W. H. ROSCHER

Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie

IV
QUADRIFORMIS-SYZYGIA

1965

GEORG OLMS VERLAGSBUCHHANDLUNG
HILDESHEIM

Alle Rechte seitens der B. G. Teubner Verlagsgesellschaft,
Stuttgart, vorbehalten

Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1909-15
Mit Genehmigung der Verlagsgesellschaft B. G. Teubner, Stuttgart
Printed in Germany
Herstellung: fotokop, Reprografischer Betrieb GmbH, Darmstadt
Best. Nr. 5100922

AUSFÜHRLICHES LEXIKON DER GRIECHISCHEN UND RÖMISCHEN MYTHOLOGIE

IM VEREIN MIT TH. BIRT, L. BLOCH, J. B. CARTER, O. CRUSIUS (†), F. CUMONT, F. DENEKEN, L. DEUBNER, R. ENGELMANN (†), A. FURTWÄNGLER (†), O. GRUPPE, O. HÖFER (†), J. ILBERG, O. IMMISCH, A. JEREMIAS, O. JESSEN, C. F. LEHMANN-HAUPT, MAX. MAYER, ED. MEYER, R. PETER, A. PREUNER (†), G. ROEDER, B. SAUER, J. SCHMIDT, TH. SCHREIBER (†), K. SEELIGER, H. STEUDING (†), L. v. SYBEL, E. THRÄMER (†), K. TÜMPEL, O. WASER, P. WEIZSÄCKER, L. WENIGER, G. WISSOWA, E. WÖRNER (†), R. WÜNSCH (†) U. A.

HERAUSGEGEBEN VON

W. H. ROSCHER

VIERTER BAND

Qu—S

MIT 416 ABBILDUNGEN IM TEXT

VERLAG UND DRUCK VON B. G. TEUBNER, LEIPZIG 1909—1915

Quadriformis, -frons, Beiname des Ianus; s. *Roscher* Bd. 2 Sp. 46, 44 ff. 53, 10 ff. 54, 47 ff. *Pott, Zeitschrift für Völkerpsychol. und Sprachwissenschaft* 14 (1883), 31. *W. Kahl, Philologus Suppl.* 5, 743 f. *Usener, Strena Helbigiana* 326. [Höfer.]

Quadrifrons s. Ianus u. Quadriformis.

Quadriviae (nebst **Biviae, Triviae**). Die Gottheiten der Kreuzwege, deren Schutz sich die Reisenden empfahlen, wurden von den latinisierten Kelten und Germanen unter den Namen *Biviae Triviae Quadriviae* verehrt, ein Kult, von dem uns nur die Inschriften Kenntnis geben. Als *Karl Klein* die Denkmäler zum erstenmal zusammenstellte (*Zeitschr. des Vereins zur Erforschung der Rhein. Gesch. u. Altertümer* 1, 1850, p. 483 ff.), waren nicht mehr als 10 bekannt. Mehr als 20 konnten 1887 in die Abhandlung über den 'Matronenkultus' (*Bonn. Jahrb.* 83) aufgenommen werden. Seitdem hat sich das Material weiter vermehrt, so daß eine neue übersichtliche Zusammenstellung angebracht erscheint, zumal jetzt die betreffenden Bände des *C. I. L.* (XIII und III *Suppl.*) vorliegen, in denen manche Texte berichtigt sind.

I. Germania superior:

1) Avenches. *C. I. L.* 13, 5069. *Matronenkultus* nr. 158. — *Bivis Trivis Quadruvis.*

2) Avenches. *C. I. L.* 13, 5070. *Matronenkultus* nr. 159. — *Bivis Tribvis Quadrubis.*

3) Windisch. *C. I. L.* 13, 5198. *Matronenkultus* nr. 160. — *Quadruis pro ⟨s⟩e et suis votum solvit Q. Nicennius ⟨...⟩us veteran⟨us⟩ leg. ⟨...⟩ feci⟨t⟩ libes merito.*

4) Thil-Châtel bei Langres, verschollen. *C. I. L.* 12, 5621. *Matronenkultus* nr. 170. — *⟨In⟩ h. d. ⟨d.⟩ ⟨di⟩is deab⟨us⟩ Bivis Trivis Quadrivis A⟨u⟩rel. Victorinus mil. leg. XXI⟨I⟩ p⟨r(imigeniae)⟩ im(munis) cos. Ger⟨m(aniae)⟩ super⟨i⟩oris v. s. l. m. imp. Severo A⟨l⟩ex⟨andro⟩ it(erum) et Marcello cos.* (im J. 226).

5) Straßburg. *C. I. L.* 13, 5971. *Matronenkultus* nr. 172. — *Quadr. Septiminius Victor arcum templo rest(ituit) v. s. l. l. m.*

6) Speier (nicht Rottweil), im J. 1881 vernichtet. *C. I. L.* 13, 6096 (= *Dessau, Inscr. sel.* 3930). *Matronenkultus* nr. 174 (vgl. *Grünenwald, Westd. Zeitschr.* 1906 p. 256). — *Biviis Triviis Quadruviis ex voto suscepto posiit Primius Victor v. s. l. l. m.*

7) Sandweier (Baden). *C. I. L.* 13, 6315. *Matronenkultus* nr. 182. — *Diis Quadrubis vicani Bibienses d(e) s(uo) p(osuerunt).*

8) Stettfeld (Baden). *C. I. L.* 13, 6343. *Matronenkultus* nr. 180. — *In h. d. d. Deabus Quadrubis Ursinus Coccei (filius) et Cassi coniunx Ursinia Gaiani (filia) ex voto posuerunt.*

9) Lorsch. *C. I. L.* 13, 6426. *Matronenkultus* nr. 188. — *⟨...⟩ et Trib. Qua. Cas(sibus?) ⟨...⟩ pro sal(ute) dd(ominorum) nn(ostrorum) ⟨.....⟩.*

10) Mainbischofsheim. *C. I. L.* 13, 6429 a. *Matronenkultus* nr. 189. — *Bivis Trivis Quadrivis Ael. Demetrius (centurio) leg. XXII pr(imigeniae) v. s. l. l. m.*

11) Cannstatt. *C. I. L.* 13, 6437. *Matronenkultus* nr. 178. Vgl. *Haug und Sixt, Die röm. Inschr. u. Bildwerke Württembergs* (1900) nr. 251 (mit Abbild.). *Der Obergerm.-Rätische Limes* nr. 59 (Lieferung 28) p. 39. — *In h. d. d. Biviis Trivis Quadrivis Sattonius* (so eher als *S. Attonius*) *luvenilis b(ene)f(iciarius) cos. pro sa⟨l⟩ute sua et suorum posuit. v. s. l. l. m. id. Dec. Gra⟨to et Seleuco cos.⟩* (im J. 221, die Namen der Konsuln will *Zangemeister* noch gelesen haben).

12) Mainz. *C. I. L.* 13, 6667. *Matronenkultus* nr. 185. — *Bibis Tribis Quadruii(s) Iul(ius) Bellicus vetra(nus) leg. XXII p(rimigeniae) p(iae) f(idelis) v. s. l. l. m.*

13) Mainz. *Korr.-Bl. d. Westd. Zeitschr.* 23 (1904) p. 166. — *Dabus Quadrubis Ammonius ⟨...⟩.*

14) Zahlbach. *C. I. L.* 13, 6731 mit falscher Ergänzung; dazu gehörig, wie *Domaszewski Westd. Zeitschr.* 1902 p. 196 erkannt hat, *C. I. L.* 13, 6768 (beide Stücke im Casseler Museum). *Matronenkultus* nr. 187 (vgl. p. 89). — *Laribus competalibus sive Quadriviis T. Fl(avius) Castus bf. cos. c (?) vil. p.* (letzte Zeile unsicher, *cum vilico* vermutet *Domaszewski*).

15) Friedberg i. d. W. (im Mithräum gef., in dem auch ein Matronenstein entdeckt wurde). *C. I. L.* 13, 7398. Vgl. *Goldmann, Korr.-Bl. d. Westd. Zeitschr.* 13 (1894) p. 185 und *Archiv f. Hess. Gesch. u. Alt. N. F.* 2, 1895 p. 316 Taf. 2, 16. — *Deabus Quadrubis M. ⟨Ca⟩mpanius Pervinc⟨u⟩s in s⟨uo⟩ posuit.*

16) Butzbach. *C. I. L.* 13, 7430. *Matronenkultus* nr. 191. Vgl. *Der Obergerm.-Rätische Limes* nr. 14 (Lief. 1) p. 20. — *Dis Quadrubis Secu⟨n⟩dus ex voto s. l. l. m.*

17) Degenfeld. *C. I. L.* 13, 7431 — *In h.*

d. d. Dusbus Quadu⟨r⟩ub(us) ... (so Zangemeister, die Lesart scheint zweifelhaft).

18) Coblenz. *C. I. L.* 13, 7623 (= *Dessau* 3881). *Matronenkultus* nr. 192. — *Quadrivis circumscriptum et portam ex voto suscepto C. Crispinius Cladaeus publicanus v. s. l. m.*

II. Germania inferior:

19) Zülpich. *C. I. L.* 13, 7928. *Matronenkultus* nr. 262. — *Quadrubis sacrum M. Vitalinius M⟨...⟩.* Auf den Seitenflächen 'ornamenta' in Relief.

20) Cöln. *C. I. L.* 13, 8240. *Bonn. Jahrb.* 94 p. 169. — *Quadrubis Domitia Lupula v. s. l. m.* Als Reliefschmuck rechts und links 'arbor'.

21) Cöln. *C. I. L.* 13, 8241. *Korr.-Bl. d. Westd. Zeitschr.* 1904 p. 73. — *Quadrubis M. Pateronius Secundus v. s. l. ⟨m.⟩.*

22) Cöln. *C. I. L.* 13, 8242. *Rhein. Mus.* 42 p. 487. *Matronenkultus* nr. 285a. Vgl. *Bonn. Jahrb.* 88 p. 247. — *Quadrubis Ucletianius Crescens.* (Vor *Ucletianius* will *Zangemeister* noch ein P. erkennen.)

23) Cöln. *C. I. L.* 13, 8243. *Korr.-Bl. d. Westd. Zeitschr.* 1904 p. 73. — *Quadrivi⟨s⟩ Trivis Viis Semitis ex voto M. Cocceius Dasius vet(eranus) alae Noric(orum) v. s. l. m.*

24) Bei Xanten. *C. I. L.* 13, 8687. Vgl. *Domaszewski, Westd. Zeitschr.* 1904 p. 188. — *L. Valerius Verecundus Quadrivis.*

25) Qualburg. *C. I. L.* 13, 8688. *Matronenkultus* nr. 333. Vgl. *Domaszewski, Westd. Zeitschr.* 1904 p. 190. — *Quadru⟨b.⟩ et Genio loci Flaviu⟨s⟩ Severu⟨s⟩ vet(eranus) leg. X⟨XX⟩ U. v. templum cum arborib(us) constituit. v. s. l. m.*

III. Pannonia superior:

26) Wien. *C. I. L.* 3, 13497 (= *Dessau* 3575). — *Silvano et Silvanis et Quadrubis sacrum. L. Minicius Honorat⟨us⟩ sig(nifer) leg(ionis) X G(eminae) v. s. l. ⟨m.⟩.*

27) Carnuntum, *'litteris leviter scarifatis et miniatis'. C. I. L.* 3, 14089. — *Silvanis et Quadrui(s) sac(rum)* (das weitere undeutlich).

28) Carnuntum. *C. I. L.* 3, 4441 (= *Dessau* 3574). *Matronenkultus* nr. 108. — *Silvanab(us) et Quadribis Aug(ustis) sacrum. C. Antonius Valentinus vet. leg. XIIII G(eminae) murum a fundamentis cum suo introito et porticum cum accubito vetustate conlabsum impendio suo restituit Gentiano et Basso cos.* (im Jahre 211, auf der linken Seitenfläche 'genius cum palma', auf der rechten 'genius cum caduceo').

29—34) in Carnuntum in einem Heiligtum der *Silvanae* und *Quadriviae* gef. (vgl. *Bonn. Jahrb.* 94 p. 169 f.)

29) *C. I. L.* 3, 13475 *'litteris minio tinctis'. — Silvanis et Quadrubis S. Gr. pro Aquilino nepote v. s. l. m.*

30) *C. I. L.* 3, 13463. — *Quadr⟨..⟩ sacrum C. Sulp(icius) S⟨e⟩ne(ca) v. s. l. m.* (vgl. nr. 31).

31) *C. I. L.* 3, 13464. — *Quadr⟨i⟩b(is) sac⟨ru⟩m C. S. Seneca* (das weitere undeutlich, vgl. nr. 30).

32) *C. I. L.* 3, 13465. — *Q(uadr...) s(acrum) C. S. v. s. l. m.*

33) *C. I. L.* 3, 13466. — *Quadrivis Aug(ustis)* ... (Rest unsicher).

34) *C. I. L.* 3, 13467. — *⟨Quadri⟩v. Aug(ustis) sacr(um) ⟨...⟩ Q. f. Pr⟨i⟩scus* ... (der Rest verstümmelt).*)

IV. Dacia:

35) Karlsburg (Apulum). *C. I. L.* 3, 1140. *Matronenkultus* nr. 104. — *Quadrivis sacr(um). Fl(avia) Pulchra pro se et su⟨is⟩ v. s. l. m.*

36) Bei Várhely (Sarmizegetusa). *C. I. L.* 3, 1440. *Matronenkultus* nr. 103. — *Quadrib(is) Cl(audius) Anic⟨e⟩tus Aug(ustalis) c(oloniae) Sarmiz(egetusae) metrop(olis) ex voto.*

37) Fundort unbekannt, Mus. von Bukarest. *C. I. L.* 3, 8045. *Matronenkultus* nr. 106. — *Philistio Trivis Quadr(ivis) vo(tum) s. l. m.*

V. Moesia inferior:

38) Gigen (Bulgarien). *C. I. L.* 3, 12349. — *Quad⟨r⟩ivis* (statt R ist E überliefert).

VI. Dalmatia:

39) Fundort unbekannt. *C. I. L.* 3, 3159 (add. p. 2275). *Matronenkultus* nr. 101. — *Trivis C. Aristius Clemens.*

40) Imoski. *C. I. L.* 3, 8511. Vgl. *Bonn. Jahrb.* 89 p. 240. — *Triviabus v. s. l. L. S(...) Pudens.***)

41) Čitluk. *C. I. L.* 3, 9755. Vgl. *Bonn. Jahrb.* 89 p. 240. — *Trivii⟨s⟩ sac(rum) Titia Elpis v. l. p.*

42) Danilo. *C. I. L.* 3, 9869. *Matronenkultus* nr. 100. — *A. Larcius Clemens Trivis v. s. l. m.*

Zu diesen sicheren Denkmälern kommen einige unsichere, darunter am wichtigsten die auf der Pleckenalpe (Monte della Croce) etwa 100 Schritt unterhalb des Gipfels in Fels eingehauene, leider schlecht erhaltene Inschrift *C. I. L.* 5, 1868 (= Dessau *Inscr. sel.* 5886. *Bonn. Jahrb.* 83 p. 119 nr. 95), deren Anfang *Mommsen* zu *⟨I. O.⟩ M. ⟨Trivi⟩is Quadri⟩viis ceterisque dib(us)* ergänzt hat, und worin sich ein gewisser *Hermias (succeptor operis aeterni)* rühmt: *titulum immanem montem Alpinum ingentem litteris inscripsit, quot saepe invium commiantium periclitante populo ad pontem transitum* (scil. *esse*) *non placuit cur⟨i⟩ae* (so verbessert von *Bücheler, Carm. epigr.* 891) *et Attio Braetiano q(uaestori) eorum viro ornato, viam nov(am) demonstrante Hermia.* Dagegen ist ganz unwahrscheinlich die Ergänzung *Dom(inabus) Tr(ivisis)* der Inschrift von Aquileia *C. I. L.* 5, 8246 (vgl. *Bonn. Jahrb.* 85 p. 139), und noch unsicherer die Beziehung von *C. I. L.* 3, 5798 und 7, 454 auf unsern Kult. Auch *C. I. L.* 13, 6417 muß in Wegfall kommen (s. u.).

*) Im Corpus verteilt sich die Inschrift auf 2 Fragmente. Nicht verzeichnet finde ich darin ein Bruchstück, das ich 1893 in Carnuntum (zusammen mit nr. 29 u. 30) abschrieb: Zeile 1 bietet QVADRIV, von Zeile 2 notierte ich als möglich die beiden Anfangsbuchstaben QS. Vielleicht gehört das Stück zu obiger Inschrift, wodurch die Ergänzung *Quadris.* sicher wäre; von dem V (vor *Aug.*) ist auf dem ersten Fragment im Corpus nur der obere Teil des rechten Schenkels erhalten.

**) Derselbe Dedikant weihte der Ceres den Stein *C. I. L.* 3, 8508.

Der Hauptsitz des Kultus war, wie diese Zusammenstellung lehrt, in Obergermanien. Hier sind 18 Denkmäler gefunden worden, die südlichsten im Gebiet der Alpen (1—3), zu denen die Inschrift der Pleckenalp zu rechnen wäre, falls *Mommsens* Ergänzung zutreffend ist. Nur 7 hat bis jetzt Untergermanien geliefert (19—25). Aus Germanien scheint der Kult in die Donauprovinzen und nach Dalmatien getragen worden zu sein. An der Spitze steht hier Carnuntum mit acht Denkmälern, von denen wenigstens sechs in einem 'sacellum' aufgestellt waren.

Die Zusammenstellung lehrt weiter, daß die Gottheiten überwiegend als *Quadriviae*, d. h. als Göttinnen der Straßenkreuzungen, angerufen wurden. Dieser Hauptname ist am zahlreichsten vertreten und findet sich am öftesten allein (28 mal); in der bemerkenswerten Cölner Inschrift 23 steht er vor den *Triviae Viae Semitae* (vgl. die Widmung *Laribus compitalibus vialibus semitalibus C. I. L.* 11, 3079, ferner *viis semitibusque C. I. L.* 8, 5524, *deo qui vias et semitas commentus est* 7, 271 = *Bücheler, Carm. epigr.* 25); sonst pflegt er die letzte Stelle der Trias (*Biviae Triviae Quadr.*) einzunehmen. *Triviae* (am *trivium* stoßen 3 Wege zusammen, Straßengabelung) allein finden wir nur in Dalmatien (39—42), sonst in Verbindung mit *Biviae* und *Quadriviae*, mit den *Quadr.* allein in 9 und 37 (vgl. 23). *Biviae* (am *bivium* laufen 2 Wege zusammen; *Domaszewski, Westd. Zeitschr.* 1902 p. 208 denkt an Stellen, wo die *semitae* in die *viae* einmünden, eine Einschränkung, die kaum zutreffend ist) kommen allein überhaupt nicht vor, sondern nur in Gemeinschaft mit *Triviae* und *Quadr.* (1. 2. 4. 6. 10. 11. 12).

Die überragende Bedeutung der *Quadr.* bezeugen auch die Epitheta. Sie allein haben den Beinamen *Augustae* (28. 33. 34), sie allein werden als 'Göttinnen' bezeichnet (*dis, diis, deabus*; vgl. aber 4); sie allein endlich erscheinen in Gesellschaft anderer Gottheiten (*Genius loci* 25, *Silvanus* 26, *Silvanae* 26—29; über 14 *Lares competales* s. u.).

Die korrekte Namensform im Dativ auf *-vis* (selten *-viis*) ist auf vielen Denkmälern der vulgären auf *-bis* (vereinzelt *-biis*) gewichen. So *Bibis* (12) neben *Bivis* (*-iis* 6. 11), *Tribis* (12, Abkürzung *Trib.* 9) neben *Trivis* (*-iis* 6. 41) und einmaligem *Triviabus* (40). Bemerkenswert in 2 *Tribvis* (*Schuchardt, Vokalismus d. Vulgärlateins* 1, p. 25 u. 3, p. 238 f.). Wie *quadrivium* neben *quadruvium* (vgl. z. B. *C. I. L.* 5, 2116) so auch die Votivdative *Quadrivis* (4. 10. 11. 18. 23. 24. 33. 35. 38; *-viis* 14, *-bis* 28. 31. 36, vgl. 34) neben *Quadruvis* (1; *-viis* 6, Unterdrückung des *v* in 3. 12. 27), bzw. *Quadrubis* (2. 7. 8. 13. 15. 16. 20—22. 26. 29; *-biis* 19; unsicher die Ergänzungen in 25. 30 und die Auflösung der Kompendien in 5. 9. 32. 37; vgl. 17).

Die Inschriften gehören sämtlich der Kaiserzeit an, die meisten dem 2. oder 3. Jahrhundert. Dem 1. Jahrhundert läßt sich keine mit genügender Sicherheit zuweisen. Genauer datiert sind 28 (v. J. 211), 11 (v. J. 221), 4 (v. J. 226),; in 4. 8. 11. 17 die seit dem Ende des 2. Jahrhunderts häufigere Formel *in honorem domus divinae*; 25 und 35—38 fallen nach Trajan, 9 gehört frühestens dem Ende des 2. Jahrhunderts an.

Unter den Dedikanten sind Frauen selten (8. 20. 35. 41). Dem Soldatenstand gehören an die Dedikanten von 3. 4. 10. 11. 12. 14. 23. 25. 26 und 28, darunter 5 Veteranen, ein *immunis cos.* (4) und zwei Benefiziarier (11 und 14; über die Benefiziarierposten und ihre Beziehung zum römischen Straßennetz vgl. den Aufsatz von *Domaszewski, Westd. Zeitschr.* 21, 1902, p. 158 ff., der zu weit gehende Folgerungen zieht). Bemerkenswert ferner der *augustalis* der Kolonie Sarmizegetusa (36), ein *publicanus* (18) und die Gemeinde der *Bibienses* (7), die vom *bivium* den Namen hat (*Thes. ling. lat.* 2, 2025), ihr Gelübde aber den *Quadrubiae* löst.

Im übrigen wird der Kultus dieser Kreuzweggottheiten dem der römischen Weglaren ähnlich gewesen sein. Die Inschriften stehen meist auf Altären, oft kleiner und kleinster Dimension, die in Kapellchen oder heiligen Bezirken an Punkten, wo mehrere Wege zusammenstießen (*compita*), aufgestellt zu werden pflegten, als Votivgaben an die Göttinnen, deren Schutz die Reisenden anflehten (*ex voto suscepto* 6. 18, vgl. 8. 16. 23. 36; *pro se et suis* 3. 35; *pro salute sua et suorum* 11; vgl. 9. 29). Am ausführlichsten äußern sich hinsichtlich der Votivgegenstände die Dedikanten von 5 (*arcum templo restituit*, so wahrscheinlicher als *aram cum templo*), 18 (*circumsaeptum et portam*), 25 (*templum cum arboribus constituit*), und besonders von 28, wo ein Veteran meldet, er habe in Carnuntum — hier ist, wie schon bemerkt wurde, ein kleines Heiligtum der Göttinnen entdeckt worden — *murum a fundamentis cum suo introito et porticum cum accubito vetustate conlabsum* aus eigenen Mitteln wiederhergestellt, und zwar den *Silvanae* und *Quadriviae* zusammen. Wir haben natürlich, dem Stand der Dedikanten entsprechend, nur an einfache Anlagen zu denken. Die Votivaltäre sind gewöhnlicher Art, meist primitiv ausgestattet, selten mit Reliefschmuck verziert, aus dem sich Spezielles für diesen Kult nicht ergibt (vgl. 19. 20. 28). Sichere bildliche Darstellungen der Göttinnen fehlen bis jetzt. Denn der Ladenburger Altar *C. I. L.* 13, 6417 (= *Matronenkultus* nr. 183, vgl. die Abbildung p. 89), der *Genio C(ivitatis) U(lpiae) S(ueborum) N(icretum)* geweiht ist, hat wohl auszuscheiden, da der vorletzte Buchstabe der zweiten Zeile, auf den es ankommt, nach *Zangemeisters* Zeugnis nicht Q sondern O ist, und das Geschlecht der drei unter dem Bild des Genius in Relief dargestellten stehenden Figuren sich nicht mehr genügend feststellen läßt. Damit fällt eine Hauptstütze für die Annahme, daß die Kreuzweggottheiten in den Kreis der als Dreiheit verehrten *Matres* oder *Matronae* einzureihen seien. An sich ist es ja ganz gut denkbar, daß das Volk die 'Mütter', die Schutzgottheiten in allen Lagen des Lebens sind, auch als Schützerinnen der Straßen und des Verkehrs verehrte und ihnen jene Beinamen

Bücheler Fr. Quadr. beilegte, die dann selbständig angewandt wurden konnten, wie dies in gleicher Weise mit den Campestres geschah (vgl. dieses Lex. Bd. 2 Sp. 2175; *Pauly-Wissowa, Real-Encykl.* 3, 1444f.). Es spricht dafür einigermaßen auch der Umstand, daß wir es mit weiblichen Gottheiten zu tun haben. Denn die früher viel umstrittene Frage, ob adiaulich oder weiblich, darf jetzt als erledigt gelten (*Bonn. Jahrb.* 83 p. 29f.). Als *deae* sind die Quadriviae ausdrücklich bezeugt in 8. 13. 15. 17 (*deabus*, daneben zweimal *dis*, *diis* 7. 16)*); und dazu kommt die Dativform *Trisiabus* (40). Unsicher scheint das Geschlecht zu lassen der Dedikant von 4, falls die Ergänzung (die Inschrift ist verschollen) *diis deabus* das Richtige trifft. *Keune* (*Jahrbuch der Gesellsch. f. Lothring. Gesch. u. Altertumskunde* 8, 1, 1896, p. 76f.) meint, daß wir bei dieser Widmung einen Gattungsnamen anzunehmen hätten, unter den nicht bloß die Matres (*Keune* hält an dieser Identifizierung fest) sondern auch die dreigestaltige Hecate oder Diana Trivia sowie Mercurius fallen, welch letzterer auf einer britannischen Inschrift *deus trivii* (*C. I. L.* 7, 163) heißt und auch sonst als Schutzgott der Wanderer bekannt ist (s. dieses Lex. Bd. 2 Sp. 2816). Bei 14 kann man ebenfalls zweifeln, ob *quadriviis* als Adjektiv auf *Laribus* zu beziehen ist, oder aber — und dafür spricht die Wahrscheinlichkeit — ob den römischen *Lares competales* die barbarischen *Quadriviae* gleichgesetzt (*sive*) sind (*Bonn. Jahrb.* 83 p. 89).**) Für die Identität der Kreuzweggöttinnen und der Mütter fehlt, wie gesagt, bis jetzt ein urkundlicher Beweis. Die von *Hübner* aus der Ringinschrift *C. I. L.* 7, 1299 (*Matronenkultus* nr. 359, s. Tafel 3, 4) erschlossenen *Matres viales* (vgl. *Lares viales*) sind ganz zweifelhaft (s. dieses Lex. Bd. 2 Sp. 2477), und auf die Erwähnung eines *compitum* auf der oberitalischen Matroneninschrift *C. I. L.* 5, 7228 (*Matronenkultus* nr. 31) möchte ich auch kein zu großes Gewicht mehr legen. Weitere Funde werden vielleicht Aufklärung bringen.

Daß an den Kreuzwegen der Aberglaube sehr lange Zeit haftete, ist bekannt. Die Kapellchen mit Bildern von Heiligen usw., die noch heute in vielen Gegenden an Kreuzwegen zu finden sind, gehen auf heidnischen Brauch zurück. Vgl. die *Bonn. Jahrb.* 83 p. 91f. aus den Bußordnungen des Bischofs Burchard von Worms (11. Jahrhundert) mitgeteilten Stellen.

[M. Ihm.]

[Quadruburgenses matres] beruhen auf Interpolation der Inschrift *C. I. L.* 13, 8638 = *Brambach, Corp. inscr. Rhen.* 166. Vgl. *Bonn. Jahrb.* 83 p. 155 zu nr. 333. [M. Ihm.]

*) In 16 las man früher allgemein *deab.*, und vielleicht ist das doch richtig, trotzdem *Zangemeister* die Lesart *dis* als die probable bezeichnet.

**) Nach *Domaszewski* (*Westd. Zeitschr.* 1903 p. 196) soll diese Inschrift lehren, daß die *Lares compitales* in den Provinzen zu *Quadriviae* umgetauft wurden, um den Kult der römischen Wegkreuzungsgötter den Provinzialen „verständlich zu machen", und daß die Verbreitung dieses Kultus eng mit den römischen Institutionen des Heeres zusammenhängt. „Wo dieser Kult auftritt, liegen Kreuzungspunkte römischer Militärstraßen" usw.

Quartana. Votivinschrift aus Nemausus *C. I. L.* 12, 3129 ('ara litteris tertii opinor saeculi') *Quartane votum reddet libens merito Byrria Severilla* (= *Dessau, Inscr. sel.* 4031), also Widmung an die Göttin des viertägig wiederkehrenden Fiebers (vgl. *Iuv.* 4, 57 mit den Anmerkungen von *Friedländer* und *Bücheler*). Analog die Widmung an die *dea Tertiana C. I. L.* 7, 999. Für die angebliche Zusammengehörigkeit der *Febris* mit *Saturnus* beruft man sich auf *Theodor. Priscianus phys.* 3 (p. 250 *Rose*) *hinc est quod et Romani febri aedem statuerunt et quod certanas Saturni filias affirmavit antiquitas; Neuenar* bietet hier *Quartanas* für *certanas*, während *Valentin Rose* unter Berufung auf *Ps. Plin. med.* 3, 15 *Tertianas* vermutet. Vgl. *Wissowa, Relig. und Kultus der Römer* p. 197f. u. d. Art. Nosoi.

[M. Ihm.]

Querela, Tochter des Erebos und der Nox, *Cic. de nat. deor.* 3, 17, 44, fast identisch mit dem Begriffe von Eris und Νείκεα (*Hes. Theog.* 229), *Peppmüller, Philologus* 57 (1898), 371.

[Höfer.]

Querquetulanae Virae.*) *Festus* S. 261: *Querquetulanae virae putantur* (sc. *A. Augustinus* offenbar richtig, wie die Erwähnung von virae im weiteren Verlaufe der Stelle zeigt; *ut reputantur* der Cod. Farn.) *significari nymphae praesidentes querqueto virescenti, quod genus silvae indicant fuisse intra portam, quae ab eo dicta sit Querquetularia* (bei *Plinius n. h.* 16, 37 *porta Querquetulana* genannt). Dieses Tor wird in ansprechender Vermutung an den Caelius verlegt, der nach *Tacitus* (*ann.* 4, 65) ursprünglich von den Eichen, welche er trug, Querquetulanus genannt wurde (*W. A. Becker, Handb. d. röm. Altert.* 1 [*Topogr.*], Leipzig 1843, S. 169f.; *H. Jordan, Topogr. d. Stadt Rom im Altert.* 1, 1, Berlin 1878, S. 225; 1, 3, Berlin 1907, S. 221; *O. Gilbert, Geschichte u. Topogr. der Stadt Rom im Altertum.* 2, Leipzig 1885, S. 37ff.; *H. Kiepert & Ch. Hülsen, Formae urbis Romae antiquae.* Berol. 1896, Plan 1 Oq; *O. Richter, Topogr. d. Stadt Rom*[2]. München 1901 = *I. v. Müllers Handb. d. klass. Altert.-Wiss.* Bd. 3, Abt. 3, Hälfte 2, S. 45. 336); an jener Gegend also haftete allem Anscheine nach die Erinnerung an die Querquetulanae Virae, die wir jedenfalls als Baumgottheiten im Sinne der griechischen Baumnymphen aufzufassen haben (virae zu virere, virescere, viridis gehörig? *Preller, Röm. Myth.*[3] 1 S. 100; in welchem Verhältnis diese Virae zu den besonders auf Inschriften aus Oberitalien in Gesellschaft der Nymphen uns entgegentretenden Vires oder Virae [*G. Wissowa, Religion und Kultus d. Römer.* München 1902 = *I. v. Müllers Handb. d. klass. Altert.-Wiss.* Bd. 5, Abt. 4, S. 141] stehen, muß unentschieden bleiben). Vgl. das *Larum Querquetulanum sacellum* auf dem Esquilin bei *Varro, l. l.* 5, 49. [R. Peter.]

*) Der Artikel war fast gleichzeitig doppelt bearbeitet worden. Aus der etwas später eingegangenen Bearbeitung Prof. Höfers, die sich zum Teil mit der von Herrn Ob.-Bibl. Peter deckte, geben wir die größere zweite Hälfte, die einen beachtenswerten numismatischen Zusatz enthält. [D. Red.]

Vgl. auch *Hartung, Religion der Römer* 1, 133. *W. Henzen, Acta Fratrum Arval.* 145. *P. Wagler, Berl. Stud.* 13 (1891), 2, 19. Auf Münzen des P. Accoleius Lariscolus (48 v. Chr., *Mommsen, Geschichte d. römischen Münzwesens* S. 652 nr. 711 S. 658 Anm. 561) hat *Borghesi, Oeuv. compl.* 1, 365 ff. (vgl. *E. Babelon, Monn. de la républ. Rom.* 1, 99 *M. Bahrfeldt, Nachträge u. Bericht. zur Münzkunde d. röm. Rep.* 1 [1897] S. 4) Darstellungen der Querquetulanae erkannt, und zwar ist die Darstellung nach *Usener, Rhein. Mus.* 58 (1903), 12 (vgl. 30) folgende: Drei weibliche Gestalten, unten hermenhaft, aber verhüllt; über ihre Schultern geht ein wagerechter Balken, dessen altertümlicher Zweck sichtlich der ist, die Göttinnen zu einer Einheit zusammenzujochen. Von dem Haupte einer jeden ragt ein dicht belaubter Zweig auf, zwei weitere Zweige werden von den einander berührenden Händen der drei gemeinsam gehalten. Die äußerste links scheint in der freien Rechten einen Bogen, die äußerste rechts in der Linken eine Blume zu halten (Abb. bei *Vaillant, Nummi ant. Famil. Roman.* 1 tab. 1. *Babelon* a. a. O. 100. *Bahrfeldt* a. a. O. Taf. 1 nr. 2). [Höfer.]

Münze (nach *Bahrfeldt, Nachtr. u. Bericht. z. Münzk. d. röm. Republ.* Taf. 1, Abb. 2).

Quies, römische Göttin, deren fanum an der via Labicana lag, *Liv.* 4, 41, 8. *O. Gilbert, Gesch. u. Topogr. d. Stadt Rom.* 3, 99. Das Heiligtum entstammt einer privaten Weihung, denn die Notiz bei *August. de civ. dei* 4, 16: *Quietem, cum aedem haberet extra portam Collinam, publice illam suscipere noluerunt* beruht wahrscheinlich nur auf einer mißverständlichen Auffassung der Stelle des *Livius*, vgl. *Wissowa, Relig. u. Kultus d. Römer* 276, 4. Nach *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 2, 222, der die Göttin Fessona (Bd. 2 Sp. 198, 55 ff.) vergleicht, war Quies „eine Göttin des Ausruhens am Wege (so auch *Hartung, Religion d. Römer* 2, 256 f.) und der stillen Sammlung von der Mühe des Lebens und dem Geräusch der Stadt". *Wissowa* a. a. O. 276 findet m. E. mit Recht diese allgemeine Fassung viel zu modern und verweist zur Erklärung dieses Gottesdienstes der Quies, der natürlich in Ereignissen im Leben des Stifters jener Kapelle seine Begründung gehabt haben müsse, auf die Aufschrift der Münzen: *Quies Augustorum* (mit der Darstellung einer stehenden Frauengestalt mit Zweig und Zepter), die Diokletian und Maximian nach ihrer Abdankung prägen ließen, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 8, 14 f. 24. *Cohen* 6², 459, 397. 460, 404. 462 f., 422—430. 543, 478. 544, 482. 489 ff. 545, 494. — Im Gefolge des Traumgottes erscheint Quies bei *Stat. Theb.* 10, 89 (vgl. *Silv.* 1, 6, 91). Als salutaris dea wird Quies genannt bei *Ammian. Marcell.* 19, 11, 6. Vgl. auch Quietalis. [Höfer.]

Quietalis *ab antiquis dicebatur Orcus, Festus* p. 257 *Müller.* Der Beiname bedeutet wohl den zur ewigen Ruhe bettenden Todesgott, *Hartung, Religion d. Römer* 2, 86; vgl. den öfter neben der Weihung *Dis Manibus* stehenden Zusatz *'et bonae Quieti'* (folgt Name des Verstorbenen), *C. I. G.* 8, 3290 oder *'Quieti aeternae', Allmer* u. *Dissard, Inscr. ant. d. Mus. de Lyon* 1, p. 259. 321. 369. 2, p. 415. 440. 478 oder *'Quieti perpetuae', ebd.* 2, p. 433. Die Manes selbst erhalten das Epitheton *quieti, Auson.* 15, 7, 12. [Höfer.]

Quirinus, altrömischer Gott, Mitglied der an der Spitze der ältesten für uns erkennbaren Religionsordnung stehenden Göttertrias Iupiter Mars Quirinus (*Wissowa, Religion und Kultus der Römer* S. 20), in der er den letzten Platz einnimmt. Der Name zeigt, wie manche andre Götternamen gleich hohen Alters (*Neptunus, Volcanus*), adjektivische Bildung: von den Etymologien der Alten (vereinzelt *Quirinus = κοίρανος, Serv. Aen.* 1, 292, vgl. *v. Wilamowitz* bei *Mommsen, Staatsrecht* 2, 5 Anm. 2) darf die eine, welche das Wort von der sabinischen Stadt *Cures* herleitet (*Ovid. fast.* 2, 480: *seu quia Romanis iunxerat ille Cures. Fest.* p. 185: *socio imperii Romani Curibus adscito Quirino. Paul.* p. 49: *quidam eum dictum putant a Curibus, quae fuit urbs opulentissima Sabinorum*, und die den *Quirinalis collis* mit *Cures* zusammenbringenden Zeugnisse *Varro de l. l.* 5, 51. *Fest.* p. 254) für die Gegenwart als abgetan gelten (*Bersu, Die Gutturalen* S. 118 f. *Mommsen, Röm. Staatsrecht* 3 S. 5 A. 1. *Hülsen* bei *Pauly-Wissowa, Real-Encykl.* 4, 1814), die andere dagegen, von dem 'sabinischen' Worte *curis = quiris* 'Lanze' (*Ovid. fast.* 2, 477: *sive quod hasta 'curis' priscis est dicta Sabinis, bellicus a telo venit in astra deus. Paul.* p. 49: *curis est Sabine hasta; unde Romulus Quirinus, quia eam ferebat, est dictus* [die Worte *hasta curis* sind auch in dem neugefundenen Fragmente der *Fasti Praenestini* über die Quirinalia, s. u., erhalten]. *Macrob. Sat.* 1, 9, 16: *Quirinum quasi bellorum potentem ab hasta, quam Sabini curin vocant. Serv. Aen.* 1, 292 [= *Isid. orig.* 9, 2, 84]: *Romulus autem ideo Quirinus dictus est vel quod hasta utebatur, quae Sabinorum lingua curis dicitur. Polem. Silv.* z. 17. Febr. *C. I. L.* 1² p. 259: *Quirinus ab hasta, quae Sabinis curis, vocatus. Plut. Rom.* 29: *οἱ δὲ τὴν αἰχμὴν τοὺς παλαιοὺς κῦριν ὀνομάζειν . . . ὡς οὖν ἀρήιόν τινα τὸν Ῥωμύλον ἢ αἰχμητὴν θεὸν ὀνομασθῆναι Κυρῖνον; quaest. Rom.* 87: *τὸ γὰρ δόρυ κῦριν ἐκάλουν οἱ παλαιοί· διὸ καί φασι Κυρῖνον ὀνομασθῆναι τὸν Ἐννάλιον*; die Stadt *Cures* nach *Quirinus* oder nach *curis = αἰχμή* benannt nach *Dion. Hal.* 2, 48, 4) hat auch in neuester Zeit immer wieder Anhänger gefunden (*Bersu* a. a. O. 38 f. Anm. 2. 118 f. *L. Deubner, Archiv für Religionswiss.* Bd. 8 Beiheft S. 76), obwohl auch ihr schwere Bedenken entgegenstehen. Zwar die Ableitung *Quirinus* von *quiris* würde nach Analogien wie *collinus, anguinus, ovinus, Tiberinus* keinerlei Schwierigkeit bieten, wohl aber wäre man dann gezwungen, *Quirites* von *Quirinus* zu trennen, da ersteres Wort sich von *quiris* nicht ableiten läßt (*arquites*, das *Mommsen* a. a. O. S. 5 Anm. 2 anführt, bietet zu *Quirites* keine Analogie, da sich *arquites* zu **arquos* verhält wie *equites* zu *equos, Bersu* a. a. O. S. 121). Die Vergleichung von *Latium — La-*

tinus einerseits, *Samnium — Samnites* andererseits führt mit Notwendigkeit auf einen Ortsnamen *Quirium* (der seinerseits sehr wohl mit *quiris* zusammenhängen könnte) als die gemeinsame Quelle von *Quirinus* und *Quirites* (*Niebuhr, Röm. Gesch.* 1, 321. *Madvig, Verfass. u. Verwaltung d. röm. Staates* 1, 14*. *Th. Birt, De Romae urbis nomine deque robore Romano, Ind. lect. Marpurg.* 1887 p. XIV f.). Sachlich muß sich der Ortsname *Quirium* zu dem späteren *collis Quirinalis* ebenso verhalten wie *Palatium* zum *mons Palatinus*, es muß die ursprüngliche Bezeichnung der auf dem Quirinal angesiedelten Gemeinde der Hügelrömer gewesen sein, und der *Quirinus pater* (so in der Gebetsformel bei *Ennius ann.* 117 *Vahlen*²: *Quirine pater veneror Horamque Quirini. Liv.* 5, 52, 7: *quid de ancilibus vestris, Mars Gradive tuque Quirine pater. Verg. Aen.* 6, 859: *tertiaque arma patri suspendet capta Quirino. Sil. Ital.* 8, 646; vgl. *Lucil.* v. 19—22 *Marx*: *ut nemo sit nostrum quin aut pater optimus divum aut Neptunus pater, Liber Saturnus pater, Mars Ianus Quirinus pater siet ac dicatur ad unum*) stellt sich als Gottheit dieser Gemeinde unmittelbar neben den *Reatinus pater* von Reate (*C. I. L.* 9, 4676) und den *Albsis pater* von Alba Fucens (*C. I. L.* 9, 4177 = 6, 3672).

Haben wir dergestalt in Quirinus die ursprüngliche Sondergottheit der nachher durch Synoikismos mit der Gemeinde der Bergrömer vom Palatin verschmolzenen Quirinalgemeinde zu erkennen, so erklärt sich dadurch einerseits die Tatsache, daß sein Gottesdienst in Rom stets ausschließlich auf den Quirinal beschränkt geblieben ist und die dieser Ansiedelung angehörigen Salii collini in seinem Dienste stehen (*Wissowa* a. a. O. S. 480 Anm. 8), andererseits das Fehlen charakteristischer Spezialzüge und Einzelfunktionen in seinem Wesen, da er eben der göttliche Exponent sämtlicher Wünsche und Interessen seiner Gemeinde war. Bei der großen Bedeutung, die im Leben all dieser auf engen Raum zusammengedrängten und um ihre Existenz ringenden latinischen Gemeinden die kriegerische Tüchtigkeit und militärische Erfolge spielten, ist es nicht verwunderlich, daß in diesem göttlichen Vertreter der Gesamtinteressen der Gemeinde die Eigenschaften des Kriegsgottes noch am deutlichsten hervortreten. Wenn daher schon die alten Zeugnisse ihn als eine Parallelgottheit zu dem Mars der Bergrömer auffassen (*Dion. Hal.* 2, 48, 2: *τὸν δ' Ἐνυάλιον οἱ Σαβῖνοι καὶ παρ' ἐκείνων οἱ Ῥωμαῖοι μαθόντες Κυρῖνον ὀνομάζουσιν, οὐκ ἔχοντες εἰπεῖν τὸ ἀκριβὲς εἴτε Ἄρης ἐστὶν εἴτε ἕτερός τις ὁμοίας Ἄρει τιμὰς ἔχων· οἱ μὲν γὰρ ἐφ' ἑνὸς οἴονται θεοῦ πολεμικῶν ἀγώνων ἡγεμόνος ἑκάτερον τῶν ὀνομάτων κατηγορῆσθαι, οἱ δὲ κατὰ δύο τάττεσθαι δαιμόνων πολεμιστῶν τὰ ὀνόματα*; vgl. *Plut. Rom.* 29) und man ihn darum durch die Gleichsetzung mit *Ἐνυάλιος* dem Verständnisse der Griechen näher zu bringen suchte (*Polyb.* 3, 25, 6. *Dion. Hal.* 2, 48, 1 f. 2, 50, 3. 9, 60, 8. *Plut. Rom.* 29; *qu. Rom.* 87; sonst einfach transskribiert zu *Κυρῖνος*, auch im *Monum. Anc. gr.* 10, 10 und 18, 22 *Κυρεῖνον*, aber 7, 5 *Πόλῃν Ἐνυάλιον* = *Ianum Quirin[um]*), so paßt dazu die Tatsache, daß beide Götter durch die Kriegstänze der Salier gefeiert werden (vgl. namentlich *Stat. silv.* 5, 2, 129: *umeris quatere arma Quirinus [monstrabit], qui tibi tam tenero permisit plaudere collo nubigenas clipeos intactaque caedibus arma*, vgl. zur Erklärung *W. Helbig, Les attributs des Saliens, Mém. de l'acad. d. inscript. et belles-lettres* 26, 1905 S. 232, wo diese Stelle fehlt) und daß von Waffen des Quirinus die Rede ist (*Fest.* p. 217: *persillum ... ruduscului picatum, ex quo unguine flamen Portunalis arma Quirini unguit;* spätere Zeugnisse wie *armifer Quirinus, Stat. silv.* 3, 5, 112. *Sil. Ital.* 16, 76, *bellator Quirinus, Claudian. de IV cons. Hon.* 492 müssen hier ausscheiden, da sie sich auf Romulus-Quirinus beziehen, s. u.), wobei nicht nur an die *ancilia* (*Liv.* 5, 52, 7: *quid de ancilibus vestris, Mars Gradive tuque Quirine pater*), sondern vor allem an die Lanze zu denken ist (mit Lanze und Schild ausgerüstet erscheint der durch die Schildinschrift QVIRIN sicher gestellte Flamen Quirinalis auf den Denaren des N. Fabius Pictor, *Babelon, Monn. de la républ. Rom.* 1, 484 = Abb. 1), von deren Bezeichnung *curis* = *quiris* man seinen Namen ableitete (s. o.); auch wenn diese Etymologie unhaltbar ist, ist es sehr wahrscheinlich, daß er ursprünglich ebenso wie Mars in dem Fetisch einer Lanze verehrt worden ist (*Deubner* a. a. O. S. 74 ff.). Ein Denkmal gemeinsamer Verehrung beider Götter besitzen wir insofern, als in der Gegend des Quirinustempels (*Hülsen, Rhein. Mus.* 49, 1894, 406) archaische Weihungen nicht nur an Quirinus selbst (*C. I. L.* 6, 565 = 1, 630: *Quirino L. Aimilius L. f. praitor*) sondern auch an Mars (*C. I. L.* 6, 475 = 30767*: *P. Corn[elios] L. f. coso[l] proba[vit] Mar[te sacrum]*) gefunden worden sind. Dagegen ist die Verbindung von Quirinus mit Mars im Himmelstemplum des Martianus Capella (1, 46 in der 2. Region *Quirinus Mars Lars militaris* und 1, 50 in der 6. Region *Mars Quirinus et Genius*) so zu fassen, daß der eine Name als Attribut zu dem andern tritt (*C. Thulin, Die Götter des Martianus Capella, Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten herausg. v. A. Dieterich und R. Wünsch* 3, 1 [1906] S. 3 Anm. 1). Doch kann weder dieses späte Zeugnis, noch der vereinzelte *Iupiter Quirinus* der Ziegelinschrift von Superaequum *C. I. L.* 9, 3303 beweisen, daß *Quirinus* in alter Zeit Beiwort der an der Spitze des Staatskultus stehenden Gottheiten gewesen wäre (was meine frühere Meinung war, *Relig. u. Kultus der Römer* S. 139), und auch die erst seit der augusteischen Zeit nachweisbare (denn der *Ianus Quirinus* der *lex spoliorum opimorum* bei *Fest.* p. 189 beruht, wie der Vergleich mit *Plut. Marc.* 8 und *Serv. Aen.* 6, 860 zeigt, auf Trübung der Überlieferung) Verbindung *Ianus Quirinus* (s. ob. Bd. 2, 1 Sp. 16) sehe ich jetzt mit *Deubner* (a. a. O.

1) Münze (nach *Babelon, Description histor. des Monnaies de la républ. Rom.* 1, S. 484 Abb. 11).

S. 76) als eine archaisierende Neuerung eben dieser Zeit an: der Beiname *Quirinus* sollte Ianus ebenso als 'eine Gottheit des Staates par excellence' (so *Deubner* a. a. O.) bezeichnen, wie dies bei *Vesta* durch den Zusatz *populi Romani Quiritium* geschieht. Auf derselben Zusammenstellung von *Quirinus* und *Quirites* und dem Gegensatze, in dem die Bezeichnung *Quirites* zu der als *milites* steht (*Birt* a. a. O. S. XVI), beruht die späte Deutung des Quirinus als eines *Mars quietus* (*Serv. Aen.* 1, 292 [= *Myth. Vatic.* 3, 11, 10]: *Mars enim cum saevit, Gradivus dicitur, cum tranquillus est, Quirinus; denique in urbe duo eius templa sunt: unum Quirini intra urbem quasi custodis et tranquilli, aliud in Appia via extra urbem prope portam quasi bellatoris id est Gradivi.* 6, 860: *Quirinus autem est Mars qui praeest paci et intra civitatem colitur; nam belli Mars extra civitatem templum habuit*), welcher *Claudian. de IV consul. Honorii* 8: *positisque parumper bellorum signis sequitur vexilla Quirini* folgt. Neben Quirinus wurden in alten Gebeten die *Hora Quirini* (wohl *Hŏra*, vgl. *W. Schulze, Zur Geschichte lat. Eigennamen, Abhandl. d. Gött. Gesellsch. d. Wissensch. N. F.* 5, 5 S. 488 Anm. 7) und *Virites Quirini* angerufen (*Gell.* 13, 23, 2, erstere auch bei *Enn. ann.* 117 *Vahl.*[2] *Hŏra, Ovid. met.* 14, 851 *Hŏra; Plutarch* spricht *Qu. Rom.* 46 von einer Göttin Ὥρα, die er mit einer von *Antistius Labeo* erwähnten namens Ὄρτα zusammenwirft, von der er nur anzugeben weiß, daß *οἱ παλαιοί* ihren Tempel allezeit geöffnet hielten); wenn *A. v. Domaszewski* (*Festschrift für O. Hirschfeld* 1903 S. 245) diese als vergöttlichte Eigenschaften des Quirinus erklärt und die Virites Quirini als 'Kräfte des Quirinus' mit den Moles Martis, den 'Strebungen des Mars', zusammenstellt, so scheitert diese letztere Deutung an unüberwindlichen etymologischen Schwierigkeiten.

Als die Gemeinde der Hügelrömer mit der des Septimontium zu einem einheitlichen Staatswesen zusammenwuchs, trat die Sondergottheit der ersteren an letzter Stelle in die an der Spitze des Staatskultes stehende Göttertrias ein und ihr Priester, der Flamen Quirinalis, erhielt seinen Platz hinter den Flamines des Iupiter und Mars (*Fest.* p. 185). Von der Tätigkeit des Flamen Quirinalis sind wir nicht imstande uns ein Bild zu machen, da wir ihn bei vereinzelten Kulthandlungen im Dienste verschiedener, mit Quirinus nicht nachweislich zusammenhängender Gottheiten (*A. v. Domaszewski, Archiv f. Religionswiss.* 10, 1907 S. 339 findet den Grund in angeblichen Beziehungen des Quirinus zum Kulte der Tellus, die ich zu erkennen nicht imstande bin) auftreten sehen: so opfert er der Acca Larentia an den Larentalia (*Gell.* 7, 7, 7), steht dem Festzuge und Opfer bei den Robigalia vor (*Ovid. fast.* 4, 910) und vollzieht an den Consualia des 21. August das Opfer an dem unterirdischen Altare des Consus im Circustale (*Tertull. de spect.* 5) unter Assistenz der vestalischen Jungfrauen, mit denen er auch sonst gelegentlich zusammen genannt wird (*Liv.* 5, 40, 7 f., vgl. 5, 39, 11); sehr auffällig ist die durch *Festus* p. 217 bezeugte Tatsache, daß — wir wissen nicht bei welcher Gelegenheit — der Flamen Portunalis die Waffen des Quirinus (s. o.) salbte. Auch von der Festfeier des Gottes, die der alte Kalender als Quirinalia am 17. Februar verzeichnete (*fast. Caeret. Maffei. Farn.*, auch noch bei *Philocalus* und *Polemius Silvius*, vgl. *C. I. L.* 1[2] p. 310), ist uns nichts Näheres bekannt und besaßen offenbar auch Gelehrte wie *Varro* und *Verrius Flaccus* kein begründetes Wissen, denn sie wissen zu diesem Tage nur von den zufällig mit den Quirinalia zusammenfallenden *stultorum feriae*, dem Schlußtage der Fornacalia, zu erzählen (*Varro de l. l.* 6, 13. *Ovid. fast.* 2, 513 ff. *Fest.* p. 254. 317. *Plut. Qu. Rom.* 89); auch ein neuerdings gefundenes Fragment der *Fasti Praenestini* zu diesem Tage (*A. Sbardella* und *O. Marucchi, Notizie d. Scavi* 1904 S. 393 ff., vgl. *C. Pascal, Atene e Roma* 9, 1906 nr. 90—91) erwähnt die letztgenannte Feier und handelt über den Namen des Quirinus, ohne über Ritus und Bräuche der Quirinalia selbst irgend welche Angaben zu machen. Auch sonst fehlt es ganz und gar an Nachrichten über die Art und Absicht, in der man diesen Gott in alter Zeit verehrte, nur daß man bei ihm schwur, und zwar mit der Wendung *equirine*, bezeugt *Paul.* p. 81. Daß unter den alten Tierbildern der Legions*signa* (*Plin. n. h.* 10, 16) der Eber dem Quirinus heilig gewesen sei, wie der Adler dem Iupiter und der Wolf dem Mars, ist eine geistreiche Vermutung *A. v. Domaszewskis* (*Die Religion des röm. Heeres, Westdeutsche Zeitschr.* 14, 1895 S. 119), für die es aber an den sicheren Unterlagen fehlt (vgl. *Ch. Renel, Cultes militaires de Rome: Les enseignes,* Paris 1903 S. 112 ff.).

Eine Kultstätte hat Quirinus seit alter Zeit auf der von ihm *collis Quirinalis* im engeren Sinne benannten Erhebung des gleichnamigen Gesamtberges (*Hülsen-Jordan, Topogr. v. Rom* 1, 3 S. 396) besessen, ursprünglich nur ein anspruchsloses *sacellum* (*Paul.* p. 225: *Quirinalis porta dicta sive quod ea in collem Quirinalem itur seu quod proxime eam est Quirini sacellum*, vgl. *Plin. n. h.* 15, 120: *inter antiquissima delubra habetur Quirini*), an dessen Stelle oder in dessen nächster Nachbarschaft im J. 460 u. c. = 293 v. Chr. ein reich ausgestatteter Tempel erbaut wurde, eine Stiftung des Konsuls L. Papirius Cursor, der damit ein von seinem gleichnamigen Vater 32 Jahre früher als Diktator im Kampfe gegen die Samniten getanes Gelübde einlöste (*Liv.* 10, 46, 7 f. *Plin. n. h.* 7, 213; alle Zeugnisse über den Tempel und seine Geschichte bei *Hülsen-Jordan* a. a. O. S. 407 ff.). Durch eine Feuersbrunst des Jahres 705 = 49 zerstört (*Cass. Dio* 41, 14, 3), wurde er, nach einstweiliger provisorischer Herstellung (darüber das unten über die im Quirinustempel aufgestellte Statue Cäsars Gesagte), im J. 738 = 16 durch einen prächtigen Neubau des Augustus ersetzt (*Mon. Ancyr.* 4, 5. 6, 32. *Cass. Dio* 54, 19, 4). Der Tempel, ein dorischer Dipteros mit 8 Säulen in der Front und doppelter Säulenstellung an den Längseiten (*Vitr.* 3, 1, 7; abgekürzte Darstellung der Tempelfront auf dem neugefundenen römischen Monumentalrelief,

Mitteil. d. röm. Instit. 19, 1904 Taf. IV), stand auf derselben Stelle, wie der frühere Bau (die Lage ist durch Funde sichergestellt, vgl. *R. Lanciani, Bull. com. di Roma* 17, 1889 S. 336 ff. 379 ff. *Hülsen, Rhein. Mus.* 49, 1894 S. 406 f.), der Stiftungstag, der bisher auf den 29. Juni (vor Cäsars Kalenderreform 27. Juni) gefallen war (*fast. Venus. Ovid. fast.* 6, 795 f.), wurde nunmehr auf den Tag der Quirinalia, den 17. Februar, verlegt (*fast. Caer. Farn. Ovid. fast.* 2, 511 f., dazu *Wissowa, Gesamm. Abhandl.* S. 144 ff. 268 ff. gegen *Mommsen, C. I. L.* 1² p. 310).

Etwa in der Zeit Ciceros tauchen ungefähr gleichzeitig zwei Erzählungen auf, welche Quirinus auf verschiedene Weise mit der Urgeschichte der Stadt verknüpfen; obwohl innerlich miteinander unvereinbar, haben sie doch später beide nebeneinander fortbestanden und die Überlieferung beeinflußt. Nachdem durch den Einfluß des Reatiners *M. Terentius Varro* die Hypothese von der sabinischen Herkunft der Quirinalgemeinde allgemeine Geltung erlangt hatte, mußte auch der Gott dieser Gemeinde zum Sabiner werden und aus Cures, der angeblichen Heimat der Hügelrömer, herstammen, mit der man auch seinen Namen zusammenzubringen versuchte, während diejenigen, welche die Herleitung von *curis* = *quiris* vorzogen, wenigstens dieses Wort für ein sabinisches ausgaben (s. oben). Die von *Dionys von Halikarnaß* (2, 48) unter ausdrücklicher Berufung auf *Varro* erzählte Gründungssage von Cures ist (abgesehen von dem Zwillingsmotiv) deutlich der römischen nachgebildet; wie Mars mit der albanischen Königstochter und Priesterin Rhea Silvia den Romulus, so zeugt dort Quirinus mit einer reatinischen Jungfrau edlen Geschlechtes, die in seinem Heiligtume im Reigentanze mitwirkt (man kann zur Verdeutlichung etwa an die *saliae virgines* des römischen Gottesdienstes, *Fest.* p. 329, denken), den Modius Fabidius, der dann mit einer Schar von Männern aus der Nachbarschaft Cures gründet. Die Einführung des Quirinuskultes in Rom fiel für die Vertreter dieser Anschauung folgerichtig dem Titus Tatius zu, und darum findet sich der Name Quirinus in der von *Varro* aufgestellten (gegen die von *Lachmann* und *M. Haupt* versuchte Zurückführung der *Varro*stelle *de l. l.* 5, 74 auf die Annalen des *Ennius* s. *Vahlen, Ennian. poes. reliqu.*² S. 18) Liste der von diesem Könige in Rom gestifteten Altäre (*Varro* a. a. O. *Dion. Hal.* 2, 50, 3). Noch bedeutsamer aber wurde eine andere Kombination, durch welche die ältere Erzählung (schon bei *Ennius ann.* v. 110 ff. *Vahl.*²) von der Entrückung und Vergöttlichung des Romulus dahin vervollständigt wurde, daß dieser den Namen Quirinus angenommen und unter diesem Namen einen Staatskult erhalten habe. Der älteste Zeuge (daß *Ennius ann.* v. 117 *Quirine pater veneror Horamque Quirini* sich darauf beziehe, kann ich *Vahlen* a. a. O. S. CLXV nicht zugeben, das Fragment gehört vielmehr in das Gebet der Hersilia, in welchem auch bei *Cass. Dio frg.* 4, 7 *Melb.* Quirinus genannt wird) dafür ist *Cicero* im J. 700 = 54 (*de rep.* 2, 20: *eum* [*Romulum*] *sibi mandasse ut populum rogaret, ut sibi in eo colle* — dem Quirinal — *delubrum fieret; se deum esse et Quirinum vocari;* vgl. *de leg.* 1, 3: *Romulus Proculo Iulio dixerit se deum esse et Quirinum vocari.* 2, 19), der aber noch ein Jahrzehnt später (*de offic.* 3, 41: *peccavit igitur, pace vel Quirini vel Romuli dixerim;* vgl. *de nat. deor.* 2, 62: *Romulum, quem quidem eundem esse Quirinum putant*) der Sache in einer Form gedenkt, die erkennen läßt, daß es sich um eine noch keineswegs völlig festgewurzelte Anschauung handelt (die Beziehung des durch Beischrift gesicherten bärtigen und bekränzten Quirinuskopfes auf den etwa 694 = 60 geschlagenen Denaren des C. Memmius bei *Babelon, Monn. de la républ. Rom.* 2, 218 = Abb. 2, die *Mommsen, Münzwesen* S. 642 aus dieser Vorstellung erklären möchte, erscheint unsicher). Aber in der nächsten Folgezeit errang dieselbe einen vollkommenen Sieg, begünstigt von den damaligen Machthabern: denn wenn Cäsar im J. 708 = 46 eine Statue im Tempel des Quirinus erhielt (*Cass. Dio* 43, 45, 2; daher *Quirini contubernalis* bei *Cic. ad Att.* 13, 28, 3, *σύσσκος Quirini ebd.* 12, 45, 3; da der Tempel 3 Jahre vorher abgebrannt war und der augusteische Neubau erst 30 Jahre später erfolgte, muß eine provisorische Wiederherstellung des Gotteshauses angenommen werden), so hat die Wahl dieses Platzes die Gleichsetzung des Gottes mit dem Stadtgründer zur Voraussetzung, und dasselbe gilt von der Tatsache, daß vor der Annahme des Namens Augustus Octavian gelegentlich als Quirinus d. h. als *alter Romulus* gefeiert wurde (*Verg. Georg.* 3, 27: *victorisque arma Quirini,* vgl. mit *Suet. Oct.* 7: *quibusdam censentibus Romulum appellari oportere quasi et ipsum conditorem urbis. Serv. Aen.* 1, 292; *Georg.* 3, 27). Daher fand diese Version auch Aufnahme in die offizielle Redaktion der römischen Geschichte in den Elogien des Augustusforums (*C. I. L.* 1² p. 189 nr. IV = 10, 809: *Romulus Martis [f]ilius ... receptusque in deoru[m] numerum Quirinu[s] appellatu[s est],* aus Pompei) und kam zum Ausdruck in dem Bilderschmuck des augusteischen Quirinustempels, in dessen Giebelfelde das Stadtgründungsaugurium des Romulus und Remus dargestellt war (dies zeigt das Monumentalrelief, *Mitteil. d. röm. Instit.* 19, 1904 Taf. IV, s. dazu *P. Hartwig, ebd.* S. 27 ff. *E. Petersen, ebd.* S. 158); in der historischen Überlieferung erscheint sie ganz allgemein (*Dion. Hal.* 2, 63, 4. *Plut. Rom.* 28 f.; *Numa* 2. *Ovid. met.* 14, 805 ff. [der die Konsequenz zieht, auch die Gattin des Romulus Hersilia zur Hora Quirini werden zu lassen, v. 829 ff., vgl. *Wissowa, Gesamm. Abhandl.* S. 141 f.]; *fast.* 2, 475 ff. *Flor.* 1, 1, 18. *Aurel. Vict. vir. ill.* 2, 14. *Tertull. ad nat.* 2, 9 p. 112, 25 *Vindob. Lact. inst.* 1, 15, 32, vgl. 8. 29. 1, 21, 23. *Augustin. civ. dei* 2, 15 und mehr bei *Schwegler, Röm. Gesch.* 1, 521 Anm. 10. 11), wobei naturgemäß als Gründer des

2) Münze (nach *Babelon, Description histor. des Monnaies de la républ. Rom.* 2, S. 218 Abb. 9).

Quirinuskultes nicht mehr Titus Tatius, sondern Numa erscheint (*Dion. Hal.* 2, 63, 3. *Plut. Numa* 7, welch letzterer ausdrücklich angibt, Numa habe den Flamen Quirinalis zu den beiden älteren des Iupiter und Mars hinzugefügt), und in der Dichtung seit *Vergil* ist der Name Quirinus fast durchweg die Bezeichnung des Stadtgründers: so vielfach in typischen Wendungen wie *populus Quirini* (*Horaz c.* 1, 2, 46. *Ovid. met.* 1, 69. 15, 572. 756. *Apoll. Sid. epist.* 9, 16, 3 v. 21; *turba Quirini, Ovid. met.* 14, 607; *armiferi gens sacra Quirini, Sil. Ital.* 16, 76), *urbs Quirini* (*Ovid. trist.* 1, 3, 33. 1, 8, 37; *ex Ponto* 1, 5, 73. *Auson. epist.* 31, 252 p. 304 *Peip.*; *tecta Quirini, Stat. silv.* 3, 5, 112; *sedes Quirini, Sil. Ital.* 11, 118. *Claudian. de bell. Poll.* 101; *montes Quirini, Apoll. Sid. carm.* 7, 447; *portae Quirini, Sil. Ital.* 10, 332; *domus Quirini, Auson.* 3, 5, 6 p. 24 *Peip.*) u. a. Er tritt auf in Verbindung mit Remus (*Remo cum fratre Quirinus, Verg. Aen.* 1, 292; *gemino iuncte Quirine Remo, Ovid. fast.* 4, 56; sehr kühn *Iuven.* 11, 105: *geminos sub rupe Quirinos* für Romulus und Remus) oder mit seinem Vater Mars (*Ovid. met.* 15, 862: *genitorque Quirine urbis et invicti genitor Gradive Quirini. Anthol. lat.* 424, 1 *Riese: Mars pater et nostrae gentis tutela Quirine; Martigena Quirinus, Ovid. fast.* 1, 199. *Sil. Ital.* 13, 811; vgl. auch *Horaz carm.* 3, 3, 15, *Quirinus Martis equis Acheronta fugit* und *Claudian. de cons. Stilich.* 2, 370, wo Quirinus als Wagenlenker des Mars auftritt), heißt *novus Quirinus* (*Ovid. fast.* 2, 507), *Teucer Quirinus* (*Prop.* 4, 6, 21, vgl. *Sil. Ital.* 13, 266: *Iliaci regna Quirini*), *Ausonius Quirinus* (*Martial.* 10, 26, 3. *Sil. Ital.* 4, 813) und trägt die auszeichnenden Attribute des Romulus (s. d. Art.), *lituus* und *trabea* (*Verg. Aen.* 7, 187. 612. *Ovid. met.* 6, 796. 14, 827; *fast.* 1, 37. 6, 375. *Iuven.* 8, 259. *Auson. epist.* 27, 65 p. 279 *Peip.*; *sceptra Quirini, Sil. Ital.* 6, 103. *Claudian. de VI cons. Hon.* 642); dabei nehmen sich die Dichter die Freiheit, von Quirinus zu reden, wo es sich nicht um den zum Gotte gewordenen, sondern um den noch als Menschen lebenden Romulus, ja um das Kind im Mutterleibe (z. B. *Ovid. fast.* 3, 41: *interea crescente Remo, crescente Quirino caelesti tumidus pondere venter erat*) oder als Säugling (z. B. *Apoll. Sid. carm.* 2, 119: *praebuit intrepido mammas lupa feta Quirino*) handelt. Schon seit Cicero ist Quirinus das ständige römische Beispiel (neben den griechischen Herakles, Dionysos, Asklepios, Dioskuren) für diejenigen Götter, *quos endo caelo merita locaverint* (*Cic. de leg.* 2, 19; *de nat. deor.* 2, 62. *Horaz. carm.* 3, 3, 15. *Ovid. am.* 3, 8, 51. *Sil. Ital.* 15, 83. *Tac. ann.* 4, 38. *Apoll. Sid. carm.* 7, 36), vereinzelt erscheint er auch in feierlicher Anrufung, so bei *Tac. hist.* 4, 54: *te Quirine Romanae parens urbis precor venerorque* und noch bei *Themistius or.* 13 p. 180: *σὺ δὲ ὦ πάτερ μὲν θεῶν, πάτερ δὲ ἀνθρώπων, Ζεῦ Ῥώμης κτήτορ καὶ πολιοῦχε, καὶ πρόματερ Ἀθηνᾶ, καὶ Κυρῖνε δαίμον ἐπίτροπε Ῥωμαίων ἡγεμονίας διδοίητε τοῖς ἐμοῖς παιδικοῖς ἐρᾶν μὲν Ῥώμης, ἀντερᾶσθαι δὲ ὑπὸ Ῥώμης.*

Im Verhältnis zu diesen häufigen Erwähnungen in der Poesie und gehobenen Rede ist die Rolle, die Quirinus als Gott im Kultus spielt, in der Kaiserzeit eine sehr bescheidene gewesen. Wie Quirinus in den Götterverein kommt, für welchen Augustus zur Abwehr von Feuersbrünsten ein alljährlich am Tage der Volcanalia (23. August) darzubringendes Kollektivopfer einsetzte (vgl. *Wissowa, Gesamm. Abhandl.* S. 148 Anm. 2. 161), ist nicht mit Sicherheit zu erkennen, *fast. Arv.* 23. August (*C. I. L.* 1^2 p. 215 = 6, 32482): *Volcano, [Iuturnae, Nymp]his in camp(o), Opi Opifer(ae) [in foro]* (diese Ergänzung habe ich oben Bd. 3, 1 S. 934 begründet, die noch in *C. I. L.* a. a. O. gegebene *[in lacum Iuturn(ae)]* ist unmöglich und unverständlich), *Quir(ino) in colle, Volk(ano) [in] comit(io);* möglich, daß auch hier der Gedanke an den Stadtgründer eingewirkt hat, der im Verein mit den speziell beteiligten Gottheiten seine Stadt vor Feuersgefahr behüten soll (etwas anderes, mir nicht recht verständliches, hat *A. v. Domaszewski, Archiv f. Religionswiss.* 10, 1907 S. 339 Anm. 8 im Auge). Weihinschriften finden sich nur ganz vereinzelt, eine stammt aus der Umgebung von Amiternum (*Notiz. d. Scavi* 1891 S. 239 = *Dessau, Inscr. lat. sel.* nr. 3150), zwei zusammengehörige an *Quirinus augustus* aus der Gegend von Vienna (*C. I. L.* 12, 2201 f.); da wir *deo Romulo* gewidmete Altäre aus Italien (*C. I. L.* 11, 5206. 5997) und Britannien (*C. I. L.* 7, 74) besitzen, wird man diese Weihungen an Quirinus nur als eine andere Ausdrucksform desselben Kultes aufzufassen haben. [Wissowa.]

Quiris, Quiritis, Beiname der Iuno, s. Iuno Sp. 596 f. und Quirinus. Vgl. *Preller-Jordan, Röm. Mythol.* 1, 278. *Wissowa, Religion und Kultus der Römer* 114 f. *Aust* bei *Pauly-Wissowa,* s. v. Curritis. *C. Thulin, Die Götter des Martianus Capella* 61. *W. Otto, Philologus* 64 (1905), 172 ff. [Höfer.]

Ra s. d. Nachträge.

Rabe s. Sternbilder.

Rabies, Personifikation der Wut (vgl. Furor, Insania), *Val Flacc. Argon.* 2, 206. [Höfer.]

Racuneta (racuneta) ist der Zuname einer etruskischen lasa (s. *Deecke*, oben Band 2 s. v.). Sie ist einmal belegt, und zwar auf einem Spiegel unbekannter Herkunft, der veröffentlicht ist in den *Monumenti ined. dell' Inst.* 2, tav. VI, von *Inghirami, Storia della Toscana* tav. XXXII, von *Gerhard, Gottheiten der Etrusker* Taf. I, nr. 1 und *Etr. Spiegel* 3, 174 sqq. Taf. CLXXXI, von *de Witte, Catal. Durand* 420 sq. nr. 1972, von *Fabretti, C. I. I.* 2500 gloss. 379. Derselbe ist außerdem behandelt von *Orioli, de Witte* und *Cavedoni* in den *Ann. dell' Inst.* 1834, 183—243. 1840, 268 sq., von *Welcker,* im *Rhein. Mus. N. F.* 1, 416 sq., von *Müller, Handbuch* 655. Der Spiegel enthält zwei Darstellungen, in der oberen Hälfte die Vorstellung des epeur (s. *Deecke* s. v.) vor tinia durch hercle, in der unteren die Helena zwischen den Atriden rechts und Alexander links (vgl. *Deecke* s. v. elχsntre). Auf diesem unteren Teile sind drei nackte, geflügelte, dienende Göttinnen, links die mean, rechts die lasa θimrae, unter dem Bilde die lasa racuneta.

Letztere ruht auf einem Blumenkelch und hat, gleich der lasa šimrae, Salbentöpfchen und discerniculum in Händen. Für die Deutung des Namens racuneta fehlt es bis jetzt an jeglichem Anhalt. [C. Pauli.]

Raetus, Eponymos des Volkes der Raeter, *Plin. n. h.* 3, 20, 133. *Iustin* 20, 5, 9. [Höfer.]

Raguel (*Ραγουήλ*), Name eines Engels in dem von *A. Dillmann, Sitzungsber. d. Berl. Akad.* 1892, 1088 herausgegebenen griechischen Texte des *Henoch*-Buches: *Ραγουήλ, ὁ εἷς τῶν ἁγίων ἀγγέλων, ὁ ἐκδικῶν* (überliefert ist *ἐκδεισαν* bzw. *εκεκων*, *Dillmann* a. a. O. 1045) *τὸν κόσμον τῶν φωστήρων*, und auf einem Zauberstein aus Pergamon, *R. Wuensch, Antikes Zaubergerät aus Pergamon* (*Arch. Jahrb.* 6, Ergänzungsheft S. 16 B. 36 f.). Der Name ist auch als alttestamentlicher Personenname bekannt (*Exod.* 2, 18. *Pape-Benseler* s. v.). [Höfer.]

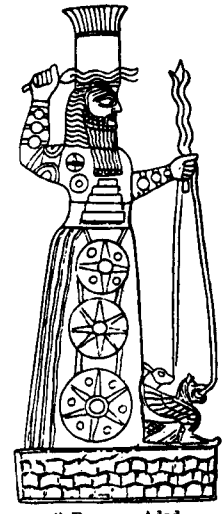
Ramas nach *Hesych.* s. v. *ῥαμάς· ὁ ὕψιστος θεός.* Nach *Gesenius, Monum. Phoen.* 2, 394. *Lewy, Die semit. Fremdwörter im Griech.* 238 ist *Ῥάμας* zu schreiben, und die Glosse geht auf das aramäische רָמָא rāmā 'der Hohe, Erhabene' zurück. Vgl. auch *v. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgesch.* 1, 307; 2, 215, 9. 242 u. *Steph. Byz.* s. v. *Λαοδίκεια: . . . ῥαμάνθας, τουτέστιν ἀφ' ὕψους ὁ θεός. ῥάμαν γὰρ τὸ ὕψος, ἄθας* (= Adad) *δὲ ὁ θεός* Vgl. Ramman. [Höfer.]

Rambelus, ein Skythe, *Val. Flacc. Argon.* 6, 529. [Höfer.]

Ramman (= **Adad, Hadad***); griech. *Ῥάμας*, s. d.), vorderasiatische Gottheit, die Wettererscheinungen repräsentierend.

Die Geschichte der Götterkulte eines Landes spiegelt die Schichten der Völkerwanderungen und politischen Umwälzungen wider. Der vordere Orient ist in seiner politischen und kulturellen Entwicklung den gleichen Erschütterungen ausgesetzt gewesen, wie später die Länder und Völker Europas. Die Erforschung der Kultur und damit auch der Religionsgeschichte eines orientalischen Volkes kann zu völlig klaren Resultaten nur in dem Maße kommen, in dem es gelingt, die politische Geschichte aufzuhellen. Durch politische Umwälzungen werden entsprechende Kulte der besiegten Bevölkerung einerseits und der Herrenbevölkerung andrerseits identifiziert. Und politische Einheit bedeutet immer zugleich kultische Einheit. Dabei zeigt sich im babylonischen Kulturgebiet regelmäßig die Erscheinung, daß besiegte Babylonier den Eroberern ihr geistiges Gepräge aufdrücken. Da nun nachweislich die 'babylonische' Kultur auf einer einheitlichen Grundlage ruht, nämlich auf der Idee von der 'prästabilierten Harmonie', die in allem irdischen Geschehen und in allen irdischen Einrichtungen das Abbild himmlischer Vorbilder sieht, so sollte man erwarten, daß das Verständnis der einzelnen Kulte und Mythen leicht zu erschließen sein müßte. Jede Tempellehre mit ihren mythologischen Ausgestaltungen, die dazu dienen, die Ideen in die sinnlich wahrnehmbare Welt zu übertragen und auch dem 'Nichtwissenden' verständlich zu machen, spiegelt das gesamte Weltsystem mit seinen kosmischen und mit seinen Kreislauferscheinungen wider. Aber die Einheit der Idee ist begleitet von tausendfältiger Variation. Und in der Erforschung dieser Variationen liegt der Reiz der mythologischen Arbeit, aber auch ihre Schwierigkeit.

Unter den Gestalten der vorderasiatischen Mythologie bietet die Gestalt des Ramman und der mit Ramman im Laufe der Geschichte identifizierten und tatsächlich wesensgleichen Götter die größte Schwierigkeit. *M. Jastrow, Die Religion der Babylonier* S. 482 sagt mit Recht, „daß gerade bei diesem Gott mannigfache Probleme vorliegen, die zurzeit noch ihrer Lösung harren". Vor allem fehlt uns hier das nötige Material. Wir besitzen nur sehr wenig religiöse Texte, die von Ramman handeln. Mühsam müssen wir die gelegentlichen Erwähnungen aus den historischen Texten sammeln, die ihn charakterisieren. Sicherlich hat er einer der über Vorderasien ziehenden und in Babylonien zur Herrschaft gekommenen Völkerschichten als summus deus gegolten, um den sich dann alle anderen Götter als Offenbarungen der göttlichen Machtwirkung im Kosmos und Kreislauf gruppiert haben (denn darauf ruht das Wesen aller altorientalischen Kulte). Und zwar werden wir nicht irre gehen, wenn wir annehmen, daß er eine ähnliche Erscheinung repräsentiert hat wie Ninib, der ebenfalls unter bestimmten geschichtlichen Voraussetzungen im 'babylonischen' Kulturgebiet als summus deus erscheint. Seine Würde als GU-GAL Himmels und der Erde*) und als Sohn Anus, dem der Kampf gegen die Räuber der Schicksalstafeln aufgetragen wird (s. Sp. 37 f.), vielleicht auch seine Identifizierung mit dem 'Löwen' könnte hierzu stimmen. Vgl. auch Sp. 22.



1) Ramman-Adad, in Babylon gefundene Lapislazulistatue (nach *Mitt. der Deutschen Or.-Ges.* nr. 5, p. 13).

Eine weitere Vermutung ergibt sich aus dem Wesen Rammans. Er tritt uns nicht als eine Erscheinung entgegen, die den Kosmos, d. h. die vom Gestirnlauf regierte dreigeteilte Welt an ihrem Teile repräsentiert, sondern als

*) Vgl. die Artikel Isdubar, Marduk, Nebo, Nergal, Ninib, Nusku, Oannes (Ea).

*) Vgl. die Götteraufzählung bei Nebukadnezar I., wo neben Ninib, dem König Himmels und der Erde, Adad als GU-GAL Himmels und der Erde genannt ist Sp. 30, und die Monatsliste IV R 33 a, die Ramman als dem GU-GAL Himmels und der Erde den Monat Šabatu zuteilt.

eine Repräsentation der Naturerscheinungen, die dem durch den Gestirnlauf gekennzeichneten Kreislauf des Kosmos parallel laufen: der Wettererscheinungen, die die Jahreszeiten ankündigen, die Verderben bringen, aber auch Segen spenden im Frühling und Sommer und Herbst und Winter des Jahreslaufs, und ebenso in den großen Jahreszeiten des Weltenjahrs. Die Hervorhebung dieser zwiespältigen Erscheinungen des Naturlebens als Parallelerscheinungen des Gestirnlaufs scheint nun das Charakteristikum der semitischen Völkerschichten zu sein (s. Sp. 24), die wir seit den ältesten durch Urkunden bezeugten Geschichtsperioden im babylonischen Kulturgebiete ansässig finden, insbesondere der sogenannten 'kanaanäischen Wanderung', deren Kulminationspunkt in Babylonien durch Hammurabi bezeichnet ist, zu der aber bereits Könige von Sumer und Akkad, wie Išme-Dagan (Dagon ist ebenfalls 'kanaanäische' Gottheit) gehören. Der gleichen Völkerwanderung gehören noch an die Phönizier (und die über das Meer gezogenen Punier), die Amoriter und Kanaanäer der babylonisch-assyrischen bzw. ägyptischen Inschriften, und als letzte Einwanderer das Volk Israel, die Edomiter, Moabiter, Ammoniter. In diesem gesamten Völkergebiet zeigt sich die gleiche religiöse Erscheinung: die Hervorhebung der Zwiespältigkeit des Naturlebens (Hadad, Tammuz, Baal-Moloch, Ištar-Astarte). Auch innerhalb der einzigartigen Gemeinde der bene Jisrael zeigt sich das, sobald man die religiöse Unterströmung, die zum Heidentum neigende Volksreligion Israels betrachtet. Der Jahve der Volksreligion erscheint als Wettergott in den gleichen Eigenschaften wie Ramman. Selbst in der reinen Jahvereligion leuchtet die Vorstellung durch; sobald die poetische Verherrlichung Jahves sich der Bildersprache bedient, greift sie unwillkürlich in die mythologische Welt, die die Gestalt des kanaänischen Wettergottes umgibt, s. Sp. 56 ff.

Wir dürfen also mit einer gewissen Sicherheit annehmen, daß der Kult des Wettergottes, wie er sich in der Gestalt des Ramman in Babylonien, Assyrien, sowie in Palästina in geschichtlicher Zeit zeigt, seine charakteristische Ausprägung einer semitischen Völkerschicht verdankt. Er hätte sich dann hier, von seiner Rolle als summus deus herabsteigend, einem geistesverwandten religiösen System eingefügt. Und sicherlich wird er dann mit einer entsprechenden Gestalt identifiziert worden sein. Daß es eine entsprechende Göttergestalt von jeher im euphratensischen Kulturgebiet gegeben haben muß, ist selbstverständlich. Denn wenn auch die Religion der 'sumerischen Kultur' in ihrem Kultus reine Astralreligion gewesen zu sein scheint, so konnte doch auch hier das System die Rücksicht auf die Jahreszeiten und Wettererscheinungen nicht entbehren. Rein 'sumerische' Texte besitzen wir nicht. Wir finden aber bereits in den ältesten Texten eine Göttergestalt, die Ramman-Adad entspricht, den Gott Im. Und Hammurabi, der die durch die Umwälzung der kanaanäischen Völkerwanderung zerstörten Kultstätten wiederherstellt, spricht auch vom Wiederaufbau einer Kultstätte dieser Gottheit (s. Sp. 28).

Ideogramme und Namen.

Bereits in den ältesten uns bekannten Texten wird der Wettergott ideographisch (dingir)*) IM geschrieben, mit dem Zeichen, das die Wettererscheinungen anzeigt, insbesondere das Gewitter mit Donner und Blitz (s. unt. das Zeugnis der Gudea-Inschrift Sp. 26 u. vgl. Sp. 48 f.). III R 67, 41 f. c d bzw. 45 c d ist das Zeichen für IM, das oft einfach den Wind (šâru) bezeichnet, zur Schreibung des Gottesnamens doppelt nebeneinander bzw. übereinander verwendet. Die Aussprache Immer soll durch die vermeintliche Variante aram-(ilu) IM (Liebling des Gottes IM) = (na-ram-)i-im-me-ir (Var. i-im-me-rum) in neubabylonischen Kontrakten erwiesen sein (s. *Thureau-Dangin* in *Vorderas. Bibl.* 1, 208, Anm. c); *Ranke* hat das in *Or. Lit. Ztg.* 1907 Sp. 208 ff. mit Recht bezweifelt; es handelt sich dort um einen Beinamen des Königs: Immeru ('Schaf'). Die sumerische Lesung für (dingir) IM mit Variante (dingir) IM.RA und (dingir) IM.RI**) ist *Iš-kur*, wie *Hrozný* in *Bezolds Zeitschr. für Assyr.* 20, 424 ff. erwiesen hat aus K 4174***), *Obv.* 1, 9 (*Cun. Texts* 11, 45), auch unter Hinweis auf die Glosse iš-kur für den Gottesnamen (dingir) IM in der Götterliste K 2100, *Obv.* 1, 1—41 (veröffentlicht von *Bezold, Proc. of the Soc. Bibl. Arch.* 11, 173 ff.). *Hrozný* vergleicht die Namen mit Iš-tar, Išhara†), und für den zweiten Bestandteil kur d.h. 'Berg' auch den Beinamen des Wettergottes 'Herr des Berges', den er unter dem Namen Amurru (s. Sp. 24) führt. Auch diese Bezeichnung weist darauf hin, daß IM einmal eine 'Nibiru-Gottheit' war (vgl. mein *Altes Testament im Lichte des Alten Orients* S. 20 f.), dessen Offenbarung sich auf dem Höhepunkt des Weltalls bezw. in der Sommersonnenwende des Kreislaufs vollzieht.

Durch den Nachweis der Lesung Iš-kur erledigt sich die Vermutung *Hommels*, *Aufs. u. Abh.* 270, der sich *Zimmern*, *Keilinschriften und Altes Testament*[3] 443 anschließt, nach der IM.RA zu lesen sei Rammanu-rihşu, z. B. in den Eigennamen Amêl-(ilu) IM.RA. Da das Ideogramm RA durch raḫâşu erklärt wird, so ist es allerdings möglich, daß semitische Leser das RA im Gottesnamen gelegentlich als Epitheton aufgefaßt haben. Dafür spricht der Gottesname Ram-ma-nu-ri-iḫ-şu (der 'Fluten-Ramman') in den Ritualtafeln der Serie Šurpu

*) Ideogramm für Gott, semitisch ilu.

**) Für IM.RA vgl. s. B. IV R[2] 28, nr. 1, col. 3, 7 und 4, 21; ferner das bei *Radau*, *Early Bab. Hist.* 428 publizierte in NewYork befindliche altbabylonische Siegel. In den Datierungen Hammurabis (*Cun. Texts* 8, 40, vgl. 8, 12, s. *King*, *Letters and inscr. of Hammurabi* 3, 256, Anm. 63) wechselt IM und IM.RA. — Für IM.RI vgl. die Datierung Sumu-la-ilus bei *King l. c.* 2, pl. 218, Z. 22 und bei *Hammurabi ib.* pl. 224, Z. 30 und pl. 230, Z. 7.

***) K = Kujundschik. Die Nummern zählen die Fragmente aus der Bibliothek Asurbanipals in Niniveh-Kujundschik, katalogisiert von *C. Bezold*.

†) Iš-ḫara heißt wie Hadad Herrin der Offenbarungen (belit bîri) III R 68, 22a; 67, 28a; gehören Išḫara und Iškur zusammen?

8, 19 (veröffentlicht von *Zimmern* in *Assyriol. Bibl.* Bd. 12).

In der semitisch-babylonischen Keilschriftliteratur ist für das Ideogramm IM, also für die Bezeichnung des Wettergottes sowohl die Lesung Ramman wie die Lesung Adad bzw. Addu bezeugt. In der Legende eines babylonischen Zylinders (in der Petersburger Eremitage befindlich, s. *Sayce* in *ZA.* 6, 161, vgl. *Jensen, Hittiter* 161; *Hommel, Aufs. u. Abh.* 210) wird Ra-ma-nu-um neben Ašratum genannt (s. hierzu Sp. 25). Die gleiche Lesung ist für Babylonien indirekt bezeugt durch das Wortspiel (ilu) IM irtamamma (hier doch sicher Ramman zu lesen), *Gilgameš-Epos* 11, *Sintfl.* Z. 99. In assyrischen Texten ist die Lesung Ramman vielfach durch phonetisch geschriebene theophore Namen bezeugt, z. B. durch den Namen des assyrischen Eponymen für 848 Bur-(ilu)Ra-ma-na, Variante Bur-(ilu)Ra-man (weitere Beispiele s. bei *Zimmern* a. a. O.), ferner durch den erwähnten Gottesnamen Ram-manu-ri-iḫ-ṣu in den Šurpu-Tafeln, wonach also wohl auch sonst in den Šurpu-Tafeln Ramman zu lesen ist.

Neben der Lesung Ramman ist für IM die Lesung Adad bezeugt, wie es scheint bereits in dem Eigennamen A-da-da auf der altbabylonischen Stele des Maništusu (s. Sp. 25 f.). Es scheint fast, als ob sie in Assyrien bevorzugt worden sei, So ist z. B. der bekannte assyrische Königsname (ilu) IM-nirârî (der Wettergott ist mein Helfer), der früher allgemein Ramman-nirari gelesen wurde, sicher Adad-nirari zu lesen, wie die Aufschrift auf einer von *C. F. Lehmann* und *Belck* aufgefundenen früharmenischen Königsinschrift zeigt.

Eine häufigere Nebenform von Adad ist Addu (geschr. Ad-du bzw. Ad-di) und Dada. Die Schreibung Addu kommt in einem astrologischen Texte der Bibliothek Asurbanipals vor (also assyrische, vielleicht aber auch babylonische Lesung) *K* 50, Obv. 12 (*Boissier, Documents* p. 72) und in einem aus neubabylonischer Zeit überlieferten Göttertexte, der 7 Götter als Erscheinungsformen Marduks aufführt und dabei Addu als (ilu) IM bezeichnet, *Brit. Mus.* 81—11—3, 111. In den Briefen aus dem Archiv von Amarna (Mitte des 15. Jahrh.) heißt ein König von Gebal (Byblos) Rib-Ad-di, Varianten Rib-ḫa-ad-di und Rib-(ilu) IM; ferner finden sich hier palästinensische Personennamen, wie A-ad-du, Ad-da-ja, Šum-ad-da, Japti'-ḫa-da. Einer der Keilschriftbriefe, die *Sellin* im kanaanäischen *Taʿannek* fand, nennt als Briefschreiber Guli-Addi. — In der Form Da-da finden wir den Gottesnamen schon auf der Stele Maništusus (s. Sp. 25 f.). — Die gleiche Schreibung findet sich z. B. bei Asurbanipal (*Keilinschr. Bibl.* 2, 216, 222) im Namen 'des Arabers Bir-Da-ad-da, Var. Bir-(ilu)IM.

Eine weitere Bezeichnung für den Wettergott innerhalb der babylonischen Keilschriftliteratur liegt der ideographischen Schreibung (ilu) MAR.TU zugrunde. Nach III R 67, nr. 1 Rev. 51 ist (ilu) MAR.TU die Bezeichnung des Gottes Adad-Ramman (ilu IM) als Inhabers des abûbu, das ist die Götterwaffe, die z. B. beim Kampf wider den Drachen des Urchaos erscheint. In dem Sp. 38 näher zu besprechenden Sanheribtext fährt Asur in den Kampf wider Tiâmat auf einem Wagen, ausgerüstet mit der abûbu-Waffe MAR.TU's, während dieser selbst als Zügelhalter (Wagenlenker) ihn begleitet. Wenn dann im Verlauf des Textes (ilu) IM mit andern Göttern dem Wagen folgt, so kann das bei diesem späten Text nicht auffallen. Die verschiedenen Beinamen der Gottheit spalten sich zu verschiedenen Gestalten wie die klassische Mythologie verschiedene Ζῆνες (Διες) kennt, die doch schließlich alle auf den einen olympischen Donnerer zurückgehen. — Hier erhebt sich aber noch eine Schwierigkeit. Der Gewittergott Ramman-Adad wird noch in einem andern Sinne mit dem Ideogramm MAR.TU bezeichnet (zuweilen dann mit einem andern Zeichen für TU geschrieben), besonders in theophoren Eigennamen, nämlich mit dem Ideogramm MAR.TU, das das Amurrû-Land (Westland) bezeichnet, vgl. z. B. II R 50, 57 c d, und sodann auch den Westwind, vgl. II R 29, nr. 1, Obv. (so statt Rev.) 4. Liegt hier ein Wortspiel vor, das den westländischen Charakter des Gottes vom babylonischen Standpunkt aus bezeichnet?

Einige Assyriologen nehmen noch eine Lesung Bir (in Belehnungsurkunden wiederholt Be-ir geschrieben) für den Wettergott an, vor allem *Winckler, Keilinschriften und A. T.*[3] 133, 1, so daß z. B. der bekannte damaszenische König IM-'idri Bir-'idri zu lesen wäre (*Benhadad* im *biblischen Masora-Text,* LXX *viος 'Αδερ*). Diese Namensform Bir wird im Hinblick auf ihr Auftauchen in Damaskus als die der entsprechenden aramäischen Gottheit in Anspruch genommen. Eine Bestätigung bieten die von *Pognon* (*Inscriptions sémitiques,* Paris, Lecoffre 1907) veröffentlichten altaramäischen Inschriften aus dem 8. Jahrh. v. Chr., in denen der Name בר הדד tatsächlich bezeugt ist.

Alle diese Namen bezeichnen also dieselbe Gottheit. Dabei ist nicht ausgeschlossen, daß die Verschiedenheit Hand in Hand geht mit der kultischen Ausprägung der Lehre. Es gab in der babylonischen Kulturwelt verschiedene IM in demselben Sinne, in dem es in der griechisch-römischen Kulturwelt verschiedene Zeus-Iupiter genannte Götter gab.

Wir haben für den Einzug des Wettergott-Kultus in der in der Keilschriftliteratur bezeugten Ausprägung die zweite semitische Wanderung, die sog. 'kanaanäische' Wanderung mit *H. Winckler, Keilinschriften und A. T.*[3] 133 angenommen. Religionsgeschichtliche Gründe sprechen dafür. Denn die Hervorhebung der dem Wettergott eigentümlichen Erscheinungen ist für das 'Westland' charakteristisch, auf dessen Boden die Sprache dieser Wanderung haftet, wie die Sprache der ersten semitischen Wanderung auf babylonischem Boden. *Zimmern* a. a. O. 445 meint im Gegensatz hierzu, daß die Gestalt dieses Gottes schon im babylonischen Semitisch zu Hause sei, daß sie also der ersten semitischen Wanderung angehöre. Der vermeintliche Gegensatz beruht aber schließlich nur auf einem Mißverständnis.

Sicherlich hat die babylonisch-semitische Wanderung eine entsprechende Göttergestalt in ihrer kosmischen Lehre und in der auf solcher Lehre ruhenden Mythologie gehabt. Ja wir müssen sogar annehmen (s. o. Sp. 22 u. vgl. 28), daß schon die erste semitische Wanderung eine entsprechende Göttergestalt vorfand, mit der sie ihren Wettergott identifizieren konnte. Aber der uns in den Keilschrifttexten entgegentretende Ramman-Hadad scheint 'kanaanäisch' zu sein. Es ist auch an sich sehr wohl möglich, daß die Aussprache Ramman dem babylonisch-semitischen Wettergott angehört und die Aussprache Adad der kanaanäisch-semitischen Ausprägung entspricht. Aber die philologische Beweisführung *Zimmerns* scheint mir nicht entscheidend zu sein. Ramman heißt in babylonischer Sprache 'der Brüller', 'der Donnerer'. Das Verbum ramam 'schreien, brüllen' ist allerdings nur babylonisch nachweisbar, im Hebräischen (also in der Sprache, die der 'kanaanäischen' Wanderung entspricht) heißt es ra'am. Aber der zufällige Bestand des Lexikons wird hier kaum entscheidend sein. Durch die Inschrift *Glaser* 119 (s. *Hommel, Aufs. u. Abh.* 98) ist der Gottesname Ramman für die Urheimat beider Wanderungen, für Arabien, bezeugt. Entlehnung aus dem Babylonisch-Semitischen anzunehmen, scheint mir nicht statthaft. Auch der Name Rimmon für den Stadtgott von Damaskus spricht trotz des Wortspiels mit dem Wort für 'Granatapfel' dafür, daß rmm auch zum kanaanäischen Sprachgut gehörte. Übrigens ist es auch nach *Zimmern* (s. a. O. 445) selbst fraglich, ob nicht auch der babylonische Name Ramman ursprüngliches Râ'imânu, 'der Donnerer', darstellt und erst sekundär als 'Brüller' mit einem Stamme rmm in Zusammenhang gebracht wurde. Dafür spricht der Beiname Murtaimu *K* 2100, col. 1, 27 und vielleicht die oben erwähnte Schreibung Raman. Daß allerdings Adad der eigentliche westländische Name des Wettergottes ist (Ramman-Rimmon könnten zu Eigennamen erhobene Epitheta sein), ist ausdrücklich durch die oben zitierte Götterliste *K* 2100 bezeugt (vgl. *Bezold* in *Proc. Soc. Bibl. Arch.* 11, hinter p. 174), wo (ilu) A-da-ad (Obv. 7, Addu Obv. 16f., s hierzu oben Sp. 24) genannt wird mit der ausdrücklichen Angabe, daß dies der Name dieses Gottes in Amurrû ist. Amurrû bezeichnet in der Keilschriftliteratur das Westland, speziell Nordphönizien mit mehr oder weniger weiter Ausdehnung nach Norden und Süden.

Babylonisch-assyrische Erwähnungen des Adad-Ramman in historischen Texten (soweit möglich in historischer Reihenfolge).

Wohl die ältesten Erwähnungen der Gottheit finden sich auf der Rechtsurkunde des babylonischen Königs Maništusu, die jüngst bei den Ausgrabungen von Susa gefunden wurde (von den Elamitern als Trophäe dahin verschleppt), wo ein Priester des IM (Immeru) erwähnt wird (D, Kol. 12, 6).*) Die Urkunde gehört in die Zeit der nordbabylonischen Dynastie von Agade (Sargon, Naramsin), wohl etwas früher anzusetzen. Es ist uns wertvoll, daß hier ausdrücklich der Kultus bezeugt ist, da spätere Stellen die Erwähnung des Ramman-Adad nur als eine Art poetischer Formel für gewisse Naturerscheinungen verwenden. Der Name A-da-da bei Maništusu (B, Kol. 5, 2) scheint Hypokoristikon eines mit Adad zusammengesetzten Namens zu sein. In der Lesung Da-da (s. oben Sp. 23) zeigt den Namen des Wettergottes die gleiche Urkunde in den Hypokoristika Bet-Da-da und Bet-Dada-il (C, Kol. 11, 4; 17, 1), 'Tempel des Dada', 'der Tempel des Dada ist Gott'; s. hierzu *Hoschander* in *Zeitschr. f. Assyr.* 20, 254.

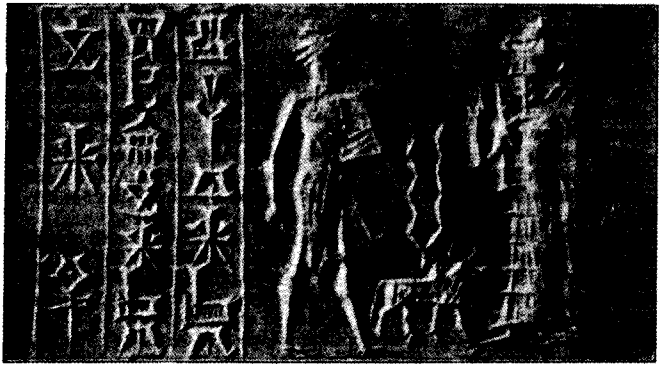
Als Bestandteil von Eigennamen erscheint (ilu) IM auch in Eigennamen von Tempelurkunden, die in Telloh, dem Trümmerhügel der südbabylonischen Stadt Lagaš gefunden wurden und wohl ebenfalls noch hoch in das 3. vorchr. Jahrtausend gehören, z. B. Ur-(ilu)IM, (ilu)Im-ba-ni, und zwar in solchen Namen, die im Gegensatz zu vielen andern Namen dieser Urkunden semitisch gelesen werden müssen oder wenigstens können (vgl. *Zimmern, Keilinschr. u. A. T.*[3] 443). Vor die südbabylonische Dynastie von Ur, die von Ur-Engur um 2650 gegründet wurde, gehört wohl auch der von *Thureau-Dangin, Rec. de tabl. chaldéennes* 257 veröffentlichte Text, der in seiner Datierung eine Priesterin des Gottes IM nennt. Ebenfalls früher als die Dynastie von Ur sind zwei Texte anzusetzen, die dem Lande Lulubi zugehören. Zuerst die Stele von Seripul (veröffentlicht von *Morgan* und *Scheil* in *Rec. de trav. relat. à la Philol. et à l'archéol. égypt. et assyr.* 14, 100 f., s. jetzt *Thureau-Dangin* in *Vorderas. Bibl.* 1, 172 f.), die (ilu) IM in folgender Götteraufzählung nennt: Anu und Antum, Inlil (so ist der bekannte Gott Bel mit Bestimmtheit zu lesen) und Ninlil, IM (Immeru) und Innina, Sin und Šamaš ..... nennt. Sodann die ebenfalls auf Lulubi und auf die gleiche Zeit weisende Tafel der NewYorker Sammlung *E. A. H.* 54 bei *Radau, Early Babyl. Hist.* 426, wo sich der Eigenname UR-(ilu)IM findet.

Wichtiger als diese zufälligen Erwähnungen ist eine Stelle in den Cylinderinschriften Gudeas, des mächtigen letzten Patesi von Lagaš (vor der Gründung des Königreichs von Ur, also um 2600; sein Sohn Ur-Ningirsu war bereits Vasall des vorhin erwähnten Ur-Engur von Ur). *Gudea Cyl. A.*, 26, 20 f. (*Vorderasiat. Bibl.* 1, 119) ist von Türflügeln aus Zedern die Rede, die in der Tür angebracht sind, „wie ilu IM, welcher donnert am Himmel". In der gleichen Symbolsprache sagt einer der Amarna-Briefe (Abimilki von Tyrus) vom ägyptischen König, „daß er seine Stimme am Himmel wie IM ertönen läßt, so daß das ganze Land vor seiner Stimme erzitterte" (*Kundtzon V.A.B.* II, nr. 1473 ff.). Wertvoll ist uns, daß hier im Bilde (ilu) IM direkt als Donnergott charakterisiert ist. Daraus folgt, daß das Ideogramm IM als Gottesbezeichnung nicht 'Wind' im harmlosen Sinne bedeutet (šâru) sondern Gewitter bzw. Wettersturm samt Blitz und Donner. Da-

*) Zu dem Eigennamen BI-IM (= Mund des Wettergottes?) in derselben Urkunde s. Sp. 47 Anm.

zu stimmt auch sein Auftreten in dem berühmten astralmythologischen Text IV R 5, wo die Sturmgeister zur Rechten des (ilu) IM einherschreiten (s. Sp. 39 ff.) und ebenso sein Auftreten in den mythologischen Epen (s. Sp. 37 ff.).

Für die Erwähnung in den alten Zeiten kommen auch die Sp. 48 f. besprochenen babylonischen Siegelzylinder in Betracht.



2) Babylonischer Siegelzylinder mit der Legende: Rabut-Sin, Sohn des Igmil-Sin, Knecht des Ramman (*Brit. Mus.*, unveröffentlicht, nach einem im Besitze des Verfassers befindlichen Abguß).

3) Babylonischer Siegelzylinder mit der Legende: Lutapa, Sohn des A-bil-Ma-ma, Knecht des Martu (*Brit. Mus.*, unveröffentlicht, nach einem im Besitz des Verfassers befindlichen Abguß).

4) Babylonischer Siegelzylinder mit Legende: Halilum Sohn des Paškia, Diener des Ramman (nach *Lajard, Culte de Mithra* pl. 37, 6; *Ball, Light from the East* p. 12).

Die Einleitung zum Codex Hammurabi, jener ebenfalls in Susa gefundenen großen Sammlung praktischer Rechtsfälle, ist die weitaus wichtigste Urkunde für die altbabylonische Kultgeschichte. Sie versetzt uns in die Zeit, in der eine mächtige Herrschergestalt im Lande Ordnung schafft und die Schäden heilt, die Begleiterscheinungen der durch die kanaanäische Wanderung verursachten politischen Umwälzung waren. Fast sämtliche Kultorte Nord- und Südbabyloniens werden erwähnt. Die meisten erscheinen als uralte Kultorte. Auch eine Kultstätte des Gottes (ilu) IM ist genannt, wodurch von neuem unsere Anschauung gestützt wird, daß es sich nicht etwa um eine Neuerung handelt, die durch die kanaanäische Wanderung importiert wurde. In der Einleitung heißt es Z. 50 ff. von Hammurabi: „... er vollzog den Orakelauftrag von Hallab, erfreute das Herz der Anunit, — der reine Fürst, dessen Gebet (ilu) IM*) erkennt; der zufriedenstellte das Herz Adads, des Kriegers, in Karkar, herstellte die Kultgeräte in UD-GAL-GAL". Hier ist Karkar als Kultort des Wettergottes und UD-GAL-GAL als Name des Tempels genannt. Nach V R 16, 21 ist kar-ka-ra = gu-bar. Es handelt sich also vielleicht um die Stadt Gubrum, die „am Ufer des Flusses von Edinna" lag (*King, Letters of Hammurabi* 3, 114) oder um das bei Lagaš, der alten südbabylonischen Königsstadt Lagaš gelegene Gubrum (vgl. *Scheil, Recueil de travaux* 20, 71 f.). Von diesem Kultort hat denn auch die weibliche Entsprechung des Wettergottes Martu ihren Namen Gubarra; ein neuer Beweis für die Identität von Martu und Adad bereits in alter Zeit (s. Sp. 38).

In der Fluchformel am Schluß des *Codex Hammurabi* 27, 64 ff. wird dem Vernichter der Inschrift u. a. angedroht: Adad, der Herr der Fruchtbarkeit, der GU-GAL von Himmel und Erde, mein Helfer, soll den Regen am Himmel, die Wasserflut in der Quelle ihm nehmen, sein Land durch Hungersnot und Mangel vernichten, über seine Stadt gewaltig zürnen, sein Land zu Sintfluthügeln machen.

In den Paragraphen des *Codex* wird das Unwetter, das die Ernte vernichtet, durch Adad bezeichnet, also im Sinne einer poetischen Verwendung der Gottheit, wie sie die gehobene

*) Im folgenden wird (ilu) IM mit Ausnahme besonderer Fälle als Adad transskribiert werden, s. oben Sp. 23.

Sprache jedes Volkes kennt. 13, 35 ff.: Wenn jemand sein Feld für festen Zins einem Pächter gibt und den Zins für sein Feld erhält, so trifft doch für den Fall, daß ein Unwetter [(ilu) Adad] eintritt und die Ernte vernichtet, der Schaden den Pächter. 13, 71 ff., 14, 1 ff.: Wenn jemand eine verzinsbare Schuld hat und ein Unwetter [(ilu) Adad] sein Feld vernichtet, oder die Ernte vernichtet oder wegen Wassermangel Getreide auf dem Felde nicht wächst, so soll er .... Zinsen für dieses Jahr nicht zahlen.

In einem Liede aus Hammurabis Zeit (*King, Hammurabi* Pl. 112, nr. 60) findet sich die Götteraufzählung:

Inlil
Sin
Ninib
Ištar
Šamaš und Adad.

So die Zeilenordnung. Das Lied stammt vielleicht aus älterer Zeit. *Jastrow, Religion der Babylonier* 137. 148 denkt an Nippur als Herkunftsort, weil Inlil (Bel) voransteht. Aber Bel steht hier in derselben Rolle, wie im Beginn des *Cod. Hamm.* und in der nachher zu erwähnenden Inschrift seines Sohnes Samsu-iluna. Die Nebeneinanderstellung von Šamaš und Adad entspricht der Stellung Adads in den Ritualtexten, die wir aus späterer Zeit kennen (s. Sp. 41 ff.).

Welche hervorragende Bedeutung Adad (wechselnd mit Martu) gerade in der Sonnenstadt Sippar, der Heimat der Hamurabi-Dynasti gehabt hat, zeigen die Privaturkunden aus Sippar, die *Friedrich, Beitr. z. Assyr.* 5, 413 ff. behandelt hat.*)

Samsu-iluna, Hammurabis Sohn, weiht dem Adad eine Stadtmauer bzw. Festung und wendet sich, wie Hammurabi, neben andern Gottheiten auch an ihn als seinen 'Helfer'; s. *King, Hammurabi* Pl. 191, nr. 97, Kol. 2, 11 f., *Winckler, Untersuchungen zur altor. Geschichte* 140 ff. Samsu-iluna beginnt mit seiner Berufung zum König von Babylon durch Marduk, dem seinerseits Inlil, der König Himmels und der Erde, die Herrschaft über die vier Weltgegenden verliehen hat. (Die Selbstverherrlichung geschieht nach dem Muster der Einleitung zum *Codex Hammurabi*, nur daß hier, was mythologisch interessant ist, die Trias Anu, Inlil, Ea durch Bel allein vertreten wird.) Dann heißt es weiter:

Samsu-iluna,
der mächtige König,
König von Babylon,
der König, der regiert
die vier Weltgegenden,
bin ich.
Mit meinen eigenen Kräften,
in meiner großen Herrschermacht,
baute ich die Mauer An-Zakar in Nippur,
(zu Ehren) der Göttin Nin [ḫarsag],

*) *Friedrich* sieht in dem Typus der Göttergestalt, die wir Bd. 3, Sp. 63 auf Urkunden aus Ur wiedergaben und als Bilder Nebos zu deuten versuchten, authentische Bildnisse der Adad-Martu. Der gleiche Typus findet sich wiederholt auf Siegeln von Urkunden von Sippar, die den Gottesnamen Adad nennen.

der Mutter, welche mich gezeugt,
die Mauer von Padda
Adad, meinem Helfer;
die Mauer Lagab
Sin,
dem Gott, meinem Erzeuger ...

Auf die 'kanaanäische' Dynastie von Babylon folgt jahrhundertelang die Herrschaft fremder Könige, die einer wahrscheinlich aus Asien kommenden, vielleicht mongolischen Wanderung angehören, die Dynastie der Kaššû (Kossäer). Auch sie übernehmen, wie alle Eroberer auf babylonischem Boden, die Kultur des Landes. Daß zwei Kassitenkönige nacheinander Adad in ihrem Namen haben (Adad-šum-iddin; Adad-šum-naṣir, Ende des 13. Jahrhunderts), wird man nicht als Zeichen eines Aufschwungs des Adad-Kultus ansehen dürfen (so *Jastrow* a. a. O. 148 f.)*) Die religionsgeschichtlich wichtige Inschrift von Agum-kak-ri-me, der bereits völlig babylonisiert ist, nennt ebenfalls Adad an hervorragender Stelle. Der kossäische König hat die Mardukstatue aus Ḫani zurückgebracht, fühlt sich also völlig als Schöpfer von Babylon. Er hofft auf den Segen der babylonischen Götter. Wer seine Tafel ans Licht bringt, wird das Geheimnis des Nabû und Šarru (= Marduk als Götterkönig), sowie des Šamaš und Adad, der erhabenen Götter, der Herren der Offenbarungen (bele-biri) erfahren (vgl. Sp. 41 ff.). In einer Grenzsteinurkunde des Adad-šum-iddin (*Belser, Beitr. z. Assyr.* 2, 187, *Keilinschr. Bibl.* 3, 154 ff.) wird in der Fluchformel Anu, Bel, Ea, Sin, Šamaš, Adad und Marduk angerufen (daneben noch andere sonst unbekannte Schreibungen von Gottesnamen, die vielleicht kossäischen Göttern angehören); sodann werden noch Šamaš und Adad besonders genannt, als die eng zusammengehörigen „göttlichen Herren des Rechts" (s. Sp. 41 ff.).

Bereits vor Nebukadnezar I., einem „Kinde Babylons", treten wieder einheimische Könige auf. Nebukadnezar I. (um 1100) war ein gewaltiger Kriegsherr. Während die Feinde (Elamiter) das Land verwüsteten, „saß in Babel Nebukadnezar, tobte wie ein Löwe und brüllte wie Adad", IV R 20. In einer Belehnungsurkunde (*Keilinschr. Bibl.* 3, 1, 164 ff.) sagt er gelegentlich, daß er die Elamiternot „nach dem Orakelspruch der Ištar und des Adad, der Könige, der Herren der Schlacht"**) abgewendet habe (V R 55, Kol. 1, 40 f.), und in der Fluchformel heißt es (V R 56, Kol. 2, *Keilinschr. Bibl.* 3, 1, 170 ff.):

Ninib, der König Himmels und der Erde,
und Gula, die Braut von Ešarra,
mögen seine Grenze umwenden, seinen
Samen vernichten;
Adad, der GU-GAL Himmels und der Erde,
der Herr der Quellen und des Regens,
seine Wasserläufe versanden lassen,
Hunger und Not ihm bereiten.

*) Ebensowenig darf man bei der Lückenhaftigkeit des Materials aus der Nichterwähnung in dieser oder jener Inschrift Schlüsse ziehen. *Jastrow* irrt übrigens, wenn er sagt, Agumkakrime erwähne Adad nicht.

**) Nebeneinander wie in der Inschrift Adadniraris 1, s. Sp. 32.

Bei derselben Gelegenheit (V R 56 Kol. 2, 48) werden Adad, Nergal und Nana als die Gottheiten von Namar angerufen, eines babylonischen Grenzlandes, das wenigstens teilweise eine babylonische Statthalterschaft bildete (s. *Billerbeck, Das Sandschak Suleimania* S. 13 f.).

In einer Grenzsteininschrift, die für das 10. Jahr des Marduk-nadin-ahe datiert ist (eines der Nachfolger Nebukadnezar I.; vgl. *Belser* in *Beitr. z. Assyr.* 2; Text III R 43), werden in der Fluchformel folgende Götter angerufen:

Anu, Bel, Ea,
Marduk, der große Herr,
Nabû, der erhabene Bote,
Adad, der GU-GAL Himmels und der Erde,
Sin, der am glänzenden Himmel wohnt,
Šamaš, der gewaltige Richter, der König Himmels und der Erde,
Ištar, die Herrin Himmels und der Erde,
Gula, die große Herrin, die Gemahlin Ninibs,
Ninib, der Herr der Grenzen,
Nergal, der Herr der Speere und Bogen,
Zamama, der König der Schlacht,
Papsukal, der Bote der großen Götter,
Ishara, die Herrin des Sieges,
Mâlik, der große Herr.

Von Adad wird gesagt, er möge die Wasserläufe versanden lassen, und die Auen mit Dorngestrüpp bedecken; und die Füße Adads mögen das Getreide zertreten.

Die Gestalt des Wettergottes ist in ihrer 'kanaanäischen' Ausprägung natürlich auch in Assyrien heimisch. Den kriegerischen Assyrern lag die Hervorhebung seines Kultus besonders nahe. Sie bringen ihn deshalb auch in nahe Verbindung mit ihrem summus deus, nämlich mit Ašur, der seinerseits als eine assyrische Umprägung des babylonischen Götterkönigs Marduk erscheint. Am deutlichsten tritt beides hervor in dem mythologischen Relief, das Sanherib, der Ninive an Stelle von Babylon zur Weltmetropole machen wollte, herstellen ließ und das Ašur und Adad auf dem Streitwagen im Kampf gegen Tiamat darstellt (s. Sp. 38).

Auch bei der Sichtung des assyrischen Materials muß davor gewarnt werden, aus einer zufällig seltenen oder häufigen Erwähnung auf größere oder geringere Popularität und Verbreitung des Adad-Kultus zu schließen (so *Jastrow* a. a. O. 222). Man halte sich immer gegenwärtig, daß jeder vorderasiatische Kult kosmisch ist. Jeder Kult berücksichtigt in seiner Lehre den gesammten Kosmos oder Kreislauf; jeder Kult hat deshalb irgendwie Raum auch für den Wettergott.

Unter den letzten Patesi von Ašur, die dem Königreich Ašur vorhergehen, heißt Vater und Sohn Išme-Dagon und Šamši-Adad. Sie regieren um 1820, also unter der Nachwirkung des Hammurabizeitalters, in der sich die 'kanaanäischen' Wanderer als Herrenvolk konsolidiert hatten. Die Namen Dagon und Adad sind, wie wir annehmen mußten, besondere Zeugen dieser Wanderung (s. Sp. 21). In dem Namen Šamši-Adad begegnet uns zum dritten Male (s. Sp. 39 und Sp. 30) die enge Verbindung der beiden Göttergestalten, deren Sinn uns noch klar werden wird (s. Sp. 42 ff.). Der Bau eines besonderen Heiligtums für Adad durch Šamši-Adad wird in den Inschriften Tiglatpilesers erzählt (s. Sp. 33).

An einem Tempel des Gottes Ašur wurde in den Trümmern der alten Königsstadt Ašur eine Steinplatteninschrift Adad-niraris gefunden (IV R 44 f., *Keilinschr. Bibl.* 1, 4 ff.; Regierungszeit um 1325), der Name bedeutet: Adad ist mein Helfer'. Anu, Ašur, Šamaš, Adad und Ištar (beide wohl als „Herren der Schlacht" wie in der Belehnungsurkunde Nebukadnezar I. Sp. 30) preist er Helfer seiner Kriegstaten. In der Fluchformel heißt es: „Adad möge die Zerstörer der Weihetafel mit schlimmem Regenguß heimsuchen; Sturmflut, bösen Wind, Empörung, Erdbeben (?), verheerenden Sturm, Bedrängnis, Mangel, Dürre, Hungersnot in sein Land senden, sein Land gleich einer Sintflut heimsuchen, zu Schutt und Brachfeld machen, Adad möge mit seinem bösen Blicke sein Land anschauen". Das von Adad-nirari a. a. O. erwähnte 'Tor der göttlichen Richter' ist wohl Šamaš und Adad geweiht zu denken.

Tukulti-Ninib I. (um 1280), der erste assyrische Eroberer von Babylon, sagt auf einer Siegelinschrift, die III R 4, nr. 2 in einer durch Sanherib veranlaßten Abschrift vorliegt, zweimal: „Wer meine Schrift, meinen Namen ändert, dessen Namen und Land mögen Ašur und Adad verderben." Also auch hier Adad allein neben dem assyrischen summus deus (vgl. Sp. 35 unt).

Eine ausführliche Schilderung der vernichtenden Wirkung Adads findet sich in der Inschrift Tiglatpilesers I. (um 1100), unter dem Assyrien für kurze Zeit die herrschende Großmacht Vorderasiens wird. In der Einleitung der großen Prismainschrift werden die 7 großen Götter aufgezählt, „die Himmel und Erde lenken und den König zur Herrschaft berufen haben":

Ašur, der die Gesamtheit der Götter regiert,
Bel, der Vater der Götter, Herr der Länder;
Sin, der Weise, der Herr der 'Krone'*), von erhabenem Glanz;
Šamaš, der Richter Himmels und der Erde; der den Frevel der Feinde sieht und den Schuldigen zerschmettert;
Adad, der Gewaltige, der überflutet**) die Gebiete der Feinde, ihre Länder und Häuser;
Ninib, der Held, der vernichtet die Schlechten und Feinde, der finden läßt, was das Herz begehrt;
Ištar, die Erstgeborene unter den Göttern, die Herrin des Kampfes, die die Schlachten ordnet.

*) d. i. die gehörnte Mondscheibe.
**) Nämlich mit dem siegreichen Heere der Assyrer wie mit Regenströmen.

Im Verlauf der Inschrift (*Keilinschr. Bibl.* 1, 42ff) erzählt Tiglatpileser, er habe von Anu und Adad ‚den großen Göttern, seinen Herren', den Befehl bekommen, ihr Heiligtum zu erneuern. Die Zusammenstellung mit Anu, der als der eigentliche summus deus auch z. B. von Adad-nirari vor Aššur gestellt wird (Sp. 32), spricht ebenfalls dafür, daß Adad einmal als summus deus galt (s. oben Sp. 20). Wir erfahren dann, daß der Tempel zwei große Stufentürme bekommt, die „bis zum Himmel ragen". Es handelt sich also wirklich um einen Doppeltempel. Dann heißt es: „Das hohe Haus, die glänzende Wohnung, als Stätte ihrer Freude, als Wohnstatt ihrer Lust, die gleich den Sternen des Himmels leuchtet und durch die Kunst der Baumeister sehr kunstvoll gebaut wurde, ersann ich, mühte mich darum, erbaute, vollendete ich. Wie das Himmelsinnere ließ ich es erstrahlen, seine Wände schmückte ich gleich dem Glanz der aufgehenden Sterne, machte prächtig sein Aussehen .... Anu und Adad, die großen Götter, führte ich hinein, und ließ sie in ihrer erhabenen Wohnung wohnen, und erfreute so das Herz ihrer großen Gottheit." Gleich darauf wird noch die Erneuerung einer Opferstätte Adads geschildert, die bereits der Patesi von Aššur, Šamši-Adad, erbaut hatte (s. Sp. 32), die aber inzwischen verfallen war und die Bezeichnung bît-ḫamri führt. Tiglatpileser baut das Heiligtum neu auf und „opfert darin reine Opfertiere für Adad, seinen Herrn". Ferner holt er aus den armenischen Bergen edle Steine und „legt sie im bît-ḫamri Adads, seines Herrn, für ewige Zeit nieder".*) Dann sagt er: wie er mit Aufopferung seiner Nachtruhe den Bau des Tempels eilends vollendet habe, so hoffe er, daß Anu und Adad sich ihm getreulich zuwenden, seine Gebete erhören werden, und daß sie „fruchtbaren Regen, Jahre des Überflusses und der Fruchtbarkeit während seiner Regierungszeit schenken werden". In der Fluchformel wünscht er seinen Feinden, daß Adad böse Blitze auf ihr Land herniedersenden und Mangel, Not, Hunger, Sterben über ihr Land bringen möchte. Man sieht, daß auch hier die verderbenbringende Wirkung Adads hervorgehoben wird. Wenn Tiglatpileser von sich sagt (*Keilinschr. Bibl.* 1, 16 f.), daß er „einer mächtigen Feuerlohe gleiche, die wie der Guß eines Platzregens auf das feindliche Land herniederströme", so will er sich selbst als eine Inkarnation des gewaltigen Wettergottes hinstellen. Ein späterer assyrischer König (Aššurnaṣirpal) sagt einmal ausdrücklich (*Keilinschr. Bibl.* 1, 88 f.): Zwei Tage donnerte ich über ihnen gleich dem Wettergott Adad, Feuerlohe ließ ich auf sie regnen, mit unwiderstehlicher Gewalt flogen meine Kämpfer auf sie gleich dem Vogel Zû (der mythologisierte Sturm). Wie mythologische Bildrede und Göttervorstellung ineinander übergehen, kann man

*) Es handelt sich wohl um ein Weihgeschenk nach gelungenem Sieg. Denn in der Inschrift bei der Euphratquelle Šubnat sagt Tiglatpileser, er sei mit Hilfe des Aššur, Šamaš und Adad dreimal erobernd nach Armenien (Nairi) gezogen. Einer der armenischen Vasallen erhielt den Namen Nûr-Adad! (*Keilinschr. Bibl.* 1, 75).

an einer andern Stelle der Inschriften des genannten Königs sehen (*Asurn.* 3, 120, *Keilinschr. Bibl.* 1, 114 f.), wo es heißt: „Mit der Hilfe von Šamaš und Adad donnerte ich über die Truppen der feindlichen Länder gleich Adad, dem Wettergott".

Auf Tiglatpileser I. folgen zwei Brüder, von denen einer wieder Šamši-Adad heißt. Über die folgenden 150 Jahre haben wir fast keine Nachrichten. Um die Wende des 9. Jahrhunderts regiert jener Adad-nirari II., mit dem die zusammenhängenden Eponymenlisten einsetzen. Größere Inschriften haben wir wieder seit der Regierung Asurnaṣirpals (885—860).*) Seine Annalen (*Keilinschr. Bibl.* 1, 50 ff.) beginnen mit einer Verherrlichung Ninibs, der hier als Inhaber des Weltennabels erscheint (markas šamê u irṣitim, „Band, das Himmel und Erde zusammenhält", d. i. der Nordpunkt der Ekliptik, der Höhepunkt des Kreislaufs). Dort wo man in der Götteraufzählung Adad erwartet, erscheint Dagan (Dagon); Asurnaṣirpal nennt sich den Liebling Anus und Dagans; ebenso sein Enkel Šamši-Adad (*Keilinschr. Bibl.* 1, 174 f.) und Sargon (*Cyl.* 1 und 6, *Keilinschr. Bibl.* 2, 38 ff.). Daß Adad und Dagan verwandt sind, haben wir bereits vermutet. Im Verlauf der Inschrift heißt es statt dessen wiederholt: Asurnaṣirpal, der Berufene des Sin, der Günstling Anus, der Geliebte Adads, des Mächtigsten der Götter (*Keilinschr. Bibl.* 1, 58 f. 116 f.). Dieses Epitheton erklärt sich aus der verderbenbringenden Wirkung, die Adad bei den Kriegszügen zugeschrieben wurde. Als Begleiter bei den Kriegszügen des Königs erscheinen dann auch (*Keilinschr. Bibl.* 1, 64 f.) Aššur und Adad, „die großen Götter, die sein Königtum groß gemacht haben", ein andermal Šamaš und Adad (*Keilinschr. Bibl.* 1, 114 f.). Gelegentlich heißt auch bei Asurnaṣirpal Adad „der GU-GAL Himmels und der Erde" (*Keilinschr. Bibl.* 1, 96 f.).

Auf Asurnaṣirpal folgt sein Sohn Salmanassar II. (860—825). Bei einem Kriegszug gegen die Rebellen in Babylon brachte er unterwegs in Zaban Opfer dar vor Adad, seinem Herrn. Ist hier ein besonderer Kultort des Adad zu suchen wie in Kark... (Sp. 28)? Oder handelt es sich nur um ein Opfer an den die Feinde überwindenden Wettergott? Das letztere ist wahrscheinlich. Denn bei Zaban am unteren Zab überschritt Salmanassar die Grenze seines Reiches (s. *Billerbeck, Das Sandschak Suleimania* S. 50). — Auch Salmanassar sagt, daß seine Kriegszüge unter dem Orakel Aššurs und Adads ausgeführt werden (*Keilinschr. Bibl.* 1, 148 f., ein andermal wird Aššur und Nergal genannt 1, 158 f.), wobei Aššur natürlich den Vorrang hat; sein Ruhm wird insonderheit auf den aufgerichteten Siegessäulen verherrlicht (z. B. a. a. O. 134 f.). Bei einem der Kriegszüge nach dem Westland opfert Salmanassar vor dem Adad von Ḫalman, d. i. Aleppo. Man wird dabei zunächst an die Gepflogenheit der orientalischen Könige denken, den Göttern der eroberten Länder als den eigentlichen Herren

*) Für die Erwähnung Adads in seinen Inschriften s. bereits Sp. 33 unten.

des Landes zu huldigen, um sich deren Gunst zu sichern (vgl. die Politik des Cyrus, der den Marduktempel baut, alle Kulte wiederherstellt und auch die Judäer zum Tempelbau ziehen läßt); auch bei einem andern Zuge nach dem Westlande wird ausdrücklich von Opfern vor den Göttern des Landes berichtet. Aber hier lag doch die Sache wohl noch anders. Die Priester Asurnaṣirpals werden ihren Herrn belehrt haben, daß der Stadtgott von Aleppo wesensgleich war mit dem in Assyrien verehrten Adad, auf dessen Schutz der König bei seinen Feldzügen rechnet, und daß er ein besonderes Recht habe, die Hilfe dieser Gottheit für sich zu reklamieren.

Der Sohn und Nachfolger Asurnaṣirpals verehrt wieder in seinem Namen den Wettergott: Šamši-Adad (825—813). Er sagt (*Keilinschr. Bibl.* 1, 182): gleich Adad, dem Donnerer, donnerte ich über die Feinde (beim Zuge nach dem Westlande): kîma (ilu) Adad šagimi êlišunu aškum (s. Sp. 38 und vgl. Sanherib 5, 20 Sp. 36). Es folgt Adadnirari III., ebenfalls den Gottesnamen tragend. Seine Helfer sind Ašur, Šamaš, Adad und Marduk (*Inschrift von Kelach* 16 f.; *Keilinschr. Bibl.* 1, 188 f.). Beachtenswert ist, daß von nun an, in den Zeiten der Herrschaft über Babylon, Marduk im assyrischen Kult mehr hervortritt. Die Hervorhebung des Nebo auf den bekannten Nebo-Statuen von Kelach, die der Statthalter von Kelach zu Ehren des Adad-nirari und seiner Gemahlin Semiramis errichten ließ (s. Bd. 3, Sp. 49), erklärt sich aus einer Tendenz gegen das babylonische Priestertum des Marduk. Im übrigen hat man den Eindruck, daß die Kultverhältnisse in Assyrien von neuem einen starken babylonischen Einschlag bekommen.

Tiglatpileser III. (745—728), mit dem ein neuer Aufschwung der assyrischen Macht anhebt, erwähnt Adad zufällig nicht. Von seinem Nachfolger Salmanassar IV. (727—723) haben wir keine Inschriften. Aber Sargon (Sarrukîn 722—705) bezeugt uns, daß Nergal und Adad zu den Göttern gehören, die in Kelach, der von Tiglatpileser bevorzugten Residenz, besonders verehrt wurden. Er baut den Palast Asurnaṣirpals in Kelach wieder auf und opfert vor Nergal und Adad darin große Wildochsen (rêmu), fette Schafe, ... Geflügel, paspasu-Vögel, beschwingte Vögel des Himmels (Tauben?); „ein Opferfest richtete ich aus und erfreute das Herz der Bewohner Assyriens" (*Sarg. Nimrud* 19 f.). Beim Bau seines eignen Palastes errichtet er acht Tore nach den acht Richtungen der Windrose (miḫrit VIII šari). Die Tore der Ostseite gelten Šamaš und Adad. Das Tor Adads heißt: „Adad, der der Stadt Überfluß bringt". Ašur, Šamaš, Adad werden unter den Göttern, die die königliche Residenz bewohnen, hervorgehoben (*Cyl.* 60 ff. 77; *Keilinschr. Bibl.* 2, 50 f.). Beim Bau seiner eignen Residenz Dûr-Šarrukîn (Khorsabad), deren Vollendung er nur ein Jahr überlebte, sagte er (*Prunkinschr.* 155 ff.): „Ea, Sin, Šamaš, Nabû, Adad, Ninib und ihre hohen Gemahlinnen, die auf E-ḫarsag-gal-kurkura, dem Berge Aralû, rechtmäßig geboren sind, ließen sich in strahlenden Tempeln kunstvollen Heiligtümern inmitten Dûr-Šarrukîns gnädig nieder". Dann berichtet er von der Festsetzung der Tempelgerechtsame (sattukki) und der Einsetzung von Priesterklassen zur Darbringung der Opfer und Entgegennahme der Orakel.*)

Sanherib (705—681), der Zerstörer von Babylon, erwähnt wiederholt Adad zusammen mit seiner Gemahlin. Auch Sanherib gilt er als poetische Personifikation des Sturms, der die Feinde wegfegt. „Über die Gesamtheit der bösen Feinde ließ ich die Stimme erschallen, dumpf wie der Sturmwind, gleich dem Gotte Ramman (Adad) brüllte ich", *Sanh.* 5, 62. Einmal erzählt er (*Bavian* Z. 48 ff.), er habe Adad und Ša-la, die Götter der Stadt Ekallâti, die Marduknadinaḫi, der König von Akkad zur Zeit des assyrischen Königs Tiglatpileser weggeführt und nach Babylon gebracht, nach 418 Jahren wieder aus Babylon herausgeholt und habe sie nach Ekallâti an ihren Ort zurückgebracht. Die wichtigste Erwähnung Adads bei Sanherib findet sich in den Bauinschriften, s. Sp. 38.

Bei Asarhaddon (681—668), dem babylonfreundlichen Sohne Sanheribs, tritt in den historischen Inschriften selbstverständlich die Anrufung Marduks hervor. Nicht Adad, sondern Marduk erscheint hier als der 'große Richter' (z. B. *Schwarzer Stein* Kol. 3, 17, *Keilinschr. Bibl.* 2, 122 f.). In der *Prismainschrift* fehlt Adad in der Aufzählung der großen Götter. Um so auffälliger ist sein Hervortreten in den Orakeltexten der Asarhaddonzeit, s. Sp. 41 ff. In den Bauinschriften (s. *Meißner* in *Beitr. z. Assyr.* 3, 230, 30) nennt sich Asarhaddon den, der das ikkibu (Mysterium, s. Sp. 42) der Götter Bel, Sin, Šamaš, Adad hält.

Asurbanipal (668—626) zählt Adad in der Götterliste wiederholt mit auf (*Rassam-Cyl.* 1, 14, 41; 2, 128; 4, 46; 6, 126; 8, 20. 51. 73; 9, 62. 97; 10, 33. 60. 118, *Keilinschr. Bibl.* 1908, 2, 154 ff.).

Auf einer von *Pognon* (s. Sp. 24) veröffentlichten aus Anaz stammenden Stele eines Statthalters von Dûru heißt die Bildsäule: „Adad hat meine Grundlage gefestigt", und sie ist „von Adad, seinem Herrn für die Ewigkeit aufgestellt" (s. *Br. Meißner, Orient. Lit. Ztg.* Sp. 242).

Im neubabylonischen Reiche stellt Nebukadnezar zahlreiche verfallene Kulte wieder her und erneuert einen Tempel Adads in Borsippa (*Steinpl.-Inschr.* 4, 57 ff., *Keilinschr. Bibl.* 3, 2. 18 f.). Vielleicht ist es der Tempel bet-(ilu) Adad, der in neubabylonischer Zeit in Kontrakten wiederholt erwähnt wird, z. B. *Straßm. Neb.* nr. 313, 20; *Nabon.* nr. 630, 9. „Adad, der regnen läßt Regen in Fülle auf mein Land, baute ich seinen Tempel in Borsippa prächtig." Auf einer Tonzylinderinschrift spricht er von der Erneuerung eines Adad-Tempels inmitten von Ku-ma-ri (Tulmari?). Nach der gleichen Inschrift sagt *Nebucadnezar*, er sei der Günstling Marduks,

*) Ein indirektes Zeugnis für den gleichzeitigen Adadkult in Babylon bietet der Grenzstein Merodachbaladans (Berliner Museum; Übersetzung in *Keilinschr. Bibl.* 3, 1, 184 ff.), der einen Adad-Priester erwähnt.

der Geliebte Nebos, der den Weg des Heils (uruḫ šulum) des Šamaš und Adad geht" (*Keilinschr. Bibl.* 3, 2, S. 46 f. 48 f.). Bei allen Tempelbauten aber handelt er mit Zustimmung und im Auftrag des Šamaš und Adad (V R 34, Kol. 3, 28 ff.; *Keilinschr. Bibl.* 3, 2, S. 44 f.). Dabei ist wohl an Orakel zu denken. In der Bauurkunde für den Sonnentempel in Sippar (*Keilinschr. Bibl.* 3, 2, S. 65) heißt es: wegen der Erbauung des Tempels befragte ich alle piširu (Orakel?) des Šamaš, Adad und Marduk; Šamaš, Adad und Marduk verliehen mir betreffs der Erbauung des Tempels Ebarra rechtmäßige Zustimmung (annu) zu meiner Mission" (vgl. auch *Nabon. Cyl.* V R 63, Kol. 2, 9). Bei Nabonid (*Inschrift aus Ur*, Kol. 2, 49 f.) vermitteln Šamaš und Adad Traumorakel in Angelegenheit der Tempelbauten (*Inschrift aus Ur*, Kol. 2, 49; *Keilinschr. Bibl.* 3, 2, S. 84 f., ebenso *Cyl. aus Abu-Habba*, Kol. 1, 51, wo es sich um einen Mondtempel in Harran handelt). Ein andermal (ib. *Parallelinschrift* Kol. 2, 43 ff., *Keilinschr. Bibl.* 3, 2, 90 ff.) sucht Nabonid in Angelegenheit eines Tempelbaues die Heiligtümer von Šamaš, Adad und Nergal auf zum Zweck der Orakelbefragung; „ein gnädiges Orakel für das Langsein meiner Tage und für den Tempelbau schrieben sie auf". Dann heißt es weiter: „Auf das Wort Marduks, meines mächtigen Herrn, und auf das Wort Šamaš' und Adads, der Herren des Alls, vertraute ich, und es freute sich mein Herz, (meine) Leber glänzte, es labte sich (?) mein Auge (?), es leuchteten meine ..... (?)." Eine sehr wichtige, kultische Angabe, deren Erklärung im einzelnen noch dunkel ist, enthält die *Cyl.-Inschrift Nabonids* V R 63, Kol. 2 (*Keilinschr. Bibl.* 3, 2, 116 f.). Nabonid sucht die Tempel des Šamaš und Adad, der Herren der Offenbarungen (bêlê bîri) auf, um Anweisungen über die Anfertigung gewisser Kultgeräte zu bekommen; es handelt sich um einen kunstvollen Götterschrein und um einen apsû ('Ozean', ein kultisches Gerät, das wohl den Himmelsozean abbildet).

Ramman-Adad in den epischen Texten.

In der Erzählung vom Raub der Schicksalstafeln durch den Vogel Zû (*Jensen, Keilinschr. Bibl.* 6, 46 ff.) sieht der Vogel Zû die Schicksalstafeln beim Göttervater Bel. Er begehrt nach der Weltherrschaft, „will die Schicksalstafeln nehmen, die Herrschergewalt der Götter an sich reißen und über alle Götter regieren". Am Eingang des himmlischen Palastes wartet er auf den Anbruch des Tages. Nachdem Bel sich mit reinem Wasser gewaschen, den Thron bestiegen und seine Krone aufgesetzt hatte, bemächtigte er sich der Schicksalstafeln und flog davon. Die Götter halten Rat. Wer wird Zû erschlagen und seinen Namen groß machen in der Welt? Sie rufen den GU-GAL, den Sohn des Anu, (ilu) IM, also Ramman-Adad. Anu spricht zu ihm:

„Du Mächtiger (?), Adad, Gewaltiger (dapinu). Möge dein Kampf nicht zurückweichen; [erschlage] den Zû mit deiner Waffe; [dann soll dein] Name groß sein in der Schar der großen Götter; unter den Göttern, deinen Brüdern, sollst du keinen Rivalen haben." Adad antwortet, und das Resultat ist, daß Anu ihm befiehlt, nicht zum Kampfe auszuziehen. Das wiederholt sich noch zweimal bei anderen Göttern. Den Zusammenhang und Schluß kennen wir leider nicht.

Für das Verständnis der Gestalt des (ilu) IM ist von Wichtigkeit, daß ihm hier die gleiche Stelle zugedacht ist, wie Ninib im Kampfe mit Labbu (vgl. *Weber, Literatur der Babylonier* S. 111 ff.) und wie Marduk im Kampfe mit Tiamat (vgl. Bd. 2, Sp. 2358 ff.). Er repräsentiert also eine der Kreislauferscheinungen, die die finstre Macht besiegen können!

Im Etanatext (Schlange und Adler; Text und Übersetzung bei *Jensen, Keilinschr. Bibl.* 6, 100 ff., 581 ff., ein Fragment aus altbabylonischer Zeit erhalten) wendet sich in einem der Fragmente Etana an den Adler mit der Bitte, ihn zum Himmel zu tragen, wohl um dort von der Muttergöttin das Kraut des Gebärens zu holen. Vorher ist eine Vision berichtet, in der Etana die himmlische Welt gesehen hat. Es ist hier von den Toren des Anu, Bel, Ea die Rede und von den Toren des Sin, Šamaš, Adad. In den Toren der himmlischen Welt fallen Etana und der Adler demütig nieder, nachdem der Aufstieg zum Himmel des Anu gelungen ist. Sinn und Zusammenhang ist leider auch hier dunkel.

In den Texten von Ea und Atarḫasis, die von Götterstrafen reden, die der Sintflut vorhergehen (*Keilinschr. Bibl.* 6, 274 ff., in altbabylonischer Rezension ausdrücklich bezeugt) „macht Adad seinen Regen teuer", so daß die Wasser versiegen und die Felder verdorren.

Im Epos Enuma eliš (a. a. O. 2 ff.) wird Adad beim Kampf mit Tiamat nicht genannt. Bereits oben Sp. 38 wurde bemerkt, daß er in parallelen Mythenkreisen die gleiche Rolle spielen kann wie Marduk als Kämpfer gegen die finstre Macht. Zufällig haben wir nun einen Beweis, daß die mythologische Poesie die Gestalt des Adad auch mit der Tiamatkampfszene verbunden hat. Sanherib erzählt in einer seiner Bauinschriften (K 1356, s. *Zimmern* in *Ber. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss.* 58. Bd., 12. Dez. 1903, S. 143 ff.), er habe auf einer Torlaibung ein Bild einritzen lassen, das Ašur im Kampf mit Tiamat darstellt, auf einem Wagen fahrend, mit dem Bogen bewaffnet und mit der abûbu-Waffe MAR.TU's, der als Wagenlenker (Zügelhalter) mit ihm fährt. MAR.TU, der III R 67, nr. 1, Rev. 51 als Adad des abûbu genannt wird, ist Adad (s. oben Sp. 28). Im Enuma eliš-Text ist nun die große hölzerne abûbu-Waffe als Waffe Marduks genannt. Man sieht auch hier, wie die Gestalten und Embleme ineinander übergehen. Bei der Ausrüstung Marduks heißt es: „Er schuf einen Orkan, einen bösen Wind, einen Sturm, ein Wetter, einen Vierwind, einen Siebenwind, einen . . -Wind, einen . . . Wind, ließ die Winde hinausfahren, die er geschaffen, die sieben; um Tiamat zu verwirren, erheben sie sich hinter ihm; dann erhob der Herr den abûbu, seine große (hölzerne) Waffe, bestieg

den Wagen." Den sieben Winden samt der abûbu-Waffe entspricht als mythologische Personifikation in jenem Sanheribtexte die Gestalt des Adad.

In der Mythologie des Zwölftafelepos von Gilgameš (vgl. Bd. 2 Sp. 773 ff. *Izdubar, Keilinschr. Bibl.* 6, 116 ff.) treten nur einige der großen Götter handelnd auf. Adad ist nicht dabei. Nur in der auf der 11. Tafel eingeflochtenen Sintflutschilderung (Z. 99 ff.) erscheint er als mythologische Personifikation der verderbenbringenden Naturgewalten. Am Tage der Sintflut „stieg am Horizont eine schwarze Wolke herauf, Ramman (Adad) donnert darin (irtamamma), . . die Anunnaki erheben die Fackeln, machen das Land mit ihrem Glanze erglühen, Adads Ungestürm stürmt zum Himmel, verwandelt alles Licht in Finsternis" (vgl. Bd. 2, Sp. 798, hier verbessert). Vielleicht ist auch Z. 88 und 91 bei den muir kukki (*Jensen:* „Gebieter der Finsternis", Bd. 2, Sp. 797, „der den Sturzregen sendet"), die am Vorabend ihre besonderen Regengüsse (?) senden, Adad inbegriffen zu denken. Auch ist daran zu erinnern, daß das Wort für die Sintflut abûbu das gleiche ist, wie das Wort für die Waffe Adads (s. Sp. 38 f.).

Im Kalendermythus vom Mond, der im Frühjahr (als Schwarzmond) von den sieben bösen Geistern (Plejaden) bedrängt erscheint und dann (als Frühjahrs-Neumond) befreit wird (Text IV R 5),*) kommt ebenfalls Adad Ramman vor.

(Anfang fehlt. Nach Z. 23 ist zu ergänzen, daß Bel, dem Beherrscher des Tierkreises, Kunde gebracht wird von der Bedrängnis des Mondes durch die sieben bösen Geister.)**

. . . Losbrechende Stürme (?), böse Götter sind es,
schonungslose Dämonen, die auf dem Himmelsdamm (Tierkreis) erzeugt sind;
sie sind es, die die Krankheit bringen,
bewirkend, daß dem Haupte (des Menschen) Böses zustößt, täglich Übles [. . . . .] . . . . . .
Von den Sieben ist der erste ein [furchtbarer?] Sturmwind,
der zweite ist ein Drache, dessen [großem?] geöffneten Maul kein [. . . . .];
der dritte ist ein Panther mit schrecklichem Rachen [. . . . .];
der vierte ist eine furchtbare Schlange [. . . . .],
der fünfte ein wütender ab-bu, vor dem es ein Entrinnen nicht gibt (?);
der sechste ist ein losbrechender [. . . . .], der Gott und König [. . . . .];
der siebente ist der böse Regensturm, der [. . . . .].
Sieben sind es, die Boten ihres Königs Anu.
Von Ort zu Ort bringen sie Verfinsterung,
ein Orkan, welcher am Himmel grimmig dahinjagt, sind sie,
dichtes Gewölk, das am Himmel Finsternis verursacht, sind sie,
der Ansturm der hervorbrechenden Winde sind sie, der am hellen Tage Finsternis verursacht;
mit dem Unwetter, dem bösen Winde toben sie einher,
der Regen Adads, die kriegerische Verwüstung, sind sie;
zur Rechten Adads gehen sie einher,
am Grunde des Himmels wie Blitze [. . . .],
Vernichtung anzurichten rücken sie heran;
am weiten Himmel, der Wohnung des Königs Anu, stehen sie feindlich, und keiner ist, der ihnen entgegentritt.
Als Bel diese Botschaft vernahm, erwog er die Sache in seinem Herzen
und hielt Rat mit Ea, dem erhabenen Berater der Götter.
Sie setzten Sin, Šamaš, Ištar zur Verwaltung des Himmelsdammes ein,
mit Anu teilte er ihnen die Herrschaft über den ganzen Himmel zu,
den Dreien, den Göttern, seinen Kindern;
Nacht und Tag ohne Unterlaß sollten sie dort Dienst verrichten.
Als nun die Sieben, die bösen Götter, am Himmelsdamm einhertobten,
legten sie sich vor den Leuchter Sin als Belagerer,
machten den Helden Šamaš (die Sonne) und den Krieger Ramman zu ihren Bundesgenossen,***)
während Ištar bei dem König Anu ihre herrliche Wohnung bezogen hatte und Himmelskönigin zu werden begehrte.

Die folgenden verstümmelten Zeilen schildern das Unheil, das die Verfinsterung mitbringt. Das Land ist verödet, die Menschen sind in Trübsal niedergedrückt.

Als nun die Sieben . . . . .
Zu Beginn . . . . . Böses . . . . . .
Für immer sein herrlicher Mund . . . . .
Sin . . . . . das Geschlecht der Menschen . . . . .
. . . . . ,

*) Es handelt sich um die Zeit der Äquinoktialstürme, die dem Frühlingsanfang folgen, vgl. Sp. 41. Zu der Zeit, in der der Frühlingsstand der Sonne im Stier war (also etwa von 2800 an), sind die Plejaden in das mythologisierte Naturschauspiel verwickelt; denn damals waren die Plejaden um diese Zeit (man rechnet 40 Tage) in der Sonne verschwunden, vgl. *A. Jeremias, Das Alter der babyl. Astronomie* = *Im Kampfe um den alten Orient* 3, S. 8 ff., wo auch die Hesiod-Stellen kommentiert sind, u. s. unten Sp. 41.

**) Vgl. *A. Jeremias, Das alte Testament im Lichte des alten Orients*, 2. Aufl. S. 102 f. (verbessert durch *Alter der babyl. Astronomie* S. 8 ff.); vgl. ferner noch *H. Grimme, Die Plejaden und das jüdische Pfingstfest*, Freiburg i. Br. 1907.

***) Der Mond ist verfinstert (Schwarzmond); der Verfasser weiß, daß die Sonne an der Verfinsterung schuld ist!

Sein Licht war verdunkelt, auf seinem Herrschersitze saß er (der Mond als Vollmond) nicht.
Die bösen Götter, die Boten ihres Königs Anu,
indem sie bewirken, daß dem Haupte (des Menschen) Böses zustößt, machen sie erzittern ....,
nach Bösem trachten sie,
aus dem Himmel heraus stürzen sie wie ein Wind über das Land".
Bel sah am Himmel die Verdunkelung des Helden Sin;
der Herr sprach zu seinem Diener Nusku:
Mein Diener Nusku, eine Botschaft bringe zum apsû (Ozean, Reich Ea's),
die Kunde von meinem Sohne Sin, der am Himmel elend verdunkelt ist,
melde dem Ea im apsû.
Nusku vernahm gehorsam das Wort seines Herrn,
ging eilend zu Ea in den apsû;
zum Fürsten, dem erhabenen Berater, dem Herrn Ea
trug Nusku das Wort seines Herrn.
Ea im apsû vernahm diese Kunde,
er biß sich auf die Lippe, sein Mund war voll Wehklagen.
Ea sprach zu seinem Sohne Marduk und ließ ihn das Wort vernehmen:
Gehe, mein Sohn Marduk,
den Fürstensohn, den Leuchter Sin, der am Himmel elend verdunkelt wird,
seine Verdunkelung laß am Himmel erstrahlen,
die Sieben, die bösen Götter, die die Gebote nicht fürchten,
die Sieben, die bösen Götter, die wie eine Sintflut hervorbrechen und das Land heimsuchen,
über das Land wie ein Regenguß hereinbrechen,
vor den Leuchter Sin haben sie sich gewalttätig gelegt,
den Helden Šamaš und Adad haben sie zu ihren Bundesgenossen gemacht...

Marduk ist also der Retter, der mit dem Sichelschwert (Neumond) die finstere Macht, die den Mond verschlungen hat, besiegt! Die finstere Macht repräsentieren Šamaš und Adad. Es handelt sich also um einen astronomisch-meteorologischen Kalendermythus. Die Verfinsterung des Mondes ist besonders kritisch bei Beginn des neuen Jahres in der Frühlingstagesgleiche. Der Frühlingsneumond bez. Vollmond ist der Neujahrstermin des mit dem Sonnenlauf ausgeglichenen Mondjahres. Mit dem Frühlingsanfang aber kommen die Stürme (Äquinoktialstürme). Sie können als 'Winterstürme' gelten, also die Wintermacht repräsentieren. Las schließt nicht aus, daß sie in einem anderen Mythus selbst als 'Retter' erscheinen, die den Winter vertreiben. Eine andre charakteristische Erscheinung des Frühlings ist im Stierzeitalter das Verschwinden der Plejaden, die ja zum Stier gehören und demgemäß in dem Monat, in dem die Sonne im Stier steht, von der Sonne verschlungen sind. Auch Hesiod kennt diese kritische Sturmzeit, in der kein Schiff auf dem Meere fahren soll. S. Sp. 39 f., Anm. *.

Ramman-Adad als Orakel-Gott.

Wiederholt begegnete uns Adad als bel bîri 'Herr der Offenbarungen' (Sp. 30. 32) Meist war er dann mit Šamaš verbunden oder mit Nabû und Marduk und Šamaš.*) Diese vier sind nach der Inschrift Agumkakrimes V R 33, Kol. 8, 30 ff. im Besitz eines ŠA-GIG (= ikkibu, s. *Jensen ZA* 6, 374 f., vgl. Sp. 36 Asarhaddon als Hüter des ikkibu und Sp. 42), d. h. eines göttlichen Geheimnisses, das sie den Bevorzugten (an unsrer Stelle den, der die vergessene Inschrift des Königs ans Licht bringt) schauen lassen. Gemeint ist gewiß auch hier das kosmische Mysterium, wie es z. B. in den Mithras-Mysterien den Wissenden kundgetan wird (vgl. *A. Jeremias, Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion* S. 10 ff.).

Mit der Orakelstätte des Šamaš und Adad im Sonnentempel zu Sippar (ašar bîrâ und purussâ), die uns bereits Sp. 37 begegnete, verband sich die Sage von einem der zehn babylonischen Urkönige, Enmeduranki, König von Sippar, auf den die Wahrsagekunst einer besonderen Priesterklasse, der bârû-Priester, zurückgeführt wurde. Er entspricht dem 7. Urkönig bei *Berosus:* Euedorachos, und der mythischen Umrankung nach auch dem Henoch der jüdischen Literatur. Der Text (s. *Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der babyl. Religion. Assyriol. Bibl.* Bd. 12, S. 116 ff.) läßt uns indirekt Schlüsse ziehen auf den Orakeldienst „vor Šamaš und Adad":

En-me-dur-an-ki, der König von Sippar,
der Liebling des Anu, Bel und Ea
Šamaš in E-bar-ra.....
Šamaš und Adad in ihre Gemeinschaft.....
Šamaš und Adad .....
Šamaš und Adad auf goldenem Thron.....
Öl auf Wasser zu beschauen, das Geheimnis Anus, Bels und Ea's,
die Tafel der Götter, die Ledertasche (?) des Mysteriums von Himmel und Erde,
den Zedernstab, den Liebling der großen Götter gaben sie in seine Hand.
Er selbst aber, als er sie....., Sohn.....
Sippar (?)..... Babylon.....

*) Das stimmt zu der Hervorhebung Adads in der Sonnenstadt Sippar Sp. 28.

brachte sie hinein und ehrte sie.....
Öl auf Wasser zu beschauen, das Geheimnis Anus, Bels und Ea's,
die Tafel der Götter, die Ledertasche des Mysteriums von Himmel und Erde,
den Zedernstab, den Liebling der großen Götter, gab er in ihre Hand.
Die Tafel der Götter, die Ledertasche (?) des Geheimnisses von Himmel und Erde,
Öl auf Wasser zu beschauen, das Mysterium Anus, Bels und Ea (Ae)s
Wahrsagungen, Vorzeichen, Träume (?)*) beherrschen sie.
Der Weise, der Kundige, der bewahrt das Mysterium der großen Götter,
läßt seinen Sohn, den er liebt, auf die Tafel und den Tafelstift
vor Šamaš und Adad schwören,
läßt ihn lernen „Wenn der Wahrsager".
Der Ölkundige aus uraltem Geschlecht, ein Sproß des En-me-dur-anki, des Königs von Sippar,
der die heilige (Wahrsage)schale (?) hinstellt, den Zedernstab erhebt,
..... König ..... Šamaš,
ein Geschöpf der Nin-harsag,
aus priesterlichem Geblüt, von edler Abstammung,
auch selbst an Wuchs und Körpermaßen vollkommen,
soll vor Šamaš und Adad der Stätte des Wahrsagens und der Entscheidung sich nahen.
Ein Wahrsagersohn (aber) von nicht edler Abstammung und selbst an Wuchs und Körpermaßen
nicht vollkommen, schieläugig, zahnlückig,
mit verstümmeltem Finger, ... voll von Aussatz (?)
.....
nicht (darf ein solcher) die Gebote des Šamaš und Adad bewahren,
der Stätte des Ea, Šamaš, Marduk
und der Bēlit-ṣeri der..... von Himmel und Erde,
..... der Entscheidung des Wahrsagedienstes sich nicht nahen,
einen geheimnisvollen Ausspruch eröffnen sie ihm nicht, den Zedernstab, den Liebling
der großen Götter, seinen Händen (vertrauen sie nicht an).
Das Mysterium**) des Nebo und Marduk.....
Ein Wahrsagersohn von unfester Kenntnis.....
vor die Wohnung des Gottes.....
Anu.....
.....

(Der Schluß der Vorderseite ist abgebrochen)
(Der Anfang der Rückseite ist abgebrochen)

Der Zedernstab.....
der Zedernstab.....
das (Wahrsage-)gerät (?) des Sin, das Öl des Ea.....
und des Marduk, des Herrn der Entscheidung, das Schaffell des Adad,
das Wasser des Schaffells, das Werk des Šamaš und Nergal (?),
das Räucherbecken, die Tonne der Ba-u,
die Ledertasche (?) das Kind der Bēlit-ṣeri, 3 Mehlhaufen
des Opferers für Anu, Bel und Ea
2 große Weihrauchspenden..... zur Entscheidung
3 Mehlhaufen..... Adad

Die Bibliothek Asurbanipals bietet uns nun eine ganze Gruppe von Ritualtafeln, die sich auf die Orakelbefragung des auf Enmeduranki zurückgeführten bârû-Priestertums beziehen. Sie sind veröffentlicht von *Zimmern* in den *Beiträgen zur Kenntnis der babylonischen Religion, Assyr. Bibl.* Bd. 12, 81 ff. In der vorliegenden Form sind sie für assyrische Kultzwecke zurecht gemacht, aber sie gehen gewiß auf alte babylonische Riten zurück.

Šamaš und Adad erscheinen hier als „die großen Götter", „die Herren der Orakelbefragung" (bêl bîri) oft im Verein mit andern Göttern, aber jedenfalls in den Vordergrund gerückt. Sie „sitzen auf goldenen Thronen", „bewohnen den glänzenden Himmel".

Die mit Opfern und komplizierten Riten verbundene Orakelbefragung vollzieht sich vor der Gerichtsstätte des Šamaš und Adad (kakkar kêtti oder ašar dînim mahar Šamaš u Adad). Nur ein körperlich Tadelloser darf das Amt verwalten. Bei Nacht, „wenn die Sterne aufgegangen sind" und im einzelnen bei bestimmten Gestirnaufgängen erfolgen die Manipulationen. Tische werden aufgestellt für die großen Götter, zuerst für Anu, Bel, Ea, dann noch 3 Tische, deren mittlerer für Šamaš und Adad bestimmt ist. Hinter den Tischen stehen Räucherbecken, in die Weihrauch und anderes Gewächs*) gestreut wird und vor denen Wein ausgegossen wird. Auf den Tischen liegen die Opferstücke, vor allem die Tiereingeweide, aus denen geweissagt wird (vor allem die Leber), die Ölschüssel, die ebenfalls zur Wahrsagung

*) Die Ideogramme dieser Zeilen bezeichnen bestimmte Arten von Omina.

**) ikkibu, s. Sp. 42.

*) Nach nr. 27, wo die Kultgeräte auf die Götter verteilt werden, gehört Adad insbesondere die Zypresse. Beräuchert werden auch „die Umrisse der großen Götter".

dient, und Weinkrüge zur Libation. Nach Vollzug gewisser Manipulationen setzt sich der bârû-Priester auf den Gerichtsstuhl vor Šamaš und Adad, um „den Spruch des Richters und der Gerechtigkeit zu sprechen". Dann treten Šamaš und Adad zu ihm, fällen für ihn die Entscheidung, geben ihm bestimmte Orakelanweisung (annu kênu).

Von Opfergaben für Šamaš und Adad beim Opferritual werden genannt: ein Widder, „von der Hornspitze bis zum Schwanz", Gazellen, Getreidegarben, Öl.

Für die einzelnen Riten sind liturgische Gebete vorgeschrieben, die zumeist Šamaš und Adad anreden, z. B.:

„Šamaš, Herr des Gerichts, Adad, Herr der Orakelwahrsagung! Nehmt an die hellen Wasser des Amanus, die wohlriechenden Hölzer. Die Kinder Anus (= Opfergaben) sind auch hingesetzt..... Zu allem, was ich euch weihe, tretet hinzu.*) In meinem Flehen, meinem Händeerheben, in allem, was ich tue, der Anfrage, die ich weihe, sei Richtigkeit." Die Opfermahlzeit gilt aber nicht allein den beiden. Ein andermal heißt es: „Šamaš und Adad, nehmt die Mahlzeit für die Versammlung der großen Götter an!"

Wir erfahren auch, auf welche Dinge sich die Orakelanfragen beziehen: „in bezug auf das Wohlbefinden des Königs, die Niederwerfung der Feinde, das Wohlbefinden des Heeres, die Einnahme der Stadt, die Vornahme einer Verfluchung, das Regnen vom Himmel, das Schwangerwerden des Leibes." Alles das ist Gegenstand der Befragung insbesondere durch die Schüsselweissagung mit Öl auf Wasser.

Besondere Erwähnung verdient noch eins der Ritualgebete bei der Darbringung der Opfergaben:

„Šamaš, Herr des Gerichts, Adad, Herr der Orakeloffenbarung! Ich bringe euch, ich weihe euch ein Gazellenjunges, dessen Augen grau sind (auch andre Kennzeichen); seine Mutter gebar es in der Steppe, die Steppe breitete ihren guten Schatten über die Gazelle aus; die Steppe zog es groß wie sein Vater, das Feld wie seine Mutter; als es Adad, der Held, erblickte, da ließ er an den Ecken der Erde Regen (IM-ma) regnen; so daß Grün emporschoß in reichem Überfluß, aufsprossender Same, hingebreitet für das Tier. Nun frißt es Kraut auf dem Felde, trinkt Wasser der reinen Quellen (?).... begehrt zu weiden auf dem Felde.... kennt noch nicht die Gier des Bockes. Ich weihe es euch; Šamaš und Adad, tretet herzu! In meinem Flehen, meinem Händeerheben, in allem, was ich tue, der Anfrage, die ich weihe, sei Richtigkeit."

Eine der erwähnten Orakelanfragen bezog sich auf die zukünftige Geburt. Wir besitzen noch ein weiteres Zeugnis dafür, daß Adad und Šamaš ein besonderer Einfluß auf die Zeugung (rihut amelûtu), auf die Geburten zugeschrieben wird. Der sehr interessante Text ist leider sehr fragmentarisch und gehört zur Bibliothek Asurbanipals: K 2370 (*Martin, Textes religieux* S. 20 ff.). Auch hier lautet die Anrufung: Šamaš, Herr des Gerichts, Adad, Herr der Orakeloffenbarung (bêl dînim, bêl bîri). Der Priester fragt das Orakel für die Gemahlin seines Klienten, „die schon seit langer Zeit unter seinem Schatten wohnt". Sie hat glücklich geboren, aber es ist kein Knabe, das Herz des Vaters ist schmerzerfüllt.

In einem andern Orakeltexte, der einer besonderen Gruppe von Šamaš-Adadtexten der Bibliothek Asurbanipals angehört (*Martin* a.a.O. S. 300 ff.) und der bei den verschiedenen Wechselfällen des Feldzugs rezitiert werden soll, werden Adad böse Fieber und Krankheiten zugeschrieben.

Wodurch gibt nach den Ritualtexten Adad seine Meinung kund? In den Orakeln der bârû-Priester steht obenan das Schüsselorakel, bei dem Öl auf Wasser gegossen wird. Was das Schaffell (Wasser des Schaffells) Adads bedeutet (Sp. 43, Z. 43), ist mir dunkel. Darf an das Orakel mit dem Fell in der Gideongeschichte Ri 6, 36 erinnert werden?

In den historischen Texten (Sp. 25 ff.) sendet Adad zuweilen Träume. Wir werden aber vor allem erwarten, daß man aus gewissen Wettererscheinungen die Offenbarungen Adads zu ergründen suchte. Namentlich wird man im Wind die 'Stimme Adads' vernommen haben. Auf einem Fragment der Bibliothek Asurbanipals, auf der Ominatafel K 2169 (vgl. *Delitzsch, Wörterbuch* 356 f.), werden in der Tat verschiedene 'Stimmen Adads' unterschieden, die als Vorzeichen gelten. „Wenn der Gott Adad seine Stimme erschallen läßt gleich einem .....-Tier, so umringt den König ein Aufstand; wenn der Gott Adad seine Stimme erschallen läßt gleich einem .....-Tier des Waldes, so wird der König seinen Sohn töten." Es handelt sich also um Sturmorakel.

Hymnen auf Adad.

Auch hier ist das zur Verfügung stehende Material besonders spärlich. In dem Fragment eines Hymnus IV R 28, nr. 2 wird Adad nach dem zerbrochenen Anfang als bêl abûbi gepriesen (d. h. 'Herr der Sintflut', oder vielleicht auch der abûbu-Waffe, s. Sp.. 38 f.). Dann heißt es:

„.... Herr, der in seinem Zorn den Himmel zittern macht,
Adad, der in seinem Grimm die Erde erschüttert,
vor dem große Berge ..... stürzen;
vor seinem Zorn, vor seinem Grimm
steigen die Götter des Himmels zum Himmel empor,
steigen die Götter der Unterwelt zur Unterwelt hinein,
Šamaš (die Sonne) geht in die Tiefe des Himmels hinein
Nannaru (der Mond) erhebt sich in die Höhe des Himmels.

..... (Fortsetzung abgebrochen.)

*) Nach einer Stelle nimmt man an, daß sich die Götter zum Opfer niedersetzen. Das Organ des Opfergenusses ist der Geruch vgl. *Sintflut* Bd. 2, Sp. 799.

In einer Beschwörung (*King* nr. 21) heißt es:
Adad, Erhabener, Vollkommener....
rastloser Sturm, der fortführt....
Erreger der Stürme.....,

5) Relief von Maltai: Götterprozession (nach *Guthe, Bibelwörterbuch* S. 66, Abb. 37).

der den Blitz blitzen läßt.....
Kraftvoller, Vollkommener....
Schonungsloser,....
.....
In Ekur, dem Hause der Geschicke [wird dein Haupt] erhöht;
Barmherziger unter den [großen] Göttern,
ich habe meinen Sinn zu dir gerichtet, ich flehe [niedergebeugt]:
sei mir barmherzig, o Herr, höre mein Gebet!
vernichte meine Feinde, vertreibe [meine Wiedersacher],
Laß Gift, Gift, Gift*) der Zauberer mir nicht nahen,
hab Erbarmen und befiehl Gunst für mich!
.....**)
O Adad.... glänzender, starker Gott,
..... Furcht, mächtiger (dapinu) Krieger.
in Wolken [bist du gehüllt], du verfinsterst den Tag,
.....
Erzeuger (?) des Blitzes, Herr des abûbu,
der an sich reißt (?) Himmel, Berge, Meer.

Die weibliche Entsprechung des Ramman-Adad wird Šala genannt.***) Die Datenliste der 1. Dynastie von Babylon (s. *Beitr. zur Assyr.* 4, 372) erwähnt im 29. Jahre des Hammurabi ein Bild der Šala. *Clercq* 2, 188 nennt in der Beischrift IM und Šala. In einem elamitischen Texte ist ein Tempelbau für Ramman-Adad und Šala erwähnt von *Scheil, Textes élamit.-anzan.* 1, 11. Sanherib sagt in der *Bavian-Inschrift* 2, 48 ff., er habe bei seinem Zuge nach Babylon die Bildsäulen Adads und Šalas fortgenommen und in Ekallâtê aufgestellt. Auch in den Bauinschriften Sanheribs (*Kujundschik* 1356, *Rev.* 4) wird Šala erwähnt. Nach dem Texte II R 57, 33 ist Šala Gemahlin Marduks. Dabei ist zu beachten, daß Adad und Marduk nach den früheren Ausführungen

*) Dreimal; vergleiche das dreimalige Ausspucken im Volksglauben.

**) Ein Zwischenstück beginnt: „Wenn Adad inmitten des Himmels seine Stimme ertönen läßt" (pûšu ittanandâ), vgl. die Eigennamen „Mund Adads" Sp. 25 Anm.

***) Bilder der Šala vermutet und beschreibt *Friedrich BA* 5, 462 ff.

ihre Rollen vertauschten, daß aber im übrigen jede Göttin (vgl. auch Sp. 55) eine Erscheinungsform derselben weiblichen Gottesidee ist, der Muttergöttin und Himmelskönigin Ištar. In einem altbabylonischen Texte (s. *Vorderasiat. Bibliothek* 1, 173) des Anu-banînî, Königs von Lulubu, ist Innina die weibliche Entsprechung des Gottes IM (Adad); s. Sp. 26. Innina ist aber ein Beiname der Ištar. Dieselbe Bewandtnis wird es mit Šala haben. In der mythologisierenden Geschichtslegende der späteren Zeit ist Ištar die Tochter des Hadad. So ist z. B. in der islamischen Legende Bilkis (d. i. Ištar) eine Tochter Hadads.

Das Tier des Ramman ist der Stier. Auf dem Stier stehend wird die Gottheit dargestellt. Ein Beispiel bietet die Götterprozession auf dem Felsenrelief von Maltai; die 3. Gestalt von rechts (Abb. 5) stellt Ramman dar, auf einem geflügelten Stier stehend. Die Siegesstele Asarhaddons von Sendschirli zeigt (Abb. 6) die gleiche Gestalt auf ungeflügeltem Stier.

6) Oberes Ende der Asarhaddonstele aus Sendschirli. Unter den Emblemen: Ramman-Adad auf dem Stier stehend mit Beil u. Blitzbündel.

Als besonderes Gestirn Rammans wird nach V R 46, 44 a b vgl. mit K 263 (Ergänzung zu II R 49, 3) Nu-muš-da genannt, erklärt als šâgimu 'der Brüller'. Das könnte zum 'Stier' und zum 'Löwen' passen; in letzterem Falle würde es im Stierzeitalter Ramman als Repräsentanten der Sommersonnenwende charakterisieren (s. Sp. 20 u. 21).

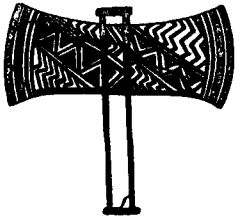
Die Embleme der Gottheit sind Doppelbeil und Blitzbündel, vgl. Abb. 12 ff., zum

7) Altbabylonischer Siegelzylinder: Darstellung des Blitzes (Zeichen Rammans), darüber Sonne und Mond, vgl. Abb. 11 (nach *Collection de Clercq* 2, nr. 173). Der Besitzer nennt sich „Diener des Gottes Adad und des Gottes Martu".

Beil auch Abb. 11 u. 22. Urkundlich wird das Beil (hašinu) wahrscheinlich auf einem in Nippur gefundenen Grenzstein erwähnt. Das zweiteilige Blitz-Symbol fanden wir

Abb. 2, 3, 4, 7 allein als Zeichen Rammans auf altbabylonischen Siegelzylindern, deren Legende ausdrücklich den Gott Adad bez. Martu nennt. Ebenso *Collect. Clercq* 2, 169, hier nicht wiedergegeben. Abb. 4 u. 7 sind noch dadurch besonders interessant, daß über dem Adad-Zeichen sich die Symbole für Sonne und Mond befinden, also eine Illustrierung der Sp. 50 besprochenen Trias: Sonne, Mond, Adad. Der dreiteilige Blitz als Waffe Adad-Rammans findet sich Abb. 5 f., vielleicht auch in der Darstellung Adads in den Funden von Babylon Abb. 1, jedenfalls in der Adad-Darstellung aus Babylon Abb. 12 u. 13 (letztere aus dem 730 zerstörten Mar-'asch nach Babylon verschleppt). Nach *Jacobsthal, Der Blitz in der orientalischen und griechischen Kunst,* Berlin 1906 S. 6 f. (das dort gegebene babylonische Material wird durch diesen Artikel ergänzt) ist dieses Symbol die Darstellung des himmlischen Feuers.

8) Quetzalcuatl. Mexikanische Kalendergottheit (nach *Seler, Cod. Vatic.* 3773 [*Alfred Jeremias, Das Alte Testament*[2] 123]).



9) Zeussymbol von einem bemalten Tongefäß aus Kreta (nach *Sophus Müller, Urgeschichte Europas*).

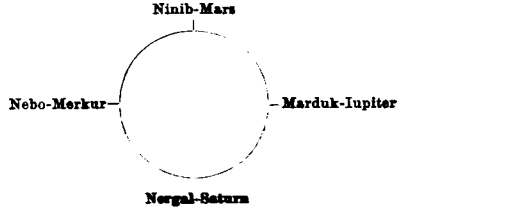
Es wird sich empfehlen, gleich in diesem Zusammenhange die Wanderungen des Symbols zu besprechen. Der merkwürdigste Zeuge für die Wanderung ist die Darstellung des mexikanischen Quetzalcuatl (Abb. 8).

10) Silberner Thorshammer aus Schweden (nach *Sophus Müller, Urgeschichte Europas*).

In prämykenischer Zeit findet sich das Doppelbeil als Symbol des Donnerers Zeus in Kreta (Abb. 9) als eines der ältesten Zeugnisse, daß „Orient und Okzident sich nicht trennen läßt". *Sophus Müller, Urgesch. Europas* (S. 59. 186) hat gezeigt, wie dies Symbolum dann nach Norden gewandert ist und im Hammer Thors wieder auftaucht. „Der Donnergott (Thor), der im Norden die größte Verehrung genoß, war dieselbe Gottheit, die drei Jahrtausende zuvor der Hauptgott auf Kreta gewesen war. Der Thorshammer, der auf Runensteinen mit einem hinzugefügten 'Thor weihe diese Runen' erscheint, war eine Tradition der kretischen Zeusaxt und im wesentlichen von gleicher Form" (Abb. 10), vgl. die Nachweise bei *Golther, Germanische Mythologie* 251. Der Silberhammer, der an einer Kette um den Hals getragen wurde, hat dem Sinne nach den gleichen Ursprung, wenn er auch als Kleiderschmuck das christliche Hängekreuz nachahmt (vgl. *Golther* a. a. O. 252). Bei den Normannen, die wohl am zähesten am Thorkultus festhielten, wurden ihm zu Ehren Menschenopfer gebracht vor der Heerfahrt. Dem Opfer wurde der Schädel zerschmettert, aus dem zuckenden Herzen wurde der Ausgang des Unternehmens erforscht (*Dudo, De moribus et actis Normannorum* 1, 1 in *Mémoires de la société des antiquaires de Normandie,* Bd. 28, 129 f., *Golther* a. a. O. S. 253). Sowohl bei den Kelten wie bei den Germanen ist er Kriegsgott. Man ruft ihn bei Seefahrt und in schweren Gefahren an. *Thor praesidet in aere, tonitrus et fulmina, ventos imbresque, serena et fruges gubernat,* sagt *Adam von Bremen* 4, 26 in der Schilderung des Kultus vom Upsalatempel. Das gleiche bezeugen die nordischen Quellen. In den mythischen Erzählungen der Edda ist Thor auch der Kämpfer gegen die chaotischen Ungeheuer (vgl. *Gehring* 27, 332 f., 342 f. Kampf gegen die Midgardschlange); wie Ramman-Hadad-Tešub (Abb. 12 f., vgl. Abb. 14) kämpft er mit dem Doppelhammer. Eine merkwürdige Analogie zu Ramman-Adad als dem Schützer der Saat, wie wir ihn Sp. 45 fanden, bietet vielleicht das Lied von Alwis (*Gehring* S. 81 ff.), in dem Thor den um seine Tochter werbenden Zwerg Alwis durch Fragen aufhält, bis die Sonne aufgegangen ist, die ihn in Stein verwandelt.

Als mythologisches Requisit finden wir Hammer bez. Blitz zur Verherrlichung historischer Gestalten als Bringer einer neuen Zeit in den Namen Hamilkar Barkas (Blitz) und Judas Makkab (Hammer) (s. *Winckler, Forschungen* 3, 82, *A. Jeremias, Im Kampfe um Babel und Bibel*[4] S. 32). Vgl. auch Sp. 58 f.

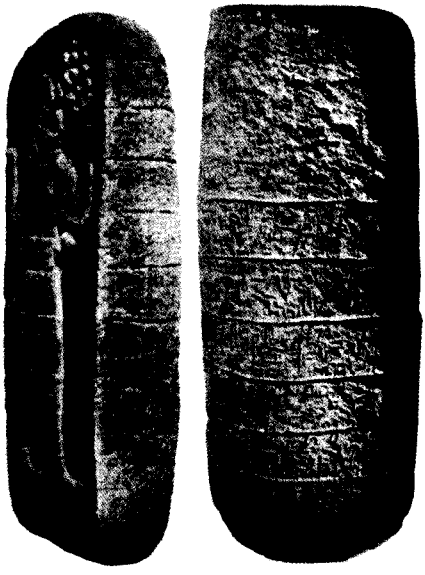
Rückblick. Auch die Gestalt des Ramman-Adad gehört zu dem großen Kalendersystem der altorientalischen Lehre. Er repräsentiert die Kreislauferscheinungen des Kosmos, insofern sie sich in den Wettererscheinungen kund tun. In der Kreislauf-Trias, die der kosmischen Trias Anu, Bel, Ea entspricht, tritt er zuweilen an Stelle der Ištar, die neben Sin und Šamaš (Mond und Sonne) den dritten Zeiger der Weltuhr repräsentiert: Sin, Šamaš, Ramman. Auch unter den vier anderen Kreislauferscheinungen, die die vier Hauptpunkte des Kosmos und Kreislaufs (Jahreszeiten) vertreten, hat er an sich keinen Raum:



Aber er zeigt die Eigenschaften der beiden Repräsentanten der lichten (Sommer-)Hälfte des Kreislaufs: des Ninib und des Marduk. Dem entspricht, daß er zu den Heilbringer-

11) Hethitisches Relief. Berliner Museum. Tešub kämpft gegen die Löwen; Sonnengott und Mondgott kommen zu Hilfe. Sog. „Löwenjagd von Saktsche-Gözü" (nach *A. Jeremias, Das Alte Testament* S. 467 [s. *Humann und Puchstein, Reisen in Kleinasien* Tafel XLVI]).

Gestalten gehört. Im Mythus besiegt er das chaotische Ungeheuer, in der Kalenderlehre besiegt er die Stürme, die den Frühling ankündigen, oder er befreit den verdunkelten



12) Bildsäule des hethitischen Wettergottes Tešub, gefunden in Babylon: Seiten- und Rückansicht. Vorderasiat. Museum in Berlin.

Mond. Er ist auch als Wettergott der segenbringende. Verderbenbringend ist er der Feinden und Bösen. Im Kultus, der den praktischen, religiösen Interessen dient, ist er mit dem Sonnengott Šamaš (bez. mit Marduk) der Wahrsager, der vor Schäden bewahrt, und wahrscheinlich auch der Arzt, der Genesung bringt.

Außerbabylonische Adad-Ramman-Kulte.

Die Hethiter (assyrisch Hatti), die seit dem 15. Jahrh. v. Chr. Kleinasien und Syrien bis in das südliche Palästina als Herrenbevölkerung überziehen und mit Ägypten und Assyrien um die Vorherrschaft im 'Westlande' kämpfen, identifizieren mit Ramman-Adad ihren Wettergott Tešub. Auf dem hethitischen Relief von Saktschegözü (s. Abb. 11) erscheint er neben Sonnengott und Mondgott (Trias s. Sp. 50, die 4 Rosetten deuten die 4 übrigen Planeten an) im Kampfe mit dem Löwen, ausgerüstet mit dem Doppelhammer und Speer (vgl. *H. Winckler, Gesch. Isr.* 2, 96f.; *A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*[2] S. 467). Den Kult dieses Gottes können wir nachweisen für die Cheta in Kleinasien (*H. Wincklers* Ausgrabungen in Boghatzkoi in den Ruinen der Hethiter-Metropole Ha-at-ti im 15. Jahrh. und später v. Chr.; Tešub ist der Stadtgott der Stadt Hatti, ihm ist das Hauptheiligtum geweiht), für die Mitani in Mesopotamien, ebenso für die später dort wohnenden Kummuch (Kommagene), für Armenien noch zur Zeit der Blüte des Staates Urartu. (Vgl. die Zusammenstellung bei *Jensen, Hittiter* S. 203). Ebenso erscheint als summus deus der Cheta der Gott Tešub in dem Silbertafel-Vertrag, den im 12. Jahrh. der König Hetašar mit Ramses II. geschlossen hatte (vgl. *A. Jeremias, Das Alte Testament* 312. 500), dessen keilinschriftliches in babylonischer Sprache geschriebenes Original von *H. Winckler* 1906 in Boghatzkoi gefunden wurde. Die meisten der bisher bekannt gewordenen Königsnamen der Hatti sind mit dem Gottesnamen Tešub gebildet. Die Könige nennen sich in den Verträgen 'die Sonne' und 'Liebling Tešubs'. Rechtsstreite wurden in der Gerichtssprache der neugefundenen Kontrakte vor Tešub geführt. In seinem Namen wird Recht gesprochen. Tešub 'verleiht Leben' dem Rechtsuchenden. Als Schützer der Verträge wurden neben rein babylonischen Götternamen (wie Zagaga) als die eigentlich ansässigen die Namen Tešubs und seines Götterkreises angerufen. Daneben erscheinen als Götter einer Herrenschicht innerhalb der Bevölkerung in der den Hatti verwandten Mitanni-Urkunden die folgenden indogermanischen Gottheiten (s. *Winckler, Mitteil. d. Deutschen Orientges.* Dez. 1907 u. *A. Jeremias, Das Alter der bab. Astronomie* 1908 S. 16):

ilâni(!)mi-it-ra-ši-il ilâni u-ru-w-na-aš-ši-el
Variante: a-ru-na-aš-ši-il
ilu(!) in-dar ilâni na-ša-a[t-ti-ia-a]n-na
Variante: in-da-ra na-š[a]-at-ti-ia-an-na.

Also: Mithra, Varuna, Indra (mit Signatur ilu als summus deus) und die Nasatyai, die indogermanischen Hauptgötter samt den Nasatyai (Beiname der Zwillings-Luftreiter Aśvitai).

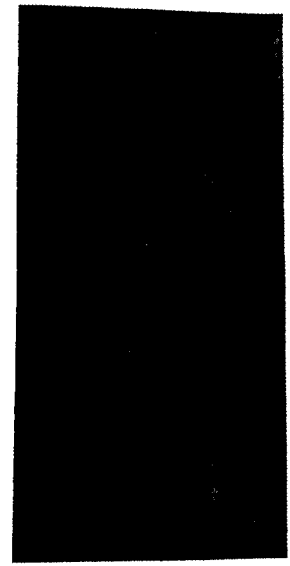
Die Verwandtschaft zwischen Ramman-Adad und Tešub wird archäologisch ad oculos demonstriert durch den Fund eines Tešub-Bildes in Babylon, dessen Rückseite eine hethitische Inschrift trägt, s. Abb. 12f. (vgl. *Veröffentlichungen des Vorderasiatischen Museums zu Berlin* 1), der einerseits mit dem Tešub-Bild auf den hethitischen Tonplatten in Sendschirli (s. Abb. 14), andrerseits mit den babylonischen Ramman-Darstellungen eng verwandt ist. Bei den hethitischen Darstellungen ist auch hier das Charakteristische der Doppelhammer. Als hethitisch ist wohl auch der Siegelzylinder Berl. Mus. V. A. 518 in Anspruch zu nehmen, der einen gewissen Aḫ-li-ib-šar als Diener des Gottes IM (hier Tešub zu lesen) nennt (Abb. 15). Sicher hethitisch ist der in Kappadokien gefundene Siegelzylinder (Abb. 16).

In Karien wurde ein 'Zeus' mit Doppelbeil verehrt, dessen Heiligtum an den Gebirgsabhängen in der Nähe von Mylasa in dem nach seiner Waffe genannten Labraynda lag (karisch heißt das Doppelbeil labrys). Erhalten ist das Bild auf Münzen der karischen Dynastie (vgl. *Head, Hist. numorum*, Lond. 1887; *Gruppe, Griech. Myth.* 262f. 1117 Anm. 2). *Herodot* 5, 119 erwähnt das Heiligtum des kriegerischen Zeus (Ζεὺς Στράτιος) mit dem geheiligten Platanenhain in Labraynda als Zufluchtsort der vor den Persern flüchtenden Karier und sagt: „Die Karier sind die einzigen, von denen wir wissen, daß sie dem Ζεὺς Στράτιος Opfer darbringen" (vgl. Art. Karios u. Panameros).

16) Siegelzylinder: Tešub mit Beil und Blitzbündel. Gefunden in Kappadokien (nach *Perrot et Chipiez, Histoire de l'art* Bd. 4, 772).

Innerhalb des römischen Reiches erscheint der Ramman-Tešub-Kultus im 2. Jahrh. noch einmal in der Verehrung des IupiterDolichenus (vgl. Bd. 1, Sp. 1191ff.; zur Literatur noch *A. H. Kan, De Iovis Dolicheni cultu;* Dissertation Groningen 1901; *Puchstein, Pseudohethitische Kunst* S. 18; *Zeitschr. f. Assyr.* 9, 411; *Hoffmann, Zeitschr. f. Assyr.* 11, 252f.). Er hat seinen Namen von der Stadt Doliche in der Landschaft Commagene beim Euphratübergang bei Zeugma und dem Amanus. Von hier importierten syrische Händler den Kultus nach dem römischen Reich bis an die Donau und an den Rhein, auch nach Britannien. *Ed. Meyer* a. a. O. zählt 90 auf seinen Kult bezügliche Denkmäler, die sämtlich von der griechisch-römischen Kunst der späteren Zeit abhängig sind. Die Doppelaxt in der Rechten, Blitzbündel in der Linken zeigen die Verwandtschaft mit Ramman. Die Siegesgöttin mit Kranz und Palme entspricht dem Charakter als Kriegsgott. Sein Bild ist wiederholt auf dem nach rechts schreitenden Stier dargestellt. Diese Tiere sind zunächst nicht der Ausdruck

13) Tešub-Ramman, in Babylon gefunden, vgl. Abb. 12 (aus *Veröff. der Deutschen Orient-Ges.* Heft 1, Taf. 2).

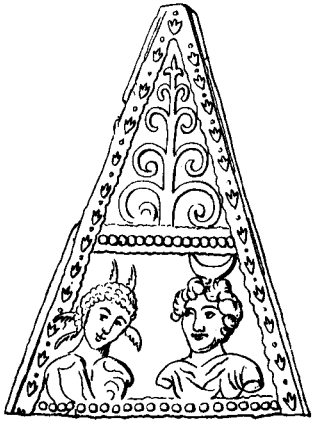


14) Tešub. Von den hethitischen Tonplatten in Sendschirli.

15) Siegelzylinder, Berl. Mus. V. A. 518 (doppelt wiedergegeben), s. Sp. 53 oben.

für „die Macht, Stärke oder Schnelligkeit der Götter" (*Ed. Meyer* a. a. O. Sp. 1191), sondern sie dokumentieren die besondere Offenbarung der göttlichen, kosmischen Macht, die der Gott vertritt. Der Stier, der natürlich dem Sternbild des Stieres entspricht, würde, da es sich um den babylonischen Kulturkreis handelt, auf Marduk hinweisen. Dazu stimmt auch die okzidentalische Identifizierung mit Iupiter, der

ja als Planet die astrale Entsprechung Marduks ist. Die Gestalten Marduks und Rammans sind ja auch in der Tat auf das engste verwandt, wie wir Sp. 47 f. gesehen haben. Beide sind Heilbringer, Offenbarungen der göttlichen Macht in den Kreislauferscheinungen. Der achtstrahlige Stern auf dem Relief von Kömlöd Bd. 1, Sp. 1193 f.*), neben dem Kopf des Iupiter Dolichenus, symbolisiert wohl den Planeten Iupiter. Wie die Nike mit Kranz und Palme, so illustrieren die beiden Gestalten links und rechts unten die Offenbarungen der Gottheit aus dem Bilderbuch der griechisch-römischen Mythologie, durch Herkules-Aeskulap mit der Keule und durch Iuno mit Helm und Speer. Neben dem Kopf des Stiers steht ein kleiner Räucheraltar. Auf der Abb. 19 wiedergegebenen Bronzeplatte einer anderen Votiv-Pyramide sehen wir oben den strahlengekrönten Helios-Sol, Nike, Iupiter Dolichenus mit Beil und Blitz auf dem Stier, auf der unteren Schiene eine synkretistische Iuno-Astarte-Gestalt auf einem Tier, begleitet von zwei rätselhaften Mischgestalten. Die tarsischen Münzen Abb. 20 u. 21 scheinen den Hauptgestalten der Dolichenus-Monumente verwandt zu sein; beide Gestalten tragen das Doppelbeil. Das Marmorrelief Abb. 22 zeigt Iupiter-Dolichenus mit Stier und Adler, gekrönt von Nike, in dramatischer Haltung; merkwürdig ist der fast menschenähnliche Stierkopf. Verbunden erscheint mit Iupiter Dolichenus in Inschriften Iuno (die weibliche Entsprechung, zu Iupiter-Marduk gehörig) Helios, Sol, Aeskulap, Hygia. Das deutet darauf hin, daß auch bei spätem syrischen bez. römischen Kult die Wahrsagung im Vordergrunde stand (Iupiter Dolichenus und Helios-Sol entspricht Ramman-Adad und Šamaš in den babylonischen Ritualtexten, s. Sp. 41 ff.). Die Verbindung mit Aeskulap und Hygia deutet darauf hin, daß jene Ritualien mit der Ärztekunst in Verbindung standen, was der Medicohistoriker *von Oefele* für den Kult der im Dienst des Ramman-Adad und Šamaš stehenden barû-Priester bereits früher vermutet hat.

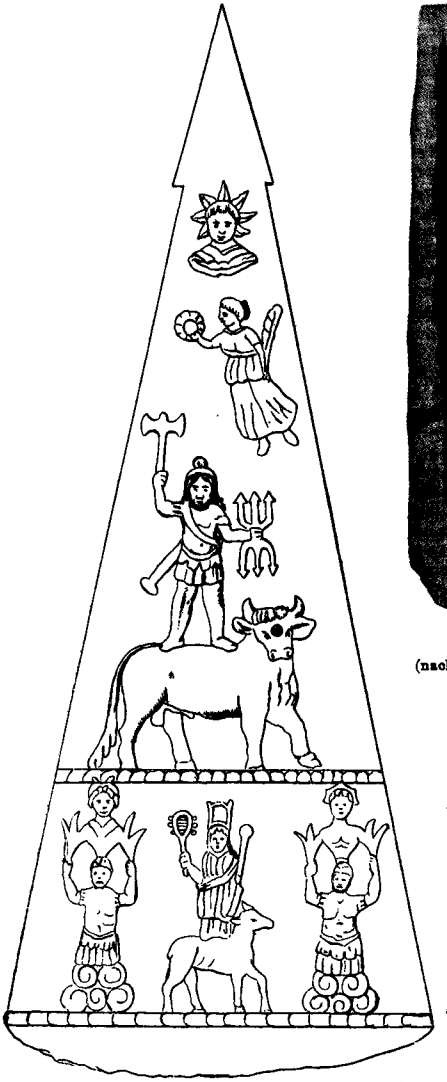


18) Spitze der Bd. 1, Sp. 1193 f. wiedergegebenen Bronzeplatte einer Votiv-Pyramide des Iupiter Dolichenus aus Kömlöd (nach *Seidl, Ber. der Wiener Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl.* Bd. 12, 1854, Tafel III, Fig. 1).

17) Zweite Platte der Votivtafel für Iupiter Dolichenus, s. Abb. 18 (nach *Seidl* a. a. O. Taf. III, Fig. 2).

*) Die dort nicht reproduzierte Spitze geben wir Abb. 18 als Ergänzung wieder.

Biblisches (vgl. Sp. 21). Die Gestalt des Ramman spiegelt sich auch wieder in der Auffassung des biblischen Jahve, wie ihn die israelitische Volksreligion und in Zusammenhang damit die religiöse Poesie zeigt, wenn sie die Gottheit in zornigen Wettererscheinungen offenbart sieht. Vgl. *Jes.* 29, 6: „Jahve der Heerscharen sucht (die Assyrer) heim mit Donner und Erdbeben und großem Schall, mit Sturm und Wetter und der Lohe fressenden Feuers". *Am.* 1, 2. 14: „Jahve brüllt vom Zion her" ... „Jahve (erscheint) unter Sturm am Tage des Unwetters." 21, 19: „der Sturmwind Jahves bricht los." *Ez.* 13, 13: „Sturmwind will ich losbrechen lassen und wegschwemmender Platzregen soll infolge meines Zornes kommen und Hagelsteine infolge meines Grimmes;" 28, 22:



19) Votiv-Platte für Iupiter Dolichenus (Seite einer Pyramide) aus Heddernheim in Nassau (nach *Seidl* a. a. O. Tafel III, Fig. 3). ⅓ der natürlichen Größe.

20) Tarsische Münze des Kaisers Hadrian (*Sitz.-Ber. d. Ak. d. Wiss. Wien, phil.-hist. Kl.* Bd. 12, 1854, Taf. 6, Fig. 9).

21) Tarsische Münze a. a. O. (s. Abb. 20) Taf. 6, Fig. 8.

22) Marmor-Relief aus Ungarn (Fundort unbekannt) (nach *Seidl, Nachträge z. Dolichenus-Kult. Sitz.-Ber. d. Wiener Ak. d. Wiss.* Suppl. Taf. 1).

„Ich will mit ihm rechten durch Pest, Regenstürme und Hagelsteine."

Direkte Erwähnungen des Ramman finden sich in den biblischen Stücken, die von Damaskus handeln. Rimmôn (Sept. *Ῥεμμαν*; der Name enthält ein mystisches Wortspiel mit Rimmôn 'Granatapfel') ist nach *2. Kön.* 5, 18 der Stadtgott der aramäischen Hauptstadt Damaskus; Tab-Rimmôn ist ein Personenname *1. Kön.* 15, 18. Der Ortsname 'En-Rimmôn, *Jos.* 15, 32 (so zu lesen) ist Zeugnis für altkanaanäischen Kultus des Wettergottes. — Auch der Name Adad (Hadad) ist durch Personennamen wie Benhadad, Hadadezer etc. vertreten. Der rätselhafte Gottesname Adarmelech endlich *2. Kön.* 17, 31 ist vielleicht (so *Jensen*) Verstümmelung von Adad-melech.

In der Erzählung *1. Kön.* 11, 14 ff., die mythologischen Stil verrät, trägt ein König von Aram-Soba den Gottesnamen Hadad. Seine Gemahlin heißt 'Anat. Der Name deutet eine Ištar-Erscheinung an. Sein Sohn hat den künstlichen Namen Genubat (mit dem Namen Nebos, des Sohnes Marduks gebildet). Ein anderes sehr merkwürdiges Zeugnis für die westländische Auffassung des Adad als Kreislauferscheinung, d. h. als Repräsentant der sterbenden und wieder auflebenden Natur (Marduk-Tammuz) ist die Erwähnung der 'Totenklage um Hadad-Rimmôn', *Sach.* 12, 11. Als mythologisches Motiv erscheint der 'Hammer' und der 'Blitz' des Wettergottes in Deboras Hammer, der Sisera erschlägt und im

Namen des 'Richters' Barak (s. *A. Jeremias, Das Alte Testament* S. 473 f. u. vgl. oben Sp. 50 zu Hamilkar Barkas und Judas Makkab).
[Alfred Jeremias.]

Ramnes, Rutuler, Augur im Heere des Turnus, im Schlafe von Nisos (s. d. 2) getötet, *Verg. Aen.* 9, 325 ff. 359. *Ov. Ibis* 629 und *Schol.* z. d. St. [Höfer.]

Randosates, Beiname des keltischen (Bd. 2 Sp. 2397 f.) Mars auf einer Weihinschrift: 'Marti Randosati' auf einer silbernen Schale, gefunden im südöstlichen Frankreich im Departement Puy-de-Dôme, *Revue épigraphique du midi* 4 (1899/1902) p. 281 nr. 1517. *C. I. L.* 13, 1516. Vgl. *Allmer, Revue épigr.* a. a. O.: *Le lieu, où le vase a été découvert est voisin de Randon, chef-lieu de canton de l'arrondissement de Lyon; n'y aurait-il pas un rapprochement à faire entre le nom du dieu et le nom de la localité?* [Nach *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, 1073 ist der Beiname abzuleiten von einem Ort Randosa. M. Ihm.] [Höfer.]

Rapax, Beiname des Mars, dem griechischen Ἄρης Θούριος entsprechend, *Propert.* 5, 1, 83. *v. Domaszewski, Festschrift f. O. Hirschfeld* 244. *Archiv für Religionswississenschaft* 10 (1907), 9. [Höfer.]

Raphael (Ῥαφαήλ), in den apokryphen und rabbinischen Büchern, später auch im christlichen Volksglauben einer der höchsten, gewöhnlich in der Siebenzahl erscheinenden Engel, die am Throne Gottes stehen und den Verkehr mit den Menschen vermitteln; vgl. *Tob.* 12, 15: ἐγώ εἰμι Ῥαφαήλ, εἷς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἁγίων ἀγγέλων, οἳ προσαναφέρουσιν τὰς προσευχὰς τῶν ἁγίων καὶ εἰσπορεύονται ἐνώπιον τῆς δόξης τοῦ ἁγίου; vgl. *ebenda* 12, 12. 3, 25. 5, 6. 18. *Origenes* περὶ εὐχῆς 11, 1 (ed. *Koetschau* 2, 321, 19 ff.), 31, 5 (2, 398, 29). *Apokalypsis Esdrae* bei *Tischendorf, Apocalypses apocryphae* 31. *Pseudo-Augustin. Quaest. veteris et novi testamenti* 41, 2 (*Corpus Scriptor. ecclesiast. Latin.* 1 [Wien 1908] p. 69, 2 ff.): *dicit Raphael angelus inter cetera: ego sum, inquit, unus ex angelis septem, qui adstamus et conversamur ante maiestatem dei;* vgl. *Acta Sanctorum Bolland. September* Band 8, 11 ff. *W. Lucken, Michael. Eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen und der morgenländisch-christlichen Tradition vom Erzengel Michael* 7. *Riehm, Handwörterbuch des biblischen Altertums* 2, 1266 (s. v. Raphael). *L. Helmling* bei *Wetzer und Welte, Kirchenlexikon* s. v. Raphael. Nach dem Buche *Henoch* ist Raphael εἷς τῶν ἁγίων ἀγγέλων, ὁ ἐπὶ τῶν πνευμάτων τῶν ἀνθρώπων, *A. Dillmann, Sitzungsber. d. Berl. Akad.* 1892, 1088. Der Name Raphael (רפא = heilen) bedeutet 'Gott heilt' oder 'Heilung Gottes' (*H. Lewy, Semitische Fremdwörter im Griech.* 1903), und in diesem Sinne heißt es von ihm in dem *Hymnus* des *Ambrosius, Sequentia de sancto Michaele* (v. 20 ff.): *Tu Raphahel, aegris affer medelam, | Morbos absterge, noxas minue, | Nosque fac interesse gaudiis | Beatorum, M. Ihm, Studia Ambrosiana* in *Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 17 (1890), 121. Nach der gewöhnlichen Vorstellung ist dem Raphael zugeteilt *'curandi et medendi opus', Origenes de principiis* 1, 8, 1 (vgl. *advers. Cels.* 1, 25 p. 76, 10). — *Hieronymus in Danielem* 8, 16, 17 bei *Migne Scr. Lat.* 25, 538: *ubicumque medicina et sanatio necessaria est, Raphael mittitur, qui interpretatur 'curatio' vel 'medicina Dei'.* — *Origenes in Numeros homilia* 14 bei *Migne Scr. Gr.* 12, 680: *Raphael, qui medicinae praeest.* Εἷς τὸν Ῥαφαὴλ τὸν ἐπὶ τῆς ἰάσεως, *cod. Parisin.* 2316 bei *Reitzenstein, Poimandres* 296. Ῥαφαὴλ ἐπὶ πόνων καὶ νόσων *ebenda* 297; vgl. *F. Pradel, Griechische und süditalienische Gebete* 55, 1 (= *Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten* 3, 3 p. 307, 1). In dem von *Pradel* a. a. O. 21, 27 (bew. 273, 27) aus dem *cod. Marc. gr. app.* 2, 163 herausgegebenen Gebete wird Raphael der erste Engel des sechsten Himmels (ὁρκίζω σε κατὰ τοῦ ἕκτου οὐρανοῦ τὸν πρῶτον ἄγγελον Ῥαφαήλ) genannt. In der *Apokalypsis Esdrae* (*Tischendorf, Apocal. apocr.* 24, 8; vgl. *Pradel* a. a. O. 56 bez. 308) heißt er ἀρχιστρατηγός, ein Ehrentitel, den sonst der Vornehmste unter den Engeln, Michael, der größer als Gabriel und Raphael ist, führt, *Pradel* a. a. O. 55 f. *Lucken* a. a. O. 33 ff. (und die dort angeführten Stellen). Nach den apokryphen *Quaestiones S. Bartholomaei* herausgegeben von *Bonwetsch, Gött. Gel. Nachr.* 1897, 23, 4 ff. (vgl. 35) hat Gott zuerst den später wegen seiner Untreue verstoßenen Beliar geschaffen; δεύτερον Μιχαὴλ τὸν ἀρχιστρατηγὸν τῶν ἄνω δυνάμεων, τρίτον Γαβριήλ, τέταρτον Οὐριήλ, πέμπτον Ῥαφαήλ κ. τ. λ. Mit anderen Erzengeln bestattet Raphael den Leichnam des Adam (*Apokalypsis Moysis* 40 bei *Tischendorf* a. a. O. 21) und den Leichnam des Zacharias, *Zachariaslegende* 6, 2 bei *A. Berendts, Studien über Zacharias-Apokryphen u. Zachariaslegenden* (Leipzig 1895) S. 77 (vgl. 91). Nach der einen Rezension in den *Orac. Sibyll.* 2, 214 ff. (s. *Rzach* z. d. St.) führt Raphael mit anderen Engeln beim Weltgericht die Seelen vor Gott. — Raphael, dessen Name sich auch als Planetenengel (*Lucken* a. a. O. 56; Bd. 3 Sp. 2539 f.) findet, ist speziell der Engel des Stammes Ephraim im Westen, *Lucken* 19, 3.

Oft erscheint Raphael mit anderen Engeln auf Amuletten und sog Abraxasgemmen angerufen, so auf einer Bronzescheibe aus Kyzikos: Μιχαήλ, Γαβριήλ, Οὐριήλ, Ῥαφαήλ, διαφύλαξον τὸν φοροῦντα, *Rev. des études grecques* 4 (1891), 288. Dieselben Namen, nur daß für Οὐριήλ der Name Ῥαγουήλ eintritt, begegnen auf einem Steine aus Pergamon, *Rich. Wünsch, Antikes Zaubergerät aus Pergamon* 16 B (vgl. 36 f.). Zwei Metallplatten nennen sieben Engel, unter ihnen den Raphael, *v. Baudissin, Studien zur semit. Religionsgesch.* 1, 190 nr. 9. *I. G.* 4, 191 (aus Aigina); eine andere stammt aus der Phthiotis, *I. G.* 9, 2, nr. 232, 29. 33 p. 65. Auf einer Gemme in Paris stehen die Namen Uriel, Gabriel, Raphael, Michael, Isigael, Onoel, *Chabouillet, Catal. général des camées de la bibl. impériale* 289 nr. 2179. Aus einem Grabe aus Salamis auf Kypros stammt das Amulett mit den Namen Ἰαώ, Μιχαήλ, Ῥαφαήλ, *Cesnola, Salaminia* 103 Fig. 99. Auf sogenannten 'basilidianischen' Gemmen finden sich die Engelnamen Gabriel, Raphael, Ananel, *Neander, Genetische Ent-*

wicklung der vornehmsten gnostischen Systeme 77. Ein Goldplättchen aus dem Grabe der Maria, der Gattin des Kaisers Honorius, trägt die Namen Michael, Gabriel, Raphael, Uriel, *Kopp, Palaeographia critic.* 3 § 158 p. 165. Ebenso findet sich neben anderen Engelnamen Raphael in den Zauberpapyri, *Wessely, Denkschriften der Kais. Akad. d. Wiss. zu Wien* 36 (1888), II, S. 144 v. 149 (hier *θεός* genannt). 42 (1893), II, S. 41 v. 642. S. 65, 39. (*Kenyon, Greek papyr. brit. Mus. Cat. with texts* p. 123), S. 71 R 9 v. 21. *R. Heim, Incantamenta magica* in *Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 19 (1893), 564; vgl. auch *Geoponici* 2, 19, 1, wo der Name *Ῥαφαήλ* (v. l. *φρυνήλ*), auf den Pflug geschrieben, den Acker fruchtbar machen soll. Nach der Lehre der Ophiten (auch die ophitische Sekte der Peraten kennt den Raphael, *Hippolyt, Refut. omn. haeres.* 5, 14 p. 186 *Duncker-Schneidewin*) gehört Raphael zu den sieben *ἄρχοντες δαίμονες*: *Μιχαήλ* (Gestalt eines Löwen), *Σουριήλ* (Stier), *Ῥαφαήλ* (Drache: *δρακοντοειδής*), *Γαβριήλ* (Adler), *Θαυθαβαώθ* (Bär), *Ἐραταώθ* (Hund), *Θαρθαραώθ* oder *Ὀνιήλ* (Esel), *Celsus* bei *Origenes adv. Cels.* 6, 30 (ed. *Koetschau* 2, 100, 12); vgl. *J. Motter, Histoire du gnosticisme* in der Übersetzung von *Ch. H. Dörner* 2, 156 f. *W. Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus* (= *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur* XV) S. 14 *P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum u. Christentum* 169. *R. Liechtenhan* bei *Herzog, Realencyklopädie für protestantische Theologie* 14^3, 408. *Gruppe, Griech. Mythol.* 1600, 1. *Lucken* a. a. O. 116.

Die christliche Kunst stellt den Raphael dar als Pilger, den jungen Tobias begleitend, oder mit Wanderstab und Kürbisflasche ohne Tobias oder auch mit einem Fische, *Helmling* a. a. O. *Stadler, Heiligen-Lexikon* 5, 37 s. v. Raphael. *Jameson, Sacred and Legendary Art* 1 (1870), 126ff. *G. Stuhlfauth, Die Engel in der altchristlichen Kunst* (= *Archäologische Studien zum christlichen Altertum u. Mittelalter*, herausg. von *J. Ficker, Heft* 3) S. 81 f. (vgl. über Raphael in den Apokryphen *ebenda* S. 17 f. 45). *Babelon, Catal. des camées ant. et modern. de la biblioth. nat.* 228 nr. 400 pl. 48 Fig. 400. [Höfer.]

Rar (*Ῥάρ*): *Τριπτολέμου πατήρ, Phot. Lex.* s. v. *Ῥάρ*. Vgl. *G. Hermann, Philologus* 1, 585. *Lobeck, Paralipomena* 74. Vgl. Raros. [Höfer.]

Rarias (*Ῥαριάς*), Beiname der Demeter, *Steph. Byz.* s. v. *Ῥάριον πεδίον*. *Suid.* s. v. *Ῥαριάς*. *Choiroboskos* bei *Theodos. Alex.* p. 905, 3 = *Grammat. Graeci* ed. *Hilgard* 4, 2 p. 43, 28. Auch bei *Kallimachos* (*frgm. anon.* 272. 273 p. 755 f. *Schneider*) aus *Herodian π. μ. λ.* 35 *Dindorf* (vgl. *Herodian* ed. *Lentz* 1, 547, 1) wird statt *Ῥαρίδος Δηοῦς*: *Ῥαριάδος Δ.* zu lesen sein. Vgl. auch *Kaibel, Epigr.* 931, 6 und 571 (Index). *Alb. Zimmermann, De Proserpinae raptu et reditu* 45, 9 (vgl. 41, 16). [Höfer.]

Raros (*Ῥᾶρος*; die Schreibweise mit spirit. lenis wird ausdrücklich bezeugt bei *Herodian. π. μ. λ.* 356, *Arcad.* pag. 200, 21, *Porphyr.* in *Villois. An.* t. 2 p. 14 B., *Bekker, Anekdot.* p. 698, 11, *Schol. Il.* 1, 56, Vergl. *Lobeck paralip.* pag. 74 u. *Steph. Byz.* s. v.), Sohn des Kranaos (*Hesych.* s. v. *Κρανάου*), erzeugte mit der Tochter des Amphiktyon den Triptolemos als den Bruder des Kerkyon (*Choeril.* bei *Pausan.* 1, 14, 2, *Hesych.* s. v. *Ῥᾶρος*, *Phot. bibl.* 483, 12). Bei *Suidas* s. v. *Ῥαριάς* ist Raros der Vater des Keleos und der Großvater des Triptolemos. Er nahm die Demeter, als sie ihre Tochter suchte, in sein Haus auf, und diese unterrichtete aus Dankbarkeit für diesen Liebesdienst den Nachkommen desselben, Triptolemos, im Ackerbau. Nach ihm wurde das *Ῥάριον* oder *Ῥάριον πεδίον*, eine Ebene im Gebiete von Eleusis, genannt, auf welcher das erste Getreide und die heilige Saat ausgestreut wurde (*Pausan.* 1, 38, 6, *Hom. Hymn. in Cerer.* 450, *Hermesian. frag.* 2, 19 bei *Athen.* 13, 597, *Stephan. Byz.* s. v., *Hesych.* s. v., *Choerob.* bei *Theod.* pag. 905, 3, *Lex. spirit.* pag. 242 *Valcken.* Vgl. Rar. [Lorentz.]

Rat(...), zweifelhafte Göttin der britannischen Inschrift *C. I. L.* 7, 580 (Chesters) **DEA | RAT | VSL** (so von *Hübner* kopiert), mit der man verglichen hat die von Amboglanna *C. I. L.* 7, 828 (Lesart unsicher). Bei *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, 1075, verzeichnet als 'Schutzgöttin der alten Stadt Ratae' (in Britannien). [M. Ihm.]

Ratamatus deus [?], den u. a. *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2 p. 1075 zitiert, beruht auf falscher Lesung der Inschrift *C. I. L.* 13, 2583. [M. Ihm.]

Ratheihae (—hiae?), Beiname (germanisch?, richtig überliefert?) der keltischen Matronae auf der verschollenen Inschrift aus Euskirchen *Brambach, Corp. inscr. Rhen.* 561 = *C. I. L.* 13, 7972 *Matronis Ratheihis Verecundini⟨u⟩s Super l. m.* Ebendort die Widmungen *Matronis Gratich* (?), *C. I. L.* 13, 7971, und *Matronis Fahineihis, C. I. L.* 13, 7970 (vgl. *Bonn. Jahrb.* 107 p. 289). [M. Ihm.]

Ratumena, ein etruskischer Wagenlenker, der in Vei beim Zirkusrennen den Sieg davontrug. Gleich darauf gingen ihm die Pferde durch, stürmten in unaufhaltsamem Laufe nach Rom, warfen ihren Herrn an dem nun nach diesem porta Ratumena genannten Tore ab und machten schließlich mit dem Kranze und der Siegespalme auf dem Kapitol vor der tönernen Quadriga des Iupiter Halt, *Plut. Popl.* 13. *Plin. h. n.* 8, 54, 161. *Festus* p. 274 *Müller, Hülsen, Rhein. Mus.* 49 (1894), 412 f. *O. Gilbert, Gesch. u. Topogr. d. Stadt Rom im Altert.* 2, 280, 1. *Jordan, Topogr. d. Stadt Rom im Altert.* 1 (1878), I, 210. 271 Anm. 34. Der Name scheint trotz *Curtius, Symbola Philol. Bonnens.* 277 f. *Bechstein* in *Curtius Studien* 8, 390 f. *S. Bugge, Beszenbergers Beiträge* 11 (1886), 19 f., die an Ableitung von ratis (scr. ratha-s, lit. **rata-s** = vehiculum; vgl. lat. rota, rotundus) denken, etruskisch, da der Name Rathumsnasa inschriftlich belegt ist, *Notizie* 1881, 46. *Jordan* a. a. O. 1 (1885), II, 438 Anm. 8. *W. Schulze, Zur Geschichte lateinischer Eigennamen* 92. 517. *Al. Walde, Latein. Etymolog. Wörterbuch* 516. [Höfer.]

Rea Silvia (auch Ilia [s. d.] *Hor. Carm.* 3, 9, 8. *Sat.* 1, 2, 26. *Con. narr.* 48. *Solin.* 1, 17 u. a. Rhea *Varro L. L.* 5, 144. *Iustin.* 43, 2, 2. *Aug. C. D.* 18, 21. Silvia *Ovid Fast.* 2, 383. 3, 45. *Polyaen.* 8, 1. 2. *Plut. d. fort. Rom.* 8. Σιλουία ἢ Ῥέα Ἰλία *Dio Cass. frag.* 4, 12 [über die drei Namen vgl. *Perizonius* u. *Ryck* in *Aelian. Var. Hist.* ed. *Kühn.* 1780. Tom. 1 pag. 385 ff.]). Nach der ältesten, oder, wie *Schwegler* will, griechischen Überlieferung, welche die Gründung Roms gleich nach der Einwanderung des Aeneas setzt (*Sallust. Cat.* 6; vergl. *Dion.* 1, 72. *F. Ritter, Das Alter der Stadt Rom etc.* im *Rh. M. N. F.* 2, 1843 S. 486. *Niebuhr, Röm. Gesch.* 1 S. 236. *Schwegler, R. G.* 1 S. 406 f.), ist Ilia bei *Naevius* u. *Ennius* die Tochter des Aeneas (*Serv. Verg.* 1, 273. 6, 777; dieselbe Angabe findet sich in dem *Fragm.* des *Ennius* bei *Cic. de divin.* 1, 20, 40, wo eine Tochter des Aeneas und der Eurydice von der Ilia germana soror genannt wird, und bei *Dion.* 1, 73, nach welchem römische Schriftsteller ἐκ παλαιῶν λόγων ἐν ἱεραῖς δέλτοις σωζομένων die Nachricht geschöpft haben sollen, daß Romulus und Remus die Söhne einer Tochter des Aeneas gewesen seien. *Preller, Röm. Myth.* 2[3] S. 335. *Klausen, Aeneas und die Penaten* 2 S. 598 ff.). Von späteren Schriftstellern wurde dann aus chronologischen Rücksichten eine Reihe von albanischen Königen in die Zeit zwischen der Landung des Aeneas in Italien und der Gründung Roms gesetzt, und nun werden Rea Silvia als Tochter, Romulus (s. d.) und Remus, ihre Söhne, als Enkel des Albanerkönigs Numitor bezeichnet. Numitor wird durch seinen Bruder Amulius vom Throne gestoßen, sein Sohn auf der Jagd getötet (*Strabo* 5, 229) und seine Tochter wird gezwungen Vestalin zu werden, um die Fortpflanzung des Geschlechtes von ihrer Seite zu verhüten (*Liv.* 1, 3. *Dion.* 1, 76. *Serv. Aen.* 6, 777. *Strabo* a. a. O. *Exc. Strab.* 5, 24. *Plut. Rom.* 3). Allein sie wird schwanger entweder von einem ihrer Freier (*Dion.* 1, 77), oder von ihrem Oheim Amulius (*Dion.* a. a. O. *Aurel. Vict. or. g. R.* 20), nach der verbreitetsten Ansicht vom Mars (*Liv.* 1, 4. *Dion.* a. a. O. *Verg. Aen.* 1, 274. 6, 778: *Mavortius Romulus; Eutrop.* 1. 1. *Hor. Carm.* 4, 8, 22; vergl. *Tib.* 2, 5, 52), welcher sie entweder schlafend am Ufer des Flusses getroffen haben soll (*Ovid Fast.* 3, 20 ff. *Statius Silv.* 1, 2, 243) oder bei der Zeugung eine Sonnenfinsternis veranlaßt (*Dion.* a. a. O. *Plut. d. fort. Rom.* 8). Als Amulius merkt, daß die Rea schwanger ist, läßt er sie einsperren (*Plut. Rom.* 3) oder von einem Weibe bewachen (*Dion.* 1, 78), damit sie nicht heimlich gebäre. Nach der Geburt des Romulus und Remus wird sie entweder gleich getötet (*Dionys.* 1, 79) oder sie stirbt bald darauf infolge grausamer Behandlung (*Iustin* 43: *vinculis onerata, ex quorum iniuria decessit*) oder sie wird zwar auf Bitten der Tochter des Amulius nicht hingerichtet, jedoch gefangen gehalten (*Strabo* 5, 229. *Liv.* 1, 4) und erst nach dem Tode des Amulius, also durch ihre Söhne, die jenen stürzen, wieder frei gelassen (*Dion.* a. a. O. Epigramm auf einem Kyziken. Relief in der *Anthol. gr. edit. Lips.* 4 pag. 183. *Jacobs, Animadv. ad Anth.* 3, 3, 620). Nach der ersteren Überlieferung, welche die Rea gleich nach der Geburt der Zwillinge sterben läßt, wurde sie von ihrem grausamen Oheim in den Tiberfluß gestürzt (*Ennius* bei *Porphyr.* z. *Horaz Carm.* 1, 2, 18. *Klausen* a. a. O. S. 591). Der Flußgott nimmt sie liebevoll in seine Arme auf und erhebt sie zu seiner Gemahlin (*Ovid Fast.* 2, 597. *Horaz Carm.* a. a. O. *Claudian in Olybr. et Probin. cons.* 224 f. *Preller, R. M.* 1[3], 95. 2[2], 131 f.). Bei *Ovid Am.* 2, 6, 45 ff. und *Serv. Verg. Aen.* 1, 273 stürzt sie sich voll Gram, vom Anio aufgefordert, selbst in diesen Fluß und wird die Gemahlin dieses Flußgottes. Was den Namen Ilia betrifft, so gehört derselbe der grazisierenden Überlieferung an und wird vorzüglich von Dichtern gebraucht (*Schwegler* 1 S. 427). Der gewöhnliche Name Rea (die Form Rhea beruht auf der griechischen Schreibweise Ῥέα), welche besonders den Römern und Historikern eigen ist, bedeutet entweder die Angeklagte (*Niebuhr* 1, 222. *Preller* 1, 133. *Haakh* i. *Pauly R.-Enc.* 6, 1 S. 412) oder Rea ist voti rea d. i. die Geweihte, den Göttern Verlobte (s. aber unten Sp. 70). Unwahrscheinlich erklärt *Schwegler* 1, 426 Rhea Silvia für die idäische (ἴδη = silva) Rhea. Vgl. *Preller* 2, 345. Der Name Silvia ist wohl besser von der albanischen Dynastie der Silvier abzuleiten. Vgl. auch die Art. Romulus u. Ilia. [Lorentz.]

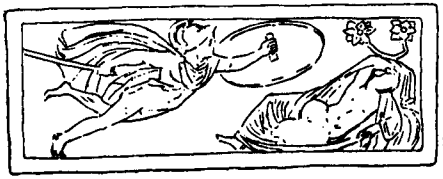
Darstellungen in der Kunst. — Ergänzungen. Synonyme. — Etymologie.

Die Darstellungen zeigen in ihrer überwiegenden Mehrheit die Rhea Silvia schlafend, wie Mars sich ihr naht. Aus *Stat. Silv.* 1, 2, 192. 242 ff. (vgl. *Vollmer* zu beiden Stellen) könnte man eine Form der Sage gewinnen, nach der sich Rhea Silvia absichtlich schlafend stellte, um den Mars durch diese Koketterie zu gewinnen. Das Motiv der schlafenden Rhea Silvia ist beeinflußt durch die gleichartige Darstellung der schlafenden Ariadne, die von Dionysos überrascht wird, *W. Helbig, Untersuchungen über die campanische Wandmalerei* 6 (vgl. 4). *K. O. Müller, Archaeol. d. Kunst* 546[1] (= 575[5]) § 373. *Ziehen, Arch. epigr. Mitt. aus Oest.* 13 (1890), 59 f. Von Darstellungen des zu Rhea Silvia herabschwebenden Mars als Zierat auf römischen Soldatenhelmen berichtet *Juvenal* 11, 106 f.: *ac nudam effigiem (in?) clipeo venientis et hasta | Pendentisque dei,* wo *Lessings, Laokoon* Kap. 7, Widerspruch gegen die Bezeichnung des herabschwebenden Mars als 'pendens deus' den erhaltenen Denkmälern gegenüber nicht aufrecht gehalten werden kann, *Friedländer* zu *Juven.* a. a. O. *H. Blümner, Lessings Laokoon*[2] 547 ff. (zugleich Besprechung der wichtigsten erhaltenen Denkmäler). Als Darstellungen auf Schilden erwähnt *Claudian.* 1, 96 ff. die Liebe des Mars (zu Rhea), die Zwillinge Romulus und Remus, den Flußgott Tiber und die Wölfin *(hic patrius Mavortis amor fetusque notantur | Romulei; pius amnis inest et belua nutrix).* Ebenso in der Schildbeschreibung bei *Apollin. Sidon. carm.* 2, 395 f. *(illius orbem) Martigenae, lupa,*

Tibris, amor (Amor?), Mars, Ilia complent; ebenda 5, 23ff.: *antra Rheae fetamque lupam . . . Martigenas . . . Thybrin*, vgl. *K. Purgold, Archäol. Bemerkungen zu Claudian u. Sidonius* 106f. — Vgl. den Artikel Romulus a. E.

Die einfachste Darstellung ohne Hinzufügung von weiteren Figuren zeigt:

1a) eine Reliefplatte aus Aquincum: Mars, unbärtig, naht von links in raschem Fluge, mit dem Helm bedeckt, in der R. den Speer, in der L. den Schild, und hat bereits mit dem einen Fuße die Erde berührt. Zur R. liegt



1) Mars überrascht Rea Silvia, Kalksteinrelief im Nationalmuseum zu Pest (nach *Archäol.-epigraph. Mitteilungen aus Österreich-Ungarn* 13 (1890) 58 Fig. 11).

unter einem Baume schlafend Rhea Silvia mit entblößtem Oberkörper, auf den l. Arm gestützt, den r. Arm über das Haupt gelegt, *J. Ziehen* a. a. O. 57ff. Fig. 11. — S. Fig. 1.

1b) Relief im Belvedere: Dieselbe Darstellung, *Amelung, Skulpturen d. Vatikan. Mus.* 2 nr. 36 Taf. 9.

2) Römische Kaisermünzen des Antoninus Pius, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 7, 31 (abg. bei *Jac. Oisel, Thesaurus select. numism. ant.* Taf. 39, 3 p. 190. *Jos. Addison* (in der Übersetzung) *Anmerkungen über verschiedene Teile von Italien* (Altenburg 1752) S. 252. *Spence, Polymetis*[2] Taf. 8, 4 p. 77.. *Joh. Jac. Gessner, Numism. ant. imperat. Roman.* Tab. 95, 25. 101, 53. *A. v. Sallet, Münzen und Medaillen* (1898) S. 85): '*Mars d. hastam s. clypeum ex alto delapsus Rheae dormienti imminet*'. Dieselbe Darstellung auf Münzen des Gallienus, *Cohen* 5[2], 438 nr. 1003 (mit Abbildung) = Fig. 2.

2) Mars u. Rea Silvia, Münze des Gallienus (nach *Cohen, Medaill. Rom.* 5[2], 438 nr. 1003).

3) Relief im Studio Viti, wahrscheinlich Reproduktion der Giebeldarstellungen des Tempels der Venus und Roma, abg. *Raoul-Rochette, Monum. inéd.* 8, 1 (fragmentiert, die Darstellung rechts ist verloren): in der Mitte Rhea Silvia, gelagert, mit nacktem Oberkörper, den r. Arm auf Felsgrund gestützt, den l. im Schlafe über den Kopf gelegt; ihr naht sich von r. Mars, von dem nur noch die Beine und die r. Hand mit der Lanze erhalten ist. Die Gruppe links von Rhea zeigt die Wölfin mit den saugenden Zwillingen; noch weiter l. zwei Hirten und Schaf und Widder, *Matz-Duhn* nr. 3519. *E. Petersen, Röm. Mitt.* 10 (1895), 248. *Ch. Huelsen, Das Forum* 198.

4) Das Bd. 2 Sp. 118, 20ff. s. v. Ilia beschriebene Medaillon (vgl. auch *Allmer-Dissard, Musée de Lyon, Inscr. ant.* 4, 442. *C. I. L.* 12, 5687, 8 p. 779; abgebildet auch bei *Millin, Gal. myth.* 178, 653) zeigt gleichfalls nur die beiden Hauptfiguren; hier aber ist Rhea (vielleicht aus Raummangel, *Ziehen* a. a. O. 58, 12) nicht liegend, sondern unter Gebüsch sitzend bzw. in kauernder Stellung schlafend dargestellt.

5) Gemmen: a) *Fr. Ficoroni, Gemmae ant. litteratae* p. 77 (Taf. 3, 6: Mars herabschwebend hat den r. Fuß bereits auf den l. Oberschenkel Rheas gesetzt). — b) *Müller-Wieseler, D. A. K.* 2, 23, 252 (ähnliche Darstellung, Mars noch entfernt von Rhea). — c) wie nr. b, *A. H. Smith, Catal. of engraved gems in the Brit. Mus.* 1693 p. 183. — d) 'Mars findet Rhea Silvia am Ufer des Tibers eingeschlafen', *Verzeichnis d. geschnittenen Steine in d. K. Mus. d. Altertümer zu Berlin* (1827) p. 177 nr. 127 = *Winckelmann, Desc. des pierres grav. du feu baron de Stosch* p. 428 nr. 127.

6) Darstellung im westlichen Giebelfeld des römischen Denkmals zu Igel bei Trier; abg. b. *Carl Osterwald, Das römische Denkmal in Igel u. seine Bildwerke* Taf. 4 (Abendseite). *Christ. Wilh. Schmidt, Baudenkmäler der röm. Periode u. des Mittelalters in Trier u. seiner Umgebung*, 2. Heft (Trier 1845) Taf. 8 (West): „eine schlafend ruhende weibliche Figur, halbnackt, die l. Hand auf einen Krug gestützt, die r. auf das abgewandte Haupt gelegt; auf sie zu eilt ein Mann mit Helm, Schild und Lanze, nackt und nur eine leichte Chlamys ihm nachflatternd. Die Darstellung ist ganz die öfters vorkommende des Mars und der Rhea Silvia", *Fr. Kugler*, im Text zu *Chr. W. Schmidt* a. a. O. 113 = *Kleine Schriften u. Studien zur Kunstgesch.* 2, 81. Trotz dieser richtigen Erkenntnis neigt doch *Kugler* schließlich dahin, mit *L. Schorn, Abhandl. d. philos.-philol. Klasse d. bayr. Akad. d. Wiss.* 1 (1835), 282f. in der Frauengestalt nicht Rhea Silvia (noch andere unhaltbare Deutungsversuche sind aufgezählt bei *Osterwald* a. a. O. 54f.), sondern die Nymphe der Mosel, der Mars naht, zu sehen, ein Symbol der 'Vereinigung römischer Macht mit der Fruchtbarkeit des Mosellandes'. Doch ist die Deutung auf Rhea Silvia wohl sicher, *O. Jahn, Bonner Jahrb.* 11, 65. *Michaelis, Arch. Anz.* 24 (1866), 238. *Ziehen* a. a. O. 58, 11.

Eine Erweiterung der Szene durch Hinzufügung einer oder mehrerer Figuren begegnen wir in folgenden Darstellungen:

7) Relief eines Kraters im rheinischen Museum der Altertümer zu Bonn: Mars (Helm, Schild, Speer, flatternder Mantel) schwebt von Eros mit Fackel geleitet zur halbbekleideten Rhea Silvia, die aber hier abweichend von den übrigen Darstellungen auf der rechten Seite halbgewendet liegend dem Beschauer den Rücken zeigt, wie in gleicher Stellung auch Ariadne auf einem Sarkophage in der Villa Francia in Rom (*Monum. ined. d. Inst.* 3, 18, 1 *O. Jahn, Arch. Beiträge* 294, 111) erscheint, *L. Urlichs, Jahrbücher des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande* 1 (1842), 45ff. Taf. I u. II Fig. 2; vgl. *Panofka, Berichte der Berliner Akad.* 1837, 72f. *Wieseler, Zeitschr. für die Altertumswissenschaft* 1843, 484. *J. Overbeck, Katalog d. Königl. rhein. Mus. vaterländischer Altertümer* (Bonn 1851), S. 114f. nr.

49. *Kamp, Arch. Zeit.* 34 (1876), 205. *H. Brunn, Kleine Schriften* 1, 40. *Friederichs, Bausteine* 946. *R. Kekulé, Das academische Kunstmuseum zu Bonn* nr. 631 p. 141.

8) Gemmen: a) Dieselben drei Figuren; nur liegt Rhea, wie es scheint, eben voll Staunen erwacht, in der gewöhnlichen Stellung, *Ant. Borioni* u. *Rod. Venuti, Collectanea antiquitatum Rom.* (Rom 1735) Taf. 58 p. 42. — b) Rhea Silvia, am Ufer des Tibers schlafend; über ihr in der Luft Mars und Amor, *Verzeichnis der geschn. Steine . . zu Berlin* (1827) p. 177 nr. 128.

9) Sarkophag in Rom: Der schlafenden R. S. naht sich, von Eros mit der Fackel geführt, vorsichtig schreitend, Mars mit Helm, Schild und Schwert bewaffnet; abg. *Monum. Matth.* 3, 9. *Raoul-Rochette, Mon. ined.* pl. 7, 2, vgl. *O. Jahn, Arch. Beiträge* 166, 183. *Matz-Duhn, Ant. Bildwerke in Rom* nr. 2234, IV.

3) Mars zu Rea Silvia herabschwebend, Gemälde aus den Thermen d. Titus (nach *Baumeister, Denkmäler d. klass. Altertums* S. 886 Fig. 961).

10) Rückseite der Ara Casali, erster Streifen, abg. *Roscher, Lex. d. Myth.* Bd. 1 Sp. 1467, vgl. die Sp. 1466, 60ff. gegebene Literatur. Abbildung außerdem bei *P. S. Bartoli* u. *Jo. S. Bellori, Admiranda Rom. ant.* Taf. 5 und bei *Brunn, Kleine Schriften* 1, 41; der auf unsere Darstellung bezügliche Streifen abgebildet auch bei *Müller-Wieseler, D. A. K.* 2 Taf. 23, 253: Der schlafenden, halb entkleideten Rhea naht Mars; r. von Rhea der Flußgott Tiber.

11) Münze der älteren Faustina, *Chr. Ramus, Catal. num. vet. regis Daniac* 2 (1816), 294 nr. 16. *Cohen* 2^2, 436 nr. 295: Mars, Rhea, Flußgott Tiber.

12) Wandgemälde aus den sogenannten Thermen des Titus, abg. *Ponce, Description des bains de Titus* (Paris 1786) pl. 29 p. 49 = *Müller-Wieseler, D. A. K.* 2 Taf. 23, 253 = *Baumeister, Denkmäler* S. 886 Fig. 961 = *Daremberg-Saglio, Dictionnaire des ant. grecques et Rom.* 3, II p. 1622 Fig. 4848: Rhea schlafend, zu ihren Häupten der Schlafgott, rechts vor dieser Gruppe ein jugendlicher Hirt; Mars bewaffnet, aber sonst nackt (vgl. *Juvenal* a. a. O.) schwebt herab, den Blick verlangend auf die Jungfrau gerichtet. S Fig. 3.

13) Sarkophagrelief im Lateran, *Benndorf-Schöne* nr. 47; abg. *Gerhard, Ant. Bildw.* 40, 2: Rhea liegt auf einer Felsbank, zwei Eroten sind im Begriffe, ihr das Gewand vom Leibe zu ziehen; über die Füße der Schlafenden schreitet behutsam Mars; im Hintergrund zwischen Mars und Rhea der Schlafgott. Am l. Ende der Szene ein Flußgott (Tiber); über ihm auf einem Felsen ein jugendliches Weib, die L. auf die Schulter eines sitzenden bärtigen Mannes legend. Die zwei letzten Figuren sind wohl Lokalgottheiten, *Ziehen* a. a. O. 59, 14. *Peter* Bd. 1 Sp. 2293f.

14) Hauptgruppe in der Mitte eines Sarkophagreliefs, abg. *P. S. Bartoli* u. *Jo. P. Bellori, Admiranda Roman. ant.* Taf. 22 = *Monumenta Matthaeiana* 3, 32: Mars von einem Eros geschoben (ein zweiter Eros hält sich an der Lanze des Gottes fest) schwebt auf die bis zur Scham entblößte, unter einem Baume gelagerte Rhea zu, auf deren l. Unterbein ein Eros lagert und auf die der Schlafgott zuschreitet, *Matz-Duhn* nr. 2235.

15) Mittelgruppe eines zweiten Sarkophagreliefs, mit der vorigen fast übereinstimmend, abg. *Spence, Polymetis*^{2} Taf. 9. *Winckelmann, Alte Denkmäler d. Kunst* (übers. von *Brunn*) Taf. 110 (vgl. 2, 31ff.). *Monum. Matth.* 3, 33. *Matz-Duhn* nr. 2236. Diese und die vorige Darstellung ist verschieden gedeutet worden (s. *Matz-Duhn* aa. aa. Oo.); jedoch sind diese Deutungsversuche abzulehnen.

16) Auf der *Museo Pio-Clement.* 5, 25 = *Millin, Gal. Myth.* 180, 654 abgebildeten Darstellung erkennt *Visconti, Museo P.-C.* 49f. und ihm folgend *O. Müller, Archäol.* § 373, 3. *Amelung* a. a. O. nr. 52 B die vollständig bekleidete Rhea als Braut (als Vestalin, *Preuner, Hestia-Vesta* 297, 3) von Mars an der Hand geführt. Zugegen ist ein Berg- und ein Flußgott.

17) Wandgemälde eines Grabes auf dem Esquilin, *Monum. dell. Inst.* 10 tav. 60 a. *C. Robert, Annali* 1878, 262ff. (vgl. 273. *Ziehen* a. a. O. 59, 13): Das Mittelstück der durch die jüngere Annalistik (*Cauer, Jahrb. f. Phil. Suppl.* 14, 137) beeinflußten Darstellung der dritten Wand zeigt, stark abweichend von den sonstigen Darstellungen (wie auch nr. 15), den Mars bewaffnet, der mit stürmischen Schritten auf Rhea Silvia, die ihm von rechts entgegenkommt, zueilt und sie mit der l. Hand am l. Arm faßt. Rhea, die einen blauen Mantel trägt, hat vor Schreck, der sich auch in ihrer ganzen Haltung ausdrückt, den Krug, mit dem sie Wasser schöpfen wollte, fallen lassen. Dies Motiv der Überraschung beim Wasserschöpfen (griechisches Vorbild? vgl. Poseidon: Amymone: Tyro) wird ausdrücklich bezeugt durch (*Fabius Pictor?*) in *Origines Gentis Rom.* 20: *solito*

institutoque egressam virginem in usum sacrorum aquam petitum ex eo fonte, qui erat in luco Martis, . . . a Marte compressam. Schol. Lykophr. 1232 p. 354, 28 *Scheer*: ἐν Ἄρεος ἄλσει ὑδρευομένη ἔγκυος γίνεται; vgl. auch *Ov. Fast.* 3, 12f.: *Silvia Vestalis . . . sacra lavaturas mane petebat aquas.* Hinter Rhea Silvia schwebt eine Viktoria herab, weiter rechts fliehen zwei Hirten oder Landleute entsetzt davon. Links von der Hauptgruppe lagert ein Flußgott, hinter dem die Fortuna steht, um den glücklichen Ausgang des Abenteuers (Geburt des Romulus und Gründung Roms) anzudeuten.

Sehr zweifelhaft ist die Deutung der Darstellung auf einem Spiegel (abg. Bd. 1 Sp. 1465f. vgl. 1466, 4), auf dem man das Schattenbild der Rhea S. erkennen will, und die Erklärung eines pompeianischen Wandgemäldes (*Helbig* nr. 974) von *Raoul-Rochette, Mon. inéd.* pl 9 p. 36: 'Mars mit Romulus und Remus in den Armen der schlafenden Rhea Silvia im Traume erscheinend'.

Über die Version, die anstatt des Mars den Amulius (ob. Sp. 63; über das Verhältnis des Amulius zu Rhea überhaupt s. *F. Cauer, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 15, 101ff.) der Rhea beiwohnen läßt, s. *Mommsen, Röm. Forschungen* 2, 15f. Einen Zweifel an der Vaterschaft des Mars deutet *Liv.* 1, 4, 2 an; vgl. auch *Appian. de reg. Rom.* 1, 2 (ed. *Mendelssohn* 1 p. 16 = *Phot. Bibl.* 17a, 2ff. *Bekker*): ἡ Σιλουία ἔκνε παρὰ τὸν νόμον, wo weder Mars noch der Name eines sonstigen Geliebten (τὸ γένος τοῦ φύ⟨σα⟩ντος ἄδηλον) genannt wird. Nach *Prudent. in Symmach.* 1, 174ff. hat ein vornehmer Jüngling die R. unter dem Vorgeben, er sei ein Gott, vergewaltigt.

Rhea in anderen Situationen:

18) Weihung der mit dem weißen Schleier (suffibulum) geschmückten Rhea zur Vestalin in Gegenwart ihrer Mutter und einer Anzahl von Gefährtinnen während Numitor, wie es scheint, mit dem auf dem Throne sitzenden Amulius unterhandelt, rechte Seite des esquilinischen Wandgemäldes (s. nr. 16), *Robert* a. a. O. 261f.

19) Verurteilung der Rhea durch Amulius in Gegenwart des Numitor und ihrer Mutter (?) und mehrerer anderer Personen, die ihrem Schmerze Ausdruck geben, linke Seite des esquil. Wandgem., *Robert* a. a. O. 264f.

20) Mit den Zwillingen auf dem Schoße, zweiter Streifen der Rückseite der ara Casali (s. oben nr. 10); vgl. *Preuner* a. a. O. 297, 4. *Brunn* a. a. O. 1, 45.

21) Von ihren Söhnen aus dem Gefängnis befreit, (nicht erhaltenes) Relief am Tempel der Königin Apollonis in Kyzikos, *Anth. Pal.* 2, 19. Zu dieser Sagenversion s. ob. Sp. 63, 66ff. und *Conon* 48.

Zur Sage im allgemeinen vgl. *Adf. Bauer, Die Kyrossage und Verwandtes* in *Sitzungsber. d. K. Akad. Wiss. zu Wien, phil.-hist. Klasse* 100 (1882), 539ff. und den Art. Romulus.

Eine Homonyme ist die Rhea sacerdos, die dem Herakles auf seinem Rückwege aus Spanien von dem Zuge nach den Rindern des Geryones den Aventinus (s. d. nr. 2), der deshalb bei *Joh. Lyd. de magistr.* 1, 34 (p. 35, 20 *Wünsch*) εἰς τῶν Ἡρακλειδῶν heißt, gebiert, *Verg. Aen.* 7, 659; vgl. *Serv. z. d. St.*: *Rhea sacerdos*] *adludit ad nomen matris Romuli, quae dicta est Ilia, Rhea Silvia*; vgl. *A. Preuner, Hestia-Vesta* 382. *Trieber, Hermes* 29 (1894), 127 Anm. 1. *Pais, Storia di Roma* 1, 1, 207f. *Alfr. Merlin, L'Aventin dans l'antiquite* 264 (vgl. 29 Anm. 4). *Jordan-Hülsen, Topographie der Stadt Rom im Altert.* 1, 3, 151 Anm. 3.

Gegen die oben Sp. 64 angeführte, auch von *Preller-Jordan* 2, 344f. (vgl. 1, 133, 1) mit Berufung auf *Macrobius* 3, 2, 6 *(haec vox propria sacrorum est, ut reus vocetur, qui suscepto voto se numinibus obligat, damnatus autem, qui promissa vota iam solvit)* wiederholte Ansicht, daß Rea Silvia bedeute: 'die Geweihte, den Göttern Verlobte, mit einem Worte die Vestalin, Jungfrau aus dem königlichen Geschlechte der Silvier', erhebt Einspruch *Preuner, Hestia-Vesta* 402, 6 mit dem Bemerken, die Bezeichnung 'Rea' in der von *Preller* angenommenen Bedeutung für die Mutter des Romulus und Remus sei geradezu falsch, da sie als inaugurierte Vestalin schon damnata, nicht rea voti sei. *Preuner* schreibt daher Rhea, nicht Rea; ebenso *Niebuhr, Röm. Geschichte* 1⁴, 222 und Anm. 87, der Rea durch die 'Angeklagte' oder das 'schuldige Weib' übersetzt und in der Schreibung Rhea (vgl. *Pais, Storia di Roma* 1, 1, 205f.) eine falsche Analogie zum griechischen 'Ῥέα erblickt. Nach Bericht von *Gruppe, Bursians Jahresber.* 85 (1896), 184 (vgl. 198 unter Ares) erklärt *M. Enmann, Zur röm. Königsgeschichte* (Separatabdruck aus d. Jahresber. der Reformierten Kirchenschule, St. Petersburg 1892) S. 33 Rea als die 'Laufenmachende', und ebenso unter Vergleichung von ahd. îlen (eilen) den Namen Ilia; der Name ihres Gatten Mars zu mo-vere gehörig soll dieselbe Bedeutung haben. Den Namen oder Beinamen 'Silvia' will *O. Keller, Tiere des klass. Altertums* 1, 173 damit erklären, daß die ursprüngliche Form der Sage die gewesen sei, daß die Zwillinge im Walde ausgesetzt worden seien, — schwerlich richtig. Ist Rea die echte Form des Namens, so dürfte sie wohl kaum von den Namen ihres Sohnes Rĕ-mus zu trennen sein, in dem freilich *W. Schulze, Zur Geschichte lateinischer Eigennamen* 581 (vgl. 219) den Eponymos eines etruskischen Geschlechtes, der remne erblickt wie in seinem Bruder Romulus den Eponymos der gleichfalls etruskischen ruma. Aber als Tochter des Numitor, dessen Name wohl wieder mit dem als Sabiner bezeichneten Numa in Zusammenhang steht, könnte Rea doch auch auf das sabinische Reate (vgl. zu dessen Etymologie = 'Stromstadt' *W. Corssen, Kritische Beiträge zur lat. Formenlehre* 429. *Vaníček, Etymolog. Wörterbuch der lat. Sprache* 342) hinweisen. Hiermit deckt sich teilweise, wie ich nachträglich sehe, eine Vermutung von *Cuno, Jahrb. f. klass. Phil.* 125 (1882), 554f.: Die Mutter des Romulus, Rea Silvia, sagt er, war in der ältesten Auffassung wahrscheinlich nichts anders als die Göttin Silvia, so daß Rea für dea

(mit dem im Umbrischen auch sonst bezeugten Übergang von d zu r; vgl. runum rere = donum dedit) steht, und Reate, die Urheimat der Ramnes, des Volkes des Romulus [s. d.], begrifflich soviel wäre wie Teanum oder Janiculum. Silvia aber ist das umbrische Cerfia, verwandt dem lateinischen cerus = 'creator'. Ilia ist derselbe Name, durch Griechen überliefert, welche das anlautende scharfe s nicht aussprechen konnten. S. Romulus.

[Höfer.]

Reatinus. Weihung an den Pater Reatinus, den Stammgott (vgl. *Suet. Vespas.* 12. *Rubino, Beiträge zur Vorgesch. Italiens* 34 f.) von Reate, *C. I. L.* 9, 4676 (aus Reate): *Patri · Reatino · sacr | ob · honórem · Augustór | VI · viri · August* | (folgen die Namen der Dedikanten). *Jul. Athan. Ambrosch, Studien u. Andeutungen im Gebiet des altröm. Bodens u. Cultus* 1, 164, 20. *Ad. Zinzow, Der Vaterbegriff bei den römischen Gottheiten* (Pyritz 1887) S. 6. *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 1, 96. 2, 276. *Wissowa, Rel. u. Kultus d. Römer* 183, 10 u. ob. im Art. Quirinus Sp. 11, 26 f. [Höfer.]

Recaranus (?), Hirt, griechischer Abkunft, von gewaltiger Körperstärke und daher Hercules genannt, tritt in der Erzählung bei *Aurel. Vict., De orig. gent. Rom.* 6. 8 bei dem Abenteuer des Hercules mit Cacus an die Stelle des ersteren (s. *R. Peter* in diesem *Lexikon* Bd. 1 Sp. 2274, 24 ff.). Diese Überlieferung geht auf *Verrius Flaccus* bei *Serv.* ad *Verg. Aen.* 8, 203 zurück: *sane de Caco interempto ab Hercule tam Graeci quam Romani consentiunt, solus Verrius Flaccus dicit Garanum fuisse pastorem magnarum virium, qui Cacum adflixit, omnes autem magnarum virium apud veteres Hercules dictos. — Jordan, Hermes* 3 (1869), 409 (vgl. *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 2, 283, 4) schreibt bei *Serv.* a. a. O. statt Garanus: Caranus und erblickt in diesem den Herakliden Karanos (*O. Abel, Makedonien vor König Philipp* 93 ff. 99 ff. *v. Gutschmid, Kleine Schriften* 4, 66 ff. = *Maked. Anagraphe* in *Symbol. Phil. Bonnens.* 126 ff.), eine Ansicht, die mit Recht von *Peter* a. a. O. 2273, 1 ff. *Wissowa* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Cacus Bd. 3 Sp. 1168, 19 ff. zurückgewiesen wird. Letzterer verwirft ebenso wie *Jordan* bei *Preller* a. a. O. die von *Preller* vorgeschlagene, von *Reifferscheid, Annali* 39 (1867), 353 und *Peter* a. a. O. Sp. 2273, 5 ff., (vgl. Sp. 2258, 13 ff.) empfohlene Ableitung des Namens Garanus von Kerus (s. Cerus) = Genius. Ebensowenig dürfte die von *Hartung* (s. *Peter* a. a. O. Sp. 2255, 54 ff.) vorgetragene, von *M Bréal, Hercule et Cacus* in *Mélanges de mythol. et de linguistique* 56 (vgl. *Fr. Spiegel, Zeitschr. f. vergl. Sprachforsch.* 13 (1864), 390 f.) und von *Steinthal, Archiv f. Religionswiss.* 1 [1898], 183) aufgenommene Deutung des Namens Recaranus als 'Recuperator, Wiederbringer, Zurückführer' und die daraus gezogenen Schlüsse (s. *Peter* a. a. O. 2256), besonders die Gleichsetzung des Recaranus mit Iuppiter [so auch *A. Kuhn, Zeitschr. f. deutsches Altertum* 6 (1848), 128] aufrecht zu halten sein. *Wissowa* a. a. O. und *Rel. u. Kult. d. Römer* 230 trifft wohl das Richtige, wenn er den Bericht des *Verrius Flaccus* als eine „nichtsnutzige euhemeristische Umdeutung der Geschichte des Kampfes von Hercules und Cacus" bezeichnet: wobei freilich nur das éine unklar bleibe, woher der Name Garanus stamme. Nicht unmöglich ist es, daß Garanus eine Entstellung des Namens Garyaneus (*Γαρυόνης* = Geryone[u]s auf einer chalkidischen Vase, *Kretschmer, Gr. Vaseninschr.* 47) ist, *Gruppe, Gr. Myth.* 459, 1. Da die Cacussage mit dem Geryonesabenteuer des Herakles verknüpft ist, die Cacussage aber auch „manche entstellende Umarbeitung erfahren hat" (*Peter* 2287, 50 ff.), wenn z. B. nicht Cacus, sondern Latinus als Rinderdieb erscheint (*Konon* 3), wenn aus Cacus, dem Gegner des Hercules, bei *Diod.* 4, 21 (*Peter* Sp. 2287) sogar sein Gastfreund wird, so konnte ebensogut der Name Geryones absichtlich oder aus Mißverständnis in die uns jetzt vorliegende Überlieferung der Cacussage übertragen werden.

[Höfer.]

Recial (recial) ist der Name einer untergeordneten etruskischen weiblichen Gottheit. Sie findet sich am Griff eines Spiegels von Volci, der sich jetzt im Berliner Museum befindet. Er ist veröffentlicht von *Cavedoni* und *Braun* im *Bull. dell' Inst.* 1842, 173 und 1843, 40 sq. und in den *Ann. dell' Inst.* 1851, 151 sq., von *Gerhard, Etr. Spiegel* 3, 158 Taf. CLXVI, von *Fabretti, C. I. I.* no. 480 und von *Friederichs, Berlins antike Bildwerke* 2, 53 no. 47. Die Hauptszene des Spiegels, die mit der recial in keinem Zusammenhang steht, beschreibe ich unter turan; die recial selbst ist eine nackte weibliche Figur mit Halsband und Ohrgehängen, die ihr Gewand von hinterwärts über den Kopf zieht. Die versuchte Identifizierung derselben mit recua, rescial und resχualc ist abzuweisen, wie ich am Schlusse des Artikels resχualc dargetan habe. [C. Pauli.]

Recua (recua) ist der Name einer jugendlichen etruskischen Göttin, die einmal auf einem Spiegel, der dem Grafen Ravizza zu Orvieto gehört, und in den *Ann. dell' Inst.* 1851, 153 tav. d'agg. M. (s. auch *Bull. dell' Inst.* 1833, 96 und 1858, 188), von *Gerhard, Etr. Spiegel* 3, 182 Taf. CLXXXIII und von *Fabretti* veröffentlicht ist. Die Darstellung zeigt drei Figuren: rechts die Venus, durch die Beischrift turan als solche sichergestellt; in der Mitte 'eine kurz gekleidete jugendliche Frau, reich geschmückt an Stirn, Hals, Armen und Ohren, sie scheint in ihrer rechten Hand eine runde kleine Frucht zu halten' (*Bugge*); links eine sitzende gleichfalls reich geschmückte Gottheit mit seltsam aufgebundenem Haar. Die Beischriften zu diesen beiden Figuren werden verschieden gelesen: *Gerhard* liest die der Mittelfigur aeθe oder aeφe, was er auf die Artemis beziehen möchte, die der linken menrva (menrfa) nach seiner Schreibung; *Brunn* liest letzteren Namen nach dem Stich der *Annali* me⋿ia, ersteren reae, statt dessen er necue [?] vorschlägt; *Bugge* endlich liest metvia und recua. Zu dieser Lesung scheint er veranlaßt zu sein durch den Umstand, daß auf einem Spiegel aus Talamonaccio (vgl. s. v. rescial) eine dienende Frau rescial im Gefolge der Medea (metvia)

vorkommt. Diese beiden Gottheiten recua und rescial identifiziert er unter sich und auch mit der recial und resχualc (s. s. vv.). Daß das weder sprachlich noch sachlich zulässig sei, habe ich am Schlusse des Artikels resχualc gezeigt. [C. Pauli.]

Redarator s. Indigitamenta Bd. 2 Sp. 181, 11. 218, 35. *G. Wissowa, Abhandlungen zur röm. Religion u. Stadtgeschichte* 309 u. Anm. 2, während *v. Domaszewski, Arch. f. Religionswiss.* 10 (1907), 5 Anm. 2 mit Unrecht die überlieferte Lesart Reparator beibehält. [Höfer.]

Rediculus s. Indigitamenta Bd. 2 Sp. 218 und *S. Bugge, Altital. Studien* 10. [Höfer.]

Redux s. Fortuna.

Rega (?) s. Regin...

Regator, Beiname des Iuppiter auf der Weihinschrift von Agnone = Rector; Diúveí regatureí, *Mommsen, Unterital. Dialekte* 128 Z. 12. 129 Z. 15. *R. S. Conway, The italic dialects* nr. 175 p. 192, a 14. b 15. Vgl. *W. Otto, Philologus* 64 (1905), 205 Anm. 64. [Höfer.]

Regin (...). Eine Göttin *Rega* erschloß man aus der verschollenen Inschrift von Worringen, *Brambach, Corp. inscr. Rhen.* 306 (*Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, 1105 verweist dafür auf den Personennamen *Regus, -a*). Nach besserer Überlieferung lautet die Inschrift aber (*C. I. L.* 13, 8518): *in h. d. d. deae Regin. vicani Secorigienses.* Schon *Brambach* vermutete im Register eine *dea Regina* (= Iuno?). [M. Ihm.]

Regina 1) Beiname der Iuno s. *Roscher* Bd. 2 Sp. 600 f. 603 f. *W. Otto, Philologus* 64 (1905), 203 ff. *H. Diels, Sibyllinische Blätter* 52, 1. *E. Sackur, Sibyllinische Texte u. Forschungen* 174 f. Über Iuno Regina auf rheinischen Viergöttersteinen vgl. *Hettner, Correspondenzblatt der Westdeutschen Zeitschr. f. Gesch. u. Kunst* 10 (1891), 77. *Haug, Westd. Zeitschr.* 10 (1891), 300 f. — 2) Auf einer Weihinschrift aus Apulum erhalten bisher noch nicht bezeugte, wohl den Matres zu vergleichende Gottheiten, Badones, das Epitheton Reginae: Badonib(us) Reginis, *Jul. Jung, Jahreshefte d. öst. arch. Inst. Beiblatt* 3 (1900), 186, 10 u. Fig. 27. — 3) Beiname der Fortuna auf einer Weihinschrift aus Carnuntum: Fortunae Reginae, *C. I. L.* 3, 4399. *J. Toutain, Les cultes païens dans l'empire romain* 1, 425. Fortunae Reginae Merenti = *Τύχῃ(ι) Βασιλίσῃ(ι) ἀξία(ι)* zweisprachige Inschrift aus der Nähe von *Λευκαί* südlich vom Sangarios, *Ath. Mitt.* 33 (1908), 151 nr. 5. — 4) Isis Regina s. Bd. 2 Sp. 513, 40 ff.; vgl. auch *F. Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgesch.* 56, 4. 263. — 5) Beiname der (mit Isis identifizierten) Noreia (s. d.), *C. I. L.* 3, 5300. *J. Bekker, Jahrb. d. Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande* 42 (1867), 117. — 6) Saluti Reginae, Weihinschrift aus Caerleon (Britannien), *Hübner, Rhein. Mus.* 11 (1857), 5. *J. Becker ebenda* 13 (1858), 266 ff. *Orelli Henzen* 3 nr. 5823. — 7) Lacida regina, *J. Becker, Jahrb.* usw. a. a. O. 116, der in Lacida den Namen einer barbarischen Lokalgöttin sieht und die Ergänzung zu [P]lacida regina (vgl. *C. I. L.* 3, 1590*) = Isis verwirft. — 8) Nemesis Regina s. Bd. 3 Sp. 138, 23 ff. Neu kommen hinzu die Weihungen an Nemesis Regina aus dem Nemesisheiligtum in **Carnuntum**, *Bormann, Arch. Epigr. Mitt. aus Oest.* (1897), 241. 242 (vgl. 211). *C. I. L.* 3 Suppl. 14076. 14075. 14071. 14858, aus **Apulum** (*C. I. L.* 3, 7767) und aus **Sarmizegetusa** (*C. I. L.* 3, 13777). — 9) Minerva **Regina**, *Becker, Jahrb.* a. a. O. 117. — 10) Hila **Regina**, Votivstein aus Nissa, *Becker* a. a. O., der in Hila eine Lokalgöttin erkennt. — 11) Vgl. Regin . . . und die *θεὰ Βασίλεια* von Thera *I. G.* 12, 3, 416. *Gruppe, Gr. Myth.* 1521, 1. — 12) Auf Inschriften aus Dacia und Moesia erhält Diana oder vielmehr eine ihr gleichgesetzte Landesgöttin das Epitheton Regina, *C. I. L.* 3, 1003. 6160. 7428. 7429. 12371. 12372 (vgl. 12373). *Schriften der Balkankommission* 4. *E. Kalinka, Antike Denkmäler in Bulgarien* 169. 170 p. 153. — 13) *Domnae Reginae et Domno et Bono Eventu*, Weihinschrift aus Naissus (Serbien), *C. I. L.* 3 Suppl. 8244 p. 1466. Nach *Ladek v. Premerstein-Vulić, Jahrh. d. öst. arch. Inst.* 4 (1901), *Beiblatt* 136 f. ist unter der Domna Regina die Kybele, unter Domnus Attis zu verstehen. — 14) *Diti patri et Proserpinae Regin(ae)*, Weihinschrift aus Ratiaria, *Kalinka* a. a. O. 141 p. 131. [Höfer.]

Rego (?), zweifelhafte Gottheit auf einer bei Lugo gefundenen Inschrift *C. I. L.* 2, 2574 *Regoni m. s.* (*Hübner* dachte an *matri* oder *magnae sacrum*). [M. Ihm.]

Religio als Gottheit bei *Phaedr. fab.* 4, 10 (11), 4 ff. *G. Thiele, Hermes* 41 (1906), 576 f. [Höfer.]

Remora s. Roma.

Remures = Lemures (s. d.)

Remureina, Göttin; *C. I. L.* 1, 810; vgl. *Mommsen, Hermes* 16, 16 ff.; *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 2, 313, 3 u. d. Art. Romulus.

Remus s. Romulus.

Reparator (?) s. Redarator.

Requalivahanus, germanischer Gott, bekannt durch die Aufschrift eines kleinen Altars aus Jurakalk, der 1883 bei Blatzheim (Reg.-Bez. Cöln) in der 'Emmerich' genannten Flurabteilung gefunden wurde. Die Inschrift, deren Buchstabenform etwa auf das 2. Jahrhundert n. Chr. weist, lautet *C. I. L.* 13, 8512 = *Dessau Inscr. sel.* 4737 (Faksimile *Bonn. Jahrb.* 81 p. 78): *Deo Requalivahano Q. Aprianus Fructus* (man kann auch *Erucius* lesen, aber beabsichtigt war ohne Zweifel *Fructus*) *ex imp(erio) pro se et suos v. s. l. m.* Daß das Wort der germanischen Sprache angehört, scheint festzustehen. Nach got. *riqis* 'Finsternis, Dunkelheit' deutete man R. als den in der Finsternis, im Dunkel Lebenden; so zuerst *Holthausen* (bei *Zangemeister, Bonn. Jahrb.* 81 p. 81 f.), der in R. das Epitheton eines germanischen Pluto erkennen wollte. Trotz dieser und anderer Deutungen ist das Wesen des Gottes aber noch völlig rätselhaft; vgl. *Golther, Handbuch der germ. Mythologie* (1895) p. 405 f., der weitere Literatur verzeichnet. An einen Ortsnamen dachte *Grienberger, Beiträge zur Gesch. der deutschen Sprache und Literatur* 19 (1894) p. 528 f., *Zeitschr. f. d. österr. Gymnas.* 47 (1896) p. 1001 (***requalisva* = ein durch schattigen, finsteren **Wald fließendes** Gewässer; vgl.

Schwarzbach, Schwarzwasser u. a. m.). Vielleicht bringt ein späterer Fund Aufklärung.
[M. Ihm.]

Resakemis (*Ρσάχεμις*), Beiname der Isis (*Ἴσιδος Ῥσαχέμεως*) auf einem oberägyptischen Graffito, *Sayce, Rev. des études grecques* 4 (1891), 47, 1. [Höfer.]

Reschualc (reszualc) ist der etruskische Name einer dienenden Göttin im Gefolge der turan. Sie ist belegt auf einem Bronzespiegel unbekannter Herkunft, ehedem in der Sammlung Campanari. Er ist veröffentlicht von *Gerhard, Etr. Spiegel* 3, 207 Taf. CCXV, von *Panofka, Die Malachisch* Taf. I, no. 4 und von *Fabretti, C. I. I.* no. 2497. Die dargestellte Szene ist die bekannte Schmückung der malavisχ (s. *Deecke*, Bd. 2 s. v.) und zeigt drei Figuren: in der Mitte die sitzende malavisχ selber, rechts vor ihr stehend die turan, die ihr ein Diadem aufsetzt, links hinter ihr stehend die reszualc, eine vollbekleidete, jugendliche Frau, ungeflügelt, die in ihrer Linken eine Blume, in ihrer Rechten einen anscheinenden Kranz (?) für die malavisχ hält. Für die Deutung dieser reszualc, sachlich sowohl wie sprachlich, fehlt es bis jetzt an einem Anhalt. *Gerhards* Erklärung als Grazie Peitho ist eine seiner gewöhnlichen Phantasien, und wenn nach *Klügmanns* und *Deeckes* Vorgang *Bugge* (in *Deeckes Etr. Fr. u. Stu.* 60 sqq.) die dienenden Gottheiten recua, reszualc, recial, rescial für eine und dieselbe erklärt, so ist das reine Willkür. Die sprachlichen Formen lassen sich nur durch allerhand Zwangsmaßregeln mit einander vereinen, und die sachliche Darstellung der vier Gottheiten ist ganz verschieden voneinander (vgl. die betreffenden Artikel). Der blosse Umstand, daß sie im Gefolge der Venus oder Medea erscheinen, genügt nicht, um daraus ihre Identität zu folgern. Ebenso ist auch *Bugges* Etymologie der Formen (a. a. O. 62) aus* re-cival 'die wieder auflebende' durchaus abzuweisen. Übrigens scheint ihm selbst später die Identität unsicher geworden zu sein, denn an anderer Stelle (a. a. O. 213) sagt er: 'scheinen eine und dieselbe Göttin zu bezeichnen'. [C. Pauli.]

Rescial (rescial) ist der Name einer jugendlichen dienenden Frau auf einem etruskischen Bronzespiegel aus Talamonaccio, der von *Helbig* im *Bull. dell' Inst.* 1878, 144 und von *Gamurrini, Append.* no. 63 tav. III veröffentlicht ist. Die Darstellung zeigt fünf Figuren: links zwei Frauen, welche aus einer Schale einem sitzenden Manne zu trinken geben und von denen die eine die Beischrift metvia oder mezvia (so auch *Gamurrini*) trägt, die andere namenlos ist; der Mann ist Aison, wie auch die Beischrift zeigt, deren Lesung freilich etwas unsicher ist, sofern *Helbig* aeasun, *Gamurrini* heasun, *Bugge* (in *Deeckes Etr. Fo. u. Stu.* 4, 60) aezsun liest; rechts sind wieder zwei Frauengestalten, Minerva (menrva) in ihrer gewöhnlichen Darstellung und eben unsere rescial. Letztere ist 'eine junge mit Lorbeerzweigen bekränzte Frau, die mit einer Flügelspitze einen kleinen Vogel berührt und nach ihm hinschaut, während er fliegt' (*Gamurrini, Bugge*). Daß die Szene die Verjüngung des Aison durch den Trank der Medeia darstellt, ist selbstverständlich. Die behauptete Identität der rescial mit der recial, recua und reszualc ist abzuweisen, wie ich am Schlusse des Artikels reszualc dargetan habe. [C. Pauli.]

Respiciens, Beiname der Fortuna (s. d. u. vgl. *Fronto de orat.* 157, 12 ed. *Naber*) mit einem Heiligtum auf dem Esquilinus (*ἱερὸν Τύχης Ἐπιστρεφομένης*), *Plut. de fortuna Rom.* 10 (vgl. *Quaest. Rom.* 74). *Jordan-Hülsen, Topographie d. Stadt Rom im Altertum* 1, III (1907), 260, 18. *Preller-Jordan, Röm. Mythol.* 2, 186. *Wissowa, Religion u. Kultus der Römer* 212. Ein zweites Heiligtum befand sich nach *Curios. und Notitia reg. X* bei *Jordan, Topographie* 2 (1871), 557 (vgl. die Bezeichnung einer der sechs vici in der zehnten Region als vicus Fortunae Respicient[is, *C. I. L.* 6, 975 p. 180 mittlere Kolumne Zeile 6) auf dem Palatinus, *Jordan-Hülsen* a. a. O. 104, 142. *Preller-Jordan* a. a. O. *Wissowa* a. a. O. Auf welches dieser beiden Heiligtümer sich *Cassius Dio* 42, 26, 4 bezieht, ist ungewiß, *Jordan-Hülsen* a. a. O. *Berichtigungen* p. XX zu 104, 142. — *Cassius Dio* a. a. O. gibt zugleich eine Erklärung dieses ins Griechische nicht zu übersetzenden — *Plut.* a. a. O. nannte sie, wie wir sahen *Τύχη Ἐπιστρεφομένη* — Beinamens: *Τύχη ἣν ἐκ τοῦ πάντα τὰ ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τὰ κατόπιν καὶ ἐφορᾶν καὶ ἐκλογίζεσθαι χρῆναί τινα, μηδὲ ἐπιλανθάνεσθαι ἐξ οἵων οἷος ἐγένετο, καὶ ἱδρύσαντο καὶ ἐπεκάλεσαν τρόπον τινὰ οὐκ εὐαφήγητον Ἕλλησι*; vgl. *Gilbert, Gesch. u. Topogr. d. Stadt Rom im Altertum.* 3, 422 Anm. 3 zu 421. Nach *Cic. de leg.* 2, 11, 28 *valet Fortuna Respiciens ad opem ferendam.* Eine Anspielung auf die Fortuna R. liegt wohl vor bei *Plaut. Capt.* 834: *Respice Fortuna quod tibi nec facit nec faciet, [hoc] me iubes.* Weihungen an Fortuna Respiciens: *C. I. L.* 6, 181 (in hortis Carpensibus in Quirinali). *C. I. L.* 9, 5178 (Asculum, ager Picenus). *C. I. L.* 11, 347 (Nähe von Ravenna). *C. I. L.* 11, 817 (Mutina). *C. I. L.* 13, 6472; vgl. *I. Toutain, Les cultes païens dans l'empire romain* 1, 425 (Germania superior, Nähe von Heilbronn). S. Fortuna.
[Höfer.]

Restitutor, 1) Beiname des Iuppiter, s. Bd. 2 Sp. 752, 1 — 2) des Herkules auf einer Weihinschrift aus Tymandus (Pisidien): Herculi Restitutori, *Sterrett, Papers of the amer. school* 3, 559 p. 387. *Ephem. Epigr.* 5 (1884), 1354 p. 581. *C. I. L.* 3, 6867. [Höfer.]

Restitutrix, Beiname der Fortuna auf einer im Prätorianerlager vor der porta Viminalis gefundenen Basis: *Deae Fortunae Restitutrici, C. I. L.* 6, 30876. *Gilbert, Gesch. u. Topogr. d. Stadt Rom im Altert.* 3, 199 (Anm. 2 zu 198). 372, 3. *Jordan-Hülsen, Topogr. d. Stadt Rom im Altert.* 1, 3 (1907), 390, 44. Da die Weihung aus dem Prätorianerlager stammt, ist wohl der Beiname der Fortuna aus der Vorstellung und dem Wunsche zu erkären, daß sie 'proelia restituit'. [Höfer.]

Reuveanabaraecus (?), spanischer Gott auf der im Dorf Ruanes bei Trujillo (Turgalium, Lusitanien) gefundenen Inschrift *C. I. L.* 2, 685 *Reuveanabaraeco Afer Albini f(ilius) Tu-*

rolus v. s. l. m. Ob der Name richtig überliefert ist, steht dahin. Vermutlich eine Fälschung ist *C. I. L.* 2 *suppl.* 5276 (Turgalium) mit dem Votivdativ *Baraeco.* [M. Ihm.]

Reverentia, Personifikation der Ehrfurcht, von Honos Mutter der Maiestas, *Ov. Fast.* 5, 23 ff. [Höfer.]

Revinus, keltischer Gott. Inschrift aus Gargnano am Gardasee *C. I. L.* 5, 4875 *Revino sacr(um). P. P. I. v. s. l. m.* [M. Ihm.]

Rex, Beiname 1) des Mithras auf einer in Bandorf bei Oberwinter gefundenen Inschrift: Deo Invict(o) Regi, *Schaaffhausen* in *Jahrb. d. Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande* 53 (1873), 102 (Taf. 13 Fig. 1). 105. — 2) des Mercurius: Mercurio Regi sive Fortunae, *Brambach, Inscr. Rhen.* nr. 70 (vgl. nr. 79). — 3) Eine Münze des Kaisers Claudius Gothicus zeigt den Vulcanus mit Amboß, Zange und Hammer und trägt die Umschrift: Regi Artis, *Winckelmann, Gesammelte Werke* (Donaueschingen 1825) 9, 85. *Eckhel, Doctr. num. vet.* 7, 473. *Cohen* 6², 153, 239. Vgl. den Hephaistos κλυτοτέχνης (*Hom. Il.* 1, 571. 18, 143. 391) und seine Bezeichnung als κοίρανος τέχνης (*Nonn. Dionys.* 30, 66) oder als ἀρχηγὸς τῶν τεχνῶν (*Plut. aqua an ignis utilior* 12 p. 958 d). — 4) Beiname des Iuppiter, *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 1, 205, 4. *W. Otto, Philologus* 64 (1905), 205. [Höfer.]

Rhaane? (Ῥαάνη?) s. Phalanna 2. [Höfer.]

Rhachla = Leukothea s. Segeiron. [Höfer.]

Rhadalus, Skythe, *Val. Flacc.* 6, 69. [Höfer.]

Rhadamanthys (Ῥαδάμανθυς, äol. Βραδάμανθυς, Ϝραδάμανθυς; alter Schreibfehler Ῥαδάμανθος: *Papyrosfragm. Aeschyl. fr.* 99 *Nauck Tr. Gr. fr.*²; lat. Rhadamanthus; Nebenform Ῥαδάμας: *Schol. Theokr.* 2, 34) war in dem ganzen altkretischen Kulturkreis bekannt als mächtiger König von Kreta, der auf Erden Gesetz und Recht schuf und unter den Toten als gerechter Herrscher und Richter fortwirkte. Spuren dieser Mythen finden sich außerhalb Kretas auf Inseln des Ägäischen Meeres, im südwestlichen Kleinasien, auf Euboia und in Boiotien. Zu seiner kretischen Parallelgestalt Minos stand Rh. ursprünglich in keiner näheren Beziehung; die beiden gehörten entweder verschiedenen Mythenperioden an oder, wie *Hoeck, Kreta* 2, 195 meint, verschiedenen Gegenden Kretas.

Nach dem Erlöschen der altkretischen Kulturperiode knüpfte man zwar mehrfach noch an die alte Überlieferung an, doch fand die Rh.-Sage keine lebendige Weiterbildung mehr. In die Heldensage der neuen Zeit wurde Rh. nur selten hineingezogen. Von den kretischen Heroen gewann Minos das überwiegende Interesse, und wesentliche Abschwächungen der Rh.-Sage waren die Rückwirkung dieser höheren Bewertung des Minos.

Das zeigt sich schon in der Genealogie. *Kinaithon* bei *Paus.* 8, 53, 5 kannte noch eine alte kretische Sage von dem selbständigen Rh., nach welcher Rh. ein Sohn des Hephaistos, dieser ein Sohn des Talos, und Talos ein Sohn des Kres war. Alle anderen sehen dagegen in Rh. nur noch ein Anhängsel an Minos. Daß Minos und Rh. Brüder gewesen seien, und zwar Söhne des Zeus und der Europa, wird seit *Hom. Il.* 14, 322 oft wiederholt, z. B. bei *Plat. Min.* 318 D, *Lukian de luctu* 7, *Pediasim.* 7, 18, *Schol. Lykophr.* 431, *Eustath. Hom. Il.* 989, 35. Andere fügen Sarpedon als dritten Bruder hinzu, und diese drei Brüder Minos, Sarpedon und Rh. gelten dann entweder für Söhne des Zeus und der Europa oder für Söhne des Asterion (s. o. Bd. 1 Sp. 656), oder es wird beides dahin vereinigt, daß Zeus die Europa nachmals dem kretischen König Asterion bezw. Asterios zur Gemahlin gibt und dieser die drei Söhne des Zeus adoptiert; vgl. *Hesiod. fr.* 55 *Rzach* bei *Schol. Hom. Il.* 12, 292; *Aeschyl.* Κᾶρες ἢ Εὐρώπη *fr.* 99 *Nauck*²; *Bakchyl. fr.* 10 *Blaß* bei *Schol. Hom. Il.* 12, 292; *Herodot.* 1, 173; *Eurip. Rhes.* 28 nebst *Schol.*; *Strab.* 12, 573; *Apollod.* 3, 1, 1, 3; *Schol. Lykophr.* 1284 (vgl. *Etym. Magn.* 397, 40. 588, 25. *Tzetz. Lykophr.* 1283); *Hygin. fab.* 155. 178; *Schol. Stat. Theb.* 4, 530. — Allerdings führte diese Genealogie zu chronologischen Schwierigkeiten, da Minos nach *Hom. Il.* 13, 450 als Großvater des Idomeneus zwei Generationen älter war, als der trojanische Krieg, an dem Sarpedon teilnahm, vgl. *Herodot.* 7, 171, und die Historiker griffen deshalb zu dem beliebten Aushilfsmittel, gleichnamige Helden anzunehmen. Sie verdoppelten bald Sarpedon (s. d.), bald Minos oder Rh. *Diodor.* 4, 60 sagt: Söhne des Zeus und der Europa, der späteren Gattin des Asterios, waren Minos, Rh. und Sarpedon (vgl. 5, 78 f.); dieser ältere Minos zeugte mit der Lyktios-Tochter Itone den Lykastos, welchem dann die Korybas-Tochter Ide den jüngeren Minos gebar, den andere gleichfalls für einen Sohn des Zeus hielten; dieser jüngere Minos war der große König zur See, Gemahl der Pasiphae, Vater des Deukalion usw. *Diodor* spricht somit nur von einem doppelten Minos, allein in seiner Quelle hatte diesem auch ein doppelter Rh. und Sarpedon zur Seite gestanden. Denn *Sokrat. Argol.* im *Schol. Eurip. Rhes.* 28 kennt Minos, Sarpedon und Rh. als Söhne jenes Lykastos und der Ide, und auch *Ephoros* bei *Strab.* 10, 476. 482 (*Eustath. Hom. Od.* 1861, 26) unterscheidet zwischen einem älteren Rh. als erstem Gesetzgeber Kretas und einem jüngeren Rh. als Bruder des berühmten Minos. — In späterer Zeit kommen gelegentlich auch andere Kombinationen vor. So werden als Söhne des Zeus und der Europa nebeneinander genannt Minos, Aiakos und Rh., die drei Totenrichter (*Serv. Verg. Aen.* 6, 566; *Myth. Vat.* 2, 76) oder Minos, Rh. und Phoinix (*Tzets. Lykophr.* 431). Vereinzelt heißt Rh. auch wegen seiner Gerechtigkeit Sohn des Zeus und der Dike (*Porphyr de abstinent.* 3, 16).

Der Charakter des Rh. wird durchaus einheitlich geschildert. Rh. ist ein Vorbild an σωφροσύνη: *Theogn.* 701, *Demosth.* 61, 30; φρενῶν ἔλαχε καρπὸν ἀμώμητον οὐδ' ἀπάταισι θυμὸν τέρπεται ἐνδοθεν: *Pind. Pyth* 2, 74; er waltet βουλαῖς ἐν ὀρθαῖσι: *Pind. Ol.* 2, 75. Gerechtigkeit ist der Grundzug seines Wesens, sein Epitheton ist daher ὁ δίκαιος (*Ibykos fr.* 32 *Bergk*⁴ bei *Athen.* 13, 603 d) oder δικαιότατος, vgl. *Plat. Legg.* 1, 624 B; *Minos* 318 D;

Sosikrat. im *Schol. Aristoph. Vög.* 521; *Ephor.* bei *Strab.* 10, 476; *Diod.* 5, 79. 84; *Liban. Orat.* 17, 26 S. 517. Wollte man einen gerechten Mann loben, so sagte man, er zeige 'Ραδαμάνθυος τρόπους (*Bekker, Anecd. Graec.* 1, 61, 23), oder er sei noch gerechter als Rh. (*Euripid. Kyklops* 278). Rh. hatte die Grundlagen der kretischen, für weite Kreise vorbildlichen Rechtspflege geschaffen und das Prozeßwesen geordnet (*Plat. Legg.* 1, 625 A: διανέμειν τὰ περὶ τὰς δίκας), und manche Einzelheiten der späteren Rechtspflege wurden auf ihn zurückgeführt. So schildert *Plat. Legg.* 12, 948 B die durch das Recht von Gortyn (vgl. *Bücheler-Zitelmann, Das Recht von Gortyn* 70, *Rhein. Mus.* 40, *Ergänzungsheft* 1885) bestätigte Sitte, den Richterspruch an den von den Parteien zu leistenden Eid zu binden, als einen von Rh. eingeführten Grundsatz der 'Ραδαμάνθυος κρίσις, wobei er freilich meint, diese Sitte habe zwar für die alte, den Göttern näher stehende Zeit gepaßt, sei aber für die gegenwärtige Zeit des Unglaubens nicht mehr geeignet; vgl. auch die Glosse 'Ραδαμάνθυος κρίσις bei *Suid.*, *Diogenian.* 7, 98 cod. Vindob. 3, 74, *Macar.* 7, 50, *Gregor. Cypr.* 3, 59; ferner *Aristid. Rhet.* 46, 147. Andere führten das strenge Wiedervergeltungsrecht, das ius talionis, auf Rh. und seinen Grundsatz zurück: εἴ κε πάθοι, τά κ' ἔρεξε, δίκη κ' ἰθεῖα γένοιτο, *Aristot. Ethik. Nikomach.* 5, 8 p. 1132 b, 25, ebenso den Grundsatz, daß die Vergeltung eines Unrechts straflos macht: ὃς ἂν ἀμύνηται τὸν χειρὸν ἀδίκων κατάρξαντα, ἀθᾷον εἶναι, nach welchem νόμος 'Ραδαμάνθυος Herakles in dem Prozeß wegen Tötung des Linos freigesprochen sein sollte, *Apollod.* 2, 4, 9, 2. Wären uns die dem *Epimenides* zugeschriebenen Schriften περὶ θυσιῶν καὶ τῆς ἐν Κρήτῃ πολιτείας und περὶ Μίνω καὶ 'Ραδαμάνθυος (*Diog. Laert.* 1, 10, 5) erhalten, so würde uns wohl noch manch andere Zurückführung auf Rh. begegnen. Galt doch z. B. auch die Sitte des *Sokrates, Zenon* und anderer, die den Namen der Götter 'nicht unnützlich führen' wollten (*Schoemann, Griech. Altert.*[4] 277) und deshalb bei Tieren und unverfänglichen Dingen, z. B. bei Hund, Gans, Widder, Platane u. dgl. schwuren, für ein Gebot des Rh., vgl. *Sosikrat. Kretika* im *Schol. Aristoph. Vög.* 521. *Suid.* s. Λάμπων ὄμνυσι; *Kratinos Komöd. Cheirones* im *Schol. Plat. Apolog.* 21 E; *Porphyr. de abstin.* 3, 16; *Eustath. Hom. Od.* 1871, 3 und die Glosse 'Ραδαμάνθυος ὅρκος bei *Suid.*, *Hesych., Phot., Zenob.* 5, 81, *Apostol.* 15, 17, *Macar.* 7, 49. Ob *Anaxandrides* in seiner Komödie *Gerontomania* wegen dieses Gebotes Rh. neben Palamedes als Erfinder τῶν γελοίων verspottet (*Athen.* 14, 614 c, vgl. *Aristot. Rhetor.* 3, 12 p. 1413 b, 96) oder ob hier eine andere Beziehung vorliegt (vgl. oben Bd. 3 Sp. 1270, 51), ist fraglich.

Als Gesetzgeber war Rh. nicht auf den Kreis von Gericht und Prozeßwesen beschränkt. Nach alter Anschauung war er ein mächtiger König von Kreta, der hier und in der ganzen Inselwelt Ruhe und Frieden geschaffen, die staatlichen Verhältnisse geordnet und die besten Staatsgesetze gegeben hatte. Man mußte sich allerdings damit abfinden, daß ganz derselbe Ruhm auch dem Minos zukam, und löste diese Schwierigkeit auf verschiedene Weise. *Ephoros* bei *Strab.* 10, 476. 482 erzählt, auf Kreta habe zuerst der ältere Rh. durch Gesetze und städtische Siedelungen die staatlichen Grundlagen geschaffen (πρῶτος τὴν νῆσον ἐξημερῶσαι δοκεῖ νομίμοις καὶ συνοικισμοῖς πόλεων καὶ πολιτείαις) und er habe dabei seine Gebote als von Zeus empfangen erklärt; nachmals habe Minos (der Zweite), der Bruder des jüngeren Rh., jenen älteren Rh. nachgeahmt. Ebenso ist bei *Diod.* 4, 60 Rh. der Ältere der Gesetzgeber (τοῖς Κρησὶν ἐνομοθέτησε) und der berühmte Minos der Zweite lebt erst zwei Generationen später. Bei *Plin.* 7, 191 heißt es kurz, Rh. habe die ersten Gesetze gegeben. Umgekehrt gilt bei *Plat. Min.* 318 D ff. 320 B ff. Minos als der eigentliche Schöpfer der alten kretischen Gesetze; der gerechte und gute Rh. (δίκαιος, ἀγαθὸς ἀνήρ) wurde von seinem Bruder Minos nicht in allen königlichen Pflichten unterrichtet, sondern nur in denen zweiten Ranges, wie es die Rechtsprechung war; so wurde er lediglich ein guter Richter; Minos brauchte ihn als νομοφύλαξ in der Stadt, den Talos als solchen im übrigen Kreta. *Plutarch. Thes.* 16 faßt diese Darstellung in die kurzen Worte zusammen, man bezeichne Minos als König und Gesetzgeber, Rh. aber als Richter und Hüter (φύλαξ) des von Minos festgesetzten Rechtes. — Andere zogen die Grenze zwischen Minos und Rh. dahin, daß dem ersteren die Tätigkeit auf Kreta, dem letzteren die auf den Inseln zufiel. So hatte nach *Diod.* 5, 78 f. 84 Minos die kretischen Gesetze geschaffen und die Seeherrschaft über die umliegende Inselwelt gegründet; er ward auf seinen jüngeren Bruder und Mitkönig (πάρεδρος τῇ βασιλείᾳ) Rh., der wegen seiner gerechten Urteile und der energischen Bestrafung von Missetätern berühmt war, eifersüchtig und sandte ihn deshalb auf ferne Inseln hinaus; Rh. gewann sich zahlreiche Inseln und einen großen Teil der asiatischen Küste, da alle wegen seiner Gerechtigkeit seine Herrschaft gern aufnahmen; später ordnete er die Herrschaft so, daß sein eigener Sohn Erythros das von ihm gegründete Erythrai erhielt, — Oinopion, der Sohn des Minos und der Ariadne, Chios, — Thoas Lemnos, — Enyeus Skyros, — Pamphylos Peparethos, — Euanthes (Euambeus) Maroneia, — Alkaios Paros, — Anion Delos — Andreus Andros. Was *Diodor* so ausführlich, vielleicht nach *Apollodoros* Kommentar zum Schiffskatalog (*Bethe, Herm.* 24, 418), erzählt, faßt *Apollod. biblioth.* 3, 1, 2, 3 dahin zusammen, Rh. habe nach einem Zwist mit Minos Kreta verlassen und den Inselbewohnern ihre Gesetze gegeben (τοῖς νησιώταις νομοθετῶν).

Nach dem Tode wurden dem Rh. besondere Ehren zuteil. Das ist alte, feststehende Sage. Die Einzelheiten aber werden verschieden geschildert, je nach der verschiedenen Auffassung vom Leben nach dem Tode. Nach der einen Auffassung gelangen bekanntlich die großen und gerechten Helden ohne eigentlichen Tod unmittelbar vom irdischen Dasein nach

dem Elysischen Gefilde bezw. zu den Inseln der Seligen, wo sie getrennt von den auf Erden Lebenden und getrennt von den Göttern ein ewiges, glückliches Leben führen; vgl. *Rohde, Psyche* 63 ff., *Radermacher, Das Jenseits im Mythos der Hellenen* 98 ff., *Waser* bei *Pauly-Wissowa, Real-Encykl.* 5, 2470 ff. Wer dieser Auffassung folgte, hielt es für selbstverständlich, daß auch Rh. nach seinem Erdenleben dorthin gelangt war. So heißt es bei *Homer, Od.* 4, 564, Menelaos werde ohne zu sterben nach den Elysischen Gefilden ans Ende der Welt gelangen, wo auch Rh. weile (ὅθι ξανθὸς Ῥ.), und *Paus.* 8, 53, 5 interpretiert diese Stelle richtig dahin, Menelaos werde nach dem Elysischen Gefilde gelangen, wohin 'früher schon Rh. gelangt sei'. In *Aeschylos' Κᾶρες ἢ Εὐρώπη* (*fr.* 99 *Nauck*²) trat Europa auf und klagte, daß von ihren drei Söhnen Minos, Rh. und Sarpedon nur noch der letztere ihr geblieben sei. Rh. lebe zwar unsterblich fort, aber nicht mehr sichtbar für sie: Ῥαδάμανθυν, ὃς περ ἄφθιτος παίδων ἐμῶν, ἀλλ' οὐκ ἐν αὐγαῖς ταῖς ἐμαῖς ῥόας ἔχει. Die Vorstellung von der Entrückung des Rh. nach Elysion war aber damals so geläufig, daß diese kurze Andeutung genügte. Auch *Pindar Ol.* 2, 75 verwertet diese Vorstellung in seiner bekannten Darstellung, nach welcher die Sterblichen, wenn sie zum drittenmal ihr Leben auf Erden ohne Unrecht geführt haben, zu den Inseln der Seligen gelangen, wo Rh. als πάρεδρος des Kronos weilt; über die verschiedene Interpretation dieser Stelle durch *Aristarch* und *Didymos* vgl. *Schol. Pind. Ol.* 2, 138. 140 nebst *Boeckhs* Erläuterungen; *Rohde, Psyche* 500 ff.; *Maximil. Mayer* oben im Artikel Kronos Bd. 2 Sp. 1456. *Pindar* vereinigt offenbar zwei verschiedene ältere Sagen: nach der einen war Kronos der eigentliche Herrscher auf den Inseln der Seligen, nach der anderen, die später *Lukian. ver. hist.* 2, 6 ff. so weit ausgeschmückt wiedergibt, war Rh. dort der oberste Gebieter. An derartige Vorstellungen von Elysion und Rh. wird bis in die späteren Zeiten häufig angeknüpft, wenn auch in unmittelbarer Verbindung mit anderen Anschauungen. So z. B. in der unten zu besprechenden Sage, daß Alkmene dort die Gattin des Rh. gewesen sei, dann in dem Ausdruck bei *Hegesipp. Anthol. Palat.* 7, 545, Hermes führe die Guten zum Rh., und in der Grabschrift für Regilla (*Kaibel, Epigr. Graec.* 1046. 47 = *C. I. G.* 6280 = *I. G.* 14, 1389): ψυχὴ δὲ σκήπτρον Ῥαδαμάνθυος ἀμφιπολεύει. — Neben dieser bei *Hom. Od.* 4, 563 ff. vorkommenden Vorstellung von dem Elysischen Gefilde steht im 11. Buch der *Odyssee* die zweite Auffassung vom Leben nach dem Tode, wonach die verstorbenen Heroen in der Unterwelt weilen und dort als Schatten das irdische Wesen und Leben gleichsam fortsetzen; Minos, der große Richter auf Erden, sitzt auch dort noch mit seinem goldnen Zepter und entscheidet die Streitigkeiten der Toten (*Od.* 11, 568). *Nonnos Dionys.* 19, 188 f., läßt die beiden verschiedenen Vorstellungen der *Odyssee* nebeneinander bestehen, vgl. auch *Strab.* 1, 3 u 3, 150. Aber die Volksanschauung drängte zur Einheit und bildete die zweite Unterwelts-Vorstellung dahin aus, daß außer Minos auch alle anderen Helden, die auf Erden Richter gewesen waren, drunten das Richteramt fortführten. *Plat. Apolog.* 32 p. 41 A (vgl. *Cic. Tuscul.* 1, 98) bezeichnet als solche Richter in der Unterwelt Minos, Rh., Aiakos, Triptolemos καὶ ἄλλοι ὅσοι τῶν ἡμιθέων δίκαιοι ἐγένοντο ἐν τῷ ἑαυτῶν βίῳ, und wie hier Rh. und Minos vereint sind, aber nichts von einem Gericht über Seligkeit oder Verdammnis der Menschen gesagt wird, so gibt z. B. auch *Porphyr. vita Plotin.* 22 (in dem Orakel) und 23 (in dessen Erläuterung) die Auffassung wieder, daß der Gerechte zu den Helden des goldenen Zeitalters, Minos, Rh., Aiakos usw. οὐ δικασθησόμενον οἴχεσθαι, συνεσόμενον δὲ τούτοις. — Zu diesen beiden verschiedenen Vorstellungen tritt als dritte hinzu die Vorstellung von einem eigentlichen Totengericht über die Menschen, welche *Rohde, Psyche* 284 für eine spätere Auffassung hält, während *Gruppe, Gr. Myth.* 863 in ihr das Wesen der altkretischen Rh.-Sage erblickt. Am bekanntesten ist die eingehende Schilderung bei *Plat. Gorg.* 523 E — 526 (vgl. *Plut. Consol. ad Apollon.* 36 p. 121 C): auf dem Anger (λειμών) bei dem Kreuzweg, wo sich die Wege zu den Inseln der Seligen und zum Tartaros trennen, richten die Söhne des Zeus, Minos und Rh. ἐκ τῆς Ἀσίας, Aiakos ἐκ τῆς Εὐρώπης, und zwar richtet Rh. die aus Asien stammenden Menschen, Aiakos die aus Europa; beide tragen den einfachen Richterstab (ῥάβδος); Minos aber mit dem goldenen Zepter entscheidet als Oberrichter in Zweifelsfällen. Ähnlich gedacht ist das Totengericht auf dem Gefilde der Wahrheit (πεδίον ἀληθείας) bei *Ps.-Plat. Axioch.* 371 B, doch werden hier nur Minos und Rh. als Richter genannt, eine Konzession an die ältere Auffassung des Aiakos als Türhüter und κλειδοῦχος des Hades. Minos und Rh. allein nennen auch *Apollod.* 3, 1, 2, 3, *Diod.* 5, 79, *Lucian. de luctu* 7, *Cic. Tuscul.* 1, 10, *Verg. Aen.* 6, 432. 566 (wo Rh. Cnosius als besonders strenger Inquisitor geschildert wird), *Claudian.* in *Rufin.* 2, 477 ff., *Themist. or.* 20 p. 234 c. Dagegen stehen Minos, Rh. und Aiakos nebeneinander bei *Demosth.* 18, 127. *Isokrat.* 12, 205, *Arrian. Anab.* 7, 29, 3, *Propert.* 5, 11, 19 ff., *Ovid. met.* 9, 435 ff., *Senec. Hercul. fur.* 737. *Hercul. Oet.* 1562, *Stat. Theb.* 8, 27. 103, vgl. 4, 530. 11, 571. *Silv.* 2, 1, 219. 3, 3, 16, *Dracont.* 9, 129—134, *Serv. Verg. Aen.* 6, 432 (wo Minos als crudelis, Rh. und Aiakos als fratres mitiores bezeichnet sind). 6, 566, *Myth. Vat.* 2, 76. Sehr oft wird Minos allein, gelegentlich auch Rh. allein genannt, z. B. *Lukian. Catapl.* 13. 23 ff., *Nonn. narr. ad Greg. invect.* 2, 8 p. 163 bei *Westermann, Mythogr.* 369, 27. Die Darstellung der Totenrichter auf Vasenbildern behandelt eingehend *Winkler, Darstellung der Unterwelt auf unteritalischen Vasen, Breslauer philol. Abhandl.* Bd. 3 Heft 5 S. 4. 18. 35: auf der Amphora in München 849 abgeb. *Archäol. Ztg.* 1843 Taf. 12, 1; *Wiener Vorlegebl.* Ser. E Taf. 1; *Baumeister, Denkm. des klass. Altertums* 1928 Taf. 87 nr. 2042 B) scheinen Minos mit Zepter in asiatischer Tracht,

Rh. als Greis, und Aiakos nebeneinander dargestellt zu sein; — auf der Amphora in Neapel 3222 (abgeb. *Mon. d. Inst.* 8, 9; *Wiener Vorl.* a. a. O. Taf. 2; *Baumeister* a. a. O. 1927 nr. 2042 A) sind inschriftlich bezeugt Triptolemos, Aiakos und Rh.; — auf dem Bruchstück einer Amphora in Karlsruhe 258 (abgeb. *Archäol. Ztg.* 1884 Taf. 19; *Wiener Vorl.* a. a. O. Taf. 6, 3) sind durch Inschriften gesichert Triptolemos und Aiakos; ob der fehlende dritte Richter Minos oder Rh. war, läßt sich nicht entscheiden.

Andere Sagen, die an Rh. anknüpfen, hängen zum Teil mit seinem Ruhm als Ordner des staatlichen Lebens auf Kreta und Umgebung zusammen. So wird Gortys, der Eponymos von Gortyn auf Kreta, ein Sohn des Rh. genannt, *Paus.* 8, 53, 4. — In Erythrai wird der Eponymos Erythros gleichfalls als Sohn des Rh. bezeichnet, der von Kreta dorthin eingewandert (*Paus.* 7, 3, 7) oder von seinem Vater Rh. als König eingesetzt war (*Diod.* 5, 79. 84), und vielleicht hieß Erythrai eben mit Rücksicht auf die Beziehungen zu Rh. das Land der Seligen, *Kaibel, Epigr. Gr.* 317. 904. — Auch in Nysa nördlich vom Maiandros bezw. in dem zu Nysa gehörigen Akaraka (*Bull. hell.* 14, 233; Acharaka: *Strab.* 12, 579. 14, 649 f.; Akara: *Etym. Magn.*) wurde der Oikistes Athymbros (Thymbros) gelegentlich für einen Kreter aus dem Geschlecht des Rh. (*Κρὴς τῷ γένει ἀπὸ Ῥ.*) ausgegeben; er sollte bei den Karern gewohnt und Ehren genossen haben und dann Akaraka gegründet haben, Methodios im *Etym. Magn.* 45, 17; andere Traditionen über Athymbos bei *Strab.* 14, 650, *Steph. Byz.* s. *Ἄθυμβρα.* — Ferner wird aus Gaza berichtet, daß Minos mit seinen Brüdern Aiakos und Rh. dort gewesen sein sollte, *Steph. Byz.* s. *Γάζα.* — Auch die Rhadamanes oder Rhadamaner in Arabien werden von Rh. und Kreta abgeleitet, *Plin.* 6, 158; *Nonn. Dionys.* 21, 304 ff.

Verschieden geurteilt wurde über Rh. Verhältnis zu Talos. Nach der alten Genealogie bei Kinaithon, von welcher oben die Rede war, sollte Talos der Großvater des Rh. sein. Nach der gleichfalls oben besprochenen Auffassung bei *Plat. Gorg.* waren Rh. und Talos die *νομοφύλακες* des Minos. Dagegen gilt Talos bei *Ibykos fr.* 32 *Bergk*⁴ (*Athen.* 13, 603 d) als *Ῥαδαμάνθυος ἐραστής.*

Von den Phaiaken und Rh. handelt eine sonst verschollene Sage bei *Hom. Od.* 7, 323 ff. Danach hatten die Phaiaken einst den Rh. (sein Epitheton *ξανθός* kehrt wieder *Od.* 4, 564, während er *Il.* 14, 322 *ἀντίθεος* heißt) auf ihrem schnellen Schiffe zu dem in weitester Ferne gelegenen Euboia hinübergefahren, als er den Tityos aufsuchen wollte: *ἦγον ἐποψόμενον Τιτυὸν Γαιήιον υἱόν*; an einem einzigen Tage hatten sie diese weite Fahrt vollendet. Vielleicht hatte *Euripides* oder *Kritias* (*v. Wilamowitz, Analecta Euripidea* 166) in dem Drama *'Rhadamanthys'* auf diese Sage angespielt, vgl. *Eurip. fr.* 658 *Nauck*²: *οἳ γῆν ἔχουσ' Εὐβοΐδα πρόσχωρον πόλιν.* Allein der eigentliche Sinn der homerischen Worte war schon im Altertum unklar, vgl. *Schol. Hom. Od.* 7, 323. 324, *Eustath.* 1581, 60, *Strab.* 9, 423; man schwankte, ob Rh. den Tityos aufgesucht habe, um ihn zu richten (*Schol. κριτὴς ἐτιμώρησε πρότερον*) oder ihn anzustaunen *διὰ θαῦμα τοῦ μεγέθους* (*Eustath.*), oder ihn in Güte von seiner frevelhaften Gesinnung abzubringen, *ἵνα σωφρονίσῃ αὐτόν* (*Eustath.*); und ebenso wenig wußte man, woher die Phaiaken den Rh. gebracht hatten. Daß die Phaiaken ihn aus dem elysischen Gefilde, wo er nach *Hom. Od.* 4, 564 später weilte, geholt hätten und daß das Land der Phaiaken den Inseln der Seligen benachbart oder mit ihnen identisch gewesen sei (*Schol.* u. *Eustath.* a. a. O. *Schol. Eurip. Hippol.* 750), war eine Kombination, die in neuerer Zeit zwar oft wiederholt, von *Rohde, Psyche* 71, 2 aber zurückgewiesen ist. Möglicherweise galt Rh. zu gewissen Zeiten auf Korkyra, das die Insel der Phaiaken zu sein beanspruchte, als Ordner des Staatsrechtes bezw. Ordner des alten Phaiaken-Staates, der wie Odysseus dorthin verschlagen war und später den Schuldspruch über den Frevler Tityos fällte. Allein Sicheres wissen wir nicht.

In Boiotien hat Rh. einst eine größere Bedeutung gehabt. Hier allein ist er noch mit anderen Sagenkreisen enger verknüpft geblieben. Rh. galt hier als Gemahl der Alkmene, und die ältere Sage erzählte wahrscheinlich, daß Rh. und Alkmene die Eltern des Herakles waren und daß Herakles seinem Vater einen Teil seiner Erziehung und seiner Macht verdankte. Was uns direkt überliefert wird, sind freilich nur Verschleierungen dieser alten Auffassung, Abschwächungen zugunsten anderer, inzwischen allgemeiner anerkannten Sagen von Zeus, Amphitryon u. a. Aber gerade die Verschiedenheit der Versionen und die Tatsache, daß für die geläufigen Herakles-Sagen die Gestalt des Rh. überflüssig war und trotzdem festgehalten wurde, zeugt für das Alter des Rh. in diesem Zusammenhang. Die überlieferten Versionen sind folgende:

1) In Okaleia heiratete Rh. nach dem Tode des Amphitryon die Alkmene und nahm dort seinen dauernden Wohnsitz, *Apollod.* 2, 4, 11, 7. 3, 1, 2, 3. *Tzetz. Lykophr.* 50. Selbstverständlich wird hinzugefügt, Rh. sei von seiner früheren Heimat Kreta oder den Inseln flüchtig geworden, und als Grund dieser Flucht wird angenommen, er habe sich mit seinem Bruder Minos entzweit wegen gemeinsamer Liebe zu demselben Knaben Miletos oder Atymnios (wie weit diese Wendung bei *Apollod.* 3, 1, 2, 1—3 für Sarpedon allein gilt, bleibe dahingestellt), oder er habe seinen Bruder getötet, *Tzetz. Lykophr.* 50, wobei freilich unklar bleibt, wer dieser Bruder war.

2) In Haliartos gab es ein Grab der Alkmene und ein Grab, welches man *Ἀλεᾶ* nannte. Die einen verehrten hier Alkmene und Aleos (*Plut. de genio Socrat.* 5 p. 578 B), die andern aber sagten, das zweite Grab sei das des Rh., der nach dem Tod des Amphitryon als zweiter Gemahl der Alkmene hier gelebt habe, *Plut. Lysandr.* 28.

3) In Theben knüpfte an den dort verehrten Stein die Sage, Alkmene sei bei ihrem Tode auf Zeus' Befehl durch Hermes zu den Inseln

der Seligen verbracht und der Stein statt ihrer in den Sarg gelegt worden, vgl. oben Bd. 1 Sp. 248. Auf den Inseln der Seligen aber habe nunmehr Alkmene als Gattin des Rh. gelebt, *Pherekyd.* bei *Antonin. Lib.* 33. Das *Anthol. Pal.* 3, 13 geschilderte Relief von Kyzikos zeigt, wie Herakles selbst seine Mutter Alkmene nach dem elysischen Gefilde führt und sie dort dem Rh. zur Frau gibt.

4) Herakles soll von Rh. erzogen worden sein, *Aristot. fr.* 518 *Rose* bei *Schol. Theokrit.* 13, 9, vgl. *Argum. Theokr.* 13 und *Schol.* 13, 7, wo irrtümlich Hylas statt Herakles als Zögling des Rh. genannt wird. Nach *Tzetz. Lykophr.* 50 u. 458 lernte Herakles von Rh. speziell die Kunst des Bogenschießens.

5) Vielleicht gehört in diese Sagenkreise auch die Vorstellung, daß Likymnios der Liebling des Rh. gewesen sei, *Philostr. epist.* 8.

Alles dies sind nur Bruchstücke der einst lebendigeren Sage. Das Drama 'Rhadamanthys' des *Euripides* bezw. *Kritias*, das vielleicht von Rh. und Alkmene handelte, ist bis auf wenige Bruchstücke verloren; ein Fragment (659 *Nauck*²) spricht von jener Liebe, die im Gegensatz zu anderen Formen der Liebe zur *δόξα σύνλεσις* führt.

Grundbedeutung des Rh. Allen Rh.-Mythen ist die Vorstellung gemeinsam, daß Rh., solange er auf Erden weilte, ein mächtiger Herrscher und gerechter Richter war. Über diese Mythen hinaus in eine Zeit der Verehrung als Gott weist, abgesehen von den Spuren des Grabkultes in Boiotien, nur eine einzige Grammatiker-Notiz. Bei *Theokrit. Id.* 2, 34 'καὶ τὸν ἐν Ἅιδα κινήσαις ἀδάμαντα' schrieben nach den Scholien einige Erklärer "Ραδάμαντα' und verstanden darunter den *Pluton*: βέλτιον δὲ τὸν Ῥαδάμαντα, ἤγουν τὸν Πλούτωνα λέγειν, καθὸ σκληρὸς καὶ ἀδάμαστος. Geht dies auf eine antiquarisch-mythologische Notiz zurück, daß tatsächlich der Unterweltsgott irgendwo noch unter dem Namen Rhadamas verehrt worden sei, so würde es die auch an sich schon wahrscheinliche Annahme stützen, daß Rhadamanthys ursprünglich nur einer der vielen Namen war, unter denen der Gott des Jenseits angerufen wurde.

Die etymologischen Erklärungen der Alten sind wertlos, z. B. *Schol. Hom. Il.* 14, 322 (*Eustath.* 989, 35): ἐπεὶ ἐμάνη περὶ τὰ ῥόδα τὰ ὑπὸ τοῦ ταύρου προϊέμενα ἡ Εὐρώπη, Ῥαδάμανθυν ἐκάλεσε τὸν παῖδα; oder *Tzetz. Lykophr.* 705: παρὰ τὸ ῥᾳδίως μινύθεσθαι καὶ φθείρεσθαι. Von Neueren sei verwiesen auf die Zusammenstellungen bezw. Erklärungen bei *Enmann, Kypros, Mémoir. de l'acad. de St. Pétersb.* 1886, 9; *Windischmann, Ursagen d. arischen Völker* 17 (*Abhandl. d. bayr. Akad.* 1852); *Kuhn, Zeitschr. f. vergl. Sprachf.* 4, 90. 123; *Pott, Etym. Forsch.* 3, 817 und *Zeitschr. f. vergl. Sprachf.* 6, 104; *Sonne, Zeitschr. f. vergl. Sprachf.* 12, 367; *Preller, Griech. Myth.* 2, 129; *H. Lewy, Jahrb. f. Philol.* Bd. 145, 187; *Gruppe, Griech. Mythol.* 863, 12. 1269, 1. Man hat den Namen Rh. hergeleitet aus Ägypten, Phönizien, Arabien (Rh. als Mann aus Hadramaut, wie umgekehrt *Nonn. Dionys.* 21, 304 ff. die arabischen Rhadamanes aus Kreta stammen läßt) und Indien (Minos und Rh. = Manus und Yama, *Windischmann* a. s. O.). Allein *Kuhn*, *Pott* und *Sonne* haben gezeigt, daß eine Erklärung aus dem Griechischen weit näher liegt. Ihre Erklärungen gehen im einzelnen auseinander; denn *Kuhn* sieht in Rh. den Träger des Richterstabes, den 'Gertenschwinger' (*ῥάδαμνος* und Wz. manth = schütteln, schwingen), den richtenden König der Geschiedenen; *Pott* stellt *Προμανθεύς* und *Βραδάμανθυς* gegenüber und erklärt letzteren Namen als 'langsam lernend' von der langsam nachschreitenden Rache und zu später Reue, ein Hinweis auf den Totenrichter; *Sonne* sieht in *Ϝραδάμανθυς* eine euphemistische Bezeichnung für den unerbittlichen Unterweltsgott, den man schmeichelnd den Nachgiebigen genannt habe von der Wz. vrad = mrad = biegsam, nachgiebig. Alle drei Erklärungen gleichen sich demnach darin, daß sie das Wesen des Rh., mag der Name zuerst als Beiwort oder Hauptwort gebraucht sein, als alten Gott der Unterwelt erklären. [Jessen.]

Rhadamas ('Ραδάμας), nach *Schol. Theokr.* 2, 34 eine dem Pluton ähnliche Gestalt, eine Nebenform für Rhadamanthys (s. d.). [Jessen.]

Rhadine ('Ραδίνη), Heldin einer Ballade, die unter dem Namen des *Stesichoros* (ἡ 'Ραδίνη ... ἣν Στησίχορος ποιῆσαι δοκεῖ, *Apollodoros* bei *Strabo* 8, 347. *E. Schwartz, Gött. Gel. Nachr.* 1904, 287) ging. Darnach war Rhadine eine Jungfrau aus dem triphylischen Samos, die wider ihren Willen, denn sie trug in ihrem Herzen Neigung zu ihrem Vetter, zur Vermählung mit dem Tyrannen von Korinth vom Westwind (also nicht vom ionischen Samos aus! s. u.) getrieben, ihre Heimat verließ. Zugleich mit ihr verließ ihr Bruder als Führer einer Festgesandtschaft nach Delphoi die Heimat. Voll Sehnsucht folgte ihr ihr Geliebter auf einem Wagen nach Korinth, aber der Tyrann ließ beide Liebende töten und ihre Leichname auf den Wagen werfen, um sie in ihre Heimat zurückzuschicken, dann aber, von Reue ergriffen, ließ er sie (doch wohl in Korinth) bestatten; vgl. *E. Rohde, Gr. Roman* 29 (80²). *Kaibel, Hermes* 27 (1892), 258 f. *v. Wilamowitz, Das Opfer am Grabe* 247, 4. *Maaß, Griech. u. Semiten a. d. Isthm.* 64. *Bechtel, Attische Frauennamen* 45 und Anm. 5, der auch auf den attischen Frauennamen 'Ραδίνη (*C. I. A.* 3, 3339) = 'die Leichte' (von der Gestalt gesagt) verweist. Von dem Bruder, der doch wohl auch eine Rolle gespielt haben muß, läßt sich vermuten, daß er als Rächer an dem Tyrannen auftrat. Bei *Pausanias* (7, 5, 13), der als Schauplatz das ionische Samos nennt, heißt der Geliebte der Rhadine Leontichos (s. d.). [Höfer.]

Rhadios [?] ('Ράδιος) s. Phrasis nr. 1. Nach *P. Friedlaender, Argolica* (Diss. Berlin 1905) S. 67 Anm. 21 sind ΡΑΔΙΟΣ bei *Apollodor* und ΦΡΑΣΙΣ bei *Asklepiades* im *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 152 Korruptelen für ΛΗΘΙΟΣ. Aber abgesehen von der paläographischen Schwierigkeit würde dann im *Schol. Apoll. Rhod.* der Name Chromios doppelt vorkommen. Vgl. auch Bd. 3 Sp. 108, 45 ff. [Höfer.]

Rhages (Ῥάγης), Genosse, wie es scheint, des Deriades, *Dionysios Bassarika*; s. *A. Ludwich, Berl. Philol. Wochenschrift* 1903, 28 v. 22 (vgl. 29). Anders liest *Kenyon* in *Album gratulat. in honorem Herwerdeni* 138. [Höfer.]

Rhaion? (Ῥαίων), Gigant, nach *Herchers* Vermutung bei *Apollod.* 1, 6, 2, 5 für das überlieferte Γραιῶν einzusetzen, andere lesen Ἀγαίων bzw. Εὐρυτίων. Vgl. Bd. 1 Sp. 1641, 46. [Höfer.]

Rhakios (Ῥάκιος), Sohn des Lebes aus Mykenai, *οἱ τὴν Θηβαΐδα γεγραφότες* im *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 308. Da *Pausanias* (7, 3, 1. 9, 33, 2) den Rhakios einen Kreter nennt, so folgt daraus, daß im *Schol. Apoll. Rhod.* a. a. O. das kretische (*Vell. Pat.* 1, 1, 2), nicht aber das argivische (*Alexandre, Excursus ad Sibillina* [Paris 1856] p. 43) Mykenai gemeint ist, *O. Müller, Prolegomena* 139. *Thraemer, Pergamos* 68. Damit erübrigt sich wohl der Vorschlag von *Bouché-Leclercq, Hist. de la divinat.* 3, 249 und *Fick, Vorgriech. Ortsnamen* 29, den Namen Ῥάκιος zu dem der kretischen Stadt Ῥαῦκος zu stellen, während nach *Schol. Apoll. Rhod.* a. a. O. Ῥάκιος οὕτως ὠνομάζετο διὰ τὴν πενιχρότητα καὶ κακοεισμονίαν, eine Etymologie, ähnlich derjenigen, die den Namen Klaros von dem Weinen (κλάειν, *Schol. Nikand. Alex.* 11. *Schol. Apoll. Rhod.* a. a. O.) seiner Gemahlin Manto oder der beiden Gatten ableitete Denn Rhakios, der von Kreta aus das Gebiet von Kolophon besiedelt hatte, wird hier der Gatte der Manto, die nach der Eroberung von Theben durch die Epigonen dem Apollo geweiht auf Befehl des Gottes nach Ionien gesendet wird, *Paus.* aa. aa. OO. *Schol. Apoll. Rhod.* a. a. O. *Immisch, Klaros* in *Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 17, 134 ff. Bd. 2 Sp. 2327 f. *Seeliger* Bd. 2 Sp. 3208, 26 ff. Aus ihrer Ehe entspringt Mopsos (s. d. 2), *Paus.* 7, 3, 2 und Pamphyle, *Steph. Byz.* s. v. Παμφυλία. Den Namen Rhakios will *Bethe, Genethliacon Gottingense* 171 und *Theban. Heldenlieder* 120, 21 auch im *Schol. Nikand. Ther.* 958 und *Schol. Alex.* 11 einsetzen, indem er dort statt μετὰ Ζωγραίου schreibt μετὰ τοῦ Ῥακίου, hier statt Βακχιάδη: Ῥακίῳ. S. dagegen *Immisch, Klaros* 138, 4. Bd 2 Sp. 2327, 50 ff. Über die Identität des Rhakios mit Lakios s. Lakios nr. 2. *Immisch, Klaros* 141 f. *Seeliger* Bd. 2 Sp. 3208, 46 ff. [Höfer.]

Rhamnes s. Ramnes.

Rhamnus (Ῥαμνοῦς). In dem Verzeichnis der von Theseus geretteten athenischen Jünglinge bei *Serv.* ad *Verg. Aen.* 6, 21 ist nach *O. Jahn, Arch. Beiträge* 453 statt Fidocus Rannutis zu lesen: Dailochus (s. d.) Rhamnuntis, welch letzterer als Heros des gleichnamigen attischen Demos anzusehen ist. Bei *Thilo-Hagen* zu *Serv.* a. a. O. steht: Amphidocus Rhamnusius [Höfer.]

Rhamnusia (Ῥαμνουσία), Beiname der Nemesis (über ihren Kult in Rhamnus s. *Rossbach*, Bd. 3 Sp. 124 ff.), *Hesych. Phot. Suid.* s. v. *Zenob.* 5, 82. *Mantiss. Proverb.* 2, 76. *Apul. Metam.* 11, 5, wo Isis = Nemesis ist (vgl. Bd. 2 Sp. 544). Die lateinischen Dichterstellen s. bei *Carter, Epitheta deor.* s. v. Nemesis. [Höfer.]

Rhamnusias (Ῥαμνουσιάς), Beiname der *Οὖπις* = Ὄπις = *Νέμεσις* s. *Höfer* Bd. 3 Sp. 929, 51 ff. *Roßbach* Bd. 3 Sp. 120, 57 ff. [Höfer.]

Rhamnusios (Ῥαμνούσιος), Beiname des Apollo in Rom, nur bezeugt durch *Notit. Reg. X Palat.* (*Jordan, Topogr. d. Stadt Rom im Altert.* 2 [1871], 557): *aedem Matris deum et Apollini. Rhamnusii.* Apollo Rhamnusius ist also mit Apollo Palatinus identisch, über dessen Tempel vgl. *Jordan-Hülsen, Topogr. d. Stadt Rom* 1, 3 (1907) S. 65 ff. Den auffallenden (*W. A. Becker, Handbuch d. röm. Altert.* 1, 428 Anm. 870) Beinamen erklärt *Preller, Regionen d. Stadt Rom* 182 dadurch, daß eine Übertragung des Beinamens der Nemesis, die oft auch der Apolloschwester Artemis gleichgesetzt worden sei, auf Apollo stattgefunden habe. *L. Urlichs, Skopas Leben und Werke* 67 f. (vgl. *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 1, 310 Anm. 2 zu 309. *Jordan-Hülsen* a. a. O. 67 Anm. 70) leitet den Beinamen daher ab, daß die Statue des Apollon, ein Werk des Skopas (*Plin. n. h.* 36, 27), von Augustus aus Rhamnus nach Rom überführt worden sei. [Höfer.]

Rhamnusis (Ῥαμνουσίς), Beiname 1) der Nemesis, *Ov. Met.* 14, 694. — 2) der Helena als der Tochter der Nemesis, *Kallim. Hymn.* 3, 232 u. *Schol.* Vgl. Bd. 1 Sp. 1930, 28 ff. Bd. 3 Sp. 118, 50 ff. [Höfer.]

Rhaniskelenos (Ῥανισκεληνός), wahrscheinlich lokaler Beiname des Apollon auf einer Inschrift aus Sofia, *Frankfurter, Arch.-Epigr. Mitt. aus Öst.* 14 (1891), 150 nr. 24. *Tomaschek, Die alten Thraker* 2 (*Sitzungsber. d. Wiener Akad.* 130) S. 49. *Dumont, Mélanges d'archéologie et d'épigraphie* 561 G². *Schriften der Balkankommission* 4. *Antike Denkmäler in Bulgarien* 159 p. 144. [Höfer.]

Rhasennas (Ῥασέννας), mythischer Anführer und Eponymus der Rhasena (Etrusker), *Dionys. Hal. Ant. Rom.* 1, 30. *W. Corssen, Die Sprache der Etrusker* 1, 336. *K. O. Müller, Die Etrusker* 1, 71 (= *Müller-Deecke* 1, 65). *C. Pauli, Altitalische Forschungen* 2, 2 p. 173 f. *J. G. Cuno, Vorgeschichte Roms* 1, 164. 2, 16. [Höfer.]

Rhea (Ῥείη, Ῥείης, so wahrscheinlich schon bei *Homer*, wo auch Ῥέα, Ῥείας gelesen wird, vgl. *Christ* zu *O* 187; bei *Hesiod* Ῥέη, Ῥεία und gew. Ῥεῖα).

1. Mythen. Rhea war nach *Homer O* 187 die Gattin des Kronos, welchem sie den Zeus, Poseidon und Hades gebar, dazu nach *Δ* 58 auch Hera, die von Rhea zu Okeanos und Tethys gebracht wurde, als Zeus den Kronos in die Tiefen der Erde stieß Ξ 203. 303. Die Herrschaft des Kronos und sein Sturz durch Zeus werden bei *Homer* auch sonst erwähnt, ohne daß jedoch der Rhea besonders gedacht wird. An jene Angaben in betreff der Ehe mit Kronos und der daraus entsprossenen Kinder schließen sich von Späteren an *Hymn. Hom.* 4, 42. 12, 1; *Soph. Oed. C.* 1073; *Platon Tim.* p. 40 E; *Lucian dial. d.* 10. Dem Elternpaar, dem schon bei *Homer* keine selbständige Bedeutung zukommt, setzt die *Theogonie* noch ein zweites, wesenloseres voran: Uranos und Gaia erzeugten die Titanen, Okeanos, Koios,

Tethys usw., unter ihnen auch Rhea und zuletzt Kronos (*Hes. th.* 135, darnach *Apollod.* 1, 1, 3; *Diod.* 5, 66; *Orph. hy.* 14, wo sie θύγατερ Πρωτογόνοιο und Κρόνου σύλλεκτρος heißt, andrerseits mit Kybele vermengt wird.). *Platon* a. a. O. dagegen schiebt zwischen jene beiden Paare noch ein drittes, ebenfalls den Titanen entnommenes, Okeanos und Tethys ein, wohl mit Beziehung auf Ξ 203. Nun folgt in der *Theogonie* (453) die Vermählung von Kronos und Rhea (darnach *Apollod.* 1, 1, 5; *Diod.* 5, 68 und wohl auch *Pind. Ol.* 2, 12. 77). Hieran schließt sich die Herrschaft des Kronos an, welche nach den Späteren Rhea mit ihm teilte (*Apollon. Arg.* 1, 505), nachdem sie selbst beim Sturz des Ophion und der Eurynome Hand angelegt (*Tzetz. Lyk.* 1191). Eine Erinnerung daran enthält die Herrschaft über die Seligen, welche Rhea auf allererhabenstem Thron mit Kronos auf dessen Burg führt (*Pind. Ol.* 2, 12; *Orph. hy.* 14, 5), sowie die geehrte Stellung, welche sie noch in den Homerischen Hymnen unter den olympischen Gottheiten einnimmt. Als solche ist sie bei der Geburt der Leto auf Delos zugegen (*hy. in Apoll. Del.* 93) und führt im Auftrag des Zeus Demeter in den Olymp zurück (*hy. in Cer.* 442). Aus ihrer Verbindung mit Kronos entsprangen sodann nach der *Theogonie* sechs Kinder: Hestia, Demeter, Hera, Hades, Poseidon und zuletzt Zeus; aber die ersten fünf verschlang Kronos (ebenso *Apollod.* und *Diodor.* a. a. O.). Als Rheakinder werden auch sonst bezeugt Demeter (*hy. Cer.* 60. 75), Hestia, Zeus und Hera (*Pind. Nem.* 11, 1; *Ol.* 2, 12), Poseidon, der nach einer arkadischen Sage ähnlich wie Zeus durch eine List der Rhea gerettet wird, *Paus.* 8, 8, 2. Während aber bei *Homer* Zeus der Erstgeborene ist, folgt er in der *Theogonie* seinen fünf Geschwistern nach; das ist durch die *Homer* nicht bekannte Sage von seiner Geburt veranlaßt (*Theog.* 467f.). Tiefbetrübt über das Schicksal ihrer Kinder bat Rhea, als sie nun den Zeus gebären sollte, ihre Eltern um Rat, wie sie dem Kronos ihre Geburt verbergen könne. Diese schickten sie nach Lyktos in Kreta und hier gebar Rhea; Gaia nahm das Zeuskind in Empfang und sorgte für alles weitere: sie bringt es nach Dikte (?), zieht es heimlich auf in der Höhle des waldigen Aigaion und gibt dem Kronos statt seiner den Stein in Windeln. Bei *Musaios* (in der ihm zugeschriebenen *Theogonie* [*Eratosth.*] *Catast.* 13 ed. *Robert* p. 241) war es Themis, welche der Rhea den Neugeborenen abnahm, um ihn der Amaltheia zu übergeben. Erst die Späteren lassen die Tätigkeit der Rhea selbständiger hervortreten. Nach *Apollod.* 1, 1, 6 (vgl. *Boios* bei *Anton. Lib.* 19); *Diod.* 5, 65. 70 gebar ihn Rhea in der Höhle des Berges Dikte, übergab ihn dann den Kureten (s. d., mit deren Hilfe sie den Kronos täuschte *Strabo* p. 468) zur Bewachung und den Nymphen zum Aufziehen (oder es zogen ihn die Kureten selbst in der Höhle am Ida auf *Arat.* 33. *Strab.* 472); dann übergab Rhea dem Kronos den in Windeln gewickelten Stein. Namentlich die Täuschung des Kronos durch den Stein wird von den Späteren, zum Teil mit ausdrücklichem Widerspruch gegen *Hesiod,* einstimmig der Rhea zugeschrieben, so auf dem Bildwerk des Praxiteles bei *Paus.* 9, 2, 7; dann *ib.* 9, 41, 6. *Schol. Hes. theog.* 485. *Hygin. f.* 139. *Tzetz. Lyk.* 399.

Die *Theogonie* enthält hier zwei verschiedene Sagenbestandteile. Einerseits stützt sie sich auf die homerische Überlieferung von den Zeuseltern Kronos und Rhea, wobei sie nur die Genealogie nach rückwärts und durch einen weiteren Kreis von Kindern vervollständigt. Andererseits verknüpft sie damit die Sage von der Geburt des kretischen Zeus, der trotz wesentlicher Verschiedenheit vom griechischen doch den Griechen als gleichbedeutend mit dem ihrigen erschien. Dies veranlaßte den Verfasser der *Theogonie,* die Mythen von der Geburt und Kindheit des Zeus, welche damals noch den Griechen fehlten, aus Kreta, das von griechischen Elementen durchdrungen war (s. *Kiepert, Lehrb. d. alt. Geogr.* 247) und mit Griechenland viele Berührungspunkte hatte, zu entlehnen und zum Ausbau seines Systems zu verwenden. Da nun die Geburt des Zeus auf Kreta feststand (*Höck, Kreta* 1, 164), so mußte Rhea nach Kreta geschickt werden, um dort Zeus zu gebären. Einen Schritt weiter geht *Welcker* (*Griech. Götterl.* 1, 148. 2, 218 f.), indem er, auf dem Boden der Untersuchungen *Höcks* stehend, Rhea überhaupt nicht für griechisch, sondern für eine Gottheit der Eteokreter hält, die erst durch die Aufnahme des kretischen Zeusmythus in das griechische Göttersystem hereingekommen sei (ähnlich *Immerwahr, Die Kulte u. Mythen Arkadiens* 1 S. 216 f.). Aber die Zeugnisse für die Verehrung der Rhea auf Kreta gehen nicht über *Diodor* zurück (s. unten), und die alten Kultstätten des kretischen Zeus auch für solche der Rhea anzusehen, haben wir kein Recht. Die bedeutende Stellung einer Mutter des höchsten Nationalgottes der Griechen, welche Rhea im homerischen und hesiodischen Göttersystem einnimmt, konnte doch wohl keiner anderen als einer griechischen Göttin eingeräumt werden. Schon zu *Hesiods* Zeit hatte sich zu Delphi der Mythus von Kronos und Rhea an dem Göttersteine daselbst festgesetzt, den man für den von Kronos verschlungenen ansah (*theog.* 498). So geht auch *Hesiod,* indem er den kretischen Zeusmythus mit dem griechischen verbindet, vom griechischen Charakter der Rhea aus: sie kommt, offenbar als Fremde, nach Kreta, aber nur um Zeus dort zu gebären und dann das weitere der Gaia zu überlassen; eine nähere Verbindung mit Kreta ist nirgends angedeutet. Nachdem nun jener Mythus von der Geburt und Kindheit des Zeus Aufnahme und Anerkennung gefunden, bildeten sich auch auf griechischem Boden ähnliche Sagen, welche durch die Lokalitäten, an die sie sich anknüpften, verschieden modifiziert, kaum mehr an ihre Entstehung aus einem ursprünglich kretischen Mythus erinnern. Der Annahme einer unmittelbaren und fortgesetzten Einwirkung von Kreta her (so *Welcker* a. a. O. 2, 234 f.) bedarf es wohl nicht. Der Mythus von der Geburt des Zeus war, wie die Bildwerke zum Teil noch aus archaischer Zeit (*Paus.* 8, 47, 3. 2, 17, 3 s. unten)

zeigen, längst in Griechenland einheimisch, ehe *Kallimachos* (*hy. Iov.* 4) das bessere Recht Arkadiens auf die Geburt des Zeus gegenüber von Kreta zu beweisen unternahm. Bei ihm lautet die arkadische Sage: Rhea gebar den Zeus in Parrhasia auf dem Lykaion, an einem Ort 'das uralte Wochenbett der Rheia' genannt. Dann suchte sie fließendes Wasser zum Bad, und da Arkadien damals noch flußlos war, rief sie die Gaia an und eröffnete durch einen Schlag auf einen Felsen einen Wasserstrom. Das Zeuskind gab Rhea der Nymphe Nede, die ihr bei der Geburt beigestanden hatte. Diese trug es nach Knosos auf Kreta, wo dann die Kureten (s. d.) es durch ihren Waffentanz vor Kronos verbargen. So wird also bei *Kallimachos* (ebenso *Luc. Sacrif.* 5; *Hyg. f.* 139) Zeus in Griechenland geboren und dann erst nach Kreta gebracht, so daß Rhea noch weniger mit Kreta in Berührung kommt als bei *Hesiod.* Der Waffentanz der Kureten scheint zuerst in der *Orphischen Theogonie* (s. *Lobeck, Agl.* 515. 1117) mit der Rheafrage in Verbindung gebracht worden zu sein; dann von *Arat.* 33; *Apollod.* 1, 1, 7 u. a. und in der Sage von Elis (s. unten). *Hesiod* erwähnt sie nicht. Verschiedene Örtlichkeiten Arkadiens teilten sich in die Sage: auf dem Lykaion sollte nach allgemeiner Annahme Rhea den Zeus geboren, auf dem Berg Thaumasion den Kronos mit dem Stein getäuscht, im Lusios und Lymax sich und das Kind gewaschen haben usw. (*Strabon* p. 348; *Paus.* 8, 10, 1. 28, 2. 36. 2. 38, 2. 41, 2. 47, 3; *Immerwahr, Die Kulte und Mythen Arkadiens* 1, S. 218 ff.). Aber auch die Eleer machen den Anspruch, daß Rhea in Olympia den Zeus geboren habe (die Bewachung habe sie den aus Kreta herbeigerufenen Kureten anvertraut *Paus.* 5, 7, 6; *Schol. Pind. Ol.* 5, 42; eine idäische Höhle daselbst [*Pind.*?] *Ol.* 5, 18); ebenso die Messenier (*Paus.* 4, 33, 1), die Einwohner der achäischen Städte Aigion und Olene (*Strab.* 387); die Thebaner (*Tzets. Lyk.* 1194); die Chäroneer behaupteten, bei ihnen habe Rhea dem Kronos den Stein gegeben (*Paus.* 9, 41, 6), vgl. *Schömann, De Iovis incunabulis opusc.* 2, 254 f. Daß diese Sagen zum Teil aus falschen Etymologien von Ortsnamen entstanden sind, zeigt *Welcker, Gr. Götterl.* 2, 237 f.

Die Sage von der Geburt des Zeus durch Rhea findet sich nun aber auch in Kleinasien, auf dem Sipylos bei Smyrna, zusammen mit dem Waffentanz der Kureten (*Aristid. Smyrn. polit.* p. 229; *Schol. Ven. Il.* 24, 615); auf dem Tmolos bei Sardes, an einem Ort, der *γοναὶ Διὸς ὄσιλον* hieß (*Anth. P.* 9, 645. *Lyd. de mens.* 4, 48, wo die Nachricht des *Eumelos* nicht auf die Geburt durch Rhea zu beziehen ist); zu Skepsis in Mysien (*Steph. B. Σκῆψις*), anders bei *Welcker* a. a. O. 2, 221 A. 15. Phrygische Münzen zeigen Rhea mit dem Zeuskind zwischen Kureten (s. unten). Da die genannten Orte Hauptkultstätten der phrygischen Kybele sind, so sieht *Welcker, Gr. G.* 2, 218 f. hierin ein Zeichen der ursprünglichen Einheit beider Göttinnen; er hält mit *Höck* (*Kreta* 1, 233 und *Voß, Myth. Briefe* 3, 19 f.) die Kronosgattin und die Mutter des kretischen Zeus für identisch mit der phrygischen Kybele. Diese Ansicht gründet sich hauptsächlich auf die Ähnlichkeit der Kureten und Korybanten (s. d.) und auf das Verhältnis zum kretischen Zeus, das dem der Kybele zu Attis entspreche. Da aber die Untersuchung *Lobecks Agl.* 1111—1129 an dem phrygischen Ursprung der Kureten gegründete Zweifel erweckt hat und über das Verhältnis der Rhea zu einem Sohn' nichts näheres bekannt ist (wenn man nicht orphische und neuplatonische Ideen herbeiziehen will; vgl. *Lobeck* 548), so ist wohl anzunehmen, daß die Geburt des Zeus erst dann nach Kleinasien übertragen wurde, als man anfing, die griechische Rhea mit Kybele und die kretischen Kureten mit den phrygischen Korybanten zu identifizieren, vgl. *Schömann* a. a. O. 257. In der Tat geht keines jener Zeugnisse von der Geburt der Rhea in Kleinasien über das 2. Jahrh. nach Chr. zurück. Über das Verhältnis der Rhea zur griechischen Göttermutter und phrygischen Kybele, ihre ursprüngliche Verschiedenheit, spätere Vertauschung und schließliche Identifizierung vgl. den Artikel Kybele (wo noch der leichte Übergang bei den römischen Dichtern von Kybele auf Rhea und die Kureten hinzuzufügen ist: *Lucret.* 2, 629. *Verg. Aen.* 9, 83. *Ovid Fast.* 4, 194. 359. *Sil. Ital.* 17, 36. *Claud. rapt. Pr.* 3, 113; vgl. *Lactant.* 1, 22).

2. Bedeutung. Die Mythen ebenso wie die Gleichsetzung mit den genannten Göttinnen, die eine innere Verwandtschaft voraussetzt (vgl. auch das Schwesternpaar Rhea und Basileia bei. *Diod.* 3, 57), erklären sich aus dem Wesen einer Göttermutter. Als solche ist Rhea die Erzeugerin des höchsten göttlichen Lebens, das jedoch aus derselben Quelle fließt, wie alles irdische Leben. Sie konnte zur Mutter des kretischen Zeus gemacht werden, weil die jährliche Geburt desselben das Aufleben der Natur im Frühling, sein Tod das Absterben derselben im Herbst bedeutet (vgl. *Höck* 3, 302. *Welcker, Gr. G.* 2, 225 f.). Der Waffentanz der Kureten ist, wie der der Salier und der deutsche Schwerttanz, eine Frühlingsfeier (vgl. *Müllenhoff, Schwerttanz* S. 144). Weil ihr ernährende Kraft zugeschrieben wird, war ihr die Eiche heilig, die zuerst zur Nahrung gedient haben soll (nach *Apollodor, Schol. Apollon.* 1, 1124). Da alle Fruchtbarkeit auf dem feuchten Element beruht, läßt sie in der arkadischen Sage Quellen aus Felsen hervorbrechen. Deshalb wurde sie auch schon frühe von den Dichtern geradezu der Gaia gleichgesetzt (*Γᾶς παῖ Ζεῦ Aeschyl. Suppl.* 892. *Soph. Phil.* 391. *Macrob.* 1, 10, 19 f.), aber auch der Demeter, besonders in der *Orphischen Theogonie* (*Lobeck, Agl.* p. 537. 548), und mit der römischen Ops identifiziert (*Ovid Fast.* 6, 285. *Hyg. f.* 139. *Macrob.* 1, 10, 19, vgl. *Preller, R. M.*[1] 419. *Immerwahr, Die Kulte u. Mythen Arkadiens* 1, 220 ff.). Zu einer Mutter aller Götter (und Menschen), zu einer *μήτηρ πάντων* und *παμμήτωρ* wurde sie erst durch die orphische Poesie (*hy.* 14, 9. *Orph. fr.* 34) und durch die Verschmelzung mit Kybele (*C. I. Gr.* 6012 b. c.) erweitert. Trotz ihrer hohen Bedeutung als Mutter des Zeus tritt ihre Tätigkeit und göttliche Wirk-

samkeit hinter jenen anderen Gestalten, in welchen sich die Idee einer mütterlichen Göttin der Fruchtbarkeit bei den Griechen differenziert hat, zurück. Die Bedeutung der Erdgöttin scheint auch im Namen Ῥέα zu liegen. Die Erklärung desselben aus einer Lautverschiebung statt ϝρα, Erde, bei *Eustath ad Il.* 1, 55 ist von *Welcker* (*Gr. G.* 2, 216) u. a. angenommen worden. Ebenfalls aus dem Altertum stammt die Ableitung von ῥεῖν im Sinne von ὄμβρων αἰτία *Schol. Apollon.* 1, 1098. *Orph. fr.* 34. *Cornut.* 6. *Etym. M.* Ῥέα, angenommen von *Schwartz, Urspr. der Myth.* 157 u. *Gruppe, Gr. Myth.* 1524. Andere Versuche s. bei *Schömann, Hesiod. Theog.* S. 195; *Preller, Gr. Myth.* 1⁴, 638, 1. Über Ῥείη = [Ὄ]ρείη = Bergmutter s. u. Rheia 2.

3. Bildwerke. Von bildlichen Darstellungen der Rhea sind nur solche sicher, welche sich auf die Mythen von der Geburt des Zeus beziehen. Dahin gehören auch die in der Literatur erwähnten; ein archaisches Relief an einem Altar zu Tegea, die Pflege des Zeuskindes durch Rhea und die Nymphe nach der arkadischen Sage darstellend (*Paus.* 8, 47, 3; ein ähnliches ohne daß Rhea genannt wird *ib.* 8, 31, 4); aus dem 5. Jahrh. am Heraion bei Argos 'die Geburt des Zeus' (*ib.* 2, 17, 3), und eine Einzelstatue der Rhea mit dem in Windeln gewickelten, für Kronos bestimmten Stein von Praxiteles in Platää (*ib.* 9, 2, 7) vgl. *Overbeck, Kunstmythol.* 2, 325. Aus der Blütezeit der griechischen Plastik stammen auch die einzig sicheren Darstellungen der Rhea. Sie bieten uns einen fertigen Typus dar, der die dürftigen Andeutungen der älteren Dichtung, wo Rhea ἠύκομος und λιπαροκρήδεμνος heißt (*hy. in Cer.* 60. 442. 459), noch bestimmter ausprägt. Das Relief der Vorderseite der Kapitolinischen Ara (*Mus. Cap.* 4, 7, hier abgebildet nach *Overbeck, Kunstmythol.* Taf. 3 n. 23) zeigt Rhea vor der Geburt des Zeus, wie sie in ihrer Angst zu Gaia und Uranos fleht (nach *Hes. th.* 469). Mit nacktem Oberkörper, aufgelöstem Haar, aber das Hinterhaupt mit dem Mantel verschleiert, liegt sie am Boden, eine Gestalt mit breiten matronalen Formen, und erweist sich durch diese sämtlich auch der Gaia angehörenden Züge als eine aus der mütterlichen Erde erwachsene Gottheit. Losgetrennt von ihrem natürlichen Element, aber künstlerisch um so vollendeter erscheint sie in freier mythologischer Handlung, wie sie vor Kronos tritt und ihm den in Windeln gewickelten Stein gibt, auf der einen Nebenseite derselben Ara (*Mus. Capit.* 4, 8, vgl. die Abbildung nach *Overbeck* a. a. O. T. 3, 24). Die Verhüllung des Hauptes jedoch, die matronalen Formen, sowie den tiefernsten schmerzlichen Ausdruck

1) Rhea vor der Geburt des Zeus. Von der Kapitolin. Ara (nach *Overbeck, Kunstmythol.* 3 n. 23).

hat diese edle und vielbewunderte Gestalt (vgl. *Overbeck* a. a. O. S. 326) mit der oben erwähnten gemein. Da die weibliche Figur, welche auf der dritten Seite derselben Ara neben den

2) Rhea übergibt dem Kronos den Stein. Von der Kapitolin. Ara (nach *Overbeck, Kunstmythol.* 3 n. 24).

Kureten mit dem Zeuskind sitzt, nicht für Rhea gelten kann (vgl. *Wieseler* zu *Denkm. d. a. Kunst* 2, 805; *Overbeck* a. a. O. S. 328), so bleibt unsere Kenntnis von Rheadarstellungen der guten Zeit auf jene beiden beschränkt. Erst

im 3. Jahrh. n. Chr. erscheint dieselbe wiederum auf Darstellungen des infolge ihrer Identifizierung mit Kybele nach Phrygien übertragenen Mythus von der Zeusgeburt auf phrygischen Münzen von Laodikeia und Apameia (*Müller-Wieseler* 2 n. 33; *Overbeck, Kunstmyth.* Münztaf. 5, n. 6. 2, 336 n. 17. 18; *Jahrb. d. Arch. Inst.* 3 Taf. 9 nr. 18 S. 289). Das bogenförmig über das Haupt flatternde Gewand haltend steht sie mit dem Zeuskind zwischen schildschlagenden Kureten (= Korybanten). Nicht unpassend ist sodann Rhea vermutet worden in der zweiten Figur des Götterzugs auf der archaistischen albanischen Basis mit der Hochzeit des Zeus und der Hera, *Welcker, A. D.* 2, 18 Taf. 1, 1; *Overbeck, Gesch. d. Plastik* 1, 177; mit weniger Sicherheit in der Gruppe des Museo Chiaramonti (*Müller-Wieseler* 2, 62), die meist für eine säugende Hera gilt (s. o. Bd. 1 Sp. 2113), *Overbeck, Kunstmyth.* 2, 333 f., sowie auf der Sarkophag-darstellung *Arch. Ztg.* 43, 230. Ohne Wahrscheinlichkeit sind auf Rhea gedeutet worden: der Goldring von Mykenai (*Schliemann, Mykenä* n. 530) von *Milchhöfer, Anf. der griech. Kunst* S. 135 f., welcher damit die spätere Vermischung von Rhea und Kybele, Kureten und Korybanten, in die älteste Zeit überträgt; die Wandgemälde *Mus. Borb.* 2, 59 (vgl. *Welcker* in *K. O. Müllers Handb.* § 395, 2); *Müller-Wieseler* 2, 860 (vgl. die Erklärung *Wieselers*); *Benndorf u. Schöne, Later. Mus.* n. 589. Verfehlt ist auch der Versuch in den Vasenbildern *Gazette archéol.* 1 pl. 9 und 3 pl. 18 die Übergabe des Steins durch Rhea an Kronos zu erkennen; was *de Witte* für den Stein hält, ist eine eigentümliche Verhüllung der Arme (vgl. übrigens *Petersen, Arch. Ztg.* 37 S. 12). Überhaupt scheint Rhea auf Vasenbildern nicht nachgewiesen, auch nicht *Compte rendu de St. Pétersb.* 1862 Taf. 6, 3. Die Statue in Villa Pamfili, *Braun, Kunstmyth.* Taf. 36, zeigt mit dem Rheatypus keine Verwandtschaft.

4. Kultus. Der Kultus der Rhea ist nicht auf diejenigen griechischen Landschaften beschränkt, in welchen die Mythen derselben sich finden, sondern war in den verschiedensten Gegenden Griechenlands zu Hause. Er erscheint jedoch meist als ein altertümlicher, später in Abnahme gekommener und ist hauptsächlich an die Stätten alter Zeusverehrung geknüpft. In Athen stand im Peribolos des Olympieion ein sehr alter Tempel des Kronos und der Rhea (*Phylarchos* bei *Lyd. de mens. frg.* p. 276 *Hase*; *Paus.* 1, 18, 7). Ebenso bestand daselbst das altertümliche Erntefest der Kronien, das ausdrücklich auch auf Rhea bezogen wird (*Phot. Κρόνια*; *Schol. Demosth.* p. 113 *Saup. ἑορτὴ ἀγομένη Κρόνῳ καὶ μητρὶ τῶν θεῶν* = 'Ρέᾳ; *Mommsen, Heortol.* 110). *Philochoros* (bei *Macrob.* 1, 10, 22) führt dasselbe sowie den ersten Altar für Kronos und Rhea in Athen auf Kekrops zurück. In Arkadien war auf dem Thaumasionberg, an welchem die Sage von der Zeusgeburt haftete, ein Höhlenheiligtum der Rhea, das nur ihre Priesterinnen betreten durften (*Paus.* 8, 36, 2). Die Höhle kehrt überall in der Sage von der heimlichen Geburt des Zeus wieder, eine Beziehung auf Kybele ist nicht anzunehmen. Auch in Olympia schloß sich die Sage von der Geburt des Zeus an einen uralten Kultus des Kronos und der Rhea an. Nach *Herodoros* (500 v. Chr. *Schol. Pind. Ol.* 5, 10) gehörte daselbst einer der 6 Altäre für die 12 Götter dem Kronos und der Rhea, und für das hohe Alter des Kronoskults spricht der Kronoshügel und das Opfer an Frühlings-Tag- und Nachtgleiche auf demselben (*Paus.* 6, 20, 1). Ob im ursprünglichen Zeuskultus auf Kreta eine Mutter des Zeuskindes verehrt wurde und ob diese Rhea hieß, wissen wir nicht. Zwar erwähnt *Diodor* (5, 66) Trümmer eines Rheatempels bei Knosos (vgl. auch *Euseb. Chron.* p. 56 bei *Lobeck* 1128), da er aber damit die ganze Titanensage verknüpft, so hat man darin nur eine Übertragung der griechischen Rhea zu sehen; ebenso bei *Cedren.* ed. pr. p. 12 in der 'Herrschaft des Kronos und der Rhea auf Kreta'. Daß die Griechen auf Kreta Rhea mehr als in Griechenland selbst verehrten, ist natürlich und auch gegen *Demetrios von Skepsis* (bei *Strab.* 472) anzunehmen. Aber nirgends findet sich, daß der spezifisch kretische Kuretendienst neben dem Zeuskind auch der Rhea gegolten habe, und wenn auch (bei *Lucian salt.* 8) die Kureten auf Geheiß der Rhea ihren Waffentanz aufführen, so geschieht dies immer nur, um den Zeus zu verbergen. Da nun auch der Waffentanz der Kureten sich (besonders nach den bildlichen Denkmälern) sehr bestimmt von den orgiastischen Kulten unterscheidet und von Rhea, außer bei offenbarer Verschmelzung mit Kybele (wie *Orph. hy.* 14) eine orgiastische Verehrung nicht berichtet wird, so ist eine solche auch nicht anzunehmen. (Über Rheaopfer zu Kos und Milet s. *Nilsson, Griech. Feste* 444; vgl. *S. I. G.*^{3} 617, *v. Prott, F. S.* nr. 6 Z. 2. *Schol. Ap. Rh.* 1, 1126 u. dazu *Nachr. d. Ges. d. Wiss. Göttingen, phil.-hist. Kl.* 1901, S. 497 f. R.). [Rapp.]

Rhegmos (*Ῥέγμος*), Sohn des Chusos oder Chus (vgl. *Sethe* bei *Pauly-Wissowa* s. v.), Eponymos der *Ῥεγμαῖοι*, Vater des *Ἰουδάδας* und des *Σάβας, Joseph. A. I.* 1, 6, 2. [Höfer.]

Rhegnidas (*Ῥηγνίδας*), Sohn des Phalkes (s. d.), Enkel des Temenos, dorischer Eroberer von Phleius, *Paus.* 2, 13, 1. *Busolt, Griech. Gesch.* 1^2, 216. [Höfer.]

Rheia 1) s. Rhea u. Rea Silvia. — 2) Beiname d. Demeter, *Anon. Laur.* in *Anecd. var. Graec.* ed. *Schoell-Studemund* 1, 270. Rheia als Epiklesis der Demeter scheint eine Stütze für die Annahme von *Crusius, Beiträge zur griech. Myth.* (Programm d. Thomasschule, Leipzig 1886) S. 26, 4 (vgl. *Immisch* oben Bd. 2 Sp. 1613, 45), daß *Ῥείη* = *Ὀ Ῥείη* = 'Bergmutter' ist. Demeter und Rhea-Kybele führen beide die Epiklesis *Ὀρείη* (s. Bd. 3 Sp. 946, 377 ff.). Vgl. auch *Gruppe, Gr. Myth.* 1169, 7. [Höfer.]

Rheione (*Ῥειώνη*), Name oder Beiname der Hera, *Euphorion* im *Etym. M.* 703, 10. *Suid.* s. v. *Ῥειώνη. Anonym. Laur.* in *Anecd. var. Graeca* ed. *Schoell-Studemund* 1, 269 = *Nikетas, Epitheta deorum ebend.* 278. 283. Gegen *Winckelmanns* Deutung von *Ῥειώνη* als 'corio vestita' s. *Meineke, Anal. Alexandr.* 147, der

m. R. 'Ρειώνη als 'Ρέας sive 'Ρείας θυγάτηρ erklärt. Nach *Lenormant* und *de Witte, Élite des monuments céramogr.* 1, 77 ist Rheione = Iuno Fluonia. [Höfer.]

Rhekas ('Ρέκας) mit Amphistratos (s. d.) Wagenlenker (ἡνίοχοι) der Dioskuren, nach denen das an der Ostküste des Pontos wohnende Volk der 'Ηνίοχοι benannt sein sollte, *Strabo* 11, 2, 12 p. 496. *Eust.* ad *Dionys. Per.* 680. Für 'Ρέκας vermutet *Vales.* ad *Ammian. Marcell.* 22, 8, 24 Κρέκας, *Tümpel* bei *Pauly-Wissowa* 1, 1958, 11 Κέρκας. Bei *Ammian. Marcell.* a. a. O. und *Solin.* 15, 17 (p. 85, 14 *Mommsen*) lauten die Namen Amphitus und Cercius, ebenso wohl auch bei *Isidor. Orig.* 15, 1, obgleich in der Baseler Ausgabe von 1577 (eine andere ist mir nicht zugänglich) p. 357, 25 Amphitus et Circius (so) steht; nach *Charax* (*fr.* 15 in *F. H. G.* 3, 639) im *Schol. Dionys. Per.* 687: Τέλχις und Ἄμφιτος, bei *Plin. n. h.* 6, 5, 16: Amphitus und Telchius, bei (*Plut.*) *Pro nobil. versio Lat.* 20 (ed. *Bernardakis* 7, 271): Amphytus und Telquius, bei *Iustin.* 42, 3, 3: † Frygius († Frudius; Rhecas, *Asulanus*; Crecas, *Valesius*; Erigyius, *v. Gutschmid*) und Amphistratus, beim *Anonym. Periplus Ponti Euxini* in *F. H. G.* 5, 177: Ἀμφίστατος (so! l.: Ἀμφίστρατος) und Τέλχις. [Höfer.]

Rhembenodos? ('Ρεμβήνοδος?). In der Inschrift von der Wand des Serapistempels zu Stratonikeia: ὑπερτάτοις γὰρ ἡμῶν εὐχὴν Ἥρῃ καὶ Διὶ | Ῥεμβηνόδῳ περάσας τὴν ἐτησίαν χάριν | εὐδαιμονήσας δέλτον ἀνατιθῶ θεοῖς, faßte man früher 'Ρεμβήνοδος als Beinamen des Zeus, *Boeckh* zu *C. I. G.* 2, 2722, 11. *Kaibel, Epigrammata* 1096, 11. *Gerhard, Gr. Myth.* § 198, 5 p. 167 ('Ρεμβεινοδος). *Waddington* zu *Le Bas, Asie mineure* nr. 514. *Meyer* in *Bezzenbergers Beiträgen* 10 (1885), 167 nr. 225. Dagegen schreibt *Fröhner, Rhein. Mus.* 47 (1892), 302 statt 'Ρεμβηνόδῳ: ῥέμβην ὀδῷ und erklärt ansprechend: ich will den höchsten Göttern, der Hera und dem Zeus, mein Gedicht als Ausdruck meines Dankes weihen, wenn ich den ganzen Kreislauf (ῥέμβην) des Jahres durchschritten haben werde. [Höfer.]

Rhene ('Ρήνη) **1**) eine Nymphe, von Oileus Mutter des Lokrers Aias (*Hyg. f.* 97, p. 90, 13 *Schm.*) und des Medon (s. d. 1). *Hom. Il.* 2, 728. *Tzetz. Prooim. Alleg. Il.* 614. — **2**) Eine kyllenische Nymphe (νύμφη Κυλληνίς, *Dion. Hal. Ant. Rom.* 1, 61. *Ioannes Kanabutzes, Commentar. in Dionys. Hal.* ed. *Maxim. Lehnerdt* — über dessen Quellen s. d. A. Samon nr. 2 — p. 42. 3. 43, 21. *Tümpel, Jahrb. f. klass. Phil.* 137 [1888], 59. *Immerwahr, Kulte und Mythen Arkadiens* 1, 91), von Hermes nach samothrakischer Überlieferung Mutter des Saos (Saon, Samon usw. *Gruppe, De Cadmi fabula* 20), *Aristoteles* (? vgl. *Rubensohn, Mysterienheiligtümer in Eleusis u. Samothrake* 213) im *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 917. *Diod.* 5, 48. *Dionys. Hal.* a. a. O. Wie ῥῆνες = ὄρνες (*Apoll. Rhod.* 4, 1497. *Nik. Ther.* 453, *Steph. Byz.* s. v. Πολυρρηνία) ist, so 'Ρήνη = Ἄρνη (vgl. *Hesych.*: 'Ρῆνη· ποιμήν), die Göttin der Schafherden, *Lobeck, Paralipom.* 302. *Welcker, Aeschyl. Trilogie* 217 u. Anm. 374. *Gruppe, Gr. Myth.* 230, 16. 1335, 6. *Roscher* Bd. 1 Sp. 2379, 1 ff. *Hermes d. Windgott* 79. *Maxim. Mayer, Hermes* 27 (1897), 514 u. Bd. 2 Sp. 337, 17 ff. [Höfer.]

Rhenos ('Ρῆνος). Außer unter den s. v. Rhenus angeführten Belegstellen erscheint der Rhein als Gottheit bei *Nonn. Dionys.* 43, 410 (vgl. 23, 94). Bei *Martial* 10, 7, 1 wird er angerufen: *Nympharum pater amniumque, Rhene.* Statuen des Rheingottes pflegten bei den römischen Triumphzügen mit aufgeführt zu werden, *Ov. Trist.* 4, 2, 41 f. *Epist. ex Ponto* 3, 4, 107. *Persius* 6, 47. *Lucan* 3, 75 f. *Florus* 2, 13 (4, 2 = p. 153, 10 ed. *Roßbach*); vgl. *Claudian, De consulatu* 1, 220 f. (*Rhenumque minacem Cornibus infractis adeo mitescere cogis*). *De cons. Stil.* 3, 25 (*catenatus Rhenus*); vgl. *O. Jahn* und *G. Némethy* zu *Pers.* a. a. O. Auf dem Sockel, der das Reiterstandbild des Kaisers Domitianus auf dem Forum trug, lag der Rheingott, sein Schilfhaar getreten von dem Hufe des Rosses, *Stat. Silv.* 1, 1, 50 (vgl. 7). *Fr. Vollmer, Statii Silvarum libri* (1898) S. 4 (Anm. 3) 225. *E. Maaß, Die Tagesgötter in Rom u. den Provinzen* 57. 82. 196. *F. Löhr, Eranos Vindobonensis* 59. Münzen des Domitianus zeigen den Kaiser dahinschreitend über den am Boden liegenden, mit dem r. Arm auf eine Urne (vgl. *Claudian. In Rufinum* 1, 133: *'Rhenus proiecta torpuit urna* und die unten erwähnte Statue) gestützten, in der L. Schilfrohr haltenden Rheingott, der bisweilen auch noch durch die Inschrift Rhenus bezeichnet ist. *Eckhel, Doctr. num. vet.* 6, 380. *Cohen* 1², 511 nr. 503 ff., abg. bei *Jo. Jac. Geßner, Numism. ant. imper. Rom.* Tab. 65, 23. *Jac. Oisel, Thesaurus select. numism. ant.* Tab. 24, 7 p. 108 *Millin, Gal. myth.* 78, 309; der Flußgott allein auch bei *Jo. Jac. Baier, Gemmarum thesaurus Ebermayer*, Tab. 5, 11 p. 18. Weitere Darstellungen s. bei *Rasche, Lexicon univers. rei numariae* 4, 1 p. 995 ff. Vgl. *Schaaffhausen, Jahrb d. Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande* 53 (1873), 110. *Alex. Boutkowski, Dictionn. numism.* 1 p. 478. — Für den Kultus vgl. ferner die Mahnung des Claudius Civilis bei *Tacit. Hist.* 5, 17: *'Rhenum et Germaniae deos in aspectu: quorum numine capesserent pugnam'*. Eine bei Köln gefundene Statue, deren Basis die Inschrift DEVS RHENI trägt, zeigt den bärtigen Gott gelagert, mit der L. eine Urne haltend, aus der Wasser fließt, die R. auf das gebogene rechte Knie gelegt, abg. bei *Stephan. Broelmann, Epideigma sive specimen histor. vet. . . . civitatis Ubiorum* (Köln 1608) Tabelle II, 21; vgl. *Joannes de Wal, Mythologiae Septentrion. monumenta epigraphica Lat.* p. 169. Noch im Mittelalter hatte sich der Kult des Rheines erhalten; so sah Petrarca im Jahre 1333 in Köln eine große Prozession, eine große Schar von bekränzten Frauen, die sich Arme und Hände im Rheine wuschen und dabei Gebete murmelten. Auf seine Frage erfuhr er: *pervetustum gentis ritum esse, vulgo persuasum . . . omnem totius anni calamitatem imminentem fluviali illius diei* (Johannis des Täufers) *ablutione* (vgl. über Reinigung durch fließendes Wasser *Rohde, Psyche* 2², 405. *Gruppe, Gr. Myth.* 888) *purgari et deinceps laetiora succedere, itaque lustrationem*

esse annuam inexhaustoque semper studio cultam colendamque. Ad haec ego subridens: O nimium felices, inquam, Rheni accolae, quoniam ille miserias purgat, nostras quidem nec Padus unquam valuit purgare nec Tiberis (*Petrarca, de rebus familiar. epist.* 1, 4). Vgl. Rhenus [Höfer.]

Rhenus, der Rheinstrom als Gottheit verehrt. Votivinschriften: *C. I. L.* 13, 5255 (Burg bei Stein a. Rhein, verschollen) ⟨*F*⟩*lum*(*ini*) *Rheno pro salute Q. Spici C*...; 7790 (Remagen) *I. O. M. et Genio loci et Rheno Cl. Marcellinus bf. cos. v. s. l. m. imp. Commodo VI cos.* (im J. 190); 7791 (Remagen) ⟨*I. O. M. et*⟩ *Genio loci* ⟨*fl*⟩*umini Rhe*⟨*no*⟩ *T. Flavius* ⟨...⟩*lo bf. Salvi* ⟨*Iul*⟩*iani cos.* ⟨*v.*⟩ *s. l. m.* (Ende des 2. Jahrhunderts; vgl. *Prosopogr. imp. Rom.* 3, p. 166 nr. 104); 8810 (Vechten bei Utrecht) *I. O. M. dis patriis et praesidibus huius loci Oceanique et Reno Q. Marc. Gallianus leg. leg. XXX U. v. pro salute sua et suorum v. s. l.*; 8811 ⟨...⟩ *Iunoni reginae et Minervae sanctae Genio huiusque loci Neptuno Oceano et Rheno dis omnibus deabusque pro salute d*⟨*o*⟩*m*(*ini*) *n*(*ostri*)... (des Elagabal). Vgl. Rhenos. [M. Ihm.]

Rheon (Ῥέων), dem Haupte eines jugendlichen Flußgottes auf Münzen von Hipponion (Bruttii) beigeschriebener Name, *Head, Hist. num.* 85. *Imhoof-Blumer, Monnaies grecques* 8. Vgl. auch *Maxim. Mayer, Hermes* 27 (1892), 497, 1. [Höfer.]

Rhesichthon s. Rhexichthon.

Rheskynthis (Ῥησκυνθίς), Beiname der Hera, *Nikand. Ther.* 460, nach dem *Scholion* z. d. St. abgeleitet von dem Berge Ῥησκύνθιον (Zusammenhang mit Ῥῆσος?) in Thrakien, einer Kultstätte der Hera. Vgl. *Klausen, Aeneas u. die Penaten* 340, 590. [Höfer.]

Rhesos (Ῥῆσος, gelegentlich Ῥῆσσος, z. B. *Konon* 4, *Ps.-Plut. de fluv.* 11, 1), ein thrakischer Heros, dessen Kult- und Sagengebiet sich vom Strymon ostwärts bis Bithynien erstreckt, dessen ursprüngliche Bedeutung aber dadurch verdunkelt ward, daß das griechische Epos ihn in die griechische Heldensage verflocht als einen Bundesgenossen der Troer, der vor Troja von Diomedes getötet sei.

Rhesos-Flüsse. *Homer Il.* 12, 20 nennt unter den Flüssen, welche in der Troas vom Ida zum Meer hinabfließen, einen Rh.-Fluß, deutet aber keinen Zusammenhang zwischen diesem Fluß und dem Helden Rh. an. Ebensowenig *Hesiod theog.* 340, der diesen Fluß gleich anderen Flüssen einen Sohn des Okeanos und der Tethys nennt. Ebensowenig auch alle späteren Autoren, die ausnahmslos ihre Kenntnis dieses Rh.-Flusses lediglich jener Homer-Stelle verdanken, mögen sie den Vers direkt zitieren (z. B. *Strab.* 12, 554. 13, 583) oder nicht (*Nonn. Dionys.* 3, 193. *Hesych.* Ῥῆσος), mögen sie offen zugeben, daß man den homerischen Fluß nicht mehr auffinden kann (*Plin.* 5, 124) oder ihn mit dem Rhoeites-Fluß identifizieren (*Demetr. v. Skepsis.* bei *Strab.* 13, 602; *Schol. Townl. Hom. Il.* 12, 20; *Eustath. Hom. Il.* 889, 60), mögen sie endlich gar direkt auf die Homonymie verweisen (*Strab.* 13, 590). Die einzige Ausnahme, die einen inneren Zusammenhang herstellt, ist die später noch näher zu besprechende Erzählung bei *Parthen.* 36, die so manche literarische Reminiszenzen frei kombiniert und besagt, der homerische Rh.-Fluß führe seinen Namen deshalb, weil der thrakische Held Rh. hier seinen Tod gefunden habe. — Ob es jemals einen Rh.-Fluß gegeben hat, welcher der homerischen Angabe direkt entsprach, ist zweifelhaft. Aber andere Rh.-Flüsse gab es sicher. Der Rhebas-Fluß in Bithynien wurde auch Rh. genannt (*Plin.* 6, 4; *Solin.* 43, 1), und *Demetrios von Skepsis* a. a. O. verweist auf einen Rh., der ein Nebenfluß des Granikos war; seine Annahme, daß der Dichter von *Il.* 12, 20 sich dieses Flusses erinnerte, hat die Wahrscheinlichkeit für sich.

Rhesos in griechischer Heldensage. Rh., der Besitzer der besten thrakischen Rosse, ist ein echter Heros der Thraker. Dagegen ist die Sage von seinem Tod und dem Raub seiner Rosse durch Diomedes und Odysseus eine echte griechische Sage. Wie diese Sage entstanden ist, hat *Bethe, Neue Jahrb. f. d. kl. Altert.* 7, 660 und bei *Pauly-Wissowa R.-E.* 5, 817 gezeigt. Dem Rh. erwuchs an der thrakischen Küste in der Gegend von Abdera in dem sogen. thrakischen Diomedes ein Konkurrent, dem gleichfalls der Besitz der besten Rosse zugeschrieben wurde. Die Verehrer dieses Diomedes, welche hier den Rh.-Kult durch ihren Diomedes-Kult ersetzen wollten, prägten die Sage, ihr Heros habe Rh. überwunden und sich in den Besitz seiner Rosse gesetzt. Dichter übertrugen dies auf den Tydiden Diomedes, und die Autorität des homerischen Epos machte die Überwindung des Rh. zu einer feststehenden Episode des trojanischen Kriegs. *Bethe* vermutet, daß auch das Freundschaftsverhältnis zwischen Diomedes und Odysseus, das sich in der Rh.-Sage zeigt, schon auf jene thrakische Gegend zurückgeht, wo Diomedes in Abdera und Odysseus in Maroneia Nachbarn waren.

In der *Ilias* 10, 434 ff. bildet der Tod des Rh vor Troja einen wesentlichen Bestandteil der selbständigen Doloneia bzw. Nyktegersia. Der Dichter hebt den Zusammenhang deutlich hervor: um die berühmten Rosse des Achilleus für sich zu gewinnen, geht Dolon als Späher in das griechische Lager, statt dessen gelingt es aber den gleichfalls als Späher ausziehenden Diomedes und Odysseus, die berühmtesten Rosse auf troischer Seite, die Rosse des Rh., zu entführen. Die Hauptzüge der Homerischen Schilderung sind folgende: Die Thraker sind soeben, im zehnten Jahr des Krieges, als Bundesgenossen der Troer erschienen und lagern vor der Stadt, abseits von den übrigen Bundesgenossen. Ihr König Rh., der Sohn des Eïoneus, besitzt die schönsten und größten Rosse, die weißer als Schnee und so schnell wie die Winde sind, dazu einen Wagen mit Gold und Silber beschlagen und goldene, eines Gottes würdige Waffen (über die Schilderung der Ausrüstung vgl. *Helbig, Homer. Epos*[2] 8 ff.). Diomedes und Odysseus nehmen bei ihrem nächtlichen Kundschaftergang zunächst den Dolon gefangen, erfahren von ihm die den Griechen noch nicht bekannte Ankunft der Thraker und ihren Lagerplatz, töten dann Do-

lon und schleichen in das Lager der Feinde. Alle Thraker liegen schlafend in drei Reihen um Rh. herum, dessen Rosse neben ihm am Wagen angebunden sind. Von Athena gestärkt, tötet Diomedes zwölf Thraker; ihre Leichen zieht Odysseus beiseite, um Platz für die Rosse des Rh. zu schaffen. Dann tötet Diomedes als dreizehnten den schlafenden König Rh. selbst und Odysseus treibt seine Rosse aus dem Ring der Thraker fort. Während Diomedes erwägt, ob er Wagen und Waffen des Rh. entführen oder noch mehr Thraker töten soll, mahnt Athena zu schleuniger Heimkehr. Eilig besteigen die beiden Griechen die thrakischen Rosse und bringen sie zum Staunen Nestors in das griechische Lager, wo sie neben den Rossen des Diomedes angebunden werden. Inzwischen weckt Apollon den Neffen des Rh., Hippokoon (diese Gestalt ist vom Dichter frei geschaffen, vgl. *Robert, Studien zur Ilias* 502), und es erhebt sich bei den Troern laute Wehklage um die Getöteten.

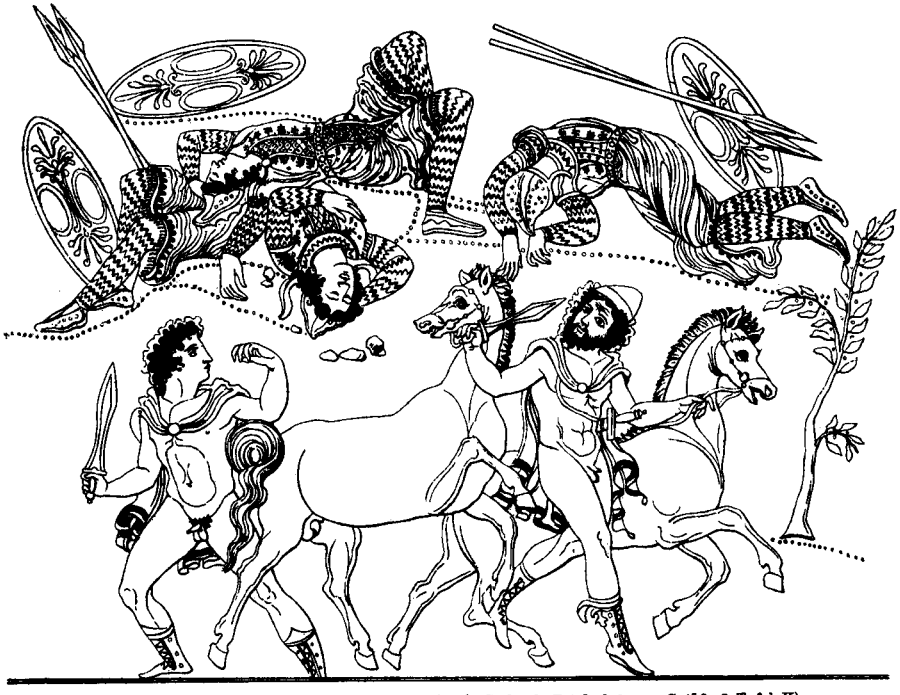
Bei den nachhomerischen Behandlungen der Rh.-Sage fällt vor allem auf, daß der Vater des Rh., sofern er überhaupt genannt wird, Strymon und nicht, wie bei *Homer*, Eioneus ist. Ferner wird dem Bedenken Rechnung getragen, daß die Ermordung des schlafenden Rh. eigentlich keine notwendige Heldentat war, wenn Rh. „vor Troja nichts rühmliches tat und nichts Erwähnenswertes aufwies als seine weißen Rosse" (*Philostr. heroic.* 681, 294). Schon *Pindar fr.* 262 *Bergk*[4] bei *Schol. Hom. Il.* 10, 435. *Eustath.* 817, 28 erzählt, Rh. sei ein besonders berühmter Kriegsheld gewesen und habe nach seiner Ankunft vor Troja einen Tag lang mit den Griechen gekämpft und viele von ihnen getötet; um das Schicksal der Griechen besorgt, veranlaßte Hera die Athena einzugreifen und diese entsandte dann in der Nacht Odysseus und Diomedes zu jenem Spähergang, auf dem sie den schlafenden Rh. und seine Genossen töteten. — Die unter den Euripideischen Dramen erhaltene attische Tragödie „*Rhesos*", welche nach der *Hypothes. Rhes.* schon im Altertum von den einen für nicht-euripideisch, von den anderen aber für den in den *Didaskalien* erwähnten echten „*Rhesos*" des *Euripides* angesehen wurde (vgl. *v. Wilamowitz, Euripides' Herakles* 1, 41; die ältere Literatur bei *Eurip. Rhes.* ed. *Vater* 1837), hält sich im allgemeinen an die Darstellung der *Ilias*: Rh. erscheint wie bei *Homer* mit Rossen, die weißer sind als der Schnee, auf prächtigem Wagen, mit goldenen Waffen (Vs. 302 ff. 340. 383 u. ö.), wie bei *Homer* unterstützt Athena die nächtlichen Kundschafter, wie bei *Homer* übernimmt es Diomedes, die schlafenden Thraker zu töten, während Odysseus die Rosse fortführt (Vs. 622 ff.); ähnlich wie der Hippokoon *Homers* bemerkt hier der namenlose Wagenlenker des Rh., der selbst verwundet wird, den Tod des Königs und weckt mit seiner Klage das Heer. Auf *Pindars* Darstellung nimmt der zweite Schauspielerprolog (*Hypothes. Rhes.*) insofern Bezug, als hier Hera die Athena zum Eingreifen bewegt; *Pindars* Schilderung von dem einen siegreichen Kampftag wird Homer zuliebe verworfen. Allein es wird wenigstens die Fiktion hinzugefügt, wenn Rh. die Nacht überlebe, so könnten weder Achilleus noch Aias ihn von der Erstürmung des griechischen Schiffslagers abhalten (Vs. 600 ff.); ein einziger Tag, so rühmte sich Rh. selbst (Vs. 447), würde ihm genügen, die Griechen zu vernichten. — Poetischer noch klingt eine ähnliche Fiktion, deren erste Quelle wir nicht kennen. *Schol. Hom. Il.* 10, 435 bringt sie in folgender Form: ein Orakel hatte dem Rh. verkündet, wenn er selbst erst das Wasser des Skamandros gekostet und seine Rosse aus diesem Fluß getrunken und auf der Weide dort gegrast hätten, dann würde er für alle Zeit unbesiegbar sein; doch wurde er noch in der Nacht seiner Ankunft getötet, ehe er hatte trinken können. *Eustath.* 817, 26 faßt das Orakel kürzer: wenn seine Rosse bei Troja Gras gefressen und dort Wasser getrunken hätten, werde er unbezwinglich sein. *Vergil Aen.* 1, 469 ff. sagt, Diomedes habe die Rosse geraubt, *priusquam pabula gustassent Troiae Xanthumque bibissent*, und *Servius* bemerkt zu dieser Stelle (vgl. auch *Serv. Verg. Aen.* 2, 13 und *Mythogr. Vat.* 1, 203): das Geschick Trojas habe an den Rossen gehangen, wenn sie troisches Futter genossen oder aus dem Xanthos getrunken hätten, so hätte Troja nicht untergehen können; Rh. aber sei zur Nachtzeit, als die Tore schon geschlossen waren, vor Troja angelangt, habe deshalb an der Küste seine Zelte aufschlagen müssen und sei, durch Dolon verraten, von Diomedes und Odysseus getötet worden. Daß jenes Orakel auch in *Accius Nyctegresia* (*Ribbeck, Röm. Tragödie* 362 ff. *Trag. Rom. fragm.*[3] I 230) vorkam, ist sehr wahrscheinlich.

Auffallend erschien es manchem, daß Rh. aus dem fernen Thrakien her den Troern zu Hilfe kam und daß er nach *Homer* erst im zehnten Jahr des Krieges eintraf. Die Tragödie „*Rhesos*" sucht dies eingehend zu erklären (Vs. 396 ff. 934 ff.). Nach ihr hatte Hektor einst dem Rh. in den Kämpfen seiner Heimat am Pangaion und im Paioner-Lande beigestanden, ihn aus einem kleinen Fürsten zum großen Beherrscher Thrakiens gemacht, und später durch Boten und Geschenke seine Hilfe für Troja erbeten. Rh. hatte trotz der Mahnung seiner Mutter sofort nach Troja eilen wollen, indessen ein langwieriger Feldzug gegen die Skythen hielt ihn fern und führte ihn bis zum Pontos Euxeinos. Deshalb traf er erst so spät vor Troja ein, im zehnten Kriegsjahr, in derselben Nacht, die ihm den Tod brachte.

Wo sonst der Tod des Rh. vor Troja erwähnt wird, finden sich, abgesehen von den Angaben über die Eltern und die Heimat, nur wenig Abweichungen von *Homer*. *Hipponax fr.* 42 (*Bergk, Poet. lyr. Gr.*[4] 2, 476) sagt kurz, daß Rh. mit seinen weißen thrakischen Rossen kam und nahe vor Ilions Mauern getötet ward. *Aristoteles Pepl.* 51 (*Bergk*[4] 2, 353; *Aristot. fragm.* 641, 57 *Rose*) besagt, daß die Troer den Rh. an der troischen Küste bestattet hätten, wie auch in der Tragödie „*Rhesos*" 880. 960 Hektor von der Absicht der Bestattung spricht. *Konon* 4, *Appian Mithridat.* 1, *Apollod.* 1, 3, 4

und *Hygin fab.* 113 erwähnen kurz, daß Rh. vor Troja von Diomedes getötet sei. *Apollod. epitom.* 4, 4 gibt einen Auszug aus *Homer* und sagt zusammenfassend, Odysseus und Diomedes hätten Rh. umgebracht. Ebenso fassen die Tat beider zusammen: *Suid.* s. Ῥῆσος, *Heraklit.* b. *Schol. Eurip. Rhes.* 347, *Aristoph. Hypothes.* zu *Eurip. Rhes., Serv. Verg. Aen.* 1, 469, *Tzetz. Homeric.* 190 *Bekker.* Dagegen spricht *Culex* 328 allein von Odysseus als victor Rhesi. Selbstverständlich sind das nicht sachlich 18 zählt den Thraker Rh. neben Archilochos von Anbeginn des Krieges an zu den Bundesgenossen der Troer, übergeht aber das Ende des Rh.

Darstellungen der Rh.-Sage sind selten. Außer dem fingierten Bild im Junotempel der Dido bei *Vergil Aen.* 1, 469 ff. und der *Tabula Iliaca*, deren Inschrift die Rh.-Episode kurz erwähnt (*Jahn-Michaelis, Griech. Bilderchronik.* 64) kommen nur zwei unteritalische Vasenbilder in Betracht. Auf einer aus Ruvo stam-



1) Unteritalische Vase aus Ruvo in Neapel (nach *Gerhard, Trinkschalen u. Gefäße* 2 Tafel K); oben: 3 erschlagene Thraker am Boden liegend; unten l. Diomedes, r. Odysseus.

liche Verschiedenheiten, sondern nur solche des sprachlichen Ausdrucks; wird doch z. B. auch in der Tragödie „*Rhesos*", wo Diomedes den Todesstreich führt, zugleich Odysseus als der Mörder bezeichnet (Vs. 893. 907). Weitere Hinweise auf die Sage bieten *Dio Chrysost. Or.* 55, 561 *M.*, *Catull.* 55, 26, *Ovid. metam.* 13, 98. 249, *ars am.* 2, 137 (Sithonii Rhesi), *Ibis* 631, *Senec. Agamemn.* 217, *Claudian.* 28, 470, *Ammian. Marcellin.* 19, 6, 11. Bei *Dictys Cretens.* 2, 37. 45 ist die Dolon-Episode von dem Rh.-Abenteuer getrennt; Rh. kommt auf Grund ausbedungenen Lohnes, zögert abends noch auf der nahen Halbinsel, zieht nachts vor Troja, wo ihn Diomedes und Odysseus entdecken; sie töten ihn im Schlafe und rauben mit den Pferden auch den Wagen; erst bei Tagesanbruch wird die Tat entdeckt. *Dares Phrygius* menden Vase (Abb. 1) in Neapel, *Heydemann, Vasensamml. d. Museo Nazionale* nr. 2910 (abgeb. *Gerhard, Trinkschalen u. Gefäße* 2, 57 Taf. K, *Overbeck, Bildw. z. theb. u. trojan. Heldenkreis* 419 Taf. 17, 5, *Baumeister, Denkm. d. kl. Altert.* 728 nr. 782) liegen oben drei getötete Thraker, während unten Diomedes mit gezücktem Schwert davoneilt und Odysseus die Rosse entführt. Auf einer Vase (Abb. 2) der Sammlung Fontana in Triest (abgeb. *Wiener Vorlegebl.* Ser. C Taf. 3, 2, *Engelmann, Bilderatlas zu Homer* Taf. 10, 58; vgl. *Archäol. epigraph. Mitteil. aus Osterreich* 2, 130 nr. 96) schleicht oben Diomedes heran zu dem zwischen seinen Thrakern schlafenden Rh., unten sieht man Odysseus die Rosse fortführen und Diomedes forteilen. Ob auf der Dolon-Schale des Euphronios dereinst auch der Tod des Rh.

dargestellt war, ist zweifelhaft, vgl. *Robert, Archäol. Zeitg.* 1882, 49, *Klein, Euphronios*[2] 155 f. Der angebliche Rh. auf zwei schwarzfigurigen Vasen des British Museum B 234. 235 (alter Katalog nr. 533. 524) ist vielmehr ein skythischer Bogenschütze zwischen zwei Pferden, vgl. *Löschcke* in den *Bonner Studien für Kekulé* 250.

Eltern des Rh. Nach *Hom. Il.* 10, 435 war Εἰoneus der Vater d. Rh. Lexikographen. und Scholiasten verweisen oft auf diesen Vers, — An den bisher zitierten Stellen und *Oulex* 328 wird die Mutter des Rh. nicht erwähnt. Wo sie aber genannt wird, ist es stets eine Muse. Die Tragödie „*Rhesos*" spricht oft von den Eltern (vgl. 279. 346 ff., 387 ff. 651 f.), bezeichnet die Gattin des Strymon als „eine der Musen" (393), gibt ihr die Epitheta *μελῳδός* (351. 393), *ἀοιδός* (387) und *ὁμνοχοιός* (651), belegt sie aber nicht mit einem Sondernamen. Am Schlusse des Stückes tritt diese Muse selbst auf und erzählt folgendes (916 ff.): Als

2) Unteritalische Vase der Sammlung Fontana in Triest (nach *Wiener Vorlegebl.* Serie C Tafel 3 Fig. 3). Oben: Rhesos mitten unter s. Thrakern schlafend, von Diomedes bedroht; unten l. Diomedes, r. Odysseus.

z. B. *Etym. Magn.* 423, 18, *Schol. Eurip. Rhes.* 393, *Eustath. Hom. Il.* 816, 51. 817, 25 u. a. Beibehalten hat den Namen *Dictys Cretens.* 2, 45 (Eioneo genitus); dagegen hat *Bergk* seine frühere Konjektur zu *Hipponax fr.* 42, die hier diesen Namen herstellte, selbst wieder aufgegeben. *Konon* 4 nimmt insofern auf Homer Rücksicht, als er sagt, der Strymonfluß habe vordem Εἰoneus geheißen.

Sonst gilt fast allen Strymon für den Vater des Rh. Nach *Konon* 4 (aus *Hegesippos Palleniaka* vermutet *Hoefer, Konon* S. 64) hatte Strymon drei Söhne, Brangas, Rh. und Olynthos. Nach *Steph. Byz.* s. *Βιθύναι* hatte Rh. auch eine Schwester Sinte. *Ps.-Plutarch de fluv.* 11, 1 erzählt, Strymon habe sich, als er den Tod seines Sohnes Rh. erfuhr, in den Fluß Palaistinos gestürzt, der seitdem Strymon hieß. sie zum Wettstreit mit Thamyris auf dem Weg zum Pangaion den Strymon durchschreiten mußte, ruhte sie in den Armen des Flußgottes; nach der Geburt des Rh. warf sie das Kind, aus Scham vor ihren Schwestern, in den Strymon, der es von Quellnymphen großziehen ließ. — Unbestimmt wie in dieser Tragödie bleibt der Name der Muse auch bei *Cic. nat. deor.* 3, 45. Dagegen bieten andere einen Einzelnamen. *Marsyas der Jüngere* in den *Makedonika* (*Schol. Eurip. Rhes.* 347) nennt Klio und bemerkt, daß in Amphipolis auf einem Hügel ein Heiligtum der Klio gegenüber dem *μνημεῖον* des Rh. lag. Andere nennen Terpsichore (*Aristoph. Hypothes.* zu *Eurip. Rhes.*), wieder andere Euterpe, z. B. *Schol. Hom. Il.* 10, 435 (ob das schon bei *Pindar* stand, der hier zitiert wird, ist fraglich), *Herakleitos* und *Apollodoros* bei *Schol. Eurip. Rhes.*

347, *Eustath.* 817, 25, *Serv. Verg. Aen.* 1, 469. Es lassen die Wahl zwischen Klio und Euterpe: *Schol. Eurip. Rhes.* 393, — zwischen Terpsichore und Euterpe: *Schol. Hom. Il.* 10, 435, in dem *Katalog der Musenkinder*, — zwischen Euterpe und Kalliope: *Apollod. bibl.* 1, 3, 4. —

Völlig abweichend sind die Versionen bei *Serv. Verg. Aen.* 1, 469, daß Hebros oder Ares der Vater des Rh. sei. Letzteres ist vielleicht nur gefolgert aus *Vergil Georg.* 4, 462: Rhesi Mavortia tellus, wenn auch bei den bekannten Beziehungen des Ares zu Thrakien eine ältere Tradition von Ares als Vater des Rh. nichts Auffallendes hätte.

Lokalsagen, Kulte und Heimat des Rh. *Cic. nat. deor.* 3, 45 bestreitet, daß die Söhne von Musen Orpheus und Rh. für Götter zu halten seien, und bemerkt, sie hätten keinen Kult (nusquam coluntur). Letzteres ist falsch. Rh.-Kult ist für einige Orte direkt bezeugt, für andere aus besonderen Lokalsagen zu erschließen.

Zunächst gilt dies von der Gegend, wo der Strymon mündet und das Pangaion liegt. Hier haben die Väter des Rh., der Eponymos von Eïon, Eïoneus, und der Eponymos des Flusses Strymon ihre Stätte. Aus den hier spielenden Sagen von den Musen und dem Musensohn Orpheus erwuchs die Wendung, daß auch Rh. der Sohn einer Muse sei. In Amphipolis gab es, wie bereits erwähnt, gegenüber einem Heiligtum der Klio ein *μνημεῖον* des Rh. (*Marsyas* bei *Schol. Eurip. Rhes.* 347) und *Polyaen* 6, 53 berichtet eingehend, wie die attischen Kolonisten unter Hagnon 437/36 hier den Rh.-Kult erneuerten: da ein Orakel die Gründung von Amphipolis an die Bedingung knüpfte, daß die Gebeine des Rh. aus der Troas geholt und in seiner alten Heimat bestattet würden, habe Hagnon Leute nach der Troas gesandt, die bei Nacht das Grab des Rh. öffneten und die Gebeine holten; unter Überlistung der Feinde sei es dann geglückt, die Gebeine zur Nachtzeit am Strymon zu bestatten. Gegen diesen Bericht sind manche Bedenken erhoben, vgl. z. B. *Weißenborn, Hellen* 3, 152, *Hiller von Gaertringen, de Graecorum fabulis ad Thraces pertinentibus* 82, während *Rohde, Psyche* 151, 2 bemerkt, daß kein Grund sei, an der Geschichtlichkeit dieses Vorgangs zu zweifeln, mögen auch die einzelnen Umstände, wie sie *Polyaen* berichtet, fabelhaft ausgeschmückt sein. Wie lebhaft der Rh.-Kult jener Gegend war, bezeugt vor allem die Tragödie *„Rhesos"* 962 ff. Hier sagt nach dem Tod des Rh. seine Mutter, die Muse, Rh. werde nicht in der Unterwelt bleiben, auch nicht bei ihr selbst weilen, sondern in Höhlen des silberreichen Landes, d. h. in seiner thrakischen Heimat, als Heros fortleben: *κρυπτὸς δ' ἐν ἄντροις τῆς ὑπαργύρου χθονὸς ἀνθρωποδαίμων κείσεται βλέπων φαός* (Vs. 970—971). Das entspricht der bekannten Auffassung des Heroenkultes (s. o. Bd. I, 2466): der Heros weilt weder im Hades, noch droben im Licht, sondern lebt fort in der Tiefe des heimatlichen Erdbodens, hilfreich allen denen, die sein Gedächtnis durch Opfer bewahren. Der Dichter hat bei dem Ausdruck „silberreiches Land" die Vs. 408 bezeichnete Gegend um den Pangaion im Auge, ähnlich wie *Strab.* VII 331 *fragm.* 36 den Rh. als König der Odomanten, Edoner und Bisalten bezeichnet, er deutet aber nicht an, ob er speziell an den Einzelkult von Amphipolis oder an einen Einzelkult auf dem Pangaion (*Gruppe* oben Bd. III, 1085, *Griech. Mythol.* 213 f.) denkt. Der anschließende Vers 972 von dem „Bakchospropheten auf dem Pangaion" bezieht sich auf Orpheus, vgl. *Maaß, Orpheus* 66 ff.

Außer der Gegend vom Strymon, Amphipolis und Pangaion hatten auch andere Gegenden einen Rh.-Kult. Nach *Philostrat heroic.* 681, 294 lebte Rh. auf dem Rhodopegebirge und man erzählt dort manch Wunderbares von ihm: er betreibe Pferdezucht, Waffenübung und Jagd; zum Altar des Rh. kommen die Wildschweine und andere Tiere des Gebirges zu zwei oder drei und lassen sich ungefesselt willig opfern; Rh. wehre auch die Pest von der Gegend ab, obschon gerade um sein Heiligtum herum sehr viele Ortschaften liegen; gut sei es da, ihm auf der Reise durch das Rhodopegebirge und Thrakien zu opfern. — Die Macht, von seiner Heimat Verderben und insbesondere Epidemien abzuwehren, wird jedem Heros zugeschrieben. Statt der üblicheren Vorstellung des Heroenkults aber findet sich bei *Philostrat* die abweichende Auffassung, daß der Heros auch nach seinem Tode das bisherige Leben fast unverändert fortführt. Mag man die Glaubwürdigkeit *Philostrats* für die Einzelheiten noch so sehr einschränken, das Wesentliche bleibt: im Rh.-Kult des Rhodopegebirges ist Rh. nicht der vorzeitig und tatenlos vor Troja Gefallene, sondern ein echter alter Thraker, dem Krieg, Jagd und Rossezucht das Höchste sind. Vgl. *Rohde, Psyche* 639 Anm.

Andere Gegenden mit alten Überlieferungen von Rh. sind Abdera, wo die Sage vom Konflikt des Diomedes und Rh. entstand (s. o.), und vielleicht die Gegend am Hebros, wohin der Name Hebros als Vater des Rh. (*Serv. Verg. Aen.* 1, 469) weist. Bei *Hipponax fr.* 42 wird Rh. *Αἰνειῶν* (*ten Brink: Αἰνίων*) *πάλμυς* genannt. Ob sich dies auf Ainos an der Mündung des Hebros, auf Aineia auf der Chalkidike (*Gruppe, Griech. Myth.* 302, 22), oder auf andere Gegenden (vgl. ob. Bd. I, 166 f., *Kretschmer, Einleitung in d. Geschichte d. griech. Sprache* 186, *Pauly-Wissowa, R.-E.* 1, 1018) bezieht, ist allerdings zweifelhaft.

Auf einen Rh.-Kult in Byzantion weist das vor den Toren der Stadt gelegene Rheseion, an dessen Stelle in christlicher Zeit eine Kirche des Theodoros erbaut ward, vgl. *Preger, Byzantin. Zeitschr.* 14, 274; ganz konsequent sagte man, Rh. sei von Byzantion aus nach Troja gezogen; vgl. *Suid.* 'Ρῆσος, *Ioann. Antioch. fr.* 24, 6, *Fragm. Hist. Graec.* 4, 551.

Von den Rh.-Flüssen in der Troas und in Bithynien war oben die Rede. In der Troas hat man nachmals als Beweis, daß hier der Schauplatz der Ilias sei, sicherlich auch ein Grab des Rh. gezeigt, wie dies *Aristot. Pepl.* 51 und *Polyaen* 6, 53 voraussetzen. Die Thraker

in Bithynien galten z. T. für die von Troja nach dem Tod des Rh. hierher gezogene Mannschaft des Rh., z. T. aber nahm man wohl auch an, Rh. selbst habe schon zuvor in Bithynien geherrscht. *Porphyr.* in *Schol. Ven. B Hom. Il.* 2, 844 erklärt, Rh. habe kleinasiatische Thraker geführt, und zwar Thraker, die *περὶ Ἀνθίαν* wohnten. *Thraemer, Pergamos* 312 ff. vermutet, daß *περὶ Θυνίαν* zu lesen sei, und erinnert an *Herodot* 7, 75, nach dem die Bithynier vom Strymon her zugewanderte Thraker sind, sowie daran, daß der Rhebas-Fluß auch den Namen Rh. führte.

In der Gegend von Kios spielt die Geschichte, die *Parthen.* 36 nach den *Bithyniaka* des *Asklepiades von Myrlea* erzählt: Rh. zog, ehe er nach Troja ging, weit umher und der Ruhm der schönen, menschenfeindlichen Jägerin Arganthone lockte ihn nach Kios. Er gewann ihre Liebe, indem er Menschenhaß und Jagdlust heuchelte, und heiratete sie. Als später der trojanische Krieg entbrannte und Rh. um Hilfe ersucht wurde, wollte Arganthone ihn zurückhalten. Allein er zog fort und wurde vor Troja, als er an dem später nach ihm genannten Flusse Rh. kämpfte, von Diomedes getötet. Als Arganthone sein Ende erfuhr, zog sie sich an den Ort ihrer Brautnacht zurück, herumirrend rief sie dort fortwährend den Namen Rh., verschmähte Speise und Trank (so hat *Rohde, Rhein. Mus.* 1894, 624 den Text hergestellt), und endete so aus Trauer ihr Leben. — Diese Erzählung verknüpft die verschiedensten Motive und literarischen Erinnerungen. Der große Eroberungszug des Rh. entspricht der Schilderung der Tragödie „*Rhesos*", der Fluß Rh. wird wegen *Hom. Il.* 12, 20 genannt, das Herumirren unter dem Rufen des Namens Rh. entstammt der Hylassage. In den Einzelheiten steckt schwerlich altes Sagengut. Immerhin aber wird ein Rh.-Kult für Kios vorauszusetzen sein. — Daß Arganthone, die Eponyme des Arganthonion bei Kios, die Gattin des Rh war, sagt auch *Steph. Byz.* s. *Ἀργανθών*, und *Arrian. fr.* 40 b. *Eustath Dionys. Perieg.* 322. 809, der Thynos und Mysos Söhne der Arganthone nennt, hat vielleicht Rh., sicher nicht Zeus, für den Gemahl der Arganthone gehalten; *Valckenaer* wollte deshalb auch *Ἀργανθώνης τῆς Ῥήσου γυναικός* statt *Ἀργ. τῆς γενναίας* schreiben.

Namenserklärung. Das Wort *Ῥῆσος* oder *Ῥήσσος* ist noch nicht sicher erklärt. *Tomaschek, Sitzungsber. der Wiener Akad. philos.-hist. Kl.* 130, 53, der wohl mit Recht den Namen für thrakisch hält, meint: „wenn aus *Ῥῆξος* gemildert, konnte er einfach rex, got. reiks, skr. râg = König bedeutet haben." Andere hielten den Namen für griechisch, wollten ihn von *ῥέω* herleiten (vgl. auch *Etym. Magn.* 287, 41 s. *Δρῆσος*) und ihn, was sprachlich kaum möglich ist, schlechthin als „Fluß". oder als „geschwätzigen" Fluß erklären. *Gruppe, Griech. Myth.* 214, 1 verweist auf *Suid. ῥησίαρχος, ὃς ἐρεῖ τὰ θέσφατα* (vgl. *Phot.* s. *ῥησίαρχος*, *Hesych.* s. *ῥησόσαρχος*) und deutet Rh. als „Propheten". Allein *Ps. Eurip. Rhes.* 972, worauf die alte Charakteristik des Rh. als „Waldprophet" (*v. Wilamowitz, Homer. Untersuch.* 413) sich einzig stützte, ist, wie schon bemerkt, von *Maaß, Orpheus* 68 richtig auf Orpheus bezogen.

Wesen des Rh. Man wird in Rh. nicht mehr mit *Preller-Plew, Griech. Myth.* 2, 428 „eins von den zahlreichen Bildern früh gebrochener Jugendblüte" sehen. Denn die ganze Sage vom Tode des Rh. beruht darauf, daß in Abdera Diomedes den Kultplatz gewann, den einst Rh. eingenommen hatte. — Man wird auch daraus, daß Rh. Sohn des Flußgottes Strymon genannt wird, keinen Schluß mehr auf das Wesen des Rh. ziehen. Denn überall werden ganze Scharen von Landesheroen an den Hauptfluß ihrer Heimat genealogisch angeknüpft. — Ebensowenig Gewicht wird man jener Geburtssage beimessen, daß die Muse ihren Sohn Rh. in den Fluß warf und Quellnymphen ihn aufzogen. Denn diese Erzählung ist nach einem bekannten Schema geschaffen, das z. B. auch — worauf *Hiller von Gaertringen* a. a. O. 81 hinweist — für Eumolpos wiederkehrt (s. oben Bd. 1 Sp. 1402).

Auch das Verhältnis des Flusses Rh. zum Heros Rh. wird heute anders beurteilt werden, als früher. *Plew, Jahrb. f. Philol.* 1873, 202 meinte noch, der troische Fluß Rh. sei das Ältere; dann habe die Dichtung frei einen Helden Rh. erfunden und ihm den Namen des Flusses beigelegt, ohne damit irgendwelche Flußnatur des Helden ausdrücken zu wollen. *Preller-Plew, Griech. Mythol.* 2, 429 Anm. bezeichnet umgekehrt den Helden Rh. als einen Flußgott des Volksglaubens von Thrakien und Mysien. *Gruppe, Griech. Myth.* 745 hat aber eine Reihe von Beispielen dafür zusammengestellt, daß Quellen und Flüsse mit den Namen der an ihnen verehrten Gottheiten bezeichnet worden sind, ohne daß diese Gottheiten an sich Quell- oder Flußgötter waren. Die Thraker könnten demnach auf ihrer Wanderung vom Strymon bis Bithynien usw. den Kult ihres Rh. mitgebracht und, ohne daß Rh. ein Flußgott gewesen wäre, auch einem Fluß den Namen des Rh. beigelegt haben. Daß *Homer* keinen Zusammenhang zwischen dem Fluß der Troas Rh. und der Sage vom Tod des Helden Rh. in der Troas kennt, ist kein Zufall. Der Flußname ist ein Überbleibsel alter thrakischer Ansiedelungen in Bithynien und der Troas. Die Sage vom Tode des Rh. aber haben Griechen in Abdera geschaffen, und die Dichter haben sie ohne jede Rücksicht auf den Flußnamen in das Epos vom trojanischen Krieg übertragen.

Wer das Wesen des Rh. deuten will, kann allein von seinem Hauptmerkmal, dem Besitz der schnellen weißen Rosse, ausgehen. Man könnte an die Beziehungen des Poseidon zu den Rossen, an die schneeweißen Rosse des Helios, an die windschnellen Rosse der Sturm- und Windgötter denken. Aber am nächsten liegt der Gedanke an die berühmten Rosse des Ares und so mancher Kriegshelden. Je selbstbewußter der Mensch ist, desto lieber schafft er sich seine Götter und Helden nach seinem Bilde. Und so ist Rh. ein echter Repräsentant

der kriegerischen Thraker, ein Gott oder Heros, dem der thrakische Krieger dieselben Eigenschaften beilegte, die er an sich selbst am höchsten schätzte, die Freude an Waffenwerk und Jagd, die Freude an Besitz und Zucht schneller Rosse. [Jessen].

Rhetia s. Rhytia.

Rhexenor (Ῥηξήνωρ) 1) Vater der Chalkiope (s. d. nr. 3 und *v. Wilamowitz, Hermes* 15 [1880], 484, 3), der zweiten Gattin des Aigeus, *Apollod.* 3, 15, 6, 1. *Tzetz.* zu *Lykophr.* 494. *Welcker, Nachtrag zur Aesch. Trilogie* 206. *Toepffer, Att. Geneal.* 164, 1. *Wellmann, De Istro Callimachio* (Diss. Greifswald 1896) S. 70. Das angebliche Fragment des *Phanodemos* (*F. H. G.* 1, 365 *fr.* 3 a) ist, was *Müller* nicht bemerkt hat, von *Natalis Comes* wörtlich aus *Apollodor* bez. *Tzetzes* entlehnt. — 2) Sohn des Nausithoos, Vater der Arete, der späteren Gattin seines Bruders Alkinoos in den für interpoliert (*Kirchhoff, Die Homer. Odyssee*[2] 205. *Hennings, Homers Odyssee* 191; vgl. *O. Seeck, Quellen der Odyssee* 159) erklärten Versen bei *Hom. Od.* 7, 63. 146. *Schol. Hom. Il.* 7, 56. *Eust.* ad *Hom. Od.* 1567, 48; vgl. 1568, 17. *Jessen* Bd. 3 Sp. 2206, 58 ff. [Höfer.]

Rhexichthon (Ῥηξίχθων) 'die Erde spaltend' 1) Beiname des Dionysos, *Orph. Hymn.* 50, 5. 52, 9. Daß Dionysos Erdbeben sendet, ist 'orphische' Vorstellung; vgl. *Orph. Hymn.* 47, 3: κρατερούὺς βρασμοὺς γαίης ἀποπέμψας. — 2) Bezeichnung einer synkretistischen chthonischen, der Brimo-Hekate (s. unten) nahe verwandten Gottheit auf Verwünschungstafeln, Bd. 2 Sp. 2646, 16. 27. *E. Maaß, Griech. u. Semiten auf d. Isthmus v. Korinth* 28, 1. Auf anderen Verwünschungstafeln ist ῥησίχθων geschrieben, Bd. 2 Sp. 1217, 11 = *R. Wünsch, Defix. tab. Attic.* XVIII l. vers 21. *W. Köhler, Archiv f. Religionswiss.* 8 (1905), 223. Auch Brimo erhält das Epitheton ῥηξίχθων, *Kenyon, Greek Papyr. in the Brit. Mus. Catal. with texts* p. 106 v. 692. *Wessely, Denkschr. d. Kais. Akad. d. Wiss. zu Wien, Phil.-hist. Klasse* 42 (1893), II, S. 45 v. 758, ebenso wie Hekate, *Wessely, Denkschr.* 36 (1888) p. 112 v. 2722 = *Miller, Mélanges de littérat. grecque* 443 v. 7 = *Abel, Orphica* p. 289, 7. Vgl. auch *Kenyon* a. a. O. 120 v. 3. 121 v. 10. *Wessely, Denkschr.* 36 p. 114 v. 2754. p. 124 v. 3177. *A. Audollent, Defixionum tabellae* p. 466 s. v. ῥηξίχθων und ῥησίχθων. [Höfer.]

Rhigmos (Ῥίγμος), Sohn des Peireōs, aus Thrakien, Bundesgenosse der Troer, von Achilleus getötet, *Hom. Il.* 20, 484 ff. *C. Robert, Studien zur Ilias* 534. [Höfer.]

Rhikurith (Ῥικουριθ), Daimon auf einer Verfluchungstafel, angerufen als "Ῥικουριθ, agilissime daemon in Aegupto (Aegypto)', *Audollent, Defixionum tabellae* p. 302 A 9. [Höfer.]

Rhinokolustes (Ῥινοκολούστης), Beiname des Herakles in Theben, wo seine Statue unter freiem Himmel stand zur Erinnerung daran, daß er den Gesandten der Orchomenier, die den Tribut für Erginos von den Thebanern eingefordert hatten, die Nasen abschnitt, *Paus.* 9, 25, 4 (vgl. *Apollod.* 2, 4, 11, 4). *E. Kuhnert, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 14, 287. *Brandis, Hermes* 2 (1867), 269. Physikalische Deutung bei *Forchhammer, Hellenika* 339. [Höfer.]

Rhinotoros (Ῥινοτόρος), 'den Schild durchbohrend', Beiname des Ares, *Anonym. Laur.* in *Anecd. var. Gr. et Lat.* ed. *Schoell-Studemund* 1, 268. Dichterstellen bei *Bruchmann, Epith. deor.* p. 42. [Höfer.]

Rhipeus 1) s. Rhipheus 2. — 2) ein Skythe, von dem Boreaden Kalais erlegt, *Val. Flacc. Argon.* 6, 558 ed. *P. Langen* (Berlin 1896), der aber im *Index* p. 566 'Ripheus' schreibt. Vgl. Rhipheus. [Höfer.]

Rhipheus (Ῥιφεύς) 1) ein Kentaur, *Ov. Met.* 12, 352. *Roscher* Bd. 2 Sp. 1073, 27 ff. An die ῥῖπαὶ Βορέαο (*Hom. Il.* 15, 171. 19, 358) erinnert *Pott, Zeitschr. f. Völkerpsychol. u. Sprachwissenschaft* 14 (1883), 13 f. Zur Deutung vgl. Rhiphonos u. *Roscher* in *Fleckeisens Jahrb. f. kl. Ph.* 1872 S. 426 (man denke an das Schleudern von Felssteinen und ausgerissenen Bäumen; s. ob. Bd. 2 Sp. 1064. — 2) Rhipeus (Rhipheus?), ein Troer, fällt in der Nyktomachie, *Verg. Aen.* 2, 425 f. [Höfer.]

Rhiphonos (Ῥιφόνος), Anführer der Kentauren im Heere des Dionysos, *Nonn. Dionys.* 14, 189. Gegen die Annahme von *J. Baunack*, daß die Kentaurennamen Ῥιφόνος (und Ῥιφεύς) für Ἀρι- oder Ἐρι-φόνος (-φεύς) stehen s. *F. Bechtel, Bezzenbergers Beiträge* 20 (1894), 249, nach dem Ῥιφόνος = Ῥιφόνοος, 'den seinen Sinn auf das Werfen Richtenden' bedeutet und Vollname zu Ῥιφεύς (s. d.) ist, wie der Phaiakenname *Ποντεύς* Kurzform zu *Ποντόνοος* ist. [Höfer.]

Rhodanos (Ῥοδανός) als Flußgott höchst wahrscheinlich dargestellt auf dem Grabmal der Iulier zu Saint-Remy, *Hübner, Arch. Jahrb.* 3 (1888), 32. *Antike Denkmäler* 1 Taf. 16 unten. Die Statue des Rhodanos im Triumphzuge Caesars getragen, *Florus* 2, 13 (4, 2) p. 153 ed. *Roßbach.* [Höfer.]

Rhodanthe (Ῥοδάνθη), Name einer Bakchantin auf einer Pariser Amphora, *Pottier, Vas. ant. du Louvre* 2, 144 nr. 43. Vgl. Bd. 3 Sp. 751, 5, wo Ῥοδάνθη zu lesen ist. [Höfer.]

Rhode (Ῥόδη), 1) Danaide, vermählt mit dem Aigyptiaden Hippolytos, *Apollod.* 2, 1, 5, 4. — 2) Gemahlin des Helios, nach *Apollod.* 1, 4, 6 Tochter des Poseidon und der Amphitrite. Doch liegt hier, wohl ebenso wie bei *Steph. Byz.* s. v. Ἠλιούπολις, nach welchem Rhode von Helios den Aktis gebiert, eine Verwechslung der Rhode mit der Rhodos (s. d.) vor, *G. Knaack, Quaest. Phaethonteae* (= *Philolog. Untersuch.* 8) S. 18, 17. Nach *Tzetz.* zu *Lykophr.* 923 ist Rhode Gemahlin des Helios oder auch des Poseidon. Nach älterer Überlieferung ist Rhode Tochter des Asopos und von Helios Mutter (an ihre Stelle tritt später Klymene) des Phaethon, der Lampetie, Aigle und Phaëthusa, *Schol. Hom. Od.* 17, 208. Nach *Thraemer* Bd. 3 Sp. 1489, 39 ff. *Gruppe, Gr. Myth.* 175, 14 weist Rhode als Tochter des Asopos nach Sikyon, nach *v. Wilamowitz, Hermes* 18 (1883), 426, 1. *Knaack* a. a. O. 18. *Toepffer, Att. Geneal.* 256, 4 ist sie Eponyme der iberischen Stadt gleichen Namens, einer Kolonie der Rhodier

(*Strabo* 4, 160. *Skymn.* 204 f. *Plin. n. h.* 3, 33. *Steph. Byz.* Ῥόδη). Vielleicht hatte auch *Aischylos* in seinen *Heliaden*, in denen der Schauplatz des Phaethonmythos der nach Iberien verlegte Rhodanos war, Rhode als Mutter des Phaethon genannt, *Welcker, Aeschyl. Trilogie* 569 f. — Rhode, auch von Zeus geliebt nach einer Vermutung von *R. Unger, Thebana Paradoxa* 364 f. Vgl. Rhodos. — **3**) eine Bassaris, Amme des Dionysos, *Nonn. Dionys.* 14, 228. — **4**) Ῥοδή, Tochter des Mopsos, Eponyme von Rhodia bei Phaselis in Lykien, *Theopompos* (*fr.* 111. *F. H. G.* 1, 295 f.) bei *Phot. Bibl.* 120b, 9. *Bethe, Genethl. Gottingense* 39. *Immisch, Klaros* (*Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 17) S. 163. Vgl. auch *van Gelder, Gesch. der alten Rhodier* 55. [Höfer.]

Rhodeia (Ῥόδεια), Okeanide, Gespielin der Persephone, *Hes. Theog.* 351. *Hom. Hymn. in Cer.* 420 und dazu *Gemoll. Schömann, Opusc. acad.* 2, 148. Vgl. Rhodia nr. 2. [Höfer.]

Rhodia (Ῥοδία), 1) Danaide, mit dem Aigyptiaden Chalkedon vermählt, *Apollod.* 2, 1, 5, 4. — 2) Vielgedeutete Frauengestalt (abg. *Monumenti* 4 Taf. 54. 55. *A. Furtwängler und K. Reichhold, Griech. Vasenmalerei* Taf. 11. 12) auf dem Troilossteifen der Françoisvase (*C. I. G.* 4, 8185 e). Nach *Braun, Annali* 20 (1848), 322 f., der an Ableitung von ῥοδόω, ῥόδος denkt, und nach *Welcker, Annali* 22 (1850), 80 f. *Alte Denkmäler* 5, 454. *Overbeck, Heroengall.* 346 (vgl. *Fr. Schlie, Darstell. d. troisch. Sagenkreises auf etrusk. Aschenkisten* 102, 5) eine Meergöttin, wie die gleichfalls dargestellte Thetis; nach *O. Jahn, Münchener Vasensamml. Einleitung* CLIV. *Gerhard, Arch. Zeit.* 8 (1850), 267 und Anm. 49 Nymphe des troischen Flusses Rhodios (s. d. 1); vgl. auch *Cavedoni, Bullettino* 1849, 159; nach *W. Klein, Gr. Vasen mit Meistersignat.*[2] 35. *Gesch. d. griech. Kunst* 1, 229. *A. Furtwängler u. K. Reichhold, Griech. Vasenmalerei* 56 eine Troerin, nach *Weizsäcker, Rhein. Mus.* 32 (1877), 65 f. *O. Benndorf, Arch.-Epigr. Mitt. aus Öst.* 15 (1892), 46 Okeanide = Rhodeia (s. d.). Unbestimmt lassen die Deutung der Rhodia *Arth. Schneider, Der troische Sagenkreis in d. ältest. griech. Kunst* 129. *Heberdey, Arch.-Epigr Mitt.* 13 (1890), 82. — **3**) Eine der Musen des *Epicharmos* bei *Tzetz.* zu *Hes. op.* 1 (*Poet. min. Graec. Gaisford* 2, 25). *Eudocia* bei *Villoison, Anecd.* 1, 294, deren Namen sämtlich von Flüssen (Rhodia von Rhodios, vgl. Rhodios nr. 1) abgeleitet sind und, wenn auch bei *Epicharmos* selbst die Musen als Fischweiber auftraten, auf Verehrung der Musen an Flüssen, auf wirkliche 'Wassermusen' hinweisen, *Buttmann, Mythologus* 1, 291. 274. *G. Hermann, Opusc.* 2, 289 f. *Herm. Deiters, Über die Verehrung der Musen bei d. Griechen* 19. *Lorenz, Leben u. Schriften des Koers Epicharmos* 129 f. *Rödiger, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 8, 263. *Gruppe, Gr. Myth.* 829, 3. [Höfer.]

Rhodios (Ῥόδιος) 1) Gott des gleichnamigen (*Hom. Il.* 12, 20. *Hes. Theog.* 341. *Strabo* 12, 554. 13, 595. 603. *G. Fr. Schömann, Opuscula academ.* 2, 148. *Gruppe, Gr. Myth.* 314, 14. *P. Friedländer, Herakles* [= *Philol. Untersuch.* 19 (1907)] S. 19) Flusses in der Troas, mit Schilfrohr und Urne gelagert, dargestellt auf Münzen der Iulia Domna von Dardanos, *Mionnet* 2 nr. 181. *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 483. *Alex. Boutkowski, Dictionnaire numismatique* 1 (1881), 652 nr. XXX, *Head, Hist. num.* 472. *Cat. of greek coins brit. Mus. Troas, Aeolis* etc. 51 nr. 26 pl. 9, 13. *Lolling, Athen. Mitt.* 6 (1881), 217 ff. bes. 219. *R. Hercher, Homer. Aufsätze* 89 f. (= *Comment. in honor. Th. Mommseni* 779 f.). Vgl. Rhodia 2. — **2**) S. Rhodoites. [Höfer.]

Rhodo (ΡΟΔΟ), Bakchantin auf einer Trinkschale, *C. I. G.* 4, 7468. *Heydemann, Satyru. Bakchennamen* 29 nr. 2. [Höfer.]

Rhododaktylos (Ῥοδοδάκτυλος) Beiname — **1**) der Eos, Belegstellen bei *Bruchmann, Epith. deor.* p. 121. Zu den Bd. 1 Sp. 1257 f. verzeichneten Erklärungen des Beinamens kommt hinzu die von *W. Ridgeway, Transact. of the Cambr. phil. soc.* 1 (1881), 301 (nach *Preuner* in *Bursians Jahresber.* 25 [1901], 191), der das Wort nicht von den Fingern, sondern von den Zehen erklären will: Eos heiße ῥοδοδάκτυλος nicht 'mit Bezug auf die breiten Strahlen am Himmel, sondern mit Bezug auf die kaum auseinandergehenden, am Boden dahinschießenden Strahlen'. — **2**) der Selene, *Sappho, Berliner Klassikertexte* 5, 2, 16 v. 8; vgl. *Blaß, Hermes* 37 (1902), 474. Das Epitheton bezeichnet nach *Schubert, Sitzungsber. der Berlin. Akad.* 1902, 200 die rötliche Färbung, die der Mond in warmen Nächten hat, wenn er eben über den Horizont emporgestiegen ist. Zugleich ist die Anwendung dieses Epithetons ein Beweis dafür, wie sehr abhängig *Sappho* (und *Alkaios*) im Gebrauch der dichterischen Beiwörter von *Homer* sind, und wie abgegriffen das Epitheton ῥοδοδάκτυλος schon im 7. und 6. Jahrhundert war, *Solmsen, Rhein. Mus.* 57 (1902), 332. *W. Schulze, Gött. Gel. Anz.* 1897, 887 ff. — **3**) der Io (Ἰνάχου ῥοδοδάκτυλος κόρα), *Bakchylid.* 15, 18. Man könnte dieses Epitheton als Beleg für die weit verbreitete, wenn auch irrige Ansicht (Bd. 2 Sp. 269 f.) anführen, daß Io den Mond (s. oben nr. 2) bedeute. — **4**) der Aphrodite, *Kolluth. Rapt. Hel.* 87. — **5**) der Danaostochter Amymone, *Christodor. Ekphras.* (*Anth. Pal.* 2) 61. [Höfer.]

Rhodoëssa (Ῥοδόεσσα), von Apollo Mutter des Keos, *Etym. M.* 507, 54. Vgl. Rhodope nr. 1 b. [Höfer.]

Rhodoïtes (Ῥοδοίτης) vgl. *Eust.* ad *Hom. Il.* 364, 8: *Ἀρριανὸς λέγει ... τὸν ῥηθέντα Ὀδίον* (s. Hodios nr. 1. Minuus. Odios) *Ῥοδοίτην ποτὲ καλεῖσθαι, εἶτα εἰς Ῥοδίον μεταπεσεῖν, εἶτα Ὀδίον κληθῆναι* = *F. H. G.* 3, 595 *fr.* 45. In den Handschriften (*Apollod. Epit.* 3, 35. *Eust. ad Dion. Per.* 767) ist dann weiter aus Ὀδίος geworden ὁ Δτος. [Höfer.]

Rhodon (Ῥόδων). In der von *H. Schöne* aus einer Brüsseler Handschrift des *Priscianus* herausgegebenen *Hippokratesvita* (*Rhein. Mus.* 58 [1903], 57) heißt es: *Podalirius ..., ut Antimachus memorat in Thenito filistactus (filios nactus, Schöne) duos, Rodonem et [H]ippolochon, ex Ifiana sauca flegontis filia (ex Ifianassa Ucalegontis filia, Schöne).* Nach *G. Knaack,*

Berl. Phil. Wochenschr. 1908, 284 f. ist zu lesen: *ut Antimachos memorat ἐν Θ' Ἐπιγόνων) filios nactus duos, Rhodon[em]* usw., so daß Ῥόδος, nicht Ῥόδων, als Sohn des Podaleirios und zugleich Eponymos von Rhodos gewonnen wird. Sein Bruder Hippolochos erscheint auch bei *Tzets. Chil.* 7, 949. [Höfer.]

Rhodope (Ῥοδόπη) **1 a**) Tochter des Okeanos und der Tethys, *Hyg. fab. praef.* p. 11, 7 *Schmidt*, Gespielin der Persephone, *Hom. hymn. in Cer.* 422 = *Berliner Klassikertexte* 5, 1 p. 9 vers 11. Ein verschollener Mythos (*Gruppe, Gr. Myth.* 1071, 1) scheint von der Liebe des Eros zu Rhodope erzählt zu haben, *Nonn. Dionys.* 32, 53. — *Lucian de salt.* 2 nennt als ἐρωτικὰ γύναια, τῶν πάλαι τὰς μαχλοτάτας, Φαίδρας καὶ Παρθενόπας καὶ Ῥοδόπας, eine Aufzählung, in der nach *Rohde, Griech. Roman* 38 (= 40³, Anm. 1) Rhodope gänzlich unbekannt ist, während *C. M. Wieland* in seiner Übersetzung des *Lucian* 4, 375 und *Pape-Benseler* s. v. Ῥοδόπη nr. 5 sie mit der Hetäre Rhodopis (s. d.) identifizieren. Nun erscheint aber Rhodope an zwei von *Rohde* übersehenen, auch von *Pape-Benseler* s. v. Ῥοδόπη nicht angeführten Stellen: — **1 b**) als Mutter des Keos von Apollon, *Etym. Gr. Paris. Gudian.* bei *Cramer, Anecd. Paris.* 4, 32, 31. Eine andere Form des Namens ist Rhodoessa (s. d.). — **1 c**) als Mutter des Melampus (ohne Angabe des Vaters), *Schol. Theokr.* 8, 48. *Welcker, Nachtrag zur Aesch. Trilogie* 189, 19. Vgl. auch unten Sp. 116, 20. Wenn man die Geliebte des Eros, die Mutter des Keos und des Melampus als eine Person betrachten darf, so fände die von *Lucian* gebrauchte Beziehung der Rhodope als ἐρωτικὸν γύναιον volle Bestätigung. — **2**) Heldin einer wohl aus ephesischer (*Rohde* s. a. O. 41 = 43³, 2) Ortsgeschichte abzuleitenden Sage, bei *Niket. Eugen.* 3, 264 ff. Ῥοδόπη, bei *Achill. Tat.* 8, 12 Ῥοδῶπις genannt: Eine schöne Jungfrau und kühne Jägerin wurde sie von Artemis zur Jagdgenossin erwählt und schwur der Göttin, die Gemeinschaft mit einem Manne stets zu meiden. Voll Zorn bewirkte die durch diesen Schwur beleidigte Aphrodite, daß Rhodopis und ein schöner Jüngling, mit Namen Euthynikos, gleichfalls ein Jäger und wie Rhodopis den Werken der Aphrodite abhold, durch den Pfeil des Eros in Leidenschaft für einander erglühten und in einer Höhle ihrem Schwure untreu wurden. Zur Strafe verwandelte Artemis die Jungfrau in eine Quelle, Styx genannt, die in derselben Höhle, wo der Liebesbund stattgefunden hatte, entspringt und noch in später Zeit benutzt wurde, um die Jungfräulichkeit eines Mädchens zu erhärten. Die Angeschuldigte schrieb auf ein Täfelchen den Eid, daß sie Jungfrau sei, band es um den Hals und stieg in die Quelle, deren Wasser für gewöhnlich so niedrig war, daß es nur bis an das Knie reichte. War der Eid wahr, so blieb das Wasser unverändert; im anderen Falle stieg das Wasser der Meineidigen bis zum Halse und bedeckte die Tafel, die den falschen Schwur enthielt; vgl. *Rud. Hirzel, Der Eid* 200 Anm. 2 zu S. 199. Auf unsere Rhodope bezieht sich auch *Eust.* ad *Hom. Od.* 1688, 28: περιᾴδεται ἐπ' ἀνδρίᾳ καὶ ἡ Πρόκρις . . . καὶ τις Ἀργανθώνη καὶ ἑτέρα Ῥοδογοὺ (so! lies Ῥοδόπη) ἢ καὶ ἄλλη Ἀταλάντη. — **3**) Rhodope und Haimos, zwei Geschwister, die in Leidenschaft für einander erglüht im Übermute einander Zeus und Hera (vgl. den Parallelmythos von Keyx und Alkyone) nannten, werden von den erzürnten Göttern in die gleichnamigen Gebirge verwandelt, (*Plut.*) *de fluv.* 11, 3. *Ov. Met.* 6, 87 ff. *Lact. Plac. fab. narr.* 6, 1. *Luc. de salt.* 51. Nach *Serv.* ad *Verg. Aen.* 1, 137 entstammte Hebros aus der Verbindung der Rhodope und des Haimos. Zu *Ov. Ibis* 561 (*Nec tibi si quid amas felicius Haemone cedat*) bemerkt *Schol. G.*: '*Haemon cum sorore prae pudore periit*'; *Schol. Cod. Saluagnii*: '*Haemo cum filiam* (so!) *Rhodopen turpiter amaret, uterque in montem sui nominis obduruit*'. — *Eckermann, Melampus und sein Geschlecht* 2 (vgl. 4) ist geneigt, die oben unter 1 c erwähnte Rhodope mit unserer Rhodope zu identifizieren. Auf Münzen von Philippopolis ist PODOTTH dargestellt auf einem Felsen sitzend, hinter dem sich ein Baum erhebt, den rechten Arm aufgestützt, in der Linken einen Stengel mit drei Blumen haltend, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 44. *Mionnet* 1, 416, 342. *Head, Hist. num.* 245. *Wieseler, Gött. Gel. Nachr.* 1876, 78 f. *B. Pick, Die antiken Münzen von Dacien u. Moesien* 194, 342, 5. *A. Tacchella, Numismatique de Philippopolis* in *Revue numism. française* 1902, 174 ff. nach Bericht in *Wochenschrift f. klass. Phil.* 19 (1902), 984. *Berl. Phil. Wochenschr.* 22 (1902), 1178. Auf dem oben s. v. φaun und unten s. v. Rutapis besprochenen etruskischen Bronzespiegel wollte *Corssen, Sprache der Etrusker* 1, 248 f. in Rutapis die thrakische Nymphe Rhodope, in φaun den an die Stelle des thrakischen Orpheus gesetzten Sänger der etruskischen Sage und in Sleparis eine der thrakischen Frauen, die dem Spiele des Orpheus lauschen, erblicken. Dagegen ist nach *G. Körte, Etrusk. Spiegel* 5, 40 ff. der lesbische Phaon dargestellt, und die Namen der Frauen, auch der der Rutapis, vom Künstler wahrscheinlich willkürlich gewählt. — Eine unweit von Tyros gelegene kleine Insel hieß Ῥοδόπης τάφος, *Achill. Tat.* 2, 17 (vgl. auch *Suid.* s. v. Ῥοδῶπις· . . . καὶ Ῥοδώπειος τάφος und *Renan, Mission de Phénicie* 571 ff.). Irgend welcher Zusammenhang mit Rhodope oder Rhodopis [s. d.]) ist nicht nachweisbar. [Höfer.]

Rhodopis (Ῥοδῶπις) **1**) s. Rhodope nr. 2. — **2**) Eine ägyptische Jungfrau (?, ἑταίρα, *Aelian. Strabo*) ausgezeichnet durch Schönheit. Während sie einst badete, entführte ein Adler, trotzdem ihre Dienerinnen bei der abgelegten Kleidung Wache hielten, die eine ihrer Sandalen und ließ sie zu Memphis in den Schoß des Königs (Psammetichos, fügt *Aelian* hinzu), der gerade Gericht hielt, fallen. Psammetichos voll Staunen über die zierliche Arbeit der Sandale und über das Wunderbare des ganzen Vorganges ließ nach der Jungfrau in ganz Ägypten suchen und machte sie, als er sie (in Naukratis, fügt *Strabo* hinzu) gefunden hatte, zu seiner Gemahlin, *Strabo* 17, 808. *Ael. v. h.* 13, 33. *Reinh. Köhler, Germania* 11 (1866), 395

(= *Kleine Schriften* 2, 335). *Strabo* identifiziert Rhodopis mit der Geliebten des Charaxos, des Bruders der Dichterin Sappho und der Erbauerin der dritten Pyramide, und fügt hinzu, daß *Sappho* (*fr.* 138) die Rhodopis *Δωρίχα* nenne. Dieselbe Gleichsetzung von Rhodopis und Doricha bei *Herod.* 2, 135, nach dem sie aus Thrakien stammte, als Sklavin nach Ägypten gebracht und von Charaxos losgekauft worden war, während *Athen.* 13, 596 b gegen *Herodot* polemisiert, da Doricha und Rhodopis zwei verschiedene Persönlichkeiten seien. Vgl. über diese Frage *A. Wiedemann, Herodots zweites Buch* 485 ff. (vgl. 400. 475). Ausführlich handelt über das Märchen von Rhodopis (und über das Parallelmärchen vom Schuh der Aphrodite, *Hygin. Poet. astr.* 2, 16 p. 56 *Bunte*) *Aug. Marx, Griech. Märchen von dankbaren Tieren* 42 ff.; vgl. auch *O. Keller, Tiere des klass. Altertums* 249 f. Möglicherweise birgt sich unter Rhodopis die Göttin Aphrodite, *Lenormant, Gazette arch.* 3 (1877), 147 ff. *Gruppe, Gr. Myth.* 1382, 4. Abzuweisen dagegen (vgl. auch *Preuner* in *Bursians Jahresber.* Band 25 [1891], 229) ist die von *Lenormant* a. a. O. geäußerte Vermutung, daß die auf dem Esquilinus gefundene Aphroditestatue (abg. *Gaz. arch.* a. a. O. pl. 23) die als Pendant zu einer Kopie des Diadumenos des Polyklet gedachte Aphrodite-Rhodopis darstelle, und ebenso ist es höchst zweifelhaft, wenn *Lenormant* a. a. O. 213 auf einem Intaglio in Paris (*Chabouillet* 2239 p. 305) mit der Darstellung der Aphrodite, eines geflügelten Eros und eines Vogels (einer Taube nach *Chabouillet*) in letzterem den die Sandale entführenden Adler und in der ganzen Darstellung eine Illustration unseres Mythos erkennen will. Vgl. auch Phaun und Rutapis. [Höfer.]

Rhodos*) (Ῥόδος), Tochter des Poseidon und der Halia, *Diodor.* 5, 55, dessen Quelle nach *Lobeck, Aglaopham.* 1184 *Zenon*, nach *Bethe, Hermes* 24 [1889], 428 *Apollodoros* ist; vgl. *Tümpel, Philologus* 50 (1891), 44 ff. Nach *Pindar* (*Ol.* 7, 14 [25], vgl. *Schol.* Vers 25): *παῖδ' Ἀφροδίτας, Ἁλίοιό τε νύμφαν,* Ῥόδον ist Rhodos Tochter der Aphrodite, der Vater wird nicht genannt, aber in den *Scholien* finden sich desto mehr voneinander abweichende Angaben. Daß Helios (*Schol.* 7, 24) als Vater genannt wird, (ἐξ Ἡλίου καὶ Ἀφροδίνης), ist wohl ein Mißverständnis aus den Worten *Pindars*: *Ἁλίοιό τε νύμφαν*, das bedeutet (s. unten): 'die Gemahlin des Helios'. An Stelle der Aphrodite setzte *Asklepiades* die Amphitrite (*τὴν Ῥόδον Ἀμφιτρίτης καὶ Ἡλίου*); *Herophilos* (?) nannte als Eltern Poseidon (Poseidon als Vater auch *Tzetz. Chil.* 4, 360) und Aphrodite (Amphitrite nach *Apollod.* 1, 4, 6 [s. Rhode nr. 2] schlägt *G. Knaack, Quaestiones Phaethonteae* in *Philol. Untersuch.* 8, 18 Anm. 17 vor); *Epimenides* nannte den Vater Okeanos (vgl. *Schoemann, Opusc. acad.* 2, 163); vgl. *Knaack* a. a. O. 18. *E. Maaß, Aratea* (*Philol. Unters.* 12) S. 324 f. *van Gelder, Geschichte der alten Rhodier* 52 f. 54 f. Dem Helios gebar Rhodos, die Eponyme (*Schol. Pind.* a. a. O. *Aristides or.* 43 p. 809, 1 *Dindorf*) der Insel, sieben Söhne, Ἡλιάδαι (s. Bd. 1 Sp. 1982, 7 ff. Sp. 2017, 2 ff.), *Pind. Ol.* 7, 71 [130], *Schol. ebend.* 131. *Hellanikos ebend.* 135. *Zenon* b. *Diodor* 5, 56. *Eust.* zu *Hom. Il.* 315, 27. *Schol.* zu *Anth. Pal.* 9. 287 ed. *Dübner* 2, 195. Vgl. *Hesiod* bei *Lactant. Plac. Arg. Ov. Met. IV. Ov. Met.* 4, 204. *Tümpel, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 16, 158 Anm. 71. *Gruppe, Philologus* 47 (1889), 98 f. *v. Wilamowitz, Hermes* 14, (1879) 458, 1. 18 (1898) 429. *Roscher, Sieben- u. Neunzahl im Kult u. Myth. d. Griech.* 20.

Bezeugt ist der Kult der Rhodos, die hier wohl mehr als die vergötterte Personifikation des rhodischen Staates (*van Gelder* a. a. O. 356) zu betrachten ist, für Rhodos durch das Collegium der *συνθύται Ῥοδιασταὶ ἐπιδαμιασταί*, *Inscr. Ins. Mar. Aeg.* 1, 157, 5. *Collitz* 3838, 5 — *Foucart, Corr. hell.* 13 (1889), 365. Vgl. auch *Ziebarth, Das griechische Vereinswesen* 47. *Poland, Gesch. d. griech. Vereinswesens* 225. Die Lindier weihen eine Bildsäule der Rhodos (*τὴν λαμπροτάτην πατρίδα τὴν καλὴν Ῥόδον*) der Athena Lindia und dem Zeus Polieus, *Inscr. Ins.* 1, 787. *Collitz* 4164. *Roß, Rh. Mus.* 4 (1845), 189. *Arch. Aufs.* 2, 609. Ein rhodischer Volksbeschluß verordnet *εὔξασθαι . . τοὺς ἱερεῖς καὶ τοὺς ἱεροθύτας τῷ Ἁλίῳ καὶ τᾷ Ῥόδῳ καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς πᾶσι καὶ πάσαις*, *Cauer, Delectus*[2] 181. *Toepffer, Athen. Mitt.* 16 (1891), 425, 1 = *Beiträge zur griech. Altertumsw.* 217, 1. Mit der Ausbreitung der rhodischen Herrschaft verbreitete sich auch der Kult der Rhodos (vgl. *van Gelder* a. a. O. 357 f.), den wir finden in Kos, Inschrift in *Athen. Mitt.* 16 (1891), 409 Z. 18. 20. 22. 25. 28. 31. *Collitz* 3632. *Michel, Recueil d'inscr. gr.* 720 p. 620 f. *Toepffer* a. a. O. 425 f. (resp. 217), *Rev. des études grecques* 4, 360. *L. Ziehen, Leges Graecorum sacrae* 2, 137 p. 339 (vgl. den Kommentar p. 340 f.), wo neben Opfern für die heimischen Götter Kos und Poseidon auch für die Rhodos solche angeordnet werden; in Naxos (? nach der Annahme von *Holleaux*; doch gehört die Inschrift vielmehr nach Minoa auf Amorgos, *Delamarre, I. G.* 12, VII, 245 p. 68; vgl. unt. Z. 61 f.), *C. I. G.* 2 add. p. 1079 nr. 2416 b Z. 1. 9. 15. 22, wo die Zeitrechnung nach den dortigen *δημιουργοί*, daneben aber auch nach den Priestern der Rhodos angegeben wird, *Holleaux, Corr. hell.* 18 (1894), 406; in Lagine (Karien), wo ein Priestertum Ἡλίου καὶ Ῥόδου bestand, *Foucart, Corr. hell.* 14 (1890), 365 nr. 4. 366. Ein Priestertum τοῦ Ἡλίου καὶ τῆς Ῥόδου wird auch auf einem Steine aus einer nicht näher zu bestimmenden Ortschaft von Amorgos erwähnt, *Delamarre* a. a. O. 494 b p. 117.

Kopf der Rhodos, Münze (nach *Catalog. of gr. coins in the Brit. Museum, Caria* pl. 37, nr. 10).

Das Haupt der Rhodos erscheint auf Münzen von Rhodos, *Head, Hist. num.* 539. *Catal. of greek coins in the Brit. Mus. Caria, Cos, Rhodes* p. 238—240 pl. 37, 10—14. p. 251 f. pl. 39, 20 (s. obenstehende Abbildung). *Imhoof-Blumer, Monnaies grecques* p. 322 nr. 126.

*) Da die beiden selbständigen Bearbeitungen des Art. Rhodos sich gegenseitig ergänzen, so läßt die Redaktion beide nebeneinander abdrucken.

Macdonald, Catal. of greek coins in the Hunterian collection University of Glasgow 2, 438, 13. 443, 75. — 2) Rhodos[?], Sohn des Podaleirios s. Rhodon. [Höfer.]

Rhodos (Ῥόδος), nach *Pindar* (*Ol.* 7, 14. 71 ff.) Tochter der Aphrodite, Gemahlin des Helios, Mutter von sieben Söhnen, deren einer (Kerkaphos, s. d.) die drei rhodischen Eponymen Kamiros, Ialysos und Lindos zeugte. Als ihr Vater galt nach der Gelehrsamkeit der Pindarscholien (*Herophilos* laut rhodischer Überlieferung) Poseidon oder (so *Epimenides F. H. G.* 4, 404) Okeanos, als ihre Mutter statt Aphrodite auch Amphitrite; auf Mißverständnis des Pindartextes beruhte eine alte Annahme (des *Asklepiades*), nach der Helios und Aphrodite die Rh. erzeugten. Vgl. *Boeckh, Explic. ad Pind.* S. 169. *Diodor* 5, 55, 4 nennt nach *Zenon von Rhodos* (*F. H. G.* 3, 175 f.) als Eltern der Rh. Poseidon und Halia (s. d.), die Schwester der Telchinen, und weiß von sechs Brüdern. Nach *Schol. Od.* p. 208 ist sie (Ῥόδη) Tochter des Asopos, was auf Verbindung mit dem sikyonischen Helioskult zu weisen scheint. Als ihre Kinder werden genannt außer dem erwähnten Kerkaphos und seinen Brüdern (s. d. Art. Helios Bd. 2 Sp. 2016 f.; Heliadai Bd. 2 Sp. 1982; Phaethon Bd. 3 Sp. 2177 ff.) Elektryone (s. d., sowie Bd. 1 Sp. 1235. 1982) und die Ἡλιάδες Lampetie, Aigle, Phaethusa (s. d. Art. Heliades). Phaethons und seiner Schwestern Abkunft von Rhode scheint auf die *'Heliaden'* des *Aischylos* zurückzugehen (*Trag. gr. fr.* S. 23 *N.*[3]; *Knaack, Quaest. Phaethont.* S. 18. 69; s. auch d. Art. Phaethon Bd. 3 Sp. 2184). Eine Trennung von Rhodos und Rhode (darüber *Knaack* a. a. O.) läßt sich nicht aufrecht erhalten, Ῥόδη heißt die Heliosgattin z. B. auch *Schol. Pind. Ol.* 7, 71 b. 131 c. 132 a *Drachm.*; *Apollod.* 1, 4, 6, und zwar nach *Hellanikos fr.* 107 (*F. H. G.* 1, 59); Rhodos *Ovid. Met.* 4, 204. — *O. Gruppe, Griech. Myth.* S. 266 erklärt die Namen als Kurzformen zu ῥοδοδάκτυλος ῥοδόπηχυς oder einem andern Beinamen der Eos. — Kopf der Rh. auf Münzen von Rhodos z. B. bei *Friedländer-Sallet, Berl. Münz-Kabinett* 236. 237; *Imhoof-Blumer, Monnaies grecq.* S. 322 Nr. 126; *Head, Hist. numor.* S. 539. [J. Ilberg.]

Rhoetus s. Rhoitos.

Rhoiai (Ῥοιαί), die Nymphen der Granatbäume (ῥοιαὶ [Granatäpfel] ὁμωνύμως τῷ δένδρῳ καὶ αἱ περὶ αὐτὰς μυθικαὶ νύμφαι), *Eust.* ad *Hom. Od.* 1572, 36. Vgl. *ebenda* 1963, 43: Ῥοιαί . . . νυμφῶν ὄνομα. *Mannhardt, Antike Wald- u. Feldkulte* 2, 19, 3. *Murr, Die Pflanzenwelt in d. griech. Mythol.* 55. [Höfer.]

Rhoikos (Ῥοῖκος) 1) Genosse des Theseus im Kampfe gegen zwei Amazonen, deren eine Melusa (der Name ist auch sonst als Amazonenname bezeugt, s. Melosa, Melusa) heißt, auf einem rf. Stamnos im Ashmolean Museum zu Oxford, *Gardner, Journ. of hell. stud.* 24 (1904), 307 nr. 522 pl. 8; vgl. *Arch. Anz.* 1897, 74. — 2) Kentaur, der samt seinem Genossen Hylaios (s. d. 1) in Arkadien von Atalante, der beide nachstellten, erschossen wurde, *Kallim. hymn. in Dian.* 221 u. *Schol. Apollod.* 3, 9, 2, 3. (und dazu *Wagner, Curae Mythographae* 106) *Ael. v. h.* 13, 1, p. 145, 22 *Hercher.* — *Bentley* zu *Hor. carm.* 2, 19, 23 (vgl. *Max Mayer, Giganten u. Titanen* 200, 98) schlägt vor, an diesen Stellen Ῥοῖτος (s. d.) einzusetzen. Gegen die Annahme von *P. Friedländer, Herakles* (= *Philologische Untersuchungen* 19 [1907], 84 u. Anm. 3), daß der Name des samischen Bildhauers Rhoikos mit dem des arkadischen Kentauren in irgend welchem Zusammenhange stehe, s. *Gruppe, Berl. Phil. Wochenschr.* 1908, 1282. — 3) Rhoikos ließ eine Eiche, die dem Zusammenbrechen nahe war, durch seine Diener stützen und rettete dadurch zugleich die Hamadryade, deren Leben an das des Baumes geknüpft war. Die dankbare Nymphe verhieß dem Rhoikos die Gewährung eines Wunsches, und als er forderte, ihre Liebe zu genießen, sagte sie ihm diese zu, warnte ihn aber vor dem Verkehr mit einem anderen Weibe; eine Biene, fügte sie hinzu, werde zwischen ihnen Botschaft vermitteln. Als nun Rhoikos einst beim Bretspiel saß, flog die Biene — oder vielleicht die Nymphe selbst in Bienengestalt; vgl. *Lobeck, Aglaophamus* 2, 817 — an ihn heran. Rhoikos aber gab ihr eine rauhe Antwort, wodurch die Nymphe in Zorn geriet und ihn blendete. *Charon v. Lampsakos* (*F. H. G.* 1, 35, *fr.* 12) im *Schol. Apoll. Rhod.* 2, 477 = *Etym. M.* 75, 32 ff. *Mannhardt, Antike Wald- u. Feldkulte* 2, 16. Ohne zwingenden Grund vermutet *C. Buck, De scholiis Theocrit. vetustior. quaest. sel.* 50 f. (= *Dissert. phil. Argentor.* 11, IV, 382 f.), daß eine Verwechslung des *Charon v. Lampsakos* mit *Charon v. Naukratis* vorliege. Ergänzend tritt zu dem oben mitgeteilten Märchen das *Scholion z. Theokr.* 3, 13, das freilich ohne Angabe eines Gewährsmannes den Rhoikos einen Knidier nennt, als Ort der Handlung das assyrische Ninos bezeichnet und berichtet, daß die Nymphe dem Rhoikos sagte, sie werde ihm durch eine Biene τὸν καιρὸν τῆς μίξεως kundgeben lassen. Also die Nymphe hat dem Rhoikos sich nicht sofort hingegeben, sondern sich ihm für spätere Zeit, die sie ihm durch die Biene mitteilen will, zugesagt mit der Warnung φυλάξασθαι ἑτέρας γυναικὸς ὁμιλίαν. Diese Warnung und die freilich in der uns vorliegenden Überlieferung durch eine barsche Antwort motivierte Blendung des Rhoikos erinnert lebhaft an die Daphnissage (s. Daphnis Bd. 1 Sp. 956, 52 ff. *Reitzenstein, Epigramm und Skolion* 197 ff. *E. Schwartz, Gött. Gel. Nachr.* 1904, 285 ff.). Es ist kaum anzunehmen, daß die Nymphe ihren Lebensretter nur wegen eines rauhen Wortes geblendet habe, und vor allen Dingen gewinnen die Worte φυλάξασθαι ἑτέρας γυναικὸς ὁμιλίαν nur dann Bedeutung, wenn wir erfahren, ob Rhoikos die Warnung beherzigt habe oder nicht. Weist schon die Analogie der Daphnissage mit Wahrscheinlichkeit darauf hin, daß Rhoikos in erster Linie durch Verletzung des Gelübdes der Enthaltsamkeit einem andern Weibe gegenüber den Zorn der Nymphe erregt hat, den dann, um das Maß vollzumachen, seine barsche Antwort erhöht hat, so wird die Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit durch ein angebliches (vgl. *Pind. fr.* 252 *Christ*) Pindarfrag-

ment in der allein erhaltenen lateinischen Übersetzung des *Gisb. Longolius* von *Plut. Quaest. Nat.* 36, wo (vgl. *Boeckh, Pind. fr.* 145 p. 636) *Plutarch* darüber Erörterungen anstellt, „*cur apes praecipue impudicos petant*“ und dies durch einen Vers des *Pindar* belegt: „*Tu molitrix favorum parva, perfidum quae puniens Rhoecum stimulo pupugisti eum.*“ Etwas anders lautet das Zitat bei *Bergk, Pind. fr.* 252 p. 461⁴ nach *Dübner:* (*Plut. Moral.* vol. 2 p. 1126) „*Plut. Quaest. Nat.* c. 36, *ubi quaerit, cur apes citius pungant, qui stuprum dudum fecerint ... Et Pindarus: Parvula favorum fabricatrix, quae Rhoecum pupugisti aculeo, domans illius perfidiam.*“ Also weil Rhoikos seinem Gelübde der Treue untreu geworden ist, hat ihn die erzürnte Nymphe geblendet oder vielmehr durch die Biene blenden lassen. Wie ich nachträglich sehe, stimmen die obigen Ausführungen mit *v. Wilamowitz, Textgeschichte der griech. Bukoliker* 234 überein, der eine ausführlichere Untersuchung der Rhoikossage verheißen hat. — Unter Anführung des *Charon v. Lampsakos* erzählt *Tzetz.* zu *Lyk.* 480 eine in ihrem ersten Teile der Rhoikosepisode ähnliche Sage von Arkas (s. d.) und der Nymphe Chrysopeleia (s. d.); doch hat *Tzetzes* nach *v. Wilamowitz, Isyllos* 81, 54 den Namen des Gewährsmannes *Charon* hier willkürlich aus *Schol. Apoll. Rhod.* a. a. O. eingesetzt. Eine Darstellung der durch Rhoikos dem gefährdeten Baume gewährleisteten Hilfe ist nach *Io. Jacob Baier, Gemmarum thesaurus Ebermayer.* (Nürnberg 1720) p. 25 auf der tab. 9 abgebildeten Gemme zu erblicken: ‘*arbori ... fulcimentum applicare conspicitur Rhoecus, binis fortasse loci geniis adminiculantibus, Hamadryade coram ipso supplicante, adstantibus et veluti applaudentibus Nymphis pluribus* (es sind sechs), *accumbente tanquam spectatore Fluvio*’. — 4) Gigant, *Hyg. fab. praef.* 10, 9 *Schmidt.* Auf Rhoikos kann auch der Gigantenname Rhuncus bei *Naevius bell. Pun. fr.* 10 *Vahlen* aus *Priscian* 6, 6 (*Gramm. Lat. Keil* 2 p. 199) hinweisen, wo *Bentley* a. a. O. (vgl. *Max. Mayer* a. a. O.) Rhoitos schreibt. — 5) Fraglich ist es, ob der im folgenden erwähnte Rhoikos mythologisch ist: ‘*Ροῖκον κριθοπομπία· Ἐρατοσθένης ἐν τῷ ἐννάτῳ, τῶν Ἀμαθουσίων βασιλέα τοῦτον αἰχμάλωτον γενόμενον, εἶτα ὑποστρέψαντα πρὸς ἑαυτὸν τῇ πόλει Ἀθηναίων κριθὰς ἐκπέμψαι φησίν, Hesych.* s. v. ‘*Ροῖκον κριθοπομπία. Suid.* ‘*Ρόικον κριθ. Vgl. *Murr, Pflanzenwelt in der griech. Myth.* 157. Nach *Bernhardy, Eratosthenica* 232 f. (vgl. *Meineke, Fragm. Comic. Gr.* 4, 648, 176) bezieht sich diese Notiz auf die durch einen Komiker verspottete Knausrigkeit des (sonst nicht bekannten) Königs. Ist diese Vermutung richtig, so stellt sich die Handlungsweise dieses kyprischen Königs als Gegenstück zu der bekannten Knausrigkeit des ersten kyprischen Königs, des Kinyras dar (Bd. 2 Sp. 1190, 50 ff.). Es liegt jedoch auch die Möglichkeit vor, diese *κριθοπομπία* als *ἀπαρχαί* für die athenischen *Προηρόσια* aufzufassen. [Höfer.]

Rhoio (*Ῥοιώ*) 1) Tochter des Skamandros, nach der gewöhnlichen Überlieferung *Στρυμώ* genannt, Gemahlin des Laomedon, Mutter des Tithonos, *Schol.* u. *Tzetz.* zu *Lykophr.* 18. Nach *Tzetz. Prooem. Alleg. Il.* 172 gebiert sie dem Laomedon auch den Priamos. — 2) Tochter des Staphylos, nach vereinzelter (wertloser?) Sage von Aison Mutter des Iason, *Tzetz. Chiliad.* 6, 979 f. Mit ihrer Schwester Hemithea verliebt sie sich in Lyrkos (s. d.), der zu ihrem Vater Staphylos nach Bybastos in Karien gekommen war, *Nikainetos* und *Apollonios Rhodios* bei *Parthen.* 1. *Bethe, Hermes* 24 (1889), 436. *Usener, Sintflutsagen* 94. *Maaß, Jahresheſte d. öst. arch. Inst.* 9 (1906), 168 Anm. Am bekanntesten ist Rhoio als Mutter des Anios (s. d.); vgl. *R. H. Klausen, Aeneas und die Penaten* 351 f. *G. Wentzel, Philologus* 51 (1892), 50 f. Nur kurz erwähnt sie die ausdrücklich als Tradition von Delos bezeichnete Sage b. *Dionys. Hal., De Dinarcho* 11, p. 316, 21 *Usener-Radermacher*: (Anios) *Ἀπόλλωνος καὶ ‘Ροιοῦς τῆς Σταφύλου.* Nach *Diod.* 5, 62 war Rhoio Tochter des Staphylos und der Chrysothemis (s. d. 2), Schwester der Parthenos (s. d. 1) und der Molpadia (später Hemithea [s. d. 1] genannt). Von Apollo geschwängert ward sie von dem erzürnten Vater, der ihre Schwangerschaft einem Sterblichen zuschrieb, in eine Kiste eingeschlossen und ins Meer geworfen. Die Kiste trieb an den Strand von Delos, und die wunderbar gerettete Rhoio gebar einen Sohn, den sie Anios nannte, und legte ihn auf den Altar des Apollon, ihn so dem Schutze des göttlichen Vaters empfehlend. Damit stimmt die Erzählung überein, die *Apuleius, de orthogr.* 4. p. 4 *Osann* nach *Polykarpos, Alkimos* und *Maximus* gibt, nur daß er die Mutter statt Chrysothemis Chryseïs nennt. Freilich ist höchstwahrscheinlich die ganze Schrift, die unter dem Namen des *Apuleius* geht, eine moderne Fälschung, *Crusius, Philologus* 47 (1889), 434 ff. 445. *Madvig, Opusc. academ.* 1, 1—28. Der Bericht im *Schol. Lykophr.* 570 (= *Tzetz.* zu *Lyk.* 570—76, p. 681 f.) weicht insofern ab, als die Kiste in Euboia landet, wo Rhoio den Sohn in der Nähe einer Höhle gebiert und ihn *Ἄνιος* nennt *διὰ τὸ ἀνιαθῆναι* (vgl. *Etym. M.* s. v. *Ἄνιος. Eust.* ad *Hom. Il.* 75, 13) *αὐτὴν δι’ αὐτόν*, Anios also = ‘Schmerzensbringer’ (*Fr. Creuzer, Symbolik* 4 [1812] S. 408. *Usener* a. a. O. 97). Von Euboia bringt Apollon den Anios nach Delos, Rhoio aber heiratet nach *Schol. Lyk.* 580 (= *Tzetz.* 580) den Zarex, den Sohn des Karystos (oder Karykos, *Tzetz.*), und gebiert ihm fünf (zwei, *Tzetz.*) Söhne; Anios heißt daher Sohn des Zarex in demselben Sinne, wie Theseus Sohn des Aigeus, Herakles Sohn des Amphitryon. Nach *Steph. Byz.* s. v. *Μύκονος ... ἀπὸ Μυκόνου τοῦ Ἀνίου τοῦ Καρυστοῦ καὶ ‘Ροιοῦς τῆς Ζάρηκος* wäre Rhoio Tochter des Zarex und Gemahlin des Karystos; vgl. *E. Dittrich, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 23, 185, während *Galeus* zu *Parthen.* 1 (vgl. *Wesseling* zu *Diod.* a. a. O. *Ortel* Bd. 1 Sp. 352, 30 ff.) schreibt ... *Ἀνίου τοῦ τῆς ‘Ροιοῦς καὶ Ζάρηκος τοῦ Καρύστου.* Zur Deutung vgl. *Usener* a. a. O. 98: Rhoio, die Nymphe des Granatbaumes (vgl. Rhoiai), hat zum Vater den ‘Traubengott’ Staphylos. Der Name ihres Sohnes *Ἄνιος*, den die Volksetymologie von

ἀνιᾶσθαι (s. oben) ableitete, bedeutet ursprünglich den 'Förderer, den zur Reife bringenden' (von ἄνειν = ἀνύειν). Vgl. auch *Murr, Die Pflanzenwelt in d. griech. Myth.* 54 f. Ähnlich auch *A. Mommsen, Philologus* 66 (1907), 439 ff., der (wie schon *Welcker, Götterl.* 3, 155) Ἄνιος von ἀνίημι = 'lasse aufsprießen' ableitet, und darauf hinweist, daß das heute fast ganz öde Delos zeitweise im Altertume neben Weinstöcken und Feigenbäumen auch Anpflanzungen von Granatbäumen besaß. Nach der wahrscheinlichen Vermutung von *Paton, Inscr. of Cos* 347 (vgl. *Dibbelt, Quaest. Coae myth.* 58, 5. *Gruppe, Gr. Myth.* 260, 8) ist Rhoio von Apollon nicht nur Mutter des Anios, sondern auch des Sunios, des Eponymen von Sunion. Bei *Pseudo-Hippokrates* (*Epist.* 26 ed. *Littré* 9 p. 404, 9 = *Epistolographi* ed. *Hercher* 312, 6) beklagen sich nämlich die Koer über die Behandlung von seiten der Athener, die sie knechten οὔτε ξυγγενείην αἰδεσθέντες, ἥ ἐστι αὐτοῖσι ἀπὸ Ἀπόλλωνός τε καὶ Ῥοιοῦς (so cod. A; die übrigen haben Ἡρακλέους), ἥτις ἐς Ἄνιόν (so *Paton*; cod.: Αἴνιόν) τε καὶ Σούνιον, τοὺς κείνων παῖδας ἱκνέεται. Durch diese Verbesserung *Patons* wird Anios und seine Mutter Rhoio zugleich mit Sunion und Kos verknüpft, wie durch andere Zeugnisse mit Euboia, Andros (Bd. 1 Sp. 354, 11), Mykonos und Delos. — Seit Erscheinen des Artikels Anios im ersten Bande dieses Lex. sind für den Kultus des Anios in Delos inschriftliche Belege hinzugekommen: ἱερεὺς Ἀνίου, *I. G.* 2, 985 D 10 p. 434. E 4. 53 p. 434 bez. 436; vgl. *Rohde, Psyche* 1², 188, 3. Hierdurch wird die Notiz bei *Clem. Alex. Protr.* 26 A (p. 35 *Potter*) bestätigt, der den Anios einen δαίμων ἐπιχώριος παρὰ Δηλίοις nennt, wie schon *Sylburg* für das überlieferte παρὰ δ' Ἠλείοις korrigiert hat (darnach auch Bd. 1 Sp. 354, 19 f. zu korrigieren). Neben Ἄνιος scheint die Form Ἄνιον existiert zu haben, da bei *Diod.* 5, 79, 2 der Dativ Ἀνίωνι überliefert ist, und *E. Maaß, Hermes* 23 (1888), 615 sieht in Ἄνιων die Vollform zu Ἄνιος. Ihm schließen sich *Wernicke* bei *Pauly-Wissowa* 1, 2212 s. v. Anion und *Gruppe, Gr. Myth.* 933, 6 an mit Hinweis auf den angeblich urkundlichen Beweis einer Inschrift aus Delos, die einen Priester des Ἄνιων nenne. Die Inschrift *Corr. hell.* 11 (1887), 273 nr. 36 lautet:

Σατυρίων Καλλ.....
ἱερεὺς γεν[όμεν]ος
Ἀνίω
ἐπὶ ἐπιμελητοῦ Διονυσίου

Nun hat freilich *Fougères, Corr. hell.* s. a. O. Ἀνίω zu Ἀνίω[νος] ergänzt. Vergleicht man aber mit dieser Inschrift eine zweite (*Corr. hell.* 31 [1907], 439 nr. 59):

Δημήτριος Μηνοδώρου
ἐγ Μυρρινούττης
ἱερεὺς γενόμενος
Ἀνίωι,

so folgt mit großer Wahrscheinlichkeit, daß die Ergänzung von *Fougères* irrtümlich ist, daß man vielmehr auch in der ersten Inschrift, worauf auch schon die äußerliche Raumeinteilung in der Anordnung der Buchstaben hinweist, Ἀνίω(ι) zu lesen hat, daß also eine Weihung an Ἄνιος vorliegt. Vielleicht ist auch bei *Diodor* a. a. O. statt Ἀνίωνι zu lesen Ἀνίωι, zumal da *Diodor* (5, 62) auch die Form Ἄνιος hat. Bei *Clem. Alex. Stromat.* 1 p. 334 *D* (p. 400 *Potter*) steht Ἀνίας. Vermutungsweise sei geäußert, daß Ἄνιος vielleicht abzuleiten ist von dem Verbum αἴνειν, auch mit Aspiration αἵνειν geschrieben. Nach *Aelius Dionys.* bei *Eust.* ad *Hom. Il.* 801, 58. *Bekker, Anecd.* 860, 32. *Etym. M.* 36, 19 ff. *Phot. Lex.* bei *Reitzenstein, Der Anfang des Lex. d. Phot.* 51, 23 bedeutet αἵνειν bez. αἵνειν· τὸ ἀναδεύειν καὶ ἀνακινεῖν τὰς κριθὰς ὕδατι φύροντα oder τὸ ἀναβράττειν τὸν ἀληλεσμένον σῖτον, also die Gerste anfeuchten und mit den Händen in die Höhe heben, indem man Wasser darunter rührt, oder, wenn man das Gewicht auf die von *Etym. M.* gegebene Erklärung ἀναβράττειν (vgl. auch *Pherekrates* bei *Eust.* a. a. O. νῦν ἐπιχεῖσθαι τὰς κριθὰς δεῖ, πτίττειν, φρύγειν, ἀναβράττειν, αἵνειν) legt, die Gerste aufkochen lassen; vgl. auch *Hesych.* αἵνων· πτίσσων — ἀφ-ῆναι τὸ τὰς ἐπτισμένας κριθὰς ταῖς χερσὶ τρίψαι — ἄν-αντα· τὰ μὴ βεβρεγμένα. Darnach könnte also Ἄνιος bedeuten den 'Befeuchter', eine für den Vater der Oinotrophoi (s. d.), der segensreichen Vegetationsgöttinnen, nicht unpassende Bezeichnung, oder man könnte auch, da Anios zugleich als Seher bezeichnet wird, in seinem Namen eine Beziehung auf die κριθομαντεία (vgl. über diese und die ἁλφιτομαντεία, ἀλευρομαντεία usw. *Lobeck, Aglaopham.* 815) erkennen, falls die durch das Verbum αἵνειν ausgedrückte Tätigkeit einen integrierenden Bestandteil dieses in seinen Einzelheiten sonst unbekannten Zweiges der Wahrsagekunst gebildet hat. [Höfer.]

Rhoiteia (Ῥοιτεία), 1) Tochter des Sithon und der Ἀχιρόη oder Ἀγχινόη (vgl. *Lobeck, Aglaopham.* 1210 u. Anm. i. *E. Maaß, De Aeschyli Supplicibus* 22 ff.), Eponyme von Rhoiteion, οἱ τὰ Ἀργοναυτικὰ ποιήσαντες (? vgl. *Scheer* zu *Schol. Lyk.* 583 p. 200) im *Schol. Lykophr.* 583. 1161. *Tzetz.* zu *Lykophr.* 1161. *Serv.* ad *Verg. Aen.* 3, 108, wo mit *Lobeck, Aglaoph.* 1142 statt Rhetiam Rhitonis filiam: Rh. Sithonis filiam zu schreiben ist. Tochter des Proteus heißt Rhoiteia im *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 929. *Etym. Flor.* bei *E. Miller, Mélanges de litt. Grecque* 262 s. v. Ῥοίτειον; vgl. *Tzetz.* zu *Lyk.* 583 (Σιδῶνος ἢ Πρωτέως). Vgl. *Maxim. Mayer, Giganten und Titanen* 247. *P. Friedländer, Herakles* 20. — 2) Beiname der Beroë (s. d. nr. 4), *Verg. Aen.* 5, 646. *Klausen, Aeneas u. die Penaten* 193 Anm. 313 b. Vgl. Rhytia. [Höfer.]

Rhoitos (Ῥοῖτος) 1) ein Gigant, welcher bei dem Sturme auf den Himmel im Kampfe von Bacchus leonis unguibus d. h. entweder von ihm selbst in der Gestalt eines Löwen (*Hom. hy. in Bacch.* v. 44) oder auf sein Geheiß von dem ihn begleitenden Löwen herabgestürzt wurde (*Horaz carm.* 2, 19, 23. 3, 4, 55. *C. I. Gr.* 4, p. 191 nr. 8182). Er ist wahrscheinlich derselbe Gigant, welcher durch Korruption des Namens bei *Apollodor* 1, 6, 2 Εὔρυτος genannt ist und durch Dionysos mit dem Thyrsos getötet wird (*Bentley* zu *Horaz* a. a. O. *Preller, Gr. M.*³ 1, 60, 1). Ob die Vermutung *Bentleys*, daß auch

unter dem Erytus bei *Hygin.*, dem Runcus bei *Naevius bell. Punic.* (*Priscian* p. 679 S. 199, 1 ed. *Hertz*) u. a. der Gigant Rhoitos zu verstehen sei, berechtigt ist, scheint zweifelhaft. — 2) Ein Kentaur. Er wird erwähnt bei *Verg. Georg.* 2, 456. *Ovid. Metamorph.* 12, 271. 285. 301. *Valer. Flaccus* 1, 141. 3, 65. *Lucan.* 6, 390. *Claudian. nupt. Hon. et Mar. praef.* v. 13. Bei dem am Hochzeitsmahle des Peirithoos und der Hippodameia (oder Deidamia) entstandenen Kampfe der Lapithen und Kentauren tötet er den Charaxes, Euager und Corythus, wird aber dann selbst von Dryas verwundet und flieht (*Ovid Metam.* a. a. O. v. 271—302). Bei *Vergil* a. a. O. wird er nebst zwei andern Kentauren von Bacchus getötet. Vielleicht ist der Kentaur Rhoetus der lateinischen Dichter derselbe, wie der Ῥοῖκος (s. d. nr. 2) der Griechen, der bei *Apollod.* 3, 9, 2. *Callimach. hy. in Dian.* 221 u. *Schol.* und *Aelian. var. hist.* 13, 1 genannt und öfter mit Hylaeus, wie auch Rhoetus bei *Vergil*, verbunden wird. (Vgl. auch *Valer. Flaccus* a. a. O.: *insanus Rhoetus* und *Callimachus*: ἄφρονα Ῥοῖκον.) *Bentley* zu *Horaz* a. a. O. — 3) Ein Kampfgenosse des Phineus, als dieser das Hochzeitsmahl des Perseus durch feindlichen Angriff unterbricht. Rhoetus wird vom Speere des Perseus in die Stirn getroffen und fällt (*Ovid. Metam.* 5, 38). Nach *Apollod.* 2, 4, 3, welcher seinen Tod im Kampfe nicht erwähnt, wird er von Perseus zugleich mit Phineus durch das Haupt der Gorgo versteinert. — 4) Rhoetus, König der Marrubier (Marser). Sein Sohn Anchemolus vergeht sich an der Casperia, seiner Stiefmutter, und muß, um der Rache seines Vaters zu entgehen, fliehen. Er geht zu Daunus oder Turnus. *Verg. Aen.* 10, 388 und *Servius* z. d. St., der bemerkt: *Avienus . . . hanc [fabulam dicens] Graecam esse . . . Hoc totum Alexander Polyhistor tradit.*

[Lorentz.]

Rhokkaia (Ῥοκκαία; — Ῥοκαία, *Anonym. Laur.* in *Anecd. var. Graeca* ed. *Schoell-Studemund* 1, 270), Beiname der Artemis auf Kreta *Ael. hist. an.* 12, 22; ihr Tempel befand sich in der Nähe von Rhithymnia *Ael.* a. a. O. 14, 20. — *Fick, Die vorgriech. Ortsnamen* vergleicht mit Ῥοκκαία den Ortsnamen Ῥόγκυον (*Collitz* 4139) im Gebiete von Kameiros. *Aelian* überliefert an beiden Stellen, daß von wütenden, tollen (λυττῶντες) Hunden Gebissene von Artemis R. geheilt würden bzw. daß die tollen Hunde sich bei dem Heiligtum der Göttin ins Meer stürzten; vgl. *W. H. Roscher, Kynanthropie* usw. in *Abh. d. K. Sächs. Ges. d. Wiss.* 17, 31 Anm. 78. — *Geßner* (s. *G. Schneider* zu *Ael.* 12, 22) wollte Ῥαυκ(α)ία lesen nach der kretischen Stadt Ῥαῦκος. [Höfer.]

Rhome s. Rome.

Rhomylos s. Romulus.

Rhonakes (Ῥωνάκης), ein Maider, wird mit Seuthes als Erfinder der μονοκάλαμος σύριγξ, deren Erfindung sonst dem Hermes zugeschrieben wird, genannt von *Euphorion* (*fr.* 33 *Meineke, Anal. Alex.* p. 68) bei *Athen.* 4, 184 a. *Lobeck, Aglaopham.* 325 Anm. i. [Höfer.]

Rhopalos (Ῥόπαλος), Sohn des Heraklessohnes Phaistos (s. d. 1), Vater des Hippolytos (s. d. 4), *Paus.* 2, 6, 7. Nach *Steph. Byz.* s. v. Φαιστός. *Eust.* ad *Hom. Il.* 313, 18 war Rhopalos Sohn des Herakles und Vater des Phaistos. Auch *Ptol. Heph.* bei *Phot. Bibl.* 148 a, 34 (= *Mythogr. Gr.* ed *Westermann* 186, 25) nennt Rhopalos einen Sohn des Herakles mit dem Bemerken, daß er an einem Tage seinem Vater ὡς ἥρωι ἐνήγισε καὶ ὡς θεῷ θύσειεν (ἔθυσεν?) eine Bestimmung, die nach *Paus.* 2, 10, 1 Phaistos, des Rhopalos Vater bzw. Sohn, getroffen haben soll. Der Name Rhopalos erinnert an die Hauptwaffe des Herakles, die Keule (ῥόπαλον), *Soph. Trach.* 512. *Arist. Ran.* 47. 495. *Paus.* 2, 31, 10. *Theokr.* 13, 57. *Diodor* 1, 24. 2, 39. 16, 44. 17, 100 [und dazu *J. Baunack, Philologus* 66, 1907, 598 f.]. *Epigramm* in *Berliner Klassikertexte* 5, 1 p. 77 mit der Bemerkung von *K. Fr. W. Schmidt, Wochenschrift für klass. Phil.* 1908, 293. *Athen.* 12, 537 f.; vgl. 12, 512 f. 7, 290 a. *Strabo* 15, 1, 8. 9 p. 688; vgl. *Furtwängler* Bd 1 Sp. 2188, 43 ff. *Arrian. Ind.* 8. *Luc. Herc.* 1. *Pseudo-Erat. Catast.* 4. *Apollod.* 2, 4, 11, 8. 2, 5, 1, 3. 2, 5, 2, 3. 2, 5, 10, 6. *Pediasim.* 1, 4. 2, 6), *Pott, Philologus Suppl.* 2, 254, 1. *Zeitschr. f. Völkerpsychologie u. Sprachwissenschaft* 14 (1883), 17. *Clermont-Ganneau, Journ. asiat.* 7. *Sér. Tome* 10 (1877), 531. [Höfer.]

Rhoxane (Ῥωξάνη), in der apokryphen Sage bei *Pseudo-Plut. de fluv.* 20, 1 Tochter des Kordyes, die von Medos, dem Sohne des Artaxerxes vergewaltigt wird. Medos stürzt sich aus Furcht vor Strafe in den Fluß Xarandas, der nach ihm Medos, noch später Euphrates (s. Euphrates), benannt sein soll. [Höfer.]

Rhuncus s. Runcus.

Rhymbyl? (Ῥυμβύλ?). Eine fragmentierte Inschrift aus Karnak (Ägypten) erwähnt ein ἱερὸν Ῥυμβύλ, *Weil, Comptes rendus de l'acad des inscr.* 1900, 173 f. Z. 11. *Strack, Arch. f. Papyrusforsch.* 3, 137 nr. 20 Z. 11. — *Weil* a. a. O. sieht in Ῥυμβύλ einen Gott oder wenigstens das Stück eines Gottesnamens; vgl. auch *v. Herwerden, Appendix lex. Graec. supplet.* 191, wo Ῥυμβόλ gedruckt ist. [Höfer.]

Rhymios (Ῥύμιος), Beiname des Zeus, wahrscheinlich von einer Kultstätte abgeleitet, in einer Inschrift aus dem phrygischen Nakoleia, *Ramsay, Journ. of hell. stud.* 8 (1887), 502 nr. 73; vgl. *ebd.* 3 (1882), 125 (unvollständig), *Arch.-Epigr. Mitt. aus Österr.* 6 (1882), 72, wo statt Διὶ Ῥυμίωι irrig Διδυμαίωι steht.

[Höfer.]

Rhyndakis (Ῥυνδακίς) 1) Nymphe des Flusses Rhyndakos in Kleinasien, *Nonn. Dionys.* 15, 372. — 2) Beiname der Aura (s. d. 1), *ebd.* 48, 242. [Höfer.]

Rhyndakos (Ῥύνδακος), Gott des gleichnamigen Flusses auf Münzen von Apollonia ad Rhyndacum, *Head, Hist. num.* 448. *Catal. of the greek coins of Mysia* (*Brit. Mus.*) 11, nr. 22, pl. 2, 12. *Imhoof-Blumer, Griech. Münzen* in *Abhandl. d. k. bayr. Akad. d. Wiss.* I. Kl. Bd. 18, 3 (1890) S. 610, nr. 158, Taf. 6, 223; auf Münzen von Adrianoi, *Head* a. a. O. 455. *Catal. Br. M. Mysia* p. 72, 2 (vgl. 73, 7 pl. 17, 9), auch auf Münzen von Aizanoi in Phrygia Epikletos, *Macdonald, Catal. of greek coins in*

the Hunter. Coll. 2, 476 nr. 7. *Cat. of greek coins of Phrygia* (*Brit. Mus.*) 37 nr. 100 pl. 5, 10. *Head* a. a. O. 556. [Höfer.]

Rhysipolis (Ῥυσίπολις) Beiname der Athena = dem häufigeren *ἐρυσίπτολις* (*Bruchmann, Epith. deor.* 8), *Aesch. Suppl.* 128. Vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 1218, 1. [Höfer.]

Rhysiponos (Ῥυσίπονος), Beiname des Apollon, *Anth. Pal.* 9, 525 (*Anonym. hymn. in Apoll.* 18, *Abel*). Über Apollon als Heilgott vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 1238 f. [Höfer.]

Rhythmonios (Ῥυθμόνιος), Sohn des Orpheus und der ismarischen Nymphe Idomena (Eidomene, Idmonia), Bruder des Hymenaios, von Chloris, der Tochter des Teiresias, Vater des Periklymenos und des Perimedes, *Nikokrates* (*Nikostratos: Stiehle, Philologus* 10, 170) bei *Censor. fr.* 10 p. 64 *Hultsch* (die Namen sind z. T. unsicher). *Lobeck, Aglaoph.* 326 l. *Gruppe, Gr. Myth.* 215. 9. 220, 1. Bd. 3 Sp. 1086, 13 f. — *Maaß, Orpheus* 65 Anm. 78 schreibt statt Rhythmonios: Eurythmos. [Höfer.]

Rhytia (Ῥυτία), von Apollon Mutter der neun Korybanten, *Pherekydes* bei *Strabo* 10, 472. Nach *Lobeck, Aglaopham.* 1141 weist der Name entweder auf das kretische (so auch *Hoeck, Kreta* 3, 145 Anm. r. *Gruppe, Gr. Myth.* 250, 6) Ῥύτιον (*Hom. Il.* 2, 648. *Strabo* 10, 479) oder (wahrscheinlicher?) auf das troische Ῥοίτειον (Ῥύτιον) hin. Variante für Ῥυτία ist Ῥητία, wie auch *Ed. Meyer, Gesch. der Troas* 30 schreibt.

Da *Pherekydes* bei *Strabo* a. a. O. unmittelbar nach Erwähnung der Rhytia die Proteustochter Kabeiro als Mutter der Kabeiren nennt, dürfte auch Rhytia als Proteustochter anzusehen und mit der auch sonst bezeugten Rhoiteia (s. d.) identisch sein, *Lobeck* a. a. O. 1142. *Thraemer, Pergamos* 267, 412 (Nachtrag zu 267). *Welcker, Aeschyl. Trilogie* 195 f. leitet den Namen Ῥυτία von ῥύεσθαι ab und bezieht ihn auf das Asylrecht, das sowohl des kretische Ῥύτιον wie das troische Ῥοίτειον gehabt hätten. [Höfer.]

Rhytieus (Ῥυτιεύς) wird von *Carter, Epithet. deor.* 89 s. v. als Eigenname angeführt mit Hinweis auf *Il. Lat.* 777. Dort heißt es aber, daß den Alkathoos (s. d. 3) erlegt habe: 'Magnanimus ductor Rhytieus'. Damit ist Idomeneus (s. d.) gemeint, der nach *Hom. Il.* 2, 648 Herrscher von Ῥύτιον (ὁ πολίτης Ῥυτιεύς, *Steph. Byz.* Ῥύτιον) war und auch bei *Homer* (*Il.* 13, 467) den Alkathoos tötet. [Höfer.]

Ricagambeda, germanische Göttin auf der britannischen Inschrift *C. I. L.* 7, 1072 = *Dessau Inscr. sel.* 4752 ('ara litteris elegantibus', Fundort Birrens bei Middleby) *Deae Ricagambedae pagus Vellaus milit(ans) coh(orte) II Tung(rorum) v. s. l. m.* (analog die Inschrift *C. I. L.* 7, 1073 = *Dessau* 4756 *Deae Viradesthi pagus Condrustis milit. in coh. II Tungro*). Ein *pagus Vellaus* im Gebiete der Tungri ist sonst nicht bezeugt (vgl. das Volk der Vellavi). Vgl. die Friesische Göttin *Beda* (*Pauly-Wissowa, Real-Encycl.* s. v. *Alaisiagae*). [M. Ihm.]

Ricoria (?), keltische Göttin auf einem in Béziers gefundenen Altärchen, das Reliefschmuck aufweist, *C. I. L.* 12, 4225 (*Rev. épigr.* 5 p. 13 nr. 1526) *Ricoria⟨e⟩ C. Pequ(ius) Catli(nus) v. s. l. m.* Auf der Vorderseite unter dem Namen der Göttin, der nach *Hirschfeld* allenfalls auch *⟨T⟩ricoria⟨e⟩* gelautet haben kann, in Relief 'vir (?) stans dextra pateram, sinistra nescio quid tenens'; auf der rechten Seite 'patera' und 'urceus ansatus'. Nach der Abbildung bei *Espérandieu, Recueil général des bas-reliefs de la Gaule romaine* 1 (Paris 1907) p. 348 nr. 539, ist eher eine Frau (die Göttin?) dargestellt. [M. Ihm.]

Riga, Beiname des Mars (?) *C. I. L.* 7, 263a = *Dessau Inscr. sel.* 4582. Vgl. den Artikel Marriga Bd. 2, 2 Sp. 2385. [M. Ihm.]

Rigisamus, Beiname des keltischen Mars. Inschrift aus Bourges *C. I. L.* 13, 1190 (= *Dessau* 4581) *Marti Rigisamo* (mit i longa in der ersten Silbe) *Ti. Iul(ius) Eunus ex vissu.* Auf einem Bronzeplättchen aus Chessels bei Bath *C. I. L.* 7, 61 *Deo Marti Rigisamo Iuentius Sabinus v. s. l. l. m.* Der Stamm *rigo-* (Ableitung von *rīx* 'König') in vielen keltischen Worten; zum zweiten Bestandteil vgl. z. B. die Göttin *Belisama. d'Arbois de Jubainville, Comptes rendus de l'acad. des inscr. 4. sér.* 13 (1885) p. 181 ff., deutet den Namen als 'très royal'. Vgl. *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, 1186, und von früheren z. B. *J. Becker, Bonn. Jahrb.* 42 p. 96 ff. [M. Ihm.]

Rimmon s. Ramman.

Ris⟨s⟩am ... (?), ganz unsicherer Göttername auf einem Altärchen aus Apt (Vaucluse), *Rev. épigr.* 2 p. 427 nr. 774. Der erste Buchstabe kann auch B sein. [M. Ihm.]

Risus, deus sanctissimus und deus gratissimus genannt, von den Hypatensern in Thessalien alljährlich durch Spiele gefeiert (vgl. Gelos), *Apul. Met.* 2, 31, 167. 3, 11, 193. *Lobeck, Aglaopham.* 689. In der nach *Varro* bei *Gellius* 1, 24, 3 von *Plautus* selbst für sich verfaßten Grabschrift trauern Risus, Ludus, Iocus und Numeri um den Dichter. [Höfer.]

Rithea (?), Gemahlin des Ninos, *Vergil. Epist. I. de nomine* p. 119, 11 ed. *Huemer* (Leipzig, Teubner 1886). *A. Mai* vermutete nach *Huemer* z. d. St. Erithea = Ἐρυθεία. Da aber weder Rithea noch Erithea sonst als anderer Name für Semiramis überliefert ist, so steckt in Rithea vielleicht Rhea, vgl. *Suid.* s. v. *Σεμίραμις* p. 709, 20 *Bernhardy*: *τὴν δὲ Σεμίραμιν καὶ Ῥέαν ἐκάλουν. Meliteniotes* 1763 (ed. *Miller, Notices et extraits* 19, 2): *Σεμίραμις ἡ καλουμένη Ῥέα.* Vgl. auch *Constant. Man. Compend. chron.* 540 bei *Migne, Patrol. Ser. Gr.* 127 p. 240. [Höfer.]

Ritona, keltische Göttin (Quellgöttin?). Inschrift aus Montaren bei Alais (dép. Gard) *C. I. L.* 12, 2927 ('litteris antiquis') *L. Gellius Sentronis f(ilius) Ritonae aede v. s. l. m.* (*Allmer, Rev. épigr.* 5 p. 24 nr. 1539). Dieselbe Göttin vielleicht, wie *R. Mowat* erkannt hat (*Extraits du Bulletin de la soc. nat. des antiquaires de France, Janvier-Juillet* 1895 p. 1 ff.), auch in der fragmentierten Votivinschrift aus Saint-Honoré-les-Bains (dép. Nièvre) *C. I. L.* 13, 2813, in der ebenfalls ein Tempel erwähnt wird (*aedem ⟨cu⟩m suis omnib. ⟨or⟩namentis do⟨na⟩vit*). *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, 1194. [M. Ihm.]

Ritseha (?), keltische oder iberische Gottheit auf einer aus dem Pyrenäengebiet stammenden Inschrift, die verschieden interpretiert worden, wohl aber so zu lesen ist (*C. I. L.* 13, 409 = *Dessau, Inscr. sel.* 4526): *Fano Her(...) Auscor(um) Ritsehe* (oder in einem Wort *Herauscorritsehe?) sacrum G. Val. Valerianus.* Vgl. die Artikel Hera (2) und Herauscorritseha in diesem Lex. Bd. 1, 2 Sp. 2134. 2252. Ferner *Bonn. Jahrb.* 88 p. 98 (zu der hier genannten Literatur kommen u. a. noch *E. Mérimée, De antiquis aquarum religionibus in Gallia merid.* p. 80. 85; *Grienberger, Beiträge zur Gesch. d. deutschen Sprache und Literatur* Bd. 19 [1894] p. 535). [M. Ihm.]

Rivalitas, Personifikation der Eifersucht mit dem Epitheton saeva, *Apul. Met.* 10, 24, 724 p. 240, 21 *van der Vliet.* [Höfer.]

Robeo, keltischer (ligurischer?) Gott auf einer Inschrift von Demonte (im Tal der Stura, See-Alpen): *L. Crispius Augustinus dumvir diis Rubacasco et Robeoni votum s(olvit) l(ibens) l(aetus) m(erito).* Der Herausgeber *E. Ferrero, Atti della R. Accademia delle scienze di Torino* 26 (1890—91) p. 685 ff. (Abbild. tav. 12) vergleicht zum ersten Namen die auf der tabula alimentaria von Veleia (*C. I. L.* 11, 1147) erscheinenden *fund. Rubacotium* und *saltum Rubacaustos.* Bei *Dessau, Inscr. sel.* 4683 ist irrtümlich *Rubeoni* gedruckt. Aus derselben Gegend stammen die Votivinschriften an *Mars Leucimalacus* (s. Bd. 2 Sp. 1983). [M. Ihm.]

Robigus, Gottheit, der man die Entstehung der robigo (ἐρυσίβη), einer der durch Pilze verursachten Getreidekrankheiten, zuschrieb, wie auf germanischem Gebiet der 'Kornmutter' oder dem 'Kornvater' die Entstehung des Mutter- oder Vaterkorns. S. die ausführliche Behandlung der Getreidekrankheiten Rost, Brand und Mutterkorn von *Rud. Kobert, Zur Geschichte des Mutterkorns (Hist. Stud. aus dem Pharmakol. Inst. der Kais. Univ. Dorpat I,* Halle 1889). Auch Bäume schädigt R. nach *Varro, Rer. rust.* I 1, 6. Wir hören von R., nach *Buechelers* Erklärung von *Rufrer* (*Fleckeis. Jahrb.* 1875 Bd. 111, 319 f. = *Umbrica,* Bonn 1883, S. 47) in den *Tabulae Iguvinae* (VI a 14), dann besonders im Zusammenhang mit dem Feste der Robigalia (s. o. unter Mars Bd. 2 Sp. 2403). Am 25. April fand eine Prozession auf der Via Flaminia und Claudia zum Haine des R. statt, der am 5. Meilenstein lag. Dort opferte der Flamen Quirinalis einen Hund und ein Schaf, sodann wurden Wettläufe abgehalten. Vgl. *Verrius Flacc.* zu *Fast. Praen.* ROB: *Feriae Robigo via Claudia ad milliarium V, ne robigo frumentis noceat. Sacrificium et ludi cursoribus maioribus minoribusque fiunt* (*C. I. L.* 1², S. 316). Beschreibung der Robigalia bei *Ovid, Fast.* 4, 905—942, wobei zu bemerken ist, daß die Prozession dem Dichter zwischen Nomentum und Rom (also auf der Via Nomentana?) begegnet und er daselbst im Haine der Göttin Robigo der Feier beiwohnt; *flamen in antiquae lucum Robiginis ibat* 907, vgl. *aspera Robigo* 911. Die Vorstellung von einer weiblichen Gottheit auch bei *Columella mater Rubigo* 10, 342) und bei Kirchenschriftstellern (*Tertull. de spect.* 5; *Lactant.* 1, 20, 17; *August. de civ. Dei* 4, 21); über Robigus und Robigo als 'Sondergottheiten' vgl. *Usener, Götternamen* S. 262; an der Ursprünglichkeit des Femininums wird aber gezweifelt (*Preller-Jordan, Röm. Myth.* 2³, 44; *Mommsen, C. I. L.* 1², 316; *Wissowa, Relig. u. Kult. d. Röm.* S. 162, 8.) *Usener, Religionsgesch. Unters.* 1, 298 ff. vermutet mit Wahrscheinlichkeit, daß der am S. Marcustag (25. April) von der römischen Kirche auf der Via Flaminia veranstaltete Bittgang ein Fortleben der Robigalia darstelle; *Wissowa, Apophoreton* (Berl. 1903) S. 48, 1 äußert Bedenken dagegen. Vielfach ist von neueren Gelehrten mit diesem Feste das Augurium canarium gleichgesetzt worden, bei dem unweit der Porta Catularia rötliche Hunde geopfert wurden, *ad placandum caniculae sidus frugibus inimicum . ., ut fruges flavescentes ad maturitatem perducerentur* (*Fest. ep.* 45). *Wissowa, Rel. u. Kult. d. Röm.* S. 168 hält beide Begehungen mit Recht auseinander. [J. Ilberg.]

deo Robori et Genio loci ist die Inschrift von Angoulême *C. I. L.* 13, 1112 geweiht. *Hirschfeld* hat sie vergeblich gesucht, *Espérandieu* zweifelt an der Echtheit. [M. Ihm.]

Roma.

Mythologischer Teil.

Da in der Religion des römischen Staates mit voller Klarheit die Anschauung hervortritt, daß die Kontrahenten des Rechtsverhältnisses, auf dem die ganze Staatsreligion beruht, einerseits die römische Gemeinde, vertreten durch die Hauptstadt Roma, andererseits die Gesamtheit der Staatsgötter sind, vertreten durch den vornehmsten Iuppiter O. M., so ist klar, daß die die Gemeinde vertretende Roma nicht selbst als göttliche Personifikation auftreten kann. An sich hat also eine dea Roma keine Existenzberechtigung (vgl. *Wissowa, Rel. u. Kult.* S. 281); sie ist denn auch der römischen Religion zunächst durchaus fremd und, wie *Preller, Röm. Mythol.* 2³ S. 353 sagt, den Römern von den Griechen aufgeredet worden, indem die griechischen Historiker, die sich die Gründungsgeschichte Roms auf ihre Art zurechtlegten, eine eponyme Heroine erfanden und irgendwie in die Genealogie und Geschichtserzählung zu verflechten suchten. Derartige Konstruktionen sind uns überliefert bei *Dionys. Halic.* 1, 72 ff.; *Plutarch. Romulus* 1, 2; *Festus* p. 266—268, s. v. Romam; *Solin.* 1, 1—3; *Serv. Aeneis* 1, 273. Da Rom das übrige Italien an Bedeutung weit überragte, so ist seine Gründungsgeschichte viel mannigfacher gestaltet und sorgfältiger ausgebildet als diejenige anderer italischer Städte; seine Anfänge sind an verschiedene Teile der griechischen Sagenwelt angeknüpft. Wie die unteritalischen Völker aus Arkadien hergeleitet werden, so hat man auch Rom von einem Arkader gründen lassen, dem Euander, dessen Tochter Rome der Stadt den Namen gab (so *Serv.* a. a. O.). Andere Autoren ließen den Euander noch frühere Kolonisten vorangehen, von denen die Stadt Valentia genannt wurde, was Euander mit Ῥώμη ins Griechische übersetzte (*Festus* a. a. O.; *Solin.* 1, 1; vgl. im all-

gemeinen *Niese, Hist. Zschr.* N. F. 28, 481 ff. und über die Gruppierung der Überlieferung *Niebuhr, R. G.* 1, 119 ff.; *Schwegler, R. G.* 1, 400).

Hymnen auf diese Heroine Roma haben wir von *Ps.-Melinno* (*Stob. flor.* 7, 13; vgl. dazu *Birt, de Romae urbis nomine* p. 12) und von *Marianus* (*Philarg.* zu *Verg. Ecl.* 1, 20 = *F. P. R.* S. 384); wenn letzterer Roma *Aesculapi filia* nennt, so läßt sich damit der gemeinsame Kult von Roma und Salus in Pergamon (*C. I. L.* 3, 399) vergleichen. Wenn so einerseits die griechischen Historiker eine Heroine Roma erfanden, suchten andererseits die griechischen und besonders kleinasiatischen Städte ihrer Unterwürfigkeit gegen Rom durch Einrichtung eines Kultes der *Τύχη Ῥωμαίων* oder der dea Roma Ausdruck zu geben, wenn sie mit der mehr und mehr nach Osten übergreifenden römischen Macht in Berührung kamen.

So rühmten sich die Smyrnaeer als die ersten bereits im Jahre 559 = 195 ein templum Urbis Romae in ihrer Stadt begründet zu haben (*Tac. annal.* 2, 56); andere Städte folgten ihrem Beispiel wie Alabanda in Karien (*Liv.* 43 6, 5), das einen Tempel der dea Roma erbaute und jährliche Spiele ihr zu Ehren einführte, wie auch Münzen von Alabanda mit der Aufschrift *θεὰ Ῥώμη* bestätigen (*Eckhel D. N.* 2 S. 571; vgl. *Katalog des Brit. Mus.* 18, S. 4 u. 19). *Polybius* 32, 3, 3 berichtet z. J. 593 = 161: *Ἀριαράθης* (König von Kappadokien) *δὲ τῇ τε Ῥώμῃ στέφανον ἀπὸ χρυσῶν μυρίων ἔπεμψε* (vgl. *Pauly-Wissowa, R.-E.* 2, Sp. 818) und weiter 32 6, 1 z. J. 594 = 160, daß sowohl Demetrios I., König von Syrien, nach Rom eine Gesandtschaft schickte, um der dea Roma kostbare Kränze überreichen zu lassen, wie sein kappadokischer Günstling Orophernes (*Polyb.* 32 24, 4 z. J. 597 = 157). An verschiedenen Orten werden *Ῥωμαῖα*, der dea Roma zu Ehren abgehaltene Spiele, erwähnt, so in Athen gegen Ende des 2. Jahrh. v. Chr. (*C. I. A.* 2, 953); auch wird für Athen inschriftlich schon zu Ende des 2. Jahrh. v. Chr. ein *ἱερεὺς Ῥώμης* erwähnt (*C. I. A.* 2, 985 D 1, 9; E 51), aber möglicherweise stammte dieser aus Delos; die in Athen an den Kult des Demos und der Chariten angeschlossene Verehrung der Roma gehört in spätere Zeit (*C. I. A.* 3, 285 *ἱερεὺς Δήμου καὶ Χαρίτων καὶ Ῥώμης*; vgl. *Judeich, Topographie Athens* in *Müllers Hdb.* S. 235).

Ῥωμαῖα finden wir ferner gegen Ende des 2. Jahrh. v. Chr. auf Rhodos, wo der Roma zu Ehren penteterische Spiele gefeiert werden (*Inscr. graec. ins. mar. Aeg.* 1, 780), in Chalkis werden an den *Ῥωμαῖα* Faustkämpfe aufgeführt (*Inscr. graec.* 7, 48 nach 196 v. Chr.); das Volk der Melier ehrt die Roma um 149 v. Chr. durch ein ehernes Standbild und einen goldenen Kranz (*Inscr. graec.* 3, 1097); ein *βωμὸς τῆς Ῥώμης* befand sich auf der Insel Astypalaea *ebd.* 3, 173, 50 i. J. 649 = 105. Auch für Delos ist der Kult der Roma bezeugt (vgl. *Bull. hellén.* 18 [1894] p. 113); er scheint durch die schon genannte Inschrift *C. I. A.* 2, 985 D 1, 9, E 51 bestätigt zu werden; die Inschrift enthält ein Verzeichnis der von delischen Priestern geweihten Zehnten, und es werden unter ihnen um 100 v. Chr. an den genannten Stellen auch mehrere Priester der Roma erwähnt. In Mytilene wird die *Ῥώμη Νικηφό[ρος]* genannt auf einer Inschrift, die von den dem Caesar nach der Schlacht bei Pharsalus dargebrachten Ehrungen handelt (*Inscr. gr. ins. mar. Aeg.* 2, 25, 5). Von kleinasiatischen Gemeinden haben besonders die Lykier den Kult der dea Roma eifrig gepflegt, wie bezeugt ist für Balbura (*Inscr. graec. ad res Rom. pert.* 474) und für Oenanda *ebd.* 490 in einer Inschrift, in welcher der Rat von Termessus minor durch Aufstellung einer Bildsäule den Marcus Aurelius Onesiphoros*) ehrt: *ἀρξάντα καὶ Λυκίων τοῦ κοινοῦ ἱερασσύνην θεᾶς Ῥώμης, τὸν ἀξιολογώτατον ἀρχιφύλακα τῶν Λυκίων*; ein fünfjähriger Agon wird für die *θεᾷ Ῥώμῃ συνεργέτιδι* im Senatusconsultum de Stratonicensibus d. J. 81 n. Chr. bestimmt (*Dittenberger, Orient. Graec. Inscr. sel.* 441, 134). Einer etwas früheren Zeit, etwa dem Beginn des ersten nachchr. Jahrh., gehört eine weitere Inschrift an, auf der Roma genannt wird; sie diente als Aufschrift einer vom *κοινὸν Βηρυτίων Ποσειδωνιαστῶν* (= sodalitas Berytiorum mercatorum) der *Ῥώμῃ θεᾷ* geweihten Basis (*Dittenberger*, a. a. O. 591, 4). In Rom selbst wird die dea Roma auf zwei undatierbaren griechischen Inschriften genannt *C. I. Gr.* 3074 und 6218.

Das Verhältnis dieser auswärtigen Romakulte zur römischen Staatsreligion kommt am deutlichsten dadurch zum Ausdruck, daß auswärtige Gemeinden dem Iuppiter O. M. auf dem Kapitol ein Bild der Roma weihen, so z. B. das schon erwähnte *κοινὸν τῶν Λυκίων* mit einer zweisprachigen Inschrift; sie stiften *Romae(m) Jovei Capitolino et poplo Romano* (*C. I. L.* 1, 589 = 6, 372 = *Inscr. gr. Sicil. ital.* nr. 986 = *Dittenberger, Orient. gr. Inscr.* 551) und zwar i. J. 81 v. Chr. (vgl. auch *G. Fougères, de Lyciorum communi* Paris 1898, p. 58). Dementsprechend hält auch die Iuppiterstatue des von Quintus Lutatius Catulus restaurierten Kapitols eine kleine Roma auf der Hand (*Cass. Dio* 40, 2, 3; vgl. *Suet. Aug.* 94). Immer jedoch ist festzuhalten, daß Roma für die Römer kein Gegenstand göttlicher Verehrung — ihre eigentliche Divinisation erfolgte ja erst unter Hadrian — sondern, als Personifikation der Hauptstadt und des Staates, ein Bestandteil des bildlichen Ausdruckes ist, mit dem Dichtung und bildende Kunst schalten. Bei Betrachtung des literarischen Materiales werden natürlich nur solche Stellen für uns in Betracht kommen, wo durch eine Personifikation deutlich gemacht ist, daß es sich um die dea Roma handelt. Mit Kybele vergleicht die Roma *Vergil* (*Aen.* 6, 785): *Qualis Berecynthia mater ‖ invehitur curru Phrygias turrita per urbes laeta Deum partu*; *Ovid* spricht *Trist.* 3, 8, 51 von einer *Martia Roma* (vgl. *Cons. ad Liv.* 246 = *P. L. M.* 1, 113; *Martial.* 5, 195). Bei *Lucan* (*Phars.* 1, 185 ff.) erscheint die Göttin dem am Rubikon stehenden Caesar: *turrigero canos effundens vertice crines.* Roma wird bald als die mächtige gepriesen, bald als die Allmutter, so von

*) Wahrscheinlich stammte dieser aus Oenandis.

Statius silv. 4, 1, 28: *dic age, Roma potens;* von *Martial. epigr.* 10. 118: *terrarum dea gentiumque Roma, cui par est nihil et nihil secundum;* von *Rutilius, de redit. suo* 1, 49: *exaudi genetrix hominum genetrixque deorum*; *ebd.* 1, 117: *verticis in virides Roma refinge comas aurea, turrigero radient diademate cono*; *ebd.* 1, 146: *altricem suam fertilis orbis alat*; von *Claudian* in *sec. cons. Stilich.* 502: *haec est, in gremium victos quae sola recepit humanumque genus communi nomine fovit matris non dominae ritu*; von *Cassiodor* 2, *ep.* 1: *ut alumnos propria ad ubera sua Roma colligat.*

In den *Carmina epigr.* (*Bücheler*) scheint die Erwähnung der Roma in nr. 279, 287, 1347 angenommen werden zu müssen. Auf archäologisch wichtige Stellen von *Claudian* und *Sidonius* wird später eingegangen werden. Bei Autoren begegnende Beinamen der Roma, wobei freilich die Beziehung auf die Göttin nicht immer einwandsfrei ist, sind in alphabetischer Ordnung folgende (vgl. *Suppl.* 2 zu diesem Lexikon S. 90):

aeterna Auson. 194; *urbs aeterna Tib.* 2, 5, 25.
bellatrix Ovid, Trist. 2, 321. *Sid. Apoll.* 5, 13.
ditissima Prudent. c. Symm. 2, 61.
domus diuum Auson. 144.
felix Stat. silv. 3, 3, 51.
ferox Hor. c. 3, 3, 44.
fortunata Iun. 10, 122 = *Cic. F. R. P.* p. 303.
genetrix legum Claudian 1, 127.
maxima rerum Manil. 4, 694.

Erst durch die Gründung des von Hadrian gestifteten templum Urbis trat Roma in den Kreis der Stadtgötter ein. Dieser Tempel war ein Venus und Roma gemeinsam geweihter Doppeltempel, in dem beide Göttinnen sitzend dargestellt waren (*Cass. Dio* 69, 4, 5). Quellen für dieses templum Urbis sind: *Hist. aug. Hadr.* 19, 12; *Amm. Marc.* 16, 10, 14; *Aurel. Vict. Caes.* 40, 26 (*Urbis Fanum*); *Athen.* 8, 361 (*τῇ τῆς πόλεως Τύχῃ ναοῦ καθιδρυμένου*); *Mommsen, Chron. min.* 1, 146 (*templum Romae et Veneris*); *Notit. urb. reg.* 4; *Prudent. c. Symm.* 1, 219 ff. (*τοῦ τῆς Ἀφροδίτης τῆς τε Ῥώμης ναοῦ*); *Cass. Dio* 71, 31, 1 (*ἔν τε τῷ Ἀφροδισίῳ τῷ τε Ῥωμαίῳ*) und *ebd.* 69, 4, 3; *Mommsen.* a. a. O. 1, 148 (*templum Romae*); *Curios. urb. reg.* 4. Ob mit dem *templum Veneris Hist. aug. trig. tyr.* 32, 5 dieser Tempel gemeint ist, ist zweifelhaft; die seit *Panvinius* übliche Bezeichnung *templum sacrae urbis* (vgl. *Huelsen, das Forum Romanum*, nr. 39) für das Gebäude, an dessen Wand der kapitolinische Stadtplan befestigt war (*Gilbert, Topogr.* 3, 186 Anm. 3), ist unberechtigt. Im allgemeinen ist zu vergleichen *Becker, Topogr.* S. 144 und über die Darstellung der Tempelfront auf einem Relief *Matz-Duhn, Roms Ant. Denkm.* 3, nr. 3519; *Petersen, römische Mitteil.* 10, 244 ff. und besonders *Huelsen, das Forum Romanum* S. 200 nr. 42; ferner sind Münzen aus der Zeit Antonins heranzuziehen, *Coh. méd. impér.* 2 S. 340 nr. 698—703 (*Romae Aeternae*) und als Gegenstück für Venus *Coh.* 2 S. 374 nr. 1074—1076 (*Veneri Felici*).

Roma war, wie es scheint, dargestellt in der Auffassung der Athena *Πολιάς* in langem Gewande, mit Schild, Speer und Helm, sonst

nach dem Vorbilde der Parthenos des Phidias: wenigstens trug auch sie, wie die Münzbilder zeigen (vgl. Fig. 1), die Victoria auf der Hand und auch unter ihren Schild schmiegte sich die heilige Schlange, nach *Serv. Aen.* 2, 227; *colla vero cum capitibus erectis post clipeum, id est inter scutum et simulacrum deae, latebant, ut est in templo Urbis Romae* (mißverstanden von *Preller, Röm. Myth.* 2, 357, 2; vgl. *Wissowa* a. a. O. S. 283 Anm. 1). Eine sichere Nachbildung des Romabildes ist uns nicht überliefert; auch das Venusbild war analog angeordnet (vgl. *Wissowa, de Veneris simulacris Romanis* S. 52 f. und z. B. *Coh.* 2, S. 226 nr. 1444). Die Identität des Doppeltempels mit der großen Ruine auf der Velia oberhalb des Colosseums wurde zuerst von *Nardini* (*Rom. antic.* 1, 287) erkannt. Der Tempel, nach Hadrians eigenen Plänen errichtet, erhob sich auf einem 145 m langen und 100 m breiten Unterbau aus Gußwerk; die Langseiten des Tempelplatzes waren von Hallen aus grauen Granitsäulen eingefaßt, die an den Ecken und in der Mitte propyläenartige Vorbauten hatten. Die Fassade des Doppeltempels selbst hatte je zehn korinthische Säulen aus weißem Marmor; das der Sacra Via zugewandte westliche Heiligtum war wahrscheinlich das der Roma (vgl. *Nissen, templum* S. 200). Der Stiftungstag dieses templum Urbis wurde auf den vermeintlichen Gründungstag der Stadt, nämlich auf das alte Palilienfest am 21. April gelegt. Auf die *Athen.* 8, 361 F erwähnte Umbildung des Palilienfestes durch Hadrian bezieht sich eine Münze dieses Kaisers (*Eckhel, D. N.* 6, 501), welche dem Jahre 121 oder 122 angehört; diese Münze widerlegt einen Teil der Erzählung des *Athenäus* a. a. O.: *ἔτυχεν δὲ | οὖσα ἑορτὴ τὰ Παρίλια μὲν παλαι καλουμένη, νῦν δὲ Ῥωμαία, τῇ τῆς πόλεως Τύχῃ ναοῦ καθιδρυμένου ὑπὸ τοῦ πάντα ἀρίστου καὶ μουσικωτάτου βασιλέως Ἀδριανοῦ.* Die Dedikation des templum Urbis fällt nun nach bestimmter Angabe *Cassiodors* (p. 687 bei *Mommsen*) ins Jahr 135, und folglich kann das Palilienfest, das Hadrian im Jahre 121 oder 122 neu einrichtet, mit jener Gründung nicht ohne weiteres in Verbindung gebracht werden. Immerhin steht fest, daß der Stiftungstag dieses Doppeltempels, der 21. April, als Geburtstag der dea Roma gilt; noch bis in die späte Kaiserzeit wird jener Tag in den Provinzen festlich begangen. Sicher überliefert ist uns das für Ägypten; der 21. April 215 wird unter Caracalla gefeiert im Provinzialtempel des Iuppiter Capitolinus zu Arsinoe (*B. G. U.* 2, 363 p. XII Z. 8: *γενεθλίων Ῥώμης*); das Fest wurde auch in ägyptischer Form durch *λυχναψία* gefeiert; vgl. darüber *Otto, Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten* (1905) S. 10 Anm. 9. Die dea Roma wird ferner erwähnt auf einem Papyrus aus Heracleopolis Magna in einem Kaufvertrag des Jahres 250; es heißt *B. G. U.* 3, 937 Z. 9: *δημουργοῦ τῆς Ῥώμης*;

1) Roma sitzend nach links, trägt in der R. Victoria (nach *Cohen* 2 S. 197 nr. 100).

vgl. über diesen noch unklaren δημιουργός *Wissowa, R.-E.* 4, Sp. 2856. Wahrscheinlich haben wir unter ihm einen Profanpriester zu verstehen.

Der 21. April wurde in Rom in besonders festlicher Weise von Einheimischen und Fremden alljährlich gefeiert, auch Zirkusspiele wurden aufgeführt (vgl. *Athen.* a. a. O.; *Mommsen C. I. L.* 1² p. 316; *Dürr, Reisen Hadrians* S. 26 f.). Wahrscheinlich wurde gleichzeitig ein neues Priestertum, das der *XII viri Urbis Romae*, für die neue Gottheit eingesetzt; der volle Titel dieses neuen Priesterkollegiums findet sich in einer stadtrömischen Inschrift *C. I. L.* 6, 510 und in einer der Provincia Byzacena angehörigen *C. I. L.* 8 S. 11338; in einer anderen stadtrömischen *C. I. L.* 6, 1700 steht nur *duodecimvir*; verschieden von diesen stadtrömischen sind die uns in den Provinzen begegnenden *sacerdotes Urbis Romae aeternae* *C. I. L.* 3, 3368 (Aquincum), 3, 5443 (Noricum); *C. I. L.* 5, 4484 (Brixia), 5, 6961 (Ticinum); 12, 1120 (Apta), vgl. *Mommsen* zu *C. I. L.* 6, 510 und *Cagnat, L'année épigr.* 1894 nr. 47; ein ἱερεὺς Ῥώμης wird für Nikopolis in Untermösien bezeugt (*Inscr. gr. ad res Rom. pert.* 1, 589). Die Roma aeterna, eine Bezeichnung, die wir besonders seit Hadrian auf Münzen häufig finden (siehe weiter unten und *Friedländer, S.-G.* 1⁵, 64; *Cumont, Revue d'hist. et de littér. relig.* 1 [1896], 449 f.) war ebenso zum penetrale des Weltreiches geworden (vgl. *Wissowa* a. a. O. S. 283), wie früher die aeterni Vestae foci (*Val. Max.* 4, 4, 11) das der Hauptstadt gewesen waren; Weihungen, die der *Urbs Roma aeterna* gelten, haben wir in einer Municipalinschrift von Teboursouk *C. I. L.* 8, 1427 von der *Respublica municipi Severiani Antoniani Liberi Thibursicensium*, ferner in Cirta *C. I. L.* 8, 6965, wo ihr eine Statue geweiht wird; *sacerdotes Urbis* sind uns bezeugt ebenfalls für Cirta *C. I. L.* 8, 6948 und für Thamugadi *C. I. L.* 8, 2394. 2395 S. 17904.

Wenn römische Beamte und Soldaten auf entlegenen Posten der *Roma aeterna* und *Fortuna redux* Inschriften weihen, so ein kaiserlicher Prokurator in Sarmizegetusa in Dacien: *Fortunae reduci, Lari viali, Romae aeternae* (*C. I. L.* 3, 1422), oder ein aus Mauretanien stammender tribunus cohortis in Uxellodunum in Britannien *C. I. L.* 7, 370: *Genio loci, Fortunae reduci, Romae aetern(ae) et Fato bono* (vgl. *ebd.* 7, 392: *Romae aeternae et Fortunae reduci*), so haben wir darin zweifellos den Ausdruck der Sehnsucht nach der für den Römer alles Erstrebenswerte in sich bergenden Zentrale des Reiches zu sehen.

Eine wichtige Vermittlerrolle hat die dea Roma in den Anfängen des provinzialen und munizipalen Kaiserkultes gespielt. Schon früh hatte man im Orient, wenn man siegreichen römischen Feldherren göttliche Ehren erwies, ihren Kult mit dem der dea Roma verbunden, so im Hymnus auf T. Quinctius Flamininus bei *Plut. Flam.* 16: μέλπετε, κοῦραι, Ζῆνα μέγαν Ῥώμαν τε Τίτον θ' ἅμα Ῥωμαίων τε πίστιν. Zu dieser Zusammenstellung vergleiche man aus dem Jahre 550 = 204 stammende Münzen der italischen Lokrer, auf denen ΡΩΜΑ von ΠΙΣΤΙΣ bekränzt wird (*Eckhel, D. N.* 1, 176 und bei *Kluegmann, L'effigie di Roma nei tipi monetarii più antichi* Roma 1879 Abb. 1) und die spätere lokrische Inschrift *C. I. L.* 10, 16: *Iovi optimo maximo deis deabusque immortalibus et Romae aeternae Locrenses.*

Die Inschrift ist auch dadurch bemerkenswert, daß die dea Roma durch das Beiwort *aeterna* in Gegensatz zu *di deaeque immortales* gestellt wird; *immortalis* bezeichnet Wesen, die nicht sterben können, die, wie der Mensch einen sterblichen, so einen unsterblichen Leib besitzen; *aeternus* bezeichnet körperlose Wesen, die nur vermöge Abstraktion denkbar sind. Die Weihung von Tempeln an römische Prokonsuln, wahrscheinlich gemeinsam mit Göttern oder dea Roma, ist auch zu schließen aus *Cic.* (*ad Quint. fr.* 1, 1, 26): *Cum ad templum monumentumque nostrum civitates pecunias decrevisent . . . . nominatimque lex exciperet, ut ad templum monumentumque capere liceret, cumque id, quod dabatur, non esset interiturum, sed in ornamentis templi futurum, ut non mihi potius quam populo Romano ac dis immortalibus datum videretur*; inschriftliche Belege fehlen leider. Zur Regel wurde die Verbindung des Kaiserkultes mit der dea Roma erhoben durch einen Erlaß des Augustus vom Jahre 725 = 29, der auf Gesuche asiatischer und bithynischer Gemeinden hin anordnete, daß für die römischen Bürger beider Provinzen gemeinsame Tempel der dea Roma und des Divus Iulius in Ephesos bezw. Nikaia*), für die Provinzialen aber Tempel des Augustus und der dea Roma in Pergamon bezw. Nikomedia vernichtet werden sollten. Bezeugt wird die ganze Verordnung allein bei *Cass. Dio* 51, 20, welcher allerdings bei den Tempeln von Pergamon und Nikomedia nur von Augustus, nicht von Roma spricht; daß *Cassius Dio* jedoch in diesem Falle unvollständig berichtet, beweist für Pergamon die klare Angabe des *Tacitus* (*annal* 4, 37): . . *cum divus Augustus sibi atque urbi Romae templum apud Pergamum sisti non prohibuisset* und die ebenso deutliche *Suetons* (*Aug.* 52): *templa quamvis sciret etiam proconsulibus decerni solere, in nulla tamen provincia nisi communi suo Romaeque nomine recepit*; bestätigt werden diese Angaben durch *C. I. L.* 3 *Suppl.* 7086, 12 und Inschriften von Pergamon nr. 374 (s. dazu *Fränkel* S. 262 f.); vgl. *Mommsen, Res gestae Divi Augusti* 2, p. X. Als dann noch nicht zwei Jahre nach dieser Entscheidung, wie sich aus den Worten ἐν τῷ ναῷ τῷ κατασκευαζομένῳ αὐτῷ ὑπὸ τῆς Ἀσίας ἐν Περγάμῳ des Psephismas von Rom und Mytilene bei *Cichorius, Rom und Mytilene* S. 32 ergibt, welches sehr bald nach dem 13. Januar 27 beschlossen worden ist (a. a. O. S. 38 und *Mommsen* a. a. O. p. X Anm. 1), die Verleihung des Titels Augustus an den neuen Herrscher stattgefunden hatte, wurde dieser die Bezeichnung des vergötterten Herrschers auch im Provinzialkult: *Romae et Augusto* oder Θεᾷ Ῥώμῃ καὶ Σεβαστῷ lauten die Inschriften, die von nun ab im munizipalen wie im pro-

*) Vgl. *Roscher, Ber. d. Sächs. Ges. d. Wissensch.* 1891, S. 113 u. 141.

vinzialen Kaiserkult des römischen Reiches in großer Fülle auftreten. Die Formen dieser Kulte sind im allgemeinen im Orient von den hellenistischen entlehnt, wie wir vor allem an dem pergamenischen Kulte der Provinz Asia sehen können, über den wir inschriftlich Näheres erfahren (vgl. *Fränkel, Inschriften von Pergamon* 2, 374 und den Kommentar des Verf. dazu). An der Spitze stand ein *ἀρχιερεύς*, mit vollem Titel in Pergamon *ἀρχιερεὺς Ἀσίας*. Gefeiert wird vor allem der Geburtstag des Kaisers und zwar das jährliche Fest an zwei Tagen, indem dem eigentlichen Festtag am 23. September noch eine Vorfeier vorausging, daneben eintägig auch monatlich durch Gebet, Opfer und musikalische Aufführungen, genau wie derjenige der pergamenischen Könige. Für den musikalischen Teil bestand eine Genossenschaft, deren Titel in hadrianischer Zeit lautete: *ὑμνῳδοὶ θεοῦ Σεβαστοῦ καὶ θεᾶς Ῥώμης*; bemerkenswert ist, daß die Roma an zweite Stelle getreten ist (vgl. *Fränkel*, a. a. O.), *ebd.* nr. 523 Z. 10 aus der Zeit nach 176 n. Chr. wird ein *ὑμνῳδὸς θεοῦ Αὐγούστου* genannt, die Roma ist also ganz aus der Verbindung geschwunden. Die *ὑμνῳδοί* verfügten über ein eigenes Gebäude, das Hymnodeion, und bestanden aus einer festbegrenzten Anzahl ordentlicher Mitglieder; die Opfer für die Roma bestanden in Kuchen und Weihrauch (*Fränkel*, a. a. O. D 19), während Lampen zur Beleuchtung des Kultbildes des Augustus aufgestellt waren (vgl. auch *Kornemann, Klio* 1, S. 52 ff., *zur Geschichte der antiken Herrscherkulte* und die Zusammenstellung der auf den Herrscherkult bezüglichen Inschriften, die hier nur insoweit Erwähnung finden können, als die dea Roma in Frage kommt, bei *Pauly-Wissowa* 2, 1 Sp. 474 f. u. 480 f.). Außerdem fand in Pergamon ein fünfjähriger *ἀγὼν ἱερός* statt, dessen offizielle Benennung *Ῥωμαῖα Σεβαστά* lautete *C. I. Gr.* 3902 b = *Dittenberger, Orient. gr. inscr. sel.* 458 Z. 64: *ἐν τῷ γυμνικῷ ἀγῶνι τῷ ἐν Περγάμῳ τῶν Ῥωμαίων Σεβαστῶν*, in derselben Inschrift wird *τὸ τῆς Ῥώμης καὶ τοῦ Σεβαστοῦ τέμενος* erwähnt, mit dem das *τέμενος* in Pergamon gemeint ist; später heißen die genannten Spiele *Αὐγούστεια* (vgl. *Kaibel, I. S. I.* 138; *C. I. A.* 2, 129 u. 249 n. Chr.). In mehr oder weniger getreuer Nachahmung dieses Kultes baute sich jede Provinz des hellenistischen Ostens nach eingeholter kaiserlicher Erlaubnis ihren Tempel, der in gleicher Weise der Roma und dem Augustus dediziert wurde. Besonderes Interesse hat für uns noch der Tempel von Ankyra in Galatien, weil uns durch ihn der Rechenschaftsbericht des Augustus erhalten ist (vgl. *Mommsen, Res gestae D. Aug.* p. X); der Kult von Ankyra wird auch auf einer Inschrift aus dem ersten Jahre des Tiberius erwähnt *C. I. Gr.* 4039 = *Dittenberger, Orient. gr. inscr. sel.* 533, welche *Γαλατῶν* [*τ*]*ὸ* [*κοινὸν*] *θεῷ Σεβαστῷ καὶ θεᾷ Ῥώμῃ* weiht.

Zu beachten ist auch hier die Vorstellung des *θεὸς* (= divus) *Σεβαστός*; es scheint, daß gleich nach dem Tode des Augustus die Umstellung der beiden im Kult vereinten Götter stattfand. Für Caesarea in Palästina ist der Kult beider durch *Josephus* bezeugt (*ant.* 15, 339): *Κὰν τῷ μέσῳ κολωνός τις, ἐφ᾽ οὗ νεὼς Καίσαρος ἄποπτος τοῖς εἰσπλέουσιν ἄγαλμά τε τὸ μὲν Ῥώμης, τὸ δὲ Καίσαρος* (= *B. I.* 1, 414) *καὶ τοῦ στόματος ἀντικρὺ ναὸς Καίσαρος οὐκ ἀποδέων τοῦ Ὀλυμπίασιν Διός, ᾧ καὶ προσείκασται, Ῥώμης δὲ ἴσος Ἥρᾳ τῇ κατ᾽ Ἄργος.* Natürlich ist, daß in solchen Orten, die einen Kult der Roma hatten, der Kult des Kaisers mit diesem verbunden wird, so in Alabanda (vgl. Sp. 131 Z. 25 u. *Bull. de corresp. hellén.* 10, 309), ferner in Smyrna, wo uns ein *ἱερεὺς θεᾶς Ῥώμης καὶ θεοῦ Καίσαρος* begegnet (*C. I. Gr.* 3187). Für Sardes möchte man die Existenz eines Oberpriesters für Roma und Augustus schließen aus dem in Hypaipa (*Dittenberger* a. a. O. 470) gefundenen Beschluß des *κοινὸν Ἀσίας*, worin es heißt: *γνώμῃ Γαΐου Ἰουλίου Παρδαλᾶ καὶ τοῦ δήμου τοῦ Σαρδιανῶν υἱοῦ Παρδαλᾶ ἀρχιερέως καὶ διὰ βίου ἀγωνοθέτου θεᾶς Ῥώμης καὶ Αὐτοκράτορος θεοῦ τοῦ Σεβαστοῦ.* Dieser C. Julius Pardalas ist sicher aus Sardes (vgl. *Brandis* bei *Pauly-Wissowa*, *R.-E.* 2 Sp. 478 ff.), und es liegt nahe anzunehmen, daß er auch dort Oberpriester für dea Roma und Augustus war. Hiernach ist leicht der andere arg verstümmelte Beschluß des Landtages von Asia zu ergänzen (*C. I. Gr.* 3187): *γνώμη*] *Τιβερίου Κλαυδίου Ἡρώ*[*δου* ... in dieser Lücke fehlt das Ethnikon] *καὶ σεβαστοφάντου καὶ* [*ἀρχιερέως*] *θεᾶς Ῥώμης καὶ τοῦ* [*θεοῦ Σεβαστοῦ*] *Διὸς πατρῴου αὐτοκράτορος Waddington, Fastes* S. 133 ergänzt *ἀρχιερέως*] *θεᾶς Ῥώμης καὶ θεοῦ* [*Νέρωνος Κλαυδίου*]. Dagegen spricht allerdings, daß immer nur Augustus mit der Roma verbunden ist: jedenfalls gibt es für eine Verbindung des Nero mit der dea Roma kein Beispiel. Daß der Kult der dea Roma und des Augustus noch lange fortbestand, zeigt uns eine aus der Zeit des Titus stammende Inschrift aus Bargylia (*Bull. hell.* 6, 92), worin ein gewisser Exekestos als *ὁ ἀπὸ τῆς πόλεως ἀρχιερεὺς θεᾶς Ῥώμης καὶ θεοῦ Σεβαστοῦ* bezeichnet wird (vgl. über dieses *ἀπό Brandis*, a. a. O. 2 Sp. 479); *ἀπό* drückt in dieser Verbindung ein außerhalb der Vaterstadt geführtes Amt aus, danach war Exekestos anderswo Priester der Roma und des Augustus; wo, wissen wir nicht. Oft verwalten Leute aus fremden Städten Priesterämter, so wird uns ein Mann aus Laodicea *C. I. Gr.* 3524 Z. 55 als Priester der Roma und des Augustus in Kyme in Mysien genannt, aus der Zeit zwischen 752/2 und 767/13. Für Eumenia (= Istakli) in Phrygien, wo der *δῆμος* den *Ἐπίγονος ἱερεὺς τῆς Ῥώμης* ehrt (*C. I. Gr.* 3887), werden wir anzunehmen haben, daß hier Roma in Verbindung mit dem Kaiserkult steht, zumal auf einer ebendort gefundenen Inschrift (*C. I. Gr.* 3902 b) vom Kult der Roma und des Augustus in Pergamon die Rede ist.

Der *δῆμος* von Mylasa in Karien weiht eine Inschrift *Αὐτοκράτορι Καίσαρι θεοῦ υἱῷ Σεβαστῷ, ἀρχιερεῖ μεγίστῳ καὶ θεᾷ Ῥώμῃ* (*C. I. Gr.* 2996); in Termessus in Pisidien finden wir einen *ἱ*[*ερεὺς*] *θεᾶς Ῥώμης καὶ Διονύσου διὰ βίου* (*Inscr. graec. ad res Rom. pert.* nr. 437), in derselben Stadt wird in zwei Inschriften ein M. Aurelius Platonianus Otanes genannt als

lebenslänglicher Priester der θεὰ Ῥώμη und des Διόννσος (a. a. O. nr. 438, 439), ein angesehener Mann der Stadt, λογιστής, begegnet auf fünf weiteren Inschriften: dreimal wird er als ἱερεὺς θεᾶς Ῥώμης Σεβαστῆς διὰ βίου (a. a. O. 440—442) bezeichnet, zweimal als ἱερεὺς Ῥώμης *ebd.* 443, 446. Für das schon genannte Mytilene ist auf einer zwischen den Jahren 2 und 14 n. Chr. gesetzten Inschrift ein lebenslänglicher ἀρχιερεύς der Roma und des Augustus bezeugt (*Inscr. gr. ins. mar. Aeg.* 2, 656), desgleichen für Priene: ἐπὶ ἀρχιερέως Ῥώμης καὶ Αὐτοκράτορος [Καίσαρος Θ]εοῦ Σεβασ[τοῦ ... bei *Hiller v. Gärtringen, Inschr. v. Priene* nr. 222, *ebd.* nr. 232 werden Ἀμφιαρᾶα καὶ Ῥωμαῖα erwähnt (vgl. *Pauly-Wissowa* 1, 1886). In Athen, wo auf der Akropolis vor dem Parthenon dem Augustus im Verein mit der dea Roma ein Rundtempel erbaut wurde, finden sich Priester für diesen Kult (*C. I. A.* 3, 63, 334), aber neben diesen Priestern kommt auch ein Oberpriester Σεβαστοῦ Καίσαρος vor (*C. I. A.* 3, 252), welcher nach Analogie der Weihinschrift am Roma- und Augustustempel (ὁ δῆμος θεᾷ Ῥώμῃ καὶ Σεβαστῷ Καίσαρι *C. I. A.* 3, 334) als Oberpriester des Augustus aufzufassen ist; von *Pausanias* wird dieser Romatempel nicht erwähnt; vgl. für Athen auch *C. I. Gr.* 478 (ὁ δῆμος θεᾷ Ῥώμῃ καὶ Σεβαστῷ Καίσαρι στρατηγοῦντος ἐπὶ τοὺς πολίτας Παμμένους καὶ Ζήνωνος Μαραθωνίου, ἱερέως θεᾶς Ῥώμης καὶ Σεβαστοῦ Σωτῆρος.

In Neapel wurde zu Ehren des Augustus 752 = 2 ein pentaeterischer Agon eingerichtet, welcher den Namen Ἰταλικὰ Ῥωμαῖα Σεβαστὰ ἰσολύμπια als vollständigste Bezeichnung führt (vgl. *Kaibel, Inscr. gr. Sicil. ital.* nr. 748; *Dittenberger-Purgold, Inschrift. von Olympia* nr. 56, ferner *Cass. Dio* 55, 10, 9; vgl. *Strab.* 5, 246; über diesen Agon siehe weiter *Cass. Dio* 56, 29, 2. 60, 6, 2. *Suet. Aug.* 98; *Claud.* 11; *Vell. Pat.* 2, 128, 1. *Kaibel*, a. a. O. nr. 754. 755 und *Add. Civitelli, Atti d. Acad. Archeol. etc. Napoli* 17, 1894. *Wissowa, Wochenschr. für klass. Philol.* 1897 Sp. 763 ff. Die Bezeichnung Ῥωμαῖα Σεβαστά ist später hinzugekommen, ähnlich finden wir in Oropos anfangs nur Ἀμφιαράια (*I. Gr. Sept.* 1, 48. 411. 412), dann seit Sulla Ἀμφιαράια καὶ Ῥωμαῖα (*I. Gr. Sept.* 1, 419. 420). Bisweilen scheint auf Inschriften der δῆμος Ῥωμαίων die dea Roma zu ersetzen, so auf einer lokrischen *C. I. Gr.* 9, 282, in welcher ein Priester θεοῦ Σεβαστοῦ καὶ ἄρχων eine Quelle weiht δήμῳ Ῥωμαίων καὶ θεᾷ Σεβαστῷ Καίσαρι (vgl. auch *Le Bas-Waddington, Inscr. grecques et latines recueillies en Grèce et Asie mineure* 2 nr. 1033).

Für den Kaiserkult der westlichen Provinzen ist das Jahr 742/12 v. Chr. wichtig; in diesem Jahre wurde nämlich der Kaiserkult der Tres Galliae in Lugdunum eingesetzt (vgl. *Livius Epit.* 139. *Strab.* 4, 3, 2 p. 192. *Suet. Claud.* 2). Der Stifter des neuen Kultes war der kaiserliche Stiefsohn Drusus, die Kultstätte war hier kein Tempel, sondern nur ein Altar, der aber ebenso wie die Tempel des Ostens der Roma und dem Augustus geweiht war. Den Tag bezeichnet *Suet. Claud.* 2: *Claudius natus est ... kalendis Augustis Lugduni eo ipso die, quo primum ara ibi Augusto dedicata est.* Unrichtig ist die Angabe der genannten Schriftsteller, daß der Altar von Lugdunum dem Augustus allein geweiht war; es ist dies dieselbe Ungenauigkeit der Berichterstattung, die wir für den pergamenischen Kult bei *Cass. Dio* 51, 20 konstatierten. Das Richtige lehren die Inschriften und die Münzen (vgl. *Hirschfeld, C. I. L.* 13, S. 227 und *Cohen, méd. impér.* 1 S. 95 nr. 236); letztere sind in Lyon geschlagen, auf dem Avers liest man: *Caesar Augustus Divi F. Pater Patriae*; auf dem Revers befindet sich ein Altar mit der Unterschrift: *Rom. et Aug.* (vgl. dazu *Hirschfeld* a. a. O. Anm. 1).

Suchen wir die zahlreichen Inschriften, die sich auf den Lyoner Kaiserkultus beziehen, zeitlich zu ordnen. Der provinziale Kaiserpriester heißt zunächst: *sacerdos Romae et Augusti ad aram, quae est ad confluentem* (so *C. I. L.* 13, 1306, Aufschrift des Triumphbogens von Saintes aus der Zeit des Tiberius, u. z. nach dem Jahre 19), abgekürzt mit Weglassung von *ad aram* nur *ad confluentem* (*ebd.* 1042. 1045 aus tiberischer oder klaudischer Zeit), bezw. *ad aram ad confluentes Araris et Rhodani C. I. L.* 13, 1674, kürzer 1675 = *Dessau* 4537 — beide Inschriften sind von demselben Dedikanten, dem Sequaner Adginnius Martinus, Sohn des Urbicus — aus vespasianischer (vgl. *Dessau, Prosop.* 2, S. 144 nr. 129) oder klaudischer Zeit, oder *sacerdos arae inter confluentes Araris et Rhodani* (2940, ebenso 1719), wofür 1541 steht: *sacerdos arae Aug(usti) inter confluentes Araris et Rhodani*, oder 939: *sacerdos arensis.* Alle genannten Inschriften stammen aus dem 1. Jahrh. Dem Ende des ersten oder Anfang des zweiten Jahrh. gehört wahrscheinlich an *C. I. L.* 13, 1706 mit *sacerdos ad templum Romae et Augustorum*; dem zweiten Jahrh. gehören an: 1691 (gerade so, mit dem Zusatz: *Tres prov. Galliae*; 1714 und 1716: *sacerdos ad templum Romae et Augusti ad confluentes Araris et Rhodani*; 1718 (vielleicht auch so 1694. 1722) *sacerdos ad aram Romae et Augustorum*; 1710: *sacerdos ad* [*aram* oder *templum Romae*] *et Augg. inter* [*confluen*]*tes Arar(is)* [*et Rhod.*]; dazu 1699. 1700 mit *sacerdotium ad aram*, vgl. 3144.

Aus dem Ende des zweiten Jahrhunderts stammen *C. I. L.* 13, 1684 mit *sacerdos ad aram Caes(aris) n(ostri)* und 1702: *sacerdos ad aram Caes(aris) n(ostri)* [*apud temp*]*lum Romae et* [*Aug(usti* oder *-orum) in*]*ter confluen*[*tes Araris*] *et Rhoda*[*ni*], weiter aus severischer Zeit 1712 (vgl. *C. I. L.* 12, 1851 — auf beiden wird ein gewisser C. Ulattius erwähnt als *sacerdos Romae et Augusti) sacerdos* [*ad aram*] *Caess. n*[*n apud templ(um)*] *Romae* [*et Aug. inter*] *conflu*[*entes Araris*] *et Rhod*[*ani*] und 1680 *ad aram Caesarum*; vgl. auch 1712 und 3162. Diese Sichtung des vorliegenden Materials zeigt zunächst, daß es sich um eine ara Romae et Augusti handelte (ein Rest der Inschrift des Altares ist erhalten *C. I. L.* 13, 1694, dazu *Hirschfeld*, a. a. O. S. 227) mit einem Einzelpriester, der den Titel *sacerdos* führt und zwar in den Inschriften des ersten Jahrh. *sacerdos Romae et Augusti*

ad aram, abgekürzt *sacerdos arae* bezw. einmal *arensis* (*C. I. L.* 13, 1671). Das Territorium des Altars ist der pagus Condatensis (vgl. *Kornemann* a. a. O. S. 109 Anm. 2; über die Stätte vgl. die Schilderung bei *Hirschfeld, Lyon in der Kaiserzeit* S. 8 und *Gardthausen, Augustus* 1² S. 672 und den Plan bei *Desjardins, Description de la Gaule* 3, S. 74 pl. II). Sowohl die ara wie das spätere templum stehen in gleicher Weise im Dienste dieses Kultes, weshalb auf den angeführten Inschriften der Kaiserpriester sowohl *ad aram* wie *ad templum* genannt wird, aber immer *sacerdos ad*. In der zweiten Hälfte des zweiten Jahrh. ist noch einmal insofern eine Änderung eingetreten, als der Altar der Verehrung des oder der jeweils regierenden Kaiser geweiht ist (*Caesaris nostri* oder *Caesarum nostrorum*), während der Tempel dem Kulte der Roma geweiht blieb; daher lautete der Titel des Kaiserpriesters: *sacerdos ad aram Caes. n.* (*Caess. nn.*) *apud templum Romae et Augustorum | inter confluentes Araris et Rhodani*. Da sich der Kult der Roma und des Augustus in Lyon konzentrierte, so fehlen in Aquitanien, wo ja überhaupt die einheimischen Gottheiten nach den Inschriften durchaus die Oberhand haben, sowie in Belgica der Roma und dem Augustus geweihte Inschriften fast ganz; flamines Romae et Augusti werden allerdings in Aquitanien genannt *C. I. L.* 13, 548. 1376. 1377; auch in Germania inferior und superior sind solche nicht anzutreffen, wenn es auch wahrscheinlich ist, daß der zwischen 745/9 und 9 n. Chr. im oppidum Ubiorum erbaute Altar der beabsichtigten Provinz Germania galt und, als Gegenstück des Lyoner Altars, auch der Roma und dem Augustus geweiht war (*Tac. annal.* 1, 57, vgl. 39; dazu *Suet. Aug.* 52).

Auch für Spanien wurde ein offizieller Kaiserkult eingesetzt: unter dem Jahre 15 n. Chr. berichtet *Tac. annal.* 1, 78: *Templum ut in colonia Tarraconensi strueretur Augusto petentibus Hispanis permissum datumque in omnes provincias exemplum*. Im Jahre 15 wurde also wie für die tres Galliae in Lyon, für Hispania citerior in Tarraco ein Kaiserkult eingesetzt; es ist dies der erste Provinzialtempel nur für Augustus oder besser den Divus Augustus, mit staatlicher Genehmigung auf die Eingabe der Provinzialen der Tarraconensis erbaut. Sichten wir nun das Material für den Kult von Tarraco. Dem Anfang des zweiten Jahrh. gehören an: *C. I. L.* 2, 4234 (*Flamen Augustalis p. H. c.* bezw. *Flamen Aug. prov. Hisp. citer.* 4226), in letzterer Inschrift ist auch die Auflösung *flamen Augustorum* nicht unmöglich, zumal derselbe Mann auf der Inschrift 4225: *Flamen Romae et Aug(ustorum) provinc. Hispan. citer.* genannt wird.

Fla(men) Romae Divo(rum) et Aug(ustorum) provinciae Hispaniae citerioris heißt der Kaiserpriester: 4191. 4205. 4222. 4228. 4235. 4243. 4250. Von diesen Inschriften sind genauer datierbar 4225 und 4249, die von einem Manne gesetzt sind, der *a divo Hadriano adlectus est in coloniam Caesaraugustanam*. Auch weibliche Priesterinnen des Provinzialkultes werden uns genannt, die sich auf den Kult der Roma und des Augustus beziehen, obgleich erstere nicht genannt wird, so 4227 eine *flaminica provinciae Hisp. cit.* 4233. 3329.

Augustischen Ursprunges sind wohl ferner auch die Roma- und Augustuskulte in den Konventen in der Tarraconensis. *Kornemann, Klio* 1 S. 117 stellt für die Datierung der Provinzialkulte folgende wohl im allgemeinen zutreffende These auf: Wo eine der Roma und dem Augustus zugleich geweihte ara in einer Landschaft, zumal einer provinzial nicht geschlossenen, erscheint mit einem sacerdos Romae et Augusti als Kultleiter, ist a priori, solange nicht das Gegenteil bewiesen ist, eine augustische Kultgründung anzunehmen. Alles dies trifft für die erwähnten Konvente durchaus zu; für dieselben liegt folgendes inschriftliche Material vor:

a) conventus Lucensis:
sacerdos Romae et Aug. ad Lucum Aug(usti) C. I. L. 2, 2688 (aus dem Ende des ersten Jahrh.);
sa[c(erdos)] Romae et Au[g(usti)] ex [conventu) Lucens[i]. Bull. de la Soc. des antiquaires 1897, S. 131 = *Rev. arch.* 31, 1897, S. 441 nr. 100 (nach Commodus).

b) conventus Asturum:
sacerdos] urbis Romae [et Aug.] C. I. L. 2, 2637 (Ende des ersten Jahrh. (Asturica);
sacerdos Rom(ae) et Aug(usti) C. I. L. 2, 5124;
sacerd(os) Rom(ae) et Aug(usti) convent(us) Asturum C. I. L. 2, 4223 (Anfang des zweiten Jahrh.), ebenso S. 6094;
sacerdos Romae et Aug(usti) C. I. L. 2, 4248 (wahrscheinlich aus dem zweiten Jahrh.) (Tarraco.)

c) conventus Bracaraugustanus:
s]acerdos [Ro]mae Aug(usti) Caesa[rum] C. I. L. 2, 2426 (etwa flavische Zeit); Priesterin:
sacerd(os) perp(etua) Rom(ae) et Augg. conventus Bracarae Aug. (um 100 n. Chr.) *C. I. L.* 2, 2416 (Bracara Augusta);

d) conventus Cluniensis:
sacerdos Romae et Augusti ap. [Au]gustan. ar(am) C. I. L. 2, S. 6093. (Tarraco.)

Alle vier aufgeführten Konvente (vgl. *Pauly-Wissowa* 4, Sp. 1175) waren in augustischer Zeit im Gegensatz zu den drei übrigen von Hispania citerior, gerade wie die Tres Galliae, nach Volksgemeinden oder Volkschaften (civitates, gentes) organisiert, der Cluniensis allerdings schon im Übergang zum städtischen System (vgl. *Detlefsen, Philolog.* 32, 1873, S. 612f. 643 ff.). Für augustischen Ursprung sprechen auch die Namen Lucus Augusti, Bracara Augusta, Asturica Augusta. Damit wären die Kulte dieser vier Nordwestkonvente als älter erwiesen als derjenige der Provinz Hispania citerior, der ja erst 15 n. Chr. begründet wurde. Neben dem provinzialen Kaiserkult und demjenigen in den nach ethnographischen Gesichtspunkten abgegrenzten Konventen finden wir auch den munizipalen Kaiserkult sehr entwickelt; aus einem dieser Munizipalkulte wohl

von Tarraco, in dem sich Augustus 26/25 v. Chr. aufgehalten hatte; über den Kult von Tarraco vgl. *Quintil. inst. or.* 6, 4. *Eckhel, D. N.* 1 S. 58, 6, S. 124. *Hübner, Hermes* 1, S. 109 ff. und *C. I. L.* 2, 4224, S. 6097. *Flamines Romae et Augusti* heißen durchweg die Munizipalpriester; wir finden solche in Barcino *C. I. L.* 2 S. 6147; vgl. 4514. 4520; in Castulo 3276; Complutum 3033; Jesso (oder Baetulo) 4610; Pollentia auf den Balearen 3696; Saetabis Augustanorum 3623; Valeria 3179.

Eine *sacerdos annua* ist für Limares bezeugt 3279, für Clunia 2782 ein *flamen Romae et Divi Augusti* aus tiberischer Zeit.

Später eingerichtete Kaiserkulte ganzer Provinzen, z. B. von Lusitania und Baetica tun der Roma keine Erwähnung mehr.

Auch die Narbonensis hatte einen Provinzialkult; als Kultstätte der Provinz ist das in Narbo befindliche templum divi Augusti ausdrücklich bezeugt durch *C. I. L.* 12, 392: *flamen] templi Divi [Aug., quod est Nar]bo[ne*; vgl. *M. Krascheninnikoff, Philologus* 13 (N. F. 7), 1894; *Hirschfeld, Sits.-Ber. d. Berl. Akad.* 1888 S. 837 ff.; *Kornemann*, a. a. O. S. 125 über die Datierung des Kaiserkultes der Narbonensis; wahrscheinlich wurde er in späterer claudischer Zeit begründet. Doch tut auch dieser Kaiserkult der Roma keine Erwähnung; dies ist um so merkwürdiger, als im Munizipalkulte der Narbonensis Roma und Augustus häufig gemeinsam verehrt werden, so in Narbo selbst nach *C. I. L.* 4335; die ara Augusti für den Munizipalkult von Narbo wurde am 22. Sept. 11 n. Chr. gelobt (*C. I. L.* 12, 4333); für Avennio (*C. I. L.* 12, 1120) wird uns ein *pontifex et sacerdos Urbis Romae Aeternae* genannt, der wohl zweifellos auch mit einem Munizipalkult der Roma und des Augustus in Verbindung zu bringen ist; ein *flamen Romae et Augusti* begegnet uns in Aquae Sextiae (*C. I. L.* 12, 513), ein *prim[us flamen Romae et] Augusti* in Arausio (*C. I. L.* 12, 1236), in Arelate *C. I. L.* 12 ein *flamen Romae et Augusti*, desgleichen in Baeterrae (*C. I. L.* 12, 4233), in Genf (*C. I. L.* 12, 2600), in Nemausus (*C. I. L.* 12, 3186), wo uns auch ein *flamen Romae et divi Aug. item Drusi et Germanici Caesarum* genannt wird (*C. I. L.* 12, 3180. 3207); vgl. ferner die von *Mommsen* ergänzte Inschrift aus Tricastini (*C. I. L.* 12, 1731): *[Ro]mae et Au[gus]to.*

Für die Donauprovinzen ist das Material sehr gering; Provinzialpriester kennen wir hier nicht; ein *sacerdos Urbis Romae Aeternae* wird uns für Noricum *C. I. L.* 3, 5448 genannt; für Pannonia inferior haben wir zwei Inschriften aus Aquincum, wo nach *C. I. L.* 3 S. 10470 der designierte Konsul L. Cassius Marcellinus der *Urbs Roma* eine Statue widmet, ebenda wird (*C. I L.* 3, 3368) ein *dec(urio) col(oniae) Aq(uinci), flamen duumviralis*, als *sacerdos Urbis Romae* genannt. In Nikopolis, in Untermösien wird uns ein *βουλευτής* der Stadt als *ἱερεὺς Ῥώμης* bezeugt (*Inscr. gr. ad res Rom. pert.* 1, 589).

Abgesehen von den Gebieten im nordwestlichen Spanien kommen weiter noch die barbarischen Gebiete in Illyricum in Betracht, wo mutmaßlich schon Augustus mit Kultgründungen eingegriffen hat. *C. I. L.* 3, 2818 begegnet uns ein *sacerdos ad aram Augusti Lib[urniae]*. Obgleich hier nicht *Romae et Augusti* steht, ist doch wahrscheinlich, daß Roma hier weggefallen ist, ursprünglich aber auch ihr der Kult mitgalt, zumal wenn wir uns erinnern, daß der Lyoner Kaiserpriester *C. I. L.* 13, 1541 *sacerdos arae Augusti* hieß; vielleicht ist auch der *sac(erdos) Aug(usti)* aus Tarsatica (Tersatto bei Fiume), *C. I. L.* 3, 3028, ein Priester dieses Kultes von Liburnien.

Auch Sardinien hatte einen Kaiserkult; in Verbindung mit ihm wird in einer wahrscheinlich dem 3. Jahrh. angehörigen Inschrift die dea Roma in Bosa genannt: *sacerdotalis?] urb(is) Rom(ae et) im[peratoris] prov(inciae) Sard(iniae) ad[le]c[t]u[s ab] splendidiss(imo) [o]rdine Ka[ralitanorum]* C. I. L. 10, 7940 (mit den Ergänzungen von *Krascheninnikoff* a. a. O. S. 156 Anm. 42). Ob eine dalmatinische Inschrift von Doclea (*C. I. L.* 3, 12704), die einem *sodali Rom[ae?]* geweiht ist, auf die dea Roma zu beziehen ist, ist sehr zweifelhaft; vgl. *Toutain, Les cultes païens de l'Empire Romain*, S. 39.

In Afrika wird nur in einer byzacenischen Inschrift aus Mograwa Roma in Verbindung mit dem Herrscher genannt, und zwar — es dürfte dies wohl der einzige Fall sein — mit Tiberius: *Romae et imperatori Ti. Caesari Augusto sacrum* (*C. I. L.* 8, S. 11912); vielleicht können wir auch *C. I. L.* 8 S. 16472 Z. 8 mit *Tissot* (vgl. *Toutain*, a. a. O. S. 62 Anm. 1) *[Romae] et Aug(usto)* lesen. Am ältesten ist wohl sonst der Munizipalkult von Cirta, der frühzeitig wahrscheinlich auch den divus Augustus umfaßte; denn *C. I. L.* 8, 6987 = S. 19492 mit einer *flaminica div[ae Augustae]* stammt schon aus dem Jahre 42 n. Chr.; wo aber die diva Augusta verehrt wurde, ist das Gleiche auch für den divus Augustus anzunehmen. Im zweiten Jahrh. ist dann auch die dea Roma in Cirta *C. I. L.* 8, 6965 cf. 1103), in Sufetula in der Prov. Byz. (*C. I. L.* 8 S. 11338), wo, wie schon erwähnt, *XII viri Urbis Romae* genannt werden, in Mograwa: *Q. Appaeus Felix Flavianus c. v. sac(erdos) U(rbis) Ro(mae) A(eternae) fl. pp.* in *Bull. arch. du Comité des travaux histor.* 1893 S. 29), in Thamugadi (*C. I. L.* 8, 2394. 2395. 2399. 17904 und in Teboursouk in der Proc. durch einen *sacerdos Urbis* (*C. I. L.* 8, 6948) verehrt worden; im Anfang des dritten Jahrh. ist der Kaiserkult in Cirta unter der Severerdynastie nochmals zur Blüte gelangt, allerdings ist die dea Roma ausgeschieden (*C. I. L.* 8, 6948. 7963. 19121. 19122).

Auch in Ägypten wurde die Roma wahrscheinlich in Verbindung mit Augustus verehrt, so in einem nach einer Vermutung *Ulrich Wilckens* wahrscheinlich aus Syrien stammenden Papyrus des Jahres 215 (vgl. *B. G. U.* 3, 895, Z. 4; s. Berichtigungen und Nachträge); man liest dort: *Ῥ]ώ[μ]ης θε[ᾶς] καὶ ....*

In Gallia Cisalpina und Italien selbst endlich finden wir Roma und Augustus in zahlreichen Munizipalweihungen angerufen; ein *flamen Romae et Augusti* ist bezeugt für Brixia

(*C. I. L.* 5, 4484), für Comum (5, 5226. 5227), Eporedia (5, 6797), ferner *C. I. L.* 5, 5511 (Ort unbest.); in Pola wird 752/767 a. u. c. der Roma und dem Augustus ein Tempel geweiht; ein *flamen Romae et divi Claudii* wird erwähnt in Ticinum (*C. I. L.* 5, 6431, ein *flamen R. et A.* in Tridentum (*C. I. L.* 5, 5036) und in Verona (*C. I. L.* 5, 3376. 3420. 3427), ebenda ein *flamen divi Augusti et Romai* (*C. I. L.* 5, 3936).

In Ostia in Latium befand sich eine *aedes Romae et Augusti*, ein *flamen* übte den Kult aus (*C. I. L.* 373. 400. 4142); Munizipalkulte für die Roma und den divus Augustus finden wir weiter in Aquinum (*C. I. L.* 10, 5393), in Potentia (*C. I. L.* 10, 131), Sorrent (*C. I. L.* 10, 688), Terracina (*C. I. L.* 10, 6305), Ulubrae (*C. I. L.* 10, 6485).

Die dea Roma ist nie populär geworden, nur durch den Kaiserkult ist sie zu einer gewissen Bedeutung gelangt. Daß übrigens der Kaiserkult nicht von obenher einheitlich durch Gesetz geregelt war, geht schon daraus hervor, daß die Bezeichnung für die Kaiserpriester bald *flamen*, bald *sacerdos* ist (vgl. *Hirschfeld*, a. a. O. S. 840).

In Privatinschriften kommt die Verbindung von Roma und Augustus daher nur selten vor, so in Luna in einer Inschrift, die *ex voto suscepto pro salute imp(eratoris) Neronis* geweiht ist *Iovi Iuno[ni] Minervae Felicitati Romae Divo Augusto*.

Aus dieser Verbindung mit dem Herrscher im Kulte scheidet jedoch die dea Roma im allgemeinen frühzeitig aus; selbst Augustus wird schon zu seinen Lebzeiten allein in Italien verehrt, so in Benevent (*C. I. L.* 9, 1556) und an zahlreichen anderen Orten.

Die Rolle der Roma war ausgespielt, als Rom aufhörte, die Hauptstadt des Weltreiches zu sein, und Konstantinopel an seine Stelle trat; bisweilen erscheinen noch beide Städtegöttinnen auf Münzen (vgl. *Coh.* 7, S. 456 nr. 108 und 8, S. 140 nr. 13 nebeneinander als Nebenbuhlerinnen; dann muß später die dea Roma der *Τύχη* von Konstantinopel weichen (vgl. *Burckhardt, Zeitalter Konstantins*, S. 421 f.).

Archäologischer Teil.

Wie ist nun Roma bildlich dargestellt worden? Um dies zu ermitteln, sind wir vor allem auf Münzbilder der Republik und Kaiserzeit angewiesen; von älterer Literatur vgl. *Zoega, Bassirilievi antichi* 1, 141 f.; *A. Senckler, Jahrb. d. Ver. d. Altertumsfr. im Rheinl.* 14, 1849, S. 74 ff.; *F. Kenner, Sitz.-Ber. d. Wien. Akad.* 24, 1857, S. 258 ff.

Ein fester Typus für die Darstellung der Roma ist allerdings nicht zur Herrschaft gelangt, da man sie bald nach dem Vorbilde kleinasiatischer Städtegöttinnen nach Amazonenart mit kurzem Gewande und einer entblößten Brust, das Haupt mit dem Helme oder, wie auf kleinasiatischen Münzen, mit der Mauerkrone geschmückt darstellt, bald in der Auffassung der Athena *Πολιάς* in langem Gewande mit Schild, Speer und Helm; häufig finden wir auch einen Mischtypus, der Roma zwar in langem Gewande, aber mit einer entblößten Brust zeigt. Der Amazonentypus ist der frühere; doch ist die von *Zoega*, a. a. O. aufgestellte Behauptung, daß der langbekleidete, pallasartige Typus erst mit Hadrian beginne und den andern allmählich verdränge, bis er zu Commodus' Zeit verschwinde, weder für die Münzen noch auch sonst haltbar; widerlegt wird sie durch die Darstellung zweier Wiener Kameen (vgl. Sp. 159 unten), welche aus augusteischer Zeit stammen und den Kaiser neben Roma thronend zeigen, letztere in würdevoller Weise langbekleidet und gewappnet, wie Pallas: also in dem Typus, welchen *Zoega* erst unter Hadrian aufkommen läßt.

2) Victoria fliegt an die sitzende Roma heran (nach *Bab.* 2, S. 546 nr. 20).

3) Roma, sitzend, blickt auf die Wölfin, welche Romulus und Remus säugt (nach *Bab.* 1 S. 72 nr. 176).

Darstellungen der Roma in ganzer Figur finden sich auf verschiedenen republikanischen Denaren; diese Darstellungen beginnen indeß erst in dem letzten Drittel des 2. Jahrh. v. Chr., also etwa von 110 ab; die Göttin wird hier sitzend dargestellt und mit Victoria in leicht erklärlichen Zusammenhang gebracht, so auf einem Denar der Nonia etwa des Jahres 60 v. Chr. (*Babelon, monn. cons.* 2, 256 nr. 1) und auf einem solchen der Poblicia (um 90) bei *Babelon, ebd.* 2, 332 nr. 4; die Göttin, welche nach links sitzt, wird von der hinter ihr stehenden Victoria bekränzt; in freierer Auffassung sehen wir die Göttin auf einem Denar der Vibia des Jahres 43 v. Chr.; Victoria fliegt an Roma heran, vgl. Fig. 2.

Auf einem Denar etwa des Jahres 104 v. Chr. sehen wir die sitzende Roma, langbekleidet, hinblickend auf die Wölfin, welche Romulus und Remus säugt, im Felde zwei Vögel (vgl. *Babelon* 1, S. 72 nr. 176 und Fig. 3).

4) Roma stehend, rechts von ihr der Genius populi Romani, der ihr einen Kranz reicht (nach *Bab.* 1 S. 402 nr. 26).

5) Kopf der Göttin mit dem Flügelhelm (nach *Bab.* 1 S. 273 nr. 38).

Roma stehend begegnet uns auf Denaren sullanischer Zeit; sie ist bekleidet mit kurzem kriegerischem Gewande, trägt keinen Helm und hält in der Rechten eine Lanze; neben ihr, nach links gewandt, steht der Genius populi Romani, der sie bekränzt (vgl. Fig. 4).

A. Kluegmann, Effigie di Roma nei tipi monetarii piu antichi, Roma 1879, läßt allerdings als sichere Darstellung der Roma nur diejenige auf der bereits erwähnten lokrischen Münze des Jahres 550 = 204 gelten (vgl. Abb. 1 bei *Kluegmann*), wo sie von ΠΙΣΤΙΣ bekränzt und durch die Beischrift ‘ΡΩΜΑ deutlich gekennzeichnet wird. *Kluegmann* führt ferner

aus, daß die zahllosen behelmten Frauenköpfe auf dem Avers des Triens sowohl (vgl. z. B. *Bab.* 1 S. 230 nr. 12) wie der Unze (*ebd.* S. 231 nr. 15), welche gemeinhin auf die dea Roma gedeutet wurden, als Darstellungen derselben nicht gelten können (a. a. O. S. 45), sondern vielmehr auf Minerva zu beziehen seien; differenziert sind die Köpfe durch den Helm; der Triens zeigt korinthischen, die Unze attischen Helm. Von einschneidender Wichtigkeit aber ist die Frage, ob bereits von Beginn der Denarwährung an, also von 268 v. Chr. ab, die Romaidee auf der Vorderseite der Denare in dem weiblichen mit dem Flügelhelm verzierten Kopf zum Ausdruck gelangt ist.

Es ist dies eine ungelöste Streitfrage, auf die näher einzugehen hier unerläßlich ist; zumal nachdem sie *E. J. Haeberlin* in der *Corolla numismatica* für *B. V. Head* (1906) S. 135 ff. in lichtvoller Weise behandelt und, wie mir scheint, gelöst hat. Ihre Entscheidung erscheint aber um so wichtiger, als dieser Kopf anderthalb Jahrhunderte hindurch die überwiegende Signatur der römischen Silbermünzen ausmacht, derart, daß ihm in bezug auf den Raum, den er innerhalb der republikanischen Prägung einnimmt, kein anderer Kopf auch nur annähernd gleichgesetzt werden kann. Bis zum Jahre 84 v. Chr. hat dieser Kopf die unbedingte Vorherrschaft, erst nach 84 verschwindet er von dem Silber der Republik, er wird von da an zur seltenen Ausnahme. Dieser Kopf in dem geflügelten, mit Crista und Greifenhaupt gezierten Helm galt der älteren Numismatik als Roma, bis diese Auffassung von *Olivieri* in den *Saggi di dissert. acad. di Cortona* t. 4 (1733), S. 133 f. bestritten wurde; ihm schloß sich *Eckhel, D. N.* 5 S. 84 an, der sich für Pallas und mit Rücksicht auf die Flügel des Helms für Pallas victrix entschied. *Cavedoni* setzte später im *Ragguaglio* (1884) Note 28 an Stelle der Pallas die römische Minerva ein. Im Gegensatz dazu stellte sodann *Aldini* in den *Memorie della R. Acad. d. Torino* Ser. 2, tom. 3 S. 199 ff. die Deutung des Kopfes auf Roma wieder her. Von archäologischer Seite schloß sich *Kenner* an a. a. O. S. 261 Anm. 3. Entscheidend für die Auffassung der Archäologie wurde die erwähnte Arbeit *Kluegmanns*, der meint, daß mit der Göttin mit dem Flügelhelm auf republikanischen Denaren Minerva gemeint sei (vgl. *Kluegmann*, a. a. O. S. 47).

Ihm folgen vor allem *Wissowa, Religion u. Kultus* S. 282 Anm. 4 und *Baumeister* in den *Denkm. des klass. Altert.* Bd. 3 (1888) S. 1535, während in demselben Werke Bd. 2 S. 966 im Artikel *Münzkunde* von *Weil* der Kopf als Roma aufgefaßt wird; bei *Babelon* wird in dem erwähnten Werke der Kopf ohne Begründung als *"tête de la déesse Rome"* bezeichnet. Da nun *Kluegmanns* Aufsatz für die Archäologie entscheidend, *Babelons* Werke für die Numismatik maßgebend sind, so liegt die Sache gegenwärtig so, daß der Kopf von Archäologen für Minerva, von Numismatikern für Roma gehalten wird. Es ist in sämtlichen Untersuchungen, die zur Auffassung des Kopfes als Minerva führten, immer nur gefragt, ob diese Darstellung (Flügel, Crista, Greifenkopf) für Minerva möglich sei; nicht wurde gefragt, ob der Minerva Roms in der Epoche, in welcher dieser Typus geschaffen wurde, die Bedeutung zukommt, welche die Annahme rechtfertigt, daß ihr Bild zum vorzugsweisen Münzbilde Roms erhoben werden konnte. Für die Lösung dieser Frage ist nicht von rein typologischen Gesichtspunkten auszugehen, wie die Verteidiger des Minervatypus tun; sondern der Schwerpunkt liegt vielmehr in folgenden Fragen: 1. Was bedeutet Minerva für Rom zu Beginn des 3. Jahrh. v. Chr.? 2. Wie war ihr Bild gestaltet da, wo es nachweislich zweifellos auf republikanischen Münzen vorkommt?

Es ist zunächst davon auszugehen, daß Minerva nicht zum Kreise der ältesten römischen Götter, den di indigetes, gehört; diese Vorstellungen waren eng verbunden mit dem Kreise der Interessen, die den Inhalt des politischen und wirtschaftlichen Lebens der ältesten römischen Gemeinde ausmachten. Minerva gehört also zu dem neuen Götterkreise, zu den di novensides. Die griechische Auffassung der Pallas als einer kriegerischen Göttin liegt der römischen Minerva durchaus ferne; vermutlich aus Südetrurien übernommen, ist sie lediglich Beschützerin des Handwerks und der gewerblichen Kunstfertigkeit (vgl. *Wissowa*, a. a. O. S. 203 f. und in diesem Lexikon den Artikel *Minerva*). Erst als an die Stelle der ursprünglichen Trias Iuppiter Mars Quirinus die neue kapitolinische Götterdreiheit trat, bildet Minerva mit Juppiter und Iuno den Verein der kapitolinischen Gottheiten, so daß ihr in dieser Hinsicht auch kriegerische Qualität zugesprochen werden könnte, als dem Mitgliede der erhabenen Dreiheit der das römische Gebiet vom höchsten Punkte schützenden Gottheiten. Aber nicht selbständig waltet sie ihres Amtes, sondern nur mit jenen beiden: sie war und wurde niemals für Rom, wie Athene für zahlreiche Griechenstädte: eine Athena *Πολιάς*. Nach diesen Ausführungen spricht, soweit ich sehe, alles gegen die Annahme, daß der Kopf der ältesten römischen Denare auf Minerva bezogen werden dürfe, denn zu ihrer Auffassung als einer die Stadt Rom vorzüglich repräsentierenden Gottheit fehlt jeder Anlaß. Prüfen wir ferner das Material der republikanischen Münzen auf die darin enthaltenen, zweifellos die Minerva betreffenden Darstellungen, so ergibt sich, daß keine derselben eine Verwandtschaft mit dem Kopfe der älteren Denare zeigt, während doch, wenn in diesem Kopftypus wirklich Minerva dargestellt gewesen wäre, sein massenhaftes Auftreten im Verkehr die Folge hätte haben müssen, daß seine Charakteristik ihren Einfluß auf die sonstigen in Rom hergestellten Minervabilder ausübte. Die Sechs-Götter-Reihe des römischen Schwergeldes, dessen Beginn etwa um 335 v. Chr. zu datieren ist, zeigt deutlich, welche Gottheiten nach damaliger römischer Vorstellung vom Standpunkt des Verkehrslebens als die wichtigsten galten.

Der As zeigt Ianus, die Unze Bellona (vgl. *Haeberlin, Systematik des ältesten röm. Münzwesens* S. 31), der Semis Iuppiter, auf Triens,

Quadrans, Sextans folgen Minerva, Herkules, Merkur, die Beschützer des Handwerkes, Verkehres und Handels. Diese Reihe der sechs Götter setzt sich in der den Denar begleitenden Kupferprägung unverändert bis zum Jahr 104 v. Chr. fort, und zwar unverändert nicht nur in bezug auf Zahl und Reihenfolge der ursprünglichen Götterbilder, sondern auch in bezug auf deren typische Darstellung. Insbesondere auch die Darstellung der Minerva im einfachen korinthischen Helm mit Roßschweif setzt sich als stets gleichbleibend während dieser langen Zeit neben dem Kopfe des Denars mit Flügelhelm fort; es ist nun undenkbar, daß aus der Sechs-Götter-Reihe des Kupfers eine einzelne Gottheit zum Münzbilde des Silbers erkoren worden wäre. Also die Göttin mit dem Flügelhelm ist Roma.

Wie weit können wir nun die Darstellung der Roma zurückdatieren? Es wurde bereits gesagt, daß sich Darstellungen der Roma in ganzer Figur auf römischen Denaren nicht vor dem Ende des 2. Jahrh. finden. Früher erscheint Roma langbekleidet auf der bereits oben erwähnten Münze der epizephyrischen Lokrer; man bezog diese Münze früher auf das Jahr 204 v. Chr. Als erster sprach *Mommsen, Geschichte des röm. Münzw.* S. 326 die Möglichkeit aus, daß sich diese Münze auf das Jahr 274 v. Chr. beziehen könne, d. h. auf die Zeit nach Pyrrhus' Vertreibung, die die Lokrer gleichfalls zum Dank gegen die römische Fides verpflichtet hatte. Die Vorderseite der Münze trägt einen Iupiterkopf; *Head* hat nun in seiner *Hist. Num.* S. 88 zu Fig. 51 (vgl. S. 273, Fig. 184) durch den zutreffenden Hinweis auf die Stilgleichheit dieses Kopfes mit dem Iuppiterkopfe der Pyrrhusmünze es zur Gewißheit erhoben, daß die Vermutung *Mommsens*, die Münze stamme aus dem Jahre 274 v. Chr., das Richtige getroffen hat. Hiermit ist das wichtige Ergebnis gewonnen, daß der Begriff einer personifizierten Roma der bildenden Kunst bereits zu dieser Zeit angehörte. Es fragt sich nun, ob diese Kunstschöpfung nicht noch weiter zurückdatiert. Diese Frage ist wohl zu bejahen. In den Jahren von 343—338 war es Rom gelungen, sich an die Spitze Mittelitaliens zu setzen. Darauf geriet Rom in Streit mit seinem Rivalen Samnium um die Vorherrschaft in Italien. Durch fortschreitende Siege gelang Rom bis zum Jahre 312 die erneute Sicherung seines kampanischen Besitzstandes, und auch Apulien wurde bereits großenteils seinem Machtgebiete unterworfen. Diese Tatsachen: die freiwillige Unterwerfung der Kampaner (343), die Bezwingung der Latiner, die Gewinnung der Übermacht über die Samniten (— 312) bezeichnen das Aufsteigen Roms zu einer Machtfülle, welche die bildende Kunst veranlaßte, im Hinblick auf diese großen Ereignisse nun auch den Begriff einer siegreichen personifizierten Roma zu greifbarer Gestaltung auszuprägen. In der im Jahre 335 zugleich mit der kapuanischen eröffneten Münzstätte führte Rom um das Jahr 312 tiefgreifende Reformen im Sinne einer nachhaltigen Romanisierung des bisher dort befolgten Systemes durch (vgl. *Haeberlin, Systematik des ältest. röm. Münzw.* Note 8). Es sollte an jede neue Didrachmenemission der Guß einer für das Latinergebiet bestimmten Schwergeldreihe angeschlossen werden. An der Spitze dieses neuen Systems — also um 312 — tritt uns nun zum ersten Male die Kopfdarstellung der personifizierten Roma entgegen und zwar auf einer Didrachme, die sich durch die nur bei ihr noch festgehaltene Namensform ROMANO als die älteste des neuen Systemes erweist, ferner auf der zugehörigen Schwergeldreihe:

1. Didrachme: Vs. Weiblicher Kopf nach rechts, im phrygischen mit der Crista versehenen Helme, dessen Spitze in ein Greifenhaupt endet. Rs. Stehende Victoria, die Siegesbänder an der Friedenspalme befestigend, dahinter ROMANO, s. Fig. 6 (bei *Babelon* 1 S. 12 nr. 7 ist der Kopf als Minerva bezeichnet).

2. Schwergeldreihe: auf Tressis, Dupondius, As derselbe Kopf auf der Vs.; Rs. Rad von sechs Speichen (vgl. *Haeberlin, Coroll.-num.* S. 140).

Der Charakter dieses Kopfes ist der einer Amazone; weder auf griechischen noch auf süditalischen Münzen war bisher eine ähnliche Kopfdarstellung vorgekommen; es handelt sich um eine völlig neue Erscheinung. Daß der Kopf kein anderer als derjenige der Roma sein kann,

6) Didrachme: Vs. weiblicher Kopf nach rechts, im phrygischen mit der Crista versehenen Helme, dessen Spitze in ein Greifenhaupt endet; Rs. stehende Victoria, die Siegesbänder an der Friedenspalme befestigend, dahinter *Romano* (nach *Bab.* 1 S. 12 nr. 7).

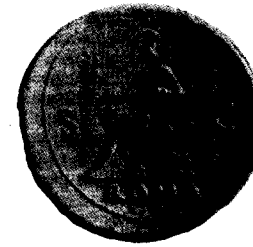
geht vor allem aus den politischen Umständen hervor, unter denen er auftritt. Rom hatte entscheidende Siege errungen, es hatte gleichzeitig die neu gewonnenen Gebiete durch den Ausbau der Appischen Straße gesichert (darauf bezieht sich das Rad auf der Rs. der unter 2 erwähnten Münzen). In den bisherigen Untersuchungen über die Entstehung des Romakopfes, auch von *Kluegmann*, ist der Kopf der Didrachme mit dem phrygischen Helm und damit zugleich der eigentliche Ausgangspunkt der ganzen Entwicklung des Romatypus übersehen worden. Kaum ein anderer Typus war geeigneter, den Begriff einer jugendlichen, siegesfreudigen Roma einfacher und verständlicher zum Ausdruck zu bringen. Die phrygische Helmform klingt an die Sage an, welche die Gründung Roms und nicht minder diejenige Kapuas mit kleinasiatischen Traditionen, mit den Helden Trojas in Verbindung setzt (vgl. z. B. Anchises in phrygischer Mütze, *Baumeister, Denkm. des klass. Altert.* Bd. 1 S. 81). Sie erinnert aber zugleich an die weitverbreitete Sage von der städtegründenden Amazone, deren Heimat gleichfalls nach Kleinasien versetzt wird. Für Roma, die durchaus nicht als Göttin, sondern als sichtbare Verkörperung ihres Selbst gedacht ist, konnte keine geeignetere Darstellung gefunden werden als die Heldengestalt einer

jener streitbaren, mit der Gründung und Kulturentwicklung zahlreicher Städte in engem Zusammenhange stehender Jungfrauen. Der Greif am Helme läßt eine doppelte Deutung zu, einmal als des Hüters unwiderstehlicher Macht, wahrscheinlicher jedoch als Siegesbeute, errungen in den sagenhaften Kämpfen der Amazone mit dem Greifen (vgl. *Graef* bei *Pauly-Wissowa, R.-E.* 1 S. 1754; *Steuding* in diesem Lexikon, Bd. 1 Sp. 257 ff., über Greife: *Furtwängler, ebd.* S. 1742 ff.). In der späteren Entwicklung erleidet der Romakopf wesentliche Veränderungen, besonders der Denarhelm ist nicht mehr der phrygische Helm der Didrachme, er ist ein Rundhelm; Crista und Greifenkopf aber werden auf ihn von dem phrygischen Helme übertragen. Endlich treten als weiterer Helmschmuck die Flügel hinzu, vielleicht zu deuten als die Symbole des Sieges oder als die Flügel des Greifs, dessen Symbole durch sie vervollständigt werden. Bei der großen Menge der den Romakopf tragenden Denare ist es nicht möglich, hier auf alle stilistischen Differenzierungen einzugehen; nur einige seien hervorgehoben: selten wird der Kopf statt nach rechts nach links gestellt, so auf einem Denar der Baebia (*Bab.* 1 S. 254 nr. 12; einmal erscheint der Romakopf innerhalb einer Torques, so auf einem Denar der Manlia (*Bab.* 2 S. 176 nr. 2) s. Fig. 7; statt der Flügel erhält der Romakopf bisweilen Federn (*Bab.* 2 S. 179 nr. 9). Wichtiger als diese immerhin geringfügigen und lediglich auf einen Wechsel der Gewohnheiten zurückzuführenden Abänderungen ist die Wahrnehmung, daß der Helm mitunter auch in phrygischer Form wieder erscheint, der beste Beweis für die Identität des Romakopfes auf dem Denar mit seinem Vorbild auf der Romano-Didrachme (vgl. *Haeberlin, Coroll.-num.* Taf. 6, 16—18).

7) Romakopf auf einem Denar innerhalb einer Torques (nach *Bab.* 2 S. 176 nr. 2).

In zahlreichen Fällen von 154 v. Chr. ab steht der Name Roma neben oder unter dem Romakopf; doch ist wohl *Kluegmann*, a. a. O. S. 52 darin beizustimmen, daß diese Aufschrift nicht als erklärende Beischrift aufgefaßt werden darf. Diese Kombination ist vielmehr nur darin begründet, daß der Romakopf noch lange in Anwendung blieb, als es bereits Brauch geworden war, den Stadtnamen auf die Vorderseite der Denare zu setzen. Dieselbe Kombination findet sich bei den Köpfen von Apollo, Venus u. a.

Einer der Hauptgründe, den *Olivieri* a. a. O. gegen die Deutung des Kopfes im Flügelhelm als Roma einführte, war der, daß dieser nämliche Kopf auch auf den Münzen der Samniten während des Sozialkrieges vorkomme (vgl. *Haeberlin, Cor.-num.* Taf. 6, 15. 16). Diese Hauptfeinde der Römer, meint *Olivieri*, hätten doch unmöglich das Emblem der feindlichen Hauptstadt auf ihre Münzen setzen können. Diese Beweisführung trifft jedoch deswegen nicht zu, weil die Samniten auch sonst in bezug auf eigene Typen auffallend erfindungsarm waren. Sie kopieren in Menge Bilder der feindlichen Denare, den Romakopf übertragen sie hierbei auf ihre Italia, indem sie als Ausdruck ihrer Münzhoheit den Landesnamen hinzusetzen, sei es in lateinischer Form Italia oder in der oskischen Viteliu (vgl. *Haeberlin*, a. a. O. Taf. 7, 17. 18). Frühzeitig tritt auch der Romakopf genau in der Form des Denarbildes in der römischen Provinzialprägung auf, zuerst wohl auf Kupfermünzen, die in der neukonstituierten Provinz Macedonia unter der Statthalterschaft des Q. Caecilius Macedonicus während der Jahre 148—146 v. Chr. geschlagen wurden; vgl. *Gaebler, Zeitschr. f. Num.* Bd. 23 157 ff.; *Haeberlin*, a. a. O. Taf. 6, 30. Eine weitere Kopie des Romakopfes mit dem Flügelhelm, wenn auch ohne das Greifenhaupt, erscheint auf dem Tetradrachmon, das unter Q. Caecilius Metellus Macedonicus um 66 v. Chr. zu Gortyn auf Kreta geschlagen wurde (*Haeberlin*, Taf. 7, 25). Bezeichnet die Beischrift in der Genetivform ΡΩΜΑΣ in erster Linie die Münzhoheit, so läßt sie doch zugleich keinen Zweifel an der Bedeutung des von ihr begleiteten Bildnisses. Auch auf den Münzen der Kaiserzeit überwiegt durchaus der Amazonentypus; der reine Pallastypus, der also Roma in langem, beide Brüste bedeckendem Gewande zeigt, ist verhältnismäßig selten, häufig finden wir dagegen den schon erwähnten Mischtypus. Da der Amazonentypus überwiegt, vermerke ich im folgenden nur den Pallastypus und den Mischtypus besonders. Aus der verwirrenden Fülle der Darstellungen der Roma auf römischen Münzen der Kaiserzeit suche ich die wichtigsten Typen herauszuheben, unter Angabe der zeitlichen Begrenzung des Typus; eine Aufzählung aller einzelnen Stücke ist hier unmöglich; kleinere Abweichungen werden dem betr. Haupttypus untergeordnet.



8) Roma, sitzend nach links, trägt in der R. Victoria, in der L. das Parazonium (nach dem Abdruck eines Originals im Kgl. Münzkabinett zu Berlin).

Roma sitzend.

Der gebräuchlichste Typus ist wohl derjenige, der die behelmte Roma nach links sitzend zeigt; sie sitzt in anmutiger Haltung auf [?] einem Schild, in die linke Seite stemmt sie das kurze Parazonium, während sie auf der ausgestreckten Rechten eine Victoria hält; bekleidet ist sie mit dem kurzen, bis an die Kniee reichenden Gewand, die rechte Brust ist entblößt; dieser Typus findet sich die ganze Kaiserzeit hindurch von Nero (*Cohen, Méd. Impér.* 1 S. 297 nr. 273); bis zu Constancius Chlorus (*Cohen* 7, S. 82 nr. 254); vgl. Fig. 8.

Bisweilen ist Victoria dargestellt stehend

hinter der sitzenden Roma, so auf der Rückseite einer Münze aus der Zeit Hadrians mit der Aufschrift: *Felix Roma* (*Cohen* 2 S. 167 nr. 714); Roma trägt langes Gewand bei entblößter rechter Brust (Mischtypus), vgl. Fig. 9.

Die Victoria fehlt häufiger auf Münzen der früheren Kaiserzeit, so unter Nero (*Cohen* 1 S. 291 nr. 178), unter Galba (*Cohen* 1 S. 331 nr. 175); Roma (Mischtypus) sitzt nach links, die Linke auf einen Schild gestützt, in der Rechten hält sie eine Lanze.

9) Roma sitzend, hinter ihr steht Victoria (nach *Coh.* 2 S. 167 nr. 714).

In derselben Auffassung finden wir Roma auch nach rechts sitzend, vgl. Fig. 10 auf einer hadrianischen Münze (*Cohen* 2 S. 135 nr. 337).

Von diesem Grundtypus, der also die behelmte Roma auf [?] einem Schilde nach rechts oder links sitzend, bald mit, bald ohne Viktoria zeigt, finden sich zahlreiche Abweichungen, so besonders auf hadrianischen Münzen: Roma hält einen Zweig (*Cohen* 2 S. 135 nr. 341); sie hält eine kleine Victoria und Füllhorn (*Cohen* 2 S. 135 nr. 342); Roma sitzt auf einer sella curulis (*Cohen* 2 S. 214 nr. 1299. 1301. 1303).

10) Roma sitzend nach rechts (nach einem Original des Berliner Münzkabinetts).

In späterer Zeit treten christliche Embleme bei diesem Typus auf: Roma (Pallastypus) nach links sitzend, hält in der Rechten die Weltkugel, überragt von dem Zeichen ☧, in[1] der L. eine umgekehrte Lanze; die Beischrift lautet *Urbs Roma*; so häufiger unter Nepotian (*Coh.* 8 S. 2 nr. 2, vgl. Fig. 11) bis zu Olybrius (*Coh.* 8 S. 234 nr. 3). Auf einer Münze aus der Zeit Valentinians III. (*Coh.* 8 S. 210 nr. 4) hält Roma, welche den Fuß auf ein Schiffsvorderteil stellt, die Weltkugel, die überragt wird von einem Kreuz.

11) Münsbild der Roma aus der Zeit Nepotians (nach *Coh.* 8, S. 2 nr. 2).

Der Schild, der als Armstütze oder als Sitz selten auf den Roma darstellenden Münzen fehlt, ist häufig mit dem Medusenhaupte geschmückt (so z. B. *Cohen* 3 S. 281 nr. 441) Wie ist dies Medusenhaupt zu erklären? Perseus, zu welchem Athene in innigem Verhältnisse steht, erscheint oft mit dem Medusenhaupt (vgl. *Furtwängler, Antike Gemmen* Bd. 3 S. 283); vielleicht ist es nun durch Athene der Roma vermittelt worden. Einige Besonderheiten seien noch hervorgehoben. Auf einer

Münze aus der Zeit Vespasians (*Coh.* 1 S. 398 nr. 404) sehen wir Roma sitzend nach rechts, angelehnt an die sieben Hügel, auf das linke Knie setzt sie das umgekehrte Parazonium, am Fuße der Hügel säugt die Wölfin Romulus und Remus, rechts der Tibergott (vgl. Fig. 12).

Aus der Zeit, in der Konstantinopel und Rom um dem Ruhm der Welthauptstadt buhlen, begegnen uns häufig die Stadtgöttinnen von Rom und Konstantinopel, gemeinsam dargestellt, etwa von Constans II. (*Coh.* 7 S. 456 nr. 108, Beischrift: *Gloria Reipublicae*) bis zu Valentinian II. (*Coh.* 8 S. 140 nr. 13: *Gloria Romanorum*).

12) Roma sitzend nach rechts, angelehnt an die 7 Hügel (nach *Cohen* 1 S. 398 nr. 462).

Wie man Roma im 5. Jahrh. in der Zeit der völligen Zersetzung des Reiches zur Zeit des Priscus Attalus darstellte, mag die untenstehende Abbildung zeigen, mit der Umschrift: *Invicta Roma Aeterna*.

Roma stehend.

Viel seltener als der sitzenden begegnen wir der stehend abgebildeten Roma auf Münzen der Kaiserzeit; es begegnet dieser Typus schon unter Augustus (*Coh.* 1 S. 167 nr. 828) und auch noch unter Alexander (*Coh.* 7 S. 186 nr. 8). Roma ist hier dargestellt schreitend nach rechts oder nach links, meist hält sie in der R. eine Victoria und unter dem linken Arm eine schräge, mit der Spitze nach oben gekehrte Lanze; so finden wir sie besonders unter Galba häufig dargestellt (*Coh.* 1 S. 332 nr. 184. 192. 193. 195) mit geringfügigen Abweichungen, vgl. Fig. 14 = *Coh.* 1 S. 332 nr. 195, mit der Aufschrift: *Roma Renasc(ens)*.

13) Münsbild der Roma aus der Zeit des Priscus Attalus (5. Jahrh., nach *Coh.* 8 S. 305 nr. 5).

So selbstverständlich es ist, daß sich die Herrscher, um ihre Verschmelzung mit dem Reichsgedanken auszudrücken, häufig gemeinsam mit der Roma darstellen lassen, so haben doch keineswegs alle in demselben Grade davon Gebrauch gemacht. Die Stellung des Augustus zur Roma ist wiederholt erörtert; trotzdem erscheint Roma auf Münzen aus augusteischer Zeit recht selten (vgl. *Coh.* 1 S. 167 nr. 828). Der Roma und dem Augustus gemeinsam ist ein Altar gewidmet, der sich auf der Rückseite von in Lyon geprägten Münzen befindet (*Coh.* 1 S. 95 nr. 236 ff. und die Beischrift zeigt: *Rom. et Aug.* Sehr beachtenswert erscheint mir aber und bezeichnend für

14) Roma stehend mit schräger Lanze, eine Victoria haltend (nach *Coh.* 1 S. 332 nr. 195).

die ablehnende Haltung, die Tiberius gegenüber der Roma einnahm, daß auf den unter seiner Regierung geprägten Münzen sich der Romakopf meines Wissens nicht findet, ebensowenig unter Caligula und unter Claudius. Unter den folgenden Herrschern erscheint R. wieder mehr oder minder häufig; Vespasian wird abgebildet, wie er der knieenden Roma die Hand reicht (*Coh.* 1 S. 400 nr. 427); die stehende Roma reicht dem Titus, der zu Pferde sitzt, das Palladium (*Coh.* 1 S. 447 nr. 223. 224). Unter Domitian finden wir die Roma öfter (*Coh.* 1 S. 531 nr. 726—728; S. 505 nr. 408). Unter ihm begegnet noch einmal die Aufschrift *Rom. et Aug.*, die an dem Altar in Lyon stand, als Aufschrift auf der Vorderseite eines zweisäuligen Tempels, in welchem man Vespasian sieht, gekrönt von Pax und Felicitas (*Coh.* 1 S. 505 nr. 407). Unter Nerva begegnet Roma einmal (*Coh.* 2 S. 12 nr. 13 '*Roma Renascens*'), unter Trajan zweimal (*Coh.* 2 S. 40 nr. 204; S. 41 nr. 217); sehr häufig natürlich unter Hadrian, mit dem wir sie auch auf Münzbildern vereinigt finden, vgl. Fig. 15 (*Coh.* 2 S. 232 nr. 1504). Ebenfalls oft dargestellt finden wir Roma auf Münzen unter Antoninus Pius; besonders bemerkenswert sind Münzen mit der Beischrift *Romae Aeternae* und einem zehnsäuligen Tempel, mit dem vielleicht der von Hadrian der Roma und Venus gestiftete Tempel gemeint ist (*Coh.* 2 S. 340 nr. 698 ff.); die sitzende Roma finden wir dargestellt, wie sie Antonin die Hand reicht, welcher vor ihr steht (*Coh.* 2 S. 369 nr. 1029). Seltener finden wir Roma unter Mark Aurel (*Coh.* 3 S. 28 nr. 279; 49 nr. 481; 66 nr. 557); sehr oft dagegen unter Lucius Verus, welchen zahlreiche Münzbilder mit Roma vereinigt zeigen (*Coh.* 3 S. 178 nr. 66; S. 198 nr. 299; S. 201 nr. 319, 320; S. 202 nr. 324).

15) Roma und Hadrian (nach *Coh.* 2 S. 232 nr. 1504).

16) Roma reicht Commodus die Weltkugel (nach *Coh.* 3 S. 305 nr. 562).

Auch unter Commodus blüht die Romaidee noch; die sitzende Göttin reicht ihm die Weltkugel als Zeichen der Herrschaft; vgl. Fig. 16.

Nach Commodus sinkt wie das Reich, so die Romaidee (vgl. *Preller-Jordan, röm. Myth.* 2[2] S. 357 f.). Die wichtigsten Beinamen, die Roma auf römischen Münzen der Kaiserzeit hat, werden am besten hier in alphabetischer Folge zusammengestellt:

Roma Aeterna (häufig seit Hadrian) *Coh.* 2 S. 215 nr. 1311 (Hadrian),

Invicta Roma Aeterna (*Coh.* 8 S. 205 nr. 5 [Priscus Attalus]),

Roma Commodiana (vgl. *Preller-Jordan*, a. a. O. 357 Anm. 5),

Felix Roma (*Coh.* 2 S. 117 nr. 714 [Hadrian]),

Renovatio Urbis Romae (*Coh.* 8 S. 24 nr. 8 [Magnus Decentius]),

Roma Resurgens (*Coh.* 1 S. 400 nr. 424. 427 [Vespasian]),

Roma Victrix (*Coh.* 1 S. 400 nr. 424 [Vespasian]).

Auf griechischen Münzen, denen wir uns nunmehr zuwenden, finden wir die bekannten Typen im allgemeinen wieder. Es kommen hier vor allem kleinasiatische Münzen in Betracht, und da ja, wie wir gehört, nach dem Vorbilde Smyrnas zahlreiche Städte Kleinasiens den Kult der Roma und des Augustus rezipierten, ist die Fülle der dort begegnenden Romadarstellungen nicht verwunderlich. Als Quellen dienen besonders der Katalog des Britischen Museums, verschiedene Arbeiten von *Imhoof-Blumer* und im Notfall das freilich oft unzuverlässige und veraltete Werk *Mionnets, Description de Médailles antiques grecques et romaines.*

Zahlreich begegnet uns der Typus der sitzenden, behelmten, die *Nίκη* tragenden Roma, so in Alabanda in Karien (*Katal. d. Brit. Mus.* 18 S. 4 nr. 2; S. 19 nr. 3; ferner in Tyana in Galatien (*ebd.* S. 98 nr. 19 (Roma behelmt, mit Chiton und Peplos, *Nίκη* tragend), in Sardes in Lydien (*ebd.* 22 S. 246 nr. 76 '*Θεὰ Ῥώμη*'), in Phrygien in Appia (*ebd.* 25 S. 106 nr. 75), in Cadi und Hierapolis (*ebd.* S. 122 nr. 32 und S. 313 nr. 212); vgl. für Hierapolis *Imhoof-Blumer, Abhandl. der Bayer. Akad. d. Wiss.* 18 S. 737 nr. 689.

Häufig ist auch das Brustbild der behelmten (meist attischer Helm) Roma, so auf lydischen Münzen, z. B. in Bagis (*Katal. d. Brit. Mus.* 22 S. 33 nr. 12), in Sardes (*ebd.* S. 249 nr. 28), und auf phrygischen von Amorion (*ebd.* 25 S. 49 nr. 50), Azeanis (*ebd.* S. 23 nr. 4).

Das Brustbild der Roma ohne Helm finden wir ebenfalls auf lydischen Münzen, so in Bagis (*ebd.* 22 S. 31 nr. 5), in Thyatira (*ebd.* S. 294 nr. 17 '*Θεὰν Ῥώμην*'), in Tripolis (*ebd.* S. 373 nr. 35; vgl. *Imhoof-Blumer, lydische Städtemünzen* S. 41 nr. 16).

Besonders häufig ist jedoch auf kleinasiatischen Münzen das Bild der Roma mit Mauerkrone, einem Abzeichen, welches ihr mit zahlreichen andern kleinasiatischen Städtegöttinnen gemeinsam ist, so auf lydischen Münzen von Hermokapelia (*Katal. d. Brit. Mus.* 22 S. 99 nr. 48; S. 100 nr. 10), von Nakrasa (*ebd.* S. 166 nr. 9), in Stratonicaia (*ebd.* S. 284 nr. 7), ferner auf phrygischen Münzen von Akmoneia (*ebd.* 25 S. 6 nr. 16 *Θεὰν Ῥώμην*), von Kibyra mit der Beischrift [*Ῥώ*]*μη Ἀδριαν*[*ή*] zum Brustbild der Roma, welche Hadrians Züge trägt, mit Turmkrone (*Imhoof-Blumer, kleinasiat. Münzen* S. 257 nr. 28), von Synaos (*Imhoof-Blumer, Abh. der Bayer. Akad. d. Wiss.* 17 S. 748 nr. 741), von Synnada (*Katal. d. Brit. Mus.* 25 S. 395 nr. 19; auf mysischen in Pitane (*ebd.* 14 S. 172 nr. 4).

Bisweilen finden wir die stehende Roma,

so auf einer ephesischen Münze mit der Aufschrift: *Ἔφε[σίων] Ῥώμη* (*Imhoof-Blumer, Abh. der Bayer. Akad. d. Wiss.* 18 S. 689 nr. 286); Roma ist dargestellt mit Turmkrone und Schleier rechtshin stehend, die R. ist auf das Zepter gestützt, auf der L. hält sie eine Statuette der Artemis Ephesia.

Auch in Ägypten, speziell auf Münzen von Alexandreia, wird Roma oft dargestellt; der Typus der nach links sitzenden Roma, welche *Νίκη* auf der Hand trägt, herrscht vor (vgl. *Mionnet* 6 S. 410 nr. 2917; S. 415 nr. 2965; S. 418 nr. 2987; S. 477 nr. 3498; S. 490 nr. 3606; S. 508 nr. 3780).

Einzelne Besonderheiten verdienen Erwähnung; natürlich ist es, daß Roma und Augustus in enge Verbindung gebracht werden, so auf einer pergamenischen Münze mit der Aufschrift: *Θεᾷ Ῥώμῃ καὶ Θεῷ Σεβαστῷ*. Dargestellt ist ein viersäuliger Tempel, in demselben krönt die ein Füllhorn haltende Roma den Augustus, der in kriegerischer Rüstung vor ihr steht (*Katalog d. Brit. Mus.* 14 S. 142 nr. 262).

In Smyrna gehört die dea Roma zu den tempeltragenden Gottheiten (vgl. *Pick* in den *Jahresheften des österr. archäol. Institutes in Wien* Bd. 7 [1904] S. 1 ff.).

Dieser Typus ist unter Caracalla (vgl. *Pick* a. a. O. S. 3 nr. 5), Alexander und Gallien nachweisbar: Roma sitzt nach links, auf der vorgestreckten R. ein Tempelchen tragend, die L.

größten Münzen der Stadt drei Tempel nebeneinander, die durch die Giebelinschriften: ΤΙ, ΑΔ, ΡΩ als Tempel des Tiberius, des Hadrian und der Roma bezeichnet werden (vgl. Fig. 17), wozu auch die in ihnen aufgestellten Tempelbilder passen — links und rechts ein stehender Kaiser und in der Mitte die sitzende Roma (vgl. *Mionnet* 3 S. 242 nr. 1364. 1365). Auch unter späteren Kaisern kehren die Typen mit den drei Tempeln öfter wieder, unter Elagabal (*Mionnet* 3, 1367, irrig unter Caracalla), Alexander (*Mionnet* 3, 1390), teils ohne sichtbare Kultbilder, teils mit Roma, unter Gallien mit drei Statuen (*Mionnet* 3, 1440) wie unter Caracalla).

17) Smyrnäische Münze aus der Zeit Caracallas mit 3 Tempeln, von denen der linke dem Tiberius, der mittlere der Roma, der rechte dem Hadrian geweiht ist (nach *Pick* a. a. O. S. 3 nr. 5).

18) Gemma Augustea, anwesend: Tiberius auf dem von Victoria gelenkten Wagen, Germanicus, Roma und Augustus (sitzend), die Oikumene, Caelum oder Okeanos, wahrscheinlich Tellus (rechts unten) (nach *Furtwängler, Die antiken Gemmen* Band 1 Tafel 56).

auf einen Speer gestützt. Es läßt sich zeigen, daß dieser Typus mit der dritten Neokorie von Smyrna zusammenhängt; die Stadt wurde zum dritten Male *νεωκόρος* unter Caracallas Alleinherrschaft; von da an zeigen die Münzen im Einklang mit den Inschriften die Titulatur: *Σμυρναίων γ′ νεωκόρων* (vgl. *Mionnet* 3, 1364 unter Caracalla). Die Erwerbung der neuen Neokorie spricht sich aber auch in den Münzbildern aus: es erscheinen nämlich auf den

Die Betrachtung der drei Tempel lehrt, daß die dritte Neokorie von Smyrna an den Tempel der Roma geknüpft wurde, und man könnte glauben, daß die Neokorie der Roma entgegen der Regel auf eine Linie mit der des Tiberius und Hadrian gestellt worden wäre, wenn nicht auf Münzlegenden derselben Zeit ausdrücklich *νεωκόρων τῶν Σεβαστῶν* stände (*Mionnet* 3, S. 240 nr. 1350). Der Fall ist also offenbar so aufzufassen, daß auch die dritte Neokorie einem

Kaiser gelten muß und zwar demjenigen, unter dem sie bewilligt wurde: Caracalla. Aber es wurde kein eigener Tempel erbaut, sondern der Tempel der Roma mit für den Kultus des Caracalla bestimmt. Für Smyrna wird daher wahrscheinlich, daß die dritte Neokorie, der Kult des Caracalla, an den Tempel der Roma geknüpft wurde, dadurch, daß zugleich mit dem Typus der drei Tempel die tempeltragende Roma erscheint. Hätte es sich um eine Neokorie der Roma gehandelt, so hätte man ihre Einrichtung entweder durch ein Bild oder etwa durch den Typus der Stadtamazone mit Tempel darstellen können; dagegen eine Darstellung der Roma als Trägerin eines Tempels kann nur bedeuten, daß sie einen Tempel — und das kann außerhalb Roms nur ihr eigener sein — dem Kaiser überläßt.

Neben den Münzbildern finden wir Roma auch auf Gemmen bisweilen dargestellt. Vor allem ist zu nennen die berühmte sog. Gemma Augustea in Wien (*Furtwängler, Antike Gemmen* Bd. 2, Taf. 56).

Das Bild zerfällt in zwei Streifen; der obere enthält die Hauptfiguren; rechts thront Augustus im Mantel um den Unterkörper, das Zepter in der erhobenen R., zu Füßen der Adler. Als Schemel dient ihm ein Schild. Zu seiner Rechten thront neben ihm Roma, in Chiton und Mantel, mit umgehängtem Schwerte, die Lanze in der R., auch ihr dienen Waffen als Schemel; sie trägt den attischen Helm mit drei Büschen in Anlehnung an die Athena Parthenos des Phidias, sie blickt mit Stolz auf Augustus. Wahrscheinlich stammt diese Gemme vom Hofsteinschneider des Augustus, dem Dioskurides (vgl. *Furtwängler*, a. a. O.)

Von griechisch-römischen Gemmen der früheren Kaiserzeit ist ferner ein Kameo in Wien zu nennen (*Furtwängler, A. G.* Bd. 3 S. 315, dazu Fig. 158), dessen Hauptgruppe der Gemma Augustea nahe verwandt ist; Augustus hält Zepter und Doppelfüllhorn, ein von den Ptolemäern entlehntes Segensattribut (vgl. den Text zu Taf. 38, 8). Der Thron ist mit einer Sphinx geziert wie bei den großen Gottheiten des syrisch-phönikischen Kreises. Der Kameo ist vermutlich von einem alexandrinischen oder kleinasiatischen Künstler gearbeitet und stellt Augustus nach der Einnahme Alexandrias und der Neuordnung Asiens im Besitze der ihm übertragenen göttlichen Ehren der Ptolemäer und Attaliden dar. Ferner ist zu nennen ein Karneol (*Furtwängler* a. a. O. 2, Taf. 28, 60), der die römische Wölfin mit den Zwillingen unter dem Feigenbaum zeigt; Faustulus, auf den Stab gestützt, und Roma auf löwenbeinigem Sessel sitzend, die Lanze aufstützend, die L. an den Schild legend betrachten sie. Weiter eine hellenistisch-frührömische Gemme (*ebd.* 2, Taf. 54, 67), welche Roma an einen Pfeiler gelehnt zeigt, auf den sie den linken Arm stützt, auf der R. hält sie die Weltkugel (der Typus schließt sich eng an den der Athena an vgl. Taf. 34, 93); vgl. a. a. O. Taf. 40, 11 (Brustbild der Roma, der Kopf Athenatypus, die rechte Brust ist entblößt, vor ihr eine Säule mit der Figur der schwebenden Victoria mit Palme und Kranz) und eine ähnliche Darstellung der Roma auf einer braunen Glaspaste (*ebd.* 2. Taf. 40, 50).

Endlich verdient eine italische Gemme Beachtung (*Furtwängler* 2, Taf. 25, 34), welche ein Brustbild der Roma zeigt, die mit der R. den Speer schultert, in der L. den Rundschild hält, auf dem wir Bellerophon mit dem Pegasus sehen; der runde Helm der Göttin zeigt eine gerade emporstehende Feder und an der Seite zwei Voluten. Dieselbe Helmform haben wir auf Münzen des C. Poblicius Malleolus des Jahres 89 v. Chr. bei *Babelon, monn. cons.* 2, S. 334 nr. 9 mit der Beischrift: *Have Roma.* Ganz dasselbe Brustbild der Roma erscheint auf Goldmünzen des C. Vibius Varius 43/42 v. Chr. (*Bab.* 2 S. 548 nr. 25).

Von größeren die Roma darstellenden Bild-

19) Wandgemälde der Roma im Palazzo Barberini (nach *Archäolog. Zeitung* 43, 1885 Tafel 4).

werken ist uns nur das berühmte Wandgemälde im Palazzo Barberini erhalten, das wir unter Fig. 19 sehen (vgl. *Körte, Archäolog. Zeitg.* 43 [1885] Taf. 4 und S. 23 und dazu *Matz v. Duhn, A. B.* 3, 4111).

Allerdings dürfte die Behauptung *v. Duhns* a. a. O., daß dieses Bild unter dem direkten Einfluß des von Hadrian gestifteten Tempelbildes der Venus und Roma gemacht sei, nicht haltbar sein, denn wir wissen von *Cass. Dio* 69, 4, 5 nur, daß die Göttin sitzend dargestellt war, und auch von den zahlreichen Münztypen aus der Zeit Hadrians kat keine Anspruch darauf (vgl. oben S. 41), für eine genaue Nachbildung desselben zu gelten; unser Bild unterscheidet sich, abgesehen von dem übrigen Beiwerk, von allen in Betracht kommenden Münztypen dieser und der folgenden Kaiser durch das Zepter, welches Roma statt der Lanze hält. Zu datieren ist das Gemälde nicht; da seit Hadrian der Pallastypus, wie ihn unser Bild zeigt, mehr zur Geltung kommt, so steht ja der Annahme nichts im Wege, daß das Bild unter Hadrian entstanden sei und mit dem Kultbilde des Venus-Roma-Tempels in irgend einem Zusam-

menhang stehe; aber erweisbar ist das nicht. Wahrscheinlich hat sich auch *Zoega* durch dieses Bild, indem er es zu dem Kultbild des Romatempels in Beziehung setzte, zu der schon öfter widerlegten Behauptung verführen lassen, daß der Pallastypus für Darstellung der Roma erst unter Hadrian aufkomme; vgl. das Medaillon des Domitian bei *Fröhner, les méd. de l'emp. rom.* pl. 1, 2, das Roma ganz in der Gestalt der Athene zeigt.

Roma sitzt auf einem Stuhl ohne Arm- und Rückenlehne in ruhiger, majestätischer Haltung. Sie ist bekleidet mit einem an den Schultern genestelten weißen Untergewand, welches den oberen Teil der Büste freiläßt. Darüber trägt sie ein mit dunkelfarbigem Gürtel gegürtetes Prachtgewand aus schwerem Stoff von gelber Farbe. In der R. hält sie eine Victoria, in der L. ein Zepter. Auf ihren Schultern sitzt, was sich sonst nirgends findet, eine weibliche Flügelgestalt, die nach innen gewandten Hände auf die Schultern der Göttin gestützt. Roma ist als siegreiche Weltbeherrscherin aufgefaßt. Als solche führt sie das Zepter und stützt die L. auf die Weltkugel. Denselben Gedanken drückt die Victoria in der Hand der Roma aus. Zwei andere Siegesgöttinnen sitzen außerdem auf den Schultern der Göttin, als die stets bereiten Boten ihrer Macht. Schwer verständlich sind die Gruppen an den Pfosten des Sessels (vgl. *Körte* a. a. O. S. 30).

Nachdem wir eine ganze Reihe von Darstellungen der Roma gesehen haben, ist es interessant zu hören, wie spätere Autoren sie schildern; vor allem sind hier beachtenswert, weil sie archäologisch gehaltvoll sind, die Schilderungen eines späten gallischen Autors, des christlichen Bischofs und Heiligen C. Sollius Apollinaris, dessen Gedichte trotzdem von Vorstellungen heidnischer Mythologie erfüllt sind; genannt seien folgende Stellen: *Carm.* 2 31f., 340; 5, 13f. 351. 590; 7, 46. 121. Die Erscheinung der Roma wird von dem genannten Autor ausführlich geschildert im Panegyricus des Kaisers Majorian (*Carm.* 5, 13ff.):

Sederat exerto bellatrix pectore Roma
cristatum turrita caput, cui pone capaci
casside prolapsus perfundit terga capillus.
Laetitiam censura manet, terrorque pudore
crescit, et invita superat virtute venustas,
Ostricolor pepli textus, quem fibula torto
mordax dente vorat, tum quidquid mamma refundit
tegminis, hoc patulo concludit gemma recussu.
Hinc fulcit rutilus spatioso circite laevum
umbo latus.

Mit dieser Beschreibung stimmt die spätere im Panegyricus des Anthemius (*Carm.* 2, 389ff.) in allem Wesentlichen überein; doch sind die Attribute der Göttin noch mehr gehäuft. An der letztgenannten Stelle rüstet sich die als grimmig (torva) bezeichnete Göttin zu einem weiten Weg, indem sie die gelösten Haare sammelt und die Türme auf dem mit Lorbeer bekränzten Kopf mit dem Helm bedeckt. Zur Linken hängt das Schwert, in der Hand hält sie den Schild, dessen Darstellungen beschrieben werden, ebenso die das Gewand festhaltende Spange. Die eine Brust ist entblößt; außerdem hält sie noch die Lanze und trägt einen Eichenstamm mit Trophäen.

Endlich werden noch die Sandalen, deren Bänder um die Beine gewickelt werden, ausführlich beschrieben (vgl. die Beschreibung der Sandalen *Epist.* 8, 2); so ausgerüstet fliegt die Göttin durch die Lüfte. Diese beiden Schilderungen sind in allen ihren Bestandteilen aus *Claudian* entnommen. Bei diesem (*Olybr. et Prob. coss.* 1, 75ff.) finden wir schon als charakteristisches Kennzeichen der Göttin das Gewand, das an der einen Seite durch eine Gemme zusammengehalten wird und die andere freiläßt; die halb entblößte Brust wird von dem purpurnen Wehrgehenk überschnitten. Das Wesen der Göttin wird durch einen Vergleich mit der jungfräulichen Minerva veranschaulicht '*innuptae ritus imitata Minervae*' (*Carm.* 1, 83). In dem Gesamtbilde, das wir uns von der Göttin Roma zusammenfassend machen, ist nur ein einziger Zug, den *Sidonius* nicht aus *Claudian* entnommen hat, sondern selbständig angibt, nämlich die Türme auf dem behelmten Haupte der Göttin '*inclusae latuerunt casside turres*' (*Carm.* 2, 392); dieser Zusatz des *Sidonius* ist sicher zu verwerfen, da Türme unter dem Helm eine plastisch unmögliche Vorstellung sind; vgl. *K. Purgold, archäol. Bemerkungen zu Claudian u. Sidonius* S. 20f. Diese Angabe beruht bei *Sidonius* entweder auf der allgemeinen Vorstellung, daß Städtegottheiten gewöhnlich durch eine Mauerkrone bezeichnet werden, oder er hat sie vielleicht auch direkt von einem früheren Dichter entnommen, bei dem Roma nur mit den allgemeinen Zügen vom Wesen dieser Gattung und noch nicht in der später typischen Form der kriegerischen Pallas charakterisiert war.

Wir haben uns also in allen Zügen, die für die äußere Erscheinung der Roma wesentlich sind, an *Claudian* zu halten (vgl. 8, 503; 15 *de bell. Gild.* 17ff.; 22 *de cons. Stilich laude* 2, 269, 408).

Hier stellt sie sich uns unter dem Bilde einer kriegerischen Göttin dar, mit Helm, Schild und Lanze gerüstet, die halbe Brust entblößt, wie bei Jägerinnen und Amazonen; im übrigen werden wir sie uns mit langem Gewande bekleidet denken müssen. Es wird das nicht ausdrücklich gesagt, geht aber aus dem wiederholten Vergleich mit Minerva und der Hervorhebung ihrer ernsten Würde und strengen Züchtigkeit (*Carm.* 1, 91f.) wohl sicher hervor. Dies wäre also der Typus, den ich als Mischtypus bezeichnete, und der uns ja auf Münzen wiederholt begegnet ist. Wahrscheinlich ist außer auf Münzen, die als Wertzeichen besonderen Bedingungen unterliegen, Roma überhaupt nicht als Amazone dargestellt (vgl. *Purgold* a. a. O. S. 26), und demgemäß haben wir wohl in der bei der großen Menge römischer Triumphalreliefs auftretenden Amazonengestalt nicht Roma, sondern Virtus zu erkennen. Die Darstellung derselben in ganz übereinstimmender Bildung ist zuerst von *Gerhard*

(*Prodromos* S. 272; vgl. *Jahn, archäol. Beitr.* S. 313) auf Sarkophagen bei der Jagd des Hippolytos erkannt worden; ebenso erscheint sie auch auf Meleagersarkophagen (hier zuerst nachgewiesen von *Helbig, Annali de Inst.* 1863, S. 90 ff.) und auf den Reliefs von Sarkophagen, welche ohne eine solche mythologische Beziehung eine Jagd, gewöhnlich eine Löwenjagd darstellen (vgl. *Müller, Handb. d. Arch d. K.* § 427, 1, wo diese Gestalt noch Roma genannt ist; die richtige Erklärung bei *Helbig* a. a. O. S. 93 nr. 1). Hieran scheinen sich die Reliefs römischer Triumphalmonumente unmittelbar anzuschließen, welche dieselbe Gestalt in der Begleitung des Kaisers zeigen, entweder im Kampf ihm zur Seite stehend (*Bellori, vet. arc. triumph.* tab. 42 neben Trajan bei den Daciern) oder beim feierlichen Einzug ihn geleitend (so auf dem Relief vom Titusbogen bei *Philippi. die röm. Triumphalrel.* in *Abhandl. der sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl.*, vol. 6, Taf. 2 und bei *Bellori* a. a. O. tab. 28). Eine Lösung der Roma-Virtus-Frage ist nur angesichts der Monumente selbst möglich; es kann hier nur als Problem hingestellt werden, ob die bisher allgemein geltende Bezeichnung dieser Gestalt als Roma wirklich begründet ist, und ob Roma überhaupt noch auf anderen Monumenten als auf Münzen in der für sie angenommenen Amazonengestalt gebildet worden ist.

Jedenfalls muß es auffallend erscheinen, daß in den eben betrachteten Schilderungen, welche die römischen Dichter von ihr entwerfen — abgesehen allerdings von der Erwähnung der den Amazonen eignenden entblößten einen Brust —, eine solche Darstellung der Roma sich nirgends angedeutet findet, daß sie vielmehr der Auffassung von dem Wesen der Göttin, wie sie bei den Dichtern hervortritt, geradezu widerspricht. Bei diesen wird überall ihr strenger Ernst und die Würde ihrer Erscheinung hervorgehoben. Eine Stelle *Claudians* allerdings (*Carm.* 28, 356 ff.) scheint sich zugunsten jener Erklärung anführen zu lassen; in diesem Gedichte nämlich, welches das sechste Konsulat des Honorius verherrlichen soll, erscheint diesem Roma, um ihn zu bewegen, endlich in die Stadt einzuziehen. Sie stellt ihm vor, wie sie schon nach der Unterwerfung Afrikas den Kaiser erwartet und seinen Triumph vorbereitet habe, dann heißt es (Vers 374 ff.):

Iamque parabantur pompae simulacra futurae
Tarpeio spectanda Iovi, caelata metallo
classis ut aurato sulcaret remige fluctus,
ut Massyla tuos anteirent oppida currus,
Palladiaque comas innexus arundine Triton
edomitis veheretur equis, et in aere trementem
succinctae famulum ferrent Atlanta cohortes.

Diese Schilderung entspricht der eines wirklichen Triumphzuges, wie sie *Claudian* an einer anderen Stelle zu Ehren des Stilicho beschreibt (*Carm.* 24 *de cons. Stil. laude* 3, 14 ff.): die überwundenen Völker zur Seite des Triumphgespannes, hinter dem Gestalten eroberter Städte und Flüsse als Gefangene aufgeführt werden, ebenso wie wir auf dem Friesrelief vom Titusbogen in der Darstellung des Triumphzuges des Kaisers die *succinctae cohortes* den Flußgott des überwundenen Landes einhertragen sehen. Enthält nun jene erste angeführte Stelle *Claudians* Elemente, die sich wirklich in römischen Triumphdarstellungen wiederfinden, so läge es nahe, auch die Worte, mit denen Roma dort ihre Schilderung beginnt (Vers 369), zur Erklärung derselben heranzuziehen. Sie sagt: *ast ego frenabam geminos, quibus altior ires, electi candoris equos.* Sollte nun nicht jene Gestalt Roma sein, welche auf dem Relief des Titusbogens die Pferde des Triumphators führt (*Philippi, röm. Triumphalrel.* Taf. 2) und deren bisherige Bezeichnung als Roma von *Claudian* aufs beste bestätigt zu werden scheint? Aber es ist noch durchaus nicht dasselbe, wenn ein Dichter Roma sagen läßt, sie sei bereit gewesen, dem Kaiser die Rosse zu zügeln, und wenn ein Künstler auf einem offiziellen Denkmal ihm die Göttin, welche die Staatsidee verkörpert, wirklich in dienender Haltung zugesellt. Fassen wir die Figur mit *Purgold* (a. a. O. S. 32 f.) als Virtus auf, so gewinnen wir eine neue und, wie es scheint, gerade für den römischen Gedankeninhalt dieser Monumente charakteristische Auffassung. Virtus erscheint dann als die stete Begleiterin des Kaisers, die ihm sowohl im Kampfe zur Seite steht, als auch beim triumphierenden Einzug ihn geleitet; an der anderen Seite des Kaisers erscheint Victoria; es scheint ausgedrückt werden zu sollen, daß der Kaiser seiner kriegerischen Tüchtigkeit seine Siege verdanke.

Bei der Abfassung dieses Artikels hat mich Herr Geheimrat *Wissowa* in Halle durch viele nützliche Hinweise unterstützt; auf die Papyrusstellen hatte Herr Professor *Ulrich Wilcken* in Leipzig die Güte, mich aufmerksam zu machen; ebenso spreche ich Herrn Direktor *Dressel* vom Berliner Münzkabinett meinen Dank für freundliche Unterstützung aus. [Franz Richter.]

Romanehae s. Rumanehae.

Romos s. Romulus.

Romulus, Romos, Remus. Unter den mythischen Figuren, die als Gründer der Stadt Rom vorkommen, sind die bekanntesten das Zwillingspar Romulus und Remus. Daneben aber existierte (abgesehen von einer weiblichen Figur Roma [*Ῥώμη*]) ein bei griechischen Schriftstellern vorkommender Romos (*Ῥῶμος*), den man gewöhnlich, wir werden später sehen mit welchem Recht, mit Remus zu identifizieren pflegt. Diese drei (bzw. zwei) Figuren sind derartig miteinander verflochten, daß es zweckmäßig erscheint, alle drei in einem Artikel zu behandeln, wobei aber ein Hauptzweck sein soll, ihr gegenseitiges Verhältnis so weit wie möglich aufzuklären.

Geschichte des Problems. Der naive Glaube, die Gründungslegende stelle eine geschichtliche Tatsache dar, hat allmählich der Kritik weichen müssen, wobei man jedoch bestrebt ist, das Geschichtliche darin genau zu bestimmen. Den Anfang machte *Louis de Beaufort* (*Dissertation sur l'incertitude des premiers siècles de l'histoire Romaine*, Utrecht 1738). Sein Werk blieb aber ohne großen Erfolg, bis *Niebuhr* (1811) in seiner '*Römischen Geschichte*'

die Ansicht zu beweisen suchte, die Regierung des Romulus und Numa sei rein fabelhaft und poetisch. *Niebuhrs* Beweis hat aber an dem Fehler gelitten, daß er ganz ohne Grund die Legende als die Erinnerung an ein verloren gegangenes Epos betrachtete. Fortschritte machte *G. Lewis* (*An Inquiry into the Credibility of the early Roman History*, London 1855; deutsch von *F. Liebrecht*, Hannover 1858, 2. Aufl. 1863), und die ganze Richtung hat einen vorläufigen Gipfelpunkt erreicht in der durch besonnenes Urteil und Klarheit der Darstellung ausgezeichneten '*Römischen Geschichte*' von *A. Schwegler* (Tübingen 1853), denn das Buch, obgleich vor dem von *Lewis* erschienen, war diesem doch in vielen Stücken voraus. Seit *Schwegler* hat man sich hauptsächlich mit Quellen- und Detailforschungen beschäftigt. Allmählich hat sich die Ansicht Bahn gebrochen, daß die Legende von Romulus, wie sämtliche sogenannte 'alte Legenden' Roms, zuerst seit dem Anfang des 4. vorchristlichen Jahrhunderts, und zwar unter griechischem Einfluß oder wenigstens auf griechische Anregung zustande gekommen ist. Sobald man sich dieses Tatbestandes stets bewußt bleibt, ist es klar, daß das einzig wirklich Geschichtliche in der Legende sich auf zweierlei beschränkt: erstens auf diejenigen Elemente, die die Verhältnisse des 4. und der folgenden Jahrhunderte widerspiegeln, und zweitens auf gewisse uralte Zeremonien und Ideen, die ätiologisch in die Legende eingeflochten sind. Auch in anderen Fällen hängt das Verständnis der Legende hauptsächlich ab vom Verständnis der Verhältnisse, die im 4., bzw. den folgenden Jahrhunderten geherrscht haben.

Durch Quellenstudien und die Vergleichung gleichzeitiger politischer Verhältnisse ist man vorwärts gekommen. Daneben hat die zunehmende Vertrautheit mit griechischen und römischen Legenden die Fähigkeit entwickelt, den Entstehungsort vieler Elemente des römischen Sagenkreises zu bestimmen. Dagegen haben anthropologische Studien verhältnismäßig wenig geleistet, weil die betreffende Legende nicht unter rein anthroprologischen Einflüssen zustande gekommen ist. So viel hat aber die anthropologische Methode leisten können, daß sie auf Anknüpfungspunkte aufmerksam machte, wodurch die uralten rituellen Akte zu der Legende in Beziehung gebracht werden.

Die älteren Gründungslegenden Roms.

Legenden über die Gründung Roms erscheinen zuerst, wenigstens für uns, um die Wende des 5. und 4. Jahrhunderts. Selbstverständlich waren es die Griechen, die sich für die Geburtssage Roms interessierten, und zwar, wie es bei den Griechen üblich war, mittels der Schaffung eines Eponymos.

Roma (vgl. d. Art. Roma). Diese eponyme Gestalt hieß zuerst Roma ('Ῥώμη). Unsere ältesten Gewährsmänner sind *Damastes von Sigeion*, ein jüngerer Zeitgenosse des *Hellanikos*, zirka 400 (vgl. *Schwartz* in *Pauly-Wissowa* s. v. *Damastes* Nr. 3, Vol. 4. Sp. 2050, 2051) und *Hellanikos* selber (über sein Datum, Ende des 5. Jahrhunderts, vgl. *Wilamowitz*, *Hermes* 11, 292, und *Diels*, *Rhein. Mus.* 31, 53). Nach ihrem Zeugnis (erhalten bei *Dionys. Hal.* 1, 72) ist Aeneas mit Odysseus nach Italien gekommen und hat dort eine Stadt gegründet, die er Roma genannt hat nach einer Trojanerin, und zwar derjenigen, die bei dem Verbrennen der Schiffe die Anführerin war. Eine Spur dieser Legende, wo aber Aeneas allein ohne Roma genannt ist, hat sich auch später erhalten: *Sallust, Catil.* 6: *urbem Romam, sicuti ego accepi, condidere atque habuere initio Troiani, qui Aenea duce profugi sedibus incertis vagabantur; Procop. Bell. Got.* 4, 22: *Αἰνείας ὁ τῆς πόλεως οἰκιστής.* Ähnlich (nur beachte man, daß, obgleich die Frau eine Trojanerin ist, die Leiter der Gesellschaft Griechen sind) war die Sage bei *Herakleides Lembos* (*Serv.* z. I. *A.* 1, 273: *Heraclides ait Romen, nobilem captivam Troianam, huc appulisse et taedio maris suasisse sedem, ex cuius nomine urbem vocatam. Fest.* p. 269: *Lembos qui appellatur Heraclides existimat revertentibus ab Ilio Achivis quondam (?) tempestate deiectos in Italiae regiones secutos Tiberis decursum pervenisse ubi nunc sit Roma, ibique propter taedium navigationis impulsas captivas auctoritate virginis cuiusdam tempestivae nomine Rhomes incendisse classem, atque ab ea necessitate ibi manendi urbem conditam ab iis, et potissimum eius nomine eam appellatam a cuius consilio eas sedes sibi firmavissent*; vgl. auch *Aristoteles* bei *Dionys. Hal.* 1, 72). Fast um dieselbe Zeit aber hat man diese bis jetzt allein stehende Figur in die genealogischen Systeme eingereiht, und zwar, wie es scheint, zuerst als Tochter des Ascanius und Enkelin des Aeneas. So *Agathokles* (zirka 400, vgl. *Schwartz* b. *Pauly-Wissowa* s. v. Vol. 1 Sp. 758—759) bei *Festus* p. 269: *Agathocles Cyzicenarum rerum conscriptor ait vaticinio Heleni impulsum Aeneam, Italiam petivisse portantem suam secum neptim Ascani filiam nomine Rhomam eamque, ut Italia sint Phryges potiti et his* (?) *regionibus maxime quae nunc sunt vicinae urbi, prima* (?) *omnium consecrasse in Palatio Fidei templum.* Vgl. auch die Variante eines Ungenannten bei *Plutarch, Rom.* 2, wo Roma nicht als Tochter sondern als Frau des Ascanius vorkommt. Ferner galt sie auch als Frau des Aeneas, jedoch waren in diesem Falle die Ansichten geteilt, ob sie Tochter des Telephos und Enkelin des Herkules sei (so ein Ungenannter bei *Plutarch, Rom.* 2) oder Tochter des Telemachos und Schwester des Latinus (*Kleinias* bei *Servius A.* 1, 273). Endlich wurde sie auch noch in ganz andere Sagenkreise verflochten und galt dann als Tochter des Evander (*Serv. A.* 1, 273: *alii a filia Evandri ita dicta m [Romam]*; im folgenden heißt es: *alii a fatidica quae praedixisset Evandro his eum locis oportere considere*) oder als Tochter des Italus und der Leucaria (Ungenannter bei *Plutarch, Rom.* 2).

Romos. Neben dieser Roma existierte auch, wie es scheint am Ende des 5. Jahrhunderts, die männliche Figur des 'Ῥῶμος. Die älteste Stelle bezeichnet ihn einfach als Abkömmling

des Aeneas; so *Agathokles v. Kyzikos* (für sein Datum siehe oben) in *Fest.* p. 269: *Ait quidem Agathocles complures esse auctores, qui dicant Aeneam sepultum in urbe Berecynthia proxime flumen Nolon, atque ex eius progenie quendam nomine Rhomum venisse in Italiam et urbem Romam nominatam condidisse.* Ein ähnlicher allgemeiner Ausdruck findet sich bei *Antigonos* (Verfasser einer Geschichte Süditaliens; vgl. *Schwartz* b. *Pauly-Wissowa* s. v. *Antigonos* nr. 18, Vol. 1 Sp. 2421, der ihn zwischen Timaios und Polybios setzt) bei *Fest.* p. 266: *Antigonus Italicae historiae scriptor ait, Rhomum quendam nomine Iove conceptum urbem condidisse in Palatio Romae eique dedisse nomen.* Bald aber fiel Romos, ähnlich wie die Roma, der genealogischen Forschung anheim. Er wurde zum Sohn des Ascanius und Enkel des Aeneas bei *Dionysios v. Chalkis* (nicht später als das 4. Jahrh., vgl. *Schwartz* in *Pauly-Wissowa* s. v. *Dionysios* nr. 7, Vol. 5, Sp. 929), bei *Dionysios v. Halikarn.* (1, 72): *Διονύσιος δ' ὁ Χαλκιδεὺς οἰκιστὴν μὲν ἀποφαίνει τῆς πόλεως Ῥῶμον*; statt des Ascanius wird auch Emathion, wahrscheinlich auch ein Trojaner, genannt, vgl. *Dionysios v. Chalkis* bei *Dionys. Hal.* 1, 72, und einen Ungenannten, wahrscheinlich auch *Dionysios v. Chalkis*, bei *Plut. Rom.* 2; vgl. auch *Eusebios Chron.* 1, 278 ff. *Schoene.* Auch Sohn des Aeneas und Lavinia heißt er: *Apollodorus* bei *Festus* p. 266: *Apollodorus in Euxenide ait, Aenea et Lavinia natos Mayllem, Mulum, Rhomumque, atque ab Rhomo urbi tractum nomen.* Auch in den Sagenkreis des Odysseus ist er eingedrungen. Bei *Dionys. Hal.* 1, 72 lesen wir, daß ein gewisser *Xenagoras* behauptet hatte, Odysseus und Kirke hätten drei Söhne gehabt: *Ῥῶμος, Ἀντίας, Ἀρδέας*, Begründer von drei Städten, die nach ihnen genannt wurden. (Vgl. *Plut. Rom.* 2: einige sagen, *Ῥωμανός* Sohn des Odysseus und der Kirke habe Rom gegründet.) Wie ferner Roma zur Tochter des Italos und der Leucaria gemacht wurde, so ist es auch bei Romos geschehen (Ungenannter bei *Dionys. Hal.* 1, 72).

Wie wir gesehen haben, laufen die beiden Legenden, die von Ῥώμη und die von Ῥῶμος, ziemlich parallel nebeneinander her. Diese Tatsache hat zur notwendigen Folge, daß man versuchte, die beiden Legenden in Einklang zu bringen, und zwar war derjenige, der die Harmonie wiederherzustellen versuchte, kein anderer als *Kallias*, der bekannte Geschichtschreiber des Agathokles von Syrakus (um das Jahr 300). Bei ihm (*Dionys. Hal.* 1, 72; *Festus* p. 269, wo Callias statt Caltinus zu schreiben ist, vgl. *Mommsen, Hermes* 16, 1881, S. 4; *Festus* a. a. O. wo Callias statt Galitas zu schreiben ist, vgl. *Mommsen* a. a. O.; auch einen Ungenannten bei *Plut. Rom.* 2) ist Roma Frau des Latinus und Mutter von Romos, Romulus und Telegonus. Hier treffen wir die Gestalt des Romulus, zu dem wir uns jetzt wenden.

Romulus und Remus. Die Entstehung des Romulus und Remus bot den Schriftstellern des Altertums keine Schwierigkeit. Romulus und Remus als historische Figuren sind zur gleichen Zeit auf die Welt gekommen. Weder die eine noch die andere dieser Figuren brauchte eine Erklärung. Romulus hat der Stadt seinen Namen gegeben (vgl. *Paulus* p. 268: *Romam Romulus de suo nomine appellavit, sed ideo Romam non Romulam, ut ampliore vocabuli significatu prosperiora patriae suae ominaretur*), wobei es sich nur darum handelte, was Romulus, beziehungsweise Roma, bedeuten sollte. Hier gingen die Ansichten auseinander. Die drei Hauptmöglichkeiten gibt *Festus* (p. 266): *Romulum quidam a ficu ruminali, alii quod lupae ruma nutritus est, appellatum esse ineptissime dixerunt, quem credibile est a virium magnitudine, item fratrem eius appellatos.* Vgl. *Paulus* p. 271 und *Plut. Rom.* 6: *κληθῆναι ἀπὸ τῆς θηλῆς ἱστοροῦσι Ῥωμύλον καὶ Ῥῶμον ὅτι θηλάζοντες ὤφθησαν τὸ θηρίον.* Die dritte Möglichkeit Roma = *Ῥώμη* = Kraft ist nochmals betont bei *Paulus* p. 267: *Romulus et Remus a virtute hoc est robore appellati sunt*; und kehrt wieder in der Legende, daß Rom auch Valentia hieß (*Festus* p. 266: *a viribus regentis Valentiam;* und *Servius A.* 1, 273: *Ateius adserit Romam ante adventum Evandri diu Valentiam vocitatam, sed post Graeco nomine Romen vocitatam; Solinus* 1, 1: *sunt qui videri velint Romae vocabulum ab Evandro primum datum cum oppidum ibi offendisset, quod extinctum ante Valentiam dixerat iuventus Latina, servataque significatione imposuit prius nominis Romam Graece Valentiam nominatam*).

Auch Remus wurde ganz einfach in Verbindung gebracht mit *Remoria, Remona* und *Remurius ager. Paulus* p. 276: *Remurinus ager dictus, quia possessus est a Remo, et habitatio Remi Remona. Sed et locus in summo Aventino Remoria dicitur, ubi Remus de urbe condenda fuerat auspicatus; Plut. Rom.* 9: *Ῥῶμος δὲ χωρίον τι τοῦ Ἀβεντίνου καρτερόν, ὃ δι' ἐκεῖνον μὲν ὠνομάσθη Ῥεμώνιον, νῦν δὲ Ῥυγάριον καλεῖται*; *Dionys. Hal.* 1, 85: *Ῥώμῳ δ' ἔδόκει τὴν καλουμένην νῦν ἀπ' ἐκείνου Ῥεμορίαν οἰκίζειν. Ἔσει δὲ τὸ χωρίον ἐπιτήδειον ὑποδέξασθαι πόλιν, λόφος οὐ πρόσω τοῦ Τιβέριος κείμενος, ἀπέχων τῆς Ῥώμης ἀμφὶ τοὺς τριάκοντα σταδίους*; *Plut. Rom.* 11: *ὁ δὲ Ῥωμύλος ἐν τῇ Ῥεμορίᾳ θάψας τὸν Ῥῶμον* usw.; *Steph. Byzant.* p. 241: *Ῥεμούρια, πόλις πλησίον Ῥώμης. τὸ ἐθνικὸν Ῥεμουρίτης καὶ Ῥωμουριανός. Ps.-Aurel. Vict. de orig. gent. Rom.* 23: *contraque item Remus in alio colle, qui aberat a Palatio millibus quinque, eundemque locum ex suo nomine Remuriam appellaret.* Ovid in seiner charakteristischen Weise wollte die Sache noch besser machen, veränderte Lemuria, das Totenfest des Monats Mai, in Remuria und brachte dies Fest in Verbindung mit Remus (*Fasti* 5, 479). Eine ganz andere Ableitung für Remus bei *Ps.-Aurel. Vict. de orig. gent. Rom.* 21, 2: *Remum dictum videlicet a tarditate: quippe talis naturae homines ab antiquis remores dicti.*

Die meisten der Neueren sind in demselben Geleise geblieben, nur daß viele von ihnen glaubten, nicht Romulus habe der Stadt seinen Namen gegeben, sondern umgekehrt: er habe von der Stadt seinen Namen bekommen. Für

Roma = robur = 'Ῥώμη vgl. *Salmasius Exercit. Plin.* in *Solin.* p. 5; *Niebuhr, Vorträge üb. Röm. Geschichte* 1, S. 112: 'gewiß hieß Rom Ort der Kraft'. Für *Romulus* = *Roma* = *ruma* = *mamma* vgl. *Vaniček* Bd. 2 sru; *Schwegler, Röm. Geschichte* Bd. 1, S. 420. Eine Neuerung, die vielen Beifall gefunden hat, stammt von *Corßen* (*Aussspr.* 1. Aufl., S. 279, 364, 536; *Zeitschr. f. vgl. Sprachf.* 10, 1861, 15 ff.), *Roma* = *Στρόμη* = Stromstadt; Romulus = Stromstädter (der Tiber soll *Rumon* geheißen haben; *Serv. A.* 8, 63. 8, 90. Vgl. auch *I. Guidi, Bull. Comm.* 9, 1881, p. 69 ff.).

Mit diesen Etymologien aber ist nichts gewonnen. Daraus ergibt sich für unser Problem nichts, was mit dem Ursprung der beiden Figuren, mit ihrem Alter und mit ihrem Verhältnis zueinander und zu Roma zu tun hätte. Dies Problem wirklich erfaßt und gefördert zu haben, ist das Verdienst *Mommsens* und *Kretschmers* (*Mommsen, Die Remuslegende, Hermes* 16, 1881, S. 1 ff.; und *Kretschmer, Remus und Romulus, Glotta* 1, S. 288 ff.). Nach *Mommsens* Ansicht ist Romulus das ursprüngliche Element, wogegen Remus später hinzugekommen ist, nur um ein symbolisches Bild der Dualität des Konsulats zu geben. Nach *Kretschmer* ist im Gegenteil Remus das Ursprüngliche, indem man den griechischen Romos durch Remus wiedergab. Erst später, als man ein verfeinertes Gefühl für Eponyme besaß, hat man als Eponymen der Stadt Rom einen Romulus geschaffen. Romulus hat über Remus gesiegt, ein Sieg, der auch in der Legende selbst wiedergegeben wird.

Es unterliegt kaum einem Zweifel, daß die Römer ihren eponymen Heros nicht selbst erfanden, sondern von den Griechen übernommen haben. Gleichwohl haben sie bei der Assimilation etwas Selbständiges geleistet, indem sie sich (wie *Kretschmer* a. a. O. betont) bei der Auswahl des Eponymos darauf beschränkt haben, nur bereits tatsächlich existierende Personennamen zu benutzen. Für sie existierte Romos nicht; es mußte also ein anderer Eponymos gesucht werden. So ist man auf Romulus (nicht Remus, wie *Kretschmer* meint) verfallen. Es ist wahrscheinlich, daß Romulus schon als Eponym der *gens Romulia* oder *Romilia* vorhanden war. Über die gens Romulia-Romilia vgl. *Holzapfel, Intorno alla legenda di Romolo* (*Atti del Congresso Internazionale di Storia* Rom. 1905, 2 p. 56 ff.). Im Jahre 455 war ein T. Romilius T. f. Rocus Vaticanus als Konsul genannt (*C. I. L.* 1, 2. Ed. p. 104); sonst sind Romilii zu finden *C. I. L.* 5, 6026 (Mailand); *C. I. L.* 6, 200; *Tacit. Hist.* 1, 56, 59; *Plin. N. H.* 22, 114. Über die Tribus Romulia-Romilia vgl. *Paulus* p. 271: *Romulia tribus dicta, quod eo agro censebantur, quem Romulus ceperat ex Veientibus*; *Varro, L. L.* 5, 56: *Ab hoc quattuor quoque partis urbis tribus dictae, ab locis Suburana, Palatina, Esquilina, Collina, quinta, quod sub Roma, Romilia*; *Cic. Verr.* 1, 8, 23 (beste Hss.); *C. I. L.* 5, 2785; und im allgemeinen *Mommsen, Eph. Epigr.* 4, 221, 4 und *Schulze, Zur Geschichte latein. Eigennamen* S. 368. Daß, wie *Schulze* (a. a. O. S. 579 ff.) hervorgehoben hat, die gens Romulia etruskisch sei, daß der Name Rom mit ihr zusammenhänge, und daß demnach diese Gens die Stadt gegründet habe, hat nichts mit dem legendarischen Romulus zu tun, obgleich diese Annahmen wahrscheinlich richtig sind. Die Legende hat eine geschichtliche Tatsache zum Ausdruck gebracht, und doch war sie eine rein mythische Erfindung und enthielt nichts, was geschichtlich überliefert war. Man suchte einfach Romos durch einen bekannten ähnlichen Namen zu ersetzen und verfiel auf Romulus; unaufgeklärt bleibt, welche Rolle dabei die Angehörigen der gens Romulia gespielt haben.

Die Legende tritt jetzt in das zweite Stadium, wo der griechische Romos und der römische Romulus parallel laufen. Wie wir aber oben bei den Griechen sahen, daß die Legende, sobald 'Ῥώμη und 'Ῥῶμος parallel liefen, sofort einen Ausgleich schuf, so ist es auch jetzt der Fall bei Romos und Romulus. Die Griechen bezeichnen sie als 'Ῥῶμος und 'Ῥωμύλος, und zwar als Brüder, jedoch behält dabei immer 'Ῥῶμος als der Ursprüngliche die Hauptrolle. Wiederum bei *Kallias* finden wir die Legende (s. oben) von drei Söhnen des Ehepaares Latinus-Roma, Romos, Romulus, Telegonus. Die Stadt wird nach der Mutter Roma genannt. Allmählich aber verschwindet Roma, und die Brüder bleiben allein zurück und werden in andere Genealogien hineingezogen. Romos und Romulus sind Söhne des Aeneas und haben zwei Brüder, Ascanius und Euryleon. Für uns ist dieses Schema vielfach bezeugt. Bei *Kephalon v. Gergis* (*Dion. Hal.* 1, 72; *Festus* p. 266) aus hellenistischer Zeit, bei *Demagoras v. Samos* (*Dion. Hal.* 1, 72) auch aus hellenistischer Zeit (vgl. *Schwartz* in *Pauly-Wissowa* s. v. *Demagoras* nr. 3, Bd. 4, Sp. 2705); bei *Agathyllos v. Arkadien* (*Dion. Hal.* 1, 49, 72) elegischem Dichter und Vorgänger des Properz und Ovid (vgl. *Crusius* in *Pauly-Wissowa* s. v. Bd. 1, Sp. 763. 764). In diesen Zitaten ist aber immer zu beachten, daß speziell Romos als Gründer Roms genannt wird. Der Name der Mutter wird gewöhnlich nicht erwähnt. Ausnahmen bilden die Erzählung bei *Tzetzes* (*z. Lyk.* v. 1226, auf *Timaios* zurückgehend?): Aeneas und Priamos' Tochter Kreusa haben zwei Söhne, Romulus-Romos; und die ganz späte Quelle (Ungenannter bei *Plutarch, Rom.* 2), wo die Mutter Phorbas' Tochter Dexithea heißt. Die Legende ist also in ihr drittes Stadium eingetreten, wo, obgleich 'Ῥῶμος Rom gründet, doch immer sein Bruder Romulus daneben steht.

Der Versuch der Römer, Romulus an die Stelle von 'Ῥῶμος zu setzen, ist, soweit es die Griechen angeht, nicht gelungen. Zwar steht Romulus daneben, Romos aber behält doch immer den alten Platz. So haben die Römer noch einen Versuch gemacht, der ihnen diesmal gelungen ist. Sie haben die beiden Brüder übernommen, mit Romulus an der Spitze; und 'Ῥῶμος haben sie durch Remus übersetzt. Man hat vielfach zu erklären versucht, wie diese Gleichung Romos=Remus zu-

stande gekommen sei. Die gewöhnliche Auffassung, als sei eine sprachliche Gleichheit anzunehmen, ist mit Recht von *Kretschmer* (a. a. O.) und von *Schulze* (a. a. O.) verworfen worden. *Schulze* (p. 219) sagt, 'daß Remus, wofür freilich die Griechen Ῥῶμος sagen, nur eine belanglose Variation von Romulus und erst aus dem Stadtnamen Rom gemacht sei, wird, denke ich, nie ein Grammatiker dem Historiker glauben. Von o zu e kann nur die Willkür eine Brücke schlagen, und ich begreife nicht, wie man solche Willkür in dem Prozesse der Sagenbildung und Umbildung an irgendeiner Stelle psychologisch verständlich machen will'. Eine sprachliche Gleichsetzung ist es nicht, sondern die Wahl des Namens Remus ist durch tatsächliche gleichzeitige Verhältnisse des 4.—3. Jahrh. bedingt, die uns unbekannt sind und es wahrscheinlich immer bleiben werden.

Man kann mit *Schulze* (p. 219) behaupten, es habe eine gens Remne gegeben, deren Eponym Remus sei, aber diese Erklärungsweise, obgleich auf Tatsachen beruhend, reicht doch nicht aus. Man kann auch annehmen, die Legende der Zwillinge sei zu dieser Zeit aufgekommen (die lupa der Ogulnier, siehe unten, datiert vom Jahre 296), und man habe den andern Bruder auf dem Aventin lokalisiert, wo der Name Remonium es nahe legte, Romos mit Remus zu übersetzen.

Von dieser Zeit an herrschen Romulus und Remus, und allmählich erweitern sie ihr Gebiet, bis auch bei den Griechen Ῥωμύλος die Hauptrolle übernimmt, und Ῥῶμος zu der für Remus charakteristischen Schattenhaftigkeit herabsinkt. Das römische Schema wurde zum Dogma, und die griechischen Quellen wurden demnach bei ihrer Übersetzung ins Lateinische umgeändert; vgl. z. B. *Eratosthenes* bei *Servius A.* 1, 273: *Eratosthenes Ascanii, Aeneae filii, Romulum parentem urbis refert.* Andererseits darf man nicht vergessen, daß zuweilen bei den ganz späten Schriftstellern der lateinische Romulus durch den griechischen Namen Ῥῶμος wiedergegeben wird; s. z. B. *Lydus de mens.* 4, 33: ὁ γὰρ τὴν Ῥώμην κτίσας Ῥῶμος; und 4, 27: ὅτι τέταρτος ἀπὸ Ῥώμου τοῦ οἰκιστοῦ κτλ.

Die Romulus-Remuslegende.

Die Legenden, die sich um die Figur des Romulus gebildet haben, lassen sich ganz scharf in drei Gruppen teilen. Jede von diesen steht merkwürdigerweise ganz unabhängig von den andern da, und scheint ein in sich geschlossenes Ganzes zu bilden. Die drei Gruppen sind: 1) Die Romulus-Remusgruppe. Diese enthält die Legende von der Geburt der Zwillinge, ihrer Aussetzung, ihrer Rettung, ihrer Jugend, ihrem Kampfe zur Wiederherstellung der Familienrechte, von der Gründung Roms, von ihrem Streite, vom Tode des Remus. — 2) Die Romulus-Titus-Tatiusgruppe. Diese hat mit den vorigen Legenden nichts zu tun. Sie fängt mit Rom und Romulus als gegebenen Faktoren an, beschäftigt sich mit den Sabinern, bzw. Sabinerinnen, erzählt vom Asyl, vom Raub der Sabinerinnen, behandelt die daraus entstehenden Kriege, den Frieden und die Regierung der beiden Könige, und schließt mit dem Tode des Titus Tatius. — 3) Die dritte Gruppe beschäftigt sich allein mit Romulus, seiner Organisation, seinen Kriegen (Fidenae, Veii) und seinem wunderbaren Ende.

Wir beginnen mit der Betrachtung der ersten Gruppe und fragen zunächst, wann diese Legende entstanden ist. Wir haben oben gesehen, daß die Romoslegende, deren Existenz vor der Romulus-Remuslegende vorauszusetzen ist, etwa um das Jahr 400 herum zuerst erscheint. Andererseits lesen wir bei *Livius* (10, 23): *eodem anno* (a. C. 296) *Cn. et Q. Ogulnii aediles curules aliquot feneratoribus diem dixerunt; quorum bonis multatis ex eo quod in publicum redactum est, ad ficum ruminalem simulacra infantium conditorum urbis sub uberibus lupae posuerunt.* Etwa aus derselben Zeit stammen die römisch-campanischen Münzen mit derselben Darstellung (siehe unten: Kunstdarstellungen). Demnach dürfen wir die Entstehung der Legende im 4. Jahrhundert annehmen. Was die literarischen Zeugnisse betrifft, so stimmen diese ungefähr überein, denn wir haben gesehen, daß Romulus bei *Kallias* erscheint, der gerade um das Jahr 300 schrieb. Fragen wir zunächst, wer der Legende literarische Form gegeben hat, so kommen wir auf die viel diskutierte Stelle des *Plutarch*, die man in diesem Zusammenhange zu behandeln pflegt. Sie lautet *(Plutarch, Rom.* 3): τοῦ δὲ πίστιν ἔχοντος λόγου μάλιστα καὶ πλείστους μάρτυρας τὰ μὲν κυριώτατα πρῶτος εἰς τοὺς Ἕλληνας ἐξέδωκε Διοκλῆς Πεπαρήθιος, ᾧ καὶ Φάβιος ὁ Πίκτωρ ἐν τοῖς πλείστοις ἐπηκολούθηκε. Man hat die Stelle immer so verstanden, als behaupte *Plutarch, Diokles von Peparethos* sei die Quelle des *Fabius Pictor* (Διοκλῆς —ᾧ Φάβιος ... ἐπηκολούθηκε). Das hat man aber nicht glauben wollen, und viel Scharfsinn ist angewandt worden, um die Unmöglichkeit zu zeigen; ja man hat gesucht, zu beweisen, daß das Verhältnis umgekehrt sei (zuletzt bei *Schwartz* in *Pauly-Wissowa*, s. v. Diokles nr. 47, Bd. 5 Sp. 997, 798; und *Christ, Sits.-Ber. d. Bayr. Ak.* 1905, S. 116ff. Vgl. auch über Diokles *Trieber, Rhein. Mus.* 43, 1883, S. 569ff.; *Niese, Histor. Zeitschr.* 59, S. 497ff.). Aber wie *H. Peter* (*Berl. Phil. Wochenschr.* 1906, 26, Sp. 241) sehr hübsch hervorgehoben hat, beruht dieser ganze Streit auf einem Mißverständnis der Stelle, indem ᾧ sich nicht auf Διοκλῆς, sondern auf λόγον bezieht, d. h. die am meisten beliebte und beglaubigte Version hat *Diokles* den Griechen vorgetragen, während derselben Version (nicht gerade der bestimmten Form, die sie bei *Diokles* genommen hat) *Fabius Pictor* gefolgt sei. Über *Diokles* wissen wir nur, daß er gestorben war vor dem Tode des etwa um 200 geborenen (vgl. *Schwartz* in *Pauly-Wissowa*, s. v. Demetrios nr. 78, Bd. 4 Sp. 2807ff.) *Demetrios v. Skepsis* (*Athen.* 2, 44 e). Er braucht aber keineswegs ein Zeitgenosse des *Demetrios* zu sein und kann eben so gut Generationen vorher gelebt haben. An sich also ist die Behauptung *Plutarchs*, Diokles habe zuerst die Legende literarisch verzeichnet, nicht unmöglich, obgleich keineswegs sicher.

Ja man darf nicht vergessen, daß gerade im 4. Jahrh. *Timaios* schrieb, der für die Aeneassage so viel geleistet hat (vgl. *Mommsen, Röm. Gesch.* 1, 7. Aufl., 466ff.; *Wilamowitz, Ind. Lect. Gryph.* 1883/4). Die Gestaltung auch der Romulus-Legende kann von ihm herrühren.

Fragen wir zunächst, wo die Legende entstanden ist, so ist zweierlei zu bemerken: erstens, daß die Legende nach griechischem Typus geformt ist; zweitens, daß sie viele Lokalmotive enthält, die nur auf römischen Boden entstanden sein können.

Was den ersten Punkt anbetrifft, so kennt man viele Fälle in der griechischen Mythologie, wo Helden, die ausgesetzt werden, durch ein säugendes Tier in wunderbarer Weise errettet werden (Telephos von einer Hirschkuh, Pelias, Hippothoon von einer Stute, Aigisthos von einer Ziege, Neleus, Antilochos von einer Hündin, Atalante von einer Bärin, Miletos von einer Wölfin, Aiolos, Boiotos von einer Kuh; vgl. u. a. *Roscher, Apollon u. Mars* S. 78ff. *Bauer, D. Kyrossage u. Verw. O. Rossbach, Neue Jahrbücher f. d. kl. Alt.* 1901, 1, S. 393ff.); ein Fall hat aber eine geradezu erstaunliche Ähnlichkeit mit unserer Legende, nämlich die Sage von Tyro, Tochter des Salmoneus (vgl. *Trieber, Rhein. Mus.* 1888, 43, S. 569ff.), die, am Fluß Enipeus von Poseidon überwältigt, Zwillinge gebiert. Die Kinder (sie heißen Neleus und Pelias) werden in einer Wanne in dem Enipeus ausgesetzt. Sie kommen aber ans Land, und das eine Kind, Neleus, wird von einer Hündin gesäugt, das andere, Pelias, von einer Stute. Tyro wird ins Gefängnis geworfen, woraus sie später von ihren erwachsenen Kindern befreit wird. Der Schluß, daß diese Legende (die schon bei *Homer, Odyss.* 11, 235ff. vorkommt, nur darf man dabei nicht vergessen, daß gerade das Charakteristische, die Säugung durch Tiere, nicht im *Homer* selbst, sondern nur in den *Scholien* steht) für die Romulus-Remus-Legende als Vorbild gedient hat, scheint kaum abzuweisen.

Was den zweiten Punkt betrifft, so zeigt die Legende eine genaue örtliche Kenntnis Roms. Nun gibt es zwei Möglichkeiten dieses zu erklären: entweder ist die Legende so ziemlich in ihrer vollen Form ins Leben getreten, in welchem Falle sie nur von einem Manne, der das Griechische und das Römische zusammen beherrschte, herrühren konnte, was im 4. Jahrh. nicht allzu wahrscheinlich ist; oder nur der Kern der Legende ist griechischer Herkunft und die Ausschmückung hat in Rom selbst stattgefunden. Daß die Legende sich immer weiter entwickelte, läßt sich in historisch kontrollierbarer Zeit beweisen. Also sind wir berechtigt anzunehmen, daß der Anfang sehr einfach war.

Daß wenigstens ein Teil der Ausschmückung durch Dramatisierung zustande gekommen ist, ist an sich nicht unwahrscheinlich, und wird durch das in den Erzählungen hervortretende dramatische Element sehr nahe gelegt (über das Dramatische vgl. *v. Ranke, Monatsber. d. k. Preuß. Akad.* 1849, 3, 238ff.; *Ribbeck, D. röm. Trag. im Zeitalter d. Republik*, Leipzig 1875, S. 63ff.; und derselbe, *Gesch. d. röm. Dichtkunst* 1887, 1, 21ff.).

Gehen wir jetzt zu der Erzählung selbst über, so zerfällt der Mythus in zwei zusammenhängende Teile. Der erste Teil behandelt die Genealogie, die Geburt, die Aussetzung und die Rettung der Zwillinge; der zweite Teil die Wiedereinsetzung des Numitor, die Gründung Roms, den Streit, und den Tod des Remus.

Erster Teil.
Genealogie, Geburt, Aussetzung, Rettung.

Für diesen ersten Teil sind die Hauptstellen: *Liv.* 1, 3, 4; *Dionys. Hal.* 1, 76ff.; *Plut. Rom.* 3; *Plut. de fort. Rom.* 8; *Ennius* ed. *Vahlen Frg.* 28 = *Cic. de Div.* 1, 20, 40; 29 = *Non.* 378, 15; 30 = *Macr. S.* 6, 1, 12; 31 = *Charis.* 1. p. 90, 26 K.; *Cic. de repub.* 4, 2, 4; *Strabo* 5, 3, 2; *Ovid. F.* 2, 381ff.; 3, 11ff.; *Iustin.* 34, 2; *Florus* 1, 1, 1; *Serv. A.* 1, 273; 6, 777; *Augustin. C. D.* 18, 21; *Appian* in *Phot. Bibl.* nr. 57, p. 16 b. 35 (*Bekker*); *Conon. Narr.* b. *Phot. Bibl.* p. 141, a, 28ff. (*Bekker*); *Zonar.* 7, 1ff.; *Tzetzes ad Lyc.* 1232; *Hieron.* p. 77 (*Schoene*).

Genealogie. In der gewöhnlichen Form der Sage heißt es, Procas (oder Aventinus, *Tzetzes ad Lyc.* 1232), König von Alba, habe zwei Söhne hinterlassen, Numitor und Amulius. Amulius habe die Herrschaft seinem Bruder geraubt (so einfach *Livius, Iustinus, Serv. A.* 6, 777; *Tzetzes*, während *Dionys. Plut. Rom.*; *Appian.* zu erzählen wissen, daß nach dem Tode des Procas Amulius dem Numitor die Wahl ließ, entweder das väterliche Vermögen oder die Regierung zu übernehmen. Numitor zog das Reich vor; Amulius begnügte sich mit dem Vermögen, mittelst dessen er sofort auch die Regierung an sich brachte, und damit sein Bruder keine Abkömmlinge hätte, die ihm den Thron streitig machen könnten, machte er Numitors Tochter Ilia oder Rhea Silvia (der ursprüngliche Name scheint Ilia zu sein, so *Naevius, Fabius, Ennius;* Ῥέα, eine Form, die zuerst bei den Griechen vorkommt, wurde im lateinischen durch Rhea oder Rea wiedergegeben; bei der Form Rea hat auch die etymologische Spielerei, Rea=rea = die Schuldige, mitgewirkt; die Variante bei *Plut. Rom.* 2, wonach die Mutter des Romulus Aemilia hieß, ist erfunden, nur um die Identifikation der eponymen Heldin der Gens Aemilia mit Rhea Silvia zu erleichtern, vgl. *Babelon, Monn. Rom.* 1, p. 127) zu einer vestalischen Jungfrau (zuweilen wird auch ein Sohn des Numitor, gewöhnlich Aigisthos genannt, erwähnt, den Amulius tötet: *Dionys., Strabo, Serv. A.* 1, 273; *Appian., Tzetzes*).

Daneben scheint es noch eine andere Form der Sage gegeben zu haben, und zwar eine sehr alte. Danach war die Mutter des Romulus die Tochter des Aeneas. So lautet die Legende bei *Naevius* und *Ennius* (*Serv. A.* 1, 273: *Naevius et Ennius Aeneae ex filia nepotem Romulum conditorem urbis tradunt; Serv. A.* 6, 778: *Ennius dicit, Iliam fuisse filiam Aeneae; quod si est, Aeneas avus est Romuli;* vgl. auch *Diodor, frgm.* 7 = *Euseb. Chron.* 1, 284

Schoene und *Plutarch, Rom.* 2, wo Aemilia [= Ilia] die Tochter des Aeneas und der Lavinia ist). In welcher Weise die Handlung vor sich ging, läßt sich schwer ausdenken. Es muß aber eine Lösung gegeben haben, denn *Naevius* behandelte die Legende in seinem *Lupus*, einer *fabula praetextata* (vgl. *Ribbeck, Röm. Trag.* S. 64ff., wo aber diese Schwierigkeit gänzlich übergangen wird); und auch *Ennius* in den *Annalen* hat die Geschichte dramatisch vorgeführt.

Geburt. Trotz den Maßregeln des Amulius hat doch Numitor Enkelkinder bekommen, denn die Vestalin wurde von dem Gotte Mars überwältigt und gebar Zwillinge. So lautet die einfache und, wie es scheint, ursprüngliche Form der Legende, die aber später vielfach weiter ausgeführt und teilweise verändert wurde. Man zweifelte, ob es wirklich Mars oder ein Sterblicher (so *Livius* und *Dionys.*) oder Amulius selbst als Krieger verkleidet sei (*Dionys., Plut., Rom., Ps.-Aurel. Vict. de orig. gent. Rom.* 19, 5) oder sogar ein Dämon (*Dionys., Schwegler* zitiert auch *Andreas Cirinus de urb. Rom. orig.* 1665, Kap. 17). Man malte sich die Situation aus, wobei zweifellos die bildlichen Darstellungen ihren Einfluß ausgeübt haben. Die Handlung geschah in dem heiligen Haine, wohin Ilia gegangen war, um Wasser für das Opfer zu holen (*Dionys.*; vgl. *Iustin.* 43, 2: *clausa in luco Marti sacro; Ps. Aurel. Vict. de orig. gent. Rom.* 19, 5). Nach einer andern Version wurde sie im Schlummer überwältigt (vgl. *Ovid. F.* 3, 19ff.; *Stat. Silv.* 1, 2, 242 und die Kunstdarstellungen, siehe unten; vgl. auch Ilias Traum bei *Ennius*), wobei die Sonne erlosch und Finsternis sich über den Himmel verbreitete (*Dionys.* 1, 77. 2, 56; *Plut., Rom.* 8). Sobald ihre Schwangerschaft entdeckt war, wurde sie von Wächtern umgeben, damit sie nicht heimlich gebären sollte (*Dionys., Zonaras*). Vesta bedeckte ihr Antlitz, als Ilias Stunde gekommen war (*Ovid. F.* 3, 45ff.).

Die ursprüngliche Legende scheint sich um das Schicksal Ilias nicht weiter bekümmert zu haben, wohl aber die spätere Sage. Hier hieß es entweder, Ilia sei ins Gefängnis geworfen (*Liv.* 1, 4: *sacerdos vincta in custodiam datur; Dionys.; Strabo; Conon; Iustin.; Ps.-Aurel. Vict. de vir. ill.* 1: *Amulius ipsam in vincula compegit*, vgl. denselben *de orig. gent. Rom.* 19, 6; nach *Iustin* soll sie im Gefängnis gestorben sein; die andern sagen von ihrem Tode nichts, ja bei *Conon* und *Zonaras* wird sie schließlich durch ihre Söhne aus dem Gefängnis gerettet); oder sie wird in den Fluß geworfen (*Ennius; Dionys; Serv. A.* 1, 273), dessen Gott sich ihr vermählte (vgl. *Ennius, Frag.* 28, 29, 30 *Vahlen; Porphyrio* in *Horat. Carm.* 1, 2, 18: *Ilia auctore Ennio in Tiberim iussu Amulii regis Albanorum praecipitata; antea cum Anieni matrimonio iuncta est, atqui hic loquitur quasi Tiberi potius nupserit;* und *Serv. A.* 1, 273: *Remus et Romus, quos cum matre Amulius praecipitari iussit in Tiberim. Tum ut quidam dicunt Iliam sibi Anien fecit uxorem, ut alii, inter quos Horatius, Tiberis*). Noch eine Version findet sich bei *Hieronym. Chron.* p. 77 *Schoene*, wonach *Ilia in terra viva defossa est*, wie man bei sonstigen unkeuschen Vestalinnen zu tun pflegte (*Ps.-Aurel. Vict. de orig. g. R.* 19, 6 läßt die Todesweise unbestimmt: *necari iussit sacerdotem*; vgl. aber denselben *de vir. ill.* 1).

Aussetzung und Rettung. In seiner einfachsten Gestalt lautet dieser Teil der Legende folgendermaßen. Amulius befiehlt die Zwillinge im Tiber zu ertränken. Diejenigen aber, die seinen Befehl auszuführen haben, setzen die Kinder anstatt sie zu ertränken in eine Wanne und übergeben die Wanne der Strömung des Flusses. Der Tiber war aber zu der Zeit übergetreten, und die Wanne, anstatt mit dem Strom weggeführt zu werden, trieb am Fuße des Palatins ans Land. Da kam eine Wölfin, um aus dem Strom Wasser zu trinken. Sie erbarmte sich der Kindlein, trug sie in ihre Höhle und säugte sie (später fügte man einen Specht, so *Plut., Rom.* 3, *de fort. Rom.* 8, *Serv. A.* 1, 273, und einen Kibitz *Serv. A.* 1, 273, hinzu, die bei der Ernährung mithalfen; falsche Theorien darüber, als seien diese Tiere hier als Überbleibsel des Totemismus zu denken, bei *De Sanctis, Storia dei Romani* 1, p. 213). Endlich kamen einige Hirten, von denen einer die Kinder mit nach Hause nahm und sie seiner Frau übergab. Die Kinder wuchsen schön und kräftig auf, wurden als Hirten erzogen und lebten im Walde mit den andern Hirten zusammen.

Es versteht sich von selbst, daß diese Lieblingslegende Roms immer mehr erweitert und verändert wurde. Teilweise sind die Erweiterungen nur Ausmalungen (z. B. bei *Ovid. F.* 3, 11ff.), teilweise betreffen sie auch den sachlichen Inhalt. Aus der Masse solcher Einzelheiten sind vier Punkte besonders wichtig.

1) Der Landungsplatz der Wanne. Für die damalige Theorie, daß Rom auf dem Palatin gegründet sei, ist von vornherein der Palatinische Hügel der gegebene Platz. Sonst aber haben Etymologien und ätiologische Legenden eine große Rolle gespielt. Dieser Teil des Palatins hieß Cermalus; man hat diesen Namen in *Germalus* = *Germanus* umgedeutet, und eine Anspielung auf die *fratres germani* darin gesehen. Vgl. *Varro, L. L.* 5, 54: *Cermalum a germanis Romulo et Remo, quod ad ficum ruminalem et ii ibi inventi quo aqua hiberna Tiberis eos detulerat in alveolo expositos; Plut., Rom.* 3. Ferner gab es auf der dem Kapitol gegenüberliegenden Ecke des Palatins, die immer das Zentrum mythologischer Erinnerungen gewesen ist, zwei uralte Kulturstätten, das Lupercal und das Sacrarium der Rumina. Im Anschluß an die Legende von der Wölfin lokalisierte man den Ort des Vorgangs selbstverständlich in dem Lupercal, der Grotte des Faunus, dessen Priester *Luperci* hießen. Ebenso brachte man Romulus, der durch die *ruma* = *mamma* der Wölfin gesäugt war, mit der Diva Rumina in Verbindung. Von dieser Diva Rumina (*Varro de re rust.* 2, 11. 5; *Augustin, C. D.* 4, 11. 6 10. 7 11; vgl. *Tertullian ad Nat.* 2, 11; und *Wissowa, Rel. und Kultus* S. 195, Anm. 5) wissen wir

nichts Näheres. Es nützt nichts, sie mit Iuppiter Ruminus zusammenzubringen (*Augustin. C. D.* 7, 11); auch die Eigentümlichkeiten des Kultes (Milch statt Wein: *Varro, R. R.* 2 11, 5; *Non.* p. 167, 23; *Plut., Rom.* 4; ders. *Q. R.* 57) beweisen nur sein Alter. Auch die Etymologie *Rumina : ruma : mamma* erklärt die Göttin nicht, wohl aber die Verbindung ihres Sacrariums mit unserer Legende. Diese Verbindung war nun aber ihrerseits die Ursache weiterer Entwickelungen; es gab nämlich auf dem Forum und zwar in dem Comitium einen alten Feigenbaum, der aus einem uns unbekannten Grund ficus ruminalis hieß (*Plin., N. H.* 15 20, 77: *colitur ficus arbor in foro ipso ac comitio Romae nata, sacra fulguribus ibi conditis magisque ob memoriam eius quae nutrix Romuli ac Remi conditoris imperii in Lupercali prima protexit, ruminalis appellata, quoniam sub ea inventa est lupa infantibus praebens rumim — ita vocabant mammam — miraculo ex aere iuxta dicato, tamquam in comitium sponte transisset Atto Navio augurante; Tacit. Annal.* 13, 58; *Liv.* 1, 4; *ficus ruminalis — Romularem vocatam ferunt;* vgl. *Serv. A.* 8, 90; *Paul.* p. 271; *Festus* p. 266). Dieser Baum wurde, wahrscheinlich zuerst bei *Ennius*, in die Legende eingeflochten, und zwar um ihre jetzige Stelle auf dem Comitium (statt beim Luperal, wo sie nach dieser Auffassung hingehörte) aufzuklären, mußte man die Geschichte des Wundertäters, Attus Navius, erfinden, der den Baum vom Lupercal auf das Comitium durch Geheimkünste gebracht habe (vgl. *De Sanctis, Storia dei Romani*, 1, p. 213; über Attus Navius vgl. *Liv.* 1, 36; *Flor.* 1, 5; *Ps.-Aurel. Vict. de vir. ill.* 6; *Dionys.* 3, 70; *Cic. de Div.* 1, 17; *Cic. de nat. deor.* 2, 3. 3, 6; *Cic. de repub.* 2, 20).

2) Die Wölfin. Mit der Zunahme des Feingefühls hat man an der Wölfin Anstoß genommen. Es ergaben sich zwei Methoden, dieses Element zu beseitigen: man erklärte sie symbolisch oder man ließ sie wegfallen. Die symbolische Erklärung, *lupa = meretrix*, hat sich an die Frau angeknüpft, bei der die Zwillinge erzogen worden seien (vgl. *Liv.* 1: *sunt qui Larentiam vulgato corpore lupam inter pastores vocatam putent, inde locum fabulae ac miraculo datum; Dionys.* 1, 84; *Plut., Rom.* 4; *Zonar.* 7, 1; *Serv. A.* 1, 273; und die christlichen Apologeten: *Tertull., Apol.* 25; *Tertull. ad Nat.* 2, 10; *Lactant. Inst. Div.* 1, 20; *Min. Felix* 25; *Hieronym. Chron.* p. 77 *Schoene; Augustin, C. D.* 18, 21). Wer diese Frau war und wie sie hieß, soll unten ausgeführt werden. Anderseits ließ man die Wölfin vollständig wegfallen, indem man die Aussetzung preisgab. Bei der Geburt werden zwei andere Zwillinge untergeschoben, die nun ausgesetzt werden und wirklich sterben, während die wahren Kinder heimlich erzogen werden (*Dionys.* 1, 84, ohne Nennung des Gewährsmannes).

3) Was die Erziehung der Kinder angeht, so existiert in der Tradition eine Variante, indem die Zwillinge in der alten Stadt Gabii erzogen werden (vgl. *Dionys.* 1, 84; *Plut., Rom.* 8; *Steph. Byz.* s. v.; *Ps.-Aurel. de orig. gent. Rom.* 21). *Schwegler* ist geneigt hier eine alte Tradition zu erblicken (*Röm. Gesch.* 1, 399); wohl richtiger *Dessau* (*C. I. L.* 14 p. 278): *non multum tribuerim narrationi veterum scriptorum de Remo et Romulo illic* (i. e. Gabiis) *educatis.*

4) Endlich noch ein Wort über das Problem der Acca Larentia, das trotz der glänzenden Arbeiten *Mommsens* (*Röm. Forsch.* 2, 1—21, *Die echte und die falsche Acca Larentia, Zielinskis* (*Quaestiones Comicae* p. 113 ff.) und *Wissowas* (*Pauly-Wissowa* s. v. Bd. 1, Sp. 131 ff.) immer noch einige Schwierigkeiten bietet. Im altrömischen Kalender gab es nämlich am 23. Dezember ein Fest zu Ehren einer Totengöttin, Larenta oder Larunda (s. d. Stellen bei *Wissowa*). An diese in Vergessenheit geratene Figur knüpfte sich eine ätiologische Sage von einer gewissen Acca Larentia. Die Zeit der Handlung dieser Sage ist die Regierung des Ancus Martius. In der jüngeren Annalistik (speziell bei *Licinius Macer*; vgl. *Macrob. S.* 1, 10, 17 und *Valerius Antias, Gell.* 7, 7, 5 ff.) ist diese Sage in die Romulussage eingeflochten, indem Acca Larentia zur Gemahlin des Faustulus und Nährmutter des Romulus und Remus wird (*Liv.* 1, 4, 7; *Dionys.* 1, 84. 87; *Plut., Rom.* 4; *Ovid. F.* 3, 55 ff.; *Dio Cass.* p. 7 *Boissevain*; *Tzetzes ad Lyc.* 1232; *Ps.-Aurel. Vict. de orig. gent. Rom.* 20, 21; ders. *de vir. ill.* 1; *Serv. A.* 1, 273). Die Einzelheiten dieser Übertragung bleiben aber vollständig im Dunkeln. Möglich ist es, daß die Gemahlin des Faustulus von vornherein Larentia hieß (den Grund wissen wir natürlich nicht). Mit der symbolischen Erklärung, *lupa = meretrix*, wurde nun Larentia zur meretrix, womit die Identifikation mit der berühmten meretrix Acca Larentia nahegelegt ward.

Zweiter Teil.

Wiedereinsetzung Numitors; Gründung Roms; Streit der Brüder; Tod des Remus.

Quellen für diesen Teil der Legende: *Liv.* 1, 5. 6. 7; *Dionys.* 1, 79—87; *Plut., Rom.* 7—10; *Ennius (Vahlen) Frg.* 47 = *Cic. de div.* 1, 48. 107 ff.; 49 = *Fest.* p. 298. s. v. sum; 50 = *Macrob. S.* 6, 1, 15; *Strabon* 5, 3, 2; *Iustin* 43, 2, 3; *Ovid. F.* 3, 59 ff.; *Flor.* 1, 1; *Serv. A.* 1, 273; ders. *A.* 6, 777; *Cic. de repub.* 2, 2, 4: *Conon Narr.* b. *Phot. Bibl.* p. 141, b, 8 ff. *Bekker; Zonar.* 7, 2, 3; *Tzetzes ad Lyc.* 1232; *Hieronym.* p. 77 *Schoene; Ps.-Aurel. Victor. de orig. gent. Rom.* 21, 22; ders. *de vir. ill.* 1.

Wiedereinsetzung Numitors in seine Rechte. In seiner einfachsten Form verläuft dieser Abschnitt der Legende folgendermaßen. Zwischen den am Palatin wohnenden Hirten des Romulus und den am Aventin wohnenden Hirten des Numitor entstehen Streitigkeiten. Dabei wird Remus gefangen genommen und dem Amulius überliefert. Amulius übergibt ihn dem Numitor. In Numitor steigt der Verdacht auf, Remus sei sein Enkel. Zur gleichen Zeit teilt Faustulus dem Remus den Tatbestand mit. Romulus zieht gegen Alba; unter Mitwirkung Numitors wird die Stadt genommen. Amulius

wird totgeschlagen und Numitor besteigt den ihm rechtmäßig gebührenden Thron. Von späteren Veränderungen bzw. Ausführungen sind folgende zu erwähnen.

1) Um die Gefangennahme des Remus zu erklären, sagt man, Romulus sei abwesend, und zwar sei er weggegangen, um ein Opfer darzubringen (*Plut. Rom.; Dionys.*, der den Ort des Opfers als Caecina angibt). Ferner stand in den *Historiae* des *Q. Aelius Tubero* (eines Zeitgenossen *Ciceros* [über ihn vgl. *Klebs* in *Pauly-Wissowa*, s. v. *Aelius*, nr. 156, Bd. 1, Sp. 537ff.] die Angabe, daß Remus bei dem Feste der Lupercalia gefangen wurde (*Dionys.; Livius*, der letztere ohne Nennung des Gewährsmannes).

2) Mit der *ἀναγνώρισις* sind im Laufe der Zeit viele Motive verbunden worden. *Dionysios* und *Plutarch* (vgl. auch *Zonaras*) wissen von langen Unterredungen zwischen Numitor und Remus zu erzählen. Auch spielt die Wanne eine Rolle, indem Faustulus sie als Beweisstück heranbringt; auch erzählt man von einer schlauen aber verfehlten List des Amulius (besonders *Dionysius* nach *Fabius Pictor*).

3) Über die Rettung der Ilia und ihre Befreiung aus dem Gefängnis s. oben.

4) Zuletzt fragen wir, wie dieser Teil der Legende bei *Ennius* sich gestaltet habe, denn, wie wir oben gesehen haben, war bei ihm Aeneas, nicht Numitor, Vater der Ilia: vielleicht liegt eine Spur der Antwort bei *Cicero de repub.* 2, 2, 4 vor: *et corporis viribus et animi ferocitate tantum ceteris praestitisse, ut omnes, qui tum eos agros, ubi hodie est haec urbs, incolebant, aequo animo illi libenterque parerent. Quorum copiis cum se ducem praebuisset, ut iam a fabulis ad facta veniamus, oppressisse Longam Albam, validam urbem et potentem temporibus illis, Amuliumque regem interemisse fertur.*

Die Gründung Roms, der Streit der Brüder, Tod des Remus. Wenn die oben entwickelte Theorie richtig ist, so war die Sage von den Zwillingen ursprünglich griechisch. An sich waren zwei Menschen nicht notwendig, um die Gründung Roms zu erklären. Ja, instinktiv forderte man einen einzigen Gründer. Demnach muß einer verschwinden, und zwar derjenige, der nicht der ursprüngliche war: Remus. *Mommsens* Theorie (*Hermes* 16, 1881), wonach die Zwillinge zu erklären sind als ätiologische Begründung der Kollegialität bei dem Konsulat, hat wenig für sich; ja selbst wenn man diese Idee annimmt, bleiben Romulus und Titus Tatius weit bessere Anknüpfungspunkte. In der Tat findet die Beseitigung des Remus sehr bald statt, und ist von vornherein mit der ganzen Gründungslegende verflochten.

Die Zwillinge entschließen sich, eine Stadt zu gründen, und zwar ungefähr in der Gegend, wo ihnen das Leben gerettet worden war. Bei der Ausführung dieses Entschlusses aber kommen sie in Streit; Remus wird getötet, und Romulus gründet die Stadt allein. So ungefähr lautet dieser Teil der Legende übereinstimmend in seiner allgemeinsten Form. Sobald man aber zu den Details übergeht, fangen die Varianten an.

1) Was das Verhältnis zu Alba anbelangt, so wird es gewöhnlich als friedlich dargestellt. Ja bei *Dionysios* arbeitet Numitor mit, um der Übervölkerung Albas einen Abfluß zu verschaffen, und besonders um die ihm feindlich gesinnten Individuen loszuwerden (warum gerade diese Personen auch dem Romulus nicht feindlich gesinnt waren, wird nicht gesagt).

2) Die Ursachen des Streites werden verschieden angegeben, doch laufen die Varianten ineinander. Nach einer Theorie handelte es sich um den Ort, wo die Stadt zu gründen sei, wobei Romulus den Palatin vorzieht, Remus den Aventin (so *Dionys; Plut. Rom.;* vgl. *Zonaras* 7, 3). Nach einer zweiten Theorie, die sich sehr leicht mit der ersten vereinigen läßt, war die Hauptfrage der Name der neuen Stadt: nach wem soll sie genannt werden? *certabant urbem Romam Remoramne vocarent* (*Ennius, bib.* 1 *frg.* 47, *Vahlen*); so auch *Livius* 1, 6 *qui nomen novae urbi daret.* Nach einer dritten Theorie war die Frage allgemein gefaßt: Wer sollte die Stadt regieren? *Liv.* 1, 6: *qui conditam (urbem) imperio regeret*; *Ennius* a. a. O. *uter esset induperator*; *Florus, Zonaras.*

3) Zur Ausgleichung des Streites wenden sie sich einem Augurium zu (nach *Dionys.* 1, 86 ist das Augurium von Numitor vorgeschlagen worden, als die Zwillinge in Verzweiflung ihn um einen Rat baten). Bei dem Augurium stand Remus auf dem Aventin, Romulus auf dem Palatin (so *Liv.* 1, 6; *Dionys.* 1, 86; *Ovid. F.* 5, 151; *Prop.* 4, 6, 44; 4, 1, 50; *Sen. de brevit. vit.* 13; *Gellius* 13, 14, 6; *Flor.* 1, 1, 6; *Ael. Hist. Anim.* 10, 22; *Paul.* p. 296; *Serv. A.* 6, 780; *Schol. Bob. ad Cic. in Vat.* p. 319). Diese Stellung war ja selbstverständlich, denn sie entspricht den örtlichen Beziehungen der zwei Brüder, des Romulus zu der späteren Palatinstadt, des Remus zum Aventin. Demnach kann es nur befremden, daß *Ennius* (*Frg.* 47 *Vahlen*) umgekehrt Romulus auf den Aventin, Remus auf den Palatin setzt. *Schwegler* (*Röm. Gesch.* 1, S. 387, Anm. 4) erklärt diese Änderung aus dem poetischen Verlangen, den Lanzenwurf, durch welchen Romulus nach dem Augurium vom Palatin Besitz nimmt, unmittelbar an das Augurium anknüpfen zu können. Wir wissen aber nicht einmal, ob *Ennius* den Lanzenwurf erwähnt hat. Von den vier Stellen, wo dieser Lanzenwurf vorkommt (*Plut. Rom.* 20; *Serv. A.* 3, 46; *Arnob.* 4, 3; *Lactant. Placid.* = *Myth. Lat. ed. Staveren* p. 394), hat er bei *Plutarch* und *Lactantius Placidius* nichts mit der Besitznahme des Palatins zu tun; wohl aber bei *Servius* (3, 46: *Romulus captato augurio hastam se Aventino monte in Palatium iecit; quae fixa fronduit, et arborem fecit;* vgl. auch *Arnobius*). Der Kornelkirschbaum, der aus der Lanze wuchs, ging ein unter Caligula bei einer Erneuerung der Scalae Caci.

4) Was das Augurium selbst betrifft, so scheint es drei Formen der Legende gegeben zu haben. Nach der einen (die wohl bei *Ennius* vorkam) sah Romulus zwölf Vögel, während von Remus wahrscheinlich nichts gesagt wurde, oder daß er nur sechs hatte (so *Ovid.*

F. 4, 817: *sex Remus, hic [Romulus] volucres bis sex videt ordine pacto*; id. 5, 151, 152 [wo *prima signa* die Möglichkeit ausschließt, Remus habe seine Vögel zuerst gesehen] *Ps.-Aurel. Vict. de vir. ill.* 1: *Romulus augurio victor quod ipse duodecim, Remus sex voltures viderat).* Daraus konnte kein Streit entstehen, und für diejenigen, die dieser Form folgten, mußte Remus durch den Mauersprung sterben (so konsequent *Ennius*). Nach der zweiten Form war es Remus, der zuerst das Augurium sah, und zwar sechs Vögel, während Romulus erst später sein Augurium bekam, aber dann zwölf statt sechs Vögel. Daraus entwickelte sich der Streit, ob derjenige als Sieger zu betrachten sei, der zuerst Vögel gesehen hatte, oder derjenige, der die meisten Vögel gesehen hatte. So *Livius* (1, 7): *priori Remo augurium venisse fertur, sex vultures, iamque nuntiato augurio cum duplex numerus Romulo se ostendisset, utrumque regem sua multitudo consalutaverat, tempore illi praecepto, at hi numero avium regnum trahebant*; *Florus* 1, 1: *prius ille sex vulturios, hic postea, sed duodecim videt*; vgl. *Serv. A.* 1, 273; *Schol. Bob.* in *Cic. Vat.* p. 319: *notissimum habemus, auspicante Romulo, qui Palatium ceperat, et Remo, qui Aventinum, prius quam Roma conderetur, auspicia esse captata; primumque sex vultures Remum vidisse, dein postea Romulum duodecim; atque ita et Romam conditam, et ipsos reges appellatos, illum quod prior auspicium cepisset, Romulum vero quod maius*; man beachte, daß hier kein Streit entsteht, sondern alle beide Könige werden. Die dritte Form der Legende unterschied sich von der zweiten nur insofern, als Romulus daneben seinen Bruder betrogen hatte (so *Dionys.* 1, 86; *Plut. Rom.* 9). Diese Form scheint aber verhältnismäßig jung zu sein und steht in Verbindung mit dem systematischen Versuch, den Charakter des Romulus zu schwärzen (siehe unten).

5) Der Streit beim Augurium gibt die Gelegenheit, den Tod des Remus zu motivieren. So *Livius* (1, 7): *inde cum altercatione congressi certamine irarum ad caedem verturtur*; *ibi in turba ictus Remus cecidit*; vgl. *Dionys.* 1, 87; *Serv. A.* 1, 273; *Zonar.* 7, 3; bei *Dionysios* entsteht sogar eine formelle Schlacht, wo auch Faustulus sein Ende findet.

Daneben aber existierte eine ganz andere Legende vom Tode des Remus: er sei nämlich erschlagen worden, weil er über die im Anfang begriffene Stadtmauer gesprungen sei (so *Livius*, der diese Form der Sage *vulgatior* nennt; *Ennius, lib.* 1 *frg.* 50 = *Macrob. S.* 6, 1, 15; *Dionys., Plut. Rom., Ovid. F.* 3, 69, 70; *Flor.* 1, 1; *Zonaras*). Der Sprung des Remus wird gewöhnlich motiviert durch seinen Wunsch, über Romulus zu spotten (so *Livius: ludibrio fratris*); *Plutarch* (*Rom.* 6) und *Dionysios* fügen hinzu, Remus habe sich geärgert über den Betrug des Romulus und habe möglichst den Bau der Stadt verhindern wollen. Gewöhnlich ist es Romulus, der ihn tötet (*Ennius, Livius, Plutarch, Zonaras*), zuweilen aber auch dessen Begleiter, Celer (*Dionys, Ovid. F.* 5, 469; *Plutarch, Zonaras*).

Man hat die Legende vom Tode des Remus gewöhnlich aufgefaßt als eine didaktische Sage, um die Heiligkeit der Mauer zu versinnlichen. Gewiß haben es die Alten so empfunden (*Plut. Q. R.* 27; *Zonaras* 8, 3). Kürzlich aber hat *Kretschmer* (*Glotta* 1, S. 288 ff.) vorgeschlagen, den Tod des Remus als Bauopfer zu erklären. Er vergleicht *Tibullus* (2, 5, 23): *Romulus aeternae nondum firmaverat urbis moenia consorti non habitanda Remo*; und *Propertius* (3, 9, 50): *caeso moenia firma Remo.* Der Vorschlag ist geistreich aber gar nicht sicher. (Über Bauopfer vgl. *Liebrecht, Zur Volkskunde* S. 284 ff.; *Wuttke, Volksaberglaube* S. 440; *Höfler, Berl. Zeitschr. f. Volkskunde* 16, 1906, S. 167 und die übrige Literatur bei *Kretschmer).*

6) Daß es eine Tradition gegeben habe, wonach Remus den Romulus überlebt hätte, wird nicht durch *Ps.-Aurel. Vict. de orig. gent. Rom.* 23, 6 bewiesen: *contra Egnatius in ea contentione non modo Remum non esse occisum sed etiam ulterius a Romulo vixisse tradit.* Das Zitat ist wahrscheinlich Schwindel (vgl. *Münzer* b. *Pauly-Wissowa* s. v. Egnatius nr. 4, Bd. 5, Sp. 1994). Wohl aber scheint es eine Variante gegeben zu haben, wonach Romulus und Remus friedlich zusammenlebten. Vgl. *Cassius Hemina* (2. vorchr. Jahrh.) *frg.* 11 *Peter* = *Diomed. G. L.* 2, 384, 5: *pastorum volgus sine contentione consentiendo praefecerunt aequaliter imperio Remum et Romulum, ita ut de regno pares inter se essent*; *Schol. Bob. in Cic. Vat.* p. 319.

7) Romulus soll den Remus am Aventin begraben haben (*Plut. Rom.* 11: *Dionys.* 1, 87). Natürlich bedeutet das nichts anderes, als daß man den am Aventin gelegenen Ort Remoria (*Paul.* p. 276) als das Grab des Remus aufgefaßt hat, woraus dann die Legende entstanden ist.

8) Nach dem Tode des Remus soll Romulus sehr betrübt gewesen sein und sich das Leben haben nehmen wollen. Acca Larentia aber tröstete ihn (so *Dionys.*) und ermutigte ihn, Rom zu bauen. Eine weitere Ausschmückung gibt *Servius* (*A.* 1, 276): *Remo scilicet interempto, post cuius mortem natam constat pestilentiam*; *unde consulta oracula dixerunt placandos esse manes fratris extincti*; *ob quam rem sella curulis et cum sceptro corona et ceteris regni insignibus semper iuxta sancientem aliquid Romulum ponebatur, ut pariter imperare viderentur* (vgl. *Serv. A.* 6, 780; *Malal. Chron.* 7, p. 172, 5; *Dind.*). Man sieht hier sofort den Ansatz zu einer ätiologischen Legende, die die Dualität der römischen Institutionen erklären soll. Aber nur insofern hat Remus wirklich dem Zwecke gedient, dem er nach *Mommsen* (*Hermes* 16, 1881) überhaupt sein Dasein verdankte. Die Erzählung bei *Ovid* (*F.* 5, 451 ff.) aber ist rein poetisch und von dem Dichter selbst erfunden. Sie ist aber weiter nichts wie ein geschmackloses Wortspiel *Lemuria* = *Remuria!*

9) Die durch das Schicksal des Remus gestörte Erzählung von der Stadtgründung geht jetzt ruhig weiter. Selbstverständlich wird in

der Legende das alte Rom genau so von Romulus gegründet, wie man zur Zeit der Entstehung der Legende Kolonien gründete, also mit der Zeremonie der Ziehung der Pomeriumlinie '*ritu Etrusco*'; *Varro L. L.* 5, 143: *oppida condebant in Latio Etrusco ritu multi, id est iunctis bobus, tauro et vacca, interiore aratro circum agebant sulcum* (vgl. über das Pomerium des Romulus *Dionys.* 1, 88; *Plut. Rom.* 11; *Ovid. F.* 4, 821ff.; *Lydus de mens.* 4, 73; *Zonaras* 7, 3; und über den Prozeß im allgemeinen *Cato* b. *Serv. A.* 5, 755; *Varro, R. R.* 2, 1, 10; *Liv.* 1, 44; *Plut. Q. R.* 27; *Paul.* p. 236; *Serv. A.* 4, 212; über die historische Wirklichkeit des Pomeriums der Roma Quadrata vgl. *Carter, Am. Journ. Arch.* 1908, p. 172ff.). Über die Zeit der Gründung stimmen unsere Zeugnisse fast alle überein. Romulus war achtzehn Jahre alt, und der Tag des Jahres war der 21. April, das Fest der Parilia (*Cic. de Div.* 2, 47, 98; *Varro, R. R.* 2, 1, 9; *Dionys.* 1, 88; *Ovid. F.* 4, 801; 6, 257; *Met.* 14, 774; *Prop.* 4, 4; *Vell. Paterc.* 1, 8, 4; *Plin. N. N.* 18, 66; *Plut. Rom.* 12; *Num.* 3; *Dio. Cass.* 43, 42; *Eutrop.* 1, 1; *Censorin.* 21, 6; *Solin.* 1, 18; *Schol. Veron. Virg. G.* 3, 1; *Lydus de mens.* 1, 14; 4, 50; *Hieronym. Chron.* p. 81 *Schoene;* und im allgemeinen *Schwegler, Röm. Gesch.* 1, S. 444, Anm. 1).

Der Sagenkreis des Romulus und Titus Tatius.

Wie schon oben gesagt wurde, hat dieser Sagenkomplex mit dem soeben Behandelten absolut gar keine Verbindung, abgesehen natürlich von der Stadt Rom und der Persönlichkeit des Romulus. Die Sagen, die sich an Titius Tatius knüpfen, verdanken ihre Entstehung dem tief in der römischen Denkweise eingewurzelten Glauben, Rom sei aus einer Verschmelzung verschiedener Völker entstanden. War die Stadt mit ihren ursprünglichen Bewohnern einmal gegeben, so waren es nach allgemeinem Glauben die Sabiner, die als erstes Fremdelement hinzukamen. Die Sabiner dachte man sich auf dem Quirinal ansässig, während die Römer Palatin und Kapitol besaßen. Diese im gesamten Altertum von fast allen Seiten angenommene Ansicht ist auch von vielen der Neueren gebilligt worden. In Wirklichkeit aber ist ihre geschichtliche Begründung sehr unsicher. Daß Rom Fremdelemente, speziell etruskische, enthielt, ist Tatsache; daß aber gerade die Sabiner großen Einfluß auf Roms Jugend ausgeübt haben, und vor allem, daß die Sabiner gerade am Quirinal ansässig waren, steht keineswegs fest, und wenn man von dem absieht, was von dem von Lokalpatriotismus erfüllten Sabiner, *Varro*, herstammt, so findet man herzlich wenig, was für die Bedeutung der Sabiner spricht (ganz abgesehen davon, daß diese Ansicht, objektiv betrachtet, höchst improbabel erscheint; vgl. *Ed. Meyer, Gesch. des Altert.* 2, S. 513; man könnte die von *Huelsen, Jordan-Huelsen, Topographie* 13, 35 Anm. 15 gegen *Gilbert* gerichtete Kritik fast ebenso gut hier anwenden). Dies mußte vorausgeschickt werden, weil es für die Romulus-Titus-Tatius-Legende insofern von Wichtigkeit ist, als unsere Ansicht von der geschichtlichen Grundlage der Legende davon abhängt. Für die Legende selbst aber ist es ohne Belang. Der Bequemlichkeit wegen teilen wir diese Sage in fünf Teile: 1) Das Asyl, 2) Der Raub der Sabinerinnen, 3) Die daraus entstehenden Kriege, 4) Der Tod des Titus Tatius.

1. Das Asyl.

Literatur über das Asyl. Hauptstellen: *Liv.* 1, 8; *Dionys.* 2, 15; *Plut. Rom.* 9; *Strabo* 5, 3, 2. — Nebenstellen: *Verg. A.* 8, 342; *Ovid. F.* 3, 431; *Vell. Paterc.* 1, 8, 5; *Flor.* 1, 1; *Serv.* 8, 273, 275; *Ps.-Aurel. Vict. de vir. ill.* 2. — Spott der christlichen Apologeten: *Cyprian. de idol. van.* 3 (5); *Lactant. Instit.* 2, 6, 13; *Min. Fel.* 25; *Augustin. C. D.* 1, 34; ders., *de cons. Evang.* 1, 19: *Oros.* 2; über das Asyl im allgemeinen vgl. *Stengel* in *Pauly-Wissowa* s. v. Bd. 2, Sp. 1891ff.

Nachdem die Stadt gegründet war, sorgte Romulus für den Zuwachs der Bevölkerung. Zuerst eröffnete er auf dem Kapitol ein Asyl, wo jeder Flüchtling aufgenommen und auf sein Verlangen in die Bürgerschaft aufgenommen wurde. Dadurch erreichte der männliche Teil der Bevölkerung den erwünschten Zuwachs.

1) Als Ort des Asyls wird übereinstimmend der kapitolinische Hügel angegeben (hier wird wie öfters der Palatin ignoriert, obgleich die eigentliche Romulische Stadt, Roma Quadrata, sich dort befunden hat) und zwar die Einsenkung, welche die beiden Gipfel des Berges voneinander trennt (etwa der heutige Kapitolsplatz). Die Stelle hieß *inter duos lucos* (so *Liv.* 1, 8; *Vell. Paterc.* 1, 8, 5; vgl. *Dionys.* 2, 15). Man spricht öfters von dem *lucus* (so *Flor.* 1, 1; *Ovid. F.* 3, 431; *Verg. A.* 8, 342). Wahrscheinlich war es ein altes eingehegtes Puteal, woran sich diese Legende geknüpft hat (vgl. *Livius* 1, 8: *locum qui nunc saeptus descendentibus inter duos lucos est asylum aperit; De Sanctis, Storia dei Romani* 1, p. 219).

2) Was die besonderen Bedingungen des romulischen Asyls betrifft, so lassen es *Livius* und *Plutarch* für alle Menschen, sogar für Sklaven offen sein. Ja *Plutarch* schildert mit besonderer Genugtuung die Mörder usw., die sich dort versammelten. *Dionysios* dagegen schließt Sklaven aus und versucht das politische Element zu betonen. Es sollten aus politischen Gründen Verbannte sein, die sich dorthin flüchteten.

3) Was endlich die geschichtliche Grundlage betrifft, so hat man öfters dagegen Verdacht geäußert (z. B. *Schwegler, Röm. Gesch.* 1, S. 466ff., der das Griechische im Namen Asyl betont). In der Tat kann man in so früher Zeit eine solche sich hin- und herbewegende Bevölkerung gar nicht annehmen. Schwer bleibt es doch immerhin, den Ursprung einer solchen Sage zu erklären (*De Sanctis* sucht zu beweisen, daß die Latiner die Sage erfunden hätten, um die Römer zu verspotten, sagt uns aber nicht, weswegen die Römer diese für sie schmachvolle Legende hätten aufnehmen

müssen; vgl. *Storia dei Romani* 1, p. 218). Sicher ist, daß die Sage mit dem Raube der Sabinerinnen zusammenhängt, und es ist immerhin möglich, daß sie aus der Sage vom Raube entwickelt worden ist, um die Notwendigkeit des Raubes zu erklären.

2. Der Raub der Sabinerinnen.

Literatur; Hauptstellen: *Ennius, lib.* 1, *frg.* 52 *Vahlen* = *Iul. Vict.* 6, 4 = *Rhet. Latin. Halm* p. 402, 30; *Liv.* 1, 9; *Dionys.* 2, 30; *Plut. Rom.* 14; *Cic. de repub.* 2, 7, 12; *Serv. A.* 8, 635; *Polyaen.* 8, 3, 1; *Ps.-Aurel. Vict. de vir. ill.* 2; *Zonar.* 7, 3. — Nebenstellen: *Varro L. L.* 6, 20; *Serv. A.* 8, 636; *Ovid. F.* 3, 179ff.; *Ovid. A. A.* 1, 101; *Dio Cass.* 41, 5; *Hieronym. Chron.* p. 81 *Schoene.* — Spott der christlichen Apologeten: *Min. Fel. Octav.* 25; *Tertull. de spect.* 5; *Augustin. C. D.* 2, 17; 3, 13; *Oros.* 2, 4; auch von den Heiden wurde daraus den Römern ein Vorwurf gemacht: *Iustin.* 28, 2, 9).

Das Asyl hatte die männliche Bevölkerung auf die richtige Höhe gebracht; dagegen fehlte es desto mehr an Weibern. Um diesen Mangel zu beheben, versuchte Romulus Ehen für seine Leute mit der umliegenden Bevölkerung zu schließen, aber vergebens. Keine Nation wollte mit den Römern ein Ehebündnis eingehen. Da verfiel er auf eine List. Er veranstaltete nämlich ein großes Pferderennen am Feste des Consus, und lud seine Nachbarn ein. An dem festgesetzten Tage waren die Nachbarn mit Weib und Kind zahlreich erschienen. Da wurden auf ein verabredetes Zeichen die unverheirateten Mädchen von den Leuten des Romulus gefangen genommen, und unter einem großen Aufruhr schloß das Fest.

1) Die Entschuldigung, Romulus habe zuerst versucht, Ehen auf friedliche Weise zu schließen, kommt speziell bei *Livius* vor 1, 9: *tum ex consilio patrum Romulus legatos circa vicinas gentes misit, qui societatem conubiumque novo populo peterent*; ähnlich bei *Dionysios*. Wahrscheinlich gehörte sie nicht zu der ältesten Form der Sage, die eine Entschuldigung kaum nötig hatte.

2) Der Raub findet statt bei einem Pferderennen am Feste des Consus, den Consualia, am 21. August. Diesen Tag, und zwar im Gründungsjahre der Stadt, gibt *Fabius Pictor* (bei *Plut. Rom.* 14) an; also gerade vier Monate nach der Gründung der Stadt (21. April); später hat man die vier Monate in vier Jahre vier Monate verwandelt; so *Cn. Gellius* (bei *Dionys.* 2, 31), während *Hieronymus* (*Chron.* p. 81 *Schoene*) sagt *anno ab urbe condita tertio*.

Warum die Legende gerade an die Consualia anknüpfte, haben die Alten zu erklären versucht, indem sie den Consus fälschlich als den *deus consili* interpretierten: der Gott Consus solle nämlich dem Romulus dem guten Rat gegeben haben, den Raub auszuführen (für die richtige Erklärung des Consus als Erntegott vgl. *Aust* in *Pauly-Wissowa* s. v. Bd. 4, Sp. 114 und *Wissowa, R. K. d. Röm.* S. 167). Es ist möglich, daß die Wahl des Tages mit dem in Consus verkörperten Begriff der Fruchtbarkeit zusammenhängt (obgleich *Schwegler, Röm. Gesch.* 1, S. 471ff. zu weit geht mit seiner Annahme, Consus sei ein unterirdischer Gott). Aber die größte Wahrscheinlichkeit hat immerhin der Gedanke *Warde Fowlers* (*Roman Festivals* p. 209), daß die Consualia mit ihren ungenierten ländlichen Gebräuchen schon in sehr früher Zeit tatsächlich als die geeignetste Gelegenheit dazu gedient haben konnten, ein Mädchen zur Frau zu nehmen (vgl. *Frazer, Golden Bough* 2, 171ff. 372ff.).

3) Nach den strengen Verordnungen des Romulus sollte der Raub nur die unverheirateten Mädchen treffen. So ist es auch geschehen — mit einer Ausnahme, nämlich der Hersilia. Nach einigen wird sie zur Frau des Romulus (*Liv.* 1, 11; *Plut. Rom.* 14; *Ovid. Met.* 14, 830; *Sil. Ital.* 13, 812; *Serv. A.* 8, 638); nach andern zur Frau des Hostilius, Großvaters des Tullius Hostilius (*Dionys.* 3, 1; *Plut. Rom.* 14, 18; *Macrob. S.* 1, 6, 16); nach noch andern scheint sie freiwillig mit ihrer geraubten Tochter in der Stadt geblieben zu sein, ohne sich wieder verheiratet zu haben (so *Dionys.* 2, 45; *Dio Cass.* 56, 3). Später erscheint sie als Fürsprecherin für den Frieden (*Dionys.* 2, 45; 3, 1; *Plut. Rom.* 19; *Gell.* 13, 22, 13; *Sil. Ital.* 13, 815). Man hat ohne Grund vermutet, Hersilia sei eine alte sabinische Göttin (vgl. dagegen *Wissowa* in diesem Lexikon s. v. Hersilia Bd. 1, Sp. 2591).

4) Als Beispiel der unsinnigen Behandlung eines legendarischen Stoffes von seiten der Römer mögen noch angeführt werden die Zahlangaben über die geraubten Sabinerinnen. Die meisten glaubten, es seien 30 gewesen (*Liv.* 1, 13; *Plut. Rom.* 14; *Paul.* p. 49: *Ps.-Aurel. Vict. de vir. ill.* 2, 12), eine Angabe, die sich leicht erklärt aus der Tradition, daß die 30 Kurien nach ihnen genannt wurden; den Späteren kam diese Zahl zu klein vor und sie wurde auf die 30 Fürsprecherinnen für den Frieden bezogen (*Cic. de repub.* 2, 8, 14; *Dionys.* 2, 47; *Serv. A.* 8, 638), während die Zahl der Mädchen selbst als 527 (so der geniale *Valerius Antias* bei *Plut. Rom.* 14 — *Varro* bei *Dionys.* 2, 47 bezieht dieselbe Zahl auf die oratores pacis) oder 683 (*Iuba* b. *Plut. Rom.* 14; *Dionys.* 2, 30) angegeben wurde.

5) Was den Ursprung der Sage betrifft, so hat man wohl mit Recht eine ätiologische Erklärung des Hochzeitsbrauches angenommen. Der Brautraub ist sehr gewöhnlich bei primitiven Völkern; und auch bei den Römern sind Spuren dieses Ritus selbst noch in späterer Zeit vorhanden (man vergleiche die *deductio domum*, die *hasta caelibaris* usw.). Aber ein noch sichererer Beweis liegt vor, nämlich die Episode des Talasius, die sich als eine rein ätiologische Legende ergibt. Bei *Livius* wird erzählt (1, 9): *unam* (virginem) *longe ante alias specie ac pulchritudine insignem a globo Talasii cuiusdam raptam ferunt, multisque sciscitantibus, cuinam eam ferrent, identidem, ne quis violaret Talasio ferri clamitatum; inde nuptialem hanc vocem factam* (vgl. *Plut. Rom.* 15; *Plut. Q. R.* 31; *Fest.* p. 351; *Serv. A.* 1, 651;

Hieronym. Chron. p. 81 *Schoene; Ps.-Aurel. Vict. de vir. ill.* 2). Die Episode soll also nichts anders sein als eine Erklärung des Brauches bei Hochzeiten 'Talassio' zu rufen (vgl. *Catull.* 61, 127; *Mart.* 12, 42, 4; *Catalepta* 4, 9. 5, 16).

6) Eine derartige ätiologische Legende ist selbstverständlich jungen Ursprungs, denn sie kann erst entstehen, nachdem die Zeremonien, die sie erklären soll, ihren früheren natürlichen Sinn verloren haben. Anderer Beweise bedürfen wir nicht, speziell nicht des falschen Beweises, den man hier anzuführen pflegt, daß nämlich die Erwähnung der Zirkusspiele den späten Ursprung der Legende beweise. Wäre die Legende alt, so hätte sehr leicht eine spätere Zeit bei Ausmalung der Episode die Zirkusspiele als Verschönerung des uralten Eselwettlaufens einführen können.

3. Die aus dem Raube entstandenen Kriege.

Der Raub der Sabinerinnen ist also nur eine Legende. Demnach kann er nicht die Ursache eines Krieges gewesen sein. Immerhin aber wäre es an sich möglich, daß die von der Legende mit ihm verknüpften Kriege geschichtliche Ereignisse sind. Die nähere Betrachtung aber zeigt, daß auch dies nicht der Fall ist, denn die ganze Erzählung ist nichts anderes als eine Reihe ätiologischer Mythen. In seiner kürzesten Form lautet der erste Teil dieser Legende folgendermaßen (Literatur: *Liv.* 1, 10, 4; *Dionys.* 2, 33; *Plut. Rom.* 16; *Prop.* 4, 10; *Val. Max.* 3, 2, 3; *Flor.* 1, 1, 16; *Dio Cass.* 44, 4; *Serv. A.* 6, 859; *C. I. L.* 1, 2. Aufl. p. 189; *Hieronym. Chron.* p. 83 *Schoene*):

Die über den Raub ihrer Töchter erzürnten Völker, und zwar die Caeninenses, die Antemnates, die Crustumerii und besonders die Sabini, sammelten sich zuerst um Titus Tatius, den König der Sabini; aber sein Vorgehen war für die Caeninenses zu langsam. Sie fingen den Krieg unter ihrem König Acron an. Dieser wurde von Romulus eigenhändig getötet. Die Rüstung des geschlagenen Königs weihte Romulus dem Iuppiter Feretrius und stiftete damit die Sitte der Spolia Opima.

1) Über Caenina und die Caeninenses vgl. *Huelsen* in *Pauly-Wissowa* s. v. Bd. 3, Sp. 1278. Bemerkenswert ist, daß die Stadt schon vorher im Leben des Romulus erwähnt ist, und zwar als der Ort des Opfers, wo Romulus sich aufhielt, als Remus von Amulius gefangen wurde (vgl. *Dionys.* 1, 79).

Bei *Livius* und *Dionysios* hat der Führer der Caeninenser keinen Namen. Einen Namen, und zwar den später geläufigen Acron, scheint ihm zuerst *Varro* gegeben zu haben. Der Name kommt erst bei *Propers* vor (4, 10; vgl. *Val. Max.* 3, 2, 3). Daß ihn aber *Varro* eingeführt hat, wird wahrscheinlich durch *Plutarch* (*Rom.* 16), der hier von *Varro* abhängig ist. Die ganze Erzählung hat nur den Zweck, der Institution der Spolia Opima einen ehrwürdigen Ursprung zu geben (vgl. *Cichorius* in *Pauly-Wissowa* s. v. *Akron* nr. 2, Bd. 1, Sp. 1199; über die Spolia Opima und Iuppiter Feretrius vgl. *Aust* in diesem Lexikon s. v. Iuppiter, Bd. 2, Sp. 671).

Die Erzählung geht weiter. Nach den Caeninenses kamen die Antemnates und die Crustumerii. Hier wurde Romulus schnell Sieger, aber auf die Bitte der Hersilia behandelte er die Unterworfenen mit großer Milde. Auch wurden Kolonien gegründet (*Liv.* 1, 11; *Dionys.* 1, 34. 35. 36; *Plut. Rom.* 17; über Antemnae vgl. *Huelsen* in *Pauly-Wissowa* s. v. Bd. 1, Sp. 2350; über Crustumerii dens. s. v. Bd. 4, Sp. 1727). Dann aber fing der eigentliche Krieg an, und zwar gegen die Sabiner unter ihrem König Titus Tatius. Dieser Krieg enthielt eine Reihe wichtiger Episoden, die wir eine nach der andern zu behandeln haben. Es sind 1) die Einnahme des Kapitols durch die Sabiner und die Geschichte der Tarpeia, 2) das Gelübde an Iuppiter Stator, 3) Mettus Curtius und der Sumpf, 4) die Versöhnung durch die Sabinerinnen und der Frieden.

1) Die Geschichte der Tarpeia. Die Legende lokalisiert die Sabiner auf dem Quirinal, während die Römer auf dem Palatin und Kapitol wohnen. Der erste Angriff der Sabiner erfolgt gegen den kapitolinischen Hügel, den sie mittelst der Untreue der Tarpeia in Besitz nehmen (*Liv.* 1, 11; *Dionys.* 2, 38. 39. 40; *Plut. Rom.* 17; *Varro L. L.* 5, 41; *Prop.* 4, 4; *Fest.* p. 343. 363). Später versuchte man die Schuld der Tarpeia zu verringern, indem man annahm, sie sei in Titus Tatius verliebt gewesen (so *Prop.* 4, 2; vgl. die Geschichte der Scylla und *Rothstein* z. d. Stelle), oder man drehte die Geschichte um und behauptete, Tarpeia sei als Heldin gestorben (so der Annalist *Piso* b. *Dionys.* 2, 40; vgl. *Chron. Anon. Vindob.* ed. *Mommsen* p. 645: *Titus Tatius — Tarpeiam, virginem Vestalem vivam armis defodit, eo quod secreta Romuli ei propalare noluisset*). In der Tat aber ist Tarpeia, ebenso wie Acca Larentia (s. o.), eine Unterweltsgöttin, deren Feier am 13. Februar im *Kalendar* des *Philocalus (virgo Vestalis parentat)* erwähnt wird (vgl. *Mommsen, C. I. L.* 1, 2. Aufl., p. 309; *Wissowa, R. K. d. Röm.* S. 187). Für die Zwischenstufen und die weitere Erklärung vgl. den Artikel Tarpeia.

2) Das Gelübde an Iuppiter Stator. (Literatur: *Liv.* 1, 12; *Dionys.* 2, 50; *Plut. Rom.* 18; *Cic. Cat.* 1, 13, 33; *Ovid. F.* 6, 793; *Augustin. C. D.* 3, 13; *Tacit. Annal.* 15, 41; *Serv. A.* 8, 635. 640; *Flor.* 1, 1, 13; *Ps.-Aurel. Vict. de vir. ill.* 2.) An dem Tage des Kampfes flüchteten die Römer vor den Sabinern, und liefen nach dem Tor der Palatinstadt zu, um sich dort zu retten. Als sie auf der Höhe der Sacra Via angelangt waren, wendete sich Romulus in Verzweiflung an Iuppiter und versprach einen Tempel an der Stelle zu bauen, wo er die Römer zum Stillstand brächte. Plötzlich hörte die Flucht auf, und dort wurde später von Romulus dem Iuppiter Stator ein Tempel gebaut. Daß diese Episode nichts anderes ist als die Dedikationslegende des Tempels, ergibt sich daraus, daß die geschichtliche Gründung des Tempels erst im Jahre 294 v. C. stattfindet (*Liv.* 10, 36, 1; vgl. 10, 37, 15 ff.). In der vorangehenden Epoche war entweder gar nichts hier oder ein unscheinbares Fanum.

2) Über den Ort, wo sich der Tempel befand, ist in der letzten Zeit viel gestritten worden; vgl. *Huelsen* in *Jordan-Huelsen, Topographie* 3, 20—23, wo die Stellen angegeben sind. Im Winter 1907—1908 hat *Boni* alte Tufffundamente dicht beim Titusbogen entdeckt, die man nicht ohne Wahrscheinlichkeit als dem Iuppiter-Stator-Tempel angehörend aufgefaßt hat (die Publikation von amtlicher Stelle steht noch aus).

3) Die Mettus-Curtius-Episode. (Literatur: *Liv.* 1, 12, vgl. 7, 6; *Dionys.* 2, 42; *Plut. Rom.* 18; *Piso* bei *Varro L. L.* 5, 149.) Bei *Livius* schließt sich diese Episode direkt an das dem Iuppiter Stator getane Gelübde an. Der Sabiner Mettus Curtius, der vom Kapitol herunterlaufend die Römer vor sich hergetrieben hatte, ergriff jetzt selber die Flucht, kam aber dabei in einem mitten im Forum liegenden Sumpf beinahe ums Leben. Mit Mühe wurde er von seinen Leuten herausgezogen. Diese Störung aber kostete den Sabinern ihren Vorsprung, und von jetzt an hatten die Römer die Oberhand.

In diesem Falle sind wir in der glücklichen Lage, unsere Legende nicht nur als ätiologisch, sondern sogar als eine ganz späte und abgeschmackte Erzählung, eine rationalistische Substitution für eine ältere ätiologische Legende zu erweisen, die wir auch kennen. In der Mitte des Forums nämlich stand eine Art Puteal, das man Lacus Curtius nannte (entdeckt und ausgegraben 1904; vgl. *Gatti, Bull. Com.* 1904, p. 179; *Tomassetti, Bull. Com.* 1904, p. 181—187; *Boni, Atti del Congresso Internazionale delle sciense storiche* Rom 1904, 580—582; *Huelsen, Röm. Mitt.* 1905, 20, 68 bis 71). Daran knüpfte sich ursprünglich die Legende des Marcus Curtius, der sich im Jahre 362 in den Abgrund stürzte, um nach dem Orakel einen tiefen Spalt, der sich dort gebildet hatte, zu schließen. Einer späteren Generation kam diese Legende unwahrscheinlich vor, und sie hat unsere Legende gebildet, wodurch der Vorgang gemildert (es handelt sich jetzt nur um einen Curtius, der in einem Sumpf sein Leben beinahe verloren hat) und in die Epoche des Romulus hinaufdatiert wurde. Der Erfinder dieser Form der Legende scheint der Annalist *Piso* gewesen zu sein (*Varro L. L.* 149; über Piso, zweite Hälfte des vorchristl. Jahrh., vgl. *Münzer* und *Cichorius* in *Pauly-Wissowa* s. v. *Calpurnius* nr. 96, Bd. 3, Sp. 1392 ff.). Im allgemeinen über Mettius Curtius vgl. *Münzer* in *Pauly-Wissowa* s. v. Curtius nr. 9, Bd. 4, Sp. 1865).

4. Die Versöhnung; der Frieden.

Die Legende in ihrer einfachsten Form geht so weiter: Die Römer haben jetzt den Vorteil, aber der Kampf dauert immer noch, bis plötzlich zwischen den sich feindlich gegenüberstehenden Heeren die geraubten Jungfrauen erscheinen, um die Feinde zu trennen. So wurde endlich Frieden geschlossen, aber ein für die Sabiner annehmbarer Frieden, indem Titus Tatius von Romulus zum Mitkönig gemacht wurde, und die Sabiner volle bürgerliche Rechte erhielten.

1) So lautet die Legende bei *Livius* 1, 13; *Plutarch, Rom.* 19; *Dio Cassius, frg.* 5, 5, p. 8/9 *Boissevain; Ovid. F.* 3, 215 ff.; *Flor.* 1, 1, 14; *Zonaras* 7, 4. Später verliert die Legende das dramatische Element, und die Matronen leiten förmliche Unterhandlungen ein, durch die der Frieden zustande kommt (so der Annalist *Cn. Gellius* aus der Zeit der Gracchi bei *A. Gellius* 13, 22, 13; vgl. *Cic. de repub.* 7, 13; 8, 14; *Dionys.* 2, 45—47; 3, 1).

2) Was die Einrichtung des Doppelkönigtums betrifft, so hat man es sich naiv vorgestellt als eine Verdoppelung fast aller schon existierenden Institutionen. Nimmt man (wie z. B. *Schwegler, Röm. Gesch.* 1, S. 488 ff.) die Föderation als eine historische Tatsache an, so bietet die Tradition manche Schwierigkeiten. Faßt man dagegen das Ganze als ein Gewebe ätiologischer Legenden auf, so ist das Verständnis verhältnismäßig leicht. Erstens handelt es sich um das Wort *Quirites*. Bei der Annahme, daß die Sabiner auf dem Quirinal ansässig waren, war es natürlich, Quirites mit Quirinalis zu verbinden und den Ursprung des Wortes als die Bezeichnung der neu hinzugekommenen sabinischen Bürger zu erklären. Ähnlich ging es mit den alten Tribusnamen; wenn Ramnes das Volk des Romulus hieß, so war Tities selbstverständlich das Volk des Titus Tatius (dagegen mit Recht *Ed. Meyer, Gesch. d. Altert.* 2, S. 513). Aber während der Zeit, in der sich diese Legende ausbildete (es war hauptsächlich das 3. und das 2. vorchristliche Jahrhundert), begnügte man sich nicht, bestehende Tatsachen durch ätiologische Erzählungen zu erklären, man ging noch weiter, und zwar unter voller Ausnutzung des für das römische Denken immer so charakteristischen logischen Elementes. Aus seiner Liebe zur Symmetrie ließ man zu dieser Zeit den Senat sich verdoppeln, ja sogar das ganze Militärwesen. Was die Sabinerinnen selbst angeht, so wurden ihnen verschiedene Ehren zuteil. Nach ihnen wurden die 30 Kurien genannt (*Liv.* 1, 13; *Dionys.* 2, 47; *Plut. Rom.* 14 [vgl. *Rom.* 20, wo *Plut.* daran zweifelt]; *Cic. de repub.* 2, 8, 14; *Paul.* p. 49; *Serv. A.* 8, 638, siehe unten); auch wurde das Fest der Matronalia gestiftet; *Serv. A.* 8, 638: *ex quarum* (= der Sabinerinnen) *nominibus curiae appellatae sunt, in communem etiam mulierum honorem kalendae eis dedicatae sunt Martiae* (vgl. *Plut. Rom.* 21; *Ovid. F.* 3, 176 ff.; *Wissowa, R. K. d. Rom.* S. 116; *Marquardt-Wissowa, Staatsverw.* 3, S. 571). Sie gewannen auch kleine Vorteile (hier sehen wir das ätiologische Element in seiner vollen Stärke): wenn man ihnen auf der Straße begegnete, so mußte man ihnen ausweichen; in ihrer Gegenwart durfte man sich keiner ausgelassenen Reden schuldig machen, auch ihre Kinder durften Bulla und Praetexta tragen (Hauptstelle: *Plut. Rom.* 20).

5. Der Tod des Titus Tatius.

Gerade wie es bei Remus der Fall war, so auch bei Titus Tatius. Sobald er seine Rolle in der Legende ausgespielt hatte, mußte er beseitigt werden. Die an sich sehr dunkle

Geschichte lautet folgendermaßen (Literatur: *Liv.* 1, 14; *Dionys.* 2, 51, 52; *Plut. Rom.* 23; *Fest.* p. 360; *Varro L. L.* 5, 151; *Strabo* 5, 3, 2; *Solin.* 1, 21; *Zonar.* 7, 4):

Anverwandte des Titus hatten die Laurenter beleidigt. Diese letzteren suchten Entschädigung, die ihnen aber von Titus verweigert wurde. Infolge dessen wurde Titus in Lavinium von der empörten Volksmenge getötet. Romulus ließ ihn auf dem Aventin in einem Lorbeerhain begraben (*Varro L. L.* 5, 152; *Fest.* p. 360; *Plut. Rom.* 23, der von *armilustrium* spricht). Auch in der späteren Zeit wurden ihm Opfer dargebracht (*Dionys.* 2, 52; vgl. *Plut. Rom.* 24). Letztere Äußerung erklärt wohl den Ursprung der ganzen Legende. Es handelt sich wiederum um eine verschollene Gottheit, die nur noch durch die Kultstätte bekannt war. Aber wie er dazu kommt, der Held unserer Legende zu werden, das wissen wir nicht und werden es kaum jemals wissen.

Der Sagenkreis von Romulus dem Alleinherrscher.

Die Legende gebraucht die Gestalt des Romulus nicht nur im Zusammenhang mit Remus und andererseits mit Titus Tatius, sondern auch ganz allein. Hier trat Romulus hauptsächlich als Organisator auf. Seine Organisation erstreckt sich auf sämtliche Gebiete des sozialen Lebens; aber daneben interessierte sich die Sage, obgleich in weit minderem Grade, für seine persönlichen Erlebnisse. Diese Erlebnisse sind hauptsächlich zwei: seine Kriege und sein Tod. In diesem Abschnitt behandeln wir zunächst seine Kriege, dann seine Institutionen, und endlich seinen Tod.

1. Die Kriege des Romulus.

Diese Kriege sind, wie *Schwegler* (*Röm. Gesch.* 1, S. 519) bemerkt, „ein Abklatsch von Vorfällen der historischen Zeit". Es sind der Krieg gegen Fidenae und der sich daranschließende Krieg gegen Veii. Die Geschichte des Krieges gegen Fidenae lautet (*Liv.* 1, 14; *Dionys.* 2, 53; *Plut. Rom.* 23; *Front. in Strat.* 2, 51; *Polyaen.* 8, 3, 2; vgl. auch *Plin. N. H.* 16, 5): Die Fidenaten waren verheerend in die Nähe Roms gekommen. Da zieht Romulus mit seinem Heer ihnen entgegen. Er lockte sie durch eine scheinbare Flucht in einen Hinterhalt. Als die Fidenaten nun plötzlich die Flucht ergriffen, folgten die Römer ihnen nach und drangen durch das geöffnete Tor in die alte Stadt hinein. Das ist alles nur eine verhältnismäßig genaue Kopie des auch gegen Fidenae gerichteten Krieges des Jahres 426 v. Chr. (vgl. *Livius* 4, 32 ff.). Der Krieg gegen Veii (*Plut. Rom.* 25; *Liv.* 1, 15; *Dionys.* 2, 55; vgl. *Paul.* p. 271 s.v. Romulia) trägt alle Zeichen der Erdichtung, inklusive des hundertjährigen Friedens. Dadurch gewinnt Romulus, abgesehen von einem Teile des Gebietes von Veii (*Paul.* p. 271: *Romulia tribus dicta, quod ex eo agro censebantur, quem Romulus ceperat ex Veientibus*), die Salzwiesen zu Ostia (*Dionys.* 2, 55; *Plut. Rom.* 25; vgl. aber auch *Liv.* 1, 33, wo die *salinae* von Ancus Martius erobert werden).

2. Die Institutionen des Romulus.

Wir haben oben gesehen, daß das Gewebe der Romuluslegende hauptsächlich aus ätiologischen Elementen besteht. Man hat sich im Altertum daran gewöhnt, Romulus als den Urheber uralter Satzungen zu betrachten. Diese Institutionen sind sehr verschiedenartig, lassen sich aber in drei Gruppen teilen, und zwar 1) die sozialen und zivilrechtlichen, 2) die militärischen und 3) die sakralrechtlichen Institutionen.

Die sozialen und zivilrechtlichen Institutionen, die man auf Romulus zurückführte, sind hauptsächlich die folgenden.

1) Romulus und die drei Tribus. In den drei Tribus glaubte man im Altertum ziemlich allgemein die ursprüngliche Einteilung des römischen Volkes zu sehen. Die Einteilung soll Romulus eingeführt haben, indem er die Ramnes nach sich selbst nannte, die Tities aber nach Titus Tatius. Bei den Luceres traf man auf Schwierigkeiten, die man zu lösen versuchte, indem man entweder einen Etrusker Lucumo (*Cic. de repub.* 2, 8, 14; *Varro L. L.* 5, 55) oder einen König Lucerus von Ardea (*Fest.* p. 119) annahm, oder diese Tribus mit *lucus* = dem Asyl zusammenbrachte, als sei die Tribus aus den ins Asyl aufgenommenen Bürgern entstanden (*Plut. Rom.* 20). *Dionysios* (2, 7) sagt, Romulus habe das Volk in drei Teile geteilt, gibt aber die Namen der Tribus nicht an; *Cicero* (*de repub.* 2, 8, 14) bemerkt: (Romulus) *populumque et suo et Tatii nomine, et Lucomonis, qui Romuli socius in Sabino proelio occiderat, in tribus tris discripserat*; ähnlich *Plutarch* (*Rom.* 20), nur daß bei ihm Luceres von *lucus* = Asyl herstammt. Ausführlicher ist *Varro* (*L. L.* 5, 55): *ager Romanus primum divisus in partis tris, a quo tribus appellata Titiensium, Ramnium, Lucerum. Nominati, ut ait Ennius, Titienses ab Titio, Ramnenses ab Romulo, Luceres, ut Iunius, ab Lucumone; sed omnia haec vocabula Tusca* usw. und *Servius A.* 5, 560: *nam constat primo tres partes fuisse populi Romani: unam Titiensium, a Tito Tatio, duce Sabinorum, iam amico post foedera: alteram Ramnetum a Romulo: tertiam Lucerum quorum secundum Livium* (1, 13, 8), *et nomen et causa in occulto sunt. Varro tamen dicit, Romulum dimicantem contra Titum Tatium a Lucumonibus, hoc est Tuscis auxilia postulasse* usw.

Unter den zahllosen Theorien, die man hinsichtlich der Tribus ausgedacht hat, verdient besondere Beachtung die Darstellung von *Ed. Meyer* (*Gesch. d. Altert.* 2, S. 513). *Meyer* hebt ganz richtig hervor, daß die Legende von Romulus und seiner Benennung der Tribus nicht zur Zeit der Adelsherrschaft entstanden ist; sonst würden die Eponymen der drei Tribus als Söhne des Romulus aufgefaßt sein. Dagegen bekamen die Tribus zur Zeit der ausgebildeten Demokratie (im 3. Jahrh.), wo unsere Legende tatsächlich entstand, ihre Namen aus irgendeinem äußeren Anlaß (Materialsammlung über die Frage bei *Mommsen, Staatsrecht* 3, 95 ff.).

2) Romulus und die Kurien. Daß die Kurien jedenfalls Unterabteilungen der Tribus waren, steht fest. In der historischen Zeit sind sie das Mittelglied zwischen Tribus und Gens. Hat man also angenommen, daß Romulus die drei Tribus gegründet hatte, so war es natürlich, auch die Kurien durch ihn entstehen zu lassen (*Liv.* 1, 13; *Cic. de repub.* 2, 8, 14; *Plut. Rom.* 20: *Paul.* p. 49; *Ps.-Aurel. Vict. de vir. ill.* 2, 12). Man wollte auch behaupten, die Kurien seien nach den geraubten Sabinerinnen genannt (*Liv.* a. a. O.; *Cic.* a. a. O.; *Plut.* a. a. O. und 14; *Paul.* a. a. O.; *Dionys.* 2, 47; *Serv.* 8, 638; *Ps.-Aurel. Vict.* a. a. O); aber da boten sich zwei Schwierigkeiten, erstens wußte man, daß in der Tat einige der Kurien Lokal- und nicht Personennamen trugen (*Plut. Rom.* 20; *Varro* b. *Dionys.* 2, 47), und zweitens kam es unwahrscheinlich vor, daß die Zahl der geraubten Jungfrauen nur 30 war. Wenn aber die Zahl größer war, wie ist es zu der Beschränkung gekommen? (*Liv.* 1, 13: *id non traditur, cum haud dubie aliquanto numerus maior hoc mulierum fuerit, actate an dignitatibus suis virorumve an sorte lectae sint, quae nomina curiis darent*). Etwa nach den 30 Sabinerinnen, die durch ihr Dazwischentreten den Frieden zustande gebracht hatten? (*Cic. de repub.* 2, 8, 14; *Dionys.* 2, 47; *Serv. A.* 8, 638).

3) Romulus und der Senat. Der Begriff der drei alten Tribus war für die Späteren völlig inhaltsleer; um einen Inhalt zu schaffen, hat man Nationalitätsunterschiede angenommen. Bei den Kurien aber war man weit besser daran. Die Kurienhäuser, die Speisegenossenschaften, und die sakralen Einrichtungen waren auch den Späteren bekannt. Am einfachsten war es aber mit dem Senat, der zur Zeit, als die Legende entstand, schon entwickelt war. Ein Staat ohne Senat war den Römern undenkbar: hat also Romulus einen Staat gegründet, so muß er auch einen Senat gebildet haben. Übereinstimmend wird die Zahl seiner Senatoren auf 100 angegeben (*Liv.* 1, 8: *cum iam virium haud paeniteret, consilium deinde viribus parat. Centum creat senatores, sive quia is numerus satis erat, sive quia soli centum erant qui creari patres possent. Patres certe ab honore, patriciique progenies eorum appellati;* vgl. auch *Plut. Rom.* 13; *Fest.* p. 339 und p. 246; *Vell. Paterc.* 1, 8, 6; *Iustin.* 43, 3, 2; *Hieronym. Chron.* p. 83 *Schoene; Ps.-Aurel. Vict. de vir. ill.* 2, 11; *Zonar.* 7, 3; auch *Ovid. F.* 3, 127 und *Prop.* 4, 1, 14 deuten auf 100 hin). Ja es fehlte nicht an genauen Angaben, warum Romulus gerade 100 Senatoren gewählt hatte. *Dionysios* (2, 12) teilt uns mit, die 100 Senatoren seien in folgender Weise gewählt worden: Romulus selbst wählte einen Senator, der als sein Stellvertreter dienen sollte; jede Tribus wählte 3 Senatoren, d. h. 9 im ganzen; jede der 30 Kurien wählte 3 Senatoren, d. h. $30 \times 3 = 90$; also im ganzen 100.

Nachdem Titus Tatius und die Sabiner in die Bürgerschaft aufgenommen waren, verdoppelte Romulus den Senat, d. h. er brachte ihn auf 200, indem 100 Senatoren aus den Sabinern gewählt wurden (*Plut. Rom.* 20; *Dionys.* 2, 47; *Zonaras* 7, 4). *Dionysios* aber gibt eine Variante an: Einigen wollten den Zuwachs durch die Sabiner auf 50 beschränken (vgl. *Plut. Num.* 3). Das erklärt sich sehr einfach, weil diese Schriftsteller angenommen haben, Tarquinius habe den Senat verdoppelt, indem er ihn auf 300 brachte. Um aber das zu ermöglichen mußte man vorher 150 haben.

4) Sonstige Gesetze und Einrichtungen des Romulus. (Vgl. im allgemeinen *Bruns, Fontes* ed. 6, p. 3ff. und *Schwegler, Röm. Gesch.* 1, S. 528, 529.) Die einzelnen Gesetze teilen wir (nach *Bruns'* Vorgang) in die öffentliche und die private Gesetzgebung ein.

A) Die öffentliche Gesetzgebung. a) Schaffung der beiden Stände Patrizier und Plebejer. *Dionys.* 2, 9: *ὁ δὲ Ῥωμύλος ἐπειδὴ διέκρινε τοὺς κρείττους ἀπὸ τῶν ἡττόνων, ἐνομοθέτει μετὰ τοῦτο καὶ διέταττεν, ἃ χρὴ πράττειν ἑκατέρους· τοὺς μὲν εὐπατρίδας ἱεράσθαί τε καὶ ἄρχειν καὶ δικάζειν, ... τοὺς δὲ δημοτικοὺς — γεωργεῖν — καὶ κτηνοτροφεῖν καὶ τὰς χρηματοποιοὺς ἐργάζεσθαι τέχνας — παρακαταθήκας δὲ ἔδωκε τοῖς πατρικίοις τοὺς δημοτικούς, ἐπιτρέψας ἑκάστῳ — ὃν αὐτὸς ἐβούλετο νέμειν προστάτην, — πατρωνείαν ὀνομάσας τὴν ... προστασίαν*, vgl. *Cicero de repub.* 2, 9, 16: *Romulus habuit plebem in clientelas principum discriptam* (auch *Plut. Rom.* 13). Natürlich wird die über die Entstehung der beiden Stände herrschende Dunkelheit nicht durch diese Theorie irgendwie aufgehellt.

b) Schaffung des Systems der Patrone und Klienten. Die genauen Bestimmungen stehen bei *Dionysios* (2, 10), wo man die beiderseitigen Rechte und Pflichten angegeben findet. Vgl. *Plutarch, Rom.* 13; und über das Patronat im allgemeinen *Mommsen, Staatsrecht* 3, 62ff.

c) Bestimmungen über die Gewalt des Königs, des Senats und des Volkes. Vgl. besonders *Dionysios* 2, 12, 14 und auch die oben unter Senat angegebenen Stellen.

d) Sein Kalender und sein System der Interkalation. Das romulische Jahr wird von *Macrobius* (*S.* 1, 12, 38) so beschrieben: *haec fuit a Romulo annua ordinata dimensio qui, sicut iam supra diximus, annum decem mensium, dierum vero quattuor et trecentorum habendum esse constituit, mensesque ita disposuit, ut quattuor ex his tricenos singulos, sex vero tricenos haberent dies* (so auch *Solin.* 1, 35, 36; *Censorin.* 20, 3, 11; *Ovid. F.* 1, 27; 3, 99. 119; *Gell.* 3, 16; *Plut. Num.* 18; *Q. R.* 19. Zur Kritik des zehnmonatlichen Jahres vgl. *Mommsen, Röm. Chron.* 2. Aufl., S. 47ff.).

Nach *Macrobius S.* 1, 12, 5 fing das Jahr im März an: *haec fuit Romuli ordinatio, qui primum anni mensem genitori suo Marti dicavit. Quem mensem anni primum fuisse vel ex hoc maxime probatur, quod ab ipso Quintilis quintus est, et deinceps pro numero nominabantur.* Über den März als Jahresanfang vgl. *Mommsen, Chron.* S. 220; *Warde Fowler, Roman Festivals* p. 5ff.; *Fest.* p. 150: *Martius mensis initium anni fuit et in Latio et post*

Romam conditam; Ovid. F. 1, 39; *Martis erat primus mensis.*

Über die Interkalation belehrt uns wieder *Macrobius* (*S.* 1, 13, 20): *quando autem primum intercalatus sit varie refertur. et Macer quidem Licinius eius rei originem Romulo adsignat.* Aber *M.* fährt gleich weiter fort: *Antias libro secundo Numam Pompilium sacrorum causa id invenisse contendit. Iunius Servium Tullium regem primum intercalasse commemorat.* Vgl. *Mommsen, Chron.* S. 11. 31. 40.

B) Die privatrechtlichen Satzungen des Romulus. Im Grunde genommen sind diese genannten Gesetze nichts anderes als alte Gewohnheitsrechte, denen man einen noch höheren Grad von Heiligkeit zu geben versuchte, indem man sie auf Romulus zurückführte.

a) Ehegesetze. Allgemeines Gesetz der Gütergemeinschaft des Ehepaares; *Dionys.* 2, 25:

b) Strafe für Untreue. Eine Frau, die des Ehebruchs oder des Weintrinkens schuldig ist, soll sterben (*Dionys.* 12, 25: *ἐν οἷς ἦν φθορὰ σώματος, καὶ — εἴ τις οἶνον εὑρεθείη πιοῦσα γυνή, ἀμφότερα γὰρ ταῦτα θανάτῳ ζημιοῦν συνεχώρησεν ὁ Ῥωμύλος*). *Plin. N. H.* 14, 89: *non licebat id (= vinum) feminis Romae bibere. Invenimus inter exempla Egnati Maetenni uxorem, quod vinum bibisset e dolio interfectam fusti a marito, eumque caedis a Romulo absolutum.*

c) Bedingungen der Ehescheidung. Eine Frau darf ihren Mann nicht verlassen; wohl aber darf sich der Mann von seiner Frau scheiden, falls sie den Kindern Gift gibt, die Schlüssel fälscht, oder Ehebruch begeht. *Plut. Rom.* 22: *ἔθηκε δὲ καὶ νόμους τινὰς ὧν σφοδρὸς μέν ἐστιν ὁ γυναικὶ μὴ διδοὺς ἀπολείπειν ἄνδρα, γυναῖκα δὲ διδοὺς ἐκβάλλειν ἐπὶ φαρμακείᾳ τέκνων ἢ κλειδῶν ὑποβολῇ καὶ μοιχευθεῖσαν.*

d) Wer aus andern Gründen seine Frau verstößt, soll ihr die Hälfte des Vermögens geben; die andere Hälfte verfällt dem Tempelgute der Ceres. *Plut. Rom.* 20: *εἰ δ' ἄλλως τις ἀποπέμψαιτο, τῆς οὐσίας αὐτοῦ τὸ μέν τῆς γυναικὸς εἶναι, τὸ δὲ τῆς Δήμητρος ἱερὸν κελεύων.*

e) Wer seine Frau verkauft, soll sterben. *Plut. Rom.* 22: *τὸν δ' ἀποδόμενον γυναῖκα θύεσθαι χθονίοις θεοῖς.*

f) Gesetz der patria potestas. *Dionys.* 2, 26, 27: (*ὁ Ῥωμύλος*) *ἅπασαν . . . . ἔδωκεν ἐξουσίαν πατρὶ καθ' υἱοῦ, καὶ παρὰ πάντα τὸν τοῦ βίου χρόνον ἐάν τε εἱργειν, ἐάν τε μαστιγοῦν, ἐάν τε δέσμιον ἐπὶ τῶν κατ' ἀγρὸν ἔργων κατέχειν, ἐάν τε ἀποκτιννύναι προαιρῆται . . . . ἀλλὰ καὶ πωλεῖν ἐφῆκε τὸν υἱὸν τῷ πατρί, ... καὶ τοῦτο συνεχώρησε τῷ πατρί, μέχρι τρίτης πράσεως ἀφ' υἱοῦ χρηματίσασθαι, ... μετὰ δὲ τὴν τρίτην πρᾶσιν ἀπήλλακτο τοῦ πατρός*; vgl. *Papin. in Coll.* 4, 8: *cum patri lex regia dederit in filium vitae necisque potestatem.*

g) Verbot der Aussetzung männlicher Kinder. Bei *Dionysios* (2, 15) heißt es, Romulus habe angeordnet, man müsse jedem Knaben und wenigstens dem erstgeborenen Mädchen das Leben lassen. Eine Ausnahme machten Mißgeburten; doch selbst bei diesen mußte die Einwilligung von fünf Nachbarn erlangt werden, ehe ein solches Kind getötet wurde. Wer diesem Gesetze nicht gehorchte, dem sollte die Hälfte des Vermögens vom Staate konfisziert werden.

h) Endlich über die schwierige Stelle bei *Plutarch* (*Rom.* 22): *Ἴδιον — τὸ μηδεμίαν δίκην κατὰ πατροκτόνων ὁρίσαντα* (*τὸν Ῥωμύλον*) *πᾶσαν ἀνδροφονίαν πατροκτονίαν προσειπεῖν*, vgl. *Ed. Meyer, Gesch. d. Altert.* 2, S. 514, wo auch die Literatur angegeben ist.

Die militärische Verfassung des Romulus.

Galt Romulus als Gründer der sozialen und politischen Institutionen Roms, so galt er ebenso als Urheber des für die Römer so wichtigen Heerwesens. Romulus soll das Heer organisiert haben (*Hieronym. Chron.* p. 83 *Schoene: Romulus primus milites sumpsit ex populo* (= *Isidor. Orig.* 9, 3, 32); vgl. *Macrob. S.* 1, 12, 16: *Fulvius Nobilior in Fastis quos in aede Herculis Musarum posuit, Romulum dicit, postquam populum in maiores iunioresque divisit, ut altera pars consilio, altera armis rem publicam tueretur in honorem utriusque partis hunc Maium, sequentem Iunium mensem vocasse.* Er soll 3000 Mann Fußvolk und 300 Reiter gehabt haben (vgl. *Dionys.* 2, 2. 16; *Plut. Rom.* 13; *Dio Cass. frg.* 5, 8). Aus jeder Tribus hob er 1000 Mann aus, um seine 3000 Mann starke Legion zu gewinnen (*Varro L. L.* 5, 89: *milites, quod trium milium primo legio fiebat ac singulae tribus Titiensium Ramnium Lucerum milia militum mittebant*). Seine Reiterei von 300 Mann schuf er (*Liv.* 1, 13, 8; 15, 8; *Dionys.* 2, 13; *Plut. Rom.* 26; *Plut. Num.* 7; *Fest.* p. 55; *Serv. A.* 11, 603; *Zonar.* 7) indem er aus jeder Kurie 10 Mann (*Dionys.* 2, 13; 3, 4), oder aus jeder Tribus eine Centurie aushob (*Liv.* 1, 13, 8). Diese Reiter hießen auch *celeres* (außer den oben angegebenen Stellen *Plin. N. H.* 33, 36: *celeres sub Romulo regibusque sunt appellati*), wobei die Meinungen auseinandergingen, ob sie so genannt wurden wegen ihrer Schnelligkeit (*Serv. A.* 11, 604: *a celeritate, Plut. Rom.* 26; *Dionys.* 2, 13) oder, wie *Valerius Antias* (*Dionys.* 2, 13) behauptete, wegen ihres Führers, Celer, der den Remus getötet hatte (*Fest.* p. 55: *Celeres antiqui dixerunt, quos nunc equites dicimus, a Celere, interfectore Remi qui initio a Romulo his praepositus fuit; qui primitus electi fuerunt ex singulis curiis deni, ideoque omnino trecenti fuere*; *Dionys.* 2, 13; *Serv. A.* 11, 603: *vel a duce Celere qui dicitur Remum occidisse*).

Nachdem man angefangen hatte, den Charakter des Romulus zu schwärzen, betrachtete man diese *celeres* als eine Art Leibwache, die Romulus als Tyrann nötig hatte. So *Livius* 1, 15, 8: *non in bello solum sed etiam in pace habuit.* Ja *Plutarch* (*Numa* 7) erzählt von Numa, daß er bei seinem Regierungsantritt sofort die *celeres* abschaffte, die Romulus als

Leibwache gehabt hatte, weil er, Numa, Vertrauen zu seinem Volke besaß: *παραλαβὼν δὲ τὴν ἀρχὴν πρῶτον μὲν τὸ τῶν τριακοσίων σύστημα διέλυσεν, οὓς Ῥωμύλος ἔχων ἀεὶ περὶ τὸ σῶμα Κέλερας προσηγόρευσεν, ὅπερ ἐστὶ ταχεῖς· οὔτε γὰρ ἀπιστεῖν πιστεύουσιν οὔτε βασιλεύειν ἀπιστούντων ἠξίου.*

Infolge der allgemeinen Verdoppelung, die nach der Aufnahme der Sabiner in die Bürgerschaft stattgefunden haben sollte, sollte es 6000 Fußvolk und 600 Reiter gegeben haben (*Plut. Rom.* 20; *Lydus de mag.* 1, 16).

Die sakralen Satzungen des Romulus.

Man ist in der neueren Zeit gewöhnt und war es auch vielfach im Altertum, Numa als den legendarischen Gründer der römischen Religion zu betrachten. Diese Anschauung hat aber nur relative Gültigkeit. Auch auf dem Gebiete des Sakralwesens ist Romulus als tätig gedacht. Die Religion war nach der römischen Denkweise viel zu eng mit dem Staate verknüpft, als daß man an die Möglichkeit, einen Staat ohne Sakralrecht zu gründen, hatte denken können. Das enge Verhältnis zwischen dem Staatswesen und der Religion kommt im Augurium zum Vorschein. Daraus leitete man logisch die Legende ab, daß Romulus der erste Augur war. Darüber haben wir eine Reihe merkwürdiger Stellen: *Cic. de nat. deor.* 3, 2, 5: *mihi ita persuasi Romulum auspiciis Numam sacris constitutis fundamenta iecisse nostrae civitatis; Cic. de repub.* 2, 10, 17: *Romulus, cum septem et triginta regnavisset annos, et haec egregia duo firmamenta rei publicae peperisset, auspicia et senatum, tantum est consecutus, ut ... deorum in numero conlocatus putaretur; Cic. de div.* 1, 2, 3: *principio huius urbis parens Romulus non solum auspicato urbem condidisse, sed ipse etiam optumus augur fuisse traditur;* vgl. auch *Cic. in Vat.* 8, 20; *Cic. de div.* 2, 33, 70; *Dionys.* 2, 6; *Plut. Rom.* 22. Später zweifelte man daran, ob Romulus das collegium augurum gegründet habe; so *Liv.* 1, 4, 4: *pontifices, augures, Romulo regnante nulli erant; ab Numa Pompilio creati sunt. Cicero* entschied sich sehr positiv gegen diesen Zweifel; *de repub.* 2, 9, 16: *nam et ipse, quod principium rei publicae fuit, urbem condidit auspicato et omnibus publicis rebus instituendis, qui sibi essent in auspiciis, ex singulis tribubus singulos cooptavit augures.* Romulus soll den Krummstab, *lituus*, getragen haben (*Plut. Rom.* 22). Ja sein *lituus* hat sich sogar in wunderbarer Weise bis in die späte Zeit hinein erhalten. Der Stab wurde in der Curia Saliorum am Palatin aufbewahrt. Bei der gallischen Katastrophe wurde diese Curia niedergebrannt, aber danach fand man den Stab unversehrt. *Civ. de div.* 1, 17, 30: *cum situs esset in curia Saliorum, quae est in Palatio, eaque deflagravisset, inventus est integer* (vgl. *Cic. de div.* 2, 38, 80; *Plut. Rom.* 22; *Plut. Camill.* 32; *Dionys.* 14, 5; *Val. Max.* 1, 8, 11; *Fasti Praenestini* 23. März: *feriae Marti: hic dies appellatur ita, quod in atrio sutorio tubi lustrantur, quibus in sacris utuntur. Lutatius quidem clavam eam ait esse in ruinis Palati incensi a Gallis repertam, qua Romulus urbem inauguraverit;* vgl. *Mommsen C. I. L.* 1, 2. Aufl., p. 313).

Was die sonstige Tätigkeit des Romulus auf sakralrechtlichem Gebiet betrifft, so läßt sich schwer sagen, weswegen bestimmte Institutionen ihm statt dem Numa zugewiesen sind. In einigen Fällen stritt man, ob Romulus oder Numa Urheber sei. Eine solche Streitfrage war, wie wir oben gesehen haben, das collegium augurum. Auch in Beziehung auf den Kult der Vesta und die Institutionen der vestalischen Jungfrauen teilten sich die Meinungen. *Plutarch*, der (*Numa* 9) den Numa als Gründer des Vestakultes angibt, läßt an einer andern Stelle (*Romul.* 22) die Sache unentschieden. *Dionysios* (2, 65) bringt zwei Argumente dagegen: erstens steht der Tempel der Vesta an einem Ort, der außerhalb der romulischen Stadt liegt; zweitens war es unwahrscheinlich, daß gerade Romulus einen solchen Kult habe gründen wollen, da doch seine Mutter, die Rhea Silvia, als vestalische Jungfrau so viel gelitten habe. Daraus sieht man übrigens, mit welcher Naivität die Legenden als historische Tatsachen aufgefaßt wurden.

Noch ein anderes Priestertum schrieb man dem Romulus zu, nämlich die *Fratres Arvales*, und zwar wußte man auch die näheren Umstände zu erzählen. Als Acca Larentia, die Nährmutter des Romulus, einen ihrer zwölf Söhne durch den Tod verloren hatte, sei Romulus an seine Stelle getreten und habe mit seinen elf Milchbrüdern das Kollegium der 12 Fratres Arvales gegründet (*Gellius* 7, 7, 8; *Plin. N. H.* 18, 6; *Fulgent. de abstrus. serm.* p. 560 *Merc.*). Diese Sage ist nur gebildet, um das für ein römisches Priestertum auffallende Wort 'fratres' zu erklären, und zwar ist sie erst unter Tiberius (der Jurist *Masurius Sobinus*, den *Gellius* a. a. O. erwähnt, lebte unter Tiberius) entstanden, also zu einer Zeit, wo der Kaiser, der immer Mitglied der Priesterschaft war, sich gerne als der neue Romulus vorstellte (vgl. *Wissowa* in *Pauly-Wissowa* s. v. Arvales Bd. 2, Sp. 1463 ff.).

Von einzelnen Kulten haben wir oben den des Iupiter Stator und den des Iuppiter Feretrius (mit den Spolia Opima) erwähnt. Auch bei der Organisation der Kurien soll er für das Sakralwesen gesorgt haben. Er schuf ein Gesetz, nach dem in jeder Kurie zwei über 50 Jahre alte Männer erwählt wurden, die den Priesterstand auf Lebenszeit bekleiden sollten; *Dionys.* 2, 21, 22: *ἐξ ἑκάστης φράτρας ἐνομοθέτησεν ἀποδείκνυσθαι δύο τοὺς ὑπὲρ πεντήκοντα ἔτη γεγονότας ... τούτους ... τὰς τιμὰς ἔταξεν ἔχειν ... διὰ παντὸς τοῦ βίου.*

3. Das Ende des Romulus.

Nachdem Romulus in so wunderbarer Weise geboren war, und nachdem er für sein Volk so übermenschlich vieles geleistet hatte, konnte sein Leben kein gewöhnliches alltägliches Ende nehmen. Die einfachste Lösung des hiermit gegebenen Problems war die Legende, daß er eines Tages mitten in seiner Tätigkeit plötzlich von der Erde verschwunden sei. Dieses Motiv kommt in den Gründungslegenden Roms

häufig vor; vgl. den Tod des Latinus (*Fest.* p. 194, vgl. *Schol. Bob.* in *Cic. Planc.* p. 256); den des Aeneas (*Cato* bei *Serv. A.* 4, 620; 9, 742; *Ovid. Met.* 14, 600 ff.; *Schol. Boe.* p. 256; *Iuvenal* 11, 63; vgl. *Ps.-Aurel. Vict. de orig. gent. Rom.* 14, 2), den des Aventinus (*Augustin C. D.* 18, 21) Die Hauptstellen für Romulus sind: *Liv.* 1, 16: *nec deinde in terris Romulus fuit; Cic. de repub.* 2, 10, 17: *non comparuisset; Dionys.* 2, 56: ἀφανῆ γενέσθαι; *Plut. Rom.* 27: ἠφανίσθη; *Flor.* 1, 1, 16: *e conspectu ablatus est; Solinus* 1, 20: *apparere desiit; Hist. Aug. vit. Commod.* 2: *in terris Romulus non apparuit; Ps. Aurel. Vict. de vir. ill.* 2, 13: *nusquam comparuit.* So scheint die Sage in ihrer ursprünglichsten Form gelautet zu haben. Weder von den genaueren Umständen noch von der Apotheose wird man gesprochen haben. Bald aber wurde die Legende ausgeschmückt. Romulus war bei der Heerschau (*Liv.* 1, 16: *cum ad exercitum recensendum contionem haberet;* vgl. *Dionys.* 2, 56; *Plut. Rom.* 27; *Flor.* 1, 1, 16; *Ps.-Aurel. Vict. de vir. ill.* 2, 13); ja man zeigte den Ort, wo er zum letzten Male gesehen wurde. Es war auf dem Marsfelde bei dem Ziegensumpf (*Liv.* a. a. O.: *in campo ad Caprae paludem;* vgl. *Plut.* a. a. O.; *Ovid. F.* 2, 475 ff.; *Flor.* a. a. O.; *Solin.* 1, 20; *Ps.-Aurel. Vict.* a. a. O.). Auch der Tag war bekannt; es waren die Nonen des Juli (*Cic. de repub.* 1, 16, 25: *nonis Quinctilibus; Plut. Rom.* 27: νώναις Ἰουλίαις = νωνπλίαις; *Solin.* a. a. O.: *nonis Quinctilibus; Hist. Aug. vit. Commod.* 2: *nonarum Iuliarum*), die sog. Nonae Caprotinae (*Plut. de fort. Rom.* 8: νώναις καπρατίναις). Später hat man das Fest der Poplifugia mit dem Verschwinden des Romulus zusammengebracht (*Dionys.* 2, 5, 6; *Plut. Rom.* 29), Das ist aber an sich unmöglich, denn die Poplifugia fielen auf den 5. Juli (*Schwegler, Röm. Gesch.* 1, S. 532, versucht die beiden Feste zu vereinigen; dagegen vgl. *Mommsen, C. I. L.* 1, 2. Aufl., p. 320, 321). Auch von den begleitenden Naturphänomenen erzählte man; es herrschte ein plötzlich ausgebrochenes Gewitter, wodurch die Erde in Dunkel gehüllt wurde (*Liv.* 1, 16: *coorta tempestas cum magno fragore tonitribusque tam denso regem operuit nimbo; Cic. de repub.* 1, 16, 25, der von einer *defectio solis* redet, vgl. 2, 10, 17 und *Flor.* 1, 1, 16; *Dionys.* 2, 56; *Plut. Rom.* 27; *Plut. de fort. Rom.* 8; *Ovid. F.* 2, 493 ff.).

Aber der naive Glaube an das Verschwinden des R. war der späteren Epoche mit ihrer rationalistischen Erklärungsweise unerträglich. Gerade wie man die lupa in eine meretrix, und den wunderbaren Erdschlund des M. Curtius in den Sumpf des Mettus Curtius verwandelt hatte, so ist auch hier eine Rationalisierung eingetreten, die, wie immer, als sehr geschmacklos zu bezeichnen ist (möglich ist es, aber bis jetzt nicht zu beweisen, daß auch hieran *Piso* schuld ist). Das Verschwinden war verdächtig. Es mußte etwas dahinterstecken, und zwar ein Verbrechen. Romulus ist getötet worden. Wer soll der Mörder sein? Natürlich die Senatoren, die ihm am nächsten standen. Ja, um ihre Tat zu verheimlichen, sollen sie ihm den Leib zerrissen haben, wobei jeder der Väter ein Stück unter seiner Toga versteckte: *Liv.* 1, 16: *fuisse credo tum quoque alios qui discerptum regem patrum manibus taciti arguerent;* vgl. *Plut. Rom.* 27; *Dionys.* 2, 56; *Ovid. F.* 2, 497; *Flor.* 1, 1, 16. Nach *Plutarch* soll die Zerstückelung im Tempel des Volcanus stattgefunden haben.

Man ging noch weiter. Um den Haß des Senats gegen Romulus zu motivieren, hat man geflissentlich den Charakter des Romulus geschwärzt. Diese Verleumdung betraf allmählich sein ganzes Leben. Bei der Auguration habe er, hieß es, den Remus betrogen; gegen Titus Tatius sei er ungerecht gewesen und habe sich um dessen Tod nicht gekümmert; als König habe er sich tyrannisch gezeigt, und sich sogar mit einer Leibwache umgeben. *Dionysios* gibt eine Zusammenstellung der Anklagen gegen Romulus (2, 56): τὴν τε ἄφεσιν τῶν ὑμήρων, οὓς παρ' Οὐιεντανῶν ἔλαβεν . . . καὶ τὸ μηκέτι τὸν αὐτὸν προσφέρεσθαι τρόπον τοῖς ἀρχαιοτάτοις πολίταις καὶ τοῖς προσγράφοις . . . τινας . . . οὔτε ἀφανεῖς ἄνδρας οὔτε ὀλίγους ἐκέλευσεν ὥσαι κατὰ τοῦ κρημνοῦ τὴν δίκην αὐτὸς μόνος δικάσας: μάλιστα δ' ὅτι βαρὺς ἤδη καὶ αὐθάδης εἶναι ἐδόκει καὶ τὴν ἀρχὴν οὐκέτι βασιλικῶς ἀλλὰ τυραννικώτερον ἐξάγειν.

Die ältere Legende blieb aber immer noch neben dieser zweiten Version bestehen. Ja, mit der Zeit wurde sie noch verstärkt, indem man die Proculus-Iulius-Episode damit verknüpfte und Romulus mit Quirinus (s. d.) identifizierte. Die Geschichte von Proculus Iulius lautet bei *Livius* (1, 16): *Proculus Iulius, sollicita civitate desiderio regis et infensa patribus, gravis, ut traditur, quamvis magnae rei auctor, in contionem prodit. 'Romulus' inquit 'Quirites! parens urbis huius prima hodierna luce caelo repente delapsus se mihi obvium dedit. Cum perfusus horrore venerabundus adstitissem, petens precibus, ut contra intueri fas esset, 'abi, nuntia' inquit 'Romanis caelestes ita velle, ut mea Roma caput orbis terrarum sit, perinde rem militarem colant sciantque et ita posteris tradant nullas opes humanas armis Romanis resistere posse, haec' inquit 'locutus sublimis abiit'.* Ähnliche Berichte liegen vor bei *Cicero* (*de repub.* 2, 10, 20, wo dem Proculus Iulius die Erscheinung des Romulus auf dem Collis Quirinalis begegnet), *Plutarch* (*Rom.* 27), *Ovid* (*F.* 2, 499, wo Proculus Iulius die Vision hat, während er von Alba Longa nach Rom unterwegs ist), *Florus* (1, 1, 16) und *Ps.-Aurelius Victor* (*de vir. ill.* 2, 13). Bemerkenswert ist es aber, daß in allen diesen Berichten, mit Ausnahme des *Livius* und des *Plutarch,* (bei *Plutarch* ist Romulus ein Gott genannt, aber der Name fehlt, wogegen in *Rom.* 29 der Name angegeben ist) Romulus immer mit Quirinus identifiziert wird (vgl. *Cicero de repub.* 2, 10, 20: Romulus bittet den Proculus Iulius darum *ut sibi eo in colle delubrum fieret; se deum esse et Quirinum vocari;* ähnlich *Plut. Rom.* 29; *Dionys.* 2, 63; *Ovid. F.* 2, 507 ff.; *Met.* 14, 805 ff.; *Flor.* 1, 1, 16; *Ps.-Aurel. Vict.* a. a. O.; Identifikation ohne Erwähnung der

Proculus-Iulius-Episode bei *Plut. Numa* 7; *Plin. N. H.* 15, 120; *Serv. A.* 1, 292; *C. I. L.* 10, 809, Pompeji).

War Romulus einmal ein Gott geworden, so war seine Identifikation mit Quirinus sehr leicht; denn nichts ist natürlicher, als daß Romulus, der Sohn des Mars, identisch ist mit Quirinus, dem Doppelgänger des Mars. Was die Zeit der Identifikation anbetrifft, so sind unsere ältesten Zeugnisse 1) der Denar des *C. Memmius* (v. C. 60, vgl. *Babelon, Monn. de la Répubi.* 2, p. 218; *Mommsen, Münzwesen* S. 642); 2) die Stelle bei *Cicero de rep.* (oben zitiert, *de repub.* wurde vor *C.* 54—51 verfaßt); man vgl. auch *de Off.* 3, 41: *peccavit igitur pace vel Quirini vel Romuli dixerim.* Im allgemeinen dürfen wir also die Identifikation ins 1. vorchristliche Jahrh. versetzen.

Diese Idee wurde sehr populär, erfreute sich der Gunst des Cäsar und Augustus (literarische Nachweise und gute Darstellung bei *Wissowa, R. K. d. Rom.* S. 141), bis die Erinnerung an den ursprünglichen Quirinus vollständig verloren ging, und man solche Redensarten gebrauchen konnte wie *Iuvenal* (11, 105) *geminos Quirinos* (= *Romulum et Remum*). Auch die beim Raube der Sabinerinnen vorkommende Hersilia (siehe oben) wurde in diese neue Legende hineingezogen, indem sie mit der alten Göttin Hora Quirini (über Hora Quirini vgl. *Gell.* 13, 23, 2; *Ennius, frg.* 117 *Vahlen* = *Non.* p. 120, 2; *Wissowa* a. a. O.) gleichgesetzt wurde (*Ovid. M.* 14, 829 ff.; vgl. *Wissowa, Philol. Abhandl. M. Hertz dargebracht* S. 167 = *Ges. Abh.* S. 142).

Endlich muß noch erwähnt werden eine Tradition, wonach sich mitten auf dem Forum ein Grab befand, das man zu Romulus in Beziehung brachte. Bei *Festus* lesen wir (p. 177): *niger lapis in comitio locum funestum significat, ut ali, Romuli morti destinatum, sed non usu obv* — dann folgt eine Lücke, also eine für Romulus bestimmte aber nicht benutzte Grabstätte. Aus den Resten des folgenden Satzes kann man ersehen, daß die Worte [Fau]stulum und [Hos]tilium wahrscheinlich vorkommen. Also wurde das Grab auf Faustulus, bzw. Hostus Hostilius bezogen. Daß Faustulus das Richtige sei, lesen wir bei *Dionysios* (1, 87): *τινὲς δὲ καὶ τὸν λέοντα τὸν λίθινον, ὃς ἕκειτο τῆς ἀγορᾶς τῆς τῶν Ῥωμαίων ἐν τῷ κρατίστῳ [χωρίῳ] παρὰ τοῖς ἐμβόλοις, ἐπὶ τῷ σώματι τοῦ Φαυστύλου τεθῆναί φασιν, ἐνθ' ἔπεσεν ὑπὸ τῶν εὑρόντων ταφέντος.*

Aber derselbe *Dionysios* bezieht an einer andern Stelle (3, 1) das Grab auf Hostus Hostilius: *θάπτεται πρὸς τῶν βασιλέων ἐν τῷ κρατίστῳ τῆς ἀγορᾶς τόπῳ, στήλης ἐπιγραφὴ τὴν ἀρετὴν μαρτυρούσης ἀξιωθείς.*

Endlich sagt *Porphyrio* zu *Hor.* (*Epod.* 16, 13); *quasi Romulus sepultus sit, non ad caelum raptus aut discerptus a senatoribus, nam Varro post rostra fuisse sepultum Romulum dicit.*

Bei den am Anfang des Jahres 1899 ausgeführten Forumausgrabungen glaubt man dies 'Grab' entdeckt zu haben (die amtliche Publikation steht noch aus. Siehe vorläufig *Not. Sc.* 1899, 151—169; *Huelsen, Röm. Mitt.* 1902, 22—31; 1905, 40—46; *Vaglieri, Röm. Mitt.* 1902, 102—148; *Studniczka, Jahreshefte des Österr. Inst.* 6, 1903, 129—155; 7, 1904, 239 ff.; *Boni, Atti del Congresso Internaz.* 550—554; *Petersen, Grab des Romulus* 1904). Die Identität ist aber nicht über alle Zweifel erhaben; und selbst wenn sie richtig wäre, hat doch das Grab sicherlich weder mit Romulus noch mit Faustulus noch mit Hostus Hostilius etwas zu tun.

Romulus und Remus in der Kunst.

Bei einer Legende, die die Römer von den Griechen entlehnt haben, und die erst im 4. vorchristl. Jahrh. nach Rom gekommen ist, dürfen wir Darstellungen in der Kunst fast von vornherein annehmen. In der Tat stammt die erste uns erhaltene Darstellung (die später so oft wiederholte Gruppe der die Zwillinge säugenden Wölfin) aus dem Ende des 4. bzw. aus dem Anfang des 3. Jahrh. Sie kommt zuerst auf römisch-kampanischen Münzen vor (Abb. 1). Auf der Bildseite Kopf des Herkules; auf der Kehrseite die Wölfin die Zwillinge säugend; Beischrift ROMANO. Vgl. *Babelon, Monn. Rom.* 1, p. 13 mit Abbildung; *Mommsen, Hermes* 16, 1881, S. 2; *Mommsen-Blacas, Histoire de la Monn. Rom.* 1, 365 ff., Abb. Pl. 17 nr. 1; *Cohen, Med. Cons.* 5, 347, Taf. 44; *Klügmann, Annali* 1879 p. 42; *Monumenti Inst.* 11, Tav. 3, nr. 2).

1) Kopf d. Herkules u. die Wölfin mit Romulus u. R., röm.-kampan. Münze (nach *Babelon, Monn. de la rép. Rom.* 1).

Ungefähr um dieselbe Zeit und zwar genau im Jahre 296 ist von den Ogulniern das Bild einer Wölfin aufgestellt worden (*Liv.* 10, 23, oben zitiert); Ort der Aufstellung war das Lupercal, das von *Livius* oder seiner Quelle als die ursprüngliche Stelle der *ficus ruminalis* betrachtet wird (s. o.). In der unten zu erwähnenden sog. Kapitolinischen Wölfin glaubte man eine Zeitlang diese Lupa der Ogulnii zu sehen. Beweise aber fehlen gänzlich (vgl. aber *E. Petersen, Klio* 8, 1908 S. 440 ff.).

Gehen wir jetzt zu der Betrachtung der uns erhaltenen Kunstwerke über. In den meisten Fällen sind wir nicht imstande, die Kunstwerke zu klassifizieren; demnach erscheint es zweckmäßiger, die Darstellungen nach ihren Gegenständen und diejenigen, die denselben Gegenstand behandeln, wiederum nach Technik und Material zu klassifizieren.

I. Die Wölfin die Zwillinge säugend.

Wie die Episode der Wölfin in der ersten uns bekannten Darstellung vorkommt, so blieb sie auch der für künstlerische Behandlung am meisten beliebte Gegenstand.

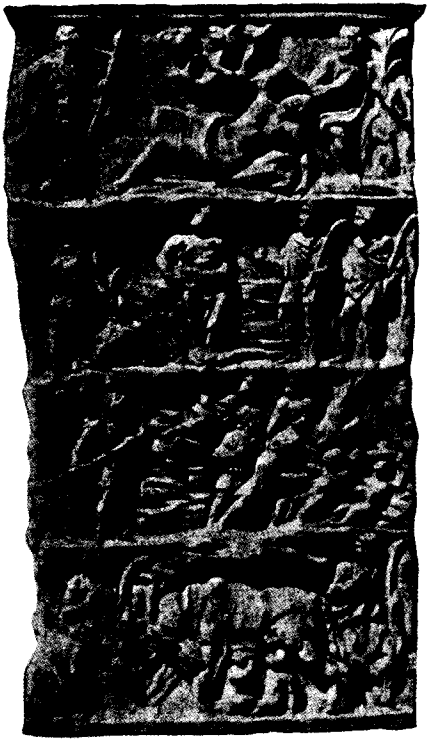
A) Bildwerke in Marmor. 1) Auf der

Ara Pacis? vgl. *Petersen, Jahreshefte d. Österr. Instituts* 1906, S. 305. — 2) Auf einem Relief, das die Fassade des Venus-Roma-Tempels darstellt. Das in der Porticus der Octavia gefundene aus Hadrianischer Zeit stammende Relief ist in zwei Teile zerbrochen. Der eine Teil ist im Lateranischen Museum (*Benndorf-Schoene* 20; *Helbig* nr. 647), der andere Teil im Terme-Museum (*Matz-Duhn* 3, 3519 = *Raoul-Rochette* 8, 1). Die beiden Teile sind von *Petersen* zusammengesetzt worden (*Röm. Mitt.* 1895, 10, S. 244 und Taf. 5; '*Rom*' S. 78, Abb. 54; vgl. auch *Strong, Roman Sculpture* p. 238 ff. mit Abbildung). Das Relief beweist, daß diese Darstellung der Wölfin sich im Giebelfelde des

2) Der Altar von Ostia: links unten Romulus und Remus, Tiber; oben Palatinus und zwei Hirten (nach Originalphotographie).

im Jahre 135 von Hadrian dedizierten Tempels der Venus-Roma befand, und zwar auf der rechten Seite, während Mars mit Rhea Silvia in der Mitte stand. — 3) Auf der im Vatikan (Giardino della Pigna) befindlichen Basis der Columna Antonina, und zwar als Dekoration des Schildes der auf der rechten Seite sitzenden Göttin Roma. Vgl. *Amelung, Vatik. Skulpturen* nr. 223, Taf. 116; *Strong, Roman Sculpture* p. 271, mit Abb. — 4) Auf einem Relief bei *Visconti* 5 pl. 24, wo auch zwei Hirten im Hintergrunde vorhanden sind. — 5) Auf dem Altar von Ostia (vgl. Abb. 2), welcher gefunden wurde zu Ostia in einer Kammer, die zu der hinter der Bühne des dortigen Theaters gelegenen Porticus gehörte (Fundbericht *Not. Sc.* 1881, p. 111) Museo delle Terme (*Helbig* 1086). Datum 124 n. Chr. Unten links die Wölfin die Zwillinge säugend, rechts der Tiber. Oben links Palatin mit Lokalgott, oben rechts zwei Hirten (durch eine Ziege gekennzeichnet). Abgeb. *Not. Sc.* 1881, Taf. 2; *Strong, Rom Sculpt.* p. 242; vgl. auch *Hadaczek, Röm. Mitt.* 16, S. 395—396; *P. Ducati, Mélanges* 26, p. 483 ff. — 6) Auf der sog. *Ara Casali* (Abb. 3), gefunden in der zweiten Hälfte des 17. Jahrh. auf dem Caelius in der nördlich von der Villa Casali gelegenen Vigna Mellini; jetzt im Vatikan (*Helbig* 162; *Museo Pio-Clementino* nr. 44); abgebildet *Wieseler, Ara Casali*, Göttingen 1844; *Brunn, Kleine Schriften* 1, S. 41. Darstellungen in 4 Streifen; unsere Darstellung auf dem untersten Streifen. (Für die andern 3 Streifen: a) Mars und Rhea Silvia, b) Rhea Silvia mit den Zwillingen, c) Die Aussetzung der Zwillinge, s. Faustulus u. unt.). — 7) Grabaltar des L. Camurtius Punicus (Palazzo Corsini), *C. I. L.* 6, 14316; *Altmann, Die röm. Grabaltäre d. Kaiserzeit*, Berlin 1905 nr. 65, mit Abb.; *Matz-Duhn* 3933. — 8) Grabstein des C. Iulius Rufioninus. Uffizi. *Dütschke, Ant. Bildw. in Oberitalien* 3, 204; abgeb. *Annali* 1868 Tav. O P. — 9) Grabaltar des M. Caecilius Rufus (verschollen). *C. I. L.* 6, 9897; *Altmann* a. a. O. nr. 32. — 10) Grabaltar des Titus Iulius Parthenio (einst in der Villa Giulia, jetzt verschollen). *C. I. L.* 6, 20175; *Bachofen, Annali* 1868 p. 421; *Dütschke* 3, S. 207, nr. 459; *Altmann* a. a. O. *Röm. Grabaltäre* nr. 48. — 11) Grabaltar im Vatikan (Museo Chiaramonti *Amelung* p. 477, nr. 198), *C. I. L.* 6, 29858. Abgeb. *Bachofen, Annali* 1868, Tav. O P nr. 3 b; *Altmann* nr. 43, Fig. 68. Auf der rechten Seite die Wölfin mit den Zwillingen, auf der linken die Hirschkuh mit Telephos. — 12) Grabaltar des L. Volusius Urbanus *Bachofen, Annali* 1868, p. 425; abg. *Montfaucon, Antiquité expliquée T. V Par.* 1, 360. — 13) Grabaltar der Volusia Prima (Giardino della Villa Albani?). *Bachofen* a. a. O. p. 425, Ende des 1. nachchristl. Jahrh. — 14) Grabaltar des L. Volusius Saturninus. *Bachofen* a. a. O. p. 426. — 15) Fragment eines Grabsteins (Avenches, Kanton Vaud). *Bachofen* a. a. O. nr. 10. — 16) Fragment eines Sarkophags. Abg. *Gall. Giustiniani* 2, 101; *Matz-Duhn* 2824. In der Mitte halten zwei Eroten einen runden Schild mit der Darstellung der säugenden Wölfin. — 17) Sarkophag von der Via Latina. *Bachofen* a. a. O. nr. 9; Tav. O R 1—3; *Matz-Duhn* 3147. — 18) Kindersarkophag (Villa Pamfili). *Matz-Duhn* 2733. — 19) Sarkophag. *Matz-Duhn* 2492. — 20) Sarkophag. *Bachofen* nr. 11; Tav. O R 4. Darstellung auf einem von einem Adler getragenen Schild. — 21) Aschenurne des Ti. Claudius Chryseros. Im Jahre 1852 in einem Kolumbarium des Vigna Codini gefunden. *C. I. L.* 6, 5318; *Bachofen* a. a. O. p. 424; *Altmann* nr. 80. Vorclaudische Zeit. — 22) Aschenkiste. *Matz-Duhn* 3987 (V. Mattei).

B) Bronzen. 1) Die Kapitolinische Wölfin. Konservatorenpalast, *Helbig* 638 (mit guten Literaturnachweisen, vgl. auch *E. Petersen, Klio* 8, 1908 S. 440 ff.). Seit dem 10. Jahrh. stand sie am Lateranpalast (*Chronik* des *Benedictus v. Soracte,* vgl. *Annali* 1877, p. 379 ff.). Die Figuren der Zwillinge sind von Guglielmo della Porta, gest. 1577, beigefügt (aber vgl. *Röm. Mitt.* 6, S. 13. 14). — 2) Statuette des Britischen Museums (aus der Hamilton Collection)



3) Die Ara Casali (nach *Brunn, Kl. Schr.* 1 p. 41): ob. Mars u. Rh. Silvia, 2. Streifen: Rh. Silvia u. d. Zwillinge; 3. Str.: Aussetzung d. Zwillinge; 4. Str.: d. Wölfin u. d. Zwillinge.

Catalogue of Bronzes nr. 1581. — 3) Medaillon des Brit. Mus. *Catalogue of Bronzes* nr. 1582; abg. Pl. 11. — 4) Sistrum des Brit. Mus., 1893 im Tiber gefunden. *Catalogue of Bronzes* nr. 872 mit Abb. — 5) Medaillon. Musée de St. Germain en Laye, *Catal. Reinach* p. 267, nr. 263. 264.

C) Münzen. 1) Röm.-Campanische Münzen, erste Serie (s. o.). — 2) Röm.-Campanische Münzen, zweite Serie (317—211; s. Abb. 4). *Babelon* 1, p. 20; *Cohen, Méd. Cons.* S. 347, Taf. 71, 8; *Mon. d. Instit.* 11, Taf. 3, nr. 3. — 3) Röm.-Campanische Münzen, dritte Serie (*Babelon* 1, p. 31), ähnlich der unten beschriebenen Faustulusmünze. — 4) Erstes Exemplar der echt römischen Prägung (264—217). *Babelon* 1, p. 50. 51; abg. *Mon. d. Instit.* 11, Taf. 8, nr. 4. As oder Semis, wo auf dem Schiffsschnabel die säugende Wölfin als Symbol erscheint. — 5) Denar des Sex. Pompilius Fostulus, 129 v. Chr. *Babelon* 2, p. 336; abg. *Mon. d. Instit.* 11, Tav. 3, nr. 6 u. ob. Bd. 1 Sp. 1464. Auf der Kehrseite die Wölfin, mit der *ficus ruminalis*, links Faustulus (s. d.) mit Hirtenstab. — 6) Denar ohne Gensnamen. Zirka 104 v. Chr. *Babelon* 1, p. 72. Abg. *Mon. d. Inst.* 11 Tav. 3. m. s. Auf der Kehrseite die sitzende Göttin, Roma, die säugende Wölfin betrachtend. — 7) As und Semis des P. Terentius, Münze von Panormus; gegen Ende der Republik. *Babelon* 2, p. 487; *British Mus. Catal. of Gr. Coins Sicily* p. 127; *Borghesi, Œuvres Numism.* 2, p. 422. — 8) Bronzemünzen des Nero. *Cohen* 1, 202; *Nero* nr. 219. Die säugende Wölfin als Schilddekoration der sitzenden Göttin Roma. — 9) Silbermünze des Galba. *Cohen* 1, 249, Galba nr. 270. Die sitzende Göttin Roma; hinter ihr die säugende Wölfin. — 10) Bronzemünze des Vespasian. *Cohen* 1, 315, Vespasian nr. 375. 376, 71 n. Chr. — 11) Silbermünze des Vespasian. *Cohen* 1, 276, Vespasian nr. 51, 74 n. Chr. — 12) Goldmünze des Titus.

4) Röm.-Campanische Münze (zweite Serie) (nach *Babelon, Monn. de la rép. Rom.* 1 p. 20).

Cohen 1, p. 344, Titus nr. 21, 76 n. Chr. — 13) Goldmünze des Titus. *Cohen* 1, p. 344, Titus nr. 28. — 14) Silbermünze des Titus. *Cohen* 1, 345, Titus nr. 33, 79 n. Chr. — 15) Goldmünze des Domitian. *Cohen* 1, p. 390, Domitian nr. 24, 76 n. Chr. — 16) Silbermünze des Domitian. *Cohen* 1, 390, Domitian nr. 25. — 17) Goldmünze des Hadrian. *Cohen* 2, p. 122, Hadrian nr. 183. 184. 185. — 18) Silbermünze des Antoninus Pius. *Cohen* 2, p. 315, Antoninus nr. 292. 293; abg. Pl. 12. — 19) Bronzemünze des Antoninus Pius. *Cohen* 2, p. 352, Antoninus Pius nr. 522. 523. 524; p. 366, nr. 627; p. 366, nr. 628. 629; p. 399, nr. 892; p. 407, nr. 952. — 20) Bronzemünze des Marcus Aurelius. *Cohen* 2, p. 546, nr. 640; p. 564, nr. 774; p. 565, nr. 782. — 21) Bronzemünze der Faustina Minor. *Cohen* 2, p. 605, nr. 242.

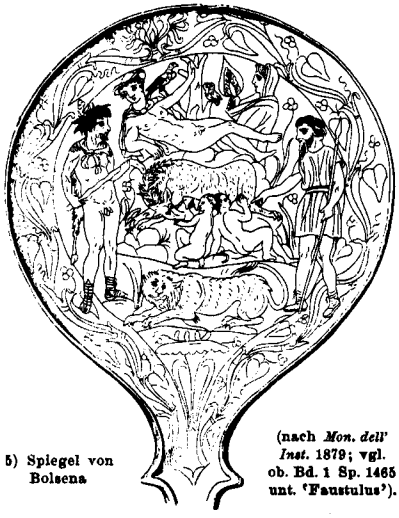
D) Wandgemälde. Pompejanische Gemälde. *Helbig, Wandgemälde Campaniens* Bd. 1, 1865, p. 234, nr. 1384.

E) Gemmen. 1) *Brit. Mus. Catalogue of Gems* nr. 1694 (sard; Blacas Coll.) *Q. Acuti Astragali.* — 2) *Brit. Mus.* nr. 1695 (sard; Blacas Coll.). Faustulus der die säugende Wölfin entdeckt. — 3) *Brit. Mus.* 1696 (sard). Desgl. — 4) *Brit. Mus.* nr. 1697, Plasma. Zwei Hirten, die vor einer Grotte stehen. In der Grotte die säugende Wölfin. — 5) *Brit.*

Mus. nr. 1698 (sard; Townley Coll.). Faustulus, der die säugende Wölfin entdeckt. — 6) *Berlin* nr. 435—438; 4379—4401. Vgl. *Furtwängler, Antike Gemmen* 3, 243 ff.

F) Spiegel. 1) Der Spiegel von Bolsena, (Abb. 5) abg. *Mon. de Instit.* 11, Tav. 3, nr. 1. Vgl. *Arch. Zeit.* 36, 1878, S. 166; *A. Klügmann, Annali* 51, 1879, p. 44 ff.; *E. Maaß, Jahrb.* 1906, S. 107; *Körte, Etrusk. Spiegel* 5, S. 172 glaubt, der Spiegel sei eine Fälschung; vgl. aber *Furtwängler, Antike Gemmen,* S. 243, Anm. 2.

G) Vasen. Phiale von Cales, Brit. Mus. (Castellani 1873). *Catalogue of Vases* Vol. 4, G 125; *Benndorf, Gr. u. Sic. Vasenb.* Taf. 58, 1, p. 114. In einem Medaillon die säugende Wölfin und die *ficus ruminalis.* Zirka 200 v. Chr. (vgl. *Brit. Mus. Catal.* 4. p. 25; *Walters, Hist. of Pottery* 1, 502).



5) Spiegel von Bolsena

(nach *Mon. dell' Inst.* 1879; vgl. ob. Bd. 1 Sp. 1465 unt. 'Faustulus').

Ehe wir die säugende Wölfin verlassen, muß noch bemerkt werden, daß es eine Reihe von Darstellungen gibt, wo die Wölfin mit nur einem Kinde dargestellt ist: 1) Stele im Museo Civico di Bologna, vgl. *P. Ducati, Atti e Memorie d. R. Deputazione di Storia Patria per le provincie di Romagna* Series 3a, vol. 25, 1907, p. 486 ff. — 2) Aschenkiste ohne Inschrift, Uffizi; abg. *Annali* 1868, O P nr. 2; *Altmann* 82; *Dütschke* 3, 459. — 3) Aschenkiste des Petronius Hedychrus, Holkham Hall. (*Galleria Giustiniani* 145); *C. I L.* 6, 24008; *Altmann* 115; *Michaelis, Marbles of Great Britain* p. 317, nr. 49. — 4) Aschenkiste des Euporus. *Bachofen* nr. 6. Zweifelhaft ist es, ob die Darstellung mit Romulus und Remus etwas zu tun hat. Sie kann durch Verwechslung mit Telephos und der Hirschkuh entstanden sein.

II. Mars und Rhea Silvia.

Soviel wir aus unseren Zeugnissen schließen können, behaupteten die zweite Stelle in bezug auf Popularität die Darstellungen des Mars und der Rhea Silvia (s. d. u. Faustulus).

A) Bildwerke in Marmor. 1) Auf dem Relief, das die Fassade des Venus-Roma-Tempels darstellt (s. o.). In der Mitte Mars, der sich der Rhea Silvia nähert. — 2) Auf der Ara Casali (oberster Streifen) s. o. I A 6. — 3) Auf einem Sarkophag, *Raoul-Rochette* 7, 2; Mars von Amor geleitet nähert sich der schlafenden Rhea Silvia. — 4) Relief bei *Visconti* 5, pl. 25.

B) Bronzen. 1) Auf einem Erzgefäß (Bonn) Mars, der sich der schlafenden Rhea Silvia naht. Vgl. *Urlichs, Bonner Jahrbücher* 1, 1842, S. 44 ff.

C) Münzen. 1) Goldmünze des Antoninus Pius. *Cohen* 2, p. 311, Antoninus Pius nr. 264. — 2) Bronzemünze des Antoninus Pius. *Cohen* 2, p. 397, Antoninus Pius nr. 878. 879. — 3) Bronzemedaillon der Faustina Maior. *Cohen* 2, p. 439, Faustina Maior nr. 126.

D) Wandmalereien. 1) Pompejanisches Gemälde. Vgl. *Sogliano, Not. Sc.* 1905, p. 93. — 2) Auf dem esquilinischen Fries. Dieser Fries, der in einem Hause auf dem Esquilin entdeckt wurde (jetzt im Terme-Museum), enthielt, wie es scheint 6 Szenen aus unserer Legende: a) Rhea Silvia wird zu einer Vestalischen Jungfrau gemacht. b) Mars nähert sich der Rhea Silvia. c) Die Schuld der Rhea Silvia wird erkannt. d) (Gegenstand ungewiß; vielleicht Rhea Silvia mit den Zwillingen, wie auf der Ara Casali). e) Aussetzung der Kinder. f) Jugend des Romulus und Remus. Vgl. *Robert, Annali* 1878, p. 234 ff.; *Helbig* 1165, 1165a; *Brizio, Pitture e Sepolcri scoperti sull' Esquilino.* Roma 1876, tav. 1. — 3) Gemälde in der Domus Aurea, vgl. *Ponce, Description des Bains de Tite,* Paris 1786 ff. Das Gemälde bei *Helbig, Wandgemälde Campaniens* nr. 974, das *Raoul-Rochette* auf Mars und Rhea Silvia bezog, scheint vielmehr Zephyros-Chloris darzustellen.

E) Gemmen. Brit. Mus. (Plasma, Coll. Blacas) *Catalogue of Gems* nr. 1693.

F) Vasen. Vgl. *Froehner, Les Musées de France* p. 65. 66.

III. Seltene Darstellungen aus der Romulus-Remus-Legende.

1) Kopf der Rhea Silvia. Auf der Kopfseite von Denaren der Gens Aemilia. *Babelon* 1, p. 127; vgl. *Plut. Rom.* 11. Diese Darstellung beruht auf der Voraussetzung, daß Rhea Silvia = Aemilia, die eponyme Stammutter der gens Aemilia sei.

2) Rhea Silvia gezwungen vestalische Jungfrau zu werden. Auf dem esquilinischen Fries, s. o. II D 2.

3) Die Schuld der Rhea Silvia wird erkannt, und sie wird verurteilt. Auf dem Esquilinischen Fries, s. o. II D 2.

4) Rhea Silvia, die Zwillinge auf dem Schoße tragend. Auf der Ara Casali, s. o. II A 6 = Abb. 3.

5) Die Aussetzung der Zwillinge. a) Auf dem esquilinischen Fries, s. o. II D 2. b) Auf der Ara Casali, s. o. II A 6 = Abb. 3.

6) Die Jugend des Romulus und Remus. Auf dem esquilinischen Fries, s. o. II D 2.

7) Das Augurium des Romulus und Remus. Auf einem Relief, das die Fassade des Quirinus-Tempels darstellt. *Hartwig, Röm. Mitt.* 19, 1904, S. 23 ff.

IV. Sonstige Darstellungen.

1) Kampf zwischen Römern und Sabinern, Bronzemedaillon der Faustina Maior. *Cohen* 2, p. 435, Faustina Maior nr. 121.

2) Darstellungen des Romulus. a) Denar des C. Memmius (60 v. Chr.). *Babelon* 2, p. 218 (vgl. *Introd.* p. 48), Kopf des Romulus = Quirinus. Vgl. *Catulls* Anrede an Memmius (28): *opprobria Romuli Remique.* — b) Bronzemedaillon des Hadrian. *Cohen* 2, p. 171, Hadrian nr. 573. Beischrift: ROMVLO CONDITORI. — c) Goldmünze des Antoninus Pius. *Cohen* 2, p. 314, Antoninus nr. 289. 290. — d) Bronzemünze des Antoninus Pius. *Cohen* 2, p. 385, Antoninus nr. 773. 774. 775, Beischrift: ROMVLO AVGVSTO S. C.; p. 399, nr. 889. — e) Silbermünze des Commodus. *Cohen* 3, 85, Commodus nr. 223.

Die Geschichte der Romuluslegende in Literatur und Kunst läßt sich kaum besser schließen als mit der Erwähnung des merkwürdigen Denkmals der langobardischen Kunst, des sog. Diptychon von Rambona, wo die säugende Wölfin mit den Zwillingen sich am Fuße des Gekreuzigten findet (vgl. *Buonarroti, Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi di vetro.* Tafel zu S. 257). Also hat die Legende mit der ihr eigenen Unsterblichkeit das klassische Altertum überlebt und ist sogar noch im Mittelalter lebendig geblieben.

[J. B. Carter.]

Rosmerta, keltische Göttin, nur aus inschriftlichen Denkmälern und Reliefdarstellungen bekannt, auf denen sie als Genossin des Mercurius erscheint, der als Gott des Handels und Verkehrs (*Caes. bell. Gall.* 6, 17) auf gallisch-germanischem Gebiet eine große Rolle spielte. Das Kultgebiet des Paares Mercurius-Rosmerta beschränkt sich auf bestimmte Teile von Gallia Belgica und Germania superior; nur eine Inschrift gehört nach Lugudunensis, in das Gebiet der den Lingones benachbarten Haedui. Im übrigen Gallien ist der Kult bis jetzt nicht nachgewiesen.

Die Denkmäler hat in neuerer Zeit (ältere Literatur, z. B. *Chassot von Florencourt,* verzeichnet *Peter* in diesem Lexikon Bd. 2 Sp. 2239) am vollständigsten zusammengestellt und am besten behandelt *P. Charles Robert, Épigraphie gallo-romaine de la Moselle* (Paris 1873) p. 65—88. Er zählt 15 Inschriften auf und eine Reihe von Reliefbildern, die mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit auf Rosmerta bezogen werden können. Seitdem sind einige neue hinzugekommen, und frühere Lesungen berichtigt worden, so daß eine neue übersichtliche Zusammenstellung angebracht erscheint (vgl. auch *Holder, Altcelt. Sprachschatz* s. v. *Rosmerta*).

Die sicheren inschriftlichen Denkmäler sind folgende:

I. Belgica (1—12):

1) Reinsport a. d. Mosel (jetzt in Mannheim, Gipsabguß im Trierer Museum). *C. I. L.* 13, 4192 (= *Brambach* 1711. *Dessau, Inscr. sel.* 4610); vgl. *F. Haug, Die röm. Denksteine des Antiquariums in Mannheim* p. 21 nr. 15. *Hettner, Die römischen Steindenkmäler des Provinzialmuseums zu Trier* (1893) nr. 76. — *In h(onorem) d(omus) d(ivinae). deo Mercurio et Rosmerte Docci Aprossus et Acceptus ////|/viri Augustal(es) v(otum) s(olverunt) l(ibentes) m(erito).*

2) 'Haud longe Embilado vico' (= Niederemmel, Kr. Bernkastel). *C. I. L.* 13, 4193 (= *Brambach* 862). Verschollen. — *⟨In h. d. d.⟩ deo Mer⟨curio e⟩t Rosm⟨ertae A⟩diuto⟨rius Vr⟩sulus⁻⟨v. s.⟩ l. m.*

3) Gef. 1840 auf dem Berge oberhalb Niederemmel. *C. I. L.* 13, 4194 (= *Brambach* 863); vgl. *Hettner, Steindenkmäler zu Trier* nr. 74. — *In h. d. d. deo Mercurio et dae ⟨R⟩osmertae Mer⟨curi⟩a⟨li⟩s Aug(usti) lib(ertus) ⟨adiutor t⟩abula⟨ri . . . v.⟩ s. l. m.*

4) Fünf Bruchstücke aus gelbem Sandstein, deren Zusammengehörigkeit *Hettner* erkannte. Fundort wahrscheinlich wie bei Nr. 3. *C. I. L.* 13, 4195 (= *Brambach* 818 b. c. d. 819a, vgl. *Hettner, Steindenkmäler* nr. 75). — *In h. d. d. de⟨o⟩ Mer⟨c⟩urio ⟨et⟩ R⟨os⟩me⟨rtae⟩ . . . ⟨e⟩x iu⟨ss⟩u posuit* (Name des Dedikanten unsicher, ebenso die Ergänzung *⟨aed⟩em* in Zeile 4).

5) Wasserbillig, verschollen. *C. I. L.* 13, 4208 (= *Orelli-Henzen* 5909). — *Deo Mercurio ⟨et deae Ros⟩mertae aedem c⟨um signis orna⟩mentisque omn⟨ibus fecit⟩ Acceptus tabul⟨arius Augusti et⟩ Augustae ⟨libertus⟩, item hospitalia ⟨sacrorum cele⟩brandorum gr⟨atia pro se libe⟩risque suis ded⟨icat . . . ⟩ Iulias Lupo ⟨et Maximo cos.⟩* (im J. 232).

6) Bei Niedaltdorf (Kr. Saarlouis) wurde 1903 ein kleiner Tempelbezirk freigelegt und bei einer fast quadratischen Cella u. a. gefunden der Altar *C. I. L.* 13, 4237 (vgl. *Krüger, Korr.-Blatt. d. Westdeutschen Zeitschr.* 22, 1903, p. 197). — *Mercurio et Rosmer(tae) Messor Cani libertus.*

7) Metz. *C. I. L.* 13, 4311; vgl. *Ch. Robert, Épigr. de la Moselle* p. 71. 75. Taf. IV 4. *O. A. Hoffmann, Der Steinsaal des Metzer Altertums-Museums* (1889) p. 37 nr. 67. Das Relief über der Inschrift ist zerstört (s. unten). — *Deo Mercurio et Rosmertae Musicus Lilluti fil. et sui ex voto.*

8) Soulosse (im Gebiet der Leuci). *C. I. L.* 13, 4683 ('ara litteris non bonis'). — *Mercurio Rosmert(ae) sacr(um) vicani Solimariac(enses).*

9) Soulosse. *C. I. L.* 13, 4684. — *D(eo) M(ercurio) et Rosmerte dono dedit Albucia (?) ex voto s. l. m.*

10) Soulosse. *C. I. L.* 13, 4685. — *Mercurio et Rosmert(ae) Citusmus* (für *Cint-*) *Samotali fil(ius) v s. l. m.*

11) 'Ara litteris malis' gef. bei Chatenoy (Vosges). *C. I. L.* 13, 4705. — *Mercurio et Rosmertae sacrum. Regalis et Augustus haeredes Februarini v. s. l m.* (vgl. *Zangemeisters* Anmerkung).

12) Auf dem Berg Sion bei Vézelize (arr. Nancy). *C. I. L.* 13, 4732. — *Deo Mercurio*

et Rosmertae Carantus Sacri pro salute Vrbici fil(ii) v. s. l. m.

II. Germania superior (15—19):

18) Langres, verschollen. *C. I. L.* 13, 5677 = *Dessau* 4609 (über das Reliefbild s. unten). — *Deo Mercurio et Rosmerte Cantius Titi filius ex vot(o).*

14) Unweit Grand gef., an der Straße nach Nasium, (jetzt in Epinal). *C. I. L.* 13, 5939. — ⟨*Merc*⟩*urio et* ⟨*Ros*⟩*mertae* ⟨*Cint*⟩*usmus* ⟨*et*⟩ *Ael. Vest.* ⟨*v.*⟩ *s. l. m.*

15) Eisenberg i. d. Pfalz (über der Inschrift Relief, s. unten). *Grünenwald, Korr.-Blatt d. Westdeutschen Zeitschrift* 23 (1904) p. 208. — *Deo Mercu(rio) et Rosmer(tae) M. Adiutorius Memmor*) d(ecurio) c(ivitatis) St(. . .) ex voto s. l. m.* (oder ⟨*po*⟩*s. l. m.?*)

16) Worms (jetzt im Mainzer Mus.). *C. I. L.* 13, 6222 (= *Brambach* 888). — *Deo Mercuri(o) et Rosmerte L. Servandius Quietus ex voto in su(o) p(osuit).*

17) Alzey. *C. I. L.* 13, 6263. — ⟨*In hono*⟩*rem d(omus) d(ivinae)* ⟨*deo Merc*⟩*urio et R*⟨*osmerte Se*⟩*cundius* ⟨. . . *ex*⟩ *voto pos*⟨*uit laetu*⟩*s lib(ens)* ⟨*m(erito)*⟩.

18) Spechbach bei Lobenfeld (unweit Heidelberg). *C. I. L.* 13, 6388 (die Buchstaben weisen etwa in den Anfang des 3. Jahrhunderts; vgl. *Zangemeister, Korr.-Blatt d. Westd. Ztschr.* 2, 1883, p. 50). — ⟨*Mercu*⟩*rio* ⟨*et Ros*⟩*merte* ⟨*sac. vi*⟩*cani* ⟨*vici N*⟩*ediens(is).***)

19) Altar in Andernach am Krahnenberg gef. neben den Mauern eines Tempelchens.***) *C. I. L.* 13, 7683 (= *Brambach* 681). — *In h. d. d. Merc*⟨*urio et*⟩ *Rosmertae a*⟨*ram cum*⟩ *signis du*⟨*obus*⟩ *Flavia Pri*⟨. . .⟩ *v. s. l.* ⟨*m.*⟩

III. Lugudunensis:

20) 'Columella' gef. in Gissey-le-Vieil im Gebiet der Haedui, verschollen. *C. I. L.* 13, 2831 (= *Dessau* 4611). — *Aug. sa*⟨*c.*⟩ *deae Rosm*⟨*er*⟩*tae Cne.(?) Cominius Candidus et Apronia Avitilla v. s. l. m.*

Auszuscheiden haben folgende Inschriften, die früher gelegentlich für diesen Kult in Anspruch genommen wurden: aus Belgica *C. I. L.* 13, 4508 (*Brambach* 750, vgl. *Bonn. Jahrb.* 20 p. 117, schon von *Robert* p. 71 verworfen); aus Germania sup. *C. I. L.* 13, 7680 (s. oben Anm. zu nr. 19); aus Germ. inf. *C. I. L.* 13, 8234 (*Brambach* 402, mit Opferdarstellung, die *Düntzer, Verzeichnis der röm. Altertümer in Köln* p. 35 nr. 28 falsch erklärt); aus Lugudunensis *C. I. L.* 13, 2876 (Alise-Ste-Reine, die Ergänzung ⟨*Ro*⟩*sme*⟨*rtae*⟩ ganz unwahrscheinlich); aus Narbonensis *C. I. L.* 12, 508 (Aix, von *Holder* zweifelnd auf Rosmerta bezogen, wovon nicht die Rede sein kann). Als Fälschung gilt wohl mit Recht das Fragment *C. I. L.* 13, 629* *urio* | *merta* | *v. s. l. m.* (angeblich in Suzange bei Groß-Hottingen gefunden und gleich darauf verloren).

Nur drei von den angeführten Inschriftsteinen sind oder waren mit den Reliefbildern der Gottheiten geschmückt. Aus den kümmerlichen Resten des Metzer Steins (nr. 7) läßt sich nichts gewinnen; erhalten sind nur noch (von links nach rechts) die bekleideten Füße der Göttin, die Klaue eines Fußes des Bockes, die Schildkröte und die nackten Füße Merkurs (vgl. unten das Relief von Châtelet, nr. 3). Auch aus dem Relief von Langres (nr. 13), das nur aus alten, schwerlich genauen Kopien bekannt ist, ergibt sich für Rosmerta nichts von Belang: über der Inschrift befanden sich nur die Brustbilder, links die Göttin mit doppeltem Gewand, ohne Kopfschmuck und ohne Attribut, rechts der jugendliche Merkur mit Petasus und seitwärts (links) hervorragendem Caduceus (ganz schlechte Abbildung bei *Montfaucon, Antiq. expliq.* I tab. 76, 4). Bleibt nur das 'mäßig hohe und mäßig gute' Relief von Eisenberg (Fig. 1), das *Grünenwald* (s. zu Inschrift nr. 15) im ganzen zutreffend beschrieben hat. Merkur ist nackt, fast en face, dargestellt, mit Flügelhut und Chlamys, die auf der linken Schulter und über dem linken Unterarm hängt. (An den Unterschenkeln Spuren von gamaschenartiger Bekleidung?). Mit der linken Hand faßt er den auf dem Boden aufstehenden Caduceus; in der an der rechten Brustseite anliegenden rechten Hand hält er einen nicht näher definierbaren 'niederen, handbreiten, dreiteiligen Gegenstand'. Zu seiner Rechten, ihm ein wenig zugewendet, steht Rosmerta, in faltiger Gewandung, ohne Kopfbedeckung. In der gesenkten Rechten hält sie eine Patera, in der linken Hand, über die ein Teil des Mantels zu laufen scheint, in Brusthöhe einen runden Gegenstand, der sich nach der Photographie nicht sicher deuten läßt (Opferkuchen?); nach *Grünenwald* soll es ein Nest (?) oder ein Körbchen sein, worin zwei Eier liegen.

Zu diesen inschriftlichen Denkmälern, die den Namen Rosmerta aufweisen, kommt nun noch eine ganze Anzahl skulpierter Votivsteine, teils mit Inschriften, in denen der Name der Göttin nicht figuriert, teils inschriftlose. Und über diese gehen die Meinungen und Deutungen sehr auseinander. Während über die Gestalt des Merkur Zweifel nicht bestehen, wird seine *πάρεδρος*, je nach den Attributen, Rosmerta, Maia, Fortuna, Felicitas, Salus, ja auch Visucia genannt. Eine das gesamte, weit zersprengte Material erschöpfende archäologische Behandlung existiert nicht und kann hier nicht versucht werden, zumal für eine ganze Reihe Denkmäler gute Abbildungen und sichere Beschreibungen fehlen. Faßt man Fundorte und Fundumstände ins Auge, so er-

*) Wenn die Photographie, die ich dem freundlichen Entgegenkommen von Prof. Hildenbrand in Speyer verdanke, nicht trügt, hat der Steinmetz irrtümlich *Mememor* eingehauen (das zweite M mit dem folgenden E ligiert). Ein gleichzeitig gefundener Altar (a. O. p. 209) ist von demselben *M. Adiutorius Memor* geweiht *in h. d. d.* (die Gottheit nicht genannt) *ex voto s. l. l. m.* Die *civitas St.* (. . .) ist bisher nicht näher bekannt; *v. Domaszewski* vergleicht die *expl(oratores) Stu. . . C. I. L.* 13, 6592, *Grünenwald* den *decurio c(ivitatis) S. T.* der Inschrift von Bonfeld (Neckarkreis) *C. I. L.* 13, 6482, wo vermutet wird *S(altus) T(ranslimitani)* (?)

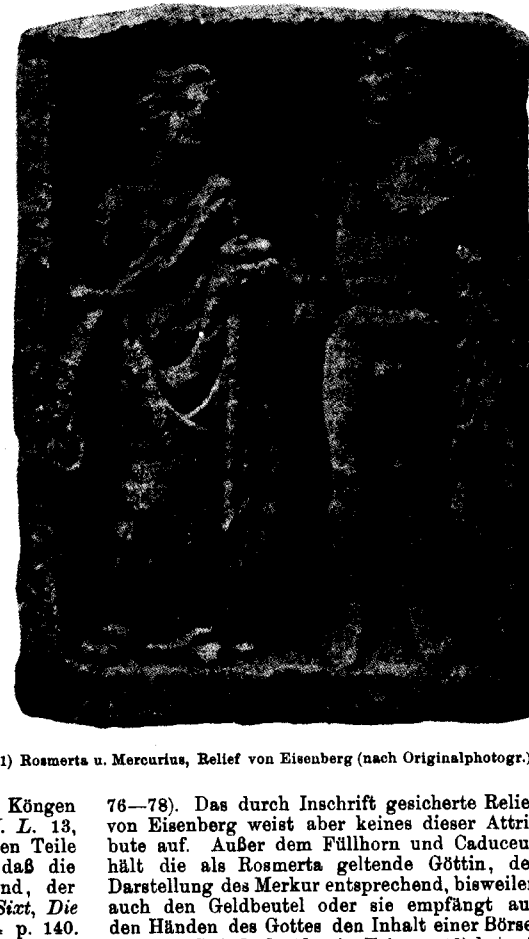
**) Vgl. *C. I. L.* 13, 6389 ⟨. . .*vic*⟩*ani Nediessis de suo fecerunt*, ebenfalls eine sakrale Inschrift.

***) Ebendort gef. *C. I. L.* 13, 7680 (= *Brambach* 682) ⟨*i*⟩*n ho. d. d. Me*⟨*rcuri*⟩*o L. Karoniu*⟨*s* . . .⟩*talis v. s. l. m.* (früher falsch gelesen, die Göttin ist in der Inschrift nicht erwähnt).

gibt sich für eine Anzahl anepigrapher Reliefs als die entschieden wahrscheinlichste Deutung die auf Rosmerta, oder auch auf Maia, insofern als diese auf Denkmälern der Kultgegenden Rosmertas mit dieser identifiziert werden darf. Widmungen an Mercurius-Maia finden sich in Germania superior in Kreuznach (*C. I. L.* 13, 7532 *in ho. d. d. Mercurio et Maiiae caducium et aram* usw., 7533), bei den Vangiones (6157), bei den Triboci (6018. 6025), ferner in Lyon (*C. I. L.* 13, 1769 = *Dessau* 3208 *Mercurio Augusto et Maiae Augustae ... aedem et signa duo cum imagine Ti. Caesaris ... fecit*) und Narbonensis (*C. I. L.* 12, 2557. 2570); an Maia allein in Germersheim bei den Nemetes (*C. I. L.* 13, 6095 *deae Maiiae aedem a solo fecit G. Arrius Patruitus bf. cos. v. s. l. l. m.*) und in Narbonensis in Grenoble und Umgegend (*C. I. L.* 12, 2194 *Maiae Aug. sacr.* [Dedikationen desselben Mannes an *Mercurius Aug.* 2195. 2196] 5867. 5870. *Revue archéol.* 29, 1896 p. 395 nr. 81 = *Dessau* 3210). In diesen Gegenden wird das Paar Mercurius-Maia schwerlich als das des römischen Staatskultus aufzufassen sein, vielmehr als Bezeichnung eines einheimischen Götterpaares gelten dürfen, so daß die Gleichsetzung von Maia und Rosmerta nahe liegt (*Robert* p. 81. *R. Peter* in diesem Lexikon Bd. 2 Sp. 2238 f. *Wissowa, Religion u. Kultus der Römer* p. 249 f.). Sicher ist die Identifizierung natürlich nicht (*Lehner, Korr.-Blatt d. Westd. Zeitschrift* 15 p. 40 hält sie sogar für bedenklich), zumal keine bildliche Darstellung dafür ins Treffen geführt werden kann. Denn auf dem Relief von Pfaffenhofen, *C. I. L.* 13, 6018 *⟨Me⟩r(curio) e⟨t⟩ Maiae ⟨I⟩bliomarus ⟨To⟩cissae (filius) v. s. l. l. m.*, das jetzt nicht mehr existiert (*Brambach, Inscr. Rhen.* 1876, hat es noch gesehen), waren nur die Köpfe der Gottheiten erhalten.

Auch für die Gleichsetzung Rosmerta-Visucia haben wir keinen bildlichen Beleg, da von dem Relief, das den *deo Mercurio Visucio et sa(n)cte Visucie* geweihten Stein von Köngen (dem alten Grinario) schmückte (*C. I. L.* 13, 6384 = *Dessau* 4608), nur die untersten Teile erhalten sind, die lediglich zeigen, daß die Göttin in langem Gewande links stand, der Gott rechts (Abbildung bei *Haug u. Sixt, Die röm. Inschriften Württembergs* nr. 184 p. 140. *Der Obergermanisch-Raetische Limes*, Lieferg. 30, *Kastell* nr. 60 Tafel 7, 11). *Glück (Rénos, Moinos, Mogontiácon* p. 21) allerdings hält Visucia für einen Beinamen der Rosmerta, „der keltischen Göttin des Reichtums, die in Gesellschaft Merkurs (gleich dem keltischen vorzüglich als Gott des Reichtums verehrten *Teutates*) erscheint und wie jener mit dem Geldbeutel in der Rechten und dem Schlangenstabe in der Linken abgebildet ist; sie führt daher denselben Beinamen wie Merkur*) und kommt als *Visucia* (d. h. die kluge, schlaue, von *visu-s*, ir. *fius* „scientia") auch in seiner Gesellschaft vor".**)

Ch. Robert hat in seinem Buche auch den bildlichen Darstellungen die gebührende Beachtung geschenkt und zwei Hauptgruppen geschieden: die eine zeigt als Attribut der Göttin das Füllhorn, die andere den Caduceus. Für die erste zählt *Robert* sieben, für die zweite sechs Denkmäler auf (*Épigr. de la Moselle* p. 76—78). Das durch Inschrift gesicherte Relief von Eisenberg weist aber keines dieser Attribute auf. Außer dem Füllhorn und Caduceus hält die als Rosmerta geltende Göttin, der Darstellung des Merkur entsprechend, bisweilen auch den Geldbeutel oder sie empfängt aus den Händen des Gottes den Inhalt einer Börse. *Hettner (Steindenkmäler in Trier* p. 49) betont, daß sie niemals ein Steuerruder führe und sich so sicher von Fortuna unterscheide, ein Argument, das gewiß berechtigt ist, wenn auch Rosmerta, in ihrer Verbindung mit Merkur



1) Rosmerta u. Mercurius, Relief von Eisenberg (nach Originalphotogr.).

*) Die Visucius-Inschriften zusammengestellt von *Keune, Korr.-Blatt der Westd. Zeitschrift* 16 (1897) p. 82 ff.

**) Vgl. auch *A. Riese, Westdeutsche Zeitschrift* 17 (1898) p. 33.

Göttin des Gewinnes und Reichtums, also eine Art Glücksgöttin (über die Verbindung Mercurius-Fortuna s. *Peter* in diesem Lexikon Bd. 1 Sp. 1536f.), von provinziellen Steinmetzen gelegentlich mit Attributen, die speziell der Fortuna zukommen, also auch mit dem Ruder ausgestattet werden konnte. Immerhin wird es gut sein, Darstellungen von Göttinnen mit dem Steuerruder vorderhand aus dem Spiele zu lassen. Ich rechne dazu u. a. den würfelförmigen Votivstein von Steinheim (*Haug u. Sixt* nr. 333 p. 236ff. Abbild. p. 239; auf der Vorderseite eine stark abgescheuerte Inschrift, an Iuppiter und Iuno, wie es scheint, *C. I. L.* 13, 6456), obwohl hier das Steuerruder, das die Göttin in der gesenkten Rechten trägt, als fraglich bezeichnet wird (andere wollten einen Geldbeutel erkennen, so auch *Robert*), während das von der Linken gehaltene Füllhorn sicher ist. Und ganz analog die Darstellung auf dem Altar von Castel (jetzt in Wiesbaden; *Lehner, Führer durch das Altertumsmus. zu Wiesbaden* [1899] p. 67 nr. 384), auf dessen Vorderseite nach *C. I. L.* 13, 7270 unter der Inschrift (an Iuppiter und Iuno, aus dem J. 170) neben 'Mercurius cum caduceo' dargestellt ist 'Felicitas sinistra cornu copiae, dextra remum tenens'; auf der Abbildung in den *Annalen d. Vereins für Nassauische Altertumsk.* 7 (1864) Tafel I ist das Ruder freilich absolut nicht deutlich, und *Robert* (p. 77 nr. 3) durfte mit gutem Recht von einer Börse sprechen, für die er sich auf Analogien anderer Denkmäler berufen konnte; *Haug* (*Westd. Zeitschr.* 10, 1891, p. 32 nr. 55), der in der Göttin ebenfalls eine Felicitas ('oder Abundantia, Copia') erkennt, deutet das Attribut zweifelnd als Opferschale. Dagegen kommt sicher nicht in Betracht das Götterpaar des Mainzer Altars (*Haug, Korr.-Blatt der Westd. Zeitschr.* 9, 1890, p. 135), in dem *Flouest, Rev. archéol.* 3 sér. 15 (1890) p. 157f. (gute Abbild. pl. VII 1) Merkur (mit Füllhorn!) und Rosmerta (mit Füllhorn und Steuerruder) erkennen wollte; hier kann es sich nur um Fortuna handeln, deren Genosse ein Genius zu sein scheint (*Genius castrorum* mit Mauerkrone*), Füllhorn und Opferschale, nach *v. Domaszewski, Archiv für Religionswissenschaft* 9, 1906, p. 151).

Nach Ausscheidung dieser dem Fundgebiet der Rosmertasteine ziemlich nahe liegenden Denkmäler dürfen die meisten übrigen von *Robert* aufgezählten**), zu denen einige andere kommen, mit Wahrscheinlichkeit auf Rosmerta bezogen werden. Ich registriere kurz folgende.

Typus mit Füllhorn.

1) Metzer Relief (Abbildung Fig. 2, nach *Robert* pl. IV 5, vgl. p. 75 und *O. A. Hoffmann, Der Steinsaal des Metzer Altertums-Museums* p. 40 nr. 79), gef. 1858 ungefähr an derselben Stelle wie Inschrift nr. 7. Rechts Merkur mit Chlamys, Flügelhut und Caduceus, seiner Genossin, die in der linken Hand das Füllhorn trägt, den Geldbeutel (der Gegenstand ist nicht mehr deutlich) überreichend. Über dem Relief schwache Spuren der Votivinschrift (*in h. d. d.*, vgl. *C. I. L.* 13, 4312), die den Namen der Göttin enthalten haben kann.

2) Votivplatte aus Jurakalk, gef. 1882 in Sablon bei Metz, mit ähnlicher Darstellung (*Möller, Westdeutsche Zeitschr.* 2, 1883 p. 255, vgl. p. 274f., Abbild. Tafel 16, 1; *O. A. Hoffmann* a. O. p. 71 nr. 305). Hier hält Merkur in der gesenkten Rechten deutlich den Beutel. Die Göttin, deren Kopf abgeschlagen ist, umfaßt mit der Linken das auf einem Altar stehende Füllhorn; in der gesenkten Rechten hält sie einen nicht mehr erkennbaren Gegenstand (Beutel oder Patera). Auf der Rückseite Apollo, nackt, den linken Arm auf die Lyra gestützt; zu seiner Rechten ein Lorbeerbaum.

2) Relief von Metz (nach *Ch. Robert, Épigr. de la Moselle* pl. 4, 5).

3) Relief aus Châtelet (Gebiet der Leuci, Inschriften von dort, auch an Merkur, *C. I. L.* 13, 4649ff.). Haltung der Göttin wie in nr. 2, rechte Hand zerstört. Merkur hält hier den Beutel mit der Rechten hoch. Beigegeben sind als weitere Attribute Bock, Schildkröte, Hahn (ähnlich wie auf dem zerstörten Relief der Metzer Inschrift nr. 7, s. oben). Beschrieben von *Robert* p. 76 nr. 2 nach *Grivaud de la Vincelle, Les arts et métiers chez les anciens* (Paris 1819) pl. CXVII.

4) Rohes Relief aus Toul (Leuci, Inschriften *C. I. L.* 13, 4671ff.). Merkur mit Beutel (Caduceus zerstört); die Göttin stützt die Linke auf das Füllhorn, hält mit der Rechten den Beutel. Am Boden die Schildkröte. *Robert* p. 77 nr. 6 nach *Mémoires de l'Acad. de Metz* 30 p. 18 pl. VII.

5) Fragment bei Landstuhl (Vangiones) unter dem sog. Heidenfels gefunden. Erhalten von Merkur nur die Füße und rechte Hand mit Caduceus. Von den Attributen der Göttin ist das Füllhorn noch kenntlich. *J. Becker, Bonn. Jahrb.* 29/30 p. 173 (nach dem *zweiten Bericht des histor. Vereins der Pfalz* [Speier 1847] Tafel II 5), *Robert* p. 77 nr. 5 (nach *Becker*).

6) Grobes Relief aus dem Gebiet der Haedui. *Robert* p. 77 nr. 7 (nach *Autun archéologique* p. 219). Merkur mit Caduceus und Beutel, Göttin mit Füllhorn in analoger Haltung wie die angebliche Fortuna von Castel (s. oben).

*) *Haug* a. O. spricht von einem Gott 'mit Flügeln am Kopf'; das Gesicht ist zerstört.

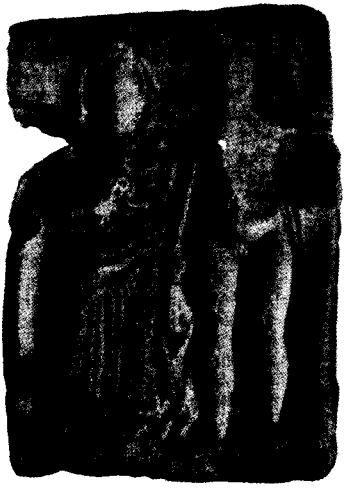
**) Das p. 78 beiläufig erwähnte Relief kommt nicht in Frage (*Haug und Sixt* nr. 258).

Typus mit Caduceus.

7) Relief vom Donon, war in Straßburg; ein Abguß im Museum von Saint-Germain, nach dem *Robert* p. 78 nr. 5 es beschreibt.*) Beide Gottheiten tragen den Beutel, Merkur in der Linken, die Göttin in der Rechten. In der Mitte ein Caduceus, auf den sich beide stützen.

8) Denkmal von Langensulzbach (Inschriften auf dieser Gegend der Triboci *C. I. L.* 13, 6058ff., auch an Merkur). *Robert* p. 77 nr. 1 nach *Schöpflin, Alsatia illustrata* 1 p. 447 tab. IV 1. Hier sind die Attribute des Merkur, Caduceus in der Linken, 'Börse in der Rechten, direkt auf seine Genossin übertragen. *Schöpflin* deutete sie als Maia, *Florencourt* als Rosmerta.

9) Votivrelief (Stubensandstein), gef. 1770



3) Votivrelief von Schorndorf (nach *Haug u. Sixt, Die röm. Inschr. u. Bildwerke Württembergs* S. 212).

in Schorndorf (jetzt im Stuttgarter Lapidarium). Abbildung Fig 3 nach *Haug u. Sixt,* p. 212 nr. 306. 'Rechts steht Merkur, mit Flügelhut auf den gelockten Haaren; die auf der rechten Schulter geheftete Chlamys fällt über die Brust und den (zerstörten) linken Arm herab; in der gesenkten Rechten hält der Gott den Beutel, unter welchem der ruhende Bock sichtbar ist. Links eine Göttin**) mit einer haubenartigen Stephane, langem Chiton und darüber gezogenem Himation; beide Hände sind an die Brust gelegt, die rechte hält den (sehr kleinen) Schlangenstab, die linke einen scheibenartigen Gegenstand (hinter dem Schlangenstab)'. *Robert* (p. 78 nr. 2) weist auf die ganz ähnliche Darstellung auf dem 1784 gef. Pariser Altar hin (jetzt in Saint-Germain), wo Gott und Göttin in etwas besserer Ausführung auf verschiedenen Seiten dargestellt sind (*Rev. arch.* 40, 1880 p. 81. *P. Monceaux, Revue histor.* 35, 1887 p. 257. Abbildung bei *S. Reinach, Guide illustré du Musée de Saint-Germain* p. 70 Fig. 64, auf der nur der Schlangenstab in der rechten Hand kenntlich ist).

10) Runder Siebengötterstein von Stetten (seit 1776 im Stuttgarter Lapidarium). Abbild. bei *Haug und Sixt* nr. 363 p. 264. Dargestellt Sol, Luna, Venus, Vesta (?), Neptun, Merkur (mit Caduceus u. Beutel), 'Maia (oder Rosmerta, Visucia?) mit Chiton, Himation und Schleier, auf der rechten Hand den Beutel tragend, in der Linken den Schlangenstab haltend'.

11) Torso aus Neustadt a. d. Haardt (Inschriften der Gegend *C. I. L.* 13, 6112ff., darunter auch Widmungen an Merkur). *Robert* p. 78 nr. 4 (nach *Becker, Bonn. Jahrb.* 29/30, p. 174).

12) Votivstein *deo Mercurio nundinatori* aus Bierstadt bei Wiesbaden *C. I. L.* 13, 7579 (= *Brambach* 1508, *Dessau* 3292). Hier sind die Gottheiten sitzend dargestellt, beide halten in der Linken den Schlangenstab. Die Köpfe und rechten Arme sind abgebrochen. Abbild. bei *Fr. Lehne, Gesammelte Schriften* 1, 1886 Taf. 12, 54. Vgl. auch *Lehner, Führer durch das Altertumsmus. zu Wiesbaden* (1899) p. 62 nr. 334.

4) Relief aus Devant-les-Ponts bei Metz (nach *Korr.-Bl. d. Westd. Zeitschr.* 8 S. 265).

Eine Kombination von Füllhorn und Caduceus weist anscheinend auf das Denkmal

13) aus Devant-les-Ponts bei Metz (Abbild. Fig. 4), in dem *O. A. Hoffmann, Korr.-Blatt der Westd. Zeitschr.* 8 (1889) p. 265 Merkur und Rosmerta erkennen zu können glaubt, obwohl die Gewandung des Gottes auffällt.

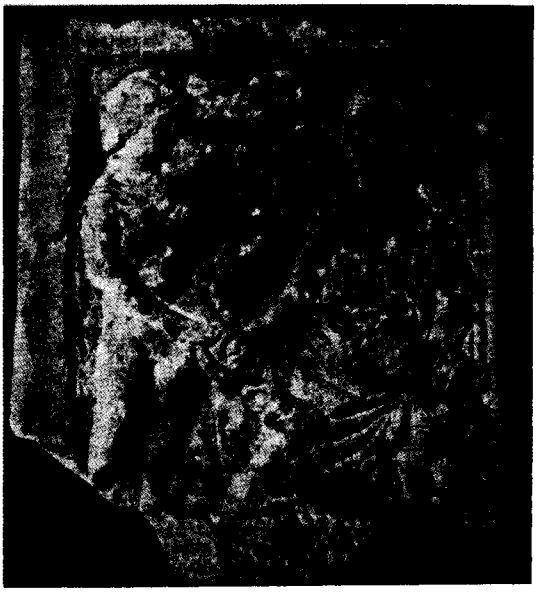
Die Attribute der Göttin sind z. T. unsicher auf folgenden Reliefs:

14) Bei Trier gef. *C. I. L.* 13, 3656 (= *Dessau* 4612). *⟨I⟩ndus Mediom⟨atr(icus)⟩ Mercurio v. ⟨l.⟩ m. s.* Über der Inschrift rechts Merkur, „unbekleidet bis auf die Chlamys, welche hinter dem Rücken bis zu den Füßen wallt und mit einem Ende über der linken Schulter hängt, während ein anderer Zipfel unter der rechten Achselhöhle hervorkommend über den gesenkten rechten Unterarm fällt. In der rechten Hand hält der Gott den großen mit drei Quasten versehenen Beutel, im linken Arm ruht das Kerykeion, von welchem wenigstens noch die gerade Kante des Stabes und vielleicht der Rest einer

*) Über den Donon und seine Denkmäler handelt ausführlich *O. Bechstein, Jahrbuch des Vogesen-Klubs* 7 (1891) p. 1ff., Zusammenstellung der Merkurbilder p. 47ff., wo ich das obige Relief nicht erwähnt finde. Es soll Spuren einer Inschrift aufweisen; die Inschriften vom Donon *C. I. L.* 13, 4548—4554.

**) 'Kann als Maia oder Rosmerta gefaßt werden' *Haug und Sixt.*

Schlangenwindung (am Oberarm des Gottes) zu erkennen ist. Der Kopf ist abgeschlagen, den Hals umgibt ein deutlicher offener Halsreif mit petschaftartig verdickten Enden, ganz in der Art der in gallischen Gräbern vorkommenden Halsreifen gebildet. Zwischen den Füßen Merkurs, an welchen deutlich die Flügel erscheinen, sieht man noch die ganz formlosen Reste eines Tieres. Die links vom Gotte stehende Figur ist weiblich, das dis auf die Füße reichende Gewand liegt eng an, ihr Mantel läuft, soweit erkennbar, in einem großen Faltenwurf über die linke Schulter, den linken Arm verhüllend, der untere Saum des Mantels ist



5) Relief aus Wiesbaden
(nach *Lehner, Das Provinzialmuseum in Bonn* 1 Taf. 28, 3).

noch sichtbar. Die linke Hand legt die Frau vertraulich auf die rechte Schulter Merkurs, der rechte Arm und die rechte Hand sind spurlos verschwunden... Der Kopf der Frau ist verloren, sie ist aber gleichfalls mit dem gallischen Halsreif geschmückt". Zwischen den beiden Gestalten unterhalb des Geldbeutels steht ein altarähnlicher Gegenstand, in dem *Hettner* eine große geöffnete Kiste erkannt hat. So im wesentlichen die Beschreibung von *Lehner, Korr.-Blatt d. Westd. Zeitschrift* 15 (1896) p. 33 ff. (Abbild. ebend. p. 35 und bei *Hettner, Illustrierter Führer durch das Provinzialmuseum in Trier* p. 27). Über den Bilderschmuck der rechten Seite des Denkmals vgl. den Artikel Esus bei *Pauly-Wissowa, R.-E.* 6, 694 f.

15) Votivstein aus Obrigheim a. Neckar (jetzt in Mannheim) mit Inschrift: *in h. d. d. Mercurio aed(em) sign(um) acr. (= agrum)... L. Bellonius Marcus a Mer(curio) iussus fecit et consacravit. C. I. L.* 13, 6488 (= *Brambach* 1724). Auf der rechten Seite Merkur mit crumena und caduceus, auf der linken '*femina stans dextra crumenam, sinistra rem incertam tenens*'. Abbild. bei *Lamey, Acta acad. Theodoro-Palatinae* 1, 1766 tab. III 1 (zu p. 207/8). Vgl. *F. Haug, Die röm. Denksteine in Mannheim* (1877) p. 18 nr. 10.

16) Relief von Gandershofen bei Niederbronn (Gebiet der Triboci). *Becker, Bonn. Jahrb.* 29/30 p. 175. 'Anscheinend' weibliche Figur neben dem jugendlichen Merkur (mit Petasus, Börse und Bock). In der Gegend sind mehrere Merkuriussteine mit Reliefs gefunden worden, auch eine Widmung *Mercurio et Maiae, C. I. L.* 13, 6025 (aus dem J. 142).

17) Bei der Tempelcella von Niedaltdorf (s. Inschrift nr. 6) gef. 'Relief des Merkur und der Rosmerta, letztere bis auf kleine Gewandreste verloren'. *Krüger, Korr.-Blatt d. Westd. Zeitschr.* 22 (1903) p. 198. Ebenda 'eine weibliche Gewandstatue, vermutlich Rosmerta, ohne Kopf und stark beschädigt' (p. 197).*)

Von den bisherigen Darstellungen weicht ziemlich erheblich ab

18) das Relief von Wiesbaden (jetzt im Bonner Museum, Gipsabguß in Wiesbaden), Abbild. Fig. 5 nach *H. Lehner, Das Provinzialmuseum in Bonn* Heft 1: *Die röm. Skulpturen* (1905) Taf. 28, 3. „Rechts sitzt auf einem Lehnstuhl nach links profiliert eine mit einem Ärmelkleid und Mantel bekleidete Frau, welche in der linken Hand Ähren oder einen Zweig hält. Neben ihrem Stuhl ein kleiner Eros, der auf seiner rechten Schulter ein Füllhorn trägt. Vor der Frau steht ein Jüngling, nackt bis auf eine über den Rücken hängende Chlamys, der aus einem mit beiden Händen gehaltenen Sack Geld in eine Schale schüttet, welche ihm die Frau mit ihrer Rechten hinreicht. Ein Eros, der mit beiden Händen einen großen Caduceus trägt, fliegt von dem Jüngling auf die Frau zu." *F. Hettner, Katalog des Königl. Rheinischen Museums vaterländ. Altertümer bei der Universität Bonn* (1876) p. 78 nr. 214, der die früher übliche Deutung auf Fortuna unter Verweisung auf *Roberts* Abhandlung verwirft.

Fast alle diese Reliefs sind von handwerksmäßiger Mache, oft schlecht oder wenigstens mittelmäßig. Ganz gewaltig sticht davon ab die Gruppe der 1905 gefundenen großen Iuppitersäule von Mainz, die, aus Neronischer Zeit stammend, etwas von griechischem Geist atmet (s. Abbild. Fig. 6)**). Sie ist ausführ-

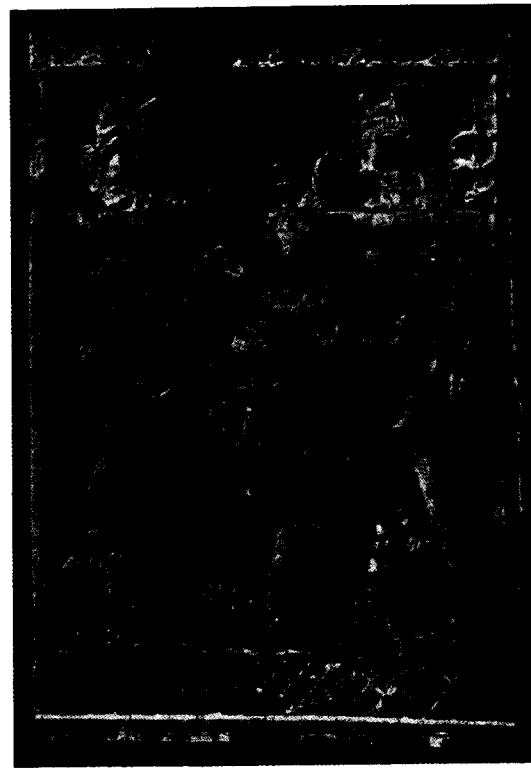
*) Über den Rest einer angeblichen Rosmerta-Statue aus dem Tempelchen von Andernach vgl. *Freudenberg, Bonn. Jahrb.* 36 p. 156.

**) Nach der vortrefflichen Photographie, die ich Herrn Prof. Neeb in Mainz verdanke.

lich beschrieben von *Körber, Mainzer Zeitschr.* 1, 1906 p. 54 ff. (mit Taf. III, IV; vgl. den Fundbericht ebd. p. 64f.), der bereits *Korr.-Blatt der Westd. Zeitschr.* 24 (1905) p. 193 die Göttin zweifelnd als Rosmerta oder Maia deutete, während für *v. Domaszewski, Archiv für Religionswissenschaft* 9 (1906) p. 304 das gallische Paar Mercurius-Rosmerta feststeht. Rechts steht Merkur mit Flügelhut, in der Linken den Schlangenstab haltend, in der Rechten den Geldbeutel, den er seiner Gefährtin hinreicht. Diese, in anmutiger Haltung ihm zugewandt, hält in der gesenkten Rechten ebenfalls einen Caduceus, in der Linken einen Flügelhut. Zwischen beiden Gestalten fliegt oben ein Hahn, der Vogel des Gottes, unten windet sich eine stark zerstörte Schlange um einen rundlichen, auf zweistufigem Untersatze ruhenden Gegenstand. Ist die Deutung auf Rosmerta richtig, so gewinnen wir durch das Attribut der Schlange einen neuen Typ. Auch auf die Namen der Künstler sei hingewiesen: *Samus et Severus Venicari f(ilii) sculpserunt:* also der Vatersname ist unzweifelhaft keltisch, wahrscheinlich auch der Name *Samus*. Hauptsächlich wegen der Schlange hat sich gegen Rosmerta energisch ausgesprochen *E. Maaß, Jahreshefte des Österr. archaeol. Instituts* 10, 1907 p. 87 ff. Seine Umdeutung auf Emporia hält für unerwiesen *Josef Zingerle* ebd. p. 338, der an Rosmerta festhält unter Verweisung auf zwei andere angebliche Rosmertadenkmäler, den Heddernheimer Sechsgötterstein (im Wiesbadener Museum), den *Lehner, Westd. Zeitschr.* 17 (1898) p. 221 f. beschreibt, und die im Coblenzer Stadtwalde gefundenen Teile einer weiblichen Statue, in der *Bodewig, Westd. Zeitschr.* 19 (1900) p. 29 Rosmerta erkennt. Die weibliche Gestalt auf dem ersten (Kopf zerstört; 'neben dem rechten Fuß scheint sich am Reliefrand eine Schlange vom Boden emporzuringeln') deutete *Lehner* zweifelnd als Hygia oder Salus, während *Zingerle* a. O. p. 338 sich für Rosmerta ausspricht, der im nächsten Felde den Resten nach (zwei nackte Beine, kein Attribut sichtbar) wieder Merkur*) folgte, wie auf dem oben erwähnten Siebengötterstein von Stetten (nr. 10). Bei dem Funde im Coblenzer Stadtwalde (nach *Bodewigs* Vermutung lag hier der vielumstrittene *Vicus Ambitarvius*) handelt es sich um ein Heiligtum, das nach den Fundstücken (Beutel, Schildkröte, Flügelfuß) zu urteilen dem Merkur gewidmet war. Es sei daher sicher, schließt *Bodewig*, daß die aufgefundenen Teile der weiblichen Statue der Rosmerta angehören.

*) Merkursteine aus Heddernheim *C. I. L.* 13, 7358 bis 7360.

'Die von ihrem Schoße sich emporringelnde Schlange ist als Attribut neu und weist wohl auf den ursprünglichen Charakter der Rosmerta als Erdgöttin und Beförderin des Wachstums hin.' Die Gottheiten waren, wie es scheint, in einem Sessel sitzend dargestellt und zwar in etwas mehr als anderthalbfacher Lebensgröße. 'Nach der Stellung der Hand saß die Göttin zur Rechten und hielt das Füllhorn, während Merkur mit der linken Hand



6) Relief der Iuppitersäule von Mainz (nach Originalphotographie).

den Inhalt des Beutels in ihren Schoß schüttete.' (Vgl. die Abbild. des Bruchstückes Taf. VI 2.) Die Möglichkeit der Deutung auf Rosmerta ist jedenfalls nicht wohl abzustreiten. Das Attribut der Schlange findet sich übrigens noch mehrfach auf Merkurbildern, auch auf Denkmälern, die den Gott mit einer Göttin kombinieren, z. B. auf der Sandsteinplatte des Mannheimer Antiquariums (*Haug, Die röm. Denksteine in Mannheim* p. 47 nr. 65, Fundort unbekannt), wo die Göttin, die mit der rechten Hand eine Schlange hält, wohl als Hygieia gelten darf. Denkmäler, die das unrömische Symbol der Schlange mit dem Widderkopf (*Zingerle* a. O. p. 338, 29; Material bei *S. Reinach, Antiquités nationales, bronzes figu-*

rées de la Gaule romaine p. 195 ff., vgl. *Monceaux, Rev. histor.* 35, 1887 p. 258) aufweisen, gehören offenbar einem anderen Vorstellungskreise an, und es ist zum mindesten sehr gewagt, in der fast nackten weiblichen Gestalt der oft zitierten Gruppe von Montluçon (*Rev. arch.* 40, 1880 p. 16, jetzt in Saint-Germain) Rosmerta erkennen zu wollen (*S. Reinach, Répertoire de la statuaire* 2, 1897 p. 167; vgl. *Flouest, Rev. arch.* 3 sér. 4, 1884, p. 295. *A. Riese, Westd. Zeitschr.* 17, 1898, p. 3. 33).

Diese und andere archäologische Fragen lassen sich, wie gesagt, im Rahmen dieses Lexikon-Artikels nicht erschöpfend behandeln. Sie erfordern eine eingehende monographische Untersuchung, die erheblich mehr Material zusammenbringen wird und auch zu Denkmälern anderer Gattung Stellung nehmen muß, zu Terrakottastatuetten, wie sie z. B. *P. Monceaux, Rev. hist.* 35 p. 257 andeutet, zu der Darstellung auf einem Trierer Becher, der aus einem Skelettgrabe anscheinend des 2. Jahrhunderts stammt (*Westd. Zeitschr.* 25, 1906 p. 464. *Bonn. Jahrb.* 116 p. 253. *Zingerle* a. O. p. 340), zu der Gruppe auf einer Carnuntiner Tonschüssel, deren Beziehung auf Merkur und Rosmerta *Zingerle* a. O. scharfsinnig nachzuweisen sucht.

Bei der Mannigfaltigkeit und Vieldeutigkeit der keltischen Götterwelt muß man sich natürlich vor übereilten Schlüssen und Verallgemeinerungen hüten. Die sichere Grundlage geben allein die Inschriften mit ihrem bis jetzt leider spärlichen Bilderschmuck ab. Die Hauptperson des Kultus ist naturgemäß Merkur (*hunc ad quaestus pecuniae mercaturasque habere vim maximam arbitrantur, Caes. bell. Gall.* 6, 17; vgl. *Comm. Lucani* 1, 445); seine Genossin, das weibliche Gegenstück zu dem Gotte des Handels und Gewinnes (*dea* genannt in den Inschriften 3. 20 und wahrscheinlich 5, während Merkur auf der Mehrzahl der Inschriften *deus* heißt), tritt hinter ihm zurück, und es ist charakteristisch, daß Rosmerta allein bis jetzt erst auf einem Denkmal vorkommt (20)*) und daß sie, falls die Deutung auf sie zutrifft, in den Inschriften der Reliefsteine 12. 14. 15 überhaupt nicht genannt wird. Übermäßig groß ist die Zahl der Votivinschriften ja nicht; aber sie lassen doch einen Kult erkennen, der in den gekennzeichneten Gegenden, namentlich bei den Treveri (Inschriften 1—6, Reliefs 14. 17), Mediomatrici (Inschr. 7, Rel. 1. 2. 7. 13, vgl. 14), Leuci (Inschr. 8—12, Rel. 3. 4), Lingones (Inschr. 13, 14), Vangiones (Inschr. 15—17, Rel. 5), eine gewisse Rolle gespielt haben muß. Reste von Tempelanlagen sind aufgedeckt worden im Gebiet der Treveri auf der Niederemmeler Höhe, wo sich die Bingen-Trierer Römerstraße ins Tal senkte (vgl. Inschr. 2—4, *Hettner, Steindenkmäler* p. 49) und bei Niedaltdorf (Inschrift 6, Relief 17), ferner in Andernach (Inschr. 19, vgl. *Freudenberg, Das Kapellchen des Mercurius und der Rosmerta in Andernach, Bonn. Jahrb.* 26 p. 154 ff.); dazu kommt vielleicht das Heiligtum im Coblenzer Stadtwalde. Die Inschrift von Wasserbillig (5) erwähnt einen Tempel, der besonders reich (*ornamenta, hospitalia*) ausgestattet gewesen zu sein scheint, u. a. mit den Bildern (*signa*) der Gottheiten; und *signa duo* nennt auch der Andernacher Stein (19), wo die Ergänzung *aram* probabler ist als *aedem*. Unter den Dedikanten, von denen verhältnismäßig wenige keltische Namen führen (*Doccius, Carantus, Cintusmus* u. a.), sind bemerkenswert die *seviri Augustales* (1), der *adiutor tabularii* (3), der *tabularius* (5), der *decurio* (15) und die *vicani* (8 und 18). Der Soldatenstand ist gar nicht vertreten, Frauen nur in 9 und 19, Mann und Frau in 20 (und vielleicht 14?). Datiert ist ein einziges Denkmal (5, v. Jahre 232); für 1. 2. 3. 4. 15. (vgl. die Anmerkung) 17 und 19 gewinnen wir wegen der Formel *in honorem domus divinae* als frühestes Datum das Ende des zweiten Jahrhunderts (dieselbe Formel auf den Reliefs von Metz und Obrigheim, 1 und 15). Ob ein Denkmal noch dem ersten Jahrhundert angehört, läßt sich mit Sicherheit nicht entscheiden. Von den Reliefs dürfte (abgesehen von der Mainzer Säule) das des Mediomatrikers Indus (14), auf dem die Gottheiten durch die torques ausdrücklich als gallische gekennzeichnet sind, das älteste sein und wohl noch dem 1. Jahrhundert angehören (vgl. *Lehner, Korr.-Blatt d. Westd. Zeitschrift* 15 p. 49. *Hettner, Führer durch das Provinzialmuseum in Trier* p. 28). Sonst läßt sich aus den Inschriften etwas Spezielles für diesen Kult nicht erschließen; die Formeln *ex iussu, ex voto, pro se liberisque suis, pro salute filii* kehren allenthalben wieder.

Eine über jeden Zweifel erhabene Deutung des Namens Rosmerta ist leider noch nicht gefunden (vgl. u. a. *Robert* p. 87; *Holder, Altceltischer Sprachschatz* 2, 1229). Aber es handelt sich um ein unzweifelhaft keltisches Wort, und der Versuch einer germanischen Etymologie (*K. Christ, Bonn. Jahrb.* 75 p. 38 ff. 84 p. 246 ff.) ist unter allen Umständen abzuweisen (vgl. *Bonn. Jahrb.* 83 p. 48 f.). Es ist nicht aus *ros-+merta*, sondern aus *ro-+smerta* zusammengesetzt, was andere keltische Namen sicher stellen (vgl. das britische Volk der *Σμέρται* bei *Ptol.* 2, 3, 8, die Personennamen *Smertullus, Smertulitanus*, die Göttin *Cantismerta*, aber auch *Smerius, Admerius* u. a.)*). *Ro-* gilt als eine den keltischen Sprachen eigentümliche Verstärkungspartikel (*Zeuß, Grammatica Celt.*[2] p. 860, *Glück, Keltische Namen bei Caesar* p. 67. 85). Ist die Deutung der Wurzel *smert-* = 'glänzend, brillant' richtig, so würde sich eine Bedeutung ergeben, die zu einer Göttin des Gewinnes und Reichtums einigermaßen paßt. Andere deuten sie als 'dea provida'; *d'Arbois de Jubainville, Rev. celtique* 2 p. 123 f., als 'la

*) Die Überlieferung der verschollenen Inschrift ist nicht ganz einwandfrei. *Robert* p. 69 hat für nötig gehalten, auch hier ⟨*Mercurio*⟩ *Aug.* ⟨*et*⟩ *deae R.* herzustellen.

*) Vielleicht ist es nicht reiner Zufall, daß der Name auf den Inschriften 1. 9. 17 *Ro‖smert-* abgeteilt ist. Gegenüber stehen allerdings die Trennungen *Ros‖mert-* (5. 13) und *Rosm‖ert-* (2. 16). Die Dativform *Rosmerte* fünfmal (1. 9. 13. 16. 18), die Abkürzung *Rosmer.* in 6. 15 *Rosmert.* in 8. 10.

bien aimée'. Für die Annahme, daß sie ursprünglich Göttin der Erde und des Wachstums sei und sich erst mit der Zeit zu einer Beschützerin des Handels entwickelt habe, fehlen sichere Unterlagen. [M. Ihm.]

Rotona (?), angeblicher Beiname der Diana auf der verdächtigen Inschrift *C. I. L.* 14, 3928 (Rotavella bei Palombara): *Dianai Rotonai C. Claudius C. f. Ser. n. Lem.* Von *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2 p. 1233, als keltisch registriert. [M. Ihm.]

Rŝup, syrischer bez. ägyptischer Gott, mit welchem später Antaios (s. d. und vgl. die aus dem Tempel des Antaios in Antaiupolis stammende Inschrift: *Ἀνταίῳ καὶ τοῖς συννάοις θεοῖς*, *C. I. G.* 3, 4712. *Letronne, Recherches pour servir à l'histoire de l'Egypte. Oeuvres choisies Sér.* 1, II, 400. *Strack, Die Dynastie der Ptolemäer* p. 248 nr. 81. *Dittenberger, Orientis Graeci Inscr. Sel.* 1, 189 nr. 109 und not. 3) identifiziert wurde, *Golenischeff, Über die Darstellungen des Gottes Antaeos in Antaeopolis* in *Zeitschr. f. ägypt. Sprache und Altertumsk.* 20 (1882), 135 ff. Taf. 3. 4. *Wernicke* bei *Pauly-Wissowa* 1, 2340, 62 ff. *Pietschmann ebenda* 1, 2343 (s. v. Antaiupolis). *Gruppe, Gr. Myth.* 483, 2. *Walt. Otto, Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten* 1, 9. In den ägyptischen Texten wird Rŝup bezeichnet als 'der große Gott, der Herr der Ewigkeit, der Fürst der Immerwährenheit, der Herr der doppelten Stärke unter der Gesellschaft der Götter, der große Gott, Herr des Himmels, Herrscher unter den Göttern', *E. A. Wallis Budge, The gods of the Egyptians* 2, 282. Eine von *Budge* a. a. O. publizierte Stele des britischen Museums zeigt den syrischen Rŝup als Krieger mit Schild und Speer (vgl. *Lanzone, Dizionario* 483) in der L., mit der Keule in der R., auf dem Haupte trägt er über einem Turban, aus dem ein Gazellenkopf hervorragt, eine weiße Krone. Das Antilopensymbol soll nach *Budge* a. a. O. 283 seine Herrschaft über die Wüste bezeichnen, und sein Name Rŝup selbst soll den Gott des brennenden und zerstörenden Feuers und des Blitzes bedeuten. Auf den zwei von *Golenischeff* a. a. O. (vgl. *F. Robiou, La religion de l'ancienne Égypte et les influences étrangères* 28) publizierten aus *Gau el Kebîr* stammenden gemalten Bildern erscheint der Gott mit dem Federschmucke der Libyer auf dem Haupte, in der Linken eine Lanze und eine erlegte Antilope tragend, in der Rechten eine Streitaxt, bekleidet mit dem Wattepanzer. Auch auf einer weiteren Darstellung, einem Kalksteinrelief aus Luxor will *Golenischeff, Eine neue Darstellung des Antaeus* in *Zeitschr. für ägypt. Sprache* 32 (1894), 1 f. Taf. 1 den Antaios erkennen, während *Virey, Notice des principaux monuments exposés au musée de Gizeh* (1892) p. 98 in dem dargestellten Gott den Sarapis sieht. Der Gott trägt hier nicht den Federschmuck, wie auf den Bildern von Gau el Kebîr, sondern Strahlenkrone und Lorbeerkranz; auf dem Speer ist das Symbol des Blitzes angebracht, und neben dem Gott erscheint ein Adler. Auch die Rüstung weist gegenüber den Darstellungen auf den Bildern einige Abweichungen auf, besonders darin, daß der Gott auf dem Relief Beinschienen trägt. Es ist aber überhaupt fraglich, ob wirklich hinter Antaios sich Rŝup birgt; vgl. *Adolf Erman, Die ägyptische Religion* 223. So wollen *Dümichen, Gesch. d. alt. Ägyptens* 163 f. und *J. de Rougé, Monnaies des nomes de l'Égypte* 18 ff. in Antaios den Horos, *Brugsch, Die Ägyptologie* 144 und *Lefébure, Le mythe osirien* 1, 117 in ihm den Set erkennen. [Höfer.]

Rubacascus, keltischer oder ligurischer Gott (das Suffix *-asco* gilt als ligurisch) auf einer Inschrift aus Demonte (See-Alpen). S. Robeo. [M. Ihm.]

Rudianus, Beiname des keltischen Mars auf einigen Inschriften der Narbonensis, von denen die ansehnlichste *C. I. L.* 12, 1566 (= *Dessau, Inscr. sel.* 4582 a, aus Saint-Etienne bei Die, 'litteris malis') lautet: *deo Marti Aug(usto) Rudiano curatores curaverunt* (vgl. *Allmer, Rev. épigr.* 2, p. 318). Entsprechend 12, 2204 (Saint-Genis, dép. Drôme, arr. Valence) *Marti Aug. Rudiano* ('sur les faces les instruments victimaires'). Dazu kommen zwei Steine aus St.-Michel de Valbonne: 12, 381 *deo Rudian⟨o⟩ votum li⟨bens⟩ solvi L. Lu⟨cre⟩tius L. lib. ⟨Basi⟩leus* (mit Reliefschmuck, Abbild. bei *Espérandieu, Recueil général des bas-reliefs de la Gaule romaine* 1, 1907, p. 36 nr. 32: 'laurier avec deux oiseaux perchés dans ses branches; patère sur la face latérale gauche'), und noch fragmentarischer 12, 382, während die Deutung der Inschrift von Cabasse 12, 341 *M(arti) R(udiano)* unsicher bleibt (vgl. *add.* p. 810). Die französischen Gelehrten bringen den Namen mit der 'Royans' genannten Gegend (*pagus Royanensis*) zusammen. Man vergleicht auch den keltischen Personennamen *Roudius* und den Ortsnamen *Roudium* (auf dem Meilenstein von Tongern *C. I. L.* 13, 9158 = *Dessau, Inscr. sel.* 5839). Vgl. *Allmer, Revue épigr.* V p. 25 nr. 1541; *Holder, Altceltischer Sprachschatz* 2 p. 1239. [M. Ihm.]

Rudiobus, keltische Gottheit, bisher nur durch eine Inschrift bekannt. Unter den im J. 1861 in Neuvy-en-Sullias gefundenen Bronzen, die Götter, Menschen und verschiedene Tiere darstellen und einem Tempelschatze anzugehören scheinen (jetzt im Museum von Orléans, vgl. *Mantellier, Mémoire sur les bronzes antiques de Neuvy-en-Sullias,* Paris 1865. *S. Reinach, Antiquités nationales, bronzes figurés* p. 241 ff.), ist das bemerkenswerteste Stück ein 0,65 m hohes Pferd (Abbildung bei *Reinach* a. O. p. 251). Auf dem mit vier Ringen versehenen Sockel steht die Votivinschrift (*C. I. L.* 13, 3071 = *Dessau, Inscr. sel.* 4684; vgl. *Allmer, Revue épigr.* 5 p. 43 nr. 1553): *Aug(usto) Rudiobo sacrum. Cur. (curia?) Cassiciate d(e) s(ua) p(ecunia) d(edit). Ser. Esumagius Sacrovir* (statt des letzten R ist irrtümlich ein B eingraviert) *Seriomaglius* (oder *Ser. Iomaglius?*) *Severus f(aciendum) c(uraverunt).* Der Name des Gottes, der ein topischer sein kann, ist noch nicht erklärt. Vgl. *S. Reinach, Les survivances du Totémisme chez les anciens Celtes, Revue celtique* 21 (1900), wo er sich p. 294 folgendermaßen äußert: *'Ce socle est pourvu*

d'anneaux où pouvaient s'insérer des brancards, qui permettaient sans doute de porter la statue du cheval dans des processions religieuses. Il est difficile de n'en pas conclure que le cheval a été l'objet d'un culte en Gaule et que Rudiobus désigne un dieu-étalon. Nous verrons que les autres animaux représentés dans la trouvaille de Neuvy (Hirsch und Eber) *doivent être considérés également comme des animaux sacrés'*. [M. Ihm.]

Rufilia, Beiname der Bellona (s. Bellona Rufilia). Neben der dort gegebenen Ableitung von rufus 'blutigrot' kann auch an eine Benennung nach dem Erbauer des Heiligtumes (vgl. Fortuna Flavia, *C. I. L.* 6, 187) gedacht werden, *Aust* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Bellona Bd. 3, 256, 40 ff. [Höfer.]

Rumanehae (Romanehae), topischer Beiname der rheinischen Matronen. Inschriften: aus Bonn: *C. I. L.* 13, 8027/28 (= *Matronenkultus,* 20 *Bonn. Jahrb.* 83, nr. 208) *Matron⟨is⟩ Rumanehi⟨s⟩* (der Rest unsicher); aus Ullekoven bei Waldorf am Vorgebirge (vgl. *Lehner, Bonn. Jahrb.* 107 p. 230 ff.): *C. I. L.* 13, 8149 *Matron⟨is⟩ Rumanehis P. Capitonius Valens ex imp(erio) ips(arum) l(ibens) m(erito).* 8148 *Matronis Ru⟨m(anehis)⟩ (?)* (8147 ist ganz verwittert); aus Lommersum bei Euskirchen: *C. I. L.* 13, 7973 (= *Matronenkultus* nr. 221) *Matronis Romanehis C. Pulmilenus v. s. l. m.* 30 (nur hier die Form *Rom-*, die Inschrift ist verschollen); aus Bürgel (Kreis Solingen): *C. I. L.* 13, 8531 (= *Matronenkultus* nr. 318; vgl. *Könen, Bonn. Jahrb.* 89 p. 217) *Matronis Rumanehis* (RVMNEHIS *Zangemeisters* Abschrift) *item Aviaitinehis C. Iul. ⟨V⟩italis d. d.;* aus Jülich: *C. I. L.* 13, 7869 (= *Matronenkultus* nr. 313, *Dessau, Inscr. sel.* nr. 4806) *Matronis Rumanehabus sacr(um) L. Vitellius Consors ex pilo* (so *Zangemeister*) *leg(ionis) VI victr(icis),* 40 etwa aus der Zeit Trajans. Einige dieser Altäre haben auf den Seitenflächen Ornamente in Flachrelief. Die Lokalisierung des Beinamens ist bisher nicht gelungen, ganz unwahrscheinlich die Deutung als 'römische' Matronen (vgl. *Bonn. Jahrb.* 83 p. 24). [M. Ihm.]

Rumina s. Indigitamenta Bd. 2 Sp. 219 f., Iuno Bd. 2 Sp. 585.

Ruminus s. Iuppiter Bd. 2 Sp. 658 ff.

Rumon (??) s. Indigitamenta Bd. 2 Sp. 50 184, 58.

Runcina s. Indigitamenta Bd. 2 Sp. 220.

Runcus, latinisierte Form des Gigantennamens Rhoikos (Rhoitos, *Max. Mayer, Gig. u. Titanen* 200); s. Rhoikos nr. 4. Nach *O. Keller, Latein. Volksetymologie* 30 ist der Name gebildet im Anschluß an das Verbum 'runcare = ausjäten'; vgl. die Göttin Runcina Bd. 2 Sp. 220, 32 ff. Nach *F. Fröhde, Bezzenbergers Beiträge* 14 (1889), 96 ist Runcus aus griechi- 60 schem 'Ρόγχος entstanden. [Höfer.]

Runesocesius (?), Gottheit auf der bei Ebora in Lusitanien gefundenen Inschrift: *Sanct(o) Runeso Cesio sacru(m) G. Lic⟨in.⟩ Quin⟨ct⟩inu⟨s⟩ Bals(ensis),* so gelesen von dem ersten Herausgeber im *Bulletin des antiquaires de France* 1899 p. 270 (daraus *Hübner, Ephem. epigr.* 9 p. 16 nr. 12). [M. Ihm.]

Rusina s. Indigitamenta Bd. 2 Sp. 220.

Rusor s. Indigitamenta Bd. 2 Sp. 220 f.

Rutapis (rutapis) ist die etruskische Wiedergabe des griech. 'Ροδῶπις (*Deecke* in *Bezzenbergers Beitr.* 2, 164 nr. 19). Der Name findet sich belegt auf dem Bronzespiegel, der von *Garrucci* in den *Ann. dell' Inst.* 1861, 169 und von *Fabretti, C. I. G.* nr. 2513 veröffentlicht ist. Die Darstellung enthält drei Personen, 10 den faun, die sleparis und eben unsere rutapis. Ihre Beschreibung habe ich s. v. φaun gegeben, wo ich auch auf *Gamurrinis* Deutung des faun auf den Phaon (s. d.) der Sappho und der rutapis auf die Rhodopis, die Geliebte von Sapphos Bruder Carassus hingewiesen habe. Was die Form rutapis anlangt, so entsteht nach etruskischen Lautgesetzen aus 'Ροδῶπις zunächst rútpis, alsdann schiebt sich in die mittlere Konsonantengruppe ein Hilfsvokal, der hier, wie öfter, als a fixiert wird, und so entsteht dann ein rútapis. Griech. ω geht natürlich nicht direkt in etr. a über. Vgl. Rhodopis. [C. Pauli.]

Rutuli ('Ρούτουλοι, in *Exc. Strab.* 5, 24 'Ρουτοῦλοι, bei *Aelian. nat. anim.* 11, 16 'Ρουτουλοί, bei *Dionys. Halic.* 'Ρουτόλοι) eine kleine Völkerschaft des ältesten Italiens im späteren Latium mit der Hauptstadt Ardea. Zur Zeit der Landung des Aeneas in Italien lagen sie mit dem Könige Latinus in Fehde (s. u. Aineias). Ihr König hieß Turnus. Latinus und Aineias schließen ein Bündnis, die Rutuler werden besiegt. Dasselbe geschieht bei ihrem zweiten Angriffe und auch, als sie später zum drittenmale im Bunde mit Mezentius, dem Könige von Caere, anrücken (*Liv.* 1, 3. 57. *Dion.* 1, 57. 59. 64. *Strabo* 5, 228 ff. *Plin. H. N.* 3, 5, 9. 14, 12, 14. Vgl. *Cic. de rep.* 2, 3, 5. *Schwegler, Röm. Gesch.* 1, 286 f.). Der Kampf, welcher sich der Sage nach (*Dion.* 1, 59) bei der Gründung von Lavinium zwischen Adler, Wolf und Fuchs entspinnt, in welchem letzterer das von jenen genährte Feuer auslöschen will, deutet hin auf die Kämpfe des Latinerbundes mit den Rutulern, d. i. den Rötlichen (rutilus = rufus), deren Wahrzeichen der Fuchs ist, und welche gewiß das Aufblühen Laviniums auf alle Weise zu hindern suchten (*Preller, R. Myth.* 2^3, 327. *Schwegler* 1 S. 283 ff., 332 ff.) Die Rutuler werden in der ältesten röm. Geschichte noch öfters erwähnt. *Liv.* 1, 57 erzählt die Belagerung der Rutulerstadt Ardea durch Tarquinius Superbus, nach *Dion.* 5, 1 wird im 1. Jahre der Republik ein Vertrag zwischen Rom und Ardea geschlossen und im Jahre 312/441 eine Kolonie nach Ardea geschickt. Nach der Unterwerfung Ardeas soll ein Teil der daselbst wohnenden Rutuler nach Spanien ausgewandert sein und dort entweder in Verbindung mit Einwohnern von Zakynthos (*Liv.* 21, 7), oder allein unter Führung des Sicoris (*Sil. Ital. Pun.* 1, 584 ff. 665 ff.) die Stadt Sagunt gegründet haben. Wahrscheinlich zeigt uns dies an, daß die Rutuler schon in früher Zeit mit jenen Gegenden Handelsverkehr hatten (*Preller* S. 331). [Lorentz.]

Saarnaios (Σααρναῖος). Eine Inschrift aus dem Gebiete von Byblos ist geweiht *Διὶ οὐρανίῳ ὑψίστῳ Σααρναίῳ ἐπηκόῳ, Renan, Mission, de*

Phénicie 234 (= *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Roman. pertinentes* 3, 1060 p. 406) und *Schürer, Sitzungsberichte d. Königl. Preuß. Akad. d. Wiss.* 1897, 210, die in Σααρναῖος ein lokales Epitheton des Ζεὺς ὕψιστος = Adonis (vgl. *v. Baudissin, Studien zur semit. Religionsgesch.* 1, 36 Anm. 1. 216. 299) sehen. [Höfer.]

Saazios (*Σαάζιος*; auf dem Stein steht irrtümlich *Σαάξιος*) = Sabazios (s. d.), Inschrift von Blaudos, *Conze, Reisen auf d. Inseln des Thrak. Meeres* 98 f. Taf. 17, 7. *Kretschmer, Einleit. in d. Gesch. der griech. Sprache* 195. *Usener, Götternamen* 44. *Fick, Vorgriech. Ortsnamen* 65. *W. Schulze, Zeitschr. f. vergleich. Sprachforschung* 33 (1895), 381, 2 (vgl. 396). [Höfer.]

Sabadios s. Sabazios.

Sabakchos (*Σάβαχχος*), einer der vier Silene auf der Trinkschale des Brygos (abgeb. *Monum. dell. Inst.* 9, 46. *Wiener Vorlegebl.* 8, 6), die sich an Hera zu vergreifen versuchen, *Urlichs, Der Vasenmaler Brygos* 5. *W. Schulze, Gött. Gel. Anz.* 1896, 255. *Klein, Griech. Versen mit Meistersignat.* 183[2] nr. 8. Dagegen lesen *Heydemann, Satyr- u. Bakchennamen* 15 H (nach Mitteilung von *Murray*) und *Cecil Smith, Cat. of the greek vases in the Brit. Mus.* 3 (1896), 65 p. 88 statt *Σάβαχχος*: *Βάβαχχος*. Für die Lesart *Σάβαχχος* könnte die Bedeutung von *σαβακός* = *'Διονυσιακός'* (*Suid.*) oder = 'mollis, pathicus' (*Lobeck, Aglaoph.* 1015, 14) sprechen. Vgl. *Buresch, Aus Lydien* 62 f. [Höfer.]

Sabaktes (*Σαβάκτης*), Name eines schädlichen Kobolds, der Öfen und Töpfe zerschlägt, (*Hom.*), *Κάμινος* 13, nach *Bergk, Griech. Literaturgesch.* 1, 856, 148 aus *Σαβάκτης* entstanden; vgl. *Hesych. σαβάξας· διασκευάσας* (*διασκεδάσας*), *διασαλεύσας. Phot.: σαβάξαι· διασαλεῦσαι.* Über die Darstellung und Aufstellung der Bilder solcher Kobolde als Apotropaia (*πρὸ τῶν καμίνων τοῖς χαλκεῦσιν ἦθος ἦν γελοῖά τινα καταρτᾶν ἢ ἐπιπλάττειν ἐπὶ φθόνου ἀποτροπῇ, Pollux* 7, 108. *Βασκάνιον ἀνθρωποειδὲς κατασκεύασμα πρὸ τῶν ἐργαστηρίων τοῦ μὴ βασκαίνεσθαι τὴν αὐτῶν ἐργασίαν, Bekker, Anecd.* 1, 30) s. *Lobeck, Aglaopham.* 971. *E. Pernice, Festschrift für O. Benndorf* 75 ff. [Höfer.]

Sabandios = Sabazios (s. d.)

Sabaob (*Σαβαώβ*), Engel, angerufen *ἐπὶ τῶν λαμάτων τῶν ὤτων, F. Pradel, Griech. Gebete* 20, 10. 57. 55, 1 = *Religionsgesch., Versuche u. Vorarbeiten* 3, III, 272, 10. 299. 307, 1. [Höfer.]

Sabaoth (*Σαβαώθ*, daneben, aber schlechter bezeugt *Σαββαώθ*; vgl. *Emil Schürer, Gesch. d. jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* 3[3], 29 Anm. 73). *Σαβαώθ*, ursprünglich kein Eigenname, ist die griechische Umschreibung von צְבָאוֹת, dem Plural des Namens צְבָא = 'Heer', die volle Bezeichnung lautet ursprünglich Jahve Elohē Zebaoth oder häufiger nur Jahve Zebaoth, in der Übersetzung der *Septuaginta κύριος Σαβαώθ* (s. die Stellen bei *Hatch* und *Redpath, A concordance to the Septuagint* 2, 1256 s. v. *σαβαώθ*) und bezeichnet Jehova als den 'Herrn der Heerscharen', ursprünglich als den Herrn und Führer der Heerscharen Israels, dann aber auch als den Herrn der himmlischen Heerscharen, zunächst wohl der Engel, später aber vor allem den Herrn der Sterne, *Riehm, Handwörterbuch des biblischen Altertums* 2, 1790 (s. v. Zebaoth). *Wetzer* und *Welte, Kirchenlexikon* 9, 24 (s. v. Namen Gottes). 10, 1433 (s. v. Sabaoth). *Kautzsch* bei *Herzog* u. *Plitt, Realencyclopädie für protestant. Theologie*[3] 17, 423 ff. und bei *H. Guthe, Kurzes Bibelwörterbuch* 739 f. *Borchert*, in *Theologische Studien und Kritiken* 1896, 619 ff. Die *Vulgata* übersetzt die Gottesbezeichnung mit 'Dominus deus exercituum' (*Jerem.* 5, 14) oder mit 'Dominus virtutum' (*Psalm* 23, 10); vgl. *Hieronymus, Epist.* 25 *ad Marcellam de decem nominibus dei* (*Migne*) *Ser. Lat.* 22 p. 429 = *Lagarde, Onomastica sacra* 36, 20 p. 67. 72, 17 p. 106. 75, 1 p. 109): *Quartum (nomen dei) Sabaoth, quod Septuaginta, 'virtutum . . . exercituum' transtulerunt.* Vgl. ferner *Hieronymus* bei *Lagarde* a. a. O. 50, 26 f p. 81: *Sabaoth exercituum sive virtutum vel militiarum. Symeon* bei *Lagarde* a. a. O. 160, 16 f. p. 191: *Sabaoth, dominus virtutum, dominus militiae, dominus omnia tenens. Glossae colbertinae* bei *Lagarde* 204, 37 p. 227: *Σαβαώθ· δύναμις. Onomast. Vatic.* bei *Lagarde* 184, 48 p. 211. 185, 80 p. 212. 198, 50 p. 222: *Σαβαὼθ τῶν δυνάμεων. Celsus* bei *Origenes contra Cels.* 5, 45: *μεταλαμβάνοντες τὸ ὄνομα* (*Σαβαώθ*) *εἰς τὸ 'κύριος τῶν δυνάμεων' ἢ 'κύριος στρατιῶν' ἢ 'παντοκράτωρ'* — über Jahve Sabaoth = *κύριος παντοκράτωρ* s. *Schürer, Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. Wiss.* 1897, 205. 217 f. — (*διαφόρως γὰρ αὐτὸ ἐξεδέξαντο οἱ ἑρμηνεύοντες αὐτό*). Bei *Joh. Lydus de mens.* 4, 53 p. 111, 3 ff. *Wünsch* (vgl. *fr.* 3 p. 133, 18) wird *Σαβαώθ* erklärt durch *ὁ ὑπὲρ τοὺς ἑπτὰ πόλους, τουτέστιν ὁ δημιουργός*; vgl. *Cumont, Archiv f. Religionswiss.* 9 (1906), 334. Merkwürdig, aber sicher auf einem Irrtum beruhend, ist die Angabe des *Irenaeus, contra haeres.* 2, 35, 3 (*Migne, S. Graec.* 7, 839): *Sabaoth, ⟨cum⟩ per ω quidem Graecam in syllaba novissima scribitur, 'Voluntarium' significat, per ο autem Graecam, utputa Sabaoth, 'primum caelum' manifestat.* Die Schreibart *Σαβαόθ* findet sich auf einer Defixionstafel aus Hadrumetum, *Wünsch, Defix. tab. Praef.* XXVI, 14 = *Audollent, Defix. tab.* 270, 14 p. 370. Wie bei *Hieronymus*, und den weiteren schon angeführten Stellen, so begegnet Sabaoth als Eigenname bei *Iunius, De partibus div. legis* 1, 13 (*Migne, Ser. Lat.* 68 p. 21). *Origenes, Exhortat. ad martyr.* 46 (*Migne, S. Graec.* 11 p. 628). *Celsus* bei *Origenes contra Cels.* 1, 24. 5, 41. 45. *Orac. Sibyll.* 1, 304. 316. 2, 239. 12, 132. *Euagrios* bei *Lagarde* a. a. O. 206, 70 p. 229 (vgl. *Glossae colbertinae ebenda* 205, 59 p. 228.

Nach der Lehre der gnostischen Sekte der Ophiten ist der *δυνάστης Σαβαώθ* einer der sieben *ἄρχοντες*, durch deren Tore die Seele sich in das Pleroma (*Peters* bei *Wetzer* und *Welte, Kirchenlexikon* 9, 927) erhebt, *Orig. contra Cels.* 6, 31. 32. *Irenaeus, contra haeres.* 1, 30, 5. *Epiphan. contra haeres.* 26, 10. 40, 2. *Gruppe, Gr. Myth.* 1600, 1. *v. Baudissin, Studien zur semit. Religionsgesch.* 1, 185. *A. Dieterich, Abraxas* 45 f. *Fr. Pradel, Griechische Gebete* 47 (= *Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten* 3, 299). *Ans, Zur Frage nach dem*

Ursprung des Gnostizismus (= *Texte u. Untersuchungen zur Gesch. d. altchristlichen Literatur* 15) S. 11ff. Wegen der Namensähnlichkeit ist Σαβαώθ zuweilen mit Σαβάζιος (s. d.) zusammengeflossen, eine Mischbildung, bei der jüdischer Einfluß zugunsten von Σαβαώθ sich gern betätigte; vgl. *Alfr. Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden* 228. *P. Wendland, Die hellenistisch-röm. Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum u. Christentum* 107. 184. *Fr. Cumont, Hypsistos, Suppl. à la rev. de l'instr. publ. en Belgique* 1897. *Schürer, Theol. Lit. Zeitung* 22 (1897). 505ff. *Gruppe, Bursians Jahresber.* 102 (1899), 161. *Eisele* unten Sp. 263.

Eine große Rolle spielt Sabaoth in der Magie, in Zauberformeln, auf den zu Amuletten und sonstigen Zaubermitteln verwendeten sogenannten Abraxasgemmen. Eine zahlreiche Zusammenstellung der letzteren, auf denen Σαβαώθ mit Ἰαώ, Ἀδωναί, Ἀβρασάξ, (Ἀβράξας) und anderen Namen, unter denen besonders noch Ἀμναναναῖος = Ἀμνᾶμενεύς (a. a. O. 192 nr. 23) hervorzuheben ist, erscheint, findet sich bei *Baudissin* a. a. O. 1, 189ff.; vgl. ferner *Lenormant, Gaz. arch.* 3 (1877), 214 (= *Chabouillet* nr. 2239 p. 305). *Schlumberger, Rev. des études grecques* 5 (1892), 82. 91. Als Gott, der den Menschen alle Zauberei erschließt (ὀρκίζω σε τὸν θεὸν τὸν πάσης μαγείας τὴν ἔωγσιν [ἔωξιν: vgl. ἀνέωξα] ἀνθρωπίνην σεσυπν (?) . . . Σαβαώθ, wird Sabaoth angerufen auf einer Fluchtafel, *Wünsch, Rhein. Mus.* 55 (1900), 248f. *Audollent* a. a. O. 242, 14. 15 p. 325; er heißt μέγιστος δαίμων Ἰάω Σαβαώθ (*Papyr. Lond.* 46, 351 ed. *Kenyon, Greek papyr. in the brit. Mus. Catalogue, with texts* 1 p. 76 = *Wessely, Denkschr. d. K. Akad. d. Wiss. zu Wien Phil. hist. Kl.* 36 [1888], p. 135 v. 357), und zahlreich sind seine sonstigen Anrufungen, s. den *Index* bei *Kenyon* a. a. O. 1 p. 264. *Index* bei *Wessely* a. a. O. p. 197 und *Denkschr.* 42 (1893) p. 93. *Index* bei *Leemans, Papyri Gr. Mus. Lugdun.* 2, 289. *Wessely, Ephes. Gramm.* 50. 59. 60. 66. 70. 102. 186. 194—210. 217. 220. 229. 250. 316. 335f. 434f. 443. 453. 459. 463 (vgl. *Audollent* a. a. O. 499f.). *Delattre, Corr. hell.* 12 (1888), 302, 1 (= *C. I. L.* 8, 12511). *R. Reitzenstein, Poimandres* 293, 9. 298, 8. *Furtwängler, Antike Gemmen* 3, S. 363. *Memorie dell' Instit.* 1 p. 187 nr. 52. *Heim, Incantamenta magica* in *Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 19, 486 nr. 66. 522. 523 nr. 166. 167. 524 nr. 172 (und dazu *Reitzenstein, Poimandres* 14, 1), 537 nr. 218. *Wünsch, Antikes Zaubergerät aus Pergamon (Jahrb. d. Kais. Deutsch. arch. Inst. Ergänzungsheft* 6) S. 29. 35f. *Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes* 3^3, 298. *Ad. Abt, Die Apologie des Apuleius* 180 (= *Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten* 4, 2, S. 254). Für Sabaoth finden sich auch magische Abkürzungen wie Ἀώθ, Ἀβαώθ usw., *L. Blau, Das altjüdische Zauberwesen* 102f. 105. *H. Hubert* bei *Daremberg-Saglio, Dictionn. des ant.* 3, 2 p. 1505 (vgl. jedoch auch *G. Ad. Deißmann, Bibelstudien* 35f.). Ob in dem mit Ἰαβε (Jahve) öfter vorkommenden Ζεβυθ eine Verstümmelung von Σαβαώθ vorliegt, wie *Wessely, Wiener Studien* 8 (1886), 182 annahm, ist zweifelhaft; s. *Deißmann* a. a. O. 14f. [Höfer.]

Sabasios = Sabazios s. d. Sp. 242.

Sabathikos s. Sabbe u. Sabazios.

Sabazios (Σαβάζιος), ein phrygischer Gott, dessen Kult auch in Griechenland und im römischen Kaiserreich vielfache Verbreitung fand.

Literatur: *Lobeck, Aglaophamus* S. 296, 586, 646, 1041; *Georgii* in *Paulys R. E.*; *Wagener, Inscript. grecques recueill. en Asie mineure* S. 5 (Auszug aus Bd. 30 der *Mém. couronn. et mém. des sav. étrang. de l'Acad. belg.*); *Chr. Petersen, Ersch und Grubers Enc.* 82 T., 298; *Becker, Neujahrsblatt des Vereins für Gesch. u. Altertumsk. zu Frankfurt a. M.* 1862, 23; *Foucart, Des associations religieuses* S. 66 u. sonst; *Lenormant*, Monographie in der *Revue archéol.* 1874, 300, 380. 1875, 43; *Rapp, Programm des Karlsgymn. in Stuttgart* 1882, 13; *Bertrand, Bulletin de la société d'Emulation de l'Allier* 1891, 185; *Tomaschek, Sitzungsber. d. Wiener Akademie* 130 = 1894, 43; *Preller-Robert, Griech. Mythol.* 1, 701; *Usener, Götternamen* S. 43; *Kretschmer, Einleitung in die Geschichte der griech. Sprache* S. 195; *Rohde, Psyche* 2^2, 7; *Blinkenberg, Archäolog. Studien* 1904, 66; *Cumont: Suppl. à la Revue de l'instruct. publ. en Belg.* 1897, *Hypsistos* S. 7, *Académ. des inscript. et belles lettres, Paris,* 1906, 63, *Revue de l'histoire des relig.* 1906, 16, *Les religions orientales dans le paganisme romain,* 1906 S. 79; *Gruppe, griech. Myth. u. Relig.-Gesch.* S. 1532. Vgl. außerdem den Artikel Dionysos von *Voigt* (ob. Bd. 1, Sp. 1031. 1085) und *Thrämer* (ob. Bd. 1, Sp. 1111) und den Artikel Men von *Drexler* (ob. Bd. 2, Sp. 2742).

I. Der Name

ist in verschiedenen Formen überliefert.

1) Von den grăzisierten ist in der Literatur und den Inschriften die geläufigste Σαβάζιος (Sabazius), deren gelegentlich bezeugte adjektivische Verwendung (z. B. *Oppian, Cyneget.* 1, 26, *Cicero de nat. deor.* 3, 23) aber nicht zu der Auffassung von *Kinch, Zeitschr. f. Numismatik* 1889, 193 u. *Gatti, Bull. della comm. archeol. com. di Roma* 17, 439 berechtigt, daß das Wort eigentlich ein Adjektiv (in der Bedeutung eines Ethnikons) sei und der Name Sabazis laute (abnorme Genetivform auf der Vincentiusinschrift *C. I. L.* 6, 142. S. *Ritschl, op. phil.* 4, 456, *Rohde* 2, 400 A., *Cumont, Acad.* 1906, 72). Σαβάδιος (Sabadius) findet sich *Apul. Metam.* 8, 170, auf Inschriften (*A. E. M.* 15 = 1892, 210 und *Henzen, Annali d. Instit.* 1885, 273 = *Dessau, Inscr. lat. sel.* 1, 2189) und als Bezeichnung der Priester bei *Origenes, c. Cels.* 1, 9. Außerdem kommt bei den Lexikographen (*Hesych*, s. v., *Photius Lex.* 496, 12, *Harpocration* s. v. Σαβοί; s. a. *Plut. quaest. Conviv.* 4, 6, 2, p. 671 F und *Schol. Aristoph. Av.* 874) und im liturgischen Gebrauch (*hymn. orph.* 49, 2) die Kurzform Σάβος vor, mit der nach *Schol. Aristoph. Av.* 874 zugleich die Verehrer des Gottes und die ihm geheiligten Orte bezeichnet wurden. Daß aber das β der griechischen Umschreibung einen phrygisch-thrakischen W-laut vertritt (s *Kretschmer* S. 196 u.

Schweizer, Gramm. d. pergamenischen Inschriften S. 105, A. 2), zeigen die auffallend wechselnden Wortformen der kleinasiatischen Inschriften: *Σαναζιος*, *Papers of the Americ. School* 2, N. 45B = *Ramsay, Cities and bishoprics* 1, 318, *Σαοναζ(ι)ος*, *bull. hell.* 1 = 1877, 308, *Papers* 2, nr. 46 = *Ramsay* 1, 290, *Σαοαζος*, *Papers* 2, nr. 37 = *Ramsay* 1, 272, endlich *Σααζιος*, *Conze, Reise auf den thrak. Inseln* T. 17, 7, S. 98, *Keil, Philol.* 2. *Suppl.* 1863, 606, denen auf dem thrakisch-makedonischen Gebiet die Benennung der Silene als *Σανάδαι* (*Amerias* bei *Hesych.* s. v., vgl. *Cornutus* 30) und der Ortsname *Σανάδα* (*Hierocles Synecd.* 47, 4b) oder *Σαναδία* (*Wesseling* zu den *itineraria* S. 633, *Perdrizet* im *Bull. hell.* 20 = 1896, 476, *Usener* S. 45) entspricht. Es ergibt sich daraus, daß die Grundform des Wortes Savazios oder Savadios oder, wie *Usener* will, Savos gewesen ist. Eine für Thrakien und Mösien bezeugte Weiterbildung ist *Σεβάζιος* = Sebadius, die vielleicht auf volksetymologischem Anklang an *σέβομαι*, *σεβάζομαι* (speziell ist *σεβόμενος* t. t. für die jüdischen Proselyten, *Cumont, Acad.* 1906, S. 67, vgl. VIII, 5) beruht: *Alexander Polyhistor* bei *Macrob.* 1, 18, 11, *A. E. M.* 1886, 241, ib. 239 (*Θίασος Σεβαζιανός*), 1895, 119, *Arnob. adv. nat.* 5, 21. Daran schließen sich noch folgende Varianten an: Sabasius (Mainz, s. *Domaszewski, Die Religion des röm. Heeres* S. 41, n. 66; und Vichy in der Auvergne, *C. I. L.* 18, 1, nr. 1496), [Sabatius auf der von Ligorius gefälschten Inschrift *C. I. L.* 6, 5, nr, 430*], *Σαβανδιός* im *Etym. Gud.* S. 495, *Σαβαδικός* (Göldis in Mäonien, *Μουσ. κ. βιβλιοθ.* 3, 167, nr. *τλη*), *Σεβαζειος* (Argolis, *Le Bas-Waddington, Mégaride et Pelop.* nr. 137), Sebesius (? auf einer mithräischen Inschrift, s. *Réville, La relig. à Rome sous les Sévères* S. 89; anders *Cumont u. Mithras* Bd. 2, Sp. 3053 und *Dieterich, Eine Mithrasliturgie*, S. 36), *Ζαβάζιος* (Votivhand unbekannten Ursprungs, *Bull. épigraph.* 6 = 1886, 51 n. 16) und Zabasius (Palestrina, *C. I. L.* 14, nr. 2894).

2) Wie schon aus der Mannigfaltigkeit der überlieferten Wortformen erhellt, ist den Alten die Bedeutung des Namens dunkel geblieben. Sie begnügen sich damit, auf den Zusammenhang des phrygischen Wortes mit dem von *Demosth. de coron.* 260 überlieferten Kultruf *εὐοῖ σαβοῖ* hinzuweisen. Auch die eingehender begründete Erklärung des *Amphitheos* (vgl. *schol. Arist. Av.* 874 mit *Harpocration* s. v. *Σαβοί*, *Dindorf* fälschlich: *Nymphis*) von Heraclea kennt keinen andern Anhaltspunkt: *τυχεῖν δὲ* (Dionysos) *τῆς προσηγορίας ταύτης παρὰ τὸν γενόμενον περὶ αὐτὸν θειασμόν· τὸ γὰρ εὐάζειν οἱ βάρβαροι σαβάζειν φασίν*, wonach also auch *βάζειν* (*Βάκχος*) phrygischen Ursprungs wäre, und nach derselben Quelle mit unwesentlichen oder unrichtigen Zutaten: *schol. Aristoph. Lysistr.* 389, *Suidas* und *Etymol. Magn.* s. v. In dem Bestreben, diesen an der Oberfläche liegenden Erklärungsversuch durch eine sprachwissenschaftlich motivierte Ableitung des Wortes zu ersetzen, ist man in neuerer Zeit über tastende Versuche nicht hinausgekommen. S. *Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere*[6] S. 558, *Kretschmer* S. 196, *Schrader, Reallexikon der indogerm. Altertumskunde* S. 89 A., *Gruppe* S. 1533. — *Tomaschek* S. 48 führt *Σαϝος* auf tva-vo von W. teva, tû- „schwellen, stark sein" zurück und faßt das *εὐοῖ σαβοῖ* als Wunschformel im Sinne von „Wohlergehen und Heil" und *Σαϝάδιος* als den „Gedeihen und Heil schaffenden Gott", während *Usener* S. 44 begrifflich die alte Deutung wieder aufnimmt, wenn er das Wort zu W. saϝ, sū = „stürmen" stellt und somit den eigentümlichen Charakter des Gottes darein setzt, daß er stürmend dem orgiastischen Schwarm seiner Verehrer voranziehe.

II. Heimat und Wesen des Gottes nach der sekundären antiken Überlieferung.

1) Die widerspruchsvolle Überlieferung, deren Beurteilung erst auf Grund des gesamten vorgelegten Materials versucht werden kann (s. VII), läßt eine allerdings nicht ganz reinliche Scheidung zweier Anschauungen zu: die eine lokalisiert den S. in Phrygien und betont den fremdartigen Eindruck, den er auf die Griechen machte, während er nach der anderen gleichen Wesens mit Dionysos ist, und der in seinem Kult übliche Orgiasmus in dem dionysischen sich wiederfindet; vereinzelte Zeugnisse (*schol. Arist. Vesp.* 9 und *Alex. Polyh.* bei *Macrob.* 1, 18, 11) bezeichnen ihn als thrakischen Gott. In den *Horen*, die einen Wettkampf zwischen griechischen und barbarischen Göttern enthalten zu haben scheinen, der durch Gerichtsbeschluß mit der Ausweisung der letzteren endete (s. *Cicero de leg.* 2, 15), wendet sich *Aristophanes* gegen den *Φρύγα, τὸν αὐλητῆρα, τὸν Σαβάζιον* (*Kock* 1, *fr.* 566, s. a. *Aves* 875 mit *Schol.* u. *Hesych.* s. v.). Nach *Lukian* gehört er unter die *μέτοικοι καὶ ἀμφίβολοι θεοί*, in die Gesellschaft des Attis, Korybas, Mithras und anderer Asiaten (*Ikaromenipp.* 27, *Deor. concil.* 9; s. a. *Apul. Metam.* 8, S. 170). Auch im *orphischen Hymnus* 48, 4 gilt der mit dem thebanischen, Dionysos aus dem Schenkel gebärenden Zeus identifizierte Gott als Beherrscher Phrygiens, wie auch die an seinen Weihen beteiligte Hippa ebendort zu Hause ist (*ib.* 49, 5). Dasselbe versichert *Strabon* 10, 3, 15 in dem Zusammenhang einer kulturgeschichtlichen Betrachtung über die Verwandtschaft der phrygischen und thrakischen Religion: *καὶ ὁ Σαβάζιος δὲ τῶν Φρυγιακῶν ἐστι καὶ τρόπον τινὰ τῆς Μητρὸς τὸ παιδίον παραδοὺς τὰ τοῦ Διονύσου καὶ αὐτός* (über die Gestaltung des Textes vgl. *Lobeck* S. 1049 und die französische Übersetzung von *Pardieu*, Paris 1873). Nach Kleinasien führen endlich auch die Angaben der Kirchenschriftsteller: *Origenes c. Cels.* 1, 9; *Clem. Alex. coh. ad gent.* S. 13; *Potter, Arnob. adv. nat.* 5, 20.

2) Die zweite Reihe der Belege eröffnen die *Baptai* des *Eupolis*, in denen der Kult der thrakischen Göttin Kotytto verspottet wurde. Die diesem Stück entnommene Glosse *εὐαὶ σαβαΐ* (*Kock* 1, fr. 84, S. 278) weist auf eine Beeinflussung des Kotyttodienstes durch die dem S. eigentümliche Kultübung hin. Sonst sind es vorzugsweise die Lexikographen,

welche den dionysischen Charakter des S. behaupten, und zwar scheint die gemeinsame Quelle der schon genannte, vermutlich dem 3. oder 2. vorchristlichen Jahrhundert zuzuweisende Geschichtschreiber *Amphitheos* gewesen zu sein, dessen Ausführungen im *Schol. Arist. Av.* 874 wörtlich wiedergegeben werden: *φαίνεται δὲ ἐξ ὧν εὑρίσκομεν συλλογιζόμενοι πανταχόθεν ὅτι Διόνυσος καὶ Σαβάζιος εἷς ἐστι θεός* (s. *Suidas, Hesych, Harpocration, Photius* s. v. *Σάβος* oder *Σαβάζιος*), was das *schol. Aristoph. Lysistr.* 389 mit der Berufung auf zahlreiche Anhaltspunkte in der Komödie bestätigt. Auch *Plutarch* versichert *qu. conviv.* 4, 6, 2 p. 671 F: *Σάβους καὶ νῦν ἔτι πολλοὶ τοὺς Βάκχους καλοῦσι.* Als Beiname des Dionysos erscheint S. nur in einer einzigen Stelle der ganzen Literatur: bei *Eustath.* z. *Homer II* 1078, 20. Vorausgesetzt ist die Gleichsetzung bei *Opp. Cyn.* 1, 26 und in dem Epigramm des Syrers *Philodemos, Anth. Pal.* 6, 222; s. *Buresch, Aus Lydien* S. 62. Dagegen macht ihn *Mnaseas* von Patrae mit der ihm eigenen spielenden Willkür in der Mythendeutung zu einem Sohn des Dionysos (s. *Suidas, Hesych., Photius* s. v.), wodurch immerhin das angedeutet wird, daß gewisse Berührungspunkte vorlagen, die aber zu einer Identifizierung nicht ausreichten. Eine für sich stehende Überlieferung (vgl. III, 14. 19. VI, 1) ist durch *Alexander Polyh.* bei *Macrob.* 1, 18, 11 vertreten: *item in Thracia eundem haberi solem atque Liberum accipimus, quem illi Sebadium nuncupantes magnifica religione celebrant.* Auch die „sondernden Theologen" haben Dionysos-Sabazios seine bestimmte Stelle im Mythus angewiesen. Das mythologische Handbuch, das *Diodor* 4, 4, 1 benützt (s. *Bethe, quaest. Diod. myth.* S. 32 und *Schwartz* in *Pauly-Wissowa* 5, 674), erzählt von dem älteren (orphischen) Dionysos, dem Sohn des Zeus und der Persephone, daß ihn einige Sabazios genannt hätten. (Dasselbe im Anschluß an *Diodor* bei *Lydus de mens.* 4, 51. p. 106 *Wünsch, Bergk P. L. G.* 3⁴, 12; s. dazu *Lobeck* S. 305.) Eine ebenfalls euhemeristische, vielleicht auf boiotische Überlieferung (s. *Kern, Hermes* 25 = 1890, S. 13) zurückgehende Fassung des Mythus liegt endlich bei *Cicero nat. d.* 3, 23 vor, der den dionysischen Charakter des Gottes mit der Lokalisierung in Asien verbindet: *Dionysos multos habemus . . . tertium Cabiro patre eumque regem Asiae fuisse, cui Sabazia sunt instituta.*

III. Die Kultstätten des Gottes.

Der Hauptsitz des S.-kultes in Kleinasien, von wo aus er im Lauf der Jahrhunderte nach den Inseln, nach Griechenland und in das römische Weltreich seinen Weg fand, war Phrygien und das benachbarte Lydien (s. *Buresch, Aus Lydien* S. 63). Die Kunst hat diesen Ursprung dadurch festgehalten, daß sie als das hervorstechendste Attribut dem Gott die phrygische Mütze beilegte. Eine gleichmäßige Verbreitung in anderen kleinasiatischen Ländern ist bei der lokalen Gebundenheit der hier herrschenden religiösen Verhältnisse unwahrscheinlich. Wie aus den naiven Weihungen zur Sühne begangener Sünden geschlossen werden kann, wußte die Priesterschaft die Gläubigen in straffer Zucht zu halten. Höfischer Einfluß machte sich in Pergamon geltend und sicherte hier dem Gott eine Anerkennung, wie er sie nirgends außerhalb seiner eigentlichen Heimat gefunden hat; dabei ist die Tatsache bezeichnend, daß trotz der phrygischen Nachbarschaft die Stiftung des Kultes in verhältnismäßig später Zeit und dazu auf dem Umweg über Kappadokien erfolgt ist.

1) Aus Phrygien sind folgende Zeugnisse erhalten. In Dionysopolis weiht der Hierodule Trophimos *ἐπιζ(ητή)σαντος Διὸς Σ(αβ)αζίου διὰ τὸ κ(ολά)σεσθε αὐτὸν* eine Stele (*Ramsay, Journ. of hell. stud.* 10, 1889, S. 225). In der Nähe von Aghlan-Keui, südlich von Themisonion, fand sich die Priesterinschrift des *Μῆνις Ἀπολων(ί)ου*, des *ἱερεὺς Δημητρὸς καὶ Σαοάζου* (*Papers of the Americ. School* 2 nr. 37 = *Ramsay, Cities* S. 272 nr. 97). Aus dem pisidischen Grenzgebiet stammen die Dedikationen des *Μῆνις δὶς Μενάνδρου καὶ Κακ(αβ)ὶς ... ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἱερεὶς Δημητρὸς [καὶ Σαοάζου*, ergänzt nach nr. 97] (*Ramsay, Cities* 1, 305 nr. 101) und des *Αὐρήλιος Κιδρο(μ)ᾶς τρὶς ἱερεὺς Διὸς Σαναζίου* (*Ramsay, C.* 1, 310 nr. 127). Ferner scheint S. die Hauptgottheit der ormelischen Gemeinde gewesen zu sein (s. *Ramsay, C.* 1, 288 nr. 125 u. S. 293). Hierher gehört der in Sazak aufgefundene Altar mit Reliefs, die sich auf den S.-dienst beziehen (*Collignon, Bull. hell.* 2, 1878, 55. *Ramsay, C.* 1, 293), sowie die von *Ramsay, C.* 1, 290 nr. 127 veröffentlichte, aus Karamanli stammende Widmung der *μύσται τοῦ Διὸς Σαναζίου ὑπὲρ σωτηρίας αὐτῶν καὶ τοῦ δήμου Ὀρμηλέων* aus dem J. 207/8 n. Chr. Ebenso ist für Hierapolis der Kult des Gottes wahrscheinlich (s. *Drexler* u. *Meter* Bd. 2, Sp. 2878). Dasselbe gilt von Alia auf Grund von *Ael. de anim.* 12, 39, der von dem geschlechtlichen Verkehr der gleichnamigen Heroine mit einem *δράκων θεῖος* im Haine der Artemis berichtet. Die näheren Umstände verleihen der Deutung auf S. größere Bestimmtheit, als *Drexler* ob. Bd. 2, Sp. 2871 angenommen hat: auch im lydischen Sandal stand ein heiliger Hain, in dem Zeus S. und Artemis Anaeitis gemeinsame Verehrung genossen. Eine weitere phrygische Kultstätte war Blau(n)dos (über die Lage des Ortes s. *Buresch* a. a. O. S. 144), wo das schon länger bekannte Relief mit der Aufschrift *Μένανδρος Ἀθηνοδώρου Διὶ Σαζίῳ εὐχήν* gefunden wurde (s. *Conze, Reise auf den Inseln des thrak. Meeres* Taf. 17, 7 und S. 98 f. s. IV, 1). Für Apameia, Laodicea und Synnada schließe ich auf S.-kult aus den im Londoner *catal. of greek coins Phrygia* pl. 1 veröffentlichten, zwischen den J. 189—133 geprägten Münzen, auf deren Vorderseite eine von Efeulaub und Beeren umrankte cista mystica mit einer sich herauswindenden Schlange erscheint (s. Abbild. 1), während auf den Rückseiten (zwei emporschießende Schlangen, wie z. B. auch auf der S.-hand E 7 *Blinkenberg*) neben dem langhaarigen Köpfchen mit spitziger Mütze (nr. 7) das Kerykeion (nr. 10. 11. 13. 14)

besondere Beachtung verdient, da es als Attribut des S. durch die Kunstdarstellungen (s. IV, 7. 16. 17 und mehrere Votivhände) erwiesen wird. Die Zugehörigkeit dieser auch in der Provinz Asia weitergeprägten Kistophoren zum S.-kult ist dadurch gesichert, daß sie seit dessen Einführung zugleich als die Hauptmünze von Pergamon erscheinen. (S. III, 4. Vgl. *Mau* bei *Pauly-Wissowa* 3, 2591 und *Kubitschek* ib. 1, 687.)

2) In Lydien ist durch zwei monumentale Zeugnisse (*Wagener* a. a. O. und *Bull. corr. hell.* 1, 308) für die *Κολοηνῶν κατοικία* (nicht mit Kula identisch, s. *Buresch, Ber. d. sächs. Gesellsch. d. Wissensch.* 1894, S. 99) und das Städtchen von unbekannter Lage Nea Aule (*Buresch, Aus Lydien* S. 75) S.-kult nachweisbar (s. IV, 2. 3). Aus der Gegend des heutigen Kula stammt die Widmung *Μητρὶ Ἰττᾶ καὶ Διεὶ Σ(αβαζίῳ)* (*Movσ. κ. βιβλ.* 1880, S. 169, nr. *τμβ'*. *Buresch* S. 67); aus Göldis die Inschrift *Ἀμμιὰς Ἀδόου γυνὴ Σαβαθικῷ εὐχήν* (*Movσ. κ. βιβλ.* 1880, S. 167, nr. *τλη'*). Nach Sandal führt die Weihung des Freigelassenen Klados zugunsten seines früheren Herrn (*Movσ. κ. βιβλ.* 1880, S. 171 nr. *τμζ'*. *Buresch* S. 78) und die des Aurelios Stratoneikos aus dem Beginn der christlichen Ära (*ib.* S. 164 nr. *τλβ'*. *Buresch* S. 111): *Αὐρ. Στρατόνεικος β', ἐπειδὴ κατὰ ἄγνοιαν ἐκ τοῦ ἄλσους ἔκοψα δένδρα θεῶν Διὸς Σαβαζίου καὶ Ἀρτέμιδος Ἀνασείτις, κολασθεὶς εὐξάμενος εὐχαριστήριον ἀνέστησα.* Der Bestrafte hat, um den Vorgang zu veranschaulichen, sich selbst inmitten einiger Bäume abbilden lassen, und der Herausgeber fügt die interessante Mitteilung bei, daß das Verbot, in einem heiligen Hain dieser Gegend Holz zu fällen, heutzutage noch bestehe; die türkischen Einwohner fürchteten, durch einen solchen Eingriff sich eine Krankheit zuzuziehen. Ein ähnlicher Aberglaube herrscht nach einer Beobachtung *Ohnefalsch-Richters* auch in Salamis auf Cypern (s. *Reinach, Chronique d'Orient* 1885, 107).

1) Cista mystica, Münze von Apameia (nach *Catalogue of greek coins Br. M. Phrygia* pl. 1).

3) Auch Karien weist Spuren des Kultes auf. In Mylasa stand S. in enger Beziehung zu andern Gottheiten, deren Name noch der Ergänzung harrt. S. *Bull. corr. hell.* 5 = 1881, 106: *Ὁ δεῖνα Ἀρισ|τώνος ἱερεὺς Σαβαζίου καὶ τῶν Ἀσ . . .τ)ὸ(ν ἀν)δριάντα Διονύσωι καὶ τῶι δήμωι (= Ἀγδίστεων? S. Hepding, Attis* S. 210).

4) ber Pergamon liegen für die religionsgeschichtliche Beurteilung bedeutsame Aufschlüsse vor. Sie sind in zwei königlichen Erlassen enthalten, die beide aus dem J. 142/1 v. Chr. stammen (s. *Fränkel, Inschrift. v. Pergamon* S. 166 und *Michel, Recueil* 46). Im ersten überträgt Attalos II. mit Zustimmung seines Nachfolgers Attalos III. die erbliche Priesterwürde des Zeus S. *τιμιωτάτην οὖσαν παρ' ἡμῖν* an Athenaios. Der zweite Erlaß, den Attalos III. an den Rat und das Volk von Pergamon richtet, gibt über die Einführung des Kultes aus Kappadokien Auskunft und trifft Verfügungen über die Regelung des Gottesdienstes: *ἐπεὶ βασ|ίλισσα Στρατονίκη ἡ μήτηρ μου, εὐσεβεστάτη μὲν γενομένη πασῶν ··· πρὸς ἅπαντας μὲν τοὺς θεοὺς εὐσεβῶς προσηνέχθη, μάλιστα δὲ πρὸς τὸν Δία τὸν Σαβάζιον, πατροπαράδοτον αὐτὸν κομίσασα εἰς τὴν πατρίδα ἡμῶν* (nämlich aus Kappadokien, woher die Gattin Eumenes' II. und Attalos' II. stammte), *ὃν καὶ ἐν πολλαῖς πράξεσι καὶ ἐν πολλοῖς κινδύνοις παραστάτην* | (s. o. Bd. 3, Sp. 1569) *καὶ βοηθὸν ἡμῖν γενόμενον ἐκρίναμεν διὰ τὰς ἐξ αὐτοῦ γενομένας ἐπιφανείας συγκαθιερῶσαι τῆι Νικηφόρωι Ἀθηνᾶι* | (s. o. Bd. 3, Sp. 359)..., *διετάξάμεθα δὲ ἀκολούθως τούτοις καὶ περὶ θυσιῶν καὶ πομπῶν καὶ μυστηρίων τῶν ἐπιτελουμένων πρὸ πόλεως αὐτῷ ἐν τοῖς καθήκουσι καιροῖς καὶ τόποις* ... Daraus schließt *v. Prott* (*Athen. Mitt.* 1902, 27, 164), daß Zeus Sabazios der Gott des Familienkultes des kappadokischen Königsgeschlechtes und entsprechend dem Dionysos Kathegemon der Gott des Familienkults der Attaliden war. Als zugewanderter Gott erhält er seinen Sitz außerhalb der Stadt im Nikephorion angewiesen (s. *Fränkel* zu *Z.* 51).

5) Für Bithynien kommt die Weihinschrift eines Altars vom J. 206 n. Chr. in Betracht, die bei Pantichion gefunden wurde: *C. I. G.* 3791 und *Keil, Philologus* 7 = 1852, 201 (*παγκοίρανος* ? *Buresch* S. 114 und *Cumont, Acad.* 1906 S. 68).

6) In Lykaonien klingt der Ortsname *Σαβάτρα* bei *Hierocles Synecd.* 676 oder Savatra in *Peutingers Tafel* an den Namen des Gottes an (s. *Perdrizet* im *Bull. corr. hell.* 20, 476).

7) In Pamphylien ist Adaleia (Attaleia) der Fundort einer Votivhand an S. bei *Blinkenberg* E 16.

8) Aus Kilikien läßt sich das in der Umgegend von Elaiussa entdeckte Dekret einer religiösen Genossenschaft anführen (*Hicks* im *Journ. of hell. stud.* 1891, S. 234), das nach *Larfeld* (*Bursians Jahresber.* 87, S. 456) kaum älter als die Augusteische Zeit ist. Es enthält reorganisatorische Bestimmungen der *ἑταῖροι καὶ Σαββατισταὶ θεοῦ* (Z. 17: *Σαμβατισταί*) betreffs der darzubringenden Weihgeschenke und setzt die Strafen fest, welche die Verfehlungen *εἰς τὸν θεὸν τὸν Σαββαστιστήν* (!) nach sich ziehen. Die Namensgleichheit des Gottes und seiner Verehrer bekundet den mystischen Charakter des Kultes. Daneben aber scheint die eigentümliche Wortform und die Bezeichnung des Kultbeamten als *συναγωγεύς*, die zwar auch in rein hellenischen Kulten vorkommt, in diesem Zusammenhang aber entschieden jüdisch anmutet (vgl. *Latyschew, Inscr. regni Bospor.* S. 246 und *Schürer, Sits.-Ber. d. Berl. Ak. d. Wissensch.* 1897, 217), darauf hinzuweisen, daß hier ein durch jüdische Kultformen modifizierter hellenistischer Gottesdienst vorliegt. Es läßt sich diese Auffassung gegenüber der von *Schulze, Ztschr. f. vgl. Sprachf.* Bd. 33 = 1895, 381 vorgeschlagenen und von *Ziebarth, Das griech. Vereinswesen* S. 55 gebilligten Deutung

auf die Sibylle Sambethe (s. a. *Gruppe* 1483) um so eher rechtfertigen, als durch *Schürer* a. a. O. und *Cumont* (s. VIII, 5) die Tatsache einer besonders in Kleinasien weitverbreiteten Verschmelzung jüdischer und hellenistischer Religionsanschauungen nachgewiesen worden ist. An Sabbatverehrer denkt jetzt *Cumont*, *Acad.* 1906, S. 65, ebenso nahe liegt der Gedanke an einen Sabaziastenverein, womit die Worte der Inschrift (*ἔστω ἡ στήλη ἀπομοσία*, s. III, 1. 2) im Einklang stehen.

9) Die von *Latyschew* a. a. O. geäußerte Vermutung, daß der im bosporanischen Tanais verehrte *θεὸς ὕψιστος ἐπήκοος* Sabazios gewesen sei, hat durch die Untersuchungen *Cumonts* beträchtlich an Wahrscheinlichkeit gewonnen. (S. a. *Cumont* S. 65 A. 1 u. VIII, 5.)

Von Kleinasien wanderte der Dienst des Gottes nach den Inseln und dem griechischen Festland. Er ist — 10) für Thera durch eine Votivtafel aus dem 2. nachchristlichen Jahrh. (*Inscr. graec. ins. maris Aegaei* fasc. 3, 442), — 11) für Sikinos durch die Widmung im *C. I. G. add.* 2447c, — 12) für Argos durch die Grabinschrift des Apollonides, des Priesters des Zeus Sebazeios bei *Le Bas-Waddington, Mégaride et Pélop.* Nr. 137, S. 28 erwiesen.

13) Aus Attika lassen sich die Zeugen dreier Jahrhunderte vernehmen. Die *alte Komödie* und *Demosthenes* richteten in öffentlichem oder persönlichem Interesse ihre Pfeile gegen den Eindringling oder seine Bekenner (s. II, 1. V, 2), und aus der Mitte des 4. und dem Ende des 2. vorchristlichen Jahrhunderts erfahren wir einiges Detail über die Ordnung der Kultgemeinschaft der Sabaziasten in dem an fremden Götterdiensten reichen Peiraieus. Das geräuschvoll sich aufdrängende Wesen der neuen Lehre, die aus griechischem und unverstandenem Zeremoniell wunderlich gemischten Aufzüge und Begehungen, die verzückten Rufe der Gläubigen (s. *Arist. Lys.* 387) mochten in Athen ähnliche Stimmungen ausgelöst haben, wie in einer modernen Großstadtbevölkerung das Treiben der Heilsarmee. Zu dem Spott gesellten sich aber ernstere Bedenken: man faßte die mit dem Kult verbundenen Mysterien, deren tiefstes Geheimnis gewahrt blieb, vom Gesichtspunkte eines gegen die eleusinischen Mysterien gerichteten Konkurrenzunternehmens auf (s. die Antithese bei *Demosth. de cor.* 265: *ἐτέλεις, ἐγὼ ἐτελούμην* und das *Schol. Demosth. de falsa leg.* 431, 25). Daß das Interesse an diesen ausländischen Kulten überhaupt im 5. Jahrhundert erheblich war, läßt sich aus den fortgesetzten Angriffen der *Komödie* folgern (s. *Foucart* S. 56f.). Ein gerichtliches Einschreiten fand gegen die S.-priesterin Ninos statt, die wegen Verbreitung fremder Mysterien (*Ios. adv. Apion.* 2, 37, *Demosth. de f. leg.* 431, 25), nach andern wegen der Herstellung von Liebestränken (*Schol.* zu letzterer Stelle) hingerichtet wurde. Das steht jedenfalls fest, daß sich dieses Vorgehen nicht auf die Niederlassung des Kultes in Athen (vgl. *Dion. Hal. de Dinarcho* S. 656 *Reiske*) bezogen hat. (Über die Stellung der importierten Kulte nach attischem Recht vgl. *Lobeck* S. 666 f. und besonders die Polemik *Foucarts* S. 127 f. gegen *Schömann op.* 3, 430 f.) Weitere Beanstandungen scheinen unterblieben zu sein, und so konnte bei dem vielgerühmten Liberalismus Athens die Mutter des Aischines, Glaukothea, in den Jahren 370—360 ungestört ihren Thiasos durch die Straßen des Peiraieus führen, von dessen Kultgebräuchen *Demosthenes* eine anschauliche und zuverlässige Darstellung gegeben hat. Größere Fortschritte scheint die Verbreitung des Kultes in der folgenden Zeit nicht gemacht zu haben; die staatliche Anerkennung, die anderen fremden Gottesdiensten zuteil wurde, ist ihm versagt geblieben. In der Liste der Sabaziasten vom Peiraieus (s. *Milchhöfer, Schriftquellen* S. CX, *Wachsmuth, Stadt Athen* 2, 162, *C. I. A.* 4, 2, 626b) aus dem Ende des 2. Jahrh. v. Chr. (s. *Bull. corr. hell.* 15, 262) findet sich ein hoher Prozentsatz fremder Kultgenossen. Als Beamte fungieren ein *ἱερεύς, ταμίας καὶ γραμματεὺς καὶ ἐπιμελητής*, während die ältere Inschrift vom Archontenjahr des Sosigenes (342 v. Chr.) die *ἱεροποιοί* erwähnt (*C. I. A.* 2, 1326).

14) In Thrakien (s. a. VI, 1. VII, 1) wurde Sol Liber Sebadius nach *Alex. Polyh.* bei *Macrob.* 1, 18, 11 in einem kreisrunden Hypäthraltempel auf dem Hügel Zilmissos verehrt, dessen Namen *Tomaschek, Sitzungsb. d. Wiener Ak.* 1868 = 60, 358 von *ζίλα* = *οἶνος* ableitet. In der Nähe von Serdika trug er den Beinamen *Κύριος Ἀθυπαρηνός* von einer vermutlichen Kultstätte *Ἀθυπάρος* (*A. E. M.* 14 = 1891 nr. 25, S. 150).

15) Italien. Die von *Usener* S. 45 wiederaufgenommene Ansicht *Nissens, Templum* S. 130, daß der als Sohn des Semo Sancus oder des Dius Fidius bezeichnete Stammvater der Sabiner und Samniten, Sabus, der zugleich als Erfinder des Weinbaus galt, mit dem thrakisch-phrygischen S. „dem Namen und Begriff nach sich decke", dürfte Anklang nur so lange finden, als die Voraussetzung eines umfassenden Bestandes gemeinsamer indogermanischer Religionsanschauungen nicht angetastet wird. Eine flüchtige Bekanntschaft der Römer mit dem fremden Kult aus republikanischer Zeit beweist die oben aufgeführte Stelle *Ciceros* (II, 2), sowie die von *Valerius Max.* 1, 3, 2 überlieferte Notiz, daß der praetor peregrinus Cn. Cornelius Hispalus i. J. 139 v. Chr. die Juden ausgewiesen habe, *qui Sabazi Iovis cultu Romanos inficere mores conati erant* (s. VIII, 5). Die Strenge der römischen Regierung in der Abwehr fremden Religionswesens ist für diese Zeit überhaupt bemerkenswert (s. *Diels, Sibyll. Blätter* S. 98 und *Cumont, Rev. de l'hist. des relig.* 1906, 5f.). Dauernde Niederlassungen in Italien und im römischen Weltreich scheinen erst im ersten oder zweiten nachchristlichen Jahrhundert stattgefunden zu haben (s. *Marquardt, Röm. Staatsv.* 3^2, 82 und *Wissowa* im *Handb. d. klass. Altertumsw.* 5, 4, 314, womit die von *Blinkenberg* S. 117 vorgeschlagene Datierung der ältesten Bronzehände zu vergleichen ist), als die synkretistische Bewegung immer mehr um sich griff und insbesondere die provinzialen Truppenkörper ihre heimischen

Kulte einzuführen begonnen hatten (s. *Domaszewski, Rel. d. röm. Heeres* S. 58). Die zahlreichsten Spuren finden sich begreiflicherweise in Rom, wo der internationale Verkehr und die an exotische Religionsformen sich anklammernde Glaubensbedürftigkeit den Import begünstigten. Es sind die folgenden: die bekannte Grabinschrift des Vincentius, des numinis antistes Sabazis *C. I. L.* 6, 142, die *Maaß, Orpheus* S. 209 samt den zugehörigen Reliefs unter Angabe der übrigen Literatur eingehend besprochen hat (s. V, 4); der im Palazzo Merolli befindliche Sarkophag mit der Aufschrift *Πάρος Σαβαζίῳ δῶρον, Kaibel I. G. I. S.* 1021 = *Matz-Duhn, Ant. Bildw.* 3, 3763 (s. IV, 4); die beiden Weihungen des Qu. Nunnius Alexander, *C. I. L.* 6, 429. 430; die Dedikation einer Merkurstatue und eines Altars (?) san|cto invicto S|abazi|o durch M. Furius Clarus, s. *Gatti* im *Bull. della commiss. arch. com. di Roma* 17 = 1889, 437f.; die Weihung des Iulius Faustus von den im unteren Mösien stehenden equites singulares (241 n. Chr.), *Ann. d. Instit.* 1885, 273; die Votivhände C 5, E 1. 14 *Blinkenberg*. Aus Tibur stammt eine Marmortafel mit einem Mithrasopfer und den auf dem Hals des Stiers angebrachten Worten nama Sebesio, *C. I. L.* 14, 3566 (? s. I, 1); aus der Gegend von Präneste die synkretistische Inschrift: Deo Magno Silvano Marti Herculi und innerhalb eines Eichenkranzes: Iovi Zabasio, *ib.* nr. 2894. Für Casinum bezeugt den Kult *C. I. L.* 10, 5197: L. Luccio Sacerdot. Sacror. Savadior. Pompeji ist der Fundort einer Inschrift, wonach im Jahr 3 v. Chr. von Hephaistion, dem Priester der phrygischen Gemeinde, eine Statue des phrygischen Zeus errichtet wurde, *C. I. Gr.* 3, *add.* 5866c, sowie mehrerer Bronzehände, *Blinkenberg* S. 116; aus Resina stammen die Bronzehände *Antichità di Ercolano* 5, 37 = E 13 (s. IV, 6) und A 3 *Bl.* Auch der Norden Italiens kennt den Gott. In Vado in Ligurien fanden sich zwei S.-hände, eine mit entsprechender Widmung, *Pozzi, Notizie d. scavi* 5, 45 = *Atti d. R. Accad. d. Lincei* 1891, 45 = E 17 *Bl.* (s. IV, 7) und A 2 *Bl.* In der Nähe von Luna, einer Stadt derselben Provinz, stand, wie es scheint, ein von S. Mettius Zethus gestiftetes Heiligtum des Iupiter Sabazius. Zur Wahl des Platzes gab die Gemeindeverwaltung ihre Zustimmung (L. D. D. D.), *C. I. L.* 11, 1323. Weitere Fundstätten von S.-händen sind: Isola Farnese (E 22), Cortona (E 26), Cagli in Umbrien (E 20), Brescia (D 2 und E 19 *Blinkenberg*). Endlich ist Sardinien hier zu erwähnen wegen der hierher gehörigen Bronzestatuette (*Arch. Anz.* 1892, S. 111 nr. 14; s. IV, 15).

In den Provinzen des römischen Reichs wird die Verbreitung des S.-kultes im allgemeinen da vorausgesetzt werden dürfen, wo auch die übrigen orientalischen Kulte, besonders der des Mithras und Iupiter Dolichenus, Eingang gefunden hatten. — 16) Nach der Schweiz führen die Votivhände von Avenches (Aventicum), s. *Meyer, Mitteil. d. antiquar. Gesellsch. in Zürich* 11, 1856, Heft 2, 48f. = B 5 und E 12 *Bl.* (s. IV, 12), sowie E 3 (Großer St. Bernhard). — 17) Für Gallien beweisen Bekanntschaft mit S. außer den Händen A 5 (Corsey, Côtes du Nord), A 6 (Sedan), B 3 *Bl.* (Famars bei Valenciennes) die Bronzefigur von Amiens (*Rev. arch.* 1894, 2, 374; s. IV, 18) und die in Vichy (Auvergne) ausgegrabenen, jetzt im Museum von St. Germain befindlichen Silberplättchen mit der Darstellung des Gottes, dessen Identität durch die auf zwei Plättchen erhaltene gleichlautende Inschrift festgestellt wird: Numin. Augusto Deo Iovi Sabasio G. Iul. Carassounus (s. den Fundbericht in den *Mém. de la soc. nat. d. antiquaires d. France* 1883, S. 262; *Bertrand* a. a. O.; *C. I. L.* 13, 1, 1496; s. IV, 5). — 18) Für Germanien bezeugt den Kult die vereinzelte Militärinschrift in Mainz: *I(ovi) o(ptimo) m(aximo) Sabasio (c)onservatori* (= *σωτῆρι*; über den Begriff vgl. *Wendland, Z. f. neutestamentl. Wissensch.* 1904, 335ff.) bei *Domaszewski*, a. a. O. S. 41, nr. 66. — 19) Aus Mösien registriere ich folgende, sämtlich in den *A. E. M. aus Österr.* publizierten Funde: in Nikopolis (Jeni-Nikup) Altar mit der von *Domaszewski* ergänzten Inschrift: [*νἱῷ θεᾶς*] *Ἰδείας μεγάλης* [*μητρὸ*]*ὸ*[*ς*] *Διὶ Ἡλίῳ μεγά*[*λῳ κυρί*]*ῳ Σεβαζίῳ ἀγ*[*ίῳ*], 1886 = Bd. 10, nr. 6, S. 241, s. VI, 1; in Pirot Widmung eines *θια*[*σος*] *Σεβαζιανὸς Θεῷ ἐπηκόῳ ὑψίστῳ, ib.* nr. 2 S. 239 (s. VIII, 5); in Dragomanski-Tepnikieni gemeinsame Weihegabe Iovi Sabadio et Mercurio, 1892, = 15, nr. 84 S. 210; endlich in Kespetli aus der späten Kaiserzeit, 1895 = 18, S. 119.

Eine Erweiterung erfährt der Umkreis des Kultgebiets durch den Ausweis der *Blinkenberg*schen Bronzehände. — 20) Aus Belgien stammen B 4, E 29 (Tournai ?) und E 30 (Rumpst) = fig. 39; — 21) aus Österreich C 4 (Sotin) und aus Ungarn E 28 (Zsena, Komitat Krassó) = fig. 38; endlich — 22) aus Rußland E 18 (Gouvernement Jekaterinoslaw).

IV. Sabazios in der Kunst.

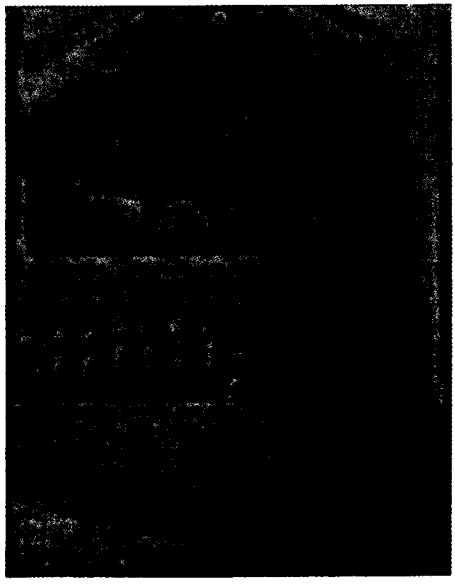
Die erhaltenen Kunstdarstellungen des Gottes fasse ich, soweit sie inschriftlich verbürgt oder durch ein mittelbares Verfahren als erwiesen zu betrachten sind, in zwei Gruppen zusammen. Die erste, nach Anzahl und Wichtigkeit weitaus überwiegende Gruppe gibt den rein phrygischen Typus des bärtigen Gottes wieder, bei dessen unzweideutiger, insbesondere durch das Attribut der phrygischen Mütze gesicherter Bedeutung die übrigen bezeichnenden Merkmale (Schlange und Widderkopf) entbehrt werden können. Ob der Adler in nr. 16, 17 und sonst auf einer Anähnlichung an den Iupitertypus beruht, erscheint bei der Masse figürlichen Beiwerks und der Vereinzelung des Attributs höchst fraglich. Der Gott erhebt entweder nach Art der benedictio Latina in der alten Kirche segnend die drei Finger der Hand, wie auf den Bronzehänden, die gleichfalls die hilfebringende Hand des Gottes darstellen (*Blinkenberg* S. 100, *Die älteren Deutungen* S. 88), oder er nimmt die ruhige, den griechisch-römischen Typen verwandtere Haltung des Lanze oder Pinienzapfen tragenden

Herrschers ein. Die zweite Gruppe bilden vereinzelte Denkmäler, für die ich auf Beschreibung angewiesen bin: Nr. 3 u. 4, ferner nr. 5, wo die Verschmelzung mit dem Iupitertypus (Adler, Blitz) bis zur völligen Unterdrückung der spezifischen Kennzeichen führt; endlich das Conzesche Relief nr. 1, auf dem das phrygische Kolorit nur durch die an dem Baum sich aufwindende Schlange angedeutet wird, während die verblaßten Umrisse der jugendlichen Gestalt von der allgemeinen Auffassung abweichen. Die vorhandenen Bildnisse, von denen nur nr. 2 zeitlich genau bestimmbar ist, mögen alle der römischen Kaiserzeit angehören; doch läßt sich bei der weiten Verbreitung der zu Gruppe 1 gehörenden Darstellungen die Vermutung kaum von der Hand weisen, daß sie als Nachbildungen eines berühmten und vielleicht

2) Sabazios ein Rauchopfer empfangend, Relief von Blaundos (nach *Conze, Reise auf d. Inseln des thrak. Meeres* Taf. 17, 7).

alten phrygischen Kultbilds zu betrachten sind. Ich gebe im folgenden zunächst diejenigen Darstellungen wieder, welche durch Inschriften bezeugt sind (nr. 1—5).

1) Das Relief von Blau(n)dos, das *Conze* nach einer Zeichnung reproduzierte (*Reise auf d. thrak. Ins.* Tafel 17, 7, s. Abbild. 2) stellt eine Rauchopferszene dar, deren Mittelpunkt ein Altar und daneben eine an einem palmartigen Baum sich aufringelnde Schlange einnimmt. Von rechts nahen sich zwei Adoranten; links thront auf einem Sessel der unbärtige Gott, dessen Haupt von einer Binde umgeben scheint; in der Rechten eine Schale, in der Linken ein Stab (Zepter oder Speer?). — 2) Das Relief von Koloë (s. *Wagener* a. a. O.) trägt folgende Inschrift: *Ἔτους ϙπε* (= 101 n. Chr.) *μηνὸς Δαισίου λ', ἐπὶ στεφανηφόρου Γλύκωνος ἡ Κολοηνῶν κατοικία καθιέρωσαν Δὶ Σα|βάζιον.* Nach der brieflichen Beschreibung *J. Keils* und dem Ausweis einer der Bemühung *Th. Wiegands* verdankten Photographie (s. Abb. 3) stehen oben rechts drei Adoranten und auf einer Erhöhung ein vor einem Altar opfernder Priester. Links Wagen mit zwei Pferden bespannt, darin sitzt eine männliche Gestalt, bartlos, in der Rechten die Zügel haltend, auf denen ein Adler sitzt. Unter den Pferden eine Schlange, hinter ihnen ein nach links schreitender Mann mit schüsselförmigem Helm, ein geflügeltes Kerykeion tragend, dazwischen die Mondsichel. In der unteren Reihe sind 13 Adoranten um einen weiteren Altar gruppiert, hinter dem sich ein heiliger Baum



3) Sabazios von Men geleitet, Relief von Koloë (nach Photographie).

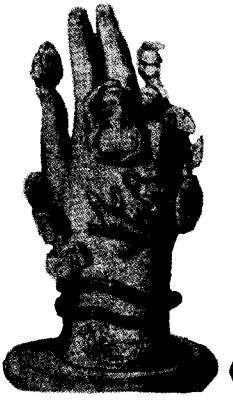
erhebt; vor diesem liegen runde Körper, die Broten gleichen (vgl. die Opferkuchen bei *Dem.* und nr. 12, *Blinkenberg* S. 82). Der Vorgang bezieht sich nach *W.s* Erklärung auf den feierlichen Einzug der von Men geleiteten neuen Kultstatue des S. Ist diese Deutung richtig, so wird durch die Situation ein Rangunterschied begründet: Men verhält sich zu S., wie der Diener zu seinem Herrn (s. VIII, 3). *W.* macht auf eine ähnliche Gallienusmünze aus dem lydischen Mostene bei *Lajard, Culte du cyprès* pl. 4, nr. 3 (S. 109) aufmerksam, auf der ich aber Sozon zu erkennen meine. — 3) Das derselben Gegend angehörende Flachrelief von Nea Aule (*Bull. corr. hell.* 1, 308) bestätigt die enge Beziehung des Gottes zum Naturleben. Nach der summarischen Beschreibung *Rayets* thronender S., seine Hand hält eine weitbauchige Vase, in die ein Strauch gepflanzt ist. — 4) Im Zusammenhang mit einer Gruppe griechischer Götterfiguren erscheint S. auf dem

von *Visconti, Arch. Zeitung* 1874, 63 und *Matz-Duhn, Ant. Bildw. in Rom* nr. 3763 beschriebenen kleinen Marmoraltar im Palazzo Merolli in Rom. Er enthält auf allen vier Seiten Flachreliefs; auf der linken Nebenseite steht nach *v. Duhn* S. in langem Gewande, rechts Standbein, vorschreitend, die Linke hochlegend an einen mit Binsen geschmückten Speer (*Visconti:* Sumpfrohr), die Rechte zum Kopfe führend; rechts Zypresse, links Pinie. — 5) Die als Baumblätter geformten silbernen Plättchen von Vichy (III, 17) tragen das Bild einer mit Giebel oder Bogen versehenen Tempelfront, innerhalb der Iupiter Sabazius steht. Der obere Teil des Körpers ist nackt; mit der Linken stützt er sich auf eine Lanze, in der Rechten hält er den Blitz; zu den Füßen der Adler. Stümperhaft ausgeführte Votivgabe eines Galliers, in deren Form gleichfalls eine Erinnerung an die Naturbedeutung des Gottes vorliegt (anders *Bertrand* S. 193, 197).

4) Sabazios auf einem Widderkopf stehend, Votivhand von Resina (nach *Antichità di Ercolano* 5, 37).

Die bisher besprochenen Denkmäler liefern für die kunstmythologische Beurteilung keinen sehr ergiebigen Ertrag. Als Attribute erscheinen Andeutungen der schöpferischen Naturkraft, Schlange und Adler. Das Fehlen der phrygischen Mütze und die Bartlosigkeit der Figur verrät eine beträchtliche Abschwächung des ursprünglichen Typus. Eine deutlichere, auch religionsgeschichtlich bedeutsame Vorstellung

über die Eigenart des Gottes ergibt sich aus der Betrachtung einiger Figuren auf Votivhänden, verwandter Statuetten und sonstiger Erzeugnisse der Kleinkunst, deren Bedeutung *Drexler* unter Men ob. Bd. 2, Sp. 2742 f. richtig beurteilt und *Blinkenberg* erschöpfend nachgewiesen hat. Der Mangel einer inschriftlichen Bestätigung wird vollkommen ausgeglichen durch den geschlossenen Zusammenhang, in dem diese zu den Bronzehänden (gesammelt bei *Bl.*) wegen gleichartiger Geste und Ausstattung stehen, und die gesicherte Beziehung einzelner Exemplare zu S. Sein Name findet sich auf der Votivhand der Sammlung Rayets (*Bull. épigr.* 6 = 1886, 51, Bl. 69, nr. 1), ferner auf der im Besitz des Lord Londesborough gewesenen Bronze (s. *Arch. Anz.* 1854, 440, bei *Jahn, „Üb. d. Aberglauben d. bös. Blicks", Ber. d. sächs. Ges. d. Wiss.* 1855, 101, nr. n), die mit dem Exemplar des britischen Museums identisch sein wird (s. *Arch. Anz.* 1880, 103, *Bl.* 72), endlich auf dem aus Vado (Vada Sabatia) in Ligurien stammenden Exemplar im britischen Museum, das zusammen mit der Figur nr. 7 gefunden wurde (*Bl.* 69). Die Deutung auf S., an die schon *Becker* (s. o.) und *Jahn* S. 104 gedacht haben, darf demnach zunächst bei diesen zu den Votivhänden gehörigen Figuren und im Zusammenhang damit bei einer ganzen Reihe anderer in Haltung, Tracht und Gesichtsausdruck übereinstimmender Denkmäler als gesichert gelten. In ganzer Figur ist — 6) S. dargestellt auf der Votivhand von Resina (*Antichità di Ercolano* 5, 37. *Sittl, Gebärden d. Griechen* S. 325. *Blinkenberg*, Fig. 34). Er steht auf einem Widderkopf, in dem ein neues charakteristisches Attribut erscheint, mit der phrygischen Mütze bekleidet und beide Hände mit der bezeichneten segnenden Geste erhebend (s. die Abb. 4). Ebenso in ganzer Gestalt — 7) auf der Hand von Vado (*Bl.* Fig. 35, 36). Der Kopf der auf der Rückseite emporsteigenden mächtigen Schlange



5) Votivhand von Avenches (Handrücken, nach *Bulletin de la société de l'Allier* 1891, pl. 8).

6) Votivhand von Avenches (Handinneres, nach *Bulletin de la société de l'Allier* 1891, pl. 8).

lehnt sich an die (ohne Geste) ausgestreckte Rechte. Unter dem Beiwerk ist das Kerykeion bemerkenswert. Am Gelenk findet sich eine Wöchnerin mit Kind. In verkürzter Form (Büste, darunter Widderkopf), — 8) auf dem aus Griechenland stammenden Exemplar (bei *Jahn*, nr. h), — 9) auf der Votivhand bei *Caylus, Rec. d'Antiqu.* t. 5, pl. 63, nr. 1 u. 2, S. 176 f., — 10) auf der Berliner, *E* 9 *Bl.*, wo die Kopfbedeckung ursprünglich gleichfalls eine phrygische Mütze war (kein Modius, also nicht Serapis) und — 11) auf der in Karlsruhe (*Schumacher, Sammlung ant. Bronzen* nr. 822, Taf. 15, 8. *Bl.* S. 75). Durch Feinheit der Technik zeichnet sich vor andern — 12) die Votivhand von Avenches aus (*Jahn* nr. o. *Arch. Anz.* 1854, 486. *Mitteil. d. antiquar. Gesellsch. in Zürich* 11, 1856. H. 2, 48 f.; reproduziert bei *Bertrand* pl. 8 u. *Bl.* T. 3 und 4, s. die Abbild. 5 u. 6). Sie ist mit den Brustbildern von vier Gottheiten ausgestattet: auf der Innenseite S., daneben über den eingebogenen Fingern Hermes, am Petasos kenntlich, aber mit auffallend weibischen Zügen: auf der Rückseite Kybele und der jugendliche Dionysos. Unter den Symbolen hebe ich die wie ein Armband um das Handgelenk sich legende Schlange, den Eichenzweig, den vierteiligen runden Opferkuchen unter der Büste des S., den Pinienzapfen auf dem Daumen und den Widderkopf hervor. Unten wieder Wöchnerin und Kind. Dazu kommen einige Statuetten, deren Ähnlichkeit mit der Figur auf den Bronzehänden, insbesondere mit nr. 6, unverkennbar ist. In ganzer Gestalt, die in phrygische Tracht gehüllt ist, mit der Segensgeste, erscheint der Gott — 13) auf der Statuette von Amiens (*Rev. arch.* 1894, 2, 374, *Reinach, Répert. de la statuaire gr. et rom.* 2, 478, *Bl.* S. 99, s. Abb. 7), ebenso auf der analogen Bronze — 14) bei *Babelon-Blanchet, Catal. d. bronces antt. du Louvre* nr. 674. *Reinach ib.* Der Standort ist ein Widderkopf. Die Bezeichnung *Reinachs* als génie mithriaque oder die Annahme eines lokal gallischen Merkurtypus wird durch die Heranziehung der Bronzehände widerlegt. Hierher gehört ferner — 15) die aus Sardinien stammende Statuette im Berliner Antiquarium (*Arch. Anz.* 1892, 111, nr. 14, *Bl.* Fig. 41), in sitzender Haltung (vielleicht von einer Bronzehand abgebrochen), die Füße auf dem Widderkopf. Die unnatürliche Größe der segnenden Rechten hat sakrale Bedeutung.

7) Statuette von Amiens (nach *Revue archéologique* 1894, 2. 374).

8) Bronzerelief in Kopenhagen (nach *Blinkenberg, Arch. Studien* Tafel 2).

In den beiden folgenden Denkmälern fällt die eigentümliche Erscheinung auf, daß mit der Sabazioshand die Lanze des Gottes gekrönt ist; sie bilden dadurch den Übergang zu den weiteren Darstellungen, in denen die Ausstattung der Hände mit Attributen an die Stelle der Geste tritt. Als ein Seitenstück zu nr. 12 kann — 16) die Götterversammlung auf den Bronzereliefs in Berlin (*Arch. Anz.* 1892, 111 nr. 15, *Bl.* Fig. 40) betrachtet werden: auf der einen Platte die thronende Kybele mit Attis und Hermes, auf der andern S., ein Pinienzapfen in der Rechten, mit der Linken das mit der Hand gekrönte Zepter haltend, oben im Giebel der Adler. Der abgesplitterte Gegenstand, auf den er den erhobenen rechten Fuß gesetzt hatte, wird ein Widderkopf gewesen sein. Unter dem zahlreichen Beiwerk: Kerykeion, Altar, Opferkuchen. Dieselben Attribute finden sich — 17) unter einer ähnlichen Masse von Gegenständen (dabei Schlange um einen Baum) auf der eng verwandten, vielleicht auch zu demselben Zweck (Brustschmuck eines Sabaziospriesters?) hergestellten Bronzeplatte im Nationalmuseum zu Kopenhagen, die *Blinkenberg* publiziert hat. In der Mitte S. stehend in phrygischer Tracht: Mütze, Beinkleider, Schuhe; Hände und Standort wie

nr. 16; von einem Tempelgebäude umschlossen, in dessen Giebel Helios mit dem Viergespann erscheint; in den oberen Ecken der Platte die beiden Dioskuren (s. Abb. 8).

Übereinstimmend ist die Darstellung des S. — 18) gleichfalls als Standfigur, beschrieben von *Longpérier, Notice des bronzes ant. du Louvre* S. 94, nr. 442 und abgebildet bei *S. Reinach, Répert. de la statuaire gr. et rom.* 2, 478. Vgl. damit — 19) die entsprechende Sitzfigur bei *Longpérier* ur. 443, *Blinkenberg* S. 99. *Longpérier* kannte — 20) identische Münzen von Sebaste in Galatien, die gleichfalls die Ausstattung des bärtigen Gottes mit Pinienzapfen und Lanze aufweisen. Die auf diesen Münzen, denen ich die jetzt im Londoner *Catal. of gr. coins, Phrygia*, zugänglich gemachten phrygischen Münzen (pl. 6, 5: Alia, 28, 1: Grimenothyrae) anreihen möchte, sowie — 21) auf der Braunschweiger Bronze (s. *Gebhard, Braunschweiger Antiken*, 1. Abt., S. 205 u. *Drexler* a. a. O.) angebrachte Mondsichel deutet auf die Verschmelzung mit Men hin. Mit Recht hat *Drexler* ferner — 22) den sog. 'Äskulap von Ägina' auf dem Smaragdplasma bei *Panofka, Abh. der Berl. Ak.* 1845, 353 auf S. bezogen. Er thront in zeusartiger Haltung. Dieselbe Deutung gibt — 23) *Becker* nr. 24 mit erheblicher Wahrscheinlichkeit der Büste des bärtigen Gottes mit phrygischer Mütze bei *Seidl, Über den Dolichenuskult* Taf. 6, 2, dessen freundlicher Gesichtsausdruck an die Bronze von Avenches nr. 12 erinnert. Endlich gehören — 24) hierher die nach der Überlieferung aus Toskana stammenden, aber den gallo-römischen Figurenstil aufweisenden barbarischen Gottheiten auf den Bronzereliefs des vatikanischen Museums (*Rev. arch.* 1892, 1, 189 ff. und pl. X. *Cumont, Mithra* 2, Fig. 97. 98. *Bl.* S. 97. Sicher die Fig. 97, die *Cumont* Silvanus nennt). Der Adler auf der rechten Schulter des Gottes ohne Mütze, die Schlange, die sich um den Baumzweig, bzw. den Stab windet, Pinienzapfen, Opferkuchen, Krater und Widderkopf, das Mithrasopfer — alles geht in der synkretistisch erweiterten Sphäre des phrygischen Gottes ohne Rest auf.

Bei dem Versuche einer Ermittlung weiterer Darstellungen des S. ging man entweder von der unzutreffenden Voraussetzung aus, daß er dionysische Züge trage, oder man wandte Gottheiten von ausgeprägt orientalischem Charakter vermutungsweise diese Benennung zu, oder man bemühte sich endlich, den Kreis der gesicherten Figuren durch angeblich analoge Kunstdenkmäler zu erweitern. Die dionysisch anmutenden Darstellungen sind schon durch *Thrämer* Bd. 1 (Dionysos), Sp. 1110 ausgeschieden worden (vgl. a. VII, 2). Auch die in der zweiten Richtung liegenden Untersuchungen haben zu keinem Ergebnis geführt. Der fast nackte Mann mit dem Pedum, der den Schweif des Stieres auf dem Mithrasopfer des Ladenburger Reliefs hält (s. *Cumont, Mithra* 2, 344, Fig. 218), ist sicher nicht S., wie *Creuzer, Symbol.* 2, 225 und *Georgii* in *Paulys R. E.* 6, 618 meinen, sondern eher Herakles, wie *Cumont* vorschlägt. Auch der fürchterliche geflügelte 'asiatische Sonnengott', der zwei Panther bändigt (s. *Arch. Zeit.* 1854, pl. 64, nr. 1, vgl. dazu die Ausführungen *Lajards* und *Gerhards* S. 215 und *Lenormant, Rev. arch.* 1874, 306) ist mit den aus dem festgestellten Material gewonnenen Vorstellungen unvereinbar. Beachtenswerter ist die Annahme, daß der Zeus Masphalatenos und der Sonnengott Zeus, die beide in den Basreliefs aus Menneh in Mäonien bei *Le Bas-Waddington, explic. des inscript. gr. et lat. Méonie.* nr. 668, mon. fig. 136, 1, 2 (s. a. *Le Bas-Reinach, voyage archéol. en Grèce et en Asie min.* Paris 1888) Men an die Seite gestellt sind, mit S. identisch seien. Aber wenn auch die erstere Figur, die den Adler hält, eine leise Ähnlichkeit zeigt, so wird doch bei der großen Anzahl der kleinasiatischen Lokalgottheiten diese Gleichsetzung sehr problematisch erscheinen müssen, solange die Ansicht *Bureschs* (*Aus Lydien* S. 74) nicht als erwiesen zu betrachten ist, daß alle diese Götter im Grunde nichts als Varianten des einen Sonnengottes S. sind (vgl. dazu VI, 1; VIII, 4). In dritter Linie sind die Vermutungen *Beckers* S. 23 f. zu besprechen. Außer Betracht müssen die Terrakotten von Kertsch (Taf. 2, 4a, b) und von Novus Vicus bei Heddernheim bleiben, die einen mit Panzer und Helm nach Art der phrygischen Mütze bekleideten jugendlichen Reiter darstellen, der vielmehr als Attis zu bezeichnen sein wird (s. *Drexler* unt. Men Bd. 2, Sp. 2711). Dagegen ist die Möglichkeit einer Beziehung zu S. offen zu halten bei dem merkwürdigen Berliner Basrelief aus später Zeit (s. *Gerhard, Arch. Z.* 1854, pl. 65 nr. 3. *Jahn* S. 105. *Lenormant, Revue arch.* 1875, 50. *Friederichs, Berl. ant. Bildw.* 2, 437 f., nr. 2008b. *Drexler* unt. Men Bd. 2, Sp. 2744. *Blinkenberg* S. 107). Ein bärtiger Reiter in phrygischer Tracht und Mütze, in der Rechten einen gewaltigen Hammer schwingend, sprengt über den ausgestreckten Körper einer jungen Frau; links steht neben anderen Götterfiguren ein gleichfalls bärtiger Gott, in Gestalt und Tracht eine ausgesprochene Dublette des Reiters; in der Rechten hält er eine Fackel, in der Linken einen Menschenschädel. Es ist dies nach *Becker* derselbe S., der sich in den Licht- und Todesgott differenziert, während *Drexler* die Gestalten als Kabiren faßt. Sie erinnern jedoch stark an den Gott der Bronzen und unter der Masse symbolischer Zutaten erscheinen wieder Widderkopf und Schlange. (Über eine Verdoppelung der Kybele auf einem und demselben Relief vgl. *Heyding, Attis* S. 138, A. 7). Immerhin wird bei der Unsicherheit der Sachlage auf eine religionsgeschichtliche Verwertung des Reliefs verzichtet werden müssen.

V. Kult, Mythus, Mysterium.

1) Die Hauptstelle ist *Demosth. de corona* 259 f., der ein anschauliches Bild von der aus den Umzügen der Thiasoten bei Tage, aus Reinigungszeremonien, Opfern und mysteriösen Begehungen sich zusammensetzenden Kultübung (s. a. III, 4) entwirft. Obwohl der Name nicht genannt ist, kann ein Zweifel über die Zugehörigkeit nicht bestehen, da *Strab.* 10, 3, 18 die vorkommenden liturgischen Formeln als *Σαβάζια καὶ Μητρῷα* charakterisiert (vgl. das

Schol. und *Suidas* s. v. Attis) und die geschilderten Riten anderweitige Bestätigung finden. Ergänzt wird diese Darstellung durch vereinzelte literarische Zeugnisse, von denen den Angaben der *Kirchenschriftsteller* und *Iamblichs* eine überwiegende Bedeutung zukommt. Auch macht die Übereinstimmung charakteristischer Einzelheiten mit *Dem.* und anderen Quellen (s. VI, 3) es wahrscheinlich, daß wesentliche Züge des *δεισιδαίμων* bei *Plut. de superstit.* (das handschriftliche, im Anschluß an *Bentley* von *Bernardakis* und *Wilamowitz* getilgte *σαββατισμούς* c. 3, 166 A ist natürlich wiederherzustellen; zu der jüdisch klingenden Wortform vgl. *Plut.* 4, 6, 2, 671 *F* und VIII, 5) auf der Beobachtung des S.-dienstes beruhen. Endlich liegen für diesen und die folgenden Abschnitte in den von *Rohde* nicht berücksichtigten monumentalen Zeugnissen unmittelbare Urkunden vor, welche die aus der literarischen Überlieferung gewonnene Einsicht erweitern.

2) *Demosth.* wirft seinem Gegner Aischines die Verirrungen seiner Jugend vor: *ἀνὴρ δὲ γενόμενος τῇ μητρὶ τελούσῃ τὰς βίβλους ἀνεγίγνωσκες καὶ τἆλλα συνεσκευωροῦ, τὴν μὲν νύκτα νεβρίζων καὶ κρατηρίζων καὶ καθαίρων τοὺς τελουμένους καὶ ἀπομάττων τῷ πηλῷ καὶ πιτύροις καὶ ἀνιστὰς ἀπὸ καθαρμοῦ κελεύων λέγειν 'ἔφυγον κακὸν εὗρον ἄμεινον' . . .. ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις τοὺς καλοὺς θιάσους ἄγων διὰ τῶν ὁδῶν, τοὺς ἐστεφανωμένους τῷ μαράθῳ καὶ τῇ λεύκῃ, τοὺς ὄφεις τοὺς παρείας θλίβων καὶ ὑπὲρ τῆς κεφαλῆς αἰωρῶν, καὶ βοῶν 'εὐοῖ σαβοῖ' καὶ ἐπορχούμενος 'ὗης ἄττης ἄττης ὗης', ἐξαρχὸς καὶ προηγεμὼν καὶ κιστοφόρος καὶ λικνοφόρος καὶ τοιαῦτα ὑπὸ τῶν γραδίων προσαγορευόμενος, μισθὸν λαμβάνων τούτων ἔνθρυπτα καὶ στρεπτοὺς καὶ νεήλατα . .* Der mit Fenchel- und Weißpappelkränzen geschmückte Thiasos der Sabaziasten wurde von einem Priester geleitet, der Schlangen in den Händen trug, indes die verzückte Anrufung des göttlichen Namens (s. *Aristoph. Lys.* 387) die aufregenden Klänge der phrygischen Musik übertönte (*Aristoph.* 1, fr. 566 *Kock*, *Blinkenberg* S. 107). In der Prozession wurde die *κίστη*, welche die heilige Schlange barg (s. III, 1. VII, 3), und das *λίκνον* (s. *Dieterich, Mutter Erde* 101) mitgeführt, in dem vielleicht neben anderen Gaben die Opferkuchen (s. IV, 2. 16) enthalten waren. Die Reinigungen mit Ton und Kleie (*πηλώσεις Plut.* c. 3, 166 A und *ἀκάθαρτοι καθαρμοί, ὑπαραὶ δ' ἀγνεῖαι* c. 12, 171 B), welche auf die nächtlichen Weihen vorbereiteten, und die Andacht der am Boden kauernden Gläubigen (*αἰσχρὰς προκαθίσεις* c. 3) waren den Griechen ein ebenso seltsamer Anblick, wie die wahrscheinlich nicht auf die Mysterien beschränkte feierliche Geste (*ἀλλοκότους προσκυνήσεις* c. 3), mit der die Priester in Nachahmung der hilfebringenden Hand des Gottes (s. IV, 6 ff.) die Kultgenossen segneten. Diese auch auf dem Vincentiussarkophag (s. V, 4) von einem der Teilnehmer am himmlischen Mahle angewandte Segensgeste, die in der Einbiegung der zwei letzten und der Erhebung der drei ersten Finger besteht, war ein spezifisches Kennzeichen des S.-kults, das von hier vielleicht unmittelbar als die sog. benedictio Latina in die liturgische Gewohnheit der christlichen Kirche überging, während die Sitte der Weihung von Votivhänden überhaupt auch in den syrischen Kulten vorkam und nach *Cumont* erst durch jüdische Vermittlung in der phrygischen Religion üblich wurde (s. *Acad. d. inscr.* 1906, 70. *Blinkenberg* S. 126).

Daß die Priester, unter denen die Personen männlichen Geschlechts überwiegen, wie die Metragyrten, Menagyrten und Orpheotelesten, in allen Nöten des Lebens zu helfen wußten (vgl. die fesselnde Schilderung dieses Treibens bei *Foucart*), war ein selbstverständliches Erfordernis ihrer Propaganda. Die Liebestränke, welche die Priesterin Ninos bereitete (III, 13), werden unter der Auktorität des Kultes gestanden haben, und es fällt von hier vielleicht ein Licht auf die noch nicht befriedigend erklärte Stelle des *Theophr. char.* 27, 8: *καὶ τελούμενος τῷ Σαβαζίῳ σπεῦσαι, ὅπως καλλιστεύσῃ παρὰ τῷ ἱερεῖ* (vgl. die *καλοὶ θίασοι* bei *Dem.* und *Josephi Hypomnest.* in *Fabric. Cod. Pseudepigr.* 2, 327 *ἡ—*sc. *μαντεία—διὰ Σαβαζίων· μυρίζοντες*). Die Sabaziasten strebten nicht nur nach ritueller Reinigung, sondern schmückten sich auch zu Ehren ihres Gottes. — Die Bedeutung des Widders im S.-kult ist ein durch die Kunstdenkmäler gestelltes Problem. Wenn er den Standort des Gottes bildet, so ist dies durch seinen Charakter als bevorzugtes Opfertier nicht genügend begründet. Im Falle der Ablehnung einer mythischen Beziehung erscheint die Annahme von Kriobolien im Sinne der verwandten Kulte als unabweisbar.

3) Eine zentrale Stellung in der S.-religion nimmt die Verehrung der heiligen Schlange ein (des *ὄφις παρείας*; s. außer *Dem. Comic. attic. fragm.* 1, S. 81 *Kock, Phot.* s. v., *Artemidor* 2, 13). Die Schlange ist die Inkarnation des Gottes. Der Ruf 'Sabazios', den der *δεισιδαίμων* bei *Theophr. char.* 16, 4 beim Anblick des *ὄφις παρείας* ausstößt, ist von dem Grauen vor dämonischer Berührung eingegeben. Ebenso erscheint in der Kunst die Schlange nicht nur als das wichtigste Attribut, sondern auch als Symbol des Gottes und Gegenstand selbständiger Verehrung; so auf den Reliefs von Sazak im *δῆμος Ὀρμηλέων* (III, 1) und vom makedonischen Palatitza (sitzende Frau, die eine mächtige Schlange liebkosend auf dem Schoße hält. S. *Heuzey, Miss. en Macéd.* pl. 13, 1. S. 217. *Rapp* S. 14). Die Bedeutung der Schlange, die *Vercoutre, Rev. arch.* 6, 1886, 113, mit Unrecht zu einem emblême de la vertu curative abschwächt, gründet sich auf einen Mythus und die daran sich schließende Mystik. Der Mythus ist bei *Diod.* 4, 4, 1 kurz angedeutet: *οὗ τήν τε γένεσιν καὶ τὰς θυσίας καὶ τιμὰς νυκτερινὰς καὶ κρυφίους παρεισάγουσι διὰ τὴν αἰσχύνην τὴν ἐκ τῆς συνουσίας ἑπακολουθοῦσαν.* Eingehenderes berichten die Kirchenschriftsteller. *Clemens v. Alex.* erzählt *Coh. adv. gentes* S. 13 *P.* in gedrängter Sprache und *Arnob. adv. nat.* 5, 20 (s. a. *Firm. Mat. de errore prof. rel.* c. 10) mit rhetorischer Ausschmückung von phrygischen Mysterien, die zu S. in Beziehung gesetzt werden. Der Inhalt der vermutlich auf einen gemeinsamen

mythographischen Traktat (s. *Crusius*, *Rhein. Mus.* 45, 266; andere Äußerungen zur Quellenfrage bei *Foucart* S. 76 und *Bratke*, *Theol. Stud. u. Krit.* 1887, 657; s. a. die allgemeine Übersicht bei *Le Faye, Clément d' Alexandrie*, Paris 1898, 312) zurückgehenden widerlichen Erzählung ist folgender. „Iupiter entbrennt in Liebe zu seiner Mutter Deo (Demeter *Cl.*). Aus Scheu wagt er nicht in seiner eigenen Gestalt zu erscheinen; er wohnt ihr deshalb in Gestalt eines Stiers bei (*Arnob.*). Um die erbitterte Göttin, die von ihrem Zorn den Namen Brimo erhält, zu versöhnen, schneidet er die Testikeln eines Widders ab und wirft sie, Selbstentmannung heuchelnd (ätiologische Sage, welche die Ablösung der Selbstentmannung durch ein Widderopfer andeutet, nach *Hepding, Attis* 192, s. *Gruppe* S. 1552 ff.), der Mutter in den Schoß. Diese gebiert nach 10 Monaten die Kore (*Cl.*) oder Libera (*Arn.*). Als das Mädchen herangewachsen war, nähert sich auch ihr der eigene Vater als Schlange, die er wirklich war. *Σαβαζίων γοῦν μυστηρίων σύμβολον τοῖς μυουμένοις ὁ διὰ κόλπου θεός· δράκων δέ ἐστι καὶ* (nach dem verbesserten Text bei *Foucart* S. 77) *οὗτος· ἔλεγχος ἀκρασίας Διός.* Die Pherrephatta gebiert einen stierähnlichen Sohn, wofür ein Beweis der Vers eines *εἰδωλικὸς ποιητής* ist: *ταῦρος πατὴρ δράκοντος καὶ πατὴρ ταύρου δράκων* (liturgische Formel, nicht Fragment des *Rhinthon*, wie *Crusius* S. 272 meint; s. *Kaibel, Com. graec. fragm.* 1, 189 und *Dieterich, Mithrasliturgie* S. 215)". Der Versuch *Lenormants, Rev. arch.* 1874, 302 (s. a. *Hepding, Attis* S. 192), diese ganze Erzählung zur Festsetzung des S.-mythus zu verwerten und aus der gräzisierten Umformung die ursprünglichen phrygischen Benennungen abzuleiten, mußte mißlingen, da *Clemens* den Zusammenhang des Mythus mit dem Kult des Attis, der Kybele und der Korybanten betont und die die erste Hälfte abschließende Formel sich auf die Attismysterien bezieht (*Hepding* S. 184). Für S. kommt wegen der Übereinstimmung mit *Diodor* (*γένεσιν* und *Σ. κεραίαν παρεισάγουσι*) wahrscheinlich nur die liturgische Formel in Betracht, welche die Einheit des Erzeugers und Erzeugten ausspricht, sowie sicher die der vorgetragenen Geheimlehre analoge Vorstellung, daß der Gott in Schlangengestalt sich mit einer Göttin geschlechtlich verband, was den Vorgang für die Sitte der Sabaziasten bildete, sich Schlangen durch den Busen zu ziehen. Eine Wiederholung der Legende ist aus dem phrygischen Alia (s. III, 1) überliefert: Die Heroine des Orts gebar von S. das Geschlecht der *'Οφιογενεῖς*, und eine Illustration zu dem Relief des makedonischen Palatitza gibt der Höflingsklatsch (bei *Plut. Alex.* 2), daß die den orgiastischen Kulten in besonderem Maße ergebene Königin Olympias durch den Verkehr mit der heiligen Schlange die Mutter Alexanders geworden sei. (Vgl. dazu die makedonischen Kupfermünzen mit der cista mystica aus der Diadochenzeit, *Mionnet, Descr. des med.* 1, 560.)

4) Der Mythus leitet zum Mysterium über. Die Vermutung *Rohdes* (*Psyche* 2², 421), daß, wie in gewissen griechischen Sagen (s. *Wesseling z. Diodor* 4, 39, 2), so auch durch die Aufnahme der Schlange in den Busen die Adoption des Mysten in das Geschlecht der Gottheit veranschaulicht werde, wird durch die eigene Auffassung des *Clemens* nicht bestätigt: die derbe Realistik der Sabaziosmystik kommt vielmehr in der legendarisch vorgebildeten geschlechtlichen Vereinigung des Mysten mit dem Gotte zu unzweideutigem Ausdruck. Diese heilige Hochzeit, in der dem Gotte gegenüber der Mensch stets weiblichen Wesens ist (s. *Dieterich, Mithraslit.* S. 124, *Mutter Erde* S. 111; ein Nachklang davon in dem attischen Hochzeitsspruche *ἔφυγον κακὸν εὗρον ἄμεινον* s. *Lobeck* S. 648, *Dieterich, Mithraslit.* S. 169), ist der eigentliche Höhepunkt des Kultes und das große Geheimnis der S.-religion, das den Eingeweihten zum Sabos macht und des Anteils an der göttlichen Lebensfülle versichert. Zur Herbeiführung der ekstatischen Erregung dienten die leidenschaftlichen Weisen der phrygischen Musikinstrumente; s. die *Iamblich* zugeschriebene Schrift *de mysteriis*, wo in einer ausführlichen Theorie des Enthusiasmus die Korybanten-, Meter- und Sabaziosweihen als eine dadurch charakterisierte Gruppe zusammengefaßt werden: *ὡς τῶν ἐξισταμένων ἔνιοί τινες αὐλῶν ἀκούοντες ἢ κυμβάλων ἢ τυμπάνων ἤ τινος μέλους ἐνθουσιῶσιν* (3, 9); und vielleicht war auch der für S. eigentümliche Tanz, die Sikinnis (*Arrian* b. *Eustath. z. Homer II* 1078, 20), mit der entscheidenden Aktion als Hilfsvorgang und steigerndes Mittel des Enthusiasmus verbunden. Auch ein sakramentales Mahl, auf dessen Vorbereitung ich das *demosth. κρατηρίζειν* und das Bild auf der Votivhand *E* 7 *Bl.*, Fig. 33 (eine Person die Rechte über einen Krater ausstreckend; vgl. die verwandte Darstellung eines mysischen Reliefs aus Kreisen von Verehrern des Zeus Hypsistos bei *Perdrizet, Bull. corr. hell.* 23, 1899, 592 f.) beziehe, bildete einen bedeutsamen, in seinem Verhältnis zu den übrigen Kulteinrichtungen noch nicht geklärten Bestandteil des Gottesdienstes. Die Inschrift des Vincentiusgrabs (*C. I. L.* 6, 142): *manduca, lude et beni at* (= *veni ad*) *me: cum vibes, benefac, hoc tecum feres*, die früher als das Bekenntnis zu epikureischem Lebensgenusse gefaßt (Sammlung solcher Inschriften bei *Caetani-Lovatelli, Thanatos*, Roma 1888, S. 12 u. *Herzog, Koische Forsch. u. Funde* S. 103 f.) und in diesem Sinn von *Maaß, Orpheus* S. 217 sogar zum Prinzip der sabazischen Konventikel gestempelt wurde, wird erst durch *Cumonts* Deutung (S. 72 f.) in den Zusammenhang der religiösen Tendenzen des Synkretismus eingereiht. Den in den heiligen Mahlen ausgedrückten Gedanken, daß die Mysten Brüder sind, erkenne ich in der auf der Votivhand *E* 6, Fig. 32 a, b *Bl.* dargestellten Szene wieder (zwei männliche Personen über einem Altar sich die Hände reichend). So hatte allmählich die ursprüngliche rohe Sinnlichkeit der Sabaziosmystik, deren symbolische Abschwächung von *Arnobius* 5, 21 (künstliche, aus Gold geformte Schlangen = Phallen, s. *Dieterich, Mutter Erde* S. 110. *Hepding* S. 191?)

bezeugt wird, unter dem Einfluß sublimerer Religionsanschauungen sich zu moralischer Ausdeutung vergeistigt. Im Gegensatz zu der (vor Wahnsinn) schützenden Wunderkraft der Korybantenweihen und zu der lebenspendenden, zur Vollendung führenden Seligkeit des Kybeleorgiasmus — so fährt *Iamblich* fort, indem er die verwandten Erscheinungen spezifiziert (3, 10) — bestehe die Eigentümlichkeit der S.-mystik darin, daß sie *βακχείας καὶ ἀποκαθάρσεις ψυχῶν καὶ λύσεις παλαιῶν μηνιμάτων* schaffe. Die Vorstellung von der Erbsünde ist nicht auf phrygischem Boden erwachsen. Ob wir darin den Einfluß der schon bei *Pindar* durchschimmernden orphischen Lehre (*fr.* 208 *Abel*; s. *Tannery, Rev. de phil.* 1899, 129; vgl. a. *Reinach, Cultes, mythes et relig.* 1, 312f.) oder des jüdischen Glaubens (mit *Cumont* S. 71) zu erkennen haben, muß bei unserer mangelhaften Einsicht in das Maß der konkurrierenden Einwirkungen unentschieden bleiben (s. VII, 3. VIII, 5). Die eschatologischen Vorstellungen einer möglicherweise sabazisch-jüdischen Gemeinschaft (*Cumont ib.*) werden durch die wiederholt genannten Bilder des Sarkophags des Sabaziospriesters Vincentius und seiner Gattin Vibia veranschaulicht. (Abgebildet u. a. bei *Daremberg et Saglio, Dict.* 3, 280. Fig. 2468 und *Wendland, Die hellenist.-röm. Kultur* S. 184f.) Es ist hier eine Reihe von Szenen dargestellt: der Raub der Vibia durch den auf einer Quadriga fahrenden Pluton; das von Dispater und Aeracura abgehaltene Totengericht über die von Mercurius nuntius geleitete Frau; die inductio Vibies durch den bonus angelus; endlich das Gastmahl der Seligen, der bonorum iudicio iudicati, für die das den Bilderzyklus abschließende sakramentale Mahl einen Vorschmack gebildet hatte.

VI. Wesen und Wirken des Gottes.

1) Bei dem unzulänglichen Stande der vorwiegend dem späten Altertum angehörigen Überlieferung erscheint es als eine schwierige Aufgabe, den ursprünglichen Wirkungskreis des Gottes von dem synkretistischen Zuwachs seiner Machtsphäre mit Bestimmtheit abzugrenzen. Andererseits ist dem Bauernvolk der Phryger bis auf die Zeit der Seleukiden ein ausgesprochener Konservativismus des Volkstums eigen, der die Zuverlässigkeit der auf diesem Boden haftenden Überlieferung auch aus verhältnismäßig später Zeit verbürgt (s. *Perrot-Chipiez, hist. de l'art* 5, 23). Sein Charakter als thrakischer Sonnengott (s. III, 14) ist nicht, wie *Perdrizet* will (*Bull. corr. hell.* 20, 1896, 101), im phrygischen Glauben begründet, sondern eher daraus erklärlich, daß vielleicht unter orphischem Einfluß (s. *Macrobius* a. a. O., *Rapp* u. Helios Bd. 1, Sp. 2024, *Gruppe, Griech. Myth. u. Religionsgesch.* S. 1430) eine Anähnlichung an Helios, das *πρόσβιστον σέβας* der Thraker (*Sophokles, fr.* 523, *Nauck*²), stattfand, wenn nicht vielmehr hier wie in der mösischen Inschrift III, 19 ein Ansatz zu dem von *Usener* (*Götternamen* S. 340f.) nachgewiesenen späten solaren Monotheismus vorliegt. Dieser Synkretismus geht nicht überall tief; man fühlt, daß das Bedürfnis nach Zusammenstellung der Götternamen aus der eigentümlichen religiösen Atmosphäre sich ergab, ohne daß eine wirkliche Verschmelzung der damit verknüpften Vorstellungen eintrat. In der Benennung als Zeus und Iupiter spricht sich die überragende Stellung aus, die S. in der phrygischen Religion einnahm; nur in vereinzelten Fällen darf eine wirkliche Angleichung aus der Übertragung der Attribute erschlossen werden (z. B. IV, 5).

2) Zu den ursprünglichsten Wesensbestimmungen des Gottes gehört seine enge Beziehung zum Naturleben. Nicht als ob er das Schicksal der Natur teilte, das sich in dem ewigen Kreislauf des Absterbens und Wiederauflebens vollzieht, wie *Meyer, Gesch. d. Altert.* 1, 303 unter Berufung auf *Plut. Is. et Os.* 69 (*Attis-religion*, s. *Rapp* u. Attis Bd. 1, Sp. 720. *Hepding* S. 26) angibt. Er ist der Herr der Natur. Die Schlange, das Sinnbild der geheimnisvoll schaffenden Naturkraft, ist ihm eigen; er hat geweihte Haine (III, 2); als der Gott, der den Regen spendet (Hyes, s. d. *Meyer* a. a. O., *Gruppe* S. 1428), verleiht er Wachstum und Gedeihen. Eigentlicher Baumkult ist gesichert durch III, 2. IV, 1—3 und die aller Wahrscheinlichkeit nach hierher gehörige Notiz bei *Firm. Mat. de error. prof. rel.* c. 27, 4: *arborem suam diabolus* (die Schlange) *consecrans intempesta nocte arietem in caesae arboris facit radicibus immolari*, womit vielleicht der Baumgeist versöhnt werden sollte (s. *Hepding* S. 133). Nicht der vorphrygische, von S. angeblich verdrängte Himmelsgott (*Kretschmer* S. 198), sondern S. selbst heißt darum *Βαγαῖος* = der Eichengott (s. *Hesych* s. v. und o. Bd. 3, Sp. 1560; vgl. III, 15: Präneste und den Eichenzweig auf der Bronzehand IV, 12). Ebenso ist ihm wie Attis die Fichte heilig (IV, 12. 16. 17. 24. *Blinkenberg* S. 82).

Als höchster Gott eines Bauernvolkes war S. ferner Stifter und Schirmherr des Ackerbaues. *Diodor* 4, 4, 1: *λέγουσι δ' αὐτὸν ἀγχινοίᾳ διενεγκεῖν καὶ πρῶτον ἐπιχειρῆσαι βοῦς ζευγνύειν καὶ διὰ τούτων τὸν σπόρον τῶν καρπῶν ἐπιτελεῖν* wird durch den figürlichen Schmuck der Kopenhagener Bronze IV, 17 bestätigt, auf der neben den üblichen Attributen Pflug und Gerstenähre, Joch und Stier vorkommen (vgl. dazu die problematische Deutung rheinländischer Gräberfunde bei *Blinkenberg* S. 119). Die von *Nicolaus Damasc.* (*Fr. H. Gr.* 3, fr. 128) überlieferte Tatsache, daß bei den Phrygern auf die Tötung eines Ackerstiers oder die Entwendung von Feldgeräten die Todesstrafe gesetzt war, ist nur unter der Voraussetzung verständlich, daß es sich um eine Versündigung an dem göttlichen Geber handelte.

3) Wie die Natur, so beherrscht S. das Völker- und Menschenschicksal. Den Pergamenern erwies er sich in vielerlei Nöten und Gefahren als Beistand und Helfer und trat als ebenbürtiger Schlachten- und Siegesgott der Athena Nikephoros zur Seite (s. III, 4 und IV, 22: Nike an der Thronlehne). Die Kraft seiner Gottheit offenbarte sich aber *διὰ τὰς ἐξ αὐτοῦ γενομένας ἐπιφανείας*. In der eigen-

tümlichen Bedeutung dieses Begriffs liegt das ganze Geheimnis seines dämonischen Wesens beschlossen, dessen unerwartete, bald drohende (*Theophr. char.* 16, 4), bald segensreiche Eingriffe die frommen Gemüter beständig in Atem erhielten. Er sandte Zeichen und Wunder und erschien bei Nacht in eigener Gestalt. Glykera, die Geliebte des Rhetors Alkiphron, hatte eine eben erst aus Phrygien bezogene Magd, die von nächtlichen Göttervisionen erzählte (*Alciphron* S. 37 *Meineke*), und der Sklave b. *Aristoph. Vesp.* 9, der keineswegs, wie die Erklärer glauben, dionysischen Orgiasmus ausübt, ahmt lustig das fromme Entsetzen nach: *ὕπνος μ' ἔχει τις ἐκ Σαβαζίου* (vgl. *Plut.* Ausführungen über die nächtliche Unruhe des *δεισιδαίμων* c. 3 ff, 166 E ff.). Verfehlungen, insbesondere gegen die Kultvorschriften, folgte die Sühne auf dem Fuße nach (ähnliches aus dem Menkult, Bd. 2 Sp. 2701 ff.), und allenthalben erhoben sich Marmorstelen, die von der strafenden Gerechtigkeit Zeugnis ablegten (III, 1. 2. 8; vgl. *Plut.* c. 12, 171 B *παράνομοι πρὸς ἱεροῖς κολασμοί*), als deren Symbol die IV, 16. 17 und auf zahlreichen S.-händen erscheinende Wage (*Blinkenberg* S. 82) gelten mag (vgl. a. den den phrygischen *θεοὶ ὅσιοι καὶ δίκαιοι* geweihten Altar mit verwandten Darstellungen, besonders die linke Schmalseite: männliche, stehende Figur, rechts ein Baumstamm, um den sich eine Schlange windet, *Mordtmann, Ath. Mitt.* 10, 12). Einen ebenso anschaulichen Beweis von der segensreichen Macht und übernatürlichen Hilfe des Gottes in Krankheiten geben die Votivhände (interessante Parallele aus dem neugriechischen Volksglauben bei *Sittl, Gebärden der Gr. und Röm.* S. 327; der Krankheit wird gedroht: 'Christus verfolgt dich mit seiner rechten Hand'). Die Frauen zumal spürten in ihrer schweren Stunde die helfende Hand des göttlichen Arztes (IV, 7. 12).

Daß in religiös erregten Zeiten auch bei den höher stehenden Kulturvölkern ein Gott leicht Eingang fand, der sich in so energischer Weise geltend machte, ist begreiflich. Wo die einheimischen Götter versagten, da erhoffte der Aberglaube schon im 5. Jahrhundert, und in viel ausgedehnterem Maße in der römischen Kaiserzeit, wirksameren Schutz von dem fremden Gotte.

VII. Sabazios = Dionysos.

Ehe die Berechtigung dieser Gleichung nach Maßgabe des in Abschn. III—VI entwickelten Tatsachenbestandes geprüft werden kann, ist zunächst eine Orientierung über die Frage nach der ursprünglichen Heimat des Gottes erforderlich, mit der sie von einer weit verbreiteten Auffassung in einen, wie es scheint, unzulässigen Zusammenhang gebracht worden ist.

1) Der Widerspruch, in den sich die in Abschnitt II dargelegte Überlieferung in bezug auf die Heimat des Gottes verwickelt, wird in der Regel mit dem Hinweis auf die Verwandtschaft des thrakischen und phrygischen Volks für erledigt erklärt (s. o. Bd. 1, Sp. 1031, *Rapp* S. 22, *Meyer, Gesch d. Alt.* 1, 299, *Kretschmer* a. a. O. und *aus der Anomia* S. 17, *Rohde* a. a. O., *Reber, Abh. d. bayr. Akad.* Bd. 21 = 1898, 534, *Cumont, Rev. de l'hist. des rel.* 1906, S. 3). Dies führte zu der Annahme, daß der Kult des S. den thrakischen Stämmen angehörte, die ihn mit ihrer Wanderung nach Kleinasien dorthin verpflanzt hätten. *Kretschmer* S. 194 (ebenso *Cumont*) sucht sodann eine Scheidung der phrygischen Kulte durchzuführen, indem er den Gottheiten der kleinasiatischen Urbevölkerung, der Meter, dem Attis u. a. die aus Europa importierten gegenüberstellt, unter denen die Hauptgottheit S. gewesen sei, und nimmt eine Verschmelzung mit den einheimischen Gottheiten an, die durch die Gleichartigkeit des orgiastischen Charakters begünstigt worden sei. Einen dieser Auffassung entgegengesetzten Standpunkt vertritt vereinzelt *Tomaschek* a. a. O., der den der griechischen Bevölkerung längst vertrauten Gott in nachchristlicher Zeit auch nach Thrakien wandern läßt. Wenn von der unrichtigen Zeitangabe *Tomascheks* abgesehen wird, der die mutmaßliche Einführung des Kults viel zu spät ansetzt (vgl. außer den schon namhaft gemachten Spuren des thrakisch-makedonischen Kults in Abschn. I, 1 auch den in der delphischen Inschrift aus dem Ende des 4. vorchristlichen Jahrhunderts vorkommenden makedonischen Personennamen *Σαβατταρᾶς*, den *Perdrizet, Bull. corr. hell.* 20 = 1896, 475, in Beziehung zu dem Namen des Gottes gebracht hat), so sind die beiden Möglichkeiten des thrakisch-phrygischen) und vorderasiatischen (vorphrygischen) Ursitzes diskutierbar. Es ist zwar das Gewicht des ethnographischen Zusammenhangs nicht zu verkennen, unter dessen Voraussetzung Einklang in die Überlieferung käme, auch spricht der von dem Namen des Gottes abgeleitete Ortsname, sowie die Bezeichnung seines makedonischen Thiasos für die Ursprünglichkeit des europäischen S.-dienstes. Auf der anderen Seite aber ist zu erwägen, daß die fast allgemeine, durch die Urkunden bestätigte Auffassung des Altertums ausschließlich seine phrygische Herkunft betont, was auffallend wäre, wenn S. in historischer Zeit, wie *Rohde* es darstellt, die Hauptgottheit der Thraker gewesen wäre, und daß die spärlichen direkten Zeugnisse über die thrakische Heimat für den Erweis prähistorischer Zusammenhänge völlig belanglos sind. Somit bleibt die Möglichkeit einer frühen Übertragung des vorphrygischen Kultes nach Thrakien und Makedonien ebenso bestehen, wie dies sicher von Attis (s. *Perdrizet* S. 524), Men (*Heuzey, Mission archéol. de Macédoine* S. 84) und der Göttin Ma (*Contoléon, Revue des études grecques* 1899, 169) gilt. Wenn aber die Entscheidung über die Lokalisierung mit besonderem Nachdruck (s. *Kretschmer* S. 197) von der Gleichsetzung mit Dionysos abhängig gemacht wird, so ist dieses Verhältnis im folgenden näher zu erörtern, da es für die ganze Auffassung des Gottes von entscheidender Bedeutung ist.

2) Die Gleichung Sabazios = Dionysos, die auch bei *Voigt* als der beherrschende Gesichtspunkt die Gruppierung des Stoffs bestimmt hatte, lastete vollends seit *Rohdes* glänzenden

Ausführungen über den Dionysoskult und *Kretschmers* eindringenden Untersuchungen wie ein Bann auf der Forschung, der auch durch gelegentlichen Widerspruch nicht gebrochen worden ist. Wenn sich jetzt die übrigens schon von *Crusius* gegen *Rohde* verfochtene (*Literar. Centralbl.* 1894, 61, 1858. *Rohde-βίος* S. 202) Meinung *Gruppes* (S. 1410) von dem urgriechischen Charakter des Dionysos als begründet erweisen sollte, so könnte S. nur noch als sein phrygisch-thrakisches Korrelat in Betracht kommen. Aber die Lösung dieses Problems muß nicht erst abgewartet werden: umgekehrt wird diese wesentlich präjudiziert durch die Tatsache, daß die Urkunden des S.-dienstes, die Steine und Bronzen wie die Texte, das Urteil *οὐδὲν πρὸς τὸν Διόνυσον* dem unbefangenen Beobachter förmlich aufzwingen, und daß sich in seinen charakteristischen Formen Gegensätze gegenüber den dionysischen feststellen lassen, die der Voraussetzung einer ursprünglichen Wesensgemeinschaft widerstreiten. Was zunächst die verhältnismäßig späte Überlieferung (II, 1. 2) betrifft, so ist sie bei der Neigung der Griechen, ihre eigenen Götter bei den fremden Völkern wiederzufinden, von vornherein verdächtig. Sie konnte nur so lange maßgebend sein, als die Eigenart der S.-religion jeden Umrisses entbehrte. Ihr Mittelpunkt, die Schlangenverehrung, ist trotz der Schlangen, welche die Mainaden trugen, den älteren dionysischen Kulten fremd (vgl. *Stephani, D. Schlangenfütterung d. orphischen Myst.* S. 7). Bakchos ist 'ein Geist aus dem Schwarm, der Dionysos umtost', Sabos derjenige, welcher durch die Zeremonie der heiligen Hochzeit mit dem Gotte eins wird. Die eigentümlichen Epiphanien des S. finden weder in den trieterischen noch den spontanen Epiphanien des Dionysos, welche die Stiftung des Kults bezwecken, noch endlich in seinen Theoxenien ein entsprechendes Analogon. In der Kunst tritt eine Anähnlichung an den Dionysostypus oder auch nur die Übertragung dionysischer Attribute nirgends hervor. Im Einklang damit steht die weitere Wahrnehmung, die angesichts der entgegenstehenden Behauptung *Reinachs* in der *Chronique d' Orient* 1885, S. 109 hervorgehoben werden muß, daß in einer Reihe von Orten die Kulte des Dionysos und S. ohne jede Berührung nebeneinander hergehen.

3) Und doch hat die Überlieferung relativen Wert; sie ist insofern berechtigt, als sie die Tatsache einer schon in früher Zeit (vgl. *Lobeck* S. 621) erfolgten Verschmelzung bestätigt, die nach der Angabe des überhaupt vorzüglich unterrichteten myth. Handbuchs bei *Diodor* (s. II, 2) von den orphischen Theologen ausging und sich später, wahrscheinlich unabhängig von diesen Konventikeln, in thrakischen und kleinasiatischen Küstenstädten infolge gegenseitiger Beeinflussung der Kulte wiederholte (s. *Anrich, D. antike Mysterienwesen* S. 41). Über das Interesse der Orphiker an der phrygischen Religion vgl. *Lobeck* S. 368. Wenn sie den phrygischen Naturgott in ihre Theologie einbezogen (s. *Hymn. orph.* 49. *Meyer, Gesch. d. Alt.* 2, 738), so steht damit die Aufnahme anderer kleinasiatischer Gottheiten, wie der Kybele-Hippa (s. III, 2. *h. o.* 49. *Buresch, Aus Lydien* S. 67. *Gruppe* S. 55. S. o. Bd. 1, Sp. 1085 u. Bd. 3, Sp. 1092) in Parallele. Die Ausgleichung erstreckte sich, wie aus den literarischen und monumentalen Zeugnissen hervorgeht, auf die Kultgebräuche und auf den Mythus (s. *Lenormant, Gaz. arch.* 5 = 1879, 18 f.). Auf der bei *Stephani* S. 7 abgebildeten Silberschale aus der Stroganoffschen Sammlung erscheint die in der cista mystica verborgene Schlange als Repräsentant der Gottheit (s. *Dieterich, Abraxas* 149). Das auf dem Boden liegende Diptychon fügt der Vergleichung den Detailzug bei, daß die Ritualvorschriften in heiligen Büchern niedergelegt wurden (s. V, 2. *Eurip. Alcest.* 976). Im *orphischen Hymnus* 52, 11 wird Dionysos als *ὑποχθόνιος* angerufen (s. o. *Voigt* Bd. 1, Sp. 1087; anders *Gruppe* in *Bursians Jahresber.* 83, 110; s. a. *h. o.* 30, 7). Der S.-mythus kehrt in den *fr.* 41 und 47 der *orph. Theogonie* (*Athenagoras* und *Tatian*) wieder, wo verschiedene, ursprünglich nicht zusammengehörige Erzählungen verbunden sind (s. *Reinach, Rev. archéol.* 1899, 2, 210 f.); sowie bei *Nonnos D.* 6, 155 ff. in einer novellistisch erweiterten Darstellung desselben, ausdrücklich als orphische Lehre sich ausgebenden Dogmas. Auf Münzen Siziliens, wo schon früh die Orphik Anklang gefunden hatte (s. o. *Gruppe* Bd. 3, Sp. 1102), wird die Szene wiederholt abgebildet (Gela bei *Mionnet, Descr. des méd.* 1, 236 und *Selinus, ib.* 1, 285), und die auf dem Bernsteinstück vom süditalischen Ruvo in der Sammlung *Pourtalès* pl. 20 gegebene Darstellung eines wilden Gottes, der eine Göttin ergreift, wird durch die auf der Rückseite angebrachte Schlange mit annähernder Sicherheit charakterisiert (s. *Foucart* S. 78). Der Widderkopf, der auf der Münze von Gela, und der Schafkopf, der vielleicht auf dem Stück von Ruvo (*Lenormant* S. 382: Kopf einer Hindin) sich findet, verstärkt den Eindruck, daß hier die Ausgleichung zwischen Dionysos und Sabazios völlig vollzogen ist. Wenn ferner die antiken Erklärer die *Dem.*-Stelle (*Photius* s. v. *νεβρίζειν*, *Harpokration* s. v. *ἰσύη*, die phrygische Formel *ὗης ἄττης* dem orphischen Mythus gewaltsam assimiliert im *Etym. Magn.* 163, 53) auf den orphischen Dionysos beziehen, so folgt daraus (gegen *Rohde* 2, 110), daß sich der Synkretismus auch auf rituelle Einzelheiten erstreckt haben mußte. An die Reinigungszeremonie bei *Dem.* erinnert die auf der Aschenkiste im Thermenmuseum (s. *Bull. d. commiss. arch. comm. di Roma* 7, 2, 1879, tav. 1—3) dargestellte Bestreuung mit Gips, die nach *Dieterich, Rh. M.* 48, 1893, 280, bis in die späteste Zeit sich als äußerliches Sühnmittel der orphischen Mysten erhalten hat. In diesen Zusammenhang gehört endlich die gemeinsame Bezeichnung des Dienstes als *βουκολεῖν* (*Aristoph. Vesp.* 9, s. o. *Voigt* Bd. 1, Sp. 1086, *Gruppe* Bd. 3, Sp. 1150), die Darstellung der cista mystica auf den dionysischen Kunstdenkmälern, u. a. beim 'Farnesischen Stier' (s. *Mau, Pauly-Wissowa* 3, 2591) und die Erwähnung der Kultgeräte auf kleinasiatischen Inschriften (s. *Anrich* S. 41). Mag auch die Orphik selbst

thrakischen Ursprungs sein, so muß darum doch die Übereinstimmung mit dem S.-kult nicht mit Notwendigkeit in der thrakischen Religion wurzeln (wie *Cumont* will, *Ac. des inscr.* 1906, 73); es wurde vielmehr ein fremdem Boden entlehntes Reis dem Stamm des orphischen Glaubens aufgepfropft. Der sabazisch-orphische Schlangenkult hat sich mit Zähigkeit bis zum Ausgang des Altertums erhalten, und wie die christlichen Apologeten darin eine Offenbarung des Teufels sahen (s. *Firm. Mat.* c. 26), so hat er andererseits auf die Ausbildung der ophitischen Vorstellungen maßgebenden Einfluß ausgeübt (s. *Dieterich, Abraxas* S. 150).

VIII. Beziehungen zu andern Gottheiten.

1) Die Gleichartigkeit der orgiastischen Kulte des S. und der Meter zeigt sich in der Verwendung der Flöten, Kymbala und Tympana (II, 1. V, 2. 4. Diese Instrumente auch auf Bronzehänden, *Blinkenberg* S. 107). Der dem Gotte geweihte Tanz, die Sikinnis, hatte nach *Arrian* (V, 4) seinen Namen von einer Nymphe aus dem Thiasos der Kybele. Das genauere Verhältnis läßt sich aber nicht mit voller Sicherheit bestimmen. Es ist nicht unmöglich, daß nach allgemeiner Auffassung der kleinasiatischen Kultbezirke (s. *Ramsay* I, S. 272) die Meter als die Mutter des S. gegolten hat. Aber wenn dies auf der späten mösischen Inschrift (III, 19. VI, 1) nach der wahrscheinlichen Ergänzung *Domaszewskis* direkt bezeugt wird (vgl. a. die von *Gruppe* S. 1541 erwähnten Münzen aus Isinda: die Göttermutter mit Kind und Schlange und IV, 12. 16), so kommt doch die Zurückhaltung in *Strabons* sprichwörtlichem Ausdruck (II, 1) *τρόπον τινὰ τῆς Μητρὸς τὸ παιδίον* einer Ablehnung gleich. Die Zusammengehörigkeit der beiden Gottheiten, die sich gleichwohl daraus ergibt, findet auch in der gemeinsamen Verehrung des S. mit der *Μήτηρ Ἴππα* (III, 2, einer lokalen Variante der Göttermutter), ferner mit der Artemis Anaeitis (III, 2, s. *Cumont-Gehrich, Mithras* S. 135 und *Gruppe* S. 1536) und der Demeter (III, 1) ihren Ausdruck: nur ist die sonst auf griechischem und asiatischem Boden vielfach beobachtete Identität der Demeter und der Göttermutter (s. *Gruppe* S. 1542) hier nicht über jeden Zweifel erhaben, wie denn z. B. auf dem mäonischen Marmorrelief bei *Buresch, „Aus Lydien"* S. 69 neben Kybele-Artemis die inschriftlich benannte Demeter gesondert dargestellt ist. Im Gegensatz zu der Stellung, die Attis einnimmt, ist übrigens die Selbständigkeit des S. in dem weiten Umkreis seines Kultgebiets durch ein irgendwie geartetes Verhältnis der Abhängigkeit von der Meter nirgends beeinträchtigt worden (vgl. a. *Dieterich, Mutter Erde* S. 90).

2) Eine Assimilierung an Attis nimmt *Lenormant* S. 302 an, indem er in A. und S. zwei Erscheinungsformen des großen phrygischen Gottes Papas sieht (s. o. Bd. 3, Sp. 1560, *Hepding* S. 208, *Gruppe* S. 1548), während *Rapp* S. 22 und o. Bd. 1, Sp. 723, *Kretschmer* S. 198 und *Cumont, Rev. de l'hist. des relig.* 1906, 3 (mit der ev. Einschränkung auf die Übertragung gewisser Charaktereigentümlichkeiten) eine Verschmelzung des vorphrygischen Attis-Papas mit dem thrakisch-phrygischen S. ins Auge fassen (s. VII, 1). Bei den ausgeprägt individuellen Zügen, welche beide Götter tragen, wäre dies aber nur unter der Voraussetzung einer starken Differenzierung in historischer Zeit möglich. Die Formel *Ἀττης Ἄττης* (V, 2) führt, selbst wenn die *Usener*sche Ableitung des Wortes *ἄττης* vom Stamm *σαF* (*Göttern.* S. 44) richtig ist, deshalb zu keinem zwingenden Schluß, weil es sich doch nur um den Austausch einer Liturgie handelt und für *ἄττης* auch die appellativische Bedeutung im Sinne von „Herr" (s. *Tomaschek* S. 42) in Frage steht. Die natürlichen Berührungen (Gemeinsamkeit des Baumkults VI, 2, der Attribute des Widders und Pinienzapfens IV, 6f. V, 2. VI, 2, Anklänge an die Legende V, 3 und die Vereinigung auf dem Berliner Relief IV, 16) geben auch zu der Annahme eines späten Synkretismus (s. *Buresch, Klaros* S. 49. *Meyer, Gesch. d. Alt.* 1, 308) keine begründete Veranlassung.

3) Bei Men sind die Beziehungen greifbarer; seine Verschmelzung mit S. ist mit Bestimmtheit zu ermitteln. Die darüber vorliegende Literatur (*Drexler* in der *Zeitschr f. Numism.* 15, 1887, 78 und o. Bd. 2, Sp. 2704. 2755, *Roscher, Ber. d. sächs. Gesellsch. d. Wiss.* 43 = 1891, 136. *Perdrizet* im *Bull. corr. hell.* 20 = 1896, 101. *Buresch, A. Lydien* S. 74. *Gruppe* S. 1533) ist insofern revisionsbedürftig, als die auf der Voraussetzung des dionysischen Wesens des S. aufgebauten Schlüsse auszuscheiden sind. Es ist auch nicht die Annahme des Sonnencharakters des S. nötig, um daraus Motive für einen engeren Anschluß an den Mondgott abzuleiten (*Perdrizet*, s. VI, 1). In der grundlegenden Stelle des *Proclus in Tim.* 4, 251 C *παρειλήφαμεν καὶ παρὰ Φρυξὶ Μῆνα Σαβάζιον ὑμνούμενον καὶ ἐν μέσαις ταῖς τοῦ Σαβαζίου τελεταῖς* scheint S. selbst die Funktion des Mondgottes zu übernehmen. Darauf weist auch der synkretistische Vorstellungskreis auf dem mäonischen Marmorrelief bei *Buresch, Aus Lydien* S. 69 hin. Der männliche Gott ist zwar nicht dargestellt, aber hinterließ seine Spuren: die als Demetra bezeichnete Gestalt 'trägt unter dem Gürtel eine Mondsichel; die Schlange zu ihrer Linken krümmt sich über ihr, einen großen Halbmond tragend, auf welchem ein Adler sitzt'. Vgl. auch die phrygischen Münzen IV, 20, die Bronze IV, 21 und die Votivhände *E* 1, 29, 30 *Blinkenberg*, auf denen gleichfalls ein Halbmond abgebildet ist. In demselben Zusammenhang ist die Darstellung des Kerykeion auf den Kunstdenkmälern IV, 16. 17, sowie auf einigen Händen (*Blinkenberg* S. 105) und den phrygischen Münzen III, 1 begründet. Eine untergeordnete Stellung des Men im S.-kult verrät das Relief von Koloë (IV, 2).

4) Auch der kleinasiatische Gott Sozon, dessen Namen nach *Usener, Götternamen* S. 174 wohl erst in alexandrinischer Zeit geprägt worden ist, wurde mit S. in Zusammenhang gebracht. Außer der von *Drexler* (s. o. Bd. 2. Sp. 2756) angegebenen Literatur s. *Bull. corr. hell.*

3, 346. *Arch. Zeitung* 1880, 37. *Papers* 3, 215. *Petersen, Reisen in Lykien* usw. 2, 166. *A. E. M.* 19 = 1896, 49 f. *Suppl. à la Revue de l'instr. publ. en Belg.* 1897: *Cumont, Hypsistos* S. 7. *Catalogue of gr. coins* 18, S. 54. 63. 64. 119. 19, S. 45. 49. Nachträge bei *Gruppe* S. 1533. — *Ramsay* 1, 264. 271 sieht in Sozon die griechische Transkription des phrygischen Sazos und hat mit dieser Annahme bei *Perdrizet, Bull. corr. hell.* 20, 98 u. a. Beifall gefunden. Mit der vereinzelten Überlieferung von der Lichtnatur des Sabazios schien der Strahlenkranz in auffallendem Einklang zu stehen, der auf den Denkmälern das Haupt des Sozon umgibt. *Cumont* meint die Umformung des Namens aus dem Einfluß der jüdischen Messiashoffnungen erklären zu können. Eine Vergleichung der beiderseitigen Kunstdenkmäler bestärkt mich darin, dem ablehnenden Urteil *Drexlers* beizutreten. Sabazios trägt nirgends den Strahlenkranz, dessen Vorhandensein übrigens nicht einmal ein untrügliches Zeichen einer Sonnengottheit bildet; als Reitergott erscheint er nur auf dem zweifelhaften Berliner Relief (IV Schl.); in der Gestalt und den Attributen der Sozondarstellungen habe ich nirgends eine Verwandtschaft mit S. beobachtet.

5) Daß endlich S. und Sabaoth (s. d.) eine und dieselbe Gottheit sei, behaupten mit auffallender Übereinstimmung mehrere voneinander unabhängige antike Berichterstatter. S. III, 15 (*Val. Max.*). Auch *Plutarch* zieht (II, 2) aus einer Vergleichung der dem Judengott und Dionysos-Sabazios zu Ehren geübten Festgebräuche dieselbe Konsequenz, und *Lydus de mens.* 4, p. 111 *Wünsch* erzählt, daß der von einigen als S. bezeichnete Dionysos auch vielfach Σαβαώθ geheißen habe (s. *Buresch, Klaros* S. 49). S. a. *Tac. hist.* 5, 5. Die nächstliegende Vermutung, daß hier eine durch die sprachliche Zweideutigkeit verursachte grobe Verwechslung vorliege (*Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes* 2, 505), hat nicht überall Anklang gefunden; man hat Tatsächliches dahinter gesucht. Schon *Voß* in den *Mythol. Forsch.* S. 31 faßte den S.-kult als eine Weiterbildung der Religion Jahwes auf, die von Thapsakos nach Phrygien übertragen worden sei. An Stelle dieser phantasievollen Vorstellung ist neuerdings die von den Untersuchungen *Schürers* über den θεὸς ὕψιστος (*Ber. d. Berl. Akad.* 1897, 200 ff.) ausgehende Hypothese *Cumonts* (s. o. Literatur) getreten, der eine gegenseitige Beeinflussung des S.-kults und der jüdischen Religion nachzuweisen versuchte, die infolge der von Antiochos dem Großen ums Jahr 200 veranlaßten Niederlassung zahlreicher, schon aus diplomatischen Gründen zu religiöser Toleranz gestimmter Kolonisten in Lydien und Phrygien Eingang gefunden hatte (s. *Acad.* 1906, 63). So hätten sich hier auf der Unterlage sabazischer Thiasoi oder jüdischer Synagogen eine Reihe von Mischkulten gebildet, die in der Verehrung des von den Juden selbst seit der alexandrinischen Zeit als θεὸς ὕψιστος bezeichneten Jahwe ihren Mittelpunkt fanden. Der Κύριος Σαβαώθ der *Septuaginta* sei ein Äquivalent des allmächtigen (III, 5) und heiligen (III, 15. 19) κύριος Σαβάζιος. Die Einwirkung sei in verschiedener Abstufung erfolgt: während auf der mösischen Inschrift (III, 19) die Verehrer des Hypsistos sich noch als sebazischer Thiasos bezeichnen, begegnen an anderen Orten die reinen Hypsistarier. Die Ausgleichung habe sich ebenso sehr auf grundlegende religiöse Anschauungen (s. V, 4 einschließlich der Eschatologie des Vinzentiussarkophags und speziell des bonus angelus, der dem ἀγαθὸς ἄγγελος auf einer dem Zeus Hypsistos geltenden Inschrift von Stratonikeia entspreche) wie auf die Einzelheiten des Kultes bezogen: vgl. die Weihung von Votivhänden an den 'höchsten Gott' (s. V, 2) und die auf phrygische Religionsvorstellungen hinweisende figürliche Ausstattung einer demselben Kult angehörigen Säule von Kyzikos (abgebildet bei *C. Hypsistos* S. 4). Die Beweisführung *Cumonts*, die ich noch mit dem Hinweis auf die *Apocal. Ioh.* c. 2, 9 (Smyrna: τῶν λεγόντων Ἰουδαίους εἶναι ἑαυτοὺς καὶ οὐκ εἰσίν, ἀλλὰ συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ) und c. 3, 9 (Philadelphia, ebenso, mit dem Zusatz: ἀλλὰ ψεύδονται), von *Weizsäcker, Apostol. Zeitalter*[3] 525 und *Holtzmann, Komment.* 4[1], 307. 321 erzwungen auf die Verwerfung des Messias, von *Bousset, Komment.* 265 auf christenfeindliche Haltung gedeutet, unterstützen möchte, eröffnet trotz der Möglichkeit einer Beanstandung von Einzelheiten (vgl. V, 4, ferner die Wertung literarischer Zeugnisse, die Beziehung des Noë von Apameia auf S. und die Zurückführung des Prädikats ἅγ[ιο]ς auf jüdischen Einfluß, s. *hymn. orph.* 49, 2: Σαβοῦ ἁγνοῦ) einen überzeugenden Einblick in bisher nicht geahnte, noch weitere Aufklärung versprechende religionsgeschichtliche Zusammenhänge. [Eisele.]

Sabazis s. ob. Sp. 241, 9.

Sabazius = Sabazios (s d. u. Bd. 2 Sp. 752, 56 ff., Art. Iuppiter).

Sabbatistes s. Sp. 238, 52. 266, 19.

Sabbe (Σάββη), die hebräische, nach einigen die babylonische (vgl. *Or. Sibyll.* 3, 808 ff.) oder auch ägyptische Sibylle, Tochter des Beros(s)os und der Erymanthe, *Paus.* 10, 12, 9; vgl. *Renan, Mém. de l'acad. des inscr. et belles lettres* 23 (1858), II, 318 ff. Der Name ihrer Mutter Ἐρυμάνθη ist nach *C. Alexandre, Excursus ad Sibyllina* (Paris 1856) p. 83 und *Bouché-Leclercq, Hist. de la divin. dans l'antiquité* 2, 193, 3 eine Verstümmlung aus Ἐρίμαντις, „valde prophetans". Berossos als Vater der hier (namenlosen) babylonischen Sibylle erscheint auch bei *Pseudo-Justin, Cohort. ad gentes* 37 (p. 118 *Otto*), wo er mit dem gleichnamigen Geschichtschreiber Berossos identifiziert wird, und bei *Moses von Khoren, Hist. Arm.* 1, 6 (nach *E. Maaß, De Sibyllarum indicibus* 15, *v. Gutschmid, Kleine Schriften* 3, 297. *J. Geffcken, Götting. Gel. Nachr.* 1900, 97), der von einer berosischen Sibylle spricht. Während *Alexandre* a. a. O. 83 in Berossos einen 'antiquissimum ac paene fabulosum' sieht, erkennt *Maaß* a. a. O. 14 ff. unter Zustimmung von *Susemihl, Gesch. d. griech. Liter. in d. Alexandrinerzeit* 1, 760, 424; *E. Schürer* in *Theologische Abhandlungen Carl v. Weizsäcker gewidmet* (1892) S. 52 mit *Pseudo-Justin* a. a. O. in ihm den Geschichtschreiber und nimmt an, daß diese Genea-

logie auf *Alexandros Polyhistor* (vgl. *J. Freudenthal, Hellenist. Studien* 1/2 S. 25; *Schürer, Gesch. d. jüdisch. Volkes* 2^2, 791, 58 = 3^3, 426) zurückgehe, der auf diese Weise die jüdische, also halbchaldäische Prophetin mit dem berühmten Astrologen habe in Verbindung setzen wollen. Ähnlich *S. Krauß, Byzantinische Zeitschrift* 11 (1902), 124 und *v. Gutschmid, Beiträge zur Geschichte des alten Orients* 51, der die ganze Abstammung von Berossos und Erymanthe — dieser Name der Mutter sei gewählt worden mit böswilliger Anspielung auf das mythische Vorbild aller Schweine (?), den Erymanthischen Eber — für den literarischen Witz eines alexandrinischen Komikers erklären möchte. *Freudenthal* (bei *Maaß* a. a. O. 15f.; vgl. *W. Bousset, Zeitschr. f. neutestamentl. Wissensch.* 1902, 25) und *Lenormant, Fragm. cosmog. de Bérose* 402 erklären die Vaterschaft des B. daraus, daß dieser in einer Chaldäergeschichte die Sprüche der Sibylle zitiert habe, so daß diese als die Sibylle des B. '*ἡ τοῦ Βηρωσσοῦ*' bezeichnet worden sei, woraus Mißverständnis sie zur Tochter des B. gemacht habe. Nach *Geffcken, G. G. A.* a. a. O. 101 heißt die echt babylonische (vgl. *Bousset* a. a. O.), in den Berichten allerdings mit der jüdischen Sibylle verschmolzene Sibylle Tochter des Berossos daher, weil sie ihrer Prophezeiung das Geschichtswerk des B. zugrunde legte. *Gruppe, Griech. Kult. u. Myth.* 1, 696, 23. *Griech. Myth.* 1483, 2 nimmt an, daß die Sibylle den Berossos zum Vater erhielt bezw. sich selbst als Tochter des B. bezeichnete, nicht wegen des Geschichtschreibers, sondern weil der Name als chaldäischer Priestername geläufig war und vielleicht eine jetzt verschollene mythische Bedeutung hatte. Vgl. auch *K. Mras, 'Babylonische' und 'Erythräische' Sibylle* in *Wiener Studien* 29 (1907), 28ff. 48f., der m. E. mit Recht den Nachweis geführt hat, daß, wenn die bald als jüdische, bald als babylonisch-assyrische, bald als chaldäische, bald als persische (s. unten Sp. 267) bezeichnete Sibylle Sabbe bezw. Sambethe (s. unt. Sp. 267) sich auch die erythräische (*ἐξ Ἐρυθρῆς γεγανῖα, Orac. Sibyll.* 3, 814) nennt, unter Erythra nicht etwa, wie man bisher allgemein angenommen hat, Erythrai in Ionien zu verstehen ist, sondern das 'Rote Meer', eine Deutung, die die Umgereimtheit, nach welcher die babylonische Sibylle aus Ionien gekommen sein soll, glücklich beseitigt. Unberührt bleibt natürlich die jüngere Sibylle aus Erythrai zur Zeit Alexanders des Großen — ihr Name ist Athenais —, *Strabo* 14, 645. 17, 814. *Gruppe, Gr. Myth.* 1508, 1.

In später Zeit haben einige Schriftsteller (*Michael Glykas, Annales* p. 343 *ed. Bonn. Georg. Cedren.* 1, 166 ed. *Bonn.*) infolge der Namensähnlichkeit mit Sabbe die Königin von Saba irrtümlich zu einer Sibylle Saba gemacht und sie der Sabbe gleichgesetzt; *Klausen, Aeneas u. die Penaten* 220 Anm. 359. *Alexandre* a. a. O. 84f. vgl. *R. Köhler, Germania N. R.* 17 (1884), 53 Anm. *Maaß* a. a. O. 16f. (vgl. 14 Anm. 3). *E. Sackur, Sibyll. Texte u. Forschungen* (Halle 1898) S. 174. *S. Krauß* a. a. O. 121ff. Den Namen *Σάββη* erklärt *H. Ewald, Entstehung, Inhalt u. Wert d. Sibyll. Bücher* in *Abhandl. der Göttinger Gesellsch. d. Wiss.* 8 (1858/59), 84 Anm. 1 wohl kaum richtig als 'Sibylle des Sabbats' (vgl. *Schürer, Gesch. des jüd. Volkes* 3^3, 430, 128). — *H. Lewy, Philologus* 57 (1898), 350 weist diese Ableitung zurück und schlägt in Hinblick auf die den Sibyllen im allgemeinen zugeschriebene Langlebigkeit (*Rohde, Psyche* 2^2, 67. 1) für Sabbe und den mit Sabbe höchstwahrscheinlich identischen Sibyllennamen *Σαμβήθη* (s. unten) Ableitung aus dem aramäischen sâbâ bez. sâbᵉtâ 'Greisin, Großmutter' vor und spricht die Vermutung aus, daß auch das Wort *Σίβυλλα* selbst dieselbe Bedeutung habe. Dieselbe Ableitung hatte vor ihm schon *S. Krauß* gegeben (s. *Byzant. Zeitschr.* a. a. O. 122). Mit *Σάββη* sind wahrscheinlich zusammenzustellen

1) der *θεὸς Σαββατιστής* und das Kollegium seiner Verehrer, der *Σαββατισταί* bez. *Σαμβατισταί* auf zwei leider sehr zerstörten (doch ist die Lesung *ἡ ἑταιρία τῶν Σαμβατιστῶν Διὶ Θειβήλῳ θεῷ* gesichert) Inschriften aus der Umgebung von Elaiussa-Sebaste in Kilikia Tracheia, *Hicks, Journ. of hell. stud.* 12, 233f. nr. 16. 17 (vgl. *Rev. arch.* 19 [1892], 129Anm. 8. *Larfeld* bei *Bursian, Jahresber.* 87 [1897], 456). *Zicbarth, Griech. Vereinswesen* 55. *Dittenberger, Orient. graec. inscr. sel.* 2, 262ff. nr. 573. *Wilh. Schulze, Zeitschr. f. vergl. Sprachforsch.* 33 (1895), 381f. *Wilhelm, Reisen in Kilikien* in *Denkschr. d. Kais. Akad. d. Wiss. zu Wien* 44 (1896), VI S. 67. Die Form *Σαμβατισταί* neben *Σαββατισταί* (vgl. die von *Schulze* a. a. O. 377ff. zusammengestellten weiteren Beispiele, in denen -*μβ* mit -*ββ* wechselt: *Σαμβίων*: *Σαββίων*, *Σαμβατίς*: *Σαββατίς* usw.), ist eine Stütze für die unten zu besprechende Gleichsetzung *Σαμβήθη*: *Σάββη* und schließt wohl den von *Hicks* angenommenen Zusammenhang mit *Σαβάζιος* aus, dessen *β* sicher einfach ist (*Schulze* 381, 2); auch gegen die zweite von *Hicks* angenommene Möglichkeit einer Ableitung von jüdischem *σάββατα* legt *Schulze* 381 Verwahrung ein (s. unten). Merkwürdig ist die schon von *Hicks* (vgl. *Schulze* 382) bemerkte Gleichbenennung des Gottes *θεὸς Σαββατιστής* und seines Kultvereines *Σαββατισταί* im Gegensatz zu der sonst üblichen Bezeichnung (*Διόννσος*: *Διονυσιασταί*). Freilich würde gerade diese Tatsache für die Auffassung des *θεὸς Σαββατιστής* als Sabazios-Dionysos (vgl. ob. *Eisele* Sp. 238, 49 s. v. Sabazios) sprechen, da wir gerade in dem Kulte dieses Gottes diese Gleichbenennung finden (*Βάκχος*: *Βάκχοι*, *Σάβος*: *Σάβοι*, s. Sabos nr. 2). Aber da sie auch in anderen Kulten (*Maaß, Orpheus* 186 Anm.) vorkommt — die Priesterin der Hestia in Sparta heißt Hestia, *Preuner, Hestia-Vesta* 102, 1; die Priesterinnen der Leukippiden: Leukippides, *Paus.* 3, 16, 1 usw. —, so darf man daraus keinen Schluß auf die Identität des *θεὸς Σαββατιστής* mit Sabazios ziehen. Nach *R. Schürer, Gesch. d. jüdischen Volkes* 3^3, 117, 45. 429 und *Cumont, Acad. des inscr. et belles lettres* 1906, 65 weist der namenlose nur als der 'sabbatistische' bezeichnete Gott auf jüdischen Einfluß hin, und die *Σαββατισταί* sind eine Genossenschaft, die den Sab-

bat feiert (vgl. oben Sabbe = Sibylle des Sabbats?) Vgl. auch die demnächst erscheinende Abhandlung von *F. Poland, Gesch. d. griech. Vereinswesens, Index.*

2) *Σαβαθικός*: Der auf einer Weihinschrift aus der Umgegend von Koloe in Maionien *Σαβαθικῷ εὐχήν* (*Movσ. και βιβλιοθ* 3, 167 nr. *τλη*) erwähnte Gott *Σαβαθικός*, in welchem der Herausgeber eine *'ἄλλη προσφορὰ τοῦ Ζαβαζίου Διός'* (vgl. auch *Eisele* oben Sp. 233, 34. 237, 22) sah, ist schon von *Schulze* 381 f. trotz des einfachen *β* mit Sabbe, Sambethe zusammengestellt worden. Bewiesen wird die Richtigkeit dieser Vermutung durch eine Inschrift aus Naukratis, die eine *σύνοδος Σαμβαθική* nennt, *Petrie-Gardner, Naukratis* 2, 68 nr. 15 pl. 22. *Ziebarth* a. a. O. 61. *Walt. Otto, Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten* 1, 165. *Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes* 2^3, 791 (= 3^3, 429 Anm. 119). *Poland* a. a. O.

3) *Σαμβήθη* = **Σαββήθη* (vgl. oben unter *Σαββατιστής*). In dem Sibyllenverzeichnis im *Schol. Plat. Phaedr.* 244 b (p. 269 *Hermann*) heißt es: *Σίβυλλαι μὲν γεγόνασι δέκα, ὧν πρώτη ὄνομα Σαμβήθη. Χαλδαίαν δέ φασιν αὐτὴν οἱ παλαιοὶ λόγοι, οἱ δὲ μᾶλλον Ἑβραίαν.* Weiter wird erzählt, daß sie die Gattin eines Sohnes des Noah gewesen sei und mit die Arche bestiegen habe. Sie habe vom babylonischen Turmbau und der Sprachverwirrung geweissagt, auch von Alexander von Makedonien, wie dessen Biograph *Nikanor* berichte. Gleichfalls mit Berufung auf *Nikanor* nennt das *Anecd. Paris.* bei *Cramer, Anecd. Paris.* 1, 332 (= *Suidas* s. v. *Σίβυλλα Χαλδαία* p. 740 *Bernh.*) Sambethe als die *Χαλδαία ἡ καὶ Περσίς* [vgl. *Varro* bei *Lactant. instit.* 1, 6, 8: primam fuisse de Persis, cuius mentionem fecerit *Nicanor*, qui res Alexandri Magni scripsit] *ἡ καὶ πρός τινων Ἑβραία ὀνομαζομένη . . . ἐκ τοῦ γένους τοῦ μακαριωτάτου Νῶε.* Hier wird also abweichend vom *Platonscholion* Sambethe nicht nur wie dort als chaldäische bez. hebräische Sibylle bezeichnet, sondern außerdem noch als persische Sibylle (vgl. über diese *Klausen* a. a. O. Anm. 360. *Geffcken, G. G. N.* a. a. O. 102, 3 und *Komposition* und *Entstehungszeit der Oracula Sibyll.* in *Texte u. Untersuch. zur Gesch. d. altchristl. Lit.* 23, 1, 3) und nicht zur Schwiegertochter, sondern zur Tochter des Noah gemacht, wie sie sich auch selbst nennt (*τοῦ* [nämlich des Noah] *μὲν ἐγὼ νύμφη καὶ ἀφ' αἵματος αὐτοῦ ἐτύχθην, Orac. Sibyll.* 3, 827), wo freilich *Blaß* bei *Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des alt. Testam.* 2, 180 201 (und ebenso *Mras* a. a. O. 30. 48) *νύμφη* ebenfalls als 'Schwiegertochter' faßt und außerdem S. 181 annimmt, daß in der Lücke nach v. 811 der Name *Σαμβήθη* selbst ausgefallen ist.

Als Tochter des Noah wird Sambethe gleichfalls mit Berufung auf *Nikanor* auch genannt vom *Anonymos* im Prolog der *Sibyllina* (p. 4, 2 ff. *Rzach* = *Maaß* p. 38), wo sie als chaldäische oder persische Sibylle (also nicht mit als hebräische) bezeichnet wird. Mit der Angabe des *Anonymos* stimmen überein, nur daß sie das Verhältnis der Sibylle zu Noah überhaupt nicht erwähnen, *Suid* (nach *Varro, Maaß* p. 51) s. v. *ὅτι Σίβυλλαι* p. 741 *Bernh. Theosoph. Tübing.* bei *Buresch, Klaros* 121 nr. 75. Auf Grund der oben angeführten Zeugnisse, die Sambethe in genealogischen Zusammenhang mit Noah setzen, und der allerdings durchaus nicht sicheren Annahme einer auch inschriftlich (unt. Sp. 269) bezeugten Verbindung Noahs mit Sambethe erkennt *Maaß* p. 41 unter Zustimmung von *Gruppe, Gr. Kulte u. Myth.* 1, 697, 23 auf Münzen von Apameia Kibotos in Phrygien, das seinen Beinamen von der dort lokalisierten Landung der Arche (*κιβωτός*) Noahs trug (*v. Gutschmid, Rh. Mus.* 19 [1864], 400 = *Kleine Schriften* 2, 392), den Noah und die Sambethe, während man sonst allgemein in der von *Maaß* auf Sambethe gedeuteten Frau Noahs Gemahlin erkannte. Die Münzen zeigen den durch Beischrift kenntlichen NΩЄ mit einer Frau in Doppeldarstellung, einmal noch in der Arche befindlich, dann aus derselben steigend, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 3, 132 ff. *Mionnet* 4, 234 f. nr. 251. 256. 261 (abg. *Suppl.* 7 pl. 12, 1). *Ch. Lenormant, Mélanges d'archéol.* 3, 199 ff. *E. Babelon, Revue de l'hist. des religions* 23 (1891), 174 ff. (= *Mélanges numism.* 1, 165 ff.; vgl. *Traité des monnaies grecques et romaines* 1, 39 ff.). *Friedländer-Sallet, Das königl. Münzkabin.* nr. 885 taf. 9. *Catal. of greek coins brit. Mus. Phrygia* 101 nr. 182. *Head, Hist. num.* 558 fig. 316. *Macdonald, Cat. of greek coins in the Hunter. coll. Univers. of Glasgow* 2, 480 pl. 56, 16. *Usener, Sintflutsagen* 48 ff. Fig. 1. *Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia* pl. 2, 1. 2. *G. F. Hill, Handbook of greek and roman coins* p. 170 Fig. 28 — *Schürer, Theol. Abh.* 54, 1 verweist noch auf die (mir nicht zugängliche) Abhandlung von *Madden, On some coins . . . struck at Apamea in Phrygia with the legend* NΩЄ in *Numismatic Chronicle* 1866, 173 ff. pl. 6. Nach *S. Krauß* a. a. O. 123 ist Sambethe ursprünglich der in der Völkertafel *Genes.* 10, 7. *Chronica* 1, 1, 9 Sabetha ((in der *Septuaginta Σαβαθά*) genannte Enkel des Noah; erst falsche Gedankenassoziation in Verbindung mit Lautähnlichkeit habe diesen Enkel Noahs zu der gleichfalls mit Noah in Verbindung gesetzten Sibylle Sambethe gemacht.

Sabbe ist Kurzform zu *Σαμβήθη* (*Σαββήθη*), *Alexandre* 84. *Wellhausen* bei *Maaß* 17. *S. Krauß* a. a. O. 122. *v. Gutschmid* a. a. O. 51. *H. L. Ahrens, Kleine Schriften* 1, 381. *Schürer, Theol. Abh.* usw. 52. *Gesch. d. jüd. Volkes* 2^3, 791 (3^3, 430). *W. Schulze* 380; vgl. *Gruppe, Kulte* a. a. O. Auf einer Inschrift aus Thyateira in Lydien wird ein *Σαμβαθεῖον ἐν τῷ Χαλδαίου* (*Χαλδαίων, Gruppe, Gr. Myth.* 1483, 2) *περιβόλῳ* erwähnt, *C. I. G.* 3509. Es kommt hier nicht darauf an, ob man mit *Perizonius* ad *Ael. v. h.* 12, 34 p. 724 (Leyden 1701). *Boeckh* zu *C. I. G.* a. a. O. *Schürer* 53, 1 unter dem *Χαλδαίου περίβολος* einen von einem Chaldäer zur Ausübung chaldäischer Weissagung gegründeten 'Bezirk' oder mit *Maaß* 41 unter dem Chaldäer den mit Sambethe in Verbindung gebrachten Noah erkennen will, auf jeden Fall ist unter dem *Σαμβαθεῖον* ein Heiligtum der Sambethe zu verstehen, *Alexandre* 84. *Maaß* 41. *Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes* 2^3, 370, 88

(= 3², 444 Anm. 56). 2², 791 f. (= 3², 430). *Theol. Abh.* 50. 52. *Schulze* 379. Ob freilich diese Sambethe mit der gleichnamigen Sibylle zu identifizieren ist, erscheint sehr fraglich. Größere Wahrscheinlichkeit hat die von *Schulze* 379 ff. vertretene Ansicht, daß *Σαββάθη* oder in vollständig ionisierter Form *Σαββήθη* der Name einer heidnischen, in Kleinasien verehrten, vielleicht semitischen Göttin gewesen ist, deren Kult keineswegs auf Thyateira (als weitere Kultstätte ist vielleicht auch Ankyra zu erschließen, *Schulze* 382. 378 Anm. 6) allein beschränkt gewesen ist, worauf die zahlreichen von *Σαμβήθη*. (*Σαββήθη*) abgeleiteten, von *Schulze* zusammengestellten Personennamen und der der Göttin zur Seite stehende männliche Gottesname *Σαββατιστής* usw. (s. oben) hinweisen. Nach *Fr. Kampers, Alexander d. Gr. u. die Idee des Weltimperiums in Prophetie u. Sage* (*Studien u. Darstell. a. d. Gebiet d. Gesch.* 1 (1901), Heft 2 u. 3 S. 181 (vgl. 91 f. 94 f.) ist Sabbe-Sambethe identisch mit der babylonischen Halbgöttin und Meereskönigin Sabitu 'die wohnt an der Mündung der Ströme und sitzt auf dem Throne des Meeres (vgl. Bd. 2 s. v. Izdubar Sp. 794, 64 ff. *A. Jeremias, Izdubar-Nimrod* 12. 30) und die wie Sambethe auch zu Noah in Beziehung steht; vgl. auch *Gruppe, Gr. Myth.* 1483, 2. 1516, 2. Gegen diese Ansicht von *Kampers* wendet sich *Ad. Ausfeld, Byz. Zeitschrift* 11 (1902), 560. Nach *Schürer, Theol. Abh.* 56 (vgl. auch *Nestle, Berl. Phil. Wochenschr.* 24 [1904], 765) ist unter dem von dem Verfasser der *Apokalypse Iohann.* 2, 20 bekämpften 'Weib Isabel in Thyateira (*γυνὴ Ἰεζάβελ*), die sich für eine Prophetin ausgibt', die Sibylle Sambethe bez. die in deren Heiligtum (*Σαμβαθεῖον*, s. oben) Orakel erteilende Prophetin zu verstehen. — Eine sonderbare Etymologie des Namens Sambethe steht bei *J. Wier, De praestigiis daemonum* (Basel 1583) p. 869, 39: *Sambethen ex Sem et Iaphet compositam asserunt, et non tam ad personas quam doctrinam a sanctis patribus acceptam referunt.* [Höfer.]

En Saberidais (*ἐν Σαβηρίδαις*), Beiname des Apollon in Erythrai von einer sonst unbekannten Örtlichkeit, *O. Rayet, Rev. arch.* 33 (1877), 116 Z. 54 (vgl. p. 126). *Dittenberger, Sylloge* 370 p. 539 Z. 104 = 2², 600 p. 370 Z. 104 (an beiden Stellen ist bei *Dittenberger* das Zitat aus der *Rev. arch.* irrtümlich). *H. Gäbler, Erythrä* 78, 7. *H. Herbrecht, De sacerdotii apud Graecos emptione venditione* (*Diss. philol. Argentor.* 10, 1) p. 49, 103. [Höfer.]

Sabinus s. Sabos nr. 1 u. Sancus

Sabol s. Sabazios Sp. 232 und Sabos 2.

Sabos (*Σάβος*, bei *Sil. Ital.* 8, 424 Sābus, vgl. *W. Schulze, Zur Gesch. lat. Eigennamen* 479) 1) Sohn des sabinischen Gottes Sancus (s. d.), Eponymos der Sabiner (und Samniten), *Cato* bei *Dionys. Hal. A. R.* 2, 49. Vgl. *Nissen, Templum* p. 130. Da nach diesem Zeugnis *Cato* den Sabus ausdrücklich als den Sohn des *δαίμων ἐπιχώριος* Sancus bezeichnete, ist die Angabe bei *Serv.* ad *Verg. Aen.* 8, 638 ungenau, daß *Cato* (*fr.* 51 *Hist. Rom. frgm. Peter* p. 51 = *Hist. Rom. rel.* 1 p. 66) und *Gellius* (*fr.* 10 p. 94 = *H. R. rel.* 1 p. 168) den Sabus einen Lakedaimonier genannt hätten, *Schwegler, Röm. Gesch.* 1, 83 Anm. 10 (vgl. auch 1, 239 Anm. 2). *Jordan, Catonis praeter libros de re rust. rel.* 27. *A. Preuner, Hestia-Vesta* 392. Die Bezeichnung des Sabus als Lakedaimonier und die Ableitung der Sabiner von Sparta (*Dionys. Hal.* 2, 45. *Justin* 20, 1, 14), die wohl auf die Beziehungen der Samniter zu Tarent zurückzuführen ist, soll die Sittenstrenge der Sabiner und ihre rauhe Tugend erklären (*Ed. Meyer, Gesch. d. Altert.* 2, 498 § 317 A), und um zugleich noch die altpersische Zucht mit hineinzuziehen, machte *Hygin* bei *Serv.* a. a. O. (*fr.* 9 p. 282 *Peter* = *Hist. Roman. rel.* 2 p. 75) den Sabus zu einem Perser, *qui de Perside Lacedaemonios transiens ad Italiam venit.*, vgl. *R. A. Klausen, Aeneas u. die Penaten* 1184, 2423 e (vgl. 1181, 1414). Nach *Hartung, Rel. d. Römer* 2, 47 soll der Name Sabus, da dieser Sohn des Sancus heißt, auf denselben Stamm wie sacer (mit Lautwechsel) zurückgehen. Nach *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 2, 275 (vgl. 1,268) ist Sabus verwandt mit Saur-Saul-Sol. *Usener, Götternamen* 44 hält ihn für identisch mit *Σάϝος*: *Σάβος* (s. d. nr. 2) und dem davon weitergebildeten *Σαϝάδιος*: *Σαβάδιος*: *Σαβάζιος*, wie schon *Nissen, Das Templum* 130 (vgl. *Eisele* oben Sp. 240, 35 ff.) Sabus im Namen und Begriff mit Sabazios für identisch erklärt hatte. Nach *Verg. Aen.* 7, 179 war Sabus, hier *pater Sabinus* genannt, der erste Winzer (vitisator); vgl. *Joh. Lyd. de mens.* 1, 5: *Σαβῖνος ἐκ τῆς περὶ τὸν οἶνον γεωργίας φερωνύμως ὠνομάσθη· τὸ γὰρ Σαβῖνος ὄνομα σποφέα καὶ φυτευτὴν οἴνου διασημαίνει.* Daher erklärt sich auch Oinotros (s. d.) als König der Sabiner, *Varro* bei *Serv.* ad *Verg. Aen.* 1, 532; vgl. *Nissen* a. a. O. 113 f. 134. *B. Heisterbergk, Über den Namen Italien* 41. *W. Helbig, Italiker in der Poebene* 111. *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 2, 275.

2) *Σάβος*, Bezeichnung des Dionysos (Sabazios) *Orph. hymn.* 49, 2. *Phot.* s. v. *σαβούς*. *E. Maaß, Orpheus* 209, 3 und, wie *βάκχοι* sich zu *Βάκχος* stellt, Bezeichnung auch seiner enthusiastischen Verehrer, *Phot.* s. v. *σαβούς, σάβοι. Plut. Quaest. conv.* 4, 6, 2. *Harpokrat.* s. v. *σάβοι. Schol. Ar. Vesp.* 9. *Av.* 874 (wo *σαβοί* auch als Bezeichnung der dem Dionysos heiligen Stätten erwähnt wird). *Eust.* ad *Hom. Od.* 1431, 48 ad *Dionys. Per.* 1069. *Steph. Byz.* s. v. *Σόβοι. Lobeck, Aglaophom.* 1044. *Usener, Götternamen* 44. *Fick, Vorgriech. Ortsnamen* 65 f. *Kretschmer, Einleitung in d. Gesch. der griech. Sprache* 196, 1. *E. Maaß* a. a. O. 186 Anm. *Rohde, Psyche* 2², 14/15 Anm. 4. *K. Buresch, Aus Lydien* 63. *Gruppe, Gr. Myth.* 732, 1. *Welcker, Aeschyl. Trilogie* 217. *Fredrich, Athen. Mitt.* 31 (1906), 83 Ann. 1. *Busolt, Gr. Gesch.* 2², 366, 7. Vgl. Bd. 1 Sp. 1035, 52 ff. Bd. 4 Sp. 232, 58 ff. Nach *Lewy, Die semitischen Fremdwörter im Griech.* 247 soll *Σάβος* mit hebräischem *sābā* = „zechen, trinken" zusammenhängen. Zu fast gleicher Bedeutungsannahme führt die Vermutung von *O. Schrader, Reallexikon der indogerman. Altertumskunde* 1,

89 (vgl. *Jane E. Harrison, Class. review* 16 [1902], 332. *Proleg. to the study of greek religion* 420), daß *Σαβάζιος* (= *Σάβος*) in Verbindung stehe mit 'sabaja, sabajum', einem Worte, mit dem die Römer das in Illyrien und Pannonien übliche Bräu (Bier) bezeichneten, daß also Sab(azi)os der 'Gott der Kelterung' sei. [Höfer.]

Sabus s. Sp. 240, 39, Sancus u. Sabos n. 1.

Sacrator, Krieger des Mezentius, tötet den Hydaspes (s. d. nr. 1), *Verg. Aen.* 10, 747. Höfer.]

Sacun s. Sakos a. E.

Sacus s. Sakos.

Sadidos (*Σάδιδος*), in der phoinikischen Mythologie Sohn des Kronos, von diesem aus Argwohn getötet, *Philo Bybl.* bei *Euseb., Praep. ev.* 1, 10, 21 p. 46 *Dind.* = *F. H. G.* 3, 568, 18. *Movers, Die Phönizier* 1, 144, 657 f. *Gruppe, Gr. Kulte u. Mythen* 1, 362. *Alois Müller, Sitzungsber. d. phil-hist. Klasse d. Akad. d. Wiss. zu Wien* 45 (1864), 506 f. [Höfer.]

Sadykos (*Σάδυκος*), Phoiniker in Berytos, von einer Titanis Vater des mit dem griechischen Asklepios gleichgesetzten Esmun (s. d.) und der sieben Dioskuren-Kabeiren, *Philo Bybl.* bei *Euseb. Praep. ev.* 1, 10, 11. 20 = *F. H. G.* 3 p. 567. 568 (wo *Σύδυκος, Συδύκ, Συδέκκ, Σεδέκ* steht). *Damask. vit. Isidori* § 302 = *Phot. Bibl.* 352 b *Bekker.* Der Name bedeutet nach *Philo* 'der Gerechte' (*δίκαιος*), und S. soll mit seinem Bruder Misor den Gebrauch des Salzes erfunden haben, das als Symbol der Gerechtigkeit diente (*Diog. Laert.* 8, 35; bedeutsam ist es, worauf *Cumont* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Esmun p. 678 hinweist, daß die Bd. 2 s. v. Merre erwähnte, dem Esmun, dem Sohne des Sadykos, gewidmete Weihung von einem Salinenverwalter gestiftet ist); vgl. *Lobeck, Aglaophom.* 1277. *Movers, Die Phönizier* 1, 652 f. (vgl. 265) u. bei *Ersch* u. *Gruber* s. v. Phönizien 390 f. und Anm. 86. *Renan, Mém. de l'acad. des inscr. et belles lettres* 23 1858, 2. 268. 271. *Ewald, Über die phoinik. Anschauung von d. Weltschöpfung* in *Abhandl. d. Wiss. zu Göttingen* 5 (1851/52), 21. *Alois Müller, Sitzungsber. d. phil.-hist. Kl. d. Akad. d. Wiss. zu Wien* 45 (1864), 496 ff. *Gruppe, Griech. Kulte u. Mythen* 1, 355. 379 f. *Gr. Myth.* 1544, 2. *v. Baudissin, Studien zur semit. Religionsgesch.* 1, 14 f. *Paul Schröder, Die phönizische Sprache* 127, 1 (vgl. 125, 5. 140). *Furtwängler, Archiv für Religionswiss.* 10 (1907), 328. Nach *Clermont-Ganneau, Rev. d'arch. or.* 5, 257 (vgl. *Gruppe, Bursians Jahresber.* 137 [1908], 619) war *Σάδυκος* bez. *Σύδυκος* eigentlich ein Berggott, der Gott des Dschebel Siddīgā bei Sidon, wo die Wiege des Esmunkultes gewesen sei. Von diesem Berge strömt ein Fluß, der später den Namen Asklepios führte. Auch *v. Baudissin,* der in seiner umfassenden Darstellung *'Der phoinizische Gott Esmun'* in *Zeitschr. d. deutschen morgenländischen Gesellschaft* 59 (1905), 459—522 Ešmun, oder wie er ursprünglich heißt, Ašmun = 'Lebenskraft' als Gott des erwachenden Naturlebens, aus dem sich der Heilgott entwickelt habe, nachzuweisen sucht, sieht in *Συδύκ* (Sdk) einen ursprünglichen Gott (a. a. O. 493 f.; vgl. 493. 497). Das Haupt des Sadykos ist nach *Ed. Gerhard, Gesammelte akadem. Abhandl.* 2, 538, 6 und Tafel 48, 6 auf Münzen von Malaca dargestellt. Vgl. Sydyk. [Höfer.]

Saegon, Beiname des Hercules auf einer bei Silchester in England gefundenen Inschrift: Deo Her[culi] Saegon[ti?] T. Tammonius, *C. I. L.* 7, 6 und dazu *Hübner* (vgl. *J. de Wal, Myth. septentrion. monumenta epigr. Lat.* 9, 1). Früher las man (*de Wal* a. a. O. p. 180 nr. 247. *Orelli* nr. 2013): Deo Her[culi] Segon[tiacorum], und *J. Becker, Zeitschr. f. d. Altertumswiss.* 9 (1851), 129, 1 sah in diesem Gotte die Stammgottheit der von *Caes. b. G.* 5, 21 erwähnten britanischen Segontiaci. [Höfer.]

Saeites Nomos (*Σαείτης Νομός*), Personifikation des gleichnamigen ägyptischen Nomos auf Münzen, dargestellt, der Gleichsetzung der ägyptischen Nit (s. d.) mit der griechischen Athena entsprechend, als Pallas mit Helm, Lanze und Schild, *W. Fröhner, Le Nome sur les monnaies d'Égypte. Extrait de l'Annuaire de la Soc. de Numism.* 1890 p. 22 des Separ.-Abdr. *Head, Hist. num.* 724. *Catal. of the coins of Alexandria and the nomes, Brit. Mus.* 353; vgl. *Alfr. Wiedemann, Herodots zweites Buch* 260. [Höfer.]

Saëtta (*Σαέττα*), Bezeichnung der Omphale (?) nach der lydischen Stadt *Σάεττα, Theokr. Syr.* 4 u. *Schol. Lobeck, Path. serm. Gr.* 379. *Pape-Benseler* s. v. *Σάεττα*; vgl. *v. Wilamowitz, Textgesch. d. griech. Bukoliker* 247 Anm. 1. [Höfer.]

Saga, zweifelhafter Name einer Gottheit auf einer Inschrift aus der Gegend von Norba (Cáceres) in Lusitanien, *C. I. L.* 2, 731 *Sagae Maurus Caudi* (oder *Candi*?) *v. l. a. s.* [M. Ihm.]

Sagaris (*Σάγαρις*) 1) Sohn des Lokrers Aias, gründet zusammen mit Troizeniern Sybaris (irrtümlich Metapontion statt Sybaris genannt bei *Gruppe, Gr. Myth.* 363, 9), nur bei *Solin* 2, 10 (p. 34, 1 *Mommsen*) genannt. Während die Teilnahme von Troizeniern an der Gründung von Sybaris durch das Zeugnis des *Aristoteles (Pol.* 5, 3, 10 p. 1303 a. *Busolt, Gr. Gesch.* 1^2, 398) feststeht, werden Lokrer, auf deren Teilnahme man aus der Nennung des Sohnes des Lokrers Aias als Oikisten geschlossen hat, als Gründer nur noch bei *Anton. Liberal.* 8, 7 erwähnt, eine Stelle, die mit Recht von *Eug. Oder, De Anton. Liberali* (Bonn 1886) S. 11 f. für Interpolation erklärt wird, schon darum, weil bei *Anton. Lib.* die angeblichen Lokrer aus dem phokischen Krisa gekommen sein sollen. So steht die Notiz bei *Solin,* daß Sybaris *a Troezeniis et a Sagari Aiacis Locri filio* gegründet sei, abgesehen von der Erwähnung der Troizenier, allein; als historischer Oikist von Sybaris wird von *Timaios* bei *Strabo* 6, 263 *Ὀῖς* (? *ὁ Ἴσος*?) aus Helike genannt. Den Namen Sagaris haben *Chr. G. Heyne, Opusc. acad.* 2, 127 Anm. c. *R. H. Klausen, Aeneas u. die Penaten* 465 f. (vgl. 453 Anm. 692 e) in Verbindung mit dem Fluß Sagra (zwischen Lokroi und Kaulonia, an dem die Lokrer einen entscheidenden Sieg über die Krotoniaten davontrugen, *Strabo* 6, 261. 262.

Plut. Aem. Paul. 25) gebracht. Ähnlich urteilt *M. Kleinschmit, Krit. Untersuch. zur Gesch. von Sybaris* (Progr. d. Wilhelm-Gymn. Hamburg 1894) S. 6 mit Anm. 3: „Mit Sagra wurde der mythische Name des lokrischen Königssohnes wegen seiner Ähnlichkeit in Verbindung gebracht; Sagaris wurde Teilnehmer an der Gründung von Sybaris. Wie es kam, daß Sagaris, nachdem sein Name mit dem Fluß Sagra in Verbindung gebracht war, gerade zum Gründer von Sybaris erhoben wurde, können wir nicht mehr erkennen, doch muß auf irgend eine Weise der Fluß Sagra mit Sybaris in Verbindung gesetzt sein." Den von *Verg. Aen.* 5, 263. 9, 575 erwähnten Gefährten des Aineias, Sagaris, 'dessen Name wohl eine jetzt verschollene Verknüpfung zwischen dem Namen des kleinasiatischen Sangarios (s. d. u. unt. nr. 4) und dem des italischen Sagra herstellen soll' (*Gruppe, Gr. Myth.* 364, 10; vgl. *Angermann, Jahrb. für kl. Phil.* 137, 3), möchte *Klausen* in letzter Linie als identisch mit dem gleichnamigen Sohne des Aias ansehen. Doch bleibt, abgesehen von der inneren Unwahrscheinlichkeit dieser Gleichsetzung, immer noch unerklärt, wie Sagaris als Gründer von Sybaris genannt werden konnte, zumal da sich unter den Genossen des Aineias wirklich ein Sybaris (*Verg. Aen.* 12, 363) befindet, und als mythischer Eponymos von Sybaris ein *Σύβαρις* genannt wird im *Schol. Theokr.* 5, 1.

Als einzige Erklärung für die Mitwirkung von Lokroi an der Gründung von Sybaris ist vielleicht mit *Kleinschmit* a. a. O. 7 der Umstand anzunehmen, daß nach *Skymn.* 346 ff. die Sybariten eine Zeitlang die Gesetze des Zaleukos, also lokrisches Recht, gebrauchten. Sagaris wäre also der mythische Vertreter von Lokroi. Ist Sagaris aber wirklich Sohn des Lokrers Aias? Von einem Kult des Aias bei den epizephyrischen Lokrern, die sich den Helden unsichtbar in der Schlachtreihe helfend dachten, wird uns zwar berichtet (*Paus.* 3, 19, 11. *Konon* 18), aber nirgends wird von einer Ehe und von Nachkommen dieses Heros erzählt. Als Eponymos von Lokroi Epizephyrioi gilt Lokros, der nach *Konon* 3, Sohn des Phaiax war, nach Unteritalien auswanderte und des Königs Lakin(i)os Tochter heiratete; im *Schol. Theokr.* 4, 32 wird dieselbe Geschichte erzählt, nur tritt an Stelle des Lokros Kroton, und als Vater des Kroton wird Aiakos genannt. Es kommt hier nicht darauf an, ob man im *Schol. Theokr.* mit *Ducker* für *Αἰακοῦ* aus *Konon Φαίακος* einsetzen will (*Αἰακοῦ* behält z. B. bei *Tümpel* bei *Pauly-Wissowa* 1, 1546, 44; vgl. auch *Gruppe, Gr. Myth.* 96, 5. 369, 4). Es genügt, daß es eine Überlieferung gab, die den Lokros einen Sohn des Phaiax bez. des Aiakos nannt. Sollte nun die Angabe bei *Solin* a. a. O., Sagaris sei der Sohn 'Aiacis Locri', nicht auf ein Mißverständnis der griechischen Quelle zurückgehen: *τοῦ Λοκροῦ τοῦ Αἰακοῦ* d. h. Sagaris war der Sohn des Lokros, des Sohnes des Aiakos? Der Übersetzer faßte *Λοκροῦ* nicht als Personennamen, sondern als Ethnikon, schrieb also: Aiaci Locri, und aus dem unbekannten Aiaci wurde Aiacis; oder wenn *Λοκροῦ τοῦ Φαίακος* ursprünglich dastand, wird Phaeacis zu Aeacis geworden sein.

2) Genosse des Aineias s. oben Sp. 273, 28.

3) *Σάγαρις* (*Σάγγαρις, Reitzenstein, Gesch. d. griech. Etymol.* 323), Sohn des Midas, nach welchem der phrygische Fluß Sa(n)garis (s. nr. 4 u. Sangarios) benannt sein soll, *Oros* im *Etym. M.* 707, 18. In der apokryphen Erzählung bei (*Plut.*) *de fluv.* 12, 1 heißt Sagaris Sohn des Mygdon und der Alexirrhoe, der von der erzürnten Kybele, deren Mysterien er verachtete, mit Wahnsinn geschlagen sich in den Fluß Xerabates, der nach ihm Sagaris benannt wurde, stürzte. Mit *Tümpel* (Bd. 2 Sp. 3300, 21 f.) hiernach auch im *Etym. M.* für Midas Mygdon einzusetzen, liegt wohl kein hinreichender Grund vor; vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 1529, 4.

4) Flußgott auf Münzen von Nikaia in Bithynien, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 425. *Mionnet, Suppl.* 5, 122, 679. *Head, Hist. num.* 443. *Cat. of greek coins brit. Mus. Pontus* etc. 167, 96. *Imhoof-Blumer, Monn. grecques* 240 nr. 61. *Kleinasiat. Münzen* 1, 9; auf Münzen von Juliopolis (Bithynien), *Catal. brit. Mus.* a. a. O. 149, 1 pl. 31, 4. *Alex. Boutkowski, Dictionnaire numism.* 1 p. 655; [auf Münzen von Tion in Bithynien zu Füßen des Dionysos zusammen mit dem Billaios, *Mionnet* 2, 500 f., 490 f. *Head-Svoronos* 2, 37. S. Art. Flußgötter von *Waser* bei *Pauly-Wissowa.* R.]. Vgl. oben nr. 3 u. d. A. Sangarios. [Höfer]

Sagaritis (*Σαγαρῖτις*), Nymphe, Naïs genannt, trotzdem sie eine Hamadryas ist (vgl. Bd. 3 Sp. 524, 50 ff.), in deren Umarmung Attis (Bd. 1 Sp. 716, 49 ff.) sein der Kybele gegebenes Versprechen der Keuschheit brach. Kybele tötete die Nymphe *volneribus in arbore factis, Ov. Fast.* 4, 229 ff. Der Name erinnert einerseits an den Fluß Sagaris (Sangarios), andererseits an das Messer (*σάγαρις*), mit dem Attis sich entmannte, *Gruppe, Gr. Myth.* 1545, 4. Nach *Kalkmann, Pausanias d. Perieget* 249, 1 liegt bei *Ovid* eine Verkürzung der Fabel vor: Sagaritis ist identisch mit der Tochter des Sangarios, Nana, die sonst Mutter, nicht wie bei *Ovid* Geliebte des Attis ist; vgl. auch *H. Hepding, Attis* [= *Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten* 1 (1903)] S. 113, 5. [Höfer.]

Sages, Kyzikener, von dem Argonauten Amphiaraos (s. d.) erlegt, *Val. Flacc. Argon.* 3, 182. [Höfer.]

Saginie(n)sis (?), topischer Beiname einer Quellgottheit (s. Artikel Fons) auf einer Inschrift aus dem Gebiet der Astures Transmontani, *C. I. L.* 2, 2694 = 5726 *Fonti Sagin[i]es(i) Genio Brocci L. Vipst(anus) Alexis aquilegus v. s. l. m.* (so nach *Hübner,* überliefert ist SAGINEES und SAGINIFFI). [M. Ihm.]

Sagitta s. Sternbilder.

Sagittarius s. Sternbilder.

Sagnos? (*Σάγνος*?), **Hund des Aktaion** (s. d.), *Hygin fab.* 181 p. 37, 19 *Schmidt,* nach *A. Werth, Schedae philologae Hermanno Usener oblatae* 112 *Σάννος* **zu lesen, wie bei** *Aelian. h. an.* 11, 13 **ein Hund des Daphnis heißt.**

[Höfer.]

Sagras (*Σάγρας*), Gott des gleichnamigen Flusses auf Münzen von Kaulonia, *Garrucci, Bull. Nap. N. S.* 1 (1853), 19. *Arch. Zeit.* 20 (1862), 321 Anm. 20. *Head, Hist. num.* 79; abg. *Bull. Nap.* 6 (1848), tav. 4, 20. [Höfer.]

Sagylos (*Σάγυλος*), König der Skythen, der auf Bitten der Amazonenkönigin Oreithyia dieser Hilfstruppen unter seinem Sohne Panasagoros gegen Theseus schickt, *Justin.* 2, 4, 27 ff. Quelle ist vielleicht *Ephoros*; vgl. *A. Klügmann, Die Amazonen* 30. [Höfer.]

Saidene (*Σαιδήνη*). Nach *Lobeck, Pathol. serm. Graeci proleg.* 195, 7 ist der von *Theognost.* bei *Cramer Anecd. Oxon.* 2, 112, 17 überlieferte Amazonenname *Σεδήνη* in *Σαιδήνη* (bez. *Σαρδήνη*) zu ändern und Saidene als Eponyme der von *Steph. Byz.* erwähnten Ortschaft (bez. des gleichnamigen Berges) Saidene bei Lyme anzusehen. Über eponyme Amazonen in der Aiolis s. Bd. 1 Sp. 274. [Höfer.]

Saïs (*Σάϊς*), angeblich ägyptischer Name der Athena (*Paus.* 9, 12, 1. *Charax von Pergamon* (*F. H. G.* 3. 639 *frgm.* 11) bei *Tzetz.* zu *Lykophr.* 111 und — die Stelle fehlt in den *F. H. G.* a. a. O. — im *Schol. Aristid.* 1 p. 95, 7 (= *Aristid.* ed. *Dindorf* 3 p. 17 f.). *Tzetz. Chiliad.* 5, 657. Eine Weihung an Athena Sais (oder Saitis) nimmt *Drexler* Bd. 3 Sp. 442, 12 ff. auf der a. a. O. ausgeschriebenen Inschrift an, wo aber vielleicht in ΝΗΙΤΟΣ nicht der Name des Dedikanten, sondern der Name ΝΗΙΤ = *Νηίθ* d. h. die mit Athena identifizierte ägyptische Göttin Neit oder Nit (s. d. und *E. A. Wallis Budge, The gods of the Egypt.* 1, 450 ff.) zu erblicken sein dürfte. Die Bd. 3 Sp. 442, 25 ff. nur in der Übersetzung mitgeteilte Inschrift, die lauten soll: „Primus Petronios, Sohn des Kekropios, Bürger von Sais usw.", lautet vielmehr nach *Archiv f. Papyrusforsch.* 2 (1903), 570 nr. 145: *Πρώτως Πετρώνιος Κεκροπίων ἄστυ Σαϊτῶν Πράξας Τριτογενοῦς ἱδρυσάμην ξόανον.* Die Bezeichnung von Sais als *Κεκροπίων ἄστυ* bezieht sich auf die von *Plato Tim.* p. 21 E berichtete Verwandtschaft der beiden Städte Sais und Athen durch die gemeinsame Göttin N(e)it-Athena (vgl. *D. Mallet, Le culte de Neit à Sais* 237 ff.), eine Verwandtschaft, von der *Herodot,* der nur den Namen N(e)it durch *Ἀθηναίη* (2, 28. 169. 170. 178; vgl. *Plut. Is. et Os.* 9 p. 354 c. *Strabo* 17, 802. *Procl.* ad *Plat. Tim.* 1, 95, 7 *Diehl*) wiedergibt, trotz seiner Vorliebe, griechische Ursprünge in Ägypten zu suchen, nichts berichtet. Aus der Verwandtschaft beider Städte, wie sie *Plato* behauptete, spannen griechische Schriftsteller eine Kolonisation der Stadt Sais von Athen aus (*Kallisthenes* und *Phanodemos* bei *Procl.* ad *Plat. Tim.* p. 38 ed. *Bas.* = ed. *Diehl* 1 p. 97), und *Anaximenes von Lampsakos* kehrte sogar in seiner Schmähschrift *Τριπάραπος*, die er dem *Theopompos* (s. *Brzoska* bei *Pauly-Wissowa* 1, 2096, 42 ff.) unterschob, das Verhältnis um und machte Athen zu einer Kolonie von Sais. *Charax* im *Schol. Arist.* a. a. O. berichtet ferner, daß bei der Akropolis in Athen Athena auf einem Krokodil reitend gebildet sei in Erinnerung an ihre ägyptische Herkunft; vgl. *Creuzer, Symbolik* 1 (1810), 265. Es ist das Verdienst von *J. H. Voß* (in *Seebodes Archiv f. Philologie u. Pädagogik* 2 [1825], 137 ff. = *Mythol. Briefe* 3[2] [1827], 180 ff.) und vor allen von *Ottfr. Müller* (*Orchomenos* 106 ff. [= 99[2] ff.]. *Prolegomena* 129. 175 f. (vgl. auch *Wachsmuth, Stadt Athen* 1, 452, 2. *H. D. Müller, Mythol. der griech. Stämme* 1, 314. *Crusius* bei *Ersch* und *Gruber* s. v. Kekrops 115. *Gruppe, Gr. Kulte u. Mythen* 1, 164) nachgewiesen zu haben, 'daß die mythische Verbrüderung der Saïten und Athener in der Anwesenheit der Ionier zu Sais ihre natürliche Wurzel hatte, indem die Fremdlinge in der dort verehrten N(e)it ihre einheimische Athena sahen', daß im übrigen aber die Sage von der Kolonisation Athens durch Sais auf historischem Sophisma beruht. — Was den angeblichen Namen Sais als ägyptische Bezeichnung der Athena betrifft (s die oben Sp. 275 angeführten Stellen; auch *Movers, Die Phönizier* 1, 644 vertritt diese Ansicht: 'Sais, wie Athene in Ägypten und der nach ihr genannte Nomos hieß'), so hat schon *Jablonski, Pantheon Aegyptiorum* 1, 54 richtig geurteilt: *Saïs nomen est non numinis cuiuspiam, sed urbis, Graecorum scriptis non parum celebratae. Numen vero in urbe hac ab Aegyptiis sancte cultum, quod Graeci interpretantur Minervam, scimus ab ipsis Aegyptiis non Saïn, sed Neitham appellatum fuisse;* vgl. auch *Ed. Meyer, Über einige semitische Götter* in *Zeitschr. d. deutschen morgenländischen Gesellschaft* 31 (1877), 722. *Alfr. Wiedemann, Herodots zweites Buch* 260. Undenkbar ist es nicht, daß es eine griechische *Ἀθηνᾶ Σαΐς* (der Personenname *Σαΐς* begegnet auf einer griechischen Inschrift aus der Nähe von Frascati, *C. I. G.* 3, 6443 = *I. G.* 14, 1986) gegeben hat, deren Name aber wie *Σαΐτις* (s. d.) zu *σάος* = heil (vgl. *Pape-Benseler* s. v. *Σάϊς* nr. 4) gehören würde. Aus der Ähnlichkeit der Namen *Σάϊς* und *Σαΐς* in Verbindung mit der oben erwähnten Annahme einer nahen Verwandtschaft zwischen den Städten Sais und Athen usw. konnte sich leicht die Fiktion entwickeln, daß Sais der ägyptische Name der griechischen Athena sei. Vgl. Saeites Nomos, Saïtis. Auch einen mythischen König von Ägypten, namens Sais hat man aus der gleichnamigen Ortsbezeichnung gebildet, *v. Gutschmid, Beiträge zur Gesch. des alten Orients* 35. [Höfer.]

Saisara (*Σαισάρα*), Tochter des Keleos, *Homer* (? vgl. *Gemoll, Homer. Hymnen* 288 f.) und *Pamphos* bei *Paus.* 1, 38, 3; nach der Überlieferung des attischen Demos Skambonidai war Saisara Gemahlin des Krokon (s. d.), *Paus.* 1, 38, 2. *Toepffer, Att. Geneal.* 101. Mit ihrem Namen hängt der frühere Name von Eleusis *Σαισαρία* zusammen, *Hesych. Σαισαρία. Lobeck, Aglaoph.* 283 c. *Preller, Demeter u. Persephone* 105, 27 (vgl. 68, 26). *Alb. Zimmermann, De Proserpinae raptu et reditu* (Progr. Lingen 1882) S. 40, 6. *Maaß, Göttinger Gelehrte Anzeigen* 1889, 827. *O. Müller, Kleine Schriften* 2, 255 f. Letzterer leitet den Namen *Σαισάρα* von *σαίρειν* ab = 'die Hohnlachende' in bezug auf die mit dem eleusinischen Kult verbundenen Spöttereien; andere beziehen den

Namen auf den Tempeldienst der Neokoren, denen das Fegen (σαίρειν) und Reinigen des heiligen Bodens oblag. — *Gust. Kirchner, Attica et Peloponnesiaca* (Diss. Greifswald 1890) S. 52 stellt Σαισάρα zu Σάρων. *Pape-Benseler* denkt an Ableitung von σαῖς = κοῦφος (*Hesych.*), *A. Fick, Vorgriech. Ortsnamen* 123 vergleicht den Namen der illyrischen Stadt Σοσάρ-ηθος. [Höfer.]

Saitchamiae, topischer Beiname der rheinischen Matronen auf zwei Inschriften aus Hoven bei Zülpich. Der erste Herausgeber, *Jos. Klinkenberg, Bonner Jahrb.* 89 p. 231, las die eine: *Matron(is) Saithamia(bus) Q. Cominius Primio l. m.* (ebenso *Zangemeister, C. I. L.* 13, 7915, nach Abklatsch); die andere: *Matronis Saitchamims Primus Freiattonis l. m.* — *Zangemeister, C. I. L.* 13, 7916 glaubte hier den Beinamen nach dem Abklatsch *Saitchamimi⟨s⟩* lesen zu müssen. Die Dativformen *Aflims, Vatuims* neben *Afliabus, Vatuiabus* (s. *Bonn. Jahrb.* 83 p. 34 f. und dieses *Lex.* 2 Sp. 2467) scheinen *Klinkenberg* recht zu geben. Unsicher bleibt die Beziehung auf den Ortsnamen Sechtem (*Klinkenberg*), noch unsicherer die von *R. Much, Zeitschrift für deutsches Alt. N. F.* 23 (1891) p. 322 f., versuchte Deutung ('den Zauber abwehren, schwächen, zu nichte machen'). [M. Ihm.]

Saïtes Nomos s. Saeites Nomos.

Saïtis (Σαΐτις), Beiname der Athena, unter welchem sie auf dem Berge Pontinos bei Lerna einen Tempel, als dessen Stifter Danaos galt (*Paus.* 2, 37, 2), besaß, *Paus.* 2, 36, 8. *P. Friedländer, Argolica* (Diss. Berlin 1905) 22, 40. Der Gedanke, diesen Kult als Filialkultus der N(e)it von Saïs zu betrachten (*D. Mallet, Le culte de Neit à Saïs* 236. *A. Maury, Hist. des religions de la Grèce ant.* 3, 288), ist viel weniger wahrscheinlich als die Vermutung von *E. Rückert, Der Dienst der Athena* 122 und *Gerhard, Griech. Myth.* 1, 233, 4 § 249, 4 (vgl. *Bursian, Geogr. v. Griechenland* 2, 67, 1. *Gruppe, Gr. Myth.* 1205, 1), daß die lernäische Athena Saïtis dem gleichfalls lernäischen Dionysos Saotes (s. d. nr. 2b) entsprechend ursprünglich 'Retterin, Heilerin' bedeutete. Vgl. Saïs. [Höfer.]

Sakespalos (Σακέσπαλος) = 'den Schild schwingend', Beiname des Ares, *Anonym. Laur.* in *Anecd. Varia Graec. et Lat.* ed. *Schoell-Studemund* 1, 268. [Höfer.]

Sakon s. Sokos.

Sakophoros (Σακοφόρος), Beiname des Hermes nach der Ergänzung von *Mordtmann, Ath. Mitth.* 10 (1885), 208 nr. 33: Ἑρμ̃ῆ]ς σακο[φόρος], Inschrift über der Darstellung eines Hermes, der in der L. den Caduceus, in der R. einen Beutel hält. [Höfer.]

Sakos? (Σάκος?); vgl. *Hyg. f.* 274 p. 149, 12 *Schmidt*: † *Sacus Iovis filius in Panchaia . . . aurum primus invenit.* Schon *Muncker* hat aus *Cassiodor. Var.* 4, 34 (vgl. *Plin. n. h.* 7, 56, 197, wo *Urlichs Jahrb. f. klass. Phil.* 77 [1858], 488 f. gleichfalls Aeacus hergestellt hat) für Sacus: Aeacus eingesetzt; ihm folgen *Knaack, Hermes* 16 (1881), 587. 594; *Ed. Rein, Sagengesch. Untersuch. über Aiakos* in *Acta Soc. Scient. Fennicae* Bd. 32 nr. 8 S. 28 ff., der mit *Gruppe, Gr. Myth.* 218, 3 statt Panchaia: Pangaio lesen möchte; *Mart. Kremmer, De catalogis heurematum* (Diss. Leipz. 1890) S. 67 ff. Dagegen halten *Movers* bei *Ersch u. Gruber* s. v. *Phönizien* S. 395 Anm. 65 u. *P. Schröder, Die phönizische Sprache* 197 Anm. Sacus für die Transskription des von *Nöldeke, Gött. Gel. Anz.* 1863, 1829 (vgl. *Zotenberg, Journ. asiat.* 6. Sér. T. 11 [1868] p. 437 f) erwiesenen phönikischen Gottesnamens Sacun, der auch in dem Epitheton des Hermes Σάκος, Σάχος (s. Sokos nr. 2) sich finde. [Höfer.]

Salacea s. Salacia. Die dort angeführte Inschrift steht auch *C. I. L.* 3, 14359[27]. Die Legende auf den Münzen des S. Pompeius ist wohl zu Imp(erator) Sal(ulatus) zu ergänzen. *E. Babelon, Les monnaies de la république Rom.* 2, 350 f; vgl. *M. Bahrfeldt, Nachträge u. Berichtigungen zur Münzkunde der röm. Republik* 1, 214 f.

Zu Salacia vgl. auch *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 2, 121. *Wissowa* Bd. 3 Sp 2788 und *Rel. u. Kultus d. Römer* 250 f. 253, 3. *E. Maaß, Griechen u. Semiten auf d. Isthmus v. Korinth* 119, *J. G. Cuno, Vorgeschichte Roms* 2, 91, 3. *W. H. Engel, Kypros* 2, 534 f. *O. Keller, Lat. Volksetymologie* 38. *E. Schwarz, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 16, 465 f. 468. [Höfer.]

Salacia, mit Neptunus (s. d. Bd. 3, 1 Sp. 203, 2—14) verbundene Gottheit, über deren Anrufung *Gellius* 13, 23 aus alten Gebetsformeln Kunde gibt. Ebenso wie Neptunus hat auch S. ursprünglich mit dem Meere nichts zu tun; sie bezeichnet, nach *Osthoffs* Etymologie von *salax, salire* (vgl. *audax, audacia*), die Springkraft der Quelle, das springende, schießende Gewässer des Apennin; daher denn auch die Nymphen bei *Ovid* (*Paul.* S. 327 *M.*) *salaces* genannt werden, mit denen S. noch auf einem i. J. 279 n. Chr. gesetzten Altar in Wien zusammen erscheint, der an der Einmündung des Wienflusses in die Donau gefunden wurde und die Inschrift trägt: *I. O.*] *M. N[ept]u[no S]alaceae Nimp[his Danuv]io Acauno* (d. i. die Wien) *dis deabusque omnibus* (*A. v. Domaszewski, Festschrift für O. Hirschfeld* S. 246 und *Arch. f. Religionswiss.* 1907 S. 13).

Es lag nahe, in griechischer Weise S. als Gattin mit Neptunus zu verbinden (*August. de civ. dei* 4, 10; 7, 22: *habebat Salaciam Neptunus, quam inferiorem aquam maris esse dixerunt; Serv. ad Aen.* 10, 76). Der Name wurde früh mit *sal, salum* in Zusammenhang gebracht (*Salacia Neptuni a salo Varro de l. l.* 5, 72; *Serv. a. a. O.*; *S. dicta est quod salum ciet Fest.* S. 326 *M.*; *Venilia unda est, quae ad litus venit; Salacia, quae in salum redit, August. de civ. dei* 7, 22); als Beherrscherin der salzigen Meerflut faßte sie *Pacuvius* (*saevitiam Salaciae fugimus, Trag. Rom. Fr.* v. 418 f. *Ribb.*). Während *Cicero* in seiner *Timäusübersetzung* (11; *Serv. ad Georg.* 1, 31) S. für Tethys bei *Platon* eingesetzt hat (*C. Fries, Rhein. Mus.* 1900 S. 34 f.), wird sie sonst geradezu mit Amphitrite identifiziert (Mutter des Triton, *Serv. ad Aen.* 1, 144); vgl. *Apul. Met.* 4, 31, *Apol.* 31 und die Glossen im *Corp. Gloss. Lat.* 2, 177, 21; 3, 9, 22

(*mare ebd.* 5, 636, 50; *dea paganorum quasi maritima* 5, 242, 12; dazu *Salaciae, Νηρηίδες* 3, 168, 13. 291, 41). — Die Ableitung von *salax* 'geil' wie die Erinnerung an die meerentstiegene Aphrodite hatte ferner zur Folge, daß S. mißverständlich als Göttin der *salacitas* und *dea meretricum* (*Serv. ad Aen.* 1, 720) angesehen wurde.

In der Legende SAL auf einem Denar des S. Pompejus den Namen der S. erkennen zu wollen, wie *Vaillant* mit Heranziehung von *Appian, b. c.* 5, 100, 416 getan hat (*Eckhel, Doctr. num. vet.* 6, 27 f.; *Rasche, Lex. univ. rei numar.* 4, 1 S. 1559), scheint bedenklich; übrigens ist in der *Appian*stelle nicht *Σαλαπίᾳ* sondern *θαλάσσῃ* überliefert. *A. de Sallet* vermutet, die lusitanische Seestadt Salacia sei von S. Pompejus gegründet oder nach S. benannt worden (vgl. *Hübner, C. I. L.* 2 *Suppl.* S. 802). Vgl. Salacca. [J. Ilberg.]

Salagos (*Σάλαγος*), Sohn des Oinopion, *Ion von Chios* (*F. H. G.* 2, 50) bei *Paus.* 7, 4, 8. Vgl. *F. Dümmler* bei *Studniczka, Kyrene* 199. — *Osann, Rhein. Mus.* 3 (1835), 246 will dafür Staphylos lesen; auch *Gruppe, Gr. Myth.* 272, 3 hält den Namen wahrscheinlich für verderbt (Salagas?) und möchte Zusammenhang mit dem boiotischen Salganeus annehmen. *Völcker, Mythol. d. Iapet. Geschl.* 112 schreibt Selagos und sieht in dem Namen eine Anspielung auf den funkelnden Glanz des Namens. Allerdings sind wohl *Σάλαγος* und *Σέλαγος* (s. d.) dieselben Namen und verhalten sich wie *Ψαμάθη*: *Ψεμάθη*, *Κασάνδρα*: *Κεσάνδρα*, gehören aber wohl zu *σαλαγεῖν, ἀσελγαίνειν* usw. *Usener, Altgriech. Versbau* 114, 7. *B. Keil, Ath. Mitth.* 20 (1895), 426 f. [Höfer.]

Salakia? (*Σαλακία*?), Heldin einer dunklen aitiologischen Legende, die nach *Alexandros Polyhistor* (vgl. *J. Freudenthal, Hell. Studien* 1/2 S. 24) bei *Steph. Byz.* s. v. *Πάταρα* (daraus verkürzt bei *Eust.* ad *Diongs. Per.* 129) folgendermaßen lautet: *Σαλακία κόρη ἐξ Ὀφιονίδος* habe *ἐν πατάρᾳ* (= *κίστη, ἄγγος, κιβωτός*) dem Apollon Opfergaben, bestehend aus Kuchen in der Form von Leier, Bogen und Pfeilen, wie sie als Spielzeug für kleine Kinder dienen, darbringen wollen. Auf dem Wege habe Salakia sich ausruhen wollen und die Schale neben sich gestellt; ein Windstoß habe letztere ins Meer geschleudert. Da sei die Jungfrau weinend nach Haus gegangen, die Schale aber sei an der lykischen Chersonnes angeschwommen. Nun heißt es weiter: *περιυχόντα δέ τινα τῶν ἐκ τῆς Σαλακίας φυγόντων τῇ πατάρᾳ πέμματα πάντα κατακαῦσαι καὶ τὴν Χερρόνησον ἱερὰν Ἀπόλλωνι ἀνεῖναι. ὠνομάσθαι δὲ τὴν χώραν ἀπὸ τοῦ ἄγγους, τοῦ (τῆς Mein.) πατάρας, Πάταρα.* Die Legende soll einerseits den Namen Patara erklären, andererseits wohl die Anwendung von Opferkuchen im Apollodienst zu Patara, *Creuzer, Symbol. u. Mythol.* 2 (1811), 131 = 2^3 (1841), 538. *H. Brunn, Annali* 1850, 63. Unklar aber ist die Bezeichnung der Salakia als *κόρη ἐξ Ὀφιονίδος*, und die Bezeichnung des Finders als *τις τῶν ἐν τῆς Σαλακίας φυγόντων*, wonach *Σαλακία* auch Name einer Ortschaft sein müßte. *Pape-Benseler* s. v. *Ὀφιονίς* gibt mit Berufung auf *Steph. Byz.* an: 'Schlangenbach, Quelle in Lykien'; aber von einer Quelle ist bei *Steph. Byz.* nicht die Rede: *O. Treuber, Beiträge zur Gesch. der Lykier* (Progr. Gymnas. Tübingen 1886) S. 23 erinnert zur Erklärung des Namens Ophionia an den alten Götterkönig Ophion (s. d.), was ich in diesem Zusammenhang nicht verstehen kann, oder er versteht unter Ophionis die Insel Rhodos, für die der alte Name *Ὀφιοῦσσα* (*Strabo* 14, 2, 7 p. 653. *Steph. Byz.* s. v. *Ῥόδος*) bezeugt ist. Den Namen *Σαλακία* erklärt *Treuber* für nicht deutbar; *Bouché-Leclercq, Hist. de la divination dans l'ant.* 3, 255 glaubt in Salakia 'quelque type de déesse phénicienne' sehen zu können, im übrigen bezeichnet er, wie *Meineke* zu *Steph. Byz.* a. a. O., die ganze Legende als dunkel und bizarr. Und doch glaube ich, die Sage erklären zu können und zwar sehe ich in ihr, um dies gleich vorauszuschicken, eine Hyperboreerlegende, und zwar speziell eine lykische, möge man als Quelle für *Alexandr. Polyhistor Λυκιακά* bei *Steph. Byz.* a. a. O. des *Polycharmos Λυκιακά* (*Athen.* 8, 333 d. *F. H. G.* 4, 479; neu kommen hinzu die umfangreichen Bruchstücke aus der lykischen Sagengeschichte, die in den Inschriften bei *Benndorf-Niemann, Reisen in Lykien* 77 nr. 536 *κατὰ Πολυχάρμον καὶ ἑτέρων ἱστορίας* wiedergegeben werden und z. T. Lykien als Kultstätte des Apollon verherrlichen) oder auch *Menekrates Λυκιακά* (*J. Geffcken, De Steph. Byz. capita duo* [Göttingen 1886] S. 68 f.) annehmen. Bei *Steph. Byz.* steht: *Σαλακίαν* (über die Namen unten) ... *φέρειν ἱερὰ τῷ Ἀπόλλωνι ἐν πατάρᾳ· εἶναι δὲ ταῦτα πέμματα λύρας τε καὶ τόξα καὶ βέλη, οἷς παίζειν νηπίους ὄντας.* Zunächst der Ausdruck *ἱερὰ φέρειν*, — bei *Herod.* 4, 33 begegnet er nicht weniger als dreimal von Opfergaben der Hyperboreer gebraucht; vgl. *Plut. de mus.* 14: *τὰ ἐξ Ὑπερβορέων ἱερὰ στέλλεσθαι. Paus.* 1, 31, 2: *ἀπαρχὰς φέρειν.* Daß in der lykischen Legende die Gaben, nicht wie bei *Herodot* a. a. O. und *Paus.* 1, 31, 2 in einem Ährenbündel, sondern in einer Schale (*πατάρα*) gebracht werden, war notwendig zur Erklärung des Namens *Πάταρα*. Die Kuchen (*πέμματα*) in Form von Lyra, Bogen und Pfeil — dieselben Symbole auf einer Münze von Patara nach der Beschreibung von *Eckhel, Doctr. num. vet.* 3, 5: *Caput Apollonis laureatum, pone arcus et pharetra. Lyra intra quadratum;* vgl. *Cat. of greek coins brit. Mus. Lycia* p. 75 — finden ihre überraschende Parallele in dem gleichfalls mit der Hyperboreerlegende (*Crusius* Bd. 1 Sp. 2829, 34 ff.) in Zusammenhang stehenden Kultgebrauch der dem Apollon geweihten Eiresione; s. *Menekles* bei *Suid.* s. v. *διακόνιον: Ἀθηναῖοι τῷ Ἀπόλλωνι τὴν καλουμένην εἰρεσιώνην ὅταν ποιῶσι, πλάττοντες λύραν τε καὶ κοτύλην καὶ κλῆμα καὶ ἄλλ' ἅττα κυκλοτερῆ πέμματα, ταῦτα καλοῦσι διακόνιον*; vgl. auch *Bekker, Anecd.* 1, 354 s. v. *αἴγλη· ἡ θυσία ἡ ὑπὲρ τοῦ κατακλυσμοῦ εἰς Δελφοὺς ἀπαγομένη αἴγλη ἐκαλεῖτο. καὶ ποπάνου τι εἶδος, ἐν ᾧ διεπλάσσετο εἴδωλα. Lobeck, Aglaoph.* 1069. *Hauser, Philol.* 54 (1895), 390 und bes. *Mommsen, Feste der Stadt Athen* 280, 2: „Das

Backwerk war beliebig gestaltet, man gab ihm die Form einer Leier, eines Bechers, oder welche Form man sonst wählte.“ Für die Legende von Patara ward natürlich die Form von Lyra, Bogen und Pfeil gewählt im Hinblick auf die oben erwähnten durch Münzen bezeugten Attribute des Gottes. Der Pfeil Apollos spielt gleichfalls in der Hyperboreerlegende eine Rolle, Bd. 1 Sp. 2808, 58 ff. Auch der Zusatz, *'οἷς παίζειν νηπίους ὄντας'* ist nicht bedeutungslos. Apollon, dem die Gabe dargebracht werden soll, ist also noch *νήπιος*, wohl eben erst geboren, und in der Geburtssage Apollos spielen die Hyperboreer gleichfalls eine Rolle, *Alkaios fr.* 2. 3. 4. *Bergk* 3 [4], 147. *Crusius* Bd. 1 Sp. 2806, 19 ff. 2808, 27 f. Stimmen bis jetzt alle Züge mit der sonstigen Tradition über die Hyperboreer überein, so müssen auch die Namen *Σαλακία* und *Ὀφιονίς* sich in Beziehung zu den Hyperboreern bringen lassen. Viele der Hyperboreernamen, besonders aus späterer Zeit, knüpfen an Örtlichkeiten an; vgl. *Crusius* Bd. 2 Sp. 2831, 67 f., wo hinzuzufügen sind Galeos (s. d.), Telmessos (s. Galeos), Palantho (s. d.), Amadokos (warum man diesen Namen hat ändern wollen [*Λαόδοκος* usw. s. *Crusius* Bd. 1 Sp. 2810, 4 ff.], ist unerfindlich; er ist der Eponymos der skythischen *Ἀμάδοκοι*, *Hellanikos* bei *Steph. Byz. Ἀμάδοκοι*. Die Skythen = Hyperboreer Bd. 1 Sp. 2811, 26. 2814, 2). Ich sehe in dem Namen *Σαλακία* eine leichte Verschreibung (— oder Änderung eines dem halbgelehrten Abschreiber nicht verständlichen Namens —) und zwar von *Ἀμαλκία*. Paläographisch ist die Änderung höchst unbedeutend, zumal da an beiden Stellen, wo jetzt *Σαλακία* steht, das unmittelbar vorausgehende Wort mit *Σ* schließt (*Ἀλέξανδρος Σ Σαλακίαν — τῆΣ Σαλακίας*). *Hekataios von Abdera* verlegte in seinem phantastischen Hyperboreerroman die Sitze der Hyperboreer an den Okeanos Amalcius = *Ἀμάλκιος* (*Plin. Hist. nat.* 4, 94. *Solin* 19, 2 p. 92, 13 *Mommsen*; vgl. *Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde* 1, 424 f. *Rohde, Griech. Roman* 212 = 227 [2], Anm. 3. *Tomaschek* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Amalcius oceanus. Mit welcher Berechtigung *J. Marquardt, Philologus Suppl.* 10 [1907], 84 Anm. 3 bei *Plin.* a. a. O. Amaechius lesen will mit Berufung auf *Horn, Neupersische Etymologie* 252, 3 = ham-aecha, von aw. aecha = 'Eis', vermag ich nicht zu entscheiden). Diese Hyperboreer schickten nach *Pompon. Mel.* 3, 5, der auf *Hekataios* (*Crusius* Bd. 1 Sp. 2827, 20 ff.) zurückgeht, 'per virgines suas' dem Apollon die Erstlinge nach Delos. Eine solche Jungfrau war die angebliche Salakia oder, wie wir nun wohl sagen dürfen, Amalkia. Aber sie gelangte nicht nach Delos, auch ihre Opfergabe nicht. Der Wind — wohl der mit der Hyperboreerlegende so eng verflochtene *Βορέας* — trieb sie nach Lykien. Dort fand sie einer, der aus *Ἀμαλκία* (das fabelhafte Hyperboreerland führt denselben Namen, wie die hyperboreische Jungfrau, und bei den mannigfaltigen Variationen der Sage ist es unbedenklich, anzunehmen, daß aus dem Okean *Ἀμάλκιος* ein Land *Ἀμαλκία* geworden ist) hatte weichen müssen, und stiftete in dem Lande, das ihm zum zweiten Vaterlande geworden war, den Kult des lykischen Apollo in Patara mit den schon oben (Sp. 280) erwähnten Kultbräuchen: „Die Grundlage der Hyperboreermythen bilden ätiologische Legenden, welche die Erklärung . . . apollinischer Kultbräuche bezwecken“ (*Crusius* Bd. 1 Sp. 2832, 4 ff.). Es bleibt noch die Erklärung von *Σαλακία* (l. *Ἀμαλκία*) *κόρη ἐξ Ὀφιονίδος* übrig. Ist Amalkia einerseits Name der Jungfrau, andererseits Name ihrer Heimat, so enthält der Zusatz *ἐξ Ὀφιονίδος* eine nähere Begrenzung oder Bestimmung des weiteren Begriffes *Ἀμαλκία*. *Ὀφιονίς* muß eine Stadt oder dergleichen in Amalkia sein. In der Tat berichtet derselbe *Hekataios* bei *Diod.* 2, 47 von einer dem Apollo heiligen Stadt bei diesen Hyperboreern. Der Name wird nicht genannt; aber wieder erzählte derselbe *Hekataios* von der im Okeanos *Ἀμάλκιος* gelegenen Hyperboreerinsel *Ἐλλίξοια* (*Steph. Byz.* s. v.) oder vielmehr, wie mit *Crusius* 1, 2812, 40. *Rohde* a. a. O. 211 = 226 [2]. *Weniger, Arch. für Religionswiss.* 10 (1907), 242 zu schreiben ist, *'Ελίξοια*. Was kann das anders bedeuten als die 'wie eine Schlange gewundene Insel' (vgl. *δράκων ἑλικτός*, *Soph. Trach.* 12. *Eur., H. f.* 399)? Und erinnert man sich an die Überlieferung von den schlangenessenden (*Crusius* 1, 2823, 30. 2822. 9 ff.) Hyperboreern, so wird man *Ὀφιονίς*, das hinsichtlich seiner Bedeutung wenigstens mit *'Ελίξοια* sicherlich identisch ist, als Bezeichnung einer Stätte der Hyperboreer gern gelten lassen. Daß *Alexandros Polyhistor* in seinen *Ἀνιακά* auch sonst Hyperborersagen behandelte mit der in seinen Quellen vorgefundenen Tendenz, Lykien zu verherrlichen, beweist *fr.* 85 (*F. H. G.* 3, 263 = *Hesych. Suid. Ἰλιήν*, vgl. *Kalkmann, Pausanias d. Perieget* 246), nach dem der Hyperboreer Olen ein Lykier *ἀπὸ Ξάνθου* war, am Xanthos aber in Araxa war Apollon geboren, *Polycharmos* bei *Benndorf-Niemann* a. a. O. 77 nr. 43 b. Auch Telmessos, der Eponym des lykischen Telmessos, Sohn des Apollon oder des Hyperboreerkönigs Zabios (*Steph. Byz. Γαλεῶται*), gehört zur lykischen Hyperboreersage. [Höfer.]

Salambas, —ambo (*Σαλαμβάς*, *—αμβώ*). Nach *Hesych.* ist *Σαλαμβώ* Name der Aphrodite bei den Babyloniern, nach *Etym. M.* 747, 48 speziell Name der um Adonis klagenden Aphrodite: *Σαλαμβὰς ἡ δαίμων παρὰ τὸ ἀεὶ περιφέρεσθαι καὶ ἐν σάλῳ εἶναι, καὶ ὅτι περιέρχεται θρηνοῦσα τὸν Ἄδωνιν. καὶ σαλαΐζειν Ἀνακρέων* (*fr.* 167) *ἐπὶ τοῦ θρηνεῖν.* Vgl. *Hesych.*: *σαλαΐζειν· κόπτεσθαι. σαλαϊσμός. κωκυτός.* In derselben Bedeutung heißt es bei *Aelius Lampridius, Antoninus Heliogab.* 7: *Salambonem etiam omni planctu et iactatione Syriaci cultus exhibuit, omen sibi faciens imminentis exitii*, wo *Salmasius*, der in *Σαλαμβώ* der Erklärung des *Etym. M.* folgend ein rein griechisches, von *σάλη*, *σάλος* abgeleitetes Wort erblickt, Salambonem exhibere erklärt durch *'Venerem imitari, dum Adonidem luget ac plangit'*; vgl. *Movers, Phönizier* 1, 201. 585 f. u. bei *Ersch u.*

Gruber s. v. Phönizier p. 389a. *W. Greve, De Adonide* (Diss. Leipzig 1877) S. 30, die ebeno wie *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 2, 395, 2. Salambo als Bezeichnung sowohl des Klagegesanges als der Göttin — vgl. denselben Doppelgebrauch von Ἰακχος, Ἰηπαιήων, Ἴουλος, Παιάν usw. — von dem syrischen abub, ambub (*Engel. Kypros* 2, 557) = Flöte, die bei der Adonisklage verwendet wurde, ableiten und an den Namen des Adonis bei den Pergaiern Abobas erinnern; vgl. auch die *collegia ambubaiarum, Hor. Sat.* 1, 2, 1. *Sueton Nero* 27. Von einem Kultus der Salambo in Hispalis (Sevilla), der noch im Jahre 287 n. Chr. blühte, berichten die *Acta Sanctorum Iulii* 4 p. 585 *ad 19 Juli De S. S. Iusta et Rufina* = *Henrique Florez, Espana Sagrada* 9, 339 (vgl. auch den Auszug bei *Stadler-Ginal, Heiligen-Lexikon* 3, 549 f. s. v. *S. S. Justa et Rufina* und bei *Gams, Kirchengeschichte von Spanien* 1, 284 ff.). Darnach hätten vornehme Frauen auf ihren Schultern in feierlicher Prozession das Götterbild eines *'nescio quod execrabile monstrum* (vgl. *Du Cange, Glossar. med. et infim. lat. digessit Henschel* 6, 35: *Salambo, genus monstri, Papias*; vgl. ebenda a. a. O.: *Salambona, Hispanis [Hispalis?] Venerem sonat . . . per forum more suo circulatorio idolum Salambonae deae circumferrent) et immane portentum, quod perditorum turba gentilium Salambonem vocant'* getragen und von Iusta und Rufina, die ihren Lebensunterhalt durch Verkauf von irdenen Gefäßen sich verdienten, ein Gefäß zum Gebrauch für das Götterbild (wohl um es selbst zu waschen, *Fr. Münter, Religion der Babylonier* 23, oder zur Besprengung des den Adonis darstellenden Bildes, *Mannhardt, Antike Wald- u. Feldkulte* 2, 275. 283) gefordert. In den *Acta Sanctorum* a. a. O. 586 wird weiter angegeben, daß einige Überlieferungen an der oben angeführten Stelle für Salambonem: Salambovem bzw. Salamboa lasen *'a plangendo bovem, quia Venus planxit interfectum Apim seu Osiridem'*. Die Frage nach der Herkunft dieses Kultus (*Act. Sanct.* 586: *Scriptores Hispani utcumque explicare conantur, quomodo haec peregrina superstitio Hispalim pervenerit)* ist wohl mit *Florez* a. a. O. 99 (vgl. 277) dahin zu beantworten, daß Hispalis durch seinen Schiffs- und Handelsverkehr mit dem Orient diesen Kultus übernommen hat. Vgl. die dortigen Genossenschaften der Scapharii (*C. I. L.* 2. 1168. 1169. 1180. 1183) und der Lintarii (*C. I. L.* 2, 1182). Gegen die Ableitung des Namens Salambo (s. oben) aus dem Griechischen erhebt Einspruch *Seldenus, De dis Syris* 210, der nur im allgemeinen den Namen für semitisch hält. Für assyrisch hält das Wort *Lenormant, Gaz. arch.* 1 (1875), 100, 2 unter Verweisung auf sein (mir nicht zugängliches) Werk *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose* 95. — *Münter* a. a. O. verwirft semitische Ableitung und verweist auf sanskr. „salam" = „Wasser" und Wurzel „bhü" = „sein, hervorgebracht werden". — Ableitung aus dem Sanskrit: Svajambu = „durch sich selbst seiend", nahm auch an *Hitzig* zu *Jesaja* 205 (und dagegen *Movers* a. a. O. 1, 585). *Lewy, Semit. Fremdwörter im Griech.* 96 läßt die Wahl einer Ableitung von sumerischem „sal = weiblich, Weib" (Mitteilung von *Jensen*) oder von Sala, Name einer babylonisch-syrischen Erdmutter *(Th. Friedrich, Kabiren und Keilinschriften* 76 f.), oder er denkt auch an die Möglichkeit einer Zusammenstellung mit dem aus *Arist. Equ.* 765, *Thesm.* 805 bekannten Hetärennamen *Σαλαβαχώ* (so auch *Immisch, Verhandl. der 40. Versammlung deutsch. Philol. in Görlitz* [1890], S. 384; vgl. *Usener, Altgriech. Versbau* 114, 7. *Kaibel, Gött. Gel. Nach.* 1901, 495) und Ableitung von *σαλάβη* = „Loch, Öffnung" im obszönen Sinne (vgl. Aphrodite *Πόρνη* und Prostitution im Dienste der Aphrodite).

Ein weiterer Kultus der Salambo ist bezeugt für die Insel Gaulos bei Malta, wo auf einer Inschrift ihr Name in der Form Sadambal צרמבעל begegnet, *C. I. Semit.* 132 p. 161 Z. 2 (nach der Transskription ist in der Inschrift von einem 'penetrale domus Sadambaalis' die Rede): das l ist zu d geworden, ein Lautwechsel, der sich auch in dem Namen der Insel, die den Kultus jener Göttin pflegte, zeigt; denn neben Γαῦλος findet sich ebenso häufig Γαῦδος. Aus Sadambal bzw. Salambal ist durch Kontraktion von al zu ô, die im Semitischen nicht selten ist, Salambo entstanden, und Salambal צלמבעל = Salambo bedeutet „Abbild Baals" (vgl. die Bezeichnung der karthagischen Tanit als *'facies, persona* oder *manifestatio Baals', de Vogüé, Journ. asiat.* 6. Ser. 10 [1867], 138 und *de Saulcy* ebenda). *Blau, Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.* 14, 649. 651. *Paul Schröder, Die phönizische Sprache* 103. 105 (vgl. 234, 11, 2). *Bäthgen, Beiträge zur semit. Religionsgesch.* 57. 269. Vgl. auch *E. Aßmann, Philologus* 67 (1908), 178. 185. *W. Robertson Smith, Lectures on the religion of the Semites* 411/12 Anm.

[Höfer.]

Salaminios (*Σαλαμίνιος*), Beiname des Zeus in Salamis auf Kypros, dessen Kult von Teukros, dem Sohne des Telamon, gestiftet sein sollte. *Tac. annal.* 3, 62. Von Menschenopfern in seinem Kult berichtet *Lactant. Inst.* 1, 21, 1; vgl. die auf Kypros dem Zeus Xenios (Iuppiter Hospes, *Ov. Met.* 10, 224. *Movers, Die Phönizier* 1, 338. 408 f.; vgl. Bd. 2 Sp. 2304, 62 ff. s. v. *Μάλικα*) von den Kerasten dargebrachten Menschenopfer. Vielleicht beziehen sich hierauf auch die kyprischen Beinamen des Zeus *Ἐλλαπινασήϛ* und *Σπλαγχνοτόμος* (s. d.), *Hegesandros v. Delphoi* (*F. H. G.* 4, 419 bei *Athen.* 147a. *Gruppe, Gr. Myth.* 335, 15. Nach *R. Meister, Griech. Dial.* 2, 206 u. Anm. *H. Lewy, Die semit. Fremdwörter im Griech.* 222 f. (vgl. jedoch auch *E. Maaß, Griechen und Semiten auf dem Isthmus von Korinth* 13, 1) ist mit dem kyprischen Zeus Salaminios identisch das von *Hesych.* erwähnte *'Επικοίνιος. Ζεὺς ἐν Σαλαμῖνι*; dieses sei die griechische, jenes die phoinikische Bezeichnung: 'Ba'al des Friedens', vgl. *Steph. Byz.* s. v. *Σαλάμιοι: Σαλάμα ἡ Εἰρήνη* u. *Movers, Die Phönizier* 2, 2, 239. Über den sogenannten 'Zeus Salaminios' auf kypri-

schen Münzen s. *Eckhel, Doctr. num. vet.* 3, 84. *Overbeck, Kunstmyth. Zeus* 579 f., Anm. 181. *Hill, Cat. of greek coins brit. Mus. Cyprus Introd.* 126. *Babelon, Les Perses Archeménides Cypre et Phenicie* 116, 787. 117, 797. 801. 118, 803 ff. Tempel des Zeus in Salamis, *Amm. Marcell.* 14, 8, 14; vgl. *Ohnefalsch-Richter, Kypros, Die Bibel u. Homer* 26 f.

[Höfer.]

Salaminos (*Σαλαμῖνος*) König von Kypros (Eponym von Salamis), Vater der Amyke (Eponyme der am östlichen Fuße des Amanosgebirges gelegenen vom Orontes durchströmten Ebene *Ἀμύκης πεδίον, Polyb.* 5, 59) oder der *Κιττία* (Eponym von *Κίτιον* auf Kypros, also wohl *Κιτία* zu schreiben), der Gemahlin des Inachossohnes *Κάσος* (Eponym des Berges Kasios bei Antiocheia), *Paus. Damasc. F. H. G.* 4, 469 b. Bei *Liban. Antiochicus* ed *Reiske* 1, 289, 19 heißt er *Σαλαμίς*. Vgl. *O. Müller, Antiquit. Antioch.* 7, 4. 18, 3. *W. H. Engel, Kypros* 2, 134 f. *Tümpel, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 16, 174. [Höfer.]

Salamis (*Σαλαμίς, -ῖνος*), die Eponyme der Insel dieses Namens, erscheint als die Tochter des Asopos und wird durch Poseidon die Mutter des Kychreus. Des Asopos genealogisch-mythologische Bedeutung beruht ja namentlich auf der großen Zahl seiner Töchter (*θυγατρογόνος ποταμός* heißt er *Nonn. Dion.* 7, 212), durch die er zum Stammvater der berühmtesten Helden Griechenlands geworden; die Namen aber dieser Töchter des Asopos sowie auch anderer Flüsse, zumal des Okeanos fallen nicht selten zusammen mit geographischen Benennungen, denen von Inseln, Städten, selbst ganzen Ländern, vgl. über solche bei den Alten schon früh beliebte Personifikation von Ländern, Inseln, Städten u. dgl. *A. Gerber, Naturpersonifikation in Poesie und Kunst d. Alten, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 13, 1884, 246 ff. *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1, 553 und oben Bd. 2 Sp. 2074 ff. Die drei von *Pausanias* 2, 5, 2 erwähnten Töchter Korkyra, Aigina und Thebe sind nicht die einzigen, welche die Phliasier dem Asopos zuschrieben; denn *Paus.* 5, 22, 6 erfahren wir, daß sie nach Olympia außer den genannten als weitere Töchter Nemea und Harpina weihten. Wo zwischen dem phliasisch-sikyonischen und dem boiotischen Asopos nicht unterschieden wird (es gab ja übrigens noch weitere Flüsse dieses Namens), finden wir eine noch größere Zahl von Töchtern angegeben. *Pausanias* selbst nennt noch Salamis (1, 35, 2) und Kleone (2, 15, 1), dazu die Tanagra (9, 20, 1 nach einem Gedicht der *Korinna*) und die Thespia (9, 26, 6). *Diod. Sic.* 4, 72 führt auf als dem Ehebund des phliasischen Asopos mit Metope, der Tochter des Ladon, entsprossen die Söhne Pelasgos und Ismenos und die zwölf Töchter Korkyra und Salamis, Aigina, Peirene und Kleone, Thebe, Tanagra, Thespia und Asopis, Sinope, endlich Oinia und Chalkis; die hier fehlende Harpina wird im folgenden Kapitel nachgetragen als des Asopos Tochter. Nach *Apollod.* 3, 156 *W.* waren es gar ihrer zwanzig Töchter, die Metope mit Asopos vermählt nebst den zwei Söhnen geboren. In den *Scholia Io. Tzetzae ad exeg. in Il.* p. 132 (ed. *Hermann*) werden als Töchter des Asopos und der Metope aufgezählt Thebe, Kerkyra, Aigina, Salamis, Harpinna, Nemea und Kleone, ebenso vom *Schol. s. Pind. O.* 6, 84 (144) Kerkyra, Aigina, Salamis, Thebe, Harpinna, Nemea, wozu der *Vratislav. D* Kleone (*Κλεῶσαν*) beifügt. Für weitere Asopostöchter vgl. *Wilisch* in diesem Lexikon Bd. 1 Sp. 643 unt. Asopos, vgl. auch *Hitzig-Blümner, Pausanias* 1, 512. Über die große von den Phliasiern nach Olympia geweihte Gruppe, die den Raub der Aigina durch Zeus darstellte, außer diesen beiden nebst Asopos noch Nemea, Harpina, Korkyra und Thebe (*Paus.* 5, 22, 6) vgl. *Hitzig-Blümner, Paus.* 2, 429 und dazu den sog. Stamnos im Etrusk. Museum des Vatikan bei *Helbig, Führer*[2] 2, 311 nr. 1236: Zeus hat die Aigina mitten im Kreise ihrer Schwestern überrascht, und diese stieben nach beiden Seiten auseinander; die Rückseite zeigt, wie die geängstigten Mädchen die Schreckenskunde ihrem greisen Vater Asopos überbringen. Salamis ward von Poseidon geraubt und nach der Insel entführt,

1) Salamis als eponyme Stadtgöttin auf salam. Kupfermünze d. 4. Jahrh. v. Chr. (nach *Journ. internat. d'arch. numism.* 11, 1908, Taf. 6, 7).

2) Schwert in Scheide mit Riemen auf Schild, Revers der salam. Kupfermünze (nach *Journ. internat. d'arch. numism.* 11, 1908, Taf. 6, 7).

3) Salamis als Göttin d. Fruchtbarkeit auf salamin. Kupfermünze d. 4. Jahrh. v. Chr. (nach *Journ. internat. d'arch. numism.* 11, 1908, Taf 6, 8).

die nach ihr den Namen hat; sie gebar dem Poseidon den Kychreus, der König wurde über diese Insel und berühmt und eine ungewöhnlich große Schlange, welche die Einwohner schädigte, getötet habe, *Diod. Sic.* 4, 72; für Kychreus als Sohn des Poseidon und der Salamis vgl. auch *Paus.* 1, 35, 2. *Apollod.* 3, 161 *W. Steph. Byz.* s. *Κυχρεῖος πάγος. Tzetz. Lyk.* 110. 175 (p. 444 ed. *Müller*). 451 (*Tzetzes* zitiert *Euphorion* im *Hippomedon*). *Etym. Mg.* p. 707, 41 ff. *Stoll* in diesem Lexikon Bd. 2 Sp. 1672 f. unt. Kychreus. Auf Poseidon und Salamis hat *Panofka* das Innenbild einer Volcenter Kylix gedeutet, der bekannten Schale des Brygos im Städelschen Institut zu Frankfurt a. M. mit der Aussendung des Triptolemos und mit den von der Erichthoniosschlange verfolgten Kekropstöchtern, Darstellungen also, die der attischen Lokalsage entlehnt sind, vgl. *Gerhard, Trinkschalen und Gefäße* Taf. A. B und dazu *Panofka, Arch. Ztg.* 8, 1850, 187 ff., ferner u. a. *Wiener Vorlegebl.* 8, 2. *S. Reinach, Rép. des vases* 1, 286, 1; gewöhnlich nimmt man einfach eine 'Liebesverfolgung' des Poseidon an ohne nähere Bestimmung der Nymphe oder deutet auf Poseidon und Aithra, deren Name beigeschrieben steht in der ähnlichen

Darstellung einer Hydria im Etruskischen Museum des Vatikan bei *Helbig* a. O. nr. 1232. *S. Reinach* a. O. 2, 23, 1, Auf den Schranken am Thronsessel des pheidiasischen Zeus zu Olympia hatte Panainos u. a. Hellas und Salamis gemalt, in der Hand eine Schiffsverzierung haltend, *Paus.* 5, 11, 5 *τὸν ἐπὶ ταῖς ναυσὶν ἄκραις ποιούμενον κόσμον*; an ein *ἄφλαστον* (aplustre) denkt man zur Andeutung des bei Salamis erfochtenen Seesieges, vgl. *Brunn, Künstlergesch.*[2] 1, 121 (172). *Purgold, Arch. Bemerkungen zu Claudian u. Sidonius* (Gotha 1878) S. 13. *Gerber* a. a. O. S. 249. 251 f. *Hitzig-Blümner, Pausanias* 2, 345 f. Wenn *Gerber* vermutet, daß die beiden Frauengestalten stehend gebildet und wie alle andern Paare in eine Beziehung zueinander gesetzt waren, daß vielleicht die Salamis der Hellas den Schiffsschmuck überreichte, etwa in derselben Weise, wie wenn man die Lipsia der Germania eine französische Rüstung reichen ließe, so bemerkt dagegen *Blümner* mit Recht, daß eine solche Beziehung durchaus nicht bei allen Gruppen des Panainos erwiesen ist. An des Panainos Gemälde der Hellas und der Salamis erinnert *R. Engelmann* bei der Reliefdarstellung einer kreisförmigen Bronzeplatte im Brit. Museum, wo wahrscheinlich Okeanos zu erkennen ist mit drei Lokalgöttinnen, nach *C. Robert* mit den Personifikationen der drei Erdteile, *Arch. Ztg.* 42, 1884, 212 z. Taf. 2, 2, wonach in diesem Lexikon Bd. 3 Sp. 819 Abb. 4 s. v. Okeanos. Ferner hat *K. Böttticher* die Gruppe des mit untergeschlagenen Beinen sitzenden bärtigen Mannes und der mit Gebärde des Schreckens an ihn sich drängenden jugendlichen Frauengestalt im linken Flügel des Westgiebels am Parthenon (*Bruckm.* Taf. 192) auf Salamis und Marathon gedeutet, *Arch. Ztg.* 28, 1870, 62 f. z. Taf. 35; zumeist werden jetzt diese Nebenfiguren in der linken Giebelhälfte als Kekrops und seine Familie erklärt, die beiden Gestalten speziell als Kekrops mit Pandrosos, vgl. z. B. *Collignon(-Baumgarten), Gesch. d. griech. Plastik* 2, 48 f. Fig. 21. [Den Kopf der Nymphe S. mit Stephane, Ohrring und Halsband rechtshin oder auch mit Ähren (?) bekränzt erblickt man auf salamin. Kupfermünzen des 4. Jahrh. v. Chr., s. *Imhoof-Blumer, Nymphen u. Chariten auf griech. Münzen,* Athen 1908 S. 85, 245 f. 2 Taf. 6 nr. 7 u. 8. S. oben Fig. 1—3. R.] [Waser.]

Ein im Jahre 1881 in Salamis gefundenes Marmorpostament trug die auf einer eigenen Plinthe stehende von einem Teile des attischen Reiterkorps geweihte Statue der Heroine Salamis, wie aus der Weihinschrift: *Οἱ ἱππεῖς τῇ Σαλ[αμῖ]νι ἀν[έ]θ[ε]σ[αν]* hervorgeht, *Lolling, Athen. Mitt.* 7 (1882), 40 ff. Nach *Hesych.* s. v. *Σκ[ε]ιρὰς Ἀθηνᾶ* ist Salamis die Gemahlin des Poseidonsohnes Skiros; vgl. *C. Böttticher, Philologus* 22 (1865), 229 und Anm. 5. *C. Robert, Hermes* 20 (1885), 354. Von *Rufin. Recogn.* 10, 21 wird an Stelle des Poseidon als Liebhaber der Salamis und als Vater des Kychreus Zeus genannt (vgl. d. A. Sarakon). Daß Salamis selbst den Kychreus in Schlangengestalt als Helfer gegen die persische Flotte gesendet habe, ist eine Vermutung von *E. Maaß, Jahreshefte des österr. arch. Inst.* 11 (1908), 18 f. Daß der Raub der Salamis durch Poseidon auch von *Korinna* 2, 35 f. (*v. Wilamowitz, Berliner Klassikertexte* 5, 2) erwähnt war, ist mit Sicherheit anzunehmen, und so schreibt *v. Wilamowitz* a. a. O. (vgl. *Crönert, Rhein. Mus.* 63 [1908], 171): *Κόρκου[ραν δὲ κὴ Σαλαμῖ]ν' εἰδ[ὲ—] Ποτι[δάων κλέψε πα]τείρ.*

Die Darstellung auf der oben erwähnten Kylix des Brygos deuten auch *Overbeck, Kunstmythol.* 3, 2 S. 343 f. *L. Urlichs, Der Vasenmaler Brygos* (*7. Progr. des v. Wagnerschen Kunstinstituts*) S. 3; vgl. auch *Beiträge zur Kunstgeschichte* 71) auf die von Poseidon verfolgte Salamis; s. dagegen *Robert, Bild und Lied* 88; vgl. auch *W. Klein, Die griech. Vasen mit Meistersignaturen*[2] 178 nr. 1: „Poseidon mit dem Dreizack verfolgt eine Frau".

Über die Salamis des Panainos mit dem Aphlaston s. auch *Sauer, Aus der Anomia* 110, 3. Das Haupt der Salamis auf Münzen von Salamis auch bei *Head, Hist. num.* 329. *Macdonald, Cat. of greek coins in the Hunterian collection* 2 pl. 35, 17 (vgl. p. 82, 1).

Eine Personifikation des kyprischen Salamis will *Cesnola, Salaminia* 94 f. in der a. a. O. Fig. 88 abgebildeten Gruppendarstellung erkennen. [Höfer.]

Salarameus (*Σαλαραμεύς*), Beiname des Zeus auf einer Weihinschrift aus Saouatra (sechs Stunden von Ikonion), *Cronin, Journ. of hell. stud.* 22 (1902), 368 nr. 141. [Höfer.]

Salbakos? (*Σάλβακος*?). Auf einer Münze von Apollonia Salbake (Karien) vermuteten *Waddington, Rev. Numism.* 1853, 174, 4, und *Head, Hist. num.* 521 eine Darstellung des Kopfes des Berggottes CAABAKOC. Die Umschrift lautet aber nach *Imhoof-Blumer, Griech. Münzen* 668, 426 CAABAKHC (Genetiv zu *Σαλβάκη*), und der Kopf des angeblichen Berggottes ist der des Sarapis. [Höfer.]

Salbal (*Σαλβάλ*), Daimon auf einer Verwünschungstafel aus Karthago, *Corr. hell.* 12 (1888), 299. Vgl. Salbalachaobre. [Höfer.]

Salbalachaobre (*Σαλβαλαχαώβρη*), Daimon auf einer Verwünschungstafel aus Karthago, angerufen als *ὁ θεὸς ὁ χθόνιος ὁ δεσπόζων παντὸς ἐνψύχου, Audollent, Defixionum tabellae* p. 325 nr. 242, 9. — *Wünsch, Rhein. Mus.* 55 (1900), 249 Z. 4 liest: *Ἀλβαχαωβρη*; vgl. Salbal. [Höfer.]

Salchâ, Gemahlin des Kena'an und Mutter des Nimrôd. Die Eltern setzen den Sohn infolge einer Weissagung aus; doch dieser wird von einer Tigerin (nimr = Tiger; daher sein Name Nimrôd) gesäugt, von Landleuten gefunden und aufgezogen. Herangewachsen versteht er es, ein Heer um sich zu scharen, mit welchem er gegen seinen Vater zieht und diesen in der Schlacht erschlägt. Im Triumph zieht er in die Hauptstadt ein und heiratet seine Mutter, *I. Goldziher, Der Mythos bei den Hebräern* 216 f., der es unentschieden läßt, ob die Araber diese Sage dem Oidipusmythos nachgebildet oder selbständig entwickelt haben. [Höfer.]

Salganeites (*Σαλγανείτης*), Beiname des Apollon, = Salganeus, *Steph. Byz. Σαλγανεύς.* [Höfer.]

Salganeus (*Σαλγανεύς*), Beiname des Apollon in der boiotischen Stadt Salganeus, *Steph. Byz. Σαλγανεύς*. — *Gruppe, Gr. Myth.* 272, 3 deutet den Namen als den 'Lärmer' (vgl. *σαλαγέω, σαλαγή*) und läßt die Stadt nach dem Gott genannt sein. Nach der Tradition bei *Strabo* 9, 2, 9 p. 403 (vgl. *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 1, 315) war die Stadt nach einem Boioter Salganeus benannt, der als Lotse die Flotte des Xerxes führte, von dem Admiral Megabates aus unbegründetem Verdacht getötet und dann ehrenvoll an der Stätte, an der sich später die Stadt S. erhob, bestattet worden war. [Höfer.]

Salia (*Σαλία*) s. Kathetos. Aus der dort angeführten Stelle des *Pseudo-Plut.* stammt in der unter dem Namen des *Apul. de orthogr.* (55 p. 12 *Osann*) gehenden Fälschung (s. *Rhoio* nr. 2) die Notiz: '*Tarchetius* (statt Cathetus) . . . *pater Latini regis, quem ei peperit Salia Anieni rapta*'. Vgl. Tarchetios. [Höfer.]

Salios (*Σάλιος*), 1) nach der von *Plut. Num.* 13 bekämpften Ansicht einiger ein Samothraker (vgl. *Saon* nr. 2) oder Mantineer, der als Erfinder des Waffentanzes der Salier angesehen wurde. Nach *Polemon* (vgl. *Lobeck, Aglaopham.* 1206**) bei *Festus* s. v. *Salios* p. 329a *Müller* war Salios aus Mantinea (aus Arkadien: *Varro* bei *Isidor. Orig.* 18, 50. *Serv. ad Verg. Aen.* 8, 285) von Aineias, als dessen Gefährte der Tegeate Salios bei *Vergil (Aen.* 5, 298f.) erscheint, mit nach Italien geführt worden und hatte den Saliertanz eingeführt; vgl. Bd. 1 Sp. 169, 12ff., Bd. 2 Sp. 2329, 15ff. *Lobeck* a. a. O. 1292. *Klausen, Aeneas u. d. Penaten* 337ff., 364f und Anm. 600c. *Geffcken, Timaios' Geographie des Westens* 75f. *W. Kroll, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 27, 147. *Rud. Ritter, De Varrone . . . . Vergilii auctore* 32f. (= *Diss. Halens.* 14, 4, 316f.). *Hartung, Rel. d. Römer* 2, 164. Über die Salier selbst s. Bd. 2 Sp. 2388, 40ff. — 2) Sohn des Kathetus (s. d.); der Name ist von dem vorigen, mit dem er schließlich identisch ist, entlehnt. [Höfer.]

Salisubsulus = 'der Tänzer, Springer', Bezeichnung des durch die Waffentänze der Salii empfangenen und geehrten Mars, *Catull* 17, 6. *Corssen, Orig. poesis Romanae* 26. *Usener, Rh. Mus.* 49 (1894), 470; vielleicht entstanden aus Salius Subsilius, *Riese* zu *Catull* a. a. O. Vgl. auch die allerdings von manchen angezweifelte Notiz des *Alexander Guarinus*: '*Salisubsulus enim, uti in antiquorum monumentis reperi, Mars a veteribus dictus est. Pacuvius in armorum iudicio: Pro imperio Salisubsulus si nostro excubet*'. *Lachmann* zu *Catull* a. a. O. *A. F. Naeke, Opusc. phil.* 1, 108. *Ellis* zu *Catull* a. a. O. und *Commentary on Catullus*[2] p. 66. Andere, so der neueste Herausgeber des Catullus *G. Friedrich, Catulli Veronensis liber* p. 145 lesen an der fraglichen Stelle: *Salisubsulis* (statt Salisubsuli) *sacra suscipiantur*, und verstehen unter den Salisubsuli die Salier, die 'nachtanzenden', im Gegensatz zum praesul. [Höfer.]

Salluntos? (*Σαλλουντος*?). Eine Inschrift aus Palmyra lautet nach *Le Bas-Waddington* 3, 589 nr. 2574: *Διὶ ὑψίστῳ καὶ ἐπηκόῳ εὐξάμενος Λ . . . ενος καὶ Σώπατρος καὶ Θεῷ μεγάλῳ Σ(α)λλούντῳ* (?) *Ἐνεουάρει*. Nach *Mordtmann, Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.* 31 (1877), 97 Anm. 1 ist vielleicht für *Σαλλούντῳ* zu lesen *Ἀμμουδάτῳ* s. Ammudates u. Bd. 1 Sp. 1229, 52ff. *Tümpel* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Ammudates. [Höfer.]

Salmakides (*Σαλμακίδης*), von *Tümpel, Philolog.* 51 (1892), 402, 52 und bei *Pauly-Wissowa* Bd. 1 Sp. 2755, 49ff. als Eponymos der auf einer Inschrift (aus Halikarnaß [*Dittenberger, Sylloge* 1[2], 17 nr. 10, 2]) erwähnten *Σαλμακῖται*, der Bewohner von Salmakis, erschlossen in Verbindung mit der Notiz bei *Vitruv* 2, 8, 12, nach der ein ungenannter Begleiter des Areuanios und Melas, eben Salmakides, an der Quelle Salmakis den Grund zu einer Stadt legte. [Höfer.]

Salmakis (*Σαλμακίς*) s. Hermaphroditos Bd. 1 Sp. 2317f. *Rohde, Gr. Roman* 109 (= 117[2]), 1. *Zielinski, Arch. f. Religionswiss.* 8 (1905), 327. Über die Quellen des *Ovid* zur Salmakissage s. *G. Lafaye, Les métamorph. d'Ovide et leurs modèles grecs* = *Université de Paris, Bibl. de la faculté des lettres* 19, 210. Üppige, lüsterne Weiber heißen *σαβακαὶ Σαλμακίδες, Philodem.* in *Anth. Pal.* 7, 222. *Lobeck, Aglaoph.* 1015, 14; vgl. jedoch auch *Buresch, Aus Lydien* 62f., der wohl mit größerem Rechte die tadelnde Auffassung der Bezeichnung *σαβακαὶ Σαλμακίδες* in Abrede stellt und erklärt = die dionysosfrohen (*σαβακός* von *Σάβος* = *Σαβάζιος*) Freudenmädchen ohne üble Nebenbedeutung. Vgl. auch Salmakides. [Höfer.]

Salmoneus (*Σαλμωνεύς*), Sohn des Aiolos (s. d.) und der Enarete (*Apollod.* 1, 50) oder Laodike (*Schol. Odyss.* λ 237; *Eustath.* λ 235 S. 1681) oder Eurydike (*Greg. Corinth. Rhet.* Bd. 7, 1313 *W.*) oder Iphis (*Hellanikos fr.* 10, *F. H. G.* 1 S. 47); nach *Hyg. Astron.* 2, 20 Sohn des Athamas und Enkel des Aiolos. Zuerst wird S. in Thessalien heimisch gedacht (*Apollod.* 1, 89; *Θετταλός Argum.* 4 *Aristoph. Ran.*; *βασιλεὺς Θετταλῶν Suid.* s. v.), woselbst auch die Topographie Anklänge an seinen Namen erkennen läßt. *Plin. N. hist.* 4, 8, 29: *in Thessalia autem Orchomenus . . . et oppidum Alimon, ab aliis Holmon; Steph. Byz. Μινύα· πόλις Θεσσαλίας, ἡ πρότερον Ἀλμωνία*; dazu vgl. *C. O. Müller, Orchomenos*[2] S. 133f. 365; *Gerhard, Griech. Mythol.* 2, 27. 49f.; *Wieseler* bei *Ersch* u. *Gruber* u. d. W. Giganten S 175. Ähnliche Spuren scheinen einerseits nach Kreta mit seinem Vorgebirge Salmonion, Salmone, Salmonis nnd seiner Athena Salmonia zu weisen (*Bursian, Geogr. von Griechenl.* 2, 576f.; *O. Gruppe, Griech. Mythol.* S. 109; vgl. *Aßmann, Philol.* 1908 S. 164), deutlichere andererseits nach Boiotien, wo eine Stadt Almos oder Salmos erwähnt wird (dazu *C. O. Müller, Orchomenos*[2] S. 128. 133). Frühe Völkerbewegungen spiegeln sich jedenfalls in den Überlieferungen, die die uralte pisatische Stadt Salamona in Elis (*Roehl, Inscr. graec. antiquiss.* nr. 121; *Imag. inscr. gr. ant.*[2] S. 117 nr. 19) zum Mittelpunkt haben, auch *Σαλμώνη* (*Strab.* 8 S. 356; *Steph. Byz.* s. v.; *Eustath.*

Od. λ 235) oder Σαλμωνία (*Diod.* 4, 68, 1) genannt. *Strabon* erwähnt Salmone als noch bestehend an der gleichnamigen Quelle des Enipeus (jetzt Lestenitza), nördlich vom Alpheios (*E. Curtius, Peloponn.* 2, 72; *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 2, 288). Diesen Ort, heißt es, habe S. mit einer Schar Aiolier gegründet (ἐκ τῆς Αἰολίδος ὁρμηθεὶς μετὰ πλειόνων Αἰολέων *Diod.* 4, 68, 1); aus dieser Gegend habe er den Aitolos vertrieben, der sich dann in Aitolien niederließ (*Ephor. fr.* 15, *F. H. G.* 1, 236; *Steph. Byz.* s. v. Αἰτωλία); hier herrscht er und vermählt sich mit der Tochter des Arkadiers Aleos, Alkidike (s. d.), mit der er Tyro (s. d.) zeugt, nach dem Tode der ersten Gattin heiratet er die Sidero (s. d.). *v. Wilamowitz* nimmt an (*Isyllos* S. 101, ebenso *Toepffer, Att. Genealogie* S. 188, 1), daß Salamona in der Pisatis als die ursprüngliche Heimat des S. anzusehen sei; in die Genealogie der Aioliden sei er erst in der Folge aufgenommen worden. Die bekannte Sage von seiner Auflehnung gegen den Donnerer Zeus ist wahrscheinlich nach dem Untergang

Iris, der rasende Salmoneus und Sidero, Vasenbild von einem rotf. Krater in Chicago (verkleinert nach *Amer. Journ. of Arch.* 1899 pl. 4).

der eingewanderten Herrschaft im Peloponnes ätiologisch entstanden oder ausgestaltet worden (*Gruppe, Gr. Myth.* 143, 12. 1021).

Auf Frevelsinn des S. wird zuerst von *Hesiod* angespielt (*Σ. ἄδικος fr.* 7, 5 *Rz.*), während er bei *Homer* in der *Νέκυια* 236 ἀμύμων genannt wird (*Schol.* λ 236: Σαλμωνῆος ἀμύμονος· τινὲς ἀταυθάλου γράφουσι . . . οὐχ ὑποτίθεται ἀσεβῆ τὸν Σαλμωνέα ὡς οἱ νεώτεροι); sodann von *Pindar* (*Pyth.* 4, 143: θρασυμήδεϊ Σαλμωνεῖ). Bestimmter hieß es im *Aiolos* des *Euripides*, er habe am Alpheios in Raserei den Blitz geschleudert (ὃς τ' ἐπ' Ἀλφειοῦ ῥοαῖς θεοῦ μανεὶς ἔρριψε Σαλμωνεὺς φλόγα *fr.* 14 *N.*). *Sophokles* hatte ein Satyrspiel 'Salmoneus' verfaßt (*Fragm. Trag. Graec.*[2] Nr. 494—498 *N.*), zu dessen Illustration das hier wiedergegebene Vasenbild in Chicago dient (*Amer. Journ. of Arch.* 1899 pl. 4, dort S. 331 ff. von *E. Gardner* als der wahnsinnige Athamas erklärt), wie von *Robert* im Hallischen *Apophoreton* (Berl. 1903) S. 105 f. gezeigt ist: 'S. hat sich ganz als Zeus kostümiert, eine über den linken Arm gelegte Beinschiene, von der eine Wollbinde herabhängt, soll die Aigis vorstellen; statt des Zepters hält die Linke das gezückte Schwert; in der Rechten schwingt er einen jedenfalls aus Holz zu denkenden Blitz . . . Man hatte den Wahnsinnigen gefesselt, indem man seinen linken Arm und sein linkes Bein mit einer starken Kette zusammenschmiedete; aber er hat die Bande gebrochen und blickt nun drohend zum Himmel, im Begriff, seinen Pseudo-Donnerkeil auf Zeus zu schleudern. Rechts kommt seine verblüffte Gattin herbei, links entfernt sich die Götterbotin Iris' . . . Nach der mythographischen Tradition (*Apollod.* 1, 89; *Diod.* 4, 68, 1; 6 *fr.* 6. 7; *Hyg. fab.* 61. 250), die ihn ὑβριστής, ἀσεβής, ὑπερήφανος nennt, dünkt er sich dem Zeus gleich, ja überlegen; er befiehlt, statt diesem sich selbst Opfer zu bringen und ahmt Blitz und Donner nach, mit Trommeln und ehernen Becken einher fahrend und Fackeln gen Himmel werfend. Seinen Untertanen verhaßt (*Diod.* 4, 68; vgl. *Hyg. fab.* 61: *cum . . . faces ardentes in populum mitteret; Serv. Verg. Aen.* 6, 585: *in quem fuisset iaculatus facem, eum iubebat occidi*; *Valer. Flacc. Argon.* 1, 664 f.: *S. . . . ille furens, qui . . . maestae nemora ardua Pisae . . . et miseros ipse ureret Elidis agros*) — womit sich wohl die Fesselung auf dem Chicagoer Vasenbild erklärt —, wurde er schließlich durch Zeus' Donnerkeil niedergeschmettert (nach *Apollod.* 1, 89 vertilgte Zeus auch seine Stadt in Elis und sämtliche Bewohner). So wird er als des Zeus ohnmächtiger Nebenbuhler (ἀνταστράπτων, ἀντιβροντῶν, ἀντιπαταγῶν usw.) oft erwähnt; s. *Lukian, Tim.* 2, *Philopatr.* 4, *Tragodopod.* 312 f.; *Maxim. Tyr.* 6, 2; *Suid.* s. v. Σαλμωνεύς; *Eustath.* ad *Odyss.* λ 235 S. 1681 f. (der in ergötzlicher Weise eine Rettung des S. unternimmt); ebenso bei römischen Dichtern, wie *Ovid* (*Ib.* 471 *ferus Aeolides*), *Manilius* (5, 91—96; bei ihm rasselt S. mit seinem Viergespann über eine eherne Brücke, vgl. *Serv.* ad *Verg. Aen.* 6, 585), *Claudian* (5, 513 *audax*).

Bei *Vergil, Aen.* 6, 585—594 erscheint S. unter den Frevlern im Tartarus. Seine Hybris ist ähnlich wie sonst geschildert: auf dem Viergespann, die Fackel schwenkend war er durch der Griechen Völker und seine elische Hauptstadt im Triumph gefahren, mit Erzrasseln unter Hufgestampf das Donnerwetter nachahmend und göttliche Ehren heischend, bis ihn Iuppiters Blitz niederzuckte. Sehr umstritten sind die Verse 585 f.: *vidi et crudelis dantem Salmonea poenas, dum flammas Iovis et sonitus imitatur Olympi.* Man will daraus schließen, daß S. in der Unterwelt fortfahren mußte, Blitz und Donner nachzuäffen; so zuletzt *Radermacher, Rhein. Mus.* 1908 S. 554 f. (vgl. *S. Reinach, Rev. archéol.* 1903, 1 S. 157 ff.; *O. Gruppe, Griech. Myth.* S. 1021). Vielleicht hat schon *Dante* die Stelle in dieser Weise aufgefaßt; den Kapaneus wenigstens läßt er ähnliche Strafe leiden, dem Vergil im *Inferno* 14, 63 ff. zuruft:

O Capaneo, in ciò che non s'ammorza
La tua superbia, se' tu più punito:
Nullo martirio, fuor che la tua rabbia,
Sarebbe al tuo furore dolor compito —

eine Parallele, die noch näher liegt, als die von *Radermacher* aus siebenbürgischer Sage

angeführten. Doch ist diese Erklärung recht unsicher; ich ziehe die u. a. von *Norden* vertretene vor (*Komment.* S. 275 f.), der paraphrasiert: *'vidi in Tartaro etiam Salmonea, qui dum Iovis flammas et Olympi sonitum imitatur, crudelis dedit poenas Iovis fulmine in Tartarum deiectus'*, von jenem trotzigen Donnern und Blitzen in Ewigkeit also absieht.

Der Überlieferung vom Gebaren des S. liegt altertümlicher Zauberbrauch zugrunde, der sich dem Verständnis im Laufe der Zeit entzogen hat. In Krannon in Thessalien gab es einen heiligen Wagen von Erz, den man bei eingetretener Dürre unter Gebeten heftig hin und her bewegte, um Regen zu erzielen (*Antigon. v. Karyst., Hist. mirab.* 15); dieser Wagen erscheint im Stadtwappen von Krannon (*Furtwängler, Meisterwerke d. griech. Plast.* S. 259 Fig. 34). Man darf einen Regenzauber aus der Gegend von Dorpat vergleichen (bei *Mannhardt, Ant. Wald- und Feldkulte* S. 342): „Bei großer Dürre stiegen drei Männer auf die Fichten eines alten heiligen Haines. Der eine trommelte dort oben mit einem Hammer auf einen Kessel oder eine kleine Tonne, um den Donner darzustellen; der zweite schlug zwei Feuerbrände aneinander und ließ sie Funken sprühen (Blitz); und der dritte, 'der Regenmacher', sprengte mit einem Reisigquast aus einem Eimer Wasser nach allen Seiten. Bald darauf spendete der Himmel Regen in Fülle." So ist auch S., den die Sage dann ob seines Hochmuts durch den Blitzstrahl des Zeus vernichtet werden läßt, ursprünglich wohl der gewitterbeschwörende Zauberer. Vgl. *Frazer, The Golden Bough* 1, 21; *E. Gardner, Amer. Journ. of Arch.* 1899 S. 340; *S. Reinach, Rev. archéol.* 1903, 1 S. 160; *O. Gruppe, Griech. Mythol.* S. 820; *W. Otto, Philol.* 1905 S. 187 ff. (der italische Überlieferungen vergleicht). — Einen alten, zeusähnlichen Dämon des äolischen Stammes suchte in S. nachzuweisen *Th. Rempen, Salmoneus* (Progr. Clausthal 1847).

In der Kunst ist S. durch das oben aufgeführte Vasenbild in Chicago vertreten. Außerdem kommt ein Werk des Polygnotos in Betracht, worauf sich ein Epigramm des *Tullius Geminus* in der *Anthologie* (16, 30) bezieht:

Χεὶρ με Πολυγνώτου (Πολυγνώτου em. Grotius) *Θασίου κάμεν· εἰμὶ δ' ἐκείνος*
Σαλμωνεύς, βρονταῖς ὃς Διὸς ἀντεμάνην,
ὅς με καὶ εἰν Ἅιδῃ πορθεῖ πάλι καί με κεραυνοῖς
βάλλει μισῶν μου κοὐ λαλέοντα τύπον.
ἴσχε, Ζεῦ, πρηστῆρα, μέθες χόλον, εἰμὶ γὰρ ἄπνους
ὁ σκοπός· ἀψύχοις εἰκόσι μὴ πολέμει.

Die seltsame Auffassung von *Jacobs* im *Anthologiekommentar* 9, 311, es handle sich um ein vom Blitz getroffenes Gemälde, ist ebenso unmöglich wie die von *Brunn* (*Gesch. d. griech. Künstler* 2, 26, vgl. 1, 217) geteilte Annahme, daß sich die Verse auf eine Unterweltdarstellung bezögen (dagegen *Benndorf, De anthol. graec. epigr. quae ad artes spectant* S. 60); es war, wie *Robert* (*Die Marathonschlacht in der Poikile*, 18. Hallisches Winckelmannsprogr. S. 68 f.) richtig erklärt, der unter dem Blitzstrahl des Zeus zusammenbrechende S. gemalt oder möglicherweise in Erz gebildet. Vgl. *Helbig, Führer* 2, 8 zu nr. 764, dem sogen. Kapaneusrelief der Villa Albani (s. o. Bd. 2, 1 Sp. 951). [J. Ilberg.]

Salmonia (*Σαλμωνία*), Beiname der Athena mit einem Heiligtum (*Anonymos, Stadiasm. Maris Magni* 318 = *Geogr. minor.* 1, 505) auf dem an der Ostseite von Kreta gelegenen Vorgebirge *Σαλμώνιον* oder *Σαμώνιον* (*Bursian, Geogr. v Griechenland* 2, 575. *Halbherr, Museo Italiano* 3, 561 f. *Fick, Vorgriech. Ortsnamen* 34 f.), auf dem die Argonauten einen Tempel der Athena *Μινωΐς* (*Apoll. Rhod.* 4, 1691 ff.) gegründet haben sollen, *C. I. G.* 3, 2555, Z. 18. *P. Deiters, Rhein. Mus.* 56 (1901), 591. In der Inschrift *C. I. G.* a. a. O. steht in der Abschrift des *Cyriakus* (vgl. auch *Boeckh* z. d. St.) nicht *Σαλμωνίαν*, sondern *Σαμωνίαν*, und diese Form wird bestätigt durch eine neuerdings in Sulia auf Kreta gefundene Inschrift: *Ἀθανᾶι Σαμωνίαι εὐχήν*, *Monumenti antichi* 11 (1902). 586 nr. 82. *Revue des études grecques* 16 (1903), 94. *Zlebarth, Eine Inschriftenhandschrift der Hamburger Stadtbibliothek* (Progr. d. Wilhelm-Gymn. Hamburg 1903) S. 12. Nach *Grasberger, Stud. zu den griech. Ortsnamen* 262. *E. Aßmann, Philologus* 67 (1908), 164 f. ist der Ortsname *Σαλμώνιον* (*Σαμώνιον*) semitisch (vgl. den Berg Salmon in Palästina, *Buch der Richter* 9, 48); doch vgl. auch die Quelle und Stadt Salmone bez. Salmonia (*Steph. Byz.* s. v. 552, 25. *Diod.* 4, 68), die Gründung des Salmoneus (s. d.) in der Pisatis, *Gruppe, Gr. Myth.* 142, 7. 148, 12. *Fr. Pfister, Reliquienkult im Altertum* (= *Religionsgesch. Untersuch. u. Vorarbeiten* 5) S. 86 f. Vgl. auch Samon nr. 1. [Höfer.]

Salmonis (*Σαλμωνίς*), Bezeichnung der Salmoneustochter Tyro (s. d.), *Propert.* 1, 13, 21. 3, 9, 13. *Ovid, Amor.* 3, 6, 43. *Val. Flacc. Argon.* 5, 478. [Höfer.]

Salpinx (*Σάλπιγξ*), Beiname der Athena, *Lykophr.* 915. 986 und *Tzetz.* zu 915. *Schol.* u. *Paraphr. vet.* zu 984 (986). Einen von Hegelos (s. d.) gestifteten Kult hatte Athena Salpinx, die selbst als Erfinderin der Trompete galt, in Argos, *Paus.* 2, 21, 3. *Schol. Townl. Hom. Il.* 18, 219. *Eust. ad Hom. Il.* 1139, 54. *Etym. M.* s. v. *Σάλπιγξ. Schol. Soph. Aias* 17. *Suid.* s. v. *κώδων*. *K. O. Müller-W. Deecke, Die Etrusker* 2, 208 f.; vgl. *Tümpel* Bd. 3 Sp. 879, 54 ff. (s. v. Omphale). Nach *Klausen, Aeneas u. die Penaten* 693 f. 1240 f. (vgl. aber auch *von Holzinger, Lykophron Alexandra* 16 Anm. 23) führt Athena den Beinamen Salpinx als Kriegsgöttin, die durch die weckende Trompete die Belagerer aufbietet, die Mauern der feindlichen Stadt unter Trompetenschall (vgl. die Eroberung von Jericho, *Josua* 6, 4 ff.) zu brechen; vgl. auch *Gruppe, Gr. Myth.* 1199, 4 u. oben Bd. 1 Sp. 678. *Roscher, Gorgonen* 87 f. Weihungen von Trompeten an Athena, *Anth. Pal.* 6, 46. 159. 164. [Höfer.]

Salsaludene (*Σαλσαλουδηνή*), Beiname der Kybele (*Μητὴρ Σαλσαλουδηνή*) aus einer Weihinschrift aus der Nähe von Dionysopolis in Phrygien, *Ramsay, Journ. of hell. stud.* 4, 386 nr. 9. *Cities and bishoprics of Phrygia* 1, 156

nr. 65. Der Beiname ist ein lokaler, von einer Stadt *Σαλσάλουδα* (Reduplikation von dem durch das Ethnikon *Σαλουδεύς* bezeugten *Σάλουδα*) abgeleitet, *Ramsay, Americ. Journ. of arch.* 4 (1888), 278 vgl. mit *Cities* a. a. O. 157. [Höfer.]

Salsipotens (Salipotens, *Ritschl, Rhein. Mus.* 31 [1876], 533), Beiname des Neptunus, *Plaut. Trin.* 820. *Bücheler, Rhein. Mus.* 45 (1890), 160. *Aug. Keseberg, Quaest. Plaut. et Terent. ad relig. spectantes* 44f. (Diss. Leipz. 1884), wohl auch mit *Bücheler* a. a. O. bei *Octavian, Poet. Lat. Minor.* ed. *Baehrens* vol. 4 nr. 211, 2 p. 245 (= *Anth. Lat.* ed. *Riese* 1^2, 21, 2 p. 85) für das überlieferte Salsipotis herzustellen. [Höfer.]

Salus, in der altrömischen Religion die göttliche Verkörperung der Gabe, um die man im Gebete mit der Formel *uti tu .. salvom servassis* zu bitten pflegt (vgl. *Plaut. Cist.* 742 *at vos Salus servassit; Poen.* 128 *ut vos servet Salus; Bacch.* 879 und die sprichwörtliche Redensart *neque iam Salus servare si volt me potest Plaut. Capt.* 529; *Most.* 351. *Ter. Ad.* 761. *Cic. Verr.* 3, 131; *p. Font.* 21. *Otto, Sprichw. d. Römer* S. 307), und daher von *Cicero de leg.* 2, 28 unter den zu Götterrang erhobenen *rerum expetendarum nomina* neben Honos, Ops, Victoria aufgeführt (etwas anders *de nat. deor.* 2, 61 nach Anführung von Fides, Mens, Virtus, Ops, Salus, Concordia, Libertas, Victoria: *quarum omnium rerum quia vis erat tanta, ut sine deo regi non posset, ipsa res deorum nomen obtinuit,* vgl. *Arnob.* 4, 1). Dies *salvom servare* bezeichnet den Schutz vor allen den Menschen oder Dingen drohenden Gefahren, unter denen bei lebenden Wesen Krankheit und Tod in erster Linie stehen (vgl. *Cato de agric.* 141, 3 *pastores pecuaque salva servassis duisque bonam salutem valetudinemque mihi domo familiaeque nostrae*), doch ist die altrömische Salus keineswegs nur eine Göttin der Gesundheit, sondern des allgemeinen Wohlergehens (*Plaut. Cist.* 644 *o Salute mea salus salubrior;* über den etymologischen Zusammenhang von *Salus* und *salvos* samt Ableitungen s. *W. Schulze, Zur Gesch. latein. Eigennamen* S. 471), weshalb sie in allen Nöten des Lebens angerufen (*Ps.-Acro* zu *Hor. c.* 2, 17, 31 *ut esset memor voti solvendi, qui aedem si evasisset Saluti promiserat,* vgl. z. B. *C. I. L.* 2, 1391 aus Baetica: *ara Sal(utis) pro redit(u) L(ucii) n(ostri) P. Celsus f(ilius)*) und auch gern mit Fortuna (*Plaut. Asin.* 712 ff., namentlich 727 *ut consuevere, homines Salus frustratur et Fortuna; Capt.* 864 *ego nunc tibi sum summus Iuppiter, idem ego sum Salus Fortuna Lux Laetitia Gaudium; Tac. ann.* 15, 53 *pugionem templo Salutis [in Etruria] sive, ut alii tradidere, Fortunae Ferentino in oppido detraxerat* ist vielleicht so zu verstehen, daß dieselbe Gottheit von den einen als Salus, von den andern als Fortuna bezeichnet wurde) oder mit Spes (*Plaut. Merc.* 867 *Spes Salus Victoria; Pseud.* 709 *dic utrum Spemne an Salutem te salutem, Pseudole;* eine *sacerdos Spei et Salutis aug.* in Gabii *C. I. L.* 14, 2804) verbunden erscheint. Daß ihre Verehrung seit alter Zeit im ganzen mittleren Italien verbreitet war, zeigen die Becherinschrift von Horta *Salutes pocolom* (*C. I. L.* 1, 49 = 11, 6708[10]), die Weihung *Salute* auf einem der alten Cippen des Haines von Pisaurum (*C. I. L.* 1, 179 = 11, 6295) und die Erwähnung der *ara Salutus* und ihrer für andre Kulte vorbildlichen *leiges* auf einer archaischen Inschrift von Praeneste (*C. I. L.* 14, 2892); spätere italische Weihinschriften an sie besitzen wir aus Pompei (*Dessau* 3822), Herculanum (*C. I. L.* 10, 8167), Terracina (*C. I. L.* 10, 6307), dem Gau der Aequiculi (*C. I. L.* 9, 4111), Tibur (zusammen mit Mens bona *C. I. L.* 14, 3564), Tempel kennen wir in Ferentinum (*Tac. ann.* 15, 53, vgl. *C. I. L.* 10, 5821), Urbs Salvia (*C. I. L.* 9, 5530 = 6078[1]), Ariminum (*C. I. L.* 11, 361) und Venusia (*C. I. L.* 9, 427; eine *ara Salutis* unbekannten Ortes erwähnt *Obsequ.* 38 [98]), eine *ministra Salutis* wird in Amiternum (*C. I. L.* 9, 4460), eine *sacerdos Spei et Salutis aug.* in Gabii (*C. I. L.* 14, 2804) erwähnt. Soweit es sich um öffentlichen Gottesdienst handelt, gilt die Verehrung hier überall der *Salus publica* (so in der Inschrift von Ferentinum *C. I. L.* 10, 5821 und in den Arvalakten), die über das Wohlergehen der Gemeinde wacht (*Saluti aug(ustae) pro incolumitate Piquent(inorum) C. I. L.* 5, 428 aus Piquentum in Histrien). In Rom heißt dieselbe Gottheit mit vollem Namen *Salus publica populi Romani Quiritium* (so in den Arvalakten, s. *Henzen, Acta fratr. Arval.* S 216; dichterisch *Romana Salus Ovid. fast.* 3, 880. *Claudian. carm. min.* 30, 189) und besitzt seit dem J. 452 d. St. = 302 v. Chr. einen Tempel auf dem Quirinal, der von C. Iunius Bubulcus (zur Erinnerung an ihn prägt in der sullanischen Zeit einer seiner Nachkommen, D. Iunius L. f. Silanus, den Kopf der Salus auf die Vorderseite seiner Denare, *Babelon, Monn. de la rép. Rom.* 2, 108 f. nr. 17. 18) als Konsul 443 = 311 im Kampfe mit den Samniten gelobt, in seiner Zensur 448 = 306 begonnen und in seiner Diktatur 452 = 302 eingeweiht worden war (*Liv.* 9, 43, 25. 10, 1, 9; ausgemalt von C. Fabius Pictor, *Val. Max.* 8, 14, 6. *Plin. n. h.* 35, 19; Prodigien *Oros.* 4, 4, 1. *Liv.* 28, 11, 4. *Obsequ.* 12 [71]. 43 [103]; unter der Regierung des Claudius durch Feuer zerstört, *Plin.* a. a. O., und vielleicht nicht sogleich wieder aufgebaut, *Henzen, Acta fratr. Arval.* S. 94). Der Tempel lag auf dem Quirinal (*Hülsen-Jordan, Topogr.* 1, 3 S. 403—405), und zwar auf der nach der Gottheit *collis Salutaris* benannten Anhöhe (Argeerurkunde bei *Varro de l. l.* 5, 52), nahe der *porta Salutaris* (*Paul.* p. 327); da die letzteren beiden Benennungen älter sind als der Tempel des C. Iunius Bubulcus, so hat dieser den Kult an dieser Stelle sicher nicht erst begründet, sondern nur ein älteres einfaches *fanum* durch ein modernes Gotteshaus ersetzt. Der Stiftungstag war der 5. August (*Cic. ad Att.* 4, 1, 4; *pro Sest.* 131. Fasti Vallenses z. 5. August: *Sa-*

1) Münze (nach *Babelon, Monnaies de la république Romaine* 2 S. 108 Fig. 17).

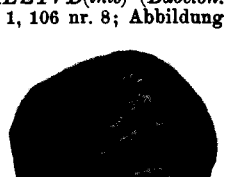
luti in colle Quirinale sacrificium publicum. Fasti Amit. Antiat.: *Saluti in colle*) und muß eine gewisse Bedeutung gehabt haben, da einerseits in der sehr sparsamen Auswahl von Tempeltagen, welche die Bauernkalender darbieten (*Wissowa, Apophoreton der Graeca Halensis*, 1903, S. 47 f.), im August das *sacrum Saluti* erscheint, andererseits noch der Kalender des Philocalus vom J. 354 den *natalis Salutis* mit *c(ircenses) m(issus) XXIV* verzeichnet (*C. I. L.* 1^2 p. 324). Der Tempel war auf der einen Seite dem des Quirinus (beide zusammen genannt *Liv.* 28, 11, 4. *Cic. ad Att.* 12, 45, 3), auf der anderen dem des Semo Sancus Dius Fidius auf dem Collis Mucialis benachbart, und auf eine engere Kultbeziehung zu dem letzteren Gotte weist der Beiname *Semonia* (vgl. *Usener, Götternamen* S. 34) hin, welcher der Salus offenbar aus sehr alter Zeit zukommt: denn daß bei *Macr.* S. 1, 16, 8 *apud veteres quoque qui nominasset Salutem Semoniam Seiam Segetiam Tutilinam, ferias observabat* die beiden Namen *Salutem Semoniam* zusammengehören, beweist die aus dem J. 754 = 1 n. Chr. stammende römische Inschrift *C. I. L.* 6, 30975, auf der einer an eine längere Reihe von Gottheiten gerichteten Weihung von wenig jüngerer Hand die Worte *Salus Semonia — Populi Victoria* beigeschrieben sind (vgl. *A. v. Premerstein, Arch.-epigr. Mitt. aus Österr.-Ungarn* 15, 1892, 82); auch in der heillos verstümmelten Glosse *supplicium* des *Festus* p. 309^b erscheinen unmittelbar hintereinander die Namen Z. 18 *Semoniae* und Z. 20 *Salutis*, von denen letzterer, wie *R. Heinze, Archiv f. lat. Lexikogr.* 15, 98 Anm. * mit Recht hervorhebt, gewiß nicht mit *Scaliger* in *solutis* zu ändern ist. Die Bedeutung dieses Zusammenhanges lassen die spärlichen Zeugnisse nicht ausreichend erkennen; wenn *Varro* Salus (*de l. l.* 5, 74) wie Semo Sancus zu einer sabinischen Gottheit machte, so war das nur eine Konsequenz seiner Hypothese, welche die Besiedelung des Quirinals den Sabinern von Reate zuschrieb; aus der Einreihung der Göttin in das System der Regioneneinteilung des *Martianus Capella* (sie erscheint dort 1, 45 in der ersten Region *post ipsum Iovem* zwischen den *di Consentes Penates* und *Lares Ianus Favores opertanei nocturnusque*) lassen sich Schlüsse auf ihr Wesen nicht ziehen. Anderweitige Kultstätten der Göttin aus republikanischer Zeit lassen sich in Rom nicht nachweisen, denn die Anführung je eines *vicus Salutaris* (da beidemal *vico Salutaris* auf dem Steine steht, ist *Salutaris* Genetiv) in der Regio X (Palatium) und XIV (Trans Tiberim) auf der Basis Capitolina (*C. I. L.* 6, 975) berechtigt nicht zur Annahme von Heiligtümern der Salus in den betreffenden Stadtgegenden. Von den Kultformen wissen wir nur so viel, daß das Opfertier ein Rind (vgl. *Plaut. Asin.* 713 *si quidem mihi statuam et aram statuis atque ut deo mi hic immolas bovem: nam ego tibi Salus sum*), und zwar nach römischem Ritus, der Übereinstimmung im Geschlechte des Opfertieres mit dem der Gottheit fordert (*Arnob.* 7, 19, vgl. *K. Krause, De Romanorum hostiis quaestiones selectae*, Diss. Marpurgi 1894 S. 20 ff.), ein weibliches Rind: daher erscheint bei den Opfern der Arvalbrüder bei Salus stets *bos femina* oder *vacca* (vgl. auch die histrische Inschrift *C. I. L.* 5, 428 *Saluti aug(ustae) pro incolumitate Piquent(inorum) L. Ventinaris Lucumo adiect(a) iunic(e) v. l. l. s.*), und die einzige Ausnahme vom J. 55 *C. I. L.* 6, 32352 Z. 10 *Saluti eius b(ovem) m(arem)* beruht daher gewiß auf einem Versehen des Steinmetzen (künstliche Erklärung bei *H. L. Axtell, Deification of abstract ideas* S. 14). Die alte Zeremonie des *augurium salutis* (*augures . . salutem populi auguranto Cic. de leg.* 2, 21), von dessen Vollziehung wir in den Jahren 691 = 63 (*Cass. Dio* 37, 24 f. *Cic. de divin.* 1, 105), 725 = 29 (*Cass. Dio* 51, 20, 4; vgl. *Suet. Aug.* 31, 4) und 47 n. Chr. (*Tac. ann.* 12, 23) hören und von dessen Hergang wir nur sehr wenig wissen (*Cass. Dio* 37, 24 f. *Fest.* p. 161; vgl. *Wissowa, Realencykl.* 2, 2328; *Religion u. Kultus* S. 453), hat, soviel wir sehen, zum Kulte der Göttin Salus keine direkte Beziehung.

Einen starken Aufschwung nimmt der Dienst der *Salus publica* seit Augustus, indem die Kaiser als die Träger der öffentlichen Wohlfahrt gefeiert und ihr Wohlergehen als mit dem des Staates identisch angesehen wird (*ex cuius incolumitate omnium salus constat, Act. Arval. C. I. L.* 6, 2064 Z. 39 f.); daher trägt die Göttin auch da, wo sie nicht mit direkter Beziehung auf den Kaiser angerufen wird, den Beinamen *augusta* (*C. I. L.* 2, 1437. 3, 4162. 5, 428. 8, 8305. 9, 5530. 11, 361). Wenn Augustus nach *Cass. Dio* 54, 35, 2 im J. 743 = 11 oder 744 = 10 aus der ihm vom Senat und Volk gemachten Geldspende Bilder von Salus publica, Concordia und Pax aufstellte und die Erinnerung an diese Stiftung durch ein alljährlich am 30. März begangenes Opfer lebendig gehalten wurde (*Ovid. fast.* 3, 879 ff.), so hängt dies einerseits mit der im J. 744 = 10 beabsichtigten (*Cass. Dio* 54, 36, 2 und dazu *Mommsen, Res gestae Divi Augusti* S. 50) Schließung des Ianustempels (daher nennt *Ovid* a. a. O. 881 *Ianus adorandus cumque hoc Concordia mitis et Romana Salus araque Pacis erit* Ianus neben den erwähnten Gottheiten; vgl. *Cass. Dio* 51, 20, 4, wo beim J. 725 = 29 die Schließung des Ianustempels und das Augurium salutis zusammen erwähnt werden), andererseits mit der im J. 745 = 9 erfolgten Einweihung der Ara Pacis (vgl. *Kubitschek, Jahresh. d. österr. Instit.* 5, 1902 S. 163 f.) zusammen. In den Götterreihen, denen die Arvalbrüder bei den jährlichen *vota pro salute et incolumitate imperatoris* opfern, und ebenso bei den sonstigen zahlreichen Loyalitätsopfern dieser Priesterschaft erscheint die *Salus publica p(opuli) R(omani) Q(uiritium)* regelmäßig unmittelbar hinter der capitolinischen Trias (*Henzen, Acta fratr. Arv.* S. 57. 72 f. 84 ff. 91 ff. 102 f. 121 ff.), und derselbe Platz kommt ihr auch in inschriftlichen Weihungen von Privaten wie *C. I. L.* 3, 11109. 8, 2648 häufig zu; wenn in den Götterreihen der aus Anlaß des Regierungsantrittes und ähnlicher Gedenktage im Leben des Kaisers gebrachten Arvalopfer neben ihr häufig die Felicitas publica, die göttliche Ver-

körperung des dem Kaiser verdankten allgemeinen Glückes, erscheint, so begegnet uns dieselbe Vereinigung (in der Reihenfolge *Felicitas Salus*) regelmäßig auf den Votivsteinen der Equites singulares hinter den capitolinischen Gottheiten und der keltisch-germanischen Trias Mars Hercules Mercurius samt Victoria und Fortuna (*C. I. L.* 6, 31138—31146. 31148 f. 31174 f. und die Übersicht ebd. S. 3069; über die Bedeutung der Gottheiten auf diesen Steinen s. *v. Domaszewski, Religion d. röm. Heeres, Westd. Zeitschr.* 14, 1895 S. 43 und dagegen *Wissowa, Strena Helbigiana*, 1900, S. 337 ff. = *Ges. Abhandl.* S. 299 ff.; *v. Domaszewskis* Erklärung *Heidelb. Jahrb.* 10, 1900 S. 226 Anm. scheint mir überfein). Wie nach dem Sturze Seians ein Sevir Augustalis von Interamna *Saluti perpetuae Augustae Libertatique publicae populi Romani* zusammen mit dem Genius municipii und der Providentia einen Altar weiht (*C. I. L.* 11, 4170), so beschließt der Senat nach der Entdeckung der Verschwörung des Piso im J. 65 n. Chr. ein Heiligtum der Salus zu errichten (*Tac. ann.* 15, 74, wo der Text lückenhaft ist); vielleicht bezieht sich darauf die Abbildung eines Altars mit der Beischrift *Saluti augustae* auf Münzen des Domitian aus den Jahren 84—86 (*Cohen, méd. imp.*[2] 1, 506 nr. 413 ff., vgl. *Kubitschek* a. a. O. S. 159 ff.); auch sonst sind Weihungen an die Salus der Kaiser von Gemeinden und Privaten nicht selten, z. B. *C. I. L.* 8 *Suppl.* 12247 *Saluti Augustorum civitas Tepeltensis;* 13, 8017 *I(ovi) o(ptimo) m(aximo) [Marti] Propugnatori [Victo]riae Saluti imp(eratoris) [Seve]ri Alexandri Aug(usti) n(ostri) [et M]amaeae matri eius* usw., auch *Dessau* 3823 *Saluti sacrum Foroclaudienses Vallenses cum T. Pomponio proc(uratore) [Augusto]rum* und der *sacerdos Romae et Salutis* in Pergamon *C. I. L.* 3, 399 sind wohl in gleichem Sinne zu verstehen. Sehr bezeichnend ist die Weihung eines Altars *Saluti generis humani C. I. L.* 13, 1589, welche durch die gleiche Beischrift auf Münzen des Galba (*Cohen* 1, 335 nr. 232—242), Traian (*Cohen* 2, 53 nr. 334), Commodus (*Cohen* 3, 318 nr. 677—680) und Caracalla (*Cohen* 4, 202 nr. 558) und Stellen wie *Plin. epist. ad Trai.* 52 *ut te generi humano, cuius tutela et securitas saluti tuae innisa est, incolumem florentemque praestarent* erläutert wird. Ganz vereinzelt steht die Weihung *Saluti reginae* der Inschrift von Isca in Britannien *C. I. L.* 7, 100; bei manchen Inschriften, wie *C. I. L.* 2, 2093. 6257[171] (Gefäßinschrift). 11, 6712[890] (Siegel) u. a., muß es dahingestellt bleiben, ob sie sich auf die römische Salus oder die sogleich zu erörternde Salus-Hygieia beziehen.

Wie nämlich die griechischen Schriftsteller zur Wiedergabe der römischen Salus durchweg den griechischen Namen Ὑγίεια gewählt haben (*Plut. Cato mai.* 19. *Cass. Dio* 54, 35, 2; auch *augurium salutis* wird bei *Cass. Dio* 37, 24, 1 und 51, 20, 4 mit *οἰώνισμα τῆς ὑγιείας* übersetzt), so haben die Römer ihrerseits die griechische Hygieia, die im Gefolge des Asklepiosdienstes ihren Einzug in Rom hielt, mit Salus übersetzt (sie meint auch *Augustin*, wenn er *de civ. dei* 3, 25 Salus und Febris einander gegenüberstellt, und auch bei *Apul. met.* 10, 25 verlangt der verderbte Text eine Herstellung, die Proserpina und Salus als Gegensätze hervortreten läßt). Zum ersten Male treffen wir Salus in dieser Verbindung im J. 574 = 180, wo bei einer großen Seuche nach Konsultation der sibyllinischen Bücher der Konsul *Apollini Aesculapio Saluti* Weihgeschenke und vergoldete Bilder gelobt und darbringt (Liv. 40, 37, 2), 20 Jahre später lesen wir bei *Terenz Hec.* 338 *quod te, Aesculapi, et te, Salus, ne quid sit huius oro;* vgl. auch *Vitruv* 1, 2, 7 *primum omnibus templis saluberrimae regiones aquarumque fontes in his locis idonei eligentur, in quibus fana constituentur, deinde maxime Aesculapio Saluti, quorum deorum plurimi medicinis aegri curari videntur. Macr. Sat.* 1, 20, 1 *hinc est quod simulacris et Aesculapii et Salutis draco subiungitur.* Auf den Denaren des M'. Acilius Glabrio um 700 = 54 erscheint, mit Beziehung auf den Zusammenhang der Gens Acilia mit den Anfängen griechischer Heilkunst in Rom (*Plin. n. h.* 29, 12), auf der Vorderseite ein mit Lorbeer bekränzter Frauenkopf mit der Beischrift *SALVTIS,* auf dem Revers die stehende Figur der eine Schlange fütternden Hygieia mit der Legende *VALETVD(inis)* (*Babelon. Monn. de la rép. Rom.* 1, 106 nr. 8; Abbildung auch *Notizie d. Scavi* 1901, 56 nr. 8). Die letztgenannte Gestalt kehrt mit der Beischrift *SALVS AVGVSTI* auch auf Kaisermünzen wieder (z. B. *Cohen* 1, 334 Galba 230 f.; 401 Vespasien nr. 439), häufiger aber ist als Salus der Typus der sitzenden Hygieia, vor der die Schlange um einen Altar gerollt ist (z. B. *Cohen* 2, 53 Trajan nr. 331—333; 216 Adrien nr. 1324 bis 1327; 217 Adrien nr. 1346—1356 usw.; Abbildungen *Notiz. d. Scavi* 1901, 57 nr. 9—11); älter als beide aber ist eine einfache Darstellung der sitzenden Salus mit Opferschale und Zepter (*Cohen* 1, 300 Néron nr. 313 bis 320; 334 Galba nr. 327—329; 401 Vespasien nr. 431—438; 446 Tite nr. 194 bis 196 usw.), mit der wohl im Gegensatze zur griechischen Hygieia die römische Salus (publica) gemeint sein soll. In der Folgezeit sind jedoch die Grenzen zwischen beiden Darstellungsformen verwischt worden, wie auch inhaltlich die Gestalten beider Gottheiten ineinander geflossen sind; das beweist z. B. die britannische In-

2) Münze (nach *Babelon, Monnaies de la républ. Romaine* 1 S. 106 Fig. 8).



3) Münze (nach *Not. d. Scavi* 1901, 57).

schrift *C. I. L.* 7, 164 *Fortunae reduci Aesculap(io) et Saluti eius liberti et familia P.* [*Caetr*]*oni T. f. Gal(eria) Mamilian*[*i*] *Rufi Antistiani Funisolani Vettoniani leg(ati) Aug(usti) d. d.*, wo die Spezialisierung als *Salus eius* (d. h. des P. Caetronius Mamilianus) auf die römische, die Verbindung mit Aesculap auf die griechische Anschauung hinweist. Auf den Inschriften beißt die Kultgenossin des Asklepios ohne Unterschied bald Hygia bald *Salus;* so lautet die Inschrift eines Tempels in Lambaesis *C. I. L.* 8, 2579 *Aesculapio et Saluti*, während die Einzelweihungen an derselben Stelle der *Hygia* gelten (*C. I. L.* 8, 2588—2590. 18218); vgl. auch das *collegium Aesculapi et Hygiae C. I. L.* 6, 10234 mit der Weihung *Aesculapio et Saluti Aug. collegium salutar(e)* 6, 30983. Dasselbe Paar begegnet noch in den Inschriften 10, 1547 (Puteoli) *Asclepio et Saluti;* 6, 20 *Asclepio et Saluti commilitonum* geweiht von einem *medicus cho(rtis) V pr(aetoriae); Cagnat, L'année épigraph.* 1905 nr. 211 (aus dem Haurân) *Saluti et Aesculapio;* in der alleinstehenden Salus darf man Hygieia erkennen in den aus der Nähe von Heilquellen stammenden Inschriften *Cagnat, L'année épigraph.* 1907 nr. 141 (aus Aquae = Baden bei Wien) und *Dessau* 3882[a] (aus einem antiken Badeort bei Capera in Hispanien, zusammen mit Weihungen an die *Nymphae* und *Fontana* gefunden; vgl. auch die Inschrift von Capera *C. I. L.* 2, 806 *Saluti vicinia Caperensis*).

Vgl. *Wissowa, Religion und Kultus der Römer* S. 122 f. 254 f. *L. Deubner* oben Bd. 3 Sp. 2161. *Harold L. Axtell, The deification of abstract ideas in Roman literature and inscriptions* (Dissertation von Chicago 1907) S. 13—15.

[Wissowa.]

Salutaris 1) Beiname des Apollon: Apollini Salutari et Medicinali Sacrum (Weihinschrift aus Rom), *Arch. Zeit.* 27 (1860), 90 = *C. I. L.* 6, 39. Sehr zahlreich sind die späteren römischen Kaisermünzen mit der Legende Apoll. Salutari (Apollo. Salutari) und der Darstellung des nackten Apollon, der in der Rechten einen Lorbeerzweig trägt, in der Linken die Lyra, so Münzen des Trebonianus Gallus, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 7, 357 (vgl. 212). *Cohen, Descr. des monnaies* 5[2], 238 nr. 19 ff. (abg. *Overbeck, Kunstmythologie Apollon Münztafel* 3, 58; vgl. p. 301, 44), des Volusianus, *Eckhel* a. a. O. 7, 368. *Cohen* a. a. O. 5[2], 268 nr. 13 ff., des Valerianus, *Cohen* a. a. O. 5[2], 301 nr. 28. Über Apollon Salutaris vgl. *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 1, 311, 4. *J. Klein, Jahrb. d. Vereins v. Altertumsfreunden im Rheinlande* 84 (1887), 64; vgl. auch die Inschrift aus Lyon: Mercurius hic lucrum promittit, Apollo salutem, *A. de Boissieu, Inscr. ant. de Lyon* p. 418. *Allmer* u. *Dissard, Musée de Lyon. Inscr. ant.* 3 p. 87. — 2) Matri deum salutari, Umschrift auf Münzen der älteren Faustina, die Darstellung zeigt Kybele zwischen zwei Löwen sitzend, mit der Linken das Tympanon haltend, den rechten Ellenbogen auf den Sessel gestützt, *Cohen* 2[2], 431 nr. 229. 230. Nachahmungen dieser Münzen der älteren Faustina sind ein Renaissancemedaillon und ein Kontorniat der jüngeren Faustina mit derselben Darstellung der Kybele und derselben Legende (Matri deum salutari), *K. Esdaile, The numism. chronicle and journal of the royal numismatic society* 1908, 56 ff. und Taf. 7 nach Bericht in *Wochenschr. f. klass. Phil.* 1908, 1070. *Berl. Phil. Wochenschr.* 1908, 1579. — 3) Beiname des Iuppiter: Iovi Optimo Maximo Salutari aedem voto suscepto (Rom), *C. I. L.* 6, 425. Vgl. *C. I. L.* 6, 82[b]: [Domi]no [O]ptumo [Sa]lutari. Vgl. auch unten nr. 16. Dem Iuppiter O. M. Salutaris dankt ein von schwerer Krankheit Genesener (Pannonia inferior), *C. I. L.* 3, 6456 (vgl. 10389). Der Kaiser Gallienus opferte zur Zeit einer Heimsuchung durch Erdbeben und Pestilenz dem Iuppiter Salutaris, *Trebellius Pollio, Gallien* 5. Vgl. auch *Cic. de finibus bon. et mal.* 3, 20, 66: *Atque etiam Iovem cum Optimum et Maximum dicimus, cumque eundem Salutarem, Hospitalem, Statorem, hoc intellegi volumus salutem hominum in eius esse tutela.* Vgl. *Preller-Jordan* a. a. O. 1, 208, 3. In dem Iuppiterbeinamen Solutorius erkennt *O. Keller, Jahrbüch. für klassische Philologie* 133 (1886), 698 eine volkstümliche Bildung, wobei der beabsichtigte Begriff *'Ελευθέριος* und der bestehende Beiname Salutaris miteinander verquickt worden seien. — 4) Beiname der Fortuna: Weihungen an Fortuna Salutaris, *C. I. L.* 6, 201. 202 (Rom). *C. I. L.* 3, 3315 (Lussonium in Pannonien); Weihung an Fortuna Bona Salutaris, *C. I. L.* 6, 184 (Rom); an die Dea Fortuna Salutaris (Mainz), *C. I. L.* 13, 6678 gleichfalls an Dea Fortuna Salutaris (Ampelum in Dacien), *Rev. arch.* 1902, 2 p. 432 nr. 143. Gefälscht ist die Inschrift aus Capua (Fortunae Salutari), *C. I. L.* 10 p. 23* nr. 448*. Auch die in der Mehrzahl auftretenden Fortunae erhalten das Beiwort Salutaris: Fortunis Salutaribus, Aesculapio, Hyg(iae), *Brambach, C. I. Rhen.* 516, wo die Verbindung mit Aesculapius und Hygia die Bedeutung der Fortuna Salutaris als Heilgöttin deutlich erkennen läßt; vgl. auch unten nr. 14. — 5) Beiname der Nymphen: Nymphis Salutaribus, Weihinschrift aus Banja in Moesia Superior, *C. I. L.* 3, 8167. 8168 (= *Arch. Epigr. Mitt. aus Österr.* 13, 148 f. = *Jahresh. d. österr. arch. Inst. Beiblatt* 3, 127 nr. 26 = *C. I. L.* 3, 14548) Nymphis Salutarib(us) Aug(ustis) bez. Nymphas Salutares, Weihinschriften aus Varasdin-Töplitz (Pannonia superior), *C. I. L.* 3, 10891. 10893. Vgl. Salutifer nr. 2. — 6) (Di)s Militaribus Salutaribus, *C. I. L.* 3, 3473 (Aquincum). — 7) Dis Salutaribu(s) . . . fragmentierte Weihinschrift aus Guberevci (Dalmatien), *Jahresh. d. österr. arch. Inst. Beiblatt* 3, 160 nr. 58 (= *C. I. L.* 3, 14540). — 8) Die Dioskuren 'salutares sunt appellati', *Schol.* in *German. Arat.* p. 68, 6. 127, 6 (vgl. 219, 5) ed. *Breysig.* — 9) Auf Münzen der gens Carisia steht nach *Eckhel, Doctr. num. vet.* 5, 163. *Bartol. Borghesi, Oeuvres numismatiques* 1 (= *Oeuvres complètes* 1) p. 48 nr. 21 auf dem Avers neben dem Kopfe der Iuno die Legende MONETA, während auf dem Revers SALVTARIS (auf anderen Exemplaren T. CARISIVS) steht; *Eckhel* a. a. O. bemerkt dazu: *'Dicitur Iuno Salutaris, quia adflictis bello*

rebus salutem tulit'. Auf den von *E. Babelon, Monnaies de la Républ. rom.* 1, 314 ff. und von *M. Bahrfeldt, Nachträge und Berichtigungen zur Münzkunde d. röm. Republ.* 1, 74 ff. 2, 32 beschriebenen Münzen der gens Carisia ist die Legende SALVTARIS nicht erwähnt. — **10**) Isidi Salutari, Weihinschrift aus Rom, *C. I. L.* 6, 436; vgl. die Inschrift aus Ostia: *Isis Regina restitutrix salutis, Ephem. epigr.* 7 (1892) 1194 p. 356. *Apul. Metam.* 11, 21 (p. 1065, 3 ed. *Hildebrand*), wo es heißt, daß in der Hand der Isis 'salutis tutela' gelegt sei; vgl. *W. Drexler, Mythol. Beiträge* 1, 35 Anm. — **11**) Hercules Salutaris (Rom), *C. I. L.* 237. 338. 6, 339 (und dazu *Henzen*). *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 2, 297, 1; vgl. Salutifer nr. 3. — **12**) Silvano Salutari (Rom), *C. I. L.* 6, 651. 652. 3716 (= 31013). 3715; vgl. Bd. 1 Sp. 2957, 16 f. — **13**) Laribus Salutaribus (Rom), *C. I. L.* 6, 459. — **14**) Aesculapio et Hygiae ceterisque diis deabusque huiusque loci Salutaribus (Apulum), *C. I. L.* 3, 987. Vgl. nr. 4. — **15**) Dis Mauris Salutaribus (Lamoricière, Algerien), *Rev. arch.* 1891, 1 p. 258 nr. 5. Zu den di Mauri vgl. die Dea Maura Bd. 2 Sp. 2480, 55 ff. — **16**) Patris dis (sa)lutaribus Iovi Serapi Aug. (Numidia), *Ephem. epigr.* 7 (1892), 740 p. 236. [Höfer.]

Salutifer. **1**) Eine Weihinschrift aus Caesarea (Mauretanien) ist gewidmet: Deo Salutifero, *C. I. L.* 8, 20961; nach *J. Toutain, Les cultes païens dans l'empire romain* 1, 335 ist dieser Deus Salutifer = Asklepios. — **2**) Nymphis Salutiferis sacrum, Weihinschrift aus Germisara (Dacien), *C. I. L.* 3, 1397. Vgl. Salutaris nr. 5. — **3**) Herculi Salutifero, Weihinschrift aus ad Mediam (Mehadia) in Dacien, *C. I. L.* 3, 1572. *Toutain, Les cultes païens dans l'empire Romain* 1, 408. *R. Peter* in *Roschers Myth. Lex.* Bd. 1 Sp. 2957, 3 ff. Vgl. Salutaris nr. 11. [Höfer.]

Salvennae, Beiname der Matronen auf einer in Moûtiers (Savoie) gefundenen Marmortafel, *Revue épigraphique* 5 (1903) p. 37 nr. 1548: *Numinibus Augg., Matri deum et Matronis Salvennis T. Romanius Mercator ex voto* (der Fund kurz erwähnt *Revue celtique* 26, 1905, p. 272). Zur Endung vgl. *Arduenna, Cebenna, Vienna* usw. Neu ist die Zusammenstellung der Matronen mit der Mater deum. [M. Ihm.]

Sam(...), Beiname eines Gottes auf einem kleinen in Geitershof bei Altenstadt gefundenen Altar, *C. I. L.* 13, 6077 *Deo M(ercurio,* so viel eher als *Marti) Sam. Acceptinius Festinus p(osuit) l(ibens) l(aetus) m(erito). Zangemeister* vergleicht damit die Inschrift des Altars von Rheinzabern *C. I. L.* 13, 6083 *In h(onorem) d(omus) d(ivinae) I(ovi) o(ptimo) m(aximo) Samm* ⟨...⟩, wo es sich aber um den Namen des Dedikanten handeln kann. Es sind zahlreiche, ebenso anlautende keltische Eigennamen bekannt. In der ersten Inschrift wird man eher an einen Beinamen des Gottes denken als etwa lesen, was auch möglich wäre, *sa(crum) M(arcus).* [M. Ihm.]

Samas s. Schamasch.

Samalos (*Σαμαῖος*), Sohn des Kephalos und der Lysippe, Eponymos von Same auf Kephallenia, *Epaphroditos* im *Etym. M.* 507, 30. *Etym. Florent.* bei *E. Miller, Mélanges de litter. grecque* p. 184 s. v. *Κεφαλληνία.* Zu den Bd. 3 Sp. 3123 f. unter Pronos gegebener Literaturangaben kommt *Georg Biedermann, Die Insel Kephallenia im Altertum* (Progr. d. kgl. Maximilian-Gymn. z. München 1886/87). Bei *Steph. Byz.* s. v. *Κράνιοι* heißt derselbe Sohn des Kephalos *Σάμος.* [Höfer.]

Sambethe s. Sabbe Sp. 267 und *Zimmern* bei *Schrader, Die Keilinschriften u. das Alte Testament*[3] 439. 574/575 Anm. 3. 582, der Sambethe gleichfalls der Sabitu gleichsetzt. [Höfer.]

Samemrumos (*Σαμημροῦμος*), 'der hohe Herr des Himmels', nicht Memrumos (*Μεμροῦμος*) ist die richtige Namensform der auch Hypsuranios (s. d.) genannten Gottheit, *Movers, Phön. Texte* 1, 56 und bei *Ersch* und *Gruber* s. v. Phönizien 386 Anm. 1. *Renan, Mém. de l'acad. des inscr. et belles lettres* 23 (1858), 2, 262. *Paul Schröder, Die phönizische Sprache* 131 f. *G. Hoffmann, Über einige phönikische Inschriften* in *Abhandl. d. hist.-phil. Klasse d. K. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen* 36, 51 Anm. 3. [Höfer.]

Samia (*Σαμία*), **1**) Tochter des Flußgottes Maiandros (s. d. nr. 1), Gemahlin des Ankaios (s. d. nr. 2), dem sie den Perilaos, Enudos, Samos, Halitherses und die Parthenope gebar, *Asios* bei *Paus.* 7, 4, 1. Vgl. *Paul Friedländer, Herakles* 90. — **2**) Beiname der Athena mit einem Heiligtum beim Vorgebirge Zephyrion im Gebiete von Priene. *Hiller v. Gaertringen, Inschriften von Priene* 363, 29 p. 184. — **3**) Beiname der Hera (über den Herakultus auf Samos s. *Roscher,* Bd. 1 Sp. 2084), *Menodotos* (*F. H. G.* 3, 105) bei *Athen.* 14, 655a. *Cic. Verr.* 1, 19, 50. *Clem. Alex. coh. ad gentes* 4 p. 40. *Potter* (p. 133 *Migne*). *Schol. Paus.* 7, 4, 4 (*Hermes* 29 [1894], 148 = *Paus.* ed. *Hitzig-Blümner* 2, 773 = ed. *Spiro* 3, 222) mit der wichtigen Notiz, daß der Verfertiger des Kultbildes der samischen Hera nach *Kallimachos* nicht Smilis (s. Bd. 1 Sp. 2109 und *Kuhnert, Jahrb. f. klass. Philol. Suppl.* 15, 208 f. *Studniczka, Röm. Mitth.* 2 [1887], 109. *Furtwängler, Meisterwerke* 720 ff. *H. Brunn, Kleine Schriften* 2, 65 f. *Löschcke, Ath. Mitth.* 22 [1897], 262. *W. Klein, Gesch. d. griech. Kunst* 1, 134), sondern Skelmis gewesen ist; vgl. *v. Wilamowitz, Hermes* 29, 245. *E. Dittrich, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 23, 174, 1. Eine *Ἥρα Σαμία,* angeblich ein Werk des Lysippos und des Chiers Bupalos, befand sich später in Konstantinopel, *Cedren. Hist. compend.* p. 322 B = *ed. Bonn.* 1, 564. Eine Inschrift aus der Nähe von Patara in Lykien lautet: *Ἥρα(ι) Σαμία(ι) εὐχήν, Heberdey* u. *Kalinka, Reisen im südwestl. Kleinasien* in *Denkschrift d. Kais. Akad. d. Wiss. zu Wien* 45 (1897), 1, 24 nr. 18. — **4**) Nach *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 645 behauptete Pythagoras bei seinen Vorgeburten auch Sohn des Hermes und *Σαμίας* (Ethnikon?) *ἑταίρας* gewesen zu sein. [Höfer.]

Samios (*Σάμιος*), Beiname des Poseidon, dessen Heiligtum der gemeinsame Mittelpunkt aller Triphylier war und in einem Haine wilder Oliven auf dem Vorgebirge Samikon stand, *Strabo* 8, 3, 13 p. 343 (vgl. 8, 3, 20 p. 347).

Bursian, Geogr. v. Griechenland 2, 282. *Nilsson, Griech. Feste* 69f. Das Kultbild wurde später aus dem Tempel auf dem Samikon nach Elis gebracht und dort nicht mehr als Kultbild des Poseidon, sondern des *Σατράπης* (s. d.), d. h. eines Beinamens des Korybas, bezeichnet, *Paus.* 6, 25, 6; vgl. Bd. 2 Sp. 1600, 42f. *Busolt, Die Lakedaimonier* 183, 146. — *Joh. Baunack, Studien auf d. Gebiet des Griech. und der arischen Sprachen* 292 erklärt den Beinamen *Σάμιος* auf Grund der von ihm angenommenen Bedeutung von *Σαμο-* 'Wasser, Meer' als gleichbedeutend mit *θαλάσσιος*. [Höfer.]

Samon (*Σάμων*), 1) Gatte der Dada (s. d.). Er gehört zu den Kretern, die sich in der Troas angesiedelt haben sollen, und darauf weist die Übereinstimmung des kretischen Ortsnamen *Σαμώνιον* (s. d. A. Salmonia) und des troischen *Σαλμώνιον πεδίον* (*Strabo* 10, 472) hin, *Gruppe, Gr. Myth.* 301, 8. — 2) Sohn des Hermes und der Rhene (s. d.), der mit Dardanos aus Arkadien nach der später nach ihm Samothrake benannten Insel auswandert, wo er zurückbleibt, als Dardanos später nach der Troas geht, *Dion. Hal.* 1, 61. *Joannes Canabutzes, Commentar in Dionys. Halicarn* ed. *Maxim. Lehnerdt* (Leipzig, Teubner 1890) S. 41—44. 65 (vgl. *Lobeck, Aglaopham.* 1204f., der als Quelle für *Joannes Canabutzes* neben jüngeren Mythographen die *κεχωρισμένη ἱστορία περὶ Σαμοθράκης* des *Kallistratos* annahm, während *Lehnerdt* a. a. O. XII annimmt, daß er nur des *Dionys. Hal.* Bericht erweitert habe); vgl. *Tümpel, Jahrb. f. klass. Phil.* 137 (1888), 59f. *Immerwahr, Kulte u. Mythen Arkadiens* 1, 91. *Wesseling* zu *Diodor* 5, 48 möchte statt *Σάμων*: *Σάων* (s. d. nr. 2) schreiben. Doch finden sich für Samothrake ebenso die Bezeichnungen *Σάμος* (*Strabo* 7, 331 *fr.* 50. 10, 2, 17 p. 457) als *Σάος* (*Schol. Nikand. Ther.* 472. *Eust. Dionys. Per.* 533 (p. 209, 20f. *Bernhardy*). *R. H. Klausen, Aeneas u. die Penaten* 337f., Anm. 507d. *Gruppe, Gr. Myth.* 228), und der Hermessohn *Σάμων*, *Σάων* (s. d. 2), *Σάος* (s. d.), nach dem die Insel benannt ist, ist nach *Gruppe* a. a. O. = *De Cadmi fabula* 20 = *Bursian, Jahresber.* 85 (1895), 273 (vgl. *Tomaschek, Sitzungsber. d. Wiener Akad. d. Wiss.* 130 [1893] 2, 43) eine Hypostase des Hermes *Σῶκος* = *Σάωκος* = 'Retter', nach dem Samothrake *Σαωκίς (Hesych.*, vgl. den Berg *Σαόκη* auf Samothrake, *Nonn. Dionys.* 13, 397) heißt; vgl. auch *Preller-Robert* 398, 4. Dagegen bringt *Fick, Vorgriech. Ortsnamen* 65f. *Σάος* in Zusammenhang mit *Σάϝος*. *Σάβος*, *Σαβάζιος*. Vgl. auch *Fredrich, Athen. Mitt.* 31 (1906), 84. [Höfer.]

Samonia s. Salmonia.

Samornia (*Σαμορνία*), Beiname der Artemis = Ephesia, vgl. *Hesych. Ἄρτεμι Σαμορνίᾳ· ἡ Ἔφεσος Σάμορνα καλεῖται οἷον οὖν Ἐφεσία*. Daß Ephesos früher Samorna (Samornos) hieß, bezeugt auch *Steph. Byz. Σάμορνα* und *Ἔφεσος*. Samorna scheint der älteste Name von Ephesos gewesen zu sein, woraus die Griechen *Σμύρνα* gemacht haben, wie Ephesos bzw. ein Stadtteil von Ephesos hieß, *Kallinos (fr.* 2) und *Hipponax (fr.* 47) bei *Strabo* 14. 633; vgl. *Eust.* ad *Dionys. Per.* 828. *Steph. Byz.* s. v. *Ἔφεσος*. *Ernst Guhl, Ephesiaca* 7, 18f. 31, 38. *Bergk, Gr. Literaturgesch.* 1, 456, 34. *v. Gutschmid, Beiträge zur Gesch. des alten Orients* (Leipzig 1858) S. 128. *Benndorf* in *Forschungen von Ephesos* 1, 26. Deutungsversuche des Namens bei *Ad. Claus, De Dianae antiquissima apud Graecos natura* (Diss. Breslau 1881) p. 56 (= *Gruppe, Gr. Myth.* 1287, 8). *O. Klügmann, Philologus* 30 (1870), 535 und Anm. 12. *A. Fick, Bezzenbergers Beiträge* 28 (1904), 87f. Aus mißverständlicher Auffassung des Namens Samorna stammt wohl die Notiz des *Malakos* bei *Athen.* 6, 267a, daß samische Sklaven Ephesos gegründet hätten; vgl. *von Wilamowitz, Sitzungsber. d. Berl. Akad.* 1906, 65, 2. *Benndorf* a. a. O. 26 Anm. [Höfer.]

Samos (*Σάμος*). 1) Nach *Heberdey* und *Wilhelm, Reisen in Kilikien* (= *Denkschriften der Kaiserl. Akad. d. Wissensch.* 44 [1895] 6) S. 5, soll ein großes Mosaik, das vor Jahren ausgegraben wurde, jetzt aber wieder verschüttet ist, vier weibliche Figuren darstellen, denen die Namen *Σάμος*, *Ἄνδρος*, *Χῖος*, *Δῆλος* (nach anderen *Σῦρα*) beigeschrieben waren. — 2) Sohn der Samia (s. d.) und des Ankaios (s. d. nr. 2), *Asios* bei *Paus.* 7, 4, 1. Vgl. *Friedländer, Herakles* (Phil. Untersuch. 19) S. 70. — 3) Sohn des Kephalos s. Samaios. — 4) Sohn des Theras (s. d.), Vater des Klytios und Telemachos, *Schol. Pind. Ol.* 2, 82. *Schol. Pind. Pyth.* 4, 88, auch *Σήσαμος* (*Lobeck, Pathol.* 156) genannt (*Schol. Apoll. Rhod.* 4, 1750), wandert mit Theras nach Thera, *O. Müller, Orchomenos* 306. *Studniczka, Kyrene* 110. *Hiller von Gaertringen, Thera* 3, 50. *Gruppe, Gr. Myth.* 255, 10. — 5) Eponymos von Samos (*ἐπιχώριος ἥρως*, *Strabo* 14, 1, 15 p. 637), Gemahlin der Parthenia, nach welcher Samos auch Parthenia genannt sein soll, *Lucillus aus Tarrha* im *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 187. *L. Bürchner, Das ionische Samos* (Progr. Gymn. z. Amberg 1892), S. 19. Vielleicht identisch mit nr. 4. [Höfer.]

Samothrakes, -thrakioi (*Σαμοθρᾷκες*, *-θρᾴκιοι*), Bezeichnung der Kabeiren (s. Megaloi Theoi) und der mit ihnen vermengten Dioskuren (s. d.). Es kommen folgende Benennungen vor:

1) *οἱ Σαμοθρᾷκες*, *Diod.* 4, 43. 48. *Ael. frgm.* 90 (*Hercher* 2 p. 231) aus *Suid. ἀκμὴ καλεῖ. Philo Bybl. fr.* 2, 11 (*F. H. G.* 3, 567): *Διόσκουροι ἢ Κάβειροι ἢ Κορύβαντες ἢ Σαμοθρᾷκες*. — Samothraces, *Iuvenal* 3, 144. *Stat. Achill.* 1, 832 (2, 157); vgl. *Lobeck, Aglaoph.* 1218f. Auch bei *Alexis* bei *Athen* 10, 421d: *ὁ κεκληκὼς τὰ Σαμοθρᾴκι' εὔχεται* will *Meineke, Frgm. com. Gr.* 3, 467 lesen: *τοῖς Σαμοθρᾳξὶν* (scil. *θεοῖς*), während *Lobeck* ad *Soph. Aj.*[2] 268 p. 198 *τὰ Σαμοθρᾴκια* als 'numina Samothracia' faßt, und *Kock, Frgm. com. Gr.* 2 p. 364 *Σαμοθρᾴκια* nicht mit *κεκληκώς*, sondern mit *εὔχεται* verbindet = *εὔχεται τὰς Σαμοθρᾳκίας εὐχάς*, preces Samothracum more receptas.

2) *θεοὶ Σαμοθρᾷκες*, *Kallimachos* in *Anth. Pal.* 6, 301. Die Weihinschrift des Artemidoros aus Perga hat sowohl *θεοὶ Σαμοθρᾷκες* als *Σαμοθρᾷκες θεοί*, *Arch. Anz.* 14 (1899), 192

nr. 11. *I. G.* 12, 3 *Suppl.* nr. 1337. — [*θεοὶ Σα*]*μ*[*ο*]*θρᾷκ*[*ες*] (Inschrift aus Rhodos), *I. G.* 12, 1 nr. 8. — [*θ*]*εοὶ Σαμοθρᾷκες* (Inschrift aus Karpathos), *I. G.* 12, 1 nr. 1034.

3) *Σαμοθρᾷκες θεοί*, *Lucian* in *Anth. Pal.* 6, 164 (*Epigr.* 34). — Vgl. auch oben nr. 2 Samothraces dei, *Sall. Hist. frgm.* 4, 19, 7 (ed. *Kritz* 3 p. 316). *Cassius Hemina* bei *Macrob.* 3, 4, 9. *Varro, De ling. Lat.* 5, 58. *Serv.* ad *Verg. Aen.* 8, 285 (p. 238, 11 *Thilo-Hagen*).

4) *Σα*]*μοθράκιοι θεοί* (Inschrift von Kythnos), *L. Roß, Arch. Aufs.* 2, 671. *Conze, Untersuch. auf Samothrake* 2, 109. — (Inschrift aus Chalcedon), *Collitz* 3052 a (p. 57). *Dittenberger, Sylloge* 2², 596 p. 359.

5) *Σαμοθρᾷκες Κάβειροι* (Inschrift Alexanders d. Großen in der Nähe des Hyphasis) *Philostr. vit. Apoll. Tyan.* 2, 43. *Rubensohn, Mysterienheiligtümer in Eleusis* 145.

6) *θεοὶ οἱ ἐν Σαμοθρᾴκῃ* (Altarinschrift aus Sestos), *Lolling, Athen. Mitt.* 6 (1881), 209. *Rubensohn* a. a. O. 178. *Strack, Die Dynastie der Ptolemäer* 238 nr. 59. *Dittenberger, Or. Gr. inscr.* 1, 138 nr. 88. — (Inschrift aus der Nähe von Odessos), *Dittenberger, Syll.* 1² p. 548 nr. 342, 19. — (Lindos), *I. G.* 12, 1 nr. 788. — (Olbia) *Latyschev, Inscr. oral. sept. Ponti Eux.* 4, 27. Vgl. auch unten Z. 59.

7) *θεοὶ ἐν Σαμοθρᾴκῃ* (Inschrift von der thrakischen Küste), *Corr. hell.* 24 (1300), 148 f. *Class. review* 15 (1901), 84. *οἱ ἐν Σαμοθρᾴκῃ θεοί*, *Ael. h. a.* 15, 23.

8) *θεοὶ μεγάλοι Σαμοθρᾷκες* (Inschrift aus Samothrake), *Rev. des études grecques* 5 (1892), 202. *Dittenberger, Syll.* 2² p. 481 nr. 659, 19. Inschrift aus Koptos, *Dittenberger, Or. Gr. inscr.* 1, 69 p. 121.

9) *θεοὶ μεγάλοι οἱ ἐν Σαμοθρᾴκῃ* (Inschrift aus Amphipolis), *Corr. hell.* 19 (1895), 110, 2. *Dittenberger, Syll.* 2², 773 p. 624.

10) *οἱ τὴν Σαμοθρᾴκην κατέχοντες θεοί*, *Athen.* 6, 283 a, *οἱ ἐν τῇ Σαμοθρᾴκῃ τιμώμενοι θεοί*, *Strabo* p. 331 *fr.* 51.

11) *Διόσκοροι Σαμοθρᾴκων ἐπιφανεῖς θεοί* (Inschrift unter einem Relief aus Lykaonien), *Papers of the amer. school of class. stud. at Athens* 3, 169 nr 277.

12) *θεοὶ μεγάλοι Σαμοθρᾷκες Διόσκουροι Κάβειροι* (Inschrift von Delos), *Corr. hell.* 7 (1883), 349 nr. 8. *Dittenberger, Or. Gr. inscr.* 1, 641 nr. 430.

Ein Heiligtum der samothrakischen Götter, *Σαμοθρᾴκιον* (*Plut. Pomp.* 24), ist bezeugt für **Odessos** (*Mordtmann, Athen. Mitt.* 10 [1885], 315 f. *Pick, Arch. Jahrb.* 13 [1898], 160 f.), für **Stratonikeia** in Karien, *Le Bas-Waddington* 3, nr. 527. *Conze* a. a. O.

Kultvereine der samothrakischen Götter, einmal *μύσται θεῶν τῶν ἐν* [*Σαμοθρᾴ*]*κῃ* (Inschrift aus Kallatis bez. Tomoi, *Arch. epigr. Mitt. aus Öst.* 6 [1882], 8 f. nr. 14) gewöhnlich *Σαμοθρᾳκιασταί* genannt, finden wir in Rhodos (*I. G.* 12, 1 nr. 43 [= *Collitz* 3779] nr. 163. *Athen. Mitt.* 25 [1900], 109 nr. 108), in Syme (*I. G.* 12, 3 nr. 6 [= *Collitz* 4288. *Ziebarth, Rhein. Mus.* 55 (1900), 510 nr. 1]), in Teos (*Corr. hell.* 4 [1880], 164 nr. 21) und in Methymna (*I. G.* 12, 2, 506. 507 [= *Athen. Mitt.* 21 (1896), 237 f. *Ziebarth, Rhein. Mus.* 55 (1900), 510 nr. 3]). Vgl. *Pottier* u. *Hauvette-Besnault, Corr. hell.* 4 (1880), 166 f. *Hiller v. Gärtringen, Athen. Mitt.* 18 (1893), 385 ff. *F. Poland, Gesch. d. griech. Vereinswesens* 224. [Höfer.]

Samothrax (*Σαμόθρᾳξ*), Sohn des Zeus, Eponymos von Samothrake, *Etym. M.* 708, 10. [Höfer.]

Sanape (*Σανάπη*). Nach *Andron von Teos* (*fr.* 2 *F. H. G.* 2, 348) im *Schol. Apoll. Rhod.* 2, 946. *Etym. M.* s. v. *Σινώπη* p. 739, 57. *Eudocia* 862 p. 629 *Flach* (vgl. *Stiehle, Philologus* 4, [1849], 397 f.) floh nach dem Kampfe des Herakles gegen die Amazonen eine der letzteren nach Paphlagonien ans Schwarze Meer, heiratete den in diesem Gebiete herrschenden König und erhielt wegen ihrer Trunksucht (*οἱ μέθυσοι σανάπαι λέγονται παρὰ Θρᾳξίν*, *Schol. Apoll. Rhod.* a. a. O. *Tomaschek, Die alten Thraker* 2, 19 in *Sitzungsber. d. Wiener Akad.* 130 [1892], 2; vgl. *Hesych. σάναπτιν· τὴν οἰνιώτην Σκύθαι*, wo mit *Scaliger σανάπην· τὴν οἰνοπότιν* zu lesen ist, *Boeckh* zu *C. I. G.* 2 p. 112. *P. de Lagarde, Gesammelte Abhandl.* 280 f.) den Beinamen *Σανάπη*, woraus dann der Name *Σινώπη* (s. d.) entstanden sei; vgl. *L. Grasberger, Studien zu d. griech. Ortsnamen* 311. *Savelsberg, Kuhns Zeitschrift* 16 (1867), 68 Anm. 2. Nicht ganz klar ist die Notiz im *Schol. Apoll. Rhod.* a. a. O.: *ἡ δὲ μέθυσος Ἀμαζὼν ἐκ τῆς πόλεως παρεγένετο πρὸς Ἀντίδαν, ὥς φησιν Ἑκαταῖος* (*fr.* 352 *F. H. G.* 1, 28). Ist *Ἀντίδας* der Name des Gatten der Sanape oder einer Örtlichkeit? Nach *A. Klügmann, Philologus* 30 (1870), 549 ist sonst Weinliebe und Trunkenheit den Amazonen fremd, und nur die zufällige Ähnlichkeit des thrakischen Wortes mit dem Namen der Amazone bzw. der Stadt Sinope mag jene Legende veranlaßt haben. Gehört vielleicht in diesen Zusammenhang die Notiz bei *Eust.* ad *Dionys. Per.* 772, wonach der Thermodon *ἐνναύλιος* (*Dionys. Per.* 774) genannt werde *οὐχ ὅτι αὐτὸς τοιοῦτος, ἀλλὰ ὅτι μάχιμοι αἱ τούτου πίνουσαι Ἀμαζόνες*. Irrtümlich wollte *Bergk* (Bd. 3 Sp. 2934, 29 f.) die von ihm als 'Sanapsas Perasias' gelesene Münzlegende von Perge auf die von ihm mit der Amazone Sanape in Zusammenhang gebrachte Artemis 'Sanapsa' beziehen. Vgl. auch *B. Keil, Hermes* 29 (1894), 270. [Höfer.]

Sanctitas, als Gottheit in einer Weihinschrift aus dem Kastell Antiana in Pannonia inferior: *Sacrum dis magnis maioribus et sanctissimae Sanctitati*, *C. I. L.* 3, 3292 (vgl. 13545 und *Index* p. 2519). *Usener, Götternamen* 344, 32. *Toutain, Les cultes païens dans l'empire Romain* 1, 417. Vgl. auch die Altarinschrift aus Gallia Narbonensis: Sanctitati Iovis et Augusti sacrum, *Rev. epigr. du midi de la France* 1, 135 nr. 162. *C. I. L.* 12, 2981. [Höfer.]

Sanctus, öfters auch im Superlativ sanctissimus, ist ein häufiges Epitheton vieler römischer und barbarischer Gottheiten usw. Wie das griechische Götterepitheton *ἅγιος* (vgl. *C. I. G.* 1, 1449. 3, 1474$_{60}$. 4665. *Dittenberger, Or. Gr. inscr. sel.* 1, 378 p. 585. 2, 755. 756 p. 497. 2, 590 p. 282. 620 p. 316), so ist auch das la-

teinische Sanctus wenigstens in vielen Fällen, auf orientalischen Einfluß zurückzuführen; vgl. *v. Baudissin, Studien zur semit. Religionsgesch.* 2, 35. *Clermont-Ganneau, Etudes d'arch. orient.* 1, 104. *H. Graillot, Rev. arch.* 1904, 1 p. 338 f. Im einzelnen ist das Beiwort Sanctus (für die Dichterstellen s. den Index bei *Carter, Epitheta deorum*) nachweisbar für folgende Gottheiten:

1) Abaddir: Abaddiri Sancto (Manliana in Mauretania Caesariensis), *Ephem. Epigr.* 7 (1892), 529 p. 164 = *C. I. L.* 8, 21481. Über Abaddir vgl. *Io. Schmidt* zu *Ephem. Epigr.* a. a. O. *Tümpel* bei *Pauly-Wissowa* 1, 10 f.

2) Aesculapius: Aesculapio Sancto (Rom), *C. I. L.* 6, 5; ebenfalls aus Rom: Numini Sancti Dei Aesculapi, *C. I. L.* 6, 30685. Aesculapio Sancto (Lambaesis, Numidia) *C. I. L.* 8, 2587 (und dazu *v. Baudissin, Zeitschr. d. deutsch. morgenländ. Gesellsch.* 59 [1905], 495). — (Aesculapio et H)ygiae sanc(tissimis), [Pannonia Inferior], *C. I. L.* 3, 3649. — (Salu)ti et Aescul(api)o sanctissimis deis (Syrien), *Rev. arch.* 1905, 2 p. 493 nr. 211 = *Université Saint-Ioseph Beyrouth. Mélanges de la faculté orientale* 1 (1906), 157. Vgl. Numen.

3) Aeternus (s. d. und *Cumont, Rev. arch.* 1888, 1 p. 184 ff. und bei *Pauly-Wissowa* s. v. Aeternus): Aeterno Sancto (Rom), *C. I. L.* 6, 3671 = 6, 30847. — Dei Sancti Aeterni iussu (Pomaria), *Ephem. epigr.* 5, 1058 = *Cumont, Rev. arch.* a. a. O. 193 nr. 17. = *C. I. L.* 8, 21624; verdächtig ist *C. I. L.* 8, 9704: Deo Sancto Aeterno (Orléansville, Mauretania Caesariensis).

4) Apollo: Apollini Sancto (Rom), *C. I. L.* 6, 40. 41. 45. Deo Sancto Apollini Pacifero, *ebend.* 37. Apollini Sancto (Volci, *C. I. L.* 11, 2925. (Vicarello), *C. I. L.* 11, 3285. 3287. (Lugdunum), *C. I. L.* 13, 1729. (Aquae Calidae in Hispania Tarraconensis), *C. I. L.* 2, 4489. (Salona), *C. I. L.* 3, 8659. (Moesia inferior), *C. I. L.* 3, 14210. Deo Sancto Apollini (Moesia inferior), *C. I. L.* 3, 12462 = 14437. (Diana)e et Apollini sanctis (Moesia inferior), *C. I. L.* 3, 7447 = *E. Kalinka, Ant. Denkmäler in Bulgarien* in *Schriften der Balkankommission* 4 p 154 nr. 171. Auch auf Münzen findet sich das Epitheton Sanctus für Apollo: Apollini Sancto (Münze des Pescennius Niger), *Eckhel, Doctr. num. vet.* 7, 154. *Cohen* 3², 405, 2. — Apolloni (so!) Sancto (Münze des Iulianus Apostata), *Eckhel* 8, 137 nr. 19. 142. *Cohen* 8², 43, 3. — Vgl. auch Soranus.

5) Aquila: Dis Militaribus, Genio, Virtuti, Aquilae Sanctae Signisque legionis (Moesia inferior), *C. I. L.* 3, 7591.

6) Ataecina (s. d.): D(eae) s(anctae) A(taecinae) T(uribrigensi) P(roserpinae), *C. I. L.* 2, 461. 5298. 5299. 71. Auch unter der Dea Sancta (ohne weitere Bezeichnung) ist Ataecina zu verstehen, *C. I. L.* 2, 101, ebenso unter der 'Proserpina Sancta' genannten Göttin, *C. I. L.* 2, 144. 1044. Deae Sanc(tae) Turib(rigensi), *Ephem. Epigr.* 9, 27 nr. 43.

7) Attis: Sancto Attidi sacrum genio dendrofororum (Numidia), *C. I. L.* 8, 7956. Attidi Sancto Menotyranno (vgl. Bd. 2 Sp. 2753, 48 ff.), *C. I. L.* 6, 501.

8) Aulisua (s. Bd. 1 Sp. 733, 51 und *Rev. arch.* 1889, 1 p. 280 nr. 54): Deo Sancto Aulisuae.

9) Baliddir: Baliddir Aug(ustus) sanctus patrius deus, *Ephem. Epigr.* 7 (1892), 792 p. 261 = *C. I. L.* 8, 19122. — Deo Sancto Balidirri (Numidia proconsul.), *C. I. L.* 8, 19123. Vgl. die *Ephem. Epigr.* a. a. O. p. 262 angeführte Inschrift: 'Deo patrio Baliddiri Aug. (= *C. I. L.* 8, 19121). Über den Gott selbst vgl. Bd. 1 Sp. 748 s. v. Baldir. *Cumont* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Baladdiris *A. v. Domaszewski, Philologus* 61 (1902), 24.

10) Bedaius (s. d.): Sancto Bedaio, *C. I. L.* 3, 5575. Bedaio Sancto, *ebend.* 5580.

11) Belatucader (s. d.): Deo Sancto Belatucadro, *C. I. L.* 7, 314. 337. 874.

11a) Belos: Santissimus deorum, *Plin. n. h.* 37, 160; vgl. 37, 149: Belus, sacratissimus Assyriorum deus.

12) Bona Dea: Bonae Deae Sanctissimae Caelesti (Latium), *C. I. L.* 14, 3530. *Wissowa* bei *Pauly-Wissowa* 3, 692, 18 ff. Vgl. Caelestis; — vgl. auch Valetudo. — Bonae Deae Sanctae (Aquinum), *C. I. L.* 10, 5383. — Bonae Deae Annianensi Sanctissim(ae) [Rom], *C. I. L.* 6, 30689; vgl. *Aust* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Annianensis.

13) Bonus Eventus s. Eventus.

14) Britannia (s. d.): Britanniae Sanctae (Eburacum), *C. I. L.* 7, 232.

15) Caelestes: Caelestibus Augustis Sanctissimisque (Mauretania Caesariensis), *Ephem. Epigr.* 5, 950 (vgl. 949: Caelestibus Augustis. 951: Diis Caelestibus).

16) Caelestis (s. d. u. *Cumont* bei *Pauly-Wissowa* s. v.): Dea Sancta Caelestis (Mauretania Sitifensis), *C. I. L.* 8, 8433. — Celestis sanctissima, propitia(m) te habeamus, *Comptes-rendus de l'acad. des inscr. et belles-lettres* 1903, 344. *Rev. arch.* 1904, 1 p. 297 nr. 17. Vgl. nr. 12.

17) Campestres (s. d. und Bd. 2 Sp. 2475): [Sa]nct[is] Campestribus et ceteris dis deabusque (Rom), *C. I. L.* 6, 31157.

18) Casebonus: Sancto Casebono sacrum (Moesia superior), *C. I. L.* 3, 8256. Vgl. zu Casebonus *Bormann, Arch. epigr. Mitt. aus Oesterr.* 10, 53 Anm. 12. *v. Domaszewski, ebend.* 13, 153.

19) Celeia (s. d.): Celeiae Sanctae, *C. I. L.* 3, 5185. 5187. 5192.

20) Ceres: Deae Sanc. Cereri (Münze der Helena, der Gemahlin des Iulianus Apostata), *Cohen* 8², 67, 2. Inschriftlich: Plutoni et Cyriae Cereri Diis Sanctis (Mauretania Caesariensis), *C. I. L.* 8, 9020. 9021. — Monitu Sanctissimae Cereris et Nympharum (Ostia, Latium), *C. I. L.* 14, 2. Vgl. auch *Cic. in Verr.* 5, 188: Sanctissimae deae (Ceres und Proserpina).

21) Circe: ara Circes Sanctissimae (Circei), *C. I. L.* 10, 6422. Über die Beziehungen der Kirke zu Circei s. Bd. 2 Sp. 1201, 32 ff.

22) Cocidius s. die Bd. 1 Sp. 913 angeführten Nachweise und *Rev. arch.* 1899, 2 p. 516 nr. 224: Deo Sancto Cocidio.

23) Contrebis s. Bd. 1 s. v. Contrebis deus sanctus.

24) Dea Sancta s. oben nr. 6 Vgl. auch die

Dea Sacra (ohne nähere Bezeichnung) einer Inschrift aus Bulla Regia (Numidia), *C. I. L.* 8, 10577.

25) Dei: Diis Sanctis Patriensibus I(ovi) O(ptimo) M(aximo) et Invicto Apollini Mercurio Dianae Herculi Marti ex provincia Belgica cives (Rom), *Rev. arch.* 1894, 1 p. 282 nr. 18 aus *Bull. della commiss. arch. comunale* 1893, 263. Vgl. *C. I. L.* 6, 2822. — Deis Paternis Sanctis (Rom), *C. I. L.* 6, 2825.

26) Deus aeternus s. Aeternus.

27) Deus Sanctus: Sanctissimo Deo patrio (Puteoli), *C. I. L.* 10, 1553.

28) Deus Sanctus Frugifer: Deo Sancto Frugifero Aug[usto], *Ephem. Epigr.* 7 (1892), 739 p. 236 (Numidia). Nach *Io. Schmidt ebend.* p. 540 = Saturnus oder Pluto. Dieselbe Weihung aus Mauretania Sitifensis: Deo Sanc. Frug. Aug., *C. I. L.* 8, 8826.

29) Deus Vetus (Veteris? vgl. unten Vitiris): Deo Vetri (!) Sancto (Britannia), *C. I. L.* 7, 511. Deo Veteri Sancto, *ebend.* 960. Deo Sancto Veteri, *ebend.* 760.

30) Diana: Dianae Sanctae (Rom), *C. I. L.* 6, 133. 134. 30865. (Tridentum), *C. I. L.* 5, 5011. 5090. Dianae Sanctae potentissimae (Dacia), *C. I. L.* 3, 1418. Vgl. auch Apollo.

31) Dius Fidius (s. d.): Semoni Sanco Sancto Deo Fidio (Rom), *C. I. L.* 6, 568. 30994.

32) Endovellicus (s. d.): Deo Sancto Endovellico, *C. I. L.* 2, 137. Deo Sancto Indoveleco, *C. I. L.* 6269 b. vgl. 6269 c.

33) Epona (s. d.): Eponae reginae Sanctae (Apulum), *C. I. L.* 3, 7750.

34) Eventus: Deo Sancto Evento (Hispania Tarraconensis), *C. I. L.* 2, 2412.

35) Fatae (s. Fatum, -a, -us): Fatuis (so!) Sanctis (Arausio), *C. I. L.* 12, 5835 p. 823.

36) Faunus s. nr. 77 Sanctus.

37) Felicitas: S(anctae) d(eae) Fort(unae) Felicit(ati), *C. I. L.* 14, 2568 (ager Tusculanus). Vgl. Fortuna.

38) Fons (s. d.): Fonti Sanctissimo (Rom), *C. I. L.* 6, 153; vgl. Bd. 1 Sp. 1497, 62 f.

39) Fortuna: Fortunae Sanctae (Rom), *C. I. L.* 6, 203. (Praeneste), *C. I. L.* 14, 2850. Fortunae Domesticae Sanctae (Ostia), *ebend.* 6. Fortunae Sanctae (Aquinum), *C. I. L.* 10, 5384. Deae Fortunae Sanctae (Walldürn, Baden), *Rev. arch.* 1897, 2 p. 447 nr. 118. Vgl. Felicitas.

40) Genius: Genius sanctus scolae b(ene)f(iciariorum), *C. I. L.* 8, 10717 = *Ephem. Epigr.* 7 (1892), 726 p. 233 (Numidia). — G(enio) s(ancto) huius loci, *Ephem. Epigr.* a. a. O. 833 p. 280 (Durocornovium in Britannia). — Genius sanctus legionis et commanipulorum (Ägypten), *Ephem. Epigr.* 5 (1884), 9 p. 2. — Genius sanctus cast(rorum) per(egrinorum) totiusque exercitus, *Bull. dell' inst. arch.* 1862, 109. — Genio sanctissimo ordinis (Numidia) *C. I. L.* 8, 4187. — Sanctissimo deo genio coloniae Puteolanorum, *C. I. L.* 10, 1563. 1564. — Genio sancto scolae decurionum, *C. I. L.* 3, 7626.

41) Hercules: Herculi Sancto (Rom), *C. I. L.* 6, 340. 341. 3689. 30908. 31165. Ebenfalls aus Rom: Herculi Sanctissimo (*C. I. L.* 6, 30908). Sanctissimo Herculi Invicto (*C. I. L.* 6, 327). Silvano et Herculi Sanctissimis deis (*C. I. L.* 6, 629); vgl. Hercules invicte, sancte Silvani nepos (*C. I. L.* 6, 30738). Herculi Sancto (Insel Elba), *Littig, Röm. Mitt.* 18 (1903), 64 (= *Rev. arch.* 1903, 2 p. 455 nr. 325); ebenfalls Herculi Sancto: (Gabii), *C. I. L.* 14, 2789. (Telesia, Samnium), *C. I. L.* 9, 2195. (Casinum), *C. I. L.* 10, 5160. (Dacia), *C. I. L.* 3, 832. 1573. (Numidia), *C. I. L.* 8, 2496. Herculi Numini Sancto (Ostia), *C. I. L.* 14, 16. Deo Sancto Herculi (Dacia), 3, 10255. (Mauretania Sitifensis), *C. I. L.* 8, 8807. (Pannonia inferior), *C. I. L.* 3, 6450. *Ephem. Epigr.* 2, 577 p. 357. *Bonner Jahrb.* 58, 221. (Köln), *Bonner Jahrb.* 41, 127. Herculi Pacifero Invicto Sancto = *Ἡρακλῆ* (so!) *Θαλλοφόρῳ(ι) Ἱερῷ(ι) Εὐαχούστῳ(ι)* [Aquinum], *C. I. L.* 10, 5385; vgl. *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 2, 286, 1. Vgl. auch Liber a. Ende.

42) Heros (Heron): Sancto Heroi (Moesia inferior), *C. I. L.* 3, 12391. Sancto Heroni, *ebend.* 14412[5]. Heroni San(cto), *ebend.* 14425. Her(oi) dive(!) Santo(!), *ebend.* 14424. — Deo Heroi Sancto (Rom, Weihungen von thrakischen Söldnern), *C. I. L.* 6, 3691 (= 6, 30912). — Deo Sancto Heroni (Rom), *C. I. L.* 6, 2803 ff. = *Dumont, Mélanges d'archéol. et d'epigr.* 474 f. nr. 114h[7]. 114h[8]. 114h[14]. Über den Gott Heros (Heron) s. die Bd. 3 Sp. 2507, 64 ff. s. v. Plutodotes verzeichnete Literatur.

43) Hygia: Sanctae Hygiae (Mauretania Caesariensis), *C. I. L.* 8, 8985. — Apollini Granno et Sanctae Hygiae (Raetia), *C. I. L.* 3, 5873. Vgl. Numen, Salus, Valetudo.

44) Icovellauna (s. d.): Deae Icovellaunae Sanctissimo Numini, *Bonn. Jahrb.* 66, 65.

45) Isis: Sanctae Isidi (Ostia), *C. I. L.* 14, 20 (vgl. 352, wo sie Sancta regina genannt wird).

46) Iuno: Iunoni Sanctae (Rom), *C. I. L.* 6, 367. 413. Dehe(!) Sancte(!) Iunoni (Rom), *ebend.* 2808. Deae Iunoni Sanctae (Dalmatia), *C. Patsch* in *Wissenschaftl. Mitteilungen aus Bosnien u. d. Herzegovina* 9 (1904), 270 nach Bericht in *Rev. arch.* 1906, 2 p. 494 nr. 185.

47) Iunones (s. d. 2): D(is) S(anctis) Herculi et Iunonibus (lacus Benacus), *C. I. L.* 5, 4854.

48) Iuppiter: Iovi Sancto (Rom), *C. I. L.* 6, 431. 2811. (Verona), *C. I. L.* 5, 3255. Sancto Iovi Territori (Tibur), *C. I. L.* 14, 3559. Deo Sancto Iovi (Mauretania Caesariensis), *C. I. L.* 8, 9649 (vgl. 10624). D(eo) s(ancto) Iovi Solutorio (Lusitania), *C. I. L.* 2, 944. — Iovi Sancto Brontonti (Rom, doch weist der Zeus *Βροντῶν* wohl nach Asien hin [vgl. d. A. Strapton]), *C. I. L.* 6, 432. Vgl. auch die Inschrift: Sanctitati Iovis (s. d. A. Sanctitas).

49) Liber: Diis Sanctis Libero et Liberae (Mauretania Caesariensis), *C. I. L.* 8, 9016. — Deo Sancto Libero (Pannonia superior), *C. I. L.* 3, 10904. — Libero Patri Sancto (Rom), *C. I. L.* 6, 468. Sancto Deo Libero (Rom), *C. I. L.* 6, 30965. — Deo Sancto Numini Deo Magno Libero Patri et Adstatori, *ebend.* 467 = *Rev. arch.* 1893, 1 p. 262 nr. 49. Herculi Libero Silvano Deis Sanctis (Rom), *C. I. L.* 6, 294.

50) Libera s. Liber nr. 49.

51) Locus: Laribus Aug(ustis) et Loco Sancto (Numidia), *C. I. L.* 8, 10589 = 14552. —

Loco Sancto, Genio vici, *ebend.* 2605. Vgl. *C. I. L.* 6, 822.

52) Maiestas: Dis faventibus et Maiestate Sancta Imperatoris (aus einem Briefe des Tib. Claudius Paulinus, Statthalters von Gallia Lugdunensis 222—235 n. Chr.), *Allmer, Musée de Lyon. Inscr. ant.* 5 p. 31 f.

53) Maiores (s. Bd. 2 Sp. 2285 s. v. Dii Maiores): Maioribus Sanctis (Aquincum), *C. I. L.* 3, 3468; vgl. Dibus (so!) Maioribus, *ebend.* 3639. Dis magnis Maioribus, *ebend.* 3292.

54) Malagbelos (s. d.): Malagbelo Aug(usto) Sancto (Numidien), *C. I. L.* 8, 2497. — Deo Sancto Malagbelo (Dacia), *C. I. L.* 3, 7955 — Sancto (Mal)agbelo (Mauretania Sitifensis), *Rev. arch.* 1888, 1 p. 135 nr. 2. *Ephem. epigr.* 7, 801 p. 266. Vgl. Sol.

55) Mars: Marti Sancto (Rom), *C. I. L.* 6, 31177. (Hispania Tarraconensis), *C. I. L.* 2, 3337. Deo San[c(to)] Marti (Britannia), *C. I. L.* 7, 884. Deo Sancto Mar(ti) et Victoriae (Raetia), *C. I. L.* 3, 11889. Vgl. auch die Bd. 1 Sp. 913, 26 f. angeführten Inschriften: Deo Sancto Marti Cocidio.

56) Mater deum: M(atri) d(eum) m(agnae) I(daeae) sanctissimae (Numidia), *C. I. L.* 8, 4846 (vgl. 9401: sanctissimum numen Matris deum). Die Göttermutter ist wohl auch in der fragmentierten Inschrift aus Mauretania Sitifensis gemeint: Deorum omnipotentium Sancta..., *C. I. L.* 8, 8457; vgl. *H. Graillot, Rev. arch.* 1904, 1 p. 322 ff. 334.

57) Matres: Ma(tribus) Sa(nctis), *Ephem. Epigr.* 7 (1892), 1091 p. 333 (Britannia). — [Sanctis]simis Ma(tribus [Nettersheim], *Rev. arch.* 1897, 2 p. 446 nr. 110: *Klein, Bonner Jahrb.* 1897, 181.

58) Matronae: Sanctis Matronis Ucellasicis Concanaunis (Gallia Cisalpina), *C. I. L.* 5, 5584. *Ihm, Bonner Jahrb.* 83, 15. 16.

59) Medaurus (s. d.): Sancte Metaure, *C. I. L.* 8, 2581. *C. Patsch, Jahreshefte d. österr. arch. Inst.* 6 (1903), 71 ff. *Beiblatt.*

60) Memoria: D(is) M(anibus) Memoriae sanctissimae (Gallia Narbonensis), *C. I. L.* 12, 2979.

61) Mercurius: Deo Mercurio Sancto Augusto (Numidia), *C. I. L.* 8, 2643. Mercurio Sancto (Britannia), *C. I. L.* 7, 956.

62) Minerva: Minerva Sanct[a] (Münze des Septimius Severus), *Eckhel* 7, 190. — Minerv. Sanct. (Münze des Geta), *Cohen* 4², 262, 82. 83. Inschriftlich: Minervae Sanctae (Numidia), *C. I. L.* 8, 4578. *Ephem. epigr.* 5, 726 (darnach *C. I. L.* 8, 2648 zu korrigieren). — Minervae Sanctissimae (Moesia superior), *C. I. L.* 3, 8237. — Minervae Sanctae (Apulum), *C. I. L.* 3, 1106. (Brigetio), *C. I. L.* 3, 4299.

63) Mithras: [Deo sa]ncto [Mi]thrae (Britannia), *C. I. L.* 7, 99 (vgl. 579: D(omi)no? sancto [Mithrae?]). — Deo Sancto Invicto (Moesia inferior), *C. I. L.* 3, 12374. *Rev. arch.* 1897, 2 p. 159 nr. 67. (Deo) Invicto Sancto (Rom), *Nuovo Bull. di arch. cristiana* 1904, 128 nach Bericht in *Rev. arch.* 1905, 2 p. 203 nr. 101. — Deo Sancto I(nvicto) M(ithrae) [Rom], *C. I. L.* 6, 737. Sancto Invicto Mithrae (Rom), *C. I. L.* 6, 3726 (= 6, 31044). Sancto Domino Invicto Mithrae (Rom), *C. I. L.* 6, 82. Deo Magno Mithrae Pollenti Consenti Lari San(c)to suo, *ebend.* 736.

64) Mogon (s. d.), vielleicht auf der Inschrift *C. I. L.* 7, 958.

65) Neilos (Nilus): Sancto Nilo oder Deo Sancto Nilo (Münzen des Iulianus Apostata bez. des Iulianus und seiner Gemahlin Helena), *Eckhel* 4, 37. 8, 136 nr. 7. 8, 141. *Cohen* 8², 44, 3. 4. 64, 1.

66) Nemesis: Nemesi Sanctae (Herculaneum), *C. I. L.* 10, 1408. (Venafrum), *C. I. L.* 10, 4845. Nemesi Sanctae Campestri (Rom), *C. I. L.* 6, 533. Virgini Victrici Sanctae Deae Nemesi, *ebend.* 531. Deae Sanctae Nemesi (Moesia superior), *C. I. L.* 3, 8108; vgl. Nemesi Sancto Numini (Pannonia superior), *C. I. L.* 3, 14357.

67) Noreia (s. d.): Noreiae Sanctae, *C. I. L.* 3, 5188.

68) Numen: Genio summo Thasuni et deo sive Deae numini Sancto (Mauretania Caesariensis), *Ephem. Epigr.* 5, 1043 p. 481 B. Vgl. *ebend.* 1264: Sanctissimum numen (wohl Deae Caelestis et Aesculapi, wie der Zusammenhang erfordert). Sanctissima numina (Thracia), *C. I. L.* 3, 7372. — Numinibus Sanctis (Aesculapius und Hygia, Weihinschrift ans Rom), *C. I. L.* 6, 546. 30790. Vgl. Hercules. Sarapis. Victoria. Icovellauna. Aesculapius. Liber. Mater deum. Nemesis.

69) Nymphae: Nymphis Sanctis (Rom), *C. I. L.* 6, 3707 (= 30981). Nymp. sanc., *ebend.* 6, 551. Nymphis Sanctis (Sinuessa), *C. I. L.* 10, 4734. (Forum Traiani), *ebend.* 7860. — Nymphis Sanctissimis (Rom), *C. I. L.* 6, 166. 3706 (= 30988). (Germisara in Dacia), *C. I. L.* 3, 1396

70) Pan s. nr. 77 Sanctus.

71) Pluto s. Ceres.

72) Proserpina s. Ataecina und Ceres.

73) Runesus Cesius: Sanct(o) Runeso Cesio sacru(m) [Inschrift aus Ebora], *Rev. arch.* 1899, 2 p. 495 nr. 138. *Leite de Vasconcellos, Bulletin de la soc. nation. des antiquaires en France* 1899, 270 ff., der auch ausführlich über diese lusitanische Gottheit handelt. Vgl. auch *Ephem. Epigr.* 9, 16 nr. 12.

74) Sabazios (s. d.): Sancto Deo Sabazi[o] bez. Sancto Invicto Sabazio (Rom), *Rev. arch.* 1890, 1 p. 139 nr. 16. 1893, 1 p. 262 nr. 48. *C. I. L.* 6, 30948. 30949.

75) Salus s. Aesculapius nr. 2; vgl. Hygia nr. 43. Valetudo nr. 90.

76) Sanctitas s. d. A. Sanctitas.

77) Sanctus: Sancto Sancto (Rom, unter der Darstellung des Gottes Pan bez. Faunus), *C. I. L.* 6, 569.

78) Sarapis: Iovi Optimo Max. Sar(apidi?) Sancto (Rom), *C. I. L.* 6, 2818. Deo Sancto Sarapidi bez. Serapidi (Münzen des Iulianus Apostata), *Eckhel* 8, 136 nr. 7. 141. *Cohen* 8², 43, 3. Inschriftlich: Deo Sancto Serapi (Britannia), *C. I. L.* 7, 240. Serapi Sancto (Mauretania Caesariensis), *Ephem. epigr.* 5, 1039. Numini Sarapis Sancto, *C. I. L.* 14, 20. Sarapidi Deo s(a)ncto (Dalmatia), *C. I. L.* 3, 15092.

79) Saturitas s. d. A. Saturitas.

80) Saturnus: Deus Sanctus Saturnus (Mauretania), *C. I. L.* 8, 9181. 8449 (vgl. 8308. 8434). Sancto Saturno, *Rev. arch.* 1890, 2 p. 441 nr. 126. Vgl. oben Deus Sanctus Frugifer.

81) Semo Sancus s. nr. 31 u. Sancus.

82) Silvanus. Keine Gottheit führt so häufig das Epitheton Sanctus wie Silvanus. Die zahlreichen stadtrömischen Inschriften mit den Weihungen: Sancto Silvano bez. Silvano Sancto bez. Silvano Sanctissimo sind gesammelt im *C. I. L.* 6, 628. 658 ff. 3697 (= 30940). 3717 ff. 31014 ff. Ferner: Silvano Sancto (Ostia), *C. I. L.* 14, 52. (Apulum), *C. I. L.* 3, 1153. (Carnuntum), 3, 11176. (Vindobona), 3, 11308. (Peltuinum), *C. I. L.* 9, 3420. 3421. (Furfo), 9, 3517. (Trebula Mutuesca), 9, 4877. (Aufidena), 9, 2799. — Sancto Silvano (Sublaqueum, Latium), *C. I. L.* 14, 3456. (Mauretania Caesariensis), *Ephem. epigr.* 7 (1892), 550 p. 170. — Deo Sancto Silvano (Britannia), *C. I. L.* 7, 830. Daeo (!) Sante (!) Silvano (Pola), *C. I. L.* 5, 8136. — Silvano Sancto Domestico (Brigetio), *C. I. L.* 3, 10999. — Deo Sancto Silvano Domestico (Carnuntum), *C. I. L.* 3, 4433. — Silvano Sanctissimo (Numidia), *Ephem. epigr.* 7 (1892), 886 p. 119. *C. I. L.* 8, 2672. 2673. Vgl. *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 1, 396.

83) Sime (s. d. A. Semea): Deae (so!) Sanctis Simae Terrae Matri (Rom), *C. I. L.* 6, 771.

84) Sirona (s. d.): Sanctae Si[ronae], *C. I. L.* 3, 11903 (vgl. den Index p. 2664 s. v. Apollo. p. 2666 s. v. Sirona [Raetia]).

85) Sol: Sanct. Deo Soli Elagabal (Münzen des Elagabalus), *Eckhel* 7, 249. *Cohen* 4², 349, 265 f. — Soli Sanctissimo (Rom), *C. I. L.* 6, 710. 711 (vgl. Bd. 2 Sp. 2300, 14 ff. s. v. Malachbelos). *Gauckler, Acad. des inscr.* 1907, 148.

86) Soranus: Sancto Sorano Apollini (Città Castellana), *Notizie degli scavi di ant.* 1899, 49 nach Bericht in *Rev. arch.* 1899, 2 p. 510 nr. 204. Vgl. nr. 4.

87) Suttunius: Suttunio deo sancto (?), *C. I. L.* 2, 746 (Lusitania).

88) Terra s. Sime nr. 83.

89) Tutela: Tutel(a)e Sanct(a)e (Rom), *C. I. L.* 6, 31054.

90) Valetudo: Deae [Bonae V]aletudini Sanctae (Mauretania Caesariensis), *Ephem. Epigr.* 5, 1299. *Wissowa* bei *Pauly-Wissowa* 3, 692, 24 ff. Vgl. Bona Dea. Hygia. Salus.

91) Venus: Veneri Probae Sanctissimae (Cumae), *C. I. L.* 10, 3692. — Veneri Sancta(e) Dea(e) [Numidien], *Rev. arch.* 1895, 2 p. 395 nr. 147 aus *Melanges d'arch. et d'histoire par l'école de Rome* 1895, 57.

92) Vesta: Vestae Sanctae (Münze der Iulia Domna), *Cohen* 4², 126, 246 ff.

93) Vetus s. oben nr. 29: Deus Vetus.

94) Victoria: Victoriae Aug(ustae) Sanctae deae (Mauretania Caesariensis), *C. I. L.* 8, 9025 (vgl. 9017: Numini Sancto Victoriae victrici).

95) Virgines: Sanctis Virginibus (Vienna), *C. I. L.* 12, 1838. — Ara Sanctis Virginibus, *Allmer, Musée de Lyon. Inscr. ant.* 3, 19 nr. 204. Über die Virgines s. *Allmer* a. a. O. und in *Inscr. ant. di Vienne* 2, 452 f. *M. Ihm, Bonner Jahrb.* 83, 103.

96) Virtus: Virtuti Deae Sanctae Aug. (Mauretania Caesariensis), *C. I. L.* 8, 9026. 9027. *Toutain, Les cultes païens dans l'empire Romain* 1, 415.

97) Vitiris (s. d.): Deo Sancto Vitiri (Britannia), *C. I. L.* 7, 581. Vgl. oben s. v. Deus Vetus.

Unvollständig — die betreffenden Göttternamen sind ausgefallen — sind folgende Weihungen:

98) Sancto Augg. (Ostia), *C. I. L.* 14, 77.

99) Sancte (Sanctae?), *C. I. L.* 9, 4672 (Reate).

100) — ceterisque Sanctissimis (Dacia), *C. I. L.* 3, 1366. [Höfer.]

Sancus (*Sangus* überliefert bei *Liv.* 8, 20, 8. 32, 1, 10) oder mit vollem Namen *Semo Sancus* (so *Liv.* 8, 20, 8 und die Inschriften; *Semo pater Ovid. fast.* 6, 214), altrömische Gottheit, deren Bezeichnung in derselben Weise wie Dea Dia, Bona dea, Diva Angerona, Mater Matuta zu verstehen ist. Der Name, für den schon im Altertum die entstellte Form *Sanctus* auftritt (*Augustin. c. d.* 18, 19 *Sancum sive, ut alii appellant, Sanctum; Sanctus* ist überliefert bei *Ovid fast.* 6, 213 f. *Prop.* 4, 9, 71. 72. 74. *Tert. ad nat.* 2, 9 p. 113, 6 *Vindob. Fest.* p. 241. *Plut. Qu. Rom.* 30; in der Inschrift *C. I. L.* 6, 569 *Sancꝰo sancto* scheint ursprünglich versehentlich *Sancto sancto* geschrieben gewesen zu sein; *sanctus* als Beiwort neben Semo Sancus *C. I. L.* 6, 568. 30994), findet sich sowohl in der Bildung als *-o-* wie als *-u-*Stamm (vgl. *Ph. Bersu, Die Gutturalen und ihre Verbindung mit v im Lateinischen* S. 95 f. *F. Solmsen, Studien z. latein. Lautgesch.* S. 171, 1. *W. Schulze, Zur Gesch. latein. Eigennamen* S 467. 473 f.); von letzterem ist der Genitiv *Sancus Liv.* 8, 20, 8. 32, 1, 10 [überliefert beidemal *Sangus*]. *Plin. n. h.* 8, 194. *Fest.* p. 241 [überliefert *Sanctus*]) und das Adjektiv *Sanqualis* (*Sanqualis porta Paul.* p. 345, *Sanqualis avis Fest.* p. 317 u. a.) herzuleiten, das Alter des ersteren Stammes wird durch das davon gebildete Adjektiv *Sancius* bezeugt, das in den iguvinischen Tafeln als Beiwort der Götter *Iupater, Vesticios* und *Fisos* (oder *Fisovios*) erscheint. Da in der ältesten römischen Religionsordnung weder ein Fest noch ein Priester des Semo Sancus nachweisbar ist, andererseits aber schon die Namenbildung (die Bezeichnung *Semo* gehört doch offenbar zu den *semunis* des Arvalenliedes und den *semunu* des Weihgedichtes von Corfinium; die spätere Deutung *semo = semideus, Mart. Cap.* 2, 156. *Fulgent. serm. ant.* p. 115, 5 *Helm*, ist natürlich nichts als etymologische Spielerei, vgl. *Jordan, Krit. Beitr.* S. 204 ff.) auf ein hohes Alter der Vorstellung hinweist, liegt die Vermutung nahe, daß der Name nicht selbständig ist, sondern in den Kult einer andern Gottheit gehört. Die umbrische Verbindung *Iupater Sancius* weist auf den Kult des Iuppiter, die Verbindung *Fisos Sancius* (trotz der etymologischen Schwierigkeit, die in der Quantitätsverschiedenheit *Fisos* und *fides* liegt, s. *Schulze* a. a. O. S. 475, 3) und der unverkennbare Zusammenhang des Namens *Sancus* mit *sancire* auf dessen Funktion als Beschützer der Treue und des gegebenen Wortes, *qui foedera fulmine*

sancit (*Verg. Am.* 12, 200). In der Tat steht die Identität des Semo Sancus mit Dius Fidius (s. Bd. 1 Sp. 1189 f., wo aber die Grundauffassung nach *Wissowa, Religion und Kultus d. Römer* S. 120 f. 227 f. zu berichtigen ist) nicht nur durch die Zeugnisse der alten Schriftsteller (*Cato* bei *Dion. Hal.* 2, 49, 2, vgl. 4, 58, 4. *Varro de l. l.* 5, 66. *Fest.* p. 241. *Ovid. fast.* 6, 213 f.), sondern auch durch die Tatsache fest, daß derselbe Tempel zwar offiziell, wie es scheint, *aedes Dii Fidii* heißt (so in der Argeerurkunde bei *Varro de l. l.* 5, 52 und in den fasti Venusini zum 5. Juni *Dio Fidio in colle*), aber die andere Bezeichnung als *templum Sancus* (so *Varro* bei *Plin. n. h.* 8, 194; *sacellum Sangus Liv.* 8, 20, 8) schon dadurch als alt und ursprünglich erwiesen wird, daß das benachbarte Tor der servianischen Mauer *Porta Sanqualis* heißt (*Paul.* p. 345). Die beiden Namen Dius Fidius und Semo Sancus scheinen also nebeneinander zu stehen wie Fauna und Bona Dea. Der erwähnte Tempel lag auf der speziell *collis Mucialis* genannten Anhöhe des Quirinals (*Hülsen-Jordan, Topogr.* 1, 3 S. 400—402) und feierte seinen *natalis* am 5. Juni (*Fasti Venusini. Ovid. fast.* 6, 213 ff. *Dion. Hal.* 9, 60, 8); die Stadtchronik verzeichnete seine Einweihung unter dem Jahre 288 d. St. = 466 v. Chr. (*Dion. Hal.* a. a. O.), doch wollte man wissen, daß schon der letzte König aus dem Hause der Tarquinier ihn erbaut habe, aber nicht zur Vornahme des Dedikationsaktes gekommen sei (*Dion. Hal.* a. a. O.); eine Erinnerung an die tarquinische Dynastie sah man auch in einer in dem Tempel aufgestellten Statue einer spinnenden Frau, in der man Gaia Caecilia oder Tanaquil, die Gemahlin des ersten Tarquinius, erkannte (*Varro* bei *Plin. n. h.* 8, 194. *Fest.* p. 238. 241. *Plut. Qu. Rom.* 30); am geläufigsten aber war eine Version, welche diesen Gottesdienst wie alle Kulte des Quirinals auf auf eine sabinische Gründung (*Ovid. fast.* 6, 216 f.) des Königs Titus Tatius (*Prop.* 4, 3, 74 *sic, Sanctum, Tatiae composuere Cures*; danach hat bei *Tertull. ad nat.* 2, 9 *est et Sanctus propter hospitalitatem a rege Plotio fanum consecutus L. Preller, Röm. Myth.* 2, 273, 4 richtig *a rege T. Tatio* hergestellt), und im Verfolg dieser Anschauung wurde Sancus zum Stammvater des Sabinervolkes (*Lact. inst. div.* 1, 15, 8. *August c. d.* 18, 19) und Vater seines Eponymen Sabus (*Cato* bei *Dion. Hal.* 2, 49, 2. *Sil. Ital.* 8, 420 ff. und dazu *W. Schulze* a. a. O. S. 479). Doch haben wir kein Zeugnis, das die Verehrung des Sancus außerhalb Roms und seiner nächsten Umgebung bewiese; einen Tempel zu Velitrae erwähnt aus Anlaß eines Prodigiums *Liv.* 32, 1, 10, eine an der Via Appia gefundene Weihinschrift . . . . *Phileros ex decreto XXXvirum sacellum Semoni Sanco de sua pecunia fecit* (*C. I. L.* 14, 2458) gehört nach Castrimoenium; daß die Etrusker den Kult des Sancus gekannt hätten, darf aus dem Erscheinen des Gottes in den Götterreihen des *Martianus Capella* (1, 56 *ex duodecima — regione — Sancus tantummodo evocatur*) nicht ohne weiteres geschlossen werden. Die stadtrömischen Zeugnisse seiner Verehrung stammen, soweit ihre Herkunft feststeht (unbekannten Fundorts ist außer *C. I. L.* 6, 569 das Erztäfelchen *C. I. L.* 6, 30995 *Sanco deo Fidio d. d.* und die Statue mit Basis ebd. 30994, über die unten gehandelt wird), von zwei Punkten, einerseits der Gegend des quirinalischen Heiligtums bei der heutigen Kirche San Silvestro, andererseits von der Tiberinsel, auf der die Existenz eines Heiligtums des Semo Sancus (*Hülsen-Jordan* a. a. O. S. 636) durch die Erwähnungen eines angeblichen Kultes des Simon Magus an dieser Stelle bei christlichen Schriftstellern (*Justin. apol.* 1, 26; vgl. 56. *Tertull. apol.* 13 und mehr bei *M. Besnier, L' île Tibérine dans l' antiquité*, Paris 1902 S. 274 ff.) feststeht, die auf Mißverständnis von *Semoni sancto* geweihten Inschriften beruhen. Die drei wichtigsten Weihungen, eine vom Quirinal (*C. I. L.* 6, 568 *Sanco sancto Semon(i) deo Fidio sacrum*), eine von der Insel (*C. I. L.* 6, 567 *Semoni Sanco deo Fidio sacrum*) und eine ungewissen Fundortes (*C. I. L.* 6, 30994 *Semoni Sanco sancto deo Fidio sacrum*) stammen von der *decuria sacerdotum bidentalium* (so 568. 30994; *decur(ia) bidentalis* 567), einer Priesterschaft, die nach dem Funde von Bleiröhren mit ihrem Namen (*C. I. L.* 15, 7253) in unmittelbarer Nähe des quirinalischen Heiligtums ihren Sitz hatte und zweifellos mit dem Kulte des Gottes in direkter Beziehung stand. Da der Name auf die Blitzsühne hinweist (*bidental* ist das Blitzgrab, vgl. *Pauly-Wissowa Real-Encykl.* 3, 429 f.) und *fulgur Dium* die Bezeichnung der unter Tags niedergegangenen Blitze ist, so sehen wir, daß Semo Sancus Dius Fidius in der Kaiserzeit (die Inschriften stammen etwa aus der Zeit der Antonine) besonders als Blitzgott verehrt wurde (die Priesterschaft der *sacerdotes bidentales* ist wohl damals erst eingesetzt worden, die Worte *reciperatis vectigalibus C. I. L.* 6, 568 deuten auf die Überweisung bestimmter Gefälle zu ihrer Dotierung): es ist daher eine sehr ansprechende Vermutung (*C. Thulin, Die Etruskische Disciplin* 1, *Göteborg Högsk. Årsskr.* 11, 5 [1906] S. 42 f.), daß die mit der Inschrift *C. I. L.* 6, 30994 zusammengefundene Statue des Semo Sancus (*Annali d. Instituto* 1885 tav. d'agg. A), die einen griechischen Apollotypus wiedergibt (*H. Jordan, Annali* a. a. O. S. 121 ff. *Wissowa, Gesamm. Abhandl.* S. 290 f.), mit einem Blitze in der linken Hand zu ergänzen sei. Für die Wahl des Apollobildes zur Wiedergabe des römischen Gottes war wohl die Verehrung des ersteren als Schwur- und Bündnisgott maßgebend, da dieser Zug im Dienste des

Statue des Semo Sancus (nach *Annali d. Instituto* 1885 tav. d'agg. A).

Semo Sancus Dius Fidius in älterer Zeit besonders stark hervortritt: darauf weist sowohl die Aufbewahrung des *foedus Gabinum ἐν ἱερῷ Διὸς Πιστίου ὃν Ῥωμαῖοι Σάγκον καλοῦσιν* (*Dion. Hal.* 4, 58, 4) wie die Tatsache, daß im J. 425 = 329 nach Beendigung des Krieges gegen Privernum aus dem konfiszierten Vermögen des Hochverräters Vitruvius Vaccus *orbes aenei*, d. h. Symbole des Bündnisses, in den Tempel des Sancus gestiftet werden (*Liv.* 8, 20, 8), wie auch in Iguvium derjenige, der dem Iupater Sancius opfert, eine *urfeta* = *orbita* in der Hand halten muß (*Buecheler, Umbrica* S. 148; vgl. *Mommsen, Röm. Münzwesen* S. 222 f.). Wahrscheinlich hängt auch die auf der Tiberinsel gefundene Pavimentinschrift *C. I. L.* 6, 379, die von einem Haruspex *Iovi iurario* geweiht ist, mit dem dortigen Kulte des Schwurgottes Semo Sancus Dius Fidius zusammen. Die Bezeichnung einer Gattung von Vögeln, deren Flug bei der Einholung von Auspicien von Bedeutung ist, als *aves Sanquales* (*Fest.* p. 197a 11. 317. *Plin. n. h.* 10, 20. *Liv.* 41, 13, 1; vgl. *Ch. Renel, Les Enseignes*, Paris 1903, S. 180) weist darauf hin, daß Sancus auch zu Iuppiter als dem Gotte der Himmelszeichen Beziehung hatte. Über die gelehrte Gleichsetzung des Semo Sancus Dius Fidius mit Hercules s. *Wissowa, Religion u. Kultus der Römer* S. 227 f. Im allgemeinen vgl. *E. Jannettaz, Etude sur Semo Sancus Fidius dieu Sabin représentant le feu et sur l' étymologie d' Hercule*, Paris 1885 (wertlos). *H. Jordan, Annali d. Instituto* 1885, 105 ff. *W. Warde Fowler, The Roman Festivals* S. 136 ff. *M. Besnier, L' île Tibérine* S. 273 ff. [Wissowa.]

Sandakos s. Sandas.

Sandalarius, Beiname des Apollon, dessen Statue vom Kaiser Augustus in der 'Sohlenmacherstraße' (vicus sandalarius) aufgestellt worden war, *Suet. Aug.* 57. *Notitia reg.* IV. *Jordan, Hermes* 4 (1870), 231 f. *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 1 (1881), 311, 4. *Jordan-Huelsen, Topogr. d. Stadt Rom im Altert* 1, III (1907), S. 329 und Anm. 17, wonach die bei St. Eusebio ausgegrabene Inschrift (*Bull. comun.* 1877, 162): mag. vici Apollinis Sandalarii dorthin aus Rom verschleppt worden ist. Der Apollon Sandalarius scheint identisch mit dem Apollon Tortor, *Suet. Aug.* 70 u. *Rader* z. d. S. *Huelsen, Rhein. Mus.* 49 (1894), 630. [Höfer.]

Sandas, Sandes, Sandon (*Σάνδας, Σάνδης, Σάνδων*).

Literatur: *K. O. Müller, Sandon und Sardanapal* in *Rhein. Mus.* 3 (1829), 22 ff. = *Kleine deutsche Schriften* 2, 100 ff. (hiernach unten die Zitate). *Movers, Die Phönizier* 1, 458 ff. (vgl. 2, 2, 562 f.). *R. Rochette, Mémoires d'archéologie comparée asiatique, grecque et étrusque. Premier mémoire sur l'Hercule assyrien et phénicien* bes. 179 ff. *Georgii* bei *Pauly, Realencyclopädie* 6, 761 ff. s. v. Sardanapalus. *H. L. Ahrens, Kleine Schriften* 1, 359 ff. *Ed. Meyer, Über einige semitische Götter* in *Zeitschr. d. deutschen morgenländ. Gesellsch.* 31 (1877), 736 ff. *Furtwängler* bei *Roscher, Myth. Lex.* Bd 1, Sp. 2135 ff. *K. Wernicke, Zur Gesch. d. Herakkessage* in *Aus der Anomia* 71 ff. *P. Friedländer, Herakles* (*Philol. Untersuch.* 19 [1907], 122 ff. und dazu die Rezension von *Gruppe, Berl. Phil. Wochenschr.* 1908, 1283. Die übrige Literatur s. unten im Texte.

Zeugnisse:

A) *Agathias Hist.* 2, 24 (*Hist. gr. min.* ed. *L. Dindorf* 2 p. 221): Die Perser verehrten seit alter Zeit dieselben Götter wie die Griechen, nur unter anderen Namen, *ἀλλὰ Βῆλον μὲν τὸν Δία τυχόν, Σάνδην τε τὸν Ἡρακλέα, καὶ Ἀναΐτιδα τὴν Ἀφροδίτην, καὶ ἄλλως τοὺς ἄλλους ἐκάλουν, ὥς που Βηρωσσῷ τε τῷ Βαβυλωνίῳ καὶ Ἀθηνοκλεῖ καὶ Σιμάκῳ, τοῖς τὰ ἀρχαιότατα τῶν Ἀσσυρίων τε καὶ Μήδων ἀναγραψαμένοις ἱστόρηται.*

B) *Ammian. Marcell.* 14, 8, 3: (*Tarsum*) *vero . . . condidisse Perseus memoratur, Iovis filius et Danaes, vel certe ex* + *Aethio* (v. l. *Aechio*) + *profectus Sandan quidam nomine, vir opulentus et nobilis.* Für ex + Aethio + bez. + ex Aechio + sind die mannigfachsten Vorschläge gemacht worden: 'ex Chio' (*Valesius*), 'ex Metachio' oder 'ex Metachoio' (*Gronov*, mit Berufung auf *Steph. Byz. Μετάχοιον φρούριον Βοιωτίας*). *Movers* (1, 459*) zweifelt, ob darin ein Ortsname stecke, und will den Namen des ersten assyrischen Königs *Εὐήχιος* bez. Euexius daraus lesen; aber der ganze Zusammenhang erfordert doch einen Ortsnamen. *Ahrens* 360, 1 schlägt 'ex Anchiale' vor. Die meisten (z. B. *R. Rochette* 189 f.; ebenso *Eyssenhardt* in der Ausgabe des *Ammianus*) schreiben 'ex Aethiopia'. Dagegen hat *Meyer* 737 unter Zustimmung von *Wernicke* 75 vermutet, daß in + Aechium + der Name der am issischen Meerbusen an der Grenze von Kappadokien und Syrien gelegenen Stadt *Alγαί* stecke, also 'ex Aegis' zu schreiben sei. Eine Bestätigung dieser Vermutung gibt vielleicht eine in den letzten Jahren bei den Ausgrabungen in Argos gefundene Inschrift (*Corr. hell.* 28 [1904], 422 nr. 6, die von einer Erneuerung der Stammesverwandtschaft von Argos und Aigai in Kilikien (*Αἰγεαίων τῶν ἐν Κιλικίᾳ ἀνανέωσις τᾶς παλαιᾶς πρὸς τὰν πόλιν* [Argos] *συγγενήας*) spricht, und den Perseus, dessen Haupt überdies auch Münzen von Aigai zeigen (*Imhoof-Blumer, Kleinasiatische Münzen* 2, 427), als Gründer von Aigai nennt, eine Überlieferung, die sonst noch nicht bezeugt war.

C) *Steph. Byz.* s. v. *Ἄδανα: Κίλισσα πόλις . . . ταύτην ὤκισεν Ἄδανος καὶ Σάρος, Ταρσεῦσι πολεμήσαντες καὶ ἡττηθέντες . . . ἔστι δὲ ὁ Ἄδανος Γῆς καὶ Οὐρανοῦ παῖς, καὶ Ὄστασος* (s. d.) *καὶ Σάνδης* [so die beiden besten Handschriften, die *Aldina* hat *Ἄνδης*] *καὶ Κρόνος καὶ Ῥέα καὶ Ἰαπετὸς καὶ Ὄλυμβρος* (s. d.).

D) *Basilius, Vita S. Theclae* 2, 15 (*Migne Ser. Gr.* 85 p. 592): Ein gewisser Eusebius und sein Freund Hyperechius *ἐκ μιᾶς πόλεως ὥρμηντο τῆς Ἰαμαλίδος**) *τε καὶ Σάνδα τοῦ*

*) Damalis — der Artikel fehlt in diesem Lexikon, sowie bei *Pauly-Wissowa* — ist sonst nicht bekannt. *Rochette* 194 sieht in ihr die Astarte mit Bezugnahme auf *Tobias* 1, 5: *ἔθυον τῇ Βάαλ τῇ Δαμάλει* (vgl. *Buch d. Könige* 1, 12, 28 f., wonach Jerobeam *δύο δαμάλεις χρυσᾶς*, zwei 'goldene Kälber', das eine in Bethel, das andere in Dan

'Ηρακλέους τοῦ Ἀμφιτρύωνος'. Welche Stadt hierunter zu verstehen ist, lehrt unten die Anm. und Sp. 328, 11 ff.

E) *Nonn. Dionys.* 34, 192: Der Inder Morrheus (s. d.) hat für seinen Schwiegervater, den indischen König Deriades (s. d.) Assyrien und Kilikien unterworfen, ὅθεν Κιλίκων ἐνὶ γαίῃ Σάνδης Ἡρακλέης κικλήσκεται εἰσέτι Μορρεύς.

F) *Joh. Lyd. de magistr.* 3, 64: Die Lyder und Lyderinnen trugen feine durchsichtige mit dem fleischfarbenen Saft der Sandyxpflanze gefärbte Gewänder, die darnach σάνδυκες oder σανδόνες hießen. Τοιούτῳ τὸν Ἡρακλέα χιτῶνι περιβαλοῦσα Ὀμφάλη ποτὲ αἰσχρῶς ἐρῶντα παρεθήλυνε. ταύτῃ καὶ Σάνδωνα Ἡρακλῆς ἀνηνέχθη, ὡς Ἀπολλόδωρος ὁ Ῥωμαῖος φιλόσοφος ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ ἐρωτικῷ, καὶ Τρόγκυλλος (*fr.* 202 p. 349 f. *Reiffersch.*) δὲ πρὸ αὐτοῦ ἐν τῷ περὶ ἐπισήμων πορνῶν ἀνενηνόχασιν. Gemeinsame Quelle für *Sueton* und *Apuleius* ist nach *Wernicke* 75 vermutlich *Varro*.

G) *Apollod.* 3, 14, 3, 1: Von Herse und Hermes stammt Kephalos, den Eos nach Syrien entführte, wo sie von ihm den Tithonos gebar, οὗ (des Tithonos) παῖς ἐγένετο Φαέθων, τούτου δὲ Ἀστύνοος, τοῦ δὲ Σάνδοκος (so nach den besten Handschriften; vgl. *Wagner, Griech. Stud. H. Lipsius dargebracht* 49; früher las man allgemein Σάνδακος), ὃς ἐκ Συρίας ἐλθὼν εἰς Κιλικίαν πόλιν ἔκτισε Κελένδεριν, καὶ γήμας Φορνάκην (s. d.) τὴν Μεγασσάρου τοῦ Τριέως βασιλέως ἐγέννησε Κινύραν. Über die vermutliche Quelle dieser Genealogie vgl. *Robert, Hermes* 18 (1883), 441, der eine Athis annimmt; vgl. jedoch auch *Meyer* 737 Anm. 3.

H$_1$) *Hieronymus ann. Abrah.* 509 (*Eusebius* ed. *Schöne* 2, 29): *Hercules cognomento Desanaus in Phoenice clarus habetur, unde ad nostram usque memoriam a Cappadocibus et Heliensibus* (v. l. *Heliniensibus; Aliensibus*) *Desanaus dicitur.* Vgl. *Lobeck, Aglaophamus* 1174 s: '*Desanaus ignotus*'. Vgl. das folgende Zeugnis.

H$_2$) *Synkellos* p. 290, 19: Ἡρακλέα τινές φασιν ἐν Φοινίκῃ γνωρίζεσθαι Δισανδὰν ἐπιλεγόμενον, ὡς καὶ μέχρι νῦν ὑπὸ Καππαδόκων καὶ Ἰλίων (für Ἰλίων: *Avδῶν, Movers* 1, 460. *Κιλίκων, Meyer* 737. *Wernicke* 76; doch gebührt die Priorität dieser Konjektur *Ahrens* 360, 3). Die Vermutung von *Movers* 1, 460, daß für Δισανδάν: Σάνδαν zu lesen sei, das ΔΙ sei aus dem vorhergehenden ΑΙ von γνωρίζεσθΑΙ entstanden, hat die Billigung von *Meyer* (737) und *Wernicke* (76) gefunden; letzterer verlangt dann auch bei Zeugnis H$_1$ statt Desanaus: Desandus, das wie das Δισανδάν des *Synkellos* auf ein ursprüngliches Σάνδαν zurückzuführen sei, ebenso wie im folgenden Zeugnis

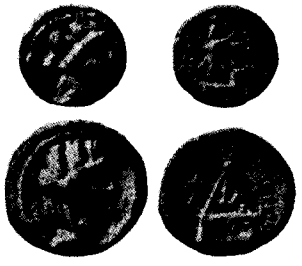
H$_3$) *Versio Armenia* (*Eusebius* ed. *Schöne* 2, 28): *Hercules in Phoenice cognoscebatur Desandas* (*l.: Sandas*) *appellatus: quique hactenus quidem a Cappadocibus et Heliensibus* (*ita*) *nuncupatur.* Dagegen hält *R. Rochette* 161 die Lesart Δισανδάν oder vielmehr Δι-Σανδάν, wie zu schreiben sei, für die ursprüngliche, ohne freilich die Vorsilbe Δι (*soit comme une forme propre au génitif chaldaïque, soit de toute autre manière*) genügend erklären zu können. Δισανδάν sei gleich Δο[ρ]σάνης (s. unten Sp. 325, 51); vgl. auch *Ahrens* 360, 4, nach welchem durch die Schreibung Δισάνδας oder Δεσάνδας, wie er lieber möchte, ein kräftigerer Anlaut als durch das einfache σ bezeichnet werden soll.

Nach diesen Zeugnissen ist S., wie seine Zusammenstellung (in Zeugnis C) mit anderen kilikischen Göttern (*Meyer* 739; vgl. *Kaibel, Gött. Gel. Nachr.* 1901, 495, 1) zeigt, ein ursprünglich wohl in Kilikien heimischer Gott (vgl. auch *L. Messerschmidt, Die Hettiter* [= *Der alte Orient* 4, 1] S. 22 f., der ihn Sanda nennt), dessen Kult aber trotz *Meyers* Widerspruch auch außerhalb dieser Landschaft nachweisbar ist (s. *Wernicke*). *Meyer* erhebt Widerspruch gegen die von *Müller* vertretene Ansicht, daß S. ein Hauptgott der semitischen Stämme Kleinasiens und identisch mit Sardanapal (s. unt. Sp. 327, 40) sei, und ebenso gegen die von *Movers* (und von *Rochette* und denjenigen, die sich deren Ausführungen angeschlossen haben, wie z. B. *Hartung, Rel. u. Myth. der Griechen* 4, 201 f. [vgl. 3, 110]. *Georgii* a. a. O. *Gerhard, Gr. Mythol.* 2 § 915) an den Namen S. geknüpften Kombinationen, die allerdings z. T. willkürlich und phantastisch sind. In gleicher Weise wie *Meyer* vom religionsgeschichtlichen Standpunkt aus hat *Furtwängler* vom kunsthistorischen Standpunkt aus die hauptsächlich von *Rochette* behauptete Abhängigkeit der Kunsttypen des Herakles vom Orient in Abrede gestellt. Einen vermittelnden Standpunkt zwischen *Müller* und *Meyer* nimmt *Wernicke* ein, der meiner Ansicht nach mit Recht wenigstens in der Sage von des Herakles Selbstverbrennung (s. unten Sp. 327)

errichten ließ). Unter der Stadt der Damalis versteht *Rochette* Askalon, einen Hauptsitz des Kultus der Astarte. *Preller, Gr. Myth.* 2^2, 166, 3 bezieht Damalis auf die Io (s. d.), die ja auch von ihrer Kuhgestalt dem Orte Δάμαλις bez. Δαμάλιον am Bosporos seinen Namen gegeben haben soll (*Arrian.* bei *Eust.* ad *Dionys. Per.* 140 und die Bd. 2 Sp. 267, 13 ff. verzeichneten Stellen) und sieht nach dem Vorgang von *Valesius* ad *Ammian.* 14, 8, 3 in der Stadt der D. Tarsos; vgl. *Strabo* 14, 5, 12 p. 673: Τάρσος ... κτίσμα τῶν πλανήτων Ἀργείων κατὰ ζήτησιν Ἰοῦς. In der Deutung auf Tarsos schließt sich ihm *Meyer* 738 an. *Müller* ad *Nic. Damasc. frgm.* 28 (*F. H. G.* 3, 373) vergleicht mit Damalis die Malis, die Sklavin der Omphale, die dem Herakles den Akeles gebiert, *Hellanikos* bei *Steph. Byz.* s. v. Ἀκέλης (vgl. e. *Wilamowitz* 316, 91. *Tümpel* Bd. 3 Sp. 873, 50 ff.), und *Ahrens* 359, 2 schreibt statt Ἀμαλις direkt *Μαλίς*, in der er, wie *Rochette* (s. oben) in der Damalis, die Astarte erkennt, indem er sie mit *Μολίς*, wie nach *Nic. Damasc. frgm.* 10, 15 (*F. H. G.* 3 p. 361, wo man Μύλιττα für *Μολίς* korrigiert hat) die Aphrodite bei den Babyloniern hieß, und mit der thrakischen Göttin *Μολῖς* (s. d. und *Kaibel, Gött. Gel. Nachr.* 1901, 511) identifiziert. Doch ist diese Identifizierung höchst problematisch. *A. Fick, Bezzenbergers Beiträge* 11 (1886), 272 sieht in Malis eine lydische Göttin (vgl. *Hesych.*: *Μαλίς· Ἀθηνᾶ*), die vermutlich mit Omphale identisch sei. Vielleicht erscheint Malis, die Sklavin der Omphale, in dem Vers eines unbekannten Lyrikers bei *Hephaest.* 81 (= *Bergk, P. Lyr.* 3^4, 703 *frgm.* 52): *Μᾶλις* (v. l. *Μάλις, Μάλις*) *μὲν ἦννη* (= spann) *λεπτὰν ἔχουσ' ἐπ' ἀτράκτῳ λίνον.* Die spinnende Malis paßt zu dem Herakles, der bei Omphale den Wollfaden dreht. Auf jeden Fall haben wir in Damalis eine mit Sandas gepaarte Göttin bez. Heroine zu erblicken.

orientalischen Ursprung und Einfluß behauptet. Ebenso scheint *Wernicke* mit Recht zu behaupten, daß Sandes nicht nur auf Kilikien (s. oben Sp. 320 und unten nr. 1) beschränkt gewesen ist. Die folgende Zusammenstellung versucht, z. T. auf ein etwas reichlicheres Material und von *Wernicke* nicht herangezogene Literatur gestützt, die weitere Ausdehnung des Sandeskultus zu erweisen.

1) Für Kilikien liegen zunächst Zeugnis C und B vor (vgl. *Meyer* 737 f. *v. Gutschmid, Kleine Schriften* 3, 187, 1), die freilich den S. nicht in Beziehung zu Herakles setzen; in B gilt S. als Gründer von Tarsos, während nach *Dio Chrysost. Tarsica orat.* 1 (*or.* 33) p. 16, 21 *Dind.* (vgl. p. 1, 11. 15, 26) Herakles ἀρχηγός von Tarsos war, und *O. Müller* 102 hat erwiesen, daß mit Herakles eigentlich und ursprünglich S. gemeint ist, und daß diesem von Rechts wegen der hervorragende Herakleskultus in Tarsos — der Heraklespriester ist στεφανηφόρος, *Athen.* 5 p. 215b — galt. Nun berichtet ferner *Dio Chrys.* a. a. O. von der Errichtung eines Scheiterhaufens in Tarsos am Feste des Herakles (πυρᾶς οὔσης, ἣν πάνυ καλὴν αὐτῷ ποιεῖτε). Auf zahlreichen Münzen von Tarsos ist diese Pyra dargestellt, eine Pyramide aus oben zusammenlaufenden Stangen auf kubischem Unterbau, an deren Gipfel sich die Figur des Adlers, das Zeichen der Apotheose findet; innerhalb dieser Pyramide steht auf einem Wundertiere, einer Art gehörnten Löwen, eine Figur in orientalischer Kleidung, auf dem Haupte die Tiara, auf der Schulter ruht der verschlossene Köcher, daneben kommt auch ein Bogen vor; die rechte Hand ist zu bedeutsamer Geste erhoben, die Linke hält einen Kranz oder eine Blume und ein Doppelbeil; die ältere Literatur bei *Müller* 103. *Rochette* 182 (mit Abbildung pl. 4, 1 ff.); vgl. ferner *Head, Hist. num.* 617. *Cat. of greek coins brit. Mus. Lycaonia, Isauria and Cilicia Introd.* LXXXVI; p. 178, 94 ff. pl. 32, 13 ff. *Macdonald, Cat. of greek coins in the Hunterian coll.* 2, 548 nr. 16 ff. 555, 55 pl. 60, 18 (hier steht links und rechts von der Pyramide noch je eine, wohl adorierende, Person). *P. Gardner, Types of greek coins* pl. 14, 17. *L. A. Milani* in *Studi e materiali de archeol. e numism.* 1 (1899/1901), 47 Fig. 13. 48 Fig. 16 f. *Perrot-Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité* 4, 540 Fig. 273. *Imhoof-Blumer, Monnaies grecques* 366, 54 ff. pl. F nr. 23. 24. (Auf diesen beiden letzten Darstellungen ist die Pyramide weggelassen, ebenso wie auf den Darstellungen bei *Imhoof-Blumer* a. a. O. 433, 96. 435, 112 pl. H nr. 14. *Gardner* a. a. O. pl. 13, 20. *Milani* a. a. O. 47 Fig. 12. *Perrot-Chipiez* a. a. O. 3, 417 Fig. 285. *Head* a. a. O. 634. 645. *Macdonald* a. a. O. 2, 548, 14. 549, 20 f. 550, 30; doch der Typus des dargestellten Gottes ist derselbe wie auf den oben angeführten Münzen. Vgl. auch unten Sp. 327, 17.) Daß dieser Scheiterhaufe die πυρά des *Dio Chrys.* darstellt, und die auf ihm stehende Figur als Herakles-Sandan zu bezeichnen ist, gilt seit *O. Müller* als feststehend, nur *E. Babelon, Les rois de Syrie, d'Arménie et de Commagène Introd.* 156 ff. will in der Figur den Iuppiter Dolichenus erkennen. Legendarisch mag das alljährlich sich wiederholende Fest der Verbrennung des Gottes wohl damit begründet worden sein, daß man darin das Ende der Erdenlaufbahn des Gottes sah, der nach erfolgter Gründung der Stadt zu den Göttern zurückkehrte; vgl. *Wernicke* 77. Vgl. auch unten Sp. 332.



1) Zwei Münzen mit dem Kopf der Stadtgöttin von Tarsos [Obv.] und dem Bild des Sandas [Rev.] (nach *Catal. of greek coins Brit. Mus. Lycaonia* etc. pl. 32, 13 u. 33, 2).

Identisch mit S. ist Sandokos, der Gründer des kilikischen Kelenderis: Zeugnis G. *Movers* 240. 395. 452 f. *Rochette* 216 ff. *Ahrens* 360. *Wernicke* 75. *W. H. Engel, Kypros* 2, 132. Da Sandokos nach G Gemahl der Pharnake und Vater des Kinyras ist, bei *Hesych.* aber s. v. *Κιν[ν]ύρας* als Gemahl der Pharnake und Vater des Kinyras Apollon genannt wird, so hat man die Münzlegende ΣΑ bez. ΣΑΝ, die neben der Darstellung des Apollon auf Münzen von Kelenderis sich findet (*Mionnet* 3, 569, 161. 570, 163. 164) als Abkürzung von *Σάνδοκος* gedeutet und eine Gleichsetzung des Sandakos und Apollon angenommen, *Cavedoni, Spicileg. numism.* 205. *Rochette* 218. *Ahrens* 369. *Alex. Enmann, Kypros u. d. Ursprung des Aphroditekultus* (*Mémoires de l'acad. de St. Pétersbourg* 34 [1886], 13) S. 32. — *Will. Wright, The empire of the Hittites* 177, 1 deutet Sandakos als Sohn des Sandon.

Für die Zuständigkeit des Sandon nach Kilikien führt *Meyer* 739 die Tatsache an, daß sich S. dort auch als Eigenname findet: *Σάνδων* hieß der Vater des Philosophen Athenodoros von Tarsos, *Strabo* 44 p. 674. *Plut. Poplic.* 17. *Lucian Macrob.* 21, und eine Inschrift aus dem kilikischen Hamaxia (*Strabo* 14, 669) nennt gleichfalls einen Sandon, *C. I. G.* 3, 4401. Neu kommt hinzu eine Inschrift aus dem Innern von Kilikien Tracheia, auf der einmal der Name *Σάνδων* und nicht weniger als dreimal der Name *Σάνδης* (in der Genetivform *Σανδέους*) erscheint, *Wilhelm, Denkschr. d. Wiener Akad.* 44 p. 131 f. nr. 218. Auch der kilikische Königsname Sanda-sarme bez. Sandu-arri ist von Sandas abgeleitet, *Will. Wright* a. a. O. 180; vgl. *Rawlinson, History of Phoenicia* 451. Auf einer Inschrift aus Ariarmneia-Rhodandos, neun Stunden von dem Zusammenfluß des Karmalas und Saros erscheint ein *Σάνδης Κοβδέου*, *Grégoire, Acad. des inscr. et belles-lettres* 1908, 435. 441. Wenn aber mit Recht für Kilikien aus dem Vorkommen des Eigennamens *Σάνδης* usw. auf dortigen Kult des gleichnamigen Gottes geschlossen wird, so muß dasselbe auch für an-

dere Länder gelten (s. unten Sp. 329, 50), wo sich die gleiche Erscheinung zeigt. Vielleicht lassen sich auch noch weitere Anhaltspunkte für Sandon-Herakles in Kilikien gewinnen. In Zeugnis C werden als Söhne des Himmels und der Erde u. a. auch Sandes, Kronos, Rhea, Iapetos, Olymbros genannt. Das ist, wie *Meyer* 739 richtig bemerkt, eine Liste echter kilikischer Götter, nur leider in teilweise griechischem Gewande. Von Olymbros (s. d.) ist es schon durch die Inschrift (Bd. 3 Sp. 835, 62 ff.), die einen Ζεὺς Ὀλύβριος nennt, bestätigt, daß er ein heimischer kilikischer Gott war. Nun erscheint der in ebenderselben Götterliste mitgenannte Iapetos nach dem Zeugnis des *Athenodoros von Anchiale*, der doch sicher als Anchialeer die einheimische Tradition wiedergibt und sich auf den wohl gleichfalls aus Anchiale stammenden Grammatiker *Dionysios* beruft, als Vater der Anchiale, der Gründerin und Eponyme der gleichnamigen Stadt, *Steph. Byz.* s. v. Ἀγχιάλη. *Eust.* ad *Dionys. Per.* 875. Als Sohn der Anchiale wird hier Kydnos, der Eponym des gleichnamigen Flusses, genannt, weil der Zweck der Darstellung des *Athenodoros* ist, die verschiedenen Namen der Stadt Anchiale genealogisch an die gleichnamige Heroine anzuknüpfen. Für unsern Zweck kommt nur in Betracht, daß Anchiale Tochter des unter den kilikischen Göttern genannten Iapetos ist. Nun findet sich aber Anchiale auch in der Aufzählung der verschiedenen Heraklesse bei *Ioh. Lyd. de mens.* 4, 46 als Mutter des (dritten) Herakles genannt, wobei *Tümpel* bei *Pauly-Wissowa* 1, 2104, 44 ff. und *Friedländer* a. a. O. 49, 2 freilich an den 'Daktylen' Herakles denken. Aber es steht m. E. nichts im Wege, in diesem Herakles, dem Sohne der kilikischen Anchiale, eine Reminiszenz an den kilikischen Herakles-Sandon zu erkennen. Vielleicht läßt sich auch aus der folgenden Kombination noch etwas weiteres gewinnen: *Dio Chrysost.* sagt im Anfang der *ersten tarsischen Rede* (ed. *Dind.* 2, 1, 14) zu den Bewohnern von Tarsos: ἀρχηγοὺς ἔχετε ἥρωας καὶ ἡμιθέους, μᾶλλον δὲ Τιτᾶνας. Wer sind diese Titanen? Eine freilich späte Quelle, *Genesius* (p. 67, 4 ed. *Bonn.*) berichtet: (Τάρσος) ὑπὸ Ἐριχθονίου κτίσεως ἐτετεύχει, κατεσχέθη δὲ παρὰ Ὀρσάνου, ἑνὸς τῶν Τιτάνων, καὶ ἐπικτίσεως εἴληχεν. Der Titanenname Ὀρσάνης erinnert unwillkürlich an Δο(ρ)σάνης· ὁ Ἡρακλῆς παρ' Ἰνδοῖς (*Hesych.*), den schon *R. Rochette* 161 (der S. 162 an die Lesart Δοσάνδης denkt) und *Movers* 1, 490 als 'Umsetzuug der Silben' von San-dar (= San-dan) = Dor-san = Dorsanes für identisch mit Sandan erklärt haben. Ferner wird eine indische Stadt Δαρσανία erwähnt (*Dionysios, Bassarika* bei *Steph. Byz.* s. v. Δαρσανία); dieselbe Stadt heißt Ἀρσανία bei *Nonn. Dionys.* 26, 170. Wenn man den Wechsel zwischen A und O in den Namen Axylos: Oxylos; Atreus: Otreus; Attalos: Ottalos bedenkt, ein Wechsel, der sich nicht nur auf den An-, sondern auch auf den Inlaut erstreckt (vgl. Bazis: Bozis; Tattas: Tottes und die von *Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia* 1, 153 zusammengestellten Beispiele), so stellt sich ohne weiteres zum Stadtnamen Δαρσανία der Name des 'indischen Herakles' Δορσάνης, zu Ἀρσανία: Ὀρσάνης, und wenn die beiden Städtenamen Δαρσανία und Ἀρσανία identisch sind, so sind es wohl auch die Namen Δορσάνης und Ὀρσάνης. Es kommt hinzu, daß der von den Kilikiern als Σάνδης Ἡρακλέης bezeichnete Morrheus aus Indien kommt (Zeugnis E). Vielleicht ist es auch im Hinblick auf die lydische Sage (s. Zeugnis F und Sp. 326, 22 ff.) nicht bedeutungslos, daß *Nonn. Dionys.* a. a. O. und *Dionysios Bassarika* a. a. O. die außerordentliche Geschicklichkeit rühmen, welche die Frauen von Darsania (Arsania) im Weben entfalten, indem sie an einem Tage den Chiton fertig stellen (αὐτῆμαρ κροκόωσιν ἑῷ' ἰσοπόδων τανύουσαι, αὐτῆμαρ δ' ἑταμόν τε καὶ ἐξ ἰστῶν ἐρύσαντο. Erzählte man sich vielleicht auch hier dasselbe, wie in Lydien von dem κροκωτοφόρος (*Plut. an seni sit. ger. resp.* 4) Ἡρακλῆς bei Omphale? Damit kommen wir

2) nach Lydien, wofür Zeugnis F vorliegt (vgl. auch *O. Müller, Dorier* 1, 450. *Duncker, Gesch. des Altert.* 1^4, 413. 4^4, 320. 5^{3-5}, 91. *v. Gutschmid, Kleine Schriften* 5, 138. 132), dem freilich *Meyer* 739 f. sehr skeptisch gegenübersteht; er meint, daß der Name Sandon nur um der Etymologie willen herbeigezogen zu sein scheine, um die Bezeichnung der durchsichtigen, mit Sandyx gefärbten Gewänder als σάνδυκες oder σανδόνες zu erklären; auf das Zeugnis eines so späten Schriftstellers wie *Lydus* sei nichts zu geben. „Andererseits", fährt er fort, „kennen wir den Namen des lydischen Herakles nicht; derselbe mag also auch Sandon gewesen sein, was man dadurch zu stützen sucht, daß Sandanis bei *Herod.* 1, 71 ein Lyder ist. Unmöglich ist es also nicht, daß Sandon auch nach Lydien gehört." Noch ablehnender verhält sich *Tümpel, Roscher M. Lex* Bd. 3 Sp. 883. Doch gesteht auch *v. Wilamowitz Euripides Herakles* 1, 277. 317 f., der sonst jeden orientalischen Einfluß auf die Gestaltung der Heraklessage energisch zurückweist, wenigstens in der Omphaleepisode die Möglichkeit asiatischen Einflusses zu (ähnlich *Friedländer* a. a. O. 122 f.). *Wernicke* 72 ff. sucht des Herakles Selbstverbrennung auf orientalischen Ursprung zurückzuführen: die thessalische, später nach Lydien übertragene Omphale ist ursprünglich die thessalische Bundesgöttin, die Ionische Pallas, in deren Dienst er die thessalischen Itoner unterwirft, mit dem thessalischen Syleus usw. kämpft. Zum Lohn hierfür entläßt sie ihn aus seiner Dienstbarkeit, ergibt sich ihm in Liebe und gebiert von ihm den Lamos, den Eponymen von Lamia; vielleicht liegt in dieser Hingabe der thessalischen Kriegsherrin an ihren Knecht dasselbe Element der Weichlichkeit, das wir im semitischen Asien an der dort mehrfach verehrten großen Göttin wieder finden, die andererseits wieder als große Kriegsheldin erscheint. Nach altgriechischer Sage schloß Herakles seine Erdenlaufbahn und errang die Götterseligkeit dadurch, daß er in den Garten der Göttin eindrang und die Äpfel der Unsterblichkeit holte (vgl. *v. Wilamowitz* 291) oder nach anderer Version

(*Pind. Nem.* 1, 68 ff.) dadurch, daß er wegen seiner Teilnahme an der Gigantomachie zum seligen Dasein einging. Aber seine Selbstverbrennung ist der griechischen Sage ursprünglich fremd; die ist von dem asiatischen Sandon auf ihn übertragen worden, und um sie zu motivieren, ist die Sage von dem vergifteten Gewande und was damit im Zusammenhang steht, gedichtet worden. Wenn, wie feststeht, die Selbstverbrennung an der Person des kilikischen Sandes haftete (vgl. darüber auch unten Sp. 332 Z. 8 ff.), warum soll sie nicht auch mit dem lydischen Sandon, für dessen Existenz Zeugnis F und der Personenname Sandanis (s. ob. Sp. 326, 38) sprechen, verknüpft gewesen sein, besonders da noch zwei weitere Argumente dafür sprechen? *Müller* 104 hat bereits auf eine Münze von Philadelphia in Lydien, also aus der Gegend des ehemaligen lydischen Königssitzes Sardis hingewiesen, auf der eine ähnliche Pyra mit einer ähnlichen Figur wie auf den oben erwähnten Münzen von Tarsos dargestellt ist, *Pellerin, Recueil des Méd.* 2 pl. 64 nr. 68. *Mionnet* 4, 101 nr. 553. Und noch beweiskräftiger ist die Überlieferung von der Selbstverbrennung des Kroisos, wie sie durch *Bakchylid* 3, 31 ff. (*πυρὰν δὲ χαλκοτειχέος προπάροιθεν αὐλᾶς ναήσατο*) und durch das bekannte Vasenbild (*Monum. Inst.* 1, 54. *Welcker, Alte Denkm.* 3 Taf. 33 S. 481 ff. *Baumeister, Denkmäler* Fig. 860 S. 796; vgl. *Crusius, Phil.* 57 [1898], 154 f. *Jebb, Mélanges Henri Weil* 237 f. *Wernicke* 80) bezeugt ist. — *Müller* 105 ff. (vgl. *Movers* 462 ff. *Boulez, Annali dell' Inst.* 1847, 265 f.) hat ausgehend von der Annahme, daß neben Sandan auch die Form Sardan existierte, und aus der Überlieferung, die neben Sandan (Zeugnis B) als Gründer und Erbauer von Tarsos und dem benachbarten Anchiale auch Sardanapal nennt, die ferner den Sandon und den Sardanapal in Weibergewandung Wolle krempeln und beide (vgl. *v. Gutschmid, Kleine Schriften* 2, 104) in den Flammen eines Scheiterhaufens umkommen läßt, die Identität beider geschlossen; nach ihm ist Sardanapal keine historische Persönlichkeit, sondern nichts als eine verstärkte Form des Namens Sardan (Sandan). *Meyer* 740 (vgl. auch *Milchhöfer, Die Anfänge der Kunst in Griechenland* 85 mit Anmerkung) und *Wernicke* 77 (vgl. jedoch auch 80) stehen dieser Gleichsetzung ablehnend gegenüber, während *Gruppe, Gr. Myth.* 497, 6 sie billigt. Dürften wir *Müllers* Ansatz Sandan = Sardan als richtig hinnehmen (für den Wechsel von *σάνδ-* und *σαρδ-* spricht z. B. der Name des Flusses bei Olynth, der bald *Σάνδανος* [*Plut. Parall.* 8] bald *Σάρδων* heißt [*Kallisthenes* bei *Stob. Flor.* 7, 65; vgl. *Ahrens* 381]), so gewinnt der lydische Sandon eine neue Stütze: dann wäre die lydische Königstadt Sardes nach ihm genannt; vgl. *Pape-Benseler* s. v. *Σάρδεις*. *Böckh* zu *C. I. G.* 2 p. 158. *Lagarde* 265, 7. *Grasberger, Studien zu den griech. Ortsnamen* 265; s. auch unten Sp. 329, 2; vgl. aber auch *v. Gutschmid, Kleine Schriften* 5, 596 f.

3) Kappadokien. Für Kult des S. in Kappadokien liegen die Zeugnisse $H_{1, 2, 3}$ vor (vgl. auch *v. Gutschmid, Kleine Schriften* 3, 199, 1), und höchstwahrscheinlich gehört hierher auch D. Es kommt nicht darauf an, ob man hier in den Worten *τῆς Δαμαλίδος τε καὶ Σάνδα τοῦ Ἡρακλέους* mit *Ahrens* 359 die Worte *τοῦ Ἡρακλέους* als erklärende Apposition zu *Σάνδα*, nicht als Bezeichnung des Vaters auffaßt oder ob man annimmt, daß hier, wie so oft, aus einem Beinamen ein Sohn des Herakles gemacht worden ist (*Meyer* 739), aber es ist fast sicher, daß unter der Stadt der Damalis und des Sandas die Stadt Dalisanda oder Dalisandos (*Ptolem.* 5, 7, 7. *Steph. Byz.* s. v. *Δαλίσανδα*. *Hierocles, Synecdem.* 397, 22 [in der Bonner Ausgabe des *Constant. Porphyrog.* Band 3]. *Basilius, Vit. S. Theclae* 2) zu verstehen ist, deren Name aus *Δαμαλίσανδα, -ος* kontrahiert ist, *Wesseling* zu *Hierokles* a. a. O. p. 517 (nach dem Vorgang von *Hemsterhuys*). *Ahrens* 359. *Wernicke* 76. *Tomaschek, Zur histor. Topographie v. Kleinasien im Mittelalter* (= *Sitzungsber. d. Akad. d. Wiss. zu Wien* 124 [1891], VII, *phil.-histor. Kl.*) S. 63. Vgl. auch *P. Kretschmer, Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache* 308 f. — *Duncker, Gesch. d. Altert.* 1^4, 411 Anm. 4 liest irrtümlich aus obiger Stelle (Zeugnis D) ebenso wie *Müller* ad *Nicol. Damasc. fr.* 28 (*F. H. G.* 3, 373) einen Sohn des Herakles und der Damalis, namens Damalisandos oder Dalisandos heraus; vgl. *Meyer* 738 Anm. 2.

Ein weiteres Zeugnis für Kappadokien führt *de Lagarde* 264 f. an, dessen Ausführungen ich, da ich nicht imstande bin sie nachzuprüfen, folgen lasse: 'Diesen *Σανδὼν* = Sandan erklärte ich . . . für den *Σονδαρα* [l. *Σόνδαρα*] der kappadokischen Monatsnamen . . .; seitdem habe ich beim Durchforschen der armenischen Bibel gefunden . . ., daß die Armenier Spandaramet für *Διόννσος* setzen (*Maccab.* 2, 6, 7): niemand wird bestreiten, daß dies Spandaramet = Çpenta ârmaiti ist, also auch nicht, daß eine weibliche Gottheit der Zoroastrianer in Armenien als männlicher Gott bekannt und verehrt war. Da nun weiter niemand leugnet, daß Çpenta ârmaiti als Monatsname bei den Kappadokiern *Σόνδαρα* heißt, *Σόνδαρα* und Sandan aber nicht im Ernste verschieden sind, ist auch bewiesen, daß Sandan = dem armenischen Spandaramet, also ein etwa dem Dionysos entsprechender Gott ist. Dieser spandaramet hat nun bei den Armeniern eine etwas leichtere Form sandaramet neben sich . . . so ist Çpenta ârmaiti zu spandaramet sandaramet *Σόνδαρα* Sandan geworden . . . ich habe nun ebenfalls . . . *Od. v* 301 f. *μείδησε σαρδόνιον* oder (älter) *σαρδάνιον* auf diesen Sandan, den üppigen Buhlen der Omphale, bezogen und damit nachgewiesen, daß die kleinasiatische Gottheit *Σόνδαρα* bedeutend älter als jener Gesang der Odyssee ist . . . Den Scheiterhaufen des Sandan kennen wir aus Münzen [s. ob. Sp. 323]: zu ihm paßt, was die Erklärer der *σαρδάνιος γέλως* über die Opfer berichten, bei denen er erschallen mußte'. Nach Bericht von *Preuner* in *Bursians Jahresber.* Band 25 (1891), 60 hat auch *E. Pais, Atti dell' Ac. dei Lincei, Memorie della classe di scienze morali,* Ser. 3 Bd. 5

(1880), 54 ff. das 'sardonische Lachen' auf den kleinasiatischen Gott Sardan oder Sandan zurückgeführt, dessen Opfer sich heiter in den Scheiterhaufen stürzten, woraus der Ausdruck σαρδόνιος γέλως zur Bezeichnung eines schmerzlichen Lächelns oder eines gezwungenen Lachens verwendet worden sei. *Preuner* a. a. O. bezweifelt freilich die Existenz einer Form Sardan des Gottesnamens.

4) Syrien bez. Phönizien: Sandokos kommt aus Syrien nach Kilikien (Zeugnis G; vgl. Sp. 324, 23); nach Zeugnis $H_{1, 2, 3}$ wird Herkules Sandan in Phönizien verehrt. In der syrischen Stadt Hierapolis wurde nach *Luc. de Syria dea* 49 alljährlich bei Beginn des Frühlings das Πυρά oder Λαμπάς benannte Scheiterhaufenfest gefeiert, an dem nicht nur die Syrer, sondern auch die Bewohner der Nachbarländer teilnahmen; bei diesem Feste wurde allerlei Vieh, Vögel, silberne und goldene Prachtgewänder (vgl. die Sage von dem Ende des Sardanapal) verbrannt, und wir dürfen wohl mit *Wernicke* 78 (vgl. *Friedländer* 123) in diesem Feste eine Parallele zu der πυρά in Tarsos (s. oben Sp. 323) und wohl auch in Lydien erblicken. Vgl. auch unten Sp. 330 Z. 52.

5) Assyrien (?). Persien (?). Die Stelle des *Agathias* (A) leidet an Ungenauigkeit; denn Bel wurde nur von den Assyrern, Anaitis nur von den Persern verehrt, während nach *Agathias* diese beiden Gottheiten und Sandes von den Persern verehrt worden sein sollen. Daher nahmen *Movers* 459, 2. *Preller, Gr. Myth.* 2^2, 166, 2. *Ahrens* 359 an, daß *Agathias* Assyrer und Perser verwechselt habe; *Lagarde* 157, 13 ff. meint, *Agathias* brauche Perser hier als politische Bezeichnung, also für die Einwohner aller Länder, die sassanidischem Zepter unterworfen waren. *Meyer* 736 f. (vgl. *Wernicke* 76 f.) spricht der Stelle als aus einer kritiklosen Religionsmengerei hervorgegangen jeden Wert ab. *Delitzsch* bei *Meyer* 736 bemerkt: 'der griechische (sol) Σάνδης oder Σάνδων hat in Babylonien und Assyrien keine Verwandte'; *Meyer* selbst (737) bestreitet, daß Sandes bei den Persern irgendwie bekannt sei. Aber wenigstens für die Möglichkeit einer Bekanntschaft der Perser mit Sandes sprechen manche persische Eigennamen Σανδαύκη oder Σανδάκη (vgl. oben Sp. 324, 23 Σάνδοκος, Σάνδακος), die Schwester des Xerxes (*Plut. Them.* 13. *Arist.* 9), Σανδώκης (*Herod.* 7, 194, 196); vgl. *Boeckh, C. I. G.* 2 p. 158 a. *Ahrens* 360. *F. Justi, Iranisches Namenbuch* 283 s. v. Σανδώκης, der auf *C. J. Ball, Proceed. Soc. Bibl. Arch.* 10 (1888), 427 verweist; vgl. auch *G. Hüsing, Altiranische Mundarten* in *Kuhns Zeitschr.* 36 (1900), 565, der es wenigstens für denkbar hält, daß der Name Sandakšatra (*J. Krall, Grundriß der altorient. Gesch.* 164), den er zu Σανδάκη, Σανδώκης stellt, in seinem ersten Bestandteil Σάνδαν enthält. Und wenn man schließlich sich des Persers Παρ-σώνδας (s. d.) erinnert, der einst ein tapferer Krieger dann gezwungen war, unter Weibern zu leben, so darf man wohl die Vermutung äußern, daß sein Schicksal an das des Herakles-Sandon bei Omphale, sein Name in seinem zweiten Bestandteil (-σωνδας) an Σάνδας nicht nur zufällig anklingt.

5) Weiter scheinen mit Σάνδης zusammenzuhängen der Σάνδιος λόφος an der Küste Ioniens nahe bei Myus (*Thuc.* 3, 19), dessen Name schon *Pape-Benseler* s. v. Σάνδιος λόφος. *Ahrens* 360 und *L. Grasberger, Studien zu d. griech. Ortsnamen* 171 zu Sandes gestellt haben. Mit diesem Σάνδιος λόφος haben *Waddington,* 3 p. 76 zu nr. 192—194 und *Hicks, Anc. inscr. brit. Mus.* nr. 403 p. 19, die inschriftlich bezeugte Ortschaft Σανίδεια *C. I. G.* 2, 2905 D 2 p. 574) identifizieren wollen, zwar irrtümlich, wie *Hiller v. Gaertringen, Inschriften von Priene* p. 43 zu 42 nr. 37, 158 nachgewiesen hat, aber der Name Σανίδεια wird wohl kaum von dem Σάνδιος λόφος und damit auch nicht von Σάνδης zu trennen sein. Der Lampsakener Σάνδης (*Diog Laert.* 10, 11, 22) könnte auf Milet zurückgehen, da Lampsakos eine milesische Kolonie (*Strabo* 13, 589) war.

Schwierigkeiten bereitet der mythische Megarer Σανδίων (s. d.), dessen Name im ganzen europäischen Griechenland der einzige mit Σανδ- ist. *Ahrens* 386, 1 (vgl. 365) identifiziert ihn direkt mit Herakles-Sandes. Doch ist dieser Gedanke wohl kaum richtig. Möglicherweise liegt in ΣΑΝΔΙΩΝ ein leichtes Verschreiben aus ΣΑΝΝΙΩΝ, einem wenigstens in Attika häufigen Eigennamen vor, wobei vielleicht der Gleichklang mit dem ursprünglich megarischen Πανδίων nicht ohne Einfluß gewesen ist.

Redeutung des Gottes Sandas.

E. Meyer 738 (und ihm folgend *Will. Wright, The empire of the Hittites* 172. 177, 1; auch schon *Creuzer, Symbolik* 2 [1811], 252 f. und *v. Gutschmid, Berichte d. Kgl. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch.* 13 [1861], 187, 1. 198, 1 vertreten dieselbe Auffassung) hat den S. früher für einen Sonnengott (vgl. auch oben Sp. 324 die von manchen angenommene Identität des Sandakos mit Apollon) erklärt. Auf eine Deutung des S. als Sonnengott kommt auch *Milani, Studi* usw. a. a. O. 34. 44. 216. 231, der den auf der Stele von Amrit (abg. *Milani* p. 34 und Tav. 1, 2. *Perrot-Chipiez, Hist. de l'art dans l'antiquité* 3, 413 Fig. 283) dargestellten Gott, dessen Darstellung große Ähnlichkeit mit dem Gotte Sandas auf den tarsischen Münzen (oben Sp. 323) zeigt (vgl. *Wernicke* 78), den Gott Sutek (Swt, Sit) einerseits mit dem Sonnengotte (Bd. 2 Sp. 776, 14) Izdubar, andererseits mit dem Sonnengotte Šamaš (*Alfr. Jeremias, Das alte Testament im Lichte des alten Orient*^{2} 105 f. *Eberh. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament*^{3} 367 ff.) und mit Sanda (Sandan) identifiziert. In seiner soeben erschienenen *Gesch. des Altertums* 1, 2^2 (1909) § 484 S. 641 ff. nimmt *Meyer* die Deutung des S. als Sonnengott zurück und sieht in Sandas einen Vegetationsgott (vgl. oben Sp. 328, 50 die Deutung des S. als eines dem Dionysos ähnlichen Gottes). Eine Darstellung des Vegetationsgottes Sandas ist mit *Meyer* nach dem Vorgang von *Sayce* (wohl in den mir nicht

zugänglichen *Proceedings of the Society of Biblical Archeology* 28, 133 f.; vgl. *L. Messerschmidt, Mitt. der Vorderasiat. Gesellsch.* 1906, 5, S. 5) auf dem Felsrelief von Ivriz (und dem 1906 gleichfalls bei Ivriz gefundenen zweiten Felsrelief, *Messerschmidt* a. a. O. 1906, 19 f.) in der Nähe des alten Kybistra am Nordabhang des kilikischen Taurus zu erblicken (s. Abbild. 2 *Archäol. Zeit.* 43 [1885] Taf. 13 [vgl. *Ramsay ebend.* 203 ff.]. *L. Messerschmidt, Corpus Inscr. Hettiticarum = Mitt. d. Vorderas. Gesellsch.* 1900, 4. Taf. 34. *Will. Wright* a. a. O. Taf. 14 vgl. p. 179 f. [nb.: Die Tafeln sind nicht durchpaginiert]. *H. v. Hilprecht, Explorations in Bible Lands* 762). Das Relief zeigt einen einheimischen König oder Priester, der verehrend

2) Sandas stehend, vor ihm ein Priester, Relief von Ivriz (nach *Arch. Zeit.* 43 [1885] Taf. 13).

vor einem Gotte steht. Beide sind in assyrischem Stil und assyrischer Tracht gebildet, und das Monument wird daher der Zeit des kilikischen Reiches im 7. und 6. Jahrhundert angehören. In der Gesichtsbildung sind die gewaltige gekrümmte Nase und die aufgewortenen Lippen charakteristisch, die den auch bei den Semiten Syriens und Assyriens eingedrungenen Typus der Kleinasiaten zeigen. Der Gott, mit einer spitzen Mütze, die mit hornartigen Ansätzen geschmückt ist, trägt in der Linken ein Ährenbündel, in der Rechten eine Rebe mit üppigen Trauben; er ist also der Gott, der den Ertrag der Felder und Weinpflanzungen spendet. Äußerlich hellenisiert und wie Zeus gebildet, aber durch Ähre und Traube als derselbe Gott charakterisiert, kehrt er auf den Münzen wieder, welche persische Satrapen und Heerführer in Tarsos geschlagen haben, und wird hier in der aramäischen Beischrift als 'Ba'al [d. i. Stadtgott] von Tarsos' bezeichnet (*Head, Hist. num.* 614 ff. *K. Regling, Die griech. Münzen der Sammlung Warren* 197 nr. 1270—1274 Taf. 29. *G. H. Hill, A handbook of greek and roman coins* 259, 12 pl. 4, 12. *Cat. of greek coins Brit. Mus. Lycaonia, Isauria and Cilicia* 165 f.). Auch auf den oben Sp. 323 erwähnten Darstellungen der *πυρά* erscheint die Blume oder der Kranz in der Hand des Sandas, um ihn als Vegetationsgott zu bezeichnen: „Der Gott selbst sitzt in dem Scheiterhaufen, in dessen Innerem ihn die tarsischen Münzen zeigen: er hält bei dem Fest seinen Einzug in die Stadt. . . . Nachdem er dann aus dem Kultobjekt heraus den Feldern und Wäldern seinen Segen gespendet hat, wird, wie so oft im Kultus, dies Symbol, in dem er den Menschen erschienen ist, dem im Himmel weilenden Gottesgeiste mit allen zugehörigen Weihgaben als Opfer dargebracht. Wir dürfen wohl annehmen, daß der Gott von Tarsos und Hierapolis (s. Sp. 329, 13) mit dem Erntegott von Ivriz identisch ist, und daher auch diesem den Namen Sandon geben." So neuerdings *Meyer*, der die Gleichsetzung des Sandas mit Herakles seitens der Griechen dadurch erklärt, daß sein Hauptfest die Errichtung und Entzündung eines gewaltigen Scheiterhaufens war. Ist dies richtig, so müßte die Bekanntschaft der Hellenen mit Sandas erst zu einer Zeit erfolgt sein, wo die Sage von der Selbstverbrennung des Herakles schon allgemein durchgedrungen war. Dies mag dahingestellt bleiben, aber es besteht doch immerhin ein gewaltiger Unterschied zwischen der symbolischen *πυρά* des Sandas und seinem Feuertode, der als jährliches Fest gefeiert wird, und dem einmaligen Flammentode des Herakles. Es müssen zur Gleichsetzung beider Gottheiten andere Gründe vorhanden gewesen sein, Berührungspunkte im Wesen und in der Bedeutung des Sandas und des Herakles. Die Überlieferung schweigt von dem Wesen des Sandas. Aber ein Schluß ist doch aus *Nonnos* (Zeugnis E) zu ziehen: der kriegerische Morrheus wird im Lande der Kilikier als *Σάνδης Ἡρακλέης* bezeichnet. Dieser Vergleich scheint doch auf Sandes eher als auf einen ursprünglichen Kriegsgott oder Kriegsheros als auf einen Vegetationsgott hinzuweisen oder wenigstens auf einen Gott bez. Heros, der übermenschliche Taten vollbracht hat, der nach siegreich durchmessener irdischer Laufbahn triumphierend zu den Göttern emporsteigt bez. zurückkehrt. War Sandas ein solcher sieg- und ruhmreicher Gott, in dem die Griechen ihren Herakles erkannten, so lag es nahe, auch den Flammentod dieses orientalischen Gottes, durch den er zu den Göttern zurückkehrte, auf den griechischen Herakles zu übertragen (vgl. oben Sp. 327). In seinem eben erschienenen Aufsatze *Kuba-Kybele* im *Philologus* 68 (1909), 128 f. Anm. 42 hat *Rob. Eisler* unter Verweisung auf sein (mir nicht zugängliches) Buch *Weltenmantel* 166, 3 ausgehend von der auch schon von *O. Müller, R. Rochette* und anderen (vgl. Sp. 327, 34 ff.) behaupteten Identität von Sandan, Sardan, Sardos (s. d.) oder Sardopator und ferner auf die Tatsache gestützt, daß 'Sard' auf persisch 'Jahr' bedeutet, wie auch nach *Xanthos* bei *Lyd. de mens.* 3, 14 *Σάρδιν* lydisch = *ἐνιαυτός*

(*Ramsay, Hist. Geogr. of Asia Minor* 121) ist, den Sandan-Herakles als Jahresgott zu erweisen ersucht, der mit seiner geflügelten Sandale (**Σάνδαλος* ist nach *Eisler* Deminutivum zu Sandan usw. und ein Gottesname, auf den die Bezeichnung des heiligen Schuhs als *σανδάλιον* zurückgeht) die Ekliptik durchmißt. [Höfer.]

Sandes (*Σάνδης*) s. Sandas.

Sandion (*Σανδίων*), Megarer, tötet den wegen seiner Habsucht und seines Übermutes verhaßten letzten König von Megara, Hyperion (s. d. 4 und *Seeliger, Festschr. für Overbeck* 38. *Fr. Pfister, Die myth. Königsliste v. Megara* 34), *Paus.* 1, 43, 3. S. Sandas Sp. 330, 23. [Höfer.]

Sandokos s. Sandas Sp. 324, 23 ff.

Sandon s. Sandas.

Sandraudiga, germanische Göttin, von deren Verehrung im Gebiet der Texuandri bis jetzt nur eine Inschrift Kunde gibt, ein in Zundert (Brabant) gefundener Altar, *C. I. L.* 13, 8774 (*Orelli-Henzen* 5910. *Brambach* 132. *Dessau* 4753): *Deae Sandraudigae cultores templi.* Eine befriedigende Deutung des Namens ist noch nicht gefunden. Vgl. *Jak. Grimm, Geschichte der deutschen Sprache* p. 588 und *Th. v. Grienberger, Zeitschrift f. deutsches Altertum* 35 (1891) p. 390 f., der zum ersten Bestandteil den Namen des Westgoten Sandrimer (*Riese, Anth. lat.* 2 p. 13, aber vgl. 2. Aufl. p. 6) heranzieht, den er als 'veracitate eminens' deutet, die Göttin also als „die wahrhaft und wesentlich reiche und glückliche und daher eine Göttin der Fülle, wofür die ornamentalen Embleme eine erwünschte Bestätigung darbieten". Auf diese letzteren (Füllhörner auf den Schmalseiten) darf jedenfalls kein großes Gewicht gelegt werden, weil sie den gewöhnlichen Schmuck der Votivaltäre aller möglichen Gottheiten bilden. Nach *J. W. Wolf, Beiträge zur deutschen Mythologie* 1 (1852) p. 160, scheint die Göttin der Nehalennia verwandt zu sein, während *R. Much, Zeitschrift f. deutsches Altertum* 35 (1891) p. 328, in ihr die Nerthus erkennen möchte. Vgl. noch *W. Golther, Handbuch der germanischen Mythologie* p. 470. [M. Ihm.]

Sanerges (*Σανέργης*). Eine Weihinschrift aus Phanagoria am kimmerischen Bosporos ist gewidmet *ἰαχνοῶι θειωι* (so!) *Σανέργει καὶ Ἀστάραι* (Belegstellen s. unten). Zweifelhaft ist es, ob *θείωι* (adjektivisch) oder *θειῶι* (= *θεῶι*) zu akzentuieren ist. Für das erstere entscheiden sich *Boeckh* zu *C. I. G* 2, 2119. *Alfr. Koerte, Ath. Mitth.* 25 (1900), 432, für das letztere (nach dem Vorgange von *K. Keil, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 4, 615 f.) *Latyschev, Inscr. ant. orae sept. Ponti Eux.* 2, 173 nr. 346. *Collitz, Dialektinschr.* nr. 5649. *Dittenberger, Sylloge* 1[2], 133 p. 208. Früher las man (außer der bei *Dittenberger* angeführten Literatur s. *Movers, Die Phönizier* 1, 625): *ἰσχυροῖς θεοῖς Ἀνέργει καὶ Ἀστάρᾳ.* Astara ist wohl = Astarte, *Σανέργης* dürfte mit Sandes, Sandon zusammenzustellen sein, *Boeckh* zu *C. I. G.* a. a. O. *H. L. Ahrens, Kleine Schriften* 385 f. *Latyschev* a. a. O. Nach *Movers* a. a. O. 2, 2 p. 108 Anm. 185 (wo *θείῳ Σανέργει* steht) ist Sandas mit Nergal (s. d.) identisch. [Höfer.]

Sangarios (*Σαγγάριος*), Gott des gleichnamigen Flusses, Sohn des Okeanos und der Tethys, *Hes. Theog.* 344; Vater der Nana, der Mutter des Attis, läßt seine Tochter, die durch die Frucht des Granatbaumes, der aus dem Blute des Zwitterwesens Agdistis (s. d.) erwuchs, schwanger geworden war, ins Gefängnis werfen, um sie Hungers sterben zu lassen. Als Nana, von ihrer Mutter heimlich genährt, am Leben blieb und den Attis gebar, ließ S. diesen aussetzen, *Timotheos* bei *Arnob. adv. nat.* 5, 6 (vgl. 5, 13). *Paus.* 7, 17, 11. *Kalkmann, Pausanias d. Perieget* 247 f. *H. Hepding, Attis* 107. *von Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte* 2, 165. 207 (vgl. Sagaritis). Er war Vater der Hekabe (s. d.) von der Metope (*Apollod.* 3, 12, 5, 2) oder von der Nymphe Eunoe (*Schol. Hom. Il.* 16, 718) oder der Nais Euagora, *Pherekydes* im *Schol. Eur. Hec.* 3, wo aber nach *Schwartz* z. d. St. die Worte *ἢ Σαγγαρίου τοῦ ποταμοῦ* entweder interpoliert sind oder an falscher Stelle stehen. Nach *Luetke, Pherecydea* 20 liest *Kaibel* bei *Radtke, De Lysimacho Alex.* 84, 2 in *Schol. Eur.* a. a. O. statt *νύμφης Εὐαγόρας*: *ν. Εὐρυδόης*). — Vater der Nikaia von der Kybele (s. d. u. *Gruppe, Gr. Myth.* 1473, 2; vgl. Bd. 2, Sp. 1652, 68). — Vater eines sonst unbekannten Alphaios (*Ἀλφαῖος, Ἁλφαιός*), der die Athena im Flötenspiele unterrichtete und bei dem Versuche die Göttin zu vergewaltigen von Zeus mit dem Blitze erschlagen wurde, *Anonymos* bei *Heeren, Bibl. d. alt. Litterat. u. Kunst* 7 (1790) *Inedita* p. 16 (*Paradoxogr.* ed. *Westermann* 221 = *Mythogr.* ed. *Westermann* 347, 15). — *Heeren* a. a. O. Anm. 28 will diesen Alphaios in dem von *Telestes* (*fr.* 2. *P. L. G.* 3[4], 629) bei *Athen.* 14, 617 b als Erfinder des Flötenspieles erwähnten phrygischen König wiedererkennen, in dem aber *Bergk* zu *Telestes* a. a. O. den Olympos (s. d. 5. u. 6) bzw. den Marsyas, der ja auch nach Phrygien (Bd. 2, Sp. 2441, 24 ff.) weist, sehen möchte. — Als Flußgott dargestellt auf Münzen von Juliopolis (Bithynien), *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 422; auch auf Münzen von Pessinus, *Head, Hist. num.* 630. Vgl. Sagaris nr. 4 und Sangas. Den Namen Sangarios stellt *Rob. Eisler, Philologus* 68 (1909), 27 zu *σάγαρις* = 'Beil', der Nationalwaffe der Phryger; vgl. Sagaritis. [Höfer.]

Sangaritis s. Sagaritis. Die von *Avellino* vorgeschlagene Deutung eines pompejanischen Wandgemäldes auf Sagaritis und Attis ist mit Recht zurückgewiesen worden von *Helbig, Wandgemälde Campaniens* 353 zu nr. 1469. [Höfer.]

Sangas (*Σάγγας*), ein Phryger, der wegen seines Frevels gegen Kybele in den Fluß Sangarios verwandelt wurde, *Hermogenes* im *Schol. Apoll. Rhod.* 2, 722. *Etym. M.* 707, 21. [Höfer.]

Santius, keltischer Gott, bis jetzt nur durch eine beim Kastell Miltenberg gefundene fragmentierte Inschrift ('litteris bonis') bekannt, *C. I. L.* 13, 6607 ⟨*In*⟩ *h(onorem) d(omus) d(ivinae) deo Santio* ⟨*et? G*⟩*enio* (*centuriae*) ⟨*L*⟩*u*⟨*c*⟩*i*⟨*li .*⟩... *Zangemeister* vergleicht den *Vintius* (Schutzgottheit von Vintium) und bezieht

den Namen auf das Volk der Santones. Vgl. *E. Fabricius, Die Besitznahme Badens durch die Römer* (Heidelberg 1905) p. 19. [M. Ihm.]

Sao (*Σαώ*), Nereide, *Hes. Theog.* 248. *Apollod.* 1, 2, 7. Der Name bedeutet die „Schützende", *Schoemann, Opusc. acad.* 2, 166. *Pott, Kuhns Zeitschr. f. vergleich. Sprachforsch.* 6 (1857), 272 Anm. *Preller-Robert* 398, 4. [Höfer.]

Saon (*Σάων*). 1) Bioter (*Σάων* sehr häufiger boiotischer Personenname; vgl. den *Index* zu *Inscr. Megar. et Boeot.* p. 792), der an der Spitze einer Gesandtschaft sämtlicher boiotischer Städte nach Delphi ging, um das Orakel wegen Abhilfe gegen eine andauernde Dürre zu befragen. Von der Pythia an Trephonios (s. d.) nach Lebadeia verwiesen, fand er, von einem Bienenschwarm geführt, die damals noch unbekannte Orakelhöhle und empfing von Trephonios, dessen Kult er stiftete, die darauf bezüglichen Weisungen, *Paus.* 9, 40, 2. *Rohde, Psyche* 1[2], 120. *Maaß, Griech. u. Semit. a. d. Isthm. v. Korinth* 48, 2. Nach *Klausen, Aeneas u. die Penaten* 363, 600, 2. *O. Müller, Orchomenos* 65, 157. *Immerwahr, Kulte u. Mythen Arkadiens* 1, 42 (vgl. auch *Gruppe, Gr. Myth.* 228, 10) ist er mit dem folgenden identisch. — 2) Sohn des Zeus und einer Nymphe oder nach anderen Sohn des Hermes und der Rhene*) (s. d.), der die bis dahin getrennte Bevölkerung von Samothrake, nach dem er benannt sein soll, in fünf nach seinen Söhnen genannten Phylen vereinigte, *Diod.* 5, 48; vgl. Bd. 2 Sp. 854, 4 ff. *Girard, Rev. des études gr.* 18 (1905), 63. 70. Nach *Kritolaos* bei *Festus* p. 329 a *Müller* soll Saon mit Aineias aus Samothrake nach Latium gekommen und Erfinder des Waffentanzes der Salier, als welcher sonst Salios (s. d.) gilt, gewesen sein. Vgl. *Serv.* ad *Verg. Aen.* 2, 35: *Dardanum . . . . de Samothracia Troiam Penates detulisse, quos post secum Aeneas ad Italiam vexit. Nam et Samothraces horum Penatium antistites Saos* (oder *Saios, Lobeck, Aglaoph.* 1292 für das überlieferte suos) *vocabant, qui postea a Romanis Salii appellati sunt; hi enim sacra Penatium curabant.* Danach hießen also die Schwerttänzer in Samothrake nach dem Hermessohn — vgl. den Hermessohn Prylis (s. d.) gleichfalls als Erfinder des Schwerttanzes — oder vielmehr nach Hermes Saon (Saos usw., vgl. Samon nr. 2) selbst *Σά(ι)οι*, wie auch die ältesten Bewohner Samothrakes selbst hießen, *Strabo* 10, 2, 17 p. 457. *Klausen* a. a. O. 337 f. *Gruppe, Gr. Myth.* 229, 9. 898, 4. — 3) Satyr auf einem Krater aus Ruggieri, *Röm. Mitth.* 7 (1892), 194. — 4) Bei *Parthen* 33: (*Νιόβην*) *οὐ . . Ταντάλου φασὶν αὐτὴν γενέσθαι, ἀλλ' Ἀσσάονος . . θυγατέρα* will *Hercher, Hermes* 12 (1877), 147, um den 'sonst unerhörten' Namen Assaon (s. d. und Bd. 3 Sp. 379) zu beseitigen, lesen *ἀλλὰ Σάωνος*. Doch findet sich derselbe Name in der Form *Ἀσσωνίδης* im *Schol. Hom. Il.* 24, 602; als *Ἀσωνίδης* bei *Eust.* ad *Hom. Il.* 1368, 7. [Höfer.]

*) Eine ausführliche Untersuchung über Rhene, die Mutter des Medon, die schließlich mit der Hermesgeliebten identisch ist, hat in Aussicht gestellt *Oldfather, Philologus* 67 (1908), 412 Anm. 2.

Saore (*Σαώρη*). Nach *Steph. Byz.* s. v. *Ἐλευθεραί* hieß diese kretische Stadt auch *Σάωρος ἀπὸ Σαώρης* (*Σαώρας Meineke*) *νύμφης* oder *Ἄωρος ἀπὸ Ἀώρας νύμφας, Steph. Byz.* s. v. *Ἄωρος. Fick, Vorgriechische Ortsnamen* 28; vgl. auch *Meineke* zu *Steph. Byz.* s. v. *Σάτρα* p. 557, 16. [Höfer.]

Saos (*Σάος*), 1) Sohn des Hermes und der Rhene (s. d. und die Anm. zu Saonz), *Aristoteles* im *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 917. *Bethe, Hermes* 24 (1889), 425 f. *Rubensohn, Mysterienheiligtümer* 213. S. Samon nr. 2. Saon nr. 2. — 2) Auf dem *Museo ital.* 2 pl. 5 (= *Ad. Michaelis, Thamyris und Sappho auf einem Vasenbilde* [Leipzig 1865] = *Baumeister, Denkmäler* Figur 1809) abgebildeten Vasengemälde, das den *Ἀπόλλων, Θάμυρις* und mehrere Frauen zeigt, deren einer ΣΑΟ beigeschrieben ist, das man gewöhnlich zu ΣΑΦΟ ergänzt hat (*Michaelis* a. a. O. 5), liest *Bergk, Gr. Literaturgesch.* 1, 404 Anm. 264 ΣΑΟΣ und erkennt in der dargestellten Frauengestalt eine thrakische Lokalgöttin; an Sappho zu denken, verbiete schon die Chronologie. — 3) *Σαώς· ἥλιος, Βαβυλώνιοι, Hesych.* und dazu *M. Schmidt: Saouz urens, quo nomine solem appellant Persae, qui mundum urit, intelligit Reland, De veter. ling. Pers.* 228 et *Böttiger, Aric.* 17. Nach *J. Krall, Grundriß der altorient. Gesch.* p. 40 ist Šamaš (s. Schamasch) unter *Σαώς* zu verstehen. [Höfer.]

Saosis (*Σαώσις*), Gemahlin des Malkandros (s. d.), die andere Astarte oder Nemanus (s. d.) nennen, *Plut. de Is. et Os.* Vgl. Bd. 3 Sp. 114, 37 ff. Nach *Movers, Die Phönizier* 1, 644 = Athena Sais (s. d.). Vgl. auch *Ebers, Ägypten u. d. Bücher Moses* 172 f. *Ed. Meyer, Zeitschr. d. deutsch. morgenländ. Gesellschaft* 31 (1877), 732 Anm. 1. [Höfer.]

Saotes (*Σαώτης*), Beiname 1) des Zeus: a) in Thespiai, *Paus.* 9, 26, 7. *Gruppe, De Cadmi fabula* 20. *Tümpel, Jahrb. f. kluss. Phil. Suppl.* 16, 183 Anm. 135. Die ätiologische Legende s. Bd. 2 s. v. Kleostratos. — b) *Διὸς Σ[αώτ]ου*, Inschrift aus dem Hieron in Epidauros, *Cavvadias, Fouilles d' Épidaure* 1, 101 = *Inscr. Argol.* 1088. — 2) Des Dionysos: a) in Troizen, *Paus.* 2, 31, 5. Denselben meint wohl auch die Inschrift einer Statuenbasis aus dem Hieron von Epidauros *Διονύ[σου] Σαώ[τα], Inscr. Argol.* 1277. — b) in Lerna, *Paus.* 2, 37, 2. *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 2, 67. *Gruppe*, a. a. O. — c) Wahrscheinlich in Thespiai (vgl. oben 1a), *Antipatros* in *Anth. Pal.* 9, 603, 1. *O. Benndorf, De Epigramm. Anth. ad artem spect.* 67; vgl. *Maxim. Mayer, Athen. Mitth.* 17 (1892), 262. Dionysoskult für Thespiai ist bezeugt durch *Paus.* 9, 26, 8; *C. I. G. S.* 1, 1786. [Höfer.]

Saouazios = Sabazios (s. d.).

Sapernios (*Σαπέρνιος*), unsicherer Name eines Sohnes des Hektor. *Schol.* und *Tzetz.* zu *Lykophr.* 1226 [p. 351, 31. 352, 3 ed. *Ed. Scheer*] (v. l. *Σατόρνιος*; *Müller* denkt an Skamandrios (s. d.). [Höfer.]

Saphael (*Σαφαήλ*), Engel des Tages und der Nacht, den man anrufen soll, *ὅταν περιπατῇς ἐν νυκτὶ καὶ ἡμέρᾳ, F. Pradel, Griech. Gebete* 18, 16 ff. 57 und Anm. 4 = *Religions-*

gesch. Versuche u. Vorarbeiten 8, III, 270, 16 ff. 309. [Höfer.]

Saphathenos (*Σαφαθηνός*). Eine Inschrift aus Bostra (Arabien) lautet: ΖΕΥCΑΦΑΘΗΝΕ *προκοπὴν* (ergänze *δός*: 'gib Gedeihen') *Ἀρχελάῳ. R. Brünnow, Mitt. u. Nachr. des Deutsch. Palästina-Vereins* 5 (1899), 82 nr. 36 (darnach *Gruppe, Bursians Jahresber. Suppl.* 137 [1908], 638) las *Ζεὺς Ἀφαθηνέ*; *Dittenberger, Orient. Graec. Inscr. sel.* 2, 322 nr. 627 schreibt richtiger: *Ζεῦ Σαφαθηνέ*, da die Verbindung mit Nominativ und Vokativ sehr hart wäre. Diese Vermutung hat sich bestätigt s. *René Dussaud, Voyage archéol. au Safâ et dans le Djebel ed-Druz* 192 f. 40 ff. und *Les Arabes en Syrie avant l'Islam* 135. Übrigens hatte schon *Clermont-Ganneau, Études d'archéol. orientale* 283 p. 31 und *Rev. arch.* 1897, 1 p. 301 die Existenz eines Zeus *Σαφαθηνός* zu erweisen ersucht, in dem er eine im Safagebiet verehrte Lokalgottheit (vgl. *Dussaud, Les Arabes* 170 und *Nouv. archives des missions scient. et litt.* 10 [1902], 466) erkannte. [Höfer.]

Saphis (ספי), Gott mit einem von Hadrian an dem Berge Garizim erbauten Tempel, wohl = Sarapis, *Clermont-Ganneau, Rec. d'arch. orient.* 6, 95 nach Bericht von *Gruppe, Bursians Jahresber.* 137 [1908], 613. [Höfer.]

Sapientia, allegorische Gestalt, Tochter des Usus und der Memoria (*Usus me genuit, mater peperit Memoria, Sophiam vocant me Grai, vos Sapientiam*), *Afranius* bei *Gellius* 13, 8, 1 ff. (= *Ribbeck, Scaen. Rom. Poes. frgm.* 2, 172 v. 298 f. = 2^3, 241). Vgl. auch (*Verg.*) *Ciris* 14. S. Sophia. [Höfer.]

Sarachero (*Σαραχήρω*, so die Handschr. u. *O. Müller, Handbuch der Archäol. der Kunst*[3] 237, 2 p. 287; *Σαραχηρώ, M. Schmidt*). *παρὰ Βηρώσῳ ἡ κοσμήτρια τῆς Ἥρας, Hesych.* Ob das Wort Eigenname oder Gattungsname ist, läßt sich nicht bestimmen. Unter der *κοσμήτρια τῆς Ἥρας* ist wohl diejenige priesterliche Beamtin zu verstehen, welcher die Aufsicht über den Schmuck des Kultbildes oblag. So kennen wir in Ephesos eine *κοσμήτειρα τῆς* (*Ἐφεσίας*) *Ἀρτέμιδος, C. I. G.* 2, 2823. 3002. 3003. *Hicks, Anc. greek inscr. in the brit. Mus.* 3 nr. 655 (= *Dittenberger, Sylloge* 2^3 nr. 881); vgl. *Jessen* bei *Pauly-Wissowa* 5, 2758 ff. *Kukula, Philologus* 66 (1907), 225. Dürfen wir *Σαρ-αχηρώ* zusammenbringen mit der Glosse bei *Hesych.* *Ἀχηρώ· ἡ Ἀχηρὼ καὶ Ὤπις καὶ Ἐλλήγυρις* (vgl. *Eust.* ad *Hom. Il.* 1197, 53. *Usener, Götternamen* 243) *καὶ Γῆ καὶ Δημήτηρ ἡ αὐτή*? [Höfer.]

Sarakon? (*Σαράκων*?), Sohn des Zeus und der Asopostochter Salamis, *Rufin. Recogn.* 10, 21: *Salamis Asopi, ex quo nascitur Saracon.* Statt des offenbar verderbten Namens Sarakon will *Bursian* in der Ausgabe des *Firm. Matern. de errore profan.* p. 53 Saron lesen. Doch ist die Heilung der Corruptel in anderer Richtung zu suchen. Als Sohn der Salamis wird nach allgemeiner Überlieferung Kychreus (s. d.) genannt, wobei als Vater freilich Poseidon bezeichnet wird. Kychreus aber wurde ursprünglich in Schlangengestalt verehrt, *Rohde, Psyche* 1, 196, 2. *Gruppe, Gr. Myth.* 137, 8; vgl. *Preller, Demeter und Persephone* 292, 28. Darauf weist die rationalistische Erzählung (*Hesiod* bei *Strabo* 9, 303) hin, daß Kychreus den *Κυχρείδης ὄφις*, die spätere Tempelschlange in Eleusis aufgezogen habe, oder daß er selbst *ὄφις* genannt worden sei *διὰ τὴν τραχύτητα τῶν τρόπων* (*Steph. Byz.* s. v. *Κυχρεῖος πάγος. Eust.* ad *Dionys. Per.* 511 p. 199, 27 *Bernh.*). In der Schlacht bei Salamis, berichtet *Pausanias* (1, 36, 1), *δράκοντα ἐν ταῖς ναυσὶ λέγεται φανῆναι· τοῦτον ὁ θεὸς ἔχρησεν Ἀθηναίοις Κυχρέα εἶναι τὸν ἥρωα.* Hieraus und aus anderen Analogien (vgl. die Erzählung des *Ephoros* bei *Strabo* 9, 422, daß der Drache Python gewesen sei *Χαλεπὸν ἄνδρα Πύθωνα τοὔνομα, ἐπίκλησιν δὲ Δράκοντα*; mehr Beispiele s. Bd. 1 unter Drakon) ergibt sich, daß auch Kychreus den Namen Drakon führte. Die *Recognitiones* des *Rufinus* gehen auf den griechischen Text des *Clemens Romanus* zurück; in den erhaltenen *Homilien* (5, 13) folgt nach dem jedesmaligen Namen der Geliebten des Zeus die Bemerkung: *ἐξ ἧς* — Name — *τίκτεται* (*ἐγένετο* usw). An unserer Stelle hat gestanden *ἐξ ἧς Δράκων γίγνεται.* Aus ΔΡΑΚΩΝ wurde ΑΡΑΚΩΝ und aus diesem ϚΑΡΑΚΩΝ, was um so leichter geschehen konnte, als das vorausgehende Wort (*ἧς*) mit Sigma endigte. [Höfer.]

Saranicus (?), Beiname des Iuppiter auf einer Inschrift aus Mombach bei Mainz: I. O. M. Saranico Conservatori, *Orelli* 1261. *Brambach, C. I. Rhen.* 972. *Gaidoz, Rev. arch.* 1885, 2 p. 184 = *Etudes de mythologie gauloise* 1 p. 104 f. Nach *Toutain, Les cultes païens dans l'empire romain* 1, 197 wäre vielleicht Taranicus (s. Taranucus) zu lesen. Doch scheint Saranico für Sabasio verlesen zu sein, *C. I. L.* 13, 6708. [Höfer.]

Sarapis (Serapis, *Σάραπις, Σέραπις*) = synkretistische Gottheit auf orientalisch-hellenischer Grundlage.

Antike Literatur über S.: *Tacitus, Hist.* 81 f. 83. 84. *Plinius, N. H.* 37, 5. *Plutarch, Alex.* 76; *de Iside* 28, 29; *de soll. anim.* 36; *Arrian, Anab.* 3, 1, 5; 7, 26, 2. *Pausanias* 1, 18, 4. *Diodor* 1, 25, 2. *Eustathios zu Dionysios Perieg.* 255. *Origenes* 5, 38. *Macrobius, sat.* 1, 16, 17 f. 20. *Strabo* 17, 1, 2, 3, 10, 17, 23. *Clem. Alex. Protr.* 4, 48 S. 42. *Nymphodorus* bei *Clem. Alex. Strom.* 1, 106, 6 (*F. H. G.* 2, p. 380 frg. 20). *Suidas,* s. v. *Σάραπις. Palladas* (*Anth. Graec. Pal.*) 174; 378. Epigraphische Angaben s. u. Sp. 363 f.

Wichtigste moderne Literatur über S.: *Amelung, Rom* 1, S. 279 ff. *v. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte. Bouché-Leclercq, Histoire des Lagides* 1, S. 113 ff., 4, S. 303 ff. *Conze, Philologus* 1857 S. 560. *Drexler, Kultus der ägyptischen Gottheiten in den Donauländern:* Isis- und S.-kult in Kleinasien. *Heydemann,* Vortrag in der Ges. für vergl. Mythenforschung zu Berlin vom 2. IV. 1909. *Helbig, Rom* 1, S. 353 nr. 535. *Kaerst, Geschichte des Hellenist. Zeitalt.* 2, S. 265 ff. *Kat. d. Münzen d. Brit. Mus., Alexandria* S. IX ff. *Krall, Tacitus und der Orient. Jahrb. d. Arch. Inst.* 12 *Arch. Anz.* 1897 S. 168 ff. *Lehmann-Haupt* („*Verf.*"), *Sitzb. d. Berl. Arch. Ges.* 1897 (Nov.) = *Wochen-*

schr. f. klass. Phil. 1898 nr. 1 Sp. 26f.; *Klio* 4, (1904) S. 396ff. 5, (1905) S. 183f.; *Zeitschr. f. Assyriologie* 12 (1897) S. 112; S. 396—398. *Babyloniens Kulturmission einst und jetzt* (1903) S. 32ff. *Michaelis, Journ. of Hell. Stud.* 6, S. 340. *Overbeck, Kunstmythologie* 2, S. 310, 10; 2, S. 312. *Petersen, Arch. f. Rel.-Wissensch.* 13 (1910) Heft 1[1] *Preller, Ber. d. k. Sächs. Ges.* 1854 S. 196ff. *Roscher* Bd. 1 Sp. 2026; Bd. 2 Sp. 429ff. 538. *Scott-Moncrieff, Journ. of Hell. Stud.* 29 (1909) S. 79ff. *Hermann Thiersch*, Vortrag, gehalten auf dem Archäologenkongreß zu Kairo im April 1909. *Welcker, Griech. Götterlehre* 2, S. 749; *Kl. Schr.* 3, 97ff. *Wilcken, ὑπομνηματισμοί, Philologus* 53 (1894) S. 80ff.; *Archiv für Pap.-Forschung* 3, S. 249ff.

Die ältesten Zeugnisse für S. weisen uns nach Babylon.

Plut. Alex. 73. „*Ἀποδυσαμένου δὲ πρὸς ἄλειμμα καὶ σφαῖραν αὐτοῦ παίζοντος οἱ νεανίσκοι οἱ σφαιρίζοντες, ὡς ἔδει πάλιν λαβεῖν τὰ ἱμάτια, καθορῶσιν ἄνθρωπον ἐν τῷ θρόνῳ καθεζόμενον σιωπῇ τὸ διάδημα καὶ τὴν στολὴν τὴν βασιλικὴν περικείμενον. Οὗτος ἀνακρινόμενος, ὅστις εἴη, πολὺν χρόνον ἄνανδρος ἦν· μόλις δὲ συμφρονήσας Διονύσιος μὲν ἔφη καλεῖσθαι, Μεσσήνιος δὲ εἶναι τὸ γένος· ἐκ δέ τινος αἰτίας καὶ κατηγορίας ἐνταῦθα κομισθεὶς ἀπὸ θαλάσσης πολὺν χρόνον γεγονέναι ἐν δεσμοῖς, ἄρτι δὲ αὐτῷ τὸν Σάραπιν ἐπιστάντα τοὺς δεσμοὺς ἀνεῖναι καὶ προαγαγεῖν δεῦρο, καὶ κελεῦσαι λαβόντα τὴν στολὴν καὶ τὸ διάδημα καθίσαι καὶ σιωπᾶν.*“

Arrian. Anab. 7, 26, 2: „*λέγουσι δὲ αἱ ἐφημερίδες αἱ βασίλειοι ἐν τοῦ Σεράπιδος τῷ ἱερῷ Πείθωνά τε ἐγκοιμηθέντα καὶ Ἄτταλον καὶ Δημοφῶντα καὶ Πευκέσταν, πρὸς δὲ Κλεομένην τε καὶ Μενίδαν καὶ Σέλευκον, ἐπερωτᾶν τὸν θεὸν εἰ λῷον καὶ ἄμεινον Ἀλεξάνδρῳ εἰς τὸ ἱερὸν τοῦ θεοῦ κομισθέντα καὶ ἱκετεύσαντα θεραπεύεσθαι πρὸς τοῦ θεοῦ, καὶ γενέσθαι φήμην τινὰ ἐκ τοῦ θεοῦ μὴ κομίζεσθαι εἰς τὸ ἱερόν, ἀλλ' αὐτοῦ μένοντι ἔσεσθαι ἄμεινον.*“

Plutarch vita Alexandri 76: „*Ταύτης δὲ τῆς ἡμέρας οἱ περὶ Πύθωνα καὶ Σέλευκον εἰς τὸ Σαραπεῖον ἀποσταλέντες, ἠρώτων, εἰ κομίσουσιν ἐκεῖ τὸν Ἀλέξανδρον· ὁ δὲ θεὸς κατὰ χώραν ἐᾶν ἀνεῖλε.*“

Über *Σεραπίων* bei *Plutarch Alex.* s. u. Sp. 353

Beide Nachrichten gehen auf die *Ephemeriden* Alexanders des Großen zurück. Darauf, daß Babylon für die Lösung des S.-Problems wesentlich in Betracht kommt, hatte zuerst *Ulrich Köhler* den Verfasser der vorliegenden Ausführungen hingewiesen. Bald darauf äußerte *Wilcken, Phil.* 6, S. 119, Anm. 33: „Der in den Ephemeriden ursprünglich gegebene Name des Gottes muß S. oder ähnlich geklungen haben. Wenn letzteres, so müßte später, nach dem Berühmtwerden des ägyptischen Gottes, die Gleichmachung vorgenommen sein. Es wird irgend ein Kultbeiname eines babylonischen Gottes darin stecken.“ Und ebenda, S. 126, im Nachwort: „Ich verdanke *Fr. Delitzsch* den Hinweis darauf, daß (ilu) zarbû in einem babylonischen Götterverzeichnis — (ilu) bêl zarbe gesetzt (V. R. 46, 18 c. d.), Beiname des Nergal ist. Ebenda Z. 22 begegnet (ilu) šarrapu als Beiname des Nergal im ‘Westland’. Diese Daten verdienen weiter verfolgt zu werden.“

Der S. der *Ephemeriden* muß jedoch ein in Babylon verehrter Heilsgott gewesen sein, wofür Nergal, als Gott des Todes und der Pest, nicht in Betracht kommen kann. Der babylonische Heilsgott *κατ' ἐξοχήν* aber ist **E. A (I. A)** der *Ἀός* des *Damascius* (babylonische Aussprache wahrscheinlich Ea, nicht etwa Aš) (siehe *Weißbach, Or. Lit.-Zeitung* 6 [1903] S. 440ff.). Der mit *E(I) e(i)* umschriebene Vokal ist schon in ältester, besonders aber in späterer Zeit (*Delitzsch, As. Gram.* § 30) vielfach mit i zusammen gefallen. Mit babylonischer Kasusendung muß der Gottesname ursprünglich *Eau* bzw. *Eaû*, in späterer Zeit *Iau* bzw. *Iaû* gelautet haben. Sein ständiger Kultbeiname in Babylon ist *šar apsî*, König des Ozeans, der Meerestiefe. S. die von *C. F. Lehmann* (-*Haupt*), Šamaššumukîn (1892) veröffentlichte Inschrift Assurbanabals S.[8] Zeile 67ff., die sich auf den Wiederaufbau der Kultkapelle des Gottes im babylonischen Haupttempel Esaggil bezieht: [65]*Ina umešuma Ekarzaginna bît* [66](*ilu*) *Ea ša kirib Esagila eššiš* [67]*ušepiš. Ea šar apsî šipir* [68]*šuati hadiš lippalisma*.... „An jenem Tage baute ich Ekarzaginna, die Kapelle des Ea, die in Esaggil gelegen ist, neu. Ea, der Herr des Ozeans, möge diesen Bau freudig anschauen ...“ (a. 6 Tafel 20 und Teil 2, S. 16), ferner die 1904 von der Deutschen Orient. Gesellschaft (s. deren *Mitteilungen* nr. 21 S. 7 Anm.) in Babylon gefundene Kultinschrift, in der Ea ebenfalls als *Šar apsî* bezeichnet wird, wobei *Delitzsch* auf die von *Lehmann-Haupt* aufgestellte Gleichung von *šar apsî* mit S. hinweist.

Ea ist der Vater des babylonischen Hauptgottes (Bêl-)Marduk (s. o. Bd. 2, Sp. 2340). Ursprünglich ein an der Küste des persischen Golfes, besonders in Eridu, an der Mündung der Ströme verehrter Gott, ist Ea mit seiner Sippe spätestens mit dem semitischen Stamme, dem die Chammurapi-Dynastie, die Begründerin der Größe Babylons, angehörte, nach Babylon gekommen. *Šar apsî* nach babylonischer Lautentwicklung (Verkürzung und dann Wegfall des langen Endvokals *Delitzsch, Assyr. Gram.* § 29 S. 95. *Ungnad, Ass. Gramm.* § 5e) später gesprochen šar apsi, *šar aps, *šar ap's, *šar apis stimmt genau zu Sarapis, der babylonische Gott ist also gefunden. (*Lehmann-Haupt, Sitz.-Ber. der Archäol. Ges. zu Berlin*, November 1897 S. 1, *Zeitschr. f. Assyr.* 12, 1897, S. 112, 396ff.)

Nach der hier darzulegenden und zu begründenden Ansicht ist dieser babylonische Gott Sarapis, der in Babylon für Alexander den Großen, kurz vor dessen Ende, mittels des Tempelschlafes befragt worden ist und der auch in der einst assyrischen Stadt Sinope eine uralte Kultstätte hatte, von Ptolemäus I. in Ägypten eingeführt worden, und zwar indem er dessen ägyptischen Untertanen durch Gleichsetzung mit dem ihnen wohl vertrauten Osiris des Apis (Osor-Hapi) mundgerecht gemacht wurde. Die an und für sich erwägungsfähige Anschauung, daß es sich um die Einführung einer den Makedoniern schon früher bekannten europäi-

schen Gottheit handle, den sie nur deshalb in Babylon wiederzufinden glaubten, weil sein Name mit dem jener makedonischen (?) Gottheit gleich oder ähnlich klang, ist als genügender Begründung ermangelnd abzuweisen (Sp. 352ff.).

Für die Einführung des S.-Kultus in Ägypten kommen hauptsächlich *Tacitus* und *Plutarch* (*περὶ Ἴσιδος καὶ Ὀσίριδος* 28, 29) in Betracht. *Tacitus* (*Hist.* 4, 81) erzählt: Als Vespasian sich einige Monate in Alexandria aufhielt, seien viele Kranke — auf das Gebot des S. hin — zum Kaiser gekommen, um von ihm Heilung ihrer Gebrechen zu verlangen. Diese Heilungen wurden wirklich durch Bespeien der kranken Glieder vollzogen. Nun (c. 82) trat der Kaiser zu dem Tempel des Gottes, durch dessen Kraft er die Wunder bewirkt, eine Wallfahrt an, an deren Ziel sich gleich wieder ein neues Wunder ereignet, da Vespasian einen gewissen Basilides erblickt, obgleich dieser z. Z. 80 Meilen vom Tempel entfernt krank darniederliegt. Diese Erzählungen benutzt *Tacitus* gleichsam als Einleitung zu dem nun folgenden Bericht (c. 83, 84) über die eigentliche Herkunft des Gottes S. Er beansprucht für sich als Berichterstatter unbedingte Priorität und beruft sich seinerseits auf die Angaben der ägyptischen Priester. Dann fährt er fort:

83. „. . . *Ptolemaeo regi, qui Macedonum primus Aegypti opes firmavit, cum Alexandriae recens conditae moenia templaque et religiones adderet, oblatum, per quietem, decore eximio et maiore quam humana specie iuvenem, qui moneret, ut, fidissimis amicorum in Pontum missis, effigiem suam acciret: laetum id Regno, magnamque et inclitam sedem fore, quae excepisset. simul visum eundem iuvenem in coelum igne plurimo adtolli. Ptolemaeus, omine et miraculo excitus, sacerdotibus Aegyptiorum, quibus mos talia intelligere, nocturnos visus aperit. Atque illis, Ponti et externorum parum gnaris, Timotheum, Atheniensem, e gente Eumolpidarum, quem, ut antistitem caerimoniarum, Eleusine exciverat, quaenam illa superstitio, quod numen? interrogat. Timotheus, quaesitis, qui in Pontum meassent, cognoscit, urbem illic Sinopen, nec procul templum, vetere inter adcolas fama, Iovis Ditis. Namque et muliebrem effigiem adsistere, quam plerique Proserpinam vocent. Sed Ptolemaeus, ut sunt ingenia regum, pronus ad formidinem, ubi securitas rediit, voluptatum quam religionum adpetens, neglegere paulatim aliasque ad curas animum vertere: donec eadem species, terribilior iam et instantior, exitium ipsi regnoque denuntiaret, ne iussa patrarentur. Tum legatos et dona Scydrothemidi regi, (is tunc Sinopensibus imperitabat) expediri iubet: praecipitque navigaturis, ut Pythium Apollinem adeant. Illis mare secundum: sors oraculi haud ambigua: irent, simulacrumque patris sui reveherent, sororis relinquerent. 84. Ut Sinopen venere, munera, preces, mandata regis sui Scydrothemidi adlegant. Qui diversus animi, modo numen pavescere, modo minis adversantis populi terreri: saepe donis promissisque legatorum flectebatur. Atque interim triennio exacto, Ptolemaeus non studium, non preces omittere. Dignitatem legatorum, numerum navium, auri pondus augebat. Tum minax facies Scydrothemidi offertur, ne destinata deo ultra moraretur. Cunctantem varia pernicies morbique et manifesta coelestium ira graviorque in dies fatigabat. Advocata contione, iussa numinis, suos Ptolemaeique visus, ingruentia mala exponit. Vulgus adversari regem, invidere Aegypto, sibi metuere templumque circumsedere. Maior hinc fama tradidit, deum ipsum adpulsas litori navis sponte conscendisse. Mirum inde dictu, tertio die, tantum maris emensi, Alexandriam adpelluntur. Templum pro magnitudine urbis exstructum loco, cui nomen Rhacotis; fuerat illic sacellum, Serapidi atque Isidi antiquitus sacratum. Haec de origine et advectu dei celeberrima. Nec sum ignarus, esse quosdam, qui Seleucia, urbe Syriae, accitum regnante Ptolemaeo, quem tertia aetas tulit; alii auctorem eundem Ptolemaeum, sedem, ex qua transierit, Memphim perhibent, inclutam olim et veteris Aegypti columen. Deum ipsum multi Aesculapium, quod medeatur aegris corporibus, quidam Osirin, antiquissimum illis gentibus numen: plerique Iovem ut rerum omnium potentem, plurimi Ditem patrem insignibus, quae in ipso manifesta, aut per ambages coniectant.“*

Plutarch (s. a. O, 28): „*Πτολεμαῖος δὲ ὁ Σωτὴρ ὄναρ εἶδε τὸν ἐν Σινώπῃ τοῦ Πλούτωνος κολοσσόν, οὐκ ἐπισταμένος οὐδὲ ἑωρακὼς πρότερον οἷος τὴν μορφήν, κελεύοντα κομίσαι τὴν ταχίστην αὐτὸν εἰς Ἀλεξάνδρειαν. ἀγνοοῦντι δ' αὐτῷ καὶ ἀποροῦντι ποῦ καθίδρυται, καὶ διηγουμένῳ τοῖς φίλοις τὴν ὄψιν, εὑρέθη πολυπλανὴς ἄνθρωπος ὄνομα Σωσίβιος, ἐν Σινώπῃ φάμενος ἑωρακέναι τοιοῦτον κολοσσὸν οἷον ὁ βασιλεὺς ἰδεῖν ἔδοξεν. ἔπεμψεν οὖν Σωτέλη καὶ Διόννσον, οἱ χρόνῳ πολλῷ καὶ μόλις οὐκ ἄνευ μέντοι θείας προνοίας ἤγαγον ἐκκλέψαντες. ἐπεὶ δὲ κομισθεὶς ὤφθη, συμβαλόντες οἱ περὶ Τιμόθεον τὸν ἐξηγητὴν καὶ Μανέθωνα τὸν Σεβεννίτην Πλούτωνος ὂν ἄγαλμα, τῷ Κερβέρῳ τεκμαιρόμενοι καὶ τῷ δράκοντι, πείθουσι τὸν Πτολεμαῖον ὡς ἑτέρου θεῶν οὐδενὸς ἀλλὰ Σαράπιδός ἐστιν· οὐ γὰρ ἐκεῖθεν οὕτως ὀνομαζόμενος ἦκεν, ἀλλ' εἰς Ἀλεξάνδρειαν κομισθεὶς τὸ παρ' Αἰγυπτίοις ὄνομα τοῦ Πλούτωνος ἐκτήσατο τὸν Σάραπιν, καὶ μέντοι Ἡρακλείτου τοῦ φυσικοῦ λέγοντος „Ἅιδης καὶ Διόννσος οὗτος, ὅτε οὖν μαίνονται καὶ ληναίνουσιν“, εἰς ταύτην ὑπάγουσι τὴν δόξαν· οἱ γὰρ ἀξιοῦντες Ἅιδην λέγεσθαι τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς οἷον παραφρονούσης καὶ μεθυούσης ἐν αὐτῷ, γλίσχρως ἀλληγοροῦσι· βέλτιον δὲ τὸν Ὄσιριν εἰς ταὐτὸ συνάγειν τῷ Διονύσῳ, τῷ τ' Ὀσίριδι τὸν Σάραπιν, ὅτε τὴν φύσιν μετέβαλε, ταύτης τυχόντα τῆς προσηγορίας. διὸ πᾶσι κοινὸς ὁ Σάραπίς ἐστιν, ὡς καὶ τὸν Ὄσιριν οἱ τῶν ἱερῶν μεταλαβόντες ἴσασιν. 29. Οὐ γὰρ ἄξιον προσέχειν τοῖς Φρυγίοις γράμμασιν, ἐν οἷς λέγεται χαροπῶς Ἶσις μὲν τοῦ Ἡρακλέους γενέσθαι θυγάτηρ, Ἰσιακοῦ δὲ τοῦ Ἡρακλέους ὁ Τυφὼν· οὐδὲ Φυλάρχου μὴ καταφρονεῖν γράφοντος ὅτι πρῶτος εἰς Αἴγυπτον ἐξ Ἰνδῶν Διόνυσος ἦγαγε δύο βοῦς, ὧν ἡ μὲν Ἆπις ὄνομα τῷ δ' Ὄσιρις, Σάραπις δ' ὄνομα τοῦ τὸ πᾶν κοσμοῦντός ἐστι παρὰ τὸ σαίρειν, ὃ καλλύνειν τινὲς καὶ κοσμεῖν λέγουσιν. ἄτοπα γὰρ ταῦτα τοῦ Φυλάρχου, πολλῷ δ' ἀτοπώτερα τὰ τῶν λεγόντων οὐκ εἶναι θεὸν τὸν Σάραπιν, ἀλλὰ τὴν*

Ἀπιδος σορὸν οὕτως ὀνομάζεσθαι, καὶ χαλκᾶς τινας ἐν Μέμφει πύλας λήθης καὶ κωκυτοῦ προσαγορευομένας, ὅταν θάπτωσι τὸν Ἆπιν, ἀνοίγεσθαι, βαρὺ καὶ σκληρὸν ψοφούσας, διὸ παντὸς· ἠχοῦντος ἡμᾶς χαλκώματος ἐπιλαμβάνεσθαι· μετριώτερον δὲ οἱ παρὰ τὸ σεύεσθαι καὶ τὸ σοῦσθαι τὴν τοῦ παντὸς ἅμα κίνησιν εἰρῆσθαι φάσκοντες. οἱ δὲ πλεῖστοι τῶν ἱερέων εἰς τὸ αὐτό φασι τὸν Ὄσιριν συμπεπλέχθαι καὶ τὸν Ἆπιν, ἐξηγούμενοι καὶ διδάσκοντες ἡμᾶς ὡς εὔμορφον εἰκόνα χρὴ νομίζειν τῆς Ὀσίριδος ψυχῆς τὸν Ἆπιν. ἐγὼ δέ, εἰ μὲν Αἰγύπτιόν ἐστι τοὔνομα τοῦ Σαράπιδος, εὐφροσύνην αὐτὸ δηλοῦν οἶομαι καὶ χαρμοσύνην, τεκμαιρόμενος ὅτι τὴν ἑορτὴν Αἰγύπτιοι τὰ χαρμόσυνα σαίρει καλοῦσιν· καὶ γὰρ Πλάτων τὸν Ἅιδην ὡς Αἰδοῦς υἱὸν τοῖς παρ' αὐτοῦ γενομένοις καὶ προσηνῆ θεὸν ὀνομάσθαι φησί, κτλ.“

Beide Berichte zeigen zwar mancherlei Abweichungen, ja scheinbar geradezu Widersprüche, stimmen aber in den Hauptpunkten überein, daß der S. ursprünglich weder in Ägypten, noch in Griechenland heimisch war, vielmehr von einem makedonischen Herrscher von auswärts nach Ägypten zufolge einer ganz bestimmten Veranlassung eingeführt sei, oder besser sich selbst eingeführt habe, und beide bezeichnen die Stadt Sinope als Ausgangspunkt dieser Götterfahrt. Nur nebenbei erwähnt *Tacitus*, daß auch einige an Seleucia in Syrien, andere an Memphis denken. Auch bezüglich der Zeitangabe herrscht Einstimmigkeit, da beide Quellen Ptolemaios I. Soter (305—284) als denjenigen König namhaft machen, unter dessen Aera das Ereignis sich zugetragen haben soll. Auch hier wieder führt *Tacitus* — gleichsam als Randbemerkung — eine zweite Lesart an, derzufolge es unter Ptolemaios III. stattgefunden habe.

Ferner lassen beide Autoren den Gott dem Könige im Traum erscheinen, und seine Überführung nach Alexandria heischen. Doch offenbart sich bei *Tacitus* der Gott als ein herrlicher, erhabener Jüngling („*decore eximio et maiore quam humana specie iuvenem*“), der ausdrücklich angibt, er wünsche aus Sinope geholt zu werden. Bei *Plutarch* dagegen erscheint der Gott in mehr Schrecken erregender Form (*τοῦ Πλούτωνος κολοσσόν*) mit demselben Befehl, wobei er jedoch seinen jetzigen Aufenthalt durchaus zweifelhaft läßt, so daß ihn Ptolemaios erst auf Umwegen durch den weitgereisten Sosibios zu erfahren vermag. Ferner begnügt sich *Plutarch* betreffs der Einholung des Gottesbildes mit der Andeutung, daß 'es unter vieler Mühe und mit der Hilfe des Gottes selbst endlich nach Alexandria gelangt sei. *Tacitus* hingegen schildert uns die Reiseumstände genauer. Bei ihm gehorcht Ptolemaios überhaupt noch nicht sofort, sondern — da er nach Art der Könige zaghaft ist — hier bricht die antimonarchische Gesinnung des Autors durch — bedarf es noch eines zweiten eindringlicheren Traumes, bis die Gesandten, deren Namen (*Σωτέλης* und *Διόνυσος*) uns nur bei *Plutarch* genannt werden, in See gehen, bevor sie ihr Ziel erreichen, aber noch das Orakel des pythischen Apollo befragen („*irent, simulacrumque patris sui reveherent, sororis relinquerent*“). Auch in Sinope erhalten sie nicht ohne weiteres vom König Scydrothemis das Bild ausgeliefert; sondern nach dreijährigem vergeblichen Werben muß Ptolemaios eine neue Gesandtschaft schicken; selbst dann noch machen König und Volksversammlung Schwierigkeiten, bis der Gott endlich ohne menschliches Zutun — wohl die von *Plutarch* erwähnte Selbsthilfe — auf eines der ägyptischen Schiffe steigt und so schon am dritten Tage nach Alexandria gelangt. Wichtiger als diese Berichte selbst sind uns die Betrachtungen, die bei den beiden Autoren von der Umgebung des Ptolemaios über die Natur des neu angekommenen Gottes angestellt werden. *Tacitus* unterrichtet uns, daß dieser Gott von einigen als Äsculap, von anderen als Osiris, von wieder anderen als Iuppiter, von der Mehrzahl jedoch als Vater Dis verehrt werde, wobei sich jede Meinung auf Kennzeichen zu stützen glaubt, die man an dem Bilde selbst mit mehr oder weniger Sicherheit erkennen kann. Aus *Plutarch* ersehen wir mit größerer Deutlichkeit, was es mit diesen Kennzeichen für eine Bewandtnis hat. Aus seinen Mitteilungen geht hervor: „1. daß Ptolemaeus sowohl wie Manetho und Genossen eine bestimmte Vorstellung von dem Aussehen des nichtägyptischen Gottes vor dessen Einführung in Ägypten hatten, und 2. daß, trotzdem man im Grunde enttäuscht war, weil das Bild aus Sinope nicht in der erwarteten Weise dem S. entsprach, sondern in Wahrheit ein Bild des Pluton war, man schließlich durch den Hinweis auf den Kerberos und die Schlange, die also entscheidende Attribute des S. gewesen sein müssen, den Ptolemaeus darüber beruhigte, daß das Bild für das des S. gelten könne“ (*Verf.* a. a. O. S. 5). *Plutarch* läßt die Möglichkeit offen, S. mit Osiris zu identifizieren, und geht dann auf die Etymologie des Namens 'S.' näher ein, wobei er die Ableitung von dem Zeitwort '*σαίρειν*' ('*ὃ καλλύνειν τινὲς καὶ κοσμεῖν λέγουσιν*') abweist, ebenso wie die von '*Ἆπιδος σορός*', die er für noch unhaltbarer erklärt. Seine eigene Meinung hierüber faßt er schließlich in die Worte: '*ἐγὼ δέ, εἰ μὲν Αἰγύπτιόν ἐστι τοὔνομα τοῦ Σαράπιδος, εὐφροσύνην αὐτὸ δηλοῦν οἶομαι καὶ χαρμοσύνην, τεκμαιρόμενος ὅτι τὴν ἑορτὴν Αἰγύπτιοι τὰ χαρμόσυνα σαίρει καλοῦσιν.*'

So erkennen schon unsere ältesten Nachrichten über S. die Probleme betreffs Natur und Herkunft des Gottes durchaus an und stehen ihnen ziemlich ratlos gegenüber. Und was nochmals mit Nachdruck zu betonen ist: Ptolemaios I. war mit der Art und Weise, wie die von ihm geforderte Einführung des S. durch die Priesterschaft vorgenommen wurde, nicht in allen Punkten einverstanden. Man darf daher auch nicht (gegen *Kaerst, Gesch. d. hellenistischen Zeitalters* Bd. 2 S. 265 Anm. 2) die Berichte bei *Tacitus* und *Plutarch* als die offizielle Kulteinführungslegende im Sinne des Ptolemaios selbst bezeichnen, ganz abgesehen davon, daß, selbst wenn es die offizielle Legende auch in diesem

Sinne wäre, sie uns natürlich die eigentlichen Gesichtspunkte und Motive, die den König bei der Einführung des Kultes aus der Fremde beherrschten, nicht erklären würde. Denn daß derartige offizielle Hofberichte nur das bieten, was gerade bekannt werden soll, hingegen das im Hinblick auf die Politik wesentlich Wirksame zu verschweigen und zu verschleiern pflegen, kann ja wohl nicht streitig sein.

Wichtig und sicher ist nun ferner eins: Für die Ägypter hat der aus der Fremde eingeführte Gott als der Osiris-Apis Ὄσορᾶπις, Ὀσερᾶπις gegolten und gelten sollen. (*Verf., Sitzungsber. Archäol. Ges.* = *Wochenschr. für klass. Phil.* 1898 Sp. 26.) Daraus erklärt sich die Wandlung der Namensform: das ursprüngliche, anfangs auch in Ägypten übliche Sarapis wird allmählich durch Serapis verdrängt (*Wilcken, Archiv f. Papyrusforsch.* 3, 19). Vgl. *Sync.* 522, 17 (*Euseb.* ed. *Schoene* S. 118): ὁ Σάραπις ἢ ὁ Σόραπις ἢ ὁ Σείραπις. Die Gleichsetzung des Ὄσορᾶπις, Ὀσερᾶπις mit dem Σαράπις war von vornherein als die wichtigste Handhabe für die Aufnahme des aus der Fremde eingeführten Gottes durch die Ägypter von Ptolemaios I. ins Auge gefaßt worden. Die Identifikation hat sich nicht nachträglich ergeben und entwickelt, sondern war geplant und gewollt. (*Klio* 4, S. 398/99.) Neben dem lebenden Apis, dessen Ansehen seit der Ramessidenzeit stetig gewachsen war und dem Psammetich I. einen neuen Tempel erbaute, wurde in Memphis auch der verstorbene Apis verehrt. Schon in den Apisgräbern der 18. Dynastie heißt der letztere Wsr-Ḥp Osiris-Apis. Für das Vorhandensein und die Verbreitung der Vorstellung vom Osiris Apis nicht zu lange vor der ptolemäischen Zeit spricht besonders die dem 5. Jahrh. zuzuweisende ägyptisch-aramäische Inschrift *Corp. Inscript. Sem.* 2, nr. 123, in der אוסרי חפי Osirî Hapî genannt wird.

Was Ptolemaios I. mit der Einführung der fremden Gottheit, die als der Osiris des Apis gelten sollte, im Sinne der inneren Politik bezweckte, ist von vornherein klar. Das junge Herrscherhaus sah sich vor die gewiß nicht leichte Aufgabe gestellt, unter seinen Auspizien zwei alte ausgereifte Kulturwelten zu einer neuen unlösbar zu vereinigen. Mit großer Geschicklichkeit — wofür auch der Erfolg spricht — appellierten sie an das tiefreligiöse Gefühl der Einwohner des Priesterlandes am Nil, indem sie zugleich dem Geschmack der hellenistisch Gebildeten Rechnung trugen.

War schon früher neben dem lebenden Osiris der gestorbene und daher zum Osiris gewordene Apisstier, der Osiris-Apis, verehrt worden, so wurde nunmehr diese Erscheinungsform des Osiris in den Vordergrund gestellt. Der Osiris-Apis wurde zur höchsten Gottheit, zum Inbegriff aller göttlichen Wesen erhoben und so für die Ägypter der aus der Fremde neu eingeführte oberste Reichsgott an einen vorhandenen Kultnamen und an Kultvorstellungen angeknüpft, die, im Keime bereits vorhanden, nur einer nachdrücklicheren Betonung und exklusiven Weiterbildung bedurften. Nur so konnten die Ptolemäer auf die nachdrückliche Unterstützung der ägyptischen Priesterschaft rechnen, die ihrerseits den Vorteil klug berechnete, der ihnen aus der religiösen Vereinigung der makedonischen Eroberer und der Griechen mit den Ägyptern erwachsen mußte. Der Namensanklang, der die Möglichkeit der Identifikation des ägyptischen mit dem einzuführenden Gotte bot, mag sogar den ersten Anstoß für die Wahl gerade des uns zuerst in Babylon bezeugten Gottes S. gegeben haben. Daß uns Manetho in diesem Zusammenhang genannt wird, der ägyptische Priester, der die einheimische Geschichte in griechischer Sprache unter Ptolemaios II. und für diesen dargestellt hat, ist in diesem Sinne besonders bedeutungsvoll. Dazu stimmt auch die Tatsache, daß die Einführung des S. gegen Ende der Regierung Ptolemaios I. fällt. Vgl. *Hieronymus* (*Euseb.* ed. *Schoene* 2, S. 119) zum Jahre Abr. 1731 = *Ol.* 128, 3 = 286/5: *Sarapis ingressus est Alexandriam* und *Sync.* 522, 17 (κατά τινας).

Andererseits tritt auch mit einiger Deutlichkeit hervor, daß Ptolemaios bei der Einführung des S. in sein Reich und in die Hauptstadt Alexandria eben den Gott im Auge hatte, der für Alexander während seiner letzten Krankheit in Babylon befragt worden war. Die Nachrichten über diese Krankheit, einschließlich der Befragung des S., entstammen den als solchen niemals veröffentlichten *Ephemeriden* Alexanders des Großen. *Plutarch*, nach *Hieronymus von Kardia*, dem Eumenes Einblick in seine Abschrift oder sein Konzept der von ihm geführten *Ephemeriden* gewährt haben wird (*Verf.* 'Hermes' 36, 1901, S. 319 f.), gibt die Ereignisse nach den Tagesdaten in chronologischer Reihenfolge. Bei *Arrian* dagegen ist der Vorbeimarsch der Truppen und die Befragung des S. in dem *Ephemeriden*-Zitat 7, 25 ausgelassen und wird erst in Kapitel 26 hinter dem Tode des Königs „gleichfalls nach den *Ephemeriden*, aber ausführlicher und mit einer unverkennbaren Wärme erzählt. Die chronologische Folge ist also dabei aufgegeben und nur *Plutarchs* Bericht ermöglicht uns, die Vorgänge auf den richtigen Tag zu setzen. *Arrian* selbst wird diese Entscheidung schwerlich vorgenommen, er wird sie sicherlich seiner Quelle entnommen haben." *Wilcken* (*Philol.* a. a. O. S. 117 ff.), der dies betont hat, hat zugleich darauf hingewiesen, daß überall, wo bei *Arrian*, der bekanntlich *Aristobul* und *Ptolemaios* I. als seinen beiden Hauptquellen folgt, eine tagebuchartige Grundlage hervortritt, *Ptolemaios* verwertet ist, dem für seine Darstellung der Alexandergeschichte die *Ephemeriden* Alexander des Großen die Richtschnur geliefert hatten. Dazu wurde unsererseits die Vermutung hinzugefügt, daß das offizielle Exemplar der *Ephemeriden* dem Ptolemaios nach dem Tode des Perdikkas in die Hände gefallen ist (*Hermes* a. O. S. 320).

Zudem wissen wir aus *Plutarch, Alexander* 75, daß *Aristobul* die Entstehung und den Verlauf der Krankheit Alexanders ganz anders erzählt hat, als sie sich nach den *Ephemeriden* zu-

getragen hat. So bleibt tatsächlich nur *Ptolemaios* übrig.

„Für die Hervorhebung des Vorbeimarsches", so fährt *Wilcken* a. a. O. fort, „könnte man allerdings nur als Motiv vermuten, daß der Autor vielleicht im Gegensatz zu den mancherlei Gerüchten über ein schlechtes Verhältnis Alexanders zu seinen Makedoniern die Liebe, die sich bei diesem Vorbeimarsche dokumentierte, besonders habe ins Licht rücken wollen. Das paßt zu Ptolemaios, dem Freunde Alexanders, freilich auch noch zu manchem anderen. Dagegen die Hervorhebung der Gesandtschaft an einen Gott S. würde bei keinem anderen Autor eine so feine und doch verständliche Pointe haben wie bei *Ptolemaios*. War er es doch, der den Kult des großen S. nach seiner Reichshauptstadt Alexandrien verpflanzt und ihn von hier aus zum Hauptgotte der von ihm beherrschten Hellenen und Ägypter gemacht hatte. Einen wirkungsvolleren Schluß hätten die Memoiren des Königs kaum finden können als diese Huldigung vor dem Gotte S. Diese Annahme setzt übrigens voraus, wogegen die Tradition nicht spricht, daß *Ptolemaios* seine *Memoiren* erst nach Einführung des S.-kultes, d. h. in den letzten Jahren seines Lebens beendigt habe."

Hierzu bemerkt *Kaerst* a. O. S. 266 Anm. 2: „Die Annahme, daß *Ptolemaios* selbst in seinem Geschichtswerk über Alexander zuerst eine solche Identifikation vorgenommen, S. in die *Ephemeriden* hineingedeutet hätte, wäre an sich wohl möglich, erscheint mir aber als wenig wahrscheinlich, da Ptolemaios ja damit die Priorität des S.-kultes in Babylon zugegegeben haben würde". Mittelbar gibt also auch *Kaerst* zu, daß unsere ältesten Nachrichten auf Babylon weisen. Er kleidet dieses Anerkenntnis nur deshalb in die hypothetische Form, weil irgendwelche ernstliche Beziehung des S. zu Babylon seinen Vorstellungen a priori zuwider läuft. (Über das 'Hineindeuten' s. u. Sp. 356.)

Gegenüber der Authentizität der *Ephemeriden*-Nachricht kommt die Erzählung von jenem Wahnsinnigen, der sich auf den Thron Alexanders gesetzt hat und sich nach *Plutarch* als vom Gotte S. beauftragt bezeichnet, natürlich weniger in Betracht. Aber die Tatsache selbst ist durch *Aristobul* (*Arr.* 7, 24) beglaubigt und findet sich auch in der durch *Klitarch* uns übermittelten Vulgär-Tradition (*Diod.* 17, 116). Die Berufung auf den Gott S., die *Plut.* (*Alex.* 74, s. o.) in einer seiner Quellen fand, kann also sehr wohl ein ursprünglicher Zug des Vorganges gewesen sein. Und in jedem Falle bleibt es Tatsache, daß uns auch hier in einem der letzten Krankheit Alexanders noch vorausgehenden Vorgange der S. in Babylon begegnet. Es muß also mit Nachdruck betont werden, daß die einzige Stätte, für die uns ein S.-kultus außerhalb Ägyptens vor dessen Einführung dorthin authentisch bezeugt wird, Babylon ist. Demnach führen nicht Kombinationen und Hypothesen, sondern die zuverlässigsten Schriftquellen des Altertums uns auf Babylon als auf eine für die Herkunft und Erklärung des S. besonders bedeutsame Stätte.

Bei der Einführung des S. ist also, wie gezeigt, für Ptolemaios I. auch der Gesichtspunkt in Betracht gekommen, daß es sich um den für Alexander in seiner letzten Krankheit befragten Gott handelt. Das gilt, einerlei, ob es ein von Haus aus babylonischer oder ein in Babylon nur wieder erkannter Gott (o. Sp. 340) war. Hierbei werden auch Gesichtspunkte der äußeren Politik mitgespielt haben. Alexander der Große hat den von Xerxes zerstörten Belstempel und zwar schließlich gegen den Willen der babylonischen Priesterschaft, in größerem Umfange als früher, errichten wollen. (*Arrian Anab.* 7, 17, 1; vgl. 3, 16, 4.) Darin spricht sich die Absicht aus, für sein Weltreich, dessen Hauptstadt Babylon werden sollte, die Formen wieder zu erwecken, in denen sich der Anspruch auf die Weltherrschaft zuerst bekundet hatte. (Vgl. vorläufig *Wochenschr. f. klass. Phil.* 1900, Sp. 965 m. Anm. 1, *Klio* 3, S. 510.) Dieser war mit dem babylonischen Königtum verknüpft, das von dem Kult des Bêl-Marduk in der Weise abhing, daß König von Babylon nur sein konnte, wer im Belstempel zu Babylon die Hände des Gottes Marduk erfaßt hatte. (Näheres s. u. Semiramis.) Wohl möglich, wenn auch, eben weil Alexander d. Gr. vorzeitig starb, nicht erweislich, daß schon in Alexanders Sinne der den Menschen ferner gerückte Vater des Bêl-Marduk an Stelle des durch spezifisch orientalische Kulten und Riten vulgarisierten und für Griechen und Makedonier ungeeigneten Gottes treten sollte. Klarer ersichtlich aber ist folgendes: Der gegen Ende der Regierung Ptolemaios' I. schon sehr zugespitzte Streit um Phönizien und Cölesyrien war seiner Rechtsgrundlage nach so verzwickt (*Klio* 3, S. 512 ff.), daß mit dem vorhandenen Material an Rechtsurkunden und Rechtsgründen nicht auszukommen war. So lag in den Anfängen der hellenistischen Zeit, ehe die griechischen Anschauungen und Vorstellungen sich als maßgebend durchgesetzt hatten, der Gedanke nahe, jenen Streit als eine Fortsetzung der alten zwischen dem Zweistromland und Ägypten durch die Jahrtausende um dieses Gebiet geführten Kämpfe zu betrachten und dabei auch die in älterer Zeit üblichen Argumente, wenn nicht ohne weiteres in Bewegung zu setzen, so doch in Bereitschaft zu halten. Die älteren Besitzansprüche waren die der Babylonier. Sie werden mit dem Anspruch auf die Weltherrschaft begründet worden sein, die dem babylonischen Hauptgott Bêl-Marduk und seinem irdischen Stellvertreter, dem babylonischen König, zustand.

Über diese älteren Verhandlungen fehlt es bei den Klassikern an jeglicher authentischen Nachricht, wie denn überhaupt Zeit und Gang des ersten syrischen Krieges erst durch babylonische und ägyptische Monumente näher aufgeklärt worden sind. (*Verf.*, *Klio* 3, S. 491/547.) Daß zu Beginn des dritten syrischen Krieges ganz am Ende des dritten Jahrhunderts, wo die Hellenisierung des Orients vollendet war, die nur der orientalischen Anschauung zugäng-

lichen Elemente nicht mehr in Betracht oder doch nicht zur Kunde der Makedonier, Griechen und Römer kamen (*Polyb.* 5, 67), begreift sich ohne weiteres.

Seinen ältesten Ausdruck fand der Anspruch auf die Weltherrschaft in dem Titel šar kiššati, 'König der Welt'. Dieselbe babylonische Inschrift, die uns die Möglichkeit gegeben hat, den ersten der um jene Gebiete zwischen Ptolemäern und Seleukiden geführten Kriege chronologisch zu bestimmen (*Zeitschr. f. Assyr.* 6, S. 285f. und 7, S. 233f., dazu *Klio* 3, S. 496ff.), berichtet auch, daß im Jahre 275/74 v. Chr., kurz vor Ausbruch dieses Krieges (274), der (infolge von Alexanders des Großen Tode aufgegebene) Neubau des babylonischen Haupttempels Esaggil mit großem Nachdruck in Angriff genommen werden sollte. Ziegel und Erdpech wurden für diesen Neubau in ganz Babylonien zubereitet.

Aber erst im Frühjahr 268 v. Chr. ist der Neubau in Angriff genommen worden, wie uns die babylonische Zylinderinschrift Antiochos' I. lehrt (*The cuneiform Inscriptions of Western Asia* 5 pl. 66; vgl. *Keilinschr. Bibl.* 3, 2, 137ff.).

Nach dieser hat im Adar des Jahres 43 S. A. (März 268 v. Chr.) Antiochos I. persönlich in Syrien die Zeremonie des Ziegelstreichens für den Neubau des Nebotempels Ezida in Borsippa vollzogen, die er eigentlich an Ort und Stelle hätte vornehmen müssen (*Klio* 3, S. 509). Er läßt aber dabei fortwährend erkennen, daß er den Nebo nur als den Sohn des babylonischen Hauptgottes Bêl-Marduk und als Sprößling seines Tempels Esaggil in Babylon betrachtet und ehrt (vgl. unter Semiramis); er nennt sich auch nicht bloß den Versorger von Esaggil und Ezida, sondern sagt ausdrücklich: als ihn „zur Erbauung von Esaggil und Ezida sein Herz angetrieben habe, da habe er für Esaggil und Ezida in Syrien mit seinen reinen Händen die Ziegel gestrichen, um das Fundament Esaggils und Ezidas zu legen." In dieser Inschrift führt Antiochos den Titel *šar kiššati* 'König der Welt'. Die Inschrift läßt erkennen, daß Antiochus die Zeitläufte des gerade damals beginnenden chremonideischen Krieges zu einem erneuten Angriffe auf Ägypten behufs Wiedergewinnung der syrischen Lande verwerten wollte.

Der Vergleich beider Inschriften ergibt, daß die Neuerrichtung der babylonischen Tempel einen wesentlichen Bestandteil der seleukidischen Kriegsvorbereitungen in den Jahren 274 und 268 v. Chr. bildete. Im Jahre 274 hatten die Bauten nicht in Angriff genommen werden können, weil der Krieg überstürzt begann und durch die Umsicht Ptolemaios' II. und seiner Gemahlin Arsinoe, die dem Antiochos zuvorkamen (*Klio* 3, S. 522ff.) für diesen ungünstig endete. Die Tempelbauten als Kriegsvorbereitung lassen keine andere Erklärung zu als die, daß es sich um die Geltendmachung der Ansprüche auf die Weltherrschaft handelte.

Angesichts dieser bedeutsamen, wenn auch bisher noch nicht genügend gewürdigten und näherer Darlegungen bedürftigen Ergebnisse aus babylonischen Nachrichten kann das Schweigen der klassischen Tradition nicht ins Gewicht fallen. Schon die allgemeine Kläglichkeit unserer ganzen literarischen Überlieferung für die Diadochen- und Epigonenzeit verbietet die Anwendung des stets so bedenklichen argumentum ex silentio, mit dem *Kaerst* a. a. O. unserer Ansicht gegenüber in so weitgehendem Maße operiert. („Wir müßten doch vermuten, daß schon aus Gründen der politischen Rivalität die babylonische Heimat des Gottes von den Seleukiden geltend gemacht worden wäre" Vgl. ob. Sp. 347 und s. unten Sp. 378.)

Wenn also Ptolemaios jenen Gott Ea, der im Babylonischen als Vater des Bêl-Marduk galt, in Ägypten einführte und zugleich als einen einheimisch ägyptischen hinstellte, so hatte er — international wie auch im Sinne der Ägypter — ein gegebenenfalls wirksames Gegengewicht gegen die seleukidischen Ansprüche geschaffen. Wer dem Vater des Marduk seine Verehrung zuwandte, konnte die Weltherrschaftsansprüche der Mardukverehrer übertrumpfen.

Wie dem auch sei, daß ein babylonisches Kultbild des Gottes, der von Alexander durch Vermittlung des ihm näherstehenden Gefährten in seiner letzten Krankheit befragt war, für Ptolemaios nicht zu haben war, liegt auf der Hand. Es mußte Ersatz geschaffen werden und der beste, der einzig gültige Ersatz war das Kultbild von einer anderen außerhalb des Seleukidenreiches belegenen Verehrungsstätte desselben Gottes, S. Und eine Stadt gab es, die tatsächlich diesem Erfordernis entsprach: Sinope. Ihre Umgebung wird bekanntlich noch in späterer griechischer Zeit von den Griechen als *Ἀσσυρία* bezeichnet (*Skyl. Peripl.* 88). Dafür betrachtete schon *Nöldeke* (*Hermes* 5, 1871 S. 443 ff.) als alleinige Erklärung eine Besiedlung dieses Gebietes durch eine altassyrische Kolonie. Das läßt sich jetzt bestätigen. Während der deutschen Expedition nach Armenien fanden wir eine Inschrift Tiglapilesers I. (um 1000 v. Chr., nach anderen um 1100 v. Chr.), die von seinen aus anderen Inschriften bereits bekannten siegreichen Feldzügen in Armenien herrührt, und in der er bezeichnet wird als 'Eroberer des Landes Kirchi bis zum großen Meere' (*Verf., Sitzungsber. Berl. Ak.* 1899 S. 117). Unter Kirchi ist zu verstehen die breite Ebene nördlich des West-Tigris, sowie das westlich von Dijârbekir und Euphrat sich hinziehende Gebirgsterrain. Eine Ausdehnung dieses Gebietes nach Westen oder Süden bis zum Mittelländischen Meere ist völlig ausgeschlossen. Es kann nur die Nordausdehnung bis zum Schwarzen Meere gemeint sein. Tiglapileser I. ist aber, wie auch der Fundort dieser seiner Siegesinschrift bestätigt, nicht bis zum Schwarzen Meere vorgedrungen; es bestand also zu seiner Zeit eine ältere Kunde von jenem nördlichen Meere, und diese kann nur herrühren von den Eroberungszügen, die lange vor ihm seine Vorgänger, Salmanassar I. um 1320 v. Chr. und Tukulti-Ninib I. um 1290 v. Chr. gemacht hatten, wie älter bekannte und neu gefundene Inschriften bestätigen. Salmanassar I. hat auch Kirchi, soweit wir wissen, als der erste erobernd betreten und er ist gleichzeitig der einzige,

von dem eine energische und nachhaltige Kolonisationstätigkeit und zwar gerade für Kirchi bezeugt ist. Die von ihm im Süden von Kirchi angelegten assyrischen Kolonien bestanden noch fast ein Halb-Jahrtausend später unter Assurnaṣirabal III. 885—865. Unter Salmanaesar I. — und allem Anscheine nach unter ihm allein — war auch die Möglichkeit gegeben, daß assyrische Kolonisten im nachmaligen nördlichen Kappadokien bis ans Schwarze Meer vordrangen und sich in Sinope festsetzten, wo sie im Verlaufe der weiteren Entwicklung Klein-Asiens vom Mutterlande vollständig abgetrennt wurden, aber doch den Umwohnern und den Griechen als Assyrier erkennbar blieben. (*Klio* 4, 400; vgl. bes. noch Abs. 2 daselbst.)

Daß hier am Meere der Kult des ursprünglich an der Küste des persischen Golfes heimischen Königs der Wassertiefe, Ea, *Šar apsî*, der auch im assyrischen Pantheon eine bedeutsame Stätte hatte, eine besondere Pflege erfahren hätte, wäre ebenso erklärlich, wie eine allmähliche ev. synkretistische Graezisierung des Kultes, die sich bis auf dasjenige Kultbild erstreckt haben muß, das in den Besitz des Ptolemaios gelangte.

Schon *Krall* hat, ohne den S. babylonisch-assyrisch näher bestimmen zu können, vermutungsweise darauf hingewiesen, daß in Sinope ursprünglich eine assyrische oberste Gottheit, ein Bêl, an der Spitze des Kultes gestanden haben werde, den die Griechen bei der Wiederherstellung der Stadt nach der Kimmerier-Katastrophe ihrem Zeus gleichgesetzt hätten.

Ea Šar apsî war aber im babylonisch-semitischen Sinne nicht bloß ein oberster Gott, ein Bêl, sondern ihm gebührte diese Bezeichnung auch geradezu im babylonischen Kultus. Dieselbe Inschrift aus seiner Kultkapelle im Haupttempel zu Babylon, die uns den Kultbeinamen *Šar apsî* liefert, enthält in der den etwaigen Zerstörer der Inschrift bedrohenden Fluchformel (Teil II, S. 16/18) am Schluß die Worte: *Ea bêlu ṣiru aggiš likkîlmešu.* 'Ea, der erhabene Herr, der erhabene Bêl möge ihn zornig anblicken.'

Es ist also anzunehmen, daß in Sinope schon einmal eine semitisch-griechische Verschmelzung stattgefunden hatte, die sich auch in der typischen Ausgestaltung bemerkbar machte und dann später nach Ägypten mit hinübergenommen wurde. So verließ der Gott, der Sinope als Bêl-Ea Šar apsî betreten katte, diese Stadt gleichsam als Bêl-Zeus-Hades-Sarapis und konnte von den beiden hellenistisch gebildeten Männern *Timotheos* und *Manetho* in Alexandrien auch als solcher erkannt werden, während Ptolemaios, wie wir sahen (Sp. 344), enttäuscht war, weil das ihm zugeführte Götterbild nicht den Vorstellungen entsprach, die er mit dem Bilde des S. von früher verband, sondern eher einem Bilde des Hades-Pluton ähnelte.

Darauf, daß die Verwechslung oder Verschmelzung mit Pluton durch eine gewisse Übereinstimmung in den beiderseitigen Attributen des Ea und des Zeus-Hades befördert wurde, kommen wir unten zurück.

Somit ist nicht nur der babylonische Gott gefunden, der uns den ältesten Anhaltspunkt für die Existenz eines S.-kultes bietet, sondern auch erklärt, wieso eben dieser Gott aus Sinope nach Ägypten geholt werden konnte. —

Ehe wir weiter gehen, müssen wir uns mit der immer noch vertretenen wenn auch sicher irrigen Anschauung auseinandersetzen, nach welcher der S. überhaupt gar nicht aus der Fremde eingeführt, sondern lediglich einheimisch und aus dem Osiris-Apis entwickelt sein soll.

Die wohlbezeugte Tatsache, daß das Kultbild des S. aus Sinope eingeführt wurde, sucht *Beloch* (*Griech. Gesch.* 3, S. 446 mit Anm. 2, 447 mit Anm. 1), der sich gleich *Bouché-Leclercq* (*Rev. de l'hist. d. relig.* 46 (1902) S. 1 ff.), auf den er Bezug nimmt, sehr scharf gegen die Annahme einer Einführung des S.-kultus aus der Fremde ausspricht, hinweg zu deuten, indem er nach *Lumbroso* die für einen Berg bei Memphis bezeugte Bezeichnung Sen-Api für denjenigen Hügel, auf dem das Serapeum in Memphis stand, in Anspruch nimmt und diese aus dem Ägyptischen erklärt: Sen-Api bedeute Wohnung des Apis, daraus hätten die Griechen *Σινώπιον* gemacht usf.

Tatsächlich ist diese ganze Anschauung schon philologisch unmöglich. Aus *Ὀσορᾶπις* oder *Ὀσειρᾶπις* konnte niemals *Σαρᾶπις* werden. *Wilcken, Arch. f. Papyr.* a. O.; *Verf., Klio* 4, S. 401. Und dieses ist, wie bereits betont, die alleinige griechische Namensform, unter der der Gott nach der Einführung des Kultes in Ägypten auftritt. Und ebenso ist es unmöglich, daß aus dem *a* des Apis, das griechisch niemals durch einen *o*-Laut wiedergegeben wird, sondern zu allen Zeiten und immer durch *a*, aus einem *Sen-Api* ein *Sinope* hätte werden können. Aber um doch, der Vollständigkeit halber, auf das Sachliche einzugehen, so liegt auf der Hand, wie ganz unzutreffend die Bezeichnung „Hügel des Apis" für die Stätte eines Heiligtums des Osiris-Apis gewesen wäre; es handelte sich ja nicht um den Apis schlechthin, sondern um den toten, zum Osiris gewordenen Apis. In einer von Haus aus ägyptischen Bezeichnung der Stätte nach dem Osiris-Apis konnte Osiris unmöglich fehlen. In der Tat bezieht sich der ägyptische Ausdruck s(t)n ḥpj gar nicht auf das Serapeum, sondern er gibt in der hieroglyphischen und der demotischen Fassung des Steines von Rosette das griechische *Ἀπιεῖον* wieder. Um das Heiligtum des lebenden Apis hat sich Ptolemaios V., wie der Text meldet, bemüht. Erwiese es sich also in Zukunft, wofür bisher jeglicher Anhalt fehlt, daß die griechische Bezeichnung *Σινώπιον* dem Serapeum-Hügel zukommt, so wäre der Name nur ein weiterer Beleg dafür, daß die Einführung des S. aus der Fremde, aus Sinope, auch den Kult von Memphis berührt hat, was ohnehin sicher ist. Nur der Grad dieses Einflusses kann zweifelhaft sein (*Klio* 4, p. 396 ff.).

Nunmehr treten wir der Frage näher, ob

der S. als ursprünglich babylonischer Gott oder als eine von anderswoher den Makedoniern bereits bekannte und in Babylon dem babylonischen Gotte angeglichene Gottheit in Ägypten eingeführt wurde. Da versagt nun der für die Bejahung im letztern Sinne wichtigste Anhaltspunkt vollständig. Wiewohl wir über die bei den Nachbarvölkern der Griechen verehrten Gottheiten (man denke an die thrakische Bendis, den Reitergott, die phrygische Ma, die Kybele, den Sabazios, den Bisyras [vgl. *Roscher* Bd. 1, 1 Sp. 787 usw. usw.]) verschiedentlich mehr oder weniger reichliche Kunde haben, fehlt es in der vorhellenistischen Zeit und vor dem Auftreten des S. in Babylon an jeder auch nur entfernten Hindeutung auf eine, sei es bei den Makedoniern, sei es bei den Thrakern oder den Illyriern bekannte, geschweige denn in höchster Stellung verehrte Gottheit. Unter diesen Umständen ist der einzige ernstliche Anhaltspunkt, auf den sich die Vertreter des nicht in erster Linie babylonischen Ursprungs stützen können, das Vorkommen des Personennamens Σεραπίων bei *Plutarch, Alexander* 39: *Ὅλως δὲ ἤχθετο τοῖς μὴ λαμβάνουσι μᾶλλον ἢ τοῖς αἰτοῦσι . . . Σεραπίωνι δὲ τῶν ἀπὸ σφαίρας τινὶ νεανίσκων οὐδὲν ἐδίδου διὰ τὸ μὴ αἰτεῖν. Ὡς οὖν εἰς τὸ σφαιρίζειν παραγενόμενος ὁ Σεραπίων ἄλλοις ἔβαλλε τὴν σφαῖραν, εἰπόντος τοῦ βασιλέως Ἐμοὶ δὲ οὐ δίδως; Οὐ γὰρ αἰτεῖς εἶπε, τούτῳ μὲν δὴ γελάσας πολλὰ ἔδωκε.* Hierzu *Verf. Klio* 5, 1905, S. 133: „Iranier und Orientalen waren damals noch nicht, wenigstens nicht in nennenswertem Umfange, in Alexanders Umgebung aufgenommen. Und auch die Überlegung, daß *Plutarch* nach seiner Darstellungsweise sehr wohl an dieser Stelle Züge mitverarbeitet haben kann, die in die Zeit der Zulassung und Bevorzugung des persischen Elements gehören, wird hier nicht ins Gewicht fallen, solange nicht ein an *Σεραπίων* anklingender iranischer oder babylonischer Personen-Name nachgewiesen ist. Wer also den Namen *Σεραπίων*, der, wie *Ed. Meyer* mit Recht bemerkt, gewiß nicht erfunden ist, für einen unverfälschten und korrekt überlieferten makedonischen oder gar griechischen Personennamen hält, der hat die Möglichkeit, unter den Erwägungen und Motiven, die für die durch Ptolemaios I. erfolgte Einführung des S.-kultus in Ägypten und dessen m. E. von vornherein beabsichtigte synkretistische Anlage maßgebend waren, auch eine Anknüpfung an heimische, makedonisch-griechische Elemente in Betracht zu ziehen. Allerdings fehlt auch dann für eine Beziehung auf den heimischen Kultus oder gar auf einen makedonischen oder griechischen Gottesnamen jedweder Anhaltspunkt. Mir freilich — und wie ich hinzufügen darf, auch *Wilh. Schulze* — erscheint es sehr zweifelhaft, daß in *Σεραπίων* oder einem zu supponierenden *Σαραπίων* ein altmakedonischer (oder griechischer) Name in seiner ursprünglichen Gestalt vorliege. Vielmehr haben wir es hier weit eher mit einem Unterfall der häufigen Erscheinung zu tun, daß ein fremder und fremdartig anmutender durch einen anklingenden geläufigen Eigennamen verdrängt wird, wie es denn überhaupt um die Tradition der Eigennamen, sobald es sich nicht um hervorragende Persönlichkeiten handelt, gerade in der klassischen Literatur nichts weniger als glänzend bestellt ist. Sofern nicht etwa die handschriftliche Überlieferung schwankt, wird die Verwechselung spätestens dem *Plutarch* zur Last fallen, zu dessen Zeiten *Σαραπίων*, *Σεραπίων* und das Femininum *Σαραπώ* in der jungen und wahrscheinlich dem ionischen Sprachgebiet angehörigen Nebenform *Σαραπούς* gen. *Σαραποῦτος* (vgl. *A. Thumb, Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus* [1901] S. 230, Anm. 4) wohlbekannt und weit verbreitet waren."

Es gibt nun noch eine ältere Stelle, in der ein an S. anklingender Eigenname vorkommt (*Verf.* nach *W. Schulze, Klio* 5, 133). In den *Epidemien* [des *Hippokrates*] 2, 2. 3 (5, 84 *Littré*) wird von der tödlichen Erkrankung einer Frau berichtet, deren Name unter der Form *ἡ σεράπαις, σέραπες, σέραπις* in den Handschriften steht. In *Galens Kommentar* (17, A. 322f. *Kühn*) figuriert sie als *Σεραπίς* in seinem *Glossar* (14, 136) als *σαράπους*, und zwar gibt es an letzterer Stelle nach *Ilbergs* Kollation überhaupt keine andere Lesart. Als innerlich berechtigt — natürlich unbeschadet des Ergebnisses der handschriftlichen Kritik — stellt sich von diesen Lesarten, auch nach *W. Schulzes* Urteil nur *Σεραπαις* (orthographische Variante *Σεραπες*) dar. *Σεραπίς* erregt den Verdacht späterer Anpassung an die geläufigen Bildungen der hellenistischen Zeit: zu *Σεραπίων* war ein Femininum *Σεραπίς* wohl denkbar. Die im zweiten Buch der *Epidemien* aufgeführten Fälle sind überwiegend in Perinth und dessen Nachbarschaft vor Ende des fünften Jahrhunderts gesammelt worden. Der Artikel vor dem Namen, *ἡ Σεράπαις*, deutet auf eine Sklavin. Ein thrakisch-barbarischer, schwerlich griechischer Name *Σεράπαις* wäre damit gefunden und der unbekannten Grundform des bei *Plutarch* unter der Form *Σεραπίων* erscheinenden makedonischen Namens beigesellt.

Ferner ist ein Wort *σάραπος* (*σαράπους*) bei *Alkaios* (*fr.* 37 *B. Bergk.*) belegt: *Diogen. Laert.* 1, 81 (vgl. *Suidas* s. v. *Σαράπους*): *Τοῦτον* (sc. *Πιττακὸν*) *Ἀλκαῖος σαράποδα μὲν καὶ* (lege *ἢ*) *σάραπον* (*Cod. Cant. σύραπον, Hartung συράποδα*) *ἀποκαλεῖ διὰ τὸ πλατύπουν εἶναι καὶ ἐπισύρειν τὼ πόδε.* Ein Nominativ *σάραπος* oder ein Akkusativ *σάραπον*, der als Kompositum von *ποῦς* aufgefaßt wurde, muß also bei *Alkaios* gestanden haben; vielleicht auch mehr, aber nicht notwendigerweise. Das dem dorischen *σάραπος* entsprechende *σαράπους* ist dann, wohl im Hinblick auf *Alkaios*, in die Handschriften der *Epidemien* eingedrungen und dort so aufgefaßt und von *Galen* so erklärt worden, wie es *Alkaios* selbst oder seine Ausleger verstanden hatten. Bei *Hippokrates* ist das Wort daher nach *Ilbergs* Urteil schwerlich richtig, 'obwohl es zu *Galens* Zeiten in Handschriften stand'. Die den Alten geläufige

Etymologie des Wortes σαράπους oder σάραπος erscheint vom griechischen Standpunkte recht fragwürdig. Es ist nicht ausgeschlossen, daß es sich dabei nur um eine Volksetymologie eines barbarischen Wortes handelt, dessen Spott nicht die Form der Füße zur Zielscheibe hatte. Wäre das der Fall, so könnte man das lesbische σάραπος als dritten Beleg für einen, nordöstlich der eigentlichen griechischen Welt heimischen barbarischen Wortstamm *σαραπ — oder *σεραπ — ansprechen.

Aber für eine Gottheit Sarapis auf altermakedonischem, thrakischem, illyrischem Gebiete fehlt es, wie gesagt, an jeder Andeutung.

Ein solches früheres Vorhandensein eines S.-kultes auf europäischem Gebiete bei den Völkern der Balkan-Halbinsel zieht auch *Kaerst* nicht in Betracht. Er betont vielmehr gleich uns den künstlichen und absichtlichen Charakter des S.-kultes als einer neuen religiösen Bildung. 'Eine in Sinope verehrte Gottheit, die besonders mit dem unterirdischen Zeus in Verbindung gebracht zu sein scheint, wird in ihrer Gestalt ägyptisiert und zugleich griechisch gedeutet.' Wenn demnach *Kaerst* Sinope für die eigentliche Heimat des S. erklärt, so ist das im Grunde genommen nichts anderes, als ein Verzicht auf jede Erklärung, eine Formulierung nach den Berichten bei *Tacitus* und *Plutarch*, deren Ungenauigkeit und Unvollständigkeit er zwar erkennt, aber ohne sich entschließen zu können, daraus die Konsequenzen zu ziehen. Denn er muß selbst eingestehen: „Ein eigentümliches Rätsel bietet nun allerdings die Herkunft des Serapis aus Sinope, da es an einer Bezeugung für die Verehrung einer dem Serapis verwandten Gottheit in Sinope durchaus zu fehlen scheint." Zur Abschwächung dieses „Rätsels" wird an unsere mangelnde Kenntnis „der religiösen Verhältnisse von Sinope" appelliert, und alsdann bemerkt: „Wenn schon zur Zeit der Einführung des Serapiskultes ein gewisses Dunkel über der Herkunft und dem Wesen des Gottes lag, so wird dieses Dunkel dazu gedient haben, die geheimnisvolle Natur der neuen Gottheit noch stärker hervortreten zu lassen." Das 'Rätsel' ist jedoch sofort auf weit natürlicherem Wege gelöst, wenn wir Sinope nicht als Ausgangspunkt, sondern nur als eine uns bekannt gewordene Durchgangsstation des Serapiskultus auf seiner Reise von Ost nach West betrachten, eben jenes Kultes des 'šar apsî-Sarapis'. Wenn ferner für Sinope das Fehlen früher Münztypen mit S.-prägung als besondere Schwierigkeit aufgeführt wird, so ist das insofern hinfällig, als sich später bei der Typenentwicklung zeigen wird, daß uns die Numismatik durchaus keine abgeschlossene Entwicklungsreihe darbietet, daß wir z. B. mit diesem Hilfsmittel sogar für Alexandria nicht vor dem 25. Januar 41 p. C (*Claudius*) mit voller Sicherheit einen S. nachweisen können.

Kaerst selbst legt mit Recht besonderen Nachdruck auf die von Anfang an gegebene Beziehung der universal-synkretistischen Gottheit S. „zum ptolemäischen Herrscherhause und zur neuen Hauptstadt des ptolemäischen Reiches Alexandria. Die besondere Beziehung zu *Ptolemaeos* tritt bereits in der Einführungslegende deutlich hervor. Heil und Gedeihen für ihn und seine Herrschaft werden durch die Herbeiführung des Gottes bedingt. (*Tac. Hist.* 4, 83.) Eine Reihe von religiösen Widmungen der ersten Ptolemäerzeit, vor allem die außerordentlich charakteristische, die Arsinoe der Ἀγαθὴ τύχη ihres Vaters *Soter* darbringt (*Dittenberger, Orientis Graeciae Inscriptiones Selectae* 1, nr. 16, p. 46/48: Ἀγαθῆι τύχηι (τ)[ῆι] Πτολεμαίου τοῦ Σωτῆρος καὶ θεοῦ Σαράπι Ἶσι Ἀρσινόη τὸ ἱερὸν ἱδρύσατο Χαιρήμονος ν(εωκοιοῦντος) zeigen die enge Verbindung, in der gerade das Wirken des Gottes S. mit den Personen der ptolemäischen Herrscher gedacht wird. Im Zusammenhange hiermit steht das besondere Verhältnis des neuen Gottes zu Alexandria. Gerade für Alexandria bezeugt sich so die synkretistische Religionspolitik Ptolemaios I. als Fortsetzung der schon von Alexander inaugurierten Politik (*Arr. Anab.* 3, 1, 5). In unserer besten und ausführlichsten Überlieferung (*Tac.* 4, 83: *cum Alexandriae recens conditae moenia templaque et religiones adderet*) wird ausdrücklich die Begründung des Serapiskultes mit der grundlegenden Einrichtung und Ausgestaltung der neuen Hauptstadt in Verbindung gebracht." Wenn dann aber *Kaerst* aus *Tacitus*' Worten und sonstigen Andeutungen entnehmen will, daß die Einführung des S. schon in die frühere Zeit der Herrschaft des *Soter* gehört habe, daß sie also gewissermaßen als von vornherein „programmatisch für die Regierung des ersten Ptolemäers anzusehen ist" (a. O. S. 270 mit Anm. 3), so setzt er sich in Widerspruch mit der ausdrücklichen und einwandfreien chronographischen Tradition (o. Sp. 346). Vielmehr hat *Ptolemaios* erst später, nach Ausbildung der Divergenzen und der Differenzen zwischen Ptolemäern und Seleukiden den S. gerade als einen Gott, mit dessen Kult Alexander in Babylon in bedeutsame Beziehung getreten war, in Ägypten und Alexandria eingeführt: er hat nicht einen obskuren, nur in Sinope verehrten Lokalgott nachträglich in das *Ephemeriden*-Exzerpt, mit dem er seine Alexandergeschichte schloß, 'hineingedeutet', sondern der in Babylon verehrte Gott war für ihn von vornherein der S.

Nachdem der Versuch einer Anknüpfung an ältere europäische Kultvorstellungen sich als erfolglos erwiesen hatte, erhalten die babylonischen Elemente, die sich im Kult des S. nachweisen lassen, eine verstärkte Bedeutung, insofern sie zeigen, daß der Gott in Babylon, wo er uns zuerst begegnet, auch tatsächlich heimisch war, und daß die wichtigsten Elemente seines Kultes dem Ea Šar apsî auf seiner Wanderung nach Sinope und Ägypten unverändert verblieben sind. Schon oben wurde berührt, daß sich anscheinend bereits in Sinope eine Verschmelzung des Ea Šar apsî mit dem Zeus-Hades vollzogen habe, wofür der Grund in einer Übereinstimmung der Attribute zu suchen sei.

Τῷ Κερβέρῳ καὶ τῷ δρακόντι weisen Timotheos und Manetho dem Ptolemaios nach, daß

das Götterbild, das ihm als ein Pluton erscheint, wirklich der S. ist. Demgemäß ist in κέρβερος καὶ δράκων das charakteristische Merkmal des S. gegeben, wie ihn *Ptolemaios* von früher, eben von Babylon, her kannte. Eben diese entscheidenden Attribute bezeugen aber die Keilinschriften, gerade für Ea šar apsî. Die babylonischen Götter waren anthropomorph dargestellt, sie haben aber auch tiergestaltige Erscheinungsformen, und gerade das Tier des Gottes Ea kennen wir aus bildlichen Darstellungen, wie aus keilinschriftlichen Schilderungen (*Bezold, Ztschr. f. Assyr.* 9, 114, 405; *Puchstein* ebenda 410) als ein auch doppelköpfig erscheinendes Wesen, in dessen Maul Wasser rollt, vorn mit Löwentatzen und hinten mit Vogelkrallen, mit Schlangenkopf und Schlangenschweif, für das die Bezeichnung κέρβερος oder — sofern die Schlange, sei es als gesondertes Attribut, zu fassen ist, (wofür die Schlange mit dem S.-kopf auf ägyptischen Münzen der Kaiserzeit [*Zoëga* Tafel 12; unten Typ nr. 10] spricht) sei es als Bestandteil des ganzen Fabelwesens besonders hervorgehoben werden soll — als κέρβερος καὶ δράκων (der Kerberos mit der Schlange), wohl zutreffen würde, *Verf. Wochenschr. f. klass. Phil.* 1898 Sp. 27f. Ea šar apsî war der Gott des Ozeans und der Sonne, die aus ihm emporsteigt und in ihn zurückkehrt, zugleich ein Gott des Lichtes und der dunklen Tiefe.

Die Antwort, die Nikokreon von Kypros nach *Macrobius Sat.* 1, 20, 17 von Serapis auf eine Befragung nach seinem Wesen erhalten haben soll (*Kaerst* 2, 269 Anm. 2): εἰμὶ θεὸς τοιόσδε μαθεῖν, οἷόν μ' ἐγὼ εἶπω ‖ οὐράνιος κόσμος κεφαλή, γαστὴρ δε θάλασσα ‖ γαῖα δέ μοι πόδες εἰσι, τὰ δ' οὖατ' ἐν αἰθέρι κεῖται ‖ ὄμμα τε τηλαυγὲς λαμπρὸν φάος ἠελίοιο gibt, ob sie nun alt oder jünger ist, eine geradezu typische Schilderung eben des Wesens des babylonischen Gottes Ea šar apsî. Dieser ist schwerlich von Ὀάννης (s.d.) zu trennen, einem vernunftbegabten Wesen, das nach babylonischer Vorstellung halb wie ein Fisch, halb menschlich gestaltet, aus dem persischen Golfe emporgetaucht sei, mit Sonnenuntergang wieder das Meer aufgesucht und die Nächte im Meere zugebracht habe. Dem Oannes, der offenbar im Wesen identisch ist mit Ea, dem Gott des Ozeans, der Sonne, die nachts zu ihm zurückkehrt und aller menschlichen Weisheit ..., verdanken die Menschen die Kenntnis der Schriftzeichen, Wissenschaften und Künste. Er lehrte sie auch die Besiedlung von Städten, die Errichtung von Tempeln, die Einführung von Gesetzen und die Landvermessung, zeigte ihnen das Säen und Einernten der Früchte und war überhaupt der Geber aller Kultur. Vermutlich gibt Oannes auch eine der Namensformen des Gottes wieder (vgl. u. Sp. 360). Die Offenbarungen des Oannes über Schöpfung und Städtebildung haben noch *Berosos* vorgelegen, und die Auszüge, die er daraus gemacht und übersetzt hat, sind uns in *Eusebius' Chronik* erhalten (*Ed. Meyer, Klio* 3, 169). — Die wunderbar schnelle Fahrt des Gottes von Sinope nach Ägypten (vgl. die Münzdarstellungen unten Typ nr. 7—7c), die Anlegung eines Hauptheiligtums gerade an der kanopischen Nilmündung stehen wahrscheinlich mit der Eigenschaft des Ea šar apsî als Meeresgott in ursächlichem Zusammenhang.

Beschützer der Meerfahrt ist Sarapis bis in späte Zeiten geblieben. So richtet in einem Soldatenbrief aus römischer Zeit (2. Jh. p. C.) der Schreiber 'ein Dankgebet an den Gott Serapis', 'weil' er ihn 'aus Seegefahr unverzüglich gerettet hat'. *Berliner Papyrusbrief* nr. 423 Z. 6ff. Εὐχαρίστω τῷ κυρίῳ Σεράπιδι ὅτι μου κινδυνεύσαντος εἰς θάλασσα ἔσωσε εὐθέως, vgl. *Preisigke, Preuß. Jahrbücher* 108 (1902) S. 101. In gleichem Sinne wird der Beiname Neptunus in den Inschriften *C. I. L.* 3, 3637; 7, 1002 zu deuten sein, der sich nicht ohne weiteres aus der naturgemäßen und im übrigen bezeugten rein synkretistischen Entwicklung erklären läßt.

Auch das ständige, aber unseres Wissens bisher unerklärte Attribut des S., der Kalathos oder Modius, den er auf dem Haupte trägt, erklärt sich, wenn es sich um den von Haus aus babylonischen Gott der Vermessung und zugleich der Fruchtbarkeit handelt.

Ein Weiteres gerade für den Kult des S. in Babylon charakteristisches Element tritt auch in Ägypten hervor. Mittels des Tempelschlafes wurde S. in Babylon für Alexander in dessen letzten Lebensstunden befragt, im Tempel des S., an der kanopischen Nilmündung, wurde nach *Strabo* 17, 801 auch der Tempelschlaf mit besonderem Erfolge geübt.

Spezifisch babylonisch ist ferner das Stellen des Horoskops, das mit dem Kultus des S., wie noch die Zauberpapyri zeigen, aufs Engste verknüpft war. Und gerade, was im Zusammenhang mit solchem Stellen des Horoskops über das Wesen des Gottes geäußert wird, hat — als echt überkommen, nicht nachträglich hinzugewachsen — Anspruch auf besondere Beachtung.

Es fragt sich nun: Ist der eigentliche und ursprüngliche Name des S. auf der Wanderung gänzlich ohne jede Spur verloren gegangen? Babylonisch müßte er (Sp. 340) lauten Eau, Iau bezw. Eaû, Iaû.

In dieser letzteren Form erscheint ein Gottesname in altbabylonischen Texten der Chammurabizeit. Daß dieser nicht, wie *Delitzsch* (*Babel und Bibel* 1, 1902, S. 47, 70ff.) wollte, für eine monotheistische Jahwehverehrung in Babylonien an der Wende des dritten und zweiten vorchristlichen Jahrtausends spricht, ist allgemein anerkannt. (Für die Lit. s. *Verf., Jahresberichte für Geschichtswissenschaft für 1907* 1 S. 184f., Anm. 605—615a) Dagegen ist sehr möglich, daß es sich um den Namen von Marduks Vater, Ea (Ia) handelt, der damals noch in freiem Gebrauche war.

In dem von Chammurabi begründeten babylonischen Reichskult trat er gegen seinen Sohn zurück und damit hängt es zum Teil zusammen, daß er, der als Gott der Weisheit, der Beschwörung und der Heilkunde allezeit die oberste Stelle bewahrte, späterhin von den Menschen nur durch Vermittlung seines Sohnes oder eines anderen Fürsprechers angegangen werden konnte. (babyl. Texte passim, vgl.

Jastrow, D. Rel. Babyl. u. Assyriens S. 130f.). So wird es gekommen sein, daß sein Kult und sein Name schon in Babylonien zum Teil und absichtlich mit dem Schleier des Geheimnisses umgeben wurde, so daß sein eigentlicher Name keilinschriftlich nur in ideographischer, rebusartiger Schreibung erhalten ist. In den gnostischen Schriften, den Zauberpapyri und sonstigen Zauberformeln erscheint bekanntlich S. häufig in engster Verbindung mit *Iaώ*. Daß darunter bei den Gnostikern in späterer Zeit der Gott der Juden Jahweh verstanden wurde, ist zweifellos. Aber mehrfach ist auch schon die Frage gestellt worden, ob nicht ein an Jahweh anklingender Name eines heidnischen Gottes die erste Veranlassung zu der häufigen Verknüpfung des *Σαραπις* und *Iaώ* gegeben hat. So vor allem durch *Baudissin*, *'Studien zur semitischen Religionsgeschichte'* 1, S. 220/233, und auch *Deißmann 'Bibelstudien'* S. 4 ff. faßt eine solche Möglichkeit ins Auge.

Wenn schon von theologischer Seite für *Iaώ* die restlose Identifikation mit Jahweh in Frage gestellt wurde, ehe eine andere Erklärung zur Verfügung stand, so ist nun, wo der Zusammenhang zwischen S. und Ea šar apsî erkannt worden ist, die Fragestellung mehr als berechtigt, und es ist nur für den Babylon ein für allemal ablehnenden Standpunkt *Kaerst's* charakteristisch (2, S. 265/66 Anm. 3 a. E.), wenn die Frage und ihre bejahende Beantwortung von der er nur einen, außerhalb des Zusammenhanges gar nicht richtig zu würdigenden Punkt anführt als 'keiner ernstlichen Widerlegung' bedürftig hinstellt. Zudem ist *'Iaώ* (s. *Höfer* und *Roscher* oben Bd. 2, Sp. 55) ausdrücklich als heidnischer Göttername an einer Stelle und zu Zeiten bezeugt, die jüdischer Beeinflussung nicht zugänglich waren, und zwar als 'phönikischer' Name des Dionysos bei den Chaldäern und als Name des Helios in einem Orakel des Apollo Clarius bei *Macrobius* 1, 18ff. Im letzteren Falle bietet sich der Sonnengott Ea šar apsi ohne weiteres als nächstliegende Anknüpfung, im ersteren, wo die Verwendung bei den Chaldäern bezeugt ist, wäre an Eas Eigenschaft als Gott der Fruchtbarkeit und an den in Babylon heimischen Weinbau zu erinnern. (Vgl. *Buresch, Klaros 'Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Altertums'* S. 48ff.) Wenn, wie wir aus *Tac.* (*Hist.* 1, 5, 4) wissen, von einigen Saturn und der Judengott für dasselbe Wesen gehalten wurde, weil ihnen beiden der gleiche Tag geheiligt war, so darf daran erinnert werden, daß, wie Kronos-Saturn, der Vater des Zeus, so Ea der Vater des mit Zeus vielfach identifizierten Bêl (Marduk) war, und daß somit eine Tendenz bestand, Jahweh mit heidnischen Gottheiten dieser obersten und dem populären Kult entrückten Stufe zu verknüpfen, die bei Iao-Sarapis Ea (Ia) šar apsî durch den nahen Namensanklang eine wesentliche Förderung fand. (Vgl. auch die nr. 14/15 der Typenbeschreibung, wo sich mit großer Wahrscheinlichkeit Beziehungen und Zusammenhänge ergeben, die über Kronos(-Saturn) zum römischen Ianus hinüberleiten.)

Völlig entscheidend aber ist die inschriftliche Zusammenstellung der beiden Namen *Σαραπις, Iαω* auf dem in Spanien gefundenen Steine; *C. I. L.* 2, Suppl. 56, 65, die nur diese beiden Namen und zwischen ihnen das häufige Symbol der ausgestreckten bezw. aufgehobenen Hand trägt.

Die Inschrift stammt nach dem Schriftencharakter und nach des Herausgebers (= *Hübner*) Urteil aus dem dritten Jahrhundert v. Chr. Man hat sie als unecht verdächtigen wollen, (*Kaibel*, *Inscr. Graecae Siciliae Italiae* etc. *373), weil man in einer so frühen Zeit — man beachte auch die alte Form mit *'a'* — mit der Zusammenstellung des Judengottes und des S. nichts anzufangen wußte. Demgegenüber hat *Hübner* (vgl. *C. I. L.* 3, Suppl. p. 1040 ad p. 911) mit Recht an der Echtheit festgehalten. Somit erweist sich, was von vornherein erwartet werden mußte: auch der ursprüngliche und eigentliche babylonische Name des Ea (Ia) šar apsi hat sich neben dem wegen der Identifikation mit Osiris-Apis bevorzugten Kultbeinamen erhalten. So ist es lediglich eine, wenn auch sehr wertvolle Bestätigung, wenn es in dem *Leydener Zauber-Papyrus* W 1423 heißt: *Σάραπι, ἐπιβλεψόν μου τῇ γενέσει τὸν εἰδότα σου τὸ ἀληθινὸν καὶ αὐθε[ν]τικὸν ὄνομα· ωαωηω ωεοη, Iαω, ιιι, αα, ω.....* Hier wird uns also als eigentlicher und authentischer Name des S. neben einer mit einem o-laute beginnenden Form gerade Iaô genannt und zwar nicht nur im Zusammenhang mit dem Stellen des Horoskops, sondern geradezu in der Anrufungsformel, in der man, angesichts der besonders in den Formeln herrschenden Zähigkeit, bei dieser chaldäischen Kunst vor allem babylonisches Gut bewahrt zu finden erwarten kann, während dagegen beim Stellen des Horoskops Jahweh unmöglich als echter und authentischer Name des S. gelten konnte. So wird bestätigt, was unsere Gesamtuntersuchung ergeben und was der spanische Inschriftstein unmittelbar erwiesen hatte: die Fortexistenz auch des ursprünglichen Namens des Gottes neben der aus einem Kultbeinamen erwachsenen und wegen des Anklanges an Osor-Api bei der Einführung nach Ägypten bevorzugten Form. Das in den Zaubertexten so häufige Spiel mit der Zusammenstellung der sieben Vokale wird seine erste Veranlassung in dem Vorhandensein verschiedener lediglich oder hauptsächlich vokalhaltiger Namensformen (Iaû, Oannes) des babylonischen Gottes haben, und die Anschauung, daß die einfache Vokalreihe die Vertreterin des höchsten Gottes sei, wird eben daher stammen und vielleicht schon bei der Ausbildung der babylonischen Varianten des lediglich vokalhaltigen babylonischen Gottesnamens mitgewirkt haben.

Daß sich in den gnostischen Papyri und in den Zaubertexten mehrfach babylonisches Gut erhalten hat, ist bereits verschiedentlich betont worden. Siehe besonders *Anz*, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus* (= *Gerhard und Harnack, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* Bd. 15, Heft 4 (1897)) S. 88 Anm. 1.

Sehr häufig wird die babylonische Todesgöttin Ereškigal als Ἐρέσχιγαλ angerufen. Schamasch erscheint als Σάμας, die Worte ʿxilqa, xilqa, beša, beša'. *Lenormant, Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose*, 1871, p. 20 sind von *Tallquist, Die assyrische Beschwörungsform Maqlû*, Helsingfors 1895 nachgewiesen: bi-e-ša bi-e-ša ḫi-il-qa ḫi-il-qa. Duckt Euch, duckt Euch! Fliehet, fliehet! (*Maqlû* 5, 167, s. *Tallqvist*, S. 83 u. 143 und S. 35 seiner *Keilschrifttafeln*. Weiter aber ist von *R. Wünsch* (*Jahrbuch des Kaiserlich Deutschen Archäologischen Instituts, Ergänzungsheft* 6, 1905) antikes Zaubergerät aus Pergamon herausgegeben worden: vor allem ein Zaubertisch, eine Zauberscheibe, Zauberringe, -platten, ein Zaubernagel und drei Zaubersteine. Auf der Inschrift des Tisches, Zeile 51, findet sich Iao und gleich darauf die Variante Iae, letztere weit besser als Iaô zu Jahweh stimmend, auf der Zauberscheibe die bekannten Vokalkombinationen, an denen auch der Zaubertisch reich ist. „Nach Erklärung der griechischen, ägyptischen und jüdischen Elemente der Texte bleibt", wie *Wünsch* (S. 37) betont, „noch ein beträchtlicher Rest unerklärter Wendungen übrig." Die Inschrift des Zaubertisches beginnt: *Λουλου ζαρζαρκαθ*. Es ist bisher unbemerkt geblieben, daß hier rein babylonisches Sprachgut vorliegt. Lû ist die babylonische Prekativpartikel, die dem Verbum vorangesetzt wird. Lû ṣarḫat = *Λου ζαρκατ* heißt: 'sie möge gerufen werden' oder 'rufen', 3 pers. fem. Permansiv des einfachen Verbalstammes von ṣarâḫu צרח rufen, schreien, der passendste Anfang für einen Zauberspruch. Ebenda wird das von *Wünsch* als Parallele angeführte *λουλουλου βαρθαρθαρ* babylonischem lû bitrar, entsprechen (woraus mit Metathesis [vgl. *Z. f. Ass.* 14, p. 361 ff.]) und mit Verdunkelung des Vokals *batrar) „er, es möge erglänzen, erscheinen", 3 pers. masc. des Iftealstammes von barâru 'hell sein, hell werden'. Die zwei- und dreimalige Wiederholung des lû bedarf keiner Erklärung. Für die Wiederholung einer Silbe des Verbums liegen keilinschriftliche Analogien gerade aus einem Text vor, der auf Zaubereien im Zusammenhange mit einer meteorologischen Verfinsterung der Sonne (*Kugler, ZDMG* 56, 1902, S. 65) Bezug nimmt, K. 154; s. *Verf.* bei *Ginzel, Spezieller Kanon der Sonnen- u. Mondfinsternisse* S. 245 ff. bes. S. 247 Anm. *): likrubub für likrub, ipupuš für ipuš (epuš), illillik für illik. Durch die Wiederholung der einzelnen Wortteile soll die Wirkung gesteigert werden; mit einer elamitischen Einwirkung, die *Jensen* ins Auge faßte und *Verf.* a. O. registrierte, ist schwerlich zu rechnen. Übrigens liegen hier wohl nicht bloß mystische Vorstellungen zugrunde, sondern auch praktische Erfahrungen; denn noch heute verständigen sich in den an das Zweistromland angrenzenden Bergbezirken die Bewohner, besonders die Kurden, indem sie die einzelnen Worte oder die einzelnen Silben über weite Entfernungen hin wiederholen. Auf dem Zaubertisch erscheinen ferner *ισισ* und *οσοσο*, von Isis und Osiris hergenommen, was zu unserer Auffassung, daß die auch in diesem Texte erscheinenden Vokalhäufungen von den vokalischen Namensformen des Ia, Iau ausgegangen sind, stimmt. Zeile 30 ff. lauten: *αλαλαλ ελελελ ηληληλ ιλιλιλ ολολολ υλυλυλ ωλωλωλ*, wozu *Wünsch* das *ιλιλλον* des Zauberpapyrus W heranzieht. Für letzteres bildet sicher, und vermutlich für die ganze Reihe, den Ausgangspunkt Ellil, Illil, *Ἴλλινος* bei Damascius, der sumerische aber (wie *Clay Amer. Journ. of Semitic Languages* 23, S. 268 ff. nachgewiesen, vgl. dazu *Verf., Jahresber. d. Geschichtswiss.* 1907, 1, S. 151) bis in die spätbabylonischen Zeiten stetig verwendete Name des Gottes Bêl von Nippur.

So hat sich also in den Zaubertexten neben Ea, šar apsî und Ereškigal noch ein weiterer uralter babylonischer Gottesname erhalten. Wo Zauberformeln deutlich babylonischen Ursprungs sich in unmittelbarer Verbindung mit Sarapis-Iao finden, sind sie offenbar mit seinem Kult von Babylon nach Westen übernommen worden. —

Die Vielgestaltigkeit der Funktionen des babylonischen Gottes empfahl ihn neben den anderen Erwägungen speziell als Mittelpunkt eines synkretistischen Kultes. Durch seine Eigenschaft als Gott der Tiefe und durch den Kerberos war der Anhaltspunkt für die Verschmelzung mit Pluton und Osor-Apis (als einem Totengott), durch den Charakter als Heilsgott und durch das Attribut der Schlange die Brücke zum Asklepios gegeben, wie ja ein Asklepieion zum Tempelkomplex des Serapeum in Memphis gehörte. (*C. I. L.* 3, 9, 173. *Tac. Hist.* 4, 84.) Wie Osiris, der Gott, aus dessen Grabe die Pflanzen hervorsprießen, so war auch Ea, der Herr des Ozeans, der Gott der Meerestiefe, ein Gott der Fruchtbarkeit.

Die Betrachtung der S.-typen (s. u. Sp. 364 ff.) zeigt, wie sich die einzelnen Künstler immer von neuem bemühten, die Fruchtbarkeitsfunktion des Gottes mit den ihnen zu Gebote stehenden Mitteln zum Ausdruck zu bringen (z. B. Typus 1, 4c, 5a, 5b, 7a, 9d, ganz in unserem Sinne Typus 10 usw.). Wie durch den Namen Iao die Anknüpfung für die synkretistische Verschmelzung mit Jahweh und mit jüdischen Vorstellungen gegeben wurde, so haben sich auch zwischen dem Sarapiskult und der christlichen Religionsphilosophie tatsächlich oder angeblich Beziehungen entwickelt, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. Es genüge auf Horos-Christus (oben Bd. 2, 1 Sp. 431 f.) und Isis-Jungfrau Maria (a. a. O. Bd. 2, 1 Sp. 429 ff.) hinzuweisen.

Mit dem Kult des Sarapis verknüpfte sich in Ägypten der Brauch, daß Männer, Griechen wie gypter, sich im Tempelbezirk von Memphis in einer Zelle einsperren ließen, wovon die neueren Papyrusfunde vielfach nähere Kunde gebracht haben. Gegen die von *H. Weingarten, Der Ursprung des Mönchtums*, entwickelte und vielfach (z. B. von *Ed. Meyer, Geschichte Ägyptens* S. 401 und 406) gebilligte Annahme, daß die Klausur im Serapeum die Wurzel gewesen sei, aus der sich im vierten Jahrhundert das christliche Mönchtum entwickelt habe, wendet sich *Erwin Preuschen, Mönchtum und*

Sarapiskult 2. Ausgabe, 1903. Aber auch er erkennt an (S. 53), daß gewisse Zusammenhänge existieren, 'und daß der *Weingarten*schen Vermutung ein gesunder Gedanke zugrunde liege'. Daß, wer sich im Serapeum einschloß, durchaus nicht lediglich durch geistliche Rücksichten und die Absicht eines gottseligen Lebens bestimmt wurde, haben die neueren Funde gelehrt. Vgl. u. a. *P. M. Meyer, Das Heerwesen der Ptolemäer*, S. 72, Anm. 252 und *Bouché-Leclercq, Les reclus des Sérapéum de Memphis* in den *Mélanges Perrot*. — Über die Verbreitung des Brauches bei den semitischen Völkern bringt ebenfalls *Preuschen* viel Lehrreiches bei. Freilich bedarf auch manches der Modifikation.

Zum Schluß noch ein Wort über die Inschriften. Das hier vorliegende, äußerlich reiche Material — 274 Inschriften mit direkter Beziehung auf S. oder seinen Kult sind uns bekannt geworden — steht bezüglich seines Inhaltes durchaus in keinem Verhältnis zu seinem Umfang. Wohl wird hier und dort eine neue, auch interessante Einzelheit hinzugewonnen; die Entwicklung des Ganzen jedoch — nur sie kann im Rahmen dieser Darlegung berücksichtigt werden — erfährt keine nennenswerte Berichtigung oder gar Bereicherung. Im wesentlichen muß das epigraphische Material dazu dienen, die chronologische und topographische Ausdehnung des Kultes zu verfolgen. Selbst hier aber können wir uns auf das Notwendigste beschränken, da die Numismatik, die gleich zu Beginn der Typenbesprechung eingehender zu berücksichtigen ist, alle einschlägigen Fragen noch ausgiebiger und sicherer beantwortet als die Epigraphik.

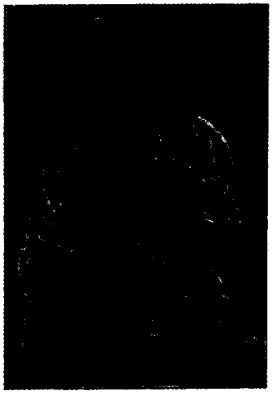
Die Inschriften zeigen und bestätigen, mit wie staunenswerter Schnelle der S.-kult zuerst im Ptolemaierreich, und als dieses im imperium Romanum aufging, auch dort populär wurde, und sich bald bis an die fernsten Grenzen ausbreitete, um überall festen Fuß zu fassen, das beste Zeichen, wie wohl die Durchbildung des synkretistischen Charakters gelungen war. Bezüglich der Chronologie liegt uns leider hier — mit geringer Ausnahme — ähnlich wie bei der Numismatik erst für die Kaiserzeit genaueres Material vor. Als hauptsächliche Fundorte kommen in Betracht: Melos, Mytilene, Thera, Lindos, Kamiros, Karthago, Numidien (Lambaesis, Theveste), die Inseln Astypalaia, Anaphe, Chalke, Syme, besonders zahlreich sind dann hierhergehörige Inschriften auf boeotischem Boden; auch Italien bleibt nicht zurück, hier ziehen besonders die kampanischen Städte Neapolis, Pompei und Puteoli unsere Aufmerksamkeit auf sich, dazu kommen die Provinzen Dalmatien (Jader, Brattia, Salonae), Pannonien (Poetovio, Vindobona, Ulcisia castra, Emona, Campona), Dacien (Potaissa, Apulum) und schließlich aus anderen Provinzen hauptsächlich noch: Verona, Nursia, Aquileia, Moesien. Der Natur des Gottes entsprechend handelt es sich im allgemeinen um sepulkrale Inschriften, daneben um Weihinschriften für vollzogene und erflehte Heilungen, endlich um Listen von Priesterkollegien und Schatzinventare. Neben dem Heilsgott Sarapis finden wir natürlich — wie es diese Gottheit und ihr Kult nicht anders erwarten lassen — auch zahlreiche andere pantheistische Kombinationen verzeichnet, unter denen, wie sich ebenfalls von selbst versteht, die der ägyptischen Götterwelt entliehenen den Vorrang behaupten. Am häufigsten begegnet uns die Verbindung von S. und Isis, daneben lesen wir gemeinschaftliche Gebete an Heliosarapis (s. *I. G.* 12^7, 114) und Isis; an Sarapis, Isis, Anubis (*I. G.* 7, 2482, 3215); an *Ζεὺς Ἥλιος μέγας Σάραπις καὶ οἱ συνναοὶ θεοί*; an Sarapis Neptunus (*C. I. L.* 8^1, 1002); an Iuppiter Pluto Sarapis; an Sarapis, Isis, Harpokrates; an Sarapis Isis Liber; an den Iuppiter optimus maximus Sarapis; an Iuppiter optimus maximus Neptunus Sarapis (*C. I. L.* 3^1, 3637); an Sarapis Isis regina Iuppiter Sol (*C. I. L.* 5^1, 3232); usw. — S. selbst findet sich mit den griechischen Beiwörtern: *ἀγαθός, βασιλεύς, εὐεργέτης, εὐμενής, καθαρός, κύριος, μέγας, μέγιστος, σωτήρ, ὑψιμέδων* usw. Endlich noch zwei Belege für die Popularisierung des Gottes und seines Kultes. Sobald das imperium Romanum in Ägypten auch seinen tendenziösen politischen Religionsideen Eingang verschafft hatte, treten uns Beispiele dafür entgegen, daß den vergötterten Kaisern auch der Beiname des S. gegeben wurde, in Analogie zum Iuppiter optimus maximus. Schon Augustus eröffnet die Reihe. Zweitens wird der Gottesname — entsprechend den beliebtesten Götternamen des griechischen und römischen Pantheons — zum menschlichen Eigennamen umgewandelt, d. h. die betreffende so benannte Person wurde gleichsam dem besonderen Schutze des Gottes anvertraut, zuweilen auch ganz dem Dienste der Gottheit gelobt. So lesen wir z. B.: *Σαραπίων, Σαράπιος, Σαραπιάς*, Sarapiacus, Serapio, Sarapio, Sarapion, Serapa, Sarapia, Serapia, Serapias, auch der Name 'Sarapis' selbst findet in diesem Sinne Verwendung usw. Auf folgende Inschriften sei noch besonders hingewiesen: *I. G.*, I 465; 1612 (*Σάραπις ἐν Δήλῳ*); 2326 (*Σαραπιὰς Γλαύκου Μαραθωνίου*); XII^1 162, 4 (*Σαραπιαστᾶν*); 942 (*Σεραπείων Παταρεύς*); XII^3 1 (*Σαράπιος ἱερεύς*); 200 (*Σαράπιδι Ἴσιδι ναὸς ἀγάλματα*); 443 ff. (*Σαράπι Ἴσι Ἀνούβι θησαυρός*); *C. I. L.* III^1 973 (numen Serapis); 2401 (Sarapia); 2703 (Serapis Isis Liber Libera); 4044 (Serapis Augustus); IV 2725 (amphorae fragmentum); 2849 (desgl.); 3294 (Serapis Augustus, Isis regina); 1003 (*ἐν κανώβῳ θεὸς μέγιστος*); 1004 (Sarapis, Sarapiacus sacerdos); 1005 (*Ζεὺς Ἥλιος μέγας Σάραπις κτλ.*); 1007 (sacerdos); 1009 (Sarapis deus Augustus [?]); 2630 (Isis, Serapis); IX 3337; 4772 (Sarapis Isis Arpokrates); 5824 (Iupiter Sol Serapis).

[C. F. Lehmann-Haupt.]

Wir sind in der glücklichen Lage, für die Entwicklung des Sarapistypus die mannigfaltigsten Gebiete der bildenden Kunst uns nutzbar zu machen. Rundskulptur, Relief und

die Plastik der Kleinkunst, wie geschnittene Steine, Terrakotten, dazu das unerschöpfliche Gebiet der Vasenmalerei und endlich die für die Chronologie dieser Typenentwicklung so wichtige Numismatik vereinigen sich, um uns bei unserem Unternehmen zu unterstützen. Die große Zahl der aus fast allen diesen Gebieten erhaltenen Darstellungen verbietet es von selbst, innerhalb dieser Arbeit etwa eine genaue Beschreibung jedes einzelnen Bildwerkes zu geben, wir müssen uns damit begnügen, die charakteristischsten Typen — von denen wir im ganzen 39 feststellen konnten — zu besprechen, um dieser Besprechung dann jedesmal eine Aufzählung der bedeutendsten Repliken hinzuzufügen.

Als sich die Kunst vor die schwere Aufgabe gestellt sah, mit den ihr zu Gebote stehenden Mitteln den Gedanken der synkretistischen Gottheit greifbar zum Ausdruck zu bringen, mußte sie sich naturgemäß an die Grundzüge jenes Gedankens halten und sich in geschmackvoller Mäßigung auf diejenigen Motive beschränken, die den eigentlichen Kern für das recht komplizierte Wesen des S. bilden. So ergab sich mit der Aufgabe, einen S. darzustellen, für den Künstler von selbst die sekundäre Aufgabe, ein Gebilde zu schaffen, das die Funktionen der Höhe und der Tiefe, des Lichtes und des Schattens, des Lebens und des Todes in sich vereinigte. Wir nehmen daher am besten unseren Ausgangspunkt von jenem Typus, der Helios, Hades und den allbeherrschenden Zeus zu einer Einheit zu verschmelzen sucht, jenem Typus (Typus 1), der uns am markantesten in der berühmten Büste der sala rotonda (nr. 549) des Vatikans entgegentritt (Abb. 1). Mit Recht schreckte das künstlerische Empfinden davor zurück, uns ein äußerlich dreiköpfiges Wesen — wie Hekate — zu schaffen; vielmehr wird die Dreiheit zu einer Einheit verschmolzen, in der sie aber dennoch deutlich enthalten ist. Unzweifelhaft liegt dem Kopfe ein Zeustypus des IV. Jahrhunderts zugrunde; doch scheint über das Antlitz der herrschenden Majestät ein Schleier milder Wehmut ausgebreitet zu sein. Dieser Eindruck auf den Beschauer wird in der Hauptsache dadurch erreicht, daß uns hier nicht die mächtige Stirn des olympischen Königs gleichsam entgegendroht, sondern daß sich über diese Stirn das niedergekämmte Haupthaar in leichter Wellung herabsenkt, ein Zug, der fast ausnahmslos jeder S.-darstellung eigen ist, ebenso wie das den Scheitel krönende Fruchtmaß, der Modius (Kalathos), der uns wohl auf den Reichtum der fruchttragenden Erde, auf das Reich des Hades verweist, das uns hier in seiner segensvollsten Eigenschaft entgegentritt. Unhaltbar erscheint uns dagegen die Erklärung *Millins* (*Mythol. Gallerie* p. 212): [Modius] „welcher ein Rest des alten Säulenschaftes zu sein scheint, den man anfangs verehrte und nachher auf dem Kopfe der Gottheit anbrachte". Vielmehr war der Modius doch wohl von vornherein ein Symbol der Fruchtbarkeit, das ursprünglich nur weiblichen Gottheiten zukam, und erst im Laufe späterer Entwicklung auch auf männliche Gottheiten übertragen wurde (vgl. o. Sp. 358). Schließlich erinnern uns die in die Kopfbinde eingefügten Sonnenstrahlen, deren Ansatzlöcher deutlich zu erkennen sind, noch an den Anteil, der auch dem Helios an dem Charakter des S. zukommt. Wenn wir endlich noch die Bemerkung *Helbigs* (*Vatikan* 247) hinzufügen, daß des öfteren die Farbe des Materials — dunkelgrüner Basalt oder weißer Marmor — als Hilfsmittel herangezogen wird, um entweder dem Lichten oder dem Düsteren die Oberhand im Wesen des S. zu verleihen, so mag dies vorläufig genügen, um zu zeigen, wie in der schöpfenden Phantasie eines hellenischen Künstlers jene aus der Ideenwelt des Orients geborene Gottheit sich darstellte. —



1) Sarapisbüste der sala rotonda des Vatikans (nach *Springer, Kunstgeschichte*, 7. Aufl.).

2) Osiris-Zeus-Sarapis und Isis, ptolemäische Münze (nach *Svoronos* 2 nr. 1123).

Verfolgen wir nunmehr systematisch — die Numismatik zur Führerin erwählend — den Entwicklungsgang des S.-typus, wie er sich uns für die bildende Kunst gibt, mit vorläufiger Hintansetzung aller mythologischen Probleme, die mit dem Namen jener Gottheit verknüpft sind. Ein halbes Jahrtausend — von etwa 200 a. Chr. n. bis etwa 300 p. Chr. n. — können wir auf diese Weise umspannen.

Als die synkretistische Gottheit κατ' ἐξοχήν tritt uns S. hier von Anfang an — wo wir ihm zum erstenmal unter Kleopatra I. auf ägyptischem Boden begegnen — entgegen. Die Geschichte des S.-kultus lehrt, daß wir selbstverständlich auf diesem Boden den frühesten Münzdarstellungen begegnen müssen; ebenso natürlich ist es dann aber auch, daß wir auf denjenigen Typus stoßen müssen, der den ptolemäischen Bestrebungen seine Entstehung zu verdanken hat, uns aber keinen Rückschluß erlaubt auf den diesen Bestrebungen vorausliegenden Entwicklungsgang des S.-typus und -kultus, d. h. auf den Ursprung des S.-kults überhaupt und auf die damit zusammenhängenden mythologisch-historischen Probleme. Die erwähnte Silbermünze (Abb. 2) zeigt auf ihrer Vorderseite zwei sich in üblicher Weise zum

Teil deckende Porträtköpfe in nach rechts gekehrter Profilansicht, von denen der hintere, der weibliche, Kleopatra I. als Isis veredelt darstellt — ein nicht seltener Isistypus liegt zu-Grunde. — Sollte (*Svoronos* II nr. 1123 ff.) der auf dem Revers genannte ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ nicht Ptolemaios VI., sondern der IV. seines Namens sein, so hätten wir den weiblichen Kopf einfach als Isis anzusehen, und die Datierung der Darstellung demnach in den Ausgang des III. Jahrh. zurückzuversetzen; der vordere männliche Kopf ist zweifelsohne ein Zeus-S., wie wir ihn zu definieren schon Gelegenheit hatten: mildes Zeusantlitz mit nach unten fallenden Stirnlocken, doch fehlt hier der Modius; dafür ist das Haupt mit einem Lorbeerkranz geziert, auf dem vorn in der Mitte, wo die Blattspitzen in entgegengesetzter Richtung zusammenstoßen, ein kleines Gefäß mit Osirisdarstellung steht. Wir haben hier also gleichsam einen Übergangstypus Osiris-Zeus-S. vor uns (Typus 2). Das nämliche gilt von einem S.-kopf, den uns die Vorderseite einer syrischen Münze Antiochos IV. Epiphanes zeigt (Abb. *Münzkat. d. Brit. Mus. Kings of Syria* Taf. XII 11). Dann tritt für unsere Kenntnis der Typusentwicklung — soweit wir uns wenigstens auf die numismatische Datierung verlassen wollen oder müssen — eine große Lücke ein. Doch können wir wiederum auf ägyptischem Boden den abgerissenen Faden neu aufnehmen, jenen Faden, den wir nun von Kaiser Claudius an bis zum Tode Domitius Domitianus' (297) ununterbrochen zu verfolgen vermögen.

Gleich zu Anfang stoßen wir hier auf denjenigen Typus, den wir gern als den Grundtypus bezeichnen möchten, da sein Vorkommen im Vergleich mit anderen Darstellungen nicht nur numerisch bei weitem überwiegt, sondern wir auch unschwer seinen starken Einfluß auf andere Typen feststellen können: es handelt sich um jenen stilistisch — wie schon hervorgehoben — einem Zeusideal des IV. Jahrhunderts verwandten S.-kopf (Typus 1), zumeist mit Modius und Taenia bekrönt, an deren Stelle zuweilen nur der Modius oder nur die Taenia treten kann; fast überall zeigt die Büste deutlichen Ansatz zu Chiton und Himation, wie er von Hadesdarstellungen allgemein bekannt ist. So begegnet uns der Typus unter Kaiser Claudius auf Münzexemplaren aus Alexandria und auch schon aus Phrygien; unter Hadrian finden wir ihn in Aeolis, unter M. Aurelius in Bithynien, unter Faustina Pii in Lydien, und endlich unter Commodus in Paphlagonien eingeführt. Hier sehen wir den Typus des S.-kopfes feststehend, in seiner Entwicklung abgeschlossen vor uns, gleichsam nur das letzte Glied einer Entwicklungskette unbestimmter Länge darbietend. Hierher gehört außer der schon mehrfach erwähnten vatikanischen Büste der sala rotonda noch eine zweite ebenfalls dort in der Gallerie der Statuen befindliche aus der Villa Mattei stammende Büste (*Braun, Ruinen Roms, Vatikan* nr. 299), ferner seien aus der fast unübersehbaren Zahl der Darstellungen und Variationen dieses Typus noch folgende Repliken als besonders beachtenswert hervorgehoben: ein Kolossalkopf aus der Villa Albani (*Helbig* 2 p. 81); ein Kopf aus der Villa Panfili (*Matz* 1 p. 9); Palazzo Barberini (*Matz* 1 p. 10); des Conte Baracco (a. a. O.); Palazzo Colonna (a. a. O.); Vigna Guerrieri (a. a. O.); Palazzo Castellani (*Matz* 1 p. 11); ein vom Palatin stammender Kopf (a. a. O.); ferner eine Büste im Palazzo Pitti (*H. Dütschke, Antike Bildwerke in Florenz* 2 p. 26) und ein Kopf im Palazzo Riccardi (a. a. O. p. 70); ein anderer des Campo Santo zu Pisa (*Dütschke* 1 p. 12); aus den Sammlungen des Louvre seien als hierher gehörig besonders genannt Katalog nr. 1370; 1374; 1830; 2590—2592; 2623; 2728; aus der Sammlung der geschnittenen Steine der kgl. Museen zu Berlin (bei *Furtwängler*) nr. 1105; 2623 bis 2625; 6926; 6927; 7746—7748; 8287; 8500, unter denen nr. 1105 vor allem merkwürdig ist, da der Kopf wohl das wesentlichste Attribut des S., den Modius — hier mit Ölblättern geschmückt —, zeigt, sonst aber noch durchaus rein den Zeustypus des IV. Jahrhunderts (Typus 1a), ohne die über die Stirn niederfallenden Lockenhaare, die wir für ein vorzügliches Charakteristikum des S. erklärt hatten. Schließlich sollen aus der großen Menge hier noch eine Bronzebüste aus Kassel (*Friederichs-Wolters* 1514) und einige bedeutende im Privatbesitz befindliche Repliken geschnittener Steine hervorgehoben werden, von denen die meisten schon in *Lipperts Daktyliothek* Erwähnung gefunden haben: ein gut geschnittener Achatonyx der Brühlschen Sammlung, ferner ein Stein des Grafen Schmettow, zwei Karneole aus dem Familienbesitz der Großherzöge von Toscana, ein schwarzer Achat aus dem Privatbesitz des Königs von Württemberg; ein schön gefaßter Achatonyx des Herzogs von Devonshire; ein kleiner, doch sehr fein geschnittener Onyx aus dem Familienbesitz des Grafen von Moszynsky usw.

Ein anderer Typus, in den Zügen des Antlitzes dem soeben besprochenen nahe verwandt, zeigt uns, daß wir uns wohl davor hüten müssen; die Numismatik allein das entscheidende Wort für Chronologie und lokale Verbreitung eines Typus sprechen zu lassen. Mehrere Münzen Vespasians, alexandrinischen Ursprungs, lassen uns einen gerade aufgerichtet stehenden S. erkennen (Typus 3), dessen Haupt mit einem Modius geziert ist, dessen Linke ein langes, meist bis auf den Boden reichendes Zepter gefaßt hält, und dessen rechtem Knie und Wade sich der Hadeswächter Kerberos gleichsam anschmiegt, wodurch sich in der sarapischen Gruppe die Unterwelt nun auch in ihrer Schrecken bringenden Eigenschaft darstellt. Die Münzprägung scheint nach Vespasian — soweit das uns vorliegende Material ein Urteil gestattet — diesem Typus kein Interesse entgegengebracht zu haben; wohl aber muß er sich schon lange vorher bei der Rundskulptur und auch späterhin noch lange in Rundskulptur und Kleinkunst besonderer Beliebtheit erfreut haben, wie wir aus den vielfachen Repliken

und reichen Variationen schließen müssen. Das Gesicht weist meist den gleichen mild-traurigen — im Gegensatz zum herb-traurigen des Hades — Ausdruck auf, der uns von den S-typen her schon vertraut ist; der Körper ist abwechselnd mit Chiton und Himation oder nur mit Chiton bekleidet, zuweilen bleibt der Oberkörper nackt, in diesem Falle wird das Gewand entweder um den linken Arm geschlungen oder zipfelartig über die linke Schulter gezogen, während rechter Arm und rechte Schulter unbekleidet bleiben. Ferner haben wir eine Variation dieses Typus (Typus 3 a) in den Darstellungen zu erblicken, in denen an Stelle des Kerberos ein Säulen-, zuweilen auch ein einfacher Baumstumpf tritt, um den sich eine Schlange herumwindet, oder an dessen Vorderseite sie sich emporschlängelt, welches Attribut uns an den Heilgott S. gemahnt. Aus der ebenfalls nicht unbedeutenden Zahl hierhergehöriger Bildwerke seien vermerkt: ein Zeus S. aus der Galleria Reale zu Florenz; zwei Repliken aus der Toulouser Sammlung; aus Morillon bei Genf; Arolsen; Louvre; zwei Repliken der Dresdner Sammlung; Villa Ludovisi; Sammlung Somzée; eine zu Stuttgart befindliche Statue (auch als Poseidon ergänzt); Carthago (sämtlich abgebildet: *S. Reinach, Répertoire statuaire* 1 p. 187; 2, 1 p. 18; 2, 2 p. 780; 3 p. 8); hierzu kommen noch eine Statuette des Palazzo Colonna (*Matz, Antike Bildwerke in Rom* 1 p. 10); eine zweite Statuette im archäologischen Museum zu Florenz (*Amelung, Führer durch die Antiken in Florenz* p. 270); und schließlich mögen noch zwei geschnittene Steine der Berliner Sammlung des Hervorhebens wert sein, die unserem Typus nahe verwandt sind (*Furtw.* nr. 6434; 7152).

Auf den ersten Blick mag es scheinen, als wären eine Anzahl von Darstellungen der Gottheit ebenfalls als Variationen jenes Typus anzusehen, während sie bei genauerer Betrachtung doch eine zu selbständige Entwicklung — oft Parallelentwicklung mit obigem Typus — zeigen, um nicht auch ihrerseits als selbständiger Typus behandelt zu werden, dem sich dann allerdings eine intime Verschwisterung, vielleicht ein gemeinsamer Ausgangspunkt, mit dem soeben behandelten Typus nicht abstreiten läßt. Wir denken an alle diejenigen Bildwerke, bei denen an Stelle des Zepters ein Opfergerät (patera oder simpulum) tritt, oder sich zu dem S. des erwähnten Typus eine oder mehrere Gottheiten hinzugesellen, um auf diese Weise — weniger geistvoll, dafür aber dem naiven Beschauer um so deutlicher — den synkretistischen Charakter zum Ausdruck zu bringen. Wenden wir uns nun dem S. mit Opfergeräten zu (Typus 4), so begegnen wir auf dem numismatischen Felde einer diesem Kreis zugehörigen Darstellung zuerst auf phrygischen Münzen des Antoninus Pius. Zugleich liegt uns hier ein besonders deutliches Beispiel vor für die nahen Beziehungen, die zwischen diesem und dem eben besprochenen Typus bestehen, das uns dazu verleiten könnte, den Typus mit Opferattributen als eine Weiterbildung — wenn auch als eine im Verlauf durchaus selbständige — aus jenem anderen zu erklären. Hier ist nämlich die patera dem Gotte obigen Typus in die sonst nur einen gestus ausführende freie Rechte gegeben, so daß S. scheinbar im Begriff ist, eine Libation vorzunehmen (Typus 4 a), während die Linke in uns vertrauter Weise das Zepter hält. Weist das Nebeneinander von Zepter und Opferattribut auf einen hieraus zu konstruierenden Übergangstypus hin, so läßt uns jedoch die antoninische Münze auch einen bedeutenden und tief einschneidenden Unterschied erkennen, da aus der stehenden hier eine thronende Gottheit geworden ist, bei der sich der Kerberos an das linke Vorderbein des Sessels in gleicher Art anschmiegt, wie einst an den linken Unterschenkel des Mannes. Die Numismatik sucht uns scheinbar zur Anerkennung der Priorität dieses Typus zu überreden, doch finden wir ihn selbst innerhalb ihres Gebietes mit Ausnahme dieses einen Falles erst in weit späterer Zeit wieder: unter Julia Domna in Ionien und auf Münzen der Salonina in Galatia, beidemal mit patera ohne Zepter und Kerberos; aus stilistischen Gründen müssen wir aber unbedingt als den älteren den stehenden Typus erklären (s. *Springer* 1 p. 285), wie wir ihn unter M. Aurel auf Münzen in Bithynien und Lydien vorfinden, die Rechte hält eine patera, die Linke ist zu einem segnenden gestus leicht erhoben, der Kopf zeigt den üblichen Typus mit Modius und Taenia oder auch nur einem von beiden geschmückt, der Körper ist meist in Chiton und Himation gehüllt, seltener nur mit einem bekleidet. Dasselbe gilt für alexandrinische Münzen des M. Aurel, nur tritt hier an Stelle der patera ein simpulum, zu dem sich auf anderen Münzen desselben Herrschers am gleichen Orte noch die Figuren der Dioskuren gesellen (Typus 4 b), die den S. in ihre Mitte nehmen, so daß alle drei Gestalten vollkommen en face erscheinen. Den einfachen Typus der segnenden Gottheit mit patera finden wir dann ebenfalls unter M. Aurel in Bithynien und eben dort auf Münzen des Caracalla. Sehen wir uns in der Rundskulptur nach den Vorlagen für diese Münzdarstellungen um, so finden wir hier Material genug: eine im Besitz von Hilten Price befindliche Statue (*S. Reinach, Répertoire de la statuaire* 2, 2 p. 780) ist vollkommen identisch mit den Münzbildern des M. Aurel in Bithynien und Lydien oder mit denen des Caracalla in Bithynien; eine andere (a. a. O.) mit alexandrinischen Münzen des M. Aurel; hierher gehört auch eine im Museum Disney befindliche Statue (a. a. O. 2, 1 p. 18), die mit der Rechten eine patera nachlässig gesenkt hält, während die Linke schlaff herabhängt, der Oberkörper ist unbekleidet, das Gewand über den linken Arm und die linke Schulter gezogen; ferner eine ganze Reihe von Darstellungen, wo der Gott mit der Rechten die patera im Libationsgestus hält, während er mit der Linken ein Füllhorn trägt (Typus 4 c), wodurch der Gedanke der Fruchtbarkeit, der schon im Modius seinen Ausdruck fand, noch

verstärkt wird, z. B. bei einer Statue des Brit. Mus. (Abb. 3 = *Journ. of Hell. studies* 6. p. 304), dasselbe gilt von einer Statue in Catajo (*Arndt und Amelung* 56, *Dütschke* 702). Schließlich geben auch noch einige geschnittene Steine der kgl. Museen zu Berlin interessanten Aufschluß, von denen *Furtwängler* nr. 2363; 2642; 7153 noch mit wenigen Worten gestreift seien: 2363 gehört zu dem Übergangstypus mit Zepter und patera, doch wird hier die Zeusverwandtschaft des S. besonders eindringlich betont: der mit Chiton und Himation bekleidete Gott steht auf einem Blitzbündel (Typus 4d) während auf dem linken Handrücken — die Hand stützt sich auf ein kurzes stockartiges Zepter — ein Adler ruht. nr. 2642 zeigt die gleiche Gestalt wie 2363, die jedoch, wie auf alexandrinischen Münzen M. Aurels, von den Dioskuren in die Mitte genommen wird. Über dem Haupte des S. leuchtet ein Stern. S. mit Dioskuren und Stern (Typus 4e), jedoch ohne jedes andere Attribut als den Modius, zeigen uns auch alexandrinische Münzen des Antoninus Pius; ja schon unter Nerva weisen einige Münzen gleicher Herkunft S.-büsten en face auf, der Kopf ist mit Modius bekrönt, darüber ein Stern. Auf nr. 7153 endlich erkennen wir wieder den S. mit Zepter und patera, diesmal jedoch mit einem Panzer (Typus 4f) bekleidet, zu seinen Füßen Kerberos. Alle drei Steine sind übrigens flüchtige Arbeiten der späteren Kaiserzeit.

3) Sarapis stehend mit Füllhorn und patera, Statue (nach *Reinach, Répertoire de la statuaire grecque et romaine* 2[1] p. 18 Fig. 7).

Bevor wir den Typus des stehenden S. verlassen, um uns den thronenden Darstellungen zuzuwenden, möge noch einiger der Zahl nach seltener, der Bedeutung nach im allgemeinen nichts Neues bietender Repliken des schreitenden S. (Typus 5) wenigstens kurz gedacht werden. In der Regel bewegt sich — soweit Münzbilder in Betracht kommen — die stets allein ohne Nebengottheit im Profil dargestellte Figur mit kleinen Schritten von links nach rechts; Modius und volle Bekleidung, Chiton und Himation, erinnern durchaus an den stehenden S.; der rechte Fuß ist gewöhnlich leise erhoben und dem linken Standbein vorgestellt, der rechte Arm hängt schlaff herab, die zum Körper im spitzen Winkel nach unten vorgestreckte Linke trägt meist ein Attribut, zweimal — in später Kaiserzeit — ein kurzes Zepter: auf bithynischen Münzen des Macrinus und auf alexandrinischen des Trebonianus Gallus; auf alexandrinischen Münzen unter Hadrian tritt jedoch an Stelle des Zepters eine Ähre (Typus 5a), in der wir an der Person des S. nun schon das dritte Symbol der Fruchtbarkeit festzustellen haben; als viertes möge hier gleich der Palmenzweig (Typus 5b) genannt sein, den wir auf Münzen aus dem Pontus unter Severus Alexander als Beigabe des S. erkennen. Auch auf den übrigen Gebieten der bildenden Kunst stoßen wir hier und da auf eine Darstellung des schreitenden S., ohne ihr jedoch irgend eine große — sei es künstlerische oder kultische — Bedeutung beilegen zu können. Populär ist dieser Typus sicher an keinem Ort zu keiner Zeit geworden, gerade im Gegensatz zum thronenden S., dem wir nunmehr unsere Aufmerksamkeit zu widmen haben.

Dieser thronende S. (Typus 6), in seiner Typusentstehung — wie schon hervorgehoben — jünger als der stehende, bot dem Künstler eine weit größere Variationsmöglichkeit, deren er aber bedurfte, um den unendlich reich verzweigten synkretistischen Charakter der Gottheit gründlich zum Ausdruck zu bringen. Daher darf es uns nicht Wunder nehmen, wenn wir bei Behandlung dieses Typus die Phantasie des bildenden Künstlers gleichsam in stets neuen Kombinationen schwelgen sehen, wobei man sich allerdings meistens des schon erwähnten einfachen Mittels bediente, S. in Verbindung mit anderen Gottheiten darzustellen, um auf diese Weise anzudeuten, daß S. auch an den Eigenschaften dieser Gottheiten einen gewissen Anteil nehme. Versuchen wir zuerst wieder an der Hand der Numismatik uns eine zeitliche und örtliche Übersicht über die vorhandenen Untertypen und Variationen — vorläufig in Form einer Aufzählung — zu verschaffen, bevor wir uns hier und da auf einige Einzelheiten einlassen. Unter Trajan finden wir in Alexandria den thronenden S. in Gesellschaft einer Nike und des Kerberos (Typus 6a); oder der Isis und des Kerberos (Typus 6b); oder der Stadtgöttin Alexandria und des Kerberos (Typus 6c); am gleichen Orte unter Hadrian S. entweder allein thronend, oder ihm zur Seite den Kerberos; unter Antoninus Pius die schon zitierte Darstellung auf phrygischen Münzen mit Opfergeräten, Kerberos zu Füßen des Thrones; unter demselben Herrscher wurden in Lydien Münzen geprägt, die uns den thronenden S. mit Kerberos erkennen lassen; ebenso finden wir ihn zu dieser Zeit auf alexandrinischen Münzen gebildet, doch steht hier der Thron in einem durch zwei Säulen — an jeder Seite je eine — angedeuteten Tempel (Typus 6d); unter Lucius Verus begegnet uns diese häufigste Kombination, Sarapis-Kerberos, auf dem Boden Galatiens; unter Julia Domna in Ionien der uns ebenfalls schon vertraute thronende S. mit patera; unter Caracalla findet sich der Hadeswächter wieder auf bithynischen und ionischen Münzen ein; unter Gordian III. innerhalb Ioniens umgeben von der Artemis von Ephesos und dem Kerberos (Typus 6e); auf bithynischen Münzen der Tranquillina sehen wir ihn wieder allein thronend; unter den Philippern als Gefährten der Isis in Phrygien; auf galatischen Münzen der Salonina wieder mit Opferattribut; endlich noch einmal unter Domitian Domitianus in Alexandria mit Kerberos. Schon diese Aufzählung beweist aufs deutlichste, daß wir hier innerhalb

des einen Haupttypus eine nicht geringe Anzahl von Nebentypen vor uns haben, denen noch eine kurze Besprechung gewidmet werden muß. Zweierlei ist fast allen diesen Darstellungen gemeinsam: der Thron, meist als massiver, mehr oder weniger ornamental ausgestatteter Steinsessel gedacht, mit hoher, zuweilen das Haupt des Sitzenden noch überragender Rücklehne, und mit niedrigen Armlehnen; ferner weisen beinahe alle Repliken — bezüglich des Antlitzes — auf jenes mehrfach erwähnte Zeusideal des IV. Jahrhunderts zurück, was uns gerade bei diesem Typus um so weniger auffällig erscheinen darf, da wir ja von dem der attischen Schule zugehörigen Bildhauer Bryaxis wissen, daß er für den Sarapis-Tempel in Alexandrien den Gott thronend, in der Linken ein Zepter, mit der Rechten den Kerberos berührend überlebensgroß darstellte; bei der im Mus. Pio Clem. befindlichen Statue (Abb. 4) mögen wir uns vielleicht an das Werk des Bryaxis erinnert fühlen. Der Ausdruck der Trauer geht bei den sitzenden Darstellungen des Gottes, besonders bei denen mit Kerberos zur Seite, oft in einen tiefer gefaßten Ernst über, als ihn die stehenden Exemplare aufwiesen, wodurch auf den sarapischen Hadescharakter hier der stärkste Akzent gelegt zu sein scheint. Die Darstellungen des thronenden Gottes sind meist auf Vorderansicht berechnet, doch fehlen auch Profilbildwerke nicht ganz, die wir dann zumeist innerhalb der Kleinkunst und der Malerei zu suchen haben. Für die Bekleidung gilt dasselbe, was wir für die Standbilder bemerkt haben, wenn auch hier die eigentliche Hadesgewandung, faltenreicher Chiton und Himation, überwiegt, und das Nackte dem gegenüber entsprechend in den Hintergrund tritt.

4) Sarapis thronend, Statue des Museo Pio Clem. (nach *Millin, Galerie Mytholog.* Taf. LXXXVII nr. 346).

Die Aufzählung zeigte uns fernerhin, daß wir auch hier wohl unterscheiden müssen zwischen Darstellungen, denen der Kerberos beigegeben ist, und denen er fehlt, wobei die ersten numerisch überwiegen; bei diesen vermissen wir das Attribut des Zepters fast nie, es reicht wiederum stets bis auf den Boden oder bis auf die unterste Stufe des in der Regel zweistufigen Thronpostamentes und wird von dem Gott mit der linken Hand gehalten, während die Rechte teils auf der entsprechenden Armlehne aufruht, teils nachlässig auf einen der Kerberosköpfe gesenkt ist. Hierher gehören u. a. verschiedene Bildwerke des Louvre; eine in Paris gefundene, jetzt im Thermenmuseum befindliche Darstellung; eine Statue der Sammlung Somzée; ein besonders instruktives Exemplar der Villa Borghese, bei dem jedoch der Modius fortgelassen ist (*Müller-Wieseler* 2, 67, 853; *Roscher* Bd. 1, Sp. 1803); eine Statuette des Museums zu Odessa; ein Bildwerk der Sammlung Vallarins; und je ein aus Sparta und Cypern stammendes Exemplar, zu denen sich noch mehrere im Handel aufgetauchte, meist im Privatbesitz befindliche gesellen. (Für alle diese Darstellungen s. Abbildungen und Literaturangaben bei *S. Reinach, Répertoire de la statuaire* 2, 1 p. 19. 20; 2, 2 p. 780.)

Weit interessanter, weil für die Erkenntnis der Typusentwicklung ausgiebiger, ist uns der wohl etwas ältere Typus des thronenden S. ohne Kerberosbegleitung, der uns — vielleicht gerade infolge seines Anziennitätsverhältnisses — einige Rückschlüsse auf die für diesen Typus ausschlaggebenden Vorbilder gestattet. Für Thron, Person und Kleidung gilt das oben Festgestellte, desgleichen für das Zepterattribut; die Rechte hängt hier in den meisten Fällen schlaff, vom Körper durch kleinen Zwischenraum getrennt, herab, selten dient eine Armlehne als Stützpunkt, noch seltener das rechte Knie, wie etwa bei einer Statue der Sammlung Fauvel (*Montfaucon, l'antiquité expliquée et représentée en figures* 2, 2 pl. CXXI 1). Im Anschluß hieran mögen als wichtigste Repliken dieses Typus gleich namhaft gemacht werden aus dem Vatikan (*Amelung* 1, 50. 255); aus der Bibliothèque Nationale (*S. Reinach, Répertoire statuaire* 2, 1 p. 19); ein Wiener Exemplar (*Westd. Zeitschr.* XIV pl. V. 4 p. 66), aus Cherchell (*Gauckler, Mus. de Cherch.* pl. 14), dieses eines der wenigen mit unbekleidetem Oberkörper; ferner eine alexandrinische Replik (*S. Reinach. Rép. stat.* 2, 1 p. 18); endlich ein besonders hervorzuhebendes Bildwerk des Louvre (a. a. O. 1 p. 19), in dem wir eine höchst seltene und beachtenswerte Darstellung des thronenden Heliosarapis vor uns haben (Abb. 5). (Über Heliosarapis s. *Roscher* Bd. 1, 2 Sp. 2026.) In diesem Zusammenhange möge auch das Münzbild des stehenden S. mit Strahlenkrone erwähnt werden, wie wir es auf ionischen Münzen des Severus Alexander vorfinden. Schließlich sei noch einer Bronze — Zeus S. darstellend — des Brit. Mus. gedacht (*Michaelis, Ancient marbles in Great Britain*, Holkham Hall 16). Eine ebenfalls jetzt im Brit. Mus. befindliche — einst der Sammlung Jérome Bonaparte zugehörige — apulische Vase führt uns eine Götterversammlung vor Augen, deren natürlicher

5) Statue des thronend. Heliosarapis im Louvre (nach *Reinach, Répert. de la statuaire grecque et romaine* 2[1] p. 19 Fig. 1).

Mittelpunkt Zeus uns über die Herkunft unseres Typus wohl einige Auskunft zu geben vermag (Abb. 6). Der Olympier thront hier, mit der Linken ein Zepter haltend, die Rechte ist auf die Sitzfläche des Thrones selbst gestützt, der Oberkörper nackt, doch schließt das Gewand oberhalb der Hüften vollkommen ab und ist nicht, wie wir es bisher für S. — auch für den thronenden in Cherchell — feststellen konnten, noch über den linken Arm oder die linke Schulter gezogen; auch die Sitzweise ist durchaus vom Herkömmlichen abweichend, da die Gestalt nicht symmetrisch die Mitte einnimmt, sondern nur den linken, größeren Teil der Sitzfläche bedeckt; der Thron hat keine Seitenlehnen, daher die Haltung des rechten Armes. Trotz dieser Verschiedenheiten ist ein Zusammenhang mit unserem Typus unverkennbar, besonders wenn wir den Kopf näher betrachten, der ein S. ohne Modius zu sein scheint, den wir ohne weiteres als Zeus S. ansprechen würden, wenn der Zusammenhang der Gesamtdarstellung (Götterversammlung) sich dem nicht widersetzte. Noch evidenter wird die Verwandtschaft jedoch mit einem Hadesbild einer kampanischen Vase in der Eremitage (*Arch. Zeit.* 1843 pl. 12) (Abb. 7). Als Abweichung kann hier eigentlich nur die wieder unsymmetrische — diesmal nach links orientierte — Sitzweise gelten, die jedoch als Charakteristikum der Vasenmalerei überhaupt anzusehen ist, daher für unseren Zweck als unterscheidendes Merkmal nicht in Betracht kommen darf. Handgreiflich haben wir hier einmal Zeus und Hades als die Quellen des Hauptstromes dartun können, der natürlich in seinem Laufe noch manchen Nebenfluß in sich aufnimmt, von denen jedoch erst bei den speziell synkretistischen Darstellungen die Rede sein soll. Über die alexandrinischen Münzen des Antoninus Pius, die uns S. zwischen zwei Tempelsäulen thronend darstellen, brauchen wir weiter keine Worte zu verlieren, da dieses Motiv von Vasenbildern her hinlänglich bekannt ist.

6) Zeus thronend (nach *Reinach, Répertoire des Vases Peints* 1 S. 495).

7) Hades thronend (nach *Reinach, Répertoire des Vases Peints* 1 S. 355).

Bevor wir uns jenen synkretistischen Darstellungen zuwenden, müssen wir uns noch mit einigen Typen beschäftigen, die sich in jeder Beziehung unabhängig von den bisher festgestellten entwickelt haben, deren Vorhandensein nur aus dem Kult, nicht aber auf Grund irgendwelcher stilistischer Vorlagen zu denken ist. Schon unter Trajan begegnen wir in Alexandria Münzdarstellungen des S. und der Isis auf dem Deck eines Schiffes stehend (Typus 7), wie es wenigstens den Anschein hat; da es sich aber offenbar um eine Barke, eine Nilbarke, handelt, so müssen wir uns die betreffenden Personen vielmehr im Innern des Bootes denken, und hat sie der Künstler — nach Art der naiven Vasenmalerei archaisierend —, um sie dem Beschauer sichtbar zu machen, darüber abgebildet. Münzen gleicher Herkunft zeigen uns unter Hadrian an Bord eines solchen Fahrzeuges S., Isis, Demeter und Kerberos vereinigt (Typus 7a); die gleiche Gesellschaft, durch eine Tyche (Typus 7b) vermehrt, finden wir am selben Orte auf Münzen des Antoninus Pius wieder; ein besonders treffliches Beispiel bildet eine Schaumünze des Gordianus Pius mit den Gestalten des S. und der Artemis von Ephesos (Typus 7c) und der Inschrift ΟΜΟΝΟΙΑ ΕΦΕCΙΩΝ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΩΝ (Eintracht der Ephesier und Alexandrier), (Abb. 8). Hier präsentiert sich uns S. stehend mit Modius auf dem Haupte, Zepter in der Linken, die Rechte segnend erhoben, während die bisher angeführten Beispiele ihn uns sitzend mit den gleichen Attributen und demselben gestus zeigten. Dasselbe gilt von einer Paste im Besitz der kgl. Museen zu Berlin (*Furtw.* 6278), die uns S. nebst Isis und zwei nicht weiter zu bestimmenden Personen erkennen läßt; ebenso ein Karneol der gleichen Sammlung, wo Isis hinter dem Thron des S. steht, während auf dem Schiffsdeck ein Mann mit lebhafter Gebärde ausschreitet (*Furtwängler* 2549). Beide Steine gehören der späteren Kaiserzeit an.

8) Sarapis und Artemis von Ephesos auf einer Barke stehend, Münze (nach *Millin, Galerie Mythologique Recueil de Monuments* Taf. XXX Fig. 111).

Eine ähnliche Sonderstellung nimmt ein unter Hadrian in Alexandria auftauchender Münztypus ein, auf dem S. auf einer Quadriga stehend dargestellt ist (Typus 8). Hierfür fehlen uns aus den übrigen Gebieten der bildenden Kunst passende Analoga; doch können wir eine eigenartige Kombination (Typus 8a) dieses Typus mit dem vorigen aufweisen: ein im Louvre befindlicher Krater (*Heydemann, Pariser Antiken* p. 39) ist mit einer Darstellung des von der Hemera begleiteten Helios geschmückt, beide Gestalten stehen auf einer Quadriga, diese wieder auf einem vorn mit einem Auge bemalten Schiff (Abb. 9). Die Beziehungen zwischen Helios und S. sind uns bekannt (s. *Roscher* Bd. 1, 2 Sp. 2026). Die übrigen Personen dieses Bildes liegen außerhalb unserer Interessensphäre.

Die Schiffsdarstellungen — offenbar ist eine Nilbarke gemeint — führten uns bezüglich der Anschauung und der Komposition wiedes zu unserem lokalen Ausgangspunkt, Ägypten, zurück, woran uns auch die an Bord der Schiffes meist als Gesellschafterin des Gottes auftretende Isis eindringlich gemahnte. Selbst-

verständlich haben wir Isis nicht als die einzige Gestalt des Nillandes (Typus 9), zu betrachten, die sich auch innerhalb der bildlichen Überlieferung dem Gefolge des S. anschließt: auf alexandrinischen Münzen Hadrians erkennen wir Hermanubis und Harpokrates (Typus 9a), denen sich noch im Pontus unter Septimius Severus der Apis-Stier (Typus 9b) und auf einem Jaspis der Kaiserzeit der Flußgott Nil anschließen. Besonders zahlreich ist die Vereinigung von S. mit Isis, meist — soweit es Relief und Kleinkunst betrifft — in Form gegeneinander gekehrter Köpfe oder Büsten; auch hier handelt es sich um den bekannten S.-typus: so auf einer im Louvre befindlichen Schale (*Katalog* nr. 2734); auf einer scheibenförmigen Terrakottaform im Privatbesitz zu Mainz (München, Museum für Abgüsse, Werke der Kleinkunst 1156b); auf verschiedenen geschnittenen Steinen der kgl. Museen zu Berlin (*Furtw.* nr. 2626 bis 2628); auf einem Heliotrop aus dem Besitz des Großherzogs von Toscana usw. Andere Steine weisen einige Variationen auf: so aus der Berliner Sammlung ein Karneol (*Furtw.* nr. 2629), wo sich unter den Büsten der beiden Gottheiten ein Adler (Typus 9c) mit erhobenen Flügeln befindet, dem ein Achat (*Furtw.* nr. 11098) verwandt ist, auf dem ein Adler dargestellt ist, dessen ausgebreitete Flügel die Büste des S. und der Isis tragen, während auf seinem Kopfe die Figur des Harpokrates mit einem Füllhorn (Typus 9d) steht. *Furtw.* nr. 8498 ist die schon erwähnte Gemme, die unter den Köpfen des S. und der Isis den gelagerten, bärtigen Flußgott Nil (Typus 9e) zeigt, der einen Schilfstengel in der Rechten trägt; die ganzen sich gegenüberstehenden Figuren des S. mit nacktem Oberkörper und der Isis mit Sistrum, zwischen denen ein Altar (Typus 9f) steht, finden wir auf einem anderen Berliner Karneol (*Furtw.* nr. 2548); endlich sei noch auf ein eigenartiges Relief aus Delos aufmerksam gemacht (*Furtw., Die Sammlung Sabouroff* 1 p. 30), das ebenfalls die ganzen Figuren der beiden Gottheiten, diesmal als σωτήρ und σώτειρα verehrt (Typus 9g), wiedergibt. Aus der Rundskulptur mag eines lateranischen Fragmentes gedacht werden (*Benndorf und Schöne, Die antiken Bildwerke des lateranischen Museums* pl. VI, 357), das uns die Götter auf einem Doppelthron sitzend zeigt, dessen richtige Deutung jedoch zweifelhaft sein mag. Um endlich diese Reihe zum Abschluß zu bringen, führen wir noch ein merkwürdiges — innerhalb der Typusentwicklung gänzlich isoliert dastehendes — Gebilde aus der Sammlung Mordtmann in Konstantinopel an (*Reinach, Rép. stat.* 2, 1 p. 20): S. und Isis, deren Körper in Fisch- oder Schlangenleiber auslaufen (Typus 10), die miteinander verknotet sind (Abb. 10). Die für diese Darstellung bestimmende Gottheit mag nicht S., sondern Isis gewesen sein (s. *Baudissin, Stud. zur sem. Gesch.* p. 238).

9) Helios und Hemera [?] im Boote
(Vasenbild nach *Reinach, Répertoire des Vases Peints* 1 S. 291 Fig. 1).

10) Isis und Sarapis als . enschenköpfige Schlangen,
Bronze (nach *Rev. arch.* N. S. 37, Pl. 9, 2, vgl. ob. Bd. 2 Sp. 538).

Nun erübrigt es noch, an dieser Stelle einige Worte über die Darstellungen des Apis-Stieres zu sagen. Der Gedanke mag ja sehr nahe liegen, aus diesen Darstellungen einen Rückschluß auf die kultische Herkunft des S.

ziehen zu wollen, um auf diesem Wege Licht über jenes Problem zu verbreiten; doch müssen wir davon abstehen, da alle unsere Repliken dieser Art aus so später Zeit stammen, daß wir sie sicher als beeinflußt, d. h. also erst hervorgerufen anzusehen haben durch die damals schon als nur eine unter vielen bestehende Einführungslegende des S., die an die seit langem in Ägypten wohlbekannte Vorstellung vom Osiris-Apis anknüpft. Die pontische Münze des Septimius Severus nannten wir schon; es kommen als bedeutende Repliken der nicht allzu häufigen bildlichen Darstellungen noch hinzu: ein Votivrelief aus der Villa del Grande (*Matz, Rom* 3, p. 145) mit schreitendem Stier; ein ähnliches aus dem Palazzo Merolli (a. a. O.); ein drittes aus der Villa Altieri, die Ankunft des S. in Ägypten darstellend (*Mon. dell' Inst.* 6, Tav. 6, 3); und endlich eine dem Iupiter optimus maximus Sol S. vom Augur Scipio Orfitus geweihte Basis im kapitolinischen Museum (*Helbig* 1, p. 353), deren bildlicher Schmuck von einem ähnlichen Motiv beeinflußt ist.

Auf ägyptischem Boden wurde mit mehr oder minder Geschick der Versuch unternommen, zwischen fremd-östlicher und hellenischer Kultur einen Kompromiß zu schließen und diesem Friedensbund gleichsam ein Denkmal zu setzen in einer für diesen Zweck eigens geschaffenen Gottheit, die schon aus diesem ihrem Entstehungsgrunde das Synkretistische ihrer Natur in keiner Weise verleugnen konnte. Wenn wir es hier also noch einmal unternehmen, von synkretistischen S.-typen zu handeln, so verstehen wir darunter solche Bildwerke, denen der Stempel des Synkretismus mit besonderer Schärfe aufgedrückt ist, ohne jedoch dabei zu vergessen, daß eigentlich auch allen bisher erwähnten Typen das Epitheton „synkretistisch" mit Fug und Recht zukommen mußte. Wollen wir einmal von allen denjenigen Reproduktionen absehen, in denen S. sich uns in Gesellschaft irgendwelcher anderer figürlich dargestellter Gottheiten zeigt, wie wir sie bisher stets anzuführen Gelegenheit hatten, so müssen wir aus den Münzen den Schluß ziehen, daß in dieser späten Zeit Antoninus Pius der mächtigste Förderer jener wahrhaft pantheistischen Kunstwerke war. Er führte auf S. bezügliche Neuprägungen in Alexandrien, Lydien und Phrygien ein, jenen pantheistischen Typus aber nur in Alexandrien, wo uns z. B. Münzbilder eine S.-büste erkennen lassen, umgeben von einem Zodiak (Typus 11), Saturn, Sonne, Mond, Mars, Merkur, Iupiter, Venus; andere Stücke tragen die Büsten von S. und Isis nach üblichem Schema in Verbindung mit zwei Zodiaci; wir dürfen hierbei nicht unbeachtet lassen, daß nach antiker Anschauung die Gottheit und ihr Sternbild durchaus zu einer harmonischen Einheit verschmolzen. Nach Antoninus Pius können wir sarapisch-pantheistische Münzbilder so markanter Prägung nicht mehr nachweisen. Doch liefern uns hier auch die anderen bildenden Künste reiches und interessantes Material: so sehen wir auf einer bronzenen Opferschale (*Lanzi, Saggio di lingua etrusca* 2, 6 nr. 3; *Millin, Mythol. Gallerie* p. 88 nr. 463) Iuppiter, Iuno, Herkules um eine Herme des S. gruppiert (Typus 12). Da wir hier in das Reich der etruskischen Kunst geraten sind, möge uns eine kurze Zwischenbemerkung vergönnt sein. Es ist schon von mehreren die Behauptung aufgestellt worden, daß der S.-typ einen gewissen Einfluß geltend gemacht habe auf die christliche bildende Kunst, daß er gleichsam mitgearbeitet habe an den edlen Zügen des Heilandantlitzes, wie es heute nach scheinbar abgeschlossener Entwicklung vor uns steht. Wir geben in unserer Abbild. (11) einen etruskischen Spiegel, dessen Mittelfigur durch ihre Insignien sicher als Iuppiter, mit großer Wahrscheinlichkeit als Iuppiter-S.

11) Iuppiter etc., etruskischer Spiegel (nach *Wiener Vorlegeblätter* Serie D Tafel 10 Fig. 5).

(Typus 13) gekennzeichnet ist, der jener Behauptung zum Beweise dienen könnte. Doch kann darauf hier nicht näher eingegangen werden. Greifbarer will uns — wenn wir der verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen Zeus und Kronos gedenken — eine Kombination dieses Kronos mit S. erscheinen, wie wir sie für die bildende Kunst auf einem Altar des kapitolinischen Museums (*Millin, Myth. Gallerie* 16 p. 4) glauben nachweisen zu können, wo wir eine Darstellung der Rhea vor uns haben, die dem Kronos (Typus 14) an Stelle des eben geborenen Iuppiter einen eingewickelten Stein zu verschlingen gibt; ferner auf einem geschnittenen Stein aus der Sammlung Stosch (*Winckelmann* p. 24 nr. 5). Von hier ist der Weg zu einer Identifikation des Ianus- und S.-typs nicht allzuweit: ein gutes Beispiel gewährt ein römisches As (*Numism. Musei Arigoni* 1. 2. Abb. 12), das uns auf der Vorderseite einen Ianus bifrons (Typus 15)

zeigt, der ohne weiteres stilistische Zusammenhänge mit uns bekannten S.-typen aufweist; auch der einen Schiffsschnabel darstellende Revers kann hier vielleicht unsere Vermutung unterstützen. Im Bereich des pantheistischen Zeus-S. wollen wir nicht unerwähnt lassen, daß eine in Wien befindliche Gruppe, Zeus, Ammon und Ares (Typus 16 = *Arch. Anz.* 1892 p. 52f. 84) wohl zweifellos auf eine Stufe zu stellen ist mit den von uns besprochenen Darstellungen des gepanzerten oder mit militärischen Attributen versehenen Zeus-S. Wir gingen von der in der S.-einheit ursprünglich enthaltenen Dreiheit aus und können hier eine bedeutsame Parallele beibringen in einer zuletzt in Chiusi befindlichen Amphora (*Annali* 1851 p. 305), auf der wir die drei Funktionen des Zeus durch drei zu einer Gruppe vereinigte Zeusfiguren (Typus 17) symbolisiert sehen; hier ist jener ästhetische Fehler des Zerlegens der Vielheit in ihre Bestandteile begangen, den z. B. ein Bryaxis durch hohes Kunstkönnen glücklich vermieden hat. Daß Zeus selbst in ähnlicher Weise wie S. auch von der bildenden Kunst überhaupt in synkretistischer Darstellung gegeben wurde, kann für sich ergelten (s. z. B. *Reinach, Rép. stat.* 3 p. 8). Jedoch nicht nur Zeus, sondern noch verschiedene andere Mitglieder der griechischen Götterwelt, zu denen aber S. meist in irgend einer Beziehung steht: wir erinnern an die Verbindung des Poseidon mit dem Stier, wie sie z. B. auf einer Würzburger Vase (*Lenormant et de Witte, Élite des monuments céramographiques* 3 pl. 4 p. 11) vorkommt; die Darstellungen des Europamythos müssen einer diesbezüglichen Nachprüfung unterworfen werden. Helios, dem nebst Zeus und Hades der Löwenanteil am S.-charakter zufällt, findet sich auf einer Vase zu Bologna (*Bulletino* 1878 p. 236; *Arch. Ans.* 1889 p. 141) in engster Verschwisterung mit Poseidon und Eros; auf einer anderen, neapolitanischen Vase (*Monum.* 8 p. IX; *Annali* 1864 p. 283; *Jahrb. d. Inst.* 1893 p. 108) mit Hades, Herakles, Hermes, Kerberos, Eros intim verbunden, und Hades selbst wieder auf einer am gleichen Ort befindlichen Amphora (*Arch. Zeit.* 1884 p. 263) mit Eros, Hermes, Herakles, Kerberos; wo übrigens der Hades dem stehenden S. mit langem Zepter und nacktem Oberkörper stilistisch nahe kommt; auch ein Kopf des Louvre (Katal. 2259), Pluton-S., sei genannt; wiederum eine neue Kombination lernen wir auf einem Berliner Karneol der Kaiserzeit kennen, von dem *Furtwängler* (nr. 7154) folgende Beschreibung gibt: „S. thront nachl., mit Zepter; neben ihm Kerberos; l. vor ihm Apoll auf den Dreifuß gelehnt, Zweig in der L.; r. neben ihm Isis mit Sistrum und Eimer". Ein synkretistisches Votivrelief der Villa Massimi (*Matz, Rom* 3 p. 144), das neben dem Heilsgott S. den Beschützer der Fruchtbarkeit besonders betont, ruft schließlich noch die Erinnerung an einen ebenfalls zu Berlin aufbewahrten Jaspis (*Furtw.* nr. 8499) wach, wo S. auf eigentümliche Weise als Schirmherr der Fruchtbarkeit symbolisiert wird: unter einem nach links gewandten Kopf des Gottes üblichen Stiles steht ein Früchte tragender Baum, an dem ein Tier, vielleicht eine Ziege, emporspringt.

12) Janus, sarapisähnlich, römisches As (nach *Millin, Galerie Mythologique* Bd. 1 Tafel 1 Fig. 5).

An den S. *σωτήρ* sind schließlich wohl auch jene Bildwerke gerichtet, die auf einem menschlichen Fuß (Typus 18) — die uns bekannten Darstellungen zeigen stets den rechten — eine S.-büste aufweisen. Der Fuß ist entweder nackt oder mit Sandale versehen, und setzt die Büste gewöhnlich etwas oberhalb des Knöchels unmittelbar ohne Verbindungsglied an. Das Gesicht zeigt meist einen von dem üblichen etwas abweichenden, oft nichtssagend verschwommenen Ausdruck, weswegen wir diese Arbeiten gern in möglichst späte Zeit setzen möchten; andererseits müssen wir aber auch berücksichtigen, daß der Zweck der Darstellung auf Dutzendware schließen läßt, die sicher nicht in den angesehensten Ateliers angefertigt wurde. Der Modius ist nicht Grundbedingung, Chiton und Himation dagegen die Regel: wir heben unter diesen Werken ein Exemplar der Galleria reale zu Florenz (Abb. 13) besonders hervor; ferner zwei Stücke des Alexandriner Museums (*Revue arch.* 1850 pl. 152; *Maspero, Phot. comm.*). Diese Weihgaben an den Heilgott S. — Dank- oder Bittgaben für ein geheiltes oder zu heilendes Glied — sind wohl, auch stilistisch, zu unterscheiden von jenen dem *Ζεὺς Ξένιος* gewidmeten Geschenken, die den für S. bestimmten zwar oft sehr ähnlich sehen: hier handelt es sich um Dankspenden für eine glücklich beendete Reise; schon *Mariette* (Vol. 1 t. 8) erkannte den eigentlichen Beruf dieser Darstellungen: ein Exemplar aus den Uffizien (*Dütschke, Florenz* 3 p. 242) und ein roter Jaspis aus dem Besitz der Großherzöge von Toscana sind unserer Meinung nach dieser Klasse zuzurechnen. Nach *Pausanias* (3, 11, 11 ed *Spiro*) hatte Zeus Xenios u. a. in Lakedaimon eine Kultstätte.

13) Sarapisbüste auf einem menschlichen Fuß in der Galleria reale zu Florenz (nach *Reinach, Répert. statuaire* 2, 1 p. 20)

[Hans Philipp Weitz.]

Saraptia (*Σαραπτία*), Bezeichnung der Europe (s. d.) nach der zwischen Tyros und Sidon gelegenen phoinikischen Stadt Sarapta (Sarepta), *Lykophr.* 1300 und *Schol.* (ed. *Scheer* 2 p. 367). Vgl. Sareptenos. [Höfer.]

Sarbis (*Σάρβις*, mit der Variante *Σάρνσις*), Name der phrygischen Sibylle, die von manchen Kassandra, von noch anderen Taraxandra genannt wurde, *Suid.* s. v. *Σίβυλλα* (p. 740 *Bernhardy*). *Eudocia* 881 p. 643 *Flach. Maaß, De Sibyll. indicibus* 3, Anm. 7a, 53. 55. — *Alexandre, Excursus ad Sibyllina* 32 (vgl. 29) hält den Namen *Σάρβις* bzw. *Σάρνσις*, wenn nicht eine Korruptel aus *Σάββη* (s. d.) vorliege, für barbarisch, vielleicht für phrygisch. *Maaß, Hermes* 18 (1883), 335, 1 will für *Σάρνσις: Ἄρτεμις* lesen, wie die sogenannte 'delphische' (*Suidas* a. a. O. 739; vgl. *Paus.* 10, 12, 2, wo diese Sibylle, namens Herophile oder Artemis, als Schwester des Apollon bezeichnet wird), in Wahrheit aber troische, mit der phrygischen identische Sibylle heißt. Vgl. auch *K. Mras, Wiener Studien* 29 (1907), 36 ff. [Höfer].

Sardendenos (*Σαρδενδηνός*), wohl lokaler Beiname des Zeus aus einer Inschrift aus Apulum (Karlsburg): Ζεῦ (so! statt *Διΐ*) *Σαρδενδηνῷ, Hirschfeld, Sitzungsber. d. Wien. Akad.* 77 (1874), 390. *Ephem. epigraph.* 2 (1875), 311 nr. 410. *C. I. L.* 3, 7762. *Cagnat, Inscr. Graec. ad res Roman. pertin.* 1, 545 p. 184. Merkwürdig ähnlich ist der Zeusbeiname *Σαρυενδηνός* (s. d.). [Höfer.]

Sardessios (*Σαρδήσσιος*) Beiname des in Sardessos, einer Stadt des troischen (*Strabo* 13, 586) Kilikiens, verehrten Zeus, *Steph. Byz.* s. v. *Σαρδησσός*. [Höfer.]

Sardiane (*Σαρδιανή*), 1) Bezeichung einer der Sibyllen, *Philetas* im *Schol. Arist. av.* 962. *Ael. v. h.* 12, 35, *Suid.* s. v. *Σίβυλλα Ἀπόλλωνος. Paraphr. Lyk. Alex.* 1278 (*Lykophron* ed. *Scheer* 1 p. 104. 2 p. 361). *C. Alexandre, Excursus ad Sibyllina* (Paris 1856) p. 37 f. *E. Maass, De Sibyllarum indicibus* 2, 3. *Hermes* 16 (1881), 384. *K. Mras, Wiener Studien* 29 (1907), 42 Anm. 1. — 2) Beiname der Artemis auf einer Inschrift aus Sardes, *C. I. G.* 2, 3459; vgl. *Clem. Alex. Protr.* 5 p. 43 *Potter. Rev. archéol.* 1885, 2, 105. Vgl. Bd. 3 Sp. 2064, 39 ff. [Höfer.]

Sardis (*Σάρδις*), Personifikation der Stadt Sardeis, Amme des Plutos, *Nonn. Dionys.* 13, 466; dargestellt auf der puteolanischen Basis in der L. wohl ein Füllhorn haltend, mit der R. das Haupt eines neben ihr stehenden nackten Knabens berührend, in dem Plutos oder Tylos (s. d.) zu erkennen sein wird, *O. Jahn, Sächs. Berichte* 1851, 128 ff. 133 ff. Taf. 1. *Overbeck, Gesch. d. griech. Plast.* 4, 501 Fig. 233. *Baumeister, Denkm.* S. 1297 Fig. 1441; vgl. *Ad. Gerber, Naturpersonifikation in Poesie u. Kunst der Alten* in *Jahrbuch für klass. Philol. Suppl.* 13, 261 f.; vgl. auch Bd. 2 Sp. 1905, 49 ff. Die Büste der ΣΑΡΔΙC auf Münzen, *Cat. of. greek coins. brit. Mus. Lydia* 249, 89 pl. 26. 2 *G. H. Hill, A handbook of greek and roman coins* 91. 268, 1 pl. 13 nr. 1. *Macdonald, Cat. of greek coins in the Hunter. coll.* 2, 465, 15 pl. 56, 4; ohne Beischrift, *Brit. Mus.* a. a. O. 242, 49. Die Stadtgöttin in ganzer Figur vor dem Kaiser Tiberius knieend, *ebend.* 250, 98 pl. 26, 4. [Höfer.]

Sardo (*Σαρδώ*), 1) Gemahlin des Tyrrhenos (s. d.), die mit diesem aus Lydien, wo *Σάρδεις* nach ihr benannt war, auswanderte und der Insel Sardinien den Namen *Σαρδώ* gab, *Schol. Plato Tim.* 25 b p. 368 *Hermann.* S. die folgende. — 2) Tochter des Sthenelos, nach der Sardes benannt sein soll, *Hyg. f.* 275 p. 152, 1 *Schmidt.* Höchst wahrscheinlich ist Sardo eine Schwester des Kyknos (s. d. nr. 4), des Freundes des Phaethon, wie sich aus folgender Kombination ergibt: Kyknos ist Sohn eines Sthenelos, *Anonym.* bei *Westermann, Mythogr.* 347, 33 = *Westermann, Paradoxographi* 222, 13. *Ov. Met.* 2, 367. Ferner verlegt eine Überlieferung den Schauplatz der Phaethonsage nach dem schwänereichen (*Kallim. Hymn.* in *Apoll.* 250) Paktolos bei Sardes, dessen Eponyme eben Sardo ist: die Schwestern des Phaethon sollen *δακρύειν ἤλεκτρον* (vgl. *Soph. Ant.* 1037 f.: *τἀπὸ Σάρδεων ἤλεκτρον*) *ἐν τῷ Πακτωλῷ ποταμῷ, Schol. Gregor. Naz.* p. 56 *Gaisf.*; vgl. *F. Wieseler, Phaethon* 10, 3. *Gruppe, Gr. Myth.* 375, 14. Darnach ist auch der mit der Phaethonsage eng verbundene Kyknos am Paktolos seßhaft zu denken, wohin auch die Eponyme von Sardes gehört: Kyknos und Sardo, beide Kinder eines Sthenelos, beide in Sardes lokalisiert, — dies dürfte zur Genüge ihr oben angenommenes geschwisterliches Verhältnis beweisen. Ebenso ist sicher, daß Sardo mit nr. 1 identisch ist. Ihr Bruder Kyknos heißt sonst König der Ligurer, das hängt einerseits mit der Lokalisierung der Phaethonsage am Eridanos (= Po) zusammen, andererseits mit seiner Verwandlung in einen lautklagenden (*λιγύς, λιγυρός, Dionys. Per.* 834. *Plut. Mor.* 974 a. *Luc. Electron* 6. *Plato Phaedr.* 13 p. 237 a. *Paus.* 1, 30, 3. *Gruppe, Gr. Myth.* 394, 1) Schwan. — 3) ΣΑΡΔΩ, sonst unbekannter Flußgott, zusammen mit dem Flußgotte *Βιλλαῖος* auf Münzen von Tion in Paphlagonien dargestellt, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 439 (abg. *Sestini, Mus. Hedervar.* 2 p. 75 nr. 2). *Raoul Rochette, Mémoires d'arch. comparée asiatique, grecque et étrusque* 295. *Head, Hist. num.* 444. *Alex. Boutkowski, Dictionnaire numism.* 1 p. 656. — 4) ΙΩΔΡΑΣ (so!) ist einem weiblichen Kopf, in dem man das Haupt der Hera vermutet hat, beigeschrieben auf Münzen, die man, freilich nicht mit Bestimmtheit, Tauromenion zuschreibt, *Head* a. a. O. 165. *Catal. of greek coins brit. Mus. Sicily* 231, 12 ff. *Macdonald, Catal. of greek coins in the Hunter. coll.* 1, 254, pl. 18, 17. *Holm, Gesch. Siciliens* 3, 703, 524. Die rätselhafte Legende sucht *Hill, Coins of ancient Sicily* 200 f. durch die Annahme zu erklären, daß die Münzen in Sardinien geprägt seien, daß das Haupt das der Inselheroine und *Σάρδωι* Dativ zu *Σάρδος* (s. d.) sei, die Legende also eine Weihung an diesen bedeute. [Höfer.]

Sardon (*Σαρδών*), Sohn des Herakles, Eponymos von Sardo (Sardinien), *Timaios* im *Schol.* zu *Dionys. Per.* 458 und *Eust.* zu *Dionys. Per.* 458. *Geffcken, Timaios' Geographie des Westens* 56 f. *Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde* 1, 456. Vgl. Sardos. [Höfer.]

Sardopator s. Sardos.

Sardos (*Σάρδος*), Sohn des Makeris (s. d. und *Movers, Die Phönizier* 1, 417 ff. 2, 2, 117

Anm. 222. *P. Schröder, Die phöniz. Sprache* 101), des libyschen Herakles, unter dessen Führung Libyer die Insel Ichnussa, die nun nach ihm Sardo benannt wurde, besetzten, *Paus.* 10, 17, 2. *Solin* 10, 4, 1. p. 46 *Mommsen* (= *Sallust. Hist. rel.* ed. *Maurenbrecher* 2 p 60). *Sil. Ital.* 12, 359. *Isidor Etym.* 14, 6, 39. *Martian. Capella* 6, 645 p. 217, 16 *Eyssenh.*; vgl. *Steph. Byz.* Σαρδώ (und dazu *Meineke*). *Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde* 1, 458 ff. *Geffcken, Timaios' Geographie des Westens* 57. *Ed. Meyer, Gesch. des Altert.* 2, 490 § 313 Anm. und bei *Roscher, Myth. Lex.* 2, 2651, 28 ff. *V. Bérard, Les Phéniciens et l'Odyssée* 2, 243 f. Verehrung des Sardos auf Sardinien ist bezeugt einerseits durch die Erwähnung einer Ortschaft Σαρδοπάτορος ἱερόν, *Ptolem.* 3, 3, 2. *Münter, Sendschreiben über einige Sardische Idole* 11. *G. Ebers, Aegypten und die Bücher Moses* 1, 160, 3. *Pais* a. a. O. 70, andererseits durch Münzen des M. Atius Balbus mit der Darstellung des mit Federn gezierten Hauptes des Sardus (worin *Ebers, Annali dell' Inst.* 55 [1883], 114 eine Substitution des Federschmuckes auf dem Haupte des ägyptischen Gottes Besa erblickt; vgl. auch den ähnlichen Kopfschmuck nordafrikanischer Gottheiten auf den Münzen bei *L. Müller, Numism. de l'ancienne Afrique* 2 p. 28 nr. 56. 60 p. 40 nr. 1. 3 p. 59 nr. 68. *E. Pais, La Sardegna prima del Dominio Romano = Reale Academia dei Lincei,* Anno CCLXXVIII Serie 3ª. *Memorie della Classe di scienze morali* p. 70, 2) und der Legende Sard(us) Pater, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 1, 270 f. 5, 145. *Alb. Azuni, Hist. de la Sardaigne* 1, 75 f. *A. de La Marmora, Voyage en Sardaigne* 1, 2. 2, 503 pl. 34, 1. *G. G. Riccio, Le monete delle antiche famiglie di Roma* VII *Atia* 2. *Raoul-Rochette, Mémoires d'archéologie comparée asiatique, grecque et étrusque. Premier mémoire: Sur l'Hercule Assyrien et Phénicien* pl. 5, 9. 10 (vgl. p. 262). *Münter* a. a. O. Taf. 2 nr. 1. *Perrot-Chipiez, Hist. de l'art dans l'antiquité* 4, 21 Fig. 7. *Pais* a. a. O. 71 und Titelvignette. *Annali dell' Inst.* 55 (1883) Tav. Ha nr. 3 u. 3a. *Duruy, Hist. des Romains* 1 (1879), 418. *H. v. Maltzan, Reise auf der Insel Sardinien* 114 und Titelvignette. *Cohen, Descr. des méd. consulaires* pl. 48 *Atia. Sorlin-Dorigny, Gaz. arch.* 5 (1879), 232. *Ed. Gerhard, Gesammelte akad. Abhandl.* 2, 538, 7 und Tafel 43 nr. 7. *Cat. of. the greek coins Cat. Mus. Sicily* 265, 4. *E. Babelon, Monnaies de la républ. romaine* 1, 223 f. (mit Abbild.). *Macdonald, Cat. of greek coins in the Hunter. coll.* 1, 262. *M. Bahrfeldt, Nachträge u. Berichtigungen zur Münzkunde der röm. Republik* 1 (1897), 45 f. (mit Abbild.). *Alex. Boutkowski, Dictionnaire numismatique* 1, 831; vgl. *Klebs* bei *Pauly-Wissowa* 2, 2253 f. s. v. Attius. *Bernoulli, Römische Ikonographie* 1, 182. *Th. Mommsen, Gesch. d. röm. Münzwesens* 667. Eine eherne Statue des Sardos wurde von den Sardiniern nach Delphoi als Weihgeschenk geschickt, *Paus.* 1, 17, 1. Eine jetzt verschollene Statue, von der nur eine Kopie erhalten ist (abg. bei *v. Maltzan* a. a. O. 113), mit der Darstellung eines griechisch bekleideten Mannes, der in der R. einen Griffel, in der L. eine Rolle hält, trägt auf dem Piedestal in phönikischen Lettern die Inschrift 'Ab Sardon', bezeichnet die Statue also als die des Sardus pater, *v. Maltzan* 114. Doch ist die Echtheit der Inschrift zweifelhaft, *Gerhard, Arch. Anz.* 7 (1849), 111. *Movers, Die Phönizier* 2, 2, 563 Anm. 24. *M. A. Levy, Phönizische Studien* 4 (1870), 39 Anm. 1. Ebenso ist es nicht sicher, ob auf der phönikischen Inschrift aus Nora (*C. I. Semit.* 1, 144) mit *de La Marmora, de Saulcy* und *Iudas* (s. *Movers* 2, 2, 572 Anm. 60) eine Erwähnung des Sardus pater oder mit *v. Maltzan* a. a. O. 531 die Erwähnung eines Heiligtums des Sardus pater anzunehmen ist; vgl. *Levy* a. a. O. 37. 39. Vgl. auch Sardo nr. 4 und Sardon. [Höfer.]

Sareptenos (Σαρεπτηνός). Eine in Puteoli gefundene Inschrift berichtet von der Ankunft des Θεὸς [...]ιος Ἀρεπτηνό[ς] von Tyros in Puteoli, *Notizie degli Scavi* 1891, 167. *Revue des études grecques* 5 (1892), 356. Die früher (*Cagnat, Acad. des inscr. et belles-lettres Comptes rendus* 1901, 193 ff. *Berger ebend.* 197 f. 578. *Dittenberger, Orient. Graec. inscr. sel.* nr. 594 mit Anm. 6. 7) Θεὸς [Ἥλ]ιος Ἀρεπτηνός gelesene Inschrift (noch anders *Clermont-Ganneau, Recueil d'arch. orient.* 4, 230 ff. *Acad. des inscr. et belles-lettres* 1901, 200. *Cumont* bei *Pauly-Wissowa Suppl.* 1 p. 125. *Mark Lidzbarski, Ephemeris für semit. Epigraphik* 2, 39 s. v. Areptenos, die für Θεὸς [Ἥλ]ιος den Eigennamen Θεοσ[έβ]ιος einsetzen wollen, was mit Recht *Dittenberger* a. a. O. zurückgewiesen hat) wird wahrscheinlicher ergänzt zu Θεὸς [Ἥλ]ιος [Σ]αρεπτηνός d. h. der Gott von Sarepta (vgl. Saraptia), *Cagnat, Inscr. Graecae ad res Roman. pertinentes* 1, 420 p. 137. *Ch. Dubois, Pouzzoles antique* (= *Bibl. des écoles françaises d'Athènes et de Rome* 98) p. 193 ff.; vgl. auch *Rev. des études grecques* 21 (1908), 216. *Fr. Poland, Gesch. des griech. Vereinswesens* 208. [Höfer.]

Sariusa? (Σαριοῦσα?), angeblicher Name der Gemahlin des Polypheides s. Bd. 3 Sp. 2691, 1 ff. [Höfer.]

Sarkophagos (Σαρκοφάγος), Beiname der Hekate in einem späten 'orphischen' *Hymnos,* der aber nach *A. Dieterich, Nekyia* 52 f. die uralte Anschauung von der leichenfressenden Todesgottheit wiedergibt, wie es auch in demselben Hymnos heißt, daß Hekate 'ihre Mahlzeiten in den Gräbern habe', *Orph.* ed. *Abel* p. 294, 54 (vgl. 48) = *Wessely, Denkschr. d. Wien. Akad. d. Wiss.* 36 (1888), 117. Vgl. *Dilthey, Rhein. Mus.* 27 (1872), 419. *Rohde, Psyche* 2², 81, 2. *Gruppe, Gr. Myth.* 407, 2. *W. H. Roscher, Das von der Kynanthropie handelnde Fragment des Marcellus v. Side* 43 Anm. 120. *Kretschmer, Mitt. der anthrop. Gesellsch. zu Wien* 31, 62 ff.; vgl. *Gruppe, Bursians Jahresber. Suppl.* 137 (1908), 324. [Höfer.]

Sarmandus, sonst unbekannte Gottheit auf einer Weihinschrift aus Feigendorf (Ungarn, Komitat Kisküküllö): Deo Sarmando, *C. I. L.* 3, 964. [Höfer.]

Sarmatia, Personifikation, als trauernde Frauengestalt auf Münzen Constantins II., *Eckhel, Doctr. num. vet.* 8, 107. *Cohen* 7², 377 nr. 109. [Höfer.]

Sarnus (*Σάρνος*), Gott des gleichnamigen Flusses bei Nuceria in Campanien, der als Epidius (s. d.) verehrt wurde, *Suet. de rhet.* 4. *Mommsen, Röm. Gesch.* 2[5], 458 Anm. *Wissowa, Ges. Abhandl. zur röm. Religion u. Stadtgesch.* 135, 1. *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 1, 97, 1. Auf Münzen von Nuceria erscheint öfter ein jugendliches gehörntes Haupt (abg. *Millingen, Méd. gr. ined.* pl. 1, 7. *Eckhel, Num. veteres* tab. 2 nr. 9 [vgl. p. 22]. *Head, Hist. num.* 35 Fig. 21. *Collection Strozzi: Médailles grecques et romaines* pl. 2 nr. 790; vgl. *Millingen, Anc. coins of greek cities and kings* 8). Vielleicht ist eine Darstellung des Flußgottes Sarnos bez. des Epidius darin zu erblicken, *Cavedoni, Bull. dell' inst.* 1839, 138 f. 1840, 142. *Poole, Cat. of greek coins brit. Mus. Italy* 121 nr. 1 ff. Auch auf pompejanischen Wandgemälden ist der Flußgott Sarnus dargestellt, so bestimmt auf dem in Casa del labirinto, *Helbig, Wandgemälde Campaniens* nr. 65 (abg. *Monum. ined. dell' Inst.* 3, 6a. *Abhandl. d. Berl. Akad.* 1847 Taf. 1, 1. *Ed. Gerhard, Ges. Akad. Abhandl. Atlas* Taf. 48, 1. *A. de Marchi, Il culto privato di Roma antica* 1, 97 tav. 4), höchst wahrscheinlich auch auf drei anderen, *Helbig* nr. 1013. 1018. 1019. [Höfer.]

Saron (*Σάρων*), König von Troizen, Stifter des Heiligtumes der Artemis Saronis (s. unten). Als eifriger Jäger verfolgte er eine Hirschkuh (*O. Keller, Tiere des klass. Altert.* 97 sieht in dem von Saron gejagten Hirsch ein siderisches Symbol), selbst als diese ins Meer sprang, bis ihn die Kräfte verließen und er in den Wellen seinen Tod fand; das Meer hieß nun nach ihm das Saronische (*Ahrens, Philologus Suppl.* 1, 501). Sein ans Land gespülter Leichnam wurde im Haine der Artemis innerhalb des heiligen Peribolos bestattet, *Paus.* 2, 30, 7. Kürzer berichtet *Euphorion* (vgl. *Meineke, Analecta Alexandrina* p. 148) im *Schol. Dionys. Per.* 420 (wo statt der Verfolgung eines Hirsches abweichend wie auch von *Eust.* ad *Dionys. Per.* 420 von der Verfolgung eines Schweines berichtet wird; vgl. *Reitzenstein, Rhein. Mus.* 53 [1908], 609) und im *Etym. M. Σαρωνίς* p. 708, 51. *Schol. Eur. Hipp.* 1200, daß Saron, ein Jäger, bei der Verfolgung seiner Beute in dem nun nach ihm benannten Meere ertrank; vgl. *Gust. Kirchner, Attica et Peloponn.* 52, 5. Dagegen läßt ihn *Aristides (or.* 46 p. 274 *Dind.*; vgl. *Schol.* p. 639. *Apostol.* 15, 34) wie den Glaukos von Anthedon, der auch als Jäger erscheint (*Nikandr.* bei *Athen.* 7, 297 a), als Meergott fortleben. Daher faßt *Fr. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum* (= *Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten* 5) 59 f. den Saron als Wassergottheit auf. Nach *Dionys. Byz. frgm.* 71 p. 26 *Wescher* besaß Saron, der hier ein megarischer Heros genannt wird, in Byzantion an der durch ihren Fischreichtum ausgezeichneten Bucht Bathykolpos an der Westseite des Bosporos einen Altar. Ist die Notiz des *Dionys. Byz.* richtig, so müssen wir auch für Megara einen Kult des Saron annehmen; vgl. *Pfister* a. a. O. 41 (= *Die mythische Königsliste von Megara* [Diss. Heidelberg 1907] p. 41). Mit Saron steht in Zusammenhang außer dem genannten *Σαρωνικὸς κόλπος* der in diesen mündende Fluß *Σάρων* (*Eust.* u. *Schol. Dionys. Per.* 420), ferner *Σάρων, τόπος Τροιζήνος* (*Steph. Byz.* s. v.), *Σαρωνία* als Name für Troizen (*Steph. Byz.* s. v. *Τροιζήν Eust.* ad *Hom. Il.* 287, 12. *Ahrens* a. a. O. *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 2, 90 f.) und vor allem der Beiname der Artemis *Σαρωνίς* (*Paus.* 2, 30, 7) oder *Σαρωνία* (*Achaios* [*fr.* 18 *Nauck* 751[2]] bei *Hesych. u. Phot.* s. v. *Σαρωνία Ἄρτεμις. Paus.* 2, 32, 10; auch auf zwei Inschriften aus dem Asklepieion in Epidauros, *Cavvadias, Fouilles d'Épidaure* 1, 85. 128 = *Inscr. Argol.* 1083. 1198. *Blinkenberg, Athen. Mitth.* 24 [1899] 381. 383), der alljährlich das Fest *Σαρώνια* (*Paus.* 2, 32, 10) gefeiert wurde. Für einen Tempel der Artemis Saronis auf Aigina, von dem *Reitzenstein* a. a. O. spricht, existiert m. W. kein Zeugnis. Für die Deutung des Namens Saron kommt in erster Linie in Betracht die Glosse bei *Hesych*: *σαρῶνες τὰ τῶν θηρατῶν λίνα*; demgemäß würde Saron den Jäger bezeichnen *(Preller-Robert* 1, 613), Artemis Saronia entspräche der Diktynna (s. Britomartis), deren Namen man gewöhnlich mit *δίκτυα* = 'Netze' zusammenstellt, worunter wohl zunächst die Jagdnetze, mit denen die Göttin jagt, zu verstehen sind; vgl. *Gruppe, Griech. Myth.* 192, 3. 4. Unter der von Saron gejagten Hirschkuh birgt sich nach *Wide, De sacris Troezen.* 26 f. (vgl. *Festschrift für O. Benndorf* 14. *Lakon. Kulte* 125, 3) und *Nilsson, Griech. Feste* 226 f. ursprünglich die Göttin selbst, und die Sage ist eine Parallele zu der Verfolgung der Britomartis-Diktynna durch Minos (Bd. 1 Sp. 823 f.; weitere Parallelen ebend. 826. *Wide, Festschr. f. Benndorf* 14 ff.). Freilich findet Minos nicht, wie Saron, bei der Verfolgung seinen Tod (in betreff des Todes des verfolgenden Jägers ist zutreffender die Legende von Stymphalos, die mit dem Kult der Artemis Stymphalia in Verbindung gesetzt wird, *Paus.* 8, 22. 8 f. *Nilsson* a. a. O. 227 f.). Vor allem aber fehlt in den obigen Sagen die enge Kultzusammengehörigkeit, die zwischen Saron und Artemis Saronia bestanden haben muß, da Saron im heiligen Bezirk der Göttin begraben war; vgl. *Usener, Sintflutsagen* 68: 'Die Forderung der Reinheit bringt es mit sich, daß von Tempelräumen und heiligen Bezirken die Gräber ausgeschlossen sind. Wo sich also an solchen Orten Gräber von Heroen finden, müssen diese Heroen in engstem Zusammenhang mit dem Gott oder wenigstens mit dessen Kultus stehen. In der Regel ergibt es sich, daß sich unter den Heroen ältere örtliche Bezeichnungen der Gottheit bergen.' Vgl. auch *Rohde, Psyche* 1[3], 133 f. 137 ff., der im Anschluß an die Legende von Tempelgräbern des (ursprünglichen Erdgeistes) Python, des Klymenos, des Hyakinthos in diesen Gestalten solche Gottheiten erkennt, deren Kult älter war als derjenigen Götter, in deren Tempel man sie sich begraben dachte. So ist wohl auch Saron einst eine bedeutendere Gestalt gewesen, als wie sie uns die Überlieferung noch erkennen läßt, und sein Kult, von dem sich wenigstens noch in Byzantion vielleicht auch

in Megara (s. oben) dürftige Spuren erhalten haben, ist durch seine Paredros, die nach ihm benannte Artemis Saronia (= Diktynna), verdrängt worden; vgl. *Nilsson* a. a. O. 227. Nur als Eponymos des saronischen Meerbusens will den Saron gelten lassen *v. Wilamowitz, Euripides Hippolytos* 32/33 Anm. 1. Freilich ist für den Artemis Epiklesis *Σαρωνίς* bzw. *Σαρωνία* außer der oben (S. 387) gegebenen Ableitung noch die von *σαρωνίς* = 'Eiche' (*Papyrus Oxyrynchus* 1, 14, 10 p. 37. *Kallim. Hymn.* 1, 22 und *Schol. Parthen.* 14, 4. *Plin. h. n.* 4, 18. *Hesych.* s. v. *Σαρωνίδες*. *Etym. Florent.* bei *E. Miller, Mélanges de litt. Grecque* 262 s. v. *Σαρωνίς*. *v. Wilamowitz* a. a. O. *Bursian, Geographie v. Griechenland* 2, 263, 2) möglich, also = 'Eichengöttin' (*Gruppe, Gr. Myth.* 1281, 4), wie sie *δρυμονίη* (*Orph. hymn.* 36, 12; vgl. *ebend.* v. 10: *ἡ κατέχεις ὀρέων δρυμούς*) heißt; vgl. auch *Kallim. Hymn.* 3, 237 ff. und dazu *Wagler, Die Eiche im Altert.* 2 (*Berl. Stud.* 13, 3) S. 13 Vgl. auch *Lor. Grasberger, Studien zu d. griech. Ortsnamen* 259. — *A. B. Cook, The class. Review* 18 (1904), 370 vergleicht die Artemis *Σαρωνίς*, die auch er als 'Eichenartemis' erklärt, der Diana Nemorensis von Aricia, und sieht in Saron eine Art Parallele zu dem Rex Nemorensis im Kulte der Diana von Aricia. *Fick, Vorgriechische Ortsnamen* 43. 72 schließlich erinnert an den kilikischen Flußnamen *Σάρος* usw. und möchte *Σάρων* aus der Sprache eines vorgriechischen kleinasiatischen Stammes ableiten. [Höfer.]

Saronia (*Σαρωνία*) oder **Saronis** (*Σαρωνίς*), Beiname der Artemis in Troizen, s. Saron S. 387, 30 ff. [Höfer.]

Saros (*Σάρος*), mit Adanos (s. d.) Ktistes von Adana in Kilikien. Während von Adanos die Stadt Adana ihren Namen erhielt, wurde nach Saros der gleichnamige Fluß, der früher Koiranos hieß, benannt, *Steph. Byz.* s. v. *Ἄδανα*. *Raoul Rochette, Mémoires d'archéologie comparée* (Paris 1848) p. 266. *Ed. Meyer, Zeitschr. d. deutsch. morgenländ. Gesellsch.* 31 (1877), 739. Der Flußgott Saros ist dargestellt auf Münzen von Adana, *Cat. of greek coins brit. Mus. Lycaonia, Isauria and Cilicia* p. 17, 13 pl. 3, 6. *Head, Hist. num.* 598. [Höfer.]

Sarpedon (Sarpēdŏnis; vgl. *Vergil. Aen* 9, 697; *Ovid, Met.* 13, 255).

1) Namensform. Für die Lehre der griechischen Grammatiker genügt es, auf *Apoll. Soph.* s. v. *Σαρπήδοντος* und mehrere Stellen *Herodians* zu verweisen (auch *Servius* kennt diese Lehre, zu *Aen.* 1, 100; 10, 470). Als Normalform galt *Σαρπηδών, όνος* (*Her.* 2, 116, 12). Hingegen wurde Gen. *Σαρπήδοντος M* 379 und *Ψ* 800, Dat. *Σαρπήδοντι M* 392, Vok. *Σαρπήδον E* 633 (statt *Σαρπηδών Her.* 2, 717, 18) zu einem Nom. *Σαρπήδων* gestellt, der *Her.* 2, 579, 3 äolisch heißt, was aber nach dem (freilich unklaren) Text bei *Apoll. Soph.* (*Σαρπηδών, ῶντος*? *Servius* a. a. O.) nicht unbestritten war; vgl. *Lentz' Herodian* 2, 721, 18 ff. (83, 16 ff); 730, 11 ff. (1, 27, 9). — Das Adj. heißt *Σαρπηδόνιος* (so sagt für *Σαρπηδών* selbst *Basileios* bei *Migne, Patr. graec.* 85, 566), Akzent und nichtdiphthongische Schreibung gesichert durch *Her.* 1, 117, 23; 2, 442, 22. Über die Form (*Σα*)*λφηδόν'* auf einem älteren Ptolemäerpapyrus mit *Aeschylus fr.* 99 *N.*[2] vgl. *Mayser, Gramm. d. griech. Pap.* (Leipzig 1906) 188. — Die lykische Namensform haben wir vielleicht auf der Säule von Xanthos (*Tit. As. Min. I.* nr. 44d 6 p. 43, Ende des 5. Jahrh.; doch handelt es sich um einen sprachlich besondersartigen Teil der Inschrift, poetisch archaisierend nach *Kalinka* S. 45). Hier liest *Kretschmer* (*Glotta* 1, 1909, 32; etwas anders hingegen *Einleitung in die Geschichte der griech. Sprache* 313, 330, wo auch inschr. *Σέρποδις* herangezogen wird) Zrppeduni, während *Kalinkas* Text Worttrennung hinter Zrppedu aufweist. *Kretschmer* sucht übrigens in der lykischen eine dorische Form *Σαρπαδών*, für die mir aber allein die linksläufige, Heroennamen nicht ohne epichorische Freiheiten verwendende Inschrift einer korinthischen Trinkschale (*Michaelis, Annali dell' Ist.* 34, 1862, tav. B; *Collitz-Bechtel* nr. 3122) einen genügenden Beleg zu bieten scheint; denn bei *Pindar, Pyth.* 3, 112 setzen einige Herausgeber die dorische Form gegen die Hss. in den Text, während im *Marmor Alb.* (*Jahn-Michaelis, Griech. Bilderchron.* 71, 282) gerade der entscheidende Buchstabe nicht leserlich scheint (*Kaibel, I. G. I. S.* nr. 1293 A 82 bietet *Σαρπηδόνα*), übrigens ist da der thrakische Sarpedon gemeint. Ob in der akarnanischen Inschrift *Collitz-Bechtel* nr. 1382 der Name einer Privatperson mit *Fick* zu *Σαρπ(ηδόνος)* oder zu *Σαρπ(αδόνος)* zu ergänzen ist, steht dahin, zumal jede Datierung fehlt. Die auf lykischen Grabschriften erscheinenden Namen *Σαρπηδών* und *Σαρπηδονίς* (s. u.) gehören, wie *Kretschmer*, der einige davon verzeichnet, bemerkt hat, der *Κοινή* an.

2) Die Etymologie des Wortes ist schon deshalb ganz problematisch, weil mit Sicherheit nicht auszumitteln ist, aus welcher Sprache es herstammt. Semitischer Ursprung freilich ist völlig unwahrscheinlich (*Lewy, Fleckeis. Jahrb.* 1892, 186; *Die sem. Fremdwörter im Griech.*, Berlin 1895, 193 ff., 235; anderes verzeichnet *Gruppe, Griech. Mythologie* 837). *Lewy* denkt an Śar Pādōn, Fels der Rettung, euphemistische Bezeichnung eines stürmischen Vorgebirges; vgl. *καλὴ ἀκτή*. Keinesfalls kann das phoinikische Sarepta in Betracht kommen. Wenn Sarpedons Mutter Europa bei *Lykophron* 1300 *Σαραπτία* heißt, so liegt dabei, wie *Holzinger* in seiner Ausgabe (350) mit Recht bemerkt, ein gelehrter Witz zugrunde. Die Stadt lag zwischen Sidon und Tyrus. 'Halb Tyrierin halb Sidonierin' will das Epitheton sagen mit Rücksicht auf das Schwanken der Überlieferung über Europas Herkunft. — Auch ob der Name von Haus aus lykisch ist, muß, wie die Sagenbetrachtung uns lehren wird, als unsicher gelten. Wäre es der Fall, so stünden wir übrigens wiederum vor dem Hauptproblem des Lykischen: indogermanisch oder nicht? oder aber — was weitaus das Einleuchtendste — eine Mischsprache aus kleinasiatischem Indigenat und der von *Herodot* 1, 173

erzählten kretischen Zuwanderung (so *Kalinka* a. a. O. 9ff.; vgl. *Ed. Meyer, Geschichte des Altertums* 1^2, 2, 626). Das Vorkommen des Namens auch in Thrakien könnte indessen dafür sprechen, ihn einer nichtgriechischen Bevölkerungsschicht zuzuschreiben, durch die er von der Propontis bis nach Lykien und Kilikien hinuntergelangt wäre: in diesem Sinne erklären ihn für nichtgriechisch *O. Hoffmann, Die griech. Dialekte* 3, 340 und *Fick*, der ihn in seinen *Vorgriech. Ortsnamen* (Göttingen 1905) unter den von ihm „hettitisch" genannten aufzählt (164). Der thrakische Sarpedon insonderheit ist wohl auch für *v. Herwerden* Anlaß gewesen, die Etymologie an eine *Hesychglosse* anzuknüpfen *σάρπους· κιβωτός (-ούς?), Βιθυνοὶ δὲ ξυλίνους οἰκίας* (*Lexic. graec. suppl. et dial.*, Leyden 1902, 731). Es könnte dann auch für Sarpedon, in der Tradition freilich nicht mehr erkennbar, das weitverbreitete Motiv des 'Götterkindes in der Truhe' in Frage kommen, das *Usener, Sintfluthsagen* 80ff. behandelt hat; oder aber es wäre am 'Holzhaus' festzuhalten und an den Herrscher im Holzturm zu denken, nach *Xenophon, Anab.* 5, 4, 26 *ὁ βασιλεὺς ὁ ἐν τῷ μόσσυνι τῷ ἐπ' ἄκρου ᾠκοδομημένῳ*, woran auch *v. Herwerden* erinnert. Etymologie mit Hilfe einer Barbarensprache scheinen auch alte Grammatiker schon vereinzelt versucht zu haben. Das Vorkommen des Wortes für ein Vorgebirge in ursprünglich barbarischen Gebieten und ein (genau nicht gedeutetes) Sprichwort *Σαρπηδονία ἀκτή* legten es nahe, die Vorstellung eines *τόπος ἀεὶ κλυδῶνας ἔχων καὶ κυματιζόμενος* darin zu finden (*Zenobios* 5, 86; *Hesych* s. v. *Σαρπηδὼν ἀκτή*). Andere suchten in dem Wort einen Ausdruck für 'groß'. So *Krates* (gewiß nicht der Komiker, sondern der Grammatiker; vgl. *Meineke, F. C. G.* 2, 250): *Phot. Suid. Σαρπηδονία ἀκτή. ἄκρα τῆς Θρᾴκης. Κράτης τὴν (κρατίστην Phot.) μεγάλην, Hesych Σαρπηδόνιον· τὸ μέγα κτλ.* (diese Glosse legt nahe, daß es sich hier ursprünglich um Exegese von *Aeschylus Hiket.* 837 handelte). Ebenso muß der Name von manchen in bezug auf ein irgendwo erwähntes sagenhaftes Schmuckstück verstanden worden sein. Doch ward in diesem Falle auch nach der Figur *pars pro toto* erklärt und von einem (Edel)stein Sarpedon gesprochen: *Phot. Σαρπηδών. μεγάλη καὶ Σαρπηδόνιον δέσμα· τὸ μέγα, Hesych Σαρπηδών· κόσμος τῶν θεῶν, ἀπὸ μέρους. ἔστι δὲ ἀπὸ λίθου Σαρπηδονίου καλουμένου.* Es ist übrigens nicht ausgeschlossen, daß, unabhängig von der Herkunft der Sagengestalt selbst, ihr den Griechen geläufiger Name (auch in seiner appellativen, insonderheit in der geographischen Verwendung) rein griechisch ist. Der Anlaut wäre aus ursprünglicher Mehrkonsonanz, vielleicht auch aus Metathesis (*Σρα*) zu erklären. Die Bildungsweise selbst klingt jedenfalls ganz griechisch; schon die Alten stellen *Σαρπηδών* mit *Καρχηδών, Χαλκηδών, Ἀνθηδών* u. a. zusammen, zu welchen Ortsnamen mit *Ἰσσηδών* ein Stammname, mit *Τενθρηδών* (*B* 756) ein Personenname gefügt werden kann; vgl. *Herodian* 1, 26, 7ff.; 2, 730, 1ff.; 914, 9ff. (auch 2, 433, 15). Man könnte auch an Verknüpfung eines urspr. **Σραπηδών* mit dem freilich auch unerklärten *σαράπους* oder *σάραπος* denken, einem der Schmähworte des Alkaios gegen Pittakos (*Diog. L.* 1, 81; *fr.* 37B. *Be*[4]): *διὰ τὸ πλατύπουν εἶναι καὶ ἐπισύρειν τὼ πόδε*, also ein Name ähnlich wie Oidipus (auch *Curtius Grdz.*[5] 265 dachte an *sarp* = *ἑρπ*; vgl. aber schon *Vaniček, Etym. Wb.* 1031). Doch empfiehlt sich das kaum, schon mit Rücksicht auf den, wie wir sehen werden, appellativen Gebrauch des Wortes als Ortsbezeichnung (und Steinname). Wäre der Personenname sicher das Prius, was keineswegs zu entscheiden ist, so dürfte sogar die Frage aufgeworfen werden, ob nicht der asiatische (d. h. noch nicht mit Osiris-Apis verschmolzene) Sarapis (s. d.) heranzuziehen wäre. Wie die Dinge liegen, ist, wie man leicht sieht, alles unsicher und in Dunkel gehüllt. Es sei noch bemerkt, daß *Treuber, Geschichte der Lykier* 64ff., zunächst in einer sich mit den Alten (und *Preller, Griech. Myth.* 2^2, 131f.) berührenden Weise das Nebeneinander von Glaukos und Sarpedon dahin verstehen will, daß jener das Meer als ruhige, lichtschimmernde Fläche, dieser das Meer nach seiner stürmischen Seite hin bedeute, weiterhin aber Zusammenhang mit *ἅρπη* annimmt und schließlich unter Verweisung auf *Preller* in Sarpedon eine Abzweigung und Heroisierung des Zenoposeidon erblickt, den die Karer als *Ὀσογῶα* verehrten (siehe oben Bd. 3, Sp. 1224ff.). Seine Deutung 'der rasch erraffende' stellt das Wort zu *ἅρπη* Raubvogel. Nun wird die hier zugrunde liegende Vorstellung von *ἁρπάζω* (vgl. *rapio*) durch sog. Bedeutungsangleichung auch in das andere Wort *ἅρπη* Sichelschwert (vgl. *sarpere, sarmentum*) hineingetragen worden sein und umgekehrt dieses in jenes, wofür lateinisch *sarpa* Reiher spricht (= *ἅρπη* mit Anlehnung an *sarpere* nach *Walde, Lat. etym. Wb.* 546). Es wäre in der Tat möglich, daß in diesen miteinander verquickten Vorstellungen des Raffens und des Einschneidens der Name ursprünglich wurzelte, zugleich den scharf vorspringenden oder zackig einschneidenden Uferfelsen (auch eine *νῆσος πετρήεσσα*, sowie eine *ἀκτή, ἄκρα*), wie den raffenden Dämon bezeichnend (an *ἁρπάζω Ἅρπυια* denkt auch *E. Schwartz, Quaest. Herodoteae, ind. Rost.* 1890, 13). Hierbei wäre die Erhaltung des *σ* aus ursprüngl. **Σραπηδών* zu erklären; denn das Nebeneinander von *ἁρπάζω* und *rapio* führt auf ein ursprüngliches **srp*; vgl. *Walde* 515 und *Boisacq, Dict. étymol. de la langue grecque* 81. Sehr leicht möglich, daß wir in den Wörtern *ἁρπεδών* und *ἁρπεδόνη* (Seil, Fangschnur, Schlinge) direkt Zugehöriges haben, wobei nur die Anlehnung an *ἁρπάζω* sich ganz durchgesetzt hätte (vgl. *Boisacq* a. a. O.): *-εδών* und *-ηδών* gehen nebeneinander her; vgl. *ἀχθηδών, μελεδών*. Keinesfalls möglich ist, um dies schließlich noch zu bemerken, direkte Anknüpfung an *ἅρπη* Sichelschwert, wie sie im *Et. Magn.* s. v. *Σαρπηδών* begegnet. Die Waffe des Perseus, der z. B. in Tarsos dem Sarpedon von Seleukeia nahe benachbart ist (kilik. Münzen bei

Imhoof-Blumer, Journ. of hell. stud. 18 [1898], 171), fehlt dem Sarpedon, wie es scheint, durchaus.

3) Sarpedon als Ortsbezeichnung. Hierbei wurde *ἡ Σαρπηδών* erklärt als *ἀντὶ τοῦ Σαρπηδονία* scil. *ἀκτή, ἄκρα, πέτρα* (vgl. *Hesych* s. v. *Σαρπηδὼν ἀκτή*). Hauptstellen sind *Herodian π. μον. λέξεως* 2, 914, 9ff. und *Schol. Apoll. Rhod.* A 211, p. 316, 21ff. *Keil.*

A. Nach dem ältesten Zeugnis bedeutet S. eine Insel im Ozean, Sitz der Gorgonen. So die *Kyprien fr.* 21 K. (aus *Herodian* a. a. O.; vgl. *Phot. Suid.* v. *Σαρπηδών, Zenobios* 5, 86): *Τῷ δ' ὑποκυσαμένη τέκε Γοργόνας, αἰνὰ πέλωρα, αἳ Σαρπηδόνα ναῖον ἐν ὠκεανῷ βαθυδίνῃ, νῆσον πετρήεσσαν*, welches Fragment in die rekonstruierte Handlung einzufügen *Welcker* sich versagt hat; vgl. *ep. Cyclus* 2^2 111. Vermutlich dieselbe Ozeansinsel, keineswegs sicher dieselbe, wie *Tümpel* ohne weiteres annimmt, da der Zusammenhang völlig unerkennbar bleibt, meinte *Stesichoros* in der *Geryonis fr.* 10 *Be.*[4] (aus *Schol. Ap. Rh.* A 211). Für uns sind beide Stellen wichtig, weil sie beweisen, daß der geographische Name sehr alt ist und unabhängig vom hom. Sarpedon bestand; unsichere Kombinationen bei *Tümpel, Die Aithiopenländer des Andromedamythus* 160f. in *Fleckeisens Jahrb. Suppl.* 16, 1888; vgl. *C. Th. Fischer, Untersuchungen auf dem Gebiet der alten Länder- und Völkerkunde* 1 (L. 1893), 132.

B. Es folgt der thrakische Sarpedon, bei dem zum Teil bereits Ort und Heros zusammengehört. Indessen ist hierbei folgendes zu scheiden: 1) In der attischen Boreas- und Oreithyiasage nannten nach *Schol. Ap. Rhod.* A 211 *Pherekydes* (*F. H. G.* 1, 97 nr. 104) und *Simonides* (in dem Gedicht auf die Schlacht am Artemision, *fr.* 3 *Be.*[4]) *Σαρπηδονία πέτρα* den Ort in Thrakien, wohin die Entführte gebracht wurde, und zwar suchte *Pherekydes* diese Stelle *πρὸς τῷ Αἵμῳ*. Wenn *Apollonios Rhod.* A 216 sagt: *καί μιν ἄγον ἔκαθεν, Σαρπηδονίην ὅθι πέτρην κλείουσιν, ποταμοῖο παρὰ ῥόον Ἐργίνοιο*, so scheint er einen Ausgleich zwischen der zuweit nordwärts führenden Angabe des *Pherekydes* und dem sogleich zu besprechenden südlichen Sarpedonion versucht zu haben, vorausgesetzt, daß er mit Erginos wirklich den sonst Agrianes genannten, nicht allzu weit von der Küste einmündenden Nebenfluß des Hebros gemeint hat (*Oberhummer, R. E.* 6, 432; vielleicht fällt aber doch ins Gewicht, daß *Ap. Rh.* A 187 einen Poseidonssohn Erginos nennt, der aus der Sarpedonsgründung Milet kommt). — 2) Viel bekannter ist das sogen. sarpedonische Vorgebirge (heute Kap Paxi oder Gremia) unmittelbar südlich von der Hebrosmündung und der Stadt Ainos, wo die thrakische Küste von einer kurzen nordsüdlichen zu östlicher Richtung umbiegt, um mit der südwestlich verlaufenden thrakischen Chersonnes den Golf von Kardia (oder Melasgolf, heute Golf von Saros) zu bilden. Wissenschaftlich fixiert begegnet uns das Vorgebirge schon im 4. Jahrh. bei *Eudoxos* von Knidos *ἐν δ' Γῆς περιόδου*, *Schol. Apoll. Rhod.* zu A 922 p. 356, 11ff. *Keil.* Die ältesten Zeugen aber sind für uns *Herodot* 7, 58 und *Sophokles fr.* 48 *N.*[2] (aus *Herodian* a. a. O.), dessen *Σαρπηδὼν ἀκτή* nicht wohl eine andere sein kann, da unter den *Αἰχμαλωτίδες* im Titel des betreffenden Stückes die troischen Gefangenen zu verstehen sind (nicht sicher ist hingegen die Beziehung in der zweiten von *Herodian* zitierten *Sophokles*stelle, aus den *Τυμπανισταί, fr.* 580 *N.*[2]: *ἡμεῖς δ' ἐν ἄντροις* [*Bergk* und *Meineke: ἄστροις* cod.], *ἔνθα Σαρπηδὼν πέτρα*). Kurze Erwähnungen der *ἄκρα* noch bei *Strabo, epit. Vat.* 7 nr. 52; *Schol. Hom. T.* sowie *Eust.* zu Ω 79; *Schol. Eurip. Rhes.* 29 (2, 328, 4 *Schw.*); *Zenob.* 5, 86; *Phot.* v. *Σαρπηδών*; *Hesych* v. *Σαρπηδόνιον* und (auch *Suidas*) *Σαρπηδὼν ἀκτή*. Sagenmäßig ist der Ort (von einer Stadt reden *Steph. Byz.* v. *Σαρπηδών* und ein zweites *Scholion* zu *Apoll. Rh.* A 216, p. 317, 12ff. *Keil: πόλις τῆς Σαπαϊκῆς ἀπὸ Σαρπηδόνος τοῦ τῆς Θράκης βασιλέως ἀδελφοῦ Πόλτυος*) mit den Heraklesabenteuern verknüpft. Auf der Rückfahrt von Troja landet H. in Ainos und findet Aufnahme bei Poltys (Poltymbria alter Name von Ainos, *Strab.* 7, 319), *ἀποπλέων δὲ ἐπὶ τῆς ἠιόνος τῆς Αἰνίας Σαρπηδόνα, Ποσειδῶνος μὲν υἱὸν ἀδελφὸν δὲ Πόλτυος, ὑβριστὴν ὄντα τοξεύσας ἀπέκτεινε Apollod. Bibl.* 2, 5, 9, 13 (ein *ἱερὸν Ποσειδῶνος* am Sarpedonion bei *Hesych* und *Zenobios*). Abweichend *Marm. Alban.* 71, 279ff., *Jahn-Mich: ἐπὶ Θράκαν στρατευσάμενος Διομήδη ἐφόνευσε καὶ Θρᾷκας ἐκυρίευσε· Αἶνόν τε λαβὼν Σα[ρ]π[η]δόνα τὸν ἄρχοντα ἀπέσφαξε.* Leider erfahren wir über diesen Poseidonssohn Sarpedon, der *Schol. Eur. Rhes.* 29 vom troischen ausdrücklich unterschieden wird, sonst gar nichts; nur daß es nach dem Zusammenhange des *Euripidesscholions* scheint, als ob die daselbst zitierten Schriftsteller *Apion περὶ ἐπωνύμων, Aristokles* (so *Val. Rose, Ἀριστοτέλης cod.*) *ἐν τῷ πρώτῳ τῆς Θεογονίας* und *Hegesipp ἐν τοῖς Παλληνιακοῖς*, welche mehrere Trägerinnen des Namens Europe unterschieden, eine davon zur Mutter auch des thrakischen Sarpedon machten, entsprechend der genealogischen Verbindung zwischen der bekannteren Europa und dem bekannteren Sarpedon bei *Hesiod. fr.* 30 *ed. min.*[2] *Rz.* 1908. Vielleicht ist bei *Lykophron* 1284, wo Europa als *τροφὸς Σαρπηδόνος* der Asia gegenübersteht, an den thrakischen Sarpedon zu denken, freilich gegen die *Scholien* (2, 362 *Scheer*). Ein geistreiches Spiel ist *Gomperz'* Ergänzung einer Weihinschrift in den *Arch. epigr. Mitteil. aus Oestr.* 6, 1882, 31 nr. 61, die, aus der Dobrudscha stammend, doch wohl auf den thrakischen Sarpedon gehen müßte. Nach *G.* allerdings hätte die schulmeisterliche Weisheit des Verfassers den homerischen nur mit dem hesiodischen Europasohn Sarpedon auszugleichen versucht: *Σαρπηδόνι] τῷ ἐν 'Ιλι||άδι μὲν λεγομένω]ι 'ἀγὸς ἀσπιστάων', || ἐν 'Ηοίαις δ' 'Εὐρώπη]ς πάις ἠνκόμοιο'.* Die kühne Ergänzung stützt sich darauf, daß nur Sarpedon in der *Ilias ἀγὸς ἀσπιστάων* heiße. — Sehr merkwürdig ist, daß auch in *Philostrats Heroikos,*

obwohl doch der berichterstattende Heros Protesilaos auf der benachbarten Chersones haust, nur vom homerischen Sarpedon erzählt wird (2, 190, 29ff. *K.*). Weniger der allerdings mäßige Umfang der philostratischen Gelehrsamkeit wird das zu erklären haben als die Wahrscheinlichkeit, daß der thrakische Sarpedon nie zu einiger Bedeutung gelangt und früh verschollen ist. Über seinen Ursprung und sein Verhältnis zum homerischen Sarpedon hat *Bethe* (*Ilbergs Jahrb.* 7, 1901, 664ff.) die Vermutung aufgestellt, diese Sage spiegele Kämpfe äolischer Siedler um die Hebrosmündung wider und sei dann ihrerseits der Ausgangspunkt der lykisch-troischen Sarpedonsage geworden. 'Wie er (der thrakische S.) in diese südliche Landschaft gelangt ist, wohin Äoler nie gekommen sind, würde sich zeigen lassen; hier genügt der Hinweis auf den starken Einfluß der lykischen Fürsten, die in Sarpedon und Glaukos ihre Ahnen sahen, auf unsere Ilias, um begreiflich zu machen, daß in ihr Sarpedon als Lykier, nicht als Thrakier bezeichnet ist.' Umgekehrt glaubt *Gruppe, Griech. Mythol.* 209 diesen thrakischen durch Vermittlung von Kretern auf den kretisch-lykischen Sarpedon zurückführen zu dürfen. *Friedländer* hingegen *Herakles* (*Philol. Unters.* hrsg. von *Kießling* und *von Wilam.* 19, 1907) 14ff. nimmt im Zusammenhang seiner rhodischen Herakleshypothesen die Rhodier als diejenigen in Anspruch, die Sarpedon von Süden nach Norden brachten, wie ja Rhodos in der Tat es ist, das dem homerischen Sarpedon einen seiner Hauptgegner, Tlepolemos, gestellt hat (s. u.). Einfacher scheint mir anzunehmen, daß die Griechen in Thrakien ebenso wie an der asiatischen Südküste einer gleichartigen und gleichbenannten, dem gleichen Volkstume zugehörigen Gestalt begegnet sind, deren Namen deshalb auch bei ihnen die gleiche Wiedergabe (bzw. Übersetzung) erfahren hat, was voneinander unabhängige spätere Sagenwucherung an den räumlich getrennten Stellen nicht ausschließt. Ob der Zusammenhang gerade im Sinne von *Ficks* Hypothesen zu denken ist (*Vorgr. Ortsnamen* 65), scheint freilich sehr unsicher. Bequemer fügen sich die Tatsachen den Anschauungen *Kretschmers* (*Einl. in die Gesch. d. griech. Sprache*), namentlich mit den Modifikationen von *Ed. Meyer* (*Gesch. d. Alt.* 1^2, 2, 611ff.; zu berichtigen hiernach auch *Töpffer, Att. Genealogie* 194). Das kleinasiatische Indigenat, ursprünglich auch über die Inseln und insonderheit auch über die Meerengen des Nordens hinaus verbreitet, ist von der letztgenannten Stelle her durch die thrakisch-phrygische Zuwanderung zurückgedrängt worden. Weisen wir die ursprüngliche (wie immer benannte) Gestalt jenem Indigenat zu, so erklärt sich die Mannigfaltigkeit des Sarpedon in Thrakien, Kreta, Milet, Lykien, Kilikien am leichtesten. Vermutlich ist hierbei die Bezeichnung eines ins Meer hinausspringenden Felsens (mit einem daselbst hausenden Dämon) überall das Prius gewesen, woraus sich dann auch am besten die frühzeitige Verwendung des Wortes in der Märchenphantasie erklärt, zur Benennung eines Inselriffs in fabelhafter Ferne, eines Sitzes grauenhafter Schreckgestalten.

C. Auch in Milet wird Sarpedons Name an einem Vorgebirge gehaftet haben. *Φησὶ δ' Ἔφορος* (*fr.* 32 *F. H. G.* 1, 242) *τὸ πρῶτον κτίσμα εἶναι Κρητικὸν, ὑπὲρ τῆς θαλάττης τετειχισμένον, ὅπου νῦν ἡ παλαιὰ Μίλητός ἐστι, Σαρπηδόνος ἐκ Μιλήτου τῆς Κρητικῆς ἀγαγόντος οἰκήτορας κτλ.* Mit dieser Siedlung ist gewiß die Burghöhe Milets gemeint, 'die einst als kleines Vorgebirge in das Meer reichte' (*Ziebarth, Kulturbilder aus griech. Städten, L.* 1907, 64, wo der Plan aus dem vorläufigen Ausgrabungsbericht am bequemsten zugänglich ist).

D. Am reichsten entfaltet sich die Tradition in Kilikien, wo das jetzige Kap Lisan el-Kahbe (oder Kapeh) im Altertum *Σαρπηδόνιον* oder *Σαρπηδών* hieß. Über die Landschaft *Heberdey* und *Wilhelm, Reisen in Kilikien* (*Denkschr. d. Wiener Akad., philos. hist. Kl.* 44, 1896, Abh. 6) 100ff. und *Schaffners Cilicia* in *Peterm. Mitt., Ergh.* 141, 1903, 13. Der Kalykadnos hat nach seinem Durchbruch durchs Randgebirge (beim kilikischen Seleukeia, heute Selefke) eine mächtige Schwemmlandebene aufgebaut, um dessen weit südwestlich hervorspringende Spitze es sich hier handelt. Schon *Aischylos* meint sie, *Hiket.* 837: (*ὅλοιο*) *κατὰ Σαρπηδόνιον χῶμα* (*κατὰ τὴν Σαρπηδονίαν ἄκραν Schol.*) *πολύψαμμον* (*Hermann, πολυψάμαθον Med.*) *ἁλαδεὶς εὐρείαις εἰν αὔραις.* Dies wird dem ägyptischen Herold angewünscht. Daß wirklich die kilikische Sandbank gemeint ist, zeigt der *Stad. mar. magn.* 177 (*G. G. M.* 1, 482f.): von der Kalykadnosmündung sind es *ἐπὶ ἄκραν ἀμμώδη στενὴν Σαρπηδονίαν καλουμένην στάδιοι π'* (vgl. 179 und 180 über die Entfernungen bis Seleukeia und Holmoi, der westlich vom Kap gelegenen älteren Stadt, deren Bewohner Seleukos Nikator nach Seleukeia verpflanzte). Wichtig ist auch die Angabe 178, daß es vom Sarpedonium die kürzeste Strecke bis Cypern war (das *Heberdey* und *Wilhelm* fast mit dem Auge erreichbar schien; vgl. *Strab.* 14, 682 über *Καρπασία* und *Steph. Byz.* v. *Καρπασία*). Es wird also wirklich die Schiffahrt von Ägypten über Cypern sich gerade nach dieser Stelle gerichtet haben, die überdies noch ein wichtiger Knotenpunkt für mehrere Küsten- und Landrouten gewesen ist; vgl. auch *Ed. Meyer, Gesch. d. Alt.* 1^2, 2, 623ff. *Heberdey* und *Wilhelm* 101; *Schaffner* 65ff. Dadurch wird die bei *Aischylos* ausgesprochene Verwünschung verständlich.

Sonstige Erwähnungen: *Skylax* 102, (*G. G. M.* 1, 76: nach *Ὄλμοι* folgt *Σαρπηδών, πόλις ἔρημος καὶ ποταμός*; gewiß so mit *Müller* zu interpungieren, nicht *Σαρπηδὼν πόλις ἔρημος* zu verbinden); *Kallisthenes, Schol. Ap. Rhod.* A 211 p. 316, 21ff. *Keil* (vgl. *Schol.* zu A 216 p. 317, 12ff.) und *Strab.* 13, 627; Grenze im Vertrag der Römer mit Antiochos: *Appian Syr.* 39 und *Livius* 38, 38. *Strab.* 14, 670 (*κάμψαντι ἠόνα ποιοῦσαν ἄκραν ἣ καλεῖται Σαρπηδών*); *Mela* 1, 13, 5; *Plin. nat. hist.* 5, 27, 22; *Ptolemaios Geogr.* 5, 7 (2, 896 *Müller-Fischer*); *Hesych* v. *Σαρπηδόνιον*; *Zenob.* 5, 86. — Über diese Gegend als das Reich des von

Kreta gekommenen Sarpedon s. u. Zunächst beschäftigt uns weniger die Sage und Dichtung als der mit der Ortsbezeichnung weitaus näher verbundene, wie es scheint, bereits vorgriechische und sehr langlebige Kult.

Ἀλεξάνδρου γὰρ τοῦ βασιλέως (d. i. Alexander Balas 146 v. Chr.; vgl. *R. E.* 1, 1437) *βραχὺ πρὸ τῶν ἐνεστώτων χρόνων χρησηριαζομένου κατὰ τὴν Κιλικίαν, ἔνθα φασὶν Ἀπόλλωνος Σαρπηδονίου ἱερὸν εἶναι κτλ. Diodor* 32, 10, 2 (aus *Photios* 377). Noch zu Aurelians Zeit, vor dem Kampfe zwischen Rom und Palmyra, fragten Römerfreunde wie Gegenpartei hier an: *ἐν Σελευκείᾳ τῇ κατὰ Κιλικίαν Ἀπόλλωνος ἱερὸν ἵδρυτο καλουμένου Σαρπηδονίου καὶ ἐν τούτῳ χρηστήριον Zosimos* 1, 57. Wahrscheinlich (doch ist die Örtlichkeit nicht ganz sicher) gehört mit diesem Apollon Sarpedonios zusammen was *Strab.* 14, 676 berichtet: *ἐν δὲ τῇ Κιλικίᾳ ἐστὶ καὶ τὸ τῆς Σαρπηδονίας Ἀρτέμιδος ἱερὸν καὶ μαντεῖον, τοὺς δὲ χρησμοὺς ἐνθέοι προθεσπίζουσιν.* Aus den Münzen von Seleukeia und Umgegend ist leider nicht viel zu gewinnen, obwohl der bekränzte Apollokopf nicht fehlt; vgl. schon *Mionnet* 3, 599 nr. 285. 286 und 602 nr. 304, jetzt vor allen *Imhoof-Blumer, Kleinasiat. Münzen* in den *Sonderschr. des österr. arch. Inst.* 3, 1902, 481 f. (bemerkenswert 483: Europa mit dem Stier, was Beziehung auf den kretischen Heros Sarpedon haben könnte). Das Merkwürdigste und ein sicherer Beweis dafür, daß es sich um uralt festgewurzelten Kult handeln muß, ist der vor unseren Augen sich vollziehende Übergang dieses Sarpedonkultes in den der heiligen Thekla, worüber wir sehr ausgiebig unterrichtet sind durch das bei *Migne, Patrol. graec.* 85, 478 ff. veröffentlichte Buch des in der ersten Hälfte des 6. Jahrh. in Seleukeia wirkenden und vom wärmsten Heimatstolz erfüllten Bischofs *Basileios*. Während das erste seiner zwei Bücher das Leben der Protomartyrin behandelnd, auf den Paulusakten fußt (vgl. *Carl Schmidt, Acta Pauli, L.* 1904, 145 ff.), deren Schlußabschnitte (43 in *Acta apost. apocr.* ed. *Lipsius* 1, 269 ff.) die Heilige zwar bis Seleukeia führen (damals nicht mehr zu Kilikien, sondern zu Isaurien gerechnet), aber auch in den erweiterten Fassungen keinen ausführlichen Wunderbericht anschließen, enthält gerade diese *θαύματα* des *Basileios* zweites Buch, offenbar eine höchst kostbare Sammlung bodenwüchsiger Volkstradition, in welcher sich Voraussetzungen des alten und des neuen Kultes mischen. Vgl. nach *Köhler, Rh. Mus.* 14, 1859, 472 *Deubner, De incubatione*, L. 1900, 100 ff.; *Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults in der christl. Kirche*, Tüb. 1904, 212 ff.; *Heberdey* und *Wilhelm* a. a. O. 100 ff., die darauf aufmerksam machen, daß namentlich in topographisch-baugeschichtlicher Hinsicht wertvolle Ergänzungen zu *Basileios* die koptischen Bruchstücke eines Enkomions auf den heiligen Athanasios bieten (*v. Lemm, Mém. de l'Acad. de St. Pétersb.* 1886, 36 nr. 11), sowie der Bericht der Pilgerin *Aetheria*, einer Zeitgenossin des *Basileios*, die dessen Buch an Ort und Stelle mit Andacht las (cap. 23 ed. *Heraeus* in der *Sammlung vulgär-lat. Texte* 1, 1908, 27; die Zeitbestimmung von *K. Meister, Rh. Mus.* 64, 1909, 337 ff.). Das war kurz vor dem glänzenden Neubau des festungsmäßig ausgestatteten Gnadenortes durch Zeno den Isaurier (*Lucius* 213), dessen stattliche Reste auf der Höhe südlich von Selefke *Heberdey* und *Wilhelm* besucht haben (jetzt Meriamlik; über unlängst erfolgte Ausgrabungen *Berl. phil. Wochenschr.* 1909 nr. 41 f.). So viel steht fest, daß die Burghöhe in Seleukeia selbst der Athena gehörte (was auch die Münzen bestätigen). Der Tempel des sarpedonischen Apollo lag, der ungenauen Angabe des *Zosimos* entgegen, ziemlich entfernt von der Stadt (vermutlich näher bei Holmoi, dessen genaue Lage noch nicht feststeht). Er war in Fels gehauen und hatte ein *ἄγαλμα* des Apollo. Nach *Basileios* p. 562 ff. lag er von Meriamlik, von wo man weit in die Strandebene hinaussieht, dem Blick erreichbar an der Landzunge am Meere, so daß Thekla ihrem heidnischen Gegner gleichsam ins Auge schaute. Schwerlich hat sich Thekla, woran zu denken naheliegt, an der Stelle der Artemis Sarpedonia heimisch gemacht. In der reichlich fließenden Lokaltradition ist nur der männliche Gott ihr Widerpart, während sie anderseits Züge der Burggöttin Athena stillschweigend an sich zieht; vgl. *Lucius* 207 ff. *Ἐπιτειχίζει ἑαυτὴν*, sagt *Basileios*, *τῷ δαίμονι τῷ Σαρπηδόνι τῷ καταλαβόντι μὲν τὴν ἐπὶ τῆς θαλάττης χηλὴν πολλοὺς δὲ πλανῶντι καὶ ἀποβουκολοῦντι τῆς πίστεως δι' ἀπάτης ποικίλης καὶ κιβδήλου χρησμολογίας*, später *συνέστειλε δὲ αὐθις καὶ κατεσίγασε καὶ μέχρι τοῦ νῦν ἀφωνότατον ἐκάθισε τὸν πολυφωνότατον χρησμολόγον* (wogegen freilich die Stelle des *Zosimos* ins Gewicht fällt). In den *θαύματα* steht neben der Wahrsagung Inkubation und Heilwunder (vgl. bes. 2. 3. 5. 9. 24. 26. 27 und *Lucius* 212 ff.). Ob man mit *Deubner* 101 daraus auf ursprünglich chthonischen Charakter der zugrunde liegenden Kultgestalt wird schließen dürfen, ist wohl zweifelhaft. Nach allem, was wir bis jetzt überblicken (vgl. bes. auch das über die Etymologie Bemerkte), scheint mir die Auffassung von *Schwartz, Quaest. Herod.* 13 am einleuchtendsten, Sarpedon sei von Haus aus *aquilo ventus rapax et procellosus, qui de montibus illis altissimis* (dies gilt vom kilikischen Sarpedonion allerdings nicht) *in littus ipsumque mare ruit nautis, praecipue promontoria circumvehentibus, periculosus.* Dieser Vorgebirgsdämon wird sehr natürlich zum Herrn des in jeder Hinsicht abgeschlossenen Strandgebietes. Sein Wesen wird sich verändert haben, als er — schwerlich nur in der Weise, wie sichs *Usener, Götternamen* 218 vorstellt, als ursprünglicher Sondergott zum Beinamen des nächstverwandten höheren Gottes herabsinkend, sondern eher so, wie *Rohde, Psyche* 1², 187 annimmt, dem Apollo weichend oder ihm in Kultgemeinschaft verbunden, wie Hyakinthos in Amyklai — zum Apollo wurde (oder mit Apollo sich vereinigte) und wohl dadurch erst zum Heils- und Orakelgott. Aber hier sind wir vor einer zurzeit noch kaum lösbaren Schwierigkeit angelangt. Wir haben mit der

von *Wilamowitz*, *Hermes* 38, 1903, 575ff. erörterten Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit, eines südasiatisch-vorgriechischen Apollo zu rechnen (vgl. dagegen jetzt *W. Aly, Der kretische Apollonkult*, L. 1908). Auffällig bleibt jedenfalls, daß diese Verschmelzung nur in Kilikien, nicht aber, soviel man sehen kann, auch in Lykien sich vollzogen zu haben scheint, was indessen doch nur dafür sprechen kann, daß in der Tat, wie wir annehmen, Ort und Ortsdämon der Ausgangspunkt war. Der kretisch-lykische Heros Sarpedon ist übertragbar und variabel, der Gott sitzt fest.

Basileios erzählt in seiner Weise auch den Mythos dieses kilikischen Sarpedon (*παλαιότατον μυθολόγημα*), er hat ihn *ἀφ' ἱστοριῶν καὶ βιβλίων*. Sarpedon war hiernach *ξένος* und *ἔπηλυς* und auf der Irrfahrt, seine Schwester suchend (sic), übers Meer in die Kalykadnosgegend gekommen. *Καὶ ἀγνοίᾳ μὲν τόπων, ἀγνοίᾳ δὲ τοῦ τότε βασιλεύοντος (θεῖος δὲ ἦν αὐτὸς αὐτῷ καὶ πατράδελφος* [natürlich *μητράδελφος* mit *Köhler*] *ὁ Κίλιξ) ἀναιρεθέντα μὲν ὥς τι λυπήσαντα καὶ διαθέντα τοὺς ἐπιχωρίους κακῶς, ταφέ· τα δὲ παρὰ τὴν χηλὴν καὶ τὴν ἠιόνα ταύτην, τοῦτον τοίνυν λαβόντα καὶ δαίμονος ὄνομα καὶ χρησμῳδοῦ καὶ μάντεως ὄνομα καὶ φήμην καὶ διὰ τοῦτο δόξαντα παρὰ τοῖς ἀνοήτοις εἶναι θεὸν (πολλὰ γὰρ τοιαῦτα τίκτει μὲν ὁ πολὺς χρόνος, δέχονται δὲ ἀβασανίστως ἄνθρωποι καὶ θεοποιοῦσι μύθους) ἅμα τε (= *ubi primum*) προσήλασεν ἡ παρθένος τῇ χώρᾳ ταύτῃ καὶ ἥψατο τῶν ὁρίων αὐτὴ καὶ τὴν κορυφὴν ταύτην κατέλαβε, συνέστειλέ τε αὐθις καὶ κατεσίγασε κτλ.* Hier ist nur irrtümlich das Motiv der Fahrt, die Auffindung der Schwester, vom Oheim Kilix (siehe Bd. 2, Sp. 1185) auf den Neffen übertragen. Man darf aber im übrigen nicht ohne weiteres die bekannte Tradition substituieren (Hauptstelle *Apollodor* 3, 1, 2, 2), wonach der Europasohn Sarpedon aus Kreta weichend zu seinem Oheim Kilix kam, der seinerseits auf der Suche nach seiner Schwester Europa in Kilikien heimisch geworden war, *Σαρπηδὼν δὲ συμμαχήσας Κίλικι πρὸς Λυκίους ἔχοντι πόλεμον, ἐπὶ μέρει τῆς χώρας, Λυκίας ἐβασίλευσε.* Denn diese Tradition ist ersichtlich bestrebt, den kilikischen mit dem homerisch-lykischen Sarpedon, dessen Grab nicht am Kalykadnos, sondern am Xanthos war (s. u.), pragmatisch zu verknüpfen. Bei *Basileios* haben wir trotz des oben erwähnten Irrtums ein wertvolles Stück einheimisch kilikischer Überlieferung. Hier findet der Heros auch sein Grab an der Stelle, wo er seinen Kult hat, und wie sagenecht das uralte Wandermotiv von dem *ἀγνοίᾳ τόπων* stattfindenden Kampfe des jungen Ankömmlings mit dem unerkannten Verwandten und Landesherrscher ist, bedarf keiner Ausführung (vgl. *Bruno Busse, Sagengeschichtliches zum Hildebrandsliede*, Diss. Leipzig, Halle 1900). Daß der gewöhnliche Typus 'Vater und Sohn' hier durch Einführung des Mutterbruders modifiziert ist, hat wohl sicherlich seinen besonderen Anlaß im Matriarchat, das gerade in der Sarpedonsage auch sonst deutlich hervortritt und uns weiter unten noch einmal beschäftigen wird. Es bestätigt nur die Echtheit und Bodenständigkeit dieser Überlieferung. Damit ist aber zugleich dargetan, daß dem kilikischen Sarpedon dem lykischen gegenüber die Priorität zukommt. Landschaftlich betrachtet stellt sich die Sache wohl so dar, daß die große kilikische Ebene als dem Kilix zugehörig gedacht ist, die weitaus kleinere Kalykadnosebene dagegen, wie eine Etappe auf dem Wege nach Lykien liegend, dem Sarpedon. Doch wird es auch an Sagen nicht gefehlt haben, wonach dieser, statt des schattenhaften Eponymos Kilix, überhaupt der Herr Kilikiens war. Eine Spur davon wohl noch bei *Pomp. Mela* 1, 13, 5, wo es vom Vorgebirge Sarpedon heißt: *finis aliquando regni Sarpedonis*. Zu sehr 'homerisch' sieht *Robert* in Sarpedon den Landesheros von Südwestkleinasien, das er repräsentiere wie Telephos Mysien und Hektor die Troas: *Bild und Lied* 115ff.

E. Unsicher ist die Spur einer Sarpedonstätte in der Troas, nur beruhend auf *Tertullian de anima* 46, der in einer Aufzählung von Orakelstätten auch ein Orakel *Sarpedonis in Troade* erwähnt. *Rohde, Psyche* 1[3], 187 (vgl. *Gruppe, Griech. Myth.* 933. 1654) nimmt hier einen bloßen Schreibfehler des flüchtigen *Tertullian* an (wohl Verwechslung mit dem kilikischen Sarpedon). Und in der Tat setzt ja die bekannte Iliaserzählung von Hypnos und Thanatos, die Sarpedons Leichnam nach Lykien tragen, voraus, daß ihr Dichter von einem Grab des Sarpedon in der Troas (ein solches Heroon müßte man doch wohl hinter der Orakelstätte suchen) nichts weiß; vgl. *Robert, Bild und Lied* 118. Anderseits hat *Robert* in seinen *Studien zur Ilias* 396f. darauf hingewiesen, daß dem Dichter von *E* 684ff. der Gedanke nicht ungeheuerlich war, daß Sarpedon in der Troas bestattet werden könne. Und mehr, daß es wirklich eine solche Tradition gegeben habe, scheint mir zwingend hervorzugehen aus *Vergil*, *Aen.* 1, 100, wo Aeneas seufzt: 'Wäre ich doch auf Trojas Gefilden gefallen, *saevos ubi Aeacidae telo iacet Hector, ubi ingens Sarpedon*'. Es ist sehr wohl möglich, daß die Stücke in *Π*, die das Gespräch von Zeus und Hera über Sarpedons Schicksal und Apolls Fürsorge für seine Bestattung enthalten (432—458 und 666—683), schon im Altertum auf Grund derselben Beanstandungen verworfen wurden, die sie in der neueren Kritik so zahlreich gefunden haben (*Ameis-Hentze, Anhang zu Homers Ilias* 6, 24). Dafür spricht jedenfalls *Vergil*, und damit hört ein Sarpedongrab in der Troas und damit wieder *Tertullians* Orakelstätte auf direkt unwahrscheinlich zu sein. Auf keinen Fall aber liegt hier ältere Lokaltradition vor, sondern sie kann nur erzeugt sein durch die verhältnismäßig recht sekundäre Einbeziehung Sarpedons in den troischen Sagenkreis. Dasselbe gilt von dem (vollkommen gesicherten) *Σαρπηδόνιον* in Xanthos, das wir deshalb erst im folgenden Abschnitt mit besprechen.

4) Mythos und Dichtung (abgesehen von dem unter 3B behandelten thrakischen Sarpedon). Die Einheitlichkeit der Tradition

ist durch die Sonderstellung des Sarpedon der *Ilias* (streng genommen nur des Sarpedon der Glaukosepisode in Z) gestört, was schon im Altertum zu Unterscheidungen (zweier Sarpedons) und zu Ausgleichsversuchen geführt hat.

A. Sarpedon, Sohn des Zeus und der Europa, geboren in Kreta als jüngster von drei Brüdern neben Minos und Rhadamanthys. So eine alte, feste und ausgebreitete Überlieferung, die sich von *Homer* nicht beirren ließ, zuerst bei *Hesiod fr.* 30 *Rz.* (*ed. min.*[2] 1908), ferner bei *Bakchylides fr.* 56 Be.[4] (aus einem *Dithyrambus Europa*? vgl. *Blaß* zu *fr.* 10 seiner Ausgabe), endlich auch bei den Tragikern, und zwar meist kombiniert mit der troischen Sage. Neben *Ps.-Euripides' Rhesos* 29 (vgl. jetzt auch *Hypsipyle fr.* 1, III 18 ed. *v. Herwerden* 1909) vor allem das seit 1879, wo *Weil* den *Pap. Didot* publizierte, besser bekannte Stück des *Aischylos* Κᾶρες ἢ Εὐρώπη; vgl. *Naucks fragm. Trag.*[2] 99 (p. 32ff.). Europa selbst spricht den Prolog, sie ist in Sorge um ihren in Troja kämpfenden Sohn (vgl. 19 *αὐχεῖ δὲ Τρώων ἄστυ πορθήσειν βίᾳ*, nicht mit *Bergk Τλώων*, was einen ganz anders gewendeten Mythos ergäbe), der dann wohl von Hypnos und Thanatos tot auf die Bühne gebracht wurde und zu Klagegesängen Anlaß gab, also eine einigermaßen den *Persern* ähnliche Komposition. Daß die Mutter Europa mit dem Sohne Kreta verlassen und nach Asien übergesiedelt ist, wird auch von *Herodot* 4, 45 bestätigt. Eine Schwierigkeit bietet nur der Titel, wonach der Chor aus Kariern bestand. Indessen ist dies, obwohl auffälligerweise (wie auch *Schwartz, Quaest. Herod.* 10 betont) auch das karische Mylasa in den Fragmenten vorkommt (nr. 101), nicht aus älteren Gebrauchsweisen der Namen, auch nicht aus den Sagen zu erklären, die Sarpedon zum Gründer Milets machen, sondern wohl einfach mit der von *Strabo* erwähnten (vielleicht sogar mit besonderer Beziehung auf dieses Stück erwähnten) poetischen Freiheit der *σύγχυσις τῶν ἐθνῶν*, die den Tragikern eigen ist (14, 665); vgl. *Treuber, Gesch. der Lykier* 40. Die Szene kann also trotz des Chores von Kariern in Lykien gedacht werden und dies um so unbedenklicher, als wir aus der neugefundenen Hypothesis der *Stheneboia* wissen, daß auch *Euripides* in diesem Stücke das Land des Iobates, also sicher Lykien, Karien genannt hat; vgl. *Rabe, Rh. Mus.* 63, 1908, 147. Mit den Dichterzeugnissen über Sarpedons Abkunft und kretische Heimat stimmen überein *Hellanikos* (*Schol. Ps.-Eurip. Rhes.* 29) und *Herodot* 1, 173 (vgl. 4, 45), von späteren *Diodor* 4, 60, 2; *Apollodor* 3, 1, 1, 3; *Arrian* bei *Eust.* zu *Dion. Per.* 270 (*F. H. G.* 3, 598, 63) und *Eust.* selbst zu *Hom. B* 876; *Hygin* (ed. *Schmidt*) 155 p. 13, 5 und 178 p. 34, 14; *Schol. Stat. Theb.* 4, 530; *Aristides*, *Apol.* (syr.) 9, 6 p. 13, 15 *Geffcken*. Europa wird von Zeus an Asterios verheiratet, der die drei Söhne adoptiert: *Diodor* a. a. O. (vgl. 5, 78, 1); *Apollodor* 3, 1, 2, 1ff.; *Nonnos Dion.* 1, 354; 2, 695; 35, 385ff. Abweichend ist die Genealogie eines gewissen *Sokrates ἐν τοῖς Ἀργολικοῖς* im *Schol. Rhes.* 29 = *F. H. G.* 4, 417, wonach die drei Brüder Söhne des Lykastos sind mit Ide, Tochter des Korybas (vgl. Bd. 2, Sp. 2174). Von Kreta gelangt nun Sarpedon nach Asien, insonderheit nach Lykien, was entweder als einfache Tatsache mitgeteilt wird (*Diodor* 5, 79, 3; *Paus.* 7, 3, 4, 7), oder mit Motivierungen, Ausschmückungen, Erweiterungen. *Herodot* 1, 173: *διενειχθέντων δὲ ἐν Κρήτῃ περὶ τῆς βασιληίης τῶν Εὐρώπης παίδων Σαρπηδόνος τε καὶ Μίνω, ὡς ἐπεκράτησε τῇ στάσι Μίνως, ἐξήλασε αὐτόν τε Σαρπηδόνα καὶ τοὺς στασιώτας αὐτοῦ, οἱ δὲ ἀπωσθέντες ἀπίκοντο τῆς Ἀσίης ἐς γῆν τὴν Μιλυάδα. Τὴν γὰρ νῦν Λύκιοι νέμονται, αὖτη τὸ παλαιὸν ἦν Μιλυάς, οἱ δὲ Μιλύαι τότε Σόλυμοι ἐκαλέοντο. Τέως μὲν δὴ αὐτῶν Σαρπηδὼν ἦρχε, οἱ δὲ ἐκαλέοντο τό πέρ τε ἠνείκαντο τοὔνομα καὶ νῦν ἔτι καλέονται ὑπὸ τῶν περιοίκων οἱ Λύκιοι Τερμίλαι. Ὡς δὲ ἐξ Ἀθηνέων Λύκος ὁ Πανδίονος, ἐξελασθεὶς καὶ οὗτος ὑπὸ τοῦ ἀδελφεοῦ Αἰγέως, ἀπίκετο ἐς τοὺς Τερμίλας παρὰ Σαρπηδόνα, οὕτω δὴ κατὰ τοῦ Λύκου τὴν ἐπωνυμίην Λύκιοι ἀνὰ χρόνον ἐκλήθησαν.* (Das letzte auch kurz 7, 92. Nach 4, 45 gelangte auch Europa *ἐκ Κρήτης ἐς Λυκίην*, offenbar zusammen mit dem Sohne.) *Herodot*, dem *Strabo* folgt (vgl. 12, 573; 14, 667, wonach Sarpedon den Lykos aufnimmt *ἐπὶ μέρει τῆς ἀρχῆς*; verdreht bei *Nikolaos, Rhet. gr.* 1, 361ff. *Walz*), dürfte wohl seinem Oheim Panyassis gefolgt sein (vgl. *fr.* 18 *Ki.*). Die athenische Tendenz stimmt dazu sehr wohl; es ist durchaus glaublich, daß schon bei den Kämpfen gegen Lygdamis die Partei, der Panyassis zugehörte, für Anschluß an Athen war; vgl. *Ed. Meyer, Gesch. d. Alt.* 3, 530. Dazu stimmt auch, daß *Herodots* Darstellung, die ja in der Ionierfrage die Ableitung aus Athen vertritt (1, 143ff.), mit Sarpedons Flucht nicht wie spätere die *κτίσις Μιλήτου* verbindet. Nach *Apollodor* nämlich (3, 1, 2, 1) ist nicht Streit um die Herrschaft der Anlaß zum Weichen Sarpedons, sondern die drei Brüder lieben gemeinsam den jungen Miletos. *Τοῦ δὲ παιδὸς πρὸς Σαρπηδόνα μᾶλλον οἰκείως ἔχοντος πολεμήσας Μίνως ἐπρωτέρησεν, οἱ δὲ φεύγουσι.* Miletos fährt hierauf nach Karien und gründet Milet. *Σαρπηδὼν δὲ συμμαχήσας Κίλικι πρὸς Λυκίους ἔχοντι πόλεμον, ἐπὶ μέρει τῆς χώρας, Λυκίας ἐβασίλευσε.* Eine Variante dazu (Miletos flieht vor den Nachstellungen des Minos nach Karien, *βουλῇ Σαρπηδόνος*) *Nikander* (*fr.* 46 *Schn.*) bei *Ant. Lib.* 30. Dagegen hatte, wie wir schon sahen, *Ephoros* (*fr.* 32) Sarpedon selbst zum Gründer Milets gemacht. Milet empfing dann seinen Namen einfach nach der gleichnamigen kretischen Stadt; vgl. *Strab.* 12, 573; *Schol. Apoll. Rhod.* zu A 185 p. 314, 33 *Keil.*; *Eust.* zu *Hom. B* 876 (wo *Μιλύας* statt *Μινύας* zu lesen ist). Allgemein wird Sarpedon neben Minos als typischer Städtegründer betrachtet vom Rhetor *Menander* 178, 12 *W.* — Bedenken gegen alle diese Konstruktionen bei *Treuber, Gesch. d. Lykier* 19f. und *Ed. Schwartz, Quaest. Herod.* 10ff. Daß indessen, trotz der späten und willkürlichen Sagenklitterung, in der Grundannahme kretischer Zuwanderung nach Südkleinasien ein wertvoller Kern historischer Tat-

sächlichkeit steckt, kann als sicher gelten; vgl. *Ed. Meyer, Gesch. d. Alt.* 1^2, 2, 680 ff. 702 ff.; ferner *Gruppe, Griech. Myth.* 270. 327 (wo auch ältere Literatur).

B. Der Sarpedon der Ilias. Zunächst ist festzustellen, daß trotz der Behauptung, der homerische Sarpedon sei *ἐπιχώριος* (*Strab.* 12, 573) und der aus Kreta zugewanderte Minosbruder und Europasohn sei nur von den *νεώτεροι* aufgebracht (*Aristonikos* zu *Z* 199), die eben besprochene Sage und ihre Voraussetzungen doch auch bei *Homer* durchschimmern. *Apollodor* 3, 1, 2, 3: *Ἔνιοι δὲ αὐτὸν* (*Sarp.*) *ἐρασθῆναι λέγουσιν Ἀτυμνίου τοῦ Διὸς καὶ Κασσιεπείας καὶ διὰ τοῦτον στασιάσαι* (und nicht um des Miletos willen); vgl. hierüber *H. D. Müller, Myth. d. griech. Stämme* 1, 310 f.; *Robert, Bild und Lied* 116; *Gruppe, Griech. Myth.* 327; oben Bd. 1, Sp. 727. Atymnios, einerseits eine zweifellos kretische Gestalt, andererseits als Bruder des Kilix mit Sarpedon verknüpft, erscheint nun auch bei *Homer* und zwar als *ἑταῖρος* Sarpedons, Sohn eines Amisodaros, *ὅς ῥα Χίμαιραν θρέψεν* (*Π* 317. 327 ff.), nach *Schol.* zu *Π* 328 ein *δυνάστης Καρίας, οὗ τὴν θυγατέρα ἔγημε Βελλεροφόντης*, so daß auch von dieser Seite her (s. u.) Verknüpfung mit dem spezifisch homerischen Sarpedon eintritt. Längst hat man ferner betont, daß die Huldigung, die der lykische Sarpedon überhaupt im ionischen Epos empfängt, derselben Beziehung ionischer Kleinasiaten zu den Lykiern Ausdruck verleiht, die in andrer Weise auch die Sagenverknüpfung zwischen Sarpedon und Miletos hervorgerufen hat. Insonderheit ist beobachtet worden, daß die sog. *Tlepolemos-episode E* 627—669 nur unter dieser Voraussetzung verständlich wird. Sarpedon als Sieger über den rhodischen Herakliden bedeutet eine Spiegelung der Spannungen und Kämpfe in der südwestasiatischen Welt, wobei die Ionier mit den Lykiern vereint sich als Gegner der dorischen Hexapolis empfinden; vgl. *Robert, Bild und Lied* 117; *Ed. Meyer, Gesch. d. Alt.* 2, 279; *Gruppe* a. a. O. 637. 639. 641. 647; *Friedländer, Herakles* 15. Man kann noch weiter gehen. Sieht man einmal von der Glaukosepisode in *Z* ab, dem Ursprung aller Verwirrung in der Sarpedontradition, so bleibt, abgesehen von dem bekannten Schweigen *Homers* über Europa, in seinen Angaben über Sarpedon nichts übrig, was dem nichthomerischen Mythus direkt widerstritte, bei dem in den meisten Varianten Sarpedon schließlich ja auch zum Herrn von Lykien wird. Sarpedon wird zunächst am Schluß des *Troerkatalogs* (in bedeutungsvoller Stellung; vgl. *Eust.*) vorgestellt (876): *Σαρπηδὼν δ' ἦρχεν Λυκίων καὶ Γλαῦκος ἀμύμων τηλόθεν ἐκ Λυκίης, Ξάνθου ἄπο δινήεντος*. In *E* tritt er hervor, nach Aineias' Verwundung 471 ff., wobei er seiner fernen lykischen Heimat am Xanthos gedenkt und hinzufügt (480): *ἔνθ' ἄλοχόν τε φίλην ἔλιπον καὶ νήπιον υἱόν, κἀδ δὲ κτήματα πολλά*. Den Namen der Gattin erfahren wir nicht. Es folgt 628—669 die *Tlepolemosepisode* (vgl. *Hygin* 113, p. 100, 14 *Schm.*), wobei er vom Gegner als *Λυκίων βουληφόρος*, angeredet wird (633). Trotz des Sieges verwundet, bittet er (685 ff.) Hektor, seinen von Odysseus bedrängten Lykiern zu helfen und spricht das ahnungsvolle Wort: *ἔκπεσέ μ' καὶ λίποι αἰὼν ἐν πόλει ὑμετέρῃ, ἐπεὶ οὐκ ἄρ' ἔμελλον ἐγώ γε νοσφίσας οἰκόνδε φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν εὐφρανέειν ἄλοχόν τε φίλην καὶ νήπιον υἱόν*. Unter der Zeuseiche befreien den Zeussohn hierauf die Gefährten von der feindlichen Waffe, worüber er ohnmächtig wird (692 ff.). Übergehen wir zunächst *Z*, so tritt Sarpedon in der *Teichomachie* wiederum stark hervor (*M*). 101 ff. erscheint er als Gesamtführer der *ἐπίκουροι* (vgl. *Apollodor, Epit.* 3, 35; *Dares* 18). 290 ff. unternimmt er von seinem Vater Zeus angetrieben (und beschützt 402) den entscheidenden Angriff, wozu er besonders Glaukos anfeuert. Hierbei erwähnt er (310 ff.), daß sie beide in Lykien, *Ξάνθοιο παρ' ὄχθας*, der Königswürden (*βασιλῆες* 319) genießen und eines fruchtbaren Krongutes (*τέμενος* 313) mit Baumzucht und Saatfeld. — 378 ff. entspinnt sich der Kampf, wobei Glaukos durch Teukros' Pfeil mattgesetzt wird (387), so daß alles Interesse sich auf Sarpedon konzentriert: er reißt eine Bresche in die Mauer (397 ff.), während der erste Sprung ins Lager hinein dem Hektor vorbehalten bleibt (437, 462; im Widerspruch mit *Π* 558). — *Ξ* 426 ff. begegnet er kurz unter Hektors Helfern, die *Patroklie* führt seine letzte Ruhmestat wie seinen Untergang vor, *Π* 419 ff. Vor dem Beginn des Kampfes findet das vielumstrittene Göttergespräch zwischen Zeus und Hera statt (431 ff.), wonach S. zwar fallen soll, aber seine Leiche durch Thanatos und Hypnos geleitet werden (455), *εἰς ὅ κε δὴ Λυκίης εὐρείης δῆμον ἵκωνται, ἔνθα ἑ ταρχύσουσι κασίγνητοί τε ἔκαι τε τύμβῳ τε στήλῃ τε· τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντων*. Hierzu gehört die spätere Ausführung dieses Planes durch Zeus und Apollon (666—683), worüber unten. Zeus läßt dem nahenden Falle seines Sohnes zu Ehren einen Blutregen niedergehen (459; vgl. *Lukian ver. hist.* 1, 17; ähnlich später die Verfinsterung des Schlachtfeldes 567 ff.). Die bis zur Wehklage gesteigerte Teilnahme (433) des Zeus spielt eine Rolle in den philosophischen, später von den Apologeten übernommenen Erörterungen über die unwürdigen Menschlichkeiten der homerischen, bzw. der heidnischen Götter: spöttisch schon *Aristoph. Nub.* 622, woraus aber keine kultische Sarpedonklage erschlossen werden darf; sodann *Plato Rep.* 3, 388 C mit der bei Späteren z. T. nachwirkenden übertreibenden Variante *αἴ αἴ ἐγών*, statt *ὤ μοι ἐγών Π* 433. (Sammlung der Stellen bei *Geffcken, Zwei griechische Apologeten*, L. 1907, 203, wo noch *Procl. in Rp.* 1, 123, 19 Kr. hinzuzufügen, aber richtig *Cicero de div.* 2, 10, 25 abgesondert ist. Diese Stelle zeigt vielmehr, daß Iuppiters Klage über die *μοῖρα* auch in den Debatten über die *εἱμαρμένη* eine Rolle spielte. Wieder anders *Dio Chrys.* 28, 536 R. und 29, 544 R. unter den *θεοφιλεῖς ὠκυμόροι*.) Nachdem der Kampf, zugleich dazu bestimmt, den Patroklos vor seinem Falle einen denkbar ruhmvollen Gegner überwinden zu lassen (vgl. *Apollodor, Epit.* 4, 6; *tab. Iliac. I. G. S. I.* 1284, 70 und 1289, 9; *Hygin* 106 p.

97, 3 und 112 p. 99, 22 *Schm.*; *Quintus* 4, 290; *Lukian, Parasit.* 46; *Diktys* 3, 7ff.), mit gebührender Ausführlichkeit geschildert ist, fällt Sarpedon (vgl. *Hygin* 115 p. 101, 14) und bittet mit seinen letzten Worten Glaukos, die Leiche zu schützen (492ff.), der noch immer an seiner Pfeilwunde leidet, aber, auf sein Gebet an den lykischen Apollo (514ff.) geheilt, neben andern Helden Hektor und Aineias zum großen Kampfe um Sarpedons Leiche herbeiruft (wobei es 541 von Sarpedon heißt: *ὃς Λυκίην εἰρυτο δίκηϊ τε καὶ σθένεϊ ᾧ*). Gewaltig tobt dieser Kampf, bis schließlich Patroklos auch die Rüstung gewinnt (663ff.), Achill setzt sie später als Kampfpreis aus (*Ψ* 800). Den Leichnam reinigt, wie schon erwähnt, in Zeus Auftrag Apollon, und durch Hypnos und Thanatos gelangt er zur Bestattung nach Lykien. — Nichts widerspricht in diesem Bilde des lykischen Sarpedon der unter 4A erwähnten Sage. Sarpedon ist auch hier Sohn des Zeus (*E* 631. 635f. 672. 675; *M* 292. 403; auch in der Interpolation *O* 67; ferner *Π* 445—449. 460. 522. 568; vgl. *Isokr. Helena* 52; *Gellius* 15, 21, wo die Gerechtigkeit aller Zeussöhne auch ihm zuerkannt wird; er ist, wie *Philostrat* im *Heroikos* 19 (191, 6) hervorhebt, der einzige in beiden Parteien, der nicht nur *ἀπὸ Διός* ist, sondern *αὐτοῦ Διός*). Seine sonstige genealogische Verknüpfung ist in den aufgezählten Homerstellen nicht berührt; Weib und Sohn bleibt ungenannt. Auch sein Verhältnis zu Glaukos hat nichts Verwirrendes: beide erscheinen als gleichberechtigte *βασιλῆες* Lykiens (*M* 310ff.). Nicht sein Rang, aber seine Tapferkeit (vgl. *Π* 549) und vor allem die Abstammung von Zeus erklären hier überall ausreichend die hervorragende Geltung, die ihn, wie man schon im Altertum bemerkte, unmittelbar neben Hektor stellt (*Iulian, Or.* 2, 55B. 67A. 71B. 73B. *Eustath.* zu *B* 876 macht Glaukos sogar zu seinem *ὕπαρχος*). Nach *Pindar* lebt sein Name im Liede fort, wie derjenige des Nestor (*Pyth.* 3, 112) Dies alles, wie gesagt, verbindet sich mit der sonstigen Tradition sehr wohl, solange die Sage chronologisch naiv war und ebenso verfuhr, wie die Serben mit ihrem Marko oder die Deutschen mit Dietrich von Bern, der 'drei Jahrhunderte durch die Sage geht', nach *Welcker, Cycl.* 2², 8. Sowie sich dem ordnenden Sinn die Sage zur Mythistorie gliederte, war auch die chronologische Schwierigkeit da: der vor Troja kämpfende Sarpedon konnte nicht in Minos' Zeit gehören. Zuerst hat dem Rechnung getragen der zweifellos junge Dichter der *Glaukosepisode* (*Z* 119—236), die nach der bekannten Angabe des *Aristonikos* zu *Z* 119 der festen Stellung im Epos entbehrt zu haben scheint. Er hat damit die auch von den Neueren vielfach festgehaltene Theorie eines doppelten Sarpedon in die Welt gesetzt. Auch in dieser Episode herrscht die bemerkenswerte große Hochachtung des ionischen Sängers vor den lykischen Fürsten; hält doch zu Beginn Diomedes den Glaukos fast für einen Gott (128ff.; vgl. den Preis des Geschlechtes 209f. und *Niese, Entwicklung d. hom. Poesie* 112). Mit Bellerophon war das Geschlecht nach Lykien gekommen (168) und zwar an den Xanthos (172). Er gewann des Landesfürsten Tochter und die Hälfte des Reichs, sowie ein Krongut (192ff.). Seine Kinder hießen (196ff.) Isandros, Hippolochos, Laodameia, und diese ward mit Zeus Mutter des Sarpedon. Isandros fiel im Kampf mit den Solymern (203), Laodameia starb (*χολωσαμένη Ἄρτεμις ἕκτα*), Hippolochos ward Vater des Glaukos und sandte diesen nach Troja. Hierzu *Aristonikos* (199): *ὅτι καθ' Ὅμηρον Σαρπηδὼν υἱὸς Εὐρώπης οὐκ ἔστιν οὐδὲ ἀδελφὸς Μίνωος, ὡς οἱ νεώτεροι. καὶ γὰρ οἱ χρόνοι εὐδηλοι.* Ähnlich *Arrian* (*F. H. G.* 3, 598, 63): *οὐκ ἂν εἴη σύγχρονος. Apollodor*, nachdem er von Europas Kindern erzählt hat, fügt hinzu (3, 1, 1, 3): *καθ' Ὅμηρον δὲ Σαρπηδὼν ἐκ Διὸς καὶ Λαοδαμείας τῆς Βελλεροφόντου.* Vgl. auch *Eust.* zu *B* 876 und *Z* 196; *Servius* zu *Aen.* 1, 100. Für die Vertreter dieser Ansicht ist S. natürlich ein geborener Lykier: *ἐπιχώριος*; vgl. *Philostr. Her.* 14 p. 190, 29 *K. Lycius: Ovid. Met.* 13, 225.

Die Tragiker kümmerten sich nicht um die chronologische Schwierigkeit, wie wir sahen. Auch *Hygin* nennt den von Patroklos getöteten Sarpedon *Iovis et Europes filium* (106 p. 97, 3 *Schm.*). Natürlich stellten sich auch Ausgleichsversuche ein. Entweder man verlängerte (nach bekannten Analogien; s. *Roscher, Tessarakontaden u. Tessarakontadenlehren der Griechen u. and. Völker. Sächs. Berichte* 1909, S. 42f.) dem Europasohn das Leben: *καὶ αὐτῷ δίδωσι Ζεὺς ἐπὶ τρεῖς γενεὰς ζῆν Apollodor* 3, 1, 2, 3 (und dasselbe wohl auch *Schol. T* zu *Z* 199). Oder man unterschied, freilich seltsamerweise mit Emanzipation von Z, zwei Sarpedons: den kretischen, der nach Lykien kam, und den von dessen Sohn Euandros mit einer Deidameia herstammenden troischen Sarpedon, 'nach einigen Zeus' Sohn'. So *Diodor* 5, 79, 3. Daß dies alles nur Mythenpragmatie ist, kann wohl als sicher gelten; vgl. *Treuber, Gesch. d. Lykier* 64ff.; *Robert, Bild und Lied* 115, sowie *Studien zur Ilias* 7. 100ff. 150ff. 199. 393ff. 402ff. 466f. (auf die Analyse der im einzelnen keineswegs einheitlichen Sarpedonpartien kann hier nicht eingegangen werden; daß ihre Aufnahme erst in ionische Zeit gehört, zeigt sowohl die Sprache, wie auch die mykenisch und ionisch schillernde Bewaffnung, was selbst für die Hauptepisode in *Π* gilt. Antike kulturgeschichtliche Observation zu *M* 310 und *E* 487 bei *Athen.* 1, 13F; 25B.). Bemerkenswert ist aber eins und wohl ein Beweis dafür, daß in Z die wirklich zu den jüngeren Zeiten des Epos für das Fürstengeschlecht von Xanthos zurecht gemachte und sozusagen offiziell lykische Sagenversion vorliegt: die Spur des Matriarchats, die sich hier zeigt, nach *Herodot* 1, 173 einer besonderen Eigentümlichkeit der Lykier (vgl. *Aristot. fr.* 611, 43 *Rose min.*; *Nik. Dam. F. H. G.* 3, 461, 129: *τάς τε κληρονομίας ταῖς θυγατράσι λείπουσιν, οὐ τοῖς υἱοῖς*; ferner den Schluß von *Plutarchs* Abschnitt über die Lykierinnen in *Mulier. Virt.* 248D. Von Neueren: *Treuber* a. a. O. 120; *Töpffer, Att. Genealogie* 193ff.; *Szanto, Festschr. für*

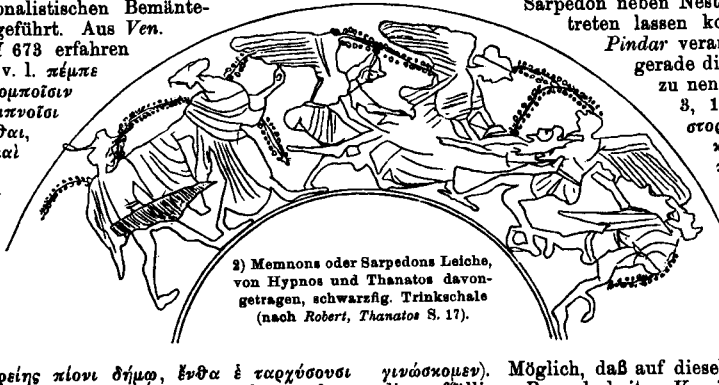
Benndorf, Wien 1898, 259f. und vor allem zu richtigem Verständnis der ganzen Erscheinung *Ed. Meyer* a. a. O. 1^2, 1, 21ff. und 2, 652, der indessen darauf hinweist, daß von Metronymie die lykischen Inschriften keine Spur zeigen). Sieht man von Z ab, so hat, wie wir sahen, die allerdings schon den Alten auffällige, größere Autorität des Sarpedon gegenüber Glaukos kein Bedenken. Sowie die Genealogie von Z eintrat, war die Aporie da, und sie ward z. T. durch eine sonderbare *ἱστορία* gelöst (*Schol. T.* und *Eust.* zu *M* 101: *διὰ τί μὴ Γλαῦκος ἦρχεν, ἀλλὰ Σαρπηδών; καίτοι Γλαῦκος ἐξ ἀρσένων ἦν. ἢ ἐπεὶ ἀμφισβητούντων περὶ τῆς βασιλείας, πρόκλησις ἦν διατοξεῦσαι δακτύλιον* (einen Fingerring, gegen den homerischen Stil!) *ἐπικείμενον στήθει παιδὸς ὑπτίου* (schwer vorzustellen!). *καὶ ἡ μὲν ἀδελφὴ* (nämlich Laodameia, die Schwester Hippolochos' — aber mit wem stritt dieser, da der ältere Bruder schon zu Bellerophons Zeiten gefallen war?) *τὸν ἑαυτῆς δέδωκεν* (nämlich *υἱόν*, d. h. Sarpedon), *ἡ γυνὴ δὲ οὔ* (die Frau des Hippolochos den Glaukos). Deshalb also der Vorrang des Laodameiasohnes vor dem Hippolochossohne. Hinzugefügt wird als zweite Lösung: *ἢ ἐπεὶ ἀδελφῆς καὶ μοιχευομένης οὐ νοθεύεται τὸ γένος ἀλλὰ γνναικός*, wohl der verdunkelte Rest einer einleuchtend richtigen Erklärung, daß nämlich nach dem 'Mutterrecht' einem Manne nicht der eigene Sohn (Glaukos), sondern der Schwestersohn (Sarpedon) nachfolgt, selbst wenn dieser ein Bastard ist. Diese Matriarchatsverhältnisse also setzt Z voraus. Ebenso erweist sich die Version Z dadurch als die anerkannt 'lykische', daß die Bellerophonsage, mit welcher diese Genealogie den Sarpedon verknüpft, in Lykien tatsächlich eingewurzelt war. Die Lykier haben die Eigentümlichkeit, von den Heroennamen Demennamen zu bilden, und darunter sind auch *Ἰοβάτειοι*, *Βελλεροφόντειοι* ganz wie *Σαρπηδόνιοι*; vgl. *Keil* zu *C. I. G.* 3 *Add.* 4269 b 1 p. 1123 und *Benndorf* bei *Dittenberger* zu *Orient. graec. inscr. sel.* 2, 229 nr. 552. — Mit der lykischen Version in Z dürfte sicher zusammenhängen die Einlage in *Π*: Zeus' und Apollons Bemühungen um Sarpedons Leiche, deren Überführung nach Lykien und Beisetzung daselbst durch *κασίγνητοι τε ἕται τε* (456) erfolgt. Hier wie *O* 545 erklären die exegetischen Scholien zu *O* 545 *κασίγνητοι* gewiß richtig: *συγγενεῖς. ἔτι γὰρ παρ' Ἴωσι τοὺς συγγενεῖς κασιγνήτους φασὶ καλεῖσθαι. ὁμοίως δὲ καὶ τὸ Π* 456. Dagegen die Erklärung als *ἀδελφοί* wird Anlaß gewesen sein, nach leiblichen Brüdern Sarpedons zu suchen. *Vergil* nennt als solche Clarus und Themon, *Aen.* 10, 125f. Manche gaben den Kassandrafreier Othryoneus *Καβησόθεν N* 363ff. für einen solchen aus, über den freilich die widersprechendsten Ansichten kursierten; *Schol. N* 363). Daß die beiden Partien *Π* 431—461. 666—683 junger Zuwachs sind, scheint nach den Störungen, die ihre Einfügung hervorrief, sicher; vgl. *Ameis-Hentze, Anhang* 6, 24f.; *Robert, Studien z. Ilias* 397; *Cauer, Grundfragen der Homerkritik*, L. 1909, 352 (2. Aufl.). Immerhin sind diese Zusätze relativ alt; denn mit Recht betont *Rohde, Psyche* 1^2, 80 (der auch darauf hinweist, wie ursprünglich gewiß nur Thanatos Träger war und der Dichter den Hypnos nur äußerlich, ohne religiösen Grund, dazu improvisiert), daß die parallele Erzählung von Memnon (s. d.) in der *Aithiopis* diese Sarpedonepisode bereits überbietet, indem Memnon nicht nur das Grab in der Heimat, sondern ewiges Leben zuteil wird. Daß für die bildende Kunst das Memnonmotiv das populärere ward, bestätigt im Grunde nur diese Chronologie der epischen Produktion. — Die wirklichen lykischen Verhältnisse sind es, auf die sich der Erweiterer von *Π* ersichtlich bezieht. Nicht ohne Grund gelangt der Leichnam nach einem *δῆμος* Lykiens (455. 673. 683). Mit Recht hat *Benndorf* (vgl. oben) vermutet, daß das Stadtgebiet von Xanthos es war, welches den Gau der *Σαρπηδόνιοι* bildete (auch in Tlos gab es einen solchen Gau; vgl. den *Ἀντίφιλος Ἀχαιοῦ Σαρπηδόνιος* in der Inschrift bei *Heberdey* und *Kalinka, Denkschr. d. Wiener Akad.* 45, 1897, 1, 22 nr. 9). *τύμβος* und *στήλη* (457. 675) weisen auf die spezifisch lykischen Grabanlagen, wie wir sie jetzt besonders aus dem österreichischen Reisewerk in reicher Fülle kennen (*Reisen im südw. Kleinasien* 1 von *Benndorf* und *Niemann*, Wien 1884; 2 von *Petersen* und *v. Luschan* 1889); vgl. *Kalinka, Tit. Lycii* (= *Tit. As. Min.* 1, Wien 1901) 9ff. Über das *Π* 466 und 674 erwähnte *ταρχύειν* ('einbalsamieren' für 'bestatten') vgl. *Roscher, Nekt. u. Ambr.* 59 u. *Cauer* a. a. O. 277f. In Xanthos selbst hat denn auch das *Σαρπηδονεῖον* wirklich bestanden; vgl. außer *Schol.* zu *Π* 673 *Aristoteles*, *Peplos* 58 (*Rose ed. min.* 405) und *Appian, ἐμφ.* 4, 78 u. 79, woraus hervorgeht, daß das Heroon, welches in den Kämpfen des Brutus mit den Xanthiern 43 v. Chr. eine Rolle spielte, wie schon *Frantz* sah (*C. I. G.* 3 p. 148), innerhalb der Stadt lag, die vermutlich den Demos der Sarpedonier bildete, wahrscheinlich auf dem Markte, also auf dem gleichen Platze, auf dem noch heute das Xanthosdenkmal ragt, unfern auch dem Harpyien- und dem Nereidenmonument; vgl. über den Schauplatz jener Kämpfe *Treuber, Gesch. d. Lykier* 191ff. und *Gardthausens Augustus* 1, 1, 163 und 2, 1, 72, über die Agora *Benndorf* im oben erwähnten Reisewerk 1, 86 (mit dem Landschaftsbild t. XXIII). Einen wirklichen Kult der homerischen Heroen Sarpedon und Glaukos beweist auch die Weihung eines *χαριστήριον* (eines Tropaeums) an beide durch Aichmon (*Ἀπολλοδότου Σαρπηδόνιος*), einen im Piratenkrieg siegreichen Nauarchen des lykischen *Κοινόν* im 1. vorchr. Jahrh. (*C. I. G.* 3 *Add*, 4269 b 1 und b 2 p. 1123 = *Dittenb., Or. gr. inscr. sel.* 2, 229 nr. 552). Aus diesem Heroon wird wohl auch die Reliquie stammen, die sich im 1. nachchr. Jahrh. ein vornehmer Römer aufschwatzen ließ: *Mucianus ter consul prodidit* (vermutlich in seinen aus *antiquariorum bybliothecis* geschöpften *Epistulae*; vgl. *Tac. Dial.* 37) *nuper se legisse, cum praesideret Lyciae, Sarpedonis a Troja scriptam in quodam templo epistolae chartam* (also auf Papyrus, worüber er sich mit Recht

wundert) *Plin. Nat. Hist.* 13, 27, 88. Die Tradition des Heros muß in Lykien noch lange vorgehalten haben. Noch Proklos heißt, weil er (zwar in Konstantinopel geboren) von lykischen Eltern herstammte und in Xanthos erzogen war, *τοῦ Σαρπηδόνος ἄριστον αἷμα* bei *Leo Philos., Anth. Pal.* 9, 202, 14 und bald nach Proklos' Zeit mag die *σύγκρισις* zwischen Herakles und Sarpedon entstanden sein, deren aus dem lykischen Myra stammender Verfasser *Nikolaos* dem heimischen

1) Memnons oder Sarpedons Leiche, von Hypnos und Thanatos davongetragen, rotfig. Trinkschale (nach *Overbeck, Gall. her. Bildwerke* Taf. XXII, 14).

Heros den Preis gibt, freilich ohne genaue Kenntnis der Tradition zu verraten, bezüglich des Lykos sogar mit einem Mißgriff (*Rhet. gr.* 1, 361ff. *Walz*). An Zweifeln am Heroengrab in Xanthos hat es trotzdem nicht gefehlt; das beweist das unter 3E besprochene Grab in der Troas. Die seit *Zenodot* erregten Bedenken an der wunderbaren Bestattung haben andererseits zu rationalistischen Bemäntelungen geführt. Aus *Ven. A* zu *Il* 673 erfahren wir die v. l. *πέμπε δέ μιν πομποῖσιν ἅμα κραιπνοῖσι φέρεσθαι, Ὕπνῳ καὶ Θανάτῳ διδυμάοσιν, οἵ ῥά μιν ὦκα θήσουσιν Λυκίης* (statt *θήσουσ' ἐν Λυκίῃς*) *εὐρείης πίονι δήμῳ, ἔνθα ἑ ταρχύσουσι κτλ.*, d. h. sie übergeben den Leichnam dem reichen Volk der Lykier und diese besorgen das weitere (unter Glaukos' Leitung, weshalb *T* zu *Il* 673 hinzufügt: *τινὲς δὲ Γλαῦκον κατελθόντα θάψαι αὐτόν*). So erklärt sich *Philostrat, Her.* 14 p. 191, 13ff. *K.*, wo freilich bezüglich Sarpedons Alter ein Autoschediasma hinzugefügt wird: *ἀποθανεῖν δὲ, ὡς Ὁμήρῳ εἴρηται, καὶ εἶναι ἀμφὶ τὰ τετταράκοντα ἔτη καὶ τάφου ἐν Λυκίᾳ τυχεῖν, ἐς ὃν παρέπεμψαν οἱ Λύκιοι δεικνύντες τὸν νεκρὸν τοῖς ἔθνεσι, δι' ὧν ἤγετο. ἐσκεύαστο δὲ ἁρώμασι καὶ ἐώκει καθεύδοντι, ὅθεν οἱ ποιηταὶ πομπῷ φασιν αὐτὸν τῷ Ὕπνῳ χρήσασθαι.*

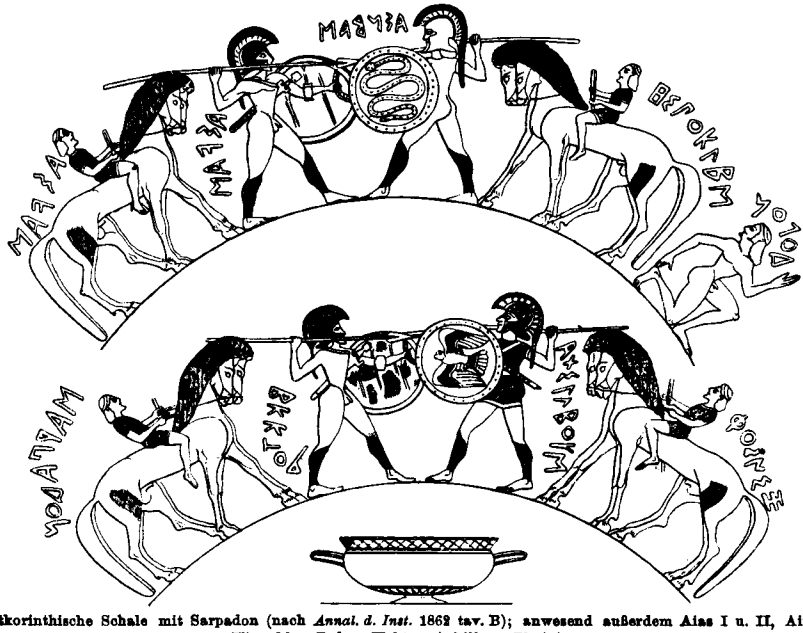
Wir fügen dieser Willkürlichkeit noch einige Sonderüberlieferungen hinzu, die sich an den homerischen Sarpedon anschließen. Es sind ihrer wenige, denn ein reiches mythologisches Leben hat Sarpedons Gestalt keineswegs entwickelt. Immerhin scheint er doch auch außerhalb der *Ilias* das ältere Epos beschäftigt zu haben. *Hygin* 273 p. 148, 5 *Schm.* nennt ihn neben Nestor, Telephos, Kyknos als mitbeteiligt an dem falschen *ἀγὼν ἐπιτάφιος*, den Priamos zu Paris' Ehren veranstaltet und der zur Wiedererkennung dieses totgeglaubten Unglückssohnes führte. Es ist wohl ein Tragödienstoff, aber *Welcker* wird recht haben, ihn auf die *Kyprien* zurückzuführen (2², 90ff.). Vielleicht ist es diese Szene, die Sarpedon neben Nestor hervortreten lassen konnte, die *Pindar* veranlaßt hat, gerade diese beiden zu nennen (*Pyth.* 3, 113f.: *Νέστορα καὶ Λύκιον Σαρπηδόν', ἀνδρῶπων φάτις, ἐξ ἐπέων κελαδεννῶν, τέκτονες οἷα σοφοὶ ἄρμοσαν, γινώσκομεν*). Möglich, daß auf dieselbe Quelle die auffälligen Besonderheiten *Vergils* zurückführen' nicht nur das schon besprochene Grab in der Troas (1, 100), sondern auch die Angabe 10, 125f. *germani Sarpedonis ambo et Clarus et Themon Lycia comitantur ab alta*, sowie die andere 9, 696f.: *Et primum Antiphaten (is enim se primus agebat) Thebana de matre nothum Sarpedonis alti.* Daß es sich hier schwerlich um Erfindungen *Vergils* handelt, scheint mir der Nachhall eines Protestes bei dem oben erwähnten *Nikolaos* zu beweisen (362, 28ff.): *καὶ*



2) Memnons oder Sarpedons Leiche, von Hypnos und Thanatos davongetragen, schwarzfig. Trinkschale (nach *Robert, Thanatos* S. 17).

ὁ μὲν (Herakles) ἄλλῃ μετ' ἄλλην συνάπτει γυναικί .... ὁ δὲ (Sarpedon) μόνην ἠγάπα λαβεῖν, ἣν κατὰ νόμους παρέσχεν ὁ γάμος. Bedeutsam mögen auch noch die Züge sein bei *Philostratos Heroikos* 14, 190, 30f. und 191, 4f. Dagegen handelt es sich wohl um nichtige Varianten zur ὁμηρικὴ ἱστορία bei *Dio Chrysostomus orationes* 11, 334R.; *Diktys* 2, 11 (*Sarpedon Lycius Xanthi et Laodamiae*, beteiligt an der Landungsschlacht, in der Protesilaos fällt); *ib.* 38. 43 und *Dares* 26. 28.

5) Bildliche Darstellungen. Die Gestalt des Sarpedon hat, wie sie mythologisch wenig fruchtbar sich erwiesen hat, auch die lieh (was auch Polygnot zur Charakteristik Memnons benutzt hat; vgl. *Paus.* 10, 31, 2, 7). Memnon ist eben, obwohl die Szene der *Aithiopis* die jüngere war, populärer als Sarpedon. Vgl. sonst noch über das Schema *Brüning, Jahrb. d. Inst.* 9, 1894, 195 und zur Lit. *Rohde, Psyche* 1², 80; *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1, 844 Anm. 4; *Gruppe, Griech. Myth.* 681f. — Sarpedon erscheint ferner auf der altkorinthischen Schale bei *Michaelis Ann. dell' Inst* 1862, tav. B (andere Lit. bei *Kretschmer, Die griech. Vaseninschr.* 18, 9). Hier ist zweimal (variiert) das gleiche Schema dargestellt: ein Kämpferpaar, einmal Hektor und Achill, das andere Mal Aias und Aineias, hat hinter sich



5) Altkorinthische Schale mit Sarpadon (nach *Annal. d. Inst.* 1862 tav. B); anwesend außerdem Aias I u. II, Aineias, Hippokles, Dolon, Hektor, Achilleus, Phoinix.

Phantasie der bildenden Künstler wenig angeregt; selbst in Lykien mit seiner fürstlich reichen, freilich nicht eigenwüchsigen Bildnerei begegnet er uns mit Sicherheit nicht. Die häufige Darstellung der Szene auf Vasenbildern, wo zwei geflügelte Dämonen einen Toten forttragen, hat eine Kontroverse, besonders zwischen *Brunn* und *Robert* hervorgerufen, bei der es sich hauptsächlich darum handelt, ob der Memnon der *Aithiopis* oder der Sarpedon der *Ilias* gemeint ist; Zusammenfassung der Kontroverse nebst Literaturangaben gibt *R. Holland* oben Bd. 2, Sp. 2677ff. Die Abbildungen sind hier wiederholt. Mir scheint namentlich durch die Bemerkungen *Kleins, Jahrb. d. Inst.* 7, 1892, 230f. die Deutung auf Memnon gesichert; mindestens deutete der alte Meister so, der die Lekythos bei *Benndorf, Gr. u. sic. Vasenb.* Taf. 42, 2 übermalt hat und den Trägern den Aithiopertypus verje einen Jüngling, ein Pferd reitend (sic) und ein zweites Pferd haltend. Zum ersten Paar gehört Σαρπαδών und Phoinix, zum zweiten Aias (der Lokrer) und Hippokles. Zwischen Hippokles und Sarpedon, unter dem Henkel, hockt Dolon. *Michaelis* denkt an eine *Kyprien*szene, verschließt sich aber nicht der viel natürlicheren Annahme, daß ein traditionelles Schema willkürliche Namenbeischriften empfangen hat. — Der Kampf um einen gefallenen Helden, den der Ostfries des Knidierthesauros in Delphi darstellt (*Fouilles de Delphes* 4, 1906, pl. 21—23), wird von *Homolle* nicht mehr auf den Kampf um Sarpedons sondern auf den um Patroklos' oder Euphorbos' Leiche bezogen (*Bull. de corresp. hell.* 20, 1896, 587). — Polygnots Unterweltbild in der Knidierlesche (*Paus.* 10, 31, 2, 5ff.) vereinigte die von Achills und Patroklos' Hand Gefallenen: hinter Hektor auf einem Fels sitzend, vereint Memnon und Sar-

pedon: *ἐπικέκλιται δὲ τὸ πρόσωπον ἐπὶ τὰς χεῖρας ἀμφοτέρας ὁ Σαρπηδών. ἡ δὲ ἑτέρα τῶν χειρῶν τοῦ Μέμνονος ἐπὶ τῷ ὤμῳ τοῦ Σαρπηδόνος κεῖται. γένεια μὲν πᾶσίν ἐστιν αὐτοῖς* (anders bei dem hinter den beiden sichtbaren Paris); vgl. *Schöne, Jahrb. d. Inst.* 8, 1894, 196f. 214ff., wo weitere Lit. — Über unbezeichnete Statuen, wie anderer Heroen, so des Sarpedon, vgl. *Dio Chr. or.* 31, 615 *R.* Eine nackte, behelmte, durch jugendlichen Haarwuchs charakteristische Statue im Zeuxippos nennt *Christodor* 278—283.

6) Privatpersonen. Im allgemeinen sind die troischen Heroen erst ziemlich spät Paten historischer Personen geworden; vgl. *Crusius, Sitz.-Ber. d. bayr. Ak.* 1905, 793; auch *Kretschmer, Vaseninschr.* 76. Erwähnt ist schon die akarnanische Inschrift *Collitz-Bechtel* nr. 1382. — Ein Sklave oder Freigelassener Σαρπ[ηδών —] auf der Liste *C. I. Att.* 2, 2, 959 b 12 (*saec. IV. a. Chr.*); auch *C. I. G.* 1, 193, 25. — In Paros *Ἀρίστων Σαρπηδόνος C. I. G.* 2, 2380. — In Südkleinasien: *C. I. G.* 3, 4242 (bis); *Σαρπηδὼν ὁ καὶ Εὔοδος ibid.* 4303 K 9 (saec. III p. Chr.; vgl. *Petersen* und *v. Luschan* a. a. O. 46 nr. 84 unter den *προστάται* des Apollo(Fisch)orakels in Sura); die *ἀρχιέρεια Ἐρπιδασῆ ἡ καὶ Σαρπηδονὶς Ἀνσάνδρου ib.* 4289 und 4290 (auch *Add.* 4300q p. 1132); *Σαρπηδονίδος τῆς καὶ Ἀνλίας Πτολεμαίου ib.* 4295; *Κλεόβουλος Σαρπηδόνος τοῦ καὶ Δημητρίου Ἱππολύτου τοῦ καὶ Σαρπηδόνος* aus Kadyanda bei *Benndorf* und *Niemann* a. a. O. 143, nr. 118; *Σαρπηδὼν Πανταίνετος* (saec. II p. Chr) *Heberdey, Opramoas,* Wien 1897, 70; *Ἑρμάπας Σαρπηδόνος* aus Isinda *Heberdey* und *Kalinka, Denkschr. d. Wiener Akad.* 45, 1897, 1, 31 nr. 37. — Literarisch begegnet ein syrischer Anführer Sarpedon bei *Poseidonios* und seinen Ausschreibern *F. H. G.* 3, 254, 10. Ferner hieß ein Lehrer des Cato Uticensis so (*Plut.* 1 und 3), sowie ein Skeptiker der Generation unmittelbar vor Ainesidem (*Diog. Laert.* 9, 116). [Immisch.]

Sarpedonia (*Σαρπηδονία*), Beiname der Artemis, unter dem sie in Kilikien ein enthusiastisches Orakel besaß, *Strabo* 14, 5, 9 p. 676. Vgl. Sarpedonios u. ob. Sp. 396, 40. [Höfer.]

Sarpedonios (*Σαρπηδόνιος*), Beiname des Apollon in Seleukia in Kilikien, *Diod.* 32, 10, 2 (vgl. *Wesseling* zu *Diod.* 2, 519 not. 6). *Zosim.* 1, 57. *Gust. Wolff, De novissima oraculorum aetate* (Berlin 1854) p. 21. *O. Treuber, Gesch. der Lykier* 65f. *R. Köhler, Rhein. Mus.* 14 (1859), 471ff. *Usener, Götternamen* 218. *Rohde, Psyche* 1², 187/88 Anm. 3. *P. Friedländer, Herakles* (*Phil. Unters.* 19) S. 15. *Gruppe, Gr. Myth.* 327, 7. *Rob. Eisler, Philologus* 68 (1909), 204 Anm. 253. Zweifelhaft (vgl. *Rohde* a. a. O.) ist die Annahme eines Orakels des Apollon S. in der Troas, *Tertull. de anim.* 46 und dazu *Wolff* a. a. O. 4. *Gruppe, Gr. Myth.* 1647, 4. Vgl. ob. Sp. 396, 30ff. [Höfer.]

Sarritor s. Indigitamenta.

Sarsene? (*Σαρσηνή*?), Beiname der Hera s. Skarsene. [Höfer.]

Sarsos (*Σάρσος*), lokales Epitheton des Zeus auf einer bilinguen Inschrift aus der Nähe der paphlagonischen Küstenstadt Kytoros, *Iovi Sarso* und [*Διὶ Σάρσ*]ῳ, *E. Kalinka, Festschrift für O. Benndorf* 215f. *C. I. L.* 3, 14187[4. b.] *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 3, 1433 p. 501. [Höfer.]

Saryendenos (*Σαρυενδηνός*), Beiname des Zeus auf einer Weihinschrift aus Galatia cis Halyn: *Διὶ* (so!) *Σαρυενδηνοῦ* (so!), *Anderson, Journ. of. hell. stud.* 19 (1899), 73 nr. 23 (*Rev. des études grecques* 15 [1902], 86). Vgl. Sardendenos. [Höfer.]

Satipisixene (?). Eine Inschrift aus Sagher (Pisidien) lautet *Ἀρτέμιδι* CATITICIƎHNH *εὐχήν*, *Sterrett, Papers of the american schol.* 3 (1888), 265 nr. 380. Falls der Name richtig überliefert ist, hat man ihn als ein Ethnikon aufzufassen. [Höfer.]

Satis, ägyptische Kataraktengöttin, hieroglyphisch *stj.t*, gesprochen[a] satjet, später sâte, griech. *Σάτις*; s. *Höfer* Sp. 422.

Literatur (die Scheidung von Sothis und Isis ist meist nicht durchgeführt): *Champollion, Panthéon égyptien* (Paris 1824) nr. 19. 19 A; *Paul Pierret, Le panthéon égyptien* (Paris 1881) S. 11; *Lanzone, Dizion. di mitol. egiz.* (1881) p. 1151; *Maspero* (1888) in *Bibliothèque égyptologique* (Paris 1893) 2, 272—5; *Brugsch, Rel. u. Mythol.* (1891) 299; *Maspero, Hist. anc.* (1895) 1, 105; *Brodrik and Anderson Morton, Diction. of egyptian archaeology* (London 1902) S. 151; *Budge, Gods of the Egyptians* (1904) 2, 55. *Roeder* in *Z. Aeg. Spr.* 45 (1909), 22.

Satis tritt uns im alten Reich als eine ägyptische Göttin entgegen, die im Gebiet des 1. Kataraktes heimisch ist; ihr Name wird anfangs geschrieben, als hinge er mit *st.t* = 'Nordnubien (oder ein Teil desselben, etwa die Insel Sehel?)' zusammen, später als bedeute er „die Gießende". Ihre einzigartige und unägyptische Krone macht es wahrscheinlich, daß sie ursprünglich eine nubische Göttin ist; bei der Kolonisation Nordnubiens und der Besetzung des 1. Kataraktes durch die Ägypter mag sie auf der Insel Elephantine, der ägyptischen Grenzstation, angesiedelt sein. Sie wurde die Genossin eines widderköpfigen Chnum, den man scheinbar aus Ägypten hierher versetzte; innere Beziehungen haben die beiden Götter nicht zueinander. Satis spielt eine selbständigere Rolle als sonst die Gemahlinnen der ägyptischen Götter; sie erscheint oft allein, ist dem Chnum nicht immer untergeordnet, geht sogar manchmal in Anrufungen wie in Darstellungen voran.

Neben Satis und ihr fast stets untergeordnet steht die Göttin Anukis, die hochstehende Straußenfedern um den Kopf gesteckt trägt. Wir kennen sie erst seit dem mittleren Reich; Tracht und Beiworte machen es wahrscheinlich, daß auch sie aus dem nubischen ins ägyptische Pantheon übernommen ist. Die Aufgabe der Trias war die übliche der Ortsheiligen: Schutz der Landschaft und ihrer Bewohner. Satis und auch Anukis haben als spezielle Funktion, den Nil aus ihrem Gebiet herausströmen zu lassen. Weitere Mythen über Satis hat es ursprünglich wohl nicht gegeben; der

großen Menge der ägyptischen Gottheiten steht Satis fremd gegenüber. (Auch *Pierret, Petit Manuel de mythologie* p. 109 nennt Satis und Anukis 'déesses d'origine étrangère'.)

In älterer Zeit.

Satis ist im alten Reich nur aus zwei Totentexten bekannt. Als Wasserspenderin ist sie vorgestellt, wenn 'Satis ihn (den Toten) reinigt mit ihren vier Krügen in Elephantine' (*Pyramidentexte* ed. *Sethe* 1116). An eine Göttin des Kataraktenlandes ist nach der Schreibung gedacht bei 'Satis, die beide Länder ergreift', deren Genossin eine Rekhet (rkh.t = 'Flammende') ist, 'die beide Landeshälften empfängt' (*Pyr.* 812).

Im mittleren Reich nennen zahlreiche königliche und private Denkmäler aus dem Gebiet des 1. Kataraktes die Satis. Chnum und Satis nehmen schützend König Mentuhotep zwischen sich (*Leps. Denkm.* 2, 150b = *Catal. des monum.* ed. *de Morgan* 1, 73, 44 in Konosso; in der ähnlichen Darstellung ebenda *L. D.* 2, 151h = *de Morgan* 1, 71, 30 König Neferhotep zwischen Mont und Satis). Sesostris I. ehrt Chnum und Satis auf einer offiziellen Stele als Hauptgötter der Gegend in gleicher Weise (*Brit. Mus.* 968 aus *Philae* = *Budge, The egyptian Sudan* 1, 535) und er heißt in seiner Titulatur 'geliebt von Satis und Anukis' (*Annales du Service des Antiquités* 8, 47) oder Sesostris II. 'geliebt von Satis' (Brit. Mus. 852; beide aus Elephantine). Das einzige Beiwort der Satis ist 'Herrin von Elephantine', während Chnum meist 'Herr des Kataraktenlandes (kbhw)' heißt. Anukis 'Herrin von Nubien bezw. Sehel', die besonders auf der Insel Sehel verehrt wird (*Leps. Denkm.* Text 4, 127), tritt, wo beide Göttinnen nebeneinanderstehen, meist zurück. Chnum, Satis und Anukis haben einen gemeinsamen Kultus in Elephantine; Priester von ihnen in verschiedenem Range haben sich an den Felsen des Westufers gegenüber Elephantine verewigt (*Cat. mon.* ed. *de Morgan* 1, 128, 2. 11. 12. 15). 'Vorsteher der Priester der Satis' ist der in Elephantine residierende Gaufürst (*ibid.* 1, 185ff.; Brit. Mus. 1010); das sieht aus wie eine ungewöhnliche Ehrung dieser Göttin.

Die Götterfamilie von Elephantine war nicht nur den Priestern der Tempel bekannt, sie war auch volkstümlich. Am Anfang des Karawanenweges nach Nubien sind an den Felsen Gebete geschrieben von Offizieren, Steinbruchbeamten und einfachen Leuten. Sie wenden sich häufig an die Ortsgötter und zwar an Satis, Chnum und Anukis (*Cat. mon.* ed. *de Morgan* 1, 27, 208 bis; 38, 161. 162. 166; 39, 172) oder, was auffallenderweise seltener ist, an Chnum, Satis und Anukis (*ibid.* 13, 60; 16, 76) oder an Satis und Anukis (*ibid.* 26, 188; 38, 157) oder Satis, Anukis und die Götter in Nubien (*ibid.* 26, 181) oder an Chnum und Satis (*ibid.* 12, 41; 18, 89; 42, 4. 7) oder an Satis und Chnum (*ibid.* 13, 51; 15, 69. 70; 16, 72; 24, 134 bis. 137; 22, 153) oder an Satis allein (*ibid.* 22, 135; 39, 168; 42, 1); vereinzelt an Osiris und Satis (*ibid.* 27, 210) oder an Osiris, Satis, Chnum und Anukis (*ibid.* 27, 211). Ebenso beten die auf dem Nil fahrenden Reisenden bei den Inseln Sehel und Konosso häufig zur Trias (*ibid.* 87, 38; 88, 57; 72, 41) oder zu den beiden Göttinnen (*ibid.* 87, 52; 88, 57). In allen diesen Fällen heißt Satis, wenn sie überhaupt ein Beiwort erhält, 'Herrin von Elephantine'.

Nördlich des Kataraktengebietes hat Satis keinen Kultus. In einer großen Götterliste sind Satis (zerstört) und Chnum dargestellt auf dem großen Obelisk bei Begig im Fajjum (*Burton, Excerpta hieroglyphica* 29 = *L. D.* 2, 119a, Reihe 4). Aus Abydos stammt ein vereinzeltes Totengebet an Osiris, Chnum und Satis (Kairo 20228). Unbekannter Herkunft ist ein Gebet an 'Chnum, Satis und Anukis: sie mögen geben das kühle Wasser, das aus Elephantine kommt' (Berlin 10115).

Die Denkmäler des neuen Reichs nennen Satis in ähnlicher Weise wie die des mittleren. Der jetzt abgerissene Tempel Amenophis III. auf Elephantine ist dem Chnum geweiht; seine Genossin 'Satis, Herrin des Himmels' (*Description de l'Égypte, Antiquités* 1, pl. 37) oder 'Satis, Herrin von Elephantine, Herrin des Himmels, Fürstin beider Länder' (*Young, Hieroglyphs* 56—57). Im Kataraktengebiet heißt der König auf Stelen und Statuen, die er oder seine Beamten errichten, 'geliebt von Chnum, Satis und Anukis' (*Duplikat zur Amadastele aus Elephantine: Breasted, Ancient Records* 2, 791; *Cat. mon.* ed. *de Morgan* 1, 84, 8) oder 'von Satis und Chnum' (*Urkunden* ed. *Sethe* 4, 396) oder 'von Satis' (*ibid.* 4, 88A. 202. 394; *Ann. serv.* 8, 47), und häufig ist bei den Felsinschriften bei Assuan (s. o.) der König betend dargestellt vor Chnum, Satis und Anukis (*Cat. mon.* ed. *de Morgan* 1, 96, 153; *ibid.* 1, 7: Chnum und 'Satis, Herrin von Nubien' und 'Anukis, Herrin von Elephantine'). Auch die zahlreichen Gebete der Privatleute wenden sich wie früher an die Götter von Elephantine, doch auch, je später desto mehr, an sie zusammen mit anderen Göttern, besonders mit Amonre (*ibid.* 1, 6; 92, 107; 93, 132 'Satis, Gewaltige, Herrin des Himmels', Zeit Ramses VI.). Ein Mann, der in Elephantine (?) einen Brief schreibt, betet für das Wohl des Briefempfängers nicht nur in der üblichen Weise zum Sonnengott Amon-Re-Harachte, sondern auch zu 'Chnum, Satis und Anukis, den Göttern, Herren von Elephantine' (*Spiegelberg, Correspondances du temps des rois-prêtres* = *Not. et extr. Bibl. Nat.* Paris 34, 2e partie, 1895 p. 52). Das Fest der Satis wird in Elephantine am 28. Tag des 2. Überschwemmungsmonats gefeiert (*Urk.* 4, 823).

Eine kurze Strecke nördlich von Elephantine kennt man Satis noch. In Gebel Hammam (zwischen Assuan und Kom Ombo) heißt Hatschepsut 'geliebt von Satis' (*Urk.* 4, 394), und in Silsilis erbitten Privatleute Totenopfer von einer großen Zahl von Göttern, darunter auch der Trias von Elephantine (*Leps. Denkm. Text* 4, 91). Wenn in einem Privatgrabe in Theben (Abschrift *Sethe*, unpubl.) eine Statue der Königin, die zwischen Amon und Satis sitzt, dargestellt ist, so kann man daraus nicht auf thebanischen Kultus der Satis schließen. Eben-

sowenig aus einer Anrufung der Satis in einem anderen thebanischen Grabe aus der Zeit Ramses' II. (Abschrift *Sethe* unpubl.). Der Tote namens Nebnofer bittet 'Satis, Herrin von Elephantine, Herrin des Himmels, Fürstin aller Götter, Auge des Re, die kein Ebenbild hat: sie gebe ein schönes Leben dem, der ihr treu ist'; oder er betet zu 'Chnum, Satis und Anukis, den großen Göttern, die auf Elephantine wohnen'. Nebnofer ist nämlich in Elephantine geboren, und er gedachte der Götter seiner Heimat, als er sich nach seiner Ernennung zum Nekropolenbeamten in Theben dort ein Grab anlegte. — Bei einigen anderen Erwähnungen der Satis ist die Herkunft der Denkmäler unbekannt.

Als die Ägypter im neuen Reiche zur Sicherung der Unterwerfung des Landes in Nubien Tempel anlegten oder ausbauten, wählten sie die Götter, die sie in dem fremden Lande ansiedelten, aus unter den mächtigsten Ägyptens und unter der Götterfamilie von Assuan. Daß die letzteren Gottheiten in diesen Tempeln häufig dargestellt oder erwähnt werden, auch wenn der Tempel ihnen nicht geweiht war, ist natürlich; sie waren ja die Herren der nächsten älteren ägyptischen Tempel. So sind Chnum und Anukis und Nefertem mit Satis zusammen angesiedelt in Gerf Husēn (*L. D.* 3, 178a). Satis erscheint mit oder ohne Chnum und Anukis neben verschiedenen ägyptischen Göttern auf vielen Denkmälern aus dem nördlichen Nubien. Betel-Wali: 'Satis, Auge des Re, Herrin des Himmels, Fürstin beider Länder' (*Champollion, Not. descr.* 1, 154, Ramses II.). Amada: 'Satis, Herrin des Himmels' (*L. D.* 3, 69i, Thutm. III.). Ellesije: Thutm. III. vor Horus von Ibrim und vor 'Satis, Herrin von Elephantine' (*L. D.* 3, 45e). Ibrim: Chnum, Satis ('Gewaltige, Herrin von Elephantine') Anukis u. a. Götter (*L. D.* 3, 63d; *Champollion, Monum.* 1, pl. 39, 2. 1 = *Rosellini, Monum. di culto* pl. 6, 1. Amenophis II.). Abusimbel: Chnum, Satis und Anukis, dann andere Götter (nach unpubl. Phot. Breasted). Schataui: König Ai vor Amonre [Re-Harachte], Ptah, [Mont, Horus und Satis] (*L. D.* 3, 114g). Semne: 'Satis, Herrin des oberägyptischen Elephantine, Herrin des Himmels' (*L. D.* 3, 53, Thutm. III.). Wadi Halfa: als letzte von sechs Gottheiten (*Champ. Mon.* 1, 1, 4 = *Ros. Mon. culto* 2). Dosche: Sethos I. vor Chnum, Satis ('Herrin von Napata') und Anukis (*L. D.* 3, 141k).

Mythologisch interessant sind unter den angeführten Stellen aus dem neuen Reich diejenigen, in denen Satis Herrin des Himmels und Ägyptens genannt wird. Sie erhielt diese Beiworte einer Götterkönigin als höchste Göttin des Kataraktenlandes und führte sie dann auch außerhalb der Heimat, wo sie in Wirklichkeit vor anderen mächtigeren Gottheiten zurücktreten mußte. Diese Epitheta sind zu Satis vermutlich aus anderen ägyptischen Tempeln von Lokalgöttinnen gekommen, die in ihrem Kultort so angerufen wurden. Durch Übertragung erst ist Satis wohl auch Tochter und Auge des Re geworden; Hathor trägt diese Namen mit Recht, von ihrer Verbindung mit Satis erzählt allerdings kein Mythos.

In späterer Zeit.

In der griechischen Zeit, in der die Osirissage die anderen Mythen durchsetzt oder verdrängt, sind die Götter des Osiriskreises auch im Gebiete des 1. Kataraktes heimisch, und zwar Isis mit Osiris und Harpokrates auf der Insel Philae und in der Stadt Syene (heute Assuan) gegenüber Elephantine. Isis, im wesentlichen der Typus einer guten Gattin und Mutter, hatte schon andere Göttinnen in sich aufgenommen: von Hathor übernahm sie den Charakter als Herrscherin sowohl des Himmels und der Erde wie Ägyptens im besonderen und als Freuden- und Liebesgöttin; auch die Tochter des Re war Isis; sie offenbarte sich in dem Siriusstern (ägypt. Sothis, s. d.), bei dessen Frühaufgang vor der Sonne das Steigen des Nils im theoretischen Jahr beginnt. Mit der Sternengöttin Sothis wurde nun Satis wegen der Ähnlichkeit des Namens vereinigt (Sothis: ägypt. sote, Satis: ägypt. sate gesprochen); die entstandene Mischgottheit hieß Sothis, trug die Krone der Satis und hatte die Funktionen beider: Sternengöttin, Schutzherrin des 1. Kataraktes und Schenkerin der Nilflut.

Auf Elephantine sind an dem von Alexander II. neugebauten Tor des Chnumtempels auch Satis und Anukis dargestellt (*L. D.* 4, 1a = *Cat. mon.* ed. *de Morgan* 1, 110). Beiden Göttinnen hat Ptolemaeus I. in diesen Tempel eine Schale geweiht (Berlin 18901); auf ihr ist Satis angerufen als 'Fürstin von Oberägypten, Herrin von Elephantine, Erste von Nubien, die den Pfeil schießt gegen die Feinde ihres Vaters, . . . Tochter des Re, die sein Herz liebt, die Frau, die die Männer bezwingt, . . . Satis die Gewaltige, Herrin von Elephantine'. Ein Privatmann ruft auf einer Statue, die vermutlich aus dem Tempel von Elephantine stammt, Chnum, Satis und Anukis an (Louvre A 90 ed. *Schäfer* in *Klio* [*Beitr. z. alt. Gesch.*] 4, 155; Dyn. 26). — In dem ptolemäischen Tempel der Isis in Syene muß Satis die Gesellschaft des Harpokrates, Sohnes der Isis, annehmen als 'Satis Isis, die den Nil aus den beiden Quellöchern gießt' und dem König verheißt: 'Ich gebe dir den Nil (d. h. die Überschwemmung) zu seiner Zeit' (*Cat. mon.* ed. *de Morgan* 1, 56). An anderer Stelle sitzt 'Satis die Gewaltige, Herrin von Elephantine' auch alter Weise neben Chnum, Anukis steht hinter ihnen (*Mariette, Monuments divers* pl. 23). — Wie hier wird in den Tempeln auf Philae der alten Götter von Elephantine nur nebenbei gedacht. Im Bau Ptolemaeus II. ist der König gelegentlich opfernd dargestellt vor Chnum, Satis und Anukis, die sämtlich 'Herr bzw. Herrin von Bige' (Insel bei Philae) heißen (*Bénédite, Temple de Philae* = *Mém. Mission franç. Caire* 13 p. 23 III) oder vor Chnum, Satis ('Gewaltige, Herrin von Elephantine, wohnend auf Bige') und Anukis (*ibid.* p. 47 I) oder vor Chnum und Satis ('Gewaltige, Herrin der Flamme in Bige') (*ibid.* p. 60 V). An anderer Stelle opfert Ptolemaeus V. vor Chnum, Satis

('Gewaltige, Herrin von Elephantine, Erste von Bige') und Anukis (*L. D.* 4, 19). Ptolemaeus VII. bringt einen Krug zu Chnum und 'Satis der Gewaltigen, Herrin von Elephantine, Erste von Bige, Göttin am östlichen Horizont des Himmels, bei deren Anblick jedermann jubelt', die ihm sagt: 'Ich gebe dir einen großen Nil zu seiner Zeit' (*L. D.* 4, 24). Endlich heißt Satis die 'Gewaltige, Herrin von Elephantine, Große am Himmel, Herrscherin der Sterne, Starke in beiden Ländern, Auge des Re, Herrin des Himmels, Fürstin aller Götter' (*Champ. Monum.* 1 pl. 78, 1).

Eine griechische Felsinschrift in Sehel (*ed. Boeckh C. I. Gr.* 4893) aus der Zeit des Ptolemaeus IX. (127 v. Ch.) zeigt, daß Satis auch außerhalb der Tempel nicht vergessen war. Ein Grieche, der zu den Kataraktengöttern (*τοῖς ἐπὶ τῶν Καταράκτων δαίμοσιν*) betete und dabei Chnum, Satis, Anukis u. a. anrief, erklärte das Wesen der Gottheiten durch ihm geläufige Götternamen. Satis nannte er Hera (*Σάτει τῇ Ἥρᾳ*), Anukis Hestia; also war Satis ihm die höchste Göttin der Gegend. [Vgl. *Höfers* Zusatz am Schluß des Artikels.] — Aus der Nähe des 1. Kataraktes stammt wohl der ägyptische Denkstein, der die späteste Erwähnung der Satis enthält (*Florenz* ed. *Berend* 4021 = ed. *Schiaparelli* 1670); er zeigt Kaiser Vespasian vor Chnum-Ptah und Satis ('Gewaltige, Herrin von Elephantine') und Anukis. Eine lateinische Weihinschrift des 3. Jahrh n. Chr. auf Philae (*Corp. Inscr. Lat.* 3, 75) nennt neben Iupiter, der dem Hammon Chnubis gleichgesetzt ist, eine Iuno regina; mit dieser ist der Zeit nach wohl nicht Satis gemeint (so *Otto, Priester und Tempel* 1, 6), sondern Isis, die als Götterkönigin auf Philae verehrt wird.

In den neuerbauten oder umgebauten Tempeln Nubiens ist Satis auch in ptolemäischer Zeit wohl bekannt; in römischer treten die Götter von Elephantine zurück gegenüber anderen Lieblingsgöttern dieser Zeit. Debot (ptolem.): der König opfert Chnum und Satis (*L. D.* 5, 18b). Kalabsche: 'Satis, Herrin von Punt..., mit süßer Liebe, Fürstin der Frauen, Herrin der Mädchen (?), Fürstin der Männer' (*Brugsch, Thesaurus* 753, 18; röm.). Dakke (ptol.): Der König nennt sich 'Sohn des Chnum, geboren von Satis, erzogen von Anukis' (*Champollion, Not. descr.* 1, 121), und Satis sagt zu ihm: 'Ich schieße den Pfeil gegen deine Feinde' (*ibid.* 1, 119); Satis heißt 'erzeugt von Re, Fürstin von Elephantine, Auge des Re, Herrin des Himmels' (*Champollion, Monum.* 1 pl. 55 bis). Wadi es Sofra (Sudan): Ein spätäthiopischer König betet zu Chnum, der von Satis umschlungen ist (*L. D.* 5, 72a, spätröm.).

In Ägypten selbst, nördlich vom Kataraktengebiet, wird Satis in denTempeln der griechisch-römischen Zeit allmählich ersetzt durch Sothis (s. d.). Im ptolemäischen Tempel von Ombos, der Nachbarstadt von Elephantine, sind Erwähnungen von Satis wie Sothis auffallend spärlich. In Edfu (ptol.) ist der Name der Satis fast überall durch Sothis verdrängt, doch schwanken die Priester in der Schreibung. Z. B. heißt die mit der Satiskrone dargestellte Göttin 'Sothis, Herrin von Elephantine'; aber in der Beischrift zu Anukis unmittelbar daneben ist davon die Rede, daß diese 'gemeinsam mit Satis' für das Nilwasser sorge (*Edfou* ed. *Rochemonteix* 1 p. 115; 2 pl. 19). Ferner nennt Ptolemäus IV. sich einmal 'Sohn des Sopd, der aus Satis hervorging' (*ibid.* 1 p. 116); aber an anderen Stellen heißt es in der gleichen Verbindung: 'der aus Sothis hervorging' (*ibid.* 1 p. 74. 377; ebenso *Mariette, Dendérah* 3, 62a), und das ist nach dem Wortspiel zwischen den beiden Götternamen gewiß die richtige Fassung. Im Tempel von Dendera (spätptol.-röm.) kommt der Name der Satis nicht vor; er ist überall durch Sothis ersetzt. Ebenso in Esne (röm.). Wenn bei der Darstellung der Sternbilder in Esne die Beischrift zu dem der Sothis mit dem Zeichen für Satis geschrieben ist (*Brugsch, Thesaurus* 1, 82), so zeigt dies die Verwirrung der späteren Zeit; beide Zeichen wurden ähnlich ausgesprochen und deshalb miteinander verwechselt; natürlich ist trotz der Schriftspielerei wie immer 'Sothis' zu lesen.

Die genannten Beiworte aus griechischer Zeit ergeben für Satis eine Reihe von mythologischen Zügen, die aus dem neuen Reich nicht überliefert sind. Bei dem einen Teil ist es vielleicht Zufall, daß wir sie erst aus später Zeit kennen; wenigstens stimmen sie gut zu dem Charakter der Satis. Z. B. entspricht es der alten Anschauung, daß Satis den Nil ausgießt (Syene) und dem König hohen Wasserstand verheißt (Philae). Auch als Tochter des Re lebt Satis weiter (Elephantine, Dakke). Häufig erhält sie das früher seltene Beiwort 'Gewaltige' (Elephantine, Syene, Philae). Daß Satis Pfeile schießt, hören wir jetzt erst; vielleicht ist das Ganze erfunden aus einem Wortspiel mit dem Namen Satis 'die Gießende', den man auch als 'die Schießende' deuten kann (Elephantine, Dakke). — Ein zweiter Teil der Beiworte läßt Satis aber als andere Persönlichkeit wie in früherer Zeit erscheinen; sie wird Liebesgöttin (Elephantine, Kalabsche) und Herrin von Bige und von Punt, und ihre Rolle als Götterkönigin wird stark betont (Philae). Hier liegt gewiß ein Einfluß der Isis vor; diese Göttin, deren reiche und durchgebildete Mythologie weitverbreitet war, wirkte von Syene und Philae aus auf Satis. — Ein dritter Teil der Beiworte, der Satis als Stern nennt (Philae), stammt von der Sterngöttin Sothis (s. d.), mit der Satis in ptolemäischer Zeit vereinigt worden ist. In spätptolemäischer Zeit wird Satis nur noch selten, in römischer ganz vereinzelt genannt; ihre Funktionen und ihre Tracht sind übernommen von Sothis.

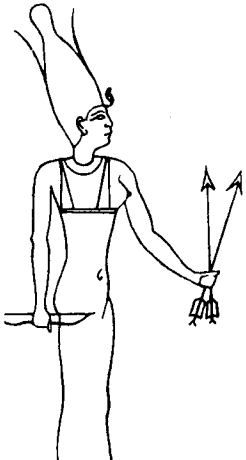
Bildliche Darstellungen.

Die ersten Darstellungen sind aus dem mittleren Reich erhalten; sie zeigen Satis als Frau, die in der üblichen Weise in den Händen ein Zeichen des Lebens und ein Uas-Zepter hält. Auf dem Kopf trägt sie einen nur ihr eigenen, ungewöhnlichen Schmuck: einen hohen Helm, der wie die Krone des oberägyptischen Königs aussieht, mit zwei

langen, ziemlich dicht anliegenden Hörnern (*Brit. Mus.* 968 in *Budge, The egyptian Sudan* 1, 535; *Ann. Serv.* 8, 47; Obelisk von Begig: [*Burton*], *Excerpta hieroglyphica* 29 = *Lepsius, Denkm.* 2, 119a; *ibid.* 2, 151h). Ungewöhnlich ist die älteste Zeichnung (Mentuhotep III., Dyn. 11) am Felsen von Konosso als Frau mit Lebenszeichen ☥, aber ohne jedes besondere Attribut (*L. D.* 2, 150b = *Cat. mon.* ed. *de Morgan* 1, 73, 44).

1) Satis (nach *Lepsius, Denkmäler* 3, 175).

Im neuen Reich trägt Satis während der 18. Dynastie unten an der Krone noch eine Geierhaube, von der vorne der Kopf, hinten der Schwanz herausragen (*L. D.* 3, 45e. 63d. 69i. 114g; *Champ. Monum.* 1, pl. 39, 2. 1 = *Rosellini, Mon. culto* pl. 6, 1; Dyn. 19 auch Bel-Wali unpubl.); vielleicht hängt diese Tracht mit der Anlehnung der Sothis an Hathor zusammen. Während der 19. Dynastie und später ist die Form der Krone meist wieder wie im mittleren Reich (*Cat. mon.* ed. *de Morgan* 1, 7. 93, 132; *L. D.* 3, 175k = unsere Abb. 1). Eine plastische Wandfigur zeigt, daß die Hörner der Krone über den Schläfen ansetzen (*L. D.* 3, 178a).



2) Sothis in der Tracht der Satis (nach *Mariette, Dendérah* 4, 80).

In der griechischen Zeit ist Satis noch oft wie früher dargestellt (*Bénédite, Philae* pl. 17, 1), doch trägt sie meist das Papyruszepter ⟙ in der Hand (*ibid.* pl. 8 III; *L. D.* 4, 1a. 24). An der Krone sitzt oft, wie an der Königskrone schon seit dem mittleren Reich, die Uräusschlange (*L. D.* 4, 1a; *Mariette, Monum. divers* pl. 23). Ungewöhnlich ist die Umbildung der oberägyptischen Krone zur Bündelkrone mit Sonnenscheibe darauf (*L. D.* 4, 67a, Beischrift zerstört). Wegen der Beziehungen zu Isis-Hathor erhält Satis oft die Geierhaube; sie bedeckt bald den Kopf, so daß die eigentliche Krone nur schematisch darüber gezeichnet werden kann (*Bénédite, Philae*, pl. 8 III. 23 V; *L. D.* 4, 19; *Champ. Monum.* 1, pl. 55 bis), bald ist sie wie im neuen Reich nur durch Kopf und Schwanz angedeutet (*ibid.* 1, pl. 78, 1; *L. D.* 4, 67a). Von Isis her kommen auch die um den Leib geschlagenen Flügel zu Satis (*Champ. Monum.* 1, pl. 78, 1; *L. D.* 5, 72a). Eine Bronzefigur unbekannter Herkunft zeigt Satis mit ihrer Krone, aber an derselben über dem Uräus merkwürdigerweise einen Skorpion (*Kairo, Catal. génér.* 38 988 = *Daressy, Statues de divinités* pl. 49). — Die Tracht der Satis wird auch von der Mischgöttin Sothis (s. d.) getragen, auf welche die Funktionen der Satis übergegangen sind. Sothis hat die Krone der Satis (*L. D.* 4, 51a. 90b; mit Uräus: *Mariette, Dendérah* 4, 80; mit Sonnenscheibe unten: *Rochemonteix, Edfou* 2, pl. 19, 30b) und Bogen und Pfeile, die eigentlich Satis zugehören (*Mar., Dend.* 4, 80 = unsere Abb. 2). Für das Aufsetzen eines Sternes auf die Satiskrone s. 'Sothis'. In Unterägypten, wo der merkwürdige Kopfschmuck der Kataraktengöttin fremd war, verwandelte man bei der Darstellung der Sothis die Hörner der Satiskrone in Federn, so daß sich die wohlbekannte Osiriskrone ergab (*Naville, Goshen* 5, 2; Dyn. 30). Ebenso (?) bei Satis auf der Vespasianstele (*Florenz* ed. *Berend* 4021 = *ed. Schiaparelli* 1670). Die späten Zeichner des Fajjumpapyrus (ed. *Lanzone* 2, 41 = *Pleyte* 2, 21) ersetzen bei Sothis auch noch die oberägyptische Krone durch die Bündelkrone mit Sonne und fügen die Widderhörner des Chnum hinzu. [Roeder.]

Wie schon oben Sp. 419, 14 ff. kurz erwähnt, haben die Griechen die Satis ihrer Hera gleichgesetzt. Dafür liegen folgende Zeugnisse vor: Ἥρᾳ τῇ καὶ Σάτει: 1) *Dittenberger, Orient. Graec. Inscr. Sel.* 1, 111 p. 190. *Strack, Die Dynastie der Ptolem.* 251 nr. 95. — 2) *C. I. G.* 3, 4893 (und dazu *Franz*). *Ed. Meyer, Zeitschrift d. deutsch. morgenländ. Gesellschaft* 31 (1877), 723. *Dittenberger* a. a. O. 130 p. 207. *Strack* a. a. O. 256 nr. 108. Ein Σατιεῖον = Ἡραῖον nach Ergänzung von *Strack* 264 nr. 150; vgl. *Dittenberger* p. 245 Note 33. Auch unter der μεγίστη θεὰ Ἥρα auf einer Inschrift aus Assuan ist Satis zu verstehen, *Proceed. of the soc. of bibl. arch.* 9 (1887), 203; ebenso unter der Ἥρα θεὰ μεγίστη einer anderen ägyptischen Inschrift, *Journ. of hell. stud.* 21 (1901), 284. *Arch. f. Papyrusforsch.* 2 (1001), 437 nr. 86. *J. G. Milne, Catal. général des ant. égypt. du Musée d. Caire vol. 18. greek inscr.* p. 29 nr. 9293. In gleicher Weise hat ein römischer Dedikant auf einer Inschrift von der Insel Philai (*C. I. L.* 3, 75) die ägyptischen Gottheiten Chnubis und Satis durch die entsprechenden römischen Götternamen bezeichnet: I(ovi), O(ptimo) M(aximo) Hammoni Chnubidi, Iunoni Reginae; vgl. *Walt. Otto, Priester u. Tempel im hellenischen Ägypten* 1, 6 (mit Anm. 5). 126. *Fr. Poland, Gesch. des griech. Vereinswesens* 182. [Höfer.]

Satnioeis (Σατνιόεις), Flußgott (ohne Beischrift) auf Münzen von Pionia in Mysien, *Imhoof-Blumer, Mon. grecques* 258, 144. Vgl. Satnios. [Höfer.]

Satnios (Σάτνιος), Troer, Sohn des Enops und einer Najade, am Flusse Σατνιόεις (s. d. und *E. Maaß, Österr. Jahreshefte* 11 [1908], 3) geboren, von Aias dem Lokrer getötet, *Hom.*

Il. 14, 443ff. *Tzetz., Alleg. Il.* 14, 54; vgl. *Jahn-Michaelis, Griech. Bilderchroniken* 16, 26. *C. Robert, Studien zur Ilias* 452. 490. [Höfer.]

Sator s. Indigitamenta u. Satre.

Satrapes (*Σατράπης*). 1) *Paus.* 6, 25, 5. 6: Eine angebliche Statue des Poseidon (s. Samios), die den Gott bartlos, einen Fuß über den anderen geschlagen und mit beiden Händen sich auf eine Lanze stützend darstellte, bekam nach ihrer Überführung nach Elis die Bezeichnung *Σατράπης*, wozu *Paus.* bemerkt: *Κορύβαντός τε ἐπίκλησις ὁ Σατράπης ἐστιν* und hinzufügt, die Eleier hätten diese Bezeichnung von den Einwohnern von Patrai übernommen oder vielmehr nach *Lobeck, Aglaoph.* 1152 von den seit Augustus zum Gebiet von Patrai gehörigen Einwohnern von Dyme (*Paus.* 7, 17, 5), wo sich ein Tempel der *Μήτηρ Δινδυμήνη* und des Attis befand, ein Kult, der nach *Lobeck* vielleicht auf die von Pompeius dort angesiedelten Seeräuber (*Strabo* 14, 665. *Plut. Pomp.* 28) zurückzuführen ist. Die Korybanten aber *δορυφοροῦσι τὸν Ἄττιν παρὰ τῆς Μητρὸς δοθέντες* (*Iul. or.* 4 p. 168b. *Lobeck* 1151, vgl. Bd. 2 Sp. 1609, 58ff.). Der Darstellung dieses *δορυφόρος Κορύβας* entspricht — 2) ein palmyrenisches Relief mit der Darstellung eines Mannes, der eine Lanze in der einen Hand hält und in der Inschrift bezeichnet wird als 'Shadrape (Satrapes), der gute Gott', *D. H. Müller, Verhandl. der 42. Versammlung deutsch. Philologen in Wien* 1893, S. 342, der auf die Ähnlichkeit dieser Darstellung mit dem elischen Satrapes hinweist. Eine ausführlichere Besprechung der Inschrift hat derselbe Gelehrte in (der mir nicht zugänglichen) *Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes* 8, 11ff. (vgl. *Verhandl.* a. a. O. 342 Anm.) gegeben. — 3) Weihinschrift aus Ma'ad aus der Umgebung von Byblos: . . . *ἀνέθηκεν Σατράπῃ θεῷ* (aus dem Jahre 8 v. Chr.), *Renan, Mission de Phénicie* 241. *Clermont-Ganneau, Journ. asiat. Septième Sér. Tome* 10 (1877) 157. *Cagnat, Inscr. Graec. ad res Roman. pertin.* 3, nr. 1059. Die von *Renan* a. a. O. 242 versuchte Ergänzung einer zweiten Inschrift zu *θε]οῦ σατρά-[που]* ist im höchsten Grade problematisch. *Renan* selbst sieht in dem *θεὸς Σατράπης* den Adonis oder die sonst *θεὸς ὕψιστος* (s. Hypsistos) genannte Gottheit. *Clermont-Ganneau* hat a. a. O. 157—236 eine umfangreiche Abhandlung: '*Le Dieu Satrape*' veröffentlicht, in der er p. 184ff. die Statue des Satrapes-Korybas von Elis für eine ursprüngliche Statue des Oxylos (s. d.) erklärt; die Eleier hätten später die Statue des Oxylos für die ihres einheimischen Heros *Ἠλεῖος* erklärt, *Ἠλεῖος* sei mit *Ἥλιος* identifiziert worden, *Ἥλιος* aber werde (*Iul. or.* 5, 167B) genannt *Κορύβας μὲν ὁ μέγας Ἥλιος*, und *Σατράπης* sei ja nach *Paus.* a. a. O. (s. oben nr. 1) eine Bezeichnung des Korybas. Eher als mit diesen phantastischen Kunststücken wird man sich mit der p. 180, 1 zur Erklärung des Beinamens Satrapes für den Korybas herangezogenen Stelle aus *Strabo* 10, 472 befreunden können, daß die Korybanten *ἐκ τῆς Βακτριανῆς* gekommen seien: die persische Bezeichnung *Σατράπης* soll wohl das Verhältnis des Korybas zu Rhea bzw. zu Attis als ein ähnliches darstellen, wie das des *σατράπης* zum *βασιλεύς*. Vgl. auch d. A. Propolos Bd. 3 Sp. 3131, 7ff. [Höfer.]

Satre (satre) ist der Name eines etruskischen Gottes. Dieser Name erscheint in der Form des Genetivs satr es, wie alle Namen der *Placentiner Bronze* im Genetiv stehen, in der Region 12 der genannten Bronze. Es handeln über ihn *Poggi, Di un bronzo Piacentino* 14 no. 21; *Deecke, Etr. Fr.* 4, 50 sq. und 65 sqq. Beide sind darin einig, daß es sich hier um den Saturnus handle, fassen aber die Form des Wortes verschieden auf, sofern *Poggi* Synkope des n annimmt, so daß also satres für satr(n)es stehe, *Deecke* hingegen satre = *Saturus, eine ältere Nebenform von Saturnus, setzt. Beide Deutungen, obwohl an sich möglich, halte ich für verfehlt. Das etr. seθre, ein bekannter Vorname, steht zweifellos für Sertor (auch *Deecke, Etr. Fr. u. Stu.* 5, 119 nimmt das an), und so kann zunächst auch satre für Sator stehen. Und daß dies in der Tat der Fall ist, zeigt die Analogie der Iuturna, älter Djuturna. Als Quellgöttin ist sie ein junges Gebilde, aber es steckt eine ältere, sogar sehr alte Gottheit in ihr verborgen. Auf diese bezieht sich die Note des *Arnobius* (3, 29), sie sei die Gemahlin des Ianus und Mutter des Fontus. Hier haben wir drei uralte indogermanische Götternamen beisammen, alle drei von völlig klarer und sicherer Etymologie. Ianus ist der Sonnengott, und sein Name heißt 'der Wanderer' [?? R.]. Als solcher führt er auch den Namen idg. *djoutor 'der Strahlende', von derselben Wurzel, die wir in skr. Djauš pitā, gr. *Ζεὺς πατήρ*, lat. Djuppiter zur Bezeichnung des Himmelsgottes verwendet sehen. Von diesem *Djoutor nun leitet sich Djūturna ab und es bedeutet ganz unmittelbar 'die Gattin des Strahlenden', denn die Ableitungsendung -os, -nus, -na hat die Funktion, die Zugehörigkeit zu bezeichnen. So ist der Pater Matutinus (= Ianus) 'der Gemahl der Mater Matuta (= Aurora)', so ist der Iupiter Summanus 'der praestes der summi Iovis consiliarii' (s. *Gerhard, Gotth. d. Etr.* 23 not. 21), mit denen die senatores deorum (a. a. O. 48 not. 145) identisch sind, und als welcher er auch Iupiter praestes heißt (a. a. O. 51 not. 173). Bevor ich das hier dargelegte Gesetz auf den Saturnus anwende, möge es mir gestattet sein, zuvor auch den Fontus gleich noch mit zu erledigen. Fontus ist die streng lautgesetzliche Umformung eines idg. *bhaesvontos 'der Lichtreiche'. In der Form Fons bei *Martian.* 1, 46, der neben der (D)jūno = (D)jūturna in der zweiten Himmelsregion wohnt, liegt ein idg. *bhaesvont-s zugrunde, welches wir *Rgv.* 10, 37, 8 im Akkusativ bhâasvantam (suriam) als Epitheton des Sonnengottes, *Rgv.* 1, 92, 7. 1, 12, 4, im Femininum bhâasvatī als Epitheton der ušás, der Göttin der Morgenröte, haben. Der Sonnensohn *Φαέθων* trägt einen in der Ableitung abweichenden, aber von derselben Wurzel hergeleiteten und sachlich mit Fons-Fontus identischen Namen. Diese Etymologien sind, wie schon gesagt, absolut sicher. Später, als man die Bedeutung dieser Formen Fons und

Fontus nicht mehr verstand, wurde daraus ein Quellengott und infolgedessen auch aus seiner Mutter Iuturna eine Quellengöttin. In noch mechanischerer Weise wird sie bei *Vergil* wegen der Endung Iu-turna zu einer Schwester des Rutulerfürsten Turnus gemacht. So viel hiervon. Wenn nun also Iuturna 'die (Gemahlin) des Djūtor' ist, so ist Saturnus 'der des Sator', natürlich der Sohn desselben, und damit ist denn das satre des Templums als = Sator bestimmt. Ebendiesen Sator habe ich früher schon (*Altit. Stud.* 4, 31) in dem satur des Arvalliedes nachgewiesen, und ebendort (4, 44 sqq.) habe ich auch bereits aus der Form Saeturnus und dem etruskischen Familiennamen sauturini = saturini dargetan, daß die Grundform von Sātor als Savetor anzusetzen ist. Dies aber ist, wie ich a. a. O. auch schon gezeigt habe, = skr. savitár 'der Erreger', welches im *Rgveda* ein Name des Sonnengottes ist. Unser satre ist somit der Sonnengott, und Saturnus ist sein Sohn, womit es übereinstimmt, daß wir ihn bei *Martian* mit der caelestis Iuno zusammen in der 14. Region antreffen, wie wir oben den Sonnensohn Fons mit der Iuno beisammen in der 2. Region fanden. Gegen diese meine Darlegungen sind zwar von etlichen Seiten allerhand gesuchte Einwendungen gemacht, aber sie sind so wenig stichhaltig, daß ich hier nicht auf sie einzugehen brauche. [C. Pauli.]

Die Bronzeleber von Piacenza mit ihren Inschriften ist abgebildet bei *W. Deecke, Etruskische Forschungen und Studien* 2 Taf. 1 = *C. Thulin, Die Götter des Martianus Capella u. die Bronzeleber von Piacenza* (= *Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten* 3, I) S. 8 Fig. 1 (vgl. Taf. 1) = *G. Körte, Röm. Mitteil.* 20 (1905), 355 Fig. 2 (vgl. S. 356 Fig. 3). Doch erklären auch *Thulin* a. a. O. 29. 31 und *Körte* a. a. O. 365 (vgl. auch *Pauli, Etruskische Forschungen und Studien* 3 [1882], 21) den Gott Satre = Saturnus. Vgl. unt. Sp. 428, 62 ff. [Höfer.]

Satriana. Name einer Göttin, nur bekannt aus der jetzt verlorenen stadtrömischen, angeblich jenseits des Tiber in der Nähe der Piazza S. Pietro gefundenen Inschrift *C. I. L.* 6, 114 (= *Gruter* 89, 3. *Orelli* 1866) *lucus sacer deae Satrianae.* Die Echtheit der Inschrift, an der *Mommsen* gezweifelt hatte, weist *Hülsen C. I. L.* 6, 30695 nach.

Die Göttin gehört zur Klasse der jetzt wohlbekannten (vgl. *Vf., Rh. M.* 64, 449 ff.) römischen Gottheiten, die den Namen eines Geschlechts entweder unverändert (wie die dea Hostia von Sutrium, *Wissowa, Relig. u. Kult. d. Römer* 44, 5) oder in adjektivischer Ableitung (wie deus Visidianus von Narnia, *Wissowa* ebda.) tragen, die also ursprünglich Spezialgottheiten bestimmter Geschlechter gewesen sind, bzw. deren göttliche Ahnherren. In unserem Falle handelt es sich um das Geschlecht der Satrii, von dem ein Vertreter z. B. bei *Cic. off.* 3, 74 erwähnt wird, das wir aus vielen, namentlich in Etrurien gefundenen Inschriften kennen (vgl. *W. Schulze, Zur Geschichte latein. Eigennamen* 225), und das der altlatinischen Stadt Satricum den Namen gegeben hat. [Otto.]

Satura, Geliebte des Neptunus, Eponyme der Ortschaft Saturum (*Σατύριον, Strabo* 6, 279; *Steph. Byz.* s. v.) bei Tarent, *Coelius Antipater* im *Schol. Leidens.* und *Bern.* zu *Verg. Georg.* 2, 197 = *Peter, Hist. Rom. fragm.* 104, 35. Bei *Paus.* 10, 10, 8 ist sie eine namenlose *ἐπιχωρία νύμφη* und gebar dem Poseidon den Taras (s. d.). Nach *Probus* zu *Verg. Georg.* a. a. O. (ed. *Thilo Hagen* 3, 371) war Saturia (*Σατυρία*) Tochter des Kreterkönigs Minos und Gemahlin des Poseidonsohnes Tarentus (Taras), vgl. *R. H. Klausen, Aeneas und die Penaten* 430. *R. Lorentz, De origine veterum Tarentinorum* 6. *Fr. Studniczka, Kyrene* 179. 188. *Busolt, Gr. Gesch.* 1^2, 406, 1. Aus *Probus* a. a. O.: „Dicitur... Tarentem, Neptuni filium, ex Saturia, Minois regis Cretensium filia, procreasse filium" läßt sich die schwer verderbte Stelle *Serv.* ad *Verg. Aen.* 1, 533 (p. 164 Bd. I ed. *Thilo-Hagen*), mit der weder *Thilo* noch *Drexler, Roscher Myth. Lex.* 2, 564, 17 ff. etwas anzufangen gewußt haben, einigermaßen heilen. *Servius* gibt die verschiedenen Etymologien des Namens Italia an und sagt u. a.: „plures atare tenari nepote desatura Minois, regis Cretensium, filia Italiam dictam". Der Vorschlag von *F. Schoell* (bei *Thilo* a. a. O.) plures a Talo, Ariadnae nepote, de satu Bacchi [nun streicht er die Worte 'Minois bis filia'] Italiam dictam ist bestimmt falsch. Sicher ist durch den Vergleich mit der angeführten Stelle des *Probus*, daß bei *Servius* zunächst 'de Satura, Minois regis Cretensium filia' zu lesen ist, — es sind dieselben Worte wie bei *Probus.* Weiter lese ich: 'plures a Tare (Tarae) ⟨filio⟩, Taenari nepote, de Satura Minois r. C. filia, Italiam dictam'. Also Italos ist der Sohn des Taras und der Satura, Taras selbst Sohn des Tainaros, der sonst, wie Taras, Sohn des Poseidon ist, *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 179. *Gruppe, Griech. Mythol.* 860, 5. *O. Höfer, Mythologisches u. Epigraphisches* (Programm des Wettiner Gymn. Dresden 1910) *Index* s. v. Italos. [Höfer.]

Saturitas, Personifikation der Sättigung mit dem Epitheton sancta, *Plaut. Capt.* 877. *Lorenz, Introd.* zu *Plaut. Pseudol.* 22 anm. 20. *Aug. Keseberg, Quaest. Plaut. et Terent. ad relig. spectant.* (Diss. Leipz. 1884) S. 56. [Höfer.]

Saturnius, -a werden in der römischen Poesie seit Ennius Götter und Göttinnen genannt, um ihre Zugehörigkeit zu Saturnus (*Κρόνος*) und was diesen angeht, namentlich aber, um ihre Abstammung von diesem Gotte zu bezeichnen. Vgl. *Carter, Epitheta deorum, quae apud poetas latinos leguntur.* Vor allen andern ist es Iuno, die meist ohne weiteres Saturnia (z. B. *Ennius ann.* 491 *V. Verg. Aen.* 1, 23 usw.), etwas weniger häufig Iuno Saturnia (z. B. *Enn. ann.* 64 *V. Verg. Aen.* 3, 380 usw.) u. ä. genannt wird. Ferner heißt Iuppiter: Saturnius (*Enn. ann.* 456 *V. Ovid. met.* 8, 693. Saturnius pater: *Verg. Aen.* 4, 372 u. ähnlich sonst), oder Saturnius Iuppiter (*Cic. Tusc.* 2, 23. *Ovid. met.* 9, 242). Vgl. *Κρονίδης, Κρονίων* u. a. Ferner wird Dis (Hades) Saturnius genannt von *Ovid. met.* 5, 420; Neptunus heißt bei *Verg. Aen.* 5, 799 Saturnius domitor maris. Vesta nennt *Ovid. fast.* 6, 383 (vgl. 286) virgo Sa-

turnia; Picus *Ovid. met.* 14, 320 proles Saturnia. Vgl. auch Sp. 432 f. [Otto.]

Saturnus, altrömischer Gott der Aussaat, in verhältnismäßig früher Zeit mit dem griechischen Kronos (s. d.) identifiziert und dadurch in seinem inneren Wesen stark verändert.

Namensform und Etymologie. Der Name, dessen Bildung in *Volturnus, Nocturnus* (Bd. 3 Sp. 446), *Iuturna* (Bd. 2 Sp. 762), *Manturna* (Bd. 2 Sp. 203) ihre Analogien findet, erscheint in dem alten Zeugnisse der Becherinschrift *C. I. L.* 1, 48 = *Dessau* 2966 *Saeturni pocolom* in der Form *Saeturnus*, auf welche auch der verdorbene Text des *Festus* p. 325 *qui deus in Saliaribus †Saturnus* (*Paul.* p. 323 *Saeturnus Saturnus*) *nominatur videlicet a sationibus* führt (*Ritschl, Opusc.* 4 S. 270 f.); die von *Varro* verteidigte und im Altertum herrschende Herleitung *ab satu* (*Varro de l. l.* 5, 64. *Fest.* p. 186. 325. *Macr. S.* 1, 10, 20. *Tertull. ad nat.* 2, 12. *Isid. orig.* 8, 11, 30) darf auch heute noch als gesichert gelten, wenn auch die überzeugende Erklärung des Lautüberganges von *ae* zu *a* (*Saeturnus — Sāturnus*) noch nicht gelungen ist (vgl. *Ritschl* a. a. O. 272 ff. *B. Maurenbrecher, Archiv f. lat. Lexikogr.* 8, 292 f. *F. Stolz* in *Iwan Müllers Handb. d. klass. Altertumswiss.* 2, 2[3] S. 45 Anm. 4). Die nebenher gelegentlich vorgetragenen Namensdeutungen *quod saturaretur annis* (*Cic. de nat. deor.* 2, 64. 3, 62. *Fulg. myth.* 1, 2. *Isid.* a. a. O.) oder gar *παρὰ τὴν σάθην, quae membrum virile declarat, veluti Sathunus* (*Macr. S.* 1, 8, 9), die beide auf der Voraussetzung der Identität von Saturnus und Kronos fußen, sind nicht mehr als müßige Einfälle. Auf derselben Annahme beruhen eine Menge der antiken Deutungen des Saturnus, namentlich alle, die ihn mit Zeit und Zeitmessung (*Κρόνος = χρόνος*) zusammenbringen, oder auch ihn und die ihm in der theologischen Spekulation gesellte Ops gleich Kronos und Rhea als Himmel und Erde erklären (*Varro de l. l.* 5, 57); auch die Bezeichnung als *pluviarum deus* (*Serv. Georg.* 1, 336) geht auf griechische Anschauungen zurück (s. oben Bd. 2 Sp. 1471 ff.), während der Grund der Auffassung als *ἀληθείας πατήρ* (*Plut. Qu. Rom.* 11. 12), die ausdrücklich als bei den Römern geltend bezeichnet wird, im Dunkeln liegt. Als auf römischer Grundlage erwachsen dürfen wir die mit der varronischen Etymologie übereinstimmende Erklärung des Gottes als *praeses sationis* (*Arnob.* 4, 9; vgl. *Augustin. de civ. dei* 7, 13 *unus de principibus deus, penes quem sationum omnium dominatus est* und die zahlreichen Zeugnisse für die varronische Darstellung im 16. Buche der *antiqu. rer. divin.* bei *R. Agahd, Jahrb. f. Philol.* Suppl. 24, 1898 S. 205 ff.) ansehen, aus der sich die Bezeichnung als *tam frugum quam fructuum repertor* (*Macr. S.* 1, 10, 19), als *agrorum cultor* (*Fest.* p. 186) oder *custos ruris* (*Arnob.* 6, 12) und *vitisator* (*Arnob.* 3, 29) und die Zuweisuug der *insertiones surculorum pomorumque educationes et omnium huiuscemodi fertilium disciplinae* (*Macr. S.* 1, 7, 25) leicht herleiten läßt. Der selbständige Gott Saturnus verhielt sich also zu dem *Insitor* der vom Flamen beim *sacrum Ceriale* angerufenen Götterreihe (*Serv. Georg.* 1, 21 und dazu *Wissowa, Ges. Abhdl.* S. 309 ff.) ebenso wie der Gott Consus zu dem *Conditor* derselben Gebetsformel. Wenn manche Gelehrte den Gott der Düngung des Ackers, *Stercutus* oder *Stercutius* (s. oben Bd. 2 Sp. 225 f.) mit Saturnus gleichsetzten (*Macr. S.* 1, 7, 25; vgl. *August. c. d.* 18, 15. *Isid.* 17, 1, 3), so ist das nur eine auf dem sachlichen Zusammenhange von Aussaat und Düngung beruhende Kombination (nicht varronisch, vgl. *Agahd* a. a. O. S. 192 f. zu *frg.* 14).

Ältester Kult in Rom. Daß *Saturnus pater* (*Lucil. frg.* 21 *Marx. Gell.* 5, 12, 5. Inschrift aus Pitinum Pisaurense *C. I. L.* 11, 6027 *Saturno patri sac(rum)*) zum ältesten Bestande der römischen Götterordnung gehörte, beweist das Vorkommen seines Namens im *Salierliede* (*Fest.* p. 325) und die Existenz seines Festes, der Saturnalia, in der ältesten Festtafel; daß uns von einem Priester des Saturnus nichts bekannt ist, kann Zufall sein, da wir von den zwölf *flamines minores* nur neun bestimmten Gottheiten zuzuweisen in der Lage sind. Anfänge und Herkunft des Gottesdienstes liegen im Dunkeln. Wenn *Varro* (*de l. l.* 5, 74. *Dion. Hal. ant.* 2, 50, 3. *Augustin. c. d.* 4, 23) Saturnus zu den Gottheiten rechnet, deren Altäre von Titus Tatius in Rom errichtet worden seien, dem Gotte also sabinischen Ursprung zuschreibt, so hat das ebensowenig einen Überlieferungswert, wie die später zu besprechenden Hypothesen über die Gründung der alten *ara Saturni* am Fuße des *clivus Capitolinus* (vgl. *J. A. Ambrosch, Studien und Andeutungen im Gebiet des altrömischen Bodens und Cultus* S. 148 ff.). Spuren alten Saturnuskultes außerhalb Roms lassen sich in Italien nirgendwo nachweisen, und die Behauptung des *Dionysios von Halikarnaß* (*ant.* 1, 34, 5) *ἱερά τε πολλαχῇ τῆς χώρας* (Italien) *ἐστὶν ἱδρυμένα τῷ θεῷ καὶ πόλεις τινὲς οὕτως ὥσπερ ἡ σύμπασα τότε ἀκτὴ ὀνομαζόμεναι χῶροί τε πολλοὶ τοῦ δαίμονος ἐπώνυμοι καὶ μάλιστα οἱ σκόπελοι καὶ τὰ μετέωρα* findet durch die uns bekannten Tatsachen keine Bestätigung. Inschriftliche Zeugnisse der Saturnverehrung in Italien sind ganz spärlich (*cultores Saturni* in Venafrum *C. I. L.* 10, 4854 und vielleicht auch in Faesulae, *C. I. L.* 11, 1555; eine Weihinschrift an *Saturnus pater* aus Pitinum Pisaurense *C. I. L.* 11, 6027) und so spät, daß sie sicherlich als unter römischem Einflusse entstanden angesehen werden müssen, der Ortsname Saturnia kommt nur einmal vor, im südlichen Etrurien (*Nissen, Ital. Landesk.* 1, 311 f.), ist aber auch dort jung, da der Ort ursprünglich Auria hieß und erst, als im J. 571 = 183 eine *colonia civium Romanorum* dorthin gelegt wurde (*Liv.* 39, 55, 9), den Namen *Saturnia* erhielt (*Plin. n. h.* 3, 52 *Saturnini qui antea Aurini vocabantur*). Für die Annahme etruskischen Saturndienstes (*W. Deecke, Etrusk. Forsch.* 2, 65 ff.) bietet nur das Vorkommen des Namens *satres* (s. d.) auf der Bronzeleber von Piacenza (*G. Koerte, Röm. Mitteil.* 20, 1905 S. 365) und die Anführung von *Saturnus eiusque caelestis Iuno* in der 14. Region des Himmelstemplums bei

Martian. Cap. 1, 58 (vgl. *C. Thulin, Die Götter des Martianus Capella und der Bronzeleber von Piacenza*, Gießen 1906 S. 29. 41) eine nicht ganz sichere Grundlage; denn die Notiz des *Plin. n. h.* 2, 139, wonach von einer bestimmten Art von Blitzen *a Saturni ea sidere proficisci subtilius ista consectati putant*, gehört in die Astrologie, nicht, wie *C. Thulin* (*Die Etruskische Disciplin, 1. die Blitzlehre, Göteb. Högsk. Årsskr.* 11, 5 S. 34) meint, in die Etrusca disciplina, welche dieselben Blitze aus der Erde herleitete. Auch im römischen Gottesdienste ältester Zeit ist er, soviel wir sehen können, nicht besonders hervorgetreten. Neben ihm steht als Kultgenossin eine ihrem Wesen nach dunkle Göttin *Lua Saturni* (*Gell.* 13, 23, 2. *Varro de l. l.* 8, 36; s. oben Bd. 2 Sp. 2146 und vgl. *v. Domaszewski, Festschr. f. O. Hirschfeld* S. 247 = *Abhandl. z. röm. Relig.* S. 109), die zu den Gottheiten gehört, denen man die den Feinden abgenommene Waffenbeute zu verbrennen pflegte (*Liv.* 45, 33, 2 und über den ganzen Brauch *S. Reinach, Cultes, mythes et religions* 3, 228 ff.); vielleicht galt das gleiche auch von Saturn: es wäre dann die Entstehung des bei *Plutarch an vitios. ad infelic. suff.* 3 vorliegenden Berichtes zu verstehen, nach welchem *P. Decius* die Devotion in der Weise vollzog, daß er *τῶν στρατοπέδων ἐν μέσῳ πυρὰν νήσας τῷ Κρόνῳ κατ' εὐχὴν αὐτὸς ἑαυτὸν ἐκαλλιέρησεν ὑπὲρ τῆς ἡγεμονίας*. Aus dem Vorkommen des Namens *Saturno* auf einem stadtrömischen Amulett *C. I. L.* 15, 6121 lassen sich weitere Schlüsse nicht ziehen, ebenso wenig aus der Stellung, die Saturnus in der langen Reihe der als Schwurzeugen angerufenen Gottheiten bei *Plaut. Bacch.* 895 einnimmt, wo *Summanus Sol Saturnus dique omnes* den Schluß bilden. Wenn nach *Theod. Prisc. Phys.* 4, 3 p. 250 *Rose: quod Quartanas* (so *Neuenar, Tertianas Rose, certanas* Hs.) *Saturni filias affirmavit antiquitas* die Fiebergöttinnen (s. oben Sp. 8) Töchter des Saturn hießen, so geht das offenbar auf die astrologische Vorstellung von dem unheilvollen Einflusse des Saturngestirnes zurück.

Saturn hat zu allen Zeiten in Rom nur eine einzige Kultstätte besessen (denn die nur von *Lyd. de mens.* 1, 11 *ἐπὶ τοῦ εὐρίπου* d. h. auf der Spina des Circus erwähnten *βωμοὶ τριῶν Κρόνου Διὸς Ἄρεος* sind spät und ohne Bedeutung), das zwischen Forum und Capitol an der Stelle, wo der *clivus Capitolinus* anzusteigen beginnt (*in imo clivo Capitolino Fest.* p. 322; *sub clivo Capitolino Serv. Aen.* 8, 319. [*Aur. Vict.*] *origo* 3, 6; *ante clivum Capitolinum Serv. Aen.* 2, 116. *Hygin. fab.* 261; *in faucibus Capitolii Varro de l. l.* 5, 42; vgl. auch *Dion. Hal. ant.* 1, 34, 4. 6, 1, 4), seit unvordenklichen Zeiten gelegene *fanum Saturni*, (*Varro* a. a. O.; meist *ara Saturni* genannt, z. B. *Macr. S.* 1, 8, 2 *habet aram et ante senaculum*). Die an der Stelle dieses alten Altars errichtete *aedes Saturni ad forum* (*Macr. S.* 1, 8, 1), welche ihren Stiftungstag am 17. Dezember (fast. Amit. *Saturn(o) ad fo(rum)*), d. h. am Tage des Saturnalienfestes (*Fest.* p. 325 *Saturno dies festus celebratur mense Decembri, quod eo aedis est dedicata*), beging, war das älteste Gotteshaus, dessen Errichtung in den Akten der Pontifices verzeichnet war; freilich gab es trotzdem abweichende Überlieferungen, indem die Gelobung des Tempels teils auf Tullus Hostilius (*Macr. S.* 1, 8, 1), teils auf den letzten König aus dem Hause der Tarquinier (*Varro* bei *Macr. S.* 1, 8, 1) zurückgeführt wurde, die Einweihung aber von den einen unter das Konsulat des A. Sempronius und M. Minucius 257 = 497 gesetzt wurde (*Dion. Hal.* 6, 1, 4. *Liv.* 2, 21, 2), während andere sie dem T. Larcius entweder in seiner Diktatur 253 = 501 (*Varro* a. a. O.) oder in seinem zweiten Konsulate 256 = 498 (*Dion. Hal.* a. a. O. mit dem unklaren Ausdrucke *τὴν δὲ ἀρχὴν τῆς ἱδρύσεως τοῦ ναοῦ ... λαβεῖν*) zuwiesen; noch andre erzählten, daß die Dedikation von Postumus Cominius, Cos. 253 = 501 und 261 = 493, *ex senatus consulto* (*Dion. Hal.* a. a. O.) oder von einem Tribunus militum (consulari potestate) L. Furius unbestimmter Zeit (der Annalist Gellius bei *Macr.* a. a. O.) vollzogen worden sei: jedenfalls wird man die Gründung der ersten Zeit der Republik zuzuweisen haben. Eine Wiederherstellung des Baues erfolgte auf Anregung des Augustus durch L. Munatius Plancus nach seinem im J. 711 = 43 gefeierten Triumphe aus Beutegeldern (*C. I. L.* 10, 6087 *aedem Saturni fecit de manibis*, dazu die nicht weit vom Saturntempel gefundene Inschrift *C. I. L.* 6, 1316 *L. Plancus L. f. cos. imp(erator) iter(um (de manib(is)*; vgl. *Suet. Aug.* 29, 5); von einer wohl erst im 4. Jahrh. n. Chr. nach einem Brande von Senat und Volk vorgenommenen Restauration (*C. I. L.* 6, 937 *senatus populusque Romanus incendio consumptum restituit*) stammt die erhaltene Ruine mit den acht noch stehenden Säulen der Vorhalle (*Jordan, Topogr. der Stadt Rom* 1, 2 S. 360 ff. *Chr. Hülsen, Das Forum Romanum*[2] S. 74 f. 228). Seine besondere Bedeutung besaß der Tempel dadurch, daß er schon seit sehr früher Zeit (nach *Plut. Poplic.* 12; *Quaest. Rom.* 42 durch P. Valerius Poplicola) zur Schatzkammer des römischen Staates (*aerarium populi Romani*) gemacht wurde (*Paul.* p. 2. *Macr. S.* 1, 8, 3. *Serv. Georg.* 2, 502; *Aen.* 8, 319. 322 u. a.), die als solche offiziell *aerarium Saturni* heißt (die Zeugnisse bei *E. Ruggiero, Dizion. epigraf.* 1, 300 und im *Thesaur. linguae latin.* 1, 1055 ff.): da die Verwaltung des Aerars bis auf Augustus den Quaestoren zustand (*Mommsen, Staatsrecht* 2[3] S. 531 ff.), so stehen diese Beamten in einem besonders nahen Verhältnisse zum Saturntempel und setzen auf die von ihnen im Auftrage des Senates geprägten Münzen das durch die beigefügte Sichel oder Harpe gekennzeichnete Haupt des Saturnus (*Babelon, Monn. de la républ. Rom.* 1, 288 nr. 5; 399 nr. 24. 2, 188 nr. 14 f.; 214 nr. 2; 216 nr. 8; 254 nr. 1; 256 nr. 1). Im Tempel selbst befand sich als Hinweis auf seine Bestimmung eine Wage (*Varro de lingua lat.* 5, 183 *per trutinam solvi solitum.*

1) Denar des C. Nerius (nach *Babelon, Monn. de la républ. Rom.* 2, 254 nr. 1.)

vestigium etiam nunc manet in aede Saturni, quod ea etiam nunc propter pensuram trutinam habet positam), die Umgebung des Tempels war ein beliebter Ort für die Aufstellung von Urkundenstelen (*Cass. Dio* 45, 17, 3 von dem großen Sturme des J. 711 = 43 *τάς τε στήλας τὰς περὶ τὸ Κρόνιον καὶ περὶ τὸν τῆς Πίστεως νεὼν προσπεπηγυίας ἀπέρρηξε καὶ διεσκέδασε*; vgl. *C. I. L.* 1, 202 Col. 2 Z. 40 *ad aedem Saturni in pariete intra cau[l]as. Varro de l. l.* 5, 42 *post aedem Saturni in aedificiorum legibus privatis parietes postici muri sunt scripti*), der Giebel wurde in späterer Zeit von Statuen auf Muschelhörnern blasender Tritonen gekrönt, in deren allegorischer Ausdeutung sich der Scharfsinn der Theologen gefiel (*Macr. S.* 1, 8, 4). Eine ihrer Herkunft nach nicht mehr zu bestimmende Tradition wußte davon zu erzählen, daß die Gebeine des Orestes von Aricia nach Rom übergeführt und vor dem Saturntempel beigesetzt worden seien (*Serv. Aen.* 2, 116 = *Myth. Vatic.* 2, 202. *Hygin. fab.* 261; vgl. o. Bd. 3 Sp. 1014). Das im Tempel aufgestellte Bild des Gottes, das auch in der *pompa* des Triumphzuges mit aufgeführt wurde (*Dion. Hal. ant.* 7, 72, 13; das Bild des Saturn auf dem Viergespann, das die Denare des L. Saturninus zeigen, *Babelon, Monnaies de la républ. Rom.* 1, 208 nr. 1. 2, ist zwar durch die Harpe gesichert, hat aber mit dem Tempelbilde kaum etwas zu tun), war natürlich nicht ursprünglich, sondern wie alle römischen Götterbilder von griechischer Herkunft, es zeigte den Gott in der Darstellung des griechischen Kronos, mit verhülltem Haupte (*Serv. Aen.* 3, 407: man opfert dem Saturn mit unverhülltem Haupte *ne numinis imitatio esse videretur*, vgl. *Macr. S.* 3, 6, 17 *custoditur in eodem loco* — bei der Ara maxima des Hercules — *ut omnes aperto capite sacra faciant; hoc fit, ne quis in aede dei habitum eius imitetur; nam ipse ibi operto est capite*) und mit der Sichel oder dem Krummschwerte (ἅρπη) in der Hand (*Macr. S.* 1, 7, 24. *Fest.* p. 186. 325. *Varro* bei *August. c. d.* 7, 19. *Arnob.* 6, 12. 25. *Plut. Qu. Rom.* 42. *Serv. Georg.* 2, 406 u. a., *falcifer senex Ovid. fast.* 1, 284. *Sidon. Apoll. carm.* 15, 61); daß die Statue einen scharlachroten Mantel trug, darf man aus *Tertullian* (*de testim. anim.* 2 p. 137, 12 *Vindob. vitta Cereris redimita et pallio Saturni coccinata et deae Isidis linteata*; vgl. *de pall.* 4 *cum latioris purpurae ambitio et Galatici ruboris superiectio Saturnum commendat*) kaum schließen, da sich die Worte wohl nicht auf Rom, sondern auf Afrika beziehen. Für die Eigentümlichkeiten des Bildes, daß es nämlich *intus oleo repletum* war (*Plin. n. h.* 15, 32) und daß es wollene Binden als Fesseln trug, die nur am Tage des Festes gelöst wurden (*Macr. S.* 1, 8, 5. *Arnob.* 4, 24. *Minuc. Fel.* 22, 5. *Stat. silv.* 1, 6, 4 *Saturnus mihi compede exsoluta . . adsit*; daher *Martial.* 3, 29 *has cum gemina compede dedicat catenas, Saturne, tibi Zoilus anulos priores*; vgl. auch *Lucian. Saturn.* 7; *Cronosol.* 10), bietet sich eine Analogie in dem Kronosstein zu Delphi (o. B. 2 Sp. 1522 ff.), der täglich mit Öl übergossen und an Festtagen mit Wolle umwickelt wurde (*Pausan.* 10, 24, 6; über den Brauch der Fesselung von Götterbildern vgl. *Lobeck, Aglaophamus* S. 275. *E. Rohde, Psyche* S. 178 Anm. 2. *F. Marx, Ber. d. sächs. Gesellsch. d. Wiss.* 1906 S. 122).

Daß der Gottesdienst des Saturnus eine starke Hellenisierung erfahren hat, geht schon aus dem über das Bild Gesagten hervor. Es zeigt sich auch darin, daß in der historischen Zeit dem Gotte entgegen dem römischen Opferbrauche *aperto capite* geopfert wird (*Macr. S.* 1, 8, 2; 10, 22. *Fest.* p. 322. 343. *Plut. Qu. Rom.* 11. *Serv. Aen* 3, 407), der Opfernde also nicht, wie sonst, die Toga über das Hinterhaupt hinaufzieht, sondern, wie der Kunstausdruck lautete (*Paul.* p. 119 *lucem facere dicuntur Saturno sacrificantes, id est capita detegere*), *lucem facit*, wie es z. B. auch beim Opfer des Herkules geschah (*Macr. S.* 3, 6, 17. *Serv. Aen.* 3, 407. 8, 288). Daher betont *Dionysios von Halikarnaß* zweimal ausdrücklich, daß die Römer seiner Zeit den Saturn *φυλάττοντες τὸν Ἑλληνικὸν νόμον* (1, 34, 4), *Ἑλληνικοῖς ἔθεσιν* (6, 1, 4) verehrten. Den Zeitpunkt, an dem diese Hellenisierung auch das alte Fest des Gottes ergriff, können wir noch feststellen: in dem für die römische Religionsgeschichte so wichtigen Jahre 537 = 217 wird unter andern Sühnungen schwerer Prodigien auf Anordnung der sibyllinischen Bücher auch eine neue Art der Saturnalienfeier eingeführt, außer dem Opfer beim Tempel des Gottes wird dort auch ein von den Senatoren ausgerichtetes Lectisternium, also ein Akt des *graecus ritus*, abgehalten, ein öffentliches Gastmahl gefeiert, Tag und Nacht der Festruf *io Saturnalia* (*Martial.* 11, 2, 5. *Petron.* 58. *Cass. Dio* 60, 19, 3) überall in der Stadt ausgestoßen und diese Art der Feier für alle Zeiten zur Beobachtung festgesetzt (*Liv.* 22, 1, 19 *postremo Decembri iam mense ad aedem Saturni Romae immolatum est lectisterniumque imperatum — et eum lectum senatores straverunt — et convivium publicum, ac per urbem Saturnalia diem ac noctem clamata, populusque eum diem festum habere ac servare in perpetuum iussus*; dasselbe hatte nach *Macr. S.* 1, 7, 36 f. offenbar auch *L. Accius* in seinen *annales* erzählt, und es spielt darauf an das Bruchstück einer Rede des M. Porcius Cato bei *Priscian.* 8 p. 377 *Hertz* = *Cat. frg.* S. 48 nr. 7 *Jord. graeco ritu fiebantur Saturnalia*). Diese Umwandlung des Festbrauches bildet natürlich nicht den Anfang, sondern den Abschluß der Hellenisierung des Kultes und hat die bereits vollzogene Gleichsetzung des römischen Saturnus mit dem griechischen Kronos zur Voraussetzung. Daß diese mindestens eine Generation früher den Römern bereits geläufig war, beweisen die Bruchstücke der *Odisia* des *Livius Andronicus*, in der das homerische *Κρονίδης* durch *Saturni filius* wiedergegeben (*frg.* 2 *Baehr.*) und Iuno als *sancta puer Saturni* bezeichnet war (*frg.* 15); *Ennius* hat das aufgenommen (*genitor noster Saturnie, maxime divom, ann.* 456 *Vahl.*[2], vgl. *Saturno sancte create ann.* 627; *Iuno Saturnia sancta dearum, ann.* 64, vgl. 491), und seitdem sind *Saturnius* (*pater*) und *Saturnia* außerordentlich häufige Metonymien für Iuppiter und Iuno d. h. Zeus

und Hera (die Stellen bei *J. B. Carter, Epitheta deorum quae apud poetas latinos leguntur* S. 55. 50; schrullenhaft *Serv. Aen.* 1, 23 *Saturnia autem nomen quasi ad crudelitatem aptum posuit; Vergilius enim ubicumque Iovi vel Iunoni Saturni nomen adiungit, causas eis crudelitatis adnectit*, vgl. 4, 92 *ubi nocituram poeta Iunonem vult ostendere, Saturniam dicit; scit enim Saturni stellam nocendi facultatem habere*, ebenso 4, 371. 372), seltener für die übrigen Kroniden (Poseidon-Neptunus *Verg. Aen.* 5, 799, vgl. *Auson. epigr.* 76, 9 p. 340 *Peip. proles Saturnia Consus*; Pluton-Dispater *Ovid. met.* 5, 420. *Claudian. rapt. Proserp.* 2, 168. 280; Vesta *Ovid. fast.* 6, 383). Gleichzeitig hat man Ops, die man wegen der Nachbarschaft der Feste im Dezember (Saturnalia 17. Dezember, Opalia 19. Dezember) fälschlich für die Kultgefährtin des Saturnus hielt, mit Rhea (oder auch Magna Mater, Nigidius bei *Arnob*, 3, 32) gleichgesetzt (s. Bd. 3 Sp. 935 f.): *Ennius* erzählte im *Euhemerus* (vgl. auch *ann.* 26 *Saturno, quem Caelus genuit*) die Jugendgeschichte des Zeus-Iuppiter mit Saturnus und Ops als Eltern (*Vahlen*[2] S. 223 ff.), und daß dem Publikum des Plautus diese Genealogie geläufig war, zeigen die Scherze *Cistell.* 513 ff. Nicht mit Sicherheit zu beantworten ist die Frage nach den Gründen und Vergleichspunkten, die zur Identifikation von Kronos und Saturnus führten; doch scheint diese von den Griechen ausgegangen zu sein und in griechischen Orakelsprüchen ihren ersten Ausdruck gefunden zu haben (*Dion. Hal. ant.* 1, 34, 5 καὶ ἡ ἄλλη δὲ ἀκτὴ σύμπασα ἡ νῦν Ἰταλία καλουμένη τῷ θεῷ τούτῳ ἀνέκειτο, Σατορνία πρὸς τῶν ἐνοικούντων ὀνομαζομένη, ὡς ἔστιν εὑρεῖν ἔν τε Σιβυλλείοις τισὶ λογίοις καὶ ἄλλοις χρηστηρίοις ὑπὸ τῶν θεῶν δεδομένοις εἰρημένον). Es ist eine Anschauung, verwandt der von den glücklichen Inseln Hesperiens, welche die Griechen den Gott des Goldenen Zeitalters ihrer Vorzeit mit Vorliebe bei den Völkern des Westens wiederfinden ließ. So sagt *Diodor* 5, 65, 5, nachdem er von Kronos als von einem Könige der Urzeit gesprochen, der den Menschen die Anfänge der Kultur gebracht und sie, die ganze Welt durchwandernd, zu Gerechtigkeit und Einfalt der Seele geführt habe: δυναστεῦσαι δ' αὐτὸν μάλιστα τῶν πρὸς ἑσπέραν τόπων καὶ μεγίστης ἀξιωθῆναι τιμῆς. διὸ καὶ μέχρι τῶν νεωτέρων χρόνων παρὰ Ῥωμαίοις καὶ Καρχηδονίοις, ὅτ' ἦν ἡ πόλις αὕτη, ἔτι δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς πλησιοχώροις ἔθνεσιν ἐπιφανεῖς ἑορτὰς καὶ θυσίας γενέσθαι τούτῳ τῷ θεῷ καὶ πολλοὺς τόπους ἐπωνύμους αὐτοῦ γενέσθαι, und auch *Cicero* läßt *de nat. deor.* 3, 44 den Karneades sagen *num de patre eorum Saturno negari potest* (daß er ein Gott sei), *quem vulgo maxime colunt ad occidentem.* Griechische Schriftsteller sind es auch jedenfalls gewesen (*Protarchos* von *Tralles* wird in verwandtem Zusammenhange bei *Macr. S.* 1, 7, 19 genannt), welche zuerst die Vorstellung von den glücklichen Zeiten, die ἐπὶ Κρόνου βασιλεύοντος den Menschen beschieden gewesen sein sollten, auf Italien übertrugen (nach *Dion. Hal. ant.* 1, 36, 1 wären es freilich die ἐπιχώριοι gewesen, welche die Behauptung aufstellten, ὡς πρὸ τῆς Διὸς ἀρχῆς ὁ Κρόνος ἐν τῇ γῇ ταύτῃ δυναστεύσειε καὶ ὁ λεγόμενος ἐπ' ἐκείνου βίος ἅπασι θαψιλὴς ὁπόσοις ὧραι φύουσιν οὐ παρ' ἄλλοις μᾶλλον ἢ παρὰ σφίσι γένοιτο) und so die Erzählung schufen, daß Saturnus, von Iuppiter vertrieben, als Flüchtling zu Schiff (dazu *Usener, Sintflutsagen* S. 127, vgl. 203) an die Küste von Latium gelangt sei und dort als König regiert habe (die Zeugnisse vollständig bei *A. Schwegler, Röm. Gesch.* 1, 212 ff.; bei den Kirchenvätern werden als Zeugen für diese Erzählung *Cassius*, d. h. *Cassius Hemina frg.* 1 *Peter*, nicht *Cassius Severus*, wie *Tertullian* fälschlich sagt, und *Cornelius Nepos*, von Griechen *Thallus* und *Diodorus* angeführt, *Minuc. Fel.* 21, 4. *Tertull. apol.* 10; *ad nat.* 2, 12. *Lact. inst. div.* 1, 13, 8). An diese *Saturnia regna* (*Verg. Ecl.* 4, 6. 6, 41; *Aen.* 11, 252. *Sil. Ital.* 3, 184. 13, 63. 17, 380; *Saturni Latialia regna Calp. ecl.* 1, 64; vgl. *Tibull.* 1, 3, 35. *Prop.* 2, 32, 52. *Ovid. am.* 3, 8, 35; *her.* 4, 132. *Iuven.* 6, 1) knüpft sich dann in der römischen Poesie die Vorstellung vom 'Goldenen Zeitalter' (*Verg. Aen.* 6, 792 *aurea condet saecula qui rursus Latio regnata per arva Saturno quondam*; vgl. *Aen.* 8, 324 und die Verse bei *Suet. Tib.* 59, 1. *Sidon. Apoll. ep.* 5, 8, 2. *Eumen. pro rest. schol.* 18 p. 129, 30 *Baehr.*; daher *aureus hanc vitam in terris Saturnus agebat Verg. Georg.* 2, 538), in dem Friede (*Saturnia otia, Claudian. rapt. Pros.* 3, 20) und Unschuld (*casta Saturni saecula, Sil. Ital.* 11, 458) allenthalben herrschte. Die ausgebildete Form der Erzählung, wie sie seit der augusteischen Zeit fast ohne Abweichungen bei sehr vielen Schriftstellern in mehr oder weniger ausführlicher Darstellung begegnet (Hauptstellen *Verg. Aen.* 8, 319 ff. 357 f. *Ovid. fast.* 1, 235 ff. *Macr. S.* 1, 7, 19 ff. *Serv. Aen.* 8, 319. 322. [*Aur. Vict.*] *origo* 1, 3. 3, 1 ff. *Herodian* 1, 16, 1), läßt Saturn unter der Regierung des Königs Ianus an der Küste von Latium landen, der ihn gastlich empfängt und nachher zum Danke für die Unterweisung im Ackerbau (vgl. dazu *Iuven.* 13, 38 *priusquam sumeret agrestem posito diademate falcem Saturnus* und die Bezeichnung der Landleute als *soli reliqui ex stirpe Saturni regis, Varro rer. rust.* 3, 1, 15. *Plut. de nobil.* 20), welche der Fremdling ihm und seinen Untertanen erteilt, ihn zum Mitregenten annimmt: während Ianus seine Burg auf dem Ianiculum hat, gründet Saturnus auf dem späteren Mons Capitolinus die nach ihm Saturnia benannte Stadt (*Varro de l. l.* 5, 42 *hunc antea montem Saturnium appellatum prodiderunt et ab eo late Saturniam terram, ut etiam Ennius appellat. antiquum oppidum in hoc fuisse Saturnia scribitur*; vgl. *Verg. Aen.* 8, 358. *Ovid. fast.* 6, 31. *Iustin.* 43, 1, 5. *Solin.* 2, 5. *Arnob.* 1, 36. *August c. d.* 7, 4); zur Erinnerung an seine Ankunft setzt Ianus auf die Rückseite der von ihm geprägten Münzen die Schiffsprora (*Saturnia aera, Pers.* 2, 59 m. *Schol.*), die Landschaft Latium erhält ihren Namen *his quoniam latuisset tutus in oris* (*Verg. Aen.* 8, 323. *Ovid. fast.* 1, 238. *Arnob.* 4, 24 u. a.). Das ist offenbar schon eine ziemlich fortgeschrittene Form der Erzählung, denn sie zeigt

die Vorstellung von den *Saturnia regna* kombiniert mit einer andern, doch wohl älteren Version, die nur Ianus als ältesten König der Aboriginer und Vermittler der ersten höheren Kultur kennt (*Athen.* 15 p. 692 D unter Berufung auf *Drakon* von Kerkyra. *Plut. Numa* 19; *Quaest. Rom.* 22, vgl. 41); sie hat weiterhin die Einreihung des Saturnus in die Liste der Laurenterkönige zur Folge gehabt, indem man Picus zu seinem Sohne machte (*Verg. Aen.* 7, 48; vgl. 178 ff., wo die Attribute des Saturnus auf den neben ihm in der Ahnenreihe des Picus erscheinenden *pater Sabinus* übertragen sind: *vitisator, curvam servans sub imagine falcem; Picus proles Saturnia Ovid. met.* 14, 320, vgl. *Sil. Ital.* 8, 439 f. *Arnob.* 2, 71. *August. c. d.* 18, 15 u. a.), Saturnus ist der *sanguinis ultimus auctor* (*Verg. Aen.* 7, 49), die Latiner die *proles Saturnia* (*Sil. Ital.* 3, 11) oder *Saturni gens* (*Verg. Aen.* 7, 203; vgl. *Ovid. fast.* 1, 237). Da den Ausgangspunkt für die lokale Bezeichnung der am Fuße des capitolinischen Hügels liegende Saturntempel bildete, muß sie sich zunächst auf den Hügel, dann auf die angeblich auf ihm errichtete Niederlassung, dann auf die gesamte Landschaft ausgedehnt haben und kann erst zuletzt auf ganz Italien angewendet worden sein (zuerst bei *Ennius Saturnia terra*, wohl schon von ganz Italien, *Varro de l. l.* 5, 42, danach *Ovid. fast.* 5, 625. *Colum.* 1 praef. 20; *Saturnia tellus Verg. Georg.* 2, 173; *Aen.* 8, 329. *Petron.* 122 v. 156; *Saturnia arva Verg. Aen.* 1, 569. *Sil. Ital.* 1, 70; vgl. *Fest.* p. 322. *Iustin.* 43, 1, 5. *Serv. Aen* 8, 328. *Dion. Hal. ant.* 1, 34, 5). Auch die Bezeichnung des altitalischen Versmaßes als *versus Saturnius* (*Varro de l. l.* 7, 36 *hos — Faunos — versibus quos vocant Saturnios, in silvestribus locis traditum est solitos fari. Fest.* p. 325. *Hor. epist.* 2, 1, 158 m. *Schol. Serv. Georg.* 1, 11. 2, 385. *Caes. Bass. G. L.* 6, 265, 7 u. a.; *Mar. Vict. G. L.* 6, 138, 32 *cui prisca apud Latium aetas tamquam Italo ut indigenae Saturnio sive Faunio nomen dedit*) hat bereits diese Erzählung von der Regierung des Saturnus in Latium zur Voraussetzung und ist natürlich gelehrten Ursprunges; der Versuch, aus der Benennung nach dem Namen des Saatgottes zu schließen, daß dieses Maß namentlich von den Landleuten bei den Festen der Aussaat und Ernte angewendet worden sei (*Bücher, Arbeit und Rhythmus*[3] S. 363, 2. *H. Bergfeld, De versu Saturnio*, Diss. Marburg 1909 S. 9), entbehrt jeder Berechtigung.

Der Bericht über die gemeinsame Regierung des Ianus und Saturnus und die Wirksamkeit des letzteren als Führer zu höherer Gesittung (*vitae melioris auctorem Macr. S.* 1, 7, 24, vgl. 32. 10, 19; *πάσης εὐδαιμονίας δοτῆρα καὶ πληρωτήν Dion. Hal.* 1, 38, 1) schließt damit, daß Saturnus eines Tages entrückt wird (*cum inter haec subito Saturnus non comparuisset Macr. S.* 1, 7, 24; über die Bedeutung dieser Wendung vgl. *Preller-Jordan, Röm. Mythol.* 1, 95 ff. *J. van der Vliet, Mnemosyne N. S.* 22, 1894 S. 277 ff. 23, 1895 S. 116) und Ianus ihm einen Altar errichtet und ihm zu Ehren das Fest der Saturnalien einsetzt (*Macr.* a. a. O.). Da jedoch diese Ätiologie die Tatsache unerklärt ließ, daß in historischer Zeit am Altar des Saturnus *aperto capite*, also *graeco ritu*, geopfert wurde, schrieben andere Berichte sowohl die Stiftung des Altars wie die Einsetzung des Festes griechischen Einwanderern zu, entweder dem Herakles (*Dion. Hal.* 1, 38, 2. 6, 1, 4; vgl. *Macr. S.* 1, 8, 2) oder den von ihm in Latium zurückgelassenen Gefährten, die geradezu als *Saturnii* bezeichnet werden (*Macr. S.* 1, 7, 27. *Fest.* p. 322. *Solin.* 1, 12. *Dion. Hal.* 1, 34), oder endlich — und das war die Tradition, die in *Varro* ihren Vertreter fand, — den Pelasgern, die auf Grund eines dodonäischen Orakels das Land der Aboriginer aufsuchten und gemeinsam mit ihnen die Siculer bekriegten und vertrieben (*Macr. S.* 1, 7, 28 ff., vgl. *Lact. inst.* 1, 21, 6. *Dion. Hal.* 1, 19, 2 f.): da der Orakelspruch, den ein Schriftsteller der sullanischen Zeit L. Manlius selber auf einem Dreifuße im Heiligtume des dodonäischen Zeus aufgezeichnet gesehen haben wollte, nach der gelungenen Eroberung außer der Abgabe des Zehnten an Apollo verordnet hatte *καὶ κεφαλὰς Ἀΐδῃ* (*Κρονίδῃ Dion.* a. a. O.) *καὶ τῷ πατρὶ πέμπετε φῶτα*, so hätten sie dem Dis ein *sacellum* und dem Saturnus einen Altar errichtet (das sonst nirgends erwähnte *sacellum Ditis arae Saturni cohaerens, Macr. S.* 1, 11, 48, ist gewiß apokryph) und beiden Menschenopfer dargebracht, dem Dis Menschenköpfe, dem Saturnus Männer, bis Herakles bei seiner Anwesenheit in Latium ihnen gezeigt habe, wie man durch kluge Umdeutung der Worte des Orakels sich von dieser Last befreien könne, indem man statt der Köpfe Tonbilder (*capita non viventium sed fictilia Macr. S.* 1, 11, 48), *oscilla* genannt (*oscilla ad humanam effigiem arte simulata Macr. S.* 1, 7, 31), und anstatt des Mannes Lichter (Doppelsinn von *φῶτα*) weihte (*Macr.* a. a. O.; Vermengung mit dem Argeeropfer bei *Dion. Hal.* 1, 38, 2 f. *Fest.* p. 334. *Ovid. fast.* 5, 625 ff. *Lact. inst. div.* 1, 21, 6 ff. *Arnob.* 2, 68, vgl. *Wissowa, Ges. Abhandl.* S. 214 ff.). So läuft das Ganze auf eine ätiologische Erklärung des Saturnalienbrauches hinaus, sich als Festgeschenke Wachskerzen und Tonpuppen (*sigillaria*) zu schicken (*Macr. S.* 1, 11, 49 *ex illo traditum, ut cerei Saturnalibus missitarentur et sigilla arte fictili fingerentur ac venalia pararentur*), wobei aber die Rolle des Dis pater eine ganz überflüssige ist (vielleicht ist im Orakel die Lesung *Κρονίδῃ* bei *Dionysios von Halikarnassos* die richtige gegenüber dem *Ἀΐδῃ* des *Macrobius* und *Lactanz* und die Hineinziehung des Dis pater dann erst eine Folge dieser Entstellung; der *Κρονίδης* des Orakels war natürlich nicht Hades, sondern Zeus-Iuppiter). Gerade dem Saturn ursprüngliche Menschenopfer anzudichten lag deshalb sehr nahe, weil die Menschenopfer, die dem mit Kronos-Saturnus geglichenen karthagischen Gotte gebracht wurden, allbekannt waren (vgl. einstweilen *Dion. Hal.* 1, 38, 2. *Tertull. apol.* 9. *August c. d.* 7, 19 und mehr unten).

Das Fest der Saturnalia (*Saturnalia dicta ab Saturno, quod eo die feriae eius Varro de*

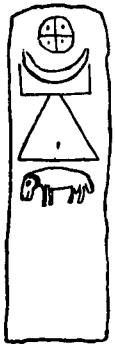
l. l. 6, 22) hat zu allen Zeiten am 17. Dezember stattgefunden, an dem es die Kalender verzeichnen (*C. I. L.* 1^2 p. 337); Caesars Kalenderreform führte nur eine andere Bezeichnung (*XVI Kal. Ian.* anstatt bisher *XIIII Kal. Ian.*), nicht eine Verlegung des Tages herbei, wie manche fälschlich annahmen (*Macr. S.* 1, 10, 18; vgl. *Wissowa, Ges. Abhandl.* S. 156 f.). Dieser Tag ist auch der einzige offizielle Festtag geblieben (*Macr. S.* 1, 10, 18. *Fest.* p. 254) zu einer Zeit, in der das Volk das beliebte Fest auf mehrere Tage ausdehnte und auch die Behörden dieser Verlängerung der Feier bis zu einem gewissen Grade Rechnung trugen: die normale Dauer scheint unter der ausgehenden Republik drei Tage, vom 15.—17. Dezember, betragen zu haben (*Macr. S.* 1, 10, 23; vgl. die Datierungen *primis Saturnalibus Liv.* 30, 36, 8 vom J. 552 = 202; *secundis Saturnalibus Cic. ad. Att.* 13, 52, 1, *τῇ γοῦν δευτέρᾳ τῶν Κρονίων ἡμέρᾳ Ps.-Plut. de mus.* 2; *Saturnalibus tertiis Cic. ad Att.* 5, 20, 5. 13, 52, 1), und Augustus erkannte das an, indem er die Gerichtsferien auf diese Dauer festsetzte (*Macr. S.* 1, 10, 4. 23); Caligula fügte einen weiteren Tag hinzu (*Suet. Cal.* 17), unter Domitians Regierung waren sie fünftägig (*Martial.* 4, 88, 2. 7, 53, 2. 14, 79, 2; 141, 1); wenn dabei schon in Zeugnissen der sullanischen Zeit von *septem Saturnalia* die Rede ist (*Novius* und *Mummius* bei *Macr. S.* 1, 10, 3; vgl. *Martial.* 14, 72, 2. *Lucian. Saturnal.* 2), so sind darin die Tage des im Anschlusse an das Fest abgehaltenen Tonpuppenmarktes (*sigillariorum celebritas Macr. S.* 1, 10, 24, vgl. 1, 11, 49) mit einbegriffen (andere Erklärung bei *W. H. Roscher, Die enneadischen und hebdomad. Fristen und Wochen, Abhdl. d. sächs. Gesellsch. d. Wiss. philol. hist. Kl.* Bd. 21 nr. 4 S. 45 Anm.), der sich zu dem eigentlichen Feste ebenso verhält, wie die *merkatus* zu den großen *ludi* (auf diesen Markt bezieht sich auch die nicht ganz verständliche Äußerung des *Auson. de fer.* 31 *aediles plebei etiam aedilesque curules sacra Sigillorum nomine dicta colunt*). Ursprünglich eine Feier der beendeten Winteraussaat, auf welche das Datum hinweist, hat das Fest durch die im J. 537 = 217 vollzogene Hellenisierung (s. oben) offenbar eine Umgestaltung von Grund aus erfahren, und es ist nicht wohl möglich festzustellen, wieviel von den Festbräuchen alteinheimischen Ursprunges ist. Am ehesten wird man geneigt sein, dies anzunehmen von der Bestimmung *bellum Saturnalibus sumere nefas, poenas a nocente isdem diebus exigere piaculare est* (*Macr. S.* 1, 10, 1 vgl. 1, 16, 16), dagegen kann für den bekanntesten Festbrauch, daß nämlich die Sklaven außergewöhnliche Freiheiten genossen (*Saturnalibus tota servis licentia permittitur Macr. S.* 1, 7, 26, vgl. *Hor. sat.* 2 7, 4 *libertate Decembri*) und zusammen mit der Herrschaft (*servi cum dominis vescerentur Macr. S.* 1, 11, 1; *exaequato omnium iure passim in conviviis servi cum dominis recumbant Iustin.* 43, 1, 4; *vernas in triclinium Saturnalibus admisit Hist. aug. Verus* 7, 5; *nunc tibi cum domino ludere, verna licet Anth. lat.* 395, 48 *R.*; vgl. *Cass. Dio* 60, 19, 3. *Serv. Aen.* 8, 319. *Plut. Non posse suav. vivi* 16) oder vor ihr (*Macr. S.* 1, 24, 23 *hoc enim festo religiosae domus prius famulos instructis tamquam ad usum domini dapibus honorant, et ita demum patribus familias mensae apparatus novatur*) speisten und von ihr bedient wurden (*Athen.* 14, 639 B *ταῖς τῶν Κρονίων ἡμέραις, ἐν αἷς Ῥωμαίων παισὶν ἔθος ἐστὶν ἑστιᾶν τοὺς οἰκέτας, αὐτοὺς τὰς τῶν οἰκετῶν ἀναδεχομένους λειτουργίας. Auson. de fer.* 15 *festaque servorum cum famulantur eri*; daher heißen die Saturnalien bei *Polemius Silvius feriae servorum*) griechischer Ursprung mit um so größerer Sicherheit angenommen werden, als eine solche Umkehrung des Dienstverhältnisses der römischen Anschauung von der Stellung des Sklaven garnicht entspricht (die Bewirtung des Gesindes durch die Hausfrau an den Matronalia, welche *Macr. S.* 1, 12, 7. *Solin.* 1, 35. *Lyd. de mens.* 3, 22. 4, 22 mit dem Saturnalienbrauche zusammenstellen, ist etwas anderer Art und übrigens auch nicht ursprünglich römisch; vgl. auch *E. Samter, Familienfeste der Griechen und Römer* S. 32 Anm.): *Athenaeus* 14, 639 B — 640 B führt als Belege für die Bewirtung der Sklaven durch die Herren ein Fest in Troizen, die babylonischen *Σακαῖα* und die thessalischen *Πελώρια* an, und *Accius* hatte in seinen *annales* den römischen Brauch von den Griechen und insbesondere von den athenischen *Κρόνια* hergeleitet (*Macr. S.* 1, 7, 37), für welche auch *Philochoros* (bei *Macr. S.* 1, 10, 22) die gemeinsamen Mahlzeiten von Sklaven und Herren bezeugt (s. über die Kronien o. Bd. 2 Sp. 1512 ff. und *O. Gruppe, Griech. Mythol.* S. 448; für ein in der Inschrift *I. G.* 3, 77 Z. 23 erwähntes attisches Kronosopfer im Frühling — Elaphebolion — nimmt *H. v. Prott, Leges graec. sacrae* 1 S. 12 fälschlich Entlehnung aus Rom an, indem er das Argeeropfer des März unrichtig auf Saturnus bezieht). Der Staat ließ nur beim Saturntempel ein Opfer darbringen (*δημοτελεῖς ἑορταί τε καὶ θυσίαι Dion. Hal.* 6, 1, 4) und vor dem Tempel ein *convivium publicum* ausrichten, bei dessen Schlusse man mit dem Rufe *io Saturnalia* auseinanderging (*Macr. S.* 1, 10, 18 *quo solo die* — am 17. Dezember — *apud aedem Saturni convivio dissoluto Saturnalia clamitabantur. Liv.* 22, 1, 19 *convivium publicum ac per urbem Saturnalia diem ac noctem clamata*), der dann weiterhin die Ausgelassenheit dieser Tage beherrschte (über den Lärm *Plin. epist.* 2, 17, 24. *Seneca epist.* 18, 1). Spiele fanden nicht statt; denn wenn *Auson. de fer.* 33 *et gladiatores funebria proelia notum decertasse foro; nunc sibi arena suos vindicat, extremo qui iam sub fine Decembris falcigerum placant sanguine Caeligenam* von Gladiatorenspielen zu Ehren des Saturn redet (vgl. auch die sonderbare Notiz des *Cyrill. contra Iulian.* 4, 128 D *ἐν ἀκμαῖς δὲ οὔσης ἔτι τῆς ἑλληνικῆς δεισιδαιμονίας ἄμιλλαι μονομαχίας ἐπετελοῦντο παρὰ Ῥωμαίοις κατὰ καιρούς. κέκρυπτο δέ τις ὑπὸ γῆν Κρόνος λίθοις τετρημένοις ὑποκεχηνώς, ἵνα τῷ τοῦ πεσόντος καταμιαίνοιτο λύθρῳ*; beigebracht von *F. Cumont, Revue de philol.* 21, 1897 S. 151 Anm. 7) und *Lact. inst. div.* 6, 20, 35 sagt *venationes, quae vocantur munera, Saturno*

sunt attributae, so geht das auf die *munera gladiatoria* der Quaestoren (*Wissowa, Religion. u. Kultus der Römer* S. 398), die mit den Saturnalien nichts zu schaffen haben (auf dieselbe scheint sich auch der ungenaue Ausdruck *Cass. Dio* 75, 4, 2 *ἡ τελευταία πρὸ τῶν Κρονίων ἱπποδρομία* zu beziehen). Das Wesentliche aber ist, daß dieses Fest allenthalben (im ganzen Reiche, z. B. in Athen *Gell.* 18, 2, 1; 13, 1; in Nikomedien *Cass. Dio* 78, 8, 4 u. a.) von der ganzen Bevölkerung in fröhlicher Lust als *optimus dierum* (*Catull.* 14, 15, vgl. *Macr. S.* 2, 1, 8; *sacrae feriae Macr. S.* 1, 7, 7) festlich begangen wird. Die Schulen haben Ferien (*Plin. epist.* 8, 7, 1. *Martial.* 5, 84, 1. 12, 81, 1), man badet schon vor Tagesanbruch (*Tertull. apol.* 42 *non lavor diluculo Saturnalibus*), um den ganzen Tag frei vor sich zu haben, geht in bequemer Kleidung (*synthesis, Martial.* 14, 1, 1; Gegensatz 6, 24, 2 *Saturnalibus ambulat togatus*) und lädt sich gegenseitig zu festlichen Schmausereien ein (*Petron.* 69 u. a.), an denen man etwas draufgehen läßt (die lex Fannia *Saturnalibus in singulos dies centenos aeris insumi concessit, Gell.* 2, 24, 3; für Kaiser Alexander Severus gehören sie zu den hohen Festen, an denen ein Fasan auf den Tisch kam, *Hist. aug. Alex. Sev.* 37, 6; für kleinere Leute gibt es ein Ferkel auf der Tafel, *Martial.* 14, 70, 1, daher ist bei *Lyd. de mens.* 4, 158 der Dezember der Monat der *χοιροσφαγία*) und vor allem den Wein nicht spart (schon Cato bewilligte für diesen Tag den Sklaven eine Extraration Wein, *de agric.* 57); an diesem Tage ist es keine Schande, sich einen Rausch zuzulegen (*ipsis Saturnalibus huc fugisti sobrius Hor. sat.* 2, 3, 5; vgl. *Martial.* 11, 15, 5. 14, 1, 9), wie auch das sonst verpönte Würfelspiel an der Tagesordnung ist (*Suet. Aug.* 71, 1. *Martial.* 4, 14, 7. 5, 84, 3. 11, 6, 2. 14, 1, 3); solidere Leute erfreuen sich an Jeux d'esprit (*Gell.* 18, 13, 1 *Saturnalibus Athenis alea quadam festiva et honesta lusitabamus*; vgl. *Macr. S.* 2, 1, 9) oder Rätselraten (*Anth. lat.* 286, 3), und auch in der Literatur zeigen sich die teils heiteren, teils ernsthaften Reste solcher Saturnalienunterhaltungen (vgl. *A. von Premerstein, Hermes* 39, 1904 S. 342 ff.). So trägt das ganze Fest den Charakter einer ausgelassenen Karnevalsfeier (Pyrrhus entläßt sogar die Gefangenen zu dem Feste nach Rom, *Appian. Samn.* 10, 3), bei der man alle Freuden des Lebens genießt (daher die Redensart *semper Saturnalia agunt Petron.* 44, vgl. *Seneca apocol.* 12 *non semper Saturnalia erunt*) und die darum eine Erinnerung an die *aurea saecula* unter der Regierung des Königs Saturnus zu bieten schien. Ein besonderer Reiz des Festes lag in den Geschenken, die man seinen Freunden und Bekannten machte und von ihnen erhielt (*Plin. epist.* 4, 9, 7. *Suet. Aug.* 75; *Claud.* 5; *Vesp.* 19, 1. *Hist. aug. Hadr.* 17, 3. *Martial.* 2, 85. 5, 19, 11. 5, 84, 6 ff. 10, 17, 1. 10, 29. 12, 62, 12. 12, 81); sie waren außerordentlich mannigfaltig (*Martial.* 4, 46, 6 ff. 4, 88. 7, 53 und das ganze 14. Buch), im Vordergrunde aber standen nach altem Festbrauche Wachslichte (*cerei, Varro de l. l.* 5, 64. *Paul.* p. 54. *Macr. S.* 1, 7, 32 f. 1, 11, 48 f. *Martial.* 5, 18, 2. *Antipater Thessal. Anth. Pal.* 6, 249) und Tonpuppen (*sigillaria, Macr. S.* 1, 11, 49. *Martial.* 14, 182; oft gab man statt dessen eine Geldsumme *sigillariorum gratia* oder *sigillaricia, Suet. Claud.* 5. *Hist. aug. Hadr.* 17, 3; *Carac.* 1, 8; *Aurelian.* 50, 3). Auch beim Heere wurde das Fest mit großer Ausgelassenheit gefeiert (*Cic. ad Att.* 5, 20, 5 *hilara sane Saturnalia militibus quoque. Tac. hist.* 3, 78 *exercitus . . . festus Saturni dies Ocriculi per otium agitabat*) und ein Fonds für diese Lustbarkeiten, das [*saturna*]*licium k*(*astrense*) (*Pap. Genev.* 1 Kol. I Z. 8), wurde wie es scheint durch Soldabzüge zusammengebracht (*Mommsen, Hermes* 35, 452. *A. von Premerstein, Klio* 3, 11 f.; anders *H. Blümner, N. Jahrb. f. d. klass. Altert.* 5, 1900 S. 434). Ein auch sonst für die Saturnalienfeier bezeugter Brauch, daß man nämlich für die Tage des Festes durchs Los einen Karnevalskönig (*Saturnalicius princeps Seneca apocol.* 8) bestimmte (*Tac. ann.* 13, 15 *festis Saturno diebus inter alia aequalium ludicra regnum lusu sortientium*), der die Obliegenheiten eines Symposiarchen in weiterem Umfange als gewöhnlich auszuüben hatte und z. B. den Teilnehmern allerhand scherzhafte und törichte Aufträge erteilte (*Epict. diss.* 1, 25, 8. *Lucian. Sat.* 2—4, vgl. 9), mag sich beim Heere in natürlicher Reaktion gegen die straffe Unterordnung des Heeresdienstes besonderer Sympathie erfreut haben. Wenn aber neuerdings veröffentlichte Märtyrerakten davon zu erzählen wissen, daß es beim Heere Brauch gewesen wäre, diesen Saturnalienkönig, nachdem er dreißig Tage lang ein völlig unbeschränktes Regiment geführt habe und allen Lüsten habe frönen dürfen, nach Ablauf dieser Frist dem Saturn als Opfer zu schlachten, und daß dieser Brauch noch im J. 303 n. Chr. in der moesischen Garnison Durostorum in Geltung gewesen sei (Acta S. Dasii, veröffentlicht von *F. Cumont*, *Analecta Bollandiana* 16, 1897 S. 1 ff.), so hat man dieser Erzählung mit gutem Grunde den Glauben versagt (*Cumont* a. a. O. S. 9 [etwas anders freilich *Revue de philol.* 21, 1897, 149 ff. auf Grund der Ausführungen von *L. Parmentier ebd.* S. 143 ff.]. *J. Geffcken, Hermes* 41, 1906 S. 224; über die angeblichen Beziehungen dieses Saturnalienbrauches zur Verhöhnung Christi vgl. *P. Wendland, Hermes* 33, 1898 S. 175 ff. *S. Reinach, Cultes, mythes et religions* 1, 332 ff. *J. Geffcken* a. a. O. S. 220 ff. *Th. Birt, Preuß. Jahrb.* 137, 1909 S. 91 ff.). Von größerer Bedeutung ist das auch anderweitig bestätigte (vgl. *Lyd. de mens.* 4, 158) Zeugnis derselben *Acta S. Dasii* (c. 3), daß gegen Ende des Heidentums die Saturnalienfeier mit der von der christlichen Kirche lebhaft bekämpften (s. die Homilie des *Asterios* von Amaseia gegen die Kalendenfeier *Migne, Patrol. gr.* 40, 246 ff.) Neujahrsfeier, den *Kalendae Ianuariae* (*ἑορτὴ Καλανδῶν*), zusammenfielen (*Cumont, Anal. Bolland.* 16, 7, 1; *Revue de philol.* 21, 149).

Saturnus als *interpretatio Romana* fremder Gottheiten. Die geringe Rolle, welche Saturnus im Staatskulte der historischen Zeit spielt, wirkt natürlich auf die Provinzen

nach, in denen Weihinschriften an diesen Gott ganz selten sind (*C. I. L.* 3, 1796 Narona; 3, Suppl. 7838 Ampelum; 12, 2225 Gratianopolis). Nur eine einzige Gegend des lateinischen Westens weist Saturnussteine in größerer Zahl auf, ein Bezirk des transpadanischen Galliens um den Gardasee, von Ferrara bis hinauf etwa nach Bozen reichend (*C. I. L.* 5, 2382. 3291—3293. 3916. 4013. 5000. 5021—5024. 5056. 5067. 5068. 8844; über ein Heiligtum dieses Gottes im Val di Non s. *L. Campi, Arch. epigr. Mitteil. aus Österr.-Ung.* 16, 1893 S. 69 ff.); die Erklärung dafür bietet eine Inschrift aus Brescia *C. I. L.* 5, 4198 *deo Alo Saturno Sex. Commodus Valerius v. s. l. m.*, aus der wir sehen, daß Saturnus hier mit einem einheimischen keltischen Gotte Alus (*C. I. L.* 5, 4197 Brixia) gleichgesetzt worden und für ihn eingetreten ist. In den griechisch redenden Reichsteilen ist die Identifikation einheimischer Götter mit Saturnus durch die vorhergehende mit dem griechischen Kronos vorbereitet worden, so wenn man Saturn im ägyptischen Pantheon wiederfand (*Macr. S.* 1, 7, 14 f. läßt den Kult des Saturnus zusammen mit dem des Sarapis durch die Ptolemäer in Ägypten eingeführt werden; *Rufin. hist. eccl.* 2, 26 meint, wie der Vergleich mit *Zonar.* 6, 5 zeigt, mit Saturnus den Anubis; über Kronos in Ägypten vgl. *Diod.* 1, 13, 2. *Plut. de Is. et Osir.* 12. *Lyd. de mens.* 4, 86) oder ihn sowohl mit dem El wie mit dem Ba'al der Semiten identifizierte (*Serv. Aen.* 1, 729 *apud Assyrios autem Bel dicitur quadam sacrorum ratione et Saturnus et Sol* zusammen mit 1, 642 *omnes in illis partibus Solem colunt, qui ipsorum lingua El dicitur*; vgl. *Damasc. vita Isid.* 115), namentlich aber auch den Gott der Juden als Saturn ansprach (*Tac. hist.* 2, 4 *alii honorem eum Saturno haberi, seu principia religionis tradentibus Idaeis, quos cum Saturno pulsos et conditores gentis accepimus, seu quod de septem sideribus, quis mortales res reguntur, altissimo orbe et praecipua potentia stella Saturni fruatur ac pleraque caelestium vim suam et cursus septenos per numeros compleant*, vgl. *Lyd. de mens.* 4, 53 *R. Reitzenstein, Poimandres* S. 112). Eine ganz hervorragende Rolle spielt aber Saturnus im römischen Afrika. Wenn schon seit Sophokles' Zeit die Griechen den Gott, dem die Karthager ihre berüchtigten Kinderopfer darbrachten, als Kronos und entsprechend die Römer als Saturnus bezeichnen (die Stellen o. Bd. 2 Sp. 1501 ff.; wenn im Zusammenhange damit Varro, auf den *Dion. Hal.* 1, 38, 2 und *Augustin c. d.* 7, 19 zurückgehen, auch den von den Kelten mit Menschenopfern verehrten Gott Saturn nennt, so steht das im Widerspruche mit anderen Zeugnissen, die diese Opfer vielmehr dem keltischen Hauptgotte Mercurius zuweisen, vgl. *Tert. apol.* 9; *scorp.* 7), so darf man es wohl als sicher annehmen, daß dieses Opfer dem karthagischen Hauptgotte Baal-Chammân (s. oben Bd. 1 Sp. 2871 f.) galt, in dem sich der punische Ba'al mit dem libyschen Hammon vereinigt hatte. Dieser nämliche Gott (vgl. *A. Schulten, Das römische Afrika*, Leipzig 1899 S. 20 ff.) erscheint als Saturnus (daher *Tertull. apol.* 10 *ante Saturnum deus penes vos nemo est*; derselbe Gott im Namen einer Anhöhe bei Neu-Carthago in Spanien, *Κρόνου λόφος Polyb.* 10, 10, 11 = *Saturni promunturium Plin. n. h.* 3, 19) auf Hunderten von Inschriftsteinen und Votivstelen, welche sich in der größten Menge im ehemals karthagischen Gebiete der Africa proconsularis (vgl. *J. Toutain, Les cités Romaines de la Tunisie*, Paris 1896 S. 213 f. 222 f.), aber sehr zahlreich auch in Numidien und Mauretanien gefunden haben (seit der zusammenfassenden Arbeit von *J. Toutain, De Saturni dei in Africa Romana cultu*, Paris 1894, ist das Material noch sehr erheblich angewachsen) und dem 2. und 3. Jahrhundert der Kaiserzeit angehören. Größere Denkmälerfunde des Saturndienstes sind namentlich gemacht worden auf den Höhen des Dschebel Bu-Kurneïn (*Toutain, Mélanges d'archéol. et d'histoire* 12, 1892 S. 1 ff., zum Teil wiederholt in *Études de mythologie et d'histoire des religions antiques*, Paris 1909 S. 246 ff. *R. Cagnat* und *P. Gauckler, Les monuments historiques de la Tunisie*, Paris 1898, 1, 81 f. *Dessau, Inscr. sel.* nr. 4444—4446) und Dschebel Dschellud (*P. Gauckler, Nouvelles Archives des missions scientifiques* 15, 1907 S. 447 ff.), in Neferis (*C. I. L.* 8 Suppl. p. 1275 und nr. 12388—12399. *Cagnat* und *Gauckler* a. a. O. S. 97), Thignica (*Ph. Berger* und *R. Cagnat, Bull. archéol. du Comité des Travaux historiques* 1889, 207 ff. *C. I. L.* 8 Suppl. 14912—15199. *Cagnat* und *Gauckler* a. a. O. S. 79) und Thugga (*L. B. Ch. Carton, Nouv. Archives des miss. scient.* 7, 1896 S. 367 ff., vgl. auch *L. Poinssot ebd.* 13, 1906 S. 155 ff. *Cagnat* und *Gauckler* a. a. O. S. 82—85), sämtlich in der Provincia proconsularis; aber auch in Numidien weisen z. B. Mascula (*C. I. L.* 8, 2232—2238; Suppl. 17675) und Lambaesis (*ebd.* 2666—2670; Suppl. 18236 f.), in Mauretanien Sitifis (*ebd.* 8443—8452), Caesarea (*ebd.* 9328—9330; Suppl. 20965a—20968) und Novar (*ebd.* 10909—10914; Suppl. 20432—20448) zahlreiche Inschriften auf. Der Gegensatz zu dem griechisch-römischen Kronos-Saturnus tritt deutlich hervor durch die vereinzelte Weihinschrift *Saturno Achaiae aug(usto) sacr(um)* (*C. I. L.* 8, 12331. vgl. *Cereri graec[ae] sacr[u]m ebd.* 10564). Der Gott heißt, außer *augustus*, häufig *dominus* (*C. I. L.* 8, 8246. 8247 steht *domino* allein für *Saturno*), *deus sanctus*, zuweilen auch *deus invictus* (*C. I. L.* 8, 2667; Suppl. 12494), an einigen Kultstätten führt er lokale Beinamen, so als Herr der heute Bu-Kurneïn geheißenen Anhöhe *Saturnus Balcaranensis* (s. o.), in Neferis *Saturnus Sobarensis* (*C. I. L.* 8 Suppl. 12390. 12392. 12394; vgl. auch *Neapolitano Saturno Dessau* 4446, *Saturno Palmensi Aquensi ebd.* 4447); wenn in Lambaesis ein Tempel *Saturno domino et Opi reginae* geweiht ist, so versteckt sich unter dem Namen der Ops = Rhea wohl eine einheimische Göttin des Feldersegens (*C. I. L.* 8, 2670, vgl. *A. Schulten, Arch. Anz.* 1903, 102 f.). Denn auch Saturnus selbst wird als Gott der Fruchtbarkeit aufgefaßt (u. zw. nicht nur der vegetativen, sondern auch der animalischen, wie die freilich auf Numidien beschränkten Weihungen *de pecoribus* beweisen, *C. I. L.* 8, 2232.

2234—2236; Suppl. 17675. 18897; *ex vitulo ebd.* Suppl. 15075) und führt daher den Beinamen *frugifer* (*C. I. L.* 8, 2666 *Frugifero Saturno aug(usto) sac(rum)*; *ebd.* 4581 = *Dessau* 4451 ist nach *Gsell* nicht *deo frugum Saturno frugifero aug.*, sondern *deo frugum patrio Frugifero aug.* zu lesen), unter dem sonst vielfach ein eigener Gott auftritt (*C. I. L.* 8, 8826; Suppl. 15520. 17165. 17720. 20318. 20711. *Dessau* 4450. 4473); die in der Inschrift *Dessau* 4473 (vgl. auch *C. I. L.* 8 Suppl. 20592) neben Frugifer erscheinende Göttin Nutrix (*C. I. L.* 8, 2664. 8245—8247. 20592. *Dessau* 4473. *C. I. L.* 8, 5314) heißt einmal (*C. I. L.* 8 Suppl. 20217) *Nutrix Saturni*. Unter den Weihenden nehmen die Priester des Gottes einen sehr breiten Raum ein, die teilweise ihre Widmung motivieren *ob sacerdotium* (*C. I. L.* 8, 2668; Suppl. 14973; *ob honorem sacerdoti sui ebd.* 4580; auch das eigentümliche *intravit sub iugu(m)*, *R. Cagnat* u. *M. Besnier, L'année épigraphique* 1906 nr. 41, gehört wohl hierher; vgl. *A. Schulten, Arch. Anz.* 1907, 174. 1909, 206f.), für die Darbringung kommt mehrfach das punische Wort *nasilim* vor (s. *J. Schmidt* zu *C. I. L.* 8 Suppl. 14987). Die Votivstelen zeigen in großer Menge auch bildliche Darstellungen, u. zw. zum Teil Symbole, zum Teil Bilder nach griechisch-römischer Art; die Symbole sind die Sonnenscheibe, der Halbmond und Sterne, angeordnet um ein Dreieck, das den kegelförmigen heiligen Stein des phönizischen Kultes



2) Saturnstele aus Dugga [Thugga] (nach *Nouv. Arch. d. miss. scient.* 7 S. 408).

3) Saturnstele aus Dugga [Thugga] (nach *Nouv. Arch. d. miss. scient.* 7 pl. IV).

4) Saturnstele vom Dschebel Bu-Kurnein (nach *Mélanges d'arch. et d'hist.* 12 pl. 1 nr. 2).

(*Cagnat-Besnier, L'année épigr.* 1898 nr. 95 *Saturno aug. sacr(um) L. Pos[tumius . . .]mus baetilum cum columna d(e) s(uo) fecit*; vgl. die Inschrift bei *A. Schulten, Arch. Anz.* 1908, 226 *pro salute P(ublii) n(ostri) et Passeni . . . . liberorumqu[e eorum] . . . dealbavit petra[m] Saturni*) wiedergibt; dabei ist die fortschreitende Anthropomorphisierung der Darstellung zu beachten, indem 'der Sonnenkreis zum Antlitz, die ihn tragende horizontale Linie zu Armen und das Dreieck zum Leib wird' (*A. Schulten* a. a. O. 1898, 113; vgl. *Das röm. Afrika* S. 23. *E. Maaß, Die Tagesgötter in Rom und den Provinzen* S. 29 Anm.). Dagegen geben viele andere Steine das Bild des Gottes nach griechischer Art als bärtigen Greis mit verhülltem Hinterhaupt mit den Attributen Schale und Harpe zu beiden Seiten, in den Ecken die Gottheiten von Sonne und Mond (*Toutain, De Saturni dei cultu* S. 38; vgl. auch Beispiele anderer Art *ebd.* S. 43); vielfach sind auch die Opfertiere des Gottes, Stier (vgl. *C. I. L.* 8, 8246 f.) und Widder (*vestigium et birbecem C. I. L.* 8 Suppl. 12400) dargestellt. Eigentümlich ist eine dreifache Darstellung des Saturn, die wohl auf die Verehrung mehrerer Ba'alim hinweist (*A. Schulten, Arch. Anzeig.* 1902, 64); Stelen desselben Fundortes (El-Kantara in Algier) weisen auch unter dem Bilde des Gottes das Symbol verschlungener Hände auf (*A. Schulten* a. a. O. 1900, 76). Ein schönes Beispiel der Herübernahme griechisch-römischer Ausdrucksformen bietet die Darstellung des Saturnus als Stadtgott von Bulla Regia, in ganzer Figur, mit verschleiertem Hinterhaupt, Mauerkrone und Füllhorn (Abbildung bei *Schulten* a. a. O. 1908, 223).

[Wissowa.]

Saturus. Auf einem kleinen Altar des kapitolinischen Museums, dessen Inschrift durch ihre Buchstabenformen auf ziemlich späte Zeit weist, *C. I. L.* 6, 18 (= *Orelli* 2515), vgl. 30686, werden ceriolaria duo Saturi et Antiotes genannt. Nach *Henzens* einleuchtender Erklärung war das eine ceriolarium mit dem Bilde eines Satyrs geschmückt (vgl. *Gruter* 175, 4 = *C. I. L.* 6, 9254 *ceriolaria duo aerea habentia effigiem Cupidinis*). [Otto.]

Satyreinaia (*Σατυρειναία*), Beiname der Kybele auf einer Weihinschrift aus der Nähe von Teos: *Μητρὶ θεῶν Σατυρειναίᾳ ἐπηκόῳ*, *Arch. Epigr. Mitt. aus Oest.* 7 (1883), 180 nr. 37.

[Höfer.]

Satyr(l)a, 1) s. Satura. — **2)** *Σατύρα*, Bakchantin auf einer attischen Vase, *Wiener Vorlegeblätter*, Serie E, Taf. 12, 1. *Preller-Robert* 728, 4, *Arch. Anzeig.* 7 (1892), 178 nr. 193. *Heydemann, Pariser Antiken* (*12. Hall. Winckelmannsprogr.*) S. 83 nr. 43. — **3)** *ΣΑΤΥ* [*ρα*] ist dem Kopfe einer alten stark karikierten Frau auf der Rückseite der Bd. 2 Sp. 2538 abgebildeten Vase aus dem Kabirion bei Theben beigeschrieben, die zu der Gruppe derjenigen Vasen gehört, auf denen Silene und Mainaden als Thiasos des mit Dionysos identifizierten Kabeiros dargestellt sind, *Robert* und *Kern, Hermes* 25 (1890), 3. 8. *Winnefeld, Athen. Mitt.* 13 (1888), 420f. [Höfer.]

Satyros und **Silenos.** Die literarische Überlieferung über die Satyrn und Silene ist im Vergleich zu der künstlerischen eine so geringfügige und mangelhafte, daß die letztere sich bei dieser Untersuchung von selbst als Grund-

lage bietet. Sowohl durch ihren Umfang als auch durch ihre Sicherheit bietet ferner die künstlerische Überlieferung die beste Gewähr, das Wesen der Silene und Satyrn und ihr Verhältnis zu einander richtig zu erkennen. Ich beginne daher mit der Darstellung der Silene in der Kunst und versuche dabei das erste sichere Auftreten der Satyrn und ihre Entwicklung neben den Silenen festzustellen; als Anhang füge ich eine Sammlung der zum Satyrspiel in Beziehung stehenden Denkmäler bei. Daran schließe ich eine Zusammenstellung der literarisch überlieferten Nachrichten und eine Erläuterung des Wesens und Charakters der Silene, sodann prüfe ich das Verhältnis der bocksgestaltigen Dämonen zu den Satyrn und versuche endlich auf Grund der hier gewonnenen Ergebnisse das Wesen und die Bedeutung der letzteren zu ermitteln.

I. Die Silene in der Kunst.

A. Die archaische Zeit.

Da die im Altertum wie bis auf den heutigen Tag nicht streng abgegrenzten Bezeichnungen Silene und Satyrn auf ursprünglich verschiedene Wesen zu deuten scheinen, so nehme ich das Resultat, daß die gesamten Darstellungen der archaischen Kunst nur eine einzige Gattung, die pferdegestaltigen Dämonen, kennen, bereits voraus, um zu einer Kontrolle des folgenden Materials auch unter diesem Gesichtspunkt anzuregen.

1) Der erste der drei Silene der Françoisvase (nach *Wiener Vorlegebl.* 1888 Taf. 3).

Die Gewähr, daß wir in diesen Halbpferden die Silene zu erkennen haben, bieten uns zwei sf. Vasenbilder. Das eine findet sich auf der nach ihrem ehemaligen Besitzer François benannten Vase des Klitias und Ergotimos (vgl. Abb. 1) und stellt drei mit Pferdebeinen, Schwänzen und Pferdeohren ausgestattete Gestalten dar, denen der Name Σιληνοί beigeschrieben ist; auf dem zweiten von Ergotimos verfertigten Gefäß ist der bereits menschenfüßige Dämon ebenfalls inschriftlich als Σιληνός bezeichnet. Dem Beispiel *Bulles* (*Die Silene in d. archaischen Kunst d. Griechen* 1893) folgend, hebe ich erst die Darstellungen der Silene mit Pferdehufen heraus; denn obwohl die menschliche Bildung schon früh neben ihr einhergeht, ist jene doch die zweifellos altertümlichere und bietet daher ein sicheres Bild von der Verbreitung des Silen in der ältesten Zeit.

Stellen wir die plastischen Kunstwerke voraus, so begegnet der Silen in dem älteren Typus mit Pferdehufen zunächst auf einer Reihe nordgriechischer Münzen von Thasos und Lete aus dem sechsten und dem Anfang des fünften Jahrhunderts. Hier steht er entweder ruhig einer Nymphe gegenüber (*Baumeister, Denkm.* nr. 1014 S. 936 = Abb. 2), oder er bemüht sich um sie, indem er sie bei der Hand faßt und liebkost (*D. A. K.* I, 17, 82; *Brunn, Kl. Schr.* 2, 189), oder er trägt sie bereits auf den Armen und enteilt mit ihr im Knielauf (*Num. Chron. Ser.* III vol. X pl. 1, 2; vgl. die Darstellungen mit Menschenfüßen *D. A. K.* 1, 16, 80; 81; *Brit. Mus. Cat. of greek coins, Thrace* 216, 2; 218, 24; *Gardner, Types* 3, 28), ein Schema, in dem auf Münzen ebenfalls der Letäer und Orrheskier auch nymphenraubende Kentauren erscheinen (*Bulle* S. 2). Auch allein begegnet er auf Münzen von Lete in Laufstellung oder hockend (*Bulle* S. 2; 3), soviel bisher bekannt allerdings nur mit menschlichen Füßen. Mit Hufbildung dagegen finden wir ihn weiter auf archaischen Gemmen (*Furtwängler, Gemmen* Tafel VI, 53; VIII, 4; 24; XV, 17; *J. H. St.* 1, 1880, S. 146, 5, von den Kentauren ebenda 180, 3 nur durch das Fehlen des Pferdeleibes unterschieden), auf denen er hüpfend, im Knielauf eine Nymphe entführend oder einen Kantharos haltend und mit der l. seinen Schweif fassend dargestellt ist; ferner in einer fragmentierten Terrakottagruppe aus Olympia (*Ausgrab.* 4, 27 A 1), die ihn frauenraubend zeigt, endlich in Bronzestatuetten, sitzend, stehend und ein Trinkhorn haltend oder tanzend (*Bulle* S. 4). Überall ist er bärtig, hat einen mächtigen Haarwuchs, menschliche Waden, an die die Pferdehufe unmittelbar oder durch Vermittlung eines kurzen Gelenkes ansetzen, und in der Regel einen Pferdeschweif. Da dieser nicht nur auf einzelnen Münzexemplaren und Gemmen (z. B. *Furtw.* VIII, 20; XV, 17), sondern auch bei einer Bronze fehlt, so hat es den Anschein, daß der Typus um diese Zeit noch nicht gefestigt, sondern in der Bildung begriffen war.

2) Münze von Lete (nach *Baumeister, Denkmäler des klass. Altert.* Bd. 3 S. 936).

3) Silen von einem Tonsarkophag aus Klazomenai (nach *Journal of Hellenic Studies* 4, 21).

An der Spitze der malerischen Darstellungen steht durch sein hohes Alter der Tonsarkophag von Klazomenai (*J. H. St.* 4, 21; *Ant. Denkm.* 1 Taf. 46, 3). Auf dem oberen Teil der l. Langleiste ist ein Silen allein abgebildet, heranschleichend und die l. Hand erhebend (Abb. 3); wohl möglich, daß damit der Gestus des abominari (*Bulle* S. 32) gemeint ist, in Beziehung auf die daneben aufgebahrte Leiche, wie sich denn auch die anderen Darstel-

lungen dieses Sarkophages auf das Schicksal des Toten zu beziehen und zugleich apotropäischen Charakter zu tragen scheinen (vgl. *Löschcke, A. d. Unterwelt* 1888 S. 12). Der Silen macht einen ganz tierischen Eindruck; er hat eine dicke, nach oben gebogene Nase, ein kreisrundes Auge, Haar und Bart haben das Aussehen einer tierischen Mähne, nicht den menschlichen Haares. Das kleine Ohr ist spitz und zurück gerichtet. Die Hufe sind zierlich und setzen mit einem kurzen Gelenk an die menschlichen Waden an; der gewaltige, breite, unten spitz zulaufende Schweif wächst mitten aus dem Gesäß heraus, ein ganzes Stück unterhalb der sehr schmalen Taille.

Ein Denkmal wie dieser Tonsarkophag ist natürlich am Orte oder in nächster Nähe entstanden; ebenfalls kleinasiatisch-jonischer Fabrik entstammt eine in Kameiros gefundene Amphora (*J. H. St.* 6, 181), auf der zwei Silene dargestellt sind, die der eine von r., der andere von l. eine sehr hohe Amphora an den Henkeln fassen. Die Beine sind wie beim Lauf gebogen; sie sind menschlich, enden aber vermittelst eines dünnen Fesselgelenkes in Pferdehufe. Die Nase ist ähnlich aufgeworfen wie bei dem klazomenischen Silen, das Ohr klein, spitz und nach vorn gerichtet, Haare und Bart zottig, aber doch menschlich. Auf der Brust ist in der Mitte Behaarung angedeutet.

Ähnlich, doch ohne Spur einer Behaarung der Brust, sind die Silene der jonischen Vase *Gerhard A. V.* 317 gebildet. Hier erscheinen ihrer vier in der Umgebung des Dionysos, der, einen Kantharos in der L. vorstreckend, stolz zwischen ihnen einherschreitet. Die zwei Silene l. hinter ihm sind pferdehufig und tragen der eine einen Schlauch und Trinkhorn, der andere eine Kanne; vor Dionysos sehen wir zwei menschenfüßige Silene, deren erster sehr klein geraten ist und tanzend die Doppelflöte spielt, während der zweite aus einem auf einem Dreifuß stehenden Gefäß schöpft, um den Kantharos seines Herrn zu füllen. Seines Herrn: denn die Unterordnung der Silene, die wir bisher entweder allein oder nur mit Nymphen gepaart fanden, unter Dionysos ist hier bereits vollzogen; schon seine ganze Haltung verrät den Herrscher, der sich von seinen Untergebenen einschenken, vorspielen und vortanzen läßt.

Jonischen Ursprungs sind auch die archaischen in Daphnai unweit Pelusion gefundenen Vasen, von denen eine mit einem Fries tanzender Mänaden und pferdehufiger Silene (*Br. Mus. Cat.* II B 111), deren Gegenstück eine Reihe von Sirenen bildet, geschmückt ist. Andere (wie B 113) zeigen zwei ithyphallische Silene, die eine Mänade verfolgen. Eine ungefähre Vorstellung dieser höchst obszön sich gebarenden Gesellen vermittelt die Skizze bei *Dümmler, Arch. Jahrb.* 10, 1895, S. 48 Abb. 5.

Plump und wild in ihren Bewegungen sind die acht tanzenden Silene einer sf. Amphora, die *Dümmler* (*Röm. Mitt.* 2, 171 ff.; 191, II) einer dontischen Fabrik, *Furtwängler* (*Arch. Anz.* 1889, 51) mit mehr Wahrscheinlichkeit einer griechisch-jonischen etwa in Kyme in Kampanien zuweist (*Bulle* nr. 17). Ähnlich sind die Silene der beiden Cäretaner Hydrien, die beide die Rückführung des Hephaistos darzustellen scheinen (*Röm. Mitt.* 3, 166, nr. 7; 8; die erstere abgebildet bei *Masner, Ant. Vasen im Österreich. Museum* 1892, nr. 218 Taf. 2). *Dümmler* hält sie für jonisch, *Bulle* denkt auch bei ihnen an italischen Ursprung (S. 13).

Auf der Würzburger Phineusschale (*Bulle* S. 7 nr. 13), die *Furtwängler* (*-Reichhold, Gr. Vasenmalerei* 1, 220) auf einer der Kykladen, wahrscheinlich Naxos, entstanden denkt, erscheinen die Silene ebenfalls als wilde ungeschlachte Gesellen. Auch hier tritt uns Dionysos als ihr Herr entgegen; neben Ariadne auf einem Wagen stehend lenkt er sein aus einem Löwen, einem Panther und zwei Hirschen zusammengesetztes Gespann, auf dem, am Geweih eines Hirsches sich haltend, ein zu seinem Herrn umblickender Silen die unanständigste Gebärde, wie *Furtwängler*

4) Drei Silene und drei Nymphen von einer chalkidischen Vase zu Leiden (nach *Roulez, Vases de Leide* 5).

sagt, ja mehr als das macht. Ein anderer vor dem Gespann schöpft Wasser aus einer in einen Löwenkopf gefaßten, von Weinreben umgebenen Quelle; hinter dem Wagen schleichen zwei Silene zurück, da sie drei Nymphen in einem Palmenhain entdeckt haben, die dort an einer zweiten Quelle mit dem Bad und ihrer Toilette beschäftigt sind. Die Außenseite der Schale (abgebildet bei *Furtwängler-Reichhold* 1, 216/17) zeigt vier Paare von Silenen und Nymphen, zwei tanzend, zwei in tierischer Umarmung. Die Silene, alle pferdehufig, haben den üblichen mächtigen Haar- und Bartwuchs, große dicke Köpfe mit Stülpnasen und ziemlich lange Pferdeohren; mit Ausnahme der beiden am Gespann des Dionysos sind sie durch weiße Punkte als am ganzen Körper behaart bezeichnet. Alle haben gewaltige Phallen.

Ganz plump und roh und noch ohne jede Beziehung zu Dionysos erscheinen die Silene auf zwei chalkidischen Vasen. Auf der Leidener Amphora (*Roulez, Vases de Leide* pl. 5) sind sechs Silene mit ebenso viel Nymphen gepaart (vgl. Abb. 4); dickköpfige Ungetüme mit Stülpnasen, Ohren die Eselsohren an Länge gleichen, mächtiger Mähne, bis auf den Bauch herabreichenden Bärten und langen Pferdeschwänzen. Alle sind ithyphallisch gebildet, bei einigen sind die Phallen an der Spitze rot bemalt. Auch die mit ihnen an einem nicht gerade dezenten Tanz beteiligten Nymphen sind ungeschlachte Gestalten mit schwerfälligen Bewegungen. Auf dem bei *Roulez* S. 18 beschriebenen Krater tanzen sechs Nymphen und sieben Silene, von denen nur

der mit dem Namen *Ἵπος* bezeichnete Pferdehufe hat, in gewandterer Bewegung, als auf dem vorigen Gefäß. Von Interesse sind die den Silenen und Nymphen gegebenen Namen; die Silene heißen auf der ersten Vase *Σιμός, Ἀντίης, Φάνος, Ἰπαῖος, Δόρκις, Ὀϝατίης*, die Nymphen *Μυρώ, Ϝιώ, Μόλπη, Κλυτά, Ξανθώ, Χώρα*; auf der andern *Ἵπος, Σ[ι]μός, Πόδις, Ζμιζ*(?), *Μέλπα, Δόρκις* und *Ξανθ[ώ], Δορώ*(?), *Ϝιώ, Φοίβη, Ναΐς*.

Im Gegensatz zu diesen plumpen dickköpfigen Unholden erscheinen die Silene auf den attischen Vasen bei allem Tierischen, das ihnen noch anhaftet, doch als zierlichere, schlanke Gestalten mit normalen Köpfen. Einen einzelnen phallischen Silen mit obszöner Gebärde und viehischem Gesichtsausdruck, aber sehr zierlich gezeichnet, zeigt Berlin 1766 (*Furtwängler, Beschreibung der Vasensammlung im Antiquarium*). Drei leierspielende Silene, deren mittelster pferdehufig ist, begegnen auf einer attischen Amphora (*Gerhard A. V.* 52), auf deren anderer Seite Dionysos auf einem Viergespann dargestellt ist. Die Berliner Amphora 1697 (*Abh. Berl. Ak.* 1851 Taf. 1, 5) zeigt drei menschenfüßige Silene und zwei Nymphen in kurzem Chiton zum Tanz antretend, zu dem ihnen ein vierter pferdebeiniger, der eine Doppelflöte bläst, aufspielen will. Alle sind ithyphallisch, der pferdebeinige Flötenspieler hat das Flötenfutteral an seinem Phallos hängen. Um den sitzenden Dionysos gruppiert bietet eine attische Vase in Würzburg (*Urlichs* 3, 427, *Gerhard A. V.* 56, 1) vier Silene, von denen der hinter dem Gott stehende Pferdebeine hat. Endlich gehört hierher die bereits oben erwähnte Françoisvase (*Wiener Vorlegeblätter* 1888 Taf. 3), die drei Silene im Verein mit Nymphen im Gefolge des Dionysos bei der Rückführung des Hephaistos zeigt. Die zwei zum größten Teil erhaltenen haben einen tierischen Unterkörper, der von den Hüften ab genau den hinteren Extremitäten des ihnen voranschreitenden Maulesels gleicht, bis auf den langen stilisierten Schweif. Das Glied hat menschliche, allerdings kolossale Form; Oberkörper und Gesicht sind menschlich bis auf die kleinen spitzen Ohren. Das Haar fällt lang herab, bis zur Mitte des Rückens; über der Stirn ist es zurückgestrichen. Ähnlich tragen es zwar auch die Götter, doch soll das der Silene durch die höhere und stärkere Tolle als struppig gekennzeichnet werden. Die Gesichtsbildung zeigt keine Abnormitäten, das Profil entspricht vielmehr dem des Zeus und Dionysos. Der erste der Silene trägt, gebeugt unter der Last, einen seinen ganzen Rücken deckenden Schlauch, der zweite aufrecht einherschreitende spielt die Doppelflöte, geschützt durch eine Mundbinde; der dritte nur zum kleineren Teil erhaltene trägt in den Armen eine Nymphe, deren mehrere inschriftlich als *Νύφαι* bezeichnete diesem Paar folgen. Es ist, als hätte der Maler hier die Silene in ihren charakteristischsten Eigenschaften darstellen wollen, in ihrer Liebe zu Wein, Weib und zur Musik.

Erscheinen diese attischen Silene also gegen ihre Vettern aus Chalkis und Naxos nicht unbedeutend verfeinert, so fällt um so mehr auf, daß sie in den zuletzt besprochenen drei Vasen Pferdebeine (nicht nur Hufe) haben, in dieser Beziehung also mehr nach der tierischen Seite entwickelt sind. *Bulle* will in diesem pferdebeinigen Typus eine originelle Erfindung des Klitias sehen (S. 13) und in den Gestalten der beiden anderen attischen Vasen bewußte Nachahmungen erkennen. Ich würde zustimmen, wenn ich nicht fürchtete, daß hier unsere Überlieferung doch nicht so lückenlos ist, wie dieser Schluß sie voraussetzt. Immerhin ist es denkbar, daß der erste Versuch, die Pferdenatur dieser Wesen äußerlich wiederzugeben, nur in der Anfügung von Hufen an menschliche Beine bestand, und erst ein höheres künstlerisches Empfinden fühlte, wie viel organischer sich Pferdebeine dem menschlichen Rumpf anfügen, als Hufe an menschliche Schenkel, daß aber der Aufnahme dieser Neuerung die vermenschlichende Tendenz entgegenstand, die bei den Silenen zu Menschenfüßen führte. Auch die Kentaurenbildung hat tastende Versuche aufzuweisen, bis sich eine bestimmte durchsetzte, die bei diesen Vierfüßlern allerdings nach der tierischen Seite gehen mußte.

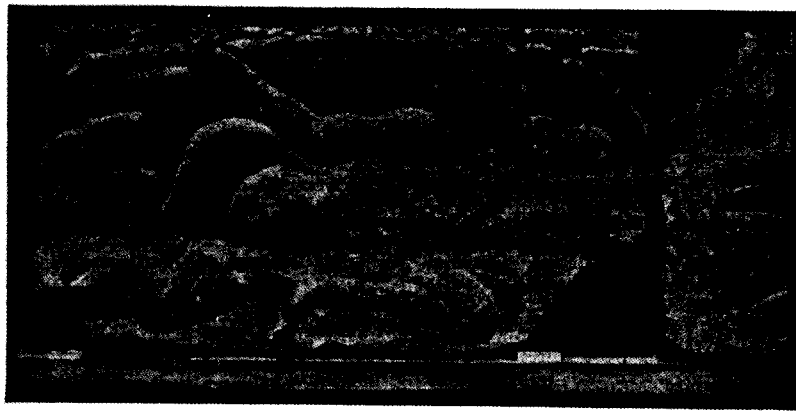
Die sehr zahlreichen etruskischen Bildwerke, die den Silen mit Vorliebe hufig zeigen, fügen dem bisher gewonnenen Bilde keinen neuen Zug bei. Ich erwähne nur die von *Brunn* als etruskisch erwiesene Bronze von Dodona (*Gazette archéol.* 1877 S. 20) und verweise im übrigen auf *Bulle* S. 10 und 13.

Ein Rückblick auf die Bildwerke mit dem ältesten Typus des Silen ergibt, daß der Dämon ebenso auf dem Boden der jonischen Kunst wie auf dem der chalkidischen und attischen zu Hause ist. Seine Verbreitung auf diesem großen Gebiet ist nicht durch den Einfluß der bildlichen Tradition — durch die er z. B. auf dem Wege über Großgriechenland zu den Etruskern gelangte — erfolgt; schon die ganz verschiedene Charakterisierung, die ihm die einzelnen griechischen Stämme geben, zeigt, daß er überall, wo wir ihn hier fanden, zu Hause war und im Volksglauben wurzelte. In Nordgriechenland erweist er sein Heimatsrecht durch sein Vorkommen auf Münzen; und wenn der Dämon in Kleinasien auf einem Sarkophag zu Häupten des Toten gemalt wird, so bedeutet dies, daß er auch hier im Volksbewußtsein lebendig war. Die chalkidischen Silene verraten durch die ihnen gegebenen nur für sie passenden Namen, wie eindringlich sich die Volksphantasie mit ihnen beschäftigte. Und weiter lehrt uns diese Übersicht über die Darstellungen des hufigen Silen, daß er seine ursprüngliche göttliche Selbständigkeit im sechsten Jahrh. in einzelnen Gegenden noch bewahrt hat. Die nordgriechischen Münzen und die chalkidischen Vasen zeigen ihn noch in seiner tierischen Wildheit, nur im Verkehr mit den Nymphen; in Jonien und Attika erst wird er dem Dionysos angegliedert und damit sofort auch untergeordnet. In dem Gebiet alt-

dorischer Kunst scheint der Silen zu fehlen; eine in der Peloponnes gefundene Bronze (*Bulle* S. 4 nr. 4[a]) beweist dagegen nichts und die Gruppe in Olympia hindert nichts von einer nichtdorischen Stadt geweiht zu denken. Zweifelhafter erscheint es mir, ob man einen nicht einheimischen Ursprung auch für die altertümlichen Terrakotten im Heiligtum der Artemis zu Lusoi (*Österr. Jahresh.* 4, 1901 S. 43 Fig. 47; 48) annehmen darf.

Nach Feststellung der örtlichen Verbreitung untersuchen wir, welche Entwicklung die Silene in den einzelnen Kunstgebieten im sechsten Jahrh. erfahren haben. Auf jonischem Gebiet zeigten uns in Nordgriechenland die Münzen von Thasos und Lete den Silen sowohl allein als auch gepaart mit einer Nymphe, entweder neben ihr stehend und sie umwerbend oder sie entführend; die Nebeneinanderdarstellung ist typisch für die älteren Münzen (*Gardner, Types* 8, 1; 2), die späteren, die bis in die Mitte des fünften Jahrhs. hinabgehen, zeigen nur den Nymphenraub (*Gardner* 3, 28; *Br. Mus. Thrace* S. 218, 29). Neben dem hufigen Silen erscheint früh der menschenfüßige, auf den ältesten Münzen mit vollem Haarwuchs, zuletzt, bereits unter dem Einfluß der rotfigurigen attischen Vasenmalerei, mit Glatze. Eine auf Thera gefundene Münze unbekannter Herkunft (*Gardner* 3, 19) zeigt nur den archaischen Kopf eines Silen mit gelocktem Haar, Pferdeohr, spitzem Vollbart und gerader Nase; vermutlich gehörte auch sie einer nordgriechischen Stadt an. Von einer Beziehung zu Dionysos findet sich auf den alten Münzen keine Spur; frei bewegt sich der Silen, ohne auch nur durch ein Attribut an seinen spätern Herrn zu erinnern.

Auch in Kleinasien können wir noch die Stufe seiner ursprünglichen Selbständigkeit nachweisen. Nicht nur in dem Silen auf dem Sarkophag von Klazomenai, der zu Häupten des Toten abwehrend seine Hand erhebt und dem auf einem andern klazomenischen Sarkophag (*Ant. Denkm.* 2 Taf. 58) Kentauren entsprechen, sondern auch in den von *Böhlau* (*Aus jon. Nekropolen* 157, Taf. 13, 6) in der Gräberstadt von Samos gefundenen Silensmasken, die dem Toten als Apotropäen mit ins Grab gegeben waren (S. 47 nr. 48). Auf einem Tierfries aus Xanthos in Lykien (*Brunn-Bruckmann, Denkm.* 104; Abb. 5), dessen Mitte die Gruppe eines einen Hirsch würgenden Löwen bildet, sind zwei Silene dargestellt; der eine hält mit beiden Händen einen Baumstamm als Waffe wagerecht über seinem Haupt und stürzt einem Stier entgegen, der andere, ebenso bewehrt, greift in entgegengesetzter Richtung einen Eber und einen Luchs an. Beide bewegen sich im Knielaufschema; der Rumpf liegt fast wagerecht, weil nur so die beiden großen Gestalten in den schmalen Tierfries



5) Einer der Silene des Frieses von Xanthos (nach *Brunn-Bruckmann, Denkm.* 104).

hineinzubringen waren. Die Silene sind vollkommen menschlich gebildet bis auf die kleinen spitzen Ohren und den Schwanz, haben dichtes Haupt- und Barthaar und eine gerade Nase. Hier sind sie ganz die Wald- und Bergbewohner, die gegen die wilden Tiere kämpfen oder auf sie Jagd machen; es ist derselbe Schauplatz, auf dem in der später zu besprechenden Darstellung des Ergotimos Oreios und Therytas einen Silen gefangen haben.

Ihre Verbindung mit Dionysos findet sich auf kleinasiatischem Boden zuerst auf der Vase aus Kameiros angedeutet, auf der zwei bekränzte Silene eine große Amphora halten. Hier reiht sich dann nächst einer Vasenscherbe aus Kyme in Aiolis (*Röm. Mitt.* 3, 1888, Taf. 6), auf der menschenfüßige Silene um ein Weingefäß tanzend dargestellt sind, die Phineusschale an, die *Furtwängler* auf einer der Kykladen, wahrscheinlich Naxos, entstanden denkt. Ihr freier Verkehr mit den Nymphen erinnert noch an ihre ursprüngliche Selbständigkeit; aber sie sind schon in den Bannkreis des Dionysos geraten und wenigstens zwei von ihnen gehören bereits zum festen Gefolge des Gottes. Ganz dem dionysischen Kreis ange-

hörend zeigen sie eine Reihe anderer jonischer Vasen italischen Fundortes, die bereits oben besprochen sind (*Gerh. A. V.* 317), die Caeretaner Hydrien und die Dümmlersche Vasenklasse.

Aus dem Gebiet der chalkidischen Kunst haben wir bereits zwei Vasen mit Tänzen von Silenen und Nymphen kennen gelernt; auf der ältesten sind die pferdehufigen Silene als plumpe Gesellen mit dickem Wanst in bewußter Komik dargestellt, auf der zweiten ist nur noch einer — der den Beinamen Ἵππος führt — hufig gebildet und die Tänzer mit den Nymphen benehmen sich etwas gesitteter. Eine dritte (*Bulle* S. 16 nr. 22) zeigt einen am ganzen Körper behaarten ithyphallischen Silen, der hinter einer Palme kauernd einer entfliehenden Nymphe aufgelauert zu haben scheint; auf der Berliner Amphora 1671 sehen wir zwei hockende Silene mit menschlichen Füßen, großen Pferdeohren und langem Phallos. Von einer Beziehung zu Dionysos ist hier nicht die Rede; der chalkidische Dämon hat anscheinend am längsten seine Selbständigkeit bewahrt. Für die Silene aus Bronze, die als Masken oder in ganzer Figur tanzend, hockend oder liegend an Vasenhenkeln, Griffen oder als Deckelfiguren sich finden, begnüge ich mich auf die Aufzählung bei *Bulle* S. 37—39 zu verweisen. Den auf einem Bronzehelm eingeritzten Silen, der auf allen Vieren kriecht, um jemand — doch wohl eine Nymphe — zu überraschen, und der bis auf die Extremitäten ganz behaart gebildet ist (*Baumeister, Denkm.* Supplementtafel nr. 8), weist *Bulle* (S. 21) ebenfalls der chalkidischen Kunst zu.

Den chalkidischen Denkmälern möchte ich die beiden in Thermos in Aitolien gefundenen Silensmasken anreihen (*Ant. Denkm.* 2 Tafel 53, 1; 2), die sich auf Stirnziegeln vom Dache eines dem sechsten Jahrh. angehörigen Apollotempels finden. Die ältere ist ein prächtiger Kopf mit sehr lebendigem Ausdruck, ausgestattet mit mächtigem Haarwuchs, aus dem die beiden Pferdeohren nur wenig hervorstehen, Vollbart, einer breiten Stülpnase und weitgeöffnetem Mund, in dem die obere Zahnreihe sichtbar wird; die Augen sind aufgerissen und fest auf ein Ziel gerichtet. Der Dämon gehört völlig in den Kreis der alten halbtierischen Gestalten. Ein zweiter Stirnziegel bietet nur eine spätere recht matte Nachahmung, die offenbar ein altes defekt gewordenes Stück ersetzen sollte. Es ist (gleich der Berliner Terrakotte *Panofka* Taf. 45) die Arbeit eines Handwerkers, in der nichts von der urwüchsigen Kraft des alten Künstlers steckt. Beziehungen von Thermos zu Chalkis verraten die dort gefundenen Inschriften (vgl. die Erklärung der Tafel S. 7); südlich von Thermos an der Küste lag das Städtchen Chalkis, das durch seinen Namen verrät, woher seine Kolonisten stammten.

Wir kommen endlich zu der attischen Kunst, der die Hauptmasse aller Silensdarstellungen angehört. Auf Münzen finden wir den Dämon in Attika nicht, auch in der statuarischen Plastik der älteren Zeit, die andere Aufgaben zu erfüllen hatte und nach künstlerisch fruchtbaren Motiven noch nicht zu suchen brauchte, begegnet er ganz selten. Bekannt ist uns nur der an der Südseite des Dionysostheaters gefundene Porosgiebel, dessen der linken Giebelhälfte angehöriges Fragment zwei tanzende Silene, deren einer die Doppelflöte bläst, und in ihrer Mitte eine Nymphe in einem bis auf die Knie reichenden Chiton zeigt (*Studniczka, Athen. Mitt.* 11, 1886, S. 78—79, Tafel 2). Die Nymphe, ebenfalls in tanzender Bewegung, spielte vielleicht Krotalen. Die Silene haben lange Pferdeschwänze und Phallen, der r. langes Haar und eine Stumpfnase, was trotz der starken Zerstörung des Reliefs noch erkennbar ist. Der Fundort läßt über die dionysischen Beziehungen keinen Zweifel; vermutlich gehörte der Giebel dem ältesten Dionysostempel an und stellte, wie *Bulle* S. 42 vermutet, die Rückführung des Hephaistos dar. Ob der im Leben des Andokides (*Plut. Vitae 10 orat.* 320) erwähnte πάρεδρος Σιληνός dieser Zeit angehört, wie man aus dem Material geschlossen hat, ist unsicher. Zur attischen Kunst in Beziehung steht vielleicht ein von *Schöll* in Delphi gesehenes Relief, das nur aus der Abbildung *D. A. K.* 2, 472 bekannt ist und auf dem zwei Silene erkennbar sind, deren einer sich um eine Frau bemüht, während der zweite eine andere auf den Armen trägt und eine dritte sich nach r. entfernt. Also auch hier Silene und Nymphen in den üblichen Situationen des sechsten Jahrhs.; die dionysische Beziehung erscheint durch ein auf der l. Seite befindliches Weingefäß gesichert.

Die attischen Vasen in ihrer gewaltigen Fülle zeigen uns den Silen nur als Glied des dionysischen Thiasos; dem selbständigen Dämon, wie wir ihn in Nordgriechenland, Chalkis und Kleinasien fanden, begegnen wir hier nicht mehr. Es scheint fast, als ob den Athener die Silene zur Bildung erst reizten, als sie einem Gott sich unterordneten. Wohl finden wir sie auch hier mit den Nymphen, ihren weiblichen Gegenstücken zusammen; sie sind um sie her, tanzen mit ihnen und tragen oder schleppen sie fort. Aber dabei sind sie doch schon auf der Françoisvase, der ältesten attischen, auf der sie vorkommen, des Dionysos Untergebene, dem sie als ihrem Herrn den Hephaistos in den Olymp zurückführen helfen. Der erste schleppt den Weinschlauch, der zweite spielt die Doppelflöte, der dritte kann seine Gefühle nicht meistern und hat aus der Schar der ihm folgenden Nymphen eine ergriffen, die er im Arm bis in den Olymp hinein trägt. Der Thiasos ist also hier schon fertig, aber er zeigt noch keins der orgiastischen Elemente, die später unter der Einwirkung des Kultus in ihn Eingang fanden. Die rasenden Weiber sind ihm noch fremd; er setzt sich aus den alten willig dem Gott sich unterordnenden hellenischen Naturgeistern, den Nymphen und Silenen zusammen. So bleibt er bis zum Ende der archaischen Kunst, und erst um die Wende des sechsten Jahrhs. beginnen die ersten Spuren orgiastischer Wildheit in ihn einzudringen. Die wenigen sf.

Bilder, die diese Entwicklung vorweg zu nehmen scheinen, verraten durch ihre Technik, daß sie Spätlinge sind.

Der alte Thiasos ist ziemlich einförmig in seinem Treiben. Dionysos finden wir entweder ruhig stehend, den Kantharos oder ein Trinkhorn und Rebzweige haltend; oder er sitzt auf einem Stuhl, reitet auf einem Maultier oder Stier oder fährt auf einem Viergespann (*Gerh. A. V.* 54), an dessen Stelle einmal auch Silene und Nymphen treten (*Gerh. A. Bildw.* 17). Auch gelagert finden wir den Gott, allein oder mit Ariadne zusammen. Die Silene umgeben ihn entweder in ruhiger oder tanzender Stellung oder geben sich ohne viel Rücksicht auf ihn mit ihren Nymphen ab; sie begleiten ihn auch in feierlichen Aufzügen, spielen die Kithara und singen dazu (München 425; *Gerh. A. V.* 52), oder sie pflücken Trauben für ihren Herrn (München 1325) oder schenken ihm Wein ein (München 452).

Verleugnet sich der Gott unter ihnen also nie, ist der Abstand von seiner Person immer gewahrt, so verfahren doch die Silene unter sich oder mit den Nymphen in ungeniertester Weise; seine Gegenwart stört sie darin so wenig, wie der Gott sich durch ihr Treiben stören läßt. Sie dürfen sich die tollsten Obszönitäten um ihn erlauben (*Gerh. A. V.* 95/96) — der Gott sitzt ruhig dabei und läßt sich seinen Kantharos kredenzen. In Symplegmen mit den Nymphen finden wir sie auf attischen Vasen allerdings nicht, aber ihre Lüsternheit äußern sie in verschiedenster Weise; sie laufen der fliehenden nach (Berlin 1917), ergreifen sie (Berlin 1883) oder ringen mit ihr (*Gerh. A. Bildw.* 46, 3). Auch zarterer Gefühle erweisen sie sich fähig; zu den häufigeren Darstellungen gehören die von Silenen auf der Schulter getragenen Nymphen (vgl. *Bulle* S. 57; *Collignon, Catal. d. vases d'Athènes* 767; *Monum. antichi* 17, 1906, tav. 37). Vor ihnen knieend, um sie heraufzuheben, zeigt sie eine von *Panofka, Parodien* S. 14 beschriebene Vase; denselben Liebesdienst müssen sich auch Dionysos und Ariadne gefallen lassen (Berlin 1935; 2055; *Mus. Greg.* II, 3).

Ihr Verhältnis zum Wein wird in der sf. Kunst angedeutet, indem sie Schläuche auf dem Rücken schleppen und Oinochoën in den Händen tragen; den Kantharos hält der Gott. Trinkend findet man die Silene nur ganz ausnahmsweise (*Élite céram.* 1, 49[a]), sie sind dazu da, um den Gott zu bedienen. Zu den lieblichsten Erfindungen der sf. Vasenmalerei gehören die Darstellungen der Silene im Weinberg bei der Ernte (*Gerh. A. V.* 15, 2; *Daremberg-Saglio* 8, 1096 Fig. 6124). Sie klettern, auf dem zweiten Gemälde in Gesellschaft zweier Nymphen, in den Zweigen des Weinstockes herum, fassen mit Sorgfalt die Trauben, tragen sie im Korb zur Kelter und treten sie aus; mit größtem Eifer gibt sich jeder von ihnen seiner Aufgabe hin. Es ist die einzige Arbeit, zu der dies *γένος οὐτιδανόν* zu gebrauchen, bei der es aber auch mit Leib und Seele dabei ist.

Ihre Liebe zur Musik äußern sie im Spiel der Zither, die bei feierlichen Aufzügen üblich ist (*Gerh. A. V.* 52), während der Tanz mit der Flöte begleitet wird. Krotalen, die die Nymphen oft tragen, kommen in der Hand der Silene selten vor (Br. Mus. II, 623).

Bekleidet sind die Silene im sf. Stil nie. Auf den attischen Vasen sind sie meist von schlanker Gestalt, mit langem Pferdeschwanz, vollem dickem Haar, das über der Stirn in der Regel zu einer Tolle sich emporsträubt, und längerem allmählich kürzer werdendem Backenbart. Erst im spätesten sf. Stil wird der Silen hier und da mit der Glatze gebildet (Berlin 1882; 2128). Die Ohren sind deutliche Pferdeohren, meist kurz und spitz auslaufend; Menschenohren wie Berlin 2033 sind eine Ausnahme. Die Gesichtsbildung ist ganz verschieden; die Silene der Françoisvase haben gerade Nasen und gleichen im Profil durchaus dem Zeus und Dionysos; auf einer Berliner Vase (1733) aus derselben Zeit etwa sind dagegen die den Dionysos umgebenden Silene mit starken Stumpfnasen ausgestattet. Die viereckigen Stülpnasen chalkidischer und jonischer Künstler haben die attischen im ganzen vermieden (doch vgl. Berlin 1697). Die ithyphallische Bildung ist durchaus nicht die Regel, wie überhaupt die Zahl der obszönen Darstellungen in der sf. Kunst keine große ist; ungewöhnlich stark ist das Glied nur selten gebildet.

Auf nichtattischen Gefäßen sind uns bereits hier und da am ganzen Körper behaarte Silene begegnet, die man für die Vorläufer des späteren Pappositens halten möchte; so die Gestalt auf dem chalkidischen Bronzehelm und die Mehrzahl der Silene auf der Phineusschale. *Bulle* (S. 15 ff.) hat noch eine Reihe anderer, z. T. unpublizierter Darstellungen zusammengebracht und daraus einen speziell auf dem jonischen und chalkidischen Kunstgebiet verbreiteten Pappositentypus erschlossen. Er scheint aber diesen roheren Typus, in dem der mythische Begriff der Silene nach der Seite der tierischen Wildheit gesteigert erscheint, nicht für den ursprünglichen zu halten (S. 23) und seine Erfindung vorwiegend auf technische Gründe zurückzuführen. Darauf brachte ihn die Beobachtung, daß bei zwei sich umschlungen haltenden Silenen der eine öfter behaart gebildet ist, die Behaarung also vorzugsweise dem Zweck zu dienen scheint, die beiden nackten Körper voneinander abzugrenzen. Auf attischem Boden ist eine Darstellung des haarigen Silen bisher nicht gefunden; *Bulle* schließt daraus, daß der archaische Pappositentypus hier anscheinend völlig fehlte und daß erst eine jüngere Zeit auf der Bühne und dann in der Kunst in ganz anderem Sinne die Rauheit wieder aufnahm, nicht als Charakteristikum der erschreckenden Wildheit, sondern zur Bezeichnung des gutmütigen aber etwas vertierten Trinkers.

Gewiß haben in einzelnen Fällen technische Gründe die Anwendung des zottigen Typus empfohlen, aber seine Erfindung haben sie nicht veranlaßt. Kann denn der Theatersilen des sechsten Jahrhs. etwas anderes als ein Haarkleid getragen haben? Ist auch auf sf.

in Attika selbst gefundenen Vasen eine Behaarung des Silen bisher nicht nachgewiesen, so möchte ich daraus doch nicht den Schluß ziehen, daß der Athener sich diese Wesen unbehaart dachte. Der Maulesel, auf dem Klitias den Hephaistos bei seiner Rückführung dargestellt hat, weist an seinem Körper nicht eine Spur von Behaarung auf; hat ihn der Athener des sechsten Jahrhs. behaart gedacht, so hat er sich die hinter ihm schreitenden Silene, die von den Lenden ab genau ebenso gebildet sind, mindestens an diesen Körperteilen ebenfalls behaart vorgestellt. Ich möchte also das Fehlen der Behaarung auf den attischen Vasen darauf zurückführen, daß der attischen Kunst der Naturalismus der jonischen und chalkidischen fern lag; auch in der Körperform der Silene hat sie das wilde und tierische möglichst zu mildern gesucht. Jedenfalls zwingt der Mangel der Behaarung nicht zu dem Schluß, daß der Papposilen erst dem Theater des fünften Jahrhs. seine Entstehung verdankt; er wird auch im sechsten Jahrh. nicht wesentlich anders auf der Bühne erschienen sein.

Von Tieren begegnen in der Umgebung des Silen auf den attischen Vasen vor allem das Maultier, der Maulesel und der Esel (Berlin 1740; 1874; viele Beispiele in *Collignons Cat. d. vases d'Athènes* 1902), öfter auch der Bock (*Gerh. A. V.* 55) und gelegentlich der Stier. Die beiden letzteren gehören direkt zu Dionysos; das Maultier und der Maulesel waren zwar die gewöhnlichen Lasttiere, aber ihre häufige Verbindung mit Silen und die völlige Übereinstimmung der tierischen Teile desselben mit dem voranschreitenden Maulesel auf der Françoisvase weisen doch darauf hin, daß hier ein alter Zusammenhang bestand und eine Zeit lang noch gefühlt wurde. Unbekannt ist die Herkunft zweier Gemmen, die einen Hahn neben dem Silen und auf seiner Hand zeigen; *Furtwängler* (*Gemmen* Taf. VI, 53; VIII, 2; Bd. 1 S. 102) will ihn als Symbol der Geilheit fassen.

Schon oben hob ich hervor, daß die attische Kunst die Silene nur als die Thiasoten des Dionysos kennt. Als solche kommen sie gelegentlich in Götterversammlungen hinein (z. B. *Gerhard A. V.* 56, vgl. oben Bd. 1 Sp. 1576); und auch bei der anscheinend einzigen mythischen Szene, in der sie in der sf. Kunst begegnen, der Rückführung des Hephaistos, nehmen sie nur als die Helfer des Dionysos teil. Denn die von *Löschcke* (bei *L. v. Schröder, Gr. Heroen* 1, 1887 S. 83—89) ausgesprochene, von *Furtwängler* (*Arch. Jahrb.* 6, 1891, S. 122) geteilte Annahme, daß hier der Nachklang einer Vorstellung vorliege, die Hephaistos ebenso gut wie Dionysos vom Thiasos umgeben dachte, muß ich, so groß auch die ursprüngliche Wesensverwandtschaft der Silene mit Hephaistos und den Kyklopen sein mag, mit *Bulle* S. 50—53 ablehnen.

Ist *Gerhard* (*A. V.* 1 S. 25 Anm. 23e) kein Irrtum untergelaufen, so wäre einmal ein Silen auch in einer sf. Gigantomachie dargestellt. *Gerhards* Beschreibung der ehemals in Depolettischem Besitz befindlichen Vase lautet kurz: Tyrrhenische Amphora, Zeus, Athene, Herakles und ein Silen, gegen Giganten ausziehend. Also die in den sf. Darstellungen der Gigantomachie so häufige, gewiß in Attika geschaffene Göttertrias, hier statt durch Ares durch einen Silen vermehrt (vgl. *Overbeck, Kuwstmythol.* 2, 1 S. 346). Ich wollte in ihm früher den wilden streitbaren Silen erkennen (Bd. 1 Sp. 1657), halte aber angesichts der Tatsache, daß diese Seite seines Wesens auf attischen Vasen nie betont wird, diese Möglichkeit jetzt für ausgeschlossen. Auch hebt *M. Mayer* (*Giganten* 296) mit Recht hervor, daß auf einer attischen Vase des sechsten Jahrhs. ein ohne seinen Herrn gegen die Giganten ziehender Silen ganz unwahrscheinlich wäre. Vermutlich gehörte er, wie *Mayer* annimmt, zu dem Bild auf der Rückseite der Vase.

Was die Darstellung eines archaischen Skarabäus unbekannter Herkunft, der Silen die Sphinx beim Schopfe fassend zeigt, bedeute, ist ungewiß. *Furtwängler* (*Gemmen* 1, 102, Taf. LXIII, 1) denkt an den weisen Dämon, der auch die Rätsel der Sphinx lösen und dadurch Gewalt über sie bekommen könne.

Aus der Volkssage nimmt ihren Stoff eine Darstellung der Gefangennahme des Silen. Zwei mit einer Chlamys bekleidete Männer, Θερσίτα[ς] und Ὄρειος, haben auf einer sf. attischen Vase, als deren Maler sich Ergotimos nennt (*Gerh. A. V.* 238; *Wien. Vorlegebl.* Serie 1888 Taf. 4, 2), einen inschriftlich bezeichneten Silenos gefangen; der vorangehende Oreios packt mit dem rückwärts gebogenen r. Arm den Silen am l. Handgelenk und trägt in der anderen Hand einen Schlauch; hinter dem Silen geht Therytas, der mit der vorgestreckten l. den Dämon an der Schulter faßt, während er in der r. einen Strick hält. Meiner (in der *Z. D. M. G.* 40, 537 und oben Bd. 2 Sp. 2965 ausgesprochenen) Ansicht, daß diese Darstellung nicht mit König Midas in Verbindung zu bringen sei, sondern daß hier eine attische Lokalsage vom Einfangen des Silen zugrunde liege, ist *Bulle* (S. 46) beigetreten; für drei andere Darstellungen der Gefangennahme will er die Beziehungen zu Midas nicht aufgeben. Auf der ersten hält ein mit Panzer, Helm und zwei Speeren ausgestatteter Krieger den voranschreitenden Silen an einem Strick, mit dem er ihm die Hände auf dem Rücken zusammengebunden hat (*Benndorf, Gr. u. Siz. Vb.* Taf. 53, 2 S. 104. Eine ähnliche Darstellung ist ganz kurz erwähnt von *Petersen, Röm. Mitt.* 7, 1892 S. 182 unter nr. 2. München 790 ist eine moderne Nachahmung, vgl. *Bulle, Athen. Mitt.* 22 S. 390, 2). Eine ehemals Durandsche Vase (*de Witte* 261), die *Bulle* und ich irrtümlich früher für rf. hielten (oben Bd. 2 Sp. 2964, *Bulle* S. 47), zeigt einen Mann mit langem Stab in der Hand, auf einem Klappstuhl sitzend; r. von ihm steht der gefesselte Silen, hinter ihm sein Wächter und ein zweiter einen Stab tragender Mann. Auf der anderen Seite stehen hinter dem sitzenden eine Frau und zwei Jünglinge, die alle drei ebenfalls lange Stäbe halten. Ganz ähnlich ist das Bild einer in Eleusis gefundenen sf. Vase (*Ath. Mitt.* 22,

1897, Taf. 13, S 387 ff.). Von einem Speerträger wird der gefesselte Silen vor einen auf einem Klappstuhl sitzenden bärtigen Mann, der einen Speer in der l. hält, geführt; zwischen ihn und den Silen ist Hermes getreten, wie um den glücklichen Fang zu melden. L. hinter dem sitzenden ist der Rest eines stehenden Mannes erhalten, der staunend die l. erhebt.

Einen anderen Charakter als die Ergotimosvase tragen diese drei Darstellungen; hier ist ein Herr im Spiele, der seine bewaffneten Wächter ausgesandt hat, um den Silenos einzufangen. *Bulle* setzt die beiden Gefäße, die an die Technik des Nikosthenes erinnern, in die Anfangszeit dieses Meisters, d. h. etwa das letzte Drittel des sechsten Jahrhs. Daß in die attische Kleinkunst dieser Zeit der Phrygerkönig eingedrungen sein sollte, halte ich für undenkbar, ganz abgesehen davon, daß für ihn in der uns bekannten griechischen Sage die Eselsohren so charakteristisch sind, daß ihr Fehlen an ihn zu denken verbietet. Es bliebe der Brigerfürst von Edessa übrig; aber hier besteht erst recht die Frage, wer den attischen Töpfern des sechsten Jahrhs. diese Bekanntschaft vermittelt haben sollte. Eine epische Behandlung einer nordgriechischen Lokalsage im sechsten Jahrh., woran *Bulle* denkt, wäre ohne alle Analogie. Ich sehe hier keine andere Möglichkeit, als die, an einen attischen König oder Heros zu denken.

Über die beiden von Herakles gefesselten Silene einer sf. Lekythos aus Eretria s. Sp. 468; sie gehören wahrscheinlich einer jüngeren Zeit und dem Kreise der parodischen Darstellungen an.

Eine attische Arbeit aus dem Ende des sechsten Jahrhs. ist wahrscheinlich die fein gearbeitete kleine Bronzeherme eines Silen, der einen Widder auf seinem Rücken trägt (*Walters, Cat. of bronzes in the Brit. Mus.* 1899 nr. 214). Er umfaßt die vier Füße des Tieres mit seiner l. Hand, in der gesenkten r. trägt er eine kleine situla.

Szenen aus dem Dionysoskultus in Attika veranschaulichen uns zwei leider nur ganz unvollständig veröffentlichte sf. Vasenbilder, auf denen Dionysos in der Umgebung von Silenen auf einem Schiffswagen dargestellt ist. Das eine (*Brit. Mus. Cat.* II B 79), besprochen von *Dümmler* (*Rh. Mus.* 43, 1888 S. 355 ff., wo auch der Wagen nach *Mus. Ital.* II tav. 1, 4 abgebildet ist), zeigt den Gott mitten auf dem Verdeck eines Schiffes stehend und einen Weinstock haltend; vor und hinter ihm spielt je ein ihm zugewendeter Silen die Doppelflöte. Vor dem Wagen schreiten zwei zottige Silene, die ihn zu ziehen scheinen, weiter vorn zwei andere, die einen Stier führen. Dem Wagen folgt ein Knabe, der ein am Hinterteil des Schiffes befestigtes Segel (? vgl. die Schiffe des Nikosthenes *Wien. Vorlegebl.* 1890/91 Taf. 6, 2) zu fassen sich anschickt; den Zug schließen vier Frauen, deren letzte einen Tisch mit Opferkuchen auf dem Kopfe trägt. Ähnlich ist ein zweites Vasenbild, von dem ebenfalls nur der Wagen mit Dionysos und den beiden Silenen nach *Iudica, Ant. di Acre* Tav. 26 in den *D. A. K.* 2, 604 abgebildet ist; auch hier war ein Zug von neun Personen dargestellt, nur daß Männer an die Stelle der Silene getreten sind. Wir haben also hier eine Darstellung der Epiphanie des Gottes vor uns, das Abbild einer dionysischen Prozession, wie sie in Attika üblich war. *Bulle* will diese Darstellungen ganz spät herabdatieren; mag auch schon, sagt er S. 66, in der guten griechischen Zeit ähnliches (wie die von ihm zum Vergleich herangezogene Pompe des Ptolemaios bei *Athen.* 5 p. 196[a]) in bescheidenerem Umfang stattgefunden haben und eine Herabdatierung der Vasen in hellenistische Zeit vielleicht nicht nötig sein, aus der Auffassung des sf. Stiles fallen sie jedenfalls völlig heraus, denn sie vermischen Mythisches mit Rituellem. Das kann ich nicht zugeben. Die sf. Kunst ist doch nicht arm an Aufzügen aller Art, die sich als getreue Nachahmungen heimischer Festzüge zu erkennen geben; so finde ich auch keinen Grund, in der Nachbildung eines attischen Dionysosfestzuges etwas der sf. Vasenmalerei Fremdes zu erblicken. Mögen die Vasen auch dem Ausgang der sf. Technik angehören, unter das Jahr 500 herab dürfen wir sie keinesfalls datieren; hundert Jahre später müßte eine Pompe des Dionysos einen völlig anderen Charakter gehabt haben. Auch die beiden zottigen Silene dürfen uns nach dem oben Gesagten zu einer späteren Datierung nicht verleiten. Ihre zottige Bildung gerade in einem Aufzug kann uns im Gegenteil veranschaulichen, wie wir uns die Bühnensilene des sechsten Jahrhs. vorzustellen haben. *Bethe* (*Prol.* 45) will in diesem Wagen sogar den Thespiskarren erkennen.

Auch die späte Datierung einer Florentiner Schale (*Heydemann, 8. Hall. Winckelmannsprogr.* Taf. 2, 3), auf der *Bulle* das Einhertragen eines Phallospfluges in feierlicher Prozession erkannt hat, finde ich nicht gerechtfertigt. Auf der einen Seite steht ein dicker Mann auf dem Pflug, auf der Darstellung der anderen Seite ein zottiger Silen, der von einem Manne mit Kentron geritten wird. Liegt das Parodische in der Darstellung auch offen zutage, so ist es doch ebenso klar, daß wir hier einen alten Brauch dargestellt finden, in dessen Wiedergabe in der archaischen Kunst ich nichts Befremdliches zu erblicken vermag.

Fassen wir das Ergebnis unserer Betrachtung zusammen, so haben wir in den Silenen wilde, in Berg und Wald hausende Wesen kennen gelernt, die Ohren und Schweife, in der ältesten Zeit auch Hufe und Beine vom Pferde entlehnt haben. Ihre Selbständigkeit zu bewahren ist ihnen nur in Nordgriechenland und Chalkis gelungen; in Kleinasien stammen die Silene von Klazomenai und Xanthos und die Masken von Samos noch aus dieser Epoche, die anderen uns erhaltenen Darstellungen zeigen sie bereits in der Abhängigkeit von Dionysos. In Attika ist in den Darstellungen ihrer Gefangennahme wenigstens eine Erinnerung an ihre selbständige Vergangenheit bewahrt; sonst begegnen sie hier nur als Diener des Dionysos, die ihren Herrn überallhin begleiten, ihm Wein darreichen und ihn mit Musik und Tanz

unterhalten. Daß die Silene an allen diesen Stätten alteingesessene Gottheiten waren, beweist für Attika die Lokalsage von seinem Einfangen, für Kleinasien seine Rolle im Totenkult, für Nordgriechenland seine Darstellung auf Münzen; für Chalkis zeigen es die nur für diese Wesen passenden urwüchsigen Namen, von denen *Σιμός*, *Ἴτος* und *Ἴπαλος* ihr Äußeres, *Δόρκις*, *Πόδις* und *Μέλπα*[ς] die ihnen beigelegten Eigenschaften charakterisieren. *Ὄφαλης* wird von *Benseler* als rusticus gedeutet; *Ἀντίης*, vielleicht auch *Φάνος*, mag auf ihr gespenstisches Erscheinen im Walde gehen (*Dieterich, Philologus* 52 S. 2 Anm. 4), wobei man sich der als Spukgestalten auftretenden Kentauren in dem kleinen homerischen Bettelliedchen an die Töpfer erinnert.

Schließlich muß ich hier noch der hockenden oder knieenden meist ithyphallischen Terrakottafigürchen gedenken, die sich überall in Gräbern der griechischen oder von griechischer Kultur berührten Welt gefunden haben, in Attika, Boiotien, Lokris, Korinth, Thera, Melos, Rhodos, Cypern, Neandria, Sigeion, Sizilien, Rhegium, Cumae, Caere (*Winter, Typen d. gr. Terr.* 1, 215). Sie sind vom siebenten bis zum fünften Jahrh. in oft so genau übereinstimmender Weise gebildet, daß man dieselbe Form für Exemplare annehmen möchte, die aus Jahrhunderte von einander entfernten Gräbern stammen (*Orsi, Mon. ant.* 14, 2 Sp. 875 A. 1). Entweder sind diese Terrakotten also Generationen hindurch in einer Familie aufbewahrt, oder ihre Typen sind Jahrhunderte lang unverändert beibehalten worden. Ich bin nur nicht sicher, ob wir wirklich Silene im Sinne der historischen Zeit und nicht vielmehr primitive Hauskobolde in ihnen erkennen müssen, die sich aus der Urzeit im Familienkult erhalten und später zur Gestalt des Agathodaimon (vgl. unten) entwickelt haben. Pferdehufige Exemplare, die bestimmt als Silene in Anspruch genommen werden müßten, sind meines Wissens bisher nicht gefunden worden.

B. Die Zeit des strengen Stils.

So beschränkt im ganzen der Kreis ist, in dem die Kunst des sechsten Jahrhs die Silene darzustellen vermochte, die Richtung der Entwicklung hat sie der Folgezeit doch insofern gegeben, als sie ihre Angliederung und Unterordnung unter Dionysos vollzog. Die folgenden Perioden erkannten ihre Aufgabe darin, dies Verhältnis zu entwickeln und ihm immer neue Seiten abzugewinnen. Die Zeit des strengen Stils der griechischen Vasenmalerei steht ganz unter dem Einfluß der großen attischen Schalenmaler. Als die dämonischen Vorbilder des Komos wurden von ihnen die Silene ganz besonders bevorzugt, in denen man die menschliche Ausgelassenheit nach jeder Richtung hin erhöht zur Darstellung bringen konnte.

Eine gesonderte Stellung durch seine Manieriertheit nimmt der auf dem Übergang vom sf. zum rf. Stil stehende Nikosthenes ein. Seine sf. Silene sind plumpe Gesellen mit dickem Bauch und dicken Oberschenkeln, an die ganz dünne Waden ansetzen; nach ihrem Aussehen wie nach ihren Bewegungen wirken sie komisch (*Wiener Vorlegebl.* 1890/91 Taf. 1; 2; 5). Seine rf. haben die dünnen Unterschenkel nicht, sind aber auch merkwürdig ungeschlacht gebildet (*ebenda* Taf. 7, 2[b]). Es sind eigene, vielleicht unter der Einwirkung der dickbäuchigen korinthischen Dämonen von Nikosthenes geschaffene Typen, die weder an die Vergangenheit anschließen noch zu der neuen Entwicklung eine Brücke bilden, sondern wie etwas Fremdartiges neben beidem stehen.

Wir betrachten zunächst das Äußere der Silensgestalten im strengen Stil. Der ältere, epiktetische Kreis gibt den Silenen langes dichtes Haar, das in Locken oder als Masse, die in einzelne künstlich gedrehte Locken ausläuft (vgl. *Hartwig, Arch. Jahrb.* 6, 1891, S. 255), über den Nacken fällt und meistens mit einem Kranz geziert ist; der Bart ist lang, die Augenbrauen sind bisweilen stark buschig gebildet. Die Nase ist stumpf, die Lippen sind dick und wulstig; die Ohren schmal und spitz und deutlich als Pferdeohren charakterisiert. So erscheinen die Silene bei Pamphaios (*Wien. Vorl.* D 3; 4; 5; zu vergleichen ist seine sf. Vase D 6), Kachrylion (D 7), Epiktet (*Gerh. A. V.* 4, 272 = Berlin 2262) und Chelis (*Furtwängler-Reichhold* 1 Taf. 43). Der Schwanz ist noch sehr lang; er reicht fast bis zur Erde und ist sowohl durch seine Länge wie durch die oft angewandte Zeichnung der Haare als Pferdeschwanz gekennzeichnet. Zuweilen ist er, wie es in der sf. Technik üblich war, noch braunrot aufgesetzt (*Hartwig* a. a. O. S. 256) oder mit gelbweißer Deckfarbe bemalt (Berlin 2174); weiß erscheint er auf einigen Lekythen (Berlin 2240; 2241), wo die Körper der Silene nur in Konturen graviert, also schwarz gelassen sind.

Hieron, ebenso der Künstler der Münchener Amphora (*Furtw.-Reichh.* 1 Taf. 44. 45) bilden einzelne Silene bereits mit einer Glatze (*Wien. Vorl.* A 2; A 4); das Haar des Hinterhauptes fällt entweder in lockigen Strähnen herab oder wird in einen Schopf aufgebunden, wobei — offenbar nach damaliger Mode — öfter hinter dem Ohr eine einzelne lange Locke herabhängt. Einen Altersunterschied soll die Glatze nicht andeuten; die Silene haben sie von den Lebemännern des alten Athen übernommen. Die Trinkschale ist die künstlerisch herrschende Gefäßform jener Zeit; sie ist bestimmt für die attischen Gelage, und wie sie uns die Lieblingsnamen jener Zeit überliefert hat, so eröffnet sie uns auch einen Blick in ihr übermütiges Leben und lehrt uns ihre Trinksitten und Trinkertypen kennen. Auf dem Psykter des Duris sind von den elf Silenen bereits neun mit Glatzen gebildet; nur bei einem hängt das — nicht lange — Haar hier noch frei und ist mit einem Kranz geschmückt, alle anderen haben es in einen Schopf aufgebunden, dessen Schleife mit dem um die Stirn gelegten Band zusammenzuhängen scheint. Die Glatzen sind von verschiedener Größe und durch zierlich gekräuselte Löckchen, die vom Ohr ausgehen, belebt. Die Augenbrauen sind nur schmal, die Schwänze, die jetzt in der Höhe

der Taille ansetzen, zwar noch buschig und breit, doch bereits etwas kürzer.

Brygos (*Wien. Vorl.* VIII, 6) hat seine sämtlichen Silene mit Glatzen gebildet; sie tragen kurzes, aber freies Haar, das mit einem Efeukranz geschmückt ist. Auch die dem Euphronios zugeschriebenen Silene zeigen eine mehr oder minder große Glatze und tragen einen Efeukranz oder eine Binde (*Klein, Euphr.*[2] 278 ff.). Die beiden Silene des Oltos und Euxitheos mit den Namen Terpes und Terpon (D 1) haben dagegen beide noch volles Haar und erinnern mehr an die Weise der älteren Schalenmaler. Auch der Silen Oreimachos, eine der zierlichsten und am feinsten ausgeführten Gestalten des strengen Stils (Berlin 2160; *Winter, Österr. Jahresh.* 3, 1900, 121 ff. schreibt die Vase dem Euphronios zu), hat volles, hinten aufgenommenes Haar, das nicht als Masse gebildet, sondern durch einzelne flache Linien gegliedert ist.

Der Gesichtsausdruck der Silene beginnt sich zu beleben; die rf. soviel ausdrucksvollere Technik hat auch dazu die Maler angeregt. Ausgezeichnet bringt das Tierische der Silene durch das vorgeschobene Untergesicht Euphronios zum Ausdruck (wenn *Kleins* Zuweisungen richtig sind); zu den Silenen des Duris bei ihrem verrückten Treiben passen die runden wilden Augen vortrefflich. Hieron bildet einige seiner Silene, die sich mit den Mänaden zu schaffen machen, grinsend, so daß ihre Zähne sichtbar werden (vgl. den Silenskopf *Furtw., Samml. Sabouroff* Taf. 69). Stirnfalten gibt Phintias seinem en face gezeichneten Silen (*M. d. I.* 11, 27), ebenso der Künstler einer Münchener Schale seinem Flötenspieler (*Furtw.-Reichhold* 1 Taf. 45); sehr ausdrucksvoll ist das Gesicht des Kuchendiebes auf der von *Furtwängler* (*-Reichhold* 1 Taf. 47, 1 S. 243) dem Brygos zugeschriebenen Schale, nicht minder die Unschuldsmiene seines den Diebstahl beobachtenden Gefährten, der wie in tiefem Nachdenken seine Stirn in drei Falten gelegt hat.

Auf dem Körper, der in der Regel glatt ist, findet sich bisweilen Behaarung angedeutet; so erscheinen Brust und Bart etwas behaart bei einem Silen des Hieron (A 4), ebenso bei den sämtlichen Silenen des Duris (VI, 4).

Für die ithyphallische Bildung gibt es keine Regel. Pamphaios und Kachrylion meiden sie, Hieron wendet sie in den Mänadenszenen an; Euphronios bildet einen einzelnen Silen ithyphallisch (*Klein*[2] S. 279), während er bei einer Liebesszene mit einer Mänade (*ebenda* S. 280) davon absieht. Bei Duris (VI, 4) tragen acht der elf Silene das Glied aufgebunden, zwei sind ithyphallisch, bei dem mittelsten in Heroldstracht ist es gewöhnlich gebildet.

Von Tieren begegnet in der Umgebung des Silen auch in dieser Zeit häufig der Esel oder das Maultier (vgl. *Robert, d. müde Silen* 1899 S. 19). Epiktet stellte auf einer Seite einer Kotyle einen Silen dar, der ein ithyphallisches Maultier streichelt; auf der anderen Seite einen Silen, der, in jeder Hand einen Thyrsos haltend, hinter zwei Maultieren einherschreitet (*Klein, Vasen m. Meisters.*[2] 107, 24). Eine Memnonvase zeigt im Innenbild einen Silen, auf der Außenseite ein wieherndes ithyphallisches Maultier (*Klein, ebenda* 118, 1); auf einer anderen führt der Silen Simaios ein Maultier am Zügel (*Klein, ebenda* 120, 11), auf einer dritten bäumt sich vor dem sitzenden Dionysos ein ithyphallischer Esel, während hinter ihm auf einem ebenso gebildeten Esel ein bärtiger, bekränzter Silen heransprengt (*Klein, ebenda* 120, 9). Einen Silen mit einem Weinkrug zwischen zwei Maultieren zeigt eine stark fragmentierte Wiener Schale (*Vorlegebl.* C, 7, I). Auf einer Kylix des Brit. Mus. (III E 102) ist im Innenbild Silen auf einem Maultier reitend dargestellt; auf der einen Außenhälfte erscheint er auf einem Maultier gelagert, von zwei fackeltragenden Silenen umgeben, auf der anderen Dionysos zwischen zwei tanzenden Silenen auf einem Maultier reitend. Sonst findet man in seiner Umgebung ein Reh (Berlin 2160) oder eine Hirschkuh (*Gerh. A. V.* 195/6; *Furtw.-Reichhold* 2 S. 68, 30).

Zu seinen Attributen gehört noch ebenso wie in der sf. Kunst die Lyra und häufiger die Doppelflöte. Auf der Schale des *Oltos* und *Euxitheos* (A 1) spielt der neben dem Gespann des Dionysos einherschreitende Silen die Leier, während der dahinter einer Mänade folgende die Doppelflöte bläst. Die Leier trägt ferner Oreimachos (Berlin 2160) und ein Silen einer Berliner Lekythos (2243). Unter den Flötenbläsern nenne ich nur den Silen des Hieron (A 4), der in pelzbesetzten Lederstiefeln vor Dionysos steht und ihm seine Künste auf der Flöte vorführt, die Augen fest auf den aufmerksam zuhörenden Gott gerichtet.

Auch der Schlauch gehört noch zu den häufigeren Attributen des Silen in dieser Periode, er trägt ihn in der Hand oder über dem Rücken oder sitzt auf ihm. Vereinzelt erst kommt der Thyrsos in seiner Hand vor (*Mon. antichi* 17, 1906, tav. 16).

Zur äußeren Ausstattung des Silen ist zu bemerken, daß er in der Regel ganz nackt erscheint; zu den Ausnahmen gehört die Bekleidung mit Stiefeln. Eine besondere — bisher noch nicht genügend erklärte — Bedeutung muß die Heroldstracht des einen Silen auf dem Psykter des Duris haben, wie sie ebenso einem der Silene in der Pompe des Ptolemaios (*Athen. V* p. 198a) gegeben war. Beliebt wird bereits in dieser Zeit ihre Ausstattung mit einem Panther- oder Rehfell, das gelegentlich auch ihre wilderen Vettern, die Kentauren, tragen. Übernommen haben die Silene diese Tracht wohl von den Mänaden, die bereits Amasis mit einer Nebris umgürtet darstellte (*Wiener Vorlegebl.* 1889 Taf. III, 2) und die im späten sf. Stil häufig und im strengrotfigurigen gewöhnlich in dieser Ausstattung auftreten. Auf der Schale des Hieron (A 2) haben zwei Mänaden ein um den Hals geknüpftes Pantherfell auf dem Rücken hängen, zwei andere tragen es über dem vorgestreckten l. Arm, ebenso der eine Silen. Ein Pantherfell über dem Rücken hängend hat ein dem Euphronios zugeschriebener Silen (*Klein*[2] S. 280)

sowie der dem Dionysos einschenkende der Coghillschen Vase (*Millingen* 23); in der gleichen Weise hat ein Rehfell einer der Flötenbläser der Vase *D. A. K.* 2, 616 umgehängt, und gleichfalls Rehfelle tragen die drei Silene der Münchener Amphora *Furtw.-Reichh.* 1 Taf. 44, 45. Auch die Schlange, die einmal ein Silen (Berlin 2174) in der Hand hält, hat er von den Mänaden übernommen, in deren Händen sie bereits im sf. Stil vorkommen und im rf. ganz gewöhnlich sind.

Wir betrachten jetzt kurz die Situationen, in denen wir die Silene in dieser Periode dargestellt finden. Beliebt war bei den Schalenmalern ein Silen im Innenbilde; er begegnet dort neben einer Hirschkuh laufend (*Gerh. A. V.* 195/6), seinen Schlauch tragend (*Gerh. A. V.* 272), auf seinem Schlauch oder einer Amphora sitzend (*Klein, Euphron.*[2] 278; 279; *Lieblingsinschr.*[2] 62) oder sie auf ihren Inhalt prüfend (*Arch. Jahrb.* 6, 1891, Taf. 5, 1), mit Krotalen, die er einer Mänade entrissen hat klappernd (*Klein, Meistersign.*[2] 117, 3) usw. Ihre Darstellung im Innenbilde ist deshalb so bevorzugt, weil man ihnen die gewaltsamsten Stellungen geben konnte, so daß die Füllung des Rundes keine Schwierigkeiten machte.

Auf den Außenseiten finden wir nicht selten die Silene unter sich dargestellt. Auf einer dem Pamphaios zugeschriebenen Schale tanzen ihrer sechs, davon vier mit Amphoren auf den Schultern, während ein siebenter in eine Amphora pißt (*Klein, Meistersign.*[2] 89); auf einer dem epiktetischen Kreis angehörigen Schale (*Klein, ebenda* 113, 10) reiten zwei Silene auf Schläuchen, ein dritter hält einen Krater, ein vierter tanzt und klappert dazu mit Krotalen. Auf seinem berühmten Psykter (*Br. Mus.* III E 768 = *Wien. Vorl.* 6, 4) hat Duris elf Silene dargestellt, die in gröberer und spezifisch silenesker Weise die Torheiten wiederholen, die sich die Jugend Athens in ihrer Trunkenheit geleistet haben wird. Einer hat sich auf die Hände gestellt und versucht aus einer am Boden stehenden Schale zu trinken, mit ausgestrecktem Arm eilt ein zweiter auf ihn zu. Einem in halb liegender Stellung sich aufstützenden läßt von vorn ein Silen aus einem Schlauch Wein in den Mund laufen, während ein hinter ihm stehender gleichzeitig von oben aus einer Kanne Wein in seinen Mund gießt. Ein anderer, mit eingezogenen Unterschenkeln auf die Fußspitzen und die zurückgebogenen Arme sich stützender balanziert auf seinem Phallos einen Kantharos, den ein vor ihm stehender aus einer Oinochoe füllt; hinter ihm naht ein Silen mit einem größeren Kantharos, den Schluß bilden zwei auf einem Bein um eine Schale balanzierende Silene, die wohl auch noch einen besonderen Trick vorhaben. Die Mitte der beiden aus je zwei und je drei Silenen gebildeten Gruppen nimmt ein Silen in der Tracht des Hermes ein, mit dem Kerykeion, reich gestickter Chlamys, Petasos und Stiefeln ausgestattet; voll Erstaunen scheint er die Hand zu erheben und das Tun seiner Gefährten zu betrachten. Was aber seine Tracht und sein Erscheinen gerade hier unter der tollen Gesellschaft bedeuten soll, finde ich bisher nicht erklärt (vgl. *Robert, Bild u. Lied* 28 Anm. 29; *Furtw.-Reichh.* 1, 248) und vermag es auch nicht zu deuten.

Besonders häufig finden wir die Silene mit Mänaden gruppiert, in meist wenig erfolgreicher Bemühung um ihre Gunst, auch hier häufig ein einzelnes Paar im Innenbild einer Schale. Auf einer Amphora stellt Pamphaios einer Mänade, die einen begehrlichen Silen beim Schopf packt und auf die Knie zwingt, auf der anderen Seite einen ithyphallischen Silen gegenüber, der eine thyrsostragende Mänade umfaßt (*Klein, Meistersign.*[2] 96, 27); im Innenbild der Schale D 5 läßt er einen Silen eine Mänade tragen, auf einem Stamnos einen flötenspielenden Silen tanzen und eine Mänade dazu mit Krotalen klappern. Hieron stellt im Innenbild seiner Schale A 2 eine Mänade dar, die sich gegen einen sie ergreifenden Silen mit dem Thyrsos wehrt; auf den Außenseiten weisen je drei Mänaden gleichfalls die etwas plumpen Werbungen ebenso vieler Silene ab. Auch das Beschleichen einer schlafenden Bakchantin findet sich bereits auf einer rf. Lekythos strengen Stils (Berlin 2241) und auf der von *Hartwig* im *Arch. Jahrb.* 8, 1893, Taf. 2 (S. 166/7) veröffentlichten Schale.

Am häufigsten bewegen sich die Silene natürlich in der Umgebung des Dionysos, ihn umschwärmend, flötenspielend (*Hieron* A 4) oder in Gesellschaft von Mänaden ihren Herrn umtanzend (*Pamphaios* D 4, *Kachrylion* D 7 u. öfter); die Schalenmaler der Blütezeit stellen den Gott (allein oder mit Ariadne) öfter auf einem Viergespann dar, das von leier- und flötenspielenden Silenen und Mänaden begleitet wird (D 1; *Klein, Meistersign.*[2] 144, 4). Die Kenntnis einer bakchischen Opferhandlung vermittelt uns die *D. A. K.* II 616 abgebildete Vase des *Musée Blacas* (13—15). Dionysos hat soeben ein Rehkalb zerrissen und ist im Begriff, die eine Hälfte desselben ins Feuer eines Altars zu legen. Ein Silen bläst dabei die Doppelflöte, ein anderer, durch eine Mänade von Dionysos getrennt, des Henkels wegen in knieender Stellung gebildet, scheint die Handlung mit Gesang zu begleiten. Der ihm entsprechende Silen hält ein Trinkhorn, ein vierter bläst wieder die Flöte, nach deren Melodie zwei Mänaden sich tanzend bewegen.

Erscheint das bisher geschilderte Treiben der Silene nur als eine natürliche Entwicklung aus ihrem Auftreten in der vorausgehenden Epoche, so tritt uns eine ganz neue Auffassung in einer Reihe von Darstellungen entgegen, die an der Betonung ihrer Inferiorität ein besonderes Gefallen finden. Auf dem einen Außenbild seiner berühmten Schale (*Wiener Vorl.* 8, 6 = *Furtwängler-Reichhold* 1 Taf. 47, 2, S. 240/41) hat Brygos die Götterbotin Iris (s. d.) dargestellt, die eben von einem wahrscheinlich dem Dionysos gehörenden Altar den für die Götter bestimmten Ochsenschwanz geholt hat. Da überfallen sie die Silene; Lepsis packt sie mit der einen Hand und will ihr mit der anderen das Opferstück entreißen, von l. setzt mit mächtigem Sprung über den

Altar Echon auf sie zu, noch weiter l. eilt mit langen Sätzen Dromis herbei. Zwischen beiden am Altar stellt Dionysos, einen Stab in der l., einen Kantharos in der r., wenn ich seinen Gesichtsausdruck und seine Haltung richtig auffasse, starr und sprachlos über die Frechheit seiner Silene. Auf der Gegenseite aber (Abb. 6) hätten die frechen Gesellen fast an der Götterkönigin sich vergriffen. An Hermes, der sich schützend vor Hera gestellt hat, wollen sie vorbei; der Held, vor dem sie zurückscheuen, ist Herakles, der in dem gestreiften Trikotgewand der skythischen Polizisten mit Bogen und Keule ihnen entgegentritt. Vortrefflich ist der Widerstreit zwischen ihrer wilden Begierde und dem Schreck vor dem Heros zum Ausdruck gebracht. Die zwei mittelsten, Babakchos und Hybris prallen zurück beim Anblick des Helden, auch der hinter ihnen auf allen vieren sich heranschleichende Terpon scheint seine Bewegung zu hemmen; nur dem vordersten, Styon, ist über seiner Gier der Ernst der Lage noch nicht voll zum Bewußt-

6) Schale des Brygos (nach *Wiener Vorlegebl.* 8, 6); anwesend: Hermes, Hera, Herakles.

sein gekommen — einen Kampf mit Herakles wird er aber ebensowenig versuchen wie seine Genossen, das sieht man ihm an.

Attacken auf Frauen gehören von jeher zu dem Wesen der Silene; das Neue liegt hier darin, daß die Kerle sich nicht mehr mit ihresgleichen begnügen, sondern auch an die Olympierinnen Hand anlegen wollen, an die Götterbotin nicht nur, sondern an die Königin Hera. Beschränkte sich in der sf. Kunst ihre Lüsternheit auf den ihnen angemessenen Kreis, so sind diese Szenen offensichtlich nur erdacht, um den Kontrast zwischen ihrer an alles sich wagenden zügellosen Begehrlichkeit und ihrer Feigheit hervorzuheben. Die ursprünglich gleich den Kentauren streitbaren und räuberischen Walddämonen sind zu feigen und genußsüchtigen Kreaturen geworden; in dieser Entartung stehen sie hier mit einer verblüffenden Plötzlichkeit vor uns. Bald ist es so weit, daß sie Entsetzen ergreift, so wie sie Herakles nur zu sehen bekommen. Sechs Silene sind bei ihrem Herrn zu einem Gelage versammelt, jeder hat sein Trinkgefäß neben sich stehen (*Gerh., A. V.* 59/60); da tritt plötzlich Herakles im Löwenfell mit Keule und Bogen unter sie. Dionysos begrüßt ihn stehend; den eben noch gelagerten Silenen ist aber der Schreck so in die Glieder gefahren, daß sie aus ihrer Behaglichkeit aufgescheucht, auf ein Knie und eine Hand gestützt, voll Angst den Störenfried anstarren; drei den Rücken uns zuwendende fassen entsetzt an ihre Köpfe, die drei von vorn gebildeten werfen die r. Hand in die Höhe. Von keiner besseren Seite zeigt uns die Silene die bei *Furtw.-Reichh.* 1, 47, 1 abgebildete Schale. Herakles ist bei Dionysos zu Gast und ruht neben ihm auf der Kline; da schleicht ein Silen von l. auf den Knieen heran und stiehlt einen Kuchen; sein Genosse auf der r. Seite aber blickt, als ob er nichts davon merkte, mit nachdenklichem komisch wirkendem Gesichtsausdruck ins Weite. Wir sehen: der Charakter der Silene und der Satyrn, wie ihn uns der *Kyklops* des *Euripides* zeigt, ist hier bereits bis ins einzelne vorgebildet.

Sicher gehört in diesen Kreis auch die sf. Darstellung einer gelbgrundigen Lekythos aus Eretria, auf der Herakles zwei Silene gefangen hat und an den Händen zusammengebunden vor sich hertreibt; zwei andere entfliehen (*Collignon, Cat. d. vases d'Athènes* 970). Leider ist das Gefäß nicht datiert und über seinen Stil auch nichts Näheres ausgesagt; vermutlich ist es eine der späten sf. Darstellungen aus dem Anfang des fünften Jahrhs., andernfalls würde es die älteste Verbindung des Heros mit den Silenen zeigen. Die Komik der Szene steht außer Zweifel; die Kerle haben irgend einen Unfug angerichtet und die zwei schlimmsten werden von dem Helden abgeführt.

Wenn wir die Silene von dieser Seite kennen gelernt haben, wird es uns schwer zu glauben, daß man es mit ihrer Beteiligung am Gigantenkampf ernster als *Euripides* gemeint haben sollte. Auf diesen Kampf zu beziehen sind, wie *M. Mayer* (*Giganten* S. 327) auseinandersetzt, die mannigfachen die Silene gerüstet oder bei der Rüstung darstellenden Bilder, wie *Gerhard, A. V.* 50/51, 5; *Klein, Meistersign.*[2] 101, 2; *Jahn, Philol.* 27 Taf. IV, 4 und 5. Ich schließe hier gleich das etwas spätere bei *Mayer* Taf. 2 veröffentlichte Bild eines Stamnos aus Orvieto an, auf dem eine Szene des Gigantenkampfes selbst dargestellt ist. Dionysos ist soeben im Begriff, einen vor ihm niedergestürzten Giganten, in dessen Brust bereits ein Panther seine Zähne gräbt, mit der Thyrsolonche zu durchbohren. Hinter dem Gott eilen mit langen Schritten zwei behelmte Silene herbei; der vordere, auf dem vorgestreckten l. Arm ein Pantherfell tragend, holt mit der r. zum Wurf mit einem Stein auf den Giganten aus, der folgende mit einem Schild bewehrte hält in der r., aber gegen den Boden gesenkt, eine Lanze. Auf der Gegenseite wird ein mit Rundschild, Helm und Lanze bewehrter Silen auf einem Streitwagen von zwei unbewaffneten Gefährten gezogen; r. hinter dem Wagen bläst ein vierter bewaffneter Silen in die Trompete. Auch wenn wir nicht annehmen wollen, daß das Gespann die umgekehrte Richtung einschlägt, so bleibt doch die Komik in den Bewegungen der Silene unverkennbar, mag sie auch nicht gerade von schlagender Wirkung sein; jeder wußte, wie er den Heldenmut der Streiter einzuschätzen hatte, die mit langen Schritten hinter ihrem

Herrn herbeieilen, als der Gegner bereits kampfunfähig gemacht ist. Wenn *Mayer* S. 327 sagt, es sei gar nicht ausgemacht, daß die Beteiligung des Gefolges des Dionysos durchaus und ursprünglich den komischen Charakter trug, den einige Maler ihm beilegen, so gebe ich das für die von ihm angeführte kämpfende Bakchantin ohne weiteres zu. Im Charakter der Mänaden liegt wilde Kampflust; aber die attischen Silene des fünften Jahrhs. waren keine blutdürstigen Helden mehr.

Außer zu Dionysos finden wir die Silene in dieser Zeit nur noch zu Hermes in Beziehung gesetzt. Auf der Vase *M. d. I.* VI. VII tav 67 geht dem auf einem Widder liegenden Hermes ein Silen mit Krater und Schlauch voran und ein die Doppelflöte blasender Silen folgt ihm; auf der Gegenseite ist ebenso der auf einem Bock gelagerte Dionysos von zwei Silenen begleitet. Hermes neben dem Silen Oreimachos zeigt das schöne von *Winter* (*Österr. Jahresh.* 3, 1900, 121 ff.) dem Euphronios zugeschriebene Bild der Berliner Amphora 2160 (*D. A. K.* II, 486); der sich umblickende Silen hält Leier und Plektron, der neben ihm gehende zum Teil von ihm verdeckte Hermes einen Kantharos und das Kerykeion in der l., in der nach hinten gewendeten r. eine Weinkanne, zwischen beiden schreitet ein Reh. Die Deutung von *Friederichs*, daß Hermes dem Silen Becher und Kanne fortgenommen und ihm die Leier aufgezwungen habe, hätte *Winter* nicht veröffentlichen sollen; der antike Beschauer konnte gewiß nicht ahnen, daß die Leier, die er in der Hand des Silen zu sehen gewohnt war, ihm hier von Hermes hineingedrückt sei. Der auf der Rückseite allein dargestellte leierspielende Silen führt den Namen Ὀροχαρής. Der Gott nimmt also teil an ihrem Leben und Treiben und zieht mit ihnen wie Dionysos umher; es ist wie ein Nachklang zu dem *homerischen Hymnos*, der Hermes und die Silene mit den Nymphen in den Höhlen des Ida hausen läßt, und es mag kein Zufall sein, daß die beiden Silensnamen auf ihr Leben in den Bergen hinweisen.

Nicht genügend erklärt ist bisher die Vase Vagnonville, auf der zwei Silene mit Spitzhacken dargestellt sind, von denen der eine sich nach l. entfernt, der andere auf eine mit einer Sphinx bekrönte halbkugelförmige Erhöhung hackt. *Engelmann* hat darin einen Tumulus erkannt, unter dem die Reste des Toten noch brennen, wie die aus den sechs Löchern der Basis des Grabhügels züngelnden Flammen anzeigen (*Österr. Jahreshefte* 8, 1905, S. 145 ff.); daß die Silene aber dies Feuer als eine Störung im natürlichen Lauf der Dinge betrachten und es durch Zertrümmerung des Grabhügels zu lösen suchen (S. 149), wird niemand einleuchten. Die kürzlich im *Arch. Anz.* 1908 Sp. 31/32 veröffentlichte Vase, die zwei Silene zu beiden Seiten eines Tumulus zeigt, auf dem ein Vogel sitzt, scheint mir darauf zu deuten, daß zwischen den Silenen und dem Hügel eine unbekannte oder noch nicht erkannte Beziehung besteht. Die bald als Silene, bald als Menschen gebildeten Wesen, die mit Hacken oder Hämmern auf einen aus der Erde emportauchenden Kopf schlagen, hat *Furtwängler*, *Arch. Jahrb.* 6, 1891, S. 116 ff. auf die Kyklopen gedeutet. So fein ausgeführt diese Deutung auch ist, es wird mir schwer zu glauben, daß man die Kyklopen (s. d.) völlig wie Silene gebildet haben sollte. Auch für diese Darstellungen scheint mir die rechte Erklärung noch nicht gefunden.

Überblicken wir die Entwicklung der Silene im strengen Stil, so haben wir zunächst gefunden, daß ihre Verwendung auf den attischen Trinkschalen die Ausmalung ihres zügellosen Temperamentes besonders beförderte; hier haben die unersättlichen Trinker auch ihre Glatze bekommen. Der bakchischen Ekstase, die wir zuerst bei den Mänaden des Hieron ausgedrückt finden, unterliegen sie nicht; sie umschwärmen und umwerben die orgiastischen Weiber, aber sie denken nicht daran, sich an ihrer Verzückung zu beteiligen. Einen ganz neuen Charakterzug, der später besonders ausgebildet wurde, gibt ihnen zuerst die Brygosvase; hier erscheint ihre ins Grenzenlose gesteigerte Begehrlichkeit gepaart mit einer ebenso grenzenlosen Feigheit. Sie beginnen zu stehlen und mit der Miene der Unschuld ihre Mitwisserschaft zu leugnen. Gewiß hat der verweichlichende Thiasosdienst die alten Naturdämonen um ihre besten Eigenschaften gebracht; aber um sie so herabzusetzen, um sie zu komischen Figuren von so minderwertigem Charakter zu machen, müssen noch andere Einflüsse wirksam gewesen sein. Wir dürfen uns nur des euripideischen *Kyklops* erinnern, um zu wissen, in welcher Richtung wir dieselben zu suchen haben.

Namen sind uns aus dieser Periode eine ganze Reihe überliefert. An die alten Berggeister erinnern Ὀρειμάχος und Ὀροχαρής (Berlin 2160), eine Parallele dazu bildet die Ὀρείθυια einer Vase des Pamphaios (*Klein, Meistersign.*[2] 97, 28) und die Θηρώ auf dem Vasenbilde des Oltos. Letzteres bietet uns zwei andere Silensnamen, Τέρπης heißt der leierspielende, Τέρπων der Flötenspieler; in ihrem Interesse ist es erfreulich, daraus zu entnehmen, wie hoch man von ihrer Musik dachte. Auf einer Münchener Vase drückt Τέρπων einen Schlauch aus (*Kretschmer, Gr. Vaseninschr.* S. 93); denselben Namen führt auch einer der Silene des Brygos. Zu dem Krotalengeklapper der Ianthe tanzen auf einer Berliner Vase (4220) zwei Silene, von denen der eine Σίκ[ιννος], der Tänzer, heißt; die σίκιννις als Tanz der Satyrn ist aus *Eurip. Kykl.* 37 bekannt. Vgl. oben Bd. 1 Sp. 1065/66. Vielleicht hat auch *Eraton* (*Heydemann, Satyr- und Bakchenamen* 1880, Z, vgl. *Erato*) eine ähnliche Bedeutung. Auf ihr Aussehen gehen Σιμαίος (*Heydem. α*), Σιμάδης (*M. d. I.* XI, tav. 27. 28) und Λάσιος (München 1104); bei Εὐκράτης (*Heydem. o*) ist doch wohl an den Weinmischer gedacht, vielleicht auch bei Ὕδρις. Die Silene des Brygos tragen zum Teil neue, vielleicht für diese Darstellung erfundene, ohne weiteres verständliche Namen wie Ἔχων, Λῆψις, Δρόμις. Στένων weist auf dieselbe Eigenschaft wie Πέος (*Heyd.*

Φ), *Φλέβιππος* und *Στύσιππος* (p). *Βάβακχος* soll vielleicht an *βαβάζειν* anklingen (vgl. *Dieterich, Philol.* 52, 4 Anm. 9). Besonderer Erwähnung bedarf endlich der doch wohl aus *Σάτυρος* verschriebene Beiname *Σατρυβής*, den ein Silen auf einer Schale des epiktetischen Kreises trägt (*Reisch, Festschr. f. Gomperz* 1902, S. 461; vgl. dazu die Mänade *Σατύρα* auf einer Vase aus der Wende des fünften Jahrhs., *Wien. Vorlegebl.* E XII); sein Genosse ist der bereits genannte Eukrates.

C. Die Zeit des schönen Stils, die unteritalische, hellenistische und römische Epoche.

Der strenge Stil hatte mit der ihm eigenen Energie die zügellosen und derben Elemente, die im Wesen der Silene liegen, bis zum Grotesken entwickelt und unter dem Einfluß von Satyrdrama und Komödie ihren Charakter stark entwertet. Im Gegensatz dazu sucht der schöne Stil in seiner älteren Hälfte die Silene äußerlich wie innerlich nach der Richtung des Edlen, Milden und Abgeklärten zu entwickeln; der Geist des Pheidias vermochte auch diese tobenden und lärmenden Gesellen unter seine Würde und Gemessenheit zu zwingen und aus ihnen in ihrer Art vornehme und reife Männer zu schaffen. Die derben Bemühungen um die Gunst der Mänaden treten mehr zurück; die Silene lernen auch im Umgang mit ihnen ihr jugendliches Ungestüm beherrschen und wissen selbst im bakchischen Taumel etwas Gehaltenes in ihren Bewegungen zu wahren. Indes laufen neben solchen Darstellungen, die uns die edelsten Silensgestalten, die die griechische Malerei überhaupt hervorgebracht hat, zeigen, auch solche wilderen Charakters einher, in denen das stürmische Temperament der Silene wieder hervorbricht; in der zweiten Hälfte des schönen Stils gewinnen diese im Zusammenhang mit der stärkeren Betonung des orgiastischen Elements im Dionysoskultus wieder die Oberhand.

Äußerlich behalten die Silene ihre schlanke, ebenmäßige Gestalt bei, die nur hier und da erst etwas zur weichlichen Fülle zu neigen beginnt. Die Glatze bleibt die Regel und die Stirn erscheint dadurch mächtig bei den viereckigen Köpfen dieser Zeit; das Haar ist lockig und reicht nur bis zum Nacken herab. Es pflegt mit einem Efeukranz, einer Binde oder mit beidem geschmückt zu sein, bisweilen auch mit einem besonderen Kopfputz und kalathosartigen Aufsatz wie bei *Gerhard, Trinksch.* 27, I; Berlin 2921). Der Bart ist kräftig, leicht gekräuselt und kurz gehalten; nur selten fällt er bis auf die Brust herab. Der Schwanz wird kürzer, er pflegt nur bis an die Kniekehlen zu reichen, doch kommen daneben sowohl längere (*C. R.* p. 1874, II, 1) wie auch noch kürzere vor (*A. Z.* 1885 T. 84 = Berlin 2642).

Der Gesichtsausdruck ist auf den Vasen der besten Zeit ruhig und ernst; etwas in sich Gekehrtes, fast Melancholisches ist den Silensgestalten dieser Periode eigen, und in diesem Typus vermöchte man sich zuerst den sokratischen *εἴδωλον* vorzustellen.

Behaarung ist gelegentlich einmal angedeutet (*Ant. d. Bosph. Cimm.* 54 = *Stephani* 1789); ganz behaart erscheint der würdige Papposilen als Erzieher des Dionysos auf der schönen Vase des Museo Gregoriano II 26. (Abb. 7). Höchst merkwürdig sind die beiden ebenfalls am ganzen Körper behaarten Silene eines Kraters aus Gela (*Monum. ant.* 17, 1906 tav. 44), mit ganz verwildertem Bart und Haar; sie sehen aus wie Affen und gebärden sich auch nicht anders.

Ithyphallische Silene sind auf Darstellungen dieser Periode überaus selten (Berlin 2591); mit infibuliertem Glied sind die beiden Silene Berlin 2337 und 2409 und einer aus dem Thiasos 2402 dargestellt.

Bekleidet erscheinen sie nur in Ausnahmefällen; so trägt einen Chiton und Mantel ein Silen, der in feierlicher Haltung, die nicht ohne komische Wirkung bleibt, vor einen Altar getreten ist und über ihn mit der l. einen Zweig hält. Öfter tragen sie ein Panther- und Rehfell, das entweder über dem l. Arm hängt (*Stephani* 2016, vgl. 2074) oder unter dem Hals

7) Papposilen, von Hermes das Dionysoskind empfangend (nach *Mus. Greg.* II, 26).

geknüpft den Rücken deckt (Berlin 2402; 2643; 2648). Auf einem Pantherfell sitzt der leierspielende Berlin 2402.

Als Attribut finden wir in dieser Periode keins gewöhnlicher, als den Thyrsos, den sie von den Mänaden übernommen haben (Berlin 2348; 2402; 2471; 2532; 2591 B; 2639). Den Schlauch tragen sie nur selten (Berlin 2591 B; 2532 = *Gerh., Trinksch.* 6. 7).

Von Musikinstrumenten spielen sie außer der Doppelflöte, die ihr charakteristisches Instrument bleibt, öfter auch die Leier, so bei dem Thiasos Berlin 2402 und bei der Rückführung des Hephaistos *A. B. A.* 1849 Taf. III, 3. Einmal schlägt ein tanzender Silen auch das Tympanon (Berlin 2402), das in dieser Periode den Mänaden eigentümliche Musikinstrument.

Bis auf diese Zeit wurden die Silene ausnahmslos in demselben Lebensalter, immer als eine Schar von Altersgenossen dargestellt. Bleibt dies auch jetzt noch die Regel, so erscheinen doch öfters neben den bärtigen Männern sowohl ältere als auch jüngere Gestalten. In dem Thiasos der Sammlung Sabouroff (*Furtw.* Taf. 56/57 = Berlin 2402) sind zwei Silene als Greise charakterisiert, sowohl durch ihr weißes Haar und ihren weißen Bart und Schweif, als auch durch ihre schleppenden Bewegungen und ihre müde Haltung, die ihnen den Gebrauch eines langen Stockes aufnötigt. Einen

Silen, dessen Haar, Bart und langer Pferdeschwanz weiß gemalt sind und der sich mit der l. Achsel auf einen Stab stützt, zeigt die im *Arch. Jahrb.* 2, 1887, S. 193 beschriebene Pelike des Metropolitan Museums in New-York; weißhaarig und eines langen Stabes bedürftig ist auch der Silen auf einem Krater des Louvre, zu dem Hermes den Dionysosknaben bringt (*Festschrift f. Benndorf* 1898 S. 81). Auf dem Innenbild einer Berliner Schale, deren Stil sich noch etwas an den strengen anlehnt (2550 = *Gerh., Trinksch.* 16, 1), balanziert ein knieender Silen auf der l. ein Knäblein, dem zwar das Schwänzchen fehlt, das aber durch sein spitzes Ohr seine Abkunft verrät. Eine Karlsruher Vase des schönen ebenfalls noch etwas strengen Stils gibt dem kleinen mit einem Schwänzchen ausgestatteten Knaben den Beinamen *Πόσθων* (*Creuzer, Dt. Schr.* II, 3 Taf. 2; *Winnefeld, Beschr. d. Vasens. zu K.* 208; vgl. *Heydemann, Satyrnamen, D*). Auf der Jattaschen von *Heydemann* a. a. O. veröffentlichten Amphora 1093 gehört zu dem Thiasos auch ein Silen im Jünglingsalter, der ein Maultier liebkost. Er führt den Namen *Σίκιννος*, den wir bereits von einer Berliner Schale strengen Stils kennen (4220). Aber nicht nur jugendliche Silene und Silenskinder begegnen in dieser Zeit, sondern zum ersten Male bleibt jetzt auch bei den eine Glatze tragenden Gestalten der Bart fort; auf der Berliner Vase 2545 ist ein „unbärtiger Satyr" angstvoll auf die Knie gesunken und blickt erschreckt auf einen aus der Luft sich herabschwingenden Greif.

Erinnern wir uns, daß der Silen im *Kyklops* des *Euripides* die Satyrn als seine *τέκνα* und *παῖδες* bezeichnet und Odysseus ihn als den *γεραίτατος* der Satyrnschar zuerst begrüßt (101), so spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß die jugendlichen Gestalten unserer Vasenbilder, die derselben Zeit angehören, Satyrn genannt wurden. Aber der Name Satyrn kann bereits zu dieser Zeit auf die jugendlichen Gestalten nicht einmal beschränkt gewesen sein. Auf der bereits genannten Jattaschen Vase sind außer dem Jüngling fünf äußerlich völlig gleich gebildete bärtige Silensgestalten dargestellt; zwei tragen keine Namen, zwei andere sind *Σιμός* und *Οἰνοπίων* benannt, dem letzten, die Doppelflöte spielenden ist der Name *Σιληνός* beigeschrieben. In dem Thiasos der Vase Sabouroff 55 (Berlin 2471) begegnen ebenfalls zwei einander völlig gleiche Silene; der eine von ihnen ist *Κῶμος*, der andere *Σιληνός* benannt. Wir haben also die auffallende Tatsache festzustellen, daß unter einer ganz gleichen Schar von Silenen einer der Silenos katexochen ist. Und ich kann für diese Tatsache eine Erklärung nur finden in der Annahme, daß hier der Gattungsname nicht Silene, sondern Satyrn war, und daß einer unter ihnen, äußerlich in nichts von seinen Genossen unterschieden, den Namen Silenos führte.

Gruppieren wir jetzt die Darstellungen nach ihrem Inhalt, so begegnen uns einzelne Silene in dieser Zeit sehr selten; die Periode der Schalen, die durch ihre Innenbilder hauptsächlich dazu aufforderten, ist vorüber. Außer dem feierlich opfernden Silen nenne ich einen beide Hände auf die Knie stützenden und mit vorgebeugtem Oberkörper in die Ferne schauenden Silen (Berlin 2409) und zwei der Form des Gefäßes (Guttus) entsprechend auf allen Vieren sich bewegende (Berlin 2511). Ähnlich, aber einer späteren Periode angehörig sind die auf einem gleichen Gefäß abgebildeten Silene des *Br. Mus.* (III E 783) sowie die einem Stier und Bock gegenübergestellten bei *Heydemann, Humorist. Vb.* 1870, 3 a. b.

Mit den Mänaden allein zeigt die Silene in einem trotz aller bakchischen Ekstase ruhigen Tanz, zu dem ein Silen mit der Doppelflöte aufspielt und eine Mänade mit Krotalen klappert, die Berliner Trinkschale *Gerh.* 6. 7, hier abgebildet Bd. 2 Sp. 2266; einer der Silene trägt die Leier, ein anderer einen Schlauch, ein dritter einen Thyrsos. Etwas bewegtere Liebesszenen bieten die Berliner Vasen 2458 und 2623, auf denen die Mänaden gegen die zudringlichen Silene sich mit Thyrsos und Fackel wehren. Die Fackel begegnet hier zum ersten Male; sie weist auf die nächtlichen Dionysosfeiern.

Im Dienste seines Herrn zeigt den Silen die schöne bei *Gerh., Trinksch. u. Gef.* Tafel X abgebildete Schale des Brit. Mus. 811*, die fünf Götterpaare beim Gelage darstellt, die Männer liegend, die Frauen am Fußende ihrer Kline sitzend oder stehend. Nur zwei haben einen Mundschenk bei sich; zur r. des Zeus steht Ganymedes, zur r. des Dionysos der Silen Komos. Als Diener des Gottes hat er sich also sogar im Olymp Heimatsrecht erworben. Schwieriger ist sein Amt, wenn er den trunkenen nach Hause befördern muß, wie es auf zwei attischen Oinochoen köstlich dargestellt ist (*B. C. H.* 19 S. 98 Fig. 3. 4).

Dionysos mit seiner ganzen Umgebung finden wir auf einer Reihe von Vasenbildern dargestellt, die zu den schönsten und vollendetsten Darstellungen des Thiasos überhaupt gehören. Um den auf ein Ruhebett gelagerten Gott, der aufmerksam dem Leierspiel eines zu seinen Füßen sitzenden Silens zuhört, stehen zwei Mänaden mit einem Kantharos und einer mit Kuchen belegten Platte (Berlin 2402 = *Furtw., Samml. Sab.* Taf. 56. 57); zwei greise Silene schließen diese Hälfte, während auf der anderen zum Flötenspiel eines tanzenden Silen zwei Paare von Mänaden und Silenen sich bewegen, deren einer ein Tympanon schlägt.

Ein orgiastischer Tanz nach dem Takt eines Tympanons wird vor dem sitzenden Dionysos aufgeführt auf einem andern Vasenbild der Sammlung Sabouroff (Taf. 56 = Berlin 2471). Auf einem hügeligen Terrain hat sich der Thiasos niedergelassen, neben Dionysos sitzt Komos; der mit dem Namen Silenos bezeichnete hat sich mit beiden Händen aus seiner liegenden Stellung emporgehoben und sieht dem Tanz einer Mänade zu; eine andere ist eben erschöpft niedergesunken und wird von einer dritten umfangen, die sie sanft zur Erde gleiten läßt; eine vierte liegt bereits ermattet am Boden. Die Tympanonschlägerin sitzt, in ihr Spiel versunken, mit etwas vorgebeugtem

Oberkörper da, drei andere Mänaden sehen sitzend oder stehend dem Tanze zu. Unsere Vase gehört, wie *Furtwängler* hervorhebt, zu den frühesten attischen Gefäßen, die den Mänaden das Tambourin zuerteilen; auch der dazu aufgeführte orgiastische Tanz war wohl eben erst aus fremden Riten herübergenommen, erscheint hier aber seiner asiatischen Wildheit entkleidet und zu vollendeter Schönheit veredelt.

Ruhiger ist die Darstellung der Hydria des Brit. Mus. III E 228 (Plate 9), auf der um Dionysos, Ariadne und eine Mänade ein jugendlicher menschenfüßiger Pan — der hier zum ersten Male als Mitglied des Thiasos erscheint — die Syrinx, ein Silen die Leier spielt und eine Mänade ein Tympanon schlägt. Der sitzende Silen hat reiches lockiges, mit einem Efeukranz geschmücktes Haar, einen gekräuselten Bart und ein spitzes Ohr; sein Unterkörper ist mit einer Chlamys bedeckt. Links oberhalb des menschlichen Pans ist in eigentümlich verrenkter Haltung ein bärtiger ziegenfüßiger aber nicht gehörnter Pan anscheinend damit beschäftigt, aus einer Kanne Wein in einen Krater zu gießen. Sein Gesicht und Haar sind dem des Silen ganz ähnlich, nur der Bart ist nicht so wohl gepflegt.

Den Thiasos auf der Rast zeigt das Jattasche wohl in Süditalien hergestellte aber durchaus attische Anmut atmende Vasenbild (vgl. *Furtw., Meisterwerke* S. 149; hier abgebildet Bd. 3 Sp. 2117/8). Um den gelagerten Dionysos, zu dessen Füßen sich Himeros zu schaffen macht, steht, sitzt oder liegt sein aus fünf Silenen und sieben Mänaden bestehendes Gefolge; der junge Sikinnos liebkost im Vordergrunde das Maultier, das den Gott getragen hat. Pothos und Eros stehen neben zwei Mänaden. Das wundervolle Gemälde ist durch das Auftreten der drei Erotengestalten noch besonders bemerkenswert; auch auf der derselben Zeit angehörigen Vase *A. Z.* 1855 Taf. 84 sehen wir Eros, auf der *D. A. K.* 2, 585 abgebildeten Himeros in der Umgebung des Gottes. Der Thiasos ist wieder um ein neues Element bereichert.

Der Empfang des Thiasos zu Delphi ist auf einem Petersburger Krater (*A. Z.* 1866 Taf. 211) dargestellt. In Begleitung von drei Silenen und ebensoviel Mänaden ist Dionysos nach Delphi gezogen — das Lokal ist durch den Omphalos gekennzeichnet — und wird unter der Palme von Apollon mit Handschlag begrüßt. Ein Silen spielt die Doppelflöte, ein zweiter hält mit seinem Leierspiel inne und sieht der Bewillkommnung seines Herrn zu.

Die Rückführung des Hephaistos finden wir in dieser Periode öfter dargestellt; auf der schönen bei *Stackelberg, Gräber der Hellenen* Taf. 40, danach hier Bd. 1 Sp. 2055/6 abgebildeten Münchener Vase (*Jahn* 776) faßt den trunkenen Hephaistos ein Silen um die Hüften und stützt ihn, ein anderer geht mit der Fackel voraus.

Mit der lebensprühenden dramatischen Szene des Brygos nicht zu vergleichen ist die Darstellung der Berliner Vase 2591 (*Gerh., A. Bildw.* 48; *Welcker, A. D.* 3 Taf. 16, 2), auf der Iris, die in der l. den Schwanz eines Opfertiers hält, von zwei lüsternen Silenen angefallen wird. Der rechte, ithyphallisch gebildete fällt ihr in den Arm und hält sie fest, der linke streckt begehrlich die Arme nach ihr aus.

Haben wir bis jetzt die Entwicklung schon in früheren Perioden beliebter Szenen verfolgt, so hat die Zeit des schönen Stils auch eine Reihe neuer ihr eigener Kompositionen aufzuweisen. Sie hat sich sowohl die Beziehungen des Silen zu Dionysos als auch sein eigenes Leben intimer ausgemalt. Bereits das Terrakottarelief *A. Z.* 1875 Taf. 15, 2, das seiner ungelenken Ausführung wegen altertümlicher erscheint, zeigt ein innigeres Verhältnis des Silen zu seinem Herrn in der ganzen Art, wie er fürsorglich den trunkenen auf dem Esel zu halten und weiter zu geleiten sich bemüht. Jetzt wird ihm die Rolle des Erziehers des Dionysos zugewiesen, die wir literarisch zuerst im *Dionysiskos* des *Sophokles* nachweisen können (*Rhein. Mus.* 47, 1892 S. 411; 48, 1893 S. 152). Das schöne Vasengemälde des Museo Gregoriano II 26 (Abb. 6) bietet die älteste Darstellung einer solchen Szene. Auf einem Felsblock sitzt der bis auf die Extremitäten völlig behaarte Silen, einen Thyrsos in der l. haltend; die r. streckt er Hermes entgegen, der von l. auf ihn zuschreitet und ihm den kleinen Dionysos reicht. Hinter ihm steht, die Hand auf seine Schulter legend, eine Nymphe, eine zweite sitzt auf einem Felsstück hinter Hermes. Ähnlich ist die Darstellung einer aus Athen stammenden Vase bei *Stackelberg, Gräber d. Hell.* Taf. 21, auf der Hermes, das r. Knie auf eine Bodenerhebung stützend, dem l. von ihm auf einem Felsblock sitzenden Silen den Dionysosknaben reicht. Die Szene wird von einer Nymphe mit Kantharos und Oinochoe abgeschlossen. Der Silen hat weißes Haar und weißen Bart und verrät auch durch seine gebeugte Haltung sein Alter; sein vorgeschobenes Untergesicht erinnert an das eines Bockes. In der l. hält er den Thyrsos.

Vielleicht haben erst diese Darstellungen des Silen mit dem Dionysoskinde dazu geführt, sich auch das eigene Familienleben des Silen auszumalen. Die erste derartige Darstellung, Silen ein Satyrknäblein auf der Hand balanzierend, bietet die noch etwas an den strengen Stil sich anlehnende Darstellung der Berliner Vase 2550. Ebenfalls ein Knäblein ist auf der Schale Mus. Greg. 2, 80 dargestellt, die Situation freilich nicht ganz klar.

Silene beim Ballspiel, von denen zwei rittlings auf den Schultern zweier anderer sitzen, während ein stehender in ein Himation eingehüllter den Ball zu werfen im Begriff ist (vgl. dazu *P. Gardner, Cat. of vases in the Ashmolean Mus.* 1893 pl. 9), zeigt der eine Streifen des Pandorakraters; zwischen ihnen steht neben einer Mänade ein kleiner Satyrknabe mit einem Reifen (*J. H. St.* 11 pl. 12). Auf der Töpferscheibe drehen sich in der Runde zwei Silene einer Vase des Brit. Mus. (III E 387; vgl. *Hauser, Österr. Jahresh.* 12, 1909 S. 88 ff.); beim Fischen zeigt einen Silen ein anderes Vasenge-

mälde (*ebenda* III E 108), und das erste Idyll bietet uns eine Berliner Vase fast noch strengen Stils (4052; *Annali* 1845 t. C): zum Flötenspiel eines Hirten, der auf einem Felsstück inmitten seiner Herde sitzt, bewegt sich ein Silen im Tanze. Während in einer verwandten Darstellung Pane zu des Hermes Flötenspiel hüpfen, ist hier an die Stelle des Gottes der menschliche Hirt getreten; wir haben den ersten Versuch einer Hirtenpoesie vor Augen. In ihrem Naturleben schildert die Silene auch der *M. d. I.* 2, 55 abgebildete Krater, auf dem sie ihr Staunen über die strahlend aufgehende Sonne kundtun.

In einer eigenartigen Bedientenstellung, die der Komik nicht entbehrt, ist Silen auf den beiden Seiten eines Napfes dargestellt (Berlin 2589 = *Gerh., Trinksch.* Taf. 27). Auf der einen Seite schaukelt er auf einer Stuhlschaukel ein Mädchen, dem er, wie *Hiller* (bei *Heydemann* im *5. Hall. Winckelmannsprogr.* S. 23 f Anm. 108) die Inschrift deutet, εἶ ἁδεῖα du bist süß zuruft; auf der anderen folgt er in komisch tänzelndem Schritt einer langsam schreitenden Frau in langem Chiton und Mantel und hält ihr von hinten einen Sonnenschirm über das Haupt. Der erste trägt eine große Tänie um den Kopf, der rings mit roten strahlenförmigen Spitzen besteckt ist; der zweite hat einen langen streifigen Bart und auf dem Kopf einen hohen oben mit Blättern besteckten Kalathos. Er führt den Namen *Χόριλλος* (Tänzer), die Frau heißt *Θεμιστώ*. Ich zweifle nicht, daß er hier als Bedienter vornehmer menschlicher Frauen gedacht ist, die den verliebten Gesellen in komischem Aufputz als Sklaven gebrauchen. Eine schöne Terrakottagruppe der Sammlung *Lecuyer* (*Coll. Lec.* I D 3) stellt einen alten bärtigen ithyphallischen Silen dar, der mit Anstrengung eine schöne Frau trägt. Die Dienste, die er früher der Ariadne und den Nymphen leistete, muß er nun auch sterblichen Frauen zuteil werden lassen.

Das würdevolle und gemessene Wesen, das den Silenen der älteren Hälfte des schönen Stils eigen ist, beginnt in der späteren Epoche desselben zu verschwinden; ihre Ausgelassenheit bricht wieder hervor, begünstigt durch das stärkere Hervortreten des orgiastischen Elementes im Dionysoskult. Ihrer Natur ist alles Orgiastische fremd und Darstellungen verzückter Silene (wie *Mem. dell' Accad. dei Lincei* Ser. 5, 14 S. 106) gehören trotz der *μαινόμενοι Σάτυροι* in den *Bakchen* des *Euripides* 130 zu den größten Seltenheiten (zur Verschiedenheit ihrer Tänze von denen der Mänaden vgl. *Crusius* im *Philol.* 55, 1896, S. 565); aber die bakchische Ekstase der Mänaden kam ihrem Temperament entgegen und hat ihre alte vorübergehend eingeschläferte Zügellosigkeit wieder wach gerufen. Sehr inbrünstig bemühen sie gemeinsam mit Pan sich um die schönen Tänzerinnen auf einer Petersburger Vase (*C. R.* p. 1861 pl. 2), denen ein Silen in langem reichverzierten Ärmelgewand aufspielt, während ein anderer einer Nymphe den kleinen Dionysos überreicht. Aufgeregt schreiend, die Augen rollend, mit hoch gezogenen Brauen zeigt einen Silen eine aus Athen stammende Kopfvase dieser Zeit (Berlin 2920; *Treu*, 35. *Berl. Progr. z. Winckelmannsfeste* Taf. II, 1 u. 3); sehr lebendig ist auch die Berliner Silensmaske (2921 *Furtw., Samml. Sab.* Taf. 59) mit aufgeregtem Ausdruck, verzogenem Mund und gerunzelter Stirn. In wildem orgiastischem Tanz zeigt den Thiasos der Berliner Krater 2638. Die Mänaden, Thyrsos und Tympanon schwingend, werfen die Köpfe, deren Haar gelöst ist, weit zurück, die Silene packen sie oder wollen sie haschen; hier haben wir den Anschluß an die bakchischen Szenen des Hieron, eine Entwicklung, die die ältere Periode des schönen Stils nur vorübergehend zu hemmen vermocht hat. Eine schlafende Mänade mit langem wallendem Haar beschleichen zwei Silene, der eine auf Zehenspitzen, der andere kriechend (*Br. Mus. Cat.* III E 555). Betragen sie sich ungezogen oder sind sie ungehorsam, so züchtigt sie ihr Herr wie Kinder; auf einem köstlichen aus Athen stammenden Vasenbild (*A. Z.* 31, 1874 Taf. 14) reibt sich der eben von Dionysos geschlagene den Rücken und ein zweiter sieht aufs äußerste verblüfft zu, wie der dritte seine Prügel bekommt.

Unter den mythischen Szenen dieser Periode ist häufig die Darstellung der Marsyassage. Sie begegnet zum ersten Male auf der Rückseite der oben besprochenen Jattaschen Thiasosvase und ist Bd. 2 Sp. 2453/4 wiedergegeben. Marsyas, genau wie die Silene der Vorderseite gebildet, spielt unter einer Palme sitzend die Leier; eine Anzahl von Gottheiten lauschen seinem Spiel, vor ihm steht Athena, etwas tiefer r. hört Apollon, an dessen l. Schulter sich Artemis lehnt, aufmerksam zu. Links unterhalb des Marsyas steht ein Simos benannter Satyrjüngling mit einem Kranz in der r., im Gespräch mit einer auf das r. Knie sich stützenden einen Thyrsos haltenden Mänade. Auf der Rückseite des Berliner Kraters mit dem orgiastischen Tanz (2638) spielt Apollon umgeben von Musen, einem schwebenden Eros mit Tänie und Hermes die Leier, während Marsyas unterhalb steht und die r. gegen den Gott vorstreckt. Der phrygische Flußgott ist von Myron in die Kunst eingeführt worden in der berühmten Gruppe, in der er die von Athena zur Erde geworfenen Flöten aufheben will, vor dem Verbot der Göttin aber zurückschreckt; eine Erinnerung daran bietet ein attisches Vasenbild (Berlin 2418, abgeb. Bd. 2 Sp. 2446 nr. 2), das nach *Furtwängler* auch in der eigentümlich struppigen Bildung des Haares das myronische Vorbild nachahmt. Marsyas wird völlig wie ein Silen gebildet, ein fremdes Aussehen oder eine fremde Tracht hat er nie; die Sage ist trotz ihres barbarischen Charakters in Attika ganz heimisch und der Flötenbläser Marsyas eine der populärsten Gestalten geworden, so populär, daß mit seinem Namen die flötenspielenden Silene auch in anderen echt griechischen Szenen bezeichnet werden konnten. So leitet ein Marsyas auf der *Élite céram* 1, 41 abgebildeten Vase, gefolgt von Komodia und Dionysos, die Rückführung des Hephaistos; und auf einer Karlsruher Vase

noch etwas strengen Stils erscheint er am ganzen Leibe mit Zotteln bedeckt und geht flötenblasend dem kleinen Satyrknaben Posthon, der Mainas und dem Silen Soteles voran (*Creuzer, Dt. Schr.* 2, 3 Tafel 2; *Heydemann, Satyrnamen* S. 13, D).

Auch die Sage vom Einfangen des Silenos durch König Midas (s. d.) finden wir sicher erst auf Vasenbildern dieser Periode; die älteren hiermit in Beziehung gesetzten habe ich oben Sp. 459 von dem Phrygerkönig zu trennen versucht. Lebendig ist die Szene auf der Schulter einer Amphora aus Agrigent dargestellt (*M. d. I.* 4, 10). Dem durch sein spitzes Ohr charakterisierten König wird von einem Speerträger der gefesselte Dämon vorgeführt; mit frohem durch die erhobene r. ausgedrückten Erstaunen betrachtet Midas den Gefangenen. Tiefer ist dies Ereignis auf einem Chiusiner Vasengemälde aufgefaßt (*Br. Mus.* III 447; *Annali* 1844 tav. H), auf dem Midas (der allein daraus oben 2 Sp. 2959 abgebildet ist), charakterisiert durch seine langen Ohren, mit nachdenklich gesenktem Haupt der Weisheit des Gottes lauscht. Von seiner vortrefflichen Gestalt sticht etwas ab der Silen, der nicht gerade den Eindruck eines Weisen hervorruft; der Typus des *σίφων* erscheint auch hier noch nicht ausgebildet.

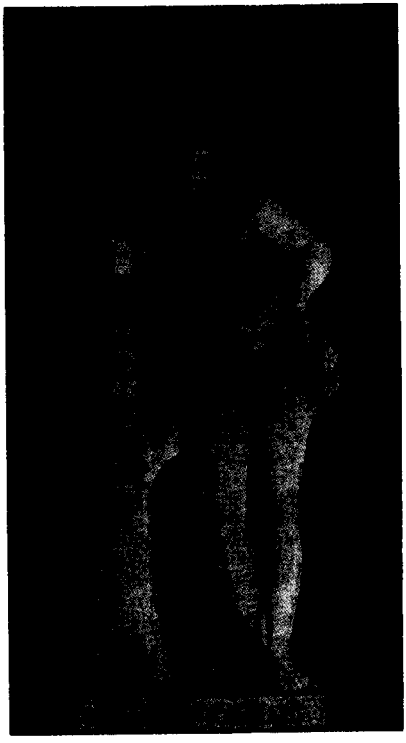
Die Begehrlichkeit und Feigheit der Silene wird in Heraklesszenen noch schärfer als früher zum Ausdruck gebracht. Sie stehlen dem schlafenden Helden die Waffen; vorsichtig, auf Fußspitzen, schleichen sie heran, aber so wie der Gott sich nur rührt, werfen sie die gestohlenen Stücke fort und suchen das Weite (*Jahn, Philol.* 27, 1868 S. 17 ff.; vgl. *Heydemann, Vase Caputi* S. 14). Auf der anderen Seite beginnt man des Helden Taten zu travestieren, indem man Satyrn an seine Stelle setzt. So sind auf einer Oinochoe des Brit. Mus. (III E 539, abgeb. bei *Heydemann, Humorist. Vb.* 1) am Hesperidenbaum drei Weinkannen aufgehängt; ein Silen greift in burlesker Attitude mit einer Keule die diesen Schatz hütende Schlange an, auf seinem vorgestreckten l. Arm trägt er einen leeren Weinschlauch, der ihm als Schild dienen soll. Ähnlich wird auf einer unteritalischen Vase der Dreifußraub des Herakles travestiert, indem an die Stelle des Helden ein Silen gesetzt ist.

Die Entwicklung, die die Silene in der Periode des schönen Stils erfahren haben, spiegelt sich auch in ihren Namen wieder. Die an das Leben in Berg und Wald erinnernden Namen sind verschwunden; auf das dionysische Treiben beziehen sich Dithyrambos (*Heydemann, Satyrnamen Y*, vgl. oben Bd. 3 Sp. 2116), Briachos (*t, ι*), Tyrbas (*T*), Sybas (*U*), vielleicht Mimas (*μ*), Sikinnos (*R*), den wir bereits aus dem strengen Stil kennen, Chorillos (*f, k*), Komos (*A, I, K, W, X* usw., vgl. Bd. 3 Sp. 2115), Hybris (*l*), Kissos (*k, l*), Oinos (*d*), Hedyoinos (*W*), endlich Oinopion (*R*), ein älterer Name, den auf einem Bilde des Exekias (*Gerhard, A. V.* 206) der junge, ganz menschlich gebildete Mundschenk des Dionysos führt, nach *Hesiod* im *Schol. Od.* 9, 198 ein Sohn des Gottes. Auf ihr Aussehen geht Simos (*C, I, R, T, V* usw.; im strengen Stil ist bisher nur Simades und Simaios bekannt); ihr musikalisches Können wird durch Molpos (*c*) und Hedymeles (*y*) gerühmt. Obszöne Bedeutung haben die Namen Batyllos (*U*) und Posthon (*D*). An die Gebärde des *ἀποσκοπεύειν* erinnert der Name Skopas. Nicht klar ist die Bedeutung von Soteles (*D*), Aietos, Lemnos, Demon (*λ*), Eupolis (*Wiener Vorl.* E XII) und Eurytion (*U*); der letztere ist als Kentaurenname bekannt, s. Bd. 1 Sp. 1434 nr. 2, 3. Daß der Name des Phrygers Marsyas auch anderen flötenspielenden Silenen (*D, L*) beigelegt wurde, ist bereits bemerkt, über Silenos als Eigennamen oben Sp. 473 gesprochen.

Gegenüber der ungeheuren Verbreitung der Silene auf Vasenbildern des fünften Jahrhs. fällt es auf, wie stiefmütterlich sie von der Plastik dieser Zeit behandelt sind. Auf ein statuarisches Vorbild aus der Zeit des schönen Stils weisen zwei Terrakottafigürchen aus Elteghen in der Nähe von Kertsch (*C. R.* p. 1877, Taf. 6, 1; S. 264); literarisch ist nur von einer markanten Schöpfung die Kunde auf uns gekommen, von der Gruppe des Myron, die *Sauer* im *Archäol. Jahrb.* 1908, 125 ff. und *Pollack* in den *Österr. Jahresheften* 12, 1909, S. 154 ff. zu rekonstruieren versucht haben: Athena, die von ihr erfundenen Flöten, da sie das Gesicht entstellen, fortwerfend und neben ihr der Silen Marsyas, vor Begierde brennend, die ihm köstlich erscheinenden Instrumente, von denen er den Blick nicht losreißen kann, zu ergreifen, aber vor einer gebieterischen Handbewegung der Göttin zurückprallend. Ein ähnliches Motiv, wie wir es schon bei den Silenen des Brygos gefunden haben, nur hier von einem großen Künstler in einer Rundfigur bis zur höchsten dramatischen Wirkung gesteigert. Daß der phrygische Flußgott ganz wie ein Silen gebildet wurde, ist schon oben gesagt; die laterranische Statue (*Brunn, Kl. Schr.* 2, 311) zeigt ihn von schlanker, sehniger Gestalt, ohne Glatze, mit vollem, etwas struppigem Haar, Stumpfnase und spitzen Ohren. Von dem Schweif ist nur der Ansatz erhalten geblieben.

Hat die Plastik des fünften Jahrhs. zu den Silenen keine rechte Beziehung zu finden vermocht, so hat das vierte Jahrh. sie dafür durch ein besonderes Interesse reich entschädigt. Der allgemeine Verjüngungsprozeß, dem die Kunst um die Wende des fünften Jahrhs. auch diese Dämonen unterwarf, ist für sie nur von Vorteil gewesen; die jugendlichen Gestalten, die jetzt die Oberhand gewinnen, reizten zur Erfindung immer neuer Motive und ihr heiteres, ausgelassenes und freches Treiben ruft in uns noch dasselbe Entzücken wie in dem antiken Beschauer hervor. Daß sie als Satyrn bezeichnet wurden, wissen wir bestimmt durch den berühmten Satyr des Praxiteles. Der einschenkende ist in einer Reihe von Wiederholungen erhalten (*Collignon - Baumgarten, Gr. Plastik* 2, 1898, S. 283); eine schlanke, anmutige Jünglingsgestalt, mit feinen,

regelmäßigen Gesichtszügen, bei der nur die zugespitzten Öhrchen ihre Abstammung kund tun. Auch von einem ausruhenden Satyr besitzen wir eine Menge von Kopien, von denen die des kapitolinischen Museums als eine der besterhaltenen hier abgebildet ist (Abb. 8). Schon *Winckelmann* hat in ihm ein Werk des Praxiteles vermutet und durch die Analysen *Brunns* u. *Furtwänglers* (*Glypt.* 1900 nr. 228; 229; *Meisterwerke* S. 559 ff.) ist diese Annahme fast zur Gewißheit erhoben. Die zarte jugendliche Gestalt steht, den Kopf leise geneigt, an einen Baumstamm angelehnt ruhend da, in träumerischem Nichtstun; der Blick ist ins Weite gerichtet. Mit dem ganzen Liebreiz, mit dem Praxiteles seine jugendlichen Gestalten zu umweben vermochte, hat er auch diese Naturkinder zu erfüllen verstanden, deren Wesen hier bis zur äußersten Grenze verfeinert erscheint.



8) Ausruhender Satyr des Kapitolin. Museums (nach *Collignon-Baumgart, Gr. Plastik* 2 S. 289 Fig. 148).

Von praxitelischer Anmut sind auch die jugendlichen um Dionysos gruppierten Satyrn auf dem Fries des 335/4 errichteten Lysikratesdenkmals (*Baumeister, Denkm.* 2, 838ff.; Abb. 9). Auch ihre bärtigen Genossen, die zum Teil in heftiger Bewegung die tyrrhenischen Seeräuber verfolgen oder strafen, gehören zu den vortrefflichsten Satyrgestalten, die aus dem Altertum erhalten sind.

Für den Silen hat Lysipp in der Gruppe mit dem Dionysoskinde, deren beste (oben Bd. 1 Sp. 1125 abgebildete) Replik sich im Louvre befindet, einen neuen Typus zu schaffen versucht. Die Gruppe wurde früher von *Brunn*, (*Kl. Schr.* III 388) auf Praxiteles zurückgeführt; *Löschcke* hat zuerst die Beziehungen zu Lysipp erkannt und *Furtwängler* (*Glypt.* 238) hat ihm beigestimmt auf Grund der Verwandtschaft, die in der Stellung, im Ausdruck und in der Modellierung der Körperformen zwischen dieser Statue und dem Farnesischen Herakles besteht. Auch die Durchschneidung der Vorderfläche durch das quer gelegte Kind weist auf diesen Meister, der zum ersten Male die alte Tradition flächiger Komposition aufgegeben hat. Lysipp wollte bei diesem Silen, wie *Furtwängler* hervorhebt, das Väterliche, Milde und Weise betonen und dazu reichte der traditionelle Typus nicht aus; bei der Bildung des Kopfes ist der bakchische Typus ganz verlassen, er gleicht mehr dem Porträt eines Dichters oder Philosophen. Nur die spitzen Ohren gehören dem überlieferten Silenstypus an, völlig verschieden ist die gerade Nase. Nichts Schlaffes und Weichliches liegt in dem Gesicht, und auch der Körper ist kraftvoll gebildet; nur eine leichte Fülle des Bauches deutet auf den Schlemmer, sonst sind die Formen schlank, hoch gewachsen und kräftig, besonders die Beine sehnig

9) Dionysos umgeben von zwei Satyrn. Vom Lysikratesdenkmal (nach *Stoll, Sagen des klass. Altertums* 1 S. 338).

und muskulös. Das Schwänzchen im Rücken ist ganz winzig geworden. Daß diese Bildung vorübergehend Anklang gefunden hat, zeigt die bei *Clarac* 4, 724, 1680 E abgebildete Statue aus Holkham Hall (*Michaelis, Anc. marbles* 306, 19), die den Silen ruhig in die Ferne blickend an einen Baumstamm gelehnt darstellt, und die des einen Schlauch auf dem aufgestützten r. Knie haltenden Silen zu Newby Hall (*ebenda* 523, 1), soweit sich das nach der Abbildung bei *Clarac* 4, 730 B 1765 A beurteilen läßt.

Ebenfalls auf Lysipp oder einen ihm nahestehenden Meister führt *Furtwängler* (*Glypt.* 221) den Typus des weichlichen Schlemmers zurück, der für die ganze Folgezeit als charakteristisch sich durchsetzen sollte und den wir, wenn wir vom Silen reden, hauptsächlich vor Augen haben. Die Körperformen zeigen eine üppige Fülle; nicht kräftige Muskeln, sondern weiche Fettmassen treten an seiner Brust hervor. Die kleinen zierlichen Füße zeigen, daß die Fülle der übrigen Formen nicht auf natürlicher Plumpheit der Anlage beruht, sondern die Folge üppigen bakchischen Lebensgenusses ist. Der hohe spitze Schädel ist kahl, ein Kranz umrankt ihn; üppig ist der Bart entwickelt, die Augenbrauen sind buschig, die Stirn gefaltet. Die Füße stecken in Schuhen und ein Tuch, das um einen Unterarm geschlungen ist, deckt in der Gegend der Hüften den Rücken (*Brunn, Glyptoth.* 98; Abb. 10). Die Ohren haben eine oben dicke schweinsartige Bildung, wie sie zuerst auf den Midasvasen *Annali* 1844 tav. H und *M. d. I.* 4, 10 angedeutet ist. Der Schweif ist diesem weichlichen Silen fremd. Eine prächtige Terrakotta dieses Typus ist die auf Tafel 129 der *Sammlung Sabouroff* abgebildete; *Furtwängler* bezeichnet ihren Kopf als fast den besten ihm bekannten Silenskopf.

10) Silen der Münchener Glyptothek (nach einer Originalaufnahme von *Franz Hanfstaengl* in München).

Vielleicht gehen auf diese Zeit auch die Vorbilder der als Stützfiguren im athenischen Theater verwandten Silene zurück (*M. d. I.* 9, 16). Die erhaltenen werden von *Dörpfeld* und *Reisch, Griech. Theater* S. 86 der neronischen Zeit zugeschrieben; weitere Nachbildungen sind in einer attischen Terrakotta und in einer als Brunnenfigur verwandten Statue erhalten (*Arch. Jahrb.* 2, 1887 S. 200). In den Rollen, auf die sich die Silene stützen, sind mit *Birt* (*Buchrolle* S. 127/8) Wollbinden zu erkennen.

Noch eines freundlichen Amtes muß ich hier gedenken, dessen der würdige Alte in dieser Zeit öfter waltet, des eines Hüters und Pflegers der männlichen Jugend. Einen Knaben am Ohr zupfend, während er einen anderen artig vor sich stehen hat, zeigt ihn die Berliner Terrakotta *A. Z.* 1882 Taf. 8, 1 (vgl. *Furtwängler, Samml. Sab.* II, *Einl. z. d. Terrakotten* S. 16); auf einem Lehnsessel sitzend legt er väterlich einem neben ihm stehenden Knaben den Arm um die Schulter in einer Terrakottagruppe aus Myrina (*Arch. Anz.* 1890 S. 93 nr. 7; vgl. *Winter, Typen d. figürl. Terrakotten* 2 S. 403, 3 u. 4; S. 405, 6). Ein silenartiger Dämon ist es auch, den man in der Cyrenaika als die Kinder liebend und behütend kannte, vgl. *Heuzey, Terres cuites du Louvre* pl. 56, 2—4.

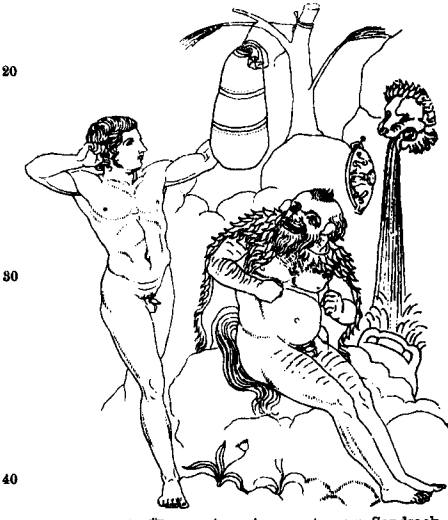
Überblicken wir noch einmal den Weg, den die Entwicklung des Silenstypus seit der Mitte des fünften Jahrhs. genommen hat. Aus der älteren Periode des schönen Stils stammen die edelsten Silensgestalten, die die griechische Vasenmalerei überhaupt hervorgebracht hat. Aber das Edle in ihrer Erscheinung beschränkt sich auf ein gesittetes und würdiges Aussehen und Benehmen; sie haben nur äußerlich ihre ursprüngliche Natur aufgegeben, ohne sich entsprechend vergeistigt zu haben. Denn eine Vertiefung ihres Wesens nach der Richtung des Weisen, das doch auch in dem alten Dämon lag, ist damit nicht Hand in Hand gegangen. Selbst der Erzieher des Dionysos auf den uns bekannten Darstellungen des fünften Jahrhs., bei dem man diese Veredelung am ehesten erwarten sollte, zeigt nichts davon; auch die Ähnlichkeit mit Sokrates ist dafür nicht ausgenutzt. Und so wußte Lysipp bei seinem Versuch an nichts Bekanntes anzuknüpfen, sondern glaubte am besten zu fahren, wenn er ganz von aller Tradition absah und seinem Silen den Kopf eines Philosophen gab. Und doch bot der Typus des alten Schlemmers, der um dieselbe Zeit von einem Lysipp nahestehenden Meister in Anlehnung an den alten Silenstypus ausgebildet wurde, die Möglichkeit einer Entwicklung auch nach der Richtung des weisen *εἴρων*, wie uns eine Anzahl vortrefflicher Köpfe und Masken dieser und der späteren Zeit zeigen.

Schon am Anfang des schönen Stils beginnen sich die Silene ihrem Alter nach zu differenzieren; wir begegnen Kindern, Jünglingen und Greisen, während früher alle das gleiche Lebensalter hatten. Und auch die Heraushebung eines einzelnen beginnt sich vorzubereiten: ein Silen wird der Erzieher des Dionysos, was wir literarisch zuerst im *Dionysiskos* des *Sophokles* und im *Kyklops* des *Euripides* bezeugt finden, einer — vermutlich doch eben dieser Erzieher — führt allein den Namen Silenos. Er ist zunächst von den andern noch nicht unterschieden, Komos, Oinopion usw. sehen genau ebenso aus. Aber in dem Schlemmer des lysippischen Kreises ist

diese Entwicklung bereits vollendet: von jetzt an begegnet uns nur ein Silen, durch sein Alter vor allen übrigen ausgezeichnet. Es hat lange gedauert, bis sich diese vom Satyrspiel geschaffene Differenzierung allgemeine Anerkennung erzwang.

Gefördert wurde diese Entwicklung durch die Schaffung des jugendlichen Satyrtypus, der am schönsten und edelsten von Praxiteles ausgebildet wurde. So sehr aber auch die beiden Typen am Ende dieser Entwicklung auseinandergehen, der jugendliche leichtfüßige anmutige Satyr und der plumpe weinschwere Alte — wir haben verfolgen können, wie der Satyrtypus aus dem Silenstypus entstanden ist, wie er nur dem allgemeinen Verjüngungsprozeß entstammt, dem die Kunst um die Wende des fünften Jahrhs. alle Götter unterworfen hat. Die Satyrn treten nicht als etwas Fremdes neben die Silene, sondern sie sind ihre verjüngten Ebenbilder, Repräsentanten desselben Dämonengeschlechts, von dem als altes würdevolles Glied schließlich nur der Erzieher des Dionysos übrig bleibt. Die attischen Vasenbilder scheinen diese feste Differenzierung noch nicht zu kennen. Hier erscheinen die glatzköpfigen Alten in der Mehrzahl, daneben die jugendlichen bartlosen und bärtigen Gestalten, deren letztere von den Gelehrten bald als Silene, bald als bärtige Satyrn bezeichnet werden, eine Unbestimmtheit, die eine Zeitlang auch im Altertum geherrscht hat, wie wir bei Marsyas feststellen können, der bei *Herodot* ein Silen, bei *Platon* ein Satyr ist. Daß aber auch in der attischen Kleinkunst diese Unterschiede allmählich sich festigten, können wir dem schönen Reliefbild eines silbernen in einem Grabe bei Sophia gefundenen Rhyton entnehmen (*C. R.* p. 1880 S. 56; 73; 87), das die drei Typen des dicken kleinen Silen, des bärtigen und des unbärtigen Satyrs deutlich ausgeprägt nebeneinander zeigt.

Erst auf den späteren unteritalischen Vasengemälden des vierten Jahrhs. scheint sich der eine Silen durchgesetzt zu haben. Ein sicheres Urteil ist hier leider nicht möglich, weil die Zahl der größeren Thiasosdarstellungen, die Silen, bärtige und bartlose Satyrn nebeneinander enthalten, eine verhältnismäßig geringe ist und die Beschreibungen der Vasenkataloge — wenn sie nicht von einem Meister wie *Furtwängler* herrühren — für solche Untersuchungen fast vollständig versagen. In der Hauptsache müssen wir uns daher an die wenigen veröffentlichten Vasenbilder halten. Auf der Münchener (nicht Wiener) apulischen Vase *A. Z.* 1885 Taf. 83 Sp. 147 ff., auf der der sitzende Dionysos einem vor ihm stehenden Jüngling eine Maske hinhält, sitzt r. von dem Gott auf einer Amphora der kahlköpfige, schweinsohrige Silen, mit einem Schurz bekleidet, einen Kantharos in der Linken. Links steht ein bärtiger, auf einen Stab gestützter Satyr mit vollem Haar, der einen Schlauch in der l. hält und in ein Rhyton blickt; seine Ohren sind nicht kenntlich. Der Unterschied im Äußeren der beiden Gestalten ist augenfällig; der Satyr hat einen kräftigen Körperbau, der Silen ist schlaff und weichlich; er zeigt den Typus, den in der Kleinkunst am vollendetsten die prächtige Figur der Ficoronischen Cista wiedergibt (Abb. 11). Auf einer Berliner apulischen Vase (3264 = *Gerh., Ap. Vb.* 1. 2), die Dionysos von Pan bedient im Kreise seiner Thiasoten zeigt, tanzt Silen ebenso vergnügt wie schwerfällig zum Tympanonschlag einer Mänade. Sein Bauch ist dick und ebenso wie die weichliche Brust behaart, die Füße stecken in hohen Stiefeln; er hat aber keine Glatze, und Haar und Bart sind schwarz, sein Ohr ist durch den erhobenen Arm verdeckt. Der durch eine Mänade von ihm getrennt auf einem Felsblock sitzende bärtige Satyr mit vollem Haar und spitzem Ohr, am Körper ebenso behaart wie der Silen, hat einen weniger ausgebildeten Bauch, aber eine ebenso weiche und fette Brust; seine Haltung ist dagegen von einer Eleganz, die der ungeschickt hüpfende Silen niemals erreichen könnte. Unterschiede zwischen den beiden Typen sind also deutlich erkennbar, aber die Grenzen noch nicht fest bestimmt; der bärtige Satyr ist noch nicht die jugendlich schlanke muskulöse Gestalt, die er in der hellenistischen Zeit wird, sondern kann noch als eine mehr weichliche, wenn auch elegante Erscheinung auftreten und einen Stock gebrauchen, um sich darauf zu stützen, wie andererseits der Silen sich noch seines vollen Haarwuchses erfreuen kann. Mit Glatze, dickem Bauch und Schweinsohren erscheint der Silen auf einer anderen apulischen Amphora zu Berlin (3263 = *Gerh., Apul. Vb.* 3. 4); ein bärtiger Satyr fehlt hier, nur drei Satyrjünglinge, Eros und vier Mänaden bilden die Umgebung des Dionysos. Ebenso ist durch eine Glatze, Schweinsohren und hohe Schuhe der flötenspielende Silen charak-



11) Silen, die Übung eines Argonauten am Sandsack parodierend. Von der Ficoronischen Cista (nach *Wiener Vorl.* 1889 Taf. 12).

terisiert, der ein Maultier lenkt, das auf einer Kline den gelagerten Dionysos und die neben ihm sitzende Ariadne trägt (*C. R.* p. 1863 Taf. 5, 3). Den alten Kahlkopf in der Mehrzahl auf späteren unteritalischen Vasen gefunden zu haben kann ich mich nicht erinnern.

Andere Thiasosdarstellungen apulischer Gefäße (wie z. B. *Brit. Mus.* IV F 276, 303 und 304) zeigen uns nur jugendliche Satyrgestalten, die entweder ohne ersichtlichen Zweck hin und her laufen, oder den Gott und die Mänaden bedienen, bewegte Bilder dieser unruhigen nervösen Gesellschaft. Der Silen hat sich einen festen Platz neben seinem Herrn noch nicht errungen. Weitaus die Mehrzahl aller unteritalischen Vasen mit bakchischen Darstellungen nimmt auch von Dionysos keine Notiz; sie enthalten meist nur wenige, zwei bis drei Figuren, Satyrn unter sich oder im Verkehr mit Frauen, in denen wir Bakchantinnen zu erkennen haben. Die Satyrn sind schlanke bewegliche Jünglinge, die nur durch ihre in der Regel spitzen, gelegentlich aber auch schweinsartig gebildeten Ohren (Berlin 3263) und durch das Schwänzchen ihre dämonische Natur verraten. Sie tanzen, springen, laufen, tragen einen Narthex oder Thyrsos, einen Kranz, eine Schale, einen Eimer oder halten Früchte; auch ein Tympanon oder eine Fackel sieht man gelegentlich in ihren Händen. Auch liegend oder hockend oder auf einem Felsblock sitzend kommen sie vor; gelegentlich stehen sie in einen Mantel gehüllt da, die alten Mantelfiguren haben hier Satyrzüge bekommen. Oder sie sind trinkend dargestellt, spielen die Flöte, lassen sich von einer Frau einschenken, sehen ihr zu, reichen ihr eine Tänie; alles Augenblicksbilder aus dem bakchischen Leben, die einen prägnanten Moment gar nicht schildern wollen. Selten tritt das erotische Moment in den Vordergrund, indem sie Frauen verfolgend oder eine schlafende Bakchantin überraschend dargestellt werden.

Finden wir also die jugendlichen bartlosen Satyrn in diesem Stil ganz heimisch und begegnet ebenso der dicke schweinsohrige Silen und der bärtige Satyr, so ist es doch noch nicht zu der festen Gestaltung des bakchischen Thiasos gekommen, die wir aus der hellenistisch-römischen Zeit kennen. Die Typen sind vorhanden, aber die stereotype Form daraus noch nicht geschaffen. Auch die in der späteren Zeit ganz übliche Vermischung des Satyr- und Pantypus dadurch, daß die Satyrn kurze Bockshörnchen bekommen, ist hier nicht ohne Beispiel; vermag ich sie auch in der Malerei nicht sicher nachzuweisen, so doch plastisch in dem apulischen Gefäß in Kopfform Berlin 3409.

Öfter begegnet im unteritalischen Stil endlich die früher nur ganz vereinzelt (z. B. *Brit. Mus.* E 232) sich findende Hinzuziehung der Satyrn — gleichwie des Pan — auch zu Szenen, zu denen sie an sich in gar keiner Beziehung stehen; das Satyrspiel, das sie mit den unwahrscheinlichsten Heroenmythen in Verbindung brachte, wird den Anstoß dazu gegeben haben. Den Künstlern wurden diese beweglichen Gestalten mit ihrer naiven Lebhaftigkeit, die auf jeden Eindruck sofort reagiert, lieber, als die schwerfälligen Ortsgottheiten; sie tragen zur Belebung des Bildes bei, indem sie neugierig herbeieilend oder hinter einem Fels hervorlugend ihre Teilnahme kundgeben oder ihr Erstaunen äußern. So finden wir sie bei dem Kampf zweier Krieger (*Br. Mus.* IV F 178), bei den Drachenkämpfen des Kadmos und Iason (*Millin, G. M.* 98, 395; *Heydemann, Vasensamml. zu Neapel* 3248), der Tötung des Argos (*Wien. Vorl.* 1890/91 Taf. 12) und der Chimaira (Berlin 3258), bei der Begegnung des Orestes und der Iphigeneia (*M. d. I.* 4, 51), dem Hesperidenabenteuer (*Millin, G. M.* 114, 444), dem Raub des Kephalos (Berlin 3257) usw. Vgl. die Sammlung *Stephanis* (*Mélanges grécorom.* 1, 523 ff.), aus der allerdings alle mit Satyrspielen in Beziehung stehenden Darstellungen auszuscheiden sind.

Die hellenistische Zeit hat die bereits hier und da angebahnte gegenseitige Beeinflussung des Satyr- und Pantypus*) gefördert; ihre Freude an der Darstellung des Ländlichen, die in der Pflege der bukolischen Poesie ihren Ausdruck fand, trieb sie dazu, auch die Satyrn nach dieser Richtung umzugestalten (vgl. *Dieterich, Pulcinella* 70), als deren Aufenthalt immer die freie Natur gedacht wurde, die aber durch die eigenartige Entwicklung, die ihnen Athen gab, mehr und mehr ihre Neigung zum Idyllischen eingebüßt hatten. Wie Pan jetzt im Satyrtypus gebildet werden konnte (*Furtwängler, Satyr v. Perg.* S. 30/31), so übernahmen die Satyrn von ihm den Hirtenstock und die Syrinx, und als äußeres Abzeichen tragen viele von ihnen die Zotteln der Ziege und kleine Ziegenhörnchen, οἷα τοῖς ἄρτι γεννηθεῖσιν ἐρίφοις ὑποφύεται, wie *Lukian, Dionysos* 1 sich ausdrückt. Neben die zarten anmutigen Satyrgestalten des vierten Jahrhs. tritt unter diesem Einfluß der bäuerische Satyrtypus, für den wir hervorragende Beispiele in dem Bronzefigürchen von Pergamon (*Furtw., Satyr* Taf. 1), der Marmorstatue der Sammlung Somzée (*Furtw., Samml. Somzée* S. 31 Taf. 23) und einer Terrakotta aus Myrina (*Pottier, La nécrop. de M.* pl. 26 S. 372 ff.) besitzen. Auch die auf dem pergamenischen Fries den Dionysos in den Gigantenkampf begleitenden Satyrn wie die der von *Petersen* im *Bull. d. Comm. archeol. di Roma* Serie 3, 1889 S. 3 ff. besprochenen Gruppe gehören dem derben Typus an; sie haben struppiges, sich emporsträubendes Haar, die Pergamener auch die Zotteln am Halse. Diese Satyrjünglinge hat die Erfindungsgabe der hellenistischen Zeit in den mannigfachsten Situationen dargestellt: in tanzendem Schritt, auf den Fußspitzen hüpfend halten sie eine Traube hoch, tragen sie einen Schlauch (ein beliebtes Motiv für Brunnenfiguren, *Clarac* 4, 1730; 1747 = *Furtw., Glypt.* 232), spielen die

*) Dazu rechne ich, daß gelegentlich Silene und Satyrn des fünften Jahrhs. in ihrer Gesichtsbildung an Böcke erinnern. Andererseits trägt das Gesicht des ziegenfüßigen Pan auf der Vase schönen Stils des Br. Mus. III E 228 pl. 9 ganz den Silenstypus; sogar die Hörner sind fortgelassen.

Syrinx oder die Flöte (*Fried.-Wolters* 1501; 1502), treten eine Fußklapper (*Dütschke* 3, 546), wenden den Kopf nach hinten und betrachten voll Vergnügen ihr Bockschwänzchen (*Furtw., Glypt.* 466; *Babelon-Blanchet, Cat. des bronzes de la Bibl. nat.* 425), scherzen mit einem Panther oder wehren ein anderes Tier ab (*Furtw., Samml. Somzée* Taf. 23; *Satyr v. Perg.* S. 4). Oder wir finden sie im Verkehr mit einer Bakchantin, oder mit einem Hermaphroditen ringend (Berlin, *Beschreib. d. ant. Skulpturen* 195; *D. A. K.* 2, 40, 474), oder behaglich sitzend, gelagert (*Clarac* 4, 1689) oder schlafend, wie den berühmten Barberinischen Faun (*Furtw., Glypt.* 218; *Clarac* 4, 1723). Besonders beliebt war ihr Spiel mit dem Dionysoskind, das sie entweder auf die Schulter oder rittlings auf den Nacken gesetzt haben oder auf einem Zipfel ihrer mit Früchten gefüllten Nebris tragen (*Pottier, Nécrop. de Myrina* Taf. 26; *Clarac* 4, 1628; *Furtw., Satyr* Taf. 3, 1).

Auf Reliefs der hellenistischen Zeit, die das Gefolge des Dionysos meist in wildem Enthusiasmus umherschweifend darstellen, finden wir sie als Flötenspieler, Beckenschläger, in eiligem Lauf, ihre Glieder nach allen Richtungen hin auseinanderwerfend, wie sich *Hauser* ausdrückt (*Neuatt. Reliefs* S. 20); die festen, immer wiederkehrenden Typen sind dort auf Tafel 1. 2 unter Nr. 17—23 abgebildet. In ekstatischem Tanz begriffen ist die prächtige Gestalt des Borghesischen Kraters (*D. A. K.* 2, 48, 601), auf den Zehenspitzen des r. Fußes herumwirbelnd, während der l. Unterschenkel in die Höhe geworfen ist, ein Motiv, das sich bereits auf der *A. Z.* 1856 Taf. 89 abgebildeten Vase findet. Auf den Spitzen beider Füße tanzt, eine Cista haltend, den Kopf verzückt zurückgeworfen, der Berliner Satyr 1055; verwandt ist die Gestalt des Silberbechers von Vicarello *A. Z.* 1867 Taf. 225, 2 (vgl. *Heydemann, Vas. z. Neapel* 1922). Der Fries des Dionysostempels von Teos, den *Hirschfeld A. Z.* 1875 S. 30 dem Anfang des zweiten Jahrhs. zuschreibt, ist leider zu schlecht erhalten, um mehr als ganz allgemein die selige Ausgelassenheit erkennen zu lassen, in der sich hier Silen und die Satyrn mit Bakchantinnen und Kentauren vergnügen. Erotische Szenen, wie sie das Relief bei *Schreiber* (*Hell. Rel.* XXIV) bietet, auf dem ein Satyr das Gewand einer schlafenden Mänade aufhebt, sind selten. In der friedlichen Tätigkeit des Kelterns zeigt sie ein Tonrelief aus Arezzo (*Not. d. scavi* 1884 t. 9), ebenso das Relief des *Museo Borbonico* 2, 11, wo ihrer mehrere zusammen mit dem alten Papposilen, der ihnen gewiß keine Hilfe ist, an der Kelterpresse sich abarbeiten, während zwei andere Säcke mit Trauben herbeischleppen. Zum fröhlichen Mahl, Herakles, an dessen Gegenwart sie sich jetzt gewöhnt haben, in ihrer Mitte, haben sie sich auf dem Relief des Marmorbeckens der Villa Albani (*Zoega* 2, 71, 72) gelagert. Als Jäger, seinem danach emporspringenden Hund ein Häschen hinhaltend, erscheint ein Satyrjüngling auf dem Relief bei *Schreiber* XXII.

In der Regel sind die Satyrn ganz jugendlich gebildet; doch begegnen gelegentlich auch bärtige kräftige Satyrgestalten, wie auf der kapitolinischen Marmorvase (*Mus. Capitol.* 4, 58), einer Basis in Venedig (*Zannetti, Statue in V.* 1734 t. 35 nr. 2), dem Puteal des *Mus. Borb.* (2, 11) und dem zu Madrid (*Hübner, Ant. B.* 289). Der Silen — immer in der Einzahl, wenn wir von so außergewöhnlichen mit alten Reminiszenzen gefüllten Veranstaltungen wie der Pompe des Königs Ptolemaios (*Athen.* 5, p. 198—200) absehen — ist durch sein Alter und durch seine schwerfällige Gestalt, die mit einem Chiton, Mantel oder Schurz und mit Schuhen ausgestattet wird, von den bärtigen Satyrn bestimmt unterschieden. Auf den sogenannten Ikariosreliefs (z. B. *D. A. K.* 2, 50, 624), in denen man heute Nachbildungen von Anathemen siegreicher Dichter oder Schauspieler an Dionysos erkennt, die zum Dank

12) Satyr, den trunkenen Silen haltend. Vom borghesischen Marmorkrater (nach *D. A. K.* 2, 48, 601).

für ihren Sieg den Gott mit seinem Gefolge bei sich bewirten (*Hauser* 197; *Dieterich, Pulcinella* 199), spielt der Alte die Flöte; schwerfällig, mit geknickten Knieen bewegt er sich im Tanzschritt vorwärts, ein Tuch um die r. Schulter und die Hüften geschlungen; ebenso erscheint er auf dem Marmorkrater zu Pisa (*Gerhard, Ant. B.* 45). Sonst wird er eine Schüssel mit Früchten auf dem Kopf tragend (*Mus. Pio-Clem.* 5, A 2) oder ein Liknon, in dem ein von Früchten umgebener Phallos liegt, auf dem Kopf haltend dargestellt (*Michaelis, Anc. marbles* 220, 11). Zur Einweihung eines verhüllten Mysten bringt er den mystischen Korb herbei auf dem Terrakottarelief *D. A. K.* 2, 48, 607, zu einem bakchischen Opfer *ebenda* 608 und 610. Besonderen Anklangs hat sich in dieser Zeit der trunken umsinkende Alte erfreut, den ein Satyr mit Aufbietung aller seiner Kraft vor dem Fall zu bewahren sich bemüht. Berühmt ist die Gruppe des borghesischen Kraters (*D. A. K.* 2, 48, 601 = Abb. 12); auf der Platte des Museo Pio-Clementino (4, 28) wird der alte, nach l. überfallende Trunkenbold, der in dieser bedenklichen Stellung mit erhobener r. noch Reden hält (vgl. *Michaelis*

253, 31) mit Mühe von einem Satyr aufrecht gehalten, während ein anderer hinten sein Himation lüpft. In aufrechter Stellung dagegen, fest auf dem l. Bein stehend, während das r. emporgezogene Knie auf der Spitze des Fußes ruht, mit der r. Hand den auf die Erde gestützten Thyrsos, mit der l. das von den Hüften herabhängende Himation haltend, sehen wir ihn auf dem Krater des Salpion (*D. A. K.* 2, 34, 396), auf dem die vor ihm sitzende Nymphe aus Hermes' Händen das kleine Dionysoskind entgegennimmt. Hier weiß er als Erzieher des jungen Gottes seine Würde zu wahren.

In dem in der hellenistischen Kunst ganz fest ausgebildeten Typus und in ganz ähnlichen Situationen erscheint Silen auch auf der großen Masse von römischen Sarkophagen, die die Erziehung des jungen Dionysos, seinen Hochzeitszug mit Ariadne, den indischen Feldzug oder den Thiasos auf der Rast zeigen. Fast ausnahmslos ist er mit einem Mantel, der auf seiner Schulter aufliegt oder die Hüften umhüllt, oft darunter mit einem Chiton bekleidet (*Matz-Duhn* 2321; *Dütschke* 3, 99; mit einem Fellchiton *Michaelis* 253, 31). Eine kurzärmelige Tunika trägt er auf dem Sarkophag in Villa Casali (*Matz-Duhn* 2263); gelegentlich erscheint er nur mit einem Schurz um die Lenden (Berlin 851; *Dütschke* 2, 516; *Matz-Duhn* 2312), bisweilen stecken die Füße in Schuhen (*Dütschke* 2, 515; *Matz-Duhn* 2312; *Michaelis* 613, 54 = *Clarac* 4, 734, 1770); auch ein Stab gehört zur Ausrüstung des schwankenden Alten, wenn er sich ohne fremde Hilfe vorwärts bewegen soll (*Dütschke* 2, 515; 3, 99; *Matz-Duhn* 2263; 2303; 2321). Gewöhnlich ist er so betrunken, daß ihn einer oder zwei Satyrn oder ein Satyr und eine Mänade forttragen müssen (z. B. *Furtw., Glypt.* 223; *Michaelis* 253, 31); auf einem Fell wird er auf der Nebenseite eines Sarkophages in Villa Medici fortgeschleppt (*Matz-Duhn* 2325). Auch auf dem Esel, seinem auf den Sarkophagen der Kaiserzeit gewöhnlichen Reittier (auf dem er schon auf einer Vase strengen Stils oben Sp. 464 und auf Münzen von Meude und Nakona aus der zweiten Hälfte des fünften Jahrhs. vorkommt, vgl. *Robert, d. müde Silen* 20 A. 19; *Ovid Fasti* 1, 399: *senior pando Silenus asello*) bedarf er gelegentlich energischer Unterstützung durch die Satyrn (*Michaelis* 724, 61; *Matz-Duhn* 2322), kann sich aber auch allein, wenngleich in gebeugter Haltung darauf behaupten, zieht es indessen vor, sich bequem auf das geduldige Lasttier zu lagern (*Michaelis* 723, 56; *Matz-Duhn* 2312). Seltener sitzt er auf einem Panther, Löwen oder Ziegenbock (*Matz-Duhn* 2273; 2276; *Dütschke* 2, 257).

Nur ausnahmsweise macht er sich nützlich, indem er einen Fruchtkorb herbeiträgt (Berlin 851; *Museo Pio-Clem.* 5, 7) oder den Satyrn beim Austreten der Trauben hilft (*Matz Duhn* 2343). Auf einem kapitolinischen Sarkophag (*Mus. Cap.* 4, 60) züchtigt er einen ungehorsamen Satyr mit dem Riemen. Öfter betätigt er sich als Ordner des Zweikampfes zwischen Pan und Eros (*Bie, Arch. Jahrb.* 4, 1889 S. 132 ff.), eine Rolle, in der er auch auf den kampanischen Wandgemälden beliebt war (*Helbig* 404—406); hier pflegt er in sehr kleiner, fast zwerghafter Gestalt gebildet zu werden.

Merkwürdig ist ein auf dem Kastron Melenik am Strymon gefundenes Relief, das „zwei Silene" in einem Weinberg im Kampf mit einem zwischen ihnen dahinsprengenden Reiter zeigt. Der hinter dem Reiter befindliche Silen (jedenfalls ein bärtiger Satyr) hat das Pferd am Schweif gepackt, der Reiter zerrt ihn am Barte; der Silen rechts, mit wollenem Hemde und einem Schurz bekleidet, beugt sich zurück, um nicht umgerissen zu werden, und erhebt wie zur Abwehr die Hand (*Mordtmann, Athen. Mitt.* 21, 1896 S. 100). Das Relief stammt aus dem Jahr 215 n. Chr. und ist dem Gott Asduletos geweiht, stellt also wohl eine lokalmakedonische Überlieferung dar.

In der statuarischen Plastik der römischen Zeit war der Silen eine beliebte Brunnenfigur; er hält stehend einen Schlauch auf dem Knie, auf einem Pfeiler neben sich oder auf dem Rücken (*Clarac* 4, 780 B, 1765 A; B; C), hat sich unter der schweren Last auf ein Knie niedergelassen (vgl. oben Sp. 483/4) oder macht sich die Aufgabe leicht und amüsant, indem er auf dem an zwei Zipfeln gefaßten Schlauch reitet (*D. A. K.* 2, 41, 501; *Matz-Duhn* 481). Auch an schlafenden Silensfiguren fand man Gefallen, die auf einem Tierfell oder Gewand liegen und mit dem Kopf auf dem Schlauch ruhen (*Benndorf-Schöne, Lateran* 214, 215; *Matz-Duhn* 477). In der Kleinkunst war der Silen besonders als Lampenhalter beliebt; ein paar prächtige Exemplare aus Pompeji und Herculaneum sind *D. A. K.* 2, 41, 504 und in *Baumeisters Denkmälern* 2, 893; 895 abgebildet.

Die Satyrn der römischen Sarkophage zeigen den bekannten derben Typus der hellenistischen Zeit; sie sind in der Regel unbärtig, doch kommen vereinzelt auch bärtige vor (*Mus. Cap.* 4, 60; *Dütschke* 3, 99). Sie spielen mit dem Dionysoskinde, indem sie es aufheben und ihm ihr Pedum, eine Traube, eine Maske oder einen kleinen Panther zeigen (*Gerhard, Ant. B.* 110, 1; *Mus. Pio-Clem.* 5, 8; *Clarac* 2, 127, 148). Den Dionysoszug begleiten sie tanzend, blasen die Flöte oder Syrinx, schleppen den alten Silen, umfassen den stolpernden Herakles (*Matz-Duhn* 2285) und stützen den trunkenen oder die schlafende Ariadne betrachtenden Dionysos (*Matz-Duhn* 2262; 2263), eine Dienstleistung, zu der einmal auch Silen herangezogen wird (2359). Sie beleuchten die Szene auch mit Fackeln, bringen einen Schlauch oder einen Krater und schleppen zum Opfer einen Stier oder eine Ziege auf dem Rücken herbei. Auf einem Sarkophag zu Newby Hall (*Michaelis* 533, 34) zieht ein Satyr einem Pan einen Dorn aus dem Fuß, ein Gegenstück zu der bekannten Gruppe, in der ein Pan einem Satyr diesen Freundesdienst erweist (*D. A. K.* 2, 43, 535).

In ornamentaler Verwendung werden sie in späterer Zeit gelegentlich auch mit Flügeln ausgestattet, vgl. *Ceuleneer, Bull. de l'Acad. de Belgique*, 3. Sér. 3, 1882 nr. 3.

In kleiner Gestalt, als Satyrisken sind sie mit Eroten auf dem bei *Brunn, Kl. Schr.* 1, 32 abgebildeten Relief der Villa Albani gepaart. Ein weibliches Gegenbild zu den Satyrn wurde in einer Satyra geschaffen (*Benndorf-Schöne, Lateran* 373; 140; *Wieseler, Gött. Nachr.* 1890 S. 385 ff.).

Auch die kampanischen Wandgemälde haben wie die Sarkophage den in der hellenistischen Kunst ausgebildeten Typus des Silen und der Satyrn getreu festgehalten. Silen ist auch hier der schwerfällige, fettleibige alte Herr, dessen Auftreten nie ganz frei von Komik ist. Häufig ist er von kleiner Gestalt (*Lukian, Dionysos* 2 nennt ihn βραχὺς πρεσβύτης ὑπόπαχυς), bisweilen sogar zwerghaft gebildet (*Helbig* 397; 1235), so daß er dem Dionysos nur bis an die Hüften reicht. Immer hat er einen farbigen Mantel um die Lenden, öfters trägt er Stiefel und sein Stab ist der Thyrsos. Überrascht ist man, die ihm lange fremd gewordene Leier wieder in seiner Hand zu finden (vgl. *Babelon-Blanchet, Cat. des bronzes de la Bibl. nat.* 376); eher traut man ihm schon eine kunstgerechte Behandlung des Tympanon zu. Eins dieser Instrumente spielend steht er neben seinem Herrn, der in einem Augenblick der Ruhe seinen Arm auf ihn legt (*Helbig* 395; 395 b; 397). An seiner Seite, sein Entzücken teilend, betrachtet er Ariadne (1234; 1235); auf zwei Gemälden hat er nicht schnell genug folgen können und muß von einem Satyr den Hügel, auf dem Ariadne ruht, herauf gezogen werden, da er allein solchen Bergpartien nicht mehr gewachsen ist (1240; 1237 = *D. A. K.* 2, 36, 420).

Öfters wird er mit dem jungen Dionysos spielend dargestellt; er sitzt auf einem Stein und hebt mit beiden Händen den Kleinen in die Höhe, reicht dem neben ihm stehenden eine Traube oder hält ihn zu Wagen fahrend auf seinem Schoß (376—379).

Seiner wichtigen Rolle beim Ringkampf des Eros und Pan ist schon oben gedacht. In trunkenem Zustande, wie auf den Sarkophagreliefs einer Unterstützung bedürftig, die ihm hier eine Mänade zuteil werden läßt, zeigt ihn das Gemälde 1141, auf dem er sich gegen den in noch weiter vorgeschrittenem Stadium befindlichen Herakles wenig anständig benimmt.

Die Satyrn sind fast durchweg jugendliche Gestalten, bärtige sind sehr selten (435; 440; *A. Z.* 1855 Taf. 82). Sie sind nackt und pflegen nur auf dem Rücken oder dem Arm eine Nebris zu tragen; in ihrer Hand sieht man die Syrinx, das Tympanon, das Pedum und wie auf unteritalischen Vasenbildern einen kleinen Eimer (*Furtw., Satyr* S. 18). In Einzelbildern begegnen sie und Mänaden häufig schwebend, Gestalten von rein dekorativem Charakter; einmal trägt ein schwebender Satyr das Dionysoskind und hält ihm eine Traube vor, in der Haltung des praxitelischen Hermes (373; abgeb. *Furtw., Satyr* Taf. 3, 6). Mit zusammengeschlossenen Beinen steht ein Satyr da und berührt eins seiner Stirnhörnchen (428). Beim Keltern zeigen sie die Gemälde 438 und 439; eine zahlreiche Gesellschaft tritt in allen möglichen Stellungen als Seiltänzer auf 442 auf. Bei der Auffindung der Ariadne ist ihre Gegenwart selbstverständlich; aber auch in anderen Szenen, zu denen sie keine spezielle Beziehung haben, erscheinen sie als Zuschauer wie auf den unteritalischen Vasen, so bei des Herakles Aufenthalt bei Omphale (1136; 1139), bei der Auffindung des Telephos (1143), bei Daidalos und Pasiphae (1205) und bei Narkissos und Echo (1359). Eine Satyra habe ich nur als Büste und als Herme gefunden (427; 442 b).

Ein ebenso interessantes wie bisher vernachlässigtes Kapitel, das eine umfassende Behandlung lohnen würde, bilden die Silens- und Satyrmasken, auf die ich hier nur so weit eingehen kann, als sie für die Erkenntnis des Wesens dieser Dämonen von Bedeutung scheinen; von den zum Theater in Beziehung stehenden sehe ich ab. In einem Temenos des Dionysos zu Athen (*Paus.* 1, 2, 5) befand sich in die Mauer des Heiligtums eingelassen eine Maske des dionysischen Dämons Akratos; ebenso springt auf einer Gemme des fünften Jahrhs. aus einer Wand, vor der ein Krieger steht, eine Silensmaske hervor (*Furtwängler, Gemmen* Taf. VI, 54). Wir erinnern uns der Gorgo, der Artemis und des Acheloos, die ebenfalls in der Form von Masken verehrt wurden (*Furtwängler, Arch. Jahrb.* 6, 1891, 113; *Meisterwerke* 331). Weiter begegnen uns Silensmasken als Helm- und Schildzeichen, auf Stirnziegeln, bei allerlei Hausgerät, endlich in sepulkraler Verwendung.

Als Schildzeichen sind sie häufig auf Vasenbildern des sf. Stils: große, fast das ganze Oval des Bildes einnehmende weit herausspringende Köpfe mit geöffnetem Mund (Berlin 1718; ebenso wohl 1732; 1908; *Ἐφημ. ἀρχ.* 1885 Taf. 8, 2; gleichzeitig finden sich auf Schilden auch Silene in ganzer Gestalt z. B. Berlin 1708*; *Ant. Denkm.* 1 S. 34). Späterer Zeit, doch noch dem fünften Jahrh. gehört eine Gemme an, auf der ein Krieger einen mit einer Silens- oder Besamaske geschmückten Schild führt (*Furtwängler, Gemmen* Taf. VII 48). Auf Helmen finden sich Silensmasken öfter auf der Nackenseite angebracht (*Furtwängler, ebenda* Taf. VI, 56; *Beschreib. d. geschn. Steine im Antiq.* 5332 ff., 7809 f., 8158 ff.), um gegen den Feind im Rücken zu schützen. Unter den Stirnziegeln ragt der oben bereits erwähnte von Thermos in Aitolien durch seine lebendige Ausführung hervor; die Augen sind weit aufgerissen, der Mund geöffnet und dahinter die Zähne sichtbar. Silensmasken sind in dieser Verwendung nicht nur auf griechischem Boden, sondern auch in Etrurien beliebt gewesen (*M. d. I. Suppl.* 1891 Taf. 2; 3).

Auch als Siegel begegnen sie schon in alter Zeit, gleichzeitig mit der ähnlichen Maske des Gottes Bes; es ist unverkennbar, daß die beiden Typen hie und da wechselseitig einander beeinflußt haben (*Furtwängler, Gemmen* 3, 111, 111; Taf. XV, 70). Sehr verbreitet sind die Silensmasken auf Hausgerät aller Art, von der ältesten bis in die späteste Zeit, auf Cisten, Vasen, Trinkbechern und Lampen jedem be-

kannt (vgl. *Bulle* S. 37 ff.). Auf einer sf. Berliner Amphora (3997) ist einer Maske des Silenos die des Dionysos gegenübergestellt; beide sind von je zwei Augen umgeben. Bei Bronzegefäßen wird der Ansatz und das Ende des Henkels nicht selten durch Silensmasken verdeckt. Später werden ganze Maskengirlanden üblich, wie bei den Hildesheimer Silberbechern. In den silensartigen Masken, mit denen eine große Anzahl der von *Conze* (*Arch. Jahrb.* 5, 1890, 118 ff.) zusammengestellten griechischen Kohlenbecken geschmückt ist, will *Furtwängler* (*ebenda* 6, 1891 S. 116 ff. vgl. ob. Bd. 2 Sp. 1681) Kyklopen erkennen.

Sehr häufig wurde endlich die Silens- oder Satyrmaske sepulkral verwandt. Wir kannten schon lange die in der ganzen griechischen Welt verbreiteten silensartigen Kobolde, die Jahrhunderte hindurch in einer im wesentlich gleichen primitiven Form den Toten mitgegeben wurden (Sp. 461); daß auch Silensmasken schon in älterer Zeit zur Ausstattung der Gräber gehörten, haben die Funde *Böhlaus* auf dem alten Friedhof von Samos ergeben (*Aus jon. Nekropolen* 157). Eine der charakteristischsten dieser Masken ist die auf Taf. XIII, 6 (danach bei *Daremberg-Saglio* 8, 1092 nr. 6127) abgebildete mit großen abstehenden Ohren, platter Nase, wulstigen Lippen und dichtem Bart. In veränderter Form taucht diese Sitte in späterer Zeit in der Krim auf, wo in Gräbern von Kertsch neben Silens- und Satyrmasken auch die des Dionysos, der Ariadne und des Herakles sich finden (*C. R.* p. 1878 et 1879 S. 14 ff.; *Dieterich, Pulcinella* 67; 68). In der Kaiserzeit gehören Silens- und Satyrmasken neben solchen von Bakchantinnen und des Pan zu dem gebräuchlichsten Schmuck der Sarkophage, als Eckakrotere, unter Schilden, über Festons, in Girlanden und Fruchtschnüren (z. B. *Matz-Duhn* 2356; 2405; 2408; 2410; 2416; 2425; 2435a).

Bei den Schilden und Helmen kann über den Zweck, den man mit der Anbringung der Silensmaske verband, kein Zweifel bestehen; wie die Gorgo oder wie die herausspringende Schlange soll die wilde Silensfratze den Feind schrecken. Auch auf den Gemmen ist die apotropäische Bedeutung ohne weiteres klar. Nicht minder bei den Stirnziegeln; hier soll die Maske das Heiligtum oder das Haus bewahren, wie der Löwenkopf die Quelle, die er faßt, schützen soll. Es erklärt sich aus dieser Idee, daß das Silensgesicht auf der ältesten Darstellung aus Thermos die Zähne fletschend gebildet ist, wie ja auch für die Masken der Schilde der offene Mund charakteristisch ist. Später ist dieser Gedanke mehr in den Hintergrund getreten und die wilden Züge sind einem ruhigen ornamentalen Ausdruck gewichen. Ein ähnlicher Vorgang läßt sich bei den zum Schmuck von Gefäßen oder Hausgerät dienenden Masken verfolgen. Darstellungen wie Berlin 3997, auf der die Dionysos- und die Silensmaske von je zwei Augen umgeben sind, lassen die ursprüngliche apotropäische Bedeutung klar hervortreten; wo die Maske den Ansatz und den Schluß des Henkels verhüllt, hat sie bereits ornamentalen Charakter angenommen.

Auch die Silensmasken der Gräber können ursprünglich eine andere Bedeutung nicht gehabt haben als die, den Toten zu schützen. Wie die kleinen Tonstatuetten der hockenden ithyphallischen Kobolde und die Silens- und Kentaurenbilder auf den klazomenischen Sarkophagen Unheil von dem Toten abwehren sollen, so droht hier die Silensmaske jedem, der ihm zu nahe treten will. Wo diese Masken in den Sarkophagen angebracht waren, wissen wir nicht, auf dem Gesicht des Toten ist bisher keine gefunden worden (vgl. *Stephani, C. R.* p. 1878 et 1879 S. 15; 29 ff. gegen *Benndorf, D. W. A. Ph. Hist. Kl.* 28, 1878 S. 305 nr. 7); die sämtlichen der Eremitage angehörenden Tonmasken können ihrer Form und Größe nach niemals diese Bestimmung gehabt haben. Selbst Porträtmasken auf dem Antlitz des Toten scheinen nur in der mykenischen Periode (*Benndorf* S. 303 nr. 1—6) und in der späteren Kaiserzeit vorzukommen (*Stephani C. R.* p. 1877 S. 39 ff.). Bei der religiösen Umwälzung, die an die Stelle der Einsargung die Verbrennung setzte, trat an die Stelle der Totenmaske das Gesicht auf der Urne, später die an die Urne gelehnte Maske; als die alte Bestattungsweise sich wieder durchrang, scheint die Porträtmaske aber nicht wieder in Gebrauch gekommen zu sein. Man verließ mehr und mehr die Grabkammern, die Begräbnisplätze wurden öffentlich, und daran schloß sich die Sitte, dem Toten über dem Grab eine Stele mit seinem Bild oder eine Statue zu weihen. Eine Bedeckung des Totengesichts mit der Silens- oder einer anderen dionysischen Maske (*Dieterich, Pulcinella* 68, 2) ist mir daher schon aus diesem Grunde wenig wahrscheinlich.

D. Satyrspiel-Denkmäler.

In der vorangehenden Übersicht über die Kunstdarstellungen habe ich die mit dem Satyrspiel in Verbindung stehenden oder mit ihm in Verbindung gesetzten Denkmäler entweder ganz fortgelassen, oder diese Seite ihrer Bedeutung nur berührt. Sie sollen jetzt hier im Zusammenhang gewürdigt werden.

Den Chor, wie er auf der Bühne erschien, will die berühmte dem Ende des 5. Jahrhs. angehörige Neapler Vase (*Baumeisters Denkm.* Taf V nr. 422; Abb. 13) wiedergeben, vielleicht die Nachbildung eines Votivgemäldes, mit dem ein Choreg oder Dichter die Erinnerung an seinen Sieg festhalten wollte. Dionysos in halbliegender Stellung auf einer Kline und die vor ihm sitzende Ariadne umarmen einander, am r. Ende sitzt die Muse des Dramas, in der erhobenen l. ihre Maske haltend; im Hintergrund hockt ihr einen Kranz reichend der kleine Himeros. Links von dieser Mittelgruppe steht ein Mann in einem Prachtgewand, rechts ebenfalls reich gekleidet Herakles mit Keule, Köcher und Löwenfell und neben ihm der Silenos in einem nur Gesicht, Hände und Füße frei lassenden Wolltrikot, einen Stab in der l. und ein Fell über einer Schulter tragend. Die Masken, die jeder in der Hand hält, zeigen nichts von dem pathetischen Aus-

druck und der den erhaltenen Exemplaren späterer Zeit eigenen Verzerrung der Züge; sie sind einfach und edel und von demselben Ausdruck, der den drei durch sie charakterisierten Personen auf den Vasenbildern dieser Zeit eigen ist. Die des Silen zeigt das Gesicht eines Alten, mit Falten auf der Stirn und unter den Augen, etwas aufgeworfener Nase und langem weißem Bart und Haar, das ein Efeukranz umgibt. Links und rechts schließen sich die größtenteils mit ihren Namen bezeichneten Choreuten an, die sich in der unteren Reihe weiter fortsetzen, im ganzen elf. Sie sind mit einem zur Befestigung des Phallos und des Pferdeschweifs dienenden Schurz versehen, der bei neun aus Fell, bei einem aus Tuch mit rosettenförmiger Verzierung besteht. Der elfte Choreut trägt einen oben reich gestickten Chiton. Bis auf zwei halten sie ihre Masken in der Hand, die alle eine hohe, meist gefurchte Stirn, kräftigen

18) Die Neapler Satyrspielvase (nach *Baumeister, Denkm.* Taf. V, 42x); anwesend: Dionysos u. Ariadne, d. Muse d. Dramas, Himeros, Herakles, Silenos, Choreuten = Satyrn.

Bart, spitzes, etwas nach vorn überfallendes Pferdeohr und eine Stumpfnase zeigen, ganz entsprechend dem Aussehen der beiden wirklichen Satyrn auf der Rückseite der Vase, die begehrlich zwei Mänaden umtänzeln. Einer trägt keine Maske, der elfte hat sie aufgesetzt und hüpft nach Satyrart. Die Masken sind nicht bekränzt; von den unmaskierten Choreuten tragen acht Binde und Kranz im Haar. Unterhalb des Dionysos sitzt in langem oben und unten gestickten Chiton der Flötenspieler Pronomos, nach dem sich der abgehende nur eine Chlamys im Rücken tragende Charinos, eine Leier in der Hand haltend, im Gespräch umwendet; l. von dem maskierten Tänzer sitzt auf einer breiten Bank ein ebenfalls nur mit einer Chlamys bekleideter Mann, der eine Rolle in der Hand hält und eine zweite neben sich stehen hat. Er führt den Namen Demetrios und ist entweder der Dichter oder der Chorodidaskalos. Links von ihnen sieht man eine Leier. Auf der r. Seite, drei Choreuten von den übrigen trennend, steht ein Dreifußmonument, auf dessen Basis der Choreut Philinos sitzt; ein Dreifuß allein steht l. oben neben dem letzten Satyr.

Was wir aus dieser Vase lernen, ist, daß die Satyrn völlig das Aussehen der gleichzeitigen Silensgestalten haben; da über ihre Benennung hier ein Zweifel nicht besteht, so bestätigen sie die Richtigkeit des oben aus der Verwendung des Namens Silenos für einen einzelnen gezogenen Schlusses, daß in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhs. der übliche Name für diese Dämonen Satyroi war. Der Silen der Bühne war von den Satyroi durch sein Alter unterschieden: Bart und Haar seiner Maske sind weiß, die Stirn hat viele Falten und auch unter den Augen zeigen sich solche. *Pollux* 4, 142 berichtet: *Σατυρικὰ δὲ πρόσωπα Σάτυρος πολιός, Σάτυρος γενειῶν, Σάτυρος ἀγένειος, Σιληνὸς πάππος. Τἆλλα ὅμοια τὰ πρόσωπα, πλὴν ὅσοις ἐκ τῶν ὀνομάτων αἱ παραλλαγαὶ δηλοῦνται, ὥσπερ καὶ ὁ πάππος Σιληνὸς τὴν ἰδέαν ἐστὶ θηριωδέστερος.* Hier sehen wir nur *Σάτυροι γενειῶντες*; wenn in der Bezeichnung der Satyrn im *Kyklops* als *νέοι* und *παῖδες* (27. 28) durch ihren *γεραίτατος* (101) keine Komik liegen soll, so dürfen wir sie uns dort als *ἀγένειοι* vorstellen, wie sie bei anderer Gelegenheit als *πολιοί* erschienen sein werden. Bis auf diese Altersunterschiede waren sich aber alle diese Masken ähnlich; das Tierische, Wilde finde ich hier in der Maske des Papposilen nicht ausgedrückt, es mag in späterer Zeit besonders durch die hängenden Schweinsohren mehr hervorgetreten sein.

Die Choreuten waren bis auf den Schurz nackt, d. h. nur mit einem dünnen fleischfarbenen Trikotgewand bekleidet, das die Vasenmaler anzudeuten nicht der Mühe wert hielten. Diese Tracht wird die gewöhnliche gewesen sein; daneben waren aber gelegentlich auch Felle oder Kleidungsstücke im Gebrauch, wie *Pollux* 4, 118 angibt: *ἡ δὲ σατυρικὴ ἐσθὴς νεβρίς, αἰγῆ, ἣν καὶ ἰξαλῆν ἐκάλουν καὶ τραγῆν, καί που καὶ παρδαλῆ ὑφασμένη, καὶ τὸ θήραιον τὸ Διονυσιακόν, καὶ χλανὶς ἀνθινή, καὶ φοινικοῦν ἱμάτιον, καὶ χορταῖος χιτὼν δασύς, ὃν οἱ Σιληνοὶ φοροῦσιν.* Die *χλανὶς ἀνθινή* will *Arnold* bei dem vorletzten Satyr unten wiederfinden (*Baumeisters Denkm.* 1, 300); die über den Rücken herabfallenden oder auf dem ausgestreckten Arm getragenen Felle sind aus den Vasengemälden des strengen und schönen Stils bekannt. In dem *χορταῖος χιτών* (die

Bezeichnung erklärt *Wieseler, Satyrspiel* 1848, S. 93) zeigt den Silen die bei *Wieseler, Theatergebäude* Taf. VI, 8 (vgl. *Satyrspiel* S. 99 ff.) abgebildete Statue, einem bis auf die Knie reichenden mit Ärmeln versehenen Wollgewand, das um die Hüften gegürtet ist und um das der auch mit solchen Hosen bekleidete Alte noch einen Mantel, vielleicht das φοινικοῦν ἱμάτιον (*Arnold* bei *Baumeister* 3 S. 1570) geschlungen hat. Dies war ohne Zweifel die spätere Tracht, die der inzwischen ganz verweichlichte Alte trug (vgl. *Wieseler, Satyrspiel* 133); die ursprüngliche ist sicher der enganliegende Wolltrikot gewesen, dessen Flocken das Fell des tierischen Silen nachahmen sollten. So zeigt ihn uns unsere Satyrspielvase, die bei *Wieseler* VI, 7 abgebildete Statue (Berlin 278) und die prächtige von *Heuzey B. C. H.* 8, 1884 S. 161 ff., Taf. 9 veröffentlichte Terrakotta aus dem vierten Jahrh., in der er in sein kurzes Himation gehüllt in der Pose des Redners dasteht; von mehr zottiger, natürlicherer Art ist die Kleidung der in Athen gefundenen Statue des Alten, der den kleinen Dionysos mit einer Maske in der Hand auf den Schultern trägt (*Wieseler* VI, 6; *Kekulé, Theseion* S. 16; vgl. *Friederichs-Wolters* 1503). Während also der Satyrchor sich modernisiert hat, in seinem Äußeren mit der Entwicklung des Satyrtypus in der Kunst mitgegangen ist, ist das altertümliche Haarkleid bei dem Schauspieler Silenos gewahrt geblieben. Der Chor konnte sich ohne aufzufallen modernisieren, die Hauptfigur, der komische Alte, stand in allen ihren Zügen so fest in der Gunst des Publikums, daß sie in ihren charakteristischen äußeren Formen keine Änderung vertrug.

Der Chor des Satyrdramas bestand wie der der Tragödie ursprünglich aus zwölf Choreuten; diese Zahl will man auf unserer Vase wiederfinden, indem man den elf durch Maske oder Schurz charakterisierten als zwölften den Chorlehrer (*Arnold* in *Baumeisters Denkm.* 1, 393) oder den zu dem Flötenbläser redenden Charinos (*v. Prott* in den *Schedae philol. H. Usener oblatae* 1891 S. 53) hinzurechnet.

Die sonstigen Darstellungen durch den Schurz als Schauspieler gekennzeichneter Satyrn (vgl. Taf. VI bei *Wieseler*) lehren uns nichts Neues; ob auch der Maler des von *Gerhard A. V.* 283/4 nr. 6 veröffentlichten Bildes strengen Stils seinen Silen als Choreuten bezeichnen wollte, kann ich nicht sagen. Der Schurz besteht aus Tuch und hat rosettenförmige Verzierungen, ebenso wie bei den Satyrn der Bonner Fragmente (*M. Bieber, d. Dresdner Schauspielerrelief* 1907 S. 17). Einen Schurz aus Ziegenfell trägt die in mehreren Exemplaren derselben Form erhaltene Terrakotta der Sammlung Sabouroff (*Furtwängler* Taf. 128), die einen ausruhenden Choreuten darstellt; die Maske ist bärtig, hat struppiges, steif über der Stirn emporstehendes Haar und dicke, hoch aufgezogene Augenbrauen; die Nase ist hier nicht wie gewöhnlich stumpf, sondern gerade und kräftig, die Mundöffnung nur klein. Aus weißem Fell ist der Schurz, mit dem die Satyrn auf dem pompejanischen Mosaik bekleidet sind (*Wieseler* VI, 1; *Baumeisters Denkm.* Taf. V, 424); hier fehlen die Schwänze und die schon in der hellenistischen Zeit in Wegfall gekommenen Phallen. Über die bocksgestaltigen Choreuten wird später in anderem Zusammenhang gehandelt werden.

Dies sind die Denkmäler, die uns eine Vorstellung von der Erscheinung des Satyrchors und des Silen auf der Bühne vermitteln. Auf welches Drama die Neapler Vase sich bezieht, wollen wir uns zu erraten nicht bemühen. *v. Prott* S. 51 denkt wegen der phrygischen Mütze der Königsmaske an eine *Hesione*; ich fürchte nur, daß die phrygische Mütze aus dem Hänger der Maske mißverstanden ist.

Durch ihren Inhalt oder durch den Charakter der Darstellung offenbaren eine ganze Anzahl von Vasengemälden ihren Zusammenhang mit dem Satyrdrama in dem von *O. Jahn* (*Philol.* 27, 1868 S. 25 ff.) ausgesprochenen Sinne. Die älteste ist eine sf. dem Ende des sechsten Jahrhs. angehörige Vase im Ashmolean Museum: auf einem Altar ist in halbliegender Stellung, ein Bein aufgestützt und das andere darüber geschlagen, ein Silen dargestellt, der die Doppelflöte bläst, dahinter, bis auf wenige Spuren durch den Altar verdeckt, die Jagd des Hermes auf Paris. *Pernice* hat die richtige Deutung gefunden (*Arch. Jahrb.* 21, 1906 S. 45 ff.) und darauf hingewiesen, daß der komische Zug, der der Darstellung eigen ist, und die auffallende Betonung des Silen nicht auf eine Quelle in dichterischer Form, sondern auf eine um 530 beliebte szenische Aufführung als Anregung für das Bild führt. Ich teile diese Anschauung. Nur wer es dargestellt gesehen hatte, wie Paris vor Hermes davonlief, sich hinter dem Altar versteckte und dort von jenem ergriffen wurde, konnte dies Bild verstehen; nur unter dieser Voraussetzung ist es zu begreifen, daß der Maler die Darstellung bis auf wenige Reste durch den Altar verdecken konnte.

Der ersten Hälfte des fünften Jahrhs. gehört das noch mit schwarzen Figuren, aber im strengrotfigurigen Stil ausgeführte Gemälde einer attischen Lekythos aus Eretria an (*M. A. J.* 16, 1891, S. 300 ff., Taf. IX; *Collignon, Cat. des vases d'Athènes* 961). Ein altes häßliches Weib mit einem Negergesicht ist an den Stamm einer Palme gebunden, deren Blätter wie Stacheln aussehen; ein Silen reißt ihr mit einer langen Zange die Zunge heraus, ein anderer vor ihr knieender will ihr mit der Fackel die wie Borsten emporstehenden Schamhaare absengen. Der hinter ihr stehende, der das Ende des Strickes, mit dem sie gefesselt ist, hält, schwingt eine Geißel, hinter ihm eilt ein vierter herbei, der eine gewaltige Mörserkeule in den beiden erhobenen Händen hält, um damit das Scheusal zu töten. Ganz rechts steht ein Silen in Vorderansicht da, die l. Achsel auf einen langen Stab gestützt, das r. Bein schwer aufgesetzt, das l. auf den Fußspitzen ruhende dahinter geschoben; der r. Arm hängt herab, aber in einiger Entfernung vom Körper, die Finger der Hand sind gespreizt.

Er ist zum Publikum gewendet und macht zu ihm offenbar seine Glossen über den Vorgang, wie *Mayer* bemerkt, der in dem Weibe die Lamia, das im hellenischen Volksglauben als menschen-, besonders kinderfressend geltende Gespenst (vgl. *A. Z.* 1885 Sp. 124 ff.) erkennt. Der unbeteiligt die Zuschauer unterhaltende Alte, dessen Alter durch seinen Krückstock und die schwerfällige Haltung gekennzeichnet ist, legt den Gedanken an die Nachbildung einer Theaterszene sehr nahe. Die anderen vier Silene — oder sagen wir hier Satyrn — sind schlanke Gestalten, wie sie im strengen Stil gewöhnlich sind, bärtig und glatzköpfig, mit kurzen spitzen Ohren; durch ungewöhnlich lange Ohren ist nur der alte Silen ausgezeichnet. *Zingerles* Deutung dieser Darstellung auf eine Parodie der orphischen Hadesstrafen (*Arch. epigr. Mitteil.* 18, 1895 S. 162 ff.) halte ich für verfehlt; sicherlich wird der Zweck, die Torturen der Unterwelt, wie sie die Winkelpropheten ausmalten, lächerlich zu machen, durch eine solche Darstellung nicht erreicht.

Bei der Vase des Brygos ist bereits oben Sp. 466 hervorgehoben, daß sie als etwas ganz Neues von den älteren künstlerischen Darstellungen sich abhebt; hier treten uns zum ersten Mal die Silene in einer bisher unerhörten Frechheit entgegen, die vor der Götterbotin und selbst vor der Götterkönigin nicht Halt macht. Vor Herakles prallen sie zurück; der Heros ist aber hier nicht wie sonst gewöhnlich dargestellt, sondern er trägt die skythischen Hosen, die Tracht der attischen Polizisten. Die Komik, die sowohl in dieser Tracht, wie in dem Gegensatz der frechen Begehrlichkeit und der Feigheit der Silene liegt, zwingt uns, hier die Wirkung der Komödie oder des Satyrdramas zu erkennen. Das Bild des Brygos ist nur das erste Beispiel dieser Gegenüberstellung des Herakles und der Satyrn; sie wird fortan häufig wiederholt. Der sf., aber wahrscheinlich aus eben dieser Zeit stammenden Lekythos mit der Gefangennahme zweier Silene durch Herakles ist bereits oben gedacht (Sp. 468). Besonders beliebt ist später die Darstellung des schlafenden Heros, dem die Satyrn die Waffen stehlen; aber er darf nur die Augen aufschlagen oder im Schlaf sich regen, so werfen sie das gestohlene Gut von sich und entfliehen so schnell sie können. Die Furcht der Satyrn vor Herakles war durch das Satyrspiel sprichwörtlich geworden, wie *Aristeides* 46, 2, 310 aussagt: ἤδη δέ τις καὶ Σάτυρος τῶν ἐπὶ σκηνῆς κατηράσατο τῷ Ἡρακλεῖ, εἶτά γ' ἔκυψε προσιόντος κάτω. Ein hübscher Einfall war es, den Unfug mit den Waffen des Helden mit dem Tragen der Erdscheibe durch ihn zu verbinden; der alte schweinsohrige Silen hat sich die Keule angeeignet und hüpft mit ihr herum, ein bärtiger Satyr hält dem Helden, der keine Hand frei machen kann, Keule und Bogen hin (*Heydemann, Vase Caputi* 1884 Taf. II). Eine gewisse Vertraulichkeit zwischen den Silenen und Herakles ist schon auf der Schale des Brygos mit dem Kuchendieb zu erkennen; wie sich dies Verhältnis allmählich dahin entwickelt, daß Herakles sich ganz mit dem Thiasos anbiedert und sich von ihm bei seinen Liebesabenteuern begleiten läßt, hat *Heydemann* S. 14 auseinandergesetzt. Auch Darstellungen dieser Art hat *Otto Jahn* (*Philol.* 27, 1868 S. 1 ff.) zum Satyrdrama in Beziehung gesetzt, nicht in dem Sinne, daß bestimmte Situationen bestimmter Satyrdramen so, wie sie auf der Bühne dargestellt waren, in Kunstwerken wiedergegeben seien. Aber in der Anregung, die der Künstler durch das Drama erhält, erblickt er mit Recht einen Faktor seiner schaffenden Tätigkeit, von dessen richtiger Würdigung das volle Verständnis des Kunstwerks abhängt. Ohne das Satyrdrama und die Komödie wäre die Entwicklung, die der Charakter der Satyrn im fünften Jahrh. erfahren hat, nicht zu begreifen.

Wie zu Herakles, so werden die Satyrn gelegentlich auch zu Perseus in Beziehung gesetzt; der Heros schreckt die zudringlichen Gesellen mit dem Gorgonenhaupte und es ist lustig zu sehen, wie sie dann entweder vor Entsetzen die Augen schließen oder in die Kniee sinken. Vielleicht gehen, wie ich oben (Bd. 3, 2045 vgl. 1992) vermutet habe, solche Darstellungen in letzter Linie auf die *Phorkiden* des *Aischylos* zurück. Auch in der in den *Röm. Mitt.* 7, 1892 S. 224/5 veröffentlichten etruskischen Cista, auf der die Tötung der Medusa mit einem bakchischen Freudentanz verbunden ist, mögen ähnliche Anregungen nachklingen.

Die dem schönen Stil angehörige Vase des Museo Gregoriano (Abb. 7) zeigt uns den alten Silen als Erzieher und Pfleger des Dionysos. Ist ihm dies ehrenvolle Amt hier auch zum ersten Mal übertragen, so ließe es sich doch aus dem Verhältnis der Silene zu ihrem Herrn ableiten; auf die Bühne weist aber das zottige Gewand des Dämons. Denn ohne besonderen Grund wäre für den Erzieher gewiß nicht dies tierische Äußere gewählt, das ihm in der Kunst so selten gegeben ist; diese Bildung ist nur durch den Einfluß der Bühne erklärlich, die den alten Silenos, wie wir oben gesehen haben, nur in dem altertümlichen Haarkleid kannte.

Auf ein Satyrspiel *Kyklops* — mag es nun das *Euripideische* oder das des *Aristias* sein (*v. Wilamowitz, Griech. Trag.* 3, S. 15 A. 1) — geht die von *Winter* im *Arch. Jahrb.* 6, 1891 Taf. VI veröffentlichte Vase zurück. Im Vordergrund liegt der schlafende Polyphem; dahinter schleppen drei Gefährten des Odysseus einen Baumstamm herbei, zwei andere und er selber tragen die zum Ankohlen seiner Spitze nötigen Holzstücke, zwei Satyrn geben durch ihre Bewegungen ihren tiefen Anteil an der Sache kund, ohne doch — wie bei *Euripides* — nur eine Hand zur Hilfe zu rühren. Das Bild stammt aus dem Ende des fünften Jahrhs., ist also dem *Kyklops* des *Euripides* etwa gleichzeitig. Silene oder Satyrn als bloße Zuschauer kennt die Kunst dieser Zeit, wie wir oben gesehen haben, noch nicht; aber Darstellungen dieser Art, die ihre Anregung der Bühne verdanken, haben diese Verflachung mit veranlaßt. Jede Szene gewann an Leben

und Mannigfaltigkeit, wenn diese Geschöpfe dabei ihr Empfinden in ihrer natürlichen und unmittelbaren Heftigkeit äußerten.

Unter dem Einfluß des *Euripideischen Kyklops* denkt *Robert* (*Bild und Lied* 35) auch das Gemälde des Timanthes entstanden, auf dem Satyrn mit dem Thyrsos den Daumen des schlafenden Kyklopen messen. *Klein* schreibt das Gemälde dem jüngeren Timanthes zu und denkt an den schlafenden Liebhaber der Galateia (*Archäol.-epigr. Mitt.* 11, 214). Welche von beiden Ansichten das Rechte treffen möge, der Zusammenhang mit dem Satyrdrama ist in jedem Fall unleugbar. Nicht daß eine ähnliche Szene über die Bühne gegangen sein müßte; aber die Erfindung eines solchen Motivs hat die enge Verknüpfung der Satyrn mit der Heroensage und die Ausbildung ihres drolligen Benehmens im Verkehr mit jenen zur Voraussetzung.

Ebenso sicher wie das die Blendung Polyphems darstellende Vasenbild können wir das bei *Gerhard A. V.* 153. 154 abgebildete, derselben Zeit entstammende Gemälde auf ein Satyrspiel beziehen (vgl. *Arch. Jahrb.* 6, 273). Dargestellt ist eine Episode der Argonautenfahrt. Die Dioskuren haben den grimmigen Bebrykerkönig Amykos gefesselt; zwei Mänaden und zwei Satyrn weiden sich an diesem Anblick, einer in ruhiger Betrachtung, der andere hüpfend und die Hände reibend, wie es auch der eine Satyr des Polyphembildes tut. Die Satyrn werden auch hier als von Amykos gefangen und geknechtet zu betrachten sein und daher in der Besiegung des Königs zugleich ihre Rettung aus seiner Hand bejubeln. Sehen wir hier die Satyrn ihre Freude ausdrücken, so zeigt uns den Silen in einer direkt clownartigen Tätigkeit die Darstellung desselben Ereignisses auf der Ficoronischen Cista. Einer der Argonauten macht eine gymnastische Übung an einem Sandsack; der alte Kobold parodiert diese Tätigkeit, indem er sie mit der Faust gegen seinen dicken Bauch nachahmt (Abb. 11). Ist die Cista auch in Rom von einem pränestinischen Künstler verfertigt, so verlegt *Furtwängler* doch ihre Entstehung etwa in die erste Hälfte des vierten Jahrhs. (*Meisterwerke* 152).

Fragmente eines Kraters aus dem Ende des fünften Jahrhs. in Bonn (z. T. abgebildet bei *M. Bieber*, *Das Dresdner Schauspielerrelief* 1907 S. 17) stehen mit einem Satyrdrama *Amymone*, vielleicht dem des *Aischylos* (*Nauck*² S. 6) in Verbindung. Bestimmt erkennbar sind Poseidon mit dem Dreizack, Amymone mit ihrer Hydria und ein Flötenspieler; Reste sind von mindestens drei Satyrn erhalten, die durch ihren in der bekannten Art mit Rosetten verzierten Schurz sich unzweideutig als Choreuten zu erkennen geben.

Als abhängig von einem Satyrdrama erweist sich durch das Kostüm des Silen auch die bei *Wieseler, Theatergebäude* VI, 10 abgebildete Vase des Museo Borbonico. Vor der auf einem Felsen sitzenden Sphinx steht der mit seinem Wolltrikot, einem Fell und um die Hüften gelegten Himation bekleidete alte Silen, hebt das Antlitz zu ihr empor und reicht ihr einen Vogel hin. Wie zur Begrüßung, meint *Jahn* (*Philol.* 27 S. 21); *Crusius* (*Festschr. f. Overbeck* 1893 S. 102 ff.) glaubt, daß Silen der Sphinx die Frage vorgelegt habe, ob der Vogel, den er hinter dem Rücken hielt, tot oder lebendig sei, und er ihr nun durch Vorzeigung des toten Tierchens in der geöffneten Hand beweist, daß sie falsch geraten habe. Vgl. dazu *Furtwängler*, *Gemmen* 3, 102. Aus der Didaskalie der Sieben gegen Theben erfahren wir, daß *Aischylos* ein Satyrdrama *Sphinx* geschrieben hat.

Das Einfangen des Silen durch Midas mit einer dramatischen Darstellung in Verbindung zu bringen liegt kein Grund vor. Ausmalen kann man sich eine solche wohl; eine Gefangennahme des Silen erfolgt auch hier, wenngleich in anderem Sinne als im *Kyklops*, und mit der Weisheit, die der Alte dem Midas aufband, ließen sich gewiß wundervolle Effekte erzielen. Aber weder haben wir dafür in der literarischen Überlieferung einen Anhalt, noch weisen die erhaltenen Darstellungen irgendwie auf eine dramatische Bearbeitung der Sage (vgl. oben Bd. 2, Sp. 2958/9).

Nicht einleuchtend finde ich die Deutung eines in sechs wenig von einander abweichenden, leider durchweg fragmentierten Exemplaren erhaltenen hellenistischen Reliefs auf eine im geheimnisvollen Halbdunkel einer Grotte oder am Fuß eines Felsens vor sich gehende Szene eines Satyrdramas durch *Schreiber* (*Abh. Sächs. Ges.* 57, 1909, S. 773). Wir haben deutlich Satyrknaben vor uns; auch in dem Pärchen hinter der Votivstele offenbart der männliche Teil seine Jugend dadurch, daß er sich auf die Fußspitzen stellen muß, um seine Gefährtin küssen zu können. Der Korb und Thyrsos neben der ithyphallischen Herme weisen eher auf eine bakchische Kulthandlung, deren Bedeutung ein links unbeschädigtes Exemplar vielleicht erkennen lassen würde.

Die hier gegebene Übersicht läßt sich gewiß aus ungenügend beschriebenem und unpubliziertem Material erheblich bereichern; aber auch in diesem Umfang wird sie genügen, um erkennen zu lassen, wie das Satyrdrama nach einer bestimmten Richtung hin die Bildung des Charakters und des Aussehens der Satyrn und des Silen beeinflußte. Sehr zu wünschen wäre eine kritische Sammlung und Behandlung der Satyrspielfragmente, die für Untersuchungen auf diesem Gebiet eine feste Grundlage schaffen würde.

II. Die Silene in der literarischen Überlieferung.

Der *Ilias* und *Odyssee* sind die Silene fremd; dem heroischen Epos beginnen die Berg- und Waldgeister erst von Interesse zu werden, sobald sie wie die Kentauren mit den Heroen in Verbindung treten, was bei den Silenen außer im Satyrdrama und in der Komödie nie der Fall gewesen ist. Erst im *Hymnos auf die Aphrodite* wird ihrer Erwähnung getan; mit den *νύμφαι ὀρεσκῷοι* des Idagebirges heißt es dort Vers 262 *Σιληνοί τε καὶ εὔσκοπος Ἀργειφόντης μίσγοντ' ἐν φιλότητι*

μυχῷ σπειῶν ἐροέντων. In diesem intimen Verkehr zeigt sie uns die Würzburger Phineusschale; auf der Françoisvase besteht das Gefolge des den Hephaistos in den Himmel zurückführenden Dionysos aus drei Silenen und einer Anzahl von weiblichen Wesen, die inschriftlich als *Νύ(μ)φαι* bezeichnet sind. *Pindar* kannte den Silen von Malea als Gemahl einer Quellennymphe, *Ναΐδος ἀκοίτας* (*Paus.* 3, 25, 2); auch Cheiron war mit einer solchen vermählt (*Hesiod* im *Schol. Pind. Pyth.* 4, 181) und mit einer Baumnymphe (*νύμφη μελία*) soll nach *Apollodor* 2, 5, 4 der Silenos den Kentauren Pholos gezeugt haben. Einen Sohn des Silenos und der Melia mit Namen Dolion, am askanischen See in Bithynien wohnend, kennt *Alexander Aitolos* bei *Strabon* 14 p. 681. Auch die Satyrn gelten von Alters her als nächste Verwandte der Nymphen; nach *Hesiod* stammten von den fünf Töchtern des Hekateros(?) und einer Phoroneustochter die Bergnymphen, die Satyrn und die Kureten (*Strabon* 10, 471; *Preller-Robert* 1, 654, 3).

Nach dem *Scholion* zu *Aristophanes' Wolken* 223 legte *Pindar* dem Silenos bei einem Gespräch mit Olympos — als dessen Lehrer er galt, wie Cheiron als Erzieher des Achilleus — die Worte in den Mund: *Ὦ τάλας ἐφάμερε, νήπια βάζεις, χρήματά μοι διακομπέων.* Olympos heißt in der späteren Sage Myser oder Phryger; dafür hielt ihn wohl schon Polygnot, wenn er auf dem Unterweltsbild seinem Lehrer im Flötenspiel den Namen Marsyas gab (*Paus.* 10, 30, 9). Aber ursprünglich war er gewiß nicht am mysischen Olymp zu Hause (wie *Weizsäcker* Bd. 3 Sp. 860 annimmt), sondern der Eponymos des hellenischen Götterberges. *Pindar* legt nicht dem Marsyas, sondern dem Silenos die weise Rede in den Mund; und daß dieser ganz in der Nähe heimisch war, zeigt uns die älteste Form der Midassage. *Bion von Prokonnesos* berichtet, daß an der auf der Grenze der Maider und Paionen entspringenden Quelle Inna der Silen gefangen wäre (*Athen.* 2, 45 C, oben Bd. 2 Sp. 2955); *Herodot* (8, 138) verlegt sein Einfangen in die *κῆποι λεγόμενοι εἶναι Μίδεω τοῦ Γορδίεω* in Makedonien unterhalb des Bermiosgebirges und kennzeichnet durch den Zusatz *ὡς λέγεται ὑπὸ Μακεδόνων* diese Überlieferung als eine makedonische Lokalsage. Weshalb der Silen gefangen wurde, berichten weder *Herodot* noch *Bion*; nach *Aristoteles* (bei *Plutarch Consol.* 27) geschah es um seiner Weisheit willen. Ungern gab er diese kund; vor Midas geführt, schwieg er lange Zeit; als man ihn endlich zum Sprechen vermocht hatte, redete er den König und seine Umgebung mit *δαίμονος ἐπιπόνου καὶ τύχης χαλεπῆς ἐφήμερον σπέρμα* an und beklagte das Unglück des menschlichen Daseins: es wäre am besten für den Menschen, nicht geboren zu sein, dann aber sobald als möglich nach der Geburt zu sterben. Also dieselbe Lehre von der Vergänglichkeit des menschlichen Lebens und der Wertlosigkeit aller Güter dieser Welt, die er bereits dem Olympos erteilt hat. So läßt auch *Platon* bei dem Vergleich zwischen Silen und Sokrates (*Symp.* 216 E) diesen Schönheit, Reichtum und Ehren, nach denen die Menge strebt, verachten: *ἡγεῖται δὲ πάντα ταῦτα τὰ κτήματα οὐδενὸς ἄξια καὶ ἡμᾶς οὐδὲν εἶναι.* Derselbe Gedanke kehrt in märchenhafter Einkleidung in der Überlieferung des *Theopomp* von dem Wunderland mit den Städten der Frommen und der Kämpfer wieder; vgl. oben Bd. 2 Sp. 2956; *Rohde, Gr. Roman* S. 204 ff.

Das Einfangen des Silenos war nicht nur dem König Midas gelungen, sondern auch andere Sterbliche konnten das Glück haben, seiner habhaft zu werden und seine Weisheit zu hören. Die sechste Ekloge *Vergils* erzählt, daß es zwei Hirtenknaben, denen Silen im Scherz schon oft einen Gesang versprochen hatte, gelang, den Alten in einer Höhle schlafend zu überraschen; unter dem Beistand der Naiade Aegle fesselten sie ihn mit dem Kranz, der ihm vom Haupt geglitten war. Darüber erwachte er, lachte über ihre List und sang ihnen vom Entstehen der Welt und alles Lebens und schloß daran die ältesten Mythen von Pyrrha, Saturn und Prometheus bis zum Schicksal des Tereus. Was Leben hatte, eilte herbei, um seinem Gesang zu lauschen, die Eichen bewegten ihre Wipfel; auf dem Parnaß herrschte nicht solch Entzücken über Phoebus, nicht auf der Rhodope und in Ismarus über Orpheus. Wie lange diese Vorstellung vom Einfangen des Dämons im Volke lebendig war, zeigt die Erzählung des *Philostratos* (6, 27), daß Apollonios von Tyana in einem aithiopischen Dorf einen Satyr, der dort den Frauen nachstellte, durch Wein, den er in einen Trog füllen ließ, berauscht habe. Wo der hellenische Landmann den Silenos kannte, wußte er gewiß auch zu erzählen, daß ihn vor Zeiten einer seiner Vorfahren überlistet und gefangen habe; und einen solchen glücklichen Fang stellt das Vasenbild des Ergotimos dar, auf dem Oreios und Therytas — der Bergbewohner und der Jäger — den Dämon überrumpelt haben und gefesselt davonführen, s. oben Sp. 458 und Bd. 2 Sp. 2965; *Bulle, Athen. Mitt.* 22, 1897, S. 398 ff.).

Außer diesen Erzählungen sind uns noch einige Lokalsagen überliefert, die das aus den Kunstdarstellungen gewonnene Bild in willkommener Weise vertiefen und ergänzen. Zu Athen zeigte man auf der Burg einen *λίθος οὐ μέγας, ἀλλ' ὅσον καθέζεσθαι μικρὸν ἄνδρα*; auf ihm sollte, als Dionysos ins Land kam, der Silen ausgeruht haben (*Paus.* 1, 23, 5). Von einem äußeren Anhalt, aus dem sich später an diesen Stein eine solche Sage hätte heften können, verlautet nichts, wir werden in ihm also den Rest einer einstigen Verehrung des Dämons erkennen dürfen (vgl. *Robert, der müde Silen* 1899 S. 8 ff.), ein Denkmal aus der Zeit seiner Selbständigkeit, an die sonst auf attischem Boden nur noch die Ergotimosvase erinnert.

Bestätigt dies Denkmal nur einen Schluß, den die Fülle von Silensdarstellungen auf attischen Vasen aller Zeiten nahe legte, so lehren uns andere Überlieferungen den Silen als einen auch in der Peloponnes verehrten

Dämon kennen, trotzdem sich bisher eine sicher aus diesem Gebiet stammende ältere Kunstdarstellung desselben nicht gefunden hat. Auf dem Markt von Elis befand sich ein Tempel des Silen, von dem *Pausanias* (6, 24, 8) ausdrücklich bemerkt, daß er für ihn allein, nicht zugleich für den Dionysos bestimmt war; Methe reichte ihm Wein in einem Becher. Daß diese Gruppe aus jüngerer Zeit stammt, nicht älter als das vierte Jahrh. ist, liegt auf der Hand; sie erinnert an die Ebrietas des Praxiteles bei *Plinius* 34, 69 mit dem *nobilis una Satyrus, quem Graeci periboeton cognominant.* Ob der Tempel älter ist, bleibt unsicher auch trotz der bestimmten Überlieferung, daß er nur dem Silen geweiht sei; auch in späterer Zeit ist eine solche Stiftung denkbar und von einem älteren Kultbild weiß *Pausanias* nichts zu melden. Sicher läßt dagegen die Überlieferung von Malea in Lakonien auf eine alte Verehrung des Silen an diesem Orte schließen. *Pausanias* sagt 3, 25, 2: *τραφῆναι μὲν δὴ τὸν Σιληνὸν ἐν τῇ Μαλέᾳ δηλοῖ καὶ τάδε ἐξ ἄσματος Πινδάρου· „Ὁ ζαμενὴς δ' ὁ χοροιτύπος ὃν Μαλεγόρος ἔθρεψε Ναΐδος ἀκοίτας Σιληνός."* Für das verderbte Wort haben *Camerarius* und *Valckenaer Μαλεαγόνος* vorgeschlagen, eine Konjektur, die lange allgemeine Billigung gefunden hat und noch von *Hitzig* und *Blümner* (1, 2 S. 866) verteidigt wird. Unter dem *ζαμενὴς* und *χοροιτύπος* wird Dionysos verstanden, der vom Silen aus Malea erzogen wäre. Dabei wird übersehen, daß *Pausanias* diese *Pindar*stelle anführt zum Beweis dafür, daß Silen, nicht irgend jemand anders, in Malea auferzogen worden sei und daß also eine solche Aussage in ihr enthalten sein muß. Dieser Forderung wird nur die Verbesserung von *Wilamowitz* (*Hermes* 33, 515) *ὃν Μαλέας ὄρος ἔθρεψε* gerecht, die daher auch *Schröder* in der neuesten Auflage des *Bergkschen Pindar* aufgenommen hat. Die Beiworte *ζαμενὴς* und *χοροιτύπος* gelten dann dem Silenos; *χοροιτύπος* ist bei ihm erst am rechten Platz und *ζαμενὴς* paßt auf den wilden Bergdämon wenigstens ebenso gut wie auf Dionysos.

An das Kap Malea an der Südspitze von Lesbos (*Welcker, Gr. Götterl.* 3, 148; *Furtwängler, Annali* 1877, 449) ist hier natürlich nicht zu denken. *Pausanias* meinte das lakonische Vorgebirge und hat die Mitteilung darüber einfließen lassen bei Beschreibung der Stadt Pyrrhichos auf der benachbarten Halbinsel Tainaron. Der Name dieser Stadt wurde entweder von dem Sohn des Achilleus oder von dem Kureten Pyrrhichos oder von einem Silen hergeleitet, der aus Malea gekommen wäre und sich dort niedergelassen hätte. *Ὡς δὲ καὶ Πύρριχος ὄνομα ἦν αὐτῷ, Πινδάρῳ μὲν οὐκ ἔστιν εἰρημένον, λέγουσι δὲ οἱ περὶ τὴν Μαλέαν οἰκοῦντες.* Traut man diesen Worten des *Pausanias* einen Sinn zu, so kann es, da *Pindar* den Ort Pyrrhichos offenbar gar nicht erwähnte, sondern allein von Malea sprach, nur der sein, daß der Silen zu Malea von den Umwohnenden Pyrrhichos genannt wurde. Nun begreift man alle drei Deutungen

des Stadtnamens; auf den Sohn des Achilleus brachte der Gleichklang des Namens, auf den Kureten leitete die Pyrrhiche; die Maleaten aber fanden in dem Quellgott jenes Ortes — der Brunnen auf dem Markte galt als sein Geschenk — ihren Silen Pyrrhichos wieder, und das wird wohl der Wahrheit am nächsten gekommen sein. Zum Namen Pyrrhichos mache ich darauf aufmerksam, daß *Pausanias* bei Beschreibung der Satyrinseln (1, 23, 6) die geschwänzten Bewohner derselben als *πυρρούς* (fuchsig) bezeichnet.

Den alten Zusammenhang der Silene und Satyrn mit Malea bestätigt die Notiz des *Pollux* (4, 104), daß es *Λακωνικὰ ὀρχήματα διὰ Μαλέας* gab; *Σιληνοὶ δ' ἦσαν, καὶ ὑπ' αὐτοῖς Σάτυροι ὑπότρομα ὀρχούμενοι. Reisch* wirft sogar die Frage auf, ob dieser Silen von Malea nicht der Silen des ältesten Satyrspiels sein könne, in dem man jetzt ohne genügenden Grund eine attische Neuerung sähe (*Festschr. f. Gomperz* 463).

Auch in Pholoe kannte man einen Silen, der nach *Apollodor* 2, 5, 4 mit einer *νύμφῃ μελίᾳ* den Kentauren Pholos, der in einer Höhle des Berges hauste, gezeugt hatte; es war sicher eine alte Lokalsage, die dem Eponymos des Berges einen Silen und eine Waldnymphe zu Eltern gab. Und die ebendort erhaltene Nachricht, daß Herakles die Kentauren vom Pholoegebirge bis nach Malea, wohin sich Cheiron zurückgezogen hatte, verfolgte, besagt jedenfalls, daß diese Waldgebirge als zwei der ältesten Heimstätten der pferdegestaltigen Dämonen galten.

Welchen Wert die bei *Klemens von Alexandria Protr.* p. 24 erhaltene Sage hat, daß Silenos als Vater des Apollon Nomios bei den Arkadern galt, läßt sich nicht beurteilen (vgl. *Wide, Lakon. Kulte* 255). Wir bedürfen ihrer nicht, um zu erkennen, daß die Silene auch in der Peloponnes Heimatsrecht haben, daß sie keineswegs nur jonische oder nordgriechische Dämonen sind. Die Berggeister von Pholoe und Malea sind dieselben wie die in Chalkis, Thasos und Lete, auch hier Tänzer und Gefährten der Nymphen. Daß sie auf sicher peloponnesischen Kunstwerken nicht vorkommen, ist merkwürdig; aber dies Schicksal teilen sie mit den Bocksdämonen, die aus diesem Grunde noch niemand der Pelopsinsel hat absprechen wollen. Auch als menschlicher Eigenname kommt Silenos nicht nur auf jonischem Gebiet, sondern auch bei den Dorern vor; für das fünfte Jahrh. ist er in Akragas bezeugt (vgl. *Bechtel, Abh. Gött. Ges.* N. F. 2, 19 u. 133) und die Form Silanos in einer voreuklidischen attischen Inschrift (*C. I. A.* 1, 447) läßt sicher auf dorische Herkunft des Trägers dieses Namens schließen.

Die Sterblichkeit des Silensgeschlechtes erschließt *Pausanias* aus einem *μνῆμα Σιληνοῦ* im Lande der Hebraeer (6, 24, 8; vgl. dazu die Anm. v. *Blümner* und *Hitzig*) und aus einem andern in Pergamon (*Thraemer, Pergamos* 368). Man hat hier also den Tod des Dämons betrauert wie in Alexandria den Tod des Adonis und es ist sehr zu bedauern, daß darüber

nichts weiter als diese dürftige Notiz erhalten ist.

Daß es in Phrygien Gottheiten gab, die den griechischen Silenen zum Verwechseln ähnlich sahen, zeigt das Beispiel des Marsyas; aber auch die Verschiedenheit tritt an demselben deutlich hervor, denn nie ist ein griechischer Silen ein Flußgott gewesen. Erst der Ägypter *Nonnos* konnte eine Parallelsage erfinden, bei der ein Silen in einen Fluß verwandelt wurde (*Dionys.* 19, 285 ff.). Mit Marsyas eines Stammes ist wohl der thrakische Maron (vgl. oben Bd. 2, 2382 ff.), der Nachkomme des Euanthes und Herrscher von Ismaros, der mit seiner Frau und seinem Sohn im Hain des Apollon wohnte (ι 197). Er schenkte dem Odysseus sieben Talente Goldes, einen Krater aus gediegenem Silber und zwölf Krüge Rotwein, ein Göttergetränk von berauschendem Duft, das dieser so hoch schätzte, daß nur Penelope und Eurykleia sein Versteck erfuhren. Auch die thrakische Stadt Maroneia, deren Münzen ein laufendes Pferd zeigen, trägt seinen Namen. *Euripides* kennt im *Kyklops* 141 den Maron als Sohn des Bakchos und Silenos als seinen Erzieher.

Als Erzieher des Dionysos läßt sich Silen literarisch zuerst in einem Fragment des Sophokleischen *Dionysiskos* (*Rhein. Mus.* 48, 1893, S. 152) nachweisen:

ὅταν γὰρ αὐτῷ προσφέρω βρῶσιν διδοὺς
τὴν ζίνά μ' εὐθὺς ψηλαφᾷ κἄνω φέρει
τὴν χεῖρα πρὸς φαλακρὸν ἠδὺ διαγελῶν.

Im *Kyklops* des *Euripides* renommiert er mit der Qual und Angst, die er zu jener Zeit ausgestanden habe. Als *τιθηνοί* des Dionysos bezeichnet *Nikander* (*Alexiph.* 31; dasselbe Wort braucht der 54. *orphische Hymnos*) die Silene und läßt sie in Nysa wohnen, das bereits in der *Ilias* (Z 133) als Pflegstätte des Gottes bei den Nymphen galt und zuerst wohl in Thrakien gesucht wurde (*Preller-Robert* 1, 731). Bei *Catull* 64, 253 heißen sie danach Nysigeni. In der euhemeristischen Sagenform bei *Diodor* 3, 72 galt Silenos als der älteste König von Nysa und zu Dionysos' Zeiten soll der Adel der Stadt den Namen *Σιληνοί* geführt haben; der König Silen aber reichte in so graue Zeit hinauf, daß niemand mehr wußte, von wem er abstammte.

Dionysos war nur einer der Zöglinge des alten Silen; wir haben als solche bereits den Olympos aus alter Sage und den Maron bei *Euripides* kennen gelernt. Attische Terrakotten des vierten Jahrhs. zeigen den Silen aber auch als Freund und Erzieher menschlicher Knaben, gleich dem getreuen Eckart der Germanen, und *Furtwängler* (*Archiv f. Rel.* 10, 1907 S. 331) hat mit Recht daraus geschlossen, daß Silen als Erzieher des Dionysos nur die mythische Individualisierung eines generellen Begriffs sei. Die von *Platon* (*Symp.* 215) erwähnten, in den Bildhauerwerkstätten feilstehenden Silensfiguren hatten sicher noch einen andern Zweck als nur den, Götterbilder in ihrem Innern zu bergen; wir lernen auch aus dieser Nachricht den Silen als eine alte Hausgottheit der Athener kennen. Einen segenspendenden Dämon nennt ihn *Artemidor* (2, 12) und deutet das Erscheinen des Esels im Traum als freude- und gewinnbringend, da schon sein Name darauf hinweise (*ὄνος — ὀνασθαι*) und er dem *ἥδιστος δαίμων* Silenos (*ἡδύς — ἥδομαι*) heilig wäre (vgl. *Rhein. Mus.* 48, 1893, S. 411). Auf seine Verwandtschaft mit dem Agathodaimon hat nach *Panofka* und *Gerhard* auch *Furtwängler* in der Einleitung zu den Terrakotten der Sammlung *Sabouroff* (S. 14/15) hingewiesen.

Eine späte Personifikation ist Staphylos, den *Plinius* 7, 99 als Sohn des Silen bezeichnet und dem er die Erfindung Wein mit Wasser zu mischen zuschreibt. Der Dionysossage verdanken Silen und die Satyrn ihr Hineinziehen in die Gigantomachie. *Hygin* (*Astronom.* 2, 23) berichtet, daß, als Zeus alle Götter gegen die Giganten zusammenrief, auch Liber Pater, Vulcanus, die Satyrn und die Silene asellis vecti gekommen wären; die Esel hätten aus Schreck jeder für sich ein so großes und fremdartiges Geschrei angestimmt, daß alle Feinde die Flucht ergriffen hätten und so überwältigt wären. Das ist Erfindung alexandrinischer Dionysosepiker, die den auch in Sagen anderer Völker begegnenden widerlichen Eindruck des Eselsgeschreis hier verwerteten; alte gute Sage ist das so wenig wie die gleich darauf berichtete Erzählung, daß Triton mit seiner Muscheltrompete denselben verblüffenden Erfolg erzielt hätte.

Ganz willkürlich ist der Ägypter *Nonnos* in seinem Dionysosepos mit den Silenen umgegangen; altüberlieferte Züge hat er mit eigener Erfindung verquickt, die der griechischen Auffassung ganz fremd gegenübersteht. Sie treten bei ihm bald in der Mehrzahl auf, als alte Greise (10, 425; 20, 248), mit Stierhörnern (29, 14; 36, 148) und behaarten Schenkeln (13, 45), bald hebt sich ein einzelner Silenos von der Menge der übrigen ab; er hat drei Söhne, Astraios, Maron und Leneus (14, 99). Ist dieser Silen derselbe, der mit einem uralten (*τριγέρων*) Maron (19, 167—346) bei der Leichenfeier für Staphylos einen Wettanz wagt und dabei in einen Fluß verwandelt wird? Im Kampf wirft ein Silen ein Felsstück auf Palaimon (43, 326) und verfolgt die Ino mit der Thyrsoslanze ins Meer, ein anderer wälzt ein Felsenriff auf die Hydriaden — alles ganz unhellenische Vorstellungen, die daher auch nicht auf alexandrinischer Überlieferung beruhen, sondern nur Erfindung des *Nonnos* sein können.

Auf wen endlich die bei *Servius* zu *Vergils Buc.* 6, 13 erhaltenen Überlieferungen, daß Silenos ein Sohn des Hermes oder des Pan und einer Nymphe oder daß er aus den Blutstropfen des Uranos entstanden sei, zurückgehen und welcher Wert ihnen danach beizumessen sei, vermag ich nicht zu beurteilen.

III. Wesen und Charakter der Silene.

Welche Eigenschaften der Hellene den Silenen zuschrieb, wo und wie er diese Dämonen waltend dachte, läßt sich aus den ältesten

Kunstdarstellungen und den literarischen Quellen mit voller Deutlichkeit erkennen. Sie sind die Elementargeister des Waldgebirges, die auf dem Bermios, am Olymp, in Thasos, auf der Pholoe, in Malea und in den Höhlen des Ida hausen; das Relief von Xanthos gibt ihnen Baumstämme in die Hand, wie sie sonst die Kentauren tragen, und läßt sie auf wilde Tiere Jagd machen. Wo wir sie finden, in Griechenland, in Makedonien, in Kleinasien, überall treten sie in der ältesten Zeit als wilde unheimliche Gestalten auf, als Halbtiere (*φήρεα*), die Ohren und Schwanz, Hufe oder gar Beine vom Pferde haben, immer im Freien leben und jede Art Kleidung verschmähen. Eine gewaltige Mähne, bisweilen Behaarung des ganzen Körpers verstärkt ihr tierisches Aussehen, eine Stülpnase und dicke wulstige Lippen charakterisieren ihre gemeine sinnliche Gier. Die ältesten Namen, die man ihnen gab, bezeichnen sie als schnellfüßig (*Πόδις*) und scharfblickend (*Δόρκις*), als *Ὀρομαρής* und *Ὀρειμάχος*; sie heben ihre Eigenschaften als Jäger hervor und kennzeichnen ihre Freude am Berge. Die Berggeister hegen zugleich ihren Berg und alles, was auf ihm lebt; sie schaffen seine lebenspendenden Quellen, und an ihnen ist ihr liebster Aufenthalt. Daher haben sie Pferdegestalt (*Preller-Robert* 1, 730); daß Quelle und Roß zusammengehören, zeigen die Sagen, nach denen unter seinem Hufschlag eine Quelle hervorsprudelte. An einer Quelle wird der Silen vom Bermiosgebirge gefangen; mag der Stadtgott von Pyrrhichos ursprünglich ein Silen gewesen sein oder nicht — daraus, daß man auf ihn als Silen die Schaffung der Quelle auf dem Markt zurückführte, folgt, daß man diese Dämonen unzertrennlich von ihrer Quelle dachte. In Sizilien, dem Land der warmen Heilquellen und auf italischem Boden, wo der Silen mit Silvanus verschmolzen wurde, hat man diesen Zusammenhang besonders betont (vgl. *Furtwängler, Gemmen* 3 S. 197—199); dort lehren uns die Münzen von Himera und Katana (vgl. *Bulle* S. 35/36) den Silen speziell als Quelldämon kennen und der Marsyas der italischen Städte (vgl. *Jordan, Marsyas* 1883 S. 14) weist sich durch den ihm stets eigenen Schlauch als Brunnengott aus. Der Silen der von einem italischen Künstler gravierten Ficoronischen Cista gehört zu der Quelle, an der er sitzt; das empfindet man deutlich, obwohl das Satyrspiel, auf das diese Komposition zurückgeht, ihn höchst wahrscheinlich als nach dem Lande der Bebryker verschlagen und dort von Amykos gefangen darstellte. Zu dem Weinstock haben die Silene ursprünglich keine besondere Beziehung. Die altertümlichen Darstellungen geben ihnen weder eine Rebe noch einen Weinkrug; wo sich eins von beiden in ihrer Hand findet, kann man mit Sicherheit bereits dionysischen Einfluß annehmen. Sie sind ursprünglich Vegetationsdämonen ohne Einschränkung auf ein bestimmtes Gebiet; der Segen und die Fruchtbarkeit, die sie spenden, wird in ihrem Äußeren durch die ithyphallische Bildung zum Ausdruck gebracht. Ihr weibliches Gegenstück bilden die Nymphen, mit denen sie sowohl in Lokalsagen (Malea, Pholoe, Ida) als auch auf unzähligen Kunstdarstellungen gepaart erscheinen (Thasos, Lete, Naxos, Chalkis, Athen); als Gattin des Silen gilt eine Naïs oder eine Melia, und seine Gefährtinnen auf Vasenbildern beweisen durch Namen wie *Ὀρεσθνια* und *Θηρώ* ihre Ebenbürtigkeit.

Von den olympischen Gottheiten tritt abgesehen von Dionysos und Hephaistos nur Hermes mit den Silenen in Beziehung; sie pflegen zusammen Umgang mit den Nymphen des Ida und noch auf Vasen aus dem Anfang des fünften Jahrhs. geht Hermes mit dem Silen Oreimachos zusammen oder läßt sich wie Dionysos auf einem Widder liegend von Silenen zum Gelage führen. Es ist der Gott der Herden (*Preller-Robert* 1, 398), dessen Heimat auf dem Berg Kyllene lag, der den Widder ebenso sorglich auf dem Rücken trägt (*Preller-Robert* 1, 420) wie sein Gefährte Silenos (oben Sp. 459), und dessen ursprünglich ithyphallische Bildung (*Preller-Robert* 1, 386) ihn den Silenen noch näher verwandt erscheinen läßt.

Hermes galt als Erfinder der Leier und der Hirtenflöte; auch die Silene sind von alters her nicht allein Tänzer, sondern ebenso leidenschaftlich der Musik ergeben. Nicht nur die Flöte verstehen sie zu spielen, wenn sie allein oder mit den Nymphen vereint im Reigen sich drehen, sondern auch die Leier, die sie bei feierlichen Aufzügen ertönen lassen, besonders wenn sie ihren Gebieter Dionysos geleiten. Auf einer der Leidener chalkidischen Vasen heißt ein Silen Melpas, der Sänger, dessen Gesang den Tanz begleitet; auf der anderen ist eine Nymphe als Molpe bezeichnet. Im Anfang des fünften Jahrhs. rühmen die Beinamen Terpes und Terpon ihre Kunst und noch im schönen Stil ist ihr hohes Können nicht vergessen, wie die Namen Molpos und Hedymeles bezeugen. Die gleiche Kunst des phrygischen Flußgottes Marsyas wird sein Aufgehen in die griechischen Silene erleichtert haben. Der Wettkampf mit Apollon setzt jedenfalls seine Ebenbürtigkeit voraus; er wäre nie erfunden, hätte der Silen nicht für ein hochmusikalisches Wesen gegolten. In der sechsten Ekloge *Vergils* tritt Silen sogar als ein Sänger von alles bezwingender Gewalt auf, der dem Apollon und selbst Orpheus nichts nachgibt; gewiß eine alexandrinische Übertreibung, aber nicht bloße Phantasie, wie die Namen Melpas, Molpos und Hedymeles zeigen.

Zu der Kunst des Gesanges und Spiels gesellte sich eine tiefe Weisheit und Erfahrung. Die pessimistische Weltanschauung, die er in dürren Worten erbarmungslos dem reichen Midas und dem Olympos vorträgt, wurde später mit dem Glanz des Märchens umkleidet und um neue Wundererzählungen vermehrt (*Ailian. v. h.* 18). Daraus, daß auch die beiden Bergbewohner der Ergotimosvase ihm nachstellten, werden wir schließen dürfen, daß man ihm auch praktischere Weisheit zutraute.

Ein dem Silen verwandter Dämon war der Faunus der Römer, auch er ein lüsterner Waldgeist, der in Höhlen oder an Quellen zu

Hause ist, wo er mit den Nymphen tanzt und spielt oder jagt. Als weiser, weissagender Gott erscheint er in der Sage, nach der König Numa ihn berauschte, band und dadurch zur Offenbarung eines Beschwörungszaubers zwang (*Preller-Jordan* 1, 381—83).

Aber auch bei den heute noch im Glauben aller europäischen Völker lebenden Vegetationsdämonen finden wir ähnliche Eigenschaften wieder, wie wir sie als charakteristisch für die Silene kennen gelernt haben. Die Waldgeister um Mantua, die gente salvatica, gelten als Halbtiere mit einem Schwanz, der russische Ljeschie kann Geißgestalt annehmen (*Mannhardt, Wald- u. Feldkulte* 1, 113, 138). Die Wildleute in Hessen haben eine grüne und rauhe, gleichsam zottige Kleidung (*ebenda* 88), die Graubünder Waldfänken sind am ganzen Körper behaart, nur mit einem Schurz aus Fell bekleidet und führen in der einen Hand eine mit den Wurzeln ausgerissene Tanne (96, 97). Die Sinnlichkeit wird besonders bei dem schwedischen Skougman (Waldmann) hervorgehoben (S. 127).

Weit verbreitet war die Vorstellung von ihrem geheimen Wissen und ihrer Kunde der geheimen Naturkräfte. Den Wildleuten in Hessen ist bekannt, wozu die wilden weißen Haiden und Selben gut sind (S. 88), der wilde Mon in Welschtirol und der Salvanel in Valsugana verstehen die Kunst, Käse, Butter und Lab zu bereiten (S. 112, 113); die Waldfänken in Graubünden kennen nicht nur die Geheimnisse der Viehzucht (S. 93), sondern wissen auch ein Mittel gegen die Pest (S. 97). Um ihnen solche Weisheit zu entlocken, suchte man sie zu fangen, indem man sie durch Wein oder Branntwein berauschte, den man entweder in einem Becher auf einen Stein stellte oder in eine Höhlung des Steins goß, an dem sie sich aufhielten, oder mit dem man das Milchgefäß füllte, aus dem sie den Hirten die Milch zu stehlen pflegten. Die Hoffnung, eine ähnliche geheime Kunde zu erfahren, wird auch die beiden altgriechischen Bergbewohner zum Einfangen des Silenos verlockt haben. Auch für die Schalkheit, die dem Silen eigen war und die sich für die Philosophen bis zur *εἰρωνεία* veredelte, finden sich in diesen Sagen verwandte Züge: der gefangene Waldfänke, der das Geheimnis verraten soll, wie man aus Milchschotten Gold bereite, verspricht einen guten Rat; als er losgelassen ist, rät er, man sollte bei gutem Wetter sein Oberwams mitnehmen, würde es dann leidig, so könne man tun, was man wolle (S. 97, 98).

Und wie diese Vegetationsdämonen allerorten in Hausgeister übergehen, die sich gern dem Menschen dienstbar erzeigen und unter deren Händen das Hauswesen wunderbar gedeiht (*Mannhardt* 1, 153/54), so haben wir auch den Silen als *ἤδιστος δαίμων* kennen gelernt, der Glück und Segen bringt und die Kinder pflegt und hütet. Besorgen die Fänkenmännlein in Churrhätien das Vieh im Stalle und hüten die wilden Geißler gern die Herden auf den Alpen (1, 95/6), so zeigt der Silen eine verwandte Neigung, wenn er wie Hermes einen Widder sorglich auf den Schultern trägt. Schon eine archaische sicher griechische Bronzeherme stellt ihn so dar und daß er bis ins späte Altertum in der Rolle eines solchen Schutzgeistes bekannt war, lehrt eine Reihe solcher Figürchen später Zeit (*Gori, Mus. Etr.* 65, 1. 2; *Clarac* 4, 726 H, 1791 D = *Babelon-Blanchet, Cat. d. bronzes de la Bibl. nat.* 383; *Gazette archéol.* 1878 pl. 6, S. 17; 100; 1879 pl. 29; vgl. *Sacken, Die antiken Bronzen in Wien* 1871 S. 69), mag er einmal auch wie vielleicht in der aus Vienne stammenden Bronze einem einheimischen Herdendämon seine Gestalt geliehen haben.

Die Liebe zur Musik scheint den männlichen Vegetationsdämonen heute abhanden gekommen zu sein; nur bei den weiblichen findet man sie hin und wieder betont, so bei den böhmischen Waldjungfern (*Mannh.* 1, 86) und den seligen Fräulein in Tirol (S. 101). Sie wird bei den Silenen ihren besonderen Grund in deren altem Zusammenhang mit den Quellen haben.

Die angeführten Parallelen werden die ursprüngliche Bedeutung der Silene, die durch die Entwicklung, die sie in späterer Zeit genommen haben, so stark verdunkelt ist, klar erkennen lassen. Ihre einstige Freiheit und Selbständigkeit ist erst durch Dionysos aufgehoben, den Gott, der alle ihm verwandten Vegetationsdämonen, sogar so mächtige und bestimmt charakterisierte wie Pan, allmählich seinem Gefolge einverleibt hat. Einzahl und Mehrzahl wechseln fortwährend bei diesen Elementargeistern, bei denen es nur hin und wieder einmal einem einzelnen gelingt, sich zu einer Individualität durchzuringen. Wir haben Anzeichen dafür, daß auch einer der Silene wie sein Vetter Cheiron sich aus der Menge der übrigen loszulösen und alle guten Eigenschaften seiner Gefährten in sich zu vereinen strebte: das war der Erzieher des Olympos, den wir im sechsten Jahrh. schon fast bis zum Weisen entwickelt finden. Diese Entwicklung wurde durch seinen Eintritt in den dionysischen Kreis gehemmt. Zwar ist er auch hier, indem er den Nymphen der alten Sage die Erziehung des Dionysos abnahm (vgl. oben Bd. 1, Sp. 1049), auf dem Wege gewesen, sich zu einer ernsten, würdevollen Persönlichkeit zu entwickeln, und Reste dieser Vorstellung haben sich noch in dem sokratischen *εἶρων* und in der lysippischen Gruppe erhalten. Aber die Gewalt des mit dem Dionysoskult verbundenen attischen Satyrdramas war stärker. Hier wurde ihm die Rolle des komischen Alten, des Pappos der Komödie, zugewiesen und hier wurde er zu dem wohl gutmütigen, aber feigen und verlogenen Renommisten und Trinker, wie ihn uns der *Kyklops* schildert. Und seine Gefährten, die Silene, oder wie sie später gewöhnlich genannt wurden, die Satyrn, machen die gleiche Entwicklung durch; auch bei ihnen tritt das Göttliche völlig zurück und von den alten Dämonen der Fruchtbarkeit ist nur noch ein Styon und Peos übrig geblieben.

Die bakchischen Mysterien führten auf der anderen Seite dazu, das Treiben des Dionysos

und seines Gefolges als das ideale, auch für den Mysten begehrenswerte anzusehen und sich das selige Leben als einen endlosen bakchischen Taumel auszumalen. Die Menge der römischen Sarkophage mit bakchischen Darstellungen und Masken wird nur durch diesen religiösen Hintergrund verständlich (vgl. *Dieterich, Pulcinella* 68, 2); direkt ausgesprochen finden wir diese Zukunftshoffnung in einer lateinischen bei Philippi gefundenen Inschrift (*Dieterich, Nekyia* S. 78) und in der Gegenüberstellung der büßenden Danaiden mit einem flötenblasenden Satyr und einer ein Tympanon schlagenden Bakchantin als Repräsentanten der Seligen auf einem Unterweltssarkophag (*Jahn, B. S. G.* 1856, 275—277, Taf. 3; *Robert, Ant. Sarkoph.* 2, 153 Taf. 52, 140). *Dieterich* (*Nekyia* 77) nimmt diesen Glauben schon als dem fünften Jahrh. geläufig an (vgl. *Voigt* oben Bd. 1 Sp. 1069); sicher ist er seit dem vierten Jahrh. in Süditalien allgemein verbreitet gewesen und bei der ungeheuren Zahl der bakchischen Darstellungen auf unteritalischen Vasen läßt sich ein Zusammenhang mit den Vorstellungen vom seligen Leben nicht einfach von der Hand weisen. Über Großgriechenland sind die bakchischen Jenseitslehren auch nach Etrurien gedrungen, wo sie uns auf Sarkophagen (vgl. z. B. *Annali* 1864 S. 42) und in den Bildern der Grabkammern von Corneto entgegentreten.

Nach einem Ursprungsland, von dem aus die Silene ihre Verbreitung genommen hätten, darf man nicht fragen; soweit wir zurücksehen können, waren sie überall, wo Griechen saßen, heimisch. Am festesten scheinen sie in Nordgriechenland zu wurzeln, wo sie zu den ältesten Münztypen gehören und bis ins vierte Jahrh. diesen Platz behauptet haben (vgl. die Münzen der thrakischen Dynasten Bergaios und Saratos, *Cat. of greek coins, Thrace* S. 205, und die von Pantikapaion, *ebenda* S. 4 ff. und dazu *Furtwängler, Satyr v. Perg.* 27, Anm. 1). Aber sie lassen sich in ebenso früher Zeit auch im Volksglauben von Klazomenai, Chalkis und Athen nachweisen und ihr Auftreten auf dem Ida, in Malea und auf der Pholoe trägt ein nicht minder altertümliches Gepräge. Man hat sich gewöhnt, heute von jonischen Silenen zu reden, weil ihre altertümlichsten Darstellungen sich auf jonischem Kunstgebiet — Kleinasien, den Inseln und Nordgriechenland — finden; ihren Ursprung darum aus Kleinasien herzuleiten, würde ein Fehler sein. Die frühere Anschauung, daß sie vorzugsweise der kleinasiatischen, namentlich lydischen und phrygischen Sage angehören (*Preller-Robert* 1, 729; vgl. *Nicole* bei *Daremberg-Saglio* 8, S. 1091, Anm. 2) vertritt heute wohl kein Mythologe mehr. Die Silene des Ida erscheinen in der völlig griechischen Umgebung der Nymphen und des Hermes; der Schüler des Silen, Olympos, ist ursprünglich auf dem griechischen Götterberg zu suchen. Zur Herleitung aus Phrygien hat das meiste die Popularität des Marsyas in Attika getan; sowohl die Sage von der Erfindung der Flöte als auch die vom Wettstreit mit Apollon war seit der Mitte des fünften Jahrhs. sehr beliebt und am Ende dieses Jahrhs. werden beliebige flötenspielende Silene mit seinem Namen bezeichnet. Auch zwischen Silen und Midas besteht eine enge Verwandtschaft; die Eselsohren, die man diesem zuschrieb, weisen auf einen tiergestaltigen Dämon, eine parallele Bildung der Briger, bei der die tierischen Teile von dem bei ihnen das Pferd vertretenden Esel entlehnt wurden. Über den Esel und seine Bedeutung im Kultus vgl. *Cook* im *J. H. St.* 14, 1894 S. 81 ff. und *O. Schröder* im *Archiv f. Rel.* 8, 1905 S. 76 ff.; die Quelle, an der *Bion* von Prokonnesos das Einfangen des Silenos lokalisierte, hieß Inna, Innos aber war der einheimische Name für Maulesel. Für die weiteren Zusammenhänge verweise ich auf meine Ausführungen oben Bd. 2 Sp. 2961 f. Wahrscheinlich stammte der Dämon Midas aus Nordgriechenland; denn obgleich er mit dem berühmten Phrygerkönig, dem Sohn des Gordios, zu einer Person verschmolzen wurde, gilt als Schauplatz des Fanges in der älteren Sage nicht das phrygische Reich des Königs, sondern Makedonien, ein Zeichen, wie fest die Sage hier in dem alten Reiche der Briger wurzelte. Erst im vierten Jahrh. wird sie in Kleinasien lokalisiert, als der Dionysoskult mit dem der Göttermutter verschmolzen wurde (*Preller-Robert* 1, 698) und Silen seinem Herrn dorthin folgen mußte.

Die antiken Etymologien von *Σιληνός* sind von *Gruppe, Gr. Myth.* 2, 1388 Anm. 5 zusammengestellt. In neuerer Zeit hat *Legerlotz* (*Kuhns Zeitschrift* 8, 1859, S. 128) den Namen ebenso wie Seiren von der Wurzel svar tönen herleiten wollen; gewöhnlich wird er mit dem italischen silanus = sprudelndes Wasser in Verbindung gebracht (*Preller-Robert* 1, 729, 3). *Prellwitz* entnimmt, wie er mir mitteilt, aus *Sophrons σιλαποδέω* = oppedo (*Etym. Wtb.*[2] 411) ein Wort *σιλα* = Spott, Schabernack, wozu sich *Σιλανὸς* verhalten würde wie *ἀκμηνός* zu *ἀκμή* (*Etym. Wtb.*[2] 20).

IV. Die Bocksdämonen und die Satyrn.

Die Übersicht über die Kunstdarstellungen der Silene und die Entwicklung des Silenstypus hat uns gezeigt, daß Satyrn und Silene ihrer äußeren Erscheinung nach nicht voneinander zu trennen sind. Die Tatsache, daß in der letzten Hälfte des fünften Jahrhs. unter einer Reihe ganz gleich gebildeter Gestalten einer — der Erzieher des Dionysos — den Namen Silenos führt, setzt für die Gattung einen anderen Namen voraus; und daß dieser nur Satyroi sein kann, lehrt uns die Neapler Satyrspielvase und der für das vierte Jahrh. mehrfach bezeugte Name *Σάτυροι* für die jugendlichen Gestalten im Silenstypus mit Pferdeohren und Pferdeschweif. Aus der ursprünglichen Mehrheit der Silene hebt die Kunst des vierten Jahrhs., dem Vorgang des Satyrspiels folgend, den einen korpulenten weichlichen Alten als den Silen heraus. Ob für die auch im vierten Jahrh. noch in der Mehrzahl sich findenden glatzköpfigen und für die volles Haar tragenden bärtigen Gestalten noch der Name Silene in Gebrauch blieb oder ob man

auch sie jetzt Satyrn nannte, ist uns unbekannt; keine literarische Nachricht, keine Vaseninschrift gibt uns dafür einen Fingerzeig. Wahrscheinlich schwankten die Alten in dieser Beziehung ebenso wie wir; die Benennungen Satyrn und Silene werden so lange gleichwertig nebeneinander gebraucht sein, bis durch die Einbürgerung des einen alten Silenos dieser bestimmt von allen übrigen seines Geschlechtes getrennt wurde.

Die in der hellenistischen Zeit beginnende Ausstattung der jugendlichen Satyrn mit Ziegenohren und kleinen Hörnchen beruht auf einer Verschmelzung des Satyrtypus mit dem des Pan, der seinerseits in seinem Gesicht ganz die Züge des derberen Satyrtypus mit Hörnern annehmen konnte.

Dies klare, zuerst von *Furtwängler* in den *Annali* 1877 S. 225 ff. und in dem *Berliner Winckelmannsprogramm* über den Satyr von Pergamon 1880 gezeichnete Bild erfuhr eine Trübung durch die Überlieferung über das Satyrspiel. *Ἐκ λέξεως γελοίας διὰ τὸ ἐκ σατυρικοῦ μεταβαλεῖν ὀψὲ ἀπεσεμνύνθη* sagt *Aristoteles* von der Tragödie im vierten Kapitel seiner *Poetik*; aus dem Satyrikon ist die Tragödie entstanden, und da *τραγῳδία* aus *τράγος* und *ᾠδή* zusammengesetzt ist, so lag nichts näher, als die Satyroi, die zudem in hellenistischer Zeit mit Ziegenhörnchen und Zotteln ausgestattet wurden, als *τράγοι*, als bocksgestaltige Dämonen aufzufassen. Daß auch der Chor des später der Tragödie angegliederten Satyrspiels in Attika aus Bocksdämonen bestand, dafür fand sich ein wichtiges Zeugnis in einem dem *Prometheus Pyrkaeus* des *Aischylos* zugeschriebenen Verse: *τράγος γένειον ἅρα πενθήσεις σύγε* (*Nauck*[2] 207), der einem Satyr zugerufen wurde, der sich ahnungslos der leuchtenden Flamme näherte, um sie zu umfangen. Und weiter in der *τράγον χλαῖνα*, die im *Kyklops* des *Euripides* die Satyrn tragen.

v. Wilamowitz hat, den Ergebnissen der monumentalen Forschung folgend, sich im *Herakles* 1, 82 entschlossen dahin ausgesprochen, daß das alte Athen die aus der spätgriechischen und römischen Zeit uns so geläufigen Satyrn, die in der Bildung der Ohren, des Halses, oft auch der Nase und durch das Schwänzchen ihre Bocksnatur offenbaren, nicht gekannt habe und daß der Satyr, den *Aischylos* einen Bock nennt, in seiner äußeren Erscheinung keiner gewesen sei. In Band 3 seiner *griech. Tragödie*, in der Einleitung zum *Kyklops* 1906 hat er, wie ich aus S. 18/19 entnehme, seine Ansicht dahin modifiziert, daß er den Bocksschurz auf der Neapler Satyrspielvase als rudimentären Rest der Ziegenbildung faßt und in dem Bocksrock des Chors im *Kyklops* ein von *Euripides* umgedeutetes Zeichen ihrer Bocksnatur sieht.

Löschcke erklärt die Annahme, daß der Satyrchor auf der Bühne ein Bocksfell getragen habe, auf Grund der Vasenbilder für falsch (*M. A. I.* 19, 1894, S. 522 ff.): „Das Bocksfell der Satyrn in *Euripides' Kyklops* ist nicht konventionell, sondern entspricht der Situation, es ist, wie es der Dichter Vers 80 ff. auch motiviert, das Knechtsgewand." Habe aber der Chor des Satyrspiels nicht das Bocksgewand getragen, so sei damit der Annahme, daß die Satyrn Bocksdämonen seien, der Boden entzogen. In dem aischyleischen Verse sei *τράγος* in übertragener Bedeutung zu verstehen: Du geiler Bock wirst dir den Bart verbrennen. „Und aus der Tatsache, daß man in der offiziellen Sprache Athens die *ἵπποι*, die zu Ehren des Dionysos tanzten, *σάτυροι* nannte, ist vielmehr zu folgern, daß *σάτυρος* nicht *τράγος* bedeute; und da — wir wissen leider nicht seit wann — auch die Bocksdämonen *σάτυροι* genannt wurden, so wird das Wort überhaupt kein Tiername sein, sondern eine allgemeinere Bedeutung gehabt haben, die es zur Bezeichnung verschiedenartiger dionysischer Dämonen geeignet machte." Die von *Mommsen* aufgestellte und von *Bücheler* gebilligte Etymologie des Wortes (Wurzel *sa, satur, satis, ἅδην*) führe auf die Bedeutung eines Sättigung und Fülle verleihenden Dämons; „verliehen sie aber Fülle und lebten in Hülle und Fülle, so lag die Vorstellung nahe und bot sich der Kunst zur Charakteristik, daß sie selbst wie ihre irdischen Verehrer und Abbilder 'füllig', also *προγάστορες* waren." Danach hält *Löschcke* den Namen *σάτυροι* als zur Bezeichnung verschiedener dionysischer Dämonen geeignet, der *ἵπποι* und *τράγοι* sowohl wie der dickbäuchigen bisweilen ithyphallischen Tänzer, die auf altgriechischen, besonders korinthischen Vasen begegnen und die schon von *Dümmler* und *A. Körte* (*Arch. Jahrb.* 8, 1893 S. 90 ff.) auf Grund ihrer Namen *Εὔνους*, *Ὀφέλανδρος* und *Ὄμβριχος* als Dämonen erkannt waren. Für diese letzteren, die auf zwei korinthischen Gefäßen den Hephaistos an Stelle der Silene in den Olymp geleiten, sei der richtige Name Satyroi, während unter Tityroi auf Grund der Angabe des *Schol. Theokr.* 3, 2 (*τοὺς τράγους τιτύρους λέγουσι* S. 521/22) die Bocksdämonen zu verstehen seien, die man wegen der *τραγικοὶ χορροί*, wegen Pan und der Ziegensatyrn der lysippischen Schule im Volksglauben der Peloponnes ohnehin voraussetzen müsse.

Auch *Bethe* (*Prol.* 38, 39) vertritt die Ansicht, daß wir berechtigt sind, uns die Satyrspiele des *Aischylos* in derselben Ausstattung vorzustellen, wie sie uns auf der Neapler Satyrspielvase entgegentreten, also den Chor ithyphallisch mit Pferdeschwanz und Pferdeohren, wenn auch die ursprüngliche Bocksnatur der Satyrn durch den Namen *τραγῳδία* mit rätselvoller Unumstößlichkeit bewiesen werde. Gegen diese Annahme hat zuerst *G. Körte* in einem Anhang zu dieser Schrift (S. 339 ff.) zwei Darstellungen von Bocksdämonen ins Feld geführt. Im Innenbild einer sehr flüchtig gemalten Schale aus Tanagra, die er der ersten Hälfte des fünften Jahrhs. zuweisen möchte, trägt ein laufender pferdeschwänziger Dämon eine spitze Amphora in der l.; sein Gesicht ist bartlos, aus seiner Stirn wachsen zwei lange gekrümmte Hörner hervor. Pan will *Körte* in ihm nicht erkennen, da dieser menschlich gebildet und als Genosse des dionysischen Thiasos — diese Zuweisung beruht,

soviel ich sehe, nur auf der Amphora — weder auf attischen noch boiotischen Monumenten des fünften Jahrhs. bisher nachweisbar sei, so könne nur ein Satyr gemeint sein. Den Chor der Satyrn erkennt *Körte* auf einem um 450 entstandenen Krater des Brit. Mus. (*J. H. St.* 11, pl. 11; Abb. 14)), wo auf dem Streifen unterhalb der Schaffung der Pandora vier mit Bockshörnern und Spalthufen versehene Geschöpfe, die durch einen Schurz aus Stoff, an dem der Phallos und ein kurzes Schwänzchen befestigt ist, bestimmt als Schauspieler gekennzeichnet sind, zum Spiel eines Flötenbläsers einen Tanz aufführen. Auf der etwa fünfzig Jahre später entstandenen Satyrspielvase tragen die hier im Silenstypus gebildeten Chorsatyrn denselben Schurz, jedoch bis auf eine Ausnahme deutlich aus Bocksfell. Hier habe sich also eine Entwicklung vollzogen: „auf der älteren Vase sind die Choreuten einfach Böcke, *τράγοι*; auf der jüngeren ist von dem Bockscharakter nichts übrig geblieben als der Schurz aus Bocksfell." Die ursprüngliche Bocksnatur der Choreuten beweise schon der Name *τραγῳδία*, und daß sie noch zu *Aischylos'* Zeiten wie Böcke aussahen, lehre das *Fragment* des *Prometheus* (207) im Verein mit dem Pandorakrater. Die Bockshufe könnten auf einer künstlerischen Freiheit des Vasenmalers beruhen, wenngleich es gewiß möglich wäre, daß auch der Chor im Drama mit künstlichen Bockshufen auftrat. Eine Erinnerung endlich an den am Ende des fünften Jahrhs. durch den Silenstypus von der Bühne ganz verdrängten Bockstypus sei in dem Schurz aus Ziegenfell bewahrt.

14) Tanzende Pane der Londoner Pandoravase (nach *Journ. Hell. Stud.* 11 pl. 11).

Dieselbe Ansicht hat ausführlich im *Hermes* 32, 1897, S. 290 ff. und oben Bd. 3, Sp. 1409 ff. *Wernicke* zu begründen sich bemüht. Das *aischyleische Fragment* mit der Anrede *τράγος* setze unbedingt die Bocksgestalt des Angeredeten voraus; die dem attischen Volksglauben fremden Bocksdämonen aber seien in der Peloponnes zu Hause, wo *Herod.* 5, 67 *τραγικοὶ χοροὶ* für das Sekyon des Kleisthenes, also Bockschöre für die erste Hälfte des sechsten Jahrhs. bezeuge. Außer jenen nordpeloponnesischen Bockschören sei uns noch ein urpeloponnesischer Bockskult bekannt, der des großen arkadischen Gottes Pan. *Simonides* (*P. L. G.* 3⁴, 479, 133) bezeichnet den von Miltiades geweihten Pan als *τραγόπους* und *Herod.* 2, 46 setzt die Bildung desselben als *αἰγοπρόσωπος* und *τραγοσκελής* als bekannt voraus; danach sei der Schluß unabweislich, daß der aus der Peloponnes (wahrscheinlich schon vor dem Tage von Marathon) in den attischen Kult eingedrungene Pan die Gestalt eines Halbbockes hatte. Auf drei attischen Vasenbildern des fünften Jahrhs. fänden sich nun Tänze (einer davon bei der Wiederkunft der Persephone), die von Halbböcken in Verbindung mit Hermes aufgeführt würden. Da diese Dämonen nur als Schützer der Viehzucht aufgefaßt werden könnten, sei der Gott, dem sie dienen, also Hermes Nomios, der Gott der Weiden und Herden, und ihm zu Ehren tanzten die Böcke im Frühling, wenn er die Persephone aus der Unterwelt heraufführe. Auf die Frage, welchen Namen nun diese Bocksdämonen führten, antwortet *Wernicke* — etwas verblüffend nach dem Vorangegangenen — nicht Pane, sondern Tityroi, attisch Satyroi, unter Berufung auf *Schol. Theokr.* 3 *prooem.* u. 3, 2; *Hesych.* (*τράγους· σατύρους, διὰ τὸ τράγων ὦτα ἔχειν* und *τίτυρος· σάτυρος*) und *Ailian v. h.* 3, 40. Eine Bestätigung biete die bei *Apollod.* 2, 1, 2, 3 überlieferte Sage, daß der argivische Landesheros Argos *Σάτυρον τοὺς Ἀρκάδας ἀδικοῦντα καὶ ἀφαιρούμενον τὰ βοσκήματα ὑποστὰς ἔκτεινεν*. Dieser Satyros könne nur der Bocksgott gewesen sein, der, wie er sonst die friedliche segnende Seite seiner Macht zeigte, auch einmal sich feindlich, verderblich erwies; und dieser Bocksgott, der die Herden bald weidet, bald plündert, sei im Grunde nichts anderes, als Pan selbst.

Wernicke weist dann auf zehn (oben Bd. 3, Sp. 1411 auf vierzehn vermehrten) Vasenbildern des fünften Jahrh. das Vorkommen bocksgestaltiger Dämonen nach. Sie erscheinen dort entweder allein oder mit einem Ziegenbock zusammen, beim Emportauchen der Kora (oder einer Quellnymphe, wie *Robert, Archäol. Märchen* 195 ff. die Szene deutet; vgl. aber *Furtwängler, Arch. Jahrb.* 6, 1891 S. 113), in besonderem Fries um einen Flötenspieler tanzend unter der Schaffung der Pandora, endlich den Hermes umtanzend. Ihre Gestaltung ist verschieden, sie sind bald bocksköpfig, bald mit menschlichem aber gehörntem Haupt, teils mit Menschenbeinen, teils mit Ziegenbeinen gebildet. Diese Darstellungen bewiesen, daß die peloponnesischen Böcke und ihre Tänze dem

athenischen Handwerker des fünften Jahrhs. vollkommen geläufig waren; und diese Tänze der Tityroi oder Satyroi könnten füglich nichts anderes gewesen sein, als die τραγικοὶ χοροί, aus denen sich nach *Aristoteles* die Tragödie entwickelt hat. Den äußeren Anlaß zur Herübernahme der bei den Nachbarn schon lange üblichen Bockstänze nach Athen habe die Neuordnung der Dionysien durch Peisistratos gegeben; „mag Dionysos früher in den Demen Attikas seine Epiphanie unter Assistenz seiner Halbgäule (vgl. dazu die st. Vase in Bologna *Rhein. Mus.* 43, 1888 S. 353), der Silene, gefeiert haben, fortan tanzten die Böcke an den Dionysien zu Ehren des Gottes." Erst um 400 wären die Bocksgestalten, wie die Neapler Satyrspielvase beweise, durch die Silene verdrängt; auch dies aber sei nicht unvermittelt geschehen, sondern anfangs seien die Silene als verkleidete Böcke mit einem Bocksfell um die Schultern aufgetreten, ein Übergangsstadium, das uns die τράγου χλαῖνα im *Kyklops* des *Euripides* kennen lehre. Für Pan aber habe die gleiche Bildung mit den Satyrn zwei folgenschwere Wirkungen gehabt; die Theaterböcke hätten zu einer Vervielfältigung der Pane, die *Aischylos* im *Glaukos Pontios* mythologisch zu begründen suchte, geführt und Pan habe wenigstens vorübergehend auch den Bocksschurz des Theaterkostüms angenommen.

Zu einer ähnlichen Anschauung gelangte unabhängig von *Wernicke Hartwig* in seinem Aufsatz über die Wiederkehr der Kora (*M. R. I.* 12, 1897 S. 89 ff.). Auf drei der vier sicheren Darstellungen der Anodos der Kora begegne eine Mehrzahl der Bocksdämonen, die sonst entweder nur als Einzelfiguren vorkämen, oder um den leierspielenden Hermes geschart seien, der vielleicht auch hier die Kora erwarte, und die **einmal** (auf dem Londoner Pandorakrater) unzweifelhaft einen Schauspielerchor vorstellten. In den Tagen, wo der Lenz erwacht, habe man auch von einer Vermählung des Dionysos mit der Kora gesprochen und es wäre wohl möglich, daß beim Anthesterienfest in älterer Zeit szenische Darstellungen stattgefunden hätten, τραγικοὶ χοροί, auf die die Bocksdämonen auf den Anodosvasen zurückzuführen wären. Gegenüber der Darstellung des (a. a. O. auf Tafel 4. 5 veröffentlichten) Kraters von Falerii sich einfach mit der Benennung Pane oder Panisken zufrieden zu geben schien *Hartwig*, besonders im Hinblick auf den sicheren gleichzeitigen Schauspielerchor im Bockskostüm auf dem Pandorakrater, nicht möglich.

Der Auffassung dieser bocksgestaltigen Geschöpfe als Satyrn ist *Reisch* in einer Abhandlung *'Zur Vorgeschichte d. att. Tragödie'* in der *Festschrift für Gomperz* 1902 S. 451 ff. entgegengetreten. Ausgehend von der *Herodot*stelle 5, 67: *τά τε δὴ ἄλλα οἱ Σεκυώνιοι ἐτίμεον τὸν Ἄδρηστον, καὶ δὴ πρὸς τὰ πάθεα αὐτοῦ τραγικοῖσι χοροῖσι ἐγέραιρον, τὸν μὲν Διόνυσον οὐ τιμέοντες τὸν δὲ Ἄδρηστον· Κλεισθένης δὲ χοροὺς μὲν τῷ Διονύσῳ ἀπέδωκεν, τὴν δὲ ἄλλην θυσίην τῷ Μελανίππῳ* stellt er fest, daß τραγικός schon im fünften Jahrh. bei *Aristophanes*, *Xenophon*, *Platon* durchaus gleichbedeutend mit τραγῳδικός gebraucht wird. Da wäre es — wie schon *E. Meyer*, *Gesch. d. Altert.* 2, 789 ausgesprochen hat — undenkbar, daß *Herodot*, der so oft in Athen die tragischen Chöre und die Satyrspiele mit angesehen hatte, um 450 v. Chr. die Bezeichnung τραγικοὶ χοροί für sekyonische Bockschöre verwendet und nicht bedacht haben sollte, daß seine Leser, wenn sie von tragischen Chören im Zusammenhang mit dionysischer Feier und den Leidensschicksalen des Adrast hörten, dabei notwendig an die Chöre der attischen Tragödie denken mußten. Es bliebe nur die Annahme möglich, daß *Herodot* den besprochenen Ausdruck aus älterer Quelle herübergenommen hätte, ohne sich bewußt zu sein, daß dort τραγικός noch in einem ursprünglichen Sinne gemeint war; ein Ausweg, der auch nur dann vielleicht gangbar wäre, wenn es nachweislich peloponnesische Bockschöre gegeben hätte. Dies leugnet *Reisch*; die auf die Bocksnatur der Satyrn bezüglichen Angaben der *Scholiasten* und *Lexikographen* gingen offenbar von den der hellenistischen Zeit geläufigen Satyrtypen aus, die in engste Beziehung zu Pan gesetzt waren. In dem aus älterer Zeit überlieferten Vers, den zuerst *Stanley* dem *Aischylos* zugeschrieben hat, sei τράγος mit *Löschcke* in übertragener Bedeutung aufzufassen; entscheidend aber sei, daß unzweideutige Zeugnisse des *Euripides* und *Platon* die Satyrn des attischen Chores als wesensgleich mit den Silenen erwiesen. Im Typus der Silene sähen wir die Satyrn in dem unter dem Einfluß des Euripideischen *Kyklops* gemachten Bilde der Blendung Polyphems (*Arch. Jahrb.* 6, 271), und die Neapler Satyrspielvase zeige uns die Choreuten als halbtierische Gesellen mit Pferdeohren und Pferdeschwanz, während der Silen bereits zu einem selbständigen Typus differenziert erscheine.

Bei den bocksgestaltigen Figuren auf Vasenbildern finde sich nirgends ein Hinweis auf ihren Namen, und die Beobachtung, daß keins der betreffenden Bilder älter als das fünfte Jahrh. sei, lege es nahe, in ihnen Pan, der seit der Marathonschlacht zu so großer Popularität in Attika gelangte, oder doch ein nach dem Vorbilde des Pan gestaltetes dämonisches Wesen zu erkennen. Bei dem Chor unter der Pandoradarstellung könnte man ebenso gut an den Chor einer Komödie denken, es könne aber auch ein anderer gelegentlich irgend eines Festes ausgeführter Tanz vermummter Choreuten dargestellt sein. Die Scheu, diese Choreuten als Pane zu bezeichnen, sei durchaus unbegründet; eine Zweizahl der Pane bezeuge *Aischylos* (*Nauck² fr.* 35), bei *Aristophanes* werden *Πᾶνες* angerufen (*ὦ Πᾶνες, ὦ Κορύβαντες, ὦ Διοσκόρω*, *Ekkles.* 1069) und daß auch sonst *Πᾶνες* bei den Tragikern erwähnt werden, sei aus *Schol. Theokr.* 4, 62 zu entnehmen: *τοὺς Πᾶνας πλείους φησίν, ὡς καὶ τοὺς Σιληνοὺς καὶ Σατύρους, ὡς Αἰσχύλος μὲν ἐν Γλαύκῳ, Σοφοκλῆς δὲ ἐν Ἀνδρομέδᾳ.* Und *Platon* erwähne in den *Gesetzen* (7, 815 C) als etwas geläufiges **bakchische Tänze**, *ἃς Νόμφας*

τε καὶ Πᾶνας καὶ Σιληνοὺς καὶ Σατύρους ἐπονομάζοντες, ὡς φασιν, μιμοῦνται κατωνωμένους. Daß man an Stelle der peloponnesischen Böcke bei ihrer Einführung in Attika die Silene setzte, ließe sich allenfalls verstehen; wäre aber einmal der Bockschor unter dem Namen Satyrn bis 450 geläufig geworden und hätte er nun erst allmählich Silensgestalt bekommen, so wäre nicht abzusehen, wie man dazu hätte kommen sollen, auf die Silene den mittlerweile für die Böcke vertraut gewordenen Namen Satyroi zu übertragen.

Wie der Satyrchor um 480 ausgesehen habe, zeige sowohl die Vase des Duris, auf der neben den tollen zehn Silenen ein elfter im Kostüm des Herolds erscheine, wie die Schale des Brygos, auf der Silene in Gegenwart von Dionysos und Herakles Angriffe auf Iris und Hera unternähmen. So sicher in diesen Darstellungen nicht Augenblicksbilder vom Theater zu erkennen wären, so sicher scheine es, daß der Gedanke, Silene und Herakles mit den olympischen Göttern zusammenzubringen und einen von ihnen in das Heroldskostüm zu stecken, nur durch die Anregungen des gerade damals durch *Pratinas* und *Aischylos* zur Blüte gebrachten Satyrspiels erklärt werden könne.

Nach trefflichen Bemerkungen über die lokale Verbreitung der Satyrn und Silene weist *Reisch* die Deutung von τραγῳδοί als Sänger in Bocksgestalt zurück, da in den sonst im fünften Jahrh. vorkommenden Kompositen mit -ῳδός — αὐλῳδός, κιθαρῳδός, κωμῳδός — überall das erste Wort Anlaß oder Begleitung des Gesanges näher bestimme, nicht aber den Sänger bezeichne. Er erklärt vielmehr τραγῳδία als Lied, für das ein Bock als Preis ausgesetzt ist, oder als Bocksopferlied. Aber auch wenn die Etymologie τράγων ᾠδή sich sprachlich als die bestbegründete erweisen sollte, würde sich daraus nicht das Dasein von Bocksatyrn folgern lassen; dann läge es ungleich näher, die Bezeichnung τράγοι als Name einer Kultgenossenschaft oder einer Gruppe von Personen in einer bestimmten Kultfunktion aufzufassen, nach Art von ἵπποι, ταῦροι, πελειάδες, μέλισσαι, ἄρκτοι, βουκόλοι.

In einem Aufsatz über die Entstehung der Tragödie (*Arch. f. Rel.* 11, 1908, S. 163 ff.), dessen Erscheinen er nicht mehr erleben sollte, hat auch *A. Dieterich* zu dieser Frage Stellung genommen. Tragodia sei der Gesang der Böcke; das angesichts der wichtigen Denkmäler, die die Böcke, hier sicher als Böcke verkleidete Menschen, um die heraufkommende Pandora oder zur Κόρης ἄνοδος um die aufsteigende Göttin Kore oder Persephatta und um den Totenhermes, also am Totenfeste, dem alten Dionysosfeste, tanzend zeigen, zu bezweifeln, sei nur noch einer Skepsis erlaubt, die keiner Urkunde weiche. Und jene Anrede im Satyrspiel *Prometheus Pyrkaeus* an den Choreuten als τράγος und jene Erwähnung der τράγου χλαῖνα im *Kyklops* des *Euripides* möge wegerklären, wer glauben kann, daß Pferdegestalten oder wenigstens Schauspieler mit Pferdeschwanz einmal zum Scherz, wenn sich einer den Bart zu verbrennen droht, Bock genannt werden oder wenn sie als Hirten fungieren müssen, gerade ausdrücklich mit dem Bocksfell ausgestattet eingeführt werden könnten. Diese Bockschöre seien aus der Peloponnes gekommen und nach der Angabe bei *Suidas* zuerst von *Arion* zu dramatischen Aufführungen verwendet. Daß gerade Böcke und Silene im Satyrspiel sich festsetzten, während sie aus der Komödie verschwunden waren, bestätige ja auch die zur typischen Verbindung gewordene Bildung des Chors aus dem Chorführer Silen, dem Σατύρων γεραίτατος, und den Satyrn, wie sie das Vasenbild und der *Kyklops* des *Euripides* zeigen. Satyroi hießen aber „nicht die Böcke als solche, sondern die vollen und füllenden Dämonen im allgemeinen, die in Tiergestalt phallisch nunmehr fast immer im Kreise des Dionysos umgehend gedacht und dargestellt wurden". Die Pferdewesen auf der Françoisvase und den rotfigurigen Schalen waren Σιληνοί; „sie konnten auch mit dem allgemeinen Namen Σάτυροι genannt werden, wie die dämonischen Gestalten, die das Prototyp der Schauspieler der alten Komödie waren und sich mit dem κῶμος der Tierchöre mannigfachster Art zu den attischen κωμῳδίαι vereinigten".

Ich habe die Vertreter der verschiedenen Anschauungen hier jeden für sich zu Wort kommen lassen; bei diesem schwierigen, wie man sieht noch heiß umstrittenen Gebiet, dessen Grenzen die Entstehung des Dramas in sich begreifen, schien mir zu einer Orientierung über den Stand der Frage diese getrennte Übersicht die notwendige Grundlage. Prüfen wir jetzt die streitigen Punkte.

Τραγικοὶ χοροί sind im attischen Sprachgebrauch des fünften Jahrhs. tragische Chöre, nicht Bockschöre, so sicher wie τραγῳδία in dieser Zeit eine Tragödie, kein Bocksgesang war. Unter einem τραγικὸς χορός konnte um 450 in Athen nur der Chor der Tragödie, nicht der des Satyrdramas verstanden werden; dieser durfte unmißverständlich nur als χορὸς σατυρικὸς oder Σατύρων bezeichnet werden. Aber für *Herodot*, mochte er auch noch so viele dramatische Aufführungen in Athen gesehen haben, möchte ich diese Schlußfolgerung nicht mit der Sicherheit wie *E. Meyer* und *Reisch* ziehen. Jedenfalls kann die Bildung τραγικὸς — vgl. ἱππικός — ursprünglich nur zum Bocke gehörig bedeuten, und wenn τραγικός im fünften Jahrh. in Attika in der Bedeutung von τραγῳδικός gebraucht wird, so liegt hier bereits eine Übertragung vor. Die sekyonischen Bockschöre lassen sich nicht aus der Welt schaffen.

Eine andere Frage ist es, ob diese τράγοι die Satyrn waren. Die Angaben der Lexikographen, Rhetoren und Scholiasten (vgl. die Sammlung solcher Stellen durch *Roscher, Abh. Sächs. Ges.* XX nr. 2 S. 83 Anm. 255 und *Schol. Platon Symp.* 215 B) wird man hier nicht hoch einschätzen; sie können auf dem Sprachgebrauch der hellenistisch-römischen Zeit beruhen, in der wir auch in der Kunst den Unterschied zwischen Panen und Satyrn sich verwischen sehen. Römischen Dichtern (*Lucret.* 4, 578; *Horat. carm.* 2, 19, 4) gelten die Satyrn

ja sogar als capripedes, und von *Lukian* (*Δὶς κατηγ.* 10) wird Pan als *μουσικώτατος καὶ πηδικώτατος Σατύρων ἁπάντων* bezeichnet; hier erscheint also der Unterschied von Satyrn und Panen völlig aufgehoben. Die bocksgestaltigen Geschöpfe auf den Vasen des fünften Jahrhs. fallen für die Entscheidung dieser Frage ebensowenig ins Gewicht. Schon oben habe ich den Fehler in der Schlußfolgerung *Wernickes* hervorgehoben; wenn bereits *Aischylos* (*Nauck*[2] *fr.* 35) mehrere — mindestens zwei — Pane nennt, die er doch nicht erfunden, sondern älterer Vorstellung, die auch diese Berggeister in der Mehrzahl kannte, entnommen hat, wenn die Mehrzahl der Pane den Attikern zu Aristophanes' Zeit so geläufig war, wie es der Ausruf des Entsetzens *ὦ Ἡράκλεις, ὦ Πᾶνες, ὦ Κορύβαντες, ὦ Διοσκόρω* in den *Ekklesiazusen* verrät, wenn Pan bei *Simonides τραγόπους* heißt und wenn *Herodot* seine Bildung als *αἰγοπρόσωπος* und *τραγοσκελής* als seinen Hörern ganz bekannt voraussetzt — dann ist der Nachweis zu erbringen, durch welches charakteristische Merkmal sich denn diese Pane von den Satyrn unterschieden, wenn man in den Bocksgestalten der Vasenbilder nicht sie erkennen, sondern jene Wesen auf den Namen Satyroi taufen will. Auf keinem der vierzehn Bilder kommen diese Bocksdämonen in der Umgebung des Dionysos vor; während die Halbpferde die ständige Begleitung dieses Gottes bilden, bleiben ihm die Halbböcke völlig fremd, er ist nicht bei einem dieser *τραγικοὶ χοροί* zugegen. *Οὐδὲν πρὸς τὸν Διόνυσον.* Dem schwarzen Gesellen auf der undatierbaren boiotischen Vase (bei *Bethe* S. 339 ff.) wohnt nicht mehr Beweiskraft inne, als den andern Gestalten; unter diesen kann aber ernstlich nur der Chor der Londoner Pandoravase in Betracht kommen, auf dem die vier hufigen Bocksgestalten durch den Schurz als Schauspieler gekennzeichnet sind. Aber diese Geschöpfe tanzen nicht um die heraufkommende Pandora, wie *Dieterich* (S. 168) sagt, sondern sie erscheinen in besonderem Fries unter der Pandoradarstellung, durch einen Mäanderstreifen von ihr getrennt; sie haben ebenso wenig mit der Pandoraszene zu tun, wie auf der Rückseite die tanzenden Frauen des oberen Streifens mit den ballspielenden Silenen des untern. Also für den Chor des Satyrdramas sind sie ohne jede Beweiskraft; sie können aus dem Chor einer Komödie stammen, ebensogut aber auch einem Festchor nachgebildet sein. Und solange nicht das Gegenteil bewiesen ist, sind sie, wie die um Persephone hüpfenden Bockswesen (*Furtwängler, Arch. Jahrb.* 6, 1891 S. 126), Pane zu nennen, denn sie sind *αἰγοπρόσωποι**) *καὶ τραγοσκελεῖς*. Noch tierischer sehen einige der von *Hartwig* (*M. R. J.* 12 S. 91, 93) veröffentlichten Gestalten aus; die erste hat völlig den Kopf eines Bockes.

Die *τράγου χλαῖνα*, die die Satyrn im Euripideischen *Kyklops* tragen, kann noch weniger für ihre ursprüngliche Bocksgestalt beweisen; es ist ja auch niemand in den Sinn gekommen, aus der Nebris oder dem Pantherfell für die Nymphen und Silene einen ähnlichen Schluß zu ziehen. Für gewöhnlich ist der Satyrchor nackt aufgetreten, d. h. mit einem anschließenden Trikotgewand, das ihn nackt erscheinen ließ; nur aus besonderen Gründen ist er in ein Kostüm gesteckt, hier als Hüter der Schafe des Kyklopen in einen Bockspelz, wie ihn die Hirten im rauhen Bergland getragen haben werden. *Δοῦλος ἀλαίνων σὺν τῇδε τράγου χλαίνᾳ μελέᾳ* klagt der Chor Vers 79, 80: als Knecht muß ich in diesem erbärmlichen Bocksgewand herumlaufen. Ein merkwürdiger Übergang, bei dem man über die frühere Bildung nicht hinwegzutäuschen suchte, sondern die zur Vermittlung dieses Überganges ersonnene Hülle als erbärmlich beklagte. Und daß ein Bockspelz dem Athener des fünften Jahrhs. geeignet erschienen sein sollte, den Übergang von den Halbböcken zu den Halbpferden zu vermitteln, klingt doch wie ein Scherz. Die nackten, nur mit einem Schurz bekleideten Choreuten der Pandoravase und die bis auf die Hörner, Hufe und das etwas kürzere Schwänzchen ihnen ganz gleichen Choreuten der Neapler Vase — sie sollten zum Übergang ineinander eines Pelzes bedürfen? Des erbärmlichen Bockspelzes, den die Bocksdämonen gar nicht tragen?

Es bleibt nur ein Argument für die Bocksgestalt des Satyrchors übrig, das ist der Trimeter, in dem der auf die Flamme zuspringende Satyr — als solcher wird er von *Plutarch* und *Epiphanios* (*Nauck*[2] *fr.* 207) bezeichnet — von Prometheus anscheinend als *τράγος* angeredet wird. Mag man auf die Bezeichnung als Satyr auch kein Gewicht legen, da zu *Plutarchs* Zeit der Bockstypus der Satyrn geläufig war — das Wort *τράγος* metaphorisch als geil zu erklären, geht nicht an. Ein Silen durfte jedenfalls so nicht angeredet werden, denn an Geilheit gab er dem Bocke nichts nach, die Metapher wäre also unangebracht gewesen. Woher der Vers stammt, ist nicht überliefert, dem *Aischylos* ist er erst von *Stanley* zugewiesen; es bleibt die Möglichkeit, daß er aus einer nichtdramatischen Behandlung der Prometheussage oder aus einem hellenistischen Satyrspiel herrührt, in dem der Satyrchor, dessen Fortbestehen für diese Zeit feststeht (s. *A. Körte, N. Jahrb. f. d. kl. Altert.* 8, 1900 S. 89), den damals geschaffenen Bockstypus angenommen hätte. Aber auch bei *Aischylos* können die Worte *τράγος γένειον* dem pferdegestaltigen Satyr gelten. In einem soeben erschienenen Aufsatz in der *Classical Philology* (4, 433 ff.) zählt *Shorey* eine Menge von Fällen auf, in denen ein Vergleich durch einfache Nebeneinanderstellung, ohne Beifügung der komparativen Konjunktion, ausgedrückt wird, z. B. bei *Aischylos* im *Prometheus Desm.* 854: *οἱ δ' ἐπτομένοι φρένας, λίχμοι πελειῶν οὐ μα-*

*) Wenigstens in bezug auf die Hörner und das Untergesicht. Übrigens versteht man *Smith* falsch, wenn man seinen Ausdruck in part Panes in part Satyrs *I. H. St.* 11, 279 als zum Teil Pane zum Teil Satyrn übersetzt. Er will halb Satyrn halb Pane sagen, indem er das Panartige in den Hörnern und Hufen, das Satyrhafte in den spitzen Ohren und Stülpnasen erkennt.

κράν λελειμμένοι. So ist auch unsere Stelle zu erklären, nicht als Anrede, wie es *Eustathios* zur *Ilias* p. 415, 7 tut, der hier den Nominativ an Stelle des Vokativs gebraucht sein läßt, sondern als ein Gleichnis: Τράγος γένειον ἄρα πενθήσεις σύγε, du wirst dich verbrennen, wie der Bock seinen Bart Τράγος γένειον wird eine sprichwörtliche Redensart gewesen sein, wie sie ebenso knapp in κριὸς τὰ τροφεῖα, ὗνος τὰ Μελιταῖα und vielen ähnlichen Sprichwörtern wiederkehrt.

Die Argumente für die Bocksgestalt des Satyrchors sind damit in ein Nichts zerronnen; betrachten wir nun die Gründe, die dafür sprechen, daß der Chor des Satyrdramas aus Silenen bestand. Die Annahme, daß die Satyroi peloponnesische Bocksdämonen seien, an deren Stelle im Chor später die in Attika von Alters her heimischen Silene getreten wären, liegt an sich im Bereich der Möglichkeit. Daß aber diese angenommenen Bockssatyroi, die in der letzten Hälfte des fünften Jahrhs. aus dem Chor des Satyrdramas und aus der Kunst völlig verschwinden und erst in der hellenistischen Zeit in einem ganz andern Typus, der nicht etwa an die alten Gestalten anknüpft, sondern von der Bildung des Pan ausgeht, wieder auftauchen, daß diese Satyroi, die sich mindestens ein Jahrhundert lang von den Silenen vollständig verdrängen ließen, diesen doch und gerade in dieser Zeit ihren Namen aufzwingen konnten, das läßt sich nicht glaubhaft machen. Nicht nur die jugendlichen Gestalten des *Praxiteles*, die Pferdeohren und ein Pferdeschwänzchen tragen, heißen Satyroi, nur Satyroi, sondern von *Platon* wird auch der ältere stets bärtige Marsyas, den *Herodot* 7, 26 und alte Überlieferung bei *Pausanias* 1, 24 Silen nennt, als Satyr bezeichnet (*Symp.* 215 B). Das ist nicht denkbar, wenn der Name Satyroi nur den inzwischen ausgestorbenen Bocksdämonen eigen gewesen wäre. Er muß von lange her neben Silenoi die pferdegestaltigen Dämonen haben bezeichnen können, wie denn einer von ihnen bereits im strengrotfigurigen Stil den Beinamen Σάτυρος führt.

Löschcke ist zu dem Schluß gekommen, daß der Name Satyroi eine umfassendere Bedeutung haben müsse und nicht auf eine Tierbildung beschränkt sein könne; er erklärt das Wort auf Grund der von *Mommsen* aufgestellten und von *Bücheler* gebilligten Etymologie als sättigende, füllende und darum auch als füllig, προγάστορες, dargestellte Dämonen (*M. A. I.* 19, 523). Sowohl die dickbäuchigen Gesellen der korinthischen Vasen, die bei der Rückkehr des Hephaistos an Stelle der Silene erscheinen und auch auf einer chalkidischen Vase sich finden (vgl. auch die prächtige Gestalt mit dem Weingefäß, *B. C. H.* 19 pl. 19, 20, p. 225 ff.), konnten diesen Namen führen, als auch die Silene und die — „wir wissen leider nicht seit wann“ — auch Satyroi genannten Bocksdämonen (S. 523). So bestechend diese Ansicht, der sich *Dieterich* (*Arch. f. Rel.* 11, 167/8) rückhaltlos angeschlossen hat, ist und so viele Schwierigkeiten sie zu lösen scheint, so kann ich sie mir doch nicht zu eigen machen. Ein Name für äußerlich so verschieden gestaltete Vegetationsgeister stände nicht nur, soviel ich sehe, ohne Beispiel da, er würde auch für die eine Klasse, die Bocksdämonen, nicht passen, denn diese werden nie füllig gedacht oder dargestellt. Die τράγοι sind geil, das ist ihre charakteristische Eigenschaft; Schlemmer und Trinker sind sie nicht, und einem dickbäuchigen Bocksdämon erinnere ich mich nicht begegnet zu sein. Dazu kommt, daß die *Löschckes* Auffassung zugrunde liegende Etymologie, wie v. *Wilamowitz* (*Gött. Nachr.* 1895 S. 223/4 Anm.) hervorgehoben hat, gegen ein Lautgesetz verstößt.

Auf die Frage, wann der eine Silen neben den Chor des Dramas als Schauspieler trat, antwortet *Wernicke* (S. 308), man möchte fast glauben, dies sei eine Erfindung des *Euripides* gewesen. Mir scheint, daß gerade diese Gestalt durch ihr von dem der anderen abweichendes ganz eigenartiges Kostüm sich als eine der ältesten Figuren des Dramas ausweist. Der komische Alte — daher der Name Silenopappos, mit dem der zottige Silen nur bezeichnet wird, weil er auf dem Theater im Haarkleid auftrat — ist sicher eine der ältesten und volkstümlichsten Figuren (*Dieterich, Pulcinella* S. 40, 93), seine bei *Euripides* ganz fertige Gestalt ist das Ende, nicht der Anfang einer Entwicklung. Die Kunst hat den einen alten Silen nicht geschaffen; von ihr ist, wie die oben gegebene Übersicht lehrt, die Heraushebung eines einzelnen nicht ausgegangen. Wenn wir also um die Mitte des fünften Jahrhs. auf der Vase des Museo Gregoriano einen zottigen Alten vor uns sehen, dem Hermes das Dionysoskind überbringt, so müssen wir die Grundlage dafür auf einem anderen Gebiet suchen. Auf welchem, das kann nicht zweifelhaft sein, wenn wir uns an den Eingang des *Kyklops* und das Fragment des Sophokleischen *Dionysiskos* erinnern; die Rolle des Erziehers des Dionysos war dem Silen also spätestens um die Mitte des fünften Jahrh. im Satyrdrama zugewiesen. Sein zottiges Kleid bildet eine Bestätigung dafür, daß diese Figur der Bühne entnommen ist.

Daß dieser alte Silen einem Chor von Böcken gegenüberstand, daß also die Auffassung der Satyrn als seiner τέκνα erst dem Ende des fünften Jahrhs., als auch sie angeblich pferdegestaltig wurden, entstammen solle, ist an sich wenig wahrscheinlich. Die ältere Kunst stellt jedenfalls nie und nirgend einen Silen mit einem Bocksdämon zusammen.

Bei der Behandlung der strengrotfigurigen Vasen habe ich bereits darauf hingewiesen, daß die Brygosvase gegen die älteren Silensszenen etwas völlig Neues bringt: zum ersten Male werden hier zwei Charakterzüge dieser Halbtiere schroff gegenübergestellt, ihre wahnwitzige Begehrlichkeit und ihre Feigheit. Man sucht vergeblich nach ähnlichen Motiven in älterer Zeit; weder ist früher jemals ihre maßlose Gier hervorgehoben — sie bleiben immer in ihrem natürlichen Kreise — noch finden wir ihre Feigheit verspottet. Und wenn wir nun Herakles im Polizeikostüm der bedrängten

Götterkönigin zu Hilfe kommen sehen, den Heros, dessen plumpe Gewalttätigkeit der Komödie und dem Satyrdrama unerschöpflichen Stoff bot, so können wir uns dem Schluß nicht entziehen, daß diese Szene Eindrücke wiedergibt, die *Brygos* auf der Bühne empfangen hat. Ist hier aber der Einfluß des Satyrspiels unleugbar, so wäre die Annahme widersinnig, daß *Brygos* den Charakter und die Taten der *τράγοι* auf die Silene übertragen haben sollte. Geht die Anregung zu dieser Darstellung auf das Theater zurück, so sind die Satyrn auch dort pferdegestaltig d. h. Silene gewesen.

So wenig also die für die Bocksgestalt des Satyrchors angeführten Argumente einer Prüfung standgehalten haben, so gut fundiert haben sich die für seine Identität mit den Silenen geltend gemachten erwiesen: der im fünften Jahrh. in Athen für die pferdegestaltigen Dämonen sich einbürgernde Name Satyroi, die Altertümlichkeit der Figur des Papposilenos, des Vaters der Satyrn, endlich das Zeugnis der Darstellungen des *Brygos*.

Mit der Entscheidung über das Aussehen des Satyrchors ist aber zugleich die über das Aussehen und Wesen der Satyrn überhaupt gefällt. Die übliche Auffassung, daß sie Dämonen der trockenen Berge wären, die deshalb auch nicht mit dem Pferde, sondern mit den Ziegen in naher Verbindung ständen (*Preller-Robert* 1, 726 ff.; *Furtwängler, Satyr v. Perg.* 24), gründet sich nur auf die Kunstdarstellungen der hellenistischen Zeit und die darauf beruhende späte literarische Überlieferung. *Löschckes* Vermutung, daß Satyroi ein umfassender Name für die fülligen Vegetationsgeister überhaupt sei, mußten wir sowohl aus lautlichen Gründen als auch weil sie gerade zu den Bocksdämonen nicht paßt, die nie füllig dargestellt werden, ablehnen. Ist der Satyrchor stets und ursprünglich pferdegestaltig gewesen, so bleibt nur der Schluß übrig, daß die Silene und Satyrn eines Stammes, daß also die Namen Silenoi und Satyroi nur verschiedene Bezeichnungen für dasselbe Dämonen geschlecht sind. Für Makedonien wird durch den Glossographen *Amerias* (bei *Hesychios*) ein weiterer Name *Σανάδαι* oder *Σαῦδοι* (vielleicht nur verdorben aus *Σαῦλοι*, vgl. *Preller-Robert* 1, 731, 4) bezeugt; ob auch *Δεννάλιδαι* (vgl. *Gruppe, Griech. Myth.* 1, 446, 7) lokale Geltung hatte, wissen wir nicht. Die attische Bezeichnung war *Σιληνοί*, wie wir aus der Françoisvase und einer strengrotfigurigen Schale lernen, die den Terpon *Σιληνός* nennt. Die älteste Erwähnung der Satyrn findet sich bei *Hesiod* (*Strabon* 10, 471; vgl. *Preller-Robert* 1, 654, 3). Ihm gelten sie als Enkel des Phoroneus; von einer Tochter dieses alten argolischen Gottes hatte Hekateros (der Name scheint hoffnungslos verderbt) fünf Töchter, *ἐξ ὧν ὄρειαι Νύμφαι θεαὶ ἐγένοντο καὶ γένος οὐτιδανῶν Σατύρων καὶ ἀμηχανοέργων, Κουρῆτές τε θεοὶ φιλοπαίγμονες ὀρχηστῆρες*. Die Wesensgleichheit dieser argolischen Satyrn mit den Silenen liegt hiernach klar zutage; wie sie als Vettern oder Brüder der Bergnymphen gelten, sind die Silene die Gefährten und Gatten der Berg- und Quellnymphen, und ihre Verwandtschaft mit den Kureten, den Tänzern der Pyrrhiche, findet eine Parallele in dem Silen Pyrrhichos von Malea. Der Name Satyroi wird also aus der Argolis stammen; eine Bestätigung dafür finde ich in der bei *Apollodor* (2, 1, 2, 3) vorliegenden argivischen Lokalsage, nach der der Landesheros Argos den Satyros, der die Arkader schädigte und ihnen ihre Herden stahl, tötete, sowie in der ebenfalls argivischen Sage von Amymone, doch wohl einer alten Quellnymphe, die ursprünglich zu dem Satyr gehörte, dessen Stelle später Poseidon einnahm.

Arion soll nach *Suidas τραγικοῦ τρόπου εὑρετὴς γενέσθαι καὶ πρῶτος χορὸν στῆσαι καὶ διθύραμβον ᾆσαι καὶ ὀνομάσαι τὸ ᾀδόμενον ὑπὸ τοῦ χοροῦ καὶ Σατύρους εἰσενεγκεῖν ἔμμετρα λέγοντας*. Daß hierin gute alte Überlieferung steckt, bestätigt die im *Rhein. Mus.* (63, 1908 S. 150) veröffentlichte Stelle einer Rhetorenhandschrift: *τῆς δὲ τραγῳδίας πρῶτον δρᾶμα Ἀρίων ὁ Μηθυμναῖος εἰσήγαγεν, ὥσπερ Σόλων ἐν ταῖς ἐπιγραφομέναις ἐλεγείαις ἐδίδαξε· Δράκων δὲ ὁ Λαμψακηνὸς δρᾶμά φησι πρῶτον Ἀθήνησι διδαχθῆναι ποιήσαντος Θέσπιδος*. Wir hören also, daß nach *Solon* die Urform der Tragödie auf *Arion* zurückgeht (vgl. *Dieterich, Arch. f. Rel.* 11, 1908, S. 170), und daß *Arion* zuerst die Satyrn metrisch redend einführte. *Arion* stammte aus Methymna auf Lesbos; hier wird Dionysos und seine Umgebung von Silenen — oder hießen sie hier Satyrn? — ebenso früh verbreitet gewesen sein, wie auf anderen Inseln des Ägäischen Meeres und an der kleinasiatischen Küste. Aber auf Lesbos hat *Solon* die Schöpfung der Tragödie gewiß nicht lokalisiert; den festen Punkt im Leben des *Arion* bildet sein Aufenthalt in Korinth, wo er mit *Periander* befreundet und wo die Sage von seiner Sangesgewalt und seiner wunderbaren Rettung heimisch war. *Herodot* bestätigt dies ausdrücklich (1, 23): *Ἀρίονα διθύραμβον πρῶτον ἀνθρώπων τῶν ἡμεῖς ἴδμεν ποιήσαντά τε καὶ ὀνομάσαντα καὶ διδάξαντα ἐν Κορίνθῳ*. Auf den altkorinthischen Vasenbildern fehlen die pferdegestaltigen Dämonen; ist daraus zu entnehmen, daß sie den Korinthern fremd waren, so hat erst *Arion* durch seine Dithyramben sie und ihren Herrn Dionysos dort heimisch zu machen gewußt, unter *Periander*s Förderung.

Man wird sich der Einsicht nicht verschließen, daß dieser Vorgang zu Korinth dem Tyrannen der Nachbarstadt Sekyon die dort allerdings etwas gewaltsamere Einführung des Dionysoskultus an die Hand gegeben hat. *Herodot* berichtet darüber (5, 67), daß die Sekyonier den Adrastos verehrt und durch *τραγικοὶ χοροί* seine *πάθεα* gefeiert hätten; *Kleisthenes* habe die Chöre dem Dionysos, die übrige Opferfeier aber dem Melanippos gegeben. *Kleisthenes* lag im Kampf mit *Argos*; um jedes Band mit der dorischen Mutterstadt zu zerschneiden, hat er nicht nur rücksichtslos den argivischen Unterweltsgott Adrastos entfernt und an seine Stelle seinen thebanischen Gegner Melanippos (offenbar eine verwandte Hadesgottheit) gesetzt, sondern auch

die Vorträge der homerischen Gedichte, die das Lob der Argiver sangen, verboten. Da ist es selbstverständlich, daß er auch die Kultböcke des argivischen Heros, die τραγικοὶ χοροί, die sein Schicksal besangen, beseitigte; und wenn er χοροὺς τῷ Διονύσῳ ἐπέδωκε, so können diese Chöre fortan nur aus den schon in ältester Zeit das feste Gefolge des Dionysos bildenden Silenen oder Satyrn bestanden haben, nicht aus Bocksgestalten, die vor 400 nirgend in der Umgebung des Dionysos begegnen. Was *Arion* in Korinth tat, wiederholte *Kleisthenes* in Sekyon; und wenn *Solon* dem *Arion* die erste Tragödie zuschreibt, so sagt er damit indirekt, daß auch die Athener mit ihren Dionysoschören das Vorbild des *Arion* nachahmten. Hängt die τραγῳδία mit den τραγικοὶ χοροί zusammen, so kann die Schöpfung des *Arion* nach Athen nur über Sekyon gekommen sein, wo an die Stelle der Böcke zwar die Satyrn getreten waren, die alte Kultbezeichnung der Chöre aber bis zu *Herodots* Zeit beibehalten wurde. Die enge Verbindung von Sekyon und Athen kommt nicht nur in den Familienbezichungen des *Kleisthenes*, sondern vor allem in dem neuen Amphiktyonenbund gegen Krisa zum Ausdruck. Welche Rolle bei der Einführung der Tragödie in Athen dem *Thespis* zufiel, wissen wir einstweilen nicht; genug, daß wir auf zwei attischen Vasenbildern des sechsten Jahrhs. dargestellt sehen, wie Dionysos in feierlichem Aufzug auf einem Schiffskarren gefahren wird, umgeben von seinen flötenblasenden Silenen.

Etymologien des Namens Satyros sind bei *Gruppe* (*Gr. Myth.* 2, 1387, 1) aufgeführt. *Prellwitz* (*Et. Wörterb.*[2] 406) leitet das Wort von ai. *turás* = stark (vgl. lat. tur-ba) mit der Vorsilbe *σα* = sehr ab. [E. Kuhnert.]

Sauadai (*Σαυάδαι*), makedonische Bezeichnung der Seilenoi (s. Satyros), *Amerias* bei *Hesych.* s. v., von demselben Stamm gebildet wie *Σαβάζιος*, *A. Fick, Bezzenbergers Beiträge* 29 (1905), 241. *O. Hoffmann, Die Makedonen, ihre Sprache u. ihr Volkstum* 94. *Usener, Götternamen* 44. *P. Kretschmer, Einleit. in d. Gesch. d. griech. Sprache* 195. 199. 222, 1. *Tomaschek, Die alten Thraker* 2, 44 in *Sitzungsber. d. Wiener Akad. d. Wiss.* 130 (1893), 44. Vgl. ob. Sp. 529, 47. [Höfer.]

Sauazios = Sabazios (s. d.).

Saudol s. ob. Sp. 529, 48.

Saur(. . .), wie es scheint, Name einer Gottheit auf der spanischen Inschrift (silberne Patera) *C. I. L.* 2, 2373 *S. Arqui(us) Cim*(. . .) *l(ibertus) Saur. v. s. l. m.* (so von *Hübner* interpretiert). [M. Ihm.]

Sauroktonos (*Σαυροκτόνος*), Beiname bez. Bezeichnung des Apollon, dessen Bronzestatue Praxiteles geschaffen hatte; vgl. *Plin. n. h.* 34, 70: *fecit et puberem* ⟨*Apollinem*⟩ *subrepenti lacertae comminus sagitta insidiantem, quem Sauroctonon vocant;* vgl. auch *Martial.* 14, 172. Über den Typus und die Kopien dieser Statue hat *Furtwängler* Bd 1 Sp. 462, 52 ff. (vgl. auch *Meisterwerke d. griech. Plast.* 569) gehandelt. Das Verzeichnis der auf des Praxiteles Apollon Sauroktonos zurückgehenden Statuen, Gemmen und Münzen bei *Overbeck, Kunstmythol.* 5, 235 ff. ist berichtigt von *W. Klein, Praxiteles* 104 ff., wo auch S. 105 Fig. 12 die Statue im Vatikan (= *Amelung, Die Skulpturen des Vatikan. Museums* Taf. 49 nr. 264), S. 109 Fig. 14 (= *Roscher, Myth. Lex.* Bd. 1. Sp. 461 = *Collignon, Hist. de la sculpture grecque* 2, 287) die Statue im Louvre abgebildet ist. Die Münzen von Nikopolis ad Istrum, die den Gott mit übergeschlagenen Beinen zeigen (*Friedländer, Arch. Zeit.* 27 [1869], 97 Taf. 23, 4. *Overbeck, Münztaf.* 5, 1), sind auch abgebildet bei *B. Pick, Die antiken Münzen Nord-Griechenlands* Taf. 14, 34. 35 (vgl. p. 338. 349 nr. 1225). *Macdonald, Catal. of greek coins in the Hunt. coll.* 1, 414, 9 pl 27, 14. Die Bronzestatue in Villa Albani (*Morcelli-Fea-Visconti, La Villa Albani descritta* p. 133 nr. 952. *Helbig, Führer durch d. öffentl. Samml. klass. Altert. in Rom* 2 nr. 743) bei *Collignon* a. a. O. 2, 286. *Baumeister, Denkmäler* 1550 p. 1400. An Stelle des Apollon tritt Eros als Sauroktonos auf einer Münze von Prusa ad Olympum, *Klein* a. a. O. 117 (abg. *ebenda* 132 Fig. 18). Über die vielumstrittene Bedeutung des Apollon Sauroktonos s. *Overbeck* a. a. O. *Gr. Plast.* 2[3], 36 f. *Furtwängler, Meisterwerke* 569. *Klein* a. a. O. 113 ff. *Gesch. d. griech. Kunst* 2 (1907), 254 f. *Amelung* a. a. O. 2, 451. Gegenüber der früher angenommenen Symbolik (Eidechse = Andeutung der apollinischen Mantik, *Welcker, Das academ. Kunstmus. zu Bonn*[2] 21 nr. 19 [und die daselbst angeführte ältere Literatur]. *Alte Denkm.* 1, 406 ff. *K. O. Müller, Jahrb. d. Literatur* [Wien 1827] Bd. 39 S. 138. *A. Feuerbach, Der Vatikanische Apollo* 226 ff.; vgl. *Dilthey, Arch. epigr. Mitt. aus Öst.* 2 [1878], 54, oder Eidechse = Symbol des als Sonnengott [*Porphyr. de abstin.* 4, 16] gedachten Apollo, *Schwenck, Rhein. Mus.* 20 [1865], 458) sieht man jetzt wohl mit Recht in dem Apollon S. nur ein göttliches Vorbild der männlichen Hellenenjugend bei der Ausübung eines im Altertume, wie auch jetzt noch im Süden beliebten Spieles begriffen, eines Spieles, das für antikes Empfinden nichts Grausames und Abstoßendes hatte, wobei vielleicht, wie *Furtwängler* annimmt, in dem Kulte, für den die Statue geschaffen war, die Eidechse das dem Apollon attributive Tier gewesen sein mag. [Höfer.]

Sauromatides (*Σαυροματίδες*), Bezeichnung der Amazonen (s. d.) nach ihrem Wohnsitze, *Steph. Byz.* s. v. *Ἀμαζόνες. Eust.* ad *Dionys. Per.* 823 (p. 261, 17 *Bernh.*). *Procl.* in *Platon. rempubl.* p. 418 ed. Basil. (= ed. *Kroll* 1, 242 vgl. 253) vgl. *Plato Leg.* 7 p. 804 e. Nach *Steph. Byz.* a. O. hießen sie auch *Σαυροπατίδες παρὰ τὸ σαύρας πατεῖν καὶ ἐσθίειν* (*διὰ τὸ σαύρας πάσασθαι, ὅ ἐστι γεύσασθαι, Eust.* a. O.). Diese Bezeichnung spielt mit der Ableitung des Namens *Ἀμαζόνες* von *μᾶζα* 'Gerstenbrot' und soll die Amazonen als Fleischesserinnen (*μὴ μάζαις, ἀλλὰ κρέασι θηρίων ἐπιτρεφόμεναι, Eust.* a. O.) bezeichnen, wie auch *Aesch. Suppl.* 274 sie *κρεοβόροι* nennt, vgl. *A. Klügmann, Die Amazonen i. d. attisch. Lit. u. Kunst* 10 u. Anm. 11. *Maxim. Steiner, Über d. Amazonen-Mythus* 22. [Höfer.]

Sauros (*Σαῦρος*), Räuber und Wegelagerer, der auf dem nach ihm *Σαύρου δειράς* benannten Bergrücken in der Pisatis hauste, bis er

von Herakles erschlagen wurde. Auf diesem Bergrücken befand sich das Grab des Sauros und ein Heiligtum des Herakles, *Paus.* 6, 21, 3. *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 2, 286, 4. *v. Wilamowitz, Isyllos von Epidauros* 184 f. In Zusammenhang mit diesem Sauros setzt *A. Fick, Vorgriech. Ortsnamen* 11 f. die von *Theophr. Hist. plant.* 3, 3, 4 erwähnte, zwölf Stadien von der Zeusgrotte auf dem kretischen Ida entfernte 'Quelle des Sauros' (*Σαύρου κρήνη*), in dem er einen vielleicht in Eidechsengestalt erscheinenden Berggeist erkennt. [Höfer.]

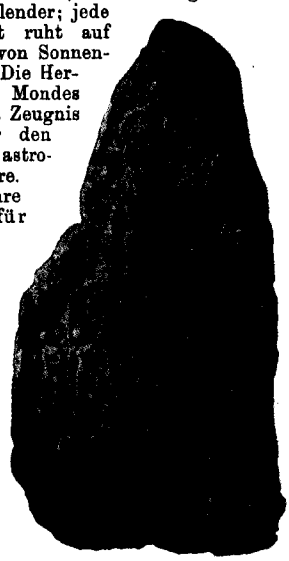
Savus, Gott des gleichnamigen Flusses auf Weihinschriften aus Wernegg: Savo Aug. Sac. (*C. I. L.* 3, 3896); aus Sčitarjevo-Andautonia: Sav. Aug. Sav. (*C I. L.* 3, 4009). In Saudörfel im Gebiet von Celeia (Cilli in Noricum) hatte er mit der Göttin Adsalluta (wohl der Göttin des in den Savus mündenden Flusses, der heutigen Saan) und wahrscheinlich auch mit Neptunus zusammen ein größeres Heiligtum *C. I. L.* 3, 5134 (ergänzt; = 11689. *Binder, Arch. Epigr. Mitt. aus Öst.* 4, 224). 5138 (= 11684); vgl. 5136. *Mommsen* zu *C. I. L.* 3 p. 628. *Patsch, Jahreshefte d. öst. arch. Inst.* 8 (1905), 140.

Saxanus s. Hercules. [Höfer.]

Scabies. Unter den Gottheiten von Krankheiten und allerlei anderen Übeln, deren Verehrung die Kirchenschriftsteller so oft mit Unwillen und Spott erwähnen (vgl. *Wissowa, Religion u. Kultus d. Römer* 197, 9), erscheint einmal, neben der bekannten *dea Febris* (vgl. *Wissowa, ebend.*), eine Göttin der Räude, *Scabies. Prudent. hamart.* 158 *par furor illorum, quos tradit fama dicatis consecrasse deas Febrem Scabiemque sacellis.* Vgl. Nosoi. [Otto.]

Schamasch, der babylonisch-assyrische Sonnengott.

Vorbemerkung. Die gesamte vorderasiatische Mythologie ist astral, d. h. sie ruht auf den Erscheinungen des Gestirnlaufs und auf den dem Lauf der Gestirne parallel gehenden Naturerscheinungen: 'Samen und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht'. Die auffallendsten Gestirne sind Sonne und Mond. Es ist unbestreitbar, daß in der uns bekannten orientalischen Antike der Mond an Bedeutung die Sonne überwiegt. Der Mond ist 'Vater der Götter' und 'Freund der Menschen'. Zur Erklärung dieser Erscheinung genügt nicht der Hinweis auf den Mond als Gestirn der Nacht, das dem Orientalen als Freund erscheinen muß im Gegensatz zur versengenden, fieberbringenden Sonne des Tages. Die Sonnenanbetung z. B. in Ägypten würde dem widersprechen. Auch die Scheidung in Mondkult bei den Beduinen, denen die Nacht die wichtigste Zeit ist, und Sonnenkult bei den ackerbautreibenden Völkern, die vom Segen der Sonne leben, entspricht nicht allenthalben den Tatsachen. Es ist auch nicht richtig, wenn gesagt wird, daß die Mondbeobachtung um ihrer Einfachheit willen im Vordergrunde stehe. Für einfache Beobachtung erscheint die Wanderung des Mondes vielmehr kompliziert im Gegensatz zur Sonne, die im täglichen gleichmäßigen Wandel am Himmel die einfachsten Dinge des menschlichen Lebens beherrscht. Und doch tritt in den Mythen und Mythenmärchen der Mond in den Vordergrund. Die Sonnenmythen sind sogar sehr häufig als ursprüngliche Mondmythen kenntlich. Und in den Mondmythen werden dem Monde Erscheinungen zugeschrieben, z. B. das Wachstum der Pflanzen, die natürlicherweise der Sonne zugeschrieben werden müßten (vgl. Sp. 543*). Man hat die Übertragung von Mond auf Sonne durch die spätere Einführung eines Sonnenkalenders erklärt. Aber gerade die zuletzt erwähnte Erscheinung macht diese Erklärung unbefriedigend. Auch ist eine Mondkalenderlehre, die nicht auf die Sonne Rücksicht nimmt, zu keiner Zeit denkbar, ebensowenig wie ein reiner Sonnenkalender; jede Kalenderweisheit ruht auf dem Ausgleich von Sonnen- und Mondlauf. Die Hervorhebung des Mondes ist vielmehr das Zeugnis für eine hinter den Mythen stehende astronomische Lehre. Eine solche Lehre ist im Orient für die Zeit, aus der wir Urkunden besitzen, in der Tat nachweisbar. Und diese Lehre hat in einer relativ prähistorischen Zeit, wie es scheint, geistige Kontakte durch Wanderungen über die gesamte Erde geschaffen.*) Wir betonen ausdrücklich, daß wir damit nichts über die 'Urzeit' aussagen, auch nichts über die Erscheinungen, die dieser geistige Kontakt in den verschiedenen Rassen und Klimaten der Erde vorgefunden hat. Über die Urzeit wissen wir nichts.



1) Naramsin (2500 v. Chr.) als Welteroberer. Über dem Weltberg Sonne, Mond und Venus als Zuschauer. Gefunden in Susa (nach *A. Jeremias, Das Alte Testament*[2] S. 290).

Man ist in einigen Kreisen mythologischer Forscher fernerhin geneigt, ein 'Zeitalter des Sonnengottes' anzuerkennen, in der sämtliche Mythengestalten Sonnenwesen oder in Sonnenwesen verwandelte Mondwesen sind. (Vgl. *Frobenius, Das Zeitalter des Sonnengottes* 1, Berlin, Reimer 1904.) Auch dieser Auffassung gilt die obige Kritik. Sonnenlauf und Mondlauf sind nur zwei Seiten und Ausprägungen der einen Erscheinung vom Kreislauf, in der sich die Willensoffenbarung der Gottheit zeigt, und Sonne und Mond sind zwei parallele Erscheinungen des Kosmos, in der die antike

*) Die Red. muß die Vertretung dieser Theorie dem sehr verehrten Herrn Verfasser überlassen.

Kulturwelt die Stoffwerdung der Gottheit sieht. Religion ist Weltanschauung in der alten orientalischen Kulturwelt. Die Mythen erscheinen als Materialisierung dieser Lehre. Sonnenmythen und Mondmythen treten hervor, je nachdem Sonne oder Mond in Lehre und Kultus in den Vordergrund gerückt ist.

Die Trias Sin, Schamasch, Ischtar.

In der babylonischen Lehre, die die Welt als Stoffwerdung der Gottheit und den Kreislauf der kalendarischen Erscheinungen (Gestirnlauf und parallel laufende Naturerscheinungen) als Offenbarung des Willens der Gottheit ansieht, entspricht der Trias des Kosmos (Anu, Inlil, Ea) eine Trias des Kreislaufs: Sin, Schamasch, Ischtar. Schon auf den ältesten Monumenten erscheinen Mond, Sonne, Venus an der Spitze aller übrigen astralen Symbole (z. B. auf der Siegesstele Naramsins, Abb. 1). Sie sind die Regenten des Tierkreises (IV R 5, s. Sp. 39ff.), der himmlischen Erde, der eigentlichen Offenbarungsstätte des göttlichen Willens. Sie sind es, die im Kampf gegen die finstere Macht, im Kreislauf der Erscheinungen (Tageslauf, Jahreslauf, Weltenlauf) immer neue siegreiche Äonen heraufführen. Der Mond gilt

2) Mond und Sonne auf einer babylon. Urkunde aus Susa (Susa nr. 20).

3) Venus-Emblem neben Sonne und Mond auf der Urkunde (Susa nr. 20).

Die Urkunden bei *Hinke, A New Boundary Stone*, Philadelphia 1907, nr. 20 S. 95).

als summus deus, als 'Vater der Götter', auch dort, wo Sonnenkult im Vordergrunde steht, s. ob. Sp. 534. Jeder der drei großen Götter der Trinitas kann aber auch für sich oder zusammen mit der weiblichen Entsprechung (wie in Sippar Šamaš und Aja, deren mit Grün bekleidetes Grab das Sterben und Wiedererstehen des Naturlebens offenbart, s. Sp. 539 u. 557), den gesamten Kreislauf des Werdens, Ersterbens, Wiederauflebens repräsentieren. Im Kreislauf der Sonne entspricht dem Versinken des Mondes in die finstere Macht (Schwarzmond) und seiner siegreichen Erscheinung als Neumond und Vollmond das Sinken und Steigen der Kraft in den Sonnenwenden und Tagesgleichen (oder beim Tageslauf, Morgensonne, Mittagssonne, Abendsonne, Nachtsonne).

Besonders beachtenswert ist, daß den Babyloniern Schwarzmond (die dunkle Scheibe, die beim Neumond bekanntlich deutlich sichtbar ist) und Sonne identisch waren. Sie wußten also, daß die Sonne die Verfinsterung des Mondes verursacht. In dem kosmisch-mythologischen Text, der Sp. 39 ff. dieses Bandes übersetzt ist, haben die Plejaden (zu ihrer kosmisch-mythologischen Bedeutung in diesem Zusammenhange s. mein *„Alter der babyl. Astronomie“*, 2. Aufl. S. 15. 87) bei Verfinsterung des Frühlingsmondes 'Schamasch und Adad zu ihren Bundesgenossen gemacht', Abb. 2 u. 3 geben die Embleme für Sonne, Mond, Venus auf einem in Susa gefundenen Grenzsteine wieder (Susa nr. 20). Das Grenzstein-Bild zeigt daneben im Kreis geordnet die übrigen bekannten Himmels-Embleme, die mit dem Tierkreis bez. Himmelsäquator zusammenhängen. Das in den Mond eingezeichnete Symbol ist bestimmt die Sonne; sie fehlt nirgends auf den Grenzsteinen neben Venus und Mond. Eine Willkür des Zeichners wird man auch nicht annehmen wollen.

Die Trinitas der drei Erscheinungen Sonne, Mond, Venus läßt in der Mythologisierung folgende Variationen zu:

Sin Nannar
Schamasch und Ischtar
als Geschwistergatten.

So in der babylonischen Lehre. Altbabylonische und neubabylonische Texte nennen Šamaš 'Sproß des Nannar', und Ištar gilt als 'Tochter des Mondgottes', z. B. in der 'Höllenfahrt der Istar'.

Sin
Attar und Schams (weiblich)

So in der arabischen Mythologie. In der Inschrift des Anubânîni von Lulubu (*Vorderas. Bibl.* 1, 172f.) erscheint Šamaš wohl auch babylonisch als weibliche Entsprechung des Sin.

Schamasch
Sin und Ischtar (mit Sonnencharakter)
Schamasch
Attar und Mond (weiblich)

Die Mythen stellen die Kreislauferscheinungen entweder als Kampf gegen die finstere Macht dar, oder als Rettung des in die Unterwelt Gesunkenen durch seinen siegreichen Partner. Wenn der in die Unterwelt Gesunkene Sonnencharakter trägt, ist der Rettende der Mond, und umgekehrt (s. Art. Tammuz). Zur Trias Sin Schamasch Adad s. Art. Ramman Sp. 19 ff.

Die Mythologisierung des Sonnenlaufs.

Der Weg der Sonne (harran šamši) wird in den Sonnenwenden und Tagesgleichen durch die vier Punkte bezeichnet, die in der Lehre vom Kosmos als die vier Weltecken gelten. Jeder der vier Punkte ist als Offenbarungsstätte der göttlichen Macht durch eine Göttergestalt repräsentiert.

In der Hammurabi-Zeit sind die vier Punkte folgendermaßen durch die vier Planeten Iupiter (Marduk), Ninib (Mars), Nebo (Merkur) und Nergal (Saturn) besetzt:

Marduk: Morgen, Frühling	Ost und Nord, die beiden Lichthälften des Jahres.
Ninib: Mittag, Sommer	
Nebo: Abend, Herbst	West und Süd, die beiden Nachthälften des Jahres und Tages.
Nergal: Nacht, Winter	

Marduks Fest ist das Neujahrsfest, das

Fest der Frühlingstagesgleiche, ihm gehört die lichte Jahreshälfte, Nebo die dunkle. Ein aus der Arsacidenzeit stammender Text, der gewiß alte Kultsitten widerspiegelt, bezeugt, daß dieser Jahreszeitenwechsel durch kultische Prozessionen gefeiert wurde: Bei dem Wintersolstitium siedeln die Töchter von Ezida (Nebo-Tempel in Borsippa) in das 'Haus des Tages' über, um die Tage zu verlängern, und im Sommersolstitium siedeln die Töchter von Esagil (Marduk-Tempel in Babylon) in das 'Haus der Nacht' über, um die Tage zu verkürzen. Saturn (Lubat SAG-UŠ) heißt geradezu 'Sonnenplanet'. Die bekannte *Diodor*-Stelle 2, 30, nach der bei den Chaldäern der Planet Saturn Helios hieß, ist keilinschriftlich bestätigt. Er vertritt die Sonne in der Unterwelt. Die Sonne wird deshalb gelegentlich selbst als 'Teufel' bezeichnet (s. *Jensen, Zeitschr. f. Assyr.* 1, 390 f.). Ninib muß dann der Sommersonnenwendepunkt gehören. In der ersten Tafel des Textes von den sieben bösen Geistern werden die beiden ausdrücklich in Opposition gestellt: Nergal zu meiner Rechten, Ninib zu meiner Linken (d. i. Süd und Nord wie in der V. Tafel des Epos Enuma eliš).

Die babylonischen Sonnenkultorte.

Die ältesten Staatengebilde, die wir auf babylonischem Boden inschriftlich kennen lernen, sind Sumer im Süden und Akkad im Norden. Die Hauptkultorte, die religiöse Bedeutung behalten auch da, wo ihre politische Bedeutung für uns in der Prähistorie liegt, ergänzen sich in beiden Staatengebilden, so daß sie, als Einheit gefaßt, das gesamte Himmelsbild widerspiegeln, s. *A. Jeremias, Das Alte Testament* 2. Aufl. S. 92 f. Wie es zu der systematischen Verteilung kam, können wir nicht ergründen. Zu beachten ist, daß jeder babylonische Kultus kosmisch ist. Jeder Kultort ist 'Nabel der Welt', irdisches Abbild des himmlischen Gottessitzes. Bei den Festen besuchen die Götter einander. Die Würde des Stadtgottes als summus deus wird in jedem Fall in der 'Lehre' begründet gewesen sein, nach der der betreffende Ort als irdisches temenos (templum entspr. babylonisch temenu) erwiesen wurde, der demjenigen himmlischen temenos entsprach, an dem die betreffende Gottheit ihre Kulmination, ihre höchste Machtentfaltung in Kosmos und Kreislauf hat, an dem sie also summus deus ist.

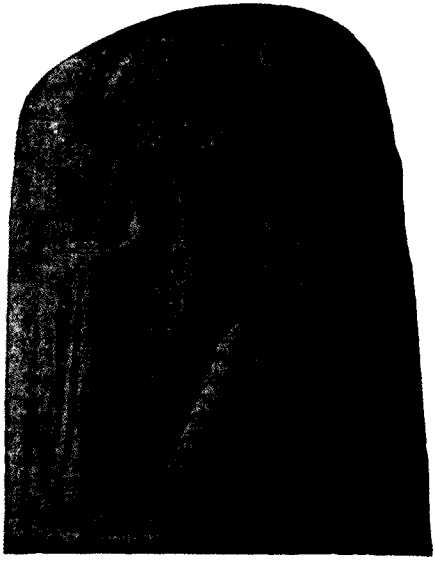
Der Sonnenkultort in Südbabylonien ist Larsa (heute Ruinenstätte Senkereh), in Nordbabylonien Sippar (heute Ruinenstätte Abu Habbu, nördlich von Babylon).

Eine Scheidung der Untersuchung in 'sumerischen' Sonnenkult und 'semitisch-babylonischen' ist, zurzeit wenigstens, ganz unmöglich. Die Entwicklung wird auch hier darin zu suchen sein, daß die Protobabylonier den reinen Gestirnkult gehabt haben, während die 'Kanaanäer', wie es scheint, die Betonung der mit dem Gestirnlauf parallel gehenden Naturerscheinungen in ihrer Zwiespältigkeit (Tod und Leben, Sommer und Winter) mitgebracht und hervorgehoben haben.

1. Larsa (vielleicht = bibl. Ellasar *Gen.* 14, 1). Über die Ruinen von Senkereh s. *Loftus, Travels and Researches in Chaldaea and Susiana,* London 1857, 240 ff. Der Sonnengott heißt hier Utu oder Babbar. Der Sonnentempel heißt E-babbara, eigentlich 'das weiße Haus', in einem Syllabar erklärt als 'Haus des Sonnenaufgangs'. Der Stufenturm heißt auch hier E-dur-an-ki, d. h. 'Haus des Bandes zwischen Himmel und Erde'. Jedes Heiligtum ist 'Nabel der Welt'. Der irdische Tempel entspricht dem kosmischen Heiligtum (vgl. den Traum Jakobs *Gen.* 28). Abgekürzt heißt der Stufenturm E-dur-an-na 'Haus des Bandes des Himmels'. Einer der Patesi von Lagaš, Eannatum, der Enkel Urninas, spricht auf der Geierstele von dem 'großen Netz des Babbar' (Šamaš). Er opfert in E-babbar Stiere als Speiseopfer. Auch 'zwei Tauben' werden erwähnt (*Vorderasiat. Bibl.* 1, 16 ff.). Es ist sehr wahrscheinlich, daß sich das auf Larsa bezieht (vgl. *Hommel, Grundriß* 357). Und sein Sohn Entemena spricht auch von einem 'Bau des Tempels Babbars'. Urukagina von Lagaš redet von einem Blutvergießen im Tempel von Lagaš durch die Leute von Gišhu (*Vorderas. Bibl.* 1, 56 f.). *Gudea Cyl.* A 19 legt ebenfalls in Larsa den Grundstein zu einem Tempel 'zur Freude des Gottes Babbar'. Lugalzaggisi, Patesi von Gišhu, verwaltet auch die Mondstadt Ur und die Sonnenstadt Larsa und rühmt sich, er habe Larsa, 'die Stadt der Zuneigung des Sonnengottes', mit Kanälen versehen. Ein in Senkereh gefundener Backstein von Ur-engur, König von Ur, sagt, 'er habe Babbar, seinem König, einen Tempel erbaut' (*Vorderas. Bibl.* 1, 186 f.). Es handelt sich hier jedenfalls um Renovation. Ebenso haben Sin-idiunam (Tonnagel B aus Senkereh *Vorderas. Bibl.* 1, 208 ff.: „Babbar, dem Herrn der Gerechtigkeit, dem Obersten im Himmel und auf Erden, dem Größten der Anunnaki"), Rim-Sin, Hammurabi (der Larsa und Ur von Rimsin erobert), Burnaburiaš von Babylon an dem Tempel in Larsa gebaut; in neubabylonischer Zeit Nebukadnezar und Nabonid.

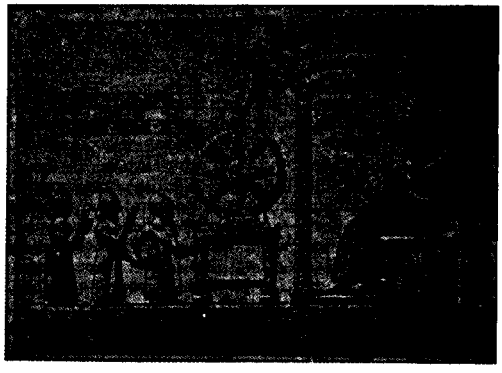
2. Sippar ('Sippar des Schamasch' genannt im Gegensatz zu Agadi, dem am andern Euphratufer gelegenen 'Sippar der Anunit'). Zu den Ausgrabungen in Abu Habba (die Lage der Stadt, die *Plinius* 6, 129 Hippareni nennt, wurde durch Hormuzd Rassam festgestellt) s. *Scheil, Une saison de fouilles à Sippara, Mém. de l'inst. fr. du Caire* 1, 1902. Nur Funde aus relativ später Zeit (bis in die Hammurabi-Dynastie hinauf) wurden bisher gemacht. *Nabonid* erzählt, daß Naramsin, der Sohn des Sargon, den Grundstein zum Sonnentempel in Sippar gelegt habe. Es kann sich aber auch hier nur um Renovation handeln. Sargon weiht dem Schamasch in Sippar einen Gegenstand (s. *Hommel, Grundriß* 341 f.). Die sogenannte Hammurabi-Dynastie hatte vor der Erhebung Babylons zur Metropole ihren Sitz in Sippar. Den Städten Sippar und Babylon gilt deshalb die Hauptfürsorge Hammurabis. Auf Tonkegel-Inschriften (s. *Zeitschr. f. Assyr.* 2, 118 ff.) bezeichnet sich H. als Liebling des Schamasch

und des Marduk und sagt, er habe die Mauer von Sippar gebaut, er habe Sippar und Babylon zu einem ruhigen Wohnsitz für Ewigkeit



4) Oberer Teil des Dioritblockes mit dem Codex Hammurabi (oberer Teil des Phallus). Der thronende Sonnengott, vor ihm Hammurabi (nach *A. Jeremias, Das Alte Testament.* 2. Aufl.).

gemacht. Auch hebt er besonders den Bau des Sonnentempels hervor. Eine Datenliste erwähnt einen Mauerbau in Sippar durch Sumula-ilu, den zweiten König der Dynastie;



5) Das Heiligtum des Sonnengottes in Sippar (nach *A. Jeremias, Das Alte Testament* 2. Aufl.).

sein Nachfolger Sabu erneuert nach *Nabonid* (*Keilinschr. Bibl.* 3, 2, 86) in Sippar die Tempel für Schamasch und Anunitum, und Hammurabi, der den Tempel Schamasch in Sippar und das Grab der Gemahlin Aja erwähnt, das er 'mit Grün bekleidet', hat im Heiligtum des Sonnengottes das Original seiner Gesetzesstele, das als Beutestück in Elam gefunden wurde, in Sippar deponiert (Abb. 4). Auf der Gesetzes-Stele selbst (27, 14) nennt er Šamaš 'den großen Richter von Himmel und Erde, der alle Wesen aufrecht erhält, den Herrn des Lebensmutes'. Zu den Urkunden aus dieser Zeit gehört auch eine Datenliste (im Museum in Konstantinopel bezeichnet als Sippar 16), s. *Messerschmidt* in *Orient. Lit. Ztg.* 1907, 169 ff.

Der berühmte Ritualtext, dessen Einleitung die Kunst der Wahrsagung auf einen der zehn Urkönige zurückführt, namens Enmeduranki, den König von Sippar, ruft neben Adad (s. Bd. 3 Sp. 19 ff. Artikel Ramman) Šamaš in Ebarra an; beide haben Enmeduranki die göttlichen Mysterien und das Verständnis des großen astrologischen Werkes Enuma Anu Inlil (von dem wir eine Abschrift aus der Bibliothek Asurbanipals besitzen) übermittelt. Nach *Berosus* ist auch der letzte babylonische Urkönig, Xisuthros, König von Sippar. Er deponiert hier vor der Flut die Tafeln der Ereignisse des vergangenen Weltzeitalters.

Abb. 5 stellt das Heiligtum des Sonnengottes von Sippar dar. An das Bild der Alabaster-Votivtafel von $26 \times 18 \times 6{,}6$ cm schließt sich auf Vorder- und Rückseite die 256 Zeilen lange Inschrift des babylonischen Königs Nabupaliddin aus dem Jahre 882 an, die die Wiederherstellung des Schamasch-Kultes zu Sippar schildert; s. *Joh. Jeremias,* in *Delitzsch und Haupt, Beitr. zur Assyr.* 1, 268 ff. Ein Priester (?) bringt mit der charakteristischen, regelmäßig wiederkehrenden Geste des 'Führens an der Hand' den Petenten vor das Heiligtum. Die dritte Gestalt mit der Gebetsgeste der beiden erhobenen Hände ist durch die Hörnermütze doch wohl als Gottheit gekennzeichnet. Die fürbittende Gottheit kommt oft vor. Die Cella zeigt den Sonnengott auf einem mit kauernden Löwen gezierten Throne (vgl. Etana-Epos, *Keilinschr. Bibl.* 6, 110 f.: „Ein Thron war hingestellt — unter dem Thron [kauerten] Löwen"), Ring und Stab in der Hand haltend. Hinterwand und Dach der von Säulen vorn abgeschlossenen Cella (es sind doch wohl zwei Säulen gedacht entsprechend den zwei oberen Gestalten) ist von stilisierten Schlangen abgeschlossen. Zwei Gestalten dirigieren vom Dach her das Sonnenrad, das vor der Cella aufgestellt ist. Die Inschrift links von der Cella lautet:

Bild des Šamaš, des großen Herrn
der in E-babbara wohnt,
inmitten der Stadt Sippar.

Die Inschrift über der Cella gehört zu den drei in der Cella angebrachten Emblemen von Sonne, Mond, Ištar:

Sin Šamaš und Ištar gegenüber dem Ozean — — —

Die zweite Zeile bleibt vorläufig eine crux interpretum. In der Cella selbst (s. *Hommel, Grundriß* S. 122) steht über dem Bilde des Sonnengottes:

Wohngemach des Schamasch
Schlange vor Schamasch.

Die ersten 28 Zeilen der Inschrift erzählen die Geschichte des Sonnentempels E-babbara in Sippar. Die Suti haben einst den Tempel zerstört, die Bilder vernichtet. Nabupaliddin, der von Marduk Berufene, Liebling Anus und Eas, der Mann nach dem Herzen der Sarpanit (weibliche Entsprechung des Marduk) hat den Kult wieder hergestellt. Er hat das Bildnis jenseits des Euphrat aufgefunden. Schamasch, der seit vielen Tagen mit Akkad grollt und sein Angesicht abgewendet hat, hat seitdem wieder Zuneigung gefaßt und hat sein Antlitz wieder auf Sippar gerichtet. Nabupaliddin hat dann auch ein kostbares Šamaš-Bild herrichten lassen. Nach feierlicher 'Mundwaschung' am Ufer des Euphrat wurde es in Sippar aufgestellt. Die Opferleistungen für Schamasch, Aja uud Bu-ne-ne wurden dabei ausdrücklich festgesetzt. Von der Einsetzung eines Barû-Priesters, der die Orakelbefragung leitet (insbesondere durch die Leberschau) [s. *Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der babyl. Religion* 82 ff.; *M. Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens*] unter Simaššihu, König von Babel (ca. 980 v. Chr.), von der Erneuerung dieser Privilegien 20 Jahre später und von der Bestallung einer seiner Nachkommen zu gleichem Dienst durch Nabubaliddina, wird in der Inschrift berichtet.

In einer in 3 Exemplaren erhaltenen Urkunde Nebukadnezars (*Winckler, Zeitschr. f. Assyr.* 2, 129 ff.) wird über den Neubau des Tempels Ebarra in Sippar berichtet:

„Ebarra, den Tempel des Schamasch in Sippar, habe ich für Schamasch, den Herrn, der mein Leben verlängert, neu gebaut. Schamasch, großer Herr, sieh meine Werke in Gnaden freudig an, und ein Leben langer Tage, reichliche Nachkommenschaft, Beständigkeit des Thrones und lange Dauer der Dynastie gib mir zum Geschenk; meiner Handerhebung (Gebet) sei immerdar gnädig. Nach deinem erhabenen, unwandelbaren Gebote möge das Werk meiner Hand ewige Dauer haben; mein Sohn möge in der Herrschaft alt werden, sie möge festen Fuß fassen im Lande. Wenn ich meine Hände zu dir erhebe, o Herr, Schamasch, so ebne meine Pfade, daß ich meinen Feind besiege. O Schamasch, deine gewaltigen Waffen, die unwiderstehlich die Feinde niederwerfen, mögen mir zur Seite gehen. Wie die Bausteine von Ebarra mache beständig für immerdar meine Jahre, verlängere sie bis in Ewigkeit."

Kult des Schamasch in den historischen Inschriften.

Für die älteste babylonische Zeit und die neubabylonische Zeit s. die Kultgeschichte von Larsa und Sippar Sp. 537 ff. Nachzutragen ist noch die Erwähnung des Tempels Babbar auf der Geierstele des Eannatum (*V. Bibl.* 1, 12, 7, 7), der 'zur Rechten des Königs' schreitet. Auf derselben Stele und bei Gudea wird Babbar wiederholt als 'brennendes Licht' bezeichnet. Auch auf assyrischem Gebiete können wir den Sonnenkultus bis in die älteste uns bekannte Zeit verfolgen.*) Arik-dên-ili (um 1800 v. Chr.) baut dem Schamasch als der „schützenden Gottheit" einen Tempel in der ältesten Hauptstadt Asur (*Keilinschr. Bibl.* 1 S. 4), Adadnirari nennt Schamasch hinter Anu und Ašur zusammen mit Adad und Ištar, Tiglatpileser I. rühmt ihn als 'Richter Himmels und der Erde', der seine Feinde vernichtet. Aus seinen Händen empfing er sein Zepter. Die Freilassung von Gefangenen geschieht in seiner Gegenwart (s. *Keilinschr. Bibl.* 1, 16 ff.**) Auch Asurnasirpal führt seine Herrschaft in poetisch-religiöser Sprache auf Schamasch zurück: Schamasch 'hat seinen guten Schatten bei der Thronbesteigung über ihn gebreitet und das Zepter zur Regierung über die Menschen in seine Hand gegeben'. Ašur, Schamasch und Adad nennt er gelegentlich die 'Götter seines Vertrauens'; Ašur und Schamasch sind seine Helfer (*Keilinschr. Bibl.* 1, 49 ff.). Einer seiner Eponymen heißt Schamasch-nûri, d. h. 'Schamasch ist mein Licht'. Salmanassar II. nennt Schamasch in der Einleitung seiner Inschrift unter den 12 großen Göttern. Er nennt ihn den 'Helden, Richter der Weltgegenden, Leiter der Menschen'. Sargon benennt die 8 Tore seines Palastes nach Göttern. Das Osttor wird zuerst genannt: „Schamasch, der mich Sieg erringen ließ; Adad, der Überfluß bringt", nennt er die 2 Tore nach Osten. Jenseits der Landesgrenze, im Norden baut er einen Tempel für Schamasch (*Keilinschr. Bibl.* 2, 34 ff.). Asarhaddon nennt Ašur, Sin, Schamasch, Nabû, Marduk, Ištar von Niniveh und Arbela als seine großen Götter (a. a. O. 120 ff.), Asurbanipal erweitert die Reihe (a. a. O. 154 ff.). Die Erwähnungen sind zufällig und lassen keine besonderen Schlüsse zu. Die 'Orakelanfragen an den Sonnengott' (Sp. 548 ff.) zeigen, daß Schamasch und Adad als Orakelgötter in Assyrien in besonderem Ansehen gestanden haben. Im übrigen repräsentiert er auch in Assyrien ethische Gedanken: die Sonne bringt es an den Tag; der Sonnengott ist der unbestechliche Richter und der Offenbarer aller Geheimnisse.

Hymnen auf Schamasch.

Die größte und schönste Schamasch-Hymne (Brit. Mus. K 3182 und Duplikate) die 200 Zeilen umfaßt, ist in Bruchstücken dreier Exemplare erhalten (*Brünnow, Zeitschr. f. Assyr.* 4, 7—35; *Gray, The Schamasch Religious Texts,* Chicago 1901).

Der Text, dessen Anfang leider verstümmelt ist, beginnt mit einem Lobpreis auf den Sonnenaufgang, den Götter, Menschen und alle Kreaturen jubelnd begrüßen, wenn sie leuchtend

*) Der Name Samsi-Adad ist kein Zeugnis für Šamaš-Kult. „Meine Sonne ist Adad", poetische Bezeichnung, ähnlich wie Anm. **) die Benennung des Königs als Sonne.

**) Hingegen hat es nichts mit dem Kultus zu tun, wenn sich assyrische Könige „die Sonne der Völkerscharen", nennen (Hammurabi „Sonne Babylons"). Das ist poetische Redeweise, die nur insofern indirekt religiösen Charakter trägt, als jeder König Inkarnation der Gottheit ist, s. Sp. 548. Aber es liegt keine direkte Beziehung zu dem Sonnenkult vor, wie etwa in Ägypten zur Amarnazeit, wo sich die Könige als Sonnen-Inkarnation verehren ließen.

aufgeht und [alle bösen Mächte] oben und unten vernichtet (1, 1 vgl. 17 f.). Die Lehre von den Wirkungen der Sonne wird als ein ortgehendes Mysterium bezeichnet.*)

Col. I, 19 ff.

. . . . . .

Die mächtigen Gebirge sind umgeben von deinem Glanze,
von deinem Leuchten ist voll das . . . (?) der Länder.
Nachdem du die Gebirge überstiegen (?) hast, überschaust du die Erde;
vom Höhepunkt des Himmels aus hältst du die Säulen der Länder (die 4 Weltecken) im Gleichgewicht;
sämtliche Erdbewohner beaufsichtigst du.
Alles was König Ea, der Berater, erschaffen hat, beaufsichtigst du,
alle erschaffenen Wesen weidest du.
Du bist der Hirte (nâkidu) alles dessen, was droben und drunten ist,
du schreitest nach festen Regeln über den Himmel,
zu den .... der Erde kommst du Tag für Tag,
zur Flut (?) des Meeres, zu den Bergen von Erde und Himmel,
kommst du täglich gleich ..... nach festen Regeln;
alles, was unten ist, was Ea, Azaggid und den Anunnaki angehört, überwachst du,
das Obere, die Wohnstätte für alle Menschen (die Erde), leitest du.
Oberhirte dessen, was unten ist, Hirte dessen, was oben ist,
Leiter des Lichtes für die Welt bist du, o Schamasch.
Du überschreitest das weite, ausgedehnte Meer, dessen Innerstes die Igigi nicht kennen.**)
[O Schamasch], dein Glanz steigt in den Ozean,
dein Licht durchdringt die Wogen des Meeres.
[O Schamasch], gleich einem . . . bist du gegebunden, gleich einem Gewittersturm bist du [. . .].
[ ] dein Schatten überwältigt die Länder,
[Nicht] bist du betrübt am Tage, wenn dein Angesicht nicht verdunkelt ist,
aber in der Nacht leuchtest du [nicht], da erfüllst du mit Glut [ ];
zu fernen Grenzen, in nicht zu berechnende Fernen
o Schamasch, eilst du, wenn der Tag dahinzieht und die Nacht [einbricht].
Es gibt nicht einen unter den Igigi, der sich abmüht (?), außer dir,
unter sämtlichen Göttern des Weltalls ist keiner, der hervorragt wie du.
Bei deinem Aufgang versammeln sich die Götter der Länder,
dein starker Glanz überwältigt die Erde.
Von allen Ländern, welche Sprache sie auch reden,
du weisst ihre Pläne, schaust auf ihre Wege (?)
dich [verehren] insgesamt die Menschen.
O Schamasch, nach deinem Lichte sehnt sich alles.
[Beim] Orakel der Wahrsagepriester . . .
[ ] hören die Befrager, die Traumdeuter
[die . . .] der Bannflüche fallen vor dir nieder,
vor dir [ ] beugen sich die Schlechten und die Guten.

Col. II—IV.

. . . . . .

(Die ersten verstümmelten Zeilen von Col. II preisen Schamasch als den Richter, der die Übeltaten an den Tag bringt.)

Du stehst dem Wanderer bei auf beschwerlichem Pfade,
du gibst Mut dem, der die Wogen fürchtet, beim Befahren des Meeres,
auf unbekannten Pfaden [ ] dem Jäger.
In den folgenden Lobpreisungen wird dem gutgesinnten und dem gerechten, für Bestechung unzugänglichen Richter die Gnade des Sonnengottes zugesichert („das ist dem Schamasch wohlgefällig, sein Leben wird verlängert" lautet der dreimal wiederholte Refrain), den Schlechten und Bestechlichen droht der Fluch des Sonnengottes. Alle Menschen, insbesondere die Schwachen und Gefährdeten, beten mit Erfolg zu ihm: „du erhörst, o Schamasch, die Gebete".
„Der Schwache, der Kraftlose, der Bedrängte, der Arme (muškenu)
. . . . . .
und wer fern von seiner Familie, fern von seiner Heimat weilt,
beim Sturzregen auf dem Felde betet der Hirte zu dir."
Unter denen, die auf Hilfe des Schamasch warten, ist ferner „der Hirte, der unter feindlichen Menschen lebt", „der Wanderer, der in Furcht seinen Weg geht", der Handelsmann, endlich auch 'der Tote' und 'der Totengeist' genannt. Leider ist der Zusammenhang nicht klar. Es liegen in dem Hymnus jedenfalls interessante Parallelen mit der ägyptischen Anschauung von der Reise des Sonnengottes durch die Totenwelt vor. Wiederholt wird das Fangnetz des Schamasch erwähnt. Und die Erwähnung des schrecklichen Gottes Lahmu, den Schamasch besiegt, Col. IV, Z. 3 f. deutet auf einen Zusammenhang mit dem Mythus vom Kampf des Lichtgottes gegen den Drachen

*) Im Hinblick auf *Hüsing, Die iranische Überlieferung*, der S. 5 sagt, der Einfluß der Sonne auf das Wachstum habe für den Mythus keine Bedeutung (nur der Einfluß des Mondes), wie man ja auch in der Natur diesen Einfluß nicht leicht gewahr werde (?), sei ausdrücklich auf I, 18 hingewiesen, wo das Anpflanzen des Getreides (meriš šeim) im Hymnus erwähnt wird: Die Zusammenstellung von Mond und Wachstum, die allerdings in der Mythologie sehr häufig bezeugt ist, ruht auf Analogiebildung. Der Mond erscheint in seinen Phasen dem Babylonier als „Frucht, die aus sich heraus sich erzeugt und sproßt". Die Analogie wird dann zur Ursache umgewandelt: der Mond erzeugt das Wachtsum. Aber in erster Linie gilt das von der Sonne. Daß übrigens der Hymnus Sonnenmythen voraussetzt, kann auch nach dem folgenden (vgl. unten die Erwähnung des Lahmu) nicht zweifelhaft sein. Ein andrer Sonnenmythus Sp. 54 f.

**) Diese Stelle ist entscheidend für die Bedeutung der Igigi als Zirkumpolarsterne. Den Gegensatz bilden die Anunnaki, die in den Ozean, in die Region Eas in der Unterwelt, hinabsinken. Der Text ist überaus wichtig für die babylonische Kosmologie.

des Urchaos. Der Hymnus schließt mit einer Mahnung zu opfern vor Schamasch (insbesondere Trankopfer vom Wein), und zur pietätvollen Instandhaltung seines Heiligtums.

Alle übrigen bisher bekannt gewordenen Schamasch-Hymnen sind uns nur als Gebetseinleitungen zu Beschwörungs-Ritualen erhalten.

Einer dieser Texte (*IV. Rawlinson* 20, nr. 2; *Fossey, Magie Assyrienne* nr. 20) preist die aufgehende Sonne:

„Am Horizont des Himmels flammst du auf,
den Riegel des strahlenden Himmels öffnest du,
das Tor des Himmels tust du auf (vgl. Abb. 6 u. 7).
O Schamasch, über das Land erhebst du dein Haupt,
O Schamasch, mit Himmelsglanz bedeckst du die Länder . . .“,
den Menschen [. . . .] dein Licht bereitet,
den Wandel des Landes [. . . .] die Tiere [. . . .]
O Schamasch, als Vater [. . . .].

Zu den Anfangszeilen vgl. Abb. 6 f.

Ein anderer Einleitungshymnus für eine Beschwörung (veröffentlicht *V. Rawlinson* 50) bittet die am Horizont aufstrahlende göttliche Manifestation der Sonne, sie möge vertreiben, was böse Mächte und Sünde in der Nacht angerichtet haben:

„Schamasch, wenn du aus dem großen Berge herauskommst,
wenn du aus dem großen Berge, dem Berge des Quellortes*), herauskommst,
wenn du aus dem Berge (Dul-azag), wo die Geschicke bestimmt werden, herauskommst,
wenn du dort, wo Himmel und Erde zusammenstoßen, aus des Himmels Grunde herausschaust;
dann treten die großen Götter des Gerichts vor dich hin,
treten [die großen Anunnaki] zum Fällen des Urteils vor dich hin,
[die Menschen, die Völker insgesamt] harren auf dich,
[das Getier, das sich regt], das vierfüßige,
[auf dein großes Licht] sind ihre Augen gerichtet.
Schamasch, Weiser, Hoher, dich selbst beratend bist du,
Schamasch, ein hoher Entscheider, der Richter von Himmel und Erde bist du.“

In einem anderen Einleitungs-Hymnus (*Craig, Relig. Texts* II, 3) heißt es:

*) šad nakbi, an anderer Stelle Variante nakab apsi „Quellort des Oceans“. Den kosmischen Ort mit dem zweigipfligen Berge dürften Abb. 6—7 illustrieren. Im Innern dieses kosmischen Ortes findet sich das Schicksalsgemach Dul-azag.

„Šamaš, König Himmels und der Erde, Ordner der oberen und der unteren Dinge,
Šamaš, den Toten lebendig zu machen, den Gebundenen zu lösen, steht in deiner Hand!
Unbestechlicher Richter, Ordner der Menschen, hoher Sproß des ‘Herrn des glänzenden Aufgangs’ (d. h. des Mondgottes Sin),
gewaltiger, herrlicher Sohn, Leuchte der Länder,

6) Babylonischer Siegelzylinder mi Brit. Museum: Ischtar neben Schamasch am Horizont-Tor (nach *A. Jeremias, Das Alte Testament* 2. Aufl.).

Schöpfer aller Dinge im Himmel und auf Erden, Šamaš, bist du!“

Auch in dieser Beschwörungshymne wird mit Vorliebe die Tätigkeit des Schamasch als Richter gepriesen. So heißt es *IV. Rawlinson* 28, nr. 1 (*Fossey* a. a. O. S. 356 f.):

„. . . Mit Anu und Julil . . .
das Recht der gesamten Menschheit leitest du,
der Gerechte im Himmel bist du immerdar,
Recht und Einsicht der Länder bist du,

7) Bab. Siegelzylinder d. Brit. Mus.: Der Sonnengott tritt aus dem von Löwen flankierten Himmelstor heraus (nach *A. Jeremias, Das Alte Testament* 2. Aufl.)

du kennst den Gerechten, du kennst den Bösen.
Schamasch küßt das Haupt des Gerechten,
Schamasch bindet den Bösen mit einer Lederkoppel.
Schamasch, der Beistand Anus und Inlils bist du,
Schamasch, der erhabene Richter des Himmels und der Erde bist du
— — — — — — — — — —
O Schamasch, der erhabene Richter, der große Herr der Länder bist du,

Herr der Geschöpfe, Erbarmer der Länder,
bist du
— — — — — — — — —."

Der Schluß zeigt, daß es sich um die Einleitung zu einer Beschwörung zu Gunsten des kranken Königs handelt.

Ein ähnliches Einleitungs-Fragment (IV R 19, nr. 2, s. *Zimmern, Hymnen und Gebete*, S. 15; *Ungnad* bei *Greßmann, Altor. Texte* 1, S. 81 f.) lautet:

Herr, der die Finsternis erleuchtet, der das [. . . .] Antlitz öffnet,
barmherziger Gott, der den Gebeugten aufrichtet, den Schwachen schützt,
auf dein Licht harren die großen Götter,
die Anunnaki insgesamt schauen auf dein Angesicht.
Die Zungen übereinstimmend, wie ein einziges Wesen lenkst du,
erhobenen Hauptes blicken sie nach der Sonne Licht;
sobald du erscheinst, sind sie voll Freude und Wonne.
Du bist das Licht der Enden des fernen Himmels,
der weiten Erde Panier bist du;
dich zu sehen freuen sich die zahlreichen Menschen.
Die großen Götter riechen Räucheropfer,
die Speise des reinen Himmels [. . . . .],
was meine Hand berührt hat [. . . . .],
sie essen [. . . . .]."

Ein anderer Beschwörungshymnus (*Abel-Winckler, Keilschrifttexte* 59 f.; s. *Jastrow, Religion Babyloniens* S. 429; *Zimmern, Hymnen* S. 15; *Ungnad* bei *Greßmann*, S. 83) ist ausdrücklich für den Sonnenuntergang bestimmt und bezeugt für Babylonien den durch die ganze Welt verbreiteten Mythus von der bräutlichen Gemahlin des Sonnengottes, deren Wohnung der Held am Morgen verläßt (vgl. die mythisch-poetische Sprache in *Ps.* 19), und zu der er abends freudig heimkehrt.

„O Sonnengott bei deinem Eintreten in das Innere des Himmels
möge der Riegel des reinen Himmels dich grüßen,
möge das Tor des Himmels dich segnen,
möge der Wegweiser(?), dein geliebter Bote, dir den rechten Weg weisen.
In E-barra, dem Sitz deiner Herrschaft, strahle deine Erhabenheit.
Möge Aja, das Weib, das du liebst, in Freude vor dich treten;
möge sie dein Herz beruhigen,
möge deiner Göttlichkeit ein Freudenmahl bereitet werden.
O Schamasch, Held, sei gepriesen,
O Herr von E-barra, möge dein Lauf recht geleitet sein.
Wandle den rechten Weg; gehe den für immer dir festgesetzten Weg,
O Schamasch, Richter der Welt, Leiter ihrer Entscheidungen bist du."

Es ist übrigens nicht mehr reine Mythologie, die in solchen Hymnen vorliegt, sondern religiöse Poesie. Dem Wissenden ist die Erscheinung der Sonne eine der Offenbarungen der göttlichen Macht. Die Mythologie ist ihm die Welt der religiösen Symbole. Die Hymnen haben für ihn mit Sonnenanbetung nichts zu schaffen. Ebenso ist es zu beurteilen, wenn Hammurabi sich 'die Sonne von Babylon' nennt und wenn Asurnasirpal und Salmanassar II. sich 'die Sonne der Völkerscharen' nennen. Es wird damit nur symbolisch-poetisch die Tätigkeit des Königs als Wohltäter und Richter des Volkes bezeichnet.

Schamasch als Orakelgott.

In der Bibliothek Asurbanipals fanden sich Fragmente von sieben Sammlungen von Orakelanfragen an Schamasch aus der Zeit Asarhaddons und Asurbanipals. Die Bruchstücke wurden geordnet und herausgegeben von *Knudtzon, Assyrische Gebete an den Sonnengott für Staat und königliches Haus*. Jeder Text beginnt mit der Anrede des Wahrsagepriesters (barû):

„O Schamasch, großer Herr, den ich befrage, in fester Zusage antworte mir."

Dann wird die Veranlassung für die Orakelbefragung genannt. Endlich folgen Gebete, die um Abwendung von Hindernissen und um Gewährung von Hilfe bitten, auf einigen Tafeln sind anhangsweise Omina angegeben, die sich sämtlich auf die Resultate der Leberschau beziehen. Die Leber gilt als Mikrokosmos, sie spiegelt in ihren Teilen und Linien das Weltall wider. Die der Leberschau entstammenden Omina sind also im letzten Grunde ebenfalls astral bez. kosmisch. Die astrologische Naturbetrachtung ist hier in den Opferraum des Priesters übertragen, die Naturbeobachtung ist Stubengelehrsamkeit geworden. Wir geben im folgenden als Beispiel die ersten der von *Knudtzon* behandelten Orakel wieder:

„O Schamasch, den ich befrage, in fester Zusage antworte mir. Vom heutigen Tage, dem 3. Ajar bis zum 11. Ab, auf diese 100 Tage und 100 Nächte soll sich der Orakelzeitraum erstrecken. Werden in dieser Zeit die (näher genannten) Feinde mit ihrem Kriegsplan Gelingen haben? Werden sie in dieser Zeit durch Feldschlacht oder Belagerung oder durch Aushungerung oder durch Beschwörung mittels des Namens des Gottes und der [Göttin], oder durch Überredung, oder durch List die Stadt Kišassu in ihre Gewalt bekommen? Deine große Gottheit weiß es. Ist die Einnahme der Stadt innerhalb des für die Orakelbefragung angenommenen Zeitraumes durch deinen göttlichen Befehl bestimmt? Wird man es sehen, wird man es hören?"

Die folgenden Sätze werden durch das vielfach wiederholte kultische Wort ezib eingeleitet. Es mag bedeuten: 'laß ab', 'sieh ab davon', 'siehe nicht an', 'verzeihe'. Es werden allerlei Möglichkeiten genannt, die die Gottheit zu einer ungünstigen Entscheidung veranlassen könnten: sei es nun, daß das Opfer an einem in den Augen der Gottheit unschicklichen Tage dargebracht wurde, oder das zur Leberschau benutzte Lamm oder der Tempelraum der Leberschau etwas vor Gott Mißfälliges

an sich hat, sei es, daß der Opferpriester etwas versehen hat. Was auch immer versehen ist, „ich frage dich, Schamasch, großer Herr, ob zwischen dem 3. Ajar und dem 11. Ab die Stadt Kišassu in die Hände der Feinde fallen wird."

Nun folgen Wahrsagungen, die sich aus dem Befund der Schafleber ergeben. „Inmitten dieses Lammes erhebe dich, feste Zusage, günstige Gestaltungen . . . schaffe, daß ich es sehe. Zu deiner großen Gottheit, o Schamasch, großer Herr, möge es dringen, und mit einem Orakel möge sie antworten." Darauf folgen wieder dem Befund der Leber entnommene Orakelsprüche.

In einer anderen Orakelbefragung an Schamasch heißt es (K 1288, s. *Martin, Textes religieux* 108 ff.):

„O Schamasch, den ich befrage, antworte mir: Nabû-šar-uṣur, der rabsak, ist mit Soldaten, Pferden, Truppen des Assurbanipal, soviel ihm anvertraut sind, zur Wiedereroberung der besten Plätze von Assur, die die Mannäer erobert hatten, ausgezogen. . . . . Wird er in Kampf und Schlacht oder mit List die besten Plätze zurückerobern? Deine große Gottheit weiß es usw."

Schamasch als Richter.

Die Gestalt des Schamasch bezeugt, daß die kosmische religiöse Lehre, die in Babylon hinter den Mythen steht, der sittlichen Tendenz nicht entbehrt. Deshalb sei dieser Zug, der uns in den Hymnen und in den historischen Inschriften wiederholt begegnete, nochmals besonders hervorgehoben.

Šamaš ist bêl dîni, 'Herr des Gerichts', das ist sein höchstes Epitheton.*) So nennen ihn die Anfänge der Orakelanfragen, so heißt er IV R 1 *Col*, 4, 4. IV R 11, wo von der Zerstörung von Sippar die Rede ist, so heißt der Tempel des Schamasch É-DI-kud-kalamma, d. h. 'Haus des Richters der Welt' (vgl. *Hommel, Grundriß* S. 342). IV R 28, nr. 1: „O Schamasch, dajjanu (DI. TAR) ṣiru, der erhabene Richter bist du." Ebenso *Neb.* 4, 29. 1. *Mich.* 3, 15 heißt Šamaš DI. TAR. GAL, der große Richter Himmels und der Erde. Und *Gudea, Cyl.* B 18 (*Vorderas. Bibl.* 1, 138 f.) sagt bei der Schilderung des Neujahrsfestes, bei dem alle sozialen Unterschiede aufgehoben sind ('während 7 Tagen ist die Magd gleich ihrem Herrn' usw.): 'Die Sonne ließ hervorstrahlen die Gerechtigkeit, Babbar trat mit Füßen die Ungerechtigkeit; die Stadt stieg gleich dem Sonnengotte strahlend von der Erde'. Ur-engur, der König von Ur, der den Kult Nannars, des Sonnengottes, hervorhebt, sagt Tonnagel B (*Telloh, Vorderas. Bibl.* 1, 188 f.), 'er habe entsprechend den gerechten Gesetzen Babbars Gerechtigkeit herrschen lassen'. Ausführlich wird die sittliche Tätigkeit des Schamasch, der den gerechten Richter belohnt und den bestechlichen straft, in dem Hymnus Sp. 543 f. geschildert. Auch als Gesetzgeber erscheint Šamaš. Auf der Stele des Codex Hammurabi (Abb. 4) ist er göttlicher Gesetzgeber. Und IV R 48, 10a heißt es: „Schamasch wird fremdes Recht in seinem Lande einführen." — Als Begleiter und Kinder des Sonnengottes erscheinen deshalb in den Ritualtafeln Kettu und Mešaru, Recht und Gerechtigkeit (vgl. Misor und Sydyk in der Göttergenealogie der Phönizier nach *Sanchuniathon* in den Fragmenten des *Philo von Byblos*). Wir haben hier in der babylonischen Mythologie Personifikationen geistiger Mächte (Sanherib z. B. rühmt sich, 'daß er kettu schützt und mešaru liebt'), ähnlich wie bei der ägyptischen Mat, der Schützerin der Gerechtigkeit.

*) Man denkt dabei zunächst an den Sonnenaufgang, der die Finsternis vertreibt. Im Buch Henoch, das voll von Motiven des Sonnenmythus ist, heißt 83, 11 Gott als der im Sonnenaufgang sich offenbarende „Herr des Gerichts"; zu Henoch s. Sp. 555.

Schamasch als Schützer des Hauses.

In einem Aufsatz der *Zeitschr. für Assyriologie* 23, S. 369 ff. behandelt *H. Zimmern* einen Text der Bibliothek Asurbanipals, der nach seiner Serienbezeichnung 'Wenn ein Gebäude' zu einer Sammlung von Beschwörungszeremonien bei der Weihe von Gebäuden gehört. Der Kern des Textes gilt der Beschwörung des 'Ziegelgottes', der beim Hausbau mitgewirkt hat. Er wird (in effigie) in den Fluß geworfen und gebeten, nicht mehr zurückzukehren. An seine Stelle tritt nach *Zimmerns* Deutung als 'Ersatz' ein anderes Götterbildnis, mit weißer, lasurfarbiger und rotfarbiger Wolle umwickelt, der, wie es scheint, dem vollendeten Bau als Amulett dienen soll. Im Verlauf des Rituals, vor der erwähnten Beschwörungszeremonie, findet sich nun ein als 'Beschwörung' bezeichnetes Gebet an Schamasch als den künftigen Leiter der Geschicke des Hauses. Der Priester soll vor Schamasch opfern, er soll Wasser bringen, um ihn zu 'beruhigen', und also vor ihm beten:

„Schamasch, Herr des Himmels und der Erde, Erbauer von Stadt und Haus bist du!
Geschicke festzusetzen, Schranken abzugrenzen, liegt in deiner Hand!
Das Geschick des Lebens, du setzest es fest,
Die Schranken des Lebens (das Lebensende), du grenzest sie ab!
Der Ausspruch deines Mundes [ist unabänderlich].
O Schamasch, am heutigen Tage .... den Ziegelgott (?) . . .
Dieses Haus, das N. N., Sohn des N. N. gebaut hat, [segne]!
Ein günstiges Geschick bestimme ihm;
eine günstige Lebensgrenze bilde ihm. Möge dies ein Ziegel sein, der Heil bringt
seinem Erbauer, auch dies ein Haus, das Heil bringt seinem Erbauer,
möge dies ein Haus des Lebens und der Erhaltung sein für N. N., seinen Besitzer."
O Schamasch, N. N., der dieses Haus gebaut hat,
in der Festigkeit deines Herzens [....],
ein gütiges Geschick [bestimme ihm],
eine günstige Lebensgrenze bilde ihm! An [seiner] Fülle

möge er sich sättigen, das Haus, das er gebaut, bleibe fest,
auf lange Zeit möge leben [.....];
zu einem günstigen Vorzeichen für [.....]
setze es! In diesem Hause möge er [.....]
betätigen, täglich möge er [.....],
was er immer begehrt [.....],
das Besitztum [.....]

Schamasch in den Amarna-Urkunden.

Die kananäischen Fürsten (amelu) und ägyptischen Verwaltungsbeamten (rabiṣu), die an den ägyptischen König Amenophis berichten (Archiv von Tell el Amarna), reden den König, der sich für eine Inkarnation des Sonnengottes

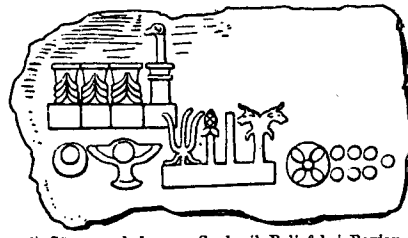
8) Sonnenwagen, aus der älteren Bronzezeit, gefunden in Seeland (nach *Sophus Müller, Urgeschichte Europas* Tafel 2)

hält, im Stile des Sonnenkultes an und nennen den Sonnengott, da sie babylonisch sprechen und schreiben, Šamaš. Als Bezeichnung des Pharao erscheint der Name Šamaš (mit Gottesbezeichnung) z. B. auf den Tafeln 205, 6 (zitiert nach *Vorderas. Bibl.* Stück 2: *Knudtzon, El-Amarna-Tafeln*); 74, 4; 76, 6; 78, 5 f.; 79, 6; 83, 5; 103, 2 u. ö.; außerdem sehr oft in den Begrüßungsformeln; 84, 30 (Rib-Addi von Gubla-Byblos 'dient seinem Herrn, der Sonne des Landes', vgl. 68, 7 f. u. ö.: 'zu den Füßen meines Herrn, meiner Sonne, falle ich 7 mal 7 mal nieder'); 155, 47 u. a. nennt Abimilki von Tyrus den Pharao ilu Šamaš daritum 'ewige Sonne'. An Stellen wie 189, *Rev.* 14 ist wohl der Sonnengott des Amenophis selbst gemeint: 'Ich bin angelangt und es kamen deine Götter und deine Sonne mir entgegen' (ilanuka u ilu Šamšu-ka). Eine merkwürdige Variante bieten die Begrüßungsformeln palästinensischer Briefe 281, 2: 'Zu dem König, meinem Herrn, meinen Göttern und Sonnen (ilanu-ia u ilu Šamše) und meinem Lebenshauch hat gesprochen also Šuwardata, dein Diener', 296, 2 u. 7. — 55, 7 nennt der Briefschreiber Akizzi von Kaṭna den Sonnengott 'Gott meines Vaters'. — 21, 15 u. 18 wünscht der Mitannikönig Tušratta, dem Amenophis III. seine Tochter zur Frau gibt, 'daß Šamaš und Ištar seine Tochter geleiten mögen und daß Šamaš und Ištar dem ägyptischen Könige Segen und Freude verleihen mögen'. — Als Sonnengestirn erscheint Šamaš 20, 77; 147, 43, 52; 162, 80 f.; im Plural 195, 18: 'Wie auf das Aufgehen der Sonne (ilu šamše) am Himmel, so warten die Diener auf das Ausgehen der Worte aus dem Munde ihres Herrn'. In der Liste der Geschenke Amenophis IV. an Burraburiaš 14, col. 2, 27 wird ein 'Stein des Sonnengottes' (aban ilu An. UD) genannt.

Der babylonisch-assyrische Schamasch in Israel.

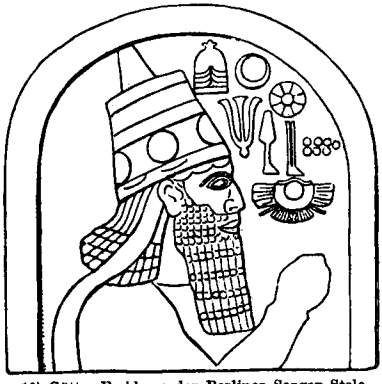
Die in Kanaan einwandernden Israeliten fanden Sonnenkult vor (Baal und Moloch sind Sonnengötter nach der segnenden und vernichtenden Seite). Ein in unsere Zeit reichender Zeuge des kanaanäischen Sonnenkults ist der Sonnentempel von Baalbek. Alte Ortsnamen wie Bet-Šemeš bezeichnen also kanaanäische Sonnenkultorte. Die religiöse Poesie der Israeliten nahm die Gedanken des Sonnenmythus auf und das Volk hielt sie im Aberglauben fest, wie innerhalb des germanischen Christentums die germanischen Mythen ihren Einfluß geltend machen. Die Volkssagen von Simson ('kleine Sonne'), als dessen Geburtsort Sor'a, in der Nähe von Bet-Šemeš, gilt, sind voll von Motiven des Sonnenmythus (s. *A. Jeremias* a. a. O. 478 ff.). Josua ruft in der poetischen Kampfschilderung *Jos.* 10. 12 f. 'Sonne und Mond' an; sie sollen still stehen, bis der Kampf beendigt ist. Die mythische Poesie denkt sich die Gestirne als Kämpfer (vgl. das alte Deborah-Lied *Richter* 5) und als Zuschauer bei den Kämpfen. Darum werden ihre Embleme an der Spitze der Monumente dargestellt. Der 19. *Psalm* schildert im Anfang den Lauf

der Sonne im Stil des Sonnenmythus (der Held verläßt am Morgen die Brautkammer und geht eilend seinen Weg; vgl. oben Sp. 547 den babylonischen Sonnenmythus). Wenn *Ps.* 89, 15 'Gerechtigkeit und Recht die Grundfeste des Thrones Jahwes ist und Gnade und Treue vor ihm hergehen', so steht das auf gleicher Linie mit der religiösen Poesie, die in den Gestalten von Kettu und Mešaru liegt, s. Sp. 550.

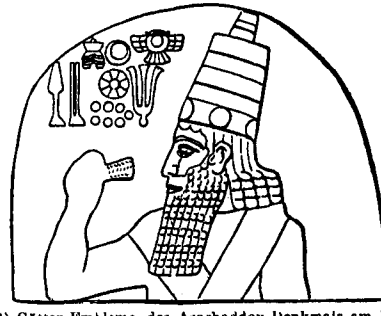


9) Göttersymbole vom Sanherib-Relief bei Bavian (nach *Luschan* in *Ausgrabungen in Sendschirli*, Berlin 1893, S. 1). Oben: Königsmützen der obersten Trias und Symbol Eas. Unten: Mond, Sonne, Adad, Marduk, Nabu, Ninib, Venus, Plejaden.

Die politische Geschichte Israels kennt aber auch Zeiten, in denen assyrischer Staatskult in aller Form in Israel eingeführt wird. Politische Abhängigkeit hat im Orient immer die Einführung der Kulte des herrschenden Landes zur Folge. Ahas rief Tiglatpileser nach dem Westlande (2. *Kön.* 16, 7). Die Folge war der Untergang des Staates Israel, aber auch der Lehnsherrschaft Assyriens über Juda. Ahas hat nach der Überlieferung nicht nur kanaanäischen Kulten gehuldigt (2. *Kön.* 16, 3f.), sondern er hat nach dem fragmentarischen Stück 16, 18 auch dem König von Assyrien durch kultische Einrichtungen zu gefallen gesucht. Die Sonnenrosse am Eingang des Tempels zu Jerusalem und die Sonnenwagen, die Josia (2. *Kön.* 23, 11) beseitigt, stammen von ihm und Manasse, der ebenfalls 'das ganze Heer des Himmels' anbetete (vgl. auch 5. *Mose* 17, 3; *Jer.* 8, 2). Die Altäre auf dem 'Ahas = Söller' 28, 12 werden dem Gestirnkult gedient haben. — *Ez.* 8, 16f. nennt unter den heidnischen Kulteinrichtungen, die den Tempel zu Jerusalem schänden, auch Sonnenkult. Zwanzig Männer (so *Septuaginta* richtig, der *hebr. Text* hat 25; 20 ist im Babylonischen die Zahl des Šamaš; vgl. *Cun. Texts* 25, 50, *Obv.* 10) beten im inneren Vorhof, nach Osten sich verneigend, die Sonne an. Sie halten dabei Kräuterbüschel (Lebenskraut) an die Nase.

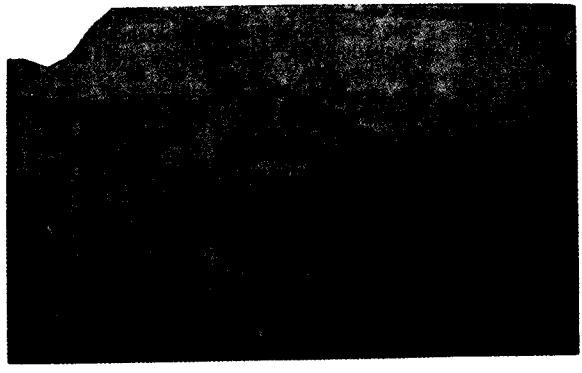


10) Götter-Embleme der Berliner Sargon-Stele. (nach *Leipziger Semitistische Studien* 2, 2 *Frank* S. 14). Unten: Schamasch.



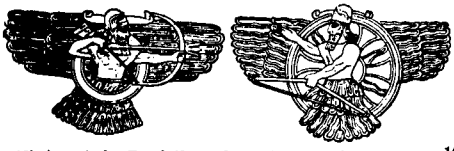
11) Götter-Embleme des Asarhaddon-Denkmals am Nahr el Kelb (nach *Leips. Semit. Studien* 2, 2 *Frank* S. 17). Rechts oben: Schamasch.

Der Name des Šamaš ist direkt im A. T. wahrscheinlich erhalten in Šesbasar *Esr.* 1, 8 (= Šamaš-abal-usur 'Šamaš, schütze den Sohn'); so *Zimmern*, *Keilinschriften und Altes Testament* 3. Aufl., S. 370. Reiche Beziehung zum Sonnenmythus des vorderen Orients hat das *Buch Henoch*. Der biblische Henoch verrät sich durch seine 365 Jahre als Sonnenheld. Das pseudepigraphische *Buch Henoch* zeigt



12) Relief vom Behistun-Felsen. Gefangene werden zu Darius geführt. (Brit. Mus., *A. Guide to the Babyl. and Assyr. Antiquities* 1900, Pl. XVI).

seine Verwandtschaft mit dem Sp. 540 erwähnten babylonischen Urkönig der Sonnen-

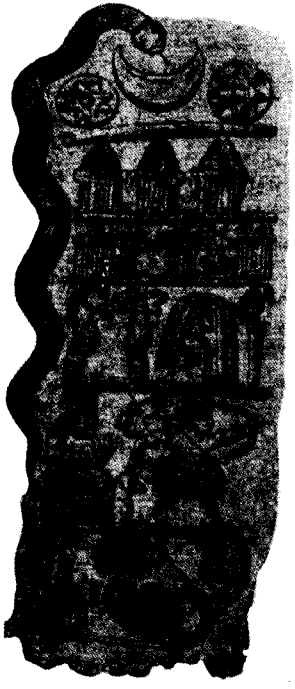


13) Assyrische Darstellung des geflügelten Sonnenrades [Gott Assur darstellend] (nach *Delitzsch, Mehr Licht* S. 38).

stadt Sippar: Enmeduranki. Das jüdische Ḥanûka-Fest (Henoch-Fest) ist nach seinem kalendarischen Ursprung Wintersonnenwendfest

14) Babylonischer Siegelzylinder mit Darstellung des geflügelten Sonnenrades (Original im Berl. Mus. V. A. 2707).

(24. des 9. Monats), der jüdische Tag, des ἥλιος ἀνίκητος, dies solis invicti. In den *Jubiläen* 4, 21 heißt es: 'Henoch war bei den Engeln Gottes 6 Jubiläen, und sie zeigten ihm alles, was im Himmel und auf Erden ist, die Herrschaft der Sonne, und er schrieb alles auf'.



15) Urkunde aus der Zeit Nebukadnezars I. (nach *A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*[2] S. 10). Obere Embleme: Venus, Mond, Sonne.

Der Sonnenwagen.

Der Sonnenlauf gilt im babylonischen Mythos als Wagenfahrt. VR 65, 33[b] ff. nennt Bunene als Wagenlenker des Sonnengottes, der die Pferde anschirrt (in altbabyl. Eigennamen Bunini). Als Gitgameš (X. *Tafel des Epos*, s. Bd. 2, Sp. 795) an das Meer gekommen ist, wo das Meermädchen Sabitu thront, bittet er: 'Wenn es möglich ist, will ich das Meer überschreiten'. Sie antwortet ihm: 'Keiner, der seit Urzeiten hierher kommt, geht über das Meer. Über das Meer ist nur Šamaš, der Gewaltige gegangen; außer Šamaš, wer geht hinüber?' Im *Gray-Hymnus* fanden wir Sp. 542 ff. die Aussage: „Du überschreitest das weite ausgedehnte Meer." Auch hier wird an die Wagenfahrt am Himmel zu denken sein. Allerdings ist auch die Vorstellung vom Sonnenschiff, wie in Ägypten, denkbar. Wir besitzen babylonische Darstellungen, die die Gottheit auf dem Schiff über das Meer fahrend darstellen (vgl. die Abb. Bd. 2, Sp. 2348). Auch der übrige vordere Orient kennt den Sonnenwagen. Der erste Yasna-Hymnus im Avesta redet vom Sonnenwagen mit eilenden Rossen. Im Rigveda reißt Indra beim Drachenkampf der Sonne ein Rad vom Wagen und hemmt dadurch ihren Lauf (vgl. *Jos.* 10, 12 f.). Im Mithras-Mythus reinigt die Sonne am Morgen die Welt und überschreitet im Wagen den Ozean (s. *Cumont, Mysterien des Mithra* 88. 101). Die hethitischen Denkmäler von Saktsche-Gözü zeigen die Sonne, durch das geflügelte Sonnenrad gekennzeichnet, auf mit Rossen bespanntem Streitwagen im Kampfe gegen die finstere Macht (s. *A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orient*[2] S. 467), s. Abb. 11 Sp. 51 ff. Für Israel ist das Aufstellen von Sonnenwagen als heidnischer Kultstücke bezeugt, s. Sp. 554. Der Wagen der Sonne kommt auch vor *Hen.* 72, 5, 37; 75, 4; *Apoc. Bar.* 6 (griechisch). Nach den *Pirke des R. Elieser* 'fährt die Sonne auf einem Wagen'. Einen Sonnenwagen von Kypros findet man bei *Ohnefalsch-Richter, Kypros, Bibel, Homer* Bd. 2, Bl. CXCVI. Bei *Sophus Müller, Urgeschichte Europas*, findet sich die Abb. 8 wiedergegebene Abbildung eines Sonnenwagens aus der Bronzezeit aus Seeland, als Zeugnis uralter Beeinflussung Europas durch den Orient. Auch in der *Edda* (Völuspa) ist von Sonnenrossen die Rede.

Die weibliche Entsprechung

(Ištar-Erscheinung) des Šamaš ('Braut und Geliebte') heißt in den babylonischen Texten Ai (Aja). K 669, 11: 'Solange Šamaš und Ai regieren'; vgl. K 595, Z. 28: 'Solange Sin und Šamaš am Himmel stehen'. Es scheint sich

16) Sonnenscheibe von einer babylonischen Urkunde, gefunden in Amrân (Berl. Mus. Vord. Abt.).

17) Sonnenscheibe auf einer babyl. Urkunde des 2. Jahrtaus. v. Chr. (Kassitenzeit). Gefunden in Susa (Susa nr. 13) s. *Hinke* a. a. O. S. 94.

18) Sonnenscheibe mit Inschrift (Gott Schamasch) von einer babyl. Urkunde aus Susa (Susa nr. 1) s. *Hinke* a. a. O. S. 86.

also um eine Ištar-Erscheinung im Sinne des Mondmythus zu handeln (s. oben Sp. 535 f.). Dafür spricht auch die 'Schmückung des Grabes der Ai mit Grün' durch Hammurabi in der Einleitung der Gesetzesstele. Grün ist die Farbe des Mondes als des Auferstehungsgestirns, s. Sp. 535. Die Ansicht *Hommels*, (*Grundriß* 96 u. ö.), der in Ai die 'weibliche Mondgöttin' sieht, kommt in diesem Sinne zu ihrem Recht. Da aber jede Ištar Sonnen-, Mond- und Venuscharakter haben kann, behält auch die Ansicht *Jensens*, der *Keilinschr. Bibl.* 6, 1, 578 f. Ai als Planet Venus erklärt, relativ ihr Recht. II R 57, 31 und *Sm.* 954, Z. 1 f. werden Aja und Ištar beide 'Licht des Himmels' genannt. *Jensen* sagt: 'Braut des Šamaš hieße sie darum, weil dieser, die Sonne, am Himmel nicht an sie herankommt, aber immer in ihrer Nähe bleibt'. Als 'Gemahlin des Šamaš, die ihn bei Sonnenuntergang mit Freude begrüßt' (vgl. *Ps.* 19, 2), fanden wir Aja, oben Sp. 543, in der Einleitung eines Beschwörungshymnus.

19) Babylonischer Siegelzylinder (*Ward* nr. 72, *Catal. Pierpont Morgan*) Gott Schamasch darstellend. Inschrift fehlt.

20) Babylonischer Siegelzylinder (*Ward* nr. 73, *Catal. Pierpont Morgan*) Inschrift: Schamasch, Aja.

Emblem bzw. Symbol des Šamaš

ist die Sonnenscheibe in verschiedenen Variationen mit oder ohne Flügel, s. Abb. 9 ff.; vgl. auch die Sonnen- u. Mond-Embleme über dem Sonnenschiff Bd. 2 Sp. 2348, ferner die Embleme auf dem Gewande des Adad Sp. 20 (am Gürtel Stufenturm!). Ein besonderes Emblem stellt *Gudea* im Osten des Schicksalsgemachs des Sonnentempels in Larsa auf; er nennt es sag-alim-ma. Die Bedeutung ist unsicher.

21) Babylonischer Siegelzylinder (*Ward* nr. 71, *Catal. Pierpont Morgan*): Gott Schamasch.

Bilder des Schamasch

finden sich auf Abb. 4—7 u. 19—21. Auf der Götter-Darstellung des Felsenreliefs von Maltai (Abb. Bd. 4, Sp. 47 f.) dürfte die auf dem Pferde stehende Gottheit Šamaš darstellen. Von links nach rechts: Ašur bzw. Anu als summus deus, die Gemahlin des summus deus, Marduk-Iupiter, Nabu-Merkur, Šamaš (zugleich Saturn darstellend, s. Sp. 537), Adad (zugleich Mars dartellend), Ištar-Venus.

[Alfred Jeremias.]

Schedios (*Σχεδίος*), 1) Sohn des Nauboliden Iphitos und der Hippolyte (*Hyg. fab.* 97 p. 91, 8 *Schm.*), mit seinem Bruder Epistrophos Anführer der Phoker aus Panopeus vor Troia, *Hom. Il.* 2, 517. 17, 306 (vgl. *Diod.* 16, 23. *Paus.* 10, 4, 2. 30, 8. *Schol. Hom. Il.* 21 in *Papyrus Oxyrynchus* 2, 221 p. 62, 26). Nach *Apollod.* 3, 10, 8, 2 war er ein Freier der Helena. Seinen Tod fand er von der Hand des Hektor, *Hom. Il.* 17, 306. Gleichfalls von Hektor getötet wird nach *Hom. Il.* 15, 515, (*Tzetz. Alleg. Il.* 15, 193) ein Fürst der Phoker, Schedios, der aber Sohn des Perimedes (s. d. 1) heifst. Beide Homonymen (vgl. *Schol. Hom. Il.* 15, 515) sind wohl identisch, *C. Robert, Stud. z. Ilias* 427. 452 f. 573. Nach seinem Tode kamen seine Mannen, vom Sturme verschlagen, nach Temesa in Unteritalien, *Lyk.* 1067 ff. u. *Tzetz.* z. d. St., während das *Schol. Marc. Lyk.* 1067 den Schedios mit Epistrophos selbst dorthin gelangen läßt; vgl. *R. Wagner, Epit. Vatic.* 287. *Geffcken, Timaios' Geogr. des Westens* 21. Seine Gebeine wurden aus Troia nach dem phokischen Antikyra (*Bursian, Geogr. v. Griech.* 1, 182 f.) übergeführt, *Paus.* 10, 36, 10, während nach *Strabo* 9, 3, 17 p. 425 das sogenannte *Σχεδιστον, ὃ φασιν εἶναι τάφον Σχεδίου*, bei Daphnus (*Bursian* a. a. O. 187 ff.) am euboiischen Golf, ungefähr 30 km östlich von den Thermopylen lag, in deren Nähe sich das malische Antikyra (*Herod.* 7, 198. 213. *Strabo* 9, 418. 428) befand, so daß Schedios sowohl am Golf von Korinth als an dem von Euboia lokalisiert gewesen zu sein scheint; vgl. *Gruppe, Gr. Mythol.* 614, 10 ff. — Abgebildet war Schedios in der Lesche der Knidier zu Delphoi von der Hand des Polygnotos „*ἐγχειρίδιόν τε ἔχων καὶ ἀγρωστιν ἐστεφανωμένος*", *Paus.* 10, 30, 8. *O. Jahn, Die Gemälde des Polygnotos* in *Kieler philolog. Studien* 112 f. — *Schöne, Arch. Jahrb.* 8 (1893), 213. *C. Robert, Die Nekyia des Polygnot* (*16. Hall. Winckelmannsprogr.* S. 50, der a. a. O. 67 mit *Siebelis* zu *Paus.* a. a. O. annimmt, daß der Kranz aus Agrostis, den Schedios trägt, einer gerade am Parnassos (*Dioskor.* 4, 32. *Plin. h. n.* 24 178. *Olck* bei *Pauly-Wissowa* 1, 906, 24 ff.) häufig vorkommenden Pflanze, seinen Träger direkt als phokischen Lokalheros bezeichnen soll; vgl. auch *K. O. Müller, Kleine deutsche Schriften* 2, 403. Der Name *Σχεδίος* wird bei *Pape-Benseler* von *σχέδιος, σχεδόν* 'nahe' abgeleitet und mit 'Stürmer, Nahkämpfer' übersetzt. Soll das von Polgnotos ihm gegebene *ἐγχειρίδιον* hierauf anspielen? — 2) Freier der Penelope aus Dulichion, *Apollod. Epit.* 7, 27. — 3) Troer, von Achilleus getötet, *Quint. Smyrn.* 10, 87.

[Höfer.]

Scheria (*Σχερίη*)) das Land der homerischen Phaiaken (*Hom. Od.* 5, 34. 7, 19. 13, 160), die nach *Hom. Od.* 6, 8 von Hypereia dorthin übergesiedelt waren. Der Name kommt nur im Zusammenhang mit den Phaiakensagen

vor und ist keine alte geographische Bezeichnung einer bestimmten Gegend, sondern, ähnlich wie das mythische Aia = *γαῖα*, eine allgemeine Bezeichnung für das feste Land im Gegensatz zum Meer; *σχερός* = *χέρσος*, vgl. *Hesych. σχερός· ἀκτή, αἰγιαλός*; *Welcker, Rhein. Mus.* 1, 225 = *Kl. Schr.* 2, nr. 6; *Döderlein, Hom. Glossar* 2, 224. — Die Situation, für welche der Dichter jene allgemeine Bezeichnung zum Eigennamen umwandelte, war die unserer *Odyssee*, wo die Rettung des Odysseus vom Ertrinken daran hängt, daß er schwimmend das feste Land (*ἤπειρος*, *Hom. Od.* 5. 399. 438) erreicht; *ἤπειρος* und *Σχερίη* sind synonym.

Ob der Dichter darüber hinaus unter *Σχερίη* auch das „Festland" im Gegensatz zur Insel verstanden hat, ist zweifelhaft. Die *Odyssee* bezeichnet das Phaiakenland zwar nirgends als Insel (*νῆσος*), sondern nur als *γαῖα Φαιήκων* (5, 35 und öfters), und der Trugbericht des Odysseus (19, 279 ff.) spielt mit der Vorstellung, man könne von den Phaiaken auch zu Fuß über weites Land nach Thesprotien gelangen. Aber der Vers 6, 204:

οἰκέομεν δ' ἀπάνευθε πολυκλύστῳ ἐνὶ πόντῳ
ἔσχατοι οὐδέ τις ἄμμι βροτῶν ἐπιμίσγεται ἄλλος

legt doch, wie *Rohde, Psyche* 98, 1 bemerkt, den Gedanken an eine Insel sehr nahe, zumal verglichen mit der *νῆσος* Pharos *πολυκλύστῳ ἐνὶ πόντῳ* (4, 354).

Schon im Altertum ist behauptet worden. Homer denke sich Scheria und Elysion benachbart, vgl. *Schol. Hom. Od.* 7, 324, *Eustath.* 1582, 1 *Schol. Eurip. Hippol.* 750. Das beruht auf der keineswegs notwendigen Kombination von *Hom. Od.* 7, 323 mit 4, 563 ff.; denn die 7, 323 erwähnte Sage, daß die Phaiaken einst den Rhadamanthys zum Tityos fuhren, braucht durchaus nicht vorauszusetzen, daß Rhadamanthys schon damals in dem elysischen Gefilde weilte, wie nach seinem Tode (4, 563); vgl. *Rohde, Psyche* 71, 2; oben Bd. 4 Sp. 84. Allein ganz abgesehen von Einzelheiten in der Schilderung des Phaiaken-Landes und -Lebens, gleichen sich, auch wenn man nicht mit *Welcker* in den Phaiaken die *„Fährmänner des Todes"* aus nordischen Sagen wiedererkennt, Scheria und Elysion darin, daß sie den Sterblichen nicht ohne weiteres zugänglich sind. Denn daran hält die *Odyssee* unbedingt fest, daß Scheria fernab von allen Menschen (*ἑκὰς ἀνδρῶν ἁλφηστάων*: 6, 8) liegt, daß sonst kein Sterblicher dorthin kommt (6, 205), keiner dort nahe wohnt (6, 279). Ja die ältere Fassung unserer *Odyssee* hat die Frage, ob noch gegenwärtig Sterbliche das wunderbare Land aufsuchen könnten, wohl direkt verneint. Wenn nach 8, 569 von alters her bestimmt war, Poseidon werde einst nach der Versteinerung des Phaiakenschiffes *μέγα . . . ὄρος πόλει ἀμφικαλύψειν*, und wenn Poseidon 13, 152 den Zeus um die Erlaubnis zu solcher Bestrafung der Phaiaken bittet und Zeus 13, 158 die Ermächtigung dazu ausdrücklich erteilt, dann wurde diese Strafe auch in ihrem vollen Umfang vollzogen, vgl. oben Bd. 3 Sp. 2208. Der Dichter, der so stark für seine Mitmenschen die Möglichkeit des Verkehrs mit den Phaiaken bestritt, vertrat denselben Standpunkt wie die oben Bd. 3 Sp. 2210, 6 ff. genannten späteren Gelehrten, daß Scheria ein reines Fabelland *ἔξω τῆς καθ' ἡμᾶς οἰκουμένης* sei.

In unserer Fassung der *Odyssee* ist freilich die ältere Form der homerischen Sage schon abgeändert. Wenige Verse nach der Szene zwischen Poseidon und Zeus heißt es 13, 163 f., daß Poseidon den ersten Teil der Bestrafung vollzog und das Schiff in einen Fels verwandelte, dann aber plötzlich *νόσφι βεβήκει*, und es folgt jene merkwürdige Szene, in welcher die Phaiaken den Poseidon, der sich bereits entfernt hat, nachträglich noch durch Opfer zu bewegen suchen, daß er nicht *περίμηκες ὄρος πόλει ἀμφικαλύψῃ*. Diese Änderung der älteren Sage kann erst zu einer Zeit entstanden sein, als eine ganz bestimmte, nicht vom Seeverkehr abgeschnittene Gegend den Anspruch erhob, das Land der Phaiaken zu sein. Das war Korkyra, wo schon frühzeitig durch Kult, Sagen und Ortsbezeichnungen alles aufgegriffen ward, was von Scheria und den Phaiaken zuvor gedichtet war; die Belege s. oben Bd. 3 Sp. 2210, 39 ff.

Um den Anspruch Korkyras, das echte Scheria zu sein, zu stützen, hat man auch sprachliche Gründe geltend gemacht. Die Korkyräer erzählten, Demeter habe, damit das Geröll der Festlandflüsse nicht das gegenüberliegende Drepane-Korkyra mit dem Festland verbinde, den Poseidon gebeten, jene Flüsse abzulenken; *ἐπισχεθέντων οὖν τούτων ἀντὶ Δρεπάνης Σχερίαν αὐτὴν κληθῆναι*, *Aristot. πολιτ. Κερκυρ.* bei *Steph. Byz.* s. *Σχερία*, *Schol. Apollon. Rhod.* 4, 984, *Schol. Hom. Od.* 5, 34, *Eustath.* 1521, 32. In neuerer Zeit hat man speziell die Sage von dem versteinerten Schiff für korkyräisch erklärt, da Korkyra seinen Namen von dem Schiffe *κέρκουρος* führe, vgl. *Gruppe, Griech. Mythol.* 712, 1. *Bérard, les Phéniciens et l'Odyssée* 1, 501 deutet von der semitischen Wurzel skher = schwarz Korkyra Scheria = Korkyra Melaina = Insel des schwarzen Schiffes; er meint, Korfu habe einst denselben Doppelnamen geführt wie Korkyra Melaina an der illyrischen Küste, von diesem Doppelnamen Korkyra Scheria habe die Umgangssprache den ersten Teil, die *Odyssee* den zweiten gewählt.

Alle sonstigen Versuche, Scheria bestimmt zu lokalisieren, sind ohne Bedeutung. *Steph. Byz.* s. *Ἀγχιάλη* nennt eine Insel *Σχερία* an der illyrischen Küste. *Kretschmer, Einleit. in d. Gesch. d. griech. Sprache* 281 folgert aus der Synonymität von *Σχερίη* und *Ἤπειρος*, daß die Phaiakensage in Epirus heimisch sei. *H. Lewy, Semit. Fremdwörter im Griech.* 209 ff., vgl. *Jahrb. f. Philol.* 1892, 179 erkennt Scheria in Malta, das versteinerte Schiff in der kleinen Felseninsel Gaulos wieder. Aus *Hom. Od.* 5, 282, daß Poseidon von den Solymer-Bergen aus den Odysseus erblickt, wird auf eine Vorstellung geschlossen, nach welcher Scheria in dem lykischen Meere liege, vgl. *Gruppe, Griech. Mythol.* 639. Andere haben aus den unter-

italischen Phaiaken-Sagen, die z. T. mit Lokroi Epizephyrioi und Kroton (s. oben Bd. 3 Sp. 2216, 44), z. T. mit den Diomedes-Sagen von Apulien (vgl. *v. Holzinger, Lykophron* S. 265 f.) zusammenhängen, gefolgert, daß dort eine ältere Heimstätte Scherias sein könne. Die Gleichsetzung von Scheria und Elysion führte u. a. auch dahin, das Phaiakenland an jene Stelle Libyens zu verlegen, wo nach *Herodot* 3, 26 die Insel der Seligen lag, vgl. *Herodor.* bei *Olympiodor.* in *Phot. bibl.* 61, 32. Andere Erklärungen fallen unter die oben im Artikel Odysseus Bd. 3 Sp. 637, 24 gekennzeichneten völlig unsicheren und phantastischen Deutungen homerischer Örtlichkeiten. [Jessen.]

Schinis s. Schoineis.

Schizaios, Schizanos (?) (*Σχιζαῖος? Σχιζανός?*). Eine Münze aus Antandros (Troas) zeigt das Brustbild des Apollon mit Lorbeer und Gewand am Halse rechtshin; vor ihm Lorbeerzweig mit der Umschrift ΣΧΙΖ links, Α[ι oder Ν]ΟΣ rechts, *Imhoof-Blumer, Kleinas. Münzen* 2, 507 mit der Bemerkung: „*Σχιζανός* oder *Σχιζαῖος* scheint Beiname des Apollon zu sein". [Höfer.]

Schoinatas (*Σχοινάτας*), Beiname des Asklepios in Lakonien: *Ἀσκλειπιοῦ Σχοινάτα ἑ[ν] τῷ Ἕλει*, *C. I. G.* 1, 1444, wohl einfacher mit *Thrämer* (Bd. 1 Sp. 627, 57) und bei *Pauly-Wissowa* 2, 1679, 51 = 'Binsen-Asklepios', rein lokal aufzufassen, als mit *Pape-Benseler* s. v. auf die Binsensalbe oder mit *Wide, Lakon. Kulte* 191 (*Gruppe, Griech. Myth.* 157, 1) und mit *Eitrem* (s. Schoiniklos) auf das boiotische Schoinos zurückzuführen. Vielleicht läßt sich damit der *Ἀσκληπιὸς Ἀγνίτας* vergleichen, *Paus.* 3, 14, 7, dazu *Hitzig-Blümner, Paus.* 1, 789. *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1, 520, 4. Die oben erwähnte Lokalität *ἐν τῷ Ἕλει* begegnet auch auf zwei anderen lakonischen Inschriften, die einen Priester *Κόρης καὶ Τσμενίου τῶν ἐν τῷ Ἕλει* erwähnen, *Ἐφημ. ἀρχ.* 1892, 50 nr. 2 Z. 17. *C. I. G.* 1, 1146 (vgl. *Boeckh* zu nr. 1444, der darunter nicht die Stadt *Ἕλος*, sondern eine Vorstadt von Sparta versteht). [Höfer.]

Schoineïa = Schoineïs (s. d. nr. 2).

Schoineïs (*Σχοινηΐς*, vgl. *G. Hermann, Opuscula* 5, 243 f.), 1) Beiname der Aphrodite, *Lykophr.* 831 und *Schol.* u. *Tzetz.* z. d. St. Nach der *Paraphr. vet.* zu *Lykophr.* a. a. O. wurde Aphrodite *Σχοινίς* (so!) in Samos verehrt. Ist diese Notiz richtig, so dürfte sie mit der in Samos verehrten Aphrodite *ἐν καλάμοις* (die wir auch in Milet finden, *Theokr.* 28, 4; vgl. *v. Wilamowitz, Textgeschichte der griechischen Bukoliker* 22, 1) oder *ἐν ἕλει* identisch sein, ein Kult, der auf athenische Hetären zurückgeführt wird, *Alexis von Samos* bei *Athen.* 13, 572 f. (*F. H. G.* 4, 299); vgl. *R. H. Klausen, Aeneas und die Penaten* 82. Als 'dea paludum' erklären die Aphrodite Schoineïs auch *Ernst Guhl, Ephesiaca* 125, 53. *Murr, Die Pflanzenwelt in der griech. Mythol.* 280. *W. H. Engel, Kypros* 2, 358 f. Letzterer hält auch die Erklärung: 'Die Bindende, Fesselnde' (vgl. die für Schoinikos [s. d.] angenommene Bedeutung) für möglich. Die von *Tzetz.* a. a. O. gegebene Erklärung: *Σχοινὶς* (so!) *λέγεται, ὅτι ἡ σχοῖνος βοτάνη μασσωμένη τοὺς ὀδόντας μὲν καθαίρει, κινεῖ δὲ καὶ πρὸς τὰ ἀφροδίσια* setzt die Lesart *Σχινίς* voraus, abgeleitet von *σχῖνος* (vgl. *Dioskorid. de mat. medic.* 1, 89 ff.), dem Mastixbaum, der als Symbol der Fruchtbarkeit galt (vgl. Bd. 1 Sp. 828, 30 ff.), und das Verbum *σχινίζομαι* wird von unzüchtigen Bewegungen beim Tanz gebraucht, *Athen.* 14, 621 b. c. — *Gruppe, Gr. Myth.* 61, 11 sieht in *Σχοινηΐς* das lokale Epitheton der im boiotischen Schoinos einst hochverehrten Aphrodite und vermutet, daß der von der *Σχ.* beweinte Adonis hier statt im Lattich in den Binsen, nach denen der Ort heißt, gesucht und gefunden ward. Ebenso wird der Leichnam des Melikertes an der 'Binsenstelle' (*Σχοινοντία*) gefunden, *Arg. Pind. Isthm.* p. 515. *Schol. in Lyk.* 107. 229 (p. 56. 104 *Scheer*). *E. Maaß, Griechen u. Semiten auf d. Isthmus v. Korinth* 88, 2. — 2) Beiname der Atalante, als der Tochter des Schoineus (s. d. nr. 1). Zu Schoineus vgl. ferner *R. Unger, Thebana Paradoxa* 160 f. *Ed. Thrämer, Pergamos* 137. 138, 1. *v. Wilamowitz, Hermes* 26 (1891), 204, 1. *Fr. Pfister, Die mythische Königsliste von Megara* 36 f. Bei *Lact. Placid.* ad. *Stat. Theb.* 7, 267: 'Atalante de Scyro' ist zu lesen: 'Atalante de Schoeno' (vgl. *Lact. Plac.* a. a. O. 6, 541 und Bd. 1 Sp. 665, 3), *Unger* a. a. O. 160. *v. Wilamowitz, Hermes* 34 (1899). 604. Kaum richtig vermutet *C. Buck, De scholiis Theocriteis vetustioribus* 40, 3 (= *Dissertat. phil. Argentorat.* 11, 372, 3), daß im *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 769: „*ἑτέρα γάρ ἐστιν (Ἀταλάντη) ἡ Ἀργεία ἡ Σχοινέως, ἣν ἔγημεν Ἱππομέδων*" zu schreiben sei: „*ἡ Βοιωτίας ἡ Σχοινέως, ἣν ἔγημεν Ἱππομένης*. Schoineus ist dargestellt auf dem Bilde (abg. *Museo ital. di ant. class.* 2 pl. 2 A B) eines rotfigurigen attischen Kraters aus der Mitte des fünften Jahrhunderts mit der Darstellung der Vorbereitungen zu dem Wettlaufe der Atalante und des Hippomenes, *Robert, Hermes* 22 (1887), 445 ff. [Höfer.]

Schoineus (*Σχοινεύς*, zu *σχοῖνος*, Binse). 1) Sohn des Athamas und der Hypseustochter Themisto, Bruder des Leukon, Erythrios und Ptoos, *Apollod.* 1, 84 *W.*, fast gleichlautend *Tzetz. Lykophr.* 22; ferner vgl. *Schol. Apoll. Rhod.* 2, 1144, wo *Herodoros* zitiert wird (s. *F. H. G.* 2, 37, 35) und *Nonn. Dion.* 9, 314. Er galt als Heros eponymos von Schoinos am Hylischen See in Boiotien, *Schol.* u. *Eustath.* (p. 265, 20 ff.) z. *Il.* 2, 497, und von Schoinūs bei Methydrion in Arkadien, *Steph. Byz.* s. v. *Σχοινοῦς*, *Paus.* 8, 35, 10, wo Schoineus als Boioter bezeichnet wird, als eingewandert bei den Arkadern, vgl. *Hitzig-Blümner, Paus.* 3, 241 f.; auch der Fluß Schoineus, *παραῤῥέων τὸν Σχοῖνον* [*Σχοῖνος· πόλις Βοιωτίας, Hesych.*], sei benannt nach Schoineus des Athamas Sohn, *Steph. Byz.* a. a. O., wo *Tryphon ἐν τῷ περὶ παρωνύμων* zitiert wird (vgl. *Tryphonis frg.* ed. *A. de Velsen* p. 58 f., 84). Vgl. *K. O. Müller-Schneidewin, Orchomenos und die Minyer* (1844) S. 38. 74 f. 165. 208 f. 480. *E. Curtius, Peloponnesos* 1, 308 f. 340 f. (*Σχοινοῦς* = Binsicht). Ferner galt Schoineus als Vater sowohl der boiotischen als der arkadischen Atalante, die

in unsern Quellen so häufig miteinander verwechselt werden, daß eine genaue Scheidung kaum mehr möglich ist (s. d.). *Hesiodos* zumal habe die Atalante nicht des Iasos sondern des Schoineus Tochter genannt, *Apollod.* 3, 109 *W. Philodem. π. σὐσ.* 60, 147, 9 ff. *Gompers* (*Ἀτα-[λάντη] ἡ Σχοινέως . . . Ἡσίοδος λέ[γει]*). *Hesiod. frg.* 41 *Rzach*; ferner vgl. *Diod. Sic.* 4, 34. 41. *Apollod.* 1, 68. 112. *Steph. Byz.* a. O. *Schol.* u. *Eustath.* z. *Il.* 2, 497. *Schol. Eurip. Phoin.* 150. *Schol. Theokr.* 3, 40. *Hygin. fab.* 173. 185. 244 p. 29, 3. 117, 3. 15. 136, 20 *Schm. Myth. Vat.* 2, 47. Für die argivische Atalante, des Schoineus Tochter, die Hippomedon geheiratet habe, vgl. *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 769. *Gruppe, Griech. Myth.* 528, 3. Vgl. *W. Immerwahr, De Atalanta*, Diss. Brl. 1885, S. 1 ff. 23. Atalante heißt daher Schoeneïa, mit und ohne Zusatz von virgo, *Ovid. met.* 10, 609. 660. *trist.* 2, 399, gewöhnlicher noch Schoeneïs, *Ovid. am.* 1, 7, 18. *her.* 15 (16), 263. *Priapea* 16, 1. *Claudian.* 29, 170 (überall im Akk. Schoeneïda), vgl. auch *Sidon. Apoll.* 14, 15, wo Schoenida, s. Art. Schoineïs 2. Als Sohn des Schoineus wird Klymenos bezeichnet, *Hyg. f.* 206. 238. 242. 246 p. 129, 3. 133, 10. 135, 7. 137, 15, s. in diesem Lex. Bd. 2 Sp. 1230, 4. — **2**) Sohn des Melaneussohnes Autonoos und der Hippodameia, Bruder des Erodios, Anthos, Akanthos und der Akanthyllis (Kosename für Akanthis); Schoineus, Akanthos und Akanthyllis hatte der Vater so benannt, weil sein Land nur Binsen (*σχοίνους*) und Dornen (*ἀκάνθας*) trug; nachdem Anthos (nach welchem die Sage betitelt ist) von den in Raserei geratenen Stuten seines Vaters zerfleischt worden, wurden Eltern und Kinder von Zeus und Apollon aus Mitleid in Vögel verwandelt, der Vater in eine Rohrdommel (*ὄκνος*), die Mutter in eine Haubenlerche (*κορυδός*), Erodios in einen Reiher (*ἐρω-διός*) und so auch die Geschwister in die Vögel ihres Namens, *Anton. Lib. met.* 7, laut Glosse übereinstimmend mit *Boios' ὀρνιθογονία α'*, vgl. für Schoineus *Hesych.* s. v. *Σχοίνικος· ὄρνις τις*; offenbar sind für diese 'Vogel- und Menschengeschichte' Motive, wie besonders das von den menschenfressenden Rossen, dem Mythenkreis des Diomedes entlehnt, vgl. *Tümpel* in *Pauly-Wissowas Realencycl.* 6, 483 (s. v. Erodios), ferner in diesem Lex. den Art. Akanthis von *Bernhard* (Bd. 1 Sp. 206 f. 64 ff.). *Eug. Oder, De Antonino Liberali*, Diss. Bonn, 1886, S. 8 ff. — **3**) Pflegevater des Orestes, *Io. Antioch. F. H. G.* 4, 551, 25, vielleicht in der lakonisch-arkadischen Orestessage, *Gruppe, Griech. Myth.* 702 A. [Waser.]

Schoiniklos (*Σχοίνικλος*, Deminutivum zu *Σχοῖνος*, *Usener, Sintflutsagen* 57 f.; dagegen bezeichnet *Μαaβ, Griech. u. Semiten a. d. Isthm. v. Korinth* 20, 2 den Namen als unerklärt trotz *Useners* Ableitung), Wagenlenker des Amphiaraos mit einem *τέμενος* in Byzantion, dessen Kult aus Megara dorthin verpflanzt worden sein soll, *Dionys. Byz. Anapl. Bosp.* 34 p. 15 *Wescher*; vgl. *Fr. Pfister, Die mythische Königsliste von Megara* 36, 40 (= *Reliquienkult im Altertum* in *Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten* 5, 36 f. 40). In der lateinischen Übersetzung des *Gyllius* steht statt *Σχοινίκλου τέμενος*: *Amphiarai delubrum*, indem *Gyllius Σχοινίκλου* als *Oiclei filius* auffaßte: vgl. *Wescher* a. a. O. 15. 49. — *Kubitschek* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Byzantion (3, 1147, 37 ff.) meint, *Σχοίνικλος* sei ohne Zweifel Bezeichnung einer Örtlichkeit in Byzantion, und die Deutung auf den Wagenlenker nur etymologische Spielerei. Doch findet sich *Σχοίνικος* (so!) als Name des Wagenlenkers des Amphiaraos auch im *Schol. vet. Pind. Ol.* 6, 21 und bei *Hesych.* s. v. *Σχοίνικος* (vgl. *R. Unger, Thebana Paradoxa* 408 f.), und da Amphiaraos selbst in Byzantion Kult genoß (*Hesych. Miles. F. H. G.* 4, 149, 16), so ist es durchaus glaublich, daß auch sein Wagenlenker an diesem Kulte teilhatte, wie es von Argos (*Paus.* 2, 23, 2), wo er mit dem gebräuchlicheren Namen Baton (s. d.) belegt ist, bezeugt ist. — *Eitrem, Die göttlichen Zwillinge bei d. Griech.* 100, 3 nimmt zwischen Schoinikos und dem Asklepios Schoinatas (s. d.) Verwandtschaft an: beide seien auf das boiotische Schoinos (*Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 1, 214) zurückzuführen, wo man vielleicht auch von der Niederfahrt des Amphiaraos und seines Wagenlenkers erzählt habe, und durch die Gleichsetzung [?] des Asklepios mit Amphiaraos würde sich die Übertragung [aber doch höchstens auf Amphiaraos, nicht auf seinen Wagenlenker!] leicht erklären lassen. Ebensowenig wahrscheinlich dünkt mir die von *Murr, D. Pflanzenwelt in d. griech. Myth.* 281 vorgeschlagene, von *Wagler* bei *Pauly-Wissowa* 3, 480, 7 ff. gebilligte Erklärung, der Wagenlenker des Amphiaraos sei *Σχοίνικος* genannt worden, weil er 'schlank wie eine Binse' gewesen sei, eine Deutung, die übrigens schon bei *Pape-Benseler* s. v. *Σχοίνικος* steht. Zusammenhang mit der megarischen an der gleichnamigen Bucht gelegenen Ortschaft Schoineus (*Bursian, Geogr. von Griechenland* 2, 19) nimmt *Pfister* a. a. O. 37 an. Als Namen des Wagenlenkers des Amphiaraos sind neben *Σχοίνικ(λ)ος* überliefert *Βάτων* und *Ἐλάτων* (*Ἔλατος*, *Apollod.* 3, 6, 8, 4). *Βάτων* gehört wahrscheinlich zu *βαίνειν*, *βάτης* (*Gruppe, Gr. Myth.* 535, 5), *Ἐλάτων* zu *ἐλαύνειν*, *ἐλατήρ*, *ἐλάτης* (*Usener, Rhein. Mus.* 53 [1898], 348 f.; *Immerwahr, Kulte und Mythen Arkadiens* 1, 40; *Gruppe* a. a. O. 1161, 4). Bezeichnet also *Βάτων* denjenigen, der den Wagen besteigt, *Ἐλάτων* den, der die Rosse antreibt, so dürfte auch in *Σχοίνικ(λ)ος* ein Name zu suchen sein, der zur Tätigkeit des Wagenlenkers Beziehung hat, und da ergibt sich im Hinblick auf *Eur.* (*fr.* 286) bei *Pollux* 10, 178: *σχοινίνας γὰρ ἵππους φοιῦνας ἡνίας πλέκει* und auf die *σχοινοχάλινοι ἵπποι* (*Strabo* 17, 3, 7 p. 826) für *Σχοίνικλος*, welche Form wohl die ursprüngliche ist (*Wieseler, Gött. Gel. Anz.* 1876, 349), die Bedeutung: der durch die Seile (*σχοῖνος* = Strick, Seil, *H. Blümner, Technologie* 1, 296), (mit denen er die Rosse anschirrt) Berühmte· *Σχοίνικλος*: *Σχοινικλῆς* = *Ἀμφικλος*: *Ἀμφικλῆς* = *Πέρικλος*: *Περικλῆς* = *Ἀνδροκλος*: *Ἀνδροκλῆς* = *Ἐτέοκλος*: *Ἐτεοκλῆς* usw. [Höfer.]

Schoinikos s. Schoiniklos.

Scholarius. Eine Inschrift aus Capua be-

richtet von einer Weihung, dargebracht Deo Scholario, *Mommsen, Inscr. regni Neapolit. Lat.* 3574 = *C. I. L.* 10, 3793. Der Deus Scholarius, identisch mit dem genius Scholae (*C. I. L.* 8, 10717) ist die Schutzgottheit des Kollegiums (schola = Collegium), der Genossenschaft; vgl. *W. Liebenam, Zur Geschichte u. Organisation des römischen Vereinswesens* 275 ff. 295.

[Höfer.]

Schow, ägyptischer Gott (meist Schu genannt); hieroglyphisch šw, gesprochen etwa šow oder šō nach *Σῶς*.

Literatur: *Champollion, Panthéon égyptien* (Paris 1823) nr. 25, 25 A; *Pierret, Petit manuel de mythologie* (1878) p. 120; *derselbe, Le panthéon égyptien* (Paris 1881) p. 21; *Lanzone, Dizionario di mitologia egiziana* (1881) p. 1159; *Maspero* (1888) in *Bibliothèque égyptologique* (Paris 1893) 2, 219; *Wiedemann, Religion der alten Ägypter* (1890) p. 18; *Brugsch, Religion und Mythologie der alten Ägypter* (1891) p. 422—438. 207; *Brodrick and Morton, Diction. of egypt. archaeology* (London 1902) p. 165; *Lange* in *Chantepie de la Saussaye* (1905) 1, 201. 231; *Erman, Die ägypt. Religion* (1905) p. 15. 29 ff.; *Schneider, Kultur u. Denken des alten Ägypter* (1906) p. 430. 432.

Gelegentlich trifft man Spuren eines Gedankenkreises, in dem Schow Mittelpunkt der Welt ist; da ist er der mächtige Gott, von dem alles abhängt, man spricht von ihm wie von dem Weltenherrscher. Wo und wann diese örtlich und zeitlich wohl eng begrenzten Vorstellungen entstanden sind oder geherrscht haben, wissen wir nicht. Vielleicht liegt die Heimat des Schow im Delta, seine große Zeit war wohl vor den Dynastien. Zur Zeit, in der wir ihn kennen lernen, ist er schon der Götterfamilie von Heliopolis eingeordnet; er hat seine alte Selbständigkeit aufgeben müssen zugunsten der Aufnahme in den Sonnen- und Osiriskreis. In Hymnen an S. aus dem neuen Reich (*Papyrus Harris magique* ed. *Chabas*) ist S. mit Onuris (vgl. unten I 1) zusammengewachsen zu einer Gestalt, die viele fremde Züge in sich aufgenommen hat.

A. Lokalkulte.

In älterer Zeit wird Schow weder an einem Orte besonders oft genannt, noch weisen seine Beinamen auf einen Lokalkultus; daß der Fürst des Gazellengaues Priester des Schow und der Tefenet ist, hat wohl nichts zu bedeuten (*Beni Hasan* 1 pl. 7). Ebenso ist es belanglos für den Ort seiner Heimat, wenn Schow in den Tempelreliefs an verschiedenen Orten gelegentlich dargestellt wird. Über Schow in Heliopolis vgl. unter B. In Tanis tritt Schow auf Obelisken Ramses' II. hervor (*Burton, Excerpta hieroglyph.* 38; *Petrie, Tanis* 1 pl. 8, 49. 10, 57. 58. 11, 64 b).

In später Zeit ist Schow heimisch in verschiedenen Orten des südöstlichen Deltas, und aus dieser Gegend stammt der Naos, dessen Inschrift seinen Mythus erzählt (vgl. unter C, Sp. 569). In Bubastis wird Schow, aber nicht als Hauptgott, verehrt (*Naville, Bubastis* pl. 36 K. 40 B. 50 C.). In Samanud (griech. Sebennytos) ist 'Onuris-Schow, Sohn des Re' Herr der Stadt und hat einen Kultus dort (*Naville, The mound of the Jew [Tell el-Yahudiyeh]* pl. 5. 6; *Lepsius, Denkm. Text* 1, 221; *Annales du Service des Antiqu.* 7, 87); Onuris scheint dort nur dem Schow angegliedert zu sein (vgl. unten J 1). Derselbe Onuris-Schow wohnt auch in Behbet (*Naville, Festival hall of Osorkon II. at Bubastis* pl. 7). Auch die von den Griechen Leontopolis genannte Stadt (*Strabon* 17, 19; *Iosephus, Antiqu. Iud.* 13, 3, 1. 2), in der nach ihrem Namen ein Schow gewohnt zu haben scheint (vgl. unter G), gibt keinen Anhalt für die Heimat des Gottes, da ihre Lage nicht sicher festgestellt ist (*Brugsch, Geogr. Inschriften* 1, 262). Man identifiziert sie mit Tell Mokdam (*Baedeker*[6] S. 162; *Annales du Service des Antiquités de l'Egypte* 8, 236) oder Tell es-Seba' (*Berlin, Ausführliches Verzeichnis des ägypt. Altert.*[2] S. 290) oder Tell el-Jehudije (*Naville, Mound of the Jew* p. 18 ff.; *Baedeker*[6] S. 158). Auch die Lage des Gaues Leontopolites (*Strab.* 17, 20; *Parthey, Beiträge zur älteren Münskunde*, herausg. von *Pinder* und *Friedländer* [1851] S. 137 ff.) ist nicht bestimmt (*Brugsch, Geograph. Inschr.* 1, 118). In manchen dieser Orte ist Schow gewiß nur durch Identifizierung mit anderen Göttern angesiedelt; so Sopd-Schow in Saft el-Henne (*Naville, Goshen;* vgl. auch Naos in el-Arisch unten C, 3. Absatz).

An einem von diesen weit entfernt liegenden Orte: Ombos nördlich von Assuan, wird Schow mit Tefenet in dem ptolem. Tempel auffallend häufig dargestellt (*Catal. des monum.* ed. *de Morgan* 2, 20. 199. 280. 282. 3, 23); Schow ist auch wirklich dort verehrt worden, man feierte am 2. Tag des 2. Überschwemmungsmonates sein Fest (*ibid.* 2, 314, 6).*) Über die Zusammenwerfung des Schow mit Haroeris, der neben Sobk (vgl 'Suchos') Hauptgott des Tempels war, vgl. unten J 3.

In ptolemäischer und römischer Zeit finden wir Schow in dem 1. Katarakt heimisch, bald als Schow oder Onuris-Schow (vgl. unten J 1); bald angegliedert an Arensnuphis (ägypt. 'Irhms-nfr), der zu den Herren dieser Gegend gehört und von den Griechen als Herakles angesehen worden zu sein scheint (*Rubensohn* im *Archiv f. Pap.-Forschg.* 3, 359; vgl. *Brugsch, Sieben Jahre Hungersnot* 51 ff.; *Brugsch, Dictionnaire Géographique* 851). Auf Philae ist im Tempel des Arensnuphis sowohl dieser wie Schow dargestellt; jedem von beiden folgt Tefenet (*Lyons, Report on the island and temples of Philae* [London 1896] Nr. 5—6, Tiberius). Auch die anderen Tempel auf Philae zeigen häufig Darstellungen des Schow, dem der König opfert (*Lepsius, Denkm.* 4, 18); er heißt dabei 'Schow-Re, Herr von Bige, der aus Nubien kam; er bringt das Auge des Re . . .' (*ibid.* 4, 24) oder 'Schow, Sohn des Re, auf Bige wohnend' (*Bénédite, Philae* p. 42, II'). Häufig hat er den Namen 'Anhor Schow, Sohn des Re' (*ibid.* p. 3, IV'; *Champollion, Monuments*

*) Ein Fest des Schow kennen wir sonst nur während der 19. Dynastie im Delta = 21. Tag des 3. Überschwemmungsmonates (*Pap. Sallier* 4, 3, 9).

1 pl. 89); einmal sind zusammen dargestellt 'Arensnuphis Schow, Sohn des Re' und 'Schow von Dakke, Herr von Philae', und Tefenet (*ibid.* 1 pl. 83, 2 = *Rosellini, Monumenti di culto* pl. 18, 3).

Von Philae ist dieser aus Schow, Onuris und Arensnuphis zusammengesetzte Gott in die nubischen Tempel übernommen worden; z. B. nach Debod als 'Schow, Sohn des Re, Arensnuphis auf der heiligen Insel (bei Philae)' mit Sechmet-Tefenet zusammen (*Lepsius, Denkmäler* 5, 18a). Besonders tritt er in Dakke in ptolemäischer und römischer Zeit hervor, dort heißt er 'Schow Sohn des Re, der aus Nubien kam, Herr von Dakke' (*Champollion, Monum.* 1 pl. 55bis, 3) oder 'Schow, Sohn des Re, Arensnuphis, Herr der heiligen Insel' (*Champollion, Notices descriptives* 1, 123. 124) oder 'Arensnuphis Schow, Sohn des Re, mit großer Kraft, mit großer Macht' (*Champ., Mon.* 1, 55bis, 4). Ergamenes (nubischer König ptol. Zeit) opfert vor Thot und Schow, Sohn des Re, Arensnuphis und Arensnuphis selbst (*ibid.* 1, 53, 1); Ptolemäus IX. opfert vor Schow, Sohn des Re, Arensnuphis und Tefenet (*Champ. Not.* 1, 112). Endlich ist Schow sogar an den Lokalgott 'Thot, Herrn von Dakke', angegliedert worden (*ibid.* 1, 127).

B. Schow in den Pyramidentexten.

Die meisten Erwähnungen in den alten Texten gehören jenem Vorstellungskreis an, der sich in Heliopolis um den Sonnengott gebildet hatte. In der großen Neunheit von Heliopolis (Atum, Schow und Tefenet, Geb und Nut, Osiris und Isis, Set und Nephthys; *Pyramidentexte* ed. *Sethe* 1655. 1521) ist Schow Sohn des Atum (*Pyr.* 1870. 603), der Bruder und Gatte der Tefenet und der Vater des Geb (*Pyr.* 1615) und der Nut (*Pyr.* 5d). Nach einer Mythe hatte Atum den Schow und die Tefenet durch Selbstbegattung in seiner Faust erzeugt (*Pyr.* 1248), nach einer anderen hatte er die beiden aus dem Munde gespieen (*Pyr.* 1652, 1871 und oft). Gelegentlich finden sich hier und in anderen Texten auch Anspielungen auf ganz andere Verwandtschaftsverhältnisse des Schow, wobei gewiß zum Teil unterdrückte alte Mythen erhalten sind. Z. B. Schow als Sohn des Nun, Gottes des Himmelsozeanes (*Buch von der Himmelskuh* 29 nach Grab Sethos I. ed. *Lefébure* in *Mém. Mission franç. Caire* 2 pl. 16); Isis gebar Schow und Tefenet in Chemmis (*Ebers* 95, 8). Aber nach der verbreitetsten Anschauung sind Schow und Tefenet heimisch in Heliopolis (*Pyr.* 2099; vgl. *Totenbch.* ed. *Naville* Kap. 18, 5. 115, 10); dort ist Schow Herr der oberen Menset (mnś·t), eines Gebietes oder Gebäudes in Heliopolis (*Pyr.* 1661), und er wird selbst 'obere Menset' genannt (*Pyr.* 1871). Schow und Tefenet heißen auch 'die beiden Löwen' ohne weitere Erklärung (*Pyr.* 447).

Von der Tätigkeit des Schow erfahren wir zweierlei. Zunächst stützt er den Himmel: 'Schow, der die Nut trägt' (*Pyr.* 2091), oder die Arme des Schow tragen die Nut (*Pyr.* 1101); deshalb soll Schow den Toten zum Himmel tragen und Nut ihm ihren Arm reichen (*Pyr.* 1422. 1090). Ein Text, der auf eine alte Vorlage zurückgeht, erzählt, wie Re befahl: 'Mein Sohn Schow, stelle dich unter meine Tochter Nut'; da stützte Schow die Himmelsgöttin mit erhobenen Armen (*Himmelskuh* 41). Weiteres unten in F. — Ferner scheint Schow einmal für das Wasser des Nils gesorgt zu haben (*Pyr.* 1553), wohl aus seinem Penis (*Pyr.* 2065); er bringt dem Toten das Wasser, mit dem Geb sich gereinigt hat (*Pyr.* 1039). Vielleicht hängt es hiermit zusammen, daß Schow dem Toten zu trinken und Tefenet ihm zu essen gibt (*Pyr.* 552, umgekehrt 553; vgl. 125). Eine Stelle des *Totenbuches* überliefert noch, daß Schow dem Toten Speise und Trank gibt (ed. *Naville* Kap. 178, 12); aber sonst kennt die spätere Zeit diese Seite des Schow nicht mehr (vgl. unten H).

C. Schow als Sohn des Re und sein Nachfolger auf dem Thron.

Die Pyramidentexte (vgl. oben B) erzählen, daß der Sonnengott, dort Atum genannt, der Vater des Schow ist; diese Mythe bleibt auch weiter herrschend und gibt dem Schow den Beinamen 'Sohn des Re', den er im mittleren Reich gelegentlich (*Petrie, Gizeh and Rifeh* pl. 13F), im neuen Reich öfter (*Naville, Deir el Bahari* 2 pl. 46; *Burton, Excerpta hieroglyphica* pl. 38, Obelisk Ramses II. in Tanis), später fast immer erhält. In den Tempeln der griechisch-römischen Zeit spielt Schow die Rolle eines guten Sohnes des Re. In Ombos (ptol.) ist 'Schow, Sohn des Re, der seinen Vater erfreut' dargestellt, wie er die Sonne anbetet (*Catal. des monum.* ed. *de Morgan* 2, 185); er heißt auch 'mit gewaltiger Kraft, der die Feinde abwehrt für seinen Vater Re' (*ibid.* 2, 199) oder 'Sohn des Re, ein guter Sohn (s3 mr.f) für seinen Vater, der das Herz dessen, aus dem er kam (= seines Erzeugers), erfüllt, der Herr des Speeres, der seine Feinde niederwirft' (*ibid.* 3, 23). Auch in Edfu (Ptol. IV.) wehrt Schow die Feinde seines Vaters Re von seinem Tempel ab (ed. *Rochemonteix* 1 p. 144); ähnlich in Dendera (Ptol. XVI.) 'Sohn des Re, der die Angelegenheiten besorgt (?) für seinen Vater und sein Herz erfreut' (*Lepsius, Denkm.* 4, 58b), und in Esne (röm.) heißt er 'großer ältester Sohn des Atum' (*ibid.* 4, 90d).

Die Götterfamilie, die in den Pyramidentexten als Götterneunheit von Heliopolis genannt wird (vgl. oben B), war in ganz Ägypten bekannt. Sie wurde auch in anderen Orten dargestellt; jedoch meist mit der Veränderung, daß Atum durch den Hauptgott des betreffenden Tempels ersetzt wurde oder der Lokalgott noch vor Atum trat, um dadurch den Schein des Ersten aller Götter zu gewinnen. Schow und Tefenet behalten stets ihren Platz hinter Atum bzw. seinem Vertreter und vor Geb und Nut. Solche Götterlisten kennen wir von der 18. Dynastie bis zur römischen Kaiserzeit; sie bleiben im wesentlichen unverändert und sind, wie die Zusammensetzung zeigt, gelegentlich aus anderen Tempeln übernommen (*Naville*,

Deir el Bahari pl. 46. 101; *Mariette, Abydos* 1, 10; *Lepsius, Denkm.* 3, 26. 37. 75d. 85c. 124a. 222d. 246c. 4, 10. 29a. 31a. 56a. 66a. b. 67a. 83a). Seltener sind Götterlisten abweichender Zusammenstellung, bei denen wir den Grund der Aneinanderreihung der in ihnen genannten Gottheiten nicht zu erkennen vermögen (z. B. *Mariette, Abydos* 2, 54; *Lepsius, Denkm.* 4, 58b Dendera; Kairo 9267 ed. *Milne, Greek Inscriptions*). Die übliche Reihenfolge jedoch ist zu allen Zeiten die der Neunheit von Heliopolis, und sie gibt mehr als nur eine Genealogie. Die Ägypter dachten sich ihre großen alten Götter auch als Könige; dabei folgte wie auf Erden der Sohn dem Vater auf dem Throne. Listen von Götterkönigen der Urzeit, zum Teil mit Angabe der Regierungsdauer, sind mehrfach bei griechischen Schriftstellern erhalten; sie schließen sich an die Reihenfolge der Neunheit von Heliopolis an, und gehen zurück auf eine Fassung des Ptahtempels von Memphis. *Lepsius* (*Königsbuch, Quellentafel* 3) stellt die Listen zusammen aus Johannes Antiochenus, Chron. Pasch., Malalas, Cedrenus, Manethos, Euseb. Armen., Sothis nach Panod. und Syncellus, Vet. Chron. nach Panod., Barbarus Scaligeri und Chronograph. brev. ex Euseb.; sie nennen als Nachfolger des Helios = Atum und Vorgänger des Kronos = Geb den *Σῶς* (zweimal) *ἤτοι Ἀρῆς* oder *Σῶσις* (dreimal), auch *Σῶσος, Σωσῆς, Ἀγαθοδαίμων* (je einmal).

Eine der wenigen im Zusammenhang erhaltenen mythologischen Erzählungen unterrichtet uns des näheren über diese Götterregierungen (auf dem späten Naos in el-Arisch ed. *Griffith, Tell el-Yehudijeh* in *Naville, The mound of the Jew* pl. 23, p. 70), und zwar wohl nach der Lehre von Heliopolis. Als Re auf dem Throne saß, riß sein Sohn Schow die väterliche Macht dadurch an sich, daß er die feuerspeiende Schlange des Re sich selbst an den Kopf setzte; mit ihrer Hilfe schlug Schow seine Gegner nieder. Schow war ein guter König des Himmels, der Erde, der Unterwelt, des Wassers, der Winde, des Ozeans, der Berge, des Meeres und der Steine auf dem Throne seines Vaters Re-Harachte. Eines Tages sprach Schow zu seinem Gefolge: 'Laßt uns nach dem Berg am Osthorizont gehen und unseren Vater Re-Harachte sehen!' Sie gingen nach At-nebs (Saft el Henne im östlichen Delta, vermutlicher Herkunftsort des Naos), wo der Tempel des Schow in seinem Namen Sopd Herr des Ostens neugebaut wurde (Sopd ist Lokalgott in At-nebs; vgl. unten J 4). Schow erhob den Ort, daß er feststand wie der Himmel, und alle seine Häuser waren wie der Horizont (Anspielung auf die Mythe von Schow als Erheber des Himmels; vgl. unten F). Als später die Kinder der Apophisschlange, die alten Feinde des Re, sich empörten, warf Schow sie nieder mit Hilfe des alten Königs Re, der hier wieder erscheint und für seinen Sohn eintritt. Dann pflegte er die Ortschaften, Ansiedlungen und Gaue, führte die Schutzmauer Ägyptens (an der syrischen Grenze?) wieder auf und erbaute Tempel in Oberägypten und dem Delta. Schow herrschte nun, ohne daß sich jemand zu erheben wagte — da entbrannte eines Tages, als Schow sich für neun Tage nach dem Himmel entfernt hatte, sein Sohn Geb in Liebe zu seiner eigenen Mutter Tefenet, und verschaffte sich mit Gewalt in Memphis die Erfüllung seines Wunsches. Da brach Unwetter und Sturm los, so daß Götter und Menschen nicht das Gesicht ihres Nächsten sehen konnten. Geb begann nach dem Throne seines Vaters Schow zu trachten; er zog in das Delta und versuchte die Schlange an seinen Kopf zu setzen, wie einst sein Vater getan hatte. Sie spie ihr giftiges Feuer aus, so daß Gebs Begleiter tot umfielen; aber Geb bemächtigte sich ihrer doch und setzte sie in einen steinernen Kasten, bis endlich wiederum der alte Re-Harachte ihre Kraft völlig brach. Von da ab herrschte Geb über Götter, Menschen und Tiere auf dem Throne seines Vaters Schow.

Die Erinnerung daran, daß Schow einst auf dem Throne gesessen und die Welt regiert hat, macht ihn zum Vorbild der irdischen Könige; seit der 19. Dynastie wird häufig auf Eigenschaften des Schow angespielt, die man auch bei dem regierenden Herrscher erwartet. Merenptah heißt 'sein Sohn auf dem Throne des Pe-Schow (Schow mit Artikel 'der', vgl. unten D), Sohnes des Re' (Israelstele 13 ed. *Spiegelberg* in *Ägypt. Zeitschr.* 34, 4; ähnlich von Ramses III. in Medinet Habu = *Rougé, Inscr. hierogl.* 114, 8; *Greene, Fouilles* pl. 1, 9). Ramses II. wird die Stärke des Schow und der Tefenet verliehen (*Mariette, Abydos* 2, 55, 35; ähnlich oft von Ramses III.). Schow sagt zum König: 'Ich gebe dir mein Amt, meine Lebenszeit, meine Stätte, meinen Thron auf Erden und die Würde, die ich im westlichen Lande ausübe' (*Lepsius, Denkm.* 3, 234a, Dyn. 20). In den Tempeln der griechisch-römischen Zeit ist der König das 'Ebenbild des Schow' (*Mariette, Dendérah* 1, 69a; *Rochemonteix, Edfou* 1, 81); der König übernimmt das Königtum des Schow und ist sein Erbe (*Mar., Dend.* 4, 85; *Roch., Edfou* 1, 41).

D. Schow als Sonne.

Schow als Sonnengott kennen wir erst von der 18. Dynastie ab; die Erwähnungen sind spärlich und gehören gerade in der älteren Zeit mehr vulgären Texten als der höheren Literatur an. Trotzdem scheint die Vorstellung alt zu sein; diese Gestalt des Schow ist eben in den Hintergrund gedrängt durch andere Personifikationen des Sonnengottes. In der 18. Dynastie ist Schow bald die aufgehende Sonne (*Urkunden* ed. *Sethe* 4, 117, 4. 437), bald die glühende Mittagsonne (*ibid.* 4, 19), im *Totenbuch* (ed. *Naville* Kap. 182, 2) auch die untergehende Sonne. Thot ist es, der Schow als Sonne aufgehen läßt (*ibid.* 188, 8; vgl. *Papyrus de Turin* ed. *Pleyte-Rossi* pl. 24, 3. 125, 12). Die ungewöhnliche Vorsetzung des Artikels pe geht wohl auf die Natur des Schow als Sonnengott zurück; sie ist häufig bei Pe-Re 'der Re'. Die Sonne ist gemeint in der 'Verehrung des Pe-Schow und des Aah-Thot (= Mond)' (*Recueil de travaux* 2, 168. 4,

n. R.; ähnlich *Brugsch, Recueil* 1 pl. 22, 18). Als Amenophis IV. seine neue Sonnenreligion begründete, war Schow eine der wenigen Bezeichnungen der Sonne, die er aus der alten Religion herübernahm. Der neue Gott hieß 'Schow, der in der Sonnenscheibe ist' (*Leps. Denkm.* 3, 106b und oft); gelegentlich auch 'Schow für alle Menschen, die lebende Sonnenscheibe' (*Bouriant-Legrain-Jéquier, Culte d'Atonou* 1, 83, 3). Nach dem Untergang des Atonkultus wird Schow als Sonne wieder wie früher erwähnt. 'Die Sonnenstrahlen kommen, Schow erhellt den Tempel' (*Mariette, Abydos* 1, 51a. 49). 'Schow, Abbild des Re, der in seinem Auge sitzt' (*Pap. mag. Harris* 7, 2). In der Spätzeit werden Re und Schow in der Sonnenbarke dargestellt (Berlin 7772); ein Sonnenhymnus saitischer Zeit nennt nur Schow, nicht Re (*Mém. Mission Caire* 5, 626). Re ist in den Tempeln griechischer Zeit gelegentlich Beiwort des Schow (*Lepsius, Denkm.* 4, 24. 29a; *Rochemonteix, Edfou* 1 p. 480, 12). In einigen der hier angeführten Fälle ist es nicht sicher, daß wirklich der Gott Schow genannt ist; zum Teil könnte auch ein Wort šw 'Sonne, Glanz, Licht' vorliegen. Schow ist vielleicht gemeint mit dem 'Herakles, der in der Sonne sitzt' (*Plutarch, De Is. et Os.* 41): man wird erinnert an 'Schow, Bild des Re, das im Auge seines Vaters sitzt' (*Pap. mag. Harris* 7, 1).

E. Schow als Luft.

Man hat sich daran gewöhnt, das eigentliche Wesen des Schow darin zu sehen, daß er die Luft repräsentiert, und die meisten Darstellungen nennen nur diese eine Seite von ihm; trotzdem gibt es für Schow als Luftgott weder frühe noch zahlreiche Belege. Eine alte Vorstellung liegt wohl vor in 'Schow, der die Luft zieht (zum Atmen) vor Re' (*Totenbuch* ed. *Naville* Kap. 55 + 38B, 1) und 'Schow, der die angenehme Luft des Lebens (= Atem) an die Nase des Osiris bringt' (*Pap. Salt.* 825 nach *Lanzone, Dizion. mitol. egiz.* tav. 386, 4). In den Sprüchen, durch die dem Toten Atem gegeben werden soll, spielt Schow eine besondere Rolle: 'Ich bin Schow, der die Luft zieht vor die Verklärten' (*Totenbuch* ed. *Nav.* Kap. 55, 1). Der Tote soll durch seine Nasenlöcher die 'Seele (ba) des Schow' einatmen, mit der offenbar die Luft gemeint ist (*Buch vom Atmen* 2, 21; ähnlich *Vatikan* 128a, ptol.) Die Hymnen an Schow bzw. Schow-Onuris aus dem neuen Reich (*Papyrus Harris magique* ed. *Chabas*) enthalten u. a. ähnliche Anspielungen auf den Luftgott. Ein großer Hymnus an Amonre (überliefert aus persischer Zeit im Tempel von Hibis in der Oase el-Charge) feiert ihn auch als Luftgott: 'er stößt die Luft aus der Kehle ... (er ist) die Seele des Schow für alle Götter' (*Brugsch, Reise nach der großen Oase* pl. 15, 5). 'Du bist Schow, du bist höher als alle anderen Götter, du hast prächtigere Gestalten als die vier Winde des Himmels; man sagt (?): sie sind aus dem Mund seiner Majestät herausgekommen. Du Seele des Schow, der die Luft befiehlt' (*ibid.* 16, 34). Schow kann Himmel und Meer in Aufruhr versetzen, aber in der Regel ist er milde und wohltätig; man hört seine Stimme, aber sieht ihn nicht, wenn er jede Kehle atmen läßt (*ibid.* 16, 36. 38 — sämtlich nach unpubl. Übers. *Erman*). Die 'Seele des Schow', die oben und hier (auch *ibid.* 16, 40 'Seele des Schow, der in den Wolken wandelt, indem er den Himmel von der Erde trennt') die Luft zu bezeichnen scheint, wird in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit oft erwähnt, ohne daß ihr Charakter deutlich zu erkennen wäre. Die 'Seele des Schow, Herrn von Esne' ist als Widder neben den Seelen anderer Götter dargestellt (*Champollion, Monuments* 2 pl. 145ter Esne röm.; Schow als Luft in Esne: *Brugsch, Thesaurus* 626A 20—22. 651H); auch der Widder von Mendes ist die 'lebende Seele des Schow, der Himmel und Erde mit seinem Hauche [versieht], um alle Menschen mit ihm zu beleben' (*Urkunden* ed. *Sethe* 2, 53, 12). Sogar König Amasis II. nennt sich 'lebende Seele des Schow' (*Burton, Excerpta hieroglyphica* 41). Die auch in älterer Zeit häufig genannten 'Stützen des Schow' scheinen nach späterer Vorstellung die Wolken zu sein (*Brugsch, Gr. Oase* 16, 40); auf die Luft deutet das Beiwort des Schow: 'der den Himmel erhebt mit dem Atem seines Mundes' (*Lepsius, Denkm.* 4, 14a. Ptol. III. Karnak). Im Tempel von Dendera sind die Fenster, durch die Luft und Licht ins Innere tritt, dem Schow geweiht (*Mariette, Dendérah* 4, 23b).

F. Schow als Himmelsträger.

Aus der alten religiösen Literatur (vgl. B) erfahren wir, daß Schow die Himmelsgöttin stützt; so wird er auch dargestellt (*Erman, Religion* Abb. 6); dabei liegt an der Erde Geb, von dem weg Schow die Nut hochgehoben hat (*ibid.* Abb. 89). Auch wenn der Himmel als stehende Kuh gedacht ist, stützt Schow sie am Bauch, während andere Götter ihre Beine halten (*ibid.* Abb. 5, nach Grab Sethos I. ed. *Lefébure* in *Mém. Mission Caire* 2, partie IV, pl. 17 = *Roschers Lex.* Bd. 2 Sp. 361 (Isis) Abb.). Schow heißt 'der den Himmel von der Erde trennte und ihn hochhob vom Boden als -Figur' (*Lepsius, Denkm.* 3, 234a, Dyn. 20). Die volkstümliche Kunst der griechischen Zeit hat Schow als Himmelsträger nicht vergessen (*Petrie, Hawara-Biahmu-Arsinoe* pl. 2, Sarg). In den gleichzeitigen Tempeln ist 'Schow, Sohn des Re,... der den Himmel trägt, der den Himmel mit dem Atem seines Mundes erhebt' (*Rochemonteix, Edfou* 1 p. 59, ähnlich *Lepsius, Denkm.* 4, 14a, Karnak; ferner in Esne, röm.: *Brugsch, Thesaurus* 626A 20—22. 651H; vgl. unten J1), eine bekannte Gestalt; ähnlich 'Schow, der den Himmel hochhebt mit der Kraft seiner Arme und der seinen (des Himmels) Horizont mit der Sonne erhebt' (*Roch. Edfou* 1, p. 125). Ein Relieftypus zeigt den König, der vor Schow den Himmel trägt, wie der Gott selbst (*ibid.* 2, pl. 16 21b. 22b). In einem anderen bringt der König dem Gotte 'das ehrwürdige Bild seines Leibes' dar, d. h. eine ihn darstellende

Götterfigur mit Sonnenscheibe, die zwei Himmelsstützen (?) hält (*L. D.* 14 a, Karnak). Solche Bilder des Schow sind plastisch erhalten (Kairo 38107 ed. *Daressy, Statues de divinités* pl. 8, aus Fayence).

Wenn die Griechen Schow mit Herakles identifiziert haben (*Wiedemann, Herodots zweites Buch* p. 200; *Spiegelberg* in *Recueil de travaux* 28, 181), so dachten sie gewiß daran, daß diese beiden Himmelsträger waren.

Eine besondere Art des Himmelsträgers stellen die zahlreichen, in vielen Museen vorhandenen Fayencebilder dar: der am Boden hockende Schow hält zwischen den erhobenen Händen ausgespannt den Himmel (?), auf welchem, gerade über dem Kopfe des Schow, die Sonne schwebt (abgebildet z. B. *Budge, Guide to the third and fourth egyptian rooms* p. 186; *Catal. Coll. Hilton Price* 1, 2539; *Lanzone, Dizion. di mitolog. egiz.* tav. 385, 1; *Maspero, Hist. anc.* 1, 127; Kairo 38 111 ed. *Daressy, Statues de divinités* pl. 8).

In einigen Fällen trägt Schow die Sonnenbarke in derselben Weise wie sonst den Himmel: Silberring Berlin 1780 (Thutm. III.); vgl. *Arundale-Bonomi, Gallery Antiqu. Brit. Mus.* pl. 3.

G. Schow volkstümlich und als Löwe.

Schow und Tefenet werden in den Pyramidentexten (vgl. oben B) 'die beiden Löwen' genannt (ed. *Sethe* 447); die Erwähnung ist aber vereinzelt. Tefenet trägt schon in älterer Zeit den Löwinnenkopf. Schow scheint erst viel später Beziehung zum Löwen zu gewinnen. In den Tempeln der griechisch-römischen Zeit ist Schow 'der göttliche prächtige Löwe seines Vaters' Re (*Rochemonteix, Edfou* 1, p. 144) oder man spricht von Schow, der 'als Löwe auf seinem Gestell' steht (*Mariette, Dendérah* 4, 20). Bronzen aus der Spätzeit stellen Schow löwenköpfig dar (Berlin 8988. 8982), ebenso gleichzeitige Fayencefiguren (Berlin 7758). Ein Fund aus dem Tempel des Schow zu Tell esseba' (= Leontopolis? Berlin, *Ausführl. Verz. Ag. Alt.*[2] S. 290) enthält eine große Zahl von plastischen Löwenfiguren aus Stein (Berlin 9002) oder Fayence (B. 9001. 8997. 8968) und Musterstücken von solchen für Bildhauer (B. 9000. 8999), auch tönerne Gefäße in Form von Löwen (B. 8950. 8998) und steinerne Vasen, die von stehenden Löwen gehalten werden (B. 8979. 8980).

In der von den Griechen Leontopolis genannten Stadt (*Strabon* 17, 19) haben wir uns wohl Schow oder Onuris-Schow verehrt zu denken. Die griechische Münze des im Delta liegenden Gaues Leontopolites (vgl. oben A) zeigt einen Krieger mit Lanze und Löwe; beides sind Attribute des Schow bzw. Onuris (vgl. unten J 1).

In seiner Gestalt als Löwe ist Schow in später Zeit offenbar volkstümlich geworden. Eine große Verbreitung gewann er und Tefenet auch als Schmuck (männlicher Kopf mit Krone und Löwinnenkopf mit Sonne) an den sogen. Ägis, den Gegengewichten an den Halskragen (Brit. Mus. 11057; *Hilton Price, Catal.* 1, nr. 2553); gelegentlich haben sie die Inschrift: 'Schow und Tefenet schützen N. N.' (im Handel gesehen).

H. Vereinzelte mythologische Züge.

Auf den Särgen des mittleren Reichs nennt sich der Tote stets 'angesehen' bei Gottheiten; auf der östlichen Außenseite des Sarges pflegt er zu heißen 'angesehen bei Schow' (*Schäfer, Priestergräber vom Totentempel des Ne-user-re* S. 28. 32. 35; *Gauthier-Jéquier, Fouilles de Licht = Mém. Inst. franç. Caire* 6, pl. 19; *Petrie, Gizeh and Rifeh* pl. 13 F), daneben meist 'angesehen bei Tefenet'. Vielleicht geht die Nennung von Schow und Tefenet auf die Vorstellung zurück, daß sie dem Toten Speise und Trank geben; vgl. oben B.

In älterer Zeit hat Schow selten eine Beziehung zu dem Osirismythus; z. B. Schow hat die Furcht vor Osiris und Tefenet seine Kraft geschaffen (*Louvre C* 30, 10 nach *Capart, Recueil* 1, pl. 30, m. R.). Später macht man es Schow und Tefenet zur Aufgabe, daß sie Osiris schützen und Set und seine Genossen vernichten sollen (*Pap. Salt.* 825. 8, 1 ff.). Im Tempel von Dendera (griechisch-römische Zeit) spricht man von Schow als dem guten Gott, der Osiris schützt und den 'Bösen' (Set) vernichtet (*Mariette, Dendérah* 4, 80) und stellt ihn mit zwei Messern dar an der Spitze der Götter, die die Feinde des Osiris töten (*ibid.* 4, 78 a). Schow ist hier wie viele andere große Gottheiten zu jener Zeit in den Dienst des herrschenden Osiriskultus gestellt worden: die Wiedergabe durch *Ἀγαθοδαίμων* (*Lepsius, Königsbuch,* Quellentafel 3: Sothis nach *Panod.* und *Sync.*) zeigt, daß man in ihm ein gutes Wesen sah.

Eine Reihe von vereinzelten mythologischen Zügen des Schow sind nicht in Zusammenhang zu bringen mit dem Bilde, das wir von ihm kennen; z. B. die häufige Nennung neben Thot in Dendera (*Mariette, Dend.* 2, 44. 3. 67 a und oft). Ein religiöses Buch des neuen Reiches weiß, daß er in der Unterwelt bestattet ist (Amduat, 7. Stunde, ed. *Jéquier, Livre de ce qu'il y a dans l'Hadès*).

Einige hochklingende Titel des Schow, die er mit vielen anderen Gottheiten gemeinsam hat, besagen nichts für ihn Charakteristisches; z. B. 'gewaltiger Gott, Herr des Himmels, Herr der Erde' (*Burton, Excerpta hieroglyph.* 38, Dyn. 19; ähnlich *Lepsius, Denkm.* 3, 124 a; *ibid.* Text 1, 211; *Naville, Bubastis* pl. 40 B); 'König der Götter' (*Lepsius, Denkm.* 4, 18).

J. Angliederung des Schow an andere Götter.

1. An Onuris.

In This bei Abydos ist Onuris (ägyptisch ʾIn-hr.t) heimisch, ein kosmogonischer Gott und Himmelsträger, der mit vier Federn auf dem Kopf dargestellt wird; oft hält er in den Händen einen Strick (Kairo *Cat. gén.* 38023 bis 28 ed. *Daressy, Statues de divinités* pl. 2—3, spät) oder eine Lanze (s. u.). Mit diesem Gott wird Schow seit dem neuen Reich zusammengeworfen, offenbar weil beide Himmelsträger sind. In der 18. Dynastie trägt 'Schow, Sohn des Re' schon die Onuriskrone aus vier Federn (*Naville, Deir el-Bahari* 2, pl. 46;

ebenso im Grab Sethos I. ed. *Lefébure* in *Mém. Mission franç. Caire* 2, partie 3, pl. 3, 4). In der 19. Dynastie heißt der mit der Lanze stechende Onuris: 'Onuris Schow, Sohn des Re' (*Caulfeild, Temple of the kings at Abydos* pl. 2; *Petrie, Kahun-Gurob-Hawara* pl. 22); Ramses IV. opfert vor einem 'Onuris Schow Re', der als Onuris dargestellt und dem Tefenet folgt (*Lepsius, Denkm.* 3, 221r, Karnak) und auch sonst wird die Zusammensetzung Onuris-Schow gebräuchlich (*L. D.* 3, 198b, Surarije; Leiden V. 27; Louvre B 14).

Ramses III. hat einen Tempel des 'Onuris Schow, Sohn des Re' wiederhergestellt und beschenkt; der König redet den Gott auch nur als 'Pe-Schow (vgl. oben D), Sohn des Re' an (*Pap. Harris* 1, 57, 10—12). Der Gott 'Onuris Schow, Sohn des Re' mit der Federkrone des Onuris ist von Taharka in den Felsentempel von Barkal übernommen worden (*Lepsius, Denkmäler* 5, 11a. b); derselbe als 'Herr von This' in die Oase el-Charge (*Brugsch, Große Oase* pl. 10, 4. pl. 14, 2). — In der griechischen Zeit gehören Onuris und Schow eng zusammen; sie gelten fast nur noch als verschiedene Namen derselben Gottheit. Onuris-Schow wird dargestellt in der Tracht des Onuris (*Lepsius, Denkmäler*, Text 1, 221) und heißt 'Herr von This' (Leiden V 94; Louvre C 116; *Brugsch, Große Oase* pl. 10). Onuris-Schow ist der Gott, der den Himmel trägt, der ihn hochhebt durch den Hauch seines Mundes (*Rochemonteix, Edfou* 1, p. 314); man sagt also von ihm dasselbe wie von Schow allein (vgl. oben E). In der Bronzegruppe eines Gottes in der Tracht und Haltung des Onuris und der löwenköpfigen Tefenet (*Coll. Hilton Price* 4389: *Catal.* 2, pl. 15) ist der Gott, wie die Zusammenstellung mit Tefenet zeigt, als eine Form des Schow angesehen. Schließlich konnte man Onuris und Schow überhaupt nicht mehr auseinanderhalten. Die Münze des Leontopolites zeigt einen Krieger mit Lanze und Löwe (*Brugsch, Geograph. Inschriften* 1, 118), wobei die Attribute von Onuris und Schow völlig zusammengeworfen sind. Die Griechen nannten den so dargestellten Gott Ares (*Leiden Pap. graec.* ed. *Leemans* 1, 122ff.)

2. An Chons.

Seit dem Ende des neuen Reichs wird in Theben der dort heimische Chons an verschiedenen Orten mit Schow zusammengeworfen; wir kennen keinen Zug an Chons, der einem des Schow ähnlich wäre und zu der Vermischung Anlaß gegeben haben könnte. 'Pe-Schow (vgl. oben D) in Theben, Chons Neferhotep' (Karnak, Sethos III., unpubl.); ähnlich in den Königsgräbern 'Chons Neferhotep Schow' (*Lepsius, Denkm.* 3, 234a, Dyn. 20), und in Karnak opfert Ptolemäus III. dem 'Chons-Schow in Theben' (*ibid.* 4, 14a). In den beiden letzten Fällen hat der Gott unter seinen Beiworten auch die des Himmelsträgers (vgl. oben F). In griechischer Zeit finden wir ihn häufig in Edfu (ed. *Rochemonteix* 1, p. 257. 262. 275), und auch in Dendera nennt man ihn als Gott von Edfu (*Mariette, Dendérah* 2, 76).

3. An Horus.

In Ombos (vgl. oben A) ist Schow aus unbekannter Veranlassung angegliedert an den dortigen Lokalgott Haroëris (ägyptisch Hr-wr 'der große Horus'). Ptolemäus VII. opfert dem 'Haroëris-Schow, Sohn des Re', der als Haroëris in üblicher Weise dargestellt ist (*Lepsius, Denkm.* 4, 23c); auch sonst ist Schow Beiname des Haroëris (*Catal. des monum.* ed. *de Morgan* 2, 322). Andererseits tritt 'Haroeris von Ombos' als Beiname auf bei dem echten Schow (*ibid.* 2, 199). In Hermonthis hat von den sieben Formen des Harpokrates eine den Namen Horus Schow das Kind' und trägt die Vier-Feder-Krone des Onuris (*Lepsius, Denkm.* 4, 63c, Ptol. XVI.); zur gleichen Zeit gibt es dort einen 'Schow, gewaltiger Gott, in Hermonthis wohnend' (*ibid.* 4, 60d). In Esne kennt man einen falkenköpfigen Gott 'Horus Schow, Sohn des Re' (*ibid.* Text 4, 21y, röm.). Im Ramesseum opfert ein Kaiser dem Horus-Re und dem Horus-Schow, der die Onuriskrone trägt (*ibid.* 4, 81a).

Schow mit Feder (nach *Lepsius, Denkmäler* 4, 83a).

4. An verschiedene Götter.

Gelegentlich wird Schow an einzelnen Orten auch mit anderen Göttern zusammengeworfen. In Edfu ist 'Schow-Re' Beiname des Hez-hotep, der die Kleider anfertigt und schützt (ed. *Rochemonteix* 1, p. 129. 430, 12). In Saft el-Henne (östl. Delta) ist Schow an den dortigen Lokalgott Sopd angegliedert, ohne daß er dessen Wesen beeinflußt hätte (*Naville, Goshen* pl. 2, 6. 5, 2; vgl. oben C, Naos in el-Arisch; unten K 10). Die Fajjumpapyrus haben bei der 'Stätte des Chnum, des Herrn des Kataraktenlandes' die Bemerkung: 'er ist Schow neben seinem Vater Re in seinem See' (ed. *Lanzone* 1, 4 = ed. *Pleyte* 1, 9). — Über die Angliederung des Schow an nubische Götter vgl. oben A.

K. Darstellung des Schow.

Man hat für Schow eine große Zahl von Darstellungsarten; doch ist unter ihnen keine Haltung und keine Tracht oder Abzeichen, die für ihn typisch wären in dem Sinne, wie es bei wirklichen alten Lokalgöttern der Fall ist. In den Götterlisten des neuen Reichs ist er ebenso wie die anderen Gottheiten als hockende oder sitzende Figur ohne jedes charakteristische Abzeichen dargestellt (*Lepsius, Denkm.* 3, 26. 37b. 75d. 85c. 222d. 246c). Aus dem eigentlichen Charakter des Schow sind folgende Darstellungen hervorgegangen:

1. Mit einer Feder, die als Hieroglyphe das Schriftzeichen für den Namen Schow ist; also ist das Abzeichen, wie auch bei anderen Göttern, aus dem Namen abgeleitet. Die Dar-

stellung als stehender Mann, häufig bärtig, mit langem Haar, darauf die Feder, kennen wir am Ende des neuen Reichs (Berlin 8, Sarg), sie ist häufig in ptolemäischer Zeit (*Lepsius, Denkm.* 4, 10a. 56a). Die Feder steckt gelegentlich (*ibid.* 4, 66a. b. 88a) in einem Bande, das um das Haar geschlungen und hinten zur Schleife gebunden ist; zuweilen Uräus an der Stirn (*ibid.* 4, 67a). In den Tempeln der griechisch-römischen Zeit wird Schow in dieser Art dargestellt, wo der König ihm opfert (Ombos: *Catal. des monum.* ed. *de Morgan.* 2, 199; Esne: *Lepsius, Denkm.* 4, 90d); dabei hat Schow gelegentlich kurzes Haar (*Bénédite, Philae* pl. 15, II; Dakke: *Champollion, Not. descr.* 1, 112) oder den Uräus an der Stirn (*Rochemonteix, Edfou* 2, pl. 16; Philae: *Leps., Denkm.* 4, 24, *Lyons, Report on Philae* nr. 5—6). Auch wenn Schow andere Götter verehrt oder von ihnen geehrt wird, trägt er diese Art der Tracht (Ombos: *Cat. mon.* 2, 185; Hermonthis: *Leps. Denkm.* 4, 60d; *Mariette, Dendérah* 4, 26d).

2. Als Mann mit Götterbart und kurzem Haar mit Uräus; darauf eine Krone, die in einem Relief der 19. Dynastie aus den wagrechten Widderhörnern und zwei glatten Federn besteht (*Leps. Denkm.* 3, 198b), in einer späteren Plastik nur aus diesen Federn (Brit. Mus. 11057, Gegengewicht; vgl. *Lanzone, Dizion. di mitol. egiz.* tav. 386, 2). Onuris-Schow von This ist mit diesen Federn in der Oase el-Charge dargestellt (*Brugsch, Große Oase* pl. 10, 4).

3. Als Himmelsträger: stehender Mann mit erhobenen Armen ; er stützt den als Kuh dargestellten Himmel (*Erman, Ägypt. Religion* Abb. 5, nach Grab Sethos I.: *Mém. Mission franç. Caire* 2, partie 4, pl. 17) oder den Himmel als Frau (*ibid.* Abb. 6 nach Grab Ramses IV.) oder hebt die Himmelsgöttin von dem Erdgott hoch (*ibid.* Abb. 39, nach Berlin 8, Sarg, Dyn. 20—21; s. das Bild Bd. 2 Sp. 361/62. In der gleichen Gestalt stützt er auf einem Sarge griechischer Zeit die Himmelsgöttin; er scheint verkrüppelten Körper zu haben und einen Vollbart zu tragen (*Petrie, Hawara-Biahmu-Arsinoe* pl. 2). Als Fayencefigur mit der Sonne vgl. oben F.

4. Mit dem Löwenkopf, darauf die Feder (wie bei 1): vereinzelt in griechischer Zeit (*Mariette, Dendérah* 4, 78); er hält als Verteidiger des Osiris zwei Messer.

5. Schow und Tefenet neben der jungen Sonne als Kinder, die den Zeigefinger an den Mund bzw. die Nase halten (*ibid.* 3, 78n). Schow und Tefenet als Kinder auch mehrfach auf dem Naos aus Saft-el-Henne, z. T. ohne Beischrift (*Naville, Goshen*).

Hierzu kommen die Abzeichen, die erst nach der Angliederung des Schow an andere Götter entstanden sind. Sie treten früh und häufig auf; auch das deutet auf den Mangel einer typischen Darstellungsart für Schow.

6. Seit dem neuen Reich häufig mit der Krone des Onuris: vier glatte Federn; in diesen Fällen heißt der Gott oft Onuris-Schow, aber gerade in älterer Zeit nicht immer. Um das kurze Haar (*Caulfeild, Temple of the Kings at Abydos* pl. 2) ist gelegentlich das hinten zur Schleife gebundene Band geschlungen (Grab Sethos I. ed. *Lefébure* in *Mém. Mission franç. Caire* 2, partie 3, pl. 3, 4). Meist geht vom Hinterkopf eine Stange (?) herunter, die auch an den Kronen anderer Götter (Amon, Min) sitzt (*Naville, Deir el Bahari* 2, 46; *Leps., Denkm.* 3, 221e. 5, 11a. b, mit Uräus). Mit diesem Kopfschmuck wird Schow in den Tempeln griechischer Zeit häufig dargestellt, wenn der König ihm opfert (Samanud: *Leps. Denkm.* Text 1, 221; Ombos: *Cat. mon.* ed. *de Morgan* 2, 20. 280. 3, 23; Philae: *Champollion, Monum.* 1, 83, 2 = *Rosellini, Monum. del culto* 18, 3; Debot: *Leps., Denkm.* 5, 18a; Dakke: *Champollion, Monum.* 1, 51, 1; *Champ., Not. descr.* 1, 123); sogar einmal, wo er Horus-Schow heißt (Ramesseum: *Leps. Denkm.* 4, 81a). Die für Onuris typische Haltung, daß er in den erhobenen Händen die Lanze zum Stechen bereit hält, findet sich auch, wenn der Gott Onuris-Schow genannt ist (Dyn. 19: *Caulfeild, Temple of the Kings at Abydos* pl. 2; *Petrie, Kahun-Gurob-Hawara* pl. 22 — römisch: *Champollion, Monum.* 1, 89, Philae; griech. Münze: s. oben A). Die Bronzegruppe eines Gottes mit Tefenet zeigt diesen in der Tracht (vier Federn, langer Schurz) und Haltung (mit Strick) des Onuris (*Coll. Hilton Price* 4389: *Catal.* 2, 15, s. oben J1). — Ein Harpokrates-Schow ist dargestellt als Kind mit Onuriskrone (*Leps., Denkm.* 4, 63c, ptol. Hermonthis). Vereinzelt ist eine späte Zeichnung des Schow, der statt des Kopfes ein großes Auge mit langem Haar und herabhängender Feder hat, darauf die vier Federn des Onuris (*Pap. Salt* 825 nach *Lanzone, Dizion. di mitol. egiz.* tav. 386, 4); eine Reihe ähnlicher Formen des Schow in den unpubl. Darstellungen des Tempels von Hibis in der Oase el-Charge (pers.).

7. Der an Chons von Theben angegliederte Schow ist als Chons dargestellt (*Leps. Denkm.* 3, 234a. 4, 14a).

8. In Ombos ist Haroeris, der den Beinamen Schow führt, als Haroeris dargestellt (*Leps. Denkm.* 4, 23c); so ist wohl auch die ungewöhnliche Krone (*Catal. des monum.* ed. *de Morgan* 2, 282) zu erklären. Schow-Haroeris dagegen trägt die für Schow charakteristische Feder (*ibid.* 2, 199). Ein Horus-Schow in Esne ist falkenköpfig (*Leps. Denkm.* Text 4, 21γ).

9. Der nubische Gott (vgl. oben A) trägt, wenn er zuerst Arensnuphis heißt, dessen Krone; ist er zunächst Schow genannt, so hat er die Feder des Schow (*Champollion, Not. descr.* 1, 112) oder die Federkrone des Onuris (*ibid.* 123; *Champ. Monum.* 1, 58, 1).

10. Der Sopd-Schow auf dem Naos aus Saft el-Henne ist als Sopd dargestellt (*Naville, Goshen* pl. 2, 6. 5, 2). [Roeder.]

Schu = Schow (s. d.)

Scolopitus, sagenhafter König der Skythen, *Justin.* 2, 4, 1 ff. *J, Marquart, Philologus* 54 (1895), 520. Der Name scheint mit *Σκόλο-τοι*, wie nach *Herod.* 4, 6 die Skythen sich selbst nannten, zusammenzuhängen, *Marquart, Philologus Suppl.* 10, 78. Vgl. auch *Müllenhoff, Monatsber. d. Berliner Akad.* 1866, 567. [Höfer.]

Scoptitia. Eine Weihinschrift aus *Moesia inferior* lautet: Dianae SCOPTITIAE, *E. Kalinka, Antike Denkmäler in Bulgarien (= Schriften d. Balkankommission* 4) p. 155 nr. 172; vgl. *C. I. L.* 3, 14277 [41]. *Rev. arch.* 36 (1900), 306 nr. 14. *C. I. L.* 3, 13722 (wo SCPTAE steht mit der Bemerkung: *latet cognomen epichorium Dianae*). [Höfer.]

Sdaleites (*Σδαλείτης*), lokaler Beiname des Zeus auf einer Weihinschrift aus Bithynien: *Διὶ Μεγάλ[ῳ] Σδαλείτῃ, Corr. hell.* 25 (1901), 34 nr. 178. *Rev. des étud. grecques* 16 (1903), 97.

Sdeus = Zeus (s. d.) [Höfer.]

Sebadios (-azios) = Sabazios (s. d.).

Sebasmosyne (*Σεβασμοσύνη*), Personifikation der Ehrwürdigkeit, *Or. Sibyll.* 7, 73. Vgl. **Maiestas**, Reverentia. [Höfer.]

Sebaste (*Σεβαστή*), Beiname mehrerer Göttinnen oder, was nicht immer zu unterscheiden ist, vergötterter Kaiserinnen: 1) der Eirene (Eumenia in Phrygien), *C. I. G.* 3, 3886. — 2) der Homonoia, [Perge], *C. I. G.* 3, 4342 und *add.* p. 1160. *Lanckoronski, Städte Pamphyliens u. Pisidiens* 1 nr. 33 p. 166. *Wilhelm, Arch. Epigr. Mitt. aus Österr.* 20 (1897), 65. *Cagnat, Inscr. Graec. ad res Roman. pertin.* 3, 796 p. 314. — 3) der Nike (Attaleia, Lykien-Pamphylien), *Corr. hell.* 10 (1886), 148 f. nr. 1 Z. 2 f. — 4) der Dikaiosyne (= Isis), *C. I. A.* 3, 205 p. 72 (Athen). — 5) der Eueteria (Mytilene), *I. G.* 12, 2, 262. — 6) der Hygieia (Athen), *C. I. A.* 3, 460. — 7) der Rhea (Kos), *C. I. G.* 2, 2508. *Paton-Hicks, Inscr. of Cos* 119 p. 147. — 8) der Pronoia (Eumenia), *C. I. G.* 3, 3831 a [15] p. 1062. *Cagnat* a. a. O. 3, 796; vgl. *Ἰουλίαν θεὰν σεβαστὴν Πρόνοιαν* (Athen), *C. I. A.* 3, 461. — 9) der Roma (Sagalassos), *Lanckoronski* a. a. O. 2, 48 p. 201. (Termessos), *Corr. hell.* 23 (1899), 297 nr. 17. 18. *Lanckoronski* 2 nr. 93 p. 208 nr. 104. *Cagnat* a. a. O. 3, 441. 442. — 10) der Tyche (Ikonion), *Cagnat* a. a. O. 3, 260 p. 124. Vgl. Sebastos. [Höfer.]

Sebastos (*Σεβαστός*), Beiname 1) des Helios auf Münzen von Tralleis, *Head, Hist. num.* 555. *Cat. of greek coins Brit. Mus. Lydia* 340 f. nr. 94 ff. pl. 35, 7; — 2) des Dionysos auf Münzen von Amastris (Paphlagonien), *Imhoof-Blumer, Griech. Münzen* 586 nr. 86, Taf. 5, 11. — 3) Eine Inschrift auf einem von Genossen der Palästra in Mylasa geweihten Altar lautet nach der Ergänzung von *Le Bas* 3, 363 (vgl. *Fr. Poland, Gesch. des griech. Vereinswesens* 182 ***): [*Ἡ*]*φαίστῳ Σεβαστῷ . . .* [*καὶ*] *Διὶ Ὀλυνπίῳ*. Doch bezeichnet *Le Bas* a. a. O. selbst die Lesung [*Ἡ*]*φαίστῳ* als zweifelhaft. Vgl. auch Sebaste. Über *σεβαστός* als Beiname vergötterter Kaiser s. *E. Kornemann, Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte* in *Klio, Beiträge zur alten Gesch.* 1 (1902), 51—146 bes. 99 f. 105 ff. [Höfer.]

Sebazios = Sabazios (s. d.).

Sebeithos (*Σέβειθος*; auf den Münzen *Σέπειθος*), Gott des gleichnamigen (*Stat. Silv.* 1, 2, 263. *Vib. Sequester* p. 18 *Oberl. Columella* 10, 134; vgl. Sebethis; *Forbiger, A. Geograph.* 3, 519) neapolitanischen Flusses, mit gehörntem, jugendlichem Kopfe dargestellt, *Garrucci, Bull. arch. Napol. N. S.* 1/1853), 17 f. Taf. 4, 1. 2. *Minervini ebend.* 5 (1757), 182 f. 6 (1858), 57. *Henzen, Bulletino* 1852, 144. Vgl. *Arch. Zeit.* 20 (1862), 321 Anm. 20. *N. Lehnerdt, Arch. Zeit.* 43 (1885), 110; abg. auch *Sambon, Rech. sur les monnaies de la presqu'île italique* p. 141 tab. 10, 10. Göttliche Verehrung des S. beweist auch die Inschrift: Eutychus aediculam rest. Sebetho, *Mommsen, Inscr. Regni Neapol.* 2445 = *C. I. L.* 10, 1480. *Wissowa, Rel. u. Kult der Römer* 183. Vgl. Sebethis. [Höfer.]

Seben (*Σέβην*), *ὄνομα ἥρωος*, *Theodos.* ed. *Hilgard* (= *Grammat. Gr.* IV, 1) p. 265, 21; vgl. *Bekker, Anecd.* 3, 1417 s. v. *Σέβην*. [Höfer.]

Sebennytes Nomos (*Σεβεννύτης Νομός*), Personifikation des gleichnamigen ägyptischen Nomos, als gerüsteter Krieger (Horos) dargestellt, dem öfters eine Gazelle oder Antilope beigegeben ist, *Schledehaus* bei *H. Grote, Münzstudien* 2, 479 nr. 10. 11. *Head, Hist. num.* 724. *Catal. of greek coins brit. Mus. Alexandria* 844. *Macdonald, Catal. of greek coins in the Hunterian collection* 3, 562 pl. 91, 34. Vgl. Bd. 2 Sp. 2105, 45 ff. [Höfer.]

Sebesios = Sabazios (s. d.).

Sebethis (*Σεβηθίς*), Nymphe (bez. Tochter) des Flusses (Flußgottes) Sebethos (s. Sebeithos), von Telon Mutter des Oibalos (s. d. nr. 2), *Virg. Aen.* 7, 734 u. *Serv.* z. d. St. *Myth. Lat.* 2, 187 (p. 137 *Bode*); vgl. *Geffcken, Timaios' Geogr. des Westens* 145, 20 f. [Höfer.]

Sebethos s. Sebeithos.

Sebros (*Σέβρος*), Sohn des Hippokoon, mit einem Heroon (*Σέβριον*; *Σεβρεῖον, Bergk, Poet. Lyr. Gr.* 3[4], 29) in Sparta, *Alkman, Parthen.* 3 (*Bergk* a. a. O. 35). *Paus.* 3, 15, 1. 2. Bei *Apollod.* 3, 10, 5, 1, wo *Τέβρος* steht, ist wohl mit *Faber* zu *Apollod.* a. a. O. und mit *H. Diels, Hermes* 31 (1896), 343 *Σέβρος* zu schreiben. Zur Bedeutung des Namens vgl. *Fick-Bechtel, Griech. Personennamen* 432. [Höfer.]

Secate (?). Eine verschollene und verderbt überlieferte Inschrift vom Donon *C. I. L.* 13, 4550 (*Brambach* 1907) ist gewidmet *Mercurio Secate*. [M. Ihm.]

Seccanehae, Beiname der rheinischen Matronen, *C. I. L.* 13, 8846 (*Brambach* 1979). Vgl. die *Octocannae* (*Octocanehae*), *Ahveccanae* (*Pauly-Wissowa, R.-E.* 2, 2280 s. *Aveha*) und *Bonn. Jahrb.* 83 p. 26. [M. Ihm.]

Seches (*Σεχές*), Bezeichnung des (Planeten) Hermes bei den Babyloniern, *Hesych.* s. v. *Movers* bei *Ersch* u. *Gruber* s. v. Phönizien S. 395 Anm. 65. *v. Baudissin, Studien z. sem. Religionsgesch.* 1, 22, 2. *Bouché-Leclercq, Astrolog.* 41, 1. Identisch mit *Σεχές* ist wohl auch der auf einer Verwünschungstafel aus Hadrumetum genannte Daemon Soeches, *Audollent, Defixionum tabellae* 394, 35. 395. [Höfer.]

Sechet = Sechmet (s. d.).

Sechmet, ägyptische Kampfgöttin, früher irrtümlich Sechet gelesen; hieroglyphisch *šḥm.t*, „die Mächtige", zu vokalisieren *šaḥmet nach *Steindorff* (unpubl.) *Πετεσαχμις* m. Pers.-name „der, den S. gab" (*Petrie Papyri* 3 ed. *Mahaffy-Smyly* nr. XCIV a. b. aus dem Fajjum, ptolem.).

Der Charakter der Sechmet scheint ursprünglich nur einen Zug zu haben: sie vernichtet die Feinde; im Wortspiel mit ihrem

Namen sagt man, sie 'bemächtigt' (šḫm) sich ihrer. So tat sie einst für den Sonnengott mit der Apophisschlange; so tat sie für Osiris mit dem bösen Set; so wünscht man sie dem König; und so benützt der Zauberer sie für seine Zwecke. Sechmet vollzieht ihr grausames Werk als Pfeilschützin oder durch den feurigen Atem aus ihrem Munde; deshalb ist sie 'Herrin des Feuers' und steht der Schlange am Haupte des Re und des Königs nahe, die ihren Herrn in der gleichen Weise schützt. Es wäre aber unägyptisch, in ihr eine Personifikation des Feuers (*Tiele, Geschichte der Religion* 1, 40. 80) oder der Sonnenglut (*Pierret, Petit manuel* S. 111; *Lanzone, Dizion.* S. 1098) zu erkennen. Man hat in ihr in Übereinstimmung mit den ägyptischen Mythen (vgl. C 1) eine Form der Hathor gesehen; solche Deutungen hängen vom allgemeinen Standpunkt des Beurteilers ab, die alte Erzählung kann ebensogut Spiel der Phantasie sein (vgl. K 1.)

Im alten Reich kennen wir Sechmet nur in zwei nichtssagenden Stellen der Pyramidentexte (vgl. F); ein Tempelrelief der 5. Dynastie nennt sie schon als Anhängsel zu Bastet (vgl. K 2); im mittleren ist sie das furchtbare Wesen, welchem der kämpfende König gleicht (vgl. C 4); doch kann man auch Segen von ihr erbitten (vgl. *Griffith, Hierat. Pap. from Kahun* 2 pl. 27, 20. S. 69.). Daneben spielt sie eine Rolle im Totenreich (vgl. F). Im neuen Reich sind alle Züge entwickelt, die wir überhaupt an Sechmet kennen; aus dieser Zeit ist auch die alte Erzählung ihres Mythus überliefert. Zu dieser Zeit findet S. sich rein erhalten fast nur noch in ihrer Heimat Memphis, außerhalb derselben ist sie an die dortige Hauptgöttin angegliedert oder an Göttinnen, denen S. ihrem Wesen nach nahesteht. Die Spätzeit hat dem Charakter der S. keine wesentlichen Züge mehr hinzugefügt; doch tritt ihre Auffassung als Feuer speiende Schlange durch die Vermischung mit anderen Göttinnen stärker hervor. Im ganzen verflüchtigt sich ihr besonderes Wesen immer mehr bis auf den einen Zug der grausamen Vernichterin. Ein Hymnus an Sechmet, der aus der Spätzeit überliefert ist, enthält manches alte Beiwort der Göttin; aber die besungene Göttin ist ein Mischwesen ohne greifbaren Charakter, das von Bastet, Mut, Neit und anderen ebenso viele Züge wie von Sechmet hat.

Sechmet ist zu allen Zeiten Mitglied des offiziellen Pantheons gewesen, war aber auch, wie die Sprechweise der Zaubertexte (vgl. C 3) zeigt, volkstümlich. Das ist sie geblieben bis zu Herodot und zur römischen Zeit (vgl. G). Einen eigenen Kultus hat sie in ihrer Heimat zweifellos neben Ptah gehabt; daß ihre Priester die Rolle von Fleischbeschauern (*Mariette, Mastabas de l'ancien Empire* D 62) und Ärzten (*Pap. Ebers* 99, 2) spielen, hat wohl keine innere Bedeutung.

Literatur: *J. Fr. Champollion, Panthéon égyptien* nr. 6 Va—VII; *Paul Pierret, Dictionnaire d'archéologie égyptienne* (Paris 1875) 502; ders., *Petit manuel de mythologie* (Paris 1878) 111; *Lanzone, Dizionario di mitologia egiziana* (Torino 1881) S. 1098, tav. 363—4; *P. Le Page Renouf, Vorlesungen über Ursprung und Entwicklung der Religion der alten Ägypter* (Leipzig 1882) 168; *Erman, Ägypten* (Tübingen 1885) 353. 363; *H. Brugsch, Religion und Mythologie der alten Ägypter* (Leipzig 1888) 519; *G. Maspero* (1888) in *Bibliothèque égyptologique* 2 (Paris 1893) 270; *A. Wiedemann, Religion der alten Ägypter* (Münster i. W. 1890) 76; *Brodrick and Morton, A concise dictionary of egyptian archaeology* (London 1902) 156; *E. Wallis Budge, The Gods of the Egyptians* (London 1904) 1, 512; *Ad. Erman, Die ägyptische Religion* (Berlin 1905) 15. 33. 59; *H. Schneider, Kultur und Denken der alten Ägypter* (Leipzig 1906) 421; *K. Sethe, Bubastis* in *Pauly-Wissowa, Realencyklopädie.*

A. Ortsgöttin.

1. In Memphis.

Maspero (*Histoire ancienne* 1, 106) nimmt auf Grund allgemeiner Verhältnisse an, S. sei ursprünglich aus Letopolis im Delta nach Memphis verpflanzt (vgl. 2). In historischer Zeit ist sie heimisch in Memphis, und zwar von alters her, wie ihre nahe Verbindung mit Ptah (vgl. B) zeigt. Dort hat sie einen Kultus neben Ptah und Nefertem (*Pap. Harris* I 43. 44, 2. 47, 6). Sie ist es, die mit Ptah zusammen auf memphitischem Gebiet den König schützt; das Pektoral des Kalksteinkolosses Ramses II. bei Bedreschên zeigt den König zwischen beiden Göttern (*Prisse, Histoire de l'art égyptien,* Atlas 2, pl. [48] = *Lepsius, Denkmäler* 3, 142 e). Und diesen beiden Göttern opfert auch König Apries auf einer Stele aus Memphis (Berlin 2111 = *Erman, Die ägypt. Rel.*, Abb. 55). Bürger von Memphis bitten auf ihren Grabsteinen sie als ihre Schützerin um Opfergaben (Louvre A 61; Berlin 2118. 4508). Im neuen Reich ist ihr ein Tempel in der Nekropole von Memphis erbaut worden, auf dem verfallenen Totentempel des Königs Sahure (Dyn. 5) bei Abusir; dort ist sie verehrt worden als 'Sechmet' oder 'Sechmet Bastet auf dem Tempel des Sahure' (*Mitteil. Deutsch. Orient-Ges.* 37, 28).

Auch an anderen Orten betont man gelegentlich, daß Memphis ihre Heimat ist, z. B. in Dendera (griech.) heißt die dem Ptah folgende Sechmet 'S., Gewaltige, Geliebte des Ptah, Ehrwürdige, Erste von Dendera, Wahre, Große, Fürstin in Memphis, Schöne ohne ihres Gleichen' (*Brugsch, Dictionn. géograph.* 561).

2. An anderen Orten.

An den Wänden der Tempel werden nach üblicher Weise Gottheiten aller Art und Herkunft dargestellt; unter ihnen erscheint auch Sechmet an verschiedenen Orten, ohne daß sie eine besondere Beziehung zu diesen hätte. So finden wir sie im mittleren Reich in Koptos (*Petrie, Koptos* pl. 11, 1), im neuen Reich fast überall. Eine besondere Stellung nahm sie in Abydos im Tempel Sethos I. ein; dort, wo Ptah eine eigene Kapelle besaß, hatte man auch sie unter die Götter des Tempels aufgenommen

(*Mariette, Abydos* 1 pl. 40 c). Man pflegt die Tradition, daß Sechmet an vielen Orten verehrt wird; die Listen ihrer einzelnen Formen nennen diese Städte (*ibid.* 1 pl. 44 und oft).

Häufig heißt Sechmet seit dem neuen Reich 'Herrin von Rhśw' (Dyn. 18: *Proceed. Soc. Bibl. Arch.* 25, 219 nr. 26), das Letopolis im Delta zu bezeichnen (vgl. A 1) und einen Sechmettempel gehabt zu haben scheint (*Brugsch, Dictionnaire géograph.* 460).

In später Zeit ist Sechmet angesiedelt in der Nähe von Bubastis, der Stadt der ihr verwandten Bastet (vgl. K 2); in Belbeis verehrt Nechtharheb eine 'Sechmet, Gewaltige, wohnend in Bubastis' (*Naville, The Mound of the Jew* pl. 2 a). Endlich hat Sechmet zu dieser Zeit eine neue Heimat in Philae gefunden als Form der Isis-Hathor; dort heißt sie 'Herrin von Bige' (*Lepsius, Denkmäler* 3, 286 a, Nektanebos; *Bénédite, Philae* p. 72, pl. 26, II, Ptol. II.) oder in Dakke 'Tefenet in Bige' (*Champollion, Notices descriptives* 1, 123, Ergamenes; vgl. K 7).

B. Als 'Geliebte des Ptah'.

Die Verbindung zwischen Ptah und Sechmet ist erst seit dem neuen Reich nachzuweisen; sie ist aber so eng, daß sie gewiß aus alter Zeit stammt.

In den Tempeln gibt es selten Darstellungen der Sechmet allein, meist steht sie neben Ptah. So auf memphitischem Gebiet (vgl. A 1). Mit Ptah zusammen ist sie auch nach Abydos verpflanzt worden (vgl. A 2) und wird an verschiedenen Orten dargestellt, z. B. in Luksor (*Mém. Mission franç.* Caire 15, 69. Amenophis III.) im Rameseum (*Burton, Excerpta hieroglyph.* 46; *Champ., Not. descr.* 1, 884), in Gerf Husēn (*Lepsius, Denkmäler* 3, 178 b, Ramses II.), in Karnak (*ibid.* 3, 273 f. Dyn. 26) und in Edfu (ed. *Rochemonteix* 1, 99; 2 pl. 18. Ptol. IV.); auch Skarabäen der Spätzeit stellen Ptah und Sechmet dar (Berlin 3649). Fayencegruppe von Ptah und Sechmet aus Gau: Kairo 39233 ed. *Daressy, Statues de divinités* pl. 58. Gelegentlich ist beiden noch Nefertem, ihr angeblicher Sohn, hinzugefügt (*Pap. Harris* I 43. 44, 2. 47, 6; *Rochemonteix, Edfou* 1, 99. 2 pl. 18; plastische Gruppe Kairo 39224 ed. *Daressy* pl. 58; Berlin 12709, Spätzeit). Auch wird Sechmet von Nefertem begleitet (*Leps., Denkm.* 3, 201 d; Silsilis, Siptah); plastische Gruppen: Kairo 39247 aus Sakkara, 39248 aus Gise; ed. *Daressy* w. o. Im Rameseum ist Sechmet zur Genossin des Sokar-Osiris (s. Art. Sokar I 3 d) gemacht, offenbar weil dieser Gott in der 19. Dynastie als eine besondere Form des Ptah angesehen wird (*Champollion, Notices descriptives* 1, 887).

Ganz vereinzelt tritt Sechmet zu ihr fremden Göttern, z. B. in Philae zu Thot (*Leps., Denkm.* 4, 24, Ptol. VII.).

Welcher Art diese enge Verbindung zwischen Ptah und Sechmet war, darüber schweigen die Denkmäler; man pflegt bei Göttern nicht die Verwandtschaftsverhältnisse ausdrücklich anzugeben, mag man sie sich als seine Frau denken. Sie hat in dieser Eigenschaft ein Beiwort, das offenbar sehr alt ist: 'geliebt von Ptah'; wir kennen es seit der 18. Dynastie (Lyon 88), und es wird im neuen Reich (*Mariette, Abydos* 1 pl. 40 c, Sethos I.; *Leps., Denkm.* 3, 178 b, Gerf Husēn, Ramses II.; *Pap. Harris* I 43. 44, 2. Dyn. 20; auch im Mutritual *Berlin Pap.* 3053. 17, 4, Spätzeit) und später (*Mariette, Dendérah* 4, 78, ptol.; *Rochemonteix, Edfou* 1, 99. 2 pl. 18, Ptol. IV.; *Champollion, Monuments* 2, 145 ter, 3, 145 quater, 4, Esne Tiberius) häufig genannt. In einer Aufzählung der verschiedenen Arten der Sechmet ist die eine (*Burton, Excerpta hierogl.* 46; Rameseum): 'Sechmet, geliebt von Ptah'.

Nach der literarischen Fiktion ist Nefertem der Sohn der Sechmet; doch bleibt das Bewußtsein von der sekundären Natur der Zusammenfügung der memphitischen Trias wirkend und es ist nicht üblich, dieses Verwandtschaftsverhältnis zu betonen. Ungewöhnlich ist, daß eine der Formen des Harpokrates von Hermonthis 'aus Sechmet hervorgegangen' ist; der Gott heißt 'Heka (Zauberer), Sohn der Sechmet der Großen' (*Champollion, Notices descriptives* 2, 294 = *Lepsius, Denkmäler* 4, 63 c ptol.). Ebenso vereinzelt ist Sechmet als 'Tochter des Osiris' (*Proceed. Soc. Bibl. Arch.* 25, 218, nr. 7, Dyn. 18).

C. Als Vernichterin der Feinde.

1. Für Götter.

Als unter der Regierung des Re die Menschen sich empörten, schickte der alte Sonnengott sein Auge (vgl. D) in Gestalt der Göttin Hathor auf die Erde; diese tötete sie und bemächtigte (śḫm) sich ihrer, sie wurde deshalb Sechmet (śḫm-t) genannt (Himmelskuh 14 nach Grab Sethos I. ed. *Lefébure* in *Mém. Mission franç.* Caire 2, partie 4, pl. 15). Auch gegen andere Feinde schützt das Auge des Re in seinem Namen Sechmet den Sonnengott: es wirft die Apophisschlange und ihre Genossen nieder (*Apophisbuch* 25, 3 nach *Budge, Pap. of Nesiamsu;* Wien 146 nach *Recueil de travaux relat. philol. égypt. assyr.* 9, 48). Auf solche Taten weisen die Worte hin: Hathor bemächtigt sich der Feinde ihres Vaters in ihrem Namen Sechmet (*Berlin P.* 3057, 57; Spätzeit), vgl. auch K 2.

Ähnlichen Charakter hat sie sich in ptolemäischer Zeit bewahrt: 'Sechmet, Gewaltige, die an der Richtstätte sitzt, die große Löwin in Edfu, die die Feinde verbrennt und die Gegner versengt, und die Elenden zu ihrem Richtplatz bringt' (*Rochemonteix, Edfou* 1, 154); 'den Pfeil schießend gegen alle Feinde des Horus von Edfu' vgl. K 2. Doch ist der Sinn ihrer Tätigkeit inzwischen meist im Sinne der herrschend gewordenen Osirislehre umgestaltet worden: sie verbrennt die Genossen des Set (*Pap. Sallier* IV, 2, 4; *Amonsritual Berlin. Pap.* 3055. 32, 4; *Rochemonteix, Edfou* 1, 123) und wird als Schützerin des Osiris gepriesen (*Mariette, Dendérah* 4, 78).

2. Für den König.

Wie jede Gottheit nach ihrer Art dem König Gutes zu erweisen pflegt, so auch Sechmet; sie

kämpft für ihn. Zu Ramses II. sagt sie: 'Ich binde dir alle Fremdländer zusammen, ich setze Furcht vor dir in die Herzen der Barbaren' (*Champollion, Not. descr.* 1, 884, Ramesseum). Im Liede auf Ramses II. rufen die durch den siegreich vordringenden König erschreckten Hetither: 'Seht, Sechmet die Große ist mit ihm, sie ist bei ihm auf seinen Pferden, ihre Hand ist mit ihm. Wenn jemand an ihn herangeht, kommt eine Feuerflamme, um seinen Leib zu verbrennen' (*de Rougé, Inscr. hiérogl.* 227, 63 = 247, 76).

Auch in ptolemäischer Zeit ist das Verhältnis das gleiche. Sobk von Ombos sagt in seinem Tempel zum König: 'Ich lasse Sechmet sich deiner Feinde bemächtigen' (*Catalogue de monuments* ed. *de Morgan* 3, 116, ptol.). In Edfu verheißt Sechmet selbst dem Herrscher: Ich gebe dir deine Feinde niedergeworfen auf dem Richtblock und die gegen dich Aufsässigen auf die Richtstätte' (*Rochemonteix, Edfou* 1, 271)

3. In Zaubertexten.

Der Zauberer macht sich die grausame Natur der Sechmet zunutze, um seine Feinde zu schrecken. Der eine (Leiden J 346) ruft Sechmet an (1, 1) oder führt sich als sie selbst ein: 'Ich bin Sechmet' (1, 8); diese Sechmet ist ein böses Wesen, in deren Hände er und sein Schützling nicht fallen wollen (2, 6. 7). Ein anderer Zauberer will nicht von den Pfeilen der Sechmet getroffen oder auf ihren Richtplatz geschleppt werden (Leiden J 347. 5, 2. 4). Ein dritter sucht das Feuer abzuwenden, das aus dem Munde der Sechmet kommt (*Pap. Turin* ed. *Pleyte-Rossi* pl. 124, 2). Einem Dekret im Tempel von Luksor sind Drohungen angehängt: Wer diesen Befehl umstößt, der soll der Rache der und der Götter anheimfallen, darunter auch der Sechmet (*Rec. de trav.* 16, 125). Eine Verwünschung bei der Festsetzung von Bestimmungen im Tempel von Dendera sagt: 'wer ihnen zuwider handelt, in deren Leib soll das Feuer der Sechmet fahren' (*Mariette, Dendérah* 3, 267).

4. Mit Pfeil oder Feuer.

Für die Art, in der Sechmet die Feinde tötet, gibt es zwei Auffassungen: die ältere ist, daß sie Pfeile schießt. Schon im mittleren Reich (*Pap. Kahun* ed. *Griffith: Hymn* 1, 7) und ebenso später (*Lepsius, Denkm.* 3, 166, Ramses II.; *Rochem., Edfou* 1, 313, Ptol. IV.) wird die Fertigkeit des Königs im Pfeilschießen verglichen mit Sechmets Meisterschaft. In Zaubertexten; vgl. C 3; die Feinde des Horus vernichtend; vgl. K 2.

Die andere, erst seit dem Ende des neuen Reichs verbreitete Auffassung ist, daß der feurige Atem aus ihrem Munde die Feinde verbrennt (Belege bei C 1—3); deshalb heißt es von Ramses III.: 'er atmet Feuer gegen die Leiber seiner Feinde wie Sechmet, wenn sie zornig ist' (*Rougé, Inscr. hiérogl.* 114, Med. Habu). Diese Eigenschaft gibt ihr den Beinamen 'das Feuer' (*Proceed. Soc. Bibl. Arch.* 25, 211 nr. 50, Dyn. 18), „gewaltige Flamme" (*Totenbuch* ed. *Lepsius* Kap. 164, 4) oder „Herrin der Flamme" (*Champollion, Not. descr.* 1, 128; Dakke Ergamenes), auch 'Herrin der Flamme in Bige' (*Leps., Denkm.* 4, 24, Philae Ptol. VII.).

5. Allgemein: Schrecken erregend.

Zu allen Zeiten tritt es in den gelegentlichen Erwähnungen der Sechmet hervor, daß sie eine grausige Göttin ist, vor der man sich fürchtet, denn 'sie ist stärker als die (übrigen) Götter' (*Totenbuch* ed. *Lepsius* Kap. 164, 6).

Schon im mittleren Reich in den Vergleichen des mächtigen Königs: 'Furcht vor dem König ist in den Barbarenländern wie vor Sechmet im Jahre des Unheils (?)' (Sinuhe 44). 'Sechmet ist er gegen den, der seinen Befehl übertritt' (Kairo 20538 ed. *Lange-Schäfer, Grab- u. Denkst. des m. R.*). 'Sechmet ist er gegen die Feinde, die auf seine Grenze treten' (*Pap. Kahun* ed. *Griffith: Hymn* 2, 20). Im neuen Reich heißt Sechmet 'Herrin der Furcht' (Kairo 39063 ed. *Daressy, Statues de divinités* pl. 51) oder 'die die Beduinen schlägt' und 'mit spitzem Horn' (*Proceed. Soc. Bibl. Arch.* 25, 220 nr. 45 und 221 nr. 51, Dyn. 18), und man sagt vom kämpfenden König: 'er ist wie Sechmet in der Stunde ihrer Wut'; Sethos I. in Redesije (*Lepsius, Denkm.* 3, 139 a), Ramses II. in Luksor, Abusimbel (*ibid.* 195 a). Dadurch kommt der König zu dem Beiwort 'Sohn der Sechmet' (*Pap. Harris* 500. Rs. 1, 12), sogar eine Königin scheint in poetischer Sprache 'Sechmet' genannt zu sein (*Urkunden* ed. *Sethe* 4, 46, 7; Dyn. 18).

Auch in später Zeit deuten die Beiworte der Sechmet diesen Charakter an: 'die die Feinde bändigt' (Neapel 401 nach *Lanzone, Dizion. di mitol. egiz.*, tav. 363, 4) und 'groß an Macht, gewaltig an Ansehen, Furcht vor ihr (gerät) in die Herzen der Götter' (*Petrie, Athribis* pl. 16, Ptol. XIII.). S. ist die 'zornige' Isis (vgl. K 8) im Gegensatz zu der ruhigen Isis-Bastet.

D. Als Auge des Re.

In den beiden Erzählungen ihres Mythus (vgl. C 1) war Sechmet als eine Erscheinungsform des Auges des Re und in der einen als ein besonderer Name der Hathor hingestellt. Das Auge, das bei mehreren Göttern eine merkwürdige Rolle spielt, ist bei Re oft ein selbständiges Wesen; es wird identifiziert mit der Schlange an seiner Stirn, die Feuer gegen seine Feinde, insbesondere die Apophisschlange, speit und sie vernichtet.

Daß Sechmet zu dem Auge des Re Beziehungen gewinnt (vgl. K 1. 5. 6), ist bei der Ähnlichkeit des Wesens beider nicht wunderbar; über die Annäherung zwischen Hathor und dem Auge des Re sind wir im unklaren, doch ist wohl auch sie sekundär. Im neuen Reich ist die Identifizierung der Sechmet mit Göttinnen von der Art des 'Auges des Re' vollzogen: in den Tempelritualen gehört Sechmet oder Sechmet = Uret-hekau zusammen mit Uto, Bastet u. a. zu den Namen der Schlange am Kopf des Gottes, die ihn und seine Kapelle schützt (*Mariette, Abydos* 1 App. A tabl. 3; *Schiaparelli, Libro dei funerali* 2, 66; *Lepsius,*

Denkm. Text 3, 255; *Pleyte-Rossi, Papyrus de Turin* pl. 78, 3; ebenso spät: *Mariette, Dendérah* 1, 13; *Rochemonteix, Edfou* 2, 30).

Ein Beiwort der Sechmet aus dem neuen Reich 'das schöne Auge, das beide Länder belebt' bezieht sich wohl auf das Sonnenauge (*Proceed. Soc. Bibl. Arch.* 25, 218 nr. 3); so heißt sie auch wirklich in dieser Zeit: 'Auge des Re' (*Mitteil. Deutsch. Orient-Ges.* 37 Abb. 13). In später Zeit heißt Sechmet in Dendera 'Auge des Re, das (als Schlange) auf dem Kopf des Re sitzt' (*Dümichen, Resultate* 20, 5); 'Auge des Re' ist zu einem gewöhnlichen Beiwort der Sechmet geworden (Neapel 401 nach *Lanzone, Dizion. di mitol. egiz.*, tav. 363, 4), auch in Philae bei der 'Sechmet in Bige' (*Bénédite, Philae* p. 72), die 'Auge des Re, einzige Schlange in Memphis' genannt wird (*Lepsius, Denkm.* 4, 24). Auch mit der Göttin Menhit, einer der Erscheinungsformen der Stirnschlange des Re, wird S. häufig zusammengeworfen (z. B. *Champollion, Monuments* 2, 145 ter 3, quater 4). Eine besondere, der Hathor angenäherte Form hat 'Sechmet, Auge des Horus im Westen' in Athribis (ed. *Petrie* pl. 16, Ptol. XIII.: vgl. E. C 5).

E. Als Götterkönigin.

Zu der nur eigentlich nicht zustehenden Rolle als Götterkönigin ist Sechmet gelegentlich seit dem neuen Reich gekommen; sie konnte sie mit einigem Recht in ihrer Heimat Memphis spielen, heißt aber gerade dort selten so. Sie wird von den wirklichen Götterköniginnen Hathor und Mut einige Beinamen erhalten haben, die dann aber nicht fest bei ihr blieben.

Im neuen Reich hat Sechmet unter ihren Beiworten 'Herrin der Göttinnen' (*Proceed. Soc. Bibl. Arch.* 25, 219 nr. 25, Dyn. 18) und 'Fürstin der Götter' (*Champollion, Notic. descript.* 2, 34: Karnak, Sethos I.) und 'Herrin des Himmels, Fürstin beider Länder' (Rameseum: *Burton, Exc. hiérogl.* 46; ebenso Silsilis, Siptah: *Leps., Denkm.* 3, 201 d). Auch in ihrer Heimat Memphis heißt sie 'Herrin des Himmels, Fürstin beider Länder' (*Mitteil. Deutsch. Orient-Ges.* 37, 28). Auf der Insel Sehel (1. Katarakt) betet ein Prinz von Nubien (Dyn. 19) zu 'Sechmet...., Herrin des Himmels, Fürstin der Götter' (*Catal. des monum.* ed. *de Morgan* 1, 84, 3). In der Spätzeit: 'Fürstin aller Götter' (Neapel 401 nach (*Lanzone, Dizion. di mitol. egiz.* tav. 363, 4).

Ebenso in den Tempeln ptolemäischer Zeit; in Philae: 'Herrin der Götter' (ed. *Bénédite* S. 72) und am ausführlichsten in Athribis (ed. *Petrie* pl. 16) in offenbarer Anlehnung an Hathor: 'Sechmet, Auge des Horns im Westen, Fürstin des Gotteslandes, Große im Himmel, die beide Länder erleuchtet mit ihrer Schönheit, die Strahlende, mit zahlreichem Schmuck ....' und 'Die Herrscherin der Herrscher, mit großer Macht in beiden Ländern und den Fremdländern, mit strahlendem Gesicht, von großem Ansehen, Herrin der Gesichter, mit vielem Haar, die beide Länder befehligt durch ihre Schönheit, vor deren ..... jedes Land zittert, die wie Re ewig lebt.'

F. In Beziehung zum Toten.

In den Pyramidentexten wird wie die anderen Götter auch Sechmet zum Heile und Ruhme des toten Königs herangezogen: 'Sechmet hat ihn empfangen und Schesemtet (vgl. K 4) hat ihn geboren' (ed. *Sethe* 262; vgl. *Totenbuch* ed. *Naville* Kap. 66, 2. 174, 7). Wo die einzelnen Körperteile unter den Schutz von Göttern gestellt werden, 'gehört das Herz Sechmet, der Großen' (*Pyr.* ed. *Sethe* 1547). In späterer Zeit schützt Sechmet andere Körperteile (*Naville, Deir el Bahari* 116; *Totenbuch* ed. *Naville* Kap. 42, 8; *Pap. Turin* ed. *Pleyte-Rossi* 125, 7). Als Göttin und Dämon im Totenreich nennt man Sechmet im mittleren Reich (*Theben, unpubl. Grab des Antefoker*) und wieder im *Totenbuch* (ed. *Naville* Kap. 42) und Amduat (ed. *Jéquier, Livre de ce qu'il y a dans l'Hadès*, Stunde 1. 2. 10).

G. Als Löwin.

Die Beziehung zwischen Sechmet und der Löwin ist gewiß sehr alt; wir kennen sie seit der 5. Dynastie, seit der Zeit der ersten Darstellung der Göttin als Frau mit Löwinnenkopf (vgl. K 1). Unter den Beiworten der Sechmet gedenkt dieser in später Zeit, wo der Tierkultus überhaupt mehr hervortritt, 'Herrin des Löwenkopfes' (Neapel 401 nach *Lanzone, Diz. di mitol. egiz.*, tav. 363, 4).

Während sonst die Zusammenschließung eines Gottes und eines Tieres meist zufällig erfolgt zu sein scheint, könnte hier die innere Verwandtschaft des Charakters der Göttin und der Löwin bedeutungsvoll gewesen sein. Sechmet ist ja als 'wildes' Wesen in alter Zeit vorgestellt und so (*Βούβαστις ἀγρία Josephus, Antiqu. Iud.* 13, 66—70; vgl. unten I. K 2. 8) ist es geblieben.

Den Griechen galt Sechmet als Artemis (nach *Herod.* 2, 59 Artemis = Bubastis, mit welcher aber nicht die katzenköpfige oder fälschlich löwenköpfige Bastet, sondern Sechmet, die 'Bubastis agria', gemeint ist). Von ihrer Löwengestalt weiß *Ovid, Metamorph.* 5, 330 '*fele soror Phoebi latuit*'). Auch *Iuvenal* (*satur.* 15, 8 '*oppida tota canem venerantur, nemo Dianam*') spielt darauf an. Freilich ist nicht sicher, wie weit der Römer Sechmet und Bubastis zu unterscheiden vermochte; man könnte diese Stellen ebenso gut für Bastet in Anspruch nehmen.

H. Vereinzelte mythologische Züge.

Unter den einzelstehenden Zügen der Sechmet sind einige gewiß nachträglich aus ihrem allgemeinen Charakter gesponnen; z. B. die Meinung der Zaubertexte, daß sie Macht habe über Schlangen und Krokodile und sie bändige (*Pap. Turin* ed. *Pleyte-Rossi* 124, 1; *Metternichstele* ed. *Golenischeff* Z. 42).

Andere Züge werden dem Charakter verwandter Göttinnen entnommen sein; z. B. stammt 'die keinen Vater hat im Himmel und auf der Erde' (*Rochemonteix, Edfou* 1, 99) wohl von Hathor.

Ganz isoliert steht die Auffassung, daß Sechmet die Asiaten und Libyer, Chnum die Ägyp-

ter und Horus die Neger erschaffen hat (*Lepsius, Denkm.* 3, 136, Dyn. 19). Die astronomische Decke des Ramesseums (*Lepsius, Denkm.* 3. 171) nennt Sechmet als Schützerin des 4. Überschwemmungsmonats (vgl. *Ed. Meyer, Chronologie Nachträge* 1 S. 16).

I. Beiworte 'Gewaltige' u. ä.

An erster Stelle führt Sechmet häufig ein Beiwort, das gut zu ihrem Charakter paßt und wohl aus alter Zeit stammt. 'Gewaltige' (' '.t). Wir kennen es seit der 18. Dynastie (Lyon 88), und es ist im neuen Reich häufig (*Pap. Harris* I 43), besonders natürlich in Tempel-Inschriften, z. B. in Abydos (ed. *Mariette* 1, 40 c), im Rameseum (*Burton, Exc. hiérogl.* 46) und in Gerf Husēn (*Leps., Denkm.* 3, 178 b), in Silsilis (*ibid.* 3, 201 d). Auch in der Spätzeit ist es üblich (Neapel 401 nach *Lanzone, Dizion. di mitol. egiz.* tav. 363, 4. 364, 3). Es ist das einzige Beiwort der in Bubastis angesiedelten Sechmet (*Naville, Mound of the Jew* pl. 2 a) und kennzeichnet sie als *Βούβαστις ἀγρία* im Gegensatz zu der dort heimischen Bastet (vgl. G. K 2 und K 8). Auch häufig in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit, z. B. in Dendera (ed. *Mariette* 4, 78; *Lepsius, Denkm.* 4, 58 b) und Edfu (ed. *Rochemonteix* 1, 99. 154) und Esne, *Champollion, Monuments* 2 pl. 145 ter 3. quater 4) und Philae (*Lepsius, Denkm.* 3, 286 a. 4, 24; *Bénédite, Philae* S. 72) und Dakke (*Champollion, Not. descr.* 1, 123).

Andere ähnliche Beiworte sind seltener; z. B. 'die Große' (wr.t, Pyramidentexte ed. *Sethe* P 705; *de Rougé, Inscript. hiérogl.* 227, 3 = 247, 76. Ramses II.; *Champollion, Not. descr.* 2, 294 = *Lepsius, Denkm.* 4, 63 c. ptolem.; *Champ., Monuments* 2, 145 ter 3. quater 4, Esne röm.), das eigentlich Hathor und Isis angehört; ferner 'die Starke' (wśr.t, Neapel 401; *Mariette, Dendérah* 4, 78), das eine späte Erfindung zu sein scheint.

K. Verhältnis zu anderen Göttinnen.

1. Zu Hathor.

Die Frage, ob Sechmet eine selbständige Göttin oder ursprünglich nur ein besonderer Zug der Hathor ist, hängt zusammen mit der nach ihrem Verhältnis zum Auge des Re (vgl. D). Den Ägyptern waren die drei Göttinnen schon im Grunde identisch in jener alten Zeit, aus der die beiden in späteren Abschriften erhaltenen Sechmet-Mythen (vgl. C 1) stammen; doch können wir diese Auffassung mit gleichem Rechte wie in anderen Fällen verwerfen. Mag man für die prähistorische Zeit eine Entwicklung der besonderen Art der Sechmet aus der allgemeinen der Hathor annehmen — soweit wir Sechmet zurückverfolgen können, hat sie innerlich mehr Verschiedenheit als Ähnlichkeit gegenüber Hathor und ist heimisch auf einem Boden, auf dem es keine Hathor gibt. Sicher ist aber, daß die Priester der späteren Zeit die Auffassung der Sechmet als einer Erscheinungsform der Hathor betont haben (vgl. D. E. H.); auch die Sokarlitanei sagt: 'Hathor bemächtigt sich der Feinde ihres Vaters in ihrem Namen Sechmet (*Berlin Pap.* 3057, 57. Spätzeit).

Im ptolemäischen Tempel von Dendera gilt Sechmet als Form der dort heimischen Hathor, die unter ihren Beinamen auch 'Sechmet' führt (*Mariette, Dendérah* 3, 74 e. 4, 29 a); dabei ist Hathor bald in der für sie üblichen Weise, bald löwenköpfig dargestellt. In demselben Tempel hat Hathor einen Beinamen, den wir in alter Zeit bei Bastet-Sechmet kennen: 'die ihre Geister erscheinen läßt' in *Borchardt, Grabdenkmal des Ne-user-re* Abb. 72 (Dyn. 5) und *Mariette, Dend.* 2, 23 m; doch ist eine solche vereinzelte Tatsache zu vieldeutig, als daß sie etwas entscheiden könnte. Durch die Angliederung an Hathor hat S. auch den Beinamen 'Erste von Denderah' erhalten (*Mar., Dend.* 4, 78). Auch in Philae, wo Hathor als Form der Ortsgöttin Isis heimisch ist, stehen Hathor und S. sich nahe: eine Hathor mit Messer heißt 'Hathor ... Sechmet, Gewaltige' (*Champollion, Not. descr.* 1, 208).

2. Zu Bastet.

Sechmet ist schon in der 5. Dynastie vereinigt mit Bastet, der katzengestaltigen (aber oft mit Löwenkopf dargestellten) Herrin von Bubastis), und mit Schesemtet (vgl. K 4) in Abusir in der Nekropole von Memphis; eine dem König gegenüberstehende löwenköpfige Göttin (Szene unklar) heißt 'Bastet, Herrin von Anchtaui (Nekropole von Memphis), Sechmet, Schesemtet, ... die ihre Geister erscheinen läßt, Herrin von Cha'bes (Ort unbekannten Lage)' (*Borchardt, Grabdenkm. des Ne-user-re* (Abb. 72.)

In den Ritualen des neuen Reichs sind Sechmet und Bastet unter den Namen der Schlange des Gottes (vgl. D). Eine memphitische Sechmet heißt auch 'Sechmet Bastet' (*Mitteil. Deutsch. Orient-Ges.* 37, Abb. 14). In Medinet Habu heißt eine löwenköpfige Göttin 'Sechmet Bastet Uret-hekau, Herrin des Himmels, Fürstin aller Götter' (*Lepsius, Denkm.* 3, 210 b, Ramses III.). Mut-Sechmet-Bastet vgl. K 3. Ein großer Hymnus an Sechmet (*Totenbuch* ed. *Lepsius* Kap. 164) nennt sie auch Bastet (ähnlich *Pap Turin* ed. *Pleyte-Rossi* 78, 3).

Ein Hymnus ptolemäischer Zeit in Edfu ruft sie an: 'O Sechmet von gestern, Bastet von heute', der König kommt zu dir, ... du hast dich bemächtigt der Feinde des Re in der Vorzeit in diesem deinem Namen Sechmet, ... Sechmet, die den Pfeil schießt gegen alle Feinde des Horus von Edfu, Bastet ... Sechmet, die sich bemächtigt hat der Ewigkeit, die schießt gegen alle Feinde des Horus ... (*v. Bergmann, Hierogl. Inschr.* 43, 16—19).

Die Göttin Sechmet-Bastet trägt auf dem Löwinnenkopfe nur die Schlange, nicht die Sonnenscheibe (Leiden 1 A 229, Bronze Spätzeit). Die Annäherung der beiden Göttinnen aneinander in Namen und Darstellung hat *Josephus* (*Antiqu. Iud.* 13, 66—70) veranlaßt, aus Sechmet eine *Βούβαστις ἀγρία* zu machen (vgl. G).

3. Zu Mut.

Die Göttin mit dem zusammengesetzten Namen Mut-Sechmet wird gelegentlich in der 18. Dynastie genannt (zuerst *Recueil de travaux relat. philol. égypt. et assyr.* 20, 218; Amenō-

phis II.), später häufig; z. B. 'Mut Sechmet Bastet Menhit' als Begleiterin des Ptah in Karnak (*Lepsius, Denkm.* 3, 220 f., Ramses IV.). In Theben galt Sechmet in der 18. Dynastie als eine Form der Mut, der Gemahlin des Amon und höchsten Ortsgöttin; deshalb schmückte man den Tempel der Mut in Karnak mit Bildern der Sechmet. Statuen der löwenköpfigen Göttin aus schwarzem Granit umgaben in zwei Reihen, zusammen etwa 574, das Innere (ein Teil noch im Tempel: *Benson-Gurlay, The temple of Mut in Asher*; ein anderer in die Museen verstreut; Abbildungen: *Perrot-Chipiez, Gesch. der Kunst* I. Aegypten S. 60. 661 Anm. 2; *Berliner Königl. Museen, Ausführl. Verzeichnis*

1) Statue der Sechmet aus dem Tempel der Mut zu Karnak (nach *Perrot, Geschichte der Kunst* 1 *Ägypten* S. 60).

der ägypt. Alt. S. 120; Kairo 39063—66 ed. *Daressy, Statues de divinités* pl. 51). Die Aufschriften dieser Statuen (zusammengestellt von *Newberry* in *Proceed. Soc. Bibl. Arch.* 25, 217) nennen als Namen der Sechmet keineswegs nur solche, die in Beziehung zu Mut stehen, sondern verzeichnen im Gegenteil alle Beiworte der Sechmet vollständiger, als wir sie sonst kennen. Viele unter ihnen enthalten Andeutungen auf uns unbekannte Mythologien, die wir deshalb nicht verstehen.

Im Tempel der Mut wird der zusammengesetzte Name Mut-Sechmet auffallend selten genannt; eine Opferformel der 18. Dynastie erbittet die Gaben von '[Mut von Ascher]u, Sechmet der Gewaltigen, Herrin beider Länder, Bastet' (*Benson-Gurlay, op. cit.* S. 313). Aus derselben Zeit stammt die Bitte im Gebet eines Mannes aus Theben an Mut: 'o Sechmet, mit mächtigem Herzen, sei mächtigen Herzens unter denen, die den König hassen' (*Urkunden* ed. *Sethe* 4, 480, 12).

Im Ritual der Mut von Theben (*Berlin Pap.* 3053, Spätzeit) ist 'Sechmet, Geliebte des Ptah' nur ein anderer Name der Mut (17, 4). Die gute Göttin, die den König täglich schützt, heißt Mut; aber wenn sie zornig ist, bittet man sie: 'o Sechmet, wenn du kommst, wüte nicht gegen uns! wie schön ist es, gnädig zu sein! Sechmet, wüte nicht gegen uns!' (19, 3) — es ist also ein ähnliches Verhältnis wie zwischen Hathor oder Isis und Sechmet (vgl. K 1. 8).

So ist es begreiflich, daß Sechmet den Beinamen 'Herrin von Ascheru' erhält (*Pap. Leiden* J 346. 1, 1; n. R.) und daß im Hymnus an Sechmet auch 'Mut' unter den Beinamen der Göttin erscheint (*Totenbuch* ed. *Lepsius* kap. 164; Spätzeit).

4. An Schesemtet.

Schesemtet ist eine Göttin, die bald mit Sechmet identisch zu sein scheint (*Pyramidentexte* ed. *Sethe* 262), bald zu Bastet gehört (*Petrie, Medum* pl. 16. 20. 21) oder Bastet-Uto (*Brugsch, Thes.* 1409: Karnak, Ramses III.). Sie ist löwenköpfig und soll den Feind des Osiris vernichtet haben (Abydos, Sethos I. unpubl.; vgl. *Mariette, Abydos* 1, 44, 1, 21). Eine löwenköpfige Göttin Bastet-Sechmet-Schesemtet in Abusir (Dyn. 5) vgl. K 2.

5. Zu Uto.

Eine Göttin Sechmet-Uto wird schon auf einem Grabstein der 18. Dynastie aus der Nähe des Muttempels von Karnak angerufen (*Benson-Gurlay, The temple of Mut in Asher* S. 332). Die Verschmelzung der beiden Göttinnen, die an sich nichts Gemeinsames haben, mag geschehen sein, nachdem beide mit der Stirnschlange des Re identifiziert waren (vgl. D). Unter den Bronzefiguren der Spätzeit sind die Darstellungen der Sechmet und der Uto nicht sicher voneinander zu trennen (*Berlin, Ausführl. Verz. ägypt. Alt.*[2] S. 296); beide sind löwenköpfig, vielleicht trägt Uto eigentlich eine Schlange auf dem Kopf, Sechmet eine Sonnenscheibe. Uto mit Schlange: Kairo 39368 ed. *Daressy, Statues de divinités*; häufiger mit Sonne und Uräus: Kairo 39078. 49088 (pl. 53) —91.

6. Zu Uret-hekau.

Unter den vielen Namen der Feuer speienden Schlange am Kopf des Re, anderer Götter und des Königs gehören zu den wichtigsten: 'Auge des Re' (vgl. D) und Uret-hekau, die 'Zauberreiche'. Uret-hekau als Göttin wird mit Löwinnenkopf dargestellt (*Naville, Deir el Bahari* 4, 101), möglicherweise erst infolge ihrer Anlehnung an Sechmet.

In den thebanischen Tempeln des neuen Reichs ist Sechmet = Uret-hekau wohlbekannt (Luksor, Amenophis III.); im Ramesseum setzt sie dem König die Krone auf (*Champollion, Not. descr.* 1, 894, Ramses II.), da Uret-hekau auch Verkörperung und Schützerin der Königskronen ist. In den gleichzeitigen Ritualen ist Sech-

met = Uret-hekau einer der Namen der Schlange an der Stirn des Gottes (vgl. D).

Am Schluß einer Liste der Formen des Ptah sind zwei Formen der Sechmet genannt: die gewöhnliche Sechmet und Sechmet = Uret-hekau (Ramesseum: *Burton, Excerpta hierogl.* 46). Sechmet = Bast = Uret-hekau; vgl. K 2.

7. Zu Tefenet.

In einer Götterliste in Dendera folgt Sechmet auf Schow (*Lepsius, Denkmäler* 4, 58b, Ptol. XVI.); sie vertritt hier also dessen Gattin Tefenet. Der Umstand, daß beide Göttinnen mit Löwenkopf dargestellt werden, hat gewiß zu ihrer Verwechslung beigetragen. In Dakke heißt die dem Schow-Arensnuphis folgende löwenköpfige Göttin 'Sechmet, Gewaltige, Herrin des Feuers, Tefenet in Bige' (*Champollion, Not. descr.* 1, 123). Ähnlich in Debot: 'Sechmet, ... Feuer, Tefene tin Bige ....' (*Lepsius, Denkm.* 5, 18a).

2) Sechmet (nach *Brugsch, Religion und Mythologie der alten Ägypter* S. 519).

8. Zu Isis.

Im ptolemäischen Tempel der Isis auf Philae sind der Ortsgöttin andere angegliedert, die ihr ursprünglich fremd sind; das Resultat dieser sekundären Vereinigungen ist die Auffassung, daß Isis sich in verschiedenen Erscheinungsformen offenbart: 'Isis ..., sie ist zornig als S., sie ist ruhig als Bastet' (*Champollion, Not. descr.* 1, 192).

Hand in Hand hiermit geht, daß S. in Philae der Hathor nahesteht (vgl. K 1 am Ende).

L. Darstellung.

1. Sechmet wird seit alter Zeit mit dem Kopf einer Löwin dargestellt; sei es daß man dadurch ihre grausame wilde Art andeuten wollte, sei es daß ihr damals schon dieses Tier geweiht war. Die beiden ältesten Darstellungen (Dyn. 5 aus Abusir) zeigen die Göttin (in der ersten ist ihr Name zerstört, in der zweiten heißt sie Bastet-Sechmet-Schesemtet) als Frau mit Löwinnenkopf, von dem das Frauenhaar herabfällt (*Borchardt, Grabdenkm. des Ne-user-re* Abb. 22—23 und 72). In der späteren Zeit ist diese schlichte Gestalt der S. ohne Attribute selten (*Mariette, Abydos* 1, 40c; *Catalogue des monuments* ed. *de Morgan* 1, 83, 3, n. R.; Berlin 3626, Skarabäus, Spätzeit; *Naville, Goshen* pl. 6, 6, Dyn. 30).

2. Meist ruht auf dem Kopf der Göttin eine Sonne, um die sich die Schlange ringelt; auf den Reliefs richtet der Uräus sich vor der als Scheibe gezeichneten Sonne auf, sein Schwanz hängt hinten herab. Plastische Figuren (s. u.) zeigen, daß, wie zu erwarten, die Flächen der Sonnenscheibe nach vorn und hinten gewendet sind; der Uräus ist an der Vorderseite aufgerichtet, der Schwanz hängt hinten herab, ohne daß sich der Leib um die Scheibe ringelte. Hier liegt eine der häufigen Differenzen vor zwischen der Darstellungsart der Reliefs und der Plastik, wie sie durch die Tradition im Kunsthandwerk ohne Ausgleichung weitervererbt wurden. — So ist S. dargestellt in den Tempelreliefs des neuen Reichs (*Burton, Excerpta hierogl.* 46; *Lepsius, Denkm.* 3, 210b; ebenda 220f.; sämtlich in Theben) und der ptolemäischen Zeit (Philae: ed. *Bénédite* in *Mém. Mission franç.* Caire 13 pl. 26, II; *Lepsius, Denkm.* 4, 24. Edfou ed. *Rochemonteix* 2 pl. 18. Dendera: *Lepsius, Denkm.* 4, 58b). Auch auf Denksteinen des neuen Reichs aus Memphis (*Mitteil. Deutsch. Orient-Ges.* 37, 28) und auf dem Naos aus Saft el-Henne (*Naville, Goshen* pl. 7, 5, Dyn. 30). Gelegentlich fehlt die Schlange (*Lepsius, Denkm.* 3, 142f.).

Besonders beliebt ist es (*Erman, Ägypt. Religion* Abb. 15), die Göttin stehend abzubilden; in der hinten herabhängenden Hand liegt das Lebenszeichen, in der vorgestreckten das Papyruszepter (*Pap. Harris* I 43; *Lepsius, Denkm.* 3, 201d. 286a; *Mariette, Dendérah* 3, 58k. 66g; *Petrie, Athribis* pl. 16). Häufig fehlt auch das Papyruszepter und die Hand hängt frei herab (z. B. *Mitteil. Deutsch. Orient-Ges.* 37, 28).

Unter den plastischen Bildern sind die wichtigsten die Statuen aus dem Muttempel von Karnak (vgl. K 3), welche die Göttin stehend oder thronend darstellen; teils nur mit Lebenszeichen, teils auch mit Papyruszepter. Auf der Statue in Gerf Husēn, wo sie neben Ptah sitzend diesen mit dem rechten Arm umschlingt, hält sie in der linken Hand das Lebenszeichen *Lepsius, Denkm.* 3, 178b. Die Bronze- und Fayencefiguren der Spätzeit (*Berlin, Ausführl. Verz. ägypt. Altert.*[3] S. 296; *Mariette, Album photogr. Musée Boulaq* pl. 6; Kairo 39068 bis 39122 und 39224—48. 39379 ed. *Daressy, Statues de divinités* pl. 50—53. 58. 59. 63) zeigen S. meist in der älteren Weise als Göttin mit Löwinnenkopf, darauf Sonne mit Schlange. Gelegentlich fehlt die Schlange (Kairo 39223 ed. *Darressy* pl. 58), in anderen, wohl von Bastet oder Uto beeinflußten Fällen sitzt auf dem Löwinnenkopf nur eine aufgerichtete Schlange (*Proceed. Soc. Bibl. Arch.* 25, 217 nr. 1. 8; Kairo 39248: Leiden IA 229; *Naville, Goshen* pl. 2. 6).

3. Andere Kronen als die Sonnenscheibe sind bei S. selten. Auf der astronomischen Decke des Rameseums (*Lepsius, Denkm.* 3, 171) trägt sie die Hathorkrone: Rinderhörner, darin Sonne mit Schlange. In Karnak hat sie einmal eine der zusammengesetzten Königskronen: Widdergehörn mit zwei Schlangen, darauf Sonne mit zwei Straußenfedern (ebda 3, 273f, Dyn. 26).

4. Ungewöhnliche Darstellungen aus später Zeit hat *Lanzone, Dizion. di mitol.-egiz.* tav. 363. 364 zusammengestellt. Zuerst S. in der üblichen Gestalt als löwinnenköpfige Frau mit Sonnenscheibe und Uräus; sie tritt auf eine zweiköpfige Schlange, die sie mit beiden Händen packt (tav. 363, 4 nach Neapel Büste 401 = *Champollion, Panthéon* nr. 6 septies = *Budge, Gods of the Egyptians* 1 Taf. zu S. 514). Ferner (ebda) in einer ithyphallischen Gestalt,

ähnlich dem Min, ein Messer über dem Kopf schwingend; auf dem Löwenkopf eine aufgerichtete Schlange. Drittens (tav. 364, 3 nach *Mariette, Dendérah* 4, 78) ein hockender Dämon, auf dessen Schultern statt des Kopfes ein Uzatauge sitzt; hinter ihm ein Falke mit ausgebreiteten Flügeln. Endlich eine doppelköpfige Sechmet: als Frau mit den Köpfen einer Löwin und eines Krokodils (tav. 363, 3 = *Champollion, Panthéon* nr. 6 sexties). [Roeder.]

Secuana s. Sequana.

Securitas. Die Personifikation der allgemeinen öffentlichen und politischen Sicherheit, die man dem kaiserlichen Regiment verdankte, ist nach zahlreichen Analogien erfolgt. S. *Wissowa, Rel. und Kult. der Römer* S. 271 ff.; Art. 'Personifikationen' oben Bd. 3, 2 Sp. 2145 ff. (*Deubner*). Bereits unter Caligula erscheint Agrippina, eine der drei Schwestern des Kaisers, nach einigen als S. (mit Concordia und Fortuna), stehend, im r. Arm ein Füllhorn, die r. Hand auf eine Säule gestützt, *Cohen, Médailles impér.* — ich zitiere das Werk nach der ersten Auflage — Bd. 1, S. 148, nr. 13, Taf. 9. Aber die Deutung ist unsicher. Auf einem Bronzemedaillon Neros finden wir dann zuerst Securitas Augusti inschriftlich bezeugt als Sitzbild, *Friedländer-Sallet, Das Kgl. Münzkab.*, Berl. 1877, nr. 1095. Von den Arvalbrüdern wird ihr am 10. Januar 69, nach Pisos Adoption durch Galba, ein Kuhopfer gebracht, *C.I.L.* Bd. 6, 2051, 1, 30 f. (vgl. die Worte Galbas bei *Tac. Hist.* 1, 16: *ne ipse quidem ad securas res accessi et audita adoptione desinam videri senex*). In demselben Jahre läßt Otho eine stehende Frau mit Kranz in der R., Zepter in der L., Securitas p(opuli) R(omani) auf seine Gold- und Silbermünzen setzen, *Eckhel, Doctr. num. vet.* Bd. 6 S. 302 (*Cohen* Bd. 1 S. 253 nr. 11—16, Taf. 14; *Friedländer-Sallet* nr. 763 = 996); Vitellius dieselbe sitzend, mit Speer in der L. und auf die R. gestütztem Haupt, einen Altar vor den Füßen (*Eckhel* Bd. 6 S. 317; *Cohen* Bd. 1 S. 268 nr. 105). Der Typus war nun geläufig geworden, so daß *Tacitus* in der Einleitung zum *Agricola* wie auf die Felicitas temporum (s. *Wissowa, Stren. Helbig.* S. 337 ff. = *Ges. Abh.* S. 299 ff.) auch auf die der S. dargebrachten Vota anspielen konnte (Kap. 3: *nec spem modo ac votum Securitas publica sed ipsius voti fiduciam ac robur assumpserit*). Das war im Anfang von Trajans Regierung, und darauf folgt eine lange Reihe von Zeugnissen, in erster Linie auf Münzen und Medaillons der Kaiser und des kaiserlichen Hauses vom 2. bis 4. Jahrhundert. Auch Frauen des Kaiserhauses erscheinen mit der S. So z. B. die ältere Faustina (vgl. *Froehner, Les médaillons de l'empire romain*, Paris 1878, S. 33) und Helena, die Gemahlin des Constantius Chlorus oder Julians (*Cohen* Bd. 5, 589 f. nr. 1. 7, Taf. 15; Bd. 7, 367 nr. 2; *Friedländer-Sallet* nr. 1053), diese mit Ölzweig, das Gewand raffend. Der Beischrift entspricht fast immer, wenn auch nicht ausnahmslos (vgl. das Goldmedaillon Constantins II. bei *Froehner* S. 295 und die Münzen des Jovianus bei *Cohen* Bd. 6 S. 384 ff. nr. 3—11) das göttliche Bild. Sie lautet oft Securitas Aug(usti); auf einem Bronzemedaillon Constantins d. Gr. Securitas Augusti n(ostri) (*Froehner* S. 287); in gegebenen Fällen auch nicht selten Securitas Augg.. Ferner finden sich die Zusätze publica, reipublicae, orbis, perpetua, temporum, saeculi. Die verschiedenen Typen markieren den Zustand gesicherten und gesegneten Weltfriedens. Die nach rechts oder häufiger nach links sitzende Frauengestalt S. trägt in der Regel ein Zepter, mitunter die Weltkugel und stützt das Haupt auf die Hand, auch führt sie wohl ein Füllhorn bei sich oder zwei. Beispiele bei *Cohen* Bd. 2 S. 159 nr. 487—491; S. 246 f. nr. 1138 f.; Bd. 7 S. 121 nr. 58 (Hadrianus); Bd. 3 S. 85 f. nr. 227—231; S. 169 f. nr. 747 f.; vgl. *Friedländer-Sallet* nr. 1027 (Commodus); Bd. 4 S. 60 nr. 442, mit flammendem Altar (Severus Alexander); S. 108 f. nr. 7. 12 (Gordianus Africanus pat.); S. 111 f. nr. 4. 9 (Gordianus Africanus fil.); S. 210 nr. 30 f. (Otacilia); S. 412 f. nr. 513 f.; S. 413 nr. 514, mit Caduceus und Füllhorn wie Felicitas (oben Bd. 1 Sp. 1475, 6); Bd. 7 S. 278 nr. 91 (Gallienus); Bd. 4 S. 471 nr. 70 (Salonina); Bd. 5 S. 72 nr. 71 (Victorinus); S. 219 nr. 71 (Florianus); S. 228 nr. 33—35; S. 289 nr. 484 f.; Bd. 7 S. 325 nr. 2 (Probus); Bd. 5 S. 533 nr. 282 (Carausius). — Noch zahlreicher ist der stehende Typus vertreten. S. zeigt sich in ruhender Stellung mit gekreuzten Beinen, die rechte Hand über das Haupt gelegt, die andre auf eine Säule, auch einen Cippus stützend, mit Zepter oder auch Speer, Caduceus, Palmzweig und Kranz usw. Von den vielen Exemplaren seien aufgezählt: *Cohen* Bd. 4 S. 238 nr. 47, mit Mütze (?) und Füllhorn (Decius), wie Liberalitas (s. d. Art. oben Bd. 2, 2031, 31); S. 255 nr. 22 (Herennius); S. 263 nr. 32—34; S. 267 nr. 58 Taf. 13 (Hostilianus); S. 296 nr. 72; S. 301 nr. 116 (Volusianus); S. 327 nr. 129—132 (Valerianus); S. 412 nr. 512; S. 413 nr. 516—518. 520; S. 451 f. nr. 818—821; Bd. 7 S. 274 nr. 56 f.; S. 278 nr. 92 f. (Gallienus); Bd. 4 S. 471 nr. 71 (Salonina); Bd. 5 S. 105 f. nr. 193—196 (Claudius Gothicus); S. 119 nr. 47 (Quintillus); S. 148 nr. 185 f. (Aurelianus); S. 192 nr. 16; S. 204 nr. 107 (Tacitus); S. 219 nr. 69 f. (Florianus); S. 289 nr. 482 f. 486—496 (Probus); S. 326 nr. 75 (Carus); S. 341 nr. 67 (Numerianus); S. 419 f. nr. 331—335 (Diocletianus); S. 490 nr. 394—399 (Maximianus); S. 533 nr. 231 (Carausius); S. 582 nr. 234 (Constantius Chlorus); S. 615 nr. 162 f. (Galerius); Bd. 6 Taf. 9, 3; vgl. *Froehner* S. 314 (Magnentius). — Darüber auch *R. Engelhard, De personificationibus* etc., Götting. Diss. 1881, S. 47; *Wieseler, Drei Cameen mit Triumphdarstellungen* S. 37 ff. (*Abh. d. Gött. Ges. d. Wiss.* Bd. 30); zuletzt (wie ich bei der Korrektur nachtragen kann) *W. Koehler, Personifikationen abstrakter Begriffe auf römischen Münzen* (Diss. Königsberg 1910) S. 14.

Securitas auf einer Münze des Hostilianus (nach *Baumeister, Denkmäler* 1, 410 Fig. 453).

35. 51 f., der eine umfassende Publikation in Aussicht stellt.

Die Typen stammen natürlich aus der statuarischen Kunst, für den stehenden hat man die Analogie des Apollino in Florenz angeführt. Wie Altäre — Securit(ati) Aug(usti) sacrum auf einem Altar aus Praeneste *C. I. L.* 14, 2899 — gab es auch Statuen der S.; über eine solche von Erz Securitatis saeculi war oben wiederholt die Rede (s. d. Art. Indulgentia Bd. 2 Sp. 234, 8; Personifikationen Bd. 3 Sp. 2155, 66; Sp. 2162, 6); sie beweist den Kultus zur Zeit des Caracalla in Cirta. Vgl. auch die Art. Hilaritas, Laetitia, Pax, Tranquillitas.

Daneben ist S. Beschützerin der Grabesruhe der Toten. Auf Grabsteinen steht dis securitatis *C. I. L.* 6, 2268 (auch dibus securis 6, 10217; vgl. *Buecheler, Carm. epigr.* 588, 8). Securitati suae 13, 2811; Securitati cognationis suae 6, 1887. Ferner, mit oder ohne dis manibus: Securitati 3, 13382; 6, 9016. 28047 (*Buecheler, Carm. epigr.* 1128); 12, 747. 1679 oder perpetuae Securitati oder aeternae Securitati und ähnlich z. B. 3, 3654. 5825. 5830. 5960. 9497; 5, 2896; 6, 24856; 8, 8763. 3873; 12, 409. 1971; 13, 2094. Daß durch solche Wünsche ewiger Ruhe die 'Leugnung der Unsterblichkeit angedeutet' werden sollte (*Friedländer, Röm. Sitteng.* 6. Aufl. 3, 739), ist unwahrscheinlich. [J. Ilberg.]

Sedatus, ein wie es scheint, hauptsächlich in Pannonien verehrter Gott, *C. I. L.* 3, 3922 (Gurkfeld) *Sedato Aug. sac. P. Paconius edem et aram d. d.*; 3, 10355 (Stuhlweißenburg) *Sedato Aug. sacrum Publius Ael. Crescens magister coll(egii) centonariorum v. s. l. m. Faustino et Rufino cos.* (im J. 210). Nach Moesia sup. (Ratiaria) gehört *C. I. L.* 3, 8086 *Sedato Aug. pro sal(ute) impp. Severi et Antonin(i) Augg. et Genio coll(egii) fabr(um) Q. Ael. Antonin. dec(urio) primus bis(elliarius), magist(er) coll(egii) s(upra) s(cripti) d(onum) d(edit)*; nach Pfünz in Raetien *C. I. L.* 3, 5918 = 11929 (*Dessau* 4686) *Sedato sacrum coh(ors) I Bre(ucorum) ... c(uram) a(gente) Iul(io) Maximo dec(urione).* Endlich in St. Maurice im Rhonetal ist gefunden die Inschrift: *Deo Sedato T. Vintelius Vegetinus Ilviral(is) d(e) s(uo) d. d., Dessau, Inscr. sel.* 4685 (*Anzeiger f. Schweiz. Altertumskunde* 1896 p. 112 m. Tafel 9. *Rev. archéol.* 3. sér. 30 p. 266). Vgl. *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, 1428. Wegen *C. I. L.* 3, 3646 und 3505 will *v. Domaszewski, Westdeutsche Zeitschrift* 14 p. 55, schließen, daß Vulcanus und Sedatus den Römern wesensgleich waren. — Die *Isis Sedata* beruht auf falscher Interpretation der Inschrift *C. I. L.* 13, 6558 (*Brambach* 1617. *Haug und Sixt, Die römischen Inschriften Württembergs* nr. 453 mit Abbild.).

[M. Ihm.]

Sedene s. Saidene.

Seditio als Gottheit neben Discordia, *Martian. Capella* 1, 47. *K. O. Müller-W. Deecke, Etrusker* 2, 134. *Thulin, die Götter dis Martianus Capella* (= *Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten* 3, I) S. 61. *Boll, Berliner Philol. Wochenschrift* 1908, 1374. Vgl. Stasis Bd. 3 Sp. 2473, 68 ff. [Höfer.]

Seekentauren s. Ichthyokentauren.

Sefchet s. Seschat.

Segeiron (?). Die Bd. 2 Sp. 2015, 55 s. v. Leukothea angeführte Inschrift lautet vielmehr *θεᾷ Λευκοθέᾳ Σεγειρων* (bez. *Σεγειρῶν*): 'der Leukothea von Segeira' (einer ihrer Lage nach nicht sicher zu bestimmenden Ortschaft), *Fossey, Corr. hell.* 19 (1895), 303 f. *Clermont-Ganneau, Rev. arch.* 1897, 1 p. 285. 291. *Dittenberger, Orient. Gr. inscr. sel.* 2 nr. 611. Man hat die Leukothea von Segeira identifizieren wollen mit der auf einer anderen Inschrift aus Syrien (dem heutigen Rahle am östlichen Abhang des Hermon) erwähnten: *θεᾶς Λευκοθέας Ῥαχλᾶς*, deren Beiname noch in dem heutigen Ortsnamen fortlebt, irrtümlich, wie *Jalabert, Mélanges de la faculté orient. Université Saint Joseph Beyrouth* 2, 274 ff. nachgewiesen hat. Ungenau ist die Angabe in der *Berl. Philol. Wochenschr.* 1908, 996, von einer Göttin *Ῥαχλά*, die von den Griechen mit *Λευκοθέα* umschrieben worden sei. Vgl. auch *Rev. des études gr.* 21 (1908), 208. [Höfer.]

Segesta 1) eine Göttin der Saaten, s. Indigitamenta Bd. 2 Sp. 221, 24 ff. Vgl. auch die Münzen der Salonina mit der Darstellung der in einem viersäuligen Tempel stehenden Ceres, die die Legende tragen: Ceres Segestae (so!) *Cohen, Médailles imper.* 5², 449, 23. 24. Die gleiche Darstellung einer Göttin findet sich gleichfalls auf Münzen der Salonina mit der Legende: Deae Segetiae, *Cohen* a. a. O. 5², 500, 35. 36, vgl. oben Bd. 2 Sp. 221, 45 ff. Daher wollen *Petsalozza* und *Chiesa* auch an der ersten Stelle Ceres Egetia — dann doch wenigstens Segetia! — lesen; aber es wird Ceres Segesta zu schreiben sein, da neben Segetia auch Segesta steht (Bd. 2 Sp. 221). — 2) *Σεγέστη* (*Ἐγέστη*), Tochter des Troers Hippotes (*Serv.* ad *Verg. Aen.* 1, 550. 5, 30) oder Phoinodamas (*Lyk.* 953 und *Tzetz.* z. d. St.; vgl. zu 964), von dem Flußgotte Krimisos Mutter des Gründers von Segesta, des *Αἰγέστος Αἰγέστης* (Acestes); vgl. außer den angeführten Stellen *Dionys. Hal. A. R.* 1, 52. Die Sage ist Bd. 1 Sp. 143 f. s. v. Aigestes ausführlich erzählt, so daß hier auf diesen Artikel verwiesen werden kann; vgl. noch *Klausen, Aeneas u. die Penaten* 482. *Th. Plüß, Jahrb. f. klass. Phil.* 103 (1871), 389 f. *Holm, Gesch. Siciliens* 1, 49. 353. *Ed. A. Freeman, Hist. of Sicily* 1, 549 (vgl. 212) = *Übersetzung* von *B. Lupus* 1, 499 (vgl. 184). *Busolt, Gr. Gesch.* 1², 377 Anm. 1 zu 376. Nach *Serv.* ad *Verg. A.* 5, 30 wäre Segesta aus Sizilien nach Troja zurückgekehrt und dort Gattin des Kapys und Mutter des Anchises geworden. Auf Münzen von Segesta erscheint häufig das Haupt der Nymphe bez. Stadtgöttin Segesta, *Poole, Cat. of greek coins. Brit. Mus. Sicily* 130 ff. *Head, Hist. num.* 145 f. *Holm* a. a. O. 3, 598, 99. 599, 100, 101 Taf. 2, 14. 13. *G. Macdonald, Cat. of greek coins in the Hunterian collection* 1, 212 ff. pl. 14, 14—18. *G. F. Hill, Coins of ancient Sicily* 86 ff. *K. Regling, Die griech. Münzen der Sammlung Warren* 46, 279—283 Taf. 7, 279 f. Auch in ganzer Figur erscheint die Stadtgöttin opfernd, *Holm* a. a. O. 3, 636 nr. 218 Taf. 4, 12. [Höfer.]

Segeta, Göttin der Heilquellen von Aquae Segetae (*Aquis Segete* auf der *Tab. Peuting.* verzeichnet zwischen Icidmagus und Forum Segusiavorum, dem heutigen Feurs, dép. Loire, arr. Montbrison; vgl. *Pauly-Wissowa, R.-E.* 2, 305 unter Aquae nr 82, *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, 1440). Einen Tempel der Göttin erwähnt die Inschrift von Bussy-Albieu (bei Feurs), *C. I. L.* 13, 1646 ⟨*pr*⟩*aefecto tem*⟨*puli*⟩ *deae Segetae For*⟨*i Seg*(*usiavorum*)⟩ (vgl. die Göttin *Dunisia, Pauly-Wissowa* 5, 1793). In Feurs selbst ist ein Bronze-Gewicht, das eine Votivgabe an die Segeta darstellt, gefunden worden, mit der Aufschrift *deae Seg*(*etae*) *F*(*ori* oder *Forensium*?) *p*(*ondo*) *X, C. I. L.* 13, 1641. Vgl. *H. de Villefosse, Bull. des antiquaires de France* 1879 p. 160; *A. Allmer, Revue épigr.* 5 p. 44 nr. 1554. [M. Ihm.]

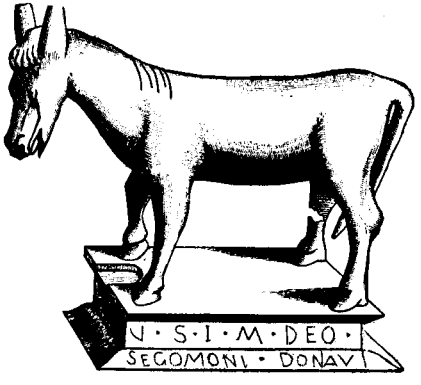
Segetia s. Indigitamenta u. Segesta.

Segomanna, keltische Göttin (Quellgöttin?), bekannt durch eine in Serviers-et-Labaume (dép. Gard) gefundene Inschrift: *Tertius Tincorigis f*(*ilius*) *Segomannae v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*). *Revue épigr.* 5 (1906) p. 185 nr. 1655. *Revue archéol.* 4 sér. 8 (1906) p. 206. Vgl. Segomo. [M. Ihm.]

Segomo (Dativ Segomoni), keltischer Gott, Epitheton des Mars, nur durch Inschriften bekannt (zusammengestellt bei *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2 Sp. 1448. *Allmer, Rev. épigr.* 5 p. 45 ff. nr. 1555). Die umfangreichste, aus Lyon (verschollen), lautet nach *C. I. L.* 13, 1675 (= *Boissieu, Inscr. de Lyon* p. 9, *Dessau, Inscr. sel.* nr. 4537): ⟨*. . . et Ma*⟩*rti Segomoni sacrum* ⟨*ex stipe*⟩ *annua* (ergänzt nach *C. I. L.* 13, 1669, die beiden folgenden Ergänzungen nach 13, 1674) ⟨*Q. Adginnius Ur*⟩*bici fil*(*ius*) *Martinus* ⟨*Sequanus sac*⟩*erdos Romae et Aug*(*usti*) ⟨*creatus* (?) *M. Ner*⟩*atio Pansa cos.* (Consul suffectus wahrscheinlich unter Vespasian), ⟨*flamen, IIvir in c*⟩*ivitate Sequanorum,* ⟨*cui tres provincia*⟩*e Galliae honores* ⟨*omnes* (?) *impensi*⟩*s suis decreverunt.* Aus dem Gebiet der Sequani stammt *C. I. L.* 13, 5340 (Arinthod, dép. Jura): *Marti Segomoni sacrum Paternus Dagusae f. v. s. l. m.,* aus dem der benachbarten Ambarri 13, 2532 (*Dessau* 4538, bei Culoz gef., ‘ara magna fracta cum basi et fastigio litteris saeculi fortasse primi’): *N*(*umini*) *Aug. deo Marti Segomoni Dunati Cassia Saturnina ex voto v. s. l. m.* (oben ‘foramen sigillo, ut videtur, recipiendo’). Zwei weitere Denkmäler weisen die Bezeichnung Mars nicht auf, die bei Nizza gefundene Inschrift *C. I. L.* 5, 7868 ⟨*S*⟩*egomoni Cuntino vic*(*us*) *Cun*(*tinus*) *p*(*osuit*), und die interessante Votivgabe aus Bolard (bei Nuits, dép. Côte-d’Or), *C. I. L.* 13, 2846 (*Dessau* 4539; vgl. *Aurès, Revue archéol.* n. s. 34, 1877, p. 209 f. mit Abbild. pl. XIX, daraus *S. Reinach, Répertoire de la statuaire* 2, 745), ein Maulesel aus Bronze mit der auf dem Sockel eingravierten Inschrift: *Gallio l*(*ibertus*) *Maturci v. s. l. m. deo Segomoni donavi,* ein Denkmal, das *S. Reinach* in seinem Aufsatz ‘*Les survivances du totémisme chez les anciens Celtes*’ (*Rev. celt.* 21, 1900) natürlich auch berücksichtigt, p. 295: ‘*La dédicace du mulet de Bolar à Segomo doit refléter une conception beaucoup plus ancienne. Nous admettrons donc l’existence, en Gaule, d’un culte du mulet, animal dont l’élevage y était particulièrement en honneur, comme il y est resté florissant jusqu’à nos jours*’ (vgl. den Artikel *Rudiobus* in diesem Lex. Bd. 4 Sp. 226 f. und *Artio* bei *Pauly-Wissowa, R.-E. Suppl.* 1, 145). Man deutet *Segomo* als den ‘siegreichen, mächtigen’ (*Holder* a. O. 2, 1448); zum ersten Bestandteil *sego-* = ‘Kraft, Macht, Sieg’ (in zahlreichen keltischen Worten belegt) vgl. u. a. *Glück, Kelt. Namen bei Caesar* p. 149 ff., *d’Arbois de Jubainville, Rev. arch.* n. s. 30, 312 ff., *Holder* a. O. 2, 1444 ff. Am nächsten berührt sich mit Segomo wohl die Göttin *Segomanna* (s. d.) [M. Ihm.]

Seia s. Indigitamenta.

Seiblia (*Σειβλία*). Das Haupt der Göttin der gleichnamigen phrygischen Stadt ist dargestellt auf Münzen, *Boutkowski, Rev. numism.* 1883, 381. *Imhoof-Blumer, Griech. Münzen* 223 (= *Abh. d. Münchener Akad.* 18, III p. 747). *Head, Hist. num.* 568. *Cat. of greek coins brit. Mus. Phrygia* 380, 3 *pl.* 44, 5. *Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia* 1, 225. [Höfer.]



Denkmal mit Inschrift
nach *Revue archéologique* nouvelle serie 34, 1877 pl. XIX).

1) Silensmaske aus einem Grabe.
(Aus *Böhlau, Aus ion. Nekropolen* Taf. XIII, 6.)

Seilenos s. Satyros. Als Nachtrag zu Satyros seien hier abgebildet die schöne Silensmaske aus *Böhlau, Aus ion. Nekropolen* Taf. XIII, 6 und die Gruppe aus *Brunn, Kl. Schr.* 1, 266. Vgl. übrigens auch den Art. Selvans.

Seimios (*Σείμιος*), syrischer, dem römischen Mercurius gleichgesetzter (*Cumont, Die orientalischen Religionen im röm. Heidentum*, übersetzt von *Gehrich*, S. 145 und 289 Anm. 55) Gott auf einer Inschrift aus Nordsyrien: *Σειμίῳ καὶ Συμβενύλῳ καὶ Λέοντι θεοῖς πατρῴοις*, *Corr. hell.* 26 (1902), 182 (*Rev. des études grecques* 17 [1904], 259). *Cagnat, Inscr. Graec. ad res Roman. pertin.* 3, 1009 p. 373. Der Gott Seimios scheint das männliche Korrelat zur Göttin Semea (Sima) zu sein, *Chapot, Corr. hell.* a. a. O. *Mark Lidzbarski, Ephemeris für semitische Epigraphik* 2 (1908), 323. *Dussaud, Rev. arch.* 1904, 2, 256 ff. und *Les Arabes en Syrie avant l'Islam* p. 130/131 Anm. 1. Nach letzterem (*Rev. arch.* a. a. O. p. 257) ist die Göttin Sima (s. Semea) zu verstehen unter der in der oben angeführten Inschrift *Συμβένλος* genannten Gottheit; sie wurde mit Seimios zusammen in demselben Steinfetisch (*βαίτυλος*) verehrt. In dem Gott *Λέων* erkennt *Dussaud* a. a. O. 229 f. (vgl. 257) den Gott Gennaios (*Dussaud, Rev. arch.* 1903, 1, 351. 374, 4: *Θεῷ Γεννέᾳ* [= *Γενναίῳ*] *πατρῴῳ*), *Gruppe, Gr. Myth.* 1583, 1, von dem *Eusebios* bei *Damasc. vit. Isid.* 203 berichtet: auf dem Berge des Athenatempels in Heliopolis sei ein Baitylos nachts herabgefallen, dabei habe ein Löwe gestanden; dann sei dieser verschwunden, und der Baitylos habe gesprochen, er sei der Baitylos des Gennaios. *Damascius* fügt hinzu: *τὸν δὲ Γενναῖον Ἡλιουπολῖται τιμῶσιν ἐν Διὸς* (ergänze *νεῷ*) *ἱδρυσάμενοι μορφὴν τινα λέοντος.*

2) Dionysos und 2 Satyrn, vom Deckel einer Bronzeciste aus Praeneste (aus *Brunn, Kleine Schriften* 1, 266).

Seiredones s. Seirenen. [Höfer.]

Seiren (*Σειρήν*), Beiname des Zeus, *Antimachos* in *Etym. M.* 710, 30: *Ἀντίμαχος σείρινα τὸν Δία ἔφη διὰ τὸ ἄστρον* (*Σείριος*), wo man (nach *Lex. Rhetor.* bei *Eust.* ad *Hom. Od.* 1709, 55: *σειρῆνες· τὰ ἄστρα*) für *σείρινα*: *σειρῆνα* hergestellt hat; vgl. *v. Wilamowitz, Timotheos, Die Perser* 44. *Dietr. Mülder, Philologus* 65 (1906), 217. [Höfer.]

Seirenen (*Σειρῆνες*).

Literatur: *Kastner, Les Sirènes*, Paris 1858. *Stephani, Compte rendu de la commission impér. archéol. de St. Pétersbourg* 1866, 10—66; 1870, 143—160. *Schrader, Die Sirenen nach ihrer Bedeutung und künstlerischen Darstellung im Altertum*, Berlin 1868 (dazu *Plew, Jahrb. f. Philologie* 1869, 165 f.). *Cerquand, Études de mythologie grecque*, Paris 1873. *Ussing, Nye Erververelser til Antiksamlingen, Kong. Danske Videnskabernes Selskabs Skrifter* [5, 5, 1884, 152—160. *Orusius, Die Epiphanie der Sirene, Philologus* 50, 1891, 97 f. *Patroni, Intorno al mito delle Sirene, Rivista di filologia* 21, 1891, 321—340. *Weicker, De Sirenibus quaestiones selectae.* Diss. Lips. 1895; *Der Seelenvogel in der antiken Literatur und Kunst*, Leipzig 1902, worauf hier für Einzelheiten der Untersuchung verwiesen werden muß (hiernach *Waser, Psyche, Mythol. Lex.* Bd. 3 Sp. 3213—3222); S. 216 f. ausführliche Literaturangaben; *Ath. Mitt.* 30, 1905, 207 f. *Roscher, Das von der Kynanthropie handelnde Fragment des Marcellus von Side* 1896, 68—78. *De Petra, Le Sirene del Mar Tirreno, Atti dell' Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti*, Neapel 1906.

Würgende Totengeister, als solche blutdürstig und wollüstig, aber auch sanges- und zukunftskundig, die in Gräbern, in der Unterwelt und in deren Nähe hausen oder frei umherschwirren, den Keren, Erinyen, Harpyien wesensverwandt. Die literarische Überlieferung freilich steht völlig unter dem Banne des für alle Zeiten typisch gewordenen homerischen Bildes *Od.* 12, 166—200 und zeigt nur sehr wenig damit scheinbar nicht zu vereinende Züge. Aber *Homers* Erzählung bildet nur einen kleinen, für einen ganz bestimmten Zweck gewählten Ausschnitt aus einem umfassenden Vorstellungskreis des Volksglaubens. Dieser allein beherrscht, von den verhältnismäßig sehr seltenen Illustrationen des Odysseusabenteuers abgesehen, die Kunstdarstellungen ausschließlich. Er allein ermöglicht eine ungezwungene Erklärung des traditionellen Seirenentypus — Vogel mit Menschenkopf — wie der bärtigen Seirenen und der Verwendung der Seirenen in und auf Gräbern.

Namen: *Σειρῆνες* 'die Bestrickenden' 'Würgerinnen' mit *σειράω* zusammenhängend.

So schon *Passow, Handwörterbuch der griech. Sprache* 1857; *Gruppe, Griech. Mythologie* 344, 12. *Lewy, Jahrb. f. Philol.* 1892, 181 leitet den Namen aus dem Semitischen, von שִׁירִיתָן 'Gesang der Gunst = bezaubernder Gesang' ab, ähnlich *Bérard, Les Phéniciens et l'Odyssée* 2, 335. Älteste inschriftliche Namensform ΣΙΡΗΝΕΙΜΙ im Tierstreif einer 'tyrrhenischen' Hydria im Louvre E 803 (hierzu *Kretzschmer, Wiener Studien* 22, 1900, 179). *Σειρηδόνες schol. Il.* 24, 258, *Auson. Id.* 11, 20.

Einzelnamen, ausschließlich auf die im Volksmärchen Homers zu greifbaren Persönlichkeiten gewordenen S. beschränkt. *Ἱμερόπα* Beischrift einer S. auf der strengrfg. Amphora Brit. Mus. *E* 440 Abb. 1. Aus einer epischen Dichtung, wahrscheinlich aus *Hesiod* (*Weicker, Seelenvogel* 40; *Friedländer, Herakles* 62) stammen *Θελξιέπεια* (*Hes. fr.* 89 *Ἡσίοδος ἐμυθεύσατο ὑπὸ Σειρήνων καὶ τοὺς ἀνέμους θέλγεσθαι s. Od.* 12, 40. 44; zur Namensform *Gruppe, Griech. Myth.* 185, 1), *Ἀγλαόπη, Πεισινόη* (*schol. H. Q. T. Od.* 12, 39, *Eustath.* 1709, 45; *Apollod. fr. Sabb.* 8, 18). Zahlreiche Varianten: *Θελξιόνη, Θελξιόπη schol. Ap. Rhod.* 4, 892, *Ἀγλαόφωνος schol. Ap. Rh.* 4, 892, *Ἀγλαοφήμη schol. Od.* 12, 39, *Eustath.* 1709, 45 beweisen das hohe Alter und die Volkstümlichkeit dieser euphemistischen Namen.

Schol. Ap. Rh. 4, 892 nennt statt *Πεισινόη Μολπή, Hygin. praef.*: Thelxiope, Molpe, Peisinoe. Dies Schwanken des dritten Namens ist eine Folge alexandrinischer Homerkritik, die auf Grund des homerischen Duals nur zwei S. anerkannte (*Ἀγλαοφήμη, Θελξιέπεια schol. H. Q. T. Od.* 12, 39; *Eustath.* 1709, 45; s. *Aristarch.* zu *Il.* 13, 66, *Aristonikos* zu *Od.* 12, 39. 52. 185) und unter den überlieferten Namen verschiedene Auswahl traf (*Schol. V. Od.* 12, 39 gedankenlos aus einer Quelle zusammengezogen, die verschiedene Namensreihen nebeneinander gab).

Παρθενόπη, Λευκοσία (von *Gruppe, Griech. Myth.* 345 der sturmbeschwichtigenden *Λευκοθέα* gleichgesetzt), *Λίγεια* (s. *Alkman fr.* 7 *ἃ Μῶσα κέκλαγ', ἃ λίγεια Σειρήν, Ap. Rh.* 4, 892), Namen der an bestimmten Punkten der unteritalischen Küste lokalisierten S. Alle Nachrichten über diese Gruppe (*Lykophron, Dion. Per., Eustath., Tzetzes, Pseudo-Arist.* usw.) stammen aus *Timaios* (*Seelenvogel* 65, 1); durch *fr.* 99 wird der Name Parthenope zuerst für die Zeit der sizilischen Expedition belegt. Beide Namensgruppen werden nie miteinander vermengt.

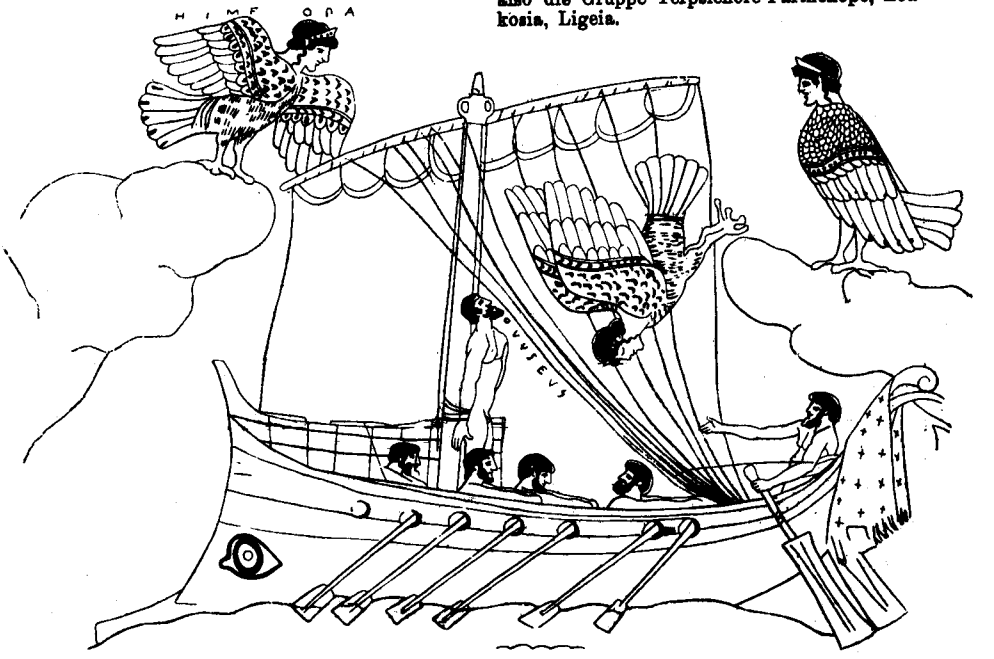
Anzahl: Die Beschränkung in der Zahl gilt, wie die Einzelnamen, nur für die homerischen S. Zwei bei *Homer* (*Od.* 12, 167. 185; doch Plural in den jüngeren Versen 39, 42, 158, 198), auf dem von hochaltertümlicher ostgriechischer Vorlage abhängigen Kugelarryballos in Boston, *Strena Helbigiana* 31; *Seelenvogel* 44 Abb. 17 und bei *Sophokles fr.* 777; drei, die für Gestalten des Märchens und chthonische Wesen des Volksglaubens typische Zahl, auf Vasenbildern mit Darstellung des homerischen Abenteuers etwa von 600 an, ohne daß eine bestimmte epische Quelle dafür anzunehmen wäre; in der Literatur, vom üblichen Plural abgesehen, zuerst ausdrücklich bei *Lykophron-Timaios*. Außerhalb des Mythos erscheinen die Seirenen in unbegrenzter Anzahl.

Abstammung: Töchter 1) des Phorkys, wahrscheinlich nach *Hesiod*, bei *Soph. fr.* 777 *Σειρῆνας εἰσαφικόμην, Φόρκου κόρας, θροοῦντε τοὺς Ἅιδου νόμους.* — 2) des Acheloos a) von der Chthon aus den von seinem abgebrochenem Horn niederfallenden Blutstropfen geboren, *Luc. π. ὀρχ.* 50; *Libanios προγυμν.* 4, 1108 *R. καὶ προσπεσὼν Ἡρακλῆς παρασπᾷ μὲν Ἀχελῴου τοῦ κέρως· τὸ δὲ καταρρεῦσαν αἷμα τοῦ τραύματος κατεβάλλετο Σειρήνων γένεσιν.* Vgl. *Nicolaus Myth.* 367 app. XX, 2, *Eustath.* 1709, 39; dazu *Euripides, Helena* 168 *πτεροφόραι νεανίδες, παρθένοι, Χθονὸς κόραι, Σειρῆνες.* — b) und der Sterope, *Apollod.* 1, 7, 10; hiernach *schol. Od.* 12, 39, *Eustath.* 1709, 38; die Seirenennamen fehlen. — c) und einer Muse (*Lyk.* 713 *α*) Terpsichore, Mutter der Gruppe Parthenope, Leukosia, Ligeia nach *Timaios*, auf den *Ap. Rh.*, die alten *Lykophronscholien* und mithin *Eustath.* und *Tzetzes* zurückgehen, s. *schol. Od.* 12, 39. — *β*) Melpomene, Mutter der Gruppe Thelxiepeia, Aglaope, Peisinoe *Apoll. fr. Sabb.* 7, 18, nach dem ältesten mythologischen Handbuch, der gemeinsamen Quelle von *Apollodors Bibliothek, Hygin* und einem großen Teil der *Scholien* zu *Ap. Rhod.*, s. *Seelenvogel* 67 f. — *γ*) Kalliope *Interpol. Serv.* zu *Verg. Georg.* 1, 8; *Servius* zu *Aen.* 5, 864, hieraus *Myth. Vat.* 1, 42 = 3, 11, 9. Von *Interpol. Serv.* mit 'velut quidam dicunt' eingeführt, also wertlose Quelle. Die Seirenennamen fehlen.

Die Abstammung von Phorkys reiht die Seirenen auch äußerlich der großen Familie der ihnen wesensverwandten Ungeheuer ein (*M. L.* Bd. 3 Sp. 2483 f.), die Erzählung von ihrer Geburt aus den Blutstropfen des Acheloos bietet trotz der jungen Gewährsmänner die altertümlichste Version. Sie ist sagengeschichtlich der Entstehung der Erinyen aus den Blutstropfen des entmannten Uranos gleichwertig, macht die Seirenen zu erdgeborenen chthonischen Wesen, den aus dem Blute des Geschädigten entstandenen Rachegeistern. Dessen Name ist an sich bedeutungslos und lokal verschieden (*Friedländer, Herakles* 85 f. bezeichnet ohne genügenden Grund diese Genealogie wie die Seirenenepisode der *Odyssee* als samisch). Die große Verehrung, die Acheloos in Unteritalien genoß, hat dank der dortigen Lokalisierung der homerischen S. jener ätolischen Ortssage zu allgemeiner Geltung verholfen. Dabei war die Bedeutung der aus seinem Blute von der Erde geborenen Rachegöttinnen schon vergessen, als man in nicht näher bestimmbarer Zeit Sterope zu seiner Gattin und Mutter der S. machte. Nun sieht man in ihnen nur die Töchter des Flußgottes und macht sie in hellenistischer Zeit zu nymphenartigen elfischen Wesen; andrerseits wurden aber auch damals die den Wassernymphen als ursprünglichen Seelenwesen eigenen seirenenhaften Züge so stark hervorgehoben, daß sie

geradezu als Todesdämonen erscheinen (*C. I. Gr.* 6201, 6193 u. a.). Die auf *Homers* Autorität begründete einseitige Betonung ihres musikalischen Charakters führt schließlich dazu, den S., angeregt durch Stellen wie *Alkman fr.* 7, eine der Musen zur Mutter zu geben, deren Erbteil der bezaubernde Gesang bildet. Deren Name ist für die Seirenensage gleichgültig, er hat nur literarhistorisches Interesse.

Tod: In der erhaltenen Literatur zuerst von *Lykophron* 718 f. (nach *Timaios*) erwähnt,



1) Tod der Seirenen, rfg. Amphora Brit. Mus. *E* 440 (nach *Monum. dell' Inst.* 1, 8)

findet sich der Sturz der Seirenen ins Wasser außer auf der bekannten strengrfg. Vase Brit. Mus. *E* 440 vom Ende des 6. Jahrh. (Abb. 1) bereits um 600 auf einem ostgriechischen (*Prinz, Naukratis* 51, 1) Fragment aus Naukratis (Brit. Mus. *B* 103, 19; ergänzt *Seelenvogel* 45 Abb. 18) dargestellt. Die Sage gehört also ins ionische Kleinasien; sie ist vorhomerisch und bildet den notwendigen Schluß des Odysseusabenteuers. Denn solche Gespenster spielen um ihr Leben; mit der naiven Inkonsequenz echter Volkssage ist kein Gespenst unsterblich, unabänderliche Schicksalsbestimmung verlangt seinen Tod nach dem ersten mißglückten Anschlag. Dieser echt volkstümlichen Überlieferung folgt *Timaios* (*Lykophron* 712 f. *πτεναὶ δὲ κούρας Τηθύος παιδὸς τριπλᾶς . . . αὐτοκτόνοις ῥιφαῖσιν ἐξ ἄκρας σκοπῆς | Τυρσηνικὸν πρὸς κῦμα δυπτούσας πτεροῖς | ὅπου λιγειγῆς κλῶσις ἑλκύσει πικρά*) und das älteste mythologische Handbuch mit der Gruppe Melpomene, Thelxiepeia, Aglaope, Peisinoe (s. o. Sp. 603); daher *Apollod. fr. Sabb.* 7, 18 *ἦν δὲ αὐταῖς Σειρῆσι λόγιον τελευτῆσαι νεὼς παρελθούσης, Hygin fb.* 125 *harum fatum fuit tamdiu vivere, quamdiu earum cantum mortalis audiens nemo praetervectus esset,* 141, *Dositheus, Lactantius* 5, 9, *Mythogr. Vat.* 1, 186; 2, 101. Die Kommentatoren *Lykophrons* folgen einer rationalistischen Auffassung: *schol. Lyc.* 712 *μὴ φέρουσαι τὴν ἥτταν κατεθαλάσσωσαν ἑαυτάς*, danach *schol. H. Q. T. Od.* 12, 39, *Eustath.* 1709, 48, *schol. Dion. Per.* 858, *Eustath.* z. *Dion. Per.* 858, also die Gruppe Terpsichore-Parthenope, Leukosia, Ligeia.

Die *orphischen Argonautica* 1288 f. begründen den Selbstmord der S. mit der Vorbeifahrt des Orpheus, *Steph. Byz.* s. *Ἀπτερα* mit ihrer Niederlage im Gesangswettstreit mit den Musen; bei beiden werden sie in Felsen verwandelt. *Steph. Byz.* bringt noch die merkwürdige Notiz *τὰ πτερὰ τῶν ὠμων ἀπέβαλον καὶ λευναὶ γενόμεναι εἰς τὴν θάλασσαν ἀνέβαλον ἑαυτάς* (hieraus *Et. M.* 133, 32; ähnlich *Tzetzes* zu *Lyk.* 658): wohl nicht nur ein Erklärungsversuch des Namens *Ἀπτερα*, sondern wahrscheinlich ein echter, nur zufällig sonst nicht belegter Märchenzug, nach dem die S., wie die Schwanenjungfrauen der nordischen Mythologie, ihr Federkleid abwerfen und als weiße Jungfrauen erscheinen können.

Ein Kult kommt den S. als chthonischen Wesen ebenso wie den Erinyen zu. Er erscheint 1) als allen S. gemeinsam an ein *ἱερὸν καὶ ἀναθήματα παλαιά* (*Strabo* 1, 22; 5, 247

[hieraus *Eustath.* 1709, 50]) oder *νεώς* (*Ps. Arist. π. θαύμ. ἀκουσμ.* 103 [hieraus *Steph. Byz.* s. *Σειρηνοῦσσαι*]; sämtliche Angaben gehen auf *Timaios* zurück) am Vorgebirge Athenaion geknüpft, wo *Ettore Pais* bei der Kirche S. Maria della Lobbra (in delubro) an dem kleinen Hafen zwischen Kap Massa und Kap Corno sw. von Sorrent die Stätte des Heiligtums gefunden zu haben glaubt (*Am. Journ. of Arch.* 9, 1905, 1 f.),

2) als einzelnen S. geweiht und gleich anderen Heroenkulten mit der Bestattung und Verehrung ihrer ans Land getriebenen Leichen begründet. Dieser Kult knüpft also ätiologisch an ältere Grabstätten an und setzt voraus, daß die griechischen Kolonisten die Sage vom Tode der S. aus ihrer Heimat mitbringen.

a) Kult der Parthenope; nach *Lyk.* 717 an ihrem Grabe mit Spenden und blutigen Opfern begangen, nach *Lyk.* 732 (*Timaios fr.* 99 *M.*) vom attischen Nauarchen Diotimos auf Grund eines Orakelspruchs (*Strab.* 5, 246) durch Stiftung eines Fackellaufs gesteigert und (735) von den Neapolitanern erweitert. Ein *μνῆμα* der P. *Strabo* 1, 23, 26; 5, 246, *Eustath.* 1709, 46, z. *Dion. Per.* 358, *schol. Od.* 22, 39; mit einer Statue *Suidas* s. *Νεάπολις* P. wird zur eponymen Stadtgöttin Neapels. Hierüber wie zur Gleichsetzung von Parthenope und Neapel s. *Ilberg, M. L.* Bd. 3 Sp. 1654; *Weicker, Seelenvogel* 63 f.; *de Petra, Le Sirene del Mar Tirreno* 15 f.

b) Der Kult der am Poseidonion ans Land gespülten und begrabenen Leukosia (*Lyk.* 722. *M. L.* Bd. 2 Sp. 2011) und der Ligeia (*Lyk.* 726. *M. L.* Bd. 2 Sp. 2044) in Terina (die Flügelgestalt auf den Münzen von Terina ist sicher nicht L., s. zuletzt *Regling, Terina* 62) tritt in der Überlieferung völlig zurück.

Die Angaben über den ursprünglichen Sitz der homerischen S. schwanken, doch beziehen sie sich, wie die Nachrichten über den Kult, sämtlich auf chalkidisch-euböisches Siedelungsgebiet (*Gruppe, Jahresber. über die Fortschr. d. kl. Altertumswiss.* 137, 356). Nach homerischer Geographie mußte er in der Nähe von Skylla und Charybdis liegen; sobald also diese in der Straße von Messina festgelegt waren, mußte man dort auch die S. suchen. Peloron: *Strabo* 1, 22 (hieraus *Tzetzes* zu *Lyk.* 712), *Stat. Silv.* 2, 2, 116, *Seneca, Herc. Oet.* 188; *Serv. Verg.* 5, 864, *Claudian, Rapt. Pros.* 3, 254; *Orph. Argon.* 1250 f. Nähe des Ätna: *Hedyle* bei *Athen.* 7, 297 *B*; Katana: *Nonnos* 12, 312. *Σειρηνοῦσσαι* am Poseidonion: *Strabo* 1, 22, 23; 5, 247, 251; 6, 252, 258, *Ptol.* 3, 179. *Mela* 2, 4, 7, *Pseudo-Arist. π. θαύμ. ἀκουσμ.* 103 etc.

Sonstige literarische und monumentale Überlieferung. *Homer* bietet *Od.* 12, 39—54, 166—200 die älteste literarische Fassung einer Seirenensage. Die zwei Seirenen auf mit Totengebeinen bedeckter (45) blumiger Wiese (*λειμὼν ἀνθεμόεις* 159, 45; hierzu die Gefilde am Flusse *Ἀνθεμοῦς*, wo des Geryoneus Rinder grasen; es ist, wie der Park der Todesgöttin Kirke, der *λειμών* des Hades im Okeanos nahe dem Eingang zur Unterwelt) locken, allwissend (189; zum Namensanruf *Seelenvogel* 39), durch ihren bezaubernden Gesang (44, 52, 187), dem Wind und Wetter gehorchen (168; diesen Wetterzauber, s. auch *Hes. fr.* 89, teilen sie mit andern Mittagsgespenstern, s. *Seelenvogel* 12, 38), die Vorüberfahrenden zu sich ins Verderben, dem Odysseus durch seine List entgeht. Weder das genaue Schicksal der Verlockten, noch das der S. nach ihrem mißglückten Anschlag wird erwähnt, noch Gestalt, Namen und Abstammung, alles Angaben, die doch für das konkrete Persönlichkeiten erfordernde Märchen unerläßlich sind. *Homer* setzt also die ausführliche Kenntnis der Sage voraus und erwähnt nur diejenigen Züge, die für ihre episodenhafte Verwendung im Kreise der Abenteuer des Seehelden notwendig waren und dessen Schicksal direkt berührten.

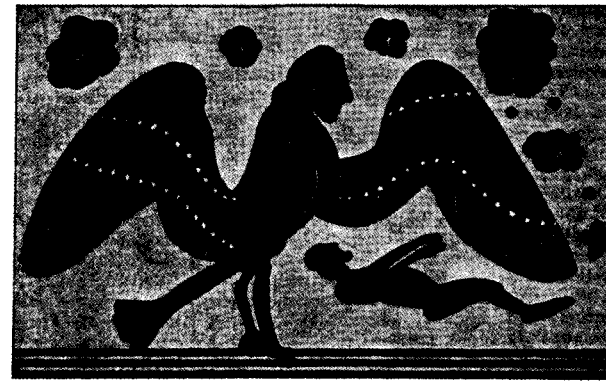
Zuerst wohl bei *Hesiod* hat die Lokalisierung der den S. durch Zeus zugewiesenen Insel *Ἀνθεμόεσσα* (*fr.* 88 *νῆσον ἐς Ἀνθεμόεσσαν, ἵνα σφισι δῶκε Κρονίων*) an der Westküste Italiens ihren poetischen Niederschlag gefunden, auf ihn gehen höchstwahrscheinlich die Namen *Θελξιέπεια, Ἀγλαόπη, Πεισινόη* und die Abstammung von Phorkys zurück (s. o.). Für die Gestaltung der Sage bei den *Kyklikern* fehlt jedes Zeugnis; die Fragmente der *Lyriker* (*Alkman fr.* 7, *Parthenion* 23 B; *Archilochos* bei *Reitzenstein, Ined. poet. Gr. fragm.* 2 p. 14) betonen nur die Macht des Seirenengesanges, der dem der Musen gleichkommt.

Ein ganz anderes Bild von dem nicht durch die Rücksicht auf literarische Überlieferungen beeinflußten lebendigen Seirenenglauben des Volkes lassen die Denkmäler des 7., 6. und 5. Jahrhunderts erschließen. In Seirenengestalt entfliegt die Seele der sterbenden Prokris auf der streng-rfg. Amphora Brit. Mus. *E* 477 (*M. L.* Bd. 2 Sp. 1101; *Seelenvogel* 22, 166). Blut- und Liebesgenuß sind das ursprüngliche Lebenselement der Seelen, jede Seele hat das Bestreben andere nach sich zu ziehen (*Seelenvogel* 2 f.; bei *Homer* noch deutlich zu erkennen). Die S. erscheinen daher

a) als raffende Todesdämonen, deren spez. Benennung nicht immer sicher ist (u. a. etr.-sfg. Vase Berlin 2117 *M. L.* Bd. 2 Sp. 1847; Henkelattachen einer etr. Bronzeciste Brit. Mus. *Walters, Cat. of the bronzes* 650; das gewaltsame Entführen wird zum liebevollen Davontragen gemildert [Harpyienmonument usw. *Seelenvogel* 7 f., danach *M. L.* Bd. 2 Sp. 3256]); als triumphierende Sieger über den sich vergeblich wehrenden Menschen (verschollener etr. Skarabäus, Abguß in Bonn, *Seelenvogel* 7 Abb. 2; kor. Kugelaryballos in München, Abb. 2); sie bedrohen den Bergmann im Schacht (altkor. Pinax, Berlin nr. 831; Abb. 3), den Krieger beim Auszug zum Kampf (attisch-sfg. Vasen), sogar den kretischen Stier (sfg. Amphora in Paris, *Bibl. Nat.* 174); sie halten auf etruskischen und römischen Denkmälern einen Menschenkopf in den Klauen (*Seelenvogel* 28, 192; römischer Grabstein in Regensburg), sie

erscheinen als buhlender Alp noch in hellenistischer Zeit (s. u. Abb. 8).

b) in und auf Gräbern, sog. Grabseirenen (Zusammenstellung und Kritik früherer Deutungen bei *Weicker, De Sirenibus qu.* s. 14—20). Der Brauch beruht auf dem weitverbreiteten Glauben, daß die Seele nach dem Tode ans Grab und die Reste des Körpers gebunden ist. Mit diesen geht auch sie zugrunde. Ihre Fortexistenz wird durch Beigabe einer festeren Behausung, bei den Griechen wie bei den Ägyptern in Menschen- oder Seelengestalt, also als gewöhnlicher oder menschenköpfiger Vogel, gewährleistet. Der Seele des Mannes gebührt die bärtige Seirene. Die auf den Sarkophag oder das mitgegebene Gefäß gemalte S. ersetzt die figürliche Beigabe. Häufung der Beigaben verbürgt dauernderen Bestand. Daher auch die Reihen der S. in den Tierstreifen korinthischer, attischer, etruskischer Vasen. Daß sie hier später meist rein dekorativ geworden sind, beweist nichts gegen ihre ursprüngliche Bedeutung. Demselben Zweck, ein ἴδος der umherschweifenden Seele zu sein — fliegende S. oft auf kor., att., etr. Vasen — dient die Statue des Verstorbenen, die den anikonischen Pfeiler älterer Zeit ersetzt, oder die Seirene über dem Grabe, gleichzeitig ein kräftiges Apotropaion.



2) Korinthischer Kugelaryballos in München (nach *Archiv für Religionswissenschaft* 1909, 205).

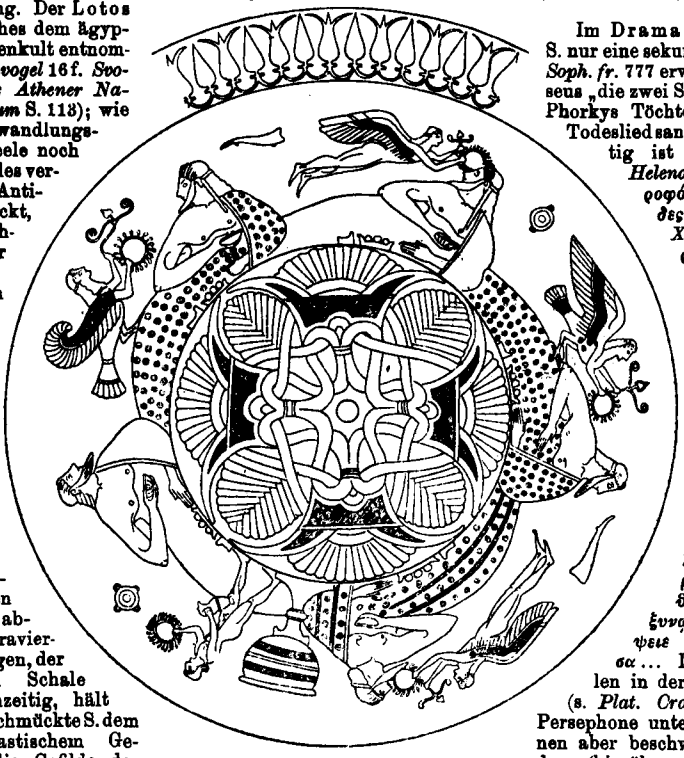
Schon bei *Homer* beklagt die Seele ihr trauriges Los (*Il.* 16, 856; 22, 362), jammernd umflattern auf polychromen Lekythen die Seelchen die Stele, jammernd sitzt der Tote selbst am Grabe (u. a. *v. Salis, Festschr. des Basler philol. Seminars zur 49. Philol.-Vers.* 1907, 70). Dieser Stimmung entsprechen die klagenden Grabseirenen (in Attika bis jetzt nicht vor dem 4. Jahrhundert nachweisbar, doch bereits aus *Eurip. Helena* 173f. zu erschließen, im ionischen Kleinasien 200 Jahre früher). Auch die musizierenden Grabseirenen sind nicht anders aufzufassen als die Bilder des musizierenden Toten selbst. Beweisend sind musizierende bärtige Seirenen (z. B. im Louvre aus Kypros, *Perrot-Chipiez* 3, 599 fg. 410) und das Bild der weißgrundigen Lekythos Brit. Mus. B 651, wo dem Spiel der mit der naiven Inkonsequenz des Volksglaubens lebendig gedachten Grabseirene die Männer mit ihren geistersichtigen Hunden andächtig lauschen (s. *Seelenvogel* 12, 51; *M. L.* Bd. 3 Sp. 3218, zu vergleichen etwa der lebendig gewordene Grabblöwe der polychromen Lekythos Athen *Colignon-Couve* 1707 *Strena Helbigiana* 41, dazu *v. Salis* 63). Musik kennzeichnet nach altgriechischem Glauben die seligen Geister wie die Dämonen (s. *Seelenvogel* 18 f.), aber nur die Autorität *Homers* hat diesen sekundären Zug im Wesen der S. so einseitig ausgebildet, daß sie später dem Leier spielenden Apollon auf den attisch-sfg. Vasen Brit. Mus. *B* 197 (Tafel 5 des Katalogs), *Ermitage* 24 (*Compte rendu* 1866, 5) und der rfg. bei *Gerhard, A. V.* 1, 28 attributiv beigegeben werden konnten oder, wie sonst Nike, einen gewaltigen Dreifuß mit Binden schmücken (*Ermitage* 1821, *Compte rendu* 1874 Taf. 2).

c) So erscheinen die S. attributiv auf der Hand oder der Schulter chthonischer Gottheiten (Hera des Pythodor in Koroneia, *Paus.* 9, 34, 3, archaische ostgriechische Spiegelstütze in Odessa; auf beiden Schultern: archaische korinthische Spiegelstütze in München, *Antiquarium* 671, häufig auf Henkelplatten von Buccherogefäßen z. B. in Bonn, Leipzig, Triest), sie kommen schließlich unter die seligen Geister im Gefolge des Seelenherren Dionysos (hierzu *Macchioro, Il simbolismo nelle figurasioni sepolcrali romane* 1909, 85 f.): Sie sitzen auf Bäumen im Garten der Götter inmitten eines tollen Schwarmes tanzender und zechender Satyrn auf dem korinthischen Mastos in Athen, *Collignon-Couve* 625 (*Seelenvogel* 14 Abb. 8), halb dekorativ als Einfassung dionysischer Szenen auf attischen Schalen, sie tragen auf sepulkralen unteritalischen Vasenbildern dionysische Embleme, Thyrsosstab, heilige Binden, Tympanon und Schale.

3) Korinthischer Pinax, Berlin 881 (nach *Ant. Denkmäler* 1, 8, 3).

Sie nehmen am *συμπόσιον τῶν ὁσίων* teil auf der kyrenäischen Schale des Louvre E 667, Abb. 4. Den zum Mahle gelagerten Heroen überreichen Seelen, geflügelte Jünglinge und S., Kranz, „die Krone des Lebens", und Lotosranke, das Symbol der Heroisierung. Der Lotos ist als solches dem ägyptischen Totenkult entnommen (*Seelenvogel* 16 f. *Svoronos, Das Athener Nationalmuseum* S. 113); wie er als Verwandlungsform der Seele noch das Haupt des vergötterten Antinous schmückt, so kennzeichnet auf sehr zahlreichen archaischen Darstellungen die Lotosranke am Haupt oder in der Hand der S. diese als chthonisch, als heroisiertes Wesen. Auf etruskischen, doch von ostgriechischen Vorbildern abhängigen gravierten Goldringen, der kyrenischen Schale etwa gleichzeitig, hält die lotosgeschmückte S. dem auf phantastischem Gespann in die Gefilde der Seligen einziehenden Heros die Lotosblume als Siegespreis entgegen (*Furtwängler, Gemmen* 7, 2), sie schreitet ihm den Weg weisend voran auf dem Ring Louvre 406 Abb. 5 und der stilistisch verwandten Vase Würzburg III 79 (*Micali, Mon. ined.* 36, 1) oder fliegt mit dem Kerykeion in der Hand auf einem etr. Skarabäus in Dresden (*Seelenvogel* Abb. 3). Auf attischen sfg. Vasen des 6. Jahrh. schwebt die S. in ähnlicher Bedeutung beim Kriegerauszug über dem Gespann (z. B. Louvre F 8, F 53, mehrfach auf Scherben von der Akropolis und den von att. Vorlagen abhängigen großen Amphoren aus Eretria).

Als tanzender und musizierender Chor der Seligen, der den Verstorbenen im Elysium in seinen Kreis aufnimmt, erscheinen schließlich im 3. Jahrh. die 16 S. auf dem Grabstein des Metrodor aus Chios, Berlin 766 A, s. Abb. 6.



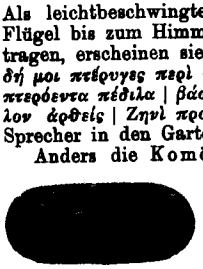
4) *Συμπόσιον τῶν ὁσίων*, kyrenäische Schale, Louvre *E* 667 (nach *B. C. H.* 1893, 238 Abb. 6).

Im Drama spielen die S. nur eine sekundäre Rolle. *Soph. fr.* 777 erwähnt Odysseus „die zwei Seirenen, des Phorkys Töchter, die ein Todeslied sangen". Wichtig ist *Euripides, Helena* 167 f. *πτεροφόροι νεανίδες | παρθένοι Χθονὸς κόραι | Σειρῆνες, εἴθ' ἐμοῖς γόοις μόλοιτ' ἔχουσαι τὸν Λίβυν | λωτὸν ἢ σύριγγας· αἰλινον, κακοῖς | τοῖς ἐμοῖσι σύνοχα δάκρυα | πάθεσι πάθεα, μέλεσι μέλεα | μουσεῖά τε θρηνήμασι ξυνῳδά | πέμψειε Φερσέφασσα* ... Die S. weilen in der Unterwelt (s. *Plat. Crat.* 403 D), Persephone untertan, können aber beschworen werden (hierüber *Seelenvogel* 12, danach *Waser, M. L.* Bd. 3 Sp. 3220), um mit ihren Liedern und Instrumenten — diese hier zuerst erwähnt, die Vasenbilder haben sie der größeren Anschaulichkeit wegen schon ein Jahrhundert vorher — bekümmerte Sterbliche in ihrem Schmerz zu trösten. (Derselbe Gedanke noch in einem Grabgedicht flavischer Zeit bei *Bücheler, Carm. epigr.* 2, 1549, 20.) Die beste Illustration dazu bildet die oben erwähnte weißgrundige Lekythos Brit. Mus. *B* 651 und die im Fluge musizierenden S. der etr. Amphora Louvre F 486 Abb. 7 wie des ostgriechischen Goldrings aus Kypros in New-York (*Seelenvogel* 18 Abb. 12).

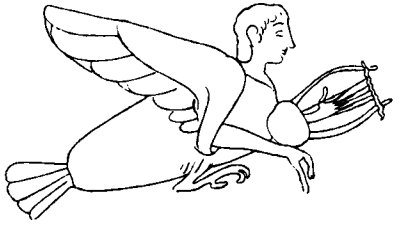
6) Tanzende und musizierende S. vom Grabstein des Metrodor aus Chios, Berlin 766 A (nach *Ath. Mitt.* 13, 1888, Taf. 3).

Als leichtbeschwingte Wesen, deren goldne Flügel bis zum Himmelspol in des Zeus Nähe tragen, erscheinen sie *frg.* 911 *inc. N.* χρύσεαι δή μοι πτέρυγες περὶ νώτῳ | καὶ τὰ Σειρήνων πτερόεντα πέδιλα | βάσομαι τ' εἰς αἰθέριον πόλον ἀρθείς | Ζηνὶ προσμείξων, sie sollen den Sprecher in den Garten der Götter entrücken.

Anders die Komödie. Die *Σειρῆνες* des *Epicharm*, *Nikophon* und *Theopomp* waren Parodien des Odysseeabenteuers, in denen der von der langen Irrfahrt ausgehungerte Held durch Anpreisung eines leckeren Mahles mit musikalischen Genüssen angelockt wird. Bei *Epicharm* rufen die Seirenen mit λᾶοι γαλκογίτωνες ἀκούετε Σειρηνάων *fr.* 123 *Kaibel* feierlich die Vorüberfahrenden an (anders *Thiele, Neue Jahrbücher* 1902, 419) und schildern in dem stark korrupten Fragment 124 mit beredten Worten die Herrlichkeiten des letzten Mahles, dessen Beschreibung vom hungrigen Odysseus mit Ausrufen komischen Entsetzens unterbrochen wird. Ähnlich ist die Situation in den *Σειρῆνες* des *Theopomp*. Sie schildern ihre Kücheneinrichtung: *fr.* 53 *K.* φρυγετὸς, θυΐα, λήκυθος, das bevorstehende Festmahl



5) Etruskischer Goldring im Louvre (nach *Weicker, Seelenvogel* 43 Abb. 16).



7) Fliegend musizierende S., etr. Amphora Louvre *F* 486 (nach *Weicker, Seelenvogel* 18 Abb. 11).

mit seinen Fischgerichten: *fr.* 51 θύννων τε λευκῶν Σικελικῶν ὑπήρια und fordern Odysseus dringend zum Herüberkommen auf: *fr.* 52 ὑποδοῦ λαβὼν τὰς περιβαρίδας. Doch Odysseus beschwichtigt die zur Landung drängenden hungrigen und lüsternen Gefährten mit einem zeitgemäßen Witz, dem boshaften Vergleich des Seirenengesanges mit den Leistungen einer bekannten ausgesungenen Sängerin: *fr.* 50 αὐλεῖ γὰρ σαπρὰ | αὕτη γε κρούμαθ' οἷα τἀπὶ Χαριξένης. Auch in den *Σειρῆνες* des *Nikophon* wird den verhungerten Fremden ein herrliches Schlaraffenleben verheißen *fr.* 13, 14, Odysseus aber hält den Gefährten die verderblichen Folgen der Schlemmerei vor *fr.* 12. Daß die erotische Natur der S. in der Komödie eine große Rolle gespielt hat, läßt noch *Ovid, A. A.* 2, 123 erkennen; s. *Joh. Schmidt, M. L.* Bd. 3 Sp. 626.

Philosophie. Nach pythagoreischer Lehre (*Theon Smyrn.* ed. *Hiller* p. 147; *Iamblich, Vit. Pythag.* 18, 82), die jedes Verhältnis durch Zahlen und Töne ausdrückt, und nach der die nach bestimmten Gesetzen geregelte Bewegung der Planeten einen harmonischen Zusammenklang ergeben mußte (*Theon Smyrn.*), macht *Platon* zum leichteren Verständnis der schwer faßbaren Sphärenharmonie die aus dem Mythos als sangeskundig bekannten Seirenen gewissermaßen zu Personifikationen jener Töne (*Republ.* 617 B; andere wollten lieber die Musen an ihrer Stelle sehen: *Plutarch, Qu. Conv.* 9, 14, 4—6, *Proklos, Comm.* zu *Platons Rep.* p. 34, 16, zu *Tim.* 204 D 212 C 259 C u. a.), vielleicht beeinflußt durch die in orphisch-pythagoreischen Kreisen besonders gepflegte Vorstellung vom himmlischen Lobgesang der Seligen (*Pind. fr.* 132, 3 εὐσεβέων δ' ἐπουράνιοι νάοισαι ⟨ψυχαί⟩ | μολποῖς μάκαρα μέγαν ἀείδουτ' ἐν ὕμνοις, dazu *Plut., Qu. Conv.* 9, 14, 6; s. *Seelenvogel* 18, 58). Dies führt unter Berücksichtigung des Volksglaubens, daß die Sterne Menschenseelen (u. a. *Aristoph. Frieden* 832) oder Wohnsitze der Seligen (*Iamblich, Vit. Pyth.* 18, 82, *Rohde, Psyche*[3] 2, 131, 2) sind, zur Gleichsetzung *Σειρῆνες τὰ ἄστρα* (*Theon Smyrn.* p. 146, 147; *Eustath.* 1709, 34, *Hesych. Suidas* s. v. *Σειρῆνες*). Daneben kennt *Platon, Cratyl.* 403 D (s. *Proklos, Comm.* zu *Plat. Crat.* 157) die Seirenen, wie *Euripides*, in der Unterwelt. Ein scheinbarer Widerspruch, den Spätere durch die Annahme verschiedener Klassen der S. zu lösen versuchen. *Proklos, Comm.* zu *Plat. Crat.* 157 ὅτι τρία γένη Σειρήνων οἶδεν ὁ μέγας Πλάτων, οὐράνιον, ὅπερ ἐστὶν ὑπὸ τὴν τοῦ Διὸς βασιλείαν (die S. der Sphärenharmonie), γενεσιουργὸν, ὅπερ ἐστὶ ὑπὸ τὸν Ποσειδῶνα, καθαρτικὸν, ὅπερ ἐστὶν ὑπὸ τὸν Ἅιδην (nach *Plat. Crat.* 403 D). Zum γενεσιουργὸν γένος s. *Comm. zur Rep.* p. 34, 18 ταύτης (sc. τῆς γενέσεως) γ' οὖν προεστᾶσι καὶ αἱ *Σειρῆνες*. Es steckt ein versprengtes Stück echten Volksglaubens darin, eine Anspielung auf eine sonst nicht nachweisbare Auffassung der Seirenen als lebenspendende Dämonen, wie auch Tritopatoren und Erinyen Kindersegen verleihen.

Hellenistisch-römische Zeit. *Aristarchs* Grundsatz, daß *Homer* nur aus sich selbst erklärt werden dürfe, bestimmt die Untersuchungen der alexandrinischen Gelehrten. Sie erkennen demzufolge nur zwei Seirenen an (s. o. Sp. 603) von rein menschlicher Gestalt (*schol. Q. V. Od.* 12, 39, *H. Od.* 12, 47, *Eustath.* 1709, 46; s. Sp. 635) und finden eine unblutige Todesursache ihrer Opfer (τήκεσθαι τῇ ἐκ τῆς ἀοιδῆς ἡδονῇ *Aristoph. Byz. schol. Q. Od.* 12, 43 und *Eustath.* 1707, 50. Ähnlich *schol. Q. Od.* 12, 42; *Ap. Rh.* 4, 904, *schol. Ap. Rh.* 4, 900 (angedeutet schon bei *Xenophon, Mem.* 2, 6, 31; später oft wiederholt, *Achilles Tat.* 1, 8; *Synesius ep.* 32, 146; *Tzetzes* zu *Lyk.* 818, *Chil.* 1, 331; *Ptol. n. h.* 5; *Martial* 3, 64, *Silius It.* 12, 36, *Statius Silv.* 5, 3, 12, 84; *Claudian, Anth. Lat.* 880 usw.; ἐκλείπειν διὰ τὴν τῶν ἀναγκαίων σπάνιν ἣν πάσχουσι προστετηκότες ἐπὶ μαχρὸν τῇ ᾠδῇ *Aristarch, schol. Q. Od.* 12, 43, *Eustath.* 1707, 50; *Lyk.* 673, *Athen.* 7, 290 E, hieraus *Eustath.* 1689, 30; 1709, 56; *Lex. Phot.* s. v. *Σειρῆνες* usw.). Nicht alexandrinisch ist demnach das Lorelеimotiv bei *Servius* zu *Aeneis* 5, 864 *illectos suo cantu in naufragia deducebant;*

oder *nautae in naufragia ducebantur et ab illis comedebantur* bei *Myth. Vat.* 2, 101; s. *schol. Q. Od.* 12, 184; *Tertullian, Apolog.* 7 *Migne* 1, 308.

Euhemeristische Anschauung zog die Konsequenzen aus den Resultaten alexandrinischer Gelehrsamkeit und erklärt die rein menschlich gestalteten S. für Hetären. Ein erster Gewährsmann ist nicht zu ermitteln, der von *Tzetzes schol. Lyk.* 653 und *Chil.* 1, 30 zitierte *Πλούταρχος ὁ νεώτερος* ist sonst unbekannt (*Palaephatos; Heraclit, de incred.* 14; *schol. Od.* 12, 39; *Eustath.* 1709, 32; *Hesych.* s. v. *Σειρῆνες*; *Ion. Antioch. fr.* 17, *Servius* zu *Aeneis* 5, 864, oft bei den Patristen).

Ob die törichten rationalistischen Erklärungen (*ὁ δὲ ἀληθὴς λόγος τοῦτο βούλεται, εἶναι τόπους τινὰς θαλασσίους ὄρεσί τισι ἐστενωμένους, ἐν οἷς θλιβόμενον τὸ ῥεῖθρον λιγυράν τινα φωνὴν ἀποδίδωσιν, ἧς ἐπακούοντες οἱ παραπλέοντες ἐμπιστεύουσι τὰς ἑαυτῶν ψυχὰς καὶ ἄνανδροι σὺν ταῖς ναυσὶν ἀπόλλυνται Julian v. Hal.* zu *Hiob* 30, 29, *Suidas* s. v. *Σειρῆνες*, *Tzetzes, Chil.* 1, 341; noch alberner *Eustath.* 1709, 35) in hellenistische Zeit zurückgehen, ist unbestimmt.

8) Symplegma von S. und Landmann, Reliefbild in französischem Privatbesitz (nach *Schreiber, Hellen. Reliefbilder* 61).

Die alexandrinische Auffassung der S. *Homers* als Jungfrauen erforderte eine Erklärung ihrer traditionellen Mischgestalt. Sie ist a) eine Strafe der Demeter für Vernachlässigung ihres Wächteramtes beim Koraraub (*Hygin* 141). Die Einreihung der S. unter die Gespielinnen der Kora ist vielleicht alt, aber jedenfalls nicht sicher aus *Eurip. Hel.* 175 f. zu erschließen. Dienerschaft und Verwandlung zuerst summarisch bei *Ap. Rh.* 4, 894 erwähnt (die Verquickung des homerischen Sirenenmotivs mit der Argonautenfahrt hiernach bei *Apollod.* 1, 9, 25, *Orph. Argon.* 1295 f., *Seneca. Medea* 335 f. cf. *schol. Ap. Rh.* 1, 23); b) eigner Wunsch der S., um auch auf dem Meere nach Kora suchen zu können (*Ovid, Met.* 5, 531; *Lact. Plac.* 5, 9, *Myth. Vat.* 1, 186; 2, 101). An ihre Trauer über den Verlust der Herrin, über eigne Pflichtvergessenheit und selbstverschuldete Verwandlung sollen nach gelehrtsentimentaler Anschauung die klagenden Grabseirenen erinnern (*Dosith.* 56 *διὰ τὴν ἁρπαγὴν Περσεφόνης θρηνοῦσαι*; *Seneca, Herc. Oet.* 188 *me Siculis addite saxis, ubi fata gemam Thessala Siren; Suidas* s. *Σειρῆνες* zu *Hiob* 30, 29 *ᾄδω τὰς ἐμαυτοῦ συμφορᾶς ὥσπερ Σειρῆνες*, *Micha* 1, 8; vgl. *Or. Sib.* 5, 457), ein Motiv, das zum sentimentalen Kummer über fremdes Liebesleid abgeschwächt wird, *Hedyle* bei *Athen.* 7, 297 *B.* c) Strafe der Aphrodite, weil die S. als spröde Jungfrauen die Liebesfreuden verschmähten (*schol. H. Q. T. Od.* 12, 39; etwas abweichend, doch aus gleicher Quelle, *schol. V. Od.* 12, 39, *Eustath.* 1709, 42), eine volkstümliche Verwandlungssage zur Erklärung des erotischen Charakters der als buhlende Mittagsgespenster umgehenden S. s. Abb. 8: Reliefbild in französischem Privatbesitz; *Schreiber, Hellen. Reliefbilder* 61; *Crusius, Philologus* 50, 97 f.; *Roscher, Ephialtes* 36 f. *Seelenvogel* 2 f.

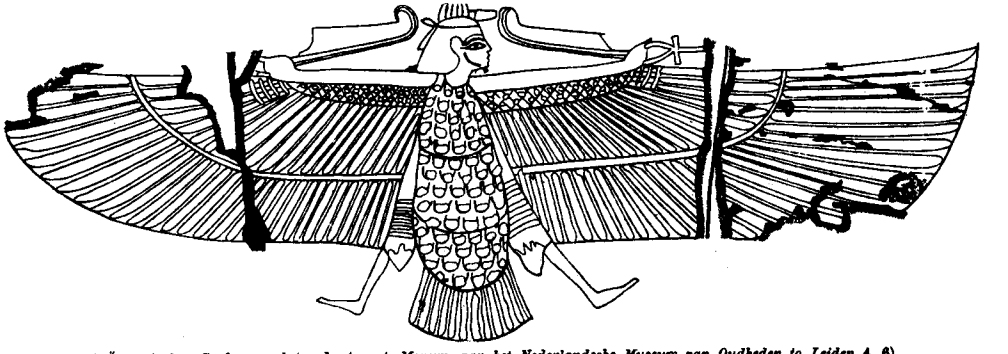
Dies Motiv fand, auf eine S. beschränkt, Verwendung im hellenistischen Roman von *Parthenope* und *Metiochos* (*schol. Dion. Per.* 358, *Eustath.* zu *Dion. Per.* 358; *Hermes* 19, 148 f.). Über die noch vielfach unklaren Beziehungen dieser Romanfigur zur gleichnamigen S. s. *Weicker, Seelenvogel* 74 f.; *Ilberg, M. L.* Bd. 3, Sp. 1654 f.; *Friedländer, Herakles* 90.

Die Erzählung vom Gesangswettstreit der S. mit den Musen *schol. Lyk.* 653 (alle Erwähnungen: *Paus.* 9, 34, 3. *Julian imp. ep.* 40, 3; *Steph. Byz.* s. *Ἄπτερα*; *Et. M.* s. *Ἄπτερα, Πτερόεντα*; *Suidas* s. *Μοῦσαι καλαί*; *Tzetzes* zu *Lyk.* 653; *Eustath.* 85, 36; 1709, 40 gehen in letzter Linie auf die alten Lykophronscholien zurück) ist nur ein gelehrter Versuch, den von der alexandrinischen Kunst ägyptischen Typen entnommenen federähnlichen Kopfschmuck der Musen als Siegestrophäe zu deuten. Bezeichnenderweise wird der Streit in Aptera lokalisiert (*Steph. Byz.* s. *Ἄπτερα*) und mit dem Tod der S. in Verbindung gebracht, s. o. Sp. 606 Einen Wettstreit zwischen S. und Thamyris erwähnt *schol. Aristoph. Batr.* p. 274, 38 *Dübn.*; Dichterfiktion, die Macht des Gesanges über barbarische Ungeheuer zu verherrlichen, berichtet *ὡς οἱ Κένταυροι φεύγοντες Ἡρακλέα διὰ Τυρσηνίας λιμῷ διεφθάρησαν, θελχθέντες ὑπὸ τῆς Σειρήνων ἡδυφωνίας Phot. Cod.* 190; vgl. *Lyk.* 670. s. *M. L.* Bd. 2 Sp. 1044.

Im Volksglauben des hellenistischen Orients sind die S. einerseits Wüstengespenster, die in Ruinenstätten hausen: *Jesaias* 13, 21 *καὶ ἀναπάσονται ἐκεῖ Σειρῆνες καὶ δαιμόνια ἐκεῖ ὀρχήσονται καὶ ὀνοκέντανροι* (*οὓς οἱ παλαιοὶ μὲν Ἐμπούσας προσαγορεύουσιν Theodoret* zu dieser Stelle) *ἐκεῖ κατοικήσουσι, Jes.* 34, 13; 43, 20; *Hiob* 30, 29. (Die *θυγατέρες Σειρήνων Jerem.* 50, 39, *Micha* 1, 8 nach semitischem Sprachgebrauch nicht anders aufzufassen als *ἀδελφὸς γέγονα Σειρήνων, ἑταῖρος τῶν στρουθῶν Hiob* 30, 29.) Auch sie werden einst die Macht des Herrn preisen (*Jes.* 43, 20), oder am Weltende gleich anderen bösen Dämonen jammern (*Or. Sib.* 5, 457, s. *Crusius, Philologus* 50, 97; *Weicker, Seelenvogel* 77 f.; S. 78, 1 patristische Kommentare zu diesen Stellen). Anderseits aber erscheinen die S. bei

Pseudokallisthenes (2, 40 *καὶ εἶδον δύο ὄρνεα πετόμενα καὶ μόνον ἔχοντα ὄψεις ἀνθρωπίνας, Ἑλληνικῇ δέ διαλέκτῳ ἐκραύγαζον· τί χώραν πατεῖς, Ἀλέξανδρε, τὴν θεοῦ μόνον; ἀνάστρεφε, δείλαιε, ἀνάστρεφε, μακάρων νήσους πατεῖν οὐ δυνήσει.* s. 2, 41) als selige Geister, deren Freuden der tanzende und musizierende Seirenenchor am Grabstein des Metrodor aus Chios (Berlin 766 A Abb. 6) für die hellenistische Zeit ebenso deutlich vor Augen führt, wie das *συμπόσιον τῶν ὁσίων* auf der kyrenischen Schale des Louvre fürs 6. Jahrh.; s. Abb. 4. Solche menschenköpfige Wundervögel können im hellenistischen Märchen auch gefangen werden. Sie werden dann in einen goldnen Käfig gesteckt, um dem König in der Not zu raten und zu helfen (*Pseudokall.* 3, 29; merkwürdige Parallelerzählungen aus Ägypten bei *Goldziher, Der Seelenvogel im islam. Volksglauben, Globus* 1903, 302 f.), bei *Philostr. V. Apoll.* 1, 25 als beruht auf dem nicht nur bei indogermanischen Völkern weit verbreiteten Glauben an die Vogelgestalt der Menschenseele (*Weicker, Seelenvogel; Kretschmer, Wiener Studien* 1900, 180; *J. v. Negelein, Globus* 79, 1901, 357 ff., 381 f.; *Goldziher, Globus* 82, 1903, 301 f. usw., für römische Zeit *Macchioro, Il simbolismo nelle figurazioni sepolcrali romane* 1909, 47 f.). Da nun zwar halb theriomorphe Vorstellungen ohne weiteres verständlich sind, rein theriomorphe Darstellungen aber nur unter bestimmten Voraussetzungen, wird das Geistertier durch menschliche Zusätze als solches fürs Auge kenntlich gemacht: so bekommt der Seelenvogel in der Kunst seinen Menschenkopf. Der Typus kommt also an sich jeder Darstellung der Menschenseele — daher die bärtigen Seelenvögel der archaischen Kunst — und damit jedem Seelendämon zu (*Seelenvogel* 32).

Der menschenköpfige Vogel scheint der



9) Ägyptischer Seelenvogel (nach *Aegypt. Monum. van het Nederlandsche Museum van Oudheden te Leiden* 4, 6).

χρυσαῖ ἴυγγες bezeichnet, die sich auch am delphischen Tempel finden, *Philostr. V. Apoll.* 6, 11, wo sie bereits *Pind. fr.* 53 als *Κηληδόνες* (s. d.) kennt. Sonst sind die S. in späthellenistischer und römischer Zeit nur die unwiderstehlichen mythischen Sängerinnen (Stellen s. *Seelenvogel* 83, 1, 2), mit ihrem Namen werden Dichter und Gelehrte ausgezeichnet (*Homer: Anth. Pal.* 14, 102; *Pindar: Anth. Pal.* 9, 184; *Menander: C. I. Gr.* 6083: *Ariston Chius: Diog. Laert.* 7, 2; *Valerius Cato: Sueton, de gram.* 11. cf. *Anth. Pal.* 2, 305, 350), deren Redegewalt angeblich die Grabseirene symbolisieren soll (*Paus.* 1, 21, 2; *Vit. Soph.* 9; *Vit. Isocr.* 13; *Philost. Vit. Soph.* 1, 17, 1; *Pseudoplut. Vit. X or.* 838 *C*).

Die christlichen Schriftsteller sehen in den S. die Gefahren der Welt, Wollust, häretische Lehren, weltliche Wissenschaften u. dergl. (s. *Kraus, Realenzykl. d. christl. Altert.* s. *Odysseus; Weicker, Seelenvogel* 83 f.), der an den Mast gebundene Odysseus bedeutet für sie den Christen, der im Schiff der Kirche ans Kreuz Christi geklammert, allen Gefahren und Verlockungen der Welt entgeht.

Bildliche Darstellungen.

Der Kunsttypus der Seirene ist der des Seelenvogels, der Vogel mit Menschenkopf. Er

babylonisch-assyrischen Kunst zu fehlen (alle angeblichen Menschenvögel haben sich als Skorpionenmänner erwiesen), obwohl dem babylonischen Volksglauben die Vogelgestalt der Seele bekannt ist.

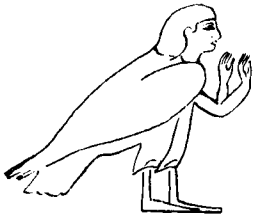
Er fehlt ferner in der phönikisch-altkyprischen Kunst; die bisher bekannten kyprischen Menschenvögel (bärtige, die Syrinx blasende S. im Louvre, *Perrot-Chipiez* 3, 599 Fig. 410, unbärtige S. mit Menschenfigur in den Armen im Louvre, *Seelenvogel* 91 Abb. 22; Karneolskarabäus bei *Furtwängler, Gemmen* 64, 5; phönikische Gemme aus Sardinien, ebenda 15, 32) sind relativ jung und von ostgriechischen Vorbildern abhängig, die Figuren in den Seelenhäuschen wie *Perrot-Chipiez* 3, 277 Fig 208 sind rein menschlich.

Der Typus ist eine Schöpfung der ägyptischen Kunst, wohl nur zufällig erst seit der 5. Dynastie belegt. Es sind zwei Hauptarten zu unterscheiden (*Seelenvogel* 85 f., *M. L.* Bd. 3 Sp. 3214):

A. Volle Vorderansicht; die Flügel hängen an den beiderseits ausgebreiteten Armen, die häufig nur noch in einer rudimentären Verdickung des oberen Flügelabschnittes zu erkennen sind. Die Beine sind seitlich ausgestreckt, die Krallen gelegentlich zu

Menschenfüßen umgebildet; breiter Fächerschwanz (Abb. 9).

B. Seitenansicht; die Spitzen der anliegenden Flügel überschneiden sich. Arme sind nur dann angefügt, wenn es die Situation erfordert (Abb. 10). Beide Typen bärtig und unbärtig, stets mit den allen ägyptischen Vogelbildern eigenen Federhosen.



10) Ägyptischer Seelenvogel, adorierend (nach Naville, *Totenbuch* Taf. 97).

Die kretische Kunst und die mykenische der Blütezeit kennt zwar, wie u. a. die eine Schmalseite des Sarkophags von Hagia Triada und der sog. Nestorbecher aus Mykenä beweisen, die Seele als Vogel, aber nicht den Vogel mit Menschenkopf (er kommt auf den Tonsiegeln von Zakro, *J. h. st.* 1902 Taf. 6 f., nicht vor, die Angaben *Seelenvogel* 218 und *M. L.* Bd. 3 Sp. 3214 sind ungenau). Er fehlt auch noch im Spätmykenischen; denn der Goldfund von Ägina (Brit. Mus., *J. h. st.* 1892/3, 195 f.; s. *Seelenvogel* 94) gehört erst ins 8. Jahrh. und ist wahrscheinlich aus nicht zugehörigen Stücken künstlich zusammengesetzt.

11) Henkelattache (nach *B. C. H.* 1888 Taf. 12.)

Mithin ist der Menschenvogel auf dem Wege der direkten Typenübertragung als letztes der griechischen Fabelwesen zur Zeit der zweiten Berührung zwischen Griechen und Ägyptern von der griechischen Kunst übernommen worden, beide ägyptische Typen etwa gleichzeitig.

Ostgriechische Kunst.

Typus A: Zuerst nachweisbar in Figuren der Goldfunde von Ägina (s. o.) und Präneste (Collegio Romano, *Helbig, Führer*[3] 2, 439 nr. 1508): Flügel beiderseits ausgebreitet, Arme und Beine fehlen, einige der Figuren von Ägina sind sicher bärtig. Beide Funde sind ostgriechischen Ursprungs; darauf weist auch Typus und Verbreitungsgebiet der bekannten bronzenen Henkelattachen (Abb. 11; *Seelenvogel* 89 f., 95 f.). Die Figur blickt von außen über den Rand des Kessels, eine Weiterbildung des schon am sog. Nestorbecher verwendeten Motivs. Die Arme liegen auf der Außenseite der Flügel (einmal, *Bronzen von Olympia* Text 116 nr. 784 c, frei auf dem oberen Flügelrand) oder sind, wie in Ägypten, mit den Flügeln verschmolzen. Einige Exemplare sind bärtig, viele mit feingemustertem Gewand bekleidet. Die Figuren, die *Lehmann-Haupt, Arch. Anz.* 1908, 52 für chaldisch hält, haben mit der assyrischen geflügelten Sonnenscheibe und dem Brustbilde Assurs nichts zu tun (s. *Seelenvogel* 89 f., 95 f.), sie sind eine durch die dekorative Verwendung bedingte Umbildung des ursprünglichen Typus in Vorderansicht.

Dieser findet sich auf einem archaischen Grabstein aus Xanthos im Brit. Mus. (*Smith, Cat. of sculpture* 1, 93; Abb. 12), zugleich die älteste Darstellung einer Grabseirene. Deren Verwendung wird jedoch dadurch, daß Pfeiler und S. ins Bildfeld gesetzt werden, als wesentlich älter erwiesen. Und da alles, was aufs Grab gesetzt wird, ursprünglich in demselben seinen Platz hatte, bezeugt der Grabstein aus Xanthos zugleich für hocharchaische Zeit die S. als Grabbeigabe im ionischen Kleinasien. Die Arme, deren Haltung wohl als Klagegestus zu deuten ist, liegen mit ausgebreiteten Händen vor den Flügeln. Der Körper ist mit feingefälteltem Gewand bekleidet, die Brüste sind angegeben.

In der ostgriechischen Vasenmalerei fehlt der Typus bis jetzt; um so häufiger ist er in der Toreutik und Glyptik. Die Lage der ausgebreiteten Schulterflügel (diese bei der altionischen Vorliebe für doppelte Beflügelung häufig durch ein zweites nach

12) Grabstein aus Xanthos im Brit. Museum (nach *Weicker, Seelenvogel* 96 Abb. 25).

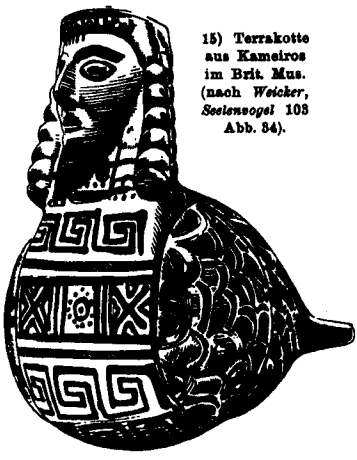
unten geschlagenes Flügelpaar ergänzt) richtet sich nach dem verfügbaren Raum. Auf Gemmen sind sie meistens gesenkt, der Fächerschwanz füllt in dekorativ wirksamer Weise die untere Rundung (z. B. Brit. Mus. 246 [*Seelenvogel* 99 Abb. 28], 247, 248 [*Furtwängler, Gemmen* 8, 23]). Die Haltung der Arme wird mannigfach motiviert; sie werden im Klagegestus an die Brust gelegt, z. B. bei den S. des Bronzeleuchters von Cortona, eines Prachtstückes archaischer ostgriechischer Kunst (*Monum.* 3, 41/42; *Martha, L'art étrusque* 532 f. Abb. 368; *Studniczka, Serta Harteliana* 67 etc.); sie werden ganz vom Körper losgelöst und vorgestreckt, wie z. B. an den ionischen oder doch unmittelbar von ionischen Vorbildern abhängigen Deckelfiguren der aus kampanischen Steinwürfelgräbern stammenden Bronzeurnen (Abb. 13), oder der freischwebende Todesdämon hält mit jeder ausgestreckten Hand einen zappelnden Menschen gepackt (etruskische Kopien ostgriechischer Vorlagen, z. B. Berlin 2157; *M. L.* Bd. 2 Sp. 1847; *Seelenvogel* 6, 100; Brit. Mus. Bronzen nr. 650).

13) Deckelfigur einer Bronzeurne aus Kampanien (nach *Mon.* 11, 6, 2 b).

Typus B. Ionische Bronzefiguren, die einerseits bis nach Odessa, dem Nordhang des Kaukasus und Sibirien (Goldarbeiten des gleichen Typus), andrerseits besonders in Kampanien und Etrurien verbreitet sind, lassen den Einfluß der ägyptischen Vorbilder am deutlichsten erkennen: die Flügelspitzen sind stark gekreuzt, die Beine zeigen, wenn auch oft nur noch rudimentär, die charakteristischen ägyptischen Federhosen; auf dem Haupte eine Ranke mit Lotosknospe (Abb. 14). Archaische Steinfiguren dieses Typus, wahrscheinlich Akrotere, wurden in Gordion (*G. u. A. Körte, Gordion* 168 Abb. 150) und Delos (*A. Z.* 1882, 328) gefunden; Elfenbeinschnitzereien aus Ephesos s. *Hogarth, Excavations at Ephesos.* Textband, Taf. 26, 4, aus Sparta s. *Annual* 13. 90 Abb. 24 g, k.

14) Ostgriechische Bronze aus Smyrna, Privatbesitz (nach *Weicker, Seelenvogel* 102, Abb. 33).

Die Terrakotten dieses Typus sind im allgemeinen älter als die erhaltenen Bronzen. Die Füße sind an den Leib gezogen, die Figur ruht auf der unteren Körperfläche, Kreuzung der Flügel meist durch Bemalung angegeben (bes. deutlich *Böhlau, Nekropolen* Taf. 2, 1 aus Samos; *Seelenvogel* 103 Abb. 35). Der Kopf ist bei den älteren Stücken (7. Jahrh.) entweder geradeaus gerichtet (Abb. 15, s. *Winter, Terrakotten* 1, 227, 1, 2) oder nach dem Rücken gedreht (z. B. Paris, Cabinet des Médailles), bei der großen Masse der meistens dem 6. Jahrh. angehörenden Stücke zur Seite gewendet; dann einzelne Locken auf jeder Schulter. Auf die Wiedergabe der Lotosranke verzichtet man aus technischen Gründen meist, bei Terrakotten aus Melos (Lyon, Palais des Beaux Arts nr. 142; *Seelenvogel* 104 Fig. 36 und [Typus A] in Berlin, London [*Seelenvogel* 99 Fig. 27] und Paris) macht sie fast den Eindruck einer phrygischen Mütze. Der Ausgangspunkt dieser über das ganze Mittelmeergebiet verbreiteten, oft als Gefäßfigur verwendeten Terrakotten ist wohl auf Samos (*Winter, Jahrb.* 1899, 14, 74) oder Rhodos zu suchen, doch sind sie schon frühzeitig in Korinth nachgebildet worden und im korinthischen Handelsgebiet besonders verbreitet.



15) Terrakotte aus Kameiros im Brit. Mus. (nach *Weicker, Seelenvogel* 103 Abb. 34).

Vasenmalerei: Die S. entsprechen stets — vom Menschenkopf abgesehen — den für die betreffende Stilgattung charakteristischen Vogelbildern, erscheinen wie diese mit erhobenen, aufgebogenen oder — in der ostgriechischen Malerei noch nicht belegt — mit beiderseits ausgebreiteten oder anliegenden Flügeln. Die ältesten S. finden sich in geometrischen Lokalstilen des Ostens.

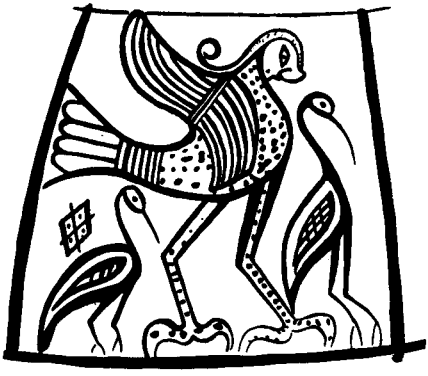
a) Kugelförmige Kanne mit hohem trichterförmigem Hals aus Rhodos (Abb. 16; Brit. Mus. A 34; *Seelenvogel* 107 Abb. 39).

Sie gehört wie die Scherben mit geflügelten Kentauren (Brit. Mus. A 270; *Salzmann, Nécropole de Camirus* 39), die Gefäße Brit Mus.

16) Schulterbild einer geometrischen Kanne aus Rhodos im Brit. Mus. *A* 34 (nach *Weicker, Seelenvogel* 107 Abb. 38).

A 35 und Louvre A 286 und in Thera und in Milet gefundene Vasen zu einer noch wenig bekannten rhodischen, noch mit mykenischen Elementen durchsetzten und von ostgriechischen Stilen beeinflußten Lokalgattung, der Aristonothosvase nahe verwandt (*Seelenvogel* 107 f.; *Dragendorff, Thera* 2, 180). Kopf und Hals der bärtigen S. sind tongrundig, auch der Flügel, mit starker Mittellinie wie bei den Kentauren. Unter einer S. ein linear umgebildetes mykenisches Ornament (s. *Seelenvogel* 108). Nach der verkümmerten Lotosranke am Hinterkopf der S. sind noch ältere Darstellungen in der rhodischen Vasenmalerei vorauszusetzen.

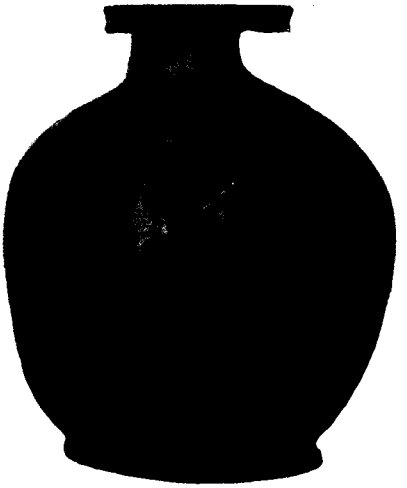
b) Geometrische Kugelamphora mit hohem Fuß und weitem Hals aus Thera (*Seelenvogel* Abb. 17; 145 f. Abb. 69/70; *Dragendorff, Thera* 2, 202 Abb. 404/405). Der Bauch metopisch gegliedert, in den Feldern sich kreuzende Doppelellipsen und Halbkreise, im Mittelfeld der Vorderseite zwischen zwei gewöhnlichen (Seelen)vögeln ein unbärtiger Menschenvogel mit gewaltigen Krallen, leicht aufgebogenem Flügel, Fächerschwanz und Lotosranke. Das Fabrikationszentrum dieser bisher nur auf Thera gefundenen, aber nicht dort entstandenen Vasenklasse, die mit gewissen böotisch-geometrischen Gefäßen aufs engste verwandt, aber technisch und stilistisch besser ist, ist noch nicht ermittelt. *Dragendorff* (*Thera* 2, 207 f.) vermutet es im euböischen Kunstkreis, jedenfalls ist sie stark von Osten beeinflußt. Die S. ist durch ihren Fächerschwanz als fremder Eindringling in den geometrischen Stil gekennzeichnet, die verkümmerte Lotosranke beweist auch hier, daß die ostgriechischen Vorbilder in weit ältere Zeit zurückreichen.



17) Von einer geometrischen Amphora in Thera (nach *Weicker, Seelenvogel* 145 Abb. 70).

In der sog. rhodischen und melischen Vasenmalerei fehlt nun die S. bisher völlig, ebenso in der sog. Fikellura- (vielleicht samischen) Keramik und auf den von kleinasiatischen Ioniern in Etrurien gemalten Caeretaner Hydrien. Sie findet sich sicher lokalisiert in Xanthos (Grabstein des Typus A Abb. 12, Weiterbildung des Typus B am Harpyienmonument), auf Münzen von Phokäa (Brit. Mus. *Catal. of greek coins, Ionia* Taf. 4. 5) und Kyzikos (Samml. Green-

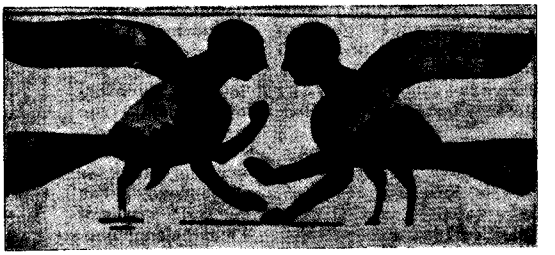
well, *Blumer-Keller, Tier- und Pflanzenbilder* Taf. 12, 37; *Rev. arch.* 1860 f. 24, 5) und in Klazomenae. Die klazomenischen Tonsarkophage (hier die S. meist um ein Lotospalmettenornament gruppiert; zur Liste *Seelenvogel* 118 hinzuzufügen *Jahrb.* 1904, 156 Abb. 4) und die hauptsächlich durch die Funde



18) S. mit männlichem und weiblichem Kopf, korinthischer Kugelaryballos in Athen (unpubl., nach Photogr.).

von Defenneh vertretene klazomenische Vasenmalerei (*Prinz, Naukratis* 44 f.) zeigen die gleichen Typen: stumpfe schmale, z. T. aufgebogene Flügel (Abb. 20). Klazomenischer Einfluß ist auch in den S. der naukratitischen Vasenmalerei (*Prinz, Naukratis* 87 f.; *Böhlau, Nekropolen* 79„ spätmilesisch") fühlbar, die viel zu jung ist (ca. 600—550), um etwa als Ausgangspunkt für die Übertragung des Typus aus Ägypten gelten zu können. Ostgriechische, den klazomenischen verwandte Typen sind auch die S. der kyrenäischen Vasenmalerei (Abb. 4). Die Arme werden, ägyptischen Vorbildern entsprechend (Abb. 10), adorierend vorgestreckt (wie bei Typus A Abb. 13 und architektonischen Terrakotten aus Capua [*Patroni, Catalogo dei vasi e delle Terrecotte del Museo Campana* nr. 649, *Furtwängler, Meisterwerke* 253] und Gela [*Kekulé, Terrakotten von Sizilien* Fig. 96]); aus dem Adorieren wird, griechischen Vorstellungen entsprechender, ein drohendes Vorstrecken der Arme (von ionischen Vorlagen aufs stärkste beeinflußte etruskische Vase Louvre E 722, *Seelenvogel* 119 Abb. 44; vierflügelige fliegende S. einer archaischen Silbermünze aus Kreta, *M. L.* Bd. 1 Sp. 1846 usw.; andere Umbildungen dieses Motivs s. *Seelenvogel* 120 f.); oder die S. halten in den vorgestreckten Händen Kranz und Lotosranke (z. B. kyrenäische Schale Abb. 4; klazomenischer Sarkophag in Wien, *Ant. Denkm.* 1, 45; vielfach auf etruskischen Kopien ostgriechischer Gefäße), in Kyzikos statt dessen das Wahrzeichen der Stadt, den Thunfisch (*Blumer-Keller, Tier- und Pflanzenbilder* 12, 37), oder Musikinstrumente. Weiter wird die schematische Armhaltung zum Entführungsschema umgestaltet; mit dem Wechsel der Anschauungen wird das gewaltsame Rauben zum fürsorglichen Davontragen der Seele ins Jenseits (Harpyienmonument von Xanthos, *M. L.* Bd. 1 Sp. 1846 [*Oliver S. Tonks, An interpretation of the Harpy tomb, Am. Journ. of Arch.* 1907, 321 f. verfehlt], Simareliefs des alten Tempels von Ephesos, Brit. Mus. 1, 47, 36—45 usw., oft in etruskischen Kopien ostgriechischer Henkelattachen).

19) S. mit Löwenbeinen von einem korinthischen Kugelaryballos (nach *Mon. ant.* 16, 635 Abb. 451).



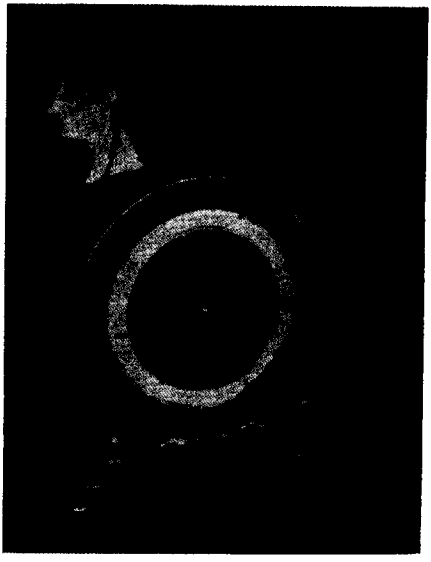
20) S. mit Löwentatzen statt der Hände, an einem klazom. Sarkophag im Brit. Mus. (nach *Weicker, Seelenvogel* 128 Abb. 54).

Alle diese Typen werden auch in den Ländern des Ostens nachgeahmt: die phrygische S. von Gordion Sp. 621, die bärtige S. eines griechisch-persischen Steines mit Lotosblüten in den Händen bei *Furtwängler, Gemmen* 3, 124 Fig. 85, die kyprischen S. Sp. 618.

Mischbildungen, bes. zwischen S. und andern Fabelwesen, sind bei der Proteusnatur der Seelendämonen verhältnismäßig häufig (s. *Seelenvogel* 127 f.), sämtlich ostgriechischen Ursprungs:

a) S. mit 2 Köpfen: altionische Henkelattache der Sammlung de Vogué Paris, *Perrot-*

Chipiez 3, 734 Abb. 397; beide Köpfe sind nach gütiger Mitteilung des Herrn Besitzers weiblich. Korinthischer Kugelaryballos in Athen, Collignon-Couve 488 (Abb. 18, s. auch *Archiv für Religionswissensch.* 1909, 206).



21) Augenseirene der sfg. Hydria im Brit. Mus. *B* 342 (nach Photographie Mansell).

b) S. mit den Köpfen einer Frau, eines Schakals und eines Geiers (?), ungeflügelt, darunter ΓΟΡΓΩΝ: Abraxasgemme in Dresden (*Seelenvogel* 129 Abb. 55).

c) S. mit Gorgoneion: auf ostgriechische Vorbilder zurückgehende etruskische Vase Berlin 2157. *M. L.* Bd. 1, Sp. 1847.

d) S. mit Löwenbeinen: bärtige S. eines korinthischen Kugelaryballos Abb. 19, ähnlich München 948 (italisch-korinthisch) und wohl naukratitische (*Prinz, Naukratis* 104 f.) glasierte Gefäßfiguren, z. B. Berlin 1289 (*Ath. Mitt.* 1879 Tf. 19, 1), Brit. Mus. A 1237, Boston.

e) S. mit Löwentatzen statt der Hände: klazomenischer Sarkophag im Brit. Mus. Abb. 20.

f) S. mit Fischschwanz und Flossen; Bronzerelief von Perugia, *Röm. Mitt.* 1894, 305, Fig. 10; Bronze in Catania, *Röm. Mitt.* 1897, 116, Fig. 4, beides ionische Arbeiten, auf etruskischen Vasen, wie München 1050, nachgebildet. Zugrunde liegt der Glaube an die Fischgestalt der Seele (*Seelenvogel* 129), der in der ätiologischen Verwandlungssage von der Bestrafung der tyrrhenischen Seeräuber nachklingt und in dem über der aufgebahrten Mumie schwebenden Seelenfisch eines ägyptischen Sarkophags der Kaiserzeit, *Archiv für Religionswissensch.* 1909, 574, eine neue monumentale Bestätigung gefunden hat.

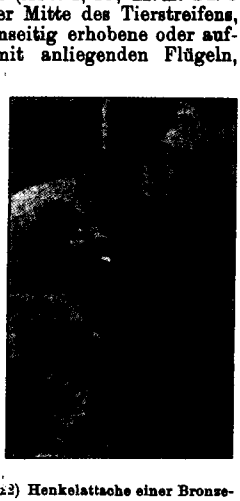
g) S. und apotropäisches Auge (s. *Seelenvogel* 158): sfg. Hydria, Brit. Mus. B 342 (Abb. 21); sfg. Deckelamphora Brit. Mus. B 215.

Kunst des Mutterlandes.

Chalkis. Toreutik und Vasenmalerei verwenden verschiedene Typen. Typus A ungemein häufig als Henkelattache von Bronzegefäßen; die S., gelegentlich mit 4 Flügeln, steht auf einer Palmette, deren auslaufende Seitenranken die Flügel stützen, oder, als Attache von Gefäßfüßen, auf einer Löwenklaue (z. B. Athen, Akropolismuseum 445, 446; Paris, Louvre 414.) Abb. 22, ein entwicklungsgeschichtlich wichtiges Stück, zeigt Arme und Flügel miteinander verwachsen. Sonst sind die Arme nur in der Verdickung des oberen Flügelabschnittes zu erkennen, die Federhosen fehlen nie. So zahlreiche Exemplare aus Euböa, Kertsch und Kleinasien, deren Typus die korinthische und attische Toreutik beeinflußt und, von der italischen Kunst aufgenommen, sich fast unverändert bis in römische Zeit erhält.

In der chalkidischen Vasenmalerei findet sich bis jetzt nur die unbärtige, armlose S. des Typus B, Gesicht gelegentlich von vorn, meist mit ausgebreiteten Flügeln unter den Henkeln der Tierfriesamphoren, doch ist die archaische Keramik von Chalkis noch unbekannt.

Korinth. Hier die ältesten S. auf griechischem Festland. Ihre Flügelhaltung richtet sich meist nach dem verfügbaren Raum, also beiderseits ausgebreitete, seltner aufgebogene Flügel auf Aryballen (Abb. 2, 18; *M. L.* Bd. 3 Sp. 3215) oder in der Mitte des Tierstreifens, im Streifen selbst einseitig erhobene oder aufgebogene Flügel; mit anliegenden Flügeln, fast kriechend im niedrigen Streifen (Abb. 23), steil aufgerichtet auf Schlaucharyballen. Sehr oft bärtig oder mit Kalathos, der im korinthischen und böotischen Kunstgebiet die ionisch-ostgriechische Lotosranke als chthonisches Symbol vertritt; die kyrenische Doppellotosranke auf dem Haupt der fliegenden S. Berlin Inv. 3975 weist mit Sicherheit auf fremden Einfluß. Auch ihr Flugschema, das sich nur noch vereinzelt findet (*Seelenvogel* 143 Abb. 68, s. *M. L.* Bd. 3, Sp. 3216) ist nicht rein korinthisch. Dies — die Flügel nach oben und unten geschlagen, s. Abb. 3 und *Seelenvogel* 142 Abb. 65 — ist eine leichte Umbildung des Typus A, dem



22) Henkelattache einer Bronzehydria der Sammlung Trau in Wien (nach *Weicker, Seelenvogel* 131 Abb. 56).

korinthischen fliegenden Adler angeglichen. S. mit Helm (hierzu vgl. Sphinx mit Helm *Not. degli scavi* 1905, 357 Abb. 116, *Mon. ant.* 16 492 Abb. 25) s. *M. L.* Bd. 3 Sp. 3215 Abb. 2. S. mit Armen fehlen im Gebiete der korinthischen Kunst. Die S. Abb. 2, 3, die im Garten der Götter auf dem Mastos Collignon-Couve 625 Sp. 610, der *Fovς* auf der Breslauer Hydravase

23) S. von einem korinthischen Napf, Berlin 957 (nach *Wilisch, Altkorinthische Tonindustrie* Taf. 3, 38).

(*Mon.* 3, 46, *Roßbach, Griech. Antiken des arch. Museums in Breslau* S. 6) u. a. beweisen die Lebendigkeit korinthischen Seelenglaubens. Darstellungen des Odysseusabenteuers fehlen jedoch bis jetzt, denn der Bostoner Aryballos Sp. 603 ist schwerlich korinthisch; die in der Höhle mit hochgezogenen Knieen kauernde Alte hat ihre nächsten Parallelen auf der chalkidischen Tydeusvase in Kopenhagen (*Arch. Zeit.* 1866, Tf. 206).

Bärtige S. des von den korinthischen Vasen her bekannten Typus auch auf den Reliefs der argivisch-korinthischen Bronzebleche, bemerkenswert der „ostgriechisch" geschwungene Bart der S. des Streifens aus Eleutherae (*De Ridder, De ectypis quibusdam quae falso argivo-corinthiacae vocantur* n. 84, *Seelenvogel* Abb. 62). Korinthische Terrakotten s. Sp 622. An korinthischen Standspiegeln trägt die S. mit ihren ausgebreiteten Flügeln (Typus A) entweder das Rund oder bildet seine Bekrönung. Es sind Nachbildungen chalkidischer Vorlagen.

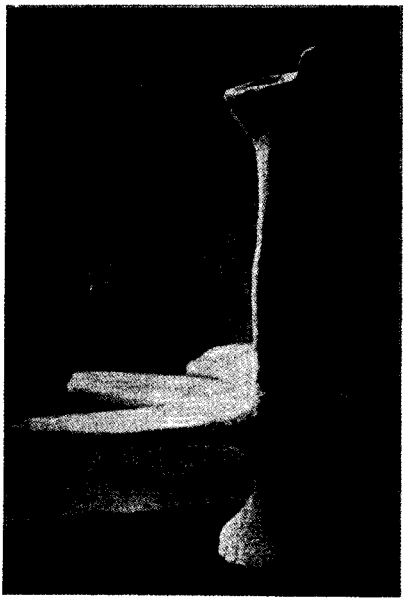
Von den Wandlungen des Typus innerhalb der korinthischen Vasenmalerei zeugt Abb. 24 von der Schulter einer spätkorinthischen Deckelbüchse in Bonn, am Bauch ein umlaufender Streifen von liegenden umschriebenen Palmetten.

Böotien. Die S. der böotischen Vasen, z. T. von korinthischen Typen beeinflußt, zeigen eine charakteristische Stilisierung, bes. des rautenförmigen Bartes (*Seelenvogel* Abb. 71, 72); die Lotosranke fehlt, aber auch der Kalathos; S. mit Armen kommen auf böotischen Gefäßen nicht vor, unbärtige erst auf jüngeren Kopien korinthischer Aryballen.

Eine typologische Sonderstellung nehmen die Terrakottenseirenen ein: brettartig, wie alle archaischen Tonfiguren Böotiens, meist mit ausgebreiteten oder erhobenen Flügeln (Abb. 25, s. *Seelenvogel* Abb. 73—76; *Winter, Terrakotten* 1, 226, 1, 2). Charakteristisch ist der hohe Kalathos, der sich hier wie in Korinth seit mykenischer Zeit erhalten hat, mit der plastischen, vorn spiralisch zur Scheibe gerollten Lotosranke. Alle bisher bekannten böotischen Terrakottenseirenen sind unbärtig. Natürlich finden sich auch die üblichen ostgriechisch-korinthischen Gefäßfiguren. In der spätböotischen Terrakottaplastik, den Tanagräer Figuren, fehlt dagegen die S. fast ganz.

24) S. von einer spätkorinthischen Deckelbüchse in Bonn (nach *Weicker, Seelenvogel* 143, Abb. 67).

Attika. Hier tritt die S. verhältnismäßig spät auf, sie hat aber ihre typologische Weiter-



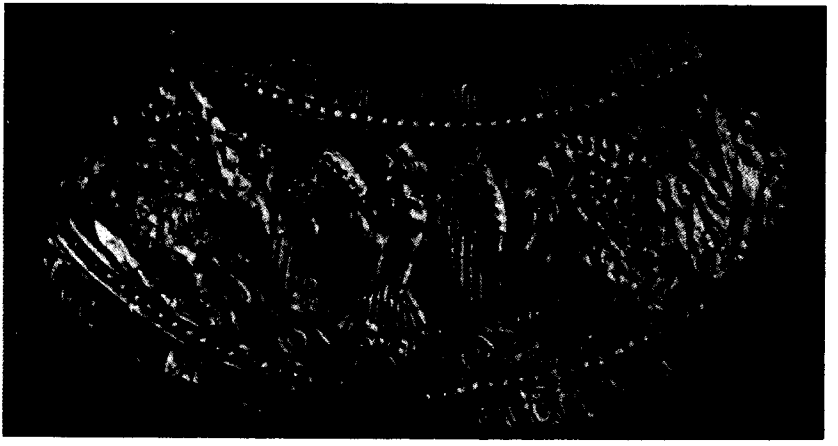
25) Böotische Terrakottaseirene in Bonn (nach *Weicker, Seelenvogel* 149 Abb. 74).

eingezacktem langem Haar auf den stark ionisch beeinflußten (über Eretria? s. *Nilsson, Jahrb.* 1903, 129; doch steht die jüngere eretrische Vasenmalerei unter attischem Einfluß) Vurvavasen (Abb. 26) und im Tierfries der etwas jüngeren „tyrrhenischen" Amphoren (zur Typik s. *Thiersch, Tyrrhenische Amphoren* 97 f.). Die S. werden dabei immer schmächtiger, das Haar endet keilförmig oder verschwindet hinter dem Flügel. Sehr selten tragen sie Bart oder Lotosranke, ganz vereinzelt sind S. mit anliegenden Flügeln, die sonst unter den Henkeln

26) S. von einem Vurvabecher in Athen (nach *Thiersch, Tyrrhenische Amphoren* 95, 8).

bildung im 5. und 4. Jahrh. auf attischem Boden erfahren. Sie findet sich zuerst kurz vor 600 auf einer großen Amphora der Übergangsperiode, Athen *Collignon-Couve* 652, (*Seelenvogel* 153, Abb. 78; bei *Prinz, Naukratis* 76 als n. 5 und n. 11 aufgeführt), unbärtig mit erhobenem Flügel; dann in ganz bestimmter Stilisierung — kurzer, gedrungener Körper, meist mit der Spitze eingerollter Flügel, tief oder zwischen den Augen der Augenschalen erscheinen, also mit diesen aus dem Osten gekommen sind. Von dort stammen auch die Augenseirenen Sp. 627.

Der reine Typus A ist in Attika außerordentlich selten, z. B. fliegende S. von vorn, weiß aufgesetztes Innenbild der sfg. Augenschale Brit. Mus. B 429, *Seelenvogel* 160 Abb. 81; etwas häufiger im korinthisch-ionischen Flug-



27) Silberrelief im Louvre (nach *Weicker, Seelenvogel* 134 Abb. 60).

schema, die Flügel nach oben und unten geschlagen, beim Kriegerauszug auf ionisch beeinflußten Vasen, wie z. B. Brit. Mus. B 147, Florenz *J. h. st.* 1887 Taf. 70 usw.; auf Ranken sitzende S., wie sie ähnlich auch als Schaleninnenbild verwendet worden ist, auf dem prächtigen Silberrelief des Louvre Abb. 27.

Die weitere Ausbildung des Seirenentypus erfolgt nun in der Richtung einer fortschreitenden Vermenschlichung der Formen. Die älteren mit Armen versehenen S. der attischen Kunst sind rein ostgriechisch und haben u. a. denselben weiten Halbärmel am Ansatz des Oberarmes wie die Figuren des Harpyienmonumentes. Das Entführungsschema ist

28) Vom Deckel einer rfg. Büchse in Petersburg (nach *Compte rendu* 1880 Taf. 5, 1).

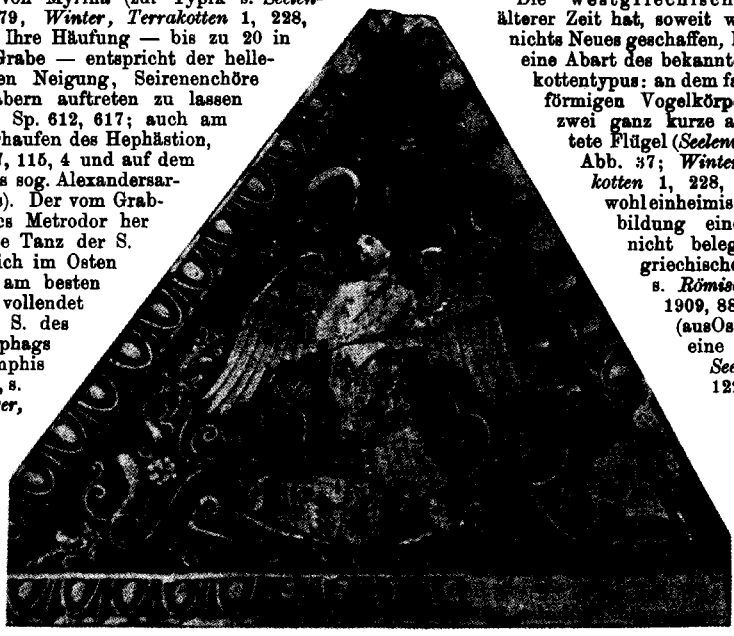
in Attika nicht nachzuweisen, ebensowenig Kranz und Lotosranke in den Händen der S. Um so häufiger ist die musizierende S. im Typus der weißgrundigen Lekythos Brit. Mus. B 651 (s. *M. L.* Bd. 3, Sp. 3218, Abb. 7) auf weißgrundigen Lekythen und weißfigurigen Omphalosschalen von der Akropolis und aus Rhodos. Dieser zunächst sepulkrale Typus — gelegentlich auch Schildzeichen der Athena auf panathenäischen Amphoren, *Mon.* 1, 12, 12; *Annual* 13, Tf. 4, ähnlich auf klazomenischen Sarkophagen, *B. C. H.* 1895, 85, Abb. 6 — geht nun in die Darstellungen des Odysseusabenteuers über, die also zuerst in attischer Kunst musizierende S. zeigen. Aus kompositionellen Gründen sind meist nur die S. angegeben, gewöhnlich musiziert nur eine, die andern haben dann keine Arme, da sie sie nicht brauchen. Liste s. *Seelenvogel* 162/163; der Typus der dort unter 3) verzeichneten Schale: jederseits die 3 S. mit Kithara, Doppelflöten und Krotalen, Delphine zur Andeutung des Wassers, kommt noch auf einer Reihe ähnlicher Schalen vor. Die vollständigste und inhaltlich interessanteste Darstellung bietet die rotfigurige Amphora Brit. Mus. E 440, Abb. 1.

Sonst ist die S. in der rotfigurigen Vasenmalerei selten; am häufigsten erscheint sie neben dem Grabpfeiler auf kleinen sepulkralen Lekythen und Aryballen (*M. L.* Bd. 3, Sp. 3219, Abb. 9); s. auch *Ath. Mitt.* 30, 207f.

Zu den menschlichen Armen kommt die weibliche Brust; es entstehen so organische Schöpfungen wie Abb. 28, und die *Seelenvogel* 170f. erwähnten Gefäßfiguren (*Winter, Terrakotten* 1, 228, 6); das Problem einer harmonischen Verbindung von Vogel und Jungfrauenleib — ganz selten verdeckt ein Gewand die Übergangsstelle: *Conze, Grabreliefs* 3, Tf. 355 nr. 1674; *Ussing, Nye Erhvervelser,* Tf. 2, häufiger bei Terrakotten aus Myrina — spornt zu immer neuen Lösungsversuchen an, die an attischen Goldarbeiten, Gemmen (z. B. *Furtwängler, Gemmen* 10, 23; 13, 19) und Grabsteinen gut zu verfolgen sind (s. *Seelenvogel* 167f.). Den Stand der Entwicklung kurz nach 400 zeigt die S. vom Dexileosmonument (*Brückner, Der Friedhof am Eridanos* 61; *M. L.* Bd. 3 Sp. 3215 Abb. 5). Die S. rückt immer mehr in Vorderansicht — s. *Conze* 1, Taf. 35, 1 nr. 74; 2, Taf. 178 nr. 904; auch Abb. 6 — dadurch wird in dem breit entfalteten Fächerschwanz ein dekorativ wirksamer Hintergrund für die dünnen Vogelbeine gewonnen, während die mächtigen, bis zum Boden reichenden Flügel die ganze Gestalt wirkungsvoll einrahmen. So kommt man aus künstlerischen Gründen zu einem Typus, der dem altionischen Typus A (s. Abb. 12) außerordentlich ähnelt, ohne doch von ihm abhängig zu sein, und der nun seinerseits auf die hellenistische Kunst im Osten einwirkt. Neben den musizierenden Grabseirenen treten im 4. Jahrh. die auf attischen Vasenbildern noch fehlenden klagenden S. auf (s. Sp. 609; *Seelenvogel* 171—175, danach

M. L. Bd. 3, Sp. 3216f.; neueste Zusammenstellung bei *Conze* 3, Textband nr. 1663—1679a, unter 1679a Verweisung auf die früher erwähnten Grabs.) Vereinzelt bleiben wenig glückliche Nachbildungen anderer statuarischer Motive, wie des der knieenden Klagefrauen in der Terrakotta Brit. Mus. C 13, *Seelenvogel* 171; *Winter, Terrakotten* 1, 228, 1.

Die attischen Typen der Grabseirenen werden in hellenistischer Zeit allenthalben im Osten nachgeahmt, besonders in den Terrakotten von Myrina (zur Typik s. *Seelenvogel* 179, *Winter, Terrakotten* 1, 228, 3—5). Ihre Häufung — bis zu 20 in einem Grabe — entspricht der hellenistischen Neigung, Seirenenchöre auf Gräbern auftreten zu lassen (Abb. 6, Sp. 612, 617; auch am Scheiterhaufen des Hephästion, *Diod.* 17, 115, 4 und auf dem First des sog. Alexandersarkophags). Der vom Grabstein des Metrodor her bekannte Tanz der S. findet sich im Osten häufig, am besten in der vollendet schönen S. des Sarkophags von Memphis (Abb. 29, s. *Watzinger, Griech. Holz-*



29) Stuckrelief eines Holzsarkophags aus Memphis (nach *Weicker, Seelenvogel* 180 Abb. 90).

sarkophage S. 32 nr. 8) und der Statue vom Sarapeion zu Memphis, *Seelenvogel* 181, Abb. 91, sodann auf hellenistischen und römischen Grabsteinen aus Kleinasien, die sämtlich den altheimischen (s. Abb. 12) Pfeilertypus bewahrt haben (*Seelenvogel* 177f.; *Pfuhl, Jahrb.* 1905, 50f.). Klagende Grabseirenen (literarische Verwendung des Motivs s. Sp. 615) auf der alexandrischen Hadravase *Seelenvogel* 80 Abb. 20, *Arch. Anz.* 1902, 159 nr. 11.

Ostgriechisch-hellenistischen Anschauungen und Vorbildern entsprechen die freischwebenden S. des Reliefbildes Abb. 8 und pompeianischer Wandbilder des 4. Stils, letztere gelegentlich mit Musikinstrumenten oder den von unteritalischen Vasen geläufigen bakchischen Attributen, ergänzt durch den aus Gründen formaler Responsion neugeschaffenen Androseiren (*Seelenvogel* 181f.).

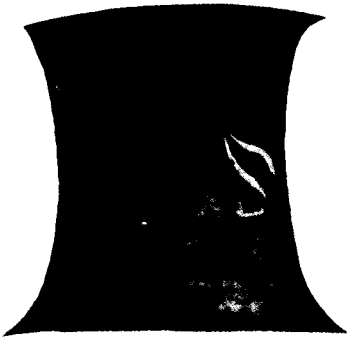
Der Einfluß der alexandrinischen Gelehrsamkeit (Sp. 614) schuf schließlich rein menschliche S. In dieser Gestalt wohnen sie dem Kampfe des Acheloos mit Herakles bei (Dreifußbasis aus Palästina, *Ztschr. des deutschen Palästinavereins* 7, Tf. 2A) und sind typisch für die Darstellung des homerischen Abenteuers auf den etruskischen Aschenkisten (*Brunn-Körte, I rilievi delle urne etrusche* 1, 90—95). Als geflügelte Jungfrauen erscheinen sie auf einem Basaltrelief der Sammlung Lansdowne (*Michaelis, Ancient marbles* 459 nr. 76).

Westgriechische und italische Kunst.

Die westgriechische Kunst älterer Zeit hat, soweit wir sehen, nichts Neues geschaffen, höchstens eine Abart des bekannten Terrakottentypus: an dem fast kugelförmigen Vogelkörper sitzen zwei ganz kurze ausgebreitete Flügel (*Seelenvogel* 105, Abb. 37; *Winter, Terrakotten* 1, 228, 7); eine wohleinheimische Nachbildung eines sonst nicht belegten ostgriechischen Typus s. *Römische Mitt.* 1909, 88 Abb. 18 (aus Ostsizilien), eine andere *Seelenvogel* 122 Abb. 47. Die jüngere unterita-

lische Vasenmalerei verwendet trotz ihres überwiegend sepulkralen Charakters die S. nur selten, sie ist unmodern geworden. Dionysische Attribute, Thyrsosstab, Binden und Schalen, die die chthonische Lotosranke völlig, die Musikinstrumente größtenteils verdrängt haben, kennzeichnen die S. als selige Seele im Thiasos (Sp. 610). Man greift auf die attischen Typen zurück; die S. der rfg. Aryballen mit Grabpfeiler findet sich direkt ins Unteritalische übersetzt auf der kampanischen Lekythos Brit. Mus. F 250 (*Seelenvogel* 198, Abb. 101); andere menschenköpfige Vögel meist am Hals kampanischer Gefäße, z. B. Berlin 3025, Boston, Brit. Mus. F 194, Ermitage 1598, Bologna 666 (apulisch), Neapel, *M. B.* 2581, 2878 (desgl.). Dem Vogelleib wird ein weiblicher Oberkörper aufgesetzt; da aber die Flügel, ob anliegend oder ausgebreitet, nicht von der menschlichen Schulter, sondern vom Vogelkörper ausgehen, entstehen häßliche, lebensunfähige Zwitter-

geschöpfe (Abb. 30), denen man außerhalb Großgriechenlands bisher nur einen helleniști-



30) S. vom Hals einer kampanischen Amphora in Boston (nach Photographie *Coolidge* 8644).

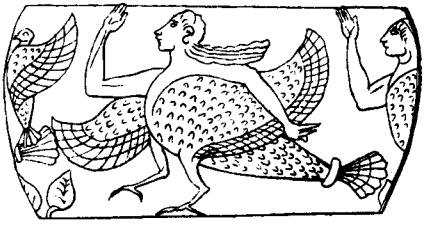
schen Grabstein aus Chios (*Ath. Mitt.* 1888, 196; *Seelenvogel* 176, Abb. 89) zur Seite stellen kann. Liste s. *Seelenvogel* 199 f., dazu namentlich Gefäße in Boston. Darstellungen des Odysseusabenteuers: kampanischer Krater in Berlin: In der Mitte große S. mit ausgebreiteten Flügeln und Doppelflöten, l. mit Tympanon, r. mit Kithara, diese am Oberkörper bekleidet, Flügel anliegend, unten Schiff des Odysseus. Ähnlich, nur ohne Schiff, kampanische Hydria Berlin 3031 (die Flügel der mittelsten S. gehen vom Frauenkörper aus).

Henkelattachen des chalkidischen Typus kom-

31) Etruskische Terrakottaseirene (nach *Gaz. Arch.* 12 Taf. 34).

men an Bronze- und Tongefäßen (Neapel 2871) vor und bleiben, wie Bronzegefäße aus Pompeji und Boscoreale, vom Rhein und aus Britannien zeigen, unverändert bis in römische Zeit in Gebrauch.

Etrurien. Typus A. Die außerordentlich häufigen S. dieses Typus, meist nach ionischem Vorbild vierflügelig und bekleidet, stehen völlig unter dem Einfluß der ostgriechischen und chalkidischen Henkelattachen. Fast regelmäßig ist die Fußpalmette weggefallen, die Füße sind an den Leib gezogen, die S. fliegt. Die provinzielle Umbildung und Ver-



32) S. von der etruskischen Amphora München 1077 (nach *Micali, Monumenti inediti* Taf. 43, 3).

schlechterung des Typus ist Schritt für Schritt zu verfolgen (Einzelheiten und Belege s. *Seelenvogel* 185—192):

a) Die ausgestreckten Arme halten Menschen (etr. Vase Berlin 2157; Bronzeattache Brit. Mus. nr. 650) oder Attribute, z. B. Schlangen (*Gerhard, Etr. Spiegel* 217), Kymbala (desgl. 429, 2; Terrakotta vom Esquilin *Mon.* 11, 10a 2), Fackeln *Annali* 1879, Tafel R 2), Blüte und Kranz *Seelenvogel* 189, Abb. 94).

b) Die Arme liegen, je nach der Flügelhaltung im Ellbogen nach oben oder unten gekrümmt, mit ausgebreiteten Händen vor den Flügeln (Abb. 31), sie werden erhoben (*Furtwängler, Gemmen* 19, 73) oder gesenkt (*Gräven, Ant. Schnitzereien* Taf. 76).

33) S. von einer Terrasigillatascherbe in Boston (nach *Weicker, Seelenvogel* 203 Abb. 102).

c) Sie liegen im Klagegestus auf der Brust.

d) Sie fassen zur Motivierung dieser nicht mehr verstandenen Bewegung je eine Locke.

Die armlose Variante des Typus kommt

gleichfalls häufig auf Vasen, Bronzen und Schnitzereien vor.

Typus B. Die ostgriechischen Bronzen (Abb. 14) werden fast unverändert übernommen, Terrakotten sind dagegen sehr selten, ganz vereinzelt ein Buccherogefäß in Gestalt einer bärtigen S. Berlin 1609. Die S. fehlt ganz auf den rottonigen wie auf den älteren schwarztonigen Reliefvasen und findet sich nur selten auf späten Buccherogefäßen. Die gemalten Vasen geben eine Musterkarte der ostgriechischen Typen, namentlich der S. mit Armen und Lotosranke; diese kommen verhältnismäßig häufig auf den „pontischen" Vasen vor (Liste *Seelenvogel* 116f.) und bilden in ganz bestimmter Stilisierung (Abb. 32) — fliegend mit leicht aufgebogenen Flügeln, langem, flatterndem Haar, ein Arm vor-, der andere zurückgestreckt, auch mit Lotosranke in der Hand — geradezu das Leitmotiv einer von ostgriechischen Vorlagen besonders abhängigen Gruppe (*Röm. Mitt.* 1888, 173f.), entweder reihenweise im Tierfries oder paarweise am Halse, nur selten als Einzelfigur (Liste *Seelenvogel* 195). Natürlich fehlt es auch nicht an Kopien korinthischer S.

Die Henkelattachen hatten schon in römische Zeit geführt. Neuschöpfungen sind nicht zu erwarten. Die Münzstempel der gens Petronia (*Blumer-Keller, Tier- und Pflanzenbilder* 12, 38) wie die dekorativen S. der Aschenkiste im Lateran, *Altmann, Röm. Grabaltäre* nr. 112, und die auf arretinischen Gefäßen und Campanaschen Platten verhältnismäßig häufigen S., gewöhnlich mit Kithara und Doppelflöte paarweise um einen Altar, Kandelaber usw. gruppiert, rein menschlich bis auf Schwanz und Vogelbeine, deren Ansatz ein Hüftschurz verdeckt, gehen auf hellenistische, und zwar kleinasiatische Vorbilder zurück (Abb. 33 ist der Schwanz mit besonderem Formstempel angesetzt und zur Akanthusranke umgebildet), sie werden vom römischen Kopisten auch zu farblosen menschlichen Flügelgestalten mit sinnlosem Hüftschurz gemacht.

Das Gewand bleibt z. T. auch auf römischen Sarkophagen mit dem Gesangswettstreit zwischen Musen und S., auf Gemmen und meist christlichen Sarkophagen mit dem Odysseusabenteuer (s. Sp. 617, *Robert, Sarkophagreliefs* 2, 45f. Taf. 52). Die Formen werden immer unbeholfener, die plumpe S. mit Doppelflöten in den gesenkten Händen findet sich ebenso auf der Aschenkiste in Petersburg, *Altmann, Grabaltäre* nr. 58, wo ihr eine Muse die Flügelfedern ausreißt, wie auf christlichen Sarkophagen und tunesischen Mosaiken (als Einzelfigur). In provinzieller Terrasigillataware wird die S. immer mehr wieder zum menschenköpfigen Vogel, der oft flöteblasend einem Satyr mit der Syrinx gegenübergestellt wird. Armlos erscheint der Menschenvogel auf einer Aschenkiste im Brit. Mus. *Anc. marbl.* 5, 10, 1 und auf einer Reihe von Gemmen und Glaspasten. Man ist unbewußt wieder zur Urform des Typus zurückgekehrt.

[Weicker.]

Seirios (*Σείριος*) 1) s. Sternbilder. — 2) Bezeichnung des Helios bez. des diesem gleichgesetzten Osiris, *Archiloch. frgm.* 61 (*Plut. Quaest. Conv.* 3, 10, 2). *Lykophr.* 397 und dazu *Paraphr. vet.* und *Schol.* (p. 148, 9 *Scheer*). *Plut. Is. et Os.* 51. *Diodor* 1, 11. *Hesych.* u. *Suid.* s. v. *Σείριος. Orph. Argon.* 122. *Nikand. Ther.* 205. 308. *Schol. Opp. Hal.* 3, 48. *Welcker, Gr. Götterl.* 1, 615. *v. Holsinger* zu *Lykophr.* a. a. O. *Gruppe, Gr. Myth.* 345, 4. [Höfer.]

Seirites (*Σειρίτης*), ein Libyer, Erfinder des Flötenspieles, *Duris* (*F. H. G.* 2, 478) bei *Athen.* 14, 618 b. c. *Radermacher, Rhein. Mus.* 63 (1908), 462 und Anm. 1. *Solmsen* bei *Radermacher* a. a. O. 556. [Höfer.]

Seisichthon (*σεισίχθων*) 1) Epitheton des Poseidon (s. d. Bd. 3 Sp. 2813), das den Gott als den Erschütterer des Bodens und als den Sender des Erdbebens (vgl. Seismos) bezeichnet, wie *ἐννοσίδας, ἐννοσίγαιος, ἐνοσίχθων, ἐλελίχθων, Ἐρεχθεύς*: *Pind. Isthm.* 1, 76: *ἄμμι δ' ἔοικε Κρόνου σεισίχθον' υἱόν || γεῖτον' ἀμειβομένοις εὐεργέταν || ἁρμάτων ἱπποδρόμιον κελαδῆσαι* . . . Vgl. auch d. *Schol.* z. d. St. — *Gell. N. A.* 2, 28, 1: *videntur existimasse antiquissimi Graecorum, qui Neptunum σεισίχθονα appellaverunt* [*tremores terrae fieri aquarum subter in terrarum cavis undantium pulsibus fluctibusque*]. Ähnlich *Ammian.* 17, 7, 12. = *Anaximenes fr.* 28 bei *Diels, Frgm. d. Vorsokratiker* 1^3, 17. Vgl. ferner *Anonym. Laurentian.* in *Anecd. var. Graeca et Lat. ed. Schoell* u. *Studemund* 1, 267. *Nicetas ebenda* 1, 279. 283. *Heraklit. Quaest. Homer.* 38 (p. 55, 14 ed. *Soc. phil. Bonnens. sodales*). *Dionys. Hal. Ant. Rom.* 2, 31 (wo der römische Gott Consus [s. d. und *Wissowa, Abhandl. zur röm. Relig.- und Stadtgesch.* 159 ff.] als *Ποσειδῶν σεισίχθων* gedeutet wird). Die Dichterstellen sind verzeichnet bei *Bruchmann, Epith. deor.* p. 198f., wo hinzuzufügen ist: *Bakchylid.* 17 (16), 58. 18 (17), 21. *Gruppe, Gr. Myth.* 1139, 2. *Piper, Myth. d. christl. Kunst* 2, 481. — 2) des Zeus: *Orph. hy.* 15, 8. Vgl. *Bruchmann* a. a. O. p. 140. [Höfer.]

Seismos (*Σεισμός*), Personifikation des Erdbebens, dargestellt als kraftvoller Mann, der in einer Höhle knieend oder die Füße fest auf den Boden stemmend mit beiden Händen den obern Rand der Höhle, die Erdoberfläche, packt, um daran zu rütteln, Miniatur des Utrechtpsalters, dessen Bilder auf antiken Ursprung (*Ad. Goldschmidt, Der Albanipsalter in Hildesheim* 12f.) zurückgehen, *H. Graeven, Repertorium der Kunstwissenschaft* 21 (1898), 33f.; vgl. auch *Walter de Gray Birch, The history, art and palaeography of the manuscript styled the Utrecht Psalter* 261, der die Figur aber als Atlas erklärt. (Vgl. auch den mit Atlas identischen Omophoros, der nach der Lehre der Manichäer das Erdbeben verursacht, *F. Piper, Mythol. d. christl. Kunst* 2, 484. *Kessler* bei *Hauck, Realencyklop. für protest. Theolog.* s. v. *Manichäer* 207.) Vgl. auch *Ant. Springer, Die Psalterillustrationen im frühen Mittelalter* in *Abhandl. d. phil.-hist. Kl. d. K. Sächs. Ges. d. Wiss.* 8 (1883), 271. Personifiziert erscheint das Erdbeben (*σεισμός*) auch bei *Ioh. Chrysost.*

Homil. in terrae mot. et in divitem et Lazar. 6, 1 (*Montfaucon* 1 p. 773c = *Migne, Scr. Gr.* 48 p. 1027f.) und *Homil. d. terrae mot.* (*Montf.* 2 p. 719b); vgl. *F. Piper* a. a. O. 2, 484f. [Höfer.]

Seixomnia, istrische Göttin auf einer alten in Glovizza bei Rovigno gefundenen Inschrift, *C. I. L.* 5, 8184 (= *Dessau, Inscr. sel.* nr. 4890; Faksimile bei *Hübner, Exempla script. epigr. lat.* nr. 27): *Seixomniai Leuciticai Polates* (vgl. *Mommsens* Anmerkung und dieses Lex. Bd. 2, 1983). Von *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, 1460, als keltisch registriert. [M. Ihm.]

Selagon (*Σελάγων*) las *Ptolemaios* bei *Hom. Il.* 5, 695 statt *Πελάγων*, *Schol. Venet. A* und *Townl. Hom.* a. a. O. *A. Ludwich, Aristarchs Homer. Textkritik* 1, 259. *C. Robert, Studien zur Ilias* 402. [Höfer.]

Selagos (*Σέλαγος*), Vater des von dem Telamonier Aias getöteten Troers Amphios aus Paisos, *Hom. Il.* 5, 612. *Tzetz. Hom.* 89. *Alleg. Il.* 5, 88. *Bethe, Theban. Heldenlieder* 65, 36. *Usener, Sitzungsber. d. K. Akad. d. Wiss. zu Wien* 137 (1897), 3, 38. *C. Robert, Studien zur Ilias* 378f. [Höfer.]

Selamanes (*Σελαμάνης*), syrischer Gott mit *Μάδβαχος* (so! nicht wie *C. I. G.* 3, 4449—51 und Bd. 2 Sp. 2296, 40ff. steht, *Μάλβαχος*) auf dem heute Shêkh Berekât genannten Berge (eine kurze Tagereise wnw. von Aleppo, dem alten Beroia gelegen) verehrt. Die Weihinschriften lauten stehend: *Διὶ Μαδβάχῳ καὶ Σελαμάνει*, oft mit dem Zusatz: *πατρῴοις θεοῖς* bez. *θεοῖς πατρῴοις* bez. nur *πατρῴοις*, *Butler, Amer. Journ. of arch.* 4 (1900), 434f. (vgl. *Berl. Phil. Wochenschr.* 1902, 28). *Prentice, Hermes* 37 (1902), 98—118. Die Namen bedeuten nach *Littmann* bei *Prentice* 117. *Clermont-Ganneau, Études d'archéol. orient.* 2 (1897), 48f. *G. Hoffmann, Zeitschr. f. Assyriol.* 11, 246 (vgl. auch *Winckler* bei *Schrader, Die Keilinschriften u. das Alte Testament*[3] S. 224: *Σελαμάνης*, mit dem assyrischen Gott Shalmânu und phoinikischem שלמו zusammenhängend) den 'Friedereichen oder Friedebringenden', *Μάδβαχος*, dessen Name in griechischer Transskription *Ζεὺς βωμός* lautet (*Prentice* a. a. O. 118; vgl. *Mark Lidsbarski, Ephemeris für semitische Epigraphik* 2 [1908] p. 81. *Clermont-Ganneau, Rec. d'arch. orient.* 4, 164f. *Gruppe, Bursians Jahresber.* 137 [1908], 639. *Halévy, Journ. asiat.* 9 Sér. Tome 18 [1901], 514f.) = Gott-Altar, vom syrischen madhbah = 'Altar'. *Σελαμάνης* ist auch als Personenname bezeugt (Phönizien) *Renan, Mission de Phénicie* p. 676. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Rom. pert.* 3, 1107 p. 418. [Höfer.)

Selasia (*Σελασία*), Beiname der Artemis, von der lakonischen Stadt Sel(l)asia, *Hesych. Σελασία. Bursian, Geogr. von Griechenl.* 2, 117, 1. Doch ist wohl umgekehrt die Stadt nach der Göttin genannt, *Welcker, Gr. Götterl.* 2, 399. *Wide, Lakon. Kulte* 121. *Gruppe, Gr. Myth.* 744, 16. *Fr. Studniczka, Kyrene* 144. Vgl. Selasphoros. [Höfer.]

Selasphoros (*Σελασφόρος*), Beiname 1) der Artemis: a) im attischen Phlya, *Paus.* 1, 31, 4; b) angeblich auf der Insel Pholegandros nach zwei von *Lenormant, Rev. arch. N. S.* 11 (1865), 126 nr. 5. 6 (vgl. *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 2, 505) veröffentlichten Inschriften, deren Echtheit aber — sie rühren von dem bekannten Fälscher *Konst. Simonides* und einem anderen ungenannten Gewährsmann her — zum mindesten sehr zweifelhaft ist, *Hiller v. Gaertringen Inscr. Insul. Mar. Aeg.* 3, 193, wo auch die Inschriften (nr. 1057[5a]f.) wiederholt sind; vgl. Selasia. — 2) des Hephaistos, *Nonn. Dionys* 30, 95. — 3) der Selene in einem Zauberpapyros (Horoskop), *Kenyon, Greek Papyri in the Brit. Mus. Catalogue, With Texte* 135 v. 73. [Höfer.]

Selasva (selasva), auf einer etruskischen Bleitafel ehedem gelesen, siehe s. v. selvans. [C. Pauli.]

Selemnos (*Σέλεμνος*), s. Argyra und *W. H. Engel, Kypros* 2, 501f. 675. *Curtius, Peloponnesos* 1, 446. *Panofka, Arch. Zeitung* 13 (1855), 125. Nach *Kalkmann, Pausanias d. Perieget* 134 (vgl. 177) war die Sage vielleicht von *Rhianos* dichterisch behandelt. Die Sage von der den Liebesschmerz heilenden Kraft des *Σελέμνιος* (so!) ist auch erwähnt in dem von *Rohde, Acta societ. phil. Lips.* 1 (1872), 39 nr. 38 (= *Rer. natur. scriptores* ed. *Keller* 1, 111 nr. 38) edierten *Paradoxogr. Vatic.*, einem wahrscheinlich auf *Isogonos Nicaeensis* (*Rohde* a. a. O. 29ff. *Gr. Roman* 43 = 46[2]. *Kalkmann* a. a. O. 39f.; anders *Keller* a. a. O., *Introd.* X) zurückgehenden Exzerpt. Zum Namen *Σέλεμνος* vergleicht *A. Fick, Vorgriech. Ortsnamen* 95 den kretischen Flußnamen *Σέδαμνος* (*Collitz, Dial. Inschr.* 5060). [Höfer.]

Selene (*Σελήνη*). Da S. bereits ausführlich unter 'Mondgöttin' (Bd. 2 Sp. 3119—3200) behandelt worden ist, so sei im ganzen auf diesen Artikel (sowie auf die Monographie '*Selene u. Verwandtes*' Leipzig 1890 und die *Nachträge* dazu ebenda 1895) verwiesen; die hier gebotene Gelegenheit möge nur dazu dienen, zum Hauptartikel einige wichtiger scheinende Nachträge, namentlich zur Kenntnis der Mondgottheiten anderer Völker, zu liefern. Wir geben diese Nachträge möglichst im Anschluß an die einzelnen Kapitel des Hauptartikels.

I. Kultstätten. Zum Mondkulte Athens (ob. Bd. 2 Sp. 3125; vgl. *Selene u. Verw.* S. 8ff.) ist jetzt nachzutragen die Sitte des *βοῦς ἕβδομος*, die ich in meiner Abhandlung über *Die 7- u. 9-Zahl im Kultus u. Mythus d. Griechen* Leipzig 1904 S. 105ff. sowie im *Arch. f. Rel.-Wiss.* 6 (1903) S. 64ff. u. 7 (1904) S. 419ff. ausführlich besprochen habe. Das Hauptzeugnis liefert uns der Atthidograph *Kleitodemos* (*fr.* 16 b. *Müller, Fr. Hist. Gr.* 1 p. 362 b) b. *Hesych.* s. v. *βοῦς ἕβδομος* und lautet: *ὅτι δὲ πέμμα ἐστὶ καὶ τῆς Σελήνης ἱερὸν Κλειτόδημος* [der Zeitgenosse des Thukydides!] *ἐν Ἀτθίδι φησί.* Vgl. auch *Pollux on.* 6, 76: *πέλανοι δὲ κοινοὶ πᾶσι θεοῖς, ὡς καὶ σελήναι* [vgl. dazu den Lexikographen *Pausanias* b. *Eust. z. Il. Σ* v. 575 p. 1165, 6ff. *Suid.* s. v. *βοῦς ἕβδ.* s. v. *ἀνάστατοι* etc.] *τῇ θεῷ* [d. i. Selene]. *κέκληνται δὲ ἀπὸ τοῦ σχήματος ὥσπερ καὶ ὁ βοῦς* [d. i. der *β. ἑβδ.*]· *πέμμα γάρ ἐστι κέρατα ἔχον πεπηγμένα, προσφερόμενον Ἀπόλλωνι καὶ Ἀρτέ-*

μιδι ⟨τῇ⟩ καὶ Ἐκάτῃ καὶ Σελήνῃ. — Eine Tochter des Zeus und der Selene namens Pandia (s. d.), von der das attische Fest der Pandia nach einigen benannt sein sollte, bezeugt wohl auch *Hyg. f. praef.* p. 30, 15 Bu.: *Ex Iove et Luna Pandia* (Hss. Pandion). — Für eleusinischen Selenekult spricht auch das Zeugnis des *Proklos* (*Porph.*) *in Tim.* 51 *B*: ἀπὸ Μουσαίου τοῦ Σεληνιακοῦ τὸ γένος τοῖς ἐν Ἐλευσῖνι τῶν μυστηρίων ἡγουμένοις εἶναί φησι.

Zu Bd. 2 Sp. 3126, 18 ff. (Kult zu Alexandria) füge ich jetzt noch hinzu, daß mit dem dortigen Kultus des Helios und der Selene, denen zu Ehren zwei gegenüberliegende Tore Alexandrias benannt waren, wahrscheinlich auch der Umstand zusammenhängt, daß die Kinder des Antonius (= Osiris od. Dionysos) und der Kleopatra (= Isis) als Helios und Selene verehrt wurden. Vgl. *Drumann, Gesch. R.* 1, 465, 11, der sich auf *Dio* 50, 25. 51, 21. *Plut. Ant.* 36. *Suet. Calig.* 26 beruft. —

Zu Bd. 2 Sp. 3127, 44 ff. (Mondkult von Carrhae = Charrân) füge jetzt hinzu das von *Wilamowitz, Ind. schol. Gotting.* 1884 p. 8 mitgeteilte Zeugnis des *cod. Vatic.* 989, wo unter vielen andern ἔργα κάλλιστα καὶ θεάματα auch genannt wird: ὁ ἐν ἰάραις [sive ὕραις; schreibe Κάραις] ⟨ναὸς⟩ τῆς Σελήνης. Gemeint ist natürlich der assyrische Mondgott Sin (s. d.) Über diesen vgl. einstweilen *Jensen, Kosmol. d. Babylonier* 101 ff. Hier wird unter anderem hervorgehoben, daß die Babylonier den Mond als Frucht bezeichneten, weil er ward und wuchs. daß ferner der Vollmond als 'glänzende Königsmütze', die Unsichtbarkeitsphase aber als ein 'Fortgehen' oder 'Ruhen' des Mondes aufgefaßt wurde. — Einen sehr interessanten babylonischen Mondhymnus s. jetzt bei *Zimmern, Babyl. Hymnen u. Gebete in Auswahl* (= *Der alte Orient* 7, 3) Leipzig 1905 S. 11 ff. Hier wird Sin u. a. gepriesen als Nannar = Leuchter, als kräftiger junger Stier mit starken Hörnern, als Frucht, die von selbst erzeugt wird, als Mutterleib, der alles gebiert, als Erzeuger der Götter und Menschen, usw. (s. Sin). Vgl. auch *Schrader, Die Keilinschr. u. d. Alte Test.*[3] 361 ff. —

Nahe verwandt mit dem Mondgott der Babylonier ist natürlich auch derjenige der Araber (über den man jetzt vergleiche *D. Nielsen, Die altarab. Mondreligion*, s. auch *Ginzel, Chronol.* 1, 250) sowie der Aglibol von Palmyra in Coelesyrien (s. oben unter Malachbelos = Sonnengott). Dasselbe Götterpaar (Sonnen- u. Mondgott) erscheint auch in der Mitte einer reich reliefierten Platte eines großartigen (parthischen) Gebäudes zu Hatra in Mesopotamien. S. *Hatra, 9. Veröffentlichung der deutschen Orientgesellschaft* [Leipzig 1908] S. 20: „kleine, unbärtige, lockenhäuptige Büste en face, deren Strahlenkranz (9 Strahlen; vgl. *Roscher, 7- u. 9-Zahl im Kultus u. Mythus d. Griechen* S. 56 f.) und Sonnenscheibe auch an griech. Heliosdarstellungen vorkommt.... Weiter rechts folgt ein liegender Buckelstier, links dagegen steht eine andere Büste en face, wie Helios unbärtig, jedoch nur mit hornartigen Auswüchsen an den Locken" [= Men oder Sin?]. —

Über den 'Mondglauben' der heutigen Nordabyssinier s. *Littmann* im *Archiv f. Rel.-Wiss.* 11, 313 ff. Ihnen ist der Aufgang des neuen Mondes eine Zeit des Glückes für Wanderer, Schwangere, Kindbetterinnen, wachsende Kinder und eine Zeit des Gebetes um Glück und Wohlstand. Unter dem 'Tode' des Mondes ist wohl die Mondfinsternis zu verstehen. —

Zu Sp. 3128, 7 ff. Phrygien. Auch hier scheint der Mondgott Schwurgott gewesen zu sein; vgl. *Hesych.* s. v. ναὶ μήν [schr. *Μήν*]· ναί. *Φρύγες*. S. auch *Strab.* 557.

Zu Sp. 3128, 19 ff. Ägypten. Vgl. im allg. die *Nachträge zu meiner Schrift über Selene u. Verw.* Wurzen u. Leipzig 1895 S. 14 ff., wo von den beiden ägyptischen Mondgöttern Thoth (s. d.) und Chonsu ausführlich gehandelt wird. Auf den später mit Hermes gleichgesetzten Thoth beziehen sich offenbar mehrere Ausdrücke des von *Wessely* (*Denkschr. d. Wiener Ak. philos.-histor. Kl.* 36, 1888, 2, 28) publizierten magischen Hymnus auf 'Hermes':

Ἑρμῆ κοσμοκράτωρ, ἐγκάρδιε, κύκλε Σελήνης,*)
στροργγύλε καὶ τετράγων' ἐναγώνιε — — —,
πειθοδικαιόσυνε, χλαμυδηφόρε, πτηνοπέδιλε,
παμφώνου γλώσσης ἀρχηγέτα λαμπάσι τέρπων,
αἰθέριον δρόμον εἰλίσσων ὑπὸ τάρταρα γαίης,
ἥλιον ἡνιοχῶν, κόσμου τ' ὀφθαλμὲ μέγιστε,*)
πνεύματα τούς τε βροτοὺς πέμπων βίον ἐκτελέσαντας,
Μοιρῶν προγνώστης σὺ λέγῃ καὶ θεῖος ὄνειρος,
ἡμερινοὺς χρησμοὺς καὶ νυκτερινοὺς ἐπιπέμπων·
ἴασαι τὰ βροτῶν ἀλγήματα σαῖς θεραπείαις·
δεῦρο μάκαρ Μνήμης τελεσίφρονος υἱὲ μέγιστε,
σῇ μορφῇ ἵλαρός τε φάνηθί μοι ἠδ' ἐπίτειλον
ὄφρα τε μαντοσύνης τῆς σῆς μέρος ἀντιλάβοιμι,
ἵλαθί μοι δέομαί τε καὶ ἀψευδῶς προφανείης.

Die durch Sperrung hervorgehobenen Worte auf den griechischen Hermes beziehen und diesen deshalb als Mondgott deuten zu wollen, wie das leider kürzlich geschehen ist, würde natürlich völlig unmethodisch und verkehrt sein. — Wenn Thoth aller Messung und Einteilung von Raum und Zeit vorsteht, so erinnert das an ähnliche Vorstellungen der ältesten Semiten (s. *D. Nielsen, Die altarabische Mondreligion und die mosaische Überlieferung.* Straßburg 1904, S. 49 f. u. S. 56 f.; vgl. auch *Ginzel, Die astronomischen Kenntnisse d. Babylonier* 3 in *Klio* 1 [1902] S. 369) sowie der Polynesier (*v. Bülow* in *Globus* 93 [1908], S. 251 b: die samoanische Göttin des Mondes [Sina] teilt das Jahr in 6 Monate, den Monat in 28 Nächte usw.).

III. Äußere Gestalt des Mondes und der Mondgöttin (s. ob. Bd. 2 Sp. 3129 ff. *Selene u. Verw.* S. 18 ff. *Nachträge* dazu S. 20 f.). — Hinsichtlich des Mondes als Symbol der Schönheit im allgemeinen ist zu verweisen auf *Prato* in *Weinholds Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde* 5

*) Vgl. auch *Papyr. Londin.* 46 v. 414 ff. bei *Dieterich, Abraxas* 64: κύκλε σελήνης ... αὐγῆς ὀφθαλμὲ μέγιστε.

S. 363. Zu den griechischen Zeugnissen kommt jetzt vor allen hinzu das neue schöne Fragment der *Sappho* (*Blaß* im *Hermes* 37 S. 471 f. v. 5 u. *Berl. Klassikertexte* 5, 2 (1907) S. 16 v. 8 ff.): *Νῦν δὲ Λύδαισιν ἐντρέπεται γυναι- ‖ κεσσιν, ὡς ποτ' Ἀελίω ‖ δόντος ἁ βροδοδάκτυλος σελάννα, ‖ πάντα περρέχοισ' ἄστρα, φάος δ' ἐπι- ‖ σχει θάλασσαν ἐπ' ἀλμύραν ‖ ἴσως καὶ πολυαν- θέμοις ἀρούραις . . . ‖ ἁ δ' ἔέρσα κάλα κέχυται, τεθά- ‖ λαισι δὲ βρόδα κἄπαλ' ἄν- ‖ θρυσκα καὶ μελίλωτος ἀνθεμώδης.* Vgl. auch *Diels* im *Hermes* 1896 S. 350[2] und *Usener, Götternamen* 177 ff. — Übrigens gilt der Mond als ein Sinnbild der Schönheit auch den Ureinwohnern Amerikas (*J. G. Müller, Gesch. d. amerikan. Urreligionen* 218 f. u. 423) sowie den Arabern (vgl. die Märchen *1001 Nacht*, wo so oft die Schönheit des Weibes mit dem Monde, namentlich dem Vollmond, verglichen wird, und den Namen der Prinzessin Bedrulbudur = 'Mond der Monde'; vgl. die Übersetzung von *Weil* 3 S. 83).

IV. Bewegung, Bahn, Auf- und Untergang des Mondes und der Mondgottheit (s. Bd. 2 Sp. 3139 ff. *Selene u. Verw.* 36 ff. *Nachträge* dazu S. 22 ff.). Hier ist nur das eine Hauptresultat meiner Abhandlungen über die 7- und 9-Zahl nachzutragen, nämlich die Erkenntnis, daß die Heiligkeit der beiden genannten Zahlen einfach auf der uralten Einteilung des 27-tägigen Monats in 3 Wochen zu je 9 Tagen, des 28-tägigen Monats in 4 Wochen zu je 7 Tagen beruht. Die 2 oder 3 Tage des Interluniums oder Intermenstruums (*μεσοσέληνον Gloss. Philox.*), an denen der Mond unsichtbar ist (vgl. *ἀσέληνοι νύκτες*), wurden als Monatsepagomenen oder als *ἀποφράδες* betrachtet und mit Rücksicht auf ihre Finsternis und Unheimlichkeit (vgl. *Lit. Zentralbl.* 1909 Sp. 693 ff.) den Unterirdischen geweiht (ähnlich in Indien usw., wo der abnehmende Mond deutliche Beziehungen zu den Toten hat, und in Afrika; vgl. *P. du Chaillu, In African forest and jungle*; s. *Leips. Zeitg.* nr. 287 vom 11/XII. 1903, 2. Beil.). Ebenso haben auch die 5 letzten Tage (Epagomenen) des ägyptischen, vedischen, mexikanischen usw. Sonnenjahres überall eine unheilvolle Bedeutung (*Ginzel, Chronol.* 1, 69). Vgl. *Roscher, Die ennead. u. hebdomad. Fristen und Wochen d. ältest. Griechen.* Leipzig 1903. S. 6 f. Anm. 12. *Ders., Die 7- u. 9-Zahl im Kultus u. Mythus d. Griechen.* Leipzig 1904. S. 76. *Ders., Hebdomadenlehren* S. 199 ff. Hinsichtlich der auch der Selene geheiligten 7-Zahl s. *Die 7- u. 9-Zahl* S. 21 u. 107. Ebenso war die Zahl auch dem Men und der Artemis heilig (*ebenda* S. 21 f.; vgl. auch den aus 7 Jungfrauen bestehenden Chor (der Artemis Orthia?) in *Alkmans Parthenion: Kukula* im *Philol.* 66 (1907) S. 209 u. 214 f.). — Ebenso wie die 7 scheint aber auch die 9-Zahl im Kult der Selene-Artemis eine Rolle gespielt zu haben: *Roscher* a. a. O. S. 57. *Io. Lyd. de mens.* p. 174 *R.*

V. Das Wirken des Mondes und der Selene (s. ob. Bd. 2 Sp. 3147 ff. *Selene u. Verw.* S. 49 ff. *Nachträge* dazu S. 24 ff.).

a) Der Mond und Selene als Tauspender. Vgl. dazu im allgemeinen *Harley, Moon Lore* p. 132—139 (mir unzugänglich). Hierzu kommt noch das im vorigen Abschnitt angeführte neue Bruchstück der *Sappho* (s. ob.).

b) Selene als Göttin der Katamenien u. Geburten (s. oben Bd. 2 Sp. 3149 ff. *Selene u. Verw.* 55 ff. *Nachträge* dazu S. 25 f.). Wie die normalen Geburten vom normalen Mondlaufe abhängen, so bringt die anormale Bewegung des Mondes Monstrositäten hervor: vgl. *Plut. quaest. conv.* 8, 9, 2, 9: *ταύτῃ γε κομψοὶ καὶ οἱ μυθογράφοι· τὰ γὰρ παντάπασιν ἔκφυλα καὶ τεράστια τῶν ζῴων γενέσθαι λέγουσιν ἐν τῇ γιγαντομαχίᾳ, τῆς σελήνης ἐκτρεπομένης καὶ τὰς ἀνατολὰς οὐχ ὅθεν εἰώθει ποιουμένης.* Die Stelle ist auch oben Bd. 1 Sp. 1644, 19 ff. u. 1646, 11 ff. nachzutragen.

Was die Beziehungen des Mondes zur Menstruation der Frauen anlangt, so ist dieser Glaube sehr weit verbreitet. *Ploß-Bartels, Das Weib*[6] 1, 314 teilt mit, daß die Bewohner des ostindischen Archipels die eigentümliche Anschauung haben, die jungen Mädchen menstruierten zur Zeit des Neumonds, ältere Frauen aber nach dem Vollmonde. — Bei den Bewohnern der westlichen Torresstraße-Inseln finden, wenn die Mädchen mannbar werden und die menses sich zeigen, besondere Bräuche statt. Man erklärt den Vorgang keineswegs natürlich, sondern glaubt, der Mond habe in Männergestalt mit dem Mädchen Verkehr gehabt. Es findet dann Ausschließung der Weiber in besonderen Hütten statt, auch dürfen sie dem Meere sich nicht nahen oder darin baden, weil die Schildkröten durch sie in jener Periode verscheucht werden (*Globus* Bd. 86 nr. 1904 S. 179 a). Von antiken Zeugnissen gehören in diesen Zusammenhang: *Ps.-Hippocr. π. ἐπταμ.* 1 p. 451 *Kühn*: *καὶ καταμήνια γυναιξὶ ταῖς ὑγιεινούσαις φαίνονται καθ' ἕκαστον τῶν μηνῶν, ὡς ἔχοντος τοῦ μηνὸς ἰδίην δύναμιν ἐν τοῖς σώμασιν. Soran. gynaec.* 41 p. 205 f. *Rose*: *τινὲς δὲ τῶν παλαιῶν [φασιν] ἐπιτήδειον . . εἶναι τὸν καιρὸν πληρουμένης τῆς σελήνης (πρὸς συνουσίαν πρὸς σύλληψιν). συμπαθεῖν γὰρ τὰ ἐπίγεια τοῖς μεταρσίοις, καὶ ὡς τὰ πλεῖστα τῶν θαλασσίων εὐτροφεῖν μὲν πληρουμένης τῆς σελήνης ἀτροφεῖν δὲ μειουμένης . . . ἔτι δὲ κράτιστον καιρὸν εἶναι πρὸς τὸ γενέσθαι σύλληψιν τὸν ἐαρινόν.* '*Hipp.*' *π. ὀκταμ.* 1 p. 459 *Kühn*: *ἐκ τούτων οὖν ἁπάντων ἀναγκαῖόν ἐστι ταῖς πλείσταις τῶν γυναικῶν περὶ διχομηνίην ἐν γαστρὶ λαβεῖν καὶ πορρωτέρω. — Plin. h. n.* 7, 42: *sed plurimum languoris in utroque sexu capillum germinante partu et in plenilunio, quod tempus editos quoque infantes praecipue infestat. — ib.* 38: *Septimo [mense] non nisi pridie posterove plenilunii die aut interlunio concepti nascuntur.* — Nach *W. v. Bülow* im *Globus* Bd. 93 (1908) S. 251 a sieht die Samoanerin nach dem Monde und erwartet bei einem ganz bestimmten Stande desselben das Eintreten der Menstruation. . . . Tritt die Menstruation dann nicht ein, so nimmt sie an, daß sie schwanger sei, und erwartet nach 10 Mondmonaten [280 Tagen] ihre Entbindung. Die Niederkunft findet, wie auch *Friedländer* (*Biol. Zentralblatt* Bd. 18 nr. 10) bereits mitgeteilt

hat, meistens dann statt, wenn nach Eintritt des tiefsten Meeresstandes bei Tag oder bei Nacht die Flut einzusetzen beginnt. Also auch in diesem Falle handelt es sich um den Stand des Mondes. — *Ebenda* S. 251 b: „Nicht das Gestirn des Tages, die männlich gedachte Sonne (La-Ra), das Wahrzeichen Tagaloas, sondern das Gestirn der Nacht, das Wahrzeichen der Göttin Sina, der Mond (masina), der Schützerin der Penaten, des Herdfeuers, der Liebe, der Fruchtbarkeit, der Kinderzeugung, des Eheglücks ist dem Polynesier auch heute noch die Parze der Zeit, die Regiererin alles dessen, um was Tagaloa sich nicht kümmert. Ihr Wahrzeichen ist die Taube.... Sie teilt das Jahr der Polynesier in 6 Monate, den Monat in 28 Nächte.... Der Mond teilt die Zeit ein, der Mond beherrscht die See, das Menschenleben, den Pflanzenwuchs."

c) Einfluß des Mondes und der Mondgöttin auf das Wachsen und Gedeihen der Pflanzen und Tiere (vgl. Bd. 2 Sp. 3152 f. *Selene u. Verw.* S. 61 ff. *Nachträge* dazu S. 26 f.). Von besonderer Wichtigkeit sind in diesem Zusammenhange die größtenteils gewiß uralten Bauernregeln, welche die Tätigkeit des Ackerbauers, Gärtners, Winzers, Imkers, Forstmannes, Vieh- und Geflügelzüchters von dem Eintritt gewisser Mondphasen abhängig machen. Die wichtigsten dieser Phasen sind a) der zunehmende und abnehmende Mond (*σελήνη αὐξανομένη*, luna crescens — *σ. λήγουσα, φθίνουσα*, l. decrescens, minuens, extrema, senescens, sicca), — b) die Konjunktion und der Vollmond (*σ. ἐν συνόδῳ οὖσα*, coitus, silens luna [*Plin. n. h.* 16, 189 f.], sitiens l., sicca l. interlunium, intermenstruum, — *διχομηνία, πανσέληνον*, plenilunium, plena luna, — c) der Neumond (*νουμηνία, πρώτη σελήνη*. prima, nova luna), — d) die Zeit, wo der Mond, einerlei ob er in der Konjunktion oder im Zunehmen oder im Abnehmen begriffen ist, sich oberhalb oder unterhalb der Erde befindet (*σελ. ὑπὸ γῆν οὖσα*, — *ὑπὲρ γῆν οὖσα*, cum luna infra terram oder sub terra est, — supra terram est). — Von allgemeinen für den antiken Landmann gültigen Vorschriften, die den angeblichen ungeheuren Einfluß des Mondes erkennen lassen, zitiere ich hier vor allem [*Poseidonios*? b.] *Philo de provid.* 2, 77 (p. 96 *Aucher*) = *Arnim, Stoicor. vet. fr.* 2 p. 200 nr. 680: *lunae phasibus speciatim fructus nocte quodammodo maturescere videntur; debiles namque et magis femineos emittens splendores nec non serenos (aut rore praeditos) optime lactat enutriendo et adaugendo* etc. — *Inschr. v. Thera* (des Artemidoros unter *Ptolemaios* III.: *πᾶν ἀνέμῳ τρέφεται καὶ ἀφ' ἡλίου, εἶτα σελήνης* (*Berl. Philol. Wochenschr.* 1899 Sp. 1276). — *Plin. h. n.* 18, 321 ff.: *Omnia quae caeduntur, carpuntur, conduntur, innocentius decrescente luna quam crescente fiunt. Stercus nisi decrescente luna ne tangito. Maxime intermenstrua dimidiaque stercorato. Verres, iuvencos, arietes, hoedos decrescente luna castrato. Ova luna nova supponito. Scrobes luna plena noctu facito. Arborum radices luna pleno operito. Humidis locis interlunio serito et circa interlunium quatriduo. Ventilari quoque frumenta ac legumina et condi circa extremam lunam iubent, seminaria, cum luna supra terram sit fieri, calcari musta, cum luna sub terra, item materies caedi quaeque alia suis locis diximus.* Vgl. dazu auch *Varro r. r.* 1, 37: *Quaedam faciunda in agris potius crescente luna quam senescente, quaedam contra quae metas ut frumenta et caeduam silvam. Ego ista ... non solum in ovibus tondendis sed in meo capillo a patre acceptum servo, ne decrescente luna tondens calvus fiam.* — *ib.* 1, 1: *invocabo Solem et Lunam, quorum tempora observantur, cum quaedam seruntur aut conduntur.* —

Im übrigen beschränke ich mich hier auf folgende nach bestimmten Kategorien geordnete Zitate:

1) Getreidebau: *Theophr. c. pl.* 3, 22, 2. 4, 14, 3. *h. pl.* 8, 10, 2. *Colum.* 2, 10. *Plin. n. h.* 18, 158. 282 f. 286. 288. 290. 308. *Berytios Geopon.* 5, 33, 4 f. *Plut. q. conv.* 3, 10, 3, 11. *Didym. Geopon.* 2, 14, 7. *African. ib.* 2, 18, 13. *Pallad.* 1, 6, 12 u. 34, 8.

2) Düngung: *Cato r. r.* 29 u. 50. *Colum.* 2, 5. 15. 18. *Plin. h. n.* 17, 57. *Pallad.* 10, 1. 10, 10.

3) Gemüsebau usw.: Bohnen: *Colum.* 2, 10. *Plin.* 18, 119. 228. *Pallad.* 7, 3. *Didym. Geopon.* 2, 35, 7. — allium vel ulpicum: *Col.* 11, 3. *Plin. n. h.* 19, 113. — cepae: *Gell. N. A.* 20, 8 7. *Pallad.* 3, 24. — vicia: *Colum.* 2, 11 *Pallad.* 2, 6. — cardui: *Pallad.* 4, 9.

4) Futter (pabulum): *Plin.* 18, 314.

5) Obstbau: *Plin. h. n.* 15, 59. 62. *Geopon.* 10, 2, 13 u. 13, 2 (*Florent.*). 1, 6, 1 (*Diophan.*). *Pallad.* 3, 25. 4, 10.

6) Pfropfen: *Colum.* 5, 11. *de arbor.* 26. *Plin. h. n.* 17, 108. 111 (*Cato*). *Pallad.* 3, 17.

7) Weinbau: *Colum.* 12, 19. *de arbor.* 15. *Plin. h. n.* 17, 215. 14, 135 f. 18, 275. 316. 318. *Anatol. u. Sotion* in *Geopon.* 5, 10, 1 ff. *Florent. ib.* 4, 12, 20. *Didym. ib.* 4, 15, 1. *Anatol. ib.* 5. 10, 1. *Zoroaster ib.* 5, 46 u. 7, 6, 4.

8) Waldwirtschaft: *Theophr. h. pl.* 5, 1, 3. *Cato r. r.* 37. *Plut. q. conv.* 3, 10, 3, 11. *Colum.* 11, 2. *Plin. h. n.* 16, 189 f. *Varro* u. *Quintil.* in *Geopon.* 3, 1, 2. *ib.* 3, 15. 3. *Pallad.* 8, 1. 8, 22. 12, 15.

9) arundo: *Plin. h. n.* 17, 146.

10) Bienenzucht: *Plin. h. n.* 11, 38: *mel plenilunio uberius capitur.*

11) Geflügelzucht: *Colum.* 8, 5 u. 7. 8, 11. *Plin. h. n.* 10, 182. *Florentin. Geopon.* 14, 7, 13.

12) Viehzucht: *Colum.* 6, 26 (*Mago* über die Castration); vgl. *Pallad.* 6, 7.

13) Einsalzen des Fleisches: *Col.* 12, 53.

14) Fischerei: *Gell.* 20, 8, 1—7 und daselbst *Lucilius. Plin.* 9, 96.*)

*) Es wäre gewiß wünschenswert, diese Sammlung von auf den Mond und seine Phasen bezüglichen Bauernregeln noch weiter zu vervollständigen und systematisch zu bearbeiten, namentlich auch das aus den Gebieten anderer Völker zu sammelnde Material mit dem griechisch-römischen methodisch zu vergleichen. Das zu erhoffende Ergebnis solcher Sammlungen und Vergleichungen dürfte ein ganz ähnliches sein wie das von mir in meinen beiden Abhandlungen über '*Die Zahl 40 bei den Semiten*' und über '*Die Tessarakontaden der Griechen und anderer Völker*' gewonnene.

15) Wollschur u. Haarscheren: *Theophr. char.* 4, 15. *Varr. r. r.* 1, 37. *Plin. h. n.* 16, 194. *Calpurn. ecl.* 2, 79.

Ähnliche oder gleiche Anschauungen von der Wirksamkeit des Mondes finden sich bei noch vielen anderen Völkern, z. B. den alten Persern. Vgl. z. B. den schönen Mondhymnus bei *Spiegel, Avesta* 3 S. 62: 'Wenn der Mond im hellen Raume erleuchtet, da gießt er herab grüne Bäume, im Frühlinge wachsen sie aus der Erde hervor während der Neumonde, der Vollmonde und in der Zeit, die zwischen beiden liegt' usw. Sehr groß ist ferner der Einfluß des Mondes auch nach dem Glauben der Araber (vgl. *Kazwinis Kosmographie* übers. v. *Ethé* 1 Leipzig 1868 S. 39 ff.), der heutigen Portugiesen (*Ztschr. d. Vereins f. Volkskunde* 14 (1904) S. 224 f. = *Junqueiro, Tradição* 4 (1902) S. 123 f.). — Bei den Südslaven findet sich der eigentümliche Glaube, daß nackte bei Vollmondschein im Wald oder Feld übernachtende Frauen im Schlafe befruchtet würden (*Anthropophyteia* 1 S. 51 nr. 50; vgl. S. 487 nr. 356).

VI. Einfluß des Mondes auf Zauberei (Magie) (s. ob. Bd. 2 Sp. 3163 ff. *Selene u. Verw.* S. 84 ff. *Nachträge* S. 30 ff.).

Zu den *Selene u. Verw.* S. 88 A. 346 und *Nachträge* S. 30 (s. Bd. 2 Sp. 3164 f.) gesammelten Stellen, welche sich auf die von nackten schwertbewaffneten Weibern in Vollmondnächten (bei Mondfinsternissen) bewirkten καθαιρέσεις σελήνης beziehen, füge jetzt noch hinzu: *Aristoph. nub.* 749 f. u. *schol.* Vgl. auch *Wünsch, Jahrb. f. kl. Philol. Suppl.* 27 S. 114 A. 1 (*Sophron*). *Cornut. de nat. deor.* 34. *Apul. Met.* 1, 8: *caelum deponere ... sidera exstinguere.* Über die Nacktheit bei Zaubereien usw. vgl. *1. Samuel.* 19, 24. *Psell. de oper. daem.* ed. *Boiss.* 25. *Plut. de mul. virt.* 5, p. 246 A. *Jahrb. d. arch. Inst.* 9 (1894), *Arch. Anz.* S. 187. *Dümmler, Philolog. N. F.* 10 (1897) S. 5 ff. *Weinhold, Z. Gesch. d. heidn. Ritus.* Berl. 1896 S. 46 ff. *Kaindl, Zauberglaube b. d. Huzulen: Globus* 76 (1899) S. 253. *Krauß, Volksglaube d. Südslaven* S. 66. 52. 55 f. 120.

VII. Beziehungen des Mondes und der Mondgöttinnen zur Jagd (s. oben Bd. 2 Sp. 3168 f. *Selene u. Verw.* S. 92 ff. *Nachträge* S. 32 f.). Über Jagd und Fischfang bei Mondschein s. *Aristot. de an. h.* 8, 15, 2; vgl. *Plut. de Is. et Os.* 18. *Poll. on.* 5, 67. *1001 Nacht* übersetzt v. *Weil* 1 (1897) S. 26. *B. Schmidt, D. Volksleb. d. Neugr.* 1, 109.

Zu den Zeugnissen für den Fischfang (s. Bd. 2 Sp. 3169, 16 ff.) bei Mondschein kommt jetzt noch hinzu das Orakel bei *Herod.* 1, 62: Ἔρριπται δ' ὁ βόλος τὸ δὲ δίκτυον ἐκπεπέτασται, Θύννοι δ' οἰμήσουσι σεληναίης διὰ νυκτός. *Ev. Ioan.* 21, 3. *Luc.* 5, 5.

VIII. Eltern, Ehegatten und Kinder der Selene (vgl. oben Bd. 2 Sp. 3169 ff. *Selene u. Verw.* S. 94 ff. *Nachträge* S. 33 ff.). Als Tochter des Zeus gilt Selene-Luna auch in dem incantamentum bei *Heim, Incant. mag.* p. 558: *Domina Luna, Iovis filia.* — Die Anschauung, daß Selene die Gattin des Helios sei (Bd. 2 Sp. 3173, 23 ff.), vertritt auch *Man. Phil. carm.* ed. *Miller* 2 p. 291, v. 12: ὃ Ἡλίου σύνευνε καλὴ φωσφόρου | δι' οὗ τὰ φαιδρὰ συγγενῶς κύεις βρέφη, | πρὸς ἄνδρα γυνὴ μυστικῶς δεδεγμένη. —

IX. Attribute und Symbole der Selene (vgl. oben Bd. 2 Sp. 3174 ff. *Selene u. Verw.* S. 102 ff. *Nachträge* S. 34 ff.). Die Beziehungen der ägyptischen Hundskopfaffen zum Monde erläutert *Plin. h. n.* 8, 215 mit den Worten: *Luna cava tristes esse [simias], quibus ... cauda sit, novam exsultatione adorare [tradunt].*

XI. Mit Selene vermischte oder identifizierte Göttinnen (s. Bd. 2 Sp. 3182 ff. *Selene u. Verw.* 113 ff. *Nachträge* 35 ff.). Eine wichtige bisher von mir übersehene Stelle, die sich auf die Gleichsetzung von Athena und Selene bezieht, findet sich bei *Plutarch de fac. in orbe lunae* 24, 9: φήσομεν ὥσπερ ἡ Ἀθηνᾶ τῷ Ἀχιλλεῖ νέκταρός τι καὶ ἀμβροσίας ἐνέσταξε, μὴ προσιεμένῳ τροφήν, οὕτω τὴν σελήνην, Ἀθηνᾶν λεγομένην καὶ οὖσαν, τρέφειν τοὺς ἄνδρας, ἀμβροσίαν ἀνιεῖσαν αὐτοῖς ἐφημέριον, ὡς Φερεκύδης ὁ παλαιὸς οἴεται σιτεῖσθαι αὐτοὺς [τοὺς] θεούς (Zitat aus *Poseidonios*? Vgl. auch *v. Arnim, Stoicor. vet. fr.* 2 p. 198 nr. 673).

Nach *Serapion* bei *Clem. Al. Strom.* 1, 15, 70 (*Klotz*) dachte man sich auch die Sibylle im Monde sitzend; vgl. auch *Plut. de ser. num. vind.* 22 p. 566. *de Pyth. orac.* 9. *Ettig, Acheruntica* p. 325. *Dieterich, Abraxas* 102, 6. [Roscher.]

Selepios (Σελήπιος), Troer, Vater des Euenos (s. d. 3), *Hom. Il.* 2, 693. *Hesych.* s. v. Σεληπιάδαο. *C. Robert, Studien zur Ilias* 572. Der Name bedeutet wohl 'mild glänzend' (vgl. Ἀσκλ-ηπιός), *Pape-Benseler* s. v. Σεληπιάδης. *Gruppe, Gr. Myth.* 1442, 6. [Höfer.]

Selestis (?) = Belestis (s. d.). Vgl. *Orelli* 2045 und *C. I. L.* 3, 4773. [Otto.]

Seleukia (Σελευκία), Personifikation der gleichnamigen Stadt auf Münzen, *Scott, Numism. chron.* 17 p. 159 nr. 32. *Collection Strozzi: Médailles grecques et romaines* nr. 1641. *v. Gutschmid, Kleine Schriften* 3, 73.]Höfer.]

Seleukos (Σέλευκος). Wie überhaupt kraftvolle Männer und Herrscher (*E. Kornemann, Klio Beiträge zur alten Geschichte* 1 [1901], 67. *Gruppe, Griech. Myth.* 1045, 1. *W. H. Roscher, Ephialtes* 35) so galt auch Seleukos I Nikator als Sohn des Apollon, der daher ἀρχηγός des Seleukidenhauses heißt, *C. I. G.* 2, 3595, 28. Des Seleukos Mutter, Laodike, sollte von Apollon, nachdem dieser sie umarmt hatte, einen Ring, auf dessen Gemme das Bild einen Ankers sich befand, erhalten haben, und als Zeichen ihres göttlichen Ursprungs trugen alle Seleukiden auf ihrem Schenkel eben dieser Anker (der sich als Symbol auch auf den Seleukidenmünzen findet. *Cat. of greek coins brit. Mus. The Seleucid kings of Syria* 3. 5. 7. 15. 27 ff.). *Iustin.* 15, 4, 3 ff. (vgl. *Appian. Syr.* 56. *Auson.* ed. *Peiper* p. 145). *Eckhel, Doctr. num. vet.* 3, 212. *Babelon, Les rois de Syrie Introd.* p. VII. VIII. *G. F. Hill, Historical greek coins* 119. *U. Köhler, Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. Wiss.* 1891, 211, 2. *Philologus* 56 (1897), 634, 21. *Edm. Rob. Bevan, The house of Seleucus* 1, 121. [Höfer.]

Selinos, -us (Σέλινος, -οῦς) 1) Sohn des Po-

seidon, König in Aigialos (Achaia), Vater der Helike, die er dem Ion (s. d. Sp. 290), der ihn bekriegen wollte, zum Weibe gab. *Steph. Byz.* s. v. Ἑλίκη (*Eust.* ad *Hom. Il.* 292, 26). *Paus.* 7, 1, 3. 4. Selinus ist Eponym des gleichnamigen achäischen Flusses (*Paus.* 7, 24, 5. *Strabo* 8, 387), wie seine Tochter Eponyme des achäischen Helike ist Der hervorragende Poseidonkult in Helike (Bd. 3 Sp. 2845, 14 ff. *Busolt, Gr. Gesch.* 1², 286, 5. *Gruppe, Gr. Myth.* 743, 11, *Nilsson, Gr. Feste* 74) erklärt die Abstammung des Selinus von Poseidon. Vgl. *C. W. Goettling, Ges. Abhandl. a. d. klass. Altert.* 2, 84. *Fr. Pfister, Reliquienkult im Altert.* (*Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeit.* 5) S. 67 f. — 2) Gott des gleichnamigen sikelischen Flusses auf Münzen von Selinus, dargestellt als nackter, gehörnter Mann, mit der R. aus einer Schale über einem bekränzten (oder flammenden) Altar opfernd, im l. Arm Lorbeerzweig, im Felde rechts Eppichblatt (*σέλινον*), im Vordergrund des Altars ein Hahn, hinter dem Gotte ein Stier auf Basis, *Gardner, Types of greek coins* pl. 2, 15. 6, 1. *Stanley-Lane-Poole, Coins and medals*² (1892) p. 25 f. mit Abbild. *K. Regling, Die griech. Münzen d. Sammlung Warren* 47, 285 ff. Taf. 7, 285 *Collection Strozzi: Médailles grecques et romaines* pl. 9 nr. 1368. *Macdonald, Cat. of greek coins in the Hunt. coll.* 1, 217, 3 ff. pl. 15, 20. 21. *Hill, Coins of ancient Sicily* (Westminster 1903) p. 84. 86 pl. 6, 4. *Imhoof-Blumer, Monnaies grecques* 28 nr. 49. *Derselbe* bei *Benndorf, Die Metopen v. Selinunt* p. 75 ff. *F. Borchardt, Katal. d. griech. u. röm. Münzen d. Städt. Gymnas. in Danzig* (1893) S. 5 nr. 55. *Th. Reinach, L'histoire par les monnaies* 95. *Holm, Gesch. Siziliens* 3, 593 nr. 83 Taf. 3, 1. *F. Studniczka, Kyrene* 178. *Ed. A. Freemann, Hist. of Sicily* 1, 422 (= Deutsch von *Lupus* 1, 364). Ältere Literatur sowie Deutung der Darstellung ist Bd. 1 Sp. 2852, 44 ff. verzeichnet. Daneben findet sich die Darstellung des Kopfes des Flußgottes (Legende *Σέλινος*), *Holm* a. O. 594 nr. 85 oder eines Stieres mit menschlichem Kopfe, *Holm* 595 nr. 86 mit Literaturangaben. — 3) Gott des gleichnamigen mysischen Flusses s. Keteios, wo zu der dort verzeichneten Literatur nachzutragen ist: *Head, Hist. num.* 464. *Thraemer, Pergamos* 167; abgeb. *Choiseul-Gouffier, Voyage pittor. de la Grèce* 2 pl. 5, 19; vgl. p. 54. [Höfer.]

Selinuntios (*Σελινούντιος*), Beiname des Apollon, wohl von einem Flusse Selinus bei Orobiai auf Euboia, wo er ein Orakel besaß, *Strabo* 10, 1, 3 p. 445. *Anonym. Laur.* in *Anecd. var. Gr. et Lat.* ed. *Schoell-Studemund* 1, 267. *Bursian, Geogr. v. Griechenland* 2, 411, 2. *Gruppe, Gr. Myth.* 63, 2, 275, 6 (vgl. 140). *Fr. Pfister, Reliquienkult im Altertum* 68.

Selinus s. Selinos. [Höfer.]

Selket, ägyptische Göttin, hierogl. śrḳ·t-ḥtw, später nur śrḳ·t. Irrtümlich vokalisiert selket (vgl. A). Eine richtigere konventionelle Namensform wäre etwa Serket-hetu, doch können die unbekannten Vokale auch an anderen Stellen gestanden haben.

Der in alter Zeit nur mit dem Skorpion geschriebene Name der Göttin ist zu lesen śrḳ·t-ḥtw 'die Kehlen-Öffnerin', d. h. die den Menschen atmen läßt; später, sicher schon im neuen Reich, wird er abgekürzt zu śrḳ·t. Es ist zwar eine echt ägyptische Vorstellung, daß ein Gott den Atem durch die Kehle gehen läßt, aber wir haben keine Belege für diese Funktion bei S. Als Spender des Atems wird besonders der Luftgott Schow (s. d.) genannt (*Brugsch, Große Oase* 15, 5), ferner Ptah (*Pap. Harris* I 44, 6), Horus (*Rochemonteix, Edfou* 1, 155. 371) und Anhor-Schow in Edfu (*ibid.* 1, 314), Hathor in Dendera (ed. *Mariette* 2, 59 a).

In den Pyramidentexten ist S., deren Heimat wir nicht kennen (vgl. A), mit anderen Göttinnen zusammen Schützerin des Thrones, des Lebens und der Glieder des toten oder als Kind gedachten Königs (vgl. B 1, D, F). Seit dem mittleren Reich kennen wir als ihre am häufigsten erwähnte Tätigkeit, daß sie den Toten und zwar besonders einen Teil seiner Eingeweide schützt (D); die tendenziös im Sinne des Osirismythus färbende Spätzeit läßt deshalb S. um die Leiche des Osiris bemüht sein (E). Alt ist gewiß auch die Vorstellung von S. als Helferin bei der Geburt (F) und vielleicht auch, daß sie von der Stirn des Re Feuer gegen seine Feinde sprüht (G.). Im neuen Reich, aus dem uns diese Züge zuerst überliefert sind, ist S. keine selbständige Göttin mehr; sie ist aufgegangen in der Isis und wird von dieser mächtigen und vielseitigen Göttin in ihrem Wesen beeinflußt (C).

Literatur: *Paul Pierret, Dictionnaire d'archéologie égypt.* (Paris 1875) S. 503; *Derselbe, Petit manuel de mythologie* (Paris 1878) S. 125; *Derselbe, Le panthéon égyptien* (Paris 1881) S. 17; *Lanzone, Dizion. di mitol. egis.* (Torino 1881) S. 1083—87; tav. 362; *Drexler* (1891) in *Roscher* Bd. 2 Sp. 470 (Isis); *Brodrick and Morton, Diction. of egyptian archaeology* (London 1902) S. 156; *Wallis Budge, The Gods of the Egyptians* (London 1904) 2, 377. 1, 455; *Ad. Erman, Die ägyptische Religion* (Berlin 1905) S. 188.

A. Lokalkultus.

S. heißt in älterer Zeit niemals Herrin eines Ortes und scheint nirgends Lokalgöttin zu sein. Eine späte Erfindung ist die S. von Edfu (*Rochemonteix, Edfou* 1, 142 und oft), die auch in Dendera bekannt ist (*Mariette, Dendérah* 1, 28). Man hat den Namen der nubischen Stadt psrk·t *Πσελχις* (heute Dakke) als 'Haus der Selket' gedeutet, jedoch beruht das nur auf einer Schriftspielerei; der Tempel ist dem Thot geweiht, Selket ist nicht in ihm erwähnt.

B. Zusammenstellung mit anderen Gottheiten.

1) S. ist eng verbunden mit Neit; beide Göttinnen zusammen sind Helferinnen bei der Geburt (s. unten F) und warten das königliche Kind (*Pyramidentexte* ed. *Sethe* 1375; vgl. *Urkunden* ed. *Sethe* 4, 230, Dyn. 18); sie schützen auch den Tempel, damit er nicht zugrunde geht (*Mariette, Abydos* 1, 50 a, 15), und klagen als die ersten um das Horuskind, das von einem Skorpion gebissen ist (*Metternichstele* ed. *Golenischeff* Z. 203). Ein ptolemäisches

Tempelrelief stellt folgende Götter zusammen: Horus, Chnum, Horus, Selket, Horus, Neit (*Rochemonteix, Edfou* 1, 142. 2, pl. 22b).

Den Göttinnen Neit und Selket sind in alter Zeit schon Isis und Nephthys zugesellt; diese vier schützen den Thron des Königs (*Pyramidentexte* ed. *Sethe* 606); später haben sie die Fürsorge für den Toten und sind Schutzgöttinnen der Eingeweidekrüge (D).

2) S. tritt als Pendant zu Isis auf und wird selbst ganz zu einer Erscheinungsform der Isis (C).

3) S. wird in Abydos (Sethos I.) im Tempel der Erntegöttin Renenutet verehrt (*Mariette, Abydos* 1, 44—45. 2, 27), der sie in griechischer Zeit angegliedert ist (*Mariette, Dendérah* 3, 75c).

C. Form der Isis.

In alter Zeit treten S. und Isis zusammen mit anderen Göttinnen auf, ohne daß beide besondere Beziehungen zueinander haben (B1). Auf dem Sarg des Königs Ai (Dyn. 18) ist Isis das Pendant zu S., die den Toten schützt (*Lepsius, Denkm.* 3, 113d). Zu dieser Zeit ist der Einfluß der Isis auf S. so stark gewesen, daß sie, die Götterkönigin und Gattin des Osiris, die weniger mächtige S. in sich aufgenommen hat. So ist es zu erklären, wenn Isis in Reliefs (*Lepsius, Denkm.* 3, 45. 177h = unsere Abbildung; *Bénédite, Philae* pl. 40. pl. 61 fig. 2) und Plastiken (Bronze Louvre: *Perrot, Gesch. Kunst I Aegypten* fig. 55; Figuren in Bronze und Stein: Kairo Catal. Génér. 38983—87 ed. *Daressy, Statues de divinités* pl. 49) mit einem Skorpion auf dem Kopf dargestellt wird (vgl. E). Solche Darstellungen haben gelegentlich auch wirklich die Beischrift 'Isis Selket' (*Naville, Goshen* pl. 4, 6). Die Göttin 'Isis-Selket' wird im ptolemäischen Tempel von Edfu oft erwähnt (*Rochemonteix, Edfou* 1, 242), wo sie auch an Isis-Sothis-Satis angegliedert ist (ebda. 1, 317); in Dendera ist sie es, die die Schlangen abwehrt (*Mariette, Dendérah* 3, 64). Andererseits hat die Verschmelzung der beiden Göttinnen auch auf die Darstellung der Selket gewirkt. Man gibt ihr, die als Skorpion dargestellt ist, einen Isiskopf oder eine Isiskrone (Bronzen aus Sais: Kairo 39206—07 ed. *Daressy* pl. 56; Stockaufsatz in Bronze, *Sammlung Hilton Price: Catalogue* vol. 2, 22 mit Abb.; Bronze Paris: *Lanzone, Dizion. di mitol. egiz.* tav. 362, 1; Berlin 13200). Solche Wesen heißen 'Isis-Selket' oder nur 'Isis'; sie sitzen oft statt des gewöhnlichen Skorpions auf dem Kopf der Isis (s. o.).

Selket (nach *Lepsius, Denkmäler* 3, 177h).

Eine andere Kombination ist die Figur einer die Isiskrone tragenden Frau, deren Leib in einen Skorpionschwanz ausgeht (Kairo 39205, ed. *Daressy* pl. 56).

D. Als Schützerin des Toten.

In den *Pyramidentexten* (ed. *Sethe* 1314. 1547) schützen Neit und S. die Glieder des toten Königs. Auf den Särgen des mittleren Reiches erscheinen S. und Neit sowie Isis und Nephthys als Schützerinnen des Toten (Berlin Nr. 9. 11 ed. *Steindorff, Grabfunde des mittl. R.*); der Tote heißt auf ihnen 'angesehen bei Selket' (Berlin 16200 ed. *Schäfer, Priestergräber des Ne-user-re* S. 24; *Mém. Inst. franç. Caire* 6, pl. 16). Die genannten vier Göttinnen sorgen zu dieser Zeit und später insbesondere für die edleren Eingeweide des Toten, die in vier 'Kanopen'krüge getan werden; und zwar schützt S. die dem falkenköpfigen Gotte Kebehsenuf anvertraute Kanope (*de Morgan, Fouilles de Dahchour* 1, 104. fig. 247; *Mariette, Monuments divers* pl. 95; u. o.). Ihre Aufschrift pflegt etwa zu lauten: 'O Selket-hetu, schütze wegen des Kebehsenuf, der bei dir ist, den bei Kebehsenuf geehrten NN.'

Auf dem Sarg des Königs Ai ist S. (Pendant zu Isis) dargestellt und sagt: 'Ich schütze den Toten Ai' (*Lepsius, Denkm.* 3, 113d). Eine solche Vorstellung von S. liegt wohl zugrunde, wenn in einem Prinzessinnengrab zu Theben Nephthys, S., König Ramses III. und Prinz Ramses zusammen vor Osiris betend dargestellt sind; S. sagt dabei: 'Wie schön ist dein Antlitz, Unterweltlicher (?), du Gott des Uranfangs, Osiris' (*Lepsius, Denkm.* 3, 217f.) Auch den Titel 'Oberhaupt der Nekropole' verdankt S. wohl dieser Funktion (*Grab Sethos I.* ed. *Lefébure* in *Mém. Mission franç. Caire* 2, partie 3, pl. 3, 3).

E. Im Osirismythus.

Wegen ihrer Funktion als Schützerin der Toten überhaupt erscheint Selket in den späten Tempeln neben anderen Göttinnen als eine der Frauen, die um den toten Osiris klagen (*Rochemonteix, Edfou* 1, 201; *Mariette, Dendérah* 4, 44c). In anderen Fällen ist es die Angliederung an Isis (vgl. C), durch die S. in den Osiriskreis hineingezogen ist; z. B. wenn eine Frau, auf deren Schoß Osiris liegt, als Krone das Isiszeichen mit einem Skorpion trägt (Kairo 38987 ed. *Daressy, Statues de divinités* pl. 49). Oder wenn in Philae (ed. *Bénédite* in *Mém. Miss. franç. Caire* 13, p. 145; pl. 61 fig. 2) hinter verschiedenen Formen des Osiris eine Isis mit einem Skorpion auf dem Kopf dargestellt ist.

F. Als Helferin bei Geburt und Kinderpflege.

In den typischen Darstellungen von der Geburt des Königs spielt S. eine Rolle. In der ältesten erhaltenen Ausführung dieser Reliefs (beide Dyn. 18) steht S. zusehend oder abwartend an der Seite (*Naville, Deil el Bahari* 2, 52); in der zweiten tragen Neit und S. den Himmel, auf dem der göttliche Vater des Kindes mit dessen Mutter sitzt (*Gayet, Louxor* in *Mém. Mission franç. Caire* 15, pl. 63, 204). Hiermit hängt wohl auch zusammen, daß Neit und S. das königliche Kind warten (*Pyramidentexte* ed. *Sethe* 1375; vgl. *Urkunden* ed. *Sethe* 4, 230, Dyn. 18).

G. Bei dem Sonnengott.

Einige Stellen, die scheinbar auf alten Vorlagen beruhen, ziehen S. in den Kreis der Sonnenmythen. Sie ist 'Tochter des Re' (*Theben, Grab des Imidua,* Dyn. 20, nach unpubl. Abschrift *Sethe*); sie überwindet die Apophisschlange durch ihren Zauber (*Metternichstele* ed. *Golenischeff* Z. 3). In Edfu heißt die Göttin 'Selket in Edfu, die am Scheitel des Re sitzt und ihre Flamme gegen seine Feinde wirft' und sagt zum König: 'Ich sende mein Gift in die Herzen deiner Feinde und sie sterben sogleich aus Furcht vor dir' (*Rochemonteix, Edfou* 1, 142. 2, pl. 22b).

H. Als Götter- und Himmelskönigin.

Einige Beiworte lassen S. als höchste Göttin erscheinen; z. B. 'Fürstin der Götter' (*Roselini, Monumenti del culto* pl. 21) und 'Herrin des Himmels, Fürstin aller Götter in alle Ewigkeit täglich' (*Brugsch, Recueil des monuments* 2, pl. 63, 2) und 'Herrin des Himmels, Fürstin aller Götter' (*Grab Sethos I.* ed. *Lefébure* in *Mém. Mission franç. Caire* 2, partie 3, pl. 3, 3). Diese Beiworte, die ähnlich bei den meisten Göttinnen in spätererer Zeit vorkommen, sind auf S. wohl von Isis übertragen. Diese führt sie seit längerer Zeit und mit besserem Recht; auch da, wo sie durch den Skorpion auf ihrem Kopf als Isis-Selket gekennzeichnet ist (*Lepsius, Denkm.* 3, 177h, Dyn. 19).

J. Als Herrin der Bücher.

Vereinzelt trägt S. Titel, die sonst nur Seschat, der Göttin der Schrift, zukommen: 'Fürstin der Bücher' (*Lanzone, Dizion. di mitol. egiz.* S. 1083) und 'Herrin der Sprüche, Fürstin des Bücherhauses' (*Brugsch, Rec. de mon.* 2, 63, 2).

K. Als Sternbild.

Unter den Sternbildern in den Deckendarstellungen ist auch eins namens Selket (*Lepsius, Denkm.* 3, 137. 171; *Mariette, Abydos* 2, 13a). Es ist eins der großen Gestirne neben 'Stier' und 'Löwe' und wird abgebildet als stehende Frau, einmal mit Sonnenscheibe auf dem Kopf, die die Hände herabhängen läßt oder vorstreckt.

L. Darstellung.

1) Als Frau ohne besondere Abzeichen: mit Nephthys, König Ramses IV. und Prinz Ramses vor Osiris betend (*Lepsius, Denkm.* 3, 217f.). Unter den Frauen, die um den toten Osiris klagen (*Mariette, Dendérah* 4, 44c; *Rochemonteix, Edfou* 1, 201 = 2, pl. 24). Als Sternbild vgl. K.

2) Als Frau mit dem Skorpion auf dem Kopf: In der ältesten Darstellung (Dyn. 18) steht der Skorpion aufgerichtet, im ersten Beinpaar zwei Lebenszeichen haltend; der Schwanz steht im Kopfband der Göttin (*Naville, Deir el Bahari* 2, 52). Wenig später steht der Skorpion in gleicher Stellung auf einem Gestell auf dem Kopf der Frau (*Gayet, Louxor* in *Mém. Mission franç Caire* 15, pl. 63, 204). Von der 19. Dynastie ab liegt der Skorpion mit gehobenem Schwanz auf dem Kopf der Göttin; zunächst noch die beiden Lebenszeichen haltend (*Grab Sethos I.* ed. *Lefébure* in *Mém. Mission franç. Caire* 2, partie 3, pl. 3, 3); später fehlen diese (*Rochemonteix, Edfou* 2, pl. 22b). — Zu diesen Darstellungen der 'Selket' kommen solche, die nach der Beischrift 'Isis' oder 'Isis-Selket' heißen (vgl. C).

3) Als Frau mit der Isiskrone (Sonnenscheibe zwischen Rinderhörnern); also genau so, wie man zur gleichen Zeit Isis darstellen würde (*Naville, Festival hall of Osorkon II. at Bubastis* pl. 8). [Roeder.]

Sellania, -os, Sellanya, -os s. Syllania, -os. [Höfer.]

Sellos (*Σελλός*), Stammvater des Priestergeschlechtes der Sellen (Hellen), ein Thessaler oder Sohn des Thessalos (*ἀπὸ Σελλοῦ* [*Ἕλλοῦ*] *τοῦ Θεσσαλοῦ*), *Schol. B* u. *Townl. Hom. Il.* 16, 234. *Eust.* ad *Hom. Il.* 1057, 62. *Unger, Philologus Supplem.* 2 (1863), 715. *Ed. Meyer, Forschungen zur alt. Gesch.* 1, 42, 1 (vgl. 41). Vgl. Hellos nr. 2. Über die Selloi vgl. *Unger* a. a. O. u. *Philologus* 24, 401. *Niese, Hermes* 12 (1877), 413f. *v. Wilamowitz, Euripides Herakles* 1, 259 Anm. 1. *Hermes* 21, 114 Anm. 1. *P. Kretschmer, Einleitung in die Geschichte der griech. Sprache* 87. [Höfer.]

Selmeenos (*Σελμεηνός*), Beiname des Men auf einer Weihinschrift aus Phrygia Paroreios, *The annual of the brit. school at Athens* 4 (1897/98), 60. *Journ. of hell. stud.* 19 (1899), 299 nr. 220. *Rev. des études grecques* 15 (1902), 86; vgl. *Journ.* a. a. O. 299 nr. 221: *ὁ δῆμος Σελμεηνῶν Μηνὶ εὐχήν.* [Höfer.]

Selvans (selvans, auch mit ś- zu Anfang geschrieben) ist der Name eines etruskischen Gottes. Er ist siebenmal belegt und zwar auf fünf Bronzestatuen, deren eine unbekannten Fundortes ist und je eine aus Corneto, Sarteano, Carpigna und Cortona herstammt, ferner auf einem Bronzestab aus Todi, auf dem Bronzetemplum von Piacenza und endlich auf einem Ossuar von Perugia. Die genannten Denkmäler sind veröffentlicht: 1) die Bronzestatue unbekannten Ursprunges, die sich jetzt im Britischen Museum befindet, von *Conestabile* im *Bull. dell' Inst.* 1862, 76, von *Fabretti, C. I. I.* no. 2582 bis, tab. XLIV, von *Corssen, Spr. d. Etr.* 1 ,458, von *Deecke, Etr. Fo.* 4, 54; 2) die Bronzestatue von Corneto, jetzt im Vatikan befindlich, von *Passeri* bei *Amaduzzi, Alph. vet. Etr.* p. LXII, von *Winckelmann, Monum. ant.* tav. XVIII no. 40 ed. *Prat.*, von *Micali, Storia* etc. tav. XLIV no. 1, von *Inghirami, Storia della Toscana* tav. XXV no. 1 et *Mus. etr. Vatic.* 1 tav. XLIII no. 4, von *Lanzi* 2, 529 = 452 no. XXXV. tav. XV, no. 5, von *Fabretti, C. I. I.* no. 2334 tab. XLII, von *Corssen, Spr. d. Etr.* 1, 458 und von *Deecke, Etr. Fo.* 4, 54sq.; 3) die Bronzestatue von Sarteano, jetzt gleichfalls im Britischen Museum, von *Conestabile* im *Bull. dell' Inst.* 1859, 79, von *Fabretti, C. I. I.* no. 1014 ter, von *Corssen, Spr. d. Etr.* 1, 459, von *Deecke, Etr. Fo.* 4, 55 und von *Pauli, C. I. E.* no. 1552; 4) die Bronzestatue von Carpigna von *Dempster, Etr. reg.* tab. XXIV, dar-

nach von *Gori, Mus. etr.* 1 tab. XX, von *Passeri, Paralip.* 63 und *Lett. Roncagl.* 10 p. 324. 327. 333, von *Lanzi* 2, 527 = 450 no. XXXIII, von *Fabretti, C. I. I.* no. 78 tab. VI bis, von *Corssen, Spr. d. Etr.* 1, 458 und von *Deecke, Etr. Fo.* 4, 55 sq.; 5) die Bronzestatue von Cortona von *Lorini, Di due statuette* 3 tab. II, von *Fabretti, C. I. I.* no. 1052 tab. XXXV, von *Corssen, Spr. d. Etr.* 1, 458, von *Deecke, Etr. Fo.* 4, 56 und von *Pauli, C. I. E.* no. 438. Der Bronzestab ist veröffentlicht von *Fabretti, C. I. I.* no. 92 mit dem Vermerk '*A. Melchiades Fossati misit Vermigliolio*', von *Corssen, Spr. d. Etr.* 1, 459 und von *Deecke, Etr. Fo.* 4, 56. Das Bronzetemplum haben bekanntlich *Poggi* in einer eigenen Abhandlung *Di un bronzo piacentino* und *Deecke* in den *Etr. Fo.* 4 und den *Etr. Fo. u. Stu.* 2 herausgegeben. Das Perusinische Ossuar endlich ist von *Nogara, Ann. d. Acc. d. Mil.* 1894/95 no. 14 und 1895/96 tab. B und von mir im *C. I. E.* no. 4446 veröffentlicht. — 1) Die Statue unbekannter Herkunft ist männlich, unbedeckten Hauptes, der Oberkörper unbekleidet, der Unterkörper in ein Pallium gehüllt, welches unter dem linken Arm zurückgeschlagen und mit der linken Hand aufgehoben ist. Die von unten nach oben zu lesende Inschrift lautet: *ecn · turce · larθi · | leθanei | selvansl · alpnu | canzate* 'dies gab Larthi Lethanei dem Selvans zum Geschenk . . .' Die Bedeutung des Wortes canzate wissen wir nicht, alles übrige ist sicher. 2) Die Statue von Corneto ist die eines sitzenden nackten Knaben, der jedoch im Begriff ist, sich zu erheben; der linke Arm ist abgebrochen und daher die auf ihm befindliche Inschrift nur in der je zweiten Hälfte der Zeilen erhalten. Sie lautet: . . . *nas · veluśa | . . . iś · selvansl : | . . . qs : cver : θveθli | . . . : clan.* Um eine Dedikation an den Selvans handelt es sich auch hier, denn cver heißt 'Geschenk'; . . . nas . veluśa 'des Vel (Sohn)' und θveθli | . . . : clan 'Thvethli (Vorname und Vatervorname fehlen) Sohn' sind Namen. 3) Die Statue von Sarteano ist eine nackte männliche Figur. Die Inschrift läuft rings um die Basis und lautet nach Autopsie von *Deecke* (*Etr. Fo.* 4, 55): *vel sapu θ|n turke śel|vaṇ|[sl]m . . . al* 'Vel Sapu hoc dedit dem Selvans . . .' Der Schluß der Inschrift ist nach Lesung und Deutung unklar. 4) Die Statue von Carpigna ist die eines Jünglings mit nacktem Oberkörper, während der untere Teil in ein Pallium gehüllt ist, dessen Zipfel über den linken Arm genommen ist. Die Inschrift steht auf dem Gewande und lautet: *tn ṭurce ramθa ufia | tavi · selvan(sl)* 'dies schenkte Ramtha Ufia . . . dem Selvans'. Das selvan am Schluß ist in selvan(sl) zu ergänzen; was tavi heiße, wissen wir nicht. 5) Die Statue von Cortona ist weiblich und ganz nackt bis auf die Stiefeletten und den Kopfputz. Die Inschrift läuft längs des linken Beines und lautet: *v · cvinti · arn|tiaś · selan|śl tez · alpan | turce* 'Vel Cvinti, der Arntia (Sohn), gab dem Sel(v)ans die Bildsäule (?) zum Geschenk'. Die Form tez · scheint aus tezan abgekürzt und 'Bildsäule' zu bedeuten. Die Inschrift des Bronzestabes ist als selva überliefert. Auch dies wird aus selva[nsl] abgekürzt, und Genetiv der Widmung sein, so daß es 'dem Silvans' zu übersetzen ist. Auf dem Placentiner Templum lesen wir in Region 8′ selvan, welches ganz sicher, da die Namen des Templums alle im Genetiv stehen, gleichfalls zu selvaṇ[sl] zu ergänzen ist (so auch *Deecke, Etr. Fo.* 4, 54). Auf dem Perusinischen Ossuar endlich steht geschrieben: *larθ śelva|śl aθnu* 'Larth, des Selva(n)s . . .' Was aθnu heiße, wissen wir noch nicht, doch ist es sicher, daß es kein Name, sondern ein Appellativum ist. Vielleicht bedeutet es etwas ähnliches wie lautni 'libertus, domesticus'. Denn wie wir hier einen 'aθnu des śelvaṇś' haben, so haben wir in *Fabr. C. I. I.* no. 804 = *Pauli C. I. E.* no. 2340 einen lautni: θufulθaś, einen 'domesticus der (Göttin) Thuultha'. Den Namen unseres Gottes hat man endlich auch finden wollen in einer Form selasva, wie sie früher auf einer kleinen Beitafel von Volterra gelesen wurde, die im *Cod. Marucell.* A 247/248, von *Lanzi* 2, 464 = 393 tav. XIII no. 16, von *Fabretti C. I. I.* no. 315 tab. XXV und von mir selbst *C. I. E.* no. 52 b veröffentlicht ist. Dies selasva war *Deecke* (*Etr. Fo.* 4, 57) geneigt, so zu erklären, daß er es in selas-va zerlegte und in selas eine Nebenform des Gottesnamens selvans sah. Abgesehen von der starken Lautentstellung, die schwer glaublich wäre, wird diese Deutung dadurch hinfällig, daß, wie ich schon im *C. I. E.* nach einer mir von *Bugge* freundlich zur Verfügung gestellten Zeichnung *Undsets* angab und wie ich jetzt nach Autopsie (11. Aug. 1898) bestätigen kann, vielmehr mit Interpunktion se · la · sva zu lesen ist. In diesem se · la · sva steckt überhaupt nichts Mythologisches. Es wird sich nun fragen, was der Gott selvans seinem Wesen nach gewesen sei. Diese Frage gipfelt darin, ob er dem römischen Silvanus gleichzusetzen sei oder nicht. Lautlich steht dem nichts im Wege, denn so gut wie etr. velχans = lat. Volcanus, etr. neθuns = lat. Neptunus ist, kann auch etr. selvans = lat. Silvanus sein, und so ist denn auch die Identität beider von *Deecke* (*Etr. Fo.* 4, 54; *Etr. Fo. u. Stu.* 2, 28. 64) und *Bugge* (*Etr. Fo. u. Stu.* 4, 52) angenommen worden. Allein es fragt sich, ob diese Gleichsetzung sachlich haltbar ist. *K. O. Müller* z. B. (*Etr.* 2[1], 68 not. 95 = [3], 64. 95 a) hält es für zweifelhaft. Es wird zweckmäßig sein, diese Untersuchung mit der Person des Silvanus zu beginnen, weil wir über ihn mehr wissen, als über den selvans. Daß Silvanus in den späteren Zeiten ein römischer Waldgott war, unterliegt keinem Zweifel (vgl. die Darstellung bei *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 1[3], 392), allein darum braucht er es nicht immer gewesen zu sein. In der römischen Mythologie begegnen wir oft der Tatsache, daß eine Götterpersönlichkeit auf Grund einer an sich falschen Volksetymologie völlig umgeprägt wird. Um nur ein klares und sicheres Beispiel zu geben, so haben wir s. v. satre gesehen, daß der Fons und seine Mutter Diuturna, der Sohn und die Gattin des Sonnengottes, weil man in dem Worte Fons die 'Quelle' sah, zu Quellgottheiten gemacht wurden. Und so kann auch der Silvanus zu einem Waldgott

erst durch Volksetymologie geworden sein. *Deecke* (*Etr. Fo. u. Stu.* 2, 23 not. 87) hat mit lat. Silvanus das griech. *Σειληνός* identifiziert, eine treffliche und unantastbare Entdeckung, denn *Σειληνός* steht für *Σελϝᾱνός*. Wenn diese Identifizierung richtig ist, und sie ist es, so ergeben sich aus ihr sofort eine Reihe von Folgerungen, die allerdings *Deecke* selbst nicht gezogen hat. Es folgt 1., daß Silvanus nicht 'Waldgott' heißt; als solcher müßte er griech. *Υληνός* heißen, denn lat. silva ist = gr. *ὕλη*, Grundform beider sulvā. Es folgt 2., daß die Form *Σειληνός* kein griechisches Wort ist; ungriechisch ist die Erhaltung des umlautenden s, es müßte *Ειλενός* werden, und ungriechisch ist auch das Suffix *-ηνός*, wie *F. de Saussure* (in den *Recherches archéol. dans l'Asie orientale* 189 sq.) an dem Worte *Τυρσηνοί* nachgewiesen hat, als dessen Heimat er das nördliche Kleinasien feststellt. Daraus folgt 3., daß auch die Heimat des Wortes *Σελϝᾱνός* = etr. selvans in Vorderasien sein wird, d. h. daß wir ein pelasgisch-etruskisches Wort vor uns haben, welches erst in das Lateinische übertragen und als 'Waldgott' verstanden wurde. Damit stimmt auch das von *Preller-Robert* (*Griech. Myth.* 1⁴, 729) anderweit gefundene Resultat, daß 'die Silene [denn es ist eine Gruppe von Göttern] ... vorzugsweise der kleinasiatischen, namentlich lydischen und phrygischen Sage angehören', aufs beste überein. Nach diesem Ergebnis werden wir nun zunächst die Natur des griech. *Σειληνός* oder vielmehr der *Σειληνοί* festzustellen haben, um von da aus vielleicht einen Anhalt für den etr. selvans zu gewinnen. Auch dies ist bereits von *Preller-Robert* (a. a. O.) geschehen mit den Worten: 'Sie waren in diesen [den kleinasiatischen] Sagen und Religionen vornehmlich Dämonen des fließenden, quellenden, nährenden und befruchtenden und begeisternden Wassers, die eben deswegen meist an Quellen, Flüssen und Brunnen, in feuchten Gründen und üppigen Gärten heimisch gedacht werden. Diese Auffassung wird bestätigt durch ihre Liebschaft mit den Nymphen (*hymn. Homer. in Venerem* 226). Wenn *Preller-Robert* (a. a. O. 731) hinzufügen: 'Sonst werden die Silene in den kleinasiatischen Sagen ... als Walddämonen genannt', so haben wir hier bereits die sachlich gleiche Umformung, wie beim Silvanus, bei dem diese Umformung dann ja noch durch den Klang des Namens befördert wurde. Eine andere Umformung ist der 'bakchische Silen', 'der gemütlich skurrile Trunkenbold, wie ihn so viele alte Kunstdenkmäler zeigen, entweder allein oder unter den übrigen Figuren des bakchischen Gefolges' (*Preller-Robert* 1⁴, 734 sq.). Wenn so die Sileni-Silvani Flußgötter sind, so ist es in der Ordnung, daß ihre Darstellung als etr. selvans eine jugendliche Gestaltung zeigt, die an den bakchischen Silen in keiner Weise erinnert, und damit stimmt es auch überein, daß die Bildwerke des römischen Silvanus so gehalten sind, daß *Reifferscheid* (*Ann.* 1861, 210) in ihnen sogar einen dem Iupiter ähnlichen Typus erkennen wollte. Wenn so der selvans eine pelasgisch-etruskische Gottheit ist, so könnte das Wort selva, von dem der Name gebildet ist, in den Sprachen dieses Völkerkreises wohl 'Wasser' bedeuten. Das von den Griechen mit dem zweifellos fremden Worte *σέλινον* bezeichnete Pflanzengeschlecht wächst in wässerigen Niederungen. Diese Etymologien spreche ich natürlich nur als Vermutungen und Möglichkeiten aus. Der selvans-Silvanus hat sich im Volksglauben unter dem Namen Silviano bis heute erhalten und zwar als 'spirito dei boschi', also nach der späteren Auffassung. Die Einzelheiten dieses Volksglaubens finden sich bei *Leland, Etruscan Roman Remains* 58 sqq.

[C. Pauli.]

Selys (*Σήλυς*), Gründer und Eponymos der thrakischen Stadt Sely(m)bria, *Strabo* 7, 319. *Steph. Byz.* s. v. *Μεσημβρία* und *Σηλυμβρία*. *Reitzenstein, Gesch. der griech. Etymol.* 323. *Symeon Magister* p. 706 (ed. *Bonn.*); vgl. *J. Geffcken, De Stephano Byz.* (Göttingen 1889). S. 11. [Höfer.]

Semachos (*Σήμαχος*), Ahnherr des attischen Geschlechtes der *Σημαχίδαι* und Eponymos des Demos *Σημαχίδαι*, dessen Töchter den Dionysos gastlich aufnahmen, wofür sie und ihre Töchter seitdem das Priesteramt des Gottes bekleideten, *Steph. Byz.* s. v. *Σημαχίδαι*. Nach *Euseb. Chron.* 30 *Schöne* hatte Semachos nur eine Tochter, der Dionysos zum Danke für die Bewirtung eine *νεβρίς* schenkte, woraus *O. Ribbeck, Anfänge u. Entwickelung des Dionysoskultus in Attika* (Kiel 1869) S. 2 f. schließt, daß die Töchter des Semachos Mainaden gewesen seien. Vgl. auch *Welcker, Nachtrag z. Aesch. Trilogie* 209. 225. *Toepffer, Att. Genealogie* 292 f. — *Gruppe, Gr. Myth.* 737, 4 verweist auf die (mir nicht zugängliche) Abhandlung von *Deneken, De theoxeniis* 31. [Höfer.]

Semaleos (*Σημάλεος*), Beiname des Zeus, dessen Altar neben einer Erzstatue desselben Gottes auf dem Parnes stand, *Paus.* 1, 32, 2. Der Name ist wohl auf die Vorzeichen zu beziehen, die der Gott durch Blitz und Donner (vgl. Semantikos, Terastios) gab, *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 1, 252. *Wide, Lakon. Kulte* 371. *Usener, Rhein. Mus.* 58 (1903), 199. [Höfer.]

Semantikos (*Σημαντικός*). Eine Inschrift aus Dorylaion ist geweiht dem Zeus Semantikos: *Διὶ Σημαντικ[ῷ] εὐχήν*, *Corr. hell.* 28 (1904), 194, 9. *Revue des études grecques* 20 (1907), 85. *Ramsay, Studies in Eastern Provinces* 1906, 271. *G. Mirban, Echos d'Orient* 1906, 3. Es ist vielleicht ein gewählterer Ausdruck für den auf Inschriften von Dorylaion so häufig begegnenden *Ζεὺς βροντῶν* (s. Strapton). Vgl. Semaleos. [Höfer.]

Semasia (*Σημασία*), Bezeichnung einer kurzbekleideten Frauengestalt auf Kaisermünzen von Alexandria, die auf galoppierendem Pferde sitzend dieses mit einer Peitsche antreibt, wohl um ein Signal (*σημασία*) zu geben, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 4, 74. *Head, Hist. num.* 722. *Catal. of greek coins brit. Mus. Alexandria* 157, 1293. 171, 1381 pl. 11, 1293. 1381. *Introd.* p. LI. *G. F. Hill, Handbook of greek and roman coins* 188. [Höfer.]

Semea (*Σημέα*), syrische Göttin auf einer Weihinschrift: *τῇ κυρίᾳ Σημέᾳ Μαρτίαλις ἐπι-*

μελητής, *Fossey, Corr. hell.* 21 (1897), 70 nr. 11 = *Perdrizet, Rev. arch.* Trois. Sér. T. 32 (1898), 39. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Rom. pert.* 3, 1021 p. 379; vgl. *Fossey* a. a. O., der in Semea eine Form der Astarte erkennt und den Namen mit aramäisch chemaia und syrisch chmaiaå = 'Himmel' zusammenstellt; also *κυρία Σημέα* = 'Himmelskönigin'. Dieselbe Göttin begegnet unter dem Namen Sima in einer bilinguen Inschrift aus der Nähe von Berytos: *Θεῷ ἁγίῳ Βὰλ καὶ θεᾷ Ἥρᾳ καὶ Θε[ᾷ] Σίμᾳ καὶ νεωτέρᾳ Ἥρᾳ* = *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) B(almarcodi) e(t) I(unoni) R(eginae) e(t) I(unoni) S(imae) e(t) C(aelesti) S(ohemiae), Ronzevalle, Rev. arch.* 1903, 2, 29 f. (vgl. 464 nr. 361) = *Clermont-Ganneau, ebd.* 225 = *Dittenberger, Or. Graec. Inscr. Sel.* 2, 590 p. 282 = *Dussaud, Rev. arch.* 1904, 2, 251 = *Cagnat* a. a. O. 3, 1079 p. 411. = *Lidzbarski, Ephemeris für semitische Epigraphik* 2 (1908), 324 f. = *Revue des études grecques* 17 (1904), 260. Dieselbe Göttin ist nach *Perdrizet* a. a. O. 39 f. auf der fragmentierten Inschrift, gleichfalls aus der Nähe von Berytos: *et Iunonis Fil(iae) Iovis Sime* (*C. I. L.* 3, 159, wo *Clermont-Ganneau* a. a. O. 229 lesen will: *Iovis Simii* = *Σειμίου* [s. d.]) zu erkennen, für die *Nöldeke* zu *C. I. L.* 3, 6669 (vgl. auch *Lenormant, Gaz. arch.* 4 [1878], 77) verwiesen hatte einerseits auf *Luc. de dea Syr.* 33: *ἔστηκε ξόανον ἄλλο χρύσεον οὐδαμᾶ τοῖσιν ἄλλοισι ξοάνοισιν εἰκελον .... καλέεται δὲ Σημήϊον* (also Statue der *Σημέα-Σίμα*; vgl. aber auch *Movers, Die Phönizier* 1, 634 *Rob. Eisler, Philologus* 68 [1909], 178 Anm. 175) *καὶ ὑπ' αὐτῶν Ἀσσυρίων, οὐδέ τε οὔνομα ἴδιον αὐτῷ ἔθεντο*, andererseits auf den Bericht des *Pseudo-Melito, Apolog. Syr.* ed. *W. Cureton, Spicileg. Syriacum* p. 25 (jetzt auch bei *Migne, Ser. Gr.* 5, 1228): „*Syri colebant deam Atti* (= *Atar-gati*) *ex Adiabene, quae misit filiam Balat medicam, quae sanavit Simê* (*sive Simê*) *filiam Hadad*", wozu *Nöldeke* bemerkt, daß Sime filia Hadad der in der Inschrift genannten Iuno filia Iovis entspricht; s. jetzt auch *Nöldeke, Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.* 42 (1888), 473; vgl. auch *Drexler* Bd. 2 Sp. 2556, 47 ff. s. v. Megrin. Weitere Spuren des Kultus dieser Göttin sucht *Ronzevalle* a. a. O. 32 ff. aus Namen von Personen (*Ἀβεδσίμιος, Ἀμασσημία* etc.) und Örtlichkeiten nachzuweisen und identifiziert auch die Gottheit Asima der Emathiter (2. *Kön.* 17, 30) mit der Semea-Sima (*Σίμα* mit prothetischem *α*) — *Dussaud* a. a. O. 252 f. erkennt diese Göttin ferner in der Gemmeninschrift *C. I. G.* 4, 7406 (nicht 7041!) ... ΣΗΜΕΛΗΝ *τρέμουσιν δαίμονες*, wo er vorschlägt *Σημέα*, und identifiziert schließlich (p. 255 f.) mit *Ronzevalle* a. a. O. 39 ff. Sima mit Semiramis (s. d.). Vgl. auch *Mordtmann, Zeitschr. d. deutsch. morgenländ. Gesellsch.* 31 (1877), 99. Wird Semea (Sima) in der oben angeführten Inschrift als Hera bezeichnet, so wird sie der Athena angeglichen auf der Inschrift eines Reliefs aus Emesa, das abgebildet ist *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres* 1902, 236 (vgl. 1901, 453) = *Dussaud, Les Arabes en Syrie avant l'Islam* 130 Fig. 28. Auf dem Relief sind, soweit es erhalten ist, drei Gottheiten dargestellt; möglicherweise waren es ursprünglich vier. Diese Frage hängt damit zusammen, ob man in der unter dem Relief angebrachten Inschrift (s. unten) drei Gottheiten erkennen will, Aglibolos, Iaribolos und Belos oder nur zwei, indem man entweder Belos mit Iaribolos, oder Iaribolos mit Aglibolos als einen Gottesnamen vereinigt. Von den dargestellten Göttern sind die zwei männlichen als Krieger gebildet; dem einen, dem Belos ist oberhalb seines Kopfes der Name der ihm entsprechenden griechischen Gottheit beigeschrieben: *Κεραυνός* d. i. *Ζεὺς Κεραύνιος*. Zwischen den beiden Göttern steht eine Göttin, inschriftlich als *Ἀθηνᾶ* bezeichnet; von ihrem semitischen Namen sind in der Inschrift nur 2½ Buchstaben erhalten, ΣΕΙ, den die ersten Herausgeber zu *Σε[λήνη]* ergänzen wollten. Doch hat *Ronzevalle, Rev. arch.* 1902, 1, 391 richtig erkannt, daß der Name Sema hier vorliegt. *Ronzevalle* (vgl. *Lidzbarski* a. a. O. 83 f.) liest die Inschrift: *[Βή]λῳ, Ἰαριβώλῳ, Ἀγλιβώλῳ καὶ Σε[μ..* Nach *Dussaud, Les Arabes* 131 Anm. 1 zu 130 (vgl. *Revue des études grecques* 21 [1908], 204) ist zu lesen: .... *[Βή]λῳ Ἰαριβώλῳ, Ἀγλιβώλῳ ... Ἀθηνᾷ, Κεραυνῷ ... καὶ Σε[μίᾳ].**) [Höfer.]

Semela. *Orelli* 1491 = *C. I. L.* 13, 8244 (in Köln, von *Zangemeister* vgl.) *deae Semelae et sororibus eius deabus ob honorem saevi matratus Reginia Patrona mater nata et facta aram posuit sub sacerdotali Serano Catullo patre.* S. Semele. [Otto.]

Semele (*Σεμέλη, Σεμέλα*, etrusk. Semla [s. d.]), die Mutter des Dionysos.

Die Vorstellungen, welche man sich an den verschiedenen Kultstätten des Dionysos von seiner Mutter machte, waren je nach der Kultauffassung vom Wesen des Dionysos verschieden. Aber fast überall setzte sich später die Ansicht durch, der richtige Name der Mutter sei Semele.

Wo man z. B. den Dionysos in Stiergestalt verehrte (ob. Bd. 1, Sp. 1057 f.), ihn als *ἄξιος ταῦρος — τῷ βοέῳ ποδὶ θύων* anrief (*Plut. quaest. Gr.* 36, *Bergk Poet. lyr. Gr.*[4] 3, 657) und seine Diener *βουκόλοι* nannte (*Pauly-Wissowa R.-E.* 3, 1013 f.), da hielt man ihn für *βουγενής* und *ταυρογενής* (*Orph. fr.* 160, 7 *Abel*) und stellte sich seine Eltern in Stier- und Kuhgestalt vor. Daher galten in Lerna, wo Dionysos *Βουγενής* unter Trompetenschall aus dem alkyonischen See heraufgerufen wurde (*Sokrat. περὶ ὁσίων* bei *Plut. Is. et Os.* 35, *quaest. Gr.* 36, *quaest. conviv.* 4, 6, 2), Zeus und Io, die sich nach *Aischyl. Prom.* 651 auf dem *βαθὺς λειμών* von Lerna zusammenfanden, für die Eltern des Dionysos (vgl. *Diod.* 3, 74; infolge der Gleichung Io = Isis wurde dann Isis Mutter des Dionysos); Dionysos Epaphios (*Orph. hymn.* 50, 7. 52, 9) ist der Io-Sohn Epaphos (*Mnaseas* b. *Plut. Is. et Os.* 37; vgl. *Gruppe, Griech. Myth.* 1419, 4). Aber an derselben Kultstätte von Lerna — wo übrigens

*) Die Annahme der Erwähnung einer Göttin Sima (Bd. 4 Sp. 315, 28 f.) auf der stadtrömischen Inschrift (*C. I. L.* 6, 771) beruht auf einem Irrtum. Es ist nicht *Deae Sanctis Simae Terrae Matri* zu lesen, sondern *Deae Sanctissimae Terrae Matri.*

zu den Vorstellungen von Dionysos als *βουγενής* und *ἐπάφιος* noch die Kultverbindung mit Demeter Prosymna hinzukam — erzählte man später auch, Dionysos sei durch den alkyonischen See in den Hades hinabgestiegen, um seine Mutter S. heraufzuholen (*Paus.* 2, 37, 5), wobei Polymnos ihm den Weg zeigte (vgl. die Artikel Polymnos, Prosymnos, Prosymna; *Nilsson, Griech. Feste* 288f.).

Im Kultkreis des Zeus und der Dione von Dodona glaubte man, Dionysos sei der Sohn von Zeus und Dione (*Eurip. Antig. fr.* 177 bei *Schol. Pind. Pyth.* 3, 177), die Dodonischen Nymphen hätten das Kind gepflegt (*Pherekyd. fr.* 46). Später aber wird, abgesehen von der Gleichung Dione = Aphrodite (deshalb Dionysos Sohn der Aphrodite, *Praxilla fr.* 9), Dione einfach für S. erklärt, *Hesych. βάκχον Διώνης· οἱ μὲν βακχευτρίας Σεμέλης κτλ.*, vgl. *Bekker Anecd.* 225, 3, *Nauck Tr. Gr. Fr.*[2] *adesp.* 204. Dione wurde durch S. verdrängt und tauschte für ihren Platz als rechtmäßige Mutter des Dionysos die Rolle einer Dodonischen Nymphe (*Pherekyd.* a. a. O.) oder einer Mainade im Gefolge des Gottes ein, vgl. die Vasenbilder: *Heydemann, Satyr- u. Bakchennamen, Hall. Winckelmanns-Progr.* 1880.

Im Kult des Dionysos Hyes oder Hyeus (ob. Bd. 1, Sp. 2771, vgl. *Usener, Götternamen* 46f.) glaubte man, Dionysos sei der Sohn des Zeus (Hyes, Hyetios) und der Hye, die Hyaden hätten die Pflege des Kindes übernommen; ob. Bd. 1, Sp. 2754ff. 2, Sp. 1822 unter Lamos 3. Aber auch für diese Kombination erklärte man später S. als Hauptnamen, Hye als Beinamen: S. sei Hye genannt worden (*Pherekyd. fr.* 46) *ἀπὸ τῆς ὕσεως* (*Hesych.* s. *Τή*), weil Zeus, als S. durch den Blitz getötet und ihr Gemach in Brand geraten war, das Feuer durch Regen gelöscht und so das Dionysoskind gerettet habe, *ὕσειν ὁ θεὸς ἐπὶ τὴν γέννησιν αὐτοῦ*, *Et. Magn.* s. *Τῆς. ὗσε γὰρ ἀμβροσίαν ἐπ' αὐτῷ ὁ Ζεύς*, *Bekker, Anecd.* 207, 25.

Ebenso wird Encho, — so hieß die Mutter des Dionysos irgendwo als *ἔγχειος* (vgl. Aphrodite *Ἔγχειος*, *Hesych*; Dionysos *θυρσεγχής*, *Orph. hymn.* 45, 5. 52, 11), als *ἐγχωρία* oder als Göttin der *Ἐγχελείς* (*Maass Herm.* 26, 190), — später als Beiname der S. erklärt, *Hesych Ἐγχώ· ἡ Σεμέλη οὕτως ἐκαλεῖτο.*

In Kulten, deren besonderes Merkmal das *θύειν* der Bakchen war, wo Dionysos *τῷ βοέῳ ποδὶ θύων* erschien, wo sein Fest *Θυῖα* (*Nilsson* a. a. O. 291), seine Bakchen und Priesterinnen Thyiai und Thyiades hießen, wo der Gott als Thyonidas, Thyonaios, Thyoneus, der heilige Phallos als *θυωνίς* bezeichnet wurde (*Hesych. Θυωνίδας· ὁ Διόννσος παρὰ Ῥοδίοις. τοὺς συκίνους φάλητας*), da nannte man die Mutter Thyone und glaubte, Dionysos sei der Sohn des Zeus und der Thyone oder, wie man wohl in Nisa *ζαθέη* (*Hom. Il.* 2, 508) am Kithairon sagte, des Nisos und der Thyone (vgl. den Götterkatalog bei *Lyd. de mensib.* 4, 51 *Wünsch, Cic. nat. deor.* 3, 58, *Ampel.* 9). Mit dieser Thyone wird S. vollkommen gleichgesetzt. Schon *Hom. hymn.* 34, 21 sagt: *σὺν μητρὶ Σεμέλῃ, ἣν περ καλέουσι Θυώνην. Pindar* nennt die Tochter des thebanischen Kadmos bald S. (*Pyth.* 11, 1), bald Thyone (*Pyth.* 3, 99). In Delphi bezeichnet die Inschrift auf dem Grab des Dionysos nach *Philochor. fr.* 22 den Gott als Sohn der S., während der delphische Paian des *Philodamos* (*Bull. d. corr. hell.* 19, 400; vgl. *Diels, Sitz.-Ber. d. Berl. Akad.* 1896, 457) wieder von der Kadmos-Tochter Thyone spricht. Auf einer schwarzfigurigen Hydria in Berlin Nr. 1904 (abgeb. *Gerhard, Etrusk. u. kampan. Vasenb.* Taf. 4—5) wird S. durch Dionysos nach dem Olymp geführt, — auf einer schwarzfigurigen Hydria im Museo etrusco zu Florenz (*Heydemann, Satyr- u. Bakchennamen* 24) ist dagegen Dionysos mit Thyone bei der Hochzeit von Peleus und Thetis anwesend. Und so wird auch sonst noch häufig der Name Thyone als völlig identisch mit S. gebraucht, z. B. *Nonn. Dionys.* 1, 26 u. ö., *Kolluth.* 249, *Hesych. Θυώνη*, *Myth. Vat.* 2, 79. Einige haben allerdings die richtige Ableitung des Namens Thyone von *θύειν* = *ὀρμᾶν* (*Schol. Apoll. Rhod.* 1, 636, *Schol. Pind. Pyth.* 3, 177, *Suid. Θυώνη*; vgl. *Serv. Verg. Aen.* 4, 302) verworfen, den Namen von *θύειν* = opfern erklärt (*Diod.* 3, 62, *Schol. Oppian cyn.* 1, 27, *Schol. Pind.* a. a. O.) und deshalb gesagt, als Sterbliche habe die Mutter des Dionysos S. geheißen, unter die Götter versetzt, sei sie von den Opfern Thyone genannt (*Apollod.* 3, 38, *Diod.* 3, 62. 4, 25, *Charax* bei *Anon. de incred.* 17, *Mythogr. Gr.* 3, 2 S. 95 *Festa* = *Westermann Mythogr.* 325). Andere gaben, da sie S. für die rechtmäßige Mutter hielten, der Thyone die Rolle als Amme des Dionysos (*Panyass. fr.* 5 *Kinkel* bei *Schol. Pind.* a. a. O.) oder die Rolle einer Mainade im Gefolge des Dionysos, vgl. die Vasenbilder bei *Heydemann* a. a. O.

In den Kulten, in denen Dionysos in engeren Beziehungen zur Erde und Unterwelt stand, wo man ihn als *ἥρως* anrief (*Plut. quaest. Gr.* 36), sein Grab zeigte wie in Delphi, den Dionysos Liknites „erweckte" (*Plut. Is. et Os.* 35), wo man annahm, daß er zeitweilig in der Erde ruhe und dann als *ὀρθίχθων* (*Dieterich, De hymn. Orphic.* 51) wieder erscheine, da stellte man sich die Mutter vor als eine Göttin oder Heroine der Erdtiefe, da hießen die Eltern des Dionysos Zeus und Ge (*Apollod. fr.* 29 bei *Lyd. de mens.* 4, 51; *Diod.* 3, 62), Zeus und Demeter, Zeus und Persephone oder wie man euphemistisch wohl in einem Kult des Dionysos Lysios sagte, Zeus und Lysithea (*Lyd.* a. a. O.). Zu diesem Vorstellungskreis hat S. nahe Beziehungen. Mochte die Göttin, die im Heiligtum des Dionysos Lysios in Theben neben dem Gotte stand, vielleicht auch Lysithea heißen, die Thebaner nannten sie S. (*Paus.* 9, 16, 6: *ἐνταῦθα οἱ Θηβαῖοι τὸ ἕτερον τῶν ἀγαλμάτων φασὶν εἶναι Σεμέλης*). Wer in Theben am *ἱερὸς τάφος* der S., dessen emporschlagende Flammen das Nahen des Dionysos verkünden (*Eurip. Bakch.* 598f.), zur S. betete, nahm im Grunde doch an, daß sie ihn aus den Tiefen der Erde heraus erhöre. Wer in Delphi am Grab des Dionysos stand, aus dem der Gott von neuem erweckt wurde, mußte sich die in

der Grabinschrift als Mutter genannte S. auch drunten weilend denken. Der *orphische Hymnus auf S.* (*Orph. hymn.* 44) feiert S. als παμβασίλεια, als Göttin der Mysten, die τιμὰς τευξαμένη παρ' ἀγαυῆς Φερσεφονείης mit ihrem Sohn zu jenen trieterischen Festen erscheint, ἡνίκα σοῦ Βάκχου γονίμην ὠδῖνα τελῶσιν | εὐίερόν τε τράπεζαν ἰδὲ μυστήριά θ' ἁγνά. Bei dem ennaeterischen Feste Herois in Delphi bildete die ἀναγωγή der S. den Gegenstand der heiligen Handlung (*Plut. quaest. Gr.* 12, *Nilsson* a. a. O. 286 f.). Das alles sind Reste einer alten Vorstellung von S. als Erdgöttin aus einer Zeit, als man den von Titanen zerrissenen Sohn des Zeus und der Persephone Dionysos noch nicht für grundverschieden von dem Sohn des Zeus und der S. hielt.

Schon im Altertum wurde versucht, auch den Namen Σεμέλη von ihrem Charakter als Erdgöttin abzuleiten. *Diodor* 3, 62 sagt, Ge habe von ihrer Verehrung zwei Namen erhalten, Thyone ἀπὸ τῶν θυομένων αὐτῇ θυσιῶν καὶ θυηλῶν, Semele von der σεμνὴ ἐπιμέλεια; etwas anders *Schoemann, Opusc. acad.* 2, 155 S. = Σεμνή. — *Apollodor fr.* 29 bei *Lyd. de mens.* 4, 51 sagt, Ge habe den Namen Σεμέλη als Θεμέλη διὰ τὸ εἰς αὐτὴν πάντα καταθεμελιοῦσθαι erhalten, ähnlich *Et. Gud.* 498, 39 Σεμέλη, θεὸς θεμελίς, θεμελιῶτις οὖσα. θέμελις ἡ γῆ προσαγορεύεται διὰ τὸ ἐν αὐτῇ πάντα καταθεμελιοῦσθαι; vgl. *Welcker, Rhein. Mus.* 1, 432 ff. *Griech. Götterl.* 1, 436. *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1, 660. — In neuerer Zeit wird S. zumeist von indogerm. *ghem*, skr. *ksam*, slav. *zemlja*, griech. χαμαί (vgl. Chamyne = lit. Zemyna), lat. *humus* — *homo* abgeleitet. *Hehn, Kulturpflanzen u. Haustiere*[4] 465 erklärt S. speziell als thrakisches Wort für Erde. *Kretschmer, Aus der Anomia* 17 ff. verweist auf das phrygische ζεμελεν· βάρβαρον ἀνδράποδον. Φρύγες (*Hesych*) und auf die phrygische Verfluchungsformel in phrygischen Grabinschriften: δη διως ζεμελω, με διως ζεμελω, με ζεμελω κε διος, δεος κε ζεμελω, με ζεμελω; die Formel beziehe sich auf ein Götterpaar gleich Zeus und Ge; ζεμελω = Erde stehe neben ζεμελεν = Mensch wie im lat. *humus* neben *homo*; die Griechen hätten die Gestalt der Σεμέλη = ζεμελω aus der phrygisch-thrakischen Heimat des dionysischen Kultes übernommen. *Kretschmer* hat vielfach Zustimmung gefunden (vgl. z. B. *Solmsen, Zeitschr. f. vgl. Sprachf.* 34, 54, *Jane Harrison, Proleg. to the study of Gr. rel.* 404); seine eigene modifizierte Erklärung der phrygischen Formel als „himmlische und irdische Gottheiten" bei *Ramsay, Jahresh. d. österr. arch. Inst.* Bd. 8 *Beibl.* 79 (vgl. *Gust. Meyer, Alban. Stud.* 3, 21, 2 in *Sitz.-Ber. d. Wiener Akad. phil.-hist. Kl.* Bd. 125, Abb. 11; *Meister, Indogerm. Forsch.* 25, 318) ändert an der Auffassung der S. nichts. Dagegen schalten andere das Hineinziehen der S. aus, indem sie die Verfluchungsformel nach der *Hesych* Glosse deuten als „bei Gott und Menschen" (*Ramsay* a. a. O.) oder „er und sein Hausgesinde" *Torp, Zu den phryg. Inschriften* 16 u. *Zum Phrygischen* 4 in den *Videnskabsselskabets Skrifter, phil.-hist.* 1894 nr. 2, 1896 nr. 3; vgl. *Pedersen, Z. f. vgl. Sprachf.* 36, 303, *Kretschmer, Z. f. d. Kunde d. Morgenlandes* 18, 358. — Andere Erklärungen des Namens S. haben versucht *Tomaschek, Die alten Thraker* 2, 40 in *Sits.-Ber. d. Wien. Akad. phil.-hist. Kl.* 130 als tumida von der aus tve erweiterten Wz. tvem (vgl. tumeo), d. h. als „Regenwolke"; — *Wiedemann in Bezzenbergers Beitr.* 27, 213 als „Traube" (vgl. ahd. uo — quemilo); vgl. *Fick, Wörterb.*[4] 1, 401, *Sophus Bugge, Das Verhältnis d. Etrusk. zu d. Indog.* 203 f.; — *Gruppe, Griech. Myth.* 1415 f. von einem alten Ritus der Feuererzeugnng, wobei der Phallos = θυωνίς das obere, S. = τράπεζα (*Hesych* σεμέλη· τράπεζα. παρὰ δὲ Φρυνίχῳ ἑορτή) das untere Reibholz gewesen sei. — Ganz wertlose Erklärungen des Altertums finden sich noch im *Et. Magn.* 709, 43, *Et. Gud.* 498, 36 (παρὰ τὸ σέλας μέλειν — ἐσείσθη τὰ μέλη), bei *Fulgent. Mythol.* 2, 12 *Helm, Myth. Vat.* 1, 120. 2, 78. 3, 12, 5, wo S. und ihre drei Schwestern als quattuor ebrietatis genera (vgl. *Alexander v. Aphrodis.* in *Mythogr. Gr.* 3, 2 S. 97 *Festa*), S. als libido und somalion = corpus solutum erklärt werden, ferner bei *Schol. Pind. Pyth.* 3, 177, *Eustath. Hom. Il.* 989, 38

Daß sich die alte Vorstellung von der Erdgöttin S. nur in wenig Kulten erhielt, war eine Folge: 1. jener Dichtung, die alle Götter auf den Olymp versetzte, denn lebte Dionysos dort, so mußte auch seine Mutter dort weilen, und 2. eine Folge jener einflußreichen thebanischen Dichtung, daß S. eine Tochter des Kadmos, also eine Sterbliche gewesen sei. Mit allem Nachdruck betont schon *Hesiod theog.* 942, daß S. aus einer Sterblichen zur Unsterblichen ward, und ebenso nachdrücklich heißt S. bei *Pind. Pyth.* 11, 1 Ὀλυμπιάδων ἀγυιᾶτις; *Ol.* 2, 25 heißt es: ζώει μὲν ἐν Ὀλυμπίοις ἀποθανοῖσα βρόμῳ κεραυνοῦ. *Sophokl. fr.* 705 bezeichnet Theben als die einzige Stadt, wo Sterbliche Götter geboren hätten. Aber die thebanische Sage begründet ausdrücklich, weshalb es sich dennoch um Gottheiten handelt. Es ist eine allgemein bekannte Auffassung, daß das Feuer ein Kind unsterblich macht, und so beseitigt die thebanische „Feuergeburt" des Dionysos den Erdenrest, der ihm von der sterblichen Mutter anhaftet (über die sonstige Auffassung der Feuergeburt vgl. oben Bd. 1, Sp. 1045). Ebenso allgemein war der Glaube, daß der Blitztod den Getroffenen unsterblich macht, vgl. *Rohde, Psyche*[4] 1, 320 f. Und so erzählt die Sage, daß S. durch den Blitz, der sie tötete, zur Göttin erhoben und unmittelbar auf den Olymp versetzt sei, vgl. *Charax* a. a. O.: ἐκείνην μὲν οὖν, ὁποῖα ἐπὶ τοῖς διοβλήτοις λέγεται, θείας μοίρας ἀχεῖν ἠξιώθησαν. *Aristid.* 1 p. 47 *Dind.*: τὴν μὲν Σεμέλην ἐκ τῆς γῆς εἰς τὸν Ὄλυμπον κομίζει (ὁ Ζεὺς) διὰ πυρός; ebenso *Philostr. imag.* 1, 14, *Nonn. Dionys.* 8, 409. 9, 206; *Diod.* 5, 52: κεραυνῶσαι δὲ τὴν Σεμέλην πρὸ τοῦ τεκεῖν, ὅπως μὴ ἐκ θνητῆς ἀλλ' ἐκ δυοῖν ἀθανάτων ὑπάρξας (*Διόνυσος*) εὐθὺς ἐκ γενετῆς ἀθάνατος ᾖ. *Achill. Tat.* 2, 37, 4: Σεμέλην δὲ εἰς οὐρανὸν ἀνήγαγεν οὐκ ὄρνις ὠμηστὴς ἀλλὰ πῦρ. — Nach einer anderen Sage hatte Dionysos erst, als er herangewachsen

war, seine Mutter auf den Olymp geführt. Am amykläischen Thron, auf Vasenbildern und am Tempel der Apollonis in Kyzikos war diese Emporführung dargestellt (s. u.). Von ihr berichten *Apollod.* 3, 38, *Diod.* 4, 25, *Plut. de sera num. vind.* p. 566 A, *Hygin. fab.* 251. Mehrfach wurde auch die alte Kultvorstellung, daß Dionysos und seine Mutter zu ihren Festen aus ihrem Wohnsitz unter der Erde heraufgerufen wurden, umgewandelt in die neue Sage, daß eben jene Kultstätten der Ort seien, an dem Dionysos die S. aus dem Hades zum Olymp heraufgeholt habe; so wurde, abgesehen von den schon erwähnten Kulten von Lerna und Delphi, auch in Troizen gesagt, daß hier, wo im Heiligtum der Artemis Soteira Altäre der unterirdischen Gottheiten standen, Dionysos seine Mutter S. aus dem Hades heraufgeführt habe (*Paus.* 2, 31, 2). Ebenso gab es auf Samos eine Sage von der Heraufholung der S.; denn es wurde hier das Verbot der Verwendung von Myrte im Dienst der Hera damit motiviert, daß Hera (Prosymnaia?) das Mittleramt dabei übernommen hatte (*Iophon fr.* 3 bei *Schol. Aristoph. ran.* 330), und es wurde auch der Name des samischen Dionysos Enorches (*Hesych*) durch eine Prosymnos-Legende erklärt (*Tzetz. Lyk.* 212), die der Legende von Lerna glich.

Was die Form des S.-Kultes betrifft, so feierte man S. in Hymnen neben Dionysos (vgl. *Hom. hymn.* 7, 1. 57; 26, 2; 34, 21) oder rief sie mit eigenen Hymnen an (*Orph. hymn.* 44, vgl. *hymn. prooem.* 34). Dithyramben (s. u.) galten den Wehen der S., mystische Vorführungen wie beim Herois-Feste in Delphi der *ἀναγωγή*. Die Bakchen, die von Theben zum Kithairon zogen, feierten S. durch *χοροί* (*Pind. fr.* 75, 20), und wie auch anderswo *χοροί* und *θίασοι* nach Heroinen und Gottheiten benannt waren (vgl. z. B. die *χοροί* der Physkoa und Hippodameia, *Paus.* 5, 16, 6), so ging der thebanische *θίασος Σεμέλης* (*Eurip. Phoin.* 1755) zum *σηκὸς ἄβατος μαινάδων* nach dem Kithairon und brachte sicherlich der S. Opfer dar, auch wenn dort nicht, wie *Schol. Eurip. Phoin.* 1752 annimmt, eine weitere Grabstätte der S. war (*ὁ τάφος τῆς Σ. ὅπου ἐστὶν ἐν Κιθαιρῶνι*). *Eurip. Bakch.* 680 ff. schildert die drei Thiasoi der drei Schwestern der S., Autonoe, Agaue und Ino, und *Ps.-Theokr.* 26, der die drei Thiasoi dieser Schwestern unter Anlehnung an *Eurip. Bakch.* gleichfalls schildert, fügt vielleicht nach dem Kultbrauch von Kos (*Maass, Herm.* 26, 178 ff.) hinzu, daß die drei Thiasoi 12 Altäre aufstellen, 3 für S., 9 für Dionysos (vgl. *Roscher, Die Sieben- und Neunzahl im Kult. u. Myth. d. Griech.* 58 [vgl. auch *Ziehen, Leg. Sacr.* nr. 46; *Poland, Gesch. d. Vereinswesens* 253; *Kuhnert* ob. Bd. 4, Sp. 459/60: 9 Personen bilden d. Zug d. Dionysos auf 2 att. Vasen]), *ἱερὰ δ' ἐκ πίστας πεπονημένα χερσὶν ἑλοῖσαι | εὐφάμως κατέθεντο νεοδρέπτων ἐπὶ βωμῶν, | ὡς ἐδίδαξ', ὡς αὐτὸς ἐθυμάρει Διόννυσος*. Wie die Dreizahl der Thiasoi in dem Kult von Magnesia am Mäander, dessen erste drei Mainaden aus dem Geschlecht der Ino von Theben gekommen sein sollen (*Kern, Inschr. v. Magnesia* 215), wiederkehrt (vgl. auch die drei Nymphen von Naxos, *Diod.* 5, 52), so mag auch jene Zahl der 12 Altäre für manche Kultstätten charakteristisch gewesen sein. Jedenfalls aber hatte dieser S.-Kult der Bakchen ganz dieselben Formen, die man für Thyone aus ihrem Namen erschließen würde. S. selbst ward hierbei zum mythischen Vorbild der Bakchen, zu einer richtigen Mainade. *Aischyl. Σεμέλη ἢ Τδροφόρος* (*Nauck*[2] p. 73) hält das fest, indem er die schwangere S. als *ἐνθεαζομένην, ὁμοίως δὲ καὶ τὰς ἐφαπτομένας τῆς γαστρὸς αὐτῆς ἐνθεαζομένας* auf die Bühne bringt (*Schol. Apoll. Rhod.* 1, 636); *Nonn. Dionys.* 8, 10 schildert die äußere Erscheinung der S. ganz als Bakchantin, und *Hesych βάκχον Διώνης* deutet, wie schon bemerkt, dies Dichterwort als *τῆς βακχευτρίας Σεμέλης*.

Einen anderen Kultbrauch lehrt die Inschrift von Mykonos bei *Dittenberger, Syll.*[2] 615, 22. Hier wurde am 10. Lenaion Demeter, Kore und Zeus Buleus geopfert, am 11. der S. ein Schaf (*Σεμέλῃ ἐτήσιον. τοῦτο ἐνατεύεται*), am 12. dem Dionysos Leneus und für das Gedeihen der Frucht (*ὑπὲρ καρπῶν*) Zeus Chthonios und Ge Chthonia. S. steht hier inmitten von chthonischen Gottheiten. Der Zusatz *τοῦτο ἐνατεύεται* bezieht sich nach *Stengel, Festschr. für L. Friedländer* 420 (vgl. *Berl. Phil. Wochenschr.* 1893, 1365 u. *Roscher, D. Sieben- u. Neun-Zahl* S. 58; ob. Sp. 667, 56 ff.) darauf, daß der neunte Teil des Opfertieres verbrannt, das übrige zum Festschmaus verwendet wurde, d. h. zur *εὐίερος τράπεζα*, von der *Orph. hymn.* 44, 9 spricht. Vielleicht ist *Hesych, Σεμέλη· τράπεζα· παρὰ δὲ Φρυνίχῳ ἑορτή* zu lesen: *Σεμέλης τράπεζα· παρὰ Φρυνίχῳ ἑορτή*.

Wenn bei den attischen Lenaien der *ὀρδοῦχος* die Versammelten aufforderte: *καλεῖτε θεόν*, so erklang der Ruf: *Σεμελήϊ' Ἴακχε πλουτοδότα* (*Schol. Aristoph. ran.* 479). Opfer für S. wie bei den Lenaien von Mykonos sind auch für die attischen Lenaien vorauszusetzen. Die Vermutung von *A. Mommsen, Feste d. Stadt Athen* 380 f., der eigentliche Name der attischen S. sei Daeira gewesen, ist nicht erweisbar; näher liegt die Annahme, die *βοτρυόδωρος, πλουτοδότειρα* Eirene habe einst in Athen als Mutter des Dionysos gegolten; denn sie erscheint wie andere frühere Mütter (Dione, Thyone) später auf Vasenbildern als Bakchantin im Gefolge des Gottes, s. o. Bd. 1, Sp. 1222. — *Pindar* spricht in seinem Dithyrambos für Athen (*fr.* 75) von der Kadmos-Tochter S., ebenso wird der Phylenheros Oineus als Sohn des Dionysos und Enkel der Kadmos-Tochter S. bezeichnet (*Ps.-Demosth.* 60, 30), und auf der attischen Bühne erscheint S. sehr oft. In der uns bekannten Zeit hat man in Athen die thebanische S.-Sage als berechtigt anerkannt.

Ebenso haben andere Orte die thebanische Sage insoweit anerkannt, als sie zugaben, die „erste" Geburt des Dionysos, d. h. die ganze S.-Episode, habe in Theben gespielt. Da aber die thebanische Sage für die „zweite" Geburt, d. h. die Wiedergeburt aus Zeus' Schenkel (s. u.), die Ortsfrage (Nysa) offen ließ, haben sie um so eifriger behauptet, diese zweite Geburt sei

bei ihnen erfolgt. Daher die vielfachen Orte Nysa, daher die mannigfachen Lokalsagen von Pflegern und Pflegerinnen des Dionysoskindes, wie Makris, Maron, Hippa usw. Nach *Diod.* 3, 66 erhoben viele Gegenden den Anspruch, die Geburtsstadt des Dionysos zu sein, darunter die Eleer, Naxier, Eleutherai, Teos *καὶ πλείους ἕτεροι*, sie führten als Beweise wunderbare Quellen an, aus denen zur Festzeit Wein floß (Teos), geweihtes Land, Tempel und alte Heiligtümer. *Diodor* zitiert im Anschluß daran den *Homer. Hymnus* 34, 1—9, nach welchem S. den Dionysos nicht nur in Theben, sondern auch an folgenden Orten dem Zeus geboren hat: 1. auf dem Drakanon von Kos, 2. auf Ikaros, wo es gleichfalls einen Berg Drakanon gab, 3. auf Naxos, 4. am Alpheios. Später sagte man aber auf Naxos, S. sei in Theben vom Blitz getroffen, Zeus habe dort das Kind in seinen Schenkel eingenäht und habe es dann auf Naxos seinerseits zur Welt gebracht, wo die Nymphen Philia, Koronis und Kleide es aufgezogen hätten (*Diod.* 5, 52, vgl. *Νάξιαι Θυῖαι*: *Soph. Antig.* 1151 nebst *Schol.*, Nysa von Naxos: *Steph. Byz. Νῦσαι*, der erste Dithyrambos auf Naxos: *Pind. fr.* 71). — Ebenso begnügte man sich auf Kos später mit dem Anspruch, auf dem Drakanon habe Zeus das Kind aus seinem Schenkel geboren (*Ps.-Theokr.* 26, 33, *Nonn. Dionys.* 9, 16). Und auf Ikaros und am Alpheios wird man wohl der thebanischen S.-Sage ähnliche Konzessionen gemacht haben.

In Brasiai in Lakonien entstand folgendes Kompromiß mit der thebanischen Sage: Als S. dem Zeus in Theben den Dionysos geboren hatte, sperrte Kadmos Mutter und Kind in eine *λάρναξ* und ließ diese in das Meer werfen. Das Meer spülte sie an die Küste von Brasiai, wo die inzwischen gestorbene S. bestattet, Dionysos großgezogen und der bisherige Ort Oreiatas nunmehr Brasiai (von *ἐκβράζω*) genannt wurde. Als Pflegerin des Kindes kam Ino, den Ort der Pflege heiligte man als *κῆπος Διονύσου* (*Paus.* 3, 24, 3).

Von dem weiten Ruhm der S.-Sage geben ferner Kunde eine Weihinschrift von Magnesia: *Διονύσῳ καὶ Σεμέλῃ* (*Kern, Inschr. von Magnesia* 214); — eine Weihinschrift von Akrai auf Sizilien (*I. G.* 14, 205 = *C. I. G.* 5432) mit der Ergänzung von *Maass Orpheus* 45 Anm.: *Διονύσῳ καὶ Σ(εμέλῃ)*; — ein Altar in Köln mit der Inschrift: deae Semelae et sororibus eius deabus (*C. I. L.* 13, 8244); — etruskische Spiegel (s. Artikel Semla); — und die Gleichsetzung der Ino mit Mater Matuta (oben Bd. 2, Sp. 2464), der S. mit Stimula (*Ovid. fast.* 6, 503: lucus erat, dubium Semelae Stimulaeve vocetur; *C. I. L.* 6, 9897: lucus Semeles; *Liv.* 39, 12; vgl. *Wissowa, Relig. u. Kulte d. Römer* 197). Andere erklärten auch die Bona dea für identisch mit der griechischen Mutter des Dionysos, und zwar bald für Persephone (*Plut. Caes.* 9 *τῶν Διονύσου μητέρων τὴν ἄρρητον*), bald für S. (*Macrob. Sat.* 1, 12, 23).

Die Dichter, welche den Dionysos kurz als Sohn des Zeus und der S. bezeichnen (z. B. *Hom. Il.* 14, 323; vgl. 6, 132, *Hom. hymn.* 26, *Alkaios fr.* 41, *Anakr. fr.* 106 = *Anth. Pal.* 6, 140, *Eumel. fr.* 10 *Kinkel, Aristoph. Av.* 559, *Thesmoph.* 991), haben wohl ebenso wie diejenigen, welche S. ausdrücklich als Tochter des Kadmos oder als Thebanerin bezeichnen (*Hesiod. theog.* 940. 975, *Hom. hymn.* 7, 1. 57, *Bakchyl.* 18, 48 *Blaß*), die thebanische S.-Sage in derselben Fassung gekannt wie *Pind. Pyth.* 3, 90 ff., 11, 1 ff., *Ol.* 2, 22 ff., *Dithyramb. fr.* 75. 85. Diese thebanische Sage verdankt ihre allgemeine Anerkennung dem Ruhm des Dionysos-Kultes von Theben und der dionysischen Festpoesie, zumal dem Dithyrambos und der Tragödie. Die „Wehen der S.", *Σεμέλης ὠδίς*, waren als Inhalt von Dithyramben so bekannt (vgl. *Timotheos Σ. ὠδ.* bei *Boeth. de mus.* 1, 1 und *Athen.* 8, 352a, *v. Wilamowitz Timoth. Pers.* 110; ferner *Dorotheos* von Theben, *Anth. Plan.* 7), daß ein Ausdruck wie *ὥσπερ αὐλοῦντα τὴν Σεμέλης ὠδῖνα* (*Dion. Chrysost.* 78 p. 659 *M.*) ebenso verständlich war, wie *Platons* Ausdruck *Διονύσου γένεσις* statt *διθύραμβος* (*Plat. leg.* 3, 15 p. 700 B). — Von Tragödien führen den Titel *Σεμέλη* Tragödien des *Aischylos* (*Σεμέλη ἢ Ὑδροφόρος*, *Nauck, Tr. Gr. Fr.*[2] p. 78), *Diogenes* (*Nauck* 776), *Karkinos* (*Nauck* 798) und *Spintharos* (*Σεμέλη κεραννυμένη*, *Suid.* s. *Σπίνθαρος*). Denselben Titel führt eine Komödie des *Eubulos* (*Σεμέλη ἢ Διόννσος*, *Athen.* 11, 460e) und ein Gedicht bzw. ein Teil der *Aitia* des *Kallimachos* (*Suid.* s. *Καλλίμαχος*). über Pantomimen vgl. *Lukian de saltat* 39. 80. Auch Tragödien mit anderem Titel und Inhalt berühren die Sage, z. B. *Soph. Antig.* 1115 ff., *Eurip. Phoin.* 649 ff. 1753 ff., *Hippol.* 555 ff. Eine Hauptquelle unserer Kenntnis der thebanischen Sage bilden *Euripides' Bakchen* (darnach *Accius' Bacchae*), die denselben Stoff wie *Aischyl. Pentheus* behandeln, s. o. Bd. 3 Sp. 1926. — Mit dem Inhalt der Tragödien decken sich die uns erhaltenen ausführlicheren Erzählungen der S.-Sage bei *Apollod.* 3, 26 ff. = *Schol. Hom. Il.* 14, 325, wo auf *Eurip. Bakch.* verwiesen wird, *Diod.* 3, 64. 4, 2, *Lukian. dial. deor.* 9, *Aristid.* 1 p. 47 *Dindorf, Nonn. Dionys.* Buch 7—9 u. ö. (mit reicher Ausschmückung), *Schol. Eur. Phoin.* 649, *Schol. Pind. Ol.* 2, 44, *Nonn.* und *Niket. narr. ad Greg.* bei *Westermann Mythogr.* p. 385, *Ovid. met.* 3, 256—315 u. ö., *Hygin. fab.* 167. 179 u. ö., *Fulgent. Mythol.* 2, 12, *Myth. Vat.* 1, 120. 2, 79 u. a.

Bei allen handelt es sich um die Tochter des Kadmos und der Harmonia von Theben. Zeus gewinnt sie lieb wegen ihrer Schönheit (vgl. die Epitheta *εὐῶπις*, *εὐειδής*, *ἑλικάμπυξ*, *λευκώλενος*, *ταννύθειρα* u. a. bei *Bruchmann, Epith. deor. Gr.* 210f.) und verkehrt heimlich mit ihr in ihrem Palaste zu Theben. Aber Hera entdeckt den Liebesbund, und ihre Eifersucht auf die Nebenbuhlerin (vgl. z. B. *Eurip. Bakch.* 9. 98. 290) bringt das Verhängnis über S.; denn Hera besucht sie in Gestalt ihrer alten Amme Beroe von Epidauros (*Ovid met.* 3, 278, *Hygin. fab.* 167. 179; nach *Gruppe, Griech. Myth.* 1150, 1 vielleicht auch eine Amme des Dionysos) oder in Gestalt einer Freundin bzw. namenlosen Amme (*Nonn. Dionys.* 8, 193 ff. nennt dabei zwei andere Dienerinnen der S.,

Peithianassa und Thelxinoe) und gibt S. den trügerischen Rat, sie solle Zeus bitten, daß er in derselben Gestalt zu ihr komme, wie damals, als er in seiner vollen himmlischen Majestät um Hera selbst gefreit habe. S. stellt diese Bitte, nachdem sie dem Zeus zuvor den Eid abgelockt hat, er werde ihr jeglichen Wunsch erfüllen. Als aber Zeus dann in seiner wahren Gestalt mit Donner und Blitz (nach *Apollod.* 3, 27 auf einem Wagen) erscheint, stirbt S. vor Schreck oder vom Blitze getroffen, wobei auch das Haus in Brand gerät. Das 6 bis 7 Monate alte Kind entrafft Zeus dem Feuer, nach anderen Hermes (so auch *Apoll. Rhod.* 4, 1137), in der thebanischen Lokalsage auch wohl Dirke (vgl. *Eurip. Bakch.* 520). Zeus näht die unreife Frucht in seinen Schenkel und gebiert, als die Zeit erfüllt ist, den Dionysos gleichsam zum zweitenmal. Von Nymphen in Nysa erzogen (nach älterer thebanischer Sage von Ino erzogen), kehrt Dionysos später als siegreicher Gott aus der Fremde in seine Mutterstadt Theben zurück und erzwingt für sich und seine Mutter S. den Gotteskult.

Erweitert wurde die thebanische Sage noch dadurch, daß man das Geschick der Schwestern und Neffen der S. mit ihrem Schicksal verknüpfte. *Hesiod. theog.* 976 nennt als Kinder des Kadmos und der Harmonia die vier Töchter Ino, S., Agaue, Autonoe und einen Sohn Polydoros. Diese 5 kehren wieder bei *Apollod.* 3, 26, *Diod.* 4, 2, *Nonn. Dionys.* 5., auf der *Tabula Iliaca*, *Jahn-Michaelis, Griech. Bilderchronik.* Taf. 3D 2; 6K 1 = *I. G.* 14, 1285, 2. 1292, die vier Schwestern auch bei *Pind. Pyth.* 3, 98 (ohne Namen), *Eurip. Bakch.* 229f. 680ff. 1228ff., *Ps.-Theokr.* 26, *Schol. Pind. Ol.* 2, 40 u. a. Das führte zu folgenden Kombinationen:

1. Autonoes Sohn Aktaion wird von seinen eigenen Hunden auf dem Kithairon zerfleischt, weil er um S. gefreit und dadurch den Zorn des Zeus erregt hatte, *Akusil.* bei *Apollod.* 3, 30, *Stesichor. fr.* 68 bei *Paus.* 9, 2, 3.

2. Ino und Athamas werden von Hera, die alle Mitglieder des Kadmeischen Hauses der S. wegen haßt (*Ovid. met.* 3, 256 u. 5., *Hygin. fab.* 5), in Raserei versetzt, weil Ino die Pflege des kleinen Dionysos übernommen hatte, *Apollod.* 3, 28, vgl. 1, 84, *Ovid. met.* 3, 313. 4, 421ff. *fast.* 6, 485f., *Myth. Vat.* 2, 79. Inos Beziehungen zum Dionysos kehren auch in den oben erwähnten Sagen von Brasiai und Magnesia am Mäander wieder; die Pflege des kleinen Dionysos wird oft erwähnt, z. B. *Tabula Iliaca* a. a. O., *Stat. Theb.* 4, 562. *silv.* 2, 1, 98; nach *Pherekyd. fr.* 46 hatten die Dodonischen Nymphen bzw. Hyaden ihr das Kind aus Furcht vor Hera übergeben, vgl. *Nonn.* 9, 28ff.

3. Agaue, Ino und Autonoe werden von Dionysos, als er erwachsen in seine Mutterstadt Theben heimkehrt, in bakchischen Taumel versetzt, weil sie behauptet hatten, S. sei von einem Sterblichen schwanger geworden, habe mit ihrem Vater Kadmos betrügerisch dies auf Zeus zurückgeführt und sei von dem darüber zürnenden Zeus durch einen Blitz getötet worden, *Eurip. Bakch.* 26ff., 229ff., *Apollod.* 3, 27.

4. Agaues Sohn Pentheus glaubt den Lügen seiner Mutter über S., widersetzt sich der Einführung des Dionysoskultes und findet deshalb sein schreckliches Ende, s. oben Bd. 3, Sp. 1925ff.

5. Gelegentlich wird auch das Schicksal der S. damit in Zusammenhang gebracht, daß S. zuerst das verderbenbringende Halsband ihrer Mutter Harmonia getragen habe, *Stat. Theb.* 2, 292, *Myth. Vat.* 2, 78.

In Theben selbst, von dessen S.-Kult schon oben gesprochen ist, pflegte man die Erinnerung an die Geburt des Dionysos noch durch verschiedene Denkzeichen und Lokallegenden. Nach *Eurip. Bakch.* 6ff., wo Dionysos selbst das *μητρὸς μνῆμα τῆς κεραυνίας* schildert, hatte der Blitz, der S. traf, auch ihr Haus in Brand gesetzt; diesen Platz hatte ihr Vater Kadmos als *ἄβατον* umfriedet und Dionysos ließ dort Weinreben wachsen; vgl. 597f. die Schilderung des *ἱερὸς τάφος*. Man zeigte zur Zeit des Pausanias an dem Markt der Akropolis die Ruinen des *Θάλαμος* der Harmonia und des als *ἄβατον* geheiligten *Θάλαμος* der S., *Paus.* 9, 12, 3; beide *Θάλαμοι* auch *Aristid.* 1 p. 797 *Dindorf, Stat. Theb.* 7, 602. Man hatte aber auch in der Unterstadt ein *μνῆμα Σεμέλης* (*Paus.* 9, 16, 7; Semeles bustum: *Hyg. fab.* 9; vgl. *Stat. Theb.* 10, 903), und in dem hier gelegenen Heiligtum des Dionysos Lysios, das nur am jährlichen Feste geöffnet war, stand das schon oben erwähnte Kultbild der S. (*Paus.* 9, 16, 6). Ferner wurden mit der S.-Sage noch in Verbindung gebracht ein Kultbild des Dionysos Kadmos, das gleichzeitig mit dem Blitz, der S. traf, vom Himmel gefallen sein sollte (*Paus.* 9, 12, 4), und das Kultbild des Dionysos Perikionios (s. o. Bd. 3, Sp. 1965 f.), dessen Name davon hergeleitet wurde, daß beim Tod der S. schnell aufsprießender Efeu das Kind vor dem Feuer geschützt habe, *Eurip. Phoin.* 649ff. nebst *Schol.* (nach *Mnaseas*), *Orph. hymn.* 47.

Außerhalb Thebens kümmerte man sich um diese Lokallegenden nicht, aber die sonstige thebanische S.-Sage war so allgemein bekannt, daß jede flüchtige Anspielung unmittelbar verstanden wurde (z. B. *Anth. Pal.* 9, 248. 11, 329, *Plut. de exil.* 16 p. 606B) und daß die Dichter zahlreiche Beiworte aus dieser Sage herleiten konnten. So heißt, wie die Übersicht bei *Bruchmann* a. a. O. 78ff. 210ff. und *Carter, Epith. deor. Lat.* 59ff. 91 zeigt, S. selbst *Καδμηίς*, *Καδμεία*, Cadmogena, Thebana, *διόβλητος*, *κεραυνία*, *πυρίβλητος* und Dionysos *Καδμεῖος*, *Βοιωτός*, *Θηβαιγενής*, *Θηβαῖος*, *Σεμελεύς*, *Σεμεληγενέτης*, *Σεμελήιος*, Semeleius, proles Semeleia, *πυρόπαις*, *πυρίσπορος* oder *πυρόσπορος*, *πυριτρεφής*, *πυρογενής* oder *πυριγενής* (vgl. *Diod.* 4, 5, *Strab.* 13, 628, *Lyd. de mens.* 4, 51, *Eustath. Il.* 346, 32), ignigena, e fulmine natus, *διμάτωρ* oder *διμήτωρ* (*Diod.* 3, 62. 4, 4, *Lyd.* a. a. O.), bimater (auch bei *Hygin. fab.* 167, *Schol. Stat. Theb.* 7, 166), *δίγονος*, *δισσότοκος*, bis genitus, *μητροτρεφής*, *μητροραφής* (*Anth. Pal.* 11, 329, 4; *Strab.* 15, 687; *Eustath. Hom. Il.* 310, 8; *Eustath. Dionys. per.* 1153). Auch ältere Beiworte des Dionysos suchte man mit falschen Etymologien aus dieser

Sage heraus zu erklären, wie Bromios von dem Lärm der Geburt unter Donner und Blitz (*Diod.* 4, 5; *Schol. Hom.* 1, 354; *Etym. Magn.*, *Etym. Gud.*, vgl. *πυρίβρομος* bei *Nonn. Dionys.* 14, 229), Eiraphiotes von dem Einnähen in den Schenkel (*Hesych.*, *Etym. Magn.* 302, 53, *Suid.*, *Paraphr.* u. *Schol. Dionys. perieg.* 579 nebst *Eustath.* 566, *Nonn. Dionys.* 9, 23), Dithyrambos von dem Lösen der Naht (*Pind. fr.* 85. 86) oder der Doppelgeburt (s. o. Bd. 1, Sp. 1188, Z. 37) dazu auch den Namen Dionysos = Dionyxos (*Stesimbrot. fr.* 16 bei *Etym. Magn.* s. *Διόνυσος*). — Wie diese falschen Erklärungen, so beweist auch die Kritik, welche die Sage erfuhr, das allseitige Interesse an der thebanischen Sagenform. Wer Dionysos mit Osiris gleichsetzte, mußte entweder mit *Herodot* 2, 145 f., der bekanntlich die Einführung des Dionysos-Osiris-Kults in Griechenland mit der Übersiedlung des Kadmos von Tyros nach Theben und mit Melampus zusammenbrachte, die ganze S.-Sage für eine freie irrtümliche Erfindung erklären oder den von *Herodot* angedeuteten, aber verworfenen Weg gehen, daß S., eine sterbliche Tochter des Kadmos, in Theben einen Sohn geboren und nach dem ägyptischen Gotte Dionysos-Osiris gleichfalls Dionysos genannt habe; so erzählt *Diod.* 1, 23 des längeren, wie durch einen Schwindel des Kadmos und Orpheus der Glaube entstanden sei, *ὡς ἡ Κάδμου Σεμέλη τέτοκεν ἐκ Διὸς Ὄσιριν*, und eine ähnliche rationalistische Lösung stand auch bei *Charax* a. a. O. Andere nahmen nur Anstoß an dem Wunder der Schenkelgeburt, strichen diesen Abschnitt der thebanischen Sage (z. B. *Diod.* 4, 2, *Hygin. fab.* 167. 179) oder stellten ihn als Mißverständnis hin, wie *Eurip. Bakch.* 293 mit seiner kühnen Erfindung von Dionysos als *δμηρος*. Als Alexander der Große auf seinem Inderzug zum angeblichen Nysa und zum Berg Meru gekommen war und dem Dionysos als Gott dieser Gegend geopfert hatte, verbreitete sich die Meinung, Dionysos habe diesem Berg den Namen *Μηρός* gegeben, weil er *ἐν μηρῷ τῷ τοῦ Διὸς ηὐξήθη* (*Arrian. Anab.* 5, 1, 6. 2, 5), oder die ganze Sage von der Schenkelgeburt sei ein Mißverständnis, da die Griechen einst von diesem heiligen Berge mit seinen dionysischen Pflanzen, Weinreben, Efeu usw gehört und darnach ihre Sage erfunden hätten, vgl. *Curt. Ruf.* 8, 10, 12; *Pompon. Mela* 3, 66; *Plin.* 6, 79. 16, 144; *Diod.* 2, 38. 3, 63; *Martian. Capell.* 6, 695; *Myth. Vat.* 3, 12, 4; *Eustath. Hom. Il.* 310, 8; *Eustath. Dionys. per.* 1153 unter Hinweis auf *Strab.* 15, 687.

Von dem starken Einfluß der thebanischen Sage auf die sonstigen Sagen von der Geburt des Dionysos, von S. und anderen Müttern ist schon oben mehrfach die Rede gewesen. Umgekehrt hat die thebanische Sage durch andere Sagen fast keine weiteren Änderungen erfahren, Nur die orphische Sage, daß Pallas das Herz des von den Titanen zerrissenen älteren Dionysos, des Sohnes des Zeus und der Persephone, gerettet und von dem *πάλλειν* ihren Namen erhalten habe (*Orph. fr.* 200; weiteres bei *Lobeck, Aglaoph.* 559 f.), spielt gelegentlich hinein. *Pind. Ol.* 2, 26 sagt vielleicht mit Rücksicht auf jene Sage, daß S. im Olymp nicht nur von Zeus und Dionysos, sondern auch von Pallas geliebt sei (*φιλεῖ δέ νιν Παλλὰς αἰεί*). Und die orphische Sage wird dann dahin weiter geführt, daß Zeus das Herz des älteren Dionysos der S. gegeben habe, so daß in ihrem Sohn derselbe Gott neu erstand, *Prokl. hymn.* in *Minerv.* 11 ff.; *Nonn. Dionys.* 24, 49 (vgl. *Orph.* p. 224 ff. 235. 282 *Abel*), *Hygin. fab.* 167.) Die Angabe, Pallas habe das Herz des Dionysos damals gerettet, als S. vom Blitz getroffen war (*Eustath. Hom. Il.* 84, 43, *Schol. Oppian. hal.* 2, 23), beruht auf Verwechslung.

Die thebanische Sage vereint zwei im Grunde unvereinbare ältere Vorstellungen, daß Dionysos in Griechenland geboren und daß er als Fremdling dorthin gekommen sei. Die erstere Auffassung, daß der Gott an seiner griechischen Kultstätte geboren sei, teilten viele Kultstätten. Aber auch die zweite Auffassung, daß er als siegreicher Gott aus der Fremde gekommen und seine Verehrung erzwungen habe, war weit verbreitet. Wer da glaubte, er sei aus Thrakien, Ägypten, Arabien, Indien usw. gekommen, verlegte konsequenterweise seine Geburt in diese Länder. *Eurip. Bakch.* 13. 64. 462 und andere lassen ihn aus Lydien vom Tmolosgebirge kommen. Andere dachten an den lydischen Sipylos und verlegten die Geburt an jene Stelle, von der *Hom. Il.* 24, 615 sagt: *ἐν Σιπύλῳ, ὅθι φασὶ θεάων ἔμμεναι εὐνὰς νυμφάων, αἵτ' ἀμφ' Ἀχελώϊον ἐρρώσαντο.* Die *Scholien* bemerken dazu: *Σίπυλος πόλις ἐστὶ Λυδίας καὶ Ἀχελῶος ποταμὸς ἐκεῖ παρακείμενος. θεάων δὲ εὐνάς, ὅτι ἐκεῖ Σεμέλῃ ὁ Ζεὺς συνεκοιμήθη.* Aus dieser Wendung können Schlüsse auf eine alte lydische S.-Sage ebenso wenig gezogen werden, wie aus der Geburt in Ägypten, Arabien, Indien usw. auf dortige alte Dionysos-Sagen.

Die thebanische Sage vereint aber noch zwei weitere im Grunde unvereinbare ältere Vorstellungen, nämlich die Auffassung, daß Dionysos der Sohn eines göttlichen Elternpaares ist, mit der Auffassung, daß er mutterlos (*ἀμήτωρ*) aus dem Schenkel des Zeus hervorgegangen ist, wie Athena aus dem Haupte des Zeus. Diese Vorstellung, daß Dionysos mutterlos geboren ist, entstammt wohl einem Kulte, in dem Vater und Sohn allein nebeneinander verehrt wurden. Man vergleiche den Kabiros-Kult in dem thebanischen Kabiros-Heiligtum, wo auch Kabiros und sein *παῖς* allein verehrt wurden (*Kern, Herm.* 25, 1 ff., oben Bd. 2, 2537 f. unter Megaloi Theoi; 3, 1254 unter Pais), und den Kabiros *καλλίπαις* von Lemnos (*Bergk, P. lyr. Gr.*[4] 3, 713; *fr. ad.* 84, 10). Dieser *παῖς* wurde für Dionysos gehalten, da man entweder Dionysos als Sohn des Kabiros bezeichnete (vgl. den *Götterkatalog* bei *Lyd., Cic., Ampel.* a. a. O.) oder den *παῖς* als Dionysos und den Kabiros als Zeus (*Schol. Apoll. Rhod.* 1, 917; *Et. Magn.* und *Et. Gud.* s. *Κάβειροι*). Zu den Mysterien *τοῦ παιδός* traten *τὰ τῆς Ἰνοῦς* (*Liban. or.* 14, 65 *Förster, Hesych. Ἰνύνεια· ἑορτὴ ἐν Λήμνῳ*) hinzu, ebenso wie zu dem mutterlos geborenen Dionysos Ino als seine Pflegerin. Auch Demeter Kabiria und

Kora (*Paus.* 9, 25, 5) erhielten ihren Platz nächst dem Kabiros, wie Demeter und Kora ihren Platz bei Dionysos. —

Der „Kult des Kindes" (vgl. *Kern* a. a. O.) muß einst im Dionysos-Kult eine größere Bedeutung gehabt haben. Das ergibt sich aus der Gleichsetzung des Dionysos mit dem παῖς des Kabiros, aus dem Kult des Dionysos Liknites (oben Bd. 2 Sp. 2046 vgl. 1618), aus der Sage, daß die Titanen den Dionysos schon als Kind töten (*Orph. fr.* 191. 196), aus der ältesten Fassung der Lykurgos-Sage, nach welcher Dionysos als Kind in das Meer springt (oben Bd. 2 Sp. 2192), und aus der in Kunst und Sage so oft betonten Vorstellung von der Pflege des Dionysos durch Ammen, Nymphen, Kureten usw. oder durch einzelne Gottheiten wie Ino, Hermes usw. Entstanden sind diese Sagen wohl an Kultstätten, an denen gerade die Geburtstagsfeier den Mittelpunkt des Dionysos-Kultes bildete. Das Geburtsfest einer Gottheit war ja im Altertum ein ebenso wesentlicher Teil des Kultes, wie das Weihnachtsfest in der heutigen christlichen Kirche. Wie man aber bei der kirchlichen Weihnachtsfeier im Norden Christus als solchen, im Süden vielfach das Christuskind in den Mittelpunkt der Feier stellt, so war auch wohl im Altertum der Charakter des göttlichen Geburtsfestes verschieden, je nachdem man an den Gott als solchen oder an den Gott als Kind dachte.

S. in der Kunst.

Die Darstellungen der S. sind behandelt von *Overbeck, Kunstmythologie, Zeus* 416 f., *Heydemann, Dionysos' Geburt u. Kindheit* 10. *Hall. Winckelmanns-Progr.* 1885; *Thraemer* oben Bd. 1, Sp. 1123. 1146. — Eine größere Zahl von Vasenbildern, auf denen Dionysos und eine Göttin sich gegenüber- oder nebeneinander sitzen oder stehen, ist auf Dionysos und S. gedeutet worden (vgl. z. B. *Furtwängler, Beschr. d. Berl. Vasensamml.* S. 1088 unter S.), doch fehlt für diese Vasenbilder und andere Kunstdenkmäler, die auf S. bezogen sind, jede sichere Grundlage der Benennung, soweit nicht eine Inschrift oder die dargestellte Handlung auf S. hinweisen. Auf einer Vase der Sammlung Santangelo in Neapel (*Heydemann, Katalog* 675 nr. 172, abgeb. *Bull. Nap. n. s.* 6 Taf. 13, *Gerhard, Gesammelte Akad. Abhandl.* Taf. 68, 1. 2, *Jane Harrison, Prolegom. to the study of Greek relig.* 407) stehen sich einerseits die Köpfe des Dionysos und der Σεμέλη, andererseits die Köpfe des Dionysos und der Καλλις (s. oben Bd. 2, Sp. 930 unter Kallis) gegenüber; die Gruppierung zeigt, daß es sich nicht um die Anodos der S. handelt, wie schon *Strube, Bilderkreis v. Eleusis* 68 f. betont hat. Durch die Beischrift Semla gesichert ist S. auf zwei etruskischen Spiegeln (s. unter Semla), das einemal neben Dionysos und Ariadne, das anderemal in zärtlicher Gruppierung mit Dionysos. Münzen von Smyrna (*Catal. of coins in Brit. Mus. Ionia* S. 251 nr. 138, Taf. 26, 11, S. 287 nr. 395) zeigen Dionysos, angeschmiegt an S. oder an eine andere Göttin, die in Smyrna für seine Mutter oder Pflegerin galt.

Von den Vasenbildern mit Liebesszenen des Zeus ist keines durch eine Inschrift für S. gesichert. Doch mag der Vasenmaler an Zeus und S. gedacht haben, wenn Zeus mit dem Blitz in der erhobenen Rechten auftritt und die Geliebte erschreckt flieht, wie z. B. auf der rotfigurigen Vase aus Gela im Museo nazionale zu Palermo (*Heydemann. Arch. Zeitg.* 1870 Taf. 31, *Overbeck* a. a. O., *Atlas* 6, 5) und auf einer rotfigurigen Nolaner Amphora im British Museum (*Catal. of vases* 3 nr. 313); *Heydemann, Dionysos' Geburt* S. 8 führt zwei weitere rotfigurige Vasenbilder an, bei denen jedoch die Beifügung von Nebenpersonen die Beziehung auf S. zweifelhaft macht.

Am amykläischen Thron waren nach *Paus.* 3, 19, 3 Dionysos, S. und Ino dargestellt, vielleicht in einer Szene, nach welcher Dionysos die beiden Schwestern, die auch *Pind. Pyth.* 11, 1 ff. *Ol.* 2, 25 ff. als ἀπαθανισθείσας ἡρωΐδας (*Schol. Pind. Pyth.* a. a. O.) nebeneinander nennt, in den Olymp einführt. Eine schwarzfigurige Hydria in Berlin nr. 1904 (abgeb. *Gerhard, Etrusk. u. kampan. Vas.* Taf. 4—6) schildert die Einführung der S. in den Olymp derart, daß Dionysos das Viergespann besteigt und die inschriftlich gesicherte S. mit langen Haaren und Efeukranz noch neben dem Wagen steht. Ähnlich, aber ohne die Sicherung durch Inschriften, ist das Bild einer schwarzfigurigen Hydria in Berlin nr. 1893 (abgeb. *Gerhard, Auserles. Vasenb.* Bd. 4, 23, Taf. 253). Andere Vasenbilder, wie z. B. die schwarzfigurige Lekythos in Berlin nr. 2011 (abgeb. *Gerhard, Ges. Akad. Abh.* Taf. 69, 1) und das von *Welcker, Alte Denkm.* 3, 136, Taf. 13 auf die Einführung der Thyone in den Olymp gedeutete Vasenbild (vgl. *Jahn, Vasenb.* Taf. 3, *Heydemann, Satyr- u. Bakchennamen* 20), gehören nicht hierher. Dagegen war am Tempel der Apollonis in Kyzikos die Rückholung der S. als Beweis treuer Kindesliebe dargestellt; Hermes schritt voran, Satyrn und Silene mit Fackeln bildeten das Gefolge des Dionysos und der S. (*Anthol. Pal.* 3, 1).

In der großen Pompe des Ptolemaios Philadelphos befand sich, von *Athen.* 5, 31 p. 200 b eingehend geschildert, auch ein θάλαμος Σεμέλης. *Philostr. imag.* 1, 14 beschreibt ein phantastisches Bild der Geburt des Dionysos, bei der S. stirbt und zum Olymp gelangt. *Long.* 4, 3 denkt sich am Dionysos-Tempel Σεμέλην τίκτουσαν dargestellt. Erhalten ist die gebärende S. auf Sarkophagen: 1. in Sammlung Nugent auf Schloß Tersato bei Fiume (abgeb. *Mon. d. Inst.* 1, 45 A, *Müller-Wieseler, Denkm. d. a. K.* 2, 34, 392, *Daremberg-Saglio, Dict. des antiqu.* 1, 602 nr. 679), — 2. Ince Blundell Hall (*Michaelis, Anc. marbles in Great. Brit.* 382), — 3. im Vatikan (*Mus. Pio Clem.* 4, 37, *Millin, Gal. myth.* 109, 429), — und auf einer Elfenbein-Büchse (*Arch. Zeitg.* 1846, 217, Taf. 38). Auf diesen von *Heydemann, Dionysos' Geburt* 10 näher beschriebenen Monumenten, welche die ganze Sage in mehreren Szenen darstellen, zeigt die eine Szene S. auf einer Kline liegend, dabei als Nebenpersonen bald Zeus, bald die Feindin der S. Hera, bald Dienerinnen, die mit dem Kind beschäftigt sind. Vgl. Semla. [Jessen.]

Semeleïos (*Σεμελήϊος*), Beiname des Iakchos (Dionysos), *Carm. Pop.* 5 (*Bergk, Poet. Lyr.* 3⁴, 656). *Arnob. adv. nat.* 3, 33. 5, 28 (vgl. 5, 44: suboles Semeleia; Quelle des *Arnobius* für das Epitheton Semeleius ist *Cornelius Labeo* s. *W. Kahl, Philologus, Suppl* 5, 756). *Hor. Carm.* 1, 17, 22. Vgl. proles Semeleia, *Ov. Met.* 3, 520. 5, 329. 6, 641. Vgl. auch *Σεμεληγενέτης, Σεμελεύς, Anth. Pal.* 9, 524, 19 = *Orphica* ed. *Abel: Anonym. Hymn. in Bacch.* 19. [Höfer.]

Semenrumos (*Σεμηνροῦμος*) liest *Bunsen, Ägyptens Stelle in der Weltgeschichte* 5, 283. 289. 295 den phoinikischen Gottesnamen Samemrumos (s. d.). [Höfer.]

Semenuphis (*Σεμενοῦφις*), ägyptische Gottheit (*θεὸς μέγας*) auf einer Weihinschrift, die ein dem Gotte gleichnamiger Verehrer *Σεμενοῦφις* gestiftet hat, *Strack, Arch. f. Papyrusforschung* 1 (1900), 206 nr. 18a. *Dittenberger, Orient. Graec. Inscr. sel.* 1, 95 p. 170. [Höfer.]

Semesillam (*Σεμεσιλαμ*), Dämon auf einer Anzahl von Fluchtafeln, dessen hebräischer Name „ewige Sonne" bedeutet, *R. Wünsch, Defix. tab. Att.* XXX v. 366. *Rhein. Mus.* 55 (1900), 249, 13 f. und *Archiv f. Religionswiss.* 12 (1909), 38f. (mit weiteren Literaturangaben). *Audollent, Defixionum tabellae* 242, 13 f p. 325. Der Name kommt auch in den Formen *Σεμεσιλαμπε, Σεμεσιλαμψα, Σεμεσειλαμ* usw. vor, *Audollent* a. a. O. 512 nr. 117. 513 nr. 118. 516 nr. 137. 506 nr. 67. 507 nr. 79. 511 nr. 115. [Höfer.]

Semestre (*Σεμέστρη*) Auf der *Κέρας* genannten Landzunge bei Byzantion an der Mündung der Bäche Kydaros und Barbyses stand ein Altar *τῆς λεγομένης Σεμέστρης νύμφης βωμός, Hesych. Miles.* 4, 3 in *F. H. G.* 4 p. 147, oder *Σημύστρας βωμός, ἀφ' ἧς καὶ τοὔνομα τῷ χωρίῳ, Dionys. Byz. Anapl. Bospori* 24 p. 12, 5 *Wescher*, oder *Σεσιμήτρης βωμός, Codinus, De origine Constant.* 1 p. 3 ed. *Bonn.* Neben ihrem Altar lag das Temenos der Dioskuren, *Hesych.* 4, 15 p. 149. Als Vater dieser *ἐπιχώριος νύμφη* (*Hesych.* 4, 5 p. 147; *νύμφη Ναΐς, Dionys.* 24) wurde von einigen der bald dem Nereus, bald dem Phorkys gleichgesetzte, im Norden der Stadt verehrte *Γέρων Ἅλιος* bezeichnet, *Dionys.* 49 p. 20. An dem Altar der Semestra soll Io die Keroëssa (s. d.) geboren haben, *Hesych.* 4, 8 p. 148, und Semestra selbst galt als Amme der Keroëssa (*Dionys.* 24; *Hesych.* 4, 9 p. 148; *Gruppe, Gr. Myth.* 221, 3) nach einigen sogar als Mutter des Byzas (s. d.), *Hesych.* 4, 5 p. 147. Den Namen *Σημύστρα* leitet *O. Frick, Coniectan. in Dionys. Byz. Anapl. Bospori* (*Progr d. Gymn.* zu Burg 1865) S. IX, 8 von *σημύδα* (*Theophr. hist. plant.* 3, 14, 4) = 'Birke' ab. Gegen die Vermutung von *J. Escher, Triton u. seine Bekämpfung durch Herakles* (Leipzig 1890) S. 58 ff., daß als Vater der Semystra der oben genannte Fluß(gott) Barbyses, der also mit dem *Ἅλιος Γέρων* identisch wäre, anzusehen sei, s. die beachtenswerten Einwände von *E. Kuhnert, Gött. Gel. Anz.* 1891, 50f. [Höfer.]

Semiramel (*Σεμιραμήλ*), Dämon in einer Anweisung zur Anwendung der Schalenwahrsagung (*λεκανομαντεία*): *Ὀνοσκελίς* (s. d.), *ἧς* (so *Boll, Archiv f. Religionswiss.* 12 [1909], 149 für das überlieferte *εἰς*) *τὸ ὄνομα Σεμιραμήλ. R. Wünsch, Defix. tab. Att.* XXXI Anm. 1, *Bassi* und *Martini, Catal. codicum Astrolog. Graec.* 4, 132, 12. Der Name Semiramel bedeutet nach *Hehn* bei *Boll* a. a. O. 150 „Schauerdämon", abgeleitet vom hebräischen Verbum 'Samar' = 'schaudern'. [Höfer.]

Semiramis, Samiramis, Sameramis; Sammuramat, geschichtlich: assyrische Königin babylonischer Herkunft, Ende des 9. und Anfang des 8. Jahrhunderts v. Chr., die auch das mit Assyrien vereinigte Babylonien beherrschte; der Sage nach: Begründerin des assyrischen Reiches und der Städte Niniveh und Babylon.

Quellen und Literatur (Altertum und frühes Mittelalter): Keilinschrift auf Statuen des Gottes Nebo, gefunden in Nimrud, der Stätte des alten Kalach, bei den englischen Ausgrabungen im Jahre 1852; Keilinschrift auf einer der Stele in Assur. (S. über die beiden Stelenreihen, die der Könige und die der Statthalter, *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* nr. 40 [Mai 1909] S. 24ff.; nr. 42 [Dez. 1909] S. 34ff.; über die Semiramis-Inschrift speziell: S. 38 mit Anm.); *Agathias* 2, 25; *Aelian. Var. Hist.* 7, 1; *Ammian. Marc.* 23, 6; *Arnob. adv. gent.* 1, 5f.; *Arrian, Exp. Alex.* 6, 24; *Cic., Prov. Cons.* 4; *Clem. Al. Paedag.* 3, p. 515; *Curt.* 5, 1; *Diod.* 2, 4ff.; *Eusebius, Chron.* (*Schoene*) p. 64, 1, 23. 53. 59; *Pr. Ev.* 1, 9. 10, 9; *Georg. Synkell.* (*ed. Bonn.*) p. 119; *Herodot* 1, 184. 3, 155; *Ios. c. Ap.* 1, 20; *Iustin* 1, 1; *Moses von Khorene* bes. 1, 15ff.; *Ovid, Met.* 4, 55—58; *Nic. Dam. fr.* 7; *Paus.* 1, 14; *Philo, spec. leg.* p. 600; *Philo Byz. de VII mir. orb.* p. 4. 12; *Philostr., Apoll.* 1, 25; *Plin., n. h.* 6, 16. 33, 3. 35, 10; *Plut. Amator.* 9 T. 12, p. 15, *de Isid.* 24; *Serv.* zu *Virg. Ecl.* 8, 82; *Sext. Emp. Pyrrh. hyp.* 1, 14; *Stob. Anthol.* 10, 53; *Strabo* 2, 1 p. 80ff. 3, p. 559. 12, p. 537. 16, 1, p. 737; *Suidas*, s. v. p. 3279; *Theo Progymn.* c. 9 p. 235; *Trebell. Poll. trig. tyr.* 26; *Vellej.* 1, 6; vgl. ferner: *Juvenal* 2, 102—109; *Lucian. de dea Syra* c. 14.

Neuere Literatur: *Bähr* z. *Herodot* 1, 184; *Allg. Welthist.* 3, p. 567; *Ch. D. Beck, Einl. z. Weltgesch.* 1, p. 192. 196f.; *M. Duncker, Gesch. d. Altertums* 2⁵ (1886), S. 3ff.; *H. Hitzig, Urgesch. d. Philister* p. 230; *F. Hommel, Geschichte Babyloniens und Assyriens* (1885ff.) S. 631f.; *Koopmann, de Sardanapalo* (1891), p. 64f.; *C. F. Lehmann* (-*Haupt*) („*Verf.*"), *Rec. von Winckler's Geschichte Babyloniens und Assyriens, Berl. Phil. Wochenschr.* 1894 Sp. 239f.; — *Die historische Semiramis und Herodot, Beiträge zur alten Geschichte* (*Klio*) 1, S. 256 bis 281. — *Die historische Semiramis und Berossos, Klio* 10 (1910) S. 484ff., vgl. *Klio* 1, S. 481; 3 (1903) S. 149; 8 (1908) S. 229ff. *Belitanâs und Belêtaras, Festschrift f. Th. Noeldeke* (1906) S. 15. — *Die historische Semiramis und ihre Zeit*, Tübingen, 1910; *J. Marquart, Chronol. Unters.* (*Philologus*, Suppl. VIII.), S. 642; *G. Maspéro, Histoire ancienne des peuples de l'orient classique*, vol. 3 (1899) p. 18 n. n. 1; *Mém de l'Acad. des Inscr.* T. 7, p. 611; *Ed. Meyer, Geschichte des Altertums* 5¹, 1¹(1884) § 411 Anm., S. 499; *Movers, Phön.* 1, p. 470, 589, 624; *J. Oppert, Histoire des Empires d'Assyrie et de Chaldée*

(1865); *George Rawlinson, The five great monarchies of the East*, 2, p. 119ff.; *C. P. Tiele, Babylonisch-assyrische Gesch.* 207, 212f. — *Geschichte der Religion im Altertum bis auf Alexander d. Gr.* deutsch von *G. Gehrich* 1 (1896), S 141; *H. Winckler, Geschichte Babyloniens und Assyriens* (1894), S. 120f.

Da es sich bei der Semiramis um einen der seltenen Fälle handelt, wo eine Persönlichkeit, die die Trägerin und den Mittelpunkt einer ganzen Gruppe von Legenden bildet, als solche der Geschichte zurückgewonnen worden ist, so liegen uns folgende Nachweise ob:

1. Ermittlung und Erklärung der historischen Tatsachen. — 2. Hervorhebung der historischen Züge in der landläufigen, großenteils mythischen Darstellung aus den Erzählungen bei *Diodor* nach *Ktesias*. — 3. Darlegung, wie sich aus der historischen, Persönlichkeit die Sagengestalt entwickelte. — 4. Verbreitung und Verzweigung der Sage.

Die folgende Übersetzung (vgl. schon Bd. 3 Sp. 61ff.) schließt sich unter mehrfachen Berichtigungen der Lesung und der Deutung an die Bearbeitung von *L. Abel* in *Eberhard Schrader's „Keilinschriftlicher Bibliothek"* 1, S. 192f. an.

1. Die historischen Tatsachen. Inschrift der Nebostatue (Sp. 682 u. 686) siehe Sir *H. Rawlinson, The cuneiform inscriptions of Western Asia*, vol. 1 [IR] (1861) 35 nr. 2 und *Ludwig Abel und Hugo Winckler* S. 14., *Keilschrifttexte zum Gebrauch bei Vorlesungen*.

[1]*A-na (ilu) Nabû da-pi-ni ša-ki-i abil Esag-gil igigallu šit-ra-ḫu* [2]*rubû kaš-ka-šu abil (ilu) Nu-γim-mud ša ki-bit-su maḫ-rat* [3]*abkalli nik-la-a-ti pa-ḳid kiš-šat šade-e erṣi-tim mu-du-u mim-ma šum-šu* [4]*rap-ša uzni ta-mi-iḫ ḳan duppi a-ḫi-zu šu-ka-mi ri-me-nu-u muš-ta-lu* [5]*ša šu ud-du u šu-šu-pu ba-šu-u it-ti-šu na-ra-am Bel bêl bêle-e* [6]*ša la iš-ša-na-nu dannu-su šar ba-lu-uš-šu ina šume-e la iš-šaka-nu mil-ku* [7]*ri-me-nu-u ta-ia-a-ru ša na-aš-ḫar-šu ṭâbu a-šib E-zi-da ša ki-rib Kal-ḫi* [8]*bêli rabi bêli-šu ana balâṭ Adad-nirari šar Aššur bêli-šu u balâṭ* [9]*Sa-am-mu-ra-mat aššat ekalli belti-šu Bel-tar-ṣi-ilu-ma amelu šakin* [10](*mât*) *Kal-ḫi Ḫa-me-di Sir-ga-na Teme-ni Ia-lu-na* [11]*a-na balâṭ nopšati-šu arkat ûmi-šu sum-ud šanâti-šu šul-mu biti-šu u niše-šu la baši murṣi-šu* [12]*u-še-piš-ma akîš. Ma-nu ar-ku-u a-na Nabû na-at-kil ana ilu ša-ni-ma la ta-tak kil.*

„Dem Gotte Nebo, dem Gewaltigen, Erhabenen, dem Sohne von Esaggil, dem Offenäugigen, Wohlbestellten, [2]dem Mächtigen, Hehren, dem Sohn des Gottes Nugimmud (= Ea), dessen Gebot vorangeht, [3]dem hohen Förderer der Künste (Fertigkeiten), der besorgt ist um alles im Himmel und auf Erden, dem Allwissenden, [4]dem Klugen (wörtlich: dem Weitohrigen), der das Schreibrohr hält, den Griffel faßt, dem Barmherzigen, dem Entscheider, [5]bei welchem die Verleihung von Wissen und Beschwörung steht, dem Liebling Bels, des Herrn der Herren; [6]ihm, dessen Macht ohnegleichen ist, ohne welchen im Himmel kein Beschluß gefaßt wird, [7]dem Barmherzigen, gnädig sich Zuwendenden, welchem ergeben zu sein gut (süß) ist, der da wohnt in Ezida, dem in Kalach belegenen, dem großen Herrn, seinem Gebieter nat dies (sc. die Statue) „für das Leben" Adadniraris, Königs von Assyrien und „für das Leben" der [9]Sammuramat, der Frau des Palastes, seiner Herrin, Bêl-tarṣi-iluma, der Statthalter von [10]Kalach, wie der Länder Chamidi, Sirgana, Temeni und Jaluna, (zugleich) [11]„für das Leben" seiner Seele, die Länge seiner Tage, die Mehrung seiner Jahre, den Frieden seines Hauses und seiner Leute und auf daß ihn keine Krankheit treffe, [12]anfertigen lassen und geweiht. Wer immer Du später (sein mögest), auf Nebo verlasse Dich, auf einen anderen Gott vertraue nicht."

Inschrift aus der Reihe der Königsstelen von Assur (s. u. Sp. 686):

[1]*Ša-lam Sa-am-mu-ra-mat* [2]*zinništi ekalli* [*m. ilu Sam*]*-ši-ilu Adad* [3]*šar kiššati* [*šar mat A*]*šur* [4]*ummi* [*Ad*]*ad-nirari* [5]*šar kiššuti* [*šar mat*] *A-šur* [6]*KID. LAT* (*kal*[?]*-lat*) [*Šu*]*l-ma-nu-aša-ridu* [7]*šar kib-ral irbi-ti.*

„[1]Denksäule der Semiramis [2]der Palastfrau Samsi'Adads, [3]Königs der Welt, Königs von Assur, [4]der Mutter Adadniraris, [5]Königs der Welt, Königs von Assur, [6]der ... Salmanassars [7]des Königs der vier Weltgegenden."

Herodot 1, 184: *τῆς δὲ Βαβυλῶνος ταύτης πολλοὶ μέν κου καὶ ἄλλοι ἐγένοντο βασιλέες, τῶν ἐν τοῖσι Ἀσσυρίοισι λόγοισι μνήμην ποιήσομαι, οἳ τὰ τείχεά τε ἐπεκόσμησαν καί τὰ ἱρά, ἐν δὲ δὴ καὶ γυναῖκες δύο· ἡ μὲν πρότερον ἀρξασα, τῆς ὕστερον γενεῇσι πέντε πρότερον γενομένη, τῇ οὔνομα ἦν Σεμίραμις, αὕτη μὲν ἀπεδέξατο χώματα ἀνὰ τὸ πεδίον ἑόντα ἀξιοθέητα· πρότερον δὲ ἐώθεε ὁ ποταμὸς ἀνὰ τὸ πεδίον πᾶν πελαγίζειν.*

Dazu tritt *Berossos*: a) *Iosephus c. Ap.* 1, 142. *Ταῦτα μὲν οὕτως ἱστόρηκεν* (sc. *ὁ Βηρῶσος* § 130, 134) *περὶ τοῦ προειρημένου βασιλέως* (sc. *Ναβουχοδονοσόρου*) *καὶ πολλὰ πρὸς τούτοις ἐν τῇ τρίτῃ βίβλῳ τῶν Χαλδαϊκῶν, ἐν ᾗ μέμφεται τοῖς Ἕλλησι συγγραφεῦσιν, ὡς μάτην οἰομένοις ὑπὸ Σεμιράμεως τῆς Ἀσσυρίας κτισθῆναι τὴν Βαβυλῶνα καὶ θαυμάσια κατασκευασθῆναι περὶ αὐτὴν ὑπ' ἐκείνης ἔργα ψευδῶς γεγραφόσι· καὶ κατὰ ταῦτα τὴν μὲν τῶν Χαλδαίων ἀναγραφὴν ἀξιόπιστον ἡγητέον κτλ.*

b) *Abyd.* bei *Eusebius* (1, 53): *Hoc pacto Chaldaei suae regionis reges ab Aloro ad Alexandrum recensent; de Nino et Schamirama nulla ipsis cura est.*

c) *Euseb. Chron.* (*Schoene*) 1, 23 sq. *A Xisuthro vero, et a diluvio, donec Medi Babelonem ceperunt, reges omnino LXXXVI Polyhistor recenset, atque unumquemque e Berosi volumine nominatim memorat: tempus vero omnium eorum numero annorum trium myriadum, et trium millium unius et nonaginta comprehendit. Deinde vero inopinato Medi copias adversus Babylonem contraxerunt* (*comparabant, contrahebant*), *ceperunt eam, atque ex se ipsis tyrannos ibi constituerunt.*

Deinde nomina quoque tyrannorum Medorum ponit VIII numero eorumque annos CCXXIV et rursum reges undecim annosque ... Postea et Chaldaeorum reyes XLIX, et annos CCCCLVIII.

Deinde et Arabum IX reges, et annos CCXLV. Post quos annos etiam ipsam Samiramidem in Assyrios dominatam esse tradit. Atque iterum minute enumerat nomina regum XLV adsignans illis annos DXXVI. Post quos, inquit, rex Chaldaeorum exstitit, cui nomen Phulus est; quem iterum Hebraeorum quoque historia commemorat, Phulum denominans, de quo dicunt, quod in terram Hebraeorum invaserit.

Ac post eum, Senecheribum Polyhistor exstitisse (fuisse) regem ait; quem sub Ezekia rege Prophetaque Esaia Hebraeorum libri regnasse commemorant.

Sammuramat (dies die babylonische Aussprache, assyrisch Schammuramat) war also die Gemahlin Samsi-Adads (826—811), des Sohnes des großen Salmanassar III. (bis vor kurzem „II." 860—26). Sie war also die Mutter Adadnirâris IV., nicht dessen Gemahlin, wie man aus der Inschrift auf den Nebostatuen, in der sie als dessen Palastfrau genannt wird, in erster Linie schließen mußte.

Die Erwähnung einer Frau in offiziellen assyrischen Urkunden ist etwas höchst Außergewöhnliches und würde schon an sich, ganz abgesehen von den weiteren Tatsachen, die die Inschriften bekunden, erkennen lassen, daß Semiramis in einer für die Öffentlichkeit bedeutenden Weise hervorgetreten ist. Sie ist die einzige Frau, die in der Reihe der Königsstelen von Assur mit einem solchen Denkstein vertreten ist. Auch hat man sich nicht begnügt, in ihrer Steleninschrift von ihr etwa zu sprechen als der Gemahlin Samsi-Adads, des Vaters Adadniraris, sondern das Verhältnis der königlichen Frau zu drei Assyrerkönigen wird besonders hervorgehoben.

Auf der Stele von Assur wird Semiramis als Palastfrau Samsi-Adads, ihres Gemahls, bezeichnet. Dieselben Titel erhält auf einer ebenfalls in der Nähe des Stelenplatzes neuerdings gefunden Skulptur auch die Gemahlin Assurbanabals, die auf einem wohlbekannten Relief mit ihrem Gemahl gemeinsam in der Weinlaube dargestellt ist. Wenn dieser Titel, wie die länger bekannte Inschrift auf der Nebostatue uns zeigt, der Semiramis auch unter der Regierung ihres Sohnes verblieben ist, so spricht auch das für das Vorhandensein und die Fortdauer eines außergewöhnlichen, weit über das Frauengemach hinausreichenden Einflusses auf die eigentlichen Regierungsmaßnahmen, der ihrem Sohne schwerlich immer willkommen gewesen sein wird (vgl. unten Sp. 690).

Den richtigen Standpunkt für die Beurteilung der historischen Rolle der Semiramis gewinnen wir aber erst durch die Erkenntnis, daß sie von Geburt nicht eine Assyrerin, sondern eine Babylonierin war und daß sie — oder nominell ihr Gemahl, ihr Sohn und wahrscheinlich auch ihr Enkel — Babylonien zugleich mit Assyrien beherrschte. Deutlicher als aus den Nachrichten bei *Herodot* und den Andeutungen bei *Berossos* (unten Sp. 685 u. 686) ergibt sich das aus der Tatsache, daß auf Veranlassung der Semiramis der babylonische Gott Nebo, der bis dahin in Assyrien ganz unbekannt war, dort eingeführt wurde. In der Eponymenliste mit Beischriften-(Verwaltungs)liste heißt es zum Jahre 787 v. Chr.: „Nebo zieht in den neuen Tempel ein." Und zwar sollte er als oberster Gott gelten. Das zeigt namentlich der Schluß der „für ihr und ihres Sohnes Leben" gesetzten Inschrift der Nebostatue. Scheinbar nur dem Kultus angehörig, war diese Maßregel in Wahrheit hochpolitischer Natur. Sie sollte die staatsrechtliche Vereinigung Babyloniens mit Assyrien anbahnen. Die Assyrer erstrebten seit langem die Herrschaft über das durch Fruchtbarkeit und Handelsbeziehungen gleichermaßen reiche Babylonien. Aber einer Einverleibung stellte sich der lebhafte nationale Sinn der Babylonier entgegen.

Schon Salmanassar III. hatte in babylonische Thronwirren mit ordnender Hand erfolgreich eingegriffen, König Samsi-Adad zwei auf einander folgende Babylonierkönige Marduk-bala(t)-suiḳbi und Bau-aḫ-iddin bekämpft, den zweiten nach Assyrien entführt und keinen andern an seine Stelle gesetzt, sein Sohn Adadnirari die Gefangenen nach Babylonien zurückgeführt und „unter Freude und Jubel" gleich seinem Vater den babylonischen Göttern geopfert, und zwar speziell dem Nebo, worauf dann unter Beteiligung der Assyrer und der Babylonier eine Regelung Jahrhunderte lang strittiger, die Grenze beider Länder betreffender Fragen erfolgte („*Synchronistische Geschichte*" Col. 3 a. E., Kol. 45 *Keilinschrift Bibl.* S. 200ff.; und dazu Verf. *Klio* 1, S. 261ff., bes. 266 Anm. 1). Wer aber nicht mit heimkehrte, war die Semiramis, die, offenbar als babylonische Gefangene, zur Hauptgemahlin Samsi-Adads erhoben worden war. War sie königlichen Geblüts — was aus der Form ihres Namens wenigstens nicht ersichtlich ist —, so bedeutet die Vermählung den ersten Schritt zur Legitimierung der tatsächlichen Herrschaft ihres Gatten über Babylonien.

Selbst dann aber und noch mehr, wenn sie keine Beziehungen zum babylonischen Herrscherhause hatte, mußte der Vereinigung der beiden Reiche eine staatsrechtliche Grundlage gegeben werden.

Babylonischer König konnte von Rechts wegen nur sein, wer zum Neujahrsfest im Nisan die Hände des Gottes Bêl-Marduk in Babylon erfaßt hatte und diese Zeremonie alljährlich wiederholte. So sind die späteren Assyrerkönige tatsächlich verfahren. Aber sollte ein einheitlich babylonisch-assyrisches Reich, in welchem der Nachdruck auf Assyrien lag, begründet und der Assyrerkönig der demütigenden und lästigen Verpflichtung überhoben werden, alljährlich zu Neujahr nach Babylon zu pilgern, so war die Einführung eines für das babylonische Staatsrecht maßgebenden Kultes ein zweckdienliches Auskunftsmittel. An Bêl-Marduk selbst, den babylonischen Hauptgott, durfte man nicht denken; den älteren Bêl in Assyrien einführen hieß, den eigenen Hauptgott, Bêl-Assur, entthronen und das Ziel der Maßregel verfehlen.

Der Versuch, die Tatsachen zu verdrehen und den assyrischen Hauptgott als den älteren Bel, den Vater des babylonischen Bel-Marduk, hinzustellen, ist von den Assyrern freilich auch einmal gemacht worden, als Sanherib (689 v Chr.) Babylon zerstört und Babylonien zur assyrischen Provinz gemacht hatte (s. *Klio* 1, 267 f.: 7, 461). Für eine friedliche Vereinigung beider Reiche, wie sie von Semiramis angestrebt wurde, war er natürlich völlig ungeeignet. Aber Nebo, nach der späteren offiziellen Auffassung der Sohn des Marduk, wurde aus seinem Haupttempel in Borsippa (heute der Trümmerstätte Birs-Nimrud) alljährlich zum Neujahrsfest nach Babylon gebracht und war so, eben als Sohn des Marduk, gegenwärtig bei und mittelbar beteiligt an der Krönungszeremonie des Handerfassens und ihrer jährlichen Wiederholung. So bot die Einführung seines Kultes den gegebenen und wirksamen Ausweg. Der Haupttempel des Nebo in Borsippa trug ebenso wie seine Kultkapelle im Tempel Esaggil den Namen Ezida; so wurde auch zum Zeichen der engen inneren Zusammengehörigkeit der neue Tempel in Kalach benannt. Und wenn Nebo in der Semiramis-Inschrift Sohn von Esaggil genannt wird, so wird man das dem Bestreben zuschreiben dürfen, sein nahes Verhältnis zum babylonischen Hauptgott im staatsrechtlichen Sinne zu betonen, ohne diesen selbst zu nennen. Ja, man ist noch weiter gegangen. Die Bezeichnung des Nebo „als Sohn des Gottes *Nugimmud*", d. h. des Ea in der Einführung des Nebo-Kults dienenden Inschrift ist eine direkte Ketzerei, ein absichtlicher Verstoß gegen die offizielle babylonische Theologie, die Nebo als Sohn des Marduk und erst als Enkel des Ea, des für die Menschen direkt nicht erreichbaren, zu fern und hochstehenden allweisen Heilsgottes, betrachtet.

Man griff damit auf ältere und ursprünglichere Vorstellungen zurück, in die Zeit, da Babylon noch nicht die erste Stadt Babyloniens und der Herrschersitz des geeinten Reiches war. Das geschah aus politischen, nicht aus antiquarischen Rücksichten. Man suchte Marduk nach Möglichkeit auszuschalten, trug aber — um völlige Klarheit, wie so oft in Theogonien, unbekümmert — Sorge, die Beziehung zum Tempel Esaggil, in welchem nun einmal das babylonische Königtum erworben wurde, zu wahren. (*Verf. Klio* 1, 1900 S. 265 ff.)

Der Kult hat tatsächlich Eingang und Verbreitung gefunden. Während wir vor dem Jahre 787 keinen mit Nebo zusammengesetzten assyrischen Namen finden, heißen gleich die Eponymen der Jahre 785 und 777 *Nabû-sar-uṣur* und *Nabû-pur-ukîn* Zu alledem fügt es sich aufs Beste, daß in der neuen Inschrift von Assur der hinter Adadnirari genannte König Salmanassar nicht wie die beiden andern den Titel „König von Assyrien, König des Alls", sondern den uralten Titel der Babylonier-Könige „König der vier Weltgegenden", und nur diesen, erhält. Es ist klar, daß damit der betreffende Salmanassar als Beherrscher auch und besonders Babyloniens bezeichnet werden soll. Dagegen ist zurzeit nicht sicher festzustellen, welcher Salmanassar gemeint war. Es können in Betracht kommen der Schwiegervater der Semiramis, der Vater ihres Gemahls Samsi-Adad, Salmanassar III. (860—26) und der Nachfolger ihres Sohnes Salmanassar IV. (8. 783—65). Ersteres stünde fest, wenn in der neuen Inschrift aus Assur (oben S. 680) das erste Zeichen der Zeile 6 nicht, wie es von dem Leiter der Ausgrabung gelesen worden ist, das Zeichen KID, sondern das diesem sehr ähnliche Zeichen *kal* wäre. Dann wäre *kal-lat* zu lesen, und Semiramis würde direkt bezeichnet als Schwiegertochter Salmanassars. Assyrisch *kallâtu* ist freilich bisher nur in der Bedeutung „Braut" belegt, aber es läge hier derselbe Bedeutungsübergang vor, wie er bei dem hebräischen, etymologisch identischen Worte כַּלָּה *kallah* und auch für das griechische *νύμφη* = „Braut, junge Frau", schließlich „Schwiegertochter" und selbst „Schwägerin" belegt ist (vgl. *Calder*, *Klio* 10, S. 239 und dazu *Verf.* ebda. S. 257). In diesem Falle sollte der Schwiegervater der Semiramis als der große Eroberer gekennzeichnet werden, der auch in die babylonischen Thronwirren nachdrücklich ordnend eingegriffen und so die neue Lage der Dinge vorbereitet hatte. Die Genealogie, die im übrigen in der Inschrift von oben nach unten fortschreitet, griffe dann zurück, was zwar ungewöhnlich, aber doch aus dem Gesichtspunkt heraus erklärlich wäre, daß die Stellungen der Königin und Königin-Mutter bedeutsamer sind, als die der Schwiegertochter eines hervorragenden Königs und Eroberers. Bewahrheitet sich dagegen die Lesung KID. LAT bei erneuter Prüfung des Originals, so muß die Semiramis durch diese bisher unbelegte ideographische Zeichengruppe als Großmutter und Vormündin des jüngeren Salmanassar bezeichnet sein, dieser hätte dann als Sohn Adadniraris IV. zu gelten, was bisher zwar anzunehmen, aber nicht bewiesen war. In diesem Falle würde der Titel „König der vier Weltgegenden" besagen, daß der Enkel der Semiramis noch bei Lebzeiten seines Vaters und seiner Großmutter zum Unterkönig von Babylonien ernannt worden war, oder aber man hätte anzunehmen, daß ihm überhaupt eine Mitregentschaft übertragen worden und man dabei — in diesem ersten Falle rechtmäßiger Vereinigung beider Reiche auf Grund des Nebokultes — das babylonische Königtum in den Vordergrund treten ließ. Daß dieser Enkel so oder so als babylonischer König zu gelten hatte, wäre als Ruhmestitel der Semiramis auf ihrer Denksäule besonders hervorgehoben worden.

Wie dem aber sei: Semiramis, die zu einer Zeit, da sonst der Frau eine Beteiligung am öffentlichen Leben versagt war, die Geschicke zweier, vornehmlich durch ihre Klugheit und Umsicht verbundener Reiche entscheidend und durchgreifend geleitet hat, und deren Persönlichkeit durch den Vergleich mit verwandten Gestalten der Hatsepsowet von Ägypten, der Arsinoë Philadelphos und der Kaiserin Mutter von China an Verständnis gewinnen wird, war sich gewiß von vornherein im klaren darüber, daß

schließlich der Gewinn dabei den Babyloniern, als den in jeglicher Kultur höher stehenden, zufallen würde. So betrachtet, stellt sich, ganz gegen die Absicht Adadniraris, die Einführung des Nebodienstes als eine friedliche babylonische Eroberung dar. In der dabei zutage tretenden diplomatischen Umgehung der Anstöße, der Schonung der nationalen Empfindlichkeit wie der Babylonier so der Assyrer, der scheinbaren Anerkennung ihrer Obmacht ist das Wirken einer klugen und umsichtigen zur Herrscherin geschaffenen Frau schwerlich zu verkennen.

Am Südostrande der großen Stadtruine von Kalach Nimrud ragt noch heute, — wenigstens war es bei dem Besuche, den Verf der Stätte im Frühjahr 1899 machte, der Fall — eine von mehreren Seiten bequem zugängliche Statue zur Hälfte aus der Erde hervor (s. Fig. 1). Trotz ihrer Verwitterung gibt sie sich ohne weiteres als eine Wiederholung der Nebostatue zu erkennen, von der mindestens zwei Exemplare uns die ältere der beiden assyrischen Semiramis-Inschriften überliefert haben (siehe oben Bd. 3 Spalte 49).

Außer diesen wurde auch eine Anzahl unbeschriebener Statuen in Kalach gefunden. Die Angaben über die Zahl der Statuen schwanken. *Sir Henry Rawlinson W A. I.* 1, 35 nr. 2 spricht von im ganzen 5 kolossalen, lebensgroßen beschriebenen (wovon 2 im Britischen Museum) und 2 kolossalen unbeschriebenen Statuen. *George Rawlinson* dagegen weiß von 4 beschriebenen und 4 inschriftlosen Kolossalstatuen zu berichten, die sein Bruder Sir Henry gefunden habe (*Klio* 1 1900 S. 259 f. Anm. 3). Der Nebotempel, der auf Semiramis' Betreiben gebaut wurde, war also mit zahlreichen Statuen des Gottes ausgestattet, und dieses letzte dort verbliebene Bild des Nebo bezeichnet noch heute die Stätte jenes Tempels und bildet an Ort und Stelle ein Wahrzeichen des Wirkens der historischen Semiramis.

Was uns die Neboinschrift lehrt, wird, wie angedeutet, bestätigt durch *Herodot* und durch *Berossos*. *Herodot* gedenkt der Semiramis als einer babylonischen Königin, in einer nüchternen, von sagenhafter Beimischung völlig freien Weise, wiewohl ihm erweislich auch (siehe unten Sp. 695) Elemente der Semiramissage zu Ohren gekommen sind. Er bestimmt ihre Lebenszeit, annähernd richtig, auf 5 Generationen vor der Nitokris, die bei ihm infolge einer Reihe von Mißverständnissen und Verwechselungen, an denen auch die Kunde von der Semiramis ihren Anteil gehabt haben wird, an Stelle des Nebukadnezar getreten ist; also auf die Zeit um 775, wo Semiramis sogar allenfalls, als Großmutter Salmanassars IV., am Leben sein konnte. Und er schreibt ihr zu, was jedem babylonischen Herrscher, der es ernst mit seinen Regierungspflichten nahm, oblag, erfolgreiche Bemühungen um die Regulierung der Bewässerung. Daß gerade die Semiramis dem *Herodot* genannt wurde, erklärt sich aus der Stelle, an der er seine Erkundigungen in Babylon einzog. Da zu seiner Zeit der Tempel des Bêl-Marduk durch Xerxes zerstört war, so trat der Kult des Nebo an dessen Stelle. Die Priesterschaft des Nebo aber mit dem Zentrum in Borsippa mußte der Herrscherin, zu deren Zeit und unter deren Mitwirkung dem Kult des Gottes, dem sie diente, eine so entscheidende Förderung und Ausbreitung erwachsen war, naturgemäß ein dauernd dankbares Andenken bewahren. Und so ergibt sich aus *Herodots* Nachrichten über die Semiramis eine Bestätigung sowohl für die Tatsache, daß Semiramis eine Assyrerin war, wie für die — auf ganz anderem Wege, ohne jede Berücksichtigung der herodoteischen

Vorderseite Rückseite

1) Nebo-Statue in situ in dem von Semiramis gegründeten Nebo-Tempel in Kalach Nimrud. (Zeichnungen von *Lucy du Bois-Reymond* nach Aufnahmen des Verf.; s. *Lehmann-Haupt, Materialien* S. 44, Fig. 21 und Tafel V.)

Semiramisnachricht und ihrer Herkunft — gewonnene Erkenntnis, daß *Herodot* seine Erkundungen über Babylon und die Babylonier in einem Nebo-Heiligtum bei Priestern des Nebo eingezogen hat.

Daraus daß *Herodot* die Semiramis unter Bezugnahme auf die nicht zur Ausführung gelangten *Ἀσσύριοι λόγοι* nennt, folgt mit nichten, daß er sie etwa als eine Assyrerin habe bezeichnen wollen. Vielmehr faßt er die Nachrichten, die er in und über Babylonien eingezogen hat, als „assyrische" auf, weil für ihn Babylon die Hauptstadt von Assyrien bildet d. h. desjenigen Gebietes, welches in der Satrapieneinteilung des Darius die neunte Babylonien und Assyrien umfassende Satrapie bildete und damals, und infolgedessen vielfach später vorwiegend als „Assyrien" bezeichnet wurde (*Her.* 3, 92; 1, 192; Näheres siehe unten Sp. 693).

Berossos aber hat, wie die oben angeführten Stellen zeigen, in der babylonischen Geschichte, die er auf Grund seiner Kunde der heimischen Keilschriftdenkmäler in griechischer Sprache schrieb, der Semiramis in der Reihe der Beherrscher Babyloniens gedacht und dabei gegen die von den Griechen unter *Ktesias*' Führ-

rung verbreiteten, die Semiramis betreffenden Sagen, soweit sie Babylonien betrafen (s. Sp. 693), energisch Front gemacht. Freilich liegen uns die Angaben des *Berossos* in einer Verschiebung vor, die spätestens dem *Alexander Polyhistor*, dem wir sie verdanken, zur Last zu legen ist, die aber gerade auf Grund der wertvollen Angaben über die historische Semiramis, die er allein im Auge haben kann, da er die sagenhafte aufs energischste bekämpft, erkannt und beseitigt und durch die ursprüngliche der berosischen Nachrichten ersetzt werden können. *Marquart, Chronologische Untersuchungen Philologus Suppl.* 7 (1899). Daß *Berossos* die Semiramis nur als assyrische Herrscherin in Betracht zieht (*Ἀσσυρία Josephus*; *in Assyrios dominavit Alex. Polyhistor* bei *Eusebius*; *Verf. Klio* 3, 149; 8, 230ff., 10, 484ff. *Die historische Semiramis und Berosos*), ist keineswegs verwunderlich. Staatsrechtlich gab es damals vom strengen babylonischen Standpunkt keinen babylonischen König. Diesen strengen Standpunkt spiegelt *Berossos'* Bezeichnung wider; an Analogien für das Nebeneinanderbestehen solcher staatsrechtlich strengen und einer mehr das Tatsächliche ins Auge fassenden Anschauung ist kein Mangel (s. *Klio* 1 S. 277ff.). So kann es auch nicht wundernehmen, daß die Nebo-Priester zur Zeit *Herodots* die Semiramis als babylonische Königin anerkannten, *Berossos* dagegen (und seine Priesterklasse) zur Zeit Alexanders und der ersten Seleukiden nicht. Die Worte *post quos annos etiam ipsam Samiramidem in Assyrios dominatam esse tradit* mit *P. Schnabel, Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 1908 nr. 5 S. 267 (37) als einen unechten Einschub zu bezeichnen, — von dem man absolut nicht weiß, wie er in den Text des *Polyhistor* bei *Eusebius* hineingeraten sein sollte, — liegt nicht der mindeste Grund vor.

Die Lebens- und Regierungszeit der Semiramis war ausgefüllt mit vielfachen Kämpfen, unter denen die mit den Medern und die mit dem vorarmenischen Reiche der Chalder von Urartu besonders hervortreten. Mit den Medern, dem ersten arischen Volk, das — allenfalls abgesehen von den Mannäern — vom Norden her im Osttigrislande erschien, ist zuerst Salmanassar III, ihr Schwiegervater, in feindliche Berührung gekommen. Ebenso hat ihr Gemahl einen, ihr Sohn dagegen als König 8 Feldzüge gegen sie richten müssen. Andererseits waren die Feldzüge ins Mannäerland im Jahre 808 und 807 und nach Chubuskia in den Jahren 802, 792 und 785, deren die Eponymen-Liste während der Regierung ihres Gemahls Adadnirari IV. gedenkt, wie aus den chaldischen Inschriften hervorgeht, in Wahrheit gegen die Urartäer gerichtet, die die fruchtbaren Gebiete um den Urmia-See zu besetzen strebten und den Assyrern streitig machten (s. S. 688f.). Diese nachdrückliche kriegerische Betätigung kommt jedenfalls zu einem guten Teil auf die Rechnung der Herrscherin, die damals die Seele der Regierung bildete. Ob sie auch äußerlich die Schranken des Frauengemachs überschritt, etwa ihren Gemahl bei diesen Kriegszügen in Lager begleitete und durch ihre Gegenwart den Kampfeseifer der Truppen hob, wie es von der Schwestergemahlin Ptolemäus' IV. von Ägypten bekannt ist, wissen wir nicht. Es kann nur als an sich sehr wohl denkbar und wahrscheinlich bezeichnet werden.

2. Wir betrachten nunmehr die großenteils mythische Darstellung des *Ktesias*, zunächst um die historischen Züge, die auch sie birgt, hervorzuheben.

Nach *Ktesias* gilt Semiramis als Tochter der syrischen Göttin Derketo, die sie aussetzt; in der Wüste, wo Tauben ihr Milch und Käse zutragen, findet sie der syrische Hirte Simmas, von dem sie aufgezogen wurde; sie wird die Frau des Onnes, Ratältesten des Ninos, dem sie zwei Söhne, Hyogrates und Hydaspes, schenkt; sie nimmt teil an der Belagerung von Baktra, bei der sie sich durch Umsicht und Kühnheit auszeichnet; Ninos selbst, der zuvor noch ohne Teilnahme der Semiramis einen gewaltigen Zug gegen Armenien unternommen, begehrt sie zur Gemahlin; Onnes erhängt sich; sie wird die Frau des Ninos, der von ihr einen Sohn, Ninyas, erhält; gemeinsam mit Ninos unternimmt sie einen Zug gegen Medien; nach des Ninos Tod übernimmt sie die Herrschaft, errichtet ihrem zweiten Gemahl einen mächtigen Grabhügel, erbaut eine Brücke über den Euphrat, leitet diesen ab, errichtet einen Tempel des Belos, legt einen Garten am Berge Bagistanon an, ergibt sich mit zahlreichen Liebhabern, die sie dann tötet, der üppigsten Schwelgerei, baut ferner eine Straße über den Zagros, die Königsburg in Egbatana, einen Wassertunnel durch den Orontes, veranstaltet einen großartig geplanten Feldzug gegen Stabrobates von Indien, der in einer blutigen Schlacht am Indus seinen dramatischen Höhepunkt erreicht und durchaus unglücklich für Semiramis ausläuft; als Ninyas, ihr Sohn aus der Ehe mit Ninos, durch einen Eunuchen einen Anschlag gegen sie vorbereitet, verzeiht sie ihm und nimmt sich selbst das Leben oder wird, „nach Einigen" (*Diod.* 2, 20, 2) in eine Taube verwandelt (vgl. hierzu *Hes.* s. v. Semiramis: syrisch = Taube und unt. Sp. 694).

Geschichtlich ist hierin zunächst nicht nur die Tatsache einer höchst nachdrücklichen und achtunggebietenden kriegerischen Betätigung der Assyrer zu Zeiten der Semiramis, sondern es klingen auch in der Richtung der Feldzüge, in dem Hervortreten der Meder und der Bewohnerschaft des nochmals als Armenien bezeichneten Gebietes geschichtliche Vorgänge aus den Zeiten ihrer Regierung nach (s. Sp. 687f.).

Was besonders die Kämpfe mit den Bewohnern des späteren Armenien anlangt, so bilden diese einen der Sage von Ninos und Semiramis besonders fest und zäh anhaftenden Zug. Er begegnet uns noch in dem etwa aus dem 1. Jahrh. v. Chr. stammenden Ninosromane wieder (s. u. Sp. 700f.). *Ktesias* aber läßt nicht nur — eine im Grunde gewiß richtige Beobachtung — die Semiramis das Steinmaterial zu den assyrischen Stelen den armenischen

Gebirgen entnehmen (*Diod.* 2, 11, 4), sondern er berichtet auch, daß Ninos, ehe er gegen die Meder zog, die Bewohner Armeniens und ihren König besiegt, dann aber diesem die Herrschaft großmütig belassen habe (*Diod.* 2, 1, 8 u. 9). Darin spiegelt sich in eigentümlicher, aber deutlicher Weise die geschichtliche Wahrheit wieder, daß von allen Völkern und Reichen Vorderasiens in der Tat nur ein zu den Zeiten der Semiramis im armenischen Berglande blühendes Reich den Assyrern nachhaltig widerstanden und ihnen gegenüber seine Selbständigkeit bis zu Ende aufrecht erhalten hat.

Das Quellgebiet der Ströme, die die Lebensader ihres Landes bildeten, mußte Babyloniern und Assyrern von jeher bedeutsam und verlockend erscheinen, schon weil die wichtigste Erscheinung im Leben der Ströme und des Landes, das jährliche gewaltige Anschwellen der Wassermassen durch die Schneeschmelze in den armenischen Gebirgen — wie das auch *Herodot* betont — veranlaßt wurde. Die uralte Verehrung der Quellen und die Schwierigkeit des Vordringens zu ihnen gaben einen weiteren Anreiz zu kriegerischen Entdeckungszügen, die schon bald, nachdem Assyrien um die Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrtausends sich von Babylonien unabhängig gemacht hatte, zum Teil mit bedeutendem Erfolge ins Werk gesetzt wurden.

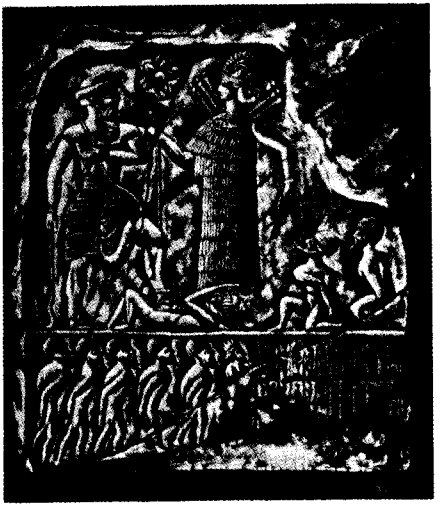
Gerade zu den Zeiten der Semiramis aber vollzog sich im Quellgebiet der beiden Ströme eine bedeutsame Veränderung. Ein neues, wahrscheinlich von Westen eingewandertes freiheitsliebendes und kampfesfrohes Volk, die Urartäer, die als Hauptgott den Chaldis verehrten und deshalb auch als Chalder (fälschlich vielfach als Chaldäer) bezeichnet werden, unter einem kraftvollen und zielbewußten Herrscherhause, vereinigte die Naïri-Völker, die bisher zerstreuten Stämme des armenischen Berglandes, zu einem mächtigen Reiche. Mit dem ersten Könige von Urartu, Aram, hat Salmanassar III. wiederholt nachhaltig gekämpft, aber trotz mancher Erfolge war doch all dieser Kraftaufwand vergeblich. Die Macht der Urartäer blieb im Wachsen und Salmanassars Angriffe hatten nur den Erfolg, daß ihr Reich in der Stadt Tuspa, der heutigen von den Armeniern auch als Šamiramakert, als „Semiramisstadt", bezeichneten (Sp. 698) Stadt Van am gleichnamigen See ihren geeigneten Mittelpunkt fand. Schon der Nachfolger von Salmanassars urartäischem Gegner Aram legte am Fuße der Felsenburg von Van ein Kastellan, das Angriffen von Norden, über den See her, zu trotzen bestimmt war, und dessen Vorgelände durch Quellen, die unter seinem Gemäuer hervortreten, unter Wasser gesetzt werden konnte. Dessen Sohn und Nachfolger Ispuinis hat die Verlegung der Residenz nach Van angebahnt, sein Sohn und Mitregent Menuas, der bedeutendste der Herrscher von Ararat, sie durchgeführt. Mit ihnen hatte zunächst Samsi-Adad, der Gemahl der Semiramis, später ihr Sohn Adad-nirari, zu kämpfen, und zwar handelte es sich zunächst (Sp 688) um die fruchtbaren Gebiete, um den Besitz des Urmiasees, besonders den von den Manäern besetzten Süden und Südosten desselben. Während sich die Macht der beiden Reiche unter dem Chalderkönig Menuas und seinem assyrischen Zeitgenossen Adad-nirari und Sohne der Semiramis die Wage hielt, geriet dessen Nachfolger, Salmanassar IV., dann freilich gegenüber Menuas' Sohn Argistis I., den er in 6 Feldzügen bekämpfen mußte, in arge Bedrängnis. Und in der Folge ging die Vorherrschaft in Vorderasien von von den Assyrern an die Chalder über, bis Tiglatpileser IV. (745—727) die Vormacht Assurs wieder herstellte (735). Doch hat diesen Niedergang Semiramis schwerlich auch nur in den Anfängen erlebt.

Ein weiterer historischer Zug, den wir erst jetzt, da wir wissen, daß Semiramis die Mutter Adad-niraris gewesen, voll zu würdigen imstande sind, liegt bei *Ktesias* vor in der Nachricht von dem Anschlag auf das Leben der Semiramis, den ihr Sohn Ninyas mit den für ihn so günstigen Folgen versucht habe. Das Attentat selbst kann dabei auf sich beruhen bleiben. Aber die Unzufriedenheit des Sohnes mit der mütterlichen Bevormundung stimmt durchaus zu dem, was wir nach den historischen Verhältnissen erwarten mußten (vgl. oben Sp. 681).

3. Entstehung der Sage. Was nun die Entstehung der Semiramislegende anlangt, so gibt den entscheidenden Wegweiser der Umstand, daß Semiramis und ihr lediglich nach Niniveh eponym bezeichneter Gemahl in der Sage als erste Herrscher Assyriens gelten, während in Wahrheit zu ihrer Zeit das assyrische Königtum bereits auf ein mindestens 800-jähriges Bestehen zurückblicken konnte. Es ist das um so bezeichnender, als bei *Ktesias* (*Diod* 2, 1, 4) noch eine Erinnerung an den wahren Sachverhalt nachklingt: *τὸ παλαιὸν τοίνυν κατὰ τὴν Ἀσίαν ὑπῆρχον ἐγχώριοι βασιλεῖς, ὧν οὔτε πρᾶξις ἐπίσημος οὔτε ὄνομα μνημονεύεται. πρῶτος δὲ τῶν εἰς ἱστορίαν καὶ μνήμην παραδεδομένων Νίνος ὁ βασιλεὺς τῶν Ἀσσυρίων μεγάλας πράξεις ἐπετελέσατο.* Man bemerke, wie hier alle früheren Herrscher mit dem nebelhaften Ausdruck 'einheimische Könige' abgetan und erst mit Ninos das Reich der Assyrer und damit die Geschichte beginnt. Eine solche Vorstellung kann unmöglich auf assyrischem oder babylonischem Boden entstanden sein, sondern nur bei einem Fremdvolke. Wenn ein Fremdvolk von primitiven Sitten zur Zeit, da die Schammuramat an der Leitung der Geschicke Assyriens so bedeutsam beteiligt war, zum erstenmal mit den kriegerischen Assyrern in nähere Berührung kam und von dem Reichtum und der Pracht seiner Städte hörte, so erklärt es sich vollauf, daß diese Herrscherin als Begründerin der assyrischen Macht und Herrlichkeit betrachtet wurde. Das trifft in besonderem Maße zu für die Meder, deren erste nachdrücklichere Zusammenstöße mit den Assyrern, wie wir hörten (Sp. 687), gerade unter Adad-niraris Regierung fielen, d. h. in die Zeit, da in Wahrheit Semiramis, seine Mutter, die Geschicke des Reiches lenkte.

Daß aber das, was wir bei *Ktesias* finden, als ein, wenn auch durch mancherlei literarische

Zutaten, ausgeschmückter Niederschlag der medisch-persischen, in Gesängen, Legenden und Mären verbreiteten Volkstradition ist, ist längst vermutet und ohne jede Rücksicht auf die Semiramissage als wahrscheinlich anerkannt worden. (Siehe *Duncker, Geschichte des Altertums* 2^5, 18 ff *Nöldeke, Aufsätze zur persischen Geschichte* S. 3 g.E., S. 14, *Verf., Samaššumukin* Teil 2 S. 106. *Klio* 1, 280.) War aber aus der Lieblingsgemahlin eines Assyrerkönigs dergestalt die Reichsgründerin geworden, so ergab sich damit die weitere sagenhafte Entwicklung von selbst. Die Lenkerin und Begründerin des kriegerischen Reiches verschmolz mit der Göttin Istar, in deren Namen größtenteils die



2) Felsrelief im Zagrosgebirge bei Seripul: der Lulubäerkönig Anubanini vor der Göttin Istar (nach *Maspéro, Histoire ancienne de l'Orient* 2 S. 603).

Kriegszüge der Assyrer erfolgten. Ohnehin war diese Gottheit in den Gebieten östlich des Tigris lange vor dem Einrücken der Meder eine wohlbekannte Gestalt. Davon legt noch heute das aus dem 3. Jahrtausend v. Chr. stammende Relief (Fig. 2) an dem Felsen Hazargeri bei Seripul im Distrikt von Zoab an einem Nebenfluß des Dijâla, wo die große über Bisitun nach Medien führende Straße ins Gebirgsland eintritt, Zeugnis ab (*de Morgan und Scheil, Recueil* 14, 1893, S. 100 ff.; *de Morgan, Mission Scientifique en Perse* 4, 1 [1896], S. 161 ff.; *Maspéro, Histoire* II, p. 603; *Ed. Meyer, Sumerier und Semiten* S. 24 f.). Die Frauengestalt, die dem siegreichen Lulubäerkönige Anubanini einen besiegten Herrscher, dem eine ganze Anzahl seiner Untergebenen folgen, an einem durch die Lippe gezogenen Ringe zuführt, konnte den Medern ohne weiteres als eine Darstellung der Semiramis gelten, während sie in Wahrheit die Istar-Nanaia als Kriegs- und Siegesgöttin darstellt.

Die Istar war aber gleichzeitig Kriegs- und Liebesgöttin. Im *babylonischen Nationalepos* weist dessen Held Gilgamesch ihre Werbungen ab und wirft ihr dabei (s. *Jensen, Keilinschrift, Bibliothek* 6, 168 ff.) ihre Liebschaften und die Behandlung, die sie ihren Liebhabern hat angedeihen lassen, vor: „Tammuz, dem Buhlen deiner Jugend, Jahr für Jahr bestimmtest du ihm Weinen. Als du den bunten Hirtenknaben (Vogel) liebtest, schlugst du ihn und zerbrachst seinen Flügel! . . . Als du den Hirten der Herde liebtest, der dir beständig Salz hinschüttete, dir täglich Zicklein schlachtete, schlugst du ihn und verwandeltest ihn in einen wilden Hund. Es verjagen ihn seine eigenen Hirtenknaben, und seine Hunde beißen sein Fell." Ebenso schlimm ist es dem Ischullanu ergangen, „dem Gärtner deines Vaters, der dir beständig Blumensträuße zuträgt, täglich deinen Tisch strahlen macht", und Gilgamesch schließt: „Auch mich willst du, mich lieben und jenen gleich machen." Istar tötet also ihre Liebhaber, verstümmelt sie oder verwandelt sie in wilde Tiere.

Ersteres berichtet *Ktesias* auch von der Semiramis (*Diod.* 2, 13): *ἐν τούτῳ δὲ τῷ τόπῳ* (sc. *Χαόνων* in Medien, vgl. *Steph. Byz.* s. v.) *συχνὸν ἐνδιατρίψασα καὶ πάντων τῶν εἰς τρυφὴν ἀνηκόντων ἀπολαύσασα, γῆμαι μὲν νομίμως οὐκ ἠθέλησεν, εὐλαβουμένη μήποτε στερηθῇ τῆς ἀρχῆς, ἐπιλεγομένη δὲ τῶν στρατιωτῶν τοὺς εὐπρεπείᾳ διαφέροντας τούτοις ἐμίσγετο καὶ πάντας τοὺς αὐτῇ πλησιάσαντας ἠφάνιζε.*

Es liegt hier das häufige mythische Motiv des 'gefährlichen Mädchens (oder Weibes)' vor; vgl. u. a. die griechischen Sirenen, die kleinasiatischen Harpyien, die nordische Miöll (Windsbraut), die isländischen Hulweiber. So wären aus der bloßen Verschmelzung mit der Istar auch die Liebesabenteuer, die der Semiramis in der Sage zugeschrieben werden, erklärlich, selbst wenn die geschichtliche Semiramis dazu keinen Anlaß bot. Zur Verschmelzung der Semiramis mit der Istar vgl. jetzt auch *O. Fries: Susanna, Oriental. Lit.-Ztg.* = 1910 Sp. 337 ff., der aber zu weit geht, wenn er der Semiramissage das für sie nicht bezeugte Entschleierungsmotiv vindiziert.

Da Semiramis Babylonien nicht minder wie Assyrien angehörte, so konnte sie — die überall als die 'Städtegründerin' Verherrlichte — vom Standpunkt der Sage aus mit einem Schein von Berechtigung als Schöpferin Babylons und seiner Bauten gelten. Fördernd wirkte dabei freilich die oben Sp. 681 bereits berührte Tatsache mit, daß Darius, als er um 520 v. Chr. die Verwaltung und Besteuerung des persischen Reiches neu ordnete, Assyrien und Babylonien zu einer Satrapie vereinigte, wodurch einer Vermengung und Verwechslung beider Begriffe Tür und Tor geöffnet wurde. (*Verf., Wochenschr. f. klass. Phil.* 1900 Sp. 962 f. Anm. 6. *Klio* 1 (1901), S. 270 ff.) So wird denn das große Babel Nebukadnezars bei *Ktesias*, der die Einzelheiten vielfach zutreffend schildert, durchweg der Semiramis zuerteilt. Mit einer sehr merkwürdigen Ausnahme freilich

Gerade die hängenden Gärten, die in der späteren landläufigen Vorstellung am engsten mit

der Semiramis verknüpft sind, werden auch bei *Ktesias* ausdrücklich nicht der Semiramis zugeschrieben, sondern der Gemahlin eines späteren Königs (*Diodor* 2, 1, 10). In Wahrheit wurden sie nach dem Zeugnis des *Berossos* von Nebukadnezar für seine medische Gemahlin erbaut, um ihr die bergige Landschaft der Heimat im Abbilde nahe zu bringen. (*Beros.* bei *Josephus, Antiqu. Iud.* 10, 226 *ἐν δὲ τοῖς βασιλείοις τούτοις ἀναλήμματα λίθινα ἀναϰοδόμησε* [sc. *Ναβουχοδονόσορος*] *τὴν ὄψιν ἀποδοὺς ὁμοιοτάτην τοῖς ὄρεσι, ϰαταφυτεύσας δὲ δένδρεσι παντοδαποῖς ἐξειργάσατο ϰαὶ ϰατεσϰεύασε τὸν ϰαλούμενον ϰρεμαστὸν παράδεισον διὰ τὸ τὴν γυναῖϰα αὐτοῦ ἐπιθυμεῖν τῆς οἰϰείας διαθέσεως ὡς τεθραμμένην ἐν τοῖς ϰατὰ Μηδίαν τόποις. Josephus* fährt fort: *ϰαὶ Μεγασθένης δὲ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν Ἰνδιϰῶν μνημονεύει αὐτῶν.*) Anpflanzungen auf Dächern oder Terrassen nach Art solcher hängender Gärten mögen in kleinerem Maßstabe schon vor Nebukadnezar öfter ausgeführt sein, wenigstens hat man ein assyrisches Relief (*Perrot-Chipiez* 2 p. 143 wiederholt bei *Lehmann-Haupt, Die hist. Semiramis* S. 64; zur Deutung s. *B. Meißner* in *Ztschr. f. d. Kunde des Morgenlandes* 12 [1898] S. 272 ff. und *H. Winckler, Or. Lit.-Zeitg.* 2 [1896] S. 55) in diesem Sinne deuten wollen. Daß mitten in der Sage dieser auf mediche Dinge bezügliche, rein historische Zug sich erhalten hat, kann als eine weitere Bestätigung für die Entstehung der Semiramissage bei den Medern gelten. Auf die Meder weist auch ein anderer Zug dieser Sage. Nach *Ktesias* (*Diod.* 2, 6. 6) soll Semiramis bei ihren Feldzügen im Osten eine Kleidung erfunden haben, die unmöglich machte zu unterscheiden, ob der Träger ein Mann oder eine Frau sei. Diese Tracht sei so kleidsam gewesen, daß sogleich die Meder und nach ihnen die Perser sie angenommen hätten. Die Hose, als deren Erfinderin somit den Griechen die Semiramis galt, ist tatsächlich zuerst bei den Medern nachweisbar.

Semiramis beginnt in Ninos' Leben erst eine Rolle zu spielen, als er sein größtes Werk, die Erbauung von Ninive, schon vollendet hatte. (s. *Justin* 1, 1, 729; *Curt.* 3, 3, 16; *Augustin, de Civ. dei* 18, 2, 3, 8 259, 7 D; *Ov. met.* 4, 88; *Wagner* ob. Bd 3, 1, Sp. 369 ff.). Insofern Ninos die ganze assyrische Vorgeschichte verkörpert (vgl. Sp. 690, Abs. 3), schimmert auch hier eine verblaßte historische Erinnerung durch.

Dies wären diejenigen Elemente, die bei der primären Bildung der Semiramissage mitgewirkt haben. Bei den nunmehr folgenden ist es schon unsicher, ob sie als primäre Züge oder als spätere Erweiterungen zu betrachten sind.

Da Semiramis wirklich — und der auch hierin vielleicht Geschichtliches bewahrenden Sage nach ohne aus königlichem Geblüte zu stammen — zur Herrschaft berufen wurde, so steht damit nicht im Widerspruch und braucht daher nicht etwa als nachktesianischer Zusatz bei *Diodor* betrachtet zu werden, daß die mythische Semiramis nicht nur mit der Istar verschmolz, sondern daß auch so wesentliche Züge der Königsberufungssage (*Zimmern, Die Keilinschriften und das alte Testament*[3] S. 380 ff.; *Verf., Belitanas* und *Beletaras* [o. Sp. 683] 1006 f., 1011; *L. W. King, Chronicles concerning early Babylonian kings* 1, 2 p. 13, 15 f. und 1, bes. p. 56 ff. 62 ff. 141 f.) und verwandte Elemente ihr anhaften. Dahin gehört namentlich, daß sie (vgl. Sargon I., Belibni, Cyrus) in der Wüste ausgesetzt und im Verborgenen von einem Hirten erzogen sein soll. Die nahen Beziehungen zwischen den Königsberufungssagen und den Göttermythen konnten dann gleichfalls das Hereindringen weiterer mythischen Motive fördern: so wäre es nicht undenkbar, aber freilich nicht mehr als das, in dem Namen ihres Pflegevaters, des Hirten Simmas den babyl.-assyrischen Sonnengott Šamaš zu erblicken, und ihren ersten Gemahl Onnes mit dem babylonischen Fischmenschen Oannes (oben Bd. 3, 1, Sp. 581) zu identifizieren (vgl. *Duncker, Gesch. d. Alt.*[5] 1, 21).

Was das wiederholte Auftreten der Tauben in der Semiramissage anlangt, so läßt sich dafür ein zwiefacher Anlaß vermuten: Die Taube ist (*H. Zimmern, KAT*[3] 429, 431 Anm. 5, 440) der Istar heilig. Außerdem spielte möglicherweise der leichte Anklang schon des assyrischen Wortes für „Taube" s(š)ummatu an S(š)ammuramat dabei mit.

Beim Herausschälen der ursprünglichen Elemente der Sage und ihrer Trennung von den sekundär und nachträglich mit ihr verbundenen Zügen haben wir mit zwei Schwierigkeiten zu kämpfen: Einmal ist die für uns erreichbare erste Aufzeichnung der Sage, die des *Ktesias*, vier Jahrhunderte nach deren Bildung erfolgt, und in der Zwischenzeit war reichliche Gelegenheit zur Amalgamierung der bei den Medern entstandenen Sage mit Zügen der einheimischen babylonisch-assyrischen Mythen gegeben Zweitens aber liegt uns *Ktesias* hauptsächlich in der Bearbeitung des *Diodor* vor, und wenn auch *Diodor* meist lediglich exzerpierte und dabei die benutzten Quellen getreu und einigermaßen sorgfältig verwertete (s. *C. Wachsmuth, Einleitung in die alte Geschichte* S. 81 ff.; *E. Schwartz'* Artikel *Diodor, Pauly-Wissowa* Bd. 5, Sp. 685 ff.), so ist noch immer streitig, ob und wo *Diodor* den *Ktesias* — wiewohl er selbst sagt (2, 2, 2 und passim), daß er ihm in allem Wesentlichen gefolgt ist — direkt oder durch Vermittlung eines Bearbeiters oder Benutzers verwertete (vgl. u. a.: *A. Marquart, Die Assyriaka des Ktesias, Philologus* Suppl. Bd. 6, 2. Hälfte).

Diese beiden Gesichtspunkte erschweren auch die Betrachtung der

4. Verbreitung und Verzweigung der Sage.

Wenn *Ktesias* die Semiramissage aus medisch-persischen Gesängen und Legenden aufgezeichnet hat (ob. Sp. 687, 688, 689), so wäre zu erwarten, daß Spuren einer solchen volkstümlichen Tradition sich auch bei früheren Autoren fänden, die das berücksichtigen, was im persischen Reiche der Volksmund berichtete, vor allem also bei *Herodot*. In der Tat trifft dies zu: *Her.* 3, 155: *σὺ δέ, ἀπ' ἧς ἂν ἡμέρης ἐγὼ ἐσέλθω ἐς τὸ τεῖχος, ἀπὸ ταύτης ἐς δεκάτην*

ἡμέρην τῆς σεωυτοῦ στρατιῆς, τῆς οὐδεμία ἔσται ὥρη ἀπολλυμένης, ταύτης χιλίους τάξον κατὰ τὰς Σεμιράμιος καλεομένας πύλας. Diese Worte gehören der Mär vom (zweimaligen) Falle Babels an, die sich als einheitlicher auf mündlicher Tradition beruhender Bericht bei *Herodot* (1, 188—191; 3, 150—160) heraushebt (*Verf. Wochenschr. f. klass. Phil.* 1900, Sp. 962 Anm 1). Ein Semiramistor hat es in Babylon niemals gegeben, die Tore Babylons kennen wir sehr wohl aus den topographischen Tafeln des Berliner Museums und aus sonstigen keilinschriftlichen Quellen, demnach läßt sich folgende Liste der Tore aufstellen (s. *Weißbach, Das Stadtbild von Babylon. Der alte Orient* 1904, 4 p. 15). Tor des Adad, des Bel, Tor des Gisch, Tor der Istar, Tor Libur-nadašu, Tor des Ninib, des Šamaš, des Uraš, des Zamama. Vermutlich ist das nach Istar benannte von der Deutschen Orientgesellschaft (s. deren *Mitteilungen* Nr. 19 (1903), S. 692) ausgegrabene Tor von der Sage der Semiramis zugewiesen worden (s. o. Sp. 7ff.).

Sowohl als Bauherrin wie in ihrer Verschmelzung mit der Istar träte uns dann die sagenhafte Semiramis bei *Herodot* entgegen, während er außerdem von der historischen Semiramis zutreffende Kunde hat. Daß sagenhafte und geschichtliche Nachrichten über eine Persönlichkeit oder eine Gruppe von Vorgängen bei *Herodot* in dieser Weise unvermittelt nebeneinanderstehen, ist bei seiner Arbeitsweise weder verwunderlich noch selten.

Noch um ein Menschenalter über *Herodot* weiter hinaufgerückt wird die an bestimmte Namen geknüpfte Tradition der Semiramissage (*Sitzungsber. Berl. archäol. Ges.* Nov. 1898 [= *Wochenschr. f. klass. Phil.* 1899, Sp. 27]) durch *Diels*' überzeugende Korrektur zu der jetzt im Berliner Museum befindlichen Inschrift (*I. G.* 12, 1, 145) an einer Doppelherme des Panyasis und Herodot (*Winter* bei *Hiller v. Gaertringen, Ath. Mitt.* 1896, 61 f.). *Panyasis* hätte danach besungen:

„*Ἀσσυρίη[ς ἀθλα] Σεμ[ειρά]μιος*".

Bei dem Dichter, sowie nach dem Inhalt der auf ihn zu deutenden Worte des Epigramms wird man natürlich zunächst an die sagenhaften Kämpfe der Semiramis, nicht an etwaige historische Reminiszenzen zu denken haben (*Klio*, 1, S. 281).

Mit der Ausbreitung der medischen und besonders der persischen Macht hatte sich die Semiramissage also schon vor *Ktesias* in Vorderasien verbreitet und hatte naturgemäß im Zweistromlande als Bestandteil des persischen Reiches Wurzel gefaßt (vgl. Sp. 689) und dort einen umso fruchtbareren Boden finden können, als die Gestalt dieser Herrscherin ja auch der einheimischen Mit- und Nachwelt wunderbar genug erscheinen mußte; diejenigen Züge der Sage, die wir oben als nicht notwendigerweise primär bezeichnet haben, können sich recht wohl daher schreiben. Sicher sekundär ist die bereits bei *Ktesias* begegnende Verknüpfung mit der Derketo, der Göttin von Askalon, und damit die Lokalisierung im westlichen Vorderasien. Daß in dem Kult dieser Göttin die Taube (Sp. 694) eine Hauptrolle spielte, mag dafür einen Hauptanlaß gegeben haben.

Von literarisch bezeugten Ausgestaltungen der ktesianischen Überlieferung oder Abweichungen von dieser sind die folgenden zu erwähnen. *Diodor* selbst (2, 20 Schluß) fügt noch eine von *Athenaeus* überlieferte Version der Sage hinzu, der zufolge Semiramis eine anfangs unbedeutende Buhlerin gewesen sein soll, die dann wegen ihrer Schönheit vom Könige zu seiner rechten Gemahlin ernannt wurde; als solche bat sie einst ihren Gatten, ihr auf fünf Tage die Herrschaft zu überlassen, und benutzte im Einverständnis mit den Großen des Reiches die Gelegenheit dazu, den König zu töten und die Regierung selbst zu übernehmen. Wie aus *Aelian, V. H.* 7, 1 zu ersehen, hatte dies *Deinon* berichtet. Auch dieser Zug, daß ein Untertan (vgl. Sp. 697) auf kurze Zeit auf den Thron gesetzt wird und sich dann der Herrschaft bemächtigt, ist ein Element der bab.-ass. Königsberufungssage. Einen weiteren Zusatz zur Sage macht *Nikolaos* von Damaskus (*Fragm.* 7). Hier lesen wir, daß die Söhne der ersten Ehe in Gemeinschaft mit dem Eunuchen Satibaras die Semiramis von einem Berge stürzen wollten, daß ihr Anschlag jedoch entdeckt ward.

An die Verschmelzung mit der Derketo knüpft sich auch die wesentlichste und wichtigste Ausgestaltung der ktesianischen Vorstellungen, die freilich nicht sowohl die Semiramissage als solche als vielmehr den Sagenkreis und dessen scheinbar historischen Rahmen betrifft.

Ktesias hat nämlich, was *Marquart, Die Assyriaka des Ktesias*, S. 574 etc. verkannte (*Verf., Βηλιτανᾶς* und *Βηλητάρας* a. O. 1009), von Ninos und Semiramis bis auf Sardanapal eine ununterbrochene Dynastie angenommen, in welcher stets dem Vater der Sohn folgte *Diod.* 2, 21, 1 berichtet von Ninyas (o. Sp. 688, 690), daß er *τὸν τοῦ ζῆν χρόνον κατέμεινεν ἐν τῇ Νίνῳ· παραπλησίως δὲ τούτῳ καὶ οἱ λοιποὶ βασιλεῖς, παῖς παρὰ πατρὸς διαδεχόμενος τὴν ἀρχήν, ἐπὶ γενεὰς τριάκοντα ἐβασίλευσαν μέχρι Σαρδαναπάλλου· ἐπὶ τούτου γὰρ ἡ τῶν Ἀσσυρίων ἡγεμονία μετέπεσεν εἰς Μήδους, ἔτη διαμείνασα πλείω τῶν χιλίων καὶ τριακοσίων, καθάπερ φησὶ Κτησίας ὁ Κνίδιος ἐν τῇ δευτέρᾳ βίβλῳ* (vgl. *Diodor* 2, 28, 8). Daß dies wirklich bei *Ktesias* stand, weder eigene Zutat des *Diodor* ist, noch Zusatz aus anderer Quelle, wird durch *Kephalion, frg.* 1 (bei *Eusebius* ed. *Schöne* 1, 59) bewiesen. Dieser nennt am Eingang seiner Chronik den *Hellanikos, Ktesias, Herodot* als seine Gewährsmänner und berichtet über Ninyas: *Post quam* (sc. *Semiramim*) *Ninyas imperium accepit, de quo dicit Kephalion, quod nihil memoratu dignum fecerit. Ac deinde singulatim recenset ceteros quoque, quod nempe filius a patre imperium accipiens* (*Synkell. παῖς παρὰ πατρὸς ἐκδεχόμενος τὴν ἀρχήν*), *ad numerum mille annorum dominati sint.* Dann wird über die Weichlichkeit dieser Könige gespro-

chen, und daß sie sich vor der Außenwelt nicht sehen ließen. „Wer aber diese Könige kennen will, der findet ihre Namen bei *Ktesias*, 23 an der Zahl wie ich glaube."

Später jedoch ist darin eine Veränderung eingetreten: Die „Derketaden", die Nachkommen der Semiramis gelten als erste Dynastie, als zweite dagegen die des Gärtners *Βηλητάρας* (= bab.-ass. Bel-êṭir, 'Bel hat errettet' oder 'ist Retter'), der, wie *Verf.* a. a. O. gegen *Marquart* a. O. S. 565, 573, 585 und gegen *Ed. Meyer*, *Forschungen zur alten Geschichte* 2, 478 Anm. 1 bewiesen hat, mit *Βηλιτανᾶς* (*Ktesias, Epitome Photic* § 21) = Bêl-Ētana (Etana, der babyl. Halbgott und Heros) nichts zu tun hat.

Die Kunde von den zwei vermeintlichen Dynastien finden wir erst bei dem byzantinischen Autor *Agathias* (2, 25), der sich dabei auf *Bion* und *Alexander Polyhistor* beruft, womit wir für die Entwicklung oder doch die erste literarische Aufzeichnung dieser Vorstellung auf die hellenistische Zeit, der sowohl der Bukoliker wie der Kyniker *Bion* angehören, geführt worden.

Der Gärtner *Βηλητάρας*-Bêl-eṭir verkörpert die uralte Königsberufungssage (Sp. 694) die wir im Zweistromlande als mindestens an zwei uralte Könige geknüpft, keilinschriftlich bezeugt sehen: Sargon I. von Agade (vor 2500 v. Chr) und Belibni der Gärtner, des Königs Urra-imitti, der auf den Thron gesetzt wird (Sp. 696) und sich nach dessen plötzlichem Tode der Herrschaft bemächtigt (*King*, a. a. O. [Sp. 6] und dazu *Hrozny, Wien. Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl.* 21 [1907], S. 379 ff.). Es ist klar, daß der uralte Herrscher und Reichsgründer in der Sage nur deshalb als Begründer einer zweiten späten Dynastie auftritt, weil der erste Platz durch die Semiramis als Schöpferin des assyrischen Reiches und seiner ersten Dynastie und Gründerin Babylons in Anspruch genommen war, an die sich übrigen, wie wir sahen (Sp. 696), bereits wesentliche Züge der Königsberufungssage angeknüpft hatten. Mit anderen Worten, die Ansetzung des *Βηλητάρας*-Bêleṭir als Begründers einer zweiten Dynastie setzte die Ausbildung der Semiramissage voraus (vgl. auch ob. Sp. 693 f.). Dazu stimmt nicht nur das zeitliche Verhältnis von *Ktesias* zu *Bion*, sondern auch das, was sich uns betreffs der Entstehung der Sage (Sp. 691) ergeben hatte. Wären den Medern zur Zeit ihrer ersten Berührung mit den Assyrern die im Zweistromland heimische Reichsgründungssage und ihre eigentlichen Träger bekannt gewesen, die Semiramissage hätte nicht entstehen können.

Im übrigen knüpft sich die weitere Entwicklung der Sage, gegen die *Berossos* (Sp. 687) mit Recht so energisch polemisierte, namentlich an die Bautätigkeit der Semiramis. *Strabon* (p. 80. 529. 737) berichtet von Burgen, Städten, Gebirgsstraßen, Wasserleitungen, Brücken und Kanälen, welche Semiramis durch ganz Asien errichtet habe. *Lucian, de dea Syra* cap. 14 führt die alten Tempel Syriens auf Semiramis zurück. Bei *Plutarch, de Iside* 24 lesen wir: *καίτοι μεγάλαι μὲν ὑμνοῦνται πράξεις ἐν Ἀσσυρίοις Σεμιράμιος.*

S. ferner u. a. *Ovid, Met.* 4, 55—58:

„Pyramus et Thisbe, iuvenum pulcherrimus alter,
Altera, quas oriens habuit, praelata puellis,
Contiguas tenuere domos, ubi dicitur altam
Coctilibus muris cinxisse Semiramis urbem."

So führt uns schließlich eine auf schwer verfolgbarem Wege versprengte Notiz bis an die Mosel. Gemäß einer Inschrift an dem Roten Hause zu Trier soll auch diese Stadt ihren Ursprung der Semiramis zu verdanken haben (s. *Gesta Treverorum* 8, p. 130 bis 146 *der Mon. Germ.*).

Daß der Semiramis als vermeintlicher Gründerin von Babylon nachmals, abweichend von *Ktesias* (*Diod.* 2, 1, 10), auch die Anlage der hängenden Gärten zugeschrieben wurde, erwähnten wir bereits (Sp. 693). In den Kreisen der jüdischen Schriftgelehrten, in denen man wußte, daß Nebukadnezar der eigentliche Begründer Babels in seiner späteren Gestalt gewesen war, wurde ein Ausgleich dadurch gewonnen, daß man Semiramis zur Gemahlin Nebukadnezars machte, wobei gerade die für dessen (medische) Gemahlin geschaffenen hängenden Gärten das Bindeglied gebildet haben mögen (*Midrasch Wajikra-Rabba* 196, 15): „Wie war der Name der Frau des Nebukadnezar? *R. Huna* sagt: Semirah war ihr Name; *R. Abin* sagt: Semiramis war ihr Name und die anderen Rabbiner sagen Semiramis שמירתם (Šemîraʿam) war ihr Name, weil sie in Unruhe, d. h. in einer unruhigen von Kämpfen erfüllten Zeit רעם raʿam als Endsilbe des volksetymologisch so zurechtgestutzten Namens = Unruhe, Bewegung, Donner, Toben) geboren worden ist." Ferner eine andere Notiz: „so verfuhren sie bis der eine an Semirah, die Frau des Nebukadnezar, herantrat."

Ein merkwürdiges Problem liegt vor in dem lebendigen Fortleben der Semiramislegende bei den Armeniern. Die Stadt Van heißt „Semiramis-Stadt", Schamiramakert (Sp. 690), der heute noch funktionierende Kanal des Menuas (Sp. 690) „Semiramisfluß"; auch ein steinzeitliches Überbleibsel bergender Hügel in der Nähe von Van ist nach ihr benannt, türkisch Schamyramalty (*Klio* 1, 280 Anm. 7). Als Semiramistunnel hörte *H. F. B. Lynch* (*Armenia* 2 [1901] p. 156) ein Felsentor ca. 4—5 Kilometer südlich von Bitlis bezeichnen. Dieses Tor ist offenbar ein wesentlicher Bestandteil der modernen Straße Bitlis-Sö'ört, und wenn ich nicht sehr irre, hatte mich während meiner Anwesenheit in Bitlis deren Erbauer, der türkische Chef-Ingenieur des Vilayets Bitlis ausdrücklich auf dies Tor als eine moderne Sprengung und als das schwierigste Stück des Straßenbaus hingewiesen (*Lehmann-Haupt, Klio* 1 [1901] 280 Anm. 7 und *Armenien einst und jetzt* Bd 1 [1910] S. 328 f.). Es werden ferner die in Armenien und dessen Grenzgebieten auf Felsen und Stelen angebrachten urartäisch-chaldischen Keilinschriften der Semiramis zugeschrieben (s. u. a. *Moses v. Khorene* 1, 16). So z. B. auch der noch heute in situ befindliche grüne Pfeiler (kurdisch Kel-ǎ-šîn) eine Stele mit zweisprachiger

chaldisch-assyrischer Inschrift der Chalderkönige Ispuinis und Menuas (Sp. 692), die dem von Rovanduz über die persisch-türkischen Grenzgebirge führenden Kelischin-Paß, der alten Heerstraße vom Van-See zum südlichen Urmia-See den

3) Henkelfigur (Berliner Museum): geflügelte Sonnenscheibe mit chaldischer Göttin (Rückseite) nach *Lehmann-Haupt, Materialien* S. 87, Fig. 58 (Vorderseite s. dort Fig. 57).

Namen gegeben hat (*Verf., Armenien* Bd. 1 S. 242 ff.).

Die urartäischen Felsenbauten und Keilinschriften des Zitadellenberges und der großartige Menuaskanal von Van aber rühren ja wirklich (Sp 693) aus den Zeiten der Semiramis her, freilich nicht von ihr, sondern von ihren und ihres Hauses Gegnern, den urartäischen Königen her. Später (um 600) geriet das Quellgebiet des Euphrat und Tigris unter medische Herrschaft, und gleichzeitig wanderten von Westen her die heutigen Armenier, die Urartäer unterwerfend und verdrängend, ein, um alsbald die medische mit der persischen Oberherrschaft zu vertauschen. Mit den Iraniern wird sich die Sage von der Semiramis auch nach Armenien ausgebreitet haben. Und wenn (ob. Sp. 680) kurz vor Christi Geburt der Kleinasiate *Strabo* betont, daß außerhalb des Zweistromlandes in vielen Gebieten Asiens Bauten der Semiramis gezeigt werden, so wird er dabei, und nicht an letzter Stelle, auch Armenien im Auge haben.

Aber von anderen Bedenken abgesehen, die Armenier wissen im übrigen sehr gut, daß ihre nunmehrige Heimat einst gegen die Assyrer hatte verteidigt werden müssen, und sie rechnen den ersten Urartäerkönig, den Gegner Salmanassars III., Aram, unter ihre eigenen Nationalhelden.

Sollte es da lediglich der werbenden Kraft und der Wucht, die gerade der Semiramissage innewohnt, zuzuschreiben sein, daß die Semiramis aus einer Feindin zur Förderin der großen Werke, die die Armenier in ihrer neuen Heimat vorfanden, erwuchs? Viel leichter würde sich diese, die Tatsachen umkehrende Verschmelzung erklären, wenn wirklich Frauenhand und Frauenklugheit auf urartäischer Seite an der Schöpfung der großartigen Felsen- und Wasserbauten mitgewirkt hätte.

Und in der Tat, die Frau muß bei den Urartäern eine sehr bedeutende Rolle gespielt haben. Sonst würde nicht in der geflügelten Sonnenscheibe, die überall — bei den Ägyptern, von denen sie ausgegangen ist, bei den Assyrern und bei den Persern — stets das Bild der obersten Gottheit trägt, bei den Urartäern eine Frau erscheinen. So wird die geflügelte Sonnenscheibe dargestellt in den Henkelfiguren großer Bronzegefäße (Fig. 3), die mehrfach in Armenien, aber auch, in deutlicher Nachahmung dieser urartäischen Vorbilder, in Olympia und an anderen Stätten älterer griechischer Kultur zutage getreten sind (*Verf., Materialien zur älteren Geschichte Armeniens* [*Abh. der Gött. Ges. d. W.* 9, 3, 1910], S. 86 ff.). Und eine urartäische Königin mit ihrer Dienerin stellt eine goldene Medaille (Fig. 4) dar, die auf dem Königssitze Toprakkaleh bei Van ausgegraben worden ist (*Verf., Die historische Semiramis* S. 57).

Vernahmen die Armenier bei ihrer Einwanderung in das Quellgebiet des Euphrat und Tigris, daß bei den Chaldern, die sie verdrängten, damals und zu Zeiten, als die großartigen Felsen- und Wasserbauten, die sie in den neubesetzten Gebieten vorfanden, entstanden, der Frau im Kultus, im Leben und in der Herrschaft eine überragende Rolle zuerkannt wurde, so ergab sich nun die Einsetzung der Semiramis, die bei dem herrschenden Volke, den Persern, als größte Herrscherin und Bauherrin der Vorzeit gepriesen wurde, naturgemäß und ungezwungen.

Der auf einem Papyrus des 1. Jahrh. n. Chr. vor einigen Jahren wiedergefundene Ninos-

4) Goldene Medaille, ausgegraben auf der chaldischen Königsburg Toprakkaleh bei Van (nach *Lehmann-Haupt, Materialien* S. 84, Fig. 56: Zeichn. v. *F. Frohse*). Zur Deutung vgl. *L. Messerschmidt, Amtl. Ber. a. d. Kgl. Kunstsamml.* 31. Jahrg. N. 3 (Dez. 1909), S. 55.

roman (Sp. 689) der Sage, der im übrigen die Personen und Motive bis zur Unkenntlichkeit umgestaltet, hat doch, wie schon betont,

den Zug des Ninos gegen Armenien beibehalten. Der Dichter, der offenbar gar keine Vorstellung hat von den ungeheuren Schwierigkeiten, die ein Kriegszug von Assyrien aus gegen das armenische Bergland mit sich brachte, läßt den Ninos mit seinen 150 Elefanten gegen Armenien ziehen — ein Beweis, wie zäh gerade dieses von Haus aus historische Element der Sage anhaftet (Sp. 690). Noch einen zweiten Fingerzeig dürfen wir dem Ninosroman entnehmen. In seiner Darstellung ist aus Ninos ein tugend- und empfindsamer Jüngling, aus seiner Erwählten das Musterbild einer sittigen Jungfrau geworden. Ihr Name wird nicht einmal genannt, sie wird schlechterdings als die Maid (κόρη) ohne Namensnennung bezeichnet. Nun begegnet man — zunächst, nach des *Verf.* eigenen Beobachtungen, in Azärbaidjan und in den persisch-türkischen Grenzgebirgen — wiederholt der Bezeichnung Kizkal'ah „die Mädchenburg" für uralte Anlagen, Ortschaften auf exponierten Punkten, Burgen u. dgl., und regelmäßig wird dabei erklärt, daß die Stätte von einem Mädchen in einer Nacht erbaut worden sei.

So liegt da, wo die vom Kelischin (Sp. 699) nach Osten herabführende Straße in die Ebene einmündet, unweit Haek das Kurdendorf Singa, überragt von einer stattlichen als „Mädchenburg" bezeichneten Feste (Fig. 5). In Wahrheit ist dieser Burghügel ein Tell, das heißt ein Ruinenhügel, dessen Kern die durch Ziegel erbaute und steilgebaute Plattform einer assyrischen Feste bildet; und die „Mädchenburg" von Singa ist ohne Zweifel ein Sperrfort, das zu Semiramis' Zeiten von den Assyrern gegen die über den Kelischinpaß zum Urmiasee vordringenden Urartäer errichtet ward (s. *Armenien einst u. jetzt* Bd. 1, S. 247 f.). So ist gerade im Hinblick darauf, daß schon im griechischen Ninosroman aus der Semiramis die namenlose Jungfrau geworden war, der Schluß nicht abzuweisen, daß dieses Mädchen eine letzte verblaßte Gestalt darstellt, in der die große Bauherrin des alten Orients gerade in den Gebieten ihres einstigen Wirkungskreises noch heute bei den Mohammedanern fortlebt.

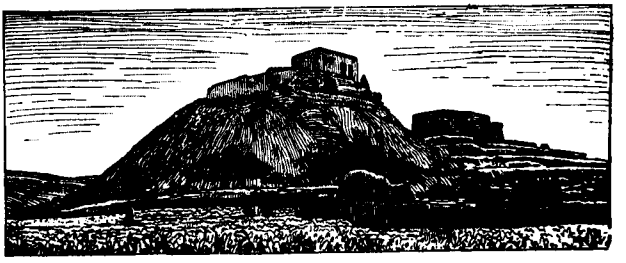
In anderem Sinne ragt die Vorstellung von der mächtigen Assyrerkönigin lebendig bis in unsere Neuzeit hinein: Semiramis gilt als Typus der kriegerischen, tatkräftigen und viel umworbenen Herrscherin. Schon *Iuvenal* 2,102—109 verwendet ihren Namen zur Zeitcharakteristik:

Res memoranda novis annalibus atque recenti
Historia, speculum civilis sarcina belli!
Nimirum summi ducis est occidere Galbam
Et curare cutem; summi constantia civis,
Bebriaci campo spolium affectare Palati
Et pressum in faciem digitis extendere panem:
Quod nec in Assyrio pharetrata Semiramis orbe,
Maesta nec Actiaca fecit Cleopatra carina.

So wurde schließlich der Name der Semiramis späteren Herrscherinnen in lobendem oder tadelndem Sinne beigelegt oder von diesen selbst beansprucht. Die Palmyrenische Königin Zenobia, Kleopatra, ferner Katharina II., Maria Theresia hörten sich gern als eine zweite Semiramis bezeichnen oder taten dies (Katharina II) zuweilen selbst.

Auch die neuere und neueste Belletristik von *Calderon* bis auf *Wildenbruch* hat sich die Gestalt der Semiramis als Vorwurf nicht entgehen lassen.

Direkt als Semiramis bezeichnete Darstellungen sind uns aus dem Altertum nicht überkommen, und bei denjenigen, meistens der Kleinkunst angehörigen Bildwerken, die eine Zeitlang für Semiramis beansprucht wurden, handelt es sich in Wahrheit stets um Wiedergaben weiblicher Gottheiten aus dem Ištar-Derketokreis (s. *Eckhel, Doct. num. vet.* 3 p. 444 f.; auch *Sal. Reinach, Rép. des Vases peints* 1, p. 486; *Faulmann, Culturgesch.* p. 402 Fig. 220, p. 405 Fig. 232). [Lehmann-Haupt.]



5) Mädchenburg von Singa (nach *Lehmann-Haupt, Armenien einst und jetzt* Bd. 1, S. 148: Zeichnung von *L. du Bois-Reymond*).

Semita, Fußweg, s. Lokalpersonifikationen.

Semitae, Semitales s. Quadriviae (Bd. 3 Sp. 5), Lares, Viae, Eine Inschrift der *Lares semitales* neuerdings in Rom (Via Portuense) gefunden, *Notizie degli scavi* 1907 p. 465 f. [M. Ihm.]

[Semitatrices?]. Göttinnen dieses Namens beruhen auf phantastischer Interpretation der verstümmelten und verderbt überlieferten Inschrift von Savaria *C. I. L.* 3, 4174 (= *Orelli* 4989). [M. Ihm.]

Semla (semla) ist die etruskische Wiedergabe des griech. Semele (*Deecke* in *Bezzenbergers Beitr.* 2, 169 no. 90). Der Name ist zweimal belegt, auf einem Spiegel aus Chiusi und einem anderen unbekannter Herkunft (nach *Gerhard* aus Volci). Der erstere, jetzt im Britischen Museum befindlich, ist veröffentlicht von *Gerhard, Etr. Spiegel* 4, 31 Taf. CCXCIX und von *Fabretti, C. I. I.* no. 477 bis. Der zweite ist herausgegeben von *Gerhard* in den *Ann. dell' Inst.* 1833, 185 sqq., von *De Witte* ebenda 1845, 395, in den *Monum. ined. dell' Inst.* 1 pl. LVI A, von *Gerhard, Etr. Spiegel* 3, 87 Taf LXXXIII, von *Inghirami, Storia della Tosc.* tav. XLI no. 2, von *Gennarelli, Lo moneta primitiva* tav. IV, von *Dennis, Cities* etc., von *Müller, Denkmäler der alten Kunst* 1 Taf. LXI no. 308, im *Athenaeum* 1849, 37 und von *Fabretti C. I. I.* no. 2468. Der clusinische Spiegel

enthält vier Personen: im Mittelpunkt Bacchus (fufluns) zur Rechten und Ariadne (areaθa) zur Linken, beide in zärtlicher Umarmung; rechts vom Bacchus sitzt Semele (semla), links von Ariadne steht ein speerbewehrter Diener, sime genannt. Auch der zweite Spiegel enthält vier Figuren: rechts eine Gruppe, aus Semele (semla) und Bacchus (fufluns) bestehend; 'Dionysos ist als eben gereifter durchaus unbekleideter Jüngling, von Semele umschlungen, dargestellt, die nach seinem Antlitz gebückt seinen Körper mit beiden Armen umfaßt, während er rücklings nach ihr aufblickend seine Arme um ihren Nacken gelegt hat' (*Gerhard*); weiter links steht, die Gruppe betrachtend und mit einem Lorbeerstamm in der Linken, Apollo (apulu); noch weiter links sitzt ein Flöte spielender Satyrknabe. [C. Pauli.]

Semnai (*Σεμναί* auch *Σεμναὶ θεαί*), nach der gewöhnlichen, schon im Altertum (unten Z. 30) verbreiteten und auch von den meisten Neueren (*O. Müller, Aeschylos Eumeniden* 168. *E. Curtius, Stadtgesch. von Athen* 52. *Bücheler, Rhein. Mus.* 33 [1878], 17. *Fröhde, Bezzenbergers Beiträge* 19 [1893], 231. *Blaß, Die Eumeniden des Aischylos* 4f.) aufgenommenen Ansicht athenische Bezeichnung der Erinyen bzw. der diesen gleichgesetzten Erinyen; vgl. auch *Gruppe, Gr. Myth.* 763. Die Identität der Semnai mit den Erinyen hebt ausdrücklich hervor *Pausanias* (1, 28, 6): *ἱερὸν θεῶν . ., ἃς καλοῦσιν Ἀθηναῖοι Σεμνάς, Ἡσίοδος δὲ Ἐριννῦς ἐν Θεογονίᾳ*; ähnlich *Schol. Arist. Nub.* 265. *Schol. Luc. Bis accus.* 4 (p. 138, 11 *Rabe*). *Hesych. Phot. Harpokr.* s. v. *Σεμναὶ θεαί. Suid. Σεμναὶ θεαί* und *Θησεῖον*. Wiederum setzt sie *Paus.* (2, 11, 4: *ναὸς θεῶν, ἃς Ἀθηναῖοι Σεμνάς, Σικυώνιοι δὲ Εὐμενίδας ὀνομάζουσι*) den Eumeniden von Sikyon gleich, die vielleicht ursprünglich auch von den Erinyen verschieden sind, *Hartung, Rel. u. Myth. d. Griechen* 3, 69, *Nilsson, Griech. Feste* 424, 6. Für die Unterscheidung zwischen Semnai und Eumeniden (bzw. Erinyen) spricht die Notiz im *Schol. Soph. Oed. Col.* 42, daß der Komiker *Philemon* die Semnai von diesen getrennt habe (*Φιλήμων . . ἑτέρας φησὶ τὰς Σεμνὰς θεὰς τῶν Εὐμενίδων*). Aber ein wesentlicher Unterschied hat wohl nicht bestanden, möglich ist es, daß die Semnai im Gegensatz zu den als schreckliche, in der Unterwelt wirkend gedachten Erinyen (*Gruppe, Gr. Myth.* 764) mehr als Schützerinnen der geheiligten Ordnung der Welt und der Rechtssatzungen ursprünglich gegolten haben. Das Heiligtum der Semnai, angeblich eine Gründung des Epimenides von Knossos (*Lobon* bei *Diog. Laert.* 1, 110. *Eudocia* 150 p. 261, 22.*) *Carl Schulteß, De Epimenide Crete* 27. *Köhler, Hermes* 6 [1872], 108), aber in Wahrheit viel älter (*Bursian, Geogr. v. Griechenland* 1, 284, 1. *Judeich, Topographie von Athen* 269, 13) lag an der NO.-Ecke des Areiopags, wo noch heute die Semnenschlucht erkennbar ist, *Paus.* 1, 28, 6. *Schol. Luc.* a. a. O. *Eur. El.* 1271; vgl. *Plut. Sol.* 12. *Arist. Equ.* 1312. *Thesm.* 224. *Hesych.* s. v. *δευτερόποτμος. Bursian* a. a. O. 284. *Judeich* a. a. O. 269. Außer den Altären (*τῶν θεῶν, αἱ Σεμναὶ καλοῦνται οἱ βωμοί, Paus.* 7, 25, 2. *Thuk.* 1, 126) befanden sich dort die Kultbilder der Semnen neben den Statuen des Pluton, des Hermes und der Gaia, und *Pausanias* (1, 28, 6) nebt ausdrücklich hervor: *τοῖς δὲ ἀγάλμασιν οὔτε τούτοις ἔπεστιν οὐδὲν φοβερόν, οὔτε ὅσα ἄλλα κεῖται θεῶν τῶν ὑπογαίων*. Über diese Kultbilder ist nach *Rapp*, der darüber (Bd. 1 Sp. 1333, 2 ff.) kurz gehandelt hat, neue Literatur hinzugekommen. Die in Betracht kommenden Zeugnisse sind folgende: *Schol. Aesch.* in *Timarch.* 188 (282, 9 ff. *Schultz*): *τρεῖς ἦσαν αὗται αἱ λεγόμεναι Σεμναὶ θεαὶ ἢ Εὐμενίδες ἢ Ἐρινύες, ὧν τὰς μὲν δύο ἑκατέρωθεν Σκόπας ὁ Πάριος ἐποίησεν ἐκ τοῦ λυχνίτου λίθου, τὴν δὲ μέσην Κάλαμις. — Clem. Alex. Protr.* 3, 47 (p. 41 *Pott.*): *τῶν Σεμνῶν Ἀθήνησιν καλουμένων θεῶν τὰς μὲν δύο Σκόπας ἐποίησεν ἐκ τοῦ καλουμένου λυχνέως λίθου, Κάλως δὲ τὴν μέσην αὐταῖν, ἱστοροῦντα ἔχω σοι Πολέμωνα δεικνύναι ἐν τῇ τετάρτῃ πρὸς Τίμαιον.* Daß diese Notiz aus Polemon stammt, beweist *Schol. Soph. Oid. Col.* 42 (vgl. *M. Willmann, De Istro Callimachio* 13 f.): *Φύλαρχός φησι δύο αὐτὰς εἶναι, τὰ δὲ Ἀθήνησιν ἀγάλματα δύο. Πολέμων δὲ τρεῖς αὐτάς φησιν. — Osann, Annali* 2 (1830), 150 f. hat zuerst bei *Clem. Alex.* a. a. O. statt *Κάλως* aus dem *Aeschines*-scholion den Namen *Κάλαμις* eingesetzt, und ihm haben sich angeschlossen *L. Urlichs, Skopas* 48*. *Brunn, Gesch. d. gr. Künstler* 1, 320. *Preller, Polemonis Periegetae frgm.* p. 73. *E. Reisch, Jahreshefte d. österr. arch. Inst.* 9 (1906), 212, 32. *Studniczka, Kalamis* (= *Abhandl. d. phil.-hist. Kl. d. K. Sächs. Ges d. Wiss.* 25 nr. 4) S. 7 f. Dagegen halten *G. Loeschcke, Die Enneakrunosepisode bei Pausanias* 16. *Töpffer, Att. Geneal.* 171, 3. *Amelung, Röm. Mitt.* 20 (1905), 294, 1 an der Lesung *Κάλως* fest. Die einfachste Lösung der Frage dürfte wohl sein, wie es schon *Klein, Arch. Epigr. Mitt. aus Österr.* 4 (1880), 23 getan hat, mit *Reisch* und *Studniczka* ein gemeinsames Werk des Skopas und des jüngeren Kalamis anzunehmen, eine Marmorgruppe, deren mittlere Figur Kalamis in pentelischem Marmor ausgeführt hat, während Skopas die zwei anderen Figuren in parischem Marmor gearbeitet hat. Die Notiz des *Phylarchos*, daß es nur zwei Statuen gewesen seien, beruht wohl auf Mißverständnis oder irriger Kombination (*Reisch* a. a. O. 214. *Stan. Witkowski* bei *Gruppe, Gr. Myth.* 763, 10). Schwerlich darf man, wie auch noch *Töpffer, Att. Geneal.* 171/72 Anm. 3. *Usener, Götternamen* 225/26 Anm. 18. *Rhein. Mus.* 58 (1903), 327 tun, annehmen, daß die beiden Bilder des Skopas nachträglich durch ein drittes Bild des Kalamis vervollständigt worden seien, oder gar mit *Loeschcke*, daß zwei Semnai und der Heros Hesychos (s. unten) dargestellt gewesen seien. *Usener* aa. aa. OO. legt großen Wert auf die oben angeführte

*) Nach *Eudocia* a, a. O. *καὶ τῶν Σεμνῶν θεῶν ἱερόν, καθάπερ καὶ ἐν Κρήτῃ, ἱδρύσατο*, müßte man einen Kult der Semnai auch für Kreta annehmen. Doch ist *καθάπερ καὶ ἐν Κρήτῃ* wohl als Interpolation anzusehen. *Hiller, Rhein. Mus.* 33 (1878), 525, 5. *H. Flach, Untersuchungen über Eudokia u. Suidas* 91 u. Anm. 1.

Notiz aus *Phylarchos* und folgert daraus eine ursprüngliche Zweizahl der Semnai. Das erbliche Priestertum der Semnai lag in den Händen der 'Ησυχίδαι, der Nachkommen des Hesychos (s. d.); besonders lag ihnen die Besorgung des Opfers (Bd. 1 Sp. 1331, 61 ff.) und die Leitung der Pompe am Feste der Göttinnen ob; vgl. *Polemon* im *Schol. Soph. Oed. Col.* 489: *οἱ ἀπὸ Ἡσύχου θύουσιν αὐταῖς καθάπερ Πολέμων ... φησίν οὕτω· τὸ δὲ τῶν Εὐπατριδῶν*) *γένος οὐ μετέχει τῆς θυσίας ταύτης ... τῆς δὲ πομπῆς* (vgl. *Philo. de praest. liber* p. 886 b) *ταύτης 'Ησυχίδαι, ὃ δὴ γένος ἐστὶ περὶ τὰς Σεμνὰς θεάς, [καὶ] τὴν ἡγεμονίαν ἔχουσι καὶ προθύονται πρὸ τῆς θυσίας κριὸν 'Ησύχῳ ἱερόν*; vgl. *Töpffer* a. a. O. 170 ff. *Ernst Pfuhl, De Atheniensium pompis sacris* 97 ff. *Schömann-Lipsius, Gr. Altert.* 2^4, 555 f. Das Opfer wurde den Semnai von Priesterinnen, nicht von Priestern dargebracht, *Kallim.* ed. *Schneider* 2, 123. *Hesych.* s. v. *λήϊτειραι· ἱέρειαι τῶν Σεμνῶν θεῶν*. Daneben gab es noch ein besonderes Kollegium von Opferbeamten (*ἱεροποιοί*), das wohl hauptsächlich als Verwaltungsbehörde (*Boeckh-Fränkel, Staatshaushalt d. Ath.* 1, 273 Anm.) aufzufassen ist. Ihre Zahl war nach *Demosth.* 21, 115 und *Schol.* (p. 607, 16 *Dind.*) drei, nach *Deinarch* im *Etym. M.* 469, 7 ff. zehn, nach *Phot.* s. v. *ἱεροποιοί* unbestimmt; vgl. *Töpffer* 174, 1. *Schömann-Lipsius* 2^4, 428. Das *Schol. Demosth.* gibt an, daß ihre Wahl durch den Areiopag erfolgt sei. Doch hat man dieses Zeugnis verworfen und eine Wahl durch die Volksversammlung angenommen, *Dörmer, De Graecorum sacrificulis* (*Diss. Phil. Argentor.* 8, 1) S. 24. *R. Schoell, Sitzungsber. d. Münch. Akad.* 1887, 11. *Rohde, Psyche* 1^2, 268, 1. Bei Beginn eines Prozesses schwuren beide Parteien bei den Semnai und anderen Göttern (*τὰς Σεμνὰς θεὰς ἐν Ἀρείῳ πάγῳ καὶ τοὺς ἄλλους θεούς, οὓς ἐκεῖ διόμνυσθαι νόμιμόν ἐστιν, Deinarch adv. Demosth.* 47. *μαρτύρομαι τὰς Σεμνὰς θεὰς καὶ τὸν τόπον, ὃν ἐκεῖναι κατέχουσι καὶ τοὺς ἥρωας τοὺς ἐγχωρίους καὶ τὴν Ἀθηνᾶν τὴν Πολιάδα καὶ τοὺς ἄλλους θεούς, ebend.* 64; vgl. 87; vgl. *Töpffer* 175. *Rohde* 1^2, 268, 2. *G. Gilbert, Handbuch d. griech. Staatsaltert.* 1^2, 432). Der Freigesprochene brachte den Göttinnen ein Dankopfer dar, *Paus.* 1, 28, 6.

Die Angabe des *Aischines* (in *Timarch.* 178 [188]): *γράψει δ' ἐν τοῖς ψηφίσμασιν εὐχὰς ὑπὲρ τῆς πόλεως ταῖς Σεμναῖς θεαῖς* findet ihre urkundliche Bestätigung durch zwei athenische Psephismata vom Jahre 362/1, von denen das eine die Bestimmung enthält: *εὔξασθαι μὲν τὸν κήρυκα αὐτίκα μάλα τῷ Διὶ τῷ Ὀλυμπίῳ καὶ τῇ Ἀθηνᾷ τῇ Πολιάδι καὶ τῇ Δήμητρι καὶ τῇ Κόρῃ καὶ τοῖς δώδεκα θεοῖς καὶ ταῖς Σεμναῖς θεαῖς* (*C. I. A.* 2, 57 b p. 403. *Dittenberger, Sylloge*^{2} 1, 105 p. 174), das andere nach der *Ergänzung* von *Foucart, Rev. arch.* 35 (1878), 221 (*Dittenberger* a. a. O. 104 p. 173) verordnet: *ε[ὔ]ξ[ασθαι μὲν] τὸ[ν κήρυκα αὐ]τίκα μάλα τοῖς δώδεκα θ[εοῖς καὶ ταῖς Σεμναῖς θεαῖ]ς καὶ τῷ Ἡρακλεῖ.*

Über die Bezeichnung der *Θέμις* und *Ἐρινύς* als *Ἥλιον κόραι* 'Sonnenjungfrauen' s. *A. Dieterich, Abraxas* 96. Über Wesensähnlichkeit der Dike und der Erinyen s. *R. Hirzel, Themis, Dike und Verwandtes* 142 ff. Über die Anrufung der Erinyen auf Fluchtafeln s. den Index bei *Audollent, Defixionum tabellae* p. 462.

Von der ursprünglichen Bedeutung der Erinys handelt ausführlich *Rohde, Rhein. Mus.* 50 (1895), 6 ff. (= *Kleine Schriften* 2, 229 ff.; vgl. *Psyche* 1^3, 270): nach ihm ist die 'Erinys eines Ermordeten nichts anders als seine eigene zürnende, sich selbst ihre Rache holende Seele, die erst in späterer Umbildung zu einem, den Zorn der Seele vertretenden Höllengeist geworden ist'. Gegen diese auch von *O. Seeck, Untergang d. ant. Welt* 2, 423. *A. Dieterich, Nekyia* 55. *Gomperz, Griech. Denker* 106. *Crusius, Myth. Lex.* Bd. 2, Sp. 1163, 56 ff. vertretene Deutung s. *Gruppe, Bursians Jahresber.* 137 (1908), 492. Nach Miß *Harrison, Journ. of Hell. Stud.* 19 (1899), 205 ff. *Prolegomena* 232 ff. (vgl. *Wide, Ath. Mitt.* 26 [1901], 250) ist die Erinys anfänglich nichts anderes als die große Erdenmutter, die uns bald als Gaia, bald in verschiedenen Brechungen als Hera, Artemis, Demeter entgegentritt. Ursprünglich war die Erinys selbst in Schlangengestalt dargestellt und daher stammt bei der späteren Anthropomorphisierung die Schlange als Attribut der Erinys; vgl. jedoch auch *Gruppe* a. a. O. 491 f.

Über die Peitsche als Attribut der Erinyen s. *Gruppe, Griech. Myth.* 766, 3.

Zu den Darstellungen der Erinyen in der Kunst (Bd. 1 Sp. 1332 ff.) vgl. jetzt auch hinsichtlich der Sarkophagreliefs *Robert, Ant. Sarkophagrel.* Auf einem Relief aus Anazarba sind die drei *Ἐρεσινύες* (so!) inschriftlich bezeichnet als *Τεισιφόνη, Ἀλληκτώ* und *Μέγαιρα*, *Hicks, Journ. of hell. stud.* 11, 239, 5. *Heberdey* und *Wilhelm, Reisen in Kilikien* (*Denkschr. d. Kais. Akad. d. Wiss. in Wien* 44 [1896], 6) S. 38 nr. 94 Aus Kilikien (Olba) stammt auch die Strafandrohung: *ἔξει πάντα τὰ θεῖα κεχολωμένα καὶ τὰς συνγερὰς Ἐρεινύας*, *Hicks* a. a. O. 12, 267, 59.

Auch Demeter und Persephone sollen nach *Creuzer, Symbolik* 4 (1812), 352 ff. *Preller-Robert* 747 *Σεμναὶ θεαὶ* oder *αἱ Σεμναί* genannt worden sein, und *Hartung, Rel. u. Myth. d. Griechen* 1, 103 wollte sogar bei *Diog. Laert.* 1, 112 (s. oben Sp. 703) unter den *Σεμναὶ θεαί* die zwei genannten Göttinnen verstehen; vgl. auch *O. Müller, Eumeniden* 176. *Usener, Göttternamen* 225. Doch hat schon *Meineke, Menandri et Philemonis reliquiae* 346 betont, daß an den Stellen, wo die *Σεμναὶ θεαί*) ohne nähere Bezeichnung erwähnt werden (s. außer den schon angeführten Stellen auch *Alkiphr.* 2, 3, 11 = 4, 18, 11 *Schepers*), nur die ihnen gleichgesetzten Erinyen-Eumeniden zu verstehen sind.

*) Ob das Eupatridengeschlecht überhaupt vom Kulte der Semnai ausgeschlossen war (*R. Hirzel, Rhein. Mus.* 43 [1888], 633, 3) oder ob es in irgendeinem andern Teile dieses Kultes Verwendung fand (*v. Wilamowitz, Aus Kydathen* 119, 54. *Hermes* 22 [1887], 121, 1), läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Ebenso ist es eine unbeweisbare Annahme von *Preller-Robert* 411, 1, daß der Heros Heudanemos (s. d.) im athenischen Semnenkult dem eleusinischen Heros Keryx (s. d.) entsprochen habe und daß sein Altar im Heiligtume der Semnai gestanden habe, *Töpffer* a. a. O. 112, 1.

Zwar führt Demeter das Epitheton *σεμνή* *Bruchmann, Epith. deor.* 76), ebenso Persephone (*ebend.* 192); auch nennt eine Inschrift von der Insel Syros eine Priesterin '*τῶν οὐρανίων θεῶν Δήμητρος καὶ Κόρης τῶν σεμνοτάτων*', *Roß, Inscr. ined.* 2, 109. *C. I. G.* 2, 2347 l p. 1061, aber dies reicht nicht aus, um *Σεμναί* als Kultnamen für die eleusinischen Göttinnen zu erweisen. Übrigens führen auch fast alle übrigen Göttinnen das Epitheton *σεμνή*: Amphitrite (*Bakchyl.* 16, 110), Aphrodite (*Bruchmann* 68), Artemis (*Bruchm.* 50 und *Bakchylid.* 5, 99), Athena (*Bruchm.* 15. *Ad. Wilhelm, Urkunden dramat. Aufführungen in Athen* 57 f. *Bakchyl.* 12, 195), Eirene (*Bruchm.* 96), Eos (121), Gaia (73), Hera (154), Isis (162), Leto (169), Rhea (203), Thetis (160). [Höfer.]

Semnus (?), ganz zweifelhafter Beiname des Mars auf der Inschrift aus Dianium (Conv. Carthaginiensis) *C. I. L.* 2, 3588 = 5960.

Semo s. Sancus. [M. Ihm.]

Semones, altitalische Gottheiten unbekannter Bedeutung. Sie werden dreimal erwähnt im *Arvallied* (*Bue Meler, Carm. epigr.* 1, 10 ff.) *semunis alternei advocapit conctos* (einmal ist *simunis* geschrieben). Auch im Paelignischen kommen sie vor, und zwar zusammen mit anderen göttlichen Wesen, den *Cerfi: Inschrift aus Corfinium* (*Conway, The Italic Dialects* 1 p. 242) *cerfum* (Genitiv plur.) *sacaracirix* (etwa Priesterin) *semunu* (Genitiv plur.) *sva* (etwa *que*). Etymologische Spielerei (vgl. *Jordan, Krit. Beitr.* 204 ff.) späterer Zeit erklärte sie für Halbgötter. *Mart. Cap.* 2, 156 *quos ἡμιθέους dicunt quosque latine Semones aut semideos convenit memorare.* Vgl. *Fulgent. serm. antiqu.* p. 115 *H.* Der Name kehrt wieder bei *Semo Sancus* (s. *Sancus*) und der mit diesem verwandten (vgl. *Wissowa, Religion u. Kultus d. Römer* 122) *Salus Semonia* (*Macrob. Sat.* 1, 16, 8. *C. I. L.* 6, 30 975). Daß der Name dieser Gruppe von Gottheiten zu *serere, semen* gehört (so schon *Hartung, Die Religion der Römer* 1, 42; zuletzt *Walde, Etymolog. Wörterb.*), ist gewiß möglich, aber ebenso völlig unbeweisbar, da uns zur Beurteilung ihres Wesens jeder Anhalt fehlt. Diese Kritik trifft alle früheren, längeren oder kürzeren Ausführungen, mögen sie sich auf die antike oder auf die moderne Etymologie stützen, zumal wenn sie (wie z. B. *Birt, Arch. f. latein. Lexikogr.* 11, 184) noch anderes Unbeweisbares oder Falsches mit heranziehen (*Scheiffele* in *Paulys Realencyklop., Bücheler, Rh. M.* 33, 281; *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 1, 90 f. u. a. m.) Auch aus ihrer Nennung im *Arvalliede* kann nicht mit Sicherheit geschlossen werden, daß die *Semones* zeugende Gottheiten gewesen sind. Nur so viel ist gewiß, daß ihr Namen einen Gattungsbegriff bezeichnet hat (vgl. *Wissowa, Religion u. Kultus d. Römer* 120, 4), ähnlich wie *Lares, Genii* u. a. [Otto.]

Semonia s. Indigitamenta.

Semos (*Σῆμος*) 1) Mantineer, Sohn des Halirrhothios, Sieger mit dem Viergespann bei den von Herakles gestifteten olympischen Spielen, *Pind. Ol.* 10 (11), 70 (83). Nach dem *Schol. Pind.* a. a. O. schrieben einige bei *Pindar* a. a. O. *Σᾶρος* (statt *Σᾶμος*), den auch *Hesiod* (*fr.* 80 *Rzach* [1902] = *fr.* 95 *Göttling* = *fr.* 98 *Marksch.*) erwähnt habe als Sohn des Halirrhothios und als Bruder des '*Αλάζυγος*· '*ἦν δὲ Σῆμος τοῦ Ἁλιρροθίου τοῦ Περιήρους καὶ Ἀλκυόνης.*'. Vgl. *O. Müller* bei *Ersch u. Gruber* s. v. Pallas 65 p. 115 (= *Kleine Schriften* 2, 229). *Gerhard, Gr. Myth.* 1, 224 (244, 2a). — 2) Bruder der Penelope und des Auletes (*Αὐλήτης*), *Schol. Hom. Od.* 15, 16 (*Cramer, Anecd. Paris.* 3, 492). *Eust.* ad *Hom. Od.* 1773, 21. Die beiden Namen *Σῆμος καὶ Αὐλήτης* erinnern an die von *Apollod.* 3, 10, 6 genannten Brüder der Penelope '*Ιμεύ-σιμος* und '*Αλήτης*. [Höfer.]

Semphrukrates (*Σεμφρουκράτης*) = '*Ηρακλῆς Ἀρποκράτης, Eratosthenes* bei *Georg. Syncell* p. 109 (205 ed. *Bon.*) = *Eratosthenica* ed. *Bernhardy* p. 260; vgl. *Jablonski, Opusc.* 1, 282. 2, 197 ff. Nach *Bunsen, Ägyptens Stelle i. d. Weltgeschichte* 1, 461 ist *Σεμφουκράτης* zu lesen, was gebilligt wird von *R. Rochette, Mémoires d'archéol. comparée asiatique, grecque et étrusque* 330, 2, nach dem (s. a. O. 305, 2) die erste Silbe Sem (vgl. auch *Movers, Die Phönizier* 1, 417. 634) = 'Kraft, Macht' bedeutet. Über die Gleichsetzung des Harpokrates mit Herakles vgl. *Milne, Journ. of hell. stud.* 21 (1901), 283. *Gruppe, Gr. Myth.* 1563 Anm. 4 zu 1562. [Höfer.]

Semystra s. Semestre.

Senam ..., Beiname (keltisch?) des Iuppiter optimus maximus auf der Inschrift von Topusko (Pannon. sup.) *C. I. L.* 3, 10833 *I. O. M. Senam. sac(rum) Aur(elius) Vindicianus co. suis v. s. l. m.* [M. Ihm.]

Senanioeile. *Orelli* 1993 = *C. I. L.* 13, 3026 (Paris, von *Hirschfeld* abgeschrieben): Auf der linken Seite (a, 3) etwa zu lesen senani useilom — keltische Worte völlig unbekannter Bedeutung; früher wurde senani von Sena = Sequana abgeleitet, useilom mit aram übersetzt. *Zimmern* (im *C. I. L.*), der dies zurückweist, enthält sich selbst einer Erklärung der dunklen Worte. [Otto.]

Senaros? (*Σέναρος*?), Flußgott auf Münzen von Sebaste in Phrygien, *C. R. Fox, Engravings of unedited or rare greek coins* 2, 150. 151 Taf. 8. *Head, Hist. num.* 568. *Imhoof-Blumer, Kleinasiat. Münzen* 1, 286 (vgl. 193, 3 Anm.). Nach *Head, Cat. of greek coins brit. Mus. Phrygia Introd.* p. 93 und *Text* p. 370, 4 u. Anm. (vgl. planche 43, 4) ist ΣΙΝΔΡΟΣ die richtige Lesung. [Höfer.]

Senatus. Göttliche Verehrung des Senatus neben der des Tiberius und seiner Mutter Livia wurde i. J. 23 v. Chr. von den kleinasiatischen Städten beschlossen (*Tac. Ann.* 4, 15) und i. J. 26 wurde der Tempelbau den Smyrnäern übertragen, *Tac.* a. a. O. 4, 55 f.; vgl. *Beurlier, Essai sur le culte rendu aux empereurs romains* 32. *E. Kornemann, Klio Beiträge zur alt. Gesch.* 1 (1901), 103. *Gardthausen, Augustus u. seine Zeit* 1, 567. 1346. 2, 308. *Mommsen, Röm. Staatsrecht* 3, 2, 1261 Anm. 2. Dieser Tempel ist auf Münzen von Smyrna abgebildet mit der Legende *Σεβαστὸς Τιβέριος, Σεβαστή* (d. i. Livia), *Σύνκλητος, Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 547. *Mionnet* 3, 219. *Suppl.* 6, 330. *Catal.*

of greek coins brit. Mus. Ionia 268, 266 ff. pl. 28, 8. Aber auch schon unter Augustus trifft man auf göttliche Verehrung des Senats außerhalb Italiens; so auf der Ara von Narbo (11 v. Chr.), welche nach der Erwähnung des Kaisers und seines Hauses den Senatus Populusque Romanus nennt, *C. I. L.* 12, 4333. *Mommsen* a. a. O. 1261, 2. In späterer Zeit findet sich dieselbe Erscheinung auch in Italien bei privaten Gelübden, *C. I. L.* 6, 410 (Rom). *C. I. L.* 14, 42 (Ostia). *Mommsen* a. a. O. 1261, 3. Ein Kult des Senatus für Ephesos ist bezeugt durch eine Inschrift mit der Erwähnung eines Priestertumes *Σ]υνκλ[ήτου]*, *Anc. greek inscr. in the Brit. Mus.* 3, p. 221 nr. 600 Z. 24; vgl. die Inschrift von Ilion (*C. I. G.* 2, 3610), wo nach Erwähnung des Kaiserhauses folgt: *καὶ τῇ Συν[κλήτῳ] καὶ τῇ Ἀθηνᾷ τῇ Ἰλιάδι καὶ τῷ Δήμῳ·* die Inschrift von Thera *C. I. G.* 2, 2454): *ὑπὲρ τῆς ... Τραιανοῦ .,. ὑγείας καὶ διαμονῆς καὶ ἱερᾶς Συνκλήτου καὶ Δήμου Ῥωμαίων ὁμονοίας.* Mehr bei *Mommsen* a. a. O. 2161 und Anm. 4. 5. Auf der Opferszene von der Ara Pacis Augustae (abg. *Sieveking, Jahreshefte des österr. Arch. Inst.* 10 [1907], 187. *Gardthausen, Der Altar des Kaiserfriedens* Taf. 2. *F. Studniczka, Zur Ara Pacis* [= *Abhandl. d. phil.-hist. Klasse d. K. Sächs. Ges. d. Wiss.* 27 (1909) nr. 26] Taf. 5, 8) erkennt *E. Petersen, Arch. Anz.* 18 (1903), 184. *Jahreshefte d. öst. Arch. Inst.* 9 (1906), 304 unter Zustimmung von *Gardthausen* (a. a. O. 13; vgl. *Notiz. di scav.* 1903, 572 f.) in der einen libierenden Idealfigur, die in ehrwürdiger Haltung, bärtig, barfuß, mit dem Pallium bekleidet dargestellt ist und in der Linken einen bekrönten Stab trägt, die Personifikation des Senatus, in der hinter diesem stehenden Idealfigur, die aber zum großen Teil zerstört ist, die Personifikation des Populus Romanus, während *Sieveking* (a. a. O.) die erste Figur als Aeneas deutet, die zweite überhaupt unbezeichnet läßt. Seiner Deutung schließt sich *Studniczka* a. a. O. 24 (= *Sächs. Abhandl.* a. a. O. 922) an, der in der zweiten Figur einen Gefährten des Aeneas erblickt. Über die Darstellung des Senatus und des Populus auf einem Relief des Triumphbogens Traians in Beneventum, abg. *v. Domaszewski, Jahresh. d. österr. Inst.* 2, 179 Fig. 6 = *Abhandl. zur röm. Religion* 23 Fig. 6 = *Studniczka* a. a. O. Taf. 6, 5 p. 41 (bez. 939) sowie auf römischen Münzen, s. *Petersen, Röm. Mitt.* 7 (1892), 254 ff. *Mommsen* a. a. O. 1260 Anm. 2 (vgl. auch d. Art. Populus); vgl. auch *F. Piper, Myth. d. christl. Kunst* 2, 579. Unendlich häufig sind die Darstellungen des Senats auf kleinasiatischen Münzen, dessen Brustbild *Σύνκλητος*, *Ἱερὰ Σύνκλητος*, *Θεὸν Σύνκλητον*, *Θεὰν Σύνκλητον*, *Θεὸς Σύνκλητος* beigeschrieben ist, *G. F. Hill, Handbook of greek and roman coins* 188 (vgl. 91). *Mommsen* a. a. O. 1260, 3. 4. Hervorzuheben ist, daß zuweilen auch ein weibliches Brustbild dargestellt ist, so auf Münzen von Aizanis in Phrygien mit der Legende *Θεὰ Σύνκλητος*, *Imhoof-Blumer, Griech. Münzen* 728 nr. 644, und dieselbe Darstellung erscheint sogar mit der Beischrift Sacra Sinatus (so!), offenbar als Übersetzung des griechischen *Ἱερὰ Σύνκλητος*, auf Münzen von Mallos in Kilikien, *Cat. of the greek coins brit. Mus. Lycaonia* usw. 101 nr. 30 (pl. 17, 11) und *Introd.* 124 not. 4. *A. v. Sallet, Münzen u. Medaillen* 50. Für die sonstigen Darstellungen ist zu verweisen auf die Indices bei *Imhoof-Blumer* a. a. O. p. 786 s. v. *σύνκλητος*, p. 795 s. v. Senat. *Monnaies grecques* p. 507 s. v. *σύνκλητος*. *Lydische Stadtmünzen* p. 203 s. v. *ἱερὰ σύνκλητος*, p. 210 s. v. Senat. *Kleinasiatische Münzen* p. 573 s. v. Senat. *Head, Hist. num.* p. 768 s. v. *ἱερὰ σύνκλητος*, p. 772 s. v. *σύνκλητος*, *Macdonald, Greek coins in the Hunterian collection* 2, 622 s. v. senate.

Über die Darstellung des Senatus berichtet *Dio Cass.* 68, 1, 5, daß man ihn bildete als *ἄνδρα πρεσβύτην ἐν ἱματίῳ καὶ ἐσθῆτι περιπορφυρῷ, ἔτι δὲ καὶ στεφάνῳ ἐστολισμένον.* — Eine Inschrift aus Cuiculi (Numidia) ist geweiht: Genio Senatus Cuiculitanor(um), *Recueil des notices et mémoires de la Soc. Arch. du Départ. de Constantine* 1907, 244. *Rev. arch.* 1908, 2 p. 464 nr. 241. [Höfer.]

Senecta, -us, Personifikation des Greisenalters, Tochter des Erebos und der Nox, *Hyg. fab. praef.* p. 9, 7 *Schmidt. Cic. nat. deor.* 3, 17, 44. *Verg. Aen.* 6, 275. *Plaut. Asin.* 306 (*Aug. Keseberg, Quaest. Plaut. et Terent. ad relig. spectant.* 56). *Lygdamus* 5, 16. *Silius Ital.* 13, 583. *Seneca, Herc. fur.* 696. *Usener, Götternamen* 366. Vgl. Geras. [Höfer.]

Seno ... und **Senonum** (?), zweifelhafte Götterbeinamen auf mehreren verschieden gearteten Inschriften. In der bei Pforzheim gefundenen *C. I. L.* 13, 6335 *Mercu(rio) Seno* ... kann in *Seno* der Name des Dedikanten stecken (z. B. *Senognatus*; vgl. *Holder, Altcelt. Sprachschatz* s. v. *senos* Bd. 2 p. 1482; vgl. die *vicani Senot* ... *C. I. L.* 13, 6329). Unsicher ist ferner die Dedikation *Seno(num) Matro(nis)* der verschollenen und schlecht überlieferten Inschrift von Böckingen *C. I. L.* 13, 6475 (*Bonn. Jahrb.* 83 p. 131 nr. 177, vgl. p. 15 f.); *Zangemeister* vermutet hier *Genio Martis*, vergleicht aber ebenfalls *C. I. L.* 13, 6335 und 6329. Die Metzer Mercurius-Inschrift endlich *C. I. L.* 13, 4304 interpretiert *Keune* (*Jahrbuch d. Gesellschaft f. Lothring. Geschichte und Altertumskunde* 8, 1896 p. 64 ff.): *dis M(atris) Senonum* (oder nach dem Zusatz p. 254 *Senuonum*) *tris* (= *tribus*) *et domin(o) Mer(curio) Cosumi ex ius(su) Mercur(ii)*. [M. Ihm.]

Sentia und **Sentinus** s. Indigitamenta (Bd. 2 Sp. 222). Nach *W. Otto, Philologus* 64 (1909), 454 (vgl. 452) sind beide Gottheiten ursprünglich die Spezialgottheiten des Geschlechtes der Sentii. [Höfer.]

Sentona, Göttin, bezeugt durch eine Inschrift aus Fiume, *C. I. L.* 3, 3026 (*Dessau, Inscr. sel.* nr. 4885) *Sentonae Eutychus v. s. l. m.*, und zwei Altärchen aus Albona in Dalmatien, *C. I. L.* 3, 10075 (= *Dessau* nr. 4886) *Geminus Boninus Hostiducis Sentonae v. s. l. m.* und 3, 10076 (fragmentarisch). Der Name kann keltisch sein; vgl. *Holder, Altcelt. Sprachsch.* 2, 1503. [M. Ihm.]

Sepe(i)thos, Flußgott, s. Sebethos. Nach einer Vermutung von *A. Trendelenburg, Wochenschr. f. kl. Phil.* 1910, 428 war der Flußgott zu Füßen der

Stadtgöttin von Neapel dargestellt in der (nicht mehr erhaltenen) Mitte des Giebelschmuckes des Dioskurentempels in Neapel. [Höfer.]

Septemontius s. Indigitamenta.

Septemtriones s. Sternbilder.

Sequana, keltische Quell- und Gesundheitsgöttin (vgl. Matronae). Über die Grabungen, die 1836 ff. an der Quelle der Sequana (bei St.-Seine, Grenze der Mandubii und Lingones, dép. Côte-d'Or) vorgenommen wurden und die viele der Göttin von Kranken gespendete Votivgaben zutage förderten (Altäre, Statuetten, Büsten, Bronzen, Münzen usw.), vgl. den Bericht von *Baudot, Commiss. de la Côte d'Or* 4, 1845, p. 94 ff. (mit 17 Tafeln, Auszug daraus bei *Lejay, Inscr. ant. de la Côte-d'Or* p. 200 ff., vgl. *C. I. L.* 13, 1 p. 437). Die Inschriften sind meist schlecht geschrieben und schwer zu lesen. *C. I. L.* 13, 2858 *d(eae) Sequane* (leicht eingeritzt auf der Basis einer weiblichen Büste). 2859/60 *dae ⟨Seq(uanae⟩* (dargestellt in Relief: 'mulier stans d. vas ansatum tenens'). 2861 (= 13, 10024, 23, auf einem goldenen Ring) *d(eae) Sequane Clem(entia) Montiola v. s. l. m.* 2862 (Altar) *deae Seq. Fl. Flavial(is) pro sal(ute) Fl. Luna(ris?) nep(otis) sui ex voto.* 2863 ('crus lapideum litteris pessimis', vgl. 2866 mit Anmerk.) *Aug. sac. Doa(?) Secuan(ae).* 2864 (Altar) *Mariola ... dia(e) Siqu⟨a⟩nn(ae) vo. sol. lib. merito.* 2865 (Amphora, vertiefte Buchstaben, die um den Hals laufen) *deae Sequana(e) Rufus donavit.* Die Inschrift 13, 5595 ist sehr verdächtig und hat mit dem Kult der Göttin nichts zu tun. Ein neuerer Fund lautet (*Rev. archéol.* 4. série 9, 1907 p. 349) *deae Sequanae Hilaricus Cl. Aviti servos pro Hilariano filio posuit v. s. l. m.* [M. Ihm.]

Serachos (*Σέραχος*), von *Movers, Die Phoenizier* 1, 229 f. (vgl. 199. 240) und von *Gruppe, Gr. Myth.* 951, 1 (vgl. 1285) aus *Etym. M.* 117, 39, wo ein Fluß *Σέραχος* auf Kypros = *Ἔφος, Ἄφος, Ἀώ*, wie Adonis heißt, erschlossener phönikischer Name (שרח) des Adonis. [Höfer.]

Serangeus ? (*Σηραγ[γ]εύς* ?), Gigant; s. Pharangeus. [Höfer.]

Serangos (*Σήραγγος*), Heros mit einem Heroon in dem nach ihm benannten *Σηράγγ(ε)ιον* im Peiraieus, *Bekker, Anecd.* 301, 17. *Phot. Lex. Σηράγγειον. Lexik.* im *Codex Marc. gr.* 433 ed. *Rabe, Rhein. Mus.* 49 (1894), 627 nr. 59. *Max. Mayer, Gig. u. Titan.* 189. *Milchhöfer, Karten von Attika* 1, 61. *Judeich, Topographie von Athen* 383. Eine Darstellung des Serangos erkennt *Dragatsis, Amer. Journ. of Arch.* 1897, 350 auf einem aus Munychia stammenden Mosaik. [Höfer.]

Serapis = Sarapis (s. d.).

Serestus, Trojaner, wiederholt von *Vergil* in der *Aeneis* neben Ilioneus, Gyas, Cloanthus, Mnestheus und Sergestus unter den namhafteren Gefährten des Aeneas genannt, Führer eines eigenen Schiffes, *Aen.* 5, 487. Dieses wird durch den Seesturm mit elf anderen Schiffen von der übrigen Flotte getrennt und an einen entlegenen Teil der Küste bei Karthago verschlagen. Erst in Karthago trifft er mit seinen Leidensgefährten Aeneas wieder, *Aen.* 1, 611. Aeneas beauftragt ihn und zwei andere, die Flotte unbemerkt zur Abfahrt von Karthago vorzubereiten, *ebd.* 4, 288. Zusammen mit Mnestheus leitet er die Verteidigung des trojanischen Lagers am Tiber, während Aeneas abwesend ist, *ebd.* 9, 171: *quos pater Aeneas, si quando adversa vocarent, rectores iuvenum et rerum dedit esse magistros.* Gegen den ins Lager eingedrungenen Turnus sammeln beide die Mannschaft, 9, 779; Turnus wird darauf in den Tiber getrieben. In dem Kampfe, durch den Aeneas die Belagerten befreit, ist Serestus dem Helden zur Seite und trägt die Waffen des von Aeneas getöteten Haemonides davon, 10, 541: *arma Serestus lecta refert humeris, tibi, rex Gradive, tropaeum* (vgl. *Ilias* 16, 664 f.). Vor Laurentum führen nach dem Bruche des Waffenstillstandes Serestus und Mnestheus die Troer in den Kampf zurück, 12, 549. Als Aeneas aus der Schlacht einen Teil seiner Krieger zum Sturm auf die Stadt zu führen beschließt, ruft er die Führer zusammen: *Mnesthea Sergestumque vocat fortemque Serestum ductores, ebd.* 12, 561 (= 4, 288).

Zu *Verg. Aen.* 10, 541 bemerkt *Servius: Serestos duos intellegamus, unum in castris et unum cum Aenea. Nam Troiani nondum erupere castris, ut intellegamus eum, quem supra* (9, 171) *dixit; ergo duo sunt.* Zwar ist richtig, daß erst 10, 604 f. der Ausfall der Belagerten erzählt wird: *Tandem erumpunt et castra relinquunt Ascanius puer et nequiquam obsessa iuventus.* Aber hier liegt wohl eine jener 'kleinen Vergeßlichkeiten und Unebenheiten' vor, die dem Dichter begegnet sind; vgl. *Ribbeck, Gesch. der röm. Dicht.* 2, 101 f. Es ist daher nicht nötig, zwei Seresti anzunehmen.

Die Namensform (vgl. Sergestus) hat wahrscheinlich der Dichter erfunden, um die fremdklingenden Namen der troischen Einwanderer den späteren römischen Eigennamen gegenüberzustellen; vgl. Bildungen wie *Αἴγεστος* bei *Dion. v. H.*, Acestes und Aulestes bei *Vergil.* Letztere nennt *W. Schulze, Zur Gesch. lat. Eigennamen,* Berlin 1904, S. 73 eine merkwürdige, speziell etruskische Weiterbildung. In der *Prosop. imp. Rom.* findet sich Serestus nicht, wohl aber Serenus, tom. 3, 230 f. 1, 53 unter 420; vgl. auch *W. Schulze* a. a. O. S. 229. 234 zu Serennius. [Wörner.]

Sergestus, Trojaner, von *Vergil* wiederholt unter den namhaften Gefährten des Aeneas und zwar als Anführer genannt; er befehligt ein eigenes Schiff, den gewaltigen Centaurus, *Aen.* 5, 122. 155 ff.; bei dem Seesturm an der Küste Karthagos hat er dasselbe Geschick, wie Serestus (vgl. oben) 1, 510, so daß er erst wieder mit Aeneas in Karthago zusammentrifft. Dort erhält er später mit Mnestheus und Serestus von Aeneas den Auftrag, die Abfahrt der Flotte im stillen vorzubereiten, 4, 288. Bei den zu Ehren des Anchises veranstalteten Leichenspielen hat Sergestus mit seinem Centaurus während der Wettfahrt der Schiffe Unglück. Das unvorsichtig gesteuerte Schiff bleibt auf Klippen sitzen; doch bringt er das Schiff zwar beschädigt, aber die Mannschaft wohlbehalten zurück und bleibt nicht unbelohnt, 5, 282 ff. Noch einmal erscheint

Sergestus im letzten Buche der *Aeneis* unter den Anführern, die Aeneas vor dem Sturm auf Laurentum zusammenruft, 12, 561 (= 4, 288).

Für die Namensbildung ist wichtig *Aen.* 5, 121: *Sergestusque, domus tenet a quo Sergia nomen;* vgl. *Servius* zu *Aen.* 5, 117. Auch die drei anderen Wettfahrer sind Ahnherren bekannter Geschlechter: Cloanthus der Cluentii, Gyas der Geganii, Mnestheus der Memmii, vgl. *Ribbeck, Gesch. d. röm. Dichtung* 2, 94 ff. In der Verbindung dieser Namen zeigt sich eine bewußte, auf dem Anklang beruhende Spielerei, mag diese nun vom Dichter selbst herrühren, oder auf Tradition innerhalb der betreffenden Familien zurückgehen. In der *Prosopogr. imp. R.* findet sich der Name Sergestus nicht; über Sergius dort tom. 3, 221 f.; vgl. das über Serestus Gesagte. [Wörner.]

Seriphos (*Σέριφος*), 1) Personifikation der Insel Seriphos auf dem Perseuskrater aus Katania (*Millin, Peintures* 2, 3. 4. *Gal. myth.* tab. 95), *Welcker, Aesch. Trilogie* 385, 655. *E. Kuhnert* Bd. 3, Sp. 2045, 6 ff. — 2) Genosse des Kadmos, von dem die Quelle Dirke hütenden Drachen getötet, *Schol. Lykophr.* 1206 (*Lykophr. Alex.* ed. *Scheer* 2 p. 348, 9), Eponymos von Seriphos, s. *Crusius* Bd. 2 Sp. 860, 59 ff. Sp. 867, 63 ff. *E. Maaß, Gött. Gel. Anz.* 1890, 359 Anm. 1. [Höfer.]

Serpens s. Sternbilder.

Serphua (śerφua). Auf der 7. Zeile der 10. Kolumne der etruskischen Agramer Mumienbinde (*J. Krall, Die etruskischen Mumienbinden des Agramer National-Museums*), deren Inhalt ein Opferritual ist, wird unter den 'Heroen und Frauen', denen ein Trankopfer dargebracht wird, auch śerφue (Lokativ von śerφua) genannt. Darunter ist nach *S. Bugge, Das Verhältnis der Etrusker zu den Indogermanen u. der vorgriechischen Bevölkerung Kleinasiens u. Griechenlands* 221 ff. (vgl. 201. 203), der einen Zusammenhang dieses Opferrituals mit der boiotischen Sage (a. a. O. 202; vgl. auch den Artikel Sethum) annimmt, *Διφφά* d. h. *Ἥρα Διφφά* zu verstehen, die ihren Beinamen von dem euboiischen Berg *Δίφφις* erhalten hat (*Steph. Byz.* s. v. *Δίφφις. Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 2, 397. *Gruppe, Griech. Mythol.* 1123, 1; vgl. die Münzen von Chalkis bei *Head, Hist. num.* 304. *Cat. of greek coins Brit. Mus. Central Greece* 109 ff.). [Höfer.]

Serra (??) s. Indigitamenta.

Servator. Seltenes Beiwort des Iuppiter, vornehmlich Wiedergabe des griechischen *Σωτήρ*. So nennt *Plin. n. h.* 34, 74 das Heiligtum des *Ζεὺς Σωτὴρ* im Peiraieus *templum Iovis Servatoris,* und in ähnlichem Sinne heißt es bei *German. Arat.* 410 *si respexit Servator Iuppiter.* Echt römisch ist der Beiname *Conservator* (vgl. unter *Iuppiter*), und mit diesem zusammen erscheint *Servator* auf der im Sabinischen gefundenen Inschrift *C. I. L.* 9, 4852 *Iovi Optimo Maximo Servatori Conservatori.* [Otto.]

Serys, noch nicht sicher gedeutete Benennung der zweimal dargestellten Figur auf dem Bd. 3 Sp. 3106 abgebildeten Prometheussarkophage. Die zahlreichen Deutungsversuche bei *O. Jahn, Arch. Beiträge* 140, 88. [Höfer.]

Seschat, ägyptische Göttin; früher Safech oder Sefchet-abui genannt (hierogl. , Vokalisation unbekannt).

S. spielt seit alter Zeit eine Rolle in den Tempelinschriften; im volkstümlichen Glauben war sie, in älterer Zeit wenigstens, wohl wenig bekannt. Von der Frühzeit an mißt sie den Grundriß der Tempel aus (vgl. D). Im alten Reich nennen die Pyramidentexte sie als Baumeisterin, und zwar schon sekundär angegliedert an Nephthys (B 3); auch hat sie einen Kultus (A). Gelegentlich erscheint sie schon als Schreiberin, als die wir sie dann im neuen Reich in den verschiedensten Funktionen kennen lernen (C). Vereinzelt sind ihre Beziehungen zu den Sonnenmythen (F) und ihre sicher späte Hineinziehung in den Osiriskreis (J); zwei andere Züge (G und H) gehören nicht zu ihrem sonstigen Charakter. — In älterer Zeit hat S. gelegentlich das Beiwort wr·t 'Große' (Ramses IV.: *Lepsius, Denkm.* 3, 220 d; ptolem.: ebenda 4, 17 b. 21 d. 41 c. 45 c und oft). Später gibt es in Edfu zwei Formen der S., eine 'große' und eine 'kleine', ohne daß zwischen beiden ein innerer Unterschied zu sein scheint (*Rochemonteix, Edfou* 1, 139. 297. 365. 367. 457. 508. 522 = pl. 36 b, gleich dargestellt).

Das wesentlichste Beiwort der Seschat, das gelegentlich auch für ihren wirklichen Namen eintritt, ist Sefchet-abu. Man könnte es übersetzen 'die die Hörner abgenommen hat' und auf einen Sieg der Göttin über gehörnte Tiere (z. B. Stiere) beziehen; doch wissen wir von einem solchen Mythus nichts. Die früher übliche Deutung 'die die Hörner abgelegt hat' oder 'der die Hörner abgenommen sind' auf den Kopfschmuck der Göttin (vgl. Ka) ist falsch, weil dieser in alten Abbildungen keine Hörner sondern ein anderes phantastisches Gebilde zeigt. Man schreibt in dem Namen Sefchet-abu in der 18. Dynastie (zuerst *Naville, Deir el Bahari* pl. 82 und *Gayet, Louxor = Mém. Mission franç. Caire* 15, pl. 75, 185) den Plural abu 'die Hörner', seit der 19 Dynastie gelegentlich, später meist den Dual abui die beiden Hörner'; mit der letzteren Schreibung könnte man wirklich auf den damals schon Hörnern ähnlichen Kopfschmuck der Göttin hingedeutet haben.

Literatur: *C. R. Lepsius, Älteste Texte des Totenbuches* (Berlin 1867) S. 3 Anm. 1; *Paul Pierret, Dictionnaire d'archéologie égyptienne* (Paris 1875) p. 493; *Derselbe, Petit manuel de mythologie* (Paris 1878) p. 129; *Lanzone, Dizion. di mitol. egiz.* (Torino 1881) p. 1068 tav. 360; *Brugsch, Rel. u. Myth. der alten Ägypter* (Leipzig 1885) S. 473; *M. Brodrick and A. Anderson Morton, A concise dictionary of egyptian archaeology* (London 1902) p. 149; *Wallis Budge, Gods of the Egyptians* (London 1904) 1, 424; *Schäfer* in *Ztschr. Ägypt. Spr.* 42 (1905) S. 72; *W. Max Müller* in *Mitteil. Vorderasiat. Ges.* 1904, 2 S. 57—9 Anm.

A. Lokalkultus.

Die Heimat der S. scheint die Stadt wnw oder ḥmnw, griech. Hermopolis (heute Eschmunen) zu sein; doch wissen wir darüber nichts

Sicheres, da der dortige Thottempel noch nicht freigelegt ist. Auf diesen Herkunftsort deutet die ständige nahe Beziehung zu Thot (vgl. B 1). Ferner Beiworte wie 'Erste von Hermopolis' (*Mariette, Abydos* 1, 51 a, Dyn. 19) und 'Seschat in Hermopolis' als Beiwort der Hathor von Dendera (*Brugsch, Dictionn. géograph.* 699, griech.). Man könnte aber auch glauben, daß S. in Hermopolis nur wegen der Ähnlichkeit ihres Charakters mit dem des Thot angesiedelt sei und daß sie in Wirklichkeit aus dem Delta stammt; auch im Delta gibt es eine Stadt wnw = Hermopolis, und zwar im Gau von Buto (*Brugsch, Diction. Geograph.* 148. *Sethe, Buto* 1 in *Pauly-Wissowa, Realencyklopädie*). In Edfu (ed. *Rochemonteix* [= *Mém. Mission franç. Caire* 11] 2, 31, ptolem.) heißt sie 'die unterägyptische'. In der 12. Dynastie ist sie dem Horus von Letopolis beigesellt (vgl. B 2). In der 19. hat sie in Abydos Beziehung zu Dep, der alten Hauptstadt des Deltas, und ihrer Göttin Uto (vgl. B 5). Zur gleichen Zeit ist sie in Karnak sogar Fürstin dieser Landeshauptstadt und steht der Neit von Sais nahe (vgl. 4). — 'Priester der Seschat' sind im alten Reich in der memphitischen Metropole bestattet (*Kairo* 1564. 1417) und schon für die Frühzeit erwähnt (*Palermostein* Vs. 3, 7 ed. *Schäfer, Ein Bruchstück altägypt. Annalen* in *Abh. Akad. Berlin* 1902 Anhang); doch ist unbekannt, wo sie den Kultus vollzogen haben. Auf einen besonderen uns unbekannten Mythus deutet das alte Fest 'Geburt der Seschat' (*Palermostein* Vs. 3, 13).

B. Beziehung zu anderen Göttern.

1) Zu Thot.

Seschat steht in außerordentlich naher Beziehung zu Thot, ebenso die Göttin Nehm-'awit; wenn es auch, wie üblich, nicht ausgesprochen wird (vereinzelt: Seschat 'Schwester des Thot' *Mariette, Abydos* 1, 51 a, 38), haben wir es uns doch wohl so zu denken, daß die Göttinnen Gemahlinnen des Gottes sind und daß alle drei zusammen die Trias von Hermopolis bilden. Nur selten ist diese Trias in den Tempelreliefs dargestellt; z. B. Thot, Nehm-'awit, Seschat (*Rochemonteix, Edfou* 1, 53, ptolem.). Um so häufiger sind Darstellungen, in denen eine der beiden Göttinnen dem Thot folgt; z. B. Thot und Seschat zusammen im neuen Reich (*Lepsius, Denkmäler* 3, 220 d; *Mariette, Abydos* 1, 31 a) oder in später Zeit (*Leps., Denkm.* Text 2, 193, Dendera; *Rochemonteix, Edfou* 1, 53). In anderen Fällen stehen Thot und Seschat sich auf Pendantdarstellungen gegenüber (Dynastie 19: *Mariette, Abydos* 1, 51—52; *Leps., Denkm.* 3, 167). Auch inschriftlich werden beide parallel zueinander genannt (*Mariette, Dendérah* 3, 67 b, Ptol. XIII.) und zusammen in der Opferformel angerufen (Louvre A, 117; *Randall-Maciver and Mace, El Amrah and Abydos* pl. 40). Viele andere Fälle, in denen S. und Thot nebeneinander auftreten, sind in den folgenden Abschnitten genannt.

2) Zu anderen Göttern.

Auf dem Obelisk von Begig (Sesostris I.) steht Seschat merkwürdigerweise (vgl. A) hinter dem falkenköpfigen [Horus] von Letopolis (*Lepsius, Denkm.* 2, 119 a, Reihe 5). Der Chons, mit dem zusammen S. in Edfu (ptolem.) auftritt (*Rochemonteix, Edfou* 1, 112 = 2, pl. 19), ist in Wirklichkeit ein Chons-Thot (ibid. 1, 522 = 2, pl. 36 b), der die Funktionen des Thot versieht.

3) Zu Nephthys.

Nach der Stelle der *Pyramidentexte* (ed. *Sethe* 616 'Nephthys vereinigte die Glieder des Osiris in ihrem Namen Seschat' könnte man an alte Beziehungen der beiden Göttinnen denken. Jedoch steht die Erwähnung in einem verhältnismäßig jungen Text, der im Sinne des Osirismythus abgefaßt ist und auch sonst ursprünglich einander fremde Gottheiten in dieser Weise zusammenstellt. Die Rolle, die Seschat hier spielt, entspricht nicht ihrem sonstigen Charakter, und ihre Hineinziehung in die Osirislehre überhaupt ist nachträglich erfolgt (vgl. J); auch diese Stelle gibt trotz ihres scheinbaren Alters nur eine sekundäre Vorstellung. Indessen ist die Identifikation der beiden Göttinnen nicht vergessen, worden und sie wird in späten Tempeln, deren Texte auf alte Vorlagen zurückzugehen pflegen, wieder aufgenommen: in Edfu (ptolem.) wird Seschat als Name der Nephthys erwähnt (*Rochemonteix, Edfou* 1, 237. 253), ebenso in Kom Ombo (*Catal. des monum.* ed. *de Morgan* 2, 121, Tiberius).

4) Zu Isis-Hathor.

In den Tempeln der griechisch-römischen Zeit wird Seschat in offenbar sekundärer Zusammenstellung häufig als eine Form der Isis-Hathor angesehen; so erscheint 'Seschat' in Dendera als Beiname dieser aus Isis und Hathor zusammengesetzten Mischgöttin (*Mariette, Dendérah* 1, pl. 33 d, dargestellt als Isis-Hathor). 'Seschat' wird als Beiname der Hathor von Dendera genannt in Dendera (*ebenda* 1, 63 a. 73 b; 'S. in wnw = Hermopolis' *Brugsch, Dictionn. géograph.* 699) und Edfu (ed. *Rochemonteix* 1, 259). In derselben Weise tritt 'Seschat' als Beiname der Isis auf in Dendera (ed. *Mariette* 1, 33 d. 78 b) und Edfu (ed. *Rochem.* 1, 151 253). Beziehungen zu Isis liegen auch zugrunde, wenn man Seschat in Philae zur Mutter des Harpokrates macht (*Lepsius, Denkm.* 4, 25) oder von Seschat sagt: 'die groß macht die Jahre des Harsiesis in Leben und Glück und Freude, wenn er als Herrscher sitzt auf dem Throne seines Vaters' (*Champollion, Notices descriptives* 1, 199). — Die Kenntnis von der Gleichheit der Isis und Seschat ist zu Plutarch gekommen (vgl. E); aber die *Ἶσις Δικαιοσύνη* (*C. I. Gr.* ed. *Böckh* 2, 2295; *C. I. A.* 203. 205[?]) hat wohl nichts mit Seschat zu tun (vgl. *Ἶσις Νέμεσις Bull. hellen.* 6, 336 ff.).

5) Zu anderen Göttinnen.

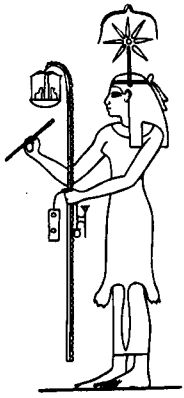
In vereinzelten Fällen ist Seschat vereinigt mit Göttinnen, die ihr dem Charakter nach fern stehen. Z. B. in Abydos (Sethos I.) lautet der Name der Göttin 'Seschat, Nechebt, Uto, Göttin der Stadt Dep, die den Herrn erzogen hat und seine Schönheit umschlang' (*Mariette, Abydos* 1, pl. 31 a). Über ihre Beziehung zu

Neit vgl. H und A. In Edfu (Ptolem. X.) ist einmal 'die schöne Renenutet' Beiwort der Seschat (*Lepsius, Denkm.* 4, 41c; *Brugsch, Wörterbuch* Suppl. 1049). In Karnak hat Seschat einmal den Beinamen Ra't-taui, Ehrwürdige, wohnend in Demat (Stadt unbekannter Lage), Fürstin beider Länder' (*Lepsius, Denkm.* 4, 21d, Ptolem. VII.).

C. Göttin der Schrift.

1) Als Erfinderin und Herrin der Schrift.

Nach einem ptolemäischen Text in Edfu war es Seschat 'die Uranfängliche, die zuerst zu schreiben anfing' (*Brugsch, Wörterbuch* Suppl. 1049); 'die Uranfängliche' heißt sie in Edfu (*Lepsius, Denkm.* 4, 41c) wohl gerade wegen dieser Erfindung, die ihr auch das Beiwort 'Herrin der Schrift' verschafft hat (Dyn. 19: *Mariette, Abydos* 1, pl. 50a, 8; *Lepsius, Denkm.* 3, 167. 169 — häufig in den späten Tempeln: *Leps., Denkm.* 4, 17b. 21d. 25d. 41c. 45c. 58a und oft). In Amada (Thutm. III.) heißt sie 'Sefchet-abui, Herrin der Schrift, Herrin der Gottesworte' (eigene Abschrift). In Edfu (Ptolem. X.) rühmt sie sich ihrer Schreibfertigkeit gegenüber dem König: 'Siehe ich zeichne deine Annalen auf mit der Schrift meiner eigenen Finger; Re ist es, der sie (?) sagt mit seinem eigenen Munde. Siehe ich schreibe mit meinen eigenen Fingern'; sie ist auch wirklich schreibend dargestellt, in der Linken den Farbennapf, in der Rechten den Griffel, mit dem sie die Jahresmarken in die Palmrippe einschneidet (*Lepsius, Denkm.* 4, 45c).



1) Seschat (nach *Mariette, Abydos* 1, 31a).

Als Erfinderin der geheimen Kunst des Schreibens nennt man Seschat in später Zeit auch zauberkundig, z. B. in Edfu 'Herrin der Schrift und groß an Zauber' (*Rochemonteix, Edfou* 1, 112); in Dendera steht 'die an Zauber große' Seschat zwischen den Göttern Heka (Zauber) und Thot (*Lepsius, Denkm.* 4, 58a)

2) Als Vorsteherin der Bibliothek und Schule.

Seschat heißt schon im alten Reich (Abusir, Dyn. 5) 'Erste des Hauses des Gottesbuches, Erste des oberägyptischen Bücherhauses . . .' (*Mitteil. Deutsch. Orient. Ges.* 37, S. 15, Bl. 5). Einen ähnlichen Titel führt sie in der 18. Dynastie 'Vorsteherin des Hauses des Gottesbuches' (*Naville, Deir el Bahari* 3, 59). In der 19. Dynastie hat er die Form 'Herrin des Bücherhauses' (*Mariette, Abydos* 1, 31a) oder 'Fürstin des Bücherhauses' (Ramesseum: *Lepsius, Denkmäler* 3, 167. 169). — Häufig kehren diese Erwähnungen in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit wieder. In Philae steht über einer Tür: 'Haus der Bücher der Seschat der Großen, . . . gebäude der Bücher der Isis, (*Champollion, Notices descript.* 1, 193); der Raum' zu dem sie führt, enthielt die Bibliothek des Tempels. Ständig führt S. auch in ptolemäischer Zeit die Titel 'Fürstin des Bücherhauses' *Lepsius, Denkm.* 4, 17b. 21d. 45c. 58a; *Champollion, Notices descript.* 1, 284) oder seltener 'Herrin des Bücherhauses' (*Lepsius, Denkm.* 4, 25) oder 'Erste der Bücherhäuser, Ehrwürdige, Fürstin des Bücherhauses' (*Brugsch, Wörterbuch* Suppl. 1049; ähnlich *Leps., Denkm.* 4, 41c).

Mit der Bibliothek oder Schule des Tempels steht auch das per-'anch in Verbindung, dem Seschat vorsteht: in Karnak (Ramses IV.) ist sie 'wohnend auf dem pr-'nḫ' (*Lepsius, Denkm.* 3, 220d), in Edfu (ptolem.) 'Erste des pr-'nḫ' (*Ztschr. Ägypt. Spr.* 10 [1872], 10).

3) Schreibt Listen und Berechnungen auf.

Auf dem ältesten Relief, das S. darstellt, aus dem Totentempel des Königs Sahure (Dyn. 5) bei Abusir, sitzt sie schreibend neben der Vorführung der gefangenen Libyer und ihres Viehs (*Mitteil. Deutsch. Orient. Ges.* 37, S. 15, Bl. 5); sie berechnet also, was durch einen siegreichen Feldzug gewonnen ist. In Deir el-Bahri, dem Totentempel der Königin Hatschepsut (Dyn. 18) steht S. schreibend neben dem Abwiegen der Edelmetalle und Edelsteine: 'Schriftliches Feststellen, Berechnen der Zahlen, Zusammenzählen und Empfangen der Kostbarkeiten der Südländer' (*Naville, Deir el Bahari* 3, 81); an anderer Stelle berechnet sie die Zählungen beim Messen des Weihrauchs aus Punt (*ebenda* 82). Eine vereinzelte Erwähnung in Edfu (ptolem.) sagt, daß S. alle Dinge auf der Erde berechnet (*Rochemonteix, Edfou* 1, 291).

4) Als Verkünderin und Schreiberin der Zukunft des Königs.

a) Namen des Königs. Bei der Darstellung der Königskrönung sitzt Seschat an der Seite und schreibt die Titel und Namen des neuen Herrschers auf einen Papyrus (*Naville, Deir el Bahari* 3, 59, Dyn. 18). Eine andere Wiedergabe desselben Gedankens zeigt ein Relief im Ramesseum: Atum, Thot und Seschat schreiben den Namen Ramses II. auf die Blätter des ehrwürdigen Baumes in Heliopolis (*Lepsius, Denkm.* 3, 169 = *Erman, Ägypten* [Tübingen 1885] S. 465 mit Abb.). Eine Darstellung in Edfu (Ptolem. IV.) gibt dieselbe Szene, jedoch in verständnisloser Entstellung; Seschat steht untätig an der Seite (*ebenda* 4, 17b = *Rochemonteix, Edfou* 1, 112, pl 19). Ein noch späteres Relief in Dendera (Ptolem. XVI.), auf dem Seschat zu dem König sagt: 'Ich stelle deinen Namen fest in deinem Königtum als Herrscher', stellt die Göttin auf eine Palmrippe schreibend dar (*Leps., Denkm.* 4, 58a).

b) Lebens- und Regierungszeit des Königs. Unter den Bildern, die der Darstellung der Zeugung und Geburt des zukünftigen Königs folgen, ist eines, das die schreibende Seschat zeigt (*Naville, Deir el Bahari* 2, 55); gewiß schreibt sie dem Kinde lange und glück-

liche Lebenszeit zu, wie die folgenden Beispiele zeigen. Auch neben der Darstellung der Königskrönung sitzt die schreibende S. und sagt: 'Ich gebe dir die Jahre der Ewigkeit' (*ebenda* 3, 59). Ebenso steht S. neben einer anderen Szene, der Vereinigung der beiden Landeshälften Ober- und Unterägypten durch die Götter, und sagt: 'Hier ist der Befehl zur Festsetzung seines Königtums; meine Hand schreibt seine große Lebenszeit auf' (*Mariette, Abydos* 1, 31a). Häufig sagt S. in den Tempeln des neuen Reichs zum König: 'Ich lasse dir glücklich sein deine Jahre auf Erden, die vereinigt sind in der Zahl von Millionen' (*Lepsius, Denkm.* 3, 169, Ramesseum) oder 'Ich gebe dir die Lebenszeit des Re und die Jahre des Atum' (*ebenda* 3, 220d, Karnak) oder 'ich schreibe dir die Jahre des Atum auf' (*Champollion, Notices descript.* 2, 891, Ramesseum).

Oft trägt S. in der Hand eine Palmrippe, das Zeichen für 'Jahr'; an dieser hängen kleine Modelle der Halle, in welcher der König bei der Feier seines Regierungsjubiläums zu sitzen pflegt (*Mariette, Abydos* 1, 31a; *Lepsius, Denkm.* 3, 169). Diese Jubiläumshallen überreicht S. dem König als Symbol für die Jubiläen, die er feiern soll (Tempel von Derr: *Champollion, Monuments* 1, 41, 3 = *Rosellini, Monum. di culto* 8, 2). — Die Tempel der griechischen Zeit haben unter ihren typischen Reliefs ein besonderes: 'Das Empfangen der Jubiläen von Seschat der Großen': der König steht vor Seschat; diese ritzt mit einem Griffel Marken in eine Palmrippe, an der eine Jubiläumshalle hängt, (*Lepsius, Denkm.* 4, 21d). In Anspielung auf solche Szenen pflegt S. zu dem König zu sagen: 'Ich gebe dir sehr viele Jubiläen' (*ebenda* 4, 25). Ähnlich mit mythologischen Ausschmückungen: 'Ich bringe dir die großen Jubiläen des Tenenti' (*Rochemonteix, Edfou* 1, 112); oder in Ombos: 'Ich schreibe Jubiläen auf wie die des Tenenti', wobei der daneben stehende Haroëris sagt: 'Ich lasse Seschat dir Jubiläen aufschreiben zu Zehntausenden auf Hunderttausende in Millionen von Jahren' (*Catal. des monum.* ed. *de Morgan* 3, 54). In Edfu schreibt Seschat das Königtum des Herrschers und seine nach Millionen zählenden Jubiläen auf (*Rochemonteix, Edfou* 1, 522) und sagt: 'Ich mache deine Jubiläen zahlreich wie die des Re, indem du bleibst auf dem Throne des Horus' (*Lepsius, Denkm.* 4, 45c). Endlich: 'Ich schreibe dir Hunderttausende von Jubiläen auf und deine Jahre auf der Erde wie die des Re in Ewigkeit' (*Lanzone, Dizion. di mitol. egiz.* tav. 360, 1).

c) Annalen des Königs. Seschat gibt dem König nicht nur die Jahre für seine Regierungszeit, sondern bestimmt auch schon im voraus, was in ihnen geschehen soll. Daher stammt der Ausdruck, daß sie die Annalen festsetze, in denen die Taten des Königs Jahr für Jahr aufgezeichnet zu werden pflegen. In Luksor sagt Seschat zu Amenophis III.: 'Ich stelle deine Annalen fest mit Millionen von Festen' (*Gayet, Louxor = Mém. Miss. franç. Caire* 15, pl. 75, 185). Ähnlich in griechisch-römischer Zeit in Ombos: 'Ich stelle deine Annalen fest wie die des Horus' (*Catal. des monum.* ed. *de Morgan* 3, 54) und in Edfu: 'Siehe ich zeichne deine Annalen auf mit der Schrift meiner eigenen Finger; Re ist es, der sie (?) sagt mit seinem eigenen Munde' (*Lepsius, Denkm.* 4, 45c; vgl. *Rochemonteix, Edfou* 2, 31).

d) Als Schützerin der Schreiber erscheint Seschat in vereinzelten Stellen, die interessant sind, weil sie die Göttin als volkstümlich erweisen. Auf einer Schreibpalette aus der Zeit Thutmosis III., die bei Abydos gefunden ist, stehen zwei Opferformeln: die erste an Anhor, den Schutzgott jener Gegend, gerichtet; die zweite an 'Thot, den Herrn der Gottesworte, und Seschat, die Herrin der Schrift' (*Randall-Maciver and Mace, El Amrah and Abydos* pl. 40). Im *Papyrus Anastasi* 1 (1, 2), einer literarischen Streitschrift, rühmt sich der gelehrte Schreiber 'stark im Handwerk der Seschat' zu sein (*Chabas, Voyage d'un égyptien* p. 31). Wenn der König sich 'von Seschat unterrichtet' nennt (*Urkunden* [der 18. Dyn.] ed. *Sethe* 4, 19), so will er sich damit wohl als schriftkundig bezeichnen.

D. Seschat bei dem Abmessen des Grundrisses.

In den *Pyramidentexten* wird Seschat 'Herrin der Baumeister' genannt (ed. *Sethe* 616) und führt ähnliche Titel auch später: 'Herrin des Bauens' (*Lepsius, Denkm.* 3, 148; *Champollion, Notices descript.* 1, 284). Ebenfalls aus dem alten Reich hören wir, daß ihr Priester 'den Strich spannt (d. h. den Grundriß ausmißt) für ein Gebäude' (*Palermostein* Vs. 3, 7 ed. *Schäfer, Ein Bruchstück altägyptischer Annalen* in *Abh. Akad. Berlin* 1902 Anhang). Wie es bei dieser Zeremonie hergeht, bei der die Göttin selbst, nicht nur ihr Priester aufzutreten pflegt, sehen wir zuerst dargestellt auf Reliefs aus dem Sonnentempel des Nuserrê bei Abusir (Dyn. 5): Seschat und der König schlagen je einen Pfahl ein, der eine Ecke oder einen anderen festen Punkt des zukünftigen Bauwerkes angibt; beide Pfähle sind verbunden durch Stricke von der Länge des gewünschten Abstandes (*Schäfer* in *Ztschr. Ägypt. Spr.* 38 [1900] Taf. 5).

Diese Darstellungen wiederholen sich in den Tempeln des neuen Reichs; z. B. in Amada (*Champollion, Monuments* 1, pl. 48, 1 = *Rosellini, Monum. di culto* pl. 9, 2; Thutm. III.) und Karnak (*Lepsius, Denkm.* 3, 148a, Ramses II.). Dabei pflegt die Beischrift zu sagen: 'Das Ausspannen des Strickes durch den König selbst mit Seschat' (*Leps., Denkm.* 3, 148a). In Abydos (Sethos I.) übergibt Seschat den fertigen Tempel dem König und erzählt, sie selbst habe den Strick gespannt für seine Mauern und den Pfahl als Eckpfosten eingeschlagen (*Mariette, Abydos* 1, 50a). Vereinzelt (*ebenda* 40a, 7) ist die Rede von 'diesem Tempel, den Seschat gebaut hat'; im allgemeinen ist sie nur bei dem 'Spannen des Strickes' beteiligt (*Gayet, Louxor = Mém. Mission franç. Caire* 15, pl. 12, 2). — Seschat, einen Pfahl einschlagend, ist auch dargestellt in einer Tintenzeichnung auf einem Fayenceziegel (Grundsteinbeigabe aus dem Grabe Thutmosis III.) in Kairo (Catal. Génér. 24917 ed. *Daressy, Fouilles*

de la Vallée des rois 1898—9, Caire 1902 p. 284, pl. 55).

In den Tempeln der griechischen Zeit wird die alte Darstellung wieder aufgenommen. 'Seschat, die Unterägyptische, Herrin des Grundrisses' spannt den Strick aus mit dem König zusammen (*Rochemonteix, Edfou* 2, 31, pl. 40 d) und schwingt wie er den Hammer beim Einschlagen der Eckpflöcke (*Mariette, Dendérah* 1, 39 d). Die Beischrift sagt: 'Ausspannen des Strickes im Tempel mit dem König selbst' (*Catal. des monum.* ed. *de Morgan* 3, 54, Kom Ombo). Seschat erhält daher die Beiworte 'die den Grundriß hinlegt' (*Brugsch* in *Ztschr. Ägypt. Spr.* 10 [1872], 10) oder 'die zuerst den Strick ausspannte', d. h. die das Ausmessen des Grundrisses erfand (*Champollion, Notices descript.* 1, 284, Esne). Nur diese Tätigkeit wird der Seschat zugeschrieben; der eigentliche Baumeister des Tempels ist 'Chnum, auf dessen Rede hin die Götter zeichnen, Seschat den Strick spannt und die Chnume bauen' (*Brugsch* in *Ztschr. Ägypt. Spr.* 10 [1872], 9, Edfu). Auch an anderer Stelle (*Rochemonteix, Edfou* 1, 65. vgl. 90) heißt es, daß Seschat den Strick für den zukünftigen Tempel ausspannt, während Chnum und Ptah an ihm bauen.

E. 'Muse' u. ä.

Man pflegt Seschat die ägyptische Muse zu nennen; doch hat sie wenig mit diesen griechischen Göttinnen gemeinsam und die Gottheiten der Ägypter pflegen überhaupt nicht einen abstrahierten Charakter zu haben. Seschat ist nicht eigentlich Göttin der Weisheit im allgemeinen; sondern nur Erfinderin der Schrift (C1) und vielleicht der Maße (D). Sie ist auch keine Göttin der Geschichte, denn sie zeichnet nicht historische Tatsachen auf (außer C3); sie fungiert nur als Schreiberin bei den Verkündigungen der Götter für die Zukunft des Königs (C4). Man könnte sie allenfalls eine Schicksalsgöttin nennen, wenn man annimmt, daß sie zu jedem einzelnen Menschen in denselben Beziehungen steht wie nach der Dogmatik der Priester zu dem König. In der Anschauung der Griechen hat Seschat freilich etwas von den allgemeinen Zügen gehabt: 'In Hermupolis heißt die erste der Musen zugleich Isis und Dikaiosyne, die Weisheit, wie man sagt; und sie offenbart das Göttliche denen, die wahrhaft und richtig ἱεροφόροι (Träger des Götterbildes) und ἱεροστόλοι (die das Götterbild kleiden) genannt werden' (*Plutarch de Is. et Os.* cap. 3 a ed. *Parthey*). Auch *Horapollon* (*Hieroglyph.* 2, 29 ed. *Leemans*) nennt sie Μοῦσα, hat aber noch die richtige Erinnerung an die Schicksalsgöttin *Μοῖρα*.

F. Seschat im Sonnenschiff.

Eine vereinzelte Stelle (Dyn. 30) setzt S. in Beziehung zu den Sonnenmythen: als Re die Apophisschlange getödtet hatte, sagte S. Zauberspräche in dem Sonnenschiff (*Naville, Goshen* pl. 1).

G. Seschat bei der Geburt und Kinderpflege.

In Luksor (Amenophis III.), bei der Darstellungsreihe von der Zeugung und Geburt des zukünftigen Königs, tritt Seschat als eine der Wärterinnen des neugeborenen königlichen Kindes auf (*Gayet, Louxor = Mém. Mission. franç. Caire* 15, pl. 64, 196). Bei der Geburt des Götterkindes Ihi in Dendera sitzt unter dem Sofa der gebärenden Hathor neben anderen Göttern auch Seschat (*Lepsius, Denkm.* 4, 82 b, Trajan).

H. Seschat beim Vogelfang.

Unter den typischen Tempelreliefs stellt eines den Vogelfang mit dem großen Schlagnetz durch den König und einige Götter dar. In Karnak (Ramses II.) steht Seschat dabei hinter Thot, der das Zeichen zum Zuziehen des Netzes gibt; sie heißt 'Seschat von Pe und Dep (alte Hauptstädte des Deltas), Herrin von Netret (Iseum, heute Behbêt im Delta), die in Sais ist, Fürstin des 4. unterägyptischen Gaues', oder 'Seschat . . ., Neit, Herrin des 4. unterägyptischen Gaues, die in Sais ist, Fürstin von Pe und Dep' ([*Burton*], *Excerpta hieroglyph.* 47 = *Champollion, Monum.* 3, 287). In Esne (Commodus) steht 'Seschat, die Große, Herrin aller Schriften, Fürstin des Bücherhauses' an dem Pfahl, an den das Netz gebunden ist (*Lepsius, Denkm.* 4, 88 b).

J. Seschat im Osirismythus.

Unter den Schutzgöttern des Osiris in Dendera (ed. *Mariette* 4, 82) ist auch Seschat, die dem toten Gott in ihrer Weise dient: sie ist es, 'die ihren Bruder an seine Stelle bringt durch ihre Rede'. Dieser Zug gehört zu den in später Zeit häufigen Erfindungen im Sinne des Osirismythus.

K. Darstellung.

1) Mit Fell.

Einen älteren Typus als alle späteren zeigen die drei Darstellungen der Seschat aus Abusir (Dyn. 5): zwei aus dem Totentempel des Sahurê (nur eine veröff. in *Mitteil. Deutsch. Orient. Ges.* 37, Bl. 5) und eine (oberhalb der Brust weggebrochen) aus dem Sonnentempel des Nuserrê (*Schäfer* in *Ztschr. Ägypt. Spr.* 38 [1900], Taf. 5). Sie stellen die Göttin als Frau dar mit merkwürdigem Halsschmuck; bekleidet mit einem Fell, von dem zwei Beine und der Schwanz (in den beiden älteren Fällen in zwei parallelen gleichlangen Hälften) herabhängen. Um das Haar trägt sie ein hinten zur Schleife gebundenes Stirnband; in diesem steckt das Zeichen für den Namen der Göttin: auf kurzer Stange eine siebenstrahlige Rosette, überragt von einem Halbkreisbogen mit zwei hohen Aufsätzen (ähnlich dem zweiteiligen Schwanz des Felles). — In der 18. Dynastie finden sich weitere Beispiele dafür, daß Seschat über ihrem Kleid ein Tierfell (Panther, Leopard o. ä.) trägt, dessen Beine und Schwanz auf ihre Füße herabhängen, während seine Vorderpfoten auf ihren Oberarmen liegen (*Naville, Deir el Bahari* 2, 55. 6, 158); ähnlich Dyn. 19—20: *Mariette, Abydos* 1, 51 a; *Lepsius, Denkm.* 3, 220 d); in Amada (Thutm. III.) (falsch publiziert in: *Champollion, Monuments* 1, 48, 1 = *Rosellini,*

Monum. di culto pl. 9, 2 mit nur einer Pranke auf der linken Schulter (eigene Kollation). In anderen, etwa gleichzeitigen Fällen ist auf dem Oberkörper der Göttin das Frauenkleid in der üblichen Weise gezeichnet und von dem Fell nur der untere Teil angegeben; so in Abydos (ed. *Mariette* 1, 31a) und Karnak (*Leps., Denkm.* 3, 148a). Diese letztere Art ist für das Fell allein üblich in den Reliefs der griechisch-römischen Zeit, z. B. in Karnak (*Leps., Denkm.* 4, 21d) und Ombos (*Catal. des monum.* ed. *de Morgan* 3, 54) und Dendera (*Lepsius, Denkm.* 4, 58a; *Mariette, Dendérah* 4, 82).

Wie natürlich hängt meistens der Schwanz des Felles in der Mitte herunter und die beiden mit Krallen versehenen Hinterfüße an den Seiten. In einer Darstellung der 18. Dynastie jedoch (*Naville, Deir el Bahari* 2, 55. 6, 158) sieht man die beiden Füße auf den Beinen der Göttin und außerhalb derselben zwei nach den Seiten abstehende schmale Fellstreifen, deren Zweizahl an den scheinbaren Doppelschwanz im alten Reich (s. o.) erinnert. Der Doppelschwanz kehrt wirklich wieder auf dem Fayenceziegel aus dem Grabe Thutmosis III. (Kairo Catal. Génér. 24917 ed. *Daressy, Fouilles de la Vallée des rois* 1898—9, Caire 1902, p. 284, pl. 55).

Das Zeichen auf dem Kopf der S. verändert sich allmählich. Im mittleren Reich ist die Rosette auf eine längere Stange gesetzt, so daß sie hoch über dem Kopf der Göttin schwebt (*Leps., Denkm.* 2, 119a, Reihe 5); so bleibt es durch alle späteren Zeiten hindurch. Gelegentlich ist die Gruppierung der Strahlen eine andere als sonst (*Leps., Denkm.* 3, 169); zuweilen scheint die Rosette fünf statt sieben Strahlen zu haben, sowohl im neuen Reich (*Mariette, Abydos* 1, 51a; *Leps., Denkm.* 3, 167. 220d) wie in ptolemäischer Zeit (*ebenda* 4, 58a; *Mariette, Dendérah* 4, 82; *Rochemonteix, Edfou* 2, pl. 36b). Die beiden Aufsätze auf dem Halbkreisbogen sind in älterer Zeit noch ziemlich hoch (m. R.: *Leps., Denkm.* 2, 119a; Dyn. 18: *Naville, Deir el Bahari* 3, 59. 60), werden in der 19. Dynastie wesentlich niedriger (*Leps., Denkm.* 3, 148a. 167) und stehen sogar im spitzen Winkel zueinander (*ebenda* 3, 169). Der Bogen nähert sich im neuen Reich mehr und mehr der Form von abwärts gebogenen Rinderhörnern, der sie in später Zeit ziemlich nahe kommen. Auf dem Fayenceziegel aus dem Grabe Thutm. III. (s. o.) steht der halbkreisförmige Bogen unter dem scheinbar achtstrahligen Stern (Tintenzeichnung. zerstört).

Der auf den Darstellungen des alten Reiches (s. o.) erscheinende Halsschmuck besteht aus drei kurzen schmalen Bändern o. ä., die von einem Halsband herunterhängen; er kommt gelegentlich später wieder vor (*Mariette, Abydos* 1, 51a).

An der Stirn der Seschat sitzt gelegentlich ein Uräus; einmal in Karnak als Schlange mit der Hathorkrone (*Leps., Denkm.* 3, 220d, Ramses IV.); in ptolemäischer Zeit in Edfu als Schlange (*ebenda* 4, 45c; *Rochemonteix, Edfou* pl. 36b).

2) Mit Frauenkleid.

In einer Zahl von Reliefs verschiedener Zeiten wird S. im Frauenkleid ohne Fell, sonst in der üblichen Weise dargestellt. Zuerst im mittleren Reich (*Leps., Denkm.* 2, 119a, Reihe 5). Gelegentlich im neuen Reich (*ebenda* 3, 167. 169). Häufiger in griechisch-römischer Zeit: in Edfu (*Rochemonteix, Edfou* pl. 19. 36b; *Leps., Denkm.* 4, 41c. 45) und Philae (*ebenda* 4, 25) und Esne (*ebenda* 4, 88b). — Wo Seschat mit dem Fell dargestellt ist, ist trotzdem oft der untere Rand des Frauenkleides angegeben (s. o.).

Die einzige erhaltene plastische Figur der Seschat (Fig. 2) ist eine Bronze später Zeit (Berlin 19656 vermutlich aus Memphis); sie stellt die Göttin als Frau im Frauenkleid mit herabhängenden Händen dar. Auf das Frauenhaar ist die Geierhaube graviert, deren Kopf durch einen Uräus ersetzt ist. Auf dem Kopf der Göttin steht, auf einem kleinen Untersatz mit Schlangen, das Zeichen der Seschat in einer merkwürdigen umgebildeten Form: die ursprünglich gleichartigen Strahlen des Sternes, der ein unverhältnismäßig großes Mittelstück bekommen hat, sind selbständig verändert worden; die abwärts gebogenen Hörner sind zu aufgerichteten Schlangen geworden.

2) Seschat (nach Berlin 19656).

3) Die Haltung

der Seschat hängt meist von der Handlung ab.

a) Häufig ist S. schreibend dargestellt, und zwar in älterer Zeit auf einen Papyrus oder eine Tafel (Dyn. 5: *Mitteil. Deutsch. Orient. Ges.* 37, Bl. 5; Dyn. 18: *Naville, Deir el Bahari* 2, 55. 59; 3, 60. 6, 158; Dyn. 19: *Mariette, Abydos* 1, 31a); in späterer Zeit auf eine Palmrippe (*Leps., Denkm.* 4, 21d. 45c. 58a; *Rochemonteix, Edfou* pl. 36b). Seschat auf die Blätter des Baumes von Heliopolis schreibend: vgl. C4a.

b) Seltener sitzt Seschat mit der Gebärde des Sprechens, d. h. eine Hand erhebend, wo sie zum König redet (*Mariette, Abydos* 1, 51a; *Leps., Denkm.* 3, 167).

c) Ein alter, in Götterprozessionen verwendeter Typus ist die stehende Seschat, die in der einen Hand das Uas-Zepter, in der anderen das Lebenszeichen hält (*Abusir, Totentempel des Sahure* unveröff.; *Leps., Denkm.* 2, 119a, Dyn. 12). Er kommt gelegentlich wieder im neuen Reich (*ebenda* 3, 220d, mit Papyrusszepter). In ptolemäischer Zeit (*ebenda* 4, 41c) hält die stehende Seschat zwei Palmrippen (vgl. a). [Roeder.]

Sesmaca (?), zweifelhafter Beiname der Göttin Navia (s. d.) auf der Inschrift *C. I. L.* 2, 2602. [M. Ihm.]

Set (Sit, Seth, Suti, Sutech; griech. Typhon); ägypt. śth, gesprochen etwa sêtech, später sêt; ägyptischer Gott verschiedener Herkunft und Bedeutung.

Literatur (unten nur abgekürzt zitiert): *Jablonski, Pantheon Aegyptiorum* (Frankfurt a. O. 1750) lib. 5 cap. 2; *Wilkinson, Manners and Customs of the ancient Egyptians* 4 (London 1841) 421—8; *Bunsen, Äg. Stelle in d. Weltgesch.* 1 (Berlin 1845) 496—501; *Röth, Gesch. unserer abendländ. Philosophie I. Aegypt. und Zaroastr Glaubenslehre* (Mannheim 1846) 307 bis 10; *Parthey, Plutarchs Über Isis u. Osiris* (Berlin 1850) 153—4; *Lepsius, Über den ersten ägyptischen Götterkreis* (Abh. Akad. Berlin 1851) 294—12; *Diestel, Set-Typhon, Asahel und Satan* in *Zeitschr. histor. Theol.* 30 (1860) 159—217; *Pleyte, Réligion des Pré-Israelites* (*Recherches sur le dieu Seth*) Utrecht 1862; *Pleyte, Lettre à Devéria sur quelques monuments relatifs au dieu Set* (Leide 1863); *Pleyte, Set dans la barque du Soleil* (Leiden 1865); *Ebers, Aegypten und die Bücher Mose* 1 (Leipzig 1868) 242—50; *Pierret, Dictionnaire d'archéol. égypt.* (Paris 1875) 506; *Eduard Meyer, Set-Typhon* (Leipzig 1875); *Pierret, Mythologie* (Paris 1878) s. v. Set; *Lanzone, Dizionario di mitologia egiziana* (Torino 1881) 1005—7, 1126—50, tav. 370 bis 82; *Pierret, Panthéon égyptien* (Paris 1881) 48 bis 50; *Le Page Renouf, Vorlesungen über Religion der alten Aeg.* (Leipzig 1882) 108; *Erman, Ägypten* (Tübingen 1885) passim; *Brugsch, Religion und Mythologie der alten Ägypter* (Leipzig 1885—8) 702—29; *Maspero* (1888) in *Études = Biblioth. égyptol.* 2 (Paris 1893) 251, 362; *Wiedemann, Herodots zweites Buch* (Leipzig 1890) passim; *Wiedemann, Religion der alten Ägypter* (Münster 1890) 117; *Brugsch, Aegyptologie* (Leipzig 1891) passim; *Brodrick and Morton, Dictionary of egyptian archaeology* (London 1902) 160; *Maspero, Histoire ancienne* 1 (Paris 1895) 138. 174. 200; *Petrie, Religion and conscience in ancient Egypt* (London 1898) 56; *Lange* bei *Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgesch.*[2] (Leipzig 1905) 205; *Hermann Schneider, Kultur und Denken der alten Ägypter* (Leipzig 1905) bes. 387, 405, 505; *Eduard Meyer, Geschichte des Altertums*[2] (Stuttgart-Berlin 1909) 1, 2 bes. § 181, 304—5; *Erman, Die ägyptische Religion*[2] (Berlin 1909) passim.

A. Historischer Überblick.

I. Alte Zeit.

Ein einziges Mal sehen wir in der Frühzeit die Stellung, die Set einnimmt: in der 2. Dynastie ist er, wohl als Lokalgott von Nubt, vorübergehend der offizielle Königs- und Staatsgott jenes oberägyptischen Staates, dessen Könige in Abydos begraben sind (vgl. unten E I a 2). Im alten Reich, besonders in den *Pyramidentexten*, tritt er uns als Landesgott von Oberägypten entgegen (E I a); er ist der Mörder des Osiris und kämpft mit Horus (J II), dessen Auge er verletzt (J II e 1). Set ist durch seine Aufnahme in die große Neunheit von Heliopolis eine der mächtigen und altehrwürdigen Gottheiten geworden (D I). Als Wüstengott sind ihm die Fremdvölker unterstellt (E I c 3), er offenbart sich in Donner und Erdbeben (G II). Vom Kultus dieser Zeit wissen wir nichts. Vereinzelt kennen wir aus dem Ende der 3. Dynastie einen Priester des Set, wohl von Oxyrhynchos (*Mariette, Mastabas* A 2 = Cairo 1385, in Sakkâra). Unsicherer sind ein 'Prophet des Set des Palastes' (Cairo 1715—6 und ein 'Prophet des (Horus und?) Set' (Cairo 1391), wo vielleicht der König gemeint ist.

II. Spätere Zeit.

Das mittlere Reich setzt die alten Traditionen fort. In den Totentexten tritt die kosmische Deutung der Verletzung des Horusauges auf (J II e 2) und Set ist ein böser Dämon für die Toten (K I a—c). Die Hyksos setzen ihren unbekannten Gott dem Set gleich, der dadurch einen neuen Kultus in Avaris gewinnt (C VI a bis c). — Im neuen Reich sind die alten Überlieferungen nach allen Seiten hin ausgebildet. Set ist wie früher ein Landesgott, meist von Oberägypten (E I. II). Er tötet den Feind des Sonnengottes (H II. III) und offenbart sich wie früher in der Natur (G). Alle diese Mythen sind aber durchsetzt von den Osirissagen, in denen Set der böse Bruder und Onkel ist (J I. II); so beginnt man ihm aus dem Wege zu gehen, und zwar wohl zuerst im Totenkult, wenig später auch in den Tempeln (K I c—d). Auch die Zauberer benützen ihn, um Schrecken einzujagen (L I b). Geschützt von der kriegerischen 19. Dynastie hat Set noch einmal eine große Zeit erlebt als Königs- und Staatsgott (C III), nachdem er den Gott der Syrer und Hetiter in sich aufgenommen hatte (C IX). Die oberägyptischen Tempel des Set haben sich bis zum Ende des neuen Reichs in einer angesehenen, wenn auch nicht hervorragenden Stellung gehalten. Von den Bauten dieser Zeit im Delta ist nichts erhalten; auch dort wird er, der böse Gott, um diese Zeit verschwunden sein (vgl. C VI e), während er sich in den Oasen bis in die Spätzeit hält (C V b).

III. Griechische Zeit.

In der griechischen Zeit haben die Sagen des Osiriskreises alle andern Mythen erstickt (J I c 3 und B); Set ist zu einem Scheusal geworden, das alle guten Götter und Menschen verabscheuen. Als Gegner des Horus ist er auch der Feind des Sonnengottes geworden (H IV), und der Typhon der Griechen offenbart sich in der Natur nur als die verderbliche Macht (G I). — In der christlichen Zeit hat Set sich bei den Zauberern als ein Teufel erhalten (L II—III). Von ihnen übernahmen die Gnostiker und Setianer den Gott; sie haben ihn wieder zu Ehren gebracht und aus ihm einen Weltherrscher nach synkretistischer Weise gemacht (L III).

IV. Örtliche Verteilung.

In alter Zeit ist Set mehrfach heimisch in Oberägypten (C I—IV); er scheint dort der Töter des Feindes des Sonnengottes (H) und von einer gewaltigen Stärke zu sein (F II), die sich auch in Naturereignissen offenbart (G).

Doch spielt Set andererseits eine bedeutsame Rolle in den Osirissagen, die sicher unterägyptischen Ursprungs sind (J); deshalb muß Set auch an irgendwelchen Orten des Deltas heimisch sein. Doch hat sich von diesen Lokalkulten merkwürdigerweise auch in der Mythologie nichts erhalten (C VII a). In einer Zeit geordneten Staatslebens, die freilich noch weit vor allem liegt, was wir literarisch erreichen können, hat sich in Oberägypten die Sage von Horus und Set als Brüder-Königen gebildet; die beiden Götter wurden später auf die beiden Landeshälften bezogen (E I. II).

B. Die verschiedenen Namen.

I. Set, Sutech, Suti.

Der Name des Gottes scheint Sêtech gelautet zu haben, er wird in der ältesten Zeit śtš oder śtẖ geschrieben; der Unterschied ist wohl nur ein graphischer, nicht ein lautlicher. Das neue Reich schreibt śtẖ; so ist auch das scheinbare śwtẖ (Sutech) richtig zu lesen. Eine fast nur in religiösen Texten vorkommende Variante śtj, śwtj (Suti) läßt den Abfall des auslautenden ch möglich erscheinen. Das religiöse Buch Amduat schreibt gelegentlich auch wirklich nur śt, also eine dem Σηθ der griechischen Zeit entsprechende Form. Zu allen Zeiten wird der Name des Gottes auch nur mit dem Bilde des ihm heiligen Tieres geschrieben; dieses ist nach den jeweils gültigen Formen lautlich aufzulösen zu śtš, śtẖ o. ä. Die Vokalisierung des sicheren Konsonantenbestandes śtẖ, śtẖ (*W. Max Müller, Bündnisvertrag Ramses II. und des Chetiterkönigs* [= *Mitteil. Vorderasiat. Ges.* Berlin 1902, 5] 11 Anm. 2; 38 Anm. 2 fordert nur die Wortform Sêt, nicht stẖ) ergibt sich aus dem griechischen Σηθ, das den letzten Konsonanten nicht mehr zeigt; ferner aus den Eigennamen Σέθως, Σεθωσις, Sethos = ägypt. śtẖj 'der Setische' und Σεθνέχθης = ägypt. śtẖ-nḫt 'Set ist stark', *Lepsius, Königsbuch* 1 (Berlin 1858) Quellentafel 16—7.

In älterer Zeit hat man nicht daran gezweifelt, daß alle diese so verschiedenartigen Schreibungen einen und denselben Gott bezeichnen, eben den aus der klassischen Überlieferung wohlbekannten Set-Typhon. In neuerer Zeit hat man vorübergehend geglaubt, einen fremden Gott Sutech ablösen zu müssen von dem ägyptischen Set der Osirissage; doch ist man jetzt wohl allgemein zu der auch hier vertretenen Auffassung von der Einheitlichkeit dieser Persönlichkeit zurückgekehrt, da lautlich nichts mehr entgegensteht (*Loret* in *Proceed. Soc. Bibl. Arch.* 28 [1906] 123). Der Name Set gehört ursprünglich vielleicht nur dem bösen Bruder in dem unterägyptischen Osirismythus an, nicht dem oberägyptischen Stadtgotte. Die Bedeutung des Namens ist nicht zu enträtseln; die Etymologien von *Brugsch* (*Rel.* 704) sind unhaltbar.

II. Typhon.

Den Griechen heißt der ägyptische Gott in erster Linie Typhon, Seth gilt ihnen nur als fremder und ungewöhnlicher Name. Der griechische Τυφωεύς, Τυφώς, Τυφών, Sohn der Gaia und des Tartaros, ist ein Ungeheuer, das nach schwerem Kampfe von Zeus besiegt wird; er soll in den Sümpfen des Deltas, aus denen giftige Dünste aufsteigen, ruhen; andererseits liegt er unter Vulkanen und sendet Hitze und Dürre aus (*Diestel, Set-Typhon* 188—93; *Wiedemann, Herod. 2. Buch* 513). Die Ähnlichkeiten, durch welche die Griechen veranlaßt wurden, den ägyptischen Set ihrem Typhon gleichzustellen, liegen offenbar sowohl im Charakter des Gottes (gewaltsame oder gar feindliche Macht) wie in der Rolle, die er in der Mythologie spielt (Kampf mit den anderen großen und guten Göttern). Es wäre wohl verfehlt, einen ägyptischen Beinamen des Set zu suchen, der den Griechen das lautliche Vorbild zu ihrem Typhon gegeben hätte. Doch wäre es möglich, daß der griechische Name Typhon gelegentlich einmal auch in Hieroglyphen geschrieben wäre, nachdem er den ägyptischen Priestern oder Zauberern der griechischen Zeit geläufig geworden war. Ein solcher Fall könnte vorliegen in dem Beinamen Tbh des Set in einem religiösen Papyrus des British Museum aus der Zeit Alexander II. (*Pleyte* in *Rec. trav.* 3 [1882] 57 ff.)

III. Andere Namen.

Die Griechen (*Plutarch de Is.* cap. 49. 62) überliefern uns als Beinamen des Seth auch Βέβων (Βάβυς bei *Hellenic. fragm.* 150) und Σμύ. Es mögen ägyptische Worte oder Namen in ihnen stecken, die bei den Zauberern der späten Zeit in Gebrauch waren (vgl. K III b 4); doch sind sie uns nicht bekannt.

C. Lokalkulte in Ägypten und Ausland.

I. Nubt.

(*Wilkinson* 4, 416; *Lepsius, 1. Götterkreis* 204; *Pleyte, Religion* 84 f.; *Lefébure, Mythe Osirien* 119; *Lanzone, Dizion.* 1005; *Maspero, Etudes* 2, 330.)

a) Seit den Anfängen der Ägyptologie war es klar, daß der Hauptkultort des Set eine Stadt namens Nubt ist. Irrtümlich identifizierte man sie zunächst mit dem hieroglyphisch ebenso geschriebenen Ombos (Kom Ombo) nördlich von Assuan. *Brugsch* (*Geogr. Inschr.* 3 [Leipzig 1860] und *Dict. Géograph.* [Leipzig 1879] 318. 319. 325) kennt zwar eine Stadt Nubt zwischen Theben und Koptos, in der er das Pampanis des *Ptolemäus* und das Pampane der *Notitia dignitatum* sieht, aber er identifiziert das Nubt des Set trotzdem noch mit Kom Ombo. *Dümichen, Geographie Ägyptens* (Berlin 1887) 125 erkannte, daß das Nubt des Set vielmehr bei Negade liegen müsse. In der Gegend von Negâde und Ballâs, die bei den Griechen Typhonia heißt, schräg gegenüber von Koptos hat *Petrie* (*Nagade and Ballas* [London 1896] p. 65—70; pl. 77—81. 85) die kümmerlichen Reste des alten Nubt frei gelegt. Der älteste Teil des Tempels ist ein Ziegelbau, den *Petrie* auf das Alte Reich datiert; er ist ausgebaut im mittleren und neuen Reich. Die dort gefundenen Denkmäler nennen Set in den Ver-

bindungen, in denen der Gott einer ägyptischen Stadt überall genannt zu werden pflegt. Er ist es, der dem König in seinem Tempel das Leben verleiht (*Petrie* pl. 77), und der König heißt 'geliebt von Set, dem Stier in Nubt, Herrn des Südens' (p. 68, Thutmosis III.); so auch auf Skarabäen aus dem mittleren Reich und später (pl. 80 'Sesostris III. geliebt von Nubti'). Amenophis II. hat in den Tempel ein über 2 m hohes Zepter aus blauer Fayence geweiht, das oben den stilisierten Kopf des Tieres des Set trägt und an einen alten Fetisch erinnert (*Petrie* pl. 78). Zu gleicher Zeit wendet sich ein Sennofer in der Opferformel auf seiner Statue an 'Set Nubti, Sohn des Himmels (sic), [gewaltig] an Kraft vorn in der Sonnenbarke, und alle Götter, die in Nubt sind'. Auch andere Privatleute erbitten von ihm in der Opferformel den Segen für die Toten (*Petrie* pl. 78, Dyn. 18), und ihm, dem 'Set Nubti, Herr der Speisen' hat ein Mann einen kleinen Denkstein geweiht (*Petrie* pl. 78). Ein Priester des Set aus der Zeit Ramses III. hat unter dem Einfluß seiner Zeit außer dem Stadtgott 'Set Nubti, Herr des Südlandes, großer Gott [Herr?] des Himmels, schönes Kind des Re' oder nur 'Set, gewaltig an Kraft' auch den Amon Re von Theben dargestellt (*Petrie* pl. 79). In seinem Regierungsbericht sagt König Ramses III. von der Wiederherstellung des Tempels in Nubt: „Ich ließ gedeihen den Tempel des Sutech Herrn von Nubt. Ich baute seine Mauern, die verfallen waren, (wieder) auf. Ich gründete einen Tempel in ihm auf seinen göttlichen Namen, erbaut in trefflicher Arbeit bis in Ewigkeit; 'Tempel Ramses III. im Tempel des Sutech-Nubti ist sein Name' (*Pap. Harris* 1, 59, 4 ff. folgt Beschreibung der Ausstattung des Tempels mit Herden, Leuten und Stiftungen; die Leute werden 61 a 7 in den Listen angegeben).

b) Der Name der Stadt Nubt ist ähnlich ausgesprochen worden, wie der von Ombos bei Aswan; die hier durchgeführte Verschiedenheit der Formen dient nur zur Unterscheidung der beiden Orte. *Iuvenal* (15. Satire) erzählt von einem Kampf der Leute des Tentyrites (Dendera) mit denen des Ombites, der in Koptos stattgefunden hat. Ein Blick auf die Karte zeigt, daß der Ombites, der Gau von Ombos, hier nur die Gegend unseres Nubt sein kann; alle drei Orte liegen dicht beisammen.

c) Der Gott der Stadt Nubt heißt zu allen Zeiten häufig nur Nubti 'der von Nubt'; davor tritt gelegentlich noch sein Name 'Set'. Es ist möglich, daß dieser Name 'Set' ursprünglich gar nicht dem oberägyptischen Stadtgott angehört hat, sondern auf ihn nachträglich übertragen ist bei der Verschmelzung mit dem Osirismörder aus dem unterägyptischen Sagenkreis. Tatsache ist, daß der 'Herr des Südlandes' in der Stadt Nubt und außerhalb derselben oft nur 'Nubti' genannt wird. Schon in der 5. Dynastie (Totentempel des Sahure bei Abusir, unpubl.) heißt unser Gott nur 'Nubti'. In den *Pyramiden-Texten* der 5.—6. Dynastie heißt es, 'Set gedeiht in Nubt' (ed. *Sethe* 1667) oder die Stärke des Toten ist die des Set Nubti (eb. 1145). Also gilt in dieser alten Zeit Nubt offenbar als Hauptkultort des Set; das ist der Grund dafür, daß Nubti sein ständiger Name bleibt für alle Zeiten.

II. Schashotep und Antaeopolis.

a) Der 11. oberägyptische Gau (Hypselites) wird schon in alter Zeit mit dem Zeichen des Tieres des Set geschrieben (*Brugsch, Geograph. Inschr.* 1 [Leipzig 1857] 110. 134 und *Dict. Géograph.* [Leipzig 1879] 745. 1040; *Dümichen, Geographie Ägyptens* [Berlin 1887] 177). Für den in ihm verehrten Gott hat man im allgemeinen Chnum erklärt; gelegentlich aber auch den Set (*Brugsch, Geograph. Inschr.* 1, 110; *Ed. Meyer, Gesch. d. Alt.* 1[3] [Berlin-Stuttgart 1909] § 181. 282 A). Es kann kein Zweifel sein, daß Chnum der eigentlich alte Gaugott ist, neben dem wohl noch andere Götter aber kein Set verehrt werden; in den Inschriften in den Gräbern der Gaufürsten des mittleren Reichs bei Dêr Rife (ägypt. Schashotep) macheu das klar (*Griffith, Inscr. of Siut and Der Rife*, London 1889). Grab 4 (pl. 16) nennt uns den 'Osiris Herrn von Abydos wohnend auf Schashotep' und den 'Anubis, Herrn der Gottes-Halle, wohnend auf Schashotep'. Aber Grab 5 (pl. 18): 'Chnum, Herr von Schashotep', der auch genannt wird 'Osiris Chnum, Herr von Schashotep' oder 'Chnum Re, Herr von Schashotep' oder 'Schaw (š'w 'Schicksal'?), Herr von Schashotep' (vgl. Chnum, Herr des Schicksals in Esne: *Brugsch, Thesaurus* 3, 627, 4). Die in Grab 5 und 6 begrabenen Gaufürsten sind Vorsteher der Propheten des Chnum, Herrn von Schashotep. König Ramses III hat in seiner Regierung auch den Tempel des Chnum, Herrn von Schashotep beschenkt: *Pap. Harris* 1, 61 a 14). Noch in den Gaulisten der griechischen Zeit ist Chnum der Gott von Schashotep (*Brugsch, Geograph. Inschr.* 1 Taf. 22), wenn auch gelegentlich Set für ihn einzutreten scheint. Daß in der späten Zeit, in der sich die Götter des Osiriskreises über ganz Ägypten verbreitet haben, im Hypselites ein Harpokrates verehrt wird (Stele Louvre C 112), ist nichts Ungewöhnliches.

b) Trotz alledem ist aber eine Beziehung irgendwelcher Art zwischen dem 10. Gau (Hypselites) oder dem 11. Gau (Aphroditopolites) und Set vorhanden. Eine fast unverständliche Erzählung des Kampfes zwischen Horus und Set in Edfu aus ptolemäischer Zeit (*Naville, Mythe d'Horus* [Genève-Bale 1879] pl. 24) sagt, daß er im Aphroditopolites stattgefunden habe und daß deshalb auch die Gegend von Schashotep (d. h. nach Set) Hypselites genannt worden sei. Übereinstimmend damit berichtet *Diodor* 1, 21, daß der Entscheidungskampf zwischen Horus und Set bei Antaeopolis stattgefunden habe. Antaeopolis ist das heutige Gau el-Kebir, koptisch ⲦⲔⲰⲞⲨ, im Aphroditopolites (*Brugsch, Dict. Géograph.* 1039).

c) Welcher Gott in dem seit 1821 verlorenen Tempel von Antaeopolis verehrt wurde, wissen wir nicht (*Description de l'Égypte, Antiqu.* 4

[Paris 1820] pl. 38—41). In römischer Zeit ist an die Stelle des ägyptischen Gottes der griechische Riese Antaios getreten (*Wilkinson, Manners and Customs* [London 1841] 4, 420), der von Nephthys, der Genossin des Set, begleitet wird. Zwei Felsenbilder bei Gau el-Kebir in griechisch-ägyptischem Stil aus der 1. Hälfte des 2. Jahrh. n. Chr. stellen einen riesenhaften Mann dar, der eine Oryx-Antilope ersticht; er hat einmal die Beischrift ANTAIOC . . . und ist in beiden Fällen begleitet von Nephthys, die, wie üblich, ihr Namenszeichen auf dem Kopfe trägt (*Golenischeff* in *Zeitschr. Äg. Spr.* 20 [1882], 135 mit Tafel 3. 4. 32 [1894], 1). *Golenischeffs* Versuch, den Namen Antaios aus dem ägyptischen 'nt 'Wüstental' abzuleiten, ist nicht aufrecht zu erhalten, auch seine Gleichstellung des Antaios mit dem syrischen Rescheph ist recht unsicher. Wenn wir auch keine innere Verwandtschaft des Antaios mit Set festzustellen vermögen, so hat man doch den Eindruck, als ob Antaios an die Stelle eines Set getreten sei; freilich kennen wir keinen Set in älterer Zeit an diesem Orte. Die Notiz bei *Diodor* 1, 17, daß König Osiris den Antaios als Statthalter über Äthiopien und Libyen zurückließ, als er zum Krieg ins Ausland zog, scheint eine, wenn auch sehr entstellte Erinnerung an die Statthalterschaft des Set-Typhon zu enthalten.

III. Oxyrhynchos.

(*Brugsch* in *Zeitschr. f. Äg. Spr.* 10 [1872], 89 ff.; *Maspero, Études* 2, 331; *Ed. Meyer, Gesch. d. Alt.* 1[2] § 181).

Die Hauptstadt des 19. oberägyptischen Gaues Uab (o.-ä.) heißt Sep-mert o.-ä., griech. Oxyrhynchos, und in ihr ist Set der Lokalgott, wie die Listen übereinstimmend angeben (*Brugsch, Dict. Géograph.* 275. 1042. 1186; *Dümichen, Geographie Ägyptens* [Berlin 1887], 205; z. B. unter V a). Ramses III. hat dem Sutech-Tempel von Sep-mert 99 Leute geschenkt (*Pap. Harris* 1, 61 b, 12). In ptolemäischer Zeit ist Set von Sep-mert unter den vier Formen des Set, die zu den Göttern der Nekropole von Edfu gehören (*Brugsch, Geogr. Inschr.* 1 [Leipzig 1851] 167; *Dümichen, Altägypt. Tempelinschrift.* [Leipzig 1867] 9f—i; *Rochemonteix, Edfou* pl. 40 d, Text 2, 52). In der Sammlung der Erzählungen vom Kampf des Set gegen Horus und den Sonnengott (*Naville, Mythe d'Horus*, Genève-Bale 1879) läßt eine Fassung die Hauptschlacht bei Sep-mert geschehen (vgl. unten J II ζ 3). Bei einem Fest in Oxyrhynchos wird ein Nilpferd, das Tier des Set (vgl. unten M III d), geschlachtet (*Brugsch, Dict. Géogr.* 1197, 6). *Plutarch* (*de Is.* cap. 18) erzählt, daß der Oxyrhynchosfisch verabscheut wird; er hat einst das Schamglied von der zerstückelten Leiche des Osiris aufgefressen, das in den Nil geworfen war (vgl. unten L III h).

IV. Sesesu.

Die alte Erzählung von der Teilung des Reiches des Geb unter Horus und Set (vgl. unten E Ia 1) berichtet: Geb setzte Set als König von Oberägypten an den Ort, aus dem er hervorgekommen war (= in dem er geboren war?), nach Sesesu. Aus gelegentlichen Erwähnungen sehen wir denn auch wirklich, daß Set 'Herr von Sesesu' ist (*Lepsius, Denkmäler* 3, 214 e, Medinet Habu). Set Nubti heißt 'Erster von Sesesu' (*Lepsius, Denkmäler* 33 g. 35 a. 214 f.) oder 'Herr von Sesesu' (*Mém. Inst. franç. Caire* 4 p. 35 ff.; Sesostris I. aus Lischt). Meist ist der Gott von Nephthys begleitet, die in ihren Beiworten ebenfalls als zu Sesesu zugehörig bezeichnet ist. Ramses III. hat dem Sutech-Tempel von Sesesu 35 Leute geschenkt (*Papyrus Harris* 1, 61 b, 15). Die Stadt Sesesu ist von untergeordneter Bedeutung, und wir kennen ihre Lage nicht; vielleicht liegt sie im Fajjum (*Brugsch, Dict. Géograph.* 752 und *Religion* 715).

V. Oasen.

a) Man hat gelegentlich geglaubt, daß Set in irgendeiner Form bei den Libyern einheimisch und nach Ägypten hinübergewandert sei. Man hat diesen Set wiedererkennen wollen in Erwähnungen wie: 'Die Libyer sind vernichtet, Sutech hat sich von ihnen abgewandt' (Israelstele 11 nach *Zeitschr. Äg. Spr.* 34); oder 'ihr (der Libyer) Herr (= der Pharao) ist, wie Set, der von Re geliebte' (*de Rougé, Inscr. hierogl.* 144). Jedoch ist in dieser und anderen Stellen der Kriegsberichte des späteren neuen Reichs von dem Kriegs- und Staatsgott dieser Zeit, nicht einer fremden Gottheit die Rede. Tatsache bleibt aber, daß Set in den Oasen der Libyschen Wüste ansässig ist und er mag dort schon seit alter Zeit wohnen. Set ist der Landesgott der Oasen El-Charge und El-Dachle; in der späten Zeit, aus der fast alle uns erhaltenen Denkmäler dieser Gegenden stammen, ist er natürlich mehr oder weniger durch Amon von Theben und die Götter des Osiriskreises verdrängt (*Brugsch, Reise nach der Großen Oase* [Leipzig 1878] 71; *Dümichen, Die Oasen der Libyschen Wüste* [Straßburg 1877]. In einem späten geographischen Text (*Rochemonteix, Edfou* 1, 469) heißt es: 'Ptolemäus IV. bringt dir (Horus) den Sutech mit seinen Krügen und mit Schönem von den Früchten (Wein?) der Oase El-Charge'. Eine andere ptolemäische Gauliste in Edfu sagt, der 19. oberägyptische Gau (vgl. oben III) bringe den Tribut des Set und nach einer anderen danebenstehenden Inschrift auch den Tribut der Oase El-Dachle (*Brugsch, Dict. Géograph.* 1186).

b) In Oxford befindet sich die aus der Oase El-Dachle stammende Stele von Privatleuten, deren einer Ker-Set heißt, aus der Zeit des Scheschonk 'von Amon (so!) geliebt' (*Spiegelberg* in *Rec. trav.* (1899), 13). Der Inhalt ist: Nes-Bastet, Prophet des Sutech in Dachle, trägt einem durchreisenden hohen ägyptischen Beamten Wihest seinen Anspruch auf gewisse Brunnen und Quellen vor. Dieser verweist ihn an Sutech 'an jenem Tage, an welchem dieser ehrwürdige Priester erscheinen läßt den Sutech, den an Kraft gewaltigen, den Sohn der Nut, den großen Gott'. Wihest selbst trat vor: 'Sutech, du großer Gott', entscheide du

den Besitz! 'Der große Gott' entzog sich diesmal aber der Entscheidung und gab sie erst 14 Jahre später. Hier erscheint also Sutech als der alte Lokalgott, der die Orakel erteilt; außer ihm haben auch Re und Amon nach der Inschrift Tempel in Dachle.

VI. Avaris (Hyksos) und Tanis.

(*Brugsch, Geograph. Inschr.* 1 [Leipzig 1851] 87; *Ed. Meyer, Set-Typhon* [Leipzig 1875] 54; *Wiedemann, Religion* [Münster 1890] 118; *Ed. Meyer, Geschichte des Altertums* 1 [2] [Stuttgart-Berlin 1909] § 305.)

a) Die Hyksos in Avaris.

Die Hyksos, die nach dem Verfall des mittleren Reiches Ägypten eroberten und längere Zeit von Avaris im Delta aus über Ägypten und Vorderasien herrschten, verehrten einen Gott, dessen Namen wir nicht kennen; seine Natur war eine solche, daß die Ägypter ihm ihrem Set gleichsetzen. In allen hieroglyphischen Inschriften wird der Hyksosgott Set (oder Sutech) genannt, so daß man eine Zeit lang glaubte, es handele sich um den ägyptischen Gott oder dieser sei überhaupt erst von den Hyksos ins Land gebracht; oder man wollte den Hyksosgott Sutech ganz ablösen von dem ägyptischen Gott Set (*Pleyte, Religion Pré-Israël.* 81 ff.; *Pleyte, Lettre* 10 ff.; *Schneider, Kultur* 505; *Ermann, Religion*[1] S. 168, in der 2. Aufl. getilgt).

Die Lage von Avaris, das von den Ägyptern vermutlich vollständig zerstört worden ist, kennen wir nur annähernd: im Osten des Deltas; *Brugsch* (*Dict. Géograph.* 143. 401. 1239) identifiziert es mit Pelusium. Ein historisches Märchen, das in einer Schülerhandschrift der 19. Dynastie vorliegt, erzählt von der Hyksoszeit (*Pap. Sallier* 1, 1, 2 ff.): „König Apophis machte sich Sutech zum Herrn, ohne irgend einem andern Gotte zu dienen außer dem Sutech. Er baute (ihm) den Tempel in schöner ewiger Arbeit (ob in Avaris?) ... und ließ täglich dem Sutech opfern" (vgl. *Chabas, Les pasteurs en Égypte* [Amsterdam 1868] 35). Die Verehrung des Set seitens der Hyksos spricht sich auch darin aus, daß sich einige von ihnen nach Set nennen, z. B. der Re-Set-Nubti, dessen Sphinx in Bagdad gefunden ist (*Pleyte, Religion* p. 47 pl. 1, 9. 10).

b) Die Hyksos in Tanis.

Aus Avaris selbst sind uns keine Denkmäler erhalten, auch der von Sethos I. dem Seth von Avaris geweihte Kapellenuntersatz in Wien (*v. Bergmann* in *Rec. trav.* 12 [1890] 4) stammt wohl nicht aus Avaris selbst; dagegen haben wir eine Reihe von Denkmälern der Hyksos aus Tanis, die dem Set und zwar meist dem Set von Avaris geweiht sind. Es scheint so zu liegen, daß Set in Tanis erst von den Hyksos eingeführt worden ist; dann wäre der Gott von Tanis also eben dieser dem Hyksosgott verwandte Set und nicht der alte ägyptische Gott. Man hat dem Set von Tanis den besonderen Charakter eines Sonnengottes zuschreiben wollen (vgl. unten H I); doch sind alle diese Kombinationen nicht viel mehr als Vermutungen. Der Hyksoskönig Apophis hat nachträglich auf den Arm einer Kolossalstatue des Königs Mermeša' in Tanis seinen Namen setzen lassen: König Apophis, von Set geliebt (*Mariette* in *Rev. Archel.* N. S. 3 (1861), 102; [*Burton*], *Exc. hierogl.* 40, 7; *de Rougé, Inscr. hierogl.* [Paris 1877] 66; *Petrie, Tanis* 1 [London 1889] pl. 13, 6). Eine Statue des Salatis aus Tell Mokdam bei Tanis nennt ihn 'geliebt von Sutech, Herrn von Avaris' (*Devéria* in *Rev. Arch.* N. S. 4, 259; *Mariette, Monum. divers* [Paris 1872] pl. 63 c; *Ebers, Ägypten und die Bücher Mose* 1 [Leipzig 1868] 202). Ein Prinz Nehsi, den wir auch als König am Ende der Hyksoszeit kennen, widmet ein 'Denkmal seinem Vater Set Herrn von Roah'; es ist ein Obelisk in Tanis (*Petrie, Tanis* 1 pl. 3, 19 a; *Naville* in *Rec. de trav.* 15 [1893] 97).

c) Stele vom Jahre 400.

Die Hyksos scheinen mit der Einführung des Set in Tanis dort auch eine Art von Tempelära begründet zu haben, auf die auch *Num.* 13, 22 angespielt ist in der Bemerkung des Jahvisten: 'Hebron war gebaut 7 Jahre vor Zoan (Tanis) in Ägypten' (*Ed. Meyer, Chronologie* 65; *Nachtr. z. Chron.* 34). Das einzige ägyptische Denkmal dieser Ära ist die Stele vom Jahre 400 des Königs Set Nubti aus Tanis, die etwa zur Zeit Ramses II. gearbeitet ist (*Mariette* in *Rev. Archéol.* N. S. 11 [1865], 169, pl. 4 = *Lanzone, Disionario* tav. 381). Die Darstellung der Stele zeigt König Ramses II. Wein opfernd vor dem Gotte 'Set des Ramses II.', der in seiner Tracht asiatischen Einfluß verrät (vgl. unten M I b); hinter dem König steht der militärische Gouverneur von Zaru (ägyptisch-syrische Grenzstadt), einen Hymnus betend an Set Sohn der Nut, der ihm eine schöne Lebenszeit geben soll. Die darunter stehende große Inschrift nennt zuerst die volle Titulatur Ramses II. und erzählt dann: Seine Majestät befahl, eine Stele zu errichten auf den großen Namen seiner Väter (der Könige Vorfahren), damit er aufrichte den Namen des Vaters seiner Väter (und?) des Königs Sethos I., der ewig dauert und besteht wie Re täglich (= noch lebend!). Jahr 400 Tag 4 des 4. Sommermonats (des) Königs: Set, gewaltig an Kraft, Sohn des Re und von ihm geliebt: Nubti Set geliebt von Harachte, er möge ewig und unendlich bestehen. Der Wesir ... Hoherpriester des Set ... Sethos, Sohn des Wesir ... Premose sagt: Heil dir, Set, Sohn der Nut, gewaltig an Kraft in der Barke der Ewigkeiten, der den Feind niederwirft, vorn in der Barke des Re, mit gewaltigem Gebrüll ... [gib] mir ein schönes Leben in deinem Gefolge, indem ich bestehe in ... Den König Set Nubti dieser Stele, die offenbar von dem Wesir Sethos errichtet ist, hat man anfangs (*Chabas* in *Ztschr. Äg. Spr.* 3 [1865], 29) für einen wirklichen König gehalten und zwar für einen der Hyksos (*Ed. Meyer, Gesch. d. Alt.* 1 [2], § 305). Aber einen solchen König kennen wir nicht, und nach der ganzen Art der Erwähnung ist es doch wahrscheinlicher, daß hier der Gott Set gemeint ist, der nach echt ägyptischer Weise die volle Titulatur eines ägyptischen Königs

trägt (*Ebers, Ägypten und die Bücher Mose* 1 [Leipzig 1868], 244; *Sethe, Beiträge zur ältesten Gesch. Äg.* [Leipzig 1905], 60).

d) Dyn. 19 in Tanis.

Eine neue große Zeit begann in der 19. Dyn. für den Set von Tanis. Ramses II. ist es, soweit das vorliegende Material uns urteilen läßt, gewesen, der einen neuen Sutechkultus in Tanis aufgebracht hat. Freilich sind in dem Set dieser Zeit mannigfache Strömungen vereinigt: Er ist der ägyptische Gott, der gewaltige Kämpfer, der zum Kriegs- und Staatsgott geworden war (vgl. unten E III); aber er hat auch den alten Hyksosgott in sich aufgenommen; und endlich haben ihn syrische Gottheiten wie Baal und der Wettergott der Hethiter beeinflußt. Ramses II. soll den Settempel in Tanis ausgebaut haben (*Pap. Harris* 1, 60, 2), und die Funde bestätigen das (*Naville, Ahnas el Medineh* [London 1894], pl. 4b. 2; *Lepsius, Denkmäler* Text 1, 217; *J. J. Rifaud, Voyage en Égypte* 1805—27, pl. 119. 125. 143.). Ramses II. heißt in Tanis auf einem Obelisken 'Stier des Set' (*Burton, Exc. Hierogl.* 39); an anderer Stelle hat er das Beiwort 'gewaltig an Kraft' (*Petrie, Tanis* 2 [London 1888] pl. 2, 78 bis) oder 'gewaltig an Kraft wie Set' (*ebend.* pl. 3, 81), das natürlich dem des Gottes nachgebildet ist. In einer großen Titulatur haben die Namen von Ramses II. noch den ungewöhnlichen Zusatz: 'geliebt vom Set des Ramses II. Miamun' (*ebend.* 1 pl. 4, 25A). Darstellungen in Tanis zeigen Ramses II. Wein darbringend vor 'Set, gewaltig an Kraft, Sohn der Nut' oder opfernd vor 'Set, großer Gott, Herr des Himmels, gewaltig an Kraft' (*ebend.* 1 pl. 11, 64) oder vor 'Set, gewaltig an Kraft, Herr des Himmels, er möge Leben geben' (*ebend.* 2 pl. 3, 81). König Merenptah hat eine Reihe von älteren Kolossalstatuen in Tanis mit seinem Namen beschrieben, er heißt auf ihnen: 'geliebt von Set' (*ebend.* 1 pl. 3, 14 B) oder 'geliebt vom Set des Merenptah' (*ebend.* 1 pl. 2, 5A; Berlin 7265) oder 'geliebt von Set, gewaltig an Kraft' (*Petrie, Tanis* 1 pl. 1, 4A; Berlin 7264) oder 'geliebt von Set, Herrn von Avaris' (*Burton, Exc. Hierogl.* 40, 10; *Petrie, Tanis* 1, pl. 2, 5A; Berlin 7265). Prinz Merenptah, der Sohn des Königs, hat sich auf einigen dieser Kolosse dargestellt, wie er Wasser spendet und räuchert vor 'Sutech, großer Gott, Herr des Himmels' (*Brugsch, Geogr. Inschr.* 1 [Leipzig 1851], 87; Berlin 7265) oder opfert vor 'Set, gewaltig an Kraft' (*Petrie, Tanis* 1 pl. 1, 4A). König Ramses III. hat den 'Ramses-Tempel im Set-Tempel' ausgebaut (*Pap. Harris* 1, 62, 3).

e) Tanis in später Zeit.

Die Inschriften der griechischen Zeit aus Tanis nennen Set nicht mehr; andere Götter des Deltas, besonders die guten Götter des Osiriskreises sind Herren von Tanis geworden, und man meidet hier wie überall in Ägypten den bösen Set (*Petrie, Tanis* 2 pl. 10; *Daressy* in *Rev. trav.* 15 [1893], 150 ff.). Eine Tradition bei *Plutarch* (*de Is.* cap. 13) beruht noch auf der alten Herrschaft des Set über diese Gegenden: die tanitische Nilmündung soll typhonisch sein.

VII. Set im Delta.

a) Da Set in dem uralten Kreis der Osirissagen, deren Ausbildung in Busiris ihren Mittelpunkt hatte, eine wesentliche Rolle spielt, so wäre es nur natürlich, wenn wir Set in irgendeiner der alten Städte des Deltas heimisch finden würden. Doch wissen wir davon nichts. *Brugsch* (*Dict. géogr.* 1046 und *Ägyptologie* 450) gibt an, daß im 11. Deltagau (Kabasites) Set der Lokalgott sei. —

Durch die sekundäre Verbreitung des Setkultes über das Delta hin ist auch nach Heliopolis ein Set gebracht worden, wir haben die Statue (in Wien; ed. *Bergmann* in *Ztschr. Äg. Spr.* 20 [1882] 41, 4) eines Priesters des dortigen Settempels, dessen Vater mit deutlich mythologischer Beziehung heißt: 'Horus und Set sind zufrieden' (vgl. unten E I a 1).

b) In den Deltastädten, die von Ramses II. gegründet oder ausgebaut wurden, sehen wir neben den anderen Hauptgöttern dieser Zeit auch einen Set verehrt. König Ramses III. erzählt in seinem Regierungsbericht: „Ich machte einen großen Tempel, vergrößert in der Ausführung, im Sutechtempel des Ramses II. ... 'Tempel Ramses III. im Sutechtempel' wurde er genannt in Ewigkeit (folgt Beschreibung der Ausstattung mit Leuten, Opfern, Speichern, Herden usw.) für dich, du Kraftreicher" (*Pap. Harris* 1, 60, 2 ff.). In den Listen (*ebend.* 62a, 3) ist die Schenkung von 106 Leuten verzeichnet an den 'Tempel Ramses III. im Sutechtempel im Tempel Ramses II. Miamun'. Eine zur Zeit des Königs Merenptah zusammengestellte Briefsammlung (*Pap. Bologna* 1094 ed. *Chabas* in *Mélanges égyptol.* 3, 2 [Chalons-Paris 1373], 140 ff.) enthält u. a. den Brief eines Priesters vom Sutechtempel Prê-emheb an den Hausvorsteher Sethos: „Ich sage zu Pre-Harachte, zu Sutech, zu Nephthys und zu den (anderen) Göttern und Göttinnen von Pa-nozem: Mögest du gesund sein! usw." Der Brief handelt vom Besitz des Sutechtempels (*Bol.* 1094, 5, 8 ff.). Ein anderer Brief (*ebend.* 8, 6) gibt folgende Götternamen: 'zu Re-Harachte, zu Sutech und zu den (anderen) Göttern vom Tempel Ramses II.' In einem anderen Briefe (*Pap. Leyden* J 360, 4 ed. *Leemans, Aegypt. Monum. Leyden*) ruft der Schreiber für die Adressatin an: Amon, Ptah, Pre, Sutech groß an Kraft, und die andern Götter und Göttinnen der Stadt Per-Ramses II. Miamun. Der Vertrag Ramses' II. mit den Hethitern (vgl. unten IX a) ist abgeschlossen worden, als der König sich in der Stadt 'Haus des Ramses Miamun' befand, unter deren Göttern auch ein '[Set] gewaltig an Kraft, Sohn der Nut' ist. Die Stadt ist also eine königliche Residenz, und Set gehört zu den Göttern, die die besonderen Schützer der Staatsgewalt und der Person des Herrschers sind (vgl. unten E III).

VIII. Theben.

In den zahlreichen oberägyptischen Tempeln des neuen Reichs finden wir wie jede andere

Gottheit so auch Set dargestellt, ohne daß er eine innere Beziehung zu dem betreffenden Orte besitzt und ohne daß er an ihm einen wirklichen Kultus genossen hat. Man hat ihn eben als einen mächtigen Gott angesehen, dem die schuldige Ehrfurcht zu zollen man gut tut; dazu kam, daß Set in der 19. Dynastie die Rolle eines der großen Staatsgötter gespielt hat (vgl. unten E III). So sind auch die meisten Tempelreliefs und Privatdenkmäler aus Theben zu beurteilen, auf denen Set dargestellt oder erwähnt ist. Aber es hat doch auch einen Tempel des Set in Theben gegeben. Darin ist es begründet, daß ein später Ramses (20. Dyn.), der in einem der thebanischen Königsgräber bestattet ist, sich nennt: 'Sohn des Set, des Herrn der Kraft, des (?) Herrn von Theben' (*Lepsius, Denkm.* 3, 233a). Auf eine besondere Verehrung des Set deutet auch die vielleicht aus Theben stammende Kolossalstatue von Sethos II., der eine Standarte mit dem Bilde des Set hält (*Fabretti-Rossi-Lanzone,* Torino [1882] nr. 1383; *v. Bissing-Bruckmann, Denkmäler,* Text zu 54) und 'geliebt von Set, dem Kraftreichen' heißt. In diesem Zusammenhang sei auch erwähnt, daß der in Dyn. 20—21 erbaute Chonstempel zu Karnak den Set noch nicht vermeidet; in den Götterlisten steht er an seiner Stelle (vgl. unten D I a); Reliefs stellen ihn dar (*Lepsius, Denkm.* 3, 246) — kurz, er spielt noch nicht die Rolle des bösen Gottes, in die man ihn kurz darauf drängt (vgl. unten K I b). In der aus Theben stammenden 19. Dynastie sind mit Set zusammengesetzte Namen häufig; ein König heißt *Σεθνεχθης* = Set-nacht 'Set ist stark', zwei Könige *Σεθως* = Setôj 'der Setische' (*Lepsius, Königsbuch,* Berlin 1858); ein Prinz heißt Set-herchopšef 'Set ist in seinem Arm' (*Lepsius, Denkm.* 3, 214), ein anderer Set-em-wia 'Set in der Barke'. Diese und ähnliche Namen kommen auch bei Privatleuten vor, von denen ein Teil aus Theben stammt; z. B. ein Sethos (*Lieblein, Dict. des noms hierogl.* 1 [Leipzig 1871] nr. 818), ferner ein Gutsbeamter des Amon Set-em-heb 'Set ist festlich' (*ebend.* 2 [Leipzig 1892] nr. 2207) und eine Frau Sit-Set 'Tochter des Set' (*ebend.* nr. 1747, Ende m. R.). Von einem Beamten der thebanischen Nekropole ist auch die Stele Turin (*Lanzone, Dizion.* tav. 380), auf der der Weihende betet vor Amonre als Widder, Toeris als aufrecht stehendem Nilpferd und zwei kleinen Nilpferden, die 'guter Set' und 'Sohn der Nut' heißen. Aus Theben stammt endlich auch die von einem Privatmann zur Zeit Ramses II. geweihte Gruppe von Set und Nephthys (*Pleyte, Lettre* p. 22 pl. 1—2; *Lanzone, Dizion.* tav. 372, 1—2); in den an Set gerichteten Opferformeln heißt der Gott u. a. 'Set in Theben (und) in Oberägypten'. Der Denkstein eines Maurers Thot-nofer zeigt eine ungewöhnliche Darstellung (vgl. unten M I b) des 'Sutech, Herrn der Kraft' (Berlin 8840: *Erman, Religion* Abb. 62).

IX. Set bei Hethitern und Syrern.

a) Die Hethiter, die zur Zeit des Endes der 18. Dynastie von Kleinasien aus Syrien eroberten, hatten als höchste Gottheit einen Wetter- und Gewittergott, dessen Name Teschub o. ä. gelesen wird; die Ägypter nennen ihn stets Set (Sutech) nnd lassen die Hethiter auch mit diesem Namen von ihm sprechen (*Lepsius, 1. Götterkreis* 206; *Lefebure, Mythe Osirien* 118; *Meyer, Gesch.* 1^2 § 479. 481; *Prinz* in *Athen. Mitteil.* 1910, 172). Die ägyptische Übersetzung des berühmten Vertrages, der die Hethiterkriege abschloß, sagt (*Lepsius, Denkm.* 3, 146; *W. Max Müller, Bündnisvertrag Ramses' II. und des Chetiterkönigs = Mitteil. d. Vorderas. Ges.* Berlin 1902, 5): Jahr 21 usw.: Der König befand sich in der Stadt 'Haus des Ramses II. Miamun' im Delta, unter deren Göttern auch ein '[Set] gewaltig an Kraft, Sohn der Nut' ist. Der Vertrag stellt den Zustand fest, den der Re (der ägyptische Sonnengott) und Sutech (der chetitische Donnergott) geschaffen haben für das Ägypterland und für das Chetaland. Liste der Götter des Chetalandes und der Götter Ägyptens, die als Zeugen des Vertrages angerufen werden: 1) der Re, der Herr des Himmels. 2) der Re von der Stadt Arnen (vgl. 5). 3) Sutech, Herr des Himmels. 4) Sutech des Chetalandes. 5) Sutech von der Stadt Arnen (vgl. 2). 6—16) Sutech von anderen chetitischen Städten. 17) Astarte vom Chetaland. 18—27) Je ein 'Gott' bez. eine 'Göttin' einer chetitischen Stadt. 28—31) Andere chetitische Gottheiten. 32) Die Götter des Landes Kezweden: Amon, der Re und Sutech. 33) Die männlichen Gottheiten, die weiblichen Gottheiten, die Berge und die Flüsse des Landes Ägypten, der Himmel, der Erdboden, das große Meer, die Luft, die Wolken. Die Tafel, auf die dieser Vertrag aufgezeichnet wurde, sollte an der Vorderseite eine Darstellung tragen mit der Figur des Sutech, der den Fürsten von Cheta umschlingt; an der Rückseite ebenso eine Göttin mit der Fürstin von Cheta.

b) In dem Prosa-Bericht über die Schlacht zwischen Ramses II. und den Hethitern sowie in dem Liede, das die Tapferkeit des Königs in dieser besingt, läßt der Ägypter die Hethiter mehrmals von Sutech sprechen. Die Form des Namens schließt es nicht aus, daß der ägyptische Kriegsgott gemeint ist (vgl. unten F II); aber die Anrufung aus dem Munde der Hethiter und die Zusammenstellung mit dem syrischen Baal weisen auf den asiatischen Gott unter ägyptischem Namen. Der besiegte Hethiterfürst sagt von Ramses II.: 'Sutech, der an Kraft gewaltige, und Baal sind in seinen Gliedern' (*de Rougé, Inscr. hierogl.* 217, 36), und die Hethiter rufen den alles niederwerfenden Pharao an: 'Du bist Sutech, der an Kraft gewaltige, der Sohn der Nut; Baal ist in deinen Gliedern' (*Pap. Sallier* 3, 9, 8). — In ähnlicher Weise sagen in einem historischen Märchen die Leute von Joppe, als sie den ägyptischen Feldherrn gefangen zu haben glauben: 'Sutech hat uns ihn gegeben samt seinem Weibe und seinen Kindern' (*Pap. Harries* 500 Rs. 2, 11). Die Geschichte spielt zur Zeit Thutmosis III., als die Hethiter noch nicht aufgetreten waren; also denkt der ägyptische Erzähler bei Sutech an irgend einen syrischen Gott.

c) Die in einigen der vorstehenden Beispiele deutliche Zusammenstellung oder Identifizierung des Sutech mit syrischen Göttern hat häufig stattgefunden im neuen Reich, nachdem mit den Leuten, Gebrauchsgegenständen und Waren auch die Götter aus Syrien nach Ägypten hinübergewandert waren. Manchmal hat es den Anschein, als ob der ägyptische Schreiber sich unter Set einen asiatischen Gott vorstelle; eine Zeitlang haben auch Ägyptologen diese Ansicht vertreten. In Wirklichkeit haben die Ägypter die syrischen Götter aber bald mit dem fremden Namen (Ba'al), bald mit dem eines ihm nahestehenden ägyptischen Gottes (Set, Sutech) benannt; natürlich mußte der alte ägyptische Set bei diesem Vorgang auch inhaltlich von seinen asiatischen Namensvettern annehmen und nach einiger Zeit wußten wohl selbst gebildete Ägypter die ursprünglichen Züge an dem Gottesbilde nicht mehr von den fremden zu scheiden. — Merenptah heißt auf einem Obelisken in Tanis: 'Kind der Anat (syr. Göttin), Stier des Set' (*Burton, Exc. hierogl.* 39). In einem Zauberspruch des neuen Reichs beschwört der Zauberer: 'Das Schwert des Set ist gegen dich' . . . Ebenso sollen Baal und Horus ihm schaden (*Pap. Leiden* I 343 Vs. 2, 4). In einem Hymnus an die fünf Götter von Schmun scheinen Anat und Astarte, die syrischen Göttinnen, die Mütter des Paares Horus und Set (vgl. unten E II c) sein zu sollen (*mag. Pap. Harris* 3, 8). Eine Stele in Kairo (*W. Max Müller, Egyptological Researches* [Washington 1906] pl. 41, p. 32) stellt einen dem Set ähnlichen Gott zusammen mit Rescheph und der Göttin Kadesch dar. Weitere Beispiele zu diesem Vorgang enthalten die Abschnitte Kriegsgott (unten F II), Staatsgott der 19. Dynastie (E III), Darstellung (M I b); vgl. auch Tanis (oben VI).

D. Verwandtschaft des Set.

I. Die Götterlisten.

a) Der Kreis der Götter, in welchem Set uns entgegentritt, ist die Familie des Osiris. In den *Pyramidentexten* ist er mit ihren Mitgliedern der großen Neunheit von Heliopolis eingefügt. Set gehört also offenbar ursprünglich dem Osirismythus an, dessen Entstehung und Durchbildung wir in Busiris im Delta vermuten. Von dort haben die Priester von Heliopolis den Osiriskreis übernommen, um ihn ihrer Lehre von der Entstehung und ersten Geschichte der Welt einzupassen. Die Neunheit von Heliopolis (vgl. Art. 'Schow' C) besteht aus Atum, Schow und Tefenet, Geb und Nut, Osiris und Isis, Set und Nephthys (*Pyramidentexte* ed. *Sethe* 1655; *Mariette, Abydos* 1 app. A tabl. 16 Harmachis; und oft); die drei letzten Paare gehören dem Osiriskreis an. Am Anfang des neuen Reiches hat sich die Folge in der Götterschaft, die nicht mehr durchgehend an die Neunheit gebunden ist, im einzelnen etwas geändert, wenn sie auch im wesentlichen die gleiche geblieben ist und für alle Zeiten bleibt (39 Beispiele zusammengestellt in *Brugsch, Thesaurus* 4, 724—30). In Der el Bahri (Hatschepsut, Dyn. 18) treten innerhalb der oben genannten Neunheit von Heliopolis zusammen auf: Geb, Nut, Osiris, Isis, 'Set, Herr des Himmels' (*Naville, Deir el Bahari* 101) oder: Osiris und Isis, Horus und Nephthys, 'Set, großer Gott' und Hathor (*ebend.* 46). Eine Götterliste in Medinet Habu (Tutm. III.) nennt: Geb und Nut, Osiris und Isis, Set und Nephthys, Horus und Hathor (*Lepsius, Denkm.* 3, 37, 3). Dieses ist die Folge, die für die spätere Zeit meist eingehalten ist; z. B. von Amenophis III. in Luxor (ed. *Gayet* in *Mission franç. Caire* 15 pl. 35) und von Sethos I. in Karnak (*Lepsius, Denkm.* 3, 125 a) sowie in den Listen der 20. Dynastie im Chonstempel von Karnak (*Lepsius, Denkm.* 3, 222 d. 246 c). Ähnlich Geb bis Horus in einem thebanischen Privatgrab des neuen Reichs (*Brugsch, Recueil des Monum.* 2, 64, 4 'Set in Nubt') und auf dem berühmten Turiner Altar (*Transact. S. B. A.* 3, 110 ff.). Die zahlreichen Götterlisten der ptolemäisch-römischen Zeit enthalten Set im allgemeinen nicht mehr, da er als böser Gott getilgt und durch andere Götter ersetzt ist (vgl. unten K III).

b) Die Ägypter denken sich ihre großen Götter als Könige des Landes in uralter Zeit, und zwar ist ihre Aufeinanderfolge in der Regierung dieselbe, die wir oben bei der Angabe der mythologisch zusammengehörenden Götter fanden. Der *Turiner Königspapyrus* aus dem neuen Reich nennt unter den ältesten Götterkönigen: Geb und Nut, Osiris, Set, Horus, Thot (*Lepsius, Königsbuch* 2 [Berlin 1858] Taf. 3). Die von Manetho gegebene Folge der Götter (*ebend.* 1 Quellentafel 3; *Maspero, Études* 2, 79 ff.) ist nach dem Auszug des *Syncellus Fragm. Hist. Graec.* ed. *Müller* bei *Didot* 2, 530 b bis 531 a: Hephaistos, Helios, Agathodaimon, Kronos, Osiris und Isis, Typhon (29 Jahre) — oder nach dem Auszug des *Eusebius* (*ebend.* 2, 526 ff.): Vulcanus, Sol, [Agathodaemon], Saturnus, Osiris, Typhon, Horus.

II. Sohn von Geb und Nut.

a) Über die verwandtschaftliche Beziehung des Set zu den oben mit ihm zusammengenannten Göttern kann nach zahlreichen Erwähnungen und Andeutungen kein Zweifel sein: Set und Osiris sind Kinder von Geb und Nut. Die *Pyramidentexte* sagen es denn auch ausdrücklich, daß Set der Sohn des Geb (ed. *Sethe* 144) und der Bruder des Osiris (*ebend.* 1699) ist. Merkwürdigerweise scheint man das später so häufige Beiwort des Set 'Sohn der Nut' in älterer Zeit nicht von ihm zu gebrauchen; vielleicht behielt man es mit Absicht für Osiris vor. Der Beiname 'Sohn der Nut' findet sich für Set im *Totenbuch* (ed. *Naville* Kap. 86, 5) und ist in der 18. Dyn. in Gebrauch (*Lepsius, Denkm.* 24 d. n. 23 g. 45 e). In der 19. Dynastie ist er sehr häufig und man spricht von Set ohne Nennung seines Namens kurzweg als dem 'Sohn der Nut'; z. B. bei Sethos I. (*Brugsch, Recueil de Monum.* 1 [Leipzig 1862] pl. 45 c 5. 46 a 1) und von Ramses II. (passim, auch noch in der späteren Bentreschstele 3). In Medinet Habu opfert Ramses III. vor Set und Nut (*Lepsius, Denkm.* 3, 208 c). Eine ungewöhnliche verwandtschaftliche Gruppierung würde in den

Pyramidentexten vorliegen, wenn es richtig ist, daß dort (ed. *Sethe* 163) Set und Thot in einem scheinbar an Osiris gerichteten Spruch 'Deine beiden Brüder' genannt werden.

b) Geburt des Set. In dem sogen. *Epagomenen-Papyrus* (*Leyden* J 346. 2, 11 ff.) ist von einem Zauberer eine Liste der Schalttage zusammengestellt mit Angabe der Götter, die an ihnen geboren sind, und mit praktischen Bemerkungen. Darnach sind geboren an Schalttag 1: Osiris, 2: Harveris, 3: Set, 4: Isis, 5: Nephthys (*Chabas, Calendrier des jours fastes et néfastes* 104 ff.). Ein anderer Papyrus (*Pleyte-Rossi, Pap. Turin* pl. 152) läßt geboren sein an Schalttag 1: Osiris, 2: Horus, 3: Set, Sohn der Nut, 4: Isis, 5: Nephthys. Über die Ausmerzung des 3. Schalttages in später Zeit vgl. unten K I d. Abweichend von dieser Tradition setzt eine Bemerkung im *Mathematischen Handbuch* (Taf. 87b) die Geburt des Set auf den 3. Tag des 1. Überschwemmungsmonats. Nach *Plutarch* (*de Is.* cap. 12) sind die Kinder von Rhea (= Nut) und Kronos (= Geb) an den 5 Schalttagen geboren, und zwar in derselben Reihenfolge wie nach der ägyptischen Angabe oben. Am 3. Schalttage erschien Typhon, aber nicht rechtzeitig und nicht am ordentlichen Platz, sondern gewaltsam durchbrechend soll er durch die Seite herausgesprungen sein. *Diodor* 1, 13 gibt einen ähnlichen Bericht: Die Kinder von Kronos und Rhea sind fünf Götter, deren jeder an einem der fünf ägyptischen Schalttage geboren ist; diese Kinder heißen Osiris und Isis, Typhon, Apollon und Aphrodite. Bei *Synes. de provid.* 1, 2, 5 ist Typhon zum ältesten Sohn von Kronos und Rhea geworden.

III. Gatte der Nephthys.

a) In den *Pyramidentexten* (ed. *Sethe* 153) erhalten Set und Nephthys zusammen den Auftrag, den Göttern von Oberägypten die Ankunft des Königs zu melden. Diese enge Verbindung der beiden Götter bleibt durch alle Zeiten bestehen. In allen Götterlisten (vgl. oben I a) werden sie nebeneinander genannt mit Ausnahme einer, in der die übliche Folge verändert ist in: Horus und Nephthys, Set und Hathor (*Naville, Deir el Bahari* 2, 46). Auch die Tempelreliefs stellen Set und Nephthys zusammen. In Karnak umarmen Nubti, großer Gott, Herr des Himmels' und Nephthys den König Tutmosis III. (*Lepsius, Denkm.* 3, 34c. 35e). Sethos I. opfert vor 'Set, dem Kraftreichen, wohnend im Sethostempel im Amontempel' und Nephthys (*ebend.* 3, 124b = *Pleyte, Lettre* pl. 4, 30). In Silsilis opfert Merenptah vor [Set] Nubti, Nephthys und Horus (*ebend.* 3, 200e). Die Gruppe des Louvre (*Pleyte, Lettre* p. 22, pl. 1—2; *Lanzone, Dizion.* tav. 372) stellt Set und Nephthys dar. Nephthys ist auch dem Set zugesellt, den man im neuen Reich in den Deltastädten angesiedelt hat (vgl. oben C VII b).

b) Bei allen diesen Beispielen kann nach der ägyptischen Sitte der Darstellung kein Zweifel darüber sein, daß Nephthys als Genossin und Gattin des Set angesehen wurde; aus anderen Stellen wissen wir, daß sie als Kind von Geb und Nut und als Schwester von Osiris und Isis auch die Schwester des Set ist. Eine ausdrückliche Bestätigung, aber auch eine Andeutung eines verwickelten Mythus, den wir aus ägyptischen Quellen nicht kennen, gibt *Plutarch* (*de Is.* cap. 12. 14): Nephthys soll dem Typhon vermählt sein. Aber Osiris wohnte ihr in Liebe bei, ohne es zu wissen, indem er sie für Isis hielt; das dieser Verbindung entsprossene Knäblein, das die Mutter sogleich nach der Geburt aus Furcht vor Typhon ausgesetzt hatte, war Anubis, der spätere Wächter und Gefährte der Isis.

c) Die Tradition von *Plutarch* (*de Is.* cap. 19b), Toëris sei das Kebsweib des Set gewesen, kennen wir nicht aus ägyptischen Angaben; sie kann erst in später Zeit entstanden sein, da Toëris eine volkstümliche Göttin ist, die im Laufe des neuen Reichs in Aufnahme kommt (vgl. Art. 'Toëris'). Diese Toëris, die die Gestalt eines aufrechtstehenden weiblichen Nilpferdes hat, ist in den Anfängen der Ägyptologie für einen weiblichen Typhon gehalten worden. Sie war es, auf die man den Namen τὰ Τυφώνια für den Tempel der Aphrodite in Tentyra (Dendera) bei *Strabon* p. 814 bezog (*Wilkinson, Manners and Customs* 4 [London 1841], 429—31). Typhonien nannte man auch an anderen Orten ein kleines Seitengebäude neben dem großen Tempel, das wir im Anschluß an *Champollion* als Mammisi oder Geburtshaus bezeichnen.

IV. Die Genossen des Set.

Nach den *Pyramidentexten* (ed. *Sethe* 575) hat Set Begleiter, die ihm bei seinem Kampf gegen Horus helfen; Thot hilft dem Horus sie zurückzuweisen. Diese 'Genossen des Set' spielen je später eine desto größere Rolle in den mythologischen Texten; man benutzt ihren Namen zu Wortspielen und läßt sie wie den Gott selbst andere Gestalten annehmen. Häufig ist die Spielerei, die beim Opfer zu schlachtenden Tiere als 'Genossen des Set' zu bezeichnen, z. B. im *Totenbuch* (ed. *Naville* Kap. 151, 11. 151a^{ter}); gelegentlich verwandeln sie sich auch in Fische (*ebend.* 134, 3). Auch *Plutarch* (*de Is.* cap. 18) erzählt von Begleitern und Helfern des Set, und zwar gibt er ihre Zahl, die in der griechischen Überlieferung schwankt, auf 72 an (vgl. *Lefébure, Mythe Osirien* 116). — Weitere Zitate bes. im Abschnitt J.

E. Landes-, Königs- und Staatsgott.

I. Horus und Set als Könige und Landesgötter.

Die Stellung von Horus und Set zueinander ist eine ganz verschiedenartige in den von einander abweichenden Mythen. Nehmen wir zunächst denjenigen Gedankenkreis, der Horus und Set als Brüder faßt (so wohl in der nicht klaren Stelle: *Sethe, Pyramidentexte* 1742) und sie beide als gleichberechtigte Könige von Unter- bzw. Oberägypten regieren läßt. Diese Persönlichkeiten sind natürlich völlig unabhängig von denjenigen, die unter den Namen Horus und Set im Osirismythus auftreten und dort eine ganz andere Rolle spielen und andere

Schicksale haben (*Ed. Meyer, Gesch. d. Alt.* 1², § 181). Die Könige Horus und Set führen wohl Krieg miteinander; aber nach dem Frieden, der dem Lande die Ruhe wiedergibt, bleibt jeder von beiden Herrschern in seiner alten Stellung. Die 'Majestät des Set' (*Pap. Sallier* 4, 21, 3) dieser Sagen bleibt eine königliche Persönlichkeit durch alle Zeiten. Die verschiedenen Redaktionen dieser Erzählungen mögen eine örtlich und zeitlich begrenzte Entstehung haben, und in ihnen mögen sich Vorgänge der prähistorischen Zeit widerspiegeln; die Texte der historischen Zeit geben uns eine Fülle von sich widersprechenden Angaben, die sich nur unvollständig gliedern lassen. *Maspero* (*Études* 2, 331 ff.) sieht in dem Paare Horus-Set die Personifikationen von Himmel und Erde (Set als Erdgott, vgl. unten G); er vermutet an vielen Orten einen Kultus für beide Götter gemeinsam.

a) Set in Oberägypten.

1) Mythologisch. Diejenige Fassung, welche die allgemeinste Verbreitung gefunden hat, ist, daß Horus König von Unterägypten und Set König von Oberägypten war. Eine alte Erzählung, die wir durch die Abschrift der 22. Dynastie von einem Block (Brit. Mus. 135) aus Memphis kennen, gibt uns den auf die Teilung des Reiches bezüglichen Bericht; er scheint einer im Delta heimischen Mythologie des Geb entnommen zu sein (*Sharpe, Egyptian Inscriptions* 1, 36—8; *Goodwin* in *Mélanges égyptologiques* 3 sér. 1 [Chalon-Paris 1870] 247 ff.; *Breasted* in *Ztschr. Äg. Spr.* 39, 39 mit Taf. 1—2): „Geb richtete Horus und Set und schlichtete ihren Streit. Er setzte Set als König von Oberägypten an den Ort, aus dem er hervorgegangen war, nach Sesesu (vgl. oben C IV); dann setzte Geb Horus ein als König von Unterägypten an den Ort, an dem sein Vater (Osiris) angeschwommen war — bei der Teilung der beiden Länder. Da stand Horus auf seiner Stätte und Set stand auf seiner Stätte (vgl. unten J IIb 2), und sie brachten (?) die beiden Länder zur Ruhe in Tura (Ostufer von Memphis); die Grenze der beiden Länder, das ist (?) Tura. Geb sagte zu Set: Eile zu dem Ort, aus dem du hervorgegangen bist! Geb sagte zu Horus: Eile zu dem Ort, zu dem dein Vater (Osiris) schwamm! Geb sagte zu Horus und Set: Ich habe euch gerichtet; Set (gehört) der Süden, Horus der Norden; ... sind Norden und Süden. (Hier ist ein anderer Mythus eingeschaltet, in dem Horus König von Ober- und Unterägypten ist; vgl. unten c 1). Horus und Set waren beide zufrieden, die beiden Brüder waren vereinigt und stritten nicht mehr." Zu der auffallenden Gruppierung, daß Horus und Set das Reich von Geb erhalten, vgl. den Horuer, der in Kus der Sohn von Geb und Nut ist (*Brugsch, Rel.* 535); ebenso in Kom Ombo (*ebend.* 539). — Auch eine der Mythen von dem Kampf zwischen Horus und Set, die in ptolemäischer Zeit in Edfu gesammelt sind, läßt Horus Herr des Nordlandes und Set Herr des Südlandes sein (*Naville, Mythe d'Horus* pl. 24).

2) In Dyn. 2. Die Bedeutung der beiden Götter war nicht immer die, daß Horus den Norden und Set den Süden vertrat. Gerade in der ältesten Zeit, in der wir die Ausbildung der Mythen suchen müssen, finden wir beide in Oberägypten.

Der Staat der Thinitischen Könige (Dynastie 1—2) hatte seinen Schwerpunkt in Oberägypten, wo Denkmäler dieser Zeit, besonders bei Hierakonpolis, Negade und Abydos gefunden sind. Die Träger der Macht sind scheinbar echte Oberägypter; sie haben auch das Delta unterworfen, dessen Bewohner sie mit übertriebener Geringschätzung darzustellen pflegen. Der Schutzgott der 1. Dynastie ist Horus, der Falke von Hierakonpolis, sein Bild bezeichnet zugleich den Haupttitel des Königs. Wenn nun in der 2. Dynastie König Perabsen sich 'Set' an Stelle von 'Horus' nennt, und wenn König Chasechęmui sich 'Horus und Set' nennt (s. u.), so kann dieser Set doch nicht gut ein unterägyptischer Gott sein. Erst mit der 3. Dynastie wandert der Schwerpunkt des Landes nach Norden; also haben wir diesen Set in Oberägypten zu suchen, und dann kann er kein anderer sein als der Set von Nubt, der in alter und späterer Zeit die Rolle eines Herrn von Oberägypten spielt.

Der 'Setname' des Perabsen ist geschrieben wie sonst der 'Horusname' der Könige: der Name ist in ein Schild (Bild der Palastfassade) eingeschlossen, auf welchem das Tier des Set steht. So auf einem Grabstein (*Petrie, Royal Tombs* 2 [London 1901], 31) und auf Siegelabdrücken (*ebend.* 21, 173. 22, 185). Die letzteren zeigen gelegentlich dem Königsnamen gegenüber einen stehenden Mann, zuweilen mit dem Kopf des Settieres und mit der oberägyptischen Krone; das ist offenbar der Gott Set. Auf den Siegelabdrücken des Chasechemui (*ebend.* 23, 191. 24, 206) und dem Türpfosten aus seinem Tempel von Hierakonpolis (*Quibell, Hierakonpolis* 1, 2) stehen auf der Umrahmung des Namens der Falke (Horus) und das Settier sich gegenüber. In einigen Fällen trägt jedes Tier die Doppelkrone auf dem Kopf; also können die Götter nicht als Repräsentanten der beiden Landeshälften angesehen werden, wie man früher glaubte. Die Titel sind zusammengestellt: *Sethe, Beiträge zur ältesten Gesch. Äg.* (= *Untersuch.* Bd. 3, Leipzig 1905) 36; vgl. *Ed. Meyer, Gesch. d. Alt.* 1², § 213. 215.

Nach Chasechemui ist der Settitel des Königs nicht mehr in Gebrauch; möglicherweise steht mit seinem Verschwinden das Aufkommen eines anderen Titels, des sog. Goldhorus-Namens, in Zusammenhang, falls dieser wirklich erst von der 3. Dynastie ab gebraucht wird. Der Goldhorusname ist nach der Übersetzung *ἀντιπάλων ὑπέρτερος* zu deuten: Horus ist der Besieger des Nubti. *Sethe* (in *Ztsch. Äg. Spr.* 44, 26 Anm. 1) hat Horus in dieser Verbindung als unterägyptischen und Set als oberägyptischen Gott angesehen; während es nach dem Gang der Ereignisse näher läge, die Entstehung des Namens in Oberägyyten zu suchen. Dann würde *ἀντιπάλων ὑπέρτερος* bedeuten, daß der Gott von Hierakonpolis den von Nubt nieder-

geworfen habe; nach einem inneren Kriege nahmen also die Fürsten von El-Kab denen von Negade die Führung Oberägyptens ab.

In diesem Falle müßten wir aus historischen Gründen die Götter Horus und Set, deren Tiere auf dem Namen des Königs standen, beide als oberägyptisch ansehen. Die Sache liegt anders, wenn z. B. Ramses II. den Beinamen 'Horus und Set' trägt (*Kubanstele* 3, *Chabas, Inscr. des mines d'or* [Chalon-Paris 1862] 17); in dieser Zeit hat man gewiß an Horus und Set als Repräsentanten der beiden Landeshälften gedacht. — Die Bezeichnung Horus und Set für den König hat sich über die Frühzeit hinaus gehalten in einem Titel der Königin: 'die Horus und Set schaut'. (*De Rougé, Recherches sur les monuments . . six prem. Dyn.* [*Mém. trad. Inscr.* 25, Paris 1866] 45. 58. 264. 276.) Der Titel stammt aus der Frühzeit, in der nur dieser allein auf dem Grabstein der Königinnen steht (*Petrie, Royal tombs* 2 [London 1901] 27, 96. 30, 128—9; vgl. *Sethe, Beiträge ält. Gesch.* 29). Wir kennen ihn später in Dynastie 4 (*Lepsius, Denkm.* 2, 41—2; *Daressy* in *Ann. Serv. Antiqu. Egypte* 10 [1909] 44. 46) und Dyn. 5 (*Mariette, Mastabas* D 5. 18. 18) und Dyn. 6 (Berlin 7791); vereinzelt auch noch in Dyn. 18 (*Naville, Deir el Bahari* 2, 48).

3. Beiworte. Wie man auch die Sachlage in der Frühzeit auffassen mag, in historischer Zeit gilt Set als Repräsentant des gesamten Oberägyptens; das ist also eine Verschiebung gegenüber den alten Verhältnissen, und diese Auffassung geht Hand in Hand mit den oben wiedergegebenen Mythen (vgl. 1). In den *Pyramidentexten* [ed. *Sethe* 153]) weist eine Erwähnung Set nach Süden: 'Set und Nephthys, eilt, meldet den Göttern von Oberägypten und ihren Geistern: NN. (der selige Tote) kommt!' Ein ständiges Beiwort des Set Nubti, das gewiß ein alter Titel des Lokalgottes von Nubt ist, lautet: 'Herr von Oberägypten'; es ist in allen Tempeldarstellungen in Gebrauch. Z. B. auf den Statuen Sesostris I. aus Lischt (*Gauthier-Jéquier* in *Mém. Inst. franç. Caire* 6, p. 35 ff.), auf denen er auch heißt 'Erster der oberägyptischen Itert (Reichskapelle)'. Nubti hat neben anderen ferner den Beinamen 'Herr von Oberägypten' in den Reliefs des Thutmosis III. in Karnak (*Lepsius, Denkm.* 3, 33 g. 35 a. b) und des Haremheb in Abahuda (*ebend.* 3, 122 e), sowie des Sethos I. in Heliopolis (*Capart, Recueil des monum.* 39) und des Ramses II. im Rameseum (*Wilkinson, Manners and Customs, Supplem.* pl. 79), ferner des Merenptah in Silsilis (*Lepsius, Denkm.* 3, 200 e) und der 20. Dynastie in Theben (*ebend.* 3, 214 d. 222 c. 246 b).

b) Set im Delta.

Eine Tradition, die allem bisher Angegebenen widerspricht und von der wir nur einige spärliche Zeugnisse haben, teilt Oberägypten dem Horus und das Delta dem Set zu (*Piehl* in *Ztschr. ägypt. Spr.* 1886, 16; *Schneider, Kultur* 387).

Der Kalender mit mythologischen Bemerkungen *Pap. Sallier* 4. 9, 7 (*Chabas, Calendrier des jours fastes et néfastes*) bemerkt bei dem 29. Athyr 'sehr gut'; denn Tenenti pries Re, 'als er die oberägyptische Krone dem Horus gegeben hatte und die unterägyptische dem Set; die Herzen aller Götter waren zufrieden mit ihnen an diesem Tage'. Wenn bei dem 2. Pharmuti 'sehr zweifelhaft' bemerkt ist: 'Die Majestät des Set ging (?) nach dem Throne (?) von Busiris . . .' (*ebend.* 21, 3), so scheint auch damit auf einen unheilvollen Vorgang im Delta angespielt zu sein. Die merkwürdige Darstellung des Hrihor im Chonstempel von Karnak stellt die Krönung des Königs in ungewöhnlicher Weise dar. Horus und die oberägyptische Landesgöttin Nechebt bringen dem König die Doppelkrone (gemeint ist die Krone von Oberägypten). Nubti, der versehentlich seinen Beinamen, 'Herr von Oberägypten', behalten hat, und die unterägyptische Uto bringen die unterägyptische Krone. Nubti sagt zum König: 'Ich setze dir die rote (unterägyptische) Krone auf dein Haupt, damit du empfängst den Schmuck deines Vaters Re' (*Lepsius, Denkm.* 3, 246 c).

c) Set entthront und im Ausland.

1. Eine dritte Fassung der Erzählungen vom Kampf zwischen Horus und Set läßt ihn nicht damit enden, daß jeder von beiden Göttern einen Teil Ägyptens erhält; sondern daß Horus die beiden Landeshälften in seiner Hand vereinigt. So bleibt dem Set nichts übrig als die Wüste und das Ausland oder er muß sich grollend in das Innere der Erde zurückziehen. In die oben (vgl. a 1) wiedergegebene Erzählung von der Teilung des Reiches durch Geb ist ein Abschnitt A eingeflochten, dessen Inhalt dem Sinne des Hauptteiles der Erzählung widerspricht; er läßt sich leicht herauslösen und gehört unserem Gedankenkreise an. Geb sagte zu den Göttern: 'Ich überweise mein Erbteil diesem Erben, dem Sohne meines erstgeborenen Sohnes; er ist mein Sohn, den ich erzeugt habe.' Horus sagte: . . . Horus trat auf das Land, er vereinigte dieses Land, benannt mit großem Namen: Tenenti, südlich seiner Mauer, Herr der Ewigkeit. Die zauberische Doppelkrone gedieh auf seinem Haupte. Da erschien Horus als oberägyptischer und unterägyptischer König, der die beiden Länder vereinigte an dem Orte, an dem die beiden Länder vereinigt sind.' Der Kalenderpapyrus *Sallier* 4, 9, 4 gibt für den 27 Atyr 'sehr gut' folgende Bemerkung: 'Horus und Set wurden gerichtet, der Kampf wurde beseitigt, der Unhold (Set) beendete (?) den Streit, die (beiden) Herren vertrugen sich, die Erde wurde zur Ruhe gebracht. Das ganze Ägypten wurde dem Horus gegeben, die ganze Wüste dem Set. Thot trat heraus und richtete vor Re.'

2. In einer der in Edfu in ptolemäischer Zeit gesammelten Erzählungen vom Kampf zwischen Horus und Set (*Naville, Mythe d'Horus* pl. 12—21; vgl. unten J II c 3) ist Set der Herrscher Ägyptens nördlich von Edfu; er wird von dem Götterkönig Re-Harachte mit Hilfe des Horus Behedti, des Sonnengottes von Edfu, zurückgetrieben; Set verwandelte sich in eine

Schlange und drang ungesehen in die Erde ein bei Oxyrhynchos (pl. 16). In einer anderen Fassung (pl. 21) kämpft Horus Sohn der Isis als Kind mit Set 'um seinen Thron'; Horus von Edfu rettete ihn auf Bitten seiner Mutter Isis vor Set. In einer anderen Darstellung (pl. 22—3) schlachtet Horus Sohn der Isis den Set, der sich in ein rotes Nilpferd verwandelt hat, und erhält in der alten Hauptstadt des Delta die Würde eines Königs von Ober- und Unterägypten. Der Herr des ganzen Landes ist Horus auch in einer anderen Redaktion (pl. 24), in der er dem Set als einem roten Stier den Schenkel abschneidet.

Die bei den Festfeiern in Edfu vorgenommenen Zeremonien lassen Horus von Edfu als König von Ober- und Unterägypten erscheinen, der gegen Set und andere Feinde kämpft; andererseits ist Horus auch dem Sonnengott verwandt, der die Apophisschlange bezwingt; endlich ist er auch Horus der Sohn der Isis und des Osiris, der Set den Bruder seines Vaters zum Gegner hat. Horus von Edfu zieht mit den vier Speeren, mit denen die Götter den Set bekämpft haben, und anderen Göttern aus, um seinen Sieg zu feiern. Er triumphiert und ergreift die Doppelkrone. Dann wird ein Nilpferd aus Wachs, auf das die Feinde aller Gaue geschrieben sind, vernichtet; Krokodile aus Ton und Fische werden zertreten und zerschlagen. Diese Tiere sind offenbar Symbole des Set (vgl. unten M III c. h), der in ihnen vernichtet wird (*Brugsch, Drei Festkalender des Tempels von Apollinopolis Magna;* vgl. *Erman, Religion* 125).

3. Dem Ägypter gehen die Begriffe der gebirgigen Wüste und des Auslandes mit den fremden Völkern ineinander über. Auch Set der Herr der Wüste tritt uns als Gott des Auslands entgegen. Auf einem Relief aus dem Totentempel des Sahure (Dyn. 5, unpubl. in Berlin) führen 'Nubti' und 'Sopd, der Herr der Fremdländer' an Stricken gefesselte Barbaren aus Punt, Libyen und Syrien herbei. Die althergebrachte Beziehung des Set zum Ausland ist es, abgesehen von seiner inneren Verwandtschaft mit jenen Göttern, gewesen, durch welche die Ägypter veranlaßt wurden, den Set immer wieder mit vorderasiatischen Göttern zu identifizieren: mit dem Gott der Hyksos (vgl. oben C VI), mit dem Gott der Syrer und Hethiter (vgl. oben C IX). Zu Set als Gott des Auslandes vgl. *Lepsius, 1. Götterkreis* 204ff.; *Ed. Meyer* in *Roschers Lexikon* Bd. 1, Sp. 2745; *Schneider, Kultur* 420.

II. Horus und Set als Schutzgötter des Königs.

a) Die typischen Tempelreliefs.

Horus und Set treten gemeinsam auf in einer Fülle von Darstellungen und Erwähnungen, wo sie Schützer und Helfer des Königs sind. Gelegentlich vertritt dabei jeder von ihnen eine Landeshälfte, aber in vielen Fällen ist eine solche Zuteilung nicht ausgesprochen oder gar unwahrscheinlich.

1. Eine Form des gemeinsamen Wirkens von Horus und Set für den König ist, daß sie ihm die symbolischen Pflanzen von Ober- und Unterägypten zusammenschnüren. Diese Darstellung ist in typischer Verwendung an den Seitenflächen des Thrones des Königs; so bei Sesostris I. in Lischt (*Mém. Inst. Franç. Caire* 6 p. 35 ff.). Eine ähnliche Szene kehrt als Tempelrelief in der 20. Dynastie wieder im Chonstempel von Karnak, wo Set 'zu seinem geliebten Sohne' (= dem König) sagt: ich vereinige dir die Länder (*Lepsius, Denkm.* 3, 222c).

2. Eine andere typische Darstellung zeigt ein Relief von Haremheb in Abahuda (*Lepsius, Denkm.* 3, 122a): Horus und 'Set Nubti, Herr von Oberägypten . . . großer Gott, Herr des Himmels' führen den König an den Händen; Set redet ihn an: 'Mein Sohn von meinem Leibe von ihm (lies: mir) geliebt, Haremheb . . .'

3. Die häufigste aller dieser Darstellungen ist die Reinigung des Königs durch Horus und Set; die Götter gießen Wasser oder später die symbolischen Zeichen von Leben und Glück über ihn aus, bevor er vor den Gott des Tempels tritt. So wird Sethos I. von Horus von Edfu und 'Nubti, Herrn von Oberägypten' gereinigt auf einem Block aus Heliopolis (*Capert, Recueil de monum.* 39); ähnlich in Tempelreliefs in Gurna (*Rosellini, Monum. Cults* pl. 57, 1 = *Champollion, Monum.* 2, 149, 1; *Lepsius, Denkm.* 4, 132 l. m) und in Karnak (*ebend.* 124 d), wo 'Nubti, Herr von Oberägypten' zum König sagt: 'Mein geliebter Sohn, König Sethos I., ich reinige dich mit Leben und Glück, damit du jung wirst wie der Vater Re und Jubiläen feierst wie Atum, indem du erstrahlst als Herrscher der Freude.' Die Formel, welche die beiden Götter auszusprechen pflegen, ist: Deine Reinigung ist die Reinigung des Horus bzw. des Set (*ebend.* 238a, Dyn. 20 in Karnak).

Der Tempel von Gurna, dem eins der obigen Beispiele entnommen ist, war nicht einem Gotte geweiht, sondern ist der Totentempel des Königs Sethos I. Auch sonst sehen wir die 'Reinigung' im Totenkult. Schon die Pyramidentexte (ed. *Sethe* 27. 28) enthalten Sprüche für das Reinigen mit Weihrauch: 'Wie du gereinigt wirst, so wird Set gereinigt'. (Var. mit Horus, Set, Thot und anderen Göttern.) Ähnliche Sprüche finden sich im Totenritual des neuen Reichs für Privatleute (*Schiaparelli, Libro dei funerali* [Torino 1882] 1, 31. 2, 292 XIII). Die Thebanischen Privatgräber enthalten auch ähnliche Darstellungen der Reinigung des Toten durch Horus und Set oder andere Götter (*Schiaparelli* a. a O.; *Mém. Mission franç. Caire* 5, 366), wie sie oben für die Reinigung des Königs aus Tempeln genannt sind; dabei wird die Formel gesprochen: Deine Reinigung ist die Reinigung des Horus bzw. des Set usw. *Leyden* K 14 ed. *Leemans, Ägypt. Monum. Leyden* 3 [Leyden 1867] pl. 21). Auch im Totenbuch (ed. *Naville,* Kap. 17, 98) heißt es: 'Horus reinigt mich, Set säubert mich.'

4. Eine andere symbolische Handlung in den typischen Tempelreliefs ist die Krönung des Königs; sie wird meist durch den Herrn des betreffenden Tempels vollzogen, gelegent-

lich aber auch von Horus und Set; z. B. bei Ramses II. (*Wilkinson, Manners and Customs*, Supplem. pl. 78; *Rosellini, Mon. stor.* 77, 12; *Lanzone, Dizion.* tav. 374). Auch bei Hatšepsut in Der el-Bahri spielen 'Horus und Set' eine Rolle bei dem Bringen der Kronen zum König (*Urkunden* IV ed. *Sethe* 251, 4). Horus und Set werden eben als die mythischen Herren der beiden Landeshälften angesehen; deshalb heißen die Kronen der 'Schmuck des Horus und Set' (*Lepsius, Denkm.* 3, 196, 9. Ramses II.). Von Ramses III. wird in Medinet Habu gesagt: 'schön . . ., wenn er den Schmuck des Horus und Set empfangen hat; Nechebt und Uto, die oberägyptische und unterägyptische Krone nehmen ihren Platz ein auf seinem Kopfe' (*Greene, Fouilles* 1, 8). — Krönung des Hrihor in I b; andere Erwähnungen der Kronen in b).

b) Andere Erwähnungen.

Endlich seien aus verschiedenen Texten gelegentliche Erwähnungen und Anspielungen genannt, in denen Horus und Set als die typischen Vorgänger, Vorbilder und Schützer des Königs auftreten. In den *Pyramidentexten* gehört die Mehrzahl der Erwähnungen dem Kreis der Osirissage an, in dem Horus der gute und Set der böse Gott ist; dahin wäre zu weisen: 'Du läßt die beiden Länder sich verbeugen vor NN, wie sie sich verbeugen vor Horus; du läßt die beiden Länder sich fürchten vor NN, wie sie sich fürchten vor Set' (*Pyr.* ed *Sethe* 57). Aber an einer Reihe von Stellen sind Horus und Set zwei gleichartige und gleichberechtigt nebeneinanderstehende Wesen, die in besonderer Beziehung zu dem königlichen Amt des Toten stehen. Z. B. in dem Spruch an Nut (?): 'Zwei Augen sind aus deinem Kopf gekommen; du hast Horus und seine Zauberreiche genommen, du hast Set und seine Zauberreiche genommen' (*ebend.* 828), wo mit den Zauberreichen die beiden Kronen des Königs (vgl. oben a 4) gemeint sind. Horus und Set sind 'die beiden, die im Palaste sind' (*ebend.* 141); sie führen den König zur Duat (*ebend.* 390) oder zum Himmel (*ebend.* 473). Dem Toten wird gesagt: 'Dir werden die Wege bereitet, die zu Horus aufsteigen; das Herz das Set verbrüdert sich mit dir' (*ebend.* 801). Auf das Hinaufsteigen zum Himmel bezieht sich auch: 'Heil dir, Gottesleiter! Heil dir, Leiter des Set! Heil dir, Leiter des Horus! Stehe, Gottesleiter! Stehe, Leiter des Set! Stehe, Leiter des Horus! die für Osiris gemacht ist, damit er auf ihr zum Himmel aufsteige zu Re' (*ebend.* 971). Die Gegenden, über die der selige König herrschen wird, sind die Stätten des Horus und die Stätten des Set, zu denen gelegentlich auch die Orte des Osiris und das Arugefilde treten (*ebend.* 948. 994. 1475); zur Bezeichnung 'Stätte' vgl. den Mythus von der Teilung des Reiches durch Geb (oben E Ia 1). Einmal werden die Götter selbst angerufen: 'Heil dir, Horus, an den Stätten des Horus! Heil dir, Set, an den Stätten des Set!' (*ebend.* 487). Geb scheint die Stätten dem Toten zu überweisen (*ebend.* 480); dieser durchzieht sie dann (*ebend.* 135) und gibt ihnen Befehle (*ebend.* 218).

In den religiösen Texten des mittleren Reiches wird dem Toten gesagt: 'Du hast die Ämter des Horus und Set' (*Lepsius, Denkm.* 2, 96, 4. 145n, 39f auf Särgen); und diese Worte leiten auf die Sprechweise der historischen Texte des neuen Reiches hin. Dem König Ahmose I. werden 'die Anteile des Horus und Set' (= die beiden Landeshälften) gegeben (*Urkunden* 4 ed *Sethe* 16). Thutmosis I. erhält den 'Süden und den Norden als die Anteile des Horus und Set' (*ebend.* 82; ähnlich 16. 82). Thutmosis III. lernt das Bogenschießen von Nubti und das Lanzenstoßen (?) von Horus; so in einer Darstellung in Karnak (*Lepsius, Denkm.* 3, 36b). Amon von Karnak gibt Sethos I. 'den Besitz des Horus und Set, ihre Kraft und die Anteile der beiden Götter' (*Brugsch, Recueil des monum.* [Lpzg. 1862] 50b 8); derselbe König sitzt 'auf dem Throne des Horus und Set' (*Mariette, Abydos* 1, 36a). Harachte sagt in Abu Simbel zu Ramses II: 'Ich gebe dir die Kraft der beiden Götter und ihre Anteile in Leben und Glück' (*Lepsius, Denkm.* 3, 186; ähnlich 246a. c). Amon sagt in Medinet Habu zu dem gegen seine Feinde kämpfenden Ramses III.: 'Ich lasse dich gegen sie vorgehen wie einen Wolf: Horus und Set bleiben in deinem Leibe. Ich gebe dir die Stärke (Siege?) des Horus und Set, ihr Königtum, ihren Besitz und ihre Anteile' (*Dümichen, Histor. Inschr.* 1, 11—2; vgl. Dyn. 18: Brit. Mus. 123). Dem Hrihor verheißt eine Göttin im Chonstempel zu Karnak: 'Ich gebe dir die Lebenszeit des Re, die Jahre des Atum, und die Anteile der beiden Götter in Leben und Glück' (*Lepsius, Denkm.* 3, 246a); ähnlich 'die Stärke der beiden Götter in Leben und Glück' (*ebend.* 246c).

c) Das Paar Horus-Set in übertragener Verwendung.

Die Zauberer gehen schon in alter Zeit in ihren mythologischen Anspielungen mit dem Paare Horus und Set um. In einem Schlangenzauber der *Pyramidentexte* (ed. *Sethe* 678. 85) sind Horus und Set die beiden Götter, welche die Schlange vernichten sollen. In den Zaubersprüchen für Mutter und Kind (ed. *Erman* in *Abh. Akad. Berlin* 1901) werden die Arme des Kindes, das geschützt werden soll, Horus und Set genannt (*Rs.* 5, 2). In einem Zauber gegen Skorpione werden Horus und Set dem Skorpion angedroht als die Götter, die über ihn Macht haben (*Pleyte-Rossi, Papyrus Turin* 134, 5).

Das Paar Horus und Set ist in einem Thebanischen Königsgrabe der 20. Dyn. zusammengewachsen zu einem Dämon 'sein Doppelgesicht' mit zwei Köpfen; dem eines Falken und dem des Settieres (*Lepsius, Denkm.* 3, 234b).

III. Set als Staatsgott der Dyn. 19.

a) In der 2. Dynastie hatte Set, wohl als Lokalgott von Nubt, plötzlich die Rolle eines Königs- und Staatsgottes übernommen, um sie kurz darauf wieder an Horus zurückzugeben. In der 19. Dynastie tritt Set noch einmal in ähnlich hervorragender Weise hervor, ohne Zusammenhang mit jenem Erscheinen in alter

Zeit. Der Set aus dem Ende des neuen Reichs ist auch nicht, oder nicht in erster Linie, der Gott von Nubt; er hat schon den Gott der Hyksos von Avaris (vgl. oben C VI) und der Hethiter (C IX) in sich aufgenommen, Baal und andere syrische Götter haben auf ihn verändernd eingewirkt, nachdem seine eigene Mythologie und sein Verhältnis zu den alten ägyptischen Göttern ausgebildet und umgeformt war. Das Zentrum des neuen Setkultus scheint Tanis, die Residenz der Ramessiden, gewesen zu sein (vgl. oben C VI d); ferner wird der Settempel in Theben, der traditionellen Landeshauptstadt, einen großen Einfluß gehabt haben. Als einen der Hauptgötter finden wir Set in den von der 19. Dynastie neugegründeten Städten des Deltas (vgl. oben C VII b). Aus Schülerhandschriften hören wir bei der Beschreibung einer Burg, die Merenptah sich zwischen Phönizien und dem Delta angelegt hat: 'ihr westlicher Teil ist ein Amontempel; ihr südlicher Tempel ist ein Sutechtempel; Astarte ist an ihrer Aufgangsseite; Uto ist an ihrer Nordseite' (*Pap. Anastasi* II 1, 4 = IV 6, 4). Aber auch an vielen Plätzen, besonders im Delta, die eigene einheimische Götter haben, tritt jetzt Set auf in Erwähnungen, die früher gewiß den Lokalgott genannt hätten. Ramses III. heißt 'geliebt von Set, dem Sohn der Nut' in Tell el-Jehudije (*Naville, Tell el Yahudijeh* pl. 2 D); ähnlich im Wadi Tumilât (*Naville, Goshen* pl. 9 G 2). Merenptah nennt sich auf einer aus Memphis stammenden Statue 'geliebt von Set, dem an Kraft Gewaltigen, dem großen Gott, der Leben gibt' (*Brugsch, Recueil de monum.* [Lpzg. 1862] pl. 2 = Berlin 1121).

b) Die wesentlichen Charakterzüge des Set der 19. Dynastie sind, daß er mit anderen Göttern zusammen als offizieller Staatsgott genannt wird und den König schützt: er, der 'kraftreiche Sohn der Nut', ist von kriegerischer Natur. Sethos I. heißt 'der beide Länder belebt auf dem Throne des Horus, der Stellvertreter des Set' (*Mariette, Abydos* 1, 36a). Unter Ramses II. hat das ägyptische Heer Abteilungen des Amon, Re, Ptah und Sutech (*Pap. Raifet* 10). Im Chetavertrag (Zeile 2; vgl. oben C IXa) steht 'Set, gewaltig an Kraft, Sohn der Nut' neben Amonre, Harachte-Atum, Amon des Ramses und Ptah des Ramses unter den ägyptischen Nationalgöttern. Ramses II. heißt in Abu Simbel: 'groß an Kraft wie sein Vater Set in Nubt' (*Lepsius, Denkm.* 3, 195) und in Karnak und Luksor: 'dem Re sein Königtum gegeben und Set seine Kraft verdoppelt hat' (passim). Ramses III. nennt sich in Medinet Habu 'der Geliebte des Set, der das Königtum gibt' (*Lepsius, Denkm.* 3, 208 c). Die meisten Belege weisen auf die kriegerische Natur des Set (vgl. unten F).

F. Kriegsgott.

I. Set kein Kriegsgott.

Die meisten Forscher nannten Set einen Gott des Krieges; z. B. *Pleyte* (*Lettre* 11), *Diestel* (*Set-Typhon* 181), *Erman* (*Rel.*[2] 24).

Der wesentliche Anhaltspunkt war die Darstellung Thutmosis' III. in Karnak (*Lepsius, Denkm.* 3, 36 b), in der Nubti den König Bogenschießen lehrt. Bedenkt man aber, daß daneben Horus den König mit einem Stab (Lanze?) stoßen läßt, so wird man die Szene besser deuten: Horus und Set, die mythischen Landesherren und besonderen Schützer des Pharao (vgl. oben E II), unterrichten den König hier im Waffenhandwerk, wie sie anderswo ihn reinigen oder ihn führen oder ihm die Kronen aufsetzen (Belege in E II a); sie sind deshalb noch nicht Kampfesgötter. So bleiben denn zur Charakterisierung des kämpfenden oder den kämpfenden König schützenden Set nur einige spärliche Hinweise übrig; und diese zwingen durchaus nicht, Set als Kriegsgott aufzufassen. Sie nennen ihn nur einen gewaltigen und wütenden Gott, dessen Natur sich natürlich im Kampf besonders offenbart. Vielleicht sind diese Anspielungen aus einem Zug geflossen, der sicher den alten Mythen von Set angehört: daß er den Feind des Sonnengottes getötet habe (vgl. unten H I).

II. Beiworte des Set.

a) Eines der wesentlichsten Beiworte des Set, das er oft an erster Stelle oder als alleiniges führt, ist 'gewaltig an Kraft' (z. B. *Lepsius, Denkm.* 3, 33 g, Thutm. III.); auch dem König wird es mit ausdrücklichem Hinweis auf Set gegeben (s. u.). Die inneren Wirren am Anfang der 19. Dynastie werden geschildert: 'König Setnacht hatte die Gestalt des Set, als er wütend war; er warf die Feinde im Lande nieder und stellte die Ordnung im Lande wieder her (*Pap. Harris* I 75, 8). Sethos I. heißt in den Kriegsdarstellungen in Karnak: 'groß an Kraft wie der Sohn der Nut (= Set); die Stärke der beiden Götter ist in seinen Armen; er durcheilt das Schlachtfeld (?) wie der Gott in Nubt, gewaltig an Schrecken wie Baal in den Fremdländern' (*Brugsch, Recueil de monum.* [Lpzg. 1862] 1 pl. 45 c 5). Ramses II. wird gerühmt: 'Deine Kraft ist wie die des Sutech' (*Champollion, Monum.* 4, 332; von Ramses III.: *Lepsius, Denkm.* 3, 211). Er ist wie Sutech der Kraftreiche beim Niedermetzeln (*Lepsius, Denkm.* 3, 153, 24 = 187 c) und tötet wie Set in der Stunde seiner Wut (*Petrie, Tanis* 2 [London 1888] pl. 2, 78). Deshalb heißt der König' mit starkem Arm, geliebt von Set, der alle seine Angreifer niederwirft in der mächtigen Stunde' (*ebend.* pl. 10, 55) und 'gewaltig an Kraft wie Set' (*ebend.* pl. 3, 81; vgl. oben C VI d) oder 'gewaltig an Kraft wie sein Vater Set in Nubt' (*Lepsius, Denkm.* 3, 195 a) oder 'gewaltig an Kraft wie der Sohn der Nut' (*Bentreschstele* 3). Als die Hethiter Ramses II. gegen die Übermacht siegreich vorgehen sehen, rufen sie: 'Es ist kein Mensch, der unter uns ist; Set der Kraftreiche und Baal sind in seinem Leibe' (*Pap. Sallier* III 4, 9 = Luksor: *de Rougé, Inscr. hierogl.* 241, 42 = Karnak: *ebend.* 217, 36) und: 'Du bist Set der Kraftreiche, der Sohn der Nut; Baal ist in deinen Gliedern' (*Pap. Sallier* III 9, 8). Die Israelstele des Merenptah erzählt (Zeile 11 nach *Zischr. Äg. Spr.* 34, 1 ff.): 'Die Libyer sind vernichtet, Sutech hat sich von ihrem Fürsten angewendet' und in der

Inschrift vom Libyerkrieg heißt Merenptah: 'dem Sutech Stärke und Kraft gibt' (*Mariette, Karnak* 55, 69). 'Set Nubti, Herr von Oberägypten', sagt zu Ramses III.: 'Ich gebe dir Kraft gegen alle Länder' (*Lepsius, Denkm.* 3, 214d).

b) Was das 'Gebrüll des Set' im Kampf angeht, so liegt ursprünglich vielleicht eine Spielerei vor mit dem Donner, der von der Stimme des Set im Himmel erzeugt wird (vgl. oben G III). Freilich ist das Beiwort des Set 'groß an Gebrüll' (z. B. auf der Stele vom Jahre 400; vgl. oben C VI c) farblos geworden; und wenn es von Sethos I. heißt: 'sein Gebrüll ist groß wie das des Sohnes der Nut' (*Brugsch, Recueil des monum.* pl. 46a 1), so ist der Gott wie der König gewiß nur als der gewaltig Kämpfende vorgestellt.

III. Zusammenstellung mit Kriegsgöttern.

Ein Punkt, den man noch für den Charakter des Set als Gott des Krieges anführen könnte, ist seine Zusammenstellung mit anderen Kampfgöttern; aber in dem zweiten Beispiel sind auch die beiden anderen alten Götter Onuris und Sopd nicht ursprünglich und nicht ausschließlich Kriegsgötter. Ramses II. heißt in Abu Simbel: 'Sohn des Set, geliebt von Mont' (*Lepsius, Denkm.* 3, 196, 6). In einer Beschwörung von Krokodilen u. a. identifiziert der Zauberer sich der Reihe nach mit verschiedenen Göttern: Onuris dem schönen Kämpfer; Mont; Sutech; Sopd; Schedu (*mag. Pap. Harris* 8, 6). Auf der Pianchistele (Z. 128 ed. *Schäfer* in *Urk. ägypt. Alt.* III [Lpzg. 1905] 48) sagt Tefnacht zum siegreichen Pianchi: 'Ich kann nicht bestehen vor deinem Feuer, ich erschrecke vor deiner Kraft; denn du bist Nubti selbst, der Erste des Südens, und Mont der starke Stier.'

G. Naturgott.

I. *Plutarch* (*de Is.* cap. 33. 39. 41. 45. 55. 64) stellt Typhon dar als die verderbliche Kraft im Weltall, die sich nach verschiedenen Richtungen offenbart. Er ist es, der die giftigen Ausdünstungen der Sümpfe aufsteigen läßt. Er ist die in der Wüste ungehindert niederbrennende Sonne, die alle belebende Feuchtigkeit austrocknet und den Nil zum Fallen bringt. Er ist das salzige und unreine Meer. Er erzeugt Erdbeben, Stürme, Blitz und Donner. Er läßt den Mond abnehmen und verdunkelt gelegentlich auch die Sonne. Diese Charakterisierung wird im wesentlichen richtig sein, wenn sich auch nicht alle Züge aus ägyptischen Quellen belegen lassen; weniger echt ägyptisch ist freilich *Plutarchs* mystische Umdeutung der mythologischen Beziehungen auf Naturvorgänge. Mehrfach ist Set von neueren Forschern als Erdgott charakterisiert. *Maspero* (*Etudes* 2, 362 und *Histoire ancienne* 1 [Paris 1895] 133) faßt Set als Wüste und Felsengebirge im Gegensatz zum befruchtenden Nilwasser (Osiris); er gehört zur Osiris-Kosmologie der Deltastädte, die später in der Lehre von Heliopolis aufgegangen ist.

II. In den Pyramidentexten (ed. *Sethe* 1150) sagt der zum Himmel aufsteigende Tote: 'Der Himmel schreit mir, die Erde zittert mir, der Hagel schlägt, ich brülle Set, mir werden die Tore des Himmels geöffnet'. Im *Totenbuch* (ed. *Naville* Kap. 39, 14) spricht Set im 'Kapitel vom Töten der Apophisschlange vor Re': 'Ich bin Set, der Wolken und Unwetter packt im Himmel . . .' Ein mythologischer Kalender (*Mathemat. Handbuch* 87b) bemerkt bei dem Geburtstag des Set: 'Die Majestät dieses Gottes (= Set) ließ seine Stimme (= Donner?) hören.' Ein Zauberer des neuen Reichs beschwört seinen Gegner (Leiden J 348. *Vs.* 4, 9): 'Das Wüten des Set ist gegen das . . . .; das Rasen des Set ist gegen dich; das Wüten des Sturmes, der gegen den Himmel regnet (?), ist gegen dich.' Im Vertrag Ramses' II. mit dem Hethiterfürsten ist die Anrufung von Himmel, Erde und Luft (Zeile 30; vgl. oben C IXa) unägyptisch und entstammt dem hethitischen Pantheon; das merkwürdigste aber sind die Wolken, die sonst dem Ägypter nur ein Gegenstand der Furcht und des Abscheus sind. Sie sind übernommen als charakteristisch für den hethitischen Hauptgott (Teschub o. ä.) und sie haben bei der Identifikation desselben mit Set bestimmend eingewirkt; wenn irgendein Gott des ägyptischen Pantheons Wolken und Gewitter repräsentieren kann, so ist es seit alter Zeit Set. — In seinem Reisebericht ruft *Wenamon* (2, 19 nach *Erman* in *Ztschr. Äg. Spr.* [1900] 1ff.): 'Siehe, Amon schreit im Himmel; er läßt Sutech [grollen?] (= donnern) zu seiner Zeit.' Während des Kampfes bei Edfu rettete Horus von Edfu den Horus Sohn der Isis vor Set, 'indem der Himmel stürmte und tobte' (*Naville, Mythe d'Horus* pl. 21).

III. Es ist schwer, inschriftliche Belege für die Art des Set als Naturgott zu geben, da diese Züge seines Charakters in historischer Zeit zurücktreten und sich fast nur noch in den allgemeinen Beziehungen der Gottheiten offenbaren; das uns vorliegende Material deutet nur von ferne auf sie hin. Auf den Donnergott bezieht sich vielleicht auch das 'Gebrüll' des kämpfenden Set. Deshalb ist das Gebrüll von Ramses III. im Kampf 'wie das des Set im Himmel' (Medinet Habu, unpubl.). Ebenda heißt es in der Libyerschlacht: ihr (der Libyer) Herr (= Ramses III.) ist wie Set, geliebt von Re; das Land hört sein Gebrüll wie das des Greifs Achech' (*de Rougé, Inscr. hierogl.* 144); in diesem Falle wie in anderen ist das Brüllen freilich nur als Äußerung des gewaltigen streitenden Gottes gemeint (vgl. oben F IIb). — Eine der Mythen vom Kampf zwischen Horus und Set in Edfu (*Naville, Mythe d'Horus* [*Genève-Bale* 18..] pl. 12—21) läßt den völlig besiegten Set sich in eine Schlange verwandeln und sich in ein Loch in der Erde zurückziehen; vielleicht spielt hier die Vorstellung von dem Gotte mit, der grollend die Erde erzittern läßt. — Für Set als Meer (*Plutarch* s. o) haben wir kaum einen Beleg; aber sicher ist, daß den Ägyptern die Wogen der hohen See Grauen erregend waren. In einem Krankheitszauber heißt es: 'Wie Set das Meer bekämpfte, (erregte?), so bekämpft Set auch euch, ihr Ge-

schwüre' (*med. Pap. Hearst* ed. *Reisner* 11, 13). — Für Set als die dem Licht feindliche Macht vgl. den Mythus vom Horusauge (unten J I e).

H. Set im Sonnenmythus.

I. *Pierret* (*Mythologie* s. v. Set) hielt Set als Töter der Apophisschlange für eine Art Sonnengott, der nachträglich in die Osirissage eingeführt sei. Auch *Pleyte* (*Lettre* 56 und *Barque de Soleil*, passim) erklärte Set für einen Sonnengott. *Ed. Meyer* (*Set-Typhon* 52 ff.) vermutete das Zentrum dieser Auffassung des Set in Tanis und unter syrischem Einfluß; er wies auch auf eine Identifizierung des Set mit Re hin (*Gesch. d. Alt.* I² § 272). Ähnlich urteilt *Wiedemann* (*Rel.* 118).

Das uns jetzt vorliegende Material zwingt nun keineswegs zur Auffassung des Set als eines ursprünglichen Sonnengottes. Wir kennen nur eine einzige Beziehung des Set zu den Sonnenmythen; diese ist von ganz bestimmter Art und gehört gewiß einem alten echten Mythus an: Set hat die Schlange Apophis, den ständigen Erbfeind des Sonnengottes, der als die dem Gestirn entgegentretenden Wolken und Gewitter gedeutet wird, von der Spitze der Sonnenbarke aus getötet, wohl ihn mit einer Lanze erstechend.

II. Im *Totenbuch* (ed. *Naville* Kap. 39, 14) tritt im 'Kapitel vom Töten der Apophisschlange vor Re' auch Set auf: 'Ich bin Set, der Wolken und Gewitter packt im Horizont des Himmels . .' Auf der Stele vom Jahre 400 aus Tanis (vgl. oben C VI c) heißt Set: 'groß an Kraft in der Barke der Ewigkeiten, der den Feind niederwirft vorn in der Barke des Re'; ähnlich auf Elephantine: 'Set, der in der Barke der Ewigkeiten ist (*de Morgan, Catal. des monum.* 1, 117). Von Ramses III. wird in Medinet Habu gesagt: '[Die Feinde erschrecken] bei seinem Anblick, als ob Set wütet beim Niederwerfen der Schlange vor der Abendbarke des Re' (*Champollion, Monum.* 220 = *Rosellini, Monum. stor.* 127–8). Auf der Gruppe von Set und Nephthys aus Theben (*Pleyte, Lettre* p. 22. pl. 1—2 = *Lanzone, Dizion.* tav. 372, 1—2) heißt der Gott: 'gewaltig an Kraft vorn in der Barke des Re'. Im *Epagomenen-Papyrus* (Leiden, J 346. 2, 11) wird Set genannt: 'Herr des Lebens, vorn in der Barke des Re' (*Chabas, Calendrier des jours fastes et néfastes* 104 ff.).

Eine kleine Stele in *Leiden* (*Pleyte, Religion* p. 94. 244. pl. 2, 1) ist im neuen Reich von einem Mann Takiana geweiht, der 'Re anbetet und Set verehrt'; die Darstellung zeigt 'Nubti Set, großer Gott' als Mann, eine Schlange mit Menschenkopf und Menschenhänden erstechend. Der Name des Set und die über ihm angebrachten Embleme Sonne und Mond lassen in dem Weihenden einen Ausländer vermuten; aber der Mythus, auf den die Darstellung deutet, ist echt ägyptisch. — In einer Darstellung der Fahrt des Sonnengottes auf einem Pariser Sarkophag (*Pleyte, Barque de Soleil* pl. 1) wird die Barke des Re-Harachte über die erschlagene Apophisschlange hinweggezogen von zwei Schakalen und zwei Tieren des Set; sollte in der Beteiligung der letzteren noch eine, wenn auch sehr entstellte, Erinnerung an die Tat des Set liegen? — Der mythologische Kalender *Pap. Sallier* IV 17, 3 (ed. *Chabas, Calendrier des jours fastes et néfastes*) bemerkt zum 14. Mechir: 'Gehe morgens an ihm nicht aus. Dies ist der Tag, als Set den Sobk sah und tötete vorn in der großen Barke'. Die Beziehung auf den oben angegebenen Mythus ist offenbar, die Verwandlung des Apophis in Sobk ist sekundär.

III. Die Tat des Set lebt fort in der Angabe, daß Re den Set liebe. Der Zug scheint geringfügig; aber er ist bei dem wilden Charakter des Set so auffallend und stimmt so wenig zu der Stellung, die Set in späterer Zeit dem Sonnengott gegenüber hat (vgl. unten IV), daß er auf unseren alten Mythus weisen muß. König Set-Nubti heißt in Tanis auf der Stele vom Jahr 400 (vgl. oben C VI c) 'geliebt von Re-Harachte'. Ramses III. ist 'wie Set der von Re geliebte' (*de Rougé, Inscr. hierogl.* 144, Medinet Habu). 'Nubti, Herr von Oberägypten, von Re geliebt' bringt die Krone dem Hrihor in Karnak (*Lepsius, Denkm.* 3, 246 b). Auch auf der Leidener Bronze (*Leemans, Monum. Gottsdienst* pl. 6; *Pleyte, Religion* pl. 3, 1; *Lanzone, Dizion.* tav. 371) heißt Set 'von Re geliebt'.

IV. Dieser merkwürdige Zug im Mythus des Set ist uns im ganzen nur aus einigen wenigen Andeutungen bekannt. Möglicherweise gehört er dem oberägyptischen Lokalgott an; dann würde er sich berühren mit Onuris, dem Gott des Thinites (Gau von Abydos), dem mit der Lanze stechenden Gott, der gelegentlich auch für den Sonnengott kämpft. Jedenfalls hat man in historischer Zeit die Rolle des Set als Töter des Sonnenfeindes absichtlich nicht stark betont; offenbar weil Set immer mehr als böser Gott angesehen wurde und weil man dem Mörder des guten Osiris aus dem Wege ging. Bei der sekundären Annäherung der Sonnenmythen und der Osirissagen kam es sogar so weit, daß Set und seine Genossen auch mit jenen Bösen zusammengeworfen wurde, die den Sonnengott angreifen. So wird Set zum Apophis (*Totenbuch* ed. *Lepsius* 15, 7 und sonst). In den meisten der Erzählungen vom Kampf des Horus und Set, die in ptolemäischer Zeit in Edfu gesammelt sind (vgl. unten J II c), trägt Horus nur den Namen des Sohnes des Osiris; er ist der Sonnengott von Edfu und wirft die Feinde des königlichen Re-Harachte nieder, deren Führer Set bei Oxyrhynchos und an anderen Orten bezwungen wird. So sind diese Erzählungen eine merkwürdige und vielfach entstellende Vermischung der alten Sonnenmythen und Osirissagen, die ursprünglich voneinander unabhängig waren; Set, der einstige Verteidiger des Sonnengottes, ist in ihnen geworden zu dem bösen Unhold, der immer wieder das Sonnenlicht zu verdunkeln sucht (vgl. *Ed. Meyer, Set-Typhon* 24; *Le Page Renouf* in *Transact. Soc. Bibl. Arch.* 8 (1885) 214; *Maspero, Hist. ancienne* 1 [Paris 1895] 200; vgl. unten die kosmische Umdeutung des Kampfes zwischen Horus und Set in J II e 2).

J. Set in den Osirissagen.

I. Als Osirismörder.

a) Entstehung und Bedeutung.

Der Kreis der Osirismythen ist in Busiris im Delta entstanden und hat sich am Anfang der historischen Zeit auch über Oberägypten verbreitet. Set, der Mörder des Osiris und der Gegner des Horus, ist eine der Hauptpersonen in diesen Sagen, ohne den die Vorgänge nicht gedacht werden können, wir haben also für die Urzeit einen im Delta heimischen Set anzunehmen; genauer vermögen wir ihn nicht zu lokalisieren (vgl. oben VII a). Eine zusammenhängende Wiedergabe der Sagen kennen wir nur bei *Plutarch* (*de Iside*, cap. 12—19), der auf Grund von guten ägyptischen Quellen, wenn auch mit tendenziöser Deutung erzählt. Altägyptische Texte geben uns nur unzusammenhängende Andeutungen, aus denen wir einige Züge der Erzählung von *Plutarch* belegen oder berichtigen können. Sie geben uns als Träger der Handlungen nur rein mythologische Personen und schweigen darüber, ob diesen etwa kosmische Vorgänge oder moralische Werte oder historische Ereignisse zugrunde liegen, oder in welches Gebiet das mythologische Drama sonst zu übersesetzen sei (*Erman, Religion* 34 ff.; *Schneider, Kultur* 405 ff.). *Maspero* (*Etudes* 2, 362 und *Histoire ancienne* 1 [Paris 1895] 133) glaubt an eine besondere Osiris-Kosmologie, in der der Gegensatz zwischen Osiris und Set, dem befruchtenden Wasser und der vegetationslosen Wüste das charakteristische Moment ist; andererseits (*Etudes* 2, 251) meint er, daß es in den Erzählungen von den ersten Menschen einen Kampf zwischen einem guten Osiris und seinem bösen Bruder Set gegeben habe, aus welchem als moralisches Element abstrahiert wurde der Kampf zwischen Gut und Böse überhaupt. *Sethe* (in *Ztschr. Äg. Spr.* 44, 26 Anm. 1) verlegt die Erteilung der Rolle des oberägyptischen Set als Bösewicht und Mörder des unterägyptischen Osiris in die Frühzeit und unter den überwiegenden Einfluß von Heliopolis.

b) Belege aus älteren Mythen.

Die *Pyramidentexte* (956—60 nach *Sethe*) erzählen: Der Himmel ist erregt, die Erde zittert, Horus kommt, Thot erscheint, sie erheben Osiris von seiner Seite und lassen ihn in den beiden Götterneunheiten stehen. 'Gedenke, Set, lege in dein Herz dieses Wort, das Geb gesprochen hat, diese Erhebung, die die Götter gegen dich machten in der Fürstenhalle zu Heliopolis, weil du Osiris zu Boden geworfen hattest. Da sagtest du: 'Nicht habe ich dieses gegen ihn getan', damit du dadurch Macht gewännest, freigesprochen, damit du Macht gewännest gegenüber Horus. Da sagtest du: 'Er hat mich gepackt (?), . . er hat mich gefaßt (?)!!' Erhebe dich Osiris, Set hat sich erhoben, nachdem er die Erhebung der Götter vernommen hat, die wegen des Gottesvaters sprachen.' An anderen Stellen (ed. *Sethe* 1256; ähnlich 1500) hören wir, daß Isis und Nephthys den Osiris fanden, als sein Bruder Set ihn niedergestreckt hatte in Nedit. Bei einer Aburteilung sagten die Götter: 'Set ist falsch (?), Osiris ist wahr!' (*ebend.* 1556). Dann muß Set verurteilt worden sein, sich unter Osiris zu legen, denn 'Set hört nicht auf, dich zu tragen ewiglich, Osiris' (*ebend.* 1258).

c) Jüngere Mythen.

1. Der mythologische Kalender *Pap. Sallier* IV (ed. *Chabas*, *Calendrier des jours fastes et néfastes*) steht wie die meisten ähnlichen Feste seiner Zeit vollständig auf dem Boden der Osirislehre und enthält eine Fülle von Anspielungen auf sie, in denen Set als Bösewicht erscheint; die Tage, an denen er Schändliches verübt hat, sind für alle Zeiten Unglück bedeutend und man soll an ihnen keine Arbeit vornehmen, z. B. der 12. Phaophi, 'sehr schlecht. Dies ist der Tag, an dem der Feind sich vor (?) seinem Herrn aufgelehnt (?) hat . . Set, Sohn der Nut . . .' (4, 10). Der 3. Mechir 'sehr zweifelhaft. Gehe nicht hinaus auf irgendeinen Weg. Dies ist der Tag, an dem Set mit seinen Genossen [hinauszog] nach Osten, um zu Schow zu fahren; alle Götter waren . . . über sie' (16, 2). Der 24. Pharmuti: 'sehr zweifelhaft. Nenne nicht [den Namen] des Set mit lauter Stimme. Dies ist der Tag des Aufstandes . . Wennofre (Osiris). Wenn irgendein Name gehört wird in der Tiefe (?) der Nacht, so entsteht Streit in seinem Hause bis in Ewigkeit' (22, 10(.

2. Bastet, die für Osiris wacht, treibt von seiner Bahre zurück 'Set, den Wütenden . . . der mit wildem Gesicht kommt . . . weiche du! wende dein Gesicht rückwärts! tritt nicht an den Gottesleib!' Sonst werden die vier Fayenceziegel, die in der großen Halle von Heliopolis sind, 'deinen Kopf schlagen und deine Seele vernichten, du sollst nicht herankommen, den großen Gott zu schauen. Komm, erhebe dich Osiris, Wennofre! Siehe, dein Feind ist gefällt!' (*Brugsch, Große Oase* Taf. 18). — In dem Mythus von Isis, die mit dem Horuskinde vor Set in die Deltasümpfe flüchtet, ruft die Göttin aus: 'Ich bin Isis, die ich herauskomme aus dem Versteck (?), in das mein Bruder Set mich gebracht hat' (*Golenischeff, Metternichstele* [Lpzg. 1877] Zeile 48). Als das von einem Skorpion gebissene Horuskind schreit, denkt Isis, welche die wahre Ursache noch nicht kennt: 'Set betritt nicht diese Gegend, er durchzieht nicht das Sumpfland' (*ebend.* Zeile 186).

3. Die Inschriften der Tempel der griechisch-römischen Zeit kennen Set fast nur noch als den Bösewicht, der den guten Göttern gegenüber Unheil stiftet. Er ist der Mörder des Osiris, den besondere Schutzgeister vor ihm zu bewahren suchen (*Mariette, Dendérah* 1, pl. 30 a. 4, pl. 59 ff. 19). In den Sprüchen zum Schutz des Osirisschiffes heißt es (*ebend.* 4 pl 14): 'Re hat deine Vernichtung befohlen; du elender Set, Sohn der Nut, samt deinen Genossen!' Und: 'Wie Re triumphiert über die Apophisschlange, so triumphiert Osiris über Set, den elenden, den Sohn der Nut und seine Genossen.' Zur Strafe für seine Angriffe wird Set nach der Richtstadt geschleppt (*ebend.* 4, 59 a). Thot

wirft ihn nieder (*Lepsius, Denkm.* 4, 57 b) oder Tefenet verbrennt ihn mit ihrer Flamme (Dendera, unpubl.), dann wird Set vertrieben aus den Gauen der Götter (*ebend.*) 'Die Gaue des Osiris freuen sich, aber die Städte des Set sind vernichtet' (*Dümichen, Geogr. Inschr.* 3, 21.. Auch die Genossen des Set wurden mit ihm vernichtet (*Mariette, Dendérah* 4, 63 b und oft). — Wie man sieht, ist die alte Erzählung in tendenziöser Weise zugunsten des Osiris umgeformt worden; die späte Zeit, die ein Unterliegen ihres Lieblings Osiris nicht dulden wollte, verschweigt in diesem Zusammenhange nicht nur den Tod des Osiris, sondern läßt sogar Set vernichtet werden. Gelegentlich hören wir, daß Set in Gestalt eines roten Stieres vor Osiris geschlachtet wird (*ebend.* 4, 85; *Dümichen, Geogr. Inschr.* 3, 48); hiermit steht vielleicht in Zusammenhang die Angabe von *Plutarch* (*de Iside* 31), daß man dem Typhon rötliche Rinder opfere.

4. *Plutarch* erzählt, daß Osiris den Typhon bei einem Zuge ins Ausland als Statthalter in Ägypten zurückließ (*de Iside* cap. 13); *Diodor* 1, 17 nennt Busiris und Antaios als Namen der beiden Statthalter. Typhon verschwor sich mit 72 Männern gegen den König Osiris; nach seiner Rückkehr ermordeten sie den ahnungslosen Herrscher durch List und warfen den Kasten mit seiner Leiche in die Mündung des Nilarmes von Tanis (*de Iside* cap. 14). Später findet Typhon, der nun als König von Ägypten zu denken ist, den von Isis zurückgebrachten Leichnam und zerstückelt ihn (*ebend.* 18).

II. Der Kampf zwischen Horus und Set.

a) Einleitung.

Die Beziehungen zwischen Horus und Set in den ägyptischen Sagen sind verschiedenartiger Natur und gehören verschiedenen Mythenkreisen an. Oben (vgl. E I) sahen wir Horus und Set als die mythischen Könige der beiden Landeshälften. Sie führten wohl gelegentlich Krieg miteinander, um nach dem Frieden gleichberechtigt nebeneinander zu stehen. Wo auf einen Kampf zwischen Horus und Set angespielt wird, pflegt dieser jedoch, wie schon *Jablonski* (*Pantheon* 2, 59 ff.) erkannte, dem Kreis der Osirissagen anzugehören. Dann ist Horus der Sohn der Isis von Osiris und rächt den Mord seines Vaters an seinem Onkel Set, dem er die Krone abgewinnt. Diese beiden Mythen haben einmal unabhängig nebeneinandergestanden, sind aber früh vermischt worden; und zwar ist es hier, wie überall in der ägyptischen Religion, gegangen: die Osirissagen haben die anderen Mythen in ihren Bann gezogen und sie so durchsetzt, daß man deren besonderen Ursprung und Charakter allmählich vergaß. Von den Ägyptern wie von den neueren Forschern ist der Kampf zwischen Horus und Set kosmisch gedeutet worden: Set der Dämon der Finsternis setzt immer wieder dem Lichtgott Horus zu (vgl. unten e 2).

b) Ältere Mythen.

1. Die *Pyramidentexte* führen uns ein in das Auftreten des Horus als Rächer oder Schützer des Osiris; dieser ist nicht immer tot gedacht, sei es, daß Set ihn überhaupt nicht ermordet hat, sei es, daß er zu neuem Leben auferstanden ist. 'Horus wirft Set nieder, er legt ihn unter dich (Osiris); er (Set) schlägt dich und zittert unter dir, wie die Erde zittert' (*Pyr.* ed. *Sethe* 581). 'Horus kommt . . . er schlägt dich, Set' (*ebend.* 587). 'Horus rächt das, was Set gegen dich getan hat' (*ebend.* 592). Im *Totenbuch* (ed. *Naville*, cap. 10, Einl. 4 ff.), das an dieser unklaren Stelle auf eine sonst unbekannte Fassung anspielt, sagt der Tote: 'Horus ist gefangen von Set . . . ich habe Horus [von?] Set erlöst. Geöffnet sind die Wege . . . im Himmel (von Atum?)'. Der medizinische *Papyrus Ebers* sagt in einer Anrufung: 'Horus wurde von Isis gelöst von allem Bösen, das gegen ihn getan war von seinem Bruder Set, als er seinen Vater Osiris tötete. O Isis, löse mich!' (1, 12).

2. Der mythologische Kalender *Pap. Sallier IV* (ed. *Chabas, Calendrier des jours fastes et néfastes*) bemerkt zum 26. Thot: 'sehr schlecht! An diesem Tage kämpfte Horus mit Set, einer schlug den anderen. Die beiden Männer waren einander auf den Fersen, da verwandelten sie sich in Nilpferde [am] Tor des Herrn von Tura (Memphis, Ostufer; vgl. oben E I a 1). In dieser Art verbrachten sie drei Tage und drei Nächte. Da ließ Isis [eine] ihrer Waffen niedergehen und sie fiel auf Horus. Da schrie er in lautem Klagen: 'Ich bin [dein] Sohn Horus!' Isis rief der Waffe zu: 'Was sich löst, löst sich von meinem Sohne Horus'. — Dann ließ Isis die andere Waffe niedergehen und auf ihren Bruder Set fallen. Da schrie er in lautem Klagen: '. . .' Sie rief der Waffe zu: [Bleibe, was bleibt!] Da rief er ihr oftmals zu: '[Wer möchte o. ä.] gegen einen Bruder von seiner Mutter freveln?' Ihr Herz wurde sehr betrübt und sie rief der Waffe zu: 'Was sich löst, löst sich! siehe er ist mein Bruder von meiner Mutter!' Die Waffe löste sich von ihm. Die beiden Männer erhoben sich und wandten sich voneinander ab. Da ergrimmte die Majestät des Horus gegen seine Mutter Isis wie der oberägyptische Leopard. Da floh sie vor ihm an diesem Tage, an dem der Kampf gegen den Unhold (Set) befohlen war. Da schnitt er den Kopf der Isis ab. Thot (aber) bildete seine Gestalt (neu) durch Zauber und stellte ihn fest als Rinderkopf (?)*) (Deshalb) opfert man an diesem Tage auf ihren Namen und opfert auf den Namen des Thot' (2, 6—3, 6; vgl. *Reich* in *Recueil de travaux philol. egypt. assyr.* 30 (1908) 210. 213.). Ferner zum 16. Mechir: 'sehr gut. Die Majestät des Re betete (?) in Abydos. Isis kam heraus vor ihnen. Harendotes schlug Set und seine Genossen' (17, 5). Zum 19. Thot: 'Die Götter wurden froh, weil an diesem Tage Set in die Hand des [Horus]

*) *Plutarch* (*de Is.*, cap. 19) kennt diesen merkwürdigen und vereinzelten Zug in der Form, daß Isis den gefesselten Typhon, den Horos ihr übergab, freiließ; der ergrimmte Horos riß ihr die Krone vom Haupt, Hermes (= Thot) aber setzte ihr einen rinderköpfigen Helm auf. Nebenbei deutet *Plutarch* (cap. 20) „die abscheuliche Tradition einer Köpfung der Isis" an.

gegeben war' (1, 2). Zum 25. Thot: 'Sechmet zog aus, um die Genossen des Set zu schlagen' (2, 4); die 'Genossen des Set' sollen am 14. Pharmuti vernichtet (?) sein (22, 2).

3. Prozeß zwischen Horus und Set. Ein anderer Zug im Mythus sagt uns, daß Horus und Set nicht miteinander um die Herrschaft kämpften, sondern sie unterwarfen sich einem Gericht der Götter; dieses wies Set ab und wandte Horus den Thron seines Vaters zu. 'Horus wurde mit Set zur großen Halle (?) in Heliopolis geführt, als über die Hoden des Set mit Horus verhandelt wurde (*Pap. Ebers* 2, 3). 'Horus nahm das Haus seines Vaters von dem Bruder seines Vaters vor Geb' (*Pyr.* ed. *Sethe* 1219). Von der Hilfe anderer Götter weiß auch der folgende Bericht aus der Spätzeit (*Pap. Salt* 825. 4, 7—5, 8 nach *Gardiner* unpubl.): Re, Thot, Schow und Tefenet setzten ihren Sohn Horus, Sohn der Isis, Sohn des Osiris, auf den Thron seines Vaters, sie warfen Set nieder und brachten ihn nach der geheimen Richtstätte, wo Horus ihn vernichtete. Dieser Gott ließ sich in Edfu nieder und vernichtete die Seelen der Feinde, die dort waren. Die Götter und Göttinnen schützten Horus. Aber das Blut des Set fiel in das Land von Oxyrhynchos, das Land von Nubt, das Land von Sesesu, das Land der Oase Dachle und das Land der Oase Charge (zu diesen Kultstätten des Set vgl. oben C V). Um zu vermeiden, daß die Seele des Set die Richtstätte verlasse, mache man Wachsfiguren von dem Bösen und zerschneide seinen Namen. — Einen Prozeß zwischen Horus und Set kennt auch *Plutarch* (*de Is.* cap. 19): Nach seiner Besiegung durch Horos verklagte Typhon den Horos bei den Göttern wegen unehelicher Geburt; aber Horos wurde von ihnen auf Betreiben des Hermes als legitim anerkannt. Dann wird Typhon endgültig vernichtet (vgl. unten c 6).

c) Die Mythen von Edfu.

1. Eine Reihe der verschiedenartigsten Erzählungen zwischen Horus und Set sind in ptolemäischer Zeit gesammelt worden von den Priestern von Edfu, die für Horus Behedti, den Sonnengott von Edfu, wie für Horus, den Sohn der Isis, interessiert waren.*) Ein Teil von ihnen gehört ausschließlich der Osirissage an (vgl. oben a); ein anderer stellt eine merkwürdige Vermischung dar zwischen den Sonnenmythen und den Osirissagen (vgl. oben H IV). In diesen Erzählungen (*Meyer, Set-Typhon* 24) haben die Gegner bald die Gestalt von Männern, bald von Tieren; hier kämpfen sie allein, dort helfen andere Götter; hier entflieht der verwundete Set, dort ist Horus in Bedrängnis; gelegentlich ist der Ausgang unentschieden, an anderer Stelle vernichtet Horus den Bösen gänzlich. Diese verschiedenen Redaktionen geben lokale Sagen wieder, in denen alle Details verschieden überliefert sind; deshalb wechselt auch der Schauplatz des Kampfes je nach dem Orte, aus dem die betreffende Fassung stammt.

2. Die erste Erzählung (*Naville, Mythe d'Horus* [Genève-Bâle 1870] p. 6—7. pl. 1—11; unpubl. Bearbeitung von *H. Junker*) schildert, wie Horus von Edfu nacheinander neun Speere in ein Nilpferd stößt, das meist nur der Böse, der Unhold, der Feind u ä. genannt wird. Aber aus gelegentlichen Erwähnungen ergibt sich, daß Set mit ihm gemeint ist: 'Horus lief umher, um Set zu vernichten' (pl. 1). Als das Nilpferd vom dritten Speer verwundet ist, sagt Isis zu Horus: Durch den Himmel schallt 'die Stimme des Wehklagens meines Bruders Set, mein Sohn Horus hat ihn erschlagen' (pl. 3). Endlich 'fällt Set als Nilpferd nieder' (pl. 11). Möglich ist, daß in ihr eine Erinnerung an den Kampf der Diener des Horus (Edfu, Hierakonpolis) und des Set (Nubt, Negade) fortlebt, der sich in frühdynastischer Zeit abgespielt hat. Ein wesentlicher Einschlag ist sicher die Vorstellung von dem Sonnengott, der seine Feinde, die Genossen der Apophisschlange, niederwirft. Aber diese und andere Mythen sind eingeschmolzen in die Handlung des Osirismythus: Horus, der Sohn des Osiris und der Isis, rächt die Ermordung seines Vaters an dem bösen Set; unter Beihilfe des zauberkundigen Thot erstechen Horus und die neun Dämonen Set, der sich in ein Nilpferd verwandelt hat.

3. In der zweiten Erzählung (*Naville* pl. 12—21) ist Set nicht mehr nur der Böse und der Gegner des Osiris, sondern der Herrscher Ägyptens nördlich von Edfu. Re-Harachte der Götterkönig dringt von Nubien aus mit Hilfe seines Sohnes Horus Behedti, des Sonnengottes von Edfu, vor, um seine Feinde niederzuwerfen. Die Gegner haben sich in Krokodile und Nilpferde verwandelt, von denen Horus zunächst bei Edfu 651 Stück tötet (pl. 13). Die Fahrt geht nach dem westlichen Mert-Gau (Oxyrhynchos; vgl. oben C III) gegen 'diese Gefolgschaft des Set, die an diesem Orte ist'. Horus vernichtete 381 der Feinde — da trat Set heraus mit Klagegeschrei und stieß ein Gebrüll aus wie das des Horus Behedti, wenn er den Feind tötet. Horus Behedti kämpfte mit ihm um Mittag und schleuderte den Speer gegen ihn und vernichtete ihn am Erdboden an diesem Orte. Horus Behedti kam und brachte den Feind, dessen Fessel an seinem Halse lag, ... Re sagte zu Thot: Gib die Genossen des Set der Isis und ihrem Sohne Horus; sie sollen mit ihnen tun alles, was ihr Herz begehrt. Da schnitt Horus, Sohn der Isis, den Kopf seines Feindes und seiner Genossen ab vor seinem Vater Re und der großen Götterschaft (pl. 14 bis 15). Nun wird offenbar eine Variante eingeschoben: Horus Behedti und Horus Sohn der Isis in Gestalt von Männern mit Falkenkopf töten gemeinsam 'diesen elenden Feind und seine Genossen'. Da verwandelte Set sich in eine Schlange, indem er brüllte; er drang ungesehen in die Erde ein an diesem Orte (Oxyrhynchos). Re sprach: Der Böse hat seine Gestalt verwandelt in die einer Schlange, indem er brüllte; setze Horus Sohn der Isis als Stab mit Falkenkopf oben auf ihn, damit er gar nicht wieder herauskomme (pl. 16). Dann hebt die Fahrt des Re-Harachte von neuem an, als

*) Zur Darstellung des Kampfes während der Feste von Edfu vgl. oben J II b.

ob der Böse gar nicht vernichtet wäre. Set verbündete sich mit seinen Genossen im nördlichen Gewässer, das in Mittelägypten zu liegen scheint; wieder wirft Horus Behedti die Feinde für Re-Harachte nieder (pl. 16).

4. In völlig veränderte Verhältnisse führt die nächste Redaktion (pl. 21): Als Horus, Sohn der Isis, im Osten von Edfu kämpfte, klagte Isis: 'Mein Sohn ist klein und Set kämpft mit ihm' und bat Horus Behedti: 'Rette Horus vor Set, er kämpft um seinen Thron'. Er fand Horus mit Set kämpfend am Ufer und er rettete Horus vor Set, während der Himmel stürmte und tobte.

5. Eine der folgenden Erzählungen (*Naville* pl. 22—3) berichtet: Set Sohn der Nut nahm die Gestalt eines roten Nilpferdes an und ging nach Elephantine. Horus Sohn der Isis folgte ihm mit Hilfe eines starken Nordwindes, erreichte ihn bei Edfu und warf seine Harpunen gegen ihn. Als der erste Speer die Nase des Nilpferdes zerrissen hatte, floh Set nach Norden samt seinen Genossen, den Krokodilen. In Pe und Dep (der alten Königs-Doppelstadt des Delta) erhält Horus, Sohn der Isis, das Amt seines [Vaters Osiris], nachdem er das rote Nilpferd geschlachtet hatte. Damit wurde er alleiniger Herr des ganzen Landes. — In einer anderen Erzählung (*Naville* pl. 24) ist Horus (nur so genannt!) der Herr von Oberägypten und dem Delta, der auf dem Throne seines Vaters Osiris saß und in dessen Gefolge alle Götter und Göttinnen waren. Er fand [Set], der sich in einen roten Stier verwandelt hatte. Sie kämpften, Horus brachte ihn zu Fall und schnitt seinen Schenkel ab. Der Kampf scheint bei Herakleopolis (Ehnas) gespielt zu haben.

6. Die klassische Überlieferung. Eine der zu den Mythen von Edfu (vgl. oben c 1) gehörigen Darstellungen erwähnt *Eusebius* (*praepar. evangel.* 3, cap. 12): ein heiliges Symbol in Apollinopolis soll aus einem falkenköpfigen Mann bestehen, der mit einer Lanze den Typhon in Gestalt eines Nilpferdes ersticht. Auch Spuren der in Edfu überlieferten Mythen finden sich in der klassischen Überlieferung, der sie ja zeitlich nicht so fern stehen wie die älteren Fassungen (*Jablonski, Pantheon* 2, 60 ff.). *Plutarch* (*de Is.* cap. 50) deutet an, daß Typhon in ein Krokodil verwandelt vor Horus geflohen sei (vgl. *Aelian de nat. anim.* 10, cap. 21). Sonst berichtet er nur wenig von dem Kampf der beiden Götter. Viele der Genossen des Set gingen zu der Partei des Horus, dem Sohne seines Bruders und Vorgängers Osiris, über, darunter auch sein eigenes Kebsweib Thuëris (vgl. Artikel 'Toëris'). Das Kämpfen selbst dauerte viele Tage, endlich übergab Horus den gefesselten Typhon der Isis (vgl. oben b 2). Dann folgt die Klage des Typhon vor den Göttern (vgl. oben b 3). Am Ende wird Typhon nochmals und nun endgültig in zwei Schlachten vernichtet (*de Is.*, cap. 19). *Diodor* 1, 17 kennt als Schauplatz des Kampfes Antaios (= Antaeopolis, vgl. oben C II b). Dieses wird eine lokale Tradition sein, genau so wie die Angaben des späten *Fajjumpapyrus* (*Lanzone, Les papyrus du Lac. Moeris; Pleyte* in *Amsterdam. Akad.* 1886), der den Kampf zwischen Horus und Set (ed. *Lanzone* 1, 36 = *Pleyte* 1, 16), sowie andere Ereignisse der Osirissage an Orte des Fajjums verlegt.

d) Anschließende Darstellungen.

Eine Reihe von bildlichen Darstellungen knüpfen an den Kampf des Horus mit Set an: sie sind sämtlich nach dem neuen Reich entstanden und schließen sich den in dieser Zeit gültigen Fassungen des Mythus an. Die Inschriften mit den Mythen vom Kampf in Edfu (vgl. oben b) sind von einer Reihe von Darstellungen begleitet, die zum Teil auf ältere Vorbilder zurückgehen. Auf den Kampf bezieht *Pleyte* (*Religion* pl. 9, 1 zu p. 184) die Leidener Statue eines Horus, der auf einer Antilope (ohne Hörner, ziemlich lange Ohren) steht. Auch bei den zahlreichen Stelen der Spätzeit mit einem Bilde des Horuskindes, das auf Krokodilen steht und Schlangen erwürgt, könnte Set als der Böse gemeint sein, der diese Tiere sendet (vgl. *Golenischeff, Die Metternichstele*, Lpzg. 1877). In der Darstellung der Osirismythen im Opet-Tempel zu Karnak (Ptol. IX.) schlägt Horus neben dem auf der Bahre liegenden Osiris mit der Keule einen Mann mit Eselskopf nieder, den er an den langen Ohren faßt (*Lepsius, Denkm.* 4, 29 b). Eine Bronze römischer Zeit (Berlin 13201) stellt Horus dar, der mit der Lanze nach Set sticht; ähnlich eine Terrakotte (Berlin 9685 = *Erman, Religion* Abb. 148), die den Set weggelassen hat. Die interessanteste Darstellung dieser Art findet sich auf einer Sandsteinplatte im Louvre (*Clermont-Ganneau* in *Rév. archéol. NS* 32 [1876] 196. 372. pl. 18 [reprod. in *Roschers Lexikon* Bd. 1, Sp. 2747]. 34 [1877] 23; vgl. *Clermont-Ganneau, Etudes d'archéol. orient. I* [*Bibl. Ecole haut. étud.* 44, Paris 1880] 78): der falkenköpfige Horus in römischer Tracht, auf einem Pferde reitend, ersticht ein Krokodil.

e) Das Horusauge.

1. Die Mythen. Bei dem Kampf soll Set dem Horus das Auge verletzt und Horus die Hoden des Set beschädigt haben; Horus gewann sein Auge wieder zurück und gab es dem Osiris. Auf diesen in den Einzelheiten überlieferten Zug des Mythus wird häufig angespielt, ohne daß wir ihn ganz verständen. 'Set hat das Auge des Horus verletzt, als seine Hoden verstümmelt waren' (*Pyramidentexte* ed. *Sethe* 594; vgl. 679). Andere Stellen sprechen von der Zeit, als 'das Horusauge noch nicht ausgebohrt, die Hoden des Set noch nicht abgeschnürt waren' (*ebend.* 1463); und von 'allem Bösen, das Set gegen dich (Horusauge) getan hat' (*ebend.* 1595). 'Horus nimmt sein Auge dem Set (wieder) weg, er gibt es dir (Osiris), dieses sein süßes Auge' (*ebend.* 591). Viele von den Sprüchen zu Opfergaben enthalten ein Wortspiel oder eine Anspielung auf die Verletzung des Horusauges durch Set; das Opfer (= Horusauge) war verletzt, nun wird es geheilt und dem Toten (= Osiris) zur Speise gereicht (*ebend.* 20—80 passim). Eine Opferspeise 'ist das Auge des Horus, das er von Set erlangt

hat' (*ebend.* 65; ähnlich 95); eine andere: 'das Horusauge, das sich an der Stirn des Set befindet' (*ebend.* 84). — Im *Totenbuch* (ed. *Naville*, Kap. 60—62, 4) sagt der Tote im 'Spruch, um sich in der Unterwelt des Wassers zu bemächtigen': 'Gebt, daß ich mich des Wassers bemächtige, wie Set seinen Feind ergriff an jenem Tage des Unheils der beiden Länder'. Das Horusauge könnte auch gemeint sein bei: 'Set muß alles ausspeien, was er verschlungen hat' (*Totenbuch* ed. *Lepsius*, Kap. 108, 4; s. u. *Plutarch*). Im Tempelritual ist bei dem Wegziehen des Riegels vom Torflügel des Schreines zu sprechen: 'Der Finger des Set wird gezogen von dem Horusauge, damit es wohl sei' (*Mariette, Abydos* 1 p. 58). Nach *Plutarch* (*de Is.* cap. 55) soll Typhon dem Horus das Auge bald verletzt, bald ausgerissen und verschluckt haben; dann gab er es dem Helios zurück.

2. Kosmische Deutung. Der Kampf zwischen Horus und Set ist von den Ägyptern selbst schon in früher Zeit kosmisch gedeutet worden auf die Abnahme des Lichtes; im Anschluß an *Plutarch* (s. u.) faßt *Brugsch* (*Religion* 452—67) dies als den eigentlichen und ursprünglichen Sinn des Mythus (vgl. *Ed. Meyer* in *Roschers Lexikon* Bd. 1, Sp. 2745). Sonne und Mond sind die Augen des Horus (*Plut. de Is.* cap. 52); also beschädigt Set, der Horus im Gesicht verwundet hat, auch die beiden Gestirne. Indem er ein Stück von der leuchtenden Sonne abreißt, entsteht die Sonnenfinsternis. Indem er den Mond stückweise verkleinert, nimmt dieser dauernd ab (oder wird ebenfalls verfinstert). In beiden Fällen macht Thot den Schaden wieder gut: er heilt das verletzte Auge und füllt den Mond wieder auf. Alle diese Bezeichnungen sind nirgends klar ausgesprochen, aus den vieldeutigen und sich widersprechenden Anspielungen lassen sie sich mehr ahnen als belegen.

Im *Totenbuch* enthalten schon die Texte aus dem mittleren Reich die Umdeutung auf die Sonnen- und Mondesfinsternis, bei der Thot, der Schiedsrichter des alten Mythus und zugleich Mondgott, einen hervorragenden Platz einnimmt. Mit dem Tag des 'Unheils' (nšn), der aus dem Kampf zwischen Horus und Set bekannt ist (vgl. oben b c), wird angespielt auf die 'Verfinsterung (nšn) des Mondes' (*Lepsius, Denkm.* 3, 256, 7; *Brugsch, Hierogl.-demot. Wörterbuch* [Lpzg. 1868] 811; *Chabas* in *Mélanges égyptol.* 2 sér. [Chalon 1864] 73 bis 107). In dem sehr alten Text des 17. Kapitels (*Lepsius, Älteste Texte des 1bchs* 31, 26 ff.) sagt der Tote: 'Ich habe das Horusauge gefüllt, als es beschädigt war an jenem Tage des Kämpfens der beiden Gegner. (Kommentar: Dieser Tag ist der Kampf des Horus mit Set; er ward den Unrat (?) in das Gesicht des Horus, während Horus die Hoden des Set ausriß. Thot aber ist es, der es mit seinen Fingern [wieder gut] gemacht hat). Ich erhob das Haar am Uzat-Auge zu seiner Zeit des Unheils (= Verfinsterung, nšn). (Glosse: Das ist das rechte Auge des Re', nämlich die Sonne; auch hier heilte Thot).

Plutarch (*de Is.*, cap. 44) berichtet von der Übertragung des Osirismythus auf die Finsternisse: der Mond sinkt verdunkelt in den Erdschatten ein wie Osiris in den Sarg. Die Zerstückelung des Osiris (*ebend.* 62) deutet auf die Abnahme des Mondes in der zweiten Hälfte des Monats. In beiden Fällen ist Typhon die Ursache der Verfinsterung. Ferner (*ebend.* 55): die verderbliche Kraft im Weltall, die ja Typhon ist, verpestet Gewässer und Lüfte, sie steigt und türmt sich bis zum Monde, indem sie oft das Leuchtende trübt und schwärzt, wie die Ägypter glauben.*) Die Verletzung soll die monatliche Abnahme des Mondes andeuten; die Verstümmelung aber die Verfinsterung, welche die Sonne heilt, in dem sie den aus dem Erdschatten entflohenen sogleich wieder beleuchtet.

f) Vereinzelte Mythen von Horus und Set.

Aus einer vereinzelten Erzählung (*Totenbuch*, Kap. 112) wissen wir von einer Begegnung des Horus und Set, bei der Set sich in ein schwarzes Schwein verwandelte und das Auge des Horus durch bösen Blick o. ä. schädigte (vgl. unten M III 1).

Noch merkwürdiger ist der Versuch des Set, päderastisch mit Horus zu verkehren, wir kennen ihn nur aus einem Text des mittleren Reichs (*Pap. Kahun* ed. *Griffith* [London 1898] *Horus and Set*), dessen Zusammenhang nicht zu ermitteln ist. 'Die Majestät des Set sagte zur Majestät des Horus: Wie schön ist dein Hinterer. Die Majestät des Horus sagte: Hüte dich! . . . Die Majestät des Horus sagte zu seiner Mutter Isis: Set [forderte] das Erkennen (Coitus) von mir. Sie sagte zu ihm: Wenn er es dir ein zweites Mal sagt, so sage du ihm: Es schmerzt mich, denn du bist schwer auf mir. Meine Kraft trägt nicht deine Kraft. So sage ihm!' Trotzdem scheint Isis ihm aber Anweisungen zu geben, wie er sich zu verhalten habe, 'wenn er dir die Kraft gegeben hat'. — Man könnte versucht sein, mit dieser Geschichte die Statuen in Koptos in Zusammenhang zu bringen, die *Plutarch* (*de Is.* 55) erwähnt: Horus hält das Glied des Set in der Hand. Aber sollte hier nicht eine Verwechslung mit Statuen des ithyphallischen Min von Koptos vorliegen, der sein eigenes Glied in der Hand hält? (Abb. bei *Capart, Primitive Art* [London 1905] Fig. 166).

K. Set als böser Gott.

I. In den Texten.

a) Die bisherige Darstellung der Mythen, die sich an Set knüpfen, hat ihn als einen angesehenen und mächtigen Gott erscheinen lassen wie die anderen Götter. Der Lokalgott der oberägyptischen Städte, der Töter der Feinde des Sonnengottes und auch der in Donner und Erdbeben sich offenbarende Naturgeist hat vielleicht furchtbare Züge, aber gewiß keine bösen. Anders in den unterägyptischen Osirissagen: dort ist er ein Brudermörder und ent-

*) Typhon soll das Auge des Horus bald verletzt, bald ausgerissen und verschluckt haben, dann gab er es dem Helios zurück.

hält er dem rechtmäßigen Erben den Thron vor; diese seine Rolle, in der er seit dem Anfang der historischen Zeit im ganzen Lande bekannt ist, hat ihn zum typischen Bösewicht gestempelt. Daneben treten dann, je später desto häufiger, noch andere Gelegenheiten hervor, bei denen er, besonders den Toten gegenüber, als Unhold erscheint; er wird auch zum Apophis, dem Sonnenfeind, den er nach dem alten Mythus einst getötet hatte (*Totenbuch*, Kap. 7. 15, 7. 39). — *Brugsch, Thesaurus* 4, 724 hat 39 Götterlisten (vgl. oben D I a) zusammengestellt; in den 14 älteren von ihnen ist Set richtig angegeben; von den späteren Listen überspringen 13 ihn, 4 mal ist sein Name ausgemeißelt; in den übrigen Fällen sind andere Götter (vgl. unten III a—c) für ihn eingetreten (*Brugsch, Rel.* 541).

b) In den *Pyramidentexten* ist 'das was Set getan hat' (N 773) sprichwörtlich geworden für etwas Böses. Im *Totenbuch*, und zwar schon in den Texten des mittleren Reichs, sagt eine Glosse: 'Jener Gott, der die Seelen raubt und die Sünder (?) verschluckt (?) und von Aas lebt — das ist Set' (*Lepsius, Älteste Texte* 4, 55); der Text des neuen Reiches (*Naville, Totenbuch*, Kap. 17, 87) setzt noch hinzu 'der Genosse der Finsternis' und 'vor dem sich die Schwachen fürchten'. In den Gräbern der Könige der 19. Dynastie, deren Namen den Bestandteil 'Set' enthalten, wird das Schriftzeichen für Set ersetzt durch das des Osiris (*Lepsius, 1. Götterkreis* 207); offenbar wollte man den Namen des Bösen auch in der Schrift vermeiden, wie man im mittleren Reich die Krallen der Vögel fortließ und die Schlangen zerschnitt, deren Bilder dem Toten hätten schaden können. Im Grab des Setnacht (*Lepsius, Denkmäler* Text 3, 209 ff.) ist sein Name im allgemeinen mit dem Osiriszeichen geschrieben, auf dem Sarkophag (*ebend.* 214) jedoch mit dem Setzeichen. Im Grab Sethos I. (*ebend.* 216 ff.; *Lefébure, Hypogées Royaux de Thèbes* [*Mém. Mission franç.* Caire 2, Paris 1896]) steht im ersten Gang stets ursprünglich das Zeichen des Osiris; in der ersten Kammer ist Set geändert in ein farbloses Zeichen für Gott ; in den hinteren Kammern ist durchgängig das Osiriszeichen teils eingesetzt, teils ursprünglich. Auch im Osiristempel Sethos I. zu Abydos ist überall das Setzeichen vermieden; ebenso ist Set in der Götterliste weggelassen (*Mariette, Abydos* 1 pl. 34 b). Im Grab Sethos II. (*Lepsius* 3, 215) ist über dem Eingang Set verbessert in Osiris, ebenso an der Decke; im übrigen ist Osiris ursprünglich. In den Götterlisten (vgl. oben D I a), die in den Königsgräbern vorkommen (*Brugsch, Thesaurus* 4, 724—30 nr. 12—4), ist Set kurzerhand weggelassen; z. B. bei Sethos I. (*Naville, Litanie de soleil* 2 Taf. 2, 11), bei Sethos II. (*ebend.* Taf. 24, 11) und bei Ramses IV. (*ebend.* Taf. 34, 11). Ebenso ist Set übergegangen in der Götterliste auf den Naos Louvre D 29 aus Mareotis, Dyn. 26 (*Brugsch, Thes.* nr. 20) und auf allen Denkmälern der ptolemäischen und römischen Zeit (*ebend.* passim).

c) Es ist merkwürdig, daß zur gleichen Zeit Set immer noch seine angesehene Stellung im Pantheon einnimmt in den Reliefs und Inschriften der Tempel (zu Einzelheiten vgl. jedoch unten III a); seine Ausmerzung hat also im Totenkultus und im Osiristempel von Abydos (oben b am Ende; unten III a) begonnen. Am Ende der 19. Dynastie ist Set noch der gefeierte Staatsgott (vgl. oben E III), dessen Tempel in Tanis (C VI b) und an anderen Orten blühen und noch von Ramses III. (Dyn. 20) beschenkt werden (C I. III. IV). Von einem Kultus nach dieser Zeit wissen wir nichts mehr; abgesehen von dem Orakel des Sutech zur Zeit des Scheschonk (Dyn. 22) in der Oase el-Dachle (C V b). Die Reliefs des Hrihor (Dyn. 21) im Chonstempel zu Karnak stellen Set und Horus als Landesgötter dar, die dem König die Kronen bringen (*Lepsius, Denkm.* 3, 246 c; oben E II a 4), und auch in den Götterlisten (oben D I a und K I a am Ende) hat er unverändert seinen Platz (vgl. oben C VII). In der 22. Dyn. ist 'Nubti, Herr des Südlandes, der große Gott; er gebe jede Stärke und jede Kraft' neben den anderen Göttern dargestellt (*Naville, Festival hall of Osorkon II.* pl. 12). In der 25. Dynastie der nubischen Könige nennt die Stele des Pianchi (oben F III) 'Nubti, Ersten des Südens' neben Mont; und sein Sohn Schabaka hat den Mythus von der Teilung des Reiches durch Geb unter Horus und Set (oben E I a 1) im Tempel von Memphis von Papyrus auf Stein übertragen lassen. Vereinzelt kommt ein 'Priester des Set Amasis' auf einem Skarabäus der 26. Dynastie Leiden O 95 vor (*Wiedemann, Proceed. Soc. Bibl. Arch.* 8 (1886) 92 nr. 1). Das sind die letzten Erwähnungen des Set als eines guten und angesehenen in den Tempelinschriften; muß ein Schreiber dieser Zeit bei dem Abschreiben alter Texte den Namen des Set schreiben, so löscht er ihn sogleich wieder aus (*Berlin, Ritual-Papyrus der 22. Dyn.*).

d) In den Tempeln der griechisch-römischen Zeit sind alle Mythen, die sich an Set knüpfen, unterdrückt bis auf den einen, daß er Osiris ermordet hat; er ist ein Scheusal, das die Tat immer wieder verüben will und deshalb zurückgetrieben werden muß durch Zaubersprüche und durch die Macht der Götter. In Denderah ist man sogar so weit gegangen, daß diese Abwehr mit der Vertreibung des Set endet und der gute Osiris gar nicht ermordet wird (oben J I c 3); wenn man den Namen des Set mit dem Bilde seines Tieres schreibt, so steckt man diesem Ungeheuer ein Messer in den Kopf: . Das Niederstechen des bösen Set ist zum typischen Tempelrelief geworden, z. B. sticht Kaiser Augustus in Philae einen nackten Mann, den er gefesselt hält, mit der Lanze nieder (*Lepsius, Denkmäler* 4, 75 d). Die späten Festkalender lassen bei der Angabe der Schalttage, an deren jedem ein Gott geboren ist, den 3. Schalttag aus; sie wollen offenbar absichtlich den Geburtstag des Set (vgl. oben D II b) ausmerzen (*Brugsch, Drei Festkalender des Tempels von Apollinopolis Magna* [Leipzig 1877] S. 8. 11. 29). In Edfu,

dem Tempel des Sonnengottes Horus, ist Set auch der Feind der königlichen Tagesseele, der ihr Licht immer wieder zu trüben sucht (vgl. die Mythen oben J II b). Doch sind in den Inschriften von Edfu, die ja Abschriften älterer Texte enthalten, versehentlich einige Stellen stehen geblieben, in denen Set noch als einer der alten großen Götter erscheint. In einem der Sonnenmythen (oben J II b 3) hat man die Erwähnung des Set nicht getilgt in der Anrufung an die 'Genossen des Re, Genossen des Schow, Genossen des Geb, Genossen des Horus, Genossen des Set' (*Naville, Mythe d'Horus* pl. 19, 20; die Reihenfolge der Götter ist die gleiche wie in den alten Götterlisten, vgl. oben D I b). Eine Gauliste läßt dem Sutech die Früchte der Oase el-Charge (oben C V a) dargebracht werden (*Rochemonteix, Edfou* 1, 469). Vier verschiedene Formen des Sutech sind unter den Göttern der Nekropole von Edfu (*ebend.* 2, 52, pl. 40d; vgl. oben C III). Es ist bemerkenswert, daß in den beiden letzten Fällen der Gottesname Sutech wie im neuen Reich geschrieben ist; aus dieser Zeit stammt also die Vorlage zu den Texten, und man hat diesen Sutech vielleicht gar nicht einmal für identisch gehalten mit dem Osirismörder, dessen Namen man gewohnheitsgemäß ganz anders zu schreiben pflegte.

e) In den vulgären Zaubertexten der griechisch-römischen Zeit (vgl. unten L II) spielt Set keine bessere Rolle als in den Tempeln. Er ist der Böse, vor dem man sich schützen muß, oder dessen Macht man sich bedient, um anderen zu schaden; auf ein Amulett, wohl schon aus christlicher Zeit, ist er mit roter Tinte gezeichnet am Ende einer Reihe von schwarzen Göttergestalten (*Leemans, Monum. Burgerl. Leben* pl. 170: Leiden J 356; vgl. unten L III b 5). So haben denn auch die Griechen den Typhon der Osirissage als einen 'gewalttätigen und gottlosen Mann' (*Diodor* 1, 21) kennen gelernt; wo er sich in der Natur offenbart, ist er eine verderbliche Macht (*Plutarch, de Is.*, vgl. oben G I). *Jablonski* (*Pantheon* 2, 75) hatte aus der klassischen Überlieferung von Set den Eindruck eines malus genius.

II. Tilgung des Set.

Nach der Zeit der nubischen Könige (Dyn. 25; vgl. oben c) hat man angefangen das Bild des Set und seinen Namen auszumeißeln, wo man ihn fand; dieselbe 26. Dynastie, die so pietätvoll die Vergangenheit wiederaufleben ließ, mag das fanatische Zerstörungswerk begonnen haben. Man sandte Steinmetzen aus, die in den Darstellungen und Inschriften der Tempel und Gräber, an den Wänden wie auf Altären, Kapellenuntersätzen und Statuen nach dem verhaßten Bilde suchten. Sie haben ihr barbarisches Handwerk gründlich betrieben, und achteten besonders auf das merkwürdige Tier des Set; so entging ihnen der Gott, oder sie schonten seine Figur absichtlich, wo er menschenköpfig dargestellt war (vgl. unten M I). Die Lage muß schwierig gewesen sein für diejenigen Tempel, in denen Set bisher als Hauptgott verehrt worden war. Welchen Ausweg man in Oberägypten wählte, wissen wir nicht; in Tanis ging man zu Osiris, Isis und Horus über, die nun Herren von Tanis wurden (*Daressy* in *Réc. trav.* 15 [1893] 150ff.). Im ptolemäischen Tempel von Dendera schreitet in einer Prozession von Göttern einer des Namens: 'gewaltig an Kraft, Herr von Bubastis, großer Gott, wohnend in Dendera, gewaltig an Gebrüll, gewaltig an Schrecken, gewaltig an Kraft, mit starker Hand, der die Feinde schlägt' (*Dümichen, Geogr. Inschr.* [Lpzg. 1866] 2, pl. 46, 17). Dieser namenlose Gott muß nach den Beiworten Set sein; sein Name stand in der Vorlage am Anfang der Beischrift und man ließ ihn kurzerhand weg. — Eine Götterliste (vgl. oben D I a) in Dendera läßt Set ohne weiteres aus, so daß sie nennt: Osiris, Isis, Horus, Nephthys, Hathor (*Lepsius, Denkm.* 4, 56 a). In dem Grabe Sethos I. (vgl. oben I b) steht in dem Namen des Königs, in dem man das Zeichen für Set vermeiden wollte, statt dessen ein farbloses Zeichen für Gott ; denselben Ausweg wählte man in Privatgräbern, wo man den Namen des Set nicht durch den eines andern Gottes ersetzen konnte (*Schiaparelli, Libro dei funerali* tav. 50—51. 65).

III. Ersetzung des Set.

In einer Reihe von typischen Tempelreliefs oder von Götterlisten, die nach herkömmlicher Weise und nach dem Zusammenhang der Mythen Set enthalten müßten, ist dieser Gott durch einen anderen ersetzt; es macht dem Ägypter nichts aus, daß der fremde Gott an einer Stelle steht, an die er inhaltlich nicht gehört. Wir sehen für Set von der 18. Dynastie ab den Thot eintreten, von der 19. Dynastie ab auch Horus; selten andere Götter. Es ist merkwürdig, daß diese Ersetzung des Set schon in einer Zeit nachzuweisen ist, aus der wir sonst noch nichts von seiner Mißachtung oder Verfolgung wissen.

a) Durch Thot.

Eine Götterliste (vgl. oben D I a) in Medinet Habu (Thutm. III.) enthielt ursprünglich richtig Osiris, Isis, Set, Nephthys usw.; man gab dem Set, der mit dem Kopf seines Tieres dargestellt war, nachträglich einen Menschenkopf und die Beischrift 'Thot, Herr des Himmels' (*Lepsius, Denkm.* 3, 37, 3). In der Darstellung der Reinigung des Königs durch Horus und Set (vgl. oben E II a 3) ist Set durch Thot ersetzt worden in Amada (*Lepsius, Denkm.* 3, 65 d, Amenophis II.) und in Karnak (*ebend.* 3. 238 a, Dyn. 20), wo in der dazu gehörigen Formel versehentlich der Name des Set stehen geblieben ist. Auch Amenophis III. wird von Horus und Thot gereinigt (*Wilkinson, Manners and Customs*, Suppl. pl. 77, 1); ebenso Sethos I. in Gurna (*Lepsius, Denkm.* 3, 132 l. m). Sethos I. wird in Abydos auch von Horus und Thot gekrönt (*Mariette, Abydos* 1 pl. 30c.; vgl. oben E II a 4), und sie binden die Landespflanzen an seinem Thron zusammen (*ebend.* 31a; vgl. oben E II a 1); in Abydos, der alten heiligen Stadt des Osiris, hatte man offenbar geflissent-

lich den Set gemieden, schon in einer Zeit, zu der seine Ausmerzung sonst nur vereinzelt zu belegen ist; eine Götterliste von Sethos I. läßt Set und Nephthys ganz aus: Osiris, Isis, Horus, Hathor (*Brugsch, Religion* 130); vgl. oben I b.

Im *Totenbuch* (Kap. 42, 8) ersetzen einige Handschriften bei der Angabe der Götter, welche die Körperteile schützen sollen, den Set durch Thot, während andere Set beibehalten. In den Tempeln der griechischen Zeit ist Set durchgängig getilgt. Zwei Götterlisten im Chonstempel von Karnak ersetzen ihn durch Thot: Osiris, Isis, Thot, Nephthys, Horus, Hathor (*Lepsius, Denkm.* 4, 10: Ptol. Philadelphus; ähnlich *ebend.* 66a). In Philae wird Ptolemäus II. von Horus und Thot gereinigt (*Bénédite, Philae* pl. 27, 2); und eine Liste in Philae setzt Thot für Set ein in: Osiris, Isis, Thot, Nephthys, Horus, Hathor (*Lepsius, Denkm.* 4, 31a, Ptol. IX.). In der Liste von 39 Neunheiten (vgl. oben D I a), die *Brugsch, Thesaurus* 4, 724—30 zusammengestellt hat, ist Set fünfmal ersetzt durch Thot: einmal unter Thutmosis III. (*Champollion, Notices descriptives* 1, 715, Theben); sonst in ptolemäischer Zeit (nr. 26—29. 39), meist in Tempeln (*Champollion l. c.* 2, 237. 205), einmal auf einem Turiner Papyrus (*Brugsch, Dictionnaire Géographique* [Leipzig 1879] 1068).

b) Durch Horus.

Die Ersetzung durch Horus beginnt scheinbar später und ist nicht so häufig zu belegen, trotzdem ist Thot aber vielleicht nur da eingesetzt worden, wo ein Horus unmöglich war, denn in den meisten der fraglichen Stellen, an denen Set ersetzt werden mußte, treten ja Horus und Set zusammen auf. In einer Darstellung in Medinet Habu, in der Ramses III. dem Set-Nubti Wein darbringt, ist der Kopf des Gottes in den eines Falken verwandelt; die Änderung ist sorgfältig, der Name des Set ist teilweise ausgemeißelt (*Lepsius, Denkm.* 3. 214d). Auf dem Naos aus Saft el-Henne (Dyn. 30) ist als der Gott, der im Vorderteil des Sonnenschiffes den Apophis tötet (vgl. oben H I. II), genannt 'Horus der starkarmige' (*Naville, Goshen* pl. 1, rechts 4). Die Götterlisten in Dendera ersetzen Set durch Horus (*Lepsius, Denkm.* 4. 59b: Ptol. XVI.; *ebend.* 83a: Trajan). Ähnlich nennt eine Liste in Philae: Osiris, Isis, Horus, Nephthys, Horus, Hathor (*ebend.* 29a, *Ptol.* 9). In den 39 Neunheiten (oben D I a), die *Brugsch, Thesaurus* 4, 724—30 zusammengestellt hat, ist Set achtmal ersetzt durch Horus und zwar in nr. 23 u. 28 (Theben, ptolem. Tempel) durch Harocris; in römischen Teilen des Tempels von Dendera durch 'Horus' (nr. 32. 34) oder 'Horus, Sohn der Isis' (nr. 37) oder 'Horus, Sohn der Isis, Sohn des Osiris' (nr. 31) oder 'Horus, Sohn der Isis, Erbe des Osiris' (nr. 33); endlich auf dem Sarg des Panohemise (röm.) in Wien durch Harendotes (nr. 15).

c) Durch andere Götter.

Eine Darstellung der Sonnenbarke zeigt vorn einen Mann mit einer Krone des Sobk, der die Apophisschlange ersticht (vgl. oben H I); er heißt 'Sobk . . ., der den Apophis niederwirft vorn in der Barke des Re' (*Roellini, Monum. Culto* pl. 46, 2). Eine Bronze der Sammlung Hofmann stellt Set mit dem Kopfe seines Tieres dar, doch ist dieser umgearbeitet in den eines Widders, des Tieres des Chnum (*Maspero, Hist. anc.* 1 [Paris 1895] 133). Bei der Wiedergabe eines Pyramidentextes in Edfu aus ptolemäischer Zeit ist für Set Geb eingesetzt worden (*Junker, Stundenwachen in den Osirismysterien* [= *Denkschr. Akad. Wiss. Wien.* 54, 1910] 69).

I. Set bei Zauberern und Gnostikern.

1. In älterer Zeit.

a) 'Der Zauberreiche'.

Ein altes Beiwort des Set ist 'groß an Zauber'; die Verbindungen, in denen es vorkommt, machen es wahrscheinlich, daß es nicht dem Set der unterägyptischen Osirissagen, sondern dem Lokalgott des oberägyptischen Nubt angehört. Dadurch erklärt es sich, daß das Beiwort selten ist und in späterer Zeit überhaupt nicht mehr vorkommt. Auf den Statuen des Sesostris I. aus Lischt, an deren Thron Horus und Set die Landespflanzen zusammenschnüren (vgl. oben E II a 1), heißt der Gott 'der Zauberreiche, der in Nubt ist' (*Gauthier-Jéquier, Fouilles de Licht* = *Mém. Inst. franç. Caire* 6 p 35 ff.). In Karnak läuft Thutmosis III. zu Amonre zwischen Horus von Edfu und '[Set Nubti], Herr von Oberägypten, Herr des Himmels, groß an Zauber, Sohn der Nut, gewaltig an Kraft, Erster von Sesu' (*Lepsius, Denkm.* 3, 33g); an anderer Stelle heißt er 'Nubti, groß an Zauber, Erster von Sesu, Herr von Oberägypten' (*ebend.* 35a).

b) In Zaubertexten.

In den Zaubertexten des neuen Reiches (bearbeitet von *Gardiner*, unpubl.) spielt Set eine große Rolle, er ist meist der Bösewicht, der Osiris ermordet und Horus verfolgt hat und auch weiter in seinem Zorn Unheil anrichtet; man sucht sich deshalb durch Zauberformeln gegen ihn zu schützen, oder man bedient sich seiner, um die Bösen durch ihn vernichten zu lassen. Die gutartige Natur des Set ist auch vorhanden, kommt aber seltener zum Ausdruck. In der großen Sammlung von Zaubertexten im *Leidener Pap. J* 345 (ed. *Leemans, Aegypt. Monum.* Leyden) spricht der Zauberer oft von den 'Gewalttaten des Set' (Vs G 2, 13) und den 'zahlreichen Giften des Set (Vs 5, 4 = Rs G 2, 11); er droht: 'Set wirft deine Stadt um' (*Vs.* 1, 9) oder identifiziert sich selbst mit dem Gott: 'Ich bin Set; ich herabgestiegen vom Himmel, um auf deinen Nacken zu treten' (Vs 4, 7 = Rs G 2, 3). In einem Schutzzauber (*Pleyte-Rossi, Papyrus Turin* 124, 1) heißt es: 'Die Schlange bemächtigt sich seiner (des NN) nicht; er ist Sechmet, sie wütet nicht gegen ihn: er ist Set der Kraftreiche'. Der *Epagomenen-Papyrus* Leiden J 346. 2, 11 ff. (*Chabas, Calendrier de jours fastes et néfastes* 104 ff.) stellt die Schalttage

zusammen, die für gefährlich galten; am 3. Schalttag, dem Geburtstage des Set, ruft der Zauberer zu 'Set, Herr des Lebens, vorn in der Barke des Re: Rette mich vor jeder bösen Stimme (= Rede) dieses Jahres!' *Plutarch* (*de Is.* cap. 12) berichtet, daß die Könige den dritten der Schalttage für Unglück bedeutend hielten, weil Typhon an ihm geboren war, und sie arbeiteten an ihm weder, noch pflegten sie sich bis zur Nacht.

In dem magischen *Papyrus Harris* (ed. *Chabas, Chalon* 1860; übersetzt in *Brugsch, Rel.* 717) ist in den Liedern an Sonnengötter, die ihre Feinde bezwingen, ein Krokodil Magu (Mg) erwähnt, das von Onuris, dem Schützer des Sonnengottes, vernichtet wird (2, 2). Angehängt ist eine Beschwörung des Krokodils: 'Zurück Maga, Sohn des Set, schlage nicht mit deinem Schwanze, packe nicht mit deinen Pfoten, öffne nicht dein Maul! Das Wasser verwandelt sich vor dir in feurige Flammen, du bist gefesselt an die großen Schiffe — ... des Re, an die vier kupfernen ..., die vorn an der Barke des Re sind. Stehe Maga, Sohn des Set! Siehe ich bin Amon Kamephis' (6, 5 ff.). Hinter Beschwörungen von Krokodilen steht ein Anruf an einen Riesen von 7 ½ Ellen, der in einen großen Kasten gelegt werden soll: 'Magi, Sohn des Set, kommt, er öffnet ihn; er sieht den, der in ihm (dem Kasten) ist, er hat ein Affengesicht und Pavianshaar. Wehe, wehe (?)! Feuer, Feuer! Ich bin es nicht, der es gesagt hat; ich bin es nicht, der es wiederholt hat; Magi, Sohn des Set, hat es gesagt, er hat es wiederholt' (9, 5—11).

II. In griechischer Zeit.

Auch die bald griechisch, bald ägyptisch (demotisch) geschriebenen Zauber der griechischen Zeit sind voll von Beziehungen zu Set. Das nicht mehr durch Anschauung bekannte Tier des Gottes war als Esel gedeutet worden; deshalb bedarf der Zauberer eines Eselkopfes und des Eselsblutes, wenn er spricht: 'Ich rufe dich an, den in der leeren Luft Hausenden, Schrecklichen, Unsichtbaren, Allmächtigen, den Gott der Götter, den Verderbenbringer und Verwüster, der ein wohlgeordnetes Haus haßt, wie du herausgeworfen wurdest aus Ägypten, und außerhalb des Landes wurdest du zubenannt „der alles Zerbrechende und nie Besiegte" Ich rufe dich an, Typhon-Set! Schlage NN mit Kälte und Fieber, er hat mir Böses getan und hat das Blut des Typhon vergossen ... deswegen tue ich dieses' (*Thompson, Magical Papyrus* 145).

In einem anderen griechisch-demotischen Zauberpapyrus (*Leiden* J 384 ed. *Leemans, Monum.* 2, 226) ist der angerufene, furchtbare Gott dargestellt als eselsköpfiger Mann, der zwei Lanzen hält; auf seiner Brust steht sein Name ΧΗΘ (reproduziert bei *Pleyte, Religion* pl. 9, 6 = *Lanzone, Dizion.* tav. 358, 3 = *Salvolini, Campagne de Ramses le Grand* p. 21. pl. 32). Wir sind nun schon in die christliche Zeit hinübergetreten, aus deren Synkretismus wir noch einige für uns interessante Züge kennen.

III. Bei den Gnostikern.

a) Die Sethianer.

Als der Gnostizismus das Erbe der ägyptischen Religion antrat, ging auch Set-Typhon in den beiden Rollen, die er in den heidnischen Zaubern gespielt hatte, in die Zaubersprüche der Christen über. Einerseits war Set immer noch der grausige wütende Unhold, der nichts als Böses anrichtete und den man sich durch Gebete freundlich stimmen wollte; aber dieser Zug verlor sich je länger desto mehr bei den Gnostikern. In der anderen Rolle wuchs die Bedeutung und Macht des Gottes immer stärker: man bediente sich seiner, den man als Gewaltigen und Kraftreichen kannte, um durch ihn Götter und Dämonen in Schach zu halten und um andere Menschen zu schädigen. So wurde Set-Typhon zu dem eigentlichen Gott des Schadenzaubers.

Unter den Gnostikern bildete sich die Sekte der Sethianer, die uns als '*hi, qui se Thetianos appellant*' bei *Origenes* (*Tit.* 3, 10. 11; *Hilgenfeld, Ketzergeschichte* 48) überliefert sind. Die Sekte bestand in Ägypten bis ins 4. Jahrhundert; aus Rom haben wir die Bleitafel eines ihrer Mitglieder von etwa 400 n. Chr. Sie nennt sich nach Seth dem Sohne des Adam, und in ihrer Anthropogonie sind Set und sein Weib Norea die Stammeltern (*Irenaeus elench.* 1, 30, 9). Die Grundzüge ihrer Lehre sind dem alten Testament entnommen; andererseits haben sie eine Kosmogonie von griechischer Herkunft, in der aus dem Zusammenprallen von Prinzipien Himmel und Erde, dann Licht und Geist entstehen. Der biblische Set, der sich in Jesus Christus offenbart hat, wächst den Sethianern zusammen mit dem Gott Typhon-Set der Ägypter; so wird Christus-Seth-Typhon zu einer einzigen Persönlichkeit, ihrem höchsten Gotte. Er ist dargestellt in dem am Kreuze hängenden Mann mit Eselkopf, den ein Sethianer in Rom an die Wand des Pädagogiums am Palatin gezeichnet hat (vgl. *F. X. Kraus, Realencyklopädie* 2, 774); neben dem Eselkopfe des Gekreuzigten steht als heiliges Symbol das Y, das auch auf den Bleitafeln (vgl. unten neben dem Eselkopfe des Typhon-Set) eingegraben ist.

Die Gnosis der Sethianer ist in Ägypten entstanden, und zwar wohl in Alexandrien; so ist es begreiflich, daß ägyptisches Gut reichlich in ihre Lehre übergegangen ist, wenn auch in der späten umgeformten und durch sekundäre Züge bereicherten Gestalt. Sie verehren Osiris, der ihnen Totengott, die Sonne und das befruchtende Wasser ist Doch höher steht ihnen Set, der oberste Diener der Ἀνάγκη, der Herr über die Wege der Unterwelt und die Kreise der Seelenwanderung. Er wird zum pantheistischen Weltgott, zum Herrn der Götter, in dessen Namen die anderen Dämonen beschworen werden, und zum Herrn der Elemente, besonders des Feuers.

b) Zauber der Sethianer.

Den Kreisen der Sethianer entstammen einige der gnostischen Zauber, die uns erhalten sind in den *Pariser* und *Leidener Zauberpa-*

pyri, den Zauberpraktiken des Nephotes u. a.; sie zeigen uns gelegentlich noch den gefürchteten Bösen, aber meist den verehrten Götterkönig, der über die Elemente gebietet (hier nach unpubl. Übersetzung von *Fr. Zucker*).

1. *van Herwerden* in *Mnemosyne* 16 (1888) 317. Der Zauberer identifiziert sich mit einem der Genossen des Set (vgl. oben D IV), der ihm einst geholfen habe und nun seine Hilfe erbittet: 'Gewaltiger Typhon, Herr und Gebieter der Herrschaft droben, Herrscher über die Götter. Ich bin, der mit dir die ganze Welt durchforscht und den großen Osiris aufgefunden hat, den ich dir in Banden zugeführt habe. Ich bin, der mit dir gegen die Götter gekämpft hat. Ich, dein Streiter, bin von den Göttern überwunden, zu Boden geworfen . . . Laß aufstehen deinen Freund, . . . Beherrscher der Götter . . . Laß jeden der Götter selbst, wenn ich ihn kommen heiße, auf meine Beschwörungen sich zeigen.'

2. *Dieterich, De hymnis Orphicis* 46 = *Wünsch, Sethian. Verfluchungstaf.* 92: '. . . Dich rufe ich, der du furchtbar, erschrecklich, grausig bist; dich, den man nicht kennt, gegen den man keine Mittel und Wege hat, der das Böse haßt; dich rufe ich, Typhon, dessen Zeiten regellos und unermeßlich sind; dich, der auf unauslöschlichem, mächtig brausendem Feuer einherschreitet . . . Ich rufe dich, Allmächtiger, daß du mir tust, worum ich dich bitte, daß du mir sogleich Gewährung gibst und es geschehen lässest.'

3. *Dieterich, Pap. mag.* (*Fleckeisens Jahrb.*) 772: 'Hierher zu mir . . . Allmächtiger, Schöpfer der Götter! Hierher zu mir, unbezwinglicher Gott! Hierher zu mir, der den eigenen Bruder nicht verletzt hat, Seth! . . . (Text von 200 n. Chr., erhalten in einer Hs. von zirka 300 n. Chr. aus Theben.)

4. Wie man aus diesen herausgelösten Stellen schon sieht, stecken Anklänge an den ägyptischen Set in jenem Götterkönig, der die Welt regiert; aber sie sind so versteckt unter anderen Zügen und selbst mit so fremdem Geiste durchtränkt, daß man sie kaum wieder erkennen und erfassen kann. Die Anklänge sind in der uns vorliegenden Form von solcher Art, daß ein Teil von ihnen so gut auf ägyptisch-heidnischen wie griechisch-philosophischen Ursprung gedeutet werden könnte; der jüdisch-christliche Einschlag läßt sich leichter herauslösen. Ein sicher der ägyptischen Mythologie entstammender Zug ist die Auffindung des Osiris in 1 (vgl. *Plutarch*, oben J I c 4); vielleicht ist auch der unmittelbar darauf erwähnte Kampf mit den Göttern eine Reminiszenz an den Kampf des Set mit Horus (vgl. oben J II). Daß Set den eigenen Bruder (d. h. Osiris) nicht verletzt hat (in 3), widerspricht dem Sinne des ägyptischen Mythus; sollten diese Worte der Ausdruck einer tendenziösen Umformung durch einen Gläubigen sein, der seinem Gotte keine böse Tat zugeschrieben wissen wollte? Oder ist die Anspielung alttestamentlich?

In einem anderen Zauber wird Typhon-Set der Beiname Babo gegeben, in dem gewiß das *Βέβων* des *Plutarch* (*de Is.* 62) und das *Βαβυς* des *Hellanicus* steckt (nach *Athen.* XV 680 A, *F. H. G.* 1 p. 66); vgl. oben B III.

5. Die zu diesen Zaubern gehörigen Bilder zeigen den Esel als das heilige Tier des Gottes (vgl. M III b). Einmal (*Leiden. Pap.* CXXI) sollen zu einem Schadenzauber zwei Eselsköpfe gezeichnet werden. Set mit Eselkopf findet sich in einem Zauberrezept im *Pap. Mimaut* (v. 65), der auch eine Anrufung an [CH]Θ *Τυφῶν* enthält (v. 86). Das demotisch geschriebene Amulett *Leiden* J 356 (*Leemans, Ägypt. Monum. Leyden, Burgerl. Leben* pl. 170 d; *Pleyte, Religion* pl. 9, 7) enthält eine Reihe von schwarz gezeichneten Götterbildern; am Schluß geht, in roter Farbe aufgetragen, ein Mann mit Eselskopf, der ein Messer hält; dieser rote Teufel ist offenbar Set-Typhon (vgl. oben K I e).

c) Bleitafeln der Sethianer in Rom.

Ein glücklicher Fund in Gräbern an der Via Appia hat uns etwa 60 Bleitafeln aus dem 4.—5. Jahrhundert n. Chr. erhalten mit griechischen und lateinischen Texten, gelegentlich auch Zeichnungen, die uns etwas von den römischen Sethianern wissen lassen (*Rich. Wünsch, Sethian. Verfluchungstafeln aus Rom*, Lpzg. 1898). Es sind Zaubertafeln, von Wagenlenkern oder für sie von Zauberern gemacht, um ihren Gegnern den Sieg durch Verwünschungen zu erschweren. Da sie von Leuten von geringer oder mäßiger Bildung hergestellt sind, geben die Formeln und Anrufungen wie die rohen Figuren nur eine kleine Zahl von Göttergestalten. Der Zauberer wendet sich meist an den Gott *Τυφων-Σηθ* (Taf. 25, 1) oder nur *Σηθ* (49, 17 ff.), dessen Beiworte nicht ägyptischen Ursprungs sind (*Wünsch, Index* S. 121).

Unter den Bildern ist als Hauptfigur ein stehender Mann (in Vorderansicht, auch die Füße) mit Eselskopf (in Seitenansicht), dessen Ohren allerdings zuweilen etwas klein geraten sind (Tafel 6. 10. 12. 16. 20 A B. 29). Er schießt mit dem Bogen (Taf. 1) oder hält Bogen und Lanze (12), wobei man gewiß nicht an den ägyptischen Kriegsgott (vgl. oben F) denken darf; an anderer Stelle frißt er an einem Pflanzenstengel (6). Auf Tafel 49 ist zweimal ein Eselkopf auf merkwürdigem Untersatz dargestellt.

M. Tiere und Symbole des Set.

I. Die rote Farbe.

Plutarch erzählt, daß Typhon rot an Farbe sei (*de Is.* cap. 22. 31); an anderer Stelle, daß er rotes Haar und Eselsfarbe hatte (*ebend.* 30); an dritter Stelle, daß er feuerfarben und gelblich von Körper sei (*ebend.* 33). Es wäre nun nichts Ungewöhnliches für den Ägypter, wenn er einem Gotte rote Hautfarbe gäbe; dies ist im Gegenteil das Übliche und Selbstverständliche, soweit er nicht eine besondere Farbe hat wie Amon die blaue. Aber es ist sicher, daß Set in der spätägyptischen Zeit eine Beziehung zur roten Farbe gehabt hat. *Sethe* (*Beiträge zur ältest. Gesch. Äg.* [Lpzg. 1905] 127) nimmt es auch für die ältere Zeit an (vgl. *Pap. Ebers* 1, 14. 20: 'alle bösen schlechten roten Dinge'); in der Frühzeit sei

es aber grün gewesen. — In den Mythen vom Kampf des Horus und Set in Edfu wird einmal erzählt, daß Set sich in ein rotes Nilpferd verwandelt habe (*Naville, Mythe d'Horus* pl. 22, 31; vgl. oben J II b 5); ein anderes Mal in einen roten Stier (*ebend.* pl. 24). — *Plutarch* (*de Is.* cap. 31) berichtet: 'Weil die Ägypter den Typhon für rotfarbig halten, so opfern sie die roten von den Rindern; und sie führen die Untersuchung mit solcher Schärfe durch, daß für untauglich zum Opfer gilt, was nur ein einziges schwarzes oder weißes Haar hat. Das Rind wird gestempelt mit einem Siegel, das einen ins Knie gesunkenen Mann trägt mit hinten zusammengebundenen Händen, in dessen Kehle ein Messer gesteckt ist'. Ein solcher Stempel ist erhalten (*Wilkinson, Manners and Customs [Sec. ser.]* 5 [London 1841] 352 Fig. 475; *Pleyte, Religion* pl. 5, 2); der dargestellte Mann hat aber nichts mit Set zu tun. Auch *Diodor* 1, 88 erzählt, rote Stiere dürften geopfert werden, weil Typhon von dieser Farbe gewesen sei.

II. Eisen.

Plutarch (*de Is.* cap. 62) gibt an, daß die Ägypter nach *Manetho* das Eisen den Knochen des Typhon nannten. Nun war es nicht zweifellos, ob das Metall bj' der Ägypter wirklich das Eisen gewesen ist. Aber *Devéria* (in *Mélanges d'archéol. egypt. assyr.* 1 [Paris 1873] 2 ff.) hat aus einem Papyrus des Louvre nachgewiesen, daß dieses in der Tat in Beziehung zu Set gesetzt wird. In den *Pyramidentexten* (ed. *Sethe* 14) heißt es ferner: 'Horus öffnet den Mund des Osiris mit dem Eisen (bj'), das aus Set gekommen ist, dem Haken von Eisen, der den Mund der Götter geöffnet hat'.

III. Die Tiere des Set.

a) Das sog. Settier.

Das Tier, das dem Set geweiht ist und mit dessen Kopf der Gott dargestellt wird, hat man seit den Anfängen der Ägyptologie zoologisch nicht zu bestimmen vermocht (*Diestel, Set-Typhon* 182; *Pleyte, Lettre* 13). Man erkannte wohl den Vierfüßler und hielt ihn für ein Raubtier (*de Rougé, Notice sommaire ... Louvre* [Paris, seit 1876] 137); oder die Springmaus Jerbua (*Lange* 206 nach *Maspero*); *Brugsch* sah in ihm eine Oryxantilope (*Rel.* 703. 716), andere wurden an das Kamel erinnert (*Wiedemann, Religion* 117). Nach der Entdeckung des Okapi, eines zebraähnlichen Säugetieres, in Innerafrika erkannte *Wiedemann* (*Oriental. Lit. Ztg.* 5 [1902] 220; *Umschau* 6 [1902] 1002 illustr. = *Die technisch-naturwiss. Zeit*, Wien. 3. Juli 1903) in ihm das Tier des Set wieder; diese Deutung ist mehrfach für wahrscheinlich erklärt worden (*Meyer, Gesch. d. Alt.* 1[3], § 181). *Borchardt* (in *Ztsch. Äg. Spr.* 46 [1910] 90) wies nach, daß der scheinbare, steif aufrechtstehende und am Ende gespaltene Schwanz des Tieres in Wirklichkeit ein Pfeil ist; der Pfeil steht freilich manchmal mehr am als im Körper und von einer Verwundung des Tieres ist nie etwas zu sehen. Das Tier ist mit dem Pfeil im Hinterteil unter den Fabeltieren der Wüste dargestellt in den Jagdszenen von Beni Hasan (*Maspero, Histoire ancienne* 1 [Paris 1895] 88) unter dem Namen Scha (š').

Das Tier des Set ist dargestellt auf einem Siegelstein (Berlin 5146). Im Grabe des Königs Setnacht zu Theben ist das Tier grün mit schwarzen Streifen (*Lepsius, Denkm.* Text 3, 212). Im Grabe Sethos I. hat es so lange Ohren, daß man es beinahe für einen Esel halten könnte (*Brugsch, Monum. de l'Egypte* [Berlin 1857] pl. 11, 1). Auf einem Pariser Sarkophag wird die Barke des Sonnengottes von zwei Settieren und zwei Schakalen gezogen (*Pleyte, Barque du Soleil* pl. 1). Diese und andere Darstellungen des Tieres (*Erman, Religion* Abb. 30; unsere Abb. 1), sowie die zahlreichen Bilder des mit dem Tierkopf dargestellten Gottes lassen als charakteristisches Moment des Kopfes die spitze, vorn herabhängende Schnauze erkennen, sowie die stets aufrecht stehenden langen und breit endigenden Ohren.

1) Tier des Set (nach *Erman, Religion*[2] Abb. 34 b).

Mag das Okapi das Urbild des Tieres des Set sein oder nicht, jedenfalls haben die Ägypter, die vortreffliche und realistische Tierzeichner sind, es in historischer Zeit offenbar nicht mehr gekannt. So kommt es, daß die Zeichner und Bildhauer, denen nur die konventionelle Form vorliegt, diese im Laufe der Zeit entstellen. Das Settier ähnelt zuweilen schon in ägyptischer Zeit anderen Tieren, die man lebend beobachten konnte; in griechischer Zeit ist es zum Esel geworden.

b) Esel.

Auf Grund der griechischen Überlieferung hat man den Esel als Tier des Set früh erkannt, oft ohne zu wissen, daß er sekundär hingetreten ist für das eigentliche Settier (*Diestel, Set-Typhon* 182; *Ebers, Äg. u. Bücher Mose* 246; vgl. oben a). Auf einem Relief des Opet-Tempels von Karnak (Ptol. IX.) schlägt Horus neben dem auf der Bahre liegenden Osiris einen gefesselten Mann mit Eselskopf nieder, mit dem gewiß Set gemeint ist (*Lepsius, Denkm.* 4, 29 b). In dem griechisch-demotischen *Zauberpapyrus* wird Set immer mit Eselskopf dargestellt (vgl. oben L II, III b 5) und in dieser Gestalt ist er übergegangen in die christliche Sekte der Sethianer, die auch ihren Gott Christus-Seth-Typhon mit Eselskopf darstellen (vgl. oben L III a).

Plutarch (*de Iside* cap. 50) erzählt: Die Ägypter teilen dem Typhon das dümmste von den Haustieren zu, den Esel. Die Leute von Koptos stürzen einen Esel vom Felsen, weil Typhon eselsfarbig war (*ebend.* 30). Der Esel soll seine Ähnlichkeit (mit Typhon) nicht weniger wegen der Ungelehrigkeit und Störrigkeit als wegen der Farbe haben (*ebend.* 31). Auch *Aelian* (*de nat. anim.* 10, 28) weiß, daß der Esel dem Typhon geweiht ist. *Epiphanias* (*adv. Haer.* vol. 2 p. 1092 ed. *Petavii*) erzählt: 'Die Ägypter begehen die Feiern des Typhon als eines Esels, den sie Set nennen'.

c) Krokodil.

Die Zuweisung des Krokodils zu Set ist zwar von den Ägyptern gemacht, aber erst in später Zeit (*Jablonski, Pantheon* 3, 67; *Diestel, Set-Typhon* 184; *Lanzone, Dizion.* 1005); sie geht vielleicht Hand in Hand mit der Annäherung der beiden Götter Set und Sobk (vgl. oben K III 3 und den Artikel 'Sobk'). In den Mythen vom Kampf des Horus und Set in Edfu haben sich die Gegner des Sonnengottes verwandelt in Krokodile und Nilpferde (*Naville, Mythe d'Horus* pl. 13; vgl. oben J II b 2); an anderer Stelle heißen die Gefährten des Set ausdrücklich 'seine Genossen, die Krokodile' (*ebend.* pl. 22—3). In einer Krypte von Dendera heißt es bei der Beschreibung der Götter: 'Das Krokodil (Sobk?), welches an dieser Stätte weilt, ist Set' (*Dümichen, Bauurkunde von Dendera* 12). Die römisch-ägyptische Darstellung des Louvre (vgl. oben J II d) stellt einen reitenden Horos (s. d.) dar, der ein Krokodil (= Typhon) mit der Lanze ersticht. *Plutarch* (*de Is.* cap. 50) erzählt: Die Ägypter teilen dem Typhon das grausamste von den wilden Tieren zu, das Krokodil. Typhon ist, in ein Krokodil verwandelt, dem Horus entflohen; deshalb tötet man in der Stadt des Apollon (Apollonopolis = Edfu, s. o.) so viele Krokodile wie möglich und wirft sie dem Tempel gegenüber hin. Auch *Strabo* 17, 47 p. 817 weiß, daß Apollonopolis die Krokodile bekriegt. Vgl. das Zerbrechen von tönernen Krokodilen bei den Festfeiern von Edfu (oben J II b).

d) Nilpferd.

Auch die Vorstellung, daß sich Set in dem Nilpfer dverkörpern könne (zuerst bei *Jablonski, Pantheon* 3, 68), ist nicht alt. Auf dem Denkstein Turin 65 (neues Reich) aus Theben (*Lanzone, Dizion.* tav. 380) stehen hinter Toeris zwei kleine Nilpferde namens 'guter Set' und 'Sohn der Nut'. Von den verschiedenen Versionen des Kampfes zwischen Horus und Set in Edfu läßt die eine (*Naville, Mythe d'Horus* pl. 1—11; vgl. oben J II b 2) den Set ein Nilpferd sein, das endlich, von neun Speeren des Horus getroffen, niedersinkt; in einer anderen (*ebend.* pl. 22, 31; oben J II b 5) verwandelt Set sich in ein rotes Nilpferd; eine der dazugehörigen Darstellungen (Typhon = Nilpferd) kennt *Eusebius* (*praepar. evangel.* 3, cap. 12; oben J IIc). An einem Fest von Oxyrhynchos, wo Set Lokalgott ist, soll ein 'Nilpferd geschlachtet und alle seine Glieder zerschnitten werden' (*Brugsch, Dict. Géograph.* 1197, 6). Vgl. das Nilpferd aus Wachs bei den Festfeiern von Edfu (oben J II b). *Plutarch de Is.* cap. 50, berichtet: Die Ägypter teilen dem Typhon das grausamste von den wilden Tieren zu, das Flußpferd. In Hermopolis (Schmun) zeigt man als Bild des Typhon ein Flußpferd, auf dem ein mit einer Schlange kämpfender Sperber steht. Das Bild eines gefesselten Flußpferdes setzen sie auf die Opferkuchen des Festes der 'Ankunft der Isis aus Phönizien'. Ein solcher Stempel ist nicht erhalten; wohl aber die Figur eines Nilpferdes mit einer Siegelfläche, die eine Figur des Set-Nubti zeigt (*Pleyte, Lettre* pl. 3, 13). Bei der Bemerkung des *Plutarch* (*ebend.* 32), das Flußpferd als Hieroglyphe bezeichne die Unverschämtheit, scheint ihm oder seinem Gewährsmann eine Verwechslung untergelaufen zu sein.

e) Schwein.

Weder die ägyptische Überlieferung (*Lefébure, Yeux d'Horus* 43—59) noch *Plutarch* (vgl. *de Is.* cap. 50) teilen das Schwein ausdrücklich dem Set-Typhon zu, noch erklären sie es für absolut unrein. Aber eine Beziehung besteht doch zwischen dem bösen Gott und diesem Tier, und es hat nicht denselben Grad der Reinheit wie die übrigen Haustiere, die in den Gräbern immer wieder mit liebevoller Sorgfalt dargestellt werden, während Schweineherden selten vorkommen (z. B. *Tylor u. Griffith. Tomb of Pateri* [London 1894] pl. 3). Der Grund ist der im *Totenbuch* Kap. 112 erwähnte Mythus (behandelt von *Goodwin* in *Ztschr. Äg. Spr.* 9 [1871] 144; *Lefébure, Yeux d'Horus* 18 ff.): Re hat die Stadt Buto (im Delta) dem Horus gegeben zum Ersatz für die Verletzung an seinem Auge, als Horus zu Re sagte: 'Lass mich sehen, was heute aus deinem Auge entstehen wird'. Re sagte zu Horus: 'Blicke doch nach diesem schwarzen Schwein!' Er blickte nach ihm, da schmerzte sein Auge sehr. Horus sagte zu Re: 'Siehe, mein Auge ist wie bei jenem Schlage, den Set gegen mein Auge tat.' Re sprach zu den Göttern: 'Legt ihn auf sein Bett. Set war es, er hatte seine Gestalt verwandelt in die eines schwarzen Schweines ... Das Schwein ist ein Abscheu für Horus. Möge er gesund werden.' So geschah die Verabscheuung des Schweines durch Horus und die Götterschaft, die in seinem Gefolge war, als Horus (noch) in seiner Kindheit war. So entstand das Schlachten von seinem Kleinvieh und von seinen Schweinen, das ein Abscheu für sein (des Horus) Gefolge ist. — Das Opfer von Schweinen ist kaum zu belegen; vereinzelt in der Vorschrift aus Edfu für den 15. Pachon (nach *Brugsch, Drei Festkalender von Apollinopolis Magna,* ein Vollmond): 'Eine Antilope soll zerschnitten, ein Schwein zerhackt und auf einen Altar am Ufer gelegt werden.' *Herod.* 2, 47 berichtet: Die Ägypter verabscheuen das Schwein, die Schweinehirten gelten als unrein, man opfert keine Schweine außer bei wenigen bestimmten Opfern, z. B. am Vollmond für Selene und Dionysos; der Grund ist ein Mythus, den *Herodot* nicht erzählen will — vielleicht ein ähnlicher Mythus wie *Totenbuch* Kap. 112. *Plutarch de Is.*, cap. 8 erzählt: Die Ägypter halten das Schwein für ein unreines Tier. Aber einmal bei Vollmond opfern und verzehren sie ein Schwein, weil Typhon, ein Schwein verfolgend, bei Vollmond den hölzernen Sarg, in dem der Leichnam des Osiris lag, fand und zertrümmerte.

f) Schlange.

In den *Pyramidentexten* ist gelegentlich als ein mächtiges, aber nicht bösartiges Wesen erwähnt: die 'Schlange, die aus Set kam' (*Sethe, Pyr.* 2047) oder die 'Schlange, die an der Stirn des Set ist' (*ebend.* 979). Wenn Set sich

in einer der Edfu-Mythen in eine Schlange verwandelt und brüllend in die Erde dringt (*Naville, Mythe d'Horus* pl. 16; vgl. oben J II b 3), so hat das gewiß keinen Zusammenhang mit den alten Stellen, sondern die Verwandlung in die Schlange ist eine Erfindung aus später Zeit; vielleicht deutet sie auf den Gott des Erdbebens (vgl. oben G III).

g) Antilope.

Pleyte (*Lettre* 13) und *Brugsch* (*Relig.* 703) hatten in dem unbekannten Tier des Set (oben a) eine Oryx-Antilope gesehen. Die Deutung ist nicht richtig; aber doch nähern sich die entarteten Darstellungen des Settieres aus späterer Zeit in der Tat gelegentlich der Antilope. Z. B. auf einer Leidener Statue des Horus, der auf einer Antilope steht (*Pleyte, Religion* pl. 9, 1. p. 184). Antaios hält auf den Felsenbildern von Gau el-Kebir eine Antilope vor sich, die er schlachtet (vgl. oben C II c). In beiden Fällen fehlen der Antilope aber die Hörner, die für den Oryx charakteristisch sind.

h) Fisch.

Eine vereinzelte Tradition gibt an, daß der Oxyrhynchosfisch verabscheut wird, weil er einst das Schamglied von dem zerstückelten Leibe des Osiris aufgefressen habe, das in den Nil geworfen war (*Plutarch, de Is.* 18). Man bedenke, daß Oxyrhynchos eine der alten Kultstätten des Set ist (vgl. oben C III), und daß die spitze, abwärts gebogene Schnauze dieses Fisches Ähnlichkeit hat mit der des Settieres (vgl. oben a).

N. Darstellung des Set.

I. Als Mann.

a) Mit langem Haar.

In Dêr el-Bahri, wo im allgemeinen alte Typen von Götterbildern verwendet sind, ist Set dargestellt als stehender Mann mit langem Haar; er hält wie üblich das Götterzepter und das Lebenszeichen (*Naville, Deir el-Bahari* 2 pl. 46). Dieselbe Figur erscheint wieder in Karnak bei Sethos I. (*Lepsius, Denkm.* 3, 124 b = *Pleyte, Lettre* pl. 4, 30) und Bubastis (*Naville, Festival hall of Osorkon* 2, pl. 12). Auf der Leidener Stele V 62 (*Pleyte, Religion* 94. 244. pl. 2, 1) ersticht Set in dieser Gestalt die Schlange (vgl. oben H II).

b) Mit oberägyptischer Krone.

Auf den Siegelabdrücken des Perabsen (vgl. unten II b 1) ist der Gott auch als Mann mit oberägyptischer Krone dargestellt; die Varianten mit dem Tierkopf zeigen, daß wirklich Set gemeint ist. In ähnlicher Gestalt ist der Staatsgott der 19. Dynastie dargestellt worden; freilich hat die Krone barbarische Zutaten erhalten, die sie fast als unägyptisch erscheinen lassen. Der 'Set des Ramses II.' auf der Stele vom Jahre 400 aus Tanis (*Mariette* in *Rév. archéol. NS* 11 [1865] 169 pl. 4) ist ein stehender Mann mit oberägyptischer Krone, von deren Spitze nach hinten ein Band oder Schnur gewellt herabfällt; wo vorne der Uräus sich aufrichten müßte, sitzt ein undeutliches Gebilde. Der Set des Merenptah auf der Statue Berlin 7265 ist ähnlich; statt des Uräus sitzen vorn an der Krone deutlich zwei kleine, nach vorn gerichtete Hörner. Auf dem Denkstein eines Maurers aus Theben (Berlin 8440 = *Erman, Rel.* Abb. 62 = unsere Abb. 2) ist die Krone ebenso; doch sitzen am Schurz oben und unten, vorn und hinten jedesmal auch zwei Hörnchen, die fast wie Krallen aussehen. Diese Zutaten sind unägyptisch, vielleicht stammen sie aus Syrien (vgl. oben C IX); ähnliche Bommeln o. ä. haben Syrer am Schurz in Theben, Grab des Hui (*Lepsius, Denkm.* 3, 116 a, Dyn. 18) und im Grab Königs Sethos' I. (*ebend.* 3, 126.).

2) Set (nach *Erman, Rel.* S. 88 Fig. 69).

II. Als Mann mit Tierkopf.

a) Ohne Krone.

1. Im Relief. Die Darstellung des Set mit dem Kopf des ihm geweihten Tieres (vgl. oben L III a) ist die weitaus häufigste, und er scheint in dieser Gestalt öfter ohne als mit Krone dargestellt zu werden. Auf den Statuen des Sesostris I. aus Lischt (*Gauthier-Jéquier, Fouilles de Lischt* [= *Mém. Inst. franç. Caire* 6] 35 ff.) schnürt Nubti als Mann mit dem Tierkopf, von dem das lange Haar herabfällt, gemeinsam mit Horus die Landespflanzen zusammen; ebenso in Dyn. 20 in Theben (*Lepsius, Denkmäler* 3, 222 c). In den Reliefs Thutmosis III. zu Karnak ist Set in dieser Gestalt bei den verschiedensten Handlungen dargestellt: der König läuft zwischen ihm und Horus (*Lepsius, Denkm.* 3, 33 g = unsere Abb. 3) oder läuft zu Amon re und Set (*ebend.* 33 g), oder Horus und Nubti stehen neben Hathor, die den König säugt (*ebend.* 35 b), oder Nubti und Nephthys umarmen den König (*ebend.* 35 e), oder Nubti und Horus unterrichten den König im Waffenhandwerk (*ebend.* 36 b); so war Set auch ursprünglich in einer Götterliste dargestellt (*ebend.* 37, 3). Ebenso auf einem Türsturz Thutmosis' III. aus Nubt (*Petrie, Naqada and Ballas* pl. 77). In dieser Gestalt führt Set mit Horus den König Haremheb in Abahuda (*ebend.* 122 a) und reinigt Sethos I. in Karnak (*ebend.* 124 d) wie in Heliopolis (Brüssel E 407 ed. *Capart, Recueil de monum.* 1

3) Set (nach *Lepsius, Denkm.* 3, 33g).

39); so bringt er mit Horus auch die Kronen vor Hrihor in Karnak (*Lepsius, Denkm.* 3, 246 b). Der doppelköpfige Dämon in einem Königsgrabe der 20. Dyn. (*Lepsius, Denkm.* 3, 234 b), der das Paar Horus und Set darstellt, ist ein Mann mit dem Kopf eines Falken und eines Settieres.

2. Plastisch. Ein Teil der Holzfigur eines Mannes mit dem Kopf des Settieres stammt aus dem Grabe des Merenptah in Theben (*Birch* in *Arundale u. Bonomi Gallery of Antiqu. . . . British Museum* pl. 24 Fig. 87). Die Bronze Leiden I A 423 (unsere Abb. 4 nach *Leemans, Ägypt. Monum. Godsdienst* [Leyden 1842—45] pl. 6; *Pleyte, Religion* pl. 3, 1 zu p. 91; *Lanzone, Dizion.* tav. 371, 1—5) stellt den Gott sitzend dar, vom Tierkopf fällt das lange Haar herab; ebenso die Holzfigur Kairo 38592 (*Daressy, Statues de divinités* pl. 32). Die Fayencefigur Kairo 38591 (*Daressy* a. a. O.) aus Mitrahine (Memphis) stellt den Gott in derselben Weise stehend dar. Ein über 2 m hohes Zepter aus blauer Fayence, das Amenophis II. in den Tempel von Nubt weihte, hat oben statt der Krücke den stilisierten Kopf des Settieres (*Petrie, Naqada and Ballas* pl. 78).

4) Set: Bronze in Leyden (nach *Leemans, Monum. Godsdienst* 6).

b) Mit Krone.

1. In Reliefs. Auf den Siegelabdrücken des Königs Set Perabsen steht gegenüber dem Namen des Königs ein Mann mit dem Kopf des Settieres und der oberägyptischen Krone (*Petrie, Royal Tombs* 2, 31); das ist der Gott Set, der Schützer des Königs. Auf den Statuen Sesostris I. aus Lischt (vgl. oben a 1) trägt Nubti zuweilen die Doppelkrone. Der Set Nubti mit Tierkopf und Doppelkrone, vor dem Ramses III. in Medinet Habu opfert, ist in einen Horus mit Falkenkopf verwandelt (*Lepsius, Denkm.* 3, 214 d). Auf einem von Privatleuten in Nubt geweihten Denkstein ist Set Nubti mit Tierkopf und langem Haar, darauf der Doppelkrone dargestellt (*Petrie, Naqada and Ballas* pl 78); auf einem Türsturz (Zeit Ramses' III.) ist dieser Kopf auf einen schematisch gezeichneten Götterleib gesetzt (*ebend.* pl. 79). — Zur Darstellung des Gottes mit Doppelkrone vgl. die gleichartige des Settieres oben E I a 2.

2. Plastisch. Die Gruppe von Set und Nephthys im Louvre (*Pleyte, Lettres* 22 pl. 1—2; *Lanzone, Dizion.* tav. 372, 1—2), die von einem Privatmann zur Zeit Ramses II. geweiht ist, stellt den Gott mit Tierkopf und langem Haar und der Doppelkrone dar, an welcher die aufgerichteten Ohren des Tieres anliegen. Eine Bronzefigur des Set mit Tierkopf, Haar und Doppelkrone in der Sammlung Hofmann (*Maspero, Histoire ancienne* 1 [Paris 1895] 133) stellt den Gott dar, wie er zum Schlage ausholt gegen einen nicht vorhandenen Feind. Zwei kleine Bronzefiguren (Berlin 13186 = *Erman, Rel.* Abb. 29; Sammlung Hilton Price 4173 = *Catal.* vol. 2 pl. 8 aus Gebelên), die den Gott wie oben darstellen, haben an der Rückseite kleine Ösen zum Anhängen.

c) Zum eselköpfigen Set vgl. oben I, II, III b 5.

III. Als Tier.

a) Als Settier.

Das auf dem Königsnamen des Perabsen und Chasechemni stehende Settier (vgl. oben E I a 2) kann man nicht eigentlich als Bild des Gottes selbst ansprechen; es ist in dieser Zeit schon durchaus Schriftzeichen; auch später scheint der Gott in Tiergestalt nicht dargestellt worden zu sein. — Merkwürdig ist eine Darstellung des Nubti als Tier auf einem Gestell, das menschliche Arme hat (*Wilkinson, Manners and Customs, Sec. Ser.* Suppl. pl. 79).

b) Zu Set als Nilpferd vgl. oben M III d.

[Roeder.]

Setaia (*Σηταία*; *Σήτη, Schol. Lykophr.* 1075), Troerin, die als Gefangene der Griechen, die auf der Heimfahrt nach Unteritalien verschlagen worden waren, ihre Leidensgenossinnen in der Nähe von Sybaris (vgl. *Eur. Troad.* 228) bestimmte, die Schiffe ihrer Herren anzuzünden und zur Strafe dafür an der nach ihr *Σηταῖον* benannten Stätte gekreuzigt wurde, *Lykophr.* 1075 und *Schol.* u. *Tzetz.* (vgl. auch zu *Lyk.* 921). *Etym. M.* 711, 39. *Reitzenstein, Gesch. d. griech. Etymol.* 323. *Steph. Byz.* s. v. *Σηταῖον*. *R. H. Klausen, Aeneas u. d. Penaten* 453 (vgl. 465. 1199). *J. Geffcken, Timaios' Geographie des Westens* 21 f. *A. Fick, Vorgriechische Ortsnamen* 34. Der Name ist wohl identisch mit *Σήτη* (s. d.). *Apollodoros* bei *Tzetz.* zu *Lyk.* 921. 1075 (= *Apollod. Epit.* p. 220 = *Lykophr.* ed. *Scheer* p. 297. 327) nannte als Anstifterinnen des Schiffsbrandes die Töchter des Laomedon, die Schwestern des Priamos Aithylla, Astyoche und Medesikaste; *Plutarch* (*Rom.* 1) eine Troerin *Ῥώμη*. [Höfer.]

Setaneios (*Σητάνειος*), Beiname des Dionysos auf Teos (*μύσται τοῦ Σηταναίου θεοῦ Διονύσου*), *Le Bas, Asie min.* 106. Während *Heydemann, Drittes Hall. Winckelmannsprogr.* 81. *Preller-Robert* 709, 1 den Beinamen von *σητάνειος* (*σητάνια μῆλα, Athen.* 3, 81 a) ableiten und in Dionysos S. den Spender der 'heurigen' Ernte erkennen, noch andere *Σητάνειος* von *σήθειν* = 'sieben' ableiten, bringt *C. Scheffler, De rebus Teiorum* (Diss. Leipzig 1882) S. 78 f. den Beinamen in Zusammenhang mit der ägyptischen Insel *Σῆτις*, wo ein Kultverein *βασιλισταί* sich findet *ἐν Σήτει τῇ τοῦ Διονύσου νήσῳ*, *C. I. G.* 3, 4893, 5. [Höfer.]

Sete (*Σήτη*), 1) Schwester des Rhesos, von Ares Mutter des Bithys, *Steph. Byz.* s. v. *Βιθύαι.* — *Meineke* z. d. St. vermutet *Σίθη* bez. *Σίνητη*. Doch wird die Richtigkeit der Überlieferung verbürgt durch *Steph. Byz.* s. v. *Σητία*, wonach *Σητοί* eine Stadt in Bithynien (Sete ist Mutter des Bithys!) ist; vgl. *Tomaschek, Die alten Thraker* 2 in *Sitzungsber. d. Wiener Akad. d. Wiss.* 131 S. 42. — 2) s. Setaia. [Höfer.]

Sethi (?) (*Σήθι*?), nach *Neubauer, Comment. in honor. Mommsen.* 688 nr. 32 fremdländische Gottheit auf der Inschrift (vgl. *Mor. Schmidt, Samml. kypr. Inschr. in epichor. Schrift* 6, Taf. 14, 1. *Collitz* nr. 87) eines kyprischen Reliefs mit der Darstellung einer Schlange und eines Delphins. [Höfer.]

Sethlans (śeθlans) ist der gewöhnliche etruskische Name des Vulcanus. Der Name ist belegt auf vier Spiegeln, deren einer in Arezzo, einer in Chiusi, einer in Corneto gefunden wurde, während der vierte von angeblich unbekannter Herkunft ist. Der Spiegel von Arezzo, jetzt im Museum von Bologna, ist veröffentlicht von *R. Fabretti* cap. VII no. 387 pag. 538, danach von *Dempster* 1 tab. I no. 1 ad pag. 78, *Passeri, Paralip.* 21 sq., *Gori, Mus. etr.* 2, 175 sq. 239 tab. CXX, *Foggini* in den *Diss. Acad. Corton.* 2, 93, *Lanzi* 2, 191 sq. = 151 sq. tav. X no. 1, *Millin, Gal. mythol.* 1, 31 pl. XXXVII no. 126, *Schiassi* in *Opusc. lett. di Bologna* 1, 159 sqq. tav. V, *Inghirami, Monumenti etruschi* tom. II tav. X und *Storia della Toscana* tav. IX no. 3; ferner ist er herausgegeben von *Gerhard, Etr. Spiegel* 3, 67 tab. LXVI, von *Braun* in den *Ann. dell' Inst.* 1851, 143 sq. *tav. d'agg.* I. K. und von *A. Fabretti, C. I. I.* no. 459. Zu vergleichen sind ferner noch *Avellini* in den *Memorie dell' Acad. Ercol.* 4, 164 sq. und *Lenormant* und *De Witte, Monum. céram.* 1, 183. Der Spiegel von Chiusi ist herausgegeben von *Dorow, Voyage archéol.* 29 pl. XV no. 1 a und b mit Bemerkungen von *Inghirami* und *Orioli*, von *Gerhard, Etr. Spiegel* 3, 95 Taf. XC, und von *Fabretti, C. I. I.* no. 477. Der Spiegel von Corneto ist veröffentlicht von *Helbig* im *Boll. dell' Inst.* 1870, 60 und von *Fabretti, C. I. I.* suppl. 1 no. 394. Die Literatur des vierten Spiegels, der angeblich von unbekannter Herkunft ist, in Wirklichkeit aber, wie das śuθina auf seiner Vorderfläche dartut, aus Orvieto stammt, habe ich bereits s. v. pecse angegeben. Die Form seθlanl in der Inschrift *Fabretti, C. I. I.* no. 1020 auch bei *Pauli, C. I. E.*, ist gefälscht (so auch *Deecke, Etr. Fo.* 4, 61). Vielleicht aber begegnet der Name unseres Gottes abgekürzt auf zwei Münzen von Populonia (so *Deecke, Etr. Fo. u. Stu.* 2, 24 not. 91). Diese sind herausgegeben von *Corssen* in der *Zeitschrift für Numismatik* 3, 7 Taf. I, no. 1, von *Deecke, Etr. Fo.* 2, 48. 51 Taf. IV no. 72 und von *Gamurrini, Append.* no. 54 u. 56 tav. III. Populonia zeichnete sich durch Gewinnung von Eisen aus (s. *K. O. Müller, Etr.* 1^1, 240 sq. = I^2, 223 sq.), und so ist es verständlich, daß es auf seinen Münzen den Vulkan führte. In der Tat zeigen beide Münzen auf dem Avers den Kopf des Gottes, auf dem Revers Hammer und Zange. Auf *Gamurr.* no. 54 haben wir neben dem Kopf des Gottes die Inschrift setl, auf no. 56 hingegen auf dem Revers neben der Zange die Legende ṣetaln. Letztere war von *Carelli*, der tav. VII no. 20 die Inschrift auch schon veröffentlicht hatte, als vetaru gelesen worden, aber diese Lesung ist, wie schon *Gamurrini* hervorhebt, irrig. Diese beiden Legenden setl und ṣetaln nun bezieht *Deecke* mit Recht auf den śeθlans. Die veränderte Schreibung, s statt ś und t statt θ, hindert das nicht, denn beide Wechsel sind im Etruskischen ganz gewöhnlich. Das a in setaln ist wohl nicht ein alter Vokal, obgleich wir alsbald sehen werden, daß das Wort einst einen inneren Vokal hatte, sondern ist wohl eher als Hilfsvokal in der Form sétlns aufzufassen, wie es deren viele im Etruskischen gibt (vgl. z. B. parθanapae, pentasila, calanice, rutapis, aχale, elaχsantre, neptlane, anχas). Auf den Spiegeln ist der Gott folgendermaßen dargestellt. Auf dem Spiegel von Arezzo wird die Geburt der Minerva vorgeführt. Im Mittelpunkte des Bildes ist Zeus (tina), links von ihm θalna, die ihn mit beiden Händen um den Leib gefaßt hat, klärlich, um ihn zu unterstützen. Rechts vom Zeus steht die θanr, die die fast völlig schon geborene Pallas in Empfang nimmt. Noch weiter rechts ist Hephaistos (seθlanś), ein Tuch um die Hüften geschlungen, Sandalen an den Füßen und den Hammer in der Linken. Auf dem Spiegel von Chiusi haben wir die Mittelgruppe gebildet aus Bacchus (fufluṇ[s]) und Hephaistos. Von der Beischrift zu letzterem ist nur noch 𐌉𐌍𐌚𐌉 übrig, da aber der Gott auch hier Sandalen und in der Hand den Hammer trägt, so ist kein Zweifel, daß die Beischrift in 𐌑𐌍𐌀𐌅𐌏𐌓𐌔 seθlans zu ergänzen ist. Zu den Seiten der Hauptgruppe haben wir die beiden Kriegsgottseiten mariś (links) und laran (rechts). Die dargestellte Szene scheint auf einen uns unbekannten Mythus zu gehen. Der Spiegel von Corneto enthält drei Figuren. In der Mitte sitzt auf einem Throne die mit einem Chiton bekleidete und schön geschmückte Iuno (uni). Rechts von ihr befindet sich Vulcan (śeθlans) als nackter Jüngling, nur mit einer ihm auf die Knie gleitenden Chlamys bekleidet; in der Rechten, die er der Lehne des Thrones nähert, hält er einen Hammer. Links von der Göttin ist ein anderer Jüngling, der die Beischrift 𐌅:𐌄𐌃𐌕 treꟾu hat, auch er mit einem Hammer versehen, mit dem er einen Nagel in den Thron einzuschlagen im Begriff ist. Auch hier scheinen wir einen unbekannten Mythus vor uns zu haben. Der Spiegel unbekannter Herkunft, der aber nach der Verwendung des 𐌌ś und 𐌑s in der Orthographie der Namen śeθlans und huins mit Sicherheit gleichfalls aus Südetrurien stammt, ist schon s. v. pecse von mir beschrieben worden. Hier hat der Gott keine Sandalen, und der Hammer befindet sich in der Hand des Aitolos (etule). Nunmehr können wir uns zur sachlichen und sprachlichen Erklärung des Namens śeθlans wenden. Da sich ergeben hat, daß der Name selvans echt etruskisch ist (vgl. unt. selvans), und da auch der andre Name des seθlans, nämlich velχans = Vulcanus echt

etruskisch ist (s. unt. velχans), so liegt es nahe, dasselbe auch für seθlans anzunehmen. Dieser Analogieschluß wird durch folgende Erwägungen verstärkt. Unter selvans haben wir gesehen, daß die Heimat dieses Wortes das nördliche Kleinasien war. Das ist dann natürlich auch für das ganz gleichgebildete śeθlans anzunehmen. Ebendorthin aber verlegt die Tradition der Griechen die Herkunft des Eisens (*O. Schrader, Sprachvergl. u. Urgesch.*[1] 289). *Schrader* fügt hinzu: „Wüßten wir nur etwas von den Sprachen der kleinasiatischen Nationen, so würde sich vielleicht das innerhalb der indogermanischen Metallnamen völlig vereinzelte griech. *σίδηρος* (dor. und äol. *σίδαρος Sappho* 119) leicht und ansprechend erklären. Beachtung verdient vielleicht, daß der Stamm *σιδηρο-*, der . . . sonst in Orts- und Personennamen fast nicht verwendet wird, im Lykischen in beiden wiederkehrt. Vgl. *Σιδαρσῦς, Σιδηρσῦς* Stadt und Hafen in Lykien, *Σιδαρύνιος* Einwohner (derselben) Stadt und *Σιδάριος* Personenname in einer lykischen Inschrift (*M. Schmidt, The Lycian Inscriptions* p. 12). Wer aber will sagen, ob wir hier nicht griechische Eindringlinge vor uns haben? Die Herleitungen aus dem Indogermanischen, welche versucht worden sind, scheinen mir alle sehr problematischer Natur.“ Dem ist durchaus zuzustimmen. Das Wort *σίδηρος* ist weder griechisch, noch überhaupt indogermanisch: die sämtlichen bisher versuchten Etymologien sind nicht stichhaltig. Und da hilft uns nun für die fehlenden kleinasiatischen Sprachen das mit ihnen zur selben Sprachgruppe gehörende Etruskische eben mit dem Namen unseres śeθlans aus. Das Wort geht auf eine Form **śeθla* zurück, die nach etruskischen Lautgesetzen für **śéθala* stehen kann. Dies *śéθala* aber ist so klärlich gleich *σίδαρος*, daß es keiner weiteren Erörterungen darüber bedarf. Der śeθlans ist somit der ‘ferrarius’, und die Form würde in griechischem Gewande *Σιδηρηνός* lauten. Und damit ergeben sich dann auch die aufgeführten lykischen Namen als echt lykisch und nicht dem Griechischen entlehnt, höchstens in ihrer Lautform etwas durch das Griechische beeinflußt. Die Bilingue von Limyra ergibt den Namen *Σιδάριος* als ΣΕΔ↑ΡΕΙΡ siderija. Daß auch die Bereitung des Stahles in Vorderasien bei den Chalybes am Pontus heimisch war, hat *Schrader* (a. a. O. 291) gleichfalls schon angeführt und auch die Belege aus den alten Schriftstellern dafür beigebracht. Auch diese Tatsache unterstützt natürlich meine Erklärung des śeθlans. Damit aber ist der Nachweis des aus dem Orient in Griechenland eingeführten śeθlans noch nicht erschöpft. Wir können diese Einwanderung noch auf einem zweiten Wege, unabhängig von der lykischen, verfolgen, und diese leitet direkt auf die Gegenden am Pontus zurück, wo eben die Chalyber wohnten. Die Insel Lemnos war dem Hephaistos geheiligt (s. *Il.* 1, 593 und *Od.* 8, 283), eine ihrer beiden Hauptstädte heißt Hephaistia, und sie selbst führte den Namen *Αἰθαλία* (*Polybius* bei *Steph. Byz.* 34, 11, 4). Der Vulkan der Insel hieß Mosychlos. Es ist schwer, in diesem Namen *Μοσυχ-λος* den Zusammenhang mit den *Μοσχ-οι* zu verkennen, die unfern der Chalyber wohnen und mit dem *Τιβαρηνοί* (der Name ist wieder mit dem charakteristischen Suffix *-ηνός* gebildet, wie *Τυρσηνός, Σειληνός* und andere pelasgische Namen) zusammen gleichfalls Beziehungen zur Metalltechnik haben. Aber mit diesem Hinweise auf den Pontus ist die Sache noch nicht abgetan, der Name *Αἰθαλία* selbst gibt ganz ungeahnte Aufschlüsse. Auch die eisenreiche Insel Ilva (Elba), die ihre Erze an Populonia (s. oben) zur Bearbeitung lieferte und von der *Vergil* (*Aen.* 10, 174) singt: *Insula inexhaustis Chalybum generosa metallis,* hieß bei den Griechen *Αἰθάλη* oder *Αἰθαλία* (vgl. *K. O. Müller-Deecke, Etr.* 1[2], 223). Dies *Αἰθαλία* der beiden Inseln steht nach dem bekannten griechischen Lautgesetz (*ἔχω* für *ἴσχω*, *ἴσχω* für *ἴσχω*, *ἔδεθλον* neben *ἕδος*) für *Αἰθαλία*, dies aber dann weiter für *Σαιθαλία*, und damit haben wir dann das aus śeθlans erschlossene pelasgisch-etruskische Wort für das Eisen, śeθala, gewonnen, welches hier also als **Σαίθαλος* oder *-άλη* sich ergibt. Im Etruskischen wird ai durch ei hindurch regelmäßig zu ĕ (vgl. z. B. kaikna, ceicna, cecna; aivas, eivas, evas), und es steht somit die Form śeθlans für älteres śaiθalans. Es sind somit die beiden Inseln als ‘Eisenland’ bezeichnet. Man bringt gewöhnlich den Namen *Αἰθαλία* mit dem Verbum *αἴθω* ‘funkeln’ und seinen Ableitungen und dies mit skr. indh ‘entzünden’ zusammen. Letzteres halte ich für sehr unsicher, ersteres hingegen mag richtig sein, aber dann ist eben *αἴθω* auch eins der pelasgischen Wörter, an denen das Griechische reicher ist, als man gewöhnlich annimmt. Die lautliche Differenz zwischen lyk. *σίδαρος* und pelasgisch-etruskisch śaiθala ‘Eisen’ scheint mir nicht groß genug, um die Verwandtschaft beider Formen zu leugnen, wenn man erwägt, daß es sich zwar um verwandte aber doch immerhin verschiedene und räumlich voneinander ziemlich weit entfernte Sprachen handelt. Gott śeθlans gehört zu denen, die sich im heutigen italienischen Volksglauben erhalten haben. *Leland* (*Etruscan Roman Remains* 106) berichtet über ihn, daß er Sethano oder Sethlrano oder Settrano genannt werde und der Gott des Feuers sei. Wegen weiterer Beziehungen unseres Gottes ist s. v. velχans nachzulesen. [C. Pauli.]

Sethlos (*Σέθλος, Σέθλως*). Zu *Hom. Od.* 4, 618 (= 15, 117): *πόρεν δέ ἑ Φαίδιμος* (s. d. nr. 1) *ἥρως, Σιδονίων βασιλεύς*, bemerkt das *Scholion*: *Φαίδιμος· ἄδηλον, εἰ κύριον τὰ φαίδιμος· τινὲς δὲ αὐτὸν Σώβαλον, οἱ δὲ Σέθλον* (*Σέθλων, Eust.* ad *Hom. Od.* 1511, 38) *ὀνομάζουσι.* [Höfer.]

Sethroeites Nomos (*Σεθροε[ω]είτης Νομός*), Personifikation des gleichnamigen ägyptischen Nomos, auf Münzen dargestellt als gerüsteter Horos (s. d.) mit Sperberkopf, die Sonnenscheibe zwischen Hörnern, Lanze und Sperber, *Schledehaus* bei *H. Grote, Münzstudien* 2, 480. *Head, Hist. num.* 723. *Cat. of greek coins brit. Mus. Alexandria* 355. [Höfer.]

Sethum (seθum). Auf der Agramer Mumien-

binde (Literatur s. unter Serphua) ist nach *Bugge* a. a. O. 202. 213 f. 221) seθumati als Lokativ von seθum aufzufassen; letzteres aber entspricht dem griechischen Ζήθος. Neben Zethos werden noch genannt: sein Bruder Amphion (hamφe), Laios (lae), Antiope (anciupva) und Semele (simlχa). [Höfer.]

Setlocenia, in Britannien verehrte Göttin. Inschrift aus Ellenborough (Uxellodunum) *C. I. L.* 7, 393. *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, 1528. [M. Ihm.]

Seuechoros (Σευήχορος), sagenhafter König von Babylon, dem geweissagt worden war, er werde von dem Sohne seiner Tochter der Herrschaft beraubt werden. Deshalb sperrte er diese in einen Turm ein (vgl. den ähnlichen Zug in der Danaesage) und ließ sie aufs strengste bewachen. Als sie trotzdem einen Sohn gebar, warfen die Wächter aus Furcht vor ihrem Herrn das Knäblein von dem Turme herab. Aber ein Adler fing es auf, bevor es den Boden berührte, und trug es in einen Garten, dessen Wärter den Knaben aufzog und ihn Gilgamos nannte. Später wurde Gilgamos König von Babylon, *Ael. Hist. an.* 12, 21. Ob dieser Gilgamos mit Gilgamos-Izdubar (s. Izudubar und *P. Jensen, Assyr.-babyl. Mythen u. Epen* [= *Keilinschr. Bibl.* 6, I] p. 116 ff. 422 f. *Alfr. Loisy, Les mythes Babyloniens* 102 ff.) identisch ist, bleibt zweifelhaft, *A. Jeremias* Bd. 2 Sp. 774, 19 ff. [Höfer.]

Seuidai (Σευΐδαι), Bezeichnung des männlichen Dionysosschwarmes ἀπὸ τοῦ σεύειν, ὅ ἐστιν ὁρμᾶν, *Cornut. de nat. deor.* 30 (p. 176 *Osann* = p. 59 *Lang*). *Lobeck, Aglaopham.* 1312. *Usener, Götternamen* 45. *Gruppe, Gr. Myth.* 732, 1. 841, 3. Vgl. Sauadai. [Höfer.]

Sevina. Diesen Beinamen erhält *Bona dea* einmal, in der im Sabinergebirge gefundenen Inschrift *C. I. L.* 14, 3437 *Iulia Athenais mag(istra) Bonae deae Sevinae fecit pavimentum et se⟨de⟩s et officinam ... Bona dea* wird häufig, wie der *Genius*, als Schutzgottheit bestimmter Örtlichkeiten verehrt und erhält infolgedessen verschiedene von den Namen von Geschlechtern gebildete Beinamen, wie *Annianensis, Galbilla* (s. unter *Bona dea*). In unserem Falle handelt es sich um eine adjektivische Ableitung aus dem bekannten Geschlechtsnamen *Sevius* (vgl. *W. Schulze, Zur Geschichte lateinischer Eigennamen* 223), oder *Sevina* ist das Femininum eines Gentilnamens *Sevinus* (bei *Tac. hist.* 1, 77 *Saevinus*). Vgl. auch das unter *Satriana* Bemerkte. [Otto.]

Sexarbores s. Sexsarbor.

Sexsarbor, aquitanischer Gott, im Gebiet der Convenae verehrt, mit offenbar lateinischem Namen, der auf den dieser Gegend eigentümlichen Baumkultus hinweist (vgl. den Gott *Fagus*). Die Inschriften der beiden Marmoraltäre (Fundort Castelbiague, 'litteris bonis saeculi primi') lauten: *C. I. L.* 13, 132 (= *Sacaze, Inscr. ant. des Pyrénées* p. 311 nr. 255 mit Abbildung, *Dessau, Inscr. sel.* 4532 a) *ex voto Sexsarbori deo L. Domit(ius) Censorinus v. s. l. m.*; 13, 175 (= *Sacaze* p. 312 nr. 256, *Dessau* 4532) *Sexsarbori deo T. Pompeiu⟨s⟩ Campanus.* In der Mehrzahl *Sexarbores* auf dem Votivaltärchen von Arbas *C. I. L.* 13, 129 (*Sacaze* p. 313 nr. 257, *Dessau* 4532 b): *Sexarboribus* (oder *Sex Arboribus Q. Fufius Germanus v. s.*, die man mit Unrecht zu den Matronen in Beziehung gesetzt hat (*Bonn. Jahrb.* 83 p. 101). Vgl. *Otto Hirschfeld, Sitzungsberichte der Berliner Akad.* 1896 p. 447 f., der u. a. hervorhebt, daß Bäume mehrfach auf Votivsteinen Aquitaniens dargestellt sind, auch auf einem dem Iuppiter und der Minerva geweihten Altar (*C. I. L.* 13, 45; Abbild. *Espérandieu, Bas-reliefs de la Gaule romaine* 2 p. 6 nr. 842), ferner auf inschriftlosen des Museums von Toulouse (*Roschach, Catal. du mus. de Toulouse* p. 65 nr. 149. *Espérandieu* a. O. 2 nr. 864 f.), ein Brauch, der sich übrigens keineswegs auf Aquitanien beschränkt (ein Beispiel aus Apt, z. B. bei *Espérandieu* a. O. 1 p. 177 nr. 242). [M. Ihm.]

Si .... (*Σι* ....), fragmentarisch erhaltener Beiname der Athena: *τᾶι Ἀθαναίαι τᾶι Σι* .... in einem Vertrage zwischen Knossos und Gortyn, *Monumenti antichi dei Lincei* 1 (1892), 47, 11; vgl. *Halbherr ebend.* 55. *Collitz* nr. 5015, 12. [Höfer.]

Siann ..., wie es scheint Göttin, nicht Gott, auf der bei den Thermen von Mont-Dore-les-Bains (dép. Puy-de-Dôme) gefundenen Altarinschrift, *C. I. L.* 13, 1536 ('lapis excavatus, anaglypho hominis vel dei stantis recipiendo'): *Iulia Severa Siann(ae?) v. s. l. m.* Die Lesart ist sicher, die Göttin *Stanna* (s. d.) also verschieden. Vgl. *Allmer, Revue épigr.* 5 p. 90 nr. 1578. *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2 p. 1537 zieht *Siann(o)* vor. Vgl. Siannus (?). [M. Ihm.]

Siannus, Beiname des Apollo auf einer Weihinschrift aus Ara Romae et Augustae (Provincia Lugdun.), *Boissieu, Inscr. de Lyon* p. 18. *C. I. L.* 13, 1669 (vgl. 1536). Nach *Allmer* und *Dissard, Musée de Lyon; Inscr. ant.* 3 p. 21 ist zu lesen: Apollini ... sianno. Vgl. Siann ... [Höfer.]

Siboë (?), Tochter der Niobe, *Hyg. f.* 11 p. 43, 11. *Schmidt*, der Meliboea vermutet, während *E. Maaß, Jahreshefte d. öster. arch. Inst.* 11 (1908), 27 Anm. 74 an *Olvόη* denkt. Nach *v. Wilamowitz, Hermes* 26 (1891), ist der Katalog der Niobiden bei *Hyg. f.* 11 derselbe wie bei *Hyg. f.* 69 und daher Siboe verderbt aus Astynome, was freilich, wie *Gruppe, Bursians Jahresber.* 85 (1895), 269 mit Recht bemerkt, schwer begreiflich ist. Der Name steht zwischen den beiden mit A beginnenden Astycratia und Astynome, so daß leicht bei einem gleichfalls mit A beginnenden Namen der erste Bestandteil ausfallen konnte. War es vielleicht ⟨Alphe⟩siboe⟨a⟩? [Höfer.]

Sibotes, ein Kolcher, *Val. Flacc. Arg.* 6, 249. [Höfer.]

Sibylla (*Σίβυλλα*). Name. Schon im Altertum beschäftigte man sich mit der Deutung dieses Wortes. Ganz hinfällig sind die Etymologien bei *Diodor* (4, 66, 7), wo Sibylla von *αἰβυλλαίνειν* = *ἐνθεάζειν κατὰ γλῶτταν* abgeleitet wird, und bei *Pausanias* (10, 12, 1), nach dem das Wort aus dem Libyschen stammt. Die Ansicht des *Suidas*, daß *Σίβ.* eine *ὁμωνυμὴ λέξις* sei, ist wieder aufgenommen von *Dies* (*Lex. Etym.*, S. 300), der *Σίβ.* als ein Deminutivum des alt-

lateinischen *sapius* = weise auffaßt. (Vgl. *Cuno, Jahrb. f. Phil.* 1878, S. 807). *Varro* (bei *Lactantius, inst.* 1, 6) leitet den ersten Teil des Wortes von dem aeolischen σιός = θεός und den zweiten vom aeolischen βυλή = βουλή, so daß *Σίβ.* sei = θεοῦ βουλή. Dieser Etymologie stimmt bei *Alexandre (Oracula Sibyllina* 2, S. 1) und *Baunack (Stud. auf dem Gebiete der gr. u. arischen Sprache* 1, 1, 64). Nur den ersten Teil der varronischen Deutung behält bei *Hoffmann (Rhein. Mus.* 1895, S. 109 ff.), während er —βυλλα ableitet vom Stamme ΙΛ, ΓΙΛ, der enthalten ist in ἵλαος, ἵημι. Nach ihm bedeutet *Σίβ.* gottsühnend. Doch abgesehen davon, daß σιός überhaupt nicht aeolisch, sondern dorisch ist *(Meister, Griech. Dialekte*, 1, S. 123), das Wort *Σίβ.* aber unmöglich aus dem Dorischen stammen kann, ist der Kult der Sib. und also auch der Name aller Wahrscheinlichkeit nach überhaupt nicht griechischen, sondern orientalischen Ursprungs. (Vgl. *Rohde, Psyche* 2 [2], S. 63—66; *Geffcken, Preuss. Jahrb.* 106, 2, S. 193.) Deshalb ist es auch verfehlt, wenn *Postgate (American Journal of Philology* 3, S. 333 f.) *Σίβ.* nach dem Vorgange *Bergks (Griech. Literaturgesch.* 1, S. 342) mit den Stämmen von σοφός und *Σίσυφος* zusammenzubringen sucht. Daß *Σίβιλλα* als Frauenname auf einer attischen Inschrift des 4. vorchristl. Jahrhunderts vorkommt, beweist natürlich nicht den griechischen Ursprung des Wortes (*Blaß, Einleitung zum 3.—5. Buche der sibyllinischen Orakel* bei *Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* S. 177). Als orientalisch sucht den Namen *Σίβ.* zu erweisen *Gruppe, Kulte und Mythen* 2, S. 675 und *Griech. Mythologie und Religionsgeschichte* S. 927. Nach ihm bedeutet ihr wahrscheinlich phönizischer oder aramäischer Name 'ergriffen vom Gott'. Bedenken dagegen erhebt *Nestle, Berliner phil. Wochenschrift* 24, S. 765. Eine sichere Deutung des Wortes ist bis jetzt noch nicht gegeben. Als eine Verkürzung von Sibylla wurde nach *Macrobius (Sat.* 1, 17) der lateinische Name Sulla angesehen, natürlich unberechtigterweise.*)

Geschichte. Die Etymologie des Wortes Sib. bietet uns also keinen Anhalt für die Ergründung ihres Wesens. Wir müssen uns daher an das halten, was die Schriftsteller von ihr berichten. Da ist denn besonders zu betonen, daß die älteren griechischen Schriftsteller *Σίβυλλα* nur als Eigennamen kennen. Wir übertragen lediglich unseren Begriff Sib. und den des späteren Altertums auf die ältere Zeit, wenn wir sagen, daß damals nur eine Sibylle bekannt war. Man kannte eben nur eine Seherin mit Namen Sibylla. Das wird eine Betrachtung der ältesten Zeugnisse lehren.

Für uns ist der erste *Heraklit* (vgl. *Diels, Vorsokr.*[2] 1 S. 75 fr. 92), der sie erwähnt. Diese Stelle findet sich bei *Plutarch* und lautet: *Σίβυλλα* (so ohne Artikel!) δὲ μαινομένῳ στόματι καθ' Ἡράκλειτον ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θεόν (*de Pyth. or.* 6). Sicher sind davon die ersten hier in Betracht kommenden Worte aus *Heraklit.* Von den beiden Stellen aus *Aristophanes* (*Pax* V. 1095 f.: οὐ γὰρ ταῦτ' εἶπε Σίβυλλα, und V. 1116) ist natürlich nicht der Inhalt, wohl aber die Tatsache wichtig, daß auch er nicht von einer Sibylle, sondern von der Sibylla redet. Unzweifelhaft endlich geht das hervor aus *Ps.-Plato, Theag.* 124 D. Hier fragt Sokrates, welchen Beinamen (ἐπωνυμία) Bakis, Sibylla und Amphilytos haben. Theages antwortet, sie seien χρησμῳδοί. Sibylla bedeutet also nicht Seherin, sondern sie ist eine Seherin (vgl. auch *Plato, Phaedrus* 244).

Es ist also festzustellen, daß Sibylla bei den Griechen der älteren Zeit Eigenname und erst später Gattungsname geworden ist, eine Erscheinung, die sich in ähnlichen Fällen beobachten läßt (Caesar, Caesaren, Kaiser), und die bei der Sibylla durch die große Ausbreitung ihres Kultes ganz erklärlich ist. Wenn nun bei den Schriftstellern der späteren Zeit, die schon verschiedene Sibyllen kennen, von der Sibylla die Rede ist, so müssen wir daraus schließen, daß an solchen Stellen eine ältere Quelle zugrunde liegt (*Paus.* 10, 2 verglichen mit 7, 8, 8; 2, 7, 1 u. a.; *Plut., de Pyth. or.* 9 verglichen mit *Theseus* 24; *Quaest. conv.* 5, 2 u. a.).

Ob man sich in der älteren Zeit die Sib. schon lokalisiert gedacht hat, darüber erfahren wir nichts. Überhaupt ist das einzige, was wir aus all den Stellen über ihr Wesen erfahren, daß sie μαινομένῳ στόματι, also im orgiastischen Zustande ihre Orakel gegeben hat.

Diese Seherin mit Namen Sibylla soll nach *Arrian* (*F. H. G.* 3, 598, 64) die Tochter des Dardanos und der Neso, der Tochter des Teukros, gewesen und nach ihr sollen auch andere wahrsagende Frauen genannt worden sein.

Zwischen der Zeit, die nur die Sibylla, und der, die verschiedene Sibyllen kennt, liegt ein Übergangsstadium, in dem die Sibylla an verschiedenen Orten weissagt. Der für uns älteste Schriftsteller, der sie lokalisiert kennt, *Heraclides Ponticus,* nennt bereits zwei Orte, die Anspruch auf die Sibylla erheben (bei *Clemens Alex., Strom.* 1, 108; vgl. auch *Varro* bei *Lact.* a. a. O.). Aus der etwas unklaren Stelle des *Clemens* geht hervor, daß *Heraclides* die Sibylla in Phrygien lokalisiert gekannt hat, und zwar in Phrygien am Hellespont, da *Varro* dieselbe die hellespontische nennt. *Varro* fügt auch den Ort hinzu, nämlich das Dorf Marpessus in agro Troiano. Die hier lokalisierte Sibylla sei auch nach Delphi gekommen und habe da geweissagt. Neben dieser Sibylla habe *Heraclides* auch noch die erythräische erwähnt, fügt *Clemens* hinzu. Der wirkliche Sachverhalt wird uns klar durch die bekannte Aufzählung der Sibyllen bei *Paus.* 10, 12. Da erfahren wir, daß Marpessos, das uns nur wegen seiner Sibylle bekannt geworden ist, im Streite lag mit Erythrae. Beide behaupteten, die Geburtsstadt der Sibylla zu

[*) Ganz neuerdings ist die Vermutung ausgesprochen worden, daß *Σίβυλλα* mit lat. *sibilo* (vgl. griech. σίζω) zusammenhänge und die 'zischelnde', undeutliche Sprache der gottbegeisterten Seherin (man denke an die Sprache der Pythia!) bezeichnen solle.]

sein. Wohl zu beachten ist, daß sie nicht ihrer Sibylla das höhere Alter zuschrieben, sondern daß sie beide Anspruch auf die Sibylla erhoben. Des *Pausanias* Gewährsmann, wahrscheinlich der *Perieget Polemo*, entscheidet für Marpessos, und das hat sicher auch *Heraclides* getan, da ihn *Varro* nur als Gewährsmann für die marpessische, nicht für die erythräische anführt. Nach dem Vorgange von *Maaß (De Sibyllarum indicibus* S. 29 f.) ist die Streitfrage allgemein im umgekehrten Sinne entschieden worden, mit Unrecht, wie mir scheint. Der Streit ist insofern von Wichtigkeit, als es sich nur scheinbar um die Ansprüche auf die Sibylla, in Wirklichkeit um das mehr oder minder hohe Alter des Kultes handelt, der durch sie personifiziert ist, wie sich später herausstellen wird. Wollen wir also die Frage entscheiden, in welcher griechischen Stadt uns der Sibyllenkult zuerst entgegentritt, so müssen wir jenen Streit auffrischen. Festzuhalten ist zunächst, daß die genannten Autoren des Altertums für Marpessos entschieden haben. Und es ist durchaus unwahrscheinlich, daß die Bewohner des unbedeutenden Marpessos, zu des *Pausanias* Zeit ein verfallenes Dörfchen, in späterer Zeit als unberechtigte Konkurrenten des berühmten Erythrae aufgetreten seien. Dagegen haben oft auf blühende Städte das Erbe von absterbenden angetreten. Beide Städe verteidigten ihre Ansprüche durch Sibyllenverse. Da wir an ihnen diese Ansprüche kontrollieren können, und da sie zugleich vorbildlich sind für spätere Verse, so seien sie hier aus *Paus.* 10, 12 angeführt:

Εἰμὶ δ' ἐγὼ γεγανῖα μέσον θνητοῦ τε θεᾶς τε,
Νύμφης δ' ἀθανάτης, πατρὸς δ' αὖ κητοφάγοιο,
Μητρόθεν Ἰδογενής, πάτρις δέ μοί ἐστιν ἐρυθρή
Μαρπησσός, μητρὸς ἱερή, ποταμὸς δ' Αἰδωνεύς.

Von diesen Versen ließen die Erythraeer den letzten weg und erklärten den ersten Teil von *ἰδογενής* als *ἴδαι*, nach *Pausanias* = *τὰ δασέα*. Daß aber für die Griechen die Ableitung vom Berge Ida das natürliche war, beweist drastisch *Dion. Hal.* (1, 55), der offenbar auf Grund dieser Verse Erythrae an den Berg Ida verlegt. Lassen wir also den Marpessiern ihre Priorität. Vgl. *Schwegler, Römische Gesch.* 1, S. 313 ff.

Einen letzten Nachklang dieses Streites finden wir in einer interessanten, aus 8 Distichen bestehenden Inschrift, die 1891 in Lythri, dem alten Erythrae, gefunden wurde und die zu einer in der sibyllinischen Quellgrotte von Erythrae aufgestellten, leider nicht erhaltenen Sibyllenstatue gehörte. Sie stammt nach *Buresch* aus dem J. 162 n. Chr. (*Mitteilungen des arch. Inst. Athen* 1892, S. 16—36). In den Versen betont die Sibylle ganz besonders, daß keine andere Stadt ihre Heimat sei, nur allein Erythrae.

Während diese beiden Städte die Heimat der Sibylla sein wollen, begnügen sich andere mit der Ehre, daß die Seherin auf ihren Wanderungen in ihnen geweilt und geweissagt habe. Diese Reisen der Sibylla sind auf eine Stufe zu stellen mit ihrem Erscheinen in Rom, um dahin ihre Bücher zu bringen. So sicher diese Erzählung in das Reich der Sage zu verweisen ist, so sicher ist auch nie die Sibylla nach Delphi oder Samos gekommen. Es handelt sich vielmehr zweifellos um ätiologische Sagen, durch die bestehende Einrichtungen erklärt werden sollen. Wie die Römer durch jene Sage die Entstehung ihres Sibyllenkultus erklären wollten, so können die Wanderungen der Sibylla keinen anderen Zweck haben als den, die in den betreffenden Städten bestehenden Sibyllenkulte zu erklären und zu verknüpfen. Die Römer konnten dem Volke nicht erzählen, daß sie sich die Sprüche einfach hatten abschreiben lassen, und ebensowenig konnten die griechischen Orakelstätten der großen Menge die höchst einfache Entstehung ihrer Sprüche offenbaren. Da half denn die Fiktion jener Wanderungen der Sibylla aus. Diese wurden natürlich dem Volke dadurch bekannt gegeben, daß die Sibylla selbst sie in ihren Versen erwähnte, wie wir es in den bei *Clemens* (a. a. O.) erhaltenen, auf Delphi bezüglichen Versen finden. Wenn also z. B. die Sage erzählt, die Sibylla habe in Cumae (*Ps.-Arist., de mir. aud.* 95; *Martianus Capella, de nupt. phil.*, S. 44, 19) geweissagt, so ist dazu zu ergänzen, daß diese Orakel dann gesammelt wurden und diejenigen waren, aus denen man später den Fragenden die Antworten gab. Darin besteht ein Unterschied zwischen jenen Städten und Rom, wohin die Sibylle gleich die fertigen Bücher brachte, da die Fiktion der im lateinisch sprechenden Rom griechisch wahrsagenden Sibylla zu unwahrscheinlich war.

Durch diese ätiologischen Sagen werden also Marpessos, Delphi, Klaros, Delos und Samos (*Paus.* 10, 12) auf eine Stufe gestellt mit Erythrae, Cumae und Rom. Deshalb sind auch für jene Orte Sibyllenkulte anzunehmen. Der von Marpessos ist, wie es scheint, frühzeitig erloschen, vielleicht erstickt durch den der Rivalin Erythrae. Der von Delphi und Klaros wurde durch einen anderen Orakeldienst verdrängt, der den Orten größere Vorteile bot.

Die erwähnten Wanderungen sind für *Rohde* (*Psyche* a. a. O.) Veranlassung geworden, die Sibyllen zu definieren als eine Klasse von weissagenden Frauen, die von einem Orte zum andern wanderten und ihre Orakel zum Besten gaben. Doch ist von wandernden Sibyllen nirgends die Rede, und die wandernde Sibylla ist der ätiologische Ausdruck des wandernden Kultes.

In der späteren Zeit treffen wir eine Anzahl verschiedener Sibyllen, deren Zusammenhang, resp. Identität mit der Sibylla nicht mehr erkannt wurde. So unterscheidet *Martianus Capella* a. a. O. zwei Sibyllen, *Solinus* 2 und *Philetas* aus Ephesus (*Schol. zu Arist. Vögel* 963) deren drei, *Aelian (Var. hist.* 12, 35) und *Pausanias* a. a. O. vier, resp. fünf, *Varro* in seiner Aufzählung 10. Von ihm sind fast alle späteren, besonders die Kirchenschriftsteller, abhängig. In dieser Zeit fühlte man das Wort Sibylle als Gattungsnamen, so daß sich für einzelne besondere Namen finden. Das ist etwa folgendermaßen zu erklären.

Anfangs hatte den verschiedenen sibyllini-

schen Kultstätten zur Erklärung ihrer Spruchsammlungen die Annahme genügt, daß die Sibylla zu ihnen gekommen sei, eine Zeitlang geweissagt und dann ihre Wanderung fortgesetzt habe. Über ihre Heimat wird ursprünglich wahrscheinlich überhaupt nichts bekannt gewesen sein. Soweit wir es zurückverfolgen können, macht Marpessos zuerst darauf Anspruch, Geburtsort der Sibylla zu sein. Ihm folgte mit weniger Recht, aber mehr Erfolg Erythrae, das anfangs vielleicht auch nur eine Durchgangsstation auf der Reiseroute der Sibylla war. Das veranlaßte andere Städte, sich gleichfalls als die Heimat der Seherin auszugeben.*) Solche spätere Lokalsagen finden wir in Delphi *(Plut., de Pyth. or.* 9) und in Cumae *(Paus.* 10, 12, 8). Wahrscheinlich haben sie auch in anderen Städten existiert. So hörte man denn von der Sibylla von Erythrae, Delphi, Cumae und anderen, und dadurch mußte notwendigerweise das Wort Sibylla Gattungsname werden. Davon war wieder nur die Konsequenz, daß man den einzelnen Sibyllen zur Unterscheidung Eigennamen gab. So bekam die erythraeische den Namen Herophile, die samische Phyto, die cumanische Demo usw.

Preller-Robert, Griech. Myth., S. 282, hält also mit Unrecht die Herophile und die Phyto für historische Persönlichkeiten. Ebensowenig haben wir in den Sibyllen überhaupt ekstatische Weiber im 8. Jahrhundert zu erblicken, wie *Geffcken* (a. a. O. S. 195) es will. Damit fällt auch die Hypothese, die *Geffcken* in der Einleitung zu den Christlichen Sibyllinen (bei *Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen* S. 319) aufstellt: „Eine Sibylle löste die andere ab; aber im Dienste der heiligen Begeisterung verschwand der Unterschied der einzelnen Persönlichkeiten. So entwickelt sich mit der Zeit die Fiktion von einer einzigen uralten heiligen Seherin."

Wenn uns schon die Sagen von der Wanderung der Sibylla auf die Annahme von Kultstätten an den Ruhepunkten der Reise führten, so wird die Entstehung der erwähnten Lokalsagen nur unter jener Voraussetzung verständlich. Sie verraten ein solches Interesse an der Sibylle, daß es bei so weit voneinander entfernten Städten wie Erythrae, Delphi und Cumae nur durch Annahme jener realen Grundlage zu erklären ist.

Überblicken wir den zurückgelegten Weg, so finden wir, daß für uns der Ausgangspunkt der Sibylla und ihres Kultes die Stadt Marpessos in der Troas war. Hat es hier nun jemals eine Frau, namens Sibylla, gegeben, deren Prophezeiungen der Grundstock der sibyllinischen Orakel geworden sind? Das zu entscheiden, fehlt uns die feste Grundlage. Doch scheint die Natur des sibyllinischen Kultes und besonders der Name der Seherin, der sich aus dem Griechischen nicht erklären läßt, auf orientalischen Ursprung hinzuweisen, was auch *Rohde, Gruppe* und *Geffcken* annehmen. Wenn *Aelian* und *Philetas* unter den ältesten Sibyllen die von Sardes und *Varro* die von Ancyra erwähnt, so sind diese Städte vielleicht Übergangspunkte zu dem griechischen Sibyllenkulte gewesen. Dasselbe würde von Thyatira gelten, wenn die Sibylle Sabbe (s. d.) oder Sambethe identisch ist mit der dort verehrten Sambethe (vgl. unten die jüd. Sib. S. 802). Dann ist die griechische Sibylla eine reine Sagenfigur, deren Name dem Oriente entlehnt ist, und die ihr Dasein nur dem Umstande verdankt, daß man die Entstehung der Sprüche durch die Fiktion der Sibylla der großen Menge plausibel machen konnte. Ihre Berühmtheit hängt also eng zusammen mit der großen Verbreitung des sibyllinischen Kultes.

Sagen. Zunächst sind die Sagen zu erwähnen, die von der Sibylla im allgemeinen verbreitet waren.

Besonders charakteristisch ist für sie die Bemerkung *Heraklits*, sie habe *μαινομένῳ στόματι* geweissagt. Dieser Zug findet sich auch bei anderen Schriftstellern und an vielen Stellen der sibyllinischen Sprüche. Damit wird erstens auf die begeisternde Gewalt des Gottes Apollo hingewiesen, dann aber hatte man dadurch auch eine bequeme Erklärung für die zum Teil recht schlechten Verse und für die Verwirrung und die vielen Widersprüche, die sich darin finden und die schon den Alten auffielen (vgl. *Plut., de Pyth. or.* 6).

Ferner ist bezeichnend für die Sibylla das hohe Alter, das man ihr zuschrieb und das sie selbst häufig in ihren Versen erwähnt. Es war sogar sprichwörtlich geworden in der Wendung *Σιβύλλης ἀρχαιότερος (Macarius* 7, 61). Man mußte deswegen ihre Geburt in uralte Zeiten zurückverlegen. Dadurch konnte man sie mit den sagenhaften Gestalten der griechischen Heldenzeit in Verbindung bringen. So soll sie bei den Wettkämpfen, natürlich musischen, zugegen gewesen sein, die Akastos beim Tode seines Vaters Pelias veranstaltete, und soll dabei den Sieg davongetragen haben *(Akesander* bei *Plut., Quaest. conv.* 5, 2.) Das steht vielleicht im Zusammenhange mit der Nachricht des *Scamon* (bei *Athen.* 14, 637b) und des *Suidas*, sie habe ein Saiteninstrument, namens Sambyke, erfunden oder zuerst in Gebrauch genommen.

Die meisten dieser Sagen sind jedoch auf die lokalisierten Sibyllen übergegangen und werden deshalb am besten bei deren Behandlung erwähnt.

1. Die Sibylla von Marpessos gibt sich in den oben (S. 793) angeführten Versen als die Tochter einer Nymphe und eines sterblichen Mannes aus. Geboren sei sie im Idagebirge. Später bekam sie den Namen Herophile, der dann auf die erythraeische überging. Auch die Bewohner des benachbarten Alexandria wollten ihren Anteil an dieser Herophile haben und behaupteten deshalb, sie sei eine Neokore im Tempel ihres Apollo Smintheus gewesen. Im Haine dieses Tempels zeigten sie auch ihr Grabmal, *Pausanias* führt die Grabschrift an (*Paus.* 10, 12). Von ihren Wanderungen und deren Bedeutung war schon die Rede.

[*) Man denke dabei auch an die verschiedenen Städte, welche sich um die Ehre stritten, der Geburtsort Homers zu sein. R.]

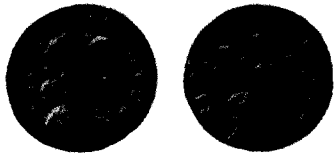
Daß von dieser Sibylla soviele Sagen verbreitet werden, die Bezug nehmen auf Homer und den trojanischen Krieg, führt uns wieder auf Marpessos als älteste Kultstätte, da dies eben an Stelle des alten Troja lag. Wenn wir also solche Züge auch bei der Sibylle von Erythrae und anderen finden, so sind sie offenbar von jener übernommen, können demnach gleich hier mit erwähnt werden.

Apollodor von Erythrae (bei *Varro* a. a. O.) berichtet, die Sibylla habe den nach Troja ziehenden Griechen geweissagt, daß die Stadt erobert werden und daß Homer Lügenhaftes schreiben werde. Auch der Gedanke findet sich, daß Homer ihren Versen manches entlehnt habe (*Eustath.* zur *Il.* 5, 299). Nach *Paus.* 10, 12, 1 hat sie geweissagt, daß Helena zum Verderben für Asien und Europa geboren sei, und daß Ilion ihretwegen erobert würde. Auch habe sie den Traum der Hekabe gedeutet (*Paus.* 10, 12, 5). Unwillkürlich kommt dabei die troische Königstochter Kassandra in die Erinnerung, von der *Euripides* (*Andromeda* V. 296) dasselbe erzählt. Auch die Bemerkung von dem Zwiste zwischen der Sibylla und Apollo, den sie in ihren Versen (*Clem.* a. a. O.) erwähnt, deutet wohl auf Kassandra hin. Wahrscheinlich war auch die Ursache dieselbe, denn nach *Paus.* 10, 12, 2 nannte sich die Sibylla auch die *γυνὴ γαμετὴ* des Apollo. Als Strafe hatte Apollo über die Kassandra verhängt, daß man ihren Orakeln keinen Glauben schenkte. Auch dieser Zug findet sich in den Versen der Sibylla wieder (*Phlegon, de longaev.* 4). Die beiden Gestalten sind schon von *Suidas* zusammengebracht worden (u. *Σιβ.*), der von der phrygischen Sibylle die Notiz bringt, sie habe auch den Namen Kassandra geführt. Nun wissen wir, daß Kassandra ursprünglich nicht als Seherin bekannt war, z. B. bei Homer. Es liegt also nahe, anzunehmen, daß dieser Zug von der Sibylla auf die trojanische Königstochter übertragen ist.

Als Zeitangabe finden wir für unsere Sibylle ausser denen, die sie in die graue Vorzeit zurückversetzen, die Angabe des *Heraclides* (bei *Varro*), sie habe zur Zeit des Solon und Cyrus gelebt. Er kannte also offenbar eine Geschichte, in der die Sibylla mit diesen beiden Männern in Verbindung gebracht war. Zweifellos ist das dieselbe, die wir bei *Nicolaus aus Damascus* (*fr.* 67 und 68) finden. Danach hat Cyrus die Sibylle Herophile aus Ephesus zu sich holen lassen. Als Croesus den Scheiterhaufen bestieg, habe sie vor der Verbrennung des Königs gewarnt. Die Stadt Ephesus ist hier wohl nur irrtümlicherweise genannt.

Für die Sibylle von Marpessos finden sich auch die Bezeichnungen die phrygische, hellespontische, gergithische und trojanische.

2. Die bekannteste der griechischen Sibyllen war die von Erythrae. Genauer müßte es heißen, der Ruf der Seherin Sibylla ist am meisten verbreitet worden durch das Orakel jener Stadt. Durch die Bedeutung von Erythrae scheint das Ansehen der Sibylla von Marpessos und ihrer Kultstätte vollständig geschwunden zu sein. Sie wäre vielleicht ganz vergessen worden, woran ja die Erythraeer das größte Interesse hatten, wenn sich nicht gelehrte Antiquare ihrer angenommen hätten. Jedenfalls nimmt Erythrae unter den sibyllinischen Orakelstätten eine ähnliche Stellung ein wie Delphi unter den anderen. Von der Bedeutung der Seherin für Er. legen die allerdings späten Münzen Zeugnis ab, auf denen sie dargestellt ist (*Mionnet*, nr. 534 u. 557. *Head, H. N.* 499 ΘΕΑ ΣΙΒΥΛΛΑ. *Catal. of the greek coins Brit. Mus. Ionia* p. 150: *Veiled female figure seated l. (the sibyl Herophile raising. her r. hand to her chin, l. resting on seat* = pl. XXXVIII, 10). Von der marpessischen Sib. ist der Name Herophile auf sie übergegangen. Daneben kommt noch der Name Artemis (*Paus.* a. a. O.) und Symmachia (*Mart. Cap.*, S. 44, 19) für sie vor. Ihr Vater wird Theodorus genannt, ihre Mutter sei eine Nymphe gewesen. Am Berge Korykos wurde eine Höhle gezeigt, in der sie geboren sein soll (*Paus.* a. a. O.). Nach ihrer Geburt soll sie in kürzester Zeit herangewachsen sein und sogleich in Versen gesprochen haben (*Hermias* zu *Platos Phaedrus* 244). In ihren Sprüchen



Links: Senatus, rechts: Sibylla von Erythrai sitzend (nach *Catalogue of the greek coins Brit. Mus. Ionia* Taf. XXXVIII Abb. 10).

habe sie selbst erzählt, sie sei schon in zarter Jugend wider ihren Willen von ihren Eltern dem Tempel des Apollon geweiht worden und habe dort mit einem Diadem geziert die Orakel gegeben (*Eus., or. ad sanctos* 18). Inwieweit der an dieser Stelle erwähnte Dreifuß in ihrem Kulte eine Rolle gespielt hat, können wir nicht feststellen. Über ihren Tod hat sie selbst vorhergesagt, daß sie dereinst durch einen Pfeil des Apollo umkommen werde (*Phlegon, de longaevis* 4). Alle diese Züge sind wahrscheinlich poetischer Schmuck der späteren Orakelverfertiger. Über die Ausübung des Orakeldienstes haben wir für Erythrae keine Kunde. Doch scheinen die Sprüche schon zur Zeit Alexanders des Großen einer Auffrischung bedurft zu haben. *Strabo* (14, 645 und 17, 814) berichtet nämlich von einer erythraeischen Wahrsagerin aus dieser Zeit, namens Athenais, die ganz ähnlich gewesen sei der Sibylla. Wahrscheinlich ist durch sie der Orakelvorrat ergänzt worden. [Über die 9 *γενεαί* zu je 110 Jahren betragende Lebensdauer dieser Sibylle s. *Roscher, Hebdomadenlehren* S. 203 u. *Tessarakontaden* S. 43 A. 39.]

3. Durch die Wanderungen der Sibylla wurde mit den genannten beiden Kultstätten in Verbindung gebracht der delphische Kult der Sibylla. Denn, wie oben ausgeführt, müssen wir einen solchen auch für Delphi annehmen, da die Seherin von dem Kulte unzertrennlich ist. Daß derselbe neben dem der

Pythia bestanden habe, ist höchst unwahrscheinlich. Schon der adjektivische Name Pythia scheint mir auszuschließen, daß zwei delphische Seherinnen nebeneinander bestanden haben können. Dann muß der Sibyllendienst vor dem anderen bestanden haben. Im Anfange hatte man eben in Delphi wie in anderen Städten das so bequeme Sibyllenorakel übernommen, das nur, wie sich bei der Besprechung des Kultes heausstellen wird, den großen Nachteil hatte, daß es sich bald abnutzte. Da fand man denn zu geeigneter Zeit den Erdspalt mit den wunderkräftigen Dämpfen, die die Inspiration in jedem einzelnen Falle ermöglichten. So wurde die Pythia die Nachfolgerin der Sibylla, sei es nun, daß sie direkt deren Erbschaft übernahm, sei es, daß sie unabhängig von ihr zu ihrer Bedeutung kam. Nach *Diodor* (4, 66, 7) wurde Daphne, des Teiresias Tochter, die Priesterin des Apollo in Delphi gewesen sein soll, auch Sibylle genannt. Vielleicht liegt darin eine Erinnerung an den alten Zusammenhang der beiden Seherinnen verborgen. Vgl. auch des *Suidas* thessal. Sibylle. Außer der Sage, die Sibylla sei nach Delphi zugewandert, die sich auch in den bei *Clemens* erhaltenen Versen ausspricht, gab es noch eine delphische Lokalsage (*Plut.* a. a. O.). Da *Varro* nur selbständige Sibyllen anführt, so muß sein Gewährsmann für die delphische Seherin, *Chrysipp*, dieselbe als Eingeborene angesehen haben, was jene Lokalsage voraussetzt. Nach dieser ist die delphische Sibylle die erste gewesen. Sie ist vom Helikon gekommen, wo sie von den Musen erzogen worden ist. Es werden Verse von ihr erwähnt, in denen sie verkündet, nach ihrem Tode werde ihr Antlitz im Monde zu sehen sein, und auch dann werde sie nicht aufhören, Orakel zu geben. Noch zur Zeit des *Pausanias* (a. a. O.) wurde von den Fremdenführern der Felsen gezeigt, auf dem sie geweissagt haben soll. Diese Tatsache und das Vorhandensein jener sibyllinischen Verse, mit denen ja die Delphier durch die Fiktion ihrer eigenen Sibylle als Rivalen von Erythrae auftraten, werden am besten durch die Annahme eines delphischen Sibyllenkultes erklärt. In der späteren Zeit war die Erinnerung daran, wie es scheint, geschwunden. Das darf uns nicht wundern, denn einesteils hat jener Kult wahrscheinlich schon in sehr früher Zeit aufgehört zu bestehen, andernteils mußte die außerordentliche Blüte des Pythiadienstes das Andenken an jenen notwendigerweise verdrängen.

Identisch mit der delphischen Sibylle ist offenbar die thessalische, soweit sie nicht einer Verwechslung ihr Dasein verdankt, wie die des *Suidas* (*Alexandre* S. 42).

4. Bekannter geworden als die letztgenannte Seherin ist die cumanische, und zwar hauptsächlich wohl deshalb, weil die römische Sage den Stammvater der Römer mit ihr in Verbindung brachte. Nach *Pseudo-Aristoteles* (*de mirab.* 1158) ist sie identisch mit der erythraeischen, was insofern richtig ist, als die cumanischen Sprüche wahrscheinlich aus Erythrae stammen (vgl. *Mart. Capella* a. a. O.). Als ihr Name wird von *Varro* Amalthea, Demophile oder Herophile angeführt, bei *Pseudo-Aristoteles* Melanchraina. Wie in Delphi, so machte auch der cumanische Lokalpatriotismus die Sibylle zu einer Eingeborenen, namens Demo. Sie soll in einer Felsenhöhle gewohnt haben und im Tempel des Apollo begraben sein (*Paus.* a. a. O.). Ihre Orakel hat sie nach *Varro* auf Palmblätter geschrieben (*Servius* zur *Aen.* 3, 441 ff.). Das kann entweder reine Sage sein, oder später wurden die Sprüche in der Tat auf derartiges Material geschrieben, um den Anschein höheren Alters zu erwecken. Die Seherin hatte in Erythrae von Apollo so viel Lebensjahre bewilligt bekommen, wie sie Sandkörner in der Hand hielt, unter der Bedingung, daß sie Erythrae niemals wiedersähe. Deshalb war sie nach Cumae gewandert. Als ihr später einmal die Erythraeer einen mit einem Kreidesiegel versehenen Brief schickten, brachte ihr dieser Anblick erythraeischen Bodens den Tod (*Servius* zur *Aen.* 6, 321). *Paus.* (a. a. O.) teilt mit, daß zu seiner Zeit in Cumae keine sibyllinischen Schriften mehr vorhanden waren. Daraus geht hervor, daß das Orakel damals nicht mehr im Betriebe war. Der Grund liegt vielleicht darin, daß die vorhandenen Sprüche nach Rom gekommen sind, als nach dem Brande des Jupitertempels im Jahre 83, wobei die römischen Sprüche vernichtet wurden, an allen sibyllinischen Orakelstätten Sprüche für Rom gesammelt wurden. Mit der Nachricht des *Pausanias* steht nicht, wie *Maaß* (S. 11) annimmt, in Widerspruch die des *Pseudojustin* (*cohort. ad Graecos* 35 E; nach *Draeseke, Zeitschr. f. Kirchengesch.* 7, 257 ff. und *Neumann, Theol. Literaturz.* 1882, 25 ist der Verfasser der Laodicener *Apollinarius*). Als Grund für die ἀμετρία mancher Sprüche führen hier die Fremdenführer in Cumae die mangelhafte Bildung der Orakelverfertiger an (vgl. *Diels, Sibyll. Blätter* S. 57).

Die Sibylle von Cumae war es, die unter der Regierung des Tarquinius Superbus nach Rom gewandert sein soll; s. *Varro* a. a. O. Bekannt ist die Sage, daß sie neun Bücher Sprüche mitbrachte, die sie bis auf drei verbrannte, als Tarquinius den Preis dafür zu hoch fand. Die letzten drei kaufte der König an und ließ sie im Jupitertempel aufbewahren. Als die Seherin ihre Mission ausgeführt hatte, war sie plötzlich verschwunden. (*Dionysius Halicarn. Antiqu.* 4, 62.)

Näheres über die Varianten dieser Sage — für Tarquinius Superbus z. B. wird teilweise T. Priscus genannt — bei *Alexandre, Oracula Sib.* 2, S. 194 ff. Inbetreff der Neunzahl der Bücher vgl. *Roscher, Die Sieben- und Neunzahl im Kultus u. Mythus* S. 56.

Ein wesentlicher Unterschied von den anderen Wandersagen der Sibylle liegt darin, daß sie nach Rom gleich die fertigen Sprüche mitbringt, nicht erst an Ort und Stelle weissagt. Die Erklärung dafür bietet die Verschiedenheit der Sprache, wie schon oben erwähnt wurde. Das ist natürlich auch der Grund, daß die Römer sich keine eigene Si-

bylle zulegen konnten. Daß in Wirklichkeit nicht die Sibylle nach Rom gewandert ist, sondern nur ihre Sprüche, ist bekannt. Näheres darüber wird bei der Behandlung des Kultes berichtet werden.

Nach der römischen Sage weissagte die cumanische Sibylle dem Aeneas, bevor er in die Unterwelt ging. *Verg. Aen.* 6, 10 ff. Nach einer älteren Sagenform hat *Aeneas* das Orakel schon in Marpessos empfangen. Vgl. *Maaß*, *Hermes* 18, S. 327; *Robert, Hermes* 22, S. 454.

In späterer Zeit knüpfte sich die Erinnerung an die Sibylle in Cumae nicht mehr an einen Felsen, wie zu des *Pausanias* Zeit, sondern an eine βασιλικὴ μεγίστη, die von den berufsmäßigen Fremdenführern den Reisenden, so auch dem Apollinarius aus Laodicea (vgl. *Pseudojustin* a. a. O.) als Aufenthaltsort gezeigt wurde. Vielleicht ist damit das Heiligtum des Apollo gemeint, in dem nach *Pausanias* a. a. O. die Gebeine der Seherin in einer steinernen Hydria aufbewahrt werden. Nach *Solin* 2, 17 u. 5, 7 wurde ihr Grab in Sizilien (Lilybaeum) gezeigt. Vgl. dazu *Tac. ann.* 6, 12. Das Bild der Sibylle glaubt man auf Münzen von Cumae (*Head, H. N.* S. 32; *Catal. of gr. coins in the Brit. Mus. Italy* p. 87) und Lilybaeum (*Head*, S. 132; *Catal.* etc. *Sicily* p. 95) zu erblicken, doch ist in beiden Fällen die Deutung sehr unsicher.

Identisch mit der cuman. Sib. ist wahrscheinlich die cimmerische des *Varro* und die lukanische des *Suidas*.

5. Auch in Samos soll sich die Sibylla aufgehalten haben (*Paus.* a. a. O.). *Varro* führt als Gewährsmann für sie den *Eratosthenes* an, der seinerseits *in antiquis annalibus Samiorum* über sie geschrieben fand. Darin werden wir wohl die Lokalsage zu erblicken haben, die sich bei den Samiern sicherlich ebenso wie in den anderen Städten gebildet hatte. Eine merkwürdige Geschichte über die samische Sibylle berichtet die *Epitome* des *Val. Flaccus* (1, 5). Als die Bewohner von Priene mit den Karern Krieg führten, baten sie die Samier um Hilfe. Diese schickten, um jene zu verhöhnen, an Stelle einer Flotte die Sibylle. Es ist klar, daß hier ein Irrtum vorliegt. Das Richtige bietet *Valerius Maximus* (1, 5, 9). Die Samier schickten an Stelle der Flotte nicht Sibyllam, sondern nur 'cymbulam'. Die samische Sibylle heißt Phyto (*Schol.* zu *Platos Phaedrus* 244[b]), ihr Beiname ist Samonota (*Isidor, Origines* 8, 8).

6. Der Aufenthalt der Sibylla in Klaros ist gleichfalls durch *Pausanias* bezeugt. Daß es auch hier eine Lokalsage gab, zeigt uns die Notiz des *Suidas*, die kolophonische Sibylle, die natürlich identisch ist mit der klarischen, habe Lampusa geheißen. Ähnlich wie in Delphi scheint in Klaros den Sibyllenkult ein anderer verdrängt zu haben, bei dem, wie in Delphi durch Erddämpfe, hier in jedem einzelnen Falle die wahrsagende Kraft durch das Wasser einer heiligen Quelle erzeugt wurde (*Tac. ann.* 2, 54. *Macrobius, sat.* 1, 18). Vgl. *Immisch, Klaros* in den *Jahrb. f. klass. Philol.*, 17. Supplementband S. 144.

7. Auf derselben Stufe wie die vorher genannten Orte steht auch Delos. *Pausanias* (a. a. O.) berichtet, die Delier hätten sich eines Hymnus der Sibylla auf Apollo gerühmt.

Das sind die Sibyllen, die direkt aus der alten Sibylla hervorgegangen sind. Bei ihnen ließ sich konstatieren, daß sie nicht reine Produkte der Schriftstellerphantasie, sondern daß sie an bestimmte Orte gebunden sind, daß die Bewohner derselben Anspruch auf sie erhoben, offenbar des Kultes wegen, der sich daselbst befand.

Anders steht es mit einer Anzahl von Sibyllen, die wir außerdem noch erwähnt finden.

1. Die älteste Seherin soll nach *Pausanias* diejenige gewesen sein, die von den Libyern Sibylla genannt wurde. Damit wird, wie schon im Anfange erwähnt ist, dieses Wort aus dem Libyschen abgeleitet. Das muß uns schon von vornherein mißtrauisch machen. Bezeichnenderweise fügt der Schriftsteller hinzu, die Griechen hielten sie für die Tochter des Zeus und der Lamia, des Poseidon Tochter. Diese Seherin zählt auch *Varro* in seinem Kataloge der Sibyllen auf, indem er als Quelle dafür anführt den *Euripides* in *Lamiae prologo*. (Eine Tragödie *Lamia* ist uns sonst nicht bekannt.) Daraus ist aber nicht zu schließen, daß bei *Euripides* von einer libyschen Sibylle die Rede war, was schon deshalb ausgeschlossen erscheint, weil zu seiner Zeit nur die Sibylla bekannt war. Vielmehr ist gemäß der im Anfange erwähnten varronischen Definition des Wortes Sibylle nur zu folgern, daß in jenem Prologe eine weissagende Frau genannt war. Nun lernen wir aus *Diodor* (20, 41), daß *Euripides* eine Herrscherin Lamia von Libyen in einer Tragödie erwähnt, vielleicht auch auftreten ließ. Von der wahrsagenden Tochter derselben war also die Rede in jenem Prologe. Diese konnte *Varro* in seine Aufzählung der Sibyllen aufnehmen, *Pausanias* oder seine Quelle benutzte sie, um das Wort Sibylle aus dem Libyschen zu erklären. Wir aber haben diese Seherin aus der Zahl der Sibyllen zu streichen, obwohl nicht ausgeschlossen ist, daß die Phantasie des *Euripides* die alte Sibylla zur Tochter der Lamia und des Zeus gemacht hatte. Aber selbst das würde nur als Variante unter die Sagen gehören, die von der Sibylla handeln.

2. Bekannter als die libysche ist im Laufe der Zeiten die jüdische Sibylle geworden, weil wir eine Sammlung sibyllinischer Orakel erhalten haben, die sich als Sprüche dieser Seherin ausgeben. Daß dieselben rein literarische Erzeugnisse, also Fälschungen sind, ist schon längst erkannt worden. Für unsere Zwecke sind sie also vollständig beiseite zu lassen, wenngleich nicht geleugnet werden soll, daß der Grundstock der Sammlung im 3. Buche wahrscheinlich nach dem Muster echter Sibyllinen gearbeitet ist. *Varro* kennt die jüdische Sibylle noch nicht, wohl aber *Pausanias*, bei dem sie Sabbe (s. d.; bei *Suidas* Sambethe), ihr Vater Berosus, ihre Mutter Erymanthe genannt wird. Bei dem Berosus haben wir wohl an den babylonischen Ge-

schichtschreiber des 3. vorchristlichen Jahrhunderts zu denken, der wahrscheinlich eine weissagende Frau — nach *Paus.* wird die jüdische Sibylle auch babylonische (und ägyptische) genannt — erwähnt hatte. Aus dem geistigen Vater wird dann der leibliche geworden sein. Wer den Berosus zum Vater der Sibylle machte, hat vielleicht auch nach dem Namen seiner Frau geforscht, so daß wir in der Erymanthe wirklich den Namen derselben erhalten haben. Der Name Sabbe (s. d.) selbst wird hergeleitet von der bekannten Königin von Saba aus der Zeit des Salomo, die von späteren christlichen Schriftstellern (*Glycas* und *Cedrenus*) Sibylle genannt wird. Doch ist wohl eher der umgekehrte Vorgang anzunehmen, daß nämlich jene Königin von Saba wegen des ähnlich klingenden Namens als Sibylle bezeichnet wurde. Viel Ansprechendes hat dagegen die Vermutung von *Schulze* (*Zeitschr. f. vergleich. Sprachf.* 33, S. 378), daß der Name Sabbe, der nur eine Verkürzung von Sambethe (s. d.) ist, von der chaldäischen Gottheit herstammt, die in dem *Σαμβαθεῖον* zu Thyatira verehrt wurde (*C. I. Gr.* nr. 3509). Der Kult der selben muß in Kleinasien sehr verbreitet gewesen sein, wie die vielen mit dem Stamme *Σαμβ-* zusammengesetzten Eigennamen beweisen. Vielleicht ist die Seherin Isabel aus Thyatira (*Offenb. Joh.* 2, 20) eine Priesterin der Sambethe gewesen (*Schürer, Die Isabel von Thyatira*). — Die babylonische Sibylle, die bei *Pausanias* der jüdischen gleichgesetzt wird, will *Geffcken* (*Die bab. Sib., Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss.* 1900, 1) von dieser getrennt wissen. Er sucht „die reale Existenz" derselben zu erweisen, was ihm nach Lage der Sache nicht gelingen konnte. Doch hat er nachgewiesen, daß alte babyl. Weissagungen in das 3. Buch der sib. Or. verwebt sind (vgl. *Bousset, Zeitschr. für neutest. Wiss.* 1902, 1, S. 15 ff.). Wem diese Weissagungen zuzuschreiben sind, läßt sich nicht feststellen. Jedenfalls führt sowohl die jüd. wie die bab. Sib. diese Bezeichnung im eigentlichen Sinne mit Unrecht. Über die jüdisch-christliche Spruchsammlung vgl. unten den Abschnitt über die Sibylle in der späteren Zeit.

3. Dasselbe gilt von der tiburtinischen Sib. Albunea des *Varro*, die sonst nicht Sibylle genannt wird und die nur deshalb mit in den Katalog des *Varro* gekommen ist, weil diesem *Σίβυλλα = Θεσβωνή* ist. Vgl. unten den Abschnitt über die Sibylle in der späteren Zeit.

Mit welchem Rechte *Varro* die phrygische Sibylle von Ancyra und die persische, *Aelian* und *Philetas* (a. a. O.) die sardische anführen, können wir nicht entscheiden.

Kult der Sibylle. Was den Kult anlangt, so ist an ihm charakteristisch die große Beweglichkeit, die Leichtigkeit, mit der er von einem Orte zum andern verpflanzt werden konnte. Es ist erklärlich, daß in der orakelsüchtigen älteren Zeit ein Orakel hochwillkommen sein mußte, das nicht wie das delphische und klarische an eine bestimmte Örtlichkeit gebunden war, sondern leicht auch an die entferntesten Orte, sogar von einer orientalischen zur griechischen, von dieser zur römischen Nation übergeführt werden konnte. Dem Kulte lag der Gedanke zugrunde, daß die Sibylla dereinst die kommenden Ereignisse prophezeit habe. Er stützte sich also hauptsächlich auf die Autorität der Seherin, und die Dauer seines Bestehens war davon abhängig, wie lange die Sibylla in derartigem Ansehen stand, daß man sich an ihre Sprüche wandte. Die Priester hatten also nur bei jeder Befragung nachzusehen, wie sich die Seherin über den betreffenden Fall geäußert hatte. Es ist klar, daß die vorhandenen Orakel tatsächlich nur ganz allgemeiner Art sein konnten, daß es also die Aufgabe der Priester sein mußte, die nötigen Ergänzungen zu liefern. An der erwähnten Stelle des *Pseudo-Justin* werden sie *οἱ ἐκλαμβάνοντες τοὺς χρησμούς* genannt, d. h. diejenigen, die die passenden Sprüche aus der Sammlung herausnahmen. Die Fremdenführer in Cumae erzählten von ihnen, daß sie bisweilen ohne die nötige Bildung waren, so daß die Metrik mancher Verse zu wünschen übrig läßt. Das läßt tief blicken, denn es lehrt, daß jene die Verse nicht nur auswählten.

Näheres über den griech. Kult wissen wir nicht, wohl aber über den röm. Denn was *Virgil* über die Befragung der cuman. Sibylle durch *Aeneas* mitteilt, dürfen wir für unseren Zweck nicht verwerten. Doch können wir aus dem röm. Kulte gewisse Rückschlüsse auf den griech. ziehen, da jener aus diesem entstanden ist.

Sollte der Orakeldienst der Sibylle irgendwo eingeführt werden, so handelte es sich zunächst um die Beschaffung der Sprüche. Da liegt es wohl am nächsten, anzunehmen, daß sich die betreffende Stadt von einer anderen Kultstätte, Rom von Cumae, dieses von Erythrae, Abschriften der Orakel besorgte. Der großen Menge konnte man aber diese prosaische Entstehung der Spruchsammlung nicht mitteilen. Diese wurde vielmehr mit dem Zauber des Geheimnisvollen umgeben durch die Legende, daß die Sprüche direkt von der Sibylla stammten. Der Zeitpunkt der Übernahme in Rom, nämlich die Regierung des Tarquinius Superbus, wird ungefähr richtig sein, da die erste uns bekannte Befragung der Bücher noch in das 6. Jahrh. fällt (vgl. *Alexandre, Or. Sib.* 2, S. 199). Daraus ist zu schließen, daß die Einführung der griechischen Kulte und besonders des ersten von ihnen beträchtlich früher anzusetzen ist.

Natürlich waren auch die römischen Orakel in griechischer Sprache abgefaßt, was sowohl durch die erhaltenen Verse bestätigt wird wie durch die Tatsache, daß für den Orakeldienst jedesmal zwei Griechen gewonnen wurden, die mit den sibyllinischen Gebräuchen vertraut waren, also wohl Priester aus Cumae (*Dionys. Hal.* 4, 62, 5). Daraus geht hervor, daß die Art der Befragung in Rom in der Hauptsache dieselbe gewesen sein muß wie in den griechischen Städten, wenn sich auch in Einzelheiten Unterschiede feststellen lassen.

Wesentlich verschieden war das Sibyllenorakel, wenigstens das römische, insofern von

dem delphischen, als bei diesem jedem die Befragung zustand, während die sibyllinischen Sprüche den einzelnen vollkommen unzugänglich waren. Sie können in Rom nur auf Senatsbeschluß befragt werden. Die Römer hatten also den Orakeldienst vollständig für Staatszwecke reserviert. Staatsmännisch veranlagt, wie sie waren, hatten sie mit scharfem Blick den großen Nutzen der Sprüche für ihr Gemeinwesen erkannt und deshalb jene griechische Einrichtung schon zu einer Zeit übernommen, zu der Römer und Griechen sonst kaum miteinander in Berührung kamen.

Sie gingen aber noch weiter. Das allgemeine Bekanntwerden der Sprüche war ja schon durch die griechische Sprache, in der sie abgefaßt waren, ausgeschlossen. Es waren aber auch die strengsten Strafen auf die unbefugte Veröffentlichung derselben gesetzt. Die grausame Bestrafung des Decemvirn M. Atilius mußte als abschreckendes Beispiel dienen (*Val. Max.* 1, 1, 13). Nur in ganz seltenen Fällen durften die Sprüche allgemein bekannt gemacht werden.

Diese Maßregeln dürften die Römer wohl in den Grundzügen von den Griechen übernommen haben, so daß also auch deren Sibyllenorakel zunächst interne Einrichtungen waren. Dadurch erklärt sich auch, daß die älteren Orakelstätten ruhig Abschriften ihrer Sprüche abzutreten vermochten, da die jüngeren nur in beschränktem Umfange Rivalen von ihnen werden konnten. Ob auch bei ihnen die Veröffentlichung verboten war, können wir nicht entscheiden. Daß sich bei einzelnen Schriftstellern derartige Sprüche finden, spricht nicht dagegen; denn erstens haben wir auch zwei vollständige Proben der so streng gehüteten römischen Sibyllinen, dann aber sind jene Sprüche mit ihren speziellen Angaben zweifellos zum größten Teile *vaticinia ex eventu*, die der regen griechischen Phantasie entstammend später der Sibylla untergeschoben worden sind. Sie sind gesammelt von *Alexandre, Or. S.* 2, S. 125 ff. Sehr bezeichnend ist an ihnen, daß sich bei keinem derselben, in denen wirklich etwas vorhergesagt wird, feststellen läßt, von welcher Orakelstätte sie eigentlich stammen. Es ist immer nur von der Sibylla die Rede. Das ist um so verwunderlicher, als die betreffenden Schriftsteller, hauptsächlich *Plutarch* und *Pausanias*, selbst mehrere Sibyllen unterscheiden. Wollten wir annehmen, daß bei den Griechen die sibyllinischen Orakel so allgemein zugänglich waren wie das delphische u. a., so würde daraus hervorgehen, daß es die Römer gewesen sind, die diese wichtige prinzipielle Änderung vorgenommen haben.

Ein anderer bedeutsamer Unterschied zwischen dem römischen Sibyllendienste und den sonstigen griechischen Orakeln besteht in bezug auf den Zweck der Befragung. In bestimmten Fällen beschloß nämlich der Senat, die sibyllinischen Bücher zu fragen, nicht, wie die betreffende Angelegenheit ausgehe, sondern was zu tun sei, damit sie gut endige. Die römischen Sprüche fingierten also nicht nur, daß die Sibylla die einzelnen Ereignisse vorhergesehen hatte, sondern daß sie auch die Maßregeln angab, durch die ein glücklicher Ausgang derselben herbeigeführt werden konnte. Solche Anlässe waren in der Mehrzahl der uns bekannten Befragungen Wunderzeichen (Steinregen in 27 Fällen), darnach kommen Pestilenzen (13 Fälle), Kriegsnöte (9 Fälle), außerdem Erdbeben, Teuerungen, Fehlgeburten und Erdrisse (vgl. *Alexandre,* 2, S. 198—209). Die Sühnevorschriften zur Beseitigung der Übel sind verschiedener Art: meist wird eine Supplicatio angeordnet, dann werden die Einsetzung von Spielen, Lectisternien, Reinigungsopfer, Umzüge, Weihung von Tempeln anbefohlen.

Die Sprüche weissagten also das glückliche Ende nur bedingungsweise, d. h. für den Fall, daß die vorgeschriebene Sühnung gewissenhaft ausgeführt wurde. Dadurch waren sie zugleich gedeckt, wenn der gewünschte Erfolg nicht eintrat. Wir sehen, die Römer muteten ihren Sprüchen nicht mehr zu, als sie leisten konnten. Auch bei diesem Punkte fehlt uns die Möglichkeit, genau festzustellen, inwieweit die Römer dabei von den Griechen abhängig waren. Die Reste von deren Sprüchen sind, soweit sie überhaupt echt sind, Bruchstücke, bei denen das Fehlen von Sühnevorschriften erklärlich ist. Dagegen zeigt uns die Parodie eines der Orakel des Bakis, die auf gleicher Stufe wie die der Sibylla stehen, daß auch bei den Griechen Sühnevorschriften eine große Rolle spielten (*Aristoph., Vögel* 967).

Endlich unterscheiden sich die Orakel der Sibylla auch in der Form von den andern. Sie waren nämlich akrostichisch abgefaßt, wie aus *Cicero, de div.* 2, 54, hervorgeht. Das wird bestätigt durch das eine der uns erhaltenen Orakel, das bei Gelegenheit eines Antrogynenfalles gegeben ist (*Phlegon, mirab.* 10). Es zeigt deutliche Spuren der Akrostichis. Daß die Römer auf diesen Gedanken gekommen sein sollten, ist durchaus unwahrscheinlich. Auch berichtet *Varro* (bei *Dionys. Hal.* 4, 62, 6), man habe nach der Vernichtung der römischen Sprüche durch den Brand des Kapitols aus Erythrae und anderen Städten neue Orakel für Rom gesammelt und die Fälschungen dabei vermittels der Akrostichis erkannt. Also hatten auch die griech. Sibyllinen diese Einrichtung. Das kann sich natürlich nur auf die Orakel der späteren Zeit beziehen, und auch da wird ein großer Unterschied zwischen Theorie und Praxis bestanden haben. Die Theorie verlangte, daß die Buchstaben des ersten Verses oder, bei längeren Orakeln, der ersten Verse die Anfangsbuchstaben der einzelnen Hexameter bilden sollten. Das setzt aber sehr gewandte Verskünstler voraus, und deshalb wird man wohl oft auf das Kunststück verzichtet haben. Soweit es anging, wird man nach Kräften das vorliegende Material benutzt haben, was ja bei der Gleichförmigkeit des Stoffes sehr leicht war. Waren nun die benutzten Verse akrostichisch gebaut, so müssen in den neu entstandenen Spuren davon, aber eben nur Spuren, vorhanden sein. Das ist bei dem Androgynenorakel der Fall. Es ist des-

halb unberechtigt, wenn *Diels* (a. a. O. S. 30) aus der nicht durchgeführten Akrostichis schließt, daß das Orakel in zwei, außerdem noch lückenhafte Orakel zu teilen sei. Es mag von dem Verfertiger aus verschiedenen Sprüchen zusammengefügt sein, trotzdem ist es so, wie es vorliegt, einheitlich.

Die Sibylle in der späteren Zeit. Als die alten sibyllinischen Sprüche im Jahre 83 v. Chr. verbrannt waren, wurden an allen bekannten Sibyllenstätten, vor allem natürlich in Erythrae, neue Orakel gesammelt, d. h. es wurden entweder die Originale der betreffenden Sprüche oder Abschriften davon nach Rom gebracht und in vergoldeten Fächern unter der Basis des palatinischen Apollo aufbewahrt. *Tac. ann.* 6, 12; *Suet., Octavian* 31. Bei dieser Neusammlung sollen nach *Kampers* (*Die Sibylle von Tibur und Vergil, Histor. Zeitschr.* 1908, S. 252ff.) auch jüdisch-hellenistische, aus Alexandria stammende Sibyllinen als kumanisch-erythräische Orakel in Rom Eingang gefunden haben. Derartigen Sprüchen habe *Vergil* die in seiner 4. *Ekloge* enthaltenen Verheißungen entnommen. Jedenfalls ist bei dieser Gelegenheit allerhand zweifelhaftes Material nach Rom gekommen oder in Rom entstanden. Denn gerade in der Zeit nach 83 hören wir von sibyllinischen Sprüchen, die den Stempel der Erfindung an der Stirn tragen. So verbreitete Cornelius Lentulus, der Genosse des Catilina, ein Sibyllenorakel, nach dem drei Cornelier zur Herrschaft berufen seien. *Sall. Cat.* 47. Im J. 57 verkündete ein Spruch, es drohe Rom Gefahr, wenn ein vertriebener ägyptischer König mit Waffengewalt wieder eingesetzt werde. *Dio Cassius* 39, 15. Bekannt ist endlich das offenbar von Caesar oder seinen Freunden inspirierte Orakel, daß die Parther nur von einem Könige besiegt werden könnten, und daß derjenige, der tatsächlich König sei, auch den Titel führen solle. *Cic. de div.* 2, 54.

Um das Echte von dem Falschen zu sondern, ordnete Augustus eine genaue Prüfung der Sprüche an und ließ alle diejenigen, die nicht in die offizielle, den Quindecimvirn unterstellte Sammlung aufgenommen wurden, verbrennen. *Tac.* a. a O.; *Marquardt, Röm. Staatsverwaltung* 3, 353f.

Die letzte Befragung der Sprüche fand im J. 363 vor dem Perserzuge Kaiser Julians statt. *Amm. Marc.* 23, 1, 7. Nicht lange darauf, vor 408, sollen sie durch Stilicho verbrannt worden sein *Rutilius, de reditu suo* 2, 51. Das Orakel, das zur Zeit der Belagerung Roms durch Vitigis in der Stadt verbreitet wurde, könnte demnach nicht aus der offiziellen Sammlung stammen. *Procop., de bello Goth.* 1, 24.

Wie in Rom, so scheinen auch im oströmischen Reiche sibyllinische Spruchsammlungen von Staats wegen im Gebrauch gewesen zu sein, und zwar länger als dort. *Zos.* 2, 36. Diese griechischen Orakel konnten sich naturgemäß in dem griechischen Sprachgebiete des römischen Reiches länger erhalten und leichter verbreitet und erweitert werden als im lateinischen. Noch im 8. Jahrh. befand sich in Konstantinopel in der kaiserlichen Bibliothek ein Buch sibyllinischer Sprüche, das, wie es scheint, in ganz ähnlicher Weise benutzt wurde wie die staatlichen Orakel in Rom. Vgl. *Krumbacher, Gesch. der byzantinischen Literatur*, S. 349. Aus diesen Sibyllinen las man heraus, es werde ein Bettler aus tiefster Armut auf den Kaiserthron gelangen. Darin zeigt sich eine Verschmelzung der jüdisch-christlichen Messiasweissagungen mit denen vom Gründer eines Weltreiches. Näheres darüber bei *Kampers, Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage*, S. 29f.

Die sibyllinischen Prophezeiungen sind auch in die griechische Volkssprache eingedrungen und haben sich dort lange erhalten, *Krumbacher* a. a. O. S. 402.

Auch in den römischen Provinzen lebten derartige Wahrsagungen noch lange fort. Eine fränkische Sibylle prophezeite das Schicksal der westgotischen Königstochter Brunhilde. *Fredegar* 3, 59. Vgl. *Sackur, Sibyllin. Texte und Forschungen*, S. 121. Den größten Einfluß auf die Folgezeit haben aber der Sibylle die uns erhaltenen jüdisch-christlichen Orakel verschafft. Deshalb ist es nötig, auf die Entstehung und die Schicksale dieser Weissagungen nachträglich etwas näher einzugehen. Nach den Untersuchungen von *Hilgenfeld* (*Die jüdische Apokalyptik* S. 65) und *Ewald* (*Abhandlung über die Entstehung, Inhalt und Wert der sibyllinischen Bücher*) ist der älteste Teil des 3. Buches der Sprüche von einem ägyptischen Juden unter der Regierung des im 3. Buche öfters erwähnten 7. Herrschers von Ägypten, des Ptolemaios Physkon, also in der 2. Hälfte des 2. vorchristlichen Jahrhunderts verfaßt worden. Dieser Datierung treten entgegen *Geffcken* (*Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina*, 1902, in den Texten und Untersuchungen, herausgegeben von *v. Gebhardt* und *Harnack*) und *Bousset* (im Artikel *Sibyllen* in der *Realenzyklopädie für prot. Theol. und Kirche.* 3. Aufl. 1906. S. 271). Nach *Boussets* Ansicht läßt sich nur feststellen, daß das 3. Buch als Ganzes am Ende der Makkabäerzeit entstanden ist. Der Verfasser dieses ältesten Teiles der sibyllinischen Sprüche legte damit den Grund zu einem Werke, dessen Einfluß weit größer war als der der echten sibyllinischen Orakel. In letzter Linie sind auch *Raffaels* und *Michelangelos* Darstellungen der Sibyllen auf ihn zurückzuführen. Der Verfasser wollte zunächst die alten Hoffnungen der Juden auf das ihnen in Aussicht gestellte mächtige Reich neu beleben, indem er fingierte, schon die heidnischen Sibyllen hätten es prophezeit. Hier knüpften die Deutungen und Erweiterungen der späteren Zeit an, indem man dieses Reich zunächst in der römisch-byzantinischen, dann in der römisch-deutschen Kaiserherrschaft sah. Dann aber wollte der Verfasser Propaganda für das jüdische Volk und seine uralte Kultur machen, indem er nachdrücklich auf dessen Vorzug vor den heidnischen Völkern, den einen Gott, hinweist. Seine Sibylle beschuldigt die griechischen Philosophen und Dichter, vielfach ihre Verse benutzt zu haben. Besonders gegen Homer

geht der Verfasser in schärfster Weise vor (*Or. Sib.* 3, 414—432). Offenbar ist er dazu angeregt durch Verse der erythräischen Sibylle, die nach *Varro* (bei *Lactanz* a. a. O.) dem Homer gleichfalls Lügen und widerrechtliche Benutzung ihrer Sprüche vorgeworfen hatte. Daß die griechische Seherin sein Vorbild gewesen ist, verrät seine Sibylle, die sich die babylonische nennt, selbst in den Worten (3, 809 ff.): die Griechen werden mich πατρίδος ἄλλης, ἐξ Ἐρυθρῆς nennen; d. h. sie werden mich nicht für eine Babylonierin, sondern für die Erythräerin halten. Diese Stelle hat *Mras* („*Babylonische*“ *und* „*erythräische*“ *Sibylle. Wiener Stud.* 1908, S. 30) falsch verstanden. Er übersetzt die Worte ἐξ Ἐρυθρῆς mit Unrecht „vom Roten Meere herstammend“, wie er denn überhaupt unberechtigterweise „die Annahme einer literarisch tätigen Sibylle aus Erythrae für ein Phantom“ erklärt (S. 42). —

Was die Benutzung der jüdischen Sprüche im Altertum anlangt, so weist *Gruppe* (*Kulte und Mythen*, S. 675—701) nach, daß die griechischen und römischen Schriftsteller „niemals, wo sie die Sibylle allein oder mit einem der bekannten Sibyllennamen zitieren, die Erythraea des 3. Buches der *Or. Sib.* meinen“.

Über die Bezeichnung „babylonische Sibylle“ und über deren Verhältnis zu dem babylonischen Geschichtschreiber *Berosus* vgl. oben die jüdische Sibylle und dazu *Gruppe, Griech. Mythologie und Religionsgeschichte*, S. 1483; *Bousset, Zeitschr. f. neutest. Wissensch.* 1902, S. 27; *Geffcken, Nachr. v. d. Gött. Ges. der Wissensch.* 1900, S. 101; *Tümpel* in *Pauly-Wissowas R. E.* 3, 309; *Mras* a. a. O. S. 28.

Um den alten Kern des 3. Buches kristallisierten sich allmählich weitere jüdische und endlich auch viele christliche Sprüche, die an poetischem Werte jenen nachstehen. Die christlichen Schriftsteller knüpften natürlich an die Verherrlichung des einen jüdischen Gottes an, die sie auf den ihren bezogen. Sie suchten dadurch die Verbreitung des Christentums unter den Römern zu fördern. Deshalb sagt die Sibylle im Eingange des 8. Buches, sie sei nach Rom geschickt, um hier zu prophezeien. Ihre Weissagungen gewannen natürlich gewaltig an Glaubwürdigkeit, als die geistliche und weltliche Herrschaft zusammenfielen, als das Christentum Staatsreligion wurde. Da schien das vorhergesagte Weltreich nahe zu sein. Man sah es schon in der Herrschaft Konstantins, der wohl selbst daran glaubte, da er anfangs eine Sibylle als Münzzeichen auf seine Münzen setzte. Denn die auf ihnen dargestellte Daphne kann wohl nur die delphische Sibylle sein. Vgl. *Kampers, Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage* S. 16.

Indem so die späteren Zeiten das vorgefundene Material an sibyllinischen Sprüchen erweiterten, entstanden allmählich die 14 Bücher, die uns noch erhalten sind. Für die Entstehungszeit gewinnen wir einen terminus post quem aus dem Ende des 13. Buches. Hier schließt ein Abriß der Geschichte von der Sintflut an mit einer Verherrlichung des Odaenathus, des Gemahls der Kaiserin Zenobia. Die Sprüche sind am besten herausgegeben von *Geffcken, Oracula Sibyllina.* 1902. Außerdem von *Friedlieb, Die sibyllinischen Weissagungen.* 1852 (mit deutscher Übersetzung); von *Alexandre, Oracula Sibyllina* 1841—56; von *Rzach, Oracula Sibyllina* 1891.

Über die Komposition und den Inhalt der Sprüche vgl. *Geffcken, Komposition und Entstehungszeit der Or. Sib.* und *Boussets* oben genannten Artikel Sibyllen. Am meisten zur Verbreitung der sibyllinischen Sprüche haben die Kirchenväter beigetragen, die ohne Ausnahme an die Echtheit dieser Verse geglaubt haben. Neben *Augustin* war besonders *Lactanz* ein gläubiger Verehrer ihrer Prophezeiungen, aus denen er in seinen Werken viele Verse anführt zum Beweise, daß der wahre Gott auch von heidnischer Seite vorausgesagt sei. So schrieb man allmählich den Sibyllen dieselbe Rolle bei den Heiden zu, welche die alttestamentlichen Propheten bei den Juden spielten. Wie von diesen, so wurden auch von den heidnischen Seherinnen Zusammenstellungen angelegt, besonders wurde der Sibyllenkatalog *Varros* übernommen und später erweitert. *Lactant. instit. div.* 1, 6; *Isidor, orig.* 8, 8; vgl. *Maaß, de Sibyllarum indicibus.*

So genossen die Sibyllen schließlich dieselbe Verehrung wie die Propheten des alten Testaments. Das gilt vor allem von der tiburtinischen, der hauptsächlich messianische Weissagungen zugeschrieben wurden. Zunächst soll die Pythia dem Augustus Christus als Nachfolger geweissagt haben. Für sie tritt dann die tiburtinische Sibylle ein, die dem Augustus die Maria mit dem Kinde in einem Ringe am Himmel gezeigt haben soll. Der Kaiser soll daraufhin die ara coeli errichtet haben. Deshalb stellt die christliche Kunst gerade diese Sibylle als Verkündigerin des Messias dar; vgl. unten den Abschnitt über die Sibyllen in der Kunst und die grundlegende Abhandlung von *Vogt, Sibyllen-Weissagung* in *Paul und Braunes Beiträgen* 4, S. 94 ff.

Auch unter ihrem Namen ist eine Sammlung von Orakelsprüchen erhalten, deren Kern nach *Kampers* (*Die Sib. v. Tibur u. Vergil, Histor. Jahrb.* 1908, S. 26) in den letzten Jahrzehnten vor unserer Zeitrechnung entstanden ist. *Sackur* (*Sibyllinische Texte und Forschungen* S. 162) verlegt den ältesten Teil in das 4. nachchristliche Jahrhundert, und zwar unmittelbar in die Zeit nach dem Tode des Kaisers Konstantin I. Er sucht den Verfasser „in den Kreisen der Katholiken, denen die Unterstützung der Arianer durch Konstantin ein Greuel war“.

Der Inhalt der tiburtinischen Weissagungen stimmt merkwürdig überein mit Sibyllinen, die *Basset* (*Les apocryphes éthiopiennes* X.) in äthiopischen Apokryphen gefunden hat, so daß eine gemeinsame Quelle wahrscheinlich ist. Von der großen Verbreitung dieser Prophezeiungen, die in zwei Fassungen erhalten sind, zeugen die vielen vorhandenen Handschriften und Drucke, zusammengestellt bei *Sackur*, a. a. O. S. 126 ff.

In der Einleitung werden zunächst die 10 Sibyllen aufgezählt. Die 10. sei „in Greco Tiburtina, Latino vero nomine Abulnea“ ge-

nannt worden und sei die Tochter des Priamus gewesen. Dann werden ihre wunderbaren Reisen erwähnt, worin sich offenbar eine Erinnerung an die Wanderungen der griechischen Sibylla zeigt. Sie wird nach Rom gerufen, wo 100 Senatoren in einer Nacht einen ganz gleichen Traum gehabt haben: sie haben 9 untereinander verschiedene Sonnen erblickt. Diese deutet die Sibylle als 9 Zeitalter. Näheres darüber *Sackur*, S. 187 ff.; vgl. *Roscher* a. a. O. Im 4. werde Christus geboren werden, im 9. werden die bedeutenden mittelalterlichen Regenten bis auf Heinrich VI. aufgeführt, als letzter wird ein großer Friedenskaiser verheißen. Dieser wird beim Eintritt der Herrschaft des Antichrist nach Jerusalem gehen und dort seine Krone am Kreuze Christi niederlegen. Diese Herrscherliste ist im Laufe der Zeit mehrmals erweitert worden, damit sie mit den geschichtlichen Ereignissen übereinstimmte. Vgl. darüber *Sackur*, S. 155 ff. Die beste Rezension des Textes findet sich bei demselben, s. S. 177 ff. —

Daß diese Orakel von den jüdisch-christlichen Sibyllinen abhängig sind, zeigt sich unter anderem darin, daß in beiden die Herrscher nur mit den Anfangsbuchstaben ihrer Namen bezeichnet werden, offenbar, um der Sache etwas Geheimnisvolles zu geben.

Ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden besteht darin, daß sich die tiburtinische Sibylle der lateinischen Sprache bedient. Dazu war Abulnea, die Seherin von Tibur, vollständig berechtigt, da sie als echt römische Prophetin nicht zu den Sibyllen im eigentlichen Sinne des Wortes zu rechnen ist. Auch in den phantastischen Prophezeiungen des Pseudomethodius, deren ursprünglich griechischer Text verstümmelt in griech. Handschriften, ferner in zahlreichen lateinischen und endlich auch in deutscher Übertragung erhalten ist, findet *Kampers* (*Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage*, S. 19 ff.) einen sibyllinischen Kern, insofern mit Recht, als diese im 7. Jahrh. entstandenen Weissagungen ohne das Vorbild der Sibyllinen schwerlich zustande gekommen wären. Sorgfältige Einleitung und Text bei *Sackur* a. a. O. S. 1—96.

Dasselbe gilt von der Schrift des Abtes Adso über den Antichrist. *Sackur*, a. a. O. S. 97—113. Über andere Sibyllenweissagungen der folgenden Zeit vgl. *Kampers* a. a. O. S. 43 u. 49 ff. —

Ein Zwischenglied zwischen den auch in *Gottfried v. Viterbos Pantheon* (Abschnitt X) erhaltenen tiburtinischen Weissagungen und den erhaltenen deutschen Sprüchen findet *Vogt* (a. a. O. S. 84) in den lateinischen Prophezeiungen, die in einer Donaueschinger Handschrift erhalten sind. Hier ist an Stelle der tiburtinischen Sibylle die Königin von Saba getreten, die als Sibylle bezeichnet wird, wie das schon früher (z. B. von *Glycas* und *Cedrenus*) geschehen war. Sie unterhält sich in Jerusalem mit König Salomo, kommt dann nach Rom und weissagt hier. Ihre Prophezeiungen führen die früheren bis auf die Kämpfe zwischen Ludwig dem Bayer und Friedrich von Östreich fort. —

Diese Weissagungen scheint der Verfasser der deutschen Sibyllinen vor Augen gehabt zu haben, denn auch er führt die Seherin Sibylla nach Jerusalem zu König Salomo. Merkwürdigerweise ist in diesen letzten Ausläufern sibyllinischer Orakel Sibylla in ganz ähnlicher Weise als Eigenname gebraucht, wie es bei den ältesten griechischen Schriftstellern der Fall ist. — Diese deutschen Weissagungen müssen weit verbreitet gewesen sein, denn sie sind uns in einer großen Anzahl von Handschriften — *Vogt* (S. 50 ff.) zählt 18 auf — erhalten.

In der Einleitung wird erzählt, wie sich der kranke Adam kurz vor seinem Ende zu seiner Heilung einen Apfel aus dem Paradiese holen läßt. Als der Sohn mit einem Zweige des verhängnisvollen Baumes zurückkehrt, findet er seinen Vater bereits gestorben. Er pflanzt den Zweig auf Adams Grab. Den Baum, der daraus entstanden ist, läßt Salomo später fällen, um ihn beim Tempelbau zu verwenden. Da sich der Stamm jedoch nirgends einfügen läßt, wird er als Steg über einen Bach gelegt.

Sibylla kommt nach Jerusalem, sieht den Stamm und weiß als Seherin voraus, daß er dereinst zum Kreuze Christi benutzt werden wird. Sie scheut sich deshalb, darüber zu gehen, watet vielmehr durch das Wasser. Zur Belohnung dafür wird der Gänsefuß, der sie verunziert, von ihr genommen. Dieser Zug findet sich sonst nirgends. Es scheinen hier verschiedene Sagen verschmolzen zu sein: die orientalische von der Königin von Saba, Balkis mit Namen, die im Verdacht steht, Eselsfüße zu haben, und einheimische, aus denen für die den Deutschen unverständlichen Eselsfüße der Gänsefuß der Meerjungfrauen eingetreten ist (*Vogt* a. a. O. S. 93).

Auf Salomos Frage nach der Bedeutung des Stammes weissagt Sibylla den Opfertod Christi und im Anschluß daran die Ereignisse der deutschen Kaisergeschichte bis auf Karl IV. Dann wird die Wiederkehr Kaiser Friedrichs II. und als Abschluß das jüngste Gericht prophezeit. Auch hier sind die einzelnen Kaiser durch die Anfangsbuchstaben ihrer Namen gekennzeichnet.

Da diese Orakel, wie gesagt, außerordentlich verbreitet waren, so erklärt es sich, daß die Sibylle eine allgemein bekannte Figur war. So konnten auch die Worte des alten Kirchenliedes dies irae, dies illa solvet saeclum in favilla teste David cum Sibylla und die Erwähnungen der Sibylle bei Spruchdichtern wie *Sigeher* und *Heinrich von Meißen* (*Vogt* S. 97 ff.) auf weiteres Verständnis rechnen.

Die Sibyllen in der Kunst. Schon der Altmeister der italienischen Kunst Giotto hat sie zusammen mit alttestamentlichen Propheten am Kampanile in Florenz verewigt, in derselben Stadt Ghiberti in gleicher Gesellschaft an den Bronzetüren des Baptisteriums, in Loreto Guglielmo della Porta an der Casa santa. Am Genter Altar der Gebrüder van Eyck sehen wir die erythräische und kumanische Sibylle. Berühmter ist die Darstellung der kumanischen, persischen, phrygischen und tiburtinischen Si-

bylle durch Raffael in der Kapelle Chigi in S. Maria della Pace in Rom. Am bekanntesten ist die klassische Wiedergabe der Sibyllen durch Michelangelo in dem Deckengemälde der Sixtinischen Kapelle. Hier erscheinen neben 7 Propheten des alten Testaments 5 Sibyllen in dem Architekturgerüst, das die Bilder des Mittelfeldes umgibt. Wir ersehen daraus, daß Michelangelo, dessen geistiges Eigentum der Gedankeninhalt des Deckengemäldes ist, für die bedeutendsten Sibyllen die erythräische, delphische, kumanische, persische und libysche hielt. — Das allgemeine Merkmal der Sibyllen in der Kunst ist das Buch ihrer Sprüche, das sie in den Händen halten. —

Neben diesen Darstellungen mehrerer Sibyllen finden sich auch solche einer Sibylle als Verkündigerin des Messias, und zwar ist dies dann, wie schon oben erwähnt, die tiburtinische. So ist sie auf einem Holzschnitte des aus dem 14. Jahrhunderte stammenden Heilsspiegels abgebildet, wie sie mit Augustus zusammen die Maria anbetet, und ähnlich auf dem Triptychon Rogers van der Weiden im Kaiser Friedrichmuseum in Berlin. Endlich hat *Baldassare Peruzzi* auf dem schönen Fresko in der Kirche Fontegiusta in Siena die tiburtinische Sibylle dargestellt, wie sie dem Augustus den Messias verkündigt. —

Literatur: *Klausen, Aeneas und die Penaten* S. 203—312: phantasievolle, aber kritiklose Abhandlung über das Wesen der Sibylle. *Alexandre, Oracula Sibyllina* 2 B., 1841—56: noch heute unentbehrlich wegen der gewissenhaften Sammlung des Materials mit sorgfältiger Bibliographie von 1481—1856. *Maaß, De Sibyllarum indicibus*: über die Entstehung der einzelnen Sibyllenkataloge und ihre Abhängigkeit voneinander. *Diels, Sibyllinische Blätter*: über die erhaltenen Verse der röm. Sib. *Wissowa, Rel. u. Kult d. Römer* 462 ff. *Hoffmann, Die tarquinischen Sibyllenbücher* (*Rhein. Mus. N. F.* 1895. S. 110 ff.). *Buresch, Die sibyllinische Quellgrotte in Erythrae* (*Mitt. d. arch. Inst. Athen* 1892, S. 16—36). *Mras, „Babylonische" und „erythräische" Sibylle* (*Wiener Studien* 1908, S. 25—49). *Geffcken, Die Sibylle* (*Preuß. Jahrb.* 1901, S. 193 ff.). *Ders., Die babylon. Sibylle* (*Nachr. v. d. Gött. Ges. d. Wiss.* 1902, S. 88 ff.). *Ders., Komposition und Entstehungszeit der Or. Sib.* (*Texte und Untersuchungen*, herausgeg. von *v. Gebhardt u. Harnack*, 1902). *Gruppe, Kulte und Mythen* S. 675 bis 701. *Schürer, Gesch. des jüd. Volkes* 3³, S. 421 ff. *Friedländer, Die jüd. Apologetik* S. 31 bis 54. *Bousset, Die Beziehungen der ältesten jüd. Sib. zur chaldäischen Sib.* (*Zeitschr. für neutest. Wiss.*, 1902, S. 23 ff.). *Ders.*, Artikel *Sibyllen* (*R.-E. für prot. Theologie und Kirche*, 3. Aufl.). *Blaß, Einleitung zum 3.—5. B. der sibyllinischen Orakel* (bei *Kautzsch, Die Apokryphen nnd Pseudepigraphen des Alt. Test.*). *Vogt, Sibyllen Weissagung* (*Paul und Braune, Beiträge* 4, S. 48 ff.). *Sackur, Sibyllinische Texte und Forschungen. Kampers, Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage. Ders., Die Sibylle von Tibur und Vergil* (*Histor. Jahrb.* 1908, S. 1—29 u. 241—263). [Buchholz].

Sichaeus s. Sychaeus.

Sicilia, Personifikation der Insel auf Gemälden und römischen Münzen s. Bd. 2 Sp. 2098, 32 ff. Sp. 2104, 52 ff.; auf einem Relief im Vatikan, *Gerhard, Arch. Zeit.* 1847, 55 Taf. 4, 2. *H. Brunn, Annali* 1847, 135; auf einem Sarkophag von der Via Latina, *Matz-Duhn, Ant. Bildwerke in Rom* 2, 3095 S. 335. *Benndorf, Jahreshefte d. österr. arch. Inst.* 5 (1902), 181 Fig. 52. Auf Symmachiamünzen von Alaisa in Sizilien ist der durch Inschrift Σικελία bezeichnete Kopf der S. (über den Typus vgl. *Holm, Geschichte Siciliens* 3, 665) dargestellt, *Head, Hist. num.* 110. *Cat. of greek coins brit. Mus. Sicily* 29 nr. 8. *G. F. Hill, Coins of ancient Sicily* 175 pl. 12, 22. *Historical greek coins* 87. *Handbook of greek and romain coins* 113. *Holm* a. a. O. 664 nr. 352 und Tafel 7, 10. *Freeman, History of Sicily* 4, 353 f. [Höfer.]

Sidake (Σιδάκη), Tochter des Amisoadros (s. d.), Eponyme der gleichnamigen lykischen Stadt, *Steph. Byz.* s. v. Σιδάκη. *Herm. Alex. Fischer, Bellerophon* 15. *E. Stemplinger, Studien zu d. 'Εθνικά des Steph. v. Byz.* (Progr. d. Maximiliansgymn. München 1902) S. 36. [Höfer.]

Side (Σίδη) 1) Gemahlin des Belos (s. d.), Mutter des Aigyptos (s. d.) und des Danaos (s. d.), Eponyme von Sidon, *Joann. Antioch. frgm.* 6, 15 (*F. H. G.* 4, 544). *Cedrenus* p. 38 (ed. *Bonn.*). *Malalas* p. 30 (ed. *Bonn.*). *Georg. Hamartolos* (ed. *Muralto*, Petersburg 1859) p. 11, 17 ff. *Cramer, Anecd. Oxon.* 4, 221 (an den beiden letzten Stellen ist zu lesen: *Λιβύη ... συναφθεῖσά τινι ὀνόματι Ποσειδῶνι* statt: *ὀνόματι Σιδόνῃ* bzw. *Σιδόνι*). Nach *Eust.* ad *Dionys. Per.* 912: *Βήλου δὲ Σίδη καὶ Αἰγύπτος καὶ Δαναός, ὧν τῆς Σίδης μὲν παρώνυμος ἡ Σιδών*, wäre Side nicht Gemahlin, sondern Tochter des Belos. Man könnte sich versucht fühlen, um Übereinstimmung mit *Io. Ant.* usw. zu gewinnen, zu schreiben: *Βήλου δὲ καὶ Σίδης Αἰγύπτος καὶ Δαναός.* Vgl. Sidos. — Nach einer Vermutung von *Crusius, Myth. Lex.* Bd. 2 Sp. 843, 24 ist im *Schol. Apoll. Rhod.* 3, 1186 statt *'Ισαίη* vielleicht *Σίδη* zu lesen. — 2) Tochter des Danaos (also Enkelin und Homonyme von nr. 1), Eponyme der gleichnamigen Stadt im südöstlichen Lakonien, *Paus.* 3, 22, 11. *Hehn, Kulturpflanzen u. Haustiere*⁸ 207. *P. Friedländer, Argolica* 14 Anm. 20. — 3) Eponyme von Side in Pamphylien, Tochter des Tauros (wohl des Eponymen des gleichnamigen Gebirges), Gemahlin des *Κίμωλος*, des Eponymen der gleichnamigen zu den Sporaden gehörigen Insel, *Hekat.* bei *Steph. Byz.* s. v. *Σίδη*. Die Vorderseite der Münzen von Side weist einen Granatapfel (*σίδη*) auf, während die Rückseite den Athenakopf zeigt, *Brandis, Münz-, Maß- und Gewichtssystem Vorderasiens* 495 ff. *Berl. Münzkab.* nr. 97. 98. 824. 825. *Imhoof-Blumer, Monnaies grecques* p. 334. *Kleinasiatische Münzen* 2, 333 ff. *Head, Hist. num.* 586. Auf anderen Münzen wieder (*Imhoof-Blumer, Kleinas. M.* 2, 337, 16) erscheint die sitzende Stadtgöttin, einen Granatapfel auf der Rechten. Wo an Stelle der Stadtgöttin Athena dargestellt ist, ist diese als Vertreterin der

Stadt anzusehen, *B. Pick, Jahresh. d. österr. arch. Inst.* 7 (1904), 40. — 4) Erste Gemahlin des Orion (s. d.), die in den Hades gestoßen wurde, weil sie sich mit Hera in einen Wettstreit um die Schönheit einzulassen vermessen hatte*), *Apollod.* 1, 4, 3, 2, der nach einer Vermutung von *E. Maaß, Bulletino* 1882, 159 die Erzählung der *Korinna* wiedergibt. Side ist Eponyme des durch seinen Reichtum an Granatbäumen ausgezeichneten boiotischen Ortes *Σίδαι* (*Agatharchid.* bei *Athen.* 14, 650 f. 651 a), *v. Wilamowitz, Gött. Gel. Nachr.* 1895, 232 Anm. 35. *Gruppe, Gr. Myth.* 68, 11 (vgl. auch *Preller-Robert* 1, 453 Anm. 3), und wohl eine Personifikation des Granatbaumes selbst, der auf boiotisch *σίδη* heißt, *K. O. Müller, Kleine deutsche Schriften* 2, 128. Die Verstoßung der Side in den Hades erinnert an die Vorstellung, daß der Genuß der Kerne des Granatbaumes an die Unterwelt bindet, *Hom. Hymn. Cer.* 372. 412. *Apollod.* 1, 5, 3 (vgl. jedoch auch *Preller, Demeter und Persephone* 116. *Gruppe* a. a. O. 865, 2); auch wurde die Farbe des Granatapfels, die Purpurfarbe, im chthonischen und Totenkult angewendet, *Gruppe, De Cadmi fabula* 12. *Griech. Myth.* 891, 3. *Rohde, Psyche* 1², 226, 3. Nach *Pape-Benseler* s. v. *Σίδη* nr. 5 ist die Verbindung Orions mit Side daher zu erklären, daß die Granate reift, wenn Orion am Himmel herrscht. — 5) Jungfrau, die sich, um den Zudringlichkeiten des eigenen Vaters zu entgehen, auf dem Grabe ihrer Mutter tötete. Die Götter ließen aus ihrem Blute den Granatapfelbaum entstehen, den Vater aber verwandelten sie in eine Weihe (*ἰκτῖνος*), die sich in Erinnerung an das Frühere niemals auf einen Granatapfelbaum niederläßt (*Euteknios*), *Paraphr. in Oppian.* bzw. *Dionys. Ixeut.* p. 10 (ed. *Winding*, 1702) = *Cramer, Anecd. Paris.* 1, 25, 3 ff. = *Poet. bucol. et didakt.* ed. *Ameis-Lehrs-Dübner* (Paris, Didot 1862) p. 109 (1, 7); vgl. *Rohde, Der griech. Roman* 420 (448²) Anm. 1. [Höfer.]

Sidektas (*Σιδέκτας*) = *Θεοδέκτας*, „Götterwirt", Ahnherr des spartanischen Geschlechtes, bei dem das Priesteramt der Dioskuren (*C. I. G.* 1, 1390 mit der Ergänzung von *Boeckh*) erblich war [Sidektas als Personenname: *C. I. G* 1, 1241. 1244. 1247. 1250. *Annali dell' Inst.* 1861, 39 A. 39 B (vgl. *tav. d'agg.* D 1. 2). *Le Bas, Voyage arch. Explic. inscr. Spart.* p. 82. *Dressel-Milchhöfer, Athen. Mitt.* 2 (1877), 384 ff. nr. 202. 203. *R. Meister, Dorer und Achäer* 1, 25. 41 f.]. *Wide, Lakon. Kulte* 311. *R. Weil, Athen. Mitt.* 6 (1881), 11; vgl. *Deneken, De theoxeniis* 23 f. und bei *Roscher, Myth. Lex.* 1, 2538, 61 ff. *Milchhöfer, Arch. Jahrb.* 2 (1877), 29 Anm. 21. *Gruppe, Gr. Myth.* 740, 3. [Höfer.]

Sidero (*Σιδηρώ*), zweite Gemahlin des Salmoneus (s. d.), hart und grausam — Wortspiel mit ihrem Namen und *σίδηρος* bei *Soph. frgm.* 597 N² aus *Arist. Rhet.* 2, 23, 29 p. 1400 b 17; vgl. *Eust.* ad *Hom. Il.* 158, 24. ad *Hom. Od.* 1940, 57 — gegen ihre Stieftochter Tyro (s. d.), *Soph.* a. a. O. *Pollux* 4, 141, und daher von den Söhnen der Tyro, Pelias (s. d.) und Neleus (s. d.) im Heiligtume der Hera, wohin sie sich geflüchtet hatte, getötet, *Apollod.* 1, 9, 8, 3. *Tzetz.* zu *Lykophr.* 175. *Diod.* 4, 68. *Kyziken. Epigramm* (*Anth. Pal.* 3, 9). *R. Engelmann, Archäol. Stud. zu den Tragikern* 44 ff. Das Kyziken. Epigramm berichtet von einer Darstellung unter den Säulenreliefs der Apollonis zu Kyzikos, bei der es freilich fraglich ist (vgl. *P. Wolters, Arch. Jahrb.* 6 [1891], 61), ob außer der Wiedererkennung der Tyro durch ihre Söhne etwa auch Sidero mit dargestellt war (vgl. *v. Wilamowitz* bei *Engelmann* a. a. O. 50 Anm.): Pelias und Neleus waren dargestellt, ihre Mutter *ἐκ δεσμῶν ῥυόμενοι, ἣν πρώην μὲν ὁ πατὴρ Σαλμωνεὺς διὰ τὴν φθορὰν ἔδησεν. ἡ δὲ μητρυιὰ αὐτῆς Σιδηρὼ τὰς βασάνους αὐτῇ ἐπέτεινεν.* Die Deutung *Jahns, Arch. Aufsätze* 149 f. eines rfg. Vasenbildes (*R. Rochette, Mon. inéd.* tab. 4, 1. *Welcker, A. D.* 3 Taf. 14 S. 138 ff.) auf die von Pelias verfolgte Sidero, ist nicht sicher, *Wolters* a. a. O. — Sidero und der rasende Salmoneus, Vasenbild s. Bd. 4 Sp. 291 f. Nach *Gruppe, Gr. Myth.* 109, 10 hat sich in dem modernen Namen des kretischen Cap Salmonien, Sidero, der Name der Salmoneusgattin erhalten. *Wilisch, Jahrb. für klass. Phil.* 117 (1878), 740 vermutet, daß in dem Verhältnis der Tyro zu ihrer harten Stiefmutter Sidero eine Erinnerung an die alte Rivalität von Tyros und Sidon bewahrt sei aus jener Zeit, wo die eine Stadt durch die andere als phönikischer Vorort abgelöst worden wäre. [Höfer.]

Sidetes (*Σιδήτης*), Beiname des Apollon auf Münzen von Side in Pamphylien, *Friedländer Zeitschr. f. Numism.* 10, 3, I, 2. *Babelon, Inv. Waddington* 3508. *Imhoof-Blumer, Kleinas. Münzen* 344, 37 (vgl. 343, 33). *Pick, Jahreshefte des öst. arch. Inst.* 7 (1904), 40 f. *Hill, Catal. of the greek coins brit. Mus. Lycia Pamphylia Introd.* 81 Anm. [Höfer.]

Sidon (*Σιδών*) 1) Sohn des Chanaan, Ktistes und Eponymos der gleichnamigen phönikischen Stadt, *Ios. Ant. Iud.* 1, 6, 2. Vgl. *Rob. Eisler, Philologus* 68 (1909), 141 Anm. 90 a. — 2) Tochter des Pontos, Erfinderin des Gesanges. *Philo Bybl.* bei *Euseb. Praep. ev.* 1, 20, 26 = *fr.* 2, 21, *F. H. G.* 3, 568. *Movers, Die Phönizier* 1, 664. *v. Baudissin, Studien zur semit. Religionsgesch.* 2, 174. *Studniczka, Arch. Jahrb.* 9 (1894), 240 Anm. 109. *Gruppe, Gr. Myth.* 254, 3. Eine Inschrift von Delos berichtet, daß *οἱ ἐκ Τύρου ἰσοναῦται* dem Apollon die Bilder der Stadtgöttinnen von Tyros und Sidon — *[T]ύρου καὶ Σιδῶνος [εἰκ]όνας* — geweiht haben, *Renan, Corr. hell.* 4 (1880), 69 f. *C. I. Semit.* 1, 114 p. 138 f. *Studniczka* a. a. O. *Fr. Poland, Gesch. d. griech. Vereinswes.* 225. 241 Anm. ††. Zahlreiche Münzen, gewöhnlich mit der Darstellung der Stadtgöttin mit Mauerkrone (vgl. *O. Meltzer, Gesch. der Karthager* 1, 476), tragen die Legende *Σιδῶνος θεᾶς, Eckhel, Doctr. num. vet.* 3, 370. *Head, Hist. num.* 673. *Catal. of greek coins brit. Mus.: The Seleucid kings of Syria* 79, 27. *Babelon, Catal. des monn. grecques de la bibl. nat.: Les Perses Achéménides* p. 242

*) *Ἔγημε* (Orion) *Σίδην, ἣν ἔρριψεν εἰς Ἅιδου περὶ μορφῆς ἐρίσασαν Ἥρᾳ.* **Darnach müßte zu *ἔρριψεν* als Subjekt Orion aufzufassen sein, was mir unwahrscheinlich ist. Ist vielleicht zu lesen: *ἣν ⟨Ζεὺς⟩ ἔρριψεν* usw. oder *ἣν ἐ. ἐ. Ἅι. π. μ. ἐρίσασαν ⟨αὐτῇ⟩ Ἥρᾳ?***

bis 257. *Les rois de Syrie* p. 152, 1174. p. 162, 1251. p. 182, 1399. *Macdonald, Cat. of greek coins in the Hunterian Coll. Univers. of Glasgow* 3, 85. 91. 251—256. *Jahrb. d. Arch. Inst.* 9, 240, 109. Vgl. Sidonos. [Höfer.]

Sidonos? (*Σίδωνος*?), Heros Eponymos von Sidon, auf autonomen Münzen dieser Stadt dargestellt, *Babelon, Catal. des monn. grecques de la bibl. nat. Les Perses Achéménides* usw. p. 241 nr. 1654 f. Die Darstellung zeigt zwar eine männliche Gestalt, aber die Form des Namens scheint bedenklich. Sollte *Σιδωνος* nicht der Genitiv zu *Σιδών* sein (vgl. Sidon nr. 2)? Dann wäre natürlich für die Darstellung eine andere Deutung anzunehmen. Vgl. auch *Movers, Die Phönizier* 1, 400. [Höfer.]

Sidos (*Σίδος*), Sohn des Aigyptos (und Enkel der Side [s. d. nr. 1]), Oikist und Eponymos von Sidon, Vorfahr des rätselhaften Melchisedek (*Genes.* 14, 18), *Joann. Antioch. frgm.* 11 (*F. H. G.* 4, 456). *Cedren.* p. 49 (ed. *Bonn.*) *Leo Grammat.* p. 25, 17 ff. (ed. *Bonn*). *Georg. Hamartol.* p. 70, 30 ff. (ed. *Muralto*). *Suid.* s. v. *Μελχισεδέκ* 2 (p 774 *Bernh.*). [Höfer.]

Sidymos (*Σίδυμος*), Ktistes und Eponymos von Sidyma in Lykien, Sohn des Tlo(o)s und der Cheleidon, der Tochter des Kragos, (der Eponyme der *Χελιδόνιαι νῆσοι*), *Polycharmos* (vgl. *E. Stemplinger, Studien zu den 'Εθνικά des Steph. Byz.* [*Progr. d. Maximilians-Gymnas.* München 1902] S. 32 f.) in der Inschrift bei *Benndorf-Niemann, Reisen in Lykien u. Karien* p. 77 nr. 53 C. *Alexand. Polyhistor* bei *Steph. Byz. Σίδυμα.* [Höfer.]

Siebenzahl (heilige) s. Zahlen.

Sieia?? Eine Fortuna Sieia hat es nie gegeben. *C. I. L.* 6, 761 (= *Gruter* 79, 5, *Orelli* 18) ist Stata Fortuna zu lesen. Im übrigen vgl. *Wissowa, Ges. Abhandl.* p. 260 u. *Hülsen-Jordan, Topographie* 3, 1 p. XXII. [Otto.]

Σίγα[?] (*Σίγα*?). Bei *Paus.* 9, 12, 2: (Athene) *Σίγα κατὰ γλῶσσαν τὴν Φοινίκων καλεῖται* erklärt *Movers, Die Phönizier* 1, 642 (vgl. 616) *Σίγα* als die 'Reine' in Beziehung auf den jungfräulichen Charakter der Göttin. Dagegen hat *Siebelis* zu *Paus.* a. a. O. unter Zustimmung von *Ed. Meyer, Zeitschr. d. deutsch. morgenländ. Gesellsch.* 31 (1877), 722 Anm. 6 für *Σίγα*: *Ὄγυα* (s. d.) eingesetzt, was auch alle späteren Herausgeber aufgenommen haben. [Höfer.]

Sige (*Σιγή*), Personifikation des Schweigens, in einigen gnostischen Systemen (Valentinianer, Herakleoniten usw.) vergöttlicht, *Irenaeus* 1, 1, 1 (ed. *Stieren* 1 p. 12). 1, 2, 1 (p. 18). 2, 12, 5 (p. 308). 2, 13, 10 (p. 318). *Epiphan. adv. Haeret.* p. 623 C (= ed. *Dindorf* 2, 255, 24). *E. Preuschen* in *Haucks Realencyklopädie für protest. Theolog. u. Kirche* 20 (1908), 402 f. 407. 413. 415. *A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums* 307. 309 Anm. 521. 351 f. 368. 374. 459 f 465. 471. 507. Auch in den Zauberpapyri wird, wohl unter gnostischem Einfluß, die *Σιγή* personifiziert und angeredet, *A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie* 6, 20, 42. *Wesseling, Denkschriften d. K. Akad. d. Wiss. zu Wien, phil.-hist. Klasse* 42 (1893), II S. 63 zu S. 61 Vers 12. *H. Schmidt, Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus* (*Religionsgesch. Versuche u. Vorarb.* 4, 1) p. 64 f. In der Hermetik (in der *Κόρη κόσμου*) ist Sige (persönlich gedacht) eine Gabe der Selene für den zu schaffenden Menschen, *Stob. Eclog.* 1, 41, 44 p. 946 (ed. *Meineke* 1, 287, 26). *Zielinski, Arch. f. Religionswiss.* 8 (1905), 365. Nach einer Notiz bei *Irenaeus* 2, 14. 1 (p. 318: *Multo verisimilius et gratius* [scil. quam Valentiniani] *de universorum genesi dixit unus de veteribus Comicis Antiphanes in Theogonia. Ille enim de Nocte et Silentio Chaos emissum dicit, dehinc de Chao et Nocte Cupidinem* etc.) wären Nyx und Sige (= Silentium) nach der *Theogonia* des Komikers *Antiphanes* Eltern des Chaos. Doch beruht diese Notiz offenbar auf einem Irrtum, *Meineke, Hist. crit. Comic. Graec.* (= *Fragm. Com. Graec.* 1) p. 318 f. *Schoemann, Opusc. acad.* 2, 76 f. Als Darstellungen der *Σιγή* sind vielleicht mit *Dieterich* (a. a. O. 42) und *H. Schmidt* (a. a. O. 64) jene nackten augenscheinlich als Amulete (*O. Jahn, Aberglaube des bösen Blickes, Sächs. Ber.* 1855, 47 f.) gebrauchten nackten Frauengestalten anzusehen, die die Gebärde des Schweigens machen. Ebenso erkennt *Ziehen, Arch. Anz.* 19 (1904), 14 Sige in der öfter auf den Kultdenkmälern mit der Darstellung des sogenannten thrakischen 'Reiters' erscheinenden Frauengestalt, die den rechten Arm bis zur Gesichtshöhe erhebt, manchmal auch ganz deutlich den einen Finger an den Mund legt. Vgl. Siope und die römische Dea Muta (s. d.) und dazu *Wissowa, Philol. Abhandl. für Martin Hertz* 165 f. = *Abhandl. zur röm. Religions- u. Stadtgeschichte* 140 f. [Höfer.]

Sigelos (*Σίγηλος*), Name bzw. Beiname des Narkissos, worüber man vgl. *Greve* Bd. 3 Sp. 14, 19 ff. *Rohde, Psyche* 1², 174, 1. 244, 1. [Höfer.]

Signa. Göttliche Verehrung der Feldzeichen beweist die Inschrift eines Kultaltars aus Moesia inferior: *Dis militaribus Genio Virtuti Aquilae sanct(ae) Signisque leg(ionis) I Ital(icae) Severianae, C. I. L.* 3, 7591. *v. Domaszewski, Die Religion des römischen Heeres* (= *Westdeutsche Zeitschr.* 14 [1895], 19); vgl. *Arch. epigr. Mitt. aus Österr.* 15 (1892), 184). *Toutain, Les cultes païens dans l'empire romain* 1, 421. Opfer an die Signa *Ioseph. B. Iud.* 6, 6, 1; vgl. *Plin. n. h.* 13, 23. *Tertull. Apol.* 15. *v. Domaszewski, Relig.* usw. 12 f. *Abhandlungen zur röm. Religion* 87 = *Wiener Studien* 24 (1902), 357 = *Festschrift für Bormann* 2. [Höfer.]

Sigros (*Σίγρος*). Nach *Oros* im *Etym. M.* 712, 15 war in Sigron, dem Hafen von Tenedos, ein *ἡρῷον σίγρου Ἀρτέμιδος.* Da nach *Hesych. σίγραι = τῶν ἀγρίων συῶν οἱ βραχεῖς καὶ σιμοί* sind, so bedeutete *σίγρος* den 'Eber'. Verehrung des Schweines ist für Kreta, bes. für Praisos (*Πραίσιοι δὲ καὶ ἱερὰ ῥέζουσιν ὑί, καὶ αὕτη προτελὴς αὐτοῖς ἡ θυσία νενόμισται*) bezeugt durch *Agathokles von Kyzikos* (mit dem Beinamen *ὁ Βαβυλώνιος*) und *Neanthes von Kyzikos* bei *Athen.* 9, 18 p. 375 f. 376 a. Doch erklärt sich hieraus noch nicht die Erwähnung eines Heroons in dem übrigens sonst nirgends als Hafen von Tenedos (*Σίγριον* Hafen von Eresos auf Lesbos, *R. Koldewey, Die an-*

tiken Bauwerke der Insel Lesbos 37 f.) bezeugten Sigron. Ein 'Heroon' eines *ὃς ἄγριος* ist man nach *Kreophylos* bei *Athen.* 8, 361 e (*F. H. G.* 4, 371) vielleicht berechtigt in Ephesos anzunehmen, wo ein erlegter Eber den Platz der zu gründenden Stadt bestimmt hatte. [Höfer.]

Sikanos (*Σικανός*), 1) Eponymos und König des Stammes der Sikaner und der Insel Sikania (= Sikelia), *Solinus* 5, 7 (p. 49 *Mommsen*). *Isidor. Orig.* 14, 6, 32. *Mart. Capella* 6, 646 p. 218 *Eyssenhardt. Etym. M.* 712, 47. *Steph. Byz.* s. v. *Τριναχρία* p. 635, 19; vgl. *Meineke* z. d. St. und *Bernh. Heisterbergk, Fragen der ältesten Gesch. Siziliens (Berlin. Studien)* 9, III [1889] S. 27 Anm. 1. Nach *Demetrios von Kallatis (F. H. G.* 4, 381 frgm. 4 aus *Schol. Theokr.* 1, 65) ist Sikanos Sohn des Kyklopen (so! vgl. *Kallim. Hymn. in Del.* 143. *Tümpel* bei *Pauly-Wissowa* 1, 1113, 33 f. 3, 835) Briareos, Bruder der Aitne, vgl. *Holm, Geschichte Siziliens* 1, 58. — *Malalas* (p. 114, 21 ed. *Bonn.*) macht den Sikanos zum Vater der drei Brüder Kyklops, Antiphates (des Laistrygonenkönigs) und des Polyphemos; vgl. *M. Haupt, Hermes* 1 (1866), 37. *Freeman, History of Sizily* 1, 104. 467 = *Freeman-Lupus, Geschichte Siciliens* 1, 89, 408. — 2) Im *Etym. M.* 712, 56, nach dem der Tanz *σίκιννις* u. a. benannt sein soll *ἀπὸ Σικανοῦ τοῦ Ἀθηναίων βασιλέως*, wird mit *Gaisford* z. d. St. *Σικίνου* (*Σικίννου*) zu schreiben sein. Vgl. Sikinnos. [Höfer.]

Sikelia (*Σικελία*), 1) Beiname der Hera, in deren Tempel (*τῆς Σικελίας Ἥρας ναός*) die Statue des Tyrannen Gelon stand, *Ael. v. h.* 6, 11. Nach *H. Orsi, Monum. antichi dei Lincei* 1 (1892), 950 soll dieser Tempel bei Megara Hyblaia gestanden haben. Aus *Plut. Timol.* 23, wo als Standort der Statue des Gelon Syrakus genannt ist, ergibt sich, daß der Tempel der Hera Sikelia gleichfalls für Syrakus anzunehmen ist, *O. Puchstein, Die Tempel auf Ortygia* in *Beiträge zur alten Gesch. u. Geogr. Festschrift für H. Kiepert* 1898 S. 200; vgl. *Koldewey-Puchstein, Die griech. Tempel in Unterital. u. Sizilien* 56 Am. Vgl. Sikelike 1. — 2) Personifikation s. Sicilia. [Höfer.]

Sikelike (*Σικελική*), 1) Hera Lakinia (Bd. 1 Sp. 2086, 64 ff. *E. Maaß, Arch. Jahrbuch* 22 [1907], 18 ff.) heißt bei *Nikephor. Blemm. Paraphr. Dionys. Per.* 371 p. 410, 26 *Bernhardy*: *Λακινιὰς Σικελικὴ Ἥρα*. Vgl. *Schol. Dion. Per.* 369: *Λακίνιον ὄρος ἐστὶ Κρότωνος καὶ Λακινιάδος δόμον φησὶ τῆς Σικελικῆς. Λακίνιον γὰρ τόπος τῆς Σικελίας, μέμνηται αὐτοῦ δὲ καὶ Θεόκριτος* (4, 33), wo aber durchaus nicht von einem sikelischen L. die Rede ist. Vgl. aber auch *Schol. Theokr.* a. a. O.: *Κρότων ... ἐν Σικελίᾳ ἔκτισε Κρότωνα* und dazu *Klausen, Aeneas u. die Penaten* 450, 689 a. *Σικελία* steht an obigen Stellen in der Bedeutung 'Unteritalien', wie oft bei *Steph. Byz.* z. B. s. v. *Βρουττία* und an den von *Meineke* zu *Steph Byz. Σινόεσσα* p. 570 und von *Scheer, Prolegomena zu Lykophr. Alex.* 2, 38 f. angeführten Stellen. — 2) Beiname der Arethusa (s. d.), *Menandros* bei *Walz, Rhetores* 9, 267. [Höfer.]

Sikelos (*Σικελός*), 1) Eponymos und König der Sikeler; Sohn des Italos (*Philistos* bei *Dionys. Hal. A. R.* 1, 22), dessen Bruder er nach *Isidor. Orig.* 14, 6, 32 ist, oder Sohn des Neptunus, *Solin.* 5, 7 p. 49 *Mommsen* (= *Martian. Capella* 6, 646 p. 218 *Eyssenhardt*). *Hellanikos* bei *Dionys. Hal.* a. O. *Menippos* bei *Marcian. Heracl. Epit. Peripli Menippei* in *Geogr. min.* ed. *C. Müller* 1, 573. *Constant. Porphyrogen. De them.* 2 p. 58 ed. *Bonn. Serv.* ad *Verg. Aen.* 8, 328. *Schol. z. Plato Menex.* 242 E p. 330 *Hermann. Holm, Gesch. Siziliens* 1, 63. *Heisterbergk, Fragen d. ältest. Gesch. Siziliens (Berl. Studien* 9, III 1889) S. 96 f. *H. Kullmer, Jahrbüch. f. klass. Philol. Suppl.* 27, 643 f. *Busolt, Gr. Gesch.* 1². 376, 1. *Ed. Meyer, Gesch. d. Altert.* 2 p. 495. *Freemann, History of Sicily* 1, 104. 465. 482 f. 486 = *Freemann-Lupus, Geschichte Siziliens* 189. 405. 424 f. 428 f. Nach *Antiochos von Syrakus* bei *Dionys. Hal.* a. a. O. 1, 73 (vgl. 1, 22) kommt Sikelos flüchtig aus Rom (*Niebuhr, Vorträge über röm. Gesch.* 1, 1, 118. *Heisterbergk* a. a. O. 92 f. *Schömann, Opusc. academ.* 1, 5 Anm. 13) zu Morges (s. d. 1 u. 2. — *Meineke* im Register zu *Steph. Byz.* p. 806 schreibt irrtümlich: *Σικελός Μόργου πατήρ*), von dem er gastlich aufgenommen wird; aus Herrschsucht aber erregte Sikelos unter dem Volke des Morges Unruhen, so daß ein Teil desselben ihm zufiel, die nach ihm benannten Sikeloi. Vgl. außer der angeführten Literatur noch *Niebuhr, Röm. Gesch.* 1⁴, 225. *Heisterbergk, Über den Namen Italien* 12 f. 106 f. *Rubino, Beiträge zur Vorgeschichte Italiens* 147 Anm. — 2) *Σικελός* bei *Diod.* 5, 40 = *Σκέλλις* bei *Parth.* 19; s. d. Art. Pankratis (-to). Nach *Martini* zu *Parthen.* a. a. O. ist *Σικελός* bei *Diod.* korrupt und bei *Parthen.* zu schreiben: *Σκέλλις δὲ καὶ Ἀγασσαμενὸς Ἐκήτορος*. [Höfer.]

Sikerenos (*Σικερηνός*), Beiname des Apollon auf einer Weihinschrift (*κνρίω[ι] Ἀπόλλωνι Σικερηνῶ[ι] καὶ ν[ύ]μφαις*) aus Traiana Augusta (Beroia?) in Thrakien, *Corr. hell.* 5 (1881), 128 = 6 (1882), 179 = *Monatsberichte d. Berlin. Akad.* 1881, 442 nr. 3 = *Dumont, Mélanges d'archéologie et d'épigraphie* 352 nr. 61 g = *E. Kalinka, Antike Denkmäler in Bulgarien* (= *Schriften der Balkankommission* 4) p. 146 nr. 161. Vgl. *Fr. Poland, Gesch. des griech. Vereinswesens* 223. *Tomaschek, Die alten Thraker* in *Sitzungsber. d. Wiener Akademie* 130, 49. Der Name könnte mit *σίκερα* = *μέθυ* 'berauschendes Getränk' zusammenhängen, hätte also ungefähr dieselbe Bedeutung, die man für *Σάβος, Σαβάζιος* (s. Sabos 2 a. E.) angenommen hat. [Höfer.]

Sikimios (*Σικίμιος*), Sohn des Hermes, Gründer von Sichem in Samaria, *Theodotos* (samaritischer Epiker) bei *Euseb. Praep. ev.* 9, 22, 1. *J. Freudenthal, Hellenistische Studien* 1. 2 S. 100. *A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums* 153. *Gruppe, Gr. Myth.* 1608, 3. *E. Schürer, Gesch. d. jüdischen Volkes* 2 (1886), 750. [Höfer.]

Sikinnis (*Σικίννις*), eine phrygische Nymphe, Begleiterin und Dienerin der Kybele, nach welcher der phrygische, zu Ehren des Dionysos-Sabazios aufgeführte Tanz *σικίννις* benannt

sein soll, *Arrian* bei *Eust.* ad *Hom. Il.* 1078, 22. *K. Hoeck, Kreta* 1, 209. *Lobeck, Aglaopham.* 1126 m. *P. de Lagarde, Gesammelte Abhandlungen* 289, 57. [Höfer.]

Sikinnos (*Σίκιννος*), 1) Erfinder des Satyrtanzes — *καλεῖται ἡ μὲν σατυρικὴ ὄρχησις, ὡς φησιν Ἀριστοκλῆς ἐν πρώτῳ περὶ χορῶν* (*F. H. G.* 4, 331), *σίκιννις* (*Dionys. Hal. A. R.* 7, 72. *Pollux* 4, 99) *καὶ οἱ σάτυροι σικιννισταί*, *Athen.* 14, 630 b —, ein Barbar oder nach anderen ein Kreter, *Athen.* a. a. O. und 1, 20 e. *Eust.* ad *Hom. Od.* 1942, 8. *K. Hoeck, Kreta* 1, 210. *Lobeck, Aglaoph.* 1126 m. *Gruppe, Gr. Myth.* 750, 8. Vgl. unten nr. 2 c, vgl. auch Sikinnis. Sikinos. Sikanos nr. 2. Daher findet sich *Σίκιννος* öfter als — 2) Satyrname und zwar: — a) auf dem Krater bei *Heydemann, Satyr- u. Bakchennamen* 18 nr. R (*C. I. G.* 4, 8380). — b) auf der attischen rf. Schale in Berlin, *Furtwängler, Berliner Vasen* 4320 B. p. 1050. — c) auf der von *Hartwig, Strena Helbigiana* 111 ff. (vgl. *Jane E. Harrison, Class. rev.* 16, 332) publizierten attischen rf. Weinkanne, auf der Sikinnos vor einer Mainade *Κραιπάλη* (Personifikation des 'Katzenjammers') steht; hinter *Κραιπάλη* steht eine zweite weibliche Gestalt [*Εὐ*]*θυμ*[*ί*]*η* nach *Hartwig* a. a. O., *Θυμη*[*δεία*] nach *R. Wünsch, Berl. Phil. Wochenschr.* 20 (1900), 912. Nach Bericht in *Berl. Philol. Wochenschr.* 1907, 475 und *Wochenschr. f. klass. Phil.* 1907, 529 bringt *F. Poulsen, Nordisk Tidsskrift for Filologie* 15, 73 ff. mit der erwähnten Darstellung die Notiz bei *Plin. n. h.* 34, 69 über den Satyr Periboëtos des Praxiteles (*W. Klein, Praxiteles* 182 ff. *Brunn, Gesch. d. griech. Künstler* 1, 338 [237²]) in Verbindung: Nach *Plinius* a. a. O. hatte Praxiteles geschaffen: 'et Liberum patrem et Ebrietatem nobilemque una Satyrum, quem Graeci Periboeton cognominant'. Aus *Schol. Soph. O. R.* 192 (*περιβόητος· ... μετὰ βοῆς καὶ ολμωγῆς ἐπιών*; vgl. *Plato Phileb.* 45 E) erschließt *Poulsen* auch bei *Plinius* aktive Bedeutung für *Περιβόητος* = 'der Schreiende'. Die *Κραιπάλη* des Vasenbildes ist die Ebrietas, *Σίκιννος* der Erfinder des Satyrtanzes *σίκιννις* (s. oben nr. 1). *Περιβόητος* wäre dann ein passender Beiname des *Σίκιννος*, wie der *ἐξάρχων* des Satyrtanzes im Satyrdrama (vgl. die Bezeichnung des Chores als *σικιννισταί*) genannt worden zu sein scheine. Dionysos in der Gruppe des Praxiteles paßt zu dieser Deutung, da der Satyrtanz *σίκιννις* ebenso wie die Flötenmelodie *σικιννονόμβη* (*Tryphon* bei *Athen.* 14, 618 c) im Kulte des Dionysos Verwendung fanden, *Gruppe, Gr. Myth.* 750, 8, *Nilsson, Gr. Feste* 303. Nach *Usener, Götternamen* 207, ist die ursprüngliche Namensform *Σίκιννος*, altspartanisch für *Θεόκιννος*, also = 'Gottes Licht', wodurch schon der Zweck des Satyrtanzes, den Lichtgott Dionysos zu begrüßen, ausgedrückt sei. Vgl. Sikinnis. [Höfer.]

Sikinos (*Σίκινος*), Sohn des Thoas, des Königs von Lemnos, und der Naiade Oinoie (Oinoe), nach welchem die früher Oinoie (Oinoe) benannte Insel ihren Namen Sikinos erhielt, *Apoll. Rhod.* 1, 624 ff. *Xenagoras* im *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 623. *Etym. M.* 712, 50. *K. Hoeck, Kreta* 2, 229. *Bursian, Geographie v. Griechenl.* 2, 506. *L. Roß, Arch. Aufsätze* 2, 481 f. *Reinganum, Zeitschr. für d. Altertumswissensch.* 1838, 701 f. *Usener, Sintflutsagen* 106. *E. Maaß, Österreich. Jahresh.* 11 (1908), 27. Den Namen der Mutter *Olvolη* will *Osann, Rhein. Mus.* 3 (1835) 250 beseitigen, indem er bei *Apoll. Rhod.* 1, 626 statt *Νηὶὰς Olvolη νύμφη* liest: *Νηΐς ἐν Olvolη νύμφη*. Ferner nimmt *Osann* a. a. O. 219 ff. enge Beziehung bzw. Identität dieses Sikinos und des Kreters Sikinnos (s. d. nr. 1) an. [Höfer.]

Sikon (*Σίκων*). Das Bd. 3 Sp. 736, 53 ff. besprochene Vasenfragment (abg. auch b. *R. Schöne, Antichità del Museo Bocchi* tav. 1 nr. 404; *Wiener, Vorlegeblätter* 1889 Taf. 8, 8. *Apophoreton, überreicht von der Graeca Halensis* [1903] S. 103) hat durch *C. Robert, Apophoreton* 103 ff. eine der *Cavedonischen* (Bd. 3 Sp. 736, 65 ff.) ähnliche Deutung erfahren: *Σίκων*, der Herold des Laios, steht der Schilderung des *Sophokles* im *Oedipus Rex* entsprechend vor dem Zweigespann des Laios und erhebt drohend einen Stab gegen den vor ihm stehenden Oidipus (.ΙΔΙΓ∪ΔΗΣ), von dem nur noch die zum Schlag erhobene Keule erhalten ist. Als Ort der Handlung wird durch die als Lokalgöttin des Parnassos anwesende Muse Kalliope die phokische Schiste bezeichnet. Die übrigen Personen, Laios und sein Gefolge, sind nicht erhalten. Die Wahl des Heroldnamens *Σίκων* durch den Vasenmaler erklärt sich aus dem häufigen Gebrauch dieses Namens als Sklavenname. [Höfer.]

Siktothius? (*Σικτόθιος*?), verderbter Niobidenname bei *Hyg. f.* 11 (p. 43, 12); nach Vermutung von *Scheffer* steckt in Sictothius: (Dama)sichthon; nach *E. Maaß, Jahreshefte d. österr. arch. Inst.* 11 (1908), 27 Anm. 74 ist *Olνώιος* zu lesen; vgl. Siboe. [Höfer.]

Sikyon (*Σικυών*), Ktistes und Eponymos von Sikyon, *Paus.* 2, 6, 5. *Steph. Byz.* s. v. *Αἰμονία* p. 49, 19. Genealogisch wird er verschieden eingereiht: a) Sohn des Marathon (s. d.), Bruder des Korinthos, *Eumelos* bei *Paus.* 2, 1, 1 (vgl. 6, 5). *Wilisch, Über die Fragmente d. Epikers Eumelos* (Progr. d. Gymn. zu Zittau 1875) S. 13. — b) Sohn des Metion (s. d.) und damit Bruder des Daidalos nach der auch von *Asios* geteilten Tradition der Sikyonier, *Paus.* 2, 6, 5. *Frick, Jahrb. f. klass. Phil.* 107 (1873), 709. *Toepffer, Att. Geneal.* 167. — c) Sohn des Erechtheus, *Hesiod* (*frgm.* 102 [126]) bei *Paus.* 2, 6, 5. — d) Sohn des Pelops, *Ibykos* (*frgm.* 48) bei *Paus.* 2, 6, 5. *Curtius, Ges. Abh.* 1, 510. Sikyon wurde von dem Könige Lamedon (s. d.) in seinem Kampfe gegen Architeles (s. d.) und Archandros aus Attika als Bundesgenosse herbeigerufen und heiratete des Lamedon Tochter Zeuxippe, mit der er die Chthonophyle (s. d.) zeugte, *Paus.* 2, 6, 5, 6. *Busolt, Gr. Gesch.* 1², 216, 3. *Gust. Kirchner, Attica et Pelop.* 57. In der Reihe der Könige von Sikyon wird er als der 19. aufgezählt, *Euseb. Chron.* 1, 176 *Schöne.* Nicht zugänglich war mir *Rempen, Die Sagenkönige von Sikyon* (Progr. Klausthal 1853). [Höfer.]

Silenos s. **Satyros**.

Silentes. Bezeichnung der Totenseelen bei den römischen Dichtern. Den ältesten Beleg besitzen wir in einem Verse der Iliasübersetzung des *Cn. Matius* bei *Gellius* 9, 14, 14 *an maneat specii simulacrum in morte silentum* (nach *Ilias* 23, 103 ἦ ῥά τις ἔστι καὶ εἴν Ἀίδαο δόμοισιν ψυχὴ καὶ εἴδωλον. *Baehrens'* Konjektur *P. L. M.* 1 p. 281, *nocte* für *morte* ist verkehrt). An den meisten Stellen bedeutet es die Toten, insofern sie in der Unterwelt weilen. *Verg. Aen.* 6, 264 *et quibus imperium est animarum, umbraeque silentes et Chaos et Phlegethon, loca nocte tacentia late.* 6, 432 (*Minos*) *silentum concilium... vocat. Ovid. met.* 15, 772 *sedes intrare silentum. Sen. Med.* 740 *comprecor vulgus silentum vosque ferales deos et Chaos caecum atque opacam Ditis umbrosi domum. Lucan.* 3, 29 *regesque silentum. Stat. silv.* 2, 7, 121 *deos silentum. Val. Fl.* 1, 750 *iam te in lucos pia turba silentum... ciet. Claud. in Rufin.* 1, 125 *ubi fertur Ulixes sanguine libato populum movisse silentem. rapt. Pros.* 2, 237 *populoque silenti traderis. C. I. L.* 6, 21521, 27. Vgl. auch *Ovid. fast.* 5, 483 *mox etiam lemures animas dixere silentum. met.* 14, 411 *tenues animae volitare silentum (visae sunt).* Von der Unterwelt sagt *Seneca Phaedr.* 221 *silentem nocte perpetua domum* (vgl. *Ovid. fast.* 2, 609 *locus ille silentibus aptus. Stat. Theb.* 4, 477 *loca muta et inane severae Persephones. Val. Fl.* 3, 398). *Taciti* heißen die *manes* bei *Ovid. fast.* 5, 422. Diesem Vorstellungskreise gehört die *dea Tacita* an (*Plut. Num.* 8. *Ovid. fast.* 2, 571 ff. 583 *dea Muta;* vgl. *Wissowa, Religion u. Kultus d. Römer* p. 189); vielleicht auch *Fest.* p. 257 *quietalis ab antiquis dicebatur Orcus.* Schließlich sei noch erinnert an Narkissos, den ἥρως Σιγηλός (*Strab.* 9 p. 404; vgl. *Rohde, Psyche* 1[4] p. 244), den Heros Hesychos u. a. S. auch *Headlam, Classical Review* 16 (1902) p. 55. [Otto.]

Silentium, Vater des Chaos von der Nox s. Sige Sp. 818, 11. [Höfer.]

Sillos (Σίλλος), 1) neben Tribal(los) als einer der boiotischen Kerkopen (s. d.) genannt, *Kratinos* in den Ἀρχίλοχοι (*fr.* 14 *Meineke* 2, 24 = *fr.* 12 *Kock* 1, 15) und *Diotimos* im *Schol. Luc. Alex.* 4 (p. 181 *Rabe*). *Bachmann, Anecdota* 2, 340, 21; vgl. *Lobeck, Aglaopham.* 1298. 1305. *Bergk, Comment. de comoed. ant.* 24. *v. Wilamowitz, Antigonos von Karystos* 44, 3. *Arth. Ludwich, Mélanges Nicole* 346 f. — 2) Sohn des Thrasymedes, Enkel des Nestor, Vater des Alkmaion, der, von den Herakleiden aus Messenien vertrieben, nach Athen einwanderte und Ahnherr des athenischen Alkmaionidengeschlechtes wurde, *Paus.* 2, 18, 8. *Welcker, Nachtrag zur Aeschyl. Trilogie* 250. *Toepffer, Att. Geneal.* 225. [Höfer.]

Silonicaelonae? s. Silonsaclo.

Silonsaclo (?), zweifelhafter Beiname der Nymphen auf einer Inschrift aus dem Conventus Lucensis *C. I. L.* 2, 5625. *Hübner* bemerkt: 'in Nympharum nomine fortasse *Sil* fluvii memoria quaedam latet'. Von *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, Sp. 1552 registriert unter der Form *Silonicaelonae.* [M. Ihm.]

Silumius? Der *deus Silumius domesticus* der dakischen Inschrift *C. I. L.* 3, 1306 (= *Maffei, Mus. Ver.* 239, 3 = *Orelli* 2046) ist in Wirklichkeit *Silvanus* (s. d.), dessen Name auf der Inschrift nur verschrieben ist — übrigens nicht die einzige Verschreibung dieser Inschrift. [Otto.]

Silvana, Silvanae s. Silvanus Abschn. XIX, 2.

Silvanus. Literatur: *L. Preller, Röm. Mythol.*[3] Bd. 1 S. 392 ff. *A. Reifferscheid, Sulle imagini del dio Silvano e del dio Fauno,* in: *Annali d. inst.* 38 (1866) S. 210 ff. mit Tav. d'agg. I—N. *G. Wissowa, Silvano e compagni, rilievo in Firenze,* in: *Mitth. d. Kais. D. Archaeol. Inst., Roem. Abth.* 1 (1886) S. 161 ff., vollständig neu bearbeitet unter dem Titel: *Silvanus u. Genossen, Relief in Florenz,* in: *Wissowa, Ges. Abhandl. z. röm. Relig.- u. Stadtgesch.* München 1904. S. 78 ff. Derselbe, *Religion u. Kultus d. Römer.* München 1902. S. 175 ff. *A. v. Domaszewski, Silvanus auf latein. Inschriften,* in: *Philologus* 61 (N. F. 15. 1902) S. 1 ff. = *v. Domaszewski, Abhandlungen z. röm. Religion.* Leipzig u. Berlin 1909. S. 58 ff.

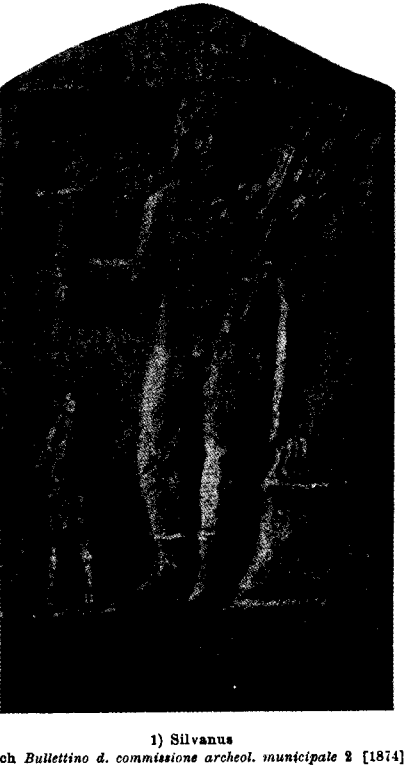
I. Silvanus ist, wie sein Name klar und deutlich sagt, seiner ursprünglichen Bedeutung nach ein Gott des Waldes. Die adjektivische Form des Namens deutet aber zugleich darauf hin, daß Silvanus anfänglich kein selbständiger Göttername, sondern Beiname irgend eines Gottes gewesen sein muß. Es frägt sich nun, welchem Gotte dieses Epitheton einst zukam. Auf Grund der Stelle *Cato, de agri cult.* 83 *votum pro bubus, uti valeant, sic facito. Marti Silvano in silva interdius in capita singula boum votum facito* nahm man früher einen Mars Silvanus an (z. B. *Preller* Bd. 1 S. 340. *Reifferscheid* S. 218 Anm. 1. *H. Jordan, Vindiciae sermonis latini antiquissimi.* Index lect. Regimont. aest. 1882. S. 6. *E. Aust, Die Religion d. Römer.* Münster 1899 = *Darstellungen aus d. Geb. d. nichtchristl. Religionsgeschichte.* Bd. 13 S. 213. *W. W. Fowler, The Roman festivals of the period of the republic.* London 1899. S. 55 u. 194; vgl. *J. A. Hartung, Religion d. Römer.* Erlangen 1836. Bd. 2 S. 170). Es kann aber gar nicht zweifelhaft sein, daß *Cato* nicht von einem solchen spricht, sondern von Mars und Silv. (s. Abschn. VIII u. XI), indem er hier wie 134, 1 *ture vino Iano Iovi Iunoni praefato* selbständige Götternamen einfach aneinanderreiht (vgl. *H. Keil* im Kommentar zu *Cato* S. 110 f.). Von anderer Seite, von den Bildwerken, ausgehend gelangte *Reifferscheid* (S. 215 f., ihm folgend *Aust* oben Bd. 2, 1 Sp. 660) zu der Annahme eines Iuppiter Silv., insofern er in dem Bilde des Gottes den Iuppitertypus wiederzuerkennen glaubte (Abschn. IV). Demgegenüber zeigt *Wissowa* (*Silvanus* S. 90 f.; Abschn. IV; vgl. auch *J. B. Carter, De deorum rom. cognominibus quaestiones sel.* Diss. Halle 1898. S. 13), daß es einen solchen Iuppiter Silv. nie gegeben hat. Der Gott, aus dem Silv. herausgewachsen ist und mit dem er stets in den Grundzügen seines Wesens nahe Verwandtschaft behalten hat, ist nach *Wissowa* (*Religion* S. 175) kein anderer als der *silvicola Faunus* (*Verg. Aen.* 10, 551). Das enge Verhältnis, in dem beide Götter zueinander stehen, tritt hervor, wenn

Livius (2, 7, 2; vgl. *Valer. Max.* 1, 8, 5) angibt, daß die aus der silva Arsia ertönende gewaltige Stimme, die den Sieg der Römer über die Etrusker in der Schlacht bei jenem Walde verkündigte, dem Silv. zugeschrieben wurde, während *Dion. Halic.* (5, 16, 2 f.) sie auf Faunus, dem sie recht eigentlich zukommt, zurückführt (vgl. *Wissowa* oben Bd. 1, 2 Sp. 1456, 8 ff. *Religion* S. 173; *Otto* in *Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie* Halbbd. 12 Sp. 2057, 23 ff.); ferner wenn Silv. ebenso wie Faunus als spukender Waldkobold auftritt (*August. c. d.* 6, 9, vgl. 15, 23; *Wissowa* a. aa. OO.).

In den Wäldern, an denen Italien einst reich war (*Preller* S. 111. *H. Nissen, Ital. Landeskunde.* Berlin 1883 ff. Bd. 1 S. 431 ff.), waltet also der Gott (*Stat. Theb.* 6, 111 *Silvanusque arbiter umbrae,* dazu *Lactantius Placidus: is est dominus nemorum; Nemesian.* 2, 56 *et nemorum Silvane potens*); so erzählt *Vergil* (*Aen.* 8, 597 ff.) von einem großen, dichten, von dunkel bewaldeten Hügeln ringsum eingeschlossenen Walde bei Caere auf der Grenze von Latium und Etrurien, den der Sage nach die Pelasger dem Silv. geweiht hatten. Nicht nur das vegetative, sondern das gesamte Naturleben des Waldes steht unter dem Schutze des Gottes; das wird in sinniger Weise veranschaulicht durch ein dem Kreise der Weihgaben angehörendes Marmorbildwerk des Museo Chiaramonti, das einen knorrigen Baumstumpf darstellt; in dem Wurzelwerke nisten zwei Schlangen, eine an dem Fuße des Stammes hinaufkriechende Eidechse hält einen Wurm im Maul, daneben sucht ein Vogel (Specht?) ein Insekt zu haschen; um den Stamm schlingt sich eine Weinrebe empor, von zwei Panen sind noch ein Arm und die Bocksfüße übrig; das Ganze ist durch eine in Tafelform eingemeißelte Inschrift dem S(ilvanus) s(anctus) geweiht (abgebildet bei *Reifferscheid* Tav. d'agg. LM nr. 1. *W. Amelung, Die Sculpturen d. vaticanischen Museums.* Berlin 1903 ff. Bd. 1. Museo Chiaramonti nr. 660 C. Taf. 81 [Abbildung ungenügend]; die Inschrift *C. I. L.* 6, 687, wo allerdings in der Beschreibung des Bildwerkes nicht, wie bei *Reifferscheid*, in Übereinstimmung mit den in der Abbildung sichtbaren Resten, von zwei Panen, sondern von '*capra, cuius pedes tantum supersunt*', die Rede ist; *Amelung* erwähnt diese Reste gar nicht). Jedenfalls beziehen sich auf das Leben des Waldes auch die neben der Widmung angebrachten Reliefs eines dem Silv. geweihten und mit seinem Bilde versehenen Altares *C. I. L.* 5, 7704, die ein auf einem Felsen liegendes Tier (rechts) und Bäume (links) darstellen.

II. Daß Silv. aber eine weit umfassendere Bedeutung als die eines einfachen Waldgottes gewonnen hat, zeigt uns zunächst das typische Bild des Gottes. Eine ansehnliche Anzahl von Votiv- und Altarreliefs, deren Deutung großenteils durch Inschriften gesichert ist, führt uns die typische Darstellung des Silv. vor Augen: eine kräftige männliche Figur, bärtig, mit langem Haupthaar, den Kopf bekränzt mit einem Pinienkranz, bekleidet nur mit einem Ziegenfell, welches auf der rechten Schulter geknüpft ist und über den linken Arm hinunterfallend einen gewöhnlich mit Pinienzapfen, Äpfeln und Trauben gefüllten Bausch bildet, und mit den Stiefeln des italischen Landmannes; in der Linken hält er einen Pinienast, in der Rechten ein gekrümmtes Gärtnermesser; zu seinen Füßen sitzt ein Hund, der seines Winkes gewärtig zu ihm aufblickt. Zusammenstellung der in Abbildungen oder zuverlässigen Beschreibungen vorliegenden Reliefs im Anschluß an *Wissowa* (*Silvanus* S. 88 f.):

1) Rom, Konservatorenpalast: *Bullettino d. commiss. archeol. munic.* 2 (1874) Tav. 19, dazu *P. E. Visconti* S. 183 ff. *C. I. L.* 6, 3712 = 31180; nebenstehende Abbildung.



1) Silvanus
(nach *Bullettino d. commissione archeol. municipale* 2 [1874] Taf. 19).

2) Rom, Palazzo Doria: *Annali d. inst.* 38 (1866). Tav. d'agg. I nr. 1, dazu *Reifferscheid* S. 211 ff. *F. Matz-F. v. Duhn, Ant. Bildw. in Rom.* Leipz. 1881/82. nr. 3768. *C. I. L.* 6, 675 = 30810.

3) Paris, Louvre: *Clarac, Mus. d. sculpt.* pl. 224 nr. 93 = *S. Reinach, Répertoire de la statuaire grecque et romaine.* Paris 1897 ff. T. 1 S. 113. *W. Fröhner, Notice de la sculpt. ant. du Musée nat. du Louvre.* 4. éd. Vol. 1. Paris 1878. nr. 536.

4) Ince Blundell Hall: *Engravings and etchings of the principal statues, busts* usw. *in*

the collection of H. Blundell at Ince. [Privatdruck.] 1809. Pl. 114, 2. *A. Michaelis, Anc. marbles in Great Britain.* Cambridge 1882. Ince Blundell Hall nr. 292 (S. 396). *C. I. L.* 6, 593 = 3715 = 30800.

5) Florenz, Museo archeologico: *Wissowa, Silvanus* Abbildung S. 79.

6) London, British Museum: *A. H. Smith, A catalogue of sculpt. in the departm. of Greek and Roman antiq., British Museum.* London 1892ff. Vol. 3 S. 387 nr. 2490, abgebildet S. 388 Fig. 63. *C. I. L.* 6, 666; ohne Pinienast.

7) Rom, früher in Villa Ludovisi (jetzt wo?): unpubliziert; *Th. Schreiber, Die ant. Bildw. d. Villa Ludovisi in Rom.* Leipzig 1880. nr. 187. *C. I. L.* 6, 640; 'über den l. Arm hängt ein Tierfell herab'.

8) Rom, Palazzo Corsetti: unpubliziert; *Matz-v. Duhn* nr. 3769. *C. I. L.* 6, 672; ohne Fruchtschurz.

2) Silvanus
(nach *Kgl. Museen zu Berlin. Beschreibg. d. antik. Skulpturen* 1891 S. 269 nr. 717).

9) Zeichnung im Codex Pighianus f. 36 b und im Codex Coburg. 146, 2 (*O. Jahn, Über d. Zeichnungen ant. Monum. im Codex Pighianus,* in: *Ber. d. Sächs. Ges. der Wiss., philol.-histor. Kl.* 20 [1868] S. 189 f. nr. 69. *F. Matz, Über eine dem Herzog von Coburg-Gotha gehörige Sammlung alter Handzeichnungen nach Antiken,* in: *Monatsberichte der Preuß. Akademie d. Wissensch.* 1871 S. 470 nr. 50).

10) Berlin, Königl. Museen: *Kgl. Museen zu Berlin. Beschreib. d. ant. Skulpt.* Berlin 1891. nr. 717, danach nebenstehende Abbildung; *C. I. L.* 6, 637; Opferszene.

11) Rom, Vigna Lugari: unpubliziert, Zeichnung im Codex Pighianus f. 36 und im Cod. Coburg. 147, 3 (*O. Jahn* a. a. O. S. 189 nr. 68. *F. Matz* a. a. O. S. 470 nr. 51. *C. I. L.* 6, 595 = 30801); Opferszene: Silv., dem der Kopf fehlt, ohne Fruchtschurz; hinter dem Hunde zu seiner Rechten ein Altar unter einer Pinie, zu seiner Linken führt eine kleine jugendliche Person ein mit einer Binde geschmücktes Schwein herbei.

12) Rom, Museo Chiaramonti: *Visconti-Guattani, Mus. Chiaram.* 1 Tav. 21, dazu S. 165 ff. [ed. Milan 1822], danach die Abbildung oben Bd. 1, 2 Sp. 2951/52. *W. Amelung* a. a. O. Bd. 1. Mus. Chiaram. nr. 636 a (die dazu gehörige Taf. 79 gibt aber nicht diese Seite des Altares wieder); Hercules und Silv. auf einer Seite eines Acht-Götter-Altares (Zeichnung eines ähnlichen Reliefs in der Sammlung von Handzeichnungen nach Antiken des Cassiano dal Pozzo, vgl. *F. Matz* in *Gött. Gel. Nachr.* 1872 S. 64 [unzureichende Angabe; oben Bd. 1, 2 Sp. 2952 f. nr. 2]).

13) Zeichnung im Codex Pighianus f. 11, danach abgebildet bei *L. Beger, Hercules ethnicorum ex variis antiquitatum reliquiis delineatus.* o. O. 1705. Taf. 22. *O. Jahn* a. a. O. S. 189 nr. 64. *C. I. L.* 6, 834; oben Bd. 1, 2 Sp. 2953, 29 ff. nr. 4; Hercules, 3 Nymphen und Silv. nicht mit Chlamys, wie oben angegeben, sondern mit Fell, ohne Hund auf e. Altarrelief.

Vgl. das Relief *C. I. L.* 9, 2125 *'hora dimidia a Foglianise meridiem versus prope molendinum Salice loco q. d. Ciesco* (= lapis) *dell' oro ad torrentis lenga ripam dextram rupi incisa;'* nach der Beschreibung von *Galletti* u. *Castaldi* würden Pinienkranz, Fruchtschurs und Stiefeln der im übrigen, wie es scheint, typischen Darstellung fehlen; *H. Dressel* gibt nur an: *'figura stans falcem ut videtur tenens; ara accensa; arbor, canis.'* Von den in den Bänden des *C. I. L.* enthaltenen Silv.-Reliefs gibt außer den vorstehend angeführten gewiß noch eines oder das andere die typische Darstellungsweise wieder, aber die nicht ausführlich genug gehaltenen Beschreibungen lassen dies nicht mit Sicherheit erkennen (vgl. z. B. 6, 598. 658. 5, 7704). Hierher gehört vielleicht auch das Votivrelief *Matz-v. Duhn* nr. 3770 (Rom, Vigna Wolkonsky): 'Bruchstück eines Silv., soweit erhalten charakterisiert wie gewöhnlich. Kopf, Arme und Beine fehlen'; und das *'sacrificio a Silvano figurato in un piccolo marmo affisso al muro'*, gefunden bei Ausgrabungen in der Vigna des Cav. G. B. Guidi in Rom bei der porta S. Sebastiano (*F. Gori* im *Bullettino d. inst.* 1866 S. 163 Anm. 2).

III. Außer den Reliefs sind uns statuarische Bildwerke des Silv. in der typischen Darstellungsweise in großer Zahl erhalten; jedoch erleidet hier der strenge Typus der Sakralreliefs durch größere Freiheit in der Verwendung der Attribute mannigfache Abwandlungen (leider sind nur ganz wenige Statuen in guter Erhaltung auf uns gekommen, weitaus die meisten haben mehr oder minder große Beschädigungen erlitten und Ergänzungen, selbst der wesentlichsten Teile, erfahren).*

1) Dresden, Kgl. Antikensammlg., Statue: *W. G. Becker, Augusteum. Dresdens ant. Denkmäler.* Dresden 1804—11. Taf. 82. *Clarac, Mus. d. sculpt.* pl. 447 nr. 819 = *Reinach, Répertoire* 1 S. 220. *H. Hettner, Die Bildwerke d. Kgl. Antikensammlg. zu Dresden* nr. 188; Pinienast in der R., das Gärtnermesser hängt am stützenden Baumstamme; 'der Kopf' (mit Pinienkranz) 'neu, aber richtig' (*Hettner*).

2) München, Glyptothek, Statue: *Clarac* pl. 449 nr. 820 = *Reinach* 1 S. 221. *H. Brunn, Beschreibg. d. Glyptoth.* nr. 279. *A. Furtwängler, Beschreibg. d. Glyptoth.* München 1900. nr. 426; ergänzt ist das runde Messer in der L. (ohne Pinienast!) und das herabhängende Stück des Felles.

*) Die obige Zusammenstellung erhebt natürlich nicht den Anspruch erschöpfend zu sein. Bei den einzelnen Bildwerken sind die allen gemeinsamen Attribute nicht namentlich aufgeführt; dagegen sind die von den Bildhauern fortgelassenen sowie bemerkenswerte Besonderheiten und neuere Ergänzungen stets angegeben.

3) Oxford, Ashmolean Museum, Statue: (*R. Chandler*), *Marmora Oxoniensia*. Oxon. 1763. P. 1 tab. 43 nr. 80, danach *Reinach* 2 S. 44 nr. 8. *A. Michaelis, Anc. marbles*. Ashmol. Mus. nr. 163 (S. 582); ganz typische Darstellung, doch fehlt der r. Arm; sehr rohe Arbeit.

4) Paris, 'Louvre, salle Clarac. Statuette Campana': *Reinach* 2 S. 44 nr. 6 (nach Photographie); ohne Pinienast, der Gegenstand in der R. abgebrochen, ohne Hund.

5) Pozzuoli, Statue: *Reinach* 2 S. 43 nr. 5 (nach Photographie); ohne Pinienast; der r. Arm fehlt.

6) Palma auf Mallorca, Sammlung Despuig, Statue: *J. M. Bovér, Noticia hist.-artist. de los museos del cardenal Despuig existentes en Mallorca*. Palma 1845. Taf. 33 zu S. 95 nr. 39, danach *Reinach* 2 S. 43 nr. 3. *E. Hübner, Die ant. Bildwerke in Madrid*. Berlin 1862. nr. 734; Pinienkranz?, ohne Pinienast; ergänzt der r. Arm mit einem Stabe.

3) Silvanus (nach *G. A. Guattani, Monumenti antichi.* Roma. Per l'anno 1787, giugno, scultura tav. 3 zu S. XLVIII).

7) Paris, Louvre, 'statuette de la salle Clarac': *Reinach* 2 S. 43 nr. 2 (nach Photographie). *W. Fröhner, Notice* nr. 534; ohne Pinienast; ergänzt der r. Vorderarm mit einem großen Teile des Pinienstämmchens, das er mit der R. umfaßt.

8) Berlin, Kgl. Museen, Statue: *Kgl. Museen zu Berlin. Beschreibung der antiken Skulpturen* nr. 282 mit Abbildung, danach *Reinach* 2 S. 44 nr. 2; ohne Pinienast und Hund; ergänzt der r. Arm mit dem Gärtnermesser, die l. Hand, ein Stück des Felles, einige Früchte.

9) Paris, Louvre, Statue: *Clarac* pl. 345 nr. 817 = *Reinach* 1 S. 175. *Fröhner* nr. 533; ergänzt die l. Hand mit einer geschulterten Keule [!], der r. Vorderarm, die Beine ohne Stiefeln, Hund fehlt.

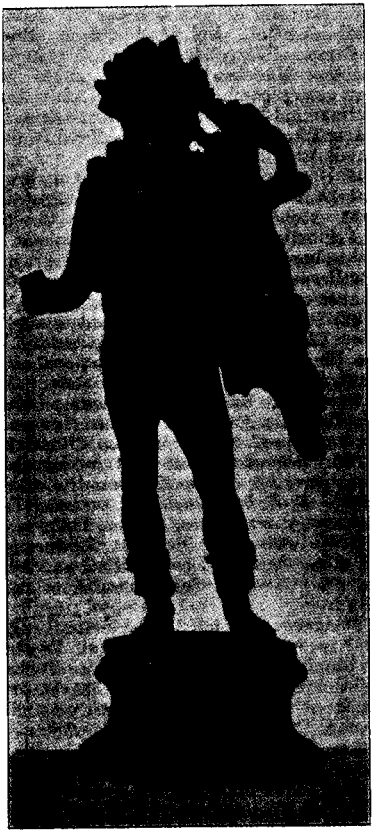
10) 'Autrefois à Naples, chez le duc de Riario', Statue: *G. A. Guattani, Monumenti antichi.* (Roma.) Per l'anno 1787, giugno, scultura tav. 3 zu S. XLVIII, danach *Reinach* 2 S. 43 nr. 8 und obenst. Abb.; die l. Hand, der r. Unterarm und die Beine von den Oberschenkeln ab fehlen.

11) Madrid, Museo arqueol. nacional, Statue: *Museo español de antiguedades*. Madrid 1872 ff. T. 7 Tafel zu S. 575, danach *Reinach* 2 S. 44 nr. 1. *J. de D. de la Rada y Delgado, Catálogo del Museo arqueol. nac.* Secc. 1. T. 1. Madrid 1883. nr. 2704; ohne Pinienast, der r. Arm und die Beine von den Oberschenkeln ab fehlen.

12) Catajo, Galerie, Statuette: *H. Dütschke, Antike Bildwerke in Oberitalien*. Leipzig 1874 ff. Bd. 5 nr. 439; typische Darstellung.

13) Rokeby Hall, Statuette: *A. Michaelis, Anc. marbles*. Rokeby Hall nr. 8 (S. 647); nach der Beschreibung ohne Pinienast und Stiefeln.

14) Rom, Palazzo Barberini, Statue: *Matz-v. Duhn, Ant. Bildw.* nr. 565: 'Kopf aufgesetzt, wohl zugehörig. Die Figur trägt eine Art Chlamys von Fell, die auf der r. Schulter befestigt ist. In ihrem von der l. Hand unterstützten Schoße befinden sich Trauben, Äpfel und Pinienzapfen. Der r. Arm ist gesenkt, um die Leine des neben ihm sitzenden Hundes



4) Silvanus-Statuette (nach *Walters, Catal. of the bronzes, Greek, Roman and Etrusc., Brit. Mus.* London 1899 Taf. 30 nr. 3).

zu fassen' [?]. 'An den Füßen die gewöhnlichen Stiefeln'.

15) Paris, Louvre, Statue: *Fröhner* nr. 535; ohne Pinienast und Hund; ergänzt der r. Arm mit dem Gärtnermesser.

16) Rom, Vigna Wolkonsky, Statuette: *Matz-v. Duhn* nr. 570; nach der Beschreibung: Pinienkranz, Fruchtschurz, Pinienast; der r. Arm fehlt.

17) London, Brit. Mus., Bronze: *H. B. Walters, Catal. of the bronzes, Greek, Roman, and Etrusc., in the departm. of Greek and Rom. antiqu., Brit. Mus.* Lond. 1899. S. 248 nr. 1523 mit pl. 30 nr. 3, danach *Reinach* 3 S. 14 nr. 5

und nebenst. Abb.; vom Gärtnermesser ein Rest vorhanden, ohne Hund.

18) Paris, Louvre, Bronze: *Reinach* 2 S. 44 nr. 5 (nach Zeichnung); Pinienkranz?, ohne Pinienast und Hund; der r. Arm fehlt.

19) Bronze: *W. Helbig, Monumenti antichi posseduti da' sigg. Peytrignet et Piot,* in: *Bullettino d. inst.* 1864 S. 172 f. nr. 1; vom Gärtnermesser nur Griff erhalten, ohne Hund; *'figura di excellente lavoro ... il volto barbato è bellissimo e s'accosta al tipo di Giove'.*

20) München, Kgl. Antiquarium, Bronze: *W. Christ, Führer durch das K. Antiqu. in München.* München 1901. S. 58 nr. 257, nicht genau genug beschrieben: 'Silv.... mit buschigem Haar und Ziegenfell um Kopf und Schultern; im Arm trägt er Feld- und Waldfrüchte, in der R. hielt er die Sichel.'

21) Dresden, Kgl. Antikensammlung, Bronze; *Jahrbuch d. Kais. Deutschen Archäol. Inst.* Bd. 7 (1892). Archäol. Anzeiger S. 161 nr. 19: 'Silv., mit Fichtenkranz im langen Lockenhaar und Fruchtschurz. Ziemlich große, aber fragmentierte Bronzestatuette, nur bis Mitte der Oberschenkel erhalten, es fehlt der r. Arm'.

[22) Paris, 'autrefois à Lemot, statuaire', Statue: *Clarac* pl. 448 nr. 818 = *Reinach* 1 S. 220; ohne Pinienast; *'j'ignore les restaurations de cette figure' Clarac* [Text] T. 3 S. 149 f.]

[23) Rom, Sammlung Torlonia, Statue: *C. L. Visconti, I monum. d. mus. Torlonia di scult. ant. riprod. con la fototipia.* Roma 1884. Tav. 83. *Reinach* 2 S. 43 nr. 1 (wo als Quelle angegeben wird: *Museo Torlonia.* Roma 1874. nr. 337). *P. E. Visconti, Catal. du mus. Torlonia de sculpt. ant.* [2. Ausg.] Roma 1883. nr. 337. *C. I. L.* 6, 31025 a; ohne Pinienast; Ergänzungen? *P. E. Visconti* durfte bekanntlich auf Anordnung des Fürsten A. Torlonia solche nicht angeben.]

[24) Ince Blundell Hall, Statue: *Clarac* pl. 419 nr. 820 A = *Reinach* 1 S. 221. *Michaelis,* Ince Blundell Hall nr. 5 (S. 338); an Stelle des Fruchtschurzes ein Gewand ohne Früchte; stark ergänzt: die L. mit dem Pinienast, der r. Arm mit dem Gärtnermesser, die Unterbeine ohne Stiefeln; Hund fehlt.]

[25) Rom? Statue: *Ch. C. Baudelot de Dairval, De l'utilité des voyages et de l'avantage que la recherche des antiquitez procure aux sçavans.* Nouv. éd. Rouen 1827. T. 1 pl. 14 zu S. 319 f., danach *Reinach* 2 S. 44 nr. 7. *C. I. L.* 6, 694; Pinienkranz?, die L. schultert eine Keule?, in der R. Rest eines Gärtnermessers?, ohne Stiefeln und Hund; Ergänzungen?; offenbar schlechte Abbildung.]

[26) Statue, gefunden in Arles 1750, dann in den Stürmen der französischen Revolution wieder untergegangen, die Basis mit Inschrift erhalten: *J. F. de Noble de Lalauzière, Abrégé chronol. de l'hist. d'Arles.* Arles 1808. Pl. 17 nr. 7 zu S. 15 f., danach die Abbildung *Bulletin monumental* T. 45 (Paris 1879) S. 57 und *Reinach* 2 S. 43 nr. 4. *C. I. L.* 12, 662; nach der von *Noble de Lalauzière* gegebenen Beschreibung fehlt der r. Arm; die Abbildg. ist schlecht, überdies bemerkt *Noble de Lalauzière: 'la sculpture de cet antique est incorrecte et mal réstaurée'.*]

Hieran reihen sich statuarische Bildwerke, die so stark fragmentiert sind, daß sie nur noch durch einzelne erhaltene Attribute, hauptsächlich den Fruchtschurz, ihre Bedeutung offenbaren; und schließlich einzelne Köpfe, die durch ihre ganze Bildung und den Pinienkranz sich als Teile von Silv.-Statuen erweisen, z. B.:

27) Rom, Vatikan, Mus. Chiaram.: *W. Amelung, Sculpt. d. vatican. Mus.* 1. Mus. Chiaram. nr. 142. Taf. 42, danach *Reinach* 3 S. 230 nr. 1; erhalten der Rumpf mit dem Fruchtschurze, dessen beide Beine nicht wie gewöhnlich auf der r. Schulter, sondern auf der Brust geknüpft sind, der obere Teil des r. Armes, vom l. Bein ein Stück des Oberschenkels, das r. bis unterhalb des Knies, daneben Rest des Hundes.

28) Rom, Vatikan, Mus. Chiaram.: *Amelung* 1. Mus. Chiaram. nr. 163. Taf. 43, danach *Reinach* 3 S. 230 nr. 5; erhalten der Rumpf mit dem von der l. Hand gehaltenen Fruchtschurze, ein Stück des r. Oberarmes, die Oberschenkel beider Beine.

29) Rom, Vatikan, Giardino della Pigna: *Amelung* 1. Giard. d. Pigna nr. 61. Taf. 96, danach *Reinach* 3 S. 230 nr. 7; erhalten der Rumpf mit dem vom l. Arm getragenen Fruchtschurze, die L. mit Gärtnermesser, ein Teil des r. Oberschenkels, das l. Bein bis zum Knie.

30) Rom, Vatikan, Giardino della Pigna: *Amelung* 1. Giard. d. Pigna nr. 137. Taf. 105, danach *Reinach* 3 S. 230 nr. 3; erhalten der Rumpf mit dem vom l. Arm gehaltenen Fruchtschurze, die ein Bein des Felles haltende l. Hand, der Oberschenkel des l. Beines.

31) Rom, Vatikan, Giardino della Pigna: *Amelung* 1. Giard. d. Pigna nr. 170. Taf. 108, danach *Reinach* 3 S. 230 nr. 6; erhalten der Rumpf mit dem von dem l. Arm getragenen Fruchtschurze, die l. Hand mit Gärtnermesser, Teile der beiden Oberschenkel.

32) *A. Michaelis, Römische Skizzenbücher nordischer Künstler des 16. Jhs. 3. Das Baseler Skizzenbuch,* in: *Jahrb. d. Kais. D. Arch. Inst.* Bd. 7 (1892) S. 83 ff.; S. 87 nr. 19 b: 'Torso Silvano. Das Ziegenfell mit Kopf vor Silv. Brust bedeckt den Oberkörper und den vorgestreckten l. Unterarm. Von Früchten erscheint nichts, dagegen an der l. Schulter ein Stück des Pinienzweiges. Kopf, r. Arm, l. Hand, Alles vom Leibe abwärts fehlt.'

33) Rom, Palazzo Sciarra: *Matz-v. Duhn* nr. 568: 'Auf der r. Schulter ist eine Chlamys' [?] 'befestigt, die einen vom l. Arm unterstützten, mit Früchten aller Art gefüllten Bausch bildet. Neben dem l. angebrachten Baumstamm steht ein Hund. Ergänzt sind der pinienbekränzte Kopf, der r. Unterarm und das l. Bein.'

34) Rom, Palazzo Colonna: *Matz-v. Duhn* nr. 566: 'Im Bausch der von dem l. Arm unterstützten Chlamys' [?] 'Früchte; modern sind die Beine, Kopf und Hals sowie der l. sitzende Hund und der ganze r. Arm.'

35) Rom, Vigna Altieri: *Matz-v. Duhn* nr. 567: 'Der obere Theil einer Silv.-Statue. Im Bausch sind Birnen, Granatäpfel, Feigen und Wallnüsse.'

36) Rom, Vigna Wolkonsky: *Matz-v. Duhn*

nr. 569: 'Der r. Unterarm (jetzt abgebrochen) ... hielt vermuthlich die Sichel, der l. hält einen auf einem Stamm aufstehenden Pinienast umfaßt, an dessen Fuß der aufgerichtete Kopf eines Hundes ... Im Bausch die Früchte, ... Der Kopf und die Beine von über dem Knie ab fehlen.'

37) Rom, Palazzo Castellani: *Matz-v. Duhn* nr. 572: 'Statuette, stark fragmentirt. Der Kopf ist bekränzt. Im Bausch der Chlamys' [?] 'bemerkt man Früchte.'

38) Rom, Lateran. Mus., Kopf: *O. Benndorf u. R. Schöne, Die ant. Bildw. d. Lateran. Museums.* Leipzig 1867. nr. 141: 'Der Kopf ist vollbärtig; um das lockig herabfallende Haar liegt ein Pinienkranz.'

39) Catajo, Galerie, Kopf: *H. Dütschke, Antike Bildwerke* 5 nr. 447: 'Langlockiger Vollbart. Auf d. langlockigen Haar ein Pinienkranz.'

40) Verona, Museo lapidario, Kopf: *F. Wieseler* in *Göttinger Gel. Nachrichten* 1874 S. 599; '... eine gewisse Ähnlichkeit mit Iuppiter ... der Kranz ist sicherlich nicht von einer Eichenart, ohne Zweifel gehören die Früchte in ihm der Pinie an. ... Ich zweifle kaum, daß der Kopf, welcher ursprünglich zu einer Statue gehörte, als der des Silv. zu betrachten ist ...'

41) 'Museo Ouvaroff a Poreccie', Bronzekopf: *W. Helbig* im *Bullettino d. inst.* 1880 S. 31 f.; *'la testa ... mostra un tipo di Giove ... la corona* (Pinienkranz) *è semplicemente imposta sulla massa dei capelli ... senza modificare l'andamento di quei capelli'*; Rückseite flach und wenig bearbeitet, also wohl Rest einer für eine Nische bestimmten Statue.

Von einer jetzt verlorenen oder ihrem Aufenthalt nach unbekannten Statue der typischen Darstellungsweise stammt die Inschrift *C. I. L.* 11, 1921 (Perusia) überliefert mit der alten Beschreibung *'sub Silvani statua, quae erat cum palma* (doch sicherlich Pinienast) *in sinistra et sinu pleno uvarum et pomorum, capite coronato ex palma* (vielmehr Pinienkranz) *et barbato, a dextra canis sedet'*. Sehr wahrscheinlich gehören auch die Reste einer Silv.-Statue *C. I. L.* 6, 31028 *'pes dexter; pes cum caliga fere inde a genu; truncus; canis innixus pedibus posterioribus'* einem typischen Bildwerke an, und vermutlich sind z. B. die nicht näher beschriebenen Statuen *C. I. L.* 6, 593. 14, 2791. *Annali d. inst.* 32 (1860) S. 450 (Ostia). *Bullettino d. inst.* 1867 S. 41 ebenfalls hierher zu ziehen.

Auch auf geschnittenen Steinen findet sich Silv. in der typischen Weise dargestellt, z. B. *A. Furtwängler, Kgl. Museen zu Berlin. Beschreibung der geschnittenen Steine im Antiquarium.* Berlin 1896. nr. 2927 mit Abbild. auf Taf. 25: Silv. mit Pinienkranz (der bei der Kleinheit der Darstellung wie eine wulstige Haarbinde aussieht), Tierfell, das aber keinen Fruchtschurz bildet, um den l. Arm, Pinienast in der L., Gärtnermesser in der R., Stiefeln, Hund; ebenso nr. 2928—2930; 6368: 'Silv. mit krummem Messer und Pinienzweig'; 7351: nach der Beschreibung mit Pinienkranz (wie oben), Pinienast, Gärtnermesser, Stiefeln, Hund; 8473: 'Silv., in der L. Pinienast, in der R. Gärtnermesser; neben ihm Hund'.

IV. Die richtige Deutung des Silv.-Typus hat zuerst *Reifferscheid* (S. 213) gegeben (vgl. zu den einzelnen Attributen auch *P. E. Visconti* an der bei Relief 1 angegebenen Stelle): Pinienkranz und Pinienast, das ungepflegte Äußere, die Nacktheit des Körpers charakterisieren noch ganz den unkultivierten Waldgott (*horridus Silvanus* bei *Hor. c.* 3, 29, 22 f. und bei *Martial.* 10, 92, 6; *inculto Silvanus termite gaudens, Gratt. cyn.* 20), aber die Bauernstiefeln, der Fruchtschurz und das Gärtnermesser in seiner Hand zeigen, daß aus dem rauhen Bewohner des Waldes ein geschickter und tätiger Landmann geworden ist, den der Hund, der treue Wächter des Grundstücks, begleitet. Die Frage, wann der Silv.-Typus sich gebildet habe, beantwortet *Reifferscheid* (S. 221) dahin, daß *'non senza raggione ... possiamo congetturare, che ciò accadesse alquanto prima del completo trionfo dell' incivilimento greco in Roma, ed in quelle parti dell' Italia che confinano colla Campania, ove più a lungo si mantenevano le condizioni dell' antica agricoltura italica. è a notarsi però che quantunque il dio Silv. fosse modellato su tipi greci, il suo culto designa una certa reazione contro l' influenza greca.'* Dagegen wendet sich *P. E. Visconti* (a. a. O., besonders S. 184 Anm. 1), indem er den Silv.-Typus, so wie er uns vorliegt, als eine durchaus römische Schöpfung aus alter Zeit, die sich frei von jedem griechischen Einfluß unverändert erhalten hat, ansieht. In dem bärtigen, mit reichem, wallendem Haupthaar geschmückten Kopfe erkannte *Reifferscheid* (S. 215 f.) den Zeus-Iuppitertypus wieder: durch Ausstattung mit den charakteristischen Attributen sei der Iuppiter- zum Silv.-Typus umgewandelt worden, Silv. nehme an der Natur Iuppiters teil, und wie es einen Iupp. Liber oder Libertas, I. Iuventus, I. Clitumnus, I. Ruminus, I. Terminus gegeben habe, so sei man berechtigt zu sagen, daß die Bildwerke einen Iupp. Silvanus darstellen. Diese Auffassung erweist *Wissowa* (*Silvanus* S. 90 f.) als unhaltbar, indem er unter Hinweis darauf, daß die Anschauungen *Reifferscheids* von der Vielseitigkeit und Teilbarkeit des Iuppiterbegriffes heut als erledigt gelten dürfen, hervorhebt, daß man bei Bildwerken der hier in Betracht kommenden Denkmälerklassen nicht sowohl vom Kopftypus, als vielmehr vom Gesamtarrangement der Gestalt ausgehen müsse; bei den engen Beziehungen, die zwischen Hercules und Silv. bestehen (s. oben Bd. 1, 2 Sp. 2950 ff. und Abschn. XI), habe die Vermutung *v. Domaszewskis* (*Philologus* S. 3 Anm. 9 = *Abhandl.* S. 60 Anm. 3), daß nicht Iuppiter, der im römischen Glauben gar keine Beziehung zu Silv. gehabt habe, sondern eine Heraklesdarstellung das Vorbild für den Silv.-Typus abgegeben habe, sehr viel für sich. *Wissowa* verweist besonders auf den z. B. durch die Statue der Villa Albani in Rom (*Clarac* pl. 804 B nr. 2007 A = *Reinach* 1 S. 478) vertretenen Heraklestypus, in dem der Gott die Keule mit der l. Hand schultert und das auf der r. Schulter geknüpfte Löwenfell über den l. Arm herunterfällt; in

der Tat konnte aus dieser Darstellung sehr leicht der Silv.-Typus hergestellt werden, indem nur die Keule durch den Pinienast ersetzt, das Löwenfell in ein Ziegenfell umgewandelt und der Bausch mit Früchten gefüllt wurde (die oben Bd. 1, 2 Sp. 2963, 12 ff. eingehender besprochenen Darstellungen des Hercules mit dem Fruchtschurz sind dagegen, wie auch *Wissowa* annimmt, ihrerseits wohl erst unter dem Einflusse des Silv.-Typus entstanden). Die Attribute des Fruchtschurzes und des Gärtnermessers möchte *Reifferscheid* (S. 217), falls sie nicht italischen Ursprungs sind, auf Entlehnung von dem Bilde des Priapus (s. d.) zurückführen, mit dem Silv. zwar seiner ursprünglichen Natur nach nichts gemeinsam hat, mit dem er sich aber in der Folge in den Schutz der Gärten (Abschn. X) teilte; ein unbestreitbar uraltes italisches Symbol ist dagegen der dem Silv. wie den Laren zugeteilte Hund (auch Hercules erhält den Hund als Begleiter, s. Bd. 1, 2 Sp. 2953, 7 ff. 2958, 19 ff. 2963, 12 ff.).

V. Eine an und für sich nicht große, aber doch bemerkenswerte Abwandlung erfährt das typische Bild des Silv. dadurch, daß man ihn, allerdings auch hier mit Freiheiten in der Verwendung der Attribute, wozu auch die öfter wiederkehrende Ersetzung des Tierfelles durch eine Chlamys zu rechnen ist, nicht mehr nackt, sondern mit der Tunika bekleidet darstellt, d. h. der Gott erscheint in diesem Nebentypus in der Tracht seiner Verehrer; z. B.:

1) Rom, Vatikan, Loggia scoperta (früher im Museo Pio-Clement.), Relief: *E. Q. Visconti, Museo Pio-Clem.* [Milan 1822] 7 S. 50 ff. mit Taf. 10, danach die Abbildg. oben Bd. 3, 1 Sp. 563/564. *O. Jahn, Arch. Beiträge.* Berlin 1847. Taf. 4 nr. 1, dazu S. 62 Anm. 34. *Amelung* 2. Loggia scoperta nr. 5. Taf. 83. *C. I. L.* 6, 549; vgl. oben Bd. 1, 2 Sp. 2953, 47 ff.; 3 Nymphen mit Diana, Hercules und Silv., der, mit Tunika, Mantel und Stiefeln bekleidet, in der Rechten das Gärtnermesser, in der Linken einen Pinienast hält.

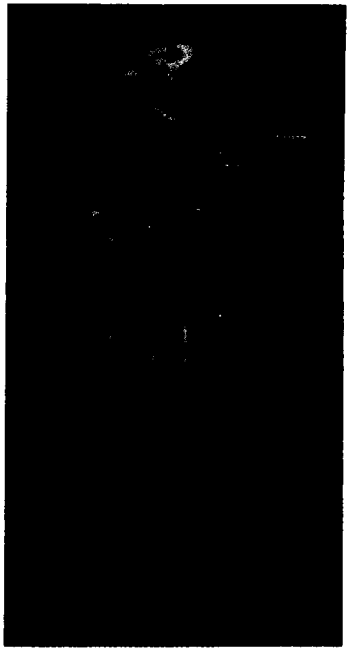
2) Rom, Vatikan, Mus. Chiaram., Relief mit Opferszene: *Amelung* 1. Mus. Chiaram. nr. 630. Taf. 78 (ungenügende Abb.); 'r. steht Silv. in gegürteter Tunika, in der L. einen Fichtenzweig, in der seitlich ausgestreckten R. das Gartenmesser haltend und nach links blickend, r. von ihm sitzt aufschauend der Hund, l. von ihm steht nach l. gewandt ein Eber; dann ein roher, niedriger Altar, auf dem ein Korb mit Ähren steht, und ein unbärtiger Hirt in gegürteter Exomis ... über dem Eber auf einer Felsklippe ein nach r. liegendes Schaf.'

3) Rom, Palazzo Merolli, Sarkophagrelief, Opferszenenfragment: *Matz-v. Duhn* nr 3305; 'l. ein Baum. Ein Mann ... steht vor einem kleinen runden Altar, hinter welchem eine runde Basis, auf der sich ein Götterbild erhebt; dasselbe trägt eine gegürtete Tunika und Chlamys, in der L. e. Zweig, in der R. ein Messer, ist also Silv.'

4) Rom, Museo Kircheriano, Statuette: *W. Helbig, Führer durch d. öffentl. Samml. class. Altert. in Rom.* 2. Aufl. Leipz. 1899. nr. 1465; 'der bärtige Gott, der einen kurzen gegürteten Chiton und Schuhe trägt, ist durch den Pinienzweig in der L. und das schräg um den Oberleib gelegte fruchtgefüllte Gewandstück charakterisiert.'

5) Rom, Palatin, Statuette: *Matz-v. Duhn* nr. 571; 'das Figürchen trägt eine gegürtete Tunica; auf der r. Schulter ist eine Chlamys befestigt, in deren Schoße Früchte liegen. R. ein Hund. Kopf und r. Unterarm und l. Hand fehlen.'

6) Sammlung Somzée (aus Villa Ludovisi), Statue: *A. Furtwängler, Sammlung Somzée. Ant. Kunstdenkmäler.* München 1897. S. 15 f. nr. 18 mit Taf. 11, danach *Reinach* 2 S. 781 nr. 2 und nebenst. Abb. *Th. Schreiber, Die ant. Bildw. d. Villa Ludovisi in Rom.* Leipz. 1880. nr. 215; Silv. in gegürteter Ärmeltunika, darüber das Tierfell mit Früchten im Bausch, von der l. Hand gehalten, mit Stiefeln; Kopf fehlt, r. Unterarm mit dem Gärtnermesser ergänzt.



5) Silvanus-Statue (nach *Furtwängler, Sammlung Somzée.* München 1897 Taf. 11).

7) Berlin, Kgl. Museen, Statue: *Kgl. Museen zu Berlin. Beschreibung d. ant. Skulpt.* nr. 283 mit Abbildg., danach *Reinach* 2 S. 44 nr. 3; Silv. bekleidet mit gegürteter Ärmeltunika, darüber Chlamys über dem l. Arm einen mit Früchten und Ähren gefüllten Bausch bildend; ergänzt Unterbeine, Kopf und r. Arm.

8) Dresden, Kgl. Antikensammlung, Statue: *Le Plat, Recueil des marbres ant., qui se trouvent dans la galerie royale et electorale de Dresde.* 1733. Pl. 107. *Clarac* pl. 447 nr. 817 A = *Rei-*

nach 1 S. 220. *Hettner, Bildwerke* nr. 336; Silv. in hochgeschürzter Ärmeltunika, darüber das Ziegenfell mit Fruchtschurz; Kopf, Hände und Beine ergänzt.

9) Rom, Lateranensisches Museum, Mosaik aus dem Mithraeum in Ostia: *C. L. Visconti, Del Mitreo annesso alle terme ostiensi di Antonino Pio,* in: *Annali d. inst.* 36 (1864) S. 147 ff., besonders S. 174 f. mit Tav. d'agg. LM nr. 3. *F. Cumont, Textes et monuments figurés rel. aux mystères de Mithra.* Bruxelles 1896 ff. 2 S. 241 fig. 73. *B. Nogara, I mosaici ant. conservati nei palazzi pontifici del Vaticano e del Laterano.* Milano 1910. (= *Collezioni archeol., artist. e numismat. dei palazzi apostolici.* Vol. 4.) Tav. 67, dazu S. 32. *O. Benndorf u. R. Schöne, Die ant. Bildwerke d. Lateran. Mus.* Leipzig 1867. nr. 551; Silv. mit langem Haupthaar und Bart, mit einem bläulich-grünen Nimbus um den Kopf (an Stelle des Pinienkranzes), bekleidet mit Ärmeltunika, darüber ein Tierfell, aber nicht als Fruchtschurz, und mit Stiefeln; im l. Arm hält er einen Ast (Pinie?), in der R. das Gärtnermesser, neben ihm r. der zu ihm aufblickende Hund vor einem Baum, l. ein brennender Altar unter zwei Bäumen.

10) Berlin, Kgl. Museen, geschnittener Stein: *Furtwängler* nr. 8474 mit Abb. auf Taf. 60; 'Silv., Gärtnermesser in der R., mit der L. ein' (emporgerichtetes) 'Schaf' (Widder?) 'an den Vorderfüßen haltend; neben ihm Getreidegefäß mit Ähren' (oder ein Altar, brennend oder mit Früchten?); 'zu den Seiten je ein Baum'; in gegürteter Tunika, darüber ein Gewandbausch ohne Früchte; Pinienkranz?, ohne Hund.

11) Berlin, Kgl. Museen, geschnittene Steine: *Furtwängler* nr. 2931 mit Abb. auf Taf. 25: 'mit kurzem Chiton und statt des Felles Gewand um den l. Arm', das keinen Bausch mit Früchten bildet; Pinienkranz, Stiefeln, Hund; ebenso nr. 2932. 2933 mit Abb. auf Taf. 25; 7350 mit Abb. auf Taf. 55: 'Silv. in kurzem Rock, mit krummem Gartenmesser und Pinienzweig'; Pinienkranz, Stiefeln, ohne Hund.

12) Geschnittener Stein: *O. Benndorf, Notizia di alcune pietre incise siciliane,* in: *Bullettino d. inst.* 1867 S. 216 nr. 4; Silv. (mit Pinienkranz?) in ärmelloser gegürteter Tunika, ohne Fruchtschurz, in der L. das Gärtnermesser, in der R. zwei Äste haltend, mit Stiefeln, zu jeder Seite ein Hund.

Der Typus des bekleideten Silv. liegt einem schönen, 1908 in Torre del Padiglione gefundenen Relief zugrunde, das Antinous als Silv. darstellt (*G. E. Rizzo, Rilievo marmoreo di Antonianos di Afrodisia, rappres. Antinoo-Silvano,* in: *Notizie degli scavi* 1908 S. 48 ff. mit Abb. S. 50): Antinous nach l. gewandt, den Pinienkranz auf dem Haupte, ist mit einer gegürteten Ärmeltunika bekleidet, welche die r. Schulter und den r. Arm freiläßt; in der R. hält er das Gärtnermesser, die L. soll, wie *Rizzo* auf Grund eines Restes annimmt, den Pinienast gehalten haben; neben seinem l. Beine steht ein Hund, zu ihm aufblickend, zur r. Seite ein Altar mit Früchten, darunter ein großer Pinienzapfen; neben dem Altare ein Weinstock mit Trauben (*'Antinoo-Silvano vendemmiatore'*).

Abweichende Darstellungen des Silv. werden im weiteren Verlaufe angeführt werden.

VI. Zusammenstellung von Bildwerken, bei denen die Deutung auf Silv. zweifelhaft oder unrichtig ist (bei *Reinach* 3 Index gén. alphab. S. 335 sind s. v. Silvain in ganz unkritischer Weise mit wirklichen Silv.-Bildern eine große Anzahl von Bildwerken vermengt, bei denen nicht im entferntesten an Silv. zu denken ist; diese Zusammenstellung kann daher im ganzen hier unberücksichtigt bleiben).

1) Von den Medaillons des Constantinsbogens in Rom stellen zwei zusammengehörige eine Bärenjagd des Kaisers und ein nach der Jagd dargebrachtes Opfer dar (die älteren Abbildungen jetzt entbehrlich durch die guten Lichtdrucke in *Arndt-Bruckmann, Denkmäler griech. u. röm. Skulpt.* Taf. 560 nr. 1 [Jagd] und 2 [Opfer] und in *Antike Denkmäler hrsg. vom Kais. Deutschen Arch. Inst.* 1. Berlin 1891. Taf. 43 nr. 5 [Jagd] und 6 [Opfer]; weniger gut bei *E. Strong, Roman sculpt. from Augustus to Constantine.* London 1907. Pl. 40 nr. 2 [Opfer] und 3 [Jagd], dazu S. 137 ff., nicht genügend bei *S. Reinach, Répertoire de reliefs grecs et rom.* Paris 1909 ff. T. 1 S. 251 nr. 6 [Opfer] und 7 [Jagd]). Im Hintergrunde der Opferszene steht ein Baum, an dem das Fell des erlegten Bären und eine Syrinx aufgehängt sind, davor steht auf hoher Basis das Bild eines Gottes dicht hinter dem Opferaltar. Der Gott ist bärtig, von herculischer Gestalt, der l. Arm trägt einen Fruchtschurz, gebildet von einem Ziegenfell, der r. Vorderarm fehlt. In dieser Götterfigur hat man Silv. erkennen wollen: *E. Petersen, I rilievi tondi dell' arco di Costantino,* in: *Mitth. d. Kais. Deutschen Arch. Inst., Roem. Abth.* 4 (1889) S. 321 ff. mit Taf. 12 nr. 5 (Jagd) und 6 (Opfer). *Strong* a. a. O. (vorher schon als Silv. erklärt von *Bellori* und *Braun,* als Hercules von *Rossini,* s. *Petersen* S. 322 Anm. 3). Allerdings paßt Silv. gut in eine Jagddarstellung (s. Abschn. VII); aber *Petersen* (S. 323) muß selbst zugeben, daß mehrere der gewohnten Attribute des Gottes fehlen: der Pinienkranz (doch steht einer der Begleiter des Kaisers im Begriff dem Bilde einen Kranz aufzusetzen), der Pinienast, die Stiefeln, der Hund, *'attributi non indispensabili'* (von dem Gärtnermesser glaubt *Petersen* einen Rest zu erkennen); und mit der Syrinx hat Silv. gar nichts zu tun (bei *Tibull.* 2, 5, 30 *garrula silvestri fistula sacra deo* ist der silvester deus nicht Silv., sondern Pan). Daher muß man es mit *A. Milchhoefer* (in: *Jahrbücher d. Vereins von Alterthumsfr. im Rheinl.* 90 [1891] S. 9) als zweifelhaft bezeichnen, ob hier Silv. dargestellt ist (die Deutung auf Silv. hatte schon *Reifferscheid* S. 225 Anm. 1 abgelehnt, allerdings ohne richtige Erkenntnis der Einzelheiten des Reliefs).

2) Die eine Nebenseite des Altares *C. I. L.* 6, 618, abgebildet bei *Reifferscheid* Tav. d'agg. I nr. 2. *Amelung* 1. Mus. Chiaram. nr. 516. Taf. 69 (wo aber fast nichts von der Nebenseite zu sehen ist), zeigt in schlechter Erhaltung eine auf einem Felsen stehende gedrungene, nackte (bärtige?) Figur, die einen Eichenast im l.

Arm hält, zu den Füßen sitzt ein Hund. Hierin Silv. zu erkennen (*Reifferscheid, C. I. L., Amelung*), erscheint nicht unbedenklich, da die ganze Gestalt gar nichts von einer Silv.-Figur an sich hat; vielleicht kommt ihr keine andere Bedeutung als die einer Nebenfigur zu.

3) Einen Silv. möchte *Th. Schreiber* (*Museo Torlonia in Trastevere*, in: *Archäol. Zeitg.* 37 [1879] S. 77 nr. 8) in einer folgendermaßen beschriebenen Statuette der Sammlung Torlonia erkennen: 'Neu Kopf und Hals, r. (gesenkter) Vorderarm mit Gewandzipfel, beide Unterbeine vom Knie an, die Basis. Die Figur hat r. Standbein, das l. vorgesetzt. Neben dem l. Bein dient ein Baumstamm als Stütze. Eine Schnur, die auf der r. Schulter mit einem Band zusammengeknüpft ist, hängt über den Leib und trägt in gleichmäßigen Abständen Weintrauben mit Blättern, einen Fichtenzapfen (?) mit kleinen Nadelzweigen, einmal auch eine Birne angebunden. Der auf der l. Schulter liegende Mantel, in dem der l. Arm eingeschlagen ist, bildet einen Schurz, in welchem Früchte (Feigen u. a.) liegen. Ein Zipfel des Gewandes geht um den Rücken herum nach der r. Hüfte zu, wo er abgebrochen ist. Er wurde vermuthlich, wie in der Ergänzung, von der l. Hand gehalten.' Vielleicht liegt hier eine eigenartige Behandlung des Silv.-Typus vor.

4) Die Statue der Sammlung Torlonia *C. L. Visconti, I monumenti del museo Torlonia* tav. 16 (danach *Reinach* 2 S. 49 nr. 9), die eine männliche Figur in gegürteter Ärmeltunika, darüber Chlamys mit Fruchtbausch, mit Stiefeln, in der gesenkten R. ein Lämmchen an den zusammengefaßten vier Beinen haltend darstellt (der Kopf nicht zugehörig, an dem Lämmchen nur die Unterbeine ergänzt), wird von *A. Furtwängler* (*Sammlung Somzée* S. 15) als Silv. aufgefaßt, während *P. E. Visconti* (*Catalogue du musée Torlonia* nr. 16) in ihr einen *'pasteur se préparant à faire un sacrifice'* erblickt. Obgleich wir ein Relief besitzen, in dem ein unbezweifelbarer Silv. ein Lämmchen trägt, aber in dem sonst mit Früchten gefüllten Bausch (s. Abschn. VIII), könnte bei dieser Statue nur der nicht erhaltene Kopf entscheiden, ob wir an Silv. denken sollen oder nicht.

5) Eine 1873 in der Vigna Casali in Rom gefundene vierseitige Kandelaberbasis (*E. Brizio* in: *Bullettino d. inst.* 1873 S. 16. *Matz-v. Duhn* nr. 3642, danach bei *F. Haug, Die Viergöttersteine*, in: *Westd. Zeitschr. f. Gesch. u. Kunst* 10 [1891] S. 159 f. nr. 218) trägt, in archaisierender Manier gehalten, auf drei Seiten die Reliefs von Minerva, Diana und Apollo, auf der vierten einen jugendlichen, bartlosen Gott mit Pinienkranz auf dem Haupte, bekleidet mit kurzer, bis zu den Knien reichender Tunika, in der erhobenen R. ein Gärtnermesser, in der L. einen Pinienast haltend. Diese Figur benennen *Brizio* und *Matz-v. Duhn* (sowie *Haug*) Silv.; aber gerade ein bärtiger, nicht jugendlicher Kopf ist das wesentlichste, fast in keinem einzigen sicheren Bildwerke vermißte Charakteristikum des Silv.-Typus; nur das durch die Widmung an Silv. Augustus gesicherte Relief *C. I. L.* 5, 2383 *'iuvenis capillatus limbum habens pendentem reiectum in umerum sinistrum, d. tenet falcem, s. pinum'* zeigt uns einen jugendlichen Silv.; es muß dahingestellt bleiben, ob diese ganz vereinzelte Darstellung auch hier die Annahme eines jugendlichen Silv. (so *Wissowa, Silvanus* S. 90 Anm. 1) rechtfertigt.

6) *Matz-v. Duhn* nr. 3456, 1 (Konsole, Rom, Vigna Guidi): 'Silv. nackt bis auf das um den Hals geknüpfte und über den vorgestreckten l. Unterarm niederfallende Fell, im l. Arme einen Pinienzweig, in der frei niedergehenden R. eine große Traube (?), auf dem Kopfe ein Kranz'; da nach der Beschreibung das Fell nicht einen Fruchtschurz bildet und der Kranz nicht als Pinienkranz bezeichnet wird, fehlt (zumal im Hinblick auf den undeutlichen Gegenstand in der r. Hand) eine genügende Grundlage für die Benennung Silv.

7) Die beiden oben Bd. 1, 2 Sp. 1459/60 von *Wissowa* abgebildeten und nach *Reifferscheids* Vorgange (S. 224 ff.) für Faunus in Anspruch genommenen Bronzefiguren sind mehrfach für Silv. erklärt worden (die Fortnumsche Bronze von *A. Michaelis, Ancient marbles.* Stanmore Hill nr. 7 [S. 660] und ihm beistimmend von *Milchhoefer* a. a. O. S. 10 'unter der Voraussetzung, daß sich der uns geläufigere Typus des Gottes mit Fruchtschurz und Messer erst seit der zweiten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts' [ähnlich *A. Furtwängler, Die ant. Gemmen.* Leipz. u. Berlin 1900. Bd. 3 S. 199] 'gebildet hat'; *Reinach* 2 S. 44 nr. 4 *'Silvain'*; die Wiener Bronze von *E. v. Sacken u. F. Kenner, Die Samml. d. k. k. Münz- u. Ant.-Cabinetes.* Wien 1866. S. 272 nr. 176. *E. v. Sacken, Die ant. Bronzen d. k. k. Münz- u. Ant.-Cabinetes in Wien.* Wien 1871. S. 81 zu Taf. 30 nr. 8. *Reinach* 2 S. 43 nr. 6 *'Silvain'*). Die Deutung auf Faunus hat *Wissowa* (*Silvanus* S. 92 f.) aus guten Gründen aufgegeben, zugleich aber auch mit Recht die Benennung als Silv. zurückgewiesen, indem er hervorhebt, daß die trotz des Fehlens der meisten Attribute unverkennbare Verwandtschaft mit dem Silv.-Typus nicht dazu hätte verführen sollen, die Figuren selbst als Silv. anzusprechen (die Wiener Bronze möchte *Milchhoefer* für Liber Pater in Anspruch nehmen). Zu dem Füllhorn, das die Wiener Figur im l. Arme trägt, vgl. das Bruchstück eines Reliefs *Matz-v. Duhn* nr. 3598 (Rom, Via del collegio Capranica 10): 'Silv.? In architektonisch umschlossenem Felde eine nach l. schreitende männliche nackte Figur . . . im l. Arm einen großen Pinienzweig, im r. ein umgekehrtes Füllhorn; Füße und Kopf fehlen'; ganz sicher kein Silv.

8) Mit scheinbar größerem Rechte hat *Reinach* 2 S. 43 nr. 7 eine verwandte Bronzefigur der Biblioth. nat. in Paris unter die Silv.-Bilder gestellt (*E. Babelon et J.-A. Blanchet, Catal. des bronzes ant. de la Bibl. nat.* Paris 1895. nr. 90 *'Faunus debout'* mit Abb.): ein besonders in der Kopfbildung dem Silv. ganz ähnlicher, nackter, kräftiger Mann trägt auf dem Kopfe einen Kranz von langen Blättern; wie bei Silv. bildet ein auf der r. Schulter geknüpftes Fell einen vom l. Arm getragenen

Bausch, der mit Früchten gefüllt ist, die l. Hand hält einen Baumast (*'une branche de pommier' Babelon-Blanchet*) geschultert, an den Füßen Stiefeln; die vorgestreckte R. hält aber nach *Babelon-Blanchet* nicht etwa den Rest eines Gärtnermessers, sondern den eines Trinkhorns (auch die beiden soeben besprochenen Bronzefiguren scheinen in der r. Hand Reste von Trinkhörnern zu halten). Ist diese Angabe richtig, so kann man auch hier nicht von einem Silv., dem das Trinkhorn gar nicht zukommt, sprechen, sondern nur die enge Verwandtschaft mit dem Silv.-Typus anerkennen. Dasselbe gilt allem Anscheine nach von der ähnlichen Bronzefigur *Babelon-Blanchet* nr. 91 *'Faunus debout'*, deren Kopf einen Lorbeerkranz trägt *'... surmontée d'une pomme de pin'*; leider fehlen beide Hände (*'la main [gauche] tenait vraisemblablement une branche de pommier'* [?]) sowie die Beine von den Knieen abwärts.

9) Ein Medaillon Hadrians (*Cohen, Méd. imp.*[2] 2 Adrien nr. 477 mit Abb., vgl. nr. 478—480 mit kleinen Verschiedenheiten; *H. A. Grueber-R. St. Poole, Roman medallions in the Brit. Mus.* London 1874. S. 4 Hadrian nr. 11 mit Taf. 5 nr. 1. *W. Froehner, Les médaillons de l'empire rom.* Paris 1878. S. 31 f. mit 3 Abb.) zeigt folgende Darstellung: ein nackter, kräftiger, bärtiger, mit Haarbinde geschmückter Gott, auf dessen l. Arm ein Gewand flatternd liegt, in der l. Hand ein pedum haltend, schreitet, mit der R. einen aufgerichteten Widder mit sich ziehend, nach r. auf einen Tempel zu, vor dem ein brennender Altar steht; neben dem Altar ist ein Hahn sichtbar, hinter dem Gott ein Baum. *Cohen* und *Grueber-Poole* nennen den Gott Silv., *Froehner* hat aber richtig erkannt, daß wir es mit einem Hermes alten Stiles (vgl. oben Bd. 2, 2 Sp. 2394 ff., wo dieses Medaillon nicht angeführt ist) zu tun haben.

10) Auf einem Medaillon des Antoninus Pius (*Cohen*[2] 2 Antonin nr. 1157 mit Abb.; *Grueber-Poole* S. 10 Antoninus Pius nr. 19 und 20 mit Taf. 13 nr. 2; nicht bei *Froehner*) ist, dem Beschauer zugewandt, eine jugendliche, bartlose, nackte männliche Figur dargestellt, auf deren l., auf einen Pfeiler aufgestütztem Arm ein Gewand liegt; die gesenkte R. hält einen hammerartigen Gegenstand (nach *Cohen* und *Grueber-Poole* ein Gärtnermesser), die L. einen Baumast (nicht Pinienast; *Grueber-Poole*: *'branche of oak'*); zur r. Seite ein aufblickender Hund und ein Baum (nicht Pinie), zur l. ein Altar, auf dem ein Gefäß steht. Die Benennung Silv. (*Cohen, Grueber-Poole*) wird durch die vom Silv.-Typus ganz abweichende Gestaltung der jugendlichen, bartlosen Figur ausgeschlossen.

11) Das Sarkophagrelief *Matz-v. Duhn* nr. 2948 (Rom, Vigna Casali) stellt eine Jagdszene dar; 'hoch oben links sitzt auf dem Felsen Silv., ganz nackt, im l. Arm einen Eichenast, den Kopf ebenfalls der Scene zugewandt, und die l. Hand, als wäre auch er in Furcht, an den Kopf gelegt'. Dies ist aber nicht Silv., der niemals sitzend dargestellt wird, sondern ein Berggott, wie bei der Jagdszene *Matz-v. Duhn* nr. 2952 (ungenügende Abb. in *Galleria Giustiniana del march. Vinc. Giustiniani* [Roma 1631] 2 Taf. 136) eine ähnliche Figur richtig als 'Lokalgott' (besser: Berggott) bezeichnet wird (über Berggötter auf römischen Reliefs s. *Steuding* oben Bd. 2, 2 Sp. 2119 ff.).

12) Sarkophagrelief *Matz-v. Duhn* nr. 2935 (Rom, Vigna del Pigno): 'Links vor einer Hürde steht ... ein jugendlicher Hirt; vor ihm liegen auf erhöhtem Felsniveau zunächst Silv., bartlos, in gegürteter, die l. Schulter und Brust freilassender Exomis, mit dem l. Ellbogen aufgestützt ... im r. Arm ein Pinienzweig. Dahinter ein Widder. Unten ebenfalls ein Widder. L. und r. Pinien'; auch hier ist nicht Silv., sondern ein Lokalgott dargestellt.

13) Bei dem oben Bd. 1, 2 Sp. 2963, 43 ff. besprochenen Relief, das in dem unteren Teile 4 Rinder, darüber auf Felsen l. eine Priapusherme neben einem brennenden Altar und r. davon einen auf dem Felsen sitzenden kräftigen, nackten, bärtigen Mann mit einem Pinienast im l. von einem Tierfell (Löwenfell?) umhüllten Arm, und neben ihm einen Hund darstellt (die besten Abb. bei *Th. Schreiber, Die hellenistischen Reliefbilder*. Leipz. 1894. Taf. 75, danach oben Bd. 2, 2 Sp. 2113/14. *A. Furtwängler, 100 Tafeln nach d. Bildw. d. Kgl. Glypt. zu München*. München 1903. Taf. 53 nr. 2), ist die von *C. F. A. v. Lützow* (*Münch. Ant.* München 1869. S. 67) und *H. Brunn* (*Beschreib. d. Glypt.* nr. 127) erwähnte, für ein hellenistisches Bildwerk unmögliche Deutung der sitzenden Götterfigur als Silv., die schon *Reifferscheid* (S. 220 Anm. 2) abgelehnt hatte, längst endgültig durch die richtige Bezeichnung als Berggott ersetzt worden (s. *Brunn* a. a. O. *Furtwängler, Beschreibung d. Glypt.* nr. 251. *Steuding* oben Bd. 2, 2 Sp. 2113, A).

Vergil führt an zwei Stellen Silv. mit einer kurzen Schilderung seines Aussehens ein: *georg.* 1, 20 *et teneram ab radice ferens, Silvane, cupressum* (danach wohl *Martian. Cap.* 5, 425 f. *tum primum posita Silvanus forte cupresso | percitus ac trepidans dextram tendebat inermem*, d. h. ohne Gärtnermesser); *ecl.* 10, 24 f. *venit et agresti capitis Silvanus honore, | florentis ferulas et grandia lilia quassans*; ein Silv., der eine Cypresse oder einen Cypressenast trägt, ist uns von Bildwerken nicht bekannt (die Erklärung der Stelle hat auch die Scholiasten beschäftigt, vgl. *Interpol. Serv. Aen. georg.* 1, 20 *quidam Silvanum primum instituisse plantationes dicunt, ideo 'tenera ab radice' poetam dixisse. an 'ab radice tenera', quia caesa cupressus dicitur non renasci, id est invalida? an ab radice tenens*, woher wohl *Preller* [S. 393] seine Erklärung nahm: 'Oder man dachte sich ihn als sorglichen Pflanzer und Forstmann, welcher einen zarten Setzling an der Wurzel tragend durch den Wald geht ...'); in der anderen Schilderung aber erblickt *Reifferscheid* (S. 212 Anm. 1) mit Recht eine freie poetische Erfindung.

Es gilt nun, die vielseitige Bedeutung des Gottes, vor allem an der Hand der Inschriften, in ihrer Entwicklung weiter zu verfolgen.

VII. In Italien nahmen im Laufe der Zeit die Wälder immer mehr ab, bis in der Kaiserzeit das Land sogar vom Walde entblößt war (*H. Nissen, Ital. Landeskunde* 1 S. 433ff.). Daher mußte naturgemäß auch die ursprüngliche Bedeutung des Silv. als Waldgott immer mehr zurücktreten gegen die übrigen Seiten seiner Wirksamkeit. In den Provinzen aber, 'wo der dichte Wald auch der römischen Kultur nicht wich, ist die Vorstellung von dem Waldgotte Silv. lebendig' (*v. Domaszewski* S. 4 = S. 61), wovon die Inschriften Zeugnis ablegen. Die Jäger verehren Silv., mehrfach in Verbindung mit Diana, als Spender von Jagdbeute: *C. I. L.* 7, 451 *Silvano invicto sac. C. Tetius Veturius Micianus praef. alae Sebosianae ob aprum eximiae formae captum quem multi antecessores eius praedari non potuerunt* (zu dem Beinamen Invictus vgl. 11, 699 *I(nvicto) S(ilvani) n(umini) ara(m)* usw. [mit dem Bilde des Gottes geschmückt] und oben Bd. 1, 2 Sp. 2968, 3ff.). 830 *Deo sancto Silvano venatores Bannies(es)* (über diese vgl. *Hübner* zu zu d. Inschr.). 5, 8302 *Silvano fel(ici) P. Falerius Trophimus venator* (felix = glückbringend; 'der in Verona gefundene Stein wird einen Alpenjäger bezeichnen' *v. Domaszewski* S. 5 Anm. 21 = S. 63 Anm. 2). 13, 5243 *Deae Dianae et Silvano ursari posuerunt ex voto.* 8639 *Deo Silvano Cessorinius Amausius ursarius leg. XXX V(aleriae) v(ictricis).* 3, 13368 *Dianae et Silvano silve(stri) dis praesidibus venation(is) M. Aur(elius) Pompeius sacerdot(alis).* 7775 *Silvano silvestri et Dianae* (über Silvanus Silvester s. Abschn. XIX nr. 2). 13, 382 *Dis mont(ium) et Silvano et Dianae.* 3, 8483 *Dianae aug. sacr. Silvan(o) aug. sacr.* Diana ist mit Silv. auch auf dem Relief Abschn. V nr. 1, ferner auf dem Abschn. VIII beschriebenen Relief im Louvre und auf dem Relief der einen Nebenseite des cippus *C. I. L.* 6, 658 (*'ad dextram Silv. d. falcem s. ramum tenens, ad pedes lupus* [! natürlich der Hund]; *ad sinistram Diana . . .'*) vereinigt; vgl. *C. I. L.* 10, 8217 *Silvano sac[r.] Ursulus vil(icus) Dian[ae]* usw. Über die Denkmäler des römischen Gallien und Germanien, die in eigenartiger Weise Silv. als Jagdgott entweder allein oder mit Diana darstellen, und über die Verbindung von Silv. und Diana in den illyrischen Provinzen s. Abschn. XIX nr. 2. 3. Als Gott der Jagd erscheint Silv. auch bei *Grattius* 20.

In den Provinzen (selten in Italien) tritt Silv. ferner als Schutzgott der Gewerbe und Tätigkeiten, die sich im Walde vollziehen, auf (*v. Domaszewski* S. 4f. = S. 61f.), so als Beschützer der in den Wäldern am Main mit Holzfällen beschäftigten Soldaten *C. I. L.* 13, 6618 *I. O. M. Silvano cons(ervatori) Dianae aug. v[e]x(illatio) [le]g(ionis) XXII [Ant(oninianae) pr. p. f.] ag(entium) (in) lign(ariis)* usw.; als Schutzgott der Flößer 12, 2597 *Deo Silvano pro salute ratiarior(um) superior(um)* [das sind die Flößer des oberen Rhonetales, *v. Domaszewski*] *amicor(um) suor(um) posuit L. Sanct. Marcus civis Hel(vetius);* der Holzhändler 11, 363 *Silvano aug. sacrum L. Titius Eutycias negotians materiarum.* 5, 815 *Silvano sacrum sectores materiarum Aquileienses et incolae posuerunt et mensam.* Sogar die in Steinbrüchen, die wir uns wohl als im Walde gelegen vorstellen müssen, Arbeitenden stellen sich unter den Schutz des Gottes: *C. I. L.* 13, 38 (Marignac bei St. Béat) *Silvano deo et Montibus Numidi[s] Q. Iul. Iulianus et Publicius Crescentinus qui primi hinc columnas vicenarias celaverunt et et* [sic!] *exportaverunt v. s. l. m.* (columnae vicenariae = columnae vicenos pedes altae; aquitanischer Marmor genoß einen guten Ruf, vgl. *O. Hirschfeld* zu d. Inschr.). 3, 12565 (aus dem Gerölle eines Steinbruches) *Herculi et Silvano vexilatio l(egionis) XIII g(eminae) Ant(oninianae)* usw. 14354[24] (aus einem Steinbruche) *Silvan(o) sacr.* usw. (*v. Domaszewski* zieht auch die Inschrift *Ephem. epigr.* 7 nr. 968 *Dibus Herculi et Silvano F. E. . . . Primus cu(stos) ar(morum) pro se et vexilatione* hierher). Die Inschrift 13, 8033 (Bonn) *Deo Silvano c(o)ho(rs) VIII (centuria) Honoratiana contiber(nales) signiferi v. s. l. m.*, auf Brohler Tuff geschrieben, bezieht sich offenbar auf die Arbeiten in den Brohler Tuffbrüchen, die sich unter dem besonderen Schutze des Hercules Saxanus vollzogen (s. oben Bd. 1, 2 Sp. 3014ff.). Ob der in der Inschrift eines Felsens in den Kärntner Alpen *C. I. L.* 3, 5093 *S(ilvano) saxano aug(usto) sac. Adiutor et Secundinus* genannte Silv. Saxanus in irgendeiner Weise mit Hercules Saxanus im Zusammenhang steht, läßt sich nicht entscheiden (*F. Pichler* bringt in *Mittheilungen der k. k. Central-Commission z. Erforsch. u. Erhalt. d. Kunst- u. hist. Denkm.* 6 [1880] S. 48 f. und in *Österreich.-Ungar. Revue* 15 [1893—94] S. 307ff. ['Silvanus saxanus'] über den Gott nichts Haltbares bei). Eine Anzahl von Widmungen der in den Steinbrüchen Syriens arbeitenden römischen Soldaten an Silv. teilt *F. Cumont (Inscriptions latines des armées de l'Euphrate,* in: *Acad. royale de Belgique. Bulletins de la cl. d. lettres et d. sc. mor.* . . . 1907 S. 562ff.) mit; Silv. ist in denselben mit Iuppiter Optimus Maximus verbunden und erhält einmal den Beinamen Conservator (*I. O. M. Silvano conservatori Soli devino* [!] usw.), den auch die Inschriften *C. I. L.* 9, 3076. 13, 6618 (s. vorher) und 3, 7087 nennen. *Cumont* erklärt die Verehrung des Silv. von seiten der in Steinbrüchen arbeitenden Soldaten durch die Ähnlichkeit ihrer Arbeiten mit denen der Holzfäller: diese wie jene schützt Silv. Conservator vor den Gefahren ihrer Tätigkeit; so sei Silv. überhaupt ein Gott der Soldaten, denen er glückliche Jagd gewähre und die er auf ihren weiten Märschen durch die Wälder gegen wilde Tiere und feindliche Überfälle beschütze (S. 571f.); vgl. hierzu *J. Toutain, Les cultes païens dans l'empire romain.* T. 1. Paris 1907. (= *Bibliothèque de l'École des hautes études.* Sciences relig. Vol. 20.) S. 264ff. und Abschn. XVI.

Aus Italien sind uns ebenfalls Widmungen an Felsen und Felsenheiligtümer des Silv. bekannt: *C. I. L.* 10, 6308 *'in oliveto asperis rupibus obsito cuidam earum ad hoc ipsum laevigatae incisa . . . supra aedicula ex saxo excavata statuae recipiendae apta . . .': [C]n. Octa-*

vius Ius/// | [s]ignum Silvani n// | pater cum ///[| Pitaino [?] *filio | consecravit,* daneben eine runde Höhlung zur Aufnahme von Wasser; 9, 2125 (s. die Angaben über den Fundort in Abschn. II) *Imp. Maximino et Africano cos.* [236 n. Chr.] *Silvano Lusiano sellam sintoniacis* usw. 10, 5709. 5710 '*M. p. fere supra Soram in regione q. d. Rava Rossa incisae in rupe dicta la Portella della fate*'; 5709: '*aedicula in qua statua affixa fuit*': *Cultores Silvani cur. M. Albio [H]iero*; 5710: '*aedicula in qua statua affixa fuit*': *L. Sabidius M. f. Mor.* [? etwa *Rom.*?] *d. d.* 9, 5063 in einer unterirdischen, in den Felsen gearbeiteten Kammer in einer Felsenschlucht bei Teramo an dem Felsen befestigt: *A. Numisius Montanus ex viso Silvano p. d.* (vgl. den Fundbericht von *C. Rosa, Di una edicola dedicata a Silvano rinvenuta presso Teramo,* in: *Bullettino d. inst.* 1875 S. 44 ff.).

VIII. In der ältesten Zeit, als der einsame Bauernhof tief im Walde lag, war es naturgemäß die Waldweide, welche dem Vieh die Nahrung bot. Daher stellte der Bauer das im Schutze des Waldes weidende und gleichsam an dem Leben des Waldes teilnehmende Vieh unter den Schutz des Waldgottes, der auf diese Weise zum *arvorum pecorisque deus* (*Verg. Aen.* 8, 601) wurde. In jene Urzeit weist das in Abschn. I erwähnte Opfer, das nach *Cato* dem Mars und Silv. *pro bubus uti valeant* dargebracht wird, zurück: es muß im Walde vollzogen werden. Auch Faunus ist ja ein Gott der Viehherden (s. *Wissowa* oben Bd. 1, 2 Sp. 1455, 34 ff. *Religion* S. 173); von ihm unterscheidet sich Silv. aber dadurch, daß er nicht, wie jener, als ein Gott der animalischen Befruchtung und Vermehrung der Herden erscheint, sondern stets ein Weidegott geblieben ist. Bemerkenswert ist es, wie *Wissowa* (*Silvanus* S. 90) hervorhebt, daß die gerade im italischen Kulte des Silv. stark hervortretende Eigenschaft als Beschützer des weidenden Viehes in der typischen Darstellungsweise keinen Ausdruck gefunden hat. Nur in einem Bildwerke ist der Versuch gemacht, auch diese Bedeutung hervortreten zu lassen: ein Relief (aus Villa Albani) des Louvre in Paris zeigt neben Hercules und Diana Silv. in Ärmeltunika mit Gärtnermesser in der R., Stiefeln und zur Seite sitzendem Hunde, statt des Baumastes in der L. ein pedum und im Bausche des Felles statt der Früchte ein Lämmchen haltend (*Clarac* pl. 164 nr. 63 = *Reinach* 1 S. 59. *Fröhner, Notice* nr. 24; oben Bd. 1, 2 Sp. 2953, 7 ff.; der Kopf ist sicher falsch jugendlich ergänzt). Das pedum, das Silv. auch auf den Bildwerken *C. I. L.* 11, 699 und 5, 7146 in der r. Hand hält, charakterisiert ihn als Hirten; als solcher wird er in dem Gedicht *C I. L.* 9, 3375 = *Buecheler, Carmina lat. epigr.* nr. 250 angerufen *magne deum, Silvane potens, sanctissime pastor,* und als Hirten zeigt ihn nach *v. Domaszewski* (S. 9 = S. 67) das Relief *C. I. L.* 3, 11162 '*deus manu sin. baculo innisus, d. instrumentum (falcem?) tollens, in cane currente stat, sub cane delphinus*' mit der Inschrift *S(ilvano) d(omestico) s(acrum).* Den Beschützer des im Walde weidenden Viehes verehren die saltuarii: *C. I. L.* 9, 3421 *[Si]lvano sanct[o] v. s. l. m. [C]hrestus Oroniae Iullittae* [!] *saltuarius pr[o] salute domn[ae] p.* 10, 1409 *Communis C. Petroni saltuarius votum Silvano solvit libes merito.* 5, 2383 (s. Abschn. VI nr. 5) *S(ilvano) aug(usto) s(acrum) C. Ingenuvius Helius saltuar(ius) Virtutis v. m. l. p.* 5548 von zwei saltuari dem Silv. gewidmet (saltus ist Waldweide, vgl. *Varro, l. l.* 5, 36. *Festus* S. 302 saltum; *Preller*[3] 1 S. 340 Anm. 2); ebenso der pequarius 3, 13438 *Silvano silvestri Aelius Tertius pequarius v. s. l. l. m.* Ferner nennen uns die Inschriften als Verehrer des viehbeschützenden Silvanus die equisiones *C. I. L.* 3, 13370 *Silvano [p(ro) s(alute)] Pomini[. .] Decciani prae[f.] leg. II ad(iutrix) ex vōo equisiones eiu[s] pos.*; den vilicus eines conductor pascuum et salinarum 3, 1363; vgl. 12, 4102 mit Add. S. 842 *Silvano votum pro armento* und für die Trag- und Zugtiere einer Centurie 3, 3502 = 10459 nach *Mommsen*: *Sil(vano) silv(estri) pr(o) inpedi(mentis) (centuriae) Iul(i) Alex(andri)* usw. 'Noch in der Kaiserzeit steht die Bedeutung des Silv. als des Gottes der Viehzucht im Vordergrund seiner Verehrung in den Landschaften Italiens. Dies lehrt die geographische Verbreitung der Orte, wo Altäre des Silv. erhalten sind... Wenn wir die Verteilung der Altäre über die Landschaften Italiens ins Auge fassen, so ist das gruppenweise Auftreten im mittleren Apennin und an den Südabhängen der Alpen ebenso auffallend wie das gänzliche Fehlen oder vereinzelte Auftreten in den Ebenen und im nördlichen Apennin. Berücksichtigt man noch, daß die in den Städten gefundenen Steine sich nicht notwendig auf den Bodenbau beziehen, so kommt man zu dem Schlusse, daß Silv.-Altäre für die Wirtschaftsformen von Bedeutung sind. Wo diese Altäre vorkommen, sind Weidegebiete, wo sie fehlen, sind Ackerflächen' (*v. Domaszewski* S. 11 ff. = S. 69 ff., der das sehr umfangreiche inschriftliche Material nach den Regionen und Orten geordnet zusammenstellt).

IX. Im Walde wurzelt die Bedeutung und Verehrung des Silv. als Grenzgott und als Schutzherr der ländlichen Niederlassung. Die Wälder sind die ältesten Grenzscheiden (*Preller* S. 394. *Nissen, Ital. Landeskunde* 1 S. 431), und der Gott des Waldes ist der natürliche Schirmherr der Grenzen des einzelnen Grundstückes gegen den Wald hin und gegen andere Grundstücke und der in Rodungen angelegten, vom Walde rings umschlossenen Niederlassung überhaupt (*Hor. epod.* 2, 21 f. *et te, pater Silvane, tutor finium*). Das Symbol dieser Schutzherrschaft ist der wachsame Hund, das Bild des Gottes aber das Wahrzeichen für die unverrückbare Grenze; daher wohnt ihm die Eigenschaft inne, unverletzlich und unverrückbar zu sein, es ist sanctum (*v. Domaszewski* S. 6 = S. 64; vgl. die weiterhin im Wortlaut mitgeteilte Inschrift *C. I. L.* 6, 579), und der Gott selbst erhält eben wegen seiner Fürsorge für Begrenzung und Eigentum den Beinamen Sanctus: Silv. Sanctus genoß, wie die große Menge der Inschriften zeigt, beson-

ders in Rom und in dem übrigen Italien eine hohe Verehrung, so zwar daß die Abkürzung S. s. s. = Silvano sancto sacrum für Widmungen sich als eine allgemein bekannte festsetzen konnte (in Rom: *C. I. L.* 6, 294. 296 *Herculi et Silvano sancto* usw. 543. 629 *Silvano et Herculi sanctissimiis* [!] *deis sacru(m).* 637 unter dem Relief Abschn. II nr. 10: *Sacrum sancto Silvano aug. voto succ(epto) ex vis(o).* 653 *Signum Silvani sanctissimi cum base posuit C. Flaminius Telesphor(us).* 654 *Silvano sanctissimo* usw. 655—661. 662 = 30807. 664—670. 671 = 30808. 672—674. 675 = 30810 unter dem Relief Abschn. II nr. 2: [Namen der Dedikanten, dann:] *dé monéta Silvánum monolithum sanct. d. s. dd. sodal. b. m.* 676 *P. Fuficius Primigenius sancto Silvano columellam cum lucerna aerea d. d.* 677. 678. 679 [s. Abschn. XII]. 680. 681. 682 = 30813. 683 *Silvano deo sancto sacrum M. Manneius Zethus signum et basim ex viso posuit.* 684—686. 687 [an dem Abschn. I beschriebenen marmornen Baumstumpfe]. 688—691. 692 [s. Abschn. XII]. 693 *'basis in qua pedes statuae supersunt': Sancto deo Silvano Genio collegi Zeunitorum* usw. 694 an der Basis einer Statue: *Silvano sanc(to) sacr(um) et Libero pat(ri)* usw. 695 *Sancto Silvano pantheo* usw. [s. Abschn. XX]. 696 *Sancto Silvano restitutori Valeri Euphranides et Pergamus vilici dd.* [also doch wohl Silv. Sanctus als restitutor des Valerius?]. 697 *Silvano sancto r[est(itutori)?] M. Ulpius Agapetus om[ni] inpensa sua et oper[a] manibus suis effectum voto suscepto reddidit.* 2829. 2830. 3717 = 31015. 3718 = 31018. 30813. 30911. 31014. 31016. 31020—31025. 31025a [unter der Statue Abschn. III nr. 23]. 31026. 31027. 31028 *Perennis Iuliae Q. fil. Taurines ser(vus) iussu sancti Silvani posuit.* 31029; im übrigen Italien: 14, 20. 52. 3456 = 6, 663. 9, 2799. 3375 = *Buecheler, Carm. lat. epigr.* nr. 250 v. 8 *adsis huc mihi, sancte.* 3420. 3421. 3517. 4877. 11, 1921. 2689. 3334. 5, 8136. Suppl. 715 *D(eo) s(ancto) S(ilvano) aug(usto)* usw.; in den Provinzen: 3, 1153. 4483 *Deo sancto Silvano domestico* usw. 10999 *Silvano sancto domestico v. s. l. m.* 7, 830. 8, 2672, 2673 und 18238: *Silvano sacr. sanctissimo* 21626. 12, 509 mit Add. S. 814; vgl. *Ephem. epigr.* 7 nr. 928 *D[eo sancto] Silva[no s(acrum)]* usw. *v. s. l. l. m. et donum hoc do: num(ini) adpertineat; cautum attigam,* dazu *v. Domaszewski* S. 7 = S. 64 f.; *C. I. L.* 6, 650 *Silvano sacratissimo d. d.* usw.; für S. s. s. = Silvano sancto sacrum vgl. z. B. 6, 662 = 30807. 672. 687. 689. 3718. 31018. 11, 2689; dagegen ist in den Inschriften 3, 10846, 11176 und 11308 nach *v. Domaszewski* S. 6 Anm. 24 = S. 64 Anm. 3 aufzulösen *S(ilvano) s(ilvestri) s(acrum),* s. Abschn. XIX nr. 2; über die Verwendung des Beinamens sanctus bei Hercules, der ihn besonders oft erhält, s. oben Bd. 1, 2 Sp. 2967, 63 ff., und im allgemeinen vgl. über sanctus *v. Domaszewski* a. a. O., *Höfer* oben Bd. 4 Sp. 308 ff. und *W. Link, De vocis 'sanctus' usu pagano quaestiones selectae.* Inaug.-Diss. Königsberg 1910. S. 8 ff.).

Die Inschrift *C. I. L.* 6, 579 *Imperio Silvani ni qua mulier velit in piscina virili descendere si minus ipsa de se queretur. hoc enim signum sanctum est* zeigt uns, daß man in den Männerbädern Bilder des Silv. aufstellte; ja man benannte sogar Bäder nach dem Gotte (*C. I. L.* 9, 2447 *Fabius Maximus v. c. rector provinciae thermas Silvani vetustate conlabsas restituit* usw., worunter ein Männerbad zu verstehen ist). Dies erklärt *v. Domaszewski* (S. 7 = S. 65) in der Weise, daß Silv., der Schutzherr der Grenzen, hier als Beschützer eines abgegrenzten Raumes, dessen Betreten den Frauen verboten ist, auftritt (eine andere Auffassung s. oben Bd. 1, 2 Sp. 2955, 62 ff. u. vgl. Abschn. XI [Silv. mit Nymphen]); dabei wirkt aber gewiß auch ein von altersher in dem Wesen des Silv. liegender Gegensatz gegen alles Weibliche, der auch im Kultus hervortritt (s. Abschn. XIV), mit. Überhaupt wird nach *v. Domaszewski* Silv., 'als er in den städtischen Kultkreis eindringt, zum Beschützer jener Räume, deren unbefugtes Betreten oder Verlassen er hindern soll': so des Kerkers (*C. I. L.* 13, 1780 Widmung einer *ara et signum cum aedicula* an Silv. Augustus durch einen *clavicularius carceris publici Lugudunensis),* der Speicher (6, 588 Widmung eines *horrearius c(o)hortis III*; 30813 Widmung an Silv. Sanctus von drei *horrearii de horreis Caesaris*; 14, 20 *Pro salute et reditu imp. Antonini Aug. Faustinae Aug. liberorumque eorum aram sanctae Isidi numini Sarapis sancto Silvano Larib. C. Pomponius Turpilianus proc(urator) ad oleum in Galbae* [nämlich horreis] *Ostiae portus utriusque d. d.*; 51 [Ostia] *Votum Silvano. [a]ram sac[omari ad Ann]onam aug. Genio [collegii] sacomar[i]* usw., s. Abschn. XVII), des Kellers (6, 706 *Soli Lunae Silvano et Genio cellae Groesianae M. Scanianus Zosa ex viso posuit*; 14, 17 Widmung eines cellarius an Hercules und Silv.; 'vielleicht auch 6, 294 *Herculi Libero Silvano dis sanctis Ti. Iulius Alexander d. d.*'), des Stalles (? 6, 293 *Iussu deorum C. Vale[rius .....] Herculi Eponae S[ilvano? aedi]culam restituit* usw.); und von Gebäuden im allgemeinen (6, 3697 = 30940 *Aedem aramque I. O. M. et Silvano sancto ceterisque diis quorum in tutela aedificium est quod a solo refecerunt* [folgen die Namen] *possessores*; 598 [Bild des Silv.] *Demetrius C(ai) n(ostri) s(ervus) ex viso huic [l]oco tutela(m) posuit*; 13, 8016 *[Io]vi O. M. et [He]rculi et [Sil]vano et [Ge]nio domus M. [Sabini]us Nepotianus praef. castrorum* usw.). Es muß dahingestellt bleiben, ob alle diese Widmungen in dem von *v. Domaszewski* angenommenen Sinne zu erklären, oder ob etwa einzelne derselben aus uns nicht erkennbaren anderen Vorstellungen hervorgegangen sind. Vielleicht gehört hierher auch die Inschrift *C. I. L.* 6, 31026 *Silvano sancto sacrum T. Flavius Aniocetus locum ita uti determinat(us) est fecit et publicavit.*

Ein Kern guter, auf althergebrachten Brauch sich beziehender Tradition ist (abgesehen von der schulmäßigen Frage und der darauf erteilten Antwort *quia — posuit*) gewiß, allerdings in schlechter Fassung, in der Stelle *Gromatici vet.* S. 302, 13 ff. Blume-Lachmann enthalten: *Omnis possessio quare Silvanum*

colit? quia primus in terram lapidem finalem posuit. nam omnis possessio tres Silvanos habet. unus dicitur domesticus, possessioni consecratus. alter dicitur agrestis, pastoribus consecratus. tertius dicitur orientalis, cui est in confinio lucus positus, a quo inter duos pluresve fines oriuntur. ideoque inter duos pluresve est et lucus finis (die Stelle, in der *K. O. Müller, Die Etrusker. Neu bearb. von W. Deecke.* Stuttg. 1877. Bd. 2 S. 63 f. und *W. Deecke, Etrusk. Forschungen.* H. 4. Stuttg. 1880. S. 57 ohne hinreichenden Grund etruskische Tradition vermuten, ist von ähnlicher Bedeutung wie die S. 302, 20 ff. über den ländlichen Larenkult [s. *Wissowa, Religion* S. 148]; im allgemeinen vgl. über den Zustand des Textes der Gromatiker *Th. Mommsen, Die Interpolationen des gromat. Corpus,* in: *Bonner Jahrbücher. Jahrbücher d. Ver. von Alterthumsfreunden im Rheinl.* 96/97 [1895] S. 272 ff.). Die Erklärung *Hartungs* (*Religion d. Römer* 2 S. 171), daß wir uns unter diesen 3 Silvani 3 Standbilder des Gottes vorstellen müssen, von denen das eine beim Hause, das andere mitten in der Flur und das dritte auf der Grenze errichtet war, trifft ohne Zweifel das Richtige. Agrestis ist uns aus Inschriften als Beiname des Silv. nicht bekannt, erscheint aber *C. I. L.* 6, 646 *Silvano | Lari agresti | A. Larcius Pro culus d. d.* in enger Verbindung mit Silv., mag man nun in der Inschrift eine Widmung an Silvanus als Lar Agrestis (*Preller* S. 396. *Wissowa, Religion* S. 153 Anm. 2 und S. 176 Anm. 7. *v. Domaszewski* S. 8 = S. 66) oder eine solche an Silv. und Lar Agrestis erblicken. Die Beziehung des Silv. auf den Feldbau tritt aber deutlich zutage in dem Opfer, das nach *Horaz* (*ep.* 2, 1, 143) die agricolae prisci nach der Ernte der Tellus und dem Silv. darbringen (s. Abschn. XIV), ebenso bei *Tibull.* 1, 5, 27 f. *illa deo sciet agricolae pro vitibus uvam, pro segete spicas, pro grege ferre dapem,* sofern der deus agricola eben Silv. ist (vgl. 1, 1, 13 f. *et quodcumque mihi donum novus educat annus, libatum agricolam ponitur ante deum*). Überdies weisen die Ähren, die öfter den Früchten im Fruchtschurz (z. B. Abschn. III nr. 8. 15. 31. Abschn. V nr. 7) oder in anderer Weise dem Gotte beigegeben sind (Abschn. V nr. 2; nicht ganz sicher Abschn. V nr. 10) auf den Feldbau hin und rechtfertigen auch ihrerseits die von *Servius* (*Aen.* 8, 601) vorgetragene Lehre *publica caerimoniarum opinio hoc habet, pecorum et agrorum deum esse Silvanum.* Über Faunus als Schützer des Ackerbaues s. *Wissowa* oben Bd. 1, 2 Sp. 1455, 25 ff. *Religion* S. 173. *Otto* in *Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie* Halbbd. 12 Sp. 2069, 42 ff. Auch orientalis kommt als Beiname des Silv. in Inschriften nicht vor ('orientalis in dem Sinne von a quo fines oriuntur ist ... kein Latein' *v. Domaszewski* S. 3 Anm. 12 = S. 61 Anm. 2), aber Silv. Domesticus als Schützer des Gehöftes ist außerordentlich oft auf Inschriften, fast ausschließlich in den illyrischen Provinzen, genannt (s. Register zu *C. I. L.* 3 Suppl. 2 S. 2519 f. und 2666 unter Silv. domesticus; außerdem: 12, 5381; in 6, 3714 *S. d. d. ex voto camaram* usw. *a novo vestibit* usw. ist wohl nicht *S(ilvano) d(eo) d(omestico),* sondern *S(ilvano) d(ono) d(atum)* zu lesen); an seine Stelle tritt in Dalmatien als Beschützer der villa Silv. Vilicus (s. Abschn. XIX nr. 2). In dieser väterlichen Fürsorge (*pater Silvane* bei *Hor. epod.* a. a. O. im Sinne einer der altrömischen Religion eigenen patriarchalischen Vorstellungsweise) für Haus und Hof offenbart sich eine Verschiedenheit der Entwicklung, die Silv. und Faunus genommen haben: während Faunus zu einem Gotte des Gaues und der Landschaft wurde, kam Silv. nicht darüber hinaus, der Gott des einzelnen Bauernhofes, dessen Grenze er hütet, zu sein (*Reifferscheid* im *Index lect. Vratisl. hiem.* 1882/83 S. 7 f.). Ein Silv., der als *luporum exactor* den Wolf vom Gehöft und dem weidenden Vieh abhält, beruht nur auf einer nicht haltbaren, von *Preller* (*Röm. Mythol.* 2. Aufl. S. 346) angenommenen Konjektur von *Lipsius,* der in der bei *Nonius* S. 110 M. s. v. fulgorivit erhaltenen und jetzt wohl richtig emendierten Stelle des *Lucilius* (v. 644 Marx) *lucorum exauctorem Albanum et fulguritarum arborum* die überlieferte Lesung *luporum exauctorem malvanum* in *luporum exactorem Silvanum* verbessern wollte, und durfte nach der Zurückweisung durch *H. Jordan* (zu *Preller* 1 S. 392 Anm. 4) bei *W. Mannhardt* (*Wald- u. Feldkulte.* 2. Aufl. Berlin 1904 f. Bd. 2 S. 120; seine Ausführungen 'Silvanus und Silvane' S. 118 ff. stehen ganz unter *Prellers* Einfluß) nicht wieder als feststehende Tatsache angeführt werden.

Die Verehrung des Silv. als Schützer von Haus und Hof war eine so allgemeine, 'daß jedes Grundstück seinen eigenen Silv. besaß und damit sein Kult zu dem der nach den einzelnen Häusern individualisierten Laren und Penaten in die engste Beziehung trat' (*Wissowa, Religion* S. 176, über die Laren S. 150 und oben Bd. 2, 2 Sp. 1875, 65 ff., über die Penaten S. 145 f. und oben Bd. 3, 2 Sp. 1882 ff.): *C. I. L.* 6, 582. 630. 671 = 30808. 692 (sämtlich in Abschn. XVI im Wortlaut mitgeteilt); 10, 205 (s. Abschn. XII). 3, 3491 *[Silva]no domest[i]co et Lar[ibus].* 14, 20 die oben angeführte Widmung eines Altars an Isis Sancta, Sarapis, Silv. Sanctus und die Laren (vgl. in dem unter dem Relief *C. I. L.* 9, 2125 [Abschn. II] erhaltenen Reste der Widmung die Worte *e[t] signum scultum lara[rio]* ///); neben den Silv. Domesticus stellen sich die Lares Domestici *C. I. L.* 3, 4160, neben den offenbar hierher gehörigen Silv. Casanicus 9, 2100 die Lares Casanici 9, 725 (*v. Domaszewski* S. 6 = S. 64 sieht in Casanicus einen von dem Namen eines Grundstückes hergenommenen Beinamen). Vgl. noch *C. I. L.* 10, 1114 = *Buecheler, Carmina lat. epigr.* nr. 258 *Silvano sacr. M. Vicirius Rufus v(otum) s(olvit) quod licuit Iunianos reparare penates quodque tibi vovi posui de marmore signum.* Bärtig und bekleidet, mit der Lanze des Lares Praestites und dem gemeinsamen Symbole des Hundes (*Wissowa* oben Bd. 2, 2 Sp. 1872, 11 ff.) hat, wie *v. Domaszewski* annimmt, der Künstler auf dem Trajansbogen in Benevent Silv. Domesticus in bezug auf die Ansiedlung der Veteranen in den

Militärkolonien des Kaisers neben Diana dargestellt (*v. Domaszewski, Die polit. Bedeutung d. Traiansbogens in Benevent*, in: *Jahreshefte d. Österreich. Archäol. Inst.* 2 [1899] S. 173 ff. = *Abh. z. röm. Rel.* S. 25 ff., über Silv. S. 181 f. mit Fig. 90 = S. 36 mit Fig. 8, ihm folgend *E. Strong, Roman sculpture* S. 217 mit Taf. 64; *E. Petersen, L'arco di Traiano a Benevento*, in: *Mittheilungen d. Kais. Deutsch. Arch. Inst., Roem. Abth.* 7 [1892] S. 239 ff. hatte S. 252 f. *'un nume simile a Silvano'* vermutet; abgebildet auch bei *A. Meomartini, I monumenti e le opere d'arte della città di Benevento*. Benevento 1889. S. 3 ff. Tav. 16. *S. Reinach, Répertoire de reliefs* 1 S. 65 nr. 1 [nicht genügend]). Man benannte den Gott nach dem Namen des Grundstückes oder seines Besitzers und unterschied ihn auf diese Weise von dem Silv. eines anderen Grundstückes; die Inschriften nennen uns einen Silv. Caeserianensis (*C. I. L.* 9, 2113), Silv. Caminesis (6, 690 *Sancto Silvano Caminesi* gewidmet), Silv. Lusianus (9, 2125 *Imp. Maximino et Africano cos. Silvano Lusiano sellam sintoniacis* usw., s. Abschn. VII), Silv. Naevianus (6, 645 *Silvano Naeviano et Herculi Romanilliano Calvius Iustus d. d.*), Silv. Publicensianus (9, 2126 *Silvano | Publicensi/ | /o | praestant/s* | usw., d. i. Silv. Publicensianus praestantissimus?), Silv. Settianus (*Ephem. epigr.* 8 nr. 94), Silv. Staianus (*C. I. L.* 9, 1552), Silv. Veturianus (11, 3082); vgl. 6, 649 *[S]ilvano | [..]riliano | sacrum* usw., wo *Gori [Au]reliano* ergänzen will; *'potest autem esse etiam [Aeg]riliano vel simile nomen' Henzen* zu d. Inschr. (über Silv. Aurelianus s. Abschn. XVI, über Silv. Pegasianus Abschn. XIX nr. 4; in derselben Weise erhalten Hercules und Liber Pater, mit denen Silvanus häufig verbunden wird [Abschn. XI], Beinamen nach Grundstücken, s. oben Bd. 1, 2 Sp. 2957, 29 ff. 2, 2 Sp. 2026, 55 ff. *Wissowa, Religion* S. 228 f. 247). Vgl. noch *C. I. L.* 3, 4440 a *Silvano | domesti. P. | Magu. l. b. | sacr. Sept. | Asmenus | mil. leg. XIII g(eminae) | Ant(oninianae) v. s. l. | l. m.*, wozu *Mommsen* bemerkt *'2 et 3 videtur nominari dominus, cuius domui Silvanus is de quo agitur praesideret'*. (Über Silv. Flaviorum s. Abschn. XV.)

X. In dem Bilde des Silv. tritt als eine besondere Seite des Haus und Hof behütenden Gottes seine Fürsorge für den zur Ansiedlung gehörigen Garten bedeutsam hervor: in der Hand hält er das Gärtnermesser, die Früchte in dem Bausche des Felles sind Gartenfrüchte (auch der meistens darunter befindliche Pinienzapfen ist in dieser Zusammenstellung eine Gartenfrucht, deren Kerne zum Genuß dienen; die Pinie ist nicht nur Wald-, sondern auch Gartenbaum, vgl. *Cato de agri cult.* 48, 3 *nuces pineas ad eundem modum, nisi tamquam alium serito; V. Hehn, Kulturpflanzen und Hausthiere.* 7. Aufl. neu hrsg. von O. Schrader. Berlin 1902. S. 299 ff.). Silv. ist der altrömische Gartengott; sein ernstes Wesen bildet einen auffallenden Gegensatz zu dem lasziven Priapus, der ihm in dieser Bedeutung zur Seite gestellt wurde (s. Abschn. IV; *Hor. epod.* 2, 21 f. *qua muneretur te, Priape, et te, pater Silvane. Ovid. met.* 14, 639 ff.; *Jessen* oben Bd. 3, 2 Sp. 2973, 28 ff.). In den Inschriften kommt allerdings diese Beziehung des göttlichen Wirkens weniger häufig zum Ausdruck. Dem Gartengotte Silv. widmet ein procurator der Alpes Graiae das schöne Gedicht *C. I. L.* 12, 103 = *Buecheler, Carmina lat. epigr.* nr. 19 und gelobt ihm für glückliche Heimkehr nach der italischen Heimat tausend große Bäume, offenbar Gartenbäume: *Silvane sacra semicluse fraxino* (s. Abschn. XIV) | *et huius alti summe custos hortuli,* | *tibi hasce grates dedicamus musicas,* | *quod nos per arva perq. montis alpicos* | *tuique luci suave olentis hospites* (die wilden Tiere), | *dum ius guberno remq. fungor Caesarum,* | *tuo favore prosperanti sospitas.* | *tu me meosque reduces Romam sistito* | *daque itala rura te colamus praeside:* | *ego iam dicabo mile magnas arbores. T. Pomponi Victoris proc(uratoris) Augustor(um)* (Widmungen an Silv. pro reditu sind auch sonst bekannt: *C. I. L.* 9, 2100 *Pro salute et reditu L. Turseli [M]aximi L. Turselius Restu[t]us l. Silvano casanico vot. lib. solvit*; 14, 20 s. Abschn. IX in der Besprechung des Silv. als Beschützer abgegrenzter Räume; in der Tat kann Silv. ähnlich wie der Lar Familiaris [*Wissowa* oben Bd. 2, 2 Sp. 1877, 36 ff. *Religion* S. 149 f.] bei solchen Veranlassungen so recht eigentlich als der Vertreter des heimatlichen Hauses gelten). Gartenbäume sind jedenfalls auch gemeint *C. I. L.* 13, 1780 *Deo Silvano aug(usto) Tib. Cl(audius) Chrestus clavic(ularius) carc(eris) p(ublici) Lug(udunensis) aram et signum inter duos* [!] *arbores cum aedicula ex voto posuit.* Vgl. *C. I. L.* 6, 671 = 30808 *Sancto Silvano sacr. Eutyches* usw. *ser(vus) actor d(ono) d(edit) hortis Aponianis* (*Laetus*: *Aronianis*; zur Lage: *O. Richter, Topographie d. Stadt Rom.*[2] München 1901. S. 275) *aram marmorea(m) cum suo sibi sigillo Silvani*; 623 die Widmung eines servus vilicus hortorum und den Silv. Herbarius 3, 3498 *Silvano erbario Septimia Constantina v. s. l. m.* Es läßt sich annehmen, daß von den in Abschn. XII aufgeführten für Rom, das reich an Gärten war, bezeugten Heiligtümern die meisten in Gärten lagen, wie es bei einem die Inschrift selbst angibt (s. Abschn. XII nr. 4), bei einigen anderen vielleicht aus dem Fundorte zu schließen ist (Abschn. XII nr. 7. 9. 10).

XI. Silv. als ländlicher Gott, wie wir ihn im vorstehenden kennen gelernt haben, wird nach Ausweis von Schriftstellerzeugnissen, Inschriften und Bildwerken vielfach mit anderen bedeutungsverwandten Gottheiten zusammen verehrt. Auf enger Wesensverwandtschaft beruht die Verbindung von Silv. mit Mars bei dem schon wiederholt (Abschn. I. VIII; s besonders Abschn. XIV) erwähnten Opfer für die Gesundheit der Rinder; denn der Erdgott Mars erscheint hier nicht in seiner späteren Bedeutung als Kriegsgott, sondern in seiner ältesten Form als Herr des Naturlebens, als Gott des Wachstums und Gedeihens der Gewächse und Herden, wie er vom Landmanne bei der Lustration der Felder angefleht wird, Seuchen, Mißwachs und Verwüstung, Hagelschlag und Unwetter vom Grundstück fernzuhalten, Früchte

und Getreide, Weinstock und Baumpflanzungen gedeihen zu lassen, Hirten und Herden sowie die ganze Hausgenossenschaft gesund zu erhalten (*Cato de agri cult.* 141, 2 f.; der so angerufene Mars kann unmöglich ein Kriegsgott sein, wie *Wissowa, Religion* S. 130 'Mars ist den Römern nie etwas anderes gewesen als Kriegsgott' erklärt; über die älteste Bedeutung des Mars vgl. *Hartung, Religion d. Römer* 2 S. 169 ff. *Preller* S. 339 ff. *Reifferscheid* im *Index lect. Vratisl.* a. a. O. S. 6 f. *W. Mannhardt, Mythol. Forschungen.* Straßburg 1884. [= *Quellen u. Forschungen z. Sprach- u. Culturgesch. d. german. Völker* 51] S. 160 ff.). Über einen angeblichen Silv. Martius s. Abschn. XVII. Eine besonders häufig vorkommende Verbindung ist die von Silv. mit dem ländlichen Hercules, vgl. die Reliefs Abschn. II nr. 12. 13. Abschn. V nr. 1 und die ausführliche Darstellung oben Bd. 1, 2 Sp. 2950 ff. (wo die Inschriften *C. I. L.* 6, 30911 *Herculi s(ancto) s(acrum). Silvano s(ancto) s(acrum)* usw. 30802 = 629. 3, 12565 nachzutragen sind). Ein von *Winckelmann* angenommener Hercules Silv. hat jedoch nicht existiert (Sp. 2963, 43 ff.); die irrige Annahme *E. Q. Viscontis* (*Monumenti Gabini della villa Pinciana pubbl. per cura del Dr. G. Labus.* Milano 1835. S. 151) und *O. Jahns* (*Arch. Beiträge* S. 63 Anm. 4), daß die Inschrift *C. I. L.* 6, 30738 = *Buecheler, Carmina lat. epigr.* nr. 23 *Hercules [i]nvicte san[c]te Silvani nepos, hic ad[v]enisti: ne quid hic fiat mal[i]* an Hercules Silv. gerichtet sei, beruht auf der falschen Lesung *Viscontis Hercules invicte sancte Silvane* usw. (ausführlich besprochen oben Bd. 1, 2 Sp. 2991, 29 ff.; vgl. *v. Domaszewski* S. 14 Anm. 130 = S. 73 Anm. 1). Die Bd. 1, 2 Sp. 2954, 64 ff. ausgesprochene Vermutung, daß Hercules und Silv. im öffentlichen Kult verbunden worden seien, ist insofern nicht haltbar, als es in Rom einen öffentlichen Kult des Silvanus nicht gegeben hat, s. Abschn. XII. Sodann erscheint Silv. mit Tellus verbunden bei dem in Abschn. IX erwähnten Opfer beim Erntefest (*Hor. ep.* 2, 1, 143; Näheres in Abschn. XIV), mit Terra Mater (*C. I. L.* 3, 1152, s. oben Bd. 1, 2 Sp. 2950, 57 ff.) und in besonderer Beziehung auf den Weinbau, der in dem Bilde des Gottes durch die im Fruchtschurz meistens nicht fehlende Weintraube angedeutet ist, mit Liber Pater (*C. I. L.* 6, 294 *Herculi Libero Silvano diis sanctis* usw. 694. 707 *Sol(i) Serapi Iovi Libero patri et Mercurio et Silvan(o) sacr.* usw. 9, 3603 *Sign(a) Lib(eri) patris et Silvani II Caesi(us) Festus* usw. 11, 6317. 12, 3132 *[D]eo Silvano et Libero patri et Nemauso* [s. über diesen oben Bd. 3, 1 Sp. 114 f.] usw. 3, 633 I Weihung von Statuen des Silv., Hercules, Mercurius, Liber, s. Abschn. XVII. 3923 *Silvan[o] aug. sac et L[ibero?] p[atri?]* usw. 3957 *Libero patri et [Silvano] dom(estico)* usw.; vgl. *Wissowa* oben Bd. 2, 2 Sp. 2026, 38 ff.); bei einer im Jahre 1889 in Rom gefundenen, durch die Widmung *Silvano d. o.* gesicherten kleinen Silvanusherme (*G. Gatti* in *Notizie degli scavi* 1889 S. 186 und im *Bullettino d. commiss. archeol. com.* 1889 S. 207) erinnert der Epheukranz auf dem Haupte an Liber (vgl. *Wissowa* oben Bd. 2, 2 Sp. 2029, 24 ff.). Ferner wird Silv. mit den Göttinnen der Gedeihen und auch Gesundheit spendenden Quellen, den Nymphen, vereint (vor allem auf den beiden Reliefs Abschn. II nr. 13 und Abschn. V nr. 1; auf Inschriften: *C. I. L.* 11, 3289 *Apollini Silvano Nymphis Q. Licinius Nepos d. d.* und 3294 *Apollini Silvano Asclepio Nymphis sacrum [L.] Aiatius Phoebus* usw.; beide Widmungen beziehen sich mit den an Apollo [3285. 3296], an Apollo und die Nymphen [3286—88] und an die Nymphen [3290] gerichteten Widmungen, die mit Ausnahme von 3294 und 3296 auf Weihegefäßen, die im Wasser gefunden worden sind, stehen, auf die warmen Quellen [sog. Aquae Apollinares] bei Vicarello in Etrurien am Sabatinersee, vgl. *C. I. L.* 11, 1 S. 496; s. das in Abschn. IX über das Verhältnis des Silv. zu den Männerbädern Gesagte und oben Bd. 1, 2 Sp. 2955, 62 ff.; Silv. als Heilgott s. Abschn. XIV; über die Verbindung von Silv. und Nymphen in den illyrischen Provinzen s. Abschn. XIX nr. 2).

XII. Einen Staatskult des Silv. hat es in Rom nicht gegeben; der römische Festkalender kennt kein Fest des Gottes, wir wissen nichts von Priestern des Silv., auch nichts von einem öffentlichen Tempel (der in der Inschrift *C. I. L.* 6, 377 *Aram Iovi fulgeratoris* [!] *ex precepto deorum Montensium* [s. *Henzen* zu d. Inschr.] *Val. Crescentio* usw. *et Aur. Exuperantius sacerdos Silvani* usw. *dedicaverunt* genannte Silv.-Priester ist natürlich kein sacerdos publicus; die Inschrift gehört dem Mithraskult an, s. Abschn. XX). Allerdings sind uns, fast nur aus Inschriften, eine ganze Reihe von römischen Heiligtümern des Gottes bekannt, aber es bedarf keiner weiteren Erörterung, daß diese alle private Stiftungen sind:

1) Ein Heiligtum auf dem Collis hortorum an der Stelle der früheren Villa Ludovisi: *C. I. L.* 6, 30985 *Numini dom. aug. T. Marius Processus signum dei Silvan[i]* [fehlen 2 Zeilen] *aedem ipsius marmoratam a solo sua pecunia fecit [e]t templum marmori[s] stravit idemq. dedic.*; 31025 *D(eo) s(ancto) Silvano Eutychus p.* (beide Inschriften 1887 an der Stelle der abgebrochenen Villa gefunden); dazu kommen 6, 583 '*basis marmorea in qua hominis et canis vel pantherae*' [!] '*pedum reliquiae supersunt*': *Silvano sacrum P. Aelius Aug. l. Philumenus,* 310 cippus *Silvano custodi Papirii,* auf der Rückseite *Σιλβανῳ φυλακι Παπειριοι* (zusammen gefunden mit 309 *Herculi defensori Papirii,* Rückseite *Ηρακλει αλεξικάκῳ Παπειριοι*; irreführende Angaben *G. Gattis* über 310 in *Notizie degli scavi* 1888 S. 627 f., das Richtige bietet *Gatti* im *Bullettino d. comm. arch. com.* 1888 S. 402, vgl. *Ch. Hülsen* im *C. I. L.* 6, 4, 2 S. 3004 zu 310) und die aedicula Abschn. II nr. 7 mit der Inschrift 6, 640 *Silvanus custos,* sämtlich früher in Villa Ludovisi. Vielleicht stand an jener Stelle also ein Heiligtum des Silv. Custos (zum Beinamen custos vgl. in dem in Abschn. X mitgeteilten Gedichte des Prokurators *et huius alti summe custos horturi* und 6, 31005 auf einer Basis *Avianius Vindicianus v. c. custodi suo* d. i. Silv.,

wie zwei emporblickende Hunde neben der Inschrift, zu jeder Seite einer, erkennen lassen; die Basis wird eine Statue des Gottes getragen haben). Zur Lage s. *O. Richter, Topogr.*[2] S. 267 nr. 3.

2) *C. I. L.* 6, 3714 = 31007 '*... a non molta distanza dall' emiciclo delle terme Diocleziane*': *S. d. d.* [wohl *S(ilvano) d(ono) d(atum)*] *ex voto camaram et paretes suis inpendis a novo vestibit Crescentian(us) actor Orfiti c. p.* (vgl. *Cic. Verr.* 4, 122 *iis autem tabulis interiores templi parietes vestiebantur* und zur Lage *O. Richter, Topogr.*[2] S. 295).

3) Die drei in der Nähe der Constantinsthermen am Quirinal zusammen gefundenen Inschriften *C. I. L.* 6, 31020 *Sancto Silvano aram restituit C. Can[i]nius Anthus*, 31021 *D. d. T. Flavius Sabinus Silvano sancto* und 31022 (Bruchstück mit dem Namen des Silv.) berechtigen zu der Annahme, daß in jener Gegend ein Heiligtum des Silv. bestanden habe (vgl. *G. Gatti* in *Notizie degli scavi* 1887 S. 108 f. und im *Bullettino d. commiss. archeol. com.* 1887 S. 162, zur Lage *R. Lanciani, Forma urbis Romae.* Mediolani 1893—1901. Taf. 22. *O. Richter, Topogr.*[2] S. 296. *H. Jordan, Topogr. d. Stadt Rom.* Bd. 1, Abt. 3 S. 420).

4) *C. I. L.* 6, 543 '*in vertice montis Aventini ubi templum S. Balbinae ... inventus ... in vinea ad thermas Antoninianas*': *Numini domus august. et san[cti Silvani] salutaris sacr. imp. Caesar. Nervae Traiani optimi [aug. Germ. Da]cici imagine(m) arg(enteam) parastaticas cum suis ornamentis et regulis et [..... e]t concameratione ferrea C. Iulius Nymphius dece annalis* (d. i. *decennalis*) *sua [pecunia posui]t donumque dedit in templo sancti Silvani salutaris quod est in ho[rtis'. .....]t praedio suo dedicavitque idibus Ianuaris L. Vipstano Messala [M. Pedone] cos.* (115 n. Chr.); 659 '*reperta ... in vinea dom. de Boccapadulis sub aede D. Balbinae e regione S. Gregorii*': *Salvis Aug[g.] invictis sancto Silvano sacrum T. Aelius Tryf[o]n sacerdos Solis invicti ex viso fecit*; zur Lage vgl. *Jordan, Topogr.* a. a. O. S. 189.

5) *C. I. L.* 6, 30940 '*ara ex lapide Tiburtino effossa in sacrario exiguo aedium antiquarum sitarum sub monte qui dicitur Della Giustizia*': *Aedem aramque I. O. M. et Silvano sancto ceterisque diis quorum in tutela aedficium est quod a solo fecerunt* [folgen die Namen] *possessores* (s. dazu Abschn. IX).

6) *C. I. L.* 6, 626 '*in pavimento aree maioris S. Marci*': *Silvano sacru[m] C. Vettennius* usw. *aediculam diruitam a novo refecerunt et d. d.*

7) *C. I. L.* 6, 580 '*epistylium marm. integrum in hortis Campanis prope Lateranum*': *Silvano fecerunt pro sua salute.*

8) *C. I. L.* 6, 31024 '*parva ara marmorea rep. inter pontem Sixti et villam Farnesinam*': *Silvano sancto M. Cuppius Anthus aram aedem maceriam d. d.*

9) *C. I. L.* 6, 30930 '*fragmentum epistylii marmorei effossum via Merulana prope aulam pictam hortorum Maecenatis*': *Iovi Silvan[o voto] suscepto Seleucu[s].*

10) *C. I. L.* 6, 657 '*in nemore praedii nob. matronae Paullae de Matthaeis prope viam Ostiensem*': *P. Aelius Aug. lib. Silvano sancto Callinicus Tritic. d. d.*; 658 Bruchstück eines cippus, in der Inschrift heißt es *[deo sancto S]ilvano [.....]mes [.....]rius [..... m]armore [... ex vot]o sus[cepto et solut]o d. d. [... dedicav]itque [..... A]ug.*; '*illo loco superesse vestigia templi Silvani notat Fabretti*'.

11) *C. I. L.* 6, 692 '*e regione nunc S. Cosmati: ubi prope viam quae ad portam Aureliam ducit inventus est lapis*': *[T]rypho templum [Silvano] ex viso a solo inpendiis [suis] restituit* usw., darauf folgt die Widmung *Silvano sancto sacro* usw. *Cn. Turpilius Trophimus voto succepto aram de suo d. d.*

12) *C. I. L.* 6, 589 (Fundort unbekannt) *Silvano sacr. Cn. Antonius Cn. f. Fuscus aediculam cum ara et cratera d. d. idemque dedicavit* (zu der cratera vgl. 6, 612 *Onesimus Atili collegio Silvani crateram cum sua basi donum dedit* und 581 '*vas ex lapide Tiburtino; in margine superiore*': *Silvano sacrum* usw.).

13) *C. I. L.* 6, 656 (Fundort unbekannt) *Sancto Silvano Abascantius Aug. lib. Atimetianus ampliato podio marmora reliq. quae defuer. adiecit et aedem opere signin. inposuit in qua consacravit signa Silvani Iovis Volcani Apollinis Asclepi Deanae item typum et pavimentum graecense ante podium eiusd. p. XXIV.*

14) *C. I. L.* 6, 679 (Fundort unbekannt) *Silvano sancto sacrum Heuretus* usw. *aedem [s(ua) p(ecunia)] a solo rest[it]uerunt signumque Silvani* usw. *posuerunt.*

15) *Flav. Vopiscus, Tac.* 17, 1 *Omina imperii Tacito haec fuerunt: fanaticus quidam in templo Silvani tensis membris exclamavit 'tacita purpura, tacita purpura' idque septimo; Wissowa* (*Religion* S. 175 Anm. 5) meint, daß sich diese Stelle vielleicht auf das Heiligtum nr. 1 bezieht.

16) Auf ein Heiligtum ist wohl zu beziehen *C. I. L.* 6, 610 (Fundort unbekannt) *Luco Silvani scyphum marmore incluso inpensa sua C. Iulius Abascantus donum dedit et maceriem corrupta(m) inpensa sua restituit* (zum scyphus vgl. *v. Domaszewski* S. 3 Anm. 9 = S. 60 Anm. 3).

17) Die Inschrift *C. I. L.* 6, 576 (Fundort unbekannt) *Extra hoc limen aliquid de sacro Silvani efferre fas non est* wird man am besten mit *Wissowa* (*Religion* S. 175 Anm. 4) auf ein Heiligtum des Gottes, nicht auf einen lucus (*H. Jordan* zu *Preller* S. 396 Anm. 2. *v. Domaszewski* S. 3 Anm. 10 = S. 60 Anm. 4) beziehen.

18) Aedicula des Hercules, der Epona und des Silv.? Siehe oben Bd. 1, 2 Sp. 2950, 68 ff. und Abschn. IX.

Die von collegia Silvani in Rom errichteten Heiligtümer s. in Abschn. XVII.

Die Annahme, daß Kaiser Domitianus beim achten Meilensteine der Via Appia einen Tempel des Hercules und Silv. erbaut habe, ist irrig, s. Bd. 1, 2 Sp. 2954, 66 ff. Aus der Inschrift *C. I. L.* 6, 623 '*in colle hortorum (monte Pincio)*': *Silvano sacrum Tychicus Glabrionis n(ostri) ser(vus) vilicus hortorum* deswegen auf ein in den Gärten des Collis hortorum gelegenes Heiligtum zu schließen, weil '*... sono ancora visibili nel marmo le incassature delle grappe*

metalliche destinate a sorregerlo' (*R. A. Lanciani* im *Bullettino d. inst.* 1868 S. 119 f. und danach *H. Kiepert & Ch. Huelsen, Formae urbis Romae ant.* Berol. 1896. S. 65; ganz irrtümlich *O. Richter, Topogr.*[2] S. 266: 'Ein auf dem Gebiete dieser Gärten liegendes Sacellum Silvani nennt die Inschrift 6, 623') geht doch wohl nicht an; ebenso fehlt es bei den Inschriften *C. I. L.* 6, 673 *'in hortis S. Sabae in monte Aventino': Sanc(to) Silvano ex voto T. Flavius Nicephor(us) d. d.* und 31012 *'magna basis ... in horto adnexo aedi S. Sabae in Aventino': Silv[ano] castren[si ....]* (über diesen s. Abschn. XVI) *Carpo[phorus] Gaetulici [Aug. n.] dispens(atoris) vic[arius] d. d.* an einem hinreichenden Grunde, um aus ihnen mit *Kiepert* u. *Hülsen* (a. a. O.) und *O. Richter* (a. a. O. S. 209) auf ein Heiligtum zu schließen; und bei der Inschrift 6, 635 = 30805 *'rep. in colle Quirinali pone ad S. Susannae, in hortis Barberinis'* bei den Diocletianisthermen *Silvano au(g.) sacrum C. Iulius Castrensis ex voto* ist die Angabe, daß sie auf einem *'operculum capitellatum'* stehe (so 635), wonach sie als Rest eines Heiligtums betrachtet werden könnte, falsch: es ist vielmehr eine Basis (30805), die keinen Rückschluß auf ein Heiligtum gestattet (damit fällt die Annahme eines solchen durch *Kiepert* u. *Hülsen* a. a. O. und *O. Richter* a. a. O. S. 295). Das von *Plinius* (*n. h.* 15, 77) erwähnte simulacrum Silvani unterhalb des Saturnustempels in Rom wird man, wie die vorstehend aufgeführten Heiligtümer, mit *Wissowa* (*Religion* S. 175) als eine private Weihung ansehen müssen (s. über dasselbe Abschn. XX).

Auch aus dem übrigen Italien sind uns eine Reihe von Heiligtümern des Silv. durch Inschriften bekannt: *C. I. L.* 10, 205 (Grumentum) *Silvano deo sacr. Q. Vibiedius Philargyrus minist(er) Lar(um) aug(ustorum) et aug(ustalis) Merc(urialis) tectum mensam lapid(eam) aram voto susc(epto) e. m. d. s. p. f.* (zu der mensa vgl. 5, 815 *Silvano sacr[u]m sectores materiarum Aquileienses et incolae posuerunt et mensam; Marquardt, Staatsverwaltung* 3[2] S. 165 f. *Wissowa, Religion* S. 406). 6558 (Velitrae) *Silvano sacrum aediculam fecit a no[v]o P. Maianus Ianuarius.* 11, 2689 (Volsinii) *S(ilvano) s(ancto) s(acrum) C. Vettius Primitivus basem cu[m] aedicu[la] Sil[vani] rest[ituit].* 3733 (Lorium) *Silvano sac(rum) L. Gavius Agatho de solo restituendum cur(avit) vol(untate) L(ucii) n(ostri);* s. die Felsenheiligtümer in Abschn. VII und die von collegia Silvani errichteten Heiligtümer in Abschn. XVII. Die Heiligtümer in den Provinzen finden in Abschn. XIX ihre Erwähnung.

XIII. Neben die Erwähnungen von Silv.-Heiligtümern in den Inschriften stellen sich solch evon Weihbildern des Gottes; in Rom: *C. I. L.* 6, 596 *P. Cornelius Faustus Silvanum cum base d. d.* usw. 615 *P. Quintius Zosimus d. d.* usw. *signum Silvani marmoreum,* zugleich sagt der Weihende *item Silvanum anticum vexatum de suo refecit.* 617 *A. Satrius Urbicus* usw. *Silvanum ex voto posuit.* 621 *Thallus agitator* usw. *dominum Silvanum de suo posuit item dedicavit.* 622 *Voto suscepto Tropus Pomponiae Galeriae signum Silvani cum basi inpensa sua posuit* usw. 632 ... *Silvanum augustum familia restituit* usw. 636 *Silvanum aug. collegio C. Iulius Florentinus d. d.* 648 ... *Marcio lib. proc(urator)* usw. *Silvano deo praesenti effigiem* usw. *instituit conseeravitque.* 653 *Signum Silvani sanctissimi cum base posuit C. Flaminius Telesphor(us).* 656 *signa Silvani Iovis Volcani Apollinis Asclepi Deanae* in einer aedes, s. Abschn. XII nr. 13. 671 = 30808 *Ser. actor d. d.* usw. *aram marmoream cum suo sibi sigillo Silvani.* 675 = 30810 (Relief Abschn. II nr. 2) ... *Silvanum monolithum sanct(um) d. s. dd.,* womit die Dedikanten wohl das Relief meinen. 679 ... *aedem [s. p.] a solo rest[it]uerunt signumque Silvani* usw. *posuerunt,* s. Abschn. XII nr. 14. 683 *Silvano deo sancto sacr. M. Manneius Zethus signum et basim ex viso posuit.* 3710 = 31002 (plinthus statuae) *Silvanum cum basi P. Aelius Aug. lib. Glaphyr(us) d. d.* 30985 ... *T. Marius Processus signum dei Silvan[i]* usw., s. Abschn. XII nr. 1. 31011 *C. Statilius Servatus imperio Silvanum posu(it);* im übrigen Italien: 14, 53 *C. Atilius* usw. *signum Silvani dendrophoris Ostiensibus d. d* 3456 = 6, 663 *Sancto Silvano* usw. *Sex. Attius Dionysius sig(num) cum base d. p.* 9, 1551 *Silvano signum cum base* usw. 3375 = *Buecheler, Carmina lat. epigr.* nr. 250 v. 9 *quod tibi pro meritis simulacrum aramq. dicavi.* 3603 *Sign. Lib(eri) patris et Silvani II* usw. 10, 1114 = *Buecheler* nr. 258 ... *quodque tibi vovi posui de marmore signum.* 6308 *[C]n. Octavius Ius /// | [s]signum Silvani* usw *consecravit,* s. Abschn. VII bei Felsenheiligtümern. 11, 6316 *Silvani signum cum bas(i) P(ublius) Pisaur(ensis)* usw. *Achillas posuit;* in den Provinzen: 3, 633 I, 1, 5 f. eine *statua aerea Silvani cum aede* und I, 2, 5 ein *signum aer(eum) Silvani cum basi,* s. Abschn. XVII. 3580 *C. Iulius Severus ... Silanum* [!] *pecunia sua fecit.* 5797 ... *deo Silvano templ(um) cum signo vetustate conlabsum Sext. Attonius Privatus* usw. *restituit.* 8, 2646 *Sigillum Mercuri Silvani [.....].* 12, 1726 = *Buecheler* nr. 259 *Aram cum sig[no] Silvano vexit [in agros]* usw., s. Abschn. XIV. 13, 1780 eine *ara et signum inter duos* [!] *arbores,* s Abschn. X. Zu der Widmung einer *columella cum lucerna aerea* an Silv. Sanctus (*C. I. L* 6, 676) vgl. die auf Säulen geschriebenen Inschriften 6, 680 und 686 (ebenfalls an Silvanus Sanctus gerichtet) und 950.

Die Zahl der erhaltenen, durch Inschrift dem Silv. geweihten Altäre ist eine außerordentlich große, noch größer die Menge der nicht auf Altären stehenden Widmungsinschriften; von ihnen sind für die vorliegende Darstellung nur diejenigen verwendet worden, denen irgendeine besondere Bedeutung zukommt.

Als Gesamtergebnis ist aus allen hier zusammengestellten auf Silv. bezüglichen Resten einer untergegangenen Welt der Schluß zu ziehen, daß Rom und mehr oder weniger auch das übrige Italien in der Kaiserzeit reich war an Heiligtümern, Altären und Bildwerken des Gottes und sonstigen Widmungen bis herab zur einfachen Widmungsinschrift. Ein von

diesem Gesichtspunkte aus gezogener Vergleich zwischen Silv. und Faunus, der zwar im Staatskult stets eine große Rolle gespielt hat, von dem uns aber kein Bild bekannt ist (s. *Wissowa, Silvanus* S. 92 ff.) und dessen Name in Inschriften nicht vorkommt (über die einzige Ausnahme vgl. *Wissowa, Religion* S. 175 Anm. 2), ergibt die Richtigkeit der Auffassung *Wissowas* (*Religion* S. 175), daß Silv. den Faunus, aus dem er hervorgegangen ist, in dem Gottesdienste des täglichen Lebens in den Hintergrund gedrängt hat.

XIV. In dem Kulte des Silv. tritt überall die Einfachheit ländlicher Anschauungen und Verhältnisse zutage. Die älteste Kultstätte war natürlich der Wald selbst, besonders die luci, 'Lichtungen', die man auf der Grenzscheide dem Gotte zu weihen pflegte (*in confinio lucus positus, a quo inter duos pluresve fines oriuntur, Gromatici* s. a. O.; über die Bedeutung von lucus, lucus sacer vgl. *A. Rudorff* in der Gromatikerausgabe von Blume-Lachmann Bd. 2 S. 260 ff. [*Gromatische Institutionen*]. *Preller* S. 110 ff. *Marquardt, Staatsverwaltung* 3² S. 151 f.; luci des Silv.: *Vergil, Aen.* 8, 600 f. von dem Abschn. I erwähnten großen Walde bei Caere: *Silvano fama est veteres sacrasse Pelasgos, | arvorum pecorisque deo, lucumque diemque. Silvani lucus* bei *Plautus, Aulul.* 674. 766. *Propert.* 5, 4, 1 ff. *Tarpeium nemus et Tarpeiae turpe sepulchrum | fabor . . . | lucus erat felix hederoso conditus antro, | multaque nativis obstrepit arbor aquis, | Silvani ramosa domus. C. I. L.* 6, 610 *Luco Silvani scyphum* usw., s. Abschn. XII nr. 16). In den Gärten des Asinius Pollio ist eine eigenartige Darstellung eines im Walde dem Gotte dargebrachten Opfers gefunden worden: *'Nell' altro pilastro* (eines Impluviums) *. . . si vedeva mezza figura in marmo del dio Silvano entro una nicchia di stucco in forma di conchiglia. quel nume era rappresentato con corona di pino e con rozzo pallio, tenendo con la mano sinistra diverse qualità di frutti. il braccio destro era dipinto nel muro, e traeva ad inganno come facessero parte dell' istesso marmo, e colla mano sosteneva una piccola falce. sotto si vedeva colorito un villico in atto di offrirgli il sacrificio in una foresta figurata da alcuni alberi . . . presso il villico stava l'ara accesa, e appie di essa il cane, compagno di Silvano'* (*A. Pellegrini* im *Bullettino d. inst.* 1867 S. 112). Ein auf dem confinium dargebrachtes Opfer stellt nach *Reifferscheids* Erklärung (S. 221 Anm. 2) das oben abgebildete Relief Abschn. II nr. 10 dar: das Bild des Gottes erhebt sich zwischen zwei Pinien, welche die Grenzscheide zwischen zwei Besitzungen bezeichnen; zum Opfer eilen die Landleute der beiden benachbarten Grundstücke herbei. Denselben Sinn haben nach *Reifferscheid* die beiden Bäume zu beiden Seiten des Gottes auf dem Mosaik aus Ostia Abschn. V nr. 9; zwischen zwei Bäumen steht Silv. auch auf dem geschnittenen Stein Abschn. V nr. 10. Dazu vgl. *C. I. L.* 13, 1780 *Deo Silvano aug. Tib. Cl. [C]hrestus* usw. *aram et signum inter duos* [!] *arbores cum aedicula posuit.* Es war überhaupt Sitte, Altäre und Bilder des Gottes unter Bäumen aufzustellen: auf dem Relief Abschn. II nr. 11, das eine Opferszene darstellt, steht der Altar unter einer Pinie, ebenso auf dem Relief Abschn. II nr. 12 der zwischen Hercules und Silv. stehende Altar; das Mosaik aus Ostia zeigt einen brennenden Altar unter einem Baume, auf dem Relief Abschn. II nr. 6 steht hinter dem zur r. Seite des Gottes sitzenden Hunde ein Baum, er fehlt auch nicht in der Opferszene Abschn. V nr. 3 und auf dem Relief *Dütschke, Ant. Bildw.* 4 nr. 45 (Abschn. XVIII); *C. I. L.* 12, 108 = *Buecheler, Carmina lat. epigr.* nr. 19 v. 1 *Silvane sacra semicluse fraxino* (halb versteckt; 'in der Höhlung einer heiligen Esche als einer natürlichen Waldkapelle eingeschlossen' *L. Friedlaender, Darstellungen aus d. Sittengeschichte Roms* 4⁸ S. 197). Vgl. zu der Sitte, Götterbilder, Altäre usw. unter oder neben Bäumen aufzustellen, *C. Boetticher, Der Baumkultus d. Hellenen.* Berlin 1856. S. 147 ff. Für das im Gehöfte darzubringende Opfer diente gegebenenfalls ein vom vilicus kunstlos hergerichteter Altar (*Martial.* 10, 92, 5 f. *semidocta vilici manu structas | Tonantis aras horridique Silvani*, von *Preller* S. 393 Anm. 1 falsch aufgefaßt: 'wo tonans sein schallendes Rufen im Walde ausdrückt'; vgl. zu derartigen Altären *Marquardt, Staatsverwaltung* 3² S. 161). Als Opfergabe brachten nach *Horaz* die agricolae prisci bei dem schon erwähnten Erntefeste dem Silvanus Milch dar (*ep.* 2, 1, 143 *Tellurem porco, Silvanum lacte piabant;* vgl. *Plin. n. h.* 14, 88 *Romulum lacte, non vino libasse indicio sunt sacra ab eo instituta, quae hodie custodiunt morem;* zu dem Milchopfer vgl. *Schwegler, Röm. Geschichte* 1 S. 421 Anm. 5. *Wissowa, Religion* S. 346). Für das wiederholt erwähnte sicher uralte Opfer an Mars und Silv. *pro bubus, uti valeant* (Abschn. XI) gibt *Cato* (*de agri cult.* 83) die genaue Vorschrift: *Marti Silvano in silva interdius in capita singula boum votum facito. farris L. III et lardi P. IIII S et pulpae P. IIII S, vini S. III, id in unum vas liceto coicere, et vinum item in unum vas liceto coicere. eam rem divinam vel servus vel liber licebit faciat. ubi res divina facta erit, statim ibidem consumito. mulier ad eam rem divinam ne adsit neve videat quo modo fiat. hoc votum in annos singulos, si voles, licebit vovere.* Der Ausschluß der Frauen von diesem Opfer, der bei dem Scholiasten zu *Iuvenal* 6, 447 verallgemeinert ist (*quia Silvano mulieres non licet sacrificare*) und der den Gott in einem Gegensatz zum Weiblichen erscheinen läßt (s. Abschn. IX), bildet, wie *Wissowa* (*Religion* S. 176) hervorhebt, eine Parallele zu dem Ausschlusse der Männer von dem Gottesdienste der Fauna oder Bona Dea (s. oben Bd. 1, 1 Sp. 790, 42 ff. *Wissowa* in *Pauly-Wissowa, Real-Encyclop.* Halbbd. 5 Sp. 688 f. *Religion* S. 177 f.; vgl. zu diesem ganzen Anschauungskreise *H. Jordan, Vindiciae sermonis lat. antiquissimi.* Ind. lect. Regimont. 1882. S. 5 ff.). Es ist bemerkenswert, daß unter den Widmungsinschriften an Silv. sich nur wenige befinden, die von Frauen ausgehen oder an denen Frauen beteiligt sind (Frauen als Dedikantinnen z. B. *C. I. L.* 6, 581 *Silvano sacrum Aeburia Artemisia d. d.* 31003 *D(e) s(ua) p(e-*

cunia) aram S(ilvano) d(eo) Attilia L. l. Helena. 12, 1726 = *Buecheler, Carmina lat. epigr.* nr. 259 *Aram cum sig[no] Silvano vexit* (man erwartet *erexit*) *[in agros] | Crispina dis[posito] clarissima [luco] | vota ferens, [solvit quae] Valerianus [ad aram];* an Widmungen beteiligt: 6, 297 *Herculi et Silvano ex voto Trophimianus* usw. *cum Chia coniuge.* 592 *Silvano [. . . .] L. Casperius A[. . . .] cum Casperia l. [. . .].* 618 *Sacrum Silvano d. d. Sestia Hellas et L. Sestius Magnus.* 667 *Sancto Silvano votum posuit Cladius Eutyches cum coiugem et fiios* [!]. 690, wo als Dedikanten genannt werden *Valeria Profutura et Marcus Antonius Hymetus com filis suis; Tibull* läßt 1, 5, 27 f. seine Delia dem Silv. opfern); nur in Illyricum sind Widmungen von Frauen häufiger, s. Abschn. XIX nr. 2. Die Gartenfrüchte, die der Gott seinen Verehrern spendet, legt man als eine ihm willkommene Opfergabe auf seinen Altar: Relief Abschn. II nr. 12 (ebenso vielleicht auf dem Altare des Abschn. II am Ende angeführten Reliefs *C. I. L.* 9, 2125; unsicher: Relief Abschn. V nr. 10); auf dem Relief Abschn. II nr. 10 (s. die Abb.) hält bei dem Opfer ein Knabe eine Frucht, zweifellos ebenfalls als Opfergabe, in der Hand. *Tibull* (a. a. O.) bestimmt als Opfergaben für den Gott *pro vitibus uvam, pro segete spicas, pro grege . . . dapem.* Als das gewöhnliche Opfertier erscheint auf den Reliefs wie bei *Iuvenal* (6, 447 *caedere Silvano porcum*) ein männliches Schwein, entweder allein (Relief Abschn. II nr. 10 und 11; auch Relief Abschn. V nr. 2 gehört wohl hierher; vgl. *C. I. L.* 6, 658 *cippus*, auf dessen Rückseite ein Schweinskopf; auf dem Relief Abschn. II nr. 12 gehört das Schwein offenbar zu Hercules, dem es ebenfalls als Opfertier zukommt, s. Bd. 1, 2 Sp. 2965, 15 ff.) oder mit einem Widder (Relief Abschn. II nr. 6 auf der einen Seitenfläche eine Opferkanne und ein Widder, auf der anderen eine Opferschale und ein Schwein; *C. I. L.* 6, 618 abgeb. bei *Reifferscheid* Tav. d'agg. I nr. 3: Altar, auf der einen Seite ein Widder unter einer Eiche und ein Schwein); der Widder kehrt wieder in der für Silv. ungewöhnlichen Verbindung mit einem Ochsen auf dem Altar *C. I. L.* 6, 697 *'retro duo qui sacrificant. in latere d. aries, in s. bos ad aram ducuntur'*. Vgl. den geschnittenen Stein Abschn. V nr. 10, auf dem Silv. einen emporgerichteten Widder, wie es scheint, an den Vorderfüßen hält. Die Stelle *Martials* (10, 92, 6 f.) *Tonantis aras horridique Silvani, | quas pinxit agni saepe sanguis aut haedi* gibt offenbar nur eine ganz persönliche Auffassung des Dichters wieder. Das Relief des dem Silv. Salutaris gewidmeten Altars *C. I. L.* 6, 3716 = 31013 zeigt *'Silv. falcem gerens, adstantibus ad d. cane, ad s. gallo'*; der Hahn, der hier offenbar die Bedeutung eines Opfertieres hat, erscheint auch auf der einen Nebenseite des Altars 11, 6315; er ist dem ritus romanus fremd und wird nach griechischem Ritus dem Aesculapius geopfert (*Paul.* S. 110 in insula. *Tertull. apol.* 46). Silv. Salutaris, an den auch die Inschriften *C. I. L.* 6, 543 (s. Abschn. XII nr. 4). 651. 652. 3715 = 30800 (Relief Abschn. II nr. 4). 5, 5548 gerichtet sind, wird demnach als ein Heilgott aufzufassen sein (s. Abschn. XI Silv. mit Nymphen), während ohne einen solchen durch den Hahn gegebenen Hinweis hier wie bei Hercules Salutaris (s. Bd. 1, 2 Sp. 2957, 3 ff.) auch an den Schutzgott von collegia salutaria (s. Abschn. XVII) gedacht werden könnte (*Preller* S. 395 führt den Beinamen salutaris bei Silv. auf den Schutz aller zum Hofe gehörigen Leute, vor allem des Herrn, zurück).

Wie der Wald die älteste Kultstätte des Silv. bildete, so bot er auch, als man anfing dem Gotte Bilder zu errichten, das einfachste und am leichtesten zu bearbeitende Material, das Holz, dar; Holzbilder entsprachen so recht dem Wesen des Gottes, und es ist bemerkenswert, daß gerade unter den erhaltenen Denkmälern des Silv.-Kultus zwei Marmorbildwerke vorhanden sind, die noch ganz die alte Holztechnik nachahmen (*Reifferscheid* S. 222): außer dem Abschn. I beschriebenen Baumstumpf eine offenbar dem häuslichen Kulte angehörende Büste des Museo Chiaramonti (abgeb. bei *Reifferscheid* Tav. d'agg. K nr. 1, danach nebenst. Abb. *Amelung, Die Sculpt. d. vatic. Mus.* 1. Mus. Chiaram. nr. 434. Taf. 62): 'Auf einer kreisrunden Basisplatte die bekleidete Büste — trajanische Achselbüste — mit dem geradeaus gerichteten pinienbekränzten Kopf des Gottes; auf der r. Schulter der Knoten, auf der l. der Kopf eines Tierfells; vor der l. Brust Trauben, Äpfel, ein Pinienapfel, neben der r. ein sitzender Hund' (*Amelung*, der eine Nachahmung der Holztechnik nicht anerkennt; die Abb. auf Taf. 62 ist ungenügend und macht *Reifferscheids* Abb. nicht entbehrlich). Im Kulte des Silv. mögen sich Holzbilder besonders lange behauptet haben (vgl. *Reifferscheid* S. 221).

6) Silvanus-Büste (nach *Annali dell' Istituto* 38 [1866] Tafel K nr. 1).

XV. Der älteste Verehrer des Silv. ist natürlich der Landmann, der ja mit allen seinen Lebensbedingungen unter dem Walten des Gottes steht. Die Angabe *Catos* (a. a. O.), daß das Opfer pro bubus nicht nur der Besitzer der villa, sondern auch ein Sklave darbringen dürfe, muß man in Zusammenhang setzen mit der Tatsache, daß im römischen Landwirtschaftsbetriebe besonders die Viehweide ganz in den Händen der Freigelassenen und Sklaven lag. Seit alter Zeit wird also die familia rustica den Silv. verehrt haben; von ihr aus drang dann der Silv.-Kult in die familia urbana ein (vgl. *C. I. L.* 12, 1025 *Silvano famil(ia) urb(ana) Atalici Firman.*): besonders die stadtrömischen und italischen Altäre und Widmungsinschriften gehen, soweit sich der Stand des Dedikanten im einzelnen Falle mit Sicherheit bestimmen läßt, mit geringen Ausnahmen von Sklaven und Freigelassenen aller Art aus (vgl. hierzu

v. Domaszewski S. 13 ff. = S. 71 ff.; Rom: Sklaven sind die Dedikanten z. B. von *C. I. L.* 6, 582. 586 *ser. vilicus.* 593. 598. 612. 615 *ser. vilicus.* 616. 621 *Thallus agitator L. Avilli Plantae ser.* 622. 623 *ser. vilicus hortorum.* 649 *Daphnus disp(ensator).* ? 657 *Callinicus Tritic(i?).* 662 *vilicus.* 666 *vilicus.* 668. 672. 678 *arcarius.* 679 *vilici.* 680. 685. 687. 688 *actor.* 692. 696 *vilici.* 3714 = 31007 *Crescentianus actor Orfiti.* 3715 = 30800. ? 3718 = 31018 *Alypus Epphroditus* [!]. 31010 *vilicus.* 31019. 31025. 31028; Freigelassene, als solche ausdrücklich bezeichnet: 583. 595. 597. 599. 626. 644. 656. 657. 3710 = 31002. 31017. 31029, vgl. 14, 3456 = 6, 663 *Sancto Silvano votum ex viso ob libertatem Sex. Attius Dionysius* usw.; für das übrige Italien vgl. den Überblick über die Inschriften bei *v. Domaszewski* in den Anm. zu S. 11 und 12 = S. 69 und 70; bei den nicht mit lib. bezeichneten Dedikanten zeigen meistens die cognomina, die als Sklavennamen bekannt sind, daß wir es mit Freigelassenen zu tun haben; ein Freigelassener ist sicher auch der Vergilianus poeta 6, 638 *Silvano caelesti Q. Glitius Felix Vergilianus poeta d. d.*, vgl. 639 *Securitati caele[sti] Q. Cli[tius] Felix Vergilianus poeta d. d.*; Widmungen von Freien z. B. 6, 589 *Cn. Antonius Cn. f. Fuscus.* 613 *Sex. Pompeius Sex. f. Quir. Iustus.* 654 *Cornelius Repentinus v. c.* 31005 *Avianius Vindicianus v. c.* 5, 5007 *L. Septimius L. fil. Fab. Macrinus equo publ. praef. iur. d. q. q. Brix.* 18, 1779 *M. Aemilius Laetus a studiis Augusti* [vgl. *Friedlaender, Darstellungen* 1[5] S. 109 f.]; der *L. Iunius Lyco scrib(a) librar(ius) aedilium curulium* 6, 296 gehört auch hierher [vgl. *Mommsen, Staatsrecht* 1[3] S. 351 f. *Friedlaender* a. a. O. S. 292. 375 f.]). Nach einer familia Flaviorum ist, wie *v. Domaszewski* (S. 14 Anm. 129 = S. 72 Anm. 11) erklärt, der Silv. Flaviorum genannt *C. I. L.* 6, 644 *Silvano Flaviorum Cassianus T. Flavi Aug. lib. Celadi libertus fecit una cum Flavis Cassiano et Amando filis* usw. (149 n. Chr.; anders *Preller* S. 396 Anm. 1 'wozu dann der Silv. Augustus als Silv. Flaviorum ... kommt'). In den Inschriften *C. I. L.* 6, 621 und 12, 1001 nennen die Dedikanten, die Sklaven sind, den Gott *dominus Silvanus*, gleichsam als wenn Silv. selbst ihr Herr wäre; vgl. dazu 6, 669 die Widmung eines Veteranen der Gardetruppen an *dominus Si[lvanus] sanctus deus* und 9, 2164 die Widmung eines Freigelassenen ebenfalls an *dominus Silvanus.*

XVI. Eine hohe Verehrung genoß Silv. in der familia Caesaris; nicht nur einfache kaiserliche Sklaven nennen sich in den Inschriften als Dedikanten (z. B. *C. I. L.* 6, 614 *Puteolanus Caesaris n. ser.* 682 *Maior et Diadumenus Caes. n. ser.* 693 *Sancto deo Silvano Genio collegi Zeunitorum* (unbekannt) *Vitalio Aug. n. verna d. d.*), sondern auch Inhaber von Hofämtern, die teils mit Sklaven, teils mit Freigelassenen besetzt wurden: ein *actor* (6, 671 = 30808), *actor Aug.* (6, 669), *Fausstines* [!] *Aug. actor* (11, 3732 = 6, 585), ein *a cura amicorum* (6, 604 *Fortunatus Aug. lib.* und 630 *Ti. Claudius Aug. lib. Fortunatus*, wahrscheinlich ein und derselbe Mann), *adiutor tabularius* bzw. *tabularius adiutor* (3, 1305 und 14, 49), *dispensator* (3, 8684, vgl. 6, 31012 *dispens(atoris) vic(arius)*), *dispensator fisci frumentarii* (6, 634 = 30804), *Caesaris horrearius cohortis III* (6, 588), *horrearius de horreis Caesaris* (6, 682 = 30813), *praeco familiae castrensis* (6, 30911; Silv. erhält den Beinamen Castrensis 6, 31012 und 5, 524, dazu *v. Domaszewski* S. 16 = S. 74 f.), *praegustator Augusti* (6, 602), *procurator* (6, 648 *Pro salute et incolumitate indulgentissimorum dominorum Marcio lib. proc(urator) sacris eorum iudiciis gratus Silvano deo praesenti effigiem loci ornatum religionem instituit consecravitque* usw.), *procurator Aug.* (6, 611), *procurator castrensis* (6, 652), *procurator summi choragi* (6, 297), *procurator massae Marianae* (14, 52; die massa Mariana ist das noch nicht bearbeitete Metall aus den Erzgruben des mons Marianus in Hispania Baetica, s. *O. Hirschfeld, Untersuch. auf d. Geb. d. roem. Verwaltungsgesch.* Bd. 1. Berlin 1877. S. 78 Anm. und *Henzen* zu *C. I. L.* 6, 9276), *procurator ad oleum in Galbae* [nämlich horreis] (14, 20), *tabularius XX hereditatum* (6, 594), *tabularius provinciae Hispaniae citerioris* (2, 4089), *vilicus* (6, 619). Auch der Trierarch der Widmung 11, 555 gehört als Freigelassener der familia Caesaris an (vgl. *Mommsen, Staatsrecht* 2[3] S. 863).

Auf die nahen Beziehungen der aulici zu den Praetorianern führt *v. Domaszewski* (S. 16 f. = S. 75 f.) die Verehrung des Silv. in den Gardetruppen zurück (z. B. *C. I. L.* 6, 617. 627. 661. 669. 674. 2827—30. 3711 = 31009. 3716 = 31013. 11, 6111). Einen anderen Grund hatte sie dagegen bei den Equites singulares. Ein Teil der an der Stätte des Lagers dieser Truppe in Rom gefundenen Votivsteine ist, von einzelnen Abweichungen abgesehen, an folgende feststehende Götterreihe gerichtet: Iuppiter O. M., Iuno, Minerva, Mars, Victoria, Hercules, Fortuna, Mercurius, Felicitas, Salus, Fata, Campestres, Silvanus, Apollo, Diana, Epona, Suleviae und Genius singularium (*C. I. L.* 6, 31140—31146. 31148. 31149. 31174. 31175; stärkere Abweichungen bieten 31139 und 31171, außer Betracht bleiben 31138. 31147. 31150—31154); vgl. die Übersicht über die Götterreihen 6 S. 3069). In dieser Zusammenstellung entsprechen die Gruppen Fata, Campestres und Epona, Suleviae den Kelten und Germanen, die Gruppe Silv., Apollo, Diana den Illyriern und Daciern in der Truppe: Silv. ist in Illyricum die römische Bezeichnung für den Landesgott, Apollo und Diana sind die Hauptgottheiten der Westthraker (s. *v. Domaszewski, Die Religion d. röm. Heeres*, in: *Westd. Zeitschr. f. Gesch. u. Kunst* 14 [1895] S. 52 ff. und *Silvanus* S. 17 ff. = S. 76 ff. *Wissowa, Religion* S. 77. *W. Liebenam* in *Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie* Halbbd. 11 Sp. 319, 42 ff.; Abschn. XIX, 2). Dem Silv. und Genius equitum singularium ist das Relief Abschn. II nr. 1 gewidmet: *Silvano sacr. et Genio eq. sing. Aug. M. Ulpius Fructus aeditimus signum cum base* (*C. I. L.* 6, 3712 = 31180; 'da Silv. hier mit dem Genius der equites singulares verbunden ist, so muß das Relief als Cultbild des Gottes aus einem Heiligtum des Lagers selbst stammen' *v. Domaszewski, Religion* S. 53).

Die Verehrung des Silv. im römischen Heere ist aber auf die genannten Truppen nicht beschränkt, vielmehr finden sich in den Provinzen (von Illyricum einstweilen abgesehen; Abschn. XIX nr. 2) viele von Soldaten ausgehende Widmungen an den Gott (z. B. in Afrika *C. I. L.* 8, 2499. 2579c. 2671 und vielleicht 2672—2674, in denen sich keine Dedikanten nennen; 9195. 18239; in Gallia Narbonensis: 12, 164; in Britannien weitaus die meisten der dort gefundenen Widmungen an Silv.: 7, 359. 441. 450. 451. 642. 1038. 1081. 1096. 1124. *L'Année épigr.* 1898 nr. 152; in Germanien: 13, 5243. 6618. 8016. 8033. 8208. 8492. 8639; im Orient: 3, 7041, sogar am Euphrates: *F. Cumont* in *Acad. royale de Belgique. Bulletins de la cl. d. lettres et d. sc. mor.* 1907 S. 562 ff.). Der von den Soldaten in den Provinzen verehrte Silv. ist der Gott des Waldes, der die Legionen auf ihren Märschen und bei ihren Arbeiten in den Wäldern beschützt und ihnen Jagdbeute gewährt (Abschn. VII). *J. Toutain* (*Les cultes païens* S. 262 ff.) und *Cumont* (a. a. O. S. 572) irren, wenn sie meinen, daß *v. Domaszewski*, dessen Abhandlung über Silv. sie offenbar nicht kennen, in allen Fällen, wo Silv. im römischen Heere verehrt wird, illyrischen Einfluß annehme; *v. Domaszewski* hat vielmehr z. B. *Silvanus* S. 22 f. = S. 82 f. ausdrücklich den römischen Charakter der Verehrung des Gottes durch die britannischen und germanischen Truppen hervorgehoben. Betreffs der Inschrift *C. I. L.* 8, 18239 (Lambaesis) *Sil[vano] aug(usto) sa[cr(um)] centuriones leg(ionis) III aug(ustae) curante Memmio Donato decimo pilo,* in der *v. Domaszewski* (*Religion* S. 80, vgl. *Silvanus* S. 25 = S. 84 f.) den illyrischen Silv. erkennt, da die Inschrift aus einer Zeit stamme, wo die Illyrier unter den Offizieren das wichtigste Element bildeten (zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts n. Chr.), weist *Toutain* (S. 263 f.) wohl mit Recht darauf hin, daß die Silv.-Verehrung in Lambaesis älter sei, da die Inschrift 8, 2671 aus der Zeit des Septimius Severus von der Wiederherstellung eines damals schon verfallenen Silv.-Tempels in Lambaesis spricht (... *[templum] Silvano vetustate collabsum [leg. III a]ug. p(ia) v(index)* usw. *restituit*). Es liegt kein Grund vor, hier ein Eindringen des illyrischen Gottes anzunehmen.

XVII. In der familia Caesaris gab es mehrere collegia Silvani; die Inschriften erwähnen ein collegium der Gladiatoren (*Friedlaender, Darstellungen aus d. Sittengesch.* 2^8 S. 383. *T. Schiess, Die röm. Collegia funeraticia nach d. Inschr.* München 1888. S. 23): *C. I. L.* 6, 631 *Imp. Caes. L. Aurelio Commodo M. Plautio Quintillo cos.* (177 n. Chr.) *initiales collegi Silvani Aureliani* (folgen die Namen, großenteils von Gladiatoren). 632 *Felici imperatori omnia felicia. salvo Commodo felix familia. Silvanum augustum familia* (der Gladiatoren) *restituit* usw.; der Silv. Aurelianus ist also kein anderer als der von den Dedikanten auf Commodus bezogene Silv. Augustus (s. über diesen Abschn. XVIII). 3713 = 31006 *Collegium Silvani restituerunt M. Aurelius Aug. lib. Hilarus et Magnus cryptarius curatores;* dann ein collegium Silvani, das verbunden ist mit dem collegium magnum Larum et imaginum (vgl. *Schiess* S. 23 f.): 6, 582 *Sacrum Silvano P. Aelius Philetus* usw. *conser(vis) et Larum Penatium (sodalibus) d. d.* 630 *Silvano sacrum sodal(icio) eius et Larum donum posuit Ti. Claudius Aug. lib. Fortunatus* usw. 671 = 30808 *Sancto Silvano sacr. Eutyches collegi magni Lar. et imag. domn. invicti Antonini Pii Felicis Aug.* usw. 692 *Silvano sancto sacro Larum Caesaris n. et collegi magni Cn. Turpilius Trophimus* usw. (vgl. 10, 205 [Grumentum] die Widmung eines *minist. Larum aug.* an Silv.); ferner, wie es scheint, ein mit dem Kult der Magna Mater in Verbindung stehendes collegium des Silv. Dendrophorus: 6, 641 *Silvano dendrophoro sacrum M(anius) Poblicius Hilarus margar(itarius) q(uin)q(uennalis) p(er)p(etuus) cum liberis Magno et Harmoniano dendrophoris M(atris) d(eum) m(agnae)* usw. (der Dedikant ist quinquennalis perpetuus collegii dendrophorum Magnae Matris; vgl. *C. L. Visconti* im *Bullettino d. comm. arch. com.* 1890 S. 21). 642 [97 n. Chr.] *[... Silvano] sancto d[endrophoro? Ti. Claudi]us Felix e[t P. Lolliu]s Paris imm[unes c]ollegi idem [curat]ores aedic[ula ....] a solo ampli[.....]o qui sunt cult[ores] Silvani d[endrophori?]* in Verbindung mit 950 [97 n. Chr.] *Ti. Claudius Felix et P. Lollius Paris allectores* (s. *Schiess* S. 53 f.) *cultores Silvani idem immun(es);* vgl. 14, 53 die Widmung eines *signum Silvani dendrophoris Ostiensibus* durch einen *apparator M(atris) d(eum) m(agnae). Visconti*s Auffassung (a. a. O., vgl. *v. Domaszewski* S. 15 Anm. 146 = S. 74 Anm. 11), daß der den Baumast tragende Silv. als das Prototyp der die heilige Fichte tragenden dendrophori gelten konnte, gibt eine ansprechende Erklärung der Verehrung des Silv. durch das collegium der dendrophori (andere Erklärungen bei *J. P. Waltzing, Étude hist. sur les corporations professionnelles chez les Romains.* Louvain 1895 ff. Bd. 1 S. 251 f. *Cumont* in *Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie* Halbbd. 9 Sp. 218, 29 ff.).

Außerdem werden noch andere collegia Silvani in Inschriften aus Rom, aus dem übrigen Italien und aus den Provinzen genannt; in Rom: *C. I. L.* 6, 612 *Onesimus Atili collegio Silvani crateram cum sua basi donum dedit.* 647 *C. Iulius Helpidephorus Cyrinus patronus sodalicii dii Silvani pollentis voto posuit* usw. mit Erwähnung eines templum des Gottes; 940 nennt sich ein *cur(ator) col(legii) subrutor(um) cultor(um) Silvani;* 636 *Silvanum aug. collegio C. Iulius Florentinus d. d.;* 543 ein *collegium numinis domus augustae et sancti Silvani salutaris* oder nur *sancti Silvani salutaris* (s. Abschn. XII nr. 4); 10231 *Locus sive is ager est, qui est via Appia inter miliarium secundum et III, cuntibus ab Roma e parte dexteriori* usw. *locus, in quo aedificata est schola sub por(ticu) consecrata Silvano et collegio eius sodalic(i), mancipio acceperunt immunes et curator et pleps universa collegi eius* usw. (zu der porticus vgl. 6, 691 *Silvano sancto L. Vallius Solon porticum ex voto fecit dedicavit* usw.; unsicher 675 = 30810 unter Relief Abschn. II nr. 2 mit *Ch. Hülsens* Erklärung); in Ostia: 14, 309 nennt sich ein

quinquennal(is) collegi Silvani aug. maioris quod est Hilarionis functus sacomari ('*functus sacomari Mommsenus accipi iubet pro "functionis sacomariae" idque referri ad collegium Silvani*' *Dessau* zu d. Inschr.; Altar mit schönen, aber nicht auf Silv., sondern auf die Ursprünge Roms bezüglichen Reliefs: *R. Lanciani* in *Notizie degli scavi* 1881 S. 111 ff. mit Tav. 2. *Strong, Roman sculpt.* S. 241 mit Taf. 73 u. 74), dazu 14, 51 *Votum Silvano. [a]ram sac[omari ad Ann]onam aug(ustam) Genio [collegii] sacomar[i]* ('es scheint mir, daß sacomarium das Aichungsamt ist, wo die Normalmasse der Annona aufbewahrt und justiert wurden; das Kollegium wäre das der cultores Silvani, die, am Aichungsamte tätig, sich dort versammeln' *v. Domaszewski* S. 8 = S. 66); in Furfo: 9, 3526 wird ein collegium Silvani erwähnt; in Sora: 10, 5709 '*aedicula, in qua statua affixa fuit*': *Cultores Silvani* usw.; 10, 444 aus dem oberen Silarustale eine Urkunde über Schenkungen von Grundstücken an ein collegium Silvani mit Vorschriften über die Verwendung der Einkünfte daraus zu Kultzwecken und der Bestimmung *praeterea locus, sive ea pars agri silvaeque est, in vivario, quae cippis positis circa Silvanum determinata est, Silvano cedet* usw. (vgl. das vivarium der Diana 13, 8174); in Volsinii: 11, 2721 Erwähnung eines *col(legium) Silvani gemini*; in Caere?: *[L.] Censorino C. Calvisio cos.* (39 v. Chr.) *[heisce] mag. ara Silv. mar. fac. cu[r.]*, es folgen die Namen von Freigelassenen und Sklaven (*Ch. Hülsen* in: *Mitteil. d. Kais. Deutsch. Arch. Inst., Roem. Abt.* 23 [1908] S 36 ff.; nach *Hülsen*, der hier einen Silv. 'Martius, Maritimus o. dgl.' erkennen wollte, ist an ein sakrales Kollegium zu denken); 3, 633 aus der römischen Militärkolonie Philippi eine vierteilige Inschrift, die in I die Beiträge einzelner Mitglieder eines collegium Silvani zum Bau eines Tempels aufführt, darunter: *statuam aeream Silvani cum aede* (d. i. '*cum aedicula sua a templo diversa*' *Mommsen* zu d. Inschr.), *sigilla marmuria dua Herculem et Mercurium, sigillum marmurium Liberi, signum aer(eum) Silvani cum basi*; II—IV enthalten die *nomina cultor(um)*. Bei den collegia Silvani haben wir es wie bei anderen nach einer Gottheit benannten mit Sterbevereinen (collegia salutaria; s. *Preller* S. 397. *Marquardt, Staatsverwalt.* 3[2] S. 141 f. *Kornemann* in *Pauly-Wissowa, Real-Encyclop.* Halbbd. 7 Sp. 388, 16 ff.) zu tun; 'das Wort cultor kommt geradezu zu der Bedeutung: Mitglied eines Sterbevereins' (*Kornemann*).

Widmungen von collegia opificum an Silv. als den Beschützer ihrer Gewerbe: *Ephem. epigr.* 8 nr. 591 (Casinum) *Silvano sacr. caplator(es)* (Silv. hier als Holzspender, wie *v. Domaszewski* S. 4 = S. 61 annimmt, oder der Gartengott als Schützer der Ölbaumpflanzungen). *C. I. L.* 5, 815 (Aquileja) *Silvano sacrum sectores materiarum Aquileienses* usw. 13, 1640 (Forum Segusiavorum) *Numini Aug. deo Silvano fabri tignuar. qui Foro Segus. consistunt d. s. p. p.* 3, 3580 (Aquincum) *C. Iulius Severus ob honorem magisteri coll. fabrum Silanum* [!] *pecunia sua fecit* usw. 7827 (Alburnus maior in Dacien) *Silvan(o) Plabaotius et colegi* (= collegae) *d. d.*; auch die horrearii de horreis Caesaris 6, 682 = 30813 (Abschn. IX), die venatores Bannieses 7, 830 und ratiarii 12, 2597 (über beide s. Abschn. VII) gehören hierher.

XVIII. In einigen Munizipalstädten finden wir unter den Verehrern des Silv. auch solche Freigelassene, die es bis zum Sevirat gebracht haben (Peltuinum Vestinum: *C. I. L.* 9, 3417; Aveia: 9, 3603; Saena: 11, 1801; Verona: 5, 3295. 3299; aus den Provinzen gehören hierher 2, 4615 [Iluro]. 3, 3497 [Aquincum]). Eine besondere Bedeutung gewann der Silv.-Kult der seviri in Aquileja: er gilt dort dem auch sonst vielfach verehrten Silv. Augustus; aus der Menge der Widmungen und ihrer typischen Form (z. B. 5, 824 *Silvano aug. sacr. in memoriam C. Rufi Anthi IIIIIIviri Thallus lib. d. d.*) schließt *v. Domaszewski* (S. 18 = S. 72) mit Recht, daß die Augustales in Aquileja ein Heiligtum des Silv. Augustus besaßen (Widmungen von seviri an Silv. Augustus in Aquileja: *C. I. L.* 5, 819. 821. 824. 827—832; andere Widmungen an Silv. Aug. in Aquileja: 818. 820. 822. 823. 825. 826. 833; Silv. Aug. in Rom und im übrigen Italien: 6, 632. 633 = 30803. 634 = 30804. 635 = 30805. 636. 637 unter dem Relief Abschn. II nr. 10 *Sacrum sancto Silvano aug.* usw.; 14, 309; 11, 363. 555. 5954 b. 6111; 5, 424. 485. 2383. 3299—3301. 4290. 5007. 7146 [mit dem Relief *Dütschke, Ant. Bildw.* 4 nr. 45 'Silv., in der erhobenen R. einen Stab (?), in der L. einen großen Baumzweig haltend; ein über die l. Schulter geworfener Mantel hängt im Rücken herab; r. von ihm ein kauernder Wolfshund und dann ein Lorbeerbaum' (Angabe der Abb. bei *Dütschke*); einen Mantel trägt auch der im übrigen bis auf die Stiefeln nackte, mit einer Haarbinde geschmückte Silv. mit Gärtnermesser, Baumast, Hund und einem Altar zur r. Seite auf dem Bronzetäfelchen bei *Reifferscheid* Tav. d'agg. K nr. 2, der S. 214 in ihm einen '*Silv. Augustus o almeno di un gran signore*' erblickt]. 8244 8245. Suppl. nr. 168. 715 *D(eo) s(ancto) S(ilvano) aug(usto)*; in den Provinzen: 2, 4089. 4615; 8, 2499. 5880. 6354. 6963. 8248 [*Silv. silvester aug.*]. 14463. 18239; 12, 662. 1225. 1834. 4103. 5960; 13, 1779. 1780; der illyrische Silv. [Abschn. XIX nr. 2] als Augustus: 3, 1146. 1911. 1958—60. 3034. 3923 mit Liber Pater? 3961. 4242. 4243. 4426 mit Genius loci. 5093 [*Silv. saxanus aug.*, s. Abschn. VII]. 8305. 8306. 8483 mit Diana Aug. 8684. 8685. 9791—93. 9813—9813 b. 9814 = 13198 [*Silv. silvester aug.*]. 9830. 10458 [*Silv. silv. aug.*]. 10800. 10801. 10912. 10940. 11159. 11160. 12790. 14355[8]. 14677. 14678. 14926?; *Silv. Augg.*: 10975). Die Ursache der örtlichen Bedeutung des Silv.-Kultes in Aquileja sucht *v. Domaszewski* in dem Handel der Stadt mit Illyricum, wo Silv. der Landesgott ist (Abschn. XIX nr. 2); und aus der Bedeutung des Silv. als Schutzgott der dem Sklavenstande entstammenden Handelsleute erklärt er die Beziehung des Gottes zu anderen Göttern des Verkehrs und Erwerbslebens, zu Mercur und Fortuna (*C. I. L.* 6, 707. 5, 8245 *Silvano aug. et Mercuri[o] v. s. l. m.* 3, 633 I. 7861 *Silvano dom(estico) et Mer-*

(curio) sac(rum) usw. 10975 *Fortunae Mercurio Silvano Augg.* usw.; vgl. oben Bd. 1, 2 Sp. 2954, 4 ff. einen geschnittenen Stein mit Hercules, Mercur und Silv.; Silv. und Mercur in Afrika: 8, 87. 2646 *Sigillu[m] Mercuri Silvani* usw. 6962 *[Sil]vano [s]acrum* usw. *item [Mer]curium aere[um]* usw. 9195 [Abschn. XIX nr. 4]. 11227 [Mercur in Afrika Bezeichnung für einen einheimischen Gott? s. *Toutain, Les cultes païens* S. 266 f. 299 ff.]).

XIX. Ein wechselvolles Bild bietet der Kult des Silv. in den römischen Provinzen dar (*v. Domaszewski* S. 17 ff. = S. 76 ff.).

1) In Hispanien, den Tres Galliae, Britannien, den beiden Germanien (vgl. im allgemeinen *A. Riese, Zur Geschichte d. Götterkultus im rhein. Germanien,* in: *Westd. Zeitschr. f. Gesch. u. Kunst* 17 [1898] S. 1 ff.), Raetien, Noricum, Macedonien, im Orient hat, soweit die Inschriften ein Urteil gestatten, der von den Römern mitgebrachte Gott seinen römischen Charakter im allgemeinen behalten; nur vereinzelt finden wir zweifelhafte Spuren von Gleichsetzungen des Silv. mit einheimischen Göttern oder Zusammenstellung mit einheimischen Gottheiten: *C. I. L.* 7, 642 *Deo Silvano Cocidio* usw. (d. i. Silv. Cocidius oder Silv. und Cocidius?, s. d. und *M. Ihm* in *Pauly-Wissowa, Real-Encyclop.* Halbbd. 7 Sp. 157 f.). 13, 3968 *'statua parva aenea rep. 1851 „au bois sacré d'Hiéromont sive Géromont prope Gérouville", nunc Arlon in museo, in basi': Deo Silvano Singu(ati)* usw. (d. i. Silv. Sinquatis oder Silv. und Sinquatis? [s. d.], vgl. 3969 *Deo Sinquati* usw.); auf falscher Annahme beruht ein Silv. Tettus (13, 6087 [Rheinzabern] *Silvano | Tetto | serus fi. | Taciti ex | voto [p.],* d. i. *Tettoserus* oder *Tetto servus,* vgl. *Zangemeister* zu d. Inschr.). Vgl. 13, 8208 (Köln) die Verbindung von Silv. mit den Deae Malvisae (s. d.), 8492 (Deutz) die Widmung an Hercules Magusanus, Matronae? Abirenes (s. oben Bd. 2, 2 Sp. 2475, 37 ff.), Silv., Genius loci, Diana, Mahal[inae; s. oben Bd. 2, 2 Sp. 2234], Victoria, Mercurius ceterique dii deae omnes. Von der Wiederherstellung eines *templum cum signo vetustate conlabsum* des Silv. spricht die Inschrift 3, 5797 (Augsburg), eine ara und signum cum aedicula des Gottes wird 13, 1780 (Lugdunum) erwähnt (die außerdem bemerkenswerten Inschriften aus den in Abschn. XIX behandelten Gebieten sind in den vorhergehenden Abschnitten angeführt, weitere Angaben bei *v. Domaszewski*).

2) Ein ungewöhnlich umfangreiches Inschriftenmaterial gewährt uns im Verein mit einer großen Anzahl von Bildwerken einen Einblick in den Silv.-Kult der illyrischen Provinzen (*v. Domaszewski* a. a. O. mit reicher nach Orten geordneter Zusammenstellung der Inschriften; *Toutain* S. 268 ff.). Die gleichmäßige Verbreitung des Kultus über ganz Illyricum, die weiten Kreise der Verehrer des Gottes, die im Gegensatz zu den Darlegungen in Abschn. XV in nur wenigen Fällen Sklaven oder Freigelassene, meistens Freie aller Art (darunter z. B. aediles, decuriones, duoviri, quinquennalis; augur, flamen, pontifex, sacerdotalis; sogar ein Statthalter der Tres Daciae und ein Unterstatthalter der Apulensis; auch viele Frauen; die Belege bei *v. Domaszewski* und *Toutain*), besonders aber auch Soldaten aller Grade in weit größerer Anzahl als anderwärts sind (Belege wie vorher), deuten darauf hin, daß der Gott in den illyrischen Provinzen eine besondere Bedeutung hat: Silv. ist, wie zuerst *R. v. Schneider* (*Archaeol.-epigr. Mittheil. aus Oesterreich-Ungarn* 9 [1885] S. 35 ff.) erkannt hat, der römische Name für den illyrischen Landesgott, der als Silv. Silvester (*C. I. L.* 3, 1154 = 7775 mit Diana. 1155. 3277. 3369. 3499 mit Bild: *'Silv. stans'*. 3500. 3501. 3502 = 10459. 3503. 3504. 4306. 6304. 9814 = 13198 *Sil(vano) s(ilvestri) aug(usto)* usw. 10035. 10458 *Sil(vano) sil(vestri) aug(usto)* usw. 10846 *S(ilvano) s(ilvestri) s(acrum)* usw. 11004. 11080 = 13440. 11176 *S(ilvano) s(ilvestri) s(acrum)* usw. 11177. 11308 *S(ilvano) s(ilvestri) s(acrum)* usw. 13368 mit Diana. 13488. 14970 *S(ilvano) s(ilvestri)* usw. 15168; vgl. zu Silv. Silvester *C. Patsch* in: *Beiträge z. alten Gesch. u. griech.-röm. Alterthumskunde. Festschr. zu O. Hirschfelds 60. Geburtst.* Berlin 1903. S. 201 ff.) in den Urwäldern von Illyricum haust, aber doch als Silv. Domesticus (s. Register zu *C. I. L.* 3 Suppl. 2 S. 2519 f. 2666 und *v. Domaszewskis* Zusammenstellung), als Silv. Vilicus (nur in Dalmatien: 3, 13202—05 *S(ilvano) v(ilico) s(acrum)* usw. 13207 *S(ilvano) v(ilico) s(acrum) s. aug.* usw. nach den von *Patsch* in: *Wiss. Mittheil. aus Bosnien u. d. Hercegovina* 7 [1900] S. 149 ff. vorgeschlagenen Ergänzungen; 13208 wohl zu lesen *[S(ilvano)] v(ilico) s(acrum) s.,* vgl. auch *Patsch* S. 145 nr. 40) und als Silv. Augustus (s. die Anführung der zahlreichen Inschriften aus *C. I. L.* 3 in Abschn. XVIII) der römischen Vorstellung (s. über Silv. Dom. und Vil. Abschn. IX) angepaßt wird. Auch die Verbindung mit Diana ist im Grunde römisch (s. Abschn. VII), wenn auch mit dem Namen Diana in Illyricum (Moesien) ebenfalls eine einheimische Gottheit bezeichnet wird (*v. Schneider* S. 63 ff.' *v. Domaszewski, Religion d. röm. Heeres* S. 52 f. *Toutain* S. 324); ganz in ihrer typischen römischen Darstellungsweise erscheinen Silv. und Diana als Vertreter von Illyricum auf dem Trajansbogen in Benevent (nach der Deutung von *v. Domaszewski* in: *Jahreshefte d. Österr.-Archäol. Inst.* 2 [1899] S. 184 mit Fig. 92 = *Abhandl.* S. 40 f. mit Fig. 10; abgebildet außerdem bei *A. Meomartini, I monumenti . . . d. città di Benevento* Taf. 27 zu S. 175 f. *Strong, Roman sculpt.* Taf. 65 zu S. 218. *S. Reinach, Répertoire de reliefs* 1 S. 60 nr. 1; vgl. *W. Reeb, Eine figürliche Darstellung d. illyr.-thrak. Götterdreiheit Silv., Diana, Apollo?,* in: *Festschr. z. Feier d. 50j. Bestehens d. Röm.-germ. Centralmus. zu Mainz.* Mainz 1902. S. 47 ff. mit Taf. 3 nr. 1 [verstümmelter Altar aus Mainz; Diana in üblicher Darstellung, von Silv.? nur der bärtige Kopf erhalten, unten Kopf eines Hundes sichtbar]). In Illyricum selbst ist das vor dem Erscheinen der Römer unter griechischem Einflusse geschaffene Bild des Gottes das des bocksbeinigen Pan mit syrinx, pedum und Ziegenbock, der dann unter dem römischen

Einflusse zuweilen den Fruchtschurz, einigemale auch den Hund erhält: so wird der Gott, durch Inschrift als Silv. gesichert, entweder für sich allein dargestellt oder in Verbindung mit drei weiblichen Gottheiten, die im Reigentanze einherschreiten oder ruhig nebeneinander dastehen mit Schilfstengeln in den Händen oder mit verschränkten Armen, zuweilen nach römischer Weise (s. Abschn. II nr. 13. Abschn. V nr. 1; oben Bd. 3, 1 Sp. 564 f.) Muscheln vor dem Schoße haltend, durch Inschriften als Nymphae (s. oben Bd. 3, 1 Sp. 550 ff.; über Pan und Nymphen das. Sp. 557 ff. 1420 ff.) oder als Silvanae (über diese handelt eingehend *M. Ihm, Der Mütter- oder Matronenkultus u. seine Denkm.*, in: *Jahrbücher d. Ver. v. Alterthumsfr. im Rheinl.* 83 [1887] S. 83 ff., wo weitere Literatur angegeben; s. oben Bd. 2, 2 Sp. 2475, 37 ff.) bezeichnet (Aufzählung und Beschreibung der dalmatinischen Bildwerke bei *v. Schreiber* S. 37 ff. mit zahlr Abb., Nachträge von *K. Klement* in dens. *Mittheil.* 13 [1890] S. 2 ff.; Relief im Berliner Museum: *Beschreibung d. ant. Skulpt.* nr. 713 mit Abb.; s. oben Bd. 3, 1 Sp. 1425, 1 ff.; Bilder des Pan mit Widmung an Silv.: *C. I. L.* 3, 1960, abgeb. bei *v. Schneider* S. 40; 2848. 12790; vgl. den *'Silv. cornutus parvulus'* 7, 359 und eine Statue des bocksbeinigen Pan mit Fruchtschurz und Gärtnermesser bei *Michaelis, Ancient marbles.* London, South Kensington Mus. nr 4 [S. 482]; Pan mit drei Göttinnen, Widmung an Silv. und Nymphae: 3, 1795. 9754. 13187; bei 10153 ist von der Inschrift nur das Wort *Nymphis* erhalten, bei 8419 scheint die Widmung nur an die *Ninfae aug.* gerichtet zu sein; Pan mit drei Göttinnen, Widmung an Silv und Silvanae: 6, 31001 [nach Rom verschleppt]; bei 3, 8520 ist in der Widmung nur der Name des Dedikanten erhalten; Pan mit seinen Begleiterinnen ohne Inschrift: 1974 = 8569; der römischen Darstellungsweise folgt das Relief 10460 [Aquincum]: Silv. mit Tunika, Chiton und phrygischer Mütze, mit Baumast, Gärtnermesser und Hund, neben ihm die drei Göttinnen, darunter *Silvano) et Silvanis* usw.). Mit den Nymphae und Silvanae erscheint der illyrische Silv. auch außerdem in Widmungsinschriften verbunden: *C. I. L.* 3, 1958 (Salonae) *Aedem N[ymphis] et Silvano aug. sac.* usw. 13497 *Silvano et Silvanis et Quadrubis* (über diese s. oben Bd. 4 Sp. 1 ff.) *sacru[m]* usw. Das Relief *C. I. L.* 3, 4584 (dazu *v. Schneider* S. 35 Anm. 8) zeigt Pan-Silv. mit drei Göttinnen über der Inschrift *Silvanis silvestrib(us);* demgemäß ist, wie *Wissowa (Silvanus* S. 88 Anm. 1) hervorhebt, in den Fällen, wo die Inschriften den Plural Silvanis sacrum bieten (3, 4304. 4442 *Silvanis silvestribus sacrum* usw. 10847; außerdem 5, 817. 2, 4499), dieser immer gleichbedeutend mit Silvano et Silvanabus aufzufassen. Während Silvanae außerdem allein oder in Verbindung mit anderen Gottheiten, besonders den Quadriviae, öfter in Inschriften genannt werden (*C. I. L.* 3, 10077 *Silvanibus* usw. 14355[11] *Silvana[b]us sa(crum)* usw. 3393 *Silvana[bus] Augg.* mit Bild. 5, 3303 [Verona] *[Sil]vanab(us)* usw. 3, 10394 *Bonae Deae et Panthaeo Dianae Silvanabus* usw.; mit Quadrubiae: 13475. 13497. 14089. 4441 [Petronell bei Carnuntum] *Silvanab(us) et Quadribis aug. sacrum* usw. *murum a fundamentis cum suo introito et porticum cum accubito vetustate conlabsum impendio suo restituit* usw.), ist Silvana in der Einzahl nur aus zwei Inschriften bekannt (3, 11179 *[Si]vane mammul(ae)* usw. 12, 1103). Von nur einer weiblichen Gottheit ist Silv. begleitet auf der Inschrift *C. I. L.* 3, 12367 *Silvano et Silvestri s(acrum)* usw. (die Erklärung *'debuit esse Silv. silvestri et Silvanae'* wird entbehrlich, wenn man annimmt, daß *Silvestri* = *Silvanae*).

Silv.-Heiligtümer in Illyricum (außer dem angeführten): *C. I. L.* 3, 4426 eine aedicula des Silv. Augustus und Genius loci in Petronell bei Carnuntum; *E. Bormann* in: *Der röm. Limes in Österreich* 4 (1903) Sp. 131—134: ein Heiligtum des Silv. Domesticus in Petronell bei Carnuntum (etwa identisch mit dem vorhergehenden?); *C. I. L.* 3, 8684 (Salonae) auf einem Epistyl *Silvano aug. sacr. voto suscepto pro salute imp. Caesaris Nervae Traiani* usw. *Trophimus* usw *a solo fecit et aquam induxit l. d. d. d.;* ein Heiligtum in Velike Stražine in Dalmatien: *Patsch* in *Wiss. Mittheil.* a. a. O. S. 151; bemerkenswerte Widmungen: 3, 6438 = 10220 *[S]ilvan[o] [be]llatori sacr.* usw. 12815 (Epetium) Widmung an Silv. und Genius Epetionorum. Ganz zweifelhaft ist ein Silv. Poininus (3, 6143 = 12341 [Tirnova in Moesia inf.]; die Lesung ist durchaus unsicher).

3) In Gallia Narbonensis, wo verhältnismäßig viele Widmungen an Silv. gefunden worden sind, ist nach *v. Domaszewski* (S 21 f. = S. 80 ff. mit Zusammenstellung der Inschriften, nach Orten geordnet) der Silv.-Kult an die Stelle eines von Massilia aus verbreiteten Kultes des Pan getreten: 'im Herrschaftsgebiet Massilias hat sich derselbe Prozess vollzogen wie an der griechischen Küste Dalmatiens, der griechische Pan ist zum Silv. geworden'. Es muß dahingestellt bleiben, ob diese Annahme, die sich nicht wie bei Illyricum auf Bildwerke stützen kann, das Richtige trifft, und ob die Inschrift *C. I. L.* 12, 1103 *Silvano e[t] Silvane* als 'direkter Hinweis' gelten kann. Im unteren Rhonetale und in den angrenzenden Alpengebieten finden sich aber häufig Widmungen an Silv., welche als sein bezeichnendes Attribut einen Hammer führen (*C. I. L.* 12, 663. 1025. 1101. 1102? 1179 Add. 1334. 1518. 1835? 4147. 4173); mit einem langgestielten Hammer erscheint der Gott, durch Inschrift gesichert, auf zwei Bildwerken: *C. I. L.* 13, 6146 (Ramsen bei Eisenberg in der Pfalz) und 8639 (Xanten; neben ihm ein Bär?). Danach hat *A. Michaelis* (*Das Felsrelief am 'pompösen Bronn' bei Lemberg [Canton Bitsch]*, in: *Jahrbuch d. Gesellsch. f. lothr. Gesch. u. Altertumsk.* 7 [1895] S. 128 ff. mit Abb.) eine Reihe ähnlicher, von weit zerstreuten Fundorten stammender Bildwerke, die einen Gott mit langgestieltem Hammer, stets bekleidet, gewöhnlich von dem Hunde begleitet, seltener mit dem Gärtnermesser darstellen, auf Silv. gedeutet und nachgewiesen, daß der Hammer von dem keltischen Gotte Sucellus (s. d.; 'le dieu au

maillet') auf Silv. übertragen worden ist, ohne daß eine Gleichsetzung der Götter stattgefunden hat. Als Grundlage dieser Übertragung muß aber doch wohl eine gewisse Ähnlichkeit beider Götter angenommen werden, die auch die Verbindung beider in der Inschrift *C. I. L.* 13, 6224 *Deo Su[cel]o [e]t | [S]ilvano* usw. veranlaßt haben mag (nicht *Sucelo Silvano;* von dem t des *et* sind noch Spuren vorhanden, die Raumverhältnisse fordern diese Ergänzung). Die Vereinigung dieses Silv. mit Diana auf Bildwerken (Viergötterstein aus Rottenburg a. Neckar im Museum zu Stuttgart mit Apollo, Diana, Silv., Bonus Eventus [? oder Genius?], *Michaelis* S. 137 f. Fig. 10. *F. Haug u. G. Sixt, Die röm. Inschriften u. Bildw. Württembergs.* Stuttg. 1900. nr. 137. Abb. 51; Basis mit vier Götterpaaren in Mainz, auf der einen Seite Silv. mit Diana, *Revue archéol.* Sér. 3 T. 15 [1890 I] Taf. 7 nr. 4. *Michaelis* S. 139 f. Fig. 12. *v. Domaszewski, Die Schutzgötter von Mainz,* in: *Archiv f. Religionswiss.* 9 [1906] S. 149 ff. mit Tafel = *Abhandl.* S. 129 ff. Fig. 22; das von *Michaelis* publizierte Felsrelief) ist wieder die römische. Gegen die von *Michaelis* (S. 148) ausdrücklich abgelehnte völlige Identifizierung des 'dieu au maillet' mit Silv. (*Mowat, Allmer*) wendet sich *S. Reinach* (*Cultes, mythes et religions.* Paris 1905 ff. T. 1 S. 217 ff.: '*Sucellus et Nantosvelta*') mit dem Ergebnis '*Maintenant, je suis le premier à convenir que le dieu au maillet n'est pas plus Sérapis qu'il n'est Silvain*' (S. 230). Zu dem Bär, der auf dem angeführten Xantener Relief Silv. zu begleiten scheint, vgl. den unteren Teil einer Silv.-Statue? mit Hund?, Bär und Eber im Provinzialmuseum in Trier bei *F. Hettner, Die röm. Steindenkmäler d. Prov.-Mus. zu Trier.* Trier 1893. S. 53 nr. 81 mit Abb. und eine der typischen Darstellungsweise sich nähernde Silv.-Figur mit einem jungen Eber auf einem Altarrelief bei *É. Espérandieu, Recueil gén. des bas-reliefs de la Gaule rom.* Paris 1907 ff. T. 1 nr. 93 mit Abb.

4) In Afrika ist unter dem Namen des Silv. nicht nur der römische, sondern, wie zahlreiche Inschriften zeigen, auch ein einheimischer Gott (vgl. *L'Année épigr.* 1899 nr. 46 *Iovi Hammoni barbaro Silvano sacerdotes* usw.) verehrt worden (*v. Domaszewski* S. 23 ff. = S. 83 ff.). Die Hauptstätte des afrikanischen Silv.-Kultus befand sich, wie es scheint, in Lambaesis. In der Nähe des Lagers des afrikanischen Heeres zu Lambaesis erbauten die Kaiser Marcus und Verus im Jahre 162 n. Chr. dem Aesculap, d. i. dem karthagischen Hauptgotte Eshmun (s. oben Bd. 1, 1 Sp. 1385 f. *Cumont* in *Pauly-Wissowa, Real-Encyclop.* Halbbd 11 Sp. 676 ff.), und der Salus einen Tempel (*C. I. L.* 8, 2579 a; vgl. dazu *C. I. L.* 8, 1 S. 303. *G. Wilmanns, Die röm. Lagerstadt Afrikas,* in: *Commentationes philol. in hon. Th. Mommseni.* Berol. 1877. S. 194 f. *R. Cagnat, Lambèse.* Paris 1893. S. 52 ff. Ders., *Carthage, Timgad, Tébessa.* Paris 1909. S. 86 f.); zur l. Seite desselben stand ein Heiligtum des Iuppiter Valens (2579 b und d) d. i. nach *Th. Nöldeke* der Gott Baladdiris (8, 5279. 19121 und *Dessau* zu d. Inschr. 19122. 21481 und *Dessau* zu d. Inschr. *Cumont* in *Pauly-Wissowa, Real-Encyclop.* Halbbd. 4 Sp. 2814), zur r. ein solches des Silv. (2579 c *Silvano* usw. 2579 e *Silvano Pegasiano* usw. 2672—74 drei Altäre aus dem Aesculaptempel mit Widmungen an Silv. Sanctissimus [2672. 2673] und Silv. [2674]). Der Beiname des Silv. Pegasianus ist afrikanisch und von dem Sternbilde abgeleitet (vgl. *C. I. L.* 8, 17977 *Marti et Pegaso Augg. sac.*; *Cagnat, L'Armée rom. d'Afrique.* Paris 1892. S. 416. *v. Domaszewski* S. 24 = S. 83 f. u. *Abhandl.* S. 12. 15). Über ein in der Inschrift 8, 2671 '*sur le Djebel-Asker près de Lambèse*' genanntes anderes Heiligtum des Silv. bei Lambaesis s. Abschn. XVI am Ende Die in Afrika heimische Verbindung von Silv. und Iuppiter (5933 *Iovi Silvano sacrum.* 19199 *Iovi Silvano aug. sac.* usw.; in Rom: 6, 378 *Iovi Hammoni et Silvano* usw. 30930 *Iovi Silvan[o voto] suscepto Seleucu[s].* 'Silv. als Begleiter des Baliddirs' 6, 698 *Valentio Silvano* usw; in den Inschriften 8, 5933 und 6, 30930 wollte *Aust* [oben Bd. 2, 1 Sp. 660] Iuppiter Silvanus erkennen und damit *Reifferscheids* Iuppiter Silv. [Abschn. I. IV] stützen) ist nach *v. Domaszewski* eine punische Vorstellung, in 9195 *[D]iis deabusque consecratis u[niversis] numini Iovi[s] Silvano Mercurio Saturno Fortunae Victoriae Caeles[ti;* nicht sicher!*] diis Mauris* usw. erblickt er einen erweiterten punischen Götterkreis, ebenso in 21626 *I[ovi valent]i? sancto Silvano Soli s(acrum)* usw. Heiligtümer des Silv. außer den vorstehend und in Abschn. XVI am Ende besprochenen in Afrika: 6355 (Mastar; Bild des Silv. umgeben von Skorpion und Bock zur R., Schildkröte zur L.) *Templum C. Nonius Hospes f. v. s. l. a.*; 6962 (Cirta) *[Sil]vano [s]acrum* usw. *item [Mer]curium aere[um] templo Aeruc[uraе?* s. über diese oben Bd. 1, 1 Sp. 86 f. *Wissowa* in *Pauly-Wissowa, Real-Encyclop.* Halbbd. 1 Sp. 667] *[s]ua pecunia [dederu]nt d. d. d.* Eine vereinzelte Widmung an Silv. Silvester Augustus 8248.

XX. Trotz der unverkennbaren Ähnlichkeit von Silv. und Pan (*Reifferscheid* S. 214 f. *W. H. Roscher, Ephialtes,* in: *Abhandl. d. phil.-hist. Kl. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss.* 20 [1903] S. 89 ff.) ist in der religiösen Vorstellung der Römer eine Vermengung beider nicht eingetreten; besonders hat die sakrale Kunst den Bildern des Silv. niemals tierische Elemente beigemischt. Der römischen Dichtung dagegen ist die Identifizierung des Silv. mit Pan und weiterhin auch mit Silen geläufig (*Wissowa, Silvanus* S. 82 ff.). Die mit griechischen Stoffen arbeitende ältere Dichtung übersetzt den griechischen Pan mit Silv.; *Plautus* (*Aul.* 674, vgl. 766) gibt das *Πανὸς ἄντρον* seiner Vorlage mit *Silvani lucus extra murum acius* wieder (vgl. *M. Schuster, Quomodo Plautus attica exemplaria transtulerit.* Diss. Greifswald 1884. S. 21 f.), und bei *Accius* (v. 405 Ribb.) ist das *Silvani melos* nichts anderes als *Πανὸς μέλος.* Vermutlich ist dem *Calpurnius* (2, 28 ff.) Silv. identisch mit Pan (*me Silvanus amat, dociles mihi donat avenas | et mea frondenti circumdat tempora taeda. | ille etiam parvo dixit mihi non leve carmen: | 'iam levis obliqua crescit*

tibi fistula canna'). Die Gleichsetzung wird in späten Quellen direkt ausgesprochen (*Pseudo-Plut. parall. min.* 82 *Αἰγίπανα, κατὰ τὴν τῶν Ῥωμαίων φωνὴν Σιλουάνου. Isid. or.* 8, 11, 81 *Pan dicunt Graeci, Silvanum Latini. Corp. gloss. lat.* Bd. 2 S 183, 53 *Silvanus Πάν, Σιληνός*). *Vergil* hat zwar an den schon oben angeführten Stellen (*georg.* 1, 20. *ecl.* 10, 24 f.) den altrömischen Waldgott vor Augen und stellt ihn neben Pan, aber *georg.* 2, 494 (*Panaque Silvanumque senem Nymphasque sorores*) überträgt er, wie *Wissowa* zeigt, den Namen Silv. auf den griechischen Silen, wie es auch *Ovid* (*met.* 14, 639 *Silvanusque suis semper iuvenilior annis* verglichen mit *fast.* 1, 397 ff. 411 ff.) tut; vgl. die angeführte Glosse (unannehmbare Gedanken über das Verhältnis des Silv. zu Silen von *A. Furtwängler, Die ant Gemmen* 3 S. 199). *Wissowa* vermutet (S. 85), daß der nach *Plinius* (*n. h.* 15, 77) am Forum in der Nähe des Saturnustempels stehende Silv. (besprochen von *v. Domaszewski* S. 1 f. = S. 58 f.), den ein daneben stehender Feigenbaum durch sein starkes Wachstum umzustürzen drohte, so daß der Baum beseitigt werden mußte, kein anderer war als der bekannte Silen Marsyas auf dem Forum (s. über diesen oben Bd. 2, 2 Sp. 2444 f.), dessen Figur uns die vielbesprochenen Reliefschranken vom Forum neben einem Feigenbaume aufgestellt zeigen: *Plinius* habe ihn in seiner Quelle Silv. genannt gefunden, ohne darin den von ihm selbst an anderer Stelle (21, 8 f.) erwähnten Marsyas zu erkennen (eine andere Ansicht über dieses Silv.-Bild von *Reifferscheid* S. 221 Anm. 1, dazu *Aust* oben Bd. 2, 1 Sp. 659, 60 ff.). Den einen Silv. vervielfältigt *Ovid* (*met.* 1, 192 f.) zu einem Gattungsbegriffe von Silvani, die er den Nymphen, Faunen und Satyrn zugesellt (*Nymphae Faunique Satyrique et monticolae Silvani,* danach *Lucan.* 3, 402 f. *ruricolae Panes nemorumque potentes Silvani Nymphaeque*; *Plin. n. h.* 12, 3 spricht ebenfalls von *Silvani Faunique*). Die uns erhaltenen Weihreliefs und Weihinschriften kennen keine Silvani, aber daß sie einer späten Zeit nicht unbekannt waren, läßt sich aus den Salvegn (= Silvani, Plural von Salvang = Silvanus) des romanischen Volksglaubens schließen (vgl. über das Nachleben des Silv. und vorauszusetzender Silvani im Volksglauben der Romanen *Mannhardt, Wald- u. Feldkulte* 2² S. 126 f. *Roscher* a. a. O.). Auf dem Relief Abschn. II nr. 5 sind dem Silv. in besonderen Feldern auf seiner r. Seite ein Satyr, auf der l. ein bocksbeiniger Pan beigesellt: 'so liefert das Relief den einzigen monumentalen Beleg für eine der Dichtung ganz geläufige Verbindung römischer und griechischer Elemente' (*Wissowa, Silvanus* S. 94). Die Umdeutung des Silv. zu Pan liegt einer bei *Probus* (*Verg. georg.* 1, 20) vorliegenden Sage zugrunde: Krathis, ein Hirt in Italien (d. i. das Land der Bruttier), pflegte an einem Flusse seine Ziegen zu weiden und dabei mit einer derselben in geschlechtlichen Verkehr zu treten. Als er einst am Ufer sitzend eingeschlafen war und sein Kopf nickend sich senkte, machte ein Bock, der sich mit derselben Ziege zu begatten pflegte, einen Angriff auf ihn, durchbohrte mit den Hörnern sein Gehirn und stürzte ihn in den Fluß hinab, der fortan den Namen Krathis erhielt (Fluß Krathis im Bruttierlande, nach der Überlieferung nach dem gleichnamigen Flusse in Achaja benannt, vgl. *Hülsen* in *Pauly-Wissowa, Real-Encyclop.* Halbbd. 8 Sp. 1682). Jene Ziege brachte einen Knaben zur Welt, *cuius pars inferior erat caprina.* Der Herr des Hirten zog ihn auf, und der Knabe brachte ihm Vermehrung seines Vermögens; als er aber herangewachsen war, fürchtete der Herr, daß seine Wildheit den Seinen schaden könnte; er trug ihn daher heimlich hinaus in den Wald und verließ ihn dort: *quem quia in silva primum agrestes conspexerunt, ut deum venerati Silvanum appellaverunt* (vgl. *Aelian. nat. anim.* 6, 42; *Roscher* a. a. O. S. 90 Anm. 279). Eine andere von *Servius* (*georg.* 1, 20 [vgl. *ecl.* 10, 26], danach *Mythogr. vatic. I* 6, *II* 178) erzählte Sage lautet: Silv. liebte einen Knaben Namens Cyparissus, der eine zahme Hirschkuh besaß; als Silv. diese ohne es zu wissen tötete, wurde der Knabe vom Schmerz dahingerafft; der Gott verwandelte ihn in die seinen Namen tragende Zypresse, *quam pro solacio portare dicitur.* In dieser Sage, die nichts anderes ist als die griechische Sage von Kyparissos (s. d. nr. 2), ist Silv. an die Stelle Apollos getreten; offenbar gab der Vers *Vergils* selbst (*et teneram ab radice ferens, Silvane, cupressum*) die Veranlassung zu der Abänderung (vgl. dazu *Boetticher, Baumkultus d. Hellenen* S. 486 f. *Mannhardt* a. a. O. S. 123).

Schließlich wurde Silv. Gegenstand der gelehrten Spekulation, deren Niederschlag *Servius* (*Aen.* 8, 601) mitteilt: der Name Silv. wurde als *θεὸς ὑλικός* (*hoc est deus ὕλης*), also als deus materiae gedeutet. So wurde Silv. wie Pan (s. oben Bd. 3, 1 Sp. 1439 nr. 17; vgl. Bd. 2, 2 Sp. 3045, 8 ff.) zum kosmogonischen Gott, zum Silv. Caelestis (*C. I. L.* 6, 638) und Silv. Pantheus, der uns sowohl aus Inschriften (*C. I. L.* 6, 695 *Sancto Silvano pantheo* usw. 7, 1038. *Ephem. epigr.* 8 S 521 nr. 305) als auch durch eine bildliche Darstellung bekannt ist (Relief im Vatikan. Museum [mit einigen Ergänzungen], bei *F. Cumont, Silvain dans le culte de Mithra,* in: *Revue archéol.* Sér. 3 T. 19 [1892 I] S. 186 ff., Abb. auf S. 187: bärtige männliche Figur [Pinienkranz wohl ergänzt] mit Strahlen um das Haupt, mit kurzem Gewande und Stiefeln bekleidet, in der L. das Gärtnermesser [? oder Beil?] haltend, mit der R. das Horn eines neben ihm stehenden Widders fassend; auf der r. Schulter ein Köcher, zu seiner L. eine Keule und ein caduceus, zur R. ein Baumast [die Blätterkrone fehlt], um den sich eine Schlange windet; vgl. zu Silv. Pantheus *Reifferscheid* S. 224). Eine derartige Umwandlung der Bedeutung des Silv. führte zu seiner Verbindung mit orientalischen Göttern (*C. I. L* 6, 707 *Sol(i) Serapi Iovi Libero patri et Mercurio et Silvano sacr.* usw. 14, 2894 *Deo magno Silvano Marti Herculi Iovi Zabasio Antullus*) und endlich zu seiner Aufnahme in den Mithraskultus, die uns vor allem durch das in dem Mithraeum zu Ostia aufgefundene

Mosaik Abschn. V nr. 9 (*Nogara* a. a. O. hebt ausdrücklich hervor, daß der Raum, in welchem das Mosaik gefunden wurde, nicht etwa die Wohnung des Tempelwärters, wie *C. L. Visconti* annahm, war, sondern zum Pronaos des Mithraeums gehörte) bezeugt ist, dann aber auch aus Inschriften (*C. I. L.* 6, 590 = 30799 cippus, auf der Vorderseite *Silvano donum dedit*, auf der r. Seite *M. Aurelius Bassus s(a)c(er)d(os) Solis de suo fecit acua(m) salire*; zu dem Brauch, in den Mithraeen einen lebendigen Quell zu haben, s. *Cumont* a. a. O. S. 188; 659 Widmung eines sacerdos Solis invicti an Silv. Sanctus. 377 *Aram Iovi fulgeratoris* [!] *ex precepto deorum Montensium Val. Crescentio pater deoru(m) omnium et Aur. Exuperantius sacerdos Silvani cun fratribus et sororibu(s) dedicaverunt*, dazu *Cumont, Textes et monuments* 2 S. 173 zu nr. 553) hervorgeht (über Silv. im Mithraskult s. *Cumont* in *Revue archéol.* a. a. O., oben Bd. 2, 2 Sp. 3045, 8 ff., *Textes* 1 S. 147 f. 197. 305; Vermutungen über Identifizierung von orientalischen Göttern mit Silv. überhaupt von *Cumont* in *Bulletins* a. a. O. S. 573 f.).

[*S. Reinach, Répertoire de la statuaire* T. 4. Paris 1910 konnte für die vorstehende Darstellung nicht mehr benutzt werden.] Vgl. auch Selvans. [R. Peter.]

Silvius, Beiname des Mercurius auf einer Weihinschrift (Mercurio Silvio sacrum) aus Thugga in Tunesien, *Gauckler, Bull. arch. du Comité* 1905, 288 f. *Poinssot, Nouv. archives des missions scientifiques et litteraires* 13 (1906), 144 nr. 27 (der an den Silvanus Mercurius einer afrikanischen Inschrift [*C. I. L.* 8, 87] erinnert), *Rev. archéol. Quatr. Sér. Tome* 7 (1906), 377 nr. 14. [Höfer.]

Silvius, der Ahnherr des Königsgeschlechtes der albanischen Silvier, Sohn des Aeneas und der Lavinia, so genannt, weil er im Walde geboren war: *Dion. Hal.* 1, 70. *Verg. Aen.* 6, 760 ff. *Ovid. fast.* 4, 41 ff. *met.* 14, 610. *Fest.* S. 340 Silvi. *Appian.* 1, 1. *Dio Cass.* fr. 3, 7 ff. Melber. *Zonar.* 7, 1. *Interpol. Serv. Aen.* 1, 270. *Serv. Aen.* 6, 760; vgl. 7, 484. *Schol. Veron. Aen.* 7, 485. *Aug. c. d.* 18, 19. *Origo gent. rom.* 16. 17, 4 f. *Mythogr. Vat. I* 202. Als nachgeborener Sohn des Aeneas wurde er auch Postumus Silvius genannt: *Ovid* a. a. O. *Gell.* 2, 16, 3. *Chronograph v. J. 354* S. 143 Mommsen. *Aug.* a. a. O. *Ioh. Laur. Lyd. de mag.* 1, 23. *Origo* 17, 4. Bei *Diodor* 7, 5, 8 f. 7. 6 Vogel (vgl. *Hieron. chron.* 1, 46, 4) ist Silv. der Sohn des Aeneas und der Silvia, der früheren Gattin des Latinus, bei *Liv.* 1, 3, 6 (vgl. *Dio Cass.* fr. 3, 9) der Sohn des Ascanius, des Sohnes des Aeneas und der Lavinia. Das Nähere über Silv. s. oben Bd. 1, 1 Sp. 613, 10 ff. unter Askanios. *Liv.* 1, 3, 8: *mansit Silvii postea omnibus cognomen, qui Albae regnaverunt* (vgl. *Fest., Appian., Chronogr., Serv. Aen.* 6, 760. 763. 770. *Origo* 17, 5), und so sind bei *Hieron.* 1, 46, 9 (danach *Cassiodor. chron.* S. 122 Mommsen) alle albanischen Könige von Silv. ab mit diesem Beinamen aufgezählt; gewöhnlich wird er aber bei den Schriftstellern nur folgenden ausdrücklich beigegeben: Aeneas (*Liv.* 1, 3, 6. *Verg. Aen.* 7, 769. *Diodor.* 7, 5, 9. *Appian., Chronogr., Serv. Aen.* 6, 770; *C. I. L.* 1 S. 283 nr. 21 = 14, 2068), Latinus (oben Bd. 2, 2 Sp. 1915; *Liv., Diodor.* [vgl. *Hieron.* 1, 46, 5], *Appian., Origo* 17, 6), Alba (*Diodor.* 7, 5, 10 [vgl. *Hieron.* 1, 46, 6]), Epytus oder Epitus (*Diodor.* [*Hieron.*]), Tiberinus (*Diodor.* [*Hieron.*], *Origo* 18, 1), Romulus oder Remulus (*Ovid. fast.* 4, 49. *met.* 14, 616 f.) oder Aremulus (*Liv.* 1, 3, 9 [Romulus]. *Diodor.* 7, 5, 10 [Arramulius in Aremulus zu verbessern, wie bei *Cassiodor.* überliefert ist; vgl. *Hieron.* 1, 46, 7]. 7, 7 [Romulus]. *Origo* 18, 2 [Aremulus]), Aventinus (*Origo* 18, 5), Procas (*Origo* 19, 1). [R. Peter.]

Simades (*Σιμάδης*). Auf der Amphora des Phintias in Corneto las man bisher irrtümlich *Σιμαθε*, was man als *Σιμαίθα* (s. d.) erklärte und auf die neben dem Silen dargestellte Mainade bezog. *Furtwängler* und *Reichold, Griech. Vasenmalerei* Serie 2 S. 169 und Anm. 3 (Abb. Taf. 91) haben erkannt, daß die Beischrift vielmehr *Σιμαδες* (d. i. *Σιμάδης*) lautet und zu dem Silen gehört, während der Mainade *κισινε* (d. h. *Κισσίνη*, von *κισσός* 'Epheu' abgeleitet) beigeschrieben ist. [Höfer.]

Simaios (*Σιμαιος*), Satyr auf einer Trinkschale, *C. I. G.* 4, 7473. *Heydemann, Satyr- und Bakchennamen* 29 nr. *α*. Vgl. Sime. Simos. Simades. [Höfer.]

Simaitha? (*Σιμαίθα*?), angeblicher Name einer Bakchantin auf der unter Simades angeführten Amphora (abg. *Mon. dell' Inst.* XI tav. 27), *W. Klein, Annali* 53 (1881), 77. *Heydemann, Pariser Antiken* (12. Hall. Winckelmannsprogr.) S. 83 nr. 43. [Höfer.]

Simalis (*Σιμαλίς*), Beiname der Demeter. *Athen.* 3, 109 a, identisch mit *Ἰμαλίς* (s. d.); vgl. *Koldewey-Puchstein, Die griech. Tempel in Unteritalien u. Sizilien* 58. [Höfer.]

Sime (*Σίμη*), 1) Bakchantin, *Heydemann, Satyr- u. Bakchennamen* 14 G. *C. I. G.* 4, 7446. *Gerhard, Arch. Zeit.* 1848, 220 nr. 11. — 2) Sime (etrusk. = gr. *Σῖμος*), Satyr auf einem etruskischen Spiegel, *Arch. Zeit.* 1847, 187. 1859, 104 Taf. 131. *Heydemann, Satyr- u. Bakchennamen* S. 33. *Klügmann-Körte, Etrusk. Spiegel* 5, 55 nr. 45 a, Taf. CCIC. *Walters, Cat. of the bronzes brit. Mus.* nr. 630 p. 99. Vgl. Simaios, u. d. folg. Artikel. — 3) s. Semea. — 4) Eponyme des am Bosporos gelegenen gleichnamigen Vorgebirges, *Dionys. Byz. frgm.* 73 p. 27, 32 ff. ed. *Wescher*. [Höfer.]

Sime (sime) erscheint als die Bezeichnung eines speerbewehrten Dieners auf einem etruskischen Bronzespiegel, der bei Chiusi gefunden worden ist. Er befindet sich jetzt im Britischen Museum und ist veröffentlicht von *Gerhard, Etr. Spiegel* 4, 31 Taf. CCXCIX und von *Fabretti, C. I. I.* nr. 477 bis. Wegen der Darstellung verweise ich auf den Artikel semla, wo sie beschrieben ist. Ein zweiter Beleg für sime ist auf einem Spiegel, der sich im Metropolitan Museum of Art in New York befindet und, soweit ich habe feststellen können, noch nicht veröffentlicht ist. Ich besitze eine sehr schöne Photographie davon, die mir durch Prof. *W. M. Lindsay* in Oxford von der Verwaltung des genannten Museums zugegangen ist. Auf

diesem Spiegel haben wir drei Personen: in der Mitte die Minerva (menrva) in der gewöhnlichen Darstellung, links die θalna, ganz nackt, nur mit Schuhen und verschiedenem Schmuck angetan, rechts den sime, gleichfalls nackt, auch er mit Schuhen und mit einem Speer in der Linken, der jedoch eine thyrsusähnliche Spitze hat, während auf dem anderen Spiegel die Spitze spitz zuläuft; daß beide Spiegel dieselbe Figur darstellen, zeigen außer dem Speer die Schuhe, die Stumpfnase und die Satyrohren, die auf beiden sich finden. Auf Grund dieser letzteren Merkmale sehen *Gerhard* (4, 32) und *Deecke* (in *Bezzenbergers Beitr.* 2, 164 nr. 20) in dem sime einen Satyr und leiten demgemäß die Form sime von griech. σιμός 'plattnäsig' her, *Gerhard* von dieser Form selbst, *Deecke* von einem daraus abgeleiteten Eigennamen *Σῖμος*. Daß es sich in der Tat um einen Satyrknaben handelt, beweisen eben die Ohren der Figur, und so wird die Ableitung von σιμός oder *Σῖμος* (s. d.) wohl richtig sein. [C. Pauli.]

Simea s. Semea.

Simmas (*Σίμμας*). syrischer Hirt, Pflegevater der Semiramis (s. d.), *Ktesias* bei *Diodor* 2, 4. 5; vgl. Bd. 4 Sp. 688. 30 f. [Höfer.]

Simoeis (*Σῖμόεις*, Simoïs) 1) Flüßchen in der troischen Ebene, jetzt Dumbrek Tschai, auch heute noch mit schneller Strömung, vgl. *Hor. Epod.* 13, 14 lubricus Simoïs. Der S. erscheint in der *Ilias* wie der Skamandros als Fluß und als Flußgott. Beide kommen von den Bergen des Ida her und münden ins Meer: *Il.* 12, 19 ff. ὅσσοι ἀπ' Ἴδαίων ὀρέων ἅλαδε προρέουσι . . . (21) *Γρήνικός τε καὶ Αἴσηπος δῖός τε Σκάμανδρος | καὶ Σιμόεις, ὅθι πολλὰ βοάγρια καὶ τροφάλεσαι | κάππεσον ἐν κονίῃσι καὶ ἡμιθέων γένος ἀνδρῶν.* — *Aristarch* zu *Il.* 12, 22 bezog die Stelle auf den Simoïs, als den von beiden Flüssen, der mitten durch die Ebene fließt; daher auch bei *Vergil Aen.* 1, 100 f. *ubi tot Simois correpta sub undis scuta virum galeasque et fortia corpora volvit.* Beide Flüsse vereinigen sich in der Ebene von Troja *Il.* 5, 773 ff. ἀλλ' ὅτε δὴ Τροίην ἵξον (Hera u. Athene) ποταμώ τε ῥέοντε, ἠχι ῥοὰς Σιμόεις συμβάλλετον ἠδὲ Σκάμανδρος; zwischen beiden dehnt sich das Schlachtfeld aus: *Il.* 6, 4 μεσηγὺς Σιμόεντος ἰδὲ Ξάνθοιο ῥοάων heißt es bei der Schilderung der ersten Schlacht. Beim Beginn der sog. Theomachie *Il.* 20, 53 ermuntert Ares die Troer bald von der Höhe der Burg herab, ἄλλοτε πὰρ Σιμόεντι θέων ἐπὶ Καλλικολώνῃ*), also auch hier mit Bezug auf das Schlachtfeld, das vom Simoïs begrenzt wird.

Als Flußgott tritt der Simoeis auf *Il.* 5, 777; er läßt den Rossen des Göttergespanns Ambrosia als Futter aufsprießen: τοῖσιν δ' ἀμβροσίην Σιμόεις ἀνέτειλε νέμεσθαι, ein Wunder, das nur der Flußgott vollbringen kann. In der Theomachie *Il.* 21, 305 ff. ruft der von Achill bedrängte Skamander den Simoïs zu Hilfe: φίλε κασίγνητε, σθένος ἀνέρος ἀμφότεροί περ | σχῶμεν, er soll sein Rinnsal mit Wasser aus den Quellbächen füllen, alle einmündenden Gießbäche anschwellen machen, eine gewaltige Flutwelle erheben und mit lautem Krachen Baumstämme und Steine gegen Achill wälzen; anschauliche Beschreibung plötzlich eintretenden Hochwassers. Zwar hat der Dichter den Simoïs nicht antworten lassen, aber aus dem von v. 324 an geschilderten Vordringen des Xanthos ergibt sich, daß der Simoïs den Beistand alsbald leistete. Mit Bezug darauf sagt *Nonnos Dionys.* 23, 211: οὐχ οὕτω Σιμόεντος ἀρειμανὲς ἔβρεμεν ὕδωρ.

Erst bei *Hesiod Theog.* 342 ff. wird der Simoïs unter den Söhnen der Tethys und des Okeanos genannt, v. 337 Τηθὺς δ' Ὠκεανῷ ποταμοὺς τέκε δινήεντας . . . (342) Γρήνικόν τε καὶ Αἴσηπον θεῖόν τε Σιμοῦντα . . . (345) Ἑδῆνόν τε καὶ Ἄδρηστον θεῖόν τε Σκάμανδρον. Die Stelle erinnert an *Il.* 12, 22 f., nur daß bei *Hesiod* auffallenderweise der Skamander vom Simoïs getrennt wird. *Aristarch* zu *Il.* 12, 22 schloß aus der Aufzählung bei *Hesiod*, daß dieser die Stelle der *Ilias* vor Augen gehabt und die an und für sich unbedeutenden Flüsse um Homers willen hervorgehoben habe. (*Scholion Townl.* zu *Il.* 12, 22: ἔστι δὲ μικρὸς ὁ Σιμοῦς, *Eustath:* ὁ δὲ Σιμόεις τῶν ἄλλων ὥς φασι σμικρότερος). Beiden Flüssen gibt *Hesiod* das Beiwort θεῖος, wie *Il.* 12, 21 δῖός τε Σκάμανδρος. Auch *Hygin* S. 11 Z. 9 der Ausg. von *M. Schmidt* führt unter den Flüssen, die Söhne der Tethys und des Okeanos sind, neben fünfzehn andern den S. und Sk. auf, offenbar mit Rücksicht auf *Hesiod* und *Homer*. Mit diesem göttlichen Ursprung hängt es wohl zusammen, daß Aeneas von Venus *Simoentis ad undam* (*Verg. Aen.* 1, 618) geboren worden ist. Ist hier *Vergil* einem Alexandriner oder einem kyklischen Dichter gefolgt? Nach *Il.* 2, 821 geschah es Ἴδης ἐν κνημοῖσι, auch der 1. *hom. Hymn.* auf Aphrodite v. 256 ff. sagt davon nichts, dort wird das Kind von den bergbewohnenden Nymphen erzogen. *Servius* zu *Aen.* 1, 618 erklärt: *Deae enim vel nymphae enituntur circa fluvios et nemora*; vgl. die Geburt des Simoeisios *Il.* 4, 475 ff., die des Satnios παρ' ὄχθας Σαννιόεντος *Il.* 14, 445 u. *Ameis-Hentze* im Anhang z. St.

Weiter in der Vergöttlichung des Flusses geht *Apollodor* 3, 140. 141 (*Wagn.*). Dort sind Astyoche und Hieromneme seine Töchter, erstere Gattin des Erichthonios (des Ureingeborenen!) und Mutter des Tros, letztere die Gattin des Assarakos und Mutter des Kapys. Nach der Sage ist also das Geschlecht ein eingeborenes, vgl. Bd. 1, Sp. 662 Astyoche nr. 2 und 4, *O. Gruppe, Gr. M. u. R.* 1, 305.*) Von Nymphen, Töchtern des Simoeis (u. Skamander) spricht auch *Quintus Sm.* 11, 245 f. u. 12, 460, von der Trauer des Simoeis über Trojas Fall 14, 83. Bei *Nonnos Dionys.* 3, 345 f. ist von einer Haarweihe an Simoeis die Rede. Ἀάρδανος' Ἰδαίης μετανάσσατο κόλπον ἀρούρης καὶ Φρυγίῳ Σιμόεντι θαλύσια δῶκε κομάων; vgl. *O. Gruppe* 2, 914, 4 u. 6 u. oben Bd. 1,

*) Vgl. jetzt *A. Busse, Der Schaupl. der Kämpfe vor Tr., N. Jahrb.* 19. Bd. S. 478.

*) Astyoche kam nach *Welcker, Ep. Cycl.* in der *Kleinen Ilias* des *Lesches* vor; diese Astyoche war aber die Tochter des Laomedon u. der Strymo, der Tochter des Skamander; demnach geht die Angabe *Apollodors* auf eine andere Quelle zurück.

Sp. 1495 Z. 59ff. Nach dem Epigrammatiker *Poseidippos* (um 270 v. Chr.) war Pandaros (s. d.) am Simoeis bestattet worden und hatte dort von Hektor und seinen Landsleuten ein Grabmal erhalten, *Stephan. Byz.* unter *Ζέλεια* u. Bd. 3, Sp. 1505 Z. 19ff.

Die Stellen der *Ilias*, an denen der Simoeis vorkommt, sind von der Kritik beanstandet worden als spätere Zusätze, vgl. *Hentze* im Anhang zu den betr. Büchern der *Ilias*. *Hercher*, *Über die Ebene von Troja*, *Abhandl. d. Berl. Akad.* 1876 S. 107: „Der Simoïs ist in die troische Ebene von einem Nachdichter eingeführt." Vgl. *Ebeling*, *Lex. Homer.* u. d. W. und den Artikel Skamandros.

2) Bach bei Buthrotus in Epirus; Beispiel von Sagen- und Namensübertragung, veranlaßt durch das fortwirkende Ansehen der Hom. Gedichte. Bei *Vergil Aen.* 3, 302. 349f. landet Aeneas auf der Fahrt längs der Küste von Epirus bei Buthrotus und trifft unvermutet mit Helenus und Andromache zusammen, die dort ein kleines Troja gegründet und benachbarte Bäche Simoïs und Xanthus benannt haben; vgl. Bd. 1 Sp. 170. *O. Gruppe* a. a. O. S. 353 nimmt an, daß unter Pyrrhos von Epirus und vielleicht später durch die dort erblühenden römischen Kolonien die epirotische Helenos- und Aineiassage ihre spätere durch *Vergil* bekannte Gestalt erhalten habe. Vgl. *Wörner*, *Die Sage von den Wanderungen des Aeneas* Leipz. Progr. 1882 S. 13.

3) Fluß bei Segesta in Sizilien. *Strabo* 13, 608: *οἱ δὲ* (erg. *λέγουσι τὸν Αἰνείαν*) *εἰς Αἴγεσταν κατᾶραι τῆς Σικελίας σὺν Ἐλύμῳ Τρωὶ καὶ Ἔρυκα καὶ Λιλύβαιον κατασχεῖν καὶ ποταμοὺς περὶ Αἴγεσταν προσαγορεῦσαι Σκάμανδρον καὶ Σιμόεντα.* Woher *Strabo* diese Angabe hat, ist unbekannt; bei *Vergil* findet sich eine Andeutung der Tatsache *Aen.* 5, 634; vgl. *Wörner*, *Die Sage von den Wanderungen des Aeneas* S. 15f. und Bd. 1 Sp. 171. 12.

4) Fluß in Kreta, *schol. Townl.* zu *Il.* 12, 22: *καὶ ἄλλος ἐν Κρήτῃ.* Vielleicht hängt diese Angabe zusammen mit der auch von *Vergil Aen.* 3, 103—191 berührten (späteren) Sage, Aeneas habe auf seiner Irrfahrt eine Stadt Pergamon auf Kreta gegründet; vgl. *Wörner* a. a. O. S. 10f. Bd. 1, Sp. 168.

Etymologie. *Benseler* im *Lexikon der Eigennamen* von *Pape* leitet *Σῑμόεις* von *σῑμός* und *σιμός* ab, der sich stülpt oder einen Einbug macht; dann wäre *ὁ Σιμόεις ποταμός* zu vergleichen mit *ὁ σελινόεις* oder *Σελινοῦς π.*, der an Eppich reiche Fluß. Flußgott mit eingestülpter Nase Bd. 1 Sp. 1489. 1490 Z. 33f.; bei *Schliemann*, *Troja* S. 239 nr. 126 Gestalt eines schlaff daliegenden Flußgottes mit Füllhorn und Urne, in Troja gefunden.

Die hier übergangenen topographischen Fragen behandeln eingehend unter Berücksichtigung der früheren Arbeiten *Virchow*, *Beiträge zur Landeskunde der Troas*, *Berliner Akademie* 1879, S. 93ff. und *Adolf Busse*, *Der Schauplatz der Kämpfe vor Troja*, *Neue Jahrbücher* 1907 Bd. 19, 457—481; abweichend *C. Robert*, *Topographische Probleme der Ilias*, *Hermes* 42 (1907) S. 78ff., der (S. 108ff.) für Sk. und S. selbständige Mündungen annimmt, zwischen denen das Schiffslager gelegen habe. [Wörner.]

Simoeisios (*Σιμοείσιος*), Troer, Sohn des Anthemion (*Ἀνθεμίων*, — fehlt Bd. 1 sowie bei *Pauly-Wissowa*), den die (namenlose) Mutter am Simoeis — daher der Name — gebar, als sie mit ihren Eltern vom Ida gekommen war, um die dort weidenden Herden zu besichtigen; in jugendlichem Alter von dem Telamonier Aias getötet, *Hom. Il.* 4, 473ff. (*Etym M.* 422, 42). *Tzetz. Alleg. Il.* 4. 28. 30. In Wirklichkeit führte der Sohn des Anthemion (*Ἀνθεμίδης*, *Il.* 4, 488) den Namen Simoeisios, weil die Eltern ihn unter den Schutz des nährenden Flußgottes gestellt hatten, wie Hektors Sohn Skamandrios (s. d.) heißt, *C. Robert*, *Studien zur Ilias* 490. Vgl. auch *Gruppe*, *Gr. Myth.* 739, 1. [Höfer.]

Simon (*Σίμων*) 1) Teilnehmer an der kalydonischen Eberjagd auf der Françoisvase, *C. I. G.* 4, 8185a. *Weizsäcker*, *Rhein. Mus.* 32 (1877), 53f. *Furtwängler* und *Reichold*, *Griech. Vasenmalerei* Serie 2 S. 60 Tafel 13. — 2) *Σίμων* (v. l. *Σῖμος*), einer der als Opfer für den Minotauros bestimmten von Theseus geretteten athenischen Jünglinge auf einem Vasengemälde, *C. I. G.* 4, 8139. *O. Jahn*, *Münch. Vasen* nr. 338 p. 100 (= p. 45[2]). — 3) einer der tyrrhenischen Seeräuber, die dem Dionysos nachstellen, *Hyg. fab.* 134 p. 114, 21. In der Aufzählung bei *Ov. Met.* 3, 605ff wird er nicht erwähnt. Zusammenhang mit dem gleichnamigen Telchinen (s. nr. 4) vermutet *Tümpel*, *Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 16 (1888), 170 Anm. 105. 206 Anm. 205. — 4) Angeblich (vgl. *Lobeck*, *Aglaopham.* 1199. 1191. 1306 Anm. t) einer der Telchines (s. d.), von dem das Sprichwort ging „*οἶδα Σίμωνα καὶ Σίμων ἐμέ*": *ἐπὶ τῶν ἀλλήλους ἐπὶ κακίᾳ γιγνωσκόντων*, *Plut. De proverb. Alexandrin. lib. ined.* ed. *Crusius* p. 8 = *Jahrb. f. klass. Phil.* 185 (1887), 241. *Zenob.* 5, 41. *Diogen.* 7, 26. *Apost.* 12, 44. *Suid.* s. v. *Τελχῖνες.* Nach *Crusius*, *Jahrb.* a. a. O. stammt das Sprichwort aus der Komödie — es lautete ursprünglich: *⟨ἐγ⟩ῴδα ⟨γὰρ⟩ Σίμωνα καὶ Σίμων ἐμέ* — und ist erst von einem alexandrinischen Dichter auf die Telchinen übertragen worden; vgl. aber auch *Tümpel* 206, 205. Auch bei *Tzetz. Chil.* 7, 125 (12, 838) schreibt *Lobeck* a. a. O. 1199 (vgl. *Ch. Harder*, *De Ioannis Tzetzae fontibus* 75) für das überlieferte *Μιμών*: *Σίμων*. Vgl. auch *Eubulos* bei *Pollux* 7, 205 und dazu *Meineke*, *Fragm. Com. Graec.* 3, 333. [Höfer.]

Simos (*Σῖμος*), häufig begegnender Satyrname, s. d. Index bei *Heydemann*, *Satyr- und Bakchennamen* S. 38, der auf *Aristot. Physiogn.* p. 811 verweist: *οἱ δὲ σιμὴν* (*ῥῖνα*) *ἔχοντες λάγνοι.* Vgl. auch *A. Dieterich*, *Pulcinella* 30. 34f. *W. Amelung*, *Strena Helbigiana* 5. *Crusius*, *Untersuch. zu d. Mimiamben d. Herondas* 60. *G. A. Gerhard*, *Phoinix von Kolophon* 154. Vgl. Sime, Simaios, Simades, Simaitha. [Höfer.]

Simotenos (*Σιμοτηνός*), Lokalgottheit auf einer Inschrift aus Aranion in Phrygien, *Waddington*, *inscr. d'Asie min.* 852: *Ἀπολλιναρίου Σιμοτηνῷ εὐχήν*, [Höfer.]

Sin, babylonisch-assyr. Mondgott.

Der Mond in seinen wechselnden Gestalten ist die hauptsächliche mythenbildende Erscheinung am gestirnten Himmel. Wie Sp. 533 f. in den Vorbemerkungen zum Artikel Schamasch ausgeführt wurde, genügt innerhalb der babylonischen Himmelsmythologie für die Erklärung der Mondmythen und mondmythologischen Motive nicht der 'Völkergedanke'. Die mit dem Mond zusammenhängenden mythologischen Motive verraten hier, soweit wir rückwärts sehen können, ein priesterliches 'System', das den Mond als Offenbarer göttlicher Erscheinungen und Handlungen in Kosmos und Kreislauf in Zusammenhang bringt mit anderen kosmischen Erscheinungen, insbesondere als Haupt einer Trias, die Sonne, Mond und Venus, die drei Hauptzeiger an der Weltenuhr, zusammenfaßt. Dieses 'System' schließt sogenannte primitive Mythen, die unabhängig von andern Erscheinungen und Beobachtungen am Himmel, vom Monde abgelesen sind, nicht aus, aber wo sie vorhanden sind, sind sie innerhalb der Mythologie der großen Kulturreligionen des Orients in der uns bekannten historischen Zeit in den Zusammenhang eines 'Systems' getreten. Dies diene zur Verständigung mit *Paul Ehrenreich, Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen* (*Mythol. Bibliothek* 4, 1), Leipzig 1910. Über den babylonischen Mondgott sind zwei assyriologische Monographien erschienen: *Perry, Hymnen und Gebete vor Sin, Leipziger Semit. Studien* 2, 4, eine sehr verdienstliche Arbeit, die sich auf die philologische Exegese der Texte beschränkt, und *Combe, Histoire du Culte de Sin*, Paris 1908, der im Anschluß an *Perry* ebenfalls die Texte behandelt und die Übersetzung in wichtigen Punkten verbessert, daneben aber eine ausführliche, die Texte erschöpfende Geschichte des Sin-Kultes gibt. *Combe* glaubt aus einer Analyse der Namen des babylonischen Mondgottes schließen zu dürfen, daß seine Epitheta ihn zunächst als allgemeine Naturgottheit charakterisieren, daß er erst später nach seiner Lokalisierung in Ur mit dem Mond identifiziert worden sei und seine Hervorhebung im Pantheon dem Umstand verdankt, daß Ur der Mittelpunkt eines großen Königreichs wurde. Diese Konstruktion ist völlig unhaltbar, ebenso wie die Behauptung, daß noch unter Gudea der Mondgott von geringer Bedeutung in der babylonischen Theologie gewesen sei.

Die Namen und Epitheta und die Genealogie des Mondgottes.

Die sumerischen Texte nennen den Mondgott EN-ZU. Die Volksetymologie wird das als 'Herr (EN) der Weisheit' aufgefaßt haben, was nicht ausschließt, daß der Name, wie EN-LIL und EN-KI eine kosmische Bedeutung hat. Wenn Gudea, Statue B 8, 48 sagt: EN-ZU, 'dessen Namen niemand deuten kann', so ist das nicht eine etymologische Verzichtleistung (wie *Combe* annimmt), sondern ein Hinweis darauf, daß sich hinter seiner Erscheinung (Name = Wesen) schon für die Wissenden unter den alten sumerischen Priesterfürsten ein besonderes Geheimnis verbarg. In der rein semitischen babylonischen Periode wird der Mondgott auch durch die Zahl XXX bezeichnet (Anu LX, Inlil L, Ea XL, Sin XXX, Šamaš XX), zuweilen ohne Gottes-Determination; vgl. V R 37, 42 b. — Ein zweiter ideographisch geschriebener Name ist NANNA (besonders als Herr von Ur). In einem von *Pinches, Journ. Asiat.* 1905, 147 mitgeteilten Text wird NA-AN-NA durch ŠEŠ-KI erklärt, IV R 9 (Sp. 911) passim und V R 52, 23 f. c. durch na-an-na-ru. Beides bedeutet 'Leuchter' III R 41, col. 2, 16: 'Nannaru des glänzenden Himmels'. — Ein andres Ideogramm UD-SAR II R 54, nr. 1, 28 (*Delitzsch, Assyr. Wörterbuch* 1890, 206 f.) wird gedeutet als 'Sin, dessen Aufgang glänzend ist'. Sonst wird auch UD-SAR wiedergegeben durch Nannaru (*Delitzsch* a. a. O. 56). — Der gewöhnliche Name, dessen Herkunft und etymologische Bedeutung wir nicht kennen, ist Sin. Die Lesung ist gesichert durch die Schreibung Si-in in dem Eigennamen Si-in-alik-pâni ('der Mondgott geht vor mir her'), *Johns, Deeds and Doc.* nr. 247, 1. — Als hervorragendster Himmelskörper heißt er MUL-AN-NA 'Stern des Himmels' II R 49, 50 add. (*Straßmaier* 6700) oder 'Auge des Himmels und der Erde' *Hilprecht, Old Bab. Inscr.* (Nippur) 1, 2 nr. 149, col. 3, 6; vgl. auch den Eigennamen Sin-i-im-ma 'Sin, das Auge des Landes'. In seiner Eigenschaft als Neumond nennen ihn die Babylonier Namra-ṣit (eig. 'leuchtender Aufgang'). — Als Gott von Harran heißt er auch Bêl-Harrân (s. Sp. 889 f.).*)

Zu den Epitheta bêl agê 'Herr der Krone' s. Sp. 900, bêl purusê 'Herr der Entscheidung' Sp. 902.

Von den ältesten bis zu den jüngsten Perioden der Texte heißt Sin-Nannar mar rešti, d. h. Erstgeborner des Inlil. IV R² 5, 41 b nennt ihn Inlil: 'mein Sohn'. Inlil repräsentiert im Kosmos den Tierkreis (die himmlische Erde). Er hat Sin, Šamaš, Ištar (Mond, Sonne und Venus) zu Regenten des Tierkreises eingesetzt (Sp. 39 f. Art. Ramman). Daraus erklärt sich die Genealogie. — Sin-Nannars weibliche Entsprechung heißt NIN-GAL ('die große Herrin') schon in den alten sumerischen Weihinschriften; V R 64, col. 2, 39 heißt sie 'seine Geliebte'. Šamaš und Ištar sind die Kinder der beiden (Geschwistergatten, s. Sp. 536), vgl. *Höll. Ist. Obv.* 3; I R 2, nr. VI (Šamaš erstgeborener Sohn des Nannar und der Ningal) und *Höll. Ist. Obv.* 105, *Rev.* 105, sowie *Reisner, Sum. bab. Hymnen* 98 (Ištar Tochter des Sin). — Daß Ištar als Repräsentantin des Venus-Gestirns gemeint ist, zeigt z. B. *Asurb. Ann.* 9, 9 f., wo 'Sin als Vater des Dilbat-Sternes' erwähnt ist. — Als 'Tochter des Sin von Eridu' (vgl. zu NUDIMMUD = Sin Sp. 891) wird in einem assyrischen Briefe (*Harper, Assyr. Lett.* 5, nr. 474, 3) Giṣganna genannt. — Als weiterer Sohn des Sin (sein Bote) wird Nusku (s.

*) Der Gottesname Si-i, Si-e, Si-' in den theophoren Namen der juridischen Urkunden von Harran (*Johns*) ist nicht Abkürzung von Sin, sondern hängt mit dem Namen der Plejaden Sibitti (Sibe, Siwe) zusammen; s. *Grimme, Das israelit. Pfingstfest und der Plejadenkult* 41 f.

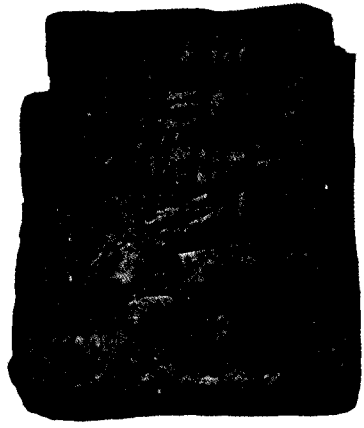
Art. Nusku) genannt: *Craig, Rel. Texts* 1, 36, obv. 7; Inschrift des Mati-'ilu von Harran *Mitteil. der Vorderas. Gesellsch.* 1898, 283 und in der *Inschrift von Nerab*: Sin, Ningal, Nusku.

Der Mondkult in Ur.

Die südbabylonische Mondstadt Ur liegt begraben unter dem Trümmerhügel Muqajjar (von den heutigen Arabern Mugair gesprochen, d. h. 'mit Pech vermauert') an der Westseite des Euphrat 10 km südwestlich von der heutigen Stadt Nasrije. Die Trümmerstätte, die in der Überschwemmungszeit eine Insel in Sümpfen bildet, dient räuberischen Stämmen als Bollwerk, so daß sie für Ausgrabungen unzugänglich ist. *J. E. Taylor*, der britische Vizekonsul von Basra, hat auf *Henry Rawlinsons* Veranlassung 1854 und 1855 die Trümmer, die einen Umfang von 3 km haben, untersucht, nachdem bereits 1625 *Pietro della Valle* einen beschriebenen Backstein und Siegelzylinder von der Oberfläche des Ruinenfeldes nach Europa gebracht und *Loftus* 1854 die Ruinen besucht und beschrieben hatte. Das Hauptgebäude bildet auch hier der Rest eines Etagenturmes, der nach II R 50, 18a E-SU-GAN-UL-UL hieß, d. h. 'der Haus und Feld gedeihen läßt' (s. Sp. 895 f.). In den Ecken des Turmes fand *Taylor* Bauurkunden in Form von beschriebenen Tonzylindern, aus denen sich im Zusammenhang mit zwei weiteren Tonzylindern ergab, daß der Turm dem Heiligtum des Mondgottes Sin angehört, und daß die Trümmerstätte das biblische Ur Kasdim (Ur in Chaldäa) darstellt, das nach *Gen.* 11, 28; 15, 7 die Heimatstadt Abrahams war. Einige Urkunden stammten von dem Könige Ur-Gur (ca. 2700 v. Chr.) und von seinem Sohne Dungi, den Erbauern des Tempels; die 4 Bauurkunden in Tonnenform, die sich in der Turmecke fanden, stammten von Nabonid, dem letzten König von Babylon; jede der Inschriften schloß mit einem Gebet für Bel-šar-uṣur, den Sohn des Königs (der biblische Belsazar, *Daniel* 5). *Taylors* Bericht erwähnt auch Backsteine aus demselben Hügel 'von roter Färbung mit Inschriften in zierlicher Schrift', auf denen zum Teil 'das Bild zweier Mondsicheln, mit der Rückseite gegeneinander gekehrt, zu sehen waren'. Leider hat *Taylor* hiervon keine Proben mitgebracht. Die übrigen Hügel decken zum Teil eine altbabylonische Gräberstadt. In der Nähe der Gräber fanden sich Bruchstücke von beschriebenen Tonkegeln. Im Westhügel entdeckte *Taylor* 30 Tafelfragmente und zwei Krüge voll Tonurkunden und zwei in der sog. kuvertierten Gestalt (s. Abb. 1), bei der die Urkunde nochmals mit einer Tonhülle umgeben ist, die Inhalt, Zeugen und Siegelabdruck enthält. Vgl. hierzu *Taylor* im *Journal of the Royal Asiatic Society* 15; *Hilprecht, Die Ausgrabungen in Assyrien und Babylonien*, 1. Teil, übersetzt von *R. Zehnpfund*, Leipzig, Hinrichs, 1904; *R. Zehnpfund, Babylonien in seinen wichtigsten Ruinenstätten, Alter Orient* 11, 3/4.

Die ältesten Erwähnungen des Mondkultes finden sich nach dem gegenwärtigen Stande der Ausgrabungsfunde naturgemäß in den Urkunden der Stadtkönige von Lagaš. Eannatum erwähnt den Mondgott auf der Geierstele unter dem Namen Enzu, Gudea als Enzu und Nanna.

Die Inschriften der in Muqajjar gefundenen Backsteine, Tonnägel, Türangelsteine der Dynastie von Ur (die etwa von der Zeit nach Gudeas Regierung nach einer unveröffentlichten Nippur-Urkunde, wie *Hilprecht* mitteilt, 117 Jahre lang das Reich Sumer und Akkad beherrscht hat), sind von *Thureau-Dangin* im 1. Bande der *Vorderasiatischen Bibliothek* S. 186 ff. zusammengetragen und übersetzt worden. Urengur rühmt sich auf dieser Urkunde als Erbauer des Tempels des Nannar in Ur. Der Tempel heißt hier E-temen-ni-il. Nannar wird hier Amar-ban-da des Himmels, der vornehmste Sohn Inlils genannt (s. hierzu Sp. 884). Ur-



1) Altbab. Kontrakt mit aufgebrochenem Kuvert. Original im Besitze des Verfassers.

engurs Sohn Dungi rühmt sich als Erbauer des E-har-sag, seines geliebten Hauses (Tempelturm des Mondtempels) und weiht 'im Siegelhause des Nannar' dem Mondgott Gewichte, vgl. Abb. 13; nach einer Steintafel aus Tello hat er 'der Herrin von Ur' einen Tempel gebaut. In den Datierungen Dungis (und seines Nachfolgers Bûr-Sin) wird wiederholt die Ernennung des Oberpriesters des Sin von Ur auf Grund besonderer Vorzeichen als Hauptereignis des Jahres erwähnt. Bûr-Sin ruft auf einem Backstein in der Fluchformel 'Nannar, den König von Ur, und Nin-gal, die Mutter von Ur, die in den Himmeln die Schicksale bestimmen' an; sein Nachfolger Gimil Sin sagt auf einem von *Peters* auf dem Ruinenfelde gefundenen Türstein e:

„Dem Gotte Nannar, erstgeborenen Sohne des Inlil, seinem geliebten Könige, hat Gimil-Sin, von Inlil geliebt und vom Herzen des Inlil zum König berufen, der Hirt der Welt und der 4 Himmelsgegenden zu sein, der mächtige König, König von Ur, König der 4 Himmelsgegenden E-mu-ri-a-na-ba-ag, seinen geliebten Tempel erbaut."

Die Könige der Dynastie von Isin rühmen sich sämtlich, soweit wir inschriftliche Zeug-

nisse von ihnen besitzen, daß sie den Kultus von Ur gepflegt haben. Von Išme-Dagan hat sich ein Backstein mit einer Weihinschrift gefunden, auf dem sich der König rühmt, daß er 'das Haupt von Ur erhoben habe'.

Die folgende Dynastie der Könige von Larsa (und Ur) bevorzugt gleichfalls Ur. Ein Backstein berichtet von einem Tempelbau, den 'der Priester Nannars', Sohn Išme-Dagans, namens En-an-na-tum 'für das Leben Gungunus' (des Begründers der Dynastie?) erbaut hat. Und ein Tonnagel erzählt, daß Nûr-Adad Ur wieder erbaut und dem Nannar ein Heiligtum gebaut habe. Dasselbe berichtet ein anderer Backstein von Sin-iddinam: „Als Nannar seine Gebete angenommen habe, habe er seinen erhabenen Namen dort wohnen lassen und seiner Majestät einen Tempel erbaut." Auf einem andern Backstein wird erzählt, daß einer der Statthalter Arad-Sins (ebenfalls König von Larsa und Ur), der ad-da des Westlandes, zum Dank für Gebetserhörung das E-nun-mah des Nannar 'für sein Leben und für das Leben des Königs' erbaut habe. Arad-Sin selbst hat nach einer Backsteininschrift eine berghohe Mauer in Ur gebaut, deren Name ist: „Nannar befestigt den Grund des Landes". Ein Tonnagel desselben Königs, aus Muqajjar stammend, ist 'Nannar, dem Herrn, Herrschersohn, der am reinen Himmel strahlt, der Gebete erhört', geweiht und sagt:

„Als der Gott des Neumondes sein günstiges Zeichen mich hatte sehen lassen, seinen lebenspendenden Blick auf mich gerichtet und mir seinen Tempel zu bauen und wieder herzustellen befohlen hatte, habe ich für mein Leben und das Leben meines Vaters den Tempel der Freude seines Herzens, E-temen-ni-il, erbaut." Rîm-Sin, der letzte König von Larsa vor der Einigung des babylonischen Reiches unter Hammurabi, rühmt auf einem der Backsteine von Muqajjar ebenso seine Fürsorge für die Mondstadt Ur.

Die letztgenannten Könige von Larsa (Sonnenstadt) und Ur pflegen übrigens mit gleichem Eifer den Kultus im Sonnentempel und im Mondtempel. Diese Kulte sind also keineswegs getrennt, geschweige daß sie im Gegensatz zueinander ständen.

Hammurabi nennt in der Einleitung seiner Sammlung von Rechtsfällen unter den Kultstätten, die er wiederhergestellt hat, auch Ur: „der Königssproß, den Sin geschaffen, der reich macht Ur, der demütige, unterwürfige, der Reichtum nach E-Giš-šir-gal (Mondtempel in Ur) brachte" (es folgt Sippar mit den Kultstätten des Šamaš und der Ai und Larsa mit dem Sonnentempel). Auch andre Könige der Hammurabi-Dynastie, die aus der Sonnenstadt Sippar stammte, pflegen den Kult des Sin, Hammurabi errichtet ihm in seiner neuen Residenz Babylon 'einen Thron'.

Auch die Kontrakte der Zeit des Hammurabi und Samsuiluna wie der ungefähr gleichzeitigen Könige Nûr-Adad und Rîm-Sin von Larsa rufen in den Schwurformeln häufig Nanna an, bezeugen also die Blüte des Kultus von Ur (die bei *Straßmaier* gesammelten Kontrakte rufen an: Nannar oder Nannar und Šamaš oder Nannar und Šamaš und Marduk). Man sieht auch hier, wie die Kultgeschichte die politische Geschichte widerspiegelt. In der Periode der aus der Šamaš-Stadt Sippar stammenden, Babylon bevorzugenden '1. Dynastie von Babylon' tauchen in der Handelswelt Šamaš und Marduk neben Nannar als Schwurzeugen auf. Die Eigennamen dieser Zeit nennen Sin (XXX) und Šamaš gleich häufig.

In den Urkunden der Kassiten-Dynastie und der Dynastie von Paše tritt der Kult von Ur naturgemäß zurück. Kurigalzu nennt aber Nanna 'seinen König' und baut einen Tempel in Ur I R 5, nr. XXI.

Während einer der Eroberungen (durch die Kassiten oder Elamiten) ist der Tempel von Grund aus zerstört worden und sein Kult für eine Zeit verwaist gewesen. Wir besitzen einen Klagegesang, der das Unglück behandelt. Wie es scheint, ist das Lied später stereotyp als Tempelgebet in Unglückszeiten benutzt worden.

In der Bibliothek Asurbanipals befindet sich nämlich ein Gebet (K 3931), das die Zerstörung von Ur mit seinem Tempel beklagt. Die Statue des Ningal ist von Feinden verschleppt, der Tempel ist zerstört und verlassen. Bei der Gelegenheit erfahren wir die Namen einzelner Tempelteile. Der Text lautet (vgl. *Pinches, Babyl. and Oriental Record* 2, 60 ff.; *Perry* a. a. O. 40 ff.):

(Anfang abgebrochen.)

[..... .....] hat.
[.....des Weinens] enthält er sich [nicht]
[..... .....] glänzendes Fundament (?)
[.....] weint er.
Im Zorn des Herzens enthält er sich nicht des Weinens.
Er ruft sie laut an. Mit Wehklagen
wird er Tag und Nacht übersättigt.
Tag und Nacht wird er übersättigt. Mit Klagerufen wird (er übersättigt).
Er schreit. Tag und Nacht beruhigt er sich nicht.
Die große Herrin hat sich im feindlichen Land niedergelassen.
Gegen das glänzende E-gub-na hat man Böses (?) ersonnen (?)
Schmerzvoll blickt (?) er drein. Die Herrin besänftigt sich nicht.
Von dem Hause ist sein Inneres zu Wind, seine Seite zu Wind (geworden);
sein Inneres ist durch einen Sturmwind zerstört;
seine Front ist durch Verderben (zerstört).

Während ihr Priester ein Priester nicht (mehr) ist.

Ezizigarra.....ist.....zerstört,
.....seit alters, wer hat seine Zukunft bestimmt?
Ezida, die Grundfeste von Ur (ist zerstört, seit alters, wer usw.)
Ezida, die Grundfeste von Egišširgal (ist zerstört, seit alters, wer usw.)
Ur, ...Emutkurra (ist zerstört, seit alters, wer usw.)
Ekišširgal, das Nannar gehört, (ist zerstört, seit alters, wer usw.)
Im Himmel, auf Erden möge sie sich beruhigen;
.....im Himmel, auf Erden, sei wieder gut!
Vater Nannar,.....Herr von Ur,
Ningal.....Herrin von Egišširgal,
.....mögen sich beruhigen!
Der Himmel und die Erde, der Raum des Himmels und der Erde (mögen sich beruhigen!)
Uraš im großen Getreideort (möge sich beruhigen!)
En-ki und Nin-ki, En-ul und Nin-ul (mögen sich beruhigen!)
En-da-šurim-ma und Nin-da-surim-ma (mögen sich beruhigen!)
En-dul-azag-ga und Nin-dul-azag-ga (mögen sich beruhigen!)
En-ud-til-la und En-me-šur-ra (mögen sich beruhigen!)
Nin(?)-zi-an-na, die Herrin des Berges (möge sich beruhigen!)

Ein Gebet um Wiederherstellung der Grundfesten von Egišširgal.

Der Mondkult in Harran (= Carrhae).

Die Trümmer von Harran, am Tale der oberen Balich gelegen, jetzt zum Sandschak Urfa gehörig, liegen eine Tagereise südöstlich von Urfa-Edessa entfernt. Beschreibungen und Pläne der Trümmerfelder finden sich bei *Badger, The Nestorians* S. 341 ff.; *Sachau, Reise in Syrien und Mesopotamien* 1883, S. 211 ff. Eine Versuchsgrabung *Henry Layards* hat etliche vorassyrische Monumente zutage gefördert. Die zutage liegenden Trümmer gehen nur bis auf die assyrische Zeit zurück. Harran ist das mesopotamische Ur. Der Mondgott führt hier den besonderen Namen Bêl-Ḫarran (oft in Eigennamen), 'er bewohnt Harran' (ašib Ḫarrân wiederholt bei Šamaššumukîn), gelegentlich heißt er auch 'Gott von Harran' oder 'Gott Sin, Gott von Harran'. Die Bedeutung Harrans als Kultstadt ist uns für die ältere babylonische Zeit noch unbekannt. Wir dürfen aber annehmen, daß es als Kultmetrópole an Bedeutung den Kultstätten des eigentlichen Babylonien gleichstand. Wenn die jüdische Überlieferung Ur und Harran als die beiden Schauplätze der religiösen Hedschra Abrahams nennt (vgl. z. B. *Apostelgesch.* 7, 1), so wird das der Tatsache entsprechen, daß der Kult beider Städte identisch war. In den Zeiten der assyrischen Herrschaft rückt die Bedeutung des Kultes von Harran in das Licht der Geschichte.

Für die assyrischen Könige war mit dem Kult des Sin von Ḫarran die Übernahme der Königswürde über das Reichsgebiet von Mesopotamien verbunden, das nach *Winckler*s Entdeckung einst einen selbständigen Staat bildete (kiššati, d. h. Weltall, einer der kosmischen Namen, die den Einzelstaat bez. das Einzelreich als Welt im kleinen bezeichnen, bez. als Sitz der Weltherrschaft), der von den Babyloniern an die hethitischen Mitanni und von diesen an das Reich Assyrien überging. Wie der assyrische König durch die Zeremonie 'der Ergreifung der Hände des Bel-Marduk' im Tempel zu Babylon die Herrschaft über Babylonien 'von Gottes Gnaden' übernahm, so übernahm er durch einen Kultakt in Ḫarran die Herrschaft über das alte Reich kiššati. Näheres über die Zeremonie wissen wir nicht. Eine anschauliche Schilderung des Erscheinens des assyrischen Königs im Sin-Tempel von Ḫarran gibt der im Abschnitt 'der Mondgott als Orakelspender' Sp. 902 f. wiedergegebene Text. Die assyrische Bezeichnung des Sin als bel agê d. h. 'Herr der Königskrone' (vgl. Sp. 900) hängt vielleicht damit zusammen; das Wort agû würde dann die Krone, die der Mondgott trägt (s. Sp. 900) und die er verleiht, bedeuten.

Die assyrischen Könige bezeugen unter Voranstellung des Gottes Aššur das gleiche Pantheon wie die Babylonier; sie nennen dabei regelmäßig auch Sin und zwar regelmäßig vor Šamaš. (Es sind mir nur 2 Stellen bekannt, wo Šamaš vor Sin genannt wird; das kann auf Zufall beruhen.) Salmanassar II. (860—824) erneuerte den Mondtempel in Harran. Sargon rühmt sich, daß er alle Privilegien der reichsunmittelbaren Stadt wiederhergestellt habe: „Ich breitete meinen Schatten über die Stadt Harran und verkündete als Krieger des Anu und Dagan ihre Freiheit". In den Briefen dieser Zeit werden Sin und Ningal besonders oft um Segen angerufen. Sie lassen uns auch einen Blick in die Einzelheiten des Kultus von Harran tun. Der Assyrerkönig Asarhaddon befragt wiederholt (so auf seinem ägyptischen Feldzug) das Orakel in Harran. Asurbanipal erneuert den Tempel. Ebenso Nabonid, nachdem die Meder (Ummanmanda) ihn zerstört hatten. In seiner in Abu Habba gefundenen Inschrift schildert er die Schönheit des Tempels des Sin, 'der seit fernen Tagen einen Sitz der Herzensfreude in Harran besaß'. Er sagt, 'er habe Harran erneuert, daß sein Glanz gleich dem Neumond erstrahlt'. Bis in die römische (s. ob. Sp. 643, 22 ff.; vgl. auch Bd. II, Sp. 2723 u. 3127) und christliche Ära hat sich der Kult von Harran erhalten. Noch viele arabische Astronomen nennen sich Harranier. *Chwolson* hat 1856 die Nachrichten über die Weisheit der von ihm sogenannten Ssabier gesammelt, deren Hauptsitz Harran gewesen ist.

Über den Tempel in Harran s. noch den Text bei *Pognon, Inscr. sémit. de la Syrie, de la Mésopotamie et de la region de Mossoul* 1

pl. 12 ff.; S. 1 ff. Vgl. die Abbildungen 2—4 von den Münzen aus Harran.

Von Harran aus hat sich der Kult weit nach Syrien verbreitet. Die 1896 in Nerab bei Aleppo aufgefundenen Grabsteine (Louvre) sind für zwei Priester des Mondgottes errichtet; die Inschrift ist altaramäisch (vgl. *Jensen, Zeitschr. f. Assyr.* 11, 293 ff.). Auch ein Relief aus Sendschirli bezeugt für diesen syrischen Ort den Kultus des Ba'al-Harran.

Der Kult des Sin außerhalb von Ur und Harran.

Da jede babylonische große Kultstätte die Tendenz hatte, den Kosmos im kleinen und die Erscheinungen im Kosmos widerzuspiegeln (durch Kapellen im Haupttempel oder Throne), so wird auch der Kult des Mondgottes neben dem Kult des als summus deus verehrten Stadtgottes irgendwie hervorgetreten sein. II R 57, 56—79a nennt über 20 Kultstätten des Sin in verschiedenen Städten. Ausführlichere Mitteilungen finden sich an folgenden Stellen:

2—4) Harranische Stadtmünzen (nach *Chwolson, Die Ssabier* 1, 402).

1. In einem assyrischen Briefe wird 'die Tochter des Sin von Eridu' erwähnt (*Harper* 5, nr. 474, 3 f.). Der Kultgott von Eridu ist Ea. Werden beide als Emanationen der göttlichen 'Weisheit' identifiziert? Es ist merkwürdig, daß in den Hymnen einigemal (Sp. 910 ff.) der Mondgott Nudimmut genannt wird, ein Name, der sonst nur Ea von Eridu zukommt.

2. Einen Sin-Tempel in Babylon erbaute Sumu-abu, der Gründer der 1. Dynastie von Babylon. Eines der ersten Jahre seiner Regierung ist datiert als 'das Jahr, in dem er den Tempel E-mah des Nannar baute (*Cun. Texts* 6, 9), ein anderes Jahr wird nach dem Bau eines großen Zederntores am Tempel des Nannar genannt (*ib.* Zeile 8). Da die Herrschaft Sumu-abus nicht über den Süden reichte, kann nicht ein Tempel in Ur gemeint sein (*Combe* a. a. O. S. 75 gegen *Hommel, Grundriß* S. 337, Anm. 1).

Auf diesen Tempel bezieht sich wohl auch die bereits Sp. 888 erwähnte 'Errichtung eines Thrones für Nannar' in Babylon durch Hammurabi. Samsuiluna ließ für den gleichen Götterthron einen 'heiligen Stierkopf' anfertigen (*Cun. Texts* 6, 9).

Nebukadnezar II. rühmt sich ausdrücklich eines Tempelbaues für Nannar in Babylon (I R 55, col. 4, 27). Er hat denselben Namen wie der Tempel in Ur: Egišširgal ('Haus des großen Leuchters'). Vielleicht handelt es sich bei allen diesen Stellen um eine Kapelle in Esagila, wie sie bei Nabonid ausdrücklich bezeugt ist.

3. Im Tempel Ezida von Borsippa ist eine Sin-Kapelle durch Nebukadnezar II. bezeugt (I R 55, col. 4, 61 ff.). Sie lag 'an der Umfassungsmauer von Ezida'.

4. Auch in Kutha stand ein Heiligtum des Sin, s. Asurnasirpal 2, 135. Nach II R 50, 15 a b war hier der 'Tempel des Nanna' ein Zikkurat, ein Stufenturm (oder befand er sich oben auf dem Stufenturm?).

5. In Urkunden aus der Zeit des Dungi, des Königs von Ur, wird wiederholt datiert 'nach dem Jahre, in dem Nannar von Nippur seinen Einzug in seinen Tempel hielt', s. *Hilprecht, Old Bab. Inscr. from Nippur* 125, 10. Es wird sich hier um eine Kapelle im Inlil-Tempel handeln.

Der Mond als Zeitmesser.

Im Hymnus Sp. 913 heißt es, daß Sin 'Tag, Monat, Jahr bestimmt'. Gleichwohl ist innerhalb der babylonischen Kulturwelt keine Zeit nachweisbar und denkbar, in der nicht der Kalender lunisolar gewesen ist. Nur ein solcher Kalender ist praktisch brauchbar. Auch das altbabylonische Geschäftsjahr von 360 Tagen kann nur bewußte Abweichung vom rund 365¼ Jahr betragenden 'wissenschaftlichen' Kalenderjahr sein, s. *A. Jeremias, Das Alter der bab. Astronomie*, 2. Aufl., S. 58 ff. Die nächstkleineren Zeitabschnitte sind Monate von 30 Tagen, deren Zählung mit dem Neulicht des Mondes beginnt. Wie der Ausgleich mit der astronomischen Wirklichkeit geschah, wissen wir im einzelnen noch nicht. Die Praxis der Schaltperioden ist noch nicht erkannt. Nach dem Text Sp. 916 scheint der Tag des Verschwindens und der 30. Tag im Kultus besonders hervorgehoben worden zu sein neben dem Neumondtag und dem Vollmondtag, die Hauptfesttage gewesen sein müssen. Der 15. Tag heißt als Vollmondtag šapattu (Ruhetag auf der Hauptstation des Mondlaufs). *Gudea* (sumerischer Patesi von Lagasch, um 2450) sagt *Cyl.* B, 3, 5 ff.: „das Jahr verging, der Monat vollendete sich, das neue Jahr kam, der 'Monat des Tempels' kam heran; von diesem Monat der dritte Tag (begann) zu leuchten". Drei Tage ist der Mond verdunkelt. Der dritte Tag ist Neumondstag, der mit Jubel begrüßte Tag (arabisch Hillal, das israelitische Halleluja, hängt formal mit diesem Jubelgruß am Neumondstag zusammen). Im Babylonischen scheint Namrašit ('helleuchtender Aufgang') der besondere Name für den Neumond zu sein, und in dem Hymnus Sp. 910 f. sind wir geneigt, den Jubel über den Neumond zu erkennen. Die Erscheinung des Neumondes 'nach drei Tagen' hat eines der wichtigsten Motive des Erlösererwartungs-Mythus veranlaßt. Die

Einsetzung des Mondes als Zeitmesser wird im Schöpfungs-Epos Enuma eliš Taf. 5 folgendermaßen geschildert:

„den Mond ließ er (Marduk) aufleuchten, damit
er die Nacht erleuchte,
er bestimmte ihn als Nachtkörper, um die Tage zu bezeichnen:
monatsweise, unaufhörlich, aus der (dunklen) Mondscheibe geh heraus,
um am Beginn des Monats wieder aufzuleuchten im Lande,
strahle mit den Hörnern, zu bestimmen 6 Tage*),
am 7. Tage sei die Mondscheibe halb,
am 14. sollst du erreichen(?) die Hälfte allmonatlich.**)
Wenn die Sonne am Grunde des Himmels dich sieht,
..... leuchte hinter ihr.***)
[Am 21. Tage] nähere dich dem Wege der Sonne,
[am 27. bez. 28.[sollst du mit der Sonne zusammentreffen, mit ihr gleichstehen."†)

Von 'primitiven' Mythenmotiven kann man hier die 'Hörner' entdecken, vielleicht auch die Tarnkappe (s. Sp. 908), aber die Natursymbolik steht deutlich im Dienste eines gelehrten kosmischen Systems.

Die Erscheinung des Neumondes als Mondbarke schildert das Schöpfungsfragment, das in folgendem mitgeteilt ist.

In einem bei *King, The Seven Tablets* 2, pl. XLIX veröffentlichten Fragment, das sumerisch geschrieben und mit einer assyrischen freien Übertragung und einer Worterklärung verbunden ist, heißt es: „Als Anu, Inlil, Ea, die großen Götter, in ihren treuen Beschlüssen und in ihren großen Bestimmungen die 'Barke' (MA-GUR s. Sp. 907) des Sin festgesetzt hatten, leuchtete der Neumond auf, der Monat war geschaffen; und als sie die Orakel Himmels und der Erde festgesetzt hatten, ließen sie die Barke des Himmels leuchten und ließen sie mit Glanz mitten am Himmel dahin ziehen."

In einem Texte der Bibliothek Asurbanipals wurden die Mondphasen in mythologischer Symbolik beschrieben (K 7192, *Thompson, Reports of the Magician and Astrologers* nr. 25): die Mondsonnen sind 'gleichmäßig erleuchtet', 'gleichmäßig verdunkelt', der Mond gleicht 'einem Kriegsbogen', einer 'Barke' usw. (s. Sp. 906f.). Für die Symbolik des Kalendermythus kommen ferner in Betracht die 18jährigen Mondfinsternisperioden, die in Babylonien früh beobachtet wurden. Die Beobachtung der Verschlingung des Mondes durch die finstere Macht im monatlichen Lauf und bei der periodischen Verfinsterung kann an sich ebenfalls mit dem 'Völkergedanken' erklärt werden. Aber in Babylonien bildet die Finsternis-Mythologie ein Glied des mythologischen Systems.

*) Am 7. Tage ist Halbmond, da sind die Hörner verschwunden.

**) Vollmond, die Hälfte des monatlichen Laufes, babylonisch šapattu.

***) Von Vollmond an steht die Sonne unter dem Horizont, wenn der Mond aufgeht, beleuchtet also seine rückwärtige Seite.

†) Der Mond verschwindet in der Sonne, er wird Schwarzmond.

Die Benennung der Knoten (Schnittpunkte der Mond- und Sonnenbahn) als Drachenkopf und Drachenschwanz und des Zyklus als Drachenmonate, die auf dem Wege mittelalterlicher Astrologie aus dem Orient auf uns gekommen sind, dürfen als Zeugen dieser alten orientalischen Kalendermythologie gelten. Von einer Mondfinsternis handelt der Sp. 902 mitgeteilte Orakeltext. Der vielbesprochene Text (Sp. 39 f.), der den Kampf und Sieg des Frühjahrsmondes schildert und sicher aus altbabylonischer Zeit stammt (Abschrift in der Bibliothek Asurbanipals), zeigt übrigens, daß die Babylonier den Zusammenhang der Mondphasen mit dem Lichte der Sonne kannten. Vgl. meinen Aufsatz *System im Mythos* im *Memnon* 1912, Heft 1. Die schwarze Scheibe, die sich vor die helle Scheibe zu schieben scheint, wird mythologisch als Drache angesehen, der den Mond verschlingt, dasselbe gilt von den Mondfinsternissen, die als Szenen des Drachenkampfes angesehen werden. Die Neumondsichel ist in der Symbolik des Mythus übrigens das Sichelschwert, das die Drachenkämpfer tragen, vgl. die stilisierte Waffe des Königs Abb. 6); s. weiter über den Drachenkampf Sp. 898 ff. u. 901.

Der Rundgang des Mondes um den Himmel vollzieht sich in $27\frac{1}{3}$ Tagen, das ergibt die Vorstellung von 27 bez. 28 Mondstationen. Es ist bisher noch nicht gelungen, die babylonischen Mondstationen urkundlich in Babylonien nachzuweisen. Daß sie wissenschaftlich und demgemäß auch für die mythologische Symbolik vorhanden waren, steht außer Zweifel.

Für die Symbolik des Kalendermythus ist von besonderer Bedeutung:

1. Das Zusammentreffen des Mond-Neulichtes mit dem Siege der Sonne über den Winter (Wasserregion).

2. Das Zusammentreffen des Vollmondes (Höhepunkt des Mondlaufes) mit dem Siegespunkt der Sonne in der Tagesgleiche (Termin des Passah-Festes und danach Ostertermin).

3. Das Zusammentreffen des Vollmondes (Höhepunkt des Mondlaufes) mit dem Höhepunkt des Sonnenlaufes in der Sommersonnenwende (Johannistag), s. Sp. 89 f.

Zu klarer Verdeutlichung der mit dem Mondlauf zusammenhängenden naturmythologischen Motive diene die Zeichnung Abb. 5.

Der Mond als Vater der Götter.

In der Mythologisierung der babylonischen Theologie entsprechen die Kreislauferscheinungen der Himmelskörper den Raumerscheinungen des Kosmos. Der kosmischen Trias Anu, Inlil, Ea (Himmel, Erde, Ozean) entspricht die Kreislauf-Trias Sin, Schamasch, Ištar (vgl. Artikel Schamasch Sp. 35 f.). Wie Anu in der kosmischen Theologie, so ist Sin in der Kreislauf-Theologie 'Vater der Götter'. (IV. *Rawlinson* 9 Sp. 911: 'Vater, Erzeuger der Götter und Menschen'.) In einem Sin-Hymnus (Sp. 913) heißt es: er erhielt die Anu-Herrschaft, ein andermal (Sp. 916 Z. 16) heißt er 'Anu der Götter'. Als 'barmherziger Vater' wird Sin in dem großen Hymnus (Sp. 911 ff.) gepriesen.

Die mit Ab zusammengesetzten theophoren Namen, wie der biblische Ab-ram mit dem entsprechenden Äquivalent, beziehen sich auf den Mond; 'der Vater ist erhaben' usw.

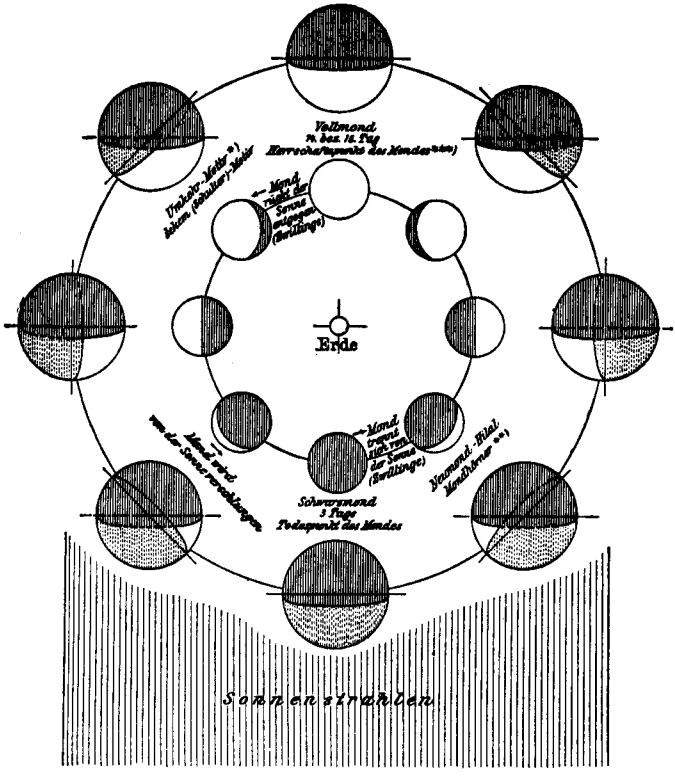
Der Mond als Gestirn der Oberwelt, des Lebens, des Wachstums.

Die Naturbeobachtung des Mondes zeigt die Erscheinung, daß immer von neuem aus dem Leben (Weißmond) der Tod und aus dem Tode (Schwarzmond) das Leben hervorgeht. Der Mond nimmt ab und stirbt, ergänzt sich gleichsam selbst von neuem und wächst. Ein babylonischer Beschwörungshymnus (Sp. 911 ff.) nennt den Mond inbu ša ina rammanišu ibbanû u šîḫa, 'die Frucht, die sich aus sich selbst heraus erzeugt und wächst'. Er ist gleichsam 'der Mutterleib, der alles gebiert' (Sp. 912). IV R 33, 14a; III R 52, 54b heißt er als 'Herr des Monats' inbu 'Frucht'. Mit dieser Beobachtung, die den Mond als wachsende Frucht ansieht, hängt es zusammen, daß man mit dem Monde das Wachstum der Pflanzen und das Gedeihen der Herde in Zusammenhang bringt (Sp. 912, vgl. auch Bd. 2, Sp. 3152 ff.). Man braucht dabei nicht an Kausalitätszusammenhang zu denken, es handelt sich vielmehr um einen Analogie-Mythus.*)

Mit der Beobachtung des Mondes, insbesondere des wachsenden, gleichsam aus dem Tode erstehenden Neumondes verbinden sich mythische Reflexionen. Samsu-iluna, ein König der ersten babylonischen Dynastie (*King, Letters* 3, 204) bittet, 'die Götter möchten ihm Leben schenken, das sich gleich Sin jeden Monat erneuert'. Eigennamen lauten: Sin-lišir, Sin-mušlešir, Sin-šum-lišir, Sin-zerlišir; Sin soll dem Familiennamen, der Nachkommenschaft, dem Kinde selbst Gedeihen geben. Der Tempelturm von Ur II R 50, 18a heißt E-SU-GAN-UL-UL und bedeutet 'Gedeihen für Haus und Feld'. Man erinnert sich, daß in der israelitischen Volksreligion, also in babylonischem Kulturgebiet, der zunehmende Mond als Amulett den Kamelen und den Frauen angehängt wird, *Richt.* 8, 21—26, *Jer.* 8, 20, vgl. *A. Jeremias, Das Alte Testament* S. 477.**) Der 'Aberglaube', der Hochzeitstermin, Haarschneiden usw. vom zunehmenden Monde abhängig macht, findet hier seine Erklärung.***)

Aber auch hier kann man auf babylonischem Gebiet nicht oder nicht mehr von primitivem Mythus reden. Vielmehr ist die Lebenserscheinung des Mondes in einen tiefsinnigen Zusammenhang gebracht, sie ist Teil eines Systems.

Der Mond trägt nach einem bevorzugten System babylonischer Lehre kosmisch geredet Oberweltscharakter, kalendarisch geredet Lebenscharakter; die Sonne im Gegensatz dazu Unterwelts-, Todescharakter. Ein Blick auf Abb. 5 wird das illustrieren. Wenn der Mond auf seinem Herrschaftspunkte steht (Vollmond in der Wintersonnenwende), steht die Sonne in Opposition in ihrem Tiefpunkte (vgl. aus babylonischem Kulturgebiet *Deut.* 33, 13 und *Winckler, Forsch.* 3, 306 ff., wo Sonne und Kulmination des Mondes Gegensätze sind wie Tehom und Himmel). Der abnehmende, der



5) Der Mondlauf und seine mythologischen Motive (nach *A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*[2] S. 33 Abb. 15).

*) Auf dem gleichen Analogieschluß ruht auch vielleicht die Verbindung der Mondphasen mit Ebbe und Flut, wie sie nach dem Hymnus Sp. 911 bereits für Babylonien nachweisbar ist.

**) Ebenso bei den Griechen und Römern; s. *Roscher, Selene u. Verw.* S. 72, *Nachträge* dazu S. 29 u. oben Bd. 2, 3156.

***) Vgl. auch *Roscher, Selene* S. 63 f., *Nachträge* dazu S. 27.

Sonne (Unterwelt) entgegengehende, von ihr schließlich verschlungene Mond (Abb. 5) gibt die Motive für Mythen vom Hinabsteigen in die Unterwelt, der zunehmende, von der Sonne sich entfernende Mond gibt die Motive für Kalendermythen vom neugeborenen, sieghaften Helden. Dieser kosmische Mythus wird aber auch auf die Sonne übertragen. Die Wintersonnenwende entspricht dem Neumond als Siegespunkt. Die Sonne ist unbesiegt geblieben wie der mit dem Sichelschwert (Sp. 894) erscheinende Neumond (dies solis invicti). Beide Kreislauferscheinungen sind verbunden in dem Mythus von Sonne und Mond als Dioskuren (Sp. 909 f.), von Sonne und Mond als Hochzeit feiernde Gestalten (ἱερὸς γάμος)*) beim Zusammentreffen auf dem Höhepunkt des Vollmondes in der Sommersonnenwende (Johannistag, Hochzeit zwischen Himmel und Erde), die zugleich für einen von beiden (s. Art. Tammuz) den kritischen Todespunkt bedeutet. Abb. 30 zeigt Sonne und Mond auf dem Gipfel des Tierkreises nach einer ägyptischen Darstellung. Abb. 26 zeigt ein Amulet aus dem islamischen Kulturkreis. Die Hand ist die Hand der Fatme, die Venus symbolisierend (vgl. auch Abb. 25).

Sin als Herr des neuen Weltzeitalters.

Die altorientalische Geschichtsauffassung sieht in dem irdischen Geschehen ein Abbild des in Zyklen sich vollziehenden himmlischen Geschehens. Diese Betrachtungsweise hat im Laufe der Jahrtausende feste Schemata entwickelt, die das irdische Geschehen im Rahmen von Weltzeitaltern sich abspielen läßt. Der Beginn eines neuen Weltzeitalters wird ausgestattet mit mythologischen Motiven, die der Erscheinung der großen Himmelskörper entsprechen, die den Weg am Himmel im Kreislauf vollziehen. Die geschichtliche Persönlichkeit, die den neuen Anfang darstellen soll, wird mit den mythischen Symbolen der betreffenden Himmelserscheinung ausgestattet. Die Züge des Mythus werden dem mythologischen Mondzyklus oder dem Sonnenzyklus**) oder, da die beiden Hauptgestirne als 'Zwillinge' (Sp. 909 f.) angesehen werden, dem lunisolaren Zyklus entnommen (Dioskuren-Mythus als Dynastiengründer-Legende). Die Erscheinungen des Mondes, der jeden Monat das Schauspiel des Kreislaufs bietet, der gleichsam 'die Frucht ist, die sich aus sich selbst erzeugt und wächst' (Sp. 895), gaben besondern Anlaß zur Mythenbildung auf diesem Gebiete. Von den Spuren der speziell mit den Motiven des Mondmythus hantierenden Zyklenlehre seien die folgenden notiert.

Sargon sagt in seiner Prunkinschrift vom König von Meluḫḫa, seine Väter hätten seit fernen Tagen, dem Äon (d. h. wohl seit dem Beginn des Äons) des Nannar (adî Nannar), keinen Tribut mehr an ihn geschickt. Aus andern Angaben wissen wir, daß Sargon nicht den Nisan, sondern den vorvorhergehenden Monat Siwan, der dem Mond als dem 'Herrn der Geschicke' (bel purusê) geheiligt war, als Jahresanfang annimmt. In einer seiner Inschriften aber sagt er, daß 350 Fürsten vor ihm regiert hätten. Die Zahl 350 aber ist die Zyklenzahl des Mondes (70×5, d. i. 350 und 4 Ergänzungstage), wie 360 die Zyklenzahl der Sonne ist (72×5, d. i. 360 und 5 Ergänzungstage). Sargon will sagen, daß ein Mond-Äon abgelaufen ist, und mit ihm, dem 2. großen Sargon, ein neuer Äon beginnt. Seine Astrologen rechnen also bei der mythischen Umrankung ihres Herrschers mit den Motiven des Mondzyklus.

Dem Charakter des Mondes als des Herrn des neuen Zeitalters entspricht es, wenn Nabonid in seiner Ḥarran-Inschrift ihn nennt 'König von Himmel und Erde, ohne den eine Stadt und ein Land nicht begründet werden kann', wenn der Hymnus ihn als 'Schöpfer des Landes und Tempelgründer' preist, wenn er der Gott der Grundsteinlegung und des Mauerbauens ist und wenn die Grundsteinlegungen für Stadt und Tempel in den Siwan, den Monat des Sin, verlegt werden. Das Wort für den Backstein lebêna ist ein Wort für den Mond (*Winckler, Ex oriente lux* 2, 45).

Wenn bei *Berosus* der Anfang der Sintflut auf den Vollmondstag des Siwan verlegt wird, so ist das wohl einer Mondzyklenrechnung zuzuschreiben, die den Vollmond als Todespunkt im Mondzyklus (s. Abb. 5), den Vollmond in der Sommersonnenwende als Todespunkt im Jahreszyklus und demgemäß auch den Vollmond als Todespunkt im Weltenzyklus ansieht; denn die kleinen Zyklen spiegeln die großen wider.

Ob der Mythus von der Aussetzung des neugeborenen zukünftigen Weltenherrn im Schiff innerhalb der babylonischen Kulturmythologie (z. B. im Sargon-Geburtsmythus) aus Mondmotiven oder Sonnenmotiven zu erklären ist, ist nicht sicher zu sagen. Der ausgesetzte und von der finstern Macht verfolgte Knabe kann Sonnenheros sein (ein klassisches Beispiel bietet die Ausgestaltung der eschatologischen Christusgestalt *Apok. Joh.* 12), er kann auch Mondheros sein. Keinesfalls handelt es sich innerhalb des babylonischen Kulturgebietes hierbei um primitiven Mythus, der kraft der Völkeridee ohne weiteres vom Monde, der in den tropischen Gegenden als Neumond horizontal steht und einer Schwinge oder einem Kahne gleicht, abgelesen wird. Der Aussetzungsmythus ist hier ein Glied in einer kunstvollen Motivenkette, hinter der eine ausgebildete Erlösererwartungslehre steht, die im Laufe der Zyklen den Retter erwartet.

Der Mond im Kampfe mit dem Drachen.

Als finstere Mächte (Drachen), die den Mond verschlingen, erscheinen im Kalendermythus:

1. Die 7 bösen Geister, die den Frühjahrsneumond bedrängen und von der Frühlingssonne (Marduk) besiegt werden. Sie werden als die Äquinoktialstürme gedeutet (Sp. 39 ff.,

*) Vgl. *Roscher, Selene* S. 75 ff. Den Sp. 534 erhobenen Widerspruch nehme ich zurück.

**) Die finstere Macht, die das Kommen der neuen Zeit aufhält, entspricht dann entweder dem Schwarzmond oder der Winterhälfte des Jahres (Regenzeit, Wasserdrache); der Bringer der neuen Zeit trägt Mond- oder Sonnencharakter.

wo der hierher gehörige Text wiedergegeben und besprochen wurde.)

2. Die Sonne als Unterweltsmacht, die den Mond allmonatlich verschlingt und 3 Tage gefangen hält (Schwarzmond). Mit dem Sichelschwert (Sp. 894) erscheint der Neumond als Sieger. Das Sichelschwert erscheint deshalb als mythische Waffe (vgl. Sp. 901).

3. Die schwarze Scheibe, die sich verschlingend vor den Mond schiebt. Aus IV R 5 (Sp. 39 ff.) ging hervor, daß die babylonischen Gelehrten wußten, daß die Verfinsterung mit der Sonne zusammenhängt (vgl. Sp. 894).

4. Die Verfinsterung des Monats innerhalb der Finsternisperiode (Drachenmonat, Drachenschwanz, Drachenkopf) Sp. 894. Der Sp. 915 f. Text K 155 behandelt eine Mondfinsternis und die damit verbundenen Schreckenszeichen. Die Orakel werden dabei beim Monde selbst eingeholt.

Ein episches Fragment (*Cun. T.* 13, 33 f.) in zwei babylonischen Rezensionen vorliegend, berichtet von einem kosmischen Kampf, bei dem die böse Macht als 'Labbu' erscheint. Während in dem kosmischen Mythus IV R 5 f. (Sp. 39 ff.) der Mond passiv ist und befreit wird, scheint er hier den Kampf und Sieg zu veranlassen. Daß er sonst selbst als Drachenkämpfer gilt, beweist ja das Attribut des Sichelschwertes. Der meteorologischen Deutung des Mythus durch *Hrozný, Mittlg. d. Vorderas. Ges.* 1903, 264 ff. kann ich mich nicht anschließen, wage aber andererseits auch nicht eine bestimmte Deutung vorzuschlagen.

Der Text lautet:

Vorderseite.

Es seufzten die Städte, die Menschen .....
es klagten die Menschen [.....]
auf ihr Wehgeschrei .... nicht .....
auf ihr Gebrüll .... nicht .....
Wer ist muš[gallu]?
Ist tâmtu (das Meer) der muš[gallu]?
Inlil zeichnete am Himmel [das Bild des Labbu]
50 Meilen seine Länge, 1 Meile [sein Kopf],
½ Gar sein Mund 1 Gar .....,
5 Gar weit [...] er einen Vogel [.....]
im Wasser 9 Ellen schleppt er .....,
(und) richtet empor seinen Schwanz .....
Alle Götter des Himmels .....
im Himmel beugen sich die Götter vor [Sin?]
und um sissiktu des Sin .... sie eilends.
„Wer wird hingehen und den Labbu [töten],
das weite Land erretten ....
und die Königsherrschaft ausüben .....?"
„Gehe hin, Tišpak (Ninib), töte den Labbu,
errette das weite Land .....
und übe die Königsherrschaft aus .....!"
„Du hast mich geschickt, o Herr, das Geschöpf (?) des Flusses .....,
ich kenne nicht .... des Labbu
. . . . . .
. . . . . .

Rückseite.

.... tut seinen Mund auf und [spricht] zu .....,
„Laß Wolken heraufsteigen .... den Sturmwind,
.... dein Lebenssiegel vor dein Gesicht
spanne den Bogen und töte den Labbu
Und er ließ Wolken heraufsteigen .... den Sturmwind,
.... sein Lebenssiegel vors Gesicht,
.... und tötete den Labbu.
3 Jahre 3 Monate Tag und [Nacht]
fließt dahin das Blut des Labbu ....

Der Mond als Königsideal.

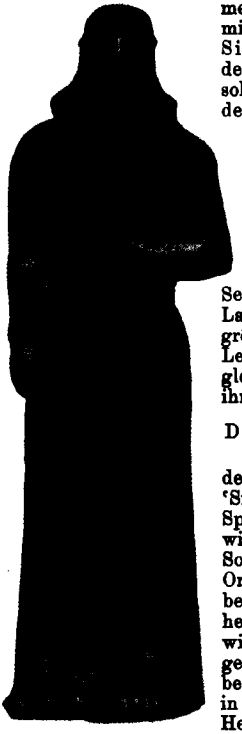
Der Gedanke von der Göttlichkeit des Königs findet sich in Babylonien seit der ältesten Zeit in Urkunden. Der Etana-Mythus erzählt, wie für den Idealkönig, den die Götter unter den Menschen suchen, im Himmel Anus die Insignien bereit liegen: Königsbinde, Königskrone und Zepter aus Lazur-Stein und Hirtenstab 'lagen vor Anu im Himmel'. Die Vergöttlichung des Königs entspricht dem die altorientalische Welt beherrschenden Gedanken von der prästabilierten Harmonie: alles irdische Geschehen ist Abbild himmlischen Geschehens.

Als himmlisches Urbild des Königs kann an sich jede Gottheit gelten. Bevorzugt sind die Gottheiten, die das göttliche Walten im Kampf gegen die finstere Macht und im siegreichen Hervorbringen der neuen Zeit darstellen (Marduk, Ninib, Ramman usw.). Wo der Sonnenkult hervorgehoben wird, ist der König Inkarnation der Sonne (s. Art. Schamasch Sp. 551 ff.). Wo der Mondkult hervorgehoben wird, wird die Erscheinung des Königs mit dem Monde verglichen. In dem Sp. 915 wiedergegebenen Text bekleidet sich der Mond mit den königlichen Attributen, mit Linnengewand und Krone, nachdem er seinen Thron am Himmel aufgerichtet hat. Die mythologischen Motive, die den Mond als immer von neuem sich verjüngende Erscheinung, ferner als Freund und Vater, aber auch als Drachenkämpfer darstellen, boten die Anknüpfung. IV R 5, 37 ff. c heißt es: „der König, der Sohn seines Gottes, strahlte über dem Leben des Landes, gleich dem Lichte des Landes". IV R² 5, 41 c: „der König ist leuchtend wie der Neumond und sein Haupt ist mit Glanz bedeckt". Sp. 896 fanden wir den Wunsch eines Königs, daß sich sein Leben erneuern möchte gleich dem Monde. Agumkakrime V R 33, col. 3 bittet, daß Sin den Samen seines Königreichs in Ewigkeit erneuern möge. Der Mond trägt eine Krone (bel agê). Sie gilt vielleicht als himmlischer Prototyp der irdischen Königskrone (Sp. 890). Ein Tor von Babylon heißt: Sin mukîn agê šarrutišu, 'Sin trägt die Krone seiner Königsherrschaft'. Nach den Sp. 912 ff. wiedergegebenen babylonischen Hymnen verleiht er Königtum und Zepter. Vielleicht ist auch die Sitte, den Bart des Königs blau zu färben, als Nachahmung des Mondgottes zu erklären, der 'lasurfarbenen Bart' trägt (Blaubart). Hammurabi sagt auf einer bilinguen Statue (*Cun. Texts* 21, 40), Sin habe ihn mit den königlichen Insignien bekleidet. Auch die Rolle des Königs als Retter von den finstern Mächten konnte ihre Motive den Monderscheinungen entnehmen. Einige Könige z. B. Asurbanipal, tragen als

Waffe das Sichelschwert, s. Abb. 6, zum Sichelschwert s. Sp. 894 und unten Z. 14 und Sp. 902, 36 ff., 906.

Zu Sin als dem Verleiher des Königtums in Harran s. Sp. 889 f.

Wenn aber Sin das Königtum verleiht, so kann er auch dem Frevler die Herrschaft nehmen. In einer charakteristischen Fluchformel heißt es von dem sonst immer als gütig aufgefaßten Mondgott *Cod. Hamm.* 27, 41 ff.:



6) Statue des assyr. Königs Asurnasirpal mit der Sichelwaffe (nach *British Museum Nimroud Gallery* nr. 39. *A Guide to the Babylon and Assyrian Antiquities* pl. I).

„Sin, der Herr des Himmels, der Vater, der mich erzeugte, dessen Sichelschwert unter den Göttern aufleuchtet, soll ihm (dem Zerstörer der Inschrift) Krone und Königsthron entziehen, schwere Schuld, großes Vergehen, das nicht von ihm weicht, soll er ihm auflegen; Tage, Monate und Jahre seiner Regierung vollende er in Seufzen und Tränen, die Last der Herrschaft vergrößere er ihm, ein Leben, das dem Tode gleiche, bestimme er ihm als Geschick.“*)

Der Mond als Arzt.

Wiederholt findet sich der Eigenname: Sinasû ‘Sin ist Arzt’. In dem Sp. 903 erwähnten Briefe wird für den kranken Sohn Asarhaddons das Orakel des Sin in Harran befragt. Als die Gottheit, unter deren Einwirkung die Pflanzen gedeihen, wird ihm auch besondere Kraft für die in dem Briefe erwähnten Heilkräuter zugeschrieben worden sein.**) Auch hier ist der Mond Lebensgestirn im Gegensatz zur Sonne, die den Tod bedeutet. In assyrischen medizinischen Texten, die heilkräftige Pflanzen nennen (*Cun. Texts* 14), findet sich wiederholt die Angabe: „die die Sonne nicht gesehen hat“. Die Sonne ist todbringend. Ihr dürfen die Heilkräuter beim Trocknen nicht ausgesetzt werden. Auf dem Wege kabbalistischer Tradition ist diese Vorstellung in die mittelalterliche Medizin eingedrungen und übt noch heute bei Behandlung der Heilkräuter unbewußt ihre Wirkung aus. Die Kräuter werden bei Mondschein geschnitten und im Schatten getrocknet.

Umgekehrt ist der Mond auch der Erreger von Krankheiten.*) Wahrscheinlich kannte man die Wirkungen des Mondstiches, wie der Dichter von *Ps.* 121, 6 (‘daß dich des Tages die Sonne nicht steche, noch der Mond des Nachts’) und die Mondsucht. Insbesondere wird das Fieber mit dem Monde in Zusammenhang gebracht. Die Fluchformel *Maqlû* 8, 100 ff. wünscht dem Feind, daß sein Körper durch Sin in Feuer und Wasser geworfen wird. Man erinnert sich dabei an die Schilderung der Krankheit des mondkranken Knaben *Matth.* 17: *πολλάκις πίπτει εἰς τὸ πῦρ καὶ εἰς τὸ ὕδωρ.* Vielleicht hängt die Aussage IV R 9 (Sp. 912 Z. 41) damit zusammen: Sin tameḫ girri u mê, ‘der Feuer und Wasser hält’.

Nach den Fluchformeln der Grenzsteine scheint man dem Monde auch Aussatz zuzuschreiben. Sin wird hier wiederholt gebeten, den Frevler mit Aussatz wie mit einem Gewande zu umhüllen.

Der Mondgott als Orakelspender.

Als Orakelgott heißt Sin bêl purusê, ‘Herr der Entscheidung’. In den Beschwörungsgebeten (z. B. Sp. 915) erteilt er, den Göttern selbst Orakel, z. B. bei Zeichen und Wundern, die sich bei Mondfinsternissen ergeben. Die Nacht der Mondfinsternis ist nach diesem Text besondere Orakelzeit. Schon in einem Texte der Hammurabi-Dynastie (Abišu, *Cun. Texts* 8, 1) wird er als Herr der Orakel genannt und es werden ihm goldene und silberne ŠU-NIR (šurinnu)**) geweiht, worunter wohl Bilder der Mondsichel zu verstehen sind. In dem Text K 2701 a (*Winckler, Keilschrifttexte* 2) berichtet ein Hofbeamter Asurbanipals:

„Als der Vater des Königs, meines Herrn, nach Ägypten zog (Asarhaddon), saß im kaan-ni von Harran, dem Tempel aus Zedernholz, Sin auf einem .... gesenkten Hauptes, mit zwei Königstiaren auf dem Haupte, Nusku wartete ihm auf; da trat der Vater des Königs, meines Herrn, ein; Sin erhob das Haupt und sprach: ‘Zieh hin, so wirst du Länder erobern’. Er zog hin und eroberte Ägypten.“

Wie es scheint, erwartete man das Orakel in Traumvisionen (vgl. die Traumorakel der lakonischen Mondgöttin Pasiphae; s. d. u. ob. Bd. 2, Sp. 3123 f.). In dem Beschwörungsgebet heißt es: „den Sohn lässest du ein Gesicht der Nacht sehen“. In Asurbanipals *Annalen* (13, 118. 127) wird einmal erzählt, der Priester habe nachts auf der Mondscheibe gelesen, was Nebo (der Schreiber der Gottheit, s. Art. Nebo) als göttliches Orakel darauf schrieb. Vielleicht hängt es damit zusammen, daß Sin oft mit Zakar, dem Traumgott, zusammen genannt wird, z. B. Sp. 904 und Sp. 916

*) Vgl. damit ähnliche Flüche auf den pisidischen Inschriften: *Roscher, Selene* S. 12 f.

**) In den medizinischen Texten (*Küchler, Beitr. zur ass.-bab. Medizin*) wird eine ‘Pflanze des Herzens’ erwähnt, die ‘das Herz des Sin hinter den Wolken erfaßt’, aber auch ‘das Herz des Šamaš’ usw.

*) Vgl. *Roscher, Selene* S. 67 ff., *Nachtr.* S. 27 f. ob. Bd. 2, Sp. 3154 ff.

**) *Gudea Cyl.* A. 14, 27 widmet der Innina entsprechende Symbole; šurinnu des Sin wird auch in einer Privaturkunde der 1. Dynastie erwähnt, s. *Meißner, Altbab. Privaturkunden* 105, 6.

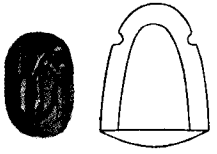
(letzte Zeilen des Hymnus). In einem assyrischen Briefe (*Behrens, Assyr.-bab. Briefe* S. 17 f.), der sich auf die Heilung eines kränklichen Sohnes Asarhaddons bezieht, wird der Rat gegeben: am 16. Elul soll ein Opfer vor Sin zugerichtet werden und dabei Räucherwerk für Zakar,

7 a—c) Altor. Siegel (nach *Coll. de Clercq* 2 pl. 7, 30bis). Das kleine ovale Bild stellt die Gottheit im Monde (Aschenlicht bei Neumond) dar.

den Traumgott, zu Häupten des Bettes aufgestellt werden. Man holte das Orakel also vielleicht in einer Art Haschisch-Zustand in Mondnächten ein (vgl. Art. Pasiphae).

Riten des Sin-Kultes.

Leider sind wir über die Riten noch sehr wenig unterrichtet. Es fehlen uns hier, wie fast bei allen babylonischen Städten, die Tempelarchive, deren Auffindung künftigen Ausgrabungen vorbehalten ist.



8 a b) Babylonisches Siegel (nach *Coll. de Clercq* 1 pl. 41). Die Gottheit auf dem Neumond stehend.

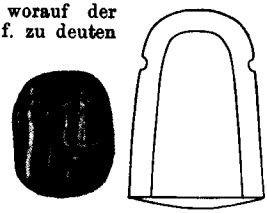
Von einem kultischen Feste für den Mondgott von Harran (unter dem Namen Sin) haben wir aus assyrischer Zeit Kunde durch zwei Briefe (*Harper, Assyr. letters* 2, 134; 7, 667; s. *Winckler, Forschungen* 2, 305 f.; *Behrens, Assyr.-babyl. Briefe* 21 f.). In dem erstgenannten Briefe aus Harran wird dem König gemeldet, daß das Sin-Fest rite vollzogen wurde. Der Statthalter meldet, daß das Fest am 17. Tage (welches Monats? jedes Monats?) gefeiert und daß die Opfer für den König vorschriftsmäßig dargebracht wurden. Bei dem Fest, das auch in dem andern Briefe geschildert wird, findet der feierliche 'Auszug' des Gottes auf dem Räderkarren aus seinem Tempel nach der Festhalle statt. Dabei wurden Opfer gebracht und die Kleider des Königs geweiht (vgl. hierzu auch *Harper* 7, 667 bei *Behrens* a. a. O. S. 34 f.). Der eine der Briefe schließt: „Sin, sobald er seinen Tempel wieder betreten, hat sich in Wohlbefinden in seiner Wohnung niedergelassen und entbietet dem König, meinem Herrn, seinen Gruß."

Außer diesem 17. Tage wird in dem Hymnus Sp. 916 der 30. Monatstag als Festtag des Sin angegeben.

Das Erscheinen des Neumondes wurde mit Jubel begrüßt, worauf der Hymnus Sp. 910 f. zu deuten scheint.

Nachtopfer an den Mond erwähnt der Text Sp. 916.

In den Ritualtexten der Beschwörer (*Zimmern, Beitr.* 138ff.) werden dem Sin mit andern Göttern zugleich Opfer von Milch und Wein gebracht.



9 a b) Die Gottheit auf dem Neumond stehend (nach *Coll. de Clercq* 2, pl. 2, 30).

Unter den in Sippar gefundenen Texten (*Scheil, Une saison de fouilles à Sippara, Mémoires de l'Institut français d'Archéologie* 1, nr. 18) findet sich ein Ritualtext auf Šamaš-šumukîn überschrieben, der sich auf den Mondgott bezieht, speziell auf den Neumond. Der König bringt dem Sin ein Trankopfer dar in der Nacht und hat zu dem Zweck einen Rauschtrank bereitet. Er ruft den Mondgott unter Niederwerfung des Antlitzes an, weil ihm sein Gott und seine Göttin seit lange zürnen. Dabei bittet er, er möge ihm Zakar, den Traumgott, schicken (der hier ausdrücklich als Bote Sins bezeichnet wird), der ihm Sündenvergebung verkünde. Am Schluß sind die rituellen Erfordernisse aufgezählt; Holz von der Tamariske, 12 Maß Weizen, 12 Maß Datteln; eine Mischung von Tamariske,

10) Siegelzylinder (nach *A. Furtwangler, Die antiken Gemmen* 1, Taf. 1, 13).

Butter, Dattelwein; für Zaḳar an das Kopfende des Bettes Zypressen.

Religionsgeschichtlich sehr wichtig scheint mir die Erwähnung des Rauschtrank-Opfers an Sin Sp. 904. Es ist die erste Spur einer Verbindungslinie des babylonischen Kultus mit dem Haoma der Eranier und Soma der Inder. Daß dieser kultische Trank mit Mondkult zusammenhängt, ist sicher. Die Verbindung mit vorderasiatischem Kultus ist ebenfalls längst vermutet worden.

11) Der Mann im Monde (Aschenlicht d. Neumondes, nach *C. I. Sem.* 2 Tab. 6 nr. 96).

Eine merkwürdige Voraussetzung bietet eine der Fluchformeln aus dem 8. Jahrhundert (*Johns, Deeds* 436, obv. 7 f. vgl. nr. 310, 474, 632), nach welcher der, der den Vertrag bricht, seinen Sohn auf dem Altar des Sin oder seine Tochter auf dem Altar des Bêtit-ṣeri verbrennen soll. *Combe* a. a. O. sagt mit Recht, daß das zwar eine stereotype Formel sei, die praktisch nicht wirksam zu sein brauchte, die aber doch eine Erinnerung an Menschenopfer enthalten könnte.

12) Kosmischer Drachenkampf; oben Sonnenscheibe, Siegelzylinder, in der Mitte Neumond mit personifiziertem Schwarzmond (Mann im Monde?) (nach *Lajard, Culte de Mithra* Taf. 25, 1, vgl. *Nielsen, Altarab. Mondreligion* S. 113).

Symbole des Mondgottes.

1. Die Sichel des Neumondes, meist wagerecht liegend nach der wirklichen Erscheinung am südlichen Himmel. Abb. 7a, 8a, 9a u. 11 f. zeigen Siegelzylinder mit der Gestalt der Gottheit, die auf der Mondsichel steht. Die silbernen und goldenen ŠU-NIR (šurinnu), die Abišu (1. Dynastie von Babylon) weiht, deuteten wir (Sp. 902) in diesem Sinne. Auf der Stele Naramsins, des Sohnes Sargons, sind Sonne, Mond und Venus, in den zu allen Zeiten üblichen Gestalten eingemeißelt, als Zuschauer bei dem Eroberungszug des Naramsin gedacht (die Besteigung des Weltberges wird symbolisch angedeutet. Die Symbole sind leider teilweise zerstört. In den sog. Grenzsteinen, wie sie seit der Kassiten-Periode auftauchen, eröffnen die Symbole für Sonne, Mond und Venus die Reihe der symbolischen Himmelszeichen; ebenso auf den Beschwörungsreliefs gegen die Pest (s. Bd. 2, Sp. 267 ff., Abb. 5 f., dort irrtümlich als 'Hadesreliefs' aufgefaßt).

2. Die beiden Mondsicheln mit der Rückseite gegeneinander, von *Taylor* in Muqajjar gefunden, s. Abb. 13 (vgl. Sp. 885 f.).

3. Gamlu des Sin, *Maqlû* 6, 4, eine Waffe, wahrscheinlich nach Art der Mondsichel-Waffe, wie sie die Statue Abb. 6 zeigt (vgl. unsere Sense).

4. nipišu des Sin, *Craig, Rel. Texts* 1, 65, obv. 3, vorläufig nicht zu deuten.

Mit der Monderscheinung zusammenhängende mythologische Motive.

Von den im Mondmythus der ganzen Welt vorkommenden mythologischen Motiven fanden sich innerhalb der babylonischen Inschriften bisher die folgenden:

1. Der Mond als gehörntes Tier:

a) als junger Stier IV R 9 (Sp. 911), I R 1 nr. 1, 4: 'junger mächtiger Himmelsstier'; Geierstele des Eannatum: „junger Stier des Inlil". Samsuiluna bringt am Thron des Gottes Sin in Babylon einen 'heiligen Stierkopf' an (s. Sp. 891 unt.).

b) als gehörnte Kuh (vgl. ob. Bd. 2, Sp. 3136 ff.). Die Kuhhörner gleichen ja in natura zuweilen völlig dem Bilde der wagrecht stehenden Mondsichel vgl. Abb. 14, 15, 16 u. 17. Gudea spricht von der Kuh Nannars und ihrem Stall, *Cyl. A* 19, 18. Wurden dem Monde zu Ehren heilige Kühe gehalten?

13) Gewicht Dungi's, dem Nannar gewidmet (nach *Coll. de Clercq* 2 pl. 7, 3). Vgl. Sp. 886

c) flinkes lasmu-Tier (Gazelle?) IV R 9 (Sp. 912).

2. Neumond als Kriegsbogen kîma kašti K 7192 (*Thompson, Reports of the Magicians and Astrologers Texts* nr. 25).

3. Der Neumond als vertikale Sichel sumerisch SI, Ideogramm für karnu, Horn.

14) Altbab. Siegelzylinder. Stiere mit Mondhörnern (nach *Coll. de Clercq* 1 pl. 8, 71).

4. Neumond (wagrecht stehende Sichel) als Barke: kîma magurri (GIŠ-MA-GUR) in dem oben erwähnten Text in einem Schöpfungsfragment (s. unten) bei *Thompson* und im Hymnus

15) Nach *Coll. de Clercq* 1 pl. 28, 296.

Sp. 910. Auch das Epitheton im *Reißner-Hymnus* Sp. 914, Z. 9 ist wohl magur zu lesen, 'Barke'. Ein den Texten Enuma eliš (Schöpfungsmythus) verwandtes Fragment (*King, Seven Tablets* 2, pl. XLIX) schildert die Erschaffung der Barke des Neumondes: Als Anu, Inlil, Ea, die großen Götter, in ihren unwandelbaren Bestimmungen die Barke (Ma-gur) des Sin bestimmt hatten, leuchtete der Neumond (UD-SAR) auf, der Monat wurde geschaffen; und als sie die Orakel Himmels und der Erde bestimmt hatten, ließen sie die Barke aufleuchten u. mitten am Himmel mit Glanz dahinfahren" (auch Sp. 893 zitiert).

5. Neumond als Sichelschwert (mit dem der Finsternisdrache besiegt wird) IV R² 25, 50 (GIR-GAL = namṣaru) und *Cod. Hamm.* 27, 43 šêrtu(=namṣaru).

6. Der Mond als Frucht (inbu) bzw. Pflanze, die allmonatlich stirbt und wieder wächst (IV R 9 Sp. 911). Als inbu bel arhê 'Frucht, Herr des Monats' wird er III R 52, 45 b bezeichnet (vgl. den Mondbaum, der allmonatlich Früchte bringt, *Es.* 47, 12; *Apok.* 22, 2).

7. Der Mond als Kronträger (bel agê) Sp. 890.

8. Die 'Tarnkappe' des Mondes, die ihn verschwinden macht, s. Sp. 893.

9. Der 'Mann im Monde', s. Sp. 921.

10. Der Mond als Schäfer, Enuma eliš 7, 11 (*King, The Seven Tablets* 1, 104): „für die Sterne des Himmels möge er bestimmen die Bahnen, wie Schafe möge er die Götter weiden allesamt". Es ist hier von Marduk die Rede. Aber auf der VII. Tafel empfängt ja Marduk die 50 Ehrennamen, die ihn als Manifestation aller Götter erscheinen lassen. Und in einem Text aus neubabylonischer Zeit heißt Sin: Marduk der Nacht.

16) Altbab. Zylinder. Stierkopf m. Mondhörnern (nach *Coll. de Clercq* 1 pl. 4, 34).

17) Südarabische Stierköpfe (*Müller, Wiener Museum* Taf. 9 nr. 24) nach *Nielsen* s. a. O. S. 112.

Der Mondhof heißt in den astrologischen Texten (s. *Thompson* a. a. O. XXIV f.) tarbaṣu, supuru, Schafhürde.

11. Der Mond als Wanderer. Eine Spur dieses in der ganzen Welt sich findenden Mythen-Motivs findet sich vielleicht in dem Hymnus Sp. 912. Die Wanderung durch die Stationen bildet eins der astralmythologischen Motive in der Geschichte des aus Ur und Harran stammenden Abraham (*Gen.* 13, 3 zieht Abraham לְמַסְעָיו 'in seinen Stationen'), vgl. die Wanderung der Israeliten zum Mondberge Sinai (s. *A. Jeremias, Das Alte Testament*² 341. 422).

12. Der Mond als Jäger. Von diesem Motiv liegen bis jetzt auf babylonischer Seite keine direkten Zeugnisse vor. Spuren im babylonischen Kulturkreis: s. a. a. O. 342 und Artikel Tammuz.

13. Die Lanze als Mondwaffe, die in der astralmythologischen Umrankung geschichtlicher Personen häufig vorkommt, ist babylonisch direkt noch nicht zu belegen. Auf dem hethitischen Relief durchbohrt die den Mond repräsentierende Gestalt (s. Sp. 51 f. Art. Ramman) den Löwen mit der Lanze.

14. Der Neumond in wagerechter Stellung erscheint als Becher, der Halbmond (oder der Schwarzmond?) als Schüssel. Es sind die mythologischen Requisiten des Becherzaubers (vgl. *Gen.* 44, 5; *Hunger, Becherwahrsagung*) und Schüsselzaubers. Auch der Zauberstab ist vom Monde hergeleitet. Der Mond ist der große Magier der orientalischen Antike. Direkte Belege fehlen noch auf babylonischem urkundlichem Gebiete, daß aber in Babylonien die Heimat der Mond-Magie ist, kann nicht zweifelhaft sein. *Strabo* 16, 2, 39 bezeugt die Lekanomantie der Babylonier.

15. Das Motiv des 'Ritters Blaubart' scheint ein Mondmotiv zu sein. Der Mondgott trägt lasurfarbenen Bart in der mythologischen Ikonographie s. Sp. 900.

16. Über den Mond als Zwilling (abnehmender und zunehmender Mond oder Mond und Sonne) s. den folgenden Abschnitt.

Der Mond als Zwilling.

Die beiden Mondhälften des ab- und zunehmenden Mondes gelten als die Zwillinge. Der Mond heißt deshalb Elammê 'Zwilling', z. B. *Maqlû* 3, 100 f.; K 998 (*Bezold, Catal.* 1, 206). Und wenn wir auch den Ursprung der Tierkreiszeichen unseres Kalenders noch nicht kennen, so geht doch zweifellos das Zeichen für die 'Zwillinge' als die beiden rückwärts gegeneinanderstehenden Halbmonde)(auf den Orient zurück. Sp. 885 wurde berichtet, daß *Taylor* solche Mondzeichnung in Maqajjar fand. Aus den Erscheinungen ergeben sich die Motive des Dioskurenmythus. Die Pointe des Dioskurenmythus ist: die beiden Brüder (Halbbrüder) sind getrennt. Wenn einer in der Oberwelt ist, ist der andere in der Unterwelt (Verfinsterung des Mondes gleich Unterweltsmacht). Sie streben, zusammen zu kommen. Nur eine Nacht sind sie vereint (Vollmondnacht). Eine Variante läßt sie durch Liebe verbunden, durch Haß getrennt sein. Einer findet durch den andern den Tod; der eine ist blind oder einäugig (Schwarzmond oder abnehmender Halbmond).

Aber als Dioskuren können auch Mond und Sonne gelten, wobei zu beachten ist, daß die Sonne in dem von den Babyloniern bevorzugten System Unterweltsmacht, Todesmacht ist im Gegensatz zum Mond, der Oberwelt und Leben repräsentiert (Sp. 895 ff.), und daß der Schwarzmond mit der Sonne identisch ist (Sp. 894). Auch diese Variante ist babylonisch bezeugt. V R 46 heißt es: Gestirn der großen Zwillinge:

Lugalgira und Sitlamtaëa
Sin und Nergal.

Nergal (s. d.), der Unterweltsgott, der als planetarische Gottheit im Saturn sich offenbart, ist im Babylonischen mit der Sonne identisch. Es ist das zwar nur für die spätere Zeit bezeugt (*Thompson Reports* 176: Saturn = Stern der Sonne); ebenso bezeugen *Diodor, Eratosthenes* und *Simplicius* die Gleichstellung von Saturn und Sonne für die Babylonier; vgl. *Diodor* 2, 30: Kronos (Saturn) = Helios, (vgl. oben Bd. 3, Sp. 2522 f.). So ergibt sich aus obiger Gleichsetzung: Zwillinge = Mond und Sonne.

Die Dioskurenlegende läßt sich auch auf Grund dieser Variante erklären.*) Sonne und Mond, die getrennten Brüder, die sich nur einmal begegnen (wenn der unsichtbare Mond mit der Sonne zusammensteht? oder Vollmond in der Sommersonnenwende?). „Sonn und Mond begegnen sich, ehe sie sich trennen." Wenn eins in der Oberwelt ist, ist das andere in der Unterwelt (s. Abb. 5); denn wenn der Vollmond aufgeht, geht die Sonne unter; wenn er kulminiert, steht sie in Mitternachtsstellung. Beide sind auch die feindlichen Brüder. Der Mond findet durch die Sonne den Tod (vgl. Abb. 5 u. Sp. 897).

Hymnen auf Sin.

Ein sumerischer Hymnus, der unter der Bezeichnung „Flötenklage für Sin" in altbabylonischer Rezension und in späteren literarischen Formen vorliegt (*Cuneiform Texts* 15, 17; vgl. *Hommel, Grundriß* 378; *Perry* nr. 3 u. 4, *Combe* nr. 3 u. 4 ergänzt durch *Reißner, Hymnen* nr. 38) lautet:

In der glänzenden Barke des Himmels,
Herrscher durch sich selbst,
Vater, Nannar, Herr von Ur,
Vater, Nannar, Herr von E-kišširgal,
Vater Nannar, Herr Gott Namraṣit (Neumond),
Vater Nannar, Erstgeborner Inlils,
wenn du dahinfährst, wenn du dahinfährst
vor deinem Vater, vor Inlil, in deiner Herrscherwürde,
Vater Nannar, wenn du Herrscher bist, wenn du Anführer (?) bist,
in der Barke, die durch des Himmels Mitte dahinfährt, in deiner Herrscherwürde,
Vater, Nannar, ja du, wenn du über das reine Meer fährst,
Vater, Nannar, wenn du wie ein Schiff durch die Flut dahinfährst,
wenn du dahinfährst, wenn du dahinfährst, wenn du dahinfährst,
wenn du dahinfährst (?), neu erglänzest, wenn du dahinfährst,
wenn du ..... neu erglänzest (?), wenn du dahinfährst,
Vater, Nannar, wenn du für die Herde besorgt bist,
sieht dein Vater mit frohem Blick dich an, sorgt treulich für dich
Unter Jubelrufen**) als König in Lichtglanz
gehst du auf (?).

*) Vgl. die Namen der Zwillingskinder der Kleopatra (geb. 40 v. Chr.): Helios und Selene.

**) Neumond-Jubel, s. Sp. 911, Z. 33.

Inlil hat ein Zepter auf ferne Tage
für deine Hand vollendet
Wenn in Ur die glänzende Barke du
besteigst,
von dem Herrn Nudimmud du schön besorgt
bist,
in Ur die glänzende Barke du besteigst,
mächtiger, Vater, Nannar, wenn du schön
besorgt bist;
goldhelles Gemach, das im Lande pracht-
voll ist,
silberhelles Gemach, das im Lande erhaben
ist:
O Herr! Wer ist wie du? Wer kommt dir
gleich?
Großmächtiger! Wer ist wie du? Wer kommt
dir gleich?
Herr, Nannar! Wer ist wie du? Wer kommt
dir gleich?
Deinem Blicke, wer entränne da?
Deinem Ansturm, wer entkäme da?
Dein, dein Wort, wenn es an das Meer er-
geht, erschrickt selbiges Meer.
Dein, dein Wort, wenn es an die Marsch er-
geht, wehklagt die Marsch;
wenn es an [Euphrat und Tigris(?)] ergeht
die Flut ..... tilgt es
O, Herr, Sin .....
Mit Wasser die Marsch durch deine (?) glän-
zende Barke füllst du.
das Meer, dessen Grund Fisch, Vogel .....
Jubelrufe, soviel es gibt, Jubelrufe, soviel
es gibt
Herr, Namraṣit (glänzenden Aufgangs, Neu-
mond!) Jubelrufe, soviel es gibt;
Gesänge der Herrschermacht, Gesänge der
Herrschermacht,
Gesänge der Herrschermacht singen sie.
Die strahlende Krone in der Stadt, deren
Lage gut ist....
Mit einem Zepter auf ferne Tage [bestimmst
du (?)] als Geschick)

(Schluß abgebrochen.)

Ein zweisprachiger Hymnus der Bibliothek Asurbanipals, sicher aus Babylonien stammend und auf Sin von Ur sich beziehend (*IV. Rawlinson* 9), lautet:

Herr, Herrscher unter den Göttern, der im Himmel und auf Erden allein groß ist;
Vater, Nannar, Herr, Gott Anšar, Herrscher unter den Göttern (der im Himmel usw.);
Vater, Nannar, Herr großer Gott Anu, Herrscher unter den Göttern (der im Himmel usw.);
Vater, Nannar, Herr, Gott Sin, Herrscher unter den Göttern (der im Himmel usw.);
Vater, Nannar, Herr von Ur, Herrscher unter den Göttern (der im Himmel usw.);
Vater, Nannar, Herr im Tempel, Herrscher unter den Göttern (der im Himmel usw.);
Vater, Nannar, Herr der Krone (bel agê), Glänzender, Herrscher unter den Göttern (der im Himmel usw.);
Vater, Nannar, an Königsherrschaft sehr vollkommen, Herrscher unter den Göttern (der im Himmel usw.);
Vater, Nannar, der in hehrem Gewande einherschreitet, Herrscher unter den Göttern (der im Himmel usw.)!
Kräftiger junger Stier mit starken Hörnern, vollkommenen Gliedmaßen, lasurfarbenem Bart, voller Üppigkeit und Fülle;
Frucht, die sich aus sich selbst erzeugt und wächst, herrlich anzuschauen, an deren Fülle man sich nicht (genug) sättigen kann!
Mutterleib, der alles gebiert, der bei dem lebenden Wesen seinen glänzenden Wohnsitz aufschlägt;
barmherziger, gnädiger Vater, in dessen Hand das Leben des ganzen Landes gehalten wird,
o Herr, deine Gottheit ist wie der ferne Himmel, wie das weite Meer, voller Ehrfurcht!
Der erschaffen das Land, Tempel gegründet, sie mit ihren Namen benannt hat!
Vater, Erzeuger der Götter und Menschen, der Wohnsitze aufschlagen ließ, Opfer einsetzte;
der zum Königtum beruft, das Zepter verleiht, der das Schicksal auf ferne Tage hinaus bestimmt!
Gewaltiger Anführer, dessen innerstes Herz irgend ein Gott nicht durchschaut;
.... lasmu, dessen Kniee nicht ermatten, der den Weg der Götter seiner Brüder bahnt,
der vom Grund des Himmels bis zur Höhe des Himmels glänzend dahinwandelt, der da öffnet die Tür des Himmels, Licht schaffend allen Menschen;
Vater, Erzeuger von allem, der auf die Lebewesen blickt ... der auf ... bedacht ist.
Herr, der die Entscheidung für Himmel und Erde fällt, dessen Befehl niemand (abändert);
der da hält Feuer und Wasser, der da leitet die Lebewesen, welcher Gott käme dir gleich?
Im Himmel, wer ist groß? Du, du allein bist groß!
Auf Erden, wer ist groß? Du, du allein bist groß!
Dein, dein Wort, wenn es im Himmel erschallt, werfen die Igigi sich auf das Antlitz nieder;
Dein, dein Wort, wenn es auf Erden erschallt, küssen die Anunaki den Boden.
Dein, dein Wort, wenn es droben wie der Sturmwind dahinfährt, läßt es Speise und Trank gedeihen;
Dein, dein Wort, wenn es auf die Erde sich niederläßt, entsteht das Grün.
Dein, dein Wort macht Stall und Hürde fett, breitet aus die Lebewesen;
Dein, dein Wort läßt Wahrheit und Gerechtigkeit entstehen, daß die Menschen die Wahrheit sprechen.
Dein, dein Wort ist der ferne Himmel, die verborgene Unterwelt, die niemand durchschaut;
Dein, dein Wort, wer verstünde es, wer käme ihm gleich?
Herr im Himmel an Herrschertum, auf Erden an Herrschaft

hast du unter den Göttern, deinen Brüdern, keinen Rivalen.
König, der Könige, erhabener, gegen dessen Befehl niemand ankommt, dessen Gottheit kein Gott gleicht!
Wo dein Auge treulich (hinblickt)] erweisest du Gunst;
wo deine Hand treulich er(faßt), schaffst du Er]rettung (?).
Glän[zender] Herr, [der Wahrheit und Gerechtigkeit] im Himmel und auf Erden bestellt, hervorgehen läßt,
deinen Tempel si[eh gnädig an], deine [Stadt] sieh gnädig an;
die Stadt Ur si[eh gnädig an, den Tempel Giššurgal sieh gnädig an!
Deine gelie[bte] Gemahlin, die gnädige Mutter „Herr beruhige dich!" rufe sie dir zu!
Der Held [Šamaš]]„Herr beruhige dich!" rufe er dir zu!
Die Igigi[„He]rr [beruhige dich!" (mögen sie dir zurufen!)
Die Anu[nnaki „He]rr [beruhige dich!" (mögen sie dir zurufen!)
Der [Gott ..... „Herr beruhige dich!" (rufe er dir zu!)
Die Göttin [..... „He]rr, beruhige dich!"] rufe sie dir zu.
Der Riegel von U[r, der Verschluß des Tempel Giššurgal, der Ziegelbau von .... (?) mögen wiederhergestellt werden!]
Die Götter Him[mels und der Erde „Herr beruhige dich!"] (mögen sie dir zurufen!)

Handerhebung vor Sin.

Eine Weihinschrift für Sin (*Rm.* 288, *Perry* a. a. O. 28 f.) lautet:

Für Sin, den Leuchter des Himmels [und der Erde,
der bedeckt ist mit der Krone der Anu-Herrschaft[
der bestimmt Tag, Monat und Jahr[
der die Schlangen des Fein[des] erkennen läßt, [Herr der Orakel,
der das Zepter verleiht, die Entscheidung der Göt[ter] trifft[
der das Herz der Götter beruhigt[
der Geheiß und Befehl vollführt[
außer dem die Götter, [seine] Brü[der,
Gott Namraṣit, Licht des Oberen [und des Unteren]
Erhabener, bei dessen Erscheinen die Länd[er
. . . . . Anus[
barmherziger [Gott], bei d[em
. . . . . Erschaffer der Geschöpfe (?)
. . . . . Zepter, Thron[
. . . . . i]m Herzen der Mensch[en
. . . . . Assurbanipal . . . . . .

(Fortsetzung abgebrochen.)

In den von *Reißner* veröffentlichten Hymnen und Gebeten finden sich Texte, in denen Sin und andere Götter um Abwendung des Unheils gebeten werden, das über Land und Königspalast gekommen ist. Das an Sin gerichtete Gebet lautet nach *Perrys* (a. a. O. S. 33 ff.) Bearbeitung:

Ur, den guten Ort, hat Inlil . . . . .
[Vater, Nannar, Herr von Ur,]
Herr, Nannar, Herr von]

Vater, Nannar, Herr von [ ]
Herr, Nannar, Herr von Ekišnugal,
Vater, Nannar, Herr von Etemenšar,
Herr, Nannar, Herr von Egianna,
Vater, Nannar, Herr von Egalanna,
Herr, Nannar, Herr der Mond[sichel] (?), glänzender
Vater, Nannar, Herr von Edikudmaḫa,
Herr, Nannar, Herr der glänzenden Barke (?),
Vater, Nannar, Hauptsohn Inlils,
Herr, Nannar, großer Sohn der Länder,
Inlil hat im Lande eine Zerstörung gemacht,
die Anunnaki haben es vergewaltigt,
der Herr Namraṣit hat es zerstört.
der das Land lieb hat, Nannar, bist du!
Der einzige Herr, Führer der großen Götter bist du!
Die himmlische Stadt, die Stätte des Gerichts, bist du!
König, Anunnak der Götter, bist du!

(Es folgt ein ähnlicher Anruf an Šamaš usw.)

In den von *King* veröffentlichten 'Handerhebungstexten' der Bibliothek Asurbanipals finden sich nach einander drei, an Anu, Nusku, Sin, Gula, Šamaš. Der eine (K 2106) lautet nach *Perrys* Ergänzung und Bearbeitung:

Beschwörung.

O Sin, Leu[chter des Himmels und der Erde,]
ein Mächtiger unter den Göt[tern bist du]
König der Himmelsgegen[den,] im [Himmel ist dein Pfad (?)]
Fürst der Göt[ter, L]ich[t des Himmels und der Erde (?)]
der die ganze Gesa[mtheit] sein [ ]
Außer di[r leitet nicht rec[ht [irgend ein Gott (?)].
Den Seher [lässest du ein Gesicht der Nacht sehen (?)].
Wo du h[inblickst (?),
Den Gefallenen, den d[u ergreifst, lässest du aufstehen (?)].
Ein Gericht des Rechts und [der Gerechtigkeit richtest du].
Wer einen Sohn ni[cht]
Die nicht Gebärende durch (unter, [ ]
Wer aufsucht [ ]
Wer dich (oder dir kommt zu) [ ]
Den der [ni]cht sie[ht (?)]
Den Kraf[tlo]sen [ ]
Wer sich zu di[r (?)] wendet [ ] . . . .
Dem [dessen] aufgelöst ist [ ] seine [Misse]tat (?).
Dem, der Sünde ha[t, lösest du rasch die Sü]nde.
Dem, gegen [den] sein Gott er[zürnt ist, wendest du dich schnell] gnädig zu.
Zur Zeit, da mein [Gott] er[zürnt war au]f mich,
[meine Göttin . . . [grollte g]egen mich,
ist seit la[ngem gefallen] Vernichtung . . . [a]uf mich,
ist Drangsal, Verde[rb]en, Vertilgung [ ] über mich gekommen,
ist bekümmert mein [Her]z, b[etrübt] meine Seele.
Ich rufe dich an, o Herr, i[n dem glänzenden Himmel (?)].
Treulich sieh mich an, er[höre mein Rufen!]

Erbarmungsvoll bist du, o Sin, [ich suche dich auf (?)].
Schirmend bist du, o Sin, [ich trete vor dich (?)].
Schonungsvoll bist du, o Sin, unter den Göttern, [ich wende mich an deine Gottheit (?)
Einer, der nicht vergißt, ist Sin, der nicht [ ]
Mein Gott und meine Göttin, die zürnen und grol[len, mögen mir wieder gnädig sein!]
Deine große Gottheit wie [ ] ....
Deine Größe will ich preisen, [unterwürfig] dir dienen.

Zauberspruch mit Handerhebung an Sin.

In der Bibliothek Asurbanipals fanden sich Gebete an Sin, die ihrem Charakter nach sehr verwandt sind mit den an Adad gerichteten Ritualtexten, von denen Sp. 42 ff. ein Beispiel gegeben wurde. Eins derselben lautet (*Perry* nr. 5):

Sin, heller, glänzender Gott; Nannar [des Himmels], Sohn Inlils, [Erstgeborner (?)] E[kurs!]
In gewaltiger Königsherrschaft regierst du die Länder, ste[llst hin im glänzenden] Himmel (deinen) Thron,
legst ein hehres Linnen an, [bekleidest dich] mit der Königskrone, sprießender, herrlicher!
Ein Herrscher ist Sin; sein Licht ist ein Führer der Menschen; hehrer, herrlicher!
dessen Befehl nicht geändert wird, und dessen Ratschluß kein Gott kennt.
O Sin, bei deinem Erscheinen versammeln sich die Götter, werfen die Könige insgesamt sich nieder.
O Nannar, Sin [. . . . .]. O Sin, du gehst heraus mit einem glänzenden ... und einem Lasurstein.
Beim Aufleuchten Sins jauchzen die Ster[ne], freut sich die Nacht.
Im Innern des glänzenden Himmels wohnt Sin.
Sin ist ein rechtmäßiger Erbe, ein geliebter Sohn [Inlils].
Ein Hehrer, ein Berater ist der Sohn Inlils ein Er[ster . . . .],
ein Leuchter des Himmels, ein Herr der Länder des [Weltalls?]
In Eridu ist sein Wort genehm [. . . .]
Du hast gegründet Ur, im Göttergemach [. . . .]
Sin, Nannar [. . . .]

(Schluß abgebrochen.)

Ein Beschwörungsgebet an den Neumond aus Asurbanipals Bibliothek (*Perry* S. 30 ff.) lautet:

Beschwörung.

O Sin! Leuchter [Himmels und der Erde],
O Sin, Neuergläu[zender,
Gott, der die ganze Er[de] erleuchtet.
Licht des Lan[des,
Gott Namraṣit, strah[lender],
O Gewaltiger, Sin [
Herr der [
Mächtiger, heh[rer,
Vollko[mmener] Sohn [des Inlil],
Barmherziger [
Sin (?) [

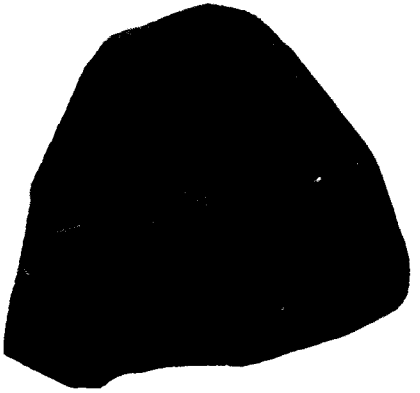
(Fortsetzung abgebrochen.)

Ein Beschwörungshymnus ('Zauberspruch mit Handerhebung' (*King, Magic* nr. 1, *Perry* nr. 2) lautet:

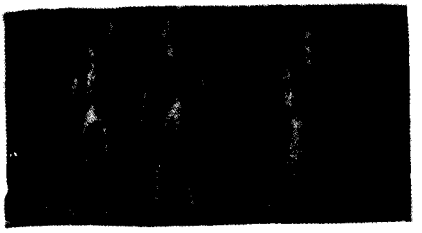
Sin, Nannar, du herrlicher [glänzender Gott],
Sin, du Neulicht, Erheller [der Nacht];
der Glanz verbreitet über die [blöden] Menschen,
die Schwarzköpfigen recht zu leiten ste[ht bei dir].
Hell ist dein Licht, im Himmel, ...
glänzend ist deine Fackel, gleich Gibil [dein Glanz (?)].
Es erfüllt dein Glanz die weite Erde,
es strahlen die Menschen, erstarken, da sie dich sehen]] (?)
O Anu der Götter, dessen Ratschluß niem[and] erlernt,
riesig ist dein Licht, gleich Šamaš [deinem] Erstgeborenen.
Es beugen sich vor dir die großen Götter; die Entscheidung der Länder steht bei dir.
Wegen der Übel einer Mondfinsternis, die in dem und dem Monat, an dem und dem Tage stattgefunden,
Übel, die in Wundern und Zeichen, schlimmen und guten, in meinem Palaste und meinem Lande sich zeigen,
befragen dich die großen Götter, und du erteilst Rat,
stehen (?) sie insgesamt da, und besprechen sich zu deinen Füßen.
O Sin, Erglänzender von Ekur, sie befragen dich und du erteilst das Orakel der Götter.
Der Tag, da du verschwunden bist (bubbulu, eig. Trauertag), ist der Tag deines Orakels, der Entscheidung der großen Götter;
der dreißigste Tag ist dein Fest, der Freudenfesttag deiner Gottheit.
O Namraṣit (Gott glänzenden Anfangs, Neumond), an Kraft ohne gleichen, dessen Ratschluß nie(mand) erlernt!
Dir habe ich eine reine Spende der Nacht ausgeschüttet, dir habe ich den besten Rauschtrank ausgegossen,
ich beuge mich, stelle mich hin, ich suche dich auf [ ],
Gedanken des Guten und des Rechten richte auf [mich]!
Mögen mein Gott und (meine) Göttin, die seit vielen Tagen [gegen mich] zürnten,
in Treue und Gerechtigkeit sich wieder zu mir wenden;
möge mein Weg günstig, mein Pfad [gerade sein]!
Sendet er Zaḳar, den Gott der Träume,
so möge ich während der Nacht hören, daß meine Sünde gelöst; meine Schuld mögest du ver[geben];
(Dann) will ich für immer unterwürfig dir dienen.

Bildliche Darstellungen des Sin.

Das direkte Bildermaterial ist hier gering. Sin, der summus deus im Kreislauf, erscheint seltener personifiziert als die andern Götter, ebenso wie Anu, der summus deus im Kosmos.

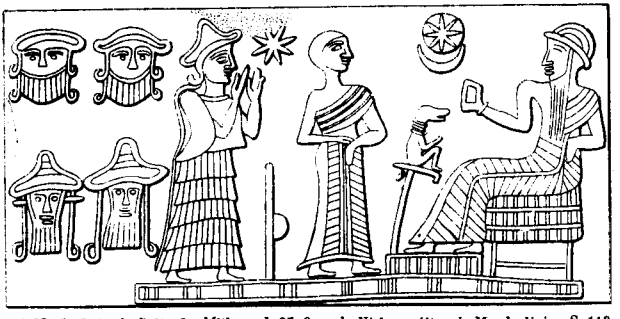


18) Fragment einer Urkunde aus Nippur (nach *Hilprecht, Babylon. Inscriptions Transact. American. Phil. Soc.* 18, 3 pl. 25, 69).

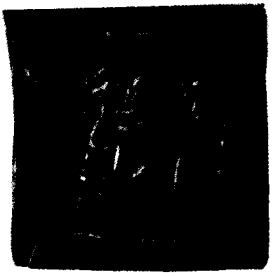


19) Nach *Coll. de Clercq* 1 pl. 23, 221.

20) Altbab. Siegelzylinder (nach *Coll. de Clercq* 1 pl. 4, 38).



21) Nach *Lajard, Culte de Mithra* pl. 27, 8, vgl. *Nielsen, Altarab. Mondreligion* S. 113 („Vollmondgesicht").



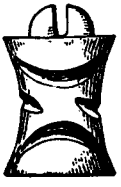
22) Babylon. Amulett unbekannter Herkunft (nach *Coll. de Clercq* 1, pl. 10, 8).

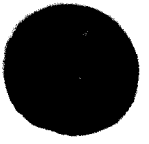
23) Nach *Coll. de Clercq* 2 pl. 2, 42.

24) Nach *Coll. de Clercq* 2 pl. 2 nr. 46.

25) Altarszene. Darüber Mond und Venus (nach *Coll. de Clercq* 1 pl. 27, 278).

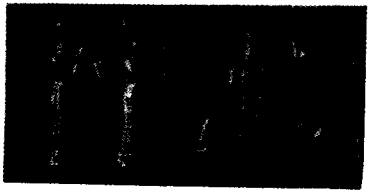
26) Amulett aus Tunis (im Besitze des Verf.), Mondsichel mit Hand der Fatme (Hand = Venus).





27 a, b, c) Altbabylonischer Siegelzylinder mit Mond- und Fisch-(?)Symbolen, auf der unteren Fläche Skorpion (nach *Coll. de Clercq* 1 pl. 1, 6 und 6bis und S. 36).

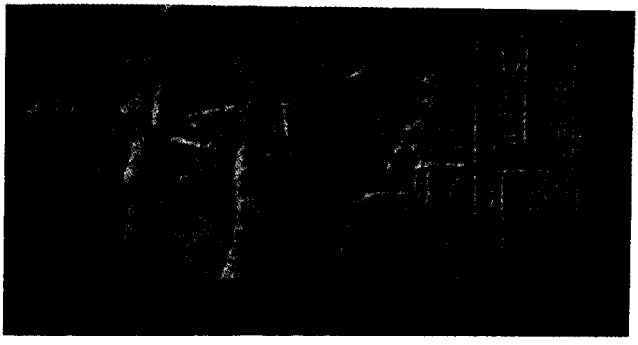
28) Siegel eines babylon. Schreibers Namens Sani (nach *Coll. de Clercq* 1 pl. 11, 99).



29) Babyl. Siegelzylinder aus der Schule von Ur. Die thronende Gottheit ist der Mondgott (nach *Coll. de Clercq* 1 pl. 10, 88).

30) Sonne und Mond als Gipfel des Tierkreises und Dodekaoros auf einer ägyptischen Marmorplatte (s. *Boll-Sphaera* Taf. 6, *A. Jeremias*, *ATAO*^{2} Abb. 12).

31) Siegelzylinder unbekannter Herkunft (nach *Coll de Clercq* 1 pl. 36, 402).



32) Altbabylonischer Siegelzylinder (nach *Menant*, *Glyptique* 1 pl. 4, 2): Anbetende werden vor den Mondgott geführt.

33) Nach *Coll. de Clercq* 2 pl. 3, 51.

34) Nach *Coll. de Clercq* 2 pl. 2, 26

35) Nach *Coll. de Clercq* 2 pl. 2, 27.

36) Assyr. Siegel(?)-Fragmen (nach *Coll. de Clercq* 2 pl. 28)

37) Siegelzylinder unbekannter Herkunft (nach *Coll. de Clercq* 1 pl. 36, 403).

38) Babylonischer Siegelzylinder unbekannter Herkunft (nach *Coll. de Clercq* 2 pl. 37).

Auf den Monumenten (z. B. auf der Siegesstele Naramsins) wie unter den astralen Symbolen der sog. Grenzsteine ist der Mond meist als Neumond gezeichnet neben Sonne und Venus an erster Stelle. Sp. 917 f. Abb. 18, 19, 25 zeigen Mond und Venus in einer Figur. Die hier wiedergegebenen Darstellungen (s. auch Abb. 21 u. 37) vgl. mit der Artikel Schamasch Sp. 535 wiedergegebenen Darstellung. Ich hatte dort angenommen, daß das Aschenlicht des Mondes bildlich durch die Sonne ausgefüllt und dargestellt würde. Es scheint sich aber um das Ineinander von Neumond und Venus zu handeln, wie sie das Amulett Abb. 26 darstellt (Hand = Venus), vgl. auch Abb. 20. Dennoch bleibt es dabei, daß die Babylonier den Zusammenhang zwischen Schwarzmond und Sonne kannten, s. hierzu außer Sp. 535 (Art. Schamasch) jetzt auch meinen Aufsatz *System im Mythos* im *Memnon* 1912 nr. 1.

Das Mondsichelzeichen ist zugleich das Ideogramm für karnu 'Horn' und napahu 'aufleuchten'.

Die Siegelzylinder zeigen sehr oft den Neumond als göttliches Emblem; s. Abb. 23. 24. 25. 27a, b. 28. 31. 33. 34. 35. 36. 37. 38. Aber es läßt sich nur in seltenen Fällen nachweisen, daß auch die Götterfigur des Siegelbildes den (nach Sp. 912 durch einen lasurfarbenen Bart ausgezeichneten) Mondgott darstellt. Mit hoher Wahrscheinlichkeit kann man es von den Abb. 29 u. 32 wiedergegebenen Siegelzylindern sagen.

Die Siegel Abb. 7—12, die zwar nicht sämtlich direkt babylonisch sind, aber doch aus dem babylonischen Kulturkreis stammen, zeigen die Gottheit im Aschenlicht des Neumondes, oder sie stellen die Gottheit auf dem Neumond stehend dar (vgl. das Sonnenweib der römisch-katholischen Symbolik nach *Apok.* 12, das auf dem Neumond stehend dargestellt wird). Beide Bilder illustrieren die Grundgedanken der babylonischen Mysterienreligion, nach der das Gestirn nicht die Gottheit, sondern Manifestation der Gottheit ist (vgl. auch den Mond als göttliche Schreibtafel Sp. 902).

Auf dem Relief von Maltai Bd. 4 Sp. 47 f. ist die 5. Gestalt von links der Mondgott. Die Gestalten sind schematisch gezeichnet ohne besondere Charakteristika.

Abb. 30 zeigt Helios und Selene als Herren des Tierkreises auf der bekannten Platte von Dendera.

Das hethitische Drachenkampf-Relief Sp. 51 f. (Ramman) gehört dem babylonischen Kulturkreis an und zeigt den Mondgott mit der Lanze. [Alfred Jeremias.]

Sinatis, ein Beiname des keltischen Mars, der in Noricum heimisch gewesen zu sein scheint. Inschrift aus Seckau, *C. I. L.* 3, 5320: *Marti Latobio Harmogio Toutati* (so, nicht *Tioutati*, vgl. 3, 11721) *Sinati Mogenio* usw. Zum Suffix *-atis* vgl. *Singuatis* und die Belege bei *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 1 p. 264 f.

[M. Ihm.]

Sinis (Σίνις), einer der Unholde, die den Weg von Troizen über den Isthmos nach Athen für die Wanderer gefährlich machten, vgl. Periphetes, Skiron, Kerkyon, Prokrustes, Theseus. Auf dem Isthmos selbst hausten nur Sinis und Skiron, außer ihnen der Schrecken dieser Gegend, die krommyonische Sau. Es gab im Altertum drei Wege über das Gebirge Geraneia, das sich quer über die Landenge legt, einen „in der Nähe des nördlichen Meeres, einen etwa in der Mitte, einen an der südlichen Küste", vgl. *W. Vischer, Erinnerungen und Eindrücke aus Griechenl.*, Basel 1875 (2. Ausg.) S. 226 ff. *E. Curtius, Peloponnesos* 1, 8 f. Unsere Sage bezieht sich auf den südlichen Weg und setzt voraus, daß dieser Weg schon im grauen Altertum trotz seiner Gefahren neben dem bequemeren Seeweg der gewöhnlichste war. Theseus säuberte ihn von diesen Schrecknissen. Das Innenbild der Schale des *Hieron* (vgl Bd. 3 Sp. 1417) zeigt, daß schon im Anfang des 5. Jahrh. eine Sagenwendung bekannt war, die auch *Plutarch Thes.* 6, 3. 7, 2 kennt: Nachdem Theseus die Erkennungszeichen seines Vaters, Schwert und Sandalen, angelegt hatte, vertritt ihm Aithra den Weg, flehend, er möge nicht den gefahrvollen Landweg, sondern den Seeweg nach Athen wählen. Aber der junge Held, auf die Bitten der Mutter nicht achtend, reißt das Schwert aus der Scheide und stürmt in die bevorstehenden Gefahren hinein. So erklärt *Wulff, Zur Theseussage, Dorpat* 1892 S. 192 mit Anm. 147 richtig die Szene.*)

Der älteste literarische Gewährsmann der Sinissage, den wir bis jetzt kennen, ist Bakchylides (um 505 — nach 430); vgl. *Bacchyl. carmina* edid. *Blaß*[3] XVII (XVIII) 19: τὸν ὑπέρβιον τ' ἔκεφνεν | Σίνιν, ὃς ἰσχύϊ φέριστος | θνατῶν ἦν, Κρονίδα Ἀνταῖον | σεισίχθονος τέκος. Bei ihm ist *Σίνις* Eigenname, er nennt ihn übergewaltig, an Körperkraft den stärksten der Sterblichen, Sohn des Poseidon; über das Beiwort *Ἀνταῖος* vgl. *Jurenka, Die neugefundenen Lieder des Bakchylides, Wien* 1898 z. St., S. 135 u. 105. Bei *Bakchylides* a. a. O. v. 19—20 ist der Kampf mit Sinis die erste Tat des Theseus, da *B.* den Kampf mit Periphetes nicht anführt, der auch auf den älteren Vasenbildern fehlt; vgl. Bd. 3 Sp. 1975 f. Die Reihenfolge der Abenteuer ist bei *B.* dieselbe wie bei *Diodor* 4, 59 und *Plutarch Thes.* 8—11. Neben *Bakchylides* ist ältester Gewährsmann *Euripides*, bei dem sich Theseus im *Hippolyt* (aufgef. 428) v. 977 f. auf die Tötung des Ἰσθμιος Σίνις beruft. Auch das Fragment des *Euripides* 680 aus dem Satyrdrama *Skiron* (*Nauck*): ἢ προσπηγνύναι κράδαις ἑρίναις (!) will man auf Sinis beziehen. Vgl. *Wulff, Zur Theseussage* S. 87. *Xenophon Mem.* 2, 1, 14 führt kurz die Sage an: ἐξ οὗ ὅ τε Σίνις καὶ ὁ Σκείρων καὶ ὁ Προκρούστης ἀπέθανον. Mit *Bakchylides* stimmt überein das *Scholion* zu *Pindar Hypoth. Isthm.*: ὁ δὲ Σίνις Ποσειδῶνος παῖς, ὃς δένδρα κάμπτων εἶτα συνδεσμῶν εἰς ταῦτα τοὺς παριόντας ἀθρόως ἀφεὶς τὰ δένδρα οὕτω διέφθειρεν.

Abweichend von *Bakchylides* sagt *Apollodor* 3, 16, 2 (218 *Wagn.*): δεύτερον δὲ κτείνει Σίνιν τὸν Πολυπήμονος**) καὶ Συλέας τῆς

*) Darnach ist die Bd. 3 Sp. 3419 Anm. gegebene Erklärung zu berichtigen.

**) Wenn *Πολυπήμων* ursprünglich ein poetisches

Κορίνθου, d. h. der Sohn des „Vielschädigers und der Beraubenin", wie bei *Preller-Plew, Gr. M.* 2^3, 289 Anm. 4 die Namen richtig erklärt werden. *Heyne, Observationes* zu *Apollodor* S. 348 der *Gött. Ausg.* (1803) bemerkt: *nomina parentum, etymum si spectes, videntur ex re facta.* Vgl. *Polypemon* Bd. 3, Sp. 2683 und *Polypemonides* Sp. 2684. Mit *Apollodor* a. a. O. stimmt überein das *Scholion* zu *Euripid. Hippolyt.* 977 (*Dindorf* 1, 174): *Σίνις υἱὸς Πολυπήμονος**) *περὶ τὸν Ἰσθμὸν ξενοκτονῶν ὁ καὶ Πιτυοκάμπτης*, ferner das *Scholion G* zu *Ovid Ibis* 407 (Ausg. von *Ellis* Oxford 1891 S. 78): *Sinis et Sciron et Procrustes filii fuerunt Polypemonis*; in den übrigen Scholien zur Stelle wird nur Prokrustes als Sohn Polypemons bezeichnet.

Über den Frevel des Sinis gehen die Nachrichten auseinander; vgl. *Sarnow, Die cykl. Darstellungen der Theseussage* usw. Lpzg. 1894 S. 31f.

A. Die Wanderer werden an zwei niedergebeugte Fichten gebunden, die Sinis darauf losläßt. *Diodor* 4, 59: *Οὗτος γὰρ (Σίνις) δύο πίτυς κάμπτων καὶ πρὸς ἑκατέραν τὸν ἕνα βραχίονα προσδεσμεύων ἄφνω τὰς πίτυς ἠφίει· διόπερ τῶν σωμάτων διὰ τὴν βίαν ἀποσπωμένων συνέβαινε τοὺς ἀντιχοῦντας μετὰ μεγάλης τιμωρίας τελευτᾶν.* Damit im ganzen übereinstimmend *Pausan.* 2, 1, 4: *ἑκατέρα τῶν πιτύων τὸν δεθέντα ἐπ' αὐτῇ εἵλκε καὶ τοῦ δεσμοῦ . . . ἀμφοτέρωθεν ἐπ' ἴσης βιαζομένου διεσπᾶτο ὁ δεδεμένος.* Dieser erwähnt auch einen vorausgehenden Kampf des Unholds mit den Wanderern, und daß er auf die gleiche Weise von Theseus bestraft worden sei. Dem Bericht bei *Diodor* und *Pausanias* kommt am nächsten *Ovid Met.* 7, 440ff. *occidit ille Sinis, magnis male viribus usus, qui poterat curvare trabes et agebat ab alto ad terram late sparsuras corpora pinus.* Während bei *Diodor, Pausanias, Ovid* die Fichten ausdrücklich genannt werden, gibt das *Scholion* zu *Pindar Hypoth. Isthm.* nur Bäume an (vgl. oben Sp. 922 Z. 59); darunter sind Fichten zu verstehen, wie der Beiname des Sinis *Πιτυοκάμπτης* beweist. *Propers* 3, 22, 37f. (vgl. *Rothstein* z. St.) kennt den Frevel in derselben Gestalt, wie *Diodor* und *Pausanias*; *Ovid Her.* 2, 70 führt nur den Namen Sinis an; ebenso sagt *Seneca Herc. Oet.* 1393: *surgat hinc illinc nemus | artusque nostros durus immittat Sinis: | sparsus silebo. Phaedr.* 1169: *membra quis saevus Sinis . . . sparsit?* Die barbarische Grausamkeit dieser Tötung hat nach *Vopiscus vita Aureliani* 7, 4 Kaiser Aurelian nachgeahmt: *militem, qui adulterium cum hospitis uxore commiserat, ita punivit, ut duarum arborum capita inflecteret, ad pedes militis deligaret easdemque subito dimitteret, ut scissus ille utrimque penderet; quae res ingentem timorem omnibus fecit.*

B. Eine andere Art der Tötung erzählen folgende Berichte: 1. *Hygin fab.* 38 (S. 68 Ausg. *Schmidt*): (*Theseus occīdit*) *Pityocamptem, qui iter gradientes cogebat, ut secum arborem pinum ad terram flecterent. quam qui* (= *quam si quis*) *cum eo prenderat, ille eam**) *viribus missam faciebat: ita ad terram graviter elidebatur et peribat.* Voraussetzung bei dieser Sagenwendung ist, daß Sinis bei seinen riesigen Körperkräften (*Ov. Met.* 7, 440) den Wanderer zwang, zugleich mit ihm eine Fichte bis zur Erde herabzubeugen. Seine Heimtücke bestand darin, daß er die niedergebeugte plötzlich losließ. Der mit dem ganzen Oberkörper über die niederzuhaltende Gebeugte wurde von dem zurückschnellenden Baume in die Höhe gerissen und kam durch den Fall aus der Höhe um.

2. Diese Anschauung liegt auch dem *Scholion* zu *Lucians Iupp. Tragoed.* 21 zugrunde (vgl. Ausg. von *Jacobitz* II, 488, 15): *Πιτυοκάμπτης δὲ καὶ οὗτος ληστὴς ὢν ἔκαμπτε πίτυν καὶ ἠνάγκαζε τοὺς παριόντας κρατεῖν* (erg. *τῆς πίτυος*), *οἱ δὲ μετεωριζόμενοι ἀπώλλυντο* V.**) *Sarnow* a. a. O. sieht in der Angabe des *Scholions* eine besondere Sagenwendung: „die Wanderer müssen eine Fichte halten." Ich glaube, der Scholiast schließt sich der Darstellung *Hygins* an, nur ist *Hygin* ausführlicher, der Scholiast (oder seine Vorlage) kürzer.

3. Nahe kommt die Fassung der Sage bei *Apollodor* 3, 218 (*Wagn.*): *ἠνάγκαζε τοὺς παριόντας πίτυς κάμπτοντας ἀνέχεσθαι· οἱ δὲ διὰ τὴν ἀσθένειαν οὐκ ἠδύναντο κάμπτειν καὶ ὑπὸ τῶν δένδρων ἀναῤῥιπτούμενοι παντελέθρως ἀπώλλυντο. τούτῳ τῷ τρόπῳ καὶ Θησεὺς Σίνιν ἀπέκτεινεν.* Die Stelle läßt sich nur so übersetzen: „er zwang die Wanderer geduldig (ruhig, andauernd) Fichten niederzubeugen." Hier fehlt die in den bereits angeführten Stellen immer wiederkehrende Angabe, daß Sinis selbst beim Herabziehen der Fichten beteiligt war; darauf aber kommt es wesentlich an. Deshalb sagt *Heyne* (Ausg. von 1803 S. 348) zur Stelle: *sequentia obscura, ex interpolatione et corruptela arbitror.* Er will mit Zuhilfenahme von *Hygin fab.* 38 schreiben: *ἠνάγκαζε τοὺς παριόντας πίτυς κάμπτων ἀνέχεσθαι* (sc. *αὐτῶν*), *sustinere eas, ut erant inflexae. οἱ δὲ . . . οὐκ ἠδύναντο****) *καὶ . . . ἀπώλλυντο. Sarnow* a. a. O. sieht in *Apollodors* Angabe eine neue Sagenwendung: „Die Wanderer müssen mit Sinis mehrere Fichten herabbeugen." Indessen ist bei *Apollodor* von der Teilnahme des Wüterichs am Herabbeugen gar nicht die Rede. Der Plural *πίτυς* ist nach be-

Epitheton des Poseidon wäre, würden sich die widersprechenden Angaben vereinigen.

*) Für *ille eam* wollte *Unger* schreiben *iniquam*, jedenfalls ist die Stelle nicht in Ordnung. *Schmidt* a. a. O. pag. XVII nimmt an, *Hygin* habe in den *Fabeln* 37—44 den Inhalt einer Theseis wiedergegeben.

**) *Lucian Iupp. Trag.* 21: *εἰ γοῦν μὴ ὁ Θησεὺς ἐκ Τροιζῆνος εἰς Ἀθήνας ἰὼν ὁδοῦ πάρεργον ἐξέκοψε τοὺς κακούργους, ὅσον ἐπὶ σοὶ καὶ τῇ σῇ προνοίᾳ οὐδὲν ἂν ἐκώλυεν ἐντρυφῶντας ζῆν ταῖς τῶν παρ' ὁσιπορούντων σφαγαῖς τὸν Σκείρωνα καὶ τὸν Πιτυοκάμπτην καὶ Κερκύονα καὶ τοὺς ἄλλους.* Bei *Lucian* immer Pityokamptes, nicht Sinis.

***) *κάμπτειν* hinter *ἠδύναντο* hat auch *Hercher* gestrichen. Die Handschriften *Apollodors* brechen an dieser Stelle ab; dem Sinn nach hat *Heyne*, glaube ich, die Stelle richtig erklärt, ob er den richtigen Wortlaut wiederhergestellt hat, ist eine andre Frage.

kanntem Sprachgebrauch so zu erklären, daß jeder der Wanderer — von *παριόντες* ist die Rede — einen ihm von Sinis angewiesenen Baum niederzubeugen hat.

Bei der Musterung der unter B angeführten Berichte stellt sich heraus, daß der verhältnismäßig früheste, der *Hygins*, der verständlichste ist; er wird auch von den erhaltenen Bildwerken bestätigt. Die späteren, *Apollodor* u. *Scholion* z. *Lucian*, sind unklar und unvollständig. Das erklärt sich daraus, daß *Hygin* wohl die verhältnismäßig beste Vorlage hatte. *Plutarch Thes.* 8 drückt sich sehr unbestimmt aus: *ἐν δ' Ἰσθμῷ Σίνιν τὸν πιτυοκάμπτην, ᾧ τρόπῳ πολλοὺς ἀνῄρει, τούτῳ διέφθειρεν αὐτός, οὐ μεμελετηκὼς οὐδ' εἰθισμένος, ἐπιδείξας δὲ τὴν ἀρετὴν ὅτι τῆς τέχνης περίεστι καὶ μελέτης ἁπάσης.* *O. Gruppe, Gr. M. u. R.* 598 denkt wohl an diese Stelle, wenn er sagt: Sinis pflegte die Wanderer durch einen Kunstgriff zu töten, der nach *Gruppes* Meinung an ein „verschollenes Ritual im Fichtenhain des Poseidon" anknüpft(?). Die Sage weiß nichts von einem Kunstgriff, wohl aber von der ungewöhnlichen Stärke des Poseidonsohnes, die von einem noch stärkeren Poseidonsohne überwunden wird. Wie man sich den Vorgang des Fichtenbeugens vorzustellen hat, ist ersichtlich aus der glänzenden Darstellung, die davon *Euripides Bakch.* 1063—1069 gibt; es ist das Werk übermenschlicher, übernatürlicher Kraft, beruht aber nicht auf einem Kunstgriff. Vielleicht wetteiferte in dieser Darstellung *Euripides* mit einem älteren Vorgänger.

In auffallender Weise weicht *Ovid Ibis* 403—412 von *Met.* 7, 433—447 ab. In den *Metamorphosen* feiern die Athener die Heldentaten des Theseus in einem Lobliede, das die einzelnen Taten nicht in der gewöhnlichen Reihenfolge, aber vollständig aufzählt; Sinis ist genannt, sein Beiname *Πιτυοκάμπτης* (schon um des Verses willen) umschrieben. *Ibis* a. a. O. wünscht *Ovid* seinem Feinde an, daß er untergehe, wie die von Theseus umgebrachten Unholde Periphetes, Sinis, Skiron, Prokrustes(?), Pityokamptes, Kerkyon. Es wird also an dieser Stelle Pityokamptes von Sinis unterschieden*), während dieser wie *Met.* 7, 440 f., so auch an den schon oben angeführten Stellen *Diod.* 4, 59, *Plut. Thes.* 8, *Apollod.* 3, 218, *Pausan.* 2, 1, 4, *Schol.* zu *Eurip. Hippol.* 977 mit Sinis ausdrücklich gleichgesetzt wird. Auffällig ist diese Verschiedenheit der Auffassung bei einem und demselben Dichter; indessen die *Metamorphosen* sind in Rom vor der Verbannung gedichtet, *Ibis* in Tomi nach der Verbannung etwa zwischen 7 und 12 nach Chr. Vielleicht ist das schwer verständliche Gedicht des *Kallimachos* an dieser Stelle vom Dichter nicht richtig verstanden worden; *Πιτυοκάμπτης* mußte auch von *Kallimachos* in seiner *Elegie* umschrieben werden.

Diese Räubergeschichte war an eine bestimmte Stelle des Isthmos geknüpft, die an seinem südlichen Eingange lag, vgl. *Paus.* 2, 1, 4 *ἐπὶ τοῦ Ἰσθμοῦ τῆς ἀρχῆς* (von Troizen aus gerechnet) und zwar in der Nähe des engen Strandpasses von Kenchreae, vgl. *E. Curtius, Peloponnesos* 1, 12. Auch jetzt noch haben die Reisenden den Ort wieder zu finden geglaubt, wie *Roß, Königsreisen* 1, 235: „noch grünen hier dieselben Fichten, an welche Theseus den Räuber Sinis band". *E. Curtius, Peloponn.* 2, 542 f. (vgl. 595) spricht von einem dichten und wohlgehegten Pinienhain, der (im Altertum) mit dem Poseidonion zu einem landschaftlichen Ganzen verbunden war; nach seinem Zeugnis wuchsen aber im vorigen Jahrh. dort nur verkrüppelte Strandkiefern, doch kommen diese bei geschütztem Standort in hundert Fuß hohen Stämmen vor.*) Zu *Pausanias' Zeit* (2, 1, 7) gab es in dem heiligen Bezirk des Gottes *πιτύων δένδρα . . . πεφυτευμένα ἐπὶ στοίχου, τὰ πολλὰ ἐς εὐθὺ αὐτῶν ἀνήκοντα*, Fichten in Reihen gepflanzt, die meisten von ihnen geradauf gewachsen; vgl. *E. Curtius* a. a. O. 595. Unsere Sage setzt solche schlanke, hochgewachsene Bäume voraus, zugleich aber, daß damals das Land noch wild und unbewohnt war. Indessen selbst in der Ortsangabe herrscht nicht völlige Übereinstimmung. Denn *Strabo* 9, 391 denkt sich den Sinis nicht am südlichen Eingang des Isthmos, sondern auf den Skironischen Klippen hausend, und darin scheint *Propers* 3, 22, 37 mit *Strabo* übereinzustimmen; vgl. die Ausg. von *Rothstein* z. St. u. zu 3, 16, 12.**)

Sinis trägt den Beinamen *Πιτυοκάμπτης* (∪∪ – –), wie Periphetes den Beinamen *Κορυνήτης* (∪∪ – –), wie jener Polypemon oder Damastes der *Epitome Apollodors* 1, 4 sonst *Προκρούστης* (∪ – –) heißt. Die Gleichartigkeit der Bildung dieser Beinamen liegt auf der Hand; während sich die übrigen leicht in das Metrum des Hexameters, also eines epischen Gedichts, einfügen***), stammt *Πιτυοκάμπτης* wohl aus einem Hyporchema oder Dithyrambos oder dem Chorliede einer Tragödie oder eines Satyrdramas. Zu beachten ist, daß bei *Ovid Met.* 7, 430—50 die Athener, den Tag der Rettung des Theseus festlich begehend, seine Taten in einem Liede besingen. Ein Preislied auf Th. ist auch das oben angeführte Gedicht des *Bakchylides*, der sich wohl mit diesem an ältere Vorbilder angeschlossen hat.

Theseus wurde wegen der Tötung des Sinis, mit dem er seiner Abkunft nach verwandt war (*τὰ πρὸς Πιτθέως συγγενῆ*), am Kephissos von den Nachkommen des attischen Heros Phytalos am Altar des Zeus Meilichios entsühnt (*καθαρσίων ἔτυχε*) und gastlich aufge-

*) Denselben Unterschied macht *Eustathios* zur *Ilias* 158, 20 *αἱ ἱστορίαι δηλοῦσι περιᾴδουσαι καὶ αὐτὸν* (= *Σίνιν* erg. *λῃστὴν*) *καθὰ καὶ τὸν Σκείρωνα καὶ τὸν Πιτυοκάμπτην καὶ τὸν Κάκον καὶ τὸν Λίβυν Ἄνταιον καὶ τοὺς τοιούτους.*

*) *Curtius, Peloponnesos* (1851) 1, 11: nur in den Schluchten hat sich Erdreich erhalten, aus denen sich hier und da Piniengruppen erheben, dünne Reste alter Bewaldung.

**) Vielleicht haben die römischen Dichter der Kaiserzeit aus einem mytholog. Handbuch ihre Kenntnisse geschöpft, das in dieser Sage undeutlich war; so redet auch *Statius Theb.* 12, 576 den Theseus an: *Non truculus monstris Sinin infandumque dedisti Cercyona?* Der Ausdruck trifft weder auf Sinis noch auf Kerkyon zu, wohl aber auf Skiron.

***) *Diphilos ὁ τὴν Θησηΐδα ποιήσας* wird genannt vom *Scholiasten* zu *Pindars Olymp. Od.* X (XI), 83 p. 253 *Boeckh*, vgl. *Aristot. Poet.* 8. *Plut. Thes.* 28.

nommen *Plut. Thes.* 12, *Paus.* 1, 37, 4 (vgl. *Phytalos, Phytaliden, Phytalmios*), wofür später der Held den Phytaliden die Besorgung des Opfers bei den Oschophorien als Ehrenamt übertrug: *Plut. Thes.* 23, 1. 3; vgl. unten Theseus § 8.

Durch Perigune, seine Tochter, (*μεγίστη καὶ καλλίστη* heißt sie bei *Plutarch*) war Sinis auch mit den Sagen eines anderen attischen Geschlechtes verbunden. Über das Verhältnis des Theseus zur Perigune vgl. *Plut. Thes.* 8 (Bd. 2 Sp. 297 unter Ioxos). Während an dieser Stelle der Bericht *Plutarchs* für Theseus günstig lautet, heißt es später Kap. 28: *εἰσὶ μέντοι λόγοι περὶ γάμων Θησέως καὶ ἕτεροι . . . οὔτε ἀρχὰς εὐγνώμονας οὔτε εὐτυχεῖς τελευτὰς ἔχοντες. καὶ γὰρ . . . Σίνιν ἀποκτείνας καὶ Κερκύονα συγγενέσθαι βίᾳ ταῖς θυγατράσιν αὐτῶν.* Nach *Athenaeus* 13, 557a erzählte *Istros* im 14. Buche *τῶν Ἀττικῶν* (um 200 v. Chr., Schüler des Kallimachos), aus sinnlicher Liebe (*ἐξ ἔρωτος*) seien Gattinnen des Helden geworden (neben Ariadne und Hippolyte) die Töchter des Kerkyon und Sinis. Der Sohn der Perigune und des Theseus war Melanippos (vgl. Bd. 3 Sp. 2580 Z. 26ff.), der in Athen ein Heroon besaß und zwar nach *Kleidemos* im Demos Melite, vgl. *Harpokr.* unter *Μελανίππειον*. Der Sohn des Melanippos, Ioxos, führte eine athenische Kolonie nach Karien (vgl. Bd. 2 Sp. 297), „der Ahnherr der karischen Ioxiden". Da *Plutarch* das Gelübde, das die bedrohte Perigune in ihrem Versteck zu den sie verbergenden Gebüschen von Pimpernellen und Spargel ausgesprochen hat, ausdrücklich mit der Sitte der karischen Ioxiden zusammenbringt, diese Pflanzen nicht zu verbrennen, sondern heilig zu halten (*ὅθεν Ἰωξίδαις καὶ Ἰωξίσι πάτριον κατέσχη μήτε ἅπτεσθαι ἀσφοδέλου μήτε στοιβὴν καίειν ἀλλὰ σέβεσθαι καὶ τιμᾶν*), so liegt hier eine Sage vor, die mit der Sage der Phytaliden Ähnlichkeit hat. Bei diesen wurde der Feigenbaum heilig gehalten (vgl. *Toepffer, Att. Geneal.* S. 248), bei jenen die Pimpernelle (*στοιβή*) und der Spargel (*ἀσφάραγος*), Pflanzen, die wegen ihrer Heilkraft und wegen ihrer Eßbarkeit im Altertum bekannt waren, vgl. *Theophr. Hist. plant.* 1, 10, 4. 6, 1, 3. 4, 1. *Dioskorides, de mat. med.* ed. *Wellmann* 4, 12. *Plin. N. H.* 19, 54. 145. 21, 91. 22, 28. — *Wellmann, Istros* S. 42 hält die Perigunesage für eine alexandrinische Erfindung, vielleicht des Kallimachos; dagegen *O. Wulff, Zur Theseussage* 191 Anm. 146: „Die Ableitung attischer Geschlechter von Sinis durch Perigune darf man nicht für allzu jung halten."*)

Als eine Totenfeier für Sinis soll Theseus die isthmischen Spiele gestiftet haben. Dies bezeugt das *Marmor Parium* (Ausg. *F. Jacoby* 1904 S. 9 Z. 36): (*Θησεὺς*) *τὸν τῶν Ἰσθμίων ἀγῶνα ἔθηκε Σίνιν ἀποκτείνας.* Da diese Chronik im Jahre 264/3 v. Chr. verfaßt ist, haben wir damit einen Beleg für die Sage aus der ersten Hälfte des 3. vorchristl. Jahrhunderts. Bestätigt wird die Angabe durch d. *Schol.* zu *Pindars Isthm. Hypothesis*: *τὸν τῶν Ἰσθμίων ἀγῶνα οἱ μὲν ἐπὶ Σινίδι τῷ Προκρούστῃ*) *διαθεῖναί φασι τὸν Θησέα ἀνελόντα αὐτόν, ὅτεπερ καὶ τοὺς ἄλλους ὡς φησι Σοφοκλῆς λέγων περὶ αὐτοῦ· ὃς παρακτίαν στείχων ἀνημέρωσε κωμῳδάλων ὁδόν. Plutarch Thes.* 25, 4f. kennt drei Überlieferungen. Nach der einen hat Theseus mit Herakles wetteifernd die isthm. Spiele zu Ehren Poseidons gestiftet, wie jener die olympischen zu Ehren des Zeus, nach der andern tat er es zu Ehren des von ihm getöteten Skiron, nach der dritten zu Ehren des Sinis: *οἱ δὲ Σίνιν οὐ Σκείρωνα (ὀνομάζουσι) καὶ τὸν ἀγῶνα τεθῆναι διὰ τοῦτον ὑπὸ Θησέως, οὐ δι' ἐκεῖνον.* Man wird wohl nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß ein attisches Geschlecht, in dessen Überlieferung Sinis und Theseus eine Rolle spielten, an dieser Sage Anteil hatte. Für das Alter der Sage spricht der Umstand, daß die Athener sich auf eine Bestimmung des Theseus als des Stifters der Spiele beriefen, nach der die athenischen Festgesandten den Vorsitz bei den Spielen hatten: *ὅσον ἂν τόπον ἐπίσχῃ καταπεταθὲν τὸ τῆς Θεωρίδος νεὼς ἱστίον* nach dem Zeugnis des Hellanikos und des Andron aus Halikarnaß. *Plut. Thes.* 25, 5.**) Auch *Jacoby* a. a. O. S. 87 sieht hierin spezifisch attische Tradition; ich kann keinen Beleg für die Vermutung *O. Gruppes* (*Gr. M. u. R.* 1, 591 mit Anm. 3) finden, wonach die Dichter am Hofe der Kypseliden den in die Geschichte Korinths bereits verwobenen Theseus als Helden gefeiert, die Besiegung des Sinis besungen und den Theseus mit in die Gründungslegende der Isthmien verwoben hätten.

Aus der Zahl der Bildwerke, die die *ἆθλα* des Theseus behandeln, kommen hier nur die Bildwerke zur Sinissage in Betracht. Die Literatur gibt *Höfer* an unter *Periphetes* nr. 5, Bd. 3 Sp. 1973 Z. 9ff. Weggelassen ist dort der wichtige Aufsatz von *Otto Jahn, Arch. Ztg.* 23 (1865) 21—31. Die hierher gehörenden Vasenbilder sind zuletzt aufgezählt und behandelt von *Wulff, Die Theseussage* S. 45ff. (nach *Milani* im *Museo ital.* 3, 235f.) und von *Sarnow, Die cykl. Darstellungen aus d. Theseussage* S. 3—6, 31—39; *Reinach, Répertoire des vases peints grecs et étrusques* Tom. 1 (1899) 313, 4. 396, 3. 4. 528. 529 Tom. 2 (1900) 81, 7. 8. 9. 118. 280. Ich schließe mich im folgenden an den obengenannten Aufsatz *O. Jahns* an, da er die beste Übersicht über den Inhalt der Vasenbilder gibt.

Mehrere dieser zeigen den ersten Empfang des Theseus, vgl. a. a. O. Sp. 27. Bild eines Bechers der *Berl. Samml.* (nr. 2580): Sinis (ΣΙΝΙΣ) sitzt unter einem Baum auf einem

*) Die irrtümliche Angabe, daß auch Alkyone eine Tochter des Sinis sei (anstatt des Skiron), hat *O. Gruppe, Gr. M. u. R.* in den Nachträgen zu S. 599, u. S. 817, berichtigt.

*) *τῷ Προκρούστῃ* halte ich an dieser Stelle für eine Verwechselung mit *Πιτυοκάμπτῃ*, wie auch die gleiche Verwechselung dem *Scholiasten* zu *Eurip. Hippol.* 977 (*Dindorf* 1, 174) begegnet ist.

**) *Jacoby, Marm. Par.* S. 86. 87 wendet sich gegen *Wellmann, De Istro Callimachio* 61. 62 Anm., der annimmt, nach *Plut. Thes.* 25 habe *Hellanikos* behauptet, um des Skiron, *Andron* um des Sinis willen seien die Isthmien von Theseus gestiftet worden; vgl. auch *Rich. Wagner, Epitoma Vatic.* S. 121 Anm. 3.

Steinsitz, nackt, die Beine übereinander geschlagen, mit der L. eine Keule aufstützend, den rechten Ellenbogen auf den Schenkel gestemmt, die Hand unters Kinn gelegt, nicht durch ungewöhnliche Größe, sondern durch das lange Haupt- und Barthaar und durch die stark hervortretende Nase als wilder Mann erscheinend; sein Blick ist forschend auf Theseus gerichtet. Dieser (ΘΕΣΕΥΣ) steht auf der Rückseite des Bechers mit breitkrämpigem Petasos auf dem Kopfe, die Chlamys umgehängt, unter der er den l. Arm in die Seite stemmt, in ruhiger Haltung, zwei Stäbe oder Lanzen in der vorgestreckten R. aufstützend, aufmerksam auf S. hinsehend. Damit stimmt überein das Bild einer Nolan. Amphora (*Schulz, Bullet.* 1842, p. 13f., *Harrow-School Museum* nr. 52), nur sind S. und Th. einander auf der Vorderseite gegenübergestellt, auf der Rückseite steht eine Frau mit Zepter.*) Sehr ähnlich ist die Darstellung einer Amphora (*Krause, Die Pythien, Nemeen u. Isthmien* Taf. 3, 19 nach einer Zeichnung im archäolog. Appar. des Berl. Mus.): Sinis unter einem Baum auf einem Stein sitzend hat beide Hände um das erhobene rechte Knie geschlagen; er hat keine Keule. Theseus mit gekreuzten Beinen vor ihm, der Petasos hängt im Nacken, die zurückgeschlagene Chlamys läßt den in die Seite gestemmten Arm sehen: in der erhobenen L. stützt er den Speer auf. Den Kopf etwas vorgebeugt hört er aufmerksam dem Sinis zu.

Die Schale des Duris (Brit. Mus. 824) (nach *Baumeister, Denkmäler d. klass. Altertums* 3, 1788, nr. 1873).

Die Aufforderung zum Herabbeugen der Fichte stellt dar das Vasenbild bei *Millin, peint. de vas.* 1, 34; *Gal. myth.* 129, 483; *Inghirami vasi fitt.* 1, 49; *Krause* a. a. O. Taf. 3, 18: der bärtige, nackte S. steht neben der Fichte, einen Fichtenkranz um den Kopf, mit der L. hat er einen Zweig gepackt, mit der R. weist er auf die Erde hinab. Ihm gegenüber Th. in der Chlamys mit fichtenbekränztem Petasos, in der L. hält er außer dem Schwert zwei Lanzen, mit der R. einen andern Zweig der Fichte fassend, aufmerksam der Anweisung des S. zuhörend. Hinter diesem steht ein bärtiger Mann in langem Gewande, in der L. ein Zepter, der das Aussehen eines Kampfrichters hat.*) Hierzu stellt sich die hochhenkelige Münchner Schale des älteren schönen Stils (301), abgeb. Taf. 195 der *Arch. Ztg.* 1865 u. unter *Theseus* § 59 Fig. 14. Der nur mit Chlamys bekleidete Th. springt behend die kleine Erhöhung zur Fichte hinan, den r. Fuß fest aufgesetzt, den mit beiden Händen gepackten Zweig der Fichte kräftig herabziehend, das Gesicht dem S. zugekehrt. Dieser, ein nackter Mann von kräftigem Wuchs mit langem Haupt- und Barthaar, durch Satyrohren gekennzeichnet, hält in der gesenkten Hand die Keule. Im Begriff fortzugehen wendet er sich nach Th. um, diesem die erhobene R. entgegenhaltend, wie warnend oder drohend, als ob die Aufgabe nicht zu unterschätzen sei. Dies bestätigt die Miene eines besorgt zuschauenden Mannes mit Petasos und Chlamys, unter der ein Schwert hervorsieht; in der vorgestreckten R. stützt er zwei Lanzen auf. Auf ihn folgt ein Jüngling von dümmlichem Aussehen, der seinen Hut mit der R. in die Höhe hält und im Gegensatz zu dem ernsten Manne mit einfältigem Lächeln zuschaut, als habe er die Zuversicht, daß Th. die Sache schon machen werde.**) So die Erklärung *O. Jahns* (a. a. O. Sp. 29). *O. Wulff, Zur Theseussage* (1892) S. 86 gibt folgende Deutung: Sinis, der zugleich mit Th. den Baum gehalten hatte, hat losgelassen und ist zur Seite geeilt in Erwartung der gewohnten Wirkung; aber der Jüngling ruft ihm nach, ob er es recht mache, und gibt ihm so, da er allein den Baum weiter zur Erde hinabbeugt, seine Überlegenheit zu erkennen. Erstaunt sieht jener den Anschlag mißlungen. Hierher zieht *Wulff* a. a. O. S. 87 auch eines der Reliefs von Gjölbaschi (*Benndorf u. Niemann, Das Heroon v. Gj.-Trysa*, Tf. 19, 14), auf dem der Baum von Th. allein herabgebeugt wird.***) *Wulffs* Erklärung läßt sich nach

*) *Schulz, Bullet.* 1842, 13 f. deutete diese auf die Tochter des Sinis; vielleicht stellt das Vasenbild die Szene eines Dithyrambos oder Hyporchems dar; die zeptertragende Frau, wie auf einem andern Vasenbild der zeptertragende Mann sind dann die Vertreter des attischen Geschlechtes, welchem an dem betr. Feste der Vorsitz zukam.

*) *O. Jahn* a. a. O. Sp. 28 vermutet wegen der Bekränzung aller Personen und wegen ihrer ruhigen Haltung, es handle sich um die Darstellung eines ordnungsmäßigen Wettkampfes. *O. Gruppe, Gr. M. u. R.* 598 denkt an ein verschollenes Ritual im Fichtenhain Poseidons.

**) Das Bild könnte die Szene eines Satyrdramas wiedergeben; es trägt die Beischrift *ὁ παῖς καλός*.

***) *Wulff* bemerkt dazu: „Die Szene ist dadurch als Vorwurf der Großkunst gesichert"; ebd. S. 87: „auf einem

meiner Ansicht mit den Darstellungen der Rache des Theseus nur so vereinbaren, daß man annimmt, Th. habe darauf durch listigen oder höhnischen Zuruf den Sinis wieder in seine Nähe gelockt, sei dann den Baum mit der einen Hand festhaltend plötzlich zu ihm hinabgesprungen, habe ihn mit der andern niedergeschlagen, dann den Niedergeschlagenen gepackt und zu der Fichte gezogen.

Die Rache, die Th. an S. nimmt, ist der Gegenstand einer größern Zahl von Vasenbildern. Hierher gehört die Schale des älteren schönen Stils aus Vulci, früher Basseggio, im Brit. Mus. 824* (E. 53), im verkleinerten Maßst. abgeb. bei *Engelmann, Bilderatl. z. Ovids M.* Tat. 13, 84 u. unter *Theseus* § 29 Fig. 5: S. (rechts), der zu entweichen sucht, setzt den l. Fuß auf den Felsblock, auf dem die Fichte steht, und hält sich mit der erhobenen L. an dem Baume fest; den Kopf gegen Th. (links) gewendet streckt er den r. Arm gegen diesen vor, der ihn mit seiner L. an der Hand gepackt hat, um ihn an sich zu ziehen, während er mit der R. den dünnen oberen Teil des Baums herabbeugt, offenbar um den Gegner daran zu binden und dann emporschnellen zu lassen. Dasselbe zeigt die Schale des Duris (Brit. Mus. 824 *Gerhard, Auserl. Vasenb.* Bd. 3 Taf. 234, abgebildet bei *Baumeister, Denkm. d. kl. Altert.* Bd. 3 S. 1788 nr. 1873, danach hier Sp. 929 bis 930). Sinis kniet auf dem r. Knie, das l. Bein weit vorgestreckt, die Rechte hält sich am Boden. An der L. wird er trotz Sträubens von Th. zu einer größeren Fichte geschleppt, von der Th. mit der L. einen dreigeteilten Zweig herabbiegt (vgl. *Gurlitt* a. a. O. S. 51 f. und besonders die unten im Artikel *Theseus* § 57 Fig. 12b abgebildete Schale); hinter S. an einer niedrigeren Fichte hängt Hut und Gewand. Auf dem Krater streng schönen Stils Brit. Mus. 826 steht dabei ein bärtiger Mann in Chiton und Chlamys, den Petasos auf den Rücken geworfen, mit der R. auf den Speer gestützt. Auf dem Vasenbild bei *Inghirami, Vasi fitt.* 3, t. 288 springt Th., der Chlamys und Petasos trägt, mit gezücktem Schwert auf S. zu und faßt ihn am Kopf. Dieser streckt widerstandslos, gnadeflehend die Rechte gegen ihn aus. Sinis ist mit Chlamys bekleidet, die einen Fichtenkranz als Saum zeigt.*) Ähnlich die Darstellung einer vatikan. Vase (*Winckelmann, mon. ined.* 98, *Inghirami, Vasi fitt.* 2, t. 111)**): Th. greift von links her mit gezücktem Schwerte den nackten, unter der Fichte aufs Knie gesunkenen S. an, der den Fichtenzweig mit der R. noch gefaßt hält. Ein zweiter Jüngling in hohen Stiefeln, mit Chlamys und Petasos angetan, dringt von der andern Seite her mit gefällter Lanze auf S. ein. Zwar herrscht in der literarischen Überlieferung die Anschauung, daß Th. allein die ἄθλα vollbringt, aber schon bei *Bakchylides* a. a. O. v. 46 werden zwei Begleiter des Th. genannt (*δύο οἱ φῶτε μόνους ὁμαρτεῖν*).**)

Die Szene war auch auf einer der Südmetopen des sogen. Theseions in Athen dargestellt, vgl. *Sauer, Das sogen. Theseion u. sein plastischer Schmuck* 1899 S. 159, Taf. V Süd 2. Von Th. ist auf der Metope nichts mehr erhalten; die *Ortièr*esche Zeichnung zeigt in Umrissen einen nach rechts schreitenden Mann in dreiviertel Vorderansicht, der den Arm nach unten streckt. Sinis (leidlich erhalten) weicht nach rechts und schmiegt sich an einen Fichtenstamm, den er mit der erhobenen L. umklammert; sein Kopf gegen die Brust gepreßt, sein r. Arm geht rechts abwärts. Mit Hilfe der Vasenbilder, insbes. der Schale des Chachrylion (*Milani Mus. ital.* 3, Taf. 2, S. 219 ff., abgeb. bei *Jane Harrison, Mythol. and Monum.* pag. CXII und unter *Theseus* § 59 Fig. 13, hier S. links, Th. r. vom Beschauer) läßt sich die Darstellung der Metope rekonstruieren. Theseus will den S. vom Fichtenstamm wegziehen, hält dessen r. Arm (am Handgelenk) mit seinem r. Arm gepackt, mit der erhobenen L. beugt er den Fichtenstamm herunter. „Beide zusammen hatten die Fichte niedergebogen, dann ließ sie S. plötzlich los, sah aber zu seinem Schreck, daß der Fremdling mit einer Hand den Zweig herunter hielt, während er mit der andern und mit dem Fuße ihn selbst fest hielt, um ihn von dem umklammerten Stamm wegzuziehen und ihn auf die Luftreise zu schicken, die er seinen Opfern aufgezwungen hatte" (vgl. *Sauer* a. a. O. S. 161).**)

Sarnow, Die cykl. Darstellungen aus der Theseussage in d. antik. Kunst u. ihre literar. Quelle, Lpzg. 1894, kommt (S. 73 f.) zu dem Ergebnis, daß bereits in den ersten Jahrzehnten des 5. Jahrh. vor Chr. die charakteristische Form der Sage, die unsere literarischen Quellen im allgem. übereinstimmend überliefern, den Malern dieser Vasenbilder bekannt und auch dem athenischen Volke vertraut gewesen sei. Er hält es für möglich, daß die Darstellung der Schalen in letzter Linie auf eine gemeinsame bildliche Quelle, etwa auf einen Bilderfries in einem der Theseia, zurückgehe (S. 77)***), und daß wiederum eine bestimmte literarische Gestalt dieser Sagen von bestimmendem Einfluß auf ihre Bildung durch die Kunst gewesen sei (S. 78); vgl. unter *Theseus* § 60. — *Jane Harrison* (*Mythol. and Monum. of ancient Athens* 1890 p. CXVII f.) sucht den Ursprung dieser Darstellungen in mimischen Tänzen, in denen die Taten des Theseus veranschaulicht worden seien, mit Berufung auf *Xenophon Sympos.* 7, 5. 9, 2 ff., *Lucian. de saltat.* 39. 40, *Athenaios* 14, 629.

andern Fragment (der Reliefs von Gjölbaschi) hat sich wohl zum Teil die Gestalt des Räubers ganz getrennt erhalten."

*) *O. Jahn* a. a. O. „man würde kaum auf Sinis raten, wenn er nicht neben einem Baum stände".

**) Vgl. *Wulf* a. a. O. S. 88.

*) Über ein älteres röm. Terrakottarelief, das *Stark, Arch. Ztg.* 18 (1860) 125 nach *Campana, Antiche opere in plastica* P. III (Rom 1857) besprochen hat, vgl. *Höfer*, Bd. 3 Sp. 1978 Z. 18—26 unter *Periphetes*.

**) a. a. O. S. 225 spricht *Sauer* die Vermutung aus, die Künstler der Metopen seien Ptolichos und Amphion um Ol. 87 und 88 (etwa um 450 v. Chr.) gewesen, beide der Schule des Kritios angehörend.

***) Nach *Plut. Thes.* 35 gab es 4 Theseia in Athen ὡς Φιλόχορος ἱστόρηκεν. Vgl. *Wachsmuth, Die Stadt Athen i. A.* 1, 335 Anm.⁴; *Judeich, Topogr. v. Athen* (1905) 402. 375. 313.

Schon oben Sp. 926 Z. 43 ist darauf hingewiesen worden, daß Hyporcheme oder Dithyramben, mögen sie selbständig an bestimmten Festen in Athen aufgeführt worden sein, oder zu einer Tragödie oder einem Satyrdrama gehört haben, möglicherweise die Quelle der Darstellungen gewesen sind.

Zur Worterklärung. Das altertümliche Wort beschäftigte schon die Lexikographen. *Hesychios* erklärt *σίνεσθαι**)· *κακουργεῖν, βλάπτειν ἢ βλάπτεσθαι. σίνες* (?)·**) *σίνις· κλέπτης, κακοῦργος. λῃστής. Suidas*: *ὄνομα λῃστοῦ βλαπτικοῦ. Eustathios* z. *Ilias* 1, 592 (pag. 158, 20): *Σίνις Σινιδος ὕστερον λῃστής* u. z. *Il.* 11, 481 (pag. 857, 47): *τὸ δὲ σίνηνται ἥρεσεν Ὁμήρῳ οἰκειῶσαι τῷ λέοντι διὰ τὸ αὐτοῦ βίαιον, ὥ λόγῳ καί τινες ἄνδρες ἐλέγοντο καθ' Ὅμηρον σίνιες, ἄλλως κλινόμενοι. ὁμοία δέ τις ἔννοια καὶ λῃστὴν τὸν Σίνην* (lies *Σίνιν*) *παρήγαγεν.* Damit stimmt überein z. *Ilias* 1, 592: *καὶ εἰσὶν ἀληθῶς φερώνυμα τὸ Σίνιτιες οἱ παρ' Ὁμήρῳ καὶ ὁ Σίνις ἐπὶ κακῷ μέντοι, ἵνα καὶ αὐτοὶ ὡς βλαπτικοί . . . φορεῖν τὸ οἰκεῖον ὄνομα.* Vgl. *σίνος*, Schaden. Der Bildung *Σίνις* kommen nahe *τρόχις, τρόπις, πόσις* (= *πότις*), *ἶνις, κάσις*, vgl. *Pape, Etym. Wb.* S. 257. Nach *Brugmann, Gr. Gr.* (in *Gr. u. Lat. Sprachw.**) S. 99. 103 §§ 70 a. d. ist dieser Deklinationstypus wahrscheinlich aus vorgriech. Zeit mitgebracht. Der Name der räuberischen Ureinwohner von Lemnos (*Il.* 1, 594. *Od.* 8, 294) ist von demselben Stamm abgeleitet (*Σίν-τι-ες* von *σίνομαι*, wie *μάν-τι-ς* von *μαίνομαι*), ebenso *Σίνων*. Es scheint, daß ursprünglich *σίνις* Appellativum war, wie *Hesychios* bezeugt; so hat sich das Wort in der Dichtersprache erhalten, vgl. *Aesch. Agam.* 718 *ἴδρυσεν δὲ λέοντα σίνιν.****) Älter noch ist die Stelle aus d. kykl. Gedicht *Epigonoi*, in der Autolykos *πολέων κτεάνων σίνις* heißt; vgl. *Erichthonios* Bd. 1 Sp. 1306 unter 3.†) Die Alexandriner haben das seltene Wort wieder vorgesucht. *Kallimachos Ap.* 92 *λέων βοῶν σίνις* = hom. *σίντης*; *Epigr.* der Anyte *Anth. Pal.* 7, 202; *Lykophron Alex.* 589 nennt den Paris *σίνιν καταῤῥάκτῆρα*. Auffällig ist bei *Aristoteles Rhet.* 3, 3 (Ausg. *Roemer* S. 180, 8), da wo vor „frostigem Ausdruck" gewarnt und dieser in der Anwendung ungewöhnlicher Worte (*τὸ χρῆσθαι γλώτταις*) gefunden wird, das Zitat aus einem Dichter *Σκίρων σίννις*††) *ἀνήρ*. Der Dichter, wer es auch sein mag (ein Lykophron wird unmittelbar vorher zitiert)†††), braucht *σίνις ἀνήρ* nach homerischem Vorgang wie *Σίντιες ἄνδρες Il.* 1, 594, *ἱητρὸς ἀνήρ Il.* 11, 514, *βουληφόρος ἀνήρ Il.* 1, 144, womit etwas Standesmäßiges bezeichnet wird. Vielleicht war in der ältesten uns verloren gegangenen liter. Überlieferung zu *Πινοκάμπτης, Σκείρων, Κερκύων, Προκρούστης* usw. *σίνις ἀνήρ* stehender Zusatz, wodurch sich verschiedene Unklarheiten der Überlieferung erklären würden. Wie es gekommen ist, daß gerade für *Πιτυοκάμπτης Σίνις* Eigenname wurde, kann ich nicht erklären; Tatsache ist, daß schon im 5. Jahrh. bei *Bakchylides, Euripides, Xenophon Σίνις* als Eigenname gebraucht wird.*) Weiter darf man schließen, daß mit *σίνις* eine bestimmte Art ausländischer Räuber bezeichnet wurde; die älteste Bevölkerung von Megara galt für karisch-lelegisch, die Perigunesage weist nach Karien. [Wörner.]

Sinoe s. Sinoeis.

Sinoeis (*Σινόεις*), Beiname des Pan auf einer Freilassungsurkunde von dem Berge Kotilon bei Bassai im Gebiet von Phigaleia in Arkadien: *τοῖ Πανὶ τῷ Σινόεντι, K. Kuruniotis, Ἐφημ. ἀρχ.* 1903, 179. Doch ist das Epitheton weder, wie *Kuruniotis* a. O. 181 meint, neu noch von *σίνομαι* (*σινόω*) = '*δύσκολος καὶ κακοποιός*' abzuleiten. Nach *Paus.* 8, 30, 3 befand sich in Megalopolis in dem Peribolos des Zeus Lykaios ein *ἄγαλμα Πανὸς λίθου πεποιημένου· ἐπίκλησις δὲ Σινόεις ἐστὶν αὐτῷ, τήν τε ἐπίκλησιν γενέσθαι τῷ Πανὶ ἀπὸ νύμφης Σινόης λέγουσι, ταύτην δὲ σὺν ἄλλαις τῶν νυμφῶν καὶ ἰδίᾳ γενέσθαι τροφὸν τοῦ Πανός.* Freilich hat man seit *Siebelis* (zu *Paus.* a. O.) und *Dindorf* (*Praef.* p. XV) fast allgemein — nur *Spiro* folgt der Überlieferung — für *Σινόεις* und *Σινόη*: *Οἰνόεις* und *Οἰνόη* eingesetzt und daran mannigfache Vermutungen geknüpft; vgl. *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 2, 247. *Kalkmann, Pausanias d. Perieget.* 126. *Immerwahr, Kulte u. Mythen Arkadiens* 1, 196. *W. H. Roscher, Philologus* 53 (1894), 363 Anm. 10 (vgl. 375). *Myth. Lex.* 3, 1352, 3 ff. (vgl. 1379, 66 ff.) *Wernicke, ebend.* 3, 1481, 22. *Gruppe, Gr. Myth.* 207, 4. 1390, 3. 4. 5. 6. Durch die oben angeführte Inschrift ist die überlieferte Lesart *Σινόεις* und *Σινόη* als richtig erwiesen, und die Tatsache, daß nach *Paus.* die Statue des Pan *Σινόεις* sich in Megalopolis befand, erklärt sich daraus, daß sie von den Phigalensern später nach Megalopolis gebracht worden ist, *L. Deubner, Rhein. Mus.* 59 (1904), 475 f. Von der Statue des Apollon Epikurios in Bassai, der auf obiger Inschrift zusammen mit Pan *Σινόεις* erscheint, bezeugt es ausdrücklich *Pausanias* (8, 30, 3). Glänzend hat sich durch die Inschrift vom Kotilon auch die Vermutung von *G. Wentzel, Philologus* 50 (1891), 385 ff. bewährt, daß der Name von Pans Pflegerin *Σινόη* und die Epiklesis des Pan selbst *Σινόεις* eine Stütze finde durch die Notiz im *Etym. M.* s. v. *Ἄρνη*[1] p. 145, 47: *Ἄρνη νύμφη, ἡ τροφὸς τοῦ Ποσειδῶνος. εἴρηται δὲ καὶ Ἄρνη ἡ νύμφη Σινόεσσα καλουμένη, ὅτι τὸν Ποσειδῶνα λαβοῦσα παρὰ τῆς Ῥέας ἐκτρέφειν πρὸς τὸν Κρόνον ζητοῦντα ἀπηρνήσατο· καὶ ἐντεῦθεν Ἄρνη ἀνομάσθη· οὕτω Θησεὺς ἐν Κορινθιακῶν τρίτῳ* (*F. H. G.* 4, 518). Dieselbe Notiz findet sich auch bei *Tzetz.* zu *Lyk.* 644, der aber die

*) *Leo Meyer, Handb. d. gr. Etym.* 4. Bd. S. 35 bemerkt zu *σίνεσθαι*: Weiterer etymol. Zusammenhang ist nicht klar.

**) Vielleicht *Σίνης*, vgl. oben die Stelle bei *Eustathios* u. die Lesarten zu *Aristot. Rhet.* 3, 3

***) Jetzt Konjektur *λέοντος ἶνιν.*

†) Freilich stammt die Stelle nach dem *Schol.* zu *Oed. Col.* 378 aus d. *Thamyras* des *Sophokles*; vgl. *Nauck Tr. gr. fr.*

††) Die Varianten *σίνις Ac, σινῆς C. Schol.* zeigen, daß *σίνις* die richtige Schreibung ist.

†††) *Christ, Gesch. d. gr. L.* § 137 S. 196 führt einen Dithyrambendichter Lykophronides an.

*) Über *Σίνις* schweigt *Fick, D. griech. Personennamen*[2] S. 251, angeführt sind *Σινάνδρος, Σίναυρος, Σινώνιος, Ἀσίννω.*

Notiz aus *Etym. M.* a. a. O. mit der Notiz im *Etym. M.* s. v. *Ἄρνη*[2] p. 145, 53 kontaminiert hat, und unter Arne das boiotische versteht, während mit *Wentzel* (vgl. *Maxim. Mayer* Bd. 2 Sp. 1477, 54 ff. 1479, 1 ff.) die gleichnamige Quelle Arne bei Mantineia zu verstehen ist. Die Sinoe des *Pausanias* ist also mit der Sinoessa des *Theseus* identisch, es ist eine arkadische Nymphe, die einmal als die *τροφός* des Pan, das andere Mal als die des Poseidon erscheint. Der Name der Mutter des Pan *Olvόη* (s. d. 2. 3. und *Roscher* Bd. 3 Sp. 1379, 65 ff.) bez. *Olvηΐς* (s. d.), wegen dessen man früher bei *Paus. Σινόη* in *Olvόη* änderte (s. oben), bleibt wohl durch die obigen Ausführungen unberührt, trotzdem man an eine Änderung in *Σινόη* denken könnte, zumal da im *Schol. Eur. Rhes.* 36 als Mutter des Pan *Ὀρσινόη* (s. d., wo ich *Ὀρσινόμη, Gruppe, Gr. Myth.* 1390, 5 *Ἀρσινόη* vermutete) genannt wird, was gleichfalls den Gedanken an *[Ὀρ]-Σινόη* nahelegt. *E. Maaß, Jahreshefte d. österr. arch. Inst.* 11 (1908), 26 f. will statt *Ὀρσινόη* lesen: *Olvόη*. Aber entschieden unrichtig ist es, wenn *Maaß*, der freilich den inschriftlich (s. oben) bezeugten Pan *Σινόεις* nicht zu kennen scheint, bei *Paus.* a. a. O. für *Σινόη* wiederum *Olvόη* empfiehlt und aus Pan *Σινόεις* einen Pan *Olvοεύς* machen will. [Höfer.]

Sinoessa s. Sinoeis.

Sinon (Sinōnis; *Σίνων, -ωνος*; vgl. *Herodian* 2, 733, 37 und 1, 34, 2 *L.*).

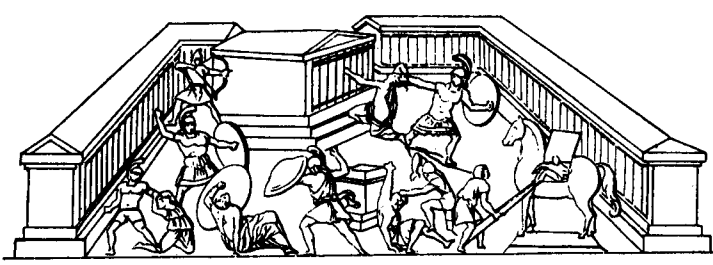
Die Herkunft dieser erst im jüngern Epos zur Bedeutung gelangten, jetzt hauptsächlich aus der *Aeneide* allgemein bekannten Gestalt des listigen und betrügerischen Griechen ist durch eine glückliche Bemerkung von *Maaß, Herm.* 23, 1888, 618 aufgehellt worden. *Σίνων* ist Kurzname zu *Σινωπός*, dem Eponymos von Sinope; womit allerdings die herkömmliche Deutung des Namens mit Hilfe von *σίνεσθαι* (vgl. *Welcker, Ep. Cyklus* 2[2], 15) unsicher wird, da auch in Sinope natürlich die milesische Kolonie an die Stelle einer vorgriechischen Ansiedlung getreten ist. Trotz der Ablehnung durch *Robinson, Ancient Sinope* 125 ff. (*Amer. Journ. of Philol.* 27, 1906) lassen sich für die Auffassung *Maaßens* entscheidende Gründe geltend machen, die, wie es scheint, *Maaß* selbst noch entgangen waren. Dieser ging aus von einer Bemerkung *v. Wilamowitzens*, der *Hom. Unters.* 167 das *Scholion* des *Harleianus* zu *μ* 257 hervorzog (vgl. *Eust.* 1721, 9), wonach unter den Odysseusgefährten, die der Skylla zum Opfer fielen, Pherekrates auch einen *Σινωπός* nannte (Pherekydes, wie *v. Wilamowitz* ohne weiteres sagt, ist eine allerdings wahrscheinliche Konjektur *Cramers, Anecd. Par.* 3, 480, die *Dindorf* in den Text gesetzt hat; auch daß *Porphyrios περὶ τῶν παραλελειμμένων* der Mittelsmann sei, behauptet *v. Wilamowitz* zu zuversichtlich). Mit diesem Odysseusgefährten *Σινωπός* könnte, um das beiläufig zu erwähnen, infolge der westlichen Lokalisation der Irrfahrt auch Sinuessa-*Σινόπη* (*Plin. nat. hist.* 3, 59) und der Name des Inselchens Sinonia an der latinischen Küste zusammenhängen (*Plin. ibid.* 3, 81; *Mela* 2, 7, 18). Ursprünglicher ist aber sicher auch in diesem Punkt die Lokalisation im Pontos und die Zugehörigkeit des *Σινωπός* zum pontischen Sinope, wie schon *v. Wilamowitz* erkannt hat. Die *Maaß*sche Gleichung nun Sinopos = Sinon ergibt sich daraus, daß eine außerordentlich bezeichnende Genealogie auch den Träger des Kurznamens Sinon einerseits ebenso entschieden mit Odysseus verbindet wie anderseits mit der Stadt Sinope. Sinon ist, genau wie der Sinopos des *Homerscholions, ἑταῖρος* des Odysseus auf *Polygnots* delphischer Iliupersis (*Paus.* 10, 27, 3; das Bild folgt dem kyklischen Epos; vgl. *Noack, Iliupersis, diss. Giss.* 1890, S. 71. *Bethes* Einwendungen, *Rhein. Mus.* 46, 518, sind nur berechtigt, insofern Abhängigkeit speziell von *Lescheos* behauptet war. Der Zusatz *ἑταῖρος Ὀδυσσέως* konnte freilich aus dem Bilde selbst schwerlich ohne weiteres entnommen werden, sieht aber wahrlich nicht nach einem bloßen Einfall des *Pausanias* aus, sondern stammt wohl sicher, was auch *Bethe* für durchaus möglich hält, aus dessen Gewährsmann. Ich sehe keinen Grund, ihn für etwas anders als eine wirkliche Gelehrtennotiz zu halten, und wer will sagen, ob bei genauerem Studium des Bildes nicht Kennzeichen sich ergaben, die zu jener Benennung berechtigten?) Doch nicht nur *ἑταῖρος*, sondern sogar *αὐτανέψιος* des sisypheischen Fuchses Odysseus heißt Sinon bei *Lykophron* 344. Sein Vater Aisimos (*Triphiodor* 220. 294) ist Bruder der Antikleia, der Mutter des Odysseus. Aisimos aber und Antikleia sind Kinder der Amphithea und des berühmten Diebes und Schlaukopfes Autolykos: *Schol. Lycophr.* 344 p. 133 *Scheer* (vgl. p. 134, 12; etwas abweichend *Servius* zu *Aen.* 2, 79, wonach Autolycus' Kinder Sisyphus und Autolla (?) sind; von Sisyphus, durch dessen Einführung die Vererbung des Listenreichtums vollends deutlich wird, stammt Sinon, von Autolla (?) Ulysses: *consobrini ergo sunt*). Autolykos aber seinerseits, und damit erhalten wir den anderen Anknüpfungspunkt, sitzt fest in einer der Versionen der sinopensischen Stiftungssage und hatte auch Kult in Sinope; vgl. Bd. 1, Sp. 736 und *Gruppe, Griech. Mythologie* 326, der mit Recht die Einheit der lokal verschiedenen Autolykosgestalten betont. Die Untrennbarkeit von Sinon, Sinopos, Sinope scheint mir hiermit erwiesen. Sinon gehört also ursprünglich zu den pontischen Elementen der Argonautensage (dies durch Autolykos) und der Odysseussage. In die Überlieferung des ionischen Epos wird er durch die Milesier gekommen sein, die Sinope besiedelten (vor 756, dem Gründungsjahr von Trapezunt, der Tochterstadt von Sinope; vgl. *Robinson* a. a. O. 148). Daß sich sein Zusammenhang mit Sinope später verdunkelte, dafür liegt der Grund in der Tatsache, daß sich bezüglich seiner Personalien unwillkürlich die Angaben seiner Lügenerzählung vordrängten (vgl. *Aen.* 2, 86, wo er sich als Palamedes' Gefährten und Verwandten ausgibt). Ferner wird die große Uneinheitlichkeit der sinopensischen Stiftungslegende überhaupt die Schuld tragen. Die nach *Eustath* zu *μ* 246 ursprünglich *πρὸς ὁμοιότητα* zu Si-

nopos, dem Odysseusgefährten, erdichtete Heroine Sinope (der übrigens gleichfalls der Zug erfinderischer List nicht fehlte: *Schol. Apoll. Rh.* 2, 948), macht sich auch im historischen Namensverzeichnis der Stadt mit ihrem Namen noch bemerklich, Sinopos oder Sinon dagegen nicht; vgl. *Robinson* in der *Prosopographia Sinopensis* a. a. O. 278.

Gemäß der älteren Überlieferung, nach welcher Sinopos-Sinon einfach ein ἑταῖρος des Odysseus war, wie *Pherekrates* (oder *Pherekydes*) und *Polygnot* wußten, ignorieren die zwei homerischen Epen seinen Namen. Die Listen, die zu Trojas Eroberung führten, kamen ursprünglich gewiß vollständiger auf Odysseus' eigene Rechnung, wovon gemäß seiner Vorliebe für Entlegenes die später verschollene Kunde *Euphorion* festgehalten hat nach *Servius* a. a. O.: *nec immerito Vergilius Sinoni* (dem Vetter des Odysseus) *dat et fallaciam et proditionis officium, ne multum discedat a fabula, quia secundum Euphorionem Ulixes hoc fecit;* vgl. *fr.* 79 (bei *Fel. Scheidweiler, Euph. fragm.*, Diss. Bonn 1908, p. 58 = *fr.* 151, *Meineke*; doch ist die von *Scheidweiler* p. 12 angenommene Einwirkung *Euphorions* auf *Triphiodor* unerweislich). Daß in dieser Hinsicht die Gestalt des Sinon eine Abzweigung oder Doppelung der Odysseusgestalt war, sahen schon die Alten. Auch Sinons Selbstentstellung durch Schläge galt für nachgebildet der Tat, die Helena von Odysseus erzählt δ 243; vgl. *Eustath* zu δ 244 (wo auch bemerkt wird, daß dieses Motiv das Prototyp war für die Geschichten von Zopyros, Megabyzos usw. Tatsächlich war es das bis herunter zu jenen persischen Verrätern, die Julians Untergang herbeiführten und bei denen noch *Laur. Lydus de mens.* 4, 118 p. 156 *W. Σίνωνος τοῦ Βεργιλιανοῦ* gedenkt). Die an sich auffällige Verdoppelung des listenreichen Helden in der troischen Sage erklärt sich wohl sicher daraus, daß für das Empfinden jüngerer Zeiten ein immer größerer Aufwand an List notwendig wurde, um es begreiflich zu machen, daß die Trojaner der List mit dem hölzernen Pferde erlagen. Denn sobald der ursprüngliche Sinn dieses Motivs vergessen war, mußte die Sache gar plump und unglaublich erscheinen und reizte zu immer neuen Varianten, die das ἄπιστον zu einem δυνατόν machen wollen; vgl. *Fr. Marx, Philoktet-Hephaistos* in *Ilbergs Jahrb.* 18, 1904, 674 ff. Diesem Bedürfnis verdankt die bedeutsame Ausgestaltung des ursprünglich ganz beiseite stehenden Odysseusgefährten und Eponymos von Sinope ersichtlich ihren Ursprung.

In der *kleinen Ilias* fehlt zwar bei *Proklos* der Name des Sinon; er muß aber trotzdem darin bereits eine Rolle gespielt haben. Denn *Aristoteles poet.* 23, 1459 b 7 nennt eine Tragödie *Sinon* unter den Stücken, die sich aus dem Inhalt der *kleinen Ilias* komponieren lassen (vgl. die Verteidigung der angefochtenen Stelle bei *Vahlen, Beiträge z. Ar. Poetik* 3, *Sitzber. d. Wiener Akad.* 56, 1867, 288 ff.). Auch gab es wirklich einen *Sinon* des *Sophokles*, leider ohne daß wir aus den spärlichen Bruchstücken, bei denen der Titel zum Teil sogar in verderbter Gestalt überliefert ist (σινώμη, σίννωνι), über den Inhalt des Stückes irgend etwas ausmachen könnten (*Nauck, fragm. trag.*[2] p. 251 nr. 499—501; recht auffällig ist das Fehlen des Sinon in der euripideischen *Persis*; vgl. besonders *Tro.* 9 ff. 511 ff. und *Bethe, Rhein. Mus.* 46, 518). Ferner kann als sicher gelten, daß der berühmte Vers der *kleinen Ilias* Νὺξ μὲν ἦην μέσση, λαμπρὴ δ' ἐπέτελλε σελήνη (*fr.* 11 *Ki.*) etwa so weiter ging: da gab Sinon das mit den bei Tenedos lagernden Griechen verabredete Feuerzeichen; vgl. *Schol. Lykophr.* p. 134, 23 und p. 135, 8 *Scheer*, sowie *Tzetzes, Posthom.* 720 f. Hiermit dürfen verbunden werden die *Apollodorexzerpte* 5, 15 ff. (*Mythogr. graeci* 1, 209 f.), wonach Sinon überhaupt mit keiner anderen Mission zurückgelassen wird als das Signal zu geben (καταλιπόντες Σίνωνα, ὃς ἔμελλεν αὐτοῖς πυρσὸν ἀνάπτειν τῆς νυκτός, ἀνάγονται καὶ περὶ Τένεδον ναυλοχοῦσιν p. 209, 8; so auch *Dictys* 5, 12: *signum, quod igni elato Sinon ad eam rem clam positus sustulerat*). Und er tut dies, was bemerkenswert ist, von einem Ort, der außerhalb der Stadt liegt: καὶ Σίνων αὐτοῖς ἀπὸ τοῦ Ἀχιλλέως τάφου πυρσὸν ἦπτεν. Das Alter dieses Zuges verbürgt uns, was bisher zumeist übersehen ward, *Menander*, nach *Plautus Bacch.* 937 f. *Mnesilochus Sinost ‖ Relictus. ellum: non in busto Achilli, sed in lecto accubat.* Diese Version, wonach Sinon gleich beim Grabhügel zurückbleibt, mit der Einführung des Pferdes direkt

1) Sinon (nach *Jahn-Michaelis, Griech. Bilderchroniken*, Bonn 1873, Tafel 1).

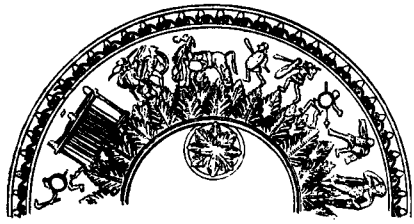


2) Sinon (nach *Jahn-Michaelis, Griech. Bilderchroniken*, Bonn 1873, Tafel 1).

gar nichts zu tun und demnach überhaupt eine noch sehr beschränkte Aufgabe zu erfüllen hat, muß es, wie man sieht, gegeben haben. Nur als σκοπός, dem die abfahrenden Griechen πυρεῖα καὶ δᾷδα überreichen, wird er zurückgelassen auch nach *Suid.* v. πυρεῖον. Auf *Arktinos* und *Stesichoros* paßt das nicht, wie wir gleich sehen werden; man würde es mit Sicherheit auf die *kleine Ilias* zurückführen, wenn nicht die *Tabula Iliaca* zu widersprechen schiene, die auf dem untersten Streifen die Einholung des Rosses nach der *kleinen Ilias* darstellt und dabei an der Spitze des Zuges Priamos und Sinon zeigt, beide inschriftlich gekennzeichnet. Es ist also auch hier Sinon in die Hände der Trojaner gefallen und in die Stadt gebracht worden. Indessen ordnen sich die Dinge vielleicht, ohne daß wir der *Tabula* den Glauben versagen müssen. Sie zeigt Sinon mit auf den Rücken gefesselten Händen (vgl. *Jahn-Michaelis, Griech. Bilderchroniken*, Bonn 1873, Taf. 1 u. 1*). Daß ihm, wie *Jahn* S. 32 sagt, von einem Troer soeben die Fesseln gelöst werden, vermag ich weder auf den beiden *Jahn*schen Zeichnungen, noch auf der Photographie bei *Paulcke de tabula Iliaca quaest. Stesichoreae* (Diss. Regimont. 1897) zu erkennen. Es ist auch äußerst unwahrscheinlich, daß die Abnahme der Fesseln nicht schon, bevor sich der Zug in Bewegung setzte, stattgefunden hätte, sondern erst, wie es die *Tabula* zeigen würde, unmittelbar vor dem skäischen Tore. Folglich soll Sinon wirklich als Gefangener gedacht werden (so auch *Wagner, Epit. Vat.* p. 230). Folglich hat er in der *kleinen Ilias* nicht mit listiger Rede die Troer vor dem Einzuge des Pferdes betört. Dann muß aber auch der in den *Lykophronscholien* p. 134, 12 aus anderer Überlieferung eingemengte Zug ὃς αἰκισάμενος ἑαυτὸν πλησίον τοῦ δουρείου ἵππου ἐκάθητο der *kleinen Ilias* fremd sein. Denn ein solches Motiv kann nur eingeführt werden, wenn es von Erfolg begleitet ist. Auch war ja in der *kleinen Ilias* vielmehr Odysseus selbst der αἰκισάμενος ἑαυτόν, der sich als solcher, und zwar nach der Erbauung des Pferdes, also kurz vor der Schlußepisode, in die Stadt einschlich und mit Helena περὶ τῆς ἁλώσεως τῆς πόλεως συντίθεται (*Proklos* p 238, 30 ff. *W.*). Eine derartige Doppelung des gleichen Motivs in so kurzem Zeitabstande bei so verwandten Gestalten ist für das gleiche Gedicht kaum denkbar. Folglich ist wohl anzunehmen, daß in der *kleinen Ilias* Sinon wirklich gefangen wurde. Er mochte, falls er sich nicht bei der Beratung auf der Burg herausgeredet hat, einfach infolge der εὐωχία der Trojaner (p. 239, 9 *W.*) aus der Stadt entkommen sein, worauf er vom Achillesgrabhügel das Feuerzeichen gab, vielleicht auch nur weitergab; denn möglicherweise war hier, wie bei *Lykophron* 340 ff., Antenors Verrat mit der Tätigkeit des Sinon kombiniert; vgl. *Welcker, Griech. Trag.* 1, 147 (in *Holzingers Lykophronkommentar*, Leipzig 1895, 221 ist die Auffassung schwerlich richtig, es sei mit πυρσόν die Fackel gemeint, mit der Antenor den aus dem Roß steigenden Helden leuchtete. Richtig *Bethe, Rhein. Mus.* 46, 518. Übrigens ist auch noch bei *Dares* 40 Sinons Tätigkeit mit Antenors Verrat verknüpft. Und gerade das Weitergeben des Feuerzeichens konnte der Anlaß sein, warum ihm in der Heurematographie *specularum significatio* als Erfindung zugeschrieben wurde, *Plin. nat. hist.* 7, 202). Der poetische Zweck der Gefangennahme Sinons wäre dann entweder gewesen, ein letztes glücklich überwundenes Hindernis in die Ausführung des griechischen Planes einzuschieben und das Signal gerade dann erfolgen zu lassen, wenn die Folgen der von Sinon miterlebten εὐωχία den Angriff besonders begünstigten, oder aber die Sache ward nur erfunden, um die nötige Verbindung zwischen Sinon und Antenor herzustellen. Schwerlich hatte mithin Sinon in diesem Gedichte auch noch die Aufgabe, das hölzerne Pferd zu öffnen. Diese wird man, wenn nicht nach *Lykophron* 342 dem Antenor, so doch gemäß der Verabredung mit Odysseus vielmehr der Helena zuschreiben. Natürlich war Sinon bei den Schlußkämpfen wiederum beteiligt. Wenn *Polygnot* bei der von *Pausanias* 10, 27, 3 verzeichneten Gruppe der *kleinen Ilias* gefolgt ist (Λαομέδοντος δὲ τὸν νεκρὸν Σίνων τε ἑταῖρος Ὀδυσσέως καὶ Ἀγχίαλός εἰσιν ἐκκομίζοντες; vgl. *Jahrb. d. Inst.* 2, 176), so ist zu beachten, daß hier Sinon noch weiter nichts als der ἑταῖρος des Odysseus ist.

Urteilen wir richtig, so war in der *kleinen Ilias* überhaupt die Rolle des Sinon eine verhältnismäßig bescheidne. Seine Gestalt befand sich noch in den Anfangsstadien ihrer Entwicklung. Anders die *Persis* des *Arktinos*, und es ist schwerlich Zufall, daß gerade dies einem Milesier zugeschriebene Gedicht die Bedeutung des Eponymos der Milesierstadt Sinope erweitert hat (aus dem zeitlichen Abstand der zwei Epen ergibt sich mithin die Verschiedenheit der Sinongestalt nicht ohne weiteres). Auch hier gab Sinon das Feuerzeichen, aber nicht von außerhalb, sondern aus der Stadt selbst, πρότερον εἰσελήλυθὼς προσποίητος (*Prokl.* 239, 22 *W.*). Hierher wird also zunächst die List gehören, daß Sinon αἰκισάμενος ἑαυτὸν πλησίον τοῦ δουρείου ἵππου ἐκάθητο, welchen Zug einerseits *Quintus* 12, 360 ff., andererseits *Triphiodor* 227 ff. und *Tzetzes Posthom.* 688 in unten näher zu besprechender Weise gleichsam auseinander gelegt haben. Die Griechen lügnerisch beschuldigend betört er dann natürlich die Trojaner und muß auch bei den Verhandlungen über das Pferd eine Hauptrolle spielen, wenn auch die Verhandlungen (wie vielleicht auch in der *kleinen Ilias*), entsprechend der Darstellung der *Odyssee* Θ 500 ff., noch nicht draußen vor dem Tore und vor der Einholung des Pferdes, sondern erst nach derselben und auf der troischen Burg stattfanden. Ebenso scheint auch weiterhin Sinons Anteil mehr hervorgehoben und in den Mittelpunkt der Handlung gerückt gewesen zu sein. Das Feuerzeichen wird von ihm von der Burg aus gegeben. Mit brennender Fackel aus dem Opisthodom des Athena-Poliastempels stürzend, begegnet der (in voller Rüstung dargestellte, also nicht mehr als Gefangener gedachte) Sinon

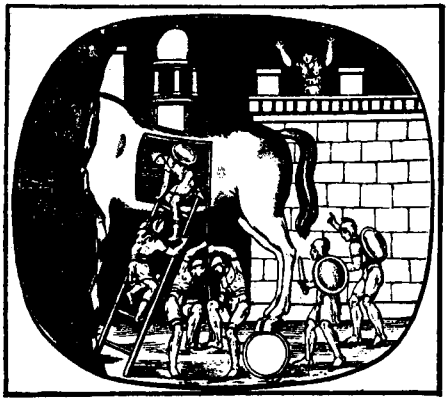
in der *Iliupersis* eines 'homerischen' Bechers (*Robert, Hom. Becher*, 50. *Winckelmannsprogramm*, Berlin 1890, 69). Hier wird Sinon auch das Pferd geöffnet haben: *inclusos utero Danaos et pinea furtim laxat claustra Sinon Verg., Aen.* 2, 258; *Hygin fab.* 108 (bei dem erst nach Öffnung des Pferdes das Signal gegeben wird). Ebenso bei *Stesichoros*; denn



3) Homerischer Becher
(nach *Robert, Hom. Becher, 50. Winckelmannsprogramm*, Berlin 1890, S. 69).

mit Recht erkennt man Sinon in dem Mittelbild der *Tabula Iliaca*, das die *Persis* nach *Stesichoros* enthält, in der Gestalt wieder, welche die Leiter für die dem Pferd entsteigenden Krieger bereit hält.

Ähnlich ist die Darstellung auf der (von *Fröhner, Jahrb. d. Inst.* 7, 1892, 30, hinsichtlich ihrer Echtheit bezweifelten) Glaspaste,



4) Das hölzerne Pferd
(nach *Baumeister, Denkm. d. klass. Altert.* Bd. 1 S. 742 Abb. 794).

die nach *Winckelmann, Mon. ined.* nr. 140 von *Millin, Myth. Galerie* 2, 167, 606 (vgl. 1, 152), von *Overbeck, Bildwerke zum theb. u. troischen Heldenkreis* t. 25, 19, und in *Baumeisters Denkmälern* 1, 742 nr. 794 veröffentlicht ist. Vgl. auch *Furtwängler, Die antiken Gemmen*, Leipzig 1900, Bd. 2, t. 38, 6 und Bd. 3, 18, sowie den recht alten Aryballos aus Cervetri, den *Fröhner* a. a. O. 28 ff. (t. 2) publiziert hat. Verzeichnisse der bildlichen Darstellungen der fraglichen Persisszenen, bei denen freilich oft recht willkürlich eine der Figuren Sinon genannt wird, geben *Overbeck* a. a. O. 610 ff.; *L. v. Urlichs, das hölzerne Pferd*, 14. Progr. des v. Wagnerschen Kunstinstitutes in Würzburg (1881) 16 ff.; auch *Fröhner* a. a. O. Bemerkenswert ist, daß auf den beiden von *Urlichs* 10 ff besprochenen pompeianischen Fresken die eine den Sinon zu zeigen scheint, wie er mit der Fackel den Griechen nicht das Signal gibt, sondern den Weg zu weisen beabsichtigt (B), die andere dagegen wahrscheinlich Helena als Fackelträgerin darstellt (A).

Zugegeben ist indessen, daß unsere Aufstellungen über das kyklische Epos sehr unsicher bleiben müssen, namentlich dann, wenn man unter *εἰσελήλυθώς προσποίητος* nicht mit uns das Hineingelangen auf Grund einer betörenden Ansprache an die Troer, sondern ein heimliches Sicheinschleichen, wie das des Odysseus, versteht, was ich nicht zu widerlegen wüßte (vgl. auch *Bethe, Rhein. Mus.* 46, 519). Dann müßte die Erdichtung einer Rede des Sinon, wodurch die Täuschung der Troer und damit die Aufnahme des Pferdes bewirkt ward, noch jünger sein als das Epos des Milesiers und eine verhältnismäßig recht späte Etappe der Sagenentwicklung darstellen. Man könnte sie dem *Stesichoros*, vielleicht sogar erst der *sophokleischen* Tragödie zuschreiben. Die Sache ist eben nicht zu entscheiden. Für *Stesichoros* scheint mir nur das noch wahrscheinlich, daß bei ihm nicht Sinon, der das Pferd öffnete, sondern Helena, wie auf dem oben erwähnten Fresko, das verhängnisvolle Fackelzeichen gab; denn auf *Stesichoros* dürfte dieser von *Virgils* eigner *Persis* abweichende Zug in *Aen.* 6, 518 (nebst *Triphiod.* 511) zurückgehen, wie ich *Rh. Mus.* 52, 1897, 127 ff. gezeigt habe; vgl. *Heinze, Vergils epische Technik*[2] (Leipzig 1908) 78 und *O. Gruppe, Griech. Mythol.* 686. Indessen kommen außer *Stesichoros* und *Sophokles* wohl sicher für die vorvirgilische Entwicklung der Sage auch noch hellenistische Bearbeitungen, wie die des *Euphorion* in Betracht, aus welchen außer der rhetorischen Ausgestaltung der Sinonszenen gewiß die ebenso kühne wie geschickte Verflechtung derselben mit der Laokoonepisode herstammen wird. Sinons trügerische Aussagen erhalten durch das Strafgericht, das über Laokoon ergeht, eine grauen- und wirkungsvolle Wunderbestätigung, die uns die Entscheidung der Trojaner begreiflich erscheinen läßt und auch den letzten Verstandeszweifel an der naiven List beseitigt, mit der sich ehemals die Volkssage begnügt hatte. Gewiß richtig so *R. Heinze* a. a. O. 8.

Es folgt die Darstellung bei *Virgil* und den Späteren. Hierüber außer *Heinze* a. a. O. 7 ff.; 64 ff.; 79 ff. besonders *Heyne, de Sinone, 4. Excurs* zu *Verg. Aen.* 2 (ed. *Heyne-Wagner* 2[4], 404); *Wagner, Curae mythogr.* in *Epit. Vat. ex Apd. bibl.*, Leipzig 1891, 230; *Fr. Kehmptzow, de Quinti Smyrnaei fontibus ac mythopoeia*, Diss. Kilon. 1891, 68 ff. (nebst der Besprechung *F. Noacks, Gött. gel. Anz.* 1892 nr. 20, 786 ff., 795 ff., 811); *Bethe, Vergilstudien, Rhein. Mus.* 46, 1891, 511 ff.; *Noack, Die Quellen des Triphiodor, Herm.* 27, 1892, 452 ff.; ders., *Helena*

bei Virgil, Rhein. Mus. 48, 1893, 420 ff.; *Schneidewein-Knaack, ebend.* 632 ff.; *Immisch, ebend.* 52, 1897, 127 ff. Während *Kehmptzow* 49 ff. für Quintus, *Noack* für Triphiodor Abhängigkeit von *Virgil* annehmen, wird eine solche, wie mir scheint, mit Recht abgelehnt von *Kroll, Studien über die Komposition der Aeneis, Fleckeisens Jahrb.* Suppl. 27, 162 ff., *Norden, Ilbergs Jahrb.* 7, 1901, 329 und *Heinze* a. a. O. 64 ff. Es liegt Quellengemeinschaft vor, besonders hinsichtlich der mythographischen *κοινὴ ἱστορία*, unter der man sich neuerdings seltsamerweise gewöhnt hat die Tyrannis eines einzigen Handbuchs zu verstehen. Freilich sind damit *Virgils* Vorlagen nicht erschöpft; er hat gewiß mancherlei Dichtung, auch hellenistische und darunter sicherlich auch *Euphorion* herangezogen. Es muß die verschiedenartigsten poetischen Darstellungen gegeben haben; vgl. z. B. *Dioskurides, Anth. Pal.* 5, 137 und den bei *Macrobius* 5, 2, 4 gerade auch für die Sinonepisode als *Virgils* Quelle genannten *Pisander* (*Welcker, der epische Cyklus* 1², 91 ff.); siehe auch *Kroll, Ilbergs Jahrb.* 21, 1908, 517. Zur Einzelerklärung der Sinonepisode (bes. *Aen.* 2, 59 f.; 69 f.; 74 f.; 107) gute Bemerkungen bei *Weck, Fleckeisens Jahrb.* 1890, 469 ff.

Sinon wird bei *Virgil* (2, 57 ff.) von Hirten, die ihn gefangen haben, gefesselt vor Priamos geführt, als dieser mit den Trojanern vor der Stadt über das hölzerne Pferd beratschlagt, gerade in dem Augenblick, wo Laokoons Eingreifen das Gelingen der List gefährdet. Sinon hat freiwillig das Wagnis auf sich genommen und sich fangen lassen. Die Trojaner verspotten ihn. Mit einem scheuen Blicke beginnt er zu sprechen und deutet bereits in den wenigen Worten, auf die sich seine erste Rede beschränkt (69—72), geheimnisvoll an, daß bei den Griechen keine Stätte mehr für ihn sei. Aufgefordert mehr zu sagen, nennt er seinen Namen, stellt sich als Gefährten und Blutsverwandten des dem Kriege abholden und darum durch die Tücke des Odysseus getöteten Palamedes hin. Unvorsichtige Äußerungen des Rachebedürfnisses hätten auch ihm Odysseus' Feindschaft zugezogen, der mit Kalchas' Hilfe ihn schließlich ins Verderben trieb (daß die Lügenerzählung gerade Odysseus als Feind bezeichnet, paßt nicht schlecht gerade für den *ἑταῖρος Ὀδυσσέως*). Als die Abfahrt beschlossen und das hölzerne Pferd schon errichtet war, hätte ein Orakel auch für die Rückfahrt ein Menschenopfer gefordert, und zwar sei von Kalchas im Bunde mit Odysseus nach listigem Zögern eben Sinon als dazu auserwählt bezeichnet worden. Im letzten Augenblick sei es ihm gelungen zu entrinnen, in einem Sumpfe habe er die Nacht sich versteckt gehalten. Nun sei er gefangen und bitte um Gnade. Gütig läßt ihm Priamos die Fesseln abnehmen und verspricht ihm Schutz und Leben. Doch soll er sogleich das Rätsel des Pferdes lösen. Nunmehr kommt er zu der Lügenerzählung (154—194), die die Trojaner von der Notwendigkeit überzeugt, die angebliche Weihegabe für Athena in die Stadt zu holen. Den letzten Zweifel beseitigt das Strafgericht an Laokoon (199—233; vgl. bes. 228 ff.). Es erfolgt die Aufnahme selbst, die vergebliche Warnung Kassandras, das Jubelfest, der sorglose Schlummer der Troer, die Rückfahrt der Griechenflotte. Kein Feuersignal des Sinon findet statt (6, 517 ff. gibt es, wie schon erwähnt, Helena). Vielmehr meldet sich bei *Virgil* ihrerseits die Flotte durch ein solches Signal dem Sinon, der darauf hin das Pferd öffnet (256 ff.). Noch einmal begegnet er 329: *victorque Sinon incendia miscet insultans.* Soweit *Virgil.* Die erfolgreiche Ansprache Sinons draußen vor dem Tore, die Erfindung, daß er als Opfer für die glückliche Heimkehr bestimmt gewesen sei, das geschickte Hereinziehen einer durch das Schicksal des Palamedes verursachten Feindschaft des Odysseus und des Kalchas (Motive aus *Euripides' Philoktet*, nach *Heinze* a. a. O. 9) fand *Virgil*, wie die Übereinstimmung mit *Quintus* und *Triphiodor* zeigt, bereits vor. *Virgils* Eigentum ist zunächst die ganz meisterhafte rhetorische Ausgestaltung der Szene im einzelnen, worüber außer *Donat, interpr. Verg.* 1, 154 ff. *Georgii* besonders *Heinze* a. a. O. 11 f. Den starken Eindruck von *Virgils* Kunst bezeugt schon *Phädrus'* Anspielung auf den Sinon der *Aeneide* (*prol.* 3, 27). Ferner gehört *Virgil* zu eigen die aus dem Standpunkt seiner Erzählung und seines Erzählers begreifliche und notwendige Verteilung von Licht und Schatten, wodurch Sinon ganz zum meineidigen Bösewicht wird (154 ff. schwört er tatsächlich falsch und heißt 195 *periurus*), während die Trojaner nur Edelmut, Vertrauen, Gastlichkeit, Unfähigkeit zu aller Arglist zeigen, ein Gegensatz, auf dessen einer Seite nicht Sinon allein, sondern das Griechentum gedacht ist, das er vertritt (65. 106. 152). Natürlich zeigt diese römische Auffassung auch die kurze Erwähnung Sinons in *Petrons Troiae halosis* (cap. 89, 13: *hoc ad furta compositus Sinon firmabat et mens semper in damnum potens*). Die Abweichungen bei *Quintus* (12, 243 ff.) sind zum guten Teil aus dem entgegengesetzten Bestreben des griechischen Dichters zu erklären, Sinons Tat als eine preiswürdige Tat des griechischen Heroismus darzustellen. Dies eignete um so sicherer schon der älteren Vorlage, als auch unter der Hand des ummodelnden Römers davon noch eine Spur stehen geblieben ist, die bezeichnenderweise eine wörtliche Berührung mit *Quintus* 250 aufweist (61: *fidens animi atque in utrumque paratus, seu versare dolos seu certae occumbere morti*; vgl. *Weck* a. a. O.). Wir sehen, wie sich Sinon, der *κύδιμος ἀνήρ*, auf Odysseus Aufruf eines Freiwilligen in der Griechenversammlung meldet, *ἄλλων δειδιότων· μάλα γὰρ μέγα ἔργον ἐμέλλεν ἐκτελέειν* 244 f. Seine stolze und mutige Rede findet alsbald verdienten Beifall. Gemäß den Worten des Odysseus (239) bleibt er, offenbar auch mit dem Auftrag zum Feuersignal (349), beim Rosse selbst zurück, wo ihn die Troer finden (360 ff.). Seine Rolle ist nun ganz anders wie bei *Virgil.* Er weigert die Aussage, wird lange vergeblich sogar gefoltert. Als ihm Nase und Ohren abgeschnitten sind, spricht er schließlich. Also nicht durch billige

Redekünste, sondern durch den Heroismus der Standhaftigkeit in Martern erreicht der Sinon des *Quintus* die *πιθανότης* seiner Aussage (vgl. das Lob 388). Der Inhalt derselben ist trotz einzelner Abweichungen und großer Kürze ziemlich der gleiche wie bei *Virgil*. Doch hat er sich dem Opfertode nicht durch heimliche Flucht, sondern — wiederum heroischer — durch einen kühnen Sprung (?) entzogen, der ihn ins Asylbereich eben des Pferdes brachte. Dies ist (gegen *Heinze* a. a. O. 66) ein sehr glücklicher Zug, der infolge der von den Troern nunmehr notwendig vorauszusetzenden Anerkennung der Asylie des hölzernen Rosses durch die Griechen ebensosehr die Heiligkeit des Pferdes glaublich, wie die Tatsache verständlich macht, daß Sinon auch beim Nahen der Troer an diesem Aufenthaltsorte verblieb. Warum er freilich erst auf die Folterung hin überhaupt den Mund öffnet, ist unklar; seine Rolle legte ihm doch keine Verpflichtung gegen die Griechen auf. Indessen darf man hier mit *Heinze* nach *Köchlys* Vorgang ein bloßes Ungeschick in der Erzählung, oder besser in der Ausdrucksweise des *Quintus* annehmen. Er meint eigentlich, daß Sinon gleich auf die erste Befragung sich ausspricht und dann zur Bewährung dieser Aussage von den grausamen Trojanern, die sehr anders als bei *Virgil* aufgefaßt sind, schwer gefoltert fest auf seinen Worten bestehen bleibt, eben hiermit in heroischer Weise deren *πιθανότης* erzwingend. Nur so hat die ganze Erfindung Sinn, so aber auch einen sehr guten Sinn, denn nur die stärksten Überzeugungsgründe vermochten nach der Denkweise dieser Späteren das Gelingen der List wahrscheinlich zu machen. Auch bei *Quintus* beseitigt schließlich die letzten Zweifel an Sinons Rede ein erstes furchtbares Wunder an Laokoon (390 ff.). Die Trojaner bereuen die Folterung, glauben an die Wahrheit seiner Aussage und führen ihn freundlich und mitleidsvoll in die Stadt (418 ff.), wie sie denn auch das Pferd hineinholen, worauf die eigentliche Katastrophe über den immer noch halsstarrigen Laokoon hereinbricht (444 ff.), eine sehr bezeichnende Häufung von Umständen, durch die die trojanische Vertrauensseligkeit glaubhaft gemacht werden soll. Aus dem Folgenden ist noch hervorzuheben, daß abweichend von *Virgil* Sinon das Fackelzeichen gibt (13, 23 ff.), wie er auch das Pferd öffnet (30 ff.). Zuletzt wird seiner noch einmal gedacht bei der Siegesfeier (14, 107 ff.). Lieder und Ehrengaben werden ihm gewidmet. Leicht tröstet er sich über seine Verstümmlung, und ziemlich ausführlich stimmt der Dichter auch von sich aus in die Bewunderung des Helden ein.

Wieder ganz anders ist das Bild bei *Triphiodor*. Auch hier hält Odysseus die Rede, welche die List einführt, doch begnügt er sich, die Aufgabe des Zurückbleibenden durch Erwähnung des Feuersignals anzudeuten (145). Erst 219 erfahren wir, daß Sinon, der Aesimide, allein zurückbleibt, *ἀπατήλιος ἥρως*. Bei diesem Dichter hat er sich selbst zerfleischt (227 ff.): nackt und wie ein schwer gegeißelter 'erscheint' er plötzlich unter den über das Pferd ratschlagenden Trojanern (258: *γυμνὸς ὑπὲρ πεδίοιο φάνη κεκακωμένος ἀνήρ*). Nicht als Gefangener herangeschleppt, nicht beim Pferde als Asylschützling vorgefunden, sondern als Bittflehender eilt er auf Priamos zu (262 ff.; *αὐτόμολος* ist er bei *Palaephatus* 17), spricht ungefragt und erklärt, gegeißelt und hilflos zurückgelassen zu sein, *οὕνεκα φεύγειν οὐκ ἔθελον σὺν τοῖσι, μένειν δ' ἐκέλευον ἑταίρους* 273). Das ist raffiniert. Denn hierdurch „setzt er sich freiwillig den Troern gegenüber ins Unrecht und erweckt ihren Glauben an seine weiteren Angaben" (*Heinze* a. a. O. 79). Wenn die Trojaner sich seiner als eines Schutzflehenden (263. 278. 280. 284) annehmen, so verspricht er: *αὐτὰρ ἐγὼ πάντεσσιν ἐπάρκιος ἔσσομαι ὑμῖν, μηκέτι δειμαίνειν πόλεμον παλίορσον Ἀχαιῶν* (281), und betört sie dann, vom König aufgefordert, über das Pferd Aufklärung zu geben, in der bekannten Weise, in aller Kürze *Virgil* noch näher kommend wie *Quintus*, und mit den bekannten Folgen. Das Feuerzeichen gibt hier (nach der stesichorëischen Sage?), wie im 6. Buche der *Aeneide*, Helena, auf Geheiß der Athena, *θαλάμων ὑπερῴου εἰσαναβᾶσα* (495; vgl. 512), und neben ihr, ohne daß man sieht, wie er dahin kam, Sinon vom Achilleusgrabe (510), also zwei Feuerzeichen, wie bei *Lykophron*. Von der Öffnung des Pferdes durch Sinon ist demgemäß nicht die Rede (538 ff.). *Tzetzes* in seinen *Posthomerica* bietet wiederum eine neue Kombination der überlieferten Motive. Sinon kommt zu den das Pferd bestaunenden Troern herbeigelaufen *τραύμασι βριθὼν* (688), wird von Priamos gütig befragt — dies wie bei *Triphiodor* (vgl. auch *Cedren. hist.* 131). Die Griechen haben ihn mißhandelt, *ὑμέτερον καλέοντες ἀρηγόνα ὡς Παλαμήδη* (692), was auf ein älteres Motiv zurückführen kann, das bei *Virgil* nur anklingt (97 f.: *hinc semper Ulixes criminibus terrere novis, hinc spargere voces in vulgum ambiguas et quaerere conscius arma*). Nach erfolgreicher Rede erhält er Kleider (696), wie bei *Triphiodor* (305), den *Tzetzes* alsbald ablehnend zitiert (700 ff.). Das Fackelzeichen gibt Sinon (721), das Öffnen des Pferdes hat *Tzetzes* vergessen zu erzählen. [Immisch.]

Sinope (*Σινώπη*), Tochter des Asopos, von Apollo entführt, *Korinna, Berl. Klassikertexte* 5, II, p. 31 v. 27; vgl. p. 32 v. 54 f. Weiteres läßt sich aus den Fragmenten nicht entnehmen; doch scheint nach *v. Wilamowitz*, *Berl. Klass.* a. a. O. zu p. 32 v. 50 auch die Mutter der Sinope erwähnt gewesen zu sein. Als solche wird von *Diod.* 4, 72 Metope, die Tochter des Ladon, genannt, die auch sonst (s. Metope nr. 1) als Gemahlin des Asopos erscheint. Nun findet sich auch bei *Korinna* (*fr.* 12 *Bergk* 3⁴, 547) der Vers *Λάδοντος δονακοτρόφῳ*. Es ist also anzunehmen, daß auch *Korinna* als Gemahlin des Asopos die Ladontochter Metope genannt hat. Aber während in den übrigen antiken Zeugnissen Metope die Tochter des arkadischen Ladon ist, liegt es bei *Korinna*, der boiotischen Dichterin, die den Asopos, den Fluß ihrer Heimat, besang (vgl. *Paus.* 2, 5, 2), nahe, mit *v. Wilamowitz* a. O. 51, 1 anzunehmen, daß sie auch die

Gemahlin des Asopos mit Boiotien verknüpft hat, und daß bei ihr Ladon nicht der arkadische Fluß, sondern der gleichnamige (*Paus.* 9, 10, 6) boiotische, der spätere Ismenos, war. Als Tochter des Asopos, aber hier des sikyonischen Flußgottes, wird Sinope genannt von *Eumelos* (vgl. *Wilisch, Über die Fragmente des Epikers Eumelos* [Progr. d. Gymn. z. Zittau 1875] S. 9) und von *Aristoteles* im *Schol. Apoll. Rhod.* 2, 946 p. 436. 17 *Keil* (vgl. *v. Wilamowitz* a. O. 51, 1). Eine andere Genealogie findet sich *Schol. Apoll. Rhod.* a. O. p. 436, 16 f.: *ἐν δὲ τοῖς Ὀρφικοῖς* (vgl. *Lobeck, Aglaoph.* 594) *Ἄρεως καὶ Αἰγίνης γενεαλογεῖται* (scil. Sinope), *κατὰ δέ τινας Ἄρεως καὶ Παρνάσσης.* Die Vaterschaft des Ares erklärt sich am leichtesten daraus, daß Sinope auch als Amazone (s. unten) erscheint. Merkwürdig sind die Namen der Mütter, Aigina und Parnasse. Aigina, deren Namen *Gruppe, Gr. Myth.* 326, 7 mit dem Ort *Αἴγινα* im Pontos (*Steph. Byz. Αἰγινήτης*) oder dem paphlagonischen Ort *Αἰγινήτης* (*Steph. Byz.* a. a. O. *Anonym. Per.* § 17. *Marc. Herakl.* 9) zusammenstellt, ist sonst Schwester der Sinope. *Παρνάσση*, die sonst ganz unbekannt ist, soll nach *Gruppe* a. a. O. 326, 15. 458, 5 auf den Parnassos hinweisen, indem Apollo, der Hauptgott von Sinope und Entführer der Sinope, an den delphischen Apollo angeknüpft worden sei. Aber das ist unwahrscheinlich; vielmehr weist Parnasse auf das Parnesgebirge hin, dessen Vorberge sich gegen Norden bis zum Tal des boiotischen Asopos erstrecken. In dem oben erwähnten Gedichte der *Korinna* von den Töchtern des Asopos folgt auf eine längere Rede, in welcher der *προφήτης* des Apollon Ptoios dem Asopos Aufklärung über den Raub seiner Töchter gibt, die Antwort des Asopos. Dann folgt unmittelbar eine Rede der *Πάρνεις* (= *Πάρνης*), deren Name dreimal (*Berl. Klassikert.* a. O. 35 Vers 112. 136. 130) wiederkehrt neben den Namen der *Πλάταια* (auch das ist eine Asopostochter) und des Kithairon, der auch in einem andern Gedichte der *Korinna* (*Berl. Klassikert.* a. a. O. p. 26 ff.) handelnd — im Wettstreit mit Helikon — vorkommt. *v. Wilamowitz* a. a. O. 50 f. bemerkt: „Das Gedicht beschäftigt sich außer mit dem Raube der Asopostöchter auch weiter mit Personen aus der Nachbarschaft des Asopos, und eine seiner Töchter, Plataia, tritt neben dem weisen Berggott Kithairon auf. Endlich kommt dreimal der Name *Πάρνης* vor, also wieder ein Berg der Nachbarschaft. Von dem gibt es keine Geschichte mehr für uns, wohl aber die höchst seltsame Tatsache, daß *Πάρνης* den älteren Athenern durchaus ein Femininum ist, bei dieser Bildung und Betonung befremdend. Da sieht man eben noch, daß es Geschichten gegeben hat, die *Korinna* Stoff boten; — aber was erzählt ward, ist nicht zu raten." — Sollte nicht *Παρνάσση* als Mutter der Sinope identisch sein mit dieser *Πάρνης*, die bei *Korinna* im engsten Zusammenhang mit Asopos steht, höchst wahrscheinlich seine Tochter, also ursprünglich die Schwester der Sinope war? Und wie eine andere Schwester der Sinope, Aigina (s. oben), zur Mutter der Sinope gemacht worden ist, so kann sehr wohl aus dem Namen ihrer Schwester *Πάρνης* der Name ihrer Mutter *Παρνάσση* entstanden sein. Ja, vielleicht ist es angängig, bei *Korinna* eine Form des Namens anzunehmen, die der Namensform *Παρνάσση* noch näher kommt: v. 136 ist nur *Πάρν[ει* .. erhalten, v. 139 *Πάρνε[ι*, aber v. 112 steht ΠΑΡΝΕΙCΑΝΤ[. . . .], was *v. Wilamowitz* freilich trennt in *Πάρνεις ἀντ*[...]. Darf man *Πάρνειαν τ*[...] lesen? Ein Personenname *Παρνάττιος* begegnet auf einer Inschrift aus Thespiai, *Inscr. Mey. et Boeot.* 1751, 2. Nach *Philostephanos* (vgl. *Stiehle, Philologus* 4 [1849]. 397) im *Schol. Apoll. Rhod.* a. a. O. p. 436, 22 (= *Eudocia* 375 p. 629 *Flach*). *Plut. Luc.* 23 (= *Eust.* ad *Dionys. Per.* 775 p. 248, 5 *Bernhardy*) wurde Sinope von Apollon — Laurentianus des *Schol. Apoll. Rhod.* a. a. O. ist zu lesen: *ἣν ἁρπάσας Ἀπόλλων ἀπὸ Τρίας* usw. statt des überlieferten *ἀπὸ Συρίας* vgl. *O. Höfer, Mythologisch-Epigraphisches* 30 — nach der Küste des Pontos Euxeinos entführt, wo sie ihm den Syros, den Eponymos der in der Umgegend von Sinope wohnenden Syrer (Assyrer, Leukosyrer) gebar, während nach ihr selbst die gleichnamige Stadt benannt wurde; vgl. *Eust.* ad *Hom. Od.* 1721, 9. *Priscian. Perieget.* 750 u. d. Stellen unten. Dagegen berichtet *Apoll. Rhod.* 2, 946 ff. (vgl. *Schol.* p. 436, 18 ff. *Val. Flacc. Argon.* 5, 110 ff. *Etym. M.* 713, 51. *Dionys. Per.* 775 ff. und dazu *Eust.* p. 245, 33 f. *Bernhardy, Schol. Dionys. Per.* 775. *Nikeph. Blem.* p. 417, 37 *Bernh. Avien.* 952 ff.): Zeus sei in Liebe zu Sinope entbrannt und habe ihr geschworen, ihr zu geben, worum sie bitten würde. Sinope habe dann gebeten, daß sie Jungfrau bleiben dürfe, und der getäuschte, aber an seinen Eid gebundene Gott habe ihr Sinope zum Wohnsitz angewiesen. In gleicher Weise wie den Zeus täuschte Sinope auch den Apollon und den Flußgott Halys, und auch keinem der Sterblichen gelang es, ihre Jungfräulichkeit zu bezwingen. Der Ruhm dieser Jungfräulichkeit und die enge Verknüpfung der Stadt Sinope mit der Amazonensage haben Sinope selbst zu einer Amazone gemacht, vgl. d. A. Sanape u. *Skymn.* 941 f. *Oros.* 15, 65. *Anonym. Peripl. Pont. Eux.* 22 in *Geogr. Minor.* ed. Müller 1, 407. *Genesius* 59, 4 ed. *Bonnens.* (und dazu *J. Geffcken, De Steph. Byzant.* [Götting. 1889] S. 9) *A. Klügmann, Philolog.* 30 (1870), 549 f. *Die Amazonen i. d. attisch. Lit. u. Kunst* 29. — Das Haupt der Sinope, hier wohl als Stadtgöttin aufzufassen, erscheint auf Münzen von Sinope, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 390. *Head, Hist. num.* 434 f. *Cat. of greek coins brit. Mus. Pontus, Paphlagonia* usw. 95—98; pl. 21, 15—22, 16. *Macdonald, Cat. of greek coins in the Hunterian coll.* 2, 236 pl. 45, 16. 17. *Imhoof-Blumer, Kleinasiatische Münzen* 1, 6 f. Taf. 1, 5. *Babelon, Traité des monnaies Gr. et Rom.* 2, I, p. 402. *Collection Strozzi: Médailles grecques et romaines* 127 nr. 1559. [Höfer.]

Kopf der Sinope, Münze v. Sinope (nach *Catal. of greek coins, Brit. Mus., Pontus* etc. pl. 21 Fig. 16).

Sinopis? (*Σινωπίς*?). Bei *Lykophr.* 1332 will *Klügmann, Philologus* 30 (1870), 550 Anm. 36 für das überlieferte *παρθένον Νεπτουνίδος* (*Νεπτουνίδος*; s. d. Art. Neptunis) lesen *Σινωπίδος* als Epitheton der Amazone Hippolyte, da ja die Amazonen auch in Sinope lokalisiert waren. Zu *Wagners* Artikel Neptunis ist nachzutragen, daß *Geffcken, Timaios' Geographie des Westens* 10, 1 das Epitheton *Νεπτουνίς* daraus deuten will, daß Hippolyte Gemahlin des Neptunsohnes Theseus ist, während *v. Holzinger* zu *Lykophr.* a. a. O. p. 358 in Neptunis eine Bezeichnung der Diana als Göttin von Nepete in Etrurien (*O. Müller, Etr.* 2, 80) sieht, mit absichtlichem Anklang an den Namen Neptunus. [Höfer.]

Sinopites (*Σινωπίτης*), Beiname des Zeus in Alexandria, wo sein reich mit Gold geschmückter Tempel stand, *Dionys. Per.* 255; nach *Eust.* und dem *Schol.* z. d. St. ist *Σινωπίτης* entweder = *Μεμφίτης* oder = *Σάραπις*; den Namen leitet man entweder ab von dem Berg Sinopion in Memphis, der dem Sarapis (s. d.) heilig war, oder von der Stadt Sinope am Pontos Euxeinos oder dem dortigen Flusse Sinops, weil von dort das Bild des Zeus Sinopites nach Alexandrien gebracht sein sollte. Nach dem *Schol.* a. a. O. hieß das Heiligtum des Zeus S. selbst *Σινώπη*. Bei *Avien. descr. orb.* 876 heißt Zeus Sinopaeus. Vgl. *Lehmann-Haupt* oben s. v. Sarapis Sp. 342 f. 350 ff. *E. Petersen, Arch. f. Religionswiss.* 13 (1910), 47 ff.; vgl. auch *Plew, De Sarapide* (und dazu *K. Lehrs, Kleine Schriften* 387). *Blau, Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellsch.* 9 (1855), 86. 88. *Usener, Sintflutsagen* 135. *E. Meyer, Gesch. des Altert.* 2, 453 § 291. [Höfer.]

Sinopos (*Σίνωπος*), Gefährte des Odysseus, wie sein Genosse Stesios (s. d. u. *Waser, Skylla* 13, 35) ein Opfer der Skylla, *Pherekydes* (vgl. *C. Luetke, Pherecydea* [Diss. Göttingen 1893], S. 18) im *Schol. Hom. Od.* 12, 257 (= *Cramer, Anecd. Paris.* 3, 480. *Eust.* ad *Hom. Od.* a. a. O. p. 1721, 9). In diesem Namen, den er mit dem der Stadt Sinope zusammenstellt, sieht *v. Wilamowitz, Hom. Unters.* 167 u. *Berliner Klassikertexte* 5, II p. 52, 1 wie in der Lokalisierung der Laistrygonen bei Kyzikos einen weiteren Beweis dafür, daß der Nostos des Odysseus in dieselbe Gegend, wo die Argonautensage spielte, verlegt worden ist, vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 645. Nach *E. Maaß, Hermes* 23 (1888), 618 ist der bekannte Verräter Sinon (s. d.) mit Sinopos identisch, und der Name Sinon selbst Kurzform zu Sinopos. [Höfer.]

Sinquatis, keltische Lokalgottheit, Epitheton des Silvanus. Inschriften aus Géromont bei Gérouville (Belgien, Gebiet der Treveri), deren Echtheit mit Unrecht angezweifelt worden ist, *C. I. L.* 13, 3968 (auf der Basis einer kleinen Bronzestatuette): *Deo Silvano Sinqu(ati) Paternius pro salute Emeriti fili sui;* 3969 ('lamina aenea ansata'): *Deo Sinquati L. Honoratius Aunus v. s. l. m.* Vgl. *Liénard, Archéol. de la Meuse* 3 p. 84. 85 pl. 24, 4. 7. [M. Ihm.]

Sintios (*Σίντιος*), Beiname des Hephaistos, *Anonym. Laurent.* in *Anecd. Var. Graec. et Lat.* ed. *Schoell-Studemund* 1, 268. *Niketas, ebd.* 275. 283. Der Beiname ist gleichbedeutend mit *Λήμνιος* (vgl. *Hom. Il.* 1, 594; *Od.* 8, 294; Bd. 1 Sp. 2071). [Höfer.]

Siope (*Σιωπή*), das personifizierte Schweigen, mit *Λήθη* Paredros des Pluton, *Plut. de sl ap. Delph.* 21 p. 394a. Bei *Empedokles* (*frgm.* 123, 3 bei *Diels, Fragmente d. Vorsokratiker* 1^2, 209) findet sich gleichfalls das Schweigen (*Σωπή* = *Σιωπή*) personifiziert; vgl. *H. Schmidt, Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten* 4, 65. Vgl auch Sige, Silentium, Silentes. [Höfer.]

Siphnos (*Σίφνος*), Sohn des Sunios, Eponymos der gleichnamigen kykladischen Insel, *Nikol. Damasc.* bei *Steph. Byz. Σίφνος*. Da Siphnos als ionische Kolonie aus Athen (*Herod.* 8, 48. *Schol. Dionys. Per.* 525. *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 2, 480, 3. *Busolt, Griech. Gesch.* 1^2, 295, 3) bezeichnet wird, so ist Sunios, der Vater des Siphnos, als Eponymos des attischen Sunion zu betrachten, und Siphnos, sein Sohn, trotz *Reinh. Köhler, Die Dionysiaka des Nonnos* 36 identisch mit dem bei *Nonn. Dionys.* 13, 181 als Anführer der Athener und Genosse des Erechtheus erwähnten Siphnos (= *Φίδνος* = *Ἄφιδνος* ?). *E. Maaß, De Aeschyl. Suppl.* (Ind. lect. hib. Greifswald 1890) S. 19, 2. [Höfer.]

Siproites (*Σιπροίτης*), ein Kreter, der, weil er auf der Jagd die Artemis beim Baden erblickt hatte, in ein Weib verwandelt wurde, *Anton. Liber.* 17, wo freilich *Hercher, Hermes* 12 (1877), 319, dem *Martini* in seiner Ausgabe des *Anton. Liber.* gefolgt ist, eine Interpolation annimmt, während *Bethe, Hermes* 39 (1904), 7 (vgl. auch *Rohde, Gr. Roman* 92 f. Anm. 3 = 99^2 Anm. 3) diese Erzählung als echtes 'Gut des poetischen Originals' in Anspruch nimmt. Auf die Ähnlichkeit mit der Aktaionsage weist hin *Pott, Zeitschrift f. Völkerpsychologie u. Sprachwissenschaft* 14 (1883), 153, der a. a. O. 39 einen Zusammenhang des Namens mit *Πρσῖτος* in der Bedeutung „schmutzig" (Bd. 3 Sp. 3001, 24 ff.) für unwahrscheinlich hält. Nach *Maxim. Mayer, Hermes* 27 (1892), 507, 1 ist *Σιπροίτης* = *Θεσπροίτης*; vgl. *Σίπομπος* = *Θεόπομπος*. Noch andere Ableitung s. bei *Pape-Benseler* s. v. *Σιπροίτης*. [Höfer.]

Sipylene (*Σιπυληνή*), topischer (*Strabo* 10, 469) Beiname der Meter (Kybele) s. Bd. 2 Sp. 2861 f., wo nachzutragen ist die Inschrift: [*Μητ*]*ρὶ Σιπυληνῇ καὶ τῷ δήμῳ τὸ ἄγαλμα καὶ τὴν βάσιν* (Magnesia), *Alfr. Körte, Inscriptiones Bureschianae* (Wissensch. Beilage zum Vorlesungsverz. der Univ. Greifswald 1902) p. 12 nr. 12. Vgl. auch *Cramer, Anecd. Oxon.* 2, 113, 22: *Σιπυληνή· ἡ Δημήτηρ*. [Höfer.]

Sipylos (*Σίπυλος*), 1) Sohn des Amphion und der Niobe, *Apollod.* 3, 5, 6, 1. *Ov. Met.* 6, 231. *Hyg. fab.* 11 (p. 43, 11 *Schmidt, Lact. Plac.* ad *Stat. Theb.* 3, 191 (p. 150, 7 *Jahnke*). *Myth. Lat.* 1, 156 (p, 50, 10 *Bode*). - *Tzetz. Chiliad.* 4, 420. *K. B. Stark, Niobe u. die Niobiden* 96. 435. *Thraemer, Pergamos* 15. Nach *Oros* im *Etym. M.* 714, 7 (vgl. *Miller, Mélanges de littér. Grecque* p. 266. *Reitzenstein, Gesch. d. griech. Etymol.* 324 nr. 53) ist der Berg *Σίπυλος* genannt *ἀπὸ Σιπύλου τοῦ Ἄργου παιδός*. Dieser Argos ist wohl identisch mit Argos, dem Sohne der Niobe, der Tochter des Phoroneus, die mit der sipylenischen Niobe, der

Tochter des Tantalos, ursprünglich identisch ist (*Ed. Meyer, Forschungen z. alt. Gesch.* 1, 90, 1. *Paus.* 2, 22, 5. 34, 4. *Apollod.* 2, 1, 5; *Schol. Eur. Or.* 932. 1246; vgl. *Thrämer* a. a. O. 30). Eine Erinnerung an die argivische Niobesage mag wohl auch das Autoschediasma bei (*Plut.*) *de fluv.* 9, 4 sein, wonach Sipylos der Sohn des Agenor (des Enkels des eben erwähnten Argos) und der Dioxippe war, der aus Versehen seine Mutter tötete, von den Erinyen verfolgt nach dem *Κεραύνιον ὄρος* kam und sich dort erhängte, worauf der Berg *Σίπυλον* genannt wurde. Diese Notiz in Verbindung mit (*Plut.*) *de fluv.* 18, 12, wonach ein *Κεραύνιος λόφος* in Argos sich befand, könnte die Annahme eines Berges Sipylon in Argos nahelegen, wenn nur die Quelle eine bessere wäre als der sogenannte *Plutarch.* — 2) Ein Skythe, der zusammen mit dem Thraker Mopsos die Amazonen in einer Schlacht besiegt, in welcher deren Königin Myrina fällt. *Diod.* 3, 55. — 3) Das bärtige Haupt des Berggottes Sipylos (Legende: *Σίπυλος*) erscheint auf Münzen von Magnesia am Sipylos, *Head, Hist. num.* 551. *Cat. of greek coins brit. Mus. Lydia* 141 f. nr. 25 ff. *Macdonald, Cat. of greek coins in the Hunterian coll.* 2, 456 nr. 6. [Höfer.]

Siquanna s. Sequana.

Sirenen s. Seirenen.

Siris (*Σῖρις*), Eponyme der gleichnamigen Stadt in Lukanien, *Euripides* (*Welcker, Gr. Trag.* 2, 853) in der *Melanippe Desmotis* und *Timaios* (vgl. *J. Geffcken, Timaios' Geographie des Westens* 17) bei *Athen.* 12 p. 523 d. Sie gilt — 1) als Tochter des Morges (s. d., wo diese Stelle nachzutragen ist) und Gemahlin des Skindos (Skidros? Eponym von Skidros, *Herod.* 6, 21. *Steph. Byz. Σκίδρος*), *Etym. M.* 714, 12 (= *Lykophron Alexandra* ed. *Scheer* 2 p. 278), dessen Quelle für diese Notiz nach *Ed. Scheer, Miscellanea critica* (Progr. d. Gymnas. zu Ploen 1880) p. 4 Anm. 3 wahrscheinlich *Antiochos von Syrakus* ist. — 2) Nach *Schol. Dionys. Per.* 461 (*Geffcken, De Stephano Byzantio* [Göttingen 1880] p. 7 Anm. 5), dessen Bericht vielleicht auf des *Euripides Melanippe* (s. oben) zurückgeht (*Wünsch, Rhein. Mus.* 49 [1894], 103; *Beloch, Hermes* 29 [1894], 605 f.), ist Siris die erste Gemahlin des Metapontos*), (des Königs im attischen Demos Ikaria, *Wünsch* a. a. O.), der nach Italien ausgewandert ist und dort das nach ihm benannte Metapontion sowie das nach seiner Gattin benannte Siris gegründet hat. Daraus erklärt sich vielleicht der Irrtum bei *Steph. Byz.* (*Eust. ad Dionys. Per.* 362): *Μεταπόντιον · · ἡ πρότερον Σῖρις*, während s. v. *Σῖρις* richtig steht *πόλις Ἰταλίας πλησίον τοῦ Μεταποντίου*; vgl. auch *Gust. Hollander, De rebus Metapontinorum* (Diss. *Göttingen* 1851) S. 30. Als Arne, die hier an die Stelle der Melanippe tritt, von ihrem Vater Aiolos wegen ihrer durch Poseidon erfolgten Schwängerung verstoßen, nach Italien kommt, macht sie Metapontos zu seiner Gattin, nachdem er seine erste Gemahlin Siris nach der gleichnamigen Stadt verbannt hat. Die Söhne der Arne, Boiotos und Aiolos, töten später auf Anstiften ihrer Mutter die Siris; vgl. *R. H. Klausen, Aeneas u. die Penaten* 459. Ähnliches berichtet *Diod.* 4, 67, der aber als Gemahlin des Metapontos statt Siris die Autolyte nennt. — 3) Wird Siris als eine der Nereiden bezeichnet, *Etym. M.* 714, 14. [Höfer.]

*) Sowohl unter Metabos als Metapontos fehlt die Angabe, daß Metapontos ein Sohn des Poseidon war, *Schol. Clem. Alex. Protr.* 55 *Potter* bei *Migne* p. 787. Diese Stelle stützt die Vermutung von *Gruppe, Gr. Myth.* 368, 2, daß Metapont vielleicht nach dem boiotischen Poseidon genannt sei.

Sirona (*-ōna*, wie *Divōna, Epōna* u. a.), keltische Göttin, die wir nur aus Inschriften und Reliefdarstellungen kennen. Da sie auf einer Anzahl Denkmäler als Genossin des Heilgottes *Apollo Grannus* erscheint (s. die Artikel Grannus in diesem Lexikon und in *Pauly-Wissowas R.-E.*), wird sie wohl ebenfalls in erster Linie als Gesundheitsgöttin zu fassen sein. Dazu stimmen verschiedene an Heilquellen gemachte Funde (s. unten); vgl. auch die Zusammenstellung des *Grannus* mit der *sancta Hygia**) *C. I. L.* 3, 5873 (*Dessau, Inscr. sel.* nr. 4651) und den *Nymphae C. I. L.* 3, 5861 = 11891 (*Dessau* nr. 4650).

Die Inschriftenfunde verteilen sich auf ein ziemlich weites Gebiet, was die folgende Zusammenstellung des einschlägigen Materials veranschaulichen möge. Ältere Literatur verzeichnet *Ch. Robert, Épigraphie gallo-romaine de la Moselle* (Paris 1873) p. 93 f., darunter die ganz veraltete Abhandlung von *Fr. Chr. Matthiae, De Sirona dea prolusio* (Progr. gymn. Francofurtensis 1806). Von neueren Erscheinungen wären noch zu nennen der Aufsatz *'Sirona'* von *Ch. Robert* in der *Revue celtique* 4 (Paris 1879) p. 133—144 (mit dem Nachtrag p. 265—268), und der von *J. Klinkenberg, Grannus und Sirona, Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins* 14, 1892, p. 1—15, wo ebenfalls weitere Literatur angegeben ist.

I. Apollo Grannus und Sirona.**)

1) Zwei Bruchstücke einer Votivplatte mit Reliefdarstellung aus grauem Sandstein, 1824 in Bitburg (Gebiet der Treveri) gef. an einer schwachen, nie versiegenden Quelle, nebst vielen römischen Münzen und kleinen Hufeisen (jetzt im Trierer Museum). *C. I. L.* 13, 4129 (*Brambach* 815; vgl. *Hettner, Die römischen Steindenkmäler des Provinzialmuseums zu Trier* p. 36 nr. 48, Abbildung p. 37; über das Relief s. unten). — *In h(onorem) d(omus) d(ivinae) Apollin⟨i Granno⟩ et Siro⟨nae⟩.*

2) Altar mit Reliefdarstellungen (s. unten), einst im Kloster von Baumburg (Noricum, Gebiet von Bedaium), dann im Dorf Irsing, jetzt in München. *C. I. L.* 3, 5588 (mit add. p. 1839). Abbild. bei *Hefner, Das römische Bayern* Taf. 3, 15. *Ch. Robert, Rev. celtique* 4 p. 138. *Klinkenberg, Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins* 14, 1892, Tafel zu S. 2 ff. — *Apollini Granno ⟨et S⟩ironae ... v. s. l. l. m.* (3 Zeilen nicht leserlich).

*) *v. Domaszewski, Archiv f. Religionswissenschaft* 9, 1906, p. 152, sieht in dieser *Hygia* (= *Salus*) direkt *Sirona* (vgl. auch den Schluß des Artikels).

**) Fälschungen sind *C. I. L.* 3 p. 10* nr. 74*. *C. I. L.* 13, 630*.

3) Kalkstein im Kirchturm von Hausen (zwischen Dillingen und Lauingen, Raetien). *C. I. L.* 3, 11903. Ergänzungen von *H. de Villefosse, Rev. épigr.* 4, 1901, p. 154. — *〈In h. d.〉 d. 〈deo sancto Apollini Granno et de〉ae sanctae Si〈ronae〉* (*Hirschfeld* hatte an *Si〈lvanae〉* gedacht, *Mommsen* an *〈Fortun〉ae sanctae si〈gnum〉*) . . . *item valvas 〈. . .〉etr. Victoriu〈. . . in civitat〉e* (?) *sua functu〈s . . .〉 t〈. . .〉*.

4) Altar in Rom gef., verschollen. *C. I. L.* 6, 36 (*Dessau, Inscr. sel.* nr. 4652). — *Apollini Granno et sanctae Sironae sacrum.*

II. Apollo (ohne Beinamen) und Sirona.

5) Steintafel mit schlechten Buchstaben, gef. in Graux (dép. Vosges), im Gebiet der Leuci (Belgica). Jetzt im Museum von Épinal. Über den bildlichen Schmuck s. unten. *C. I. L.* 13, 4661. — *Apollini et Sironae Biturix Iuli* oder *Iulli*?) *f(ilius) d(edit).*

6) 'Ara lapidea litteris bonis saeculi secundi' mit Reliefdarstellungen (s. unten), gef. in Luxeuil (dép. Haute-Saône, das alte Luxovium), dessen Thermalquellen schon im Altertum bekannt waren (vgl. *Delacroix, Luxeuil* p. 27 ff.). *C. I. L.* 13, 5424 (*Dessau* nr. 4653). — *Apollini et Sironae idem Taurus.*

7) Zwischen Nierstein und Oppenheim (Germ. sup.) an einer Mineralquelle mit anderen Altertümern entdeckt. *C. I. L.* 13, 6272 (*Brambach* 919). — *Deo Apollini et Sironae Iulia Frontina v. s. l. l. m.*

8) Sandsteinplatte 1710 in Großbottwar (nordöstl. von Marbach, Württemberg) gef., jetzt im Stuttgarter Lapidarium. *C. I. L.* 13, 6458 (*Brambach* 1597. *Haug u. Sixt, Die römischen Inschriften Württembergs* p. 241 nr. 336). — *In h. d. d. Apollini et Sironae aedem cum signis C. Longinius Speratus vet(eranus) leg(ionis) pr(imigeniae) p(iae) f(idelis) et Iunia Deva coniunx et Longini Pacatus Martinula Hilaritas Speratianus fili in suo posuerunt. v. s. l. l. m. Muciano et Fabiano cos.* (im Jahre 201).

III. Sirona allein.

9) Inschriftsockel aus grauem Sandstein mit Resten der ehemaligen statuarischen Darstellung (s. unten). Fundort unbekannt, jetzt im Provinzialmuseum zu Trier. *C. I. L.* 13, 3662 (*Brambach* 814. *Hettner, Röm. Steindenkmäler* p. 38 nr. 49). — *Dae Dirona〈e〉**) *L. Lucanius Censor〈i〉nu〈s〉 sigillum d. 〈d.〉*

10) Cippus mit Büste der Göttin (s. Abbild. unten), gef. 1751 in Sept-Fontaines bei St. Avold, ging 1870 in Straßburg zugrunde. Abgüsse in Saint-Germain und Metz (*O. A. Hoffmann, Der Steinsaal des Metzer Altertums-Museums,* 1889, p. 60 nr. 199). *C. I. L.* 13, 4498 (*Dessau* nr. 4655). Abbildung bei *Ch. Robert, Épigraphie de la Moselle* 1 p. 93 (verkleinert *Rev. celtique* 4 p. 136). — *Deae Dironae Maior Magiati filius v. s. l. m.*

11) 'Tabella metalli albi' (23 × 14 cm), 'litteris saeculi circ. II', gef. in Maximiliansau bei Mühlburg (nach anderen in Hockenheim oder Lampertheim), jetzt im Museum von Karlsruhe. *C. I. L.* 13, 6327 (*Or.-Henzen* 5912. *Brambach* 1698). — *Dea Sironae Cl(audius) Marcianus v. s. l. l. m.*

12) Altar aus Mainz, verloren. *C. I. L.* 13, 6573 (*Brambach* 1001). Die Inschrift umfaßte 7—8 Zeilen; nur folgendes kann nach den alten Abschriften als einigermaßen sicher gelten: *〈deae〉 Sirona〈e dis deabus?〉que im〈mortalibus〉 . . . 〈Pom〉ponius Secun〈dus〉.*

13) Gef. in Wiesbaden, 'ubi sunt ruinae thermarum'. Das Original am Schützenhof eingemauert, Gipsabguß im Museum (*H. Lehner, Führer durch das Altertumsmuseum zu Wiesbaden,* 1899, p. 61 nr. 361). *C. I. L.* 13, 7570 (*Bonner Jahrbücher* 44/45 p. 63). — *Sironae C. Iuli(us) Restitutus c(urator) templi d(e) s(uo) p(osuit).**)

14) 'Ara lapidea' gef. bei Corseul (Coriosolites, Gallia Lugudunensis). Abguß im Museum von Saint-Germain. *C. I. L.* 13, 3143. — *Num(inibus) Aug(ustorum) de Sirona* (so) *Ca〈til(ia)?〉 Magiusa lib(erta) v. s. l. m.*

15) 'Ara lapidea litteris saeculi primi incipientis' (?) aus Bordeaux. *C. I. L.* 13, 582 (*Dessau* nr. 4654). — *Sironae Adbucietus Toceti fil(ius) v. s. l. m.*

Als nicht genügend sicher übergehe ich den skulpierten Altar von Bordeaux *C. I. L.* 13, 586 (vgl. *Ch. Robert, Rev. celtique* 4 p. 266) *〈. . .〉onae M. Sulpicius Primulus* usw., wo man an *Bellonae, Eponae, Divonae, Sironae* gedacht hat; hier hält *O. Hirschfeld Bellonae* und *Eponae* für unwahrscheinlicher, aber auch *Divonae* hat nicht viel für sich; es kann sich sehr wohl um eine Dedikation an Sirona handeln. Ferner hat *Holder* a. O. die Andernacher, von *Jos. Klein* (*Bonn. Jahrb.* 93, 1902, p. 201) auf Sirona bezogene Inschrift aufgenommen, die ausscheiden muß, da es sich ohne Zweifel um eine Grabschrift handelt, vgl. *C. I. L.* 13, 7686.**)

Die meisten Denkmäler stammen also aus Germania superior: nr. 6. 7. 8. 11. 12. 13. Es folgt Belgica mit vier Steinen, die den Kult bei den Treveri (nr. 1. 9), Leuci (nr. 5) und Mediomatrici (nr. 10) bezeugen. Für Noricum (nr. 2) und Raetien kommt hauptsächlich der Grannus-Kult in Frage (Heiligtum bei Lauingen an der Donau, zu dem vielleicht nr. 3 gehört). Gallia Lugudunensis ist bis jetzt erst mit einem Denkmal vertreten (nr. 14), ebenso Aquitanien (nr. 15), falls nicht die eben erwähnte zweite Inschrift aus Bordeaux hinzukommt. Ein Denkmal endlich ist in Rom aufgetaucht (nr. 4).

Die schon angedeutete Beziehung der Göttin (*dea* genannt nr. 3. 9. 11. 14, vgl. nr. 12; *sancta* nr. 3. 4) zu Heilquellen bekunden die Funde von Bitburg (nr. 1), Luxeuil (nr. 6), Nierstein

*) Das D in DIRONA scheint durchstrichen zu sein (s. unten), bemerkt *Hettner*. Im *C. I. L.* findet sich keine diesbezügliche Notiz.

*) *v. Domaszewski, Archiv f. Religionswissenschaft* 9, 1906, p. 152 verweist auf die anscheinend in *C. I. L.* 13, 7565 erwähnte *Diana Mattiaca*: so hätten die Römer die keltische Sirona genannt (?).

**) Schon die Reliefdarstellung über der verwitterten Inschrift (nach *Klein* eine stehende Frau, die in den Händen einen nicht näher bestimmbaren Vogel trägt) hätte Bedenken erregen müssen.

(nr. 7), Wiesbaden (nr. 13), vielleicht auch nr. 10. Tempelanlagen erwähnen die Inschriften von Lauingen (nr. 3), Großbottwar (nr. 8 *aedem cum signis*), Wiesbaden nr. 13 *curator templi*); ein Bild der Göttin (*sigillum*) stiftete der Dedikant von nr. 9. Sonst geben die Inschriften für den Kult der Göttin wenig aus. Datiert ist nur nr. 8 (vom J. 201), die Formel *in honorem domus divinae* in nr. 1 und wohl sicher auch in nr. 3 weist frühestens auf das Ende des zweiten Jahrhunderts. Nach der Form der Buchstaben (ein ziemlich unsicheres Kriterium) werden dem ersten Jahrh. zugewiesen nr. 15, dem zweiten nr. 6 und 11. Wo sich die Dedikanten nennen (keltische Namen in nr. 5.

Sirona-Denkmal aus St. Avold (s. Inschrift nr. 10, nach *Revue celtique* 4 p. 136).

10. 14. 15), handelt es sich fast immer um Männer; Frauen erscheinen nur in nr. 7 und 14; eine ganze Familie löst ihr Gelübde nr. 8. Vom Stand der Dedikanten erfahren wir nur selten etwas (nr. 8 *veteranus leg XXII*, nr. 13 *curator templi*); ebenso fehlen über die Veranlassung der Votivgaben ausdrückliche Angaben.

Besondere Beachtung verdienen die Reliefs, mit denen ein Teil der Votivsteine geschmückt ist, wenn sie auch keine weitgehenden Schlüsse auf das Wesen der Göttin gestatten. Das am besten erhaltene (nr. 10, s. die beigefügte Abbildung) zeigt in einer hufeisenförmigen Nische lediglich die ziemlich roh gearbeitete Büste der Göttin mit eigenartiger Haartracht, die, wie *Robert* hervorhebt, etwas an die ägyptischen Sphinxe erinnert; die Wulste am Hals deuten wohl das Gewand an. Mit Büsten des Apollo und der Sirona war ferner ausgestattet die Votivtafel von Graux (nr. 5). Die Nische links von der Inschrift, mit der Büste des Gottes, ist nicht mehr vorhanden, von der Nische rechts mit 'protome mulieris' kenne ich keine Abbildung. Mit einigermaßen erkennbaren Attributen sehen wir die Göttin ausgestattet auf zwei Denkmälern. In nr. 1 sind von Sirona zu sehen (nach *Hettner* a. O. p. 37) auf dem unteren Bruchstücke ein Fuß und Reste eines langen Gewandes, auf dem oberen die Umrisse des Oberkörpers (die Oberfläche des Steins ist abgeblättert); das Gewand reicht bis zum Ellenbogen, in der Linken hält die Göttin einen Zweig, das Attribut der Rechten ist nicht mehr zu erkennen. Sie steht an der rechten Seite des Gottes, von dem nur der Unterkörper zu erkennen ist: er ist nackt bis auf ein die linke Seite verhüllendes Himation, neben ihm der Dreifuß und auf diesem die Reste der Leier, hinter ihm ein Greif. Die Votivplatte war übrigens auf zwei Seiten skulpiert. Von der Darstellung der Rückseite ist nur wenig zu sehen, Teile eines Baumes und eines vierfüßigen Tieres. *Hettner* vermutet, daß sich auf dem oberen Rande der Rückseite, den zwei Inschriftzeilen der Vorderseite entsprechend, die Fortsetzung der Inschrift (der Name einer dritten, vielleicht auch noch einer vierten Gottheit, der Name des Dedikanten und die Weiheformel) befand, da dieselbe am unteren Rande der Vorderseite nicht angebracht ist (?). Die zweite Darstellung, die Sirona in ganzer Figur zeigt, bietet der Altar von Baumburg (nr. 2). Auf der linken Seitenfläche ist die Göttin stehend gebildet in Tunica und Mantel, in der erhobenen Linken ein Ährenbüschel haltend, in der gesenkten Rechten, wie es scheint, eine Traube. Leider läßt die Erhaltung des Denkmals viel zu wünschen übrig. Man glaubte daraus auf eine Göttin der Fruchtbarkeit schließen zu dürfen. Apollo, auf der rechten Seitenfläche dargestellt, ist besser kenntlich: er hält in der Linken die etwas groß geratene Lyra, in der Rechten vermutlich das Plektrum. Auch der Altar von Luxeuil (nr. 6) weist Reliefschmuck auf, aber kein Bild der Sirona. Auf der Vorderseite unter der Inschrift ein Fruchtgehänge mit Tänien, auf der Rückseite eine unbekleidete männliche Figur (anscheinend Apollo mit dem Plektrum in der Rechten), auf den Seitenflächen zwei weitere männliche, nur um die Hüften bekleidete Figuren, die eine mit, die andere ohne Bart, deren Deutung ganz unsicher ist (s. die Abbildung bei *Ch. Robert* a. O. p. 139. 140. 141). Auf dem Inschriftsockel von Trier endlich (nr. 9) sind von der statuarischen Darstellung nur wenige Reste vorhanden; sie weisen auf eine langgekleidete Figur, die vermutlich ihr linkes Bein (als Spielbein) seitwärts setzte. Rechts von ihr Spuren, die auf ein kleines Tier, Baum oder dergleichen hindeuten (so nach *Hettner* a. O. p. 38, im *C. I. L.* 'animalis vestigia'). Von den schlecht erhaltenen Reliefs des oben als unsicher angeführten Altars aus Bordeaux notiere ich bloß die summarische Beschreibung im *C. I. L.* 13, 586: auf der Vorderseite: 'mulier sin. erecta sceptrum tenens, cuius pars inferior deest'; auf der linken: 'protome Mercurii petasati (mutil.)'; auf der Rückseite: 'Hercules cum clava (mutil.)'; auf der rechten Seite: 'Mars (?) sinistra hastam gerens'. Also

offenbar ein Viergötteraltar, vgl. die Abbild. bei *Espérandieu, Bas-reliefs de la Gaule romaine* 2 (Paris 1908) p. 136, 137 nr. 1077. Ebenso glaube ich als nicht genügend sicher bezeichnen zu müssen das Relief einer Seite des 1889 in Mainz gefundenen würfelförmigen Altars (*Haug, Korr.-Blatt der Westdeutschen Zeitschrift* 9, 1890, p. 134 f. *Ed. Flouest, Rev. archéol.* 3. sér. 15, 1890, p. 153 ff. mit vortrefflicher Abbild. auf Tafel 6 und 7), auf dem *v. Domaszewski* (*Archiv f. Religionswissensch.* 9, 1906, p. 151 f., s. die beigefügte Tafel) Grannus und Sirona (= Salus) erkennen will, die als Apollo und Sirona gebildet seien: „Der Gott ist an seiner Haltung als Apollo kenntlich. Ausruhend hat er das rechte Bein übergeschlagen. Den Kopf stützt er in die Hand des zurückgelegten rechten Armes. Die linke Hand ruhte auf einer, jetzt weggebrochenen, auf dem Boden stehenden Leier. Die Göttin trägt mit der ausgestreckten linken Hand ein bauchiges Gefäß, aus ihrer geschlossenen Rechten schlüpft eine Schlange hervor, deren Kopf über dem Deckel des Gefäßes sichtbar wird." Demgegenüber verzichten *Flouest* und *Haug* auf eine Deutung der Göttin.

Der Name der Göttin ist noch nicht befriedigend erklärt (vgl. *Holder, Altceltischer Sprachschatz* 1 Sp. 1286). Bemerkenswert die Schreibung mit dem keltischen Buchstaben *B* (vgl. z. B. *Holder* a. O. 1 Sp. 1211. *C. Pauli, Altitalische Studien* 5, 1887, p. 70 ff.) in nr. 10 und wahrscheinlich auch in nr. 9. [M. Ihm.]

Sispes = Sospita (s. d.).

Sisphe (sisφe) ist die etruskische Umformung des griech. Sisyphos (*Deecke* in *Bezzenbergers Beitr.* 2, 169 nr. 91). In dieser Form ist der Name einmal, und zwar auf einer Wand des Françoisgrabes in Volci, belegt. Außerdem findet er sich einmal in der Form sispe auf einer Wand der tomba dell' Orco zu Corneto. Jene ist veröffentlicht von *Noël des Vergers, L'Étrurie et les Étrusques*, ferner von *Brunn, Ann. dell' Inst.* 1859, 352 sqq. und *Monum. ined.* 6/7 tav. XXXI sq., von *Garrucci, Tavole fotogr. delle pitt. vulcenti* etc. tav. VII und von *Fabretti C. I. I.* no. 2165 tab. XL; diese von *Helbig, Ann. dell' Inst.* 42, 16 sqq. und *Monum. ined. dell' Inst.* 9, tav. XIV/XV und von *Fabretti, C. I. I. suppl.* 1 nr. 410. Auf der Grabwand von Volci haben wir den Amphiaraos (amφare) und den Sisyphos (sisφe), also ohne Zweifel gleichfalls eine Szene aus dem Orkus; welche, das läßt sich nicht klar erkennen, zumal ein Teil der Malerei zerstört ist. Auch auf der Grabwand von Corneto ist nur noch ein Bruchstück der Figur, eines 'demone infernale', sichtbar. Die Beischrift lautet tupisispeś. Da sispeś Genetiv ist, so ist tupi ohne Zweifel das Regens. Es ist somit in tupi sispeś zu zerlegen, und dies könnte vielleicht 'Strafe des Sisyphos' bedeuten. Vgl. Sisyphos und Sisphos. [C. Pauli.]

Sisphos (*Σίσφος*) steht dreimal auf der Kanne des Dionysios statt *Σίσυφος*, *Robert, Homer. Becher* (*50. Berl. Winckelmannsprogr.*) 93 f. Vgl. Sisphe und Sisyphos. [Höfer.]

Sisyphides (*Σισυφίδης*), Patronymikon zu Sisyphos (s. d.) in einem epischen Fragment, das *Grenfell-Hunt* und *Blaß* dem *Hesiod* (vgl. *Hes. frgm.* 245 ed. *Rzach*[3] p. 215 [anno 1908]) zuweisen, *Oxyrynchus Papyri* 3 p. 70 nr. 421, 13. Gemeint kann mit dem Sisyphides Odysseus sein; vgl. *Soph. Aj.* 191. *Ov. A. am.* 3, 313. Bd. 3 Sp. 613, 61 ff. An den Sisyphossohn Glaukos (s. d.) bzw. an den Sisyphosenkel Bellerophontes (s. d.) denkt *v. Wilamowitz, Berl. Klassikertexte* 5, 1, 45 f. [Höfer.]

Sisyphilos (*Σισύφιλος*) = *Σίσυφος*, *Schol. Clem. Alex. Protrept.* p. 782 *Migne*. Ob Druckfehler? [Höfer.]

Sisyphos (*Σίσυφος*) lebte nach der *Ilias* (6, 152) als verschlagenster der Menschen (*κέρδιστος ἀνδρῶν*) in Ephyre, im Winkel des rossenährenden Argos; er war Sohn des Aiolos, Vater des Glaukos, Großvater des Bellerophontes, der durch Hippolochos wieder Großvater des vor Troja kämpfenden jüngeren Glaukos wurde. (Die Identität von Ephyre und Korinth stand im ganzen Altertume fest; in neuerer Zeit hat sich *E. Bethe, Theban. Heldenlieder* 181 gegen die Gleichsetzung der beiden Namen erklärt. Die zahlreichen Ephyrai gelten allgemein als 'Warten'; Korinthos ist ein karischer oder sogar vorkärischer [*A. Fick, Vorgriech. Ortsnamen* 74. 101], jedenfalls ein ungriechischer [*v. Wilamowitz, D. L. Z.* 20, 701] Name.) — Den Späteren ist S. König von Ephyre (*Plat. Gorg.* 525 D. *Schol. Eur. Med.* 1381. *Schol. Apoll. Rhod.* 3, 1240. *Hesych. Suid. Eustath.* 1701, 51. *Tzetz. ad Lyc.* 107. 229); Gründer der Stadt heißt er *Apollod.* 1, 9, 3. Nach dem *Schol.* zu *Stat. Theb.* 380 bemächtigte er sich Akrokorinths, um dort als Räuber zu hausen. Andere bezeichnen ihn als Nachfolger bereits regierender Herrscher, des Korinthos, dessen Tod er gerächt hatte (*Nic. Dam.* 41. *F. H. G.* 3, 378), oder der Medea, die Korinth verließ und ihm die Herrschaft übertrug (*Paus.* 2, 3, 11 nach *Eumelos*), nach späterer Motivierung, weil sie in S. verliebt war (*Theopomp* nach *Schol. Pind. O.* 13, 74). — In der *Odyssee* (11, 593) sieht Odysseus den S., wie er mühselig mit beiden Händen einen riesigen Stein fortbewegt; mit Händen und Füßen sich anstemmend, sucht er den Felsblock auf den Gipfel eines Berges zu wälzen; aber so oft er im Begriff ist, ihn über die Höhe hinwegzustoßen, überwältigt das Gewicht des Steines den Wälzenden, so daß der schamlose Block in die Ebene zurückrollt. Wieder stößt ihn dann S. die Sehnen streckend aufwärts, Schweiß rinnt von seinen Gliedern und eine Staubwolke umhüllt sein Haupt. — In den Nosten erscheint S. als Vater des Thersandros, von dem dann weiter Proitos und seine Tochter Maira stammen (*Paus.* 10, 30, 5). Sonst kam er im epischen Kyklos, soviel wir sehen, nicht vor. Dagegen stand in der *συγγραφή* des *Eumelos*, wohl einem zu Pausanias' Zeit noch vorhandenen Prosaauszug aus dem alten Epos des korinthischen Dichters *Eumelos*, daß (wie schon erwähnt) S. die Herrschaft über Korinth von Medea bei ihrem Weggang aus der Stadt erhalten habe (*Paus.* 2, 3, 11), ferner, daß er das Grab des Neleus, der bei einem Besuch in Korinth gestorben

und auf dem Isthmos bestattet worden war, auch dessen Sohn Nestor nicht gezeigt habe, und daß er auch selbst auf dem Isthmos an einer nur wenigen bekannten Stelle begraben liege (*Paus.* 2, 2, 2). *Hesiod* gibt in einem Fragment (82 aus *Tzetz. ad Lyc.* 284) den Stammbaum des S. aufwärts, indem er Hellen als seinen Großvater, Aiolos als Vater, Kretheus, Athamas, Salmoneus und Perieres als Brüder nennt.

Von den Lyrikern, bei denen sich zuerst eine Begründung der von Homer unmotiviert gelassenen Worte *κέρδιστος ἀνδρῶν* findet, haben den S. *Theognis* und *Pindar* erwähnt. *Theognis* verwendet ihn als Inbegriff alles Wissens (*οὐδ' εἰ πλείονα εἰδείης Σισύφου Αἰολίδεω* V. 702) und bringt zuerst den Zug, daß S. durch seine Schlauheit auch aus dem Hades wiederkehrte (704. 711). *Pindar* nennt ihn klug wie einen Gott (*πυκνότατον παλάμαις ὡς θεὸν Ol.* 13, 72) und läßt ihn seinem gestorbenen Neffen Melikertes ein weithin sichtbares Denkmal errichten (*fragm.* 1 *Böckh*). — Von den drei großen Tragikern hat jeder einen *S.* gedichtet, *Aischylos* die Tragödie *Σ. πετροκυλιστής* (Steinwälzer) und vielleicht noch ein Satyrspiel *Σ. δραπέτης* (Ausreißer), das im Katalog der aischyleischen Stücke im *cod. Laur.* erwähnt wird. *Welcker* (*Trilogie* 550 flg. *Nachtrag* 316) gibt ausführlich von beiden den vermutlichen Inhalt an, ebenso *Droysen* in der Aischylosübersetzung S. 503 den des *δραπέτης*, *Wilamowitz* aber (*Homer. Unters.* 202) hält die Sache für zweifelhaft und denkt an die Möglichkeit eines Doppeltitels. Die zehn Fragmente (*Nauck*², *tr. gr. fr.* 225—234), von denen acht nur *Αἰσχύλος ἐν Σισύφῳ* zitieren, zwei aber den Zusatz *πετροκυλιστῇ* haben, bieten zur S.-sage nichts. Doch ist in einem (nr. 225 aus *Poll.* 10, 78) von einem erzgetriebenen Gefäß mit Löwenfüßen die Rede, in welchem S. sich die Füße waschen wollte. *Horaz* (*Sat.* 2, 3, 21) benutzt diese Stelle, um die Torheit der Antiquare seiner Zeit zu verspotten, indem er den Damasipp ein ehemaliges Interesse für dieses uralte Fußbadbecken des S. bekennen läßt. Aus dem von *Welcker* angezweifelten *S.* des *Sophokles* sind nur die Worte *χαρίτων τριζύγων* erhalten (*Hesych* s. v. *ζεῦγος τριπάρθενον. Nauck* 502). Des *Euripides* gleichnamiges Satyrspiel bildete mit *Alexander, Palamedes* und *Troern* eine Tetralogie (*Ael. var. hist.* 2, 8. *Nauck* p. 373). Außer diesen haben den S. noch dramatisch behandelt *Kritias*, der ihm die Lehre in den Mund legte, der Götterglaube wäre die Erfindung eines klugen Mannes der Vorzeit, bestimmt die Menschen zu täuschen und in Zucht zu halten (*Sext. Emp.* 403, 1, fälschlich dem *Euripides* zugeschrieben bei *Plut. de plac. phil.* 1, 7, 2. *Nauck* 771. *Gomperz, Griech. Denker* 1, 312 und 2, 77). Ferner *Apollodoros von Gela* (*Suid. Ἀπολλόδωρος. Kock, com. Att. fragm.* 3, 279 *δεινοποιὸς Σ.*) und der Atellanendichter *L. Pomponius Bononiensis* (*Porphyrio* zu *Hor. ad Pis.* 221). Ein *Σ. φθορεύς* ohne Autornamen wird bei *Plut. de aud. poet.* 3 genannt. Auch unter den angeblichen Werken des Zynikers *Diogenes* findet sich der Name (*Sotion* bei *D. L.* 6, 80). Abgesehen von diesen verloren gegangenen Stücken, die den Namen des S. als Titel führen, wird er in den erhaltenen Dramen und Fragmenten der drei Tragiker öfter erwähnt; diese Stellen spielen fast alle darauf an, daß Odysseus als Sohn des S. galt, am deutlichsten *Aesch. fragm.* 162 *ἀλλ' Ἀντικλείας ἄσσον ἦλθε Σίσυφος, τῆς σῆς λέγω τοι μητρός, ἣ σ' ἐγείνατο.* Ebenso *Soph. Aj.* 190 mit *Eustath. Il.* 384, *Philokt.* 417. 625. 1310. *fragm.* 155D (aus dem *σύνδεικνος* im *Schol.* zum *Aias* a. a. O.). *Eurip. Iph. A.* 524. *Kykl.* 104. Die näheren Umstände der Schwängerung von Odysseus' Mutter durch S. gibt das *Scholion* zu *Soph. Aj.* 190 in doppelter Fassung. Nach der einen zeugte S. den Odysseus mit Antikleia, als sie, um dem Laertes vermählt zu werden, auf dem Wege von Arkadien nach Ithaka war. Nach anderen auch bei *Suid.* s. v. *Σίσυφος* vorliegenden führte ihr Vater Autolykos selbst vor der Vermählung mit Laertes sie dem S. zu, als dieser zu ihm kam, um seine von Autolykos gestohlenen Herdentiere zurückzuholen; S. hatte nämlich die Rinder mit einem Buchstaben unter den Hufen gezeichnet und daran wiedererkannt. Das gleiche berichtet unter besonderer Hervorhebung von Autolykos' Diebeskünsten *Hygin fab.* 201: An der Zunahme von Autolykos' Herden und gleichzeitiger Verminderung der seinigen erkennt S. den Räuber, zeichnet die Rinder (*in pecorum ungulis notam imposuit*), entdeckt sie dadurch und schwängert bei dieser Gelegenheit die Antikleia. Ähnlich auch *Tzetz. ad Lyc.* 344. Den durchsichtigen Grund für dieses Zusammenbringen von S. und Odysseus gibt *Hygin* mit den Worten: *ob hoc Ulixes versutus fuit. Polyainos* 6, 52 hat den Hergang noch etwas weiter ausgeführt; bei ihm bringt S. unter den Hufen seiner Rinder Blei an und auf diesem die Aufschrift 'von Autolykos gestohlen'; als nun Autolykos bei Nacht die Rinder weggetrieben hat, zeigt S. am folgenden Tage den benachbarten Landleuten die in den Erdboden eingedrückte Inschrift *Αὐτόλυκος ἔκλεψε.* — Die zuerst bei den Tragikern nachweisbare Beziehung zwischen den beiden berühmten Schlauköpfen S. und Odysseus wird dann als allgemein bekannt vorausgesetzt und oft angedeutet (*Plut. quaest. graec.* 43. *De aud. poet.* 3. *Schol. Z* 153. *Suid. Eustath.* 1701. 2. *Cic. Tusc.* 1, 41, 98 (*Ulixi Sisyphique prudentia*). *Verg. Aen.* 6, 529 und *Serv.* dazu. *Ov. met.* 13, 31 [*sanguine cretus Sisyphio*] *a. am.* 3, 313); auch war sie sprichwörtlich (*Macar.* 6, 20 in *Paroemiogr.* von *Leutsch*: *Ὀδυσσεὺς Σισύφῳ συνῆλθεν· ἐπὶ τῶν ἐν πανουργίᾳ ὁμοίων*). Sonst finden sich Erwähnungen des S. unter anderen Gesichtspunkten bei den Tragikern noch folgende: Auf das Zurückkehren aus dem Hades spielt an *Soph. Phil.* 625, auf das Wälzen des Steines *Eur. Herc. fur.* 1103, auf Iasons Braut als Nachkommin des S. *Eur. Med.* 403, wozu auch *Stat. Silv.* 2, 1, 142 (*Aeolia Creusa*) und *Sen. Med.* 105 zu vergleichen ist, auf Korinth als seine Heimat *Eur. Med.* 1381. Seinen Stammbaum gibt *Eur. fr.* 14 (*Nauck* S. 366). — Bei

den Komikern liegt nur eine Stelle vor, die des S. gedenkt (*Ar. Ach.* 390, *μηχαναὶ Σισύφου*). Der Scholiast bemerkt dazu, daß die Dichter die Auffassung des S. als eines *δριμὺς* und *πανοῦργος* aus dem homerischen *κέρδιστος* entnommen hätten. — Von den Prosaikern ist *Pherekydes* (*fr.* 78 aus *Schol.* Z 153. *F. H. G.* 1, 91) der erste, der den S. nennt, und überhaupt (abgesehen von der Anspielung bei *Theognis* 703) der erste, der eine ausführliche Begründung der Strafe gibt: Nachdem Zeus die Tochter des Asopos, die Aigina, geraubt und von Phleius nach Oinone gebracht hatte, wobei er auch Korinth passierte, verriet S. dem nach seiner Tochter suchenden Vater die Person des Räubers und zog sich dadurch den Zorn des Zeus zu (so weit auch *Apollod.* 1, 9, 3. 3, 12, 6. *Steph. Byz.* s. v. *Ἐκωπή* und *Κόρινθος*. *Tzetz. a. L.* 176). Dieser schickte ihm deshalb den Tod auf den Hals; S. aber bemerkte dessen Herannahen und fesselte ihn mit starken Banden, so daß kein Mensch mehr starb, bis Zeus ihn dem aus den Fesseln befreiten Thanatos übergab. Ehe er nun starb, befahl er seinem Weibe ihm die üblichen Totenspenden vorzuenthalten. Das geschah. Hades erkundigte sich nun nach dem Grunde ihres Ausbleibens und erlaubte, von der Säumigkeit der Merope unterrichtet, dem S. noch einmal zur Oberwelt hinaufzusteigen, um seine Frau zur Rechenschaft zu ziehen. Der glücklich Gerettete kommt nun nach Korinth, denkt aber gar nicht an die Rückkehr in den Hades, bis er im hohen Alter ein zweites Mal nun wirklich stirbt. Hier ist eine Lücke in der Erzählung. Die dann noch folgenden Worte besagen, daß er im Hades einen Stein wälzen mußte, damit ihm die Möglichkeit des Entlaufens abgeschnitten würde (*πρὸς τὸ μὴ πάλιν ἀποδρᾶναι*). Die Erzählung, nach *Wilamowitz* (*Hom. Unters.* 201) nur in 'märchenhafter spielerischer Umdichtung' erhalten und nicht mit Sicherheit auf *Pherekydes* zurückzuführen, macht den Eindruck eines volkstümlichen Schwankes vom Typus des geprellten Teufels. Eine Parallele dazu bietet z. B. die Überlistung des Todes durch Nichtzuendebeten eines letzten dem Todeskandidaten noch gestatteten Vaterunsers im deutschen Hausmärchen (*Gustav Meyer, Essays und Studien* 242). — Auf die Geschichte von S.' Hadesfahrt wird angespielt *Soph. Phil.* 625 und *Eustath.* 631 und 1701, wo ihn ebenfalls erst das hohe Alter (*βαθὺ γῆρας*, von *Gruppe, Griech. Myth. u. Rel.-Gesch.* 2, 1065 persönlich gefaßt) wieder hinabführt. Ausführlicher ist das *Schol.* Z 153; hier lassen 'die unterirdischen Götter' sich nicht um ihre Opfer betrügen, während es im *Schol. Pind. Ol.* 1, 97 Hermes ist, der den säumigen S. gegen dessen Willen in die Unterwelt zurückgeleitet. Bei *Pausanias* (2, 5, 1) und im *Schol. Eur. Med.* 69 verbindet S. mit dem Verrat einen persönlichen Vorteil, indem er dem Asopos nicht eher den Aufenthaltsort der Tochter mitteilt, als bis dieser ihm eine Quelle auf dem wasserlosen Akrokorinth verschafft hat. *Servius* zu *Verg. Aen.* 6, 616 faßt den Grund der Strafe allgemeiner (*deorum consilia hominibus publicavit,* was *Schol. Pind. Ol.* 1, 97 von Tantalos ausgesagt wird). Bei *Hygin F.* 60 fehlen gerade die entscheidenden Worte; doch ergibt sich Mangel an Bruderliebe als Grund der Strafe. S. haßt seinen Bruder Salmoneus und fragt bei Apollo an, wie er seinen Feind (damit meint er den Bruder) töten könne. Das Orakel rät ihm, mit der Tochter des Verhaßten Kinder zu erzeugen, die ihn an Salmoneus rächen würden. Darauf erzeugt S. wirklich mit seiner Nichte Tyro zwei Söhne, die aber von ihrer Mutter, nachdem sie den Zusammenhang erfahren hat, getötet werden. Nun folgt die Lücke, in der irgendeine Tat des S. erwähnt worden sein muß, und dann seine Strafe. Vgl. dazu auch *Hyg.* 239. 254 und *Engelmann*, über die *Tyro* des *Sophokles* im *Jahrb. d. arch. Inst.* 5 (1890), 171. — Das *Scholion* zu *Stat. Theb.* 2, 380 endlich führt in nicht recht verständlicher Weise die Pein des S. im Hades auf die Umwohner (*accolae*) von Korinth zurück, die ihn *deorum lege* für sein Räuber- und Mörderleben büßen ließen. — Die vor *Pherekydes* nicht genannte Merope wird auch von dem zweiten Prosaiker, der den S. kennt, als dessen Gattin bezeugt, nämlich von *Hellanikos* (*fr.* 56). Merope heiratete allein von den Atlastöchtern einen Sterblichen, eben den S., und war deshalb aus Scham glanzlos (*ἀμαυρά*), eine Anspielung darauf, daß im Pleiadengestirn ein Stern schwächer leuchtet. *Apollod.* 3, 10, 1. (*Eratosth.*) *cataster.* 23. *Ov. fast.* 4, 175. *Serv.* zu *Verg. g.* 1, 138. Nach *Avien. Arat.* 598 wurde sie zu der von ihr verhaßten Ehe von den Göttern gezwungen. Im *Schol.* Z 153 erscheint irrtümlich Antikleia anstatt Merope als die rechte (*ἰδία*) Gemahlin des S. Was sonst die Familienverhältnisse des S. anlangt, so wird Aiolos (abgesehen von den bereits zitierten Stellen bei *Homer, Hesiod* und *Theognis*) als Vater des S. noch genannt *Pind. fragm.* 1. *ὑπόθ. Schol. Isthm. Schol. B* 511. *κ.* 2. *Schol. Apoll. Rh.* 3, 1094. 1240. *Schol. Aeschin.* 2, 42. *Apollod.* 1, 7, 3. 9, 3. *Pausan.* 10, 31, 10. *Polyaen* 1 *prooem* 5. *Verg. A.* 6, 529. Seine Mutter war Enarete (*Apollod.* 1, 7, 3); seines Bruders Athamas gedenkt *Paus.* 9, 34, 8 und *Tzetz. a. L.* 107. Unter den Söhnen steht voran Glaukos (Z 153. *Palaeph. de incr.* 26. *Schol. Pind. Ol.* 13, 78 und 82 *Schol. Eur. Phoen.* 1124. *Apollod.* 2, 3, 1. *Steph. B. Μύλασα. Ἀργόννιον. Μεταπόντιον*), für den auch Merope ausdrücklich als Mutter genannt wird (*Apollod.* 1, 9, 3. *Prob. ad Verg. georg.* 3, 255 nach *Asclepiades τραγῳδ.* 1). Von der Antikleia hatte S. den Odysseus, von seiner Bruderstochter Tyro die zwei früh getöteten Knaben (s. o.). Andere Söhne des S. (ohne Angabe der Mutter) sind Minyas (*Schol. B* 511), Almos (*Schol. Ap. Rh.* 3, 1094. *Paus* 9, 34, 10. *Ὁλμός* bei *Steph. Byz.* s. v. *Ὁλμωνες*), Ornytos (*Skymn.* 457. *Schol. B* 517. *Schol. Eur. Or.* 1094), Ornytion (*Paus.* 2, 4, 3, aber nach *Schol. B* 517 Enkel des Ornytos), Metabos (*Steph. B. Μεταπόντιον*), Porphyrion (*Schol. Ap. Rh.* 3, 1094) und Thersandros (*Paus.* 10, 30, 5). Ein Sohn (nicht Bruder) des S. heißt bei *Steph. Byz. Ἀργόννιον* auch Athamas. Porphyrion ist auf die Purpurmuschelfischerei

am Isthmos gedeutet worden (*E. Curtius, Pelop.* 2, 517); andere Sisyphossöhne personifizieren Beziehungen Korinths zu griechischen Stämmen oder Städten (*Phoker, Olmones, Metapontion*). Von ruhmvollen Nachkommen des S. im allgemeinen spricht *Plut. de ser. num. vind.* 7. Bis zu den korinthischen Fürsten, die den eindringenden Dorern erlagen, wird des S. Stamm herabgeführt von *Paus.* 2, 4, 3. In diesem Sinne heißt auch die Kreusa, Iasons Braut, bei *Stat. silv.* 2, 1, 142 eine Aiolierin.

Zu Ehren seines Brudersohnes, des von einem Delphin bei Schoinus ans Land getragenen und auf dem Isthmos bestatteten Melikertes, gründete S. die isthmischen Spiele (*Pind. fr.* 1,

1) Sisyphos (angetrieben von Erinys) wälzt den Stein: Vasenbild von einer rf. Münchener (849) Vase aus Canosa (nach *Furtwängler-Reichhold, Griech. Vasen* 10. *Roscher* Bd. 1 Sp. 1326).

wo nach der *ὑπόθεσις* der *Schol. Isth.* der Chor der Nereiden oder eine einzelne Nereide dem S. den Auftrag erteilt. *Aristot. fr.* 594. *F. H. G.* 2, 189, 282. *Apollod.* 3, 4, 3. *Paus.* 2, 1, 3. *Tzetz. a. L.* 107. 229). Nach dem *Schol. Ap. Rhod.* 3, 1240 (wo der Leichnam einfach ausgeworfen wird) übertrug S. nur ein bereits bestehendes Poseidonsfest auf Melikertes. Als die, welche den Körper zuerst fanden und nach Korinth brachten, erscheinen bei *Tzetzes.* Amphimachos und Donakenos, wie auch bei *Nikander* (*alexipharm.* 606 al. 619) die Totenfeier nicht dem S. selbst, sondern den Korinthern (*Σισυφίδαι*) zugeschrieben wird. Die Verbindung des S. mit den isthmischen Spielen wurde vermutlich erst in der Zeit hergestellt, wo das uralte Fest durch Periander eine Neugestaltung erfuhr.

Die meisten Erwähnungen des S. nehmen auf seine Schlauheit und auf seine Strafe Bezug. Das homerische *κέρδιστος* kehrt in zahlreichen Umschreibungen wieder: *αἰολομήτης* (*Hes. fr.* 32), *ἐντροχέστατος* (*Eust.* 631), *κλεπτίστατος* (*Eust.* 1701; bei *Prob.* zu *Verg. geo.* 3, 267 stiehlt S. dem Diomedes seine Stuten und gibt sie seinem Sohne Glaukos), *πανοῦργος, πανουργεύμασι κάκιστος* (*Schol. Il.* 6, 153. *Schol. Aischin.* 2, 42), *δριμὺς καὶ πανοῦργος* (*Schol. Ar. Ach.* 366. *Suidas*), *ἀπατητικός* oder geradezu *κακός* (*Hesych.* s. v. *Σίσυφος*), *vafer* (*Hor. sat.* 2, 3, 21); *πανουργία καὶ φιλοτεχνία διήνεγκε* (*Diod. Sic. fr.* 6, 6. 3), *καὶ θανὼν ἐδολιεύσατο* (*Eust.* 631), *ἀπάτῃ καὶ δόλῳ πρῶτος ἐχρῆτο* (*Polyaen* 1, *prooem.* 5); er wird mit Autolykos und Phlegyas zusammengestellt (*Plut. de ser. num. vind.* 7) oder ist dem Autolykos an Hinterlist noch überlegen (*Eust.* 631). Weiterbildungen sind *Σισυφεύς* bei *Eust.* 631 *ὁ σοφὸς ἀριθμητής* und *σισυφίζειν* (*Bekker anecd.* 1, 64) im Sinne von *πανουργεύεσθαι καὶ δολιεύεσθαι καὶ δολίως τι πράττειν.* Verschlagene Menschen bekommen den Beinamen S., wie der Spartaner Derkyllidas (*Xen. hell.* 3, 1, 8. *Athen.* 11, 500 nach *Ephoros*), wie Demosthenes im Munde des *Aischines* (2, 42) und ein Zwerg des *Antonius* (*ingenio vivax. Schol. Porph. ad Hor. serm.* 1, 3, 46). *Ἐπὶ τοῦ πανούργου καὶ κακοπράγμονος χρῶνται τῷ ὀνόματι* (*Schol. Aesch.* 2, 42). — Daneben gab es aber auch eine edlere Auffassung von S., die ihm Weisheit zuschrieb, zunächst in Verbindung mit Schlechtigkeit (*Arist. poet.* 18 *ὁ σοφὸς μὲν, μετὰ πονηρίας δέ. Tzetz. a. L.* 980 *σοφὸς καὶ πανουργέστατος*), dann auch ohne diese (*μῆτις παλαιγόνων Pind. Ol.* 13, 69 mit dem *Scholion συνετώτατος ἐν ταῖς ἐπινοίαις*; *συνετός* auch *Eust.* 631, der ausdrücklich *μέση λέξις* für *κέρδιστος* konstatiert, und *σύνεσις Aristid. εἰς Ποσειδ.* 24). Umdeutung der Verschlagenheit seines Ahns in Klugheit vollzieht der jüngere Glaukos (*τὸ κακότροπον εἰς σύνεσιν μετήνεγκε Schol. λ* 385). Deshalb nennt auch Sokrates (*Plat. apol.* 41B. *Cic. Tusc.* 1, 41, 98) unter den Toten, die auszufragen ein hohes Glück wäre, neben Agamemnon und Odysseus den Sisyphos. Eine andere Zusammenstellung, die mit Telchinen und Kerkopen (*Ael. de nat. anim.* 6, 58), weist auf die von *Diod. Sic. fr.* 6, 3 genannte *φιλοτεχνία* (Kunstfertigkeit) des S. hin. Nach *Johannes von Antiochia* (bei *Tzetz. Schol. in Il.* p. 690, 9) gab es sogar Aufzeichnungen von S., die dem Homer als Quelle seiner Dichtung vorlagen (*Φιλόστρατός φησιν ἐκ συγ-[γραφῆς] Ἀπόλλωνος συγγεγραφέναι τὸν Ὅμηρον· [ἀλλ'] Ἰωάννης ὁ Ἀντιοχεὺς καὶ ἕτεροι ἀπὸ [τῆς συγγραφῆς] φασι Σισύφου καὶ Δίκτυος*).

Noch zahlreicher sind die Stellen, die auf das Steinwälzen (*Od.* 11, 593) anspielen: *Pherek. fr.* 78. *Eur. Herc. f.* 1103. [*Plat.*] *Axiochos* 371E. *Arist. rhet.* 3, 11, 3. Was die

die dabei tätigen Glieder anlangt, so nennt *Homer* nur Hände und Füße, *Apollodor* (1, 9, 3) dagegen Hände und Kopf (*κολάζεται πέτρον ταῖς χερσὶ καὶ τῇ κεφαλῇ κυλίων*); bei den Lateinern ist der Kopf ersetzt durch *cervix* (*Hygin* 60. *Sen. Herc. f.* 750. *Oet.* 942. *Phaedra* 1228) oder *collum* (*Apocol.* 15, 1, 8) oder *umeri* (*Sen. epist.* 24, 18. *Thy.* 6). Einen Widerspruch erkennt *Eust.* 1702 in dem *βασάζειν* und *ὠθεῖν* bei *Homer*: *βασάζεται μὲν γὰρ τὸ φερόμενον, ὠθεῖται δὲ τὸ ἀπὸ τῶν κάτω ἐπὶ τὸ ἄνω βιαζόμενον· πῶς οὖν τὸν αὐτὸν λίθον καὶ βασάζει καὶ ὠθεῖ*; Offenbar haben dem Altertum verschiedene Bilder des steinbewegenden S. vorgeschwebt, wie auch die Kunst bestätigt (s. u.). Das *ἀνῶσαι πρὸς τὸν κρημνόν* (*Paus.* 10, 31, 10 in der Beschreibung von Polygnots Bild) ist etwas anderes als das *λίθον τινὰ φέρειν* bei *Tzetz. ad Lyc.* 176 und wieder

2) Sisyphos (?) trägt den Stein; rechts Tityos. Von einer archaischen Schale im Mus. Gregor (nach *Wiener Vorl.* D 9, 7).

anders das *τροχὸν ἕλκειν εἰς ἄκρον κύκλῳ* im *Schol.* Z 153. Dem ersten entspricht das *umero in adversum trudi* (*Sen. ep.* 24, 18), das *adverso monte trudere* (*Lucr.* 3, 998) oder *revolvere* (*[Verg.] cul.* 243), das *subigere contra ardua montis* (*Sil. It.* 13, 610), das *versare, urgere* und *volvere* (*Lucilius* oder *Ennius* bei *Cic. Tusc.* 1, 5, 10, die älteste Stelle der römischen Literatur überhaupt, die des S. gedenkt. *Ov. met.* 4, 460. 13, 26. *Macrob. s. Scip.* 1, 10), dem zweiten das *umeris gestari* (*Sen. Thy.* 6), das *cervice sedere* (*Sen. Herc. f.* 751), das *onus* und *pondus* (*Apocol.* 14 mit zweifelhaftem Text und 15). — Der von *Homer* als 'schamlos' personifizierte Stein (*λᾶας, λίθος, πέτρος, τροχός, βάρος* bei *Luc. nav.* 21, *lapis, saxum, marmora Mart.* 5, 81, 11, *onus, pondus* und übertreibend *mons Mart.* 10, 5, 16; für die Personifikation vgl. auch *Arist. rhet.* 3, 11) wird teils als groß (*μέγας, ingens, grandis*), teils als unwiderstehlich rollend (*non exsuperabilis Verg. g.* 3, 39, *revolubilis Ov. Ibis* 189. *Sil. It* 11, 474. *Paulin. Nol. poem.* 35, 479, *remeabilis Stat. Theb.* 4, 537, *ruiturus*

Ov. met. 4, 460, *lubricus Sen. Med.* 747. *Thy.* 7) charakterisiert; er soll über die Höhe hinweggestoßen (*Od.* 11, 597) werden, nach *Hor. epod.* 17, 68 und *Schol. λ* 593 dagegen auf der Spitze des Berges ruhen; durch Felsen rollt er aber in die Tiefe zurück (*Sen. Med.* 747). Die Mühsal des S. ist ewig (*ἀνήνυτος* [*Plat.*] *Axioch.* 371 E. *perpetuus Ov. met.* 4, 466. *perennis Sen. Phaedra* 1231); bei *Dion. Hal. de comp. verb.* 20 soll sie enden, wenn S. den Stein über die Höhe hinabgestoßen hat. Sie wird meist durch *labor* ausgedrückt (*Prop.* 2, 17, 7. 20, 32 = *Roßb.* 3, 9, 7. 13, 32. *Hor. carm.* 2, 14, 20. *Octavia* 622. *Sen. Phaedra* 1231); *moles* steht *Prop.* 5, 11, 23. Vgl. *A. Zingerle, Kleine phil. Abh.* 3, 61 flg. *de script. lat. locis, qui ad poenarum apud inferos descript. spectant* S. 69. 74. 75. Bei Anspielung auf die Unterwelt erscheint S. gewöhnlich in Verbindung mit anderen im Hades Gepeinigten, mit Tantalos (*Mart.* 10, 5, 15) oder Tantalos und Tityos (*Plat. Georg.* 525 D. *Stat. Theb.* 4, 537); zu diesen treten Ixion (*Luc. necyom.* 14. *tragodopod.* 12. *Prop.* 5, 11, 23. *Sen. epist.* 24, 18. *Herc. f.* 750. *Thy.* 6. *Octavia* 623. *Apocol.* 14) und die Danaiden (*[Plat.] Ax.* 371 E. *Sen. Med.* 748. *Herc. Oet.* 948).

Die abgeleiteten Adjektiva *Σισύφ(ε)ιος, Σισυφίς*, Sisyphius, Sisypheius, zuweilen durch den Genetiv *Σισύφου* ersetzt, beziehen sich zunächst auf S. selbst (so *λίθος Suid., labor Prop.* 2, 17, 7. 20, 32, *sanguis Ov. met.* 13, 31 *cervix Sen. Herc. Oet.* 942, *Herc. fur.* 751, *collum Apocol.* 15, 1, 8, *vincla* vom Ehejoch *Avien. Ar.* 598); gewöhnlich aber stehen sie im Sinne von *Κορίνθιος* (*Hes.* s. v. *Σίσυφος*), so mit *γῆ* (*Eur. Med.* 1381), *χθών* (Distichon bei *Paus.* 5, 2, 5), *αἶα* (*Anthol.* 7, 354), *γαῖα* (*Anthol.* 7, 745, 2), *ἀκτή* (*Theocr.* 22, 158), *δάμαρτες* (*Anth.* 9, 151, 4). Ferner mit *opes* (*Ov. her.* 20, 204), *portus* (*Stat. Theb.* 2, 380 mit *Schol.*), *isthmus* (*Sil. It.* 14, 50). *Οἱ Σισύφειοι* bezeichnet das korinthische Königshaus (*Eur. Med.* 404); *Σισυφίδαι* sind die Korinther als Zeitgenossen des S. selbst (*Nic. alexipharm.* 606 al. 619 mit *Schol.*) oder die letzten Könige von Korinth (*Conon narr.* 26) oder die Korinther zur Tyrannenzeit (*Athanadas* bei *Anton. Lib.* 4). Noch in römischer Zeit nannte sich der Rat von Korinth, als er der Gattin des Herodes Attikus, der Regilla, eine Statue errichtete, auf der Basis *Σισυφίη βουλή* (*Amer. journ. of archaeol. Ser.* 2, 7 [1903] S. 43). Natürlich bedeutete *Σισυφίδης* auch einen einzelnen Nachkommen des S., besonders den Odysseus (*Soph. Aj.* 191. *Ov. a. am.* 3, 313). Alt war auch das *Σισύφειον*, ein Gebäude, das dem Namen des mythischen Stadtgründers bis tief in die historische Zeit hinab Dauer sicherte; seine Lage auf der Burg unterhalb der Peirene beschreibt *Strab.* 8, 379. Es spielte noch in den Kämpfen der Diadochenzeit eine Rolle (*Diod. Sic.* 20, 103). — Unter den bisher angeführten Stellen befinden sich manche, an denen der Name des S. nicht ausdrücklich erwähnt ist, z. B. *Soph. Phil.* 625. *Verg. Aen.* 6, 616. *Sil. It.* 11, 474. *Stat. Theb.* 4, 537. Die S.-sage war so bekannt, daß Anspielungen

auch ohne Namensnennung leicht verstanden wurden.

Rationalistische Deutungen der Sisyphossage finden sich mehrfach in der Literatur. Für das Fesseln des Todes hat *Eust.* 631 gleich eine doppelte Erklärung: entweder sollte es bedeuten, daß S. eine friedliche und für seine Untertanen ungefährliche Herrschaft führte, oder daß er schmerzstillende, krankheitheilende Mittel erfand. Sein Sterben und Wiederaufleben war ein übertriebener Ausdruck der Tatsache seiner Wiedergenesung nach schwerer Krankheit (*Eust.* 1702) oder seines absichtlichen Verschwindens für einige Zeit, wie es einem so verschlagenen Manne wohl anstände (1701). Zum Eingeweideschauer und Verkündiger der Zukunft macht ihn *Diod. Sic.* (*fragm.* 6, 3). Den Stein deutet das *Scholion* zu *Stat. Theb.* in merkwürdiger Weise als das Instrument, mit dem S. (*praegravans*) Menschen tötete, nachdem er als Räuber Akrokorinth besetzt hatte. Kaum weniger merkwürdig ist es, wenn als moderne Parallele dazu *S. Reinach* (*Sisyphe aux enfers* etc. *Rev. arch.* 1903, S. 171) durch das mühevolle Wälzen des Steines die Schwierigkeit angedeutet findet, die das Hinaufschaffen der Steine zur Befestigung der Königsburg auf Akrokorinth verursachte, und wenn er den S. deswegen den Gipfel nicht erreichen läßt, weil ja auch das Sisyphoion nicht auf dem höchsten Punkt des Burgfelsens liegt. Dem *Eustathios* (1701) ist S. der *καματηρὸς καὶ ἐπίμοχθος ἀνήρ*, der immer anstrengende und unmögliche Dinge (*πονεῖν ἄπρακτα*) unternimmt und doch nicht zustande bringt, ein Bild der *inefficacibus laboriosisque conatibus vitam terentes*, wie *Macrob. somn. Scip.* 1, 10 es ausdrückt. *Lukrez* endlich (*de rer. nat.* 3, 993) spezialisiert in einer nur ihm eigenen Auslegung das Bestreben des S. als eine Begierde nach Macht, die immer nur vom Volke *fasces saevasque secures*, die Zeichen *inanis imperii*, fordere, ohne jemals Erfolg damit zu haben.

Andere Deutungen. Von den Neuern wird S. überwiegend auf das Meer bezogen, zunächst direkt als 'Allegorie der rastlos wühlenden, alles listig durchdringenden Meeresflut' oder als 'die Flut in ihrer rastlos wandelbaren, Berge auf- und niederwälzenden, stets geschäftigen und verschlagenen, bis in die tiefste Tiefe eindringenden und doch immer wieder emporquellenden Natur' (*Preller, Griech. Myth.*[1] 1, 513. 2, 51. *Preller-Robert* 1, 823). 'Seine Strafe in der Unterwelt ist wohl nichts anderes als eine poetische Anschauung der unermüdlichen Arbeit der Meereswellen, welche sich von Ost und West an den Klippen des Isthmos emporwälzen, ohne die Uferhöhe erreichen zu können' (*Duncker, Gesch. d. Altert.*[5] 5, 72). Als Meergott bezeichnet den S. *O. Seeck* (*Untergang der antiken Welt* 2, 400), als 'Meerriesen und Sonnenschieber' *H. Bertsch* in *Meeresriesen, Erdgeister und Lichtgötter in Griechenland* (*Progr. Tauberbischofsheim* 1899) S. 10. — *V. Henry* (*Revue des études grecques* 5 (1892, S. 289) sieht überhaupt in S. einen Lichtheros, im Stein die Scheibe der Sonne, in seinem Hinaufgerolltwerden und Niederrollen (*'sur l'autre versant'* des Berges) ihr Auf- und Niedersteigen. Mit dem Mond dagegen setzt *E. Siecke* (*Mytholog. Briefe* 175), wie andere mythologische Steine, so auch den des S. in Verbindung. — Andere finden in S. den Charakter der Meeresanwohner dargestellt; er ist 'ein Spiegelbild des gewitzigten Küstenvolkes im Gegensatz zur Einfalt der Binnenländer' (*E. Curtius, Griech. Gesch.*[6] 1, 56). 'Seines Namens der Weise, Listige spricht er den Charakter schiffahrender und verschmitzter Aioler als deren Stammheld aus, wie auch Aiolos und Glaukos auf Luft und Meeresblau hinweisen' (*E. Gerhard, Griech. Myth.* 2, 151). Nach *Völcker* (*Mythol. des japet. Geschl.* 119) ist 'in der Geschichte des S. der Handel, das Seeleben und die Seeherrschaft des alten Korinth veranschaulicht'; S. 241 nennt er ihn geradezu einen 'Kaufmann'. Dagegen meint *Duncker* a. a. O., daß 'die überlegene Klugheit und Kunde (nicht der Aioler, sondern) der Fremdlinge aus dem Osten', also etwa der Phoiniker, in S. zum Ausdruck komme. Noch direkter tritt die Neigung zu historischer Auffassung hervor, wenn *J. Holle* (*de Periandro* 3) den S. als Führer der unter eine ionische Bevölkerung eindringenden Aioler bezeichnet. Eigentümlich aber mutet es uns jetzt an, wenn *C. Wagner* (*rer. Cor. specimen* 52, Darmstadt 1824) eine begeisterte Schilderung von S. als einem auf Korinths Wohl eifrig bedachten Friedensfürsten entwirft und sogar berechnet, daß er um das Jahr 1343 v. Chr. geboren war und 1300—1266 regierte. Um die bei solchem Verfahren natürlich sich ergebenden Widersprüche zu lösen, war in jener Zeit die Annahme mehrerer gleichnamiger Personen beliebt, woran es auch bei S. nicht gefehlt hat (*Wagner* 58). *Gruppe* (*Griech. Myth.* 1, 135) nennt den S. 'das Prototyp der griechischen Tyrannen', nimmt also eine Rückwirkung der Kypseliden-herrschaft auf Ausgestaltung des Sisyphosbildes an. Umgekehrt erblickt *Beloch* (*Griech. Gesch.* 1, 57, 2) in den homerischen Worten *Σ. Αἰολίδης* die Quelle für die Angabe des *Thukydides* (4, 42, 2), daß die ältesten Bewohner von Korinth Aioler gewesen wären.

Mehr abstrakt betrachtet den S. *Welcker* im Anhang zu *K. Schwencks Etymol.-Mythol. Andeutungen* S. 322 als 'den Verstand und die Kenntnisse, welche Handel und Reichtum in ältester Zeit vorzugsweise gewähren' und zwar ist er bei *Homer* 'die menschliche Weisheit überhaupt'; 'hätte der Dichter gerade den korinthischen S. gemeint, so müßte man erwarten, daß er den Kaufmann zeichnete, der nimmer rastet' (s. o. *Völcker*). 'Das Steinwälzen des S. erklärt sich als das vergebliche Bestreben des menschlichen Verstandes, der, wenn er sich im Begriff glaubt, das Ziel zu erreichen und über den Gipfel wegzuschwingen, welcher ihm die letzte Aussicht verschließt, ermattet von dem vergeblichen Bemühen zurücksinkt.' (Ähnlich *Welcker, Aeschyl. Trilogie* 550 flg.) Auch *Preller* sieht in der Meeresflut, von der er ausgeht, 'ein Bild der sich rastlos, aber vergeblich abarbeitenden Schlauheit und

Geistesunruhe des endlichen Menschensinns'. *S. Reinach* (a. a. O. 167) nennt ohne besondere Beziehung zu Meer und Handel den S. *'la personnification même de l'esprit de finesse, de l'ingéniosité et de la ruse'*. — Einer geistigen Strömung am Ende des griechischen Mittelalters wird vielfach ein Einfluß auf die weitere Ausgestaltung des S.-bildes zugeschrieben. Für *v. Wilamowitz* (*Homer. Unters.* 199flg.) ist λ 565 sq. eine orphische Interpolation des 6. Jahrhunderts; der Dichter hat die heroischen bekannten Namen (Tantalos, Sisyphos) nur als Träger der allgemein aufzufassenden, symbolisch lehrhaften Motive verwendet; nicht als Büßer ungeheurer Schuld (Strafe und Verschuldung ist bei S. ganz ohne Beziehung) sind Tantalos und S. da, sondern als Repräsentanten ewiger Strafen . . ., S. für das ewige Wollen und nicht Vollbringen, die ziellose Mühe'. Ähnlich meint *Gruppe* (*Gr. Myth.* 2, 1024), daß zwar die verschiedenen Mythen von der Verschuldung der Büßer im Hades noch innerhalb der homerischen Weltanschauung lägen, daß aber ihre Strafe nur verständlich wäre als Bild der Qualen, denen der strebende und begehrende Mensch unterworfen ist. Der felsblockwälzende S. ist 'der Mensch, der nutzlos nach dem ewig Unerreichbaren ringt'; auch seine Strafe ist, wie die der anderen Büßer, erdichtet unter dem Einfluß einer im 6. Jahrhundert auftretenden Weltentsagungstheorie, die den ganzen Orient durchzitterte und eine Erlösung des Menschen vom Leiden bezweckte. Gegen diese Auffassung wendet sich lebhaft *E. Rohde* (*Kleine Schr.* 2, 285 aus dem *Rh. Mus.* 50, 1896, S. 600flg.): Selbst wenn die drei Büßer nur typische Vertreter ganzer Klassen menschlicher Sünder wären, die im Hades für das Vergehen ihres irdischen Lebens zu büßen hätten (*Welcker*), so läge noch nichts Orphisches darin. Der Dichter weiß von der ihm von Neueren angesonnenen allegorisch-erbaulichen Ausdeutung jener Strafszenen nicht das Mindeste. Auch in diesem späten Anwuchs der homerischen Nekyia wird an ein allgemeingültiges Sittengesetz, dessen Verletzung noch im Jenseits bestraft wird, nicht gedacht. Die drei haben einzelne Götter verletzt und erzürnt und erfahren nun ihre Macht. Und wenn bei Tityos und Tantalos allenfalls noch ein verletztes Sittengesetz denkbar ist, wodurch seit *Welcker* manche sich haben täuschen lassen, so liegt bei S. keine solche Möglichkeit vor, weil durch die Anzeige an Asopos und durch die Flucht aus dem Hades kein Sittengesetz verletzt worden ist. Die pastorale Auslegung, daß in S. nicht ein einzelnes Vergehen, sondern sein Charakter überhaupt büßen müsse, der 'die Sünde und Pein des Menschenverstandes' oder 'das menschliche Geschlecht in seiner Eitelkeit ringend nach Eitlem und Wertlosem' repräsentiere, bietet nichts als leere Worte. Vgl. auch *Psyche*[2] 1, 63.

Das Ergebnis aus diesen verschiedenen Deutungen des Sisyphosmythus läßt sich etwa folgendermaßen präzisieren: Ein wiederkehrendes, am Doppelstrand von Korinth besonders leicht zu beobachtendes Naturschauspiel, die Tätigkeit des Meeres, wird in einer Person zusammengefaßt, auf diese dann die Wirkung des Lebens an der See übertragen, ein einzelner Zug davon gegen den ursprünglichen Sinn unter dem Gesichtspunkt einer Strafe betrachtet und für diese Strafe ein Motiv gesucht, wobei ein späterer allegorisch-ethischer Einfluß auf die Gestaltung der Sage von den einen ebenso bestimmt angenommen, wie von den anderen in Abrede gestellt wird.

3) Sisyphos von einer sf. Münchener Vase (153) (nach *Roscher* Bd. 1 Sp. 950).

Ableitung des Namens. Der Name S. wird im *Et. magn.* und bei *Eustath.* 631 und 1702 von dem dorischen σισός (= θεσός) und dem äolischen συφός (= σοφός) abgeleitet und als θεσσοφος (σοφός καθάπερ θεός) oder als ἀπὸ τῶν θεῶν σοφός erklärt. Richtiger betrachtet man mit *Welcker* (bei *Schwenck* 320. *Aesch. Tril.* 531) die erste Silbe als eine Art von Reduplikation und demnach den S. als den Schlauen schlechthin. So unter vielen anderen *G. Curtius* (*Grundz. d. Griech. Etym.*[5] 512), der auch eine Glosse des *Hesych.* σέσυφος· πανοῦργος anzieht. *Bergk* (*Griech. Litgesch.* 1, 342, 90) bringt in diesem Sinne den Namen mit Sibylla in Verbindung. *Gruppe* (2, 1021, 2) hält den Zusammenhang mit σοφὸς für zweifelhaft und denkt an ein verkürztes σισυφόφος (σίσυς, σισύρα, σίσυφνον

4) Sisyphos wälzt den Stein. Sf. Vase in München (736) (nach *Wiener Vorlegebl.* E 6, 6).

nach *Hes.* das Ziegenfell, also Anspielung auf einen Zauber, bei welchem Ziegenfelle verwendet wurden). *Henry* (a. a. O. 291) sieht -φος für ein Suffix (= indo-europ. *bho*) an und bringt den ersten Teil des Namens mit der Sanskritwurzel *cyu* (griech. συ, σεύω), in Bewegung setzen, zusammen. Einem indo-europäischen *qiqyubhos* soll dann sankr. *cicyubhas* und griech. τισυφος entsprechen.

Kunst. S., wie er den Stein wälzt, war mit anderen Szenen aus der Unterwelt von *Polygnot* in der *Delphischen Lesche* gemalt (*Paus.* 10, 31, 10. *R. Schöne* im *Jahrb.* 8, (1893),

S. 200. 207); ebenso mit griechisch beigeschriebenem Namen auf einem noch erhaltenen Hadesbild des Esquilin, das dem zweiten pompejanischen Dekorationsstil angehört und vorrömisch ist (*Wörmann, Die ant. Odysseelandschaften vom Esquilin. Hügel* T. 7). — Auf sf. Vasenbildern ist die Szene in etwas primitiver Weise so dargestellt, daß S., meistnackt und bärtig, den linken Fuß gegen den Berg gestemmt, den diskosförmigen Stein mit der r. Hand von unten, mit der l. weiter oben gefaßt hat und aufwärts rollt. So (Sp. 970 Abb. 3 und 4) München 153 bei *Inghirami vas. fitt.* 135, ferner München 728 bei *Gerhard, Auserlesene Vasenbilder* 87 und *Wiener Vorlegeblätter* E 66, wo die Anwesenheit der Demeter auf die Oberwelt als Schauplatz hinzudeuten scheint, Neapel 2490 und die stark ergänzte Amphora Berlin 1844, die eine kleine Chlamys und das r. Bein gehoben zeigt. Petasos und Chlamys bietet Brit. Mus. 261. — Etwas anders ist der Typus auf r f. Gefäßen (Abb. 5 u. 6). Die Unregelmäßigkeit des gezackten Steines und das Anstemmen der vorgestreckten Hände kommt hier besser zum Ausdruck. So auf einer Amphora aus Ruvo (Karlsruhe nr. 4. *Wien. Vorl.* E 3), wo S. bartlos ist und die Chlamys über dem linken Arm, das Wehrgehenk, an dem unten das Schwert hängt, über der r. Schulter trägt. Auf einem Gefäß aus Altamura (Neapel 3222. *Wien. Vorl.* E 2) ist dem S. eine Erinys mit der Geißel beigegeben. Ebenso München 849 (*Millin, tombe de Canose* T. 3—6. *Furtwängler-Reichhold, Griech. Vas.* 10e), wo S., nach l. langgestreckt, mit erhobenen Händen sich gegen den Stein am Berge stemmt und die Erinys etwas höher hinter ihm steht (s. Sp. 963 Abb. 1).

5) Sisyphos Steinwälzer von rf. Amphora aus Ruvo (nach *Wiener Vorl.* E 3).

6) Sisyphos und Erinys. Rf. Gefäß aus Altamura Neapel 3222 (nach *Wiener Vorlegebl.* E 2).

Einen dritten Typus, S. mit eingeknickten Knieen, den elliptisch geformten Stein auf der linken Schulter tragend, (s. o. Sp. 965 Abb. 2) würden wir gewinnen, wenn die Deutung von *Gerhard, Auserl. Vasenbilder* 86 (*Wien. Vorl.* D 9, 7) als S. sicher wäre (vgl. *Furtwängler* bei *Roscher* 1, 709 unter Atlas).

Auf einem von *Dubois-Maisonneuve* (*introd.* pl. 44) und Ann. 20 G veröffentlichten Münchener (805) Gefäß kommt ein Täfelchen vor mit dem Namen *Σίσυφος*, das nur eine *tessera hospitalis* sein kann, welche nach *K. O. Müller* (*Arch.* 412, 4) die Argonauten von S. zu Aietes mitbringen mit Rücksicht auf dessen Beziehungen zu Korinth, oder Iason dem Aietes oder Glaukos dem Alkinoos überreicht. *Arch. Zeit.* 1844, S. 256. *E. Curtius, Ionier* usw. A. 48. *O. Jahn, Beschreib. d. Münch. Vasens.* S. 257. — Ein anderes Münchener Gefäß (211), die berühmte Dodwellvase mit Aufschriften im altkorinthischen Alphabet, bietet auf dem Deckel u. a. eine Eberjagd und nennt den hervorragendsten der Jagdteilnehmer Thersandros, worunter vermutlich der Sohn des S. zu verstehen ist (publ. nach *Lau, Die griech. Vas.* 8, 1 b z. B. bei *Seemann, Kunsthist. Bilderb.* 383). Vgl. Sisphe. [Wilisch.]

Sisyrba (*Σίσυρβα*), eine Amazone, nach welcher der gleichnamige Stadtteil von Ephesos benannt war, *Strabo* 14, 1, 4 p. 633. *Steph. Byz. Σίσυρβα. O. Kluegmann, Philologus* 30 (1870), 535. [Höfer.]

Sitalkas (*Σιτάλκας*, nach *Welcker, Gr. Götterl.* 1, 484 nach Analogie von *κερεαλκής* gebildet und *Σιταλκάς* zu akzentuieren), Beiname des Apollon in Delphoi, wo seine 35 Ellen hohe Statue stand, *Paus.* 10, 15, 2. *Pomtow, Berl. Phil. Wochenschrift* 1906, 1180. Der Name bezeichnet höchst wahrscheinlich, mit *σῖτος* und *ἀλ-αλκεῖν* zusammenhängend, den Apollon als Beschützer des Getreides (*Welcker* a. a. O. *W. H. Roscher, Apollo u. Mars* 62. *Myth. Lex.* Bd. 2, Sp. 2403, 53 ff. *Preller-Robert* 261 Anm 4 zu 260. *Gruppe, Gr. Myth.* 1229, 1. *R. Holland, Heroenvögel in d. griech. Mythologie* 32) und ist später zum Personennamen thrakischer Könige geworden, *Gruppe* a. a. O. — Bei *Xenoph. Anab.* 5, 9, 6 (6, 1, 6) *ᾄδειν τὸν Σιτάλκαν* erklärte man früher (s. die Ausleger z. d. St.) *Σιτάλκας* als 'Siegeslied der Thraker'; doch ist *Σιτάλκας* auch hier Eigenname, *Tomaschek, Die alten Thraker* in *Sitzungsber. d. Wiener Akad.* 130 (1893), II, 2. 20. 43. *Otto Hoffmann, Die Makedonen* 182. [Höfer.]

Sitapnebuan? (*Σιταπνέβουαν*?). Eine Inschrift im Museum zu Kairo trägt die Weihinschrift: *Σιταπνέβουαν Τνεβούατος θεᾷ μεγίστῃ* (folgt Name des Dedikanten), *Milne, Journ. of hell. stud.* 21 (1901), 280 = *Cat. général des ant. égypt. Musud ée du Caire* 18 p. 34 nr. 9300. [Höfer.]

Sitea s. Sito.

Sithnides (*Σιθνίδες*), in Megara verehrte Nymphen, deren eine von Zeus den Megaros (s. d.) gebar, *Paus.* 1, 40, 2; vgl. Bd. 3 Sp. 532, 44 ff., wo nachzutragen ist, daß im *Etym. M.* 228, 33 f. (s. v. *Γεράνεια*): „*Μεγαρεὺς ὁ Διὸς καὶ μιᾶς τῶν καλουμένων Θηϑῶν νυμφῶν*“ (mit *A. Kalkmann, Pausanias der Perieget* 152. *Wilh. Gurlitt, Über Pausanias* 456) zu lesen ist: „*Μέγαρος .... καλουμένων Σιϑνίδων νυμφῶν*“, wie auch schon *L. Dindorf* im *Thesaur.* s. v. *Σιϑνίδης* vermutet hatte zugleich mit dem Hinweis auf *Hesych. Σιννίδες ϑυσία τις Νύμφαις ἐπιτελουμένη.* Vgl. auch *Fr. Pfister, Die mythische Königsliste v. Megara* (= *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 5) S. 28. [Höfer.]

Sithon (*Σίϑων -ωνος* und *-ονος*, *Σιϑών -ῶνος* und *-όνος*; vgl. *Herodian*, der 2, 732, 12 L. *Σίϑων -ωνος* den Vater der Pallene akzentuiert wissen will, 1, 29, 1 und 2, 732, 28 *Σιϑών, όνος* das Ethnikon), Eponymos von Sithonia (*Σιϑωνία, Σιϑονία*), der mittleren Halbinsel der Chalkidike (*Strab.* 329 *fr.* 11); nach Späteren Fürst der Odomanten (*Parthen. Narr. amat.* 6, 1) oder der thrakischen Chersones (*Konon, Narr.* 10), Thrakerkönig (*Schol. ad Lycophr.* 1161. 1356). Er gilt als Sohn des Ares (*Schol. ad Lycophr.* 583. 1161), bei *Konon* a. a. O. Sohn des Poseidon nnd der Ossa. Mit der Neilostochter Anchinoe (Anchiroe) erzeugt er Pallene (s. d.) und Rhoiteia (s. d.), deren eponymischer Charakter ebenfalls deutlich ist; als Mutter der Pallene von S. wird bei *Konon* a. a. O. die Nymphe Mendeïs (s. d.) genannt. Vgl. auch den Art. Phyllis. Der Sage von Oinomaos und Hippodameia nachgebildet ist die Erzählung von der Grausamkeit des S. gegen die zahlreichen Freier seiner Tochter Pallene, die er überwindet und tötet (vgl. *Ritschl, Opusc.* 1, 798 f), schließlich auch gegeneinander kämpfen läßt, bis Pallene durch eine List dem von ihr geliebten Kleitos (s. d. nr. 6) den Sieg verschafft; nur durch göttliches Eingreifen wird S. dann verhindert, die Tochter zu morden. Er selbst wird, nach der Dichtung des *Nonnos* (*Dionys.* 48, 183 ff.), von Bakchos mit dem Thyrsos erschlagen, der sich darauf mit Pallene vermählt. Dunkel ist die Sage von der Geschlechtsverwandlung des S., auf die *Ovid, Met.* 4, 279 f. anspielt: *Nec loquor, ut quondam naturae iure novato ‖ Ambiguus fuerit modo vir modo femina Sithon*, obwohl sie unter anderen gerade als Beispiel bekannter Metamorphosen angeführt wird. Jedenfalls liegt in diesem Zug eine Analogie zu dem vielgestaltigen Proteus (s. d.), der ja ebenfalls auf Sithonia zu Hause ist und. als 'Doppelgänger' des S. angesprochen wird (*P. Friedländer, Herakles*, Berlin 1907, S. 20 f.). Denn *Sithon* bei *Ovid* a. a. O. etwa nur als Ethnikon für Proteus selbst zu nehmen, sind wir methodisch nicht berechtigt. [J. Ilberg.]

Sithones (*Σίϑονες, Σιϑῶνες*), Beiname der Giganten (s. d Bd. 1 Sp. 1648) *διὰ τὸ ἐκ Θρᾴκης γεγονέναι, Lykophr.* 1357 u. *Schol.* (ed. *Scheer* p. 2, 378). [Höfer.]

Sithonos s. Tithonos.

Sitmica (sitmica) ist die spezielle Benennung einer etruskischen lasa auf einem zu Montefiascone gefundenen Bronzespiegel, der sich jetzt im Nationalmuseum zu Neapel befindet. Er ist veröffentlicht von *Lanzi* 2, 226 = 180, von *Inghirami, Monum. etr.* tom. 2 tav. XV, von *Quaranta, Mus. Borbon.* 13 tav. LIII, von *Gerhard, Etr. Spiegel* 3, 113 sqq. Taf. CXV und von *Fabretti, C. I. I.* nr. 2096 Taf. XXXIX, erwähnt auch von *O. Jahn* in den *Ann. dell' Inst.* 1845, 357. Die Darstellung enthält drei Personen: links den sitzenden Adonis (atunis), vor ihm stehend die Venus (turan), die ihm einen Zweig reicht, rechts die lasa sitmica, geflügelt, wie alle Lasen (s. *Deecke, Lex.* s. v. lasa). Für die Deutung des Namens sitmica fehlt es bis jetzt an jeglichem Anhalt. [C. Pauli.]

Sito (*Σιτώ*), Beiname der Demeter in Sizilien spez. in Syrakus (vgl. *Koldeweg-Puchstein, Griech. Tempel in Unterital.* 58), *Polemon* bei *Ath.* 10, 416 b (= *Ael. v. h.* 1, 27) und 3, 109 a. *Preller, Demeter u. Persephone* 316 f. *J. Baunack, Studien auf d. Gebiet d. Griech. u. d. arischen Sprachen* 246. *H. Usener, Götternamen* 243. 256. *E. Maaß, Österreichische Jahreshefte* 11 (1908), 8. Vgl. *Schol. Eur. Phoen.* 687, wo Demeter und Persephone *θεαὶ σιτοφόροι* (Erklärung zu *θεαὶ πυροφόροι*) genannt werden. Auch der koische *παρὰ τὸ Δαμάτριον* gelegene Stadtteil *Σιτία* (*Corr. hell.* 5 [1881], 217 nr. 7 Z. 4. *Paton-Hicks, Inscr. of Kos* 39, 4. *Collits* 3638. *Journ. of hell. stud.* 9, 324 f. *v. Prott, Leges Graec. sacr.* 1, 27 nr. 7, 4) wird nach der gleich lautenden Epiklesis der Demeter benannt sein, *Gruppe, Gr. Myth.* 746, 8. Vgl. *Herzog, Arch. für Religionswiss.* 10 (1907), 406. [Höfer.]

Siton (*Σίτων*), der als Getreidegott gedeutete Gott Dagon (s. d.: Bd. 1 Sp. 933, 60 ff.); vgl. *Jensen, Kosmologie* 452. *Pietschmann, Gesch. der Phön.* 145 f. *Gruppe, Griech. Myth.* 1228 und Anm. 1. *Revue arch.* 1904, 1, 211 f. *v. Baudissin* bei *Herzog-Hauck, Realencyklop. für protest. Theologie* 17 [3], 468. [Höfer.]

Sitophoros (*Σιτοφόρος*), 1) = Demeter, s. Sito. — 2) Athena *σιτοφόρος* = *Ἰτωνία, Steph. Byz.* s. v. *Ἴτων* (*τινὲς δὲ Σιτῶνα αὐτὴν φασι διὰ τὸ σιτοφόρον*). *Gruppe, Gr. Myth.* 76, 12 ff. [Höfer.]

Skaia (*Σκαία*), Tochter des Danaos, nach *Paus.* 7, 1, 6 Gemahlin des Archandros, des Sohnes des Achaios, dem sie den Metanastes gebar; nach *Apollod.* 2, 1, 5, 3 (*Σκαιή*) Braut des Aigyptiaden Daiphron (? s. *Wagner* z. d. St.) Vgl. *P. Friedländer, Argolika* 13. [Höfer.]

Skaios (*Σκαῖος*), 1) Sohn des Hippokoon, *Herod.* 5, 60. *Apollod.* 3, 10, 5, 1, Der Name ist mit *Blaß, Rhein. Mus.* 23 (1868), 550. *H Diels, Hermes* 31 (1896), 342 f. auch bei *Altman, Parth.* 9 (*P. L.* 3[4], 36 *Bergk*) in der Aufzählung der Hippokoontiden einzusetzen: [*Σκαῖον*] *μέγαν, Εὐρυτόν τε.* — 2) Thebaner, Faustkämpfer, Zeitgenosse des Oidipus nach der nicht ohne Bedenken vorgetragenen Vermutung des *Herodot* a. a. O. Vgl. *Paus.* 6, 13, 5. *Tzets. Chiliad.* 9, 904. — 3) Erbauer des nach ihm benannten Skaiischen Tores (vgl. *A. Della Seta, Rendiconti della Reale Acad.*

dei Lincei nach Bericht in *Wochenschr. f. klass. Phil.* 1908, 883) in Troia, *Schol. A. M. Hom. Il.* 3, 145 11, 170. *Eust.* ad *Hom. Il.* 594, 36. *Schol.* ad *Lykophr.* 774 (ed. *Scheer* 2, 215). [Höfer.]

Skamandria (*Σκαμανδρία*), Gemahlin des Kyknos, Stiefmutter des Tennes und der Hemithea, *Schol. Ov. Ibis* 463. Vgl. Skamandrodike. [Höfer.]

Skamandrios (*Σκαμάνδριος*). 1) Sohn des Hektor und der Andromache: vgl. *Astyanax* 1) Bd. 1 Sp. 660; adjektivische Bildung zu Skamandros, vgl. Bd. 4 Sp. 980 Z. 67 und Sp. 983 Z. 1 ff.; *O. Gruppe, Gr. M.* 739. Wegen der Doppelnamigkeit ist das über Skamandros: Xanthos, Paris: Alexandros, Askanios: Julus Gesagte zu vergleichen. — Bd. 1 Sp. 660 Z. 62 ist eine wichtige Angabe des Logographen *Xanthos* aus *Lydien* (*Strabo* 14, 680. 681) übergangen: Skamandrios, der an dieser Stelle nicht ausdrücklich der Sohn Hektors genannt wird, führte die Phryger, die (erst) nach dem Trojanischen Krieg aus Europa und von der linken Seite des Pontus (in Kleinasien) eingewandert waren, aus dem Gebiet der Berekynter und aus Askania, wohin? ist nicht angegeben, doch darf man annehmen, daß dies in Trojanisches Gebiet geschah. Denn nach den *Troika* des Logographen *Hellanikos* (*Dionys. H.* 1, 47) hatte Aineias nach Trojas Eroberung seinen Sohn Askanios nach der Landschaft Daskylitis (an der Propontis) gesendet, wo sich der Askanische See befand, und zwar auf Einladung der Eingebornen, die Askanios zum König haben wollten. Als aber Skamandrios und die anderen Hektoriden zu ihm gekommen waren, die Neoptolemos (als seine Kriegsgefangenen) aus Griechenland entlassen hatte, kehrte er mit ihnen in das väterliche Reich nach Troja zurück. Vgl. Bd. 1 Sp. 165 Z. 34 ff. und Sp. 611 Z. 57 ff. — *Hellanikos* und *Xanthos* haben also auf die Sage von der Tötung des Astyanax (Skamandrios) keine Rücksicht genommen; vgl. *O. Gruppe, Gr. M.* 1528 Anm. 3 und 692 Anm. 7. — 2) Sohn des Strophios, ein Troer (*Il.* 5, 49), der in der ersten Schlacht von Menelaos getötet wird; er heißt an dieser einzigen Stelle, an der er und sein Vater genannt werden, *αἴμων θήρης* jagdkundig; vgl. Haimon.

Σκάμανδρος und *Σκαμάνδριος* kommt als Personenname auch in historischer Zeit vor, vgl. *Pape-Benseler* unter *Σκάμανδρος* 8—11 und unter *Σκαμάνδριος*. *Cicero* (*pro Cluentio* 47. 50. 55) hat einen Freigelassenen des C. u. L. Fabricius aus Aletrium, Scamander, verteidigt. [Wörner.]

Skamandrodike (*Σκαμανδροδίκη*) von Poseidon Mutter des Kyknos (s. d. 3), *Schol. Pind. Ol.* 2, 147 (wo als anderer Name der Mutter *Ἀρπάλη* oder *Κολυκία* genannt wird, vgl. Kalyke nr. 3. 4). *Tzetz.* zu *Lyk.* 232. *Alleg. Il.* 862. *O. Müller, Prolegomena* 264 f. Im *Schol. V. M.* u. *Townl. Hom. Il.* 1, 38 ist Skamandrodike Gattin des Kyknos und Mutter des Tennes und der Hemithea, eine Angabe, die nach *Usener, Sintflutsagen* 91, 1 auf Verwechselung der Gattin mit der Mutter des Kyknos beruht; vgl. auch *Gruppe, Gr. Myth.* 636, 8. S. auch Skamandria. [Höfer.]

Skamandrophilos (*Σκαμανδρόφιλος*), gerüsteter Krieger auf einer swf. Vase in Berlin (1618) mit der Darstellung des Frevels des Aias an Kassandra, *C. I. G.* 4, 7691. *Klein, Gr. Vasen mit Lieblingsnamen*[2] S. 33, *Stesias* nr. 2. *Luckenbach, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 11, 503; abg. *Gerhard, Etrusk. u. camp. Vasenb.* Taf. 22. *Overbeck, Heroengall.* Taf. 26, 16 (vgl. p. 687, 125). Vgl. Bd. 2 Sp. 984, 10. [Höfer.]

Skamandros (*Σκάμανδρος*, Scämander, -dri). 1. Bei *Homer* ist der Sk. Fluß und Flußgott, wie der Simoeis. — A. Der Sk., der auf dem Ida (*Il.* 12, 21) und zwar auf dem Gargaros entspringt, ist der Hauptfluß der troischen Ebene, daher für sie der *ποταμός* schlechthin, vgl. *Il.* 8, 490. 16, 669. 679. 2, 861. 875. 24, 351. 692. 14, 433. 21, 1, wohl auch 16, 397. Vgl. über die Natur des Flusses (jetzt Mendereh) *Virchow, Beiträge zur Landeskunde der Troas* (*Berl. Akad. d. W.* 1879, S. 1—176). Über die beiden Quellen des Sk., die *Il.* 22, 147 f. (vgl. 208) genannt werden: *χρουνὼ δ' ἵκανον καλλιρόω, ἔνθα τε πηγαὶ δοιαὶ ἀναΐσσουσι Σκαμάνδρου δινήεντος*, die eine warmen, die andre kalten Wassers, die zugleich die Waschgruben der Troerinnen in der Friedenszeit gespeist hatten, s. *Dörpfeld, Troja und Ilion* 627 f. Freilich hat *Hercher, Über die homerische Ebene von Troja, Berl. Akad.* 1876, S. 129 ff. aus der genannten Stelle gefolgert, der Dichter dieser Verse habe eine ganz irrtümliche Vorstellung vom Quellort des Sk. gehabt.

Die Eigenart des Flusses wird in der *Ilias* durch zahlreiche Epitheta beschrieben: *μέγας ποταμός* 20, 75. 21, 192. 282. 329. Bei gewöhnlichem Wasserstande heißt er *ἐύῤῥοος* 7, 329. 14, 433. 21, 1. 130. 24, 692 *ἀργυροδίνης* 21, 8. 130 *δινήεις* 8, 490. 21, 2. 125. 206. 22, 148; seine Strömung wird bezeichnet durch *καλὰ ῥέεθρα* 21, 238. 244 oder durch *ἐρατεινὰ ῥέεθρα* 21, 218. Bei Hochwasser *δεινός* 21, 25. *λάβρος* reißend (prädikativ zu *ὕπαιθα ῥέων*) 14, 433. 24, 692 *βαθύῤῥοος* 21, 8 *εὐρὺ ῥέων* 21, 304 *βαθυδίνης* voll tiefer Wirbel 20, 73. 21, 212. 228. 329 *βαθυδινήεις* 21, 15. 603; seine Strömung wird gemalt durch *αἰπὰ ῥέεθρα* 21, 9 und *ῥόος κελάδων* rauschende Flut 21, 16; seine Oberfläche dann *ἀκροκελαινιόων* 21, 249 schwärzlich dunkelnd; der tosende Fluß brüllt wie ein Stier 21, 237 *μεμυκὼς ἠύτε ταῦρος*. Das Flußbett führt dann Sand und Geröll (*ψάμαθοι, χέραδος*) 21, 319 (202?), aber auch Schlamm (*ἰλύς*) und Unrat (*ἄσις*) 21, 318. 321. Seine Ufer malt das Beiwort *ἠιόεις* (synkopiert aus *ἠϊονόεις* des Metrums wegen?) 5, 36; nach *Virchow* a. a. O. S. 110 von den sandigen Aufwallungen am Mittellauf. Öfters erwähnt werden seine Steilufer *ὄχθαι* 21, 10. 17. 171 f. 11, 499 und seine *κρημνοί* (Uferabhänge) 21, 26. 234. 16, 71. Bei Hochwasser*), wo der Strom weithin das Land überflutet und den Boden aufreißt, wühlt er in ihm tiefe Rinnen; so deutet *Virchow* a. a. O. S. 110 die *ἕναυλοι* 16, 71 (die Stelle gilt freilich für interpoliert). Nach starken Gewittern und Regengüssen im Gebirge wurden die Überschwemmungen des

*) Vgl. dazu besonders die Stelle aus *Hellanikos* im *Schol.* zu *Il.* 21, 242.

Sk. in der troischen Ebene um so gefährlicher, weil der Simoeis, der steil in sein rechtes Ufer einmündet, ihm dann seine angeschwollenen Gewässer zuführte und durch das mitgeführte Geröll dazu beitrug, das Flußbett des Sk. zu verstopfen und seine Gewässer anzustauen. Dies schildern anschaulich die betr. Stellen des 21. Buches, und nicht nur *Il.* 5, 774 wird ausdrücklich gesagt, daß der S. in den Sk. mündet, sondern auch die hierher gehörenden Stellen der Schlacht am Flusse erhalten erst dann ihre richtige Bedeutung, wenn der Flußgott Sk. den in ihn einmündenden (nicht den selbständig neben ihm herlaufenden) Simoeis auffordert, mit ihm vereint gegen Achill anzudringen. Dies ist gegen *Hercher, Über die hom. Ebene von Troja, Berl. Ak.* 1876 S. 104 ff. und gegen *Robert, Hermes* 42, 108 ff. festzuhalten. *Virchow* a. a. O. S. 105 sagt: Ich kann volles Zeugnis ablegen über die gewaltigen Überflutungen der Ebene (durch den Sk.); S. 106: Der Strom selbst war (nach einem solchen Hochwasser) ungemein stark und wirbelnd, sein Wasser sah immer noch trüb und gelblich aus. S. 110: „Überblickt man in Gedanken den sieben deutsche Meilen langen Lauf des Mendereh und erwägt man, welchen Eindruck sein starker Strom und das oft ganz schnelle, gewaltige Anschwellen seiner Gewässer auf die Anwohner hervorbringen muß, so erscheint es fast wunderbar, daß man noch hat fragen können, ob dies der Skamander der Dichtung sei." Der Dichter des 'Kampfes am Flusse' wußte, daß der Sk. ins Meer mündet, 21, 125. 219; ob dieses am Kap Sigeion oder Rhoiteion der Fall war, darüber herrscht auch jetzt noch Streit unter den Gelehrten. Indessen halte ich es nach den wohlbegründeten Darlegungen *Dörpfelds* a. a. O. (S. 601—632) für höchst wahrscheinlich, daß sich die Mündung des alten Sk. der Ilias am Kap Rhoiteion befand, und daß der Fluß damals an der Ostseite der troischen Ebene dahinfloß, vgl. a. a. O. Tafel I und S. 618 mit Fig. 471. Darnach ist der jetzige Kalifatli-Asmak das alte Bett des Sk. und der jetzige 'In Tepeh Asmak' seine alte Mündung in den Hellespont; sein jetziges Bett an der Westseite der Ebene und seine Mündung beim Kap Sigeion, von der auch *Strabo* 13, 597 berichtet, stammt nach *Dörpfeld* aus späterer Zeit. Zur Zeit der hom. Gesänge vereinigten sich Simoeis und Sk. auf der Ostseite der Ebene bei dem heutigen Dorfe Kumkoi, jetzt ergießen sich beide getrennt ins Meer.*) Etwas südlich von der alten Mündung des Simoeis in den Sk. (beim heutigen Kumkoi) nimmt *Dörpfeld* die Furt des Sk. an, die *Il.* 14, 433. 21, 1. 24, 350. 392 erwähnt wird. Das Neue an der Auffassung *Dörpfelds* ist, daß er außer der größeren Kampfebene, die auf dem linken Ufer des Sk. sich ausdehnt, auf dem rechten Ufer des Flusses, von diesem und dem Simoeis begrenzt (*μεσηγὺς Σιμόεντος ἰδὲ Ξάνθοιο ῥοάων Il.* 6, 4), eine kleinere Kampfebene annimmt, auf der sich die erste Schlacht abspielt; es ist die etwa zwei Kilometer breite Ebene zwischen Stadt und Furt, die Priamos und Helena vom Skäischen Tore aus übersehen konnten. *Il.* 3, 161—242. Vgl. a. a. O. S. 626. Dagegen ist die größere Ebene auf dem linken Ufer des Flusses in der Ilias der Schauplatz der zweiten und dritten Schlacht; in der vierten Schlacht treibt Achilles die Troer aus der größeren Kampfebene über den Fluß in die Stadt zurück. — Vgl. auch hinsichtlich der schwierigen topographischen Fragen *Robert, Topograph. Probleme d. Ilias, Hermes* 42 (1907 S. 78—112, nicht überzeugend), *E. Obst, Der Sk.-Xanthus in d. Ilias Klio* 9 (1909) S. 220 ff. *A. Gruhn, Die Umgebung d. Stadt Troja,* Berl. 1909 u. *Die Ebene von Troja* Berl. 1910.

Die Doppelnamigkeit des Flusses ist schon den Alten aufgefallen. *Il.* 20, 73 f.: *ἄντα δ' ἄρ' Ἡφαίστοιο* (erg. *ἵστατο*) *μέγας ποταμὸς βαθυδίνης, ὃν Ξάνθον καλέουσι θεοί, ἄνδρες δὲ Σκάμανδρον.* Der Xanthos der Göttersprache ist der gut griechische, leicht verständliche Name, bei dem man zunächst an die Farbe seines Wassers denkt; so erklärt ihn *Virchow* a. a. O. S. 111 f. von seiner Färbung bei Hochwasser: „es ist dann trübe, undurchsichtig, von schmutzig gelblich grauem Aussehen; vgl. *flavus Tiberis Hor. Od.* 2, 3, 18. *Plato* hält im *Kratylos* p. 392 *B* mit seinem Urteil über die verschiedenen Ausdrücke der Götter- und der Menschensprache zurück: *ταῦτα μὲν ἴσως μείζω ἐστὶν ἢ κατ' ἐμὲ καὶ σὲ ἐξενρεῖν.* Immerhin ist es merkwürdig, daß die Alten Ξάνθος nicht sowohl auf die Farbe des Wassers bezogen, als vielmehr auf die Färbung, die sein Wasser anderen Wesen verleiht. So schon *Aristoteles, hist. anim.* 3, 12 (519 a 16) *δοκεῖ δὲ καὶ ὁ Σκάμανδρος ποταμὸς ξανθὰ τὰ πρόβατα ποιεῖν. διὸ καὶ τὸν Ὅμηρόν φασιν ἀντὶ Σκαμάνδρου Ξάνθον προσαγορεύειν αὐτόν.* Dieses bestätigt *Ailian, de nat. anim.* 8, 21: *ὁ δὲ ἐν Τροίᾳ Σκάμανδρος ξανθὰς ἀποφαίνει πινούσας τὰς ὗς;* er ergänzt aber den Aristoteles insofern, als er den Namen *Σκ.* für den ursprünglichen, den des Xanthos für den späteren hält und hinzufügt, auch das Wasser des Flusses im Gebiet von Antandros und das eines Flusses in Thrazien habe die gleiche Wirkung. Damit hängt die Sage zusammen, die wohl aus einem Gedicht über den Streit der drei Göttinnen stammt. Das *Etymol. magn.* unter *Σκάμανδρος: Ξάνθος δέ, ἐπειδὴ ἐκεῖ λουσάμεναι αἱ θεαὶ ξανθὰς ἔσχον τὰς κόμας, ὁπότε Ἀλεξάνδρῳ ἦκον ἕνεκα κάλλους κριθησόμεναι.* Ebenso *Schol. A. z. Il.* 21, 1. Ähnlich *Etym. m.* unter *Ξάνθος* und *Schol. B.* zu *Il.* 21, 2. Dazu fügt *Eustathios* pag. 1197, 49 ff.: *Ξάνθος δὲ λέγεται, ἐπεί, φασι, διαφερόντως τοὺς λουομένους ξανθίζει, ὡς καὶ ὁ Λύκιος Ξάνθος, ἢ καὶ τοὺς παραπεφυκότας πιτύοων καρποὺς λευκαίνει καὶ οὕτω ξανθὴν οἷον ποιεῖ τὴν Δήμητραν ...,* später fügt er aber noch hinzu: *ἢ ὅτι Ἀφροδίτη πρὸ τῆς κρίσεως ἐν αὐτῷ λουσαμένη ξανθὰς ἔσχε τρίχας.* Demnach dehnt

*) Bezeichnend ist, daß es bei *Dares Phrygius* K. 2 heißt: *Iason ubi ad Phrygiam venit, navim admovit ad portum Simoenta.* Darnach hat wahrscheinlich der Verfasser dieses aus dem 6. Jahrh. n. Chr. stammenden Machwerks entweder die sogenannte Stomalimne oder den jetzigen 'In Tepeh Asmak' für die Mündung des Simoeis gehalten.

Eustathios die Wirkung des Färbens auf den Xanthos in Lykien aus (vgl. oben *Ailians* Angabe) und schränkt das Bad im Skamandros auf Aphrodite ein.*)

Von dem Namen Sk. finden wir bei den Alten zwei Etymologien. Beide scheinen mir aus einem (alexandrinischen) Gedicht vom Zuge des Herakles gegen Troja zu stammen, vgl. *Schol. A.* z. *Il.* 21, 1 ὁ Ἡρακλῆς ποτε δίψει κατασχεθεὶς ηὔξατο τῷ πατρὶ Διΐ· ἐπιδεῖξαι αὐτῷ νᾶμα, ὁ δὲ μὴ θέλων αὐτὸν τρύχεσθαι ῥίψας κεραυνὸν ἀνέδωκε μικρὰν λιβάδα, ἣν θεασάμενος ὁ Ἡρακλῆς καὶ σκάψας εἰς τὸ πλουσιαίτερον μετεισφέρεσθαι μετωνόμασε Σκάμανδρον. Damit stimmt überein *Eustath.* z. *Ilias* pag. 1197 Z. 55 ff.: ἢ καὶ διότι ἀνδρὸς ἐκείνου (Ἡρακλέους) σκάμμα τὸν Ξάνθον ἐκ γῆς προήγαγε. σκάψας γάρ, φασι, τότε γῆν Ἡρακλῆς ἐν τῷ διψᾶν πηγὰς ἐξέφηνε ποταμοῦ, ὃς διὰ τοῦτο ἐκλήθη Σκάμανδρος, und das *Etym. magn.* unter Σκάμανδρος: ἢ ὅτι Ἡρακλῆς δίψει κατασχεθεὶς ηὔξατο τῷ Διΐ· ὁ δὲ ἀνέδωκεν αὐτῷ μικρὰν λιβάδα. ἣν θεασάμενος καὶ σκάψας δαψιλέστερον ἐποίησε φέρεσθαι. Παρὰ τὸ ἐσκάφθαι οὖν εἴρηται Σκάμανδρος, und kurz darauf wieder ἢ διὰ τὸ ἐσκάφθαι ὑπ' ἀνδρὸς ἐκλήθη Σκάμανδρος. Die Etymologie ist wertlos, aber wertvoll erscheint mir die Angabe insofern, als sie bezeugt, daß schon bei den Alten die Meinung bestand, dem Flußlaufe des Sk. im Gebiet der Stadt Troja sei durch künstliche Grabung seitens des Herakles nachgeholfen worden.

Die andere Etymologie war scheinbar schon in der Quelle, aus der sie hergenommen ist, mit der ersten verknüpft. Dann stammte sie aus einer Zeit, in welcher man daran Anstoß nahm, daß in der *Ilias* die kurzen Silben vor Σκάμανδρος nicht gedehnt wurden. Dies ist aber an folgenden Stellen der Fall: 5, 36. 77. 774. 7, 329. 11, 499. 12, 21. 20, 74. 21, 124. 223. 305. 603. 22, 148; vor Σκαμάνδριος 2, 465. 467 und 5, 49. 6, 402 Diese 'prosodische Licenz' (vgl. *Curtius, Grundz. d. gr. Etym.*[4] 682) erschien späteren Dichtern so anstößig, daß sie für Σκάμανδρος Κάμανδρος schrieben.**) Diese Schreibung wird vorausgesetzt, wenn das *Schol. Il.* 21, 1 sagt: μετωνόμασε Σκάμανδρον (sc. Ἡρακλῆς) οἱονεὶ Κάμανδρον γενόμενον καμάτου ἑαυτῷ παραίτιον. Das *Etym. magn.* wirft beide Erklärungen durcheinander: Παρὰ τὸ ἐσκάφθαι οὖν εἴρηται Σκάμανδρος διὰ τὸ γεγονέναι καμάτου καὶ κόπου παραίτιον ἢ διὰ τὸ ἐσκάφθαι ὑπ' ἀνδρὸς ἐκλήθη Σκάμανδρος; so sind auch bei *Eustathios* pag. 1197 Z. 55 diese beiden Erklärungen nebeneinander gestellt. Σκάμανδρος δὲ λέγεται ὡς οἱονεὶ Κάμανδρος· κάματον γάρ ποτε ἀνδρὸς τοῦ Ἡρακλέους παρεμυθήσατο, ἡνίκα εἰς Ἴλιον ἐστρατεύσατο ἢ καὶ διότι ἀνδρὸς ἐκείνου σκάμμα usw. Vgl. oben Sp. 979 Z. 17. Ich vermute, daß in einem Gedicht aus alexandrinischer Zeit beide Erklärungen, die von Κάμανδρος und die von Σκάμανδρος, dicht nebeneinander gegeben waren, etwa nach dem Vorbilde der Aitia des Kallimachos. Erwähnt sei noch die Vermutung, die sich in *Ebelings Lex. Hom.* u. d. W. findet: '*videtur nomen eodem pertinere, quo Σκαιαὶ πύλαι i. e. ad Scaeorum populum*'.(?)

Den Weg zur richtigen Erklärung des Namens haben *Nägelsbach-Autenrieth, Hom. Theol.*[3] S. 438 gezeigt, die Skamandros und Maiandros für kleinasiatische Namen halten. Es ist sicher bezeugt, daß in der Troas das vorgriechische, erst von den Karern, dann von den griechischen Ansiedlern unterworfene Volk der Leleger gewohnt hat. Ich ziehe hierher den Namen von Antandros (vgl. oben die Stelle bei *Ailian*), den Namen der quellenreichen Felseninsel Andros; Andiros hieß nach *Strabo* 13, 602. 614 ein Nebenflüßchen des Skamandros, Ἄνδειρα eine an ihm gelegene Stadt. *Fick, Vorgriech. Ortsnamen* S. 116 f. zieht hierher noch *Φολέγανδρος* und erinnert an ἄνδηρον τό, erhöhtes Ufer. Zu untersuchen ist, ob auch *Κασσάνδρα* (Nbf. *Κεσανδρα, Κησανδρα, Κατανδρα*) vgl. Bd. 2 Sp. 984 Z. 63 ff. und *Κάσσανδρος* hierher gehören. Über Ἄνδραμυς (Ἀδραμυς) und die Insel Ἀδράμυττις bei Lykien vgl. *Kretschmer, Einleitung in d. Gesch. d. gr. Spr.* S. 390. Die Sage weiß, daß in grauer Vorzeit ein Volk aus Kreta in die Troas eingewandert sei; der Glaube daran mochte dadurch unterstützt werden, daß Ἴδη das beherrschende Gebirge in Kreta und in der Troas ist. Kürzlich hat *Solmsen, Indog. Forsch.* 26, 109 ff. nachgewiesen, daß der Name des Ida, dieses wald- und quellenreichen Gebirges, derselbe ist wie der Name des ital. Waldgebirges Sila (= silva). Sind nun Ἴδη und *Σκάμανδρος* von der vorgriechischen Bevölkerung der Leleger herrührende Namen, so darf vermutungsweise die Frage aufgeworfen werden, ob in *Σκάμ-ανδρος* der zweite Bestandteil verwandt ist mit lat. unda, lit. vandů, altn. vatn (plur. vötn von Quellen, Flüssen, Seen). Ich wage die Vermutung, die späteren griechischen Eroberer haben das zusammengesetzte einheimische Wort (etwa 'Gelbwasser') mit dem entsprechenden *Ξάνθος* (aus *ξανθὸς ποταμός*) übersetzt. Vgl. *Aly, Karer und Leleger*, Philol. 68 (1909) S. 428—445.

B. Der Sk. als Flußgott. a) Die Sage bei Homer. Der Sk. genoß in Troja göttliche Verehrung; die Troer opferten ihm von jeher Stiere und stürzten als Opfer lebende Pferde in seine Wirbel: *Il.* 21, 131 f. (freilich gelten v. 130—135 für interpoliert, vgl. *Ameis-Hentze, Anhang z. St.* und *Schömann, Gr. Altert.* 2[5], 232. 246); er hatte einen Priester (ἀρητήρ) *Il.* 5, 77, vgl. oben Dolopion. An die Verehrung des Flusses erinnert, daß Hektor seinen Sohn Skamandrios (s. d.) nannte (*Il.* 6, 400 f.); aber *Homer* sagt nirgends, daß Andromache ihn

*) *Euripides, Troad.* 224 ff. teilt dieselbe Wirkung dem Wasser des Krathis in Unteritalien zu: ὁ ξανθὰν χαίταν πυρσαίνων Κρᾶθις; vgl. das *Scholion* zu *Troad.* v. 223.

**) Nach dem *Scholion A* zu *Il.* 1, 1 hat diese Lesart schon im Altertum in Iliashandschriften gestanden. Der Grammatiker *Alexander aus Kotiaion* (z. Zeit *Hadrians*) gab zu Ἀχιλῆος an: διὰ τὸ μέτρον ἴν λ γράφεται καὶ τὸ Κάμανδρος ἀντὶ τοῦ Σκάμανδρος γράφεται. So hat *Nonnos* immer Κάμανδρος, während *Quint. Smyrn.* 1, 10. 9, 210 (περὶ προχοῆσι Σκαμάνδρου) den freieren Gebrauch beibehält. *Vergil* braucht in der *Aeneis* der metr. Schwierigkeit wegen nur den Namen Xanthus.

etwa am Sk. geboren habe, wie Simoeisios am Simoeis, Satnios am Satnioeis geboren war, vgl. *Il.* 4, 475 ff. 14, 445.

In der *Ilias* 12, 21 heißt der Sk. *δῖος*, 21, 223 *διοτρεφής*, ferner *διιπετής* 21, 268. 326 (vgl. Bd. 3, 3443 unter 10, 1) dem Himmel entfallen, himmelentströmt, ein gewiß sehr altes Beiwort, in welchem *Ζεὺς* und Himmel gleichstehen; vgl. *O. Gruppe, Gr. M. u. R.* S. 1100. Eine spätere Anschauung spricht aus der Stelle *Il.* 14, 434. 21, 2 [24, 693]: *ἀλλ' ὅτε δὴ πόρον ἷξον ἐυῤῥεῖος ποταμοῖο | Ξάνθου δινηέντος ὃν ἀθάνατος τέκετο Ζεύς.* Auf dem Gargaros, dem höchsten Gipfel des Ida, entspringt der Skamander, auf der Berghöhe, von der Zeus das Schlachtfeld übersah, vgl. *Il.* 8, 48 *ἔνθα τέ οἱ τέμενος βωμός τε θυήεις.* Immerhin ist schon den alten Erklärern *Il.* 14, 434. 21, 2 aufgefallen, wie *Il.* 21, 196 ausdrücklich Okeanos als der Ursprung aller Flüsse bezeichnet wird (vgl. 14, 201. 246). Hierauf nehmen die *Scholien B. T* zu *Il.* 21, 2 Bezug: *ῥητέον δὲ ὅτι τοῦ μὲν ὡς θεοῦ τιμωμένου πατὴρ ὁ Ζεύς, τοῦ δὲ ῥεύματος χορηγὸς Ὠκεανός ... ἢ διὰ τὸ πλέον χειμάῤῥουν εἶναι τὸν Ξάνθον Διὸς αὐτόν φησι*; in etwas anderer Fassung *Schol. B* a. a. O.: *εἰκότως ἂν καὶ Διὸς καλοῖτο παῖς, εἴγε οἱ ὄμβροι μὲν ἐκ Διός, ὄμβρῳ δὲ οὗτος αὔξεται.* Jedenfalls zeigt der Dichter der Theomachie das Bestreben, den Skamander als Gott erscheinen zu lassen, vor dessen Gewalt selbst der unbesiegte Achill fliehen muß. Erzürnt, daß in seinen Fluten Achill die Troer hinmordet, flößt er dem Asteropaios Mut ein 21, 145 f. und fordert, als Achill im Morden fortfährt, in menschlicher Gestalt erscheinend (v. 213 *ἀνέρι εἰσάμενος*) ihn auf, sein Flußbett zu verlassen. Darin willfahrt ihm zunächst Achill, der ihn *Σκάμανδρε διοτρεφές* anredet, später aber springt er wieder in den Fluß, und nun dringt der Flußgott mit seinen Wogen gegen ihn an, jagt ihn in das ebene Gelände hinaus, verfolgt auch dort (*μέγας θεός* v. 248) den Fliehenden und holt ihn immer wieder ein, so oft ihm auch der Hurtige entweicht. (*θεοὶ δέ τε φέρτεροι ἀνδρῶν* v. 264.) Als schließlich Achill ihm zu widerstehen sucht, bringt er ihn in solche Bedrängnis, daß der Held zu Zeus gewendet klagt, es sei ihm der schmählichste Tod des Ertrinkens in dem gewaltigen Flusse bestimmt. Dem Verzagten flößen Poseidon und Athene von neuem Mut ein; gegen seinen Ansturm dringt der Sk., der seinen Bruder Simoeis zu Hilfe ruft, mit hochgehenden Wogen vor, bis Hera, um Achill besorgt, den Hephaistos aufbietet. Von dessen Feuer bewältigt sieht der Flußgott den Feuergott und Hera an abzulassen, wie er selbst aufhören werde, den Troern beizustehen. Auch hier legt der Dichter der Göttin, die ihren Sohn vom Kampfe zurückruft, die Worte in den Mund: *οὐ γὰῤ ἔοικεν, ἀθάνατον θεὸν ὧδε βροτῶν ἕνεκα σπερχελίζειν* (v. 380). Unter den Flüssen, die Agamemnon *Il.* 3, 278 bei dem Vertragsschluß neben Zeus und Helios, den Göttern der Unterwelt und Gaia anruft, sind jedenfalls die troischen Flußgötter, also namentlich der Sk. und Simoeis, zu verstehen (vgl. *Soph. Aias* 862), und ebenso wohnt der Sk. der Götterversammlung bei, von der *Il.* 20, 5—40 vgl. 73. 74 berichtet wird.

b) Die Sage nach Homer. Unter den 25 Flüssen, die *Hesiod Theog.* 337—345 als Söhne der Tethys und des Okeanos aufzählt, befindet sich auch der Sk. (v. 345); er wird wie der Simoeis (v. 342), *θεῖος* genannt, eine Bezeichnung, die an dieser Stelle nur diesen beiden Flüssen der troischen Landschaft zuteil wird (vgl. oben Sp. 981 Z. 4 f.). Auffallend ist, daß die beiden so eng zusammengehörigen Flüsse in der *Hesiod*stelle voneinander getrennt sind, während sie bei *Hygin.* S. 11 Z. 9 (*Ausg.* von *Schmidt*) in dem stark von *Hesiod* abweichenden Katalog der Flüsse, die Söhne des Okeanos und der Tethys sind, nebeneinander stehen. Den Katalog der Theogonie hält *Bergk, Gr. Lit.* 1, 981 für später eingeschoben.

Welche Rolle der Sk. in den kyklischen Epen gespielt hat, wissen wir infolge der kümmerlichen Überlieferung nicht. Zu den Fata, von denen die Eroberung Trojas abhing, gehörte es, daß die Rosse des Rhesos weder das Futter Trojas kosten, noch das Wasser des Sk. trinken durften. Der älteste Gewährsmann für diese Sagenwendung ist *Vergil, Aen.* 1, 469—473. Die attische Tragödie *Rhesos* kennt dieses Fatum noch nicht; das *Scholion A* zu *Il.* 10, 435 sagt darüber: *ἔνιοι δὲ λέγουσι νυκτὸς παραγεγονέναι τὸν Ῥῆσον εἰς τὴν Τροίαν καὶ πρὶν γεύσασθαι αὐτὸν τοῦ ὕδατος τῆς χώρας φονευθῆναι· χρησμὸς γὰρ ἐδέδοτο αὐτῷ, φασίν, ὅτι εἰ γεύσεται τοῦ ὕδατος καὶ οἱ ἵπποι αὐτοῦ τοῦ Σκαμάνδρου πίωσι καὶ τῆς αὐτόθι νομῆς, ἀκαταμάχητος ἔσται εἰς τὸ παντελές.* Die *Scholien B* u. *T* z. St. haben diese Angabe nicht, dagegen bringt sie *Eustath.* pag. 817 zu *Il.* 10, 435 in verkürzter Form, kurz erwähnt ist sie auch bei *Servius* z. *Aen.* 1, 469: *abductique sunt equi, quibus pendebant fata Troiana, ut si pabulo Troiano usi essent vel de Xantho, Troiae fluvio, bibissent, Troia perire non posset,* und nochmals zu *Aen.* 2, 13 (*ut Rhesi equi tollerentur a Graecis*), wo zu den drei schon von *Plautus Bacch.* 4, 9, 29 angeführten noch drei andere Fata, unter diesen das oben erwähnte, aufgezählt werden. Ich vermute auf Grund des Bd. 3 Sp. 1317 E und 1311 f. Gesagten, daß das mit den Rossen des Rhesos verknüpfte Fatum verhältnismäßig spät erdichtet worden ist, und daß schwerlich bereits einer der kyklischen Dichter es erwähnt habe. Vgl. oben *Rhesos* Sp. 102 und über die *Fata Troiana* Bd. 3 Sp. 1317 Z. 14 ff. 1324 Z. 49 ff.

Ob die Angabe des *Malalas, Chronogr.* 5, 53 (p. 161), die von Achill besiegte und tödlich verwundete Penthesileia sei gegen den Willen des Siegers auf Andringen des Heeres von Diomedes noch lebend an den Füßen gepackt und in den Skamander gestürzt worden, auf eine Stelle der *Aithiopis* zurückgeht, muß dahingestellt bleiben; vgl. Bd. 3 Sp. 1924 Z. 16—20. Ebensowenig wissen wir, ob die Sage von dem Bade der drei Göttinnen im Sk. vor ihrem Wettstreite um die Schönheit (vgl. ob. Sp. 978 Z. 56 ff.) aus älterer Überlieferung stammt. Dagegen ist wohl ein alter volkstümlicher Brauch

dieser Gegend bei *Pseudo-Aischines*, ep. 10, 3ff. überliefert: *γενόμισται δὲ ἐν τῇ Τρωάδι γῇ τὰς γαμουμένας παρθένους ἐπὶ τὸν Σκάμανδρον ἐρχεσθαι καὶ λουσαμένας ἀπ' αὐτοῦ τὸ ἔπος τοῦτο ὥσπερ ἱερόν τι ἐπιλέγειν· λαβέ μου, Σκάμανδρε, τὴν παρθενίαν .... τέτταρσιν ὕστερον ἡμέραις πομπὴ μὲν ἦν Ἀφροδίτης, ἐπόμπευον δὲ αἱ νεωστὶ γεγαμημέναι.* A. a. O. § 8 ist erwähnt, daß eine gleiche Feier in Magnesia am Maiandros stattgefunden habe. Über die Verehrung der Flußgötter vgl. Bd. 1 Sp. 1487. 1495 und Potamos Bd. 3 Sp. 2900ff.

Jedenfalls ist der Flußgott Skamandros in der Dichtung der Alexandriner, und besonders in ihren erotischen Elegien öfters behandelt worden, worauf wir wiederholt in unsern Zusammenstellungen hingewiesen haben. Hierher gehört die Stelle in *Ovids Am.* 3, 6, 27f.: *Nondum Troia fuit lustris obsessa duobus, cum rapuit vultus, Xanthe, Neaera tuos.* Über dieses Liebesverhältnis des Sk. zu Neaira ist sonst nichts bekannt (vgl. oben Bd. 3 Sp. 44 Z. 26 f.). Wir wissen auch nicht, welche Neaira die Blicke des Flußgottes unwiderstehlich auf sich zog, vgl. die Ausg. mit erkl. Anm. von *Ovid Amores* von *Brandt*. Ob die *Am.* 3, 6, 31 erwähnte Liebesgeschichte: *Te quoque promissam Xantho, Penee, Creusam Phthiotum terris occuluisse ferunt,* sich auf den Skamandros bezogen hat, bleibt zweifelhaft (vgl. ob. Bd. 2 Sp. 1425 Z. 35 ff.).*)

c) Die Sage bei den Mythographen. *α*) Bei *Diod.* 4, 75 und *Apollodor* 3, 12, 1 (138 *Wagn.*) ist Teukros, der älteste König des Landes, Sohn des Flusses Skamandros und einer Nymphe des Ida: *Τεῦκρος ποταμοῦ Σκαμάνδρου καὶ νύμφης Ἰδαίας*, woraus die Nymphe Idaia gemacht worden ist, vgl. Idaia. Sein Geschlecht erscheint wiederholt in der troischen Königsreihe, insofern von Tros und Kallirrhoe, der Tochter des Skamandros (vgl. auch *Dion. Hal.* 1, 62 u. Bd. 2 Sp. 929 unter 3), Kleopatra, Ilos, Assarakos und Ganymed abstammen: *Apollod.* 3, 140; ferner wird Laomedon *ebd.* 146 angeführt als Gemahl der Strymo, der Tochter des Sk. (ebenso *Schol. A* zu *Ilias* 11, 5); im *Schol. vet.* und bei *Tzetzes* zu *Lykophr. Alex.* 18 heißt Tithonos Sohn der Rhoio, der Tochter des Sk., vgl. Rhoio, während bei *Apollod.* 3, 146 außer Strymo noch Plakia, Leukippe und Kalybe als Gattinnen des Laomedon und als Mütter seiner Söhne und Töchter aufgeführt werden. Es wird demnach in diesen Genealogien der Skamandros in derselben Weise zum Ahnherrn der troischen Landesfürsten gemacht, wie z. B. der Inachos zum Ahnherrn der argivischen.

β) Nicht ureingeboren, sondern aus Kreta eingewandert soll das troische Fürstengeschlecht nach einer andern Sage sein. Auf diese Sage wird angespielt von *Lykophron, Alex.* 1303—1308: *ἀλλὰ κλῶπα* (sc. *οἱ Κρῆτες*) *σὺν Τεύκρῳ στρατὸν | καὶ σὺν Σκαμάνδρῳ | Δρυνίῳ φυτοσπόρῳ | εἰς Βεβρύκων ἔστειλαν οἰκητήριον | σμίνθοισι δηρίσοντες· ὧν ἀπὸ σπορᾶς | ἑπτὰς γενάρχας ἐξέφυσε Δάρδανος | γήμας Ἀρίσβαν Κρῆσσαν εὐγενῆ κόρην*; vgl. *Schol.* z. 1303 u. *Tzetzes* z. St., vor allem die Ausg. von *Holzinger*, der annimmt, *Lykophrons* Quelle sei *Hellanikos*. Daran reihen sich die Angaben bei *Strabo* 13, 1, 63. 64 (pag. 613) u. 46. 48 (pag. 604). *Strabo* gibt als ersten Gewährsmann der Sage *Kallinos* an: *ὡς πρῶτος παρέδωκε Καλλῖνος ὁ τῆς ἐλεγείας ποιητής, ἠκολούθησαν δὲ πολλοί*, wo *Holzinger* z. *Alex.* 1303 *ὡς* für *οὗς* liest. Am ausführlichsten berichtet über die Sage *Servius plenior* zur *Aen.* 3, 108: *Trogus Pompeius* habe mit anderen erzählt: „Skamander, ein alter König von Kreta, war infolge einer Hungersnot mit dem dritten Teil seines Volkes aus Kreta ausgewandert. Nach einer Weissagung Apollos sollte er sich dort ansiedeln, wo er des Nachts von den Eingeborenen (a terrigenis) belagert werden würde. Als er im phrygischen Lande sein Lager aufgeschlagen hatte, fraßen Mäuse des Nachts die Bogensehnen und das Lederzeug der Waffen an (arcuum nervos et loramenta armorum*)). Der König Sk. erklärte diese Mäuse für die 'erdgeborenen' Feinde und schlug am Fuße des Ida seine Wohnsitze auf. In einer Schlacht gegen die benachbarten Bebryker siegreich stürzte er in den Landesfluß Xanthos und verschwand. Der Fluß erhielt später von den Kretern zu Ehren ihres Königs den Namen Skamandros; sein Sohn Teukros empfing die Königswürde." Die Sage von dem Orakel und den Mäusen scheint im troischen Lande bodenständig gewesen zu sein. Das *Scholion* z. *Alex.* 1303 schließt: *ὅθεν καὶ ὁ Ἀπόλλων Σμινθεὺς ἐκλήθη· σμίνθοι γὰρ παρὰ Κρησὶν οἱ μύες* und *Strabo* a. a. O. spricht im Anschluß an *Il.* 1, 38 f. ausführlich über die Tempel des Apollo Smintheus in Tenedos, in Chryse und an anderen Orten. Die Sage von der Einwanderung der Teukrer ist nach *Strabo* von *Kallinos*, also aus der 1. Hälfte des 7. Jhds. berichtet. Vgl. *Servius* z. *Aen.* 1, 38. 235. 3, 104. 167. *Lykophron* v. 1304 nennt Draukos, Stadt am Fuße des kretischen Ida, die Heimat des Skamandros: *v. Holzinger* zur St.; sogar Dardanos sollte nach einigen aus Kreta stammen: *Servius z. Aen.* 3, 104.

Eine Variante dieser Überlieferung gibt das *Scholion* z. *Lykophrons Alex.* 1303, wo Sk. der Sohn des Teukros genannt wird: *Τεύκρου υἱὸς ἐγένετο Σκάμανδρος*; so auch bei *Tzetzes* z. St.; ebenso das *Etym. m.*: *Σκάμανδρος ποταμὸς Τροίας ἀπὸ Σκαμάνδρου, υἱοῦ Τεύκρου, ὃς ἦν Κρὴς τὸ γένος.* Die Berichte über die Herkunft der Teukrer aus Kreta sind bereits von *K. Hoeck, Kreta* 2, 238 zusammengestellt; *Reinach, Le Disque de Phaistos, Rev. Archéol.* 1910 (S. 1—65) spricht über Teukros und die Teukrer, die er den 'Tschakara' gleichstellt, bes. S. 38. 40.

γ) Eine von den bisher behandelten Berichten völlig abweichende Sagenwendung gibt der

*) Die Konjektur von *Heinsius* z. St. *Xutho* nimmt *Brandt* in seiner Ausgabe in den Text auf. *Ovid* hat wie *Vergil* in seinen Dichtungen immer Xanthus für Skamander

*) Das *Schol.* zu *Lykophr. Alex.* 1303 sagt: *βρωθέντων νύκτωρ ὑπὸ μυῶν τῶν ὀχίων τῶν ἀσπίδων καὶ νευρῶν τῶν τόξων. Strabo* 13, 604: *διαφαγεῖν ὅσα σκύτινα τῶν τε ὅπλων καὶ τῶν χρησηρίων.*

Schwindler *Ps.-Plutarch, de fluviis* c. 13 (Bd. 7, 304 f. *Bernadakis*): Skamandros, der Sohn des Korybas und der Demodike*) erblickte, während die Mysterien der Rhea gefeiert wurden, plötzlich die Göttin, geriet über den Anblick in Raserei und stürzte sich in rasendem Laufe in den Landesfluß, der früher Xanthos hieß, aber nach ihm Sk. umgenannt wurde. Mit dieser Sage wird a. a. O. sogleich die andere verbunden, es wachse im Skamander eine der Kichererbse (*ἐρέβινθος*) ähnliche Pflanze, *σίστρος* genannt, die zitternde Beeren trage (*κόκκους δ' ἔχει σειομένους*), woher auch ihre Benennung komme. Wer diese Pflanze bei sich trage, fürchte sich weder vor einer Erscheinung, noch vor einer Gottheit, wenn er sie erblicke: *ταύτην (τὴν βοτάνην) οἱ κατέχοντες οὔτε φαντασίαν, οὔτε θεὸν ὀφθέντα φοβοῦνται, καθὼς ἱστορεῖ Δημόστρατος ἐν β' περὶ ποταμῶν.* Es liegt also hier ein Zug volkstümlichen Aberglaubens vor, angeblich von *Demostratos*, der auch als Quelle von *Aelian, de nat. animalium* genannt wird, überliefert. Da die Sage von der Pflanze in innerem Zusammenhang mit der Skamandersage steht, so ist möglicherweise *Demostratos* auch Quelle für diese. Vgl. den Artikel Kureten und Korybanten von *Immisch*; Bd. 2, insbes. Sp. 1595 Z. 17 ff. Sp. 1597 Z. 4 ff. u. 24 ff. Sp. 1598 Z. 31 ff. u. 55 ff. Sp. 1605 Z. 23 ff. Sp. 1608 Z. 62 ff. Merkwürdig ist, daß durch den nur hier als Vater des Sk. genannten Korybas wiederum, wie oben betreffs der Herkunft des Teukros, eine Beziehung von der Troas zu Kreta angedeutet wird.

δ) Der Name Sk. kam auch außer der Troas als Flußname vor. 1) Nach *Plutarch, Quaest. gr.* c. 41 (2, 344 *Bern.*) hieß so ein Flüßchen Böotiens in der Nähe von Eleon, einem Flecken bei Tanagra. *Plutarch* erzählt: Deimachos (vgl. Bd. 1 Sp. 979 unter 4), Sohn des Eleon, nahm als Gefährte des Herakles an dem Zug gegen Troja teil. Als die Belagerung sich in die Länge zog, verliebte sich in ihn Glaukia, die Tochter des Skamandros, und wurde von ihm schwanger. Deimachos fiel im Kampfe gegen die Troer; Glaukia fürchtend, ihre Schande werde offenbar werden, floh zu Herakles und teilte ihm ihr Verhältnis zu D. mit. Dieser, aus Mitleid mit ihr und erfreut, daß das Geschlecht seines tapferen Genossen erhalten bleiben werde, nahm die Troerin auf seine Schiffe, brachte sie nach Böotien und übergab sie dort mit dem Söhnchen, das sie inzwischen geboren hatte, dem Eleon. Der Knabe, nach seinem mütterlichen Großvater Skamandros genannt, wurde später König des Landes. Von ihm empfing der einheimische Fluß Inachos den Namen Skamandros**), ein naher Bach den Namen Glaukia nach seiner Mutter und nach seiner Gattin eine Quelle den Namen Akidusa. Vgl. Bd. 1 Sp. 210 u. 1676 f. Woher *Plutarch* die Sage hat, ist unbekannt. Nur aus dieser Stelle kennen wir einen Fluß Inachos-Skamander in Böotien. Die Sage, die als Liebesgeschichte an Sagen wie die von Skylla und Minos erinnert, könnte wohl in der überlieferten Fassung aus der Zeit der *Αἰτια* des Kallimachos stammen. Es ist schon oben (Sp. 979 Z. 8 ff.) darauf hingewiesen, wie gerade der Name Sk. mit dem Zuge des Herakles gegen Troja in Verbindung gebracht worden ist. Es liegt hier eine Lokalsage von Eleon vor, das gewiß auf seine Erwähnung in der *Ilias* (2, 500. 10, 266) nicht wenig stolz war; diese soll erklären, warum das Flüßchen bei Eleon und der berühmte Sk. einen Namen haben. *O. Gruppe* (*Gr. M. u. R.* 304, 14) stellt die Vermutung als sicher hin, daß der troische Sk. nach dem böot. Flüßchen genannt sei; ich glaube, die Gleichnamigkeit beider Flüsse erklärt sich daraus, daß in der Gegend von Eleon und in der Troas eine vorgriechische Bevölkerung gesessen hat, von der der ungriechische Name herrührte, neben dem bei Eleon später der griechische Inachos (oder Thermodon) aufkam, wie in der Troas neben Sk. der Name Xanthos.

ε) Von demselben Gesichtspunkte aus beurteile ich jetzt die oben unter Simoeis (2 und 3) angeführten Sagen 1) von den Bächen Xanthos und Simoeis bei Buthrotos in Epirus. Da die Sage nur von *Vergil, Aen.* 3, 302. 349 f. erwähnt ist, und *Vergil* aus prosodischer Rücksicht den Namen Sk. nie gebraucht*), ist es nicht unmöglich, daß auch in Epirus der Name Sk. vorgekommen ist, falls hier nicht überhaupt eine Erfindung *Vergils* vorliegt. 2) Von den Flüßchen Sk. und Simoeis bei Segesta in Sizilien. Später noch sagt *Pausanias* 5, 25, 6 wohl mit Rücksicht hierauf: *Σικελίαν δὲ ἔθνη τοσάδε οἰκεῖ· Σικανοί τε καὶ Σικελοὶ καὶ Φρύγες, οἱ μὲν ἐξ Ἰταλίας διαβεβηκότες ἐς αὐτήν, Φρύγες δὲ ἀπὸ τοῦ Σκαμάνδρου ποταμοῦ καὶ χώρας τῆς Τρῳάδος.* Die Sage von Aineias wird sich in Epirus und in Sizilien in solchen Gegenden leicht angesiedelt haben, in denen derartige, etwa alt überkommene Namen heimisch waren. Über den Sk. bei Segesta vgl. *Diodor.* 20, 71.

ζ) Der *Ἄτης λόφος*, auf dem Ilion von Ilos gegründet worden war, hieß 'vorher' *Σκάμανδρος* nach *Schol. vet.* zu *Lykophr. Al.* 29. Dies ist zu vergleichen mit der Notiz des *Hesychius Ξανθή· ἡ Τροία.* Merkwürdig ist, daß es ein Städtchen *Σκάμανδρος* oder *Σκάμανδροι* (gewöhnlich *Σκαμανδρία*) in der Troas am Sk. gab; vgl. *Pape-Benseler* unter *Σκαμανδρία.*

Archäologisches. *Zoega* (*Rhein. Mus.* 3. Bd. S. 610) führt einen 'in der Nähe von Sparta befindlichen, leider nur unterhalb noch erhaltenen Sarkophag aus der besten Kunstperiode' an (eine Zeichnung von ihm bei *Rochette, M.* 1 pl. 59), darstellend ein Schlachtgemetzel, in dem er den Xanthos erkennen will und Achilles, der die Troer bis in die Fluten verfolgt; *Overbeck, Bildw.* S. 448 verweist zweifelnd auf diese Angabe. Jedenfalls ist die Gestalt des schlaff daliegenden Flußgottes mit Füllhorn und Urne (hohes Relief) in Troja gefunden (vgl. *Schliemann, Troja* S. 239

*) In Artikel Demodike fehlt diese Angabe.

**) Nach *Bursian, Geogr. v. Gr.* 1, 223 lag Eleon auf einem kahlen Felsrücken nahe dem rechten Ufer des *Θερμώδων.*

*) *Catull* ist in dieser Beziehung freier 64, 358: *testis erit magnis virtutibus unda Scamandri.*

nr. 126) auf den Skamander zu beziehen. Nach *H. v. Fritze* bei *Dörpfeld, Troja u. Ilion* S. 429 gemahnen die 'feisten Formen dieser Gestalt an die ähnlich weichliche Körperfülle gelagerter weiblicher Brunnenfiguren, die in Magnesia am Mäander gefunden wurden'. Hierher gehören auch die bekannten Reliefs, die das Urteil des Paris zum Gegenstand haben, vgl. *Overbeck, Bildw.* S. 238 nr. 69 Taf. XI, 12 (Rel. der Villa *Ludovisi*: der von r. nach l. gelagerte bärtige Flußgott zwar ergänzt, aber wahrscheinlich 'nach einem uns verlorenen antiken Muster', a. a. O. 239 Anm. 120, die R. auf ein Ruder gestützt, die L. liegt auf einer umgestürzten Urne, aus der reichlich Wasser an dem Gestein hinströmt), ferner S. 240 nr. 70 Taf. XI, 5 Relief der Villa *Panfili* (unten rechts von r. nach l. gelagert der bärtige Flußgott, Oberkörper nackt, mit beiden Händen ein Füllhorn haltend, vgl. Bd. 3 Sp. 1621 f.; sodann die Reliefs, die das Verhältnis des Paris zur Oinone betreffen, *Overbeck* a. a. O. S. 256 nr. 1 Taf. XII, 2: Relief einer Tonlampe, der unten von l. nach r. gelagerte Flußgott, oben nackt, die L. auf das l. Knie gelegt, die R. auf der umgestürzten Urne liegend, aus der Wasser unter der Gestalt hinfließt, dabei zwei Rinder; ferner das Relief aus der Villa Spada, a. a. O. S. 257 nr. 3 u. 4 Taf. XII, 5: r. der bärtige Flußgott von r. nach l. gelagert, im Haar einen Kranz von Blättern, der Oberkörper nackt, ein Gewand wallt vom Haupt herab über den Rücken, bedeckt die Füße, er hält die r. Hand mit ausgestrecktem Zeigefinger erhoben, der l. Arm ruht auf der umgestürzten Urne, aus der Wasser fließt. Vgl. *Helbig, Führer* Bd. 2, 154 nr. 993 und oben Bd. 3 Sp. 788 u. 789 unter 5. Der Sk. ist als Fluß dargestellt auf einem Wandgemälde aus dem Grabe der Nasonen, vgl. *Overbeck* a. a. O. S. 246 nr. 77 Taf. XI, 2 oben Bd. 3 Sp. 1627 Z. 23 ff.

Hieran reihen sich die Münzbilder von Neu-Ilion. Auf einer Münze des Nero (London. Brit. Cat. 62, 42) hält der von r. nach l. gelagerte Flußgott, Oberkörper nackt, im l. Arm das Füllhorn wie oben Sp. 986 Z. 64 ff., mit seiner im Schoß ruhenden R. schultert er eine Rohrstaude. *H. v. Fritze* bei *Dörpfeld, Troja und Ilios* 527; Kupfermünze des M. Aurelius, von l. nach r. gelagerter bärtiger Sk., Oberkörper nackt, die R. im Schoß, der l. Arm auf umgestürzter Wasserurne: a. a. O. 489 nr. 60; Kupfermünze des Geta *ebd.* 499 nr. 103: von r. nach l. gelagerter bärtiger Sk., Oberkörper nackt; in der auf dem r. Knie ruhenden leicht erhobenen R. eine Rohrstaude, der l. Arm auf umgestürzter Urne, aus der unter der Figur entlang Wasser fließt. Auf den Münzen ist der Flußgott immer durch die Aufschrift Skamandros gekennzeichnet. [Wörner.]

Skandalos (*Σκάνδαλος*), vielleicht ursprüngliche Namensform des Heliaden Kandalos (vgl. *Σκέλμις: Κέλμις*; *Σκάμανδρος: Κάμανδρος*), der von Rhodos nach Kos floh, wo er Eponymos des dortigen Vorgebirges *Σκανδάριον* bez. *ἄκρα Σκανδαρία* (*Strabo* 14, 657; *(Σ)κάνδαρος: (Σ)κάνδαλος = Πίναρος: Πίναλος*) wurde, *Toepffer, Athen. Mitth.* 16 (1891), 425, 1 = *Beiträge zur griech. Altertumswiss. van Gelder, Gesch. der alt. Rhodier* 56 *Bethe, Hermes* 24 (1889), 431, 2. Vgl. *v. Wilamowitz, Hermes* 18 (1883), 430. [Höfer.]

Skapaneus (*Σκαπανεύς*) 1) Beiname des Herakles, *Lykophr.* 652. Nach *Tzetz.* z. d. St. weil er *ἔσκαψε τὸ περιτείχισμα τῆς ἐπαύλεως τῶν βοῶν Αὐγείου*; ähnlich *Schol. vet.* z. d. St. u. *Etym. M.* 726, 26: *ὅτι διέσκαψε τὰς κόπρους τῶν Αὐγείου βοῶν. C. v. Holzinger, Serta Hartel.* 89 bezieht den Beinamen auf das Abenteuer des Herakles mit Syleus (s. d.); vgl. *Apollod.* 2, 6. 3, 2: *Συλέα ... τοὺς παριόντας ξένους σκάπτειν ἀναγκάζοντα, σὺν ταῖς ῥίζαις τὰς ἀμπέλους σκάψας* (v. l. *καύσας*) ... *ἀπέκτεινε. Diod.* 4, 31, 7: *Συλέα .. τοὺς παριόντας ξένους .. τοὺς ἀμπελῶνας σκάπτειν ἀναγκάζοντα τῷ σκαφείῳ κατάξας ἀπέκτεινεν.* — 2) Nach *v. Wilamowitz, Hermes* 26 (1891), 226 u. Anm. 2 ursprüngliche Form des Namens *Καπανεύς*, der diesen Namen in Hinsicht auf seine Drohung (*κατασκάψω πόλιν* (vgl. *Aesch. Sept.* 432 ff.) trage. Außer dem von *v. Wilamowitz* erbrachten Hinweis auf *Soph. Oed. K.* 1318 f.: *εὔχεται κατασκαφῇ Καπανεὺς τὸ Θήβης ἄστυ δηώσειν πυρί* läßt sich auch vergleichen *Schol. Lyk.* 433: *Καπανέως τοῦ κατασκάψαντος τὰ τείχη τῶν Θηβῶν*. Gegen die Ableitung von *σκάπτειν* äußern Bedenken *Léon Legras, Les légendes Thébaines* 14. *Gruppe Gr. Myth.* 520, 9. [Höfer.]

Skarsene (*Σκαρσηνή*). Eine Inschrift aus der Nähe des heutigen Doganowo (nordwestl. von Hadrianopolis) ist gewidmet *Διὶ Σωτῆρ[ι] καὶ Ἥρα(ι) Σ[κα]ρσ[η]νῆ(ι), E. Kalinka, Antike Denkmäler in Bulgarien* (= *Schriften der Balkankommission* 4) p. 129 nr. 135. Dieselbe Inschrift ist publiziert von *Jireček, Arch. epigr. Mitt. aus Österr.* 10 (1886), 144 Anm. 11, wo *Ἥρα(ι) Σαρσηνῃ* (so!) steht. [Höfer.]

Skedas .... (*Σκεδασ ....*). Ein Teil des Strandes am Bosporus bei Byzantion hieß: *Κύκλα, κυκλωσαμένων ... τῶν Ἑλλήνων ἐνταῦθα τοὺς βαρβάρους. Παρ' ὃ καὶ βωμὸς Σκέδας Ἀθηνᾶς, αἰνιττόμενος τὸν ἐκ τῆς κυκλώσεως τοῦ πλήθους σκεδασμόν, Dionys. Byz. Anapl. Bospor.* 16. — In der lateinischen Übersetzung des *Gillius* steht Minervae Dissipatoriae. *Wescher* in seiner Ausgabe des *Dionys. Byz.* p. 8 (vgl. 45) schreibt *Σκεδασίου Ἀθηνᾶς* nach Analogie von *βωμὸς Ἐκβασίου Ἀθηνᾶς* (*Dionys.* a. a. O. 8 p. 5 *Wescher*), *F. Wieseler, Gött. Gel. Anzeig.* 1876, 331 f. wohl richtiger *Σκεδασίας Ἀθηνᾶς. C. Müller, Philologus* 37 (1877), 68 vermutet *Σκεδάδος Ἀθηνᾶς*. Eine Darstellung des mit Trophäen geschmückten Altars *Ἀθηνᾶς Σκεδασίου* (so!) erkennt *Svoronos, Ἐφημ. ἀρχ.* 1889, 82 f. auf Münzen von Byzanz. *Fr. Pfister, Die mythische Königsliste von Megara* 43 f. = *Der Reliquienkult im Altertum* (= *Religionsgesch. Untersuch. u. Vorarbeiten* 5) S. 43 f. vermutet, daß der Kult der Athena *Σκεδάσιος* (so!) aus Boiotien (vgl. Skedasos) stammt. Vgl. Skedasos. [Höfer.]

Skedasos (*Σκέδασος*), ein boiotischer speziell leuktrischer Heros, der wie sein Name der „Zerstreuer" (*O. Müller, Orchomenos* 419, 8) und der Vergleich mit der Epiklesis der Athena

Σκεδάσ... (s. d. vor. Art.) nahelegt, als siegverleihend und die feindlichen Reihen zerstreuend gedacht wurde. Später hat man den Skedasos eng mit der Schlacht bei Leuktra verbunden und die Niederlage, welche die Lakedaimonier dort erlitten, als eine Vergeltung angesehen für die Gewalttat lakedaimonischer Jünglinge (oder lakedaimonischer Gesandten), die den Töchtern des Skedasos in Abwesenheit des Vaters Gewalt angetan hatten. In diesem Punkte ist die Überlieferung übereinstimmend, während sie in manchen Einzelheiten abweicht, vgl. *Rohde, Psyche* 2², 349, 3. Schon *Xenophon* (*Hell.* 6, 4, 7) erwähnt, freilich ohne den Namen des Vaters oder Namen und Zahl der Töchter zu nennen, in der Ebene von Leuktra *(Bursian, Geographie von Griechenl.* 1, 240 f.) *τὸ τῶν παρθένων μνῆμα, αἳ λέγονται διὰ τὸ βιασθῆναι ὑπὸ Λακεδαιμονίων τινῶν ἀποκτεῖναι ἑαυτάς*; vgl. *Plut. Pelop.* 20: *τὰ σήματα (μνήματα ibid.* 21) *τῶν τοῦ Σκεδάσου θυγατέρων, ἃς Λευκτρίδας καλοῦσι διὰ τὸν τόπον.* Von dem Selbstmord der Jungfrauen berichtet auch *Diodor* (15, 54); nach *Paus.* 9, 13, 5 erhängen sie sich, nach *Hieronymus adv. Iovinianum* 1, 41 (II 1, 308D. *Vall.* = *Migne, Patrolog. Ser.* I. Tom. 23 p. 272B) töten sie sich gegenseitig (mutuis conciderunt vulneribus). Dagegen werden sie nach *Nonn. Abbas* ad *S. Gregor. or. I contra Iulian.* bei *Migne, Patrolog. Ser. Gr.* 36, 992 (= *Mai, Spicilegium Romanum* 2, 309 [nb.: nach p. 240 beginnt neue Paginierung!] = *Apostol.* 15, 53 s. v. *Σκεδάσου καταρά* = *Eudocia* 376 p. 639f. nr. 844 *Flach*) von ihren Vergewaltigern getötet, und nach *Plut. Narrat. amat.* 3 in einen Brunnen geworfen, wo sie der inzwischen heimgekehrte Skedasos mit Hilfe seines Hundes findet. Die Zahl der Jungfrauen wird, soweit sie überhaupt erwähnt wird, auf zwei — nur bei *Nonnus* a. a. O. auf drei — angegeben, s. d. *Orakel* bei *Paus.* 9, 14, 3 und die folgenden Stellen. Ihre Namen sind *Μολπία* (verderbt nach *Gruppe, Gr. Myth.* 271, 7; dagegen hält *Eitrem, Die göttlichen Zwillinge bei den Griechen* in *Skrifter udgivne af Videnskabsselskabet i Christiana* 2 [1902], II p. 87 Anm. 2 diesen Namen für unantastbar, dagegen *Μιλητία* [s. unten] für verderbt) und *Ἱππώ* (*Paus.* 9, 13, 5), oder nach *Plut. Narr. am.* a. a. O. *Ἱππώ* und *Μιλητία* oder *Θεανώ* und *Εὐξίππη* (*Ζευξίππη*? der Name ist für Boiotien bezeugt s. d. A. Ptoos Sp. 3268, 2 u. ferner *Ζευξίππα* als thebanischen Personennamen, *Inscr. Meg. et Boiot.* 2424; vgl. 2138: *Ζεύξιππος*). Vergebens sucht Skedasos in Sparta die Bestrafung der Schuldigen durchzusetzen; von den Ephoren, den Königen, der Bürgerschaft abgewiesen kehrt er, nachdem er die Spartaner verflucht (*Nonnus* a. a. O.; bei *Diodor* a. a. O. und bei *Ael. frgm.* 77 [ed. *Hercher* 2. p. 224] aus *Suid.* s. v. *κατηύχοντο. ἐπαρτήσας. κατεύχεσθαι* sprechen die Jungfrauen vor ihrem freiwilligen Tode den Fluch aus), nach Leuktra zurück und legt Hand an sich, *Paus.* 9, 13, 5. *Plut. narr. am.* a. a. O. *Pelop.* 20. Vor der Schlacht bei Leuktra erschien Skedasos dem Epameinondas im Traume mit dem Befehl, seinen Töchtern eine *παρθένος ξανθή (Plut. Pel.* 21) oder ein weißes Fohlen *(Plut. Narr. am.* a. a. O. vgl. *Pelop.* 22. *Paus.* 9, 13, 6) zu opfern. Dies Roßopfer steht vielleicht wenigstens mit dem einen Namen der einen der Töchter des Sk. *Ἱππώ* bzw. *Εὐξίππη* in Verbindung; vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* a. a. O. Nach *Eitrem* a. a. O. 87 wurden den Jungfrauen, die er selbst mit den *Λευκιππίδες*, ihre Vergewaltigung durch Lakedaimonier mit dem Raub der *Λευκιππίδες* durch die Dioskuren vergleicht, ursprünglich blutige Menschenopfer dargebracht, die in späterer Zeit durch Fohlenopfer ersetzt wurden Da *Plutarch* an den oben erwähnten Stellen überall den Namen Skedasos nennt, so wird die Stelle *Herod. malign.* 11 p. 856F: *τοὺς θεοὺς . . ὑπὲρ τῶν Λεύκτρου θυγατέρων βιασθεισῶν μηνίοντας Λακεδαιμονίοις* nicht heil überliefert sein: *Xylander* fügt nach *Λεύκτρου* ein: *Σκεδάσου*, *Bernardakis* vermutet *Λευκτρίου*. Ebenso beruht der Bericht bei *Diod.* a. a. O., der zweimal von den Töchtern *τοῦ Λεύκτρου καὶ Σκεδάσου* spricht, auf Ungenauigkeit oder Mißverständnis von *Plut. Narr. am.* a. a. O. Vgl. auch *Berichte d. phil.-hist. Klasse d. K. S. Ges. d. Wiss.* 35, 3. [Höfer.]

Skeiron s. Skiron.

Skelentene (*Σκεληντηνή*), Beiname der Göttermutter s. Bd. 2 Sp. 2850, 11 ff. und *George Seure, Rev. arch.* 1908, 2 p. 45 nr. 46. [Höfer.]

Skellis (*Σκέλλις*) s. Pankratis (-o) und Sikelos nr. 2. Nach *Eitrem, Die göttlichen Zwillinge bei d. Griechen* in *Skrifter udgivne af Videnskabsselskabet i Christiania* 2 (1902), II p. 34, 2 (vgl. 93, 2) bedeutet *Σκελλίς* (so!) s. v. a. *Κυλλοποδίων* 'krummbeinig' (?). Vgl. auch *Gruppe, Gr. Myth.* 244. [Höfer.]

Skelmis (*Σκέλμις*), ursprüngliche Form des Namens des idaiischen Daktylen Kelmis (s. d.), wozu folgendes nachzutragen ist: Nach *Kallimachos* im *Schol. Paus.* 7, 4, 4 (*Hermes* 29 [1894], 148 = *Pausanias* ed. *Spiro* 3, 222) war Skelmis, nicht, wie *Paus.* a. a. O. berichtet, Smilis (vgl. *J. Vogel*, Bd. 1 Sp. 2109, 19 ff.), der Verfertiger des Kultbildes der samischen Hera. Daraus ergibt sich auch die Richtigkeit der Überlieferung im *Kallim. fr.* 105, wo diese Statue als *Σκέλμιον ἔργον* bezeichnet wird, und wo man seit *Valckenaer, Diatribe* in *Eur. rel.* 215 (vgl. *Toup, Opusc. crit., in quibus ... Suidas explicatur, pars altera* [Leipzig 1781] p. 219f.) *Σμίλιον* oder *Σμίλιδος* oder *Σμιλικὸν ἔργον* las, *v. Wilamowitz, Hermes* 29 (1894), 245. *E. Diltrich, Callim. Aetior. lib.* I in *Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 23, 174, 1. Doch darf man wohl kaum, wie *Wilamowitz* a. a. O. u. *Gött. Gel. Anz.* 1895, 242, den Künstler von dem Daktylen trennen, *G. Kaibel, Gött. Gel. Anz.* 1901, 503. Den Namen Skelmis stellt man zum thrakischen *σκάλμη· μάχαιρα (Hesych. Phot.). Σμίλις* von *σμίλη* 'Schnitzmesser' scheint die griechische Übersetzung zu sein, *v. Wilamowitz* a. a. O. *Gruppe, Gr. Myth.* 884, 1. 1135, 7; vgl. aber auch *Kaibel* a. a. O. An Ableitung von *κάω* 'brennen' dachte *Welcker, Aeschyl. Trilogie* 168f. Anm. 242; mit 'Heizer' übersetzen *Preller-Robert* 658, 2. *Ed. Meyer, Gesch. der Troas* 35 mit Bezug auf *Hesych.*

κελμάς· θερμή den Namen *Κέλμις*. Über das Sprichwort *Κέλμις ἐν σιδήρῳ* handelt nach Bericht in *Wochenschr. f. klass. Phil.* 23 (1906), 750 u. *Berl. Phil. Wochenschr.* 26 (1906), 410: *P. Roussel, Revue de Philologie* 29, 293 ff. Bei *Zenob.* 4, 80 s. v. *Κέλμις ἐν σιδήρῳ* schreibt *H. Grégoire, Revue de philologie* 32, 192 (nach Bericht in *Berlin. Phil. Wochenschr.* 1909, 567 und *Wochenschr. f. klass. Phil.* 1908, 1240): *Κέλμις γάρ ... ὑπὸ τῶν ἀδελφῶν ⟨πε⟩ φονευμένος ⟨ἐτάφη⟩ ἐν τῇ Ἴδῃ.* [Höfer.]

Skephros (Gen. *Σκέφρου*), Sohn des Tegeates, des Eponymos von Tegea, und der Maira, Bruder des Leimon. Im Anschluß an den Kult des Apollon Agyieus berichtet *Pausanias* (8, 53, 1—3) von ihm. Als Apollon und Artemis über die ganze Erde zogen, um die zu bestrafen, die einst ihre Mutter, als sie schwanger umherirrte, ohne einen Ruhesitz zu finden, rücksichtslos behandelt hatten (*οὐδένα ἐποιήσαντο αὐτῆς λόγον*), gelangten die Gottheiten auch nach Tegea. Dort besprach sich Skephros, der dem Apollon begegnet war, heimlich mit dem Gotte, und Leimon, der ein schlechtes Gewissen besaß und von der Bestrafung anderer vernommen hatte, argwöhnte, daß sein Bruder ihn verleumdet habe, eilte herzu und tötete den Skephros. Den Mörder aber ereilte auf der Stelle die Strafe; denn Artemis erschoß ihn mit ihrem Pfeile. Die Eltern opferten zwar sofort den beleidigten Gottheiten, aber dies schien als Sühne nicht auszureichen; denn es kam eine böse Unfruchtbarkeit über das Land, und als man in Delphi den Apollo um eine Abhilfe befragte, antwortete die Pythia, man solle für den Skephros ein Trauerfest stiften. Dies geschah; und zwar war dieses mit der Feier zu Ehren des Apollon Agyieus verbunden. Bei dieser Gelegenheit erinnerten mannigfache Zeremonien an das Geschick des Skephros, den Höhepunkt bildete aber der Augenblick, wo die Priesterin der Artemis einen den Leimon darstellenden Jüngling verfolgte. Diese Verfolgung erinnert an den ähnlichen Ritus bei den Agrionien zu Orchomenos, wo die Frauen aus dem Geschlechte des Minyas vom Priester des Dionysos verfolgt wurden. Ob aber der Jüngling von Tegea ebenfalls wie in Orchomenos (*Plut. Qu. Gr.* 38 p. 299 F. *Antonin. Lib.* 10. *Ovid. Met.* 4, 390) durch die Töchter des Minyas getötet werden durfte, davon ist nichts bekannt (vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* S. 734. *Preller-Robert, Gr. Myth.* S. 690).

Für die Deutung dieser Sage ist es das zunächst Liegende, die Namen zu erklären. Und da sehen wir, daß die Mutter des Skephros Maira den Hundsstern bezeichnet; denn nach *Hygin* (*fab.* 130), *Apollod.* (3, 192) wird sie in den Prokyon oder die Canicula verwandelt (*Gruppe* a. a. O. 948, 8). Leimon bedeutet die feuchte Wiese, da der Name mit *λείβω* zusammenhängt, Skephros die dürre Jahreszeit. Denn der Name ist Dialektform für das äolische und dorische *Ξηρός* (*Preller* a. a. O. S. 464). Leimon erschlägt den Bruder in der nassen Jahreszeit, wird aber selbst von Artemis in der heißen erlegt. Apollon und Artemis, die Götter des Naturlebens, sorgen dann für eine Ehrung, indem Skephros am Feste des Gottes beklagt und ein als Leimon bekleideter Jüngling von der Priesterin der Schwester verfolgt wird. Da das griechische Klima an einem schroffen Wechsel von Überfluß und Mangel an Feuchtigkeit leidet, so deutet *Preller-Plew, (Griech. Myth.* 2, 46 ff.) weiter die Sage von den Danaiden und Ägyptiaden in gleichem Sinne, wobei diese dem Leimon gleichzusetzen sind. Nicht getötet, nur verfolgt wird der Gott der Vegetation Dionysos in den Zeremonien von Orchomenos und flüchtet sich zu den Musen, den Quellennymphen in der heißen Jahreszeit (vgl. *Plut. Conv.* 8, 1 p. 716 F. *Preller* a. a. O. S. 695. *Buslepp, De Tanagraeorum sacris.* Diss. p. 20 sq. *Nilsson, Griech. Feste* S. 166 f., wo noch andere Erklärungen des Mythus berücksichtigt sind; vgl. Anm. 2).

Preller (a. a. O. S. 271) rechnet unsere Sage unter die vom Hirtenleben Apollons, von denen die meisten traurigen Inhalts sind, wie die bekannteren von Hyakinthos und Linos. Aber wie in Tegea den Skephros, so finden wir (*Paus.* 2, 19, 8) in der argivischen Landessage den Linos mit Apollon Agyieus vereinigt und entsprechend dem Leimon den Zeus Hyetios. [Buslepp.].

En Skia (*Ἐν Σκιᾷ*). Eine Weihinschrift aus Pherai lautet: *Κυθερία ἀνέθηκε Ταρτάμιδι τᾷ ἐν Σκιᾷ δᾶρον*, *I. G.* 9, II, 417 p. 109. — *Kern* z. d. St. vergleicht die Artemis *Σκιαδῖτις* bez. *Σκιᾶτις* (s. d.) und den Apollon *Σκιασητής* (s. d.). [Höfer.]

Skiaditis (*Σκιαδῖτις*), Beiname der Artemis in der arkadischen, nahe bei Megalopolis gelegenen Stadt Skiadis, deren Tempel Aristodemos erbaut haben sollte. Für Skiaditis lesen einige *Σκιᾶτις* und für den Stadtnamen *Σκιάδις*: *Σκιάς*, *Paus.* 8, 35, 5. *Immerwahr, Kult. u. Myth. Arkad.* 154. *Bursian, Geogr. v. Griechenland* 2, 250. Vgl. Skiastes. [Höfer.]

Skiallios? (*Σκιάλλιος*?) als Beiname Apollons steht nur bei *Macrob.* 1, 17 in den älteren Ausgaben (z. B. von *J. C. Zeunius*, in der *Biponting*), wo die neueren Herausgeber nach den besseren Handschriften, in denen ΑΠΟΛΛΩΣ ΚΑΛΛΑΙΟΣ oder ΣΚΙΛΛΑΙΟΣ überliefert ist (vgl. den kritischen Apparat in den Ausgaben von *L. Jan* und *F. Eyssenhardt*), *Κιλλαῖος* lesen. [J. Heeg.]

Skiapodes (*Σκιάποδες*), 'Schattenfüßler', ein fabelhaftes Volk in Libyen — nach *Hekataios* bei *Steph. Byz.* s. v. *Σκιάποδες* in Aithiopien, eine Angabe, die nach *Diels, Hermes* 22 (1884), 422 auf einem Irrtum beruht; nach *Diels* a. a. O. gehören sie vielmehr ursprünglich nach Indien, vgl. *Skylax* bei *Philostr. vita Apoll.* 3, 47 — mit so großen und breiten Fußsohlen (nach *Plin. N. H.* 7, 2, 2, 23 hatten sie nur ein Bein), daß sie bei Sonnenhitze sich auf die Erde legten und die Beine in die Höhe streckend dieselben als Sonnenschirme gebrauchten, *Antiphon* nnd *Ktesias* bei *Harpokration* (p. 167 *Bekker*). *Phot.* p. 519, 25. *Arist. Av.* 1553 und *Schol. Suid.* s. v. und s. v. *ψυχαγωγεῖ*. *Hesych.* s. v. und s. v. *Σκιάποδες*. [Höfer.]

Skias (*Σκιάς*), Gemahlin des Elieus, Mutter des Eunostos (s. d. nr. 2 und *E. Maaß, Gött.*

Gel. Anz. 1889, 815 f.), *Diokles* aus *Myrtis* (*Bergk, Poet. Lyr.* 3⁴, 542) bei *Plut. Quaest. Gr.* 40. Der Name ihres Gatten kehrt als Beiname des Zeus in Theben wieder, *Hesych.* s. v. Ἐλιεύς. [Höfer.]

Skiastes (Σκιαστής), Beiname des Apollon — nach *Paraphr. vet.* und *Tzetz.* zu *Lyk.* 562 bei den Lakedaimoniern —, *Lyk.* a. a. O. und *Schol.* z. d. St. *Anonym. Laurent.* in *Anecd. var. Gr. et Lat.* ed. *Schoell-Studemund* 1, 267. *G. Wentzel*, Ἐπιλήσεις V, 15. Nach *v. Holzinger* zu *Lyk.* a. a. O. p. 256 (vgl. auch *Pape-Benseler* s. v. Σκιάς nr. 5) gehört der Apollon Skiastes vielleicht zur Artemis Skiaditis, also nach Arkadien; vgl. *Steph. Byz.* Σκιάς· χώρα Ἀρκαδίας καὶ Σκιάτης τὸ ἐθνικόν, und daher wollte *Holstenius* bei *Lyk.* a. a. O. Σκιάτης lesen. Da aber der Beiname ausdrücklich als lakonisch bezeichnet wird, so könnte er vielleicht in Zusammenhang stehen mit den σκιάδες, den Lauben, in denen man in Sparta einen Teil der Karneen feierte; vgl. *Demetrios v. Skepsis* bei *Athen.* 4, 141 e f; vgl. auch *Hesych.* Σκιάδ[ε]ια. *Nilsson, Gr. Feste* 122. [Höfer.]

Skilluntia (Σκιλλουντία), Beiname der im elischen Skillus verehrten Athena, *Strabo* 8, 3, 15 p. 343. *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 2, 285. [Höfer.]

Skillus (Σκιλλοῦς), Vater des Alesios (s. d.), *Steph. Byz.* s. v. Σκιλλοῦς (= *Eust.* ad *Hom. Il.* 304, 29). Wie sein Sohn Alesios Eponym des elischen Alesion, so ist Skillus Eponym der gleichnamigen Stadt in Elis. [Höfer.]

Skintharos (Σκίνθαρος), in der Travestie bei *Luc. v. h.* 1, 34. 36. 37. 2, 25 f. Vater des Kinyras; letzterer entführt die Helena, wird aber eingeholt und nach dem Richterspruch des Rhadamanthys ἐκ τῶν αἰδοίων (*Luc.* a. a. O. 2, 31) aufgehängt. *A. Enmann, Kypros und der Ursprung des Aphroditekultus* (*Mém. de l'acad. de St. Pétersbourg 7 Sér. Tome* 34, 13) S. 54 ist der Ansicht, daß der Name Σκίνθαρος „irgendwoher dem griechischen Mythenschatze entnommen sei" und ebenso wie der Name seines Sohnes Κινύρας auf dieselbe Grundform Σκένθαρος = 'Sonnenbeweger' zurückgehe. M. E. ist dies sehr unwahrscheinlich. Der verliebte Kinyras, der nachts mit Helena auf- und davon geht, hat zum Vater erhalten den Σκίνθαρος, dessen Name wohl im Zusammenhang steht mit der Glosse bei *Hesych.*. σκίνδαρος· ἡ ἐπανάστασις νυκτὸς ἀφροδισίων ἕνεκα. Auch in dem Namen Κινύρας steckt wohl eine Anspielung auf κινέω = βινέω. [Höfer.]

Skiraphos (Σκ[ε]ίραφος), Σκ[ε]ιραφεῖα· ἀπὸ Σκ[ε]ιράφου τινὸς κυβεντοῦ *Bekker, Anecd.* 300, 24. [Höfer.]

Skiras (Σκιράς), Beiname der Athena, unter dem sie auf der Insel Salamis, im attischen Gau Phaleron und in Skiron an der heiligen Straße nach Eleusis verehrt wurde.

Literatur (mit Auswahl): *K. O. Müller, Kleine deutsche Schriften* 2, 150 f. und 162 ff., *K. F. Hermann, Gottesdienstl. Altert.*³ p. 384 f. u. 424 f. *F. G. Welcker, Griech. Götterl.* 2, 282 f., *Ed. Gerhard, Ges. akad. Abhandl. u. kl. Schr.* 1, 242—248 u. 251—255, *A. Mommsen, Heortologie* 54 f. u. 442 f.; *Die attischen Skirabräuche, Philol.* 50, N. F. 4, 108—136; *Feste der Stadt Athen im Altert.* 309 ff. u. 504 ff., *Bötticher* im *Philol.* 22, 221—284, *Wachsmuth, Die Stadt Athen im Altert.* 1, 440 ff., *Lolling* in den *Mitteil. des Athen. Instituts* 1, 127—138, *Robert* im *Hermes* 20, 349—379, *E. Rohde, Σκίρα, ἐπὶ Σκίρῳ ἱεροποιία* in *Kl. Schr.* 2, 370—380; *Unedierte Lucianscholien, die attischen Thesmophorien und Haloen betreffend, ebenda* 2, 355—369, *Toepffer, Quaest. Pisistr.* = *Beiträge zur Griech. Altertumswiss.* 14 ff.; *Att. Geneal.* 119 ff., *F. Dümmler*, Artikel *Athene* bei *Pauly-Wissowa* 2, 2, 1960 f. = *Kl. Schr.* 2, 43 f., *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1⁴, 204 ff., *Gruppe, Griech. Myth. u. Rel.* 1, 38 f. Vgl. auch *Roscher, Lex. der griech. und röm. Myth.* 1, 683 f. und *Stengel, Griech. Kultusaltert.*³ 215.

Das wenig Sichere, was wir vom Ursprung und von wichtigen Tatsachen des Kultes der Athena Skiras wissen und allenfalls noch durch Kombination zu erschließen vermögen, beruht in der Hauptsache auf zufälligen, verworrenen und bei dem Fehlen inschriftlicher Zeugnisse unkontrollierbaren Notizen später Grammatiker und Lexikographen, die stark überwuchert sind von abgeschmackten späten Erfindungen und willkürlichen Vermutungen. Unter diesen Umständen ist es kaum mehr möglich, von dem ursprünglichen Charakter des Kultes ein einwandfreies Bild zu bekommen. Um so nötiger ist es, willkürliche Hypothesen, die den Weg zur Erkenntnis verbauen, möglichst bei Seite zu schieben.

Die trotz begründeten Widerspruchs gelegentlich wieder vorgetragene Annahme phönikischen Ursprungs des Kultes der Athena Skiras auf Salamis, dem nachweisbar ältesten Sitze der Verehrung, entbehrt jeder tatsächlichen Unterlage und gewinnt auch darum noch keine Wahrscheinlichkeit, geschweige denn Bestätigung, weil der Name Salamis auf Phönikien hinweise (lelegischen Ursprung behauptet neuerdings *Fick, Vorgriech. Ortsnamen* 76 und 115) oder gar weil die Verehrung der Athena Skiras „insbesondere mit der Kultur des Ölbaums zusammenhing, welcher auf dem trockenen kalkhaltigen Boden (σκιρράς) vortrefflich gedeiht. Eben aber die Ölbaumkultur ist nicht heimisch-hellenischen, sondern syrisch-phönikischen Ursprungs" (so *Wachsmuth* a. a. O. 441 mit Berufung auf *Preller, Griech. Myth.* 1¹, 162, *Bötticher* im *Philol.* 22, 234 ff., *Mommsen, Heortol.* 54, *Hehn, Kulturpfl. und Haust.* 52; ähnlich äußert sich auch *Gerhard* a. a. O. 251). Diese Hypothese, die in der Überlieferung und den ältesten Kulttatsachen jedenfalls keine oder keine genügende Stütze hat, ist daher besonders von *Robert* a. a. O. 351 ff. mit Recht scharf zurückgewiesen worden, und *Mommsen, Skirabr.* a. a. O. 115 hat sich neuerdings seiner Auffassung mit unwesentlichen Einschränkungen angeschlossen.

Es empfiehlt sich als zweckmäßig, von der Betrachtung des Beinamens Σκιράς selbst auszugehen, alsdann die damit in Zusammenhang stehenden alten Kultlegenden zu erörtern und zu analysieren und zum Schluß die in dem

Kult der Athena Skiras gefeierten Feste und Bräuche zu besprechen.

An der Unrichtigkeit der vereinzelt bereits im Altertum aufgestellten (vgl. *Hesych.* s. v. *σκεῖρος· ἄλσος καὶ δρυμός*, *Schol. Townl. zu Ψ* 332/3 *σκίρον τὴν ῥίζαν διὰ τὸ ἐσκιάσθαι*), in neuerer Zeit von *Bötticher* a. a. O. 259 f., *Walter* in *Kuhns Zeitschr.* 12, 386, *Curtius, Griech. Etym.*[6] 168 wieder aufgenommenen Herleitung von *σκιερός* (auch *Mommsen, Skirabr.* 111, 10 gibt wieder als „möglich" zu, „daß es neben *σκιερός* (*σκιαρός*) noch ein *σκιρός* gab, wie *ἱερός* (*ἰαρός*) den Ioniern *ἱρός* lautete". Lautgesetzlich scheint dies jedenfalls nicht ganz ausgeschlossen; vgl. auch *Hoffmann, Griech. Dial.* 3, 374 ff.; auch *Prellwitz* greift wieder auf die alte Etymologie zurück [siehe u.!]) dürfte kaum ein Zweifel mehr bestehen. Es ist als sichere Tatsache anzusehen, daß, wie bereits *Otfried Müller* a. a. O. S. 150, Anm. 84 erkannt und *Robert* a. a. O. S. 349 ff. nachdrücklich erwiesen hat, *Σκιράς* zusammenhängt mit *σκ(ε)ῖρος* (Gips, Kalk, unbebautes gips- oder kalkhaltiges Land), *σκί(ρ)ρος* und *σκι(ρ)ρός* und zurückgeht auf eine noch vereinzelt in Orts- und Personennamen (*Σκίρφας, Σκίρφιος, Σκιρφαῖος* bei *Steph. Byz.* 576 *Mein., Σκιρφώνδας Thucyd.* 7. 30, 3) erhaltene Grundform *σκιρϝ* (*Robert* a. a. O. 350), von der sich *σκῖρ-* und damit gebildete Formen abgezweigt haben. (Verkehrt sind die Angaben von *Prellwitz*, der *Etymolog. Wörterb. der gr. Spr.*[2] 418 von *σκῖρον* scharf scheidet *σκίρον* n. weißer Sonnenschirm der Priesterinnen der Athena: ahd. scirm, nhd. Schirm *σκίρον* suburra, Gaunerwinkel, eig. Schatten, s. *σκιά*.). Ein Kalk- oder Gipsfelsen heißt daher *Σκιράς*, und so wurde Salamis in älterer Zeit genannt (vgl. *Strabo* 9 p. 393, 9: *ἐκαλεῖτο δ' ἑτέροις ὀνόμασι τὸ παλαιόν· καὶ γὰρ Σκιρὰς καὶ Κύχρεια ἀπό τινων ἡρώων, ἀφ' οὗ μὲν Ἀθηνᾶ τε λέγεται Σκιρὰς καὶ τόπος Σκίρα ἐν τῇ Ἀττικῇ καὶ ἐπὶ Σκίρῳ (ἐπισκίρωσις*, das eine gute Hs. überliefert, verteidigt *Mommsen, Skirabr.* 123, Anm. 29) *ἱεροποιία τις καὶ ὁ μὴν ὁ Σκιροφοριών . . .*). Hier, auf dem *Σκιράδειον* genannten Vorgebirge (vgl. *Herodot.* 8, 94, *Plutarch, Solon* cap. 9), dessen Lage noch nicht völlig sicher nachgewiesen ist („im Norden an der Skarmanga oder Eleusis zugekehrten Seite nach *Lolling* a. a. O. 135, dem *Robert* a. a. O. 349 zustimmt, während *Wachsmuth* a. a. O. 443, 2 und Anm., das Heiligtum am Südende der Insel „bei dem südlichen Ausläufer des heutigen Kokki-Berges" sucht; vgl. auch *Leake, Die Demen von Attika* 213 ff. und *Toepffer, Beitr.* 14 f.), lag die zweifellos älteste Kultstätte der Athena Skiras, der Beschützerin und Eponymen der Insel. „So darf die Athena Skiras mit Sicherheit als die Bewohnerin des weißen, tonigen oder kreidigen Landes genommen werden" (*Otfr. Müller* a. a. O. 151, *Robert* a. a. O. 353). Von einer Beziehung der Salaminischen Athena Skiras zur Ölbaumkultur kann jedenfalls hier absolut nicht die Rede sein, wenn wir uns auch gar nicht zu verhehlen brauchen, daß wir von ihrem dortigen Kultus gar nichts wissen. So viel steht aber außer allem Zweifel, daß er ein sehr hohes Alter hat.

Neben dem Salaminischen bestanden auch in Athen zwei Heiligtümer der Athena Skiras, und zwar im Phaleron und in Skiron. Die von *Bötticher* ausgesprochene und von anderen gebilligte Vermutung, daß wir in diesen beiden letzteren Filialen des älteren Salaminischen Kultes vor uns haben, ist sehr einleuchtend und gewinnt viel an Wahrscheinlichkeit durch die Kultlegende. Über die Stiftung des Heiligtums im Phaleron waren zwei Sagenversionen im Umlauf, die sich in ihren Grundzügen noch ziemlich deutlich erkennen und zurückverfolgen lassen; die Überlieferung scharf geschieden zu haben, ist das Verdienst *Roberts* (a. a. O. S. 353 ff.). In der Megarischen, auf das zweite Buch von *Praxions Μεγαρικά* (vgl. *Harpocrat.* s. v. *σκίρον· καὶ Ἀθηνᾶν δὲ Σκιράδα τιμῶσιν Ἀθηναῖοι, ἣν . . . Πραξίων . . . ἐν δευτέρᾳ Μεγαρικῶν ἀπὸ Σκίρωνος*; *Suidas* s. v. *σκίρον*, *Hesych.* s. v. *Σκιρὰς Ἀθηνᾶ*, *Phot.* s. v. *Σκῖρος*) zurückgehenden offenbar älteren Tradition wird als Stifter des Tempels Skiron genannt, eben jener Megarische Heros, 'den die attische von Haß gegen Megara durchtränkte Theseussage zu dem berüchtigten wilden Unhold gemacht hat' (*Robert* a. a. O. S. 353; vgl. auch die Artikel Skiron und Skiros in dies. Lex.). Allem Anschein nach ist die Gründung des Phalereischen Tempels der Athena Skiras in jene Zeit zu setzen, in der Salamis und Megara politisch miteinander vereint waren. Dieser Megarischen Überlieferung steht die in zwei verschiedenen, in einzelnen Punkten voneinander divergierenden Versionen vorliegende Attische Lokaltradition gegenüber. Nach der einen, deren Gewährsmann *Philochoros* ist (vgl. *Harpocrat.* s. v. *Σκίρον· καὶ Ἀθηνᾶν δὲ Σκιράδα τιμῶσιν Ἀθηναῖοι, ἣν Φιλόχορος μὲν ἐν δευτέρᾳ Ἀτθίδος ἀπὸ Σκίρου τινὸς Ἐλευσινίου μάντεως κεκλῆσθαι . . .*) war der Stifter des Heiligtums ein Eleusinischer Seher Skiros (s. d.), der jedenfalls mit dem Skiros, der nach *Pausanias* 1, 36, 6 aus Dodona zur Zeit des Krieges zwischen Eumolpos und Erechtheus zu den Eleusiniern kam, in der Schlacht fiel und an der heiligen Straße am Ort Skiron bestattet wurde, identifiziert werden muß. Eine zweite Version, die mit der ersten nicht völlig einwandfrei in Einklang zu bringen möglich ist, tritt uns außer bei *Suidas* und dem *Etymolog. Magn.* s. v. *Σκῖρος* bei *Plutarch, Thes.* cap. 17 entgegen (*Φιλόχορος δὲ παρὰ Σκίρου φησὶν ἐκ Σαλαμῖνος τὸν Θησέα λαβεῖν κυβερνήτην μὲν Ναυσιθόου, πρωρέα δὲ Φαίακα, μηδέπω τότε τῶν Ἀθηναίων προσεχόντων τῇ θαλάσσῃ· καὶ γὰρ εἶναι τῶν ἠθέων ἕνα Μενέσθην Σκίρου θυγατριδοῦν. μαρτυρεῖ δὲ τούτοις ἡρῷα Ναυσιθόου καὶ Φαίακος, εἰσαμένου Θησέως Φαληροῖ πρὸς τῷ τοῦ Σκίρου ἱερῷ, καὶ τὴν ἑορτὴν τὰ κυβερνήσια φησὶν ἐκείνοις τελεῖσθαι*. Dazu vgl. *Athen.* 11 p. 495 F.). Nach dieser nicht mehr genauer zu verfolgenden Sagenform hat Theseus, wenn auch nicht den Tempel der Athena Skiras gegründet, so doch ihr Kultbild und das Fest der Oschophorien (darüber vgl. außer *Athen.* 11 p. 495 F die unten angeführten Belege) gestiftet. Es ist sehr wichtig, daß *Plutarch* auch die Existenz

eines Heiligtums des Skiros im Phaleron erwähnt. Dieses lag im heiligen Bezirk der Athena Skiras, und bei ihm befanden sich auch die ἡρῷα des Phaiax und Nausithoos, die Theseus von dem Salaminischen Skiros als Steuerleute für die Fahrt nach Kreta erhalten hatte, da sich unter den dem Minotaurus bestimmten Opfern auch ein Enkel des Skiros, Menestheus, befunden hatte. Aus dieser Tatsache, daß im Temenos der Athena Skiras sich die erwähnten Heroa des Skiros, seiner Steuerleute Phaiax und Nausithoos und seines Enkels Menestheus befanden, darf man mit *Robert* a. a. O. S. 356 den Schluß ziehen, daß Theseus jedenfalls erst in einer späteren Entwicklung der Sagenbildung den Skiros verdrängt hat. Die von *Bötticher* a. a. O. S. 226 aufgestellte und von *Gerhard, Ges. akad. Abh.* 1 S. 254, geteilte Vermutung, 'daß die phalerische Athena Skiras erst durch Verknüpfung der Oschophorien zu Athen anerkannt und dem Festkalender Athens einverleibt ward', ist nicht unwahrscheinlich.

Das zweite Heiligtum der Athena Skiras ist, wie bereits *Bötticher* a. a. O. S. 221 behauptet hat, in dem am Bache Skiros gelegenen Ort Skiron an der heiligen Straße nach Eleusis überliefert. Vgl. *Pollux* 9, 96: *σκιραφεῖα δὲ τὰ κυβευτήρια ὠνομάσθη, διότι μάλιστα Ἀθήνησιν ἐκύβευον ἐπὶ Σκίρῳ ἐν τῷ τῆς Σκιράδος νεῷ*; *Eustath.* zu *Hom. Od.* 1397, 10; *καὶ ὅτι ἐσπουδάζετο ἡ κυβεία οὐ μόνον παρὰ Σικελοῖς, ἀλλὰ καὶ παρ' Ἀθηναίοις, οἳ καὶ ἐν ἱεροῖς ἀθροιζόμενοι ἐκύβευον, καὶ μάλιστα ἐν τῷ τῆς Σκιράδος Ἀθηνᾶς τῷ ἐπὶ Σκίρῳ, ἀφ' οὗ καὶ τὰ ἄλλα κυβευτήρια σκιραφεῖα ὠνομάζετο*; *Et. M.* 717, 30: *ἢ ὅτι ἐν τῷ τῆς Σκιράδος Ἀθηνᾶς ἱερῷ οἱ κυβευταὶ ἔπαιζον*; siehe auch *Bekker, Anecd.* 300, 20. Der Ort Skiron und der Bach Skiros haben nach der ausdrücklichen Notiz des *Pausanias* 1, 36, 6 ihre Namen von dem Dodonäischen Seher. Da nun aber *Pausanias* von einem Tempel oder Kult der Athena Skiras in Skiron gar nichts erwähnt, da außerdem auch *Lysimachides* bei *Harpocrat.* s. v. *σκίρον* (*Σκίρα ἑορτὴ παρ' Ἀθηναίοις, ἀφ' ἧς καὶ ὁ μὴν Σκιροφοριών. φασὶ δὲ οἱ γράψαντες περί τε ἑορτῶν καὶ μηνῶν Ἀθήνησιν, ὧν ἐστι καὶ Ἀνσιμαχίδης, ὡς τὸ Σκίρον σκιάδειόν ἐστι, μεθ' οὗ φερόμενοι ἐξ ἀκροπόλεως εἴς τινα τόπον καλούμενον Σκίρον πορεύονται ἥ τε τῆς Ἀθηνᾶς ἱέρεια καὶ ὁ τοῦ Ἡλίου*) anscheinend nur berichtet, daß an dem im Monat Skirophorion gefeierten Fest die Priesterin der Athena und die Priester des Poseidon und des Helios von der Akropolis zwar nach einem Skiron genannten Ort zogen, aber ebenfalls einen Tempel des Skiras in Skiron nicht erwähnt, da ferner *Strabo* 9, 393 und *Stephanus Byz.* s. v. auch nur eine *ἱεροποιία ἐπὶ Σκίρῳ* (oder wie eine Handschrift auch liest *ἐπισκίρωσις*) kennen und angeben, jedoch von einem Tempel oder Kult der Skiras nichts berichten, bestritt *Robert* a. a. O. S. 359 die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses des *Pollux, Eustathius* und *Et. M.* (s. o.!). Indem er die von *Fresenius, De Aἰξεων Aristophanearum et Suetonianarum excerptis Byzantinis* 32, 96 aufgestellte Hypothese, daß die Angaben des *Pollux, Eustathius* und des *Et. M.* aus einer späten und trüben Quelle, *Suetons* Schrift *περὶ παιδιῶν*, stammten und somit keinerlei Autorität beanspruchen könnten, als bewiesen annahm, stellte er die Behauptung auf, ein Tempel und Kult der Athena Skiras habe in Skiron überhaupt nicht existiert, vielmehr sei die '*ἐπὶ Σκίρῳ*' gefeierte *ἱεροποιία* nichts anderes als ein dem Dodonäischen Seher Skiros, dem Eponymen des Orts, dargebrachtes Sühnopfer; darauf weise auch der Gebrauch des *Διὸς κώδιον* bei den Skirophorien hin (vgl. *Suidas* s. v. *Διὸς κώδιον· χρῶνται δ' αὐτοῖς* [i. e. *τοῖς Διὸς κωδίοις*] *οἵ τε Σκιροφορίων τὴν πομπὴν στέλλοντες καὶ ὁ δᾳδοῦχος ἐν Ἐλευσῖνι*). Demgegenüber stellte *Rohde* a. a. O. S. 373 f. fest, daß die Vorlage des *Pollux* nicht die Schrift des *Sueton* gewesen sein könne, sondern ein älterer wohlunterrichteter, von *Sueton* benutzter Antiquar, daß ferner *ἐπὶ Σκίρῳ* in allen vorhandenen Zeugnissen lokal verstanden werden müsse (besonders beweisend ist *Hesych.* s. v. *σκιρόμαντις· ὁ ἐπὶ Σκίρῳ μαντευόμενος· τόπος δ' ἦν οὗτος* und *Pollux* 9, 96: *Ἀθήνησιν ἐκύβευον ἐπὶ Σκίρῳ ἐν τῷ τῆς Σκιράδος Ἀθηνᾶς νεῷ*) und daß auf die Frage, wem man *ἐπὶ Σκίρῳ* opferte, 'alle Zeugen, die überhaupt auf diese Frage eine Antwort haben, einmütig antworten: der Athene' (bes. *Schol. Aristoph. Eccl.* 18 und *Thesmophor.* 834 *ἐπὶ Σκίρῳ θύεται τῇ Ἀθηνᾷ*). Dasselbe bezeugt auch eine wichtige von *Robert* nicht genügend beachtete Glosse des *Photius* s. v. *Σκίρον* (*τόπος Ἀθήνησιν ἐφ' οὗ οἱ μάντεις ἐκαθέζοντο· καὶ Σκιράδος Ἀθηνᾶς ἱερόν· καὶ ἡ ἑορτὴ Σκίρα. οὕτω Φερεκράτης*), auf die *Rohde* nachdrücklich aufmerksam machte (a.a.O. S. 375). Es kann demnach kein Zweifel mehr an der Existenz eines Heiligtums und Kultes der Athena Skiras in Skiron bestehen.

Von sonstigen Tempeln der Athena Skiras ist nichts überliefert. Daß Leukothea, die Gemahlin des Athamas, mit deren Hilfe Odysseus zur Insel der Phäaken gelangte, am Isthmion sowohl als auch in Megaris, wie *Gruppe, Griech. Myth. u. Relig.* 1 S. 627 vermutet, mit oder als Athena Skiras verehrt wurde, ist nicht gerade sehr wahrscheinlich. Durchaus unsicher sind die Vermutungen *Gerhards, Ges. akad. Abh.* S. 242 ff. und 254 f. über Idole, welche Athena Skiras darstellen sollen.

Über das ursprüngliche Wesen der Athena Skiras und die mit ihrem Kult verbundenen Grundvorstellungen etwas Sicheres ermitteln zu wollen, ist, wie oben betont wurde, bei dem verworrenen und lückenhaften Zustand der Tradition äußerst schwierig, wenn nicht überhaupt gänzlich aussichtslos. Es ist sehr zu bedauern, daß wir über die Art der Verehrung der Athena Skiras in ihrem ältesten Kultsitze, auf Salamis, gar nichts wissen. Über ihren Kult im Phaleron und in Skiron sind wir insofern etwas besser unterrichtet, als uns in zufälligen Notizen von Grammatikern und Lexikographen, die allerdings in wichtigen Punkten auseinandergehen, mehrere Feste und Bräuche in Verbindung mit dem Heiligtum und der Verehrung der Skiras entgegentreten. Ob man freilich daraus, wie

mehrfach versucht worden ist, allgemein Schlüsse auf das ursprüngliche Wesen der Skiras und ihres Kultes zu ziehen berechtigt ist, ist nicht leicht zu entscheiden, da einige dieser Bräuche entschieden mit jüngeren Elementen durchsetzt sind.

So wurde im Phaleron (*Welcker* a. a. O. 283 nennt irrig als Ort der Begehung das Heiligtum in Skiron) im Oschophorion (*Hesych.* s. v. *ὠσχοφόριον· τόπος Ἀθήνησι Φαληροῖ, ἔνθα τὸ τῆς Ἀθηνᾶς ἱερόν.* 'Der Bezirk um das Skiras-Heiligtum oder ein bestimmter Teil desselben' *Mommsen, Feste* 283 f.) das von Theseus gestiftete (von *Preller-Robert* a. a. O. 207 f. bezweifelt) Fest der Oschophorien der Athena Skiras gefeiert. Die antiken Zeugnisse (*Plutarch, Thes.* cap. 23, *Pausan.* 1, 1, 4; 36, 3, *Procl. Chrest.* bei *Westphal, Script. metr. Gr.* 1, 249, *Philochorus* bei *Harpocrat.* s. v. *Σκίρος*, *Phot.* s. v., *Schol. Aristoph. Eccles.* 18, *Athen.* 11 p. 495e, *Bekker, Anecd.* p. 239, 285 u. 318, *Hesych.* s. v. *ὠσχοφόριον*) lauten sehr widersprechend. In der Hauptsache bestand das Fest in einer Prozession, bei der vornehme Epheben, aus jeder Phyle zwei, unter dem Vorangehen von zwei angeblich mit Frauengewändern bekleideten Knaben (siehe *Preller-Robert* a. a. O.) vom Tempel des Dionysos in den der Athena Skiras zogen und dieser traubenbehangene Rebzweige (*ὄσχοι* oder *ὠσχαι*) darbrachten, und an der auch Frauen, *αἱ δειπνοφόροι*, mitgingen. Diese trugen Speisen mit und verteilten sie wohl am Ziele des Zuges an die Knaben. Während desselben sang man sogenannte oschophorische Lieder und erzählte Märchen. Im Oschophorion wurde ein Opfer dargebracht, an dem sich die *δειπνοφόροι* auch beteiligten (*Plutarch, Thes.* cap. 23 *κοινωνοῦσι τῆς θυσίας*). Die Begehung wäre nach dieser Version eine Gedächtnisfeier an den Zug des Theseus und der vierzehn dem Minotaurus geopferten Knaben von der Stadt zum Hafen, und die bei der Prozession beteiligten *δειπνοφόροι* würden den Müttern entsprechen, welche ihren Kindern bis zum Phaleron das Geleite gaben und sie durch Märchenerzählen unterhielten, und das im Oschophorion der Skiras dargebrachte Opfer würde eine Erinnerung des Opfers sein, das Theseus nach seiner glücklichen Rückkehr ebenda gefeiert haben sollte. Nach andern Angaben fand bei dem Zuge vom Dionysostempel zum Heiligtum der Skiras ein Wettlauf von zehn Rebzweige in den Händen tragenden Knaben statt; der Sieger erhielt die sog. *πενταπλόα* (vgl. *Aristodemus περὶ Πινδάρου* bei *Athen.* 11, 485 ff., *Schol. Nikand. Alex.* 109, *Proclus* a. a. O.), ein aus Wein, Öl, Honig, Mehl und Käse gemischtes Getränke. Gegenüber dieser Version, der sich im wesentlichen *Preller-Robert* und *Stengel* a. a. O. 201 f. anschließen, hat *Mommsen, Feste* 283—288 übereinstimmend mit *Schömann, Griech. Altert.* 1^3. 465 in kühner Konstruktion diese zusammenhangslosen und widerspruchsvollen Angaben der Alten zu einem einheitlichen Bilde zu verarbeiten versucht. Nach seiner Ansicht galten die Oschophorien „nicht dem Abzug, sondern der Heimkehr des Theseus. Das Fest begann mit dem Wettlauf der Rebenträger, die man (zwei aus jeder Phyle) ausgewählt hatte, vom Dionysostempel zum Oschophorion. 'Dieser erste Akt der Oschophorien war nicht bestimmt, einen Vorgang aus der Theseussage zu vergegenwärtigen.' Am Ziele, im Oschophorion, erhielten die Sieger die *πενταπλόα* und, während die Knaben sich ausruhten und stärkten, erzählten ihnen die Frauen, *αἱ δειπνοφόροι*, Märchen und Geschichten. Den Hauptteil des Festes bildete die Rückkehr des feierlichen Zuges vom Phaleron zur Stadt, die eine Nachahmung des Hinaufziehens der mit Theseus Geretteten darstellte. Der Skiras wurde zuvor im Tempel ein Spendopfer dargebracht, dem sich oschophorische Tänze anschlossen. Darauf setzte sich der Zug in Bewegung, um unter Absingen oschophorischer Lieder zurückzukehren. Die zwei Rebzweige tragenden Jünglinge in Frauengewändern, welche hiebei an der Spitze des Chores gingen, 'hatten die Rolle führender Götter und zwar des Dionysos und der Ariadne'. Die Schwierigkeit dieser Hypothese liegt, wie *Mommsen, Feste* 285, 3 selbst zugibt, darin, daß in der Überlieferung eben 'nirgends die Rede ist von einer stadtwärts erfolgenden Bewegung'. Über die Zeit des Festes findet sich nur bei *Aristodemos* (bei *Athen.* 11, 495 F) die Notiz, daß der Wettlauf *τοῖς Σκίροις* stattgefunden habe. Daraus zieht *Mommsen* (*Heortol.* 271 f., *Feste* 282, 5 und 504, 2) den Schluß, daß es am 7. Pyanopsion gefeiert wurde. So viel ist jedenfalls sicher, daß es in die Zeit der Weinlese fiel (so *Preller-Robert* a. a. O. 207, 3).

Nicht geringere Schwierigkeiten bieten die antiken Zeugnisse über die der Athena Skiras auf Skiron begangenen Bräuche. Das Fest, das in der Überlieferung bald Skira, bald Skirophoria genannt wird, wurde am 12. Skirophorion gefeiert; vgl. *Schol. Aristoph. Eccles.* 18 *Σκίρα ἑορτή ἐστι τῆς Σκιράδος Ἀθηνᾶς, Σκιροφοριῶνος ιβ', οἱ δὲ Δήμητρος καὶ Κόρης, ἐν ᾗ ὁ ἱερεὺς τοῦ Ἐρεχθέως φέρει σκιάδειον λευκόν, ὃ λέγεται σκίρον.* An diesem Tage begaben sich die Priesterin der Athena (Polias) und die Priester des Poseidon und des Helios von der Akropolis nach dem im Vorort Skiron gelegenen Heiligtum der Athena Skiras. Nach der Überlieferung (*Lysimachides* bei *Harpocrat.* s. v. *σκίρον· φασὶ δὲ οἱ γράψαντες περί τε ἑορτῶν καὶ μηνῶν Ἀθήνησιν, ὧν ἔστι καὶ Ἀυσιμαχίδης, ὡς τὸ σκίρον σκιάδειόν ἐστι μέγα, ὑφ' ᾧ φερομένῳ ἐξ ἀκροπόλεως εἰς τινα τόπον καλούμενον Σκῖρον πορεύονται ἥ τε τῆς Ἀθηνᾶς ἱέρεια καὶ ὁ τοῦ Ποσειδῶνος ἱερεὺς καὶ ὁ τοῦ Ἡλίου· κομίζουσι δὲ τοῦτο Ἐτεοβουτάδαι· σύμβολον δὲ τοῦτο γίνεται τοῦ δεῖν οἰκοδομεῖν καὶ σκέπας ποιεῖν ὡς τούτου τοῦ χρόνου ἀρίστου ὄντος πρὸς οἰκοδομίαν.* Vgl. auch *Bekker, Anecd.* 304, 8 *Σκιρὰς Ἀθηνᾶ . . . ἢ ἀπὸ τοῦ σκιαδίου· πρώτη γὰρ Ἀθηνᾶ σκιάδιον ἐπενόησεν πρὸς ἀποστροφὴν τοῦ ἡλιακοῦ καύματος, Phot.* s. v. *σκίρος· ἑορτή τις ἀγομένη τῇ Ἀθηνᾷ, ὅτι σκιαδεῖον ἐφορόντιζεν ἐν ἀκμῇ τοῦ καύματος· σκίρα δὲ τὰ σκιάδεια*) hätte von dem weißen Sonnenschirm, den bei der Prozession der Priester des Erechtheus, ein Eteobutade (vgl. *Toepffer, Att. Gen.* 119 f.) trug, das Fest den

Namen Sonnenschirmträgerfest und der Monat, in dem es begangen wurde, den Namen Skirophorion bekommen; Zweck der Prozession wäre gewesen, für die unter der Hitze leidenden Saaten und Öl- und Weinpflanzungen Hilfe und Schutz von der Gottheit zu erflehen. Diese antiken Konstruktionen, denen es in der Hauptsache darauf ankommt, Skirophoria, Skiras, Skira etymologisch zu deuten, verdienen keine weitere Beachtung.

Wichtiger ist es, da Skira und Skiras voneinander nicht zu trennen sind, davon auszugehen, was Skira sind und bedeuten. Daß die antike Erklärung 'Schirme' ernstlich nicht erörtert zu werden braucht, liegt auf der Hand. Von großem Wert ist, daß, wie *Robert* a. a. O. 365 ff. erkannt hat, aus *Steph. Byz.* (s. v. *σκίρος· Σκίρα δὲ κέκληται, τινὲς μέν ὅτι ἐπὶ Σκίρῳ Ἀθήνησι θύεται, ἄλλοι δὲ ἀπὸ τῶν γινομένων ἱερῶν Δήμητρι καὶ Κόρῃ ἐν τῇ ἑορτῇ ταύτῃ ἅπερ Σκίρα κέκληται*) und *Schol. Aristoph. Thesmoph.* 834 (*ἀμφότεραι ἑορταὶ γυναικῶν, τὰ μὲν Στήνια πρὸ δυεῖν τῶν Θεσμοφορίων, Πυανεψιῶνος θ', τὰ δὲ Σκίρα λέγεσθαί φασί τινες τὰ γινόμενα ἱερὰ ἐν τῇ ἑορτῇ ταύτῃ Δήμητρι καὶ Κόρῃ, οἱ δὲ ὅτι ἐπίσκυρα θύεται τῇ Ἀθηνᾷ*), die beide auf ein und dieselbe Quelle zurückgehen, zu schließen ist, daß einerseits „Skira im engeren Sinn der Name einer von Weibern zu Ehren der Demeter und Kore begangenen heiligen Handlung war, die nur eine Episode in dem *ἐπὶ Σκίρῳ* der Athena Skiras gefeierten Feste war, welches in weiterer Bedeutung ebenfalls *Σκίρα* oder auch *Σκιροφόρια* genannt wurde", anderseits es nicht, wie *Mommsen, Heortol.* 290 angenommen hatte, „Skira als einen Teil der Thesmophorien gegeben habe" (*Rohde, Kl. Schr.* 2, 370).

Es kann kein Zweifel sein, daß *Σκίρα* und *σκῖρος* (Gips, Kalk) trotz der verschiedenen Quantität des *ι* miteinander zusammenhängen (s. o. u. *Mommsen, Skirabr.* 112) und daß der Name des Festes *Σκίρα* und des Monats *Σκιροφοριών* sich irgendwie auf Gips, Kalk beziehen. Die Notiz des *Schol.* zu *Aristoph. Vesp.* 926 (*ὅτι λέγεται καὶ γῆ σκιρράς, λευκή τις ὡς γύψος καὶ Ἀθηνᾶ Σκιρράς, ὅτι γῆ* [von *Wilamowitz* aus *τῇ* verbessert] *λευκὴ χρίεται*), die man mit *Robert* a. a. O. 355 trotz der von *Otfried Müller* a. a. O. 151 angeführten Parallelen der mit Alpheios-Schlamm beschmierten Statue der Artemis Alpheionia oder des mit Hefen oder auch mit Mennig gesalbten Dionysos für eine abgeschmackte Erklärung wird halten dürfen, hilft nicht weiter. Als unhaltbar ist auch *Roberts* Vermutung a. a. O. 373, daß „*σκίρα* jene aus Backwerk gebildeten Schlangen und Phallen, vielleicht wegen ihrer weißgrauen Kruste (vgl. *σκῖρον* Käserinde) bezeichnet wurden" (vgl. *Schol. Luc. dial. meretr.* in *Rohdes Kl. Schr.* 2, 356 *ἀναφέρονται δὲ κἀνταῦθα ἄρρητα ἱερὰ ἐκ στέατος τοῦ σίτου κατεσκευασμένα, μιμήματα δρακόντων καὶ ἀνδρῶν σχημάτων*), wodurch „zugleich der Name des Festes *Σκίρα* und *Σκιροφόρια* erklärt wäre", von *Mommsen, Skirabr.* 117 nachgewiesen worden. Dieser hat einen neuen Weg beschritten, um die *Σκίρα* zu erklären, und es ist nicht zu leugnen, daß dieser Erklärungsversuch nicht unwahrscheinlich ist. *Mommsen* a. a. O. 117f. geht von der Beobachtung aus, daß „wenn die Skira Gipsbräuche gewesen sind, und derartige Bräuche im Demeterdienst und im Athenadienst vorkamen, wir dahin geführt zu werden scheinen, daß der Gips von Wichtigkeit war für ein der Demeter und der Athena gemeinsames Gebiet. Da nun der Getreidebau als ein solches betrachtet werden muß, so wird es sich fragen, ob den Kornbauern an Gips und Kalkerde etwas gelegen sein konnte". Er stellt sodann fest, daß die Kunst, den Erdboden durch Zusatz von Gips oder kalkhaltigen Stoffen zu meliorieren, in Megara wohlbekannt, und daß wahrscheinlich diese Technik von Megara nach Attika gekommen sei. Wenn er freilich im Zusammenhang damit behauptet, daß der Skirasdienst sich gerade von Megara aus verbreitet habe, von wo aus auch die Praxis des Mergelns zu stammen scheine, so ist das nach *Roberts* Ausführungen (s. o.), daß der Kult der Skiras von Salamis seinen Ausgang genommen habe, eine Ungenauigkeit, und die weitere Annahme, a. a. O. 120, daß die Athener, als sie von den Megarern das Zumischen von Gips zur Aussaat und das Streuen von Kalkerde auf die Brache lernten, zugleich den Dienst der 'Gipsgöttin' eingeführt und installiert haben", ist mit nichten als bewiesen anzusehen. Im weiteren Verlauf der Untersuchung macht *Mommsen* darauf aufmerksam, daß auch im Dienst der Demeter und Kore nach antiken Zeugnissen im Herbst Opfer dargebracht wurden, die *Σκίρα* hießen und dem festlichen Akt den Namen *Σκίρα* gaben. Von hervorragender Wichtigkeit ist eine Stelle in dem von *Rohde* entdeckten *Lucianscholion* (*Kl. Schr.* 2, 356 ff.; vgl. auch *Robert* a. a. O. 367 ff. und *Mommsen, Skirabr.* 129ff.), die folgendes berichtet: *Θεσμοφορία ἑορτὴ Ἑλλήνων μυστήρια περιέχουσα. τὰ δὲ αὐτὰ καὶ σκιροφορία καλεῖται. ἤγετο δὲ κατὰ τὸν μυθωδέστερον λόγον ὅτι ἀνθολογοῦσα ἡρπάζετο ἡ Κόρη ὑπὸ τοῦ Πλούτωνος· τότε κατ' ἐκεῖνον τὸν τόπον Εὐβουλεύς τις συβώτης ἕνεμεν ὗς καὶ συγκατεπόθησαν τῷ χάσματι τῆς Κόρης. εἰς οὖν τιμὴν τοῦ Εὐβουλέως ῥιπτεῖσθαι τοὺς χοίρους εἰς τὰ χάσματα τῆς Δήμητρος καὶ τῆς Κόρης. τὰ δὲ σαπέντα τῶν ἐμβληθέντων εἰς τὰ μέγαρα καταναφέρουσιν ἀντλήτριαι καλούμεναι γυναῖκες καθαρεύσασαι τριῶν ἡμερῶν· καὶ καταβαίνουσιν εἰς τὰ ἄδυτα καὶ ἀνενέγκασαι ἐπιτιθέασιν ἐπὶ τῶν βωμῶν· ὧν νομίζουσι τὸν λαμβάνοντα καὶ τῷ σπόρῳ συγκαταβάλλοντα εὐφορίαν ἕξειν.* Die gleiche Handlung beschreibt, wie *Rohde* a. a. O. 360 gesehen hat, *Clemens Alex., Protrept.* 2, 17 (p. 14 *Stähl.*): *βούλει καὶ τὰ Φερεφάττης ἀνθολόγια διηγήσωμαί σοι καὶ τὸν κάλαθον καὶ τὴν ἁρπαγὴν τὴν ὑπὸ Ἀϊδωνέως καὶ τὸ σχίσμα τῆς γῆς καὶ τὰς ὗς τὰς Εὐβουλέως τὰς συγκαταποθείσας ταῖν θεαῖν· δι' ἣν αἰτίαν ἐν τοῖς θεσμοφορίοις μεγάροις ζῶντας* (so *Rohde* mit *Lobeck, Agl.* 2, 831 statt des handschriftlich überlieferten *μεγαρίζοντες*; dagegen *Mommsen* a. a. O. 126, Anm. 23) *χοίρους ἐμβάλλουσιν· ταύτην τὴν μυθολογίαν αἱ γυναῖκες ποικίλως κατὰ πόλιν ἑορτάζουσιν, θεσμοφόρια, σκιροφόρια, ἀρρητοφόρια, πολυτρόπως*

τὴν Φερεφάττης ἐκταραχθοῦσαι ἁρπαγήν. Diese Worte, die im einzelnen und im ganzen die widersprechendsten Erklärungen erfahren haben, glaubt *Mommsen* in der Weise deuten zu sollen, daß den vor dem Pyanepsion oder anfangs dieses Monats in die Tiefe versenkten (lebenden?) Ferkeln, deren verfaulte oder verweste Überreste zur Erhöhung der Fruchtbarkeit dem Saatkorn beigemengt wurden, große Massen Gips oder Kalk nachgeschüttet wurden, welche die aus dem verwesenden Fleisch aufsteigenden Gase dämpfen und dem Heraufholen der verwesten Überreste das Widerliche nehmen sollten. „Skirophorien ist also der Brauch geheißen, weil man Kalk (γῆ σκιράς) an die Mündung des Schachtes trug und einschüttete, und weil man auch weiterhin ebensosehr oder noch mehr mit dem vehikularischen Kalk als mit den darin unkenntlich verschwundenen Ferkelüberbleibseln hantierte."

Mit der Tatsache, daß im Sommer am 12. Skirophorion die Priesterin der Athena und der Priester des Poseidon und des Helios nach Skiron zogen und hier der Athena Skiras gewisse Bräuche, die *Σκίρα*, feierten, bringt nun *Mommsen* a. a. O. 122 ff. in Zusammenhang, daß nach *Plutarch, Coniug. Praec.* 42 in Skiron einer der ἱεροὶ ἄροτοι stattfand, und vermutet, daß auf einem Felde dort durch das heilige Rindergespann die mystische Handlung des ἱερὸς ἄροτος so vollzogen worden sei, daß die Priester, 'da im Sommer kein Korn gesät wird', das heilige Feld mit Gips bestreuten, eine Handlung, die vielleicht ἐπισκίρωσις (*Strabo* 9 p. 393, s. o.!) hieß. Bei diesen Bräuchen scheint auch der Demeter gedacht worden zu sein.

Über die Arrhephorie, die *Etym. M.* p. 149 als ein im Monat Skirophorion gefeiertes Athenafest überliefert und die von den ἀρρητοφόρια des *Lucianscholions* wohl zu scheiden ist, läßt sich bei dem Mangel an näheren Angaben nichts Genaueres mehr ermitteln. Einige Vermutungen hat *Mommsen*, *Skirabr.* 125, Anm. 34 und *Feste der Stadt Athen* 107 f. geäußert.

Mag man *Mommsens* Deutungen im einzelnen annehmen oder nicht, in der Grundauffassung dürfte er a. a. O. 129 wohl recht haben, daß Athena Skiras, ursprünglich Vorsteherin der Getreidesaat und nahe beteiligt an den Mitteln sie zu fördern (σκίρα), generalisiert ist zu einer Göttin der Bodenkultur". Ganz ähnlich hatte sich schon *Otfried Müller* in seinem ausgezeichneten, vielfach mit Unrecht wenig beachteten Aufsatz über Athena Skiras a. a. O. geäußert: „Die Beziehung der Athena zum Ackerbau und eine gewisse Verwandtschaft mit dem Demeterdienste tritt bei diesen Heiligtümern (in Phaleron und Skiron) gleich deutlich hervor". Vgl. Skiron und Skiros! [J. Heeg.]

Skiris (*Σκιρίς*), Beiname der Artemis auf einer Inschrift aus Milet, nach welcher der *Ἄρτεμις Βουληφόρος Σκιρίς* öffentliche Feste (ἀγέρσεις) nach Anweisung des Priestergeschlechtes der *Σκιρίδαι* gefeiert werden, *Rev. archéol.* 1874, 104. *Corr. Hell.* 3 (1879), 56. *Dittenberger, Sylloge* 2, 600 (2^2, 660). *Collitz, Sammlung d. griech. Dialektinschr.* 5498. Vgl. *Haussoullier, Corr. Hell.* a. a. O. 57. *Gruppe, Gr. Myth.* 1282, 1 *Nilsson, Griech. Feste* 256, 4. [Höfer.]

Skiron (*Σκίρων*). 1) '*Σκίρων* ist die einzige durch die Vaseninschriften belegte Form, *Σκείρων* ist spätere Orthographie', *Robert, Hermes* 20 (1885), 353, 3. *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1, 205, 1. *P. Kretschmer, Gr. Vaseninschr.* 131 ff. *Wiener Stud.* 22 (1900), 179 f., wo die Bemerkung: „Die Schreibung mit *ει* entstammt wohl der hellenistischen Orthographie, die jedes lange *ι* durch *ει* ausdrückte", vgl. Chilon, Chiron, Silenos, Siren neben Cheilon, Cheiron, Seilenos, Seiren. Nach dem *Etym. Florent.* ed. *Miller, Mélanges de litt. gr.* p. 267 hatte *Kallimachos* (in der *Hekale, frg.* 378 S.) noch die Schreibung mit *ι*, dagegen schrieben *Aristophanes* d. Grammatiker und *Philemon* der Attikist *Σκείρων*, und „es ist interessant", sagt *v. Wilamowitz, Gött. gel. Nachr.* 1893, 739, 1, „daß es eine falsche Etymologie von *κείρειν* war, die den *Aristophanes* v. Byzanz zu dem Fehler *Σκείρων* bestimmte; denn zu *κείρων* gehört die Megarerin Skylla (s. d.), die in die *κειρίς* verwandelt ward ..." Damit hat natürlich *Σκίρων* nichts zu tun, sondern wie *Σκιράς* usw. wird es mit dem Substantiv *σκίρος* Gips, Kalk, dem Adjektiv *σκιρός* hart zusammenhängen, *Robert, Herm.* a. a. O. 349 ff. *Preller-Robert* a. a. O. *Gruppe, Gr. Myth.* 599, 6 (584, 6). Zum ganzen Artikel vgl. namentlich *Panofka, Der Tod des Skiron und des Patroklos*, Brl. 1836. *F. Gargallo Grimaldi* und *E. Braun, Teseo e Scirone, Ann. d. I.* 14 (1842) 113—122. *O. Jahn, Theseus, Skiron u. Sinis, Arch. Ztg.* 23 (1865), 21—31 z. Taf. 195. *Talfourd Ely, Theseus and Skiron, Journ. of hell. stud.* 9 (1888), 272—281. *E. Sarnow, Die cykl. Darstellungen aus der Theseussage in der ant. Kunst u. ihre lit. Quelle*, Diss. Lpz. 1894, 43—50, speziell noch für die bildlichen Darstellungen *O. Benndorf, Teseo e Scirone, Bull. d. I.* 1865, 156—160. *Konr. Wernicke, Arch. Jahrb.* 7 (1892), 211/13.

Den Titel *Σκίρων* trug bereits eine Travestie des *Epicharmos*, vgl. *Poll.* 10, 87. *Epich.* frg. 83. 84 bei *Ahrens, De dial.* 2, 449. frg. 125. 126 bei *Kaibel, Comm. Gr. frg.* 1, 114, ferner ein Satyrspiel des *Euripides*, frg. 676—682 *Nauck*, Reste der Hypothesis bei *Grenfell and Hunt, Amherst pap.* 2, 8 f., 17, vgl. auch *Ermatinger, Att. Autochthonensage bis auf Eurip.*, Diss. Zürich 1897, S. 23, 222. 28, ferner eine Komödie des *Alexis, frg.* 207 bei *Kock* 2, 373 (aus *Ath.* 15, 678 e). In dem zweiten Theseusgedicht des *Bakchylides* 17 (18), 24 f. heißt es, Theseus habe getötet *ἀτάσθαλον Σκίρωνα*. Schon *Simonides von Keos* kennt das *Σκιρωνικὸν οἶδμα θαλάσσης ἀγέα μαινομένης ἀμφὶ Μολουριάδα*, *Anth. Pal.* 7, 496, frg. 114 bei *Bergk, P. l. Gr.*^{4} 3, 466 f., und *Herodot* 8, 71 erwähnt die *Σκιρωνὶς ὁδός*, den Weg südwestlich von Megara im Kalksteingebiet der Geraneia, 'die in alter und neuer Zeit übel berufene Klippenstraße der skironischen Felsen', deren Gefährlichkeit eben die Sage vom Skiron veranlaßt hat, heute wie auch andere Klippenwege Kaki Skala geheißen (*Κακὴ σκάλα*, vgl. Via Mala in Graubünden), vgl. *E. Curtius, Peloponnesos* 1, 9 f. 26. *Bursian, Geogr. von*

Griechenl. 1, 368. *Hitzig-Blümner, Paus.* 1, 376. *Baedeker, Griechenl.*[4] 135. In des *Sophokles Aigeus* frg. 19 *Dind.* und *Nauck* (aus *Strab.* 9 p. 392) begegnet *Σκίρωνος ἀκτή*, bei *Euripides Hippol.* 1208 *Σκίρωνος ἀκταί*, vgl. auch *Hippol.* 979 f. *Herakleid.* 860, wo *Σκιρωνίδες πέτραι*, ebenso *Apollod.* 2, 168 *W. Strab.* 1 p. 28. 8 p. 380. 9 p. 391. 393. *Lukian. dial. mar.* 8. *Steph. Byz.* s. v. *Σκίρος. Hesych. Et. Mg.* s. v. *Σκελῶν, Σκιρρωνίδες π.* bei *Ps.-Aristot. ἀνέμων θέσεις καὶ προσηγορίαι* 2 p. 973, 19 ed. *Berol.* *αἱ Σκιρωνίδες* (und *αἱ Σκιράδες*) *Polyb.* 16, 16. *Alkiphr. ep.* 3, 70, vgl. auch *Schol. Nikandr. ther.* 214; auch am Goldenen Horn gab es skironische Felsen, von korinthischen (oder megarischen) Kolonisten so benannt nach den gleichnamigen der Heimat, *Dion. Byz.* frg. 10 f. (*G. G. M* 2, 23 f.). *Gruppe, Gr. Myth.* 223, 23; ferner petrae Scironides *Sen. Hippol.* 1023. *Lact. Plac. arg.* 7. 24, infames Scirone petras *Stat. Theb.* 1, 133, abruptas Scironis arces *Ps.-Verg. Ciris* 465; Scironia saxa *Pomp. Mela* 2, 3, 47. *Plin. n. h.* 4, 23. *Solin.* 7, 16 p. 64, 11 *Momms.* Scironia rupes *Claud.* 26 (*de bello Goth.*) 188 usf. Als zu Athen ein großer nationaler Aufschwung erfolgte, als zumal nach dem Sturz des Einzelregimentes das Selbstbewußtsein des Volkes, des Demos von Athen, mächtig aufflammte, da trat auch der attische Nationalheros Theseus, in dem man den mythischen Vertreter der Demokratie erblickte, in den Vordergrund, nachdem er lange hinter Herakles hatte zurückstehen müssen, vgl. *Wernicke* a. a. O. 212. *Furtwängler und Reichhold, Gr. Vasenmalerei* 1, 27; mit einem Mal erscheint nun Theseus in offiziellen Denkmälern sowie auf zahlreichen Vasen, zumal Trinkschalen des strengen rf. Stiles vom Ende des 6. und Anfang des 5. Jahrhs., erscheint da eine glänzende Reihe von Darstellungen aus dem Heldenleben des jugendlich schönen Theseus, und besonders häufig kehrt wieder sein Abenteuer mit Skiron, s. u. Des Waschbeckens scheint bereits *Epicharm* gedacht zu haben (*καὶ πηλίνων λεκίς*), vgl. *Sarnow* a. a. O. 45, 1, und wie Skiron dann ins Meer rollt: darauf ist von *Jahn* a. a. O. 26 das Bruchstück des *Alexis* bezogen worden (*ὥσπερ κυλισθὸς στέφανος αἰωρούμενος*). Im übrigen liefern *Diodor, Plutarch, Pausanias* usw. den Kommentar zu den Bildern. *Diodor* 4, 59, 4 führt unter des Theseus *ἆθλοι* an vierter Stelle die Züchtigung des Skiron an; dieser nämlich, in der Megaris auf den nach ihm benannten Felsen hausend, habe die Gewohnheit gehabt, die Vorüberziehenden zu zwingen, ihn (zu dem *ἑαυτόν* vgl. *Sarnow* a. a. O. 43, 3) an abschüssiger Stelle zu waschen, mit einem Fußtritt aber habe er sie plötzlich rücklings über die Felsen hinuntergestoßen ins Meer, in der Gegend der sog. *Χελώνη*. Möglich, daß man auch hier wie anderswo einen Eingang in die Unterwelt vermutete, daß auch in der Überwindung des Skiron durch Theseus die Beseitigung eines alten Kultgebrauches nachklingt, demzufolge Gemeindeangehörige, auf welche die Gemeinde eine auf ihr lastende Blutschuld übertragen, vom Felsen in die Tiefe gestoßen wurden, vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 817, 8; näher aber liegt die bereits geäußerte Vermutung, daß einfach die Gefährlichkeit der *Σκιρωνὶς ὁδός* die Sage ins Leben gerufen; auch dürfte sie erinnern an die Stöße des heftigen und gefährlichen Windes in dieser Gegend, s. u., und der Umstand wiederum, daß die Klippe am Fuß der skironischen Felsen, weil in ihrer Gestalt einer Schildkröte ähnlich, den Namen *χελώνη* führte, gab weiterhin Anlaß zu der Ausschmückung, der Wegelagerer Skiron habe die von ihm Beraubten einer Meerschildkröte als Futter vorgeworfen, vgl. für die *χελώνη* auch *Sarnow* a. a. O. 44 f., 3. *Gruppe* a. a. O. 127, 1. Daß es sich speziell um Fußwaschung handelte, geht deutlicher hervor aus den übrigen antiken Zeugnissen. Wiederum an vierter Stelle erscheint die Tötung Skirons bei *Plut. Thes.* 10, wo aber nichts von der Schildkröte, und bei *Apollod. epit.* 1, 2 *W.*, wo Skiron als Korinther bezeichnet wird, als Sohn des Pelops, nach einigen auch des Poseidon, s. u., und wo auch der Zusatz, daß er seine Opfer in die Tiefe schleuderte *βορᾶν ὑπερμεγέθει χελώνῃ*, ebenso *Schol. Eurip. Hippol.* 979. *Paus.* 1, 44, 8 (*Hitzig-Blümner* 1, 377). *Schol. Lukian. Iupp. trag.* 21 p. 65, 5 ff. *Rabe*, vgl. auch *Isokr.* 10, 29. *Strab.* 9 p. 391. *Plut. Thes. et Rom.* 1. *Etym. Flor.* ed. *Miller* a. a. O. *Ov. Met.* 7, 444 ff., dazu *Lact. Plac. arg.* 7, 24 (des Räubers Gebeine seien lange von der Woge hin- und hergeworfen und schließlich von der Zeit gehärtet worden zu den Felsen, denen jetzt noch der Name des Skiron anhafte). *Hygin. fab.* 38 p. 68, 21 *Sch. Schol. Stat. Theb.* 1, 333 (= *Lact. Plac. comm. in Stat. Theb.* ed. *Jahnke* S. 39, 19 ff.). *Myth. vat.* 1, 167. 2, 127, wo sinnlos Daedalus statt Theseus, vgl. *Gruppe* a. a. O. 599, 5. Skiron ist demnach der Typus des gefährlichen Räubers und Wegelagerers der Vorzeit und als solcher sprichwörtlich, *Xenoph. comm.* 2, 1, 14 (zusammen mit Sinis und Prokrustes). *Plat. Theait.* p. 169 a. *Aristot. rhet.* 3, 3. *Lukian. verae hist.* 2, 23. *Iupp. trag.* 21. *Bis acc.* 8 (stets zusammengenannt mit dem Pityokamptes). *Ovid. Ib.* 407 (gleichfalls zusammen mit Sinis). *Prop.* 4, 15 (16), 12. *Stat. Theb.* 12, 577. *Claud.* 3 (*in Ruf.* 1), 253; in der Gegend der *Σκιρωνίδες* lauern Räuber auf die Wanderer, *Alkiphr. ep.* 3, 70.

Der Sage vom Räuber Skiron widersprachen die Lokalhistoriker, die Geschichtschreiber von Megara: weder ein gewaltiger Frevler noch ein Räuber sei Skiron gewesen, sondern ein Bestrafer der Räuber, guter und rechtschaffener Männer Verwandter und Freund; er war des Kychreus Schwiegersohn als Gemahl der Chariklo, als Vater der Endeïs aber des Aiakos Schwiegervater, Großvater des Peleus und des Telamon, und Theseus habe nicht, als er zum erstenmal nach Athen zog, sondern später den Skiron getötet, als er das den Megarern gehörige Eleusis einnahm durch Überrumpelung des Archon Diokles, *Plut. Thes.* 10; ja, nach c. 25 ist Skiron als Sohn des Kanethos und der Henioche, der Tochter des Pittheus, auch ein Vetter des Theseus gewesen (denn Pittheus war der Vater der Aithra und somit Großvater auch des Theseus, den er erzogen habe), und so berichten einige (*Hellanikos* usw.

nach *Max Wellmann, De Istro Callim.*, Diss. Greifsw. 1886, 61 f. A), Theseus habe zum Andenken an Skiron die Isthmischen Spiele gestiftet, zur Sühne für den Verwandtenmord; andere aber (*Andron* usw. nach *Wellmann* a. a. O.) behaupten dies mit Bezug auf Sinis, nicht Skiron, und Theseus soll auch zum Andenken an Sinis die Spiele eingeführt haben; die Athener hatten bei den Isthmien einen Ehrenplatz, *Plut. Thes.* 25 (*Hellanikos, F. H. G.* 1, 55, 76), vgl. *v. Wilamowitz, Gött. gel. Nachr.* 1896, 166, 2. *Stengel, Gr. Kultusaltert.*[2] 190. *Gruppe* a. a. O. 135, 4. 591, 3. 627, 6. Übrigens verband Theseus und Skiron noch nähere Verwandtschaft: wie jener, so galt auch dieser gelegentlich als Sohn des Poseidon, s. u. Schließlich wird bei *Plut. Thes.* 32 als Sohn des Skiron bezeichnet der megarische Lokalheros Alykos, s. d. Nach der megarischen Überlieferung, wie sie *Paus.* 1, 39, 6 vermittelt, war Skiron der Sohn des Pylas, Enkel des Kleson, Urenkel des Lelex; er habe die Tochter des Pandion geheiratet, sei später mit Nisos, dem Sohne des Pandion, wegen der Herrschaft in Streit geraten, und diesen habe ihnen Aiakos geschlichtet, indem er dem Nisos die Königsherrschaft, dem Skiron aber die Führung im Krieg zusprach (womit vergleichbar die Stellung des Ion zu Athen, *Aristot. Ἀθ. πολ.* p. 2, 14 ed. *Blaß*). „Da Skiron in der Reihe der Könige keinen Platz finden konnte, mußte er sich mit dem Feldherrntitel begnügen", *K. Seeliger, Festschr. f. Overbeck* S. 36. *Hitzig-Blümner* 1, 360. Als aber Skiron Polemarch der Megarer war, da habe er zuerst den bis auf den heutigen Tag nach ihm benannten Weg für leichtgeschürzte Männer gangbar gemacht, *Paus.* 1, 44, 6. Auch bei *Paus.* 2, 29, 9 heißt es, daß Telamon und Peleus von der Tochter des Skiron stammten, und im folgenden Paragraphen werden die beiden direkt genannt *οἱ Ἐνδηίδος παῖδες*. Damit stimmt überein *Apollod.* 3, 158 *W*: Aiakos heiratet die Endeïs, des Skiron Tochter, von der ihm als Söhne geboren wurden Peleus und Telamon; ebenso *Schol. Eurip. Androm.* 687; ferner vgl. *Schol. Il.* 21, 185, wo indes *Μενεδηίς* als Name der Tochter des Skiron, der Gemahlin des Aiakos, Mutter des Peleus, Großmutter Achills. Dagegen war nach ältester thessalischer (oder aiginetischer?) Sagenform die wie von *Pind. Nem.* 5, 21 (*Ἐνδαΐδος ἀρίγνωτες υἱοί*), so auch von *Bakchylides* 12 (13), 96 (*Ἐνδαΐδα τε φοδό[παχυν]*) erwähnte Endeïs nicht eine Tochter des Skiron, sondern des Kentauren Chiron, der ja sonst in der Sage stets auch als Gemahl der Chariklo erscheint (der Gleichklang der beiden Namen mag da mit im Spiele gewesen sein), *Philostephanos F. H. G.* 3, 33, 35 b. *Schol. Il.* 16, 14. *Schol. Pind. Nem.* 5, 12. *Hygin. f.* 14 p. 45, 20 *Sch.* *Robert* a. a. O. 354, 1. *Toepffer, Att. Geneal.* 273, 2. *Hitzig-Blümner, Paus.* 1, 623. *Gruppe* a. a. O. 138, 14. 826, 4. Auch mit der *Ἀθηνᾶ Σκιράς* ward Skiron von den Megarern in Zusammenhang gebracht, *Praxion* im 2. Buch seiner *Μεγαρικά F. H. G.* 4, 483 bei *Harpokr. Phot. Suid.* s. *Σκίρον*. Die *Σκίρον* genannte Gegend an der Heiligen Straße nach Eleusis, verrufen wegen der daselbst sich herumtreibenden Spieler und Dirnen (vgl. *Theopomp. F. H. G.* 1, 322, 254 bei *Harpokr. Phot.* s. *σκιροφία*, bei *Suid.* s. *σκιροφεῖον*. *Steph. Byz.* s. *Σκίρος*) führte nach *Paus.* 1, 36, 4 ihren Namen nach dem Seher *Σκίρος* aus Dodona; dieser sei zu den Eleusiniern gekommen, als sie gegen Erechtheus Krieg führten; nachdem er aber in der Schlacht gefallen, hätten ihn die Eleusinier nahe einem Gießbach bestattet, und Ort und Bach tragen nun nach dem Heros den Namen; er habe aber auch im Phaleron das alte Heiligtum der *Ἀθηνᾶ Σκιράς* gestiftet. Daß Skiros ein Seher aus Dodona gewesen, weiß lediglich *Pausanias* zu berichten; *Philochoros* dagegen im 2. Buch seiner *Ἀτθίς F. H. G.* 1, 391, 42 (bei *Harpokr. Phot. Suid.* s. *Σκίρον*) kennt Skiros, nach dem die Athene *Σκιράς* genannt sei, als eleusinischen Seher, und *Strab.* 9 p. 393 spricht dafür den salaminischen Heros an, nach dem auch Salamis früher *Σκιράς* (Kalkinsel) geheißen, den Sohn des Poseidon und Gemahl der Eponyme Salamis, *Hesych.* s. *Σκ[ε]ιρὰς Ἀθ.*, vgl. über ihn auch *Philoch. F. H. G.* 1, 391, 41 b. *Plut. Thes.* 17. *Phot. Suid.* s. *Σκίρος*. Das bestritten also ihrerseits die Megarer, nach welchen die Göttin den Beinamen hatte vom megarischen Heros Skiron, *Praxion* a. a. O., wozu ja nicht übel paßt die Notiz bei *Plut. Thes.* 10: der megarische Heros Skiron sei durch des Theseus Hand im Kampf für Eleusis gefallen, vgl. *Hitzig-Blümner* 1, 348 f. „Daß spätere Mythographen einen Salaminier *Σκίρος* und einen Eleusinier dieses Namens sowie einen Megarer *Σκίρων* unterscheiden, hat natürlich nichts auf sich", *Toepffer* a. a. O. Die Annahme eines Zusammenhanges zwischen diesen drei Gestalten ist kaum von der Hand zu weisen; einen solchen herzustellen scheint schon *Steph. Byz.* s. v. *Σκίρος* bemüht: Skiron sei benannt nach den skironischen Felsen, diese aber nach dem Heros Skiros, vgl. *Robert* a. a. O. 354, 2, anders, doch weniger wahrscheinlich *Rohde, Hermes* 21 (1886), 118, 1 = *Kl. Schr.* 2, 372 f., 1. Selbst die Stiftung der Skirophorien wird auf Skiron zurückgeführt, indem dieser an des Skiros Stelle tritt im *Schol. Clem. Alex. Protr.* 2, 17, 1 p. 302, 18 ff. *Stählin.* *Robert* a. a. O. 375 f., 2. Auf jeden Fall beschäftigte Skiron sehr lebhaft die literarische Fehde zwischen Megarern und Athenern. Darin stimmten sie überein, daß er ein Zeitgenosse des Theseus gewesen; während aber die Athener den Eponymen der Kalkfelsen zu einem Unhold machten, galt er den Megarern als der Stammvater großer Heroen und Wohltäter des Landes; während jene von dem megarischen Skiron den salaminischen Skiros unterschieden und von einem Seher aus Dodona erzählten, der den Eleusiniern zu Hilfe gekommen und das Heiligtum der Skiras in Phaleron gegründet, betrachteten diese ihren Skiron als Gründer des phalerischen Heiligtums und erzählten, daß er bei der Verteidigung von Eleusis gegen Theseus gefallen sei, *Seeliger* a. a. O. 35; naheliegend aber und nicht allzu schwierig ist es, die verschiedenen Träger der Namen Skiron und Skiros miteinander zu identifizieren, vgl. *Robert* u. *Toepffer* a. a. O. —

Schließlich galt Skiron nicht bloß als Sohn des Pelops, nach einigen auch des Poseidon, *Apollod. epit.* 1, 2. *Gell. N. A.* 15, 21. *Lact. Plac. arg.* 7, 24 (nach *Hesych.* s. v. Σκ[ε]ιρὰς Ἀθ. war auch der Salaminier Skiros ein Sohn Poseidons, ferner sei hingewiesen auf das Pferd Σκίφιος oder Σκυφωνίτης [Σκιφωνίτης?], das Poseidon auf dem Kolonos gezeugt haben soll, *Tzetz. Lyk.* 766. *Gruppe* a. a. O. 39, 9), vgl. zu dieser Abstammung von Poseidon *Preller-Robert*, *Gr. M.* 1, 582. *Gruppe, Gr. M.* 1154 f., 8, ferner nicht bloß als Sohn des Kanethos und der Henioche, *Plut. Thes.* 25, oder als Sohn des Pylas, *Paus.* 1, 39, 6, sondern auch noch als Sohn des Polypemon (s. Bd. 3 Sp. 2685, 13 ff. unter Polypemonides), als Vater der Alkyone (s. Bd. 1 Sp. 251, 15 ff.), *Ov. met.* 7, 401. *Schol. Ov. Ib. G.* 407. *Theodoros* (*F. H. G.* 4, 514 a) bei *Probus* z. *Verg. Georg.* 1, 399 (p. 366 *Thilo-Hagen*), der Alkyone, heißt es da, die, vom Vater aufgefordert, einen Gatten zu suchen, vermeinte, nun jedem beliebigen Manne sich hingeben zu

1) Metope vom Schatzhaus der Athener zu Delphi (nach *Fouilles de Delphes* 4, 1904 pl. 46/7).

2) Metope vom sog. Theseion (nach *Bruckmann* Tafel 153 b).

dürfen, und die, deshalb vom erzürnten Vater ins Meer gestürzt, verwandelt wurde in den Vogel ihres Namens, vgl. *v. Wilamowitz, Hermes* 18 (1883), 419 A. *Gruppe* a. a. O. 843, 3.

Die Gruppe des Theseus, der Skiron ins Meer schleudert, stand in gebranntem Ton neben derjenigen der Hemera, d. h. Eos, die den Kephalos trägt, auf dem Dach der Königshalle (στοὰ βασίλειος) im Kerameikos zu Athen, *Paus.* 1, 3, 1, vgl. dazu *Hitzig-Blümner* 1, 138. Die Taten des Theseus neben solchen des Herakles stellten, noch in altertümlichem Stil, die 30 Metopen des Schatzhauses der Athener zu Delphi dar, von denen zahlreiche Reste durch die Franzosen gefunden worden sind, vgl. *Fouilles de Delphes* 4 pl. 46/47, 4 (darnach unsere Abb. 1), dazu *Homolle, Corr. hell.* 18 (1894), 182. *Pomptow, Arch. Anz.* 10 (1895), 10 f. *Perdrizet, Corr. hell.* 28 (1904), 339 f. *Hitzig-Blümner, Paus.* 3, 697, und ebenso sind Metopendarstellungen, die eine Theseïs ergeben, zusammengebracht mit denen einer Herakleïs am sog. Theseion zu Athen, unter 8 Taten des Theseus auch der Sturz des Skiron, schon von *Spon, Voyage* 2, 189 erkannt, vgl. *Baumeister, D. d. kl. A.* (3) S. 1780 Abb. 1865. *Bruckm.* Tf. 153 b (darnach unsere Abb. 2). *Collignon, Gesch. d. gr. Plast.* 2 Fig. 38. *Sauer, Das sog. Theseion* S. 165 f. Tf. 5, ferner *Walther Müller, Die Thesensmetopen v. Theseion z. Athen in ihrem Verhältnis zur Vasenmalerei*, Diss. Gött. 1888. *Oskar Wulff, Zur Theseussage, 2. Die Theseusathlen auf d. Metopen d. sog. Theseion und in d. rf. Vasenmalerei*, Diss. Dorpat 1892, 109/117. *Sarnow* a. a. O. 47. *Ermatinger* a. a. O. 15 f. usf. Der Räuber, der auf seinem Felsensitz, von Theseus am rechten Bein und am Kopfe gepackt, beinahe schon all seine Kraft verloren, zeigt das brutale Äußere, das auch bei den Kentauren zu Olympia und denjenigen der ältesten Parthenonmetopen sich findet; der große Seekrebs am Felsen deutet hin auf den Abgrund und das Meer, in das Theseus den Unhold hinabstößt. Ferner die Darstellung am Fries des Heroons von Gjölbaschi (Trysa), vgl. *Benndorf u. Niemann, Das Heroon v. Gjölbaschi-Trysa* (Wien 1889) 173 f. Tf. 19, 12. *Wulff* a. a. O. S. 112 f.: Theseus stößt den Räuber, den er an beiden Beinen gefaßt hat, in die Tiefe, wo die Schildkröte ihren Fraß erwartet und die Fische herankommen; von rechts eilt eine männliche Gestalt heran, die unverständlich bleibt. Wiederum stellt Theseus und Skiron (nach andern Herakles und Antaios) dar das Bruchstück einer Reliefplatte vom Mausoleion zu Halikarnaß, *Newton, Hist. of discoveries* 2, 247. *Benndorf, Bull. d. I.* 1865, 158. *Baumeister* (2) S. 894. *Collignon* a. a. O. 2, 349. An die Theseionmetope erinnert auch die Darstellung eines Tonreliefs in Berlin, *Rutgers, Ann. d. I.* 35 (1863), 459—468 z. *Mon.* 6/7 t. 83: den links auf dem Felsboden sitzenden Skiron hat Theseus mit der Linken beim Knöchel des rechten Fußes gepackt, in der Rechten aber schwingt er die Keule; über das Fragment einer Wiederholung im Brit. Mus. vgl. *Ely* a. a. O. 276, 7. Schließlich fehlt unter den vielen Deutungen für den berühmten 'Torso vom Belvedere' (Herakles, Polyphem, Prometheus usw.) nun auch nicht die auf Skiron; man müsse ihn sich mit einem Theseus gruppiert denken: der Wegelagerer habe eben noch auf seinem Sitze balanciert und den geduckten Kopf mit dem erhobenen Arm zu schützen gesucht, Theseus zum Schlage mit dem Becken ausgeholt, vgl. *W. Malmberg, Der Torso von*

Belv., Dorpat 1907 und dagegen *Amelung, Die Sculpt. d. vat. Mus.* 2, 754 f.

„Das Skironabenteuer gehört zu denjenigen Theseustaten, die uns erst in der rf. Vasenmalerei begegnen, und zwar in der Form eines Bilderzyklus, während der Stier- und der Minotauroskampf bereits Gemeingut des sf. Stiles sind", *Wernicke* a. a. O. 211; immerhin läßt die sf. Darstellung, die sich wiederholt auf der Vorder- und Rückseite eines Gefäßes zu Petersburg (vgl. *Compte-Rendu de Petersb.* 1866, 155. 177 f. *S. Reinach, Rép. des vases* 1, 55, 6) ganz wohl sich auf das Skironabenteuer beziehen (s. u.), wogegen singulär, in der Deutung nicht gesichert ist die Darstellung auf der Vorderseite eines sf. Skyphos im Museum zu Palermo: auf einer großen Schildkröte liegt bäuchlings ein bärtiger Mann, mit den Händen sich festhaltend, hinter ihm ein Felsstück mit Zweig; an den von Theseus hinabgestürzten Skiron dachte *Heydemann, Arch. Ztg.* 29 (1872), 55 nr. 49. „Nächst dem Minotauroskampfe aber und der Bändigung des marathonischen Stieres ist keines der Abenteuer (des Th.) in der strengen rf. Vasenmalerei so reichlich vertreten wie die an Skiron geübte Vergeltung, und zwar mit einer einzigartigen Gleichförmigkeit," *Wulff* a. a. O. 109. *Benndorf*, der a. a. O. insgesamt 16 Skirondarstellungen aufzählt, ihrer 12 auf Vasen, gruppiert diese letztern in drei Klassen; ihm schließt sich im allgemeinen *Ely* a. a. O. 277 ff. an, ferner vgl. *Sarnow* a. a. O. S. 3 ff. *Wernicke* a. a. O. S. 212 f.; dieser unterscheidet im ganzen vier verschiedene Typen, in denen die Vasenmalerei das Skironabenteuer gestaltet hat: „am häufigsten ist der Augenblick gewählt, in dem Skiron bereits in der Luft schwebt, um von Theseus hinabgestürzt zu werden; auf mehreren andern Vasenbildern wird er erst von seinem Felsen herabgezerrt; eine dritte Klasse vergegenwärtigt einen etwas andern Verlauf des Kampfes: Theseus gebraucht das Waschbecken des Gegners als Waffe gegen diesen, um ihm damit den Schädel einzuschlagen; endlich finden wir auch den dem Kampf unmittelbar voraufgehenden Moment dargestellt: Skiron stellt behaglich dasitzend sein Verlangen und Theseus hört anscheinend ruhig zu, darauf bedacht, im rechten Augenblick den Angriff zu beginnen". Wie regelmäßig Theseus jugendlich unbärtig erscheint, bekleidet oder unbekleidet, so anderseits Skiron durchweg nackt als bärtiger älterer Mann, häufig mit Namensbeischrift (*Kretschmer, Gr. Vaseninschr.* 133); wie der ποδανιπτήρ, so ist nicht selten die Schildkröte unten am Felsen ein diese Szene kennzeichnendes Requisit. Den ersten Typus repräsentieren folgende Gefäße: 1) die Schale aus der Fabrik des Kachrylion mit 6 Theseustaten außen herum, aus Orvieto im Museo arch. zu Florenz, aus *Milani, Museo ital. di ant. class.* 3 t. 2 (p. 209 ff.) wiederholt bei *S. Reinach* a. a. O. 1, 528. *Ely* a. a. O. nr. 13, *Sarnow* a. a. O. nr. 1, *Wernicke* a. a. O. A. 9, 1; — 2) die berühmte Schale aus der Fabrik des Euphronios mit 4 Theseustaten auf der stark fragmentierten Außenseite (mit Namensbeischrift) aus Caere im Louvre, *Wiener Vorlegebl.* 5, 1 (nicht vollständig bei *Furtwängler u. Reichhold, Griech. Vasenmalerei* Tf. 5). *Ely* 14, *Sarnow* 2, *Wernicke* 9, 2; — 3) die Pelike im Stil des Euthymides mit 2 Theseustaten (aus Vulci?) im Museo arch. zu Florenz, aus *Milani, Museo ital.* 3 t. 4 (p. 245 ff.) bei *S. R.* 1, 530, 1. *Amelung, Führer d. d. Ant. in Florenz* S. 237, 240. *Benndorf* a. a. O. 1, *Ely* 6, *Wernicke* 9, 8; — 4) die vielpublizierte Schale des Duris mit 5 Theseustaten, aus Vulci im Brit. Mus. nr. 824, jetzt Catal. III E 48, aus *Gerhard, Auserl. Vasenb.* 3 Tf. 234 (S. 154) bei *S. R.* 2, 118. *Wiener Vorlegebl.* 6, 3. *C. Smith, Arch. Jahrb.* 3 (1888), 142 f. *Baumeister* Abb. 1873. *Pottier, Douris* fig. 11. *Benndorf u. Ely* 9, *Sarnow* 3, *Wernicke* 9, 3; — 5) die wenn auch nicht signierte, doch gleichfalls dem Duris zugeschriebene Schale aus Vulci im Antiquarium zu Berlin, abgeb. bei *Panofka* a. a. O. Tf. 1, *Furtwängler, Beschr. der Vasens. im Ant.* 2, 577 nr. 2288. *Benndorf u. Ely* 8, *Wernicke* 9, 4; hier und bei unserer nr. 6 ist von Theseustaten lediglich Skirons Sturz dargestellt als Innenbild; die Schildkröte kriecht eben aus dem Wasser und scheint schon den Skiron (Name beigeschrieben) in den linken Arm zu beißen; — 6) eine Schale, gleichfalls im Stil des Duris, im Louvre, *Cat. Campana* 4, 710. *Benndorf u. Ely* 7, *Wernicke* 9, 5; — 7) die Schale im Stil des Brygos mit 5 Theseustaten, aus Città della Pieve im Museo arch. zu Florenz, *Heydemann, Mitteil.* usw. S. 85 nr. 10. *Amelung, Führer* S. 230 ff., 229; aus *Milani, Museo ital.* 3 t. 3 (p. 239 ff.) bei *S. R.* 1, 529. *Sarnow* 5, *Wernicke* 9, 6; — 8) die Schale mit 5 Theseustaten aus Chiusi zu Bologna, *Heydemann* a. a. O. S. 55; aus *Milani, Museo ital.* 3, 260/62 (258 ff.) bei *S. R.* 1, 532, 2. *Benndorf u. Ely* 10, *Sarnow* 7, *Wernicke* 9, 7. — Der zweiten Gruppe gehören an: 9) die fragmentierte Schale mit 7 Theseustaten, früher beim Duc de Luynes, jetzt in der Nationalbibliothek (Cab. des médailles) zu Paris, vgl. *Jane E Harrison, Journ. of hell. stud.* 10 (1889), 234 ff. z. pl. 2. *Benndorf u. Ely* 11, *Sarnow* 6, *Wernicke* A. 10, 1; — 10) das Oxybaphon zu Neapel nr. 2850, abgeb. bei *Panofka* a. a. O. Tf. 4, 1. *Benndorf u. Ely* 12, *Wernicke* 10, 2 (außer Theseus und Skiron l. Athene und ein Greis, r. eine fliehende Frau, kaum Endeïs, eher eine Ortsnymphe); — 11) die Schale zu Wien mit Theseus und Skiron im Innenbild, *S. R.* 2, 361. *Ely* S. 278 f. nr. 15 (mit Abb.). *Wernicke* 10, 3. — Dritte Gruppe: 12) die Schale des Aison mit 7 Theseustaten (mit Namensbeischrift) im Museo arqueológico nacional zu Madrid, *Bethe, Ant. Denkm.* 2, 1 z. Tf. 1, darnach bei *Furtwängler-Reichhold, Gr. Vasenm.* 3, 48 Abb. 21. *Sarnow* 9, vgl. auch *G. Loeschcke* bei *Pauly-Wissowa* 1, 1087, 28 ff.; — 13) die Schale mit 7 Theseustaten aus Vulci im Brit. Mus. nr. 824*, jetzt E 84, von *F. Hauser* bei *Furtwängler-Reichhold* 3, 50 gleichfalls dem Aison zugeschrieben, vgl. *Cecil Smith, Journ. of hell. stud.* 2 (1881), 57—64 Tf. 10, darnach bei *Furtw.-Reichh.* 3, 49 Abb. 22. *Benndorf* 4, *Ely* 3, *Sarnow* 10, *Wernicke* A. 11, 1; — 14) die Schale aus Nola im Harrow-School Museum nr. 52. *Ely* 4, *Sarnow* 11, *Wernicke* 11, 3, zusammengehörig mit nr. 12 u. 13; — 15) die Schale mit

4 Theseustaten aus Sammlung Canino in München, bei *Jahn, Beschr. d. Vasens. K. Ludwigs* S. 119 nr. 372, aus *Gerhard, Auserles. Vb.* 3 Tf. 232/33 bei *S. R.* 2, 117. *Benndorf u. Ely* 5, *Sarnow* 8, *Wernicke* 11, 2. — Vierte Gruppe: 16) das Bruchstück einer rf. Vase mit 2 Theseustaten im Louvre, *Wernicke* a. a. O. S. 208 ff. (mit Abb.); — 17) der Kantharos mit 2 Theseustaten aus Vulci zu München, von *Hartwig, Griech. Meisterschalen* S. 350 in die Richtung des Epigenes verwiesen, bei *Jahn, Beschr.* S. 87 f. nr. 301. *Arch. Ztg.* 23 (1865), 21—31 Tf. 195. *S. R.* 1, 396, 3. *Benndorf* 3, *Ely* 2, *Wernicke* A. 12, 1; — 18) 'Stamnos di Basilicata' = Kotyle aus Anzi zu Paris, Sammlung Dzialinsky, vgl. *F. Gargallo Grimaldi, Ann. d. I.* 14 (1842), 113 ff. z. *Mon.* 3 t. 47, daraus *S. R.* 1, 119, 2. *Benndorf* 2, *Ely* 1, *Sarnow* S. 46, 3, *Wernicke* 12, 2. Schließlich läßt sich — 19) die eine Darstellung der rf. Schale, die *Jane E. Harrison* a. a. O. pl. 1 aus athenischem Privatbesitz publiziert hat, ebenso gut oder besser auf Skiron beziehen wie auf Prokrustes: Theseus dringt mit dem Hammer

3) Relief vom 'Turm der Winde' (nach *Baumeister, Denkmäler d. klass. Altert.* 3 S. 2116).

auf seinen Gegner ein, der sich an einer Klippe festklammert und um Erbarmen fleht, *Wernicke* a. a. O. S. 213 A. Ist die Deutung auf Theseus und Skiron richtig, so besteht sie auch zu Recht für — 20) die sf. Darstellung des Petersburger Gefäßes *C.-R.* 1866, 155. 177 f. *S. R.* 1, 55, 6; sie ist fast analog, nur Theseus bärtig und noch Athene zugegen wie auch sonst etwa (z. B. bei nr. 4 u. 10). Vgl. Skiras u. Skiron.

2) Skiron heißt ein attischer Lokalwind (vgl. z. B. *Aischin. ep.* 1, 1), herwehend von den skironischen Felsen (*Hesych. Et. Mg.* s. v. *Σκιρων*), also ein Nordwest, gewöhnlich Argestes genannt (*Hesych.* a. a. O.) oder auch Olympias, *Aristot. meteor.* 2, 6. *Ps.-Aristot. ἀνέμων θέσεις καὶ προσηγορίαι* 2, 973, 19 ed. *Berol. Theophr. de vent.* 62, wo als sizilischer Name *Δερκίας* beigefügt ist, was schon *Salmasius, Plin. exerc.* 1258 in *Κερκίας* (vgl. Circius) verbessert hat, vgl. auch *Strab.* 1 p. 28. 9 p. 391. *Seneca nat. quaest.* 5, 17, 4. *Plin. n. h.* 2, 120. *Suet.* b. *Isidor. de nat. rer.* p. 232 *Reifferscheid*; ferner kommt in gleichem Sinne auch der apulische Iapyx in Betracht und außerdem bei den Römern der Caurus oder Corus, vgl. *W. H. Roscher, Hermes der Windgott* S. 96. 131. *Kaibel, Antike Windrosen, Hermes* 20 (1885), 594 ff. 605 ff. Der Skiron „ist der trockenste aller Winde in Athen, im Winter eine sehr empfindliche Kälte bringend; selbst im Sommer ist er schneidend und heftig, oft von starkem Wetterleuchten begleitet, den Feldfrüchten und der Gesundheit nachteilig" (*Hirt* nach *Stuart and Revett, Antiqu. of Athens* 1, 3). Dargestellt ist er am 'Turm der Winde' zu Athen, vgl. *Baumeister* S. 2116 Abb. 2370 (darnach unsere Abb. 3); auf der obern Hälfte jeder der acht Wände ist im Relief dargestellt der aus der Himmelsrichtung der Wand kommende Wind: lauter geflügelte Dämonen sind es im kurzen Gewand, verschieden charakterisiert, neben dem Boreas der Skiron, bärtig, dem Nachbar ähnlich in Kleidung und Gesichtsbildung, doch minder erhaben; „mit beiden Händen hält er umgestürzt ein bauchiges, zierlich gearbeitetes Gefäß, nach der Bemerkung *Stuarts* mehr einem Feuertopf als dem Wasserkrug des Notos ähnlich, also gleichsam Feuer ausgießend, da er durch seine schneidende, austrocknende Kälte Blüten und Pflanzen sengt" (*Hirt*).

[Otto Waser.]

Der von Theseus bezwungene Skiron ist nach *E. Maaß, Griechen und Semiten auf dem Isthmus von Korinth* 86. *Jahreshefte d. österr. arch. Inst.* 9 (1906), 179, 89. *Arch. Jahrb.* 22 (1907), 40, 43 ursprünglich ein Sturmdämon, aus dem man später einen gewöhnlichen Wegelagerer gebildet habe. Wenn die Notiz im *Schol. Clem. Alex. Protrept.* p. 780 *Migne*, daß Skiron von der Athene (*Σκίρων ... ἀναιρεθεὶς ὑπὸ τῆς Ἀθηνᾶς*) getötet worden sei, beachtlich ist, dürfte der Athenebeiname *Σκιράς* zu erklären sein analog dem Apollon-Beinamen *Πύθιος*, der gewöhnlich mit der Erlegung des *Πύθων* in Zusammenhang gebracht wird. Über Skiron und seine Tochter Alkyone s. Alkyone nr. 4 und *Ovid, Met.* 7, 401. *v. Wilamowitz, Hermes* 18, 419; vgl. auch *Rhein. Mus.* 57 (1902), 208, 1. Das oben unter nr. 20 erwähnte Petersburger Vasengemälde ist in seiner Darstellung nach *P. Wolters, Sitzungsber. d. phil.-philol. u. hist. Klasse d. K. B. Akad. d. Wiss. zu München* 1907, 116 Anm. 4 auf Prokrustes, nicht auf Skiron zu beziehen. [Höfer.]

Skironites? (*Σκειρωνίτης*?). Bei *Tzetzes zu Lykophron* 766 p. 244 *Scheer* (vgl. auch *Schol. zu Pind. Pyth.* 4, 246) wird neben Skyphios (siehe diesen Art.) als Name des ersten von Poseidon auf Kolonos gezeugten Rosses auch *Σκειρωνίτης* genannt. Dieser Name, der bei *Servius zu Verg. Georg.* 1, 12, 24 in den Handschriften auf die mannigfachste Weise verderbt ist (sironem, schironem, cyronem, scironem; in dem aus *Servius* schöpfenden *Mythogr. Vatican.* 3, *Mus. Class. Auctor.* 3 steht Chironem. *Thilo* schreibt bei *Servius* Scyronem), verdankt sein Entstehen vielleicht nur einer sehr alten handschriftlichen Korruptel. Vgl. d. Art. Skyphios in diesem Lex. und die daselbst angeführte Literatur; *Gruppe, Griech. Myth. u. Rel.* 1 S. 39, Anm. 9; ob. Sp. 1009. [J. Heeg.]

Skiros (*Σκῖρος*). Die dürftige und ungemein verworrene antike Tradition unterscheidet zwei Träger dieses Namens: den Eleusinischen Seher und den Salaminischen Heros.

1) Der erstere, der nach *Pausan.* 1, 36, 6 um die Zeit des Krieges zwischen Eumolpos

und Erechtheus aus Dodona nach Eleusis kam, in der Schlacht von den Athenern getötet wurde und an der heiligen Straße bestattet wurde, ist der Eponym des Ortes *Σκίρον*. Nach der attischen, auf die *Atthis* des *Philochoros* zurückgehenden Überlieferung (vgl. *Harpocrat.* s. *Σκίρον*: *καὶ Ἀθηναῖν δὲ Σκιράδα τιμῶσιν Ἀθηναῖοι, ἣν Φιλόχορος ... ἐν δευτέρᾳ Ἀτθίδος ἀπὸ Σκίρου τινὸς Ἐλευσινίου μάντεως κεκλῆσθαι*) ist er auch der Stifter des Heiligtums der Athena Skiras auf Skiron, die nach ihm ihren Beinamen erhalten haben soll (vgl. *Strabo* 9 p. 393: *ἀφ' οὗ Ἀθηνᾶ τε λέγεται Σκιὰς καὶ τόπος Σκίρα ἐν Ἀττικῇ καὶ ἐπὶ Σκίρῳ ἱεροποιία τις καὶ ὁ μὴν Σκιροφοριών*). Daß hier *ἐπὶ Σκίρῳ* nicht, wie *Robert, Hermes* 20, 359 f. interpretierte, heißen kann, daß diese auch anderwärts bezeugte Feier dem Heros Skiros galt, sondern in lokalem Sinne aufzufassen ist, hat *Rohde, Kl. Schr.* 2, 371 ff. besonders durch den Hinweis auf *Hesych.* s. *σκιρόμαντις* (*ὁ ἐπὶ Σκίρῳ μαντευόμενος· τόπος δ' ἦν οὗτος ...*) und *Pollux* 9, 96 (*Ἀθήνησιν ἐκύβευον ἐπὶ Σκίρῳ ἐν τῷ τῆς Ἀθηνᾶς νεῷ*) nachgewiesen. Auf ebendiesen Eleusinischen Seher führt *Pausanias* 1, 36, 3 auch die Stiftung des Tempels der Athena Skiras im Phaleron zurück. Vgl. besonders *Robert, Hermes* 20, 353 f., *Rohde, Kl. Schr.* 2, 370 ff., *Gruppe, Griech. Myth. und Relig.* 1, 38, 8 u. 9.

2) Der Salaminische Heros (vgl. *Plutarch, Thes.* 17, *Phot.* s. *Σκῖρος*, *Hesych.* s. *Σκῖρος*), dessen enger Zusammenhang und ursprüngliche Identität mit dem von Theseus bezwungenen, erst durch die attische Lokalsage zu dem berüchtigten Unhold umgebildeten Skiron (vgl. den Artikel *Skiron* in diesem *Lexikon*) nach *Roberts* Analyse der alten Zeugnisse, *Hermes* 20, 353 f. und 377 (dazu vgl. auch *Toepffer, Beitr. zur griech. Altertumswiss.* 15, 2) außer Zweifel steht und der später als eigene Sagenfigur losgelöst wurde (vgl. auch *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1^4, 205; *Toepffer, Beitr.* 15), ist der Gatte der Salamis und selbst der Eponym und Beherrscher der Insel, die nach *Strabo* 9 p. 393 ehedem den Namen *Σκιράς* führte und der *Σκιράδες* (*Σκιρωνίδες*) *πέτραι* (vgl. *Steph. Byz.* s. *Σκίρος*: *Σκιρωνίδες πέτραι ἀπὸ Σκίρωνος ἢ οὕτως μὲν ἀπὸ* [*τοῦ*] *τόπου, ὁ τόπος δὲ ἀπὸ Σκίρου ἥρωος*). Wenn *Robert* a. a. O. 354 mit seiner Vermutung recht hat, daß *Apollod. bibl.* 3, 15, 5, 4 (*ἔνιοι δὲ Αἰγέα Σκυρίον εἶναι λέγουσιν, ὑποβληθῆναι δὲ ὑπὸ Πανδίονος*) statt des sonst nicht bezeugten *Σκυρίον* zu lesen ist *Σκίρον*, ist „nach dieser, wahrscheinlich megarischen, jedenfalls unattischen Tradition der salaminische König sogar der Großvater des Theseus". Diese Hypothese gewinnt sehr an Wahrscheinlichkeit, wenn man sich vergegenwärtigt, daß der Salaminische König Skiros auch sonst von der Sage mit Theseus in nähere Verbindung gesetzt wird. Nach *Philochoros* bei *Plutarch. Thes.* 17 befand sich unter den Jünglingen, die Theseus nach Kreta als Opfer des Minotauros brachte, auch Menestheus, ein Enkel des Skiros von Salamis. Deshalb gab dieser dem Theseus zwei seiner Steuerleute Nausithoos und Phaiax mit auf die Fahrt. Die bei *Plutarch* nun folgenden Worte (*μαρτυρεῖ δὲ τούτοις ἡρῷα Ναυσιθόου καὶ Φαίακος εἰσαμένου Θησέως Φαληροῖ πρὸς τοῦ Σκίρου ἱερῷ, καὶ τὴν ἑορτὴν τὰ κυβερνήσια φησὶν ἐκείνοις τελεῖσθαι*) bieten einige Schwierigkeiten. Darin mag *Robert* a. a. O. 355 recht haben, „daß durch *Plut. Thes.* 17 ein Heiligtum des Skiros ausdrücklich bezeugt wird, wo den Tempel der Skiras zu verstehen oder durch Änderung hineinzubringen, recht bedenklich ist". Zweifellos ist Skiros ursprünglich eine „selbständige, mit der attischen Landessage eng verbundene Sagenfigur, die später von Theseus verdrängt wird." Vgl. *Robert* a. a. O.; *Gruppe, Griech. Myth. u. Rel.* 1, 652, 4; siehe auch den Artikel Skiras in diesem Lexikon. [J. Heeg.]

Skirtetes (*Σκιρτητής*), Beiname des Pan in bezug auf seine Eigenschaft als Tänzer, *Orph. Hymn.* 11, 4. Vgl. Skirtos. [Höfer.]

Skirtos (*Σκίρτος*), Satyr, Sohn des Hermes und der Iphthime (s. d. 2), *Nonn. Dionys.* 14, 111. In dem Epigramm des *Dioskorides (Anth. Pal.* 7, 707): *Σκίρτος ὁ πνρροφόρος* kann *Σκίρτος* auch Gattungsname sein, da nach *Cornut. de nat. deor.* 30 (p. 176 *Osann* = p. 59 *Lang*) die Satyrn auch *σκίρτοι* hießen, *ἀπὸ τοῦ σκαίρειν. Osann* a. a. O. p. 353 weist *σκίρτοι* als Bezeichnung der Satyrn auch bei *Malalas* II p. 17 (p. 43 ed. *Bonn.*) und bei *Cedren. Hist.* 1 p. 24 B nach, die aus *Cornutus* geschöpft haben, *Lobeck, Aglaopham.* 1311. Vgl. *Usener, Rhein. Mus.* 49 (1894), 462. 468, *Götternamen* 359. Vgl. Skirtetes. [Höfer.]

Skitaloi (*Σκίταλοι*), Dämonen der Unverschämtheit und Unzucht, zusammen mit den *Φέναξις* (s. d.) und anderen Dämonen angerufen (*Arist. Equit.* 634) nach dem *Schol.* z. d. St. (vgl. *Hesych.* u. *Suid.* s. v. *σκίταλοι*) eine Erfindung des *Aristophanes*; vgl. *Osann* zu *Cornut. de deorum nat.* p. 353. Die Ableitung ist unsicher, *Lobeck, Pathol.* 93. *Aglaopham.* 1311. *Pape-Benseler* s. v. *Σκίταλοι*. [Höfer.]

Skleroi Theoi r. Theoi Skleroi.

Skodrenos (*Σκοδρηνός*), Beiname des als 'thrakischer Reiter' dargestellten Apollon auf einer Inschrift aus Sofia: *Ἀπόλλωνι Σκοδρηνῶ(ι)* *Skorpil, Arch. epigr. Mitt. aus Öst.* 17 (1894), 220 nr. 1 123; vgl. den ähnlichen Beinamen in der Weihung: *Κυρί[ωι Ἀπό[λλ]ωνι Καδρηνῶ(ι)*, *Kalinka, Ant. Denkm. in Bulgarien* (= *Schriften der Balkankommission* 4) 144 nr. 158. [Höfer.]

Skoidos (*Σκοῖδος*), Beiname des Dionysos; vgl. *Phot. Σκοῖδος· ταμίας τις καὶ διοικητὴς· Μακεδονικὸν τὸ ὄνομα· διόπερ καὶ Μέναν-δρος ... σκοῖδον τὸν Διόνυσον καλεῖ*, wozu *Meineke, Frgm. Com. Gr.* 4, 151, 9 bemerkt: '*Menander Bacchum σκοῖδον dixisse videtur eodem modo quo Iacchum ταμίαν dixit Soph. Ant.* 1139 (1142)'. Vgl. auch den Dionysos Oikuros (s. d.). Zur Ableitung von *σκοῖδος* vgl. *Bezzenberger, Bezzenbergers Beiträge* 7 (1881). 65. *Fick, Kuhns Zeitschrift* 22, 215. *Kretschmer, Einleitung in die Gesch. d. griech. Sprache* 286. *Kuhns Zeitschr.* 38, 137. *H. Pedersen, Kuhns Zeitschr.* 36, 305 Anm. *O. Hoffmann, Die Makedonen* 19 f. 88 f. [Höfer.]

Skoleitas (*Σκολείτας*), Beiname des Pan von der gleichnamigen Anhöhe (*Curtius, Pelop.* 1,

288. *Bursian, Geogr. v. Griechenland* 2, 247) in Megalopolis, dessen Statue von hier später in eines der sechs Regierungsgebäude der Stadt übergeführt worden war, *Paus.* 8, 30, 6. 7. *Gruppe, Gr. Myth.* 745, 18. 898, 2. Vgl. Bd. 3 Sp. 1431, 40 ff. — *Usener, Rhein. Mus.* 49 (1894), 469, 2 will in dem Beinamen Beziehung auf Pan als Tänzer (*χορευτὴς τελεώτατος θεῶν, Pind. fr.* 99 *Bergk*⁴ p. 406; *σκιρτητής, Orph. hymn.* 11, 4 usw.) erkennen. [Höfer.]

Skopas (*Σκόπας*), 1) Satyr auf einer Amphora, *C. I. G.* 4, 8398. *Heydemann, Satyr- und Bakchennamen* 25 1 mit weiteren Literaturangaben. Zur Erklärung des Namens dient die Bezeichnung eines Tanzes als *σκοπός, Athen.* 14, 630a. *Phot. Lex.* s. v. *Σκοπός· σχῆμα ὀρχηστικόν· οὕτως Εὔπολις*, wobei wohl der Gestus des *ἀποσκοπεῖν*, der direkt als *σχῆμα Σατυρικόν* (*Roscher* Bd. 3 Sp. 1401, 64) bezeichnet wird, ausgeführt wurde (vgl. den Pan *ἀποσκοπῶν* Bd. 3 Sp. 1401, 40 ff.). — 2) Der von *Xenoph. Hell.* 6, 1, 19 erwähnte Skopas ist nach *Ed. Meyer, Theopomps Hellenika* 240 nicht eine der historischen Persönlichkeiten dieses Namens, sondern der Ahne, der eponyme Heros des Skopadenhauses. [Höfer.]

Skopelia (*Σκοπελία*), Beiname der Artemis in einer Weihinschrift aus Epidauros, die von einem *πυρφορήσας* gestiftet ist, *Cavvadias, Fouilles d'Épidaure* 1 nr. 91. *Fränkel, Inscr. Argol.* nr. 1084. *Blinkenberg, Athen. Mitt.* 24 (1899), 383, der auf (mir nicht zugänglich) *Nordisk tidsskrift for filologi, 3 R.*, III S. 156 verweist. Der Beiname ist wohl synonym mit *Ἀκραία (Hesych.* s. v. *Ἀκρέα, Ἀκρία), Κραναία, Κορυφασία* usw. und bezeichnet Athena als Göttin des Berges, der alten Stätte ihres Tempels; so ruft Kreusa die Athena an als *τὴν ἐπ' ἐμοῖς σκοπέλοισι θεόν (Eur. Ion* 871. 1479; vgl. 1434. 1578). — *B. Keil, Athen. Mitt.* 20 (1895), 414, 2 vergleicht die Artemis *Λεσεᾶτις* auf dem Dereion des Taygetos *(Paus.* 3, 20, 7). [Höfer.]

Skopelos (*Σκόπελος*), 1) einer der von Oinomaos getöteten Freier der Hippodameia. *Schol. Pind. Ol.* 1, 127. — 2) s. Megatas, wo nachzutragen, daß der Name *Σκόπελος*, dessen Träger wohl mit dem s. v. Megatas genannten identisch ist, auch *C. I. G.* 1, 1246 wiederkehrt. [Höfer.]

Skopiai (*Σκοπιαί*), Personifikation der Bergwarten, *Philostr.* 2, 4; vgl. *Steuding* Bd. 2 Sp. 2128, 36 ff. und außerdem *O. Jahn, Archäol. Beiträge* 327. *K. Friederichs, Die philostrat. Bilder* 98. *H. Brunn, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 4, 290. *Wieseler, Phaethon* 74 und *Gött. Gel. Nachr.* 1876, 81 f. *Petersen, Arch. Epigraph. Mitt. aus Oesterr.* 5 (1881), 50. Vgl. auch Bd. 2 Sp. 840, 22 f. [Höfer.]

Skopios (*Σκόπιος*), Aitoler, Vater des von Oxylos (Bd. 3 Sp. 1233, 20) aus Versehen beim Diskoswurf getöteten Alkidokos, *Paus.* 5, 3, 7. [Höfer.]

Skordiskos (*Σκορδίσκος*), Sohn des Paion, Stammvater und Eponymos des Volkes der Skordiskoi, *Appian, Illyr.* 2. Vgl. *Fligier, Zur praehistor. Ethnologie der Balkanhalbinsel* 61. [Höfer.]

Skorpios s. Sternbilder.

Skotia (*Σκοτία*) Beiname — 1) der Hekate in Aigypten, wo ein *Σκοτίας Ἑκάτης ἱερόν* nahe dem See Acherusia bei Memphis erwähnt wird, *Diod.* 1, 96. Der Zusammenhang bei *Diodor* fordert, den Beinamen Skotia auf die H. als Unterweltsgöttin zu beziehen. Vgl. jedoch auch unten. — 2) der Aphrodite — a) *Ἀφροδίτης Σκοτίας ἱερὸν κατ' Αἴγυπτον, Hesych.* s. v. *Σκοτία.* — b) *Σκοτίας Ἀφροδίτης ἱερὸν ἐν Φαιστῷ εἶναί φασι, Etym. M.* 543, 48 (nach dem *Σκοτία* gleichbedeutend mit *κρυψίποθος* sein soll). Auszuscheiden ist bei der Deutung des Beinamens *Σκοτία* das Epigramm das *Addaios (Anth. Pal.* 7, 51, 2) auf Euripides, der darin *σκοτίης Κύπριδος ἀλλότριος* genannt wird = 'abhold heimlichem Liebesgenuß' (*λαθραία Κύπρις, Eur.* in den *Κρῆτες, Berl. Klassikertexte* 5, 2, 74 Vers 7 = *Eubulos fr.* 67 *Kock* aus *Athen.* 13, 559a; vgl. auch *Eur. frgm.* 528 aus *Stob. Flor.* 64, 10: *ἡ γὰρ Κύπρις πέφυκε τῷ σκότῳ φίλη, τὸ φῶς δ' ἀνάγκην προσλάβῃ σωφρονεῖν*). *Panofka, Arch. Zeit.* 8 (1850), 269 ff. erklärt die Aphrodite S, von Phaistos (oben 2b) mit Anlehnung an die im *Etym. M.* gegebene Deutung, 'Sehnsuchtsverbergerin' als eine „unnatürliche, gesetzwidrige, sehnsuchtbergende" Aphrodite mit spezieller Beziehung auf Pasiphae, wodurch allein schon die Deutung unwahrscheinlich wird. *Gerhard, Gr. Myth.* 1, 390 (§ 377, 1b). 401 (§ 373, 1c) und *Gruppe, Gr. Myth.* 1358. 2 sehen in der Aphrodite S. die finstere Todesgöttin (vgl. die Beinamen Melainis, Mychia, Zerynthia). Eine Beziehung auf den orphischen (*Hrm.* 3, 2) Vers: „*Νὺξ γένεσις πάντων, ἣν καὶ Κύπριν καλέσαμεν*" ist in dem Beinamen *Σκοτία* wohl kaum zu suchen; vgl. *Gruppe, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 17, 733: „Eine Beziehung zu der *Ἀφροδίτη Σκοτία* ist (in dem angeführten Verse) sehr zweifelhaft; vielleicht wird sich darüber sicherer urteilen lassen, wenn einmal das Wesen der Göttin von Phaistos genauer bekannt ist als jetzt". Einen Fingerzeig zur Erklärung des Beinamens Skotia zunächst für Phaistos gibt möglicherweise die Notiz im *Schol. Eur. Alk.* 989: *Κρῆτες τοὺς ἀνήβους σκοτίους λέγουσιν.* Diese Notiz ist durchaus glaubwürdig und verständlich: *Σκότιοι* 'im Dunkel des Hauses' lebend hießen bei den Kretern die Kinder vor ihrer Mannbarkeit, bis sie in das 'Licht der Öffentlichkeit' (s. *Eur. Phoen.* 1540 f.: *ἐξάγειν εἰς φῶς σκοτίων ἐκ θαλάμων*; vgl. auch die Bezeichnung der Mäuse als *σκότιοι, Leonid. Tar.* in *Anth. Pal.* 6, 302; vgl. *Hoeck, Kreta* 3, 100. *L. Grasberger, Erziehung u. Unterricht im klass. Altert.* 3, 60. *Bücheler u. Zitelmann, Das Recht von Gortyn* 61 Anm. 12) traten. In Phaistos spielt die Sage von dem Mädchen, das von seiner Mutter, um es vor dem Tode zu retten, als Knabe Leukippos aufgezogen wurde (die Fabel ist ausführlich erzählt unter Galateia nr. 2, Leukippos nr. 11; besonders aber unter Leto Bd. 2 Sp. 1968 f.). Im entscheidenden Moment verwandelt Leto auf das Flehen der Mutter die Jungfrau in einen Jüngling. *Ταύτης ἔτι μέμνηνται τῆς μεταβολῆς Φαίστιοι, καὶ θύουσι*

Φυτίη (*Φυσιμήδη Valkenaer*) *Λητοί, ἥτις ἔφυσε μήδεα τῇ κόρῃ, καὶ τὴν ἑορτὴν Ἐκδύσια καλοῦσιν, ἐπεὶ τὸν πέπλον ἡ παῖς ἐξέδυ. νόμιμον δ' ἐστὶν ἐν τοῖς γάμοις πρότερον παρακλίνεσθαι παρὰ τὸ ἄγαλμα τοῦ Λευκίππου.* Die Legende soll den Beinamen der Leto, *Φυτίη*, und den Namen des Festes *Ἐκδύσια* erklären. Aber wie töricht ist die gegebene Begründung: *ἐπεὶ τὸν πέπλον ἡ παῖς ἐξέδυ*! Denn wie schon *Weizsäcker* Bd. 1 Sp. 1589, 12 ff. richtig bemerkt, die Jungfrau ist immer in Knabengewandung gekleidet gewesen, hat also den Peplos gar nicht 'ausgezogen'. Eine weitere Erklärung gibt *Weizsäcker* nicht. Von den modernen Erklärern gehen *Dümmler (Philologus* 56 [1897], 33 ff. = *Kleine Schriften* 2, 230 ff.) und *Nilsson (Griech. Feste* 370 ff.) von der Erklärung bei *Ant. Lib.* aus: *Ἐκδύσια .. ἐπεὶ τὸν πέπλον ἡ παῖς ἐξέδυ. Dümmler* bezieht den Namen auf eine Entkleidungszeremonie, die mit der Statue des Leukippos vorgenommen worden sei, *Nilsson* auf den bei manchen Festen üblichen Kleidertausch bzw. auf die öfters als Hochzeitsbrauch vorkommende Verkleidung (*Plut. mul. virt.* 4. *Polyaen.* 8, 33. *Procl.* bei *Phot. bibl.* 322 a 14. *Plut. Thes.* 20. *Farnell, Arch. f. Religionswiss.* 7 [1904], 75 ff.). Aber das liegt, wie auch *Nilsson* zugibt, streng genommen nicht in *Ἐκδύσια*, das, wenn es auf die Kleidung bezogen wird, nur das 'Ausziehen' bedeuten könnte, das ja aber (s. die Bemerkung von *Weizsäcker* oben) gar nicht stattgefunden hat. Ganz unwahrscheinlich (*Nilsson* a. a. O. 371, 1. *Gruppe, Gr. Myth.* 1248, 3 nr. 14) ist die Annahme von *Enmann* (ob. Bd. 2 Sp. 1969, 25 ff.), daß die *Ἐκδύσια*, die 'Herausziehheopfer', auf den durch Leto geförderten Geburtsakt zu beziehen seien.

Die *ἄνηβοι* hießen (s. oben) bei den Kretern *σκότιοι*, weil sie im Dunkel des Hauses lebten. Bei *Plato Leg.* 6, 21 p. 781 c wird das „*δεδυκὸς καὶ σκοτεινὸν ζῆν*" entgegengestellt dem „*ἄγεσθαι εἰς φῶς*". Wie *ἔσοδος* und *ἔκδυσις* (*Herod.* 2, 121, 3) sich gegenüberstehen, ebenso verhalten sich *εἰς δόμους δῦναι* (*Eur. H. f.* 874; vgl. *Hom. Od.* 12, 93. *Soph. Ant.* 1217) und *ἐκδῦναι μεγάροιο* (*Hom. Od.* 22, 334; vgl. *Arist. Vesp.* 141. 351. *Hesych.*: *ἐκδύς· ἐξελθών*). Vom neugeborenen Hermes heißt es (*Apollod.* 3, 10, 2, 1): *ἐν πρώτοις (σπαργάνοις) ἐπὶ τοῦ λίκνου κείμενος, ἐκδὺς εἰς Πιερίαν παραγίνεται.* Ich sehe also in den *Ἐκδύσια* dasjenige Fest, das gefeiert wurde, wenn die bis dahin als *σκότιοι* im Innern des Hauses lebenden jungen Leute aus ihrer Verborgenheit in die Öffentlichkeit eintraten (*ἐκ τοῦ σκότους ἐξέδυσαν εἰς τὸ φῶς*), d. h. wenn sie in die ephebischen Genossenschaften (*ἀγέλαι, Ephoros* bei *Strabo* (10, 480) eintraten. Daß dies auch in Kreta wie anderswo (*E. Samter, Familienfeste d. Griech. u. Römer* 71 ff.) mit besonders feierlichen Zeremonien verbunden war, läßt sich ohne weiteres annehmen. Der Eintritt in die *ἀγέλαι* erfolgte in Kreta, wo im Gegensatz zur spartanischen Erziehungsweise die Knaben weit länger dem Kreise der Familie angehörten, im 17. Lebensjahr, *Hesych. ἀπάγελος· ὁ μηδέπω συναγελαζόμενος παῖς, ὁ μέχρι ἐτῶν ἑπτακαίδεκα*; vgl. *Hoeck* 3, 101 f. *Grasberger* a. a. O. *Bücheler* und *Zitelmann* a. a. O. 60. *Wachsmuth, Gött. Gel. Nachr.* 1885, 200 f. *Busolt, Gr. Gesch.* 1², 344, 3. Daß die Einreihung in die *ἀγέλαι* für diejenigen, die zu der betreffenden Zeit das 17. Lebensjahr erreichten, nicht einzeln, genau nach dem Datum der Geburt, sondern für alle Knaben desselben Jahrgangs gleichzeitig stattfand, ist eigentlich selbstverständlich, wird aber ohnedies noch indirekt bezeugt durch das Analogon, daß die zu gleicher Zeit aus den *ἀγέλαι* austretenden heiratsfähigen Erwachsenen zu gleicher Zeit heiraten mußten: *γαμεῖν μὲν ἅμα πάντες ἀναγκάζονται παρ' αὐτοῖς* (den Kretern) *οἱ κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον ἐκ τῆς τῶν παίδων ἀγέλης ἐκχωρήσαντες, Ephoros* bei *Strabo* 10, 482; vgl. *Busolt* a. a. O. 345, 4.

Ich sehe also in der Aphrodite *Σκοτία* von Phaistos die als *κουροτρόφος* (Aphrodite *κουροτρόφος* s. Bd. 2 Sp. 1628, 63 ff. Sp. 1632, 8 ff., vgl. *Klausen, Aeneas und die Penaten* 133) über die *σκότιοι* waltende Göttin. Nicht verschieden von der A. *Σκοτία* ist wohl die A. *Μυχία* (Bd. 2 Sp. 3298, 4. 28 ff.), die über dem *μυχός* (vgl. auch *Suid. μυχοί· καταδύσεις, τὰ ἔνδον*. Man beachte *καταδύσεις*! S. oben die Deutung von *Ἐκδύσια*) eines Hauses z. B. über dem *θάλαμος* als dem innersten Gemache waltet (*Rohde, Psyche* 1², 135, 1), der deshalb auch die Schwalbe (als häusliches Tier, *Artemid.* 2, 66) heilig war, *Ael. h. a.* 10, 34. Über das Verhältnis der Aphrodite *Σκοτία* zu Leto *Φυτίη* sind wir im unklaren, zumal da die von *Anton. Lib.* gegebene und von den Neueren (s. Phytia) übernommene Ableitung von *φύω* nicht sicher ist, *Gruppe, Gr. Myth.* 1249, 1. — *Nilsson, Gr. Feste* 370, 3 ist geneigt, Leto Phytia von der Mutter der göttlichen Zwillinge, Apollon und Artemis, überhaupt zu trennen und sie zu der kretischen Bergmutter Rheia zu stellen, die allerdings in Phaistos nach dem freilich etwas dunkeln vielfach behandelten Epigramm (*Halbherr, Museo Italiano* 3, 736. *Blaß, Jahrb. f. klass. Philologie* 1891, 1 ff. *Drexler, Wochenschr. f. klass. Phil.* 12, 1291 f.) eine Rolle als *κουροτρόφος* gespielt zu haben scheint, *E. Maaß, Athen. Mitt.* 18 (1893), 272 ff. *Orpheus* 309 ff. *Wernicke, Athen. Mitt.* 19 (1894), 290 ff. Nicht unwahrscheinlich ist es, daß Aphrodite *Σκοτία* und *Λητὼ Φυτίη* (?) Differenzierungen einer mütterlichen Gottheit sind, zumal wenn man mit *Maaß, Griech. u. Semiten auf d. Isthmus v. Korinth* 104, 2 annehmen darf, daß *Λητώ* = *Λατώ* ursprünglich die 'Göttin von Latos (Lato) auf Kreta' ist. Beachtenswert ist es auch, daß Leto wie Aphrodite den Beinamen *Μυχία* (s. d. 4) führt. Nach *Gruppe, Gr. Myth.* 1248, 1 hat *Lübbert, Ind. lect. Bonn.* 1882, 9 mit dem Letobeinamen *Φυτίη* den Beinamen des Dionysos *Φοιταλιώτης* (*Anth. Pal.* 9, 524, 21) verglichen, wie ich vermute, in Hinsicht auf das Herumirren der von Hera verfolgten Göttin. Hängt *Φυτίη* wirklich mit *φοιτᾶν* zusammen — vgl. den Wechsel von *οι* und *υ* im Namen der akarnanischen Stadt *Φοιτίαι*: *Φυτία* (*Bur-*

sian, Geogr. v. Griechenl. 1, 111), im Sibyllennamen *Φοιτώ* (s. d.): *Φυτώ*, Apollon *Πύϊτιος*: *Πύτιος* —, dann ließe sich für Leto *Φυτίη* = *Φοιτίη* folgende Bedeutung gewinnen: Aphrodite *Σκοτία* ist, wie oben vermutet wurde, die Schutzgöttin der *σκότιοι* = *ἄνηβοι*. An ihre Stelle tritt, sobald die Knaben herangewachsen waren und in die Genossenschaften eintraten (*εἰς τὰς ὀνομαζομένας ἀγέλας φοιτᾶν*, *Ephoros* bei *Strabo* 10, 480), Leto *Φοιτίη* als Patronin der *φοίτιοι*, das als Synonymon von *φοιτητής* aufzufassen wäre. Daß die Gottheit denselben Beinamen führt wie die ihrem Schutze Unterstellten (hier *Σκοτία*: *Σκότιοι* bzw. *Φοιτίη*: *Φοίτιοι*), ist nicht singulär; vgl. *Σάβος*: *Σάβοι* (s. Sabos nr. 2); vielleicht gehört hierher auch der Apollon *Κουρίδιος* (*Hesych.* s. v. *κουρίδιον*. *Wide, Lakon. Kulte* 95) als Schützer der *κουρίδιοι*; der Apollon *Κούρεος* von Teos (*Corr. hell.* 4 [1880], 168 nr. 22) als Patron der *κούριοι* (*κοῦροι*).

Daß die Aphrodite *Σκοτία* in Ägypten (s. oben nr. 2a und *Clermont-Ganneau, Études d'arch. orient.* 1 [1880], 133, 1, der in der ägyptischen Aphrodite *Σκοτία* die Hathor [s. d.] erkennt, ebenso wie *Reinisch, Die ägypt. Denkm. in Miramar* 239; vgl. Bd, 1 Sp. 1855, 41 ff.) aus Kreta dorthin übertragen worden ist, läßt sich bei den zahlreichen Beziehungen der hellenischen Mythengeschichte zu der ägyptischen (vgl. *B. Niese, Hermes* 42 [1907], 435 f.) an und für sich vermuten und wird durch folgende Betrachtung noch wahrscheinlicher. Merkwürdigerweise steht neben der ägyptischen Aphrodite *Σκοτία* eine Hekate *Σκοτία* (s. oben nr. 1). Nun gab es nach *Steph. Byz.* s. v. *Ἀφθαια* in Aigypten eine Hekate *Ἀφθαία*, deren Namen ohne Zweifel mit *Ἀφθάς*, der Nebenform von *Φθάς* (s. d.), der griechischen Transkription des ägyptischen Gottesnamen Ptah zusammenhängt; anders *Göbel, Lexilogus z. Homer* 1, 385. Nun ist aber Apthas der Gott von Memphis, — bei Memphis aber lag das Heiligtum der Hekate *Σκοτία*. Es ist also wahrscheinlich, daß diese Hekate *Σκοτία* einerseits mit der *Ἀφθαία* identisch ist, andererseits aber auch mit der Aphrodite *Σκοτία*, sowohl mit der ägyptischen als mit der von Phaistos. Wir nahmen an, daß die Aphrodite *Σκοτία* von Phaistos nach Ägypten übertragen sei. In diesem Falle kann sie sehr wohl die Epiklesis *ἡ Φαιστία*, also *Ἀφροδίτη Σκοτία ἡ Φαιστία*, erhalten haben: *ἡ Φαιστία* klang an *Ἡφαιστία* an oder wurde als *Ἡφαιστία* verstanden. *Ἥφαιστος* aber entspricht dem ägyptischen Ptah bzw. *Ἀφθάς* (*Φθάς*). So würde sich *Ἀφθαία* als Beiname, freilich zunächst der Hekate, erklären. Nun berühren sich aber Hekate und Aphrodite als *κουροτρόφοι*, und als *κουροτρόφος* haben wir oben die Aphrodite *Σκοτία* von Phaistos zu erweisen gesucht (Hekate *κουροτρόφος* Bd. 2, Sp. 1628, 56 ff. 1630, 67 ff. — Aphrodite κ. 1628, 63 ff.); ja in einem Epigramm aus Hierapolis Kastabala (*Denkschr. d. Wien. Akad. d. Wiss.* 44 [1896], 26 nr. 58. *C. I. L.* 3, 12 116. *Cagnat, Inscr. Graec. ad res Rom. pertin.* 3, 903): — *εἴτε Σεληναίην, εἴτ' Ἄρτεμιν εἴτε σε, δαῖμον, πυρφόρον ἐν τριόδοις ἣν σεβόμεσθ' Ἑκάτην, εἴτε Κύπριν Θήβης* (*Strabo* 14, 5, 21 p. 676) *λαὸς θνέσσει γεραίρει* — werden beide Göttinnen gleichgesetzt. [Höfer.]

Skotios (*Σκότιος*), Beiname — 1) des Pluton, in Gegensatz gestellt zu dem Apollobeinamen *Φοῖβος*, *Plut. De ei ap. Delph.* 21. — 2) des *Ἀγαθὸς Δαίμων*, der hier identisch ist mit Psais (s. d.), an der Bd. 3 Sp. 3258, 6 s. v. Psychopompos mitgeteilten Stelle. [Höfer.]

Skotitas (*Σκοτίτας*), Beiname des Zeus. Der einzige Zeuge für diesen Kult ist *Pausanias*, der 3, 10, 6 berichtet: *ἰοῦσι δὲ ἀπὸ τῶν Ἑρμῶν ἐστὶν ὁ τόπος οὗτος ἅπας δρυῶν πλήρης· τὸ δὲ ὄνομα τῷ χωρίῳ Σκοτίταν αὐτὸ συνεχὲς τῶν δένδρων ἐποίησεν, ἀλλὰ Διὸς ἐπίκλησιν Σκοτίτας, καὶ ἔστιν ἐν ἀριστερᾷ τῆς ὁδοῦ δέκα μάλιστά που σταδίοις ἐκτραπομένοις ἱερὸν Σκοτίτα Διός* (auf *Pausanias* geht zurück die Notiz bei *Stephanus Byz.* s. *Σκοτινά*, der als Namen des Ortes *Σκοτινά*, und des Zeus *Σκοτινᾶς* angibt). Den in dem Eichenwald Skotitas (erwähnt auch von *Polyb.* 16, 37) im nördlichen Lakonien an der argolischen Grenze (vgl. *Leake, Morea* 2, 524; *Boblaye, Recherches* 72; *Roß, Reisen im Pelop.* 1, 173 f.; *Curtius, Pelop.* 2, 207 und 262; *Bursian, Geographie von Griechenland* 2, 116; *Pausanias* herausg. von *Hitzig-Blümner* 1, p. 765) gelegenen Tempel, in dem Zeus Skotitas verehrt wurde, glaubt man bei Barbitza wiedergefunden zu haben. *Gerhard* (*Griech. Myth.* 1, p. 168 u. Anm. 10) schien das Beiwort 'Finster' 'die furchtbar zerstörende und finstere Kraft' des Zeus anzudeuten. Das ist jedoch ebenso unsicher wie die Vermutungen *Panofkas, Arch. Zeit.* 7, 1849, 73 ff., der auf einer von *Gerhard* im 8. *Winckelmannsprogr.*, Berlin 1848, veröffentlichten Lekythos dargestellt zu sehen glaubte, wie 'Herakles von Athene von Thera und Hermes dem Zeus Skotitas vorgeführt wird'. *Welcker, Griech. Götterl.* 2, 486 dürfte wohl Recht behalten mit seiner Annahme, daß Zeus Skotitas ein Unterweltsgott ist und 'kein anderer als Zeus Chthonios in Korinth und Olympia oder Zeus Pluteus in Samos und Halikarnaß'. Vgl. auch *S. Wide, Lakon. Kulte* 18; *Gruppe, Griech. Myth. u. Relig.* 744, 17 u. 1094, 28. Es ist jedenfalls beachtenswert, daß auch Pluton den Beinamen *Σκότιος* führt (*Plutarch, de* EI *ap. Delph.* p. 394 A). Neuerdings zieht *Cook, Class. Rev.* 17, 1903, 414, den in Thessalien und Makedonien begegnenden Ortsnamen *Σκοτοῦσσα* zur Erklärung heran und verweist auch auf den von *Plutarch, Quaest. Gr.* 20 erwähnten „*ὁ λεγόμενος ἐν Πριήνῃ παρὰ Δρυὶ σκότος*", in dem er ein dem von *Pausanias* genannten verwandtes Heiligtum des Zeus sehen zu dürfen glaubt. Diese Vermutung ist jedoch sehr unsicher, ebenso die Behauptung, die Grundlage der Verehrung des Zeus Skotitas sei in der Vorstellung zu suchen, daß die Gottheit im Schatten des Eichenhains walte und gegenwärtig sei. Über die weiteren willkürlichen Folgerungen *Cooks* vgl. *O. Gruppe, Bursians Jahresber.* 137, 1908, 643 f. [J. Heeg.]

Skotos (*Σκότος*), 'das Dunkel', von Ge, Vater der Erinyen, *Soph. Oid. Kol.* 40. 106. Vgl.

Schol. Aesch. 1, 188 οἱ μὲν Γῆς εἶναι (die Erinyen) καὶ Σκότους, οἱ δὲ Σκότους καὶ Εὐωνύμης, ἣν καὶ Γῆν ὀνομάζεσθαι (aus *Istros*; vgl. *Schol. Soph. Oed. Kol.* 42. *Wellmann, De Istro Callimach.* 14), *Schömann, Opusc. acad.* 2, 76 f. *Maaß, Orpheus* 157. *Gruppe, Gr. Myth.* 424, 3. 767, 3. *Rohde, Psyche* 1[2]. 206, 2. Vgl. auch *Eur. Hec.* 1. *Luc. Menipp.* 1: σκότου πύλαι, und die Gemmeninschrift bei *Chabouillet* 2239 = *Lenormant, Gaz. arch.* 3 (1877), 214: Ἰαὼ Σαβαώθ, Ἀδωνῆϊ, καὶ Θάλασσα καὶ τοῦ Ταρτάρου Σκότιν (! Σκότος? Σκότια?). Vgl. Tenebrae, von Erebos und Nox abstammend, bei *Cic. de nat. deor.* 3, 17, 44. Nach *E. Maaß, Orpheus* 157 ist Skotos eine Erscheinungsform des Hades.

[Höfer.]

Skylakeus (Σκυλακεύς), Lykier, Genosse des Glaukos, vor Troia von Aias, dem Sohne des Oileus, verwundet, kehrt allein von allen seinen Gefährten in die Heimat zurück. Dort fragen ihn die Weiber nach dem Schicksal ihrer Männer, und als sie von Skylakeus deren Tod erfahren, steinigen sie den Unglücksboten in der Nähe des Temenos des Bellerophontes und des Tempels der Leto (bei Xanthos, *Benndorf-Niemann, Reisen in Lykien und Karien* 120). Der Steinhaufe, der sich über dem Getöteten auftürmte, ward zugleich sein Grabhügel; vgl. *Fr. Studniczka, Beiträge zur Gesch. d. altgriech. Tracht* in *Abhandl. d. arch. epigraph. Seminars der Univers. Wien* 6, I [1886], p. 62 Anm. 20. *Bernh. Schmidt, Jahrb. f. klass. Phil.* 147 [1893], 378 f. Später erhielt Skylakeus auf Befehl Apollons göttliche Ehren (τίεται ὥστε θεός, φθινύθει δέ οἱ οὔποτε τιμή), *Quint. Smyrn.* 10, 147—166. *Gruppe, Gr. Myth.* 804, 3. 1247. 3. *R. Hirzel, Die Strafe der Steinigung* 16. 28 = *Abhandl. der phil.-hist. Klasse der K. S. Ges. d. Wiss.* 27 (1909), 238. 250. Nach *Schmidt* a. a. O. 379 Anm. 20 war Skylakeus ursprünglich ein Gott, vielleicht ein chthonischer, der zum Heros herabgesunken sei, und die Erzählung von seinem Tode ist als Stiftungslegende für das Vorhandensein eines Grabhügels oder eines aus Feldsteinen zusammengehäuften Altars zu betrachten, an welchen sein Kult anknüpfte. Vgl. auch *W. H. Roscher, Das von der Kynanthropie handelnde Fragment des Marcellus v. Side* 37 Anm. 96. 39 Anm. 102. Eine Parallele zu der Tötung des S. durch die lykischen Weiber ist die Legende bei *Herod.* 5, 87, nach welcher die athenischen Frauen den nach der Niederlage der Athener auf Aigina allein Zurückkehrenden mit den Spangen ihrer Chitone töten, wobei eine jede ihn fragt, wo ihr Mann sei.

[Höfer.]

Skylakitis (Σκυλακῖτις), Beiname der Artemis-Hekate, *Orph. Hymn.* 1, 5. 36, 12. *Gruppe, Gr. Myth.* 121, 9. 10. Vgl. die Bezeichnung der Hekate im großen Pariser Zauberpapyrus (*Wessely, Denkschr. der Kais. Akad. d. Wiss. zu Wien* 36 [1888], II p. 112 v. 2722) als σκυλαγεια, wo *E. Miller, Mélanges de Littérature grecque* p. 443 σκυλάκαινα vorschlägt, *Meineke, Hermes* 4 (1870), 59: σκυλήγορε (Vokativ), *Nauck* unter Zustimmung von *Dilthey, Rhein. Mus.* 27 (1872), 397 und *Abel, Orphica* p. 289 v. 7: σκυλαγέτι. Vgl. auch *Orph. Argon.* 879. 935. *Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 27, 116. 118; vgl. auch Skylakotrophos nr. 2. [Höfer.]

Skylakotrophos (Σκυλακοτρόφος), Beiname — 1) des Pan, *Nonn. Dionys.* 16, 187. Vgl. *Roscher* Bd. 3 Sp. 1387, 4 ff. — 2) der Artemis in dem den Sidymeern erteilten *Orakel* bei *Benndorf-Niemann, Reisen in Lykien und Karien* 53 E, 16. p. 77. Vgl. Skylakitis. [Höfer.]

Skyletria (Σκυληρία). *Lykophr.* 852 f. heißt es: ἥξει δ' ἀλήτης εἰς Ἰαπύγων στρατὸν καὶ δῶρ' ἀνάψει παρθένῳ Σκυληρία. Dazu bemerkt das *Schol.* 853 (p. 276, 13 ff. *Scheer*): καὶ δῶρ' ἀνάψει καὶ τῇ Ἰαπυγίᾳ ἤτοι τῇ Καλαυρίδι ἢ σκυλευτικῇ καὶ πολεμητικῇ. Der erste Teil des Scholions setzt die Lesart Σκυλληΐα voraus, die *Scheer, Prolegomena* ad *Lykophr. Alex.* 2, 40 bevorzugt und die auf das Vorgebirge Skyl(l)etion (*Strabo* 6, 261. *Fr. Lenormant, La Gr. Grèce* 2, 329 ff. *Holm, Bursians Jahresber.* 1881, 3, 131) hinweist, womit auch übereinstimmt *Schol. Lykophr.* 855 (p. 277, 5): τῇ Ἀθηνᾷ [ἐν] Ἰαπυγίᾳ. Die Lesart Σκυληρία bezeichnet Athena als Göttin, die die Kriegsbeute verleiht (wie Ἀγελείη, Ληΐτις); vgl. auch *Hesych.* Σκυλανίς· ἡ πολεμική, ἴσως ἀπὸ τοῦ σκυλεύειν, *v. Holzinger, Lykophrons Alexandra* 295 zu 853. *Gruppe, Gr. Myth.* 1208, 12. In seinem Aufsatz 'Athéné Skylétria' erklärt *Gr. Lenormant, Gazette arch.* 6 (1880), 182 ff. die Athene Sk. als die Göttin der Stürme und des Schiffbruchs. [Höfer.]

Skylios (Σκύλιος), Beiname des Zeus, als Schwurgott (ὀμνύω Τρῆνα Σκύλιον) angerufen in dem Eid der Einwohner von Priansos auf Kreta, *R. Bergmann, De inscriptione inedita Cretensi* (*Jahresbericht d. Gymnas. zu Brandenburg* 1860/61) p. 12 *A* 61 = *Collitz* 5024, 61, und in dem Eide der Einwohner von Gortyn und Hierapytna, *Bergmann* a. a. O. p. 13 *B* 77 = *Collitz* 5024, 77. Zeus Σκύλιος ist identisch mit Zeus Σκύλλιος (s. d.). [Höfer.]

Skylla (Σκύλλη bei *Homer*, Σκύλλᾱ bei den Attikern und den Spätern, Stellen bei *F. Solmsen, Beitr. z. griech. Wortforschung* 1, 261).

Literatur: *E. Vinet, Recherches et conjectures sur le mythe de Glaucus et de Scylla, Ann. d. I.* 15 (1843), 144—205 z. *Mon.* 3, 52. 53. *R. Gaedechens, Glaukos d. Meergott*, Gött. 1860. *E. Siecke, De Niso et Scylla in aves mutatis, Progr. d. Friedr.-Gymn.* Brl. 1884. *Otto Waser, Skylla und Charybdis in d. Lit. und Kunst d. Griechen und Römer, Diss.* Zürich 1894 (vgl. auch *Waser, Charon, Charun, Charos*, Brl. 1898, 70—73), besprochen von *H. Lewy, Wschr. f. klass. Philol.* 12 (1895), 261 f. *K. Tümpel, Brl. philol. Wschr.* 15 (1895), 989—98. *E. Maaß, D. Lit. Ztg.* 16 (1895), 491 f. *Cr(usius), Lit. Centralbl.* 1895, 1252. *P. Weizsäcker, N. philol. Rundschau* 1895, 381 f. *Harold N. Fowler, Am. Journ. of arch.* 10 (1895), 503 f., ferner vgl. *Bursians Jahresber.* 85 (1895), 285 (*Gruppe*). 92 (1898), 128. 138 (*Sitzler*). 102 (1899), 238 (*Gruppe*). 114 (1902), 60. 61 f. (*Stadler*). Suppl. 137 (1908), 616—18 (*Gruppe, Myth. Lit.* 1898 bis 1905). *H. Steuding, Sk. ein Krake am Vorgeb. Skyllaion, Jahrb. f. Philol.* 151 (1895), 185 bis 188. *Thomas de Wahl, Quomodo monstra marina artifices Graeci finxerint, Diss.* Bonn

1896, bes. S. 31—44. 52. *Dionys Jobst, Scylla und Char., eine geogr. Studie, wiss. Beilage z. Jahresber. d. Kgl. Realgymn. Würzburg,* 1902. *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1, 561, 4. 612, 5. 617 bis 619. *Gruppe, Gr. Myth.* 121 f. 187, 1. 249, 5. 372, 7. 406, 8. 408 f. 411 (5). 479 A. 599, 6. 708, 2. 709, 4. 710, 2. 746. 770, 1. 1084, 6. 1160, 4. 1289 A. 1412 f., 6. *Baumeister, D. d. kl. A.* (3) 1682 f. *G. Darier* bei *Daremberg-Saglio, Dict.* 4 (2), 1156—59. Speziell zur Ciris: *Carl Ganzenmüller, Jahrb. f. kl. Phil.* Suppl. 20 (1894), 551—657. *Franz Skutsch, Aus Vergils Frühzeit* (1901). *Gallus u. Vergil, Aus Vergils Frühzeit* 2. Teil (1906). *Leo, Hermes* 37 (1902), 14 bis 55. 42 (1907), 35—77. *Knaack, Rh. Mus.* N. F. 57 (1902), 205—30. *R. Helm, Brl. philol. Wschr.* 22 (1902), 201 ff. 236 ff. *P. Jahn, Hermes* 37, 161—72. *Bursians Jahresb.* 130 (1906), 41—50. 148 (1910), 2 ff. 55 f. *Brl. philol. Wschr.* 27 (1907), 37—43. *Fr. Vollmer, Rh. Mus. N. F.* 61 (1906), 481 ff. 488—90. *A. Körte, Wschr. f. kl. Phil.* 24 (1907), 1336—42. *Sudhaus, Hermes* 42, 469—504 usw.

1) Das homerische Meeresungetüm. Zum Himmel ragt ein Fels, heißt es *Od.* 12, 73 ff., mit spitzem Gipfel, rings gehüllt in dunkles Gewölk, das sich niemals verzieht; glatt ist das Gestein, als wäre es ringsum behauen, in der Mitte aber eine umnachtete Höhle, gen Westen gewandt, in der die fürchterlich bellende Skylla haust, mit der Stimme eines jungen Hundes (*φωνὴ ὅση σκύλακος νεογιλῆς* v. 86 f.), ein schrecklich Scheusal; denn sie hat zwölf unförmliche Füße, sechs Hälse von übermäßiger Länge, ein jeder mit gräßlichem Kopf, der je drei Reihen toddrohender Zähne weist. So steckt sie mit halbem Leib in ihrer Höhle, aber ihre Köpfe reckt sie hinaus aus dem schrecklichen Abgrund und fischt, heißhungrig rings die Klippe absuchend, nach Delphinen, Seehunden (oder Haien?) und oft noch größerem Meeresgetier aus der zahllosen Schar der Amphitrite; noch kein kühner Pilot, der an Skyllas Felsen vorbeifuhr, rühmt sich, verschont geblieben zu sein (zu 12, 98 f. vgl. 23, 328); sobald ein Schiff vorbeirudert, holt sie sich blitzschnell mit jedem Kopf einen Mann, ohne daß man sie vorher zu erschauen vermochte (vgl. *u* 232 ff.), reißt sie zu sich in ihre Höhle empor und verzehrt sie, schlingt sie hinunter trotz allem Widerstand und lautem Jammergeschrei; der Sk. gegenüber liegt in Bogenschußweite Fels und Strudel der Charybdis (s. d.) auf der einen, auf der andern Seite sind es die überhangenden glatten Felsen der Plankten samt ihrer kochenden Strömung (s. d.). Vgl. *Waser* a. a. O. S. 12. *Steuding* a. a. O. S. 185. Auf der Kirke Rat (*Od.* 12, 108 ff.) mied Odysseus sorgsam die gefährlichere Charybdis, doch während er und seine Genossen in Todesangst nach dieser hinstarrten, nahm sich die Skylla bereits die sechs seiner Mannen aus des Schiffes Bauch (245 ff.); Stesios, Ormenios, Anchimos, Ornytos, Sinopos, Amphinomos sind die Namen der Unglücklichen nach *Pherekydes* (wenn dieser von *Cramer, Anecd. Par.* 3, 480 mit Recht eingesetzt ist für *Pherekrates*, vgl. auch *v. Wilamowitz, Hom. Unters.* 167. *C. Lütke, Pherecydea, Diss.* Gött. 1893, 18) bei *Schol. Od.* 12, 257. *Eustath.* z. *Od.* p. 1721, 8. *Waser* a. a. O. 13, 35. Für die kritische Behandlung der Episode durch *Aristarch*, der seine Gründe hatte zu den Athetesen v. 86—88 und 124—126, vgl. *Ad. Roemer, Rh. Mus.* 61 (1906), 336—38, ferner vgl. die hyperkritische, durchaus subjektiv gefärbte Analyse des Abenteuers bei *Dietr. Mülder, Philol.* 65 (1906), 218—27, dazu *Crusius, ebd.* 320. Zahlreich sind in griechisch-römischer Literatur die Reminiszenzen an das Abenteuer; seiner gedenkt Kassandra, vorauskündend des Odysseus Schicksale, in des *Euripides Troades* 435 f. wie auch in mehr prophetisch dunkler Sprache bei *Lykophr. Al.* 668 f. (*Ἐρινὺς μιξοπάρθενος κύων* für Sk.), vgl. auch v. 738 ff.; seiner gedenken natürlich die Mythographen, so oft sie des Odysseus Irrfahrten rekapitulieren, vgl. *Apollod. epit.* 7, 20 f. *W. Hyg. fab.* 125 p. 108, 15 ff. *Sch.* usf., reiches Material bei *Waser* S. 50 f., wo nachzutragen *Culex* 331 f. *Dict. Cret.* 6, 5. Das Abenteuer erscheint in andere Epen verflochten: Iason und seine Begleiter gelangten glücklich durch Skylla und Charybdis dank der tatkräftigen Hilfe der Thetis und ihrer Schwestern, *Apoll. Rhod.* 4, 789 f. 825 f. 923. *Orph. Arg.* 1251 ff., vgl. *Apollod.* 1, 136 *W. Ovid. met.* 7, 62 ff. *her.* 12, 125 f.; Aineias mied die Gefahren der Meerenge bei Sizilien und fuhr um die Insel herum, *Verg. Aen.* 3, 420 ff. 554 ff. 7, 302 f. *Ovid. met.* 13, 730 f. 14, 75. Bereits bei *Euripides* heißt Sk. *Τυρσηνίς, Med.* 1342, *ἡ Τυρσηνὸν ἄκησεν πέδον*, v. 1359, und der *Scholiast* zu v. 1342 bemerkt: *ἐκ τούτων δὲ φανερός ἐστιν Εὐριπίδης τὴν τοῦ Ὀδυσσέως πλάνην περὶ τὴν Ἰταλίαν καὶ Σικελίαν ὑπειληφὼς γεγονέναι*, vgl. *O. Müller-Deecke, Etrusker* 1, 182, 7. Klarheit in die Vorstellungen vom Westen brachte eigentlich erst der Peloponnesische Krieg, und da bezeichnet *Thukydides* 4, 24, 5 den *πορθμός*, der das tyrsenische Meer mit dem sikelischen verbindet zwischen Rhegion und Messana, geradezu als die *Χάρυβδις, ἣ Ὀδυσσεὺς λέγεται διαπλεῦσαι*; auch den Namen 'skyllaiische' führt fortan die Straße, *Σκύλλαιος πορθμός* in der *ἡδυπάθεια* des *Archestratos* aus Gela, eines Zeitgenossen des Aristoteles, vgl. *Ath.* 7, 311 f. = *Corpusc. poes. ep. Gr. ludib.* 2, 164 *frg.* 51, vgl. auch *Plat. ep.* 7, 345 e. *Cic. pro Sest.* 18, und gegen *Eratosthenes*, der dreist behauptete, Homer schwatze in den Tag hinein ohne Bezug auf wirkliche Örtlichkeiten, polemisiert *Strabon*. Nachdem auch er, dem Polybios folgend (*Polyb.* 34, 4 = *Strab.* 1 p. 25), zu dem Schluß gelangt ist, daß die Irrfahrten sich nach *Homer* in der Nähe von Sizilien abspielen, stoßen wir, zumal bei den Scholiasten, bis zum Überdruß auf dementsprechende Angaben über die geographische Lage, besonders der Charybdis. Schon zur Zeit des Polybios (wahrscheinlich bereits viel früher) kannte man das Vorgebirge am nördlichen Ausgang der Enge als *Σκύλλαιον ἄκρον*, vgl. *Polyb.* 34, 2. 3 = *Strab.* 1 p. 24, und ganz nahe dabei lag ein Städtchen gleichen Namens, vgl. *Waser* S. 14 f. Wo sich also Homer all die Örtlichkeiten der Irrfahrten seines Helden gedacht, darüber

war das große literarische Publikum seit dem 5. Jahrh. völlig im klaren; die Irrfahrten gehörten in die Meere westlich von Griechenland, genau genommen an die Küsten von Italien und Sizilien, Kirkes Zauberschloß stand auf dem hohen Vorgebirge Circei, Sk. und Charybdis bedeuten die Meerenge von Messina, Thrinakie ist die Insel Sizilien, deren Namen man der Sache zulieb in das unförmliche Trinakria ummodelte, d. h. das Land der drei Spitzen, die Sirenen wohnten auf Capri oder der kleinen Insel vor Punta di Campanella, die Phaiaken auf Korkyra, Corfu, usw., *G. Finsler, Homer* S. 195. Und noch heute sind die genannten Ansätze populär, zumal die Lokalisierung von Sk. und Charybdis in der Straße von Messina, indem eben auf diese Gegend die homerische Schilderung nicht übel, ja sozusagen ausschließlich paßt, vgl. z. B. *Edw. A. Freeman, Gesch. Sic.*, deutsch von *Bernh. Lupus* 1, 65. 90. Zu einer Zeit, da sich der Grieche im allgemeinen durchaus auf Küstenfahrt beschränkte, da die Umschiffung eines Vorgebirges noch ein höchst bedenkliches Unterfangen war, die Fahrt von Troia nach Griechenland für weit, das Mittelmeer aber für grenzenlos galt (*Buchholz, Hom. Realien* 1, 77), da befuhr das kühne Schiffer- und Handelsvolk der Phoiniker (*Φοίνικες ναυσίλυτοι ἄνδρες, τρῶκται* heißen sie *Od.* 15, 415 f. in des Eumaios Erzählung, die erkennen läßt, wie rege der Verkehr war zwischen diesen monatelang im Hafen ankernden und schachernden Phoinikern und den Küstenbewohnern) das nämliche Mittelmeer bereits von einem Ende zum andern, um eben an seinen Küsten einen regen Tauschhandel zu unterhalten. Bloß vom Hörensagen kannte der Grieche die See, soweit diese nicht sein eigen Land bespülte, und wenn schon der phoinikische Kauffahrer allerlei Ungeheuerlichkeiten über die Schrecknisse des Ozeans in Umlauf setzte, möglicherweise in dem selbstischen Bestreben, sich selbst die Vorteile des überseeischen Handels zu wahren und andere, zumal die Griechen, die allein im Mittelmeer den Phoinikern gefährlich werden konnten, von der See abzuschrecken, vielleicht auch bloß infolge der Lust am Außergewöhnlichen und Wunderbaren, in dem harmlosen Bedürfnis und dem allgemein menschlichen Trieb zum Fabulieren und zu mehr oder weniger prahlerischer Aufschneiderei, so steigerten die Berichte im Mund des Wiedererzählers vollends das Ungewöhnliche ins Fabel- und Märchenhafte, setzten erst recht an Stelle der schlichten Wahrheit die wunderstrotzende Sage, ohne daß dies bei der bestehenden Unkenntnis, beim Mangel an Autopsie direkt als solche wäre empfunden worden. „Gerade bei den homerischen Griechen treffen wir auf Kenntnisse, die sie nur von den Phoinikern erhalten haben können" (*O. Krümmel, D. Rundschau* 1896, 1, 436), und so ist denn doch gut möglich, daß die Griechen und Homer von den Phoinikern auch Sk. und Charybdis als Schiffermärchen mit tatsächlichem Kern übernommen haben bei recht ungenügender, verworrener Vorstellung von Sizilien, vgl. *Waser* S. 9 ff. *Jobst* a. a. O. S. 7 ff. In seiner geographischen Studie will *Jobst* nachweisen, daß die homerische Schilderung sich wirklich, wie die Alten annahmen, auf die sizilische Meerenge beziehe, wo Sk. bei dem heutigen gleichnamigen Vorgebirge und Charybdis wahrscheinlich diesem gegenüber bei der Punta del Faro anzusetzen sei, und daß die homerische Darstellung zwar übertrieben, doch dichterisch begreiflich erscheine; es bedarf nicht einmal der Annahme bedeutender Veränderungen in den Verhältnissen der Meerenge: wenn heutzutage selbst größere Fahrzeuge bisweilen an die Küste geschleudert werden, wo sie zerschellen oder infolge der überstürzenden Wellen sich mit Wasser füllen und sinken, so ist es nach *Jobst* S. 28 kein Wunder, wenn die kleinen Schiffe der mit diesen Strömungen unvertrauten Griechen in ernstliche Gefahr gerieten (vgl. *Gruppe, Myth. Lit.* 1898—1905 S. 618). Die Ansicht, die auch schon im Altertum geäußert ward (vgl. *Strab.* 1 p. 21), Homer habe bei seiner Schilderung den Bosporos gemeint, hat in neuerer Zeit zumal *K. E. v. Baer* vertreten, *Üb. d. hom. Lokalitäten in d. Odyssee* (1878) 1 ff. 15 ff. z. Tf. 2, 2 (bei Thrinakie denkt er an die dreispitzige Insel Imbros); anderseits wollte *Konr. Jarz, Ztschr. f. wiss. Geogr.* 2 (1881), 10 ff. 121 ff. (vgl. *J. Wimmer, Histor. Landschaftsk.* S. 223 ff.), weiter im Westen, in den Kanarischen Inseln den wirklichen Schauplatz der Abenteuer des Odysseus erkennen, speziell in dem dreieckigen Teneriffa: der Pic el Teyde sei der Skyllafelsen und die riesigen Siphons am höhlenreichen Ufer stellten die Charybdis dar; noch wunderlicher ist die Annahme, Odysseus habe das stürmische Kap der guten Hoffnung umfahren, vgl. *Jobst* S. 9. 3. All dem gegenüber hat viel Bestechendes die Erklärung, die *v. Wilamowitz, Hom. Unters.* 168 für Thrinakie gegeben: *Θρινακίη* von *θρῖναξ* heiße die 'gabelförmige' Insel; „welche Insel aber hat auf die Bezeichnung gabelförmig mehr Anspruch als die Pelopsinsel?" Kommt dazu, daß der *hom. Hymnos* auf den delphischen Apoll (v. 411) von den bei Tainaron, Kap Matapan, weidenden Rindern des Helios erzählt. Vgl. auch *Tümpel, Jahrb. f. klass. Philol.* 143 (1891), 166. Gewiß, wir an Hand unserer Landkarten können mit einem Blick das Besondere in der Gestalt der Peloponnes feststellen, aber die alten Griechen ohne Karten? Nach Kap Malea, das seiner höchst unruhigen See wegen gefürchtet war und von einem fast 800 m hohen, überall steil abfallenden Berg überragt wird, habe der Dichter der ursprünglichen Irrfahrt den gefährlichen Engpaß verlegt; „da er in Asien dichtete, waren ihm die Verhältnisse des Mutterlandes nur ganz im allgemeinen bekannt ... ihm genügten die Nachrichten über die gefährliche Passage und den himmelhohen glatten Berg, um das ihm bereits fertig vorliegende Wundertor an diese Stelle zu rücken", *Finsler* a. a. O. 199. Nun fehlte es schon im Altertum auch nicht an Stimmen, welche die ganze Sage direkt als dichterische Erfindung beurteilen; das war nicht nur der Standpunkt des *Eratosthenes* (s. o.), im gleichen Sinne äußerten sich ein

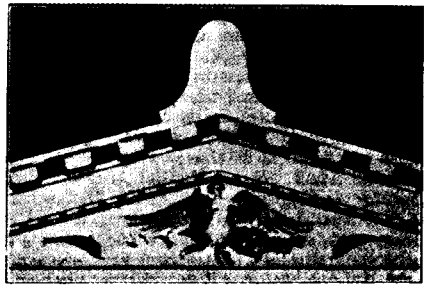
paar Philosophen sowie römische Dichter, denen die betreffenden Stellen des *Lucretius* (2, 704; 4, 732; 5, 893) vorschweben mochten (Zitate bei *Waser* 16, 55); in das Gebiet des Volksglaubens verweist auch *Agatharchides, de mari Erythr.* 7 (*G. G. M.* ed. *Müller* 1, 114, 9) die Sk. und ähnliche Gestalten, und zumal konnte die Dichtung nicht mehr vor der Wirklichkeit bestehen in den Augen jener Mythographen, die nach Art des Euhemeros alle Mythen auf rationalistischem Weg zu erklären suchten. Auf solcher Bahn bewegt sich bereits *Polybios* 34, 2. 3 (bei *Strab.* 1 p. 24 f.), wenn er für die Entstehung der Skyllasage eine Erklärung darin sieht, daß Homer die Sk. einen ähnlichen Fang tun läßt, wie man in der Gegend des Skyllaion die Galeoten, auch *ξιφίαι* und *κύνες* genannt, zu erjagen pflege. Dagegen erklärt *Schol. Apoll. Rhod.* 4, 825 (daraus *Ps.-Eudokia* p. 377 *Villois.*, vgl. auch *Tzetz. Lyk.* 45), es fänden sich unter dem Vorgebirge sehr viele große Felsen mit Vertiefungen und Höhlen, in denen Meeresgetier weile, und ähnlich äußert sich *Prokopios* (*bell. Got.* 4, 6 p. 579 d/580, weiteres *Waser* 17, 59), nicht ein Weib von tierischer Gestaltung habe hier gehaust, vielmehr seit alters bis auf seine Zeit gebe es an dieser Stelle des Sundes *σκυλάκων μέγα τι χρῆμα, οὕσπερ κυνίσκους ταῦτν καλοῦσιν*, woran sich eine kurze Betrachtung schließt über die mutmaßliche Entstehung solcher Mythen. So ganz aber den Geist des euhemeristischen Rationalismus atmen zwei weitere natürliche Deutungen: *Palaiphatos π. ἀπίστων* 21 (daraus *Apost. c.* 16, 49, *Ps.-Eud.* p. 377, vgl. *Waser* 17 f., 60) läßt die Sk. eines der tyrrhenischen Korsarenschiffe sein, die Siziliens Umgebung und den ionischen Meerbusen unsicher machten, eine flinke Triere mit Namen Skylla, die sich besonderer Berühmtheit erfreute (Sk. als Schiffsname *Verg. Aen.* 5, 122. *Hyg. f.* 173 p. 148, 17 *Sch.*), und *Herakleitos π. ἀπ.* 2 stempelte die Sk. zu einer schönen Hetäre, die, auf einer Insel hausend, mit ihren räudigen und hündischen Parasiten die Fremden ausgebeutet habe, darunter des Odysseus Gefährten, wogegen sie der Besonnenheit des Helden selbst nichts anhaben konnte. Solch rationalistische Färbung trägt auch der Versuch von *H. Steuding*, der im Anschluß an Arbeiten von *K. Tümpel* über die Bedeutung des im altionischen Poseidonkult als heilig verehrten Polypen auch die Sage von der Sk. dartun will als ein Schiffermärchen, entwickelt aus der Beobachtung der Gefahr, die Mensch und Tier droht von seiten der Polypen größter Art, der also das Urbild der Sk. nachweisen will in einem mächtigen Polypen oder Kraken (*Octopus vulg. L.*) an dem nach der megarischen Skylla (s. u.) benannten Vorgebirge Skyllaion, östlich von Troizen, vgl. *Steuding* a. a. O. *Tümpel* a. a. O. 994 ff. *Krümmel* a. a. O.; jedenfalls verdient der Versuch auseinandergehalten zu werden von dem andern, den Polyphem zu einem Gorilla zu machen, vgl. *E. H. Berger, Myth. Kosmogr. d. Griech.* 32 f. *Finsler* a. a. O. 257 f., ablehnend *Stadler, Bursians Jahresb.* 114, 61. *Gruppe, Griech. Myth.* 409, 7. Schließlich wäre noch der allegorischen Mythenauslegung zu gedenken wiederum bei *Herakleitos Ὁμ. ἀλλην.* 70 p. 188 f. *Mehler*, ferner beim *Anonymos de Ulixis error.* 8. 10 p. 339, 12 ff. 342 *Westerm. Eustath.* p. 1714, 47 f. *Fulg. myth.* 2, 9 p. 49 f., 4 ff. *Helm. Myth. vat.* 3, 11, 8 f. p. 232 f. *Bode*, vgl. *Waser* S. 18 f. Für das Genealogische vgl. *Waser* S. 22—32. *Od.* 12, 124 f. wird als Mutter der Sk. Krataiis (s. d.) genannt, *Κράταιις*, doch wohl soviel wie *κραταιίς* (*Od.* 11, 597), Femininform z. *κραταιός* (vgl. *Τυρσηνίς* z. *Τυρσηνός*), die 'Starke', 'Gewaltige', *Epith. ornans* einer Göttin, deren eigentlicher Name unterdrückt ist, vgl. *Εὐωνύμη* (oder *Εὐονύμη*), ursprünglich wohl Beiwort zu *Γῆ*, nachher erst selbständiger Eigenname, *Εὐρυβίη* usw.; frühzeitig aber ward, da der Dichter den eigentlichen Mutternamen verschweigt, das Epith. als solcher verstanden, und besonders den Scholiasten und Kommentatoren galt fortan als homerische Überlieferung, Sk. sei ein Kind der Krataiis, von der freilich nichts Näheres zu sagen war, vgl. *Schol. Od.* 12, 124. *Eust.* p. 1714, 13 f. (*Ps.-Eud.* p. 376 f.). *Schol. Apoll. Rhod.* 4, 828, ferner *Apollod. epit.* 7, 20 *W.*, wozu *Schol. Plat. de rep.* 9, 588 c (*Κράταια*). *Alkiphr. epist.* 1, 18, 3. *Ciris* 66; auch *Ovid* nennt (*met.* 13, 749) seine Nymphe Scylla 'Crataeide nata', vgl. auch *Prob.* u. *Schol. Bern.* z. *Verg. Buc.* 6, 74. *myth. vat.* 1, 3, und wie Sk. wird auch Krataiis herabgewürdigt zur bloßen Nymphe, *Serv. Aen.* 3, 420. *Serv.* u. *Iun. Philarg.* z. *Buc.* 6, 74. *myth. vat.* 2, 169. *l. monstror.* 1 (15) bei *Haupt, Opusc.* 2, 227, oder zum Fluß, wobei Verwechslung denkbar mit Crathis, dem Fluß im Bruttierland, *Hyg. f.* 199 p. 127, 3 *Sch. Plin.* 3, 73. *Solin.* 2, 22 p. 40 *Momms. Mart. Cap.* 6, 641 p. 215, 13 *Eyss.* Auf die Frage aber, wer, wenn nicht Krataiis, nach ältester Überlieferung als Mutter der Sk. gegolten, gibt uns die Antwort *Schol. Apoll. Rh.* 4, 828 (*Ps.-Eud.* p. 376), laut welchem die *Hesiod* zugeschriebenen *μεγάλαι Ἠοῖαι* (*frg.* 164 *Ki. frg.* 172 *Rzach*) Sk. als Tochter des Phorbas und der Hekate kannten, ferner *Akusilaos* als Tochter des Phorkys und der Hekate. Das war die ungenannte 'Mächtige', auch wenn weder Homer noch der Homeriden einer diese Göttin nennt; sie ward ja angerufen als Abwehrerin des Unheils im allgemeinen, wie auch im besondern gleich Poseidon zur Errettung aus Meeresgefahr, und wenn der Dichter bei der Charybdis des *ἐνοσίχθων* gedenkt, der so wenig als irgendeiner vom Verderben erretten könnte (*Od.* 12, 107), so mochte er unter der Krataiis als Mutter der Sk. die Hekate verstehen, deren Namen man aus Scheu vor ihrem unheimlichen Wesen nicht auszusprechen wagte. Beide Überlieferungen, die hesiodische, an der besonders die *μάγοι* festhielten (*Schol. Od.* 12, 124. *Eust.* p. 1714, 33), und die als homerisch herumgebotene, suchte wohl *Semos aus Delos* (*Schol. H* z. *Od.* 12, 124. *F. H. G.* 4, 495, 18 a) in einen gewissen Einklang miteinander zu bringen, indem er Sk. zwar ein Kind der Krataiis sein ließ, dagegen dieser Hekate und Triton zu Erzeugern gab. Das Richtige aber dürfte, offenbar von derselben Absicht geleitet, *Apollonios Rh.* getroffen haben, wie ja

dieser 'poeta doctus' oft divergierende Ansichten kombinierte, wenn auch selten mit ebensoviel Glück: *Σκύλλης*, sagt er, *ἣν τέκε Φόρκῳ νυκτικόλος Ἐκάτη, τήνδε κλείουσι Κράταιιν, Arg.* 4, 826 f., *ἀμφοτέροις κατηκολούθησεν*, bemerkt der Scholiast. In den *Eoien* ist Phorbas wohl nur durch Versehen an Phorkys' Stelle getreten (*Ed. Meyer, Forsch. z. alt. Gesch.* 1, 95, 3), jedenfalls hat sich Phorkys, den zuerst *Akusilaos* bietet, nachhaltig festgesetzt als Vater der Sk., zunächst mit Hekate zusammen, *Schol. HV* z. *Od.* 12, 85. *Eust.* p. 1714, 30 (*Ps.-Eud.* p. 376), ferner durchweg in der Sage vom Rinderraub der Sk. an Herakles, *Schol. vet.* z. *Lyk. Al.* 46. 49. *Tzetz. Lyk.* 45. 650. *Ps.-Eud.* p. 214. 417, und oft auch zusammen mit Krataiis, so regelmäßig bei den römischen Mythographen und Kommentatoren mit Ausnahme *Hygins*, vgl. *Apollod. epit.* 7, 20 *W. Schol. Plat. de rep.* 9, 588 c, ferner *Serv. Aen.* 3, 420. *Serv. Prob. Iun. Philarg.* u. *Schol. Bern.* z. *Buc.* 6, 74. *Myth. vat.* 1, 3. 2, 169. *l. monstror.* a. a. O. — *Hygin* bezeichnet Typhon und Echidna als Eltern der Sk., *praef.* p. 12, 17 *Sch. f.* 151 p. 25, 15, vgl. auch *f.* 125 p. 108, 15. *Ciris* 67, und bei *Semos aus Delos* a. a. O. erscheint neben Krataiis, der Tochter der Hekate und des Triton, als Erzeuger der Sk. Deimos der Furchtgott. Triton als Vater der Sk.: *Eustath.* p. 1714, 33 (*Ps.-Eud.* p. 377). *Stesichoros* wiederum habe in seinem episch-lyrischen Gedicht '*Σκύλλα*' diese eine Tochter der Lamia genannt, *Schol. Od.* 12, 124. *Eust.* p. 1714, 34 (*Ps.-Eud.* p. 377), 'offenbar aus sikelisch-chalkidischer Tradition', *Tümpel* a. a. O. 996 f.; auch wenn es im *Schol. Apoll. Rh.* 4, 282 heißt: *Στ. δὲ ἐν τῇ Σκ. εἴδους τινὸς Λαμίας τὴν Σκ. φησὶ θυγατέρα εἶναι*, ist kein Gedanke daran, daß etwa *Stesichoros* die Eido der Sk. zur Mutter gegeben habe (*Bergk, P. lyr. Gr.*[4] 3, 210, wo *Εἰδοῦς*), vielmehr dürfte *εἶδος* im Sinne des davon abgeleiteten *εἴδωλον* zu verstehen, die Lamia eben als 'Gespenst' bezeichnet sein, *Waser* S. 25 f., 21. *Sitzler, Jahresb.* 82, 128. Endlich findet auch die Nennung des Tyrrhenos als Vater der Sk. bei *Apollod. epit.* 7, 20 *W.* (korrigiert nach *Schol. Plat. de rep.* 9, 588 c) ihre Erklärung; offenbar ward *Τυρσηνίς Eur. Med.* 1342 mißverstanden als Patronymikon, während es als Feminin z. *Τυρσηνός* Sk. bezeichnet als diejenige, *ἣ Τυρσηνὸν ὤφκησεν πέδον, Med.* 1359. Möglich auch, daß bei dieser Genealogie Tyrrhenos und Phorkys als identisch gedacht sind, worauf *Hyg. praef.* p. 10, 13 *Sch.* führen könnte, wo unter den Kindern des Pontos und der Ge Phorkys vertreten wird durch †tusciversus, worin dann die lat. Namensform für Tyrrhenos zu sehen wäre. Schließlich ergeben sich in kürzester Fassung als Eltern der Sk.: Hekate Krataiis, in deren Rahmen hier durchaus auch die Lamia einzubeziehen ist, und Phorkys — oder dann Typhon und Echidna; abzusehen ist von Pallas und Styx, *Hyg. praef.* p. 11, 20 *Sch. Gruppe, Gr. Myth.* 1084, 6. Für die mannigfachen Beziehungen zwischen Sk. und Hekate vgl. *Gaedechens* a. a. O. S. 90—94. *Waser* 32—34, zwischen Sk. der Tochter des Phorkys und ihren Schwestern, den Gorgonen vgl. *Vinet* a. a. O. 177, *Gaedechens* a. a. O. S. 94—98 und in *Ersch u. Grubers Allg. Enzykl.* s. *Gorgo* § 15 (S. 400). *Waser* 34—36. Besonders häufig erscheint Sk. im Verein mit der Chimaira, mit Kerberos; bei *Verg. Aen.* 6, 286 unter den Schreckbildern, die im Vorhof des Orcus ihre Wohnung haben, vgl. *Waser* 29, 40. *Gruppe, Gr. Myth.* 408. 411, 5. Eine bescheidene Rolle spielte Sk. auch in der Heraklessage. In *Lykophr. Alex.* 44 bis 49 wird Herakles eingeführt als derjenige, der sie getötet, die wilde Hündin, die die engen Winkel der ausonitischen See belauert, die ob ihrer Höhle fischt, die *ταυροσφάγος λέαινα*, die dann ihr Vater wiederherstellte (*ἀωμήσατο*), indem er ihren Leichnam mit Fackeln verbrannte, sie, die auch vor der Persephone keine Scheu trägt (da ihr diese ja nichts anhaben kann). Weiteren Aufschluß über die Verflechtung der Sk. in die Heraklessage erteilen *Scholien* und *Tzetzes*: wie Herakles, als er die Rinder des Geryoneus von Erytheia wegtrieb, in den Sund zwischen Italien und Sizilien gelangt war, raubte und schlachtete Sk. einige der Stiere, ward dann aber selbst durch Herakles erlegt; später brachte sie ihr Vater Phorkys mit Fackeln zu neuem Leben, er zündete sie an und kochte sie wieder auf, vgl. *Tzetz. Lyk.* 45 (erweitert aus *Schol. vet.* z. v. 46, von *Geffcken* eingereiht in den von ihm rekonstruierten Text der *Σικελικά* des *Timaios* S. 108, 27 ff.) und 650, ferner *Schol. V* z. *Od.* 12, 85, wo dafür verwiesen wird auf *Dionysios* (den Kyklographen, *F. H. G.* 2, 10, 8), auch *Eust.* p. 1714, 45 ff. Bei *Serv. Aen.* 3, 420, wo Charybdis die Herdenräuberin ist, wird Verwechslung vorliegen; wörtlich dasselbe bietet *Myth. vat.* 2, 170, vgl. auch *Schol. Lucan.* 1, 547 (*Weber*). *Iso Mag.* z. *Aur. Prud. Clem. Apoth.* 747 = *Migne* 59, 981. Bei *Tzetz.* zu *Lyk.* 45 folgt gleich auch eine rationalistische Auslegung der Sage, vgl. auch *Ps.-Eud.* p. 214. 417; dafür und für die phantastischen Deutungen von *F. L. W. Schwartz, Urspr. d. Myth.* 34, 2. 81. 216, und *Creuzer, Symb. d. a. V.* 4, 109 f. vgl. *Waser* S. 48 f.; dagegen bringt *Tümpel* a. a. O. 998 die Mythen von Sk. und der Hydra miteinander in Parallele, erkennt darin „zwei verschiedene Motivierungen derselben Vorstellung, der der Glaube an eine Verjüngungs- oder Erneuerungsfähigkeit des Ungetüms zugrunde liegt", und erinnert daran, daß ja auch der Polyp verlorene 'Schlangenarme' selbständig ergänzt. Sei dem wie ihm wolle, wichtiger noch ist wohl die Erkenntnis, daß, auch wenn die erste Anspielung auf die Verknüpfung der Sk. mit der Heraklessage für uns erst in alexandrinische Zeit fällt, wir darin doch sicherlich eine sizilisch-italische Lokalsage aus älterer Zeit zu sehen haben, daß gerade dieses Abenteuer des Herakles mit Sk. den Inhalt bildete jenes *Σκύλλα* betitelten Epyllions des *Stesichoros*, vgl. zu *frg.* 13 *Bergk K. O. Müller, Gesch. d. gr. Lit.*[4] 1, 335. *Waser* 25 f. 68. Dem *Lykophron* aber, der nach wiederholtem Zeugnis der Scholien *Timaios* benützt hat (vgl. z. B. *Müllenhoff, D. Altertumsk.* 1, 434 ff.), hat eben dieser *Timaios* von Tauromenion u. a. auch dies heimische Sagenbruchstück übermittelt

aus der Dichtung seines berühmten sizilischen Landsmannes, vgl. *Joh. Geffcken, Timaios' Geogr. des Westens* S. 28. 108, 27 ff. (122, 11). *Tümpel* a. a. O. 991. — Nach *Stesichoros* ist *Timotheos v. Milet* zu nennen als Dichter, der sich in besonderer Dichtung mit Sk. befaßte; denn der von *Aristot. Poet.* 15, 5 erwähnte *θρῆνος Ὀδυσσέως ἐν τῇ Σκύλλῃ*, auf Grund dessen noch *Welcker* eine Tragödie des *Euripides* mit Titel *Σκύλλα* angenommen, wird durch den 'ästhetischen Papyrus' des Erzherzog Rainer (vgl. *Th. Gomperz, Pap. d. Erzh. Rainer* 1, 84—88, wo es zum Schluß heißt *ὥσπερ καὶ Τειμόθεος ἐν τῷ θρήνῳ τοῦ Ὀδυσσέως κτλ.*) einer *Σκύλλα* des *Timotheos* zugewiesen; es war aber ein Dithyrambos, das schließen wir ohne weiteres aus der zweiten Stelle, wo *Aristoteles* dieser Dichtung gedenkt, *Poet.* 26, 1, und dieser Dithyrambos gehörte einem Dithyrambenkranz an von mindestens vier Büchern unter dem Gesamttitel *Ὀδύσσεια*; der Aulet repräsentierte die eine Hauptperson, die Sk., der Koryphaios aber den Odysseus, nicht bloß passiv, sondern auch aktiv durch Vortrag eines Klageliedes, und der Flötenspieler zerrte etwa den Chorführer am Gewand, um so das Bemühen der Sk. zu versinnlichen, die den Odysseus an sich und ins Verderben zu ziehen bestrebt ist, vgl. *Susemihl* u. *Gomperz, Sk. in d. Aristot. Poet., Jahrb. f. Phil.* 133 (1886), 553 f. 771—75. *Waser* 66 ff. *Gomperz, Aristoteles' Poet. übers.* S. 124 f. 126. — Endlich trug den Titel *Σκύλλη* ein elegisches Gedicht der *Hedyle;* anmutig wird da geschildert, wie Glaukos in Liebesglut der Grotte der schönen Sk. sich naht, mit allerlei Liebesgaben, bald mit einer Muschel vom rötlichen Fels, bald mit der noch nicht flüggen Brut von Halkyonen, zum Zeitvertreib für die unerbittliche Nymphe, und wie des Gottes Zähren selbst eine in der Nachbarschaft hausende Sirene zu Mitleid bewegen, vgl. die fünf Verse bei *Ath.* 7, 297 b. Vielleicht ist schon für der *Hedyle* Dichtung auch die Metamorphose anzunehmen, wie sie *Ovids* Darstellung *met.* 13, 900—14, 74 enthält. Der Verschmähte wendet sich an Kirke mit der Bitte, sie möchte durch Zaubersprüche oder Kräuter, deren Wirkung er ja schon an sich erfahren, Sk. teilnehmen lassen an seiner Glut; doch des Helios Tochter hat selber ein empfänglich Herz, und nachdem sie ohne Erfolg sich bemüht, ihren Gast der Sk. abspenstig zu machen, grollt sie der Bevorzugten und mischt nun, wo die Nymphe ihr Bad zu nehmen pflegte, giftige Kräuter ins Wasser; ohne Arg taucht diese in die Flut und wird verwandelt in jenes homerische Scheusal, als das sie gelegentlich, um sich an Kirke zu rächen, Odysseus seiner Gefährten beraubt; vgl. dazu *Lact. Plac. arg.* 14, 1, wo auch der Hinweis auf die weitere Verwandlung der Sk. aus der Megäre zum Felsen, die über sie verhängt wird, auf daß sie nicht auch den Kielen der Teukrer und dem Aeneas verderblich werden könne (vgl. *Ovid* v. 72—74, meist als späterer Zusatz ausgeschieden) und *Lact.* 14, 2. Mit *Ovids* Darstellung stimmt überein, z. T. sogar in der Wortwahl, *Hyg. f.* 199 p. 127, 3 ff. *Sch.*; ferner vgl. *Serv. Aen.* 3, 420. *Buc.* 6, 74, wo das eine Mal beigefügt ist, das Mädchen habe sich dann, ob seiner Mißgestalt erschreckt, ins Meer gestürzt, das andere Mal, Glaukos habe sie nach der Verwandlung zur Meeresgöttin erhoben (wie auch bei *Ovid* v. 68 f.: weinend habe der Meergott den Umgang mit Kirke gemieden, die so schlechten Gebrauch gemacht von ihren Kräutern); zu *Serv. Aen.* 3, 420 vgl. *Fulg. myth.* 2, 9 p. 49, 4 ff. *Helm,* zu *Serv. Buc.* 6, 74 vgl. *Myth. vat.* 1, 3, aus beiden kompiliert *Myth. vat.* 3, 11, 8. Noch weitere Versionen bietet *Servius:* Poseidon selber habe sich um die Gunst der schönen Nymphe gemüht, Sk. habe Glaukos erhört und dafür sich Groll und Rache Poseidons zugezogen (*Serv. Aen.* 3, 420), oder aber Poseidon tritt direkt an die Stelle des Anthedoniers, und die Eifersucht Amphitritens gegenüber der Buhle verdrängt die der Kirke, die dann bloß noch das Gift zur Verwandlung liefert (*Serv. Buc.* 6, 74). Weiter vgl. *Iun. Philarg.* u. *Schol. Bern. z. Buc.* 6, 74 (p. 122 ff. *Hagen*). *Schol. Lucan. Phars.* 6, 66. *l. monstror.* 1 (15) bei *Haupt, Op.* 2, 227. Auch Triton erscheint als Liebhaber der Sk. und veranlaßt, neben Poseidon hintangesetzt, an Stelle des Glaukos die Verwandlung mittels der Säfte der Kirke, *Prob. Buc.* 6, 74 (p. 346, 16 ff.). Kirke fällt ganz aus dem Spiel, die eifersüchtige Amphitrite ist selbst die Giftmischerin und bewirkt die Verwandlung, *Schol. vet. z. Lyk. Al.* 46. *Tzetz. Lyk.* 45. 650, vgl. auch *Ciris* 70 ff., und endlich finden wir im Register der Liebschaften Poseidons, das *Nonnos* gibt, *Dion.* 42, 409 mit aufgeführt: *καὶ Σκύλλῃ παρίανε καὶ εἰναλίην θέτο πέτρην.* Aber es ist nicht eigentlich ein alter Mythos, der Sk. mit Glaukos verbindet, wie *Vinet* u. *Gaedechens* a. a. O. anzunehmen geneigt waren, vgl. auch *Gruppe, Gr. Myth.* 122, 1. 708, 2. 710, 2. 1412, 6, vielmehr dürfte das reichlich mit Sentimentalität durchsetzte Liebesverhältnis als Variante der alten Legende, in der Nymphen durch einen Meergott ergriffen werden (*Gruppe*), doch erst ein 'Zusatz der hellenistischen Poesie' sein, *Rohde, Gr. Rom.*[2] S. 134 (126) A. *Waser* S. 37 ff., und so ist keineswegs verwunderlich, wenn sich Glaukos mit seiner Geliebten nur ein einzig Mal auf Kunstwerken nachweisen läßt, auf dem bekannten Gemälde, das, 1786 in der Villa Hadrians zwischen Tivoli und Rom entdeckt, übergegangen ist in englischen Privatbesitz (Brocklesby-Park, Lincolnshire) und das, wenn wirklich echt, direkt unter dem warmen Eindruck der schönen Verse Ovids entstanden ist, vgl. *Mus. Worsleyanum* 2 tab. 1. *Vinet* 184 f. *z. Mon.* 3, 52, 6. *Gaedechens* 102—104. o. Bd. 1, 1684 Abb. 5. *Waser* S. 45. 111 f.; als offenbare Fälschung hingestellt bei *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1, 612, 5. — Das Schicksal anderer Gestalten und Episoden im *Homer,* die geradezu sprichwörtliche Geltung gewannen, teilten auch Sk. und Charybdis sowie das ganze an sie sich knüpfende Abenteuer des Odysseus; zumal erscheint Sk. als Typus des grausam blutdürstigen Weibes, mit ihr wird Klytaimestra verglichen, *Aisch. Ag.* 1233, vgl. auch v. 1228. 1258 ff., Medeia, *Eurip. Med.* 1343. 1359; auch

Ovid. ex P. 3, 1, 122 ist Sk. typisch für ein hartes unerbittlich Weib, und so kommt wie Charybdis auch Sk. als Bezeichnung auf für habgierige Hetären, vgl. z. B. *Anaxilas Νεοττίς frg.* 22, 4. 15 ff. aus *Ath.* 13, 558. *Eust.* z. *Od.* 12, 85 p. 1714, 37 ff., usf. Vgl. über Sk. in Übertragung und Sprichwort *Blümner, Stud. z. Gesch. d. Metapher i. Griech.* 1, 122. *Otto, Sprichwörter u. sprichw. Redensarten d. Römer* S. 82. *C. Weymann, Arch. f. lat. Lexikogr.* 8 (1893), 26. 401. *Waser* S. 69—77.

Über den Kunsttypus der Sk. im allgemeinen vgl. *Waser* S. 78—83. *de Wahl* a. a. O. S. 32 ff. Unsere Annahme, daß die Gestalt der Sk. und die ganze Sk.-Vorstellung nicht erst durch *Homer* bzw. den Bearbeiter der betr. Partie der *Odyssee* geschaffen worden, daß vielmehr eine derartige Vorstellung allgemein verbreitet war schon in vorhomerischer Zeit, z. B. bei den seegewohnten Phoinikern, diese Annahme findet eine Stütze in dem Nachweis von Analogien zur homerischen Sk. in der sog. aigaiischen Kunst, vgl. *Studniczka, 'Skylla' in d. myken. Kunst, Ath. Mitt.* 31 (1906), 50 ff. *Crusius, Philol.* 65 (1906), 320. Auf einem knosischen Tonsiegel (Abb. 1 b. *Stud.*) will *St.* mit *Evans* einen Schiffer erkennen, „der sich gegen den gewaltigen hundeartigen Kopf eines Seeungeheuers, einer Art Sk., zur Wehr setzt". Ein ähnliches Ungetüm aber, einen Fisch mit Hundevorderteil, weist *St.* nach auf einem korinthisierend italischen Dinos des Louvre, zumal aber auch in einem fragmentarisch erhaltenen Wandgemälde des mykenischen Palastes (Abb. 2): „ein mächtiger schwarzer Tierkopf (nach *Tsuntas* etwa der eines Schweines, wofür aber das Auge zu groß sein möchte) öffnet weit den blutrot gesäumten Rachen gegen ein Liniengefüge, das genau der Form entspricht, in der *Evans* auf dem Siegel das hochaufgebogene Hinterteil der *ναῦς κορωνίς* mit seiner Querstütze ergänzen mußte", und „die offene Frage", meint *Crusius*, „wie man sich die Köpfe der Sk. zu denken habe, wird also doch wohl, im Gegensatz zu manchen antiken Homererklärern, im Sinn jener *πεώτεροι* entschieden, die dem Ungeheuer *κυνῶν κεφαλάς* zuschrieben (*Eust.* z. *St.* p. 1715, 5 ff.); auch für die übrigen Züge des homerischen Sk.-bildes lassen sich Analogien in mykenischen Darstellungen von mächtigen *σηπίαι* und andern *κήτη* nachweisen, wie besonders *K. Tümpel* (a. a. O. 996 ff. u. ö.) darzutun versucht hat". Unserer Annahme ist ferner günstig das Vorkommen eines Wesens vom Schlage der Sk. auch bei den Etruskern, selbst wenn da griechischer Einfluß vielfach deutlich zutage tritt (über diese 'etruskische Sk.' s. u.), und der Annahme günstig scheint zumal der gleichfalls in neuester Zeit erst erfolgte Nachweis der Sk. auf karthagischen Sarkophagen; freilich erfährt auch dies die Einschränkung, daß hier offenbar nach griechisch-römischen Vorbildern gearbeitet ist. Es sind ihrer drei Sarkophage in bemaltem weißem Marmor, von *Delattre* aus der punischen Nekropole unfern der heil. Monica zu Karthago zutage gefördert, Sk. in der herkömmlichen Auffassung im Giebelfeld des Deckels, in zwei Fällen gemalt, einmal im Relief angebracht. Die Sk.-Darstellung des ersten Sarkophags (als vierter seiner Art am 15. Mai 1902 gefunden) ward von *Delattre* u. *Eug. Petersen* festgestellt, vgl. *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr.* 1902, 288. 293. *Arch. Anz.* 18 (1903), 23. 93: inmitten der übrigen Verzierungen Sk. von vorn, den Kopf leicht linkshin gewendet, die Arme ausgebreitet, an den Hüften ausgehend in die Vorderteile bellender Hunde und anstatt der Beine in Schlangenleiber, die in Tierköpfe enden mit langen Ohren und in deren Windungen rechts über dem Rückgrat eines der Hunde der behelmte Kopf eines Kriegers im Profil gezeichnet ist mit großer Feinheit, das Ganze eine neue Probe der Malerei im 4. Jahrh. v. Chr. Bei den beiden weitern Sarkophagen erscheint die Sk.-Darstellung im vordern und hintern Giebelfeld des Deckels wiederholt. Beim Sarkophag von 1904 ist Sk. in Flachrelief gegeben, wieder en face und die Arme ausbreitend, mit Kugelstein in der erhobenen R., von ihren



1) Skylla, gemalt auf einem karthagischen Sarkophag (nach *C.-R. de l'Acad. des Inscr.* 1906, 16).

Lenden stürzen drei Hunde, vgl. *C.-R. de l'Acad. des Inscr.* 1904, 503 f. 509 (mit Abb.). Beim größten aller Sarkophage, Anf. Nov. 1905 gefunden, für den Louvre bestimmt, erscheint Sk. von vorn, rechtshin blickend, mit mächtigen ausgebreiteten Flügeln am Rücken, mit einer Art Zepter, Keule oder Zweig von roter Farbe in der R., mit der erhobenen L. rechtshin weisend; unter zackigem Gürtel springt links- und rechtshin die Protome eines schwarzen Hundes vor; außerdem geht Sk. aus in Schlangen oder Drachen, und zwischen den Hunden gewahrt man zwei menschliche Beine; sie erhebt sich über einer Wellenlinie von blauen Fluten, und im Feld sind zwei Delphine gemalt, die von rechts und von links auf Sk. zuschwimmen, vgl. *C.-R.* 1906, 8 f. 15 f. (mit Abb. S. 16, darnach unsere Abb. 1). Zu der Reliefdarstellung erinnert *Phil. Berger* an ein Flachrelief des neopunischen Mausoleums von El-Amrouni in Tripolitanien; es zeigt freilich nicht Sk. in der gewohnten Gestalt, aber wieder eine von vorn gegebene Figur mit ausgebreiteten Armen, auslaufend in eine Art Fischschwänze, die sich vermischen mit den das Feld füllenden Ranken aus Laubwerk und Blumen; vier Tiere, ein Hund und ein Wolf, ein Löwe

und ein Bär, gehen halben Leibes von den Blumen aus, l. und r. je ihrer zwei der Mittelfigur zugewendet, vgl. *Rev. arch.* 26 (1895, 1) 81 f. fig. 6. *C.-R.* usw. 1904, 503. 510—12 mit Abb. S. 511, darnach unsere Abb. 2. — Auf national-griechischem Boden sind es Münzen, die zweifelsohne die ältesten Typen der Sk. in der bildenden Kunst aufbewahrt haben, Münzen von Kyme, Kyzikos und auch Allifae; für Sk. auf Münzen und Gemmen vgl. bes. *Vinet* 192 f. 195 ff. 201 z. *Mon.* 3, 52, 7. 9—13. 53, 4—16. *Waser* S. 98—110. *Imhoof-Blumer u. O. Keller, Tier- u. Pflanzenb. auf Münzen*

2) Flachrelief des neopunischen Mausoleums von El-Amrouni, Tripolitanien (nach *C.-R. de l'Acad. des Inscr.* 1904, 511).

und Gemmen d. A. Taf. 13, 1—7. 26, 26 u. 27. *Head, Hist. num.*[2] 30. 37. 68. 72. 78. 86. 121. 175. 525. 733. *Head-Svoronos* 1, 32. 42. 50. 83. 91. 95. 164 z. Taf. 3, 11. 4, 8. *de Wahl* a. a. O. 33 ff. 52. *Furtwängler, Die ant. Gemmen* Taf. 13, 32. 18, 68. 33, 44. 45. 51. Altertümlich sind die Bekleidung mit Ärmelchiton bis zum Ansatz des Fischschwanzes, die beiden nach außen gerichteten Hundeköpfe auf den Schultern der Sk. beidseitig ihres eigentlichen Kopfes (vgl. die τρίκρανος Σκ. bei *Anax. frg.* 22, 4 *Kock*), altertümlich vereinzelt ist auch die flossenartige Bildung der Hände (bei *Waser, Münztyp.* I). Um die Mitte des 5. Jahrh. ist die Silbermünze (Nomos) von Kyme anzusetzen, wo Sk. all die erwähnten Altertümlichkeiten aufweist, vgl. *J. Millingen, Rec. de quelques méd. gr. inéd.* pl. 1, 4. *Carelli-Cavedoni, Nummi Italiae vet.* t. 71, 23. *Cat. del M. naz. di Napoli* (Fiorelli 1866) p. 12, 805. *Imhoof* u. *Keller* Taf. 13, 2 (S. 74), darnach unsere Abb. 3. *Daremberg-Saglio* Fig. 6244: Sk. nach r., bekleidet bis zum Ansatz des stachligen Fischschwanzes, mit zwei Hundeprotomen auf den Schultern, einer am Gürtel, zu ihrer L. im Feld ein Fisch, unter ihr die den Münzen von Kyme eigentümliche Muschel. Zu einem jüngern Sk.-typus der Münzen von Kyme kann überleiten eine solche des *Brit. Mus., Cat. of Italy* 89, 27: Sk. nach l., nackt, mit zwei Hunden an den Schultern, mit Gegenstand (?) in der L., die R. vorstreckend; die Muschel weist nach Kyme; weiter eine Reihe von Kupfermünzen von Kyme ohne die Muschel, Sk. nach l. mit zwei Hunden am Gürtel, die R. vorstreckend, die L. mitunter mit Steuer (Typ. III), vgl. *Mon.* 3, 53, 12. *Mus. Borb.* 2 t. 16, 21. *Carelli-Caved.* 71, 29. *Brit. Mus. It.* 90, 36—38 (für Kyme vgl. auch *Head*[2] S. 37. *Head-Svoronos* 1, 50). Aus diesem Typus ist hervorgegangen die angebliche Münze von Lipara bei *Sestini, Descr. d'alc. med. gr. del Princ. Crist. Fed. di Danimarca* p. 21 z. t. 1, 15, und ziemlich genau diesen Typus wiederholen die Münzen bei *Garrucci, Monete dell' Italia ant.* 2, 161, 25—27 (Taf. 113), deren Obvers einen jugendlich unbärtigen Kopf zeigt mit lorbeerbekränztem πῖλος im Profil nach l. (Odysseus?): Sk. nach l., in zwei vorspringende Hunde und einen Fischschwanz ausgehend, die R. vorstreckend, mit der L. eine Keule (oder ein Pedum) schulternd; bei nr. 25 im Feld ein Σ, nach *Garrucci* = ΣΚVΛΑΚΙΟΝ oder ΣΚV/-ΛΑΤΙΩΝ; der Hunde wegen ist auch bei nr. 27 an Sk. (nicht Triton) zu denken; eine solche Münze des bruttischen Skyl(l)akion (?) z. B. auch in der Münzsammlung der Zürcher Stadtbibl. (881, 7). In sichtlicher Anlehnung an Kyme hat Kyzikos, noch in der 2. Hälfte des 5. Jahrh., Sk. auf Münzen abgebildet, wieder im Ärmelchiton mit zwei Hundsköpfen auf den Schultern und mit Fischschwanz, aber nach l. und mit Thunfisch in der R., der die Hunde am Gürtel verdrängt hat (ein größeres Exemplar dieses Wahrzeichens der Stadt unter der Sk. nach l.), vgl. *Greenwell, Num. Chron.* 7 (1887), 73, 49 z. pl. 2, 28. *Head*[2] 525. *Head-Svoronos* 2, 49. Offenbar gleichfalls von Kyme abhängig ist die Prägung von Allifae, dem samnitischen Binnenort: auf kleinen Silberobolen Sk. nach r. mit stachligem Fischschwanz, mit zwei Hundeköpfen auf den Schultern und mit Hund am Gürtel; aber es fehlt die Kleidung und die tierische Bildung der Hände (Typ. II), ja in jüngerer Entwicklung gehen auch die Hunde an den Schultern verloren; bald ist unten die Muschel beigefügt, und Sk. hält in der gesenkten R. einen Kraken, auf der L. einen Fisch, oder statt der Concha Cumana ist oben und unten ein Schwan gezeichnet, oder wiederum ist die Muschel da und in der R. ein Steuer, oder endlich ist Sk. nach l. gewendet mit Steuer in der L. und unter ihr ein A, vgl. *Head*[2] S. 30. *Head-Svoronos* 1, 42. *Mon.* 3, 52, 12. *Carelli-Caved.* t. 62, 9—11. *M. naz.* 10, 613—24. *Brit. Mus. It.* 73 f., 1—8. *Imhoof u. Keller* Taf. 13, 1 (S. 74). Besonders häufig kehrt Sk. auf Münzen als Helmverzierung wieder, vgl. *Sil. It.* 5, 135 f. und die Gravierung auf den silbernen Backenklappen des eisernen Prachthelms aus der Krim, *Antiq. du Bosph. Cimm.* t. 28, 1. *Baumeister* S. 2036 Abb. 2214; sie schmückt den attischen Prachthelm der Pallas auf dem Obvers von Münzen der unteritalischen Städte Thurioi, Herakleia, Tarent, Hipponion, und beliebt ist da der Typus der handgroße Steine schleudernden Sk. oder der Sk. mit χειρίδιον in jeder Hand (Typ. IV), vgl. z. B. *Brit. Mus. It.* 297, 101, ferner Sk. ein Ruder oder Steuer oder auch einen Dreizack schulternd (Typ. V), dagegen kaum je im Begriff eine Lanze zu schleudern, wie *Fiorelli* angibt für Münzen von Thurioi, *Mus. naz.* nr. 4509—11; entweder ist das Ruder für eine Lanze versehen, oder es fehlen die Hunde, und nicht Sk., sondern Triton oder Glaukos ist in Waffen dargestellt; häufig auch erhebt Sk. eine Hand zum Kopf wie heranwinkend oder eher Ausschau haltend

3) Skylla auf Nomos von Kyme (nach *Imhoof u. Keller* Tafel 13, 2).

mit der Gebärde des Spähens, als ἀποσκοπεύουσα (Typ. VI). Meist blickt der Kopf der Göttin nach r. und so auch die helmzierende Sk., ja diese dreht sich bisweilen auch dann nach r. zurück, wenn der Athene Kopf nach l. gerichtet ist; mitunter ist dieser en face gehalten, leicht rechtshin, und da empfahl es sich, Sk. direkt über der Stirn darzustellen mit zwei Fischschwänzen, vgl. Münzen von Herakleia z. B. *Carelli-Caved.* 162, 28. *Brit. Mus. It.* 232, 52 f., von Tarent z. B. *Carelli-Caved.* 115, 236. 116, 243. 267. Singulär ist, daß Sk. den korinthischen Helm der Pallas schmückt, vgl. Münzen von Herakleia *Carelli-Caved.* 161, 17—19; vermutlich auch auf den Münzen von Hipponion, *Brit. Mus. It.* 358, 9. Die Priorität in der Aufnahme der Sk. als Helmzier der Pallas auf Münzen ist wohl Thurioi zuzusprechen, bereits für die 1. Hälfte des 4. Jh., *Head*[2] S. 86 Fig. 46. *Head-Svoronos* 1, 95 z. Taf. 4, 8. *Mon.* 3, 53, 5. 6. 9. *Carelli-Caved.* 165, 1—5. 7—9. 167, 20—26, 28—31. 168, 54—67. 169, 68—72. *M. naz.* p. 47 f. *Brit Mus. It.* p. 289 f. *Daremberg-Saglio* Fig. 6245. Für Herakleia, in dessen 2. Münzperiode (ca. 380—300) Sk. gleichfalls auf dem Helm der Pallas, vgl. *Head*[2] S. 72 Fig. 33. *Head-Svoronos* 1, 91 zu Taf. 3, 11. *Mon.* 3, 53, 8. 10. *Carelli-Caved.* 160, 2. 5—7. 11. 161, 17—19. 162, 28—35. *M. naz.* p. 37 f. *Brit. Mus.* 226 f. Erst von Herakleia aus wird der Typus auch in der Mutterstadt Tarent sich eingebürgert haben, verhältnismäßig spät, in der 6. Periode (ca. 302—281), und nur auf Drachmen und Fraktionen kommt auch da der Pallaskopf und mit ihm Sk. als Helmzier auf, *Head*[2] S. 68. *Head-Svoronos* 1, 83. *Carelli-Caved.* 115. *M. naz.* p. 33. *Brit. Mus.* p. 201 f. Auch auf dem korinthischen Helm des Heros Leukippos erscheint Sk., auf dem Obvers einer Goldmünze von Metapont, *Brit. Mus. It.* p. 238, 1. *M. naz.* nr. 2276. Von sizilischen Städten, denen die geographische Lage ein Vorrecht gab, Sk. für ihre Münzbilder zu verwenden, kommen bloß Syrakus und Akragas in Betracht. Beiderorts sind es Tetradrachmen, deren Revers Sk. unter der Quadriga zeigt, das eine Mal nach r. mit Dreizack über der l. Schulter, die R. nach einem vor ihr schwimmenden Fisch ausstreckend, hinter ihr ein gleichgerichteter Delphin (Syrakus), das andere Mal Sk. nach r. mit erhobener L., mit dem Gestus des Spähens (Akragas); die syrakusanischen Tetradrachmen zeigen im Feld die Künstlersignaturen *Εὐθ[ύμου?]* oder *Εὐμ[ήνου?]*, was sie der 2. Hälfte des 5. Jahrh. zuweist; etwas später aber sind die Tetradrachmen von Akragas anzusetzen,

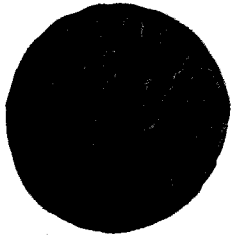
4) Skylla auf einem Tetradrachmon von Akragas (nach *Imhoof u. Keller* Tafel 13, 4).

5) Skylla auf einem Silberdenar des S. Pompeius (nach *Imhoof u. Keller* Tafel 13, 5).

hier auch Sk. nach l. unter der Krabbe, dem ständigen Emblem der Stadt. Für Syrakus vgl. *Head*[2] S. 175. *Mon.* 3, 52, 11. *Brit. Mus. Sicily* p. 167, 152 f. *Imhoof u. Keller* Taf. 13, 3 (S. 74); für Akragas vgl. *Head*[2] S. 121. *Head-Svoronos* 1, 164. *Mon.* 3, 53, 11. *Brit. Mus. Sic.* p. 9, 53 f. 12, 61. *Imhoof u. Keller* Taf. 13, 4 (S. 74), darnach unsere Abb. 4. *Holm, Gesch. Siz.* 3, 622, 142. Dagegen ist auf dem Bronze-Hemilitron von Akragas bei *Imhoof u. Keller* Taf. 8, 26 augenfällig nicht Sk. mit der 'bucina' gemeint, sondern (beim Fehlen der Hunde und auch bei der offenbar männlichen Bildung) Triton, für den die Trompetenschnecke charakteristisch ist, *Waser* 107, 164. Einen besonderen Typus (VII) (Sk. ein Ruder oder Steuer direkt über ihrem Haupt schwingend, um es auf ihr Opfer niederzuschmettern) trägt der viel publizierte Silberdenar des Sextus Pompeius, *Mon.* 3, 53, 13. *Cohen, Méd. cons.* t. 33 *Pomp.* nr. 7. *Mommsen-Blacas, Hist. de la monn. rom.* 4 t. 32, 14. *Baumeister* Abbild. 1180. 1763. *Imhoof u. Keller* Taf. 13, 5 (S. 75), darnach unsere Abb. 5. *Daremberg-Saglio* Fig. 6248; zum guten Teil ja dankte der kühne Abenteurer seine Erfolge gegenüber Octavian der schmalen Meerenge bei Sizilien, die für Octavian geradezu ein unüberwindliches Hemmnis zu werden schien, vgl. *W. Ihne, Römische Geschichte* 8, 58. 60. 214. 238 ff. *Waser* 107, 165 ff. Wenn auch eine Münze des Agrippa Sk. zeigt unter einem Standbild des Neptun (*Babelon, Monn. de la rep. rom.* p. 556 und *Oeuvres de Longpérier* ed. *Schlumberger* 3, 4), so dürfte da Sk. an Agrippas Seesieg über Sextus Pompeius (36 v. Chr.) erinnern. Aus römischer Kaiserzeit bieten Kontorniatmünzen der Zeit Hadrians einen neuen Typus (VIII): Sk., deren zwei Fischschwänze das Münzfeld füllen, mit drei, vier und sechs Hunden am Gürtel und mit Ruder, Steuer oder Dreizack in der L., das Gerät an den Oberarm lehnend, mit der R. einen der drei Krieger packend, die auf dem Schiffe l. zu sehen sind, um auch ihm das Los der zwei (oder drei) bereits in den Fluten Schwimmenden zuteil werden zu lassen (der dritte Krieger am meisten l., der dem Vorgang müßig zuzuschauen scheint, dürfte Odysseus selbst sein, hier eingedenk der Weisung der Kirke μ 116 ff., während ihn der Dichter, psychologisch wahrer, diese in der Aufregung des Augenblicks vergessen und zu den Waffen greifen läßt), vgl. *Mon.* 3, 53, 15 f. *Overbeck, Gall. her. Bildw.* t. 33, 7 f. z. 1, 799. *Millin, Gal. myth.* pl. 172, 638*. *Sabatier, Descr. gén. des méd. cont.* 86 f. pl. 13, 11—13. *Imhoof u.*

6) Skylladarstellung auf römischem Kontorniat in Wien (nach *Imhoof u. Keller* Tafel 13, 6).

Keller Taf. 13, 6, darnach unsere Abb. 6. *Daremberg-Saglio* Fig. 6249. Ferner Sk. als Brunnenfigur (Typus IX) halben Leibes über einem Felsen sich erhebend, mit zwei Hunden am Gürtel, mit der einen Hand wie zum Wurf ausholend, die andere vorstreckend, vor einem Brunnenbecken, auf Kupfermünzen von Korinth aus der Zeit des Commodus und des Septimius Severus, *Imhoof-Blumer u. Gardner, Num. comm. on Paus.* S. 24, 28 z. Taf. F 112 f. *Imhoof-Blumer, Zur Griech. u. Röm. Münzk.* S. 275, 2 z. Taf. 10, 14, ebenso auf meist schlecht erhaltenen Kupfermünzen von Korinth mit Sept. Severus rechtshin gegenüber der auf einem Felsen sitzenden Quellnymphe Peirene mit Vase auf den Knieen, zwischen beiden ein κραντήρ, *Brit. Mus. Corinth* p. 86, 855 z. t. 21, 17. *Imhoof u. Gardner* a. a. O. p. 23, 24 z. Taf. F 106. *Imhoof-Blumer, Nymphen u. Chariten auf gr. Mz.* S. 159, 451 z. Taf. 10, 21. Endlich Sk. mit der L. ein Steuer schulternd und in ein Horn blasend, das sie mit der R. hält, Körper en face, Kopf nach l., ebenso der Delphin über ihrem Kopf (Typus X), auf Kupfermünzen von Tarsos (Kilikien) mit Pupienus (237 u. 238) und ein nahe verwandter Typus, wobei der Delphin fehlt, Sk. ohne Horn gegeben ist, ihre flossenartige R. vorstreckend, auf tarsischen Münzen mit Gordianus III., vgl. *Mon.* 3, 53, 14. *Imhoof u. Keller* Taf. 13, 7 (S. 75), darnach unsere Abb. 7. *Head*[2] S. 733, wie ja Kilikien schon in autonomer Zeit sich darauf kaprizierte, unteritalische und sizilische Typen nachzuahmen, *Waser* S. 109, 178. Bei Münztypus VII, VIII und X ist Sk. stets mit doppeltem, beidseitig in die Höhe strebendem Fischschwanz gegeben, während diese spätere Entwicklungsform, die Zweischwänzigkeit, sonst bloß noch für Typus IV in besonderen Fällen bezeugt ist; bei Typus IX ruht der Oberleib der Sk. ohne Fischschwanz direkt auf dem Felsen auf. — An Münztypus I schließt sich eng an die antike gelbliche Glaspaste aus Sammlung Stosch bei *Toelken, Erkl. Verz. d. ant. vertieft geschnittenen Steine d. kgl. preuß. Gemmensammlung* S. 64, 94, damit identisch der geschnittene Stein *Nouv. Gal. myth.* pl. 22, 7. *Vinet* S. 198 z. *Mon.* 3, 52, 9. *Waser* 99, 113. 109, 179 u. 181, ferner identisch *Furtwängler* a. a. O. Taf. 13, 32 (grünlich weißes Glas, Skarabäoid, Berlin Kat. 301): Sk. nach l., mit Haube, im gegürteten Chiton bis zum Ansatz des stachligen Fischschwanzes, die R. vorstreckend, am Gürtel ein Hundeleib, vorn beschädigt, das Ganze äußerst zart, jünger als die Münze von Kyme, aber noch der 2. Hälfte des 5. Jahrh. zuzuweisen; eine Wiederholung, nur in Kleinigkeiten abweichend, bildet ein Bergkristall-Skarabäoid zu Paris im Cab. des méd., Coll. Luynes, vgl. *Perrot-Chipiez, L'art dans l'ant.* 3, 442 Fig. 315 (wo fälschlich als 'cône phénicien'), vgl. *de Wahl* a. a. O. S. 32. 41, 1. Aus Sammlung Stosch verzeichnet *Toelken* a. a. O. 110, 196 außerdem einen gelb und grün gefleckten Jaspis, wo Sk., oben als Jungfrau gestaltet, unten mit Fischschwänzen und einem Gewimmel von Hundeköpfen, im Arm ein Ruder hält. 4) zeigt eine Gemme, wieder aus der Sammlung des Duc de Luynes, *Nouv. Gal. myth.* pl. 22, 6. *Vinet* S. 198 zu *Mon.* 3, 52, 10, das Meerweib über Wellen von vorn mit Kopf nach r., ausgehend in zwei Fischschwänze und jederseits flankiert von einem Delphin; freilich stellt die Abwesenheit der Hunde die Deutung in Frage. 5) der Karneol in Wien, *Sacken u. Kenner, Münz- und Antikenkab.* S. 432, 194. *Furtwängler* Taf. 18, 68: Sk. mit einem vorn vorspringenden Hundevorderkörper, in der L. etwas wie ein Schwert schwingend. Am bekanntesten 6) die bei *Tischbein, Homer* 4, 6 vergrößerte Gemme aus dem Besitz des Princ. Contestabile Colonna, wiederholt bei *Inghirami, Gal. Om.* t. 98 z. 3, 207 f., deren Original *Overbeck, Gall. her. Bildw.* 1, 799 in dem Karneol des Dr. Nott vermutet hat, für diesen vgl. *Bull.* 1830, 62. 1831, 109, 93. *Mon.* 3, 52, 7. *Overbeck, Gall. her. Bildw.* Taf. 33, 6. *Furtwängler* Taf. 33, 51. Die Darstellung wiederholen 8) und 9) die beiden Gemmen bei *Furtwängler* Taf. 33, 44 f. Nr. 44 ist ein Stein unbekannten Besitzers, wahrscheinlich großgriechische Arbeit, in Komposition wie Ausführung gleich bewundernswert: Sk. schwingt mit beiden Händen das Ruder, ihre Fischleiber haben einen jugendlichen Genossen des Odysseus fest umschlungen; drei ihrer Hüfte entspringende Hundevorderkörper fallen ihn mit ihren Bissen an, unten sind Wellen angedeutet. Nr. 45 ist ähnlich, minder fein, doch auch vorzüglich, nach Zusatz S. 313 ein Karneol im Mus. zu Venedig. Schließlich 10) und 11) noch mehr an den Typus der Pompeiusmünze erinnernd zwei weitere Karneole, der eine im Besitz *Imhoofs* sicher echt, der andere s. Z. im Handel zu Neapel, vgl. *Imhoof u. Keller* Taf. 26, 26 f. (S. 158), darnach unsere Abb. 8 u. 9: das eine Mal Sk. en face mit seltsam gesträubtem Schlangenhaar, Flossen und zwei Schwänzen, am linken die Hundeprotome erkennbar, mit beiden Händen hinter ihrem Kopf ein Steuer schwingend, das andere Mal im Profil, beidseitig der Hüften deutlich das Vorderteil eines Hundes, wieder ihr Steuer schwingend, nur von der andern Seite. Nicht beizuziehen ist jener Karneol, der



7) Skylla auf Bronzemünze von Tarsos (mit Pupienus) in Paris (nach *Imhoof u. Keller* Taf. 13, 7).

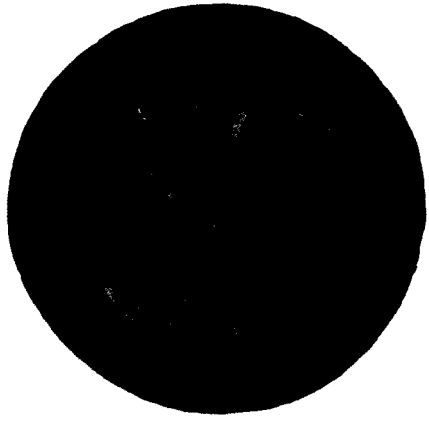
8) Skylla auf einem Karneol der S. *Imhoof-Blumer* (nach *Imhoof u. Keller* Tafel 26, 26).

9) Skylla auf gebranntem Karneol (nach *Imhoof u. Keller* Tafel 26, 27).

Herakles zusammen mit einer fisch- oder schlangenleibigen Daimonin zeigt, *Mon.* 3, 52, 17; da ist eher als an Sk. an Echidna zu denken, wie der Vergleich lehrt mit dem s. Z. in Villa Albani befindlichen Basrelief, *Zoega-Piranesi, Bassirilievi ant. di Roma* 2 t. 65. *Waser* 49, 170.

Von drei Malern des Altertums wissen wir, daß sie die Sk. zum Gegenstand der Darstellung gewählt, Androkydes, Nikomachos und Phalerion; doch bloß von Androkydes läßt sich von vornherein mit Sicherheit behaupten, daß er das homerische Monstrum gemalt, wogegen bei den beiden andern nicht ausgeschlossen ist, daß sie die Tochter des Nisos zum Vorwurf genommen, die zweimal auf Wandgemälden begegnet (s. u.). Von Androkydes, den *Plin.* 35, 64 unter des Zeuxis Zeitgenossen und Rivalen Timanthes, Eupompos und Parrhasios an zweiter Stelle nennt, nach *Plut. Pelop.* 25. *Ath.* 8, 341 a aus Kyzikos (vgl. Münzen von Kyzikos mit Sk.), war ein Gemälde der Sk. im Altertum hauptsächlich deshalb bekannt, weil darauf dieser Androkydes *φίλιχθυς* (*φίλοψος*) *ὤν, ὡς ἱστορεῖ Πολέμων* (*frg.* 66 ed. *Preller*) seine Lieblinge, *τοὺς περὶ τὴν Σκ. ἰχθῦς*, mit besonderer Hingabe und Naturtreue dargestellt, daß es scheinen mochte, er habe das Bild eher seiner Leidenschaft für Fische als der Kunst zuliebe gemalt, *Ath.* a. a. O. *Plut. quaest. conviv.* 4, 2, 3. 4, 4, 2. Für das Gemälde des Phalerion ist lediglich die Notiz des *Plinius* 35, 143 zu vergleichen: Phalerion Scyllam (sc. pinxit). Hingegen wollte auf die Sk. des Nikomachos, quae nunc est Romae in templo Pacis (*Plin.* 35, 109) *Otto Schuchardt, Nikomachos* (Weimar 1866) S 40 ff. ein Wandgemälde aus Stabiae zurückführen, die Darstellung auf dem Silberdenar der Gens Pompeia und auf geschnittenen Steinen; ablehnend *Waser* S. 114–16. Das Wandgemälde ist ein seit 1760 bekanntes Monochrom aus Stabiae, heute im Mus. naz. zu Neapel, Abt. XVII 8860 (vgl. Abt. XVIII 8879. 8881. 8887. 8888 u. Abt. LXXXII 9825, wo gleichfalls in monochromer Behandlung wie Sk. ein Triton oder Meerkentaur auf einem Karnies aufsitzt), erstmalig publiziert in den *Pitture d'Ercolano* 3 t. 21 z. S. 107 f., ferner *Mon.* 3, 53, 3 (darnach unsere Abb. 10). *Ternite, Wandgem.* H. 7, 4 u. S. 118 (Text von *O. Müller-Welcker*). *Overbeck, Gall.* 798 z. t. 33, 1. *Helbig, Wandgem.* nr. 1063. *Waser* S. 110 f. *Darembergs-Saglio* Fig. 6247: Sk., in gelbem Ton auf weißem Grund, sitzt auf halbdunkel gehaltenem Karnies auf, ein sehniges Weib mit wildem, doch nicht unschönem Gesichtsausdruck, bis zu den Hüften weiblich gebildet, von da beidseitig in mit Schuppen bedeckte, pflanzenartig stilisierte Schwänze auslaufend, unter denen drei nicht bestimmt charakterisierte Tiere herauswachsen; einer rasenden Furie gleich schwingt sie ein mit beiden Händen linkshin emporgehaltenes Steuerruder über drei Unglücklichen, die, jugendlich unbärtig, von den Bestien gepackt sind; verzweiflungsvoll strecken die beiden äußern je eine Hand aus, das Grausige aber in der Erscheinung der Sk. sollen die über ihrer Brust sich kreuzenden Bänder verstärken, deren Trotteln im Wind flattern, parallel zu den sich umrollenden Schwanzenden. Gewiß sind dieser Komposition verwandt die des Silberdenars des S. Pompeius und einiger Karneole, s. unsere Abb. 5. 8 u. 9; außerdem kehrt sie ziemlich getreu wieder auf einer Tonlampe bei *Passeri, De lucernis* 1 t. 47 (p. 53). *Mon.* 3, 52, 17.

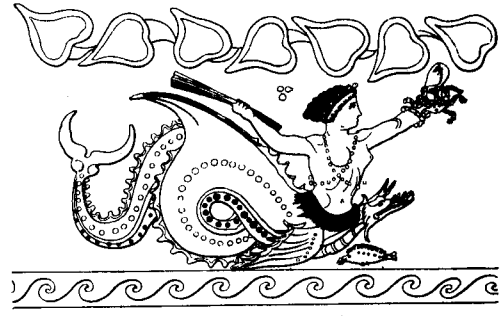
10) Skylla, Wandgemälde aus Stabiae im Mus. naz. zu Neapel (nach *Mon. d. Inst.* 3, 53, 3).



11) Skylla auf einer Bronzeschale aus Boscoreale im Brit. Mus. (nach *Walters, Cat. of bronzes* pl. 25).

Waser 137, 31 (Sk. nach l., mit beiden Händen über dem Kopf ein Steuer schwingend, unter dem Gürtel ausgehend in zwei Delphinschwänze und drei Hunde), und auch die in den Fußboden des Braccio nuovo des Vatikan eingelassene schwarzweiße Mosaikdarstellung aus dem Haus der Munatia Procula bei Tor Marancio vor Pta S. Sebastiano, stammend aus dem 2. Jahrh. n. Chr., wiederaufgedeckt 1817, läßt sich heranziehen, vgl u. a. *Helbig, Führer*[3] 1, 1. *Waser* S. 142, 47. *Amelung, Vatican* 1, 3 (wieder Sk. von vorn mit großem Fischschwanz, der sich l. emporringelt, mit beiden Händen über ihrem linkshin gewendeten Kopf ein langes Ruder schwingend über drei jugendlich unbärtigen nackten Odysseusgefährten, die gepackt werden von den drei an ihren polypenartigen Gürtel anschließenden Ungeheuern, deren Kopfbildung zwischen Hunde- und Delphinnatur schwankt, mit Beinen nach Art der Robben; in geringer Entfernung die Galere des Odysseus bei den Sirenen); *Amelung* weist des weitern hin auf die ähnliche Komposition auf einer Bronzeschale aus Boscoreale im Brit. Museum, *Walters, Cat. of bronzes* S. 162 pl. 25, darnach unsere Abb. 11. Die Annahme liegt nahe, daß alle diese Kompositionen auf ein gemeinsames Ori-

ginal zurückgehen; doch als solches just die Schöpfung des Nikomachos anzusprechen, bleibt vage Vermutung. An des Nikomachos Gemälde hat anderseits *Furtwängler* beim Relief eines Klappspiegels aus Eretria erinnert, *Arch. Anz.* 9 (1894), 118, s. u., und auf jeden Fall wird man, wenn nach *Plin.* 35, 108. *Serv. Aen.* 2, 44 Nikomachos zuerst dem Odysseus den Schifferhut gegeben (nach *Schol. Il.* 10, 265 und *Eust. z. St.* p. 804, 19 ff. bereits *Apollodoros*), gern beipflichten dem glücklichen Gedanken von *Brunn, Künstlergesch.*[2] 2, 114 (168), daß die Figur des Odysseus eben auf dem Sk.-bild des Nikomachos sich befunden habe, sind doch häufig Randbemerkungen bei *Plinius* an falscher Stelle in den Text geschoben worden: einerseits wüßten wir einen 'Ulixes pilleatus' sonst in keinem der uns genannten Werke des Nikomachos unterzubringen, anderseits sind uns verschiedene Darstellungen erhalten, wo Sk. wirklich von Odysseus im πῖλος bekämpft wird, vgl. z. B. die calen. Phialen und etruskisch-griechische Darstellungen. — Da sich hier der Anhang bei *Waser* S. 130 ff. nicht vollständig reproduzieren läßt, beschränken wir uns auf die wichtigern Nummern und Ergänzung der Liste. Zunächst Sk. in der Vasenmalerei. Noch als attisch-rf. schönen Stils wird bezeichnet das Bruchstück vom Boden einer henkellosen runden Schale, von *Humann* 1874 aus Pergamon ins Berliner Antiquarium geliefert, *Furtwängler, Beschr.* 2, 802, 2894. *Waser* 130, 1: im Zentrum unten Sk. von vorn (zwei Fischleibenden, Hundeköpfe), die R. an den Kopf legend, in der L. ein Ruder. 2) der Krater mit Signatur des Assteas (4. Jahrh.) aus Paestum im Mus. naz. zu Neapel, *Heydemann, Vasens. d. M. naz.* nr. 3412. *Arch. Anz.* 1859, 91 f. *Minervini, Bull. arch. nap.* n. s. 7 (1859) 3, 4 z. p. 36 f. *Wiener Vorlegebl.* Ser. B Taf. 2. *Rayet et Collignon, Hist. de la céramogr.* p. 315. *Waser* 131, 3. *de Wahl* S 23, 31. 36, 3. *Atlas d. Arch. z. Iw. Müllers Hdb.* T. 14 d nr. 3 o. Bd. 3 S. 2467 Abb. 7: unter der Hauptdarstellung (Phrixos und Helle) in der untern Reihe Sk. nach l., ausgehend in zwei Hunde (der vordere nach einem Fisch schnappend, der hintere den Meergott l. anbellend) und einen Fischschwanz, mit Dreizack in der erhobenen L. nach einem Fisch zielend, hinter ihr ein mächtiges Seepferd und raumfüllend vier weitere Fische. Daran schließen wir 3) die Amphora von ungewöhnlicher Größe mit roter Zeichnung in überladenem Stil (2. Hälfte des 3. Jahrh.) in S. Iatta zu Ruvo, *Cat. del M. Iatta* (1869) nr. 1500. *Heydemann, Grat.-Schrift f. d. röm. Inst.* 1879 Taf. 4. *Waser* 132 f., 10. *de Wahl* S. 35, 2. o. Bd. 3 S. 224 Abb. 5: Sk. nach l., doch sich zurückwendend zu Thetis, die sie auf dem Rücken ihres mächtigen, in einen Drachenkopf auslaufenden Fischleibes trägt, mit Perlschnur und Seetang im Haar, mit der L. die Göttin berührend, mit der R. vorwärtsweisend, unter dem Gürtel ausgehend in zwei vorspringende Hunde, von denen der vordere wieder nach einem Fisch schnappt; nebst Thetis noch sieben auf Seetieren reitende Nereiden mit den Waffen Achills. 4) die Amphora aus Armento mit Befreiung der Andromeda durch Perseus im Mus. naz. zu Neapel, *Heydemann* a. a. O., *S. Santang* nr. 708 p. 814. *Vinet* 199, 3. *Trendelenburg, Ann.* 1872, 119 f. z. *Mon.* 9, 38. *Baumeister* S. 1292 f. Abb. 1440. *Waser* 131, 4. *de Wahl* 36, 4. o. Bd. 3, 2051 f. s. v. Perseus: Sk. rechtshin gewendet, nach l. zurückblickend, unter dem Gürtel ausgehend in 6 verschieden große Hundevorderteile, von denen 3 Paar Beine sichtbar, und in einen Fischschwanz, mit der R. ins Haar greifend, mit der L. hinter dem Rücken ein Fell schwingend. Ebenfalls aus Armento 5) ein Fischteller der spätern Form, in Stücken und stark übermalt, im Berliner Antiquarium, *Furtwängler* 2, 963 nr. 3608. *Waser* 136, 29. *de Wahl* 36, 6: Sk. mit 3 weißen Hunden, dazu zwei Seepferde, ein Polyp und kleinere Fische. 6) die spitz

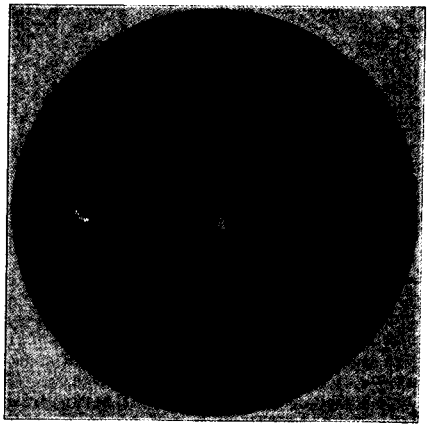


12) Skylla auf einer apulischen Hydria im Brit. Museum (nach *Lenormant et De Witte, Élite des mon. céramogr.* 3 t. 36).

auslaufende Vase zu Palermo mit 2 Meergottheiten beidseitig der Hauptgruppe (Silen gefangen vor Midas), r. Sk. nach l. mit Hundeprotome und einem Fischschwanz, mit der L. das Ruder schulternd, *E. Braun, Bull.* 1843, 54 f. *Ann.* 1844, 200 ff. z. *Mon.* 4, 10. *Panofka, Arch. Ztg.* 1845, 88 f. *Gaedechens* a. a. O. 105 ff. *Waser* 85. 133, 11. *de Wahl* 36, 5. 7) die apulische Hydria mit gelb und weißer Zeichnung im Brit. Mus., *Vinet* 195. *Lenormant et De Witte, Élite d. mon. cér.* 3 t. 36 (darnach unsere Abb. 12). *Newton, Cat. of vases* 2, 76 nr. 1372. *Waser* 132, 8. *de Wahl* 35, 1: Sk. nach r., unter dem Gürtel in einen drachenartigen Hundekopf und einen gezackten Fischschwanz ausgehend, im Haar στεφάνη, über der Brust sich kreuzende Perlschnüre, beide Hände erhoben, in der R. das Ruder schwingend, die L. von einem Polypen umwunden. 8) Bruchstücke einer großen Prachtschale; erhalten der untere und vordere Teil des Körpers einer Meergottheit, durch die zwei vorwärts eilenden Hunde als Sk. charakterisiert; außerdem Schwimmflossen in der Hüftengegend und noch die Andeutung des geschlängelten Fischleibes; sie streckt die R. vor; vgl. *W. Gebhard, Braunschw. Ant.* 2, 24 f. nr. 14 (*Progr. d. Gymn. Martino-Catharineum z. Br.* 1877). *Waser* 136, 28. *de Wahl* 36, 7. Für weitere bemalte Gefäße vgl.

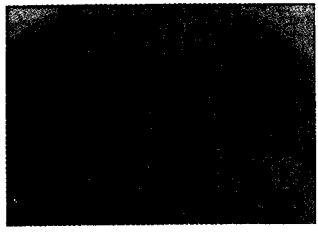
Panofka in *Gerhards Hyperb.-röm. Stud. f. Arch.* 1833, 178 nr. 21 (*Waser* 130, 2. *de Wahl* 36, 8) und *M. Fossati, Bull.* 1837, 211 (*Waser* 136, 27. *de Wahl* 36, 9). Sodann Vasen mit Reliefschmuck. An die Amphora Santang. 708 schließt sich eine Amphora aus Ruvo an, s. Z. im Mus. Borbonico, mit Flachrelief in der Mitte des Halses: Sk., in 2 Hundsköpfe und 2 Fischschwänze ausgehend, mit Nereiden, *Schulz, Bull.* 1842, 56 f. *Waser* 131, 5, vgl. dazu die schwarzgefirniste Vase im Mus. naz. zu Neapel nr. 3400 bei *Heydemann, Waser* 136, 30. *de Wahl* 38, 2. Ferner zeigt plastischen Schmuck ein Prachtgefäß aus Canosa in Berlin (Inv. nr. 3194), *W. Froehner, Coll. Gréau* nr. 87 pl. 2. *Arch. Anz.* 7 (1892), 103 nr. 13. *Waser* 132, 9. *de Wahl* 38, 3: über dem Flußgott vorn in der Mitte Sk. in 3 Hunde und 2 stachlige Fischleiber ausgehend, beflügelt, mit Kopf und Arm eine pathetische, offenbar klagende Gebärde vollführend. — Von 'Calenischer Reliefkeramik' lassen sich nun 10 Proben namhaft machen. Zunächst 2 Medaillonschalen mit Flachrelief, die eine im Cab. des méd. zu Paris: Sk. von vorn, leicht nach ihrer L. gewendet, mit beiden Händen einen mächtigen Felsblock über ihrem Haupt haltend, unter dem Gürtel ausgehend in 3 Hundevorderteile und 2 sich r. und l. emporringelnde Fischschwänze, während ihr Leib von einer Schlange umwunden ist, l. die Signatur der bekannten Calener Firma der Gabinii (L.CABINIO), *Vinet* p. 196 z. *Mon.* 3, 52, 2. *Waser* 134, 18. *de Wahl* S. 38. *Rud. Pagenstecher, Die Calen. Reliefkeramik, Arch. Jahrb.* 8. *Ergänzungsh.* S. 33, 18a (Abb. 12, darnach unsere Abb. 13), wo weitere Lit.; die andere Flachreliefschale stammt aus der Offizin des K. Atilius: *caelatura repraesentat Scyllam, pisces, crocodilum, C. I. L.* 10, 8054, 1. *Th. Mommsen, Arch. Anz.* 21 (1863), 79. *Pagenstecher* a. a. O. 18b. Von den Omphalosschalen (paterae umbilicatae) gehört hierher die Odysseusschale aus der Fabrik des L. Canoleius: des Odysseus Abenteuer bei Sirenen und Sk.; diese ist von vorn gegeben, ausgehend in zwei Fischleiber mit Delphinschwänzen, mit der R. das Ruder schulternd, mit der L. einen Odysseusgefährten vom Schiffsvorderteil zerrend; in 5 Exemplaren ist die Schale nachzuweisen, aus Vulci im Berliner Antiquarium, *Furtwängler, Beschr.* 2, 988 f., 3882. *Baumeister* S. 1606 Abb. 1675. *Waser* 135, 22. *de Wahl* S. 38a. *Pagenstecher* 81, 126a; im Museo zu Corneto, *Klügmann, Ann.* 47 (1875), 290 f. z. tav. *N. Waser* 135, 24. *de Wahl* S. 38c. *Pagenstecher* 81, 126b mit Abb. 36, darnach unsere Abb. 14; im Mus. zu Gotha, *Pagenstecher* 82, 126c; aus Corneto in der Akad. d. Wiss. zu Petersburg, *Stephani, C.-R.* 1866, 44, 93. *Helbig, Bull.* 1867, 129. *Waser* 135, 13. *de Wahl* S. 38b. *Pagenstecher* 82, 126d; Bruchstück im D. arch. Inst. zu Rom, *Pagenstecher* 82, 126e mit Abb. 37. Für die Sk.-Szene verweist *Pagenstecher* auf dieselbe Reliefdarstellung aus Boscoreale wie *Amelung* zum Mosaik des Braccio nuovo (s. uns. Abb. 11), darüber u.; dagegen schalten wir hier das Bruchstück eines Tonmedaillons ein zu Ste Colombe bei Vienne: Sk., in einen Delphin ausgehend, taucht aus den Wogen auf; mit Ruder in der L. raubt sie mit der R. einen Mann vom Schiff; ihre 4 Hunde zerfleischen 3 Ruderer; dazu Inschriftreste: Scy]LLA ... Pho]RCINA ca]NIGERA (?), *Froehner, Musées de France* 65, 18. *A. Allmer, Inscr. de Vienne* 3, 77 ff., 414 z. t. 205, 14. *C. I. L.* 12 (Gallia Narb.) 5687, 17. *de Wahl* S. 37 f. Schließlich 3 calenische Gutti, die sich verteilen auf die Sammlung *Joh. W. F. Reimers* in Hamburg, das Mus. naz. zu Neapel und den Louvre, *Pagenstecher* S. 99, 196 a—c. — Eine besondere Gruppe auch bilden kreisrunde Flaschen, 'Lagynen', mit Sk. in Reliefdarstellung, *Vinet* 196 f. *Waser* 133 f., 12—17. *de Wahl* 39, 1—4: regelmäßig Sk. von vorn, ausgehend in 2 Hunde und 2 Schlangenbeine, die in einer Art Greifen- oder Seedrachenköpfe enden, in der R. ein Schwert schwingend, in der L. die Scheide, unten zwei

13) Skylla auf einer calenischen Reliefschale zu Paris (nach *Pagenstecher, Calen. Reliefkeramik* S. 33 Abb. 12).



14) Odysseus' Abenteuer bei Sirenen und Skylla auf der calenischen Omphalosschale zu Corneto (nach *Pagenstecher, Calen. Reliefkeramik* S. 81 Abb. 36).

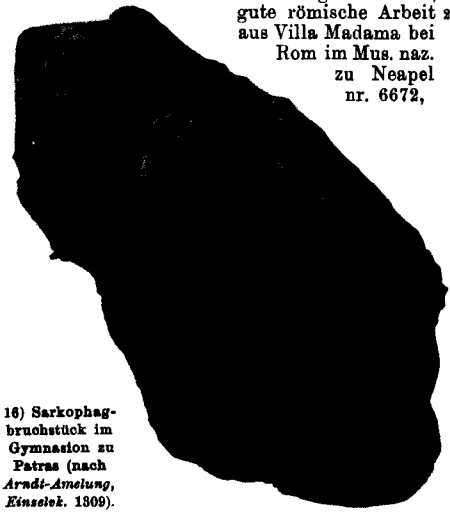
Delphine; so in der Mitte der Vorderseite eines Lagynos mit Resten von Bemalung im Berliner Antiquarium, *Furtwängler, Beschr.* 2, 961, 3592, ferner beidseitig eines Lagynos im Cab. des méd. zu Paris, abgeb. *Mon.* 3, 52, 1, wieder bloß auf der Vorderseite eines Lagynos der Kunsthalle zu Karlsruhe (die Hunde fehlen), *Urlichs, Jahrb. d. Vereins v. Altertumsfr. in d. Rheinl.* 2 (1843), 65. *Froehner, Gr. Vasen u. Terrak. d. Kunsthalle zu Karlsruhe* (1860) nr. 659; ihrer drei fand ich s. Z. im Mus. naz. zu Neapel im 3. Saal der Sammlung antiker Terrakotten (vgl. auch *Gerhard u. Panofka, Neapels ant. Bildw.* 355, 84), zwei sich entsprechend, die 3. Flasche größer (Sk. die R. erhoben, die L. gesenkt); endlich *Panofka, Recherches sur les noms de vases* pl. 5, 100 (p. 36). *Mon.* 3, 52, 8 (wieder fehlen die Hunde, Sk. hält Fackeln in den erhobenen Händen). Daran schließen sich *Waser* 134 f. nr. 19 u. 20, vgl. *Arch. Anz.* 1849, 101 und *E. de Chanot, Gaz. arch.* 1880, 49, ferner das Tonrelief aus S. Ingres, *Vinet* 196 z. *Mon.* 3, 53, 1. *Waser* 135, 21. *de Wahl*



15) Skylla in einem Tonrelief aus Aigina (nach *Mon. d. Inst.* 3, 53, 2).

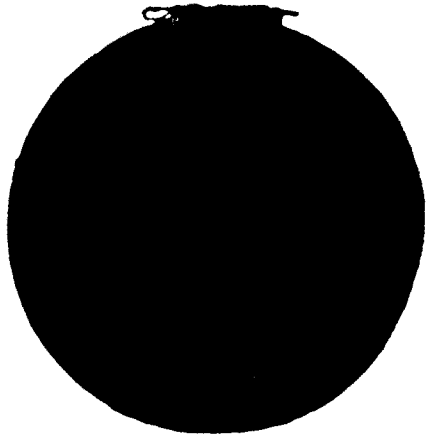
39, 1. Als Tondo reiht sich den 'Lagynen' auch das Tonlämpchen an, s. Sp. 1044. — Altgriechischen Stiles ist ein Flachrelief in Ton aus Aigina in Sammlung Blacas: Sk. nach r., das Haar durch Kopftuch zusammengehalten, unter leicht gefältelter Draperie ausgehend in 2 Hunde und einen zierlich gewundenen Fischschwanz mit Flosse und Zacken, *De Witte, Bull.* 1830, 194. 1831, 186. 1832, 171. *Vinet* 194 f. z. *Mon.* 3, 53, 2 (darnach unsere Abb. 15). *Waser* 140, 38; aus derselben Form rührt her ein Bruchstück aus Melos, jetzt in der Sammlung des Kultusministeriums zu Athen (erhalten ist bloß der Fischschwanz mit Zackenkamm); ferner übereinstimmend, doch nicht aus derselben Form hervorgegangen, ein zweites vollständiges Exemplar aus Aigina, von *Matz* im Sommer 1869 in Sammlung Vassos zu Athen gesehen, *Bull.* 1870, 11. *Schöne, Gr. Reliefs* Taf. 35, 134. Sp. 61, 16. 16a. 17. Sp. 66. *de Wahl* S. 32. *Waser, Charon* S. 37 A. Für ein 'Antefix', Reliefbruchstück in Ton (Sk., ein Ruder schwingend, ausgehend in 3 Hunde oder Wölfe, die ebensoviel menschliche Körper zerreißen, mit 4 Armen, vielleicht infolge mangelhafter Ausführung) vgl. *Dressel, Bull.* 1880, 38. *A. Preuner, Bursians Jahresb. Suppl.* 25, 391. *Waser* 140, 39. *de Wahl* 39, 3; über eine Basis aus Terrakotta, die Sk., Eros mit Panther, Seewidder und Greif in Relief zeigt, s. Z. vielleicht als Basis dienend für irgendeinen häuslichen Gott, vgl. *Benndorf, Arch. Anz.* 24 (1866), 212. — Von der Reliefdarstellung kann zur freien Rundplastik überleiten die Sk. an einem einhenkligen Becher (*ὑντόν*) in Neapel S. aus Iatta, *Vinet, Rev. arch.* 2 (1845/46), 418 f. z. t. 36. *Avellino, Ann.* 1857, 222. 224, 2. *Iatta, Cat. del M. Iatta* (1869), 1512. *Waser* 135 f., 25 (*de Wahl* S. 39). Für ein weiteres *ὑντόν*, das in einen Widderkopf ausläuft und bei dem sich die Sk.-Darstellung in der oberen Hälfte befindet, in S. Gargiulo zu Neapel, *Vinet, Rev. arch.* a. a. O. *Waser* 136, 26. *de Wahl* 37, 10. Direkt freigearbeitet als Statuette erscheint Sk. an zwei schlauchförmigen Gefäßen (vasi ad otre), beidemal in 3 Hunde ausgehend, das eine Gefäß aus Ruvo in der Kunsthalle zu Karlsruhe nr. 656 bei *Froehner*, das andere s. Z. im Besitz von *Franc. Avellino*, vgl. *Schulz* a. a. O. 35. *Vinet* 199, 3. *Urlichs* a. a. O. 65. *Teod. Avellino, Ann.* 29 (1857), 220—32 z. tav. F. G. *Waser* 132, 6 f. *de Wahl* S. 38 f. 1. 2. Vgl. dazu den 1899 für das Mus. of Fine Arts zu Boston erworbenen apulischen Askos mit plastischer polychromer Darstellung der Sk. an der Mündung usw., *E. A. Wallis Budge, Arch. Anz.* 15 (1900), 220. Das Bruchstück einer Sk.-Figur in hellgelbem Ton aus der Kyrenaika findet sich im Musée de la Société d'Arch. d'Athènes, *J. Martha, Cat. des figurines en terre-cuite du Musée de la Soc.* usw. nr. 712 (*Bibl. des Écoles fr. d'Ath. et de Rome* fasc. 16). *Waser* 141, 14. *de Wahl* S. 40, 1. Ferner 2 Exemplare einer Tonfigur, das eine abgeb. *Ant. du Bosph. Cimm.* t. 76, 8 (*Waser* S. 97): geflügelte Frauengestalt mit ausgestreckten Armen, unten ausgehend in phantastische Windungen, vielleicht Skylla. Sk.-Figuren dienten als Schmuck von korinthischen Säulen bei einem großen Dreifuß aus pentelischem Marmor, aus der Villa Adriana im Louvre, *Clarac, Descr. des ant. du M. nat. du Louvre* (1848) nr. 207. *Waser* 141, 45. *de Wahl* 40, 4; ferner Sk. als Verzierungsstück frei in Bronze gearbeitet aus Mittelitalien heute im Mus. Thorwaldsen zu Kopenhagen, *E. de Chanot, Gaz. arch.* 1880, 48 f. 84. *Waser* 141, 46. *de Wahl* 40, 2 (Sk. mit 3 Hunden am Gürtel, die R. vorgestreckt, die L. an den Fischleib gelegt, der, mit Flossen versehen, in den Kopf eines Seepferdchens ausgeht); ferner am Henkel eines Bronzeeimers aus Boscoreale ein jugendlicher weiblicher Kopf, den man wegen eines Halskragens aus zottigem Fell und zweier vom Hinterkopf nach beiden Seiten ausgehender Hundeköpfe auf Sk. deutet (ein entsprechender Henkelansatz im Mus. naz. zu Neapel) *E. Pernice, Arch. Anz.* 15 (1900), 118, 15 Fig. 14. — Den Panzer seiner Odysseestatue zu schmücken, hat der Athener Iason unter allen Abenteuern des Odysseus just das mit der Sk. auserkoren; der weibliche Sturz aus pentelischem Marmor, nahe der Stoa des Attalos zu Athen gefunden, ein Werk aus spätrömischer Zeit, vielleicht aus der vermuteten Bibliotheca Hadriana stammend, findet sich heute im *Ἐθνικὸν ἀρχαιολογικὸν Μουσεῖον*, vgl. *Kawwadias, Γλυπτὰ τοῦ Ἐθνικοῦ Μουσείου* nr. 312. *G. Treu, Ath. Mitt.* 14 (1889), 160—69 zu Taf. 5. *H. v.*

Rohden, Bonner Stud. f. Kekulé S. 5 f. *N. G. Polites, Eph. arch.* 1892, 241—47. *Waser* 138, 32. *de Wahl* 39, 1: auf dem Panzer im Relief Sk. von vorn, den Kopf mit feucht niederhangendem Haar leicht nach r. neigend, mit der erhobenen R. rechtshin zum Schlag ausholend (Waffe nicht mehr sichtbar), ohne Fischschwanz; unter ihren Hunden ein aus der Flut ragender Felsen sichtbar, davor ein Ruder über den Wellen; auf den 5 Panzerlappen von l. nach r. der Kopf des Aiolos (kaum Charybdis), die 3 Sirenen und der Kopf des Polyphemos. Im Keller desselben Museums sah *Treu* 1887 ein spätes Reliefffragment, das noch den Rest eines Hundekopfes vom Unterleib der Sk. und die Andeutung von Wellen zeigt, *Treu* a. a. O. 163, 2. *Waser* 140, 40. *de Wahl* 40, 4. Sodann zwei Trapezophoren (Tischfüße) aus Marmor, der eine gut erhalten, gute römische Arbeit aus Villa Madama bei Rom im Mus. naz. zu Neapel nr. 6672,



16) Sarkophagbruchstück im Gymnasion zu Patras (nach *Arndt-Amelung, Einzelvk.* 1309).

der andere nur fragmentarisch, aus der Villa Hadrians bei Rom (1823 gefunden), s. Z. (1828) im Besitz des Kunsthändlers Antonio Gastaldi, vgl. schon *Winckelmann, Mon. ined.* 1, 43 nr. 37. *Gerhard u. Panofka, Neapels antike Bildwerke* p. 68 f. (208). *Vinet* 202 f. z. *Mon.* 3, 52, 5. *Gaedechens* 100 A. *Waser* 138 f., 33 f., *de Wahl* 40, 5 f. Beidemal sind Sk. und Kentaur vereinigt (vgl. *Verg. Aen.* 6, 286), das eine Mal Sk. ausgehend in einen Fischschwanz, der beidseitig der Platte zu sehen ist und in dessen Windungen sie einen Unglücklichen nachschleppt, und in 3 Hundsköpfe, wovon die äußeren Füße und Arme eines Menschen zerreißen, der mittlere den Arm eines Körpers inmitten der Flut, dessen Unterleib von den Klauen der Sk. gefaßt ist; mit der R. greift sie sich in die Locken, die L. ist gesenkt; zwischen Sk. und Kentaur (auf dessen Rücken ein Eros) ein fliegender Adler mit Schlange in den Fängen; das andere Mal Sk. mit 4 Hundsköpfen zwischen 2 Schiffen des Od., beide zugleich anfallend, auf den Schiffen nackte Gestalten, Od. selbst nicht charakterisiert. — Zu den karthagischen Sarkophagen (s. o.) kommen Bruchstücke von 3 Sarkophagreliefs, *Waser* 139 f., 35—37: 1) Marmorfragment bei *Inghirami, Gall. Om.* 102 (nach Zeichnung *Stackelbergs*) z. t. 3, 271 f. *Overbeck, Gall. her. Bildw.* 1, 797 nr. 79. *Waser* 139, 35. *de Wahl* 40, 3: unterer Teil der Sk., unter Palmettengürtel wieder in 4 Hunde ausgehend, in den Wellen l. Fragmente eines Unglücklichen, r. von Sk. Schiff mit 2 Mann, der eine kämpfend, der andere am Ruder, weiter r. in den Wellen Oberkörper eines Menschen (Kopf fehlt), geschmeidig schwimmend, das weitere rechts undeutlich. 2) Sarkophagfragment in Pal. Castellani zu Rom: in der Mitte Sk., wieder fehlt der Oberleib, l. und r. auf bewegter See Eroten im Kahn sitzend und rudernd, *Matsv. Duhn, Ant. Bildw. in Rom* (2) 2793. *Waser* 139, 36. *de Wahl* 40, 2. Endlich 3) Ecke eines Sarkophags aus weißem Marmor, 1856 zu Patras gefunden und jetzt im Gymnasion da-



17) Skylla-Darstellung auf einem Klappspiegel aus Eretria im Berliner Antiquarium (nach *Arch. Anz.* 1894, 118 Abb. 15).

selbst, *Schillbach, Arch. Anz.* 1857, 124. *v. Duhn, Ath. Mitt* 1878, 67 nr. 3. *Treu* a. a. O. 163 A. *Waser* 139 f., 37. *Arndt-Amelung, Einzelvk.* 1309, darnach unsere Abb. 16 (*Text* Serie 5, 45 f.): Sk. als Frau mit Fischleib von vorn, den Kopf mit feucht niederhangendem Haar leicht rechtshin wendend, die R. erhoben mit Schleuderstein; vergleichbar ist das Flachrelief guten Stiles aus Aix (Aquae Sextiae) im Musée de Marseille, das ein fischschwänziges Weib darstellt im Profil nach l., in der erhobenen R. einen Stein haltend, *Laborde, Les mon. de la France* (1816) Taf. 108 nr. 3. — In getriebener Arbeit sind hergestellt 3 einander nah verwandte Reliefs vom Ausgang des 4. und vom 3. Jahrh.: das prachtvolle Relief eines großen Klappspiegels aus Eretria, für das Berliner Antiquarium erworben, *Furtwängler, Arch. Anz.* 9 (1894), 118 z. Abb. 15, darnach unsere

Abb. 17, das Relief des reichverzierten, leider arg beschädigten Klappspiegels von vergoldeter Bronze, *Stephani, C.-R. de Petersb.* 1880, 80 ff. z. Taf. 3, 13, und dasjenige einer Bronzeplatte aus Dodona, *Carapanos, Dodone* p. 193 (*De Witte*) z. pl. 18, 1, vgl. *Waser, Skylla* S. 97. 140 f., 41. *Charon* S. 72 A. *de Wahl* S. 37. Auf dem Klappspiegel aus Eretria (Dm. 0, 217) packt Sk. einen Jüngling mit der L. in den Haaren, in der R. erhebt sie einen Stein; zwei ihrer Hunde beißen sich in sein rechtes Bein fest; die Rückenflügel der Sk. sind blattförmig und gezackt gebildet; über den l. Arm hat sie ein flatterndes Netz geworfen; von den fast männlich gebildeten Hüften gehen als Übergang zunächst große gezackte Blätter aus, darunter 3 Hunde, deren Hälse und Köpfe phantastisch wie die von Seedrachen (mit gezacktem Kamm auf dem Nacken) gebildet sind; nach hinten endet Sk. in einen gewaltigen vielgeringelten Schlangen- (nicht Fisch-) leib mit gezacktem Rückenkamm; unten die Wellen des Meeres. „Die Benutzung malerischer Vorbilder ist hier wie bei andern Spiegelkapselreliefs sehr wahrscheinlich, Nikomachos' Gemälde der Sk. darf man in verwandter Auffassung denken; der Spiegel ist kaum jünger als das Ende des 4. Jahrh.; die mannigfachen Anklänge an den pergamenischen Gigantenfries sind ein neuer Beweis dafür, wie tief dieser der ältern Kunst, insbesondere auch der Malerei, verschuldet ist" (*Furtwängler*). Im Sinne dieses Exemplars ist wohl das von *Stephani* publizierte Relief zu ergänzen, nur ist es hier ein Ruder, das Sk. mit der R. über ihrem Opfer schwingt; auch scheint da nur ein Hundevorderteil unter dem Zackengürtel herauszuspringen. 2 Hunde sind es bei der Bronzeplatte aus Dodona, die bellend nach r. und l. vorwärtsstürzen, ferner zwei mächtige Fisch- oder Schlangenleiber l. und r. hinter den Hunden; die L. hat Sk. wieder erhoben, vielleicht auch mit Stein, mit der R. dagegen lehnt sie ein Ruder an den Oberarm. — Wohl die vollständigste Darstellung dieser Art, eine symmetrische Rundkomposition bietet die Bronzeschale mit langem Griff (eine Pfanne?) aus der Villa della Pisanella bei Boscoreale, *A. Pasqui, Mon. ant. dei Lincei* 7 (1897), 514 f. Fig. 75. *Pagenstecher* a. a. O. S. 82, identisch mit der 'Bronzeschale aus Boscoreale im Brit. Mus.', zitiert von *Amelung, Vat.* 1, 3 (s. unsere Abb. 11): Sk. von vorn mit Kopf nach r., unter Zackengürtel ausgehend in 3 vorwärtsstürzende Hunde und 2 seitlich emporstrebende Fischschwänze, hat die R. wie zum Wurf oder Schlag erhoben, während sie mit der L. wiederum einen Mann am Haarschopf vom Schiffsvorderteil r. an sich reißt; der Hund r. beißt ihn in den r. Arm, auch die beiden andern Tiere sind mit nackten Männern beschäftigt, und ein vierter Unglücklicher ist l. in den Schleifen des einen Fischschwanzes sichtbar. Ferner ist auf dem Bruchstück einer großen goldenen Platte, die einem Schild zur äußern Verkleidung diente, gefunden im Königsgrab zu Koul-oba (s. Atlas z. *Dubois de Montpéreux, Voyage autour du Caucase* Sér. 4 pl. 21, 2. *Sabatier, Souv. de Kertsch* p. 119 z. pl. 5, 9. *Waser* S. 97 f. 141, 42) ein gewissermaßen furchtbar schönes Weib dargestellt im Profil nach r., mit wildem Gesichtsausdruck, wild vom Wind zurückgeworfenem Haar; sie führt in horizontaler Lage einen geschmückten Dreizack mit langem Schaft, in ihrer vorgestreckten L. dagegen sieht man etwas wie fasces (une torche liée en faisceau, *Sabatier*), an ihrer Seite einen Wolfshund, dem ein Fisch in die Schnauze zu schwimmen scheint, und hinter der Frau, der Grotte l. zuschwimmend, einen zweiten; nicht mit einer bloßen 'pêche nocturne' (*Sabatier*) haben wir es zu tun, eher mit einer 'von Wölfen umgebenen Gottheit oder Furie' (*Dubois*), also Sk. Ihr eignen die Wolfshunde, die hier losgelöst im Wasser herumschwimmen, ihr der Dreizack, den sie zu gleichen Zwecken gebraucht wie andere Meergottheiten untergeordneten Ranges; außerdem ist l. auch die Höhle angedeutet, aus der sie halben Leibes heraustritt; direkt griechische Anschauung spiegelt sich wider in diesem Bilde, fremdartig möchte bloß der Ärmelchiton anmuten, könnte man nicht auch hierfür auf die bekleidete Sk. auf Münzen (z. B. von Kyzikos) hinweisen. — An das Bronzerelief aus Dodona schließen sich die Darstellungen von 3 'etruskischen Spiegeln', *Waser* S. 96. *de Wahl* S. 31. 37. Zunächst der Spiegel aus Sammlung *Meester de Ravestein, Kat.* nr. 883 (p. 559). *De Witte, Ann. de l'Acad. d' arch. de Belgique* 28, 174 pl. 6, vgl. *Stephani, C.-R.* 1880, 80 f. z. Taf. 3, 13: unter zackigem Gürtel geht Sk. aus in zwei gezackte Schlangenleiber, die sich mit ihren Köpfen bis zur Schulterhöhe des Mädchens emporringeln; nach l. und r. springt je ein Hundeleib vor, während den Raum dazwischen zwei längliche Blattbildungen (?) ausfüllen; mit der L. schwingt sie hinter dem linkshin geneigten Kopf ein Ruder, die R. hält sie geöffnet seitlich vor; unten die Andeutung des Wassers, im Feld raumfüllend 4 Fische. Offenbar ähnlich ist die Darstellung des Spiegels bei *Hubo, Originalw. in Gött.* (1887) 115 nr. 716, und damit wohl identisch der s. Z. im Besitz des Herrn *Dressel* befindliche Spiegel, *Klügmann, Bull.* 1880, 167: über dem durch Wellenlinien angedeuteten Wasser Sk. von vorn, bis zu den Hüften ein nacktes Weib mit wild herabhangendem Haar, mit über der Brust sich kreuzenden Bändern, mit tiefem Nabel (als Spiegelzentrum); hier ist aber die L. ausgestreckt, indem sie anscheinend dem mittlern der 3 Hunde einen Knochen hinhält, während der rechte erhobene Arm (mit Spange) das Ruder hinter dem Kopf hält; außer den 3 Hunden auch hier 2 große gewundene Fischleiber, aber mit Schwanzenden. Und wiederum verwandt ist das Flachrelief eines abgebrochenen Spiegelgriffes aus S. Durand im Louvre, *Longpérier, Not. des bronzes ant. du Louvre* p. 56, 252 (Sk. von vorn, unter ihrem Gürtel ausgehend in 2 Hunde und 2 Meerdrachen, die R. zum Kopf hebend, die L. mit Ruder). — Von Gravierungen sind ferner zu nennen zwei Darstellungen auf Bronzecisten. Auf dem Deckel einer aus Puglia oder Basilicata stammenden

Cista findet sich inmitten von sieben roh gearbeiteten tierähnlichen Figuren eine menschliche Gestalt mit Fischschwanz und Hundekopf am Leib, vermutlich Sk., *Gerhards Hyperb.-röm. Stud.* 1 (1833), 188. *Gaedechens* 19, 4. *Waser* 141, 43. Ferner die sog. Cista Borgiana, aus dem Besitz des Kardinals Borgia, heute im Mus. naz. zu Neapel, *Finati, R. Museo Borb.* 14 t. 40. *Gerhard, Hyperb.-röm. Stud.* 1, 95. *Etr. Spiegel* nr. 5. *Gaedechens* 108ff. *Waser* 92f.: wieder auf dem Deckel diverse Meerwesen, darunter eine männliche und eine weibliche Meergottheit, letztere, auch wenn Hunde fehlen, wahrscheinlich Sk., ausgehend in 2 Schlangenleiber mit zackigem Rückenkamm und klaffendem Rachen, mit Schlangen in den Händen, vor ihr eine Fackel. Auch in der eigenartigen Gravierung auf den silbernen Backenklappen eines eisernen Prachthelms, *Ant. du Bosph. Cimm.* t. 28, 1 (*M. de Tsarskoe-Selo* p. 31). *Baumeister* S. 2036 Abb. 2214. *Waser* S. 97, 106, hat man Sk. vermutet in der weiblichen Gestalt mit Flügeln und Stirnschild, die unter palmettenartigem Gürtel in einen zierlich gewundenen Schlangen- oder Fischleib ausläuft und mit jeder Hand eine Stange schultert. — Die Gravierung auf dem Griff eines etrusk. Spiegels mit Auszug des Melerpanta (Bellerophon), *Gerhard, Etr. Sp.* Taf. 333 (4, 76 ff.). *Waser* 90, 73, wo weitere Lit., zeigt eine geflügelte weibliche Gestalt von vorn, die mit jeder der beiden ausgestreckten Hände das Ende eines Blätterkranzes hält, der die ganze Komposition umrahmt; dies Flügelwesen mit struppigem Haar, von den Hüften ausgehend in 2 sich kreuzende Fischschwänze (den Hinweis auf das Meer verstärken 2 Delphine), mag überleiten zu dem, was wir als 'etruskische Skylla' bezeichnen: das ist weder Echidna noch Sk., das ist eben jener weibliche etruskische Daimon unbekannten Namens (entsprechend gibt es eine wesensverwandte männliche Flügelgestalt), wie er mit Vorliebe auf Aschenkisten angebracht ward und in der Folge, unter dem wachsenden Einfluß griechischer Mythologie und Sage allmählich übergegangen ist in die Sk. der Griechen, vgl. *Waser, Sk.* 87 ff. *Charon* 70 ff. A. Wir unterscheiden 3 Gruppen von solchen Darstellungen der 'etrusk. Skylla'. Zunächst sehen wir auf Aschenkisten diesen weiblichen Meeresdaimon sozusagen rein dekorativ verwendet in Enface-Darstellung, mit und ohne Flügel am Rücken (gelegentlich auch mit Flügeln am Kopf, oder es ist eine Schlange im Haar bemerkbar, eine zweite oder eine Binde um den Kopf gelegt), von den Hüften an (häufig unter palmettenartig stilisiertem Gürtel) ausgehend in 2 seitlich sich ringelnde Fischschwänze (unten die Andeutung der Meereswellen oder im Feld Delphine raumfüllend), mit verschiedenen Attributen in den Händen, bald sind es Fackeln oder Messer, oder es ist ein Anker oder Steuer oder Ruder, das diese 'Skylla' schwingt wie gegen einen unsichtbaren Gegner, oder sie hält gelegentlich auch mit beiden Händen ein Schiffsvorderteil usf. Für solche Darstellungen vgl. *Micali, Italia avanti i Romani* t. 22. *Storia degli ant. pop. ital.*[3] 3, 185 f. z. t. 110 f. *Mon.* 3, 52, 15 = *Baumeister* S. 1430 (Vign., darnach unsere Abb. 18). *Conestabile, Dei mon. di Perugia etr. e rom.* t. 6 = 22, 2. 36 = 62. 67 = 83, 3. 4. 68 = 84, 4, für ein Berliner Exemplar *Kekulé, Verz. d. ant. Skulpt.* (1891) 1313 (darnach unsere Abb. 19). Diese 'Sk.' mit Steuerruder zwischen 2 Kentaurenweibchen auf einer aus Chiusi stammenden Aschenkiste aus Marmor, s. Z. im Museo Paolozzi zu Chiusi, *Gori, M. Etr.* t. 154, 2 (p. 288). *Vinet* p. 203 z. *Mon.* 3, 52, 4. *Müller-Wieseler, D. d. a. K.* 2 Taf. 47, 593. *Waser* 92, 84. Bei einer zweiten Gruppe

18) 'Skylla' auf einer etruskischen Aschenkiste (nach *Baumeister, Denkm. d. kl. Altert.* S. 1430).

19) 'Skylla' auf einer etrusk. Aschenkiste zu Berlin (nach *Kekulé, Vers.* 1313).

20) 'Skylla' auf einer etruskischen Aschenkiste zu Berlin (nach *Kekulé, Vers.* 1312).

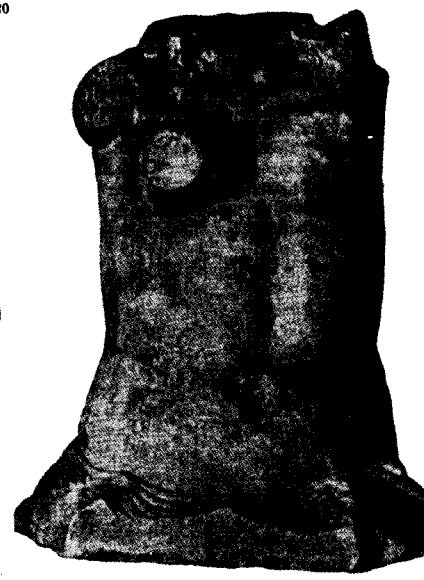
von Aschenkisten finden wir den Daimon geflügelt und ungeflügelt (gelegentlich auch in männlicher Erscheinungsform, z. B. im M. Egizio e di Antichità Greco-Romane zu Turin) im Kampf gegen 2 oder 4 in seine Fischleiber verschlungene Krieger; für ein Exemplar zu Berlin vgl. *Kekulé* a. a. O. 1312 (darnach unsere Abb. 20), für andere *Gori, M. Etr.* 148, 1. 2. *Dempster, De Etruria reg.* 80, 2. *Conestabile* a. a. O. Taf. 58 = 84, 1. 59 = 85, 1. 2. 60 = 86, 2; am bekanntesten ist das Exemplar zu Perugia bei *Gori* 148, 1, vgl. auch *Inghirami, Gall. Om.* t. 99 (3, 268 f.). *Overbeck, Gall. her. Bildw.* 33, 2. *Mon.* 3, 52, 5. *Baumeister* S. 1682 Abb. 1762. S. 2026 Abb. 2193. *Daremberg-Saglio* Fig. 6246: beidseitig der ungeflügelten Sk. zwei Kämpfende, der l. als Odysseus gekennzeichnet durch den *πῖλος*, beide an den Beinen umschlungen von den Schlangenwindungen der Sk., in die bereits 2 Unglückliche mit ihren Köpfen verstrickt sind. Endlich die dritte Gruppe etrusk. Denkmäler,

21) Skylla-Torso mit Fragmenten von drei Hunden aus Bargylia im Brit. Museum (nach Photographie).

wo auch die Hundeprotome nicht fehlt, das der Sk. besonders eigentümliche Moment. So erscheint Sk. geflügelt mit Ruder im Kampf gegen 2 Männer (Odysseus und Gefährte?), unter palmettenartigem Gürtel ausgehend in 2 geringelte Fischschwänze, außerdem aber auch in 2 Hundsköpfe, auf einer Aschenkiste im Kloster S. Pietro de' Cassinensi, *Conestabile* a. a. O. t. 58 = 84, 3 (4, 127 f.). *Waser, Charon* 71 A.; ferner Sk. von vorn mit wildflatterndem Haar, rechtshin blickend, mit rundem Stein in jeder der erhobenen Hände, mit Halsband und sich kreuzenden Bändern, unter 7-zackigem Gürtel in 4 Hunde ausgehend und in 2 beidseitig sich emporringelnde Schlangenleiber mit seepferdartigen Köpfen, unten etrusk. Wellenlinie, auf einer kleinen Tonurne des

M. Etrusco Gregoriano des Vatikan, 4. Saal nr. 324, *M. Etr. Greg.* 1 Taf. 93, 5. *Dennis, Cities and cem. of Etruria*[3] 2, 459. *Waser, Sk.* 95, 101. Endlich Sk. von vorn mit Kopf nach r., wie es scheint mit *μαχαίρια* in den erhobenen Händen, ausgehend in sich kreuzende Fischschwänze und 2 Hundevorderteile, die rechts- und linkshin von ihren Hüften aus vorspringen, in einem der sechs Rechtecke auf einer der drei skulptierten Seiten einer etrusk. Grabstele, aus Felsina stammend, in den Giardini Margherita zu Bologna gefunden, *E. Brizio, Not. degli scavi di antichità* 1890, 140 t. 1. *Athenaeum* 1890 nr. 3262 p. 578. *Wschr. f. kl. Phil.* 1890, 816. *Waser* 95, 99.

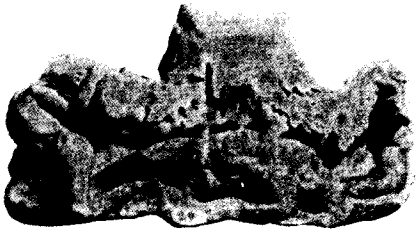
Für 'Fragmente einer statuarischen Gruppe der Skylla' vgl. *R. Schöne, Arch. Ztg.* 28 (1870), 57 f. z. Taf. 34. *Waser* S. 116 bis 129. *de Wahl* S. 41 ff. *W. Klein, Gesch. d.*



22) Skylla-Torso aus Lanuvium im Brit. Museum (nach Photographie).

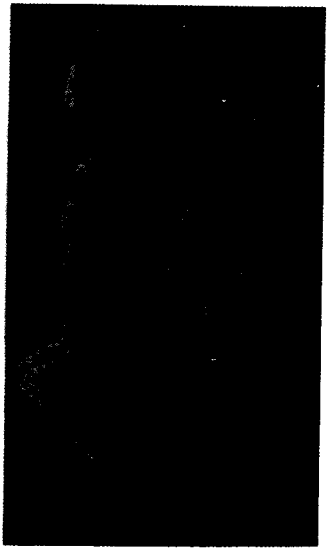
griech. Kunst 3, 322—26. Zunächst der Kolossaltorso der Sk. aus weißem Marmor mit den Bruchstücken von 3 ihrer Hunde im Brit. Mus. nr. 1542, aus einem dor. Grabe bei Bargylia (Karien) stammend, vgl. *Arch. Anz.* 24 (1866), 203*. *S. Reinach, Rép. de la stat.* 3, 123, 1, s. unsere Abb. 21 (nach Photogr.). Der überlebensgroße Marmor, korrodiert, aber sichtlich von guter Arbeit, stellt den Oberkörper einer Sk. dar, der, vorgeneigt in Aktion, unten in Seetang ausläuft; es fehlen der Kopf und beide Arme, doch war augenscheinlich der rechte Arm ausgestreckt, der linke gesenkt; außer diesem Torso sind, wenn auch aus dunklerm Marmor gearbeitet, doch offenbar zugehörig, noch 4 weitere Fragmente zum Vorschein gekommen, in denen man die Reste erkennt von drei mit

Meerblättern versehenen Hundekörpern und einem Fischschwanz(?); von einem dieser Hunde (oder einem vierten) ist auch der Kopf erhalten, endlich eine Anzahl kleinerer Bruchstücke von Pfoten und Beinen. Ein weiterer auf Sk. gedeuteter Torso, gleichfalls im Brit. Mus. (nr. 1543), stammt aus dem alten Lanuvium, vgl. *S. Reinach* a. a. O. 3, 123, 5, s. unsere Abb. 22 (nach Photographie). Für die Anordnung der untern Partie mit den Hunden ist aufschlußreich ein kleinerer Marmorsturz von mäßiger Arbeit im Ashmolean Museum zu Oxford, vgl. *Michaelis, Anc. marbles in Gr. Britain* p. 549 nr. 38, abgebildet bei *L. R. Farnell, Journ. of hell. stud.* 12 (1891), 53 Fig. 4 u. 5. *S. Reinach* a. a. O. 2, 412, 2, s. unsere Abb. 23 (nach Photogr.). Hier vermißt man den Oberleib der Sk., dafür ist ersichtlich, wie unter palmettenartig gebildetem Gürtel die Vorderteile von 3 Tieren vorspringen, deren ganze Gestaltung am ehesten an Robben erinnert. Hierher gehört auch der längst bekannte Marmor, der aus Villa Albani ins Museo Torlonia gewandert ist und daselbst ergänzt ward als Athlet Milon aus Kroton. Der richtigen Deutung auf einen von der Sk. angefallenen Menschen, die dann gegeben ist in der *Beschreibg. Roms* 3, 2, 469, war schon *Fea* nahegekommen, wenn er (*Indic. antiq.* p. 28 nr. 255) den Torso, offenbar wegen der pflanzenartigen Auswüchse, die Stirn und Backen des Hundes umgeben, als ein 'frammento di mostro marino che divora un naufragante' bezeichnet hat, vgl. auch *Arch. Ztg.* 28 (1870), 57 z. Taf. 34, 1. 37 (1879), 63 f. (wo *Th. Schreiber* gegenüber *Viscontis* Deutung auf Aktaion wieder die richtige hergestellt hat), ferner *O. Benndorf, Röm. Mitt.* 1 (1886), 115 nr. 167. *Wiener Vorlegebl.* Ser. 3 Taf. 12, 4. *Farnell* a. a. O. 52 f. *S. Reinach* a. a. O. 2, 411, 3. Das entsprechende Fragment bietet Palermo im Cortile des Museums (*Inv.* nr. 725), *Arch. Ztg.* 28 (1870) Taf. 34, 2. *Farnell* p. 52 f. z. Fig. 3. *Arndt-Amelung, Einzelvk.* 555, darnach uns. Abb. 24 (*Text* Ser. 2 S. 50 f. *Nachtr.* Ser. 3, 51). *S. Reinach* 2, 410, 5. Eine weitere Wiederholung vermutet *Arndt* in dem aus Ismid (Nikomedeia, Bith.) stammenden, roh gearbeiteten Jünglingskopf mit Hand auf dem Scheitel, ehemals in Sammlung Radowitz zu Konstantinopel, jetzt wohl im Kaiserl. ottoman. Museum daselbst. Auch ein vierter Odysseusgenosse als Opfer der Sk. ist nachweisbar, indem mindestens zweimal ein bärtiger schmerzverzerrter Kopf erhalten ist, in dessen Haupthaar eine Hand sich eingräbt, die Klaue der Sk. Einen solchen Kopf im Museo Chiaramonti des Vatikan (Abt. V nr. 79) hat zuerst *Schöne* besprochen, *Arch. Ztg.* 24, 154 ff. z. Taf. 208, 1. 2, vgl. *Helbig, Führer*[2] 1, 39, 68. *Amelung, Vat.* 1, 361 f. (Taf. 38); wie die beiden Torsen in M. Torlonia und zu Palermo hat er $^2/_3$ Lebensgröße, 0,30 m Höhe bei 0,145 m Gesichtslänge. Wegen großer Übereinstimmung mit 2 Berliner Marmorköpfen, die



23) Marmorsturz von einer Skyllagruppe, im Ashmolean Museum zu Oxford (nach Photographie).

24) Fragment einer Skyllagruppe im Mus. naz. zu Palermo (nach *Arndt-Amelung, Einzelvk.* 555).



25) Fragment einer Skyllagruppe im Mus. naz. zu Palermo (nach *Arndt-Amelung, Einzelvk.* 556).

Tieck, Ztschr. f. Altert. 1850, 299, sodann *Friederichs, Arch. Ztg.* 1855, 49 ff. für Thersites angesprochen, erklärte *Schöne* auch den vatikanischen Kopf für den von Achill gepackten Thersites, hat indes *Arch. Ztg.* 28, 57 an Hand einer völlig übereinstimmenden Replik im Museum zu Palermo (*Inv.* nr. 744), im Cortile als zugehörig aufgestellt neben dem erwähnten Torso, vgl. *Arndt-Amelung, Einzelvk.* 556, darnach unsere Abb. 25 (*Text* S. 51), die beiden Köpfe in M. Chiaramonti und zu Palermo als herrührend erkannt von einer statuarischen Gruppe der Sk. Der Palermitaner Kopf stammt aus M. Astuto (vielleicht auch der Torso *Inv.* nr. 725), neu daran sind Hals und Nase. Während beim Torso aus Bargylia die R. der Sk. möglicherweise ein Steuerruder gehalten, dürfte die L. einen Genossen des Od. beim Schopf gefaßt haben; denn eine linke Hand ist es, die ins Haar greift, und außerdem ist sie mindestens lebensgroß, d. h. dem Kopf von $^2/_3$ Lebensgröße gegenüber übermenschlich; die Sk. aber mit Ruder in der R., mit der L. einen Mann wegzerrend vom Schiffsvorderteil, an das er sich krampfhaft festklammert, diese Komposition kehrt häufig wieder, s. o. Bei den beiden Berliner Köpfen wird man über die vage Etikettierung 'Klagende männliche Köpfe' (*Conze, Verz. d. ant. Skulpt. in Berlin* 569 u. 570) nicht leicht hinauskommen, auch nicht bei dem Köpfchen im Museo civico zu Bologna (Glasschrank C) 'una testa di Laocoonte' (*Brizio, Guida* 1887 S. 25), und ebenso unsicher ist bei weitern Köpfen die Zuweisung zu einer Skyllagruppe. Wieder ein Kopf in halber Lebensgröße, bärtig, mit schmerzlich emporgerichtetem Blick und geöffnetem Mund, ist für den Pal. Camuccini in Rom notiert bei *Matz-v. Duhn, Ant. Bildw. in Rom* (1881/82) nr. 966. Ferner hat bereits *Treu* einen Kopf im Provinzialmuseum zu Hannover, in schematischer Skizze *Ath. Mitt.* 4 (1889), 163 A. 2, in 2 photogr. Aufnahmen *Arndt-Amelung, Einzelvk.* 1080 u. 1081 (*Text* Ser. 4, 28), den Kopf eines unbärtigen Jünglings, der mit seiner L. die in sein linkes Auge greifende linke Hand eines andern abzuwehren sucht, einer Replik der Sk.-Gruppe zugeschrieben; allein schon der Stil ist hier ein anderer (*Klein* a. a. O. S. 324), ebenso der Griff der Hand, die auf dem Kopf liegt und deren Mittelfinger sich in das Auge bohrt, auch ist diese Hand durchaus nicht größer als die abwehrende des Jünglings — kurz, eher als an den Rest einer Sk.-Gruppe ist zu denken an eine Kampfszene im Sinne von *Paus.* 3, 14, 10, worauf auch der Museumskatalog von *H. Köhler* (1891) 24 verweist. Unsicher ist die Attribution auch bei dem unbärtigen Köpfchen im Mus. naz. delle Terme, *Helbig, Führer*^{2} 2, 255 nr. 1158, einem gut gearbeiteten Marmorköpfchen, das auf ein Bronzeoriginal zurückzugehen scheint. — Von einer Sk., vom Scheitel bis zu den Weichen als Jungfrau gestaltet, gleich bei den Hüften aber ausgehend in die gräßlichen Hunde, die 3 Reihen Zähne weisen, deren Köpfe vorspringen und ihrer Zahl entsprechenden Fang suchen, spricht der im 4. Jahrh. zu Konstantinopel lebende Rhetor *Themistios or.* 22 *π. φιλίας* p. 279 b *Dind.*; wenn aber der Redner darunter ein *ἔργον* der *πλάσται* versteht, das die Sk. zeigt mit ihren Hunden, bei denen dem Beschauer selbst die *τριστιχία τῶν ὀδόντων* zum Bewußtsein kam, werden wir kaum an eine Darstellung der Kleinkunst denken dürfen, sondern eher eine plastische Gruppe der Sk. annehmen, die verschiedentlich (*πολλαχοῦ*) in Kopien verbreitet und bekannt war. Diese Annahme stützt das Epigramm auf eine bronzene Sk. (*εἰς Σκύλλαν χαλκῆν*), ohne Namen des Verfassers *Anth. Pal.* 9, 755, und ebendiese Sk.-Statue dürfte gemeint sein in einem weitern Epigramm unter den *ἐπιγρ. ἀδέσποτα εἰς τινα ἐν Βυζαντίῳ ἀναθήματα*, *Anth. P.* 11, 271. Es geht auf ein im Euripos des berühmten Hippodroms zu Konstantinopel nahe der Sk. aufgestelltes Bild Anastasios' I. (491—518 n. Chr.), und seine drei letzten Worte muten an wie eine Ironie des Schicksals; denn, wenn auch nicht dies Anastasios die *χαλκείη δαίμων* zu Münze geschlagen, so finden wir dafür doch auch eine Sk., die im Hippodrom gestanden, unter jenen Kunstwerken verzeichnet, die 1204 bei der Plünderung Konstantinopels durch die Lateiner zur Münze wanderten, vgl. *Niketas Choniates* c. 7 p. 861, 11 in *Bekkers C. scr. hist. Byz.*, ferner *Georg. Kodinos π. ἀγαλμάτων κτλ. τῆς Κ.-πόλεως* p. 29 D (p. 58, 19 *Bkk.*), und schon *Bandurius* hat in seinem *Imp. orientale sive antiquitates Cpolitanae* (Paris 1711) 2, 846 die gewiß nicht allzu kühne Vermutung ausgesprochen, daß das Epigramm *Anth. Pal.* 9, 755 ursprünglich seinen Platz gehabt auf der Basis der Bronzegruppe der Sk. im Hippodrom zu Konstantinopel. — Halten wir die literarische Überlieferung zusammen mit der monumentalen, so scheint uns dadurch die Kenntnis von 4—6 Exemplaren einer statuarischen Gruppe der Sk. verbürgt, sei es nun, daß sie sämtlich Wiederholungen waren des einen Urbildes, eine in Erz, die andern in Marmor, oder daß, wie *Klein* annimmt, die Erzgruppe im Hippodrom zu Konstantinopel das Original war, von dem die Marmorkopien abstammen. In kleinerm Maßstab ist die durch den Oxforder Marmorsturz repräsentierte Kopie gehalten; ihr wäre zu entnehmen, daß die Sk. nicht in das übliche Schwanzanhängsel überging, sondern (wie auch sonst gelegentlich) aufruhte auf Felsgrund (*Σκύλλης σκόπελος*). Zwei sozusagen identischen Exemplaren gehören an Torso und Kopf zu Palermo einer- und Torso und Kopf zu Rom anderseits (im M. Torlonia der Torso, der Kopf im Vatikan). Diesen Exemplaren lassen sich allenfalls, wenn Maße und Material stimmen, die Kolossaltorsen im Brit. Museum zuweisen, eher indes wird man noch 2 weitere Repliken, eine vierte und fünfte Wiederholung in Marmor annehmen. Bruchstücke aber und Berichte ergänzen sich hübsch zum Gesamtbild und lassen uns eine Komposition ahnen ungefähr folgenden Aussehens: Sk. ist in höchst erregt-pathetischer Pose gegeben, weiblich gestaltet vom Kopf bis zu den Hüften, voll wilder Schönheit und mit übermäßig stark entwickelten Brüsten (*ὑπερμαζῶν*,

Niketas Chon.); äußerst wirksam aber war der Gegensatz des schönen Frauenleibes zu der entsetzlichen Meute, die ihm entwuchs, wolfsähnliche Hunde wie die der Hekate, der Artemis, der Asteria in der pergamenischen Gigantomachie, die rings am Gürtel der Sk. kläffen, heißhungrig herfallen über jene Unglücklichen, die mit genauer Not der Charybdis entronnen sind (*Georg. Kod.*); zum Teil sind sie bereits mit ihren Opfern beschäftigt (mit diesen zusammen maskieren sie die Felsenbasis), zum Teil springen sie wild an gegen das Schiff des Odysseus (*Niketas*), von dessen Gefährten Sk. mit ihrer L. just einen im Haupthaar gepackt hat, ähnlich wie Athene ihren Gegner Alkyoneus. Möglich, daß das Schiff des Od. bei *Niketas* lediglich Entlehnung aus *Homer* ist, rhetorische Ausschmückung wie bei *Georg. Kod.* die Anziehung der Charybdis. Eine frei komponierte Gruppe haben wir uns zu denken in Art und Auffassung etwa des Farnesischen Stieres und zumal auch der Laokoongruppe, ein Stück Gartenplastik, nach *Th. Schreiber* (s. *Waser* 126 f.) 'ein vortreffliches Motiv für eine mit Thermenanlage verbundene, im Wasser aufgestellte Gruppe', wie auch *Farnell* a. a. O. für das Oxforder Fragment vermutet hat, daß es bestimmt war zum Schmuck einer Fontäne. So kann man denn nicht lange im Zweifel sein über die kunstgeschichtliche Einordnung der ganzen Schöpfung: der Berührungspunkte mit pergamenischer Gigantomachie und Laokoongruppe gibt es genug, ganz abgesehen von den bereits angedeuteten. Am augenfälligsten ist die Übereinstimmung des bärtigen Kopfes (mit Hand der Sk.) mit dem des Hekategegners Klytios und zumal mit dem des Laokoon. Doch auch die Torsen im M. Torlonia und zu Palermo verraten eine enge Beziehung zum Laokoon. Gewiß darf man die 'Sk.' bezeichnen als eine der 'homerischen Gruppen, wie die Gruppe des Odysseus und Polyphem, wie der Pasquino' (*G. Loeschcke, Verh. d. 43. Philol.-Vers. Köln* 1895 S. 158 = *Arch. Anz.* 10, 1895, 216 f.), allein man muß sie zeitlich trennen von diesen Werken. Während der 'Pasquino' als eine Schöpfung der frührhodischen Schule zu bezeichnen ist, ungefähr gleichzeitig mit der ludovisischen Galliergruppe ('die eine Gruppe kann nicht ohne Kenntnis der andern geschaffen sein', *Petersen, Vom alten Rom*[4] S. 176), so rückt ihrerseits die Sk.-Gruppe in Parallele zur Gigantomachie und zum Laokoon, d. h. Schöpfungen der jüngern pergamenischen und der jüngern rhodischen Schule. Somit war nach *Amelung, Vat.* 1, 362 das Original der Sk.-Gruppe wahrscheinlich ein Werk der gleichen rhodischen Schule, aus der der Laokoon stammt, und *Klein* a. a. O. S. 326 möchte 'nicht nur der gleichen Schule, sondern geradezu der gleichen Werkstatt wie die Laokoongruppe' auch die Sk.-Gruppe zuweisen, vgl. auch *Waser* S. 127 ff., wo u. a. Berücksichtigung des zugleich mit der Sk. bei Bargylia gefundenen Marmorblockes mit Inschrift *Μέλας Ἐρμαίσκου*; schließlich sei darauf hingewiesen, daß, wie in Karien der eine Kolossaltorso des Brit. Museums gefunden worden, so auch Karer aus Tralleis, Apollonios und Tauriskos, die Künstler waren, die für die Insel Rhodos, vielleicht auch auf ihr, die unter dem Namen Toro farnese berühmte Gruppe geschaffen.

2) Tochter des Danaos, die den Aigyptiaden Proteus umgebracht habe, *Hyg. f.* 170 p. 32, 19 *Sch.*, wogegen nach *Apollod.* 2, 16 *W.* dem Proteus (wie Lynkeus dem Aigyptos von der Gemahlin aus königlichem Geschlecht Argyphie geboren) die Danaïde Gorgophone durchs Los zufällt, vgl. auch *Tzetz. chil.* 7 *hist.* 136, 374. *Waser* S. 64 ff.

3) Die Tochter des Nisos, des Königs von Megara, s. d.; daher Niseïs, *Ovid. rem. am.* 737 (freilich für die homerische Sk., vgl. Nisaei canes, *fast.* 4, 500), Niseïa virgo, *Ciris* 390. *Ovid. met.* 8, 35; für die Entwicklung des Mythos von der Nisostochter Sk. vgl. *Rohde, Gr. Rom.*[2] 99 f. (93, 3). *Waser* S. 55—64. *Knaack* a. a. O. 205 ff. *Gruppe, Myth. Lit.* 1898/1905 S. 616 ff. Die älteste Anspielung bietet, wahrscheinlich auf einen Epiker zurückgehend (vgl. *Wagner* in diesem *Lexikon* Bd. 3, 427, 5 ff. *Knaack* a. a. O. 230), *Aischylos* in den *Choëphoren* 613 ff. *Weil*, wo der Chor, ein weiteres Beispiel von Verwandtenmord anzuführen, seinen Abscheu kundgibt gegenüber der blutigen Sk., die, von dem Kreter Minos durch goldenes Halsgeschmeide bestochen, ihren Vater Nisos im Schlaf der verhängnisvollen Locke beraubt. Diese wird bloß als unsterblich bezeichnet, nicht bestimmt in bezug auf ihre Farbe, ob purpurn oder golden; auch von der Verwandlung des Mädchens weiß der Dichter noch nichts: sie oder Minos, je nachdem man das *νίν* bezieht (*νιν· τὸν Νῖσον ἢ τὴν Σκύλλαν Schol.*), holte Hermes. Noch ist das Motiv zur Tat ein niedriges, durchaus verwerfliches, daher der harte Ausdruck *στυγεῖν*, daher heißt sie *φοινία Σκ.*, *ἁ κυνόφρων*. Zur Behandlung durch die Tragödie mußte der Stoff noch ausreifen, zumal der Zug der Bestechung wegfallen, an seiner Statt die verbrecherische Liebe zum Landesfeind (welches Motiv auch in verwandten Sagen seine Rolle spielt) das Mädchen zu der verzweifelten Tat, zum Verrat an Vater und Vaterland treiben; wo und wann dies zuerst geschehen, entzieht sich unserer Einsicht, doch daß sich die Tragödie des Stoffes in der veränderten Gestalt bemächtigt hat, das verbürgt uns *Ovid. trist.* 2, 393 f. (= *F. T. G.* p. 840, 2), ebenso dürften dafür sprechen *Mart.* 10, 4, 2 und *Hyg. fab.* 198 (der Gedanke *'ille i. e. Minos negavit Cretenses sanctissimam tantum scelus recepturam'*, p. 126, 17 f. *Sch.*, vgl. *Ovid. met.* 8, 99 f., könnte recht wohl einer Rede des Kreters entnommen sein) und 242 p. 135, 6 f. *Sch.* (Nisos unter den Selbstmördern), und vermutlich wird auch eine Lieblingsgestalt der attischen, speziell der euripideischen Tragödie wie die *τροφός*, in der *Ciris* unter dem Namen Carme (*Κάρμη*) eingeführt, bereits in der Tragödie *Σκ.* als Vertraute der Heldin zur Vertiefung des psychologischen Momentes beigetragen haben; die Szene zwischen Sc. und Carme in der *Ciris* (v. 257 ff.) hat *Leo* (*De Ciri' coniectanea, Gött. Progr.* 1902, 15) verglichen mit derjenigen

zwischen τροφός und Phaidra, *Eurip. Hippol.* 350 ff., vgl. *Skutsch* a. a. O. 2, 68, 1. Desgleichen figuriert die Amme in dem pompeianischen Wandgemälde mit Minos und Sk. bei *Helbig* nr. 1337 (s. unsere Abb. 27), und zur Verwertung der Sk. als tragischer Heldin stimmt auch das Wandbild von Tor Marancio bei *Helbig, Führer*[2] 2, 169 nr. 1001, s. unsere Abb. 26 (weiteres über die beiden Gemälde s. u.); von *Lukian. de salt.* 41 wird die Sage auch unter den Stoffen des Mimos aufgeführt. Zur Sk.-Tragödie vgl. noch *Welcker, Gr. Trag.* 3, 1225. *Rohde, Gr. Rom.*[2] 37, 2 (36). *Ribbeck, Röm. D.* 2, 352. *Waser* S. 56. 59 f. *Knaack* a. a. O. 229, 4. Der Tragödie folgte, Einzelheiten variierend und umgestaltend, die hellenistische Erzählung, wie sie uns zumal in lateinischer Nachdichtung noch vorliegt, in der *Ciris* und bei *Ovid. met.* 8, 1—151, darüber unten. Noch fehlt die Metamorphose im Bericht bei *Apollod.* 3, 210 f. *W.*: Sk. verliebt sich in Minos, der Megara belagert, und schneidet dem Vater die purpurne Locke ab, mitten auf seinem Haupt, an die nach Schicksalsbestimmung sein Leben und somit das Los der Stadt geknüpft war; Minos nimmt die Stadt, aber verabscheut die Verräterin; bei seiner Abfahrt bindet er sie mit den Füßen ans Schiffsvorderteil und taucht sie ins Wasser (ὑποβρύχιον ἐποίησεν). Die Verwandlung, uns geläufig aus *Verg. georg.* 1, 404—409. *Ciris* 481 ff. *Ov. met.* 8, 145 ff., finden wir zuerst bei *Parthenios frg.* 20 *Martini* (*Parthenii Nicaeni quae supersunt* p. 20 f. = p. 270 *Mein.*), vgl. *Schol. u. Eustath.* z. *Dion. Perieg.* 420 (daraus *Ps.-Eud.* p. 376 *Villois.*), zu welchem Bericht *Knaack* a. a. O. 206 f. in Parallele setzt ein Stück aus der Prosaparaphrase der Ὀρνιθιακά des *Dionysios* von *Philadelpheia* 2, 14, vgl. *Poet. bucol. et didact.* p. 119 *Dübner* (auch als *Oppian. Ix.* 2, 14 zu finden); wie der Anfang des Stückes zusammentrifft mit *Ciris* 52 f., so entspricht der Schluß den letzten Versen der *Ciris*, was Rückschlüsse gestattet auf die gemeinsame Quelle, die *Metamorphosen* des *Parthenios*, vgl. auch *Skutsch* 2, 31. 115, dagegen *Leo, Herm.* 42, 60 ff. Überdies erfahren wir aus der Paraphrase, daß die Locke purpurne Farbe gehabt, wie auch dem anonymen Zitat bei *Suid.* s. v. κρέκα entnommen worden ist, von dem *Bernhardy* u. *Meineke* (*Anal. Alex.* p. 271) vermutet haben, es stamme aus *Parthenios*, dagegen andere (vgl. *Schneider, Callim.* 2, 712 *frg. anon.* 39. *v. Wilamowitz, Gött. Nachr.* 1893, 732. 739, 1), es sei ein Bruchstück aus der Hekale des *Kallimachos*, sich anschließend an *frg.* 184 bei *Schneider* 2, 440 f., vgl. *Waser* S. 57, 254. Die einzige Verwandlung des *Parthenios*, von der uns ein Weniges bekannt, ist die der Sk.: Sk., von Minos ans Schiff, nach *Eustathios* ans Steuer gebunden und über das Meer geschleift (ἐπισύρεσθαι τῇ θαλάσσῃ ὅθεν Σαρωνικὸς οὗτος ὁ πόντος ἐκλήθη), ward verwandelt in einen Vogel, die κίρρις nach der falschen Orthographie des Paraphrasten, bei dem (am Ende des Exzerpts) genauere Angaben über den Vogel gemacht sind. Die Notiz, Σαρωνικός komme von σύρεσθαι, kehrt häufig wieder, so im *Schol. Eurip. Hipp.* 1200, dem *Knaack* a. a. O. 209 f. eine besondere Bedeutung beimißt. Neu ist hier, daß die Locke golden heißt, daß der Verrat der Sk. erst nach Verabredung mit Minos erfolgt, nach dessen Versprechen, er wolle sie als Weib heimführen, daß er sie auf sein Schiff nimmt, doch nur, um sie schnöde daran festzubinden und durchs Meer zu schleifen, bis sie darin versinkt und zum θηρίον wird; hier haben wir einen deutlichen, vielleicht den ersten Anklang an die homerische Sk., die auch *Palaiphatos π. ἀπ.* 21 und *Schol. HQ* zu *Od.* 12, 105 θηρίον genannt, und die offenbar nicht gerechtfertigte Identifizierung der beiden Skyllen ist, abgesehen von der Verquickung bei römischen Dichtern (vgl. 'complures magni poetae' *Ciris* 54 ff. *Verg. ecl.* 6, 74 ff. *Prop.* 5, 4, 39 f. *M. Ovid. her.* 12, 123 f. *am.* 3, 12, 21 f. und fast wörtlich kopiert *ars am.* 1, 331 f., ferner *fast.* 4, 500. *rem. am.* 737, vgl. *Leo, Herm.* 37, 29 f.), zur Tatsache geworden bei *Tzetz.* z. *Lyk. Al.* 650; auch da wird der Name des Busens zurückgeführt auf die Schleifung der Sk., wird die Locke als golden bezeichnet (vgl. auch *Tzetz. chil.* 2, *hist.* 37, 539), was sonst bloß noch durch *Prob.* z. *Buc.* 6, 74 bezeugt wird, vgl. die Zusammenstellung der Berichte des *Probus* und des *Tzetzes* bei *Knaack* a. a. O. S. 216 f., der noch bei *Properz* (4, 19, 21—28 ist wohl zu kombinieren mit dem Distichon der *Tarpeia-Elegie* 5, 4, 39 f., vgl. *Rohde, Gr. Rom.*[2] 100, 3), *Ovid* (*met.* 8, 1—151) und *Nonnos* (*Dion.* 25, 148 ff.) die gleiche Version (A) vermutet, trotzdem bei diesen Autoren wieder von einer purpurnen Locke die Rede ist. Für die berühmt und sprichwörtlich gewordene purpurne Locke vgl. auch *Lukian. de sacrif. c.* 15. *Ps.-Chrysost. π. τάχης β* (64, 341 *R.*). *Tib.* 1, 4, 63 (carmine purpureast Nisi coma). Wie die Etymologie des Σαρωνικὸς κόλπος gab auch der Name des Ostkaps der Peloponnes, das Σκύλλαιον (heute τὸ Σκυλί) Anlaß, der Sk. zu gedenken: so berichtet *Strabon* 8 p. 373 (daraus *Eustath.* z. *Dion. Perieg.* 420 a. E.), von Minos ertränkt, sei Sk. hier ans Land gespült worden; so auch *Paus.* 2, 34, 7 (vgl. zur Sage auch *Paus.* 1, 19, 4 und *Hitzig-Blümner, Paus.* 1, 222), der aber schließt, ihr Grab zeige man nicht, vielmehr sei ihr Leichnam von Vögeln zerfleischt worden, vgl. die Zusammenstellung der beiden Berichte bei *Knaack* a. a. O. 222; ebensowenig wie bei *Apollod.* 3, 210 f. *W.* ist hier die Rede von einer Verwandlung. Das Werfen ins Wasser kehrt wieder in des *Philargyrius explan. in Buc.* 6, 74, vgl. *App. Vergil. rec. Hagen* p. 123 (woraus *Schol. Bern.* z. St. *ebenda* p. 122 A.), wo im übrigen die Vulgata, vgl. die Zusammenstellung der Berichte von *Servius, Probus* u. *Schol. Bern.* z. *Verg. ecl.* 6, 74 bei *Alfr. Leuschke, De metam. in scholiis Verg. fabulis, Diss.* Marb. 1895 S. 54 f. Auf des *Parthenios* Darstellung geht nach allgemeiner (zuerst von *Heyne* ausgesprochener, nun von *Leo, Herm.* 42, 61, 2 wieder beanstandeter) Annahme der (trotz *Skutsch*) uns unbekannte Verf. des *Ciris* betitelten Epyllions alexandrinischen Stiles zurück; daß es von *Vergil* beeinflußt ist, nicht umgekehrt, daran wird man nach wie vor festhalten (wiederum trotz

Skutsch), vgl. zumal die Ausführungen von *Leo* u. *R. Helm* a. a. O. In der *Ciris* wird gleich im Eingang die Schuld der Sk. skizziert, wie etwa ein euripideischer Prolog den ganzen Gang einer Tragödie kurz vorwegnimmt. Dunkel bleibt die anschließende Erzählung von

26) Die Heroine Skylla, Wandgemälde von Tor Marancio in der vatikan. Bibliothek (nach *Skutsch, Aus Vergils Frühzeit* 1).

der Veranlassung, die das Mädchen in die Macht des Liebesgottes geliefert; dann wird mit besonderer Ausführlichkeit das Schwanken vor der Tat behandelt (da spielt die Amme hinein), wie hernach Verzweiflung und Reue, die Wehklagen, welche die vom Schiff durch das Meer Geschleifte ausstößt; doch nicht länger duldet es Neptuns Gemahlin, daß eine solche Zierde der Schönheit von den Wellen geschändet werde, und es vollzieht sich die Verwandlung: als Vogel schwingt sie sich himmelan; doch selbst dieser neue Übermut heischt Strafe durch Iuppiter, der zugleich des Nisus frühere Frömmigkeit belohnen will; neu belebt erscheint dieser unter der Gestalt des Haliaietos und verfolgt nun als solcher unversöhnlich die pflichtvergessene Tochter. Mit den Versen aus *Vergil, georg.* 1, 406—409, wo Nisus und Sk. unter den Vögeln erscheinen, deren Gekreise Witterungswechsel anzeigt, schließt das Gedicht. Bei *Ovid* ist zumeist der unglücklichen Sünderin das Wort gelassen; in längerem Monolog befestigt sich bei ihr der kühne Entschluß, der Liebe alles zu opfern; zum Dank aber läßt Minos sie zurück, das Mädchen stürzt sich dem Geliebten in die Fluten nach und hängt sich an sein Schiff. Wie sie nun ihr Vater erblickt, der bereits in den Lüften als Seeadler kreist, wirft er sich auf sie; in der Angst ihres Herzens läßt sie vom Kiel und wird zur Ciris; der Name wird hergeleitet von *κείρειν* = abschneiden, vgl. *Ov. met.* 8, 151. *Ciris* 488. Bei *Hyg. f.* 198 p. 126, 20 *Sch.* und *Serv. Aen.* 6, 286 wird die Ciris nicht als Vogel, sondern als Fisch bezeichnet, vgl. *Opp. hal.* 1, 129. 3, 187 (*κίρρις*). *Et. Mg.* p. 515, 14. *Roscher* in diesem *Lex.* Bd. 3 Sp. 429, 32 ff., vgl. auch *Ciris* 485. Aus der römischen Literatur ergeben sich noch folgende Zitate: *Ovid. rem. am.* 67 f. *Ibis* 359 ff. *Stat. s.* 3, 4, 84 (purpurei coma saucia Nisi). *Theb.* 1, 333, vgl. auch 2, 382, ferner zu *Mart.* 10, 4, 2 auch 10, 35, 7. *Namatian. Itin.* 2, 54. *Sid. Apoll.* c. 11, 68. *Modestinus* b. *Baehrens, P. L. M.* 4, 360, 6; den Beschluß mache folgende Zitatenlese aus den Vergilkommentatoren: *Serv. Aen.* 1, 235. 3, 420. 6, 286. *Buc.* 6, 74 (davon abhängig *Myth. vat.* 1, 3. 2, 123 ed. *Bode* 1, 2. 116). *Georg.* 1, 405. *Prob., Philarg., Schol. Bern.* z. *Buc.* 6, 74. *Leuschke* a. a. O. S. 54 ff. — Wie in dem artigen Epigramm des *Modestinus* auf den schlafenden Amor (bei *Baehrens P. L. M.* 4, 360 nr. 429) Sk. zusammen auftritt mit neun andern Heroïnen, Phaidra, Medeia (Colchis) u. Prokne, Dido und Kanake, Myrrha und Euadne, Arethusa und Byblis, vgl. auch *Mart.* 10, 4, 2 (Colchides et Scyllae) und 10, 35, 7 (Colchis, Sc. und Byblis). *Sid. Apoll.* c. 11, 68, so hat sich erhalten ein sechs Heroïnen umfassender Gemäldezyklus, wahrscheinlich aus dem 3. Jahrh. n. Chr., doch zurückgehend auf treffliche Originale der hellenistischen, speziell der alexandrinischen Malerei, 1816 entdeckt in der antiken Villa bei Tor Marancio (vgl. die Mosaikdarstellung o.), heute in der Bibliothek des Vatikan, außer Sk. noch Kanake, Pasiphaë, Myrrha, Phaidra und (nach *Helbig*) Byblis, lauter 'mythische Verbrecherinnen aus Liebe', vgl. für Sk. *Raoul-Rochette, Peint. ant. inéd.* pl. 3 (p. 397 ff.).

Helbig, Arch. Ztg. 24 (1866), 198. *Führer*[2] 2, 168 f. nr. 1001, abgeb. auch bei *Skutsch* 1 (darnach unsere Abb. 26), vgl. auch *Knaack* a. a. O. 218: Sk., in Safrangelb und Violett gekleidet, in der gesenkten R. die rote Locke, blickt von der Stadtmauer hinüber zum Lager des Minos mit tiefbewegtem Ausdruck, in dem sich Liebessehnsucht und Melancholie paaren. Dazu kommt ein Wandgemälde der Casa dei Dioscuri zu Pompei, *Helbig, Arch. Ztg.* a. a. O. 199 f. z. Taf. 212 (darnach unsere Abb. 27). *Wandgem. d. v. Vesuv verschütt. Städte Camp.* nr. 1337. *Seemann-Engelmann, Myth. d. Gr. u. Röm.*[6] S. 249 Fig. 105. *Knaack* a. a. O. Im Innern eines Gemaches sitzt auf einem Lehnsessel rechtshin Minos, dem sich zwei weibliche Gestalten nahen, Sk., wieder mit der roten Locke ihres Vaters in der R., und Karme, die begleitende Amme; außerdem sieht man im Hintergrund verschiedene Krieger; Besorgnis spricht aus den runzligen Zügen der Alten, Erregtheit und Spannung aus dem schönen Antlitz des Mädchens wie aus seiner ganzen Haltung, Abscheu aber zeigt das abgewandte Gesicht des tugendstolzen Jünglings. Noch bei einem dritten Gemälde deutet *Helbig* auf die Nisostochter, bei dem zu Ostia gefundenen, etwas flüchtig gemalten Wandbild, das aus dem M. Kircheriano ins M. naz. delle Terme gelangt ist, *Helbig, Führer*[2] 2, 265 nr. 1167: r. ein linkshin sitzender Jüngling mit Zepter in der L.; vor ihm steht l. ein Mädchen, Sk., die Minos die verhängnisvolle Locke überbringt; die Deutung hat einiges für sich, insofern als sich das Mädchen zögernd und zaghaft dem Jüngling nähert, den Blick fest auf ihn gerichtet wie in Liebesleidenschaft, wogegen der Jüngling eher gleichgültig dazusitzen scheint. — Der Sage von der Nisostochter ist nahe verwandt die wohl jüngere von Komaitho und Pterelaos, dem König der Taphier; diesen machte Poseidon unsterblich, indem er ein goldenes Haar auf seinen Scheitel setzte, *Apollod.* 2, 51 *W.*; doch seine Tochter Komaitho (= Brandhaar), in den landesfeindlichen Amphitryon verliebt, beging den nämlichen Verrat wie Sk. und mußte auch in ähnlicher Weise entgelten: der Sieger Amphitryon habe sie vor dem Abzug getötet, *Apollod.* 2, 60, vgl. auch *Tzetz. Lyk.* 932 (nach *Tzetz. Lyk.* 934 war die Liebe zu Kephalos das Motiv, vgl. *Strab.* 10, 452), s. o. Bd. 2 Sp. 1275, 15 ff. Bd. 3 Sp. 3262 ff., 67 ff. Bereits bei *Ovid. Ibis* 362 und *Ps.-Chrysost.* 64 *π. νήχης β* (341 R.) werden Pterelaos und Nisos ihres gemeinsamen Schicksals wegen zusammengestellt, und wiederum schon von *Tzetzes* werden miteinander in Parallele gesetzt Samson, Pterelaos und Nisos, *Chil.* 2, *hist.* 37, 538 ff., vgl. auch *Tzetz. Lyk.* 650 (*ἐν ταύναις* [sc. *ταῖς κόμαις*] *εἶχον τὴν ἀλκήν*). *Schol. Lukian. de sacrif.* 15 p. 150, 15 ff. *Rabe.* Über die weitverbreitete, auch in modernen Parallelen wiederkehrende Vorstellung, daß in den Haaren oder in einer einzelnen besonders gekennzeichneten Haarlocke der Sitz der Stärke und des Lebens enthalten und daß mit deren Verlust der Besitzer dem Tod verfallen sei, vgl. Lit. bei *Höfer* in diesem *Lex.* Bd. 3 Sp. 3264, 20 ff., dazu *Kroll, Die Locke des Nisos* bei *Skutsch* 2, 193—196. *E. Samter, Geburt, Hochzeit u. Tod* S. 182, 1, über das Haar, den 'Skalp' als Sitz der Seele o. Bd. 3 Sp. 3209, 52 ff., für die Bedeutung des Haupthaars vgl. auch *Wundt, Völkerpsych.* 2, 2, 23. 4[2], 1, 101 ff. Gewöhnlich wird doch wohl Simson (Shimshôn) zusammengebracht mit hebr. שֶׁמֶשׁ, die Sonne, seinen solarischen Charakter dürfte *Steinthal* überallen Zweifel erhoben haben, vgl. *I. Goldziher, D. Mythos b. d. Hebräern* S. 128 ('die Erzählung gehört zu den durchsichtigsten aller Naturmythen', *Th. Gomperz, Gr. Denker* 1, 418 z. S. 29, 10), und so dürfte allenfalls auch in Nisos noch letzten Endes der Gott der Sonne gewittert

27) Skylla mit Amme vor Minos, Wandgemälde der Casa dei Dioscuri zu Pompei (nach *Arch. Ztg.* 24, 1866 Taf. 212).

werden, deren ganze Kraft gelegt ist in ihre goldenen Strahlen, die beim Untergang auch blutigrot erscheinen: mit dem Sonnengott Nisos steht naturgemäß in steter Fehde Minos, der König der Kreter, der Nacht, des Tartaros, mit dem sich Sk. verbindet, das alles verschlingende Meer usw. Zum Glück aber ist man abgekommen von solch spekulativer Mythenbetrachtung, insbesondere werden heute kaum noch Gläubige finden die solaren und lunaren Theorien eines *Siecke*, der Nisos als Sonne, Skylla als Mond und Minos als den nächtlichen Himmel glaubte deuten zu dürfen, vgl. *Siecke* a. a. O., auch *Arch. f. Religionsw.* 1 (1898), 249 f.; dazu die Besprechung von *W. H. Roscher, Brl. philol. Wschr.* 4 (1884), 1542 f. und *ders.* in diesem *Lex.* Bd. 3 Sp. 429 ff., 14 ff.; hier die Vermutung, daß der Mythos mit in die Reihe der ältern, direkt aus genauer Naturbeobachtung entstandenen Vogelmetamorphosen gehört, daß er hervorgegangen aus der Beobachtung der Verfolgung des Reihers

(ardea, ἐρωδιός) durch den Seeadler (ἁλιαίετος), vgl. auch *Waser* S. 63 f. *Knaack* a. a. O. S. 224 (der die Ciris nicht mit der 'ardea purpurea', sondern mit dem 'Kuhreiher', Bubulcus Ibis [ardea bubulcus] identifizieren will). *Leo, Herm.* 42, 63 f.

Sprachliches, vgl. *Waser* S. 5—7. Schon *Homer* vergleicht μ 86 die Stimme der 'gewaltig bellenden' Sk. mit der eines 'neugeborenen Hündleins'. Ist der Vergleich an sich wenig passend (was schon dem Altertum Veranlassung ward, v. 86—88 als Zusatz zu verwerfen, vgl. *Roemer, Rh. M.* 61, 337), so erklärt er sich eben als etymologische Spielerei (*Σκύλλη — σκύλακος*). Sie kehrt wieder im *Schol. Plat. ep.* p. 345 d u. e und scheint auch dem Grammatiker *Orion* eingeleuchtet zu haben, vgl. *Et. Mg.* s. v. *σκύλα*, vgl. auch *Hesych.* s. v. *κύλλα· σκύλαξ. Ἠλεῖοι*, ferner *Hesych.* s. v. *σκύλλον· τὴν κύνα λέγουσιν* und *Oros* im *Et. Mg.* p. 720, 20 s. v. *σκύλλος· κυρίως ἐπὶ κυνὸς νεογνοῦ*. So wird *Σκύλλα* erklärt = die Bellende, *Doederlein, Hom. Gloss.* 2130, = die Hündin, *Fick-Bechtel, Griech. Personennamen*[2] 466, vgl. auch *Solmsen, Beitr. z. gr. Wortf.* 1, 261, als Kurzform neben *Σκυλάκη*, *Maaß, Herm.* 1890, 405, 2. Auf dem Boden der griechischen Sprache ist wohl die nächstliegende Herleitung die von *σκύλλω*, die Haut abziehen, schinden, abreißen, vgl. schon *Beda, de orthogr.* = *Gramm. Lat.* 7, 289, 9 (*Sc. habet nomen a spoliando sive vexando nautas: spolio enim et vexo latine graece dicitur scyllo*); somit Sk. = die Zerzauserin, *Passow, Hdwb.* s. v. *Benfey, Gr. Wurzellex.* 1, 200. *Lobeck, Rhemat.* 276. *Pott, Kuhns Ztschr.* 5, 255 A. *Vinet* S. 179. *Gaedechens* S. 89, vgl. auch *Steuding* a. a. O. 188, der aber eher noch an Wurzel skar 'springen, hin- und herbewegen' denken möchte; dagegen ist die Annahme von *Siecke, Progr.* S. 12. *Arch. f. Rw.* 1, 250, Sk. sei entstanden aus skvalyâ: *Σκυλ́ϳα* = divellenda, discerpenda, willkürliche Zurechtlegung des Sachverhaltes zugunsten der Auffassung der Nisostochter als Abstraktion des Vollmondes; endlich vergleicht *Max. Mayer, Herm.* 1892, 488 f. *Σκύλλα* mit *Κύλλον πήρα*. Längst hat *Bochart, Phaleg et Canaan* p. 576 für Sk. die etymologische Herleitung von phoin. scol = Zerstörung, Todesgefahr aufgestellt, vgl. Scolacium als ältere Namensform für Scyllacium, und neuerdings hat *H. Lewy, Jahrb. f. Philol.* 1892, 184. *Wschr. f. Philol.* 1893, 814. *D. semit. Fremdw. i. Gr.* 206 den Versuch gewagt, u. a. auch Sk. mit Zuhilfenahme des Hebräischen als semitischer Provenienz nachzuweisen: Sk. sei entstanden aus שַׁכּוּלָה (šakkūlā) d. h. 'der Kinder Beraubte', als Tochter der ihrer Kinder beraubten Lamia. Sei dem nun, wie ihm wolle, in jedem Falle ist begreiflich, daß der Name in Attika in das Schema der Frauennamen auf *-λλα* (*Ἀγνύλλα* usw.) und der zweisilbigen Appellativa wie *βδέλλα, κόλλα, ψύλλα* eingereiht wurde, *Solmsen* a. a. O. *Leo Meyer, Hdb. d. griech. Et.* 4, 104 (*σκύλλα*, Name einer Haifischart, vgl. *Nik.* bei *Ath.* 7, 306 d, wird der Bildung nach mit *ψύλλα* 'Floh' verglichen). Vgl. Skyllis. [Otto Waser.]

Skyllias s. Skyllis 2.

Skyllios (*Σκύλλιος*), Beiname des auf dem kretischen Berge *Σκύλλιον* verehrten Zeus, *Steph. Byz. Σκύλλιον* p. 579, 10; nach den Handschriften ist auch die Lesart *Σκυλλαῖος* möglich, *Lobeck, Aglaoph.* 1146. *C. W. Göttling, Ges. Abhandl.* 1, 329 ff. *Ber. über die Verhandl. d. K. Sächs. Gesellsch. d. Wiss.* 1 (1848), 148 f., der *Σκυλλαῖος* auch in der Lykurgischen Rhetra bei *Plut. Lyc.* 6 für *Σκυλλάνιος* (s. d.) einsetzen will. *Usener, Rhein. Mus.* 49 (1894), 469 und Anm. 2 möchte in dem Beinamen eine Beziehung auf Zeus als den Herren des Lichtes erkennen. *Svoronos* (*Ἐφημ. ἀρχ.* 1893. 8. *Corr. hell.* 18 [1894], 116), der den Beinamen *Σκύλιος* (s. d.) schreibt, leitet ihn von *σκύλαξ, σκύλλος* 'Hund' ab und erkennt den jugendlichen Zeus *Σκύλιος* in dem Kinde, das auf Münzen des kretischen Kydonia (vgl. Kynosura als Amme des Zeus und als kretischen Ortsnamen) von einer Hündin gesäugt wird; doch erkennen andere in dem Säugling den Kydon, s. d. Art. und *O. Roßbach, Rhein. Mus.* 44 (1889), 431 und Anm. 2. Zusammenhang des Zeus Skyllios mit Skylla (s. d.) nimmt *W. Aly, Philologus* 68 (1909), 430 und Anm. 8 an und deutet daher den Zeus S. als Meergott. Vgl. *Fr. Pfister, Die mythische Königsliste von Megara* 27, 56. [Höfer.]

Skyllis (*Σκύλλις*), 1) immer mit Dipoinos zusammengenannt, ist wie dieser ein Künstler aus Kreta (*Plin. hist. nat.* 36, 9; *Clem. Al. Protr.* 4 p. 42 *Pott.*; *Moses von Chorene, hist. Arm.* 2, 11 p. 103). Beide galten als Schüler des Daidalos (*Paus.* 2, 15, 1), nach andern als seine Söhne, gezeugt mit einer Frau aus Gortyn (*Paus.* a. a. O.). Als Stätte ihrer Wirksamkeit wird vor allem die Argolis bezeichnet, wo in Kleonai, Argos, Tiryns und Sikyon ebenso wie auch in Ambrakia Werke von ihrer Hand gezeigt wurden (*Paus.* 2, 15, 1; 22, 5; *Plin.* und *Clem. Al.* a. a. O.). Vor allem Sikyon wird als ihr Aufenthaltsort genannt (vgl. *H. v. Rohden, Arch. Ztg.* 34, 1876 S. 122 f.). Als Schüler dieser Künstler galten drei Lakedaimonier, ferner Klearchos aus Rhegion, Angelion und Tektaios (*Paus.* 2, 32, 5; 3, 17, 6; 5, 17, 1 f.; 6, 19, 14). *Plinius* a. a. O. nennt den Dipoinos und Skyllis als Erfinder der Marmorplastik, eine Nachricht, die mit der argivischen Überlieferung, welche ihnen *ξόανα* zuweist, nicht übereinstimmt, und andrerseits gibt *Plinius* die 50. Olympiade als ihre Zeit an, was gleichfalls nach der antiken Chronologie ihrem Verhältnis, in dem sie zu Daidalos stehen sollen, widerspricht. Vgl. über beide Künstler und ihre Werke *Overbeck, Schriftquellen* S. 55 f.; *ders., Rh. Mus.* 41 (1886), 67 ff.; *E. Petersen, De Cerere Phigalensi atque de Dipoeno et Scyllide*, Dorpat 1874; *Brunn, Gesch. der griechischen Künstler* 1[2], 32 ff.; *Klein, Archäol.-epigraph. Mitt. aus Österr.* 5 (1881), 93 ff.; *ders., Gesch. der griech. Kunst* 1, 101 ff.; *Robert, Archäol. Märchen* S. 1 ff.; *ders.* bei *Pauly-Wissowa* 5, 1159 ff.; *Hitzig-Blümner* zu *Paus.* 2, 15, 1 p. 551; *Hauser, Österr. Jahreshefte* 9 (1906), 120. In dieser Literatur ist auch über die genealogischen und chronologischen Bedenken, die sich aus den beiden Angaben des *Pausanias* einer-

seits und des *Plinius* andrerseits ergeben, gehandelt. — Diesen antiken Nachrichten gegenüber ist es überhaupt zweifelhaft, ob wir es mit historischen Persönlichkeiten zu tun haben, oder ob sie nicht vielmehr in die Reihe der εὑρεταί und der andern mythischen Künstler gehören, denen man die Schöpfung besonders altertümlicher Werke zuschrieb, wie dem Daidalos, Peirasos, Epeios, Smilis, Broteas und anderen, oder wie man überhaupt alte Werke von den Heroen der mythischen Vorzeit geweiht sein ließ (vgl. *Pfister, Der Reliquienkult im Altertum* 1, 340 ff.). Der Name des kretischen Skyllis ist von dem Epitheton des Zeus Skyllios (s. d.) auf Kreta und von dem nach ihm benannten Berg Skyllion nicht zu trennen. Das Zeus-Epitheton aber gehört zu dem Namen der Skylla, der Eponyme des Vorgebirges Skyllaion in der Argolis, der Heroine von Megara, mit welcher wiederum die homerische Skylla, deren Fels in der Meerenge von Messina gezeigt wurde, zusammenzustellen ist. Auch die megarische Skylla ist durch Minos mit Kreta, woher unser Skyllis stammt, verbunden (vgl. *Pfister* a. a. O. 1, 27 und 211 f.). Ebenso wie Daidalos, nach welchem sich dann im 4. Jahrh. ein Künstler in Sikyon nannte, eine mythische Persönlichkeit ist, der Heros-Erfinder des Kunsthandwerks, so wird es auch mit seinen Schülern oder Söhnen Dipoinos und Skyllis stehen. Vgl. auch *Gruppe, Griech. Mythol. und Religionsgesch.* S. 122.

2) Aus *Herod.* 8, 8 erfahren wir, daß, als Xerxes im Jahre 480 gegen Griechenland zog, bei seiner Flotte sich der beste damalige Taucher befand, Skyllias aus Skione auf der Chalkidike. Er zeichnete sich bei dem Unglück aus, das die Flotte an der Ostküste der Halbinsel Magnesia am Pelion betroffen hatte (vgl. *Herod.* 7, 188 f.), indem er von den gesunkenen Schätzen einen großen Teil rettete, wobei er freilich auch sich selbst manches aneignete. Als die persische Flotte dann sich bei Aphetai befand, beschloß er, sein Vorhaben auszuführen und zu den Griechen überzulaufen. Er tauchte ins Meer und schwamm (θωμάζω δὲ εἰ τὰ λεγόμενά ἐστι ἀληθέα) bis zum Vorgebirge Artemision ohne Unterbrechung, ungefähr 80 Stadien. Hier meldete er den Griechen das Schiffsunglück der Perser und die Umfahrung Euboias (vgl. *Busolt, Griech. Gesch.* 2^2, 683). *Herodot* nimmt Anstoß an der Erzählung wegen der Länge des durchschwommenen Weges: λέγεται μέν νυν καὶ ἄλλα ψευδέσι εἰκελα περὶ τοῦ ἀνδρὸς τούτου, τὰ δὲ μετεξέτερα ἀληθέα· περὶ μέντοι τούτου γνώμην μοι ἀποδεδέχθω πλοίῳ μὲν ἀπικέσθαι ἐπὶ τὸ Ἀρτεμίσιον. Freilich waren die Bewohner von Skione wegen des Schwimmens und Tauchens berühmt, wie aus dem Sprichwort hervorgeht (*Corp. paroem. Graec.* 2 p. 195): ὁ Σκιωναῖος κολυμβᾷ· ἐπὶ τῶν ἐμπειρίαν εἰς πράγματα ἐχόντων. Das nächste Zeugnis bietet der wohl noch dem 4. Jahrh. angehörige Iambograph *Aischrion*, welcher nach *Athen.* 7, 296 e ἔν τινι τῶν ἰάμβων von der Liebe des Meergottes Glaukos zur Hydne, der Tochter des Skyllos, erzählte (vgl. *G. A. Gerhard, Phoinix von Kolophon* S. 218 f.). Der dritte Zeuge, *Pausanias*, berichtet wieder (10, 19, 1 f.) von der Tätigkeit des Skyllis zur Zeit der Perserkriege, aber abweichend von *Herodot:* Skyllis von Skione, ein berühmter Taucher, der auch seine Tochter Kyane in dieser Kunst unterwies, fügte im Verein mit seiner Tochter der Flotte des Xerxes großen Schaden zu, indem sie bei dem Sturm am Pelion die Anker und Taue lösten, welche die Schiffe hielten. Deshalb stellten später die Amphiktyonen ihre beiden Bilder in Delphi auf. Die Statue der Tochter entführte später Nero. Also ist nach *Pausanias* Skyllis schon am Pelion den Griechen freundlich gesinnt, was zu *Herodots* Erzählung in Widerspruch steht. Ferner weiß *Herodot* nichts von einer Tochter des Skyllis, die aber auch *Aischrion* nennt, und von deren Verdienst auch die Amphiktyonen wußten. Im einzelnen gehen also beide Berichte ziemlich auseinander. Bei *Pausanias* heißt die Tochter (an zwei Stellen) Kyane, bei *Aischrion* Hydne. An den *Pausanias*stellen beide Male den Namen in Ὕδνη zu ändern, wie nach *Bekkers* Vorgang jetzt auch *Spiro* und *Hitzig-Blümner* tun, halte ich nicht für richtig; die Tochter heißt eben nach der von *Pausanias* wiedergegebenen Version Kyane, ein Name, der für ein Meerwesen, eine Bewohnerin der schwarzblauen Salzflut so wenig unpassend ist (s. o. Bd. 2 Sp. 1634 ff.) wie der Name Hydne (s. o. Bd. 1 Sp. 2768 f.). Auf die bei *Pausanias* vorliegende Version bezieht sich weiter ein Epigramm des unter Augustus und Tiberius lebenden *Apollonides* (*Anth. Pal.* 9, 296: Εἰς Σκύλλιν τὸν τὰς ἀγκύρας τῶν Περσικῶν νεῶν νυκτὸς ἀποκείραντα), ferner die Notiz des *Plinius* (*hist. nat.* 35, 139) über den der Zeit nach unbekannten Maler Androbius: *Androbius pinxit Scyllum ancoras praecidentem Persicae classis.* Vgl. über das in diesen Berichten zu beobachtende allmähliche Anwachsen der Legende *Hauvette, Revue de philol.* 9 (1886), 132 ff. Der legendarische Charakter dieser Berichte im Verein mit dem Zweifel, den *Herodot* ausspricht, sowie die sprechenden Namen der handelnden Personen Skyllis und Hydne oder Kyane lassen es als gewagt erscheinen, einen historischen Vorgang aus der Zeit der Perserkriege anzunehmen. Vielmehr ist in der Erzählung von Skyllis und seiner Tochter der Niederschlag einer Sage zu erblicken, welche den lokalen Meeresdämon Skyllis und seine Tochter, eine Nymphe, den Griechen bei der persischen Invasion freundlich gesinnt sein ließ, genau so wie bei demselben Unglück der Perser am Pelion der 'Schwager' der Athener, Boreas, der Gemahl der Oreithyia, der Tochter des Erechtheus, auf die Bitten der Athener den Griechen Beistand leistete und den Sturm verursachte (*Herod.* 7, 189), und wie die Athener vor der Schlacht bei Salamis die Aiakiden als Bundesgenossen herbeiriefen (*Herod.* 8, 64), oder wie der salaminische Heros Kychreus ihnen in Schlangengestalt in der Schlacht helfend erschien (*Paus.* 1, 36, 1). Der Name (*Herod.:* Σκυλλίης; *Plin., Apoll., Ath.:* Σκύλλος; *Paus.:* Σκύλλις) gehört, wie der des Bildhauers Skyllis, zu dem Namen des Meerungeheuers Skylla (s. d.), zu der auch

die Namen der Tochter gut passen. Eine Darstellung dieser Tochter, von der ja die Amphiktyonen eine Statue nach Delphi weihten, will *Klein, Österr. Jahresh.* 10 (1907), 141 ff. in der sog. Esquilinischen Venus (*Brunn-Bruckmann* 305) erblicken: die Marmorstatue des Konservatorenpalastes war darnach eine Kopie des von den Amphiktyonen geweihten Bronzeoriginals. [Pfister.]

Skyllitas (*Σκυλλίτας*), Beiname des Dionysos auf Kos nach einer Inschrift, die *Hicks, Journ. of hellen. studies* 9 (1888) 332 ff. veröffentlichte. In der Festordnung, welche die Inschrift gibt, heißt es: *Διονύσῳ Σκυλλίτᾳ χοῖρος καὶ ἔριφος· τοῦ χοίρου οὐκ ἀποφορά· θύει δὲ ἱερεὺς καὶ ἱερὰ παρέχει· γέρη φέρει δέρμα, σκέλος.* Dasselbe steht noch an zwei weiteren Stellen der Inschrift. Die Inschrift findet sich ferner bei *Paton and Hicks, The inscriptions of Cos* (1891), nr. 37 und bei *v. Prott, Leges Gruec. sacrae* fasc. 1 p. 19 ff. Zur Erklärung des Beinamens ziehen *Paton* und *Hicks* die *Hesychglosse σκυλλίς· κληματίς* heran und verstehen unter dem Dionysos Skyllitas den Gott der (Wein-)ranke, ähnlich dem gleichfalls auf Kos verehrten Dionysos *Θυλλοφόρος*. Dem stimmt auch *v. Prott* a. a. O. bei. *E. Maaß, Hermes* 26 (1891), 188 dagegen leitet den Namen von den *σκύλλοι*, Hunden, besonders Seehunden ab und faßt den Dionysos Skyllitas als Seegott, worüber insbesondere zu vergleichen ist *Maaß, Hermes* 23 (1888), 70 ff. S. auch *H. Dibbelt, Quaestiones Coae mythologae,* Diss. Greifswald 1891 S. 62 f.; *Gruppe, Griech. Myth. u. Religionsgeschichte* 2 1412, 6. Mehr unter Skyllites. [Pfister.]

Skyllites (*Σκυλλίτης*), Beiname des Dionysos auf einer inschriftlichen Opferbestimmung aus Kos, nach welcher *Διονύσῳ Σκυλλίτᾳ χοῖρος καὶ ἔριφος* geopfert werden sollen, *Paton* und *Hicks, The inscriptions of Cos* p. 82 nr. 35 [45. 85. 68.] *v. Prott, Leges Graecorum sacrae* nr. 5 p. 20 [45] p. 21 [58. 68.] *Collitz* nr. 3636 (3 p. 358 [45. 359 58. 68]). *Dittenberger, Sylloge* 2^2 nr. 616 p. 405 [45. 406 58. 68]; vgl. *H. Dibbelt, Quaestiones Coae myth.* 62 f. Zur Deutung des Namens *Σκυλλίτας* verweisen *Paton* und *Hicks* a. a. O. 86 auf die Glosse bei *Hesych. σκυλλίς· κληματίς* = 'Rebe' und vergleichen den gleichfalls koischen Beinamen des Dionysos *Θυλλοφόρος* (vgl. *Hesych. Θύλλα· κλάδους ἢ φύλλα*); ihren Deutungen haben sich, wenn auch teilweise mit gewissen Modifikationen angeschlossen *von Prott* a. a. O. p. 24 (vgl. 11). *Müllensiefen* bei *Collitz* a. a. O. p. 361. *Dittenberger* a. a. O. p. 405 Anm. 43. *M. P. Nilsson, Griech. Feste* 305 f. *Usener, Der heilige Tychon* 33, gegen dessen Deutung des Skyllites als 'Rebzweigträger' *Radermacher, Rhein. Mus.* 63 (1908), 555 Einspruch erhebt mit dem Bemerken, daß *Σκυλλίτης* ebenso zu beurteilen sei wie die Dionysosepitheta *Ὀμφακίτης, Σταφυλίτης, Σνκίτης,* und daß das Beiwort nur sage, daß der Gott zur Rebe gehört. *E. Maaß, Hermes* 26 (1891), 188 (vgl. *De Lenaeo et Delphinio* 12) leitet den Beinamen von *σκύλλος* = Hund, Seehund (vgl. *Hesych. σκύλλον· τὴν κύνα λέγουσιν*) ab und erklärt den Dionysos Sk., ebenso wie *Aly, Philologus* 68 (1909), 430, 8, als Seegott (vgl. Pelagios nr. 2). *Gruppe, Gr. Myth.* 1412, 6 stellt den Beinamen gleichfalls zu *σκύλλος*, sieht aber darin eine Erinnerung an die Legende, nach der aus dem von einer Hündin geworfenen Holzstumpfe dem Orestheus (s. d. u. d. Art. Oineus Bd. 3 Sp. 751 f.) der Weinstock hervorwuchs; vgl. auch *Knaack, Rhein. Mus.* 49 (1894), 312. Vgl. Skyllitas. [Höfer.]

Skyllos (*Σκύλλος*) s. Glaukos Bd. 1 Sp. 1681, 63 u. d. Art. Hydne; vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 1412, 6. *Aly, Philologus* 68 (1909), 430, 8. S. auch den Art. Skyllis 2. [Höfer.]

Skyphios (*Σκύφιος*). Die Erschaffung des ersten Pferdes schreibt die ursprünglich in Thessalien heimische, später auch in Arkadien Böotien und Attika lokalisierte Sage Poseidon zu. Nach der älteren Version, im *Schol. zu Pind. Pyth.* 4, 246 (*Πετραῖος τιμᾶται Ποσειδῶν παρὰ Θετταλοῖς . . . ὅτι ἐπί τινος πέτρας κοιμηθεὶς ἀπεσπερμάτισε καὶ τὸν θορὸν δεξαμένη ἡ γῆ ἀνέδωκεν ἵππον πρῶτον, ὃν ἐπωνόμασε Σκύφιον*; das *Pindarscholion* schreibt *Philostratus, Imag.* 360, 25 bis 27 K. aus; vgl. den scharfsinnigen Nachweis von *G. Wentzel, Aus der Anomia* 144. Auf eine ausführlichere Vorlage, die allem Anschein nach von der attischen Lokalsage wesentliche Züge aufgenommen hat — *Wentzel* denkt a. a. O. 137, 3 an vollständigere Pindarscholien, schwerlich mit Recht — geht die Angabe *Tzetzes'* zu *Lykophr.* 766 p. 244 *Scheer: ἄλλοι δέ φασιν ὅτι καὶ περὶ τοὺς πέτρους τοῦ ἐν Ἀθήναις Κολωνοῦ καθευδήσας ἀπεσπέρμηνε καὶ ἵππος Σκύφιος ἐξῆλθεν ὁ καὶ Σκειρωνίτης λεγόμενος* zurück) gebiert die Erde, von Poseidon befruchtet, das erste Roß. Die jüngere Fassung der Sage dagegen, die uns im zweiten Teil des *Pindarscholions,* im *Et. M.* s. *Ἵππιος,* im *Schol.* zu *Apollon. Rhod.* 3, 1244, p. 480,24 *Keil* (= *Probus* zu *Virg. Georg.* 1, 12 p. 350,28 *Hagen;* aus *Probus Adnot. in Lucan.* 6, 396, p. 222 *Endt*), bei *Lactant. Plac. in Stat. Theb.* 4, 43 p. 191 *Jahnke* (ganz singulär ist hier die Angabe: *Neptunus terram tridente percussit, subitoque, mirum dictu solo prosiluerunt duo equi: Scyphos et Arion*), *Hesych.* s. *Ἵππειος Ποσειδῶν, Festus* s. Hippius p. 101 *Müller, Lucan.* 6, 396—401 vorliegt und die gleich der älteren nach *Wentzels* Untersuchungen, *de grammat. Graec. quaest. sel.* Heft 1, Gött. 1890, 7, 37 und a. O. 134—137 auf *Theons* Kommentar zu *Apollonius Rhodius* zurückgeht, erzählt, Poseidon habe das Pferd durch Aufschlagen seines Dreizacks auf den 'Felsen' (ursprünglich ein ganz bestimmter Ort in Thessalien; vgl. *Probus* a. O.: Campi in Thessalia sunt Petraei, in quibus locus, Petra nomine, percussus tridente Neptuni emisit equum, qui Scyphios vocatur; daher auch der Beiname *Πετραῖος* und Stiftung eines Tempels und Agons) in Thessalien hervorgebracht. Zweifellos recht jung ist die Tradition, nach der das erste Roß in Attika erzeugt wurde; vgl. *Servius* zu *Virg. Georg.* 1, 12 p. 133 *Thilo* (ausgeschrieben vom *Mythogr. Vatican.* 2 cap. 119 und 3 tract. 5, *Mai Class. Auctores* 3 p. 128 bzw. 185) und *Tzetzes* zu *Lykophr.* 766. Daß der Name des Rosses Skyphios, der bei *Servius* zu *Virg. Georg.* 1, 12 in Scythius, im *Mythogr. Vatic.* 2 in Sci-

tius, im *Mythogr. Vatic.* 3 in Scinthius und Senon, bei *Lactant. Plac.* in *Stat. Theb.* 4, 48 p. 191 *Jahnke* in Scyphos und Siphon, im *Etymologicum Magnum* zu *Σίσυφος* (die Variante des Vossianus *Σισύφιος* zeigt, daß die Korruptel ziemlich alt und entstanden ist durch falsches Lesen des K der Majuskelvorlage ΣΚΥΦΙΟC; verwandte Beispiele bei *Buttmann, Mythol.* 1, 192, 1) verderbt ist, eine spätere Erfindung sei, 'mit Bezug auf Schiffe, da die Schiffe mit Trinkschalen, Trinkgefäßen verschiedener Art die Namen oft gemeinsam haben, gegeben', hat *Welcker, Griech. Götterl.* 2, 672 sicher mit Recht vermutet. Gleichfalls sind die andern Namen, Areion, Skyronites (Sk[e]ironites) usw. späte Erfindungen. Vgl. auch *Welcker, Griech. Trag.* 2, 714 f.; *Griech. Götterl.* 2, 672 f.; *Gerhard, Griech. Myth.* 1 p. 208 u. 233; *Wentzel*, a. a. O. 134—148; *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1, 595 f.; die Artikel Poseidon von *E. H. Meyer* in dies. *Lex.* 3, 2 Sp. 2823 und Petraeus von *Höfer; Gruppe, Griech. Myth. und Relig.* 1, 39,9 und 2, 1160,2; *Nilsson, Griech. Feste* 71. Gegen den überzeugenden Nachweis und die daraus gezogenen Folgerungen *Wentzels* a. O., daß *Philostratus* in der *Θεσσαλία, Imag.* 360 K nicht ein wirkliches Gemälde beschreibe, hat *Gurlitt, Gött. Gel. Anz.* 1892, 525 durchaus unbegründete Einwände erhoben. [J. Heeg.]

Skyphos s. Skyphios.

Skyreis. Scyreides werden bei *Statius, Achill.* 1, 821 (egressae thalamo Scyreides) die Töchter des Lykomedes genannt, Scyriades *ebenda* 1, 367 (turba piarum Scyriadum). [J. Heeg.]

Skyrios (*Σκύριος*). Bei *Apollod.* 3, 15, 5, 4 (vgl. *Tzetz.* ad *Lyk.* 494): *ἔνιοι δὲ Αἰγέα Σκυρίου εἶναι λέγουσιν, ὑποβληθῆναι δὲ ὑπὸ Πανδίονος* will *Robert, Hermes* 20 (1885), 354 unter Zustimmung von *J. Toepffer (Quaest. Pisistrat.* 22, 2 = *Beiträge zur griech. Altertumswiss.* 17, 2) *Σκίρου* (s. d.) lesen. — *E. Maaß, Gött. Gel. Anz.* 1889, 806 verweist auf *Schol. Demosth.* XXIV, 18 (= *Demosth.* ed. *Dind.* IX, 742), wo in der Liste der zehn Phyleneponymen auch *Αἰγεὺς Αἰγικόρεω* steht, und schlägt bei *Apollod.* vor: *Αἰγέα ⟨Αἰγι⟩κόρεω*, indem er *Αἰγικόρης* (oder *Αἰγίκορος*) als Eponymos der Phyle der *Αἰγικορεῖς* erklärt = den Sohn des *Αἰγις*; *Αἰγις* aber sei Kurzform zu *Μελάναιγις* = 'schwarzer Wogengott'. Dagegen hält *Osk. Wulff, Zur Theseussage* (Diss. Dorpat 1892) S. 194 Anm. 149 *Σκύριος* für den fingierten Eponymos von Skyros, den man zum Vater des Theseus wegen des letzteren Beziehung zu Skyros (*Plut. Thes.* 35) gemacht habe, vgl. auch *Gruppe, Gr. Myth.* 585, 2. 3. Nach *Schömann, Opusc. acad.* 1, 161 f. ist Skyros eine alte Kultstätte des Poseidon, dieser aber, wie man jetzt allgemein annimmt, mit Aigeus identisch, so daß der Name *Σκύριος* auf Aigeus von dem Poseidonbeinamen *Σκύριος* übertragen worden sei. [Höfer.]

Skyrites (*Σκυρίτης*). Beiname des Achilleus von seinem Aufenthalt auf Skyros, *Tzetz. Chil.* 1, 288. [Höfer.]

Skyronites s. Skironites.

Skyros (*Σκῦρος*), Personifikation der gleichnamigen Insel auf dem von *Philostratos dem Jüngeren (Imag.* 1) beschriebenen Gemälde. Vgl. *Welcker, Aesch. Trilogie* 385, 655. *O. Jahn, Archäol. Beiträge* 372. *K. Friederichs Die Philostr. Bilder* 113. *Bursian, Geogr. v. Griechenland* 2, 391, 2. *Ferd. Piper, Mythol. d. christlichen Kunst* 2, 575. [Höfer.]

Skythes (*Σκύθης*) 1) Nach der Sage der Skythen, die sich selbst *Σκόλοτοι* nannten, lebte in ihrem damals unbewohnten Lande ein Mann, namens *Ταργίταος*, ein Sohn des Zeus und einer Tochter des Flußgottes Borysthenes (s. unten). Dieser Targitaos hatte drei Söhne — seine Gattin wird nicht genannt — *Λιπόξαϊς, Ἀρπόξαϊς* und *Κολάξαϊς* (vgl. unten). Unter deren Regierung fielen vom Himmel einst ein Pflug, ein Joch, eine Streitaxt und eine Schale, alle aus Gold. Als der älteste der drei Brüder die goldenen Geräte aufheben wollte, fingen diese an zu brennen, so daß er von seinem Vorhaben abstehen mußte; dasselbe widerfuhr dem zweiten Bruder; erst als der jüngste, Kolaxaïs, herantrat, erlosch das Feuer, so daß dieser sie in sein Haus tragen konnte und infolge dieses Wunderzeichens von seinen beiden Brüdern als alleiniger Herrscher anerkannt wurde; aus dem Geschlechte des Kolaxaïs stammen die Könige der Skythen, *Herod.* 4, 5 f. *Karl Neumann, Die Hellenen im Skythenlande* 106. *Usener, Rhein. Mus.* 58 (1903), 8. Dagegen lautet die Sage der pontischen Griechen bzw. der Herakleoten (*v. Wilamowitz, Euripides' Herakles* 2, 290): Herakles kam mit den Rindern des Geryones auch nach dem später Skythien benannten Lande. Dort kamen ihm während des Schlafes die Rinder abhanden, und auf der Suche nach denselben gelangte er in der Steppengegend *Τλαίη* in eine Höhle, wo eine Schlangenjungfrau auf seine Frage nach den Rossen ihm antwortete, daß sie dieselben habe, sie ihm aber nicht eher geben würde, als bis er ihr beigewohnt habe. Nach längerem Aufenthalt schied Herakles von der Schlangenjungfrau, die ihm verkündete, daß sie drei Söhne gebären würde, und ihn fragte, wem von den dreien sie die Herrschaft über das Land, über die sie zu verfügen habe, einst geben solle. Herakles ließ ihr den einen seiner Bogen — er trug damals zwei — und seinen mit einer goldenen *φιάλη* (vgl. oben) verzierten Leibgürtel zurück mit dem Auftrag, demjenigen ihrer Söhne, der den Bogen in derselben Weise wie er spannen und den Gürtel in derselben Weise wie er umlegen würde, die Herrschaft zu übergeben, die anderen, die dies nicht vermöchten, aus dem Lande zu verweisen. Von den drei Söhnen, die das Schlangenweib gebar und denen sie die Namen Agathyrsos, Gelonos und Skythes gab, vermochte nur der letzte, zugleich der jüngste, die Aufgabe zu lösen und erhielt von seiner Mutter die Herrschaft; von ihm stammen die Könige der Skythen ab, die zur Erinnerung an die Tat ihres Ahnherrn an den Gürteln *φιάλαι* zu tragen pflegten; Agathyrsos und Gelonos mußten das Land verlassen, *Herod,* 4. 9. 10. *Steph. Byz.* s. v. *Σκύθαι* (vgl. *Ἀγάθυρσοι, Γελωνός*). *Eust.* ad *Dionys. Per.* 310. 728. *Probus* ad *Verg. Georg.* 2, 115. *Neumann* a.

a. O. 109 f. *v. Wilamowitz, Euripides' Herakles* 1, 275. *v. Gutschmid, Kleine Schriften* 5, 373. *E. Maaß, Jahreshefte d. österreich. arch. Inst.* 9 (1906), 160 f. *P. Friedländer, Herakles* (= *Philol. Untersuch.* 19 [1907]) S. 23, 6. 144, 3. Auf der albanischen Relieftafel (*Franz, C. I. G.* 3, 5984 C p. 810, 20 f. = *Jahn-Michaelis, Griech. Bilderchroniken* 72 = *Kaibel, Inscr. Graec. Ital. et Sicil.* p. 346 nr. 1293 A 97) werden nur Agathyrsos und Skythes (*Σκύθας*) als Söhne des Herakles genannt. Ihre Mutter ist eine (namenlose) Tochter des von Herakles besiegten Skythenkönigs Araxes (so ist mit *Michaelis* der verstümmelte Name zu lesen; *Franz* a. a. O. wollte unwahrscheinlich Agathyrsos ergänzen, also denselben Namen einsetzen, den sein Enkel führt). Als Mutter des Gelonos, die dann auch als Mutter von dessen Bruder Skythes zu gelten hat, nennt der *Anonymus* zu *Verg. Georg.* 2, 115 (*Thilo-Hagen* 3, II p. 293) Chania nympha, wofür die Herausgeber Chaonia nympha schreiben. Diese Überlieferung scheint anzuknüpfen an die Sage, nach der die Großmutter der drei Brüder eine Tochter des Borysthenes (oben a. Anf.) war. An den Ufern des Borysthenes wohnten die Chunoi oder *Χόανοι* (*Ptolem.* 3, 5, 25. *Marcian. Herakl. Periplus Mar. Exter.* 2, 39 (= *Geogr. Min.* ed. *C. Müller* 1, 559). *Schol. Dionys. Per.* 167), und diese sind höchst wahrscheinlich (*Tomaschek* bei *Pauly-Wissowa* 3, 2111 s. v. Chaones 2; vgl. 3, 2526 s. v. Chunoi identisch mit dem neben den Jazyges erwähnten sarmatischen Volke der *Χάονες* (*Themist. or.* 4 p. 57 a = p. 68 *Dindorf*), so daß *Χαονία* als Eponyme dieses Volkes anzusehen ist. Als Vater des Skythes — die zwei andern Brüder werden nicht erwähnt — nennt *Diodor* 2, 43 (vgl. *J. Marquart, Philologus* 54 [1895], 520) statt des Herakles den Zeus, als Mutter gleichfalls eine erdgeborene Schlangenjungfrau. Dieselben Eltern kehren wieder in der Kombination der verschiedenen Sagenformen bei *Val. Flacc. Argon.* 6, 48 ff., wo der in Skythien geborene Bisaltenkönig Kolaxes (vgl. oben *Κολάξαϊς* = *Σκύθης*; die Gleichsetzung ergibt sich aus der Bezeichnung des *Κολάξαις* bzw. des Skythes als des Jüngsten der drei Brüder) Sohn des Zeus und einer Schlangenjungfrau heißt. Wenn bei *Hesiod. frgm.* 176 *Rzach* (große Ausgabe 1902) aus *Clem. Alex. Strom.* 1, 16, 75: „*Κέλμις ... καὶ Δαμναμενεὺς οἱ τῶν Ἰδαίων Δάκτυλοι πρῶτοι σίδηρον εὗρον ἐν Κύπρῳ, Δέλας δὲ ἕλλος Ἰδαῖος εὗρε χαλκοῦ κρᾶσιν, ὡς δὲ Ἡσίοδος, Σκύθης*“ das letzte Wort Eigennamen ist (*Welcker, Aeschyl. Trilogie* 173), so wäre dieser Skythes mit unserem möglicherweise identisch, doch ist es wahrscheinlicher Ethnikon; vgl. *Lobeck, Aglaopham.* 1156. *M. Kremmer, De catalogis heurematum* (Diss. Leipz. 1890) p. 29 ff. *Kaibel, Gött. Gel. Nachr.* 1901, 505, 2. — 3) Bogenschütze, auf einem Vasenbilde mit der Darstellung des Zweikampfes des Hektor und des Diomedes tot zwischen den zwei Gegnern liegend, abgeb. *Gerhard, Auserlesene Vasenbild.* Taf. 192; vgl. *de Witte, Catal. Durand* nr. 387. *Overbeck, Heroengall.* 407. *v. Sybel, Hermes* 20 (1885), 49. Während *Welcker, Alte Denkmäler* 3, 443 f. (vgl. *Rhein. Mus.* 5 [1836], 139. *Griech. Tragödie* 1530 zu 169, 6) in Skythes einen Eigennamen sieht und daraus auf eine Überlieferung schließt, nach welcher Skythen den Troianern zu Hilfe gekommen seien, erklärt *O. Jahn, Archäol. Beiträge* 398 (vgl. *Vasensamml. König Ludwigs Einleit.* 119, 865. 154, 1083. *Gerhard* a. a. O. 3, 90. *Luckenbach, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 11 [1880], 539) die Benennung des Gefallenen als Skythes aus dem attischen Sprachgebrauch, nach dem die Bogenschützen, die als Polizeisoldaten verwendet wurden, allgemein als Skythen bezeichnet wurden, wenngleich sie auch nicht wirkliche Skythen waren. *H. Brunn, Kleine Schriften* 3, 112 hält die Bezeichnung *Σκύθης* für eine Ungeschicklichkeit des Vasenmalers, der keine Bedeutung beizulegen sei. — 4) Der *Σκύθης ὑπὲρ τοῦ βέλους ὀχούμενος* bei *Himer.* bei *Phot. bibl.* 372 b 17 ist Abaris; vgl. *Himer.* a. a. O. 374 a 7. *Procop. Epist.* 96. *Suid.* s. v. *Ἄβαρις*. Über Abaris s. *Crusius* Bd. 1 Sp. 2814, 62 ff. 2819, 41 ff. 2828, 45 ff. *Roßbach* bei *Pauly-Wissowa* 1, 16 f. *Rohde, Psyche* 2², 90 f. [Höfer.]

Skythia (*Σκυθία*), 1) Beiname der Artemis (= Tauropolos). *Theophil.* ad *Autolycum* 1. 9. *Lobeck, Aglaoph.* 1990. Vgl. *Achill. Tat.* 8, 2: *ἡ Ἄρτεμις ἡ Σκυθῶν*. Diana Scythica, *Myth. Lat.* 2, 202 (p. 142, 9 *Bode*). Nach dem anonymen Epigramm bei *Kaibel, Epigr.* 872 = *Anth. Pal.* vol. 3 ed. *Duebner-Cougny* 1 nr. 258 hatte Orestes auf der Insel Patmos den Kultus der Artemis Skythia eingesetzt, vgl. *Welcker, Rhein. Mus.* 2 (1843), 338. 3 (1845), 270. *Roß, Inscr. ined.* 2, 190. — 2) Personifikation des gleichnamigen Landes auf Münzen des Kaisers Antoninus Pius, dargestellt mit Kranz und Stab, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 7, 5. *Cohen* 2², 346 nr. 777 f. [Höfer.]

Skythios s. Skyphios.

Sleparis (sleparis) ist der Name einer Nymphe oder schönen Jungfrau (*Deecke* in *Bezzenbergers Beitr.* 2, 172 nr. 141). Er findet sich als solcher auf einem Spiegel unbekannter Herkunft, begegnet aber daneben einmal auch als Name einer liberta auf einem Grabziegel des Florentiner Museums (*Fabr. C. I. I.* nr. 134 = *C. I. E.* nr. 1675), der aus Chiusi stammt. Der Spiegel ist veröffentlicht von *Garrucci* in den *Ann. dell' Inst.* 1861, 169 und von *Fabretti C. I. I.* nr. 2513 ter. Die Darstellung habe ich s. v. *φaun* beschrieben. Die Herkunft des Namens ist dunkel. *Deecke* (a. a. O.) meint, es könne vielleicht = griech. *Κλεοπατρίς* sein. Allein das ist nicht sehr wahrscheinlich, denn wir haben lat. = etr. clepatra = griech. *Κλεοπάτρα*, und so würde auch hier clepatris zu erwarten sein. Auch ließe sich der Übergang des cl in sl und des tr in r (= rr) nach den sonstigen Lautregeln des Etruskischen kaum begründen. Vielleicht daß, obwohl die beiden anderen Namen des Spiegels, faun = *Φάων* und rutapis = *Ῥοδῶπις*, griechischer Herkunft sind, der Name sleparis gar nicht vom Griechischen kommt, sondern echt etruskisch ist. Eine derartige Mischung griechischer und etruskischer Namen miteinander findet sich auf den etruskischen Spiegeln oft genug. Der Wort-

stamm slep- von sleparis könnte derselbe sein wie das slap- der beiden Formen slapinaś und slapiχun auf der Agramer Mumienbinde (11, 10 und 9). [C. Pauli.]

Smaragos (*Σμάραγος*), einer von den vier in dem bekannten homerischen Töpfersegen (*Κάμινος ἢ κεραμεῖς*) erwähnten bösartigen Dämonen (Kobolden), die nach dem Glauben der altgriechischen Töpfer das Zerspringen des Brennofens und der darin befindlichen Topfwaren verursachten. Vgl. *Hom. epigr.* 14, 8 ff. *συγκαλέω δὴ ἔπειτα καμίνῳ δηλητῆρας, ‖ Σύντριβ' ὁμῶς Σμάραγόν τε καὶ Ἄσβετον ἠδὲ Σαβάκτην, ‖ Ὠμόδαμόν θ', ὃς τῇδε τέχνῃ κακὰ πολλὰ πορίζει κτλ.* Der Name hängt zusammen mit *σμαραγή, σμαραγέω* (*-γίζω*), das von jedem dumpfen und starken Getöse (Krachen) gebraucht wird (vgl. *Hesych. σμαραγεῖ· ἠχεῖ, ψοφεῖ B* 210; *σμαραγήσει· ἠχήσει, ψοφήσει Φ* 199) und treffend das dumpfe Krachen des Ofens und der in ihm befindlichen Gefäße bezeichnet. Wahrscheinlich hat man unter Sm. und seinen Genossen Dämonen zu verstehen, die den Kobaloi (s. d.), Satyrn, Kerkopen (s. d.) und den germanischen Kobolden oder Poltergeistern (vgl. *Grimm, D. Mythol.*[3] 468 ff. 481) ähnlich waren (vgl. *Lobeck, Agl.* 1296 ff. *Preller-Robert* 1, 726, 5) und wie diese allerhand Schaden anzurichten suchten. Daß die antiken Töpfer und Schmiede vor den ihr Gewerbe schädigenden Dämonen sich auf mannigfache Weise zu schützen trachteten, erfahren wir aus *Pallux. on.* 7, 108: *πρὸ τῶν καμίνων τοῖς χαλκεῦσιν ἔθος ἦν γελοῖά τινα καταρτᾶν ἢ ἐπιπλάττειν ἐπὶ φθόνου ἀποτροπῇ· ἐκαλεῖτο δὲ βασκάνια.* Mehr bei *Lobeck, Agl.* 971 f. — Ein solcher (ithyphallisch gebildeter) Dämon erscheint bildlich dargestellt auf dem altkorinthischen Pinax bei *Pernice* in der *Festschrift f. O. Benndorf* S. 75 ff. Vgl. Omodamos und Sabaktes. [Roscher.]

Smardos (*Σμάρδος*), jugendlicher Flußgott auf Münzen von Phokaia, mit nacktem Oberkörper linkshin am Boden sitzend, in der R. Schilfrohr schulternd, den l. Arm am Wasserkrug, *Imhoof-Blumer, Kleinasiat. Münzen* 1, 92, 9 Taf. 3, 17; vgl. *Eckhel, Doctr. num.* 2, 535. *F. Kenner, Die Münzsammlung d. Stiftes St. Florian* 128. *Head, Hist. num.* 508. *Cat. of greek coins brit. Mus. Ionia* 225, 154. 226, 155 pl. 23, 17. [Höfer.]

Smerdios (*Σμέρδιος*), Sohn des Leukippos (siehe dieses *Lexikon* Bd. 2 Sp. 1998), König von Naxos. Unter seiner Herrschaft kam Theseus von Kreta mit Ariadne auf diese Insel, ließ jedoch Ariadne auf die Drohung des Dionysos hin auf Naxos zurück. Vgl. *Diodor.* 5, 51. [J. Heeg.]

Smertatius (?), zweifelhafter Beiname des Mars auf einem in Möhn (Landkreis Trier) in einer kleinen Tempelanlage gefundenen Altärchen: *C. I. L.* 13, 4119. Die Ergänzung *Marti Smer⟨tat⟩io* ist von *Hettner, Die römischen Steindenkmäler des Provinzialmuseums zu Trier* p. 43, nr. 61; vgl. *Smertullos*. Der Name der weiblichen Gottheit, der der Stein anscheinend noch geweiht war, ist ebenfalls unsicher; *Hettner* dachte an *Pomanae*. [M. Ihm.]

Smertullos (?), keltischer Gott, dem Herkules angeglichen. Einer der 4 im J. 1710 unter dem Chor der Kirche Notre-Dame in Paris gefundenen Altäre (Zeit des Tiberius, ausführlich besprochen von *R. Mowat, Bull. épigraphique* 1 p. 49 ff. p. 111 ff.; vgl. *Desjardins, Géogr. de la Gaule* 3, p. 260 ff. mit Abbildungen) weist folgende Reliefdarstellungen mit Inschriften auf (*C. I. L.* 13, 3026 c. *Dessau, Inscr. sel.* nr. 4613 b): auf der Vorderseite den Gott *Cernunnos* (s. *Pauly-Wissowa, R.-E.* 3, 1984), auf der linken Seitenfläche *Pollux* (Inschrift zerstört), auf der Rückseite *Castor*, auf der rechten Seite einen bärtigen Mann, der die Keule gegen eine Schlange erhebt (Abbild. bei *Desjardins* a. O. p. 265); von der darüber befindlichen Inschrift sind jetzt nur noch kenntlich die Buchstaben SMERI. Frühere lasen am Schluß noch OS; die probable Ergänzung *Smert⟨ull⟩os* gab *Mowat* (a. O. p. 117). Der keltische Personenname *Smertullus* ist mehrfach belegt, vgl. *Smertulitanus* u. a. (*Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, Sp. 1592 ff.). Eine sichere Deutung fehlt. [M. Ihm.]

Smikros (*Σμίκρος*), Vater des Branchos, des Stifters des Didymaeischen Orakels bei Milet. Die an Smikros sich knüpfende Sage liegt uns in zwei sehr lückenhaften und in wesentlichen Zügen divergierenden Versionen vor. Nach dem Exzerpt des *Konon, Narrat.* 33 p. 17 f. *Hoefer* ist Smikros der Sohn des Delphiers Demoklos. Dieser nahm, als er einstmals *κατὰ χρησμὸν ἐπὶ Μιλήτου* fahren mußte, auch den jungen, dreizehnjährigen Knaben mit, ließ ihn aber bei der Abfahrt aus Vergeßlichkeit zurück. Ein Sohn des Eritharses, der gerade Ziegen hütete, fand den Verlassenen und brachte ihn zu seinem Vater, der ihn, nachdem er sein Geschick gehört hatte, wie sein eigenes Kind hielt. Als die beiden Knaben einstmals um einen gefangenen Schwan mit ihren Altersgenossen kämpften, gebot ihnen eine Erscheinung der Leukothea, den Milesiern zu sagen, sie sollten ihr zu Ehren einen gymnischen Knabenwettkampf einrichten. Später heiratete Smikros die Tochter eines vornehmen Milesiers. Als sie schwanger wurde, sah sie im Traum, wie die Sonne ihr durch den Mund und Leib hindurch ging. Sie gebar einen Sohn und nannte ihn nach dem Traum Branchos, *ὅτι ὁ ἥλιος αὐτῆς διὰ τοῦ βράγχου διεξῆλθε.* Nach dem *Varronianischen Bericht* (aus dem dritten *de auguribus* handelnden Buch der *Antiquitates rerum divinarum* nach einer plausiblen Vermutung *G. Knaacks, Anal. Alexandrino-Rom.* 49; erhalten durch *Lactantius Placidus zu Statius Theb.* 8, 198 p. 388 *Jahnke* = p. 282 *Lindenbr.*; den Lactantius haben wörtlich ausgeschrieben der *Mythographus Vaticanus* 1, 81 und 2, 85, *Mai Auct. Class.* 3, 32 f. bzw. 116 f.) ist Smikros' Vater „Cius quidam" (so *Jahnke* mit dem *Mythogr. Vaticanus;* die von *J.* kollationierten Hss. geben Olus [was *Schönborn, Über das Wesen Apollons* 49 ff. zu törichten Vermutungen veranlaßte: siehe *Knaack* a. O. 52] Clus, elius. — *Knaack,* dessen Behandlung der Stelle *Jahnke* entgangen ist, setzt aus *Konon* Democlus ein; ob mit Recht, ist zweifelhaft),

der auf einer Reise (ein bestimmter Zweck ist hier nicht genannt) seinen Sohn Smicrus (bei den beiden Mythographi lautet der Name Synichron; über die in der Überlieferung arg entstellten Formen des Namens vgl. *Knaacks* und *Jahnkes* Apparat) wieder mit sich nach Hause zu nehmen vergißt. Dieser gelangt zu einem gewissen Patron (schwerlich ein Eigenname; einige Hss. des *Lactantius Plac.* und der *Mythographus Vat.* 1 lesen patronus), der ihn aufnahm. Mit dessen Knaben weidete Smicrus Ziegen. Als sie einmal einen Schwan gefangen hatten und stritten, wer ihn dem Vater als Geschenk überbringen sollte, begegneten sie, nachdem sie ermüdet vom Wettkampf abgelassen hatten, einem Weib, das die Weisung gab, Patron solle den Smicrus auszeichnend behandeln. Patron, dem die Knaben das Gehörte verkündeten, gibt dem Smicrus seine Tochter zur Frau. Es folgt dann wie bei *Konon* die Geschichte von dem wunderbaren Traum und von der Geburt und dem Schicksal des Branchos. Daß diese Sage, die mit der Stiftungslegende des Branchidenorakels in engem Zusammenhang steht, eben dessen Abhängigkeit vom Delphischen erweisen sollte, ist klar ersichtlich. Auf welche Vorlagen die beiden Versionen zurückgehen, läßt sich nicht mehr ermitteln. Jedenfalls ist der von *Knaack* a. a. O. 48—52 versuchte Nachweis, *Konons* und *Varros* Berichte auf eine und dieselbe Quelle, das Kallimacheische Gedicht *Branchos* zurückzuführen, nicht geglückt. Auch *Ephoros* (*Hoefer*, *Konon* 81) dürfte als Quelle *Konons* kaum in Betracht kommen. Vgl. auch *Weizsäcker* in diesem *Lex.* Bd. 1, Sp. 816 f., *Escher* bei *Pauly-Wissowa* 3, 813 f., *Gruppe, Griech. Myth. und Relig.* 1, 276, 10, *R. Beyer, Fab. Gr. quat. ... puer. amore commutatae sint* (Diss. Leipz. 1910) 30 ff. — *Roscher* im 'Memnon', *Zeitschr. f. Kunst- und Kulturgesch. d. Orients* 1911 (IV) S. 175 macht wahrscheinlich, daß die Sage von Smikros als Vater des Branchos (vgl. auch Machaireus) in Delphi erfunden war, um das uralte und ursprünglich von Delphi ganz unabhängige, ja in ältester Zeit mit ihm konkurrierende Branchidenorakel als eine delphische Filiale hinzustellen, während es in Wirklichkeit mindestens ebenso alt, ja wahrscheinlich noch wesentlich älter war als das delphische. [J. Heeg.]

Smilax. Bei *Ovid. Metamorph.* 4, 283 steht als Name des Mädchens, das wie sein Geliebter Krokos in eine Blume verwandelt wurde, Smilax (in der gesamten übrigen Überlieferung Milax). Über die Sage selbst vgl. die Artikel Krokos und Milax in diesem *Lexikon*.

[J. Heeg.]

Smintheus (*Σμινθεύς*), 1) Epiklesis des Apollon, *Hom. A* 37: *κλῦθί μοι, ἀργυρότοξ', ὃς Χρύσην ἀμφιβέβηκας Κίλλαν τε ζαθέην Τενέδοιό τε ἶφι ἀνάσσεις, Σμινθεῦ.*

Es liegt eine ursprüngliche Sondergottheit vor, *Σμινθεύς* oder *Σμίνθιος* (*Σμινθαιος*, *Σμιθεύς*, *Ζμίνθιος*), deren Hilfe man gegen die Landplage der Mäuse (*σμίνθοι*) anrief. *Usener, Götternamen* S. 260 ff. Der Name ist ungriechisch (*v. Wilamowitz, Hermes* 38, 575).

Das altberühmte Heiligtum des Gottes in Chryse, Smintheion, befand sich auf einem von der Stadt Alexandreia Troas nach Süden etwa 6 km entfernten Hügel, in einem Haine unweit von Hamaxitos und der See (*Plin. N. h.* 5, 123; *Ammian. Marcell.* 22, 8, 3; noch auf der Tab. Peuting. zwischen Ilion und Assos).

Die Gründungslegende erzählte *Kallinos* (*fr.* 7 bei *Strab.* 13, 604): Teukrer aus Kreta waren in die Troas gekommen mit der Weisung des Orakels, sich dort niederzulassen, wo sie von 'Erdgeborenen' (*γηγενεῖς*) angegriffen würden. Eines Nachts, bei Hamaxitos, erschien ihnen nun eine Masse Feldmäuse und zernagte das Leder ihrer Waffen und Geräte; also blieben sie dort. Vgl. *Aelian. Hist. an.* 12, 5; *Tzetzes ad Lycophr.* 1302. Eine verwandte Sage über Sanheribs Zug nach Ägypten bei *Herod.* 2, 141 (vgl. *Wiedemann, Herodots zweites Buch* S. 503 ff.). Daraus ist früher vielfach geschlossen worden, zumal *σμίνθος* als kretisches Wort galt, daß dieser Kultus aus Kreta stamme und von da einerseits nach der Troas, andrerseits nach Rhodos gelangt sei.

1) Münze von Alexandreia Troas (nach *Collignon, Griech. Plastik*).

2) Smintheus mit Lorbeerzweig, Münze (nach *Collignon, Griech. Plastik*).

C. O. Müller, Dorier 1, 221 f., *Prolegom.* S. 295 f.; *Urlichs, Skopas* S. 44. Vgl. *Gruppe, Griech. Mythol.* 1, 301. — *Polemon* in der *Περιήγησις Ἰλίου*, seiner Heimat, berichtete dagegen von einer Epiphanie des Apollon bei Ordes, dem Oberhirten des Apollonpriesters Krinis (s. d.), und daß der Gott selbst die von ihm über Krinis verhängte Mäuseplage gnädig vertrieben habe, worauf das Heiligtum in Chryse ihm als 'Smintheus' begründet worden sei, *ἐπειδὴ κατὰ τὴν ἐγχώριον αὐτῶν διάλεκτον οἱ μύες σμίνθοι καλοῦνται. Schol.* in *Il.* 1, 39 (*F. H. G.* 3, 124 *M.*). Vgl. *Ed. Meyer, Gesch. von Troas* S. 5. 17.

Eine Vorstellung von seinem Kultbilde in Chryse gewinnt man durch Münzen von Hamaxitos und Alexandreia Troas (s. ob. Bd. 1, 457, 53), die den Typus bis tief in die Kaiserzeit festhalten (s. *Cat. of the Greek coins in the Brit. Mus.*: Troas S. XVI ff. XXII; *Head, Hist. num.* 2. Aufl. S. 540. 541. 546). Kein Geringerer als Skopas schuf eine Statue für dasselbe Heiligtum (*Strab.* 13 S. 604; *Eustath. ad Iliad.* S. 30, 16). Nach älterer Annahme ist dieses Werk auf den erwähnten Münzen zu erkennen (s. *J. de Witte, Rev. num. n. s.* t. 3, Paris 1858, S. 27 f., pl. 1, 7; *Overbeck, Kunstmyth.* Bd. 3, 91 ff., Münztaf. 5, 25 u. a.; *ders., Gesch. d. griech. Plast.* Bd. 2⁴, 17; vgl. *Sitzungsber. d. K. S. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl.* 1886

S. 17 ff.). Nachdem sich bereits *Urlichs, Skopas* (1863) S. 111 f., dagegen erklärt hatte, stellte *Furtwängler* die 'glänzende Hypothese' auf, wie sich *Wernicke* (*Pauly-Wissowa, R.-E.* Bd. 2, 102, 61) ausdrückt, der Smintheus des Skopas sei vielmehr auf Kaisermünzen von Alexandreia Troas (und auf ähnlichem Typus von Apollonia ad Rhyndacum) abgebildet (s. ob. Bd. 1, 466. 457; *Meisterw. d. griech. Plast.* S. 524 Anm. 2, S. 635). Darauf erscheint der Gott nicht wie auf dem Kultbild in feierlicher Tracht und Stellung, mit rein attributiver Beigabe der Maus, sondern genremäßig zur Erde geneigt mit seinem Lorbeerzweig das schädliche Tier verscheuchend. Diese Vermutung hat mehrfach Beifall gefunden, z. B. von *R. Weil* (*Baumeister, Denkmäler* Bd. 3, 1669 ff.) und *M. Collignon* (*Gesch. d. gr. Plast.* Bd. 2, 261 f. der deutschen Übers.); negativ äußert sich *Wroth* (*Cat. of the Gr. coins Br. Mus. Troas* a. a. O.). Daß durch Konstantin d. Gr. eine Erzstatue des *Σμίνθιος* nach Konstantinopel gebracht worden sei, berichtet *Euseb. Vit. Const.* 3, 54, freilich ohne Angabe ihrer Herkunft. *Urlichs* nimmt an, dies sei das Werk des Skopas gewesen (*Skopas* S. 112).

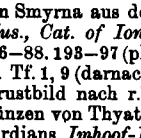
Im Heiligtume wurden zahme weiße Mäuse gehalten, und als Weihgeschenk war eine Maus neben dem Dreifuß zu schauen, *Ael. Hist. an.* 12, 5; vgl. *Herakleides Pont.* bei *Strab.* 13, 604 (*F. H. G.* 2, 200). Über Mäuse als Weihgeschenke für zürnende Gottheiten nach orientalischer Vorstellung s. *Pietschmann, Gesch. d. Phönizier* S. 228. — Das Grabmal der Sibylle Herophile, die einst Neokoros im Smintheustempel gewesen sei, zeigte man im heiligen Haine und las dort ihre von *Paus.* 10, 12, 2 f. mitgeteilte Grabschrift. — Noch im 3. Jahrh. n. Chr. wird das Orakel des S., von dem der Gott, aus Lykien kommend, einst Besitz ergriffen habe, und sein Fest *Σμίνθια* von dem sogen. *Menandros* erwähnt (*Περὶ ἐπιδεικτικῶν* c. 14), der *ebd.* c. 17 *Περὶ Σμινθιακῶν* (scil. *ὕμνων*) handelt (s. a. *Doxopat. Ὁμιλ. εἰς Ἑρμόν.* c. 8.; 2, 415, 23 *Walz*), d. h. über prosaische Hymnen zu Ehren des Gottes. *Eustath. ad Iliad.* p. 34, 51: *ὥστε καὶ λόγοι Σμινθιακοὶ ἐγράφοντο καὶ μέθοδος ἦν εἰς τούτους ῥητορική.* Vgl. *Welcker, Griech. Götterl.* 2, 10; *Norden, Die ant. Kunstprosa* 2, 846. — Über Ausgrabungen bei dem Tempel s. *Antiquities of Ionia* 4 pl. 26—30; *Rev. archéol.* 11, 448.

Es ist kein Zweifel, daß die Erwähnung des Sm. an hervorragender Stelle bei *Homer* viel dazu beigetragen hat, die Verehrung des Gottes lebendig zu erhalten und zu verbreiten. Außer in der Troas (Alexandreia, Chryse, Hamaxitos, Sminthe, Larisaia, Parion; vgl. besonders *Strab.* 13, 604 f.) und auf den Inseln der Aiolis [Tenedos, vgl. *Eustath. ad Dionys. Perieg.* 536; Methymna, *I. G.* 12, 2, 519, und Arisbe auf Lesbos, s. *Tümpel, Philol.* 1890 S. 103), in Pergamon (Münzen der Kaiserzeit: Apollon Sm. mit Asklepios, *Imhoof-Blumer, Monn. grecq.* 1883 S. 257 nr. 142; *ders., Choix de monn. gr.* pl. 3 nr. 104; *Cat. Brit. Mus. Mysia* S. 145. 153 pl. 29, 1; *Head, Hist. Num.* 2. Aufl. S. 536], in Magnesia a. M. (Monat *Σμισιών*, s. *O. Kern, Arch. Anz.* 1894 S. 79), ferner auch auf Keos (Koressia, dazu vielleicht der Münztypus bei *Head* a. a. O. S. 484, und Poieessa, *Strabo* 10, 387) sowie vereinzelt in Athen (*I. G.* 2, 1597) ist der Kultus des Apollon Sm. namentlich auf Rhodos bezeugt, entsprechend den politischen und Handelsverbindungen mit der Troas. In Lindos und in der Stadt Rhodos gab es ein Sminthion, *Strab.* 13, 605, und das Fest *Σμίνθια*, nach *Apollonios, Lex. Hom.* S. 143 in Rhodos dem Apollon und Dionysos zum Dank als Vertilgern der Mäuse gefeiert, die die Weinberge verheerten. Darüber schrieb *Philomnestos Περὶ τῶν ἐν Ῥόδῳ Σμινθίων* (*Athen.* 3 S. 74 f., 10 S. 445 a). Nur dem Dionysos galten die *Σμίνθια* von Lindos zufolge der Inschrift *I. G.* 12, 1, 762 (*L. Ziehen, Leges Graec. sacr.* 2, 1 nr. 146 S. 359 ff.). Bestätigt wird diese Verehrung durch den rhodischen Monat Sminthios; s. *Bischoff, Leipz. Stud.* 7, 388. Ferner kommt dafür Sizilien in Betracht, wo derselbe Monatsname öfter vorkommt, wohl von Rhodos aus eingeführt.

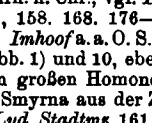
Mehrfach ist ein Zusammenhang zwischen dem Mäusegott und Apollon als Pestgott angenommen worden, insofern er bei *Homer* a. a. O. gerade in der Erzählung von der Pest im griechischen Lager vor Troja *Σμινθεῦ* angerufen wird. Es liege dabei die Tatsache zugrunde, daß Mäuse bei der Verbreitung der Pest allerdings beteiligt sind, eine Beobachtung, die auf orientalische Quellen zurückgehe (s. *Herod.* 2, 141 und *2. Reg.* 19, 35; *1. Sam.* 5. 6). So *Godley, Class. Rev.* Bd. 15, 1901, S. 194; *Moulton, ebd.* 284 und unabhängig davon *Oestrup, Orient. Stud. für Th. Nöldeke* (Gießen 1906) 2, 865 ff. Von anderen wird diese Annahme bestritten, z. B. von *Cree, Class. Rev.* a. a. O. S. 284 f. und *Lang, ebd.* S. 319 f. Betreffs der Übertragung des Pestbazillus auf Menschen durch Murmeltiere, Ratten, Mäuse usw. herrscht unter den heutigen Vertretern der Seuchenlehre kein Zweifel (vgl. *Sticker, Die Geschichte der Pest,* Gießen 1908, S. 408 f.); das Auftauchen zahlreicher infizierter Mäuse und Ratten in der Nähe menschlicher Wohnungen pflegt z. B. am Südabhang des Himalaya einer Pestepidemie regelmäßig vorauszugehen. Ausgeschlossen ist keineswegs, daß man bereits in sehr früher Zeit auch in den östlichen Mittelmeerländern diesen unheimlichen Zusammenhang ahnte. Daß aber der homerische Dichter Apollon, den Herrn über Krankheit und Heilung, deshalb mit *Σμινθεῦ* habe anrufen lassen, weil seine tödliche Kraft beschworen wird (*τίσειαν Δαναοὶ ἐμὰ δάκρυα σοῖσι βέλεσσιν A* 42), die sich dann gerade im Ausbruch einer Pest äußert, muß als unerwiesen erklärt werden. Nicht darum ist Apollon Mäusegott geworden, weil er auch Pestgott (*Λοίμιος*) war, sondern als Abwehrer schädlichen Geschmeißes im allgemeinen. Daß die Maus als prophetisches Tier galt, weil sie in dieser Verbindung mit Apollon stand und nicht das umgekehrte Verhältnis stattgefunden hat, wie man im Altertum mehrfach annahm (so noch *Gruppe, Griech. Myth.* 2, 803), hat *Welcker, Griech. Götterl.* 1, 482) treffend hervorgehoben.

2) Einer der Kolonisten von Lesbos, die mit Echelaos, dem Sohne des Penthilos (s. d.), auszogen, die Insel zu besiedeln. Seine Tochter sollte auf Geheiß des Orakels ins Meer versenkt werden; ihr Geliebter Enalos (s. d.) teilte ihr Schicksal und wurde mit ihr gerettet. *Plutarch de soll. anim.* 36 nach *Myrtilos* v. Lesbos *fr.* 12 *F. H. G.* 4, 459 (vgl. d. Art. Phineus a. A.). S. *Usener, Die Sintflutsagen* S. 161. Der Name dieses Fürsten weist auf den heimischen Kult des Apollon Smintheus; so auch der Name des an derselben Kolonisation beteiligten Gras (*Strab.* 13 S. 582; *Antikleides fr.* 7 bei *Athen.* 11 S. 466 c) auf den Granikosfluß in der Troas und wohl der des bei *Plutarch* (*Sept. sap. conv.* 20) als Führer erwähnten Echelaos (s. *Tümpel* bei *Pauly-Wissowa* u. d. W.) auf das troisch-mysische Grenzflüßchen Echeleos. [J. Ilberg.]

Smyrna (*Σμύρνα*). 1) Eine der Amazonen (s. d. Bd. 1, Sp. 274, 16ff.), Gründerin und Eponyme der Stadt Smyrna, *Strab.* 11 p. 505. 12 p. 550. 14 p. 633. *Steph. Byz.* s. v. *Σμύρνα* und s. v. *Ἔφεσος* p. 580, 18f. 288, 18f. *Mein. Schol. Hom. Il.* 6, 186. *Eustath. z. Dion. Perieg.* 828 (*G. G. M.* 2, 363). *Plin. n. h.* 5, 118. *Tac. ann.* 4, 56. Bei *Strab.* p. 505 und 550 werden als Gründungen gleichnamiger Amazonen genannt die Städte Ephesos, Smyrna, Kyme und Myrina, und an der zweiten Stelle wird *Ephoros* zitiert, vgl. *Ephoros frg.* 87 (*F. H. G.* 1, 259, 87); p. 633 aber berichtet *Strabon*, u. a. mit Berufung auf *Kallinos* (*frg.* 2 bei *Bergk, P. lyr. Gr.*[4] 2, 5), auch Ephesos habe einst Smyrna geheißen (*Steph. Byz.* s. v. *Ἔφεσος*); Smyrna sei eine Amazone gewesen, die Ephesos beherrschte, nach der Stadt und Bewohner ihren Namen erhielten (auch *Steph. Byz.* s. v. *Σμύρνα*); auch ein gewisser Teil, ein Platz, eine Gegend von Ephesos (*τόπος τις τῆς Ἐφέσου*) habe Smyrna geheißen, wie dem *Hipponax* (*frg.* 47 bei *Bergk, P. l. Gr.*[4] 2, 478) zu entnehmen sei (vgl. auch *Eustath.* a. a. O.), wie ebenso nach der Amazone Sisyrba (s. d.) ein Teil der Ephesier *Σισυρβῖται* hieß (vgl. zu *Strab.* p. 633 auch *Steph. Byz.* s. v. *Σίσυρβα* p. 572, 20f.). Smyrna habe seine Eponyme, die Amazone, wahrscheinlich Gemahlin des thessalischen Theseus genannt, *Gruppe, Gr. Myth.* 587, 4; vgl. auch ebenda S. 273, 12. 283, 11. 291, 16. Bereits *Stoll* (in *Pauly-Wissowa, R.-E.*) und *Mordtmann* (*Die Amazonen, Hannover* 1862, S. 61), dann auch *O. Klügmann* (*Über d. Amazonen d. kleinasiat. Städte, Philol.* 30, 1870, 532f., 10) haben die Amazone Smyrna identisch erklärt mit der homerischen Myrine (s. d.), deren Mal (*σῆμα πολυνκάρθμοιο Μυρίνης Il.* 2, 814) als Amazonengrab angenommen wird, vgl. auch *Synkellos chronogr.* p. 340, 11 ed. *Bonn* (*Μυρίνα ἡ παρά τισι Σμύρνα λεγομένη ἐκτίσθη ἐν Ἀσίᾳ*); in der homerischen Myrine aber ist für Smyrna eine hochberühmte Gründerin gewonnen, dieser Name hatte besondere Weihe; vgl. auch *J. Toepffer, Att. Geneal.* 192. Unter den aiolisch-ionischen Städten, die ihre Namen von Amazonen ableiteten und das Bild der eponymen Amazone auf Münzen zeigen (vgl. *Klügmann* a. a. O. 529ff. *G. Radet, La Lydie et le monde grec au temps des Mermnades, Paris* 1892, S. 29 bis 31 und dazu *Imhoof-Blumer, Lyd. Stadtmünzen* S. 103, 3, ferner *Imhoof-Blumer, Die Amazonen auf griech. Münzen*, S.-A. aus '*Nomisma*' Heft 2, 1908 S. 1—18 und Taf. 1 u. 2), ist Smyrna diejenige, 'die den Typus in beinahe ununterbrochener Folge von Domitians bis Gallienus' Zeit am häufigsten variierte' (*Imhoof* a. a. O. S. 17, vgl. *Klügmann* a. a. O. 530). Das Brustbild der Amazone Smyrna mit Turmkrone sehen wir bald nach l. mit Gewand an der l. Schulter und Doppelaxt über der entblößten r., bald nach r. mit Gewand und Doppelaxt an der l. Schulter und die r. entblößt auf Kupfermünzen von Smyrna aus dem 2. Jahrh. n. Chr., vgl. *Brit. Mus., Cat. of Ionia* 254ff., 158. 168. 176—78. 186—88. 193—97 (pl. 27, 3. 9). *Imhoof* a. a. O. S. 3f., 1f. Tf. 1, 9 (darnach uns. Abb. 1) und 10, ebenso (Brustbild nach r.) auf den großen Homonoiamünzen von Thyateira und Smyrna aus der Zeit Gordians, *Imhoof-Blumer, Lyd. Stadtms.* 161, 34. Ungleich zahlreicher als Brustbilder kommen auf Kupfermünzen der Kaiserzeit (außer in Kyme treten Amazonentypen nirgends früher auf als



1) Brustbild der Amazone Smyrna auf Kupfermünze von Smyrna (nach *Nomisma*' H. 2, 1908 Taf. 1, 9).



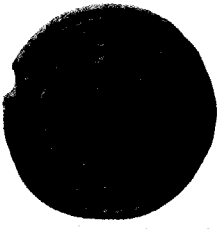
2) Stehende Amazone auf Kupfermünze von Smyrna der Zeit Domitians (nach '*Nomisma*' a. a. O. Taf. 1, 22).

zur Zeit Domitians) Amazonen in ganzer Figur vor, stehend oder sitzend (zu Pferd bloß im Kampf mit Herakles), für Smyrna die folgenden Typen:

1) Stehende Amazone mit kurzem gefälteltem Chiton, Mantel und Stiefeln nach l., die R. am Speer, im l. Arm die Doppelaxt, mit und ohne Turmkrone, auf Münzen aus der Zeit Domitians, Hadrians und der Antonine, *Br. Mus.* a. a. O. 250, 134. 254, 154f. (pl. 26, 9. 27, 1). *Imhoof* a. a. O. S. 8, 1—3 Tf. 1, 22 (darnach unsere Abb. 2) bis 24; später erscheint dieser Typus modifiziert: die Amazone hält auf der R. die nach l. stehende Nike, zur Doppelaxt im l. Arm kommt die Pelta, zu Füßen eine Schiffsprora, so auf Münzen mit Iulia Domna, Caracalla, Geta, *Br. Mus.* 289, 407—09. 292, 427 (pl. 29, 15). *Imhoof* S. 9, 13 Tf. 2, 1; ebenso, aber mit Tempelmodell auf der R., mit und ohne Prora, auf Münzen mit Maesa, Mamaea, Maximin, Tranquillina, Gallienus, Salonina, *Br. Mus.* 293, 435f. 295, 446f. 298, 459—62. *Imhoof* S. 9f., 14—20 Tf. 2, 2; mit Schale in der R., wieder mit und ohne Prora, auf Münzen aus der Zeit des Severus Alexander und Gordians, mit Valerian, Galliën, Salonina, Kopf des Zeus Akraios (aus der Zeit Galliëns), *Br. Mus.* 265, 242—44 (pl. 28, 5). 297, 456. 458. *Imhoof* S. 10, 21—26 Tf. 2, 3. Gruppiert erscheint die nach l. stehende Amazone (mit Turmkrone) mit dem vor ihr stehenden Kaiser, den sie mit der R. bekränzt, mit Doppelaxt und Pelta in der L., auf Münzen mit Commodus, *Imhoof* S. 9, 11;

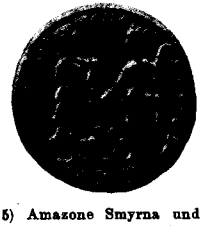
ferner nach r. stehend, die geschulterte Doppelaxt in der L., die R. reichend dem ihr gegenüberstehenden Ares (dem Stammvater der Amazonen), der von der hinter ihm stehenden Nike bekränzt wird (zwischen Ares und Amazone flammender Altar), auf Münzen mit Sept. Severus, *Imhoof-Blumer, Kleinas. Mz.* S. 96, 4 und a. a. O. S. 9, 12 Tf. 1, 29 (darnach unsere Abb. 3).

2) Sitzende Amazone mit Turmkrone nach l., auf der R. Tempelmodell, im l. Arm einfache Axt, oder mit Schale in der R., die L. an der Pelta, oder mit Tempelmodell auf der R., aber im l. Arm Doppelaxt und Pelta, zu Füßen Schiffsprora, oder auf der R. die Gruppe der beiden Nemeseis, im l. Arm, an die Pelta gelehnt, Doppelaxt, oder endlich die Amazone auf Cippus nach l. sitzend, den Kopf zurückwendend, mit Schale in der R., die L. an der Pelta, so, in diesen verschiedenen Variationen auf Münzen mit Bildnis Domitians oder der Demeter Horia, der ältern Faustina, mit Kopf des Zeus Akraios (aus der Zeit M. Aurels), mit M. Aurel, Commodus, Sept. Severus, *Br. Mus.* 274, 310. 279, 344 f. 282, 363. *Imhoof-Blumer, Kleinas. Mz.* 96, 3 und a. a. O. S. 8 f., 4—10 Tf. 1, 25—28, vgl. uns. Abb. 4. Endlich Homonoiamünzen von Smyrna mit Perinthos, Nikomedeia, Pergamon (auch Kyzikos, s. u.), Troas, Provinz Asia, Philadelphia, Thyateira, Tralleis, Ankyra, *Imhoof* a. a. O. S. 10—12 Tf. 2, 4 (darnach unsere Abb. 5), dazu *Lyd. Stadtmz.* 160 f., 33 f. *Br. Mus. Ionia* 302, 487 f. 303, 491—93. 305 f., 501—05 pl. 39, 6. 9 f. *Lydia* 321 f., 151. 156. 362, 207 pl. 41, 7. 10. *Num. chron.* 1892, 204, 34 pl. 16, 14. Gewöhnlich sehen wir die stehende Amazone mit Turmkrone usw. zusammen mit der betreffenden Stadtgöttin, dieser ihre R. reichend, und dazu die Schiffsprora, so mit Commodus auf Münzen von Nikomedeia, ferner mit Caracalla auf solchen von Pergamon (doch hier aus derselben Zeit auch die Amazone allein mit Standbild des pergamen. Asklepios auf der R., im l. Arm Doppelaxt und Pelta, zu Füßen die Prora, s. uns. Abb. 6, sowie auch die Amazone gegenübergestellt dem Asklepios), ferner zumal mit Gordian auf Münzen von Perinthos, Troas, Philadelpheia, Thyateira (Gordian, Philippus, Otacilia), Tralleis und Ankyra; außerdem die stehende Amazone mit Turmkrone usw. nach l., mit Doppelaxt, Pelta und Mantel in der L., auf der R. Tempelmodell, zu Füßen Prora, gruppiert mit der nach r. stehenden Asia mit Turmkrone usw., ein Typus, der, wie auf Homonoiamünzen von Smyrna mit Provinz Asia begreiflich, auch wiederkehrt auf Homonoiamünzen von Smyrna und Thyateira mit Bildnis Gordians oder des Senates, dabei die Amazone mit Schale (?) statt Tempelmodell. Schließlich ist nach güt. Mitt. von Dr. *Imhoof-Blumer* bei diesen Homonoiamünzen nachzutragen eine Großbronze von Kyzikos aus der Zeit der jüngern Faustina, auf der (mit den Beischriften der beiden Allianzstädte) sich gegenübergestellt sind der Eponymos von Kyzikos und die Amazone von Smyrna, vgl. *Mus. Pembroke* 2 Tf. 41, 1; bei der Auktion dieser Sammlung (1848) ging das Stück (nr. 868) über in die Sammlung Fox und findet sich nun vermutlich im Berliner Museum.



3) Amazone mit Ares und Nike auf Kupfermünze von Smyrna mit Sept. Severus (nach '*Nomisma*' a. a. O. Taf. 1, 29).

4) Sitzende Amazone mit den beiden Nemeseis auf der R., auf Kupfermünze v. Smyrna mit Sept. Severus (nach '*Nomisma*' a. a. O. Taf. 1, 27).



5) Amazone Smyrna und Stadtgöttin v. Nikomedeia, auf Homonoiamünze von Smyrna m. Commodus (nach '*Nomisma*' a. a. O. Taf. 2, 4).

6) Amazone mit Statue des pergam. Asklepios auf der R., auf Homonoiamünze von Smyrna mit Caracalla (nach *Br. Mus. Cat. of Ionia* pl. 39, 10).

2) Soviel wie Myrrha (s. d.), die Mutter des Adonis, s. d. Bd. 1, Sp. 69 f., 52 ff., über die Namensgleichheit vgl. *Bekker, Anecd. Gr.* p. 108, 22: *Μύῤῥαν· τὴν σμύρναν. Σαπφὼ δευτέρῳ* (frg. 163 bei *Bergk, P. l. Gr.*[4] 3, 138), dazu *Ath.* 15 p. 688 c (*μύρρα γὰρ ἡ σμύρνα παρ' Αἰολεῦσι, ἐπειδὴ τὰ πολλὰ τῶν μύρων διὰ σμύρνης ἐσκευάζετο*). *Schol. Lyk.* 829 (*μύρραν δὲ Αἰολεῖς τὴν σμύρναν λέγουσιν*) und ebenso *Tzetzes* z. St. (*μύρραν ἤτοι σμύρναν Αἰολικῶς*), vgl. *O. Klügmann, Philol.* 30 (1870), 532 f., 10. Smyrna als Mutter des Adonis kennt 'die verbreitete und zugleich die ursprüngliche Sage' (*Preller-Robert, Gr. Myth.* 1, 360, 2), die bei *Apollod.* 3, 183 f. *W.* erzählt wird nach *Panyassis* (*frg.* 25 *Kinkel*), vgl. auch *Anton. Lib.* 34. Als Tochter des Theias, des Königs der Assyrer (vgl. *κούρη Ἀσσυρίη Θειαντίς Oppian. hal.* 3, 402 f.; nach *Ant. Lib.* ward Smyrna als Tochter des Theias, des Sohnes des Belos, und der Nymphe Oreithyia im Libanongebirge geboren) entflammt S. zufolge von Aphroditens Zorn (denn nicht ehrte sie die Göttin) in widernatürlicher Liebe zum eigenen Vater, und mit Hilfe der Amme (Hippolyte bei *Ant. Lib.*) gelingt es ihr, zwölf Nächte mit dem Vater das Lager zu teilen; schließlich erkannt, wird sie von ihm mit gezücktem Schwert verfolgt und nun auf ihr Flehen von den Göttern (nach *Ant. Lib.* von Zeus) in den Smyrna-Baum verwandelt; zehn Monate später aber sei der Baum geborsten und Adonis geboren worden usw. An des Theias Stelle tritt weiterhin fast regelmäßig der kyprische König Kinyras, s. d. Für Smyrna als des Kinyras Tochter vgl. *Theodoros*

(*ἐν ταῖς Μεταμορφώσεσιν*) bei *Plut. parall.* 22, für S. als Tochter des Kinyras, des Königs der Assyrer, und der Kenchreïs (s. d.), *Hyg. fab.* 58 p. 60, 15 ff. *Sch.*, vgl. auch *fab.* 142 p. 135, 8 f. *fab.* 275 p. 152, 2 (Kinyras, des Paphos Sohn, Begründer von Smyrna, der Stadt, die er nach seiner Tochter benannte), ferner 'Adonis Cinyrae et Zmyrnae (Smyrnae) filius' *Hyg. fab.* 251 p. 139, 11 f. *fab.* 271 p. 146, 1. Sodann für Myrrha als Tochter des Kinyras und der Kenchreïs vgl. zumal *Ovid. met.* 10, 298 ff. (435 f.). *Lact. Plac. fab.* 10, 9 f., ferner (ohne Nennung der Mutter) *Serv. Aen.* 5, 72. *Buc.* 10, 18; für Myrrha als Tochter des Theias vgl. *Schol. und Tzetz. Lyk.* 829. *Anecd. Gr. Paris. ed. Cramer* 4, 183, 15; endlich ist von Myrrha die Rede, ohne daß ihrer Eltern gedacht wird, *Ciris* 237 ff. *Nemesian. cyneg.* 26 ff. *Modestin.* bei *Baehrens, Poet. lat. min.* 4, 360 nr. 429, 9. *Lukian. de salt.* 58. *Fulg. myth.* 3, 8. *Myth. vat.* 1, 200. 2, 34. 3, 11, 17 usw. Für *Λάωα* (s. d.) statt Smyrna als Tochter des Theias und Mutter des Adonis vgl. Zoïlos (*ὁ Κεδρεατεύς*), *Et. Mg.* s. v. *Λάωος* p. 117, 35 ff. Vgl. noch *Gruppe, Gr. Myth.* 292, 2. 334, 9. 10. 780, 4. 950 A. Smyrna bzw. Myrrha erscheint als Mirra inschriftlich bezeichnet unter den Heroïnen von Tor Marancio in der vatikan. Bibliothek dargestellt, wie sie flieht vor ihrem Vater, den man sich hinzuzudenken hat, vgl. *Raoul-Rochette, Peint. ant. inéd.* p. 397 ff. pl. 4 (darnach uns. Abb. 7). *Helbig, Führer*[3] 2, 168 f. nr. 1001. Ferner ist vielleicht heranzuziehen das Bronzerelief zu Neapel mit Darstellung einer Frau, die, schon nach dem vor ihr stehenden Eros zu schließen sowie nach der Aphroditestatue im Hintergrund, von Liebesschmerz ergriffen ist und der ihre Amme Trost zuspricht, von *O. Jahn, Arch. Beitr.* S. 305 auf Phaidra, von *Stephani, C.-R. de Petersb.* 1863, 179 f., 24 auf Smyrna mit der Amme Hippolyte bezogen, vgl. auch o. Bd. 1 Sp. 2681, 12 ff. Und schließlich sei hingewiesen auf das pompeianische Wandgemälde bei *Raoul-Rochette, Mon. inéd.* p. 232 pl. 48. *Helbig, Wandgem.* nr. 1390; schon *Helbig* dachte an den von den Nymphen gepflegten Adonis, bestimmter noch hat *C. Dilthey, Bull. d. Inst.* 1869, 158 die Darstellung auf des Adonis Geburt aus dem Myrrhenbaum gedeutet, vgl. auch *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1, 360, 2. [Otto Waser.]

7) Heroïne Myrrha (= Smyrna) von Tor Marancio (nach *Raoul-Rochette, Peint. ant. inéd.* pl. 4).

Smyrnaïke (*Σμυρναϊκή*), Beiname der Kybele auf einer Inschrift vom Berge Pagos bei Smyrna: *Μητρὶ θεῶν Σμυρναϊκῇ, Μουσ. καὶ βιβλ. τῆς εὐαγγ. σχολῆς* 4 (1880), 128 nr. 166. *Corr. hell.* 3, 328. *Hirschfeld, Königsberger Studien* 1 (1887), 131. [Höfer.]

Snenath (snenaθ) ist der Name einer etruskischen Göttin, die einmal auf einem Spiegel unbekannter Herkunft genannt ist. Die Literatur desselben sowie die Beschreibung der Darstellung habe ich s. v. pulθisφ gegeben. Außerdem hat *Deecke* (*Etr. Fo.* 4, 27) daran gedacht, der Name unserer Göttin könne in dem θne der Region 1 des Placentiner Templums stecken, welches er deshalb in sne ändern wollte. Da aber *Poggi* (*Bronzo Piac.* 7) die Lesung θne nach Autopsie gibt und keine Bemerkung beifügt und auch seine Tafel das θ völlig deutlich hat, so scheint doch die Lesung θne nicht geändert werden zu dürfen. Außer dem geradezu fabelhaften Erklärungsversuche *Gerhards* (*Gotth. d. Etr.* 45. Anm. 124), der die snenaθ für eine Schicksalsgöttin ansieht und ihren Namen snenaθ 'mit einer nicht unerhörten Umstellung' aus sθenan ableitet, das sich 'leicht durch Verweisung auf die trözenische Athene Sthenias ... und die römische Strenia ... erklärt', sind weitere Deutungen nicht versucht worden. Denn *Deeckes* Erklärung des von ihm vermuteten sne der Placentiner Bronze als Salus auf Grund des *Martian* scheitert schon daran, daß wir das θne gar nicht in sne ändern dürfen. Aber auch sachlich ist sie völlig unzulässig, denn die snenaθ ist auf dem Spiegel mit ihrem Scheitelstift und dem Salbenbüchschen lediglich eine dienende Frau der Venus (turan), wie viele andere, zu denen übrigens auch *Deecke* selbst an anderer Stelle (in *Müllers Etr.* 2[2], 509) die snenaθ rechnet. Über ihren Namen läßt sich nichts weiter aussagen, als daß er echt etruskisch ist: das -θ haben wir in den Namen etruskischer Göttinnen auch sonst als Endung, so in vanθ, leinθ und, in der Form -θa, in taliθa und θuplθa, und ebenso begegnet das sn- als etruskischer Anlaut auch sonst (vgl. *Deecke* in *Müllers Etr.* 2[2], 391). [C. Pauli.]

Snephorses (*Σνεφορσῆς*), Name bzw. Beiname der Isis (*Ἴσιος Σνεφορσῆτος*), der sonst *Νεφορσῆς* geschrieben wird (s. Nepherses, Nephorsees, Bd. 2 Sp. 1763, 39. 2551, 22 ff.), *U. Wilken, Archiv f. Papyrusforsch.* 4, 1908, 264, der gegen *Grenfell-Hunt, Pap. Arch.* 35, 4 nachweist, daß nicht *Ἴσιος Νεφορσῆτος*, sondern *Σνεφορσῆτος* zu schreiben ist. [Höfer.]

Sobades (*σοβάδες*), Benennung der Bakchantinnen, die sie als die übermütig daher Rasenden bezeichnet. Vgl. *Nicet. Acom., Annal.* 2, p. 206: *καθάπερ ὁ Σεμέλης Διόνυσος τὰς Θυάδας, Σοβάδας, Μαινάδας, Βάκχας εἶχεν*; *Hesych.* s. v. *σοβάδες· ὑπερήφανοι, ἄστατοι, μαινόμεναι* [*ἢ μαινόμεναι*]. Bei dieser oder ähnlichen Bezeichnungen der Mänaden, wie z. B. *Θυάδες*, an 'Windgeister' zu denken (*Gruppe, Griech. Myth. u. Relig.* 2, 841, 3) ist nicht unbedingt notwendig. Über die etymologische Herleitung von *σοβέω* und den Zusammenhang mit *Σνβάς* (Benennung eines Satyrs auf einem Vasenbild) vgl. *O. Jahn, Vasenb.* 15, 9; *Prellwitz, Et. Wörterb. der gr. Sprache*[2] s. v. *σοβέω* ('heftig, hoffärtig'). Auf die gleiche Wurzel geht auch eine bisher nur bei *Ulpian., Comment. in Demosth. Mid.* p. 225 ed. *Dobson* (*τὸ δὲ σοβεῖ συνεχοῦς κινήσεως τεκμήριον· ἔνθεν καὶ σόβους τοὺς*

Σατύρους παρὰ τὸ σοβεῖν. κινητικώτατον γάρ ἐστιν ἐν τοῖς ζώοις. καὶ διὰ τοῦτο καὶ τοὺς Σατύρους αὐτοὺς σόβας ἔχοντας γράφουσι) belegte Bezeichnung der Satyrn (vgl. dazu *Usener, Göttern.* 45) zurück. Die ganz vereinzelt überlieferte Notiz bei *Cyrill., Contra Julian.* 4, 129, *Migne* 76, S. 700 (*ποῦ τοιγαροῦν Κρόνον τε καὶ Δία θήσομεν Ἄρεά τε καὶ τὴν Ἀπόλλωνος ἀδελφὴν τὴν σοβάδα τε καὶ λοχέαιραν*), in der auch Artemis *σοβάς* genannt wird, ist von *Lobeck, Aglaoph.* 1088 wohl richtig durch den Hinweis auf den späteren, jedenfalls sekundären Gebrauch des Wortes *σοβάς* (= *πόρνη*; vgl. *Suid. σοβάδες· διώκουσαι πόρναι, Schol. Aristoph. Pax* 812 *γραοσόβαι· γραῖαι συγκοιμώμενοι· σοβάδας γὰρ τὰς πόρνας λέγουσιν· Εὔπολις* [fr. incert. 62 Mein.] *παρὰ τηδεδὶ σὺ τῇ σοβάδι κατηγάγου* und besonders *Philo. de prof.* p. 472 *μαχλὰς ἢ τριοδῖτις σοβάς*) erklärt. — Nach *Athenaeus* 14, p. 629f. (Vol. 3, 389, 17 Kaib.: *καὶ γελοῖαι δ' εἰσὶν ὀρχήσεις ὑγδὶς καὶ μακτρισμὸς ἀπόκινός τε καὶ σοβάς, ἔτι δὲ καὶ μορφασμὸς καὶ γλαύξ. ...*) hieß auch ein Tanz *σοβάς*, offenbar wegen des ausgelassenen Tollens (*σοβεῖν*). Daß dies ein 'Bacchischer' Tanz gewesen sei (*Jahn a. O.* 15,9, der noch *H. C. A. Eichstaedt, De dram. Graec. comico-satyrico, Lipsiae* 1793, p. 69 zitiert), geht jedenfalls aus dem Zusammenhang bei *Athenaeus* nicht hervor. [J. Heeg.]

Sobarensis, lokaler Beiname des Saturnus (d. i. des mit Saturnus identifizierten Ba'al Chammûn; s. Bd. 1 Sp. 2871f.) in Neferis, *C.I.L.* 8 Suppl. 12390. 12392. 12394. Vgl. (nach Bericht in *Bursians Jahresber.* 139 [1908], 126) *J. Hue, Contribution à l'étude du culte de Saturne et de Baal sanctuaire africain de Saturnus Sobarensis* in *Acad. des sciences belles-lettres et arts de Rouen.* [Höfer.]

Sobk (Sebak, Sebek, Suchos) ägyptischer Krokodilgott, besonders im Fajjum verehrt. Ägyptisch śbk, gesprochen śobk nach *Σοῦχος, Σοβκ-, Σοκ-* u. ä.

Übersicht.

Schon zur Zeit des alten Reichs wurde S. zu Schedet im Fajjum verehrt als Gott mit Krokodilkopf (s. unt. I B 2 b). Derselbe wird auch in den Pyramidentexten erwähnt; an anderer Stelle heißt er dort Sohn der Neit (II A). Im mittleren Reich ist Sobk durch die Übersiedelung der Dynastie nach dem Fajjum mit einem Schlage eine Art von Staatsgott geworden (I B 2 b). Er ist im Fajjum, in vielen Formen verbreitet und wird an den Stätten, deren Hauptgott er ist, von den Lebenden und für die Toten angerufen. Auch an anderen Orten in Oberägypten kennen wir S. schon zu dieser Zeit (I C 2 c), in der die Annäherung des S. an den Sonnengott Re erfolgt zu sein scheint (V A 2).

Im neuen Reich finden wir Tempel des S. von einer gewissen Bedeutung über ganz Mittelägypten verstreut; Ramses III. hat ihnen, besonders dem S. des Fajjum, Schenkungen gemacht (s. I B—C). Im Pantheon nimmt S., dessen fajjumische Form dem Horus nahe steht (II D 1), eine untergeordnete Stellung ein; er wird in den Götterlisten hinter der Osirisfamilie eingereiht (II B), steht völlig isoliert da und hat merkwürdigerweise keine Gattin. Man gibt ihm gelegentlich eine oder auch, um die übliche Trinität herzustellen, zwei Genossinnen bei; aber diese scheinen innerlich keine Beziehung zu ihm zu haben (II C). Über den Charakter des S. erfahren wir in dieser Zeit kaum Neues; vielleicht ist er als Wassergott zu belegen.

Mit den Tempeln aus der ptolemäisch-römischen Zeit beginnen auch für S. die Quellen zur Kenntnis seines Charakters reicher zu werden; da die Inschriften dieser späten Bauten auf alte und z. T. uralte Vorlagen zurückgehen, sind auch viele Züge des S., die uns jetzt erst bekannt werden, Bestandteile seines ursprünglichen Charakters, die wir nur aus Mangel an Quellen für die ältere Zeit nicht belegen konnten. S. tritt uns in diesen Texten entgegen als Krokodil-, Wasser- und Fruchtbarkeitsgott (III A—C). Er ist auch Urgott und ein Schöpfer (IV A—C) und Erhalter der Welt; darin berührt er sich mit dem Sonnengott, mit dem er als Sobk-Re gelegentlich völlig identifiziert wird (V A 2). Andererseits ist er aber auch eine von ihm getrennte Persönlichkeit, die als Verteidiger des Re gegen seine Feinde genannt wird (V A 3). In diesem Punkte ist es ihm wie dem Set ergangen: man hat seine gutartige Natur vergessen und ihn gelegentlich an einem anderen Orte zu einem Scheusal gestempelt, das zu den Feinden der Sonne gehört (V B). Der Kultus des S. ist zu dieser Zeit in hohem Maße gepflegt worden in Ombos (I D), das, vorher so gut wie unbekannt, vermutlich aus politischen Gründen, plötzlich einen gewaltigen Tempel des S. und Haroëris erhält; ferner im Fajjum, aus dessen Haupttempel wir eine Ordnung der Götterwelt vom Standpunkte des fajjumischen Sobkdieners besitzen (I B 5). Im Tempel der Hathor zu Dendera und im Tempel des Sonnengottes Horus zu Edfu ist S. wie sein Krokodil verpönt (I C 1 und V B 2).

Aus den griechischen Papyrusurkunden der ptolemäisch-röm. Zeit erfahren wir, daß Krokodilgötter als Suchos, Petesuchos und unter vielen anderen Namen in Städten und Dörfern des Fajjum angebetet wurden; über Kultus und Charakter dieser Gottheiten pflegen diese Quellen leider zu schweigen (I B 6). Mehr berichten die griechischen Schriftsteller: *Diodor* erzählt vom Krokodil im Mörissee, das *Strabo* selbst gesehen hat (I B 2 c); durch sie und andere wird uns bestätigt, daß Krokodile in Oberägypten an einigen Orten verehrt, an anderen verfolgt und getötet wurden (I C 1—2).

Was die örtliche Gliederung der Kulte des S. angeht, so haben wir zwei Hauptstätten: das Fajjum, in dem er zu allen Zeiten seit dem alten Reich als verbreitet uns bekannt ist (I B); und Ombos, dessen ptolemäischer Tempel unsere einzige Quelle für den dortigen, von griechischen Schriftstellern erwähnten Krokodilkultus ist (I D). Neben diesen beiden großen Kultstätten des S. gibt es viele von untergeordneter Bedeutung in Mittelägypten (I C 2), die durch das ganze Land verstreut liegen. Im eigentlichen Oberägypten wird das Kroko-

dil teils verfolgt, teils verehrt (I C 1—2), wie ähnlich auch andere Tiere. Im Zusammenhang damit hat S. in den Tempeln entweder eine angesehene Stellung (I C 2), oder man verschweigt seine Existenz, bzw. läßt man ihn zusammen mit anderen Feinden der guten Götter vernichtet werden (I C 1 und V B). Im Delta ist S. offenbar an mehreren Orten von altersher verehrt worden; aber bei dem Fehlen von Material aus älterer Zeit können wir darin nicht klar sehen (I A).

Für den mythologischen Charakter des S. ist zunächst seine vereinzelte Stellung im Pantheon bemerkenswert; er hat zu keiner anderen Gottheit irgendwelche Beziehung, außer daß er 'Sohn der Neit' heißt (II A). Sein Verhältnis zu Horus ist unklar (II D 1); seine Annäherung an den Sonnengott Re seit dem mittleren Reich (V A) folgt dem Zuge der Zeit und sagt nichts aus für sein ursprüngliches Wesen, wenn natürlich auch innere Ähnlichkeiten zwischen beiden Göttern vorhanden waren. Andere Angliederungen des S. an große und kleine Götter (II D 3) erweisen sich durch ihre örtliche und zeitliche Begrenzung als sekundäre Erfindungen. Für die Isolierung des S. ist es charakteristisch, daß er keine Gattin hat (II C). Dieser Zug scheint gut dazu zu passen, daß S. ein Urgott und Schöpfer ist (IV A—C) wie der Sonnengott, der von selbst entstand und allein schuf und zeugte; aber S. wird uns in dieser Tätigkeit leider erst in später Zeit bekannt. Immerhin könnte sie seinem ursprünglichen Charakter angehören und scheint Hand in Hand zu gehen mit seiner Eigenschaft als ein Fruchtbarkeitsgott, der die Felder gedeihen läßt (III C). Der letzte Zug scheint hervorgegangen zu sein aus dem Gott des Wassers, dem auch die Fische angehören (III B) und der sich seit Urzeiten als Krokodil manifestiert (III A).

Abseits von dieser Gruppe von Vorstellungen steht das Verhältnis des S. zum Sonnengott; es ist uns fast nur aus den oberägyptischen Tempeln überliefert, und dort geht es in der gleichen Richtung wie das Verhältnis der einzelnen Orte zum Krokodil. Entweder verehrt man das Krokodil; dann ist S. ein Freund der Sonne, verteidigt sie gegen Feinde und wird oft mit ihr identifiziert, da ja auch S. ein Erhalter der lebenden Welt ist (V A). Oder man verfolgt das Krokodil; dann fehlt der Name des S. in den Götterlisten (II B), und man gesellt ihn mit Set und den Nilpferden den Unholden zu (V B). — In den Osirissagen spielt S. nur spät und vereinzelt eine untergeordnete Rolle; seine Hineinziehung in diesen Mythenkreis ist offenbar sekundär.

Literatur: *P. E. Jablonski, Pantheon Aegyptiorum* 3 [Francof. ad Viadr. 1752] 70. *J.-Fr. Champollion, Panthéon égyptien* [Paris 1823] nr. 21—2. *Chr. C. Jos. Bunsen, Ägyptens Stelle in d. Weltgesch.* [Gotha 1845] 475. *Plutarch, De Iside et Osir. ed. Parthey* [Berlin 1850] 267. *Rich. Lepsius, Über den ersten ägypt. Götterkreis* [= *Abh. Akad. Berlin, Phil.-hist. Kl.* 1851] 181—188. *P. Pierret, Petit manuel de Mythologie* [Paris 1875] 119—20. *R. Lanzone, Dizionario di mitologia egiziana* [Torino 1881] 1028—41 tav. 353. *H. Brugsch, Religion und Mythologie der alt. Aeg.* [Lpzg. 1885—8] 585—602. *G. Maspero* (1888) in *Études de mythologie et d'archéol. égypt.* 2 [= *Bibl. égyptol.* 2, Paris 1893] 233. 256. *A. Wiedemann, Herodots 2. Buch* [Lpzg. 1890] 300 ff. *Ders., Rel. der alt. Aeg.* [Münster 1890] 79. 102. *H. Brugsch, Aegyptologie* [Lpzg. 1891] 447 ff. *C. P. Tiele, Gesch. der Rel. im Alt.* [Gotha 1896] 1, 42. 53. *Flinders Petrie, Religion and conscience in anc. Egypt* [London 1898] 62. *Brodrick and Morton, Dictionary of egypt. archeology* [London 1902] 154. *Lange* bei *Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch d. Religionsgesch.*[1] (Lpzg. 1905) 210. *Herm. Schneider, Kultur u. Denken der alt. Aeg.* (Lpzg. 1905) 420. 497. *Ad. Erman, Die ägypt. Religion*[1] (Berlin 1905),[2] (Berlin 1909) Index. *Ed. Meyer, Gesch. d. Alt.*[2] (Stuttgart—Berlin 1909) 1, 2 Index.

I. Lokalkulte.

Wie alle großen Götter in Ägypten ist S. in historischer Zeit nicht nur an einem, sondern an vielen Orten verehrt worden; die Ägypter waren sich darüber klar und sprechen deshalb von 'S. in allen seinen zahlreichen Namen an allen Stätten, an denen sein Ka zu sein liebt' (*Naville, Totenbuch* Kap. 171, 3). Listen der verschiedenen Formen des S. sind uns mehrfach erhalten; z. B. auf dem Turiner Altar (*Transact. Soc. Bibl. Archaeol.* 3, 110), ferner im Sethostempel von Abydos (*Mariette, Abydos* 1 pl. 44, 13—16). Diese Listen nennen teils die im folgenden aufgezählten Lokalformen des S. und geben somit wirklich alte Gottheiten; andererseits vermischen sie mit diesen andere nebensächliche Formen und Beinamen des S., so daß die Listen für unsere kritische Behandlung der Formen des S. nicht in Betracht kommen.

A. Im Delta.

Aus spätägyptischen Quellen wissen wir, daß S. in mehreren Gauen des Delta Lokalgott war; Gaulisten lassen ihn als Repräsentanten des Nomos auftreten. Die älteren Denkmäler lassen uns für das Delta wie sonst so auch hier im Stich; aber es scheint doch, als ob S. schon in uralter Zeit gerade in den Sümpfen und Dickichten der vielfach verzweigten Nilarme als Krokodil hausend gedacht ist. S. der Sohn der Neit (*Pyr.* 510; vgl. unten II A) wohnt gewiß nicht weit von Sais, der Heimat der Neit.

Brugsch (*Dictionn. Géograph.* [Lpzg. 1879] 1002—4. 1044 ff. *Rel. u. Myth.* 599 ff. *Aegyptologie* 448 ff.) sagt, daß die unterägyptischen Gaue 3 (Apis) und 4 (Prosopites) und 5 (Saites) und 7 (Metelites) den S. verehrten; ferner die zu dem letzteren gehörenden Bezirke Menelaites, Onuphites und Nathô. Es handelt sich hierbei teils um alte Hauptkultstätten des S., teils wird er nur gelegentlich neben anderen Göttern verehrt. Auch die Fajjumpapyri (vgl. unten I B 5) nennen einen 'S., Herrn des südlichen Gaues von Sais (Prosopites)' (*Lanz.* VI 57 = *Pleyte* VI 33). Eine Gaumünze des Onuphites zeigt ein Krokodil (*Brugsch, Dict. Géogr.* 1018; zum Metelites vgl. *ebenda* 349. 688).

B. Im Fajjum.

1. Die Landschaft Fajjum.

Seit den Anfängen der Ägyptologie (*Brugsch, Geograph. Inschr.* [Berlin 1857] 1, 231) hat man richtig gesehen, daß im Fajjum, der abseits wie eine Oase am Westrande von Mittelägypten liegenden Provinz, die Kultstätten des S. am häufigsten sind; man erkannte, daß im Gau Arsinoites, ägyptisch t'—š' 'Seeland' (zuerst *Brugsch* in *Ztschr. Aeg. Spr.* 20 [1872] 89—91) S. der Lokalgott ist (*Brugsch, Dict. Géogr.* [Lpzg. 1879] 769. 1042. *Dümichen, Geogr. Aegyptens* [Berlin 1887] 230). — Die Frage nach der Entstehung des Fajjum und damit nach dem Alter des S. in jener Gegend ist noch nicht geklärt. Bisher glaubte man, daß die Könige der 12. Dynastie, insbesondere Amenemhet III. (vgl. unten 3) die Landschaft erst urbar gemacht und zuerst als fruchtbare Provinz für Ägypten gewonnen hätten. Da aber S. von Schedet (vgl. unten 2b) schon im alten Reich neben alten Göttern genannt und dargestellt wird, so scheinen jene Herrscher nur eine Neuregulierung der Wasserverhältnisse vorgenommen zu haben, die neues Fruchtland schuf aus sumpfigen oder sandigen Strecken. Die Auslassung des Fajjum in den auf alten Vorlagen beruhenden Gaulisten kann also nicht, wie man bisher annahm, die späte Erschließung der Provinz zum Grunde haben. Im mittleren Reiche tritt S. als Staatsgott (vgl. unten 2b) in ungewöhnlicher Weise hervor; später spielt er nur die Rolle eines angesehenen Lokalgottes. Welche Bedeutung er an den verschiedensten Punkten des Fajjum sich bewahrt hatte, zeigen die griechischen Papyri aus dieser Landschaft, die uns die Fülle der kleinen Götter des Mittelstandes besser kennen lehren für sie als für irgendeine andere Landschaft zu dieser oder älterer Zeit. In jedem Dorf wird damals ein S., griech. Σοῦχος, verehrt; oft hat er noch besondere Namen, Attribute, oder seine Diener sondern sich irgendwie von den Nachbarn ab (vgl. Abschnitt 6).

2. Die Stadt Schedet — Krokodilopolis — Arsinoë.

a) Die mächtigste Form des S. im ganzen Fajjum war naturgemäß der in der Hauptstadt Schedet, hieroglyphisch šdj.t, wohnende Gott; dieser 'S. von Schedet' ist früh richtig erkannt (Literatur in 1; ferner: *Brugsch, Dict. Géogr.* 678. 804. *Rel.* 598. *Aegyptologie* 447). Die Stadt hatte als vulgären Namen nach ihrem Schützer Per-Sobk (hierogl. pr-šbk) 'Haus des S.', dessen Wiedergabe Krokodilopolis sein soll; infolge der Umtaufung durch ein ptolemäisches Dekret nennt man die Stadt auch Arsinoë.

b) 'S. in Schedet' wird gelegentlich in den Pyramidentexten (*ed. Sethe* 1564) erwähnt; 'S. von Schedet' ist im Totentempel eines Königs der 5. Dynastie bei Abusir dargestellt (*Borchardt, Grabdenkmal des Ne-user-re*, Abb. 70). Im mittleren Reich nennen eine Fülle von Denkmälern, die aus der Stadt Schedet und anderen Orten des Fajjum oder aus anderen Provinzen von Ägypten stammen, den S. von Schedet. Die Könige hatten aus politischen Gründen ihre Residenz im oder am Fajjum, und so trat nach ägyptischer Sitte der Lokalgott der Gegend in die Rolle eines Schützers des Königs ein; S. gewann für das mittlere Reich dadurch die Bedeutung eines Staatsgottes, die sonst der Gott der Heimat der Dynastie zu haben pflegt. Eine Statuengruppe aus Schedet stellt König Amenemhet I. und S. dar (*Lepsius, Denkm.* 2, 118e. f; Text 2, 80). Auf einem Siegelzylinder heißt Amenemhet III. 'geliebt vom S. von Schedet' (*Sharpe, Egyptian Inscriptions* [London 1855] pl. 23 c), und der Tempel, den dieser König in der Hauptstadt des Fajjums baute, hieß 'Amenemhet III. lebt ewig im Hause des S. von Schedet' (*Lepsius, Denkm.* 2, 138e). Der 'S. von Schedet, Horus, der im Fajjum wohnt', hat von Ramses III. während seiner Regierungszeit 146 Leute erhalten (*Pap. Harris* I pl. 61b 14). Man wundere sich nicht, wenn auf einer Felsenstele im 1. Katarakt (*Catal. des monum. et inscr. ed. de Morgan* I pl. 95 Nr. 149 bis; Zeit Ramses II.) ein Mann vor Chnum und S. von Schedet betet; es handelt sich um einen 'königlichen Gesandten', der offenbar den Herrn der Kataraktengegend und den Lokalgott seiner Heimat anruft. — In dem späten Fajjumpapyrus spielt 'S. von Schedit' oder 'S. Herr des Seelandes' (= Fajjum, vgl. oben 1) eine größere Rolle als andere Sobke; bald ist er mit Krone dargestellt (*Lans.* VI 61 = *Pleijte* VII 37), bald ohne Krone (*Lans.* VI 24 = *Pleijte* VI 12); weiteres in 5.

c) *Diodor* 1, 84 erzählt, daß im See Moeris ein lebendes Krokodil gehalten und verehrt werde. *Strabo* (17, 38) hat Arsinoe, das alte Schedet, selbst besucht und berichtet, daß dort ein heiliges Krokodil in einem See besonders unterhalten werde; es heißt Suchos und wird Fremden wie eine Sehenswürdigkeit vorgeführt. Die Ruinen der alten Stadt sind erhalten dicht bei Medinet-Fajjûm, der heutigen Hauptstadt der Provinz; aber der See, den wir auch in der 18. Dynastie als 'See des S.' kennen (*Lepsius, Denkm.* Text 3, 261 α), ist völlig verschüttet (vgl. unten 5b).

d) Bemerkenswert für den S. von Schedet ist, daß er starke Verwandtschaft mit einem Horus hat. Der Name des Gottes heißt in den Fajjumpapyrus (vgl. unten 5) 'S. von Schedet, Horus, wohnend in der S.-Kapelle' (*Lanzone* 2, 43 = *Pleijte* 3, 23). Diese Zusammenstellung ist auch in älterer Zeit üblich; z. B. nennt Ramses III. den Gott Fajjums: 'S. von Schedet, Horus, der im Fajjum wohnt' (*Pap. Harris* I pl. 61b 14). An anderen Stellen wird der 'Horus von Schedet' erwähnt (*Lanzone* 4. 2, 43. 3, 9. 8e). — Vgl. unten I C 1.

e) In Ombos im Tempel des oberägyptischen Genossen unseres S. (vgl. unten D) ist gelegentlich auch 'S. von Schedet, Herr des Feldes, Herrscher des Krautes' dargestellt, begleitet von Hathor-Nut (*de Morgan, Catal. des monum. et inscr.* 2, 42).

3. Das Labyrinth.

Lange Zeit hat man sich vergeblich bemüht, durch Ausgrabungen oder Kombinationen Klarheit zu erhalten über die Bedeutung des Ge-

bäudekomplexes am Eingang des Fajjum, den wir Labyrinth zu nennen pflegen; gelegentlich sah man in ihm einen Sobktempel (*Tiele, Gesch. d. Rel.* 1, 52). Nach den neueren Untersuchungen des Platzes kann nun auf Grund zahlreicher Parallelen kein Zweifel mehr sein, daß die Anlage der Totentempel des Königs Amenemhet III. ist, an dessen Pyramide sie sich anlehnt (vgl. *Borchardt, Ägypt. Totentempel* in *Ztschr. für Gesch. d. Architektur* 3 (1909), 87. Wenn der Herrscher auf den Architraven heißt 'geliebt von S. von Schedet Horus' (*Lepsius, Denkm.* 2, 140a. k; Text 2, 19), so besagt das eben nur, daß man den Totentempel unter den Schutz des nächsten mächtigen Gottes gestellt hatte; dieses war der S. von Schedet. Auch auf dem Bruchstück *Berlin* 1164 aus dem Tempel von Amenemhet III. ist S. genannt. — Vgl. Petesuchos unten 6 d.

4. Andere ältere Kulte im Fajjum.

a) Für das alte Reich vermögen wir nur zweimal einen 'S. von Schedet' zu belegen (vgl. oben 2 b); aber zweifellos haben wir uns S. schon in dieser Zeit als Krokodil aller Orten verehrt zu denken; dieses wird ja in den noch nicht urbar gemachten Sümpfen des später so fruchtbaren Fajjum sich gern aufgehalten haben. Im mittleren Reich tauchen mit dem Augenblick, wo wir reicheres Material haben, überall im Fajjum Heiligtümer oder gelegentliche Verehrungen und Erwähnungen des S. auf (*Berlin* 11586; 17658 aus Abusir el-Melek östlich vor dem Eingang zum Fajjum); ein Grabstein in Kairo (*Catal. Génér.* 20070 ed. *Lange-Schäfer, Grab- und Denksteine des mittl. Reiches*) nennt einen 'S. vom südlichen See'. Sesostris I. hat auf dem Obelisken von Elgig den S. unter anderen Göttern dargestellt (*Lepsius, Denkm.* 2, 119a, 3. Reihe). Aber häufiger wird S. genannt auf Bruchstücken aus Tempeln des Amenemhet III. (*Berlin* 16953 = *Erman, Religion*[1] Abb. 26 = [2] Abb. 24), der sich besondere Verdienste um die Urbarmachung des Fajjum erworben hat (vgl. oben 1) und sich seine Pyramide am Eingang desselben erbaute (vgl. oben 3). In den Privatbriefen, die sich in den Ruinen einer Stadt der 12. Dynastie bei Illahun am Eingang des Fajjum gefunden haben, erbitten die Schreiber die Gnade des S. für die Adressaten; S. ist also auch für Bürger der Lokalgott der Gegend (*Griffith, Papyrus from Kahun* pl. 36, 50. 38, 4 und oft).

b) Aus dem gleichen Grunde wendet man sich in den Formeln der Grabsteine und Statuen im Fajjum in späterer Zeit an S., damit er dem Toten zu den Freuden des Jenseits verhelfe; so im neuen Reich (*Berlin* 11635) und in griechischer Zeit (*Petrie, Kahun-Gurob-Hawara* pl. 11, 12). Im Deckel eines bei Hawara gefundenen Sarges griechischer Zeit sind zwei krokodilköpfige Götter dargestellt (*Petrie, Hawara-Biahmu-Arsinoe* pl. 1); der Sarg eines gleichzeitigen Priesters des S. nennt seinen Gott als 'S. Herr des Jubiläums' und 'S. Herr des Fürstenhauses, mit schönen Entstehungen' und 'S. mit bereiten Zähnen' (*eb.* pl. 3).

5. Der Fajjumpapyrus (ägyptisch).

Publiziert: *W. Pleijte, Over drie handschriften on papyrus bekend onder de titels van Papyrus du Lac Moeris, du Fayoum et du Labyrinthe — Verhandl. Königl. Akad. Wetenschappen, Letterk.* XVI (Amsterdam 1886) 1—50. Endgültig: *R.-V. Lanzone, Les Papyrus du Lac Moeris* (Turin 1896).

a) Der Fajjumpapyrus ist offenbar erst in griechischer Zeit zusammengestellt worden (eine Abschrift stammt aus der Zeit Ptolemäus' IX.), und zwar vielleicht im S.-Tempel von Schedet (vgl. oben 2); er ist in mehreren Exemplaren erhalten, die z. T. aus Theben stammen. Sie enthalten eine erdachte Geographie des Fajjums, in welcher je ein kleiner Bezirk desselben irgendeinem Orte in Ober- oder Unterägypten entspricht; auch der an jenen altberühmten Stätten heimische Gott wird dabei ins Fajjum übertragen. Der vermutete Ort der Zusammenstellung erklärt es zur Genüge, daß S. unter allen erwähnten Göttern die erste Stelle einnimmt. Er wird nicht nur am häufigsten der Herr von irgendwelchen Orten genannt, sondern andere Götter werden auch mit ihm identifiziert; eine große Zahl von Göttern und Dämonen hat Krokodilsgestalt. Für den eigentlichen alten Charakter des S. ist also nicht viel zu gewinnen; der S. des Fajjumpapyrus ist ein Mischwesen, das von Amon, Chnum, Re und Horus Züge angenommen und zu allen möglichen Göttinnen Beziehungen gewonnen hat.

b) Der Hauptgott des Papyrus ist 'S. von Schedet, Horus, wohnend in der S.-Kapelle' (z. B. *Lanzone* 2, 43 = *Pleijte* 3, 28). Neben einer Kapelle, die 'Gotteshaus des S. von Schedet' heißt und in einem See (vgl. oben 2c) zu liegen scheint, steht: 'Re-Osiris-Horus ist der Pharao dieses Sees' (*Lanzone* 8 *s* = *Pleijte* 8, 1). Ein krokodilköpfiger Gott, der in dem 'Gotteshaus des S. von Schedet im südlichen See' wohnt, heißt 'Atum, der Erste seines Sees', und die Beischrift zu seiner Darstellung nennt ihn 'Re' (*Lanzone* 4 = *Pleijte* 4, 1). Weitere Beispiele für die Angliederung fremder Götter an die Fajjumverhältnisse sind, daß Horus von Athribis mit Krokodilkopf dargestellt ist (*Lanzone* 5, 44 = *Pleijte* 6, 30), und daß Amonre als Widdersphinx einen Krokodilschwanz annehmen muß (*Lanzone* 7, mittl. Reihe).

6. Die griechischen Papyri.
(Zum größten Teil auf Grund von Mitteilungen von *Fr. Zucker*.)

a) In den aus dem Fajjum zufällig besonders reich erhaltenen griechischen Papyri treten uns eine Fülle von Sobkgöttern an verschiedenen Plätzen entgegen. Sobk, griech. Σοῦχος, ist aller Orten der Lokalgott; nicht nur in der Hauptstadt Schedet (vgl. oben 2), sondern auch in vielen kleinen Provinzstädten und Dörfern. Er ist für seine Gläubigen ein Wesen von gutartiger Natur, und man nennt ihn in Personennamen wie Σωχώτης oder Σοχώτης (das alte Sobk-hotep, hieroglyphisch śbk-htp), ferner Σουχίων, Σωτήριχος und dem Doppelnamen Σοῦχος ὁ καὶ Ἀγαθὸς δαίμων (*Joh. Schöne,*

Griech. Personennamen = *Progr. Gymn. Düsseldorf* 1906). Auch *ὁ Σοῦχος δίκαιος* ist der Name eines gutartigen Krokodils bei *Damascius, Vita Isidori* (in *Phot. Biblioth.* c. 1048).

b) Auf den Papyri und Inschriften in griechischer Sprache finden sich eine große Zahl von Erwähnungen des Suchos und anderer besonderer Formen des S. und verwandter Krokodilgottheiten. Es wäre eine lohnende Aufgabe, dieses Material einmal zusammenzustellen. Aber bevor das nicht geschehen ist, müssen sich Behandlungen wie die vorliegende auf einzelne Hinweise beschränken. Wir besitzen in jenem Material zahlreiche Angaben über einzelne Heiligtümer und Priesterschaften, deren Bedeutung und Organisation gewiß in mancher interessanten Einzelheit auf altägyptische Verhältnisse zurückgeht. Gelegentlich zeigt der Name dieser oder jener besonderen Form des Suchos, daß er ein echt ägyptischer S., mit anderen ägyptischen Göttern verwandt und im Besitze eines ägyptischen Kultus ist. Über den Hergang dieses Kultus scheint freilich wenig bekannt geworden zu sein. Zusammenstellungen bei: *Grenfell and Hunt, Fayum Towns* p. 22. *Grenfell and Hunt, Tebtunis Papyri* vol. I, II (Indices unter Religion, Gods). *W. Otto, Priester und Tempel* 1 [Lpzg. 1905] p. 4 Anm. 4. *Lefebvre* in *Ann. du Serv. des Antiqu. de l'Égypte* 9 (1908), 231; 10 (1909), 155.

c) Von den Formen des S. des Fajjum in griechischer Zeit seien einige genannt. Gewöhnlich heißt der Gott *Σοῦχος*, gelegentlich auch *Σοῦχος μέγας μέγας* (*Lefebvre* a. a. O. 9, 242). Er ist heimisch vor allem in der Hauptstadt Krokodilopolis-Arsinoe; aber auch in Dörfern der Provinz, z. B. Kerkeosiris, Soknopaiou Nesos, Ptolemais Euergetis, Tebtynis und anderen, an denen wir den Gott z. T. auch unter anderen besonderen Namen finden (vgl. weiter unten). Merkwürdig ist der Gott *Σούχωι θεῶι μεγάλωι μεγάλωι πατροπάτορι* (*Lefebvre* a. a. O. 9, 241 no. 4) in einem Text aus 44—30 v. Chr.; diese aus griechischem Geiste unverständliche Bezeichnung scheint den Gott den Vorfahren des Königs zu nennen und geht Hand in Hand mit der ägyptischen Auffassung, daß der Pharao der Sohn des Sonnengottes sei.

Unter den mit besonderem Namen begabten Formen des S. ist ein Soknopaios, der in Soknopaiou Nesos (heute Dimê) verehrt wird (*Erman, Religion*[1] p. 222). Ferner ein *Σοκνοβχονεύς* oder *Σοκωνωκονεύς* von der Stadt Bakchias aus dem 1. Jahrh. n. Chr. (*Grenfell-Hunt, Pap. Fayoum Towns* nr. 137). Endlich ein *Σενεβτῦνις* im Dorf *Τεβτῦνις*, in dem schon *Spiegelberg* (bei *Grenfell-Hunt, Tebtunis* I) die ägyptischen Worte 'Sobk, Herr (neb) von Tebtunis' erkannte; einen Soknebtynis-Kronos gibt es auch in Arsinoë.

Eine entstellte Form von S. liegt gewiß auch in dem Namen des Gottes *Σνναιοῖμις* vor, der an einem unbekannten Orte im Fajjum verehrt wird.

d) An mehreren Orten ist der Krokodilgott gelegentlich *Πετεσοῦχος* genannt worden (*Wiedemann, Religion* 102); die Form des Namens ist auffallend, weil die mit Pete- (ägypt. Pȝ-dj- 'den Gott N. gegeben hat') zusammengesetzten Namen naturgemäß Personen zu bezeichnen pflegen. Die *Tebtunis-Papyri* (ed. *Grenfell-Hunt*, vol. I) nennen mehrfach in ptolemäischer Zeit einen *Πετεσοῦχος θεὸς κροκόδειλος*.

In Arsinoë kennen wir Petesuchos zweimal in wichtigerer Beziehung. Erstens steht am Sockel der Granitfigur eines Krokodils, die 58 v. Chr. in den Petesuchostempel von Arsinoë geweiht ist, eine Weihung für Petesuchos, den großen Gott, der unter der Regierung des Ptolemaios XIII. Neos Dionysos erschienen ist am 18. Payni des Jahres 21 (= 60 v. Chr.). Zweitens nennt ein Papyrus aus Arsinoë (2.—3. Jahrh. n. Chr.) einen 'Priester des Petesuchos, des zweimal großen Gottes, des ewig lebenden und wie er weiter heißt.' In diesem Petesuchos hat *Wilcken* (in *Ztschr. Aeg. Spr.* 22 [1884] 136) einen vergöttlichten König erkannt, der *Plin. nat. hist.* 36, 84 als Erbauer des Labyrinthes genannt wird: *'a Petesuchi* (conj. *Petesucho, Wilcken*) *rege sive Tithoe.'* Nun ist das sogen. Labyrinth, wie wir jetzt wissen, der Totentempel des Königs Amenemhet III. vor seiner Pyramide bei Hawara; und es ist ein bemerkenswerter Zufall, daß dieser König unter dem Namen Pramarres (abgeleitet von seinem Vernamen Nema'ʿrê', hierogl. N-m^{r}-t-R', griech. *Λαμαρης*) in römischer Zeit als Gott verehrt wird (*Petrie, Hawara-Biahmu-Arsinoe* [London 1889] pl. 7, 2) auf einer Privatstele, die behandelt ist von *Rubensohn* und *Spiegelberg* in *Ztschr. Aeg. Spr.* 42 (1905) 111 u. 43 (1906) 85.

e) In einigen Fällen finden wir S. mit anderen ägyptischen Göttern vereinigt zu einer Mischgottheit, wie das durchaus der spätägyptischen Tendenz entspricht. Mit Chons, dem falkenköpfigen oder kindergestaltigen Mondgotte von Theben, ist S. in Tebtunis vermischt mit dem *Σοκοπιχόνσεως θεο(ῦ) μεγίστ(ου) ἐν κώμῃ Τεβτῦνι Berl. Griech. Urk.* 1023 (185—186 n. Chr.). Denselben Gott erkennt *Zucker* nach einer unveröffentlichten Lesung wieder in dem Namen *Σοκοπιχωνῳσι* (*ν* vor *ι* wahrscheinlich zu *π* korrigiert; *σ* oder *τ* unbestimmt) aus Ptolemais Euergetis = Krokodilopolis, den *Lefebvre* a. a. O. 10, 157 *Σοκονιχωννεῖ* gelesen hatte. Mit Chnum, dem widdergestaltigen Lokalgott mehrerer Städte in Mittel- und Oberägypten, ist S. vermischt in *Σοκοννοβχνοῦβι θεῶι μεγάλωι μεγάλῳ* in einer Inschrift ptolemäischer Zeit, vermutlich aus Krokodilopolis (*Lefebvre* a. a. O. 10, 161).

f) Im Fajjum treten gelegentlich krokodilgestaltige Götter auf, die in ihrem Namen nichts mit S. gemeinsam haben; und doch werden sie ihrem Ursprunge und ihrer inneren Bedeutung nach ihm nahestehen. Hierher gehören *Πνεφερῶ(τος) θεοῦ μεγάλου κροκοδείλου τοῦ ὄντος ἐν Θεαδελφείᾳ* auf einer Inschrift aus Theadelphia, 57—56 n. Chr. (*Lefebvre* a. a. O. 10, 163). Ferner *Φεμβροῆρις θεὸς κροκόδειλος* auf einem Papyrus des späten 2. Jahrh. v. Chr. (*Grenfell-Hunt, Pap. Tebtunis* I 87 col. V 108).

C. In Oberägypten.

1. Sobk verfolgt.

Die Stellung der Oberägypter gegenüber dem Gotte S. geht Hand in Hand mit der

Achtung oder Verfolgung des Krokodils; damit steht es in benachbarten Gegenden ganz verschieden, wie schon *Lepsius* (*I. Götterkreis* 188; vgl. *Parthey* zu *Plutarch, de Iside* [Berlin 1850] 267. *Erman, Rel.*[1] 220 — [2] 240) erkannt hat. In Dendera hat man das Krokodil gehaßt (*Strabo* 17, 44. *Aelian, de nat. an.* 10, 24. *Seneca, nat. quaest.* 4, 2; vgl. *Herod.* 2, 69); daher kommt es, daß die Götterlisten (vgl. Art. 'Set' D I a), die seinen Namen an einer bestimmten Stelle enthalten müßten, ihn in Dendera auslassen (z. B. *Lepsius, Denkm.* 4, 56 a: Ptol. XVI.; 4, 83 a: Trajan). In dem benachbarten Koptos dagegen ist das Krokodil heilig (*Aelian, nat. an.* 10, 24); ebenso an den südlich folgenden Orten (vgl. unten 2). Anders dagegen in Edfu, der Stadt des Sonnengottes Horus, 'welches die Krokodile bekriegt' (*Strabo* 17, 47: Apollinopolis); vor dem Horus von Edfu sticht der König das Krokodil nieder im Tempelrelief, sowohl in Edfu wie in Dendera (vgl. unten V B 2). Die Bewohner der Insel Elephantine essen die Krokodile, 'weil sie sie nicht für heilig halten' (*Herod.* 2, 69).

2. Sobk verehrt.

a) Gelegentlich heißt S. Herr von nȧj.t, der heute Menšije genannten Stadt in Mittelägypten, die mit einem vulgären Namen auch Per-S. 'Haus des S.' heißt (*Brugsch, Dict. Géogr.* [Lpzg. 1879] 688. *Ders., Aegyptologie* 443) und später Πτολεμαΐς ἡ Ἑρμείου genannt wurde. Ein Kultort des S. muß auch 'Iunmeš (hieroglyph. jw-n-mš), griech. Musae, Muson gewesen sein (*ebd.* 688), da es in Dyn. 20 'Haus des S. des Herrn von Iunmeš' genannt wird, dem Ramses III. 22 Leute geschenkt hat (*Pap. Harris* I 61 b 10). Von beiden Orten ist sonst kaum etwas bekannt (*Brugsch, Rel. u. Myth.* 597—598).

Ferner finden wir S. an verschiedenen weniger bedeutenden Orten von Mittelägypten heimisch. In einem von Nero erbauten Tempel zu Akoris (heute Tehne, südlich Minje) werden Suchos und Amon verehrt (*Lefebvre* in *Ann. du Serv. des Antiqu. de l'Égypte* 6 [1905] 141). Ein Bild aus römischer Zeit am Felsen nicht weit von Siut stellt einen Mann dar, der ein Krokodil im Arme hält; die begleitende demotische Inschrift erzählt, daß ein Mann namens Panophris ein Krokodil in einem Tempel geweiht oder ihm sonst Gutes getan habe, und erbittet Gnade von ihm und anderen Göttern der Gegend, unter denen auch zwei Sobke sind (*Spiegelberg* in *Ann. du Serv.* 10 [1909] 31).

b) Die Verehrung des S. in Theben (*Brugsch, Rel.* 596—597) wird von *Herod.* 2, 69 ausdrücklich bezeugt; aber es handelt sich hierbei gewiß nur um eine kleine gelegentlich angelegte Kultstätte, wie man sie in der Hauptstadt nahezu allen Göttern des ganzen Landes einmal eingerichtet hat. Vereinzelt sehen wir auf einem Grabstein des neuen Reichs einen S.-Re (krokodilköpfig) und die Göttin 'Awnet angebetet (*Quibell, Ramesseum* pl. 27, 2).

c) Südlich von Theben scheint S. wirklich Lokalgott, also seit längerer Zeit heimisch zu sein in zwei benachbarten Städten Smenu (hieroglyphisch śmnw, śwmn) und Gebelên (hierogl. jtrw; *Brugsch, Dict. Géogr.* [Lpzg. 1879] 1114); Näheres wissen wir von beiden nicht (*Brugsch, Rel.* 594—595). In Smenu (*Spiegelberg* in *Recueil de travaux philol. égypt. assyr.* 28, 167) kennen wir einen S.-Re als Herrn der Stadt schon im mittleren Reich (*Kairo Catal. Génér.* 20151. 20481. 20433 ed. *Lange-Schäfer, Grab- und Denksteine des m. R.*) und ebenso später, z. B. unter Ramses II. (Kairo, Statue des Amenmose, *Journal d'entrée* 36721) und sonst (*Florenz* 134).

d) In Esne (*Brugsch, Rel* 593) ist Chnum Lokalgott, begleitet von einer Neit; daneben spielt S. eine recht bedeutende Rolle, sei es daß er von alters her einer der krokodilgestaltigen Götter der Gegend war, sei es daß er als Sohn der Neit (vgl. unten II A) hierher gezogen wurde. S. ist in Esne, wie es für die römische Zeit auch sonst üblich ist, angegliedert an Re (vgl. unten V A 2) und außerdem an Hez-nofer, einen nicht näher bekannten Lokalgott.

In mehreren Darstellungen römischer Zeit opfert der König vor Neit und dem krokodilköpfigen Heznofer-S.-Re (*Lepsius, Denkm.* Text 4, 23, 8 Caracalla; 29, 7 Hadrian) oder vor Neit und dem krokodilköpfigen 'Heznofer-S.-Re, Sohn der Neit' (*ebd.* 30, 12 Trajan; ähnlich 30, 13. 33. *Champollion, Monum.* 2, 145 quater 1) oder vor Heznofer-S. und einem anderen Gott (*Lepsius, Denkm.* 23, 10 Caracalla). Ein Krokodil mit Sonnenscheibe auf dem Kopf heißt 'Heznofer-S., Sohn der Neit, ehrwürdiger Gott, der aus Re kam, den der Schöpfer geschaffen hat' (*Champollion, Monum.* 2, 145 quinquies 4).

e) In den Steinbrüchen von Silsilis, in deren Nähe die alte Stadt Chenjet (hieroglyphisch ḥnj.t) stand, hat man neben den Göttern des 1. Kataraktes (*Lepsius, Denkm.* Text 4, 84 ff.) auch S. verehrt; S. heißt dort 'wohnend in Chenjet' (*ebd.* 4, 99. 100, Sethos I.) oder 'Herr von Chenjet' (*Brugsch, Geogr. Inschr.* [Berlin 1857] 1, 164. *Dict. Géogr.* [Lpzg. 1879] 579. *Rel. u. Myth.* 593. *Dümichen, Geogr. Aegypt.* [Berlin 1887] 38). Es handelt sich hier aber wohl nicht um einen alten bodenständigen S.-Kultus; sondern, wie üblich, betete man in dem Steinbruch, als man ihn in Betrieb nahm, zu dem Lokalgott der Gegend, d. h. zu dem Herrn des nächsten großen Heiligtumes; und das ist S. von Ombos (vgl. unten D). Für diese Herleitung des S. von Silsilis spricht, daß auch S. von Ombos häufig in Silsilis angerufen wird (*Lepsius, Denkm.* Text 4, 91), und daß beide nebeneinander genannt werden; z. B. ist ein Gebet der 18. Dynastie gerichtet an Amon, dann S. Herr von Ombos und S. Herr von Silsilis, dann Chnum, Satis und Anukis vom 1. Katarakt (*ebd.* 4, 91).

Wir kennen S. von Silsilis schon in der 12. Dynastie in einem Privatbriefe aus dem Fajjum, in dem der Schreiber die Gnade des S. Herrn von Chenjet für den Adressaten erbittet (*Griffith, Papyri from Kahun* pl. 28, 2). In dem Tempel Amenophis' III. auf Elephantine gibt S. von Silsilis dem König Leben (*Young, Hieroglyphs* pl. 60). Ein später König

Ramses (Dyn. 20) opfert in Silsilis vor Amonrasonter, Mut, Chons und 'S.-Re, wohnend in Silsilis' (*Lepsius, Denkm.* 3, 223b). In einem Pariser Papyrus des neuen Reichs (*Bibl. Nation.* 197, 7 ed. *Spiegelberg, Correspondances des Rois Grands-Prêtres* p. 56) wird der Tempel des S. von Silsilis in einem Orakeltext erwähnt. Auch in dem ptolemäischen Tempel von Ombos wird 'S. Herr von Silsilis' gelegentlich erwähnt (*de Morgan, Catal. des monum. et inscr.* 2 pl. 121).

f) Sobk von Ombos, der wichtigste Repräsentant der oberägyptischen Sobke, unter D.

g) Im ersten Katarakt, dessen Herren Chnum und die beiden Göttinnen Satis und Anukis sind, erscheint auch S. gelegentlich; doch ist er wohl nur von der Nachbarstadt Ombos (vgl. unten D) her übertragen worden. Im ptolemäischen Tempel von Syene betet der König vor 'S. Herrn von Syene' und Hathor von Syene (*Mariette, Monum. divers.* pl. 23 = *de Morgan, Catal. des monum. et inscr.* 1, 50). Wenn aber in einer Felsinschrift im ersten Katarakt aus der Zeit Ramses' II. S. von Schedet (im Fajjum, vgl. oben I B 2 b) angerufen wird (*Catal. des monum. et inscr.* ed. *de Morgan*, 1, 95 nr. 149 bis), so hat das vermutlich seinen Grund darin, daß der Weihende aus dem Fajjum stammte.

h) In Nubien ist S. wie andere Götter bei der Besiedelung des Landes durch die Ägypter hereingebracht worden; aber er nimmt keine hervorragende Stellung ein. Auf einer Felsinschrift des Wesir Paser bei Schataui betet dieser vor Anubis, 'S.-Re Herrn des Himmels', dem toten König Sesostris und Anukis (*Lepsius, Denkm.* 3, 114h, neues Reich).

D. Sobk von Ombos.

1. Sobk als Lokalgott.

Seit den Anfängen der Ägyptologie hat man richtig erkannt, daß in Ombos (hieroglyphisch nbj.t, heute Kom Ombo, nördlich von Assuan) S. verehrt wird (*Lepsius, 1. Götterkreis* 181. *Brugsch, Geograph. Inschr.* [Berlin 1857] 1, 162. *Ders., Rel.* 590. *Ders., Aegyptologie* 441. *Dümichen, Geographie Aegyptens* [1887] 35); aber man verwirrte anfangs diese einfache Sachlage dadurch, daß man dieses Ombos verwechselte mit dem Nubt (hierogl. ebenfalls nbj.t) des Set (vgl. Art. 'Set' C I a) und deshalb S. und Set zusammenwarf (*Brugsch, Dict. Géogr.* [Berlin 1879] 318). In Ombos, das mit einem vulgären Namen auch Per-S. 'Haus des S.' heißt (*ebd.* 318. 688), werden zwei Götter nebeneinander verehrt: S. und Haroëris (ägypt. Hr-wr 'Horus der Ältere', eine besondere Form des Horus; vgl. oben B 2 d); demgemäß ist durch den ganzen Tempel von der doppelten Eingangstür bis zu dem Doppelsanktuar eine ungewöhnliche Zweiteilung durchgeführt worden. In der Dekoration des Tempels scheint es aber fast so, als ob S. der Hauptgott gewesen sei; zahlreiche Krokodilmumien haben sich auch in seiner Umgebung gefunden. *Aelian* (*de nat. anim.* 10, 21) berichtet von gezähmten Krokodilen, denen man in Ombos die Köpfe der Opfertiere vorwarf.

2. Der Ptolemäertempel.

Im ptolemäischen Tempel von Ombos wurde am dritten Tag des zweiten Überschwemmungsmonats ein Fest 'Erscheinen des S.' gefeiert, an dem man mit dem Gott eine Prozession vornahm (*de Morgan, Catal. des monum. et inscr.* 2, 314, 6). S. heißt in ihm oft 'Herr von Ombos' (*ebd.* passim) und wird begleitet von Hathor (*ebd.* 2, 42. 99) oder Hathor und Chons (*ebd.* 2, 41. 184) oder von Nephthys (*ebd.* 2, 121). Es ist natürlich, daß in dem Tempel gelegentlich auch der S. von Schedet, der Hauptstadt des Fajjum (vgl. oben B 2 e), dargestellt wird. S. von Ombos ist in seinem Tempel der Götterkönig und heißt, als solcher mit Re, dem Sonnengott und Götterkönig nach der Lehre von Heliopolis (vgl. Art. 'Sonne' A I d) identifiziert: 'S.-Re, Vater der Götter, mit mächtiger Kraft, Fürst, Herrscher der Götter' (*de Morgan* a. a. O. 2, 285); nach der üblichen Fiktion ist er auch der Urgott in der Lehre von Ombos (vgl. unten IV C). Ptolemäus IX. bringt die Wahrheit dar vor S., Hathor und Chons; S. heißt 'S. Herr von Ombos, Geb, Vater der Götter, Herr der Gesichter, mit zahlreichen [Gestalten]' und ferner 'Herrscher des Himmels, Fürst der Vorsteher, Oberhaupt der Menschen' (*Lepsius, Denkm.* 4, 34b rechts). An anderer Stelle heißt S. 'der wohltätige Gott, der zu dem kommt, der nach ihm ruft' (*de Morgan* a. a. O. 2, 300). Wie sein Tier, das Krokodil, ist S. ein wilder Gott: 'Herr der Kraft, mit gewaltiger Stärke, Furcht vor ihm herrscht in beiden Ländern' (*ebd.* 3, 39) oder: 'S.-Re ... Herr der Kraft, der die Feinde abwehrt' (*ebd.* 2, 202). Er heißt deshalb 'mit wildem Gesicht gegen die Feinde' und sagt zum König: 'Ich gebe dir die Feinde ... an ihren Richtplatz' (*ebd.* 2, 9. 10); dann triumphiert man: 'Alle seine Feinde sind niedergeworfen durch sein Schwert, er hat sie zu nichts gemacht' (*ebd.* 3, 19). — Unklar ist, woher S. seine Beziehung zum Weihrauchlande Punt gewonnen hat; jedenfalls heißt er 'Herr von Punt' (*ebd.* 3, 82), führt dem König Punt mit seinen Erzeugnissen zu (*ebd.* 3, 78c) und sagt zu ihm: 'Ich gebe dir Punt' (*ebd.* 2, 270). — Sehr häufig wird S. von Ombos identifiziert mit Geb, dem Erdgott, der an einem unbekannten Orte des Deltas heimisch zu sein scheint (*ebd.* 2, 184. 203. 284 und oft. *Lepsius, Denkm.* 4, 34b rechts); *Brugsch* (*Rel.* 590—592) hat über diesen S.-Geb mythologische Kombinationen aufgestellt, die wenig begründet sind.

3. Anderweitiges Vorkommen.

S. von Ombos hat sich als mächtiger Gott über seine Heimat hinaus verbreitet, wie das in allen ähnlichen Fällen geschehen ist. Wir finden S., den Herrn von Ombos, im neuen Reich in Silsilis, den Steinbrüchen wenig nördlich von Ombos, erwähnt, und er ist es vielleicht gewesen, der die Entstehung eines besonderen S. von Silsilis veranlaßt hat (vgl. oben C 2 e); ebensogut kann freilich S. in jener ganzen Gegend von alters her heimisch sein. Eine Übertragung von Ombos her liegt vermutlich auch vor bei der Bildung eines 'S.

Herrn von Syene' in ptolemäischer Zeit (vgl. oben C 2 g). In Philae bringt Kaiser Claudius ein Bild des Himmelsträgers dar vor 'S.-Re, Herrn von Ombos, dem großen Gott . . .' (*Lepsius, Denkm.* 4, 77 c).

II. Stellung im Pantheon.

A. Sohn der Neit.

Seit langem ist uns vertraut (*Maspero, Études* 2, 256), daß S. der Sohn der Neit ist. Die Pyramidentexte (ed. *Sethe* 510) sagen unzweideutig: 'Der Tote erscheint als S., Sohn der Neit'; man vergleiche eine andere Stelle (*ebd.* 489): 'Der Tote sieht auf euch (ihr Götter), wie S. auf Neit sieht.' Auch auf dem Turiner Altar (*Transact. Soc. Bibl. Archaeol.* 3, 110 ff.) sind Neit und S.-Horus nebeneinander gestellt. Die alte Angabe wird später wieder aufgenommen (vgl. *Pap. Sallier* IV 16, 10), und auch in den römischen Reliefs des Tempels von Esne steht S. hinter Neit (vgl. oben I C 2 d). Offenbar handelt es sich hierbei um eine bestimmte lokale Tradition, von der nur wenige Andeutungen erhalten sind; vielleicht gehört sie nach Esne; vielleicht auch nach Sais, der unterägyptischen Heimat der Neit, in dessen Nähe es auch alte Kulte des S. gibt (vgl. oben I A). Auf den letzteren Ort weist eine Erwähnung im Urgötterlied in der Oase el-Charge (vgl. Art. 'Sonne' C, IX, a); der Sonnen- und Allerweltsgott dieses Hymnus wird in dem Augenblick, wo er sich in Sais niederläßt, angerufen: 'Dein Bild ruht im Hause des unterägyptischen Königs, im Neste des Herrn von Sais; deine Mutter Neit umarmt dich als ein Kind, süß an Liebe; ...; dein Kleid (liegt) auf den Armen der beiden Krokodile' (*Brugsch, Große Oase* [Lpzg. 1878] 25—27 Zeile 29). Der Sohn der Neit ist freilich wie sonst so auch hier der Sonnengott (anders *Erman, Religion*[2] S. 97); aber Krokodile, die Tiere des S., sind irgendwie beteiligt.

B. Die Götterlisten.

Aus allen Epochen der ägyptischen Geschichte sind uns traditionelle Listen von Göttern erhalten, die gleichzeitig die Abstammungsfolge der Gottheiten wie ihre Folge als Götterkönige und Weltenherrscher darstellen (vgl. Art. 'Set' D, I, a). In diesen Listen erscheint S. nach der Osirisfamilie, sowohl in der 18. Dynastie (*Naville, Deir el Bahari* pl. 101. *Mém. Mission franç. Caire* 15 [= *Gayet, Louxor*] pl. 35), wie am Ende des neuen Reichs (*Lepsius, Denkm.* 3, 125 a, Karnak; 3, 214 f., Medinet Habu; 3, 222 d, Karnak), wie in ptolemäisch-römischer Zeit (*ebd.* 4, 10. 66 b, Karnak; 4, 29 a. 31 a, Philae). S. fehlt ständig in denjenigen Listen, die in Dendera angebracht wurden (*ebd.* 4, 56 a Ptolem. XVI.; 4, 83 a Trajan), weil er und das Krokodil dort verpönt waren (vgl oben I C 1).

C. Göttinnen bei Sobk.

Merkwürdigerweise hat S. nicht eigentlich eine ihm zugewiesene Göttin, die ihn zu begleiten pflegt, wie es bei anderen ägyptischen Göttern der Fall ist. Für keine Zeit und für keinen Ort vermögen wir mit Sicherheit eine Göttin als seine Gattin zu bezeichnen.

1) In den oben besprochenen Götterlisten (vgl. oben B) pflegen dem S. zwei Göttinnen Zenenet und Anit zu folgen, über deren Heimat und Charakter wir nichts wissen. Sie erscheinen sowohl im neuen Reich (*Naville, Deir el Bahari* pl. 101. *Gayet, Louxor* [= *Mém. Mission franç. Caire* 15] pl. 35. *Lepsius, Denkm.* 3, 125 a, Karnak), als auch in ptolemäischer Zeit in Karnak (*ebd.* 4, 10) und in Philae (*ebd.* 4, 31 a).

2) In einem Bilde in Karnak wird S. von Hathor begleitet (*Lepsius, Denkm.* 3, 125 c, Sethos I.), und diese Göttin folgt ihm ständig im ptolemäischen Tempel von Ombos (*Catal. d. mon. et inscr.* ed. *de Morgan* 2, 9. 42. 99); einmal heißt sie auch Hathor-Nut (*ebd.* 2, 42); einmal folgen Hathor und Chons dem S. (*ebd.* 2, 41). Hierher zu ziehen ist vielleicht auch die unklare Beziehung des S. von Schedet zu Isis in dem späten Fajjumpapyrus (ed. *Lansone* 6, 61 = *Pleijte* 7, 37).

D. Angliederung an andere Götter.

1. An Horus.

Es ist zweifellos, daß eine Beziehung zwischen S. und Horus besteht (so *Pietschmann* in *Perrot, Gesch. d. Kunst.* I. *Aegypten* S. 809, Anm. 5); aber welcher Art sie ist, vermögen wir nicht zu erkennen. Wir hatten oben (I B 2 d) gesehen, daß der Gott von Schedet im Fajjum sowohl im neuen Reich wie in der Spätzeit S.-Horus genannt wird. Damit wird irgendwie in Zusammenhang stehen, daß Horus von Athribis im Fajjumpapyrus (ed. *Lansone* 5, 44 = ed. *Pleijte* 6, 30) mit Krokodilkopf abgebildet wird, und daß ein Krokodil mit zwei Falkenköpfen in Hibis 'Horus' heißt (*Brugsch, Reise nach d. Gr. Oase Charge* pl. 18 IV). Auch der Gott des Fajjums heißt gelegentlich nur 'Horus von Schedet' (vgl. oben I B 2 d).

Hierzu tritt nun als wesentlich die Tatsache, daß S. und Haroëris ('Horus der Große') zusammen in Ombos verehrt werden. Eine solche Nebeneinanderstellung zweier Hauptgötter in einem Tempel ist durchaus ungewöhnlich und macht den Eindruck, als ob eine einzige alte Götterpersönlichkeit von der Priesterschaft der späteren zergliedernden Zeit gespalten wäre in zwei verschiedene. Sollte auch in Ombos ursprünglich ein S.-Horus heimisch gewesen sein, der erst in historischer Zeit in zwei Götter zerlegt wurde? Bei dem vollständigen Fehlen jeglicher Angaben aus älterer Zeit über Ombos vermögen wir hierin nicht klar zu sehen.

2. An Re.

Diese wichtige Identifikation des S., die in Zügen seines Charakters begründet ist, ist im Zusammenhang mit der Stellung des S. zu den Sonnenmythen behandelt (unten V A 2).

3. An Geb.

Die Identifikation von S. und Geb (vgl. *Brugsch, Religion* 591) scheint auf den ptolemäischen Tempel von Ombos beschränkt zu sein, in dem Geb oft als Beiwort des S. vorkommt (*Catal. des monum. et inscr.* ed. *de Morgan*

2, 184. 203. 284 und oft). Sie ist offenbar von der dortigen Priesterschaft ersonnen und beruht nicht in irgendwelchen inneren Beziehungen der beiden Götter; für die Stellung des S. im Pantheon ist sie bedeutungslos.

4. An verschiedene Götter.

Die Zusammenstellung des S. mit Heznofer, einem Lokalgott unbekannten Charakters in Esne, ist oben (I C 2 d) behandelt. *Brugsch* (*Religion* 600—601) stellt auch die Zusammensetzungen Suchos-Amon in Metelis und Suchos-Osiris in Onuphis und Apis fest; diese beiden späten Vermischungen aus dem Delta, für die nur kümmerliche Belege beizubringen sind, haben für die Mythologie keine Bedeutung.

III. Krokodil und Wassergott.

Maspero, Études 2, 233. *Schneider, Kultur* 420.

A. Krokodil.

1) S. ist offenbar seit der Urzeit mit dem Krokodil verbunden. Es ist gewiß nur Zufall, daß wir diese Verbindung nicht aus den Pyramidentexten belegen können; falls man nicht die Beiworte 'mit grüner Feder, mit wächsernem Gesicht, der die Stirn hochhebt' (*Pyramidentexte* ed. *Sethe* 507) auf die Krokodilgestalt des S. beziehen will. In den Reliefs des Totentempels des Sahurê bei Abusir (Dyn. 5) ist S. von Schedet (vgl. oben I B 2) mit Krokodilkopf dargestellt. Im Spruch von den Seelen der Götter, der dem Buch von der Himmelskuh im Grabe Sethos' I. angehängt ist, heißt es: 'Die Seelen der Sobke sind die Krokodile' (*Lefébure, Hypogées Royaux de Thèbes* 1 [*Mém. Mission franç. Caire* 2, Paris 1886] partie IV pl. 18, 86). Das Beiwort des S. 'dessen Zähne bereit sind' (*Petrie, Kawara-Biahmu-Arsinoe* pl. 3) kann doch nur auf seine Gestalt als Krokodil gehen. Im ptolemäischen Tempel von Ombos (vgl. oben I D) heißt S. 'die ehrwürdige Krokodilgestalt, die aus dem Ozean kam' (*de Morgan, Catal. des monum. et inscr.* 2, 284).

2) Was die griechische Zeit angeht, so bedenke man zunächst, daß *Σοῦχος* der Name ist sowohl für den Gott wie für das ihm geweihte Krokodil; ebenso liegt es bei *Πετεσοῦχος* in Arsinoe (*Wilcken* in *Ztschr. Aeg. Spr.* 22 [1884] 136); vgl. auch *Πετεσοῦχος θεὸς κροκόδειλος* (*Grenfell-Hunt, Pap. Tebtunis* I passim). Gelegentlich werden auch andere Götter erwähnt, die Krokodilgestalt haben, z. B. *Πνεφερῶ(τος) θεοῦ μεγάλου κροκοδείλου* und *Φεμβροῆρις θεὸς κροκόδειλος* (vgl. oben I B 6 f). — Über das im Tempel von Schedet gehaltene Krokodil vgl. oben I B 2 c.

3) Über die Verehrung bzw. Verfolgung des Krokodils in Oberägypten vgl. oben I C; Zusammenstellungen für die griechische Zeit bei *Plutarch, De Is. et Os.* ed. *Parthey* [Berlin 1850] 267.

B. Wassergott.

1) Schon in der Zeit, als die inschriftlichen Quellen noch zum großen Teil verschlossen waren, erklärte man S. für einen Gott des Wassers; seine Gestalt als Krokodil gab den Anhalt. Sichere Belege lassen sich auch jetzt aus der Fülle der Texte noch nicht erbringen; aber die alte Annahme wird etwas Richtiges enthalten (*Erman, Religion* 20. *Schneider, Kultur* 420). Wir finden S. heimisch an Orten, an denen es in alter Zeit vorzugsweise Sümpfe, Brackwasser und verzweigte oder tote Nilarme gegeben hat; so im Delta und im Fajjum. Für Oberägypten und besonders Ombos trifft das allerdings nicht in gleicher Weise zu, aber Aufenthaltsorte für Krokodile hat es auch dort gewiß bis in späte Zeit gegeben.

2) Im Totenbuch (ed. *Naville* Kap. 113, 3—4) tritt S. auf, der im Auftrage des Re die Horuskinder wie Fische in einem Netz aus dem Wasser fischt; später heißt es: 'wozu hat S. denn Fische?' (Kap. 113, 6). Vereinzelt führt S. das Beiwort 'Herr der Fische' (Florenz, *Catal. Schiaparelli* 1551 (2500) = *Recueil de travaux philol. égypt. assyr.* 21, 50. VII. *de Morgan, Catal. des monum. et inscr.* 3, 19), was zu einem Wassergott gut passen würde.

3) Im ptolemäischen Tempel von Ombos deuten zahlreiche Beiworte und Reden des S. auf seine Natur als Wassergott und Spender des Nils und der Fruchtbarkeit. Der Gott heißt: 'aus dessen Beinen ... der Nil herauskommt, der den Acker überschwemmt zu seiner Zeit, der die Stätte der Pflanzen gedeihen läßt, der festlich macht die Kapelle für die Götter und Göttinnen' und sagt zum König: 'Ich lasse dir die Flut kommen aus dem [Quelloch] in Elephantine' (*de Morgan, Catal. des monum. et inscr.* 1, 41). An anderen Stellen sagt S. zum König: 'Ich gebe dir das Feld überschwemmt mit dem Nil' (*ebd.* 1, 110) oder: 'Ich gebe dir den Acker strahlend mit seiner Schönheit' (*ebd.* 1, 197) oder: 'Ich gebe dir einen großen Nil, überflutend mit Speise und Nahrung' (*ebd.* 1, 218) oder: 'Ich gebe dir einen großen Nil zu seiner Zeit' (*ebd.* 1, 113) oder: 'Ich lasse dir den Nil herauskommen' (*ebd.* 1, 125). Gelegentlich wird auch S. selbst genannt 'der Nil, der schafft was ist, der die beiden Länder in Stand setzt' (*ebd.* 3, 101).

C. Gott der Fruchtbarkeit.

Wenn S. als Gott des Wassers erst einmal als Nil gedacht ist, dessen Wasser die Felder überschwemmt und befruchtet, so ist der Schritt nicht mehr groß, den S. auch die Pflanzen gedeihen und den Acker seine Frucht bringen zu lassen. In diesem beschränkten Sinne hat S. gelegentlich auch die Rolle eines Gottes der Fruchtbarkeit gespielt, ohne sich im übrigen zu berühren mit Min, dem Zeugungsgotte von Koptos und Achmim, der in seiner Weise für das Gedeihen der Natur sorgt.

Zahlreiche Erwähnungen des S. in seinem ptolemäischen Tempel in Ombos (vgl. oben I D), die ihn als Gott des Wassers (vgl. oben B), als Sonnengott (vgl. unten V A 2 c) oder als Urgott und Schöpfer (vgl. unten IV C) feiern, enthalten gelegentliche Hinweise auf seine Fürsorge für die Pflanzen; Beispiele s. dort. Charakteristisch sind ferner: 'S.-Re, ... Herr

des Feldes, Herrscher des Grüns, aus dessen Leibe die Speisen hervorquellen' sagt zum König: 'Ich gebe dir alle Erzeugnisse des Ackers und alles was aus der Überschwemmung (?) hervorquillt' und weiter: 'Ich gebe dir den Acker überschwemmt (?) zu seiner Zeit' (*de Morgan* a. a. O. 2, 355; vgl. 2, 218).

IV. Urgott und Schöpfer.

A. An vielen Stellen, die S. als das im Wasser lebende Krokodil anrufen, wird hinzugefügt, daß der Gott so auch einst im Urwasser gelebt habe, und daß am Anfang aller Dinge die Wesen durch ihn entstanden seien. Es ist möglich, daß diese Vorstellung sich erst gebildet hat, nachdem man S. mit Re identifiziert hatte, der ja als Sonnengott auch der Schöpfer der Urzeit ist (vgl. Art. 'Sonne' G I—II). Aber wahrscheinlich gehört dieser Zug in irgendeine lokale Tradition und zu dem echten alten Charakter des S.; die Auffassung als Urwesen der Anfangszeit liegt bei ihm so nahe wie bei Fröschen und Schlangen, die man sich am Beginn der Schöpfung im chaotischen Ozean hausend dachte.

B. In den auf die Urzeit bezüglichen Darstellungen des Fajjumpapyrus (vgl. oben I B) fährt auf dem 'nördlichen See' des Urozeans ein S. mit Krokodilkopf in großer Barke; aber auch der 'Re der beiden Länder' auf dem 'südlichen See hat Krokodilkopf' (*Lanzone* 3, 11 = *Pleijte* 4, 24). Im übrigen ergibt diese Schöpfungsgeschichte keinen klaren Zusammenhang. An mehreren Stellen sind die Achtgötter (die acht frosch- bzw. schlangengestaltigen Urgötter von Schmun, vgl. Art. 'Sonne' F VII) und die Ahet oder Meht-wert (die Kuh des Himmels und Urozeans, vgl. Art. 'Sonne' F IV) erwähnt. Die Achtgötter scheinen in der Urzeit das Fajjum gegründet zu haben, und dann erscheint sogleich 'S. von Schedet — das ist Horus ... in Nen-ruzet' (Nekropole von Ehnas) (*Pleijte* 3, 34 Nr. 5 = *Lanzone* 3, 9). Dann ist wieder, wie üblich, Re die Hauptperson, dem die Achtgötter den Weg bereitet haben und der auf dem Rücken der Ahet-kuh sitzend erscheint. An einer anderen Stelle des Papyrus (*Lanzone* 6, mittl. Reihe) ist ein Krokodil allein dargestellt mit den Namen 'Der von selbst entstand im Ozean, der Älteste (Sohn) der Meht-wert, das Götterbild des Sees, Re-Harachte ist er, er vergeht nicht, er ermüdet nicht in Ewigkeit, S. von Schedet, Horus in Schedet.' Endlich zeigt ein Bild (*Lanzone* 7, mittl. Reihe) Re in Mumiengestalt, getragen von einem Krokodil, mit der Beischrift: 'S. von Schedet ist zufrieden über seine Habe [d. h. den Re, den er trägt?]; ein Kasten von Weidenholz entstand in Schedet; diese (?) schwimmen durch Re ..., der seinen Leib verbirgt in der Weide.'

C. Im ptolemäischen Tempel von Ombos feiern eine große Zahl von Erwähnungen S. als Urgott und Schöpfer; von allen Seiten seines Charakters wird dieser vielleicht am häufigsten und am ausführlichsten gedacht. Der Zug ist also offenbar der Mythologie von Ombos so vertraut wie der von Schedet (vgl. oben B). — Für die Auffassung der folgenden Stellen vergesse man nicht, daß wir statt des Imperfektums 'schuf' in den meisten Fällen auch mit demselben Rechte das Präsens 'schafft' übersetzen dürften; dann würde der Vorgang in die Gegenwart statt in die Urzeit fallen, und S. wäre hier mehr ein dauernd wirksamer Spender der Fruchtbarkeit als der schaffende Urgott. Immerhin bleibt einiges übrig, was den letzteren Zug für S. überhaupt sichert.

1) In Ombos bringt Ptolemäus IX. Wein dem 'S.-Re, Herr von Ombos, großer Gott, ... Fürst, Herrscher der Neunheit, der machte und schuf was besteht'; der Gott heißt auch: '.. ein Vater ist er für jeden Gott; der machte was ist und schuf was besteht, der die Kräuter (?) schafft, S.-Re Herr von Ombos' (*Lepsius, Denkm.* 4, 34 b). An anderen Stellen hat S. die Beiworte 'der machte was ist und schuf was besteht, dessen Gestalt die Götter nicht kennen, wie sich vor ihm fürchten die Menschen, das Wild und die Herden' (*de Morgan, Catal.* 3, 86) oder 'der die Erde machte und schuf was auf ihr ist, damit sie sich verneigend zu ihm kommen' (*ebd.* 3, 86) oder 'der seinen Namen verbirgt vor den Göttern, der (der Name) nicht gewußt wird von den Menschen, der Mächtige, dessen Ka man nicht kennt, der sich verbirgt im Gewässer in seinen Gestalten' (*ebd.* 3, 86). Ferner heißt der Gott 'S. von Ombos, Vater der Götter, der aus dem Ozean kam, der Verborgene, dessen Gestalt man nicht kennt' (*ebd.* 2, 285) oder 'Vater der Götter, Herrscher der Götterschaft, der gemacht hat was ist, und schuf was besteht' (*ebd.* 2, 195) und 'der Geheime, dessen Wesen man nicht kennt' (*ebd.* 2, 286. 315) oder endlich: 'der von selbst entstand, mit zahlreichen Erscheinungen' (*ebd.* 2, 300).

2) Auch nach Philae ist diese Form des S. von Ombos übertragen worden. Dort bringt Kaiser Claudius eine Figur des Himmelsträgers dar vor 'S.-Re Herr von Ombos, großer Gott ... der am Anfang entstand, der Uranfängliche, der machte was besteht, der von selbst hervorging, der entstand in der Urzeit (?) ...' (*Lepsius, Denkm.* 4, 77 c).

V. In den Sonnenmythen.

A. Als Freund der Sonne.

1) Als Sonnengott ist S. in den Anfängen der Ägyptologie und später angesehen worden (z. B. *Pierret, Mythologie* 119. *Wiedemann, Religion* 79. *Brugsch, Rel.* 591); offenbar im Hinblick auf seine Identifikation mit Re (vgl. unten 2). Aus dieser ist aber keineswegs zu schließen, daß auch S. ein Sonnengott gewesen sei, wie andere Fälle beweisen. Als sie aber erst einmal erfolgt war, hat sie natürlich gelegentlich den Charakter des S. beeinflußt und hat ihn in einzelnen bestimmten Fällen die Rolle des Sonnengottes spielen lassen. So kommt es, daß der in den verschiedensten Gestalten dargestellte Sonnengott auch einmal als Krokodil erscheinen kann (*Berlin* 11986, Sarg des n. R.). In einer Darstellung der Urzeit in dem Fajjumpapyrus sind S. und Re nebeneinander dargestellt, während am Anfang der Schöpfung doch nur Re allein existieren sollte (vgl. oben IV A); also sind S. und Re

hier so gut wie identisch. Auf spielende Schreibungen später Zeit deutet die Bemerkung des *Clemens Alexandr.* (*Strom.* V cap. 7 § 42 ed. *Klotz*): 'Von den Ägyptern bezeichnen die einen die Sonne mit dem Schiff, die anderen mit dem Krokodil; ... das Krokodil deutet durch irgendeine heilige Geschichte die Zeit an.'

2) S.-Re (*Brugsch, Rel.* 591) ist eine im mittleren Reich entstandene Zusammensetzung; in dieser Zeit wurden die Identifikationen von Göttern in großem Maße durch die Priester vorgenommen, und besonders gliederte man dem Sonnengott Re Lokalgötter an, die ursprünglich nichts mit ihm zu tun haben. Natürlich lehnte man sich an irgendeine Gemeinsamkeit, Ähnlichkeit oder Beziehung an, um die Wesensgleichheit der beiden Götter zu begründen, in unserem Falle mag es gewesen sein, daß S. wie Re in der Urzeit zuerst allein entstanden und dann alle anderen Wesen schufen (vgl. zu S. oben IV A—C, zu Re den Art. 'Sonne' F—G).

a) S.-Re scheint zuerst im mittleren Reich vorzukommen (z. B. Kairo, *Catal. Gener.* 20151 ed. *Lange-Schäfer, Grab- und Denksteine des m. R.*); er tritt bald an den verschiedensten Orten auf, so daß zunächst nicht festzustellen ist, in welchem Tempel die Bildung erfolgte. In Karnak opfert Sethos I. vor S.-Re und Hathor (*Lepsius, Denkm.* 3, 125 c). Ramses II. heißt 'geliebt vom S.-Re von Smenu' (vgl. oben I C 2 c) auf der Statue eines Amenmose in Kairo (*Journal d'entrée* 36721). Auf einer Stele Ramses' V. in Silsilis erscheint S.-Re von Silsilis (*Lepsius, Denkm.* 3, 223 b). Auf einem Grabstein aus Theben vom Ende des neuen Reichs betet der Tote vor S.-Re und der löwenköpfigen Göttin 'Awnet (*Quibell, Ramesseum* pl. 27, 2). Auf einem Siegelstein des neuen Reichs (?) ist S.-Re dargestellt als Krokodil mit Falkenkopf, dahinter Papyrusschilf (*Berlin* 13928); und auch sonst wird S.-Re auf Privatdenkmälern des neuen Reichs erwähnt (z. B. *Turin* 22: Statuengruppe). — Eine Beziehung auf den Sonnengott hat möglicherweise auch eine Anrufung des S. in den Pyramidentexten (ed. *Sethe* 456): 'S., Herr des Ostberges (Sonnenaufgangsberg Bachu), du fährst zu deinen Feldern, durchfährst deinen Hain (?), riechst Blumen (?)'; man vergleiche den Titel 'Herr des Ostberges' des S. im Totenbuch (ed. *Naville* Kap. 108, 2. 15; 125 Schlußrede 37). In den Pyramidentexten (ed. *Sethe* 507) scheint S. auch 'der im Lichtreich (j'hw) ist' zu heißen. — Beispiele für S.-Re als Urgott vgl. oben IV C 1—2.

b) In dem Fajjumpapyrus hat die zur Zeit seiner Zusammenstellung als selbstverständlich vorausgesetzte Verwandtschaft zwischen S. und Re zu einer weiteren Vermischung mit anderen Göttern geführt; Belege zu den Einzelheiten in I B 5 b. Der Name S.-Re für den Gott ist häufig, S. hat Züge des Sonnengottes angenommen (*Lanzone* 6, mittl. Reihe), erscheint wie er als Urgott (vgl. oben IV B) und wird mit Re identifiziert (*Pleyte* II—I, obere Reihe); auch wird ein Krokodil Re genannt.

c) In dem ptolemäischen Tempel von Ombos (vgl. oben I D) sprechen viele Beischriften und Reden von dem Herrn des Tempels als Sonnengott, und zwar nennen sie ihn naturgemäß meist S.-Re. Diese Erwähnungen feiern S. in allen den Eigenschaften, die der Sonnengott sonst überhaupt zu haben pflegt; gleichviel ob sie etwa dem S. ursprünglich angehören oder nicht. Deshalb sind die in ihnen vorkommenden mythologischen Beziehungen nicht ohne weiteres für den Charakter des S. zu verwerten; ein gut Teil ist mehr charakteristisch für den Sonnengott als für S.

Der Gott heißt: 'S.-Re ... der große Gott, der aus dem Ozean kam ..., der seine Gestalt verbirgt' (*de Morgan, Catal.* 1, 58). Oder: 'der die Erde machte und schuf was auf ihr ist, damit sie seine Macht preisen; der den S.-Tempel mit seinen Strahlen erhellt, die schöne fliegende Sonne in Ombos' (*ebd.* 2, 315. 426). Oder: 'S.-Re, Herr des Gabenfeldes, Herrscher der Kräuter, der macht was ist, und schafft was besteht' (*ebd.* 2, 218). Daß S. doch nicht ganz und gar identisch ist mit dem Sonnengott, zeigt der Beiname: 'Ka des Re ... der aufgeht im Ozean und erglänzt in seiner Scheibe, der die Länder erleuchtet mit seinen beiden strahlenden Augen ...' (*ebd.* 2, 125). An anderer Stelle sagt S.-Re zum König: 'Ich gebe dir alle Dinge, auf welche die Sonne scheint' (*ebd.* 2, 166) oder: 'Ich gebe dir die großen Kronen der Majestät des Re' (*ebd.* 2, 167).

c) Beispiele für den in Esne in römischer Zeit verehrten S.-Re s. unter I C 2 d.

3) S. als Sohn und Verteidiger des Re ist eine Rolle, in der man ihn nicht erwartet; es handelt sich auch nur um einen ganz vereinzelten Zug, der an wenigen Stellen überliefert ist. Vielleicht ist er eingetreten für Set von Nubt, der nach alter Vorstellung der Töter der Apophisschlange gewesen war (vgl. Art. 'Set' H II); er ist in griechischer Zeit als böser Gott verpönt, wird aus dem Pantheon wie ein Teufel ausgestoßen und, wo eine handelnde Person nicht zu entbehren war, durch einen anderen 'guten' Gott ersetzt (vgl. Art. 'Set' K III). So ist es ja begreiflich, daß man in Ombos für ihn S., den Herrn des Tempels, eintreten ließ, der ohnehin ein wilder und kämpfender Gott war (vgl. oben I D 2); ferner vergesse man nicht, daß die Namen von Ombos und Nubt hieroglyphisch gleich geschrieben werden und nach der griechischen Wiedergabe auch in der Aussprache ähnlich lauteten.

Von S. heißt es: 'er wirft die Feinde nieder für seinen Vater Re'; in zerstörtem Zusammenhang ist auch von der 'Barke [des Re]' die Rede (*de Morgan, Catal.* 2, 285). An anderer Stelle ist die Sonnenbarke dargestellt, in der vorn S. als Mann mit der für ihn typischen Krone (vgl. unten VII D 1) steht; er ersticht mit langer Lanze eine unten sich windende Schlange und heißt 'S., der abschneidet ....., der die Apophisschlange niederwirft vorn in der Barke des Re' (*ebd.* 2, 135 = *Rosellini, Monum. del Culto* pl. 46, 2).

B. Als böser Gott.

1) Gelegentlich ist schon richtig beobachtet worden, daß S. mit dem Set von Nubt zu-

sammengeworfen und dadurch in späterer Zeit wie jener in Mißkredit gekommen sei (z. B. *Lange* bei *Chantepie* S. 210). Wenn S. von Ombos für Set von Nubt eintritt als Töter der Apophisschlange (vgl. oben A 3), so liegt darin noch nichts, was den Charakter des S. herabsetzen könnte; aber in einer Reihe von Stellen ist S. wirklich ein böser Gott, ohne daß wir Näheres von diesen Beziehungen und Mythen wüßten.

Einmal haben Chnum und S. miteinander gekämpft, Chnum scheint der Sieger gewesen zu sein (*Pleyte-Rossi, Papyrus de Turin* pl. 118, 10). In dem mythologischen Kalender *Pap. Sallier* IV (ed. *Chabas, Calendrier des jours fastes et néfastes*. Chalon-Paris) heißt es zum 22. Paophi: 'Sehr zweifelhaft. Wasche dich nicht mit irgendwelchem Wasser an diesem Tage und fahre nicht auf dem Nil: dieses ist der Tag, an dem die Zunge des S. abgeschnitten ist' (6, 5). Und zum 1. Pharmuthi: 'Sehr gut. Großes Fest im Himmel und auf Erden an diesem Tage. Die feindlichen (?) Sobke (?) sind gefallen auf ihren Wegen an diesem Tage' (21, 2).

2) Als Feind des Sonnengottes tritt S. in einigen wenigen Erwähnungen auf, in denen offenbar die echten alten Züge dieser Mythen entstellt sind. Es ist ihm hierin genau wie Set gegangen: der ursprüngliche gute und mächtige Gott, der gelegentlich für den Sonnengott eingetreten ist, hat das Ansehen verloren; er wird zum Scheusal gestempelt und deshalb mit den Ungeheuern zusammengeworfen, die den Sonnengott bedrängen. In beiden Fällen, bei der Ausbildung der guten wie der schlechten Eigenschaften des Gottes handelt es sich natürlich um lokale Anschauungen. Wir wissen ja auch sonst, daß Edfu die Krokodile haßte (vgl. oben I C 1); also lag es der dortigen Priesterschule nahe, den S., der in Ombos als gewaltiger und sonnenfreundlicher Gott verehrt wurde, zum Ungeheuer zu machen und dem Set und seinen bösen Genossen zuzugesellen (vgl. Art. 'Set' K).

Der mythologische Kalender *Pap. Sallier* IV (vgl. oben 1) schreibt für den 14. Mechir vor: 'Gehe morgens an ihm nicht aus: Dieses ist der Tag, als Set den S. sah und tötete vorn in der großen Barke' (17, 3). Hier ist also Set dem alten Mythus gemäß erhalten als der Gott, der vorn in der Barke des Sonnengottes die Apophisschlange tötet; S. ist mit dem Ungeheuer identifiziert. Anders in den Sagen von der gefügelten Sonnenscheibe in Edfu. Dort haben sich die Feinde des Götterkönigs und Weltherrschers Re-Harachte in Krokodile und Nilpferde verwandelt; Horus von Edfu in Gestalt der gefügelten Sonne wirft sie bei Edfu nieder und tötet 651 Stück von ihnen (*Naville, Mythe d'Horus* pl. 13). — In den späten Tempeln ist das Erstechen des Krokodils durch den König zu einer Zeremonie geworden, die unter den typischen Tempelreliefs erscheint; bemerkenswert ist, daß der Gott, vor dem die Handlung vollzogen wird, immer Horus von Edfu ist — sowohl in Edfu selbst (*Piehl, Inscr. hierogl.* 2, 102—108) als wie in Dendera (*Mariette, Denderah* 2 pl. 75 a. b; 3 pl. 18 k. 22 z. 50 i. 51 n).

VI. In den Osirissagen.

(*Pierret, Mythologie* 120. *Wiedemann, Herodots 2. Buch* S. 304.)

A. In historischer Zeit ist Osiris als Totengott vom Delta aus in die oberägyptischen Kulte eingedrungen, und die mit ihm zusammenhängenden Sagen haben die Mythen der anderen Götter durchsetzt. So erscheinen Lokalgötter, die ursprünglich nichts mit Osiris und seinem Kreise zu tun haben, sekundär mit ihnen in irgendeiner Rolle verbunden. Auch bei S. tritt diese Verbindung, auf, und zwar schon in älterer Zeit.

B. Im Totenbuch (ed. *Naville* Kap. 17, 43) sind die 'Sobke, die im Wasser sind', gute Götter im Gefolge des Osiris. Eine schwarze Granitfigur (Länge 17 cm) der Spätzeit aus Tmai el-Amdid im Delta stellt S. als Krokodil, eine Mumie, d. h. gewiß Osiris, auf dem Rücken tragend, dar (*Berlin* 11486). Dasselbe Motiv ist auf dem Hadrianstor auf Philae dargestellt (*Description de l'Egypte, Antiquités* 1 pl. 19 nr. 2). Nach einem Text im Osiristempel von Dendera (*Ztschr. Aeg. Spr.* 19 [1881] 95) ist Osiris bei einem am 16. Choiak gefeierten Fest der S. von Apis (Stadt im Delta, vgl. oben I A und II D 4). — Vgl. unten VII A 3.

1) Sobk als Krokodil (nach *Erman, Ägypt. Relig.* 2. Aufl. S. 31).

VII. Darstellung.

A. Als Krokodil.

1. Als liegendes Krokodil.

Ein offenbar sehr alter Typus stellt S. als liegendes Krokodil auf einer Standarte dar, der Schwanz hängt hinten lang herunter (*Berlin* 16953 = *Erman, Religion*[1] Abb. 26 = unsere Abb. 1, Zeit Amenemhet III.). Er tritt mehrfach wieder auf in dem Fajjumpapyrus (vgl. oben I B). In dem älteren Beispiel trägt das Krokodil die eigentliche Krone des S. (vgl. (unten B 2 c); wagerechte Widderhörner, Sonne mit zwei glatten Federn. Dieselbe Krone ist gemeint einmal im Fajjumpapyrus, nur fehlt das Widdergehörn (*Lanzone* 7, 23); an anderer Stelle trägt das Krokodil eine unterägyptische Krone, darin wagerechtes Widdergehörn, Sonne und zwei Straußenfedern (*Lanzone* 6, mittl. Reihe).

2. Eine Figur von schwarzem Granit (Länge 17 cm) aus Tmai el-Amdid (Delta) stellt ein Krokodil dar, das eine Mumie trägt (*Berlin* 11486, Spätzeit); zur Erklärung vgl. oben VI B.

3. Auf einem Siegelstein des neuen Reichs (?) ist S.-Re dargestellt als Krokodil mit Falkenkopf, dahinter Papyrusschilf (*Berlin* 13928). In der Oase el-Charge heißt ein gefügeltes Krokodil mit zwei Falkenköpfen, auf denen

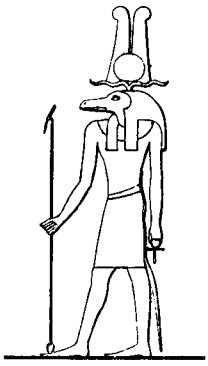
gemeinsam die S.-Krone (wagerechtes Widdergehörn, Sonne mit zwei Straußenfedern) ruht, 'Horus' und ist neben Bildern aus den Osirismythen (vgl. oben VI A) dargestellt (*Brugsch, Große Oase* Taf. 18 IV; vgl. *Pietschmann* in *Perrot, Gesch. der Kunst.* I. *Aegypt.* S. 809, Anm. 5).

B. Als Mann mit Krokodilkopf.

1. Plastisch

a) Größere Statuen des S. aus Stein sind selten. Bruchstücke von zweien aus der Spätzeit sind in Berlin (nr. 1449 und 7674); die Krone fehlt beiden, sie war besonders aufgesetzt, und zwar wohl aus Metall.

b) Kleine Bronzefiguren des S. sind aus der Spätzeit mehrfach, wenn auch nicht häufig erhalten; sie stellen sämtlich den Gott als Mann mit Krokodilkopf dar, jedoch mit verschiedenen Kronen.



2) Sobk als Mann mit Krokodilkopf (nach *Lepsius, Denkmäler* 3, 124 c).

Einer Figur aus Sais in Kairo (*Catal. Génér.* 38684 ed. *Daressy, Statues de divinités*) fehlt die Krone. Eine andere aus Sais (*Kairo* 38685 ed. *Daressy* pl. 36) hat als Krone die Sonne mit zwei Federn (oben weggebrochen). Eine dritte unbekannter Herkunft trägt auf dem Krokodilskopf die wagerechten Widderhörner, darauf zwei glatte Federn, vor ihnen eine Schlange mit Isiskrone (Sonne zwischen Rinderhörnern). Eine kleine Goldfigur stellt den Gott, der gewiß S.-Re genannt worden ist, dar mit Kopftuch am Krokodilkopf, darauf Sonne mit Schlange (*Kairo* 38687 ed. *Daressy*).

Die Bronzefiguren in Berlin stellen S. als Mann mit Krokodilkopf teils sitzend (Nr. 2472), teils stehend (Nr. 2473) dar. Er trägt am Krokodilkopf das Kopftuch, darauf als Krone: wagerechte Widderhörner; Bündelkrone, an jeder Seite eine Straußenfeder, oben eine Sonne; daneben je eine Schlange mit Sonne (*Berlin* 2472 = nach unveröffentlichter Photographie des Berliner Museums unsere Abb. 3). An der anderen Figur (*Berlin* 2473) ist die Krone die gleiche; doch ist sie auf das Haar gesetzt, das von dem Krokodilkopf herabfällt.

2. In Reliefs und Zeichnungen.

a) Ohne Krone. Dieser offenbar älteste Typus ist rein wiedergegeben in einem Totentempel der 5. Dynastie bei Abusir (*Borchardt, Grabdenkmal des Ne-userre'* Abb. 70); ferner in einer Götterliste Thutmosis III. in Medinet Habu (*Lepsius, Denkm.* 3, 37 b) und in einer Felsenstele im ersten Katarakt, die den S. des Fajjum darstellt (*Catal.* ed. *de Morgan* 1 pl 95 Nr. 149 bis; vgl. oben I B 2 b) und einmal in den Fajjumpapyrus (*Lanzone* 6, 24 = *Pleijte* 6, 12; vgl. oben I B). An einer anderen Stelle in den Fajjumpapyrus (vgl. oben I B) ist ein sitzender Gott (Mumienleib) mit Krokodilkopf dargestellt (*Lanzone* 5—6, 24).

b) Mit Sonne. S. mit Sonnenscheibe auf dem Krokodilskopf findet sich schon in älterer Zeit und geht gewiß auf seine spätestens im mittleren Reich erfolgte Identifikation mit Re zurück. Auf dem Obelisken von Begig von Sesostris I. sitzt die Sonne mit Schlange unmittelbar auf dem Kopf (*Lepsius, Dkm.* 2, 119 a, 3. Reihe). Ebenso im ptolemäischen Tempel von Ombos (*de Morgan, Catal.* 2, 42. 51. 125 und oft; in einem Falle [*ebd.* 2, 202] scheint die Schlange zu fehlen). Ähnlich in dem Fajjumpapyrus (vgl. oben I B), nur daß an der Sonne zwei Uräen sitzen; der Gott heißt allerdings 'Re', nicht S.

Bei einem S.- Re in Ombos (Ptolem. IX.) ist zwischen Sonne mit Schlange und dem Kopfe in Untersatz mit Hohlkehle eingeschoben (*Lepsius, Dkm.* 4, 34 b).

3) Bronzefigur des Sobk (nach Photographie).

c) Mit S.-Krone, wie abkürzungshalber der für unseren Gott typische Kopfschmuck (vgl. unten D I) genannt sei, obwohl derselbe ebenso oder ähnlich auch bei anderen Göttern vorkommt (vgl. Art. 'Sokar' G I).

α) Die alte Form der Krone ist offenbar die, daß aus dem Krokodilkopf zwei wagerechte Widderhörner herauswachsen; sie tragen eine Sonne und zwei Straußenfedern. So in den Reliefs Ramses' I. in Karnak (*Lepsius, Denkm.* 3, 124 a = unsere Abb. 2); bei Sethos I. in Karnak (*ebd.* 3, 125 a), und später fast immer sitzen die Widderhörner auf einem kleinen Untersatz mit Hohlkehle.

β) Zu dieser Krone sind schon im Neuen Reich zwei Schlangen getreten, auf den Widderhörnern sich aufrichtend; zuerst auf einem Grabstein des n. R. aus Theben (*Quibell, Ramesseum* pl. 27). Später in einer Götterliste von Ptolemäus II. in Karnak (*Lepsius, Denkm.* 4, 10) und unter Ptolemäus IX. in Ombos (*ebd.* 4, 34 b rechts).

γ) Bei der in späterer Zeit herrschenden Form der Krone trägt jede der zugefügten Schlangen eine Sonne auf dem Kopf. So schon im neuen Reich; z. B. in den Reliefs Sethos' I. in Karnak (*Lepsius, Denkm.* 3, 125 c) und auf der Stele eines späten Ramses (Dyn. 20) in Silsilis (*ebd.* 3, 223 b). Häufig in späterer Zeit, z. B. im ptolemäischen Tempel von Ombos (*ebd.* 4, 34 b rechts; *de Morgan, Catal.* 2, 9. 41. 58. 99. 110. 113. 121. 166 und oft). Ebenso in

Philae zur gleichen Zeit (*Lepsius, Denkm.* 4, 29a) und in römischer Zeit (*ebd.* 4, 77c, Claudius). — Die Sonne scheint zu fehlen im ptolemäischen Tempel von Assuan (*Mariette, Monum. divers* pl. 23 = *de Morgan, Catal.* 1, 50).

d) Eine besonders gestaltete Form der S.-Krone trägt der Gott in Schataui (Nubien): auf den Widderhörnern sitzt eine Bündelkrone; an ihr unten und oben je eine Sonne, an jeder Seite eine Straußenfeder.

e) Eine eigentlich dem Mont zugehörige Krone (Sonne mit Schlange, zwei glatte Federn) trägt einer der beiden krokodilsköpfigen Götter auf dem Sarg griechischer Zeit aus Hawara (*Petrie, Hawara-Biahmu-Arsinoe* pl. 1).

f) Die Doppelkrone ist bei S. mit Krokodilkopf häufig in griechischer Zeit, und zwar im Fajjum. Z. B. im Fajjumpapyrus (vgl. oben I B) bei 'S. von Schedet' oder 'S. Herrn des Seelandes' (*Pleijte* 7, 37 = *Lanzone* 6, 61) und bei 'S. Herrn des südlichen Gaues von Sais' [Prosopis, vgl. oben I A] (*Lanzone* 6, 57 = *Pleijte* 6, 33) und bei S. als Gott der Urzeit (*Lanzone* 3, 11 = *Pleijte* 4 links). In derselben Weise sind auch ein Re und ein Horus von Athribis dargestellt (*Lanzone, Dizion.* tav. 352). An der Doppelkrone sitzt nach später Weise der Uräus auf einem Sarg aus Hawara (*Petrie, Hawara-Biahmu-Arsinoe* pl. 1).

C. Als Mann.

S. in rein menschlicher Gestalt ist ein seltener, aber wohl kein junger Typus. In dem Tempel Amenophis' III. auf Elephantine hält S. von Silsilis als Mann mit S.-Krone (in älterer Form wie oben B 2 c α) dem König das Lebenszeichen an die Nase (*Thomas Young, Hieroglyphs* pl. 60; vgl. *Champollion, Panthéon* Nr. 21). Es ist möglich, daß die rein menschliche Gestalt dem oberägyptischen S. insbesondere angehört und in Ombos heimisch ist.

D. Der Kopfschmuck.

1. Sobk-Krone.

Der Kopfschmuck des S. ist zwar recht verschieden; aber eine Form einer zusammengesetzten Krone überwiegt so stark, daß man sie als die typische S.-Krone ansehen muß (vgl. oben B 2 c). Sie kommt bei allen Arten des S. vor, im Fajjum wie in Ombos; ihre Gestalt im einzelnen wird im Laufe der Zeit reicher. Bei anderen Göttern findet sie sich wohl gelegentlich auch; aber sie ist für keinen derselben typisch wie für S. Wir kennen die Krone bei S. als Krokodil (vgl. oben A 1. 3), als Mann mit Krokodilskopf (B 1 b, 2 c) und als Mann (C). Die Zusammensetzung wechselt so stark, daß als einziges ständig vorhandenes Glied die Federn übrig bleiben, die gelegentlich die hohen glatten Federn sind (A 1, B 1 b), meist aber die Straußenfedern.*) Außer in einer Plastik (B 1 b) und in einem Relief (B 2 c γ) ist der Mittelpunkt der Krone eine Sonnenscheibe. Auch die wagerechten Widderhörner, der Untersatz des ganzen Aufbaues, fehlen nur selten (B 1 b).

*) Auf sie geht möglicherweise das Beiwort des S. 'mit grüner Feder' in den Pyramidentexten (ed. *Sethe* 507).

2) Abarten der S.-Krone zeigen dieselbe in eine unterägyptische Krone hineingesetzt (oben A 1) oder haben eine Bündelkrone auf den Widderhörnern (B 1 b, 2 d); vielleicht ist auch die Montkrone (B 2 e) nur eine Verwechslung.

3) Die Sonne allein

kommt schon früh auf infolge der Identifikation des S. mit Re (vgl. oben V A 2), dessen ständiges Attribut sie ist. Sie findet sich an einer Goldfigur (oben B 1 b) und mehrfach in Reliefs und Zeichnungen (B 2 b).

4) Die Doppelkrone

wird in griechischer Zeit dem S. des Fajjums aufgesetzt (oben B 2 f). [Roeder.]

Sobrietas, Personifikation der Mäßigung und Mäßigkeit, die griechische *Σωφροσύνη*, Feindin der Venus und Gegnerin der Luxuria. *Apul. met.* 5, 30. *Prud. Psychom.* 344 ff. Vgl. Artikel Sophrosyne. [Otto.]

Sobrius, Beiname des Mercurius, *C. I. L.* 8, 12006. 14690. 19490. *Orelli-Henzen* 5094. Der Name scheint daher zu kommen, *quod in eo* (d. h. in dem Sobrius vicus zu Rom) *Mercurio lacte, non vino supplicabatur, Festus* p. 296. *Müller-Mommsen* in *Ephem. Epigr.* 5 (1884), 534 zu nr. 1212. *J. Toutain, Les cultes païens dans l'empire romain* 1, 297. [Höfer.]

Sochares s. Sokar.

Soeches s. Seches und dazu *Halévy, Journ asiat.* 9 Sér. Tome 18 (1901), 515. Vgl. Nachtrag zu Sokos. [Höfer.]

Sogenes (*Σωγένης*), von *Gruppe, Gr. Myth.* 741, 3 aus dem gleichnamigen Personennamen (*Pind. Nem.* 7. *tit.* 8) erschlossener Beiname der Eileithyia. [Höfer.]

deae Soioni Aug(ustae) ist geweiht der in Soyons (richtiger Soion) bei Aps (*'ara litteris secundi fere saeculi'*) *C. I. L.* 12, 2656 (= *Des sau Inscr. sel.* nr. 4711): *Deae Soioni Aug. Luccius, Marcia(nus) et Sennius Marianus de suo posuerunt loco privato Upeior(um) pupillor(um).* Der Name dieser keltischen Göttin (Quellgöttin?) ist wohl nicht zu trennen von dem des Fundorts. Vgl. *O. Hirschfeld, Westdeutsche Zeitschr.* 8, p. 136. *Allmer, Revue épigr.* 5, p. 122 nr. 1593. [M. Ihm.]

Sokanobkoneus s. Sobk.

Sokar (falsche Vokalisation des hieroglyphischen skr), ägyptischer Totengott, (auch Sokaris, Seker genannt).

S. ist der Totengott der Gegend des alten Memphis (bei Kairo) und wurde seit uralter Zeit als ein auf dem Sande liegender Falke in Roseta (bei Sakkara) verehrt (vgl. B 1). Im alten Reich besteht das Sokarfest (vgl. E), und die Barke Henu des Gottes ist geachtet, später heilig (F). Die Vermischung des Sokar mit Ptah und Osiris beginnt. Im mittleren Reich sind die Kombinationen Ptah-Sokar (H), Sokar-Osiris (I) und Ptah-Sokar-Osiris (K) in Gebrauch. Der Einfluß der beiden anderen Götter nimmt zu, so daß im neuen Reich Sokar nur selten selbständig oder unbeeinflußt erwähnt wird, auch nicht in Memphis; in Abydos ist er im Osiristempel angesiedelt.

Jetzt hören wir, daß das sehr populäre Sokarfest (E und F) aus einem Zug des Gottes auf seiner Barke besteht; sie wird auf einen Schlitten gesetzt und um die Mauern von Memphis gezogen. Das mitfeiernde Volk folgt geschmückt und bekränzt dem Gotte, bis er in den Gängen von Roseta verschwindet, die zur Unterwelt führen. Aus der Spätzeit haben wir eine Sokarislitanei (*Berlin, Pap.* 3057. 29,1 ff.; *British Museum Pap.* 10188); es ist das Lied, das der Priester sang bei dem Herausnehmen oder -ziehen des Götterbildes und besteht nur aus Anrufen wie 'O du Herr der Henu-Barke, der jugendfrisch ist in der Schetit-Kapelle; o Herr der Atefkrone' usw. Dabei wird Sokar angeredet als Kind des Horus, Sohn des Re, Strick der Sonnenbarke, als Amonrasonter, als in Ehnas, Heliopolis und Theben heimisch; was von dieser Mischgestalt ausgesagt wird, ist meist von anderen Göttern entlehnt und hat wenig mit dem alten Sokar zu tun. In griechischer Zeit fristet Sokar nur noch ein kümmerliches Dasein in den Tempeln, besonders in Dendera und Edfu, wo man ihm als einer Abart des Osiris, des Lieblingsgottes dieser Zeit, einen Platz eingeräumt hat; doch ist sein eigentliches Wesen nahezu aufgesogen durch Osiris. Dem Volke scheint er völlig entschwunden zu sein; in seiner Heimat sind Osiris und Serapis an seine Stelle getreten, und das Serapeum mit seinen neuen Kultformen hat das alte Fest von Roseta verdrängt.

Literatur: *J. Fr. Champollion, Panthéon* (Paris 1823) N. 8. 10. 11; *Paul Pierret, Dict. d' archéol. égypt.* (Paris 1875) S. 517; Derselbe, *Petit manuel de mythologie* (Paris 1878) S. 124; Derselbe, *Panthéon égyptien* (Paris 1881) S. 66. 110; *Lanzone, Dizion. di mitol. egiz.* (Torino 1881) S. 1113, tav. 368; *Maspero* [1880] in *Biblioth. égyptologique* 1, (Paris 1893) S. 121 ff.; Derselbe [1888] ebenda 2, 21; *Erman, Ägypten* 353. 375; *Brugsch, Religion und Mythol. der alt. Äg.* (Lpzg. 1888) S. 617; *Wiedemann, Rel. der alt. Äg.* (Münster 1890) S. 75; *Brodrick and Morton, Dict. of egypt. archeology* (London 1902) S. 167. 138; *Wallis Budge, Gods of the Egyptians* (London 1904) 1, 503 ff.; *Erman, Ägypt. Religion* (Berlin 1905) S. 17. 59. 110; *Lange* bei *Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgesch.*[2] (Tübingen 1905) 1, 199; *Hermann Schneider, Kultur und Denken der alt. Äg.* (Lpzg. 1907) S. 390. 394. 460.

A. Namensform.

Seit *Jablonski, Pantheon Aegyptiorum* (Frankfurt a. O. 1750) 3, 207 ist eine Stelle des Komikers *Kratinos* bekannt (*Fragm. Com. Graec.* ed. *Meineke* 2, 684; ed. *Kock* 2, 289); es steht σοχαρ .. παλυύλης da, woraus man *Σωχάρης Παραμύλης* machte; der zweite ist nach *Hesychios* und *Photios* ein ägyptischer Gott, so sah man auch in dem ersten einen solchen — wohl mit Unrecht. Vermutlich in Anlehnung an diese hergestellte Lesung verbesserte *Meineke* in *Anth.* 6, 293 ein σκῦλα Ποσωχαρεος in σκῦλ' ἀπὸ Σωχάρεος. Das durch Konjektur gewonnene *Σωχαρις* kann nicht der Name des memphitischen Totengottes sein; denn weder ist überhaupt eine solche Erwähnung desselben bei einem griechischen Komiker zu erwarten, noch paßt die lautliche Form. Hieroglyphisch wird der Name skrj oder skr geschrieben; doch lehrt ein Wortspiel mit dem Verbum skj, daß das r schon in der 18. Dynastie abgefallen oder zu ' oder j erweicht war. Über die Silbenteilung wissen wir nichts; die Vokale, die wir uns seit *Champollion* (*Panthéon égyptien* Nr. 10) einzusetzen gewöhnt haben, sind gewiß falsch.

B. Lokalkult.

1. In Memphis.

Als Heimat des S. ist mit Sicherheit Memphis zu nennen; z. B. sind auf dem Dekret des Apries in Memphis Ptah und S. als Schutzgötter der Gegend dargestellt (*Mariette, Monuments divers* pl. 30b).

Während Ptah der Heilige der Stadt Memphis ist, wohnt S. draußen in der westlichen Wüste, in der man die Toten bestattet, zwischen den Pyramiden und Gräbern. Dort liegt sein Heiligtum Roseta (r' — st' w), dessen Herr er seit alter Zeit genannt wird (*Pyramidentexte* ed. *Sethe* 445; *Sphinxstele* 6 ed. *Erman* in *Sitzber. Akad. Berlin* 1904, 428). Zwar heißen 'Herr von Roseta' seit dem mittleren Reich auch die Totengötter Anubis und Osiris, aber man bleibt sich doch bewußt, daß Sokar in Roseta heimisch ist und Osiris in Busiris (Ddw) im Delta (*Piehl, Inscr. hierogl.* 1, 11B; Leiden D64). In später Zeit wohnt Osiris Apis = Serapis auf jenem Totenfelde und übernimmt die Funktionen des Sokar; das Heiligtum, in dem Serapis verehrt wird, das Serapeion (*Mariette, Choix de monuments et dessins ... du Sérapeum de Memphis*, Paris 1856; *Mariette, Le Serapéum de Memphis*, Paris 1882) wird die Wohnung des Totengottes jener Zeit.

Die Form des Sokarheiligtums lernen wir kennen aus dem Amduat, einem im neuen Reich auf Grund alter Vorstellungen zusammengestellten Buche, das die Reise des Sonnengottes durch die Unterwelt während der zwölf Nachtstunden schildert (*Jéquier, Livre de ce qu'il y a dans l'Hadès*): In der 4. Stunde betritt der Sonnengott die 'geheimen Wege von Roseta im Lande des Sokar, der auf seinem Sande sitzt'; an diesen 'prächtigen Wegen' sitzen Schlangen mit mehreren Köpfen und andere Schrecken erregende Götter und Dämonen. In der 5. Stunde wird der Sonnengott immer noch gezogen durch die 'geheime Höhle des Sokar, der auf seinem Sande sitzt' zu dem prächtigen Ort des Sokarlandes. Hier ist die eigentliche Wohnung des Sokar, in der er nach einer Meinung sogar begraben ist. Aus Sokars Grab kriecht die Sonne in Käfergestalt heraus, die in irgendeiner Beziehung zu S. zu stehen scheint, (vgl. Artikel 'Sonne', Abschnitt I II). Außer dem 'Falken auf seinem Sande' hausen in dieser Wohnung wieder viele gefährliche Dämonen und Ungeheuer, die die Toten vernichten wollen. Als Patron der 6. Stunde der Nacht wird Sokar einmal in später Zeit in Dendera genannt (*Brugsch, Thesaurus* 1, 28).

In den Darstellungen des Amduat (*Lefébure, Tombeau de Sethos I.* (= *Mém. Mission Caire* 2)

partie 1, pl. 27) und sonst wird Sokar gezeichnet als eine kegelförmige Masse, auf dem ein Menschenkopf oder eigentlich ein Falkenkopf sitzt; gelegentlich glaubt man etwas wie einen Sandhaufen zu erkennen, auf dem ein Falke mit ausgebreiteten Flügeln liegt. Man wird an den 'Falken auf seinem Sande' erinnert und möchte glauben, daß diese Zeichnung eine uralte Vorstellung wiedergibt, nach der ein gerade in dieser Haltung daliegender Falke der Schutzgott des Totenfeldes von Memphis war; so konnte man ihn in jener Wüste beobachten, und in den naiven Phantasien eines primitiven Volkes konnte dieser Vogel wohl zum Schützer der Toten werden. Dafür daß der Falke mit ausgebreiteten Flügeln liegend gedacht wird, gibt es so wenig eine Erklärung wie für die typische Haltung anderer Gottheiten. Dauernd festgelegt wurde diese Gestalt des Falken durch die Kunst der Frühzeit, die auch in ihren Anfängen schon die wenig gegliederte Figur zu zeichnen oder plastisch nachzubilden vermochte. Spätere Generationen, die alle Formen in der Reliefskulptur und Plastik bis zu den Details beherrschten, haben Sokar als wirklichen Falken in verschiedenen Stellungen dargestellt; aber gelegentlich taucht immer wieder das ungegliederte Sokarbild der Urzeit auf. Die alte Vorstellung von Sokar scheint sich auch wirklich bis in spätere Zeit gehalten zu haben; wenigstens möchte man sie wiedererkennen in einem vulgären Gedichte des neuen Reiches, in dem es heißt: die Sonne strahlt auf einen, der daliegt als (= wie) Sokar; oder: sie scheint auf die Haut des Sokar, des Herrn des Erdbodens (*Kairo Ostraka* ed. *Erman* in *Ztschr. Ägypt. Spr.* 38, 30. 31).

2. An anderen Orten.

a) Innerhalb des memphitischen Gebietes ist Sokar früh von seinem Heimatstempel aus nach anderen Orten verpflanzt worden; deshalb nennt der Hohepriester von Memphis sich schon im alten Reich gelegentlich 'Priester des Sokar an allen seinen Orten' (*Mariette, Mastabas* C 1, E 1. 2; *Kairo Catal. gén.* 1565). Im neuen Reich werden in einer Liste gar 45 Formen und Kulte des Sokar aufgezählt, die über ganz Ägypten zerstreut zu denken sind (*Mariette, Abydos* 1, 48a; ferner unveröff.: Medinet-Habu und Theben, Grab des Zanofer). Dies ist nicht so zu verstehen, daß jede dieser Formen eine selbständige Entwicklung des Gottes wiedergäbe; ebensowenig wie man aus den Reliefs mit Anbetungen des Sokar, die sich in fast allen Tempeln des neuen Reiches finden, auf einen Kultus des S. an diesen Orten schließen darf.

Wirklich angesiedelt ist Sokar in der 19. Dynastie in Abydos, wo er in dem Osiristempel Sethos I. eine eigene Kapelle hat (*Mariette, Abydos* 1, 35 ff.); der Grund ist offenbar die innere Verwandtschaft von Osiris und Sokar als Totengötter, der eine von Abydos, der andere von Memphis.

In ptolemäischer Zeit gab man dem Tempel des Horus von Edfu in seinen Räumen auch ein Heiligtum des Sokar, weil beide Götter Falkengestalt haben (*Rochemonteix, Edfou* 1, 175 ff.); doch hat dieser Sokar in Edfu mehr Züge von Osiris erhalten als von dem alten Sokar von Memphis. Vermutlich von Edfu aus ist Sokar in den Hathortempel von Dendera verpflanzt, da beide Tempel in engen Beziehungen standen; Sokar hat in Dendera ein eigenes Zimmer (*Mariette, Dendérah* 2, 40).

b) Isoliert steht die Verehrung des Sokar in später Zeit an zwei anderen Orten: im Fajjum, wo er mehrfach erwähnt wird (*Fajjum-Papyri* ed. *Lanzone* 8, 1. 2,5; *Petrie, Hawara* pl. 5; *Petrie, Kahun-Gurob-Hawara* pl. 25, 28; *Petrie, Illahun* pl. 22). Von einem 'Land des Sokar' ist schon auf einem Block aus dem Sobktempel Amenemhet III im Fajjum die Rede (Berlin 11588). Ferner in Achmim, wo neben dem dort heimischen Min und anderen Göttern auch ein Sokar-Osiris verehrt wird (*Lady Meux Collection* ed. *Budge* 52; *Brit. Mus.* 1018; *Louvre* C 112); vermutlich ist ein Osiris damit gemeint.

c) In den *Pyramidentexten* (ed. *Sethe* 445. 1356. 1013. 1712; vgl. 1998. 1968) heißt Sokar 'Erster von Pezu (p d w)'; damit ist nach den Determinativen ein in oder an der Wüste liegender See gemeint. Wenn Pezu, von dem wir im übrigen nichts wissen, überhaupt mit dem Kultus des Sokar zusammenhängt, so könnte es der Name eines Teiches bei Roseta sein, auf dem der Gott einst in seiner Barke fuhr. Aus späterer Zeit hören wir freilich nur, daß die Barke (vgl. F) auf dem Lande fortbewegt wird, wozu man sie auf einen Schlitten setzt.

C. Beziehungen zu anderen Göttern.

Aus alter Zeit hat Sokar nur Beziehungen zu Ptah, dem Schutzgott von Memphis, und diese sind in der örtlichen Nachbarschaft der beiden Götter begründet. Diese innere Abgesondertheit vom übrigen Pantheon bestätigt die Meinung, daß Sokar ein wirklicher Lokalgott ist. Sekundär, aber schon im alten Reich im Gange, ist eine Einwirkung des Ptah und des Osiris auf Sokar, durch die seine Eigenart allmählich verloren geht (vgl. J. K.). Im neuen Reich wird Sokar dem Re zugesellt (vgl. L.).

D. Totengott.

Zufällig sind uns wenig Stellen überliefert, die Sokar ausdrücklich als Totengott nennen. Die Erwähnungen in den Pyramidentexten sind farblos: Sokar reinigt (ed. *Sethe* 990) und begrüßt den königlichen Toten (ebenda 2042); wie Sokar lebt, so soll er leben (ebenda 1289). Als Totengott ist Sokar gewiß gedacht, wenn der Tote auf Särgen, Grabsteinen und Totenfiguren 'angesehen bei Sokar' heißt (*Kairo Catal. génér.* 20443. 20529 ed. *Lange-Schäfer, Grab- und Denksteine des m. R.*) oder 'selig bei Sokar' (seit dem n. R., Brit. Mus. 826; Turin 286; Louvre Uschebti 82); ebenso Ptah-Sokar, vgl. H. 2a. Aus der Spätzeit stammt der Wunsch, die Seele des Toten möge sein neben Sokar (*Quibell, Ramesseum* pl. 22). Die feierliche Mundöffnung, durch die dem Toten der Gebrauch seines Mundes wiedergegeben wird, vollziehen Ptah und Sokar (n. R. mehrfach). Vielleicht deutet auf den bei der Mundöffnung verwendeten

Haken der 'große Finger des Sokar' hin, mit dem ein Teil des Schlagnetzes zum Vogelfang verglichen wird (*Totenbuch* ed. *Naville* Kap. 153 *A* 7; ed. *Budge*, *Nu* 20, 51).

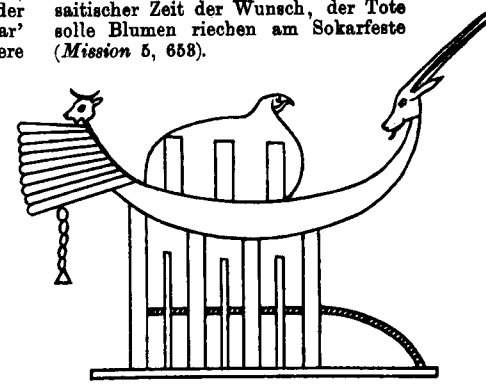
Angesichts dieser spärlichen Erwähnungen, die an sich kaum etwas beweisen würden, liegen die wesentlichen Beweise für die eigentliche Natur des Sokar als Totengott in allgemeinen Überlegungen. Sokar zieht bei seinem Feste in die Unterwelt ein durch das Tor, an dem der selige Tote nicht zurückgehalten zu werden wünscht (vgl. E 3); in der Unterwelt hat Sokar seine Wohnung (vgl. B 1, Amduat). Das wichtigste Zeugnis ist sein Verhältnis zu Osiris. Sokar ist keineswegs für identisch erklärt mit Osiris, der für die Ägypter zugleich segenbringender König der Vorzeit und Herrscher des Totenreichs und Totenrichter u. a. m. ist; sondern nur mit einer der Rollen, die er in seiner Mythe spielt: mit dem toten Osiris, mit dem als Mumie daliegenden Leichnam, der den Namen 'Sokar-Osiris' oder 'Osiris-Sokar' erhält. Das deutet doch auf eine besondere Beziehung des Sokar zu den Toten.

E. Fest des Sokar.

1. Das 'Fest des Sokar' bestand schon in der Frühzeit, wo es vom unterägyptischen König im Abstand von sechs Jahren gefeiert wird (*Palermostein* Vs. 4, 6. 12 ed. *Schäfer* in *Abh. Akad. Berlin* 1902 Anhang). Es ist auch im alten Reich ein bedeutendes Fest, an dem vornehme Tote wie an allen besonderen Tagen sich geopfert wissen wollen (passim in den Opferformeln). Im mittleren Reich wird es im 2. Wintermonat gefeiert durch das 'Ziehen des Sokar' (*Griffith, Papyri from Kahun* pl. 25, 10—12). Dieselbe Festlichkeit ist gewiß gemeint mit dem Sokarfest am 27. Tag des 2. Wintermonats während der 19. Dynastie (*Pap. Sallier* 4, 18, 4). Etwas später (Ramses III.) liegt das 'Fest des Sokar' im 4. Überschwemmungsmonat Tag 21—30 (*Dümichen, Kalender-Inschriften in Medinet Habu* pl. 21—31); in griechischer Zeit ist es der 26. Tag (*Mariette, Dendérah* 1, 62 f. = *Brugsch, Thesaurus* 2, 366) (vgl. J 2).

2. Im neuen Reich ist der wichtigste der 25. Tag des 4. Überschwemmungsmonats, namens Netrit (ntrj·t, 'Festtag der Göttin'?). An ihm legt man einen Kranz oder Blumen an, wobei bestimmte Worte gesprochen werden; da Tote auch ihrerseits einen Anteil am Feste haben wollen, so wird ihnen der Mund geöffnet, um ihnen die Teilnahme zu ermöglichen (Theben, Grab des Neferhotpou: *Mém. Mission franç. Caire* 5, pl. 3). Dabei wird im Tempel dem Ptah-Sokar-Osiris geopfert, und dann soll, wie man dem Toten wünscht, dieser wie ein Lebender dem Sokar bei seinem Umzug um die Mauern folgen (ebenda; ferner: *Mission* 1, S. 121; *Dümichen, Kalender-Inschriften* 24; Louvre C 50).

3. In den Wünschen, die man dem Toten für die Teilnahme am Fest des Sokar in seinem jenseitigen Leben mitgibt, sind Einzelheiten des Hergangs genannt. Das Fest wird in Roseta gefeiert (*Newberry, Beni Hasan* 1, pl. 33; *Piehl, Inscriptions hierogl.* 1, 11 B; *Mém. Mission franç. Caire* 5, 632). Man wünscht dem Toten im neuen Reich: er öffne die Wege und dringe ein in die Pfade, wenn er Sokar folgt in Roseta, ohne daß er zurückgehalten wird von dem Tore der Unterwelt (ebenda 5, 299, 10; Berlin 2074) — und in der Spätzeit: deine Seele trete ein in Roseta am Sokarfest, dir mögen die Wege des Totenreichs geöffnet werden . . . und man reiche dir Blumen neben dem Phönix (*Petrie, Kahun-Gurob-Hawara* pl. 25). Andere Wünsche aus dem neuen Reich besagen, daß man Sokar zieht (*Mission* 5, 632); man folgt dem Sokar, wenn er die Mauern umzieht (*Reinisch, Miramare* 27; Leiden V 17) 'an allen seinen Festen des Jahresanfangs' (Leiden K 9; Wien 90). Dabei trägt man einen Kranz von Blumen und schmückt sich mit rotem Kleid und Schmuck (*Sethe, Urkunden der 18. Dynastie* 4, 548; Wien 102 = *Recueil de travaux* 9, 43), deshalb in saitischer Zeit der Wunsch, der Tote solle Blumen riechen am Sokarfeste (*Mission* 5, 658).



1) Sokarbarke nach Berlin 2309 (nach Originalskizze).

4. Für das Fest des 'Umzugs um die Mauern', das ein Teil des Sokarfestes ist (vgl. 2. 3 und F 2) erfahren wir, daß man an ihm dem Sokar folgt mit Blumen am Halse (*Brit. Mus.* 460; Louvre C 102; *Piehl, Inscr. hierogl.* 1, 120 *ι*), um Brot zu essen im Arufelde und Wasser zu trinken aus seinem See (*Lepsius, Denkmäler*, Text 3, 298). Dabei wird ein Esel geschlagen, wenn er das Haus umzieht; Anubis spielt eine Rolle bei der Abwehr desselben (*Piehl, Inscr. hiérogl.* 1, 100 *λ* = *Brugsch, Thesaurus* 1141; vgl. *Mission* 1, 121).

F. Die Barke des Sokar (Abb. 1).

1. Unter den Barken, in denen ägyptische Götter zu ruhen pflegen, hat die des Sokar (vgl. B am Ende) die merkwürdigste Form; von der Spitze, die mit einem Tierkopf (später Säbelantilope) und langen Ruten (?) verziert ist, hängt eine breite Verzierung herunter; hinten stecken Steuerruder, wie stets bei Booten seit der ältesten Zeit (*Capart, Primitive art in Egypt.* S. 210). In ihr hockt auf einer Kapelle (vgl. 4) der Falke, das Bild des Sokar; er wird schon in den Pyramidentexten (ed. *Sethe* 1013. 1289) stehend gezeichnet. Genauere Darstellungen sind erst vom neuen Reich ab erhalten: *Lep-*

sius, Denkmäler 3, 173a; *Caulfeild, Temple of the kings at Abydos* (London 1902) pl. 6; *Quibell, Ramesseum* (London 1898) pl. 29, 2. Als Herr dieser Barke, die Henu (hnw) heißt, wird zwar schon in alter Zeit gelegentlich Horus genannt (*Pyr.* ed. *Sethe* 138. 620; *Buch vom Atmen* 3, 16; *Rochemonteix, Edfou* 2, 23); aber zunächst ist sie zu allen Zeiten dem Sokar eigen (auch spät noch: *Mariette, Dendérah* 4, 75 = *Dümichen, Geograph. Inschr.* 1, 100; *Rochemonteix, Edfou* 2, 23). Die Barke ist so wichtig und für Sokar typisch, daß man sie im neuen Reich mit dem Gotte selbst zusammen als heiliges Wesen nennt (*Mém. Mission franç. Caire* 5, 614; Berlin 7305) und von dem Gotte 'Sokar-Henu von Memphis' spricht (Leiden K 12. 13).

2. Die Barke spielt eine große Rolle bei dem Sokarfeste (vgl. E). Das 'Tragen der Barke am Tage des Erscheinens (= Prozession)' ist ein feierlicher Augenblick (*Totenbuch* ed. *Naville* Kap. 145 B 18 = ed. *Lepsius* 145, 11); deshalb wünscht man dem Toten, er möge in seinem jenseitigen Leben 'dem Sokar dienen und die Barke tragen' (Turin 63). Im 'Dienste des Sokar', der zu den begehrtesten Aufgaben seliger Toter gehört, wollen die Toten am Tage des 'Umzugs um die Mauern' (vgl. E 2—4) auch die Barke auf ihr Gestell (mšḫ) setzen und ziehen (*Florenz, Catal. Schiaparelli* 1606; Brit. Mus. 155).

Dieser Augenblick des Festes wird auch in den Tempelinschriften erwähnt: man setzt die Barke auf ihr Gestell und umzieht die Mauern in ihrem Gefolge (*Dümichen, Histor. Inschriften* 2, 40a 20); man zieht Sokar auf seinem Gestell (*Rochemonteix, Edfou* 1, S. 87; vgl. *Totenbuch* ed. *Naville* Kap. 100, 3. 1, 21). Der Hinweis, daß Sokar 'seine Stadt' umzieht (*Rochem., Edfou* 1, S. 165), bestätigt es, daß sich dieser Teil des Festes in Memphis abspielt; vgl. *Pap. Anastasi* 1, 3, 4: das göttliche Gebiet durchziehen im Gefolge des Sokar.

3. Die zuletzt erwähnte Szene aus dem Sokarfeste ist auch unter die typischen Tempelreliefs aufgenommen worden: der König zieht die Barke vor Sokar; so in Abydos (*Tempel Sethos* I., unpubl.) und Edfu 'angesichts des Gottes' (*Rochemonteix, Edfou* 1, S. 87). In Dendera (ed. *Mariette* 4, 85a) trägt der König dabei eine Blüte in der Hand (vgl. E 3. 4).

4. Die Kapelle in der Barke, auf welcher der Falke hockt (vgl. F 1) heißt Schetit (štjt); deshalb ist Sokar der 'Herr der Schetit' (zuerst Kairo 1623, Ende a. R.; *Catal. des monum.* ed. *de Morgan* 1, 180, m. R.). Die späte Angabe, daß die Schetit, in der Sokar 'seinen Leib verbirgt', in Heliopolis sei (Sokar-Litanie 41 nach Pap. Berlin), ist eine späte Verwechslung (vgl. L); sie steht in Rosetta (Theben Grab des Zai unpubl., n. R.). In Edfu fertigte man unter Ptolemäus IV. eine Schetit an, 'um die Gestalt des Sokar darin zu verbergen' (*Rochemonteix, Edfou* 1, 179).

G. Darstellung des Sokar.

1. Die offenbar aus uralter Zeit stammende Form des Sokar als eines hockenden Falken ist nicht in die Tempelreliefs übernommen; bei der Schematisierung der Göttergestalten ist aus ihr ein Mann mit Falkenkopf geworden, der Uas-zepter und Lebenszeichen hält. So wird er häufig im neuen Reich dargestellt, zunächst stehend (*Naville, Deir el Bahari* 2, 40. 45; archaisierend in *Mariette, Monuments divers* pl. 30b, Apries), später gewöhnlich sitzend (*Mariette Abydos* 1, 35b. 38b. 40a. b. 35b; *Erman, Ägypt. Religion* Abb. 21). Eine besondere Krone (Widderhörner, darauf Sonnenscheibe mit zwei hohen Straußenfedern) scheint dem Sokar anzugehören, z. B. in Bet el-Wali (unpubl., Dyn. 19); weitere Beispiele bei Ptah-Sokar (H 2 d) und Ptah-Sokar-Osiris (K f).

2. Einige Attribute hat Sokar von Osiris übernommen, mit dem er früh identifiziert worden ist (vgl. J, K), z. B. die oberägyptische Krone mit zwei Straußenfedern (*Mariette, Abydos* 1, 16c; *Mariette, Dendérah* 4, 85a), deren Zugehörigkeit zu Sokar für die Spätzeit auch literarisch bezeugt ist: 'Herr der Atefkrone' (*Sokarlitanei*, Berlin Pap. 3057); ferner Krummstab und Peitsche (*Mar., Abyd.* 1, 35a; *Mar., Dend.* 4, 38). Auch die Darstellung des Sokar mit Mumienleib statt männlichem Körper (*Mar., Abyd.* 1, 35a. 38c; *Mar., Dend.* 4, 85a) stammt von Osiris, ebenso der Kopf eines bärtigen Mannes statt des Falkenkopfes (*Mar., Dend.* 4, 38).

3. Gelegentlich hält Sokar wegen seiner Zusammenwerfung mit Ptah (vgl. H) das aus Uas, Ded und Lebenszeichen zusammengesetzte Zepter (*Mariette, Dendérah* 4, 85a), das eigentlich Ptah zugehört.

4. Vom Sonnengott (vgl. L) erhält Sokar die Sonnenscheibe mit Schlange, die er auf dem Falkenkopf trägt (*Mariette, Abydos* 1, 41a).

5. Auf einer Verwechslung mit dem ebenfalls falkenköpfigen Horus beruht es, daß Sokar die Doppelkrone trägt (ebenda 16a. b).

H. Vermischung von Sokar und Ptah.

1. Schon in früher Zeit hat Ptah auf den Charakter des Sokar eingewirkt; der Totengott erscheint deshalb in Beziehungen, die zu seinem eigentlichen Wesen nicht passen. Im alten Reich spielt Sokar gelegentlich eine Rolle in den Gesprächen der Metallarbeiter, während der Patron dieser Handwerker Ptah ist (*Capart, Recueil* pl. 12; *Kairo Catal. géner.* 1534). Eine offenbar vulgäre Vorstellung des neuen Reichs läßt die goldenen Schalen, in denen die seligen Toten sich die Füße waschen dürfen, aus der Werkstätte des Sokar stammen (*Totenbuch* ed. *Naville*, Kap. 172, 33). Nach der Lehre der Priester beteiligt Sokar sich in Gesellschaft des Ptah an der Grundsteinlegung des Tempels (*Mariette Abydos* 1, 50a, 10). In der Spätzeit stehen Ptah und Sokar sich so nahe, daß Sokar das alte Beiwort des Ptah 'südlich seiner Mauer' erhalten kann (*Brit. Mus.* 135). In den Tempeln der ptolemäischen Zeit sind Hinweise zahlreich, die Sokar die Rolle des Ptah als Künstler spielen lassen. Sokar soll es sein, der die Spiegel für die Göttin verfertigt hat (*Rochemonteix, Edfou* 2, 76; *Mariette, Dendérah* 2, 67a. 80a), und man rühmt die Kunstfertigkeit seiner Hände (ibid. 3, 16b). Die 'Arbeit', die

mit der 'Form des Sokar' verrichtet wird, ist zur Festzeremonie geworden (ibid. 4, 36—39).

2. Die Annäherung der beiden Götter aneinander hat zu ihrer Vereinigung als Ptah-Sokar geführt; und zwar spricht man schon im alten Reich von Ptah-Sokar als einer Einheit mit 'er' (*Mariette, Mastabas* E 1. 2; *Kairo Catal. génér.* 1664). Infolge der Vermischung entwickelt sich unter den vielen Formen des Ptah auch ein 'Ptah, Herr der Schetit' neben dem 'Ptah-Sokar' (*Champollion, Notices descriptives* 1, 905, Ramesseum). Die zusammengesetzte Gottheit Ptah-Sokar (*Lanzone, Dizion.* S. 245) enthält in ihrem Wesen Züge von

a) Sokar, dem sie besonders in älterer Zeit gleichgesetzt wird. Der Tote ist in Dyn. 6 'angesehen bei Ptah-Sokar', wie wir es ebenso für Sokar kennen (vgl. D); auch sonst fungiert Ptah-Sokar als Totengott (*Kairo Cat. génér.* 1619; *Catal. des monum.* ed. *de Morgan* 1, 163). Im mittleren Reich wird Ptah-Sokar 'Herr der Schetit' (*Kairo Catal. génér.* 20163 ed. *Lange-Schäfer, Grab- und Denksteine des m. R.*) genannt (vgl. F 4). Im neuen Reich wird er in Abydos in gleicher Weise wie Sokar dargestellt und ihm geopfert (*Mariette, Abydos* 1, 36b); ein und dieselbe Figur heißt bald Sokar, bald Ptah-Sokar (ibid. 1, 40a). Auch als Totengott wird er dargestellt, vor dem die Königin in ihrem Grabe Sistrum spielt (*Lepsius, Denkmäler* 3, 224a = unsere Abb. 2).

2) Ptah-Sokar (nach *Lepsius, Denkmäler* 3, 224a).

b) Ptah. Im mittleren Reich erhält Ptah-Sokar das Beiwort des Ptah 'südlich seiner Mauer' (*Kairo Catal. génér.* 20392 ed. *Lange-Schäfer*). Im neuen Reich steht Ptah-Sokar in Abydos in der Kapelle des Ptah oft als Synonym für Ptah (*Mariette, Abydos* 1, App. A passim). In der Spätzeit ist Ptah-Sokar Synonym für den Ptah von Memphis (Traumstele ed. *Schäfer, Urkunden der ält. Äthiop.* 3, 67, 18).

c) Osiris. Daß Ptah-Sokar wie Sokar dem Osiris nahe steht, zeigt die Titulatur aus der 18. Dynastie: 'Ptah-Sokar, Ded-Pfeiler des Osiris, großer Gott, Herr der Schetit' (*Brugsch, Thesaurus* 1191).

d) Dargestellt wird Ptah-Sokar im allgemeinen wie Sokar, z. B. *Mariette, Abydos* 1, 36b. 40a gegenüber dem Sokar ibid. 35b. 38b. 40b. 42a. Einmal (*Lepsius. Denkm.* 3, 224a) ist Ptah-Sokar ein stehender Mann mit menschlichem Kopf, darauf eine Krone, die ähnlich auch für Sokar belegt ist (vgl. G 1): Widderhörner, die in der Mitte eine Sonnenscheibe mit zwei Straußenfedern tragen und an den Enden je eine Schlange mit Sonnenscheibe. Auf einer Stele des neuen Reichs (*Lanzone, Dizion.* tav. 96) ist 'Ptah-Sokar, Herr der Schetit' jedoch wie Ptah dargestellt, obwohl er als Totengott gemeint ist. Auf Ptah geht auch die Darstellung des Ptah-Sokar als Patäke zurück (*Champollion, Panthéon* nr. 8; *Lanzone, Dizion.* S. 248, 256. tav. 99; *Erman Relig.* S. 79 mit Abb.); dies sind zwergenhafte Wesen, gelegentlich ithyphallisch, die bei *Herod.* 3, 37 als Söhne des Ptah gelten.

I. Vermischung von Sokar und Osiris.

1. Ein Pyramidentext, der allerdings zur jüngeren Gruppe dieser Sammlung gehört, nennt 'Sokar' als einen anderen Namen des Osiris (*Pyr.* ed. *Sethe* 620); ähnlich auch in späterer Zeit (*Totenbuch* ed. *Naville* Kap. 141 bis 143, 65; Louvre D 29; *Mariette, Dendérah* 4, 75). Die beiden Götter, die als Totengötter eine gewisse Ähnlichkeit der Aufgaben haben, werden einander also seit alter Zeit nahe gerückt. Wenn in Medinet Habu König Ramses III. als Beiwort erhält: 'der den Sokar schützt wie sein Sohn Horus" (*Piehl, Inscr. hieroglyph.* 1, 153 K); oder wenn Isis in ptolemäischer Zeit heißt 'die Sokar schützt, wenn er seine Stadt durchzieht, die sich mit seiner Mumie vereinigt auf seiner Kapelle Schetit' (*Rochemonteix, Edfou* 1, S. 165) — so ist in beiden Fällen Sokar identisch mit Osiris, dem Gatten der Isis und Vater des Horus. Auch der Sokar, der im Fajjum in ptolemäischer Zeit ein Heiligtum hat (*Fajjumpapyri* ed. *Lanzone* 2, 5 = ed. *Pleyte* 2, 10), ist nach seinem Wesen ein Osiris.

2. Andererseits finden sich auch im Charakter des Osiris Züge, die von Sokar stammen; besonders in der ptolemäischen Zeit, in der die beiden Götter ganz ineinander übergegangen sind. In Dendera wird die Sokarisbarke dem Osiris zugewiesen (*Mariette, Dendérah* 4, 64). Zur großen Osirislitanei gehört als Darstellung eine Figur, die wohl ein Osiris sein könnte (Mumienkörper, hält Krummstab und Peitsche); aber die Beischrift lautet: 'Sokar' (ibid. 4, 39). Ein anderes Mal ist 'Osiris' mit Falkenkopf dargestellt, ohne Sokar zu heißen (ibid. 4, 45). Am letzten Tag des 4. Überschwemmungsmonats, der zum alten Sokarfest gehört (vgl. E 1), finden Zeremonien statt, die sich auf Osiris und Sokaris gleichzeitig beziehen: Bestattung des Osiris in Roseta und Aufrichten des Ded-Pfeilers (ibid. 4, 35, 26 [= *Recueil de travaux* 3, 51] und 38, 115 [= *Rec. de trav.* 5, 89]).

3. Der Gott Sokar-Osiris.

a) Auch hier findet die Verschmelzung der beiden Götter ihren Ausdruck in der Bildung des Gottes 'Sokar-Osiris'; dieser ist im mittleren Reich mehrfach belegt, im neuen häufiger und später oft. Wir kennen ihn in Memphis wie in Abydos, dann ist er aber auch über ganz Ägypten verbreitet und z. B. in Theben im neuen Reich heimisch (*Lepsius, Denkm.* 3, 72. 167).

b) In seinem Charakter hat Sokar-Osiris Züge von den beiden Göttern, aus denen er hervorgegangen ist. Auf Sokar geht die Heimat

in Memphis zurück (vgl. B 1): 'Sokar Osiris ... der Memphis umzieht und die Gaue durchwandert, indem das ganze Land ihm zujauchzt' (*Rochemonteix, Edfou* 1, S. 165). Ferner das Auftreten als Gegenstück zu Ptah (vgl. B 1) seit dem mittleren Reich (Berlin 1189; *Florens, Catal. Schiaparelli* 1505; Louvre A 26. 27; *Lepsius Denkm.* 3, 167) und das Beiwort 'Herr von Roseta' (Louvre C 74; Berlin 3427. 7321; sämtlich n. R.). Auch die Zuteilung der Sokarbarke an Sokar-Osiris in den Tempeln des neuen Reichs (*Caulfeild, Temple of the kings at Abydos* pl. 19; *Champollion, Notices descriptives* 1, 880) und Gräbern (*Lepsius, Denkm.* 3, 173a; *Quibell, Ramesseum* pl. 29, 2) und den Tempeln der ptolemäischen Zeit (*Rochemonteix, Edfou* 1, S. 87. 165; *Lepsius Denkm.* 4, 42a; *Mariette, Dendérah* 4, 85a). Ebenso das Beiwort (vgl. F 4) 'Herr der Schetit' (*Lepsius, Denkm.* 4, 11a) oder 'wohnend auf der Schetit' (*Quibell, Ramesseum* pl. 29, 2; *Bénédite, Philae* pl. 42 p. 127). Wenn Sokar-Osiris als Totengott angerufen (Berlin 7731 Ende m. R.; 7321 aus Memphis) und im Grabe des Königs dargestellt wird (*Leféb*ure, *Sethos I.* in *Mém. Mission franç. Caire* 2, partie 3, pl. 28, 4), so ist das kein unbedingt auf Sokar deutender Zug, da Osiris so gut wie er Totengott ist.

c) Folgende Züge im Wesen des Sokar-Osiris stammen sicher von Osiris her: das Beiwort 'Herr von Abydos' (Berlin 7731, m. R.) und die Heimat in diesem Orte (*Mariette, Abydos* 1, 41a. b) und in Busiris (*Mariette, Dendérah* 4, 66), die beide dem Osiris angehören. Dem Sokar-Osiris wird wie dem toten Osiris vom König der Mund geöffnet (ibid. 1, 38), und die Angehörigen des Osiris (Isis, Nephthys und Anubis) sind um seine Leiche beschäftigt (ibid. 4, 66. 80). Als die den Sokar-Osiris begleitende Göttin erscheint in den Tempelreliefs Isis (*Rochemonteix, Edfou* 1, S. 165) oder häufiger Nephthys (*Lepsius Denkm.* 4, 12b. 42a. 87c). In einer Reihe der zuletzt genannten Fälle, besonders wenn Osiris als Leiche dargestellt oder gemeint ist, heißt der Gott: 'Osiris-Sokar', zuerst in der Spätzeit (*Quibell, Ramesseum* pl. 29, 2), häufiger in der griechisch-römischen Zeit (*Mariette, Dendérah* 4, 90; *Rochemonteix, Edfou* 1, 177; *Bénédite, Philae* pl. 42 p. 127). Auch in den Aufzählungen der verschiedenen Formen des Osiris wird der Gott schon im neuen Reich in der Form „Osiris-Sokar' genannt (*Papyrus de Turin* ed. *Pleyte et Rossi* pl. 13, 3. 4; *Totenbuch* ed. *Naville* Kap. 141—143, 70; *Petrie, Hawara* pl. 5; *Rochemonteix, Edfou* 2, 22).

Im allgemeinen schwindet aus dem Charakter des Sokar-Osiris immer mehr das für Sokar Typische, und die dem Osiris zugehörigen Elemente treten hervor; große Titulaturen des Sokar-Osiris aus ptolemäischer Zeit feiern ihn wie Osiris als Herrn Ägyptens, der Götter und Menschen und der ganzen Natur (*Lepsius, Denkm.* 4, 11a. 42a). Die Entwicklung führt dazu, daß in römischer Zeit ein als Sokar dargestellter Gott zunächst 'Osiris' heißt und nur nebenbei noch 'Sokar-Osiris auf der Schetit' genannt wird (ibid. 4, 87c). In dem Zyklus der Osirisbilder in Dendera (ptolem. Zeit) heißt der tote, auf seiner Bahre liegende Gott 'Sokar-Osiris'; er ist ithyphallisch dargestellt, weil dann die Zeugung des Horus mit Isis folgt (*Mariette, Dendérah* 4, 89).

d) Ein vereinzelter Zug des Sokar-Osiris stammt von Ptah: daß ihm nämlich im Ramesseum die Sechmet (vgl. Art. Sechmet B) zugesellt wird (*Champollion, Notices descriptives* 1, 887).

e) Sokar-Osiris wird dargestellt im wesentlichen wie Sokar: als Mann mit Falkenkopf, meist stehend (*Lepsius, Denkm.* 3, 72. 167. 4, 11a. 87c), seltener sitzend (ibid. 4, 42a).

Er trägt dabei in der Regel die oberägyptische Krone mit zwei Straußenfedern (die genannten Stellen und: *Mém. Mission franç. Caire* 2 (*Leféb*ure, *Sethos* I.) partie III, pl. 28, 4; *Rochemonteix, Edfou* 1, 165; *Mariette, Dendérah* 4, 89), vereinzelt auch nur die oberägyptische Krone (*Quibell, Ramesseum* pl. 29. 2); beide sind von Osiris, dem oberägyptischen Totengott, auf Sokar übertragen. Von Osiris stammt auch die Darstellung mit Mumienkörper, selten mit menschlichem Kopf (*Mariette, Dendérah* 2, 38. 4, 39), meist mit dem Falkenkopf des Sokar (*Quibell, Ramesseum* pl. 29, 2; *Rochemonteix, Edfou* 1, 165; *Mariette, Dendérah* 4, 71. 89; *Bénédite, Philae* pl. 42, p. 127, in der Sokarbarke liegend). Auch Krummstab und Peitsche, die Attribute des Totenherrschers Osiris, gehen auf Sokar-Osiris über (wie vorher und: *Lepsius, Denkm.* 4, 42a).

K. Der Gott Ptah-Sokar-Osiris.

a) Die Existenz der für das Ende des alten Reichs bezeugten Götter Ptah-Sokar und Sokar-Osiris (vgl. H. I) hat im mittleren Reich die Bildung der Mischgottheit Ptah-Sokar-Osiris veranlaßt. Diese vereinigt in sich Züge von allen drei Göttern, aus denen sie abgeleitet ist, wird aber schon im mittleren Reich als Einheit behandelt (*Kairo Catal. génér.* 20434 ed. *Lange-Schäfer, Grabsteine*; Marseille 23), allerdings spricht man trotzdem in später Zeit von ihr im Pluralis (*Petrie, Kahun-Gurob-Hawara* pl. 25). Die Kenntnis von Ptah-Sokar-Osiris ist im mittleren Reich durchaus nicht auf Memphis (Berlin 7290) beschränkt, man kennt ihn auch in Abydos (*Kairo Catal. génér.* 20434 ed. *Lange-Schäfer*) und sonst. In später Zeit hat er einen Kultus in Koptos (*Petrie, Koptos* pl. 20a, 12) und ist der Gott des Serapeums als Nachfolger des alten Sokar in Sakkara (*Mariette, Mastabas* 457; Louvre, Stele aus dem Serapeum).

b) Wenige Züge im Wesen des Ptah-Sokar-Osiris stammen von Ptah; doch stehen die beiden Götter sich so nahe, daß er in saitischer Zeit als Synonym für Ptah eintritt (Paris, Bibl nation. 33). Auf Ptah weist wohl auch das Beiwort 'Herr von Anch-taui', der memphitischen Nekropole (*Kairo Catal. génér.* 20434 ed. *Lange-Schäfer*).

c) Zahlreicher sind die Züge von Sokar, die in Ptah-Sokar-Osiris lebendig geblieben sind. Im neuen Reich heißt Ptah-Sokar-Osiris 'Erster von Roseta' (Berlin 7290 aus Memphis;

ähnlich Louvre C 80). Im Tempel Sethos I. zu Abydos ist Ptah-Sokar-Osiris dargestellt als Sokar-Falke, der auf dem Osirissymbol (Ded-Pfeiler) liegt (*Mariette, Abydos* 1, pl. 16c); an anderer Stelle heißt ein als Sokar dargestellter Gott bald 'Ptah-Sokar', bald 'Ptah-Sokar-Osiris' (ibid. 1, pl. 36b). Im neuen Reich lautet die Beischrift zur Sokarbarke gelegentlich 'Ptah-Sokar-Osiris. Herr der Schetit' (vgl. F 3; *Lepsius, Denkm.* 3, 173a), ebenso wird der Sokarfalke genannt 'P.-S.-O. auf der Schetit' (ibid. 233a). Völlig identisch ist P.-S.-O. mit Sokar im Festkalender Ramses' III. zu Medinet Habu, wo bei den Opfern am Sokarfest der gefeierte Gott auch 'Ptah-Sokar-Osiris' genannt wird (*Dümichen, Kalender-Inschriften* 22—31).

d) Alte Beiworte des Osiris werden dem Ptah-Sokar-Osiris im mittleren Reich zugelegt, z. B. 'Herr von Busiris, großer Gott, Herr von Abydos' oder 'Erster der Westlichen, Herr von Abydos' (Kairo Catal. Génér. 20322. 20100 usw. ed. *Lange-Schäfer*). In Theben feiert man in der 18. Dynastie das 'Aufrichten des Ded-Pfeilers' als ein Fest des Ptah-Sokar-Osiris, das mit dem 'Umzug um die Mauern' zusammenhängt (*Brugsch, Thesaurus* 1193); das erste ist eine alte Zeremonie des Osiris, das zweite gehört zum Sokarfest (vgl. E 4), beide finden am Ende des 4. Überschwemmungsmonats statt. In Abydos verehrt man im Osiristempel Sethos I. einen Sokar (vgl. B 2) in der ihm eigenen Gestalt und mit den in dieser Zeit ihm angehörenden Beiworten, die freilich in Wirklichkeit z. T. von Ptah und Osiris stammen. Jedoch ist dieser Sokar in Abydos, der auch oft Ptah-Sokar-Osiris genannt wird, dem Osiris stark angegliedert, und man hat ihm im Osiristempel gewiß nur eine eigene Kapelle eingeräumt, weil man ihn für eine Abart des Osiris hielt (*Mariette, Abydos* 1, pl. 16. 43—45). Ein nach Nubien versetzter Ptah-Sokar-Osiris führt die alten Beiworte des Osiris 'großer Gott, Herr des Friedhofes, im Westen wohnend' (*Lepsius, Denkm.* 3, 231b). In der griechischen Zeit, die die Osirisverehrung auf die Spitze getrieben und in alle anderen Götterkulte hineingetragen hat, ist Ptah-Sokar-Osiris in Dendera der Name der Osirismumie; nur in gelegentlichen Beiworten 'Sokar auf der Schetit' und der Darstellung mit dem Falkenkopf kommt noch eine Erinnerung an den alten Sokar von Memphis vor (*Mariette, Dendérah* 4, 71. 89). Es ist natürlich, daß ein als der Totenherrscher Osiris dargestellter 'Ptah-Sokar-Osiris, Herr der Schetit' auch von Isis begleitet wird (*Lanzone, Dizion.* tav. 97).

e) Der wesentlichste Beweis für den Charakter des Ptah-Sokar-Osiris als Totengott liegt in seiner Identifikation mit Osiris. Doch zeugt dafür auch die Darstellung des P.-S.-O. in Gräbern von Königen (*Lepsius, Denkm.* 3, 233a) und Privatleuten (ibid. 3, 173a), wo der tote König im Verkehr mit ihm dargestellt ist (*Lefébure, Tombeau de Sethos I.* in *Mém. Mission franç. Caire* 2, partie 3; pl. 1, 3, partie 4, pl. 19) oder gewöhnliche Tote zu ihm beten (*Lepsius, Denkm.* 3, 231b).

f) Auch in der Darstellung des Ptah-Sokar-Osiris begegnen sich die drei Götter, aus denen er zusammengesetzt ist. Auf Sokar weist der hockende Falke (*Mariette, Abydos* 1, pl. 16c; *Lepsius, Denkm.* 3, 233a); ebenso die Darstellung als Mann mit Falkenkopf (*Mar., Abyd.* 1, pl. 36b; *Mém. Mission franç. Caire* 2, partie 3 pl. 1, 3; partie 4, pl. 19). Von Osiris stammt die oberägyptische Krone mit den Straußenfedern (*Mission* ebenda). Wie der Totenherrscher Osiris (so *Lanzone, Dizion.* tav. 97) ist auch der nubische P.-S.-O. dargestellt, doch trägt er eine dem Sokar angehörige Krone (Widderhörner, darauf Sonne mit zwei Federn; vgl. G 1; *Lepsius, Denkm.* 3, 231b). Eine menschliche Mumie mit Uräus an der Stirn, also ganz wie der tote Osiris, ist P.-S.-O. in Dendera (*Mariette, Dendérah* 4, 89).

L. Vermischung von Sokar und Re.

Bei der Schematisierung der Göttergestalten machte man sowohl aus dem Sonnengott, der als Falke über den Himmel fliegt, wie aus dem memphitischen Totengott, der als Falke auf dem Sande hockt, einen Mann mit Falkenkopf. Die nun gleiche äußere Gestalt der beiden hat auch eine innere Annäherung herbeigeführt. Schon im neuen Reich wird Sokar mit Re, dem in Heliopolis verehrten Sonnengott, zusammengeworfen und als in Heliopolis heimisch genannt (*Totenbuch* ed. *Naville* Kap. 168B, 0; später: *Mariette, Dendérah* 4, 40d); auch die Schetit (vgl. F 4) soll in Heliopolis stehen (Sokar-Litanei 41 nach *Berlin Pap.* 3057). Späte Papyri kennen sogar einen Gott Sokar-Re (*Griffith, Two papyri from Tanis* pl. 10 fr. 11—12). Vgl. G 4 (Darstellung des Sokar mit Sonnenscheibe). [Roeder.]

Sokeabonthis (*Σοκεαβόνθις*), ägyptischer Gott, wohl eine Form des Sobk (s. d.) und identisch mit Soknebtynis (s. d.), *Grenfell-Hunt-Smyly, The Tebtunis Papyri* 1, 115, 10. 24 (*Σοκεαβόνθις* bzw. *Σουκεαβόνθις θεοῦ*). [Höfer.]

Soknebtynis (*Σοκνεβτῦνις*), ägyptischer im Dorfe *Τεβτῦνις* verehrter Gott, eine Form des Sobk (s. d.), dessen Name 'Sobk, Herr von Tebtynis' bedeutet, erscheint oft in den von *Grenfell-Hunt-Smyly* (bzw. *Goodspeed*) herausgegebenen *The Tebtunis Papyri: Σοκνεβτῦνις* 1, 62, 312. 89, 54. 66. 98, 28. 114, 17. 115, 20. 31. 2, 280, 14. *Σοκνεβτῦνις θεός* 84, 161. *Σ. θεὸς μέγας* 13, 8. 42, 3. 2, 280, 14. *Σ. θεὸς μέγας μέγας* 60, 10. 61(b), 324 62, 7. 63, 18. 84, 10. 92. 2, 281, 15. *Σεκνιβτῦνις* (so!) *ὁ κύριος θεός* 2, 284, 5. *Σοκνεβτῦνις* bzw. *Σοκναιβτῦνις ὁ καὶ Κρόνος* 2, 294, 5. 295, 6. 298, 7. 71. 599. Ein *ἱερεὺς Σοκνεβτύνιος* 2, 280, 5. Nach *W Otto, Priester u. Tempel im hellenistischen Ägypten* 1, 1 Anm. 4 ist ein Tempel dieses Gottes auch für Arsinoe (Krokodeilopolis) anzunehmen, da mit *Wessely, Sitzungsber. der Wien. Akad.* 45 (1902) IV S. 32 im *Papyr. Rainer* 226 anstatt *σεκ Νεπτυνεῖον*: *Σεκνεπτυνεῖον* (= Tempel des Soknebtynis) zu lesen ist; vgl. *Wilcken, Arch. f. Papyrusforschung* 2 (1903), 465. Vgl. Soknopaios. [Höfer.]

Soknopaios (*Σοκνοπαῖος*), der speziell in Soknopaiu Nesos verehrte ägyptische Gott

Sobk (s. *Roeder* s. v. Sobk (Anfang). *Strack, Ath. Mitt.* 19 (1894) 215), wird auf Inschriften und besonders häufig in den Papyri erwähnt. Von Inschriften seien angeführt: *Σοκνοπαίῳ καὶ Νεφερσῆι θεοῖς μεγίστοις, Krebs, Göttinger Gel. Nachr.* 1892, 532. *Zeitschr. f. ägypt. Sprache u. Altert.* 31 (1893), 31. *Strack, Die Dynastie der Ptolemäer* S. 268 nr. 144. Vgl. *Milne, A history of Egypt under Roman rule* 129. — *Τῷ θεῷ καὶ κυρίῳ Σοκνοπαίῳ, Zeitschr. für ägypt. Sprache* a. a. O. 33. *Dittenbergér, Or. Graeci inscr. sel.* 2, 655. *Milne, Catal. général des antiquités égyptiennes du Musée d. Caire, gr. inscr.* p. 29 nr. 9202. *Milne, History of Egypt.* usw. p. 129 Fig. 87 p. 183. *Arch. f. Papyrusforsch.* 2 (1903), 430, 3. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 1 nr. 1116. — *Ἱερεῖς θεοῦ Σοκνοπαίου, Dittenberger* a. a. O. 2, 664. *Milne* a. a. O. p. 10 nr. 9242. *History of Egypt under Roman rule* 186 nr. 5. *Rev. archéol.* 36 (1900), 311 nr. 28. *Lafoscade, De epistulis* (Lille 1902) p. 52 nr. 120. *Arch. für Papyrusforschung* 2 (1903), 433, 21. *Cagnat* a. a. O. 1, 1118. Über die in dieser Inschrift genannten Priester des S. vgl. *Krebs, Zeitschrift für ägyptische Sprache* a. a. O. 31 ff. und besonders *Walt. Otto, Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten* 1, 32 ff. und öfter (s. Index s. v. Soknopaios). — *Τὸ ἱερὸν τοῦ μεγίστου θεοῦ Σοκνοπαίου, Strack* a. a. O. 268 nr. 145. *Dittenberger* a. a. O. p. 260 nr. 179. *Milne* a. a. O. p. 9 nr. 9245. Über Tempel des S. vgl. *Otto* a. a. O. 1, 19 ff. — *Μεγάλῳ Σοκνοπαίῳ καὶ Ἄμμωνι πατρώοις θεοῖς ἐπ' ἀγαθῷ*, Inschrift im Museum zu Alexandria, bei der freilich die Verbindung des Soknopaios mit dem Gotte der oberägyptischen Stadt Theben befremdlich ist, *Botti, Catal. des monuments exposés au musée Gréco-Romain d'Alexandrie. Archiv f. Papyrusforschung* 2 (1903), 569, 144. Sehr häufig wird der Gott in den Papyri genannt, besonders in den *Ägyptischen Urkunden aus dem Kgl. Museum zu Berlin, Griech. Urkunden* (*A. U.*) und in den von *Grenfell-Hunt* herausgegebenen *Amherst Papyri* (*A. P.*): *Σοκνοπαῖος, A. U.* 1, 229, 230. 233, 28. 337, 14. *A. P.* 40, 2. 41, 2. Priester *Σοκνοπαίου τοῦ ὄντος ἐν κώμῃ Πηλουσίῳ, Kenyon, Greek Papyri in the Brit. Mus. Catal., with texte* 2 p. 170 nr. 363. *Θεὸς Σοκνοπαῖος, A. U.* 1, 1, 28. 16, 6. 28, 12. *Kenyon* a. a. O. p. 34 nr. 258 Z. 214. p. 186 nr. 216 Z. 16. *Σοκνοπαῖος θεὸς μέγας A. U.* 1, 1, 18. 19. 76, 5. 162, 4. 183, 18. 2, 387, 8. 433, 10. *A. P.* 30, 4. 35, 3. 11. 17. 24. 56, 3. 57, 2. 58. 4 (*Σουκενεπαῖος*), 60, 4. 113, 7. *Σοκνοπαῖος θεὸς μέγας μέγας, A. U.* 1, 28, 5. 86, 4. 149, 2. 6. 12. 15. 296, 12. 2, 446, 4. 590, 7. 3, 786, I, 3. *A. P.* 112, 7. *Kenyon* a. a. O. p. 68 nr. 338. p. 112 nr. 353. p. 191 nr. 335. p. 201 nr. 285. p. 202 nr. 287. p. 211 nr. 334. Vgl. Soknopais. Sokeabonthis. Sokonnokoneus. Soknebtynis. Sokopichonsis. Sykatoimis. [Höfer.]

Soknopais (*Σοκνοπαῖς*) = Soknopaios (s. d.), *Grenfell-Hunt, The Amherst Papyri* 2, 35, 33 p. 43: *ὑπὸ τοῦ Σοκνοπαῖτος θεοῦ μεγάλου*. Vgl. Sokonpieios a. E. [Höfer.]

Sokonnobchnubis = Sobk (s. d.).

Sokonnokoneus (*Σοκωννωκωνεύς*), ägyptischer Gott in der Stadt Bakchias verehrt, eine Form des Krokodilgottes Sobk (s. d.), *Grenfell-Hunt, Egypt. Exploration Fund Archaeological Report* 5 (1895/6) p. 18. *Fayûm Towns and their papyri* 1 137, 1 p. 292 (*Σοκωννωκοννεῖ θεῷ μεγάλῳ*). 18, 3 p. 110 (*Σοκανοβκονέως θεοῦ μεγάλου*); vgl. *W. Otto, Priester u. Tempel im hellenistischen Ägypten* 1, 1 Anm. 4. *Milne, History of Egypt under Roman rule* 131. [Höfer.]

Sokonpieios (*Σοκονπιεῖος*), ägyptischer Gott, der neben Soknopaios (s. d.) auf zwei Papyrustäfelchen aus dem Faijum genannt wird: *Σοκνοπαίω(ι) καὶ Σοκονπιείου* (l. *Σοκονπιείῳ*) *θεοῖ(ς) μεγάλοι(ς), μεγάλοι(ς) P. Viereck, Ägypt. Urkunden a. d. Kgl. Museum in Berlin, Griech. Urkunden* 1 nr. 229. 230. Nach *Fr. Krebs, Zeitschr. f. ägypt. Sprache u. Altertumswiss.* 31 (1893), 104 f. ist Sokonpieios, in dessen Namen als Bestandteil Sobk (s. Sobk) zu erkennen ist, mit dem *Ägypt. Urkunden* a. a. O. nr. 296, 12 genannten ebenfalls mit Soknopaios verbundenen Gotte *Σοκοπιαΐις* identisch: *Σοκνοπαίου θεοῦ μεγάλου μεγάλου καὶ Σοκοπιαΐις θεοῦ μεγίστου*. Vgl. auch *Milne, History of Egypt under Roman rule* 131. Im *Papyr.* 353 des *Brit. Mus.* (*Kenyon, Greek papyri in the Brit. Mus. Catal., with texte* 2 p. 112) steht: *Σοκνο[παίου θε]οῦ [μεγάλου μεγάλου καὶ Σοκνο]παιιος θεοῦ μεγίστου*. Vgl. Soknopais. [Höfer.]

Sokopichonsis s. *Roeder* s. v. Sobk (Anfang) und *W. Otto, Priester u. Tempel im hellenist. Ägypten* 1, 95, 1. 2, 152, 2. [Höfer.]

Sokos (*Σῶκος*). 1) Beiname des Hermes bei *Homer, Ilias* 20, 72 (*σῶκος ἐριούνιος Ἑρμῆς*). Über die ursprüngliche Bedeutung dieser Epiklese und ihre etymologische Herleitung gehen die Ansichten der Gelehrten heute noch ebenso auseinander wie im Altertum. Während die einen, wie *Lehrs, Pop. Aufsätze*[2] S. 155, *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1[4] S. 415, 2, *Prellwitz, Etymolog. Wörterb. d. griech. Spr.*[2] S. 446, in Übereinstimmung mit einer, anscheinend auf *Herodian* (vgl. *Herodian* ed. *Lentz* 1 S. 147, 18; 2 S. 3, 15; 113, 3; 319, 22; 586, 19) zurückgehenden Erklärung der *Scholien* zu *Ilias* 20, 72 (*σῶκος ἤτοι ὁ ἰσχυρός· σωκεῖν γὰρ τὸ ἰσχύειν*; dazu vgl. *Herodian* a. O., *Et. M.* S. 742, *Hesych., Orion* und *Suidas* s. v.) *σῶκος* mit *σωκέω* (vgl. *Aeschylus, Eum.* 36, *Soph. Oed. Col.* 496, *Electra* 119) zusammenbringen und *σῶκος* als den 'Elastischen, Ausdauernden' oder 'Starken, Kräftigen' deuten oder als *σωσίοικος* oder *σάοικος* (vgl. *Gerhard, Griech. Mythol.* 1 S. 266), den 'das Haus Beschützenden' (vgl. *Apion* bei *Apollon. Soph., Lex. Homer.* S. 629 *Toll: σῶκος ἐπίθετον Ἑρμοῦ καὶ ὁ μὲν Ἀπίων ἀποδίδωσι σῶκος, σωσίοικος, ἔνιοι δὲ σόωκος ὁ ὠκὺς σοσύμενος, βέλτιον δὲ τὸ πρότερον, σῶκον οὖν συνωνύμως τὸ κράτος*, die *Homerscholien* z. St.; *Eustath.* p. 854, *Hesych.: σῶκος· σωσίοικος, σάοικος, Et. M.* a. a. O., *Schol.* zu *Lukian* Bd. 4 S. 183 *Jacobitz*) auffassen, erinnern andere zur Erklärung von *σῶκος* an Formen wie *σάω, σαόω, σώζω* (so auch schon eine zweite Notiz der *Homerscholien: ὡς παρὰ τὸ θάσσω θᾶκος, σάω σάκος, οὕτω σώζω σῶκος*; vgl. auch die *Lexikographen* s. v. *σῶκος*) und glauben, daß *σῶκος* ursprünglich den helfenden Gott der Herde und später mit erweiterter

Funktion allgemein den 'Retter, Beschützer' bezeichnet. Diese von *Welcker, Griech. Götterlehre* 2 S. 439 u. Anm. 20, mit Bestimmtheit vertretene und eingehend begründete Ansicht, die in der Hauptsache neuerdings auch *Gruppe, Griech. Myth. und Relig.* 1 S. 228, 11 zu der seinigen gemacht hat, dürfte wohl die richtige sein. Zu ihrer Begründung erinnert *Welcker* daran, daß 'auch die Dioskuren σῶκοι genannt wurden'. Seine Vermutung, daß das Gebirge Σαωκή (*Schol.* zu *Ilias* 13, 12) und die Insel Σαωκίς (Samothrake; vgl. *Hesych.*) ihren Namen von dem Hermes Σάωκος erhielten, und daß 'der dortige Σάων, Sohn des Hermes und einer Nymphe oder des Hermes und der Rhene (Schafherde), der Gesetzgeber in Samothrake' mit Hermes Sokos zusammenhängt, ist jedenfalls bestechend und plausibel. Vgl. übrigens auch *Lobeck, Pathol. serm. Graeci prolegg.* S. 323. — 2) Sokos, der Gemahl der chalkidischen Kombe, mit der er die sieben Korybanten zeugte. Vgl. *Nonnus, Dionys.* 13, 135 ff., *Zonaras* 170, 2, *Hesych.* (hier lautet der Name Σωχός; vgl. dazu *Gerhard, Stud.* 2 S. 253, *Welcker, Griech. Götterlehre* 2 S. 439, 20). Vgl. auch den Artikel Kombe von *Tümpel* in *Roschers Lexikon* 2 Sp. 1277, *Roscher, Die Sieben- u. Neunzahl im Kultus und Mythus der Griech.* Leipzig 1904, S. 38 f. und *Gruppe, Griech. Myth. u. Relig.* 1 S. 228, 11 und 2 S. 1334, 4. — 3) Ein Troer, Sohn des Hippasos, Bruder des Charops (vgl. *Homer, Ilias* 11, 448—456, *Quintus, Smyrn.* 7, 444). Er verwundet den Odysseus im Kampf, wird aber nebst seinem Bruder von diesem getötet. Vgl. *Robert, Stud. zur Ilias* S. 368, *Gruppe, Griech. Myth. und Relig.* 1 S. 307, 9. [J. Heeg.]

Ergänzungen zu Sokos 1) Der Beiname steht auch *Anonym. Laurent.* in *Anecdota var. Graec. et Lat.* ed. *Schoell-Studemund* 1, 268. *Nicetas ebenda* 279. 283. *Nikomach. Geras.* bei *Phot. Bibl.* 144 a. 13. Σῶκος = *Σάωκος 'Retter', Eponymos von Σαώκη usw. vgl. *Gruppe, De Cadmi fabula* 20 und *Bursians Jahresber.* 85 (1895), 273. Der Name Sokos wird vielfach aus dem Phoinikischen abgeleitet und zu dem Gottesnamen Sacun, Sakon, Σάγχουν gestellt, so von *Zotenberg, Journ. asiat.* 6 Sér. Tome 11 (1868) p. 437. *Movers* bei *Ersch und Gruber* s. v. *Phönizien* 395 Anm. 65. *v. Baudissin, Studien zur semit. Religionsgesch.* 1, 22, 2 und bei *Herzog-Hauck, Realencyclopädie f. protest. Theol.*[3] 17, 460 s. v. Sanchuniathon. *R. Schröder, Die Phönizische Sprache* 197. *Ph. Berger, Mélanges Graux* 613 ff. *Eisler, Philologus* 68 (1909), 173 Anm. 164. Vgl. Seches, Soeches. — 2) In Sokos, dem Gemahl der Kombe, erkennt *E. Maaß, Griechen u. Semiten auf dem Isthmus von Korinth* 47, 1 einen euboeischen Lokalgott; auch *Maaß* deutet σῶκος als 'Helfer'. — 3) Vgl. *Tzetz. Alleg. Il.* 11, 171 ff. [Höfer.]

Sol stammt von derselben Wurzel wie σέλας (= Lichtglanz); beide gehen zurück auf eine gemeinsame Wurzel *svar* (= leuchten), von der auch Σείρ (= Hundsstern oder Sonne) und σελήνη abzuleiten sind; vgl. *Curtius, Griech. Etym.*[5] S. 551 u. *Corssen, Lat. Aussp.* 2, 64. — Tages- und Nachtgestirn, Sol und Luna, sind in der Volksvorstellung und im Kulte so eng verbunden, daß wir sie auch in der folgenden Abhandlung häufig verknüpfen müssen. Alter und Herkunft des italischen Sol-Kultes auch nur mit annähernder Sicherheit festzustellen, sind wir nicht imstande. Die Überlieferung allerdings rechnet Sol und Luna zum ältesten Bestande des römischen Götterkreises, also zu den *di indigetes*, und zwar indem sie hierin dem *Varro* folgt (*de l. l.* 5, 74; vgl. *Dion. Hal.* 2, 50, 3; *August. c. d.* 4, 23), der beide zu den von Titus Tatius in Rom eingebürgerten Gottheiten zählt, zu den Gottheiten sabinischer Herkunft. *Varros* Angabe freilich, daß der in Rom das sabinische Element repräsentierende Titus Tatius neben einer Reihe anderer Götter auch Sol und Luna in den altrömischen Götterkreis eingeführt habe, kann nicht ohne weiteres zugunsten der Annahme eines altsabinischen Kultes verwertet werden, da die Liste *Varros* a. a. O. sabinische Gottheiten wegläßt und solche unzweifelhaft anderer Herkunft hinzufügt (vgl. *Marquardt, Röm. Staatsverw.* 3[2] S. 27 Anm. 4). *Varro* hat sicher auch den Namen der angeblich sabinischen Aurelii von dem Gotte Sol hergeleitet, für dessen Dienst, wie es hieß, der Gens der Aurelier offiziell vom römischen Volke ein Platz angewiesen worden sei nach *Paul.* p. 23: *Aureliam familiam ex Sabinis oriundam a Sole dictam putant, quod ei publice a populo Romano datus sit locus, in quo sacra faceret Soli, qui ex hoc Auselii dicebantur*; wonach zu emendieren wäre *Varro de l. l.* 5, 68: *Sol ausel* (*sola vel* die Überlieferung), *quod ita Sabini* (vgl. *Curtius, Griech. Etymol.*[5] S. 399 ff. *Kretschmer, Einl. in die Gesch. d. griech. Sprache* S. 83 f. *Wissowa. Rel. und Kult. der Römer* 261 Anm. 2); das Wort *ausel* ist die sabinische Bezeichnung für Sonne, herstammend von der Wurzel *aus-*, Sanskrit *ush*, lat. *uro*. Gegen *Varro*, der Sol und Luna zum ältesten römischen Götterkreise, also zu den *di indigetes* rechnet, spricht der Umstand, daß weder im Festkalender noch in der Priesterordnung sich irgendwo Spuren der Verehrung von Sol und Luna finden, und daß auch sonst nirgends in Italien alter Sonnen- und Mondkultus sich nachweisen läßt. Wenn wir so *Varros* Nachricht vom sabinischen Ursprung von Sol und Luna nicht ohne Mißtrauen aufnehmen können und ebenso uritalische Spuren ihres Kultes nicht zu finden vermögen, so bleibt uns nur übrig anzunehmen, daß sie griechischen Ursprunges sind, wofür sich uns viele Beweise ergeben werden; *Gilberts* Behauptung (*Gesch. u. Top. Roms* 1 S. 285, Anm. 1), daß Sol sicher sabinischen Ursprungs sei, geht aus seiner falschen Deutung des dem Sol einmal beigelegten Beinamens *indiges* hervor. *Tacitus* (*ann.* 15, 41) berichtet, daß der Tempel der Luna auf dem Aventin von Servius Tullius gegründet worden sei; die Lage des Heiligtums am Aventin in der Nähe der nachweisbar unter griechischem Einfluß entstandenen Kulte der Diana, Ceres und des Merkur (*Gilbert* a. a. O. 2, 250) sowie die Gründung durch Servius Tullius, den Repräsentanten der Reform sakraler Institutionen (vgl. *Wissowa, De dis*

Romanorum indigetibus et novensidibus, ind. lect. Marp. 1892/93 p. 10), weist auf griechischen Ursprung hin.

Zu den ältesten Zeugnissen für das Vorkommen von Sol und Luna gehört das Erscheinen der auf ihrem Zweigespann fahrenden Luna im Reversbilde der ältesten römischen Bigati etwa aus der Zeit des zweiten punischen Krieges (vgl *Klügmann, Zeitschr. f. Numism.* 5, 62 ff.); der Typus schließt sich an die seit Phidias gebräuchliche griechische Darstellungsform an, die den Sonnengott auf einem Viergespann, die Mondgöttin auf einem Zweigespann am Himmel auf- und niedersteigen läßt (*Roscher, Selene und Verwandtes* S. 30, 37; *Rapp* in *diesem Lexikon* Bd. 1 Sp. 1999 und 2005; *O. Jahn, Arch. Beitr.* S. 79 ff.). Sol im Viergespann zeigt uns ein Denar der gens Manlia etwa aus dem Jahre 135 v. Chr. (*Babelon, Monn. consul.* 2 S. 175 nr. 1), vgl. Abb. 1. Die Auffassung des fahrenden Sol begegnet uns häufig bei Dichtern, so bei *Vergil* (*Aen.* 12, 114):

Cum primum alto de gurgite tollunt
Solis equi lucemque elatis naribus efflant;

vgl. *Mart.* 8, 21. *Ovid. met.* 2, 153. 107.

Diese von den Griechen übernommene Darstellungsform ist es wohl auch gewesen, die den Anlaß gab, Sol und Luna in enge Verbindung mit den Zirkusspielen zu bringen und jenem den Schutz der quadrigae, dieser den der bigae zuzuweisen (*Tert. de spect.* 9. *Cassiod. var.* 3, 51, 6. *Anthol. lat.* 197, 17 *R*). Wegen dieser Beziehung zu den Zirkusspielen besaß Sol im Zirkus einen alten Tempel, der das Bild des fahrenden Gottes auf dem Dachfirst trug, denn *Tacitus* (*ann.* 15, 74) spricht von einer *vetus aedes apud circum. Tertullian*, der *de spect.* 8 eine Übersicht über die im Zirkus verehrten Gottheiten gibt, sagt dort: *Circus Soli principaliter consecratur*, ferner von dem Tempel: *aedes* (Solis) *in medio spatio* (circi) *et effigies de fastigio aedis emicat.* In der Ortsangabe des Tempels liegt bei beiden Autoren ein Widerspruch vor, der allerdings nur scheinbar ist, aber nichtsdestoweniger den Erklärern große Schwierigkeiten bereitet hat: Der Tempel lag nach *Tertullian* unzweifelhaft innerhalb des Zirkus, nach *Tacitus* beim Zirkus; nach dem Sinne der ganzen Stelle werden wir ihn im Zirkus zu suchen haben und brauchen deshalb wohl nicht mit *Hülsen* (*Diss. d. Pontif. Acad. Rom.* 1896 S. 267) anzunehmen, der Tempel habe ursprünglich beim Zirkus gelegen und sei durch die Vergrößerung des Zirkus in diesen hineinbezogen worden; denn *Tacitus* braucht a. a. O. *apud* für *in* (vgl. *ann.* 1, 5. 1, 64. 15, 32). Auf die in demselben Tempel verehrte Luna bezieht sich *Tert. de spect.* 9, *de iugo vero quadrigas Soli, bigas Lunae sanxerunt.*

Hülsen spricht a. a. O. die Vermutung aus, daß in einem Heiligtum, welches auf den erhaltenen Darstellungen des Zirkus innerhalb der Sitzreihen erscheint und bisher gewöhnlich für das *sacellum Murciae* (*Varro de l. l.* 5, 154) gehalten wurde, vielmehr dieser Tempel zu erkennen sei (s. *Wissowa* unter *Murcia* in *diesem Lexikon*). Diese *aedes* im Zirkus galt der gemeinsamen Verehrung von Sol und Luna, denn das Regionenbuch (*reg.* XI) bezeichnet sie als *templum Solis et Lunae*, und im Kalender des Philocalus finden wir den 28. August als den durch Zirkusspiele festlich zu begehenden Stiftungstag des Tempels *Solis et Lunae* angesetzt; in diesen Zusammenhang gehört auch das Fragment der *Fasti Praenestini C. I. L.* 1^2 S. 279 a: [*So*]*lis et Lu*[*nae*].

Einen Altar der Mondgöttin im Zirkus nennt *Lyd. de mens.* 1, 12. Sol und Luna, denen *Varro* im Eingange seiner Schrift *de re rustica* (1, 1, 5) unter den von ihm angerufenen Göttern des Landbaues die zweite Stelle unmittelbar hinter Iuppiter und Sol anweist, sind jedoch keineswegs immer im Kulte verbunden; so hatte Luna ihren Haupttempel auf dem Aventin (über ihn *Wissowa, Relig. u. Kult. d. Röm.* S. 262). Über die Lage dieses Tempels s. *Hülsen* a. a. O. 238; dieser Lunatempel muß deshalb hier erwähnt werden, weil vor allem *Mommsen* (*C. I. L.* 1^2 S. 314) und *Gilbert* (*Gesch. u. Topogr. Roms* 2 S. 250 Anm. 2) behaupten, die Zusammengehörigkeit beider Gottheiten sei von alters her in einer gemeinsamen Kultstätte zum Ausdruck gekommen und dieses gemeinsame Heiligtum sei der Lunatempel auf dem Aventin. Diesen Versuchen, die aedes Lunae in Aventino (vgl. *Ovid. fast.* 3, 883) mit dem templum Solis et Lunae in der XI. Region zusammenzuwerfen (vgl. in *diesem Lexikon* 2, 3161 u. *Preller, r. Myth.*^{3} 1 S. 328, 2), tritt mit vollem Recht *Hülsen* entgegen a. a. O. S. 238 ff., dem sich *Wissowa, Rel. u. Kult. d. Röm.* S. 262 Anm. 2 anschließt gegen *Jordan*, der fälschlich beide zusammenwirft (*Eph. epigr.* 3 S. 70. *Analecta epigr. lat.* S. 8). Alle Quellen sprechen nur von einem Tempel der Luna, so *Vitruv* 5, 5, 8. *Appian b. c.* 1, 78; vgl. auch *Hülsen in der Bearb. v. Jordans Topogr. Roms* 1, 3. Abt. (1907) S. 161 Anm. 27. Eins der älteren Heiligtümer des Sol lag auf dem Quirinal neben dem Tempel des Quirinus; auf ihn bezieht sich *Quintil.* 1, 7, 12: *in pulvinari Solis, qui colitur iuxta aedem Quirini, VESPERVGO (scriptum est), quod vesperuginem accipimus.* Diesen beiden Tatsachen, daß diese Kultstätte als *pulvinar* bezeichnet wird und dieser mit den Lectisternien des *graecus ritus* untrennbar verbundene Ausdruck sonst nie in Beziehung auf eine italisch-römische Gottheit vorkommt (vgl. über den griechischen Charakter des pulvinar *Marquardt, Röm. Staatsverw.* 3^2 p. 50 und *Wissowa* a. a. O. S. 260 und 262), über Lectisternien *ebenda* p. 53, ferner daß in der Inschrift des Abendsternes gedacht war, weisen mit Bestimmtheit auf griechischen Ursprung des Solkultes hin. Nehmen wir den griechischen Ursprung des Solkultes an, so kann die Errichtung dieses Heiligtums auf dem Quirinal nicht vor dem Beginn des zweiten punischen Krieges erfolgt sein, da vorher die Zulassung eines griechischen Gottesdienstes *intra pomerium* verboten war; bis zum Jahre 217 war nämlich streng darauf gehalten, daß die Kultstätten der griechischen Gottheiten außerhalb der

Grenzen des Pomeriums lagen. Diese Grenze wurde nunmehr durchbrochen, indem die im Jahre 217 gelobten und zwei Jahre später eingeweihten Tempel der Erycinischen Venus und der Mens ihren Platz auf dem Kapitol erhielten; die Erycinische Venus ist unzweifelhaft griechischen Ursprunges, ebenso deckt auch Mens sicher eine griechische Gottheit (*Wissowa, Rel. und Kult. der Römer* 55. 286): Der Stiftungstag (9. August) des Soltempels auf dem Quirinal wird in den Kalendarien der Augusteischen Zeit mit den Worten verzeichnet: *Soli indigiti in colle Quirinali* (*C. I. L.* 1^2 p. 324). Was soll hier das Beiwort *indigiti* bedeuten? Denn daß die Annahme, Sol habe zu den *di indigetes* der altrömischen Religion gehört, nirgends eine Stütze findet, wurde bereits oben erörtert; aber selbst wenn Sol zu dem als *di indigetes* bezeichneten Götterkreise gehörte, bliebe immer noch unerklärt, weshalb er allein von allen *di indigetes* als solcher bezeichnet wird. Auch *Gilberts* Deutung (*Geschichte u. Topogr. Roms* S. 285 Anm. 1) wiesen wir bereits zurück, der meint, mit dem *indiges* könne nur bezeichnet werden, daß Sol ein spezifisch sabinischer Nationalgott sei, indem *indigiti* als *eingeboren* verstanden werden müsse. Nicht unerwähnt mag bleiben, daß auch der troische Heros Aeneas diesen Beinamen führt (*Schol. Veron. ad Aen.* 1, 260. *Fest.* p. 106 s. v. *indiges*). Den Nagel auf den Kopf treffen dürfte eine Vermutung *Wissowas* (*De 'dis indiget. Rom.* p. 6), daß man in Augusteischer Zeit den Sol vom Quirinal durch das Beiwort *indiges* als den „*einheimischen*" bezeichnet habe, nicht im Sinne des alten Sakralrechtes, sondern um ihn als italischen zu bezeichnen und in Gegensatz zu setzen zu den orientalischen Sonnenkulten, die allerdings gerade in jener Periode in größerem Umfange in Rom einzudringen begannen, wie die beiden von Augustus nach der Eroberung Ägyptens dem Sonnengotte geweihten Obelisken auf der Piazza del Popolo und der Piazza di Monte Citorio zeigen (*C. I. L.* 6, 701. 702), der Gegensatz zu *indigiti* wäre in diesem Falle also nicht novensidi, sondern peregrino. Auffallend bleibt es aber immer, daß *indiges* in dem erwähnten Sinne nur hier sich findet, denn in Augusteischer Zeit und noch viel mehr in späterer, als Göttergleichungen und Deutungen fremder Gottheiten sich mehrten und häufig auf Inschriften der Name des römischen Gottes, selbst ohne Zusatz, den fremden Gott deckt, müßte, so sollte man annehmen, mancher Römer das Bedürfnis gehabt haben, seinen spezifisch römischen Nationalgott in Gegensatz zu mancher fremden, mit diesem oft geglichenen Gottheit zu setzen (über Göttergleichungen vgl. *Fr. Richter, De deorum barbarorum interpretatione Romana quaestiones selectae* (*Diss. philol. Hall.* 1906) besonders p. 42 ff.

Die inschriftlichen Zeugnisse der Verehrung von Sol und Luna, die auch hier häufig verbunden sind, in Rom und Italien beziehen sich zum größten Teil auf orientalischen Gestirndienst, der seit dem Ende des 2. Jahrh. sich mehr und mehr über das ganze Reich verbreitete. Die Zahl der Inschriften, in denen der italische Sol gemeint ist, ist verhältnismäßig gering, und häufig kann man es einer Inschrift nicht ansehen, ob der italische Sol gemeint ist, oder ob Sol eine orientalische Gottheit deckt.

Ich führe zunächst die Inschriften an, die sich auf den italischen Sol beziehen. Die Verehrung von Sol und Luna ist für Rom inschriftlich bezeugt durch *C. I. L.* 6, 706 (*Soli Lunae Silvano et genio Cellae Groesianae*), ebenfalls mit dem genius *C. I. L.* 13, 5026 (von dem *curator Vicanor(num) Lousonnensium*); auf einer weiteren stadtrömischen Inschrift erscheinen beide mit Apollo und Diana (*C. I. L.* 6, 3720), mit den Planeten (*C. I. L.* 5, 5051), mit anderen Gottheiten (*C. I. Rhen.* 55. 101), beide allein (*C. I. L.* 2, 258) auf einem vom promunturium Solis et Lunae in Lusitanien stammenden Cippus (vgl. auch *Roscher, Selene u. Verwandtes* S. 15), ferner *C. I. L.* 5, 3917 (geweiht von einem *flamen*), 3918; *C. I. L.* 8, 14688/89; *Eph. epigr.* 5, 502. 503.

Ein *sacerdos Solis et Lunae* findet sich in Ostia (*C. I. L.* 14, 4089, 7). Häufig findet sich auch Sol ohne Luna, so auf stadtrömischen Inschriften (*C. I. L.* 6, 703—705. 3719); ferner *C. I. L.* 14, 404. 2215, 2. 2256. 2883; *C. I. L.* 5, 764 = *D.* 4251. 3278; *C. I. L.* 3, 1118; *C. I. L.* 7, 647. 648, 650; *C. I. L.* 13, 5572. In der Inschrift von Carnuntum *C. I. L.* 3, 11162 ist *S. D. S.* aufzulösen *S(ilvano) d(omestico) s(acrum)*, nicht wie *Kubitschek* will, *S(oli) d(eo) s(acrum)*; vgl. *v. Domaszewski, Abhandl. z. röm. Relig.* S. 67 Anm. 7. In einer spanischen Inschrift (*C. I. L.* 2, 4604) wird *Sol deus* angerufen, wo durch das kurzgefügte *deus* die Beziehung auf eine fremde Gottheit klar ist, ohne daß wir mit Bestimmtheit sagen könnten, welcher Gott gemeint ist, wahrscheinlich ist es Mithras.

Im allgemeinen gilt, was *Wissowa* (*Rel. u. Kult. d. Römer* S. 305) von den Sol gewidmeten Inschriften sagt: „*Einer für Sol und Luna bestimmten Weihinschrift kann man es allerdings in den meisten Fällen nicht ansehen, ob sie sich auf den römischen oder den orientalischen Kult bezieht; doch spricht seit der Mitte des 2. Jahrhs. die Wahrscheinlichkeit an sich für den letzteren, und im dritten ist — um von Mithras hier abzusehen — unter Sol kaum je ein anderer Gott als einer der syrischen Ba'alim verstanden worden.*" Beweisend für diese Behauptung ist *C. I. L.* 6, 700: *Soli sacrum* geweiht von einem *natus in Suria Nysibin, liber factus Romae.* Suchen wir die erkennbaren der mit Sol geglichenen orientalischen Gottheiten herauszuheben, sowenig individuell auch die Wesenheiten dieser nur durch die Verschiedenheit ihrer lokalen Wirkungskreise unterschiedenen Gottheiten ausgeprägt sind.

1. Sol aeternus.

Eine syrische Gottheit haben wir zweifellos dort anzunehmen, wo Sol durch das Beiwort *aeternus* näher bezeichnet wird (*C. I. L.* 3, 604. 2, 259 = *Soli aeterno et Lunae* aus der 2. Hälfte des 2. Jahrhs.). Vgl. *Wissowa, Rel. u. Kult.* S. 305.

2. Sol divinus.

Wie durch das Heer, so wurden häufig durch fremde Sklaven dessen einheimische Gott-

heiten eingeführt. Von den auf den Sklavenmarkt bezüglichen Weihinschriften *C. I. L.* 6, 396—399 ist nr. 399 gewidmet: *Iovi o(ptimo) m(aximo) et Deae Suriae et Genio venalici*, in der sonst gleichlautenden Inschrift nr. 398 erscheint an der Stelle der dea Suria ein *Sol divinus*. Die dea Suria ist Atargatis (vgl. *Wissowa, R. u. K.* S. 300), und so ist vielleicht in *Sol divinus* der in Hierapolis an der Seite der Atargatis verehrte Gott zu erkennen, der mit einheimischem Namen Hadad hieß und von Griechen und Römern für einen Sonnengott gehalten wurde (*Macr. S* 1, 23, 17 ff.; vgl. 1, 17, 66 ff. *Plin. n. h.* 37, 186). Das Paar Ἄδαδος und Ἀτάργατις begegnet seit dem Ende des 2. Jahrhs. n. Chr. häufig auf Delos (vgl. *Hauvette-Besnault, Bull. de corr. hell.* 6, 1882, 470 ff.), und wahrscheinlich ist der Gottesdienst des syrischen Götterpaares über Delos von Hierapolis nach dem verkehrsreichen Hafen Puteoli gekommen, Etappen, die wir auch bei andern Kulten nachweisen können (vgl. *Wissowa, R. u. K.* S. 301 Anm. 3 und 292). Auf einer Inschrift der equites singulares aus dem Jahre 128 (*C. I. L.* 6, 31139) erscheint *Sol divinus* unmittelbar hinter *Iuppiter*.

3. Sol Hierobolus.

Von mit Sol geglichenen orientalischen Gottheiten ist endlich noch der palmyrenische Gott Jaribolus oder auf Inschriften entstellt *Hierobolus* genannte Gott zu erwähnen; vgl. *C. I. L.* 3, 1108 = *D.* 4344 (*deo Soli Hierobolo*) und *Wissowa, Rel. u. K.* S. 303 Anm. 9.

4. Sol invictus.

Insbesondere ist die Bezeichnung *Sol invictus* (oder *deus invictus*) ganz und gar dem syrischen Kultkreise vorbehalten geblieben.

Dieser Sol invictus erhält im 3. Jahrh. eine ganz überragende Stellung dadurch, daß er nacheinander zur Bezeichnung zweier in den römischen Staatskult aufgenommenen syrischen Gottheiten verwandt wird. Die älteste datierbare *Soli invicto deo* gewidmete Inschrift stammt aus dem Jahre 158 (*C. I. L.* 6, 717, vgl. 6, 726—729 *Soli invicto*), für die nächste Zeit vgl. *C. I. L.* 3 *Suppl.* 7483 (*deo invicto*), 3, 1111 (*Soli invicto*), *C. I. L.* 6, 740 (*Soli invicto*) aus dem Jahre 184 n. Chr.

Der erste Kult ist allerdings nicht von langer Dauer gewesen. Als nämlich Alagabal im J. 218 den römischen Kaiserthron bestieg, machte er den in Emesa in Gestalt eines schwarzen Steinkegels verehrten Gott, dessen Priester er zuvor gewesen war, zum Hauptgott des römischen Staates (vgl. *Cass. Dio* 79, 11 f. *Herodian.* 5, 3 ff. *Aurel. Vict. Caes.* 23). Der Dichter *Avien* (*orb. terr.* 1082 ff.; vgl. *v. Domaszewski* bei *Wilhelm Weber, Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrianus* p. 146 ff.) berichtet uns in seiner Übersetzung von *Dionysius' Erdbeschreibung* über die Religion von Emesa in einer Reihe von Versen, die in dem verkürzten Originale jetzt fehlen; ihre Anführung nämlich bei *Stephanus* s. v. Ἔμεσα zeigt, daß er sie noch las. Die Bearbeitung in christlicher Zeit glaubte wohl die Erwähnung Emesas, der Hochburg des dem Christentum verhaßten Sonnenkultes, tilgen zu müssen:

Urbs mediis Apamea dehinc consistit in arvis
et qua Phoebeam procul incunabula lucem
prima fovent, Emesus fastigia celsa renidet:
nam diffusa solo latus explicat ac subit auras
turribus in caelum nitentibus: incola claris
cor studiis acuit, † amplius (⟨vit⟩am pius Heinse) *imbuit ordo.*
denique flammicomo devoti pectori Soli
vitam agitant: Libanus frondosa cacumina turget,
et tamen his celsi certant fastigia templi.

Der Fetisch wurde von Emesa nach Rom gebracht und mit der offiziellen Bezeichnung *invictus Sol Elagabal* (oder *Alagabal*) an die Spitze der römischen Staatsgötter gestellt (*Cass. Dio* 79, 11, 1. *Herodian.* 5, 5, 7); demgemäß wurde dem Kaiser seine durch Senatsbeschluß sanktionierte Würde als Oberpriester des *invictus Sol Elagabal* im Range über den Pontifex maximus gestellt (*C. I. L.* 3 *Suppl.* S. 1997 f. *C. I. L.* 10, 5827); vgl. über die Religion von Emesa im allgemeinen *J. H. Mordtmann, Z. D. M. G.* 31, 1877, 91 ff. *Lenormant, Rev. de l'hist. de relig.* 3, 1881, 310 ff. *Studniczka, Arch. epigr. Mitt. aus Österr.* 8, 1884, 64 ff. *P. Habel, Comment. in honor. Studemundi* (1889) 93 ff. Der offizielle Name des Gottes war *invictus Sol Elagabal*, doch finden wir hier in der *interpretatio Romana* dieselbe Unsicherheit wie bei den andern orientalischen Gottheiten, indem der Gott von Emesa bald Sol, bald Iuppiter geglichen wird (*Hist. aug. Carac.* 11, 7; *Heliog.* 1, 5; 17, 8). Auch auf Münzen Elagabals wird der Kult des Gottes von Emesa häufig angedeutet; auf Münzen, deren Revers die Umschrift „*Conservator Aug*" trägt, finden wir ein Viergespann mit dem adlergeschmückten Steinfetisch von Emesa; der Sonnenkult wird noch besonders durch einen im Felde befindlichen Stern angedeutet, vgl. in *diesem Lexikon* Bd. 1, Sp. 1229.

„*Invictus sacerdos Aug*" wird er genannt *Coh.* 4, S. 329 nr. 58—61 (i. J. 221); auf sein eben erwähntes Pontifikat wird hingedeutet *Coh.* 4, S. 346 nr. 234 ff.: *Pontif. Max.*; *sacerd(os) dei Solis Elagab.* heißt er *ebd.* S. 347 nr. 246—253; vgl. S. 349 nr. 265 (*Sanct. Deo Soli Elagabal.*) S. 349 nr. 272 (*Soli Propugnatori*).

Ferner wurde ein Staatspriestertum für den Dienst des Gottes Elagabal eingesetzt; überliefert ist uns inschriftlich als Name eines *s(acerdos) Sol(is) Alagabali Ti. Iulius Balbillus* (*C. I. L.* 6, 2269; vgl. 708), der schon vor Einführung des Kultes von Emesa *sacerdos Solis* war (*C. I. L.* 6, 2270. 1663. 2269 = *D.* 4330) aus den Jahren 199. 201. 215; er war also vorher Priester eines anderen syrischen Ba'al gewesen und widmete sich nun dem neuen Kulte. Ein Jahresfest wurde geschaffen; auch in das römische Heer drang der Gottesdienst ein nach einer Inschrift geweiht von *mil(ites) leg. I Ad(iutricis) deo Soli Alagabal. Ammudati* (*C. I. L.* 3, 4300 = *D.* 4332). Über die Bedeutung des dem Gotte gegebenen Beinamens *Ammudates* vgl. *Ed. Meyer in diesem Lexikon* Bd. 1, Sp. 1229. *Studniczka* a. a. O. S. 65. *Tümpel* bei *Pauly-Wissowa, Real-Encykl.* 1, 1868 f. *v. Domaszewski, Westd. Zschr.* 14, 60 f.

In *Ammudates* (vgl. *Commod. instr.* 1, 18) scheint wohl der eigentliche Name des *Gottes von Gabala* oder des *Berggottes* (*Elah-Gabal*) erhalten zu sein; *a'mmud-at'é* = *Stein* (Säule) *des 'Ate*, des auch in den Namen Ἀθηάκαβος, Ἄτυς erscheinenden nordsyrischen Gottes; vgl. *Clemens Alex. Strom.* 1, 25: *ámmud* = ἑστὼς καὶ μόνιμον τοῦ θεοῦ und über Ate *Ed. Meyer, Gesch. d. Altert.* 1, 247. 251. 307.

Damit erledigt sich wohl *Ed. Meyers* Vorschlag in *dies. Lexik.* (Bd. 1, Sp. 1229), den Namen direkt als Umformung des arabischen *ámmudat* zu fassen und auf das zwischen den Seleukiden und der Römerherrschaft in Emesa regierende arabische Fürstenhaus des Samsikeraunos (*Strab.* 16, 753) zurückzuführen. Der *Stein des Ate* ist eben der große Steinkegel, der mit Elagabal nach Rom kam. Die Heiligtümer des neuen Gottes in Rom lagen in unmittelbarer Nähe der kaiserlichen Residenzen. Ihr gemeinsamer Stiftungstag ist der 21. April (*Wissowa, R. u. K.* S. 519). Ein kleinerer Tempel lag nämlich auf dem Palatin, angrenzend an den kaiserlichen Palast; vgl. *Hist. aug. Heliogabali* 1, 6 (*Heliogabalus a sacerdotio dei Heliogabali, cui templum Romae in eo loco constituit, in quo prius aedes Orci fuit, quem e Suria advexit*; vgl. ferner *Herod.* 5, 5, 8. *Aurel. Vict. Caes.* 23, 1. *Mommsen, Chronic. min.* 1, 147. *Aust, Die stadtrömischen Tempelgründungen der Kaiserzeit* S. 23 ff. *Hülsen, Topographie* 1, 3, 48. *v. Domaszewski, Abhandl. zur römischen Religion* S. 201 (= *Arch. f. Religionswissenschaft* 11, S. 223 ff.). Ein zweiter Tempel von gewaltigen Dimensionen (*Herod.* 5, 5, 6: κατεσκεύασε δὲ καὶ ἐν τῷ προαστείῳ νεὼν μέγιστον καὶ πολυτελέστατον . . ., πύργους τε μεγίστους καὶ ὑψηλοτάτους κατασκευάσας), in den der Kaiser im Sommer zusammen mit dem Gotte überzusiedeln pflegte, lag in der Vorstadt ad Spem veterem (*Herod.* 5, 6, 6 ff.; vgl. *Hist. aug. Heliog.* 13, 5. 14, 5). Die Türme sind Ecktürme der Tempelfassade wie an dem Sonnentempel zu Kasr Raba, vgl. *v. Domaszewski in Brünnow-Domaszewski, Die Provincia Arabia* 1, 46 ff. In den kleineren Tempel ließ der Kaiser nicht allein die anikonischen Symbole der verschiedensten Gottheiten, das Palladium, die Schilde der Salier, das Feuer der Vesta, den Stein der großen Mutter zusammenschleppen (*Hist. aug. Heliog.* 3, 4. 6, 8), sondern er krönte seine Religion auch durch eine Theogamie, indem er das Bild der karthagischen Caelestis (vgl. *Wissowa, Relig. u. Kult.* § 59. 60) nach Rom bringen ließ und dort in den offiziellen Formen des ἱερὸς γάμος mit seinem Gotte vermählte (*Herod.* 5, 6, 3 κομισθὲν δὲ τὸ ἄγαλμα συνῴκισε τῷ θεῷ, κελεύσας πάντας τοὺς κατὰ Ῥώμην καὶ Ἰταλίαν ἀνθρώπους ἑορτάζειν παντοδαπαῖς τε εὐφροσύναις καὶ εὐωχίαις χρῆσθαι δημοσίᾳ τε καὶ ἰδίᾳ ὡς ὁπηγαμούντων θεῶν). Inschriftlich wird der Gott ferner erwähnt *C. I. L.* 6, 798 = *D.* 4329 (*Sol Alagabalus*), *C. I. L.* 3, 4300 = *D.* 4332 (*deus Sol Alagabalus*). Der Sturz des Kaisers und die darauf folgende *damnatio memoriae* machte nach etwa dreijähriger Dauer diesem unwürdigen Treiben ein Ende (*Cass. Dio* 79, 21, 2 ὁ τε Ἐλαγάβαλος αὐτὸς ἐκ τῆς Ῥώμης παντάπασιν ἐξέπεσεν); vgl. über die Rücklieferung der aus den stadtrömischen Tempeln in das palatinische Elagabalheiligtum gebrachten Göttersymbole *Herod.* 6, 1, 3 und *Wissowa, Relig. u. Kult.* S. 306, Anm. 4. Für den Orient hatte die Aufhebung des römischen Elagabalkultes keine Einbuße des Ansehens des Gottes von Emesa im Gefolge; Emesa blieb der Sitz des berühmten Heiligtums (*Hist. aug. Aurel.* 25, 4. *Avien orb. terr.* Vers 1082 ff. bezeugt dies); vgl. die oben zitierten Verse.

Kaiser Aurelian war es, der im Jahre 274 wiederum einen *deus Sol invictus* in Rom zu Ehren brachte, indem er ihm auf dem Campus Agrippae einen gewaltigen von Säulen umgebenen und im Innern prunkvoll ausgestatteten Tempel weihte.

Die nähere Bestimmung der Lage dieses Tempels bereitet große Schwierigkeiten; vgl. *Not. reg. VII. Mommsen, Chron. min.* 1, 148. *Zosim.* 1, 61. *Hist. aug. Aurel.* 35, 3. 39, 2; vgl. 1, 3. 10, 2. 25, 6. 28, 5. 48, 4; *Tac.* 9, 2; *Firm.* 3, 4. *Aurel. Vict. Caes.* 35, 7. *Eutr.* 9, 15. *Hülsen, Bull. arch. comm.* 23 (1895) 39 ff. *Lanciani ebd.* 94 ff. *Gilbert, Top. Roms* (bearb. v. *Hülsen*) 3, 114 Anm. 1. *Richter, Topogr. d. Stadt Rom* (in *Müllers Hdbch.*) S. 263 ff. *Not. reg.* 7 zählt auf: *campum Agrippae, templum Solis et Lunae*; im *Chronogr.* v. 354 heißt es über Aurelian: *hic muro urbem cinxit, templum Solis et castra in campo Agrippae dedicavit* . . . Unter den *castra* sind die castra urbana zu verstehen, doch auch über ihre Lage innerhalb des campus Agrippae ist nichts bekannt. *Hist. aug. Aurel.* 35, 3 heißt es ferner: *templum Solis fundavit et porticibus roboravit*; in diesen Portiken lagerte (*ebd.* 48, 4) fiskalischer Wein (*in porticibus templi Solis fiscalia vina ponuntur, non gratuito populo eroganda, sed pretio*). Nun sind in dem nördlich vom Campus Agrippae liegenden Teile der 7. Region mehrfach Ausgrabungen gemacht, und es sind dabei auf der Piazza di S. Silvestro, zwischen dem Corso im Westen, der Via S. Claudio im Süden und der Via Frattina im Norden, die alle antiken Straßen entsprechen, eine Menge Granitsäulen, Architekturstücke und Reste von Mauern aus Peperinquadern, die anscheinend alle zu derselben Anlage gehörten (vgl. *Lanciani, Bull. com.* 1894 S. 287—291), gefunden worden. Angeblich auf demselben Orte hat sich im J. 1695 die Inschrift *C. I. L.* 6, 1785 gefunden, die einen Tarif für Weinküfer enthält, *qui de ciconiis ad templum cupas referre consueverunt*. Da nun in den Portiken des Tempels fiskalischer Wein lagerte, so beziehen mit Recht *Urlichs, Röm. Mitt.* 1889 S. 98 und *Hülsen, Il tempio del Sole nella regione 7 di Roma, Bull. com.* 1895, S. 39 ff. (vgl. *Rhein. Mus.* 49, S. 393 f.) das *templum* der Inschrift auf den Sonnentempel, wodurch bewiesen wäre, daß dieser nördlich vom Campus Agrippae zu suchen sei; die Berechtigung dieser Beziehung wird noch dadurch bestätigt, daß von den im Tarif genannten Arbeitern die *falcanarii* (Lastträger) mit der Überführung des Weines nach dem Tempel zu tun hatten; anders *Lanciani, Bull. com.* 23 (1895) S. 94 ff. und *Richter*, a. a. O. S. 264.

Natürlich deckt auch dieser von Aurelian im S. 274 eingeführte *deus Sol invictus* einen orientalischen Gott, doch ist es schwierig zu ermitteln, welchen. Die früher verbreitete und z. B. von *Marquardt* (*Staatsverw.* 3, 88) vertretene Ansicht, daß Aurelian aufs neue den Sonnenkult von Emesa in Rom eingeführt habe, ist deshalb unhaltbar, weil der durch die *damnatio memoriae* des Elagabal mitbetroffene Gott für alle Zeiten in Rom gestürzt war. Diese Ansicht stützt sich auf *Hist. aug. Aurel.* 25, 3, wo von einer Wundererscheinung erzählt wird, als Aurelian vor den Mauern von Emesa den Sieg über die Palmyrener unter Zenobia errang (*cumque Aureliani equites fatigati iam paene discederent ac terga darent, subito vi numinis, quod postea est proditum, hortante quadam divina forma per pedites etiam equites restituti sunt. Fugata est Zenobia cum Zaba et plenissime parta victoria. Recepto igitur orientis statu Emesam victor Aurelianus ingressus est ac statim ad templum Heliogabali tetendit, quasi communi officio vota soluturus. Verum illic eam formam numinis repperit, quam in bello sibi faventem vidit. Quare et illic templa fundavit donariis ingentibus positis et Romae Soli templum posuit maiore honorificentia consecratum*).

Es war wohl kein Zufall, daß die Palmyrener gerade hier, unter den Mauern Emesas, die Schlacht wagten. Sie hofften auf den Schutz des allmächtigen Sonnengottes, der aber in der Stunde der Entscheidung dem Gegner siegverheißend erschien. Wohl huldigte Aurelian dem Gotte von Emesa, aber nicht diesem durch *damnatio memoriae* gerichteten Gotte von Emesa galt der aurelianische Kult des *deus Sol invictus*, auch nicht dem persischen Mithras (*Wissowa, R. u. K.* S. 306. *Usener, Philos. Aufsätze Ed. Zeller gewidmet* (1887) S. 279 f. *Habel, Zur Geschichte des Sonnenkultes in Rom* in *Comment. in hon. Studemundi* S. 97 f.), sondern vielleicht, wie sonst angenommen wird, (*Wissowa, R. u. K.* S. 306), dem Stadtgott der besiegten Palmyrener, der als Sol oder Belus in Rom schon früher von Palmyrenern verehrt worden war, vgl. die zweisprachige Inschrift (*C. I. L.* 6, 710), in welcher der im palmyrenischen Texte als *Malakbel* bezeichnete Gott im lateinischen *Sol sanctissimus* genannt wird, und die *deus Sol invictus Malachibelus* gewidmete Inschrift (*C. I. L.* 6, 31086 = *D.* 4344). *Zosim.* (1, 61) erwähnt nämlich im Tempel des Aurelian Ἡλίου καὶ Βήλου ἀγάλματα; ferner spräche dafür die Tatsache, daß die Gründung des Tempels im unmittelbarem Zusammenhange mit dem Triumph über die Einnahme Palmyras stand und die palmyrenische Beute zu seiner Ausstattung verwendet wurde (*Zosim.* a. a. O. und *Aurel. Vict. Caes.* 35, 7). Am wahrscheinlichsten jedoch ist es, daß Aurelian bei seinem *deus Sol invictus* an gar keinen bestimmten der syrischen Ba'alim gedacht hat, sondern den Sonnengott schlechthin damit bezeichnen wollte (vgl. *v. Domaszewski, Abhandl. z. röm. Relig.* S. 205); die dem Monotheismus zustrebende religiöse Entwicklung der Zeit ließ eben auch die vielen Ba'alim des Ostens in dem einen Sol aufgehen. Das zeigt sich auch darin, daß Aurelian, ganz anders wie einst Elagabal, jede lokale Färbung im Kulte seines zum Reichsgott erhobenen Sonnengottes verwischte, ihn vielmehr in den Formen des römischen Kultes verehren ließ (vgl. *v. Domaszewski, Religion des röm. Heeres* S. 35. *Usener, Rhein. Mus.* 60, 477). Nach römischem Brauche wurde der Stiftungstag des Tempels, der 25. Dezember*), zum Jahresfeste des *Sol invictus* (*N(atalis) Invicti c(ircenses) m(issus)* 30 *Philoc.*; vgl. *Iulian. or.* 4, 156 B. C. und *Mommsen, C. I. L.* 1² S. 338 f.). Ferner wurde nach dem Vorbilde des von Domitian eingesetzten Agon Capitolinus (*Wissowa, R. u. K.* S. 113 A. 6) für den Reichsgott ein alle vier Jahre wiederkehrender *agon Solis* begründet (*Mommsen, Chron. min.* 1, 148. *Iulian. or.* 4, 155 B.); besonders wichtig ist, daß sein Dienst nicht von orientalischen Priestern ausgeübt wurde, sondern von einem angesehenen *collegium publicum*, das der vornehmsten Priesterschaft der alten Religion den Titel entlehnte und als *pontifices Solis* neben den alten pontifices rangierte, so daß die Vertreter des alten Priestertums sich hinfort *pontifices maiores* nannten (*P. Habel, De pontificum Romanorum condicione publica* S. 99 (*Breslauer philol. Abhandl.* 3, 1); *Wissowa, Rel. u. Kult* S. 450). Auf die Hilfe dieses Sonnengottes vertraute Licinius im Kampfe gegen Constantin, wie eine Inschrift aus Salvosia in Moesia inferior in merkwürdigster Weise lehrt: *Dei sancti Solis simulacrum consecra(tum) die XIIII Kal. Decemb(ribus). Debet singulis annis iusso sacro d(ominorum) n(ostrum) Licini Aug(usti) et Licinii Caes(aris) ture, cereis et profusionibus eodem die a praep(ositis) et vesillat(ionibus) in cast(ris) Salsoviensib(us) agentibus exorari. Val(erius) Romulus v(ir) p(erfectissimus) dux secutus iussionem describsit;* vgl. *Usener, Rhein. Mus.* 60, 479; *v. Domaszewski, Abhandl. z. röm. Rel.* 206.

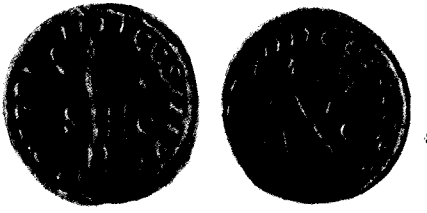
Entsprechend der ganzen Auffassung des Aurelian von seinem Sonnengott zeigt uns das Münzbild aus der Zeit Aurelians sowohl wie der Kaiser des 4. Jahrhs. den Gott ohne die fremdartigen Züge des Dolichenus oder Heliopolitanus; vielmehr gleicht er hier dem Genius populi Romani; er wird hier dargestellt als eine nur mit dem Mantel bekleidete nackte Jünglingsgestalt, auf dem Haupte die Strahlenkrone, die rechte Hand erhoben (bisweilen mit der Peitsche des Wagenlenkers), in der linken die Weltkugel (vgl. z. B. *Cohen, Méd. impér.* 6, S. 189 nr. 128. S. 192 nr. 158), bisweilen zur Versinnbildlichung der unwiderstehlichen Reichsgewalt einen Gefangenen mit den Füßen niedertretend (*Coh.* 6, S. 192, nr. 159), vgl. Abb. 1 u. 2. Dem Kaiser schwebte das hohe Ziel vor, seinen Sonnengott zum Einheitsgott des Riesenreiches zu machen; er feiert ihn als *dominus imp(erii) Romani* (*Eckhel, D. N.* 7, 483; vgl. *Coh.* 6, S. 177 nr. 15, er selbst wird genannt *Deus et Dominus natus Aurelianus* (*Coh.* 6, S. 197, nr. 200) auf einer Münze, deren Avers

*) Die vom 19.—22. Oktober bei *Philocalus* verzeichneten *ludi Solis* sind ungewisser Herkunft, vgl. *Mommsen, C. I. L.* 1², S. 333

den Kaiser mit der Strahlenkrone seines Gottes zeigt. Wie ihm dies gelungen ist, zeigt fast ein Jahrhundert später die (4.) Rede *Iuliani εἰς τὸν βασιλέα Ἥλιον*, in der alle bekannte Mythologie und Religion dienen muß zur Verherrlichung des Königs der Götter, des Sonnengottes.

5. Sol invictus Mithras.

Endlich wird *Sol invictus Mithras* (z. B. *C. I. L.* 3, 1436. 5, 5795. 6, 719. 7, 645, 14, 66) der Träger der Mithrasreligion, die von Persien aus bereits in hellenistischer Zeit nach dem östlichen Kleinasien vorgedrungen war. Inschriften, die *Sol invictus Mithras* gewidmet sind, reichen vom zweiten bis ins vierte Jahrhundert und sind in allen Teilen des Reiches gefunden. Alle auf Mithras bezüglichen Inschriften sind gesammelt in dem ausgezeichneten Werke von *F. Cumont, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithras*, dessen 2. Band (Bruxelles 1896) eine erschöpfende Sammlung und Wiedergabe des gesamten literarischen, epigraphischen und



1) und 2) Sol, aufrecht mit Strahlenkrone und Mantel, mit erhobener R., in der L. die Weltkugel, zu seinen Füßen ein sitzender Gefangener (nach Gipsabdruck aus dem Berliner Münzkabinett).

Denkmälermaterials bietet, während der erste Band die zusammenfassende Erörterung (Introduktion) enthält; vgl. ferner *Cumonts* Abhandlungen in der *Westd. Zeitschr.* 13 (1894) S. 69 ff. und in *dies. Lexik.* Bd. 2, Sp. 3029 ff. und *Wissowa, Rel. u. Kult.* S. 307 ff. Von den Inschriften ist besonders erwähnenswert diejenige, die wahrscheinlich im J. 307 (vgl. zu *Dessau* 659) die Kaiser Diocletian und Maximian mit ihren Mitregenten *d(eo) S(oli) i(nvicto) M(ithrae)* als dem *fautor imperii sui* weihen (*C. I. L.* 3, 4413); ein Verzeichnis der *cultores d(ei) S(olis) i(nvicti) M(ithrae)* aus Sentinum bietet *C. I. L.* 11, 5737. Von stadtrömischen Inschriften nenne ich: *C. I. L.* 6, 713 (*Soli Mithrae*), 716 (*Soli inv[icto] Mithrae* (wohl aus dem J. 208), 717 (*Soli Invicto*), 719 (*Deo Soli invicto Mithrae*); ferner *C. I. L.* 6, 720. 721. 723. 726—929. 730. 732. 733. 734. 739. 740 (aus dem J. 184). 741. 744—746. Uns berührt hier besonders das schon von *Wissowa*, a. a. O. S. 311 hervorgehobene eigentümliche Verhältnis zwischen Sol und Mithras.

Das Eigentümliche besteht darin, daß auf den in den Mithraeen immer wiederkehrenden Bilderzyklen Sol und Mithras als unter sich verschiedene Gottheiten nebeneinander stehen (vgl. die Abb. in *diesem Lexikon* Bd. 2, Sp. 3049, während die Bezeichnung *Sol invictus Mithras* beweist, daß man in Rom Mithras nicht schied von jenen zahlreichen orientalischen Gottheiten, zu denen die ebenfalls als *Sol invictus* bezeichneten Ba'alim von Emesa und Palmyra gehören. Während sonst stets die auf Grund der *interpretatio Romana* erfolgte, aus der Zusammenstellung eines römischen und barbarischen Götternamens bestehende Titulatur einen Gott bezeichnet, löst sich hier der erste Teil der Benennung, nämlich Sol, als selbständige Wesenheit ab und tritt auf den Denkmälern in mannigfache Beziehungen zu Mithras; bei dem mystischen Dunkel, das über der Mithrasreligion liegt, ist es für uns bis jetzt völlig unmöglich, eine Reihenfolge in diesen Darstellungen zu finden; sicher gehören sie einer und derselben Sage an (vgl. *Cumont*, in *diesem Lexikon* 2, 3048). Über *Sol socius* (*C. I. L.* 3, 3384) vgl. in *d. Lexikon* Bd. 2, Sp. 3048. Die Unzertrennlichkeit von Sol und Luna prägt sich auch darin aus, daß auch Luna in nachweisbare Beziehung zum Mithraskult tritt; vgl. darüber *Aust*, in *d. Lexikon* Bd. 2, Sp. 3260, wo noch die Inschrift *C. I. L.* 2, 258 hinzuzufügen wäre.

6. Sol Malachbelus.

Der Stadtgott von Palmyra wurde schon vor der Einnahme durch Aurelian als Sol oder Belus in Rom von Palmyrenern verehrt (vgl. ob. Sp. 1147), so in der zweisprachigen Inschrift (*C. I. L.* 6, 710), in welcher *Malakbel* im lateinischen Text *Sol sanctissimus* genannt wird; eine weitere stadtrömische Inschrift (*C. I. L.* 6, 31036 = *D.* 4338) ist *deo Soli invicto Malachibelo* geweiht; vgl. die numidischen Inschriften *C. I. L.* 8, 2497 = *D.* 4339; *C. I. L.* 8, 8795; vgl. 18020 = *D.* 4340; ferner *C. I. L.* 8, 18024 und die dacischen *C. I. L.* 3, 7954 = *D.* 4341 und *C. I. L.* 3, 7955. 7956.

3) Strahlenhaupt des Sol von vorn, frührömische Unze aus dem 3. Jahrh. (nach *Babelon, Monn. de la Republ. Rom.* Bd. 1 S. 20 nr. 21).

Ob auch die Inschrift (*Dessau, Inscript. lat. sel.* 711) *Soli sanctissimo* von einem *C. Verratius Faustinus miles Coh.* III auf den palmyrenischen Stadtgott zu beziehen ist, läßt sich nicht entscheiden.

Sobald uns Inschriften vorliegen, in denen *Sol invictus* ohne weiteren Zusatz angerufen wird (z. B. *C. I. L.* 2, 2684. 2. 807), ist es natürlich für uns sehr schwer, mit Bestimmtheit zu sagen, welcher der orientalischen Ba'alim im einzelnen Falle hinter dem *Sol invictus* steckt, doch spricht die Wahrscheinlichkeit vom 2. Jahrh. ab dafür, solche Inschriften auf Mithras zu beziehen. Als *deus invictus* wird *C. I. L.* 8, 2667 ein sonst mit Saturnus verglichener Gott bezeichnet.

Es bleibt noch übrig, einen Überblick über das Vorkommen des Sol auf Münzen der Republik und Kaiserzeit zu geben, von denen wir manche schon in der Abhandlung herangezogen haben. Eine frührömische Unze aus dem ersten Drittel des 3. Jahrh. zeigt uns das Strahlenhaupt des Sol von vorn (*Babel. Monn. consul.* 1 S. 20 nr. 21, vgl. *ebd.* S. 31 nr. 48;

vgl. Abb. 3). Schon hingewiesen wurde auf die Denare des L. Valerius Acisculus, deren Vorderseite den Kopf des Sol, deren Revers Luna auf einer von zwei Rossen gezogenen Biga zeigt (vgl. *Babel.* a. a. O. 2, S. 520 nr. 20 und die Abbildung in *diesem Lexikon* Bd. 2, Sp. 2157; dazu *Roscher, Selene und Verwandtes* S. 169 ff.).

Sol erscheint uns also bald im Viergespann, vgl. Abb. 4, bald dieses besteigend (*Coh.* 4 S. 46 nr. 432 Septimius Severus); *ebd.* S. 174 nr. 289 (Caracalla) vgl. Abb. 5; auch in der Kaiserzeit hat der Soltypus, abgesehen von der seit Aurelian feststellbaren Angleichung an den Genius populi Romani, wesentliche Abänderungen nicht erfahren; doch schon in früherer Zeit zeigen sich ähnliche Darstellungen des Sol, abgesehen davon, daß er hier noch nicht den Mantel trägt. Sol erscheint aufrecht nach links, in der erhobenen Rechten hält er häufig die Peitsche des Wagenlenkers (*Cohen* 4 S. 53 nr. 449 Septimius Severus) oder eine Kugel (*ebd.* 4 S. 181 nr. 358 Caracalla). Ein ganz fremdartiger und seltener Soltypus, den auch *Cohen*

4) Sol im Viergespann, Münze aus der Zeit d. Sept. Severus (nach *Babelon, Monn. de la Republ. Rom.* 2, 175).

5) Sol im Viergespann, Münze aus der Zeit Caracallas (nach Gipsabdruck aus d. Berlin. Münzkabinett).

nur zweifelnd für Sol erklärt, findet sich auf einer Münze des Maximinus II.; hier erscheint Sol mit Strahlenhaupt aufrecht nach links im langen Gewande, die Rechte erhoben, in der Linken eine Victoria haltend; Umschrift: *Sole Invicto*; im unteren Münzabschnitt steht SMAΣ zwischen einem zunehmenden Mond und einem Stern (*Coh.* 7 S. 157 nr. 154). Sol erscheint im ersten Jahrh. der Kaiserzeit sehr vereinzelt, so unter Vespasian (*Coh.* 1 S. 369 nr. 21), der wohl unter dem Eindruck seiner Siege über den Orient den *colossus Neronis* zum Bilde eines Sonnengottes umschaffen ließ; vgl. *Becker, Topogr.* S. 220 ff. Noch zu erwähnen ist die Darstellung des Sol auf dem Panzer der 1863 gefundenen Augustusstatue von Primaporta (vgl. *Baumeister, A. D.*, S. 229 und *v. Domaszewski. Abhandl. z. römisch. Rel.* S. 54). Sol erscheint am oberen Rande des Panzers als Wagenlenker mit der Quadriga, welcher Aurora und Pandrosus vorauseilen.

Zu einer gewissen Häufigkeit und Bedeutung gelangt Sol erst auf Münzen der Kaiser Elagabal, Aurelian, Probus und Constantin I. Sol erhält hier folgende Beinamen:

Sol augustus (selten) *Coh.* 1 S. 369 nr. 21 Vespasian, kommt auch vor unter Claudius II.

Sol Comes Col. 6 S. 299 nr. 459 (Probus)

Comis Constantini Aug. Coh. 7 S. 265 nr. 316 (Avers zeigt die Büsten von Sol und Constantin)

Soli Comti (sic!) *Aug. Coh.* 5 S. 436 nr. 978 (Gallien)

Soli Comiti Augg. N. N. Coh. 7 S. 288 nr. 506 (Constantin I.)

Sol Conservator Coh. 6 S. 200 nr. 228 (Sol reicht Aurelian die Weltkugel)

Conservat(or) Aug(ustus) Coh. 6 S. 272 nr. 202 (Probus; kommt auch vor unter Gallien und Claudius II.)

Sol Dominus imperii Romani Coh. 6 S. 178 nr. 15 (Aurelian)

Sol Invictus Coh. 6 S. 200 nr. 229—237 Aurelian; sehr häufig von Aurelian bis Maximinus II,)

Soli Invictae (sic!) *Coh.* 6 S. 548 nr. 535 (Maximinus Hercules)

Sol Invictus Comes Coh. 7 S. 289 nr. 511 (Constantin I., auch häufig unter Probus)

Sol Invictus Aeternus Augustus Coh. 7 S. 289 nr. 510 (Constantin I.)

Invictus Aug. Coh. 7 S. 13 nr. 106 (Carausius)

Sol Propugnator Coh. 4 S. 349 nr. 272 (Elagabal)

Sehr häufig tritt für Sol die Bezeichnung *Oriens aug.* ein z. B. *Coh.* 6 S. 190 nr. 138—160, sie findet sich von Gordian bis zu Gallien, oder *Oriens Augg.* (ebenso häufig z. B. *Coh.* 7 S. 155 nr. 136); vgl. *Aeneis* 5, 739: *et me saevus equis Oriens afflavit anhelis* für *Sol oriens.* Endlich finden wir Sol bisweilen auch auf Münzen, deren Aufschrift zu ihm nur in loser Beziehung steht. So finden wir Sol auf dem Revers einer Münze des Carus mit der Aufschrift *Aeternit(as) Imperi.* Sol und Carus finden wir *Coh.* 6 S. 353 nr. 27: *Deo et Domino Caro Aug(usto).*

Für die Beinamen des Sol in der Literatur verweise ich auf das *Suppl.* zu *Rosch. Lexik. d. Myth.* 2, 92.

Das in der Natur begründete uns auch im Verlauf unserer Abhandlung immer wieder entgegentretende Verhältnis von Sol und Luna führt uns auf die griechische Mythologie, in der Helios und Selene ehelich verbunden sind (vgl. *Roscher*, in *d. Lexikon* Bd. 2, Sp. 3159). In der griechischen Sage ist Selene von Liebe zu dem Sonnengott erfüllt (*Plut., de facie in orbe lunae* 30, *Hesych s. v. οὐρανία αἴξ*, indem sie bald vor der Sonne flieht, bald ihr nachgeht, um sie schließlich im Neumonde einzuholen (*Schwartz, Sonne, Mond und Sterne* S. 167). Ausgesprochen wird dies von *Macrobius* in *somn. Scip.* 1, 18, 10 f. (*postquam ille demersus est, ipsa coeli marginem tenet antecedenti (soli) superoccidens ... postremo ... solem denuo comprehendit et vicinus videtur ortus amborum, quamdiu soli succedens rursus movetur*; vgl. *Plin. n. h.* 2, 45 *ipsa toties solem redeuntem ad principia consequitur.* Hingewiesen sei noch auf die durch Elagabal vollzogene Theogamie zwischen dem Sonnengotte von Emesa und der karthagischen Caelestis, in der wir die mit der griechischen Aphrodite-Urania geglichene Astarte zu sehen haben, in der wahrscheinlich eine Mondgöttin zu erkennen; vgl. *Ed. Meyer* in *dies. Lexikon* Bd. 1 Sp. 652 und *Herodian* 5, 6, 4 *Οὐρανίαν Φοίνικος Ἀστροάρχην ὀνομάζουσιν, σελήνην εἶναι θέλοντες*).

[Fr. Richter.]

Sol (*Σῶλ*), Göttin auf einer Inschrift aus dem Bosporus (aus dem Jahre 152 n. Chr.): *Τιβέριος Ἰούλιος βασιλεὺς Ῥοιμητάλκης ... τὰς ... γέας ἐν Θιαννέοις ... ἀπεκατέστησε τῇ θεῷ Σῶλ*, *Compte rendu* 1859 p. XIII. 1860, 106. *Stephani* a. a. O. 107 bezeichnet diese Göttin als unverständlich und geheimnisvoll; ein Einfluß der altnordischen Religion, in der die Sonnengottheit häufig Sol genannt und stets weiblich gedacht werde (*Grimm, Deutsche Gramm.* 3, 350), sei kaum anzunehmen; eher könne man an einen Einfluß asiatischer Religionen denken, wenn sich nicht auch hier wieder die Schwierigkeit entgegenstellte, daß die asiatischen Religionen und Sprachen für eine Göttin dieses Namens einen Anknüpfungspunkt vermissen ließen. An die Möglichkeit eines Zusammenhanges mit der britannischen Dea Sul (Sulis) denkt *M. Ihm, Bonner Jahrb.* 82, 81 (die Inschrift *ebend.* 184 nr. 552). [Höfer.]

Solimara, keltische Göttin (vgl. den Personennamen *Solimarus*, den Ortsnamen *Solimariaca*) auf der verschollenen Inschrift von Bourges, *C. I. L.* 13, 1195 (= *Dessau, Inscr. sel.* nr. 4712): *Solimarae sacrum, aedem cum suis ornamentis Firmana Cobrici ⟨f(ilia)⟩ mater* (nicht *mater sacrorum*) *d. s. d.* [M. Ihm.]

Sollicitudo mit Tristities (s. d.) Dienerin der Venus, *Apul. Metam.* 6, 9. [Höfer.]

Solmos (*Σόλμος*). Nach Bericht von *Mark Lidzbarski, Ephemeris für semitische Epigraphik* 2. 336, 12 hat *Littmann, Amer. Journ. of archaeol. Second Series* 9 (1905), 400 f. von einer Inschrift aus Umm-el-Gimal (Syrien) berichtet, die *Θεῷ Σόλμῳ* geweiht ist. [Höfer.]

Solutorius, Beiname des Iuppiter auf Inschriften Spaniens, *C. I. L.* 2, 661. 675 (?). 728. 742. 744. 745 944. *Ephem. Epigr.* 3, 4. 5. Nach *O. Keller, Jahrb. f. klass. Phil.* 133 (1886), 698 liegt hier eine volkstümliche Bildung vor, wobei der beabsichtigte Begriff *Ἐλευθέριος* und der bestehende Beiname Salutaris miteinander verquickt worden sind. Vgl. *J. Toutain, Les cultes païens dans l'empire romain* 1, 284. [Höfer.]

Solymeus (*Σολυμεύς*), Beiname des Zeus in Termessos, auf dessen Münzen er durch die Legende *Ζεὺς Σολυμεύς* oder *Διὸς Σολυμέως* bezeichnet dargestellt ist, die Hand mit gekrümmtem Zeigefinger zum Kopfe erhoben, *Mionnet Suppl.* 7, 138, 228. *Friedländer, Zeitschr. f. Numism.* 12, 6. *Head, Hist. num.* 594 (= 712²). *Hill, Catal. of the greek coins of Lycia, Pamphylia and Pisidia Introd.* XC; vgl. *Le Bas-Waddington* 3, 296 zu nr. 1202. *O. Treuber, Geschichte der Lykier* 23. Nach *Lanckoronski, Städte Pamphyliens und Pisidiens* 2, 30 (vgl. 7) ist Zeus Solymeus die hellenistische Form des Solymos (s. d.), des Nationalgottes der pisidischen Termessier, der, auf den nach ihm benannten Berggipfeln thronend, Sturm ausfahren läßt über das Meer und sich eng berührt mit dem 'Zeus mit der Doppelaxt (labrys)', vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 262, 16. Über den Tempel des Zeus S. vgl. *Lanckoronski* a. a. O. nr. 47 ff. Häufig werden Priester des Zeus S. genannt, *Lanckoronski* a. a. O. nr. 39. 41. 57. 78. 80. 85. Mit seinem Kulte war der Kult der Roma verbunden: Priester *θεᾶς Ῥώμης Σεβαστῆς καὶ Διὸς Σολυμέως*, *Lanckoronski* nr. 49. 93. Dem Zeus Solymeus mußten die Strafgelder für Grabesverletzungen gezahlt werden, *Lanckoronski* nr. 154. 167. 171a (= *C. I. G.* 3, 4366k). *Jahreshefte des österr. arch. Inst.* 3 (1900), S. 193. 206. *Journ. of hell. stud.* 15 (1895), 127 ff. Vgl. Solymos nr. 2. [Höfer.]

Solymos (*Σόλυμος*), 1) Sohn des Zeus oder des Ares (*Et. M.* 721, 44), Stammvater und Eponymos des Volkes der Solymer; der Name seiner Mutter schwankt: *Καλδήνη* (*Steph. Byz.* s. v. *Πισιδία*), — *Καλδήνη, Etym. M.* 721, 43, — *Καλχηδονία* [wofür fälschlich *Stoll, Antim.* (*fr.* p. 83 *Καρχηδονία* schreibt], *Antimachos* (*frgm.* 16 bei *Bergk, Poet. Lyr.* 2⁴, 292) im *Schol. Pal. Hom. Od.* 5, 283. Bei *Clem. Roman.* in *Rufin. Recognit.* 10, 21 ist, wie ich *Mythol. Epigraph.* (Progr. Dresden 1910) S. 29 f. nachgewiesen habe, für das überlieferte: (*Iuppiter vitiat*) *Chalceam nympham, ex qua nascitur Olympus* zu lesen: *Chalce⟨doni⟩am nympham ex qua nascitur Solymus*, falls man nicht mit *Bücheler, Jahrb. f. klass. Phil.* 105 (1872), 574 Chalcea = *Χάλκεια* nehmen will, wobei man freilich noch einen weiteren Namen zu den bereits überlieferten gewinnt. Auf Grund des Fragmentes des *Antimachos* hat *Buttmann* bei *Steph. Byz.* a. a. O. für *Καλδήνης* vorgeschlagen: *Καλχηδονίας*, dann möchte man auch im *Etym. M. Καλχηδονίας* schreiben (bekanntlich wechselt die Schreibung *Καλχηδών* mit der Schreibung *Χαλκηδών*), falls man es nicht vorzieht, *Καλδήνη* (*Καλδήνη*) als Kurzform zu *Καλχηδονία* (*Καλχηδονία*) zu betrachten. Schwester und zugleich Gattin des Solymos war Milye, die spätere Gemahlin des Kragos, *Steph. Byz.* s. v. *Μιλύαι*, vgl. *Treuber, Geschichte der Lykier* 21 ff. *Lanckoronski, Städte Pamphyliens und Pisidiens* 2, 4. 10. 30 öft. *Gruppe, Griech. Myth.* 332, 5, nach dem Solymos, dessen Namen auch ein lykischer Berg (*Strabo* 13, 630; man beachte dasselbe Verhältnis bei dem benachbarten Kragos [s. d.]) trägt, eine Hypostase des als Zeus *Σολυμεύς* (s. d.) verehrten Gottes ist. Auf Münzen von Termessos (Pisidien) ist durch Beischrift kenntlich Solymos dargestellt, entweder in ganzer Figur oder im Brustbild mit Helm und Panzer, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 3, 27. *Imhoof-Blumer, Kleinasiatische Münzen* 410 f. nr. 6 ff. Taf. 15, 15 ff. *Cat. of greek coins in the Brit. Mus. Lycia, Pamphylia Pisidia* 271, 27 pl. 41, 12. 272, 35 pl. 41, 14. 36 pl. 41, 15. 274, 47. *Head, Hist. num.* 594 (= 712²). *Friedländer, Zeitschr. f. Numism.* 12 (1885), 6. *Osann, Arch. Zeit. N. F.* 1 (1847), 90. Auch auf Münzen von Ariassos will *Head, Hist. num.*² 706 den Solymos erkennen. — 2) Beiname des Zeus = *Σολυμεύς* (s. d.): *Διὶ Σολύμῳ(ι)*, *Hill, Journ. of hell. stud.* 15, 126. *Revue des études Grecques* 10 (1897), 96. *Hill, Brit. Mus. Catal. of the greek coins of Lycia, Pamphylia and Pisidia Introd.* p. XC not. §. — 3) Troianer, Begleiter des Aineias und Gründer von Sulmo, *Ov. Fast.* 4, 79. *Sil. It.* 9, 75. *Osann, Arch. Zeit.* a. a. O. 91. [Höfer.]

Somnus. Über die mythologische Anschauung und den Kult s. u. Hypnos. Mit Aescu-

lapius verbunden erscheint Somnus auf der Inschrift aus Reii in Gallia Narbonensis *C.I.L.* 12, 354 *deo Aesculapio ... signum Somni aereum* ... Vgl. 2, 2407. Auf der berühmten römischen Grabdarstellung der Villa Albani steht über dem Bilde des (Todes)schlafs: *Somno*, über dem ihm entsprechenden der Fortuna: *Fatis* (*C. I. L.* 2188 = *Orelli* 2432). Ein Bild des Somnus *C. I. L.* 12, 3058 (?). [W. F. Otto.]

Sonketene (*Σονκητηνή*), epichorischer Beiname der Hera auf einer Inschrift aus Sorlyik (Thrakien) *Ἥρᾳ Σονκητηνῇ ... χαριστήριον*, *A. v. Domaszewski, Archaeol. epigr. Mitth.* aus *Oesterreich* 10 (1886), 240. *Revue des études grecques* 22 (1909), 180. *Cagnat, Inscr. Graec. ad res Romanas pertinentes* 1, 677 p. 229 = *Dumont, Mélanges d'archéologie et d'épigraphie* 317 nr. Q 1, wo *Σονκητηνή* steht. — *Frankfurter, Register zu den arch.-epigr. Mitt.* p. 121 (s. v. *Ἥρα*) u. p. 122 schreibt *Σουκητηνή*. [Höfer.]

Sonne und Sonnengott nach ägyptischer Vorstellung.

Die am südlichen Himmel doppelt mächtige Sonne hat naturgemäß die Phantasie der alten Ägypter frühzeitig angeregt, und zu allen Zeiten ist, abgegesehen von Totengöttern, der Sonnengott der am meisten verehrte und der am höchsten geschätzte Gott. Unter vielen Gestalten und Namen wird die Sonne gedacht. Einzelne berühren sich, aber enthalten doch ursprünglich verschiedene Vorstellungen. Andere gehörten in Urzeiten zusammen und sind bei örtlicher Trennung ihrer Träger differenziert ausgebildet*), um in historischer Zeit sich wieder näher zu treten, sich zu beeinflussen und zum Teil endlich ineinander überzugehen. Andere haben von Uranfang an unabhängig nebeneinander gestanden und lassen sich vernünftigerweise nicht mit den übrigen vereinigen — aber auch sie sind mit ihnen zusammengeworfen und so rufen die späteren Hymnen an den Sonnengott ihn in einem Verse als Scheibe, Falken, Widder, Käfer, König und Schöpfer an oder lassen ihn gleichzeitig schweben, fliegen, kriechen, im Schiffe fahren, auf dem Throne sitzen usw. — Aus der Erkenntnis, daß bei den Sonnengöttern unter einem Namen ganz verschiedene Götterpersönlichkeiten zusammengeschmolzen sind, ergibt sich für die Untersuchungsmethode der geringe Wert des Namens eines Gottes. Namensgleichheit bedeutet nicht Wesensgleichheit; die Göttergestalten dürfen nur nach ihrem inneren Gehalte, nicht nach ihren Namen gegeneinander abgegrenzt werden.

Die historische Entwicklung des Glaubens und des Kultus scheint so gewesen zu sein, daß die Könige der ersten drei Dynastien (Frühzeit), die in Oberägypten (El-Kab) herrschten, an erster Stelle Horus als Schutz- und Landesgott verehrten; dieser ist einerseits der Lokalheilige ihrer Heimat, andererseits vielleicht der später in Edfu verehrte Sonnenfalke (aber in dieser Zeit noch nicht der Sohn des Osiris). Nach ihm führen die Könige anfangs den alleinigen Titel 'Horus'; erst später (Dyn. 2) nennen sie sich auch 'Set' nach dem Lokalgott von Ombos (bei Kus nördlich Luksor). Die Verlegung der Residenz durch ein neues Geschlecht nach Memphis bringt das Königtum in Berührung mit der andersartigen Auffassung des Sonnengottes in Heliopolis und verschafft dem Herrscher den Namen 'Sohn des Re' (Dyn. 4), der vielleicht von alten Deltafürsten stammt und von jetzt ab nächst 'König' der wesentlichste Titel des Pharao bleibt (vgl. *Ed. Meyer, Gesch. d. Alt.*[3] 1, 2 § 250; *Schneider, Kultur* 396). Die 5. Dynastie bringt eine besondere Verehrung des Re zur Geltung und baut ihm bei Memphis Heiligtümer mit Obelisken, deren Anlage und Ausschmückung auf Naturdienst deutet (vgl. A III). In den 'Pyramidentexten' der 6. Dynastie ist uns eine gewaltige religiöse Literatur überliefert, aus der wir lernen, daß seit Generationen und Jahrhunderten die verschiedenen lokalen Sonnengötter zusammengeworfen und sogar mit Gottheiten ganz anderen Charakters vereinigt worden waren. Das mittlere Reich setzt diese gegenseitigen Angliederungen von Göttern auch für die Sonnengötter fort, und seine Poesien verbinden unvereinbare Vorstellungen skrupellos miteinander (*Erman, Äg.* 461). Eine dieser Kompositionen, Amonre von Theben (vgl. B II), gewinnt überragende Macht im Pantheon und wird durch die thebanische Dynastie über das ganze Land verbreitet. Ein individualistisch gefärbter Versuch, einen solaren Monotheismus, der in ähnlicher Weise seit Jahrhunderten gelegentlich in einsichtsvollen Köpfen geherrscht und an manchen Orten und zu gewissen Zeiten auch wirklich bestimmend auf die Mythologie eingewirkt hatte (vgl. *Meyer, Gesch.*[3] 1 § 272), nun einmal äußerlich mit aller Konsequenz durchzuführen, bricht schon mit dem Tode des königlichen Reformators zusammen (vgl. A IV). Von jetzt ab gehen die oben angedeuteten Vermischungen ungestört weiter; Amonre bleibt im wesentlichen in seiner Herrscherstellung, wenn auch mehr als Götterkönig wie als Sonnengott, schließlich als Personifikation jedes göttlichen Wirkens. Die Spätzeit, deren Schwerpunkt im Delta (Sais usw.) liegt, läßt Re-Harachte wieder mehr als Sonnengott hervortreten. Aber im allgemeinen liebt sie den Sonnenkult nicht mehr; man geht auf in den geheimnisvollen Mysterien des Totengottes und den Mythen von der Familie des Osiris. So ist verhältnismäßig wenig von der Sonnenreligion in der klassischen Literatur überliefert (zusammengestellt in *Jablonski, Pantheon* 1, 122 ff.); doch hat, im wesentlichen auf ihr fußend, schon *Wilkinson, Sec. ser.* 1, 209 in der Sonne als physischer und metaphysischer Gottheit das Zentrum der ägyptischen Religion erkannt.

Literatur (falls kein Zitat gegeben, s. Index; die genannten Werke werden später nur abgekürzt zitiert): *Paul Ernst Jablonski, Pantheon Aegyptiorum* (Francofurti ad Viadrum 1750—2) lib. 2; *J. Fr. Champollion le Jeune,*

*) Anderen Forschern scheint dieser Teil der Entwicklung der wesentlichste; s. B. meint *Erman, Äg.* 73 ff., daß die alte Religion ein Kultus großer Lichtgottheiten war; ein umfassender Gott sei in einzelne Persönlichkeiten zerfallen, die dem Volke selbständig wurden.

Panthéon égyptien (Paris 1828) nr. 24; *Sir Gardner Wilkinson, A second series of the manners and customs of the ancient Egyptians* (London 1841) vol. 1—2, Suppl. mit Indices: besonders 1, 287—307; *Richard Lepsius, Über den ersten ägyptischen Götterkreis Abh. Akad. Berlin* 1851) 192—6; *Paul Pierret, Dictionnaire d'archéologie égyptienne* (Paris 1875) 468; *Ders., Petit manuel de mythologie* (P. 1878) 116; *Ders., Le panthéon égyptien* (P. 1881); *R. Lanzone, Dizionario di mitologia egiziana* (Torino 1881) 451, tav. 178; *G. Maspero* (1880—8), *Études de mythol. et archéol. égypt.* 1. 2 (Paris 1886 ff.) = *Bibliothèque égyptologique* 1. 2 (Paris 1893): 1, 121; 2, 279 ff. 313 ff.; *Le Page Renouf, Vorlesungen über Urspr. u. Entwickl. der Religion der alten Ägypter* (Leipzig 1882); *Ad. Erman, Ägypten* (Tübingen 1885); *H. Brugsch, Thesaurus inscriptionum aegyptiacarum* Bd. 4 (Lpzg. 1884); *Ders., Religion und Mythologie der alten Ägypter* (Lpzg. 1884—90); *Alfr. Wiedemann, Religion der alten Ägypter* (Münster i. W. 1890), Kap. 2—4; *C. P. Tiele, Geschichte der Religion im Altertum I* (Gotha 1896) Kap. 2, 1; *M. Brodrick and A. Anderson Morton, A concise dictionary of egyptian archeology* (London 1902); *E. A. Wallis Budge, The Gods of the Egyptians* (London 1904); *Ad. Erman, Die ägyptische Religion* (Berlin 1905); *H. O. Lange, Die Ägypter* in: *Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgesch.* (3. Aufl. Tübingen 1905) 1, 172—245: § 3. 4. 6; *James Henry Breasted, A History of Egypt* (London-New York 1906) 54 ff.; *Dass.*, Deutsch von *H. Ranke* (Berlin 1910) 54—62; *Herm. Schneider, Kultur und Denken der alten Ägypter* (Leipzig 1906) 426; *Eduard Meyer, Geschichte des Altertums*[2] Bd. 1, 2 (Stuttgart-Berlin 1909).

A. Lokalkulte

I. in Unterägypten

(*Maspero, Hist. anc.* 1, 137—40; *Schneider, Kultur* 397—402; *Erman, Rel.* 9; *Meyer, Gesch.*[2] 1 § 193).

a) In der frühesten historischen Zeit und in den ihr voraufgehenden Jahrhunderten, die wir nur tastend erschließen können, ist das Zentrum der Sonnenreligion im Delta offenbar Heliopolis gewesen. Dort wohnt ein Gott, der einheitlich und doch doppelt ist, sowohl dem Charakter wie der Person nach. Die offizielle Urkunde Ramses' III. stellt als Herrn des Tempels zwei Götter dar; zuerst 'Re-Harachte, großer Gott, Herr des Himmels' als Mann mit Falkenkopf, darauf Sonne mit Schlange; dann 'Atum, Herr beider Länder in Heliopolis' als Mann mit der Doppelkrone auf dem menschlichen Haupt (*Facsimile of an egyptian hieratic papyrus in the British Museum* ed. *S. Birch* [London 1876] pl. 24 — zitiert: *Pap. Harris I*); ihm sind auch zwei Göttinnen, Jusas und Hathor, beigegeben. So wie diese Beiworte es angeben, wird auch das wirkliche Verhältnis sein: Atum (vgl. B VII) ist der Lokalgott von Heliopolis; aber in einer Zeit, die wohl vor aller literarischen Überlieferung liegt, ist der Sonnengott ihm angegliedert und wegen seiner universalen und praktischen Bedeutung ihm sogar vorgeordnet worden. Der Sonnengott wurde in Heliopolis aufgenommen als Re, Harachte oder Re-Harachte; dieses seinerseits schon zusammengesetzte Wesen zeigt in seinem Namen Horus bzw. Harachte zwar vielleicht oberägyptischen Einfluß (vgl. unten II), aber was an Mythen und Vorstellungen sich damals in Heliopolis sammelte und was wir später gelegentlich wieder von dort ausströmen sehen, ist gewiß echte und z. T. uralte unterägyptische Religion. Der Charakter des Atum-Re-Harachte von Heliopolis ist einerseits der des Gestirnes; Naturdienst und Naturbeobachtung scheint in Heliopolis mehr als an anderen Orten gepflegt worden zu sein, und die in den Hymnen zahlreichen Beschreibungen des Tageslaufes der Sonne und ihrer Macht über Lebendiges und Lebloses waren dort offenbar besonders beliebt (vgl. A III. IV; C VII. VIII; D).

Im besonderen verkörpert Atum die Abendsonne, Re-Harachte die aufsteigende; z. B. auf den Pyramidion aus Gräbern (*Brugsch, Rel.* 236. 241. 249). Ferner ist der Gott von Heliopolis der König und Weltenherrscher und heißt als solcher bald Atum, bald Re-Harachte. Mythen, die von Atum als erstem Erzeuger und somit Vater der Götter erzählen, scheinen ursprünglich wirklich ihm, nicht Re-Harachte anzugehören.

b) Andererseits trifft man im Delta zu allen Zeiten Spuren einer Re-Religion, ohne daß man sie näher festlegen könnte. Man sieht Re hier verehrt und überall in den Mythen erscheinend, aber er ist nirgends zu Hause. Bald ist er der mächtige König und Göttervater, bald steht er untätig im Hintergrund, bald ist er die täglich ihren Weg ziehende Sonne. Vielleicht war Re den Unterägyptern seit Urzeiten der überall selbstverständlich gegenwärtige und wirksame Sonnengott; erst durch die Verschmelzung mit dem Lokalgott Atum von Heliopolis erhielt er unter verändertem Namen ein Haus und eine Familie.

c) Mehrere Deltagötter haben unter den verschiedenartigen Zügen ihres Charakters auch den des Sonnengottes, z. B. Schow (s. 'Schow' D); aber gerade da handelt es sich um Verhältnisse, die zunächst noch nicht geklärt sind und über die wir bei der Spärlichkeit des Materials z. T. gewiß nie werden urteilen können.

d) Beschränken wir uns auf Heliopolis, dessen Theologie offenbar zu allen Zeiten starken Einfluß auf die der anderen Tempel gehabt hat. Dort besteht der Gott, der der Herr des Ortes ist, aus zwei Persönlichkeiten; wie unter Ramses III. (vgl. a) tritt er uns auch sonst häufig in zwei Gestalten entgegen. Z. B. zeigt ein Relief Sethos I. aus Heliopolis den König auf der einen Seite opfernd vor dem falkenköpfigen 'Re-Harachte' mit der Sonnenscheibe auf der anderen vor 'Atum, Herrn beider Länder von Heliopolis', menschenköpfig mit der Doppelkrone (Brüssel E 407 = *Capart, Recueil de monum.* [Bruxelles 1902] 1, 39). So ist es oft. Und als zwei getrennte Persönlichkeiten mit verschiedenen Tempeln in Heliopolis treten Re und Atum uns auch wirklich

entgegen in dem Bericht des Königs Pianchi, der in Heliopolis opferte (*Schäfer*, *Urkunden der älteren Äthiopenkönige* 3, 37—40: Pianchistele 102—6). In Heliopolis wusch Pianchi, gewiß dem alten Tempelritual gemäß, sein Gesicht 'mit dem Wasser des Nun, mit dem Re sein Gesicht wäscht. Er ging zu dem Sande in Heliopolis (d. h. in die Wüste hinauf?) und vollzog ein großes Opfer auf dem hohen Sande in Heliopolis angesichts des Re bei seinem Aufgange an Ochsen, Milch, Myrrhen, Weihrauch und allen wohlriechenden Pflanzen. Er begab sich dann zum Tempel des Re und trat betend in das Gotteshaus ... Er stieg die Treppe hinauf zum großen Balkon (Fenster?), um Re zu schauen im Obeliskenhause. Der König selbst stand allein da und zerbrach die beiden Türriegel, öffnete die Türflügel und sah seinen Vater Re im Obeliskenhause mit der Morgenbarke des Re und der Abendbarke des Atum. Er schloß die Türflügel, legte den Ton auf und siegelte mit dem Siegelring des Königs selbst ... Dann ging er in den Atumtempel und brachte Myrrhen dar seinem Vater Atum Chepra, dem Fürsten von Heliopolis'. Pianchi hat also dem Re im Freien geopfert, vielleicht oben in der Wüste; ein solches Opfer meint wohl auch *Plutarch* (*de Is.* cap. 52 b): 'Dreimal täglich räuchert man dem Helios, mit Harz bei Aufgang, mit Myrrhen mittags, mit dem sogenannten Kyphi bei Untergang; Helios glaubt man dadurch sich zuzuwenden und ihm zu dienen'.

II. In Oberägypten.

Ob der Falke Horus, der der Patron der ersten Dynastien in el-Kab ist, ein Sonnengott war, wissen wir nicht. Gewiß war dies Behedti, der Gott von Edfu, das uns in späterer Zeit als Mittelpunkt des oberägyptischen Sonnenkultus entgegentritt; er ist ursprünglich ein Falke, dann die Sonnenscheibe, die mit ausgebreiteten Falkenflügeln schwebt (vgl. B III. IV). Die Falkengestalt des Sonnengottes scheint in Oberägypten heimisch zu sein, und der Gott von Heliopolis hat den Namen Horus, Harachte und den Falkenkopf vielleicht aus dem Süden erhalten. Die oberägyptischen Mythen sind in historischer Zeit gepflegt und ausgebildet worden ('Die geflügelte Sonne' vgl. C I), aber ihre Wirkung ist unbedeutend gegenüber der des unterägyptischen Ideenkreises. Zunächst wohl weil die geistige Kultur im Norden seit alter Zeit reicher durchgebildet war. Ferner spielte gewiß mit, daß der Name Horus auch von dem Sohne des Osiris und der Isis getragen wurde; die Bedeutung und Verbreitung dieser Osirismythen war aber so groß, daß man sich lieber an den Sonnengott in ganz anderen Einkleidungen wandte.

III. In der 5. Dynastie

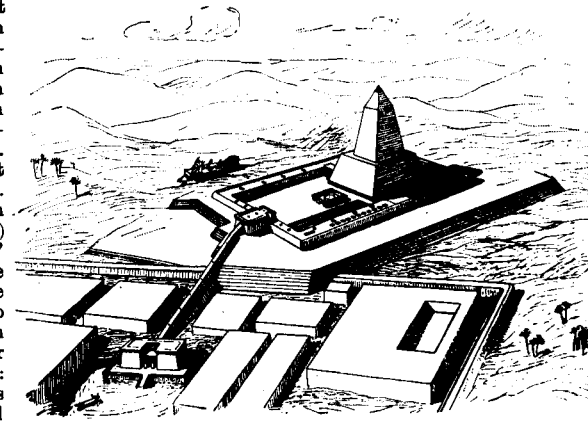
(*Erman, Rel.* 44; *Breasted, Hist.* 123; *Schneider, Kultur* 410).

a) Die älteste religiöse Poesie und die im wesentlichen von ihr abhängige spätere ist so erfüllt von mythologischen Bildern und Hinweisen, daß für unbefangene Gedanken und Beobachtungen aus der Natur kaum Platz bleibt; dieses Abweichen des hohen Stils ist mit den Tendenzen des Dichters selbstverständlich verbunden; aber immer wieder sehen wir bei dem Ägypter das natürliche Empfinden hervortreten und seine Unfähigkeit, die Abstraktionen durchzuführen. Solche Reaktionen auf die Vergewaltigungen durch die Mythologie sind zweimal in großem Stile erfolgt: die erste im alten Reich durch die 5. Dynastie, die zweite in der 18. Dynastie durch Amenophis IV.

b) Wir wissen viel zu wenig, um uns eine Vorstellung machen zu können von den äußeren Verhältnissen, unter denen die Ideen der ersten Reform zur Herrschaft gebracht wurden; gewiß kam ein neues Herrscherhaus, durch welches das alte samt seinen Lehren gestürzt wurde. So erzählt es das Volksmärchen nach Jahrhunderten (*Erman, Die Märchen des Papyrus Westcar*. Berlin 1890; *Erman-Krebs, Aus den Papyrus der Königl. Museen* (Berlin 1899) 37 ff.): Heimlich besuchte der Sonnengott Re selbst die Frau eines seiner Priester in Heliopolis; sie gebar drei Knaben, denen die sieben Hathoren, gute Göttinnen, bei der Geburt Namen und Schicksal verkündeten, Die Kinder wurden die ersten Könige der 5. Dynastie. Die neue Richtung geht also, wie die Sage wohl richtig erzählt, von Heliopolis aus und bringt dessen Sonnengott vor allen anderen Göttern zur Geltung. Ihre Poesie ist fast nicht erhalten, aber die Darstellungen in ihren Tempeln zeigen, daß ihre Religion mehr als in den vorhergehenden Generationen ein Naturdienst war. Nicht nur das größere Vermögen der Künstler, sondern auch diese neue Tendenz ist die Veranlassung zu der Abbildung der Tiere und Pflanzen in den Sonnentempeln. In langen Reihen sind die Lebewesen auf der Erde dargestellt, wie sie in den verschiedenen Jahreszeiten aussehen und was sie tun; die Götter dieser drei Jahreszeiten, in gewaltiger Größe, stehen vor ihnen, und wir haben es uns wohl so zu denken, daß sie dem Sonnengott vorführen, was er geschaffen hat und erhält. In diesen Reliefs sehen wir auch die kleinen Szenen aus dem Tierleben nach feiner Beobachtung abgebildet; sie sind ähnlich den Bildern, mit denen die Dichter der Sonnenhymnen ihre Lieder schmücken (vgl. C VII—X).

c) Die Sonnenheiligtümer der 5. Dynastie (*Wiedemann, Rel.* 11) haben als wesentlichsten einen Bestandteil, der nach den alten Bildern bei allen ähnlich war: ein hoher Unterbau mit geböschten Wänden; auf ihm ein mächtiger Obelisk, dessen Spitze, in einigen Fällen wenigstens, eine vergoldete Sonnenscheibe trägt. Das weitere kennen wir im einzelnen nur von dem einzigen bisher freigelegten Sonnentempel, dem des Königs Ne-user-rē (Das Re-Heiligtum des Königs Ne-woser-re [Rathures] ed. *von Bissing*. I. Der Bau, von *Ludwig Borchardt* [Berlin 1905]; *Mitteil. der Deutsch. Orient-Ges.* nr. 10; Berichte von *Schäfer* und *Borchardt* in *Ztschr. Ägypt. Spr.* 37—9 [1899—1901]. Beschreibungen in *Spiegelberg, Gesch. ägyptischer Kunst* [Leipzig 1903] 12, Abb. 16; *v. Bissing*,

Einf. Gesch. ägypt. Kunst [Berlin 1908] 31, Taf. 20; *Ed. Meyer, Aeg. zur Zeit der Pyramidenerbauer* [Leipzig 1908] 30, Abb. 11). Im Tal betritt man ihn von der Residenzstadt des Königs aus, die im Fruchtlandgebiet liegt, durch einen mit Granitsäulen geschmückten Bau; man steigt in einem geschlossenen Aufweg, dessen Wandbilder nur durch kleine Deckenfenster schwach beleuchtet werden, empor zu einem Hof, umgeht ihn auf einem immer noch halbdunklen Gang und steigt dann wieder empor in dem Unterbau des Obelisken, nunmehr völlig im Dunklen. Endlich, nachdem der Weg fast zweimal sich im Massiv des Unterbaues gewunden hat, betritt man die Plattform desselben und sieht das Tageslicht erst jetzt wieder seit dem Torbau im Tale; diesen Weg hat gewiß auch die Prozession der Priester zum Gebet und Opfer vor der aufgehenden Sonne gemacht. Der im Sonnentempel verehrte Gott hieß nach der Widmungsinschrift 'Re'. Auch die Berichte über Stiftungen von Opfern (*Heinr. Schäfer, Ein Bruchstück altägypt. Annalen = Abh. Akad. Berlin* 1902 Anhg.) nennt 'Re im Sonnentempel' (*Rs.* 3, 1. 5, 1. 2), ferner eine 'Hathor im Sonnentempel' (*Rs.* 3, 1; vgl. 4, 3) und 'Götter vom Sonnentempel' (*Rs.* 2, 2). — Wie jeder starke König des alten Reichs sich eine eigene Residenzstadt anlegte, so bauten die der 5. Dynastie auch je einen Sonnentempel nahe der Stadt. Wir kennen ihre Namen: 'Ruheplatz des Re', 'Glück(?) des Re', 'Lieblingssitz des Re', 'Feld des Re', 'Horizont des Re' usw. (*Sethe* in *Ztschr. Ägypt. Spr.* 27 [1889] 111). — Vgl. Abb. 1.



1) Sonnenheiligtum des Ne-user-rê bei Abusir (nach *Erman, Die ägyptische Religion*).

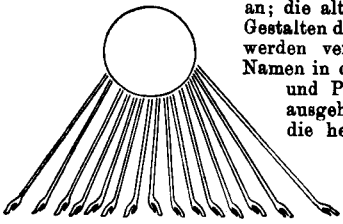
d) Der eigenartige Kernpunkt dieser Sonnenheiligtümer ist der Obelisk. Man hat vermutet, daß die sämtlich bei Memphis liegenden Sonnenheiligtümer der 5. Dynastie Nachahmungen des verlorenen Tempels von Heliopolis sind, und daß der Obelisk eine Nachbildung des berühmten Steines von Benben ist. Sicher ist, daß der Obelisk in irgendeiner nahen Beziehung zum Sonnengott steht, wenn die ägyptischen Texte auch kaum davon sprechen (auch *Porphyrius* bei *Euseb., Praepar. evangel.* lib. 3 c. 7, *Tertullian, de spectaculis* c. 8 p. 98, *Ammian. Marcellin.* lib. 17 p. 100 und *Plinius, hist. nat.* lib. 36 c. 8 schreiben die Obelisken der Sonne zu); freilich brauchen sie nicht Bilder der Sonnenstrahlen zu sein (so *Plinius* a. a. O. und viele neuere Gelehrte). Über die Obelisken vgl. *Brugsch, Rel.* 255. 261 ff. und *Wiedemann, Herodots Zweites Buch* (Lpzg. 1890) 430. In Heliopolis gibt es seit uralter Zeit einen Stein Benben, der mit dem dortigen Sonnengotte zusammenhängt; er scheint kegelförmige Gestalt gehabt zu haben und könnte das Urbild der Obelisken sein. Jedenfalls genießt er dort großes Ansehen und viele Texte der historischen Zeit rühmen ihn.

IV. Die Reform Amenophis IV.

(zuerst erkannt von *Lepsius, 1. Götterkreis* (*Abh. Akad. Berlin* 1851) 196—202. — behandelt in: *Lanzone, Dizion.* 99, tav. 42; *Erman, Rel.* 354; *Wiedemann, Rel.* 19; *Budge, Gods* 1, 68; *Erman, Rel.* 64; *Breasted, Hist.* 355 = Übers. *Ranke* 293 ff.; *Schneider, Kult.* 513—23).

a) Die 5. Dynastie mit ihrem tendenziösen Sonnenkultus war zugrunde gegangen, und innere Wirren hatten die geistige Bildung erschüttert; aus dem allgemeinen Chaos ging das 'mittlere Reich' hervor, das besonders zu einer spintisierenden Ausbildung und Vermischung der mythologischen Gestalten neigte. Es wurde nach einigen Jahrhunderten durch die Hyksos, ein vorderasiatisches Barbarenvolk, gestürzt; aber die nationale Religion ging weiter in langsamer stetiger Entwicklung — oder Verfall. Die Priester des 'neuen Reichs', das die Fremden verjagte, haben die Tendenz, Götterpersönlichkeiten verschiedenen Ursprungs und Charakters zu einer einzigen Gestalt zu vereinigen. So werden Amon, Re, Harachte und Atum (vgl. B I—VIII), die vorher schon andere ihnen nahestehende Götter in sich aufgenommen haben, miteinander verschmolzen. Der Sonnengott, meist unter seinem Namen Re, wird Wesen wie dem Kriegsgott Mont von Hermonthis, dem Krokodil Sobk im Fajjum, dem zeugenden Min von Koptos oder dem Schöpfer Chnum von Esne zugesellt (vgl. N I b—e) und gibt ihnen von seinem Charakter ab. Die Konzentrierung vieler verschiedener Eigenschaften auf einen Gott, insbesondere auf den Hauptgott dieser Zeit Amonre von Theben, legte den Priestern die Gedanken an einen einzigen allmächtigen Gott nahe; aber dem stand die ganze Tradition mit dem mannigfaltigen Pantheon entgegen, und der praktischen Durchführung eines Monotheismus hätten sich die Kultgenossenschaften entgegengestellt, die dabei zu verlieren hatten — und das war bei der Lage der ägyptischen Kirche die Mehrzahl.

b) Ein Mann — die Triebkraft der Bewegung scheint wirklich eine einzige Persönlichkeit zu sein, wie ja auch ihre Färbung durchaus individualistisch ist — hat es doch einmal versucht, einen Monotheismus durchzusetzen; und das war, dem ägyptischen Empfinden entsprechend, ein solarer. König Amenophis IV., Sohn eines bedeutenden Herrschers und einer einflußreichen Frau aus bürgerlicher Familie, hatte schon im Anfang seiner Regierung ausgeprägte Neigung für den Sonnengott; sie mag ihm durch seinen Onkel, einen Hohenpriester in Heliopolis, eingepflanzt sein (*Borchardt* in *Ztschr. Ägypt. Spr.* 44 (1907—8) 97). Der König baute dem Harachte nicht nur in dessen Heimat Heliopolis einen Tempel, sondern auch in Memphis und Theben; der Gott wird dort in konventioneller Weise als falkenköpfiger Mann mit Sonnenscheibe dargestellt (*Erman*, *Rel.* Abb. 57). Ähnlich in Soleb in Nubien (*Breasted, Monuments of Sudanese Nubia* 87 = *Americ. Journal Semit. Languag. Literat. Oct.* 1908). Aber schon nach wenigen Jahren erkennt der junge König neben dem Sonnengott keine anderen Götter mehr an; die altehrwürdigen Gestalten des Pantheons werden verbannt, ihre Namen in den Tempeln und Privatgräbern ausgehackt, und die hergebrachten mythologischen Vorstellungen dürfen in der neuen religiösen Poesie nicht mehr erwähnt werden (vgl. A IV d). Auch der Sonne — von einem Sonnen'gott' darf man nun nicht mehr sprechen — wird eine besondere Gestalt gegeben: eine Scheibe mit Strahlen, die in Hände endigen (*Lepsius, Denkmäler* 3, 91—111 passim; schon beobachtet: *Wilkinson, Sec. ser.* 1, 213; *N. de Garis Davies, Tell Amarna* vol. 1—6 [London, Eg. Explor. Fund 1903—9] passim); und ein Name wird für sie verwendet, der nur das Gestirn, nicht eine mythologische Persönlichkeit bezeichnet: Atôn (vgl. B X). Der König änderte seinen Namen Amenôphis 'Amon ist zufrieden' in Achnatôn; diesen übersetzte man früher 'Glanz der Sonnenscheibe' (*Erman, Äg.* 355), dann 'Geist des Aton' (*Schäfer* in *Ztschr. Äg. Spr.* 34 [1897], 166), endlich 'Aton hat Wohlgefallen' d. h. am König *Sethe, ebend.* 44 [1907], 166). — Von dem neuen Gott haben die reformierenden Theologen alles abgestreift, was an die traditionelle Mythologie erinnert, soweit Ägypter sich überhaupt von dem ererbten Gut freizumachen vermögen; aus einer mythologischen Gestalt haben sie einen Naturgott gemacht. Da die Sonne nunmehr der einzige Gott ist, muß er die Funktionen aller verbannten alten Gottheiten übernehmen, deren Wirken der Ägypter nun einmal bedarf. Er ist der Landesgott, dem der König bei den Festen opfert. Er ist auch der persönliche Schützer des Königs und strahlt über ihm bei den Ausfahrten in den Tempel. Er wird Totengott: der Skarabäus, den man an Stelle des Herzens in die Mumie legt, wird mit einem Gebete an Aton beschrieben (Berlin 15099); auch die Totenfiguren, die in der Unterwelt bei der Arbeit für den Toten eintreten sollen, erhalten ein solches (Berlin 14123). Auch auf den Grabsteinen spricht die veränderte Anschauung sich aus (*Steindorff* in *Ztschr. Äg. Spr.* 30 (1892) 125 und 34 [1896] 63).



2) Aton, die Sonne des Amenophis IV. (nach *Erman, Die ägyptische Religion*).

c) Das Wesen des neuen Sonnengottes spricht sich in den Liedern an ihn aus (bearbeitet von *Breasted, De hymnis in solem sub rege Amenophide IV. conceptis.* Diss. Berlin 1894; Übersetzungen in *Erman, Äg.* 355). In ihnen ist nicht mehr die Rede von Atum, Chepra und anderen mythologischen Gestalten der Sonne; die Sonne ist kein Falke und fährt nicht zu Schiffe; der Weltenlenker sitzt nicht mehr auf dem Throne, um seinem Wesir Befehle zu erteilen. Wir hören nur von dem Gestirn und seinem Wirken, wir sehen das Treiben der Menschen, Tiere und Pflanzen, auch die unbelebte Natur dient der schaffenden und erhaltenden Sonne — aber kein Wort gedenkt der Toten, durch deren Reich früher der Gott bei seiner nächtlichen Fahrt gezogen war (vgl. D II). Ebenso 'unägyptisch' wie dieses Sich-hinweg-setzen über das Leben nach dem Tode ist der kosmopolitische Zug der neuen Religion: die 'elenden Barbaren' in Syrien und Nubien waren für die offizielle Religion und Poesie fast den Tieren gleich gewesen, nun sollten sie als gleichberechtigte Wesen anerkannt werden. Über ihnen allen strahlt die Sonne, die als vollständigen Namen, geschrieben wie eine Königstitulatur, erhält: 'Re-Harachte, jubelnd im Horizont, in seinem Namen: Glanz, der in der Sonne (Aton) ist' (*Lepsius, Denkmäler* 3, 91—111 passim; *Davies, Tell Amarna* passim); oder: 'Aton (Sonne), lebender, großer, Herr der Jubiläen, Herr des Erdkreises, Herr der Sonne, Herr des Himmels, Herr der Erde — im Atontempel im Horizont des Aton' (*Leps., Denkm.* 3, 99 a. 100 c. 109). In den Liedern (s. o.) heißt der Gott 'die lebende Sonne, außer der kein andrer ist'. 'Wenn sie sich zeigt, so leben und wachsen alle Blumen, . . . alles Vieh hüpft auf seinen Füßen und die Vögel, die im Sumpf sind, flattern vor Freude'. Die Sonne ist es, 'die die Jahre bringt, die Monate schafft, die Tage macht, die Stunden berechnet, der Herr der Zeit, nach dem man rechnet'.

d) Das literarisch wertvollste Denkmal der Poesie dieser 'Ketzerzeit' ist der große Sonnenhymnus (zuletzt übersetzt von *Ranke* in *Greßmann, Altoriental. Texte und Bilder zum A. T.* (Tübingen 1909) 1, 189 mit Angabe der Literatur):

'Du erscheinst schön im Horizonte des Himmels, du lebende Sonne, die zuerst lebte. Du gehst auf im östlichen Horizonte und erfüllst die Erde mit deiner Schönheit. Du bist schön und groß und funkelnd und hoch über der Erde. Deine Strahlen umarmen die Länder,

soviel du geschaffen hast. Du bist Re ..., du bezwingst sie durch deine Liebe. Du bist fern, aber deine Strahlen sind auf Erden ...

Gehst du unter im westlichen Horizonte, so ist die Erde finster, als wäre sie tot. Sie schlafen in ihren Kammern, mit verhülltem Haupt. Ihre Nasen sind verschlossen und kein Auge sieht das andere. Stähle man ihre Habe, die unter ihrem Kopf liegt, sie merkten es nicht. Jeder Löwe kommt aus seiner Höhle heraus, und alles Gewürm beißt .... Die Erde schweigt: der sie schuf, ruht ja in seinem Horizonte.

Früh morgens gehst du im Horizonte auf und leuchtest als Sonne am Tage. Die Finsternis flieht, wenn du deine Strahlen spendest. Die Bewohner Ägyptens sind fröhlich: sie erwachen und stehen auf den Füßen, wenn du sie erhoben hast. Sie waschen ihren Leib und greifen nach ihren Kleidern. Sie erheben ihre Hände, dich zu preisen. Das ganze Land tut seine Arbeit. Alles Vieh ist zufrieden auf seiner Weide. Die Bäume und Kräuter grünen, die Vögel flattern in ihren Nestern und heben ihre Flügel, dich zu preisen. Alle Tiere hüpfen auf ihren Füßen, was da flattert und fliegt, lebt, wenn du für sie aufgehst. Die Schiffe fahren hinab und ebenso hinauf; jeder Weg steht offen, weil du aufgehst. Die Fische im Strom springen vor deinem Antlitz, deine Strahlen dringen in das Innere des Meeres.

Der die Knaben in den Weibern schafft und den Samen in den Männern; der den Sohn im Leibe seiner Mutter am Leben erhält, der ihn beruhigt, daß er nicht weine, du Amme im Leibe! Der die Luft spendet, um jedes seiner Geschöpfe zu beleben, wenn es aus dem Leibe kommt ... am Tage seiner Geburt. Du öffnest ihm den Mund und es redet; du machst, wessen er bedarf. Das Junge im Ei spricht (schon) in der Schale; du schenkst ihm in ihr Luft, um es am Leben zu erhalten ... Du machst es stark, aus dem Ei zu brechen(?). Es kommt aus dem Ei, um zu reden ... und kräftig(?); es geht auf seinen Füßen fort, wenn es aus ihm herauskommt. Wie viel ist, was du gemacht hast ... Du schufst die Erde nach deinem Wunsche, du allein, mit Menschen, Herden und allen Tieren, alles was auf Erden ist, was auf den Füßen geht und was schwebt und mit den Flügeln fliegt.

Die Fremdländer Syrien und Nubien und das Land Ägypten — einen jeden setztest du an seine Stelle und schufst, was sie bedürfen; ein jeder hat sein Eigentum, und seine Lebenszeit ward berechnet. Ihre Zungen sind durch die Sprachen geschieden und ihr Äußeres gemäß ihrer Farbe; Unterscheider, du unterschiedst die Völker. Du schufst die Nil-(quellen) in der (unterirdischen) Tiefe und führst ihn herbei nach deinem Belieben, um die Menschen zu ernähren ... Alle fernen Länder, deren Lebensunterhalt schufst du und setztest einen Nil an den Himmel, daß er zu ihnen herabsteige (d. h. als Regen); er schlägt Wellen auf den Bergen wie der Ozean und befeuchtet ihre Äcker in ihren Städten. Wie schön sind sie, deine Beschlüsse, du Herr der Ewigkeit!

Den Nil am Himmel, du überwiesest ihn den Fremdvölkern und dem Wild aller Wüste, das auf den Füßen geht; der Nil (auf Erden), der kommt aus der Tiefe für Ägypten ... Du schufst die Jahreszeiten, um all dein Erschaffenes zu erhalten, den Winter, um sie zu kühlen, die Glut, um dich zu kosten(?). Du schufst den fernen Himmel, um an ihm zu strahlen, um all dein Erschaffenes zu sehen, allein und aufgehend in deiner Gestalt als lebende Sonne, erglänzend, strahlend, sich entfernend und wiederkehrend. Du schufst (die Erde) für die, die aus dir allein entstanden sind, die Hauptstädte, Städte, Stämme, Wege und Ströme. Aller Augen schauen dich vor ihnen, wenn du die Tagessonne über der Erde bist.'

e) Die Ausdehnung des Atonkultus in Ägypten ist nicht festzustellen. Der König, der sich nun Achnaton 'Geist des Aton' nannte, gründete sich eine Residenzstadt 'Horizont des Aton' in Mittelägypten (jetzt Tell el-Amārna) mit einem Palast und Tempel. *Fl. Petrie, Tell el Amarna* [London 1894]; *Bouriant-Legrain-Jéquier, Monuments pour servir à l'étude du culte d'Atonou en Égypte* 1 (= *Mém. Inst. franç. Caire* 8) Caire 1903. Die Bewohner der Stadt waren gewiß Anhänger der neuen Religion oder standen im Dienste von solchen; die Beamten des Hofkreises sind natürlich vorbildliche Gläubige und kennen in ihren Gräbern (*Davies, Tell Amarna* vol. 1—5 [vgl. oben b] keine Götter außer Aton und ihrem gottähnlichen König. In einigen Städten baute Achnaton seinem Gotte neue Heiligtümer, deren Grundriß, Aufbau und Ausschmückung anders war als bisher bei den Tempeln; so auch in Theben, in dessen Nähe Achnaton vielleicht bestattet wurde (vgl. *Archaeolog. Report* [Egypt. Explor. Fund] 1906—7, 12. 18; *Ayrton* in *Proc. Soc. Bibl. Archaeol.* 29 [1907] 85; *Weigall* in *Blackwoods Magazine* vol. 182 [Oct. 1907] 470). Die Arbeiten dieser Zeit erkennen wir sogleich an der halb realistischen, halb weichlich-dekadenten Manier der Zeichnung; auch der neue Kunststil ist durchaus individuell und eine Schöpfung des Hofkreises (*Spiegelberg, Gesch. ägypt. Kunst* [Lpzg. 1903] 62—70). Man kann sich aber keine rechte Vorstellung davon machen, wie weit der neue Glaube in die alte Kirche eingepflanzt worden ist. Die Priester gaben es zu, daß an allen Darstellungen und Statuen die Namen der bisher verehrten Götter durch die fanatischen Atondiener mit barbarischer Rücksichtslosigkeit ausgehackt wurden; aber äußerlich und innerlich wird das meiste beim Alten geblieben sein. Der Einfluß des Königs mag in Ägypten je weiter von der Residenz entfernt desto schwächer gewesen sein. Aber in Nubien, wo er weniger gegen eine organisierte Kirche zu kämpfen hatte, sehen wir eine gelegentliche Äußerung seiner Macht; bei Sesebi baute er einen Atontempel mit ähnlichem Grundriß und Namen wie in Theben (*Breasted, Monuments of Sudanese Nubia* 66. 78 = *Amer. Journ. Semit. Languag.*, Oct. 1908).

f) Wie sehr die neue Richtung in Religion

und Kunst vom König geschaffen oder abhängig war, zeigte sich nach dessen Tode. Unter seinen Verwandten folgte ihm ein früherer Priester, der ganz auf dem modernen Wege zu bleiben suchte; aber alle Nachfolger, wie er nicht aus königlichem Geschlechte, sahen sich genötigt, immer weitergehende Zugeständnisse zu machen. Denn überall schossen die Triebe der alten Kultur hervor: der Baum war beschnitten, aber nicht vernichtet worden; in erstaunlich kurzer Zeit grünten die Zweige wieder, sie blühten auch und trugen Früchte. Plötzlich erschienen die alten Götter wieder, mit ihnen die hergebrachten Vorstellungen; der Himmel war wieder eine Kuh, der König wieder der starke Löwe, der die elenden Barbaren mit Füßen trat. An Aton dachte nur noch ein kleiner Kreis und bald niemand mehr. Der Sonnengott stieg aus der Wüste empor als buntgefiederter Falke und verwandelte sich auf seiner Tagesfahrt auf dem himmlischen Ozean in manche Gestalten und nahm viele Namen an, um am Abend in die Unterwelt zu den Toten hinabzusteigen. Alles war, als ob nichts geschehen wäre; der offizielle Hofstil und die starre Dogmatik der Priester taten das Ihrige, um keine Erinnerung an die unterdrückte Reformation aufkommen zu lassen: der König, dessen Ideen gewiß manchen aufgeklärten Geist erlöst hatten, wurde zum 'Frevler von Tell Amarna' (*Erman* in *Ztschr. Ägypt. Spr.* 42 [1905] 106). Sein Name wurde aus den offiziellen Listen der Herrscher gestrichen, die ägyptische Tradition kennt keinen Amenophis IV.

B. Namen der Sonnengötter.

I. Re (vgl. Art. 'Re', fälschlich Ra)

ist nicht der Name eines Sonnengottes, sondern der Sonne selbst als der leuchtenden Scheibe; deshalb ist 'Re' üblich als Benennung in den Hymnen an die auf- oder untergehende Sonne, die das Naturereignis ohne mythologische Anspielungen zu besingen pflegen. Lokalgott ist die Sonne unter dem Namen Re nirgends; man nennt sie überall Re und weiß, daß damit auch der an dem betreffenden Orte heimische Sonnengott gemeint sein kann — doch ist Re eigentlich kein Gott. Dazu hat man ihn nur einmal gemacht: in der 5. Dynastie, deren Könige ihrem Vater, dem Sonnengotte, neben ihrer Residenz einen Tempel bauten; dort verehrt man als Herrn des Heiligtums Re; neben ihm Hathor und andere Götter (vgl. A III c). Aber abgesehen von dieser offenbar aus äußeren Gründen geschaffenen Lokalisierung hat Re als solcher ursprünglich keine Stätte; erst durch seine Verschmelzung mit Harachte, Atum, Amon u. a. wird er in deren Heimat angesiedelt. Trotzdem findet sich nun freilich häufig der Gott 'Re'; in historischer Zeit sind eben die verschiedenen Gestalten so ineinander geflossen, daß die Namen Re, Re-Harachte, Atum, Chepra usw. in vielen Fällen gleichwertig nebeneinander gebraucht werden können. Der eine nimmt die heiligen Stätten, die Familie und die Mythen des anderen für sich in Anspruch.

Ammian. Marcellin. (lib. 17) gibt bei der Übersetzung der Inschriften des Obelisken aus Heliopolis im Zirkus zu Rom Re durch Helios wieder; so nennt die klassische Literatur auch sonst den ägyptischen Sonnengott.

Re wird dargestellt als Mann mit Falkenkopf, darauf die Sonnenscheibe mit Schlange (unsere Abb. 3).

II. Amonrê (oder Amenra, Ammon-Ra).

Literatur: *Jablonski, Pantheon* 1, 165. 180; *Wilkinson, Sec. ser.* 1, 243—9; *Ed. Meyer, Ammon* (1884) in *Roschers Lex.* Bd. 1, Sp. 283; *Lanzone, Dizion.* 29. tav. 18 ff.; *Brugsch, Rel.* 684—95; *Erman, Rel.* 62 ff.; *Breasted, Hist.* 248; *Schneider, Kultur* 607.

Amonrê ist eine Neuschöpfung aus politischen Gründen. Er ist zusammengesetzt aus Amon, dem Gott von Theben, einem Schöpfer und Erzeuger ähnlich seinem Nachbargott Min von Koptos, und dem Sonnengott, dessen allgemeinste Bezeichnung 'Re' man dafür wählte. Amonre vereinigt die Eigenschaften von Amon und Re in sich und wurde in dieser allgemeinen Natur zum Landesgott, Götterkönig und Weltenherrscher im neuen Reich erhoben. Die Hymnen an ihn feiern (vgl. unten C VIII) insbesondere die Sonne als Schöpfer und Erhalter der belebten und unbelebten Natur; schließlich gehen alle Attribute und Mythen der Sonne auf ihn über (*Erman, Rel.* 62). Amonre ist seinerseits wieder Verbindungen mit anderen Sonnengöttern eingegangen. Z. B. nennt man im neuen Reich den Landesgott gern Amon-Re-Harachte, um ihn als ober- und unterägyptischen Gott zugleich zu kennzeichnen; dann hat er häufig den Falkenkopf des Harachte (*Lepsius, Denkmäler* 3, 125 d; 143 b: Amon-Re-Harachte-Atum; 191 b ein gewöhnlicher Amon ebenso dargestellt). Andererseits kann ein Amon-Re-Harachte in der Spätzeit auch wie ein Amon aussehen (*Naville, Goshen* pl. 2, 5). Von Amon als der Sonne, allerdings bei den Libyern, weiß auch *Macrob. Saturn.* 1 cap. 21.

3) Re-Harachte (nach *Erman, Die ägypt. Religion*).

III. Horus.

Wilkinson, Sec. ser. 1, 297. 403; *Pierret, Dict. d'arch.* 270; *Lefébure, Les Yeux d'Horus* 94 ff.; *Lepage Renouf, Vorles.* 106; *Ed. Meyer, Horos* (1889) in *Roschers Lexikon* Bd. 1, Sp. 2744; *Wiedemann, Herodots Zweites Buch* (Lpz. 1890) 512; *Wiedemann, Rel.* 15; *Tiele, Gesch. Rel.* 1, 32; *Maspero, Hist. anc.* 1, 100. 138; *Schneider, Kult.* 426; *Meyer, Gesch.*² 1 § 181. 187.

Nach einer der uralten ägyptischen Auffassungen des Sonnengottes schwebt er als buntgefiederter Falke mit ausgebreiteten Flügeln am Himmel; diese seine Erscheinungsform, die in Oberägypten heimisch zu sein scheint (vgl. IV), mag Horus genannt worden sein. Die Vorstellung ist durch die historische Zeit hin-

durch bekannt geblieben und in mannigfacher Weise variiert, und zwar unter verschiedenen Namen. Bei 'Horus' hatte man sich gewöhnt, an jenen Sohn des Osiris und der Isis zu denken, der an Stelle seines ermordeten Vaters den Thron bestieg als Herrscher der Lebenden; so gab man dem Horus, den man als Sonnengott verstanden wissen wollte, besondere Beinamen (vgl. IV. Hor-behedti und V. Harachte). Unter dem Namen 'Horus' allein pflegt der Sonnengott selten aufzutreten; gelegentlich heißt wohl Re Atum auch 'Horus von Heliopolis geliebt' (Pianchistele 105), oder Re Harachte hat in Dendera (ptolem.) den Beinamen 'Horus, der dieses Land erleuchtet mit seinen beiden Augen' (*Brugsch, Thesaurus* 4, 776 h). Aber daß sich unter Horus ein Sonnengott verbirgt, erkannte schon *Jablonski* (*Pantheon* 1, 205 ff.) auf Grund antiker Angaben (*Horapollon, Hierogl.* 1 cap. 17; *Macrob. Saturn.* 1 cap. 21), und die Zugehörigkeit des Falken (früher irrtümlich Sperber genannt) zur Sonne ist in der Ägyptologie stets anerkannt gewesen (*Pierret, Dict. d'arch.* 209, *épervier*).

Die in späterer Zeit nach einer bestimmten Seite hin entwickelten Formen des Horus haben unter ihren Zügen gelegentlich auch den des Sonnengottes bewahrt, z. B. Haroëris ('der große Horus') von Ombos (*Brugsch, Rel. u. Myth.* 529). — Zu Harpokrates vgl. unten N II b.

IV, Hor-behedti (oder Hor-behudet, Harbahudti) olt auch nur Behedti genannt (hierogl. Ḥr bḥdtj).

Lanzone, Dizion. 668, tav. 242; *Brugsch, Rel.* 545; *Dümichen, Geographie Ägyptens* [Berlin 1887] 41; *Wiedemann, Rel.* 17; *Meyer, Gesch.*[2] 1 § 181.

Er ist, wie sein Name sagt: 'Horus von Edfu' oder nur 'der von Edfu', der in dieser oberägyptischen Stadt verehrte und wohl auch heimische Sonnengott. Seine Gestalt ist die einer mit ausgebreiteten Flügeln schwebenden Sonnenscheibe, an welcher eine Schlange hängt; die beiden verschiedenen Elemente (1. Scheibe mit Schlange, 2. schwebender Falke) weisen auf eine sekundäre Zusammensetzung. Die Priester von Edfu erzählen, daß Hor-behedti erst bei einer bestimmten Gelegenheit sich in die geflügelte Sonnenscheibe verwandelt habe (vgl. C I mit Abb. 4), aber von einer anderen Gestalt als dieser haben wohl auch sie nichts gewußt. Als Lokalgott von Edfu tritt er außer in seinem dortigen Tempel auf kleinen Denkmälern aus Edfu auf (z. B. *Urkunden der 18. Dynastie* ed. *Sethe* 4, 29; ebenso in Hierakonpolis (*Kairo Cat. Gen.* 20318 ed. *Lange-Schäfer, Grabsteine des m. R.*); auch in dem nicht weit entfernten Wüstentempel Sethos I. bei Redesije (*Lepsius, Denkm.* 3, 138 o. 139 d. 140 a; *Recueil de travaux* 13, 78 = *Lepsius, Denkm.* Text 4, 83).

Macrob. Saturnal. 1 cap. 19 berichtet: Die Ägypter stellen die Sonne mit Flügeln dar; die eine Art der Sonne hat dunkle, die andere helle Flügel; die erste ist die Wintersonne, die zweite die Sommersonne.

V. Harachte (oder Harchuti, Hor-em-ȝuti, Harmachis o. ä.).

Pierret, Dict. d'arch. 246; *Lanzone, Dizion.* 625, tav. 229; *Brugsch, Rel.* 236 ff.; *Drexler, Harmachis* (1887) in *Roschers Lex.* Bd. 1, Sp. 1828; *Wiedemann, Rel.* 16; *Maspero, Hist. anc.* 1, 100. 138; *Meyer, Gesch.*[2] 1 § 187. 272.

Bei der Schematisierung der ägyptischen Göttervorstellungen durch die bildende Kunst am Anfang der historischen Zeit wurde aus dem Sonnengott, der als Falke am Himmel schwebte (vgl. III), ein Mann mit einem Falkenkopf, über dem die Sonnenscheibe mit ihrer Feuer speienden Schlange schwebt. Sein Name Harachte (hieroglyph. Ḥr — j'ḫtj. 'Horus des Horizontes') sagt, daß er nur eine besondere Ausbildung des Horus (vgl. III) ist; zu dessen Charakterzügen kamen die der anderen Sonnengötter hinzu (vgl. VI). Man hat in H. bald die Mittags-, bald die Morgensonne sehen wollen; doch waren solche Anschauungen, falls wir die gelegentlichen Andeutungen überhaupt so aufzufassen haben, wohl zeitlich, vielleicht auch örtlich begrenzt. Eine besondere Verehrung genoß H. in Heliopolis (vgl. A I; B VI); doch war er als Sonnenfalke im ganzen Lande bekannt. Der Name Harachte ist schon in den Pyramidentexten (ed. *Sethe* 926—933. 855—6) bekannt, in denen der Gott meist in Parallele zu Re steht; gelegentlich wird der tote König mit Harachte, dem Sohne der Himmelsgöttin Nut und des Erdgottes Geb, identifiziert (*eb.* 4. 7). Die Griechen verstanden unter Ἀρμαχις teils den großen Sphinx bei Gise (ägypt. Ḥr-m-j'ḫ·t, vgl. Artikel 'Sphinx'), teils, durch die Ähnlichkeit das Namens veranlaßt, auch den Sonnengott Harachte.

VI. Re-Harachte

ist der Doppelname, mit dem man am häufigsten den Sonnenfalken (vgl. III) benannte; seine Bestandteile bezeichnen die beiden wesentlichen Erscheinungsformen des Sonnengottes: als Scheibe (Re, aus Unterägypten?) und als Falke (Horus, aus Oberägypten). Unter diesem umfassenden Namen und Charakter ist Re-Harachte in Heliopolis dem Atum zugesellt worden (vgl. VII, VIII); und Re-Harachte ist völlig identisch geworden mit Atum, z. B. in der Kapelle des Harachte in Abydos (*Mariette, Abydos* 1, App. A, tabl. 13). Re-Harachte ist gelegentlich schon in den Pyramidentexten (ed. *Sethe* 1049) erwähnt, im mittleren Reich noch selten (*Lepsius, Denkm.* 2, 119: Obelisk in Ebgig; *Kairo Cat. Gen.* 20075. 20277 ed. *Lange-Schäfer, Grabsteine*), vom neuen Reich ab häufig. Im neuen Reich und in der späteren Zeit finden wir Re-Harachte allerorten in Ägypten in Tempeln und auf kleinen Denkmälern, von Heliopolis an (*Lepsius, Denkm.* 3, 29 b) bis Karnak (*eb.* 3, 33 a), el-Kab (*eb.* 4, 68) und Silsilis (*eb.* 3, 175 d. 218 d). Bald ist er der Sonnengott, neben Re stehend (*eb.* 3, 148 c, vgl. 148 a, Karnak); bald erscheint er mit der Göttin Jusas zusammen als Gott von Heliopolis (*eb.* 3, 179, Sebua). Oft ist Re-Harachte der Landesgott und Schutzpatron des Königs,

vor den der siegreiche Herrscher im Triumph zieht (*eb.* 3, 183 b. 186. 218 c). Als solcher ist Re-Harachte in Nubien angesiedelt worden (*eb.* 178 a, Gerf Husen; 183—4, Derr; 185, Abu Simbel); die späteren eingeborenen Herrscher des Sudan verehren ihn noch (*eb.* 5, 12 a, Taharka am Gebel Barkal). Die Rolle des Königs spielt Re-Harachte im Mythus von der 'geflügelten Sonne' (vgl. C I) und auch sonst in der offiziellen Sprache; z. B. sitzt der irdische König 'auf dem Thron des Re-Harachte' (*Pap. Harris* I pl. 76, 4). Mit Ptah und Amonre zusammen repräsentiert Re-Harachte das ägyptische Pantheon auf den Siegesstelen Ramses II. bei Beirut in Syrien (*eb.* 197 a—c). *Ammian. Marcell.* lib. 17 übersetzt Re-Harachte durch Apollon im Gegensatz zu Re = Helios.

VII. Atum (auch Atoumon, Atmou, Toumou, Tmon, Tum genannt).

Wilkinson, Sec. ser. 2, 23; *Pierret, Dict. d'arch.* 76; *Pierret, Pet. man.* 119; *Lanzone, Dision.* 1240, tav. 397; *Brugsch, Rel.* 231. 281. 287; *Maspero* (1890) in *Bibl. eg.* 2, 282; *Wiedemann, Rel.* 18; *Maspero, Hist. anc.* 1, 138; *Erman, Rel.* 10; *Meyer, Gesch.*² 1 § 179. 188. 193.

a) Atum ist der Lokalgott von Heliopolis im Delta. Nach einem uralten und zu allen Zeiten wesentlichen Zuge seines Charakters ist er der wie der irdische König Ägyptens thronende und geschmückte Göttervater und Weltenherrscher. Ursprünglich war er allein, dann schuf er durch Selbstbegattung die Zwillinge Schow (s. d.) und Tefenet (s. d.), von denen die anderen großen Götter abstammen; erst die spätere säubernde Dogmatik erfand ihm eine Gemahlin Jusas. Mit dieser Gestalt, die bald als Herrscher, bald als Ahn der regierenden Götter und Könige hingestellt wird, ist seit alter Zeit die des Sonnengottes verbunden; sei es daß die Vorstellungen vom König, Erzeuger und Sonnengott hier sekundär zusammengeschmolzen sind, sei es daß wir uns von Anfang an den Sonnengott in Heliopolis als Schöpfer und Weltregenten zu denken haben — in historischer Zeit ist bald die eine Seite der Persönlichkeit mehr betont, bald die andere, bald stehen sie gleichwertig nebeneinander. *Ammian. Marcell.* lib. 17 übersetzt Atum mit Ἥφων; scheinbar dachte sein Gewährsmann sich Atum gar nicht als Gott.

Atum wird dargestellt als Mann, meist auf dem Throne sitzend, mit einer Krone, die der des Amon ähnelt: auf einem Helm zwei hohe Federn, unten an ihnen eine Sonnenscheibe.

b) In den Pyramidentexten ist Atum meist der Vater des toten Königs, zu dem dieser in den Himmel hinaufsteigt; der Gott nimmt seinen geliebten Sohn zu sich, setzt ihn auf seinen Thron und überweist ihm die Gaue von Ägypten (*Sethe, Pyramidentexte* 961. 992—3. 1475). Atum ist in Heliopolis heimisch; dort ist die erwähnte Erschaffung von Schow und Tefenet erfolgt (*eb.* 1248), und im Gau von Heliopolis reinigt Atum den Toten (*eb.* 211). Gelegentlich wird Atum nur als anderer Name des Re genannt (*eb.* 1695); der auf dem Throne sitzende Weltenherrscher heißt auch Re-Atum (*eb.* 1686. 1694). Re-Atum, oft mit weiteren Zusätzen, bleibt durch alle Zeiten ein häufiger Name des Sonnengottes von Heliopolis.

c) Zwei Züge sind es also, die dem Atum seit alter Zeit eigentümlich sind und die ihm auch, unter anderem versteckt, durch spätere Jahrhunderte verbleiben; in ihnen, nicht in seinem Auftreten als Sonnengott scheint sein ursprünglicher Charakter zu liegen. Zuerst ist er der ideale König, eben weil er nach der Lehre von Heliopolis vor Jahrtausenden die Welt beherrscht hat. Darauf spielen die offiziellen Texte immer wieder an; z. B. baut sich Ramses III. seinen Königspalast in Medinet Habu 'gleich der Halle des Atum, die am Himmel ist' (*Pap. Harris* 1 pl 4, 11) und der thronende König ist mit dem Ornat bekleidet wie Atum (*eb.* 76, 4). Und andererseits ist Atum ein Erzeuger und Schöpfer. Das Lied der Urgötter in Hibis (vgl. C IX a) gliedert ihn dem Min von Koptos an als 'Atum Herr der Menschen; Cheprer ist es, der am Anfang entstand' (*Brugsch, Große Oase* Taf. 25—7, 39). Der Amonre-hymnus von Kairo (vgl. C VIII) gesellt Atum ebenfalls dem Chepra bei als 'Atum, der die Menschen schuf, der ihre Art erhob und ihr Leben schuf, der ihre Farbe unterschied, einen von dem anderen' (4, 2).

d) In Heliopolis gibt es mehrere heilige Gegenstände und Tiere. Auf dem Benbensteine (vgl. A III d) soll einst der Sonnengott Atum Cheprer zuerst erschienen sein (*Pyramidentexte* ed. *Sethe* 1652). Von dem berühmten Vogel Phönix ägypt. bjnw (gespr. etwa *bojne(w) nach *Sethe* in *Ztschr. Äg. Spr.* 45 [1909] 84), von dem die Griechen (*Wiedemann* zu *Herod.* 2, 73) fabelhaft ausgeschmückte Geschichten erzählten, wissen wir im Grunde recht wenig (*Wilkinson, Sec. ser.* 1, 303—7; *Maspero, Hist. anc.* 1, 131. 136; *Erman, Rel.* 26; *Wiedemann* in *Ztschr. Äg. Spr.* 16 (1878) 89). Der Ichneumon (Pharaonsratte) scheint das heilige Tier des Atum zu sein (*Naville, Goshen* p. 2; pl. 2, 6. 6, 6); kleine Bronzestatuetten des aufrechtstehenden Tieres, das die Vorderfüße betend erhebt, finden sich in Museen (Abb. bei *Maspero, hist.* 1, 455 nach *Mariette, Album photographique* pl. 5). Wie Memphis den Apis, so hat auch Heliopolis seinen heiligen Stier, den *Μνῆνις*, ägypt. nmwr (gesprochen etwa *Nmēwe(r)), von dem die klassische Literatur reichlich berichtet (*Jablonski, Pantheon* 2, 259; *Champollion, Pantheon* nr. 38; *Maspero, Hist. anc.* 1, 119; *Erman, Rel.* 80, Abb. 67); die Griechen setzen ihn nach Heliopolis und weisen ihn teils richtig dem Sonnengott zu, andere wie *Plutarch* weihen ihn irrtümlich dem Osiris (*Strabo* 17 p. 553; *Plutarch de Is.* cap. 33 c; *Aelian. de animal.* 11 cap. 11; *Macrob. Saturnal.* 1 cap. 21; *Ammian Marcellin.* 22 p. 245; *Suidas* s. v. *Μέμφις*, *Euseb., Praepar. Evangel.* 3 cap. 13).

VIII. Atum-Re-Harachte

(*Pap. Harris* I pl. 31—34 passim; 25, 2; 67, 3) oder Re-Harachte-Atum (Leiden K 12; Louvre D 42) ist seit dem neuen Reich der für den Gott von Heliopolis am häufigsten angewendete

Name. Diese Zusammensetzung bezeichnet ihn durch Atum als Lokalgott von Heliopolis, durch Re-Harachte als Sonnengott. Von diesen beiden Zügen abgesehen, tritt er auch an allen Stellen auf, an denen jeder der einzelnen Götter erscheinen könnte; er ist also auch der Götterkönig und Weltenherrscher, und er ist auch die Abendsonne, die für Atum charakteristisch zu sein scheint.

IX. Chepra (auch Xepera, Khopri, Cheprer, Khopirron; anfangs fälschlich Tore gelesen). *Champollion, Panth.* nr. 12—13; *Wilkinson, Sec. ser.* 2, 255—60; *Pierret, Dict. d'arch.* 291; *Lanzone, Dizion.* 929, tav. 329; *Brugsch, Rel.* 234. 237; *Wiedemann, Rel.* 17; *Maspero, Hist. anc.* 1, 138—9; *Erman, Rel.* 10; *Meyer, Gesch.*[2] 1 § 187.

a) Er ist nirgends Lokalgott und scheint überhaupt keinen eigentlichen Kultus gehabt zu haben. Er ist unter den Sonnengöttern wohl die Abend- oder die Nachtsonne, die bei den Toten unter der Erde entlang zieht. Dargestellt wird er als Mann mit einem Käfer statt des Kopfes. Gewiß liegen die alten Vorstellungen zugrunde, daß die Sonne als Käfer mit ausgebreiteten Flügeln über den Himmel fliegt, oder daß sie die leuchtende Kugel ist, die ein himmlischer gewaltiger Skarabäus vor sich her schiebt, wie die Mistkäfer es zu tun pflegen. Diese Vorstellungen werden in historischer Zeit durcheinander geworfen; gewiß handelt es sich um ursprünglich lokale Theorien.

b) Der Name Chepra (oder ursprünglich wohl Cheprer) kann nur etwas wie 'der Entstandene' bedeuten; nicht 'der Schöpfer', wie man irrtümlich übersetzt hat. Die Texte deuten es auch an, daß es mit der Entstehung des Chepra eine besondere Bewandtnis gehabt hat. Im Apophisbuch (vgl. C VI) sagt der Sonnengott: 'Ich entstand in der Gestalt des Chepra, als ich zum ersten Mal entstand'; also ist Chepra die erste Erscheinungsform des Sonnengottes gewesen, und seine vielen weiteren heißen die 'Gestalten des Chepra', weil Chepra eben die erste von ihnen war. Das häufige Beiwort des Sonnengottes 'der (von) selbst entstand' scheint ursprünglich dem Chepra anzugehören; so in den religiösen Texten des mittleren Reichs (*Lacau* in *Recueil de travaux* 27, 220). Freilich spielt in beiden Fällen das Wortspiel zwischen dem Namen Chepra (ḫprj) und dem Verbum 'entstehen' (ḫpr) mit; aber der Mythus scheint doch nicht aus dem Namen gesponnen zu sein. — Andererseits ist Chepra wirklich ein Schöpfer und Erzeuger; häufig sagen Beiworte dies ausdrücklich, z. B. im Amonre-hymnus von Kairo (vgl. C VIII) 'Chepra in seiner Barke, der befahl und die Götter entstanden' (4, 2). Daß er in der Barke sitzt, wird oft erwähnt; vielleicht gehört es zu seinem eigenen Mythus, vielleicht ist es nur dem Sonnengott entlehnt.

c) Chepra wird oft parallel zu und zusammen mit Atum, Harachte und den anderen Sonnengöttern genannt; aber sein Verhältnis zu ihnen ist noch nicht klar geworden. Im allgemeinen ist er die Abend- und Nachtsonne; so in der 5. Stunde des Amduat (vgl. D II c) und auf Pyramidion aus Privatgräbern (*Brugsch, Rel.* 241. 249). Im Tempel Sethos I. zu Abydos, in der Kapelle des Sonnengottes von Heliopolis, heißt der Gott gelegentlich Re-Harachte-Chepra und ist dargestellt als Mann, auf dem Kopf eine Sonnenscheibe mit Käfer darin (*Mariette, Abydos* 1 App. A tabl. 3. 23). Im Totentempel Ramses II. zu Abydos (*eb.* 2, 14) sind die 74 Gestalten des Re abgebildet; darunter mehrfach Cheprer, Chepra o. ä. als Käfer, als Mumie mit einem Käfer statt des Kopfes usw. Aber an anderen Stellen ist Cheprer offenbar die Tagessonne; z. B. wenn er in Edfu (ptolem.) als Beiname des Hor Behedti auftritt: 'er ist der ehrwürdige Käfer, der zum Himmel fliegt als Cheprer' (*Rochemonteix, Edfou* 1, 501. 2, 18. 79). Und endlich vertritt er sogar die aufgehende Sonne; die *Pyramidentexte* (ed. *Sethe* 2079) versetzen ihn an die Ostseite des Himmels. Im Amduat (vgl. D II c) ist Chepra der Käfer, in den der Sonnengott sich in der zwölften Nachtstunde verwandelt, um am Morgen in seiner Gestalt zu erscheinen. In Dendera (griech.) heißt der Sonnengott 'Hor Behedti, er wird morgens zum Chepra' (*Brugsch, Thesaurus* 1, 9 ff.), und 'die Geister des Ostens verehren Chepra bei dem Aufgang im östlichen Horizont' (*eb.* 1, 31). Vielleicht ist diese Rolle des Chepra, so sehr sie von der späteren Theologie abweicht, seine älteste; dann wäre auch sein Name und seine Mythologie klarer: wie die Sonne an jedem Morgen von neuem im Osten 'entsteht', so ist sie auch einst am Anfang aller Dinge dort 'entstanden'; daher ist Chepra 'der Entstandene', die junge Sonne und natürlich auch der Schöpfer alles nach ihm Kommenden. Ob diese Kosmogonie ursprünglich nach Heliopolis gehört, wissen wir nicht.

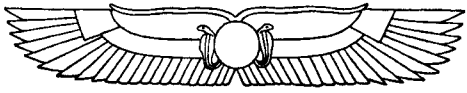
X. Atōn (auch Aten, Iten, Eten) ist ein seit dem mittleren Reich verwendetes Wort für die Sonnenscheibe (hieroglyph. 'tn) und wird in der älteren Zeit gelegentlich verwendet für das leuchtende Gestirn. Unter Amenophis IV. bekommt es durch dessen Reform eine neue Bedeutung: er erhebt die Sonne unter ihrem Namen Atōn zu seinem einzigen Gott; freilich nicht einem Gott in Menschengestalt nach alter ägyptischer Weise, sondern seine Verehrung kennt nur das als Naturkraft in ihren Wirkungen verehrte Gestirn. (Weiteres in A IV.) Von der 19. Dynastie ab wird das Wort 'tn wieder in der älteren Weise verwendet.

C. Die großen Mythen und Hymnen.

I. 'Die geflügelte Sonne'.

(Text in: *Ed. Naville, Textes relatifs au Mythe d'Horus à Edfou. Genève & Bâle* 1870. pl. 12—18. — Übersetzungen und Bearbeitungen in: *Brugsch, Die Sage von der geflügelten Sonnenscheibe, in Abh. Ges. Wiss. Göttingen* 14 (1869) 173—236; *Dümichen, Geographie Ägyptens* [Berlin 1887] 41; *Wiedemann, Rel.* 38; *Maspero* (1890) in *Bibl. ég.* 2, 313 ff.; *Brugsch, Rel.* 552; *Maspero, Hist.* 1, 202 und *Biblioth. égyptol.* 2 (1893) 313—36; *Schäfer* in *Klio* 4 (1904) 158 ff.

Als Re-Harachte (vgl. B VI) auf Erden herrschte, unternahm er im 363. Jahre seiner Regierung eine Fahrt nach Nubien; dort empörten seine Feinde sich gegen ihn, so daß er nach Edfu zurückzog und den dort heimischen Gott Horbehedti (vgl. B IV) um Hilfe bat. Horbehedti nahm die Gestalt der geflügelten Sonnenscheibe an, die die Namen 'großer Gott, Herr des Himmels' trägt, flog zum Himmel und vernichtete die Empörer. Als 'Hor-behedti als vielfarbiger Falke und als große geflügelte Sonne in das Schiff des Re-Harachte' zurückgekehrt war, ließ Re durch seinen Wesir Thot dem Hor-behedti seine Anerkennung aussprechen. Nun wollte Re-Harachte auf dem Nil nach Norden fahren. Aber Hor-behedti sah, daß die Feinde des Re-Harachte in Gestalt von Krokodilen und Nilpferden das Wasser bei Edfu erfüllten; er bewaffnete sich und seine Leute mit Lanzen und tötete 381 der Gegner. Dann nahm Hor-behedti wieder die Gestalt der fliegenden Sonne an und ließ sich von Nechebt und Uto, den beiden Landesgöttinnen, in Gestalt von Schlangen begleiten — da floh der Rest der Feinde aus Furcht schon vor Beginn des Kampfes. Sie werden



4) Die geflügelte Sonne mit Uräen (nach *Erman, Die ägyptische Religion*).

weiter zurückgetrieben nach Norden; im 19. oberägyptischen Gau tritt Set, das Haupt aller Gegner, hervor. Auch er wird mit Hilfe des Horus, Sohn der Isis, bezwungen. Hor-behedti tötet noch eine Menge von Feinden auf dem weiteren Zuge, der zunächst auf dem Nil weitergeht, dann von Memphis aus nach den Bitterseen (durch das Wadi Tumilāt, das biblische Land Gosen) und in das Rote Meer (auf dem Kanal Kairo-Suez). In Zaru (bei Ismailije am Ende des Wadi Tumilat) verwandelte Hor-behedti seine Gestalt in die eines Löwen mit Menschengesicht, geschmückt mit einer Götterkrone (so dargestellt *Naville* pl. 18), und zerriß 142 Feinde mit seinen Tatzen. Auf dem Roten Meere sprach Thot Zaubersprüche zum Schutze des Schiffes, da das Meer wütete. Endlich zieht man von Süden nach Nubien zurück; da nahm Hor-behedti wiederum die Gestalt der großen geflügelten Sonne an, um die Feinde niederzuwerfen. Nach Edfu zurückgekehrt, gab Re dem Thot den Befehl, das Bild der geflügelten Sonne, die ihn so trefflich geschützt hatte, über jeder Stelle anzubringen, an der Götter und Göttinnen wohnen. So steht dieses Bild über jeder Tempeltür und soll dort den gleichen Schutz gegen alles Böse ausüben.

Der Mythus ist uns erhalten als hieroglyphische Inschrift, eingemeißelt unter Ptolemäus XVI. Caesarion an eine Wand des Tempels von Edfu. Eine Lokalsage von Edfu ist es gewiß, wie ihre Tendenzen besagen: dem Horus von Edfu die Gestalt der geflügelten Sonne zuzusprechen und ihm die Beiworte 'großer Gott, Herr des Himmels' zu Recht zu sichern; schon das Anfangen und Enden der Fahrt des Königs Re-Harachte in Edfu, sowie das Hervortreten des Lokalgottes schließen einen anderen Entstehungsort als Edfu aus. Der Text ist in ptolemäischer Zeit geschrieben, jedoch früher verfaßt. Die Grundlagen der Handlung, der mitspielenden Personen und manche Einzelheit mögen uralt sein und brauchen nicht aus Edfu zu stammen; aber so wie der Mythus uns vorliegt, wird er im neuen Reich redigiert sein. Dafür spricht der den volkstümlichen Märchen dieser Zeit verwandte Ton der Erzählung; ferner die Rolle, die einige der Nebenpersonen spielen, z. B. die Schlangengestalt der Nechebt (Landesgöttin von Oberägypten, ursprünglich Geier).

Re-Harachte führt in dem Mythus die Namen: 'König von Ober- und Unterägypten Re-Harachte'; 'Re-Harachte'; Hor-behedti spricht zu 'seinem Vater Re-Harachte'; 'Majestät des Re'; 'Re, Herr der Götter'; 'Re'; nur 'seine Majestät'. Ähnlich lauten die Beischriften der die Inschrift begleitenden Darstellungen; meist sitzt 'König von Ober- und Unterägypten Re-Harachte, großer Gott, Herr des Himmels, der ewig und unendlich lebt' oder 'der buntgefiederte, der aus dem Horizonte kommt' (*Naville* pl. 12—14) auf dem Throne als Mann mit Falkenkopf, darauf eine Sonne mit Schlange. Da der Mythus dem Re-Harachte Edfu als Residenz zuweist, heißt der Gott auch 'Harachte, wohnend in Edfu' (pl. 20).

Hor-behedti, meist dargestellt als Mann mit Falkenkopf, darauf die Doppelkrone, heißt: 'Hor-behedti (d. h. Horus von Edfu), großer Gott, Herr des Himmels, Sohn des Re, ... der aus ihm hervorging' bzw. 'H.-b., gr. G., H. d. H., Schow Sohn des Re, der auf seinem Throne sitzt' (pl. 12) oder 'H.-b., gr. G., H. d. H., Abbild des Re in Oberägypten, der seine Feinde niederwarf vor seinem Thron(?)' (pl. 13). Re nennt ihn 'H.-b., Sohn des Re, ... der aus mir hervorging' (pl. 13, 1). Die Beischrift zu einem Skarabäus, der die Sonne vor sich her schiebt, lautet: 'Behedti, gr. G., H. d. H., buntgefiedert, der aus dem Horizonte kommt' (pl. 12 oben). Der oben ausgesprochene Anklang an Schow (pl. 12) spricht sich auch darin aus, daß Hor-behedti die Vier-federkrone des Schow (vgl. 'Schow' K 6) trägt (pl. 20). — Neben Hor-behedti steht im Mythus als selbständige Persönlichkeit 'Harsiesis (d. h. Horus Sohn der Isis), Sohn des Osiris'; auch die Darstellungen zeigen ihn in anderer Gestalt und mit anderen Beiworten als Horbehedti (pl. 15. 16).

Mit der Sonne identisch ist nach dem Mythus weder Re-Harachte noch Hor-behedti; der erste ist der König, der wie ein Pascha das Land durchzieht und seinen General für sich kämpfen läßt; der zweite nimmt nur vorübergehend die Gestalt der fliegenden Sonne an. Die Darstellungen zeigen denn auch außer diesen beiden in menschlicher Gestalt dargestellten Göttern die wirkliche Sonne als Skara-

bäus mit der Sonne, als fliegende Sonne mit Schlangen oder als fliegenden Falken mit der Sonne auf dem Kopf (pl. 12).

II. 'Die Himmelskuh' (oder 'destruction des hommes').

Der Text ist zweimal erhalten: 1. im Grabe Sethos I., veröffentlicht: *Naville* in *Transact. Soc. Bibl. Arch.* 4 (1876) 1 ff.; *v. Bergmann, Histor. Inschr.* (Wien 1879) S. 55 Taf. 75—82; *Lefébure, Les hypogées royaux de Thèbes* 1 (= *Mém. Mission franç. Caire* 2; Paris 1886) partie 4 pl. 15—18, p. 29. — 2. im Grabe Ramses III., veröffentlicht: *Naville* in *Transact. S. B. A.* 8 (1885) 412 ff.; *Lefébure, Hypogées* 2 (= *Mission* 3, 1; Paris 1889) pl. 59—63. — Die Texte abgedruckt in *Budge, First steps in Egyptian* (London 1895) 218—30; *Budge, Gods* 1, 388 ff.; *Erman, Ägypt. Chrestomathie* 66. 32*. — Bearbeitungen außerdem in: *Records of the Past* S. 6 (London 1876) 103—12 von *Naville; Brugsch, Die neue Weltordnung* (Berlin 1881); *Erman, Äg.* 362; *Brugsch, Rel.* 206 ff.; *Wiedemann, Rel.* 33; *Erman, Rel.* 32; *Maspero* (1890) in *Bibl. ég.* 2, 286 ff.; *Maspero, Hist.* 1, 164—9; *Ranke* in *Greßmann, Altoriental. Texte und Bilder* (Tübingen 1909) 1, 182; *Schneider, Kultur* 524 ff.

Re war seit Urzeiten König über Götter und Menschen zusammen und wohnte auf der Erde. Als die Menschen erkannten, daß Re 'alt geworden war — seine Knochen waren Silber, seine Glieder Gold, sein Haar echtes Lapislazuli', — empörten sie sich. Da ließ Re sein Auge rufen und andere Götter und die Götter 'Väter und Mütter, die bei mir waren, als ich noch im Urgewässer Nun war, und den Nun' selbst, den Gott des Urgewässers. Re bat sie: 'Du ältester Gott, aus dem ich entstanden bin und ihr Götter Vorfahren', helft mir gegen die Menschen! Nun erwiderte: 'Mein Sohn Re, du Gott, der größer ist als sein Vater und seine Schöpfer', entsende dein Auge, dem sich niemand widersetzen kann! Da schickte Re sein Auge, das die Gestalt der Hathor in ihrer besonderen Form als grimmige Sechmet annahm und die Menschen niederwarf. Weil Re nun die Lust an der Regierung verloren hatte, nahm die Himmelsgöttin Nut in Kuhgestalt den Gott auf ihren Rücken und erhob ihn samt allem, was am Himmel war, hoch über die Menschen; dort oben gründete der Gott sich ein neues himmlisches Reich, das er von nun an beherrschte. In diesem Reich fahren Sonne und Sterne am Bauch der Himmelskuh auf Schiffen entlang (vgl. die Darstellung in *Roschers Lexikon* Bd. 2, Sp. 361 [Isis], die im Grabe Sethos I. als Illustration zu unserem Mythus verwendet ist). Dann ernannte Re den Thot zum Stellvertreter und Mond für die Zeit, während der er selbst in der Unterwelt weilte, um den Toten zu leuchten.

Der Mythus ist uns erhalten als hieroglyphische Inschrift in zwei thebanischen Königsgräbern des neuen Reichs (Sethos I. und Ramses III.); dort dient er als Zaubertext, durch den man sich alles Gute zuwenden kann. Diese Niederschriften müssen auf alte Vorlagen zurückgehen; denn Handlung und Personen beruhen auf uralten Vorstellungen und auch die Fassung scheint aus älterer Zeit zu stammen. Über den Ort der Entstehung vermögen wir nichts zu sagen; Theben ist es gewiß nicht, eher einer der alten Tempel bei Memphis und Heliopolis.

Re spielt in dem Mythus die Rolle eines regierenden Königs; er ist der Sohn des Nun, der nie etwas anderes als Ozean war; somit ist Re der erste König. Auch nachdem er auf den Himmel übergesiedelt ist, ist Re keineswegs die Sonne; im Gegenteil, diese fährt als Gestirn zu Schiffe am Himmel. Re wird (außer im oben übersetzten Gespräch mit Nun) genannt: 'die Majestät des Königs von Ober- und Unterägypten Re'; 'Majestät des Re'; 'Re'; oder nur 'seine Majestät'.

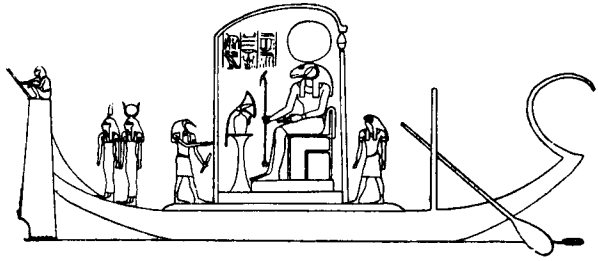
III. 'Re und Isis.'

Text in: *Pleyte et Rossi, Papyrus de Turin* (Leiden 1869—76) pl. 31—7. 77. 131—8; *Lefébure* in *Ztschr. Ägypt. Spr.* 21 (1883) 27 ff.; *Budge, First Steps in Egyptian* (London 1895) 241—56; *Buge Gods* 1, 372. Bearbeitung in: *Lefébure*, s. o.; *Erman, Äg.* 359; *Wiedemann, Rel.* 29; *Maspero, Hist.* 1, 162—4; *Budge, Gods* 1, 359; *Ermàn, Rel.* 154.

'Erzählung von dem Gotte, der von selbst entstand, dem Schöpfer des Himmels und der Erde, der Götter und der Menschen, der Tiere und der Herden, der Schlangen, Vögel und Fische, dem König der Menschen und aller Götter, dem die Ewigkeiten Jahre sind(?), mit zahlreichen unbekannten Namen, die die Götter nicht wissen'. Als Re noch 'über Götter und Menschen' herrschte, machte Isis, die den geheimen Namen des Re zu wissen begehrte, eine Schlange aus Erde und dem Speichel des Re; diese stach den Gott, als er 'sich wie alle Tage erging' in Begleitung der übrigen Götter. Re stieß unter Schmerzen laute Klagen aus': ... Ich bin Fürst, Sohn eines Fürsten, der Gottessame, der zum Gotte wurde. Ich bin der Große, Sohn eines Großen. Mein Vater und meine Mutter haben meinen Namen erdacht. Ich bin der Vielnamige und Vielgestaltige. Meine Gestalt ist in jedem Gotte. Man nennt mich Atum und Horus den Jugendlichen. Mein Vater und meine Mutter haben mir meinen Namen gesagt; er ist in meinem Leibe verborgen seit meiner Geburt'. Mit den anderen Göttern kommt auch Isis herbei, um nach dem Verwundeten zu sehen; listig bat sie: 'Sage mir deinen Namen, mein göttlicher Vater; der Mann, dessen Name genannt wird, bleibt leben'. Der greise Gott antwortete: 'Ich bin der, der Himmel und Erde machte, die Berge knotete und schuf was darauf ist. Ich bin der, der das Wasser machte und die Himmelsflut schuf ... Ich bin der, der den Himmel machte und seinen Horizont geheim machte; ich habe die Seelen der Götter in ihn gesetzt, ich bin der, der die Augen öffnet und es wird hell; wenn er die Augen schließt, so wird es finster. Der, auf dessen Befehl das Wasser des Nils strömt, aber die Götter kennen seinen Namen nicht. Ich bin der, der

die Stunden machte und die Tage schuf. Ich bin der, der das Jahr eröffnet und den Strom schafft. Ich bin Chepre am Morgen und Atum, der am Abend ist'. Aber Isis erkannte wohl: 'Dein Name ist nicht bei dem, was du mir gesagt hast. Sage es mir, so geht das Gift heraus; der Mann, dessen Name genannt wird, bleibt leben'. Endlich konnte der Gott, den die Schmerzen peinigten, nicht mehr widerstehen: 'Mein Name soll aus meinem Leib in deinen Leib übergehen'. Re sagt der Isis seinen geheimen Namen (uns enthält der Erzähler ihn freilich vor) und mit seiner Hilfe vertreibt Isis das Gift.

Der Mythus ist erhalten als hieratisch geschriebener Zaubertext auf einem Papyrus des neuen Reiches unbekannter Herkunft; er soll jedes Gift abwehren. Über den Ort der Entstehung des Mythus läßt sich kaum etwas vermuten; die Zeit scheint ähnlich wie bei der 'Geflügelten Sonne' (vgl. oben I) zu sein: Fassung des neuen Reichs, jedoch auf Grund älterer



5) Der widderköpfige Re-Harachte als Sonnengott und Weltherrscher; Thot als Wesir erstattet Bericht (nach *Erman, Die ägyptische Religion*).

Vorstellungen. Der Gott nennt (außer den oben '...' übersetzten Stellen) sich selbst: 'Ich bin Chepra des Morgens, Re am Mittag, Atum zur Abendzeit' oder nur 'Chepra', und wird meist 'Re' genannt oder 'seine Majestät', 'der Gott', 'der große Gott', 'der ehrwürdige Gott', 'der göttliche Gott'. Re ist in dem Mythus der Götterkönig, der alles geschaffen hat und den Gang der Welt bis in die Einzelheiten hinein leitet; die Sonne ist er aber nicht, wenn man von den inhaltlich bedeutungslosen Identifizierungen mit Chepra und Atum absieht.

IV. 'Die Götterkönige'

auf einem Naos aus el-Arîsch (Museum in Ismailije; aus ptolemäisch-römischer Zeit). Text und Übersetzung von *Griffith, Tell el Yahudijeh* bei *Naville, The Mound of the Jew* (London 1890) pl. 23 ff., p. 70 ff.; vgl. *Maspero, Hist. anc.* 1, 169—71; vgl. Art. 'Schow' C.

Der Mythus von den 'Götterkönigen' erzählt das Königtum des Schow und seines Nachfolgers Geb; so bleibt für den Vater und Vorgänger des Schow nur die Rolle des verstorbenen Königs. Als solcher heißt er einmal ausdrücklich 'Re-Harachte der Selige', sonst im Anfange der Erzählung meist 'Re-Harachte', 'Re', 'Majestät des Re', am Ende 'Atum', 'Majestät des Atum' oder 'König Atum-Re'. Schow, der 'auf dem Throne seines Vaters' sitzt, ehrt sein Andenken dadurch, daß er am Anfang seiner Regierung 'alle Feinde seines Vaters Atum niederwarf'. Unter den Ereignissen, die 'in der Zeit des Re' geschehen sein sollen; sind viele Kämpfe gewesen; sowohl gegen den Apophis (vgl. H II) wie gegen andere Feinde (vgl. H I). Wie Schow und Geb hat auch der alte König einen Hofstaat: 'die Götter, die Re folgen'. — Einmal hören wir, daß die Götter, die in den Stätten bei Saft el-Henne wohnen, identisch sind mit den 'Geistern des Ostens', die Re-Harachte als aufgehende Sonne verehren; 'sie sind es, die Re zum Himmel erhoben'. Hier ist der oben als früherer König auftretende Gott also wirklich Sonnengott, und das ist er auch noch an einigen wenigen anderen Stellen: Re-Harachte wohnt 'im Horizont des Ostberges'; der Osten heißt 'Aufgang des Re' und am Mittag wandeln Schow und die große Götterfamilie 'auf der Straße der Ewigkeit, dem Wege seines Vaters Re-Harachte', d. h. sie begleiten den Sonnengott auf seiner Bahn. Aber wie man sieht, haben die beiden hier mit dem gleichen Namen belegten Götterpersönlichkeiten, der frühere König und der Sonnengott, innerlich keine Beziehungen zu einander.

Wie die oben erwähnten und andere Stellen zeigen, an denen Saft el-Henne eine hervorragende Bedeutung zugeschrieben wird, stammt der Text aus diesem Tempel; dort hat wohl auch der jetzt in el-Arîsch (zwischen Ägypten und Syrien, am Meer) liegende Naos ursprünglich gestanden. Der Mittelpunkt des Götterlebens scheint Heliopolis zu sein; Memphis steht erst an zweiter Stelle, und von seiner Mythologie ist in dem ganzen Text nichts zu spüren. Unsere Erzählung ist offenbar geschrieben unter dem Einfluß der in Heliopolis heimischen oder von dort ausgegangenen Vorstellungen; die seit uralter Zeit weitervererbten und ausgebildeten Anschauungen der Priesterschaft von Heliopolis sind es, aus denen diese Geschichte von den 'Götterkönigen' in dem jüngeren und an Tradition ärmeren Tempel von Saft el-Henne ausgesponnen wurde. — Die Zeit, in der die vorliegende Fassung niedergeschrieben wurde, ist unsicher; gewiß war es nicht vor dem neuen Reich, denn an die Sprache der Märchenerzähler dieser Zeit lehnt der Verfasser sich an. Aber viele einzelne Züge bei den Personen, den Ereignissen und Beschreibungen gehören zu dem ganz alten Gut des Volkes.

V. Naos aus Saft el-Henne.

Naville, Goshen (London 1887). — Aus Dyn. 30.

Dieser Naos (jetzt im Museum von Kairo) ist an dem Orte gefunden, von dem aus der oben in IV besprochene vermutlich verschleppt worden ist. Die zahlreichen Darstellungen und die weniger umfangreichen Texte dieses Naos gehören nach ihrer literarischen Stellung eng

zusammen mit dem vorigen. Sie stellen zwar den Lokalgott Sopd so viel als möglich in den Vordergrund; aber da es von ihm nicht viel zu erzählen gibt, so handeln die wiedergegebenen Mythen meist von dem Herrn des Tempels, unter dessen Einwirkung das abgelegene Saft el-Henne (im Delta, am westlichen Eingang des Wadi Tumilat, stand: von dem Sonnengott von Heliopolis (vgl. Kampf mit Apophis bei H II).

VI. 'Das Apophisbuch'

(Brit. Mus. Pap. 10188; veröffentlicht: *Budge, On the hieratic of Nesi-Amsu* [= *Archaeologia* 52, 502 ff.] London 1890; z. T. übersetzt von *Ranke* in *Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder zum A. T.* [Tübingen 1909] 1, 180). Es ist überliefert in einem Papyrus ptolemäischer Zeit, der verschiedene religiöse Texte enthält. Unter ihnen ist ein Monolog des Sonnengottes, der seine Entstehung erzählt (vgl. F I) und dann den Kampf mit dem Apophis schildert (vgl. H II), nach dem wir den ganzen Text zu nennen pflegen. Wir hören hierbei von Mythen, die z. T. zu den ältesten gehören, die wir überhaupt kennen; offenbar ist eine alte Vorlage wieder abgeschrieben.

VII. Die Sonnenhymnen im Totenbuch Kap. 15.

Texte in: *Richard Lepsius, Das Totenbuch der Ägypter nach Pap. Turin* (Lpzg. 1842); *Ed. Naville, Das ägypt. Totenbuch der 18.—20. Dynastie* (Berlin 1886); *The Book of the Dead: Facsimile of the Papyrus of Ani*, ed. *Lepage Renouf* (London 1890) pl. 18—21 und: *Facsimiles of the Papyri of Hunefer, Anhai, Kerasher and Netchemet, and Nu*, ed. *Budge* (London 1899) passim. — Übersetzungen in *Erman, Äg.* 622; *Wiedemann, Rel.* 23—7; *Erman, Rel.* 9—11.

Das 15. Kapitel der Sammlung von Sprüchen, die man dem Toten mitgab in sein Grab, enthält eine Fülle der verschiedensten Hymnen an die Sonne. Diese sind durchaus nicht ausschließlich (wie ed. *Naville* Kap. 15 B II) an die Sonne der Toten gerichtet, die nachts durch die Unterwelt zieht; sondern feiern im Gegenteil die Tagessonne (*Wiedemann, Rel.* 23—4), sowohl die aufgehende (*Wied.* 24–5) wie die untergehende (*Wied.* 26—7). Sie rufen den Sonnengott in allen seinen mythologischen Gestalten an und feiern das Wirken des Gestirnes; sie sind eben dem Toten beigegeben für den Fall, daß er aus seinem Grabe herauskam und auf der Erde wandelte wie ein Lebender.

Kap. 77—88 enthält 12 Verwandlungen des Toten in andere Wesen; eine spätere Klügelei hat aus ihnen 12 Formen der Sonne in den 12 Tagesstunden gemacht (*Brugsch, Rel.* 178 nach *Brugsch* in *Ztschr. Äg. Spr.* 1867, 21; vgl. *Wiedemann eb.* 16 [1878] 96). Einige Gestalten haben wirklich Bezug auf die Sonne, z. B. Falke, Lotusblume, Phönix; und einige Texte deuten wirklich auf die Sonne, z. B. 'Ich bin Atum ...' Schöpfer (Kap. 79); 'Ich erleuchte die Finsternis' (Kap. 80); 'Ich bin die ... Lotusblume' (Kap. 81); 'Ich bin Re ...' (Kap. 85).

VIII. Der Amonre-hymnus von Kairo

(veröffentlicht: *Aug. Mariette, Papyrus de Boulaq* 2, 11—13 [no. 17]; bearbeitet: *Grebaut, Hymne à Amonra.* Paris 1874; übersetzt: *Wiedemann, Rel.* 64; *Erman, Rel.* 61), erhalten in einem Papyrus des neuen Reiches; seine Komposition geht höchstens auf das mittlere Reich zurück, doch sind z. T. alte Vorstellungen und Mythen in ihm verarbeitet.

Der Hymnus wendet sich an den Hauptgott des neuen Reichs, Amonre von Theben, und ruft ihn an nach den verschiedenen Seiten seines Charakters, die ihm durchaus nicht sämtlich ursprünglich angehören; so auch als Sonnengott in allen Namen, die dieser zu tragen pflegt: 'Atum, Harachte' (7, 2), 'Chepra, der in seiner Barke sitzt' (4, 2): 'Er erleuchtet beide Länder, indem er den Himmel in Frieden befährt' (2, 2), 'der das Kraut schafft und die Herden leben läßt und die Bäume für die Menschen, der die Fische im Strom leben läßt und die Vögel unter dem Himmel, der Luft gibt dem Jungen im Ei; der die Heuschrecke leben läßt und schafft, wovon das Geflügel lebt, und die Schlangen und Vögel ebenso; der die Nahrung der Mäuse in ihren Löchern schafft und die Vögel auf allen Bäumen leben läßt' (6, 3 ff.). — Weiteres bei Atum (B VII c), Chepra (B IX b), Tagessonne (D I a), König (E I b), Schöpfer (G I), Erzeuger der Götter (G II), Kampf (H I. II.), Falke (J I).

Andere ähnliche Hymnen sind der *Pap. Leiden* J 350, der Wortspiele mit den Nummern der Kapitel enthält (ed. *Gardiner* in *Ztschr. Äg Spr.* 42 [1905] 12). Ferner die großen Berliner Hymnen *Pap.* 3049—3056 aus der 22. Dynastie (*Hierat. Papyrus* aus d. Kgl. Museen Berlin, Bd. 2, Leipzig 1905).

IX. Hymnen in der Oase el-Charge.

In einem Saal des von Darius erbauten Tempels von Hibis im Norden der Oase el-Charge stehen drei Inschriften, von denen die eine (a) zuerst durch eine Abschrift von *Robert Hay* (publ. *Birch* in *Transact. Soc. Bibl. Arch.* 5 (London 1876) 293—302 mit Taf.) bekannt geworden ist. *Brugsch* (*Reise nach der großen Oase El-Charge*, Lpzg. 1878) hat diese Inschrift (Taf. 25—7. 14; S. 27—48) und die zweite (b) (Taf. 15—6; S. 48—53) nach z. T. eigenen Abschriften veröffentlicht. Die dritte (c) ist noch unpubliziert (hier nach eigener Abschrift). — Stellen aus den drei Hymnen sind in allen Abschnitten zerstreut erwähnt.

a) Das 'Lied der Urgötter' ist ein Hymnus an den Sonnengott, der Re, Atum, Amon, Min und auch Osiris in sich aufgenommen hat; gesprochen von den acht Wesen (vgl. F VII), die den Gott bei seiner Entstehung am Uranfang begrüßten — so nach der Theologie von Hermopolis (ägypt. ḥmnw, kopt. Schmün, arab. Eschmunên in Mittelägypten), der Stadt des Thot, aus dessen Tempel offenbar dieser Text stammt. Die Urgötter sprechen von der Entstehung der Sonne (vgl. F I. II), von ihr als Schöpfer (G I. II), von ihrem nächtlichen Wege (D II) und ihren Erscheinungsformen

an den verschiedenen Orten Ägyptens. In Ehnas ist sie Harsaphis, in Busiris der Widder, in Heliopolis der 'Gott in der großen Halle' dieses Tempels, in Memphis der Urgott Tenenti, in Theben Amon.

b) 'Das geheime Amonbuch' enthält einen Hymnus an Amon, der in dem Gott den Schöpfer und Erhalter der Welt sieht und ihn gleichzeitig als Sonne, Mond, Luft, Wasser, als Urgott und sogar als Osiris und Totengott feiert. Bei dem Anruf der Sonne sind dem Dichter alle Erscheinungsformen des Sonnengottes zusammengeflossen; Amon, Re, Atum, Horus, der Löwe und Widder — sie alle werden genannt. Neben den mythologischen Anspielungen stehen realistische Anschauungen und Schilderungen, z. B. 'der beide Länder (von Ägypten) erleuchtet', 'der das Licht gemacht hat'; an anderen Stellen auch 'der am Morgen an seinem gestrigen Platze steht', 'der aufgeht ohne zu ermüden', 'der die Erde erhellt und die Finsternis vertreibt'.

c) Die 'Verehrung des Amonre durch die Urgötter' ist ein ähnliches Lied wie a; die acht Urgötter preisen einen 'einzigen Gott', der in Wirklichkeit aus vielen anderen zusammengesetzt ist. Er ist der Sonnengott, der zuerst entstand (vgl. F I) und dann Himmel und Erde ordnete und die Lebewesen entstehen ließ (vgl. G I). Am Schluß ein Sonnenhymnus, der die Vorstellungen aller Art durcheinander mischt und eine ungeordnete Fülle von mythologischen Anspielungen enthält.

X. Sonnenhymnus des Achnaton = Amenophis IV., vgl. A IV d.

D. Das Gestirn.

I. Die Tagessonne.

a) Der Ägypter beobachtete gern die Wirkungen der Sonne auf die belebte und unbelebte Natur, und wenn Hinweise auf Profanes auch in der älteren Poesie unterdrückt zu werden pflegen, so sind doch viele Lieder voll von Bildern, die der Dichter dem täglich Geschauten entnahm. Mehr als bei Göttern mythologischen oder abstrakten Charakters erlaubte man sich diese ungezwungene Natürlichkeit; die Reformation Amenophis IV., die überall mit der Tradition brach, hat hier einen fortdauernden Einfluß gehabt und die Sonnenhymnen des neuen Reichs dem realen Boden näher gebracht. In den Mythen treten Naturschilderungen und -beobachtungen zurück hinter den phantastischen Ausgestaltungen der Götterpersönlichkeiten; aber die Sonnenhymnen enthalten eine Fülle solcher lebendiger Züge, z. B. die Hymnen des Totenbuchs (vgl. C VII), der Amonre-hymnus von Kairo (B VIII) und besonders das Lied des Achnaton (A IV d). Für die Skulptur geben Reliefs der 5. Dynastie etwas Ähnliches in freier Auffassung (vgl. A III).

b) Der Lauf der Sonne am Tage ist in mannigfacher Weise mythologisch ausgestaltet worden. Die Rolle, die die einzelnen Götter dabei spielen, und ihre Abgrenzung gegeneinander ist noch nicht klar geworden. Offenbar gehen in der uns vorliegenden Überlieferung Anschauungen von ganz verschiedener Herkunft durcheinander; daher die vielfachen Widersprüche. (*Pierret, Panthéon* chap. 4; *Brugsch, Rel.* 231—80; *Maspero, Hist anc.* 18. 87—91. 137—40; *Erman, Rel.* 7 ff.; *Breasted, Hist.* 59.)

Die ägyptischen Theologen haben den 12 Tagesstunden, in denen die Sonne über den Himmel zieht, geheimnisvoll besondere Gestalten und Namen gegeben und lassen den Gott in jeder Stunde von anderen Wesen begleitet sein; Darstellungen mit ausführlichen Beischriften in den Tempeln von Dendera und Philae (ptolem.-röm. Zeit) veranschaulichen die Ausgeburten der mythologischen Phantasie (*Brugsch, Thesaurus* 4, 823—30; Namen der Tagesstunden: *eb.* 843—4. 846). Als aufgehende Sonne hatten wir Re (vgl. B I), Harachte (B V) und Chepra (B IX) kennen gelernt; als untergehende Atum (B VII) und als Abend- und Nachtsonne Chepra (B IX). So ist das Verhältnis aber nur bei einem Teil der Texte; einige Beispiele mögen das Schwanken der Auffassungen zeigen. Im Mythus von 'Re und Isis' (C III) sagt der Sonnengott: 'Ich bin Chepra am Morgen, Re am Mittag, Atum um Abend'. In einem Königsgrabe der 20. Dynastie sitzen einmal drei Sonnengötter nebeneinander: 'Re-Harachte, Herr des Himmels', falkenköpfig mit Sonne und Schlange, 'Atum, Herr beider Länder von Heliopolis', menschenköpfig mit der Doppelkrone und 'Chepra, Herr des Himmels' mit einem Käfer auf dem menschlichen Kopf (*Lepsius, Denkm.* 3, 232 a); an einer anderen Stelle ist nur ein einziger Gott dargestellt, falkenköpfig, namens 'Re-Harachte Atum, er entsteht wahrlich täglich' (*eb.* 233 a). Die Pyramidion in Privatgräbern des neuen Reichs und der Spätzeit pflegen die verschiedenen Gestalten des Sonnengottes zu zeigen; eins (*Brugsch, Rel.* 241) zeigt im Osten: 'Harachte, großer Gott, Herr des Himmels'; Süden: 'Atum, Herr beider Länder von Heliopolis'; Westen: 'Chepra, der aus dem Nun kam'; Norden: 'Widder von Mendes' (vgl. J IV). Ein anderes (*eb.* 249) gibt für den Morgen: Re-Harachte; Mittag: strahlende Sonne (Re?); Abend: Atum in der Barke; Nacht: der Käfer (Chepra). Ein drittes (*eb.* 250 = Louvre C 16 = *Perrot, Hist. de l'art. I. L'Egypte* [Paris 1882] 236, Fig. 154) nennt 1. Re-Harachte, 2. Ptah-Sohar, 3. Atum von Heliopolis und 4. den westlichen Osiris. — In den Tempeln der ptolem.-röm. Zeit sind die 'Gestalten' des Sonnengottes ähnliche: In Edfu heißt er 'Re bei seinem Aufgang, Atum bei seinem Untergang' (*Piehl, Inscr. hierogl.* 2, 17) oder 'Horus Behedti . . . schöner Jüngling, der am Morgen geboren wird, er ist Re in der Mittagszeit, Atum wenn er niedersteigt zum Untergangsberg, der täglich morgens geboren wird' (*v. Bergmann, Hierogl. Inschr.* 58, 4). In Dendera ist die Sonne 'ein Kind am Morgen, ein Jüngling am Mittag, Atum am Abend' (*Brugsch, Thesaurus* 1, 55). — Daß es nicht nur einen Sonnengott bei den Ägyptern gibt, hat auch der Gewährsmann des *Ammian. Marcellin.* (lib. 17) gewußt, der ihm Re mit Helios, Re-Harachte mit Apollon, Atum mit Heron übersetzte.

c) Die durch alle Personifikationen der Sonne hindurch ziehende Vorstellung, daß sie ein lebendes Wesen ist, welches geboren wird, wächst und altert, haben die Ägypter nicht nur für den Lauf der Sonne während eines Tages gehabt, sondern auch für die Veränderungen ihres Ganges am Himmel während eines Jahres. Als der Kalender eingerichtet wurde, fiel der Neujahrstag auf die Sommersonnenwende; dort lag, wie der Name des ersten Monats Mesore 'Geburt des Re' besagt, der Geburtstag der jungen Sonne. So blieb es in dem offiziellen Kalender, auch als der Mesore durch eine Verschiebung der Feste für den praktischen Gebrauch der letzte Monat des Jahres geworden war (*Ed. Meyer, Ägyptische Chronologie, Nachträge* [*Abh. Akad. Berlin* 1907 III] I; *Meyer, Gesch.*[2] I § 197). Für die Gestalten der Sonne während ihres Jahreslaufes hat *Brugsch* (*Rel.* 231—80) Namen festgelegt, die sich mit denen des Tageslaufes im wesentlichen decken; aber hier ist alles noch viel unsicherer als dort, und die Angaben der Denkmäler sind oft nach Wunsch gedeutet. Doch erkennt auch *Maspero* (*Hist. anc.* 1, 139) eine Gruppierung an wie Re, Re-Harachte für Frühjahr = Morgen; Horus, Harachte für Sommer = Mittag; Atum für Herbst = Abend; Chepra (durch Ptah-Sokar-Osiris) für Winter = Nacht.

II. Die Nachtsonne im Totenreich.

(*Pierret, Panthéon* chap. 5; *Brugsch, Rel.* 226—231; *Wiedemann, Rel.* Kap. 4; *Maspero, Hist.* 1, 195—7; *Erman, Rel.* 11; *Schneider, Kult.* 539 ff.)

a) Nach einer für die älteste Zeit vorauszusetzenden Überlegung hat die Sonne den Weg, den sie am Tage über uns am Himmel von Osten nach Westen macht, in der Nacht unter uns von Westen nach Osten wieder zurückzulegen. Unter der als Scheibe gedachten Erde liegt eine andere Welt, die den Abgeschiedenen gehört; betritt der Sonnengott sie, so 'erheben die Toten ihre Arme und preisen ihn; der Gott erhört die Gebete derer, die in den Särgen liegen, und gibt ihren Nasen wieder Atem' (*Naville, Totenbuch* Kap. 15 B II). Das 'Lied der Urgötter' in Charge (vgl. C IX a) ruft den Sonnengott an: 'Wenn du niedergehst in die Unterwelt in der Stunde(?) der Dunkelheit, weckst du Osiris auf mit deinen Strahlen. Wenn du aufgehst über den Köpfen der Höhlenbewohner (= Toten), jubeln sie dir zu ... Du läßt aufstehen, die auf ihren Seiten liegen, wenn du in die Unterwelt eindringst bei Nacht' (Z. 15). Auf dem Naos aus Saft el-Henne (vgl. C V) heißt es: Als Re den Apophis getötet hatte, jauchzten die Toten 'bei seinem Anblick. „Da ist er!" riefen sie, „kein einziger erwacht von selbst, sondern nur durch ihn".' (*Naville, Goshen* pl. 1 rechts 3.) Besondere Sprüche (*Totenbuch* Kap. 100—102) sollen es dem Toten ermöglichen, daß seine Seele in die Sonnenbarke einsteige und mitfahre. Die Toten preisen den Sonnengott mit Liedern, die uns in den thebanischen Königsgräbern erhalten sind (*Naville, Litanie du soleil.* Lpzg. 1875; *Wiedemann, Rel.* 46—7); es sind eintönige Anrufungen ohne Originalität an die mythologischen Gestalten der Sonne.

b) Wegen dieser starken Abhängigkeit der Toten von der Sonne stellt man in den Gräbern aus dem Ende des neuen Reichs den Sonnengott dar: in den Königsgräbern tritt der hohe Verstorbene dem Gott wie ein Gleichgestellter gegenüber (*Lefébure, Hypogées royaux à Thèbes* 1 [= *Mém. Mission franç. Caire* 2] partie 2 pl. 27, 2; partie 4 pl. 22, 1) und betet zu ihm (*Lepsius, Denkmäler* 3, 233 a); eine Königin opfert ihm (*Leps., Denkm.* 3, 172 f.); der gewöhnliche Tote wird gereinigt, um vor den Gott treten zu können (*ebenda* 3, 231 b), und betet zu ihm (*ebenda* 3, 231 a. b). Der Sonnengott heißt dabei einmal ausdrücklich 'Re-Harachte, großer Gott, der in der geheimen Unterwelt ist' (*ebenda* 3, 172 f); in anderen Fällen deutet vielleicht der Beiname Chepra auf die Nachtsonne: 'Re-Chepra' (*ebenda* 3, 231 b); meist nennt man ihn freilich nicht anders als die Tagessonne, die an diesen Stellen ebenso gut gemeint sein könnte: 'Re-Horus' (*ebenda* 3, 231 b), 'Re-Harachte' (231 a), 'Re-Harachte-Atum, der [in] Wahrheit täglich entsteht' (233 a) oder ähnlich (222 g. 232 a. 239 b. 282 e). — Für die späte Antike hat die ägyptische Nachtsonne sich verwandelt in die Schutzgötter des unterirdischen Gebietes, das sie durchzieht. So werden die Totengötter Osiris (vgl. N I a) Sokar und sein Nachfolger Serapis zur unterweltlichen Sonne (*Jablonski, Pantheon* 1, 226 ff.).

c) Der Weg, den die Sonne während der Nacht zurücklegt, ist von den Theologen seit dem neuen Reich eingehend beschrieben worden. Die zwölf Nachtstunden haben wie die Tagesstunden (vgl. oben b) besondere Namen (*Brugsch, Thesaurus* 4, 844—5); in Dendera und Philae ist dargestellt, was der Sonnengott in ihnen sieht (*eb.* 4, 831—7). Er muß nämlich durch Tore ziehen, an denen Ungeheuer sich ihm entgegenstellen (*eb.* 839—43); mit diesen Toren hängen diejenigen zusammen, durch die ein Verstorbener in der Unterwelt ziehen muß (*Totenbuch* Kap. 144 ff.). Die Lehre von den Toren ist ausführlich niedergelegt in dem sogen. Pfortenbuch (*Wiedemann, Rel.* 55—7; *Erman, Rel.* 114). Die umfangreichste Schilderung des nächtlichen Sonnenlaufes ist das Amduat, das Buch von 'dem was in der Unterwelt ist' (*Jéquier, Livre de ce qu' il y a dans l' Hades*, Paris 1894. — Bearbeitungen in: *Brugsch, Rel.* 230; *Maspero* (1888) in *Bibl. ég.* 2, 1 ff.; *Wiedemann, Rel.* 47—55. 57; *Erman, Rel.* 110). Hier wird geschildert, wie der widderköpfige Sonnengott in jeder der zwölf Nachtstunden durch eine neue der 'Wohnungen' des Totenreiches zieht. Er tritt als Herrscher auf, der überall 'seine Befehle an die Götter erteilt', aber hat mannigfache Gefahren zu bestehen. In der vierten und fünften Stunde z. B. herrscht Dunkelheit. In der siebenten droht die Apophisschlange (vgl. H II). Mehrmals muß das Schiff des Re sich in eine Schlange verwandeln, weil es in einigen Gegenden kein Wasser gibt. Endlich verwandelt der

Gott sich in den Käfer, als der die junge Sonne am Morgen aufgeht (vgl. Chepra B IX).

d) Der nächtliche Zug des Sonnengottes durch die Unterwelt ist für die ägyptischen Toten nicht die einzige Gelegenheit, das Sonnenlicht zu schauen. Sie sind imstande, mancherlei Gestalt anzunehmen und ihr Grab zu verlassen; 'kommen sie heraus bei Tage', wie die Formel es nennt, so können sie die Sonne sehen und verehren. Um ihnen dies zu ermöglichen oder doch ihnen eine Andeutung des ersehnten Genusses zu verschaffen, hat man dem Totenbuch im 15. Kapitel eine Reihe von Sonnenhymnen einverleibt (vgl. C VII). Ferner gibt man dem Toten ein kleines Pyramidion mit ins Grab, auf dessen Seitenflächen die verschiedenen Gestalten des Sonnengottes und Gebete an sie eingegraben sind (vgl. D I b). Später werden sie vertreten durch runde Tafeln, auf denen u. a. der Sonnengott, seine Barke und die ihn anbetenden Paviane dargestellt sind (*Erman, Rel.*, Abb. 89. 118).

E. Götterkönig und Weltenherrscher.

I. Der Sonnengott als König.

(*Wilkinson, Sec. ser.* 1, 210; *Maspero* in *Bibl. ég.* 2, 286; *Erman, Äg.* 462; *Maspero, Hist.* 1. 160 ff.; *Erman, Rel.* 9; *Schneider, Kult.* 455; *Meyer, Gesch.*[2] 1 § 191.)

a) Unter den verschiedenartigen Vorstellungen vom Sonnengott ist am häufigsten ausgesprochen die von dem thronenden König, der die Welt regiert; er ist der Vater der Götter und, nachdem er alt geworden ist, folgt ihm sein Sohn, dann sein Enkel und dessen Nachkommen. Als Greis steht er dann im Hintergrund, oft schwach und kränklich, aber gelegentlich eine Kraft zeigend, die der des auf dem Throne sitzenden Sohnes oder Enkels noch überlegen ist. Die Gestalt des Sonnengottes als König scheint mehr im Delta als in Oberägypten zu Hause zu sein. Vielleicht ist der Weltenherrscher, der uns dort begegnet, ursprünglich gar nicht der Sonnengott, sondern der Lokalgott Atum von Heliopolis (vgl. B VII), dann hätte erst eine sekundäre Zusammenschmelzung mit Re-Harachte (vgl. B VI. VIII) dem Atum den Charakter als Sonnengott gegeben.

b) In den *Pyramidentexten* (ed. *Sethe*; Übersetzungen in *Erman, Rel.* 90—101) ist Re der thronende Herrscher des himmlischen Reiches; als 'sein Sohn' erscheint der tote König, der zum Himmel emporsteigt und unter die Götter aufgenommen wird. Re begrüßt und empfängt ihn; Re sorgt dafür, daß er zu essen und zu trinken hat und alles Übrige empfängt, dessen er bedarf. Re, häufig identisch mit Atum, ist dabei auch der Sonnengott, der in seiner Barke fährt. Als Weltregent hat er einen Schreiber, durch den er die Befehle gibt. Im Totenbuch, das etwas spätere Anschauungen wiedergibt, sagt der zum Himmelstor hinaufgestiegene Tote, indem er sich mit dem Götterkönig identifiziert: 'Ich bin Atum, als ich allein war. Ich bin in seinem ersten Erscheinen am Anfang seiner Regierung [Glosse richtig: als König]. Ich bin . . . der Herr der Götterneunheit, dem keiner unter den Göttern gleicht. Ich bin das Gestern und kenne das Morgen . . . Ich bin der große Phönix, der in Heliopolis ist, der berechnet was ist und besteht' (Kap. 12 nach *Lepsius, Älteste Texte des Totenbuches* (Berlin 1867) 27 ff.; *Erman, Äg.* 460).

In den Sonnenhymnen aller Zeiten tritt der Gott außer in anderen Gestalten auch als König auf; z. B. nennt ihn der Kairiner Amonre-Hymnus (vgl. C VIII): 'König von Ober- und Unterägypten, Re den Seligen, Oberhaupt beider Länder' (2, 3); ähnlich 'König Amonre' in einem anderen Sonnenhymnus (*Pap. Harris mag.* 4, 3), auch in den Sonnenhymnen des *Totenbuches* (ed. *Naville* Kap. 15 A IV 9). An den Tempelwänden finden wir den Sonnengott in seiner Funktion als Weltregent auch dargestellt, z. B. in es-Sebua (*Erman, Rel.*, Abb. 8 nach *Lepsius, Denkm.* 3, 181 = unsere Abb. 5): Re-Harachte thront unter einem Pavillon, sein Wesir Thot steht, eine Papyrusrolle in der Hand, sprechend vor ihm. Die Darstellungen der Geburt des Sonnenkindes in Hermonthis (Ptol. XVI) zeigen 'Re-Harachte, großen Gott, Herrn des Himmels' als Götterkönig und Vater des neugeborenen Kindes (*Lepsius, Denkmäler* 4, 60—1).

c) In mehreren der großen Mythen sehen wir den Götterkönig regieren. 'Die geflügelte Sonne' (vgl. C I) zeigt ihn das Land durchziehend, um Rebellen niederzuwerfen. In der 'Himmelskuh' (vgl. C II) herrscht er anfangs noch über Götter und Menschen zusammen, zieht sich dann aber auf den Himmel zurück. In 'Re und Isis' (vgl. C III) ist der Weltregent alt geworden und läßt sich von der schlauen Göttin betören, seinen geheimen Namen zu verraten. Die Erzählung von den 'Götterkönigen' (vgl. C IV) schildert die äußeren Ereignisse seiner Regierung, seinen Sturz durch seinen Sohn Schow und die Schicksale seiner Nachfolger. Auf dem Naos aus Saft el-Henne (vgl. C V) und in dem Apophisbuch (vgl. C IV) hören wir von dem Kampf des Herrschers mit der Apophisschlange (vgl. H II).

Die Gestalt des alten kranken Re, der am Ende seiner Regierung oder, von dem herangewachsenen Sohne schon verdrängt, im Hintergrunde steht, scheint oft in Mythen aufgetreten zu sein; gelegentlich hören wir, daß Thot seinen Schnupfen vertrieb, der die Knochen zerbrach und den Schädel zerstörte (*Pap. Ebers* 90, 16).

d) Aber dem Volke blieb der Sonnengott als Leiter aller Dinge und gerechter Helfer für die Schwachen vertraut; Re ist der eigentlich volkstümliche Gott (vgl. K) im Gegensatz zu anderen Sonnengöttern, die im wesentlichen nur den Priestern vertraut waren (*Maspero, Hist.* 1, 139; *Erman, Rel.* 80—2). Die Märchen erzählen, daß der Sonnengott als Göttervater überall eingreift. Als die Götter einst spazieren gingen und einen trefflichen Mann allein fanden, bat Re-Harachte den Chnum, diesem eine Frau zu schaffen (*Pap. d'Orbiney* 9, 6).

Geht es einmal schlecht in Ägypten, so kommt er selbst zu den Menschen, um ein neues Geschlecht entstehen zu lassen, das dem

Land wieder Ruhe und Glück bringt (*Pap. Westcar*; vgl. E II c); die 'Majestät des Re' selbst schickte hilfreiche Göttinnen auf die Erde zur Entbindung der Mutter der neuen Könige.

II. Der Sonnengott als Schützer und Vater des irdischen Königs.

(*Lepage Renouf, Vorles.* 152; *Erman, Äg.* 89 ff.; *Erman, Rel.* 39—40.)

a) So alt wie das ägyptische Königtum überhaupt ist die offizielle Fiktion, daß der irdische König ein Gott ist; freilich auf Erden noch nicht so mächtig wie die großen alten Götter. Deshalb sorgen die Himmlischen für ihn und unterstützen ihn; zuerst sein eigentlicher Patron, der Götterkönig und Sonnengott. In den Pyramidentexten (vgl. E I b) wird immer wieder gesagt, daß der tote König zum Himmel aufsteige, 'um seinen Vater Re zu schauen', und Re ist es, der bis in alle Einzelheiten das Wohlergehen des Ankommenden fördert. Re steigt sogar vom Throne, um dem Platz zu machen, 'der größer ist als er selbst'. Dieser Vorstellungskreis ist herrschend geblieben durch die ganze ägyptische Geschichte, überall in den Tempeln sehen wir den Sonnengott nächst dem Lokalgott des betreffenden Ortes als den eigentlichen Schützer des Pharao. Z. B. in Medinet-Habu schlägt Ramses III. angesichts des Amon-Re-Harachte seine Feinde nieder und führt an Stricken die besiegten Völker herbei; der Gott redet ihn an: 'Ich lasse die Fürsten der südlichen Fremdländer zu dir kommen, ihre Gaben bringend, und ihre Kinder, auf deren Rücken alle schönen Gaben ihrer Länder liegen' (*Lepsius, Denkmäler* 3, 20 a). In Karnak sagt 'Re-Harachte, der große Gott' zu Ramses IV.: 'Ich gebe dir ein großes Königtum und hohe Lebenszeit auf meinem Throne' (*ebenda* 3, 221 c). In Silsilis versichert 'Re-Harachte-Atum, Herr beider Länder in Heliopolis, großer Gott, Herr des Himmels' dem Scheschouk: 'Ich gebe dir Millionen von Jubiläen und Hunderttausende von Jahren' (*ebenda* 3, 254 c). In Philae übergibt 'Re-Harachte, großer Gott, Herr des Himmels, Oberster der Götter', auch 'Re, König der Götter' genannt, dem König Ptolemäus IX. in einer langen Rede die beiden Länder, weist ihm den Thron zu und setzt ihm seine Rechte und Pflichten als Herrscher auseinander (*ebenda* 4, 36 b). Die Beispiele ließen sich häufen.

b) Den über dem König waltenden Schutz des Sonnengottes stellen die Reliefs auch bildlich dadurch dar, daß sie über dem Haupt des Herrschers die Sonne schweben lassen, wo er auch immer erscheint. Bald hängen von der Sonnenscheibe die beiden schützenden Schlangen herunter (*Lepsius, Denkmäler* 3, 121 a. 122 b. 175 i. 208 c), bald schwebt sie mit ausgebreiteten Flügeln (*eb.* 122 a), bald trägt sie beides (*eb.* 124 d. 172 g), oft auch die Symbole für Leben und dauerndes Glück.

c) In den *Pyramidentexten* (vgl. E I b. II a) war Re ständig der Vater des irdischen Königs gewesen, nicht nur sein Vorgänger auf dem Thron; zwar wird der König von vielen Göttern und Göttinnen 'mein geliebter Sohn' genannt und redet sie mit 'Vater' und 'Mutter' an, aber dem Götterkönig gegenüber ist es keine Phrase: der König ist nach dem offiziellen Dogma wirklich der 'leibliche Sohn des Re', wie einer seiner Haupttitel sagt. Nach einem Märchen des neuen Reichs (*Papyrus Westcar*, zuletzt übersetzt von *Ranke* in *Greßmann, Altoriental. Texte zum A. T.* (Tübingen 1909) 1, 217 mit Angabe der Literatur) war einem König der 4. Dynastie verkündet worden: 'Die Frau eines Priesters des Re geht mit drei Kindern des Re schwanger. Er hat ihr gesagt, daß sie jenes vortreffliche Amt im ganzen Lande (= das Königtum) ausüben werden und der älteste von ihnen wird Hoherpriester von Heliopolis sein'. Die drei Kinder wurden geboren und sind die späteren ersten Könige der 5. Dynastie. Aber nicht nur in solchen Ausnahmefällen tritt Re für die Erhaltung der göttlichen Herkunft des Königs ein. Es gibt eine Reihe von Darstellungen und begleitenden Inschriften, in denen die Vaterschaft des Sonnengottes geschildert wird; sie sind in alter Zeit hergestellt und können für alle Könige verwendet werden. Erhalten sind sie zweimal: in Der el-Bahri für die Königin Hatschepsut (*Naville, Deir el Bahari* pl. 47) und in Luksor für Amenophis III. (*Gayet, Temple de Louxor* [= *Mém. Mission franç. Caire* 15 Paris 1894] pl. 62—8 = *Lepsius, Denkm.* 3, 74—5 = *Champollion, Monum. de l'Ég.* pl. 199, 3. 265, 1. 339—41; *Rosellini, Monum. Reali* pl. 38—41). Der Götterkönig Amonre naht sich der Königin zuerst in der Gestalt ihres Gatten, dann in seiner eigenen. Nachdem der Gott 'alles, was er wollte, mit ihr getan hat', wird in einem späteren Bilde die sichtlich Schwangere zur Geburt geführt; zuletzt warten Göttinnen das neugeborene Kind.

III. Der irdische König als Sonne.

(*Erman, Äg.* 103; *Schneider, Kult.* 473.)

Ein Hymnus an König Sethos II. ruft ihn an: 'Du aufgehende Sonne, die die beiden Länder mit Schönheit erhellt. Du Sonnenscheibe für die Menschen, die du die Finsternis von Ägypten vertreibst. Du hast eine Gestalt wie dein Vater Re, der am Himmelsgewölbe aufgeht ... o Re, reichstes der Wesen, vom Re erwählter!' (*Papyrus Anastasi* IV 5, 6 ff.). Diese Gleichheit der Gestalten bei König und Gott zeigen auch die Reliefs: Ramses II. hat in Abu Simbel sich selbst fast ebenso darstellen lassen wie den Sonnengott (*Lepsius, Denkmäler* 3, 189. 191), mit Falkenkopf und mit Sonnenscheibe. — Die Königin Hatšepsut wird von den um Gnade bittenden Fürsten von Punt genannt: 'weibliche Sonne (r'.t, vgl. N III a), die leuchtet wie die Sonnenscheibe' (*Naville, Deir el Bahari* pl. 76 = *Urkunden* ed. *Sethe* 4, 332).

F. Entstehung der Sonne.

(*Pierret, Panth.* chap. 3; *Brugsch, Thesaurus* 3, 625—42; *Brugsch, Rel.* 115. 165—73; *Maspero, Hist.* 1, 136—140; *Erman, Rel.* 28; *Schneider, Kult.* 431.)

I. Zeugungslos.

Eine einheitliche Kosmogonie haben die Ägypter nicht ausgebildet; über die Entstehung der Sonne gibt es eine Fülle von Meinungen und Vorstellungen, die in der Tradition unvermittelt nebeneinander stehen und ohne innere Verbindung weiter überliefert worden sind. Sie sind zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten festgelegt worden, ohne daß eins dieser 'Systeme', von denen wir nichts als herausgerissene Vorstellungen kennen, allgemein anerkannt worden wäre. In den uns vorliegenden Texten gehen die verschiedenartigen Vorstellungen meist durcheinander, da sie nicht einheitlich redigiert sind; erst die kritische Untersuchung hebt gleichartige Auffassungen heraus.

Zunächst die Meinung, daß der Sonnengott am Anfang aller Dinge zeugungslos entstanden sei oder sich selbst erzeugt habe. In dem 'Apophisbuch' (vgl. C VI) sagt der 'Herr des Alls' von sich: 'Ich bin es, der als Chepra entstand. Als ich geworden war, ward das Gewordene; alles Gewordene ward, nachdem ich geworden war ... Der Himmel war (noch) nicht entstanden, die Erde war (noch) nicht geschaffen ... und ich fand keinen Ort, an dem ich hätte stehen können'. Im 12. Kapitel des Totenbuches (*Lepsius, Älteste Texte des Tot.* [Berlin 1867] 27 ff.; *Erman, Äg.* 460), einem sehr alten Text, sagt der Sonnengott: 'Ich bin Atum, als ich allein war. ... Ich bin der große Gott, der (von) selbst entstand, der seinen Namen schuf'. Das Beiwort 'der (von) selbst entstand' tragen auch andere Urgötter, z. B. Chepra (vgl. B IX). Das 'geheime Amonsbuch' in der Oase el-Charge (vgl. IX b) ruft den Sonnengott an: 'Du bist Amon, du bist Atum, du bist Chepra, du bist Re, der allein war, als er sich schuf aus der Unendlichkeit(?), Tenenti, der zuerst entstand. Du bist es, der seinen Leib bildete mit seinen eigenen Händen, in jeder Gestalt, die er wünschte ...'. Im 'Lied der Urgötter' ebenda (vgl. C IX a) beten diese: 'Geheim sind seine Gestalten bei seinen Entstehungen ..., der entstand als Re ..., der von selbst entstand ..., der sich aus seinem Leibe schuf, der sich gebar; er ging nicht aus einem Mutterleib hervor; [woraus] er hervorging, ist die Unendlichkeit'. Auch das andere 'Lied der Urgötter' (vgl. C IX c) sagt: 'Es gibt keinen Vater von ihm, sein Phallus zeugte ihn; es gibt keine Mutter von ihm, sein Same trug ihn. ... Vater der Väter, Mutter der Mütter'. Auch in den Beischriften zu Darstellungen des Sonnengottes finden sich gelegentlich Beiworte, die auf diese Art seiner Entstehung deuten, z. B. 'Re-Harachte ... der sich selbst gebar' in einem Grab der 20. Dynastie bei Anibe (*Lepsius, Denkm.* 3, 229 b) und oft ähnlich in Tempeln.

II. Aus einem Ei.

Eine besondere Ausgestaltung dieser Vorstellung ist, daß der Sonnengott ein Ei geschaffen habe, aus dem er selbst dann hervorging; das Sichselbsterzeugen ist dem Ägypter eben ein vertrauter Vorgang, der in den Mythen in verschiedenster Gestalt erscheint, als ob man den inneren Widerspruch kaum empfunden hätte. Im Totenbuch (ed. *Naville* [Berlin 1886] Kap. 85, 13) heißt es: 'Re, der aus dem Ozean emporgestiegen ist', sagt: 'Ich bin eine Seele, die der Ozean geschaffen hat ... Mein Nest ist nicht gesehen, mein Ei ist nicht zerbrochen ... Ich habe mein Nest an den Enden des Himmels gemacht ...' (vgl. *Papyrus magique Harris* ed. *Chabas* [*Chalon-sur Saone* 1860] 6, 11—2). Die Urgötter rufen in ihrem Lied in der Oase el-Charge (vgl. C IX a) den Sonnengott an: 'Du erreichtest die Erde im Gewässer Mer-desdes und erschienst im Meere als Ei' (Z. 24). Hierher gehören vielleicht auch die Darstellungen des Käfers, der eine Kugel (d. h. sein Ei?) vor sich her wälzt (unsere Abb. 7), und zwar in den Leib der Himmelsgöttin hinein, von der er später geboren wird.

III. Aus einer Lotosblüte.

Nach anderer Auffassung ist der Sonnengott, hier als Kind gedacht, zuerst aus einer Lotosblume hervorgekommen, die im Urmeere wuchs; alle Belege hierfür sind aus später Zeit.

In Philae heißt 'Re, der aus der Lotosblüte aufging' (*Dümichen, Geograph. Inschr.* 1 [= *Brugsch, Rec. de mon.* 3, Leipzig 1865] 54) und in Dendera 'Re, der am Anfang entstand und aufging als Horus auf seiner Lotosblume' (*Brugsch, Thesaurus* 764, 56). Eine kleine Bronzefigur (Berlin 2409 = *Erman, Rel.*, Abb. 38 = unsere Abb. 6) stellt den jungen Sonnengott dar als Kind, mit Sonnenscheibe und Schlange auf dem Kopf, sitzend in einer Lotosblüte. Ein Relief in Hermonthis (Ptolemäus XVI.) zeigt Re als Kind, 'wie er aus der Blüte hervorkam'; der Knabe sitzt auf einer Lotosblüte, die aus dem Ozean emporgewachsen ist (*Lepsius, Denkmäler* 4, 61 g). Ein anderes in Dendera (*Leps., Denkm.* 4, 85 c) zeigt 'Horus Sohn der Isis Sohn des Osiris' (als Kind auf einer Lotosblüte sitzend, wo er nicht als der junge Sonnengott Harpokrates (vgl. N II b) gemeint ist. *Plutarch* (*de Is.*, cap. 11 a) erzählt, man glaubt, Helios erhebe sich als neugeborenes Kind aus einer Lotosblüte; so stellt man den Sonnenaufgang dar, um die aus dem Feuchten geschehene Entzündung der Sonne anzudeuten (vgl. *de Pyth. orac.* p. 400 a).

6) Der Sonnengott als Kind in der Lotosblüte [Berlin 2904] (nach *Erman, Die ägypt. Religion*).

IV. Geboren von der Himmelskuh.

Die alte Vorstellung, daß der Sonnengott das Kind der Himmelsgöttin Nut und des Erdgottes Geb ist (*Pyramidentexte* ed. *Sethe* 4. 7; vgl. oben B V), hat sich nach verschiedenen Seiten hin entwickelt. Zunächst ist der Himmel nach einem ebenso alten Glauben eine Kuh (vgl.

C II), und von dieser Kuh, die wiederum identisch ist mit dem Urmeere, aus welchem die Sonne kam, ist öfter die Rede in kosmogonischen Texten (*Champollion, Pantheon* Nr. 23 E; *Brugsch, Rel.* 115). Die Urgötter rufen in ihrem Lied in der Oase el-Charge (vgl. C IX a) den Sonnengott an: 'Du nähertest dich der Ahet-Kuh und packtest ihre Hörner und schwammst auf der Meh-uret' (dieselbe Kuh oder das Urmeer) und nennen ihn: 'Stier seiner Mutter (d. h. der sich selbst erzeugte); der jubelt auf der Ahet-Kuh, wenn der Same aus seiner Schönheit (euphemistisches Wort) fließt' (Z. 25 bis 27). In Hermonthis (Ptol. XVI.) sehen wir 'die große Kuh (Ahet), die Re geboren hat'; sie trägt die Sonne auf ihrem Kopfe zwischen den Hörnern, allerdings nicht als Kalb, sondern als falkenköpfigen Knaben mit der Sonnenscheibe und Schlange auf dem Kopf (*Lepsius, Denkm* 4, 61 g). Die in primitiver Zeit erdachten Verkörperungen der höheren Mächte als Tiere sind von einer höher entwickelten eben ihren Vorstellungen angepaßt worden. Die Vermenschlichung hat auch die Ahet-Kuh betroffen; sie wurde zur Göttin und dann an die menschliche Mutter des Sonnengottes angegliedert, welchen Namen diese auch immer haben mochte; z. B. Ra't-tani (*eb.* 4, 64 a). Oder im Karnak an die dortige Göttin 'Amenet, . . . Neit, Große, Gottesmutter, Ahet-kuh, die Re gebar' (*Champollion, Notices descriptives* 2, 28) oder 'Ahet, Große, die Re gebar' (*eb.* 1, 604, ptolem.). Zu Neit vgl. V.

V. Geboren von der Himmelsgöttin.

Wo der Himmel als Frau gedacht ist (vgl. *Erman, Rel.* Abb. 6. 39), ist die von ihr geborene Sonne ein Kind. In Hermonthis (Ptol. XVI.) schildert eine Bilderreihe (beschrieben *Brugsch, Rel.* 164) die Geburt: das Kind wird der 'Gottesmutter des Re' aus dem Leibe gezogen (*Lepsius, Denkmäler* 4, 60 a). Hathor reicht den Neugeborenen, der hier Harpokrates (vgl. N II b) heißt, dem 'Re-Harachte, großen Gott, Herrn des Himmels', d. h. dem Götterkönig (*eb.* 60 c). Re-Harachte nimmt seinen Sohn auf den Schoß (*eb.* 60 c), und das dadurch anerkannte Kind heißt nun 'das lebende Abbild des Re-Harachte' (*eb.* 61 f). Der Name der Mutter des Re ist hier nicht genannt; an anderer Stelle heißt die Göttin 'Neit, die gebar; die zuerst gebar, als noch nichts war, das gebar' (*Ztsch. Ägypt. Spr.* 13 (1875) 13). Auch das 'Lied der Urgötter' in der Oase el-Charge (vgl. C IX a) spricht zum Sonnengott von 'deiner Mutter Neit' (Z. 28), und Neit hat in den Beischriften zu ihren Darstellungen oft das Beiwort 'Gottesmutter', z. B. in Esne (*Brugsch, Dictionn. Géograph.* 721) und Dendera (*Lepsius, Denkm.* 4, 58 b; Text 2, 241) und auf der naophoren Statue im Vatican (*Piehl, Inscr. hierogl.* [Lpzg. 1886] 1, 32—5. In später Zeit (Caracalla) heißt Neit in Esne: 'Neit, . . . Ahet, Große, die Re gebar; die Götter und Menschen zusammenknüpfte(?); Mutter des Re, die Atum schuf; die entstand, als (noch) nichts entstanden war; die schuf was ist, nachdem sie entstanden war in Esne' (*Champillion, Notices descriptives* 1, 683 A). Über weitere Beziehungen zwischen Neit und der Kuh Ahet vgl. IV. Das Sonnenkind ist in Dendera dargestellt, ein unbeholfenes kleines Wesen mit Händen statt der Füße; Beischrift: 'das Entstehen der Glieder des Re' (*Joh. Dümichen, Bauurkunde der Tempelanlagen von Dendera* [Lpzg. 1865] Taf. 14).

Es war gewiß auch eine volkstümliche Vorstellung, daß die Sonne ein lebendes Wesen ist, das geboren wird wie ein Menschenkind. Zu sein 'wie Re am Tage seiner Geburt', ist was man sich nur zu seinem Glücke wünschen kann; so oft in den Inschriften, z. B. in den vulgären Zusätzen zum Text der 'Himmelskuh' (vgl. C II; *Lefébure, Hypogées* 1, partie 4 pl. 18, 83). Da die Entstehung der Sonne der Anfang aller Dinge ist, so heißt auch im Jahre, dem verkleinerten Abbild des Weltenlaufes, der erste Monat: Mesorē 'Geburt des Re' (vgl. D I c).

VI. Der Vater der jungen Sonne

tritt uns viel seltener entgegen; der Erdgott Geb (vgl. IV) wird als solcher nur vereinzelt erwähnt. Oben hatten wir zweimal gehört, daß die Sonne in irgendeiner Form aus dem Ozean hervorgegangen sei (vgl. III. IV). Deshalb kommt in Texten aller Art häufig das Beiwort vor: 'aufsteigend aus dem Ozean' o. ä.; die Beobachtung des Sonnenaufgangs aus dem Meere kann bei der Lage Ägyptens dabei kaum mitgewirkt haben. Aber die Inschriften gedenken des Ereignisses gern; z. B. heißt der Sonnengott 'lebende Lampe, die aus dem Himmelsozean aufgeht' (*Tylor-Griffith, The tomb of Paheri* [London, Eg. Explor, Fund 1894] pl. 9, 1). Der Mythus von der 'Himmelskuh' (vgl. C II), der alle Gottheiten in menschlicher Gestalt auftreten läßt, führt uns Nun, die Personifikation des Himmels- und Urozeans, als Vater des Re vor; und so wird Nun auch oft in den Tempelreliefs genannt; z. B. im Thottempel (ptolem.) zu Theben: Nun, Vater des Re, der Gott der am Anfang war' (*Champollion, Notic. descr.* 1, 603). Der Sonnengott wird angeredet: 'Nun zeugte dich, Nunet (sein weibliches Komplement) gebar dich' (*v. Bergmann, Hierogl. Inschr.* 38, 9), und Re-Harachte heißt 'der aus dem Nun kam' (*Lepsius, Denkm.* 3, 229 b). In einem Spruch von den Seelen der Götter heißt es: 'Re ist die Seele des Nun' (*Lefébure, Hypogées royaux* 1 [= *Mém. Mission franç. Caire* 2, Paris 1886] partie IV pl. 18, 86).

VII. Die acht Urgötter.

Bei verschiedenen Arten der Entstehung der Sonne sind oben schon die acht Urgötter erwähnt worden (vgl. *Lepsius, Über die Götter der vier Elemente* [= *Abh. Akad.* Berlin 1856] 181—234; *Brugsch, Reise nach der Großen Oase* [Lpzg. 1878] 33 ff., Taf. 14; *Brugsch, Rel.* 123 ff.; *Maspero* (1899), in *Bibl. ég.* 2, 288; *Dümichen, Geschichte Ägyptens* 210; *Maspero, Hist.* 1, 147—9; vgl. oben C IX a. c).

Es sind vier Paare von Göttern, die männlichen Frösche, die weiblichen Schlangen, die

nach der Kosmogonie des Thottempels von Hermupolis (ägypt. ḥmnw, kopt. Schmun, arab. Eschmunên) schon bei der Entstehung der Sonne zugegen waren. Ihre Namen werden verschieden überliefert; die Götter, zu denen die weiblichen Begleiterinnen gleichen Charakters nachträglich hinzu erfunden zu sein scheinen, repräsentieren etwa das Urmeer, die Finsternis, die Ruhe(?) u. ä. Zwei Lieder, die offenbar aus dem Tempel von Hermopolis stammen, sind in der Oase el Charge erhalten. Das eine (vgl. C IX a) ist überschrieben: 'Lied der großen Acht der ersten Urzeit, die den Gott verehren, der bei ihnen ist'; das andere (C IX c): 'Große geheime Anbetung des Amonre, gesprochen von den acht Göttern'. Auch das 'geheime Amonbuch' derselben Herkunft (C IX b) sagt: 'Die acht Urgötter [jauchzten] bei seinem Erscheinen'. Darstellungen der Urgötter finden sich in später Zeit in verschiedenen Tempeln (*Lepsius, Denkm.* 4, 66 c; *Mariette, Dendérah* 4, 70; *Champollion, Monuments de l'Égypte* pl. 130; *Lanzone, Dizion.* tav. 12).

G. Schöpfer und Göttervater.

I. Die kosmogonischen Texte lassen den Sonnengott, nachdem er selbst entstanden ist, die Welt, die er als Chaos und unbelebt vorfindet, ordnen; wieder schildern die aus Hermupolis stammenden Inschriften in der Oase el-Charge den Hergang. Im 'geheimen Amonbuch' (vgl. C IX b) wird der Gott angerufen: 'Gott, der das Licht schuf, Horus, . . . lebend im Urmeer, . . . Gott der Menschen . . ., Löwe mit lebendigem Gesicht . . ., der alle Löwen ausspie in seinem Namen Seele der Seelen. Gott der Ziegen, Stier der Kühe, [Falke? der] Falken, buntgefiederter, lebend unter den Göttern in seinem Namen Harachte' (Z. 6—9). Deutlicher als diese Andeutungen spricht das unveröffentlichte 'Lied der Urgötter' (C IX c) vom Sonnengott: 'der die Erde entstehen ließ, der zuerst entstanden war, als die Wesen (noch) nicht entstanden waren . . . Er hat den Himmel erhoben, der festgestellt ist auf seinen vier Ecken . . . Er hat die Menschen gebaut und die Ziegen, Rinder, Vögel, Fische und alles Gewürm . . . Er hat die beiden Länder (d. h. Ägypten) geschieden und ihre Grenzen abgegrenzt . . . Er hat die Fremdländer und die Barbaren geschaffen mit ihrem Lebensunterhalt'. Endlich schuf er auch die Vögel in der Luft und die Fische im Wasser. — Der Amonrehymnus von Kairo (vgl. C VIII) ruft den Gott an: 'der die Menschen schuf und hervorbrachte alles was ist in diesem deinem Namen Atum-Chepra' (10, 7). Wie er die Menschen schuf, deutet derselbe Text (6, 3) an: 'die Menschen kamen aus seinen Augen'; der Mythus von der Himmelskuh (vgl. C II) erzählt es ausführlich; ebenso das Apophisbuch (vgl. C VI): Schow und Tefenet jauchzten im Ozean, in dem sie waren. Sie brachten mir mein Auge hinter sich her und nachdem ich (es?) mir eingesetzt(?) hatte, weinte ich über sie. Da entstanden die Menschen aus den Tränen, die aus meinem Auge kamen'. Das Ganze ist nichts als ein geistreicher Scherz: ein Wortspiel zwischen dem Wort für Mensch (rmṯ) und dem für weinen (rmj) und Träne (rmj.t), die in gewissen Formen wohl ähnlich klangen (gesprochen etwa rōme(t) und rīme o. ä.).

II. Die andere Tätigkeit des schaffenden Urgottes ist die Erzeugung der Götter; Re als Vater der Götter schon erkannt von *Wilkinson, Sec. ser.* 1, 228.

a) Im 'Apophisbuch' (vgl. C VII) sagt der 'Herr des Alls', der sich später als der Sonnengott zeigt: 'Ich schuf alle Gestalten, während ich allein war . . . Es war (noch) kein anderer entstanden, der mit mir geschaffen hätte . . . Ich ergoß Samen in meine Hand, ich begattete mich mit meinem Schatten . . . Ich spuckte Schow aus, ich spie Tefenet aus'. Schow (s. d.) und Tefenet (s. d.) sind die Kinder des Atum von Heliopolis, und von ihnen als den Eltern von Osiris, Isis, Set und Nephthys stammen alle übrigen Götter ab; Atum ist also der eigentliche 'Vater der Götter'. Die beiden hier nebeneinander stehenden Arten der Erschaffung von Schow und Tefenet sind auch sonst bekannt. Die *Pyramidentexte* (ed. *Sethe* 1248) erzählen: 'Atum ist es, der geworden ist zum Selbstbegatter in Heliopolis; er hat seinen Phallus in seine Faust gesteckt, damit er Manneslust damit mache. Geboren wurden die beiden Geschwister Schow und Tefenet' — oder an anderer Stelle (1652): 'Atum-Cheprer . . . Was du ausschnaubtest (? aus der Nase?), (wurde) zu Schow; was du ausspucktest, (wurde) zu Tefenet)'. Im 'Lied der Urgötter in Charge (vgl. C IX a) heißt es: 'Was du ausspiest, (wurde) zu Schow; was du ausspucktest, (wurde) zu Tefenet, bis du die neun Götter geschaffen hattest im Anfang des Entstehens' (Z. 25—6). Die erste Art der Erschaffung durch die Selbstbegattung (ägypt. *ỉwś*) ist den Ägyptern einmal anstößig erschienen, und man hat den Vorgang dann ersetzt durch Einführung einer eigens für diese Gelegenheit gebildeten Göttin Jusas (hierogl. *ỉw.ś* — *ỉ.ś*; vgl. *Brugsch, Rel.* 284; *Erman, Rel.* 29). Die zweite Art durch Ausspucken beruht auf Wortspielen zwischen Schow (hierogl. šw) und *ỉš* 'speien' bzw. zwischen Tefenet (hierogl. tfn.t) und tf 'spucken' und ist vielleicht nachträgliche Erfindung. Auf diese Art der Entstehung deutet auch der Amonrehymnus von Kairo 6, 3 (vgl. C VIII) hin: 'die Götter entstanden aus seinem Munde' und ähnlich andere Texte (Louvre C 3; London 567).

b) Der Sonnengott von Heliopolis ist also als Erzeuger von Schow und Tefenet der Vater aller übrigen Götter. Diese seine Stellung kommt zum Ausdruck in den Götterlisten und Darstellungen der Götterfamilien in den Tempeln (zusammengestellt im Art. 'Schow' C). Die Zusammensetzung ist verschieden je nach dem Tempel, in dem das Relief angebracht wird (schon erkannt von *Lepsius, 1. Götterkreis* [*Abh. Akad.* Berlin 1851] 171. 186; *Maspero* (1890) in *Bibl. ég.* 2, 352). In Heliopolis ist Atum der erste Gott, dem Schow mit Tefenet und die anderen großen Götter folgen. Diese Ordnung ist in die oberägyptischen Tempel übernommen, teils unverändert, teils hat man vor

den Atum den Gott des betr. Tempels gesetzt oder wen man sonst als Urgott anerkannt wissen wollte. In Memphis ist Atum ersetzt durch Ptah, den Herrn des dortigen Tempels, und von hier sind die Nachrichten über die Aufeinanderfolge der Götter in die griechische Literatur geflossen; aber die Zusammenstellung der folgenden Götter zeigt, daß die Lehre als Ganzes aus Heliopolis übernommen ist. Der Sonnengott von Heliopolis wird auch in den verschiedensten ägyptischen Texten als Vater der Götter vorausgesetzt. Z. B. im Amonrehymnus von Kairo (vgl. C VIII) heißt es: 'Die Götter neigen sich vor deiner Majestät und preisen die Macht dessen, der sie schuf. Sie jubeln beim Nahen ihres Erzeugers und sagen zu dir: Willkommen, Vater der Väter aller Götter!' (7, 4—6).

H. Kampf gegen Feinde (Apophis).

I. Schon nach den *Pyramidentexten* (Übersetzungen bei *Erman, Rel.* 90—6) stellen sich dem Sonnengott bzw. seinem Sohn und Ebenbild, dem verstorbenen König, eine Reihe von Gegnern bei seinem Zuge über den Himmel entgegen. Teils sind es feindliche Sternbilder, teils Ungeheuer, teils böse Dämonen. Im Mythus von der 'geflügelten Sonne' (vgl. C I) besteht die Handlung im wesentlichen darin, daß der König Re-Harachte, der hier allerdings nicht Sonnengott ist, die ganze Erde durchzieht und überall seine Feinde niederwirft mit Hilfe der geflügelten Sonne, des Hor Behedti von Edfu; das Haupt der Gegner ist Set, der durch den Beistand des Horus, Sohn der Isis, überwunden wird. In den 'Götterkönigen' (C IV) ist mehrfach von Kämpfen des Sonnengottes die Rede, einmal von den 'Kämpfen des Atum-Re bei Saft el-Henne'; am Wasser At-desdes besiegte Re-Harachte seine Feinde erst, nachdem er sich in ein 'Krokodil mit Falkengesicht und Stierhörnern' verwandelt hatte. Sein Sohn und Nachfolger Schow warf am Anfang seiner eigenen Regierung zunächst 'alle Feinde seines Vaters Atum nieder'. Auch die Hymnen an den Sonnengott gedenken der Kämpfe; so der Amonrehymnus von Kairo (vgl. C VIII): 'Deine Leute jauchzen, wenn sie den Feind niedergeworfen sehen, wie seine Glieder das Messer kosten und Feuer ihn frißt und seine Seele mehr als sein Leib bestraft wird. Wenn diese Schlange gefesselt ist, jubeln die Götter, die Leute des Re sind glücklich; Heliopolis jauchzt, wenn der Feind des Atum niedergeworfen ist' (S. 9). Im 'Lied der Urgötter' in der Oase el-Charge (vgl. C IX a) heißt es: 'Wenn du deine beiden Himmel begehst, so (bleibt) kein Feind vor dir. Deine Flamme lodert gegen die beiden Krokodile [Var. 'die Schlange Jamher' *Pap. mag. Harris* 5, 7] ... Ein Fisch zeigt dir den Unhold an, Horus [Var richtig 'Set'] schießt seinen Pfeil in ihn. Er erregt(?) Himmel und Erde mit seinen Wolken'. Trotz seiner verzweifelten Gegenwehr frißt das flammende Auge des Re ihn mit seinem Feuer auf. Dann 'fährst du mit schönem Segelwind, und das (himmliche) Meer trägt dich ruhig, deine Schiff(smannschaft) jubelt, und deine Wege sind breit gemacht, nachdem du diese böse Schlange gebändigt hast' (Z. 10—14). Inschriften im Tempel von Edfu (*H. Brugsch, Drei Festkalender des Tempels von Apollinopolis Magna,* Lpzg. 1877) erzählen, daß bei den Festzeremonien die alte Sage von der Vernichtung der Feinde des Sonnengottes sogar dramatisch vorgeführt worden ist — freilich in arger Entstellung und mit geheimnisvoller Ausgestaltung: Bei dem großen Feste des Horus von Edfu (vgl. B) wird dem Re, den man 'in allen seinen Namen anruft', geopfert mit den Worten: 'Gelobt seist du Re, gelobt seist du Chepra, in allen diesen ndeine schönen Namen. Du kommst stark und mächtig herbei und bist schön aufgegangen und hast die Schlange geschlagen. Neige dein schönes Antlitz dem Könige!' Später werden Nachbildungen von Tieren durch die Priester zertreten und mit Messern zerschnitten: 'Schlagt euch Wunden an eurem Leib, tötet euch gegenseitig! Re triumphiert über seine Feinde, Horus von Edfu triumphiert über alle Bösen'.

II. An einigen der in I angeführten Stellen war ein ganz bestimmter Feind des Sonnengottes gemeint; wer diese 'böse Schlange', dieser 'Unhold' ist, erzählen andere Texte ausdrücklich: die Schlange Apophis. Seit *Champollion* (*Lettres écrites d'Égypte,* 2e éd. 1833 p. 231) ist dieser Gegner des Lichtgottes als die Finsternis, als Wolken- und Gewitterdrache gedeutet worden (*Maspero, Hist.* 1, 90—1; *Tiele, Gesch. Rel.* 1, 32 ff.; *Erman, Rel.* 11) und unter einem gelegentlichen Sieg des Apophis hat man eine Sonnenfinsternis verstanden (*Lefébure, Les Yeux d'Horus* 49 ff.; *Lepage Renouf in Proceed. Soc. Bibl. Arch.* 8 (1884—5) 163 ff.).

Von dem Kampf sprechen die Texte oft, so das 'Apophisbuch' (vgl. C VI), das eigentlich heißt: 'Buch der Kenntnis von den Gestalten des Re, der den Apophis niederwarf'. Ein Gott, der sich vorher bald 'Herr des Alls' nannte, bald als Urgott 'Chepra (vgl. B IX b), bald als Vater der anderen Götter Atum, zeigt sich endlich als der Sonnengott, gegen den sich die Schlange Apophis erhoben hat. 'Ich entsandte diese, die aus meinen Gliedern entstanden waren (= meine Kinder), um jenen bösen Feind zu Fall zu bringen. Er fällt in die Flamme, der Apophis! ein Messer steckt in seinem Kopf, sein Ohr ist abgeschnitten, sein Name existiert nicht (mehr) auf dieser Erde'. Der Berliner Pap. 3050 (Dyn. 20) ist ein Hymnus an Amon Re Harachte am Morgen. S. 1—5 behandeln im wesentlichen den Triumph des Sonnengottes über den Apophis: die Macht und nunmehr unbestrittene Größe des Gottes selbst wird gepriesen; seine Schiffsmannschaft, die andern Götter jauchzen ihm als dem Sieger zu. Der Mythus von den 'Götterkönigen' (vgl. C IV) erzählt, daß einst die Kinder des Apophis sich empörten gegen Schow, der auf dem Thron des Re-Harachte saß. Da kamen ihm alle Götter zu Hilfe, auch die Geister des Ostens, 'die Re erretteten vor Apophis' (rechts

23—24). Auf dem Naos aus Saft el-Henne (vgl. C V) heißt es: 'Re kam, nachdem er den Apophis getötet und das schöne (Neu-)jahr eröffnet hatte ... er hatte mit seinen Flügeln geschlagen ... Das östliche Land jubelte, als Re seine Feinde getötet hatte; der westliche Berg geriet in Freude, nachdem diese Seele (= Re) gekommen war. Re ließ sich in seinem Horizont nieder, als seine Feinde vernichtet waren'. Folgt die weitere poetische Ausmalung des Sieges des Re über viele Feinde, bei welcher der eigentliche Besieger des Apophis genannt wird: 'Horus der starkarmige, dessen Hände den Speer halten, er hat den Apophis vorn im Schiffe niedergeworfen; Horus steht mit dem Ruder und steuert im großen Schiff' (*Naville* pl. 1 rechts). Der Name Horus ist freilich nur sekundär eingesetzt worden; nach alter Meinung stand Set vorn im Sonnenschiff (vgl. Art. 'Set'). Doch wird Set als Osirismörder von der Spätzeit verabscheut und sein Name in den Texten durch den eines 'guten' Gottes ersetzt. Nach einer anderen Überlieferung ist es 'das Auge des Re, das die Feinde niederwirft' (Amonre-hymnus von Kairo [C VIII] 3, 7). In einer Redaktion des 'Apophisbuches' (C VI) hat das Auge des Re in seinem Namen Sechmet (vgl. 'Sechmet' C 1) den Apophis und seine Genossen bezwungen (25, 3; vgl. Wien 146 nach *Recueil de travaux relat. philol. égypt. assyr.* 9, 48). Der Text auf der in der 30. Dynastie gearbeiteten sogen. Metternichstele (*W, Golenischeff, Die Metternichstele* Leipzig 1877) nennt sich eine Anbetung des Re-Harachte, großen Gottes, Herrn des Himmels, mit bunten Federn, der aus dem Horizont aufsteigt' und beginnt ohne Einführung mit einer Beschwörung der 'Apophisschlange, dieses Abscheus des Re'. Später (Zeile 9—35) kommt ein Zauber, der die von einem Skorpion oder einer Schlange gebissene Katze, die Tochter des Re, heilen soll. Auch in den folgenden verschiedenartigen Texten spielt der Kampf des Re mit seinem Feinde eine Rolle (Zeile 48). — Eine besondere Ausgestaltung verwandelt den Re, der Apophis bekämpft, in einen Kater (*Totenbuch* ed. *Naville* Kap. 17, 54 ff.; *Brugsch, Rel.* 300—7); später ist diese Katze (s. o. Metternichstele) dann aber als Göttin At, Adit gedeutet worden, *Brugsch, Rec.* 3, 97 ff. Vgl. *Lanzone, Dizion.* 266, tav. 104. Die Katze als Tier des Helios: *Horapoll.* 1, 10. — Ein 'Spruch von den Seelen der Götter' sagt: 'Die Seele jedes Gottes sind Schlangen, und die Seele des Apophis ist im Ostberg (des Sonnenaufganges), (aber) die Seele des Re ist auf der ganzen Erde' (*Lefébure, Hypogées royaux* 1 [= *Mém. Mission franç. Caire*, Paris 1886] partie 4 pl. 18, 87).

Auch auf seiner nächtlichen Fahrt durch die Unterwelt trifft der Sonnengott den Apophis, wie uns das Amduat (vgl. D II c) erzählt. In der siebenten Stunde stellt dieser, 'dessen Platz im Himmel ist', sich ihm entgegen als kolossale Schlange, die in Windungen am Boden liegt. Aber die Götter finden und verwunden ihn, während der Sonnengott selbst 'nicht über ihn hinweggeht, sondern seinen Weg von ihm abwendet'. Im weiteren Verlaufe 'dieses geheimen Weges, auf dem der Gott in seinem prächtigen Schiffe fährt', strandet das Schiff, weil der Apophis einen Teil des Wassers ausgetrunken hat; mit Mühe bringen Zaubersprüche das Schiff weiter.

Eine entstellte Nachricht von einem bösen Ἄποχις ist auch zu *Plutarch* (*de Is.* cap. 36 c) gelangt.

I. Die Tiergestalten der Sonne.

I. Falke

Oben war es schon ausgesprochen, daß Horus der Name der als Falke gedachten Sonne zu sein scheint (vgl. B III—VI) und daß die Heimat dieser Gestalt wohl Oberägypten, vielleicht Edfu ist (vgl. A II). In Edfu finden wir als Bilder des Tempelgottes, der zweifellos ein Sonnengott ist, kolossale Steinstatuen von hockenden Falken neben dem Portal. Diese Figuren, einen wirklichen Vogel darstellend, geben die Vorstellung der ältesten Zeit wieder; aus ihr haftet den Statuen (und ebenso den Zeichnungen im Relief) eine primitive unbeholfene Form an. Als vor dem alten Reich die Darstellung der Götter in ein festes Schema gebracht wurde und man die Tiergestalten wenigstens teilweise vermenschlichte, wurde aus dem Falken von Edfu ein Mann mit Falkenkopf; so stellt die spätere Zeit den Gott immer dar, falls sie nicht seine besondere Erscheinungsform, die mit ausgebreiteten Flügeln schwebende Sonnenscheibe (vgl. B IV; C I), wählt. Die Urform, von der alle diese späteren Ausgestaltungen abgeleitet sind, ist aber die eines wirklichen Falken, der über den Himmel fliegt.

Aus Gründen, die teils in der äußeren Geschichte Ägyptens (vgl. A II), aber zum anderen Teil wohl auch in der Entwicklung der allgemeinen geistigen Kultur liegen, tritt das Bild des Falken in historischer Zeit zurück. Es ist zwar den Texten aller Art wohlbekannt, kommt aber selten zum Ausdruck. Der Amonrehymnus von Kairo (vgl. C VIII) nennt den Sonnengott 'großer Falke mit geschmücktem Leib, Schöngesicht mit geschmückter Brust' (11, 1). Das 'geheime Amonbuch' in Hibis (vgl. C IX b) sagt: 'Gott, der das Licht schuf, Horus' und 'Gott der Ziegen, Stier der Kühe, [Falke? der] der Falken, bunt gefiedert, lebend unter(?) Göttern in seinem Namen Harachte'. Bei seinem ersten 'Erscheinen' jauchzten die Götter, weil sie ihn erblickten 'in [seiner] Gestalt als Horus, der das Licht schenkt. Seine ganze Umgebung war Flamme aus den ... seiner Augen, er erleuchtete den Umkreis des Himmels mit seinen Federn'. Im 'Urgötterlied' (vgl. C IX c) heißt es: 'Er fliegt als Falke' ... 'der prächtige Falke mit buntem Gefieder'. In Dendera (griech.) heißt Horus einmal 'der zum Himmel fliegt als göttlicher Falke' (*Mariette, Dendérah* 54 v). Auch die klassische Überlieferung berichtet gelegentlich noch, daß der Falke der Sonne geweiht ist (*Clemens Alexandrin., Strom.* V 7 p. 671; *Porphyr., de abstin.* 4, 9).

II. Käfer.

(*Wilkinson, Sec. ser.* 1, 295, 2, 255—60; *Brugsch, Rel.* 237 ff.)

Ein Käfer, und zwar der in Ägypten sehr häufige schwarze Mistkäfer (*Ateuchus sacer*), ist in zwei Vorstellungen mit der Sonne verbunden: entweder fliegt er mit ausgebreiteten Flügeln über den Himmel, selbst eine Verkörperung der Sonne; oder er kriecht langsam vorwärts, eine Kugel (diese ist dann die Sonne) vor sich herschiebend (vgl. unsere Abb. 7). Mit beiden Vorstellungen ist der Gott Chepra (vgl. B IX) in Verbindung gebracht worden; wohl nur zufällig deshalb, weil sein Name mit der Hieroglyphe geschrieben wird. Wo diese Käfergestalten zu Hause sind, können wir noch nicht erkennen. Sie sind wenig verbreitet, weil Chepra niemals der Lokalgott eines mächtigen Tempels geworden ist; wir kennen ihn nur als besondere Form des Sonnengottes von Heliopolis und zwar stehen er und Atum sich als Erzeuger und Urgötter nahe. In Dendera bringt ein Kaiser dem Horus einen Käfer mit ausgebreiteten Flügeln dar, mit offenbarer Beziehung auf die Sonne (*Mariette, Dendérah* 3, 54 o). Auf dem Streitwagen Thutmosis' IV. schwebt über dem König, wie sonst die Sonnenscheibe, ein Käfer mit ausgebreiteten Flügeln, der vor sich die Sonne, hinter sich ein Symbol der Ewigkeit hält (*How. Carter und Newberry, Tomb of Thutmosis IV.* [= *Catal. Genér. Musée* Caire 1904] pl. 12). Ein ähnlich dargestellter Käfer ist Teil eines Deckenornamentes in Theben (*Prisse d'Avennes, Hist. de l'art égyptien. Atlas* 1 [Paris 1878] pl. 30). Gelegentlich rufen auch die Hymnen den Sonnengott als Käfer an; z. B. das 'geheime Amonbuch' in Hibis (C IX b): 'Du bist der große (fliegende) Käfer am Himmel (= Göttin Nut); sie überwies dir Himmel und Erde ganz und gar, als er (so!) aufging . . .' (Z. 17) und das 'Urgötterlied' (C IX a) 'Chepрer (Käfer mit ausgebreiteten Flügeln) ist er, der am Anfang entstand' (Z. 39). Auch die Griechen hörten, daß der Käfer das Symbol der Sonne ist oder doch Beziehungen zu ihr hat (*Horapollon* 1, 10; *Plinius, hist. nat.* 30 cap. 11). Vielleicht waren die Vorstellungen auch volkstümlich. Freilich haben die Skarabäen, die man als Siegelringe oder Amulette trug, wohl kaum etwas mit dem Sonnengott zu tun.

7) Skarabäus mit Sonne (nach Originalzeichnung).

III. Löwe.

(*Jablonski, Pantheon* 1, 217; *Wilkinson, Sec. ser.* 1, 296. 2, 169; *Brugsch, Rel.* 282.)

Schon in älteren ägyptischen Texten zeigt sich die Zugehörigkeit des Löwen zur Sonne, z. B. ruft das 'geheime Amonbuch' in Hibis (vgl. C IX b) den Gott an: 'Löwe mit lebendigem Gesicht, Erster der großen Halle (in Heliopolis), der alle Löwen ausspie (= schuf?)' und ähnlich sagen die 'Urgötter' (C IX a): 'Du bist der Löwe; deine Jungen sind das Löwenpaar Schow und Tefenet'.

In der griechischen Literatur hören wir es dann öfter, daß der Löwe der Sonne heilig ist (*Horapoll.* 1, 17; *Macrob., Saturnal.* 1, 26; *Proclus de Sacrific.*), und daß Löwen im Vorhof des Sonnentempels gehalten wurden (*Aelian., nat. hist.* 12, 7). — Weiteres unten bei Harpokrates (vgl. N II b).

IV. Bock.

(*Brugsch, Rel.* 104—5; *Erman, Rel.* 84.)

Gelegentlich wird in Reliefs der Sonnengott widderköpfig dargestellt; z. B. Harachte in es-Sebua (*Lepsius, Denkm.* 3, 181 = *Erman, Rel.* Abb. 8 = unsere Abb. 2); ferner im Amduat (vgl. D II c). Der letzte Fall und andere (vgl. in D I b) machen es wahrscheinlich, daß der Widder ursprünglich zur Nachtsonne besondere Beziehung hat. Trotzdem der Kopf als der eines Widders gezeichnet wird, ist es nach den Beobachtungen von *Ed. Meyer* (in *Ztschr. Äg. Spr.* 41 (1904) 99 ff.) nicht sicher, ob ein Schaf- oder Ziegenbock gemeint ist. Der Sonnengott (?) ist als Ziegenbock, an Lotosblüten riechend oder fressend, dargestellt mit der Beischrift: 'Der göttliche Widder, Oberster aller Götter' auf einer Pariser Stele (*Ledrain, Monum. égypt. Bibl. Nation* [Paris 1879] pl. 2).

Der Auffassung der Stellen in den Texten, in denen vielleicht der Bock der Sonne erwähnt ist, stellen sich zunächst noch zwei Schwierigkeiten in den Weg, die früher nicht immer erkannt wurden. Einmal sind wir in den an Amonre gerichteten Sonnenhymnen des neuen Reichs (vgl. C VIII) oft unsicher, ob nicht der Bock des Amon von Theben gemeint ist, der mit der Sonne ursprünglich nichts zu tun hat. Ferner wird das Wort b' 'Seele' oft genau wie b' 'Bock' geschrieben, und die Unterscheidung ist nicht immer sicher. So mehrfach im 'geheimen Amonbuch' (C IX b). Nach dem 'Urgötterlied' (C IX a) hat der Ba (= Bock oder Seele) des Sonnengottes sich auf seinem Zuge durch Ägypten niedergelassen in Ehnas als der dort verehrte bockköpfige Harsaphis, in Mendes als der Bock von Mendes, in Heliopolis als Nun, der Gott des Urmeeres. Das unveröffentlichte 'Urgötterlied' (C IX c) nennt den Sonnengott: 'der geheimnisvolle Bock mit Bocksköpfen, mit vier Gesichtern auf einem Nacken, mit 777 Ohren . . ., der geheimnisvolle Bock unter den Göttern'.

K. Der volkstümliche Sonnengott.

(*Erman, Rel.* 63. 81.)

I. Unter den mannigfachen Vorstellungen vom Sonnengott, die wir aus den Tempelinschriften und der religiösen Poesie kennen lernen, waren dem gemeinen Mann offenbar nur wenige geläufig. Er wird sich das Gestirn aber gewiß oft als lebendes Wesen gedacht haben, das geboren worden ist wie ein Mensch (vgl. F V). Von seinen Personifikationen der Sonne war ihm die liebste wohl die von dem mächtigen König, der die Geschicke der Welt lenkt, wie es auf Erden der Pharao tat

(vgl. E I d). Deshalb liebt man es, am Anfang von Briefen den Empfänger nicht nur seinen städtischen Göttern, sondern auch Re-Harachte zu empfehlen (*Pap. Leiden* [ed. *Leemans, Monumenten*] J 360, 2. 5. 366, 5. 367, 3; *Pap. Bologna* [ed. *Lincke*] 1086. 1094 passim; *Spiegelberg, Correspondances des rois-prêtres* [= *Not. et extr. Bibl. Nation.* Paris 34, 2. partie, 1895] passim). Ein Brief aus der 19. Dynastie rühmt Amonre als den 'Wesir der Armen, der keine Bestechung annimmt' (*Pap. Bologna* 1094, 2, 3 ed. *A. Lincke*, Lpzg. 1878); ein anderer Schreiber bittet Amonre, ihn und seine Standesgenossen zu hohen Beamten zu machen (*Pap. Anastasi* 4, 10, 5). Sogar in einem religiösen Text wagt ein freimütiger Dichter solche persönlichen Züge zu äußern zwischen dem Preis der erhabenen Gestalten des Sonnengottes; im 'geheimen Amonbuch' (vgl. C IX b) heißt dieser: 'Der treffliche Gott, stark im Hören, der ihre Herzen erfreut, dem sie zujauchzen bei jedem Erglänzen; . . . der Freund der kleinen Söhne wegen des Lebens, des Heiles und der Gesundheit seines Sohnes (= des Königs), der auf seinem Throne in seinem Palaste sitzt'.

II. Noch ein anderer Zug im Wesen des Re war gewiß volkstümlich, obwohl die Belege aus der gehobenen Sprache stammen: sein ewiges Leben; dieses ist zwar allen Göttern selbstverständlich eigen, aber Re gehört es doch in besonderem Sinne an. Die Hymnen geben ihm ein Beiwort wie 'ewig lebend in Aufgang und Untergang', auch das 'geheime Amonbuch' (C IX b): 'ewig lebend in seinem Namen Re täglich' (Z. 3; vgl. 32. 43). Zur Königstitulatur gehört stets der Zusatz 'der ewig lebt wie Re' oder 'der mit Leben beschenkt ist wie Re'. Und wie Re das Vorbild eines ewig lebenden Wesens ist, so sind ihm vorzüglich auch Gesundheit, Kraft, Freude eigen; diese alle werden dem König gewünscht, 'wie Re' sie besitzt.

L. Auge und Stirnschlange des Sonnengottes.

I. Das Auge.

a) In einigen Stellen sind zweifellos die Sonne und der Mond als die Augen eines mächtigen Wesens gedacht; z. B. ruft ein Hymnus auf der Stele (ptolem.) von Neapel den Gott an: 'O Herr der Götter Chnum-Re, . . . dessen rechtes Auge die Sonnenscheibe ist, dessen linkes Auge der Mond ist' (*Brugsch, Thesaurus* 4, 632, 3). Im 'geheimen Amonbuch' (vgl. C IX b) heißt es von Amonre, dem Sonnengott: 'Sein linkes Auge, das alle Menschen lieben', ist der Mond (Z. 5). Das 'Urgötterlied' (C IX a) nennt ihn: 'den man erblickt in seinen beiden Glanzaugen' (Z. 8) und '(dessen) beide Augen strahlen' (Z. 22). Ferner 'Dringst du ein in die Unterwelt am Abend, so (wird) dein rechtes Auge zur Sonne bei Nacht' (= zum Monde) (Z. 18) und: 'Seele, die erglänzt in ihren beiden wunderbaren Augen, . . . der sich erblicken läßt in seinen beiden Augen' (Z. 7). Auch das zweite Urgötterlied spricht von 'seinen beiden Augen' (Z. 21): 'Seine beiden göttlichen Augen erleuchten Ägypten; sein linkes Auge am Monatsanfang, dann ist er der Mond . . .; seine Sonnenscheibe (leuchtet) bei Tage, seine Mondsichel bei Nacht' (Z. 27). Der Amonrehymnus von Kairo (vgl. C VIII) sagt: 'Thot preist seine beiden Augen und erfreut ihn durch sein Glanzauge' (9, 5). *Plutarch* (*de Is.* cap. 52 a) weiß, daß Sonne und Mond die Augen des Horus sind.

b) Das 'Auge des Re' nimmt eine merkwürdige Stellung ein; es handelt sich nun um das Auge des als Mann gedachten Sonnengottes. Dieses Auge erscheint personifiziert; der Amonrehymnus von Kairo (C VIII) erzählt: 'sein Auge ist es, das die Feinde fällt' (3, 7). Manche Göttin führt das Beiwort 'Auge des Re'; z. B. in älterer Zeit Mut (oft), auch Satis (*Champollion, Notices descriptives* 1, 154) und Tefenet (*eb.* 1, 118) und Neit (Theben, Grab des Imidua, Dyn. 20). Vor allem Hathor in ihrem Tempel (ptolem.-röm. Zeit) zu Dendera (*Mariette, Dendérah* 1, 3, 8. 42 b; 2, 7 c. 33 d und oft), auch in Edfu (*Brugsch, Thesaurus* 4, 800 B 1; *Rochemonteix, Edfou* [= *Mém. Mission franç. Cairo* 11] 1, 428, 11. 427, 12). Endlich auch Sechmet von Memphis, die in zwei mythologischen Erzählungen, dem 'Apophisbuch' (C VI) und der 'Himmelskuh' (C II) als Personifikation des Auges des Re auftritt und in beiden Fällen die Feinde des Sonnengottes vernichtet; im ersten den Apophis (vgl. H II), im zweiten die aufständischen Menschen (vgl. 'Sechmet' D).

c) Das Auge ist auch bei anderen Göttern ein sagenumwobener Körperteil; besonders bei Horus, aber hier wird uns der wirkliche Vorgang, auf den alle die zahlreichen Anspielungen hindeuten, nirgends klar (*Erman, Rel.* 37. 134). *Plutarch* (*de Is.* cap. 55 c) erzählt von einer Sage, daß Typhon (= Set) das Auge des Horus verletzt oder ausgerissen und verschluckt habe, es aber dann dem Helios (= Re) zurückgab; er deutet das Horusauge als Mond. *Plutarchs* Nachricht geht auf ägyptische Quellen zurück; aber diese widersprechen sich oft und bringen das Horusauge wiederum mit dem Auge des Re in Verbindungen, die wir zunächst noch nicht verstehen.

II. Die Stirnschlange des Re.

(*Erman, Rel.* 10; *Meyer, Gesch.*[2] 1 § 191.)

Wo wir die Sonnenscheibe abgebildet sehen, ringelt sich um sie eine Schlange, die sich vorn drohend aufrichtet; so sitzt die Sonne meist auf dem Kopf des Sonnengottes (vgl. unsere Abb. 3). Die schützend über dem König schwebende Sonnenscheibe hat meist zwei Schlangen, die sich an beiden Seiten aufrichten (vgl. E II b). Andererseits sitzt eine Schlange an der Stirn des als Mann gedachten Sonnengottes; von dort sprüht sie Feuer gegen seine Feinde. Abbildungen dieser Art sind seltener; aber die Texte sprechen oft von der furchtbaren Uräusschlange. Ursprünglich ist sie gewiß weder dem Atum von Heliopolis, noch dem oberägyptischen Falken eigen; also wird sie vermutlich dem unterägyptischen Re und zwar der Sonnenscheibe zugehören.

Aus dem Mythus von den Götterkönigen (vgl. C IV) erfahren wir, daß einst die Anchet (damit muß die Stirnschlange gemeint sein) 'für die Majestät des Re, der mit ihr war, in Saft el-Henne [gekämpft?] habe'. Als Re alt geworden war, riß Schow die Herrschaft dadurch an sich, daß er die Anchet an seinen Kopf setzte. Auch Schow alterte, und sein Sohn, 'die Majestät des Geb, sagte: Ich [will] sie an meinen Kopf [setzen], wie mein Vater Schow tat'. Als Geb 'eintrat in das Haus des Jaret' (d. h. Haar, Kopftuch o. ä.; so wird die Anchet von jetzt ab genannt), 'kam die Schlange heraus' und hauchte ihn mit ihrem fürchterlichen Atem so an, daß sein Begleiter tot umfiel und auch er selbst 'von dieser Glut der Stirnschlange' verbrannt wurde. Endlich setzte trotzdem 'die Majestät des Geb die Jaret an seinen Kopf. Er ließ ihr einen Kasten aus echtem Felsstein machen und sie wurde darin verborgen'. 'Als nun die Jahre darüber hingegangen waren . . ., wurde diese Jaret der Majestät des Geb nach dem Hause der Jaret in Saft el-Henne gebracht, und sie wurde nach dem großen See des Hauses der Jaret gebracht . . ., um sie zu waschen. Da verwandelte diese Jaret sich in ein Krokodil' und half Re-Harachte, der dort mit seinen Feinden [kämpfte?], daß die Gegner nicht Macht über ihn gewannen. — In Esne (Caracalla) heißt Nechbet 'lebende Stirnschlange (?) des Re' (*Champollion, Notices descriptives* 1, 683 B); sie ist Urgöttin und Schöpferin, wie es den Lokaltendenzen von Esne entspricht.

III. Identifikation von Auge und Schlange.

(*Erman, Rel.* 30.)

Im 'Apophisbuch' (vgl. C VI) erzählt uns der Sonnengott, daß sein Auge sich von ihm entfernte, nachdem er Schow und Tefenet erschaffen hatte. 'Es wurde wütend gegen mich, als es kam und fand, daß ich ein anderes an seiner Stelle gemacht hatte'. Da setzte der Gott es vorn an seine Stirn und von dort beherrschte der Gott es als seine Stirnschlange. Diese Identifikation des Auges und des Uräus des Sonnengottes geht durch alle Texte; aber wegen der geheimnisvollen Andeutungen und Wortspiele sind uns nicht alle Stellen verständlich. Göttinnen, die das Auge des Re repräsentieren, sind ebenso Verkörperungen seiner Stirnschlange, z. B. Sechmet (s. d. C, D), Uto (s. d.), Bastet, Menhit; die Göttin der Kronen und Schlange des Königs, der sie dem Sonnengott verdankt, ist Uret-hekau 'die Zaubergroße'.

M. Die Sonnenschiffe.

(*Wilkinson, Sec. ser.* 2, 6; *Brugsch, Hieroglyph. Wörterbuch* 1327—8; *Wiedemann, Rel.* 13; *Maspero, Hist.* 1, 90; *Budge, Gods* 1, 323; *Erman, Rel.* 9. 91.)

1. Wenn die Ägypter sich den Himmel als Meer dachten, mußten sie die Gestirne in Schiffen auf ihm fahren lassen. So sehen wir denn auch oft den Sonnengott abgebildet, der in irgendeiner Gestalt in seiner Barke sitzt: als falkenköpfiger Gott mit der Sonnenscheibe (*Erman, Rel.*, Abb. 7); oder als thronender Weltenherrscher, zu dem sein Wesir Thot spricht (*ebd.* Abb. 8 nach *Lepsius, Denkm.* 3, 181). Am Gebel Barkal haben nubische Könige römischer Zeit sich in ihren Pyramiden Stelen anbringen lassen, in deren oberer Rundung ein Boot mit der Sonnenscheibe dargestellt ist (*Lepsius, Denkm.* 5, 24 a. b; 53 a. b. 54 b). Das Sonnenschiff ist auch dem Volke vertraut gewesen, wie die Darstellungen auf Siegelringen zeigen (Berlin 7368. 1780. 9816). — Auch die Texte sprechen oft vom Sonnenschiff; besonders häufig ist 'Chepra in seinem Schiff' erwähnt (vgl. B IX b), als ob er eine bestimmte Beziehung zu ihm hätte. Aber ebenso setzen die Lieder es bei jeder anderen Form des Sonnengottes voraus, daß er 'zu Schiffe fährt', seine Schiffsmannschaft jubelt bei der Niederlage des Apophis (vgl. H), und wo das Wasser in der Unterwelt zu flach wird, kommt das Sonnenschiff nicht mehr vorwärts (vgl. H 2 am Ende).

Nur einige Beispiele. Das 'geheime Amonbuch' (vgl. C IX b) ruft den Sonnengott an: 'Du hörst nicht auf in Millionen von Jahren ewiglich über den Himmel zu fahren alle Tage'; Re selbst heißt 'Sonnenbarke, die täglich den Himmel befährt'. Ein auf der Metternichstele (ed *Golenischeff*, Lpzg. 1877) erhaltener Teil der Osirismythen erzählt: Als Horus von einem Skorpion gebissen war und Isis ihren Klageruf zum Himmel schickte 'und ihren Schrei bis zur Barke der Ewigkeit, da stand die Sonne still und bewegte sich nicht von ihrem Platze'. Thot kam im Auftrage des Re zu Isis: 'Ich komme her aus dem Schiffe der Sonne von ihrem gestrigen Platze und Finsternis ist entstanden und das Licht verjagt, bis Horus geheilt ist . . . Das Sonnenschiff steht still, und die Sonne fährt nicht von ihrer gestrigen Stelle fort, bis Horus geheilt ist' (Z. 168 ff.). — Auch *Plutarch* (*de Is.* cap. 34 a) weiß, daß Helios und Selene in Schiffen fahren.

II. Nun gibt es aber nicht nur ein Sonnenschiff, sondern zwei: die Manzet (hierogl. m'nd.t, früher Mazit o. ä. genannt), die der Gott morgens besteigt, und die Mesektet (hierogl. mśkt.t, früher Sekti, Saktit a. ä.), in der er abends im Westen landet. König Nefererkerē (Dyn. 5) stiftete Opfer für die Abend- und Morgenbarke, die nach dem Zusammenhang sicher in seinem Sonnenheiligtum 'Lieblingssitz des Re' (vgl. A III c) liegen (*Palermostein, Rs.* 5, 2 ed. *Schäfer, Ein Bruchstück altägypt. Annalen in Abh. Akad.* Berlin 1902 Anhang). Die Beschreibung des Königs Pianchi (vgl. A I d) hatte gezeigt, daß in Heliopolis im Schrein Bilder des Sonnengottes, der Morgenbarke und Abendbarke standen. Am Sonnentempel von Abu Gurab (vgl. A III c) war auf der Südseite außerhalb des Baues ein gewaltiges Schiff aus Ziegeln aufgemauert; möglicherweise lag auf der Nordseite ein ähnliches.

Die Texte sprechen oft von den Schiffen des Sonnengottes; der Gott heißt 'Herr der Abendbarke, Fürst, Herr der Morgenbarke, mit leuchtenden Gestalten in der Barke der Jahr-

millionen' (Urgötterlied C IX c). In den *Pyramidentexten* (ed. *Sethe* 1479) wird er angerufen: 'Du verbringst die Nacht in der Mesektet und erwachst in der Manzet' und erscheint auch sonst bei Sonnenaufgang in der Manzet (*Pyr.* 496. 210); ebenso ruht in der 12. Stunde des Amduat (vgl. D II c) der Sonnengott in der Manzet, als er aus der Unterwelt emporsteigen will. Die Königin Hatšepsut schwört 'so wahr Re untergeht in der Mesektet' (*Lepsius, Denkm.* 3, 24 d. 20). Aber meist sind die Erwähnungen der Barken so farblos, daß man glauben möchte, die eigentliche Unterscheidung der beiden sei weggefallen; das Dekret von Kanopus (Z. 25) übersetzt Mesektet mit τοῦ ἱεροῦ πλοίου (Genitiv). In später Zeit ist wirklich die Bedeutung der beiden Sonnenschiffe umgedreht worden; z. B. in Dendera heißt Horus Behedti (B IV): 'der aufgeht im Ostberg und fährt in der Mesektet, der eintritt in den Westberg in der Manzet' (*Mariette, Dendérah* 3, 73 a).

N. Späte Vermischungen mit anderen Göttern.

I. mit großen alten Göttern.

a) Osiris. Die von den Griechen überlieferte Tradition (vgl. *Jablonski, Pantheon* 1, 124; *Wilkinson, Sec. ser.* 1, 289; *Wiedemann, Herodots Zweites Buch* [Lpzg. 1890] 199), daß Osiris die Sonne sei, dem Isis sich als Erde oder als Mond anschloß (*Diodor* 1, 11; *Plutarch de Is.* cap. 52 c; *Macrob., Saturnal.* 1 cap. 21), hat auch bei den neueren Gelehrten lange fortgewirkt; noch *Lepsius* (*1. Götterkreis* [*Abh. Akad. Berlin* 1851] 195) hielt Osiris für einen Sonnengott. Wir wissen jetzt, daß er durchaus Totengott ist und der alten Sonnenreligion ursprünglich fern steht (weiteres im Art. 'Usire'). Aber die Ägypter selbst haben Re und Osiris, die beiden Brennpunkte ihrer ganzen Religion, schon im mittleren Reich in Beziehungen gebracht; freilich sind diese sekundär und etwas gewaltsam zustande gebracht. Im 17. Kapitel des Totenbuches (ed. *Naville* Kap. 17, 51; ed. *Lepsius* Kap. 17, 42) heißt es: Re und Osiris hatten je eine Seele; aber in Mendes umarmten sie sich und wurden zu einer Doppelseele. Auch später (ed. *Lepsius* Kap. 142, 22) wird ein 'Osiris-Re' erwähnt. Das sind deutliche Färbungen im Sinne der Osirisreligion; die griechische Überlieferung lehnt sich an Ausgestaltungen des Osiris als Naturgott an.

b) Mont (*Lanzone, Dizion.* 293, tav. 119—20). Der Lokalgott der nach ihm benannten Stadt Hermonthis (ägypt. Pr-Mntw, arab. Erment) ist Mont; er nimmt neben Amon eine angesehene Stellung auch in dem benachbarten Theben ein, teils als Herr von Theben, teils als Kriegsgott. Er wird mit Falkenkopf dargestellt, und dies mag die Veranlassung dazu gewesen sein, daß man ihn schon in ziemlich früher Zeit mit Re identifizierte. So gibt es in Hermonthis einen Mont-Re-Harachte (*Lepsius, Denkm.* 4, 64 a. b, Ptolem. XVI.); in Theben einen 'Mont-Re, Herr von Theben, König der Götter ...' (*ebd.* 3, 37 b, Thutm. III.; vgl. 151 a. 253 b. 273 f) oder einen 'Mont-Re-Harachte' (*ebd.* 4, 80 b). In mehreren oberägyptischen Tempeln stand nach der Tradition von Hermonthis in den Götterlisten (vgl. G II b) Mont an der Spitze der Götterfamilie als der älteste und größte Gott. Durch einen Zufall muß gerade die in Hermonthis redigierte Form der Götterliste weitervererbt worden sein (z. B. *Lepsius, Denkm.* 4, 59 b in Dendera). Auf Mont folgte gewöhnlich Atum, der nach der Überlieferung von Heliopolis der Göttervater ist (vgl. oben B VII und G II), dann seine Kinder Schow und Tefenet, dann die übrigen Götter. Infolge der Identifikation des Mont mit dem Sonnengott hat man gelegentlich aus dem ersten Gott einen 'Mont-Re-Harachte' gemacht, ohne deshalb den folgenden 'Atum' anzutasten (*Leps., Denkm.* 4, 56 a in Dendera).

Inhaltlich ist Mont durch die Vermischung mit Re kein anderer geworden. Mont-Re wird auch fast immer dargestellt wie früher Mont mit seinem eigenem Kopfputz; selten trägt er die Sonne mit Schlange wie der Sonnengott auf dem Kopf (*Leps., Denkm.* 3, 151 a).

c) Min, der Herr von Koptos, ein Zeugungsgott, ist mit Re identifiziert, ohne daß wir Grund und Verlauf näher kennen; Min-Re unterscheidet sich scheinbar nicht wesentlich vom alten Min (z. B. *Leps., Denkm.* 4, 79 b in Dendera; weiteres in *Lanzone, Dizion.* 941).

d) Bei Sobk-Re liegt es ähnlich wie bei Min (vgl. *Lanzone, Dizion.* 1035).

e) Chnum, der widderköpfige Gott von Esne und von Elephantine-Syene (Assuan), der dort die Rolle eines Weltschöpfers spielt, ist wohl wegen dieser Eigenschaft identifiziert worden mit Ptah, dem Schöpfer nach memphitischer Lehre, und mit dem Sonnengott, der auch diese Tätigkeit ausgeübt hatte (vgl. G I). Doch ist Chnum-Re (*Lanzone, Dizion.* 965—6. tav. 336 ff.) in seinem Wesen meist vom eigentlichen Chnum wenig verschieden (z. B. *Lepsius, Denkm.* 4, 81 e. 82 a), gelegentlich wird er aber auch als Sonnengott hingestellt (*ebd.* 88); es gibt auch einen Chnum-Re-Ptah in Esne (*ebd.* 81 d), der aber von Re nichts enthält.

Eusebius (*Praeparatio Evangelica* 3 cap. 12) erzählt von einer Götterstatue in Elephantine, die einen sitzenden Mann darstellt, blau, mit Widderkopf, darauf als Krone der Diskus auf Widderhörnern. Der Gott muß ein Chnum-Re gewesen sein, wie man ihn in später Zeit für Elephantine erwarten kann. Ähnliche Bilder sind erhalten, z. B. als Relief aus Saft el-Henne (*Naville, Goshen* pl. 6, 6); freilich ist dort der Dargestellte ein mit Re vermischter Amon, dem der Widder ebenfalls geweiht war.

f) Sokar-Re. Vgl. Art 'Sokar' L.

II. mit kleinen und jüngeren Göttern.

a) Chons, der kindliche Gott in Theben, repräsentiert den Mond; aber trotzdem hat man in Karnak im Chonstempel (Ptolem. III.) einen 'Chons-Re, Herrn von Theben' gebildet, der gleichzeitig 'die große Sonnenscheibe mit leuchtendem Glanz, strahlend als Re, beide Länder erhellend' ist und der 'Mond ...' (*Lepsius, Denkm.* 4, 14 c).

b) Harpokrates, der kindliche Horus, der Liebling der Spätzeit, die ihn nach den ver-

schiedensten Seiten hin ausbildete, ist auch zum Sonnengott gemacht worden (*Jablonski, Pantheon* 1, 212. 241; *Wilkinson, Sec. ser.* 1, 408; *Pierret, Dict. d'Arch.* 247; *Brugsch, Rel.* 359 ff.; *Erman, Rel.* 224). Die Veranlassung mag gewesen sein, daß auch der Sonnengott als Kind dargestellt wurde (vgl. unsere Abb. 6); auch er ist geboren (vgl. F V). In Hermonthis hat der eben von der 'Mutter des Re' geborene junge Sonnengott den Namen 'Harpokrates' (*Lepsius, Denkm.* 4, 60 c). In Theben (Ramesseum, röm.) heißt ein Harpokrates 'Pe-Re' (*eb.* 4, 81 a). Ein Siegelstein (griech.-röm.) zeigt die Mumie des Osiris, dem Sonnenschiff ähnlich, darauf ein sitzender Harpokrates (Berlin 9816); andere Harpokrates im Sonnenschiff (Berlin 9931) oder auf der Blume mit der Beischrift Pe-Re 'die Sonne' (Berlin 9796; vgl. F III). Auf der Blume zeigen ihn auch Figuren aus Bronze (Berlin 2414) oder Ton (Berlin 1908. 9099). *Horapollon* (cap. 1, 17) erzählt von einem Harpokrates, der auf einem mit Löwen geschmückten Thron sitzt; diese Tiere hat er vom Sonnengott erhalten (vgl. J III). Das Bild eines so thronenden Harpokrates, der in diesem Falle allerdings nicht Sonnengott ist, ist in Philae (*Rosellini, Monum. del culto* pl. 18 = *Champollion, Monum. de l'Égypte* 1, 82). Eine Bronce im Louvre (*Perrot, Hist. de l'art I. L'Égypte* [Paris 1882] 723 Fig. 487) zeigt Harpokrates auf einem Throne sitzend, an dessen Seiten zwei Löwen stehen; vor Harpokrates liegen zwei Löwen sich gegenüber.

c) Bes als Sonnengott; vgl. *Wiedemann, Rel.* 87.

d) Ihi (Ahi; *Brugsch, Rel.* 376), der Sohn der Hathor von Dendera, heißt dort 'lebendes Abbild des Harachte, Kind des Atum' und wird öfter als Sohn und Nachfolger des Re, Harachte, Atum bezeichnet (*Dümichen, Resultate Exped.* 1 Taf. 22, 5); oder als 'Erbe des Allherrn' (*Mariette, Dendérah* 3, 83 g), 'der aus Re hervorging' (*eb.* 3, 57 h). Ihi ist in Edfu dem Horus Behedti (vgl. B IV) angegliedert, wobei er zunächst seinen Charakter nicht veränderte (z. B. *Rochemonteix, Edfou* [= *Mém. Mission franç. Caire* 11] 1 pl. 412, 11. 415, 1. 416, 3. 589, 5); gelegentlich heißt der Horus Behedti mit dem Beinamen Ihi weiter 'er ist Re, ... der im Horizont hervorkommt täglich' (*Lepsius, Denkm.* Text 2, 211, Dendera). Endlich heißt auch Ihi allein: 'Re selbst' (*Leps., Denkm.* 1, 54 b) oder 'Ihi ..., Re selbst, ... der aufgeht am Morgen, der die Pflanzen beleuchtet bei seinem Aufgang' (*Mariette, Dendérah* 3, 80 i), und trägt den Beinamen Pe-Re 'der Re' d. h. die Sonne (*Dümichen, Geograph. Inschriften* 2, 36).

III. mit Göttinnen.

a) Eine weibliche Sonnengöttin kennt man im neuen Reich; im Tempel Sethos II. zu Karnak (unpubl. Abschrift *Sethe*) trägt Mut in ihrem Allerheiligsten den Beinamen r'j.t 'weibliche Sonne' (Fem. zu r' 'Re'); noch älter ist der Beiname 'weibliche Sonne, die leuchtet wie die Sonnenscheibe' für die Königin Hatschepsut (vgl. E III). In griechischer Zeit finden wir 'weibliche Sonne' gelegentlich als Beiname Jusas in Edfu (*Rochemonteix, Edfou* [= *Mém. Mission franç. Caire* 11] 1, 503); häufig bei Hathor und Neit (vgl. b).

b) Die alten Himmelsgöttinnen sind als solche Mütter der Sonne; jede hat nach der Gestalt, in der die Mythen uns in historischer Zeit entgegentreten, die Sonne auf ihre besondere Weise geboren. Die Spätzeit, die es bei der Ausgestaltung der Götterpersönlichkeiten mit ihrer Abgrenzung nicht genau nimmt, macht diese Göttinnen nun gelegentlich zur Sonne selbst. Wir können das erkennen bei

1) Hathor (*Lanzone, Dizion.* 866; *Drexler, Hathor* (1886) in *Roschers Lex.* Bd. 1 Sp. 1851). Sie ist in ihrem Tempel (ptolem.-röm.) zu Dendera nicht nur die Lenkerin der Welt, sie ist auch ihre Schöpferin; sie ist das All selbst und zugleich darin der Himmel und auch die 'weibliche Sonne' (*Mariette, Dendérah* 1, 15 b. 21 b); ebenso in Edfu (*Rochemonteix, Edfou* 1, 427, 12. 428, 11). Gelegentlich wird 'weibliche Sonne' auch fast wie ein selbständiger Göttinnenname gebraucht, in Dendera (*Mar., Dend.* 1, 33 a. e) wie in Edfu (*Rochem., Edf.* 1, 315), als Beiname zum 'weiblichen Falken' in Edfu (*eb.* 1, 517).

2) Neit, die Mutter des Re (vgl. F V), die wir an ihren eigentlichen Kultstätten in Sais und in Esne kaum kennen, heißt gelegentlich in anderen Tempeln 'weibliche Sonne'.

[Roeder, geschrieben 1908.]

Sononaēs (*Σονονάης, Σονονάεις*?), Beiname der Isis s. Premarres und *Dittenberger, Orient. Graeci inscr. sel.* 175, 4. — *Wilcken, Arch. f. Papyrusforsch.* 3, 240 vermutet, daß [*Ἶ*]*σιδι Σονοναει* verschrieben sei für *Σοκνοπαει*. [Höfer.]

Soodina (*Σοωδίνα*), Beiname der Artemis in Chaironeia auf einer Weihinschrift (neben Apollon Daphnaphorios), *C. I. G.* 1, 1595. *Collitz* 376. *Inscr. Meg. et Boeot.* 3407. Irrtümlich haben *Passow-Rost*[5] und *Pape-Benseler* s. v. das Epitheton erklärt als *Σοω-δίνα*=, 'die im Wirbel (*δίνη*) rettende Beschützerin der Reisenden', während es natürlich *Σο-ωδίνα* heißt = *Εὔλοχος* = 'die Helferin in den Wehen'; vgl. *Boeckh* zu *C. I. G.* a. a. O. *E. Maaß, De Aesch. Suppl. (Ind. Gryph. hib.* 1890/91) S. 19, 2. *Stanley Lane-Poole, Coins and medals*[2] (1892), S. 25. *Osann* zu *Cornut. de nat. deor.* p. 382. *Meister, Bezzenbergers Beiträge* 6, 41. Weihungen an Artemis-Eileithyia in Chaironeia s. *Inscr. Meg.* 3385 f. 3391. 3410. 3411. 3412.

[Höfer.]

Soonautes (*Σοωναύνης*; bei *Plin. N. H.* 6, 4: Sonautes) Name des früher Acheron genannten Flusses bei Heraclea Pontica, weil er den Herakleia gründenden Megarern bei schwerer Seenot Schutz gewährte oder überhaupt *πάντας τοὺς ναυτιλλομένους διασώζει*, *Apoll. Rhod.* 2, 746 und *Schol.* Der Name bezeichnet wohl nicht nur den Fluß, sondern auch die an ihm verehrte Gottheit (vgl. Sosineos), *Gruppe, Gr. Myth.* 745. [Höfer.]

Sopatros (*Σώπατρος*), ein neben Diomos (s. d.) und Thaulon (s. d.) in der aitiologischen Legende zur Erklärung der Buphonia auftreten-

der Heros bei *Porphyr. de abst.* 2, 29 f., dessen Quelle, wie *J. Bernays, Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit (Jahresber. d. jüd.-theol. Seminars „Fraenkelscher Stiftung", Breslau 1866)* S. 122 ff. nachgewiesen hat, *Theophrastos* ist. Vgl. außerdem: *P. Stengel, Hermes* 28 (1893), 491 ff. *J. Toepffer, Att. Genealogie* 157 ff. *v. Prott, Rhein. Mus.* 52 (1897), 189 ff. und *Bursians Jahresber.* 102 (1899), 121 f. *Gruppe, Bursians Jahresber.* a. a. O. 168. *P. Stengel, Rhein. Mus.* a. a. O. 402 ff. und *Opferbräuche der Griechen* 203 ff. *A. Mommsen, Feste der Stadt Athen im Altertum* 515 ff. *M. P. Nilsson, Griech. Feste von religiöser Bedeutung* 14 f. *Mannhardt, Mythol. Forschungen* 1 ff.

Die Legende bei *Theophrastos* lautet: In alter Zeit, als die Menschen nur von Feldfrüchten lebten und nur solche, nicht etwa Tiere, den Göttern opferten, hatte Sopatros, ein Ausländer von Geburt, der in Attika einen Acker bebaute, bei einem gemeinsamen athenischen Götterfeste auf einem Tische sich ländliche Opfergaben (*πελανὸν καὶ θυλήματα*) zurechtgelegt, um sie den Göttern zu opfern. Da kam ein Stier vom Felde und fraß und zertrat die Opfergaben. In jäher Aufwallung darüber ergriff Sopatros eine Axt, die in der Nähe geschliffen wurde, und erschlug den Stier. Beim Anblick des getöteten Tieres kam er wieder zur Besinnung, vergrub das Tier und ging nach Kreta in freiwillige Verbannung, *ὡς ἠσεβηκώς*. Infolge der Tat des Sopatros kam Dürre und Mißwachs über das Land, und das Orakel, das man um Rat fragte, antwortete, der Verbannte in Kreta werde Abhilfe schaffen, und nach Bestrafung des Mörders und Auferstehung des Getöteten an demselben Opferfeste, an dem er getötet worden sei, werde es besser gehen, wenn man in Zukunft von dem Getöteten esse und sich seiner nicht enthalte. So stellte man denn Nachforschungen an und fand den Sopatros. Dieser, der sich noch immer durch seine Tat innerlich beschwert fühlte, hoffte, von seiner Schuld entlastet zu werden, wenn die ganze Gemeinde dieselbe Tat wie er begehe und antwortete den Gesandtene, es müsse ein Stier von der ganzen Gemeinde niedergeschlagen werden. Als die Gesandten nun in großer Verlegenheit fragen, wer den Todesstreich führen soll, erbietet sich Sopatros dazu, wenn man ihn zum Bürger mache und an dem Morde teilnehme. Man gesteht ihm dies zu, Sopatros kehrt nach Athen zurück, und nun richtet man folgenden Brauch ein, der auch später noch bleibt: Jungfrauen tragen Wasser herzu, damit man das Beil und das Opfermesser schleife, andere schleifen diese Opfergeräte, ein dritter reicht das Beil dem Sopatros, dieser schlägt den Stier, ein anderer schlachtet ihn, noch andere häuten ihn ab, und alle essen von dem Fleische. Darauf füllt man die zusammengenähte Haut des Stieres mit Heu aus, so daß er dasselbe Aussehen wie vor seiner Zerstückelung wieder erhält, und spannt diese Puppe vor einen Pflug. Darauf findet ein Gericht über die Teilnehmer am Morde statt. Die Jungfrauen, die das Wasser geholt hatten, schieben die Schuld auf die, welche die Opfergeräte geschärft hatten, diese wieder auf den, der das Beil weitergegeben hatte, usw., bis schließlich die Schuld auf dem Opfermesser sitzen bleibt, welches denn auch verurteilt und ins Meer geworfen wird. Von jener Zeit nun bis auf den heutigen Tag begeht man zu Athen auf der Burg alljährlich am Dipolienfeste das Stieropfer auf die geschilderte Weise. Mit den einzelnen Zeremonien sind jetzt bestimmte Familien betraut, erstlich die Abkömmlinge des Sopatros, der den ersten Schlag führte; sie hießen alle Stierschläger (*οἱ μὲν ἀπὸ τοῦ κατάξαντος Σωπάτρου βουτύποι καλούμενοι πάντες*), dann die Stachler (*κεντριάδαι*) und die Vorleger (*δαιτροί*).

Sopatros begegnet sonst nicht in der Mythologie. *Bernays* (122) bezeichnet den Namen als 'farblos'; ein Geschlecht der 'Sopatriden', von dem *Mannhardt* (19) spricht, gibt es nicht; vgl. *Toepffer* 158, 1. Daß Sopatros nach Kreta flieht und von dort zur Entsühnung der Stadt herbeigeholt wird, hängt wohl damit zusammen, daß Kreta des Epimenides, des Sühnepriesters, Heimat ist. — Mehr s. unter Thaulon. Hier sei nur noch erwähnt, daß nach *v. Prott* die Sopatroslegende gegenüber der attischen Thaulonlegende sich ursprünglich nicht auf Athen, sondern auf eine andere ionische Kultstätte, wahrscheinlich Delos (vgl. die delischen *Σωπάτρεια Corr. hell.* 6, 144), bezogen haben soll. [Höfer.]

Sophax (*Σόφαξ*). Nach der Sage von Tingis gesellte sich Herakles nach Überwältigung und Tötung des Antaios (s. d.) dessen Weibe, der Tinge, zu und zeugte mit ihr einen Sohn, namens Sophax, der König von Mauretanien wurde und die Stadt Tingis nach seiner Mutter benannte. Des Sophax Sohn war Diodoros (*Διόδωρος*), der viele Völker Libyens unterwarf und Stammvater der mauretanischen Könige wurde, *Plut. Sertor.* 9. Die Annahme von *Müller* (*Iuba frgm.* 19. *F. H. G.* 3, 471), daß *Plutarch* aus *Iuba* geschöpft habe, ist zum mindesten recht unsicher, *Susemihl, Gesch. d. gr. Lit.* 2, 652, Anm. 86. Dieselbe Sage findet sich mit Umkehrung des genealogischen Verhältnisses zwischen Sophax und Diodoros und leichter Variation der Namen bei *Ios. Ant. Iud.* 1, 15, der durch Vermittlung des *Alex. Polyhistor* (*F. H. G.* 3, 214, 7) aus dem samaritischen bzw. jüdischen Geschichtschreiber *Malchos* oder *Kleodemos* geschöpft hat und bei *Euseb. Praep. ev.* 9, 20, 5 p. 422 *B*. Nach dieser seltsamen Vermengung griechischer und orientalischer Sagen ziehen des Abraham und seiner späteren Frau Chetura Söhne, Apheran, Asureim und Japhran mit Herakles nach Libyen gegen Antaios. Herakles heiratet die Tochter des Apheran und zeugt mit ihr einen Sohn, den *Λίδωρος* (*Διόδωρος, Euseb.*). Dessen Sohn ist *Σοφών* (*Σοφανᾶς, Euseb.*), der Eponymos der *Σόφακες* (*Σοφαί, Euseb.*). Vgl. *Tümpel* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Didoros. *Gruppe, Gr. Myth.* 1609 Anm. 3 zu S. 1608. *J. Freudenthal, Alexander Polyhistor = Hellenistische Studien* 1. 2 S. 135. *E. Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes* 3⁴, 481. [Höfer.]

Sophia (*Σοφία*), 1) Personifikation (vgl. *Basilius, Homilia in Principium Proverb.* 3 bei

Migne 31, 392: *θεὸς προσωποιήσας τὴν Σοφίαν*) der Weisheit; vgl. *Schol.* in *Gregor. Nazian. or.* 30 c. 6 (und dazu *E. Norden, Hermes* 27 (1892), 630): *οἱ ποιηταὶ πλάττουσι (ἐν τοῖς δραματικοῖς ποιήμασιν) ... πρόσωπα οἷον βασιλέων ἢ ῥητόρων ἢ καὶ πραγμάτων αὐτῶν, οἷον Σοφίας ἢ Πενίας καὶ Πλούτου, καὶ λόγους αὐτοῖς περιτιθέντες ἐκφέρουσιν.* In der Hermetik, in der *Κόρη κόσμου* (*Stob. Eklog.* 1, 41 p. 288 *Meineke*) ist *Σοφία*, persönlich gedacht, nebst *Σωφροσύνη*, *Πειθώ* und *Ἀλήθεια* ein Geschenk des Hermes für den zu schaffenden Menschen; vgl. *Zielinski, Arch. f. Religionswiss.* 8 (1905), 365. — *Σοφία* (mit *Πόθος*, *Ἡσυχία* und den *Χάριτες*) bei *Ar. Av.* 1320, mit den *Ἔρωτες* im Gefolge der Kypris, *Eur. Med.* 843. *Leo, Hermes* 15 (1880), 309. Vgl. auch *Frgm. trag. adesp.* 130 *Nauck*[2] (= *Bergk, Poet. Lyr. Gr.* 3[4], 744). Darstellung der Sophia auf dem Relief des Archelaos von Priene, der sogenannten Apotheose Homers (abg. *Overbeck, Gesch. d. griech. Plast.*[4] 465. *Gaz. arch.* 12 [1887] Taf. 18), *I. G.* 14, 1295. *Loewy, Inschr. griech. Bildhauer* 297 p. 207 f. *S. Reinach, Gaz. arch.* a. a. O. 136. *Baumeister, Denkm.* S. 112 Fig. 118. Auf der Agora von Ephesos wurde bei den österreichischen Ausgrabungen auf der Ostseite der zur Bibliothek führenden Freitreppe eine Reihe allegorischer Figuren gefunden, die inschriftlich als *Ἐπιστήμη*, *Σοφία*, *Ἀρετή* bezeichnet sind, *Heberdey, Anz. der philol.-histor. Klasse der kais. Akad. d. Wiss. in Wien* 1904, 64 = *Jahreshefte d. öst. arch. Inst.* 7 (1904) *Beiblatt* 53. *Arch. Anz.* 19 (1904), 97. *v. Ziehen, ebenda* 21 (1906), 50. In der Beschreibung des Bildes des Weltalls, das sich im Winterbade zu Gaza befand, beschreibt *Johannes von Gaza* 70 ff. (vgl. 132) die neben der Arete sitzende ganz in weiße Gewänder gehüllte Sophia, *P. Friedländer, Johannes von Gaza und Paulus Silentiarius* 171 ff. 176.

Von späteren Darstellungen der *Σοφία* ist zu erwähnen die Darstellung in dem Psalter der Nationalbibliothek in Paris, *Ms. gr.* 139: *Σοφία* und *Προφητία* (durch Beischrift kenntlich) stehen rechts und links von David (abg. *N. Kondakoff, Histoire de l'art Byzantin* 2, 35 [vgl. 33]), *F. X. Kraus, Gesch. d. christl. Kunst* 1, 208 f. 458. 468. *A. Haseloff, Codex Purpureus Rossanensis* 39, wo noch mehr vermutliche Darstellungen der Sophia auf byzantinischen Denkmälern der Ikonographie erwähnt werden (vgl. auch *Kraus* a. a. O. 208 f. *Zucker, Götting. Gel. Anzeigen* 1881, 941). Der ursprünglichen Personifikation der *Εὕρεσις* und *Ἐπίνοια* im *Dioskorides* fol. 4[v] und 5[v] ist von späterer Hand *Σοφία* zugeschrieben worden, *Friedländer* a. a. O. 174.

Über Sophia in den gnostischen Systemen hat *L. Deubner* in diesem Lexikon (Bd. 3 Sp. 2092, 21 ff.) gehandelt; vgl. ferner *R. A. Lipsius* bei *Ersch* und *Gruber* s. v. Gnostizisimus 277 (vgl. 259). *A. Neander, Genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme* 232 f. (vgl. 257 f.). *C. Schmidt, Gnostische Schriften in koptischer Sprache* (= *Texte u. Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Literatur* 8 [1892]) S. 403. 555 f. 559 f. 571. 632. 645. 655. *A. Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristentums* 53. 234. 238. 242. 249. 278 f. 352 f. 500 und öfter (s. Index). *H. Staehelin, Die gnostischen Quellen Hippolyts* (= *Texte u. Untersuch.* 6 [1891]) S. 85 f. 100. *R. Lichtenhahn* bei *Herzog-Hauck, Realenzyklopädie für protest. Theologie u. Kirche* 14[3] (s. v. Ophiten) S. 408. *W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis* 260 f. (= *Forschungen zur Religion u. Lit. d. A. u. N. Testam.* 10) und *Pauly-Wissowa* 7, 1517. *W. Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus* (= *Texte u. Untersuchungen* 15) S. 90 ff. 97 u. Anm. 3. *E. Schrader, Die Keilinschriften u. das Alte Testament*[3] 394. 440. *Reitzenstein, Poimandres* 44, 2.

2) Beiname der Isis, vgl. *Plut. Is. et Os.* 3: *Ἴσιν ἅμα καὶ Δικαιοσύνην καλοῦσι, Σοφίαν (σοφὴν, Bentl. Markl.) οὖσαν, ὥσπερ εἴρηται* (scil. *ibid.* 2: *ἦν* [die Isis] *σὺ θεραπεύεις ἐξαιρέτως σοφὴν καὶ φιλόσοφον οὖσαν, ὡς τοὔνομά* [*Ἴσις* = *Εἰσις* von *εἰδέναι*] *γε φράζειν ἔοικε, παντὸς μᾶλλον αὐτῇ τὸ εἰδέναι καὶ τὴν ἐπιστήμην προσήκουσαν*), *Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtliche Fragen* 108. 111, 1. 130. *Derselbe, Poimandres* 44 f. 233, 2. 270. *Gruppe, Gr. Myth.* 1565 Anm. 6 zu 1564. 1612. 1613, 3. [Höfer.]

Sophrone (*Σωφρόνη*), Name bzw. Beiname der Daphne (s. d.), weil sie als *σαόφρων κούρα* (*Anakreontia* 58, 16 *P. L.* 3[4] p. 335 *Bergk*) sich den Liebesnachstellungen Apollons entzog, *Geoponici* 11, 2, 4. *Aphthon. Progymnasm.* 6 p. 26 *Petzholdt* = *Rhetor. Graec.* 1, 80 *Walz* = *Rhetor. Graec.* 2, 32 *Spengel*. Vgl. *C. Boetticher, Der Baumkultus der Hellenen* 344. Eine Änderung von *Σωφρόνη* in *Σωφροσύνη* ist unnötig; vgl. *εὔφρων*: *Εὐφρόνη*. Als Personenname findet sich *Σωφρόνη* s. B. *Etym. M.* 87, 39; vgl. *Usener, Rhein. Mus.* 23 (1869), 327. [Höfer.]

Sophrosyne (*Σωφροσύνη*), Personifikation des gleichen Begriffes, Tochter der Aidos (s. d.), Grabschrift vom Dipylon auf der Stele des Kleidemos, *Arch. Zeit.* 29, 19, 32. *Kaibel, Epigr.* nr. 34. *C. I. A.* 2, 2339. *Appendix Anth. Pal.* ed. *Cougny* 2, 48. *L. v. Sybel, Katalog der Skulpturen zu Athen* 3334 S. 240. Zur Verbindung der Sophrosyne und der Aidos vgl. *R. Schoell, Bullet.* 1870, 147 und *Eust. de Hysm. amor.* 4, 23 (p. 2, 200 *Hercher*): *Σωφροσύνη, εἰ μή τις Αἰδῶ τὴν Σωφροσύνην ἐκείνην ἐθέλει καλεῖν.* Nach *Theognis* 1135 ff. bleibt nur *Ἐλπίς* am Ende des goldenen Zeitalters allein auf Erden, während *Πίστις*, *Σωφροσύνη* und die *Χάριτες* zum Olympos zurückkehren. Kampf des *Ἔρως* (Phaidra) und der *Σωφροσύνη* (Hippolytos), *Anth. Pal.* 9, 132; vgl. *Eust.* a. a. O. — Sophrosyne mit Arete, Dikaiosyne, Paideia, Aletheia u. a. im Gefolge der Philosophie: *Luc. Piscat.* 16. Weitere Erwähnung der S. bei *Epicharmos* bei *Stob. Flor.* 58, 7 = *Poet. Gr. Fragm.* 6, 1 = *Comic. Graec. Frgm.* ed. *Kaibel* p. 109 *frgm.* 101. *Kerkidas Meliamb.* in *Papyrus Oxyrynchus* 8 p. 33 col. IV Vers 17 und dazu vergleiche man *Paul Maaß* in der *Berl. Phil. Wochenschr.* 1911, 1014 *frg.* 1, 25. *Kebes, Pinax* 15. Schilderung der mit *Φρόνησις*, *Ἰσχύς* und *Θέμις* gepaarten *Σωφροσύνη* bei *Eust.* a. a. O. 2, 34 ff. (p. 2, 170 ff. *Hercher*). — *Σωφροσύνη γείτων Εὐσεβίης*: *Kritias* bei *Athen.* 10, 432 a = *frgm.* 2, 22. *Poet. Lyr.* ed. *Bergk* 2[4], 281. *Σωφροσύνη* im Gegensatz zu *Ἀκράτεια*:

Dio Chrysost. or. 30 (p. 560 f. *Reiske* = ed. *Dindorf* 1, 340, 32. 341, 4). Bei demselben *Dio Chrysost. or.* 4 (p. 187 *R.* = *Dind.* 1, 90, 8) erscheint Sophrosyne personifiziert unter dem Bilde eines Daimons (*ἀγαθὸς καὶ σώφρων δαίμων καὶ θεός*), *v. Arnim, Hermes* 26 (1891), 372 f. — Sophrosyne Mutter der *Εὐτελία*: *Krates Philos.* in *Anth. Pal.* 10, 104. In der Hermetik, in der *Κόρη κόσμου* (*Stob. Eklog.* 1, 41 p. 288 *Meineke*) ist *Σωφροσύνη*, persönlich gedacht ein Geschenk des Hermes für den zu schaffenden Menschen; vgl. *Zielinski, Arch. für Religionswiss.* 8 (1905), 365.

In dem späten Gedicht des *Meliteniotes* (herausg. von *E. Miller* in *Notices et Extraits des manuscr. de la bibl. impér.* XIX, 2 [1858], 1 ff.) erscheint dem Dichter eine wunderbare Jungfrau, Sophrosyne, die ihn in ihr Wunderschloß einführt und ihm über alle nur möglichen Fragen Belehrung erteilt; vgl. *K. Krumbacher, Gesch. der byzant. Literatur* 383 f. Ein Kultus der Sophrosyne ist bezeugt für: 1) Pergamon. Ein dort gefundener Altar trägt die Weihung: *Ἀρετῇ καὶ Σωφροσύνῃ Ἰουλία Ἰλία*, *Fränkel, Inschr. v. Pergamon* 310 p. 232. Die Deutung *Fränkels*: „gewiß ein Grabaltar, der den personifizierten Vorzügen des Verstorbenen geweiht war" ist hinfällig geworden durch den Fund eines zweiten Altars mit der Weihung: *Ἀρετῇ καὶ Σωφροσύνῃ Λ. Καστρίκιος*, wodurch zweifellos ein Kultus der S. für Pergamon erwiesen wird, *Hepding, Ath. Mitt.* 35 (1910), 459 f. nr. 41 (vgl. *Dörpfeld, ebenda* 360. *Rev. arch.* 1911, 2 p. 218 nr. 47). Vgl. auch *Usener, Götternamen* 368. — 2) Die Umgegend von Synnada in Phrygien: *ἀρχιερεὺς τῶν κατὰ πόλιν θεῶν καὶ ἱερεὺς Ὑγείας τε καὶ Σωφροσύνης*, *Bull. de corr. hell.* 17 (1893), 284 nr. 86. — 3) Emesa in Syrien: *Σωφροσύνης ἱέρεια*, *Corr. hell.* 1897, 67 nr. 4. *Hiller v. Gaertringen, Berl. Philol. Wochenschr.* 1908, 996; vgl. auch *L. Jalabert, Mélanges de la faculte orientale, Université S. Joseph, Beyrouth* 2 (1907), 300 f. — 4) *κατὰ δὲ τὴν νεομηνίαν τοῦ μηνὸς* (Dezember) ... *ἠχοντο ... Τύχῃ ἐφόρῳ, Σωφροσύνῃ καὶ Ἔρωτι*, *Joh. Lyd. de mens.* 4, 154 (p. 172, 8 ed. *Wuensch* = p. 117 *Bekker*); vgl. *Bergk, Poet. Lyr.* 3[4], 639. [Höfer.]

Sopor, Personifikation des Schlafes, *Verg. Aen.* 6, 278. *Seneca Herc.* 679. *Usener, Götternamen* 365 f. [Höfer.]

Soroadeios (*Σοροάδειος*), ein von den Indern verehrter Daimon, dessen Name *οἰνοποιός*, 'Schaffer des Weines', bezeichnet, *Chares von Mytilene* bei *Athen.* 1, 27 d. Nach *Lagarde* (s. *Kaibel* zu *Athen.* a. a. O.) ist *Σοραδεύας* zu lesen. [Höfer.]

Soranus pater lautete wohl ursprünglich der Name des von den Faliskern auf dem Berge Soracte verehrten Gottes (*summe deum, sancti custos Soractis, Verg. Aen.* 11, 785), aus dessen Kulte wir nur den auch anderweitig (z. B. im Dienste der Artemis Perasia zu Kastabala in Kilikien, *Strabo* 12, 537) vorkommenden Brauch kennen, daß an seinem Jahresfeste die Priester mit nackten Füßen über glühende Kohlen schritten (die Zeugnisse s. oben Bd. 1 Sp. 2693 f. u. d. W. Hirpi Sorani; *Strabo* 5, 226 verbindet irrtümlich den Brauch mit dem Kulte der benachbarten Göttin Feronia). Der Dienst wurde von bestimmten Familien ausgeübt (*Plin. n. h.* 7, 19 = *Solin.* 2, 26), die sich *hirpi Sorani* d. h. die Wölfe vom Soracte nannten (nicht die Wölfe des Soranus, wie es *Serv. Aen.* 11, 785 auffaßt; die ebendaselbst und 11, 787 sich findende Bezeichnung der Priester als *Hirpini* beruht nur auf einer Verwechselung mit dem von demselben Wortstamme abgeleiteten Namen des samnitischen Volkes, vgl. *Strabo* 5, 250. *Paul.* p. 106): die an diesen Namen und an den Festbrauch geknüpften alten (*Serv. Aen.* 11, 785) und neuen Kombinationen (s. namentlich *W. Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte* S. 318 ff. *Frazer, The golden bough*[3] 3, 311 f. *Ch. Renel, Les Enseignes* S. 77 f.) haben zu einer klaren Einsicht in das Wesen des Gottesdienstes noch nicht geführt. Während die einen hier einen Kult der Unterirdischen zu erkennen glaubten (*nam dis manibus consecratus est* [*mons Soracte*] .. *nam Dis pater Soranus vocatur Serv. Aen.* 11, 785), identifizierte die gewöhnliche Deutung den auf dem Soracte verehrten Gott mit Apollo (*Verg.* a. a. O., danach *Sil. Ital.* 5, 175 ff., vgl. 7, 662 *Phoebei Soractis honor.* 8, 492 *sacrum Phoebo Soracte. Plin. n. h.* 7, 19 = *Solin.* 2, 26), und daß diese Gleichsetzung nicht nur in der gelehrten Literatur Geltung hatte, sondern auch in den Kult selbst eingedrungen war, hat die neuerdings in Cività Castellana am Fuße des Soracte gefundene Inschrift *Notiz. d. Scavi* 1899 S. 48 = *Dessau, Inscript. sel.* nr. 4034 gezeigt: *C. Varius Hermes sancto Sorano Apollini pro sal(ute) sua et fili sui et patroni sui et coniugis eius.* Über den lokalen Bereich dieser einen Kultstätte hinaus hat der Gott offenbar nie Verehrung gefunden, so daß schon aus diesem Grunde der Einfall *R. Thurneysens* (*Rhein. Mus.* 56, 163), auf dem alten Cippus vom Forum (*Dessau* a. a. O. nr. 4913) *sakros esed Sor[ano]* zu lesen und auf diesen Gott zu beziehen, abzuweisen ist. [Wissowa.]

Sorapis (*Σόραπις*), zur Erklärung von Sarapis (s. d.) gebildeter Name, der den im Sarge (*σορός*) bestatteten und später zum Gotte erhobenen *Ἆπις* bezeichnen soll; aus Sorapis sei dann Sarapis (Serapis) geworden, *Nymphodor. F. H. G.* 2, 380, 20. *Varro* bei *August. de civit. dei* 18, 5 (= *Histor. Roman. Fragm.* ed. *Peter* p. 231 *frgm.* 10) *Suid.* s. v. *Σάραπις* p. 679, 9 *Bernh.*; vgl. *Syncell.* 522, 17 (*Euseb.* ed. *Schoene* p. 118): *ὁ Σάραπις ἢ ὁ Σόραπις ἢ ὁ Σείραπις.* [Höfer.]

Sorites (*Σωρίτας, -ης*), Beiname des Hermes, *Nikomach. Geras.* bei *Phot. Bibl.* 144 a, 11. Der Beiname bezeichnet den Hermes wohl als den Gott des glücklichen Gewinnes, durch dessen Hilfe sich der Vorrat 'aufhäuft' (*σορός*; vgl. Demeter *Σωρῖτις*), vielleicht auch den Gott der listigen Rede (vgl. den *σωρείτης* genannten Trugschluß in der Dialektik). [Höfer.]

Soritis (*Σωρῖτις*), Beiname der Demeter als der Göttin der Aufschüttung (*σορός* = Getreidehaufen) des Korns, *Orph. Hymn.* 40, 5. *Preller, Demeter u. Persephone* 326, 32. *Usener, Götternamen* 243. [Höfer.]

Sornausius wurde früher gelesen auf der Inschrift bei *Orelli-Hergen* 5913 (aus Lugdunum Convenarum). Nach der richtigen Lesung im *C. I. L.* 13, 303 fällt dieser Göttername weg. [W. F. Otto.]

Sorores 1) Bei *Ov. Met.* 1, 763, wo Phaethon seine Mutter beschwört, „perque suum Meropisque caput taedasque sororum", faßt *E. Maaß, Griechen u. Semiten auf d. Isthmus v. Korinth* 82, 2 sorores als Bezeichnung der Erinyen auf. — 2) Über die Praenestinae sorores s. Bd. 3 Sp. 2910, 40 ff. [Höfer.]

Sororia, Beiname der Juno, über den handelt *H. W. Roscher,* Bd. 2, Sp. 598, 32 ff. Sp. 603, 25 ff. Sp. 21, 27 ff. Außer der dort verzeichneten Literatur vgl. ferner: *Hartung, Religion der Römer* 2, 43. *Wissowa, Religion und Kult der Römer* S. 92. *De Marchi, Il culto privato di Roma antica* 2, 18, 1. *Usener, Strena Helbigiana* 320. *W. Otto, Philologus* 64 (1905) 213. *Rhein. Mus.* 64 (1909), 466 ff. *L. D. Barnett, Class. Review* 12, 463. *Carter, Röm. Mitt.* 25 (1910), 81. [Höfer.]

Soros (*Σῶρος*), Sohn des Phrixos und der Chalkiope, *Tzetz.* zu *Lykophr.* 22 p. 22, 27 *Scheer.* Gemeint ist wohl Kytisoros; vgl. *Müller* zu *Tzetz* a. a. O. [Höfer.]

Sors. Ein Denar des M. Plaetorius Cestianus zeigt auf der Rückseite das Brustbild eines Knaben über einem länglichen, einer Tafel ähnelnden Gegenstande, der die Inschrift SORS trägt (ohne Abbild.: *Th. Mommsen, Geschichte d. röm. Münzwesens* S. 622 nr. 261 g. *Mommsen-Blacas, Histoire de la monnaie rom.* 2 S. 482 nr. 267 g; mit Abbild.: *Cohen, Médailles consul.* S. 251 nr. 9 mit Taf. 32 Plaetoria nr. 7. *E. Babelon, Monnaies consul.* 2 S. 315 f. nr. 10). Auf Grund älterer ungenügender Abbildungen nahmen *K. O. Müller* (*Handb. d. Archäol.* § 398, 3) und *Müller-Wieseler* (*Denkm. d. alten Kunst* 2 Text zur Forts. d. myth. Reihe S. 61 zu Taf. 73 nr. 945 [schlechte Abbild.]) an, daß eine weibliche Figur, die Göttin Sors (so merkwürdigerweise auch *Babelon*), mit einem Kasten für die Lose dargestellt sei. *Cohen* (S. 252) und *Preller* (*Röm. Myth.*[3] 2 S. 190 Anm. 1) faßten die Aufschrift als eine Bezeichnung des Knaben selbst auf und hielten ihn für eine Personifizierung von sors. Demgegenüber hob *A. Klügmann* (*Die erklärenden Beischriften auf d. Denaren d. republ. Zeit,* in: *Zeitschr. f. Numismatik* 7 [1880] S. 91) richtig hervor, daß eine solche Personifikation wohl nicht durch einen Knaben, sondern dem weiblichen Geschlechte des Wortes sors entsprechend durch eine weibliche Figur dargestellt worden wäre, und glaubte daher, daß man hier den Knaben, welcher bei dem praenestinischen Losorakel verwendet wurde, mit der zur Aufbewahrung der Lose dienenden Lade zu erkennen habe; die Aufschrift gebe den Inhalt der Lade an (vielleicht ist aber mit *Mommsen* an ein Lostäfelchen zu denken). Über ein *Sortis signum menphiticum cum collari argenteo* s. oben Bd. 1, 2 Sp. 1555, 19 ff. Vgl. *Martian. Cap.* 1, 88 *quam alii Sortem asserunt Nemesimque non nulli Tychenque quam plures aut Nortiam.* [R. Peter.]

Abbildung des Denars auch bei *Baumeister, Denkmäler des klass. Altertums* 572 1 Abb. 610 (nach *Wieseler* 2, 945) und besser bei *M. Bahrfeldt, Nachträge u. Berichtigungen zur Münzkunde der röm. Republik* Taf. 9 nr. 211. 212, vgl. S. 203 f. Die Deutung auf eine Göttin Sors ist wieder aufgestellt worden von *H. A. Grueber, Coins of the roman republic in the Brit. Mus.* 1 (1910), 434 f., trotzdem schon *Klügmann* (s. o.) und *Dressel, Über den angeblich die Göttin Sors darstellenden Denar des M. Plaetorius Cestianus* in *Sitzungsber. d. Berl. Akad.* 1907, 371 (vgl. *Berl. Philol. Wochenschr.* 1907, 1630) nachgewiesen hatten, daß einer der beim antiken Orakel verwendeten Knaben (in Halbfigur) dargestellt ist, wie er mit beiden Händen das von ihm gezogene Lostäfelchen (sors) vor sich hinhält, damit der Orakelsuchende von dem ihm zuteil gewordenen Spruche Kenntnis nehme. Genau ebenso hält auf einer Münze von Seleucia ad Calycadnum (*Brit. Mus. Lycaonia* usw. 135, 34) die Siegesgöttin eine beschriebene Tafel vor sich hin: es ist die Eleutheria-Urkunde, die sie dem Volke zeigt. Die Deutung als Brustbild der Sors ist im 16. Jahrhundert entstanden durch den Vergleich mit der Büstenform der Renaissancezeit und durch die irrige Annahme, daß der mit der Inschrift Sors versehene Teil der Darstellung eine Basis sei, auf der ein Brustbild stehe. [Höfer.]

Sorthes (*Σώρθης*), neben *Φίλιππος* (l.: *Φείδιππος*) und *Ἄντιφος* als Heerführer der Griechen im trojanischen Kriege genannt, *Joan. Malalas* 108, 8. *Bentley, Epist. ad J. Millium* p. 736 der *ed. Bonn.* des *Joan. Malal.* [Höfer.]

Sos (*Σῶς*): vgl. *Joh. Antioch. frg.* 1, 21 (*F. H. G.* 4 S. 539 = *Cramer, Anecd. Paris.* 2, 385, 16): *Αἰγύπτιοί φασιν ὡς Ἥφαιστος αὐτῶν ἐβασίλευσεν ... μετὰ τοῦτον Ἥλιος ὁ Ἡφαίστου ... μετ' αὐτὸν Σῶς, ἤτοι Ἄρης, μεθ' ὃν Κὴβ τοῦ Ἡλίου, ἤτοι Κρόνος*; vgl. *Lepsius, Abhandl. d. Berl. Akad.* 1851, 170 u. Anm. 1. Gemeint ist Schu, der Sohn des Sonnengottes Rē oder Atum, *Sethe* bei *Pauly-Wissowa* 3, 931, 31 s. v. Bubastis. Vgl. Schow. [Höfer.]

Sosandra (*Σωσάνδρα*) ist als Beiname oder Bezeichnung einer Göttin nicht direkt bezeugt oder nachweisbar, *E. Reisch, Jahreshefte des österr. arch. Inst.* 9 (1906), 244 (vgl. 242), sondern nur vermutungsweise als Göttername oder Götterbeiname gedeutet worden.

1) Die Insel Sosandra bei Kreta, von der *Steph. Byz.* s. v. *Σωσάνδρα* berichtet: *νῆσος περὶ Κρήτην· ἐκλήθη δὲ ἐπειδή ποτε τῶν Αντίων νύκτωρ ἐπελθόντων τῇ πόλει διασῶσαι λέγεται τοὺς εἰς αὐτὴν (φυγόντας* add. *Meineke*) ist nach *Studniczka, Kyrene* 144, 46 (vgl. S. 49) nach der brauronischen Artemis benannt. Doch hat *Studniczka, Kalamis* (= *Abhandl. d. K. Sächs. Gesellsch. d. Wiss. philol.-hist. Klasse* 25 [1907], IV) S. 14 dies dahin modifiziert, daß die Insel zwar nach einer Göttin benannt sein könnte, aber daß es auch denkbar sei, einen appellativischen Sinn des Ortsnamens anzunehmen etwa gleich 'Rettungsplatz'. Vgl. auch *Reisch* a. a. O. 244 Anm. 142.

2) Die von *Luc. Imag.* 4. 6 *Dial. meretr.* 3, 2 erwähnte auf der Akropolis in Athen befindliche Statue der Sosandra von Kalamis wird

fast allgemein für ein Götterbild gehalten und demgemäß Sosandra für eine Göttin erklärt, und zwar für

a) Aphrodite. 1) Für identisch mit der von Kallias geweihten gleichfalls von Kalamis geschaffenen und auf der Akropolis befindlichen Statue der Aphrodite (*Paus.* 1, 23, 2) erklären die Sosandra: *L. Preller, Arch. Zeit.* 4 (1846), 343 f. (*Ausgew. Aufsätze* 434). *Ad. Michaelis, ebenda* 22 (1864), 191. *P. Weizsäcker, ebenda* 32 (1875), 111 (vgl. aber auch unten Zeile 40). *Furtwängler* bei *Roscher, Myth. Lex.* Bd. 1 Sp. 411, 44 ff. *Bernoulli, Aphrodite* 62 ff. (wenn auch nicht ohne Bedenken). *Ans. Feuerbach, Gesch. d. griech. Plastik* 1 (= *Nachgel. Schrift.* 2) S. 173 f. *Lolling, Hellenische Landeskunde u. Topographie* in *Iw. Müllers Handbuch d. klass. Altertumshunde* 3) S. 342. *A. S. Murray, Hist. of greek sculpture* 1, 180. 183. *Overbeck, Gesch. d. griech. Plastik* 1[4], 278. *W. Klein, Praxiteles* 87. *Collignon, Hist. de la sculpt. gr.* 1, 400 f. *O. Benndorf, Über das Cultusbild der Athena Nike* 45 f. *Judeich, Topographie von Athen* 213. *Tümpel* bei *Pauly-Wissowa* 1, 2734, 42 ff. *Patroni, Sosandra,* Separatdruck aus *Rendiconti dell' accad. di archeolog. di Napoli* 1905 (angeführt von *Studniczka, Kalamis* 19 Anm. 13). *Preller-Robert* 383. *Gruppe, Gr. Myth.* 1357 Anm. 6 zu 1356; vgl. *W. Lermann, Altgriech. Plastik* 167 Anm. 1. — 2) Für identisch mit der Aphrodite *Πάνδημος*: *Eug. Petersen, Nuove memorie dell' Inst. di corrispondenza arch.* (1865) S. 99 ff. und *Röm. Mitt.* 7 (1892), 59 f. Anm. 1 (vgl. S. 78).

b) Hera: *K. Friederichs, Praxiteles und die Niobegruppe* 25 f. Anm. 49 (der die Hera *Ἀλέξανδρος* in Sikyon vergleicht). *H. Blümner, Archäolog. Studien zu Lucian* 11 f. (der trotz seiner Polemik gegen *Friederichs* doch auf Hera zurückkommt). *Weizsäcker, Jahrbuch für klass. Philologie* 133 (1886), 19 (vgl. aber auch oben Zeile 11).

c) Hestia: *Conze, Beiträge zur Gesch. griech. Plast.* 18 (vgl. *W. Klein, Gesch. d. griech. Kunst* 1, 390 f.).

d) Demeter: *Klein, Gesch. der griech. Kunst* a. a. O. 391.

e) Nach *Reisch* a. a. O. 244, 143 läßt sich die Deutung der Sosandra-Figur als Göttin durch die Voraussetzung aufrechterhalten, daß im Volksmund der Name der Weihenden (Sosandra) auf das Bild der geweihten Göttin übertragen worden sei; vgl. auch *K. Sittl, Archäologie der Kunst* 591.

Diejenigen, die in Sosandra eine gewöhnliche Sterbliche erblicken, deuten sie als eine Priesterin der Athena Polias oder der Aglauros, *A. Hirt, Gesch. der bildenden Kunst bei den Alten* 155. *Bursian* bei *Ersch* u. *Gruber* (s. v. Griechische Kunst) 82 S. 419 Anm. 95 a. *Reisch* a. a. O. 246 oder als eine verhüllte Tänzerin 'Manteltänzerin', *Studniczka, Kalamis* 27 f. 37. [Höfer.]

Sosane (*Σωσάνη*, bei *Tzetz. Chil.* 9, 534 *Σωσάννη*), Tochter des Ninos (s. d.), die dieser dem Onnes (s. d.) zur Frau geben wollte, wenn letzterer ihm seine Gattin Semiramis abtreten würde, *Ktesias* bei *Diod.* 2, 6. [Höfer.]

Sosianus Apollo. C. Sosius, der Konsul d. J. 32 v. Chr., brachte aus Seleucia ein Apollobild mit und stellte es in einem Tempel dieses Gottes in Rom auf; Bild und Tempel wurden danach mit *Sosianus* bezeichnet (*Plin. n. h.* 13, 53. 36, 28). Da es bis auf Augustus in Rom nur einen einzigen Apollotempel, den zwischen dem Forum holitorium und dem Circus Flaminius gelegenen, gegeben hat, so kann damit nur ebendieser Tempel gemeint sein (vgl. *Hülsen-Jordan, Topogr.* 1, 3 p. 536 und *Wissowa, Relig. u. Kult. der Röm.*[2] 295, 1). Berühmte Kunstschätze befanden sich in diesem Heiligtum. [W. F. Otto.]

Sosias (*Σωσίας*). In einer Inschrift des 3. Jhs. v. Chr. aus Olbia wird zur näheren Bezeichnung einer Örtlichkeit ein Heros Sosias genannt: *ἔτι δὲ τοῦ πλείστου μέρους τοῦ πρὸς τὸν ποταμὸν τῆς πόλεως ἀτειχίστου ὄντος τοῦ τε κατὰ τὸν λιμένα παντὸς καὶ τοῦ κατὰ τὸ πρότερον ὑπάρχον ἰχθυοπώλιον ἕως οὗ ὁ ἥρως ὁ Σωσίας*. *Latyschev, Inscr. orae sept. Ponti Euxini* 1 p. 30 nr. 16; *Michel, Recueil* p. 254 nr. 337; *Dittenberger, Syll.*[3] nr. 226 Z. 101; *C. I. G.* 2058. Es ist zweifelhaft, ob wir in Sosias eine historische oder mythische Person zu erblicken haben. Da die Inschrift uns wichtige Aufschlüsse über die Stadtmauern von Olbia gibt und im Zusammenhang mit den hierauf bezüglichen Angaben auch der Heros Sosias genannt wird, so ist die Möglichkeit gegeben, daß die augenblicklich in Olbia vorgenommene Erforschung gerade der Mauerzüge (vgl. zuletzt darüber die Berichte von *Pharmakowsky, Arch. Anz.* 1908, 180 ff.; 1909, 162 ff.; 1910, 227 ff.) uns weiteres über Sosias lehren werden. Auch an den Kult des Zeus Soter in Olbia (*Latyschev* 1 nr. 12 und 91 f.) ist zu erinnern. Sosias als Personennamen ist häufig. [Pfister.]

Sosikolonos (*Σωσικόλωνος*), Beiname der Artemis auf einer in Delos gefundenen Inschrift: *Ἰσίων Δινέου Γαδαρηνὸς Ἀρτέμιδι Σωσικολώνω(ι) χαριστήρια*, *Corr. hell.* 33 (1909), 508, 24. Das Epitheton *Σωσικόλωνος* soll nach *Roussel* und *Hatzfeld, Corr. hell.* a. a. O. mit einer Örtlichkeit *Κολωνός* auf Delos (*I. G.* 2, 814 b Z. 31. *Corr. hell.* 27, 68 Z. 39) in Zusammenhang stehen, während *A. J. Reinach, Rev. des études grecques* 24 (1911), 325 an eine Örtlichkeit *Κολωνός* in Syrien, der Heimat des Dedikanten, denkt. Doch liegt vielleicht die Möglichkeit einer anderen Deutung vor. Artemis ist Göttin der Fruchtbarkeit des Bodens (*Gruppe, Gr. Myth.* 1281 Anm. 10 zu 1280 und als solche Patronin der Landleute) der *γεωργοί* = lat. coloni: *τοὺς γεωργοὺς οἱ Ἰταλοὶ κολώνους ἐκάλουν*, *Etym. M.* 524, 44. Also *Σωσικόλωνος* = Schützerin der Landleute. [Höfer.]

Sosineos (*Σωσίνεως*), Beiname des Poseidon auf einer Weihinschrift aus Pantikapaion: *Ποσειδῶνι Σωσινέ[ω]ι καὶ Ἀφροδίτῃ Ναυαρχίδι*. *Latyschev, Inscr. Orae Sept. Ponti Eux.* 2, 25 p. 22. *Hirst, Journ. of hell. stud.* 23 (1903), 40. Auf der Inschrift *C. I. G.* 1, 36 = *C. I. A.* 1, 488 ist *Σωσίνεως* höchst wahrscheinlich Name eines verstorbenen Menschen, nicht Göttername, *Latyschev* a. a. O. 22, 1. [Höfer.]

Sosiphanes (*Σωσιφάνης*), als Sohn des Menelaos und der Helena erwähnt im *Schol. Theokr.* 18, 45; vgl. jedoch d. A. Jolmos u. *R. Stiehle, Philologus* 4 (1849), 105. [Höfer.]

Sosipolis (*Σωσίπολις*, dat. *ιδι*, acc. *ιν*, *Paus.* 6, 20; gen. *ιος*, dat. *ει* inschriftl. in Magnesia a. M., *Kern, Inschr. v. M.* 82 n. 98. *Dittenberger Syll.*[2] nr. 553, 52. 48), Retterin oder Retter der Stadt oder des Staates, eine spät gebildete Götter- oder Dämonengestalt.

1) *Head* p. 122: ΣΟΣΙΠΟΛΙΣ (retrog.) "Female figure placing a wreath on the head of the bull Gelas. A R Tetradr. The goddess, here called Sosipolis, is the guardian divinity or Tyche of the city. She is represented as crowning the river-god in return for the blessings conferred by him upon the Gelon history" (nach *Head, Hist. nu.* 122. *Num. Chron.* 1883 pl. IX, 4). R.

1) S. begegnet zuerst auf Münzen des sizilischen Gela, und zwar als weibliches Wesen. Auf einer Tetradrachme der ersten Prägungsperiode (466—415) bekränzt eine stehende Frau das menschliche Haupt eines halben Stieres; darüber steht die Inschrift ΣΟΣΙΠΟΛΙΣ (retrogr.) Vgl. *Head, H. N.* 122. *Num. Chron.* 1883 Pl. IX, 4. Der Stier stellt den Gott des Flusses Gelas dar, zwischen dessen damaligen Mündungsarmen Gela lag. In späteren Prägungen (vgl. *Head* a. a. O. *Catal. of the gr. coins in the Brit. Mus., Sicily* p. 65) ist der Name ΣΩΣΙΠΟΛΙΣ einem Frauenkopfe mit aufgebundenem Haar und Haarnetze beigeschrieben; so noch auf Münzen der dritten Periode, die mit Timoleon 338 v. Chr. beginnt. Man darf schließen, daß der Dienst der Sosipolis in Gela angesehen war; doch ist Näheres nicht überliefert. *Usener* (*Götternamen* 173) versteht unter S. eine eigene Gottheit der gemeinen Wohlfahrt. Andere sehen S. als Beinamen der Persephone (*Schubring*) oder der — ungeflügelten — Nike (*Imhoof-Blumer, v. Sallet*) an. Der Umstand, daß Nike sonst auf Münzen von Gela geflügelt ist, und daß ein bloßer Frauenkopf, noch dazu mit der Inschrift „Sosipolis", nicht hinreichen würde, um Persephone oder die Siegesgöttin zu kennzeichnen, spricht für *Usener*. (Vgl. *Head, H. N.* 122. *Wroth, Num. Chron.* 1883, Pl. IX, 4. *Schubring, Berl. Blätter für Münz-, Siegel- u. Wappenk.* 6, 142f. *Imhoof-Blumer, Die Flügelgestalten der Athena u. Nike.* Wien 1871 (*Hubers Numism. Ztschr.* 3, 15) S. 71 n. 31. *v. Sallet, Ztschr. f. Numism.* 1, 89. *Friedländer u. v. Sallet, D. Kgl. Münzkab.*[2] *Berl.* 1877, 158 n. 577—560. *Holm, Gesch. v. Sizilien* 3, 591. 74 Taf. 2, 10. *Drexler* ob. Bd. 1, Sp. 1609. *Bulle* ebd. Bd. 3, Sp. 317.

2) Münze mit Sosipolis (nach *Head, Cat. of the gr. coins in the Brit. Mus., Sicily* p. 65).

Wenn ein athenisches Kriegsschiff den Namen Sosipolis erhalten hatte (*Boeckh, Att. Seewesen* 4, b, 33), so war es gleichsam als eine Dämonin aufgefaßt, welche als Retterin des gefährdeten Gemeinwesens wirken sollte. Vgl. die ähnlichen Schiffsnamen *Σώτειρα, Σωτηρία, Σωτηρίς* (*Benseler, Eigenn.*, s. v.).

2) Als männlicher Dämon oder Gott — *Pausanias* hat beide Bezeichnungen — ist S. zunächst in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts v. Chr. nachweisbar, und zwar in Olympia. „Als die Arkader in Elis eingefallen waren und die Eleier ihnen (in Olympia) gegenüberstanden," so berichtet *Pausanias* (6, 20, 4 ff.) auf Grund der örtlichen Überlieferung, „da sei eine Frau zu den Anführern der Eleier gekommen, die ein Knäblein an der Brust hielt, und habe gesagt, sie habe den Knaben zwar selbst geboren, gebe ihn aber, durch Träume bestimmt, den Eleiern zum Mitstreiter. Die Befehlshaber glaubten der Frau und setzten das Knäblein nackt vor dem Heere hin. Kaum rückten die Arkader an, so verwandelte sich das Kind in eine große Schlange. Bei diesem Anblicke gerieten die Arkader in Verwirrung und ergriffen die Flucht. Die Eleier drangen ihnen nach und gewannen den glänzendsten Sieg. Dem Gotte gaben sie den Namen „Staatsretter". Dort aber, wo ihnen die Schlange nach der Schlacht hineingeschlüpft zu sein schien, erbauten sie ihm ein Heiligtum. Zusammen mit S. beschlossen sie aber auch Eileithyia zu verehren, weil ihnen diese Göttin das Kind unter die Menschen gebracht hatte." Das Heiligtum der Eileithyia, in dem der elische Ortsdämon S. verehrt wurde, lag am Fuße des Kronoshügels zu Olympia, in der Gegend nach Norden, in der Mitte der Schatzhäuser und des Berges, *Paus.* 6, 20, 2. Dort sind, ein wenig nördlich von den Resten des Kuretenaltars (*Paus.* 5, 14, 9) und westlich neben dem Sekyonierschatzhause, die Grundmauern eines kleinen Gebäudes freigelegt worden, dessen Gliederung in Vorhalle und Allerheiligstes sich aus den Trümmern noch erkennen läßt. (Vgl. den Grundriß von *Dörpfeld* im Olympiawerk, *Ergebn. Tafelb.* I, Taf. 31, 1; danach auch bei *Weniger, Olymp. Forschgn.* 3, *Klio* 7, 1907, 163). Das Gebäude ist die Kapelle der Eileithyia und des S., welche an die Stelle einer ehemaligen idäischen Grotte getreten war, in der die Muttergöttin Rhea mit dem Zeuskinde verehrt wurde. Dies hat zuerst *Robert* (*Mitt. d. Ath. Instit.* 18, 1893, 37 ff.) nachgewiesen. „Eileithyia, der man den Namen der Olympischen beilegte, hatte eine Priesterin, deren Stelle jährlich wechselte. Dem S. aber diente eine alte Frau, die auch ihrerseits dem Gesetze gemäß enthaltsam lebte. Sie brachte dem Gotte Badewasser hinein und setzte ihm Honigkuchen vor. In der vorderen Abteilung des zweiteiligen Tempels stand ein Altar der Eileithyia; dort war Menschen der Eintritt erlaubt. Im Innern aber hatte S. seine Verehrung; dort durfte niemand hinein außer der Pflegerin des Gottes, Kopf und Antlitz mit einem weißen Schleier verhüllt. Mädchen und Frauen, welche im Heiligtume der Eileithyia zurückblieben, sangen ein Lied. Sie weihten ihm auch allerlei Räucherwerk, durften jedoch

keine Weinspenden dabei darbringen. Der Schwur bei S. galt als der heiligste." *Paus.* a. a. O. Wahrscheinlich wurde die jährlich wechselnde Priesterin der Eileithyia aus dem Kollegium der Sechzehn Frauen gewählt; die alte Lutrophoros aber war lebenslänglich angestellt. — Die Stiftung des eigentümlichen Dienstes bedeutet eine Neugestaltung des der alten Muttergöttin gewidmeten und ist durch die Ereignisse von *Ol.* 104, 1 (364 v. Chr.) veranlaßt worden. Die Eleier, welche zwar im Kriege mit den Arkadern, in dem es während der Olympischen Spiele bei der Panegyris selbst am 13. Parthenios zum Kampfe gekommen war (*Weniger, D. Hochfest d. Zeus* 1, *Beitr. z. alt. Gesch.* 4, 1904, 134), unterlegen waren, dennoch aber das Wesentliche dessen, was sie verloren hatten, durch günstige Fügungen wieder erhielten, errichteten daraufhin nicht nur ein Tropaion am Ufer des Kladeos, sondern erbauten auch am Fuße des Kronosberges westlich neben dem Hippodamion den Tempel der Meter, dessen Fundamente erhalten sind, und errichteten in dessen Achse, westlich davor, einen neuen Altar dieser Göttin anstatt des uralten, in der Nähe gelegenen; außerdem stifteten sie einen Altar der Homonoia und das große Standbild des Zeus mit der Inschrift *Ἑλλείων περὶ ὁμονοίας*. In den Zusammenhang dieser bedeutenden Herstellungen, welche einen großen Teil der Altis am Fuße des Kronion in Anspruch nahmen, gehört auch die Umwandlung der einstigen idäischen Grotte in die Kapelle des Sosipolis und der Eileithyia und die Einrichtung des Gottesdienstes für beide. S. ist offenbar als Sohn der Erde, deren Symbol die Schlange war, aufzufassen, und zwar der elischen Erde, recht eigentlich ein Autochthon, daher heißt er auch *Ἡλείοις ἐπιχώριος δαίμων* und wird zum Beschützer seines Heimatlandes, gleich so vielen in der Landeserde begrabenen Heroen (*Rohde, Psyche,* 542, 4. *Weniger, Feralis exercitus, Archiv f. Religionsgesch.* 10, 1907, 241). So tritt dieser S. hinfort an die Stelle des kleinen Zeus und die Erdgöttin an die Stelle der Rhea, deren Dienerin Eileithyia ist. Im Heraion von Olympia wurde das Sitzbild eines vergoldeten nackten Knäbleins von der Hand des Karchedoniers Boëthos aufbewahrt (*Paus.* 5, 17, 1). *Purgold* (*Hist. u. Philol. Aufs. f. E. Curtius* 228 f.) will darin den S. erkennen; ob mit Recht, wird sich kaum entscheiden lassen (vgl. *Treu, Olympia Erg. Textb.* 3, 242 zu Taf. 59, 10). „Zeus Soter hoch im Gewölke, der den Kronoshügel bewohnt und den breitströmenden Alpheios ehrt und die heilige idäische Grotte" ruft *Pindar* (*Ol.* 5, 17 [40] ff.) den Gott an. Hat S. von Zeus nicht nur den Platz in der Grotte, sondern auch, wie der Name bekundet, die Heilandswürde ererbt, so bleibt er immerhin eine, selbständig gewordene, eigenartige Gestalt. Dies hebt *Usener* (*Götternamen* 173) mit Recht hervor; es wird auch durch die Bezeichnung als *δαίμων* — neben der als Gott — ausgedrückt. Die Umgestaltung lag im Geiste des Zeitalters und diente zugleich der Politik der Eleier. In Stadt Elis befand sich ein Heiligtum der Tyche; dort hatte man dem S. links neben der Kolossalgestalt der Göttin in deren Tempelhalle eine kleine Kapelle hergestellt. Ein Gemälde stellte ihn nach der Eingebung eines Traumes als Knaben mit sternbesäter Chlamys dar, das Horn der Amaltheia in der Hand haltend: *Paus.* 6, 25, 4. Hier entspricht S. solchen Gestalten wie Agathodaimon oder wie Tychon neben Aphrodite, Plutos neben Eirene. Nicht bedeutungslos ist dabei, wie auch im olympischen Dienste (*Paus.* 6, 20, 4 *ἐξ ὀνειράτων*), die Eingebung durch Traumgesicht; denn die Träume dachte man sich als der Erde entsteigend. Vgl. unsere ausführliche Darlegung *Olymp. Forschgn.* 3, *Klio* 7, 1907, 155—165, wo auch auf den Zusammenhang mit Kreta hingewiesen ist (S. 161, ausführlich 177 ff.), anders *Petersen, Pausanias d. Perieget, Rh. M.* 64, 1909, 493 f.; ferner *Blümner,* zu *Paus.* 6, 20, 2, Bd. 2, 2, 637 ff. der Ausgabe. *Dörpfeld, Olympia Erg. Textb.* 1, 75. 2, 45. *Robert, Mitt. d. Ath. Inst.* 18, 1893, 37 ff. *Pfuhl, Jahrb. Arch. Inst.* 21, 1906, 151. *Usener, Götternamen* 172 ff. *Welcker, Gr. Götterl.* 3, 215 f. *Baur, Philologus Suppl.* 8, 1901, 457. 485. *Jessen* b. *Pauly-Wissowa* s. v. Eileithyia 5, 2, 2107 f. *Gerhard, Agathodaemon, Abh. Berl. Ak.* 1847; auch *Ges. Abh.* 2, 21 ff. *Preller-Robert, Gr. M.* 541 ff. *Gruppe, Gr. M. u. R. G.,* besonders 1087 ff.

3) Anderthalb Jahrhunderte nach der Entstehung des Sosipolisdienstes zu Olympia finden wir denselben in der karischen Stadt Magnesia a. M. in Blüte stehend. Die in den Jahren 1891—1893 von der Berliner Museumsverwaltung unter Humanns Leitung veranstalteten Ausgrabungen haben dort das große Heiligtum der Artemis Leukophryene an den Tag gefördert. Der stattliche Tempel dieser Göttin, zu Ende des 3. Jahrhunderts v. Chr. an Stelle eines älteren erbaut, war nach Westen gerichtet. Vor ihm lag ein großer, architektonisch reich ausgestatteter Altar mit kolossalen Reliefgestalten der bedeutendsten himmlischen Gottheiten. Wieder westlich vom Altare lag eine rechtwinkelige, 20000 Quadratmeter umfassende und von doppelten Säulenhallen umgebene, schöngepflasterte Agora. Die ganze Anlage war aus weißem Marmor hergestellt und aus einem Gusse gearbeitet, das Werk des großen Baumeisters Hermogenes von Alabanda. Auf der südlichen Hälfte des weiten Platzes sind die Reste eines gleichfalls nach Westen gerichteten kleinen ionischen Tempels aufgedeckt worden und vor dessen Eingang ein Altar. Dieser Tempel war, wie inschriftlich bezeugt ist, dem Zeus Sosipolis gewidmet. Seine Vollendung ist in den Anfang des 2. Jahrhunderts zu setzen; in den Formen entspricht er dem der Artemis. Der vordere Teil ist als Prostylos gebaut, der hintere in Anten. In der Cella fand sich der Kern einer Basis für das Kultbild; davor lagen Stücke desselben. Es läßt sich erkennen, daß der Gott sitzend, mit nacktem Oberkörper, dargestellt war, ein aus der Schule des Lysippos hervorgegangener Typus, der in hellenistischer Zeit mehrfach verwendet ist. Für die Ergänzung bietet eine Kupfermünze aus der Zeit des

Sept. Severus mit der Inschrift ΜΑΓΝΗΤΩΝ Anhalt, die den Gott darstellt nach links sitzend, die Linke durch ein Zepter gestützt, in der Rechten das kleine Bild der Artemis, als der *ἀρχηγέτις τῆς πόλεως*, tragend (*Kern, Arch. Anz.* 1894, 80 führt zwei Exemplare, eins im Pariser, eins im Berliner Münzkabinet an). Der Tempel des Sosipolis ist bald nach Beendigung der deutschen Ausgrabungen vernichtet worden. Eine 68 Zeilen lange Opferinschrift auf der nordwestlichen Ante des kleinen Heiligtums, der Schrift nach den magnetischen Inschriften vom Anfange des 2. Jahrh. ähnlich, stellt das Eigentum des Sosipolis sicher und gibt über den Dienst des Gottes eingehenden Aufschluß. Vorausgeschickt wird die Datierung nach dem eponymen Magistrat, d. i. dem Stephanephoros Aristeus, S. des Demetrios, dem Monate *Σμισιών* und weiteren amtlichen Verhältnissen, die hier nicht in Betracht kommen; dann folgt eine kurze Inhaltsangabe (*O. Kern, Inschr. von Magnesia* 82 n. 98. *Dittenberger, Sylloge*[2], 2, 246 n. 553): *ὑπὲρ τοῦ ἀναδείκνυσθαι ἑκάστου ἐνιαυτοῦ τῷ Διὶ ταῦρον ἀρχομένου σπόρου καὶ ὑπὲρ κατευχῆς καὶ πομπῆς καὶ θυσίας καὶ ὑπὲρ τοῦ πήγνυσθαι θόλον ἐν τῇ ἀγορᾷ καὶ στρώννυσθαι στρωμνάς.*

3) Zeus Sosipolis, Kupfermünze von Magnesia im Berliner Münzkabinett.

Daran schließt sich das Psephisma selbst: Auf Grund eines aus dem Plenum gestellten Antrags haben Rat und Volk den Beschluß gefaßt, die Oikonomen der Stadt — *οἱ ἐνεστηκότες καὶ οἱ ἀεὶ καθιστάμενοι* — sollen alle Jahre im Monat Heraion auf dem Jahrmarkt einen besonders schönen Stier kaufen und dem Zeus (Sosipolis) weihen (*ἀναδεικνύωσι*), und zwar zu Beginn der Saatzeit am Neumonde des Monats Kronion, zusammen mit dem Priester und der Priesterin der Artemis Leukophryene, dem Stephanephoros, dem Hierokeryx und dem angestellten Opferschlächter. Die Paidonomen sollen 9 Knaben, deren Eltern noch leben, und die Gynaikonomen 9 ebensolche Mädchen abordnen (um ein Weihelied vorzutragen). Vgl. *Roscher, Die Sieben- und Neunzahl im Kultus und Mythus der Griechen* S. 59 u. 74. Bei der Weihung des Stieres soll der Hierokeryx mit dem Priester, der Priesterin, dem Stephanephoros, den Knaben und Mädchen, den Polemarchen und Hipparchen, den Oikonomen, dem Ratsschreiber, dem Kontrollschreiber und dem Strategen ein Gebet sprechen für das Heil der Stadt und des Landes, der Bürger, der Weiber und Kinder und der andern Bewohner von Stadt und Land, um Frieden und Wohlstand, das Gedeihen des Getreides und aller anderen Früchte und auch des Viehes: *ὑπέρ τε σωτηρίας τῆς τε πόλεως καὶ τῆς χώρας καὶ τῶν πολιτῶν καὶ γυναικῶν καὶ τέκνων καὶ τῶν ἄλλων τῶν κατοικούντων ἔν τε τῇι πόλει καὶ τῇι χώραι ὑπέρ τε εἰρήνης καὶ πλούτου καὶ σίτου φορᾶς καὶ τῶν ἄλλων καρπῶν πάν(τ)ων καὶ τῶν κτηνῶν* (Z. 1—31. Hieran schließt sich als Nachtrag Z. 66—64): Wenn der Stier geweiht ist, sollen die Oikonomen seine Fütterung verdingen; der Unternehmer soll ihn auf den Markt führen und von den Getreidehändlern und andern Marktleuten das zur Fütterung Nötige einsammeln. Den Spendern werde daraus ein Segen erwachsen. — Rat und Volk beschlossen dann weiter: der jedesmalige Stephanephoros, zusammen mit dem Priester und der Priesterin der Artemis Leukophryene, sollen am 12. des Monats Anthesterion eine große Festprozession veranstalten und den geweihten Stier opfern. Mitziehen sollen die Gerusia, die Priester, die Archonten — gewählte wie ausgeloste —, Epheben, Jünglinge und Knaben, die Sieger in den Leukophryenen und die andern Sieger in Kranzagonen. Der Stephanephoros eröffnet die Prozession und läßt Holzbilder aller zwölf Götter in den allerschönsten Gewanden einhertragen, auch einen Rundbau (*θόλος*) auf dem Markte neben dem Altare der zwölf Götter aufschlagen und drei besonders schöne Ruhelager (für Theoxenien) herstellen, auch durch einen Flötenisten, Syrinxbläser und Kitharspieler Musik machen. Auch sollen die Oikonomen des Monats Artemision am 12. drei Opfertiere beschaffen, um sie dem Zeus S., der Artemis Leukophryene und dem pythischen Apollon zu opfern, dem Zeus einen besonders schönen Widder, der Artemis eine Ziege, dem Apollon einen Bock, und zwar dem Zeus auf dem Altare des Zeus S., der Artemis und dem Apollon auf dem der Artemis. Die Priester dieser Götter erhalten die gewohnten Ehrengaben. Vom Stieropfer wird das Fleisch unter die Teilnehmer des Festzuges verteilt, von Widder, Ziege und Bock aber an den Stephanephoros, die Priesterin, die Polemarchen, Prodroi, Tempelpfleger, Rechnungsführer und Angestellten; die Verteilung besorgen die Oikonomen. Ebendieselben haben das Aktenstück auf der Parastas des Zeustempels aufzeichnen zu lassen und die Kosten aus den Einkünften der Stadtverwaltung zu bestreiten. Es bleibt dem Schutze der Stadt anbefohlen. — Hierzu gehört nun auch eine Angabe des *Strabon* (14 p. 468), der zufolge die Vaterstadt Magnesia den Kitharoden Anaxenor ehrte, indem sie ihm ein Purpurgewand verlieh, um es zu tragen, wenn er als Priester des Zeus S. das Opfer darbrachte, und so ihn auch auf einem Gemälde am Markte bildlich darstellen ließ: *καὶ ἡ πατρὶς δ'ἱκανῶς αὐτὸν ἠὔξησε πορφύραν ἐνδύσασα ἱερώμενον τοῦ σωσιπόλιδος Διός, καθάπερ καὶ ἡ γραπτὴ εἰκὼν ἐμφανίζει ἡ ἐν τῇ ἀγορᾷ.* (Vgl. das Folgende bei *Strabon* und dazu die aufgefundene Inschrift bei *Hiller v. Gärtringen, Ath. Mitt.* 19, 1894, 15 f. n. 5. Ein Priester des Zeus, Phanes, S. des Herostratos, wird ebd. 35. n. 33—35 erwähnt.) — Aus diesen Überlieferungen läßt sich ein anschauliches Bild vom Dienste des Zeus S. zu Magnesia gewinnen, und die *δρώμενα* gewähren

Einblick in das Wesen des Gottes. Zum Tempel mit Kultbild, Altar und eigenem Priestertume kommt das stattliche, durch die weihevolle Feier des Stieres würdig eingeleitete, Hauptopfer der Stadtgemeinde mit glänzender Prozession zum Altare des Gottes. Die Bewohner des Olymp, welche auf dem nahen Altare der Landesgöttin in riesengroßen Gestalten, alle Menschenkinder hoch überragend, der Anbetung harren, werden als Teilnehmer eingeladen; sie erscheinen in glänzender Festtracht und nehmen auf drei Prunkbetten in dem eigens dazu hergestellten Rundbau die dargebotene Bewirtung an. Musik verherrlicht die Feier. Die Speisung der Volksgemeinde auf dem großartigen Platze mit den herrlichen Hallen erhöht die Feststimmung, und das Gewühl ungezählter Zuschauer trägt dazu bei, den großen Feiertag noch eindrucksvoller zu gestalten. Der eigenartige, natürlich aufs schönste ausgestattete, Rundbau erinnert an die Ausstellung des Adonis in *Theokrits* 25. *Idyll.* Aus den Einzelheiten tritt die Auffassung des S. als einer Abart des Zeus deutlicher hervor wie in Olympia. Der Gott ist in Magnesia nicht als kleines Kind, sondern, wie das Kultbild beweist, als reifer Mann gedacht. Als „Stadtretter", der auf dem Markte sein Heiligtum hat, entspricht er dem Zeus Soter, wie er in Athen und anderwärts auf dem Markt, im Mittelpunkte des städtischen Lebens, verehrt wurde. Als den heiligsten Akt der ganzen Feier aber gibt sich in religiösem Sinne das ernst empfundene Gebet kund, in welchem nicht bloß die Soterenidee zu erkennen ist, sondern auch die Beziehung zur Erde durchblickt, nicht so sehr im Sinne des Totenheims, als des segenbringenden Urschoßes, dem die Früchte des Ackerbaus und Förderung der allgemeinen Wohlfahrt entsprießen. (Mit dem Inhalte dieses Gebetes läßt sich das an Athene vergleichen, welches die Göttin zur *'Ορθοπολίς* macht in dem Skolion bei *Athenaios* [15, 694 c. *Bergk, P. L. G.*[4] 4, 643 f.] *Παλλὰς Τριτογένει', ἄνασσ' Ἀθηνᾶ, ὄρθον τήνδε πόλιν τε καὶ πολίτας ἄτερ ἀλγέων καὶ στάσεων καὶ θανάτων ἀώρων σύ τε καὶ πατήρ*). Im Monate Kronion, wenn die Saat beginnt, soll der Opferstier dem Zeus geweiht werden. Damit stimmt die Verbindung mit der Artemis Leukophryene, der Landesgöttin vom Weißen Berge (*λευκ-οφρυς*), welche Verbindung sich sowohl durch die Anlage des zierlichen Heiligtums in ihrem Temenos, wie durch den Umstand, daß Sosipolis das Bild der Göttin auf seiner Hand trägt, kundgibt. Denn diese Artemis ist eine ursprünglich unhellenische Naturgottheit, eine Form der alten kleinasiatischen Göttermutter, deren Segen gleichfalls irdisches Wachstum und Gedeihen zugeschrieben wird. Vielleicht mochte diese Beziehung, wie *Kern* (*Arch. Anz.* 1894, 81) bemerkt hat, für die Bewohner einer Stadt, welche der Großkönig dem Themistokles *ἐς ἄρτον* — gewiß nicht ohne Grund — verliehen hatte, besonders passend sein. Indes ist doch auch ein Zusammenhang dieser Gottheiten mit dem Totenreiche nicht ganz zu verkennen; denn Tempel und Altäre beider wurden in der Richtung nach Westen, d. i. mit dem Blick in die Unterwelt, *πρὸς ζόφον*, angelegt. (Vgl. auch die westliche Richtung des olympischen Metroon, *Ol. Forschungen*, 3, *Klio* 7, 1907, 149, oben Sp. 1223.) Daß auch in Magnesia eine Verwandtschaft mit den Kulten der Insel Kreta besteht, läßt sich aus der Herkunft der Magneten schließen, welche, ursprünglich in Thessalien daheim, von da nach Kreta übergesiedelt waren, bis sie, geraume Zeit später, aus ihrer zweiten Heimat nach Kleinasien zogen, um erst am Mäander und dann, zu Anfang des 4. Jahrhunderts, an seinem Nebenflusse Lethaios neue Wohnsitze zu gründen (*O. Kern, Gründungsgeschichte v. Magnesia a. M.* 1894, 1 ff.). Dazu stimmt, daß, wie in Kreta, auch in Magnesia die Kureten eine Rolle spielen, die wir in Olympia als Inhaber des merkwürdigen Altars vor der Kapelle des Sosipolis und der Eileithyia vertreten finden. Eine Münze von Magnesia aus der Zeit Caracallas (abgebildet bei *Rayet, Milet et le Golfe Latmique* 1, 1877, 139; ähnlich im *Catal. of gr. c. in the Brit. Mus. Ionia pl.* 19, 11; vgl. auch *Head, H. N.* 502; *Imhoof-Blumer, Griech. Münzen* 1890, 120 ff. = *Abh. Bayr. Ak.* 38, 3, 644 ff.) zeigt das auf einer cista mystica sitzende Dionysoskind von drei Kureten umgeben, die ihren Waffentanz aufführen; unter dem Tische steht eine Cista, hinter der sich eine Schlange emporwindet. Vgl. *Immisch* ob. Bd. 2 Sp. 1609 ff. — Literatur: *Humann, Kohte, Watzinger, Magnesia*, 1904. — Bericht von *Kekulé v. Stradonitz* und *O. Kern* im *Arch. Anz.* 1894, 16 ff. 85, abgedr. auch *Wochenschr. f. kl. Philol.* 1894, 611 ff. 641 ff. — *O. Kern. Inschr. v. Magnesia* 82. n. 98. — *Dittenberger, Syll.*[3] n. 553, vgl. n. 256. — *Führer durch d. Pergamon-Museum.* Berlin, 1902, 52 ff. — *Kekulé v. Stradonitz, D. Griech. Skulptur* (*Handbücher d. kgl. Museen i. Berlin*) 1906, 331 ff. — *Nilsson, Gr. Feste*, 1906, 52 ff. — *Michaelis, D. arch. Entdeckungen d. 19. Jahrh.* 147. 150 f. — *Kern, Hermes* 36, 1901, 507. 509. 511 f. — *Gruppe, Gr. Myth.* 1526, 6.

In Magnesia ebenso wie in Olympia mengt sich mit der Auffassung des Zeus als Gottes der Erdtiefe (*καταχθόνιος*), welcher mit den Mächten des Schattenreiches verwandt ist und den Erdsegen des Getreidebaues und aller Fruchtbarkeit hervorbringen hilft, in weiterer Ausdehnung die des Wohlfahrt spendenden Heilbringers und rettenden Nothelfers, dem das Land, in dessen Tiefen er wohnt, am Herzen liegt, weil er es als das seine erachtet. Es ist derselbe Gedanke, der auch in anderen Erscheinungen jener Tage sich kundgibt, insbesondere auch in der Namenbildung. Über S. und ähnliche Namen von Schiffen ist oben gehandelt; aber auch Menschen hießen so (vgl. *Benseler, Eigennamen*). Der Heilandsgedanke lag in der Zeit, deren Nöte die Sehnsucht nach Rettern immer von neuem wachriefen und dahin führten, daß man nicht bloß Göttern und Heroen, sondern auch den Großen dieser Welt Beinamen, wie Soter, Epiphanes und ähnliche, verlieh. (Vgl. m. Abh. *Feralis exercitus*, *Arch. f. Religionsw.* 10, 1907, 246.) [Weniger.]

Sosis (*Σωσίς*), Gemahlin des Triopas, dem sie die Zwillinge Pelasgos und Iasos, später den Agenor und Xanthos gebiert, *Schol. Eur. Or.* 932 p. 189, 22 *Schwartz*. [Höfer.]

Sosistratos s. Sostratos 2.

Soso (*Σωσώ*), Nymphe, von Hermes Mutter des Pan Agreus, *Nonn. Dionys.* 14, 89 f. *Gruppe, Gr. Myth.* 1389, 1. 1395, 5. — *Σωσώ*, das nach *Reisch, Jahreshefte des österr. arch. Inst.* 9, 244 Kurzname zu *Σωσάνδρα* ist, schreiben *Lobeck* (*Pathol.* 406 Anm.), *Köchly* (*Nonn.* a. a. O.), *Scheindler* (*Wiener Stud.* 3 [1881], 73); *Σώση Ludwich* (*Nonn.* a. a. O.). [Höfer.]

Soson (*Σώσων*), nach *Schol. Pal.* u. *Ambros. Hom. Od.* 5, 441 Name des Flußgottes (*Hom. Od.* 5, 445. 451 ff.), der den Odysseus auf Scheria rettete. Der Name (vgl. Soonautes) ist gebildet nach *Hom. Od.* 5, 452: *τὸν* (Odysseus) *δ' ἐσάωσεν*. [Höfer.]

Sospita, Beiname der Iuno, über den *Roscher* in diesem Lexikon Bd. 2 Sp. 595 f. (vgl. Sp. 603, 28 ff. Sp. 607, 33 ff.) gehandelt hat; hinzuzufügen ist folgendes: Über die Etymologie von Sospes, Sospita = 'Heilbringend, rettend, das Heil besitzend, Heilsherr(in), Herr(in) des Wohlseins' handelt *W. Prellwitz, Festschrift zum fünfzigjährigen Doktorjubiläum Ludwig Friedlaender dargebracht* 393 ff. — Die Münzen des Antoninus Pius bzw. Commodus mit der Legende Iunoni Sispitae jetzt auch bei *Cohen, Descr. hist. des monnaies frappées sous l'empire romain* 2², 3², 264 nr. 270. 271. Nun kommt hinzu die Inschrift aus Lanuvium: *Herculi San[cto] et Iunoni Sispit[i], Notizie degli scavi di antichità* 1907, 657. *Rev. arch.* 1908, 2 p. 346 nr. 118 bis. *Ephem. epigr.* 9 (1910), 388 nr. 605.

Darstellungen der Iuno Sospita auf Münzen (vgl. Bd. 2 Sp. 595, 37 ff. *Grueber, Coins of the roman republic in the Brit. Mus.* 1, 370—380. 386 f. 422—431. 519. 542. 544. 2, 577. 578. Vgl. auch *Wissowa, Religion und Kultus der Römer* 187² ff. *W. Otto, Philologus* 64 (1905), 164. 166 f. Über statuarische Denkmäler s. Bd. 2 Sp. 605 f. und *Haug, Westdeutsche Zeitschr.* 10 (1891), 299. [Höfer.]

Sospitator, Beiname des Iuppiter auf Münzen des Septimius Severus, *Cohen, Descr. hist. des médailles impériales* 4², 29, 245 f., des Caracalla, *ebenda* 154, 108 f., des Geta, *ebenda* 260, 65 f. Vgl. *Franc. Gnecchi, I medaglioni Romani* 3, 157. [Höfer.]

Sospitatrix. Bei *Apul. Met.* 11, 9 (p. 1012 *Hildebrand*). 11, 15 (p. 1038) wird Isis als sospitatrix dea bezeichnet; vgl. *ebenda* 11, 25 (p. 1078): *humani generis sospitatrix perpetua;* vgl. *W. Drexler, Mythol. Beiträge* 1, 35 Anm. 1 zu 34. Vgl. auch die Inschrift *Ephem. Epigr.* 7, 1194 p. 356: *Isidi Reginae restitutrici salutis suae.* Vgl. Soteira als Epiklesis der Isis. [Höfer.]

Sosthenes (*Σωσθένης*). *Johannes Malalas* (4 S. 78 f. *Bonn*) erzählt uns um die Mitte des 6. Jahrhs. n. Chr. als erster Zeuge folgendes: Als die Argonauten auf ihrer Fahrt ins Schwarze Meer, von Kyzikos kommend, den Bosporos durchfahren wollten, wurden sie von Amykos daran gehindert. Aus Furcht flüchteten sie in eine Bucht, wo sie die Erscheinung eines furchtbaren, geflügelten Mannes erblickten, der ihnen den Sieg über Amykos weissagte (*ἐθεάσαντο ἐν ὀπτασίᾳ δύναμίν τινα ὡς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ προσπελάσασαν πρὸς αὐτοὺς ἀνδρὸς φοβεροῦ φέροντος τοῖς ὤμοις πτέρυγας ὡς ἀετοῦ, ὅστις ἐχρημάτισεν αὐτοῖς τὴν κατὰ τοῦ Ἀμύκου νίκην*). Dadurch ermutigt griffen sie den Amykos an und besiegten ihn. An dem Ort aber, wo die Erscheinung stattgefunden hatte, gründeten sie ein Heiligtum mit dem Bilde der ihnen erschienenen Gottheit und nannten den Ort und das Heiligtum Sosthenes (*ἔκτισαν ἐν τῷ αὐτ τόπῳ, ὅπου τὴν δύναμιν ἐωράκασιν, ἱερόν, στησαντες ἐκεῖ ἐκτύπωμα τῆς παρ' αὐτῶν θεαθείσης δυνάμεως, καλέσαντες τὸν αὐτὸν τόπον τὸ ἱερὸν αὐτὸ· Σωσθένην, διότι ἐκεῖ φυγόντες ἐσώθησαν*). Dieser Name, so erzählt *Malalas* weiter, verblieb dem Ort bis heute. Als eines Tages Konstantin der Große das Heiligtum besichtigte, fiel ihm das christliche Aussehen der darin abgebildeten Erscheinung auf: *εἶπεν ὅτι ἀγγέλου σημεῖον σχήματι μοναχοῦ παρὰ τοῦ δόγματος τῶν Χριστιανῶν*. Um den Namen des Engels zu erfahren, legte sich Konstantin an dem Ort zum Schlafe nieder und hörte im Traum den Namen. Sodann stellte er das Heiligtum wieder neu her und weihte es dem Erzengel Michael. So der byzantinische Historiker. — Die Geschichte von Amykos tritt uns als Episode der Argonautensage bei *Apollonios von Rhodos* und *Theokrit* entgegen, aber auch *Epicharmos* und *Sophokles* kannten sie. Amykos, der König der Bebryker, in der Gegend von Chalkedon an der asiatischen Seite des Bosporos, ist ein gewaltiger Faustkämpfer, der nach der alten Sage von Polydeukes auf der Argonautenfahrt besiegt wird (s. den Artikel Amykos). Doch von dem Eingreifen einer übernatürlichen Macht ist in der alten Sage nirgends die Rede. Diesen Zug der Sage, verbunden mit dem Lokalnamen Sosthenion und der christlichen Deutung auf den Erzengel Michael, finden wir zuerst bei *Malalas* a. a. O., dann bei andern Byzantinern wie *Johannes von Antiocheia, Kedrenos, Nikephoros Kallistos* (s. u.), die diesen Bericht übernahmen.

Der Platz, auf welchem sich der Kampf des Polydeukes gegen Amykos abspielte, sowie das Grab des Amykos und der gleichnamige Ort (vgl. *Pfister, Reliquienkult* 1, 282) lagen nach den einstimmigen Berichten etwa in der Mitte des Bosporos auf dem asiatischen Ufer. Das Heiligtum des Michael aber hatte seinen Platz, wie wir gleich sehen werden, gegenüber auf dem europäischen Ufer. Der Bericht des *Malalas* ist ziemlich wortgetreu, nur gekürzt, auch in den *Konstantinischen Exzerpten* (*F.H.G.* 4, 548) und den *Salmasianischen Exzerpten* (bei *Cramer, Anecd. Paris.* 2, 390) des *Johannes von Antiocheia* erhalten. In den letzteren heißt es von dem Ort, wo das Heiligtum gegründet wurde: *ὀνομάσαντες τὸν τόπον Λαοσθένην*. Daß *Λαοσθένην* statt *Σωσθένην* keine Verschreibung ist, lehrt unsere sonstige Überlieferung, die des öftern uns diesen Namen gibt; so *Steph. Byz.* s. v. *Γυναικόσπολις*· . . . *ἔστι καὶ Γυναικῶν λιμὴν περὶ τὴν λεγομένην Φιδάλειαν, τὸ μεταξὺ Ἀνάπλου καὶ τοῦ Λεωσθενείου*. Noch

anders ist die Schreibweise bei *Plinius* (*nat. hist.* 4, 18, 46): *Sed a Bosporo sinus Casthenes, portus Senum et alter qui Mulierum* (= *Γυναικῶν λιμήν* bei *Steph. Byz.* a. a. O.) *cognominatur.* Beide Autoren führen uns auf die europäische Seite des Bosporos. Dasselbe tut schließlich auch *Dionysios von Byzanz* in seiner Beschreibung des Bosporos und sein Kommentator *P. Gyllius*, dem wir die Erhaltung dieser Stelle in seiner lateinischen Paraphrase verdanken. Es heißt dort (*Geogr. Gr. min.* 2, 48 f. = ed. *Wescher* p. 25): *Post templum Hecatae sequitur Lasthenes, appellatus a viro Megarensi Lasthene; similis sinui nuncupato cornu est, intimo recessu palustri, et promontoriorum eminentia et profunda altitudine, quantum magna cum parvis licet conferre; ad introitum strictus est, procedens autem valde dilatatur; tranquillus et tutus est, circumdatus montibus, quibus velut muris munitur contra ventos, in quem descendit quidam fluvius perennis quidem, sed navibus inaccessus. In hoc loco Amphiaraus ex oraculi divino praecepto colitur. Dionysios* also gibt uns die Form Lasthenes. *Gyllius*, der im 16. Jahrh. am Bosporos weilte, fügt in seinem Kommentar hinzu (a. a. O. S. 49): *Quidam Byzantini hodie appellant Sthenion, alii Sosthenium, utrique depravate.* Heute heißt der Ort Stenia. Der Name *Σωσθένιον* endlich wird uns noch genannt bei dem *Anonymus de ambitu Ponti Euxini* (*Geogr. Gr. min.* 1, 424) mit genauer Entfernungsangabe: *ἀπὸ τοῦ Βυζαντίου εἰς τὸ Σωσθένιον στάδια ὀγδοήκοντα, μίλια δέκα καὶ ἥμισυ· ἀπὸ δὲ τοῦ Σωσθενίου εἰς τὸ Ἱερὸν* (damit ist das Heiligtum des Zeus Urios am nördlichen Ende des Bosporos gemeint, worüber vgl. *Preller-Robert, Griech. Mythol.* 1, 118, 3; *Gruppe, Handbuch* 834, 40) *στάδια τεσσαράκοντα, μίλια πέντε ἥμισυ· τὸ πᾶν μίλια δεκαέξ.* Ähnliches gibt uns der anonyme *Periplus Ponti Euxini* (*Geogr. Gr. min.* 1, 422), bei dem jedoch eine Verwechslung vorliegt, wenn er sagt: *εἰς λιμένα Δάφνης τῆς Μαινομένης τὸν νῦν λεγόμενον Σωσθένην.* Denn der Wahnsinnslorbeer (s. oben Bd. 1 Sp. 327; dazu *Geogr. Gr. min.* 1, 401) wuchs am Grab des Amykos, also am asiatischen Ufer, während das Sostheneion am gegenüberliegenden Ufer sich befand. Die Entfernungsangaben beider Anonymoi gibt uns auch *Arrians Periplus* 37 (*Geogr. Gr. min.* 1, 401), ohne jedoch das Sostheneion zu erwähnen.

Aus diesem Zeugenverhör ergibt sich, daß auf dem asiatischen Ufer des Bosporos der Ort Amykos mit dem Grab des von Polydeukes besiegten Bebrykerkönigs Amykos und dem Wahnsinnslorbeer lag, gegenüber, südwestlich, etwas näher gegen Byzanz zu, am europäischen Ufer sich ein Ort befand, dessen Eponymos bald Lasthenes, Laosthenes, bald Sosthenes von *Plinius* Casthenes genannt wird. Amykos hatte von jeher einen festen Platz in der Argonautensage. Als Erklärung des zweiten Namens tritt uns zuerst, aus Hadrianischer Zeit, die des Byzantiners *Dionysios* entgegen, der den Namen von einem Megarer Lasthenes ableitet; natürlich, weil Byzanz megarische Kolonie war, wovon *Dionysios* wohl unterrichtet war (vgl. m. *Reliquienkult* 1, 38 ff.); doch ist möglicherweise dieser Lokalname auf boiotischen Einfluß zurückzuführen (s. m. *Reliquienkult* 1, 43). Aus dem 6. Jahrh. haben wir dann den christlichen Bericht des *Malalas*, der unsern Ort mit dem gegenüberliegenden Amykos und mit der Argonautensage in Zusammenhang bringt. Ob der Name Lasthenes, Laosthenes oder Sosthenes der ältere ist, läßt sich nicht wohl entscheiden, da beide in antiken Periegesen auftauchen. Auch in byzantinischer Zeit finden wir beide Formen, doch ist die letztgenannte Form die üblichere.

Der Name des Platzes geht also auf antike Tradition zurück. Ob dies auch mit dem Grundstock der von *Malalas* vorgetragenen Legende der Fall ist, bleibt zunächst ungewiß. Nun hat schon *Panofka, Ber. der Berl. Akad.* 1851, 115 ff. als altes Zeugnis für die Sage von der Erscheinung des Sosthenes auf der Argonautenfahrt die Darstellung auf der *Ficoronischen Cista* anführen zu können geglaubt. Wir sehen hier (vgl. die Abb. oben Bd. 1 Sp. 527), wie Polydeukes den im Faustkampf besiegten Amykos an einen Baum fesselt; hinter Polydeukes steht ein geflügelter, bärtiger Mann (auf jener Abb. fragweise als Eidolon bezeichnet). In ihm wollte *Panofka* unsern Sosthenes erblicken; damit wäre also ein Zeugnis aus hellenistischer Zeit für jene Sage gewonnen. Dieser Deutung haben unter andern *O. Jahn, Die Ficoronische Cista* 1852 S. 18, *Helbig-Reisch, Führer durch die Sammlungen Roms* 2^2 p. 430, *W. Amelung, Moderner Cicerone, Rom I. Antike Kunst* S. 470 und *E. Maaß, Österr. Jahreshh.* 13, 1910 S. 117 ff. beigestimmt. Doch scheinen mir gegen die Richtigkeit dieser Hypothese folgende Gründe zu sprechen. Zunächst wird in der antiken literarischen Überlieferung nirgends bei der Amykos-Episode der Teilnahme des Sosthenes gedacht. Dies ist zumal bei *Apollonios von Rhodos* auffällig, der doch bekanntermaßen auf solche lokale Traditionen mit Vorliebe Rücksicht nimmt und auch die Amykos-Geschichte ausführlich (2, 1—163) behandelt. Auch *Dionysios von Byzanz*, der den Platz in seiner Darstellung erwähnt, nennt nicht den Sosthenes sondern einen Megarer namens Lasthenes als Eponymen, ohne vom Argonautenzug irgend etwas hier zu sagen. Erst von einem Byzantiner des 6. Jahrhs. wird jene Erklärung gegeben. Ferner widerspricht auch diese byzantinische Sage direkt der Darstellung auf der *Ficoronischen Cista.* Denn nach der Legende erscheint Sosthenes am europäischen Ufer den Argonauten und ermutigt sie zum Kampf gegen Amykos, der sie am jenseitigen Ufer, noch in ziemlicher Entfernung, erwartet. Auf der bildlichen Darstellung ist das geflügelte Wesen beim Kampfe selbst anwesend. Dazu kommt, daß noch andere Deutungen jener Figur auf der Cista vorgeschlagen wurden, die sich wohl hören lassen (vgl. *Jahn* a. a. O.). Von diesen scheint mir die Erklärung von *Ed. Gerhard* (*Griech. Vasenbilder* 3 S. 17 f.) die richtige zu sein: der Dargestellte ist Boreas. Dieser Interpretation wird auch in der letzten sorgfältigen Behandlung der *Ficoronischen Cista,* von *Fr.*

Behn, Die Ficoronische Cista, Diss. Rostock 1907 S. 33 ff. zugestimmt: Boreas ist hier durchaus am Platz, nicht als Teilnehmer des Zuges, sondern als Repräsentant des Nordlandes und göttlicher Zuschauer. Für ihn spricht auch das ungeordnete Haupt- und Barthaar und die behaarte Brust; so *Behn*. Auch *Maaß* a. a. O. hält den Dargestellten für Boreas, glaubt aber, ebenso wie *Panofka*, daß eben Boreas niemand anders als unser Sosthenes sei: Sosthenes sei am Bosporos Kultbeiname des Boreas gewesen.

Demnach scheint die Sage, welche den Ort Sosthenion, die Gründung des antiken Heiligtums und die Erscheinung der Gottheit mit der Argonautensage in Verbindung setzte, erst späten Ursprungs zu sein. Als alt läßt sich nur der Name und die Lokalisierung eines antiken Heiligtums an der Stelle einer späteren christlichen Michaelskapelle nachweisen, dazu noch vielleicht das Bild, dessen Aussehen uns *Malalas* beschreibt. Aus der späteren Geschichte des Heiligtums wissen wir, daß es von Konstantin dem Michael geweiht wurde, daß Inkubationen hier stattfanden, und daß man von Wundern zu erzählen wußte. Über die hier verehrte antike Gottheit lassen sich nur Vermutungen aufstellen. Ihr Name war wohl Sosthenes, auch Laosthenes, wie doch wohl aus dem Namen des Heiligtums, Sosthenion, zu schließen ist. Hier wurde der 'Krafterhalter' (vgl. *Usener, Götternamen* S. 361 f.; *Maaß* a. a. O. deutet den Namen: 'der *σῶον σθένος* hat, seine Kraft nicht verloren hat, *viribus integris*') verehrt. Der Name weist auf einen Heilgott hin. Möglicherweise ist aus der christlichen Inkubation, die an dieser Stelle geübt wurde — auch Konstantin erfährt durch Inkubation den Namen der Erscheinung — auch auf das Vorhandensein eines antiken Heilorakels zu schließen. Ob das von *Malalas* beschriebene Bild zur Deutung des Gottes verwendet werden darf, ist zweifelhaft, da wir weder wissen, aus welcher Zeit es stammt, noch, ob es überhaupt den Gott selbst darstellte. Eine Gestalt, wie die von *Malalas* beschriebene, kann ich in der antiken Kunst nicht nachweisen, vorausgesetzt, daß wir sie uns mit Flügeln versehen vorstellen. So erschien sie nach der späten Sage den Argonauten. Ob sie jedoch auch so abgebildet war, ist nicht ganz sicher; *Malalas* sagt nur: *σχήματι μοναχοῦ*. Wie ein Mönch aber sieht der antike Heilgott Telesphoros aus, der mit Kutte und Kapuze bekleidet ist (vgl. über Telesphoros und seine Darstellung zuletzt *E. Holländer, Plastik und Medizin*, Stuttgart 1912 S. 125—140). Vielleicht dürfen wir uns ähnlich das Bild des im Sosthenion verehrten Gottes vorstellen; vgl. *A. Maury, Rev. archéol.* 6 (1849) 144 ff.; *Deubner, De incubatione* S. 65 ff. Die Verbindung schließlich des Heiligtumes mit der Argonautensage ist nicht auffällig, da man allenthalben auf sie Städtegründungen und Stiftungen von Heiligtümern zurückführte, und zwar gerade besonders häufig am Bosporos selbst; vgl. m. *Reliquienkult* 1, 44; 148 ff. Zu beachten ist aber auch, daß an dem Platz Sosthenion im Altertum ein Kult des Amphiaraos existierte, wie *Dionysios von Byzanz* (*Geogr. Gr. min.* 2, 49) überliefert: *In hoc loco Amphiaraus ex oraculi divino praecepto colitur.* Möglich also, daß zwischen beiden Inkubationsheiligtümern an diesem Ort, dem antiken des Amphiaraos und dem christlichen des Michael ein Zusammenhang bestand. — Mit voller Sicherheit läßt sich also über den fraglichen Sosthenes nichts ausmachen; vgl. auch *K. Lübeck, Hist. Zeitschr.* 26 (1905) 773 ff.

Schließlich ist noch die weitere literarische Überlieferung über das Sosthenion und das hier liegende Michaelsheiligtum zu betrachten. Hierbei ist zunächst festzustellen, daß am europäischen Ufer des Bosporos außer dem Sosthenion noch ein zweites berühmtes Michaelsheiligtum bestand, das Heiligtum *ἐν Ἀνάπλῳ* (heute Arnautköi), dazu kommt noch ein drittes, das auf dem asiatischen Ufer, gegenüber jenem zweiten, lag. Von diesen beiden letzteren spricht *Prokop* (*de aedif.* 1, 8 p. 197 *Bonn*): *ἱερὰ δύο τῷ ἀρχαγγέλῳ Μιχαὴλ ἀνακείμενα καταντικρὺ ἀλλήλοιν ἑστῶτα τοῦ πορθμοῦ ἑκατέρωθι συνέβαινεν εἶναι, θάτερον μὲν ἐν χώρῳ καλουμένῳ Ἀνάπλῳ ἐν ἀριστερᾷ εἰσπλέοντι τὸν Εὔξεινον πόντον, τὸ δὲ δὴ ἕτερον ἐν τῇ ἀντιπέρας ἀκτῇ*. Beide Heiligtümer baute Justinian I. wieder neu auf. Daß die Michaelskirchen *ἐν Ἀνάπλῳ* und *ἐν Σωσθενίῳ* auf dem europäischen Ufer verschieden waren, geht aus mehreren Stellen mit Bestimmtheit hervor. (Die topographischen Ausführungen von *A. Maury, Rev. arch.* 6, 144 ff., 7, 257 ff. sind falsch; vgl. auch die Karte *Oberhummers* bei *Pauly-Wissowa* 3, 750.) So aus dem angeführten Zitat aus *Steph. Byz.* Darauf weist auch die Kombinierung zweier Stellen aus des *Ps.-Kodinos Πάτρια* (ed. *Preger, Scriptor. orig. Constantinopol.* p. 265 u. 267) hin; an der ersten heißt es: *τὸν δὲ Ἀνάπλουν ὁ μέγας Κωνσταντῖνος ἀνήγειρεν*, an der zweiten: *τὸ δὲ Σωσθένιον τὸν Ἀρχιστράτηγον ὁ μέγας Κωνσταντῖνος ἔκτισεν*. Und ebenso findet sich in einer Handschrift der *Πάτρια* des *Hesychios von Milet* der Zusatz (bei *Preger* a. a. O. p. 18 adnot.): *ὁ δὲ βασιλεὺς* (Konstantinos) *οὐ μόνον οἶκους . . . ἔκτισεν, ἀλλὰ καὶ θείους τε καὶ ἱεροὺς ναοὺς πολυτελῶς ἀνεδείματο, . . . καὶ τὸν τοῦ ἀρχαγγέλου Μιχαὴλ τοῦ ἐν τῷ Ἀνάπλῳ καὶ τοῦ ἐν τῷ Σωσθένει, ἐν ᾧ Σωκράτης διισχυρίζεται Κωνσταντῖνον πολλὰ παράδοξα σημεῖα καὶ ἰδεῖν καὶ ἀκοῦσαι*. Also die Heiligtümer in Anaplus und in Sosthenion wurden von Konstantin d. Gr. erbaut. Vgl. auch *Theophanes Chronogr.* p. 34 ed. *Bonn*: *καὶ (τὸν ναὸν) τοῦ ἀρχαγγέλου ἐν τῷ Ἀνάπλῳ ὁ φιλόχριστος βασιλεὺς (Κωνσταντῖνος) ᾠκοδόμησε*. Nun wenden wir uns dem ersten Autor zu, der überhaupt von einer Michaelskirche am Bosporos spricht, *Sozomenos*, der in seiner *Kirchengeschichte* (*hist. eccl.* 2, 3 bei *Migne, Patr. Gr.* 67 S. 940 f.) folgendes berichtet: Am europäischen Ufer des Bosporos liegt ein Ort, *Ἑστίαι* genannt, zu Schiff 35 Stadien, zu Land 70 Stadien von Konstantinopel entfernt. Der Ort heißt auch *Μιχαήλιον*, nach dem dort befindlichen Michaelsheiligtum, das durch Erscheinungen des Erzengels bekannt war (*καθότι πεπίστευται ἐνθάδε ἐπιφαίνεσθαι Μιχαὴλ τὸν θεῖον ἀρχάγγελον*). Es

wurde besonders zu Heilzwecken häufig aufgesucht: *οἱ μὲν γὰρ περιπετείαις δειναῖς ἢ κινδύνοις ἀφύκτοις, οἱ δὲ νόσοις ἢ πάθεσιν ἀγνώστοις περιπεσόντες εὐξάμενοι ἐνταῦθα τῷ θεῷ, ἀπαλλαγὴν εὑρήκασιν τῶν συμφορῶν.* Weiterhin erzählt *Sozomenos* von zwei wunderbaren Heilungen, die hier geschahen, die eine an einem seiner Zeitgenossen namens Aquilinos, den die Ärzte schon aufgegeben hatten, die andere an Probianos, denen beiden Michael hier im Traum erschienen war. Das Heiligtum war von Konstantin erbaut worden. Nach den Worten des *Sozomenos* müssen wir das Michaelion *ἐν Ἐστίαις* mit dem *ἐν Ἀνάπλῳ* nicht aber mit dem Sosthenion identifizieren. Denn beide Namen bezeichnen dieselbe Örtlichkeit, wie aus *Hesychios von Milet* (p. 10 ed. *Preger;* danach wörtlich *Ps.-Kodin.* p. 8 ed. *Bonn*) hervorgeht: *πρὸς τὸν καλούμενον Ἀνάπλουν ἀφίκετο, ἔνθα καὶ διαρίψας Ἑστίας τὸν τόπον ὠνόμασεν.* Ist dies aber richtig, dann liegt in dem aus dem 14. Jahrh. stammenden Bericht des *Nikephoros Kallistos* (*hist. eccl.* 3, 50 bei *Migne, Patr. Gr.* 145 S. 1328 f.) eine Verwirrung vor. Dieser spricht nämlich von zwei Heiligtümern, die Konstantin dem Michael erbaute, eines *ἐν τῷ Ἀνάπλῳ*, das zweite im Sosthenion. Über dies letztere erzählt er die Amykoslegende und die Errichtung des Heiligtums und fügt sodann, als gleichfalls für das Sosthenion geltend, den Bericht des *Sozomenos* über die Bedeutung dieses Heiligtums ein, sowie die Erzählung von dem Wunder des Probianos und die Entfernungsangabe, also Dinge, die *Sozomenos* über das Heiligtum *ἐν Ἐστίαις* (= *ἐν Ἀνάπλῳ*) sagt. Dann erst geht *Nikephoros* zum Heiligtum in Anaplus über: *τῆς ἴσης δὲ χάριτος μετέχει καὶ ὁ ἐν τῷ Ἀνάπλῳ τοῦ ἀρχαγγέλου νεώς.* Hier hat also *Nikephoros* sich zweifellos geirrt. Ähnliche Verwechslungen begegnen auch sonst; über den *anonymen Periplus*, der das Sostheneion am asiatischen Ufer beim Wahnsinnslorbeer ansetzt, haben wir bereits gesprochen; eine andere Verwechslung, bei welcher das Michaelsheiligtum von Poimanenos bei Kyzikos mit dem von Anaplus vertauscht wird, stellt *A. Heisenberg, Byz. Zeitschr.* 14 (1905) 164 fest.

Außer den genannten Stellen wird auch sonst das Sosthenion häufig erwähnt, so in den *Acta Sanctorum 9. Juni*, tom. 2 p. 149 D: *S. Michaëlis Archangeli celebritas in Sosthenio, suburbio Constantinopolitano*, ebenda *Propyl. Novembr.* p. 739 (*9. Juni*) nach dem *Synaxarium Constantinopolit.*: *ἡ σύναξις τοῦ ἀρχαγγέλου Μιχαὴλ ἐν τῷ Σωσθενίῳ.* Ferner bei *Nikeph. Patriarch. hist. synt.* p. 53 ed. *de Boor: τῷ λιμένι τῷ καλουμένῳ Σωσθενίῳ.* In der *Anth. Pal.* steht als 1, 35 ein Epigramm auf den Erzengel *ἐν τῷ Σωσθενίῳ.* Ebenso bezieht sich auf dies Michaelsheiligtum ein Epigramm des *Johannes Mauropus* (ed. *de Lagarde, Abhh. d. Gött. Gesellsch. d. Wissensch.* 28 S. 39; vgl. *Byz. Zeitschr.* 8, 1899, 717). Die Erzählung des *Malalas* findet sich noch, am Schluß etwas gekürzt, bei *Cramer, Anecd. Paris.* 2, 195, ferner bei *Kedrenos* vol. 1 p. 210 ed. *Bonn.*

Literatur: Vgl. vor allem die genannten Arbeiten von *Maury, Panofka, Deubner, Lübeck, Maaß.* Dazu noch *E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche* 1904 S. 268 ff., der in Sosthenes Serapis sieht, dessen Tempel am Bosporos *Polyb.* 4, 39 erwähnt; diese Identifizierung ist jedoch topographisch unmöglich, wie schon *Lübeck* a. a. O. S. 779 zeigt. Gerade wegen der Nichtbeachtung der topographischen Probleme in den meisten bisherigen Forschungen schien mir eine genaue Darlegung derselben oben nötig zu sein. Den Aufsatz von *J. Pargoire* in den *Nachrichten des russ. archäol. Instituts in Konstantinopel* 3 (1898) 60—97 kenne ich leider nur aus dem kurzen Exzerpt in der *Byz. Zeitschrift* 8 (1899) 717. [Pfister.]

Sostratos (*Σώστρατος*)). 1) S. den Art. Polystratos. Dazu ist jetzt noch auf die Inschrift aus Kato-Achaia (= Dyme, vgl. *Frazer, Pausanias* vol. IV, 140 f.; V, 618) aufmerksam zu machen, welche die Personennamen *Σώστρατος* und *Σωστράτα* für Dyme, wo der Heros Sostratos verehrt wurde, bezeugt; *Robinson, American Journ. of philol.* 31 (1910) 399 ff. Auch sonst ist ja der Name Sostratos nicht selten. Zu der im Art. Polystratos angegebenen Literatur über Haaropfer für Heroen und Verstorbene s. jetzt auch m. *Reliquienkult im Altertum* 2 (1912) 493 ff.

2) Inschrift aus Paros, 1. Jahrh. v. Chr. auf einer Marmorbasis: *Σωσιστράτου ἥρωος: C. I. G. Add.* 2414 m = *I. G.* 12, 5, 327. Dieser Heros Sosistratos kann natürlich auch eine historische heroisierte Person sein. Der Name Sostratos ist für Paros bezeugt, *I. G.* 12, 5, 223. [Pfister.]

3) Als Inkarnation des Herakles wird der Böoter Sostratos *Plut. Quaest. sympos.* 4, 1, 1) dargestellt von (*Luc.*) *Demonax* 1: *τὸν Βοιώτιον Σώστρατον ... δν Ἡρακλέα ἐκάλουν καὶ ὥοντο εἶναι ... περὶ μὲν οὖν Σωστράτου ἐν ἄλλῳ βιβλίῳ γέγραπταί μοι καὶ δεδήληται μέγεθός τε αὐτοῦ καὶ ἰσχύος ὑπερβολὴ καὶ ἡ ὕπαιθρος ἐν τῷ Παρνασσῷ δίαιτα καὶ ἡ ἐπίπονος εὐνὴ καὶ τροφαὶ ὄρειοι καὶ ἔργα οὐκ ἀπωδά τοῦ ὀνόματος καὶ ὅσα ἢ λῃστὰς αἰρῶν ἔπραξεν ἢ ὁδοποιῶν τά ἄβατα ἢ γεφυρῶν τὰ δύσπορα.* Vgl. die Schilderung dieses ländlichen Herakles von *Herodes Atticus* bei *Philostr. vit. Syph.* 2, 1, 7 (= *Philostr.* ed. *Kayser* 2, 60, 31 ff.). *R. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen* 70 f. [Höfer.]

Soteira (*Σώτειρα*), die Retterin, ursprünglich wohl ein selbständiger Gottesbegriff, ist Beiname einer Anzahl weiblicher Gottheiten geworden und bezeichnet in manchen örtlichen Kulten ohne Hinzufügung des Eigennamens bald die Artemis, bald die Kore (s. unten), *Usener, Götternamen* 219 f. (vgl. 37). Dieser selbständige Gebrauch von Soteira hat sich lange erhalten; so nennt noch *Athanas. orat. contra gentes* 12 (*Migne, Patrol. Ser. Gr.* 25 p. 25) unter den von Zeus außerehelich erzeugten, von ihm zum Range von Göttern erhobenen Kindern neben Dionysos, Herakles, den Dioskuren, Hermes und Perseus die *Σώτειρα*, was hier wohl wahrscheinlicher auf Artemis als auf Kore zu beziehen ist. Der Begriff der 'Retterin' ist ursprünglich sicher ganz allgemein, mag man später auch den Beinamen

Σώτειρα in bezug auf Errettung aus besondern Gefahren gedeutet und angewendet haben. Der Einfall von *K. Schmidt, Das Geheimnis der griech. Mythol. u. der Stein von Lemnos* (Gleiwitz 1908), Soteira aus dem Semitischen abzuleiten, ist schon von *R. Wünsch, Arch. f. Religionswiss.* 14 (1911), 525 zurückgewiesen worden. Bezeugt ist Soteira als Epiklesis für folgende Göttinnen:

I. Agdistis.

Iconium: *Θ]ε[ο]ὺς σωτῆρας τήν τε Ἀγγδιστιν καὶ τὴν μ[ητέ]ρα Βοηθηνὴν καὶ θεὰν τὴν μητέρα καὶ τὸν [Θ]εὸν Ἀπόλλω καὶ τὴν Ἄρτεμιν C. I. G.* 3, 3993.

II. Aphrodite.

Auf einem Weinkrug im Museum zu Catania steht auf der einen Seite *Ἀφροδίτης*, auf der anderen *Σώτηρα*, *C. I. G.* 3, 5651. *I. G.* 14, 2406_{18} p. 606; von *Kaibel ebenda* Index p. 736 s. v. *Ἀφροδίτη* fragweise, von *Gruppe, Gr. Myth.* 1357 bestimmter als Epiklesis der Aphrodite gedeutet. Auf einer Inschrift aus Rhodos (*I. G.* 12, 1, 162. *Dittenberger, Sylloge*[2] 742. *Collitz* 3483): *Σωτηριαστᾶν Ἀσκλαπιαστᾶν Ποσειδανιαστᾶν Ἡρακλειστᾶν Ἀθαναϊστᾶν Ἀφροδισιαστᾶν Ἑρμαϊστᾶν Ματρὸς θεῶν κοινόν* ist wohl durch Voranstellung des Wortes *Σωτηριασταί* (vgl. auch das *κοινὸν τὸ Ἀφροδε]ισιαστᾶν Σωτηριαστᾶν*, *Ἐφημ. ἀρχ.* 1911, 66 nr. 66) angedeutet, daß die Gottheiten, nach denen sich die Vereinigungen nennen, alle als 'rettende' bezeichnet werden sollen, also auch Aphrodite, *Fr. Poland, Gesch. d. griech. Vereinswesens* 237 f. (vgl. 178 f., wo *Poland* aus der ambrakischen Weihung: *Σωτῆρι Διὶ Ἀφροδείτα* [*C. I. G.* 1798] schließt, daß durch die Voranstellung des Wortes *Σωτήρ* das Beiwort auch bei der an zweiter Stelle genannten Aphrodite mit zu verstehen ist). Bei den nicht zahlreichen Zeugnissen für Aphrodite als Heilgöttin (*Gruppe* a. a. O.) ist jeder neu hinzukommende Beleg von Wichtigkeit: Aphrodite erscheint als Heilgöttin auf der Inschrift einer Marmorplatte aus Milet mit dem Relief eines Ohres: *Ἀφροδίτῃ εὐχήν*, *Th. Wiegand, Sechster vorläufiger Bericht über Ausgrabungen in Milet und Didyma* in *Abhandl. d. Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Klasse* 1908 S. 27. Vgl. die von *Weinreich, Ath. Mitt.* 37 (1912), S. 5 f. gesammelten Belege für *ἐπήκοος* bzw. *ὑπάκοος* als Epiklesis der Aphrodite und *ebenda* S. 50 ff. — Die Inschrift in Rom: *Ἀφροδίτῃ θεᾷ παναγάθῳ καὶ σωτῆρι καὶ εὐκλείᾳ εὐεργέτῃ* (*C. I. G.* 3, 5954) ist eine Fälschung, s. *Kaibel* zu *I. G.* 14, 92* p. 11*. Vgl. auch unten III, 8.

III. Artemis.

1) Ägypten (Fayûm): *Ἀρτέμιδος Σωτείρας*, *O. Rubensohn, Arch. für Papyrusforschung* 5 p. 165 nr. 13. Vgl. unten nr. 35 Zephyrion.

2) Akmonia: *ὁ Φοῖβος* [*κα*]*ὶ ἡ Σώ*[*τει*]*ρα θεὰ* ΜΗΝΤΙΑ *C. I. G.* 3860c. *Le Bas* 3, 767, wo *Ramsay, The cities of Phrygia* 645 *θεὰ Ἀμνησία* oder *Ἀμνησία* lesen möchte.

3) Akragas: Münzen mit Artemiskopf und der Legende *Σώτειρα*, *Cat. of greek coins in the brit. Mus. Sicily* 20 nr. 139. *G. F. Hill, Coins of ancient Sicily* 166. *Holm, Gesch. Siziliens im Altert.* 3, 689 nr. 455. *Head, Hist. num.* 158 = 123[2]. Vielleicht bezieht sich auf Artemis auch die Altarinschrift in Akragas: *Πολυσεφάνῳ Σωτείρᾳ*, *I. G.* 14, 262, wozu *Kaibel* bemerkt: *non celabo mihi recens videri factum titulum, descriptum eum fortasse ex lapide genuino.* Vgl. auch *Fr. Pfister, Die mythische Königsliste von Megara* 27 Anm. 76.

4) Akrai(?): *Διονύσου καὶ Σ*[*ωτείρας*?] *ἱερατεύοντος*, *C. I. G.* 3, 5432: *I. G.* 14, 205 und dazu *Franz* und *Kaibel*. Vgl. auch *Usener, Götternamen* 123 Anm. 4.

5) Anaphe: Weihungen an Apollon Pythios und *Ἄρτεμις Σώτειρα*, *C. I. G.* 2, 2481 (*Collitz* 3451. *I. G.* 12, 3, 268). *add.* 2, 2481 b. c. (*Collitz* 3449. 3459. *I. G.* 12, 3, 271. 269). Inschrift des *Cyriacus v. Ancona* in *Corr. hell.* 1 (1877), 287 nr. 63 (*Collitz* 3433. *I. G.* 12, 3, 270).

6) Antiocheia in Pisidien(?): *κατὰ μῆνα θύσασθαι τοῖς Θεσμοφόροις καὶ Ἀρτέμιδι Σωτείρᾳ καὶ Ἀρτέμιδι Λευκοφρυηνῇ*, *O. Kern, Die Inschr. von Magnesia a. M.* 80_{20} p. 65.

7) Athen: *ἱερεὺς τῆς Σωτείρας* und *τέμενος τῆς Σωτείρας* (am Dipylon), *Mylonas, Ἐφημ. ἀρχ.* 1893_2, 54_{19-35}. *I. G.* 2, 5 nr. 680 b. p. 171. *Dittenberger, Sylloge* 2, 732_{24-29} p. 575 f. Vgl. *Δελτ. ἀρχαιολ.* 1890, 115. *Ath. Mitt.* 15 (1890), 346. *W. Judeich, Topographie von Athen* 362. Daß unter *Σώτειρα* hier Artemis zu verstehen ist, beweist die an derselben Stelle gefundene Inschrift mit der Weihung: *Ἀρτέμιδι Σωτείρᾳ*, *Mylonas* a. a. O. 59. *I. G.* a. a. O. nr. 1620e p. 263. *Alfr. Brückner, Arch. Anzeiger* 1908, 521 (vgl. *Revue des études gr.* 1910, 298). *Derselbe, Der Friedhof am Eridanos bei der Hagia Triada zu Athen* 53 f. Über den in der ersten Inschrift genannten Kultverein der *Σωτηριασταί* s. *Fr. Poland, Gesch. des griech. Vereinswesens* 188. *Ad. Wilhelm, Ἐφημ. ἀρχ.* 1905, 240 f.

8) Boiai (Lakonien): *Ἄρτεμιν ὀνομάζουσι Σώτειραν*, *Paus.* 3, 22, 12. Nach *Wide, Lakonische Kulte* 121 f. „hat die sogenannte Artemis *Σώτειρα* in Boiai viel mehr mit Aphrodite gemein, und wenn es wirklich eine Artemis war (was die Münzen zu bestätigen scheinen), so müssen wir einen gewissen Synkretismus der beiden Göttinnen annehmen".

9) Daulis (Phokis): *Ἀρτέμιδι Σωτείρᾳ*, *Le Bas* nr. 810. *Ross, Inscr. ined.* 1, 84. *Rangabé, Ant. hellén.* 2, 1225. *Collitz* 1528. *I. G.* 9, 1 nr. 67 p. 19.

10) Delos: *Ἀρτέμιδι Σωτείρᾳ Corr. hell.* 28 (1904), 149 nr. 47. 31 (1907), 459 nr. 60.

11) Ephesos: Tempel und *ἄγαλμα Σωτείρ*[*ας*, *Anc. greek inscr. in the Brit. Mus.* 3, $483b_{3.17}$ p. 146 f. (und dazu *Hicks* p. 147). *Forschungen in Ephesos veröffentlicht vom Österr. arch. Inst.* 2, $20_{3.10}$ p. 110 f. (und dazu *Heberdey* p. 112). Auch unter der *κυρία Σώτειρα*, *Anc. greek inscr.* a. a. O. 587b p. 213 ist mit *Hicks* z. d. S. und *Fr. Poland, Gesch. des griech. Vereinswesens* 238†† Artemis zu verstehen, während *Wood, Discoveries at Ephesos. Inscr. from the Theatre* nr. 4 an Athena Soteira (vgl. unten IV, 6) denkt.

12) Epidauros (Asklepieion): *Ἀρτέμιτος Σωτείρας*, *I. G.* 4, 1199. 1200. Weihung: *Ἀρτέμιδι Σωτείρῃ* (und an Zeus und Asklepios Soter), *I. G.* 4, 1286.

13) Iconium s. oben I (Agdistis).

14) Itanos (Kreta): Weihung *Ἀρτέμιδι Σωτείρᾳ*, *Mus. Ital. di antich. class.* 3, 587 nr. 6. *Collitz* 5062.

15) Lartos (bei Lindos auf Rhodos): *Ἀρτέμιδι Σωτείρᾳ*, Weihung unter einem Hekatebilde, *Ath. Mitt.* 17 (1892), 309. *I. G.* 12, 1, 915 p. 149. Ebenfalls aus Lartos stammt die poetische Weihung: *ἱερᾷ Σωτείρᾳ Εὐήκῳ Φωσφόρῳ Ἐννοδ[ίᾳ]*, *I. G.* a. a. O. 914, womit gleichfalls Artemis gemeint ist; vgl. *O. Hoffmann* bei *Collitz, Dialektinschr.* 4, 3 S. 672 s. v. *Ἄρταμις*. *Weinreich, Ath. Mitt.* 37 (1912), 8. 9 nr. 28 f. (vgl. S. 28).

16) Loryma (Karien): Aus dem Heiligtum der Artemis stammt die Inschrift, die wohl zu einer Kultstatue gehörte: *Σόφων Σωτείρᾳ Ἀθανόδωρος ἐποίησε*, *Benndorf-Niemann, Reisen in Lykien und Karien* 1, 22. Aus demselben Heiligtum stammt nach *Hirschfeld* bei *Benndorf-Niemann* a. a. O. eine Artemisstatue im Britischen Museum, deren Basis die Inschrift trägt: *Σωτ[είρᾳ Β]αχχίᾳ*, *Farnell, Cults of the greek states* 2 pl. 32a. *Reinach, Répertoire de la statuaire* 2 p. 316 Fig. 10: *A. H. Smith, Catal. of sculpture in the Brit. Mus.* 3 (1904), 21 nr. 1559.

17) Lykosura s. unten Kore.

18) Lyttos (Kreta): Tempel der Artemis Soteira, *Χουρμούζης, Κρητικά* 59 f.; vgl. *Halbherr, Mus. Ital. di antich. class.* 3, 587 Note zu nr. 6.

19) Megalopolis: *ἄγαλμα Ἀρτέμιδος Σωτείρας* neben dem Standbild des Zeus Soter, *Paus.* 8, 30, 10. *Immerwahr, Kulte u. Mythen Arkadiens* 1, 158.

20) Megara: *ἄγαλμα χαλκοῦν Ἀρτέμιδος ἐπίκλησιν Σωτείρας*, *Paus.* 1, 40, 2 f. Priesterin *Ἀρτέμιδος Σωτείρας*, *I. G.* 7, 112 (*C. I. G.* 1, 1063).

21) Munichia: Die von *Gelzer* zu *[Λευκο]θέα[ς Σ]ωτήρας ἐλλιμενίας* ergänzte Sesselinschrift im Dionysostheater zu Athen (*I. G.* 3, 1 nr. 368 p. 87) ist wohl vollständig und lautet: *Θεᾶς Σωτήρας ἐλλιμενίας*, und die Göttin ist wohl Artemis, *Milchhöfer, Text zu den Karten von Attica* 1, 62. *W. Judeich, Topographie von Athen* 382 Anm. 8. Vgl. oben nr. 7 s. Athen.

22) Pagai: *Ἀρτέμιδος Σωτείρας ἐπίκλησιν χαλκοῦν ἄγαλμα*, *Paus.* 1, 44, 4.

23) Olymos (Karien): Priester *Ἀρτέμιδος Σ[ωτείρας*, *Ath. Mitt.* 14 (1889), 375 nr. 3.

24) Pellene: *ἄλσος Σωτείρας ἐπίκλησιν Ἀρτέμιδος Paus.* 7, 23, 3; vgl. *Plut. Arat.* 32.

25) Perge: *Ἀρτέμιδι Περγαίᾳ Σωτείρᾳ* (Weihung des Artemidoros von Perge in Thera), *I. G.* 12, 3 Suppl. nr. 1350 p. 298. *Hiller v. Gaertringen, Arch. Anzeiger* 14 (1899), 191 nr. 2. *Derselbe, Thera* 3, 101.

26) Phigalia: *Σωτείρας ἱερὸν Ἀρτέμιδος καὶ ἄγαλμα ὀρθὸν λίθου*. *Paus.* 8, 39, 5. *Immerwahr, Kulte u. Mythen Arkadiens* 1, 158. *Nilsson, Griech. Feste* 230.

27) Rom: *Θεᾷ ἐπηκόῳ Ἀρτέμιδι Αὐλίδι Σωτείρῃ*, *C. I. G.* 3, 5941: *I. G.* 14, 963 (mit der Bemerkung von *Kaibel*: *'Verba Αὐλίδι Σωτείρῃ ex epico aliquo carmine sumpta sunt. Sic neminem offendit Αὐλις vetustum et reconditum cognomen Dianae, unde et oppidum et Ogygi filia nomen habent*, cf. *Paus.* 9, 19, 6'). *Cagnat, Inscr. gr. ad res Rom. pertinentes* 1, 34 p. 24. *Weinreich, Ath. Mitt.* 37 (1912), 8 nr. 21.

28) Spalauthra: *ἱερὸν τῆς Ἀρτέμιδος τῆς Σωτείρας*, *Ath. Mitt.* 14, 197. *I. G.* 9, 2 p. 231 nr. 1, 1111$_{29}$.

29) Syrakus: Münzen mit Artemiskopf und der Legende *Σώτειρα*, *Cat. of greek coins in the Brit. Mus. Sicily* 183 nr. 252. 197 nr. 405. 199 nr. 422. 200 nr. 426. *G. F. Hill, Coins of ancient Sicily* 157. 158. *Head, Hist. num.* 156. 159. 160 = 178². 182². *Holm, Gesch. Siziliens im Altert.* 3, 682 nr. 426. *Regling, Die griech. Münzen der Sammlung Warren* 65 nr. 389. *Macdonald, Catal. of greek coins in the Hunterian collection* 2, 266 f.

30) Tegea: *Ἀρτέμι(δι) Σωτείρᾳ*, *Journ. of hell. stud.* 15 (1895), 91. *Bursians Jahresber.* 102 [1899], 185. *Gruppe, Gr. Myth.* 1268, 9).

31) Thera: zweifelhafte Ergänzung: *[Ἀρτέμιτ]ος Σ[ωτ]είρα[ς*, *I. G.* 12, 3 p. 99 nr. 414. Artemis wird angerufen: *Ἐλνοδία Σώτειρα Φω[σφόρε]... Ἄρτεμι*, *Ath. Mitt.* 25 (1900), 462. *I. G.* 12, 3 Suppl. nr. 1328 p. 293.

32) Thira (Teira) in Lydien: *ἱερὸν Σωτείρας*, *Ath. Mitt.* 3 (1878), 58 nr. 3 Z. 15. Die gleichfalls aus Thira stammende Inschrift (*Ath. Mitt.* a. a. O. 57 nr. 2) mit der Erwähnung eines *ὑμνῳδὸς τῆς ἁγιωτάτης Ἀρτέμιδος* spricht dafür, daß unter der *Σώτειρα* hier Artemis zu verstehen ist.

33) Thisbe: Tempel der Artemis Soteira, *I. G.* 7, 2234. (*Corr. hell.* 8 [1884], 402 nr. 4); Weihung an Artemis S. *I. G.* 7, 2232 (*Corr. hell.* a. a. O. 401 nr. 3. *Collitz* 1 p. 399 nr. 747 b.)

34) Troizen: *ναὸς καὶ ἄγαλμα Ἀρτέμιδος Σωτείρας*, angeblich eine Stiftung des Theseus, *Paus.* 2, 31, 1. Weihung: *Ἀρτάμιτι Σωτείρᾳ*, *Corr. hell.* 17 (1893), 93 nr. 7. *I. G.* 4, 775 p. 153.

35) Zephyrion (Abukir): *Ἀρτέμιδι Σωτείρᾳ*, *Corr. hell.* 9 (1885), 146 nr. 7. *Strack, Die Dynastie der Ptolemäer* 220 nr. 5. *Dittenberger, Orient. Graec. inscr. sel.* 18 p. 49. Nach *Néroutsos-Bey, L'ancienne Alexandrie* 126 f. war in Zephyrion ein Heiligtum der Artemis S. Vgl. oben nr. 1 s. Ägypten.

36) Auf einer Artemisstatuette aus Terracotta der ehemaligen Sammlung *Bammeville* (*Catal. d'une collection de monuments antiques* [Paris 1881] S. 25 nr. 105 steht *Σώτειρα*, *Benndorf-Niemann, Reisen in Lykien und Karien* 1, 22 Anm. 2. *Corr. hell.* 7 (1883), 205 nr. 5.

37) *Φώσφορος ὦ Σώτειρα ... Ἄρτεμι*, *Diotim.* in *Anth. Pal.* 6, 267 = *Suid.* s. v. *Σωτήρ*.

38) Vgl. die Inschrift aus Apulum: *Sarapidi Iovi Soli Isidi Lunae Dianae Dis Deabusque Conservatoribus, Arch. epigr. Mitt. aus Öst.* 9 (1855), 123 nr. 82

IV. Athena.

Nach *Hesych.* s. v. *Σώτειρα ἡ Ἀθηνᾶ παρὰ τοῖς Ἕλλησιν* wäre Soteira als Epiklesis der Athena allgemein hellenisch. Den Athenabeinamen *λαοσσόος* leiten manche ab *διὰ τὸ Σώτειραν αὐτὴν τῶν χρωμένων αὐτῇ λαῶν εἶναι*, *Cornut. de nat. deor.* 20 p. 109 *Osann.* Bezeugt ist der Kultus der Athena Soteira für

1) Alexandria(?): Auf einem Basrelief mit

der Darstellung der Athena, des Zeus-Serapis und des Herakles steht die Weihung: *Θεοῖς Σωτῆρσι τὸ κολλήγιον κ. τ. λ.*, *Breccia, Catal. général des ant. égyptiennes du musée d'Alexandrie. Iscrizioni Greche e Latine* 108 p. 69. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Rom. pertinentes* 1, 1314 p. 451. Vgl. *Botti, Notice des monuments exposés au musée gréco-romain* (1893) p. 167 nr. 2503. *Botti, Catal. des monum. exposés au musée gréco-romain d'Alexandrie* 244 nr. d. *Mariano San Nicolo, Ägypt. Vereinswesen zur Zeit der Ptolemäer* 1, 211 Anm. 5.

2) Athen: *ἔστιν Ἀθήνησι Ἀθηνᾶ Σώτειρα λεγομένη, ἣ καὶ θύουσιν, Schol. Arist. Ran.* 378 Eine in der Nähe des Dionysostheaters gefundene Inschrift enthält eine Weihung, dargebracht [*Διὶ Σωτῆρι καὶ Ἀθη]νᾷ Σωτεί[ρᾳ], I. G.* 2, 3 nr. 1387 p. 55. Doch bezieht sich diese Inschrift, ebenso wie die Sesselinschrift aus dem Dionysostheater (*ἱερεὺς Διὸς Σωτῆρος καὶ Ἀθηνᾶς Σωτείρας, I. G.* 3, 1, 281 p. 84. *Papers of the Amer. Scool at Athens* 1, 169, 36) auf die mit Zeus Soter im Peiraieus (s. unt. 13) verehrte Athena S., *Wachsmuth, Die Stadt Athen im Altert.* 2, 143 f. (vgl. 141 Anm. 2). Zwar nimmt *v. Wilamowitz, Antigonos von Karystos* 345 im Gegensatz zu seiner a. a. O. 249 geäußerten Meinung, daß Athena Soteira in den Peiraieus gehöre, einen Kult der Athena S. in Athen selbst an, aber *Wachsmuths* Ansicht wird doch zu Recht bestehen, zumal da die Angabe im *Schol. Arist. Ran.* a. a. O. fingiert zu sein scheint, weil mit der *Σώτειρα* bei *Arist.* a. a. O. wohl Kore gemeint ist; s. unten XIII, 2.

3) Boreion (Gebirge in Arkadien): Auf seiner Höhe hatte angeblich Odysseus nach seiner Rückkehr von Troia *Ἀθηνᾷ τε Σωτείρᾳ καὶ Ποσειδῶνι* einen Tempel errichtet, *Paus.* 8, 44, 4. *Bursian, Geographie v. Griechenland* 2, 224.

4) Chersonesos Taurica: *Ἀθανᾷ Σωτείρᾳ* (Weihung), *Latyschev, Inscr. grecques et latines découvertes dans la Russie méridionale de 1889 à 1891 in Matériaux pour servir à l'archéologie de la Russie* 1892 p. 24 nr. 6. *Latyschev, Inscr. ant. orae septentr. Ponti Euxini* 4, 82 p. 62.

5) Delos: Priester *Διὸς Σωτῆρος, Ἀθηνᾶς Σωτείρας, Corr. hell.* 32 (1908), 438 nr. 64 Z. 13. Opfer an *Ἀθηνᾶ Σώτειρα Corr. hell.* 6 (1882), 22 Z. 181 (vgl. *Corr. hell.* 14 [1890], 492 und Anm. 5). *Nilsson, Griech. Feste* 35.

6) Ephesos: Priester *Α]θηνᾶ(ς) Σωτεί(ρας), Anc. greek inscr. in the brit. Mus.* 3, 600 p. 221 d. 18. Vgl. auch oben III, 11.

7) Hipponium (Bruttii): Münzen mit Kopf der Athena und der Legende *Σώτειρα, Cat. of greek coins in the brit. Mus. Italy* 358 nr. 7. *Head, Hist num.* 85 = 101².

8) Kyzikos: ΑΘΗΝΑ (von *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 452. *Mionnet* 2, 538, 168 irrtümlich ΔΟΜΝΑ gelesen) *Σώτειρα Κυζικηνῶν, Imhoof-Blumer, Griech. Münzen* 614 nr. 168 Taf. 7, 2. *Derselbe, Monnaies grecques* 245 nr. 86. *Head, Hist. num.* 527².

9) Lamia: Weihung an *Ἀθάνᾳ Σωτείρᾳ, I. G.* 9, 2 p. 27 nr. 79.

10) Larnaka Lapethu (Kypros): *Ἀθηνᾷ Σώτειρα Νίκη Le Bas* 3, 2778. *Strack, Die Dynastie der Ptolemäer* 220 nr. 6. *Dittenberger, Orient. Graeci inscr. sel.* 17 p. 49. Vgl. unten *Νίκη Σώτειρα* nr. XVI.

11) Milet: *Th. Wiegand, Sechster vorläufiger Bericht über die ... in Milet und Didyma unternommenen Ausgrabungen; Anhang zu den Abhandlungen d. K. Preuß. Akad. d. Wiss.* 1908 *philos. histor. Klasse* S. 27.

12) Mytilene: Weihung an *Ἀθήνα Σωτείρα, I. G.* 12, 2 p. 44 nr. 111.

13) Peiraieus (vgl. oben nr. 1): Gemeinsames Opfer an dem Disoterienfeste dargebracht *τῷ Διὶ τῷ Σωτῆρι καὶ τῇ Ἀθηνᾷ τῇ Σωτήρᾳ, I. G.* 2, 1, 469$_{21}$ (p. 258) vgl. 305 (p. 128). 325, 326 (p. 149). *I. G.* 2, 5, 373 c (p. 95). Vgl. *Lykurg, Leokrat.* 6, 16 p. 150 *Steph. Paus.* 1, 1, 3. *Liv.* 31, 30$_9$. Kultbild der Athena S. von Kephisodotos (? vgl. *Furtwängler, Meisterwerke der Plastik* 311. — *P. Wolters, Arch. Jahrb.* 8, 173 ff. *Milchhöfer, Arch. Stud. K. Brunn dargebr.* 48, 2), *Plin. n. h.* 34, 74. *Milchhöfer, Text zu den Karten von Attika* 1, 31. *Wachsmuth, Stadt Athen* 2, 141 ff. *W. Judeich, Topographie von Athen* 80. 399. *A. Mommsen, Feste der Stadt Athen im Altert.* 525. 527 f.

14) Rhamnus: Weihung *Διὶ Σωτῆρι καὶ Ἀθηνᾷ Σωτείρᾳ καὶ Θέμιδι καὶ Νεμέσει, Ath. Mitt.* 12 (1887), 317 f. nr. 407. *I. G.* 2, 5, 1206 b. p. 250. *Michhöfer, Text zu den Karten von Attika* 9, 5. 14.

15) Rhodos: Weihung von Athena Soteira (neben Zeus Soter und andern Göttern), *I. G.* 12, 5 p. 284 nr. 913. Vgl. auch die *Σωτηριάσται ... Ἀθαναϊσταί* in der oben unter Aphrodite ausgeschriebenen Inschrift.

16) Stageiros: Nach dem Testament des Aristoteles soll sein Sohn Nikanor *ἐν Σταγείρῳ Διὶ Σωτῆρι καὶ Ἀθηνᾷ Σωτείρῃ* Weihgeschenke aufstellen, *Diog. Laert.* 5, 1, 9, 16.

17) Tyana (Kappadokien): *Ἀθηνᾷ Σωτείρῃ καὶ ἐπηκόῳ, Grégoire, Corr. hell.* 33 (1909), 131 nr. 109. *Weinreich, Ath. Mitt.* 37 (1912), 11 nr. 43.

18) Weihung eines Altars an die *Τριτογενὴς Σώτειρα Παλλάς, Antipatr. in Anth. Pal.* 6, 10.

V. Bubastis.

Βουβάστει Σωτείρᾳ ... εὐχήν (Inschrift, höchstwahrscheinlich aus Bubastis stammend), *Seymour de Ricci, Acad. des inscriptions et belles-lettres: Comptes rendus* 1908, 791. Vgl. *Revue des études gr.* 23 (1910), 339. Das Epitheton ist vielleicht von der mit Bubastis identifizierten Isis auf erstere übertragen; vgl. *C. I. L.* 14, 21: Isidi Bubasti.

VI. Eileithyia s. Sozusa nr. 2; vgl. *Orph. H.* 2, 3: *Θηλειῶν Σώτειρα ... Ἀρτεμις Εἰλείθυια*

VII. Eunomia.

Pind. Ol. 9, 15 f. (25 f.)

VIII. Hekate.

1) Apameia: Münzen mit der Darstellung der dreigestaltigen Hekate und der Legende *Σώτειρα, Eckhel, Doctr. num. vet.* 3, 132. *Head, Hist. num.* 558 (667²). *Ramsay, The cities and bishoprics of Phrygia* 348. 435. *Imhoof-Blumer, Kleinas. Münzen* 209. *Cat. of greek coins in the Brit. Mus. Phrygia Introd. XXXIX.* p. 88 nr. 110 pl. 11, 1.

2) Kotyaion: *Σωτείρας Ἑκάτη[ς], C. I. G.* 3,

3827$_9$ α p. 1054. *Le Bas* 3, 805 p. 232. *W. M. Ramsay, Studies in the history and art of the eastern provinces of the rom. empire* 201, 3. Nach Kotyaion gehört nach *Mordtmann, Ath. Mitt.* 10 (1885), 16f. der nach Saloniki verschleppte Grabstein mit der Erwähnung gleichfalls der Σώτιρα (so!) Ἑκάτη.

3) Lagina: Ἑκάτῃ Σωτειῖι (so!), *Corr. hell.* 11 (1887), 160 nr. 68. Ἑκάτῃ Σωτείρᾳ, *Corr. hell.* 11 (1887), 238. *Newton, Cnidus and Halicarnassus* 2, 793. Ἑκάτῃ Σωτείρᾳ ἐπιφανεῖ καὶ Ῥώμῃ θεᾷ εὐεργέτιδι, *Corr. hell.* 9 (1885), 450 frg. I. Διὶ Παναμάρῳ καὶ Ἥρᾳ καὶ Ἑκάτῃ Σωτίρῃ Ἐπιφανεῖ καὶ Τύχῃ Ἐνοικιδίῳ, *Corr. hell.* 12 (1888), 264 nr. 49. — Διὶ Ὑψίστῳ καὶ Ἑκάτῃ Σω[τείρᾳ κ]αὶ Διὶ Κατε[χοίλῳ, *ebenda* 271 nr. 57. In der Inschrift (*ebenda* 100 nr. 18): Διὶ Παντημερίῳ καὶ Ἑρμεῖ Σωτίρῃ (so!) καὶ πᾶσιν θεοῖς καὶ πάσαις soll nach den Herausgebern Σωτίρῃ für Σωτῆρι setzen und auf Hermes zu beziehen sein. Doch sind, wie schon die Zeilenlänge beweist, hinter Ἑρμεῖ einige Buchstaben — etwa καὶ — ausgefallen und Σωτίρῃ bezieht sich, absolut gebraucht, auf Hekate.

4) Stratonikeia: [Ἑκά]τῃ Σωτείρᾳ, *Le Bas* 3, 521 p. 143. Ἑκάτῃ Σωτείρᾳ Ἐπιφανεῖ, *Dittenberger, Orient. Graec. inscr. sel.* 441$_{133}$ p. 23.

IX. Hera.

Pantikapaion: θεοῖς ἐπουρανίοις Διὶ Σωτῆρι καὶ Ἥρᾳ Σωτείρᾳ, *Stephani, Ant. du Bosp. Cimm.* 2, 15 p. 215. *Latyschev, Inscr. ant. orae septentr. Ponti Euxini* 2, 29 p. 28. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 1, 871 p. 287.

X. Himera.

Auf Münzen von Himera ist die Nymphe Himera opfernd dargestellt; rechts ein Kerykeion. Die Legende lautet ΣΟΤΕΡ bzw. ΣΟΤΗΡ oder ΙΑΤΟΝ, *Head, Hist. num.*^{2} 145. Nach *F. F. Hill, Coins of the ancient Sicily* 40. 68 bezieht sich Σωτήρ auf die Nymphe Himera, und allerdings findet sich ja das Masculinum σωτήρ auch bei weiblichen Begriffen (vgl. Sp. 1247, 14). Nach *Gabrici* bei *Holm, Geschichte Siziliens* 3, 596 nr. 89 ist unter Soter hier Herakles zu verstehen, der ja nach *Diodor* 4, 23 mit der Entstehung der warmen Quellen in Himera in Verbindung steht. Dagegen meint *Em. Ciaceri, Culti e miti nella storia dell' antica Sicilia* 182, 3, das Kerykeion gebe deutlich zu erkennen, daß Σωτήρ als Hermes aufzufassen sei.

XI. Hygieia.

1) Epidauros (Asklepieion): Ὑγιείᾳ Σωτείρᾳ ὁ ἱερεύς, *I. G.* 4, 1047. Ἀνσίμαχος τῇ ἑαυτοῦ Σωτείρῃ καὶ Τελεσφόρῳ 1333 (mit der Bemerkung *Fraenkels*).

2) Lebena (Kreta): Ὑγιείᾳ Σω[τεί]ρῃ Συνοδοι[πόρ]ῳ, *Halbherr, Museo Italiano di antichità classica* 3, 724 nr. 178a. *Dittenberger, Sylloge* 2^2, 627 nr. 780.

3) Auf einem geschnittenen Steine mit der Darstellung des Asklepios und der Hygieia steht: μεγάλη ἡ τύχη τῶν θεῶν Σωτήρων, *Edmond Le Blant, Inscr. des pierres gravées inédites* in *Mémoir. de l'Institut de France* 36 (1898), 80 nr. 209 pl. 1 nr. 209.

4) Termessos: ἱερεὺς Ἀσκληπιοῦ καὶ Ὑγ[είας] ... θε]οῖς σωτῆρσιν, *Lanckoroński, Städte Pamphyliens und Pisidiens* 2, 198 nr. 16.

5) Altinum (?) in Pannonia inferior: Θεοῖς Σωτῆρσιν Ἀσκληπιῷ καὶ Ὑγιείᾳ Λούκιος ... χαριστήριον ἀνέθηκεν, *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 1, 534 p. 181.

6) Tschirpan: Ἀσκληπιῷ καὶ Ὑγείᾳ Σωτῆρσι ἐπιφανεστάτοις. *Kalinka, Antike Denkmäler in Bulgarien* (= *Schriften der Balkankommission* 4) nr. 178.

7) Messana (Sizilien): Ἀσκληπιῷ καὶ Ὑγείᾳ Σωτῆρσιν πολιούχοις *C. I. G.* 3, 5616a. *I. G.* 14, 402.

8) Herkunft nicht zu ermitteln: Ἀσκληπιῷ Περγαμηνῷ, Ὑγείᾳ, Τελεσφορίωνι (so!), θεοῖς σωτῆρσι, *C. I. G.* 3, 6753.

XII. Isis.

1) Akoris (Tehne-et-tahuna): Ἴσιδι Μωχιάδι Σωτείρᾳ, *C. I. G.* 3, 4703c. *Strack, Die Dynastie der Ptolemäer* 245 nr. 78. *Dittenberger, Orient. Graec. inscr. sel.* 94 p. 169. Vgl. *Corr. hell.* 27 (1903), 344 Anm. 1. Das Epitheton Μωχιάς, das nicht mit *Letronne, Recueil des inscr. grecques et latines de l'Égypte XXVIII* in Λοχιάς zu ändern ist, bedeutet nach *F. Robiou, Rev. arch. N. S.* 14 (1866), 89f. die „Wohltätige", nach *C. W. Goodwin, Zeitschr. für ägypt. Sprache u. Altertumskunde* 6 (1868), 40 und *Lauth, Sitzungsber. d. philos.-philol. u. hist. Klasse der k. b. Akad. d. Wiss. zu München* 1877, 223 Anm. 49 die „Schützende, Schützerin", würde also dem griechischen Σώτειρα entsprechen.

2) Alexandria: Σαράπιδος χα (so!) Ἴσδος (so!) θεῶν Σωτήρων, *Strack, Die Dynastie der Ptolemäer* p. 239 nr. 66.

3) Delos: Ἴσι Σωτείρᾳ, *Corr. Hell.* 6 (1882), 323 nr. 13. *Dittenberger, Sylloge* 2^2, 761 p. 618. Ἴσιδι Σωτείρᾳ, Ἀθήναιον 4, 458 nr. 7. *Dittenberger, Sylloge* 2^2, 764 p. 619 (vgl. *Corr. hell.* 6 [1882], 473).

4) Philai: a) τὴν μεγίστην θεὰν κυρίαν Σώτειραν Ἶσιν, *C. I. G.* 3 *add.* 4930b p. 1228. *Dittenberger, Orient. Graec. inscr. sel.* 184 p. 266. — b) τὴν θεὰν Σώτειραν Ἶσιν, *C. I. G.* 3 *add.* 4930d. — c) In Philai führt Isis auch das verstärkte Epitheton Πανσώτειρα (s. d.). — d) Σαράπιδι Ἴσιδι Σωτῆρσι, *Strack, Die Dynastie der Ptolemäer* p. 238 nr. 58. *Dittenberger, Orient. Graec. inscr. sel.* 87 p. 138.

5) Talmis (Nubien): Ἶσιν, Σάραπιν, τοὺς μεγίστους τῶν θεῶν, σωτῆρας ἀγαθούς, εὐμενεῖς εὐεργέτας, *C. I. G.* 3. 5041. *Kaibel, Epigr.* 1022.

6) Σάραπις καὶ Ἶσις καὶ Ἄνουβις καὶ Ἀρποκράτης ... ἀεὶ .. σωτῆρες εἶναι νενομισμένοι εἰσὶν .. τῶν εἰς πᾶν ἀφιγμένων, *Artemid.* 2, 39 (p. 145, 8 ff. *Hercher*).

7) s. oben III, 38.

XIII. Kore.

1) Arkadien: τὴν Κόρην δὲ Σώτειραν καλοῦσιν οἱ Ἀρκάδες, *Paus.* 8, 31, 1. *Usener, Götternamen* 223.

2) Attika: Für Korydallos (s. unten nr. 5) ist Kore Soteira bezeugt. Doch geht aus *Arist., Ran.* 378, wo der Chor die Σώτειρα, dann die Demeter und den Iakchos zur Pannychis ruft, deutlich hervor, daß hier trotz des *Scholiasten*, der unter Σώτειρα die Athena versteht, Persephone gemeint ist; vgl. *Kock* zu *Arist.* a. a. O.

Und auch bei *Arist. Rhetor.* 3, 18 p. 1419a. (*Περικλῆς Λάμπωνα ἐπήρετο περὶ τῆς τελετῆς τῶν τῆς Σωτείρας ἱερῶν· εἰπόντος δέ, ὅτι οὐχ οἷόν τε ἀτέλεστον ἀκούειν, ἤρετο, εἰ οἶδεν αὐτός; φάσκοντος δέ, καὶ πῶς ἀτέλεστος ὤν*) kann nur eine Mysteriengöttin, also höchst wahrscheinlich Persephone gemeint sein, die wohl in Agrai oder Eleusis Soteira, wie in Korydallos, hieß. Die von manchen (*Pape-Benseler* s. v. *Σώτειρα* f. und *W. H. D, Rouse, Greek votive offerings* 188, 10) vorgeschlagene Deutung auf Demeter ist weniger wahrscheinlich, da für Demeter die Epiklesis Soteira sonst nicht bezeugt ist.

3) Branchidai: Unter den von den Königen Seleukos Kallinikos und Antiochos Hierax in das Heiligtum des Apollon gestifteten *τοῖς θεοῖς τοῖς Σωτῆρσι* geweihten Geschenken, von denen die einzelnen wieder besondere Weihaufschriften trugen, befand sich auch ein Kühlgefäß (*ψυκτήρ*) mit der Aufschrift *Σωτείρας*, *C. I. G.* 2, 2852$_{48}$ = *Dittenberger, Sylloge*^{1} nr. 170$_{48}$ p. 265. = *Derselbe, Or. Gr. inscr. sel.* 328 p. 328. Da Artemis ihr besonderes Weihgeschenk erhält, bleibt wohl für Soteira nur die Deutung auf Kore übrig. Vgl. unten 9.

4) Erythrai: Priestertum *Κόρης Σωτείρης*, *Dittenberger, Sylloge* 2^{2}, 600$_{83}$ p. 368.

5) Korydallos: *Κορύδαλος δῆμος Ἀθηνῇσιν, ἐν ᾧ Σωτείρας* (ms. *Σωτῆρος*) *Κόρης* (ms. *Κούρης*) *ἱερόν, Ammon. de adfin. vocab. differentia* s. v. *Κόρυδος* (p. 84 *Valckenaer* = p. 156 *Ammon*). *Milchhöfer, Text zu den Karten von Attica* 2, 12. 14. *Wachsmuth, Die Stadt Athen im Altert.* 2, 141 Anm. 2. Nach dem Vorgang von *Valckenaer* nimmt *Lobeck, Aglaophamus* 980 Anm. d. an, daß Athena zu verstehen sei. Für diese ist aber nirgends die Bezeichnung *Κόρη Σώτειρα* bezeugt. Dazu kommt, daß auch sonst in Attika Kore die Epiklesis Soteira führt.

6) Kyzikos: *ἱερεὺς τῆς Σωτῆρας Κόρης ... καὶ ἐξηγητὴς τῶν μεγάλων μυστηρίων τῆς Σωτῆρας Κόρης*, Inschrift des *Cyriacus von Ancona* in *Corr. hell.* 14 (1890), 537 nr. 2 (vgl. *Corr. hell.* 4 [1880], 475 Anm. 5). Priester *Κόρης τῆς Σωτείρας*, *Ath. Mitt.* 9 (1884), 17. Die in der fragmentierten Inschrift aus Megara *I. G.* 7, 16b$_{10}$ p. 9 erwähnte *Σώτειρα* (... *τᾷ Σωτείρᾳ*) ist nach *Foucart Add. ad I. G.* 7 p. 742 gleichfalls die Kore Soteira von Kyzikos. Zahlreiche Münzen von Kyzikos zeigen das Haupt der Persephone mit Ährenkranz, Haarnetz, Schleier, Perlenhalsband und Ohrgehänge mit der Umschrift *Κόρη Σώτειρα* oder *Σώτειρα*, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 452 f. *Mionnet Suppl.* 5 no. 278 ff. *J. Marquardt, Cyzikus u. sein Gebiet* 123 f. *Head, Hist. num.* 453 f. = 526^{2} f. *Wroth, Cat. of the greek coins in the Brit. Mus. Mysia* 36. 41. 43. 44. 46. 60. 61. *Imhoof-Blumer Monnaies grecques* 243 nr. 75 ff. *Griechische Münzen* 614 nr. 169. *Regling, Die griech. Münzen der Sammlung Warren* 157 nr. 992 ff. *G. F. Hill, Handbook of greek and roman coins* 187. *G. Macdonald, Cat. of greek coins in the Hunterian coll.* 2, 266 f. Über den Tempel der Kore Soteira (und der Demeter) in Kyzikos s. *T. Reinach, Corr. hell.* 14 (1890), 517 ff. *Br. Keil, Hermes* 32 (1897), 497 ff. Über das der *[Κόρᾳ] τᾷ Σωτείρᾳ* gefeierte Fest *Σωτήρια* (*Dittenberger, Sylloge*^{2} 791$_{5}$ p. 642) s. *Dittenberger* a. a. O. 643, 3. *Nilsson, Gr. Feste* 359 f.

7) Lykosura: *Δεσποίν(ᾳ) καὶ Σωτείρᾳ δῶρον*: *Δελτ. ἀρχ.* 6 (1890), 45 nr. 4. *Ἐφημ. ἀρχ.* 1896, 127 nr. 16. *Dittenberger, Or. Graeci inscr. sel.* 407 p. 624. Manche, wie *Dittenberger* z. d. St. erklären hier die Soteira für Kore; *Usener, Götternamen* 224 sieht in ihr die Artemis (vgl. *Paus.* 8, 37, 3 ff.).

8) Metapontum (?): Münzen mit dem Haupte der Persephone (oder der Demeter) und der Legende: *Σωτηρία*, *Cat. of greek coins in the Brit. Mus. Italy* 257 nr. 144. *Head, Hist. num.* 65 (78^{2} f.). Vgl. jedoch auch Soteria 4.

9) Milet: Altar *Σωτίρας Κόρης* bzw. *Σωτίρης Κούρης*, die nach einem Orakel des *Διδυμεὺς Ἥλιος Ἀπόλλων* auch noch den Beinamen *Μίλιχος* (= *Μείλιχος*) erhalten soll, neben dem Altar ihrer Mutter, der *Καρποφόρος Δημήτηρ*, im Tempel des Apollon, *Wiegand, Siebenter vorläufiger Bericht über Ausgrabungen in Milet u. Didyma* S. 64 in *Abhandl. d. K. Preuß. Akad. d. Wiss.* 1911. *Phil.-hist. Klasse.* Vgl. oben 3.

10) Mytilene: Weihung an *Κόρα Σώτειρα*, *I. G.* 12, 2 p. 44 nr. 112.

11) Phalanna: *Θε[ο]ῖν* (?) *τοῦν Σουτειρέουν*, *I. G.* 9, 3 p. 250 nr. 1229$_{5}$. Vielleicht sind darunter Hades und Persephone zu verstehen, *Lolling, Ath. Mitt.* 8 (1883), 108.

12) Sparta: *ναὸς Κόρης Σωτείρας*, nach den einen eine Stiftung des Orpheus, nach anderen des Abaris, *Paus.* 3, 13, 2. *Gruppe* oben Bd. 3 Sp. 1099, 30 ff. s. o. Orpheus.

XIV. Leukothea.

Über die angebliche *[Λευκο]θέα Σώτηρα*, deren Kult für Athen auch *Drexler* oben Bd. 2 Sp. 2013, 35 f. annimmt, s. oben III, 21. Das Epitheton *Σώτειρα* führt sie bei *Orph. H.* 74, 4.

XV. Meter.

1) Iconium s. oben I (Agdistis).

2) Kanopos: *Μητρὶ θεῶν Σωτείρᾳ ἐπηκόῳ*, *C. I. G.* 3, 4965. *Weinreich, Ath. Mitt.* 37 (1912), 16 nr. 70.

3) Rhodos: *Σωτηριασταί ... Ματρὸς θεῶν* in der oben unter Aphrodite mitgeteilten Inschrift.

4) Tomoi (?): *καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν θύουσιν ὑπὲρ τῆς τοῦ δήμου σωτηρίας Μητρὶ θεῶν καὶ Διοσκόροις*, *Arch. Epigr. Mitt. aus Österr.* 14 (1891), 25 Z. 37 f.

5) *Φρυγίης Σώτειρα*, *Orph. H.* 27, 13. *Buresch, Aus Lydien* 80.

XVI. Nike.

Athen: *[Νί]κη Σώτει[ρα]*, *I. G.* 2 nr. 677, I Z. 26. *Εὐστρατιάδης, Ἐφημ. Ἀρχ.* 1874, 471. *H. Lehner, Über die athenischen Schatzverzeichnisse des vierten Jahrhunderts* 89 f. *E. Reisch, Jahreshefte des österr. arch. Inst.* 9 (1906), 244 Anm. 141, der verweist auf *Soph. Phil.* 134: *Νίκη τ' Ἀθάνα Πολιάς, ἣ σώζει μ' ἀεί.*

XVII. Panakeia s. Sozusa 1.

XVIII. Roma.

Julis (Keos): *ὁ δῆμος ὁ Ἰουλιητῶν θεᾷ [Ρώ]μῃ Σωτείρᾳ*, *I. G.* 12, 5, p. 171 nr. 622. Vgl. auch die Inschrift aus Aigina: *θύεσθαι Σωτήρια τῷ τε Ἀπόλλωνι καὶ τᾷ Ῥώμᾳ*, *Collitz* 3, 3417$_{34}$.

XIX. Themis.

Aigina: *Pind. Ol.* 8, 21. *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1, 476 f. *Gruppe, Gr. Myth.* 921, 4. *R. Hirzel, Themis, Dike und Verwandtes* 16 Anm. 1.

XX. Tyche.

Himera, *Pind. Ol.* 12, 2. *Boeckh, Explicat. ad Pindar.* a. a. O. p. 209. *H. Meuß, Tyche bei den attischen Tragikern* (Progr. Hirschberg 1899) S. 6. *v. Wilamowitz, Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss. zu Berlin* 1901, 1282 Anm. 2. — Auch bei *Aesch. Agam.* 664 (vgl. auch *Soph. O. R.* 81) ist nach *Meuß* a. a. O. 6 *Τύχη* (nicht *τύχη*) *σωτῆρ* zu schreiben, da Tyche hier als Göttin aufzufassen ist. — Im *Monument. Ancyran. Graec.* 6, 11 p. LXXXV ed. *Mommsen* ist *βωμὸς Τύχης Σωτηρίου* die Übersetzung des lateinischen ara Fortunae Reduci (*Monum. Ancyr. Lat.* 2, 29 p. LXXXIV); vgl. *Mommsen* a. a. O. p. 47.

XXI.

Nach einer 'rettenden Göttin' ist wohl auch der *Σωτείρας λιμήν* im arabischen Meerbusen genannt, *ὃν ἐκ κινδύνων μεγάλων τινὲς σωθέντων τῶν ἡγεμόνων ἀπὸ τοῦ συμβεβηκότος οὕτως ἐκάλεσαν*, *Strabo* 16, 770. Bei *Ptolem.* 4, 7 heißt er *θεῶν Σωτήρων* (wohl = *Διοσκόρων*) *λιμήν*, und bei *Diod.* 3, 40: *λιμὴν Σωτῆρος* (v. l. *Σωτηρίας*), *ὃς ἔτυχε τῆς ὀνομασίας ταύτης ἀπὸ τῶν πρώτων πλευσάντων Ἑλλήνων καὶ διασωθέντων.*

XXII.

Auf mehreren Strigiles in Praeneste steht *Σώτειρα*, *I. G.* 14, 2408, 11 p. 611, worin wohl mit *Kaibel* a. a. O. zu 2408, 8 und Index p. 739 der Beiname einer Göttin zu erkennen ist.

XXIII.

Wie *Σωτήρ* als Beiname von Monarchen, so begegnet *Σώτειρα* als Bezeichnung von konsekrierten Fürstinnen; so heißt Kleopatra (II oder III?) *θεὰ Εὐεργέτις ἡ καὶ Φιλομήτωρ Σώτειρα*, *Strack, Arch. für Papyrusforsch.* 2, 551 f. nr. 33. *Milne, Catal. général des ant. égypt. du Musee du Caire. Greek inscr.* nr. 9299 n. 9. *Seymour de Ricci, Bull. de la soc. arch. d'Alexandrie* 11 (1909), 330 nr. 7.

XXIV.

Auch Schiffe erhalten den Namen *Σώτειρα*; so trägt auf Münzen von Korkyra ein Schiff diesen Namen, *Cat. of greek coins in the Brit. Mus. Thessaly* 131. *Head, Hist. num.*[2] 327; und auch ein attisches Schiff heißt so, *Boeckh, Staatshaushaltung der Athener* 3, 92. Es liegt wohl die Vorstellung zugrunde, daß das Schiff eine Art persönliches, Rettung bringendes Wesen ist. Auch ein antiker, an der Küste von Karien gefundener Anker trägt die Inschrift *Σώτειρα*, *Schlumberger, Bull. de la societe nat. des antiquaires de France* 1880, 85 f. [Höfer.]

Soteles (*Σωτέλης*), Satyr auf einer sizilischen Vase, *Creuzer, Ausw. gr. Tongefäße* Taf. 2. *Welcker, Rhein. Mus.* 6 S. 631. *Keil, Anal. Epigr.* 128. *O. Jahn, Arch. Aufsätze* 142 u. Anm. 43. *Heydemann, Satyr- u. Bakchennamen* 13 D. *C. I. G.* 4, 7454. [Höfer.]

Soter (*Σωτήρ*).

A. Von seiner Schwester Praxidike ist Soter Vater des Ktesios, der Homonoia und der Arete, *Mnaseas* (*F. H. G.* 3, 152 nr. 17) bei *Suid.* und *Photios* s. v. *Πραξιδίκη*. Der Sinn dieser Allegorie ist wohl der, daß aus der Verbindung des rettenden Gottes (vgl. Zeus Soter) mit der Göttin des Rechttuns der Wohlstand (vgl. *Κτήσιος* als Beiname des Zeus), Eintracht und Tugend hervorgeht, *G. Hermann, Opuscul.* 6, 2, 208. *O. Müller, Aeschyl. Eumenid.* 188 (vgl. *Kleine Schriften* 2, 186, 96). *Chr. Petersen, Zeitschr. f. d. Altertumswissensch.* 9 (1851), 113 f.; vgl. auch *W. Wachsmuth, Die Stadt Athen im Altert.* 2, 146 Anm. 1. *Hebding, Ath. Mitt.* 35 (1910), 461.

B. Angebliches Roß des Helios, s. unten C unter Helios nr. 8.

C. Soter als Göttername bzw. Götterbeiname.

Soter, der 'Heiland', der 'Retter', der nicht nur drohende Gefahren abwendet, sondern auch aus allerhand Not und Trübsal hilft, ist ursprünglich ein selbständiger Gottesbegriff, 'der nur darum sich leicht wieder aus der Verknüpfung ablösen konnte, weil seine ursprüngliche Selbständigkeit unvergessen war', *Usener, Götternamen* 220 ff. 172 f. Ähnlich verhält es sich mit *Ἀλεξίκακος*, *Ἀπαλεξίκακος* (*I. G.* 7, 3416), *Ἀπαλλαξίκακος* (*Corr. hell.* 6 [1882], 342 nr. 53), *Ἀποτρόπαιος* u. a. (vgl. *Usener* a. a. O. 312 f.), die wohl gleichfalls ursprünglich selbständige Gottesbegriffe waren und inhaltlich dem *Σωτήρ* entsprechen. Ein 'Retter' ist den Menschen in allen Lagen nötig, im Kriege und in Krankheiten, in den Stürmen des Meeres, bei Hungersnot und Mißwachs, und so ist Soter Beiname einer großen Anzahl von Göttern geworden, von denen man Hilfe und Abwehr der jedesmal drängenden Not erhoffte. Nicht selten werden statt eines 'Retters' die Götter in der Mehrzahl angerufen (s. unten s. v. Theoi), und es scheint fast, als seien diese 'rettende Götter' an Stelle des einen früher als selbständiger Gott angerufenen 'Retters' getreten. Öfter wird *Σωτήρ* auch absolut, ohne Hinzufügung des Gottesnamens zur Bezeichnung des Asklepios (s. unten) oder des Zeus (s. u.) gebraucht. *Deneken* (*Roscher, Myth. Lex.* 1, 2481, 62 ff.) hat die Ansicht ausgesprochen, daß die als *σωτῆρες* angerufenen Götter ganz vorwiegend dem Kreise der chthonischen Götter angehören; doch ist diese Behauptung, wie schon *Wendland, Zeitschr. f. neutestamentl. Wissenschaft* 5 (1904), 337 Anm. 3 bemerkt, unbewiesen und findet auch durch die folgende Zusammenstellung der Götter bzw. Heroen, denen die Epiklesis Soter gegeben wird, keinesfalls eine Bestätigung.

I. Anakes.

Athen: *Σωτῆροιν Ἀνάκοιν τε Διοσκούρων ὅδε βωμός*, *C. I. G.* 1, 489. *I. G.* 3, 1 p. 70 nr. 195. Nach *Ael. v. h.* 4, 5 hätte zuerst Menestheus die Dioskuren *Ἀνακ(τ)άς τε καὶ Σωτῆρας* genannt, weil sie ihm die Herrschaft übergeben hatten; nach *Schol. Lyk.* 504 (p. 182, 33 *Scheer*) nannten die Athener überhaupt die Dioskuren *Ἄνακτας ἤγουν θεοὺς καὶ Σωτῆρας*. Denn nach *Schol. Eur. Hipp.* 88 (*ἄναξ κυρίως ὁ σωτήρ, διὸ καὶ τοὺς θεοὺς ἄνακτας καλοῦσιν*) bedeutet *ἄναξ* s. v. a. *σωτήρ*, und ähnlich erklärt *Schol. Arist. Plut.* 438 *ἄναξ* (mit Bezug auf Apollon) als *ἀλεξίκακος*. Nach *W. Schulze, Quaest. epicae*

505 ist ἄναξ ursprünglich = φύλαξ (vgl. *Plut. Thes.* 33, der neben der falschen Ableitung des Namens ἄνακες von ἀνακῶς ἔχειν die richtige Deutung = φυλάττοντες hat). Anax kann daher ursprünglich jeder Gott heißen, aber der Plural Ἄνακτες oder Ἄνακες wird immer nur von den Dioskuren gebraucht, *O. Kern* bei *Wendland-Kern, Beiträge zur Gesch. d. griech. Philosophie u. Religion* 114 f. Vgl. auch *Alkiphr.* 3, 68 (3, 32 *Schepers*): Σωτῆρες Ἄνακες. S. unten nr. X s. v. Dioskuren.

II. Anemoi.

Bezirk Küstendil: Ἀνέμοις Σωτῆρσιν, *E. Kalinka, Antike Denkmäler in Bulgarien* (= *Schriften der Balkankommission* 4) 179 nr. 200. Die heilbringende, Übel abwehrende Kraft der Winde, die die Luft von schädlichen Miasmen reinigen, wird wie hier durch den Begriff Σωτῆρες in einer Weihinschrift aus Delos durch den Ausdruck ἀποσίακος bezeichnet: Ἀποσιακίοις Ἀνέμοις, *Anc. greek inscr. in the Brit. Mus.* 2, 142 nr. 370. Beide Stellen sind nachzutragen zu dem Artikel Anemoi von *Tümpel* bei *Pauly-Wissowa* 1, 2176 ff. und bei *P. Stengel, Der Kult der Winde* in *Opferbräuche der Griechen* 146 ff. (vgl. *Hermes* 16 [1881], 346 ff. *ebenda* 35 [1900], 627 ff.).

III. Anubis s. Soteira XII, 6.

IV. Apollon.

1) Ambrakia: Fest des Σωτὴρ Πύθιος bzw. des Apollon Σωτήρ, *Anton. Liberal.* 4 (p. 72, 14. 74, 1 ed. *Martini*). *Oberhummer, Akarnanien* 229. *Nilsson, Griech. Feste* 174 f.

2) Apollonia (Pisidien): Ἱερεὺς Ἀπόλλωνος Ἀπόλλωνα τὸν Σωτῆρα, *Corr. hell.* 17 (1893), 258 nr. 38.

3) Athen: Spruch des delphischen Orakels, Opfer darzubringen Διὶ Τπάτῳ, Ἀθηνᾷ Τπάτῃ, Ἡρακλεῖ, Ἀπόλλωνι Σωτῆρι, *Dem. or.* 43, 66 p. 1072.

4) Branchidai: In der unter Soteira XIII, 3 mitgeteilten Inschrift versteht *Dittenberger, Or. Gr. inscr. sel.* p. 326 Anm. 9 unter den Θεοὶ Σωτῆρες den Apollon und die mit ihm zusammen verehrten Götter.

5) Epidauros: Ἀπόλλωνος Σωτῆρος, *I. G.* 4, 1081. — Ἀπόλλωνι Μαλεάτᾳ Σωτῆρι *ebenda* 1016.

6) Ikonion: s. Soteira I. (Agdistis).

7) Ios: Ἱερεῖς Σωτῆρος Ἀπόλλωνος, Inschrift des *Cyriacus von Ancona, Corr. hell.* 1 (1877), 136 nr. 57. *I. G.* 12, 5 nr. 11.

8) Kaisareia Troketta (Lydien): Weihung einer Statue des Ἀπόλλων Σωτὴρ bei Gelegenheit einer Pestseuche, *Buresch, Klaros*, 10 nr. I A (vgl. 67). *Keil und v. Premerstein, Bericht über eine Reise in Lydien in Denkschr. d. Kais. Akad. d. Wiss. zu Wien philos. hist. Kl.* 53 (1910), II S. 8 nr. 16 A.

9) Lapithe (Thessalien): Eine Münze mit der Darstellung des lorbeerbekränzten Hauptes des Apollon trägt die Legende: Ἀπόλλων Σωτήρ. Λαπιθῶν, *Spanheim, De praest. numism.* 1 (1717), 416 f. *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 139, der die Vermutung, daß die Münze nach dem kretischen Lappa gehöre, verwirft, und die Wahl läßt, ob man die Münzen der Stadt Lapithe oder den thessalischen Lapithen zuweisen will. Doch scheint die Münze überhaupt eine Fälschung zu sein, *Imhoof-Blumer, Mél. de num.* 2, 358. *Derselbe, Kleinas. Münzen* 1, 299 Anm. 3.

10) Seleukia (Pierien): Ἱερεὺς Ἀπόλλωνος Σωτῆρος, *C. I. G.* 3, 4458$_{12}$. *Dittenberger, Or. Graeci inscr. sel.* 245$_{12.\ 38}$ p. 401. Als Ἀπόλλων Σωτὴρ war der König Antiochos I. apotheosiert worden, doch läßt sich hieraus der Rückschluß auf einen Apollon Soter selbst machen; vgl. auch *Kornemann, Klio Beiträge zur alten Gesch.* 1, 79 ff. *Kaerst, Rh. Mus.* 52 (1897), 47 ff.

11) Thermae Himeraeae (Sizilien): Auf einem wohl als Amulett dienenden Steine ist ein Blitz (Zeichen des Zeus), ein Bogen (Z. des Apollon) und eine Schlange (Z. des Asklepios) dargestellt mit der Inschrift: Θεῶν ὅπλα. Eine zweite Inschrift lautet: ἱερός (nämlich ὁ φορῶν) Θεῶν σωτήρων, *I. G.* 14, 314 und dazu *Kaibel* und *Em. Ciaceri, Culti e miti nella storia dell' antica Sicilia* 162. 231, nach denen unter den Θεοὶ σωτῆρες die durch die entsprechenden Attribute bezeichneten Götter, Zeus, Apollon, Asklepios zu verstehen sind.

12) Wie sonst dem Zeus Soter (s. unten), so wird bei *Eust. Hysm. amor.* 10, 16 (*Erotici script.* 2, 273, 18 *Hercher*) der Becher dem Apollon Soter dargebracht: τοῦτο πόμα Σωτῆρος Ἀπόλλωνος. Vgl. *ebenda* 11, 11 (p. 279, 26) πρὸς Ἀπόλλωνος Σωτῆρος. — Ἀπόλλων ... σώζειν εἰδώς, *Ael. n. a.* 10, 49.

V. Ares (?)

Die Bezeichnung eines Jünglings mit Helm und Aigis im Madrider Museum (*E. Hübner, Die antiken Bildwerke in Madrid* 123, S. 96 f.) als 'Ares Soter' (*Stark* nach Bericht von *Aldenhoven, Arch. Zeit.* 43 [1885], 236) ist m. E. willkürlich.

VI. Asklepios.

Kein Gott erhält nächst Zeus (s. unten) so häufig die Epiklesis Σωτήρ — öfter ohne Zufügung des Gottesnamens (s. unter Athen. Epidauros. Pergamon) — als Asklepios. Er ist der Σωτὴρ τῶν ὅλων ... σώζων τά τε ὄντα ἀεὶ καὶ τὰ γιγνόμενα, *Aristid. or.* 6 (p. 64$_{18}$ ff. *Dindorf*). *Iulian or.* 4 p. 158 B (1, 198, 22 *Hertlein*). Σωτὴρ καὶ νόσων ἀντίπαλος heißt er bei *Ael. n. a.* 10, 49. Zu ihm, dem Retter, betete man: Ἀσκληπιὲ μέγα, σῶσον (Inschrift von der Insel Syros), Ἀθήναιον 4, 19 nr. 31. Von ihm sagt *Julian* bei *Cyrillus* 6 p. 200 (vgl. *Heyler* ad *Iul. Epist.* p. 317): ἐπὶ πᾶσαν ὥρμησε τὴν γῆν τὴν σωτήριον ἑαυτοῦ δεξιάν, und von Menschen, von denen Heil ausgeht, sagt man: ὥσπερ ἐπὶ σωτηρίᾳ τοῦ κοινοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους τεχθείς, Ἀσκληπιοῦ χεῖρα πανταχοῦ ζηλῶν, ἅπαντα ἐπέρχῃ λογίῳ τε καὶ σωτηρίῳ νεύματι, *Iulian. Epist.* 34 p. 406 B (p. 525, 1 *Hertlein*). Eine — nicht sehr vollständige und die Kultorte nicht berücksichtigende — Sammlung der Stellen über Asklepios Soter findet sich bei *Alice Walton, The cult of Asklepios* in *Cornell studies* 3 (1894), 84.

1) Aigai: Münzen mit der Darstellung des Asklepios und des Telesphoros und der Legende: Θεῷ Σωτῆρι καὶ Θεῷ Θελεσφόρῳ (so!), *G. F. Hill, Cat. of greek coins in the Brit. Mus. Lycaonia, Isauria and Cilicia Introd.* p. CXVI. Auch *Euseb. vita Constantini* 3, 56 spricht von Asklepios als dem δαίμων τῶν Κιλίκων, den

seine Verehrer als *Σωτήρ* und *Ἰατρός* bezeichnet hätten.

2) Akmonia: *θεοὺς πατρίους ... καὶ Σωτῆρα Ἀσκληπιόν*, *Rev. arch.* III. Ser. Tome 41 (1902), nr. 96 p. 358 Zeile 23.

3) Alexandreia Troas: Weihung *Ἀσκληπιῷ Σωτῆρι* (neben *Σμινθεῖ Ἀπόλλωνι καὶ Μοξυνείταις*), *C. I. G.* 2, 3577.

4) Altinum s. Soteira XI. 5 s. v. Hygieia.

5) Aludda (Phrygien): [*ἐν τῷ τοῦ Σωτ*] *ἥρωος* (so!) *Ἀσκληπιοῦ ἱερῷ*, *Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia* 608 nr. 497.

6) Ankyra (Galatia): Fest *Ἀσκληπεῖα Σωτήρια*, *Head, Hist. num.* 748[2]. — *Ἱερεὺς θεο*[*ῦ Σωτῆρος Ἀσ*]*κληπιοῦ*, *Mordtmann, Marmora Ancyrana* 15 nr. 4. *Arch. Epigr. Mitt. aus Oesterr.* 9 (1885), 122f. nr. 82. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 3, 205 p. 108. Vgl. unten nr. 13.

7) Athen: *τὸ τοῦ Σωτῆρος ἱερόν*, *Marin. Vit. Procli* 29 (p. 23 *Boissonade*); vgl. *U. Köhler, Athen. Mitt.* 2 (1877), 259. — *Ἱερεὺς τοῦ Σωτῆρος Ἀσκληπιοῦ I. G.* 3, 1 p. 500 nr. 712a. — *Ἀσκληπιῷ Σωτῆρι καὶ Ὑγείᾳ*, *ebenda* p. 486f. nr. 132h. 132m. — *τοῦ Ἀσκληπιοῦ τοῦ Σωτῆρος*, *ebenda* p. 495 nr 411a. Gemeint ist Asklepios auch in dem Fragment *ebenda* 2, 3 nr. 1461 p. 71: *μέγας Σωτήρ*.

8) Demetrias: *ἀναθήματα τοῦ Σωτῆρος Ἀσκληπιοῦ*, *I. G.* 9, 2 p. 236 nr. 1126.

9) Dionysopolis (Phrygien): *ἱερεὺς τοῦ Σωτῆρος Ἀσκληπιοῦ*, *Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia* 146 nr. 35 (vgl. 356 Note 2).

10) Elaia: *ναὸς τοῦ Σωτῆρος Ἀσκληπιοῦ*, *Inschr. von Pergamon* 246$_6$. *Dittenberger, Or. Gr. inscr. sel.* 332$_9$ p. 514. *K. Pilling, Pergamenische Kulte* 26. Ein *ἀγωνοθέτης τοῦ Σωτῆρος Ἀσκληπιοῦ*, *Corr. hell.* 4 (1880), 378f. nr. 5

11) Epidauros: *Ἱερεὺς τοῦ Σωτῆρος Ἀσκληπιοῦ*, *I. G.* 4, 1003. 1004. 1013. 1038. 1049. 1474. *Ἱερεὺς καὶ ἱερομνήμων τοῦ Σωτῆρος Ἀσκληπιοῦ* 994. *Ἱεροφάντης καὶ ἱερεὺς τοῦ Σωτῆρος* (ohne Hinzufügung des Namens des Asklepios), 1008. Weihung: *τῷ Σωτῆρι*, 1264. *Σωτῆρι Ἀσκληπιῷ*, 1263. 1265. 956$_4$. 1011. *Ἀσκληπιῷ Σωτῆρι*, 1024. 1025. 1026.

12) Eumeneia: *Κυρίῳ Ἀσκληπιῷ Σωτῆρι καὶ Ὑγείᾳ θεοῖς ἐπηκόοις*, *Mordtmann* in *Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει ἑλλην. φιλολ. συλλογ.* 15 (1884), *παράρτημα* p. 65 nr. 12. *Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia* 377 nr. 198.

13) Galatia cis Halyn (Igde-agatch): *Ἀσκληπιῷ Σωτῆρι εὐχήν*, *Journ. of hell. stud.* 19 (1899), 82 nr. 51. Vgl. oben nr. 6.

14) Hermione: *ἱερεὺς τοῦ Σωτῆρος Ἀσκληπιοῦ*, *C. I. G.* 1, 1222. *I. G.* 4, 718.

15) Hyettos: *ἡ ἱερὰ γερουσία τοῦ Σωτῆρος Ἀσκληπιοῦ*, *I. G.* 7, 2808a (*C. I. G.* 1, 1755). *Dittenberger, Sylloge*[2] 740. *Fr. Poland, Gesch. des griech. Vereinswesens* 99†††. 100**. 210. u. öft.

16) Kararizovo (Bulgarien): *Σωτῆρι Ἀσκληπιῷ καὶ Ὑγείᾳ καὶ Τελεσφόρῳ θεοῖς ἐπηκόοις*, *Arch. Epigr. Mitt. aus Oesterr.* 18 (1895), 115 nr. 27. *Weinreich, Athen. Mitteil.* 37 (1912), 10 nr. 40.

17) Komana (= Hieropolis in Kataonien): *Κυρίῳ Ἀπόλλωνι καὶ Ἀσκληπιῷ Σωτῆρι*, *Corr. hell.* 7 (1883), 132 nr. 8. — *Σωτῆρι Ἀσκληπιῷ*, *ebenda* 133 nr. 9. (*Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 3, 120). 10.

18) Konjowo (Bezirk Küstendil): *νεωκόροι τοῦ Σωτῆρος Ἀσκληπιοῦ*, *E. Kalinka, Antike Denkmäler in Bulgarien* (*Schriften der Balkankommission* IV) 177 p. 159.

19) Kos: *τοῦ Προκαθηγεμόνος καὶ Σω*[*τῆ*]*ρος θεοῦ Ἀσκληπιοῦ*, *Paton* und *Hicks, The inscr. of Cos* 408 p. 294. Vgl. *Fr. Poland, Gesch. d. griech. Vereinswesens* 210. — Münzen mit Asklepioskopf und der Legende *Ἀσκληπιοῦ Σωτῆρος Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 600. *Mionnet* 3, 407, 71. 408, 72ff. *Κοῶν Σωτήρ*, *Spanheim, De praest. num.* 1 (1717), 417.

20) Lebena (Kreta): Weihung an den *Σωτήρ*, *Kaibel, Epigr.* 839. Daß Asklepios gemeint ist, zeigt *Paus*, 2, 26, 9: *τὸ ἐν Λεβήνῃ τῇ Κρητῶν .. Ἀσκληπιεῖον*. In Lebena auch Kult der Hygieia Soteira s. Soteira XI, 2.

21) Messana s. Soteira XI, 7.

22) Milet: Weihung *Ἀσκληπιῷ Σωτῆρι* (neben *Ἀπόλλωνι Διδυμεῖ* und *Ὑγείᾳ*), *C. I. G.* 2, 2864.

23) Mytilene: Priester *τῷ Σώτηρος Ἀσκλαπίῳ*, *C. I. G.* 2, 2194. *I. G.* 12, 2, 102 (vgl. 61). 116. *ζακόρος Σαώτηρος Ἀσκληπίῳ I. G.* a. a. O. 484$_{22}$. Zum Tempel des Asklepios Soter vgl. *Cichorius, Ath. Mitt.* 13 (1888), 56.

24) Nikaia: Münzen mit Darstellung des stehenden Asklepios und der Legende *Ἀσκληπιῷ Σωτῆρι* oder *τὸν Σωτῆρα Νικαιέων*, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 425. *Σωτῆρι Ἀσκλη*[*πιῷ*, *Head, Hist. num.* 516[2].

25) Odessos: *Τὸν Σωτῆρα Ἀσκληπιὸν καὶ τὴν Ὑγίειαν C. I. G.* 2, 2056f. *add.* p. 997; vgl. *Latyschev, Ath. Mitt.* 9 (1884), 226 nr 12. *Pick und Regling, Die antiken Münzen von Dacien und Mösien* 528 Anm. 1.

26) Paros: Nach *Cyriacus von Ancona* trug die Basis einer Asklepiosstatue in Paros die Inschrift: *Τὸν Σωτῆρα Ἀσκληπιὸν*, *Corr. hell.* 1 (1877), 134 nr. 42. *Ath. Mitt.* 25 (1900), 352. *I. G.* 12, 5 nr. 154; vgl. *O. Rubensohn, Ath. Mitt.* 27 (1902), 229. Darnach auch *I. G.* 12, 5 nr. 155 zu ergänzen: [*Οἱ Πά*]*ριοι* [*Ἀσκληπιὸ*]*ν Σωτῆρα*.

27) Pergamon: *Ἀσκληπιῷ Σωτῆρι τὸν ναόν*, *Inschr. von Pergamon* 290. Weihungen: *Ἀσκληπιῷ Σωτῆρι ebenda* 296. 312. *Ath. Mitt.* 20 (1895), 497 (= *Ath. Mitt.* 24 (1899), 169 nr. 8). *Ath. Mitt.* 24, 170 nr. 9. 10. 171 nr. 12. *Ath. Mitt.* 32 (1907), 306 f. nr. 23. 24. Priester bzw. Priesterin *Ἀσκληπιοῦ Σωτῆρος*, *Inschr.* 267. 340. *Ath. Mitt.* 32, 302 nr. 21. *ἀγωνοθέτης τοῦ Σωτῆρος Ἀσκληπιοῦ*, *Inschr.* 513$_{13}$ ff. Münzen mit dem Haupte des Asklepios und der Legende *Ἀσκληπιοῦ Σωτῆρος*, *Mionnet* 2, 589 nr. 496. *W. Wroth, Cat. of the greek coins in the brit. Mus. Mysia* 128ff. *Macdonald, Cat. of the greek coins in the Hunterian coll.* 2, 281. *Head, Hist. num.* 536[2]. *Buresch-Ribbeck, Aus Lydien* 206. *H. v. Fritze, Die Münzen von Pergamon* 41 (= *Abhandl. d. K. Preuß. Akad. d. Wiss.* 1910). Häufig nennt der Rhetor *Aristides* den Asklepios von Pergamon einfach nur *Σωτήρ* z. B. 1, 445. 462$_2$. 466$_{12}$. 508$_{21}$. 504$_{26}$. 532$_1$ ed. *Dindorf* oder auch *Ἀσκληπιὸς Σωτήρ* (2, 708$_{22}$ *Dind.* = 2, 469$_2$ *Keil*). Vgl. die Basisinschrift *Ath. Mitt.* 32, 307 nr. 25, wo *τ*]*ὸν* oder *θε*]*ὸν Σωτῆρα*

steht. Vgl. auch die Weihinschriften an den Kaiser Hadrian als *Ὀλύμπιος σωτήρ*, *Ath. Mitt.* 32, 309.

28) Philippopolis: *Dumont, Mélanges d'arch. et d'épigr.* 342.

29) Phokaia: Weihung *Ἀσκληπιῷ Σω[τῆρι*, *Rev. arch.* 1892, 1 p. 420 aus *Ἀρμονία* 21. März 1892.

30) Prusias am Hypios: *ἀγωνοθέτης [Σωτῆ]ρος Ἀσκληπιοῦ*, *Athen. Mitteil.* 24 (1899), 427 nr. 23.

31) Rom: Asklepiosstatue, in deren Epigramm Asklepios als *Σωτήρ* angerufen wird, *C. I. G.* 3, 5975. *Kaibel, Epigr.* 804. *I. G.* 14, 968. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 1, 38. — *Ἀσκληπιῷ [θεῷ] μεγίστῳ Σωτῆρι Εὐεργέτῃ*, *Notizie degli scavi* 1896, 392. *Cagnat* a. a. O. 1, 39. — *Τῷ Σωτῆρι Ἀσκληπιῷ σώστρα*, *C. I. G.* 3, 5974. *I. G.* 14, 967. *Cagnat* a. a. O. 1, 37. *Kaibel, Epigr.* 805a p. 531. Der Dedikant stammt aus Smyrna, wo gleichfalls Soter als Beiname des Asklepios vorkommt.

32) Sinope: *Ἀσκληπιῷ Σωτῆρι καὶ Ὑγιείᾳ τὸν βωμόν*, *Corr. hell.* 13 (1889), 304 nr. 8.

33) Smyrna: Weihung einer Statue an den *Σωτῆρ ἀνθρώπων Ἀσ[κληπιός*, *Kaibel, Epigr.* 797. *Movσ. καὶ βιβλ. τῆς ἐν Σμύρνῃ σύαγγ. σχολ.* 1, 88 nr. 69.

34) Termessos s. Soteira XI, 4 (Hygiea).

35) Thermae Himeraeae s. oben IV, 9 s. v. Apollon.

36) Thyateira (und Umgebung): *Ἀσκληπιῷ Σωτῆ[ρι] καὶ Ὑγείᾳ εὐχήν*, *Corr. hell.* 11 (1887), 463 nr. 27. — *Ἀσκληπιῶ(ι) Σωτῆρι εὐχήν*, *Keil und v. Premerstein, Bericht über eine zweite Reise in Lydien* in *Denkschr. d. Kais. Akad. d. Wiss. zu Wien* 54 (1911) *Philos. hist. Cl.* II S. 16 nr. 21. — *τοῦ Σωτῆρος Ἀσ[κληπιοῦ*, *Corr. hell.* 10 (1886), 415 nr. 23. Vgl. *M. Clerc, De rebus Thyatirenorum* 76f.

37) Tibur: *Ἀσκληπιῷ θεῷ Σωτῆρι*, *C. I. G.* 3, 5977. *I. G.* 14, 1125.

38) Tion: Münzen mit der Darstellung des stehenden Asklepios und der Legende *τὸν Σωτῆρα Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 488 oder *Ἀσκληπιὸς Σωτ[ῆρ*, *Head, Hist. num.* 518[2].

39) Tralleis: *Ἀσκληπιῷ Σωτῆρι*, *Movσ. καὶ βιβλ. τῆς ἐν Σμύρνῃ σύαγγ. σχολ* 2, 42 nr. *σνή*.

40) Tschirpan s. Soteira XI, 6.

41) — s. Soteira XI, 3.

42) — s. Soteira XI, 8.

43) — s. unten XI, 4 (Flußgötter).

VII. Daimones.

Nach *Plut. de facie in orbe lunae* 30 (vgl. *Lobeck, Aglaoph.* 1236) sind es die guten Daimonen, zu denen die Idaiischen Daktyloi und Korybanten gehören, welche als *σωτῆρες ἔν τε πολέμοις καὶ κατὰ θάλατταν ἐπιλάμπουσιν*. Die letzten Worte mögen sich wohl auch auf die Dioskuren mit beziehen.

VIII. Diktys.

Auf Seriphos *Δίκτυος καὶ Κλυμένης βωμὸς σωτήρων καλουμένων Περσέως*, *Paus.* 2, 18, 1. Nach *Hitzig-Bluemner* z. d. S. ist bei Klymene wohl am besten an die Okeanide zu denken. *Völcker Myth. d. Iapet. Geschl.* 204 schreibt statt *Κλυμένης*: *Κλυμένου* (Klymenos = Polydektes = Hades).

IX. Dionysos.

Maroneia: Münzen mit der Darstellung des Dionysos und der Legende: *Διονύσου Σωτῆρος Μαρωνιτῶν*, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 84. *Poole, Cat. of greek coins in the brit. Mus. Thrace* p. 128ff. 235. *Head, Hist. num.* 217.

Sonst ist Soter als Beiname des Dionysos nur bezeugt bei *Lykophr.* 206: *Σωτῆρα Βάκχον τῶν πάροιθε πημάτων* und im delphischen Paian des *Philodamos von Skarpheia* auf Dionysos, dessen Refrain lautet: *Ἰὴ Παιάν, ἰὼ Σωτήρ, εὔφρων τάνδε πόλιν φύλασσ' εὐαίωνι σὺν ὄλβῳ*, *Corr. hell.* 19 (1895), 400. Bei *Niket. Eug. Dros. et Char.* 7, 202 heißt Dionysos *θεὸς ὁ σωτήριος*. Vgl. auch das Epigramm aus dem Peiraieus: *ἀνθ' ὧν, ὦ Διόννσ', ὧν ἵλαος οἶκον ἅμ' αὐτοῦ καὶ γενέην σώζοις πάντα τε σὸν θίασον*, *Rev. des études gr.* 3 (1890), 51. Die Ergänzung einer Inschrift aus Plarasa: *τοῦ [Διονύσο]υ τοῦ Σω[τῆρος]* von *Ramsay, Cities und bishoprics of Phrygia* 1, 189 nr. 72 ist im höchsten Grade unsicher.

X. Dioskuren.

Schon der *Homerische Hymnus* (33, 6) preist die Dioskuren als *σωτῆρας ἐπιχθονίων ἀνθρώπων ὠκυπόρων τε νεῶν*. Der Vers eines lyrischen Dichters bei *Dionys. Halic. de compos. verb.* 17, für dessen Verfasser *Bergk, Poet. Lyr.* 3[4], 10 *frgm.* 4 den *Terpandros* hält, ruft sie an: *Ὦ Ζανὸς καὶ Λήδας κάλλιστοι σωτῆρες* (*Nauck, F. T. G*[2]. *fragm. adesp.* 139). Ein Tragikerfragment (*Nauck, F. T. G*[2]. *frgm. adesp.* 14) bei *Ael. V. H.* 1, 30 nennt sie *Διόσκουροι ... σωτῆρες ἔνθα (ἑσθλοὶ Hercher) κἀγαθοὶ παρασταίεται* (vgl. *Arrian Epictet. Diss.* 2, 18, 29 p. 168, 15 *Schenkel: [θεὸν] ἐπικαλοῦ βοηθὸν καὶ παραστάτην, ὡς τοὺς Διοσκούρους ἐν χειμῶνι οἱ πλέοντες*), und als Reminiscenz aus einer Tragödie ist wohl auch das Zitat bei *Sextus Empiricus* p. 411, 1f. aufzufassen: *τοὺς Διοσκούρους ἀγαθούς τινας εἶναι δαίμονας σωτῆρας εὐσέλμων νεῶν* (*Nauck* a. a. O. *frgm.* 463). *Theokrit* (22, 6) nennt sie *ἀνθρώπων σωτῆρας ἐπὶ ξυροῦ ἤδη ἐόντων*. Neben Herakles *Ἀλεξίκακος* und Zeus *Ἀποτρόπαιος* werden die Dioskuroi *Σωτῆρες* angerufen, *Luc. Alex.* 4. Vgl. ferner: *Strabo* 1 p. 48: *τοὺς Διοσκούρους ἐπιμελητὰς τῆς θαλάσσης λεχθῆναι καὶ σωτῆρας τῶν πλεόντων*. *Strabo* 5 p. 232: (*Διόσκουροι*), *οὓς πάντες σωτῆρας ὀνομάζουσιν*. Epigramm aus Massilia (*C. I. G.* 4, 6860b p. 22. *Kaibel, Epigr.* 650. *I. G.* 14, 2461): *Πλωτήρων σωτῆρες*. *Paus.* 2, 1, 9: *σωτῆρες νεῶν καὶ ἀνθρώπων ναυτιλλομένων*. *Schol. Luc. Dial. Mer.* 14, 4 (p. 284, 23 *Rabe*): (*Διόσκουροι*) *σωτῆρες ἐλέγοντο εἶναι τοῖς πλέουσιν*. — *Σωτῆρες* bzw. *Σωτῆρες θεοί* heißen die Dioskuren ferner bei *Artemidor* 2, 37 (p. 140, 6 *Hercher*). *Eur. Hel.* 1664 (vgl. 1506). *Clem. Alexandr. Protr.* 22 *Potter* = 97 *Migne. Schol. Luc. Gall.* 20 (p. 93, 2 *Rabe*). Im *Schol. German. Aratea* 147 (ed. *Breysig* p. 127) wird das griechische *σωτῆρες* durch salutares wiedergegeben. Die Epiphanie des Achilleus auf Leuke wird mit der der Dioskuren verglichen: *τοσόνδε μόνον τῶν Διοσκούρων μεῖον ἔχειν τὸν Ἀχιλλέα, ὅσον οἱ μὲν Διόσκουροι τοῖς πανταχοῦ πλωϊζομένοις ἐναργεῖς φαίνονται καὶ φανέντες σωτῆρες γίνονται, ὁ δὲ τοῖς πελάζουσιν ἤδη τῇ νήσῳ*, *Arrian. Periplus*

Ponti Euxini 34 (*Geogr. Min.* ed. *C. Müller* 1, 399). Vgl. auch *Plat. Euthydem.* 51 p. 293a. *Diog. Laert.* 6, 2, 6, 59 u. oben nr. VII s. v. Daimones.

1. Ägypten (ohne Angabe näherer Herkunft): 1. *Θεοῖς Σωτῆρσι Διοσκούροις*, *Arch. für Papyrusforsch.* 5, 163 nr. 11. — 2. und 3. (Fayum): *θεοῖς Σωτῆρσι μεγάλοις Διοσκούροις*, *Daressy, Annales du service des antiquités de l' Égypte* 1 (1900), 46 nr. I. IIff. und genauer *Strack, Arch. für Papyrusforsch.* 3, 135f. nr. 15. 16. Vgl. nr. 2. 8.

2) Akoris (Mittelägypten): Weihung der Statuen der *Διόσκουροι Σωτῆρες* in den Tempel des Zeus Ammon, *Annales du service des Antiquités* 6 (1905), 151 nr. 7. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 1, 1129 p. 388. Vgl. nr. 1.

3) Ankyra: Stiftung der Bildsäulen der *θεοὶ οἱ Σωτῆρες Διόσκουροι* für den Tempel des Zeus Helios Sarapis, *C. I. G.* 3, 4042. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 3, 155 p. 63.

4) Athen: s. oben s. v. Anakes. In der athenischen Inschrift (*I. G.* 2, 1. 616_{23} p. 374): *ἱεροποιοὶ τῷ Διὶ τῷ Σωτῆρι καὶ τῷ Ἡρακλεῖ καὶ τοῖς Σωτῆρσιν* will *F. Poland, Gesch. d. griech. Vereinswesens* 178. 213 in den Soteres die Dioskuren, *P. Foucart, Des associations religieuses* 104 sogar fremdländische Gottheiten erkennen. Wie aber aus *I. G.* 2, 1, 300 p. 128 (vgl. $1400_{12 \cdot 30}$ p. 60) in Verbindung mit *Diod.* 20, 46_3 (*βωμὸς Σωτήρων*), *Plut. Demetr.* 10 (die Athener *σωτῆρας ἀνέγραψαν θεοὺς* den Antigonos und Demetrios Poliorketes .. *καὶ ἱερέα Σωτήρων ἐχειροτόνουν*) 13. 46 hervorgeht, sind unter den *Σωτῆρες* die genannten Herrscher zu verstehen, *Kirchhoff, Hermes* 2 (1867), 161ff. *Iudeich, Topographie v. Athen* 307.

5) Epidauros (Asklepieion): *Θε]ὸν Σω[τῆρα]ν*, *I. G.* 4, 1096 und dazu *Fränkel:* '*Dioscuris adscriptum fuisse lapidem monstrat signum circuli*'.

6) Korinth (?): Auf einem Spiegel *Στμον θεοῖς Σωτηρίοις*, *Arch. Anz.* 1866, 174 (*Pervanoglu:* 'die altgewordene Simon weihte ihren Spiegel den Gottheiten, welche sie von den Jugendtorheiten befreiten'). *Le Bas* 2, 876 p. 48 (*Θεοὶ Σωτῆριοι* = Dioskuren).

7) Limyra (Lykien): *Διοσκούρο[ις] Σωτῆρσει [καὶ ἐ]πιφανέσι [θε]οῖ[ς*, *Corr. hell.* 18 (1894), 328 nr. 16. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 3, 728 p. 261.

8) Pharos: Der Erbauer des berühmten Leuchtturmes, der Knidier Sostratos, weihte sein Bauwerk *θεοῖς Σωτῆρσιν ὑπὲρ τῶν πλοϊζομένων*, *Luc. de hist. conscr.* 62. *Strabo* 17, 791; vgl. *Letronne, Recueil des inscr. Gr. et Lat. de l'Égypte* 2, 528. Es ist wohl sicher, daß unter diesen *θεοὶ Σωτῆρες* die Dioskuren, nicht aber Ptolemaios I. und Berenike zu verstehen sind, *Poole, Cat. of the greek coins in the Brit. Mus. Alexandria Introd.* XLIX. *Hermann Thiersch, Pharos* 32. *Nissen* bei *Thiersch* a. a. O. 80. *G. Plaumann, Ptolemais in Oberägypten* 95; vgl. auch *L. Barry, Bulletin de l'Inst. français d'arch orient.* 5 (1906), 172 f. Für Kult der Dioskuren in Alexandria sprechen die Namen der Demen *Καστόρειος* und *Πολυδεύκειος* (*Arch. f. Papyrusforsch.* 2, 77. *Thiersch* a. a. O.) und der Umstand, daß das Schiff aus Alexandria das Schiffszeichen der Dioskuren (*παράσημον Διοσκούρων*, *Acta Apost.* 28, 11 vgl. *K. Jaisle, Die Dioskuren als Retter zur See* 15 f.) trägt.

9) Ptolemais: Von zwei im Steinbruch von Gebel Tuch bei Ptolemais gefundenen Inschriften enthält die eine eine Weihung, dargebracht *θεοῖς Σωτῆ]ρσι*, *Arch. f. Papyrusforsch.* 1, 209 nr. 26a, die andere erwähnt ein *ἱερὸν θεῶν* (l. *θεῶν*) *Σωτήρων* und gleichfalls eine *θεοῖς Σωτῆρσι* dargebrachte Weihung, *Arch. f. Papyrusf.* 2, 486 nr. 32. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertin.* 1, 1151 p. 394. *Rev. arch.* 38 (1901), 307 f. nr. 26a. Während *Jouguet, Corr. hell.* 20 (1896), 246 unter den *θεοὶ Σωτῆρες* den König Ptolemaios I. und seine Gemahlin Berenike, *W. Otto, Hermes* 45 (1910), 458 ff. (vgl. auch *Wilcken, Arch. f. Papyrusf.* 4, 537, 1) den Kaiser Augustus und seine Nachfolger versteht, möchte *G. Plaumann, Ptolemais in Oberägypten* 94 f. in ihnen die Dioskuren erkennen mit dem Hinweis, daß der Kult der Dioskuren für Ptolemais sich auch aus den sehr häufig dort nachweisbaren Namen *Ἑλένη, Κάστωρ, Πολυδεύκης, Σαμόθρᾳξ* ergebe.

10) Sparta: a) Dioskurenrelief mit der Weihinschrift: *Θεοῖς Σωτῆρσι Διοσκόροις*, *C. I. G.* 1, 1261 = *Ath. Mitt.* 2 (1877), 388 nr. 207, — b) *Διοσκούροις Σωτῆρσι καὶ Ἑρμᾶ Ἀγωνίῳ*, *C. I. G.* 1, 1421. — c) *Διοσκούροις Σωτῆρσι*, *Annali dell' inst. arch.* 1861, 46. *Le Bas* 2, 162g p. 81. Vgl. auch die von *Lobeck, Aglaopham.* 1232 herangezogene Stelle aus *Simplicius* zu *Arist. Phys. Ausc.* II 77b: *ἐτίμων τοὺς παρὰ μικρὸν καλουμένους θεοὺς οἱ Λακεδαιμόνιοι ὡς σωτῆρας, ὅτι τοὺς μέλλοντας κινδυνεύειν τὸ παρὰ μικρὸν τοῦ κινδυνεῦσαι διδόντες ἔσωζον.*

11) Tarent: Vaseninschrift *Σωτῆρες*, *I. G.* 14, 2406_{108} p. 607 und dazu *Kaibel:* 'intellege *θεοὺς Σωτῆρας* i. e. Dioscuros, quorum imagines expressae fuisse videntur in vasculo'.

12) Thera: *Βωμὸν ἔτευξε Διοσκούροις Σωτῆρσι θεοῖσιν*, Inschrift des *Artemidoros von Perge* auf Thera, *Strack, Die Dynastie der Ptolemäer* 235 nr. 50b. *Dittenberger, Or. Gr. inscr. sel.* p. 123 not. 2 zu nr. 70. *Arch. Anz.* 14 (1899), 192 nr. 9. *I. G.* 12, 3, nr. 422 p. 101. *I. G.* 12, 3 *Suppl.* nr. 1333. *Hiller v. Gaertringen, Thera* 3, 92 (vgl. 1, 199). *Usener, Rhein. Mus.* 55 (1900), 292.

13) Tyndaris: Münzen mit der Darstellung der reitenden Dioskuren und der Legende: *Σωτῆρες*, *Holm, Geschichte Siziliens* 3, 672 nr. 392. *Cat. of greek coins in the brit. Mus. Sicily* 235 nr. 5. 6. *G. F. Hill, Coins of ancient Sicily* 173 pl. 12, 21. *Head, Hist. num*^{2}. 189. *v. Duhn* in *v. Sallets Num. Zeitschr.* 1876, 39.

14) Über den *λιμὴν θεῶν Σωτήρων* = *Διοσκούρων* s. Soteira XXI.

XI. Flußgötter.

1) Als die drei argivischen Temeniden Gauanes, Aëropos und Perdikkas, von den Reitern des makedonischen Königs Kisseus verfolgt, einen Fluß — es ist entweder der Erigon oder der Haliakmon — überschritten hatten, schwoll dieser so sehr an, daß die Verfolger haltmachen mußten; daher opfern die Nachkommen der

Temeniden dem Flußgotte als Soter: τῷ θύουσι οἱ τούτων ἀνδρῶν ἀπ' Ἄργεος ἀπόγονοι Σωτῆρι, *Herod.* 8, 138. Vgl. Soonautes u. Soson.

2) Ein Epigramm aus der Nähe von Smyrna preist die pestheilende Kraft des Flusses Meles und dankt dem Gotte dieses Flußes: ὑμνῶ θεὸν Μέλητα, τὸν σωτῆρά μου παντός με λοιμοῦ καὶ κακοῦ πεπαυμένον, *C. I. G.* 2, 3165. *Kaibel, Epigr.* 1030. *Ramsay, Journ. of hell. stud.* 3, 57. *Buresch, Klaros* 74 f.

3) ὁ Νεῖλος εἴς τε τὰ ἄλλα σωτὴρ καὶ τότε ἐκ ταύτης ἀπορίας σώζει, *Plato Tim.* 3 p. 22 D. und ähnlich *Iulian. or.* 3 p. 119 B (153, 5 ff. *Hertlein*): λέγουσι .. Αἰγύπτιοι τὸν Νεῖλον παρ' αὐτοῖς τά τ' ἄλλα σωτῆρα καὶ εὐεργέτην τῆς χώρας; vgl. *Heliodor* 9, 22 (p. 207, 15 ff.): (Αἰγύπτιοι) .. ἐπὶ μέγα Νεῖλον αἴροντες Ὡρόν τε καὶ ζείδωρον ἀποκαλοῦντες, Αἰγύπτου τε ὅλης τῆς μὲν ἄνω, σωτῆρα, τῆς κάτω δὲ καὶ πατέρα καὶ δημιουργόν. Vgl. auch Sylleptor (s. d.) als Epiklesis des Neilos.

4) Die Inschrift *C. I. G.* 3, 5747: Ἀσκλαπιῷ καὶ Ἰμέρᾳ ποταμῷ .. τοῖς Νίσσας Σωτῆρσιν ist gefälscht s. *Kaibel* zu *I. G.* 14, p. 3* nr. 2*.

XII. Hades s. Soteira XIII, 11. Bei *Aesch. Ag.* 1340 (1330) heißt er νεκρῶν σωτήρ; vgl. *O. Müller, Aeschylos Eumeniden* 182.

XIII. Harmachis (s. d.).

Busiris (im letopolitischen Gau): τὸν Ἥλιον Ἅρμαχιν Ἐπόπτην καὶ Σωτῆρα, *C. I. G.* 3, 4699$_{25}$ und *Add.* p. 1187. *Dittenberger, Or. Gr. inscr. sel.* 666$_{25}$ p. 385. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 1, 1110 p. 381. Vgl. Helios unten nr. XV.

XIV. Harpokrates s. Soteira XII, 6.

XV. Helios.

1. Megalopolis: Götterbild des Helios Soter in Hermenform: ἔτι δὲ Ἥλιος ἐπωνυμίαν ἔχων Σωτὴρ[δὲ] εἶναι καὶ Ἡρακλῆς, *Paus.* 8, 31, 7. *Preller-Robert* 429 f. Anm. 8. *Immerwahr, Kulte u. Mythen Arkadiens* 1, 207 f.

2) Philadelphia (Lydien): 'petit autel consacré à ΗΛΙΟΣ ΣΩΤΗΡ', *Arch. Anzeiger* 17 (1902), 125 nr. 72.

3) Helios Harmachis Epoptes und Soter s. oben nr. XIII.

4) Zeus Helios Soter s. unten s. v. Zeus nr. 67 (Ptolemais).

5) Iuppiter Sol Conservator s. Soteira III, 38.

6) Über Helios als Bringer der Rettung (καλοῦμεν αὐγὰς Ἡλίου σωτηρίους, *Aesch. Suppl.* 213) s. *Rapp* bei *Roscher M. L.* 1, 2023. *Weinreich, Hessische Blätter für Volkskunde* 8 (1909), 168 ff. *Ath. Mitt.* 37 (1912), 33.

7) Bei *Plut. Is. et Os.* 51 wird als Wesen der Sonne das λαμπρόν und σωτήριον bezeichnet. Auf der Basis eines Votivaltars in Gerasa (Dscherasch) steht Ἥλιος σώζας (bzw. σώζᾳ), was trotz des barbarischen Griechisch doch als ein Gebet an Helios um Rettung zu erkennen ist, *Dalmann, Palästinajahrbuch* 1908, 16 und *Zeitschr. des Deutsch. Palästina-Vereins* 32 (1909), 223 nr. 2. *Littmann, Publicat. of the Princeton University Arch. Exped. to Syria* 1904—1905, *Sektion A Division* III S. 20 nr. 15.

8) Nach der unzweifelhaften Lesung und Erklärung von *Bursian, Jahrbücher f. klass. Phil.* 93 (1866), 775 stammt die Notiz bei *Hyg. f.* 183 (p. 36, 5 *Schmidt*): *Equorum Solis ... nomina ... quos Homerus tradit: Abraxas Soter Bel Iao* daher, daß der Interpolator die Legende einer Abraxasgemme mit der Darstellung des Helios auf einem Viergespann (Ἀβράσαξ Σωτὴρ Βὴλ Ἰαώ) auf die Sonnenrose bezog und dieser neuen Weisheit durch ein erlogenes Zitat aus *Homer* Autorität zu geben suchte.

XVI. Herakles.

1) Alexandria s. Soteira IV, 1.

2) Himera s. Soteira X.

3) Milet: Herakles Soter, *Th. Wiegand, Sechster vorläufiger Bericht über die ... in Milet und Didyma unternommenen Ausgrabungen; Anhang zu den Abhandlungen d. K. Preuß. Akad. d. Wiss.* 1908 *philos. histor. Classe* S. 27.

4) Rom: Σωτῆρι θεῶ(ι) Ἡρακλῆτι (so! *Franz, C. I. G.* 3, 5988: Ἡρακλῇ), *I. G.* 14, 1001. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 1, 88 p. 35.

5) Smyrna (?). Nach *Spanheim, De praestant. numism.* 1 (1717) p. 418 trägt eine Münze des Domitianus, die nach Smyrna oder nach Stymphalos in Arkadien gehört, die Legende HPAKΛH CΩT. CMYP. Bei *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 546 wird als Legende HPAKΛH CΩT angegeben.

6) Thasos: Münzen mit der Darstellung des Herakles und der Legende: Ἡρακλέους Σωτῆρος Θασίων, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 54. *Poole, Cat. of greek coins in the brit. Mus. Thrace* 222 f. *Head, Hist. num.* 229. *K. Regling, Die griech. Münzen der Sammlung Warren* 83 nr. 510.

7) Thrakien: Auf Münzen des thrakischen Dynasten Dixatelmeus in Nachahmung der Münzen von Thasos die Legende: Ἡρακλέους Σωτῆρος Θρᾳκῶν, *Zeitschr. f. Numism.* 3, 241 *Head, Hist. num.* 243.

8) Τῆς γῆς καὶ τῶν ἀνθρώπων σωτῆρ, *Dio Chrys. or.* 1 p. 71 R (1, 18$_{50}$ *Dindorf*).

9) Die Inschrift aus Beneventum: Ἡρακλῆ(ι) Σωτῆρι, *C. I. G.* 3, 5877 b ist eine Fälschung; vgl. *Kaibel* zu *I. G.* 14 p. 8* nr. 61*.

XVII. Hermes.

1) Himera s. Soteira X.

2) Minoa (Amorgos): Ἑρμέᾳ ἱερὸν Σωτῆρ[ος, *Ath. Mitt.* 1, (1876), 332, 2. *Collitz* 5359. *I. G.* 12, 7, 249 p. 69. Oder ist mit *Hiller v. Gaertringen* zu lesen: Ἑρμ. ἱ. Σωτῆρ[ιχος ἀνέθηκεν?

3) Lagina (?): s. Soteira Sp. 1243, 20.

4) Vgl. die Erklärung des Hermesepithetons Σῶκος als Σωτὴρ τῶν οἰκων bei *Cornut. de nat. deor.* 16 p. 64 *Osann.*

XVIII. Heros, Heroen.

Über die Heroen als Retter hat *Deneken, Roschers Myth. Lex.* Bd. 1 Sp. 2481, 40 ff. gehandelt. Von Literatur ist hinzuzufügen *Rohde, Psyche* 2^2, 251/2 Anm. 6. *Wendland, Zeitschr. f. neutestamentl. Wissensch.* 5 (1904), 337. Oidipus ist σωτὴρ für Attika, das ihn aufnimmt, *Soph. Oed. Col.* 460. Eurystheus, am Heiligtum der Athena Pallenis bestattet, wird σωτὴρ für Athen (πόλει σωτήριος), *Eur. Heracl.* 1032). Brasidas ist σωτὴρ von Amphipolis, *Thuk.* 5, 11, 2. Wie die Heroen σωτῆρες sind, so heißen sie auch ἀποτρόπαιοι, *Hippocrat. de diaet.* 89 (4, 4) = *Medici Gr.* ed. *Kühn* 22 p. 10 oder ἀλεξίκακοι, *Luc. calumn.* 17.

Auch bei Lebzeiten schon erhielten verdiente Männer den Ehrennamen *Σωτήρ*; vgl. *Plut. Coriol.* 11: *Ἕλληνες ἐτίθεντο πράξεως ἐπώνυμον τὸν Σωτῆρα καὶ Καλλίνικον.* So nannten den Agesilaos seine Kampfgenossen *μετὰ θεοὺς σωτῆρα*, *Xenoph. Ages.* 11, 13. Pelopidas und seine Genossen wurden, als *εὐεργέται καὶ σωτῆρες* gefeiert *Plut. Pel.* 12, ebenso Dion als *σωτὴρ καὶ θεός*, *Plut. Dion* 46. Weitere Beispiele bei *Wendland* a. a. O. 340 ff.

XIX. Horos.

Horos führt häufig die Bezeichnung 'Retter des Vaters'. Später tritt 'Horos, der Retter seines Vaters' als selbständiger Gott neben 'Horos, Sohn der Isis (Horsiese)' auf, *Friedr. Zimmermann, Die ägyptische Religion = Studien zur Gesch. u. Kultur des Altertums* 5 Heft 5/6 (1912), S. 29 Anm. 4. Vgl. *Roscher, M. L.* Bd. 1, Sp. 2746, 12 ff., wo Horos als 'Rächer seines Vaters' bezeichnet wird.

XX. Hypnos s. Linos.

XXI. Linos.

Epidauros: *Λίνου Σωτῆρος. Σωτηρίων πυροφορήσας*, *I. G.* 4, 1093 und dazu *Fraenkel*, der diesen Linos identifiziert mit Linos dem Sohne des Apollon, dem die Argiver jährlich ein Fest feierten, *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1, 468. *Roscher, M. L.* 2, 2054. Doch ist die Lesung vielleicht nicht ganz sicher; vgl. *Blinkenberg, Ath. Mitt.* 24 (1899), 386, 2, der die Ergänzung von *Kavvadias, Fouilles* 100: *Ἰανοῦ* mißbilligt und mitteilt, daß *Fränkel* früher *Ἄπνου* vorgeschlagen hat.

XXII. Men.

Galatia cis Halym: Weihinschrift auf einem Basrelief: *Μηνὶ Σωτῆρι καὶ Πλουτοδώτῃ**), *Journ. of hell. stud.* 19 (1899), 81. *Corr. hell.* 23 (1899), 389 pl. 1. In einer Weihung dem *Μηνὶ θεῷ* dargebracht bittet die *Ἁλιαῶν* (Phrygien) *κατοικία*: *Σῶζε τὴν κατοικίαν*, *Rev. des études gr.* 3 (1890), 51 nr. 1, und in einer Inschrift aus Maionien wird Men gebeten, eine Frau in seinen Schutz zu nehmen: *ἤγνευε σώσειες* (= *σώσειας*), *Buresch, Aus Lydien* 79 f.

XXIII. Osiris s. XXVIII, 1.

XXIV. Palaimon.

Orph. Hymn. 75, 7 (vgl. 5).

XXV. Pan.

Apollinopolis Magna (Wüstentempel): *Πανὶ Εὐόδῳ Σωτῆρι*, *Lepsius, Denkmäler aus Ägypten u. Äthiopien* 12 nr. 207. *O. Puchstein, Epigr. Graeca in Aegypto reperta* p. 53. *W. Schwarz, Jahrbuch für klass. Phil.* 153 (1896), 156 nr. 6. *Strack, Dynastie der Ptolemäer* 236 ad nr. 50. *Arch. Anz.* 14 (1899), 191 nr. 3. *Dittenberger, Or. Gr. inscr. sel.* 70. *Arch. f. Papyrusforsch.* 5, 202 Anm. 1; vgl. *Hiller v. Gaertringen, Thera* 3, 89. *W. Otto, Hermes* 45 (1910), 634. — *Πανὶ Σ[ωτ]ῆρι*, *Letronne, Recueil des inscr.* 2, 245, 181. *C. I. G. Add.* 4836 h (erste Inschrift). *Schwarz* a. a. O. 163 nr. 24. — *Παννὶ* (so!) *Σωτέρι* (so!), *Lepsius* a. a. O. nr. 143. *Letronne* a. a. O. 245, 182. *C. I. G. Add.* 4836 h (zweite Inschrift). *Schwarz* a. a. O. 163 nr. 23. Auch sonst finden sich häufig Weihungen, die dem Pan bzw. Pan *Εὔοδος* wegen glücklicher Ankunft (*σωθείς*) dargebracht worden sind; vgl. *Schwarz* a. a. O. 154 ff. *Wendland, Zeitschr. f. neutestam. Wiss.* 5 (1904), 347. Vgl. d. Art. Pan Sp. 1378 ff.

XXVI. Poseidon.

Dem Poseidon *Σωτήρ* brachten die Griechen auf die Kunde vom Untergange eines Teiles der persischen Flotte am Gestade von Sepias ein Dankopfer dar, *Herod.* 8, 192; dann fuhren sie nach Artemision zurück, *Ποσειδέωνος Σωτῆρος ἐπωνυμίην ἀπὸ τούτου ἔτι καὶ ἐς τόδε νομίζοντες*, *Herod.* 8, 193. Darnach wäre bei den Griechen seit jener Zeit *Σωτήρ* als Epiklesis des Poseidon infolge jenes Ereignisses allgemein üblich gewesen Freilich sind — wohl nur zufällig — sehr wenige weitere Zeugnisse erhalten, die diese Notiz bestätigen. Sicher bezeugt ist der Kultus des Poseidon Soter auf Sunion, wo ein *ἱερὸν [τοῦ Ποσειδῶνος] Σωτῆρος ἐπὶ Σουνίου* erwähnt wird, *Staës, Ἐφημ. ἀρχ.* 1900, 146 nr. 4_9 (vgl. die Inschrift bei *Staës* a. a. O. 134 nr. 1_{18} f.: *ἱερὸν τοῦ Ποσειδῶνος*). Als *σωτὴρ νηῶν* (vgl. die Epiklesis *Σωσίνεως* [s. d.]) wird Poseidon bei *Hom. Hymn.* 22, 4 bezeichnet, und wenn es bei *Paus.* 2, 1, 9 heißt: *'τοῦ Ποσειδῶνος* (in Korinth) *δέ εἰσιν ἐπειργασμένοι τῷ βάθρῳ καὶ οἱ Τυνδάρεω παῖδες, ὅτι δὴ σωτῆρες καὶ οὗτοι νεῶν καὶ ἀνθρώπων εἰσὶ ναυτιλλομένων'*, so ergibt sich für Poseidon, wenn auch wohl nicht die Kultbezeichnung *Σωτήρ* in Korinth, doch die Vorstellung und Benennung als *σωτὴρ νεῶν*. Vgl. auch *Luc. Jupp. Trag.* 24; (*Ποσειδῶν*) *σώζων τοὺς πλέοντας*. *Arist. or.* 1 p. 10 *Dind.*: *Ποσειδῶν τε καὶ Διόσκουροι σώζουσι τοὺς πλέοντας.* Vgl. auch die *Σωτηριασταὶ ... Ποσειδανιασταί* auf Rhodos (oben Sp. 1237, 24 ff.).

XXVII. Priapos.

1) Rom: Auf der Basis einer Priaposstatue steht: *Σωτὴρ νόσμου C. I. G.* 3, 5961; doch hält *Kaibel* zu *I. G.* 14 p. 13* nr. 116* die Inschrift für gefälscht.

2) Vgl. *Cornut. de nat. deor.* 27 p. 154 *Osann*: (Priapos) *προστάτης καὶ σωτὴρ τῶν οἰκείων.*

XXVIII. Sarapis.

1) Abydos: *Σαράπιδι Ὀσείριδι Μεγίστῳ Σωτῆρι*, *Journ. of hell. stud.* 22 (1902), 377.

2) Alexandria s. Soteira XII, 2.

3) Delos: *Σάραπις Σωτήρ*, *Corr. hell.* 6 (1882), 323 nr. 13. *Dittenberger, Sylloge* 2^2, 761 p. 618. *Drexler, Mythol. Beiträge* 1, 34 Anm. 1.

4) Lindos: Altar *Σαράπιος Σωτῆρος*, *I. G.* 12, 1 nr. 932.

5) Philai s. Soteira XII, 4 d.

6) Rhodos: Verein der *Διὸς Σωτηριασταὶ Σαραπιασταί* s. unten Zeus nr. 69.

7) Talmis s. Soteira XII, 5.

8) s. Soteira XII, 6.

9) s. Soteira III, 38.

XXIX. Seilenos.

Nicht ganz sicher ist in einer phrygischen Inschrift: *Σωτῆρος Σειληνοῦ*, *Journ. of hell. studies* 4, 383 f.; vgl. *K. Sittl, Würzburger An-*

*) Zu den unter Plutodotes verzeichneten Stellen füge hinzu: *Ἄμμωνι Πλουτοδότη(ι) Θεῶ(ι) ἐπιφανεῖ*, *Annales du service des antiquites de l' Égypte* 6 (1905), 150 nr. 3. Auf einer Defixionsplatte aus Pantikapaion wird neben *Ἑρμῆς χθόνιος, Περσεφόνη χθονία* und *Φερσεφόνα χθονία* auch *Πλουτοδότας χθόνιος* (wohl = Hades) angerufen, *Arch. Anz.* 22 (1907) 128.

tiken 3 Anm. 5, der auf *Artemid.* 2, 12 (p. 101, 11 *Hercher*) und 2, 37 (p. 141, 10 ff.) verweist, wo Silen als ein heilbringender Daimon genannt wird.

XXX. Telesphoros.

Epidauros: *Τελ[εσφό]ρῳ Σω[τῆ]ρι ὁ ἱερεύς I. G.* 4, 1044. — *Τελεσφόρῳ Σωτῆρι . . . ἐξ ὀνείρατος τὸν ναὸν καὶ τὸ ἄγαλμα, Cavvadias, Πακτικά* 1906, 118. *Revue des études grecques* 21 (1908), 169. — Vgl. auch Soteira XI, 8.

XXXI. Theoi, Theos.

Über die *Θεοὶ Σωτῆρες* vgl. oben Sp. 1248, 35 ff. Eine gewisse Schwierigkeit entsteht bei ihrer Deutung insofern, als auch Herrscher usw. (s. unt. XXXIV) oft als *Θεοὶ Σωτῆρες* bezeichnet werden, und eine Entscheidung, ob diese oder wirkliche Götter gemeint sind, nicht immer möglich ist. Unzweifelhaft sind folgende Stellen, wo wirkliche Götter die Epiklesis *Σωτήρ* (*Σωτήριος*) erhalten: a) *Pollux* 1, 24 — b) *Soph. El.* 281 (vgl. 635 ff.): Klytaimnestra opfert allmonatlich *Θεοῖσιν . . Σωτηρίοις*. Vgl. auch *Aesch. Suppl.* 981 f., wo die Argiver mit den *Θεοὶ Ὀλύμπιοι σωτῆρες* verglichen werden. — c) *Xenoph. Hell.* 3, 3, 4: Opfer in großer Gefahr dargebracht *τοῖς Ἀποτροπαίοις καὶ τοῖς Σωτῆρσι.* — d) *Alkiphr. Ep.* 3, 7: *Θεοὶ Σωτῆρες καὶ Ἀλεξίκακοι προύκτον με κινδύνου ἐξείλοντο.* — e) Nach glücklicher Rückkehr von seinem Kriegszug opfert Alexander *Θεοῖς τοῖς Σωτῆρσι, Arrian. Ind.* 42, 6 (vgl. unten XXXII). — f) Eine fragmentierte Inschrift aus Kanatha in der Batanaia lautet: *τὸν ἅγιον βωμὸν ἠγήρθη* (s. v. a. *ἀνήγειρεν*) . . . *σωθεὶς Θεοῖς Σωτῆρσι νόσων, Le Bas-Waddington* 3, 2343 p. 537. Hierher sind wohl auch noch folgende Stellen zu ziehen. — g) Ein nur fragmentarisch erhaltenes Psephisma einer unbekannten Stadt erwähnt neben der Artemis 'rettende Gottheiten', deren Kult die unbekannte Stadt mit Magnesia verbindet: *τῶν κοινῶν Σωτή[ρων, O. Kern, Die Inschriften von Magnesia a. M.* 64_{14}. — Wohl mehr auf Herrscherkult zu beziehen ist die fragmentarisch erhaltene Weihinschrift aus Paros: *κα]ὶ Θεοῖς Σωτῆρσι, I. G.* 12, 5, 237, die Widmung aus Iasos an die *Θεοὶ Σωτῆρες* und den Demos, *Kontoleon, Ἀνέκδοτοι μικρασιαναὶ ἐπιγραφαί* 1 (1890), 34 nr. 61. *Bursians Jahresber.* 87 (1897), 308. In der Weihinschrift eines Priesters *τῶν Σεβαστῶν*, die *Θεοῖς Σω[τῆρσι* dargebracht ist und aus Hypata stammt (*Corr. hell.* 15 [1891], 337 nr. 7. *I. G.* 9, 2 p. 14 nr. 34), deutet *Giannopulos, Corr. hell.* 21 (1897), 157 f. die *Θεοὶ Σωτῆρες* als Augustus und Roma.

Öfter ist aus der bildlichen Darstellung, den Götterattributen oder auch aus dem Zusammenhang ersichtlich, welche Gottheiten unter den (*Θεοὶ*) *Σωτῆρες* zu verstehen sind; vgl. Soteira XI, 3. 4 (Asklepios und Hygieia). Soter C IV, 11 (Apollon, Herakles, Zeus). Soter C X. 5. 11. 13 (Dioskuren) usw.

Neben den *Θεοὶ Σωτῆρες* findet sich auch ein *Θεὸς Σωτήρ* in folgenden Verbindungen:

1) Aktscha-Kairak (Bezirk Kirdschali): Fragment eines Marmorreliefs mit der Darstellung des sogenannten 'thrakischen Reiters' und der Weihinschrift: . . . *ἐπηκόῳ Θεῷ Σωτῆρι, E. Kalinka, Antike Denkmäler in Bulgarien (Schrift. d. Balkankommission* 4) 143 p. 132. *Weinreich, Ath. Mitt.* 37 (1912), S. 21 nr. 103 (vgl. S. 41).

2) Patara: *Θεοῦ Σωτῆρος Ἑρμείου Ἀσφαλοῦς καὶ Ποσειδῶνος Ἑρμείου καὶ Ἡλίου Ἀπόλλωνος, Journ. of hell. stud.* 10 (1889), 81 nr. 34. Singulär ist zunächst das Epitheton *Ἑρμαῖος*, das, sonst 'feststehend', 'unbeweglich' bedeutend, hier wohl 'Festigkeit verleihend' bedeutet und inhaltlich synonym mit *Ἀσφαλής* (*Ἀσφάλειος*) ist; wie man den Poseidon anrief: *ἕδρανα γῆς σώζοις* (*Orph. Hymn.* 17, 9), wird man wohl zum *Θεὸς Σωτὴρ Ἑρμαῖος Ἀσφαλής* um Schutz und Rettung gegen Erdbeben gebetet haben, und so kann man diesen Gott wohl mit *S. Reinach, Rev. arch.* 15 (1890), 295 (vgl. auch *Gruppe, Gr. Myth.* 1139, 2. 1157, 7) als eine 'variante locale de Poseidon' bezeichnen.

3) Philai: Weihung des Epistrategen der Thebais und der Garnison von Ptolemais dargebracht *Πανὶ Εὐόδῳ καὶ Θε[ῷ Σω]τῆρι, Lepsius, Denkmäler aus Ägypten u. Äthiopien* 12, 83 nr. 207. *G. Plaumann, Ptolemais in Oberägypten* 93. Nach *Plaumann* u. a. O. 52 (vgl. *Hermes* 46 [1911], 297 ff.) ist unter dem *Θεὸς Σωτήρ* Ptolemaios I., der als Stadtgründer einen städtischen Kult als *Θεὸς Σωτήρ* besessen habe, zu verstehen, während *W. Otto, Hermes* 45 (1910), 634 meint, man dürfe diesen *Θεὸς Σωτήρ* mit keiner bestimmten Gottheit identifizieren, sondern man werde in ihm eher die Nennung eines Abstraktums, eben des göttlichen rettenden Prinzips zu sehen haben. — Aus der Nähe von Ptolemais ist auch ein *μέ(γιστος) Θεὸς Σωτήρ* bezeugt, *Kenyon-Bell, Greek papyri in the Brit. Mus.* 3, 604 B Z. 115. 118. *Wilcken, Arch. f. Papyrusforsch.* 4, 536 f. Es bleibt fraglich, ob man hierunter mit *Otto* a. a. O. 449 ff. den Kaiser Augustus oder mit *Plaumann, Ptolemais* 88 f. *Hermes* 46, 296 ff. den Stadtgott Ptolemaios I. erkennen soll; vgl. auch *H. Heinen, Klio Beiträge zur alten Geschichte* 11 (1911), 143 Anm. 2 zu 142. *Blumenthal, Archiv für Papyrusforsch.* 5, 323 f. *Mariano San Nicolò, Ägyptisches Vereinswesen zur Zeit der Ptolemäer und Römer* 29, 2.

Noch unsicherer ist die Deutung der Inschrift einer Stele in Cairo: *[Θε]ῷ μεγάλῳ Σω[τῆρι] σὺν ἐμοὶ, Seymour de Ricci, Bull. de la soc. arch. d'Alexandrie* 11 (1909), 340 nr. 23, der auch die Ergänzung zu *Σω(!)[κνοπαίῳ]* für möglich hält.

XXXII. Zeus.

In seiner Rede auf Zeus, die beginnt mit den Worten *Ζεῦ Βασιλεῦ τε καὶ Σῶτερ*, bezeichnet *Aristides* (*or.* 1 p. 11 *Dind.*) das Wesen des Zeus Soter, indem er sagt: *ἐν νόσοις καὶ πᾶσι καιροῖς βοηθῶν Σωτὴρ κέκληται.* Besonders ist er Retter und Schützer in den Gefahren des Krieges; so beteten die Feldherren vor der Schlacht vor den Arginusen zu Zeus Soter, Apollon und den Semnai, *Diod.* 13, 102; Nearchos opfert dem Zeus Soter vor der Abfahrt, *Arrian. Indica* 21, 2. Zeus Soter zeigt dem Feldherrn der Platäer Arimnestos im Traume das geeignete Gelände zur Schlacht, *Plut. Arist.* 11. Während die Griechen unter Xenophon sich über Maßregeln für glückliche Heimkehr

beraten, wird ihnen ein *οἰωνὸς τοῦ Διὸς τοῦ Σωτῆρος* zuteil, *Xenoph. Anab.* 3, 2, 9. Seinen Namen verwendet man als Parole, da er Schutzgott der Schlachten ist: *Ζεὺς Σωτὴρ καὶ Νίκη* (*Xenoph.* a. a. O. 1, 8, 16); *Ζεὺς Σωτήρ, Ἡρακλῆς Ἡγεμών* (*Xenoph.* a. a. O. 6, 5, 25); vgl. *Roscher* Bd. 3 Sp. 1643, 23 ff. Ihm und anderen Göttern, die man öfter in den Begriff der *θεοὶ σωτῆρες* zusammenfaßt (s. oben XXXI), opferte man nach glücklicher Vollendung des Feldzuges; so brachten die Griechen in Trapezus Opfer dar *τῷ Διὶ τῷ Σωτῆρι καὶ τῷ Ἡρακλεῖ καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς*, *Xenoph. Anab.* 4, 8, 25 (vgl. 5, 1, 1). *Diod.* 14, 30. Alexander der Große *σωτήρια τοῦ στρατοῦ ἔθυε Διὶ Σωτῆρι καὶ Ἡρακλεῖ καὶ Ἀπόλλωνι Ἀλεξικάκῳ καὶ Ποσειδῶνι τε καὶ ὅσοι ἄλλοι θεοὶ θαλάσσιοι*, *Arrian. Ind.* 36, 3. Zeus Soter bringt Rettung vor den Nachstellungen der Feinde, *Phalaris Ep.* 13; rettet vor wilden Tieren, *Leonidas, Anth. Pal.* 6, 221, 6. Auch sonst begegnet Zeus Soter in der Literatur; vgl. *Σωτῆρ τε καὶ Ἐλευθέριος ἐνόμως οὕτως εἰπεῖν* (*Aristot. de mundo* 7 = *Stob. Eclog.* 1, 2, 36 (p. 22, 30 *Meineke*); vgl. ferner *Arrian. Epicteti Dissert.* 1, 22, 16 (p. 72, 10 *Schenkl*). *Cornut. de nat. deor.* 9 (p. 28 *Osann*). In Anrufungen: (ὦ) *Ζεῦ Σῶτερ*, *Arist. Thesm.* 1009. *Menand. fr.* 532, 2 (*Kock* 3, 156). *fr.* 536, 7 (3, 159). *Philemon fr.* 79, 22 (2, 500). *Dinarch. or.* 1, 36. *Iulian. Epist.* 34 p. 406 *B* (p. 525, 9 *Hertlein*). In Beteuerungen: *τὴ τὸν Δία τὸν Σωτῆρα*, *Arist. Ran.* 738. 1433. *Eccles.* 79. 761. 1045. 1103. *Plut.* 877. *Dinarch. or.* 3, 15.

Spende an Zeus Soter.

Nach dem Mahle, wenn die Tische weggetragen waren und ein Becher ungemischten Weines zu Ehren des *Ἀγαθὸς δαίμων* geschlürft worden war, wurden bei dem nun eröffneten Symposion drei Spenden dargebracht; eine davon galt dem Zeus Soter; vgl. *Phot. Lex.* 16, 1: *Ἑρμῆς πόσεως εἶδος ὡς Ἀγαθοῦ δαίμονος καὶ Διὸς Σωτῆρος. Archestratos* bei *Athen* 1, 29 b: *πλήρωμα Διὸς Σωτῆρος*. Doch schwanken die Angaben in bezug auf die Reihenfolge. Nach *Schol. Pind. Isthm.* 5, 10. *Schol. Plato Phileb.* 66 B (p. 255 *Hermann*). *Hesych. τρίτος κρατήρ* (4 p. 178). *Pollux* 6, 15. *Photius Lex.* p. 604, 25 s. v. *Τρίτου κρατῆρος* wurden drei Krateren gemischt: der erste galt dem Zeus Olympios und den übrigen olympischen Göttern, der zweite den Heroen, der dritte dem Zeus *Σωτῆρ* bzw. dem Zeus *Τέλειος Σωτήρ*. So wird Zeus Soter an dritter Stelle genannt bei *Pind. Isthm.* 6 (5), 8 (11). *Aesch. frgm.* 55 (*Nauck*²). *Soph. frgm.* 392. *Hesych. Σωτῆρος Διός* (4, 122). *Pollux* 6, 100; vgl. *Schol. Ar. Pax* 300. Auch bei *Aesch. Suppl.* 26 (*Ζεὺς σωτὴρ τρίτος*, vgl. *Schol.* = *τριτόσπονδος*) erscheint Zeus Soter an dritter Stelle, und *Aesch. Eum.* 749 ff. (*Παλλάδος καὶ Λοξίου ἔκατι καὶ τοῦ πάντα κραίνοντος τρίτου Σωτῆρος*) enthält wohl gleichfalls eine Beziehung hierauf. Häufig begegnet bei *Plato* der sprichwörtliche Gebrauch: *τὸ τρίτον τῷ Σωτῆρι* (*Charmid.* p. 167 a. *Phileb.* p. 66 b. *Epist.* 7 p. 340 a); vgl. *τὸ δὲ τρίτον Ὀλυμπικῶς τῷ Σωτῆρί τε καὶ τῷ Ὀλυμπίῳ Διί* (*Rep.* 8 p. 583 b = *Phot. Lex.* s. v. *Τρίτου κρατῆρος*), *Διὸς τρίτου Σωτῆρος χάριν* (*Epist.* 7 p. 334 d) in der Bedeutung 'zum dritten Male, da aller guten Dinge drei sind', s. *Heindorf* zu *Plat. Charmid.* a. a. O. Dagegen erscheint Zeus Soter an erster Stelle bei *Philonides* bei *Athen.* 15, 675 c: *τῷ δὲ μετὰ δεῖπνον κεκραμένῳ πρώτῳ διδομένῳ ποτηρίῳ Διὶ Σωτῆρι ἐπιλέγουσι. Diod.* 4, 3, 4: *ὅταν μετὰ τὸ δεῖπνον δίδοται (οἶνος) κεκραμένος ὕδατι, Διὸς Σωτῆρος ἐπιφωνεῖν*. Auch in der Legende von Amphiktyon, der zuerst die Mischung des Weines mit Wasser eingeführt und bestimmt haben soll, vom ungemischten Weine nach der Mahlzeit nur zu kosten, dann aber mit Wasser gemischten Wein zu trinken, *προσεπιλέγειν δὲ τούτῳ τὸ τοῦ Διὸς Σωτῆρος ὄνομα ... ὅτι οὕτω πίνοντες ἀσφαλῶς σωθήσονται*, *Philochoros* (*F. H. G.* 1, 387) bei *Athen.* 2 p. 38 c, scheint Zeus an erster Stelle genannt zu sein. Auch die Stellen der Komiker (*Antiphanes, Alexis, Xenarchos, Eriphos* bei *Athen.* 15, 692 f. bis 693 c. *Diphilos ebenda* 11, 487 a) sprechen mehr für die Annahme, daß sie Zeus Soter an erste Stelle gesetzt wissen wollen. Vereinzelt heißt es bei *Eust. Hysm. amor.* 1, 27 (*Script. Erot. Hercher* 2, 169, 8): *τέταρτον ἐπίνομεν Σωτῆρι Διί*. Diese verschiedenen Angaben erklären sich wohl am einfachsten daher, daß die Reihenfolge der Götter, denen man die Spenden darbrachte, nicht zu allen Zeiten dieselbe war; doch sind die Zeugnisse, die dem Zeus Soter die dritte Stelle zuwiesen, älter und zahlreicher; vgl. *K. O. Müller, Aeschylos Eumeniden* 187 ff. *K. F. Hermann, Griech. Privatalterthümer*³ 218, 22. *Derselbe* bei *W. A. Becker, Charikles* 2³, 262 f. *Chr. Petersen, Zeitschr. f. Altertumsw.* 9 (1851), 203. *A. Preuner, Hestia-Vesta* 4 f. *J. v. Fritze, De libatione veterum Graecorum* (Berl. 1893) p. 45 ff. *Schoemann-Lipsius, Griech. Altertümer* 2⁴, 235. *K. Kircher, Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum* (= *Religionsgeschichtliche Versuche u. Vorarbeiten* 9, 2) S. 17 f. *Hug* zu *Plat. Sympos.* 176 A. Von einer Spende an Zeus Soter vor dem Mahle und zwar an erster Stelle berichtet, so viel ich sehe, nur *Iambl. de vita Pythag.* 28, 155 (p. 118 *Nauck*): *σπένδειν δὲ πρὸ τραπέζης παρακαλεῖ Διὸς Σωτῆρος καὶ Ἡρακλέους καὶ Διοσκόρων*. Die Spende vor dem Mahle an die Götter (*μετ' εὐφημίας σπείσαντες τοῖς θεοῖς μερίζουσι τῶν παραιτεθέντων ἅπασι*) war kretische Sitte, *Pyrgion* (*F. H. G.* 4 p. 486) bei *Athen.* 4, 22 p. 143 e. f. Öfter steht auf Misch- oder Trinkgefäßen die Weihung *Διὸς Σωτῆρος*, *Arch. Zeit.* 1848, 246, [Ἄμ]φωτις *Διὸς Σωτῆρ*[ος, *Arch. Anzeig.* 1910, 209 f.

Von dem weitverbreiteten (*Robert, Hermes* 28, 431. *Ath. Mtt.* 18 [1893], 40) Kultus des Zeus Soter legt das folgende die Zusammenstellungen bei *Preller-Robert, Gr. Myth.* 151 f. und *Gruppe, Gr. Myth.* 1108, 3 ergänzende Verzeichnis der Kultstätten Zeugnis ab.

1) Aegypten (Cousieh in Mittelägypten): *Διὶ Σωτῆρι*, *Arch. f. Papyrusforsch.* 2, 549 nr. 30. *Dittenberger, Or. Gr. inscr. sel.* 734 p. 473; vgl. *Rubensohn, Arch. f. Papyrusforsch.* 5, 161. *W. Otto, Priester u. Tempel im hellen. Ägypten* 1, 399 Anm. 1. Vgl. auch unt. s. v. Alexandria. Herakleopolis. Magdola. Pharos. Schedia.

2) Agrae (Aghras; vgl. *Hirschfeld, Monatsber. d. Berl. Akad.* 1879, 314): *Θεοῖς Σεβαστοῖς καὶ Διὶ Σωτῆρι, Sterrett, Papers of the American school* 3, 335 nr. 468. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 3, 827 p. 143.

3) Aigai (Mysien): *Διὶ Σωτῆρι καὶ κτίσ[τῃ, Le Bas* 3, 1724 d p. 412. Möglicherweise Weihung an einen Kaiser, aber doch wohl an einen bestehenden Kultus anknüpfend.

4) Aigiale: *Διὸς Σωτῆρος, I. G.* 12, 7 nr. 428.

5) Aigion: *ἔστι δὲ καὶ Διὸς ἐπίκλησιν Σωτῆρος ἐν τῇ ἀγορᾷ τέμενος, Paus.* 7, 23, 9.

6) Akragas: Münzen mit dem unbärtigen Haupte des Zeus, auf Rev. Adler auf Blitz und die Legende: *Διὸς Σωτῆρος, Cat. of greek coins in the brit. Mus. Sicily* 21 nr. 146 f. *Holm, Geschichte Siziliens* 3, 705 nr. 542. *G. F. Hill, Coins of ancient Sicily* 199 Fig. 70. *G. Macdonald, Cat. of greek coins in the Hunterian collection* 1, 164 nr. 88. *Head, Hist. num.*[2] 124.

7) Akraiphia: Priester *τοῦ Διὸς τοῦ Σωτῆρος* und Fest *Σωτήρια, C. I. G.* 1, 1587. *I. G.* 7, 2727. Vgl. *Dittenberger, Sylloge*[3] 376_{48-57}. *I. G.* 7, 2713_{48-57}: *καθιερῶσαι . . . κατὰ τὸ παρὸν τὸν πρὸς τῷ Διὶ τῷ Σωτῆρι βωμὸν ἐπιγράφοντας 'Διὶ Ἐλευθερίῳ [Νέρωνι εἰς αἰῶνα' . . . εἶναι δὲ ἐν ἀναγραφῇ τὸ ψήφισμα παρά τε τῷ Διὶ τῷ Σωτῆρι ἐν τῇ ἀγορᾷ.*

8) Alexandreia s. Soteira IV, 1 u. unten nr. 63.

9) Ambrakia: *Σωτῆρι Διὶ Ἀφροδείτᾳ, C. I. G.* 1798. *Poland, Gesch. des griech. Vereinswesens* 178 f.

10) Amorion: *Διὶ Σωτῆρι εὐχήν, Ramsay, Revue des études gr.* 2 (1889), 22.

11) Argos: *Διὸς . . ἱερὸν Σωτῆρος, Paus.* 2, 20, 6.

12) Arkesine (Amorgos): *Διὸς Σωτῆρος, I. G.* 12, 7 nr. 92. 93.

13) Assos: *ὄμνυμεν Διὰ Σωτῆρα, Sterrett, Papers of the American school* 1, 50 nr. 26. *Dittenberger, Sylloge*[3] 364_{19} p. 567.

14) Astypalaia: *Διὶ Σωτῆρι καὶ τῷ δάμῳ, I. G.* 12, 3 nr. 194.

15) Athen: Nach *Hesych.* s. v. *Ἐλευθέριος Ζεύς = Schol. Paus.* 1, 3, 2 (ed. *Spiro* 3 p. 219) = *Schol. Plat. Eryx.* 392 a (ed. *Hermann*) verglichen mit *Schol. Arist. Plut.* 1175. *Hesych.* s. v. *Σωτήρ. Phot. Lex.* s. v. *Σωτὴρ Ζεύς* (p. 564, 3 *Porson*). *Harpokrat.* s. v. *Ἐλευθέριος Ζεύς* (p. 110, 12 *Dindorf*) ist der athenische Zeus Soter und der Eleutherios identisch, vgl. *Wachsmuth, Die Stadt Athen im Altert.* 1, 161 Anm. 3. 2, 425 Anm. 2. *A. Mommsen, Feste der Stadt Athen im Altertum* 524, 3. *W. Judeich, Topographie von Athen* 69. Doch ist es wohl zweifellos, daß der Name Soter der ältere und der eigentliche Kultname war, *Judeich* a. a. O. 303 Anm. 11. *Gruppe, Gr. Myth.* 285, 14. Die von *Paus.* 1, 3, 1 als *Ζεὺς Ἐλευθέριος* bezeichnete, auf der Agora stehende Statue des Gottes heißt bei *Isokr.* 9, 57 *τὸ τοῦ Διὸς ἄγαλμα Σωτῆρος.* Diese Statue oder wohl noch eher ein vor ihr befindlicher Altar (vgl. *Wachsmuth* a. a. O. 426. *Dittenberger* zu *Sylloge*[3] nr. 163 p. 265 Not. 14) ist gemeint in der Inschrift *I. G.* 2, 5 p. 65 nr. $231b_{38}$ = *Dittenberger* a. a. O. 163_{34}: *παρὰ τὸν Δία τὸν Σωτῆρα.* Priester *τοῦ Διὸς τοῦ Σωτῆρος, I. G.* 2, 5 p. 58 nr. $184b_{18}$. *Dittenberger, Sylloge*[3] 606_{18} p. 380. *Ἐπιμεληταὶ καὶ ἱεροποιοὶ τῷ Διὶ τῷ Σωτῆρι, I. G.* 2, 1 p. 374 nr. 616_{22}. Vgl. auch die fragmentierte Inschrift *I. G.* 21 p. 67 nr. $162c_{15}$: *τοῦ Διὸς τοῦ Σωτῆρος.* Freilich ist es nicht ausgeschlossen, daß hier und da der Zeus Soter im Peiraieus gemeint sein kann. Ein Beschluß der Delier bestimmt für den König Philokles *θῦσαι Σωτήρια . . Διὶ Σωτῆρι ἐν Ἀθήναις, Corr. hell.* 4 (1880), 329 nr. 4_{23}. *Dittenberger, Sylloge* 209_{23} p. 336. Eine Weihung *Διὶ Σωτῆρι ἐφήβων, C. I. G.* 1, 246. *I. G.* 3, 1, 167 p. 65.

16) Branchidai: Weihgeschenk dem *Διὶ Σωτῆρι* dargebracht, *C. I. G.* 2, 2852_{44} p. 550. *Dittenberger, Or. Gr. inscr. sel.* 214_{44} p. 328. — Hieron *το[ῦ Διὸ]ς τοῦ Σωτῆρος Le Bas* 3, 222 p. 81. Vgl. unten s. v. Milet.

17) Chersonesos Taurica: *Διὶ Σωτῆρι, Latyschev, Inscr. ant. orae septentr. Ponti Euxini* 1, 199 nr. 202.

18) Delos: Opfer dargebracht *Διὶ Σωτῆρι* und anderen Göttern im Lenaion, *Corr. hell.* 6 (1882), 22 Z. 181 (vgl. *Corr. hell.* 14 [1890], 492 u. Anm. 5). *Nilsson, Griech. Feste* 35. *A. Mommsen, Philologus* 66 (1907), 434. Priester *Διὸς Σωτῆρος. Corr. hell.* 32 (1908), 488 nr. 64_{13}.

19) Weihung dargebracht *Διὶ Σωτῆρι, Σαράπιδι, Ἴσιδι, Ἀνούβιδι, Corr. hell.* 7 (1883), 367 nr. 16.

20) Delphoi: Zur Erinnerung an den Sieg über die Kelten stifteten die Aitoler als die Herren des befreiten Delphoi *τὸν ἀγῶνα, τὸν τῶν Σωτηρίων . . . τῷ Διὶ τῷ Σωτῆρι καὶ τῷ Ἀπόλλωνι τῷ Πυθίῳ, I. G.* 2, 323. *Dittenberger, Sylloge*[3] 205 p. 334, vgl. *Dittenberger* nr. 205 Anm. 1 nr. 206 Anm. 11 und Nachtrag p. 643. *Pomtow, Jahrb. f. klass. Phil.* 149 (1894), 501 ff. *A. Mommsen, Delphica* 215 ff. *Reisch, De mus. Graec. certaminibus* 87 ff. *Schoemann-Lipsius, Griech. Altert.* 2[4], 43. 479. *Nilsson, Gr. Feste* 34. *Sokoloff, Klio Beiträge zur alt. Gesch.* 5, 227 f. *Walek, Die delphische Amphiktyonie* (nach Bericht in *Götting. Gel. Anz* 1913, 138 f.). *Pomtow, Götting. Gel. Anz.* a. a. O. 150. 152. 179 f. 182 f.

21) Doganowo (Bulgarien): *Διὶ Σωτῆρι καὶ Ἥρᾳ Σκαρσηνῇ* (Weihinschrift eines Reliefs), *Arch. Epigr. Mitt.* aus *Oesterr.* 10 (1886), 144 Anm. 11. *E. Kalinka, Antike Denkmäler in Bulgarien (Schriften der Balkankommission IV)* 135 p. 128 f.

22) Dorylaion: *Παπίᾳ Διὶ Σωτῆρι εὐχήν*, Belegstellen s. v. Papias; vgl. auch *Mordtmann, Ath. Mitt.* 10 (1885), 18 zu nr. 2. *P. Foucart, Les associations religieuses* 88, 1.

23) Elaia: *βωμὸς τοῦ Διὸς τοῦ Σωτῆρος, Inschr. v. Pergamon* 246_{10-48} und dazu *M. Fraenkel, ebenda* 55. 156. *Dittenberger, Or. Gr. inscr. sel.* 332_{12} p. 515. *K. Pilling, Pergamenische Kulte* 7.

24) Elis: *τὸν τόραννον ἀπέκτεινεν ὁ Κύλων ἐπὶ Διὸς Σωτῆρος βωμὸν καταφυγόντα ἱκέτην, Paus.* 5, 5, 1. Doch folgt hieraus noch nicht mit Notwendigkeit ein Kult des Zeus Soter.

25) Epidauros: Altar *Διὸς Σωτῆρος, Ath. Mitt.* 24 (1899), 386. *I. G.* 4, 1291. Weihungen: *Διὶ Σωτῆρι Ath. Mitt.* a. a. O. 385. *I. G.* 4, 1292. 1293.

26) Epidauros Limera: *πρὸ τοῦ λιμένος (ναὸς) Διὸς ἐπίκλησιν Σωτῆρος*, *Paus.* 3, 23, 10. *Wide, Lakonische Kulte* 22. 47. Nach *Ptolem.* 3, 23, 10 (p. 552 *Müller*) hieß der Hafen von Epidauros Limera: *Διὸς Σωτῆρος λιμήν*.

27) Erythrai: Opfer an Zeus Soter (neben Athena P[olias]), *v. Wilamowitz, Nordionische Steine* in *Abhandl. d. Königl. Preuß. Akad. d. Wiss. Phil. hist. Kl.* 1909, $49_{37.\ 48}$ (vgl. S. 51).

28) Eumeneia: *ἱ[ερεὺς Διὸς] Σωτῆρος*, *C. I. G.* 3, 3886. *Corr. hell.* 1884, 237 nr. 7. *Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia* 246 nr. 88 (vgl. 358. 375). *Nilsson, Griech. Feste* 35.

29) Galaria (Sizilien): Münzen mit der Darstellung des sitzenden Zeus mit Adler und der Legende: ΣΟΤΕΡ, *M. Raoul-Rochette, Lettre à M. le duc de Luynes sur les graveurs des monnaies grecques* 7, 2. 28, 2. *Cat. of greek coins in the Brit. Mus. Sicily* 64. *G. F. Hill, Coins of ancient Sicily* 91 Fig. 12. *Holm, Geschichte Siziliens* 3, 603 nr. 118. *Head, Hist. num*^{2}. 139.

30) Herakleopolis (Ägypten): *Διὶ Σωτῆρι καὶ Ἀπ[όλλωνι*, *Arch. für Papyrusforschung* 5, 161. Vgl. oben s. v. Aegypten.

31) Hieropolis (Kilikien): *Διεὶ Σωτῆρι καὶ Θεοῖς Σεβαστοῖς*, *Heberdey-Wilhelm, Reisen in Kilikien* in *Denkschr. d. Kais. Akad. d. Wiss.* 44 (1896), VI S. 33 nr. 78. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 3, 910 p. 346. — *Διὶ Σωτῆρι καὶ Θεοῖς Ὀλυμπίοις*, *ebenda* S. 34 nr. 33. 84 (vgl. S. 32 nr. 77). *Cagnat* a. a. O. 911 p. 347.

32) Itanos (Kreta): *Διὶ Σωτῆρι καὶ Τύχῃ Πρωτογένῃ* (*Πρωτογενείᾳ*?), *Corr. hell.* 24 (1900), 288 nr. 1. *Dittenberger, Or. Gr. inscr. sel.* 119 p. 200. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 1, 1020 p. 345.

33) Kalaureia: Opfer dargebracht *τῷ Ποσειδᾶνι καὶ τῷ Διὶ τῷ Σωτῆρι*, *Collitz* 3380. *I. G.* 4, 840. — *Ath. Mitt.* 20 (1895), 287, 2. *I. G.* 4, 841. *Dittenberger, Sylloge*^{2} 57^{8}_{12} p. 277. — *L. Ziehen, Leges Graec. sacrae* p. 1[illegible]7 nr. $58_{13.\ 21}$. — In der zweiten Inschrift auch Eid bei Zeus Soter geleistet.

34) Kamarina: *Pind. Ol.* 5, 17. *Boeckh, Explic. ad Pind.* a. a. O. p. 150.

35) Kibyra: *Ζεὺς Σωτήρ*, *I. G.* 14. 829. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 1 p. 137 nr. 418. *Dittenberger, Or. Gr. inscr. sel.* 497 p. 185. — Priester *Διὸς Σωτῆρος*, *Petersen-Luschan, Reisen in Lykien, Milyas und Kibyratis* 2, 187 nr. 246. 247. 248.

36) Kinaros (Insel): *Διὸς Σωτῆρος*, *I. G.* 12, 7 nr. 511.

37) Kleonai: Das Opfer des Herakles an Zeus Soter nach Bewältigung des nemeischen Löwen (*Apollod.* 2, 74 f. [2, 5, $1_{2.\ 4}$]. *Pediasim.* 1, 2) erklärt *Tümpel, Roscher Myth. Lex.* 2 Sp. 3112, 30 ff. als Stiftungslegende eines sonst für Kleonai und die Gegend von Nemea — s. aber unten nr. 54 s. v. Nemea — nicht bezeugten Opferkultus an Zeus Soter.

38) Knossos: Weihung *Διὶ Σωτῆρι*, *Ἐφημ. ἀρχ.* 1908, 233 nr. 16.

39) Korone: *Διὸς Σωτῆρος χαλκοῦν ἄγαλμα ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς πεποίηται*, *Paus.* 4, 34, 6.

40) Kos: Fest gefeiert *Διὶ Σωτῆρι*, *Paton and Hicks, The inscr. of Cos* 43 b. 11 (p. 98) vgl. 34_3 p. 59. *v. Prott, Leges Graec. sacrae* p. $33B_{13}$ nr. 13. *Dittenberger, Sylloge*^{2} 619_{33} p. 411. *Ziehen, Leges Gr. sacrae* p. 326 nr. 321. Soterienfest in Kos als Parallelfest zum delphischen Soterienfest (vgl. oben nr. 20) gefeiert *τῷ τε Ἀπόλλωνι τῷ Πυθίῳ καὶ τῷ Διὶ τῷ Σωτῆρι καὶ τῇ Νίκῃ*, *Pomtow, Götting. Gel. Anz.* 1913, 179.

41) Kyrene: *Διὸς Σωτῆρος*, *R. Murdoch Smith u. E. A. Porcher, History of the recent discoveries at Cyrene* p. 113 nr. 11 pl. 80 nr. 11.

42) Kyzikos: Münzen mit der Legende *Ζεὺς Σωτὴρ Κυζικηνῶν Mionnet Suppl* 5 nr. 215. *J. Marquardt, Cyzikus u. sein Gebiet* 133. *Head, Hist. num*^{1}. 454.

43) Lindos: Verein der *Διοσσωτηριασταί*, *J. G.* 12, 1, 939. *Poland, Gesch. des griech. Vereinswesens* 178. 237.

44) Magdola(?): *Διὶ Σωτῆρι καὶ θεᾷ Συρίᾳ καὶ θεοῖς συννάοις*, *Arch. f. Papyrusforsch.* 2, 547 nr. 25 (und dazu *Strack*). *Dittenberger, Or. Gr. inscr. sel.* 733 p. 473. Vgl. oben s. v. Aegypten.

45) Makris (Insel im aigaiischen Meere, gegenüber von Myonnesos): *Διὶ Σωτῆρι . . τὸν βωμόν*, *Wieseler, Göttinger Gel. Nachrichten* 1874, 16. *Μουσ. καὶ βιβλ. τῆς ἐν Σμύρνῃ εὐαγγ. σχολ.* 1, 75 nr. 39; vgl. *Mordtmann, Ath. Mitt.* 10 (1885), 13 zu nr. 2.

46) Mantinea: *Μαντινεῦσι δέ ἐστι καὶ ἄλλα ἱερά, τὸ μὲν Σωτῆρος Διός, τὸ δὲ Ἐπιδώτου καλούμενον*, *Paus.* 8, 9, 2.

47) Megalopolis: *ἱερὸν Σωτῆρος ἐπίκλησιν Διός*, Gruppe des thronenden Zeus, Artemis Soteira und der Stadtgöttin Megalopolis, *Paus.* 8, 30, 10. In der fragmentarisch erhaltenen Inschrift am Megalopolis (*C. I. G.* 1, 1536. *Le Bas* 2, 331 p. 179 ff. *Dittenberger, Sylloge*^{2} 289 p. 458 f.) wird Zeus Soter und das Fest *Σωτήρια*, an dem Philopoimen göttlich verehrt wurde, wiederholt erwähnt; vgl. *Nilsson, Gr. Feste* 35.

48) Messene: *ἐν τῇ ἀγορᾷ Διός ἐστιν ἄγαλμα Σωτῆρος*, *Paus.* 4, 31, 6. — Weihinschrift vom Berge Ithome: *Διὶ [Σω]τῆρι*, *Rev. arch. I année* (1845), *Seconde partie* p. 433 nr. 2. *Le Bas* 2, 312 p. 155.

49) Methymna: Stieropfer dargebracht *τῷ Διὶ τῷ Σωτῆρι*, *Collitz* 276. *I. G.* 12, 2, 498_{18} p. 101. *Dittenberger, Or. Gr. inscr. sel.* 78_{18} p. 128.

50) Milet: Nach *Th. Wiegand, Sechster vorläufiger Bericht über Ausgrabungen in Milet und Didyma* in *Abhandl. d. Königl. Preuß. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Cl.* 1908, 27 führt Zeus in Milet die Epiklesis Soter. — Eine andere Inschrift: *Διὸς Σωτῆρος*, *Ath. Mitt.* 5 (1880), 335, 2; vgl. *ebenda* 335, 3 die Weihung an Hadrian: *Διὶ Ὀλυμπίῳ Σωτῆρι καὶ εὐεργέτῃ καὶ κτίστῃ*.

51) Miletopolis (zwischen Miletopolis und Hadrianu Therai in Mysien): *ὑπὲρ τῶν [καρπῶν καὶ] σίτων Διὶ Σω[τῆρι καὶ] Ἡρακλεῖ εὐχαριστήριον*, *Ath. Mitt.* 29 (1904), 301; vgl. *ebenda* 306. 310 die dem Kaiser Hadrian als *Ὀλυμπίῳ Σωτῆρι καὶ κτίστῃ* dargebrachten Weihungen. Vgl. auch Sozon II, 1.

52) Motella (Phrygien): *Διὶ Σωτῆρι καὶ Θεοῖς*

Σεβαστοῖς καὶ τῷ δήμῳ τῶν Μοτελληνῶν, Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia 155 nr. 61 (vgl. 356 Note 2).

53) Naxos: *Διὸς Σωτῆρος I. G.* 12, 5 nr. 51.

54) Nemea: *Διὶ Σωτῆρι ἀνέθηκεν, Rhein. Mus.* 21 (1866), 516 nr. 328. *Le Bas* 2, 143b p. 62. Vgl. oben nr. 37 s. v. Kleonai.

55) Olbia: *ὁ δῆμος Διὶ Σωτῆρι, Latyschev, Inscr. ant. orae septentr. Ponti Euxin.* 1, 26 nr. 12_{1c}. — *Διὶ Σωτῆρι (εὐχαριστήριον), ebenda* 124f. nr. 91. 92. Vgl. *Hirst, Journ. of hell. stud.* 23 (1903), 36.

56) Olympia: Weihung *Διὶ Σ[ωτῆρι, Dittenberger-Purgold, Die Inschriften von Olympia* 270 p. 398. Fest *Σωτήρια, ebenda* 176 p. 305. 327 p. 450. Vgl. *C. Robert, Athen. Mitt.* 18 (1893), 41.

57) Orchomenos: *Διὶ Σωτεῖρι, Collitz* 470 p. 170. *I. G.* 7, 3206 p. 599.

58) Oropos: Opfer dargebracht *τῷ Διὶ τῷ Σωτῆρι, I. G.* 7, 411_{18}. *Dittenberger, Sylloge*[2] 308_{17} p. 494.

59) Panion (Thrakien): *Διὶ Σωτῆρι καὶ Ἀθηνᾷ Νικηφόρῳ καὶ Ἀπόλλωνι, Corr. bell.* 24 (1900), 165 nr. 8. *Dittenberger, Or. Gr. inscr. sel.* 301 p. 471.

60) Pantikapaion s. Soteira IX; vgl. *Hirst, Journ. of hell. stud.* 23 (1903), 37.

61) Peiraieus: Soweit der Kult des Zeus Soter mit dem der Athena Soteira verbunden erscheint s. Soteira IV, 18. Das Heiligtum des Zeus Soter (*τὸ ἱερὸν τοῦ Διὸς τοῦ Σωτῆρος, Strabo* 9, 396. *Τὸ ἱερὸν τοῦ Διὸς τοῦ Σωτῆρος καὶ τῆς Ἀθηνᾶς τῆς Σωτείρας, Lykurg.* 6, 16. *ἐν Πειραιεῖ Ἀθηνᾶς ἐστι καὶ Διὸς τέμενος, Paus.* 1, 1, 3. templum Iovis Servatoris, *Plin. n. h.* 34, 74) hieß auch Disoterion: *Δισωτήριον καλοῦσιν Ἀθήνησι τὸν ναὸν τοῦ Σωτῆρος Διός, Phrynichos* bei *Bekker, Anecd.* 1, 91_8. Priester *τοῦ Διὸς τοῦ Σωτῆρος τοῦ ἐμ Πειραιεῖ, I. G.* 2, 5 nr. 378c p. 95. Für die Pompe, die *τῷ τε Διὶ τῷ Σωτῆρι καὶ τῷ Διονύσῳ* galt (*I. G.* 4, 2 p. 59 nr. 192c. *Dittenberger, Sylloge*[3] 500_{21-31} p. 114), hatte der erste Archon (*ἐπιμελεῖται δὲ καὶ τῆς* [scil. *πομπῆς*] ... *τῷ Διὶ τῷ Σωτῆρι*) zu sorgen, *Aristot. rep. Ath.* 56, 5; vgl. *E. Pfuhl, De Atheniensium pompis sacris* 95f. Opfer an Zeus Soter (*Plut. Demosth.* 27. *Lysias* 26, 6. *I. G.* 2, 741 p. 103f. [*Dittenberger, Sylloge*[3] 620 p. 414f.] *I. G.* 2, 1, nr. 305 p. 128. nr. 325. 326 p. 149. nr. 466_{28} p. 245. nr. 469_{21} p. 258): s. *Wachsmuth* 2, 143f. *Mommsen* S. 525ff. Weihungen: *Διὶ Σ[ωτῆρι, I. G.* 2, 5 p 226 nr. 1048b; vgl. auch das Fragment *I. G.* 2, 884 p. 299: *Διὸς Σωτῆρος.* Eine Rekonstruktion des Zeusaltars (*Plin. n. h.* 34, 74; vgl. *Pseudo-Plut. vit. dec. orat.* p. 846D *Westermann, Biograph.* p. 286: *τὸν βωμὸν τοῦ Σωτῆρος Διὸς ἐν Πειραιεῖ*) versucht *F. Hauser, Jahreshefte d. österr. Inst.* 6 (1903), 102ff.

62) Pergamon: *ἐν τῇ ἀγορᾷ ἐπὶ τοῦ Διὸς τοῦ Σωτῆρος τῷ βωμῷ, Inschr. v. Pergamon* 251_{30} und dazu *M. Fraenkel ebenda* S. 55 *K. Pilling, Pergamenische Kulte* 7. *Dittenberger, Sylloge*[3] 592_{10} p. 354. — *Διὶ Μειλίσσῳ Σωτῆρι, Inschr. v. Pergamon* 327.

63) Pharos: Wahrscheinlich war die den Leuchtturm von Pharos krönende Statue die des Zeus Soter; vgl. das Epigramm des *Poseidippos: οὐδ' ἂν ἁμάρτοι Σωτῆρος ... Ζηνὸς ὁ τῇδε πλέων, Blaß, Rhein. Mus.* 35 (1880), 90. *Anth. Pal. Append. Didot.* (ed. *Cougny*) 3, 80. *Th. Preger, Inscr. Graecae metricae* p. 96 Anm. 1; vgl. *Hermann Thiersch, Pharos* 33. Vgl. ob. nr. 8.

64) Pharsalos: *Διὶ Σωτεῖρι Ath. Mitt.* 13 (1888), 103. *Collitz* 327. *I. G.* 9, 2 p. 70 nr. 237. — *[Διὶ Σ]ωτῆρι Le Bas* 2, 1185. *I. G.* s. a. O. nr. 238.

65) Plataiai Nähe von: *[τοῦ Διὸ]ς τοῦ Σωτῆ[ρος, I. G.* 7, 1668 (*Ath. Mitt.* 5 [1880], 119f. nr. 5). Vgl. auch *Plut. Arist.* 11, woraus freilich nicht notwendig ein Kult des Zeus S. für Plataiai zu folgern ist.

66) Priene: Volksbeschluß, aus Anlaß der Wiedererlangung der Freiheit zu opfern *τῷ τε Διὶ τῷ Σ[ωτῆρι καὶ τῇ Ἀθηνᾷ τῇ] Νίκῃ, καὶ ἄγειν ἑορτὴν Σωτήρια, Hiller v. Gaertringen, Inschriften von Priene* 11 p. 16.

67) Ptolemais: *Διὶ Ἡλίῳ Σωτῆρι, Arch. f. Papyrusforsch.* 2, 564 nr. 113; (vgl. *Wilcken ebenda* 4, 537 Anm. 1). *Milne, Catal. général des ant. égyptiennes du Musée du Caire* 18 (1905), p. 34 nr. 9275. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Roman. pertin.* 1, 1153 p. 395. *G. Plaumann, Ptolemais in Oberägypten* 89f.

68) Rhamnus s. Soteira IV, 14.

69) Rhodos: *Διὶ Σωτῆρι, Ἀθάνᾳ Σωτείρᾳ, Ποσειδᾶνι Ἀσφαλείῳ, I. G.* 12, 5 nr. 913. — *Διὶ Σωτῆρι I. G.* 12, 1 nr. 32 (vgl. 41_{11}). Verein der *Διὸς Σωτηριασταὶ Σαραπιασταί, I. G.* 12, 1 nr. 162. *Dittenberger, Sylloge*[3] 742. *Collitz* 3843. *Poland, Gesch. d. griech. Vereinswesens* 178.

70) Sangariosgebiet (Tchaltik): *Διὶ Σωτῆρι εὐχήν, Koerte, Kleinas. Studien* in *Ath. Mitt.* 24 (1899), 444 nr. 40. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 3, 49 p. 17.

71) Schedia (Unterägypten): *Διὸς Σωτῆρος, A. Schiff, Festschrift für O. Hirschfeld* 388 (vgl. 390 Anm. 2) *Arch. f. Papyrusforsch.* 3, 133 nr. 10.

72) Sikyon: Fest *Σωτήρια* zur Erinnerung an die Befreiung der Stadt durch Aratos, an dem der Priester *τοῦ Διὸς τοῦ Σωτῆρος* das Opfer darbrachte, *Plut. Arat.* 53. *Odelberg, Sacra Corinthia, Sicyonia, Phliasia* 5. 195. *Rohde, Psyche* 2^2, 354, 2. *Kornemann, Klio Beiträge zur alt. Gesch.* 1, 85, 3.

73) Simena (Kekowa in Lykien; vgl. *Hirschfeld, Arch.-epigr. Mitt.* 9, 192ff.): *Διὸς Σωτῆρος, Heberdey-Kalinka, Denkschr. d. Kais. Akad. d. Wiss. Philos.-hist. Classe* 45 (1897), I S. 17 nr. 54.

74) Stageiros s. Soteira IV, 16.

75) Smyrna: *Διὸς Σωτῆρος ἄγαλμα, C. I. G.* 2, 3159. *Kaibel, Epigramm.* 805. — *Θῦσαι βοῦν δημοσίᾳ τῷ Διὶ τῷ Σωτῆρι, Aristid. or.* 25 (p. 1, 148 *Dind.* = *Keil* 2, 422_{11}).

76) Tefeny (Phrygien): Würfelorakel *Διὸς Σωτῆρος, Corr. hell.* 8 (1884), 502 nr. VIII. *Papers of the American School at Athens* 2, 88 nr. VIII; vgl. *ebenda* nr. IV_4: *Δημήτηρ γάρ σοι καὶ Ζεὺς σωτῆρες ἔσονται.* IX_4: *ὑψιβρεμέτης σωτήρ.*

77) Telmessos: *ἱδρύσασθαι ... Διὶ Σωτῆρι βωμὸν ... καὶ θύειν κατ' ἐνιαυτόν, Corr. hell.* 14 (1890), 164_{25-33}. *Dittenberger. Or. Gr. inscr. sel.* 55_{25-33} p. 90f. *Corr. hell.* 28 (1904), 410. *Nilsson, Griech. Feste* 35.

78) Troizen: *Διὸς ἱερὸν ἐπίκλησιν Σωτῆρος*, Stiftung des Ăetios, des Sohnes des Anthas, *Paus.* 2, 31, 10 *Wide, De sacris Troezeniorum* 5.

79) Thera: Altarinschrift *Διὸς Σωτῆρος*, *I. G.* 12, 3 nr. 330. *I. G.* 12, 3 *Suppl.* 1363. 1364. 1365. — *Ἑστίας καὶ Ζηνὸς Σωτῆρος*. *I. G.* 12, 3 *Suppl.* 1357. — *Διὸς Σωτῆρος καὶ Ἀγαθοῦ δαίμονος, ebenda* 1366. Vgl. *Hiller v. Gaertringen, Klio, Beiträge zur alt. Gesch.* 1, 222.

80) Thermai Himeraiai s. oben IV, 9 s. v. Apollon.

81) Tmolos-Aureliopolis (Salihly, Lydien): *Δία τὸν Σωτῆρα*, *Keil u. von Premerstein, Bericht über eine zweite Reise in Lydien* in *Denkschr. d. Kais. Akad. d. Wiss. zu Wien* 54 (1911) *Philos.-hist. Cl. II* S. 10 nr. 16.

XXXIII. Jesus.

Über Jesus als Soter handelt besonders *P. Wendland, Σωτήρ* in *Zeitschr. für die neutestamentliche Wissenschaft* 5 (1904), 335 ff. bes. 347 ff.; vgl. *W. Wagner, Über σώζειν und seine Derivata im Neuen Testament, ebenda* 6 (1905), 205 ff. bes. 219 ff. *Ad. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* 1, 87 ff. *Derselbe, Der Heiland* in *Die Christl. Welt* 14 (1900), nr. 2 = *Reden u. Aufsätze* 1, 307 ff. *H. Lietzmann, Der Weltheiland* (Bonn 1909) bes. 33. 56 ff. *A. Deißmann, Licht vom Osten* 276 f. Der Aufsatz von *Wendland* zeigt, wie der christliche Soter, dessen Titel an den Göttern, Heroen und Herrschern beigelegten Sternamen anknüpfte, als der Erretter und Befreier von der Herrschaft und Tyrannei der bösen Geister empfunden wurde, als der Gründer des neuen Reiches, in das er die Seinen einführt, als Erlöser von der Sünde, von dem Tode und dem Gerichte.

XXXIV. Herrscher.

Über die Verehrung der Könige und Kaiser als *σωτῆρες* findet sich reiches Material in dem schon zitierten Aufsatz von *Wendland, Zeitschr. f. neutestam. Wissensch.* 4, 338 ff. Ein Ansatz zur Bezeichnung des Herrschers als *σωτήρ* zeigt sich schon bei *Demosth. de cor.* 48, wo es heißt: *Θετταλοὶ καὶ ... Θηβαῖοι φίλον, εὐεργέτην, σωτῆρα τὸν Φίλιππον ἡγοῦντο· πάντ' ἐκεῖνος ἦν αὐτοῖς*. — Über Antigonos und Demetrios Poliorketes als *θεοὶ σωτῆρες* s. oben X, 4. — Ptolemaios I. Soter und seine Nachfolger s. das Inschriftenmaterial bei *Strack, Dynastie der Ptolemäer* 276 ff. (vgl. S. 129 f.). *Kornemann, Klio, Beitr. zur alt. Gesch.* 1, 66. 70 f. 75. *Niese, Gesch. d. griech. u. maked. Staaten* 1, 332 f. 2, 113 Anm. 3. *J. P. Mahaffy, The empire of the Ptolemies* 110 f. *Kaerst, Rhein. Mus.* 52 (1897), 46 ff. *v. Prott, Rhein. Mus.* 53 (1898), 460 ff. und *Bursians Jahresber.* 102 (1899), 131. *Gruppe, Gr. Myth.* 1506, 2. 1507, 1. *W. Otto, Priester u. Tempel im hellenistischen Ägypten* 1, 138, 5. 143 ff. 148. 152, 2. 180 ff. 2, 272 f. *Rubensohn, Arch. f. Papyrusforsch.* 5, 156 f. *Wilcken, ebenda* 202, 1. *W. Otto, Hermes* 45 (1910), 448 ff. 635 ff. *Plaumann, Ptolemais in Oberägypten* 2, 33. 50 ff. 88 ff. und *Hermes* 46 (1911), 297 ff. *Blumenthal, Arch. f. Papyrusforsch.* 5, 324 ff. — Über Antiochos I. Soter, der nach seinem Tode als *Ἀντίοχος Ἀπόλλων Σωτήρ* konsekriert wurde, s. ob. IV, 10. — Über die Attaliden s. *Kornemann* 86. Über Titus Flamininus, Pompeius, Caesar s. *Wendland* 340 ff. — Über den Kaiser Augustus und seine Nachfolger als *σωτῆρες* s. das Material bei *Wendland* 342 ff., *Otto, Hermes* 45, 449. 454 ff. Über Hadrian bes. das Inschriftenmaterial bei *Wilh. Weber, Untersuchungen zur Gesch. d. Kaisers Hadrianus* 134 f. und dazu *Ath. Mitt.* 35 (1910), 463, 44. — Über Soter als Beiname von Königen von Baktrien, Charakene usw. vgl. *v. Gutschmid, Kleine Schriften* 4, 109 f. vgl. *Kahrstedt, Klio* 3, 285 (Münze des baktrisch-indischen Königs Straton: *Βασιλέως Σωτῆρος Στράτωνος*). Vgl. auch Art. Sozon. [Höfer.]

Sotera (*Σώτηρα*) = *Σώτειρα* 1) Aphrodite s. Soteira II (Sp. 1237, 18). — 2) Artemis s. Soteira III, 21 (Sp. 1239, 41 ff.). — 3) Athena s. Soteira IV, 13 (Sp. 1242, 13). — 4) Leukothea(?) s. Soteira XIV (Sp. 1246, 36). [Höfer.]

Soteres (*Σωτῆρες*) 1) = Anakes oder Dioskuren s. Soter C I und X. — 2) *θεοὶ Σωτῆρες* s. Soteira I. Soter XXXI. [Höfer.]

Soteria (*Σωτηρία*), Personifikation der Rettung, besaß Kulte 1) in Patrai, wo Eurypylos (s. d. nr. 3) nach seiner Heilung vom Wahnsinn ihr Heiligtum und ihr Kultbild gestiftet haben sollte, *Paus.* 7, 21, 7. Schon diese alte Kultlegende macht die Annahme von *Bursian, Geogr. v. Griechenland* 2, 328 unwahrscheinlich, daß es sich um die römische Salus handele. Als 'Heroine' bezeichnet *Deneken* Bd. 1 Sp. 2481, 53 f. die Soteria. — 2) In Aigion, wo nur das Kultpersonal das im Heiligtum befindliche Bild erblicken durfte. Außerdem wird noch berichtet, daß man einheimische Opferkuchen von dem Altar der Göttin nahm, sie ins Meer warf und dabei sagte, man sende sie der Arethusa in Syrakus, *Paus.* 7, 24, 3. *Bursian* a. a. O. 332. *Marx, Jahrb. d. Kais. deutsch. arch. Inst.* 4 (1889), 124. Nach *Eman. Ciaceri, Culti e miti nella storia d'ell' antica Sicilia* 169 wäre diese *Σωτηρία* eine Artemis *Σώτειρα*, während *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1, 750 Anm. 4 sie als Demeter deutet. — 3) In Epidauros, aus dessen Asklepieion die Weihung: *Σωτηρία* stammt, *I. G.* 4, 1319. — 4) Nach *Eckhel, Doctr. num. vet.* 1, 155 (vgl. *Num. vet.* p. 38), der die Zustimmung von *F. M. Avellino, Italiae veteris numismata* 2, 19, 42 (vgl. auch *de Luynes, Études numism.* 9. *E. Gerhard, Prodromus* 97, 120. *Abhandl. d. Kgl. Akad. d. Wissensch. in Berlin* 1847, 488 Anm. 52 = *Gesam. akadem. Abhandl.* 2, 51 Anm. 52) gefunden hat, wäre unter *Σωτηρία* auf den unter Soteira XIII, 8 verzeichneten Münzen Demeter zu verstehen. Dagegen nimmt *M. Raoul-Rochette, Lettre à M. le Duc. de Luynes sur les graveurs des monnaies grecques* 7 nr. 1 Anstoß an diesem Gebrauch von *Σωτηρία* und meint, es sei *Ἱερὰ* und *Ἄθλα* zu ergänzen, also *Σωτήρια* zu betonen. Der Einwand von *Raoul-Rochette*, daß der Kult der Soteria in Aigion und Patrai erst einer späten Periode angehöre und daher hier nicht zum Vergleiche herangezogen werden dürfe, ist, wie oben bemerkt, nicht stichhaltig, vielmehr ist wohl *Σωτηρία* nach der Analogie der oben erwähnten drei Kulte als selbständige Göttin (vgl. die Sosipolis [s. d.] von Gela) aufzufassen. — 5) Athenisches

Schiff, *Böckh, Staatshaushaltung der Athener* 3, 92. Vgl. Soteira XXIV. [Höfer.]

Soterios (*Σωτήριος*) = *Σωτήρ* (s. d.) 1) Zeus, *Soph. frgm.* 892 *Nauck*². *Diodor.* 14, 30. — 2) *Θεοὶ σωτήριοι Soph. El.* 281. *Le Bas* 2, 876 p. 43 (= *Arch. Anz.* 1866, 174). — 3) Helena *ναυτίλοις σωτήριος, Eur. Or.* 1637. — 4) *Τύχη Σωτήριος* s. Soteira XX a. E. [Höfer.]

Sothis, ägyptische Sterngöttin (hieroglyphisch śpd·t, gesprochen etwa *śópdet, später *śóte nach *Σῶθις*. Bedeutung des Namens unbekannt; Erklärungen wie 'die Bereite' [*Pyramidentexte* ed. *Sethe* 632 = 1636] sind Wortspiele).

Literatur: *Lepsius, Chronologie* (1850) 78. 151. 167; *Lanzone, Dision. di mitol. egiz.* (1881) p. 1058; *Maspero* (1888) in *Bibliothèque égyptologique* (Paris 1893) 2, 17; *Brugsch, Rel. u. Myth.* (1891) 299; *Maspero, Hist. anc.* (1895) 1, 96; *Budge, Gods of the Egyptians* (1904) 2, 56; *Brodrick and Anderson Morton, Diction. of egyptian archaeology* (1902) 167; *Erman, Ägypt. Rel.* (1905) 224; *Roeder* in *Aeg. Ztschr.* 45 [1909] 22. Die klass. Überlieferung gesammelt in *Jablonski, Pantheon aegyptiorum* (1752), lib. 3, cap. 2.

Sothis ist der ägyptische Name des Sternes 1. Größe am südlichen Himmel unter dem Orion, den wir nach griechisch-römischem Vorgang großer Hundsstern oder Sirius nennen; an seinen Lauf haben die Ägypter wegen seiner außerordentlichen Helligkeit früh andere Beobachtungen angeknüpft. Zur Zeit der ersten Kalendereinrichtung (um 4241 v. Chr. nach *Ed. Meyer, Ägypt. Chronologie* 38; Nachträge [1907] I.) lag der Jahresanfang in der Zeit der Sommersonnenwende (um den 20. Juli), in der auch das erste Sichtbarwerden des Sirius vor der aufgehenden Sonne und das Steigen des Nils eintrat. Diese drei Ereignisse (Jahresanfang, Siriusaufgang und Nilüberschwemmung) blieben in der dogmatischen Priesterlehre im Zusammenhang miteinander, obwohl in Wirklichkeit die natürlichen Vorgänge sich im Laufe der Zeit in verschiedener Weise von jenem theoretischen Neujahr entfernten. Der Frühaufgang des Sirius rückte alle vier Jahre um einen Tag vorwärts, so daß er in $4 \times 365 = 1460$ Tagen den ganzen Kalender durchlaufen hatte und wieder auf den 1. Tag des Jahres fiel; trotzdem wurde der Tag des Siriusaufganges zu allen Zeiten als Fest gefeiert, 'in den heiligen Schriften Neujahr genannt' (Dekret von Hanopus, Z. 36 griech., 18 hierogl.).

In älterer Zeit.

Der Sirius wird von den Ägyptern wie andere Sterne seit alter Zeit personifiziert gedacht, und zwar, weil sein Name weiblich ist, als Frau. Sothis ist ein gutartiges Wesen, das dem Toten freundlich ist; sie besitzt eine 'Seele (Ba)' *Pyramidentexte* ed. *Sethe* 723). Wenn der tote König 'zum Himmel hinaufsteigt, ist Sothis seine Schwester, und sein Führer ist der Morgenstern' (*Pyr.* 1123). Orion und und Sothis, die oft nebeneinander genannt werden (*Pyr.* 151), nehmen den Toten bei der Hand (*Pyr.* 1561), oder Sothis wäscht seine Arme (*Pyr.* 1428). Der Tote heißt der Sohn der Sothis (*Pyr.* 458), oder häufiger ist Sothis seine Schwester (*Pyr.* 341. 929. 1707), und Sothis die Tochter des Osiris (*Pyr.* 965). Ein Sohn der Sothis namens Ni-anch ist nur einmal (*Pyr.* 1482) erwähnt. Wegen ihrer Beziehung zum Kalender hat Sothis den Beinamen 'Jahr' (*Pyr.* 965). Etwas später rühmt man vom König, er sei erzogen von Sothis und der Geschichtsgöttin Seschat (*Urkunden* ed. *Sethe* 4, 19, Amosis I.), und man kennt eine Wohnung der Sothis in der Unterwelt (*Totenbuch* ed. *Naville* Kap. 150).

Sothis ist aber keine selbständige Göttin geblieben, sondern unter dem Einfluß des weitverbreiteten Osirisglaubens ist sie zu einer Form der Isis geworden. Schon in den *Pyramidentexten* wird Isis in einem Wortspiel, das mit der Erzeugung des Horus zusammenhängt, Sothis genannt (*Pyr.* 632 = 1636). In der 19. Dynastie nennt die Beischrift das Sternbild 'Isis-Sothis' (*Lepsius, Denkmäler* 3, 171) oder nur 'Isis' (Grab Sethos I. ed. *Lefébure* in *Mém. Mission franç. Caire* 2, partie 4, pl. 36); im Osiristempel zu Abydos ist 'Sothis' ein Beiname der Isis (*Mariette, Abydos* 1, App. A. tabl. 33). An der astronomischen Decke des Rameseeums sagen die Götter zum König: 'Du gehst auf am Himmel wie Isis Sothis am Morgen des Neujahrs, wenn sie dir Jubiläen und Nile ohne Schaden (?) verkündet' (*Leps. Denkm.* 3, 170 = *Champollion, Not. descr.* 1, 993 = *Brugsch, Thesaurus* 87). In der späteren Klage um Osiris sagt Isis: 'Orion am Himmel geht täglich auf und unter und ich als Sothis bin hinter ihm, ohne mich zu entfernen' (*Berlin P.* 3008. 52); dabei ist Osiris als Orion und Isis als Sirius gedacht.

Selten finden sich Andeutungen, daß andere Götter als Isis sich im Sirius verbergen; vielleicht sind es Reste von älteren oder lokalen Mythen. Horus, der Sohn der Osiris und der Isis, heißt auch 'Horus, der in der Sothis ist' (*Pyr.* 632; *Totbch.* 101, nach Nu ed. *Budge*) und 'Osiris und Horus, der in der Sothis ist', sind zwei Sterngötter, mit denen der Tote als Stern am Himmel wandelt (*Mém. Mission franç. Caire* 1, 130, Dyn. 18). Eine 'Pechet, Herrin der Sothis' ist im Tempel Ramses' III. zu Theben erwähnt (*Brugsch, Thesaurus* 1408).

In später Zeit.

a) Als Stern der Isis.

Die Personifizierung des Sternes hat sich erhalten; Sothis wird als Frau oder Kuh neben anderen Sternbildern dargestellt (vgl. Abschnitt 'Darstellung'). Sothis gehört zu den Dekansternen (*Brugsch, Thesaurus* 1, 15); ebenso in der griechischen Überlieferung derselben (*Salmasius, De annis climactericis. Lugd. Batav.* 1648 p. 610; *Camerarius* Nürnberg 1532 p. 4) als *Σωθίς*. Sie heißt 'Sothis am Himmel, Fürstin unter den Sternen' (*Mariette, Dendérah* 2, 55e), und dem König wird 'das Königtum der Sothis am Himmel' verliehen (*ibid.* 4, 20).

Auf ihrer Bedeutung für den Kalender beruhen die Beiworte 'die am Himmel aufgeht am Jahresanfang' (*ibid.* 2, 55e) und 'Herrin

des Neujahrs' (*ibid.* 4, 24b) und 'Herrin des Jahresanfanges, die als Jahr aufgeht, um das schöne Jahr anzufangen' (*Brugsch, Thes.* 1, 9). 'Jahr' und 'Sothis' sind nebeneinander Beiworte einer und derselben Göttin (*Mar. Dend.* 1, 39e; *Dümichen, Baugeschichte von Dendera* 6). — Die griechischen Schriftsteller nennen häufig den ägyptischen Namen des Sirius: Der Stern, den die Griechen Hundsstern und Sirius, die Ägypter *Σώθης* nennen (*Plutarch de solert. animal.* cap. 21) und: Diesen Stern (*ἄστρον κυνός*) nennen die Ägypter Sothis (*Chalcidius* zu *Ptaton, Timaios* cap. 124; ähnlich *Porphyr. de antro nymph.* 24). Sie erzählen auch mehrfach, daß die Ägypter den Anfang des Jahres nach dem Aufgang des Hundes berechnen (Zeugnisse gesammelt in *Lepsius, Chronologie* p. 151).

Die Tempelinschriften nennen in griechischer Zeit ausschließlich Isis als die Göttin, die sich im Sirius offenbart. In Syene betet man: 'Heil dir, Isis, Große, Gottesmutter, Herrin von Syene, Herrin des Himmels, Fürstin der lebenden Seelen der Götter (= der Sterne)..' (*Catal. des monum.* ed. *de Morgan* 1, 55). Ähnlich in Dendera: 'Heil dir, Sothis [Herrin des] Himmels, Fürstin der lebenden Seelen der Götter, erglänzend am Himmel hinter ihrem Bruder Osiris, wenn sie auf seiner Spur geht, .. wandelnd hinter Orion' (*Brugsch, Thesaurus* 1, 14), und man nennt sie 'Sothis, die in Frieden wandelt hinter ihrem Bruder als Orion' (*ibid.* 1, 9). Auch in Dendera ist 'Sothis' häufiger Beiname der Isis (*Leps. Denkm.* 4, 69a; *Mariette, Dendérah* 2, 2) und dann auch der Hathor, die ja die Isis in sich aufgenommen hatte (*ibid.* 2, 11. 55e. 4, 24b); vereinzelt heißt Hathor 'Herrin der Sothis' (*ibid.* 1, 63a). In den Liedern an Osiris heißt es: 'Der Himmel trägt deine göttliche Seele (Ba), die Sterngötter folgen dir, deine Schwester Sothis geht hinter dir' (*ibid.* 4, 73) oder 'Erhebe dich als Orion, Sothis jauchzt dir zu!' (*ibid.* 4, 65).

Ebenso steht in der griechischen Überlieferung Isis in engem Zusammenhang mit dem Sirius. Das Dekret von Kanopus (238 v. Chr.) übersetzt 'Sothis' mit *τὸ ἄστρον τῆς Ἴσιδος*, oder nur *τὸ ἄστρον* (Z. 18. 19. 21). Auf einem fingierten Grabstein der Isis sagt sie: 'Ich bin es, die im Hundsstern aufgeht' (*Diod.* 1, 27). *Plutarch* kennt eine echt ägyptische Vorstellung: die Seelen der Götter glänzen nach dem Tode am Himmel als Sterne; die Seele der Isis heißt bei den Griechen *κύων*, bei den Ägyptern *Σῶθις* (*de Is. et. Os.* cap. 21b ed. *Parthey;* ähnlich *ibid.* 61b: der der Isis geweihte Stern heißt *Σωθί*). *Horapollons* Bemerkung 'Isis ist bei den Ägyptern ein Stern, ägyptisch *Σῶθις*, griechisch *Ἀστροκύων* genannt, der, wie man glaubt, über die übrigen Sterne herrscht' (I, 3 ed. *Leemans*) erinnert an ägyptische Beiworte der Sothis (vgl. oben mehrfach). Für *Damascius* ist Sothis gleich Isis, und sie ist der Sirius, der der Hund des Jägers Orion ist (*vita Isidori* in *Photius Bibliotheca* § 242 ed. *Bekker* p. 340b, 36). *Eratosthenes* nennt nur den Stern am Kopf des Hundes Isis, den an der Zunge Sirius (*Catast.* cap. 33, vgl. unten letzter Absatz), ähnlich *Hyginus* (*Poet. astronom.* 2, cap. 36).

b) Zusammenwerfung mit Satis.

Zu den genannten Zügen erhält Sothis eine Reihe von neuen, die ihr vor der griechischen Zeit fremd waren. Im Isistempel auf Philae bringt Ptolemäus XIII. einen Bogen und zwei Pfeile der Sothis (dargestellt wie Isis), damit sie die Feinde des Sonnengottes vernichte; sie heißt 'Sothis, Gewaltige, Herrin von Elephantine, Herrin des Bogens, [Fürstin des] Pfeiles' . . . die ihren Bruder Osiris schützt (*Lepsius, Denkmäler* 4, 50c). Ptolemäus XIII. opfert der Osirisfamilie, Chnum und 'Sothis, der Gewaltigen, Königin der Menschen, Fürstin beider Länder' (*Lepsius, Denkmäler* 4, 51a; Sothis trägt die Satiskrone; vgl. *Lepsius, Denkmäler* 4, 67a). — In Inschriften aus dem 1. Katarakt werden Chnum, Sothis und Anukis als die Herren des Landes angesehen und angerufen (Hungersnotstele 14 ed. *Brugsch, Sieben Jahre d. Hungersnot* und *Cat. mon.* ed. *de Morgan* 1, 81; Brit. Mus. 912 unbekannter Herkunft: Totengebet an Re Harachte, Chnum, Sothis 'Gewaltige, Herrin von Elephantine' und Anukis). — Im Horustempel zu Edfu sprengt Ptolemäus IV. Wasser vor Chum, Sothis (mit Satiskrone, 'Herrin von Elephantine, Isis in Bige, die den Nil zu seiner Zeit ausgießt') und Anukis (ed. *Rochemonteix* [= *Mém. Mission. franç. Caire* 10. 11], 1 p. 115. 2 pl. 19). Ptolemäus IV. läuft mit Krügen zu Sothis (mit Satiskrone, 'Gewaltige, Herrin von Elephantine, Isis, die den Nil zu seiner Zeit ausgießt, Herrin des Bogens, Fürstin des Pfeiles') und Anukis (*ibid.* 1 p. 317. 2 pl. 30b). Isis (zwischen Osiris und Horus stehend) heißt 'Isis Sothis, die den Nil zu seiner Zeit ausgießt' (*ibid.* 1, 162); ebenso Hathor-Sothis (*ibid* 1, 164). — Im Hathortempel zu Dendera (spätptol. und röm.) kennt man als Heimat der 'Sothis aus Elephantine' (*Mariette, Dendérah* 1, 63b), den 1. oberägyptischen Gau (*Dümichen, Geograph. Inschriften* 1, 72. 3, 58). Hathor (als Hathor dargestellt) heißt 'Sothis, die alljährlich die Flut ergießt, um den Acker zu überfluten mit ihren Kostbarkeiten' (*Mar. Dend.* 1, 65b) oder: 'sie ist Sothis, die den Nil aus seinem Quelloch ergießt' (*ibid.* 3, 51l). Isis, Große, Gottesmutter (als Isis dargestellt), heißt auch 'Sothis, Große, Herrin des Jahresanfangs, die den Nil ergießt, um die Pflanzen zu erfrischen' (*ibid.* 1, 33e). Unter den Namen der Göttin von Dendera ist: 'Sothis, Große, die am Himmel erglänzt, die den Nil aus den Quelllöchern bringt' (*Dümichen, Histor. Inschr.* 51). Prozession von Schutzgöttern des Osiris, darin: 'Sothis', mit der Satiskrone, hält Bogen und Pfeile (= Art. 'Satis' Abb. 2) und sagt: 'Ich ergreife den Bogen, ich fasse den Pfeil, ich zerstückele die Glieder dessen, der die Wege des Osiris verletzt' (*Mar. Dend.* 4, 80). Sothis und Anukis werden oft zusammen genannt (*ibid.* 2, 27; *Brugsch, Thesaurus* 1, 10. 14), wobei meist beide Spenderinnen des Nilwassers sind. Sothis heißt in Dendera 'Große' (wr·t) in Anlehnung an Isis-Hathor (*Mar. Dend.* 1, 33e. 2, 2. 3, 29a. 4, 24b). — Der Tempel von Esne (röm.

Zeit) ist einem widderköpfigen Chnum geweiht, dessen Gefährtin Neit ist; doch steht einmal hinter ihm die Göttin 'Sothis, Gewaltige, Herrin von Elephantine, Fürstin von Bige, Auge des Re, Herrin des Himmels, Fürstin aller Götter', die 'die Flut zu ihrer Zeit' gibt (*Leps. Denkm.* 4, 90 b = *Champ., Not. descr.* 1, 288; Sothis trägt die Satiskrone). Sothis als Frau des Chnum (*Brugsch, Thesaurus* 3, 625 B). Die Beischrift zur Darstellung des Siriussternes lautet scheinbar 'Satis' (*ibid.* 1, 82). — Auf dem Naos aus Saft el-Henne (Nektanebos) ist eine Göttin Sothis dargestellt, eingesprengt in fremde Umgebung (*Naville, Goshen* pl. 5, 2). — Im Apophisbuch schützen Sothis und Anukis, wie viele andere Göttinen, den Re, der in seiner Barke von der Apophisschlange angegriffen ist (Brit. Mus. Pap. 10188. 31, 21 ed. *Budge, On the hieratic pap. of Nesiamsu*). Nach dem Fajjumpapyrus (ed. *Lanzone* 2, 41 = ed. *Pleyte* 2, 21) ist 'das Haus der Sothis und Anukis die Stätte, die den Nil in Elephantine ausgießt, um das Fajjum und Ehnas zu überschwemmen'.

Die genannten Stellen ergeben für Sothis eine Reihe von Zügen, die sie offenbar von der Göttin Satis (s. d.) von Elephantine entlehnt hat. Zunächst die eigenartige Satiskrone und ihre Stellung neben Chnum und Anukis, mit welchen zusammen Sothis die Trias von Elephantine bildet (in fast allen Stellen); dadurch wird Elephantine die Heimat der Sothis (Philae, Edfu, Dendera). Das Beiwort 'Gewaltige' (*ꜣ·t*) geht von Satis auf Sothis über (Philae, Edfu, Esne). Sothis übernimmt ferner von Satis das Ausgießen des Nils in Elephantine (Edfu, Dendera, Esne, Fajjumpap.) und das Pfeilschießen (Philae, Edfu, Dendera). Die Wortspiele, die früher zwischen Satis und dem Verbum *śt'j* für 'werfen, Wasser gießen, Pfeil schießen' gemacht waren, übertrug man jetzt auch auf 'Sothis'; die beiden Namen klangen ja in der späten Zeit ähnlich: **sate* und **sote*. Diese Ähnlichkeit der Aussprache hat es schließlich veranlaßt, daß man gelegentlich 'Satis' schrieb, wo man 'Sothis' meinte (Esne). — Bei einer anderen Gruppe von Beiworten kann man schwanken, ob sie von Satis auf Sothis übertragen sind: Sothis heißt das Auge des Re (Esne) und vernichtet die Feinde des Sonnengottes (Philae, Apophisbuch). Diese Vorstellungen passen zwar zu dem alten Bilde von Satis; doch sind sie vielleicht von Isis-Hathor her zu Sothis gekommen. Das letztere liegt gewiß vor in den Fällen, wo Sothis als Königin der Götter und Menschen gefeiert wird (Philae, Esne) oder wenn Bige ihre Heimat genannt wird (Edfu, Esne). Endlich ist Sothis auch zur Beschützerin des Osiris geworden (Philae, Dendera).

Die von Satis stammenden Züge treten bei Sothis am Ende der Ptolemäerzeit auf; gleichzeitig erscheinen bei Satis die Beiworte der Sterngöttin, die offenbar von Sothis stammen. Wir sehen Satis und Sothis noch eine Weile nebeneinander existieren, in der Gegend des ersten Kataraktes und in Nubien hält Satis sich bis in die römische Zeit. Sonst wird sie aber allmählich ersetzt durch Sothis, die von Satis Tracht, Beiworte und alle Funktionen bis in einzelne Züge übernimmt. Die ägyptischen Tempel zeigen dabei einen verschiedenen Stand des berganges. In Philae und Syene (ptol.) kennt man Satis und Sothis nebeneinander, in Edfu (ptol.) ist Satis sehr selten (ed. *Rochemonteix* 1 p. 115. 116), in Dendera und Esne (röm.) wird Satis gar nicht genannt. Diese Feststellung gilt unter der Voraussetzung, daß der Name der Göttin das entscheidende Moment ist; wollte man nach Tracht und Beiworten gliedern, so wäre das Ergebnis beinahe umgekehrt. Denn in dem Wesen der späten Sothis ist der Charakter als Sterngöttin nur ein untergeordneter Zug; der wichtigste ist, daß sie den Nil ausgießt. Diese Tätigkeit konnte man der Sothis mit gutem Grunde zuschreiben; seit alter Zeit bestand die Überlieferung, daß der Sirius unmittelbar vor Beginn des Steigens des Nils zum erstenmal wieder vor der aufgehenden Sonne sichtbar werde. Wir kennen aus älterer Zeit zwar nur eine einzige Andeutung der Verbindung zwischen Siriusaufgang und Nilüberschwemmung (*Leps., Denkmäler* 3, 170, s. ältere Zeit Absatz 2); aber die Kenntnis dieser Tatsache war gewiß nicht verloren gegangen.

1) Sothis (nach *Lepsius, Denkmäler* 3, 171).

Die griechische Überlieferung berichtet wohl, daß die Ägypter den Sirius der Isis weihen, weil er das (Nil)wasser herbeiführe (*ὕδατα; ὠγὸν ὄντα, Plutarch, De Is. et Os.* cap. 38 a) und *Aelian* (*de nat. anim.* 10, 45) erzählt: Die Ägypter halten den Hund heilig, weil gleichzeitig mit dem Aufgang des Hundssternes der Nil zu wachsen beginnt; aber die ägyptische Vorstellung von Isis-Sothis, die den Nil ausgießt, scheint nicht zu den klassischen Völkern gekommen zu sein.

Darstellung.

Die ältesten Darstellungen des Sternbildes aus der 19. Dynastie (Grab Sethos I. ed. *Lefébure* in *Mém. Mission franç. Caire* 2, partie 4 pl. 36; Ramesseum: *Leps., Denkm.* 3, 171 = *Rosellini, Mon. culto* pl. 71 = *Burton, Excerpta hieroglyphica* 58 = unsere Abb. 1), zeigen eine Frau, die mit rückwärts erhobener rechter Hand in einem Boot steht; in der vorgestreckten linken Hand hält sie ein Papyruszepter und ein Lebenszeichen. Der Kopfschmuck ist eigenartig: zwei hochstehende Federn (zwischen denen unten in einem Falle eine Sonnenscheibe sitzt) und eine nach hinten geneigte Straußenfeder. Isis-Sothis trägt einmal auf den ihr zugehören

den Hörnern einen Aufsatz von Federn, der an den obigen erinnert (*Mariette, Abydos* 1, App. A tabl. 33).

In späterer Zeit ist Sothis in Ombos (*Leps. Denkm.* 4, 49c = *Cat. mon.* ed. *de Morgan* 2, 250) eine Frau im Boot; sie hält Bogen und Pfeile, trägt den Kopfschmuck der Isis (Sonne zwischen Rinderhörnern), darauf in einem Falle noch die oberägyptische Königskrone. Ebenso mit einfacher Federkrone auf dem Sarg des Chetar (*Brugsch, Thesaurus* 1, 80; *Zeitschr. deutsch. morgenl. Ges.* 14, 15). — Andere späte Tempel stellen das Sternbild als Kuh, im Boot liegend, dar (*Brugsch, Thes.* 80); zwischen ihren Hörnern glänzt bald ein Stern (Dendera zweimal, Abb. bei *Maspero, Hist. anc.* 1 p. 97; *Petrie, Athribis* pl. 36. 37, spätes Grab), bald eine Sonnenscheibe (Der el-Medine, Anlehnung an den Kopfschmuck der Isis). In Esne (*Thes.* 82) steht hinter der Kuh im Boot eine Isis. — Ungewöhnlich ist die Gestalt des Sternbildes als Frau mit Löwenkopf, ohne Boot (*Mariette, Dendérah* 2, 10, Darstellung plastischer Figuren von Sternbildern).

2) Sothis-Satis, Bronze Brit. Mus. 11143.

Wo Sothis nicht als Sternbild sondern als Göttin abgebildet wird, steht sie nicht im Boot, sondern auf der Bodenlinie. Sie wird gelegentlich wie Isis dargestellt (*Leps., Denkm.* 4, 50c); das ist naturgemäß überall der Fall, wo Sothis nur als Beiname der Isis auftritt (*Rochemonteix, Edfou* 1 p. 162, 2 pl. 23a; *Mariette, Dendérah* 1, 33e; Hathor: *ibid.* 3, 51l). Häufig trägt sie die Krone der Satis (s. d. Abb. 2). Die Vereinigung von Sothis und Satis hat dazu geführt, auf die alte Satiskrone einen Stern aufzusetzen. Die neugebildete Krone wird in den Tempelreliefs nie dargestellt; wir kennen sie nur an Bronzen: 1. Brit. Mus. 110 = *Arundale-Bonomi, Gallery of the Brit. Mus.* pl. 5, 12 (Dyn. 26, aus Theben). 2. Brit. Mus. 11143 = *Lanzone, Dizion. di mitol. egiz.* tav. 313, 1 = *Budge, Guide to the third and forth egyptians rooms* p. 143, Abb. = unsere Abb. 2. 3. Sammlung *Hilton Price* 4174 = *Catal.* vol. 2, pl. 8 (aus Abydos). 4. Turin: *Lanzone* tav. 313, 3. Die Göttin, stehend oder sitzend, hält in den Händen Lebenszeichen und Zepter oder ein Menat-Gegengewicht oder nichts; sie trägt die Satiskrone mit oder ohne Uräus, auf der ein fünfstrahliger Stern schwebt. Die Turiner Figur hat scheinbar ein Kreuz + statt des Sternes.

Die spätgriechische Volkskunst hat für den Hundsstern eine neue Darstellungsweise in ihrem Stile erfunden. Eine späte Terrakotta (Berlin 9956 = Abb. 143 in *Erman, Die ägypt. Religion*) zeigt Isis reitend auf einem Hunde, der einen Stern auf dem Kopfe trägt (s. oben *Eratosthenes* in: späte Zeit a, letzter Absatz). Bei einem ähnlichen Stück liegt der Hund neben Isis, die Sistrum und Topf hält (Berlin 9172). [Roeder].

Souco ..., keltische Lokal-Gottheit, erwähnt auf der Inschrift einer Basis, die eine Statue trug: *⟨Nu⟩m. Aug. d. Souco ... ⟨Di⟩vixtus Silani f(ilius) ..., Revue épigr.* 4, p. 265, nr. 1508 (Abbild. pl. 17). Von der Statue sind nur die Füße erhalten, die keinen sichern Schluß zulassen, ob wir es mit einem Gott oder einer Göttin zu tun haben. Der Herausgeber, *E. Espérandieu,* vermutet eine Quellgöttin und möchte *d(eae) Souco⟨nae⟩* ergänzen, die er in Zusammenhang bringt mit dem unweit des Fundorts der Inschrift (*Sagonne, dép. Cher*) fließenden Baches Sagonin. [M. Ihm.]

Nach Bericht in *Rev. arch.* 1902, 2 p. 461 nr. 255 handelt über diese Inschrift und die darin genannte Gottheit *Des Méloizes, Une inscription votive découverte à Sagonne (Cher). Extrait des Mémoires de la Société des Antiquaires du Centre* (Bourges 1902): *[N]um(ini) Aug(usti): D(eae) Souco[nae, Di]vixtus Silani f(ilius).* [Höfer.]

Sozon (*Σώζων*), I. kleinasiatischer, wohl erst in hellenistischer Zeit geprägter Gott, der nur durch Inschriften und Münzen bekannt ist. Die Heimat seines Kultes ist Pisidien, von wo aus er sich nach Phrygien, Karien, Pamphylien und Lykien verbreitet hat, *Usener, Götternamen* 174. *Sarre, Arch.-Epigr. Mitt. aus Öst.* 19 (1896), 50. Im einzelnen ist der Kultus dieses Gottes für folgende Stätten bezeugt:

1) Antiochia ad Maeandrum (Karien): Münzen mit der Darstellung einer männlichen bekleideten Gestalt, welche den rechten Arm ausstreckt und mit der Linken das Gewand faßt und einen Zweig hält, und der Legende *Σώζων*, *Imhoof-Blumer, Monnaies grecques* 304 nr. 8 (vgl. *Kleinasiat. Münzen* 1, 299 zu nr. 1). *Catal. of greek coins in the Brit. Mus. Caria* 16 nr. 14 pl. 3, 7. *Head, Hist. num.*[2] 608. *G. Mendel, Corr. hell.* 26 (1902), 222. *Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia* 263 nr. 1.

2) Aphrodisias (Karien): Münze mit dem Haupt des Augustus und der Legende *Σεβαστός* (Obvers); auf Revers Darstellung des Doppelbeils (Labrys) und Legende *Ἀφροδισιέων Σώζων*, *Cat. of greek coins in the Brit. Mus. Caria* 39 nr. 90 ff.

3) Attaleia (Pamphylien): Darstellung des berittenen Gottes, Weihung: *Σώ(ζ)οντι εὐχήν*. *Corr. hell.* 3 (1879), 346 nr. 29 = *Corr. hell.* 4 (1880), 294 pl. 10 Fig. 4 (vgl. *Corr. hell.* 1 [1877], 367. 2 [1878], 171). *Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia* 263 nr. 4. — Vgl. unten nr. 15.

4) Baris (Isbarta): Grabstele mit der Darstellung eines Reiters mit Chlamys und dichtem Haar und der Weihung: *Σώζοντι εὐχήν*, *H. Rott, Kleinasiat. Denkmäler aus Pisidien, Pamphylien,*

Kappadokien u. Lykien (= Studien über christliche Denkmäler 5/6 [1908] S. 355 nr. 22. Vgl. unten nr. 15.

5) Kibyrates (*δῆμος Ὀρμηλίων*): Votivrelief (Darstellung des reitenden Gottes, der um das Haupt eine Strahlenkrone trägt und in der R. eine Art Schwert hält): *Θεῷ Σώζοντι εὐχήν*, *Corr. hell.* 2 (1878), 170 nr. 2 = *Corr. hell.* 4 (1880), 293, 1 = *Papers of the American School at Athens* 2, 96 nr. 64 = *Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia* 306 (vgl. *Corr. hell.* 1 [1877], 367). — Darstellung des reitenden Gottes, der das Doppelbeil in der R. trägt; Weihung: [Σ]*ώζοντι ἐπηκόῳ* (was mit *Collignon* für *ἔτη κθ* zu lesen ist) *εὐχὴν ἀνέθηκεν*, *Corr. hell.* 2 (1878), 172 nr. 4 = *Corr. hell.* 4 (1880), 293 nr. 2 = *Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia* 304 nr. 98 = *Smidt, Journ. of hell. stud.* 8 (1887), 237 f. nr. 18 = *Weinreich, Ath. Mitt.* 37 (1912), 19 nr. 87.

6) Magnesia a. M. (?): *Σώζοντι*, *O. Kern, Inschriften von Magnesia a. M.* nr. 122 b p. 109 (vgl. *Index* p. 216 s. v. *Σώζων*).

7) Mastaura (Lydien): Münzen mit der Darstellung eines dem Apoll gleichenden Gottes, der einen Zweig (?) in der gesenkten Rechten trägt und die Linke an die Lyra hält, die hinter ihm auf einer Basis steht. Im Felde rechts Bogen und Köcher; Legende: *Σώζων*. *Imhoof-Blumer, Lydische Stadtmünzen* 95, 1 (vgl. *Klein-asiat. Münzen* 1, 299 zu nr. 1). *Head, Hist. num.*[2] 653. *Cat. of greek coins in the Brit. Mus. Lydia* 156 nr. 3. 4 pl. 17, 1 und *Introd.* p. LXXIV. *G. Mendel, Corr. hell.* 26 (1902), 222. Vgl. *Mionnet* 4, 83, 454 Anm., wo *Σώσων* steht.

8) Milyas: *Σώζοντι εὐχὴν ἀνέσησα*, *Petersen u. Luschan, Reisen im südwestlichen Kleinasien* 2, 166 nr. 196.

9) Philomelion (Akschehir): Weihung dargebracht *Λη*]*τοΐδη*(*ι*) *Σώζοντι καὶ Ἡλίω*(*ι*) *βασιλῆι*, beide Götter werden bezeichnet als *θεοὶ δικαιότατοι καὶ ὅσιοι*, *A. Körte, Ath. Mitt.* 25 (1900), 443 f. nr. 76 (vgl. S. 433).

10) Pisidien (nördlich vom See Karalis): *ἀνέσησαν τὸν βωμὸν Σώζοντι*, *Papers of the American school at Athens* 3, 216 nr. 345.

11) Saradschik (östliches Lykien): Erwähnung eines Heiligtums des Sozon, dem die Strafgelder für Grabesverletzung zufallen sollen: *δώσει προστίμου τῶ*(*ι*) *ἱερῶ*(*ι*) *τοῦ Σώζοντος*, *Petersen u. v. Luschan, Reisen im südwestlichen Kleinasien* 2, 154 nr. 185.

12) Sozopolis: Sozon ist wohl auch Eponymos der pisidischen Stadt Sozopolis (jetzt Susu), *Petersen u. v. Luschan, Reisen in Lykien* 154. Die anderen Namen von Sozopolis 'Apollonia' (vgl. *Hirschfeld, M.-Ber. Akad. Berl.* 1879, 318) erklärt *v. Lanckoroński* 2, 8 Anm. 7 aus der Gleichsetzung des Apollon mit Sozon. Auch der Personenname *Σώζων* (*Papers of the Amer. school* 3, 373_{49} p. 246. 374_{53} p. 252 aus der Gegend der pisidischen Antiocheia wird ein theophorer sein, *Usener* a. a. O. 176.

13) Termessos: *Θεῷ Σώζοντι εὐξάμενος*, *Hill, Journ. of hell. stud.* 15 (1895), 129 nr. 28. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertin.* 3, 170 nr. 450.

14) Themisonion (Phrygien): Münzen mit der Legende ΛΥΚ links, *Σώζων* rechts zeigen das Brustbild des Gottes Sozon mit Strahlenkrone und Gewand rechtshin, *Imhoof-Blumer, Kleinasiat. Münzen* 1, 299 nr. 1. *Cat. of greek coins in the Brit. Mus. Phrygia* 419 nr. 5 p. 49, 2 und *Introd.* p. CIV.

Ramsay, Amer. Journ. of arch. 3 (1887), 362. *Cities and bishoprics of Phrygia* 262 f. ergänzt die Legende unter Zustimmung von Graf *Lanckoroński, Städte Pamphyliens u. Pisidiens* 2, 9 (vgl. *Perdrizet, Corr. hell.* 20 [1896], 98, 2. *Arch. Anz.* 16 [1901], 162) zu *Λυκ*(*άβας*) *Σώζων*, und sieht darin den Sonnengott Lykabas den Retter, während *v. Lanckoroński* a. a. O., von derselben Ergänzung ausgehend, im Anschluß an die von *Stengel, Hermes* 18 (1883), 304 ff. aufgestellte Erklärung von *λυκάβας* = Mondjahr, den 'Lykabas Sozon' äußerlich wenigstens dem Men (s. d.) gleichsetzt. Die wahrscheinlichere Ergänzung ist wohl die zu *Λύκ*[*ιος*] *Σώζων*, die *Head, Hist. num.*[1] 569 gibt, während er freilich in der 2. Auflage p. 687 wieder *Λυκ*[*άβας*(?)] schreibt. Denn einerseits ist Lykabas nirgends als Bezeichnung des Sonnen- oder Mondgottes bezeugt, andererseits erscheint auf der Inschrift von Philomelion (oben nr. 9) *Σώζων* als *Λητοΐδης* und auf Münzen von Mastaura (oben nr. 7) durchaus als Apollon gebildet und mit apollinischen Attributen. Es kommt hinzu, daß die Darstellungen des Sozon öfter denen eines als Apollon bezeichneten Gottes gleichen (s. unten).

15) Unbestimmter Herkunft: Votivrelief mit Darstellung des aufrecht stehenden unbekleideten Gottes, der in der R. einen undeutlichen Gegenstand, in der L. die Lyra hält; zu seiner L. eine über einem Bukranion nach oben sich ringelnde Schlange; Weihung: *Σώζοντι ὑπὲρ τέκνων εὐχήν*, *G. Mendel, Corr. hell.* 26 (1902), 220, der angibt, daß das Relief aus Baris (vgl. oben nr. 4) stammt, während im *Journ. of hell. stud.* 22 (1902), 115 nr. 33 Provenienz aus Attaleia (s. oben nr. 3) angegeben wird.

Sozon 'der Retter' findet, wie Soter in Soteira, in der für weibliche Gottheiten gebrauchten Epiklesis Sozusa (s. d.) sein Gegenstück. Sein Name ist echt griechisch, wenn freilich, wie weiter unten ausgeführt ist, sein Wesen orientalische Eigenart zeigt, so daß eine eigenartige Mischung von lokalem Glauben und griechischem Mythos sich darbietet, vgl. *Körte, Ath. Mitt.* 25, 432. *Mendel, Corr. hell.* 26, 222. *Sarre* a. a. O. 50. *Petersen-Luschan, Reisen in Lykien, Milyas und Kibyratis* 197.

Nach dem Vorgang von *Ramsay, American Journ. of Arch.* 3 (1887), 362 f. haben auch *G. Radet, Rev. arch.* 1893, 2 p. 211. *v. Lanckoroński, Städte Pamphyliens und Pisidiens* 2, 8. 13. *Anderson, Journ. of hell. stud.* 19 (1899), 80 und *P. Perdrizet, Corr. hell.* 20 (1896), 98 in *Σώζων* eine griechische Umbildung des thrakisch-phrygischen *Σαβάζιος*, *Σαονάζιος* gesehen, und nach *Gruppe, Gr. Myth.* 1533 (Anm. 4 zu 1532) hat auch *Cumont, Suppl. rev. de l'instr. publ. en Belg.* 1897, 7 die Gleichsetzung des Sozon mit Sabazios empfohlen mit der Begründung, daß die Sozonverehrer sich in den ersten Jahrhunderten n. Chr. mit Juden vereinigten und von diesen messianische Vorstellungen empfingen, Sabazios aber dem Zebaoth

gleichgesetzt wurde. *Kretschmer, Einleitung in die Gesch. der griech. Sprache* 198 hat die Frage unentschieden gelassen. Nach *v. Lanckoroński* a. a. O. 9 soll *Σώζων* sogar mit Osogos (s. d.) namensverwandt sein. Mit Recht hat *Usener* (a. a. O. 176, vgl. *A. Körte, Ath. Mitt.* 25 [1900], 432 Anm. 5) diese Gleichsetzung des Sozon mit Sabazios abgelehnt; vgl. auch *Eisele, Roscher Myth. Lex.* Bd. 4 Sp. 263. Vielleicht ist auch der Zeusbeiname *Σώζων* (s. unten nr. II) unter dem Einfluß des selbständigen Gottesnamens *Σώζων* entstanden und stützt so seinerseits die Annahme von der echt griechischen Benennung dieses Gottes.

Die Darstellungen des Sozon als Reiter, der die linke Hand am Zügel hält, während die Rechte eine Keule oder auch das Doppelbeil trägt, und dessen Haupt oft mit einem Strahlenkranz umgeben ist, erinnern an die ähnlichen Darstellungen, wo aber dem dargestellten Gotte statt der unbestimmten Bezeichnung eines 'rettenden Gottes' gewöhnlich ein bestimmter Name beigegeben worden ist.

Auf der Vorderseite eines Votivreliefs aus Kula ist eine nach rechtshin reitende unbärtige Figur in kurzem Chiton und Schuhen dargestellt, die mit der Linken das Doppelbeil schultert; unter dem Relief steht die Weihung: *Ἀπόλλωνι Θεῷ(ι) Βοζηνῷ(ι),*) Conze, Arch. Zeit.* 38 (1880), 37 f. *Kgl. Museen zu Berlin: Beschreibung der antiken Skulpturen* 252 nr. 680. *Ramsay, Cities* usw. 152 nr. 52. Eine weitere gleichfalls aus Kula stammende Vorsilbe weist eine liegende Doppelaxt und die Weihung: *Ἀπόλλωνι Ταρσεῖ* auf, *Conze* a. a. O. 38. *Kgl. Museen zu Berlin* a. a. O. nr. 681. Ein Votivrelief aus Smyrna zeigt eine mit Chiton und flatternder Chlamys bekleidete Göttergestalt, die eine Bipennis schultert und die in der Widmung als *Ἀπόλλων* bezeichnet ist, *Benndorf-Niemann, Reisen in Lykien und Karien* 153 nr. 128 Fig. 77 auf S. 125.

Auf einer Inschrift aus Pergamon wird die Darstellung eines *Ἥλιος ἐφ' ἵππῳ καὶ ἰκέτης παρὰ τῷ ἵππῳ* erwähnt, also die Darstellung des reitenden Helios und eines neben seinem Pferde stehenden Adoranten, *Fränkel, Inschr. v. Pergamon* 248 nr. 336. *Dittenberger, Sylloge* 2^3, 615 nr. 764. Diesen Helios *ἐφ' ἵππῳ* identifiziert *Fränkel* a. a. O. direkt mit dem *Θεὸς σώζων*. Des weiteren findet sich die Statue eines *ἐφιππος Ἥλιος* erwähnt auf einer Inschrift aus der Nähe von Antiochia Pisidica, *Papers of the american school at Athens* 3, 240 nr. 371. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Rom. pert.* 3, 296. Auch der lykische Reitergott mit der Strahlenkrone, Kakasbos (s. d.), ist mit Sozon verglichen worden, ebenso die Münztypen von Arykanda in Lykien, wo nach *Schol. Pind. Ol.* 7, 33 Helios verehrt wurde, und von Choma, auf denen ein männliches Haupt mit Strahlenkrone bzw. ein reitender Gott mit der Strahlenkrone erscheint, der von *Hill, Cat. of the greek coins Brit. Mus. Lycia Pamphilia and Pisidia Introd.* LVIII und p. 44, 1. 45, 4 und von *Head, Hist. num.*^{2} 694 fragweise als Sozon gedeutet wird. Weiteres über den reitenden Sonnengott bei *R. Dussard, Rev. arch.* 1903, I p. 369 ff., der p. 370 ihn direkt mit dem *Θεὸς σώζων* identifiziert. Also Apollon und Helios sind es besonders, die in derselben Darstellung erscheinen wie Sozon. Nun zeigt die Inschrift aus Philomelion (oben nr. 9), daß *Δητοΐδης Σώζων* und *Ἥλιος βασιλεύς* als *Θεοὶ δικαιόκατοι καὶ ὅσιοι* bezeichnet werden, d. h., wie *Körte, Ath. Mitt.* 25, 432 f. bemerkt, daß der sonst *Ὅσιος καὶ Δίκαιος* genannte Gott hier in zwei Wesen, in Apollon *Σώζων* und Helios, gespalten ist. Und in der Tat gleichen die Darstellungen der *Ὅσιος καὶ Δίκαιος* genannten Gottheit denen des Sozon, Apollon oder Helios genannten Gottes; s. *Mordtmann, Ath. Mitt.* 10 (1885), 12 (vgl. 6 [1881], 139 f. nr. 16). *Humann u. Puchstein, Reisen in Kleinasien u. Nordsyrien* 341. *Koerte* a. a. O. 432 f. und *Götting. Gel. Anzeigen* 1897, 408 nr. 50. Verwandte andere Monumente bezeichnen in der Weihinschrift den dargestellten Gott als Herakles, Poseidon, Ares. Es liegt die Vermutung nahe, daß auch der sogenannte 'thrakische Reiter' in diesen Kreis gehört, *Mendel, Corr. hell.* 26 (1902), 221. *Benndorf-Niemann* a. a. O. 153. *Petersen-Luschan* a. a. O. 197. Vielleicht ist es nicht zufällig, daß dieser 'thrakische Reiter' als *ἐπήκοος Θεὸς Σωτήρ* (= *Σώζων*) bezeichnet wird, s. Soter C XXXI, 1. Auch in Thrakien begegnet eine Stadt Sozopolis-Apollonia (vgl. oben nr. 12), *Pape-Benseler* s. v. *Σωζόπολις* 1, und der dargestellte 'thrakische Reiter' wird auch hier bisweilen Apollon genannt, *Gruppe, Gr. Myth.* 826 Anm. 4_{18}.

Usener (a. a. O. 176, vgl. *Ziehen, Arch. Anz.* 1904, 12) hat mit Sozon die gleichartige Gestalt des Medaurus verglichen und als ältere kleinasiatische Benennung für Sozon den Mandros vermutet. Die urkundliche Bestätigung dieser von *Letronne* nur erschlossenen vorderasiatischen Gottheit ist durch die von *J. Keil, Beiblatt der Jahreshefte des österr. arch. Inst.* 14 (1911) S. 186 ff. veröffentlichte Mysterieninschrift aus dem äolischen Kyme erbracht worden, in der ein vor den Toren der Stadt gelegenes Heiligtum, *ἱερὸν Καίοντος Μ[άν]δρ[ο]υ*, dem Mysterien gefeiert wurden, erwähnt wird. *Keil* a. a. O. erklärt diesen *Καίων Μάνδρος* für einen Feuergott, wohl kleinasiatischen Ursprungs. *Letronne*, dem *Meister, Herondas* 65. *Kretschmer, Einleitung in die Gesch. der griech. Sprache* 395 folgen, hatte Mandros dem Flusse und Gotte Maiandros (s. d.) gleichgesetzt, und *Gruppe, Gr. Myth.* 852, 6 (vgl. *Movers, Die Phönizier* 1, 342) hatte vermutet, daß Maiandros = Mandros eigentlich das im Gebiete des Flusses aus der Erde qualmende Feuer sei (vgl. *Strabo* 12, 8, 17 p. 579). Für diese Vermutung bringt die dem Mandros auf der Inschrift gegebene Epiklesis *Καίων* die glänzende Bestätigung. Vielleicht ist Mandros aber auch als Sonnengott verehrt worden. Wenigstens findet

*) Vielleicht ist dieser Apollon *Βοζηνός* mit dem *Ζεὺς Ἀβοζηνός* einer Inschrift aus Nakolea (Phrygien) identisch, *Radet, Archives des Miss. Scient.* 6 (1894), 441. *Corr. hell.* 20 (1896), 109 nr. 4. Auch der *Ζεὺς Βώϊτιος* auf Münzen von Hierapolis in Phrygien läßt sich wohl vergleichen, *Head, Hist. num.*^{2} 676. *Cat. of greek coins Brit. Mus. Phrygia* 234. *Imhoof-Blumer, Monn. gr.* 401 *Ramsay* a. a. O.; vgl. *Cumont* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Bosenos. *P. Kretschmer, Einleit. in d. Gesch. d. gr. Sprache* 199, 1.

sich *Καίων* als Epitheton des Sonnengottes auf einer Inschrift der Tür eines Grabmals in Marissa (Idumaea): *Ἥλιος Καίων Μόρων ἱερεύς*, *J. P. Peters* und *H. Thiersch, Painted tombs in the Necropolis of Marissa* nach Bericht in *Rev. des études gr.* 1908, 206. Ist Sozon, wie *Usener* annimmt, ein Seitenstück zu dem nun auch inschriftlich bezeugten Mandros und trifft unsere Vermutung, daß Mandros ein Sonnengott ist, das Richtige, so würde dies zu der ob. (Sp. 1283) gegebenen Darstellung gut passen, nach der Sozon sich nahe mit Helios bzw. Apollon berührt.

II. Beiname des Zeus = *Σωτήρ*.

1) Auf einem aus der Nähe von Kyzikos stammenden Relief ist rechts Zeus dargestellt mit Adler, stehend vor einem Altar, dessen Relief ein Stieropfer darstellt; hinter dem Altar erhebt sich ein Baum, von links naht ein Adorant. Oben auf dem Relief steht *Διὸς Χαλάζιος Σώζων*. Darunter steht folgende Inschrift: *Θρακιοκωμῆται τῷ θεῷ τὴν στήλλην* (so!) *καθιέρωσαν ὑπὲρ εὐκαρπίας καὶ ἀβλαβίας τῶν καρπῶν καὶ ὑπὲρ ὑγιείας καὶ σωτηρίας τῶν γεωκτειτῶν κ. τ. λ.* *Hasluck, Journ. of hell. stud.* 24 (1904), 21 f. (vgl. *Fr. Poland, Gesch. d. gr. Vereinswesens* 180**). Die Epitheta beziehen sich auf Zeus als den Gott der Vegetation (*Gruppe, Gr. Myth.* 1108 f.), der als solcher gelegentlich auch durch Sendung von Hagelschlag den Erntesegen vernichten kann; und daher ruft man ihn, wie es in der obigen Inschrift geschieht, als *Σώζων* an *ὑπὲρ εὐκαρπίας καὶ ἀβλαβίας τῶν καρπῶν*: er kann es bewirken, daß die Felder Frucht tragen, wie er umgekehrt die Ernte vernichten kann. Vgl. *νόσους τῶν καρπῶν, αἳ ἐκ Διός εἰσιν* (*Xenoph.*) *Rep. Ath.* 2, 6 und dazu *E. Kalinka, Die Pseudoxenophontische Ἀθηναίων πολιτεία* p. 193. Vgl. auch *Amelung, Röm. Mitt.* 20 (1905), 300. Auf einer gleichfalls aus Mysien stammenden Inschrift wird wie hier Zeus *Σώζων* als Erntegott Zeus *Σωτὴρ* angerufen *ὑπὲρ τῶν* [*καρπῶν καὶ*] *οἴνων*, *Ath. Mitt.* 29 (1904), 301.

Χαλάζιος als Götterbeiname, und zwar als Epiklesis des Apollon, findet sich im *Cod. Marcianus* des *Proklus Chrest.* bei *Phot. Bibl.* 321 b 31 *Bekker*: *δαφνηφορίαν εἰς Ἀπόλλωνος Ἰσμηνίου καὶ Χαλαζίου*. Die geringeren Handschriften bieten statt *Χαλαζίου*: *Γαλαξίου*, was nach *v. Wilamowitz, Hermes* 34 (1899), 224, der auf *Plut. de Pyth. or.* 29 p. 409 b verweist, die richtige Lesung ist. Die bei *Plutarch* angeführten Verse (*Poet. Lyr.* 3[4], 719 *frgm.* 90) stammen nach *v. Wilamowitz* a. a. O. aus des *Pindar Partheneia*. Dagegen hält *Nilsson, Gr. Feste* 164 Anm. 3. 165 an der Lesung des Marcianus fest und erklärt den Apollon Chalazios für den 'hagelabwehrenden Apollon'. Mir will scheinen, als spräche der Zeus Chalazios unserer obigen Inschrift für die Auffassung von *Nilsson*, zumal da auch Apollon als Schützer des Getreides angerufen und verehrt wurde; vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 1228 ff. *C. Fries, Die griechischen Götter u. Heroen* 198 f.

2) Auf einem in der Nähe von Kap Palos (Spanien) gefundenen bleiernen Anker befindet sich die Inschrift SEVC KAC ICCOSΛ, die nach *P. Paris, Arch. Anz.* 21 (1906), 168 *Ζεὺς Κάσιος Σώζων* zu lesen ist. Ein anderer an gleicher Stelle gefundener Anker trägt die Aufschrift *Ἀφροδίτη Σώζουσα*. Wie Zeus überhaupt (*Wide, Lakonische Kulte* 22, 47. *Gruppe, Gr. Myth.* 834, 9 ff.) Gott der Schiffahrt ist und als Schirmer in ihren Gefahren den Beinamen *Σωτήρ* führt (*Ptolem.* 3, 23, 10; vgl. *Paus.* 3, 23, 10), so ist auch Zeus Kasios Schützer der Seefahrer; vgl. *Roscher, Myth. Lex.* Bd. 2 Sp. 972, 56 ff. Sp. 973, 54 ff. [Höfer.]

Sozusa (*Σώζουσα*) = *Σώτειρα*, Epitheton 1) der Asklepiostochter Panakeia (s. d.) in einer Weihung aus Pergamon; *Παν̓άκειαν Σώζουσαν*, *Ath. Mitt.* 27 (1902), 92 nr. 80. — 2) Der Eileithyia (s. d.) auf einer Inschrift aus Paros: *Εἰλειθυίῃ Σωσούζῃ, Ἐπισωσούζῃ σὺ γήν*, *C. I. G.* 12, 5 p. 310 nr. 1022. — 3) Im *Papyrus Leidensis U* ed. *Wilken, Mélanges Nicole* 582, II Z. 19 (vgl. 595 Z. 19) wird Isis angeredet: *Σώζουσα θεοὺς πάντας, Ἶσι*. Vgl. die Inschrift aus Philai: *Εἷσιν τὰν σάῳζειν νόσμον ἐπισταμέναν*, *C. I. G.* 3, 4935 b p. 1230. — 4) Zu der Aufschrift auf einer Strigilis: *Σ[ώ]ιζουσα C. I. G.* 14, 2408, 8 bemerkt *Kaibel* z. d. St. (p. 611 und *Index* p. 739): *videtur deae nomen significare.* — 5) Auf einem in der Nähe von Kap Palos (Spanien) gefundenen bleiernen Anker steht die Inschrift AΦPOVITE COSOVCA, also eine Anrufung der *Ἀφροδίτη Σώζουσα*, *Arch. Anz.* 21 (1906), 168. Über Aphrodite als Schirmerin der Schiffer vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 1351 u. Anm. 3. [Höfer.]

Spad[enos? (*Σπαδ[ηνός*), *Ἀπόλλωνι Σπαδ...*, *Buresch-Ribbeck, Aus Lydien* 5, 4: *„Σπαδ...* scheint der Rest eines barbarischen Beinamens des Apollon zu sein, möglicherweise *Σπαδ[ηνῷ*, nach einer Ortschaft mit einheimischem Apollon-Kult.“ [Höfer.]

Spalaxos s. Palaxos und *P. Kretschmer, Einleitung in d. Gesch. d. griech. Sprache* 303, 2. *J. Schäfer, De Iove apud Cares culto* (= *Dissert. Phil. Hal.* 20, 4) S. 369. [Höfer.]

Spariantis, eine der Hyakinthiden, d. h. der Töchter des aus Lakedaimon nach Athen gekommenen Hyakinthos. Sie wurden am Grabe des Kyklopen Geraistos geopfert, um von Athen die Pest abzuwehren, die Zeus auf die Bitte des Minos über die Stadt verhängt hatte, als dieser in dem Rachezug wegen des Todes seines Sohnes Androgeos die Stadt nicht einnehmen konnte. Der Zweck des Opfers wurde jedoch nicht erreicht. Der Name Spariantis wird nur bei *Hygin. fab.* 238 erwähnt, während *Apollodor* (3, 15, 8, 3) als Namen der Hyakinthostöchter Antheis, Aigleis, Lytaia [so *R. Wagner* in seiner *Apollodor*ausgabe nach den Handschriften trotz der von *Meursius* nach *Steph. Byz.* s. v. *Λουσιά* vorgeschlagenen Emendation *Λουσία*. Also darf der Name wohl nicht, wie der Verfasser des Artikels Lytaia dieses Lexikons (Bd. 2, Sp. 2214) meint, als 'statt Lusia' stehend betrachtet werden. Andererseits läßt sich auch bei *Steph. Byz.* nicht *Λουσία* ohne weiteres in *Λυταία* emendieren, da *Λουσία* durch die Beziehung auf den Demos *Λουσιά* der Phyle *Οἰνηίς* geschützt ist. Es wird wohl kaum etwas anderes übrig bleiben, als die beiden Namen Lytaia und Lusia nebeneinander anzuerkennen], und Orthaia nennt

M. Schmidt (*Hygin. fab.* Jena 1872) sucht in Anlehnung an *Th. Muncker* (*Mythogr. Latini* Amstelod. 1681) Übereinstimmung zwischen *Hygin* und *Apollodor* herzustellen, indem er das im Frisingensis überlieferte 'Hyacinthus Spariantidem filiam' (sc. occidit) in 'Hyacinthus Spartanus Antheidem filiam' ändert; schwerlich mit Recht, zumal offenbar *Hygins* Quelle überhaupt nur das Opfer einer Hyakinthostochter kannte. — Irrtümlicherweise nennt der Verf. des Artikels 'Hyakinthiden' dieses Lexikons (Bd. 1, Sp. 2759) unter den Namen der Hyakinthostöchter weder Orthaia noch Spariantis, obwohl er *Apollodor* sowohl wie *Hygin* zitiert. Diese beiden Namen sind also dort nachzutragen. [H. Ostern.]

Spartaios (*Σπαρταῖος*), einer der drei Söhne des Zeus und der Nymphe Himalia. Zu der Zeit als Poseidon mit Halia, der Schwester der Telchinen, 6 Söhne und eine Tochter, namens Rhodos, erzeugte, entstanden in den östlichen Teilen der Insel Rhodos die sogenannten Igneten (so ist wohl ziemlich sicher mit *A. Becker*, *De Rhod. primord.* Jena 1882, *Bethe* [*Hermes* 24, 427 ff.] und *Tümpel* [*Philol.* 50, 43] das überlieferte *γίγαντας* zu emendieren. Vgl. z. B. *Steph. Byz.* s. v. *Γνής· ἔθνος οἰκῆσαν τὴν Ῥόδον. ἔνθεν καὶ ἴγνητες οἱ ἰθαγενεῖς. λέγεται γὰρ καὶ μετὰ τον ἴ ἴγνητες. Hesych.* s. v. *Ἴγνητες*, *Simmias v. Rhodos* bei *Clemens Alex. Strom.* V p. 674 [= § 48 *Klotz*]: *Ἰγνήτων καὶ Τελχίνων). ὅτε δὴ καὶ Ζεὺς λέγεται καταπεπολεμηκὼς Τιτᾶνας ἐρασθῆναι μιᾶς τῶν νυμφῶν Ἰμαλίας ὀνομαζομένης καὶ τρεῖς ἐξ αὐτῆς τεκνώσασι παῖδας· Σπαρταῖον, Κρόνιον, Κύτον.* Zur Zeit dieser Himaliasöhne wurde Aphrodite, als sie von Kythera nach Rhodos übersiedeln wollte, von den übermütigen Poseidonsöhnen daran gehindert. Aphrodite rächt sich für die ihr angetane Schmach, indem sie die Poseidonsöhne wahnsinnig macht. Die Wahnsinnigen vergewaltigen ihre eigene Mutter Halia und tun den Einwohnern von Rhodos viel Übles. Als das Poseidon merkt, verbannt er sie unter die Erde, wo sie *προσήνοι δαίμονες* genannt werden; Halia aber stürzt sich ins Meer und erfährt als Leukothea göttliche Verehrung von den Einheimischen. Einige Zeit später verlassen die Brüder der Halia, die Telchinen (s. d.), die Insel, da sie die bevorstehende große Flut vorhersehen, und verschwinden. Als dann die große Flut kommt und die Ebenen der Insel überschwemmt, geht fast alles auf Rhodos zugrunde. Nur wenige, die sich auf die höheren Teile der Insel zurückgezogen hatten, blieben am Leben; unter ihnen auch die Söhne des Zeus. —

So *Diodor* 5, 55, 4—56, 2. Wahrscheinlich ist Himalia die Müllerin, und ihre drei Söhne sind als der Säer (Spartaios), der Reifer (Kronios) und der Speicherer oder Bäcker (Kytos) zu erklären. Vgl. *Preller-Robert, Gr. Mythol.*[4] S. 607; *Gruppe, Gr. Mythol.* S. 1107 Anm. 1 (Zusammenhänge mit boeotischem Demeterkult?); *Heffter, Die Götterdienste auf Rhodos im Alterthume* (Zerbst 1827); *Pott, Mytho-Etymologica* in *Kuhns Zeitschr. f. vergl. Sprachf.* 9 (1860) S. 414; *M. Mayer, Giganten u. Titanen* S. 44 f.

Es liegt nahe, diesen Zeus, der sich mit der 'Müllerin' Himalia vereinigt, mit dem *Ζεὺς Μυλεύς* zu gleichen, den *Lykophron, Al.* 435 erwähnt. Möglich, daß wir es hier überhaupt mit ursprünglich unbenannten 'Mühlengöttern' (*Μυλάντειοι θεοί Steph. Byz.* s. v. *Μυλαντία*) zu tun haben. (*Preller-Robert*[4] S. 608 nimmt geradezu an, daß unter den *μυλάντειοι θεοί* auf Kameiros Zeus, Himalia und die drei Söhne zu verstehen seien). Daß die Zusammenstellung mit den Telchinen bei *Diodor* keine zufällige ist, läßt dieselbe Notiz des *Steph. Byz.* erkennen, nach der einer der Telchinen namens *Μύλας* der Erfinder der Mühle sein soll. (Sonderbarerweise erwähnt *Usener* in den *Götternamen* die drei Himaliasöhne nicht als Sondergötter, obwohl er die Stelle bei *Diodor* [*Götternamen* S. 257 Anm. 19] zitiert.)

Der Zusammenhang der ganzen *Diodor*stelle ist nicht recht klar. Die dreimalige Angabe des Zeitpunktes für das Abenteuer der Aphrodite mit den Söhnen des Poseidon muß befremden, ließ sich aber bei der überlieferten Lesart *Γίγαντας* nicht ändern. Sollte das wiederhergestellte *Ἴγνητες* nicht dazu berechtigen, den Satz *ὅτε δὴ καὶ Ζεὺς κτλ.* (trotz der sprachlichen Härte) als Erklärung des Vorausgehenden (also nicht als dritte Zeitangabe) aufzufassen? Die Igneten wären dann die drei Söhne des Zeus und der Himalia bzw. die Ureingeborenen von Rhodos (*Ἴγνητες*: *Γνῆτες* wie Eteocretes: Cretes *Lobeck, Pathol. Graec. sermon.* 1 p. 73 ff.) hätten ihre Abstammung auf diese drei Göttersöhne zurückgeführt. Damit hätte dann auch die bei *Diodor* so merkwürdig nachhinkende Notiz vom Überleben der *Διὸς παῖδες* nach dem *κατακλυσμός* ihre befriedigende Erklärung gefunden. (Anders suchen *M. Mayer* u. *Tümpel* [s. o.] die Schwierigkeit des Textes zu beheben, indem sie die Igneten mit den *προσήνοι δαίμονες* identifizieren.)

Die Natur der Himaliasöhne als Fruchtbarkeits- und Wachstumsgötter findet eine erwünschte Bestätigung in einer Notiz bei *Clemens Romanus* (ed. *Dressel*), *Homil.* 5, 13, 10f.: (*Ζεὺς*) *Ἰμαλίᾳ* (*Ειμα* lib.) *τῇ γηγενεῖ ἐν Ῥόδῳ διὰ ὄμβρου συνῆλθεν, ἐξ ἧς Σπαρταῖος* (*Παργαῖος* lib., was *Dressel* sonderbarerweise im Texte stehen läßt, anstatt es nach *Diodor* in *Σπαρταῖος* zu emendieren), *Κρόνιος, Κύτος.* (Vgl. auch *Gruppe, Gr. Mythol.* S. 1110 Anm. 2.) Hiernach ist auch eine Stelle der von *Bursian* im Anhang seiner Ausgabe des *Firmicus Mat.* edierten *'capita quaedam libri X. recognitionum Pseudoclementinarum'* zu heilen (S. 54 = fol. 35[b]), in dem zu lesen ist: *'Himaliam* (nicht wie *Bursian* meint Haliam oder Haliadem) *Gegeneam apud Rhodum mutatus in imbrem'*, wozu dann zu ergänzen wäre (nicht wie *Bursian* vorschlägt ex qua nascuntur Ignetes et Telchines, sondern) *'ex qua nascuntur Spartius, Cronius, Cytus'*. [H. Ostern.]

Sparte (*Σπάρτη*), Tochter des Eurotas und der Kleta, Gemahlin des Lakedaimon, Mutter des Amyklas und der Eurydike. *Apollod.* 3, 10, 3. *Pausan.* 3, 1, 2. *Schol. Eurip. Orest.* 626. Nach *Pausan.* 2, 16, 4 befand sich in Amyklai eine bildliche Darstellung der Sparte (*Σπάρτης*

γυναικὸς εἰκών ἐστιν ἐν Ἀμύκλαις). Dieselbe ist wohl *Pausan.* 3, 18, 8 gemeint, wo es heißt, daß Aristandros von Paros als Dreifußstütze eine leierspielende Gestalt gebildet habe (γυναῖκα ἔχουσαν λύραν, Σπάρτην δῆθεν). Die Dreifüße stammten von der Beute bei Aigospotamoi. Eine von *Löschcke* (*Athen. Mitt.* 3 (1878), 164 bis 171 beschriebene Stele aus dem Heiligtume der Alexandra zu Amyklai zeigt diese Göttin leierspielend. Entweder hat sich also Pausanias geirrt, und die vermeintliche Sparte ist Alexandra, oder eine ist das Vorbild für die andere gewesen. [Türk.]

Das Haupt der Sparte (ΣΠΑΡΤΗ), ein weiblicher Kopf mit langem Lockenhaar erscheint auf lakonischen Münzen, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 280. *Mionnet* 2, 221, 55. *Cat. of the greek coins Brit. Mus. Peloponnesus* 127, 62 pl. 25, 5. *Head, Hist. num.* 365 (436[2]). *Weil, Ath. Mitt.* 6 (1881), 14 nr. 4. [Höfer.]

Spartoi (Σπαρτοί), die Männer, die aus den von Kadmos gesäten Drachenzähnen hervorwuchsen. Sie töten sich gegenseitig bis auf fünf, die Kadmos zu Bürgern macht und in Theben ansiedelt: Chthonios, Udaios, Pelor oder Peloros (über die Etymologie von πέλωρ handelt zuletzt *H. Osthoff* im *Arch. f. Rel.-Wiss.* 8 [1905/6] S. 51—68), Hyperenor und Echion (*Aischylos frgm.* 376 [*Nauck*[2]] = *Schol. Eurip. Phoen.* 942, *Pherekydes fr.* 44, *F. H. G.* 1. p. 83 = *Schol. Apoll. Rhod.* 3, 1179. Weitere Stellen siehe bei *Crusius* im Artikel *Kadmos* ob. Bd. 2 Sp. 828 f. nr. 5, sowie die Artikel der einzelnen Namen), zu denen nach Timagoras (*Schol. Phoen.* 670) noch Kreon und nach *Memnon* bei *Phot. bibl.* p. 228[a] (*Bekker*) Astakos (vgl. *Crusius* a. a. O. Sp. 835 f. nr. 20, Sp. 857 nr. 66, Sp. 865 nr. 79) hinzuzufügen ist.

Da der Gegenstand in dem Artikel Kadmos von *Crusius* (Bd. 2 Sp. 824—893) bereits ausführlich behandelt ist, so sei hier nur zur leichteren Benutzung dieses großen Artikels auf dessen Stellen, soweit sie die Sparten betreffen, verwiesen:

Literarische Quellen: Sp. 826 f. nr. 4.

Darstellung in *Eurip. Phoeniss.*: Sp. 827 f. nr. 5.

Zahl und Namen der Sparten: Sp. 828 f. nr. 6. (Über die 5-Zahl vgl. auch *Usener, Pasparios* (*Rh. Mus.* 49 [1894] S. 469. Vgl. unten.)

Hauptzüge der urspr. Sage: Sp. 831 nr. 9.

Darstellung bei *Pherekydes, Hellanikos, Eurip.* im *Herakles* u. a. (Die Zähne nicht auf den Rat der Athene, sondern des Ares bzw. von diesem selbst gesät. Steinwurf des Kadmos: Sp. 835 nr. 19 u. 20.)

Steinwurf des Jason unter die Sparten in Kolchis. Jasonsage als Dublette des Kadmosmythus: Sp. 835 nr. 19, Sp. 836 nr. 21 (wo in der Verweisung in Zeile 5 statt Sp. 506. 511 Sp. 70 zu lesen ist), Sp. 842 f. nr. 26. Vgl. auch Bd. 2 Sp. 75 u. 76 sowie Bd. 1 Sp. 505 f. und Sp. 511; ferner den Artikel *Argonauten* bei *Pauly-Wissowa* 2, 765 f.

Weitere Folgerungen aus der *Pherekydes*version: Sp. 836 nr. 22.

Bestehen des Drachen- und Spartenabenteuers eine der Bedingungen, unter denen Kadmos die Harmonia heimführt: Sp. 836 nr. 22.

Sparten im Zusammenhang mit (Kadmos und ?) Ogyges bei *Lykophron. Alexandra* 1206: Sp. 843 nr. 28.

Kadmos mit den Sparten erbaut die Kadmeia: Sp. 844 nr. 31.

Der Platz der Drachensaat: Sp. 845 nr. 33. Sparten als Ahnen des Aigeus, Epaminondas u. a.: Sp. 845 f. nr. 34.

Lanze als Muttermal der Spartenabkömmlinge: Sp. 846 nr. 36.

Sparten als Götterfeinde: Sp. 848 f. nr. 45.

Zusammenhänge der Namen Thermodon u. des euböischen Abantenkönigs Chalkedon mit der Saat der Zähne: Sp. 857 nr. 65, Sp. 862 nr. 75.

Sparta und die Sparten: Sp. 866 f. nr. 82, Sp. 893 nr. 131.

Sparten auf Kreta. Wechsel der Form Σπαρτοί und Σπαρτιᾶται: Sp. 869 nr. 86. (Vgl. dazu *Usener, Pasparios* S. 469.)

Sparten auf Münze von Tyros (?): Sp. 871 nr. 88.

Sparten bei *Nonnos*; Sp. 877 nr. 100.

Kadmos als Erfinder der Erzgewinnung vielleicht wegen der Spartenausrüstung: Sp. 878 nr. 105.

Rationalistische Erklärung der Sparten: Sp. 854 nr. 60, Sp. 879 nr. 106.

Παλαίφατος περὶ Σπαρτῶν: Sp. 879 f. nr. 108.

Spartensage als ψεῦδος Φοινικικόν: Sp. 880 nr. 110.

Erklärung der Spartensage: Sp. 887 nr. 123.

Hierzu ist jetzt nachzutragen die Erklärung *Useners* im *Rh. Mus.* 49 (1894), 461 ff., wo er die Herleitung der Σπαρτοί von σπείρω als bloße Volksetymologie bezeichnet, unter deren Einfluß die gewöhnliche Sage entstanden sei, während die richtige Erklärung auf die Wurzel σπαρ- (= σκαρ-) aufzubauen sei, die 'zappeln, zucken, sich unruhig und unstet bewegen' bedeute. „Ursprünglich waren sie 'Tänzer' Σπάρτοι. Der spätere Sage ist der Waffentanz zum ernsten Kampf geworden" (S. 469). Die Sparten und Spartiaten sind ebenso wie die Κουρῆτες, Σκίρτιοι „noch zu der Zeit, als ihre Benennungen durchdrangen, Tänzer vor dem Herrn des Lichts gewesen." Vgl. dazu *Gruppe, Gr. Mythol.* S. 898.

Spartenkampf als Reflex eines agrarischen Festbrauches: Sp. 888 nr. 124.

Kadmos und Harmonia in Drachengestalt die Echeleer und Illyrier versöhnend als Parallele zur Spartensage: Sp. 889 f. nr. 126.

Zum Schluß ist noch hinzuweisen auf *Zielinskis* Artikel *Hermes und die Hermetik* (*Arch. f. Rel.-Wiss.* 9) S. 57 f.: Κάδμος-Κόσμος-Hermes. Erwachsen der Sparten aus den Zähnen = „Ursprung des Menschengeschlechtes aus den Steinen der Erde, ἀπὸ πέτρας, dem arkadisch-hermetischen Ursprung ἀπὸ δρυός, parallel. Die Menschen geraten sofort in Krieg miteinander . . ., bis sich die Übrigbleibenden dank Kadmos vertragen, der somit auch in der Menschengesellschaft den Kosmos stiftet."

[H. Ostern.]

Sparton (Σπάρτων), 1) Sohn des Phoroneus, Vater des Mykeneus, Eponymos von Sparta, *Akusilaos* bei *Paus.* 2, 16, 4 (= *Diels, Fragmente der Vorsokratiker* 2, 1 p. 515 *fr.* 24); vgl.

Herodian ed. *Lenz* 1, 36, 16, doch fügt *Pausanias* ausdrücklich hinzu, daß weder nach lakedaimonischer Überlieferung noch nach seiner persönlichen Ansicht diese Genealogie annehmbar sei. Nach *Schol. Eur. Or.* 1246 ist Sparton Sohn des Phegeus (des Bruders des Phoroneus, *Charax* bei *Steph. Byz. Φήγεια*) und gleichfalls der Vater des Mykeneus; Vater des letzteren, aber Bruder des Phoroneus ist Sparton nach *Steph. Byz. Μυκῆναι. Eust.* ad *Hom. Il.* 289, 47. Vgl. *Ed. Meyer, Forschungen zur alt. Gesch.* 1, 98. *Kordt, De Acusilao* (Diss. Basel 1903) p. 35 f. Vgl. Spartos. — 2) Sohn des Teisamenos, *Paus.* 7, 6, 2. — 3) Vater des Eurytios (s. d.), *Ant. Lib.* 27. [Höfer.]

Spartos (*Σπαρτός*) 1) Nach *Steph. Byz.* s. v. *Λακεδαίμων* p. 407, 1 = *Herodian* ed. *Lenz* 1, 344, 24: *Σπάρτη .. ἀπὸ Σπαρτοῦ τοῦ Ἀμύκλαντος τοῦ Λέλεγος τοῦ Σπαρτοῦ* wären zwei Träger des Namens Spartos zu unterscheiden: Spartos, der Sohn des Lelex, und Spartos, der Sohn des Amyklas, der Urenkel des andern Spartos, der Eponymos von Sparta. Da bei *Herodian* 1, 216, 22 nur *Σπαρτὸς υἱὸς Ἀμύκλαντος* (= *Eust.* ad *Hom. Il.* 294, 29) *τοῦ Λέλεγος* steht, sind vielleicht die Worte *τοῦ Σπαρτοῦ* nach *Λέλεγος* als Dittographie zu streichen, oder, da Lelex als lakonischer *αὐτόχθων* (*Paus.* 3, 1, 1) bezeichnet wird, Sparta aber nach den Sparten (*Crusius* Bd. 2 Sp. 866, 31 ff. 49 ff.) benannt sein soll, könnte *Λέλεγος τοῦ Σπαρτοῦ* bezeichnen = des Lelex, des Sparten (*Σπαρτός = αὐτόχθων*). Eine andere Genealogie findet sich bei *Isidor. Orig.* 15, 1, 47: *Sparta ab Sparto, filio Phoronei vocata, qui fuit filius Inachi.* Hier erhält also Spartos denselben Vater, den *Akusilaos* dem Sparton (s. d. nr. 1) gegeben hatte, so daß man daran denken könnte, bei *Isidor* zu lesen: *ab Sparto⟨ne⟩, filio Phoronei*, — 2) Hund des Aktaion (s. d.), *Apollod.* 3, 4, 4. Nach *Bergk, P. L. Gr.* 3⁴, *frgm. adesp.* 39 g p. 700 wäre *Πάγος* zu lesen. [Höfer.]

Spatale (?) (*Σπατάλη*?), unsicherer Name einer Nereide bei *Claudian. Epithal. de nuptiis Honorii Augusti* 167, wo *Birt* Psamathe (s. d.) vermutet. [Höfer.]

Speio (*Σπειώ*), Nereide, *Hom. Il.* 18, 40. *Hes. Theog.* 245. *Apollod.* 1, 2, 7. *Hyg. fab. praef.* (p. 10, 15 *Schmidt*). *Eust.* ad *Hom. Il.* p. 1130, 54. *Schömann, Opusc. acad.* 2, 168. Dargestellt ist Speio mit anderen Nereiden auf dem Bd. 3 Sp. 3195, 60 ff. erwähnten Krater. [Höfer.]

Spelaïtai (*Σπηλαῖται*), Beiname der drei Götter Herakles, Hermes und Apollon in Themisonion (irrtümlich *Gruppe, Gr. Myth.* 1333, 5: 'auf dem Parnassos') in Phrygien, deren Kultbilder vor dem Eingang zu einer Höhle standen, *Paus.* 10, 32, 4. *Steph. Byz.* s. v. *Σπήλαιον* p. 584, 10 (*Meineke*) *Herodian* ed. *Lenz* 2, 869, 3. 4. *Brunn, Sitzungsber. d. K. Bayr. Akad. d. Wiss.* 1880, 459 f. *Kleine Schriften* 2, 84 f. Dem Apollon Spelaites von Themisonion entspricht der nach einer Höhle bei *Αὐλαί* (so statt des überlieferten *Τλαι* bei *Paus.* 10, 32, 6 *v. Wilamowitz, Gött. Gel. Anz.* 1900, 572 Anm. 3, was übrigens auch schon *Drexler, Roscher M. L.* Bd. 1 Sp. 2797, 67 vermutet hatte) im Gebiete von Magnesia a. M. genannte Apollon *Αὐλαίτης*, *Drexler* a. a. O. *O. Kern, Inschr. v. Magnesia a. M.* XXV. *Cat. of greek coins Brit. Mus. Ionia* 164, 49. 50. *Imhoof-Blumer, Kleinasiat. Münzen* 79, 25. *Head, Hist. num.* 583². — Auch Zeus scheint als Höhlengott verehrt worden zu sein, wenn anders mit *A. Koerte, Ath. Mitt.* 25 (1900), 419 f. der Zeus *ἐξ αὐλῆς ἐπήκοος θεός* einer phrygischen Inschrift als 'Höhlen-Zeus' zu erklären ist. Auch das bei *Ael. nat. an.* 11, 6 erwähnte arkadische Heiligtum des Pan, namens *Αὐλή*, war offenbar eine Höhle. [Höfer.]

Spermeios (*Σπερμειος*), Beiname 1) des Apollon, *Orph. Hymn.* 34, 2. Über Apollon als Vegetationsgott s. *Gruppe, Gr. Myth.* 1228, 2, *C. Fries, Die griechischen Götter und Heroen* 198 f. — 2) Der Demeter (*Σπερμείη*), *Orph.* a. a. O. 40, 5. [Höfer.]

Spermo (*Σπερμώ*), eine der Oinotrophoi (s. d.); vgl. ferner *A. Mommsen, Philologus* 66 (1907), 439—441. *E. Maaß, Jahreshefte d. öst. arch. Inst.* 10 (1907), 95 Anm. 14. [Höfer.]

Spermos (*Σπέρμος*) s. Bd. 1 Nachträge unter Damonno u. *Tümpel, Philologus* 50 (1891), 612. *Derselbe, Roscher, Lex.* Bd. 3 Sp. 876, 16 ff. Vgl. auch *Ed. Meyer* bei *Pauly-Wissowa* 2, 617 unter Ardys I. [Höfer.]

Spercheios (*Σπερχειός*), [Etymol. nach *Ebeling, Lex. Hom.* u. *Curtius, Etymol.* zu *σπέρχω* gehörend: *'qui cito fert'. Prellwitz, Etymol. Wörterb. d. griech. Spr.* stellt zu *σπέρχω* auch das deutsche 'springen', 'sprengen', führt jedoch *Σπερχειός* nicht unter den zu *σπέρχω* gehörigen Worten an] die Gottheit des Flusses Spercheios; er wird durch das Epitheton *διιπετής* (*Il. Π* 174) als Sohn des Zeus bezeichnet, was ein späterer Überarbeiter durch *ὃν ἀθάνατος τέκετο Ζεύς* verdeutlichen wollte (wenn man mit *Nauck* (*Ilias.* Berlin 1879 *adn. critic. ad Π* 174) das *A-Scholion* zu *Φ* 2 (*καὶ ἐν ἄλλοις δὲ εἴρηται 'υἱὸς Σπερχειοῖο, ὃν ἀθάνατος τέκετο Ζεύς'*) als an ihrer eigentlichen Stelle (zu *Π* 174) verloren gegangene Zenodot-Lesart zu der Vulgata *Σπερχειοῖο, διιπετέος ποταμοῖο* betrachten darf. Anders *Dindorf* (*A-Schol.* Vol. II p. 211 *adn. critic. ad Φ* 2), der *Σπερχειοῖο* als Schreibfehler für *Πειριθόοιο* betrachtet, also ein Zitat von *B* 741 an unserer Stelle erkennt. Woher die Angabe bei *Pauly, Reall.* s. v. Spercheios stammt, daß Okeanos und Ge als Eltern des Sp. gelten, ist mir nicht bekannt. Sie findet sich schon in *Boccaccios Genealogia Deorum* (Lat. Ausg. 1532) Lib. VII Cap. 63, jedoch auch dort ohne Angabe antiker Quellen. *Ilias Φ* 195 f. wird Okeanos als Ursprung aller Flüsse bezeichnet). Peleus hatte ihm vor der Ausfahrt seines Sohnes dessen Haupthaar geweiht, für den Fall, daß ihm glückliche Heimkehr beschieden sei. Auch eine Hekatombe wollte er dann zum Dank dem Flusse darbringen und 50 unverschnittene Schafe in die Quelle opfern, dort, wo der heilige Bezirk und der Altar des Spercheios war (*Ψ* 141 ff. Vgl. dazu *Plato, Politeia* p. 391 *B* und *Paus.* 1, 37, 3. Über Verehrung von Flüssen vgl. den Artikel

'Flußgötter' dieses Lexikons. (Abweichender Ansicht über Opfer von Rossen an die Gottheit der Flüsse ist *Stengel, Jahrb. f. Philol.* Bd. 143 S. 449 ff.) Speziell für die Weihung des Haupthaares an Flußgottheiten gibt interessante Parallelen aus anderen Kulturkreisen (Hindu, Australien) *Frazer* im *Kommentar* zu *Pausanias* 8, 41, 3 = Vol. IV p. 392 f. Nach dem *Schol. Townl.* zu Ψ 146 hat *Antimachos* auch von einem Haaropfer an den Kephissos erzählt. Ob es sich hier, wie *Kinkel* (*Epic. fragm. Antimach. frgm.* 60) meint, auch um Peleus und Achill handelt, bleibt indessen zweifelhaft). Das *Schol. Townl.* zu Ψ 142 gibt hierfür zweierlei Erklärungen: 1) *Σπερχειῷ· ὡς συγγενεῖ· Πολυδώραν γὰρ εἶχε τὴν Πηλέως θυγατέρα·* ἢ 2) *ὅτι ἀπὸ Φθίου τοῦ Σπερχειοῦ Φθία* (so *E. Maaß;* bei *Bekker* fehlt das *Φθία*). Die zweite Erklärung kennt also einen Phthios als Sohn des Spercheios u. Eponymos der Stadt Phthia. Diese Genealogie ist sonst nirgends überliefert (vgl. den Artikel Phthios dieses Lexikons Bd. 3 Sp. 2472 nr. 2 d). Die erste Erklärung dagegen nimmt Bezug auf die *Ilias* selbst, und zwar auf Π 173 ff. Danach hat Polydore (*Schol. Townl.* zu Π 175: *Ζηνόδοτος δὲ Κλεοδώρην φησίν, Ἡσιόδου καὶ τῶν ἄλλων Πολυδώρην αὐτὴν καλούντων*), die Tochter des Peleus, dem *ἀκάμας Σπερχειός* den Menesthios geboren, während offiziell (interessante Zusammenstellungen derartiger Doppelangaben über die Herkunft nebst kühnen daraus gezogenen Schlußfolgerungen gibt *Usener, Göttliche Synonyme: Rh. Mus. N. F.* 53, 329 ff. Siehe besonders S. 332, Anm. 1) ihr Gemahl Boros, der Sohn des Perieres, als Vater galt (offenbar verderbt sind die beiden unverständlichen Interlinearscholien des *Townl.* zu Π 177: *Βώρῳ Περιήρεος υἱῖ*] *ὁ Μενέσθιος* und zu 178: *ὅς*] *ὁ Περιήρης*). Das *A-Scholion* vertritt die Ansicht, daß dieser Peleus nicht der Vater des Achill, sondern ein 'anderer Peleus' sei, da der Dichter sonst dio Verwandtschaft mit Achill irgendwie bezeichnet hätte. Diesem Grunde fügt das *Schol. Townl.* noch hinzu, daß Achilleus nach dieser Schwester im Hades (*Od.* λ) müßte gefragt haben, schließt sich aber dann der Ansicht der *νεώτεροι* an, die Menesthios als Schwager des Achill auffassen und jenen Einwand vom Hades mit dem Hinweis auf Ktimene, die Schwester des Odysseus, entkräften, nach der Odysseus im Hades ebensowenig fragt, wie Achill nach Polydore, obwohl sie *Od.* ο 363 erwähnt wird. Demgemäß nannte auch Pherekydes Polydore die Schwester des Achill (*A-Scholion* zu Π 175. Vgl. auch *Strabo* 9, 433: *Μενέσθιον . . . Σπερχειοῦ λέγεσθαι παῖδα καὶ τῆς ἀδελφῆς τῆς Ἀχιλλέως* und *Heliodor, Aithiopika* 2, 34, der sich sogar die Erklärung des *Schol. Townl.* zu Π 175 zunutze macht, daß nämlich Menesthios als *ἀδελφιδοῦς Ἀχιλλέως* die Führung der *πρώτη τάξις* bekommen habe). Nach anderer Version (*Schol. Venet. B*) ist nicht Spercheios, sondern der Gigant Pelor (über die Etymologie dieses Namens handelt zuletzt ausführlich *Osthoff* im *Arch. f. Rel.-Wiss.* 8, S. 51—68, was beim Artikel Pelor dieses Lexikons nachzutragen ist) Vater der Polydore: Er paßt, in Polydore verliebt, auf, wann sie im Spercheios zu baden pflegt, taucht heimlich unter, nachdem sie in den Fluß gestiegen ist, und überwältigt sie, *ὡς ἐν προφάσει δῆθεν Σπερχειοῦ*, in der Mitte des Flusses, womit wohl sein im *Schol. Townl. Π* 176 überlieferter Tod (vor Poseidon fliehend springt er in den Spercheios und wird in ihm durch den Dreizack des Gottes zerschmettert) in Zusammenhang stehen wird. Bei *Apollodor* 3, 13, 4 wird (im Gegensatz zu *Apollod.* 3, 13, 1, wo *Apollod.* mit der *Ilias* übereinstimmt) Polydora als Tochter des Perieres und Gattin des Peleus bezeichnet und erzählt, sie habe *ἐπίκλην* ihrem Gemahl den Menesthios geboren, der in Wirklichkeit ein Sohn *Σπερχειοῦ τοῦ ποταμοῦ* gewesen sei. (Weitere Varianten über die Herkunft der Polydore siehe diese nr. 7 und nr. 9: Bd. 3 Sp. 2641 f.)

Die Stelle Ψ 141 ff. scheint *Statius* in der *Achilleis* 1, 628 f. vorzuschweben, wo er Achill in Skyros, von wo dieser sich zu Taten hinaussehnt, bei sich sagen läßt: *quaerisne meos, Sperchie, natatus* | *promissasque comas* (vgl. auch *Achilleis* 1, 238 f., 2, 143 ff., *Silv.* 3, 4, 85)? Nach *Nikander* gibt *Anton. Liberal.* 32 die Herkunft des Dryops, des Stammvaters der Dryoper von Spercheios und der Danaide Polydora an, wozu nach sehr einleuchtender Emendation auch *Pherekydes* (*F. H. G.* 1, 24 *fr.* 23) stimmt (vgl. hierüber den Artikel Polydora nr. 9).

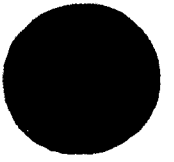
Ovid. Metam. 5, 86 erwähnt als Sohn des Spercheios den Lycetus, der von Perseus bei dem Kampf, der sich bei seiner Hochzeit mit Andromeda entspinnt, getötet wird. (Diese Angabe sieht ganz wie eine freie Erfindung des *Ovid* aus, und es liegt daher auch kein Anlaß vor mit *Klots* und *Georges* (*Lateinisch-deutsches Handwörterbuch*) 'Sperchionides' an dieser Stelle als 'Anwohner des Spercheos' zu fassen, was sprachlich kaum möglich sein dürfte.)

Steph. Byz. s. v. *Τυφρηστός* läßt nach einem Sohne des Spercheios die Stadt Typhrestos in Trachis genannt sein.

Von einem weiteren Sohne des Spercheios weiß *Lactantius Placidus Comment.* in *Statii Achilleida* (rec. *Jahnke*) ad 1, 239 (so zu korrigieren im Artikel Narkissos dieses Lexikons Bd. 3 Sp. 12): *Pater autem Narcissi fuit Sperchius.* Doch liegt hier wahrscheinlich nur ein Versehen des Kommentators vor, der selbst zur *Thebais* 7, 340 der üblichen Genealogie folgend den Kephissos als Vater des Narkissos angibt.

Schließlich ist noch die bewußt falsche Genealogie der Nymphen am Othrys zu erwähnen, die nach *Ant. Liberal.* 22 *Nikander* (*fr.* 39 *Schn.*) dem Hirten Kerambos in den Mund legte: Erzürnt darüber, daß Pan ihm geraten hatte, er solle anstatt auf den Hängen des Othrys in der Ebene weiden, entlädt er seinen Zorn in Scheltreden gegen die Nymphen und wirft ihnen vor, sie seien gar nicht Töchter des Zeus, sondern Deino habe sie dem Spercheios geboren (*ἡ δεῖνα τοῦ σπερχειοῦ* cod. *ἡ Δεινὼ τῷ Σπερχειῷ Martini* in seiner Ausg. Bonn 1886). [H. Ostern.]

Spes, göttliche Personifikation der den Menschen in allen Lebenslagen und Nöten aufrechterhaltenden Hoffnung auf glücklichen Erfolg, entsprechend der bei den Griechen seit *Hesiod* häufig erwähnten Ἐλπίς (vgl. *Th. Birt, Elpides*, Marburg 1881, S. 6 ff.), oft ausdrücklich als *bona Spes* bezeichnet (*Plaut. Rud.* 231 *Spes bona, obsecro, subventa mihi. Auson. de dis* 13 p. 161, 56 *Peiper: et numquam in dubiis hominem bona destituens Spes. Ribbeck, Append. sent.* 255 *Fortuna innocentem saepe, numquam bona Spes deserit. C. I. L.* 9, 6080[1]. 11, 6705[20]. *Eckhel, Doctr. num.* 7, 154; *sancta* heißt sie bei *Plaut. Cist.* 670 *Spes mihi sancta subveni*). Sie wird häufig mit anderen Personifikationen abstrakter Begriffe verbunden (Aufzählungen bei *Cic. de leg.* 2, 28; *de nat. deor.* 2, 61. 3, 47. *Plin. n. h.* 2, 14), z. B. *Plaut. Bacch.* 893 *Spes Opis Virtus Venus* (vgl. *Veneris et Spei signa C. I. L.* 9, 4663 und die Grabschrift *C. I. L.* 6, 15594 *Fortunae Spei Veneri et memoriae Claud(iae) Semnes sacrum*), namentlich mit Salus, z. B. *Plaut. Pseud.* 709 *dic utrum Spemne an Salutem te salutem, Pseudole; Merc.* 867 *Spes Salus Victoria; Most.* 350 f., wo neben Spes Confidentia (vgl. *Stat. Theb.* 6, 393 *Spes Metus Fiducia*) und Salus erscheinen; eine *sacerdos Spei et Salutis aug.* in Gabii *C. I. L.* 14, 2804. Vor allem aber steht sie in der engsten Beziehung zur Fortuna: so sagt bei *Plaut. Merc.* 842 f. Eutychus zu Fortuna (nicht zu Spes selbst, wie *A. Keseberg, Quaestiones Plautinae et Terentianae ad religionem spectantes*, Diss. Lips. 1884, S. 55 fälschlich annimmt) *divom atque hominum quae spectatrix atque era eadem es hominibus, spem speratam quom obtulisti hanc mihi, tibi grates ago,* und im Vicus longus auf dem Quirinal in Rom gab es einen Altar der Τύχη εὐέλπις (Fortuna Bonae Spei?, *Plut. de fort. Rom.* 10; vgl. *Quaest. Rom.* 74). Der Fortuna Primigenia von Praeneste wird einmal (*C. I. L.* 14, 2867) unter anderen Statuen im Pronaos ihres Tempels auch eine solche der Spes gewidmet, ein andermal (*C. I. L.* 14, 2853) *simulacra duo Spei corolitica*, und wenn es in der Fortuna-Ode des *Horaz* (1, 35, 21) heißt *te Spes et albo rara Fides colit velata panno,* so erfährt dies eine Illustration durch die capuanische Inschrift *C. I. L.* 10, 3775, welche die gemeinsame Verehrung von Spes Fides Fortuna bezeugt. Fortuna und Spes nebeneinander erscheinen auf einer Nebenseite des Altars im Museo Chiaramonti, *Visconti-Guattani, Museo Chiaramonti* Taf. 20 = *Amelung, Die Sculpturen des vaticanischen Museums* I S. 740 ff. Taf. 79 und auf Münzen des Hadrian und L. Aelius. Interessant ist in diesem Zusammenhange auch die auf Grabschriften in mehrfachen Variationen sich findende Wendung *Spes et Fortuna valete,* so *C. I. L.* 6, 11743 = *Buecheler, Carm. epigr.* 1498 *Evasi effugi. Spes et Fortuna valete, nil mihi voviscum est, ludificate alios. C. I. L.* 9, 4756 = *Buecheler* a. a. O. 409, 8 f. *actumst, excessi, Spes et Fortuna valete, nil iam plus in me vobis per saecla licebit;* vgl. *C. I. L.* 11, 6435 = *Buecheler* a. a. O. 434, 13 f. *effugi tumidam vitam, spes, forma valete: nil mihi vobiscum est, alios deludite quaeso;* griechische Fassung desselben Gedankens *Anth. Pal.* 9, 49 (vgl. 134. 172) Ἐλπὶς καὶ σύ, Τύχη, μάλα χαίρετε· τὸν λιμέν' εὗρον· οὐδὲν ἐμοὶ χύμιν· παίζετε τοὺς μετ' ἐμέ; vgl. *ebd.* 10, 70, 1 Τύχης ἑταῖραι Ἐλπίδες. Wie Fortuna so erstreckt auch Spes ihre Herrschaft über alle Gebiete des menschlichen Lebens; der Landmann (*Tibull.* 1, 1, 9. 2, 6, 21 f.) und der Jäger (*Tibull.* 2, 6, 23 f.), der Kranke (*Ovid. ex Ponto* 1, 6, 35 f.) und der Liebende (*Tibull.* 2, 6, 27. *C. I. L.* 4, 1837 = *Buecheler* a. a. O. 949, 5 *quod Spes eripuit, Spes certe reddit amanti*), der Schiffer in Seenot (*Ovid. ex Ponto* 1, 6, 33 f.) und der Gefangene (*Ovid.* a. a. O. 37 f., vgl. 31 f. *Tibull.* 2, 6, 25 f) rufen sie an, vor allem auch der Krieger in den Gefahren seines Berufes (daher die Verbindung mit Victoria *Plaut. Merc.* 867). Es ist kein Wunder, daß in dem Militärstaat Rom der bekannteste öffentliche Kult der Spes durch die Bedeutung hervorgerufen wurde, welche die Hoffnung in den Wechselfällen des Krieges besitzt. A. Atilius Calatinus gelobte im ersten punischen Kriege der Spes einen Tempel (*Tac. ann.* 2, 49. *Cic. de leg.* 2, 28 und danach zu verbessern *de nat. deor.* 2, 61) und erbaute ihn am Forum holitorium (über die Lage vgl. *R. Delbrück, Die drei Tempel am Forum holitorium in Rom,* Rom 1903 und dazu *Wissowa, Gött. gel. Anzeig.* 1904, 561 ff. *Hülsen, Röm. Mitteil.* 21, 1906, S. 191. *Hülsen-Jordan, Röm. Topogr.* 1, 3 S. 511 ff.); der Tempel wurde mehrfach durch Blitzschlag und Feuersbrunst zerstört (*Liv.* 21, 62, 4. 24, 47, 15. 25, 7, 6. *Cass. Dio* 50, 10, 3), aber stets wiederhergestellt, zuletzt durch Germanicus im J. 17 n. Chr. (*Tac. ann.* 2, 49). Der durch die Steinkalender (*fast. Vall. Arval. Ant. C. I. L.* 1[2] p. 323, dazu ein neues Bruchstück der *fasti Praenestini, Not. d. Scavi* 1897 S. 421) bezeugte Stiftungstag am 1. August muß eine gewisse allgemeine Bedeutung besessen haben, da auch die Bauernkalender in ihrer knappen Auswahl von Festen das *sacrum Spei* im August erwähnen. Älter war nach dem Bericht der Stadtchronik (*Liv.* 2, 51, 1. *Dion. Hal.* 9, 24, 4) zum J. 277 = 477 ein im Osten außerhalb der Stadtmauern gelegenes Heiligtum der Spes, von dem nachher die ganze Gegend der späteren Porta Praenestina die Bezeichnung *ad Spem veterem* (*Tychici sutoris a Spem vetere C. I. L.* 15, 5929. *Hist. aug. Heliog.* 13, 5. *Frontin. de aqu.* 5. 19. 20. 21. 65) führte (*Hülsen-Jordan* a. a. O. S. 364 f.); einen neuen Tempel der Spes (*templa duo nova Spei et Fortunae,* vgl. dazu *Jordan, Arch. Zeit.* 29, 1871 S. 79. *Hülsen-Jordan* a. a. O. S. 465) nennt die *Notitia regionum* in der 7. Region (*Via lata*). Außerhalb Roms kennen wir einen Tempel der Spes in Ostia (*C. I. L.* 14, 375), eine *porticus Spei* und eine Priesterin der Spes und Salus augusta in Gabii (*C. I. L.* 14, 2804), *cultores Spei augustae* in Antium (*C. I. L.* 10, 6645), gemeinsame Verehrung von Spes Fides Fortuna in Capua (*C. I. L.* 10, 3775), endlich



Spes auf einer alexandrinischen Münze (nach *Cat. of the greek coins in the Brit. Mus. Alexandria* pl. VIII nr. 291).

eine alte Weihinschrift an Spes aus Aricia (*C. I. L.* 14, 2158). Der Beiname *augusta*, den Spes auf Inschriften (*C. I. L.* 5, 707. 834. 6, 758 —760. 10, 6645, vgl. 14, 2804) und oft auf Münzen (vgl. Ἐλπὶς σεβαστή auf einer alexandrinischen Münze des Domitian, *Catal. Coins of the British Mus. Alexandria* S. 36 nr. 291) führt, setzt die Göttin in Beziehung zum Kaiserhause und drückt insbesondere die Hoffnungen aus, die sich an die heranwachsenden jüngeren Mitglieder der kaiserlichen Familie knüpfen; so verzeichnet der augusteische Festkalender von Cumae (*C. I. L.* 10, 8375) zum Andenken an die Anlegung der Toga virilis durch Augustus am 18. Oktober eine *supplicatio Spei et Iuve[ntuti]* (Iuventus ist die *dea novorum togatorum*, s. oben Bd. 2 Sp. 764 f.), und die Arvalbrüder feiern die Entbindung der Kaiserin durch ein Opfer an Spes (*C. I. L.* 6, 2043 II 10); Münzaufschriften wie *Spes publica* oder *Spei perpetuae* geben natürlich häufig auch weitergehenden Hoffnungen Ausdruck. Bilder der Spes werden inschriftlich im Verhältnis zu der beschränkten Zahl der Zeugnisse auffallend häufig erwähnt (*C. I. L.* 9, 4663. 10, 8295. 14, 2853. 2867); die Münzdarstellungen sowie eine inschriftlich gesicherte Statue (*C. I. L.* 6, 757 = *Schreiber, Die antiken Bildwerke der Villa Ludovisi in Rom* nr. 292) zeigen die Göttin durchweg in der gleichen Darstellung, stehend, in archaischer Gewandung und Haartracht, in der Rechten eine Blüte haltend und mit der Linken zierlich einen Zipfel des Kleides fassend (so z. B. auf dem oben Sp. 1295, 52 erwähnten Altarrelief im Museo Chiaramonti; vgl. auch die Statuen bei *Clarac, Musée de Sculpture* pl. 319, 844. 760, 1899 und das Denkmälerverzeichnis bei *J. J. Bernoulli, Aphrodite* S. 68 ff.); über den dieser Darstellung zugrunde liegenden archaischen griechischen Frauentypus vgl. *H. Lechat, Bull. de corr. hellén.* 14, 1890 S. 121 ff. 301 ff. 552 ff.

[Wissowa.]

Sphairos (Σφαῖρος), nach troizenischer Sage der sonst Killas (s. d.) genannte Wagenlenker des Pelops, Eponymos der Insel Sphairia bei Troizen, wo sein μνῆμα war. Als Aithra infolge eines von Athena geschickten Traumgesichtes sich nach Sphairia begeben hatte, um an dem Grabe des Sphairos zu opfern, gesellte sich Poseidon ihr zu, *Paus.* 2, 33, 1. 5, 10, 7. *Kalkmann, Pausanias der Perieget* 46. *Thraemer, Pergamos* 53. 60. *H. D. Müller, Mythol. d. griech. Stämme* 1, 109. *G. Kirchner, Attica et Peloponnesiaca* (Diss. Greifswald 1890) p. 11. *Gruppe, Gr. Myth.* 173, 9. Nach *Max. Mayer, Giganten u. Titanen* 61 ist Sphairos, wofür seine Verbindung mit der uralten Naturgöttin Αἰθρα, der Personifikation der klaren Himmelsluft, spricht, eine Personifikation des Himmelsgewölbes, synonym mit Κοῖος (s. d.; vgl. κοία σφαῖρα, *Antimachos* in *Etym. M.* 770, 9). Den in der Giebelgruppe der Ostseite des Zeustempels in Olympia dargestellten Wagenlenker des Pelops (s. Bd. 3 Sp. 774 s. v. Oinomaos) bezeichnen die einen als Killas (s. d.), die andern als Sphairos, *P. Monceaux* und *V. Laloux, Rev. arch.* 1889, 2 p. 56. *H. Brunn, Kleine Schriften* 2, 185. [Höfer.]

Sphaltes (Σφάλτης), Beiname des Dionysos, *Lykophr.* 207. *Anonym. Laurent.* in *Anecdota var. Graec. et Lat.* ed. *Schoell - Studemund* 1, 268. *Nicetas* ebend. 276. 282. *E. Maaß, De Lenaeo et Delphinio* 7, 5. Nach *Schol. vet. Paraphr. vet. Tzetz.* zu *Lyk* a. a. O. führt Dionysos diesen Beinamen, weil er den Telephos (s. d.), der die in Mysien gelandeten Griechen bedrängte, an einer Weinrebe, die er plötzlich emporwachsen ließ, straucheln machte, so daß Telephos von Achilleus verwundet wurde; vgl. *Welcker, Zeitschr. f. die Altertumswissenschaft* 1 (1834), 44. Darstellungen des in den Kampf zwischen Telephos und den Griechen eingreifenden Dionysos auf einem attischen Krater der kaiserlichen Eremitage in St. Petersburg (*Stephani* nr. 1275, abgeb. *Mon. d. Inst.* 6 tav. 34), *Emanuel Loewy, Arch. Epigr. Mitt. aus Oesterr.* 4 (1880), 221 f. und auf dem pergamenischen Telephos-Friese, *C. Robert, Jahrb. d. Kais. D. arch. Inst.* 2 (1887), 249 f. Nach *Panofka, Arch. Ztg.* 16 (1858), 180* soll Dionysos Sphaltes 'der vom übermäßigen Trunke starken Weines zu Fall gekommene und ausschlafende Weingott' (!) auf dem Henkel eines Erzgefäßes bei *Gerhard, Ant. Bildw.* Taf. 101, 1 dargestellt sein. [Höfer.]

Sphelos (Σφῆλος), Athener, Sohn des Bukolos (s. d. 5), Vater des von Aineias getöteten Iasos, *Hom. Il.* 15, 338. *v. Wilamowitz, Homer. Untersuch.* 249 Anm. 14. *Toepffer, Att. Genealogie* 263 Anm. 1. *E. Maaß, De Lenaeo et Delphinio* (Greifswald 1891) p. 7 Anm. 5.

[Höfer.]

Sphettos (Σφῆττος), Sohn des Pittheus (s. d.), mit Athen verbunden, wo er als Eponymos des Demos Sphettos gilt, wie sein Bruder Anaphlystos Eponymos des gleichnamigen Demos ist, *Paus.* 2, 30, 9. *G. Kirchner, Attica et Peloponnesiaca* (Diss. Greifswald 1890) p. 2 f. 12. *v. Wilamowitz, Aus Kydathen* 228 (vgl. 136 Anm. 58). *Gruppe, Gr. Myth.* 19, 11. *Toepffer, Aus der Anomia* 40, 2. *Fr. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum* 60. [Höfer.]

Sphinglos (Σφίγγιος), wie für das überliefete Sphincius (*Hyg. f.* 1 p. 38, 6 *Schm.*) und Plinthius (*Hyg. f.* 239 p. 134, 3) zu lesen ist, Sohn des Athamas und der Themisto, Bruder des Orchomenos, *Hyg.* aa. aa. Oo. Der Name hängt wohl mit dem Phikionberg zusammen; vgl. *M. Schmidt, Rhein. Mus.* 20 (1865), 460. *K. O. Müller, Orchomenos* 170. 214 u. Anm. 7. *G. Rathgeber, Gottheiten der Aitoler* 506. *Gruppe, Gr. Myth.* 79, 15. 510, 1. [Höfer.]

Sphinx, der ägyptische.

Der Sphinx ist dem Ägypter seit alter Zeit vertraut und ein Erzeugnis seiner eigenen Phantasie, nicht von außen eingeführt; Löwen mit Menschen-, Falken- oder Widderkopf (d. h. Sphinxe bzw. Greife bzw. Widdersphinxe) werden von der bildenden Kunst zu allen Zeiten in mannigfacher Weise dargestellt. Die Tiere sind im allgemeinen männlich; weibliche Stücke sind nur gelegentliche Variationen der männlichen Typen, erst der griechische Einfluß bringt sie zu selbständiger Geltung. Anliegende Flügel hat der Sphinx und Greif seit alter Zeit; aber das Ausbreiten derselben wird erst

später Sitte. Zwischen den liegenden und stehenden Typen bestehen meist nur äußere und zufällige Unterschiede in der Anwendung; beide sind seit alter Zeit bekannt, sowohl plastisch wie in Zeichnung. Der hockende Typus tritt offenbar erst später auf.

Im alten Reich kennen wir den Sphinx liegend, männlich und weiblich, auch mit Flügeln; das Bild des Feinde niedertretenden Sphinx existiert schon. Stücke dieser Art haben wir teils als Plastik, teils auf Tempelreliefs. Im mittleren Reich wird der Typenschatz erweitert durch den Sphinx mit menschlichen Händen; das paarweise Auftreten der Sphinxe ist hier zuerst sicher zu belegen. Der stehende Greif, einen Barbaren niedertretend, erscheint. Im neuen Reich wird das Bild überall mannigfaltiger, nicht nur weil das Material größer ist. Bei den liegenden Sphinxen sind nun alle Kombinationen zu belegen. Bei den stehenden kommen neben männlichen auch weibliche vor, an denen das Weibliche des Löwenkörpers betont ist. Hockende Sphinxe treten vereinzelt auf. Die bisher anliegenden Flügel werden nun gehoben und ausgebreitet. Liegende Greife und Widdersphinxe erscheinen. Auch die Verwendung dieser Typen wird reichhaltiger: zu den Plastiken und Tempelreliefs kommen königliche Geräte sowie Skarabäen von Privatleuten; wir wissen auch von Königsfiguren in Götterbarken und an den Salbgefäßen der Tempel sowie von Randverzierungen auf Prunkgefäßen. In der späten Zeit wird nach dem Einsetzen des griechischen Einflusses der weibliche, der geflügelte und der hockende Typus bei Sphinxen wie bei Greifen häufiger; auch finden diese sich mehr als früher auf Privatstelen, an Gefäßen und Schmuck angewendet. Die römische Zeit hat dann aus den schlichten Fabeltieren der alten Ägypter phantastische Tierkompositionen gemacht. Die alten Typen leben noch in meroitischen (G III a 5, IV a 7, J II e), byzantinischen (G III c 5) und sogar arabischen (G IV b 6) Sphinxen fort; in vielfachen Wanderungen, die hier nicht behandelt werden sollen, sind sie in andere Länder übergegangen.

Literatur: *J. Fr. Champollion, Le Panthéon* (Paris 1823) nr. 24E; *G. Wilkinson, Manners and customs* (London 1837) 3, 21. Second series (L. 1841) 2, 200; *Prisse d'Avennes, Histoire de l'art égyptien:* Atlas (Paris 1878). Texte (P. 1879), 201—3; *Paul Pierret, Petit manuel de mythologie* (Paris 1878) 133; *Ders., Le Panthéon ég.* (P. 1881) 26; *R. Lanzone, Dizion. di mitologia egiz.* (Torino 1881) 645. tav. 235; *G. Perrot, Histoire de l'art.* I. *L'Egypte* (Paris 1882) 731; *Furtwängler, Gryps* in *Roschers Lex.* 1, 2 (1886—90) Sp. 1742; *Alfr. Wiedemann, Herodots 2. Buch* (Lpzg. 1890) 598—602; Ders., *Religion d. alt. Äg.* (Münster 1890) 103—5; *Joh. Ilberg, Der ägypt. Sphinx* (ungedr. Ms., 38 Bl.); Ders., *Sphinx* in *Ztschr. für bild. Kunst, N. F. 6* (1895) 217; *Ders., Die Sphinx in der griech. Kunst und Sage:* Progr. Königl. Gymn. Lpzg. 1896; *G. Legrain, Statues et statuettes des rois et particuliers I* (= *Catal. Génér. Musée Caire*) 1906: passim; *Fr. v. Bissing, Denkmäler ägypt. Skulptur* (München 1906) Text zu 37. Über den Sphinx der griechisch-ägyptischen Kunst: *G. Lafaye, Hist. du culte des divin. d'Alexandrie* (Paris 1884) 290 ff. 301; *Mallon, Basreliefs de Sphinx* in *Rev. archéol.* 4e sér. 5 (1905) 169 ff. *Prinz, Gryps* in *Pauly-Wissowa, Realencycl.* 7 (1911).

A. Ursprung des Sphinx.

1. Schon in der ältesten Zeit finden sich Phantasietiere in Darstellungen, die im übrigen durchaus realistisch sind; z. B. auf der Narmer-Palette halten Leute an Stricken pantherähnliche Tiere mit unnatürlich langen Hälsen (*Ztschr. Äg. Spr.* 36 [1898] 81, Taf. 12). Auf dem Goldgriff eines Feuersteinmessers in Kairo (Catal. Maspero nr. 1391) ist der Greif unter anderen Tieren dargestellt (*de Morgan, Origines* 1, 115 Fig. 136); auf einer etwa gleichalten Schminkpalette in Oxford geht ein Greif mit Löwen auf Rinder und Antilopen los (*Capart, Debuts de l'art* Fig. 156 = *Princit. art.* Fig. 172). Daß Wesen, die wir Phantasiegebilde nennen, für die Vorstellung des alten Ägypters wirklich leben, zeigen vor allem die Jagdbilder in Beni-Hasan (Privatgräber des mittleren Reiches). Dort sehen wir in der Wüste nicht nur Antilopen und Gazellen, sondern auch Fabeltiere. Zunächst einen geflügelten Greif (Löwe mit Falkenkopf) namens sfr oder srf (*Newberry, Beni Hasan* [London 1893] 2 pl. 4. 13). Ferner einen weiblichen Greif (Löwin mit Zitzen, Falkenkopf), dessen Schwanz in eine Lotosblume endet (*ebend.* 2 pl. 16; vgl. *v. Bissing* in *Annal. Serv. des Antiqu. Egypte* 5 [1904], 110); und andere Tiere (*Beni Hasan* 1 pl. 30). Diese Tierbilder sind früh veröffentlicht (*Champollion, Monum.* pl. 382, 3. 4. 418bis; *Notices descriptives* 2, 339, 360. — *Rosellini, Monum. civil.* pl. 33; *del culto* pl. 23. — *Lepsius, Denkmäler* 2, 131), und man hat sie bald richtig erkannt, z. B. *Wilkinson* (*Manners and customs* [London 18..] 3, 21—4) und *Erman* (*Ägypten* [Tübingen 1885] 329) und *Maspero* (*Hist. ancienne* 1 [Paris 1895] 83—5). — Der geflügelte Greif (Löwe mit Falkenkopf) namens 'ḥḥ Achech' spielt auch sonst eine Rolle.

2. Die Existenz von solchen Fabelwesen scheint auch den Klassikern nicht unglaublich. *Plinius* (*hist. nat.* 8, 30) berichtet, in Äthiopien lebten Sphinxe mit schwarzbraunen Haaren und zwei Zitzen auf der Brust. Auch *Strabon* (17 S. 775 ed. *Casaubon*) und *Pomponius Mela* (3, 9) scheinen daran zu glauben; *Aelian* (*nat. anim.* 12, 17) jedoch erklärt es für eine Fabel.

B. Bedeutung des Sphinx.

I. Deutung als Gott oder König.

a) In der klassischen Überlieferung (*Wilkinson, Manners and customs,* Second series 2 [London 1841] 302; *Wiedemann, Herodots 2. Buch* [Lpzg. 1890] 598) erscheinen die ägyptischen Sphinxe als Abbilder göttlicher Wesen. *Plutarch* (*de Is.* 9; vgl. ed. *Parthey* [Berlin 1850] S. 175) nennt sie Sinnbilder der Weisheit. *Clemens Alexandrinus* (*Strom.* V. 5 § 31 p. 240 *Sylb.*) spricht, offenbar an *Plutarch* sich an-

lehnend, von ihrer rätselhaften Natur; an anderer Stelle (*ebend.* V 7 § 43 p. 242 *Sylb.*) meint er, sie seien Sinnbilder der Kraft, weil sie einen Löwenleib, und der Einsicht, weil sie ein Menschengesicht haben.

b) Diese Auffassung der antiken Schriftsteller hat noch auf die älteren Ägyptologen eingewirkt; für *Champollion* (*Le Panthéon égyptien*, [Paris 1823] nr. 24 E) ist der Sphinx die Inkorporation des Sonnengottes. *Mariette* (*Voyage dans la Haute-Egypte* 2, 9) ist schon zu der Überzeugung gekommen, daß 'der König selbst vor dem Tempel wacht, den er gebaut hat' und *Wilkinson* (*Manners and customs*, Sec. ser. [London 1841] 1, 416. 2, 200) gliederte die verschiedenen Typen der Darstellung des Königs als Sphinx. Seitdem ist es unbestritten, daß der eigentliche Sphinx (Löwe mit Menschenkopf) den König darstellt; so auch ursprünglich bei dem großen Sphinx von Gise (H 3). Anders bei den Greifen (Löwe mit Falkenkopf) und Widdersphinxen (Löwe mit Widderkopf. *Pierret* (*Petit manuel de mythologie* [Paris 1878] 133) wies den Falkenkopf dem Horus zu, dessen irdisches Ebenbild der König ist, und den Widderkopf dem Chnum. So galten die Sphinxe mit Tierköpfen als Verkörperungen des Gottes, dessen Kopf sie tragen (*Wiedemann, Herodots 2. Buch* [Lpzg. 1890] 598 ff.; *Ders., Religion der alten Äg.* [Münster 1890] 105; *v. Bissing, Denkm.*, Text zu 37 Anm. 19).

c) Interessant ist, daß die Ägypter ein und denselben Relieftypus offenbar im Laufe der Zeit verschieden gedeutet haben. In den Totentempeln der 5. Dynastie bei Abusir stellt der Sphinx, der die Barbaren niedertritt, den Gott Sopd dar; im Totentempel der Hatschepsut ist er die Königin selbst (G III c 1; vgl. auch J II a). — Der umgekehrte Wandel der Bedeutung, vom König zum Gott, liegt bei dem großen Sphinx von Gise vor (H 3).

II. König als Sphinx.

Mannigfache Bilder dienen dem Ägypter zur Verherrlichung des Königs; z. B. wie die Poesie ihn als 'starker Stier' rühmt, so stellt die bildende Kunst ihn als solchen schon in der ältesten Zeit dar. Es ist dem ägyptischen Geist durchaus gemäß, nun auch Fabeltiere dem Ruhme des Pharao dienen zu lassen, zumal ja diese Wesen für den Ägypter ein realeres Dasein hatten also für uns (oben H 1). Der König erscheint häufig als Sphinx, gelegentlich als Greif, vereinzelt auch als Widdersphinx; die Königin tritt nur als weiblicher Sphinx auf.

a) Als Sphinx (Löwe mit Menschenkopf). Auf vielen plastischen Sphinxen findet sich der Name eines Königs eingegraben. Daraus ist freilich nicht ohne weiteres zu schließen, daß dieser Sphinx den König darstelle; denn der König pflegt seinen Namen z. B. auch auf Götterstatuen zu setzen, die er in den Tempel stiftet. Nun kommt aber hinzu, daß das Gesicht der Sphinxe in der Regel die Züge des stiftenden Herrschers trägt; hier ist also Porträtähnlichkeit beabsichtigt, und zwar in höherem Maße als bei Götterstatuen, denen man oft ein Gesicht gibt, das dem des Herrschers ähnlich ist. Entscheidend ist endlich, daß bei regierenden Königinnen der Sphinx ein Frauengesicht zeigt oder gar den Ornat der Königin trägt (unten d). — Unter den Darstellungen sind beweisend die zahlreichen Fälle, in denen der Name des Königs als Beischrift zu dem Bilde des Sphinx gesetzt ist.

Im einzelnen seien von den Darstellungen des Königs als Sphinx genannt:

1. Für das alte Reich sind die Belege unsicher, weil das einzige Stück aus der 4. Dynastie eine Frau darzustellen scheint (G II a); der Sphinx des Pepi (G I a 1) ist nicht vollständig erhalten.

2. Aus dem mittleren Reich haben wir eine große Zahl von Sphinxen verschiedener Größe, die nur den König darstellen können; unter ihnen die kolossalen Granitskulpturen aus Tanis mit den schönen Porträts Amenemhet III. (G I a 4). Meist sind es liegende Sphinxe (in G I a), auch mit Gefäß in menschlichen Händen (G V a 1).

3. Im neuen Reich kommt zu diesen das große Tempelrelief des Feinde niedertretenden Sphinx, das ursprünglich einen Gott dargestellt hatte (G III c 1; vgl. oben B I c). Es wird auch angebracht auf königlichen Geräten (unten E II b) und Skarabäen (unten E II c 1). Ferner wird der König als liegender Sphinx mit menschlicher Hand dargestellt in einer Reihe von Tempelreliefs, wo die Deutung nach dem Inhalt der Darstellungen und nach den Beischriften zweifelos ist (G V a 6). Ferner Sphinxfiguren in verschiedener Haltung, die sie in die Götterbarken zu stellen pflegten (E I c 1); sie sind Bilder des Königs so gut wie die Statuetten des Königs in menschlicher Gestalt, zwischen denen die Sphinxe aufgestellt sind. Endlich die Salbgefäße, die einen König mit dem Salbentopf darstellen (E I c 2); auch hier gibt es andere Stücke, die den König in menschlicher Gestalt zeigen.

4. In der römischen Zeit, in der von den aufgezählten Typen nur noch wenige in Gebrauch sind, scheint der König als Sphinx auf zwei Privatstelen dargestellt zu sein, falls nicht dort ein göttliches Wesen gemeint ist (G III a 1). Auf der einen (Berlin 14132) betet ein Mann vor einem stehenden Sphinx, über dem ein Geier schwebt und hinter dem eine löwenköpfige Göttin steht. Auf der anderen (Berlin 8820) steht ein Sphinx mit Sonnenscheibe vor Horus und Amon.

b) Die Darstellung des Königs als Greif (Löwe mit Falkenkopf) ist seltener (vgl. J). Auf der Brusttafel Sesostris III. (J II a) steht der König zweimal als Greif, Feinde niederwerfend. Auch der liegende 'von Mont geliebte' Greif auf der Axt des Ahmose I. (J I a) stellt wohl den König dar. Eine Statue Amenophis' II. als liegender Greif mit Doppelkrone ist unter den Neujahrsgeschenken an Amon dargestellt (J I b).

c) Als liegender Widdersphinx (Löwe mit Widderkopf) erscheint der König vereinzelt in römischer Zeit in einer Variierung der beliebten Form der Salbgefäße: der König als liegender Sphinx hält den Salbentopf vor sich (K 3).

d) Die Königin als Sphinx ist kein selbständiger Typus, sondern lehnt sich mit wenigen Ausnahmen an die Darstellung des Königs an. Das Stück aus dem Totentempel des Dedefre (Dyn. 4) bei Abu Roasch (G II a) ist ein liegender Sphinx, mit Frauengesicht und -haar, aber ohne Ornat der Königin; wen es darstellt, wissen wir nicht. Hatschepsut, die regierende Königin, hat sich teils als männlicher Sphinx mit Frauengesicht in dem bärtigen Königskopf darstellen lassen (G I a 13); teils als Sphinx mit Frauenkopf und -haar und der Geierhaube der Königin (G II b). An die letztere schließt sich der ganz ähnliche liegende Sphinx der Schepenupet an (Dyn. 26), der Herrscherin in dem priesterlichen Fürstentum von Theben (G V b 1). Von diesen und den sonst bekannten Typen weicht die Zeichnung der Mut-nezemt, Gemahlin des Königs Haremheb ab (G V b 2), wo die Löwin Zitzen hat. Ganz selbständig endlich ist die weibliche stehende Sphinx der Tii, Gemahlin Amenophis III. (G III b).

III. Gott als Sphinx.

Die Sphinxe stellen weit häufiger einen König als einen Gott dar; aber doch muß beides seit alter Zeit Hand in Hand gegangen und in gleicher Weise angewendet worden sein. Der König ist eben für den Ägypter ein Gott und wenn man ihm den Sphinx und anderes Ungewöhnliche zuweist, so geschieht das eben, weil er Teil hat an den überirdischen Dingen.

a) Als Sphinx (Löwe mit Menschenkopf) erscheinen verschiedene Götter, ohne daß hier eine bestimmte Regelmäßigkeit vorliegt.

1. In den Totentempeln der 5. Dynastie bei Abusir steht an den beiden Seiten des Aufweges 'Sopd, Herr der Fremdländer', der als Sphinx die Feinde des Königs niedertritt. Später stellt ein ähnliches Relief den König selbst dar (G III c 1; vgl. D VI).

2. Man hat früher geglaubt, daß der Sphinx überhaupt den Sonnengott darstelle (oben B I), weil die Ägypter den großen Sphinx bei Gise als sein Bild aufgefaßt haben (H III). Doch sind Bilder von Sonnengöttern als Sphinx selten. 'Re-Harachte, großer Gott' ist im Turiner Papyrus des Buteh-amon (n. R.) als liegender Sphinx mit Sonnenscheibe und Schlange auf dem Kopfe dargestellt (*Lanzone, Dizion.* 645 tav. 235, 2). Auch einen Siegelstein mit einem Sphinx 'Amonre' aus dem neuen Reich (Berlin 3640) könnte man nennen; die Statuen des Amon als Widder und Widdersphinx (unten b) gehören aber nicht hierher. Ein Sphinx aus Karnak trägt auf der Brust das Bild der geflügelten Sonnenscheibe *S. Reinisch, Die ägypt. Denkm. in Miramar* [Wien 1865] 200 nr. 20).

3. Vereinzelt wird 'der große Gott Heka' (ḥḳꜣ 'Zauber') als liegender Sphinx mit einer kopftuchähnlichen Frisur dargestellt; in einem Stirnband steht ein Aufsatz mit seinem Namen; in den ausgestreckten Vorderpranken hält er drei Zepter (*Prisse, Hist.*, Atlas 2 pl. 35, 9. Text 411: Esne, verbauter Block der Spätzeit). — Die Darstellung dēs Gottes Horus von Edfu, der als Sphinx die Feinde des Sonnengottes niederwirft (G III c 1), ist eine Illustration zu der mythologischen Erzählung.

b) Widder und Widdersphinx.

In allen den Fällen, in denen ein Widdersphinx (Löwe mit Widderkopf) eine Statuette des Königs vor sich stehen hat, kann man wohl annehmen, daß das dargestellte Tier Symbol für einen Gott ist. Und weil Sphinxe dieser Art in Karnak gefunden sind, wo sie zum Teil in Alleen stehen (unten E I b), so ist eben Amon der dargestellte Gott, dem ja der Widder geweiht ist. Vgl. den Widder F II und den Widdersphins K 1. Ein Widdersphinx auf einem Skarabäus hat die Beischrift 'Amonre' (K 3).

c) Greif.

Zwei hockende Greifen (Löwe mit Falkenkopf) in den späten Tempeln von Kom Ombo und Philae stellen den Gott Haroëris 'Horus den Großen' dar (J III); das ist gewiß kein Zufall, da der Falke das heilige Tier des Horus ist. — Vor den beiden nubischen Tempeln von Ramses II. bei Gerf Husên und es-Sebu'a liegen Sphinxalleen, die ganz oder teilweise von Greifen gebildet werden; nach den Inschriften an den Greifen von es-Sebu'a ist ist es wahrscheinlich, daß diese den Horus darstellen. Dann wäre hier also der nubische falkengestaltige Horus, von dem wir auch sonst wissen, gemeint; genau wie Amon mit den Widdersphinxen vor dem Chonstempel von Karnak. — Zu Horus von Edfu als Greif vgl. J I d.

IV. Sphinx ohne Bedeutung als Verzierung verwendet.

In einer Reihe von Fällen sind uns Darstellungen von Sphinxen ohne Zusammenhang überliefert, so daß wir über ihre Bedeutung nichts entscheiden können; so z. B. auch bei dem merkwürdigen hockenden Sphinx mit Nubierkopf (G VI a). In anderen Fällen wieder sind Sphinxfiguren, darunter auch solche von Königinnen, als Aufsätze auf Prunkgefäßen (vgl. E I c 3) verwendet, wo von einer eigentlichen Darstellung des Königs keine Rede mehr sein kann. Endlich häufen sich die Fälle, in denen Sphinxe verschiedener Art in rein formaler Weise als künstlerisches Motiv verwendet werden, ohne einen König oder Gott darstellen zu sollen; häufig treten sie dabei paarweis auf (vgl. E III). Solche Verzierungen ohne innere Bedeutung liegen z. B. vor:

a) Gelegentlich schon in älterer Zeit: am Diadem Ahmose I., wo zwei Sphinxe sich gegenüber liegen am Namen des Königs (G I f); und an der Schale Sinadino, in deren Fries vier Spinxe stehen (G IV a 2).

b) Häufig in griechischer Zeit. In ägyptischem Stil sind noch gearbeitet die beiden Sphinxe, welche die Stele Ptolemäus II. flankieren (G I a 28) und die beiden Sphinxe als Verzierungen auf der Pramarres-Stele (G V a 7). Von dem griechischen Stil stark beeinflußt ist das goldene Armband mit den beiden plastischen weiblichen geflügelten Sphinxen (G IV b 1) und das Fayencebruchstück mit dem männ-

lichen geflügelten (G IV a 5). Auch die Sphinxe an Götterthronen von Göttern in griechischer Zeit kann man wohl als formale Verzierungen ansehen (G IV b 4. 5).

V. Sphinx als Wächter.

Die Sphinxalleen vor den Tempeln hat man, wohl ohne zureichenden Grund, so gedeutet, daß die Tiere das Heiligtum und den Gott schützen sollen. Man dachte dabei an einen Gott Aker, der im Grabe Ramses' VI. als ein aus den Vorderteilen zweier Sphinxe (Löwen mit Menschenkopf) zusammengewachsenes Wesen dargestellt wird (*Champollion, Notices descriptives* 2, 507; vgl. 610—1); er mag die Rolle eines Wächters des Sonnengottes in der Unterwelt gespielt haben (*v. Bergmann* in *Recueil de travaux philol. egypt. assyr.* 6, 150; *Wiedemann, Religion alt. Äg.* [Münster 1890] 103).

Aber in griechischer Zeit hat man wirklich den vor dem Grabe eines Apries liegenden Sphinx als Wächter desselben aufgefaßt, wie seine Inschrift besagt (Wien, Dyn. 26): 'Dieser Sphinx sagt: O Apries, ich schütze deine Stätte, ich verschließe dein Tor, ich wehre ab den, der von außen hereindringt, ich werfe nieder die Feinde mit Messern (?), ich fälle das Böse an (?) deinem Grabe, ich vernichte deine Feinde im Schlupfwinkel (?), ich schließe sie ein, damit sie nicht herauskommen ewiglich' (*v. Bergmann* in *Ztschr. Äg. Spr.* 18 [1880] 50). Vgl. unten H VII a.

C. Die ägyptischen Worte für Sphinx.

Von den Worten, die man als Bezeichnungen des Sphinx aufzuführen pflegt, scheidet aus zunächst Hr-m-j'hw.t = Harmachis; das ausschließlich Name des Sphinx von Gise (unten H III) ist. Das früher mit 'Sphinx' übersetzte Wort sšp bedeutet allgemein 'Bild, Abbild' und wird nur zufällig mit einer Sphinxfigur geschrieben, wie *Naville* (in *Sphinx* 5 [1002] 194) richtig sah. Das von *Naville* (*ebend.* 194—8) herangezogene Wort rwtj bedeutet 'die beiden Löwen' oder 'der Doppellöwe' und hat mit 'Sphinx' nichts zu tun.

Häufig findet sich ein Wort für 'Sphinx' nur mit dem Bilde des Sphinx geschrieben, so daß sein Lautwert zunächst noch nicht sicher ist. Ein Wort, das 'Sphinx' allgemein bedeutet, ist endlich sicher hw; die Zusammensetzung 'Sphinx (hw) des Harmachis' oder 'Sphinx (hw) von Memphis' bezeichnet den großen Sphinx von Gise.

D. Die verschiedenen Typen.

I. Definition.

a) Unter dem, was man gemeinhin Sphinx genannt hat, befinden sich einige ganz verschiedene Typen, für die zunächst die Termini festgelegt seien. Den Ägyptern war die Verschiedenheit dieser Typen stets bewußt, und sie verwechselten sie nie miteinander; gewisse charakteristische Kennzeichnungen haftet jedem derselben an und oft ist auch die Art ihrer Verwendung eine verschiedene (vgl. E).

b) Außerhalb der Sphinxe, aber ihnen im Typus und Verwendung verwandt, stehen die Bilder von wirklich lebenden Tieren: Löwen und Widder. Löwen (vgl. F I) werden liegend oder stehend, gelegentlich auch hockend (ptolem. Stele in Debod, unpubl.) dargestellt; liegen sie, so sind die Vorderbeine ausgestreckt auf dem Erdboden. — Widder (F II) liegen immer mit untergeschlagenen Vorderbeinen; das ist bei schlechten Darstellungen ein sicheres Unterscheidungsmittel gegenüber den Widdersphinxen (unten e). Der Widderkopf hat abwärts gebogene Hörner; auf ihm saß gelegentlich ein Aufsatz, etwa die wagrechten Widderhörner. Als heiliges Tier des Amon von Theben kann der Widder diesen Gott darstellen.

c) Unter den Phantasietieren ist das am häufigsten dargestellte der Sphinx, d. h. ein Löwe mit Menschenkopf; liegt er, so sind die Vorderbeine ausgestreckt. Wir kennen ihn seit dem alten Reich liegend, seit dem mittleren stehend, seit dem neuen auch hockend (unten II—IV). Seit dem alten Reich trägt er gelegentlich Flügel, die zunächst anliegen, vom neuen Reich ab auch gehoben werden (unten V). Im allgemeinen ruht der menschliche Kopf auf dem Löwennacken und der Übergang wird durch das Kopftuch oder langes Haar vermittelt; nur an einigen wenigen Statuen, und zwar künstlerisch ausgezeichneten, der 12. Dynastie wird das Gesicht von einer gewaltigen Löwenmähne umrahmt (G I a 4. 5). Weibliche Sphinxe kennen wir vom alten Reich ab in einzelnen Fällen, wo die Darstellung sich immer eng an die betreffenden männlichen Typen anschließt; neue Variationen und häufigere Verwendung der weiblichen Sphinx treten erst mit dem Eindringen der griechischen Auffassung ein (unten VII). In späten, aber noch ägyptischen Darstellungen endet der Schwanz des Löwen in eine Schlange (G III a 1); in anderen, schon mehr griechisch beeinflußten, wird aus dem Sphinx ein aus den Körpern vieler verschiedener Tiere zusammengesetztes Mischwesen.

d) Die zweite Form der Fabeltiere ist der Greif (vgl. J): ein Löwe mit Falkenkopf; liegt er, so sind die Vorderbeine ausgestreckt. Sein Leib wird, gleich dem des Sphinx, als Löwenkörper mit den üblichen Detailzeichnungen wie 'Umhang' (vgl. G) versehen. Wir kennen ihn stehend seit dem mittleren Reich, liegend seit dem neuen Reich, hockend erst in später Zeit. Gelegentlich ist er geflügelt; auf der älteren Darstellung liegen die Flügel fest an, auf der jüngeren sind sie gehoben.

e) Die dritte Form ist der Widdersphinx (vgl. K): ein Löwe mit Widderkopf; liegt er, so sind die Vorderbeine ausgestreckt, zum Unterschied vom wirklichen Widder (oben b). Er wird immer liegend, nie geflügelt dargestellt. Am Widderkopf sitzen die abwärts gebogenen Hörner, auf ihm zuweilen noch die wagrechten mit einem Kronenaufsatz.

II. Liegend.

Der liegende Typus ist der seit der ältesten Zeit bekannte und bis in die späteste am häufigsten angewendete. Bei Löwen (F I a) und Widdern (F II) ist er üblich. Liegende Sphinxe

kennen wir männlich als Rundskulpturen und in Zeichnungen zu allen Zeiten vom alten Reich ab (G I), vereinzelt auch weiblich (G II). Auch der geflügelte männliche Sphinx ist liegend gut bekannt (G IV a), der weibliche selten (G IV b). Liegende Sphinxe mit menschlichen Händen kennen wir männlich vielleicht schon seit dem Ende des mittleren Reichs (G V a 1), sicher seit dem neuen Reich und bis in die späteste Zeit (G V a 1—7); einige wenige weibliche Stücke lehnen sich an die männlichen Typen an (G V b). Aus dem neuen Reich kennen wir liegende Greifen (J I) und liegende Widdersphinxe (K).

III. Stehend.

Unter den Tierbildern kennen wir wohl stehende Löwen, wenn auch nicht plastisch (F I b); aber stehende Widder scheinen nicht vorzukommen (F II), auch der Widdersphinx liegt immer (K). Der ruhig stehende Sphinx ist seit dem neuen Reich bekannt (G III a); wo er Feinde niederwirft, auch schon in der 5. Dynastie (G III c 1). Ebendort hat er Flügel; in anderer Verwendung taucht der geflügelte stehende Sphinx im neuen Reich wieder auf (G IV a 3). Die weibliche stehende Sphinx ist selten (G III b). Der stehende Greif, Feinde niederwerfend, ist zuerst aus dem mittleren Reich überliefert (J II) und schließt sich durchaus an die gleiche Darstellung des Sphinx an.

IV. Hockend.

Im Gegensatz zu dem auf allen vier Beinen 'stehenden' Typus nenne ich 'hockend' die auf den Hinterbeinen hockenden Tiere, deren Vorderbeine auf den Erdboden aufgesetzt sind. Ein hockender Sphinx kommt zum erstenmal als Darstellung Sethos' I. mit menschlicher Hand vor (G V a 6); einige andere Beispiele (G VI a) sind nicht sicher zu datieren. Dann folgen die Darstellungen des Gottes Haroëris als hockender Greif in den späten Tempeln von Kom Ombo und Philae (J III). Die griechisch-ägyptische Kunst verwendet den hockenden männlichen Sphinx häufiger, geflügelt (G IV a 5) oder ohne Flügel (G VI a); ebenso als neuen Typus die weibliche hockende Sphinx (G IV b), auch mit Flügeln (G IV b). Hockende Löwen zeigt eine Stele ptolem.-röm. Zeit in Debod (*Roeder, Cebod bis Bab Kalabsche* [Kairo 1911] § 255 Taf. 37 b).

V. Geflügelt.

a) Flügel kommen nur bei Sphinxen und Greifen vor, nie bei Löwen, Widdern und Widdersphinxen; sie werden anliegend oder in verschiedener Weise erhoben gezeichnet. Die anliegenden Flügel kennen wir bei Rundskulpturen und Reliefs; die erhobenen plastisch erst in der griechisch-ägyptischen Kunst. Anliegende Flügel sind offenbar der ältere Typus, seit dem alten Reich belegt; ausgebreitete Flügel kommen erst seit dem neuen Reich vor, zunächst wenig, später mehr erhoben.

b) Anliegende Flügel. Dieser Typus ist bei der Flüchtigkeit vieler Darstellungen und infolge der Ungenauigkeit der älteren Publikationen nicht immer genau festzustellen; die Flügel sind oft nur durch wenige Linien angedeutet und sind in unserem Material gewiß manchmal vorhanden, wo es nicht so scheint. Überdies haben die Sphinxe auf dem Rücken gelegentlich eine Decke, die in ihren Umrissen den Flügeln ähnelt (z. B. *Lepsius, Denkm.* 3, 235).

Anliegende Flügel sind belegt bei liegenden plastischen Sphinxen (G IV a); ferner in Reliefdarstellungen des Feinde niederwerfenden Sphinx (G III c). Ebenso bei Greifen des letzteren Typus (J II a).

c) Leicht angehoben sind die Flügel bei den vier ungewöhnlichen Sphinxen auf der Schale Sinadino (G IV a 3).

d) Hoch erhobene und gerade ausgestreckte Flügel zeigt der Greif auf der Axt des Ahmose I. (J I a) und ein Sphinx auf einem Skarabäus (G IV a 4).

e) Die hoch erhobenen Flügel sind gelegentlich 'geknickt', d. h. ihr äußerer Teil hängt von oben herab auf den Rücken des Tieres. Flügel dieser Art werden im neuen Reich gezeichnet bei männlichen und weiblichen Sphinxen mit menschlichen Händen, die als Randverzierungen auf Prunkgefäßen liegen (G V a 5. b 2).

f) Im griechisch-ägyptischen Stil werden die äußeren Spitzen der hoch erhobenen Flügel im Bogen nach vorn gerundet; sowohl bei männlichen Sphinxen (G IV a 5), wie weiblichen (G IV b 1. 2. 5).

VI. Feinde niederwerfend.

Mit besonderer Vorliebe stellt man den männlichen Sphinx, sei es als Gott oder als König, dar, wie er Feinde niederwirft; es handelt sich dabei nur um eine besondere Variation des zu allen Zeiten und in jeder Art plastisch und zeichnerisch ausgeführten Vorwurfes: der König schlägt die besiegten Bewohner der Nachbarländer nieder. Verwendet ist fast immer der stehende Sphinx; entweder steht er mit allen vier Beinen auf dem Gegner, oder er wirft ihn mit einer erhobenen Tatze nieder. So in Tempelreliefs seit dem alten Reich (G III c 1), in ähnlichen Darstellungen am Thron und Wagen des Königs im neuen Reich (G III c 3); in schlechterer Ausführung auf Skarabäen (G III c 4) und als Schmuck in Barken (G III c 2). Vereinzelt ein liegender Sphinx, der auf einem liegenden Mann ruht (*Lanzone, Dizion.* 653, 4, Skarabäus). Der stehende Greif wirft die Barbaren nieder auf der Brusttafel Sesostris III. (J II a).

VII. Weiblich.

a) Weibliche Tiere kommen nur bei dem Sphinx, nicht bei dem Greif und Widdersphinx vor. Meist sitzt auf dem Löwenkörper, der ebenso gut auch einen männlichen darstellen könnte, ein Frauenkopf mit Frauenhaar; so in der 4. Dynastie (G II a), bei Hatschepsut (G II b) und Schepenupet (G V b 1). Hatschepsut hat sich in der Sphinxallee von Der el-Bahri darstellen lassen wie ein Mann (G I a 13): der Sphinx hat Kopftuch und Bart; jedoch trägt

das Gesicht die Züge einer Frau und ist gelb bemalt. Einen wirklichen Löwinnenkörper mit Frauenkopf hat Königin Tii (G III b). Die Löwin hat gelegentlich Zitzen (G V b 2); erst der griechische Einfluß hat weibliche Brüste dazugetan (G IV b 5).

b) Frauenhaar, wie es die oben erwähnten weiblichen Sphinxe und Schepenupet (G V b) haben, tragen merkwürdigerweise auch drei liegende männliche Sphinxe, die Könige darstellen: Amenemhet III. mit unten schneckenartig zusammengerolltem Haar (G I a 3), Amenophis III. und Haremheb mit glattem Frauenhaar (G IV a 1. 2).

c) Plastische weibliche Sphinxe kennen wir liegend aus der 4. Dynastie (G II a) und von Hatschepsut (G II b), und mit menschlichen Händen von Schepenupet (G V b); in der griechisch-ägyptischen Kunst geflügelt als Verzierung an einem goldenen Armband (G IV b 1). Als Zeichnung kennen wir die weibliche Sphinx liegend, mit Flügeln und Händen, von der Königin Mutnezemt (G V b 2); stehend von Königin Tii (G III b), hockend und geflügelt erst nach Einsetzen des griechischen Einflusses (G IV b 1. 2).

E. Die Verwendung der Typen.

I. Rundskulpturen.

a) Größe.

Die Größe der erhaltenen Sphinxe schwankt zwischen dem Kolossalen und zierlichen kleinen Figürchen.

1. Einzig in seiner Art ist der große Sphinx bei Gise; Länge 57 m.

2. Dann folgen in der Größe die immerhin noch kolossalen und weit überlebensgroßen Figuren aus den Sphinxalleen (unten b). Andere große Sphinxe, auch noch über Lebensgröße eines Löwen, standen wohl in einigen wenigen Exemplaren an den Tempeltoren oder waren auch einzeln vom König in den Tempel gestiftet (zerstreut in G I a. II a. V a 1. VI b), gelegentlich auch von der Königin (G II b), bzw. einer Fürstin (G V b 1). Hierher gehören wohl auch die Löwenstatuen (F I). Die genannten Plastiken stammen aus allen Zeiten vom alten Reich ab.

3. Mittlere Figuren unter Lebensgröße haben wir von liegenden Sphinxen aus dem mittleren und neuen Reich (G I a 6. 10—12. 15), auch mit menschlichen Händen (G V a 1) oder mit anliegenden Flügeln (G IV a 1. 2); eine weibliche Sphinx aus der 4. Dynastie (G II a). Ferner einen Widdersphinx aus später Zeit (K 2). Alle diese Statuen scheinen Weihgeschenke des Königs in den Tempel zu sein.

4. Unter den kleinen Figuren ist eine Bronze saitischer Zeit (G V a 1) wohl auch ein königliches Weihgeschenk; aus Inschriften wissen wir, daß die Könige öfter Sphinxe aus Edelmetall oder wertvollen Steinen in die Tempel stifteten (G I f). Kleine Tonfiguren (G I b) scheinen aus Gräbern zu stammen; oft sind sie wohl nicht viel mehr als Spielzeug. Plastische Figuren von liegenden Sphinxen sind am Diadem des Königs Ahmose I. angebracht (G I f), weiblich und geflügelt an einem griechischen Armband (G IV b 1).

b) Die Sphinxalleen.

(*Wilkinson, Manners and customs*, Sec. ser. 2, 201; *Erman, Ägypten* 380.)

Zu dem vollständigen Aufbau eines ägyptischen Tempels gehört es, daß auch die zu ihm führende Straße geschmückt wird. Im Aufweg zu den Totentempeln der 5. Dynastie bei Abusir sind auf beiden Seiten Darstellungen der Feinde niedertretenden Sphinx angebracht. Zu beiden Seiten der Straße zu den Göttertempeln pflegen später Statuen von Sphinxen, gelegentlich (im Tempel des Amon von Karnak, dem der Widder geweiht ist) auch Widdersphinxen oder Widdern zu liegen. Im Abstand von einigen Metern ruhen die kolossalen Bilder nebeneinander, die Gesichter der Straße zugewendet. In Theben, wo die weit auseinanderliegenden Tempel durch Prozessionsstraßen verbunden waren, mögen Hunderte von Sphinxen gestanden haben, wenn man sich auch wohl nicht die ganze Ausdehnung dieser Straßen mit Statuen besetzt zu denken hat. Solche Alleen sind z. B. angelegt von

1. Hatschepsut vor Der el-Bahri (rekonstruiert: *Perrot, Hist.* 1, 429 Fig. 251). Köpfe von drei Sphinxen jetzt in Berlin (G I a 13).

2. Amenophis III. vor dem Chonstempel in Karnak (rekonstruiert: *Perrot, Hist.* 1, 355 Fig. 208) mit Widdersphinxen (vgl. K 1); vgl. den Widder aus Soleb (F II).

3. Haremheb zwischen dem Amon- und Muttempel in Karnak (*Perrot, Hist.* 1 pl. 4 zu S. 366).

4. Ramses II. vor Wadi es Sebu'a ('Tal der Löwen'), das nach den Sphinxen seinen Namen erhalten hat): Sphinxe (*Wiedemann, Ägypt. Gesch.* [Gotha 1884] 451 mit Literatur); vgl. unten G I a 17 a. In es-Sebu'a waren es z. T. Greifen; ein solcher ist auch in Gerf Husen als einziger Rest der Sphinxallee erhalten (vgl. unten J I c).

5. Sethos II. vor dem ersten Pylon des Südbaues in Karnak, Allee nach Luksor (*Champollion, Notices descriptives* 2 [Paris 1844 ff.] 174).

6. Taharka vor dem kleinen Tempel am Gebel Barkal (*Wiedemann*, l. c. 595, 5).

7. Amasis II. in Sais nach *Herod.* 2, 175 'sehr große Menschensphinxe'; keine Reste erhalten.

8. Ptolemäischen Königen an der Verbindungsstraße zwischen dem griechischen und ägyptischen Serapeum bei Memphis; ausgegraben 1850 von *Mariette* (*Choix de monum. et. dessins . . . du Serapeum de Memphis*, Paris 1856; *Le Sérapéum de Mephis ed. Maspero*, Paris 1882). Schon *Strabon* (17 S. 805 ed. *Kasaubon*) fand sie versandet. Sphinxe aus dieser Allee in Museen: G I a 29.

c) Abbildungen von plastischen Figuren.

Eine große Zahl von Plastiken sind naturgemäß nicht selbst erhalten, sondern wir kennen sie nur aus antiken Reliefdarstellungen; so wissen wir denn auch von einigen besonderen Verwendungen des Sphinxtypus nur aus den Abbildungen.

1. Königsfiguren in den Götterbarken. Das Bild des Gottes steht im Tempel in einem Schrein, der bei Prozessionen in eine Barke gesetzt und in dieser auf den Schultern der Priester umhergetragen wird. In der Barke pflegen in bestimmter Weise kleine Königsfiguren in verschiedener Haltung zu sitzen; teils fassen sie an die Wände des Schreins, teils halten sie Krüge mit Opfergaben in der Hand. Außerdem ist der König aber auch als Sphinx dargestellt, teils ruhig liegend (G I d), teils einen Krug in menschlicher Hand haltend (G V a 3); auch auf einer Stange stehend (G III a 2). Sämtliche Darstellungen stammen aus dem neuen Reich. Eine kleine Bronzefigur ist uns erhalten, die ihrer Haltung nach wohl in einer Barke gestanden haben könnte (G III a 2). — In anderen Schiffen, nicht in Götterbarken, ist auch der stehende Sphinx Feinde niederwerfend dargestellt (G III c 2).

2. Salbgefäße. An den Salbgefäßen der unten (G V a 4) beschriebenen Form wird meist der liegende Sphinx mit menschlicher Hand verwendet (G V a 4, Dyn. 18 — röm. Zeit), vereinzelt auch der Widdersphinx (K 4). Zu dieser Form der Salbgefäße sind die Reliefs zu vergleichen, die den König als Sphinx darstellen, wo er einen Salbtopf hält (G V a 6). — Ungewöhnlich ist, daß auf dem Deckel eines Salbtopfes ein Sphinx liegt (G I e).

3. Aufsätze auf Prunkgefäßen pflegen einen liegenden Sphinx mit menschlicher Hand zu zeigen, entweder männlich (G V a 5) oder weiblich (G V b 2), sämtlich aus dem neuen Reich.

II. Zeichnungen.

Die gezeichneten Darstellungen unterscheiden sich im Typus kaum wesentlich von den plastischen Figuren. Interessante Arten ihrer Verwendung sind

a) In den großen Reliefs.

Hierfür kennen wir den stehenden Sphinx, Feinde niederwerfend, in den Totentempeln der 5. Dynastie bei Abusir und im Totentempel der Hatschepsut in Der el-Bahri und in der Darstellung zum Horusmythus in Edfu (G III c 1). Zwei stehende weibliche Sphinxe der Königin Tii enthält die Ausschmückung über der Tür in Sedeinga (G II b). Den König als liegenden Sphinx mit menschlicher Hand zeigen viele Tempelreliefs vom neuen Reich ab (G V a 6). Als hockender Sphinx mit menschlicher Hand erscheint vereinzelt Sethos I. (G V a 6); später der Gott Haroëris als Greif (J III). In römischer Zeit hat auch die griechisch beeinflußte Form der weiblichen hockenden geflügelten Sphinx auch in dem Tempel Einlaß gefunden (G IV b 5).

b) An königlichen Geräten.

Auf der Brusttafel Sesostris' III. ist zweimal der König als Greif, Feinde niederwerfend, dargestellt (J II a). Die Axt des Ahmose I. zeigt auf der einen Seite einen liegenden Sphinx mit menschlicher Hand (G V a 7), auf der anderen einen geflügelten liegenden Greif (J I a). Die uns erhaltenen Stücke vom Thron sowie der Streitwagen Thutmosis' IV. stellen den König als stehenden Sphinx, Feinde niederwerfend, dar; auch alte Abbildungen zeigen diese Verzierung des Königsthrones (G III c 3). Ferner stehen Sphinxe (G III a 3) oder Greifen (J II b) am Thron.

c) Auf Privatdenkmälern

kennen wir Sphinxe in älterer Zeit nur

1. Auf Skarabäen, die zum großen Teil aus dem neuen Reich zu stammen scheinen. Da findet sich der liegende Sphinx (G I g), auch auf einem liegenden Mann (G I g). Ferner der stehende Sphinx (G III a 4), auch einen Feind niederwerfend (G III c 4). Endlich der hockende Sphinx (G VI a) und vereinzelt der Widdersphinx (K 3).

2. Erst seit der griechischen Zeit findet sich der Sphinx auch auf anderen Privatdenkmälern: und zwar der stehende Sphinx auf römischen Stelen (G III a 1), der liegende mit Hand als ornamentale Verzierung (G V a 7); der hockende geflügelte Sphinx männlich (G IV a 5) oder weiblich (G IV b 2) auf kleinen Fayencen.

III. Paarweise Verwendung.

Es ist gewiß kein Zufall, daß die Sphinxe paarweise auftreten in sehr vielen der Fälle, in denen wir noch erkennen können, in welcher Art sie verwendet sind. Wüßten wir den ursprünglichen Standort der uns vereinzelt erhaltenen Sphinxstatuen, oder kennten wir den Zusammenhang manches Reliefs, auf dem ein Sphinx dargestellt ist, so würden die Beispiele gewiß noch zahlreicher sein. Das paarweise Auftreten ist für alle Zeiten und die verschiedensten Arten des Sphinx belegt; es ist also nicht nur ein äußerer Zufall.

1. Allenfalls ist hierfür schon in Rechnung zu ziehen, daß im Aufweg zum Totentempel in der 5. Dynastie auf beiden Seiten der Sphinx, Feinde niederwerfend, dargestellt ist. Das hängt zunächst allerdings mit der Zweiteilung des Tempels überhaupt zusammen. Vielleicht war die Anordnung in den Kolonnaden von Der el-Bahri ähnlich (G III c 1). — Vgl. H VII b.

2. Auf der Brusttafel Sesostris' III. (J II a) stehen zwei Greifen, die Feinde niederwerfen, als Bilder des Königs sich gegenüber.

3. Am Diadem Ahmose I. (G I f) liegen zwei Sphinxe sich gegenüber, den Namen des Königs zwischen sich.

4. Auf dem Relief der Königin Tii über der Tür in Sedeinga stehen zwei weibliche Sphinxe sich gegenüber; an anderer Stelle sind hockende Löwen ebenso verwendet (G III c).

5) In den Sphinxalleen vor Tempeln (E I b), die seit dem neuen Reich aus allen Teilen des Landes bekannt sind, liegen zwei Sphinxe oder Widder sich gegenüber.

6. In dem Aufsatz auf einem Prunkgefäß der Hatschepsut (G V a 5) liegen zwei Sphinxe mit menschlicher Hand sich als Pendants gegenüber.

7. Im Fries der Schale Sinadino (G IV a 2) stehen vier ungewöhnliche Sphinxe mit Flügeln.

8. In Tanis haben zwei liegende Sphinxfiguren eine Stele Ptolemäus' II. flankiert; sie

lagen einander zugewendet in Nischen unten neben ihr (G I a 28).

9. Auf einer späten Privatstele liegen zwei Sphinxe mit menschlicher Hand als fast ornamentaler Schmuck über der Inschrift (G V a 7).

10. An einem goldenen Armband liegen als Verschluß zwei weibliche geflügelte Sphinxe sich gegenüber (G IV b 2).

11. Auf dem arabischen Fries G IV b 6 wird eine Gruppe von zwei sich gegenüber stehenden Sphinxen gebildet.

F. Löwen und Widder.

Von den Tierbildern, die den Sphinxen in Form und Verwendung nahe stehen, seien einige Beispiele genannt.

I. Löwen

(*Perrot, Hist.* 1, 730 ff.).

a) Figuren von liegenden Löwen sind schon in der ältesten Zeit angefertigt (*Capart, Primitive Art in Ägypt.* [London 1907] Fig. 140—1; *v. Bissing, Einführung in die Gesch. der äg. Kunst* [Berlin 1908] pl. 30, 2; *v. Bissing, Denkm.*, Text zu 74). Ein großes schönes Exemplar in ungezwungener Haltung von Amenophis III. aus Soleb befindet sich im British Museum (*Arundale-Bonomi, Gallery of the Brit. Mus.* pl. 25, 94; *v. Bissing, Denkm.*, Text zu 74, Anm. 17 mit Abb.). Ein anderes von Nechtharehbet im Vatikan (*v. Bissing, Denkm.* 74; *v. Bissing, Einf. Gesch. äg. Kunst* pl. 26, 3).

b) Am Thron des Königs standen wie Sphinxe (E II b) so auch Löwen; z. B. bei Ramses III. in Medinet Habu (*Champollion, Monum.* 3 pl. 209). Eine spätere Bronze im Louvre zeigt auch am Thron des Harpokrates zwei stehende Löwen; vor dem Gott liegen zwei andere sich gegenüber (*Perrot, Hist.* 1, 723 Fig. 487).

II. Widder.

Zwei Widderfiguren des neuen Reichs zeigen den gleichen Typus: der Widder liegt mit untergeschlagenen Vorderbeinen, zwischen denen eine kleine Statue des Königs steht; auf dem Kopf mit abwärts gebogenen Hörnern ist eine Einsatzstelle für eine Krone. Das ältere Stück ist eine kleine Figur von Amenophis II. aus Karnak: Kairo Catal. Génér. 42078 (*Legrain, Statues* 1, pl. 48). Die jüngeren, kolossalen Plastiken von Amenophis III., stammen aus Soleb (Berlin 7262: *Ausführl. Verz. Ag. Alt.*[2] [Berlin 1899] 123 Abb. 25) und Karnak (*Prisse Hist.*, *Atlas* 2 pl. 25. Texte 404).

G. Sphinxe.

I. Liegende Sphinx, männlich.

Der liegende männliche Sphinx trägt fast immer das Kopftuch oder eine dieser ähnliche Frisur; bei flüchtiger Arbeit ist das nicht immer zu trennen. Gewöhnlich trägt der Sphinx nur das Kopftuch; so scheinbar immer bei den Plastiken (G I a. b). Daß auf dem Kopftuch noch eine Doppelkrone sitzt oder die wagerechten Widderhörner mit einem Kronenaufsatz, zeigen zuerst die Abbildung einer Statue Amenophis' II. (G I c) und Darstellungen auf Skarabäen (G I g). Auch Doppelkronen oder Kriegshelm (auch in der Verzierung eines Prunkgefäßes: *Prisse, Hist., Atlas* 2 pl. 95, 4) statt des Kopftuches begegnet zuerst auf Skarabäen (G I g).

a) Größere Plastiken.

Die hier zusammengestellten Stücke gehören sämtlich zu ein und demselben Typus, der auch in den Details kaum Variationen zeigt. Fast alle tragen das Kopftuch, dessen Form und Zeichnung wechselt wie die des Kopftuches an Statuen des Königs in völlig menschlicher Gestalt; das Kopftuch zuerst belegt bei [Sesostris I.] (unten 2) und Sebekhotep (6). Statt des Kopftuches ist das Gesicht des Königs umrahmt von der Löwenmähne bei den Statuen Amenemhet III. aus Tanis (4) und bei einer ähnlichen aus El Kab (5). Frauenhaar haben merkwürdigerweise Sphinxe von Amenemhet III. (3), Amenophis III. (unten IV a 1) und Haremheb (IV a 2). — Gewisse kleine Details an diesen Figuren pflegen im Laufe der Zeit in verschiedener Weise gearbeitet zu werden, so daß man nach ihnen datieren kann, wenn erst einmal genaue Feststellungen veröffentlicht sein werden. Z. B. ist wesentlich das 'Haartrapez', d. h. das Schläfenhaar, das unter dem Kopftuch sichtbar wird (*v. Bissing, Denkm.*, Text zu 70 Anm. 2). Ferner die Angabe der Rippen (*ebend.* zu 25. 37. 38 A. 70 Anm. 6). Endlich pflegt das Ende der Löwenmähne stilisiert als 'Umhang' angegeben zu werden (*ebend.* zu 25. 27). Auch das Auftreten des Bartes und der Kronen ist wichtig, wenn auch gerade diese Punkte hier wie bei der Königstracht überhaupt nicht so viel Bedeutung haben, als man glauben möchte; immerhin lassen sich doch einige Regelmäßigkeiten feststellen.

Altes Reich.

1. Pepi Merire, vielleicht aus Heliopolis; früher in Alexandrien (*G. Rawlinson, Herodotus* 2, 263), jetzt in Kairo (*Maspero, Guide to the Cairo Museum* [4. ed., 1908] nr. 157). Nur Sockel mit Unterteil erhalten.

Mittleres Reich.

2. [Sesostris I. nach Fundort], aus Karnak Kairo, Catal. Génér. 42007. *Legrain, Statues* 1 nr. 42007; *Annal. du Serv. des Antiqu. Egypte* 5, 28; pl. 3. Nur Kopf erhalten mit Kopftuch.

3. Amenemhet III. aus Mitrahine (Memphis). Zwei Stück, früher in Miramar (*S. Reinisch, Die ägyptischen Denkmäler in Miramar* [Wien 1865] 200, 5—9; Taf. 29, 2), jetzt in Wien. Nach *v. Bissing, Denkm.* (Text zu Taf. 26, Anm. 16) mit Frauenhaar.

4. Amenemhet III. aus Tanis. Photographien in *v. Bissing, Denkm.* 25—6; *Borchardt, Kunstwerke aus dem Äg. Museum zu Cairo* (Cairo-Dresden 1909) 7; *Spiegelberg, Gesch. der ägypt. Kunst* (Lpzg. 1903) Abb. 34 = unsere Abb. 1. Die Sphinxe sind gefunden von *Mariette* (*Fouilles de Tanis* in *Rev. archéolog. Nouv.* Sér. 3 [1861] 97. 4, 97. 5, 297). Vier Stück wurden in das Museum von Kairo gebracht (*Mariette,*

Notice du Musée de Bulaq [6. ed., *Caire* 1876] nr. 869), andere blieben zurück (*Petrie, Tanis* 1 [London 1885] pl. 13, 5). — *Mariette* (s. o.) und *Devéria* (*Rev. archéol.* Nouv. sér. 4 [1861] 251) und *de Rougé* (*ebend.* 9 [1864] 128) und *Maspero* (*Guide au visiteur du Musée de Boulaq* [Caire 1883] 64 nr. 107) hielten die Sphinx zunächst für Arbeiten der Hyksoskönige, da der Name des Apophis sich auf ihnen findet, und andere Gelehrte schlossen sich ihnen an, z. B. *Brugsch* (in *Zeitschr. Äg. Spr.* 9 [1871] 125; in *Ztschr. f. allgem. Erdkunde N. F.* 12, 385. 15, 81) und *Ebers* (*Cicerone* 1 [Stuttgart-Lpzg. 1886] 90). *Erman* (*Ägypten* [Tübingen

1) Sphinx Amenemhet III. aus Tanis (nach *Spiegelberg, Gesch. d. ägypt. Kunst* Abb. 34).

1885] 67) und *Eduard Meyer* (*Gesch. des alt. Äg.* [Berlin 1887] 143) glaubten eine Zeitlang sie den Königen aus Herakleopolis zwischen dem alten und mittleren Reich zuweisen zu dürfen. Inzwischen war der Name des Apophis als nachträgliche grobe Einkratzung erkannt worden, und man kam auf das mittlere Reich zurück, in das schon *Perrot* (*Hist. de l'art* I. *L'Egypte* [Paris 1882] 680—3) die Sphinxe eingeordnet hatte. Endlich führte *Golenischef* (in *Recueil de travaux philol. égypt. assyr.* 15 [1893] 131—6) den Beweis, daß sie Amenemhet III. darstellen. Die Auffassung wurde sogleich anerkannt (*Steindorff* in *Festschr. zum deutsch. Historikertag*, Lpzg. 1894, 6) und ist herrschend geblieben (*Maspero, Archéol. Egypt.* [Paris 1887] 216; *Histoire ancienne* 1 [Paris 1895] 502), wenn auch nicht ohne Widerspruch (*v. Bissing, Denkm.* Text zu Taf. 25—6). — Die Sphinxe haben die Gestalt eines liegenden Löwen mit mächtiger Mähne, von welcher das Gesicht des Königs umrahmt ist; also kein Kopftuch oder Krone.

5. Dieselbe Gestalt wie 4 hat ein Sphinx ohne Inschrift aus El Kab: Kairo, Catal. Génér. 391 (*Maspero, Guide to the Caire Museum* [4. ed. 1908] nr. 184).

6. Sebekhotep aus Atfih (Aphroditopolis) in Kairo (*Maspero, Guide* nr. 263). Kopf weggebrochen.

Dem Ende des mittleren Reiches gehören wohl auch die undatierten Sphinxe an, bei denen die Falten des Kopftuches in Gruppen zu je drei Streifen angeordnet sind. Diese Art der Stilisierung ist zwar schon vereinzelt aus der 5. Dynastie bekannt, tritt aber häufig bei Königen der 12—13. Dynastie nach Sesostris III. auf (vgl. *Borchardt* in *Sitzber. Akad. Berlin* 1897, 752). Es handelt sich besonders um:

7. Den großen Sphinx bei Gise (vgl. H).

8. Louvre A 23 aus Tanis, usurpiert von Merenptah (*Perrot, Hist. de l'art* I. *L'Egypte* [Paris 1882] 678; Fig. 41 auf p. 61; *v. Bissing, Denkm.*, Text zu 38 A).

9. Kairo Catal. Génér. 42033 aus Karnak (*Legrain, Statues* 1 pl. 20) mit menschlichen Händen = unten V a 1).

Einer fremden Rasse wie den Hyksos können drei Sphinxe angehören, deren Gesichter grobe unägyptische Züge haben; sämtlich mit Kopftuch:

10. Kairo 42090 aus Karnak: *Legrain, Statues* 1, pl. 55—6.

11. Turin 8: *Golenischeff* in *Recueil de travaux philol. égypt. assyr.* 15 (1893) 136 Anm. 1, Taf. 5; *v. Bissing, Denkm.*, Text zu 25, hält ihn für äthiopisch.

12. Aus Sarbut el Chadem: *Petrie, Researches in Sinai* (London 1907) 129, Fig. 141, *'foreign work, 18. dynasty'*.

Neues Reich.

13. Hatschepsut aus Der el-Bahri Berlin 2299: *Lepsius, Denkm.* 3, 25a = *Ausführl. Verzeichnis Äg. Alt. Berlin*[2] Abb. 22 = *Steindorff, Blütezeit des Pharaonenreiches* Abb. 18. — Berlin 2301 *Leps., Denkm.* 3, 25c. — Berlin 2300. — Nur Köpfe erhalten mit Kopftuch und und Bart, jedoch Frauengesicht (Sphinx 'Baracco' der Hatschepsut mit Frauentracht: vgl. unten II b).

14. Thutmosis III. aus Karnak: zwei gleiche kolossale Stücke in Kairo (*Maspero, Guide to the Cairo Museum* nr. 1. 2). *v. Bissing, Denkm.* 38 A; *Borchardt, Kunstwerke aus dem Äg. Museum zu Cairo* (C.-Dresden 1909) 8. Mit Kopftuch.

15. Thutmosis III. aus Karnak; Kairo Catal. Génér. 42068 (*Legrain, Statues* 1 pl. 41). Alab., L. 70 cm; mit Kopftuch.

16. Amenophis II. aus Karnak: Kairo Catal. Génér. 42079 (*Legrain, Statues* 1 pl. 48). H. 16 cm; mit Kopftuch.

17. Amenophis III., zwei Stück, gefunden hinter den Memnonskolossen in Theben (*Prisse, Hist. Atlas* 2 pl. 26, 1), jetzt in St. Petersburg vor der Akademie (*Lieblein, Die ägypt. Denkm. zu St. Petersburg* [Christiania 1873] 61 nr. 71). Mit Kopftuch und Doppelkrone. B. Turaieff schreibt mir dazu: „Bericht bei *Giovanni, d'Athanasi, A brief account of the researches and discoveries in Upper Egypt made under the direction of H. Salt* (London 1836) p. 80—81. Die Abbildung ist ohne Doppelkrone, doch habe ich die Dokumente in der Kunstakademie

nachgesehen und habe folgendes gefunden: „Prosès verbal constatant la remise des mitres des deux sphinx, ... deux mitres en granit rose placées originairement sur le sommet de la tête des dits sphinx et y tenant par une cavité ... les quelles mitres sont au forme de de courge. à cause de leur état de mutilation ..." Sie sind restauriert in Petersburg und die betreffenden Papiere (russisch) sind auch im Archiv der Akademie aufbewahrt."

17a. Ramses II., sechs Stück im Vorhof von es-Sebu'a (Nubien); unveröffentlicht und bisher z. T. verschüttet (*Hector Horeau, Panorama d'Egypte et de Nubie* [Paris 1941] pl. zu 31; *Weigall, Report. on the Antiquities of Lower Nubia* [Oxford 1907] p. 98, pl. 47, 3. 4); neuerdings ausgegraben *Maspero, Rapports relatifs à la consolidation des temples immergés de la Nubie* [Caire 1910] pl. 118—22): Kopftuch mit Doppelkrone. — Ebenso noch zwei außerhalb des Hofes vor dem Tore.

Einige von Ramses II., Merenptah und anderen Königen aus dem Ende des neuen Reiches usurpierte Sphinxe gehören unbestimmter Zeit an; man hat sie zum Teil bis ins mittlere Reich hinaufgerückt. Gute Stücke, sämtlich mit Kopftuch, sind:

19. Louvre A 21, vielleicht aus Tanis (*Capart, Recueil de mon.* 2 [Bruxelles 1905] 59). L. 3, 18 m.

20. Aus Tell el-Maskhuta am Suezkanal: *Petrie Tanis* 1 (London 1885) pl. 16, 4.

21. Aus Abydos: *Randall-Mac Iver, El Amrah and Abydos* (London 1902) 56. pl. 22, 21.

Spätzeit.

22. Amasis II., in Rom gefunden; mit Kopftuch: *Schiaparelli, Bull. della Commiss. archeol. commun di Roma* 1888 fasc. 2, 3—9; *Descrizioni del Museo Capitolino* (Roma 1888) 80; *Petrie, History of Egypt.* 3, 354 Abb. 146; *v. Bissing, Denkm.*, Text zu 70 Anm. 12.

23. Hakoris: Louvre A 27; mit Kopftuch, Inschrift zum Teil falsch. *Clarac, Mus. de sculpt.* 2 pl. 249 nr. 405; *v. Bissing, Denkm.* 70.

24. Nepherites I., Louvre A 26; mit Kopftuch. *Clarac, Mus. de sculpt.* 2 pl. 246 nr. 405.

25. Nechtharehbet, Louvre A 29; mit Kopftuch. *De Rougé, Notices des monum. exposées ... au ... Louvre* (Paris, oft gedruckt) zu A 29.

26. Louvre A 28, ohne Namen, ähnlich Louvre A 26. 27.

27. München, sait. Zeit; mit Kopftuch. *v. Bissing, Denkm.*, Abb. im Text zu 70.

28. Ptolemäus II. aus Tanis, nach *Petrie* von älterem Bau des [Nektanebos?]; mit Kopftuch. *Petrie, Tanis* 1 (London 1885) 31 pl. 15, 4: zwei Stück, eine Stele flankierend.

29. Von den Sphinxen der Allee vor dem Serapeum von Memphis (vgl. E I b 8) sind einige in Museen gebracht worden; vier nach Kairo (*Maspero, Guide to the Cairo Museum*, salle Q), zwei in Berlin (nr. 7777—8); zwölf andere waren in Miramar (*S. Reinisch, Die ägypt. Denkm. in Mir.* [Wien 1885] 200 nr. 7—19), jetzt in Wien.

b) Kleine Figuren.

Kleine Tonfiguren von liegenden Sphinxen mit Kopftuch aus griechisch-römischer Zeit sind gelegentlich gefunden, z. B. *Petrie, Hawara Biahmu and Arsinoë* (London 1889) pl. 19, 16. Ein Stück aus dem Granittempel neben dem Sphinx bei Gise in Leipzig, Univ.-Sammlung. Andere in Berlin 11484. 8701. 9488.

c) Abbildungen von Statuen.

Statuen von liegenden männlichen Sphinxen sind in thebanischen Privatgräbern abgebildet: im Grab des Rechmire besichtigt der Wesir die von Thutmosis III. in den Amontempel geweihten Gaben, darunter auch drei Sphinxe dieser Art (*Newberry, The life of Rekhmara* [Westminster 1900] pl. 22). In einem anderen Grab sind unter den Neujahrsgeschenken von Amenophis II. an Amon auch zwei Sphinxe der gleichen Gestalt dargestellt (*Leps., Denkm.* 3, 64a) und ein Sphinx mit Kopftuch und Doppelkrone (*ebend.* 3, 63a).

Zwei andere Darstellungen in thebanischen Privatgräbern zeigen Bildhauer, die an liegengen Sphinxen arbeiten, das eine Mal mit Kopftuch (*Prisse, Hist. Atlas* 2 pl. 57 — *Leps., Denkm.* 3, 41 — *Newberry, Rekhmara* pl. 20), das andere mit Kopftuch und Doppelkrone (*Leps., Denkm.* 3, 132r).

Die Sphinxstele von Thutmosis IV. (vgl. unten H V mit Abb. 6) und die sogen. Stele der Tochter des Cheops (unten H VI) enthalten Abbildungen des großen Sphinx von Gise (unten H VI).

d) Unter den Königsfiguren in der Götterbarke (vgl. E I c 1) ist auch ein liegender Sphinx mit Kopftuch: Thutmosis II. in der Amonbarke in Karnak (*Lepsius, Denkm.* 3, 14).

e) Im Grab der Neujahrsgeschenke an Amenophis II. (vgl. oben c) ist auch ein Salbgefäß (vgl. E I c 2) abgebildet, auf dessen Deckel ein Sphinx mit Kopftuch (oder Haar?) liegt (*Leps., Denkm.* 3, 63a).

f) Kleine Figuren aus Edelmetall

oder echten Steinen haben die Könige gelegentlich in die Tempel gestiftet. So weihte Ahmose I. dem Amon von Karnak 'Sphinxe aus Silber' (*Annal. du Serv. des Antiqu. Egypte* 4, 27—9). Osorkon weihte dem Re-Harachte einen Sphinx aus Gold und zehn aus Lapislazuli (*Naville, Bubastis* 1 pl. 51—2). Solche Figuren sind selbständig nicht erhalten, wohl aber als Verzierung am Diadem des Ahmose I. (*v. Bissing, Ein thebanischer Grabfund* [Berlin 1900—7] 5, 1a): zwei sich gegenüberliegende Sphinxe mit Kopftuch.

g) Auf Skarabäen

ist häufig ein liegender Sphinx dargestellt, und zwar entweder mit Kopftuch oder Haar, was bei schlecht gearbeiteten Stücken schwer zu unterscheiden ist: Berlin 1964, Psamtik I.; *Lansone, Dizion.* 653, 9. 11. 12 (auf dem Kopf eine Sonne mit Uräus: *ebend.* 2). Oder mit Kriegshelm: Berlin 1927, Namen Thutm. III. und Amenophis II.; *Petrie, Illahun-Kahun-Gerob* pl. 23, 9, Thutm. III.; *Lansone, Dis.* 654, 14. Oder mit Doppelkrone: *Lansone, Dis.* 653, 8. 10. 654, 13. 15. Oder mit Straußenfedern auf dem Kopf: *Lans.* 653, 1. Oder mit Kopf-

tuch und Doppelkrone: Berlin 3521, Thutm. III.; *Lanz.* 653, 2. 4 (geflügelt, auf niedergeworfenem Feind liegend). Oder mit Kopftuch, darauf wagrechte Widderhörner mit zwei Straußenfedern an einer Sonne (Berlin 11372, Thutmosis III.) bzw. an einer oberägyptischen Krone (*Lanz.* 653, 5). — Auch auf kleinen Plättchen finden sich ähnliche Darstellungen wie auf Skarabäen, z. B. Berlin 3689) mittl.-neues Reich), 5175 (Amenophis III.).

h) Andere Darstellungen

sind auffallend selten. In es-Sebu'a liegen zwei Sphinxe mit dem Lebenszeichen sich gegenüber vor dem Namen von Ramses II.; sie tragen Kopftuch und Doppelkrone. So im Quersaal über den Türen zu den Kammern rechts und links vom Allerheiligsten (unveröffentlicht).

II. Liegender Sphinx, weiblich.

a) Aus dem Totentempel des Dedefre (Dyn. 4.) bei Abu Roasch, in Kairo (unveröffentlicht) Löwenleib mit gelbem Frauengesicht; gelbes Frauenhaar, in der Mitte gescheitelt, ohne Uräus.

b) 'Sphinx Baracco' der Hatschepsut, in Rom: *v. Bissing, Denkm.* 37; *Lepsius* in *Ztschr. Äg. Spr.* 20 (1882) 117. Frauenhaar mit Geierhaube und Uräus.

III. Stehender Sphinx

(vgl. zum Typus: D III).

a) Männlich.

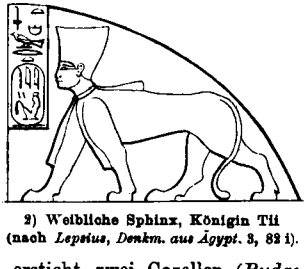
1. Zwei Stelen röm. Zeit in Berlin nr. 8820 und 14132 zeigen einen stehenden Sphinx (Kopftuch bzw. langes Haar, 8820 mit Sonne darauf), mit welchem der König gemeint zu sein scheint. Ein Bildhauermodell etwas älterer Zeit stellt einen Sphinx (Beine weggebrochen, vielleicht liegend) dar mit Kopftuch, darauf wagrechte Widderhörner, Sonne mit zwei Straußenfedern, zwei Schlangen mit Sonne (Kairo, Catal. Génér. 33427: *Edgar, Sculptor's studies* [Cairo 1906] pl. 29).

2. In den Götterbarken pflegen auf Stangen Figuren von stehenden Sphinxen zu stehen, die offenbar den König darstellen. Auf dem Kopftuch bzw. Haar ruht dabei stets noch eine besondere Krone: bei Thutmosis II. in der Amonbarke eine Sonne mit zwei Straußenfedern (*Lepsius, Denkm.* 3, 14, Karnak). Ebenso bei Amenophis III. in der Chnumbarke auf Elephantine (*Descript. de l'Egypte Ant.* vol. 1 pl. 37 = *Perrot, Hist.* 1, 359 Fig. 209) und bei Ramses II. in der Amonrebarke in Abusimbel (*Leps., Denkm.* 3, 189b). Bei Thutmosis III. in der Dedwenbarke in Semne nur zwei Straußenfedern auf Untersatz (*ebend.* 3, 50b. 49b). Bei Amenophis III. in der Mutbarke in Luksor: wagerechte Widderhörner mit zwei Straußenfedern (*Gayet, Louxor* [*Mém. Mission franç. Caire* 15, Paris 1894] pl. 26. 28. 29). Bei Ramses II. in Sebua ist es das Rindergehörn, darin Sonne mit zwei Straußenfedern (*ebend.* 3, 180b) oder wagrechte Widderhörner mit zwei Straußenfedern (*ebend.* 3, 180b). Bei Ramses IX. in der Amonbarke: wagerechte Widderhörner, darauf Sonne mit zwei Federn und zwei Schlangen mit Sonnen (*ebend.* 3, 235, theban. Privatgrab). Von einer solchen Barke stammt vielleicht die Bronzefigur Leiden B 190 (*Capart, Recueil de monum.* 1, 49); bärtiges Gesicht, Haar mit Uräus.

3. Am Thron des Königs wird gelegentlich ein stehender Sphinx dargestellt; z. B. bei Ramses III. in Medinet Habu (*Champollion, Monum.* 3, 209) nur mit Haar. Bei Ramses IX. mit Doppelkrone auf dem Kopftuch: Theben, Grab des Imidua (*Prisse, Hist. Atlas* 2 pl. 88, 2. Texte 439; bei *Lepsius, Denkm.* 3, 236a fehlt diese Figur).

4. Auf Skarabäen trägt der schreitende männliche Sphinx nur das kurze Haar (Berlin 13817, Amenophis I.; *Petrie, Kahun-Gurob-Hawara* [London 1890] 23, 37, Ramses II.; 23, 73, Thutm. IV.?) oder die Doppelkrone auf dem Haar (*Newberry, Scarabs* [London 1906] 29, 9, 'Hyksos' (?)).

5. Die meroitischen Reliefs (röm. Zeit) von Nusawwarât es-Sufra (Sudan) enthalten einen stehenden Löwen (Löwin?) mit Menschenkopf und Sonne; geflügelt (Flügel erhoben, nach vorn umgebogen); ein falkenköpfiger Gott reitet auf ihm und ersticht zwei Gazellen (*Budge, Sudan* [London 1907] 2, 160 nr. 4).



2) Weibliche Sphinx, Königin Tii (nach *Lepsius, Denkm. aus Ägypt.* 3, 82i).

b) Weiblich.

Im Tempel von Sedeinga (Nubien) stehen in den ornamentalen Verzierungen über einer Tür als Pendants zwei Sphinxe, welche die Königin Tii, Gemahlin des Amenophis III., darstellen (Abb. 2); sie haben den Leib einer Löwin und auf dem menschlichen (wohl Frauen-)Kopf eine ungewöhnliche Mütze (*Prisse, Hist. Atlas* 1 pl. 12, 2 = *Lepsius, Denkm.* 3, 82i = unsere Abb. 2). In einem ähnlichen Sopraporte-Relief sind zwei hockende Löwen angebracht (*Prisse, ebend.* 12, 1); es handelt sich also wohl um eine übliche Art der Verzierung.

c) Feinde niederwerfend.

1) Im Aufweg zum Totentempel der Könige der 5. Dynastie bei Abusir ist ein Sphinx dargestellt, der Barbaren verschiedener Art (Syrer, Libyer, Neger) niedertritt. Bei Nuserrê sind nur die Tatzen erhalten (*Borchardt, Das Grabdenkmal des Königs Ne-user-re* [Lpz. 1907] 46ff.). Bei Sahure ist der Löwenleib mit anliegenden Flügeln erhalten (Kopf zerstört) und die Beischrift: 'Sopd, Herr der Fremdländer, der die Barbaren niederwirft' (*Borchardt* in *Mitteil. Deutsch. Orient-Ges.* 34. 37); es ist also ein Gott, der hier die Feinde des Königs bezwingt. Der Kopf ist vielleicht zu ergänzen nach den Siegelabdrücken aus diesen Tem-

peln (in Bearbeitung durch *Georg Möller*), auf denen sich mehrfach ein stehender Sphinx findet mit bärtigem Menschenkopf, darauf wagerechte Widderhörner und zwei glatte Federn. Anderseits legen die Flügel und der Name „Sopd" die Ergänzung eines Falkenkopfes nahe. — Auch im Totempel der Königin Hatschepsut bei Der el-Bahri ist ein Sphinx dargestellt, der Syrer niedertritt (untere Kolonnade, Nordseite); auf dem Kopf wagerechte Widderhörner, darüber zerstört; nach der Beischrift stellt er Hatschepsut als König dar (*Naville, Deir el-Bahari* 6 [London 1908] pl. 160). — Als der Gott Horus von Edfu die Feinde des Götterkönigs Re-Harachte nieder-

3) Thutmosis IV. als Sphinx, Feinde niedertretend (nach *Ed. Meyer, Ägypten zur Zeit der Pyramidenbauer* Abb. 15).

warf (vgl. Art. 'Sonne' G. I), verwandelte er sich in einen Löwen mit Menschengesicht, geschmückt mit einer Krone, die aus wagerechten Widderhörnern besteht, darauf drei Bündelkronen mit je zwei Sonnen; so bildet auch die begleitende Darstellung zu der erzählenden Inschrift ihn ab (*Naville, Mythe d'Horus* [Genève-Bâle 1870] pl. 18, 2).

2) In einer Darstellung der thebanischen Königsgräber steht in einer Barke ein Sphinx, der einen Mann niedertritt (*Champollion, Monum.* 3, 255, 2; *Rosellini, Monum. civ.* 2, 108, 2); die Darstellung erinnert an die stehenden Sphinxe in Götterbarken (vgl. G III a 2). Der Sphinx hat Kopftuch, darauf entweder Doppelkrone oder wagerechte Widderhörner mit Sonne und zwei Straußenfedern.

In Der el Bahri steht in den Schiffen, in denen die Obelisken transportiert werden, vorn ein Sphinx, der auf die Wappenpflanzen von Ober- und Unterägypten tritt (*Naville, Deir el Bahari* 6 [London 1908] pl. 153—4); das symbolisiert natürlich eine Unterwerfung dieser beiden Länder. Der Sphinx trägt auf dem Kopf (Haar ohne Uräus) wagerechte Widderhörner, darauf eine Sonne mit zwei Straußenfedern und zwei Schlangen mit Sonnen im Rindergehörn. Die gleiche Figur steht auch bei einer Festfahrt (*ebend.* 5 [London 1906] pl. 124) vorn im Schiff; auf dem Kopf (Haar mit Uräus) dieselbe Krone wie oben.

3) Am königlichen Wagen und Thron. Holzbrette rmit Reliefs vom Throne Thutmosis' IV., die in seinem Grabe in Theben gefunden sind, zeigen u. a. zweimal einen Sphinx mit Kopftuch, der Barbaren niedertritt; nach der Beischrift stellt er den König dar (*Carter-Newberry, The tomb of Thoutmosis IV.* [Cairo 1904] pl. 6. 7 = unsere Abb. 3). Eine ähnliche Darstellung ist auf der Innenseite des Streitwagens Thutmosis' IV. angebracht (*ebend.* pl. 12); nur daß der Sphinx auf dem Kopftuch (an den Schläfen abwärts gebogene Widderhörner) eine zusammengesetzte Krone trägt, die besteht aus: Rindergehörn, wagerechten Widderhörnern mit vier Schlangen mit Sonnen, darauf Bündelkrone mit zwei Sonnen und zwei Straußenfedern. Alle drei Stücke sind jetzt im Museum von Kairo. Eine seit längerer Zeit bekannte Darstellung des Thrones Thutmosis' IV. zeigt als Relief an seiner Lehne den König als Sphinx mit Kopftuch, einen Syrer niedertretend (*Prisse, Hist., Atlas* 2 pl. 89, 1). Ebenso in zwei Darstellungen des thronenden Königs Amenophis III. im Grabe des Cha'emhet zu Theben (*Prisse* l. c. pl. 35, 6, Texte 411 = *Lepsius, Denkm.* 3, 75 b; *Prisse* pl. 35, 7 = *Leps.* 77 c; vgl. *Prisse* pl. 18, Texte 402); der Sphinx hat anliegende Flügel.

4) Auch auf Skarabäen findet sich das Bild des Königs als Sphinx, einen Feind niedertretend; meist steht der Sphinx mit allen vier Beinen auf dem Gegner. Einige Stücke haben den Namen Thutmosis III.; mit Kopftuch: Berlin 1914; *Newberry, Scarabs* 28, 12 — mit Kopftuch, darauf wagerechte Widderhörner und zwei Straußenfedern: Berlin 8529. Ein anderes von Amenophis II.: Berlin 1929, mit Haar. Auf einem undatierten Stück (*Petrie:* Dyn. 18) drückt der Sphinx den Gegner mit der einen erhobenen Vorderpranke nieder: *Petrie, Kahun-Gurob-Hawara* [London 1890] pl. 10, 74, mit Haar. Ungewöhnlich ist ein liegender geflügelter Sphinx über einem liegenden Mann: *Lanzone, Dizion.* 653, 4.

5) Das Fortleben dieses Typus zeigt eine wohl in Konstantinopel angefertigte Schale (jetzt im Kaiser Friedrich-Museum, Berlin) mit byzantinischer Darstellung: eine Art von Kentaur (stehender Löwe mit menschlichem Oberkörper und Kopf mit Krone) schlägt eine Schlange mit dem Schwert (*Henry Wallis, Byzantine ceramic art* [London 1907] pl. 2).

IV. Geflügelter Sphinx.

a) Männlich.

Geflügelte männliche Sphinxe echt ägyptischen Stils sind nicht häufig, aber doch gut belegt, und man braucht nicht die Einwirkung eines fremden Einflusses dabei anzunehmen. So schon die Darstellung des Gottes Sopd, der Barbaren niedertritt, in den Totentempeln der 5. Dynastie bei Abusir (vgl. G III c 1), ebenso in der gleichen Darstellung des Königs an der Lehne seines Thrones aus der 18. Dynastie (vgl. G III c 3) und bei Aufsätzen auf Prunkgefäßen G V a 5. Dazu kommen noch:

1) Kairo Catal. Génér. 42088 aus Karnak:

Amenophis III. als liegender Sphinx aus Fayence (*Legrain, Statues* 1 pl. 53). Flügel anliegend. Langes Frauenhaar ohne Uräus; Bart.

2) Kairo (unpubliziert): Haremheb wie 1, Fayence; Kopftuch mit Uräus (ausgebrochen), Loch für einen Kronenaufsatz. Flügel anliegend.

3) Schale, Sammlung Sinadino-Alexandrien (*Bull. Inst. franç. Caire* 1, 231, pl. 3). Auf dem Außenrand vier stehende Sphinxe mit Kopftuch: Flügel etwas erhoben.

4) Skarabäus (*Lansone, Dizion.* 653, 4): liegender Sphinx mit Doppelkrone auf niedergeworfenem Gegner; Flügel hoch erhoben.

5) Gefäßbruchstück Berlin 14527, Fayence: hockender Sphinx mit Haar und Bart; Flügel hoch erhoben (griech.-ägypt. Stil).

Ein Stück der islamischen Kunst mag zeigen, daß die alten Typen weiter fortgelebt haben: 6) Geschnitzter ornamentaler Fries auf einer Holzleiste (10.—11. Jahrh.) aus der Moschee Muristân Kala'ûn in Kairo (Kairo, Arab. Museum, Saal VI nr. 25): zwei sich gegenüberstehende Löwen mit männlichem Kopf mit kurzem Haar, Flügel im Bogen erhoben mit nach vorn gewendeter Spitze; keine weiblichen Kennzeichen.

7) Das Negerreich von Meroë zeigt diesen Typus in den Reliefs von Mesawwarât es-Sufra als stehenden Panther (so!) mit erhobenen, nach vorn umgebogenen Flügeln (*Budge, Sudan* [London 1907] 2, 149 nr. 1.

b) Weiblich.

Weibliche geflügelte Sphinxe sind in echt ägyptischen Darstellungen nur in wenigen merkwürdigen Fällen bekannt. Zu den in G V b genannten Beispielen tritt eine Zeichnung auf dem Ostracon Kairo, Catal. Génér. 25090 (ed. *Daressy, Ostraka* [Caire 1901] p. 18 pl. 18) aus dem Grabe Ramses' VI. in Theben: stehende Löwin mit Zitzen; Frauenkopf, seltsamer Kopfputz mit Blumen; Flügel erhoben, geknickt.

Der griechisch-ägyptische Stil verwendet sie gern und in mannigfacher Weise:

1) Goldenes Armband Kairo Catal. Génér. 52095 (*Vernier, Bijoux et Orfévries* [Caire 1907] pl. 12 = *Vernier, La bijouterie et la joaillerie égypt.* [*Mém. Inst. franç. Caire* 2, 1907] pl. 4): als Verschluß zwei plastische liegende Sphinxe; griech. Frauenkopf, weibliche Brüste, Flügel hoch erhoben.

2) Plakette mit Relief aus Tanis (*Petrie, Tanis* 1 [London 1885] 43 l., *Frontispiece* 8): hockende Sphinx, die eine erhobene Vorderpranke an eine Säule mit Palmkapitell legt; weiblicher Kopf und Brust, Flügel hoch erhoben.

3) Fayencefigur: Berlin 13458; legt eine Tatze auf ein Rad.

4) Tonfigur der Isis als Schlange: Berlin 11487; am Thron zwei geflügelte Sphinxe. Ähnliche Darstellungen, in denen die Sphinxe teils männlich, teils weiblich sind, beschreibt *G. Lafaye, Hist. du culte des divin. d'Alexandrie* (Paris 1884) 290—301.

5) Verzierung am Thron der Hathor in Philae (*Lepsius, Denkm.* 4, 77, *Claudius*): hockende Löwin mit Zitzen; Frauenkopf und -brust; Haar mit Band; Flügel hoch erhoben.

Diese Darstellungen in ägyptisch-griechischem Stil sind wohl zu unterscheiden von solchen in rein griechischem Stil, die von griechischen Arbeitern angefertigt sind; sei es auf ägyptischem Boden, sei es, daß sie von Griechenland dorthin gebracht worden sind. Solche echt griechische Sphinxe sind in Ägypten mehrfach gefunden (z. B. *Petrie, Daphnae* pl. 26, 31. 30; *Petrie, Naucratis* 5, 39).

Auch dieser Typus lebt in der islamischen Kunst fort: 6) Fayencebecher (Höhe etwa 13 cm) persischer Arbeit in Kairo gekauft (Kairo, Arab. Museum, Saal XII nr. 50) mit Fries von sechs Fabeltieren in zierlicher farbiger Ausführung: fünf Sphinxe und ein Greif (vgl. J II c). Die Sphinxe (nach links stehender Löwe mit erhobenem Schwanz, weißes Frauengesicht en face mit schwarzem Haar und blauer Kappe o.-ä., hoch erhobene Flügel mit im Bogen nach vorn gewendeter Spitze) haben abwechselnd blauen bzw. graugrünen Leib, die Flügel sind dann umgekehrt graugrün bzw. blau; eine Sphinx (rechts vom Greifen) hat rosigen Körper und blauen Flügel.

V. Sphinx mit menschlichen Händen.

a) Männlich.

Es handelt sich hier fast nur um einen liegenden Typus, der plastisch vielleicht schon aus dem Ende des mittleren Reichs, als Plastik und in Zeichnung häufig aus dem neuen Reich erhalten ist. Stehend scheint er gar nicht vorzukommen; hockend zuerst sicher bei Sethos I. (unten 6).

1) Plastiken des männlichen Sphinx mit menschlichen Händen sind selten. Die Alabasterstatue Kairo Catal. Génér. 42033 (*Legrain, Statues* 1 pl. 20, aus Karnak ohne Namen) gehört wohl noch dem Ende des mittleren Reiches an, da die Falten ihres Kopftuches in Gruppen zu je drei Streifen angeordnet sind (vgl. oben I a 7—9). Es ist ein liegender Sphinx mit Kopftuch, die Hände halten eine Vase. Die gleiche Haltung haben zwei Bronze-Sphinxe (Louvre S. 971—2), die *de Rougé* (*Notice sommaire des Monum. égypt. exposées au Louvre* [Paris 1876] 59) auf die 26. Dynastie datierte: *Perrot, Hist.* 1, 716 Fig. 482. Eine andere Bronze: *Wiedemann* bei *Arnoldi, Röm. Isiskult an der Mosel* in *Bonner Jahrb.* 87, 35—40.

2) Darstellungen von Statuen. Unter den Neujahrsgeschenken, die in einem thebanischen Privatgrab dargestellt sind, ist auch eine Statue des Königs Amenophis II. als liegender Sphinx mit Kopftuch; auf der vorgestreckten Hand eine Scheibe (*Lepsius, Denkm.* 3, 64a). In einem anderen Grab arbeiten Bildhauer an einem ebensolchen Sphinx, der eine Platte hält (*Champollion, Monum.* 2 pl. 186, 2).

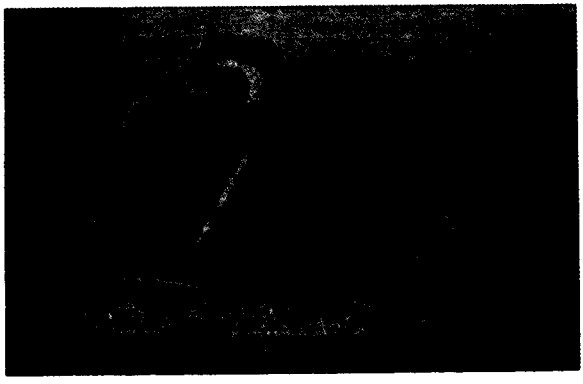
3) Königsfiguren in Götterbarken (vgl. E I c 1) haben gelegentlich auch die Form eines liegenden Sphinx mit Kopftuch bzw. Haar, zwischen den beiden vorgestreckten Händen eine Vase haltend; so bei Amenophis II. in Luksor (*Gayet, Louxor* [*Mém. Mission franç. Caire* 15, Paris 1894] pl. 26. 28. 29) und Ramses II. Sebua (*Lepsius, Denkm.* 3, 180 b) und Ramses IX. in einem thebanischen Privatgrab (*ebend.* 3, 235).

4) An Salbgefäßen (vgl. E I c 2). Man liebte es, die Behälter für die kostbaren Salben und Öle, mit denen die Götterbilder gereinigt wurden, in einer besonderen Form herzustellen: der König als liegender Sphinx hält das eigentliche Gefäß vor sich zwischen den (menschlichen) Händen. Gefäße dieser Art sind uns nicht erhalten, aber werden in Tempeln oft abgebildet, z. B. von Amenophis III. in Luksor (*Gayet, Louxor* [s. o.] pl. 38), mit Kriegshelm. Wenn der König dem Gotte Öl oder Myrrhen darbringt, so pflegt er in den Händen ein Gefäß von ebendieser Form zu halten; so zeigen es die Reliefs Ramses' II. in Karnak (*Lepsius, Denkm.* 3, 148 c; mit Haar, darauf Sonne mit Schlange), Ptolemäus' II. in Behbet (*ebend.* 4, 8 b; mit Haar, darauf Doppelkrone), andere ptolemäische in Kom Ombo (*de Morgan, Kom Ombo* 1 [= *Cat. des monum.* 2, Caire 18..] pl. 22. 246. 379; mit Kopftuch) und römische in Dendera (*Mariette, Dendérah* 1, 51 b. 3, 510. 50 j; mit Kopftuch).

5) als Gefäßaufsatz. Bei Prunkgefäßen aus Edelmetallen hat man plastische Verzierungen auf den Rand aufgesetzt; zahlreiche Abbildungen von solchen Gefäßen sind erhalten (vgl. *Heinrich Schäfer, Altägyptische Prunkgefäße*). In einem Aufsatz liegen als Pendants zwei Sphinxen mit Kopftuch, je einen Topf in menschlichen Händen vor sich haltend (*Prisse, Hist.*, Atlas 2 pl. 78, 5. Texte 430; Hermonthis, Hatschepsut). Der Aufsatz an einem Gefäß Ramses' II. (*Prisse* l. c. pl. 97, 7. Texte 443) und an einem von Ramses III. (*ebend.* pl. 35, 5 aus pl. 97, 8. Texte 411; Medinet Habu) stellt einen liegenden Sphinx mit betend erhobenen Armen dar. Beide haben merkwürdige Haartrachten, welche an die von Negern erinnern; der zweite trägt darauf noch einen Aufsatz mit Blumen. Der zweite hat ferner hoch erhobene, geknickte Flügel. Die beiden ungewöhnlichen Figuren sind ähnlich der weiblichen Sphinx der Königin Mut-nezemt (unten b 2).

6) in Tempelreliefs. Eine Variation der üblichen Darstellung des opfernden Königs vor einem Gotte ist es, daß man den König nicht in menschlicher Gestalt darstellt, sondern als liegenden Sphinx mit menschlichen Händen, in denen er dem Gotte die Gabe reicht. So zuerst bei Amenophis IV. in Karnak (*Prisse, Monum. égyptiens* [Paris 1847] pl. 10 = *v. Bissing, Denkm.* Text zu 38 A), mit Kopftuch. Bei Sethos I. in Abydos (*Mariette, Abydos* 1, 40 c), mit Kopftuch; Ramses II. auf dem Obelisken aus Luksor in Paris (*Prisse, Hist.*, Atlas 1, 62), mit Kopftuch, darauf Doppelkrone. Psamtik I. oder Apries in Karnak (*Prisse* l. c. 2 pl. 35, 8. Texte 411 = *Perrot, Hist.* 1, Fig. 493), mit Kopftuch. Nechtharehbêt in Karnak hält einen Ölkrug vor sich, so daß die ganze Darstellung der üblichen Form der Salbgefäße (vgl. G V a 4) ähnlich sieht (*Lepsius, Denkm.* 3, 287 f.), mit Kopftuch; ebenso ein Ptolemäer (*de Morgan. Kom Ombo* 1 [= *Catal. des monum.* 2] pl. 155—6). Ptolemäus II. in Karnak (*Prisse, Monum, égyptiens* [Paris 1847] pl. 25, 3), mit Kopftuch. Ein anderer 'König Ptolemäus' auf einem Relief ohne Zusammenhang (*Rosellini, Monumenti storici* 2 pl. 164, 1) mit Kopftuch.

Andererseits wird der König auch als liegender Sphinx mit menschlichen Händen dargestellt, wo er etwas vom Gott empfängt, z. B. Sethos I. in Abydos (*Mariette, Abydos* 1, 38 c), mit Kopftuch. Ein Untersatz für ein Götterbild von Sethos aus Heliopolis (Berlin 2288) zeigt den König als hockenden Sphinx (ein



4) Schepenupet als liegende Sphinx (nach *Kgl. Museen zu Berlin, Ägyptische Altertümer*² (1899) Abb. 51).

Löwenvorderbein aufgesetzt!) mit Kopftuch; er erhebt eine menschliche Hand, wie um das Götterbild zu tragen. Den König haben wir uns auch vorzustellen unter dem liegenden Sphinx, der in den spätnubischen Pyramiden von Begerawije (röm. Zeit) von einer Frau, vielleicht der Königin, angebetet wird (*Lepsius, Denkm.* 5, 31. 33. 47 d). Der Sphinx hält in menschlichen Händen vor sich ein Gefäß oder eine Straußenfeder; er trägt Haar, darauf Doppelkrone.

7) Ähnliche Darstellungen außerhalb der Tempelreliefs sind selten. Der König ist vermutlich gemeint mit einem ausgelegten Bild auf der Streitaxt Ahmose I. (*v. Bissing, Ein thebanischer Grabfund* [Berlin 1900—7] pl. 1; *Steindorff, Blütezeit des Pharaonenreiches*, Abb. 12; *Petrie, History* 2 Fig. 6): liegender Sphinx mit blauem Haar, der mit einer menschlichen Hand einen Menschenkopf erhebt. Auf einer späten Stele liegen unter der Darstellung (in ägyptischem Stil) als Verzierung über der griechischen Inschrift zwei Sphinxe, die je einen Topf vor sich erheben (*Petrie, Hawara-Biahmu-Arsinoë* [London 1889] pl. 7, 2).

b) Weiblich.

1) Die wenigen erhaltenen weiblichen Sphinxe mit Händen lehnen sich an die männlichen an.

So ähnelt in der Form den männlichen Plastiken (vgl. G V a 1) die Figur der Schepenupet, Fürstin von Theben; aus Karnak: Berlin 7972 (Ausführl. Verzeichn. Äg. Alt.[3] [Berlin 1899] Abb. 51 = unsere Abb. 4); Frauenhaar mit Geierhaube; hält eine Vase vor sich.

2) An die ähnlichen scheinbar männlichen Figuren in Gefäßaufsätzen (vgl. G V a 5) schließt sich die Darstellung der Königin Mut-nezemt auf der Statue des Haremheb in Turin an (*Prisse, Hist.*, Atlas 2 pl. 35, 4. Texte 411 [falsch!] = *Brugsch, Thesaurus Inscr. aeg.* 5, 1073; so nach Papierabdruck Berlin A. 1253 e): Löwinnenleib mit fünf Zitzen; Flügel hoch erhoben, geknickt; Frauenkopf, hohe Mütze mit Blumen; Hand betend erhoben (nur eine Hand!).

VI. Hockender Sphinx

(vgl. zum Typus: D IV).

a) Einige ältere, echt ägyptische Darstellungen zeigen auch diesen Typus des männlichen Sphinx. So der Pfeiler Sethos' I. aus Heliopolis (Berlin 2288), auf dem der Sphinx das Götterbild zu tragen scheint (vgl. G V a 6): Ferner zwei Skarabäen mit dem Namen Amenophis' I.; der hockende Sphinx trägt Haar (Berlin 13172) oder Haar, darauf Widderhörner mit zwei Straußenfedern (*Newberry, Scarabs* pl. 26, 25). Ein Relief in Erment unbekannter Zeit zeigt einen hockenden Sphinx mit Nubierkopf; Ohrring und ungewöhnliche Haartracht in drei Strähnen (*Prisse, Hist.*, Atlas ½ pl. 35, 1. Texte 411). Auf einem Gefäßbruchstück aus Fayence (Berlin 14527) ist ein bärtiger geflügelter Sphinx in griech.-ägyptischem Stil angebracht (vgl. G IV a 5).

b) Weibliche hockende Sphinxe verwendet die griechisch-ägyptische Kunst als Verzierung (vgl. G IV b 2. 5). Eine Marmorstatue (röm., sehr stilisiert) befindet sich im Vatikan (*Marucchi, Il Museo Egizio Vaticano* [Roma 1899] 312 nr. 50 = *v. Bissing, Denkm.* Abb. im Text zu 70); Vorderbeine gelöst, Kopftuch.

H. Der große Sphinx bei Gise.

(Dem Typus nach einzuordnen in G I a 7.)

I. Beschreibung.

(*Wilkinson, Manners and customs* 3, 237; *Perrot, Hist.* 1, 243; *Wiedemann, Ägypt. Geschichte* [Gotha 1884] 188—9; *Ebers, Cicerone* (Stuttgart-Lpzg. 1886) 1, 145; *Maspero, Histoire ancienne* 1 [Paris 1895] 247; *Baedeker, Ägypten*[6] [Lpzg. 1907] 124).

a) Der große Sphinx liegt auf dem Wüstenplateau vor Gise (Abb. 5) südlich von der Pyramide des Cheops und nördlich neben dem Aufweg zur Pyramide des Chefren (*Situationsplan Baedeker*[6] zu S. 114 nach *Lepsius, Denkm.* 1, 14; Text 1 [Lpzg. 1897] 125). Er ist 20 m hoch und 57 m lang; sein Gesicht sieht nach Osten zu auf das Niltal herab. Der untere Teil seines Körpers ist jetzt mit Sand bedeckt, wie es offenbar meist der Fall gewesen ist; die Einzelheiten der Beschreibung beruhen deshalb auf den Ausgrabungsberichten (unten IV d). Der Sphinx liegt völlig isoliert; zu dem Taltorbau des Totentempels des Chefren (dem sog. 'Granittempel' oder fälschlich 'Sphinxtempel') hat er keine direkte örtliche Beziehung; neuerdings hat man vermutet, daß er gleichzeitig mit diesem gearbeitet sei, was bei dem Befund nicht ausgeschlossen ist.

b) Der Sphinx ist aus dem natürlichen Felsen gehauen, wie auch *Plinius* (*nat. hist.* 36, 17) berichtet; die Vorderbeine sind aus Hausteinen aufgemauert; vielleicht war es auch der Bart, den *Borchardt* für nachträglich angesetzt hält (in *Sitzber. Akad. Berlin* 1897, 753). Der Sphinx erhebt sich auf dem Felsboden; er ruht nicht auf einem verzierten Sockel, wie die ägyptischen Abbildungen auf Stelen (unten IV a) glauben lassen. Sein Körper ist massives Gestein (*Prisse, Hist.*, Texte 201); auf dem Rücken sah Pater Vansleb zwei Schächte zu einem später angelegten Grab, doch war das wohl Täuschung (*Mariette* in *Biblioth. égyptol.* 48 [Paris 1904] 128; vgl. *Athénaeum français* 1855, 392). Sorgfältig ausgehauen ist der Kopf; das Gesicht ist rot bemalt, über den Augen die breiten verlängerten Brauen. Die Falten des Kopftuches, an dem der Uräus sitzt, sind in Gruppen zu je drei erhabenen Streifen angeordnet (*Borchardt* in *Sitzber. Akad. Berlin* 1897, 753); das Kopftuch ist blau-gelb gestreift bemalt. Vor dem Sphinx liegt an seiner Brust zwischen den Beinen eine offene tempelartige Anlage; in ihr ein kleiner liegender Löwe, dem Sphinx zugewandt. Zu dem ganzen Bau führt vom Tale her eine Treppe hinauf.

II. Datierung.

Über das Alter des Sphinx hat man sich noch nicht endgültig verständigen können. Auf Grund der Stele der Tochter des Cheops (unten VI) und der Erwähnung des Chefren auf der Sphinxstele (unten V) glaubte man, er sei von Cheops oder Chefren oder vor ihnen angelegt. So in den Berichten über die älteren Freilegungen (unten IV d) und im Anschluß daran *Brugsch* (*Reiseberichte aus Äg.* [Lpzg. 1855] 334), *Lepsius* (in *Ztschr. Äg. Spr.* 20 [1882] 117), *Wiedemann* (*Äg. Gesch.* [Gotha 1884] 187), *Brugsch* (*Religion u. Mythologie* [Lpzg. 1884—90] 264), *Wiedemann* (*Religion der alt. Äg.* [Münster 1890] 17. 103), *Maspero* (*Histoire ancienne*[1] [Paris 1895] 385) und andere. *Eduard Meyer* (*Gesch. des alt. Äg.* [Berlin 1887] 112. 145) setzte ihn zwischen das alte und mittlere Reich. *Borchardt* (in *Sitzber. Akad. Berlin* 1897, 752—60) wies nach, daß die Schminkstreifen über den Augen nicht vor der 6. Dynastie vorkommen und die Fältelung des Kopftuches in Gruppen zu je drei Streifen nur in Dynastie 12 u. 13; also war damals die Ansetzung auf das Ende des mittleren Reichs, vielleicht Amenemhet III., wahrscheinlich. Möglich ist sie auch heute noch; freilich haben inzwischen die beiden *Borchardt*schen Argumente durch neue Funde an Beweiskraft eingebüßt. Seit dieser Zeit ist die Datierung auf 'vielleicht Amenemhet III.' von einzelnen Gelehrten festgehalten (*Spiegelberg, Gesch. der äg. Kunst* [Lpzg. 1903] 35); *Steindorff* (in *Baedeker*[6] 124) und *Ed. Meyer* (*Gesch. des Altertums*[2] [Stuttgart 1909] 1 § 234) urteilen: 'viel-

leicht Chefren'; andere wollen sich nicht entscheiden (*Daressy* in *Bull. Inst. égyptien* 1906, 4. sér. nr. 7 [Caire 1907] 93—7).

III. Name und Bedeutung.

a) Im Anschluß an die Auffassung der Griechen (unten IV b) glaubte man lange, daß der Sphinx den Sonnengott darstelle und ihm geweiht sei; z. B. noch *Brugsch* (*Religion und Myth.* [Lpzg. 1884—90] 264): Bild des Atum von Heliopolis; *Wiedemann* (*Religion der alt. Äg.* [Münster 1890] 17): dem Hor-em-χuti geweiht: *Drexler, Harmachis* (in *Roscher* Bd. 1, Sp. 1829); Verkörperung der Harmachis. Diese Meinung hat die Ansicht beeinflußt, die man von den Sphinxen überhaupt hatte; erst als man zu der Erkenntnis gekommen war, daß sie im allgemeinen den König darstellen, fand man auch für den Sphinx von Gise die richtige Deutung. Offenbar hat der königliche Erbauer in ihm sich selbst darstellen wollen, wie das zu jeder Zeit durchaus üblich war.

b) Der Name des Sphinx von Gise ist seit dem neuen Reich Hr-m-j'hw·t, gesprochen etwa Harmache, 'Horus im Horizont'; er kann nur den Sonnengott bezeichnen und ist gewiß nachträglich erfunden. Die Griechen geben ihn mit Ἁρμαχις wieder. (*C. I. Gr.* 3, 4961 usw.) Er findet sich zuerst auf dem Steingefäß im Louvre (*Erman* in *Sitzber. Akad. Berlin* 1904, 1063), auf dem Thutmosis III. 'geliebt von Harmachis' heißt. Ferner auf der Sphinxstele von Thutmosis IV. (unten V). Ferner auf den Bruchstücken (Louvre B 18. 19) aus den Einbauten Ramses' II. (unten IV a). Endlich auf der späten Stele (Louvre Serapeumstele 290) des Priesters Psamtikmench (unten IV a). Unter den verschiedenen Arten des Horus von Edfu ist auch ein Harmachis (*Rochemonteix, Edfou* [*Mém. Inst. franç. Caire* 11] 2, 22). — In einem Papyrus des neuen Reichs (*Pap. Turin* ed. *Pleyte-Rossi*, pl. 19, 2 = *Spiegelberg* in *Recueil de travaux philol. égypt. assyr* 17 [1895] 158) heißt er 'Sphinx (hw) von Memphis'; auf der Stele der Tochter des Cheops (unten VI) 'Sphinx des Harmachis' oder nur 'Sphinx'.

Aus diesen Namen sowie der Darstellung und dem Auftreten des Sphinx von Gise auf der Sphinxstele (unten V) sowie der Stele der Tochter des Cheops (unten VI) geht mit Sicherheit hervor, daß die Ägypter seit dem neuen Reich in ihm das Bild des Sonnengottes Horus (vgl. Art. 'Sonne' B V) sahen. Diese Auffassuug ist aber erst sekundär, die richtige Deutung war verloren gegangen.

IV. Geschichte des Bauwerks.

a) In ägyptischer Zeit. Der Sphinx, der als Bild des Königs gearbeitet war, ist schon im neuen Reich als das eines Gottes angesehen worden; das geht aus seinem Namen 'Harmachis' für diese Zeit mit Sicherheit hervor (oben III b). Als göttliches Wesen tritt der Sphinx auch auf der Stele Thutmosis' IV. auf, der seinen versandeten Körper freilegen ließ (unten V). Auch Ramses II. scheint den Sphinx wieder vom Sande befreit zu haben; der Tempel zwischen seinen Beinen war doch vermutlich auch zu dieser Zeit verschüttet. In ihm stellte Ramses II. eine Stele auf (Louvre B 18. 19; *Birch* bei *Howard Vyse, Operations carried on at the Pyramids of Gizeh in 1837* [London 1842] 117 mit Taf.: der König räuchert vor dem Sphinx, der auf einem hohen Sockel ruht. Aus einem Papyrus wissen wir, daß auch sonst im neuen Reich zu dem 'Sphinx von Memphis' Steine zum Bau gezogen worden sind (*Pap. Turin* ed. *Pleyte-Rossi* pl. 19, 2 = *Spiegelberg* in *Recueil de travaux philol. égypt. assyr.* 17 [1895] 158). Im neuen Reich oder später ist um den Sphinx eine hohe Mauer aufgeführt worden, die ihn gegen Versandung schützen sollte — ohne Erfolg. In der 26. Dynastie war ein Mann namens Psamtik-mench, der den bei Gise bestatteten Königen Cheops, Chefren, Dedefrē und den Göttern 'Isis, Herrin der Pyramide' und Osiris-Apis diente, auch 'Prophet des Harmachis' (Louvre Serapeumsstele 291; *de Rougé, Recherches sur les . . . premières sixièmes dynasties* [Paris 1866] 53).

b) *Herodot* und die anderen älteren griechischen Reisenden erwähnen den Sphinx nicht; vielleicht nur wegen seiner etwas versteckten Lage in einer Senkung des Plateaus, vielleicht weil er zum größten Teile verschüttet war. In römischer Zeit war er wohlbekannt; man nannte ihn Ἁρμαχις (*C. I. Gr.* 3, 4961 usw.; *Letronne, Inscr. de l'Egypte* 2, 460. 466) wie die Ägypter selbst (oben III b) und sah in ihm das Bild des Sonnengottes; zahlreiche griechische Inschriften sind an seinem Körper angebracht (*C. I. Gr.* 3, 4700 d—l; *Addend.* p. 1187 f.; *Keibel, Epig. Graeca* nr. 1015 u. 1016). *Plinius* (*nat. hist.* 36, 17) berichtet die Ansicht, daß der König Harmais in ihm bestattet sei.

c) Die arabischen Geographen waren für die Wirkung des Sphinx wohl empfänglich. *Makrizi* (vol. 1 p. 122, 31) nennt als seinen Namen Abu 'l-hôl 'Vater des Schreckens'. Abd al-Latif (ed. *Silv. de Sacy*, Paris 1810) fand den Kopf noch gut erhalten; sein Gesicht trage den Stempel der Anmut und Schönheit, zeige sogar Lächeln. Im 14. Jahrhundert wurde der Kopf durch einen bilderstürmenden Schech beschädigt, später der untere Teil durch die Artillerie der Mameluken, die ihn als Zielscheibe benützten, völlig zerstört.

d) Die Gelehrten der französischen Expedition (*Descr. de l'Égypte, Antiqu*, vol. 5 pl. 11—2) fanden *'même ce qui reste des yeux et de la bouche n'est pas entièrement depourvu d'une certaine grâce'* (*ebend.* Texte 10, 463); der Körper war damals von Sand bedeckt. Caviglia war der erste, der ihn wieder freilegte (Bericht von *Salt* bei *Howard Vyse, Operations carried on at the Pyramids of Gizeh in 1837*, vol. 3 [London 1842] 107—14 mit 9 Taf.); er fand den herabgestürzten Bart (jetzt im Brit. Museum). Eine neue Freilegung unternahm Mariette 1858 auf Kosten des Duc de Luynes (*Mariette, Lettre à de Rougé sur les fouilles exécutées autour du Grand Sphinx de Gizeh* in *Athénaeum français* 3 nr. 4 [28. Janv. 1874] 82—4 = *Biblioth. égyptolog.* 18 [Paris 1904] 125—31; *Revue archéolog. Nouv. sér.* 26 [1873] 237 mit Plan; *Brugsch, Reiseberichte aus Ägypten* [Lpzg. 1855] 334).

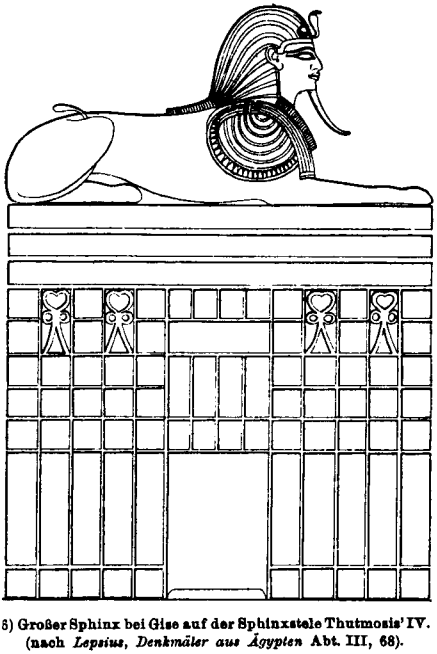
Auch später ist die Arbeit wieder von französischer Seite ausgeführt (*Maspero, Histoire ancienne* 1 [Paris 1895] 249. 2 [1897] 239; *Phot.* in *Sitzber. Akad. Berlin* 1897, 752—60 = unsere Abb. 5). Jetzt ist der Sphinx wieder bis zur Höhe der Mitte der Vorderbeine verschüttet.

V. Die Sphinxstele Thutmosis' IV.

a) Thutmosis IV., der den Sphinx vom Sande reinigen ließ, stellte in den kleinen Tempel zwischen seinen Beinen eine Stele auf (oben IVa). Diese ist 1817 von *Caviglia* (oben IVd) gefunden (Bericht von *Birch* bei *Howard Vyse, Operations etc.* 3, 114 - 6 mit Taf.) und jetzt im Museum von Kairo (veröffentlicht *Thomas Joung, Hieroglyphs* [London 1823] pl. 80; *Leps. Denkm.* 3, 68, daraus unsere Abb. 6). Übersetzt und behandelt von *Brugsch* (in *Ztschr. Äg. Spr.* 14 [1876] 89—95; Geschichte Ägyptens [Lpzg. 1877] 394—8) und *Birch* (in *Records of the Past*, 1st ser. 12, 43—49) und *Mallet* (*ebend.*, 2nd ser. 2, 45—6) und *Wiedemann* (*Ägypt. Gesch.* [Gotha 1884] 377—8) und *Maspero* (*Hist. anc.* 2 [Paris 1897] 293—5). Man hatte die Stele stets für eine echte Arbeit von Thutmosis IV. gehalten, als *Erman* (in *Sitzber. Akad. Berlin* 1904, 428. 1063) sie wegen ihres novellistischen Charakters und der Orthographie für ein spätes Machwerk erklärte. *Spiegelberg* (in *Orientalist. Lit.ztg* 7 [1904] 288. 343) blieb dabei, daß sie eine Arbeit von Thutmosis IV. sei, die Amenophis IV. zerstören und Sethos I. wiederherstellen ließ; seine Widerlegung ist von *Breasted* (*Ancient Records of Egypt* [Chicago 1906] 2, 810—5) und anderen anerkannt worden.

b) Die Stele zeigt in der Darstellung den König Thutmosis IV., wie er vor dem Sphinx, der auf einem hohen Sockel ruht, Wasser sprengt und räuchert. Die Inschrift erzählt: Als der König noch Prinz war, schlief er, von einer Jagd in der Wüste ermüdet, neben Rosetau ein. 'Das sehr große Bild des Chepra (vgl. Art. 'Sonne' B IX) ruht an dieser Stelle, groß an Macht, prächtig an Ansehen, auf dem der Schatten des Re weilt, zu dem die Stadtteile (?) von Memphis kommen und jede Ortschaft, die auf seinen beiden Seiten liegt, indem ihre Arme sein Antlitz preisen mit großen Gaben für seinen Ka'. Der ehrwürdige Gott redete zu Thutmosis mit seinem eigenen Munde: Ich bin dein Vater Harmachis-Chepra-Re-Atum; du wirst König sein ... In den folgenden zerstörten Zeilen wird wieder 'Atum-Re-Harmachis' erwähnt. Ferner der König Chefren, in der Nähe von dessen Pyramide der Sphinx liegt; aus dieser Stelle hat man ohne Grund auf Chefren als Erbauer des Sphinx geschlossen.

5) Der Sphinx bei Gise (nach *Sitzungsber. der Kgl. Akadem. der Wissensch. zu Berlin, phil.-histor. Klasse* 1897, 753).



6) Großer Sphinx bei Gise auf der Sphinxstele Thutmosis' IV. (nach *Lepsius, Denkmäler aus Ägypten* Abt. III, 68).

VI. Die sog. Stele der Tochter des Cheops.

a) Sie ist 1858 von Mariette gefunden worden in der mittleren der kleinen Pyramiden östlich vor der großen Pyramide des Cheops bei Gise (*Mariette, Le Sérapéum de Memphis* ed. *Maspero* [Paris 1882] 1, 99—100) und steht

im Museum von Kairo. Veröffentlicht von *Mariette* (*Album photographique du Musée de Boulaq* [Caire 1871] pl. 27; *Monuments divers* [Paris 1889] 17, pl. 53) und *Birch* (*Egyptian texts* 5). Schon vor ihrer Veröffentlichung erwähnt *de Rougé* (*Recherches sur les Monuments . . . six premières dynasties* [Paris 1866] 46—9 = *Mém. Acad. Inscr. et Lettres Lettres* 25, 2e partie 265—8) sie als Machwerk aus später Zeit, und diese Erkenntnis ist überall angenommen (*Petrie, The Pyramids and Temples of Gizeh* [London 1883] 156—7; *Daressy* in *Bull. Inst. égyptien* 1906, 4. sér. nr. 7 [Caire 1907] 95—7 und *Rec. de trav. egypt. assyr.* 30 (1908) 1 ff.; *Breasted, Ancient Records* (Chicago 1906] 1, § 177—9). Man setzt sie in die saitische Zeit, eine genauere Datierung ist unsicher. *Maspero* (*Dawn of Civilisation* 413) hielt den Text für die Kopie eines alten. *Wreszinski* in *Ztschr. Ag. Spr.* 48 (1910) 174 schreibt die Stele der Zeit des bekannten Wesir Montemhêt (Dyn. 25) zu.

b) Das Mittelstück der Stele stellt in vier Reihen eine Anzahl von Götterbildern dar; unter ihnen in der 2. Reihe eine Göttin 'Isis, Große, Gottesmutter, Herrin der Pyramide, Hathor, die in ihrer Barke ist'. In der 4. Reihe am Ende ruht der Sphinx auf einem hohen Sockel; Beischrift: 'Die Stätte des Sphinx (ḥw) des Harmachis ist im Süden des Tempels der Isis, der Herrin der Pyramide, im Norden des Osiris, des Herrn von Rosetau. Die Zeichnung dieses Gottes des (sic) Harmachis ist beigebracht gemäß der alten Vorlage. Er gedeiht und lebt ewiglich. [Sein Gesicht] ist nach Osten gewendet'. Auf dem äußeren Rande der Stele läuft ein Inschriftband. Rechts: 'König Cheops, er fand den Tempel der Isis, der Herrin der Pyramide, neben dem Tempel des Sphinx des [Harmachis?] im Nordwesten des Tempels des Osiris, des Herrn von Roseta. Er baute seine Pyramide neben das Gotteshaus dieser Göttin. Er baute eine Pyramide für die Prinzessin Henutsen neben ihr Gotteshaus'. Links: 'König Cheops, er machte [diese Stele? als sein Denkmal?] für seine Mutter Isis, die Gottesmutter, Hathor, Herrin der . . . . Er gab ihr ein Gottesopfer von neuem. Er baute ihr Gotteshaus aus Granit von neuem. Er fand diese (?) Götter auf ihrer (der Göttin) Stele'. — Die Stele gibt sich also für eine Arbeit von Cheops aus; dem Stil nach gehört sie aber zweifellos in die saitische Zeit. Der Text kann in dieser Form auch nicht alt sein; viele Einzelheiten des Inhalts deuten auf späte Zeit. Man darf deshalb nicht aus ihm folgern, daß der Sphinx schon zur Zeit des Cheops bestanden habe; das ist eben nur die Auffassung der spätägyptischen Zeit. Der Sphinx ist für den Verfasser das Abbild des Sonnengottes.

VII. Die neuen Ausgrabungen.

(Zusatz vom Herbst 1912.)

a) Im Frühjahr 1909 hat eine deutsche Expedition den Totentempel des Königs Chephren freigelegt, dessen Taltorbau unter dem Namen 'Granittempel' oder 'Sphinxtempel' bekannt ist; folgende Ergebnisse sind für den großen Sphinx von *Gise* interessant, der ja neben dem Aufweg von dem Taltorbau zu dem eigentlichen Totentempel hinauf liegt (nach *Uvo Hölscher, Das Grabdenkmal des Königs Chephren. Wiss. Veröff. der E. v. Sieglin-Expedition* 1. Leipzig 1912). *Hölscher* (S. 18) datiert den großen Sphinx selbst auf Chephren. Erstens weil der Erbauer der ganzen Anlage unmöglich den diese überragenden Felsen stehen lassen konnte, wenn er ihn nicht, wie durch die Bearbeitung zum Sphinx, der Wirkung seiner Anlage dienstbar machte. Zweitens habe der Urkus am großen Sphinx eine Form, wie sie in späterer Zeit nicht vorkomme, wohl aber auf einem Fragment, das aus der 4. Dynastie zu stammen scheint. Die zum großen Sphinx gehörigen Anlagen (Heiligtum zwischen den Tatzen, Löwenstatue, Treppenanlage) hält *H.* für spätere Zutaten; über die Bedeutung der Statue unter dem Kopf des Sphinx (ob Gott oder König?) ist er sich nicht klar. Sind *H.*s Argumente richtig, so ergibt sich der Sphinx für uns hier als etwas Ähnliches wie in den Reliefs des Taltorbaues im Totentempel der Könige der 5. Dynastie (vgl. oben G III c). Dort ist es der Gott Sopd (oder bei Hatschepsut: der König selbst) in Gestalt eines Sphinx, der die Feinde des Reiches niederwirft. Hier der König als ruhender Sphinx gewaltigster Art, der neben seinem Grabe liegt — und zwar gewiß als dessen Beschützer, wie wir es ja aus der archaisierenden Renaissancezeit (Dyn 26) wissen (vgl. oben B V).

b) *Hölscher* (S. 15) zeigt eine Rekonstruktion der Fassade des Taltorbaues. Dort liegen vor jeder der beiden Türen zwei Sphinxe sich gegenüber. Diese beiden sich zugewendeten Sphinxpaare sind der älteste Beleg für die paarweise Verwendung als antithetische Gruppe (vgl. oben E III 1).

c) *Steindorff* bei *Hölscher* (S. 107—109) veröffentlicht drei Stelen, die bei der Ausgrabung gefunden sind; sie enthalten folgendes für unsere Fragen Interessante:

1) Stele nr. 1 auf S. 107 mit Abb. 158 (Dyn. 18). Ein Betender steht vor einem Sphinx, der auf einem Postament liegt. Vor dem Sphinx steht der Name des Königs Amenophis III., und *Steindorff* erklärt den Sphinx für ein Bild dieses Königs; sollte aber nicht doch der große Sphinx von *Gise* gemeint sein? Man müßte dann annehmen, daß zur Zeit von Amenophis III. der große Sphinx von *Gise* noch für eine Personifikation des Pharao gehalten werden konnte; und zwar ist er von dem Stifter der kleinen Stele für ein Abbild des lebenden, nicht eines längst verstorbenen Herrschers erklärt worden. Das scheint mir nach ägyptischer Denkweise trotz der Sphinxstele von Thutmosis IV. (vgl. oben H V) nicht ausgeschlossen.

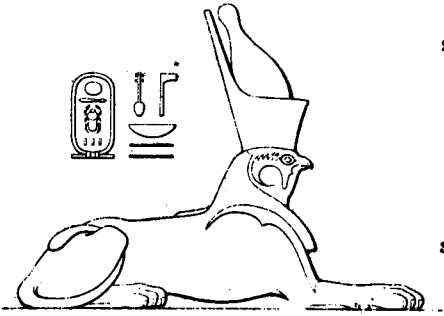
2) Stele nr 2 auf S. 108 mit Abb. 159 (Dyn. 18?). Ein Prinz Pent-tepi-jeh (Pn-tpj-jḥ) opfert vor einem Sphinx, der auf einem Postament liegt und auf dem Kopf über dem Kopftuch noch eine große Götterkrone (Widderhörner und oberägyptische Krone mit Straußfedern) trägt. Man würde es nicht für möglich halten; aber die hieroglyphische Beischrift läßt keinen

Zweifel darüber, daß hier der 'Horus im Horizont (Ḥr-m-j'ḫ.t)', also der große Sphinx von *Gise*, dargestellt ist, obwohl dieser gewiß nie eine Krone auf dem Kopftuch getragen hat.

3) Nr. 3 auf S. 109 mit Abb. 160. König Thutmosis IV. (Dyn. 18) opfert vor einem ausgemeißelten Amon und einem Gott 'Horus im Horizonte (Ḥr-m-j'ḫ.t')' in Menschengestalt mit Falkenkopf und einer Sonne mit Uräus. Dieser Gott kann nichts anderes sein als eine Personifikation des großen Sphinx von *Gise;* also wieder ein neuer Beweis für die Umdeutung des Kolosses vom Königsbild zum Gott.

J. Greif.

Zum Typus vgl. DId. Die folgenden Beispiele sind sämtlich ungeflügelt; mit Ausnahme



7) Amenophis II. als liegender Greif (nach *Prisse d'Avennes, Histoire de l'art égyptien* vol. 2 pl. 35 nr. 2).

der beiden ältesten: der stehende Greif auf der Brusttafel Sesostris' III. hat anliegende Flügel (unten II a), der liegende auf der Axt des Ahmose I. hat erhobene Flügel (unten I a). In der Haltung schließen sich die Greifen durchaus den Sphinxen an; wie jene tragen sie verschiedene Kronen; jedoch kein Kopftuch, da zum Falkenkopf langes Haar gehört. Die Greifen stellen in älterer Zeit den König dar; so auch ein Greif mit der Beischrift 'der gute Gott' auf einem Skarabäus (Berlin 3599). Erst zwei hockende Greifen der späten Zeit sind Bilder eines Gottes; und zwar des Horus, dem der Falke geweiht ist (unten III). Vgl. *Furtwängler, Gryps* in *Roschers Lex.* 1, 2 (1886—90) 1742—5; *Prinz, Gryps* in *Pauly-Wissowa, Realencycl.* 7 (1911).

I. Liegend.

a) Eine ungewöhnliche Form des Greifen findet sich als eingelegte Verzierung auf der Axt des Königs Ahmose I. (*v. Bissing, Ein thebanischer Grabfund* [Berlin 1900—7] pl. 1; *Steindorff, Blütezeit des Pharaonenreiches* Abb. 12; *Petrie, History* 2 Fig. 6); nach der Beischrift 'von Mont geliebt' stellt er wohl den König dar. Es ist ein liegender Löwe mit Falkenkopf, auf dem eine aufrechtstehende Feder sitzt; Flügel hoch erhoben.

b) Unter den Statuen Amenophis' II., die dieser König dem Amon als Neujahrsgeschenk macht, befindet sich auch ein liegender Greif; Doppelkrone auf dem Falkenkopf (*Lepsius, Denkm.* 3, 64 a = *Prisse, Hist.*, Atlas 2 pl. 35, 2 = unsere Abb. 7; theban. Privatgrab).

c) Plastische kolossale Greifen von Ramses II. bilden z. T. die Alleen in Gerf Husên und es-Sebu'a in Nubien. In Gerf Husên ist von der Allee (vgl. *Weigall, Report on the Antiquities of Lower, Nubia* [Oxford 1907] p. 83) nur ein einziger kolossaler Greif erhalten. Er ist zwar sehr zerstört, aber man kann doch feststellen, daß es ein Löwe mit Falkenkopf war, vor dem ein Bild des Königs stand (eigene Beobachtung). — In es-Sebu'a (vgl. *Weigall* l. c. p. 98, pl. 47, 3. 4; *Hector Horeau, Panorama d'Égypte et de Nubie* [Paris 1841] pl. zu 31) sind vier Greife vollständig erhalten, sie tragen auf dem Falkenkopf die Doppelkrone (jetzt ausgegraben: *Maspero, Rapports sur la consolidation des temples immergés de la Nubie* [Cairo 1910] pl. 118—22). Der König heißt auf ihnen 'geliebt von Horus von Kubban bzw. von Edfu bzw. von Ibrim bzw. von Abu Simbel' (sämtlich Orte in Nubien, außer Edfu); das legt die Vermutung nahe, daß in diesen Greifen der Gott Horus dargestellt ist. — Außer diesen kolossalen Greifen liegen in es-Sebu'a (jetzt außerhalb vor dem Hoftor) zwei kleinere Stücke (Länge etwa 1,10 m) liegender Löwe mit Falkenkopf; am Sockel: 'Ramses II. im Amontempel von es-Sebu'a' (nach eigenen Notizen).

d) Eine vereinzelte Darstellung in Edfu (*Chassinat, Mammissi d'Edfu* [= *Mém. Inst. franç. Caire* 16, 1910] pl. 44, 1 zu p. 168) zeigt einen Greifen mit komplizierter Krone (Widderhörner mit zwei Schlangen; darauf drei Bündelkronen, außen zwei Straußenfedern); er liegt auf einer Schlange, die sich auf einem Postament ringelt. Sollte hierin nicht auch eine Darstellung des Horus stecken, der den Bösen überwunden hat?

II. Stehend.

a) Der Greif unter anderen Tieren in der Frühzeit: vgl. oben A 1.

Der König ist zweimal als stehender Greif dargestellt in den Pendantbildern auf der Brusttafel Sesostris III. im Museum von Kairo, Catal. Génér. 52002 (*de Morgan, Fouilles de Dahchour* 1894 [Wien 1895] 64 nr. 1 = pl. 19, 1 = pl. 21; *Vernier, Bijoux et Orfèvries* [Caire 1907] pl. 1; *Vernier, La bijouterie et la joaillerie égypt.* [= *Mém. Inst. franç. Caire* 2, 1907] pl. 9; *Borchardt, Kunstwerke aus dem Äg. Museum zu Cairo* [C.-Dresden 1909] pl. 41). Ein stehender Greif (Löwenleib grün, Falkenkopf gelb, anliegende Flügel bunt gestreift) wirft mit der einen erhobenen Tatze einen Barbaren nieder; auf seinem Kopfe ein Uräus und als Krone: Rinderhörner, wagerechte Widderhörner, zwei Straußenfedern.

b) Ein merkwürdiges Tier ist der stehende geflügelte Panther (so!) mit Falkenkopf auf dem Elfenbeinstab mit Amulett-Zeichnungen. Berlin 14207 (*Erman, Religion*[2] Abb. 91 auf S. 147).

c) Zwei nebeneinanderstehende Greifen mit Doppelkronen sind an einem Thron (?) an-

gebracht, der bei einer Festfahrt im Schiff steht (*Naville, Deir el Bahari* 5 [London 1906] pl. 122). — Ein Greif steckt möglicherweise auch in dem Gotte Sopd, der die Barbaren niederwirft; vgl. G III c 1.

d) Der Greif auf dem persischen Fayencebecher G IV b 6 ist ein stehender Löwe (ein Vorderbein erhoben) mit graugrünem Falkenkopf, daran lange Ohren; blauer Flügel hocherhoben mit nach vorn gewendeter Spitze.

c) Die meroitischen Reliefs (röm. Zeit) von Mesawwarât es-Sufra (Sudan) enthalten auch einen Greif (Löwe mit Falkenkopf, darauf die Krone: wagerechte Widderhörner mit zwei Schlangen und einer Bündelkrone mit Straußenfedern; erhobene, nach vorn gebogene Flügel), der mit der Tatze einen Gegner niederwirft (*Budge, Sudan* [London 1907] 2, 149 nr. 2).

III. Hockend.

Hockende Greifen sind im allgemeinen selten und fast nur aus später Zeit belegt.

1) Aus dem mittleren Reich stammt der hockende Greif mit langem Haar auf dem Zauberstab aus Elfenbein. Berlin 14207 (*Erman, Religion*[2] Abb. 91 zu S. 147).

2) Denselben Typus in später Zeit zeigen die hockenden Greifen im Opet-tempel von Karnak (*J. J. Rifaud, Voyage en Egypte* etc. 1805—27, pl. 102, 3; Sonne auf dem Falkenkopf) und in Dendera (*Mariette, Dendérah* 4 pl. 82).

3) Zwei hockende Greifen haben Beischriften, die zeigen, daß sie eine Art des Horus darstellen. Der erste ohne Krone in Kom Ombo 'Haroeris', den Herrn dieses Tempels (*Prisse, Hist.*, Atlas 2 pl. 35, 3. Texte 411); das zweite, mit Mond auf dem Kopf: 'Haroeris, Großer, mit starker Kraft, Sohn des Himmels, Erster der Kapelle' in Philae (*Champollion, Monuments* 1 pl. 89 = *Bénédite, Philae* [*Mission franç. Caire* 13, Paris 1893—5] pl. 41 zu p. 126 = *Weigall, Report on the antiquities of Lower Nubia* [Oxford 1907] pl. 16, 2).

4) Ein seltsames Wesen ist ein hockender Greif in Edfu (*Chassinat, Mammisi d'Edfu* [= *Mém. Inst. franç. Caire* 13, 1910] pl. 44, 2 zu p. 168): ein Löwe mit Falkenkopf; er sitzt aufrecht, die Menschenbeine angezogen und aufgesetzt, Vorderbeine bzw. Arme fehlen; auf dem Kopf eine Sonne.

K. Widdersphinx.

Widdersphinxe sind nur liegend bekannt und nie geflügelt; die Strahlen (1. 2) haben keine Kronen, die Zeichnungen (3. 4) geben noch einen Aufsatz auf dem Widderkopf.

1) Kolossale liegende Widdersphinxe, zwischen deren Beinen jedesmal eine kleine Figur des Königs steht, bilden eine von Amenophis III. angelegte Sphinxallee im Tempel von Karnak (*Prisse, Hist.*, Atlas 2 pl. 26, 2. Texte 405); Widderkopf mit abwärts gebogenen Hörnern.

2) Berlin 8822, Spätzeit, L. 44 cm: liegender Widdersphinx, abwärts gebogene Hörner.

3) Ein Skarabäus Ramses' II. (*Petrie, Illahun-Kahun-Gurob* pl. 23, 37) stellt 'Amonre' dar als liegenden Widdersphinx; auf dem Kopf wagerechte Widderhörner, darauf zwei Straußenfedern und zwei Schlangen mit Sonnen.

4) Ein Salbgefäß, das der König dem Gotte darbringt (vgl. E I c 2), hat die Form eines liegenden Widdersphinx, der den Krug hält; auf dem Widderkopf mit abwärts gebogenen Hörnern sitzt als Krone: wagerechte Widderhörner, darauf eine aufgerichtete Schlange (*Mariette, Dendérah* 1 pl. 52b). Hier ist der Widdersphinx offenbar ein Ersatz für den gewöhnlichen Sphinx und stellt den König dar.

5) In dem Fajjûmpapyrus (ptolem. Zeit), die alle Götter den Formen des Fajjum anpassen, hat Amonrê als Widdersphinx einen Krokodilschwanz erhalten; auf dem Kopf eine zusammengesetzte Krone: wagerechte Widderhörner mit zwei Schlangen, darauf drei Bündelkronen (*R. Lanzone, Les papyrus du Lac Moeris* [Turin 1896] pl. 7 mittlere Reihe).

[Roeder, geschrieben 1909.]

Sphinx, die griechische.

I. Das Eindringen der Sphinxgestalt in Griechenland.

§ 1. Die Sphinx des kretisch-mykenischen Kulturkreises und nach den Wanderungen.

Der vorhomerische Kulturkreis, der uns zuerst durch die mykenischen Funde nähergetreten ist, zeigt den Sphinxtypus zum ersten Male auf griechischem Boden. *Furtwängler* hat dargetan, daß der Greif der mykenischen Kunst mit dem der Kunst des Neuen Reiches in Ägypten übereinstimmt, und vermutete, der geflügelte Löwe mit Adlerkopf sei in Syrien entstanden und von da über Ägypten nach dem Ägäischen Meere gekommen (ob. Art. Gryps). Seitdem ist es möglich geworden, den Greifentypus schon im Mittleren Reiche nachzuweisen (*Petrie, History of Egypt* 1, 177; *Furtwängler, Die ant. Gemm.* 3, 43), ja bis in die prähistorische Zeit Ägyptens (vor 3300 v. Chr.) zurückzuverfolgen, so daß sein syrischer Ursprung aufgegeben werden mußte, und es hat sich die große Wahrscheinlichkeit ergeben, daß er über Syrien und Kleinasien, durch chetitische Vermittlung, zuerst nach Griechenland kam (*H. Prinz, Real-Enc.* 7, 1904 Art. Gryps). Den gleichen Weg dürfen wir für die Sphinxgestalt annehmen. Was Syrien betrifft, so muß man seine Vermittlerrolle auf die Verschmelzung zurückführen, die syrische Kultur mit der ägyptischen seit uralter Zeit, besonders in der 'Epoche des Weltverkehrs' im zweiten Jahrtausend eingegangen ist (*Ludw. v. Sybel, Weltgesch. d. Kunst* S. 36 ff.). Aber auch anderwärts kreuzten sich in jenen Gegenden vorderasiatische mit ägyptischen Elemente und wurden dann direkt oder später durch Vermittlung der Phöniker verbreitet, die nicht nur Material und Technik, sondern auch Schmucksachen und dergleichen Handelsartikel des Ostens an den Küsten des Ägäischen Meeres einführten.

Syrischen Ursprungs nun, und nicht direkt aus dem Formenschatze Ägyptens herzuleiten, ist die mykenische Sphinx fast ohne Ausnahme, mögen die einzelnen Exemplare nun importiert, wie im wesentlichen die Produkte der Me-

tallurgie, oder Nachahmungen fremder Vorbilder sein. Sie ist mit Flügeln versehen, das Antlitz trägt ausgeprägt weibliche Züge, die Brüste sind in der Regel nicht hervorgehoben.

1) Glasplättchen von Spata (nach *Perrot et Chipiez* t. 6 Fig 418).

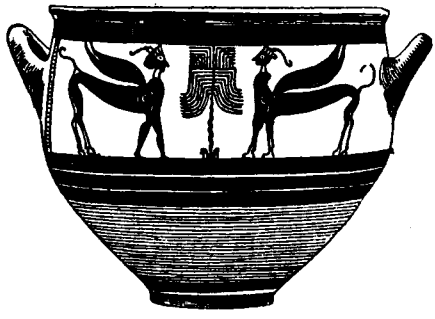
An den Flügelansätzen zeigen sich öfters, ähnlich wie beim syrisch-ägyptischen und kretisch-mykenischen Greifentypus (s. *Furtwängler*, ob. Bd. 1 Sp. 1745; *Prinz, Real-Enc.* 7 Sp. 1911), jene charakteristischen, lockenartigen Ornamente, die sich bis zur Brust fortsetzen (*Schliemann, Mykenai* Fig. 277; *Ἐφημ. ἀρχαιολ.* 1887 Taf. 13 B) oder sich nur an der Seite finden (so auf Glasplättchen von Spata (Fig. 1), *Bullet. de corr. hell.* 1878 Taf. 17, 2; *Perrot et Chipiez, Hist. de l'art* 6, 834 Fig. 418). Fast ausnahmslos trägt die Sphinx des mykenischen Kunstgebietes, soweit sich das an den einzelnen Exemplaren feststellen läßt, eine niedrige Mütze oder Zackenkrone (Diadem), aus deren Mitte ein langflatternder zopfartiger Busch herauswächst, der bisweilen aus einem vegetabilischen Ornament entspringt. S. das Goldblech von Ialysos mit eingepreßter Sphinxdarstellung (*Furtwängler und Loeschcke, Myken. Vasen* S. 7 f. Fig. 2), die von Ephesos (*Hogarth, Excav. at Eph.* S. 109 Taf. 8, 2), den Elfenbeinkamm von Spata, Fig. 2 (*Bullet. de corr. hell.* 1878 S. 217 u. Taf. 17, 1; *Perrot et Chipiez* 6, 637 Fig. 284), das Elfenbeinplättchen, Fig. 3 (*Bull. de corr. hell.* a. a. O. Taf. 19; *Perrot et Chipiez* a. a. O. 833 Fig. 416) und die ebenerwähnten Glasplättchen desselben Fundortes sowie den mykenischen Goldring bei *Perrot et Chipiez* S. 845 Fig. 428, 22 (= *Furtwängler, Die ant. Gemm.* 3, 42 Fig. 17) usw. Ohne den beschriebenen Kopfschmuck ist eine Sphinx von Menidi (*Kuppelgrab bei Menidi*, Athen 1880, Taf. 5, 45). Wir werden diesen Kopfschmuck in der älteren griechischen Metalltechnik und Vasenmalerei wieder auftauchen sehen, es ist kein Zweifel, daß er eine Fortbildung nach orientalischen Mustern des chetitischen Kunstkreises darstellt. Greifen mit einer vom Kopfe frei nach hinten abstehenden Verzierung weist auf chetitischen Siegelzylindern nach *Furtwängler*, ob. Bd. 1 Sp. 1751 ff.; weiteres bei *Prinz, Real-Enc.* 7 Sp. 1911.

2) Elfenbeinkamm von Spata (nach *Perrot et Chipiez* t. 6 Fig. 284).

3) Elfenbeinplättchen von Spata (nach *Perrot et Chipiez* t. 6 Fig. 416).

Die Funde von Enkomi auf Kypros haben aus spätmykenischer Zeit eine Vase mit 2 Flügelsphinxen, die eine mit menschlichen Vorderbeinen, gebracht, Fig. 4 (*Murray, Excav. in Cyprus* S. 71 Fig. 14; vgl. *Walters, Hist. of anc. pott.* 2, 249; *Poulsen, Jahrb. d. Inst.* 1912 S. 244 Fig. 29), Goldarbeiten mit eingepreßten Sphinxfigürchen (*Murray* Taf. 7, 473. 474. 518), ein Elfenbeinrelief, wo ein Mann eine Sphinx mit der Federkronenmütze am Bande führt (*Murray* S. 9 Taf. 2 nr. 1126; vgl. *Jahrb. d. Inst.* 1908 S. 176, 19).

Die Verwendung der mykenischen Sphinxgestalt ist stets ornamental, für allerlei Schmuck- und Gebrauchsgegenstände, ihre Stellung ganz verschieden. Auf einer Elfenbeinplatte aus dem Kuppelgrabe bei Menidi schreiten zwei Paare geflügelter, hochbeiniger Sphinxe auf eine in der Mitte befindliche Säule zu (*Das Kuppelgrab bei Menidi* S. 20 Taf. 8, 10; *Perrot et Chipiez* 6, 528 Fig. 208). Mit weitausgebreiteten Flügeln lagern sie einander gegenüber auf dem Elfenbeinkamm von Spata, indem zwar die Körper im Profil, die Flügel aber in der Vorderansicht gebildet sind. Dieselbe Darstellungsweise begegnet uns mehrfach, z. B. auf den 6 kleinen, zum Kleiderschmuck bestimmten Goldblechen aus dem dritten Grabe von Mykenai, welche die Sphinx auf den Vorder-



4) Vase von Enkomi (nach *Murray, Excavat. in Cyprus* Fig. 14).

füßen stehend zeigen (*Schliemann, Mykenai* S. 213. 435 Fig. 277; vgl. *Milchhöfer, Anfänge der Kunst in Griechenl.* S. 10 Fig. 7; *Schuchhardt, Schliemanns Ausgrabungen* S. 230 Fig. 186), desgleichen auf einem Exemplar von Spata (*Bull. d. corr. hell.* 1878 Taf. 19) und einem kretischen Tonsiegel von Zakro (*Journ. of Hell. stud.* 22, 83 Fig. 19). Ebenfalls auf den Vorderfüßen stehen, dabei jedoch gänzlich im Profil, die Exemplare der Glasplättchen von Spata sowie die zu den Seiten eines Palmbaumes in syrischer Weise gruppierten auf einem mykenischen Goldring (s. o. Sp. 1339, 57), diese mit struppigem Unterleib. Ganz aufgerichtet erscheint die Sphinx eines auf der athenischen Akropolis aufgefundenen Ornamentstücks von Elfenbein (*Ἐφημ. ἀρχαιολ.* 1887 Taf. 13 B; *Perrot et Chipiez* 6, 833 Fig. 417) und diejenige eines Glasplättchens von Ialysos (*Perrot et Chipiez* 3, 746; *Furtwängler u. Loeschcke, Mykenische Vasen* S. 74 Taf. C nr. 9), deren Kopfschmuck bei der babylonischen Astarte sowie bei kyprischen Frauen Analogien findet. Angeblich spätmykenische karrikaturartige Sphinxprotomen in München (*Jahrb. d. Inst.* 1907 Taf. 2 S. 101) sind als unecht erwiesen (*Hackl, Kgl. Vasensamml. zu München* 1, 1912, zu nr. 27); das Motiv auch auf einer ionischen Augenschale in München (*Jahn* nr. 553; *Athen. Mitt.* 25, 55 f. Fig. 15), wo die Augen auf die Flügel gesetzt sind.

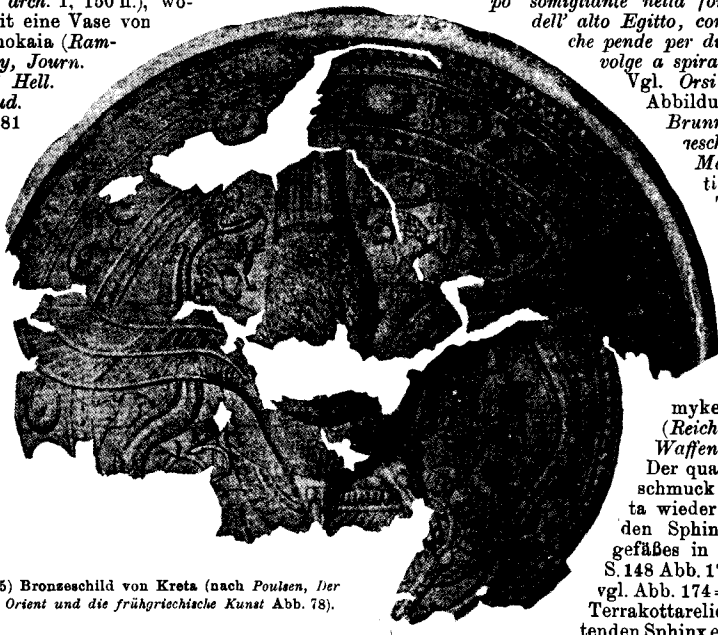
Die kretisch-mykenische Kultur wurde durch die Stürme der großen Wanderungen um die Wende des Jahrtausends schwer geschädigt, aber nicht völlig zerstört. Auf den Inseln und in Kleinasien sind die Spuren der Kontinuität um so eher zu erwarten (s. *Boehlau, Aus ion. u. ital. Nekrop.* S. 117), als ja die Dorische Wanderung, der Druck der Eindringlinge, eine hellenische Besiedelung dieser Küsten geradezu im Gefolge gehabt hat. Dort erhielt zudem der Zusammenhang mit dem Orient, der schon seit uralten Zeiten lebendig gewesen war, neue Festigung durch die gewaltige Ausbreitung der assyrischen Macht, die Gründung des ersten Weltreiches (s. *Furtwängler, Die ant. Gemm.* 3, 68). Dort stoßen wir daher in der ersten Hälfte des letzten Jahrtausends v. Chr. zuerst wiederum auf orientalische Einflüsse im griechischen Kunstgewerbe. Orientalisierende Typen treten sodann auf dem griechischen Festlande mehr und mehr aufs neue hervor, während daselbst nach den Umwälzungen der Völkerzüge die Kunstübung auf veränderter Grundlage heranwächst. Sie gewinnen bedeutende Ausdehnung, werden aber endlich in dem Maße überwunden und in den Hintergrund gedrängt, wie der eigentümlich griechische Genius immer mächtiger erstarkt, immer weitere Kreise, auch nach Osten hin, seinerseits zu beeinflussen und zu beherrschen beginnt.

Über den größten Teil der alten Welt hin verbreitet sich seit dem Anfange des ersten vorchristlichen Jahrtausends ein ornamentaler Stil, der in Assyrien zuerst auftaucht, von Ägypten beeinflußt wird und sich über Vorderasien, die Inseln und Griechenland bis nach Etrurien und weiter verfolgen läßt. Eines seiner Kennzeichen ist die symmetrische Gruppierung von Tieren oder phantastischen Mischgestalten und Flügelwesen, die einander gegenüberstehen, oft zu beiden Seiten eines Baumes oder einer Blume, und häufig streifenförmig als Fries oder in konzentrischen Zonen angeordnet sind. Schon *O. Jahn* (*Aus der Altertumswissensch.* S. 314 f.) konnte auf den unverkennbaren Zusammenhang der Dekoration gewisser archaischer Vasen griechischer Herkunft mit assyrischen Fundstücken hinweisen, wobei er der seitdem immer mehr gerechtfertigten Vermutung Ausdruck gab, die Vorbilder der Griechen seien nicht notwendig asiatische Tongefäße gewesen, sondern Metallarbeiten und ganz besonders gewirkte und gestickte Teppiche und Zeuge. Der angedeutete Stil wurde im Orient wie in Griechenland in allen Zweigen des Kunstgewerbes zur Anwendung gebracht. Mit ihm wird auch die Sphinx zum zweiten Male auf hellenisches Gebiet verpflanzt.

§ 2. Die Sphinx in der archaischen Metalltechnik.

Starkes Hervortreten der orientalischen Reminiszenzen macht sich geltend bei den in der Grotte des Idäischen Zeus auf Kreta gefundenen Prachtschilden und Schalen aus Bronzeblech, die als Erzeugnisse der phönikischen Mischkunst anzusehen sind; s. *F. Halbherr, Scavi e trovamenti nell' antro di Zeus sul monte Ida in Creta, Museo Italiano di antichità classica* 2 (1888) S. 699 ff., dazu den *Atlas* von *F. Halbherr* u. *P. Orsi, Antichità dell' antro di Zeus Ideo in Creta* (vgl. *Trendelenburg, Archäol. Anz.* 1890 S. 22 ff.) und neuerdings die stilistische Analyse bei *Poulsen, Der Orient u. die frühgr. Kunst* (Leipzig 1912) S. 74 ff. Ägyptisierende Elemente lassen sich darauf erkennen in einem bärtigen, schreitenden Flügelsphinx mit ägyptischer Doppelkrone und Uräusschlange, die sich eigentümlicherweise unter der Brust statt an der Stirn erhebt (s. die Bronzeschale nr. 4 a. a. O., *Atl.* Taf. 6, 1). Zwischen anderen Sphinxen, deren Brust mit perlenartig stilisierten Federn bedeckt ist, erscheint die semitische Astarte (Bronzeschild nr. 7 a. a. O., *Atl.* Taf. 10). Auf den assyrischen Baumkultus weisen zwei sich gegenüber befindliche Flügelsphinxe zurück, die begierig den Blütenduft einer zwischen ihnen angebrachten Pflanze einsaugen (Bronzeschild nr. 3 a. a. O., *Atl.* Taf. 3). Auch das herabfallende, am letzten Ende nach außen umgebogene und eingerollte Haar einiger Exemplare (Bronzeschild nr. 7 u. nr. 9 a. a. O., *Atl.* Taf. 10 u. Taf. 4), die 'Spirallocke', ist syrische Tracht, wie sie z. B. die Stadtgöttin von Qadesch trägt, und die auch im Ägypten des Neuen Reiches (Hathorkopf mit eingerollten Seitenlocken: *L. v. Sybel, Kritik des ägypt. Ornaments* S. 28; *Pettazzoni, Ausonia* 4, 181 ff.; *Poulsen* S. 44 ff.; vgl. auch die Terrakotte bei *Flinders Petrie, Tanis* 2 Taf. 7, 11), in Assyrien (Elfenbeinrelief einer gelagerten Sphinx phönikischer, vielleicht chetitischer Arbeit aus Nimrud, *Poulsen* S. 52 f. Abb. 43; vgl. ob. Bd. 2 Sp. 1753 Abb. 8), auf Kypros, in Kleinasien, auf archaischen Bronzen in Olympia auftaucht. S. die Haartracht der beiden kolossalen Sphinxe

von Üjük in Kappadokien (*Perrot et Chipiez* 3, 534f. Fig. 360. 361; *Merriam, Amer. Journ. of arch.* 1, 150 ff.), womit eine Vase von Phokaia (*Ramsay, Journ. of Hell. stud.* 1881



5) Bronzeschild von Kreta (nach *Poulsen, Der Orient und die frühgriechische Kunst* Abb. 78).

S. 304; *Rayet et Collignon, Hist. de la céram. grecq.* S. 45 Fig. 26) verglichen werden kann. Diese Tracht ist bereits in sehr früher Zeit auf Bronzen auch nach dem Westen verbreitet worden; s. die ungeflügelten Sphinxe auf einem Diskus von Vetulonia, die geflügelten (eine statt dessen mit Menschenhänden) auf einem Becken von Castelletto Ticino *Röm. Mitt.* 24, 1909 S. 317 ff. (*Pettazzoni*). Die helmartige Kopfbedeckung einer großen Sphinx von Kreta (Bronzeschild nr. 9 a. a. O., *Atl.* Taf. 4) wegen ihrer Ähnlichkeit mit der 'weißen Krone' Oberägyptens für ägyptisierend zu halten, dürfte gewagt sein, da die Form allgemein asiatisch ist; jene erinnert durch ihre lange Quaste an den mykenischen Typus, wenn auch ein direkter Zusammenhang nicht vorhanden, sondern syrischer Einfluß anzunehmen sein wird. S. *Halbherr* S. 708: „*testa coperta d'una specie di tiara un po' somigliante nella forma alla corona dell' alto Egitto, con un gran fiocco che pende per di dietro e si ravvolge a spirale a l'estremità.*" Vgl. *Orsi* ebd. S. 824f., Abbildung auch bei *Brunn, Griech. Kunstgesch.* S. 91 Fig. 64; *Maraghiannis, Antiquités crétoises* Taf. 41; *Poulsen* S. 80 Abb. 78 = uns. Fig. 5. Der knopfartige obere Abschluß dieser Kopfbedekkung findet übrigens seine Analogie an mykenischen Helmen (*Reichel, Homerische Waffen* 2. Aufl. S. 102 ff.). Der quastenartige Kopfschmuck begegnet in Kreta wieder bei der liegenden Sphinx eines Reliefgefäßes in Oxford (*Poulsen* S. 148 Abb. 173 = uns. Fig. 6; vgl. Abb. 174 = uns. Fig. 7 das Terrakottarelief einer schreitenden Sphinx ebendaher, neben deren syrischem Kopfputz eine unklare langgestielte Lotosblüte).

Ob die zuerst erwähnte Schale mit dem gekrönten Flügelsphinx in der Tat so alt ist, wie *Ohnefalsch-Richter* vermutet, der dafür sowie für eine in Athienu auf Kypros entdeckte Silberschale (*Cesnola-Stern, Cypern* Taf. 19) ägyptischen Ursprung im 12. Jahrh. angenommen hat

6) Sphinxrelief von Kreta (nach *Poulsen* Abb. 173).

7) Sphinxrelief von Kreta (nach *Poulsen* Abb. 174).

(*Kypros, die Bibel und Homer* Textband S. 437. 440, *Atl.* Taf. 112, 5), muß hier unbesprochen bleiben (vgl. *v. Bissing, Jahrb. d. Inst.* 1898 S. 28ff.). Der Höhepunkt der phönikischen Schalenindustrie liegt jedenfalls mehrere Jahrhunderte später (nach *Perrot et Chipiez* 3, 807 etwa 700—500 v. Chr.) und fällt z. T. bereits in die Zeit, in der eine lebhafte (von *Poulsen* S. 35 allerdings bestrittene) Rückwirkung griechischer Kunst auf den Orient begonnen hatte. Auf der Silberschale von Dali (Edalion) finden

8) Innerer Streifen einer Silberschale von Amathus (nach *Perrot et Chipiez* t. 3 Fig. 547).

sich abwechselnd hintereinander fünf Greife, die zu Boden geworfene Menschen halten, und fünf Flügelsphinxe, in ägyptisierendem Stile, um einen Baum vereinigt (*Longpérier, Mus. Napoléon* 3 Taf. 11; *Perrot et Chipiez* 3, 771 Fig. 546; *Ohnefalsch-Richter, Kypros* Textband S. 447 Fig. 257). Ägyptische, assyrische und griechische Motive nebeneinander zeigt eine Silberschale aus der Nekropole von Amathus (*Perrot et Chipiez* 3, 775 Fig. 547; *Brunn, Griech. Kunstgesch.* S. 98 Fig. 70; nur der innere Streifen auf unsrer Fig. 8); auf dem innersten der drei konzentrischen Streifen liegen geflügelte Sphinxe mit Sonnenscheibe und Uräusschlange auf den Häuptern. Die in den Anfang, spätestens in die Mitte des 6. Jahrh. zu setzende (Fig. 9) Silberschale von Kurion, jetzt im Metropolitan-Museum zu New York (*Cesnola-Stern, Cypern* Taf. 66, 1; *Clermont-Ganneau, L'imagerie phénicienne; Ceccaldi, Monum. ant. de Chypre* Taf. 10; *Perrot et Chipiez* 3, 789 Fig. 552; *Pietschmann, Gesch. der Phönizier* S. 175; *Ohnefalsch-Richter, Kypros* Textband S. 57 Fig. 52, vgl. S. 437 Fig. 254), beweist besonders deutlich die überhandnehmende Wirkung griechischen Schönheitsgefühles auf orientalische Typen. Auf der Schale sind u. a. zwei Flügelsphinxe dargestellt, die (ähnlich wie die erwähnten des Bronzeschildes von Kreta) zu beiden Seiten eines durch ein pflanzenartiges, ornamentales Gebilde angedeuteten heiligen Baumes, des sog. 'phönizischen Palmettenbaumes' (*Alois Riegl, Stilfragen* S. 103; *Poulsen* S. 50), aufgerichtet, mit erhobenen Köpfen dastehen, um den Blütenduft einzusaugen. Der Mischstil dieser Kunstgattung tritt so recht darin hervor, daß neben den Darstellungen, die an assyrischen Baumkultus erinnern, in dem inneren Streifen derselben Schale ein ägyptisierendes ungeflügeltes Sphinxbild mit Kartuschen sich findet. Kyprische Metallarbeiten wurden in jener Zeit vielfach bis nach Italien ausgeführt, wie z. B. die Fundstücke aus dem Regulini-Galassischen Grabe in Caere beweisen, deren Entstehung um 700 anzusetzen ist. An die oben besprochenen Sphinxdarstellungen der kyprischen Schalen reihen sich die schreitenden Flügelsphinxe des caeretanischen Thymiaterions von Bronze bei *Grifi, Monum. di Cere antica* Taf. 11, 2; vgl. *Brunn, Gr. Kunstgesch.* S. 94 Fig. 67. Ein Fragment einer kyprischen Bronzeschale, worauf geflügelte Sphinxe mit Sonnenscheibe und Uräusschlange auf den Häuptern zu den Seiten des Palmettenbaumes dargestellt sind, wurde auch auf der Akropolis zu Athen gefunden (*Journ. of Hell. stud.* 13, 248 Fig. 19). Andere Bronzeschalen stammen aus Delphi (*Fouill. de Delph.* 5, 24 Taf. 18—20; vgl. *v. Bissing, Athen. Mitt.* 1912 S. 224 f.; *Poulsen* S. 23 Abb. 11: geflügelter männlicher Sphinx im Helm, einen Streitwagen ziehend; Fig. 10) und angeblich aus Olympia (*Poulsen* S. 23 Abb. 12: geflügelte Sphinx mit Uräusschlange auf dem Haupt, ebenfalls vor einem Streitwagen).

9) Sphinxe der Silberschale von Kurion (nach *Perrot et Chipiez* t. 3 Fig. 552).

10) Von einer Bronzeschale aus Delphi (nach *Poulsen* Abb. 11).

Das uralte assyrische Motiv der Verehrung des heiligen Baumes tritt uns als rein dekorative Reminiszenz auch noch auf anderen kyprischen Monumenten entgegen, die ebenfalls wie die soeben besprochenen den Hauch griechischen Geistes verspüren lassen. Wenig jünger als die Kurionschale ist ein von *Dümmler* zuerst publizierter silberner Frauengürtel von Marion-Arsinoë mit geflügelten Sphinxen, die symmetrisch an einem ornamentalen Baume emporsteigen (*Jahrb. des archäol. Inst.* 2, 1888, Taf. 8 S. 85ff.; *Ohnefalsch-Richter, Kypros* S. 54ff. Taf. 25, 3). Auf den Reliefs einiger steinerner Grabstelen und Kapitelle von Kypros stehen Sphinxe wappenartig rechts und links am heiligen Baume oder klettern an ihm empor; ihre mächtigen Flügel sind

oben nach vorn und innen umgebogen. Vom Ende des 7. bis ins 5. Jahrh. vermögen wir diese sepulkralen Darstellungen zu verfolgen, die uns noch in anderem Zusammenhange beschäftigen werden (s. *Cesnola, Atlas of Cypriote antiq.* Taf. 99, 671 c. 672. 673; *Perrot et Chipiez* 3, 217 Fig. 152; *Ohnefalsch-Richter, Kypros* S. 59 ff. Taf. 26, 1. 2. 3). Der heilige Baum erscheint später einfach als Palmette, war ja das Bewußtsein seiner Bedeutung längst verloren gegangen. Teils zeigt sich hier ägyptische Anordnung, indem die Sphinxe sich den Rücken zukehren (*Perrot et Chipiez* 3, 218 Fig. 151; *Ohnefalsch-Richter* a. a. O. Taf. 117, 3); vgl. das archaisch-griechische Relief in Caltagirone auf Sizilien: zwei hockende, eine Vordertatze erhebende Sphinxe beiderseits eines Palmettenmusters, *Jahrb. d. Inst.* 1912 Sp. 320 Abb. 34, teils sind die Fabelwesen noch im 5. Jahrhundert nach assyrischen Vorbildern mit erhobenem Vorderbein zu den Seiten des Ornaments einander gegenübergestellt (*Cesnola, Atlas* Taf. 104, 679; *Ohnefalsch-Richter* a. a. O. Taf. 112, 1, von ihm verglichen mit dem assyrischen Relief bei *Perrot et Chipiez* 2, 321 Fig. 138).

Kehren wir zurück zu den Metallarbeiten des orientalisierenden Stiles, und wenden wir uns nun von den durch Phönikien am stärksten beeinflußten Gebieten nach dem griechischen Mutterlande. Dort hatte nach dem Niedergange der mykenischen Kultur die geometrische Dekorationsweise geherrscht, die einen deutlichen Rückschritt bezeichnet und sich nicht als lebensfähig erwiesen hat. An ihre Stelle treten Palmette und Rosette, das Flechtband, sodann wilde Tiere und Fabelwesen; wiederum ist der Geschmack des Orients maßgebend, sein Vorbild wirkt befruchtend. In diesem Stil müssen wir uns die goldne Stephane vorstellen, die *Hesiod* (*Theog.* 578 ff.) den Hephaistos für Pandora anfertigen läßt, mit ihren *κνώδαλα θαυμάσια, ζῴοισιν ἐοικότα φωνήεσσιν*, derselbe Dichter übrigens, von dem Greif und Sphinx zuerst erwähnt werden. Nur beschränkt ist bisher der Ertrag des griechischen Bodens an Erzeugnissen der damaligen Metalltechnik gewesen. Mit Stempeln gepreßte Reliefs fanden sich in Olympia, wie ein Silberrelief mit stehenden Flügelsphinxen, die durch ihre plumpen Köpfe auffallen (*Furtwängler, Die Bronzefunde aus Olympia, Abh. d. Berl. Akad.* 1879 S. 57; *Friederichs-Wolters, Ant. Gipsabgüsse d. Kgl. Mus. zu Berlin* nr. 340) und von *E. Curtius* mit einem unförmlichen männlichen, jedoch bartlosen Sphinx des 7.—6. Jahrh. von Dodona (*Carapanos, Dodone et ses ruines* pl. 20, 1; *E. Curtius, Das archaische Bronzerelief aus Olympia, Abh. d. Berl. Akad.* 1879 S. 12. 21) verglichen worden sind. Ebenfalls olympischen Fundortes ist ein Bronzerelief mit zwei wappenartig zu den Seiten eines lotosartigen Ornamentes gegenüberstehenden Sphinxen von 'seltsam barbarischem Gesichtstypus' (*Furtwängler* a. a. O. S. 57), sowie ein solches, auf dem die Fabeltiere um eine ägyptische Säule kauern und eine Vordertatze erheben (*Furtwängler, Die Bronzen von Olympia,* Berlin 1890, Taf. 37 nr. 692 Text S. 99; *Friederichs-Wolters* a. a. O. nr. 339). Zum Teil mögen diese Arbeiten phönikischer Fabrik entstammen, später tritt Argos als Fabrikationsort in den Vordergrund (*Furtwängler, Histor. u. philol. Aufsätze, E. Curtius gewidm.* S. 188; *Laum, Die Entwickl. d. griech. Metopenbilder, N. Jahrb.* 1912 Bd. 29, 632 ff.). Dorthin oder an nahegelegene Orte des östlichen Peloponnes verlegt man den Ursprung von Bronzestreifen und Spiegelgriffen (über einen vermutlich korinthischen Spiegel mit Sphinxen s. *Studniczka, Athen. Mitt.* 11, 76, 2), die auf der athenischen Akropolis (*Reisch, Athen. Mitt.* 12, 123, 3), in Nordböotien, am Fuße von Akrokorinth usw. entdeckt worden sind. Die Bronzefunde aus dem böotischen Heiligtume des Apollon Ptoïos lieferten Plättchen mit schreitenden und sitzenden Flügelsphinxen, gerahmte Vierecke, wie sie zur Umkleidung von Holzarbeiten verwendet zu werden pflegten. Der Gesichtstypus ist der archaisch-griechische; die schlanken Körper und geschwungenen Linien, die aufgebogene, abgerundete Form der Flügel und andere Einzelheiten begegnen wieder bei den Sphinxdarstellungen altkorinthischer Vasen, deren Abhängigkeit von dieser Metalltechnik nicht zu verkennen ist (*M. Holleaux, Bull. de corr. hell.* 16, 1892, S. 347 ff. Taf. 10 A. 14, 1. 15, 1—3; vgl. auch das von *Wolters* in der *Ἐφ. ἀρχ.* 1892 Taf. 12, 5 Sp. 234 ff. publizierte und besprochene Diadem aus Böotien). Verwandte Exemplare mit rankenartigem Kopfschmuck, die als Diademverzierung dienten, sind aus dem Boden des alten Korinth selbst zutage gekommen (als Zuwachs des Berliner Museums verzeichnet und abgebildet im *Jahrb. d. Inst.* 9, 1894, S. 117). Unbekannt ist der Entstehungsort von Gravierungen, mit denen Panzerteile geschmückt sind, die bei den Ausgrabungen in Olympia und im Privatbesitz auf Zante auftauchten, aber jedenfalls einer und derselben Werkstatt entstammen. Sie stellen Flügelsphinxe dar, die auf den Hinterbeinen aufgerichtet einander gegenüberstehen. Die beiden des olympischen Panzers legen einen Vorderfuß auf eine Palmettenranke, während der andere sich drohend erhebt (*Furtwängler, Bronzen von Olympia* S. 155 ff. Taf. 58 nr. 980, Taf. 59). Auch Bronzefiguren von Sphinxen sind aus jener Epoche erhalten, deren ursprüngliche dekorative Verwendung noch mehr oder weniger deutlich ist, zum Teil dadurch, daß der Kopf nach zwei Seiten ein Gesicht hat, um beiderseits in der Vorderansicht zu erscheinen (so das Exemplar von Olympia *Ausgrab.* 4 Taf. 22, 1; *Furtwängler, Bronzefunde* S. 67; ders., *Bronzen von Ol.* Taf. 48 nr. 819, Text S. 130, Ergänzung Taf. 49 c; Abguß in Berlin, *Frieder.-Wolters* a. a. O. nr. 368). Sie mögen von Dreifüßen stammen oder als Stützen eines Beckens oder anderen Gerätes gedient haben (s. die von *Furtwängler, Bronzen v. Ol.* S. 137 und *Bronzefunde aus Ol.* S. 89 angeführten Beispiele; vgl. *Fabricius, Athen. Mitt.* 10, 1885, S. 65).

§ 3. Die Sphinx auf archaischen Tongefäßen.

Inwieweit die asiatisierenden Bronzearbeiten in Terrakotta nachgeahmt und dadurch ersetzt

wurden, läßt sich bei dem wenig umfangreichen Material nur vermuten Ungemein häufig ist die Sphinx auf den zahlreichen Gattungen von Tongefäßen der vom Orient beeinflußten archaischen Kunstperiode. Die Fülle des Stoffes ist hier so groß, daß nur Beispiele hervorgehoben werden können, die das Erstarken und langsame Zurückgehen der orientalischen Überlieferung, die fortschreitende Hellenisierung des Typus und im weiteren Verlaufe seine Verknüpfung mit der griechischen Sagenwelt zeigen sollen.

11) Altrhodischer Teller (nach *Poulsen* Abb. 87).

Auf Melos, Rhodos und anderwärts gefundene Tonvasen lassen noch einen gewissen Zusammenhang mit der mykenischen Kunstweise erkennen. Dieser wird an dem flatternden oder spiralförmig aufgerollten Kopfschmuck deutlich, den die Sphinx trägt. So auf einer Amphora von Thera (*Hiller von Gaertringen, Thera* 2, 213 Abb. 420b), auf melischen Amphoren (ein Exemplar mit schreitender Sphinx im Hauptbilde ist veröffentlicht von *Boehlau* im *Jahrb. d. arch. Inst.* 1887 Taf. 12 S. 211 ff. und *Perrot, Hist. de l'art* 9, 474 Fig. 238; vgl. *Ohnefalsch-Richter, Kypros* Taf. 118, 8; ein ähnliches mit analoger Sphinx am Halse in der *Ἐφημ. ἀρχαιολ.* 1894 Taf. 12; zwei hockende Sphinxe auf dem großen melischen Gefäß in Athen *Collignon-Couve, Cat. d. vas. peints* Taf. 21 nr. 477), auf Tellern von Kamiros (Fig. 11 = *Arch. Ztg.* 27, 34, 30, 38; *Bull. de corr. hell.* 19, 74; *de Ridder, Cat. d. vas. peints* nr. 73 Bd. 1 S. 30 Taf. 2 = *Poulsen* S. 86 Abb. 87) und rhodischen Scherben aus Ilion (*Schliemann, Ilios* nr. 1432; *Schuchhardt, Schliemanns Ausgr.* S. 103 Fig. 91; *Dumont et Chaplain, Les céram. de la Grèce propre* 1 S. 9 Fig. 21), sowie solchen aus Naukratis (*Journ. of Hell. stud.* 8, 1887, Taf. 79; *Flinders Petrie, Naukratis* 1 Taf. 5, 36; vgl. *Pernice, Athen. Mitt.* 20, 1895, S. 120, 4; *Perrot, Hist. de l'art* 9, 450 Fig. 226), auf einer kyrenäischen Hydria (*Archäol. Ztg.* 1881 Taf. 11, 3), auf der Chigivase (mit Doppelsphinx: *Ant. Denkm.* 2 Taf. 45; *Perrot* 9, 545 ff. Fig. 274), auf einer Münchener Vase attischen Ursprungs (Phaleron-Kännchen nr. 221; dazu *Schneider, Ber. d. Kgl. sächs. Ges. d. Wissensch.* 1893 S. 76 f.; *Hackl, Jahrb. d. Inst.* 1907 S. 100).

12) Kyrenäische Sphinxschale des Louvre (nach *Arch. Ztg.* 1881 Taf. 13, 6).

Allerdings darf dabei in vielen Fällen nicht an direkte Tradition aus mykenischer Kultur gedacht werden, denn es ist nicht unbeachtet zu lassen, daß die betreffende Verzierung ihren Ursprung im Orient hat, was z. B. für die beiden noch flügellosen Fabeltiere Sphinx und Greif mit Spirallocke auf einem Goldblech aus Athen gilt (*Arch. Ztg.* 1884 Taf. 10, 1; *Poulsen* S. 110 Abb. 115). Man vermag zu verfolgen, wie der 'Zopf' allmählich zum Ornament umgebildet wird. Auf den melischen Exemplaren tritt er als Halbpalmette auf; rankenartig spaltet er sich in zwei Teile, die sich nach innen oder außen umrollen, auf manchen Darstellungen ionischer (*Dümmler, Röm. Mitt.* 2, 1887, Taf. 8, 1), kyrenäischer und altattischer Technik (*Pernice, Athen. Mitt.* 20, 1895, S. 120 f.), was sich auch auf den oben erwähnten Bronzeblechen von Korinth und ähnlich auf einer Elektronmünze von Chios (*Imhoof-Blumer, Tier- und Pflanzenbilder auf Münzen und Gemmen* Taf. 13, 8) nachweisen läßt. Endlich hängt dieser Schmuck bisweilen vom Scheitel nach hinten als langgestielte, palmettenartige Blüte herab (s. die Sphinxe am oberen Streifen der Françoisvase, *Monum.* 4, 54). Das merkwürdigste Beispiel ausgebildeten Kopfschmuckes dieser Art bietet wohl die kyrenäische Sphinxschale des Louvre (s. Fig. 12 = *Puchstein, Arch. Ztg.* 1881 S. 231 f. Taf. 13, 6; *Dumont et Chaplain, Les céram. de la Grèce propr.* 1, 300 f.). Von einem Stamme gehen 2 lange Ranken aus, deren eine in eine Lotosblüte endigt, während die andere einen Granatapfel aus sich hervorwachsen läßt. In einfacherer Form findet er sich auf kyrenäischen Vasen auch bei menschlichen (s. oben Bd. 3 Sp. 318 Abb. 2) und anderen Gestalten.

Er gilt für eine Bezeichnung von heroischen oder Seelenwesen (*Weicker, De Sirenibus* S. 60, 4; *Seelenvogel* S. 15 ff. 43; ob. unter 'Seirenen' Sp. 611. 623 f.) und deutet auf chthonischen Charakter der Sphinx. Zum Vergleich möge auch die Sphinx eines proto-korinthischen Pithos von Syrakus angeführt werden (*Orsi, Necropoli del Fusco* Fig. 87 in den *Notiz. d. scavi* 1895; *Perrot, Hist. de l'art* 9, 578 f. Fig. 294). Dicke Blütenknospe, von der eine Ranke nach hinten geht, auf dem Kopfe der archaischen Bronzefigur *Berl. Inv.* 8266 (s. ob. Sp. 1348, 34).

In jedem Falle bleibt die Sphinxgestalt gewissermaßen ein Leitfossil des aufs neue vordringenden Asiatismus. Ein sehr frühes Beispiel dieser Beeinflussung ist auf einer altattischen Schale im Dipylonstil vorhanden, worauf ein kentauren- und ein sphinxähnliches geflügeltes Doppelwesen sich gegenüberstehen (*A. Brueckner u. E. Pernice, Ein attischer Friedhof, Athen. Mitt.* 18, 1893, Fig. 10, S. 113; *Perrot et Chipiez* 7, 222 Fig. 96). Hervortretender ist sie auf den sog. Phaleronvasen, die ja den Versuch einer Vereinigung des Dipylonstiles mit dem um sich greifenden orientalischen darstellen. Als Beispiel diene das Münchner Kännchen 221 (*Lau, Griech. Vasen* 7, 1; *Brunn, Gr. Kunstgesch.* S. 134 Fig. 104; richtig abgebildet erst bei *Hackl, Jahrb. d. Inst.* 1907 S. 100 Abb. 14), deren Hals eine Sphinx mit erhobener Vordertatze ziert; der Maler hat ihr außerdem vier schreitende Beine gegeben. Schnell entwickelt sich nun in Attika die Vasenmalerei in dieser Richtung weiter bis zur Ausbildung der schwarzfigurigen Technik; altattisch sind die von *Pernice* veröffentlichten Bruchstücke einer großen flachen Schüssel mit schreitenden Sphinxen, die noch gestreckte Flügel haben (Fig. 13 = *Athen. Mitt.* 20, 1895, Taf. 3, 2 S. 116 ff.). Vasen der Vurvágattung mit Tierstreifendekoration zeigen die (sitzende) Sphinx ebenfalls (*Nilsson, Jahrb. d. Inst.* 1903 S. 124 ff. Abb. 5), sodann die 'tyrrhenischen' Gefäße (*Thiersch, 'Tyrrh.' Amphoren* S. 86 ff.).

13) Von einer attischen Schüssel (nach *Ath. Mitt.* 20, 1895, Taf. 3, 2).

Im Osten war mittlerweile, noch ehe der Dipylonstil in Attika sich ausgelebt hatte, ein großer Schritt vorwärts getan worden. Rhodos ist für das 7. Jahrh. ein wichtiger Fundort von Tongefäßen, und zwar, wie vermutet, aber nicht erwiesen worden ist, milesischen Ursprungs. Auf rhodischen Tellern sind einzelne, große Tierfiguren dargestellt, auf einem Stabornament schreitend, durch welches ein unterer, mit Halbrosette usw. ausgefüllter Kreisabschnitt abgesondert wird. So fand sich die Sphinx mit aufgebogenen Flügeln, an Brust und Vorderbeinen wie gepanzert, in Kamiros (*Salzmann, Nécropole de Camiros* Taf. 54; *Longpérier, Musée Napoléon* Taf. 52), eine kauernde Sphinx in Naukratis (*Gardener, Naukratis* Taf. 12). Eine andere Gattung rhodischer Vasen zeigt neben Pflanzenschmuck Tierfriese, auf denen neben Hirschen, Steinböcken, Gänsen auch Löwen, Greife und Sphinxe vorkommen. S. die Oinochoe bei *Salzmann* a. a. O. Taf. 37 (*Longpérier*, a. a. O. Taf. 57; *Rayet-Collignon, Hist. de la céram. gr.* S. 49 Fig. 28; *Perrot, Hist. de l'art* 9, 421 Fig. 212) mit Sphinxen auf dem obersten der 3 Tierfriese und das Prachtstück der Gattung, die 'Vase Lévy' des Louvre, worauf schreitende Sphinxe usw. auf dem obersten von 6 Streifen (auf dem Schwanz eine Schwalbe; s. *Perrot* 9, 438 f. Fig. 223 Taf. 19). Im Gegensatz zu den Darstellungen der ersten Art, die breite und volle Formen haben, bemerkt man hier auffallende Schlankheit, eine neue Auffassung, die *Brunn* vermutungsweise auf einen von Naukratis ausgehenden Einfluß zurückzuführen versucht hat (*Griech. Kunstgesch.* S. 146 ff.). Stilistisch gehört zur altrhodischen Vasengattung die Bronzeschale mit einem solchen Tierkreis aus der Sammlung *Tyskiewicz* (*Fröhner, Coll. Tyskiewicz* Taf. 15; *Poulsen* S. 85 ff. Abb. 86).

Über die Gefäßmalerei Kleinasiens sind wir noch recht mangelhaft unterrichtet. In Ilion fanden sich Scherben mit Sphinxdarstellungen, deren Technik 'rhodisch' genannt zu werden pflegt, z. T. mit jenem an mykenische Vorbilder erinnernden Kopfschmuck. S. oben Sp. 1349, 56, dazu die trojanischen Fragmente nr. 1434 in *Schliemanns 'Ilios'* (*Schuchhardt, Schliemanns Ausgr.* S. 103 f. Fig. 92) und Fig. 76 in *Dörpfelds 'Troja* 1893' (S. 117). Rhodos und Klazomenä lieferten eine Anzahl von bemalten Tonsärgen, die am Kopf- und Fußende der Außenseiten mit streifenförmigen, durch Ornamente und Tierfriese unterbrochenen Kompositionen, Kämpfern und Wagenrennen, bemalt sind. Auf dem einen Sarkophage sitzen über dem Hauptbilde, gruppiert wahrscheinlich um ein in der Mitte befindliches Palmettenornament (das Stück ist zerstört), zwölf geflügelte Sphinxe (*Denkm. d. Instit.* 1 Taf. 44; *Brunn, Gr. Kunstgesch.* Fig. 135 S. 158; vgl. *A. Joubain, Sarcophages de Clazomène* im *Bull. de corr. hell.* 19, 1895, S. 69 ff.). Die auf weißem Grunde gelb gezeichneten und mit Rot ausgefüllten Malereien sind bereits weit mehr von griechischem Geiste durchdrungen als die altrhodischen Vasen, deren Entstehungszeit mit den altkorinthischen gleichzeitig anzusetzen ist.

Während schon die 'protokorinthisch' genannten Lekythen und anderen kleinen Gefäße häufig Tierstreifen und phantastische Wesen im Gegenüber aufweisen (z. B. Berlin nr. 321. 340; protokor. Salbgefäß des Louvre mit zwei sprungbereit gegenübersitzenden Sphinxen bei *Karo, Strena Helbig.* S. 147 Abb. 2; Lekythos *Not. d. scavi* 1893 S. 471 [*J. H. S.* 32, 341 Fig. 18]; vgl. *Dumont et Chaplain, Céram. de la Grèce propre* S. 173 ff.; *Waldstein, The Argive Heraeum*

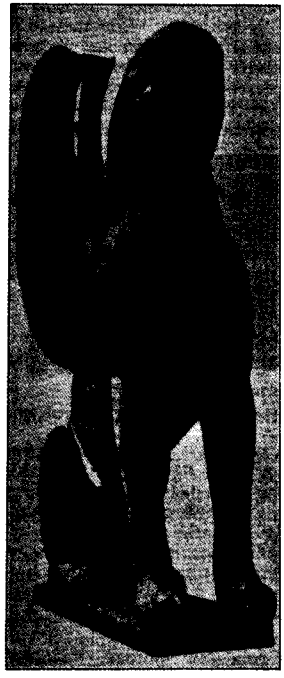
2 Taf. 65 nr. 3 S. 154; *Hoppin, Amer. Journ. of Arch.* 4, 1900, S. 441 Taf. 4), ist die Sphinxgestalt auf den korinthischen Täfelchen, Näpfen, Schalen, Büchsen, Kannen, Amphoren usw. so recht heimisch. Das Gesicht ist oft rot gemalt, auffällig schlank ist oft ihr Körperbau, vereinzelt erscheint sie noch bärtig. S. die Berliner Büchse nr. 3929 (= *Furtwängler, Samml. Sabouroff* 1 Taf 47, 1), auf welcher zu den Seiten eines Palmettenornaments eine bärtige und eine, wie es scheint, bartlose Sphinx gegenüber dargestellt sind (vgl. den Silberbecher aus Vetulonia *Not. d. scav.* 1887 Taf. 16, 1; *Poulsen* S. 118 Abb. 123). Der Bart findet sich auch auf einer von *Pernice, Athen. Mitt.* 20, 116 ff., publizierten altattischen Sphinxvase. Von hervorragendem Interesse ist die Darstellung zweier wappenartig gegenübersitzender Sphinxe mit langen Bärten auf einem korinthischen Teller in Kopenhagen (Prinzessinnenpalais), die ich aus einer Zeichnung *Arthur Schneiders* kenne. Zu den bekannten zusammenhangslosen Tierfriesen mit Palmetten, Rosetten, Lotos, Schlangen usw. treten die menschlichen Figuren. Sie werden z. B. auf der Münchener Dodwellvase, deren Bauch und Deckel (Darstellung der Kalydonischen Jagd) u. a. mit Sphinxen verziert ist, noch von dem Ornamentalen überwogen (*Kgl. Vasensamml. zu München* 1 S. 26 Abb. 37); allmählich aber treten die orientalischen Tiere gegen den Fuß und Hals der Gefäße zurück, wie auf dem Krater von Caere mit Herakles bei Eurytios (sic) (*Dumont et Chaplain* a. a. O. S. 246. 253). Auf derartigen Vasen mit heroischen Darstellungen erscheint gelegentlich zwischen zwei Sphinxen der Sirenentypus (ebd. S. 249. 255, vgl. 261 f.); auf einem Exemplar aus späterer Zeit kehren sich die Sphinxe den Rücken und heben eine Vorderpfote usw. (ebd. S. 266). Auf einem italisch-korinthischen Aryballos in Berlin (nr. 1232) mit drei sitzenden Sphinxen fällt eine mit erhobener Tatze die andere an, ein Motiv, das den korinthischen Tierreihen fremd ist. (Sich liebkosende Sphinxe dagegen auf einer kyprischen Vase bei *Murray, Excav. in Cypr.* S. 109 Fig. 159.) Derselbe Prozeß des Zurücktretens der Tier- und Wundergestalten an untergeordnete Stellen der Gefäße ist bei vielen anderen Gruppen zu beobachten, über deren Fabrikationsort und kunstgeschichtliche Stellung sich die Forschung noch im Flusse befindet. Das gilt von den chalkidischen und von sonstigen ionischen Amphoren und anderen Formen, auch von den in Caere gefundenen Hydrien, auf denen die Sphinxe auf die Rückseite gedrängt sind.

Wir wenden uns nach Attika zurück, auf dessen schwarzfigurige Technik des 6. Jahrh. die korinthische stark eingewirkt hat. Auch dort finden sich Tierfriese, jedoch feiner und naturgetreuer gezeichnet als die korinthischen. Eine Berliner Schale von Aigina mit Tierfries und wappenartig gegenübergestellten Sphinxen (Berl. nr. 1682; abgeb. *Archäol. Ztg.* 1882 Taf. 10) bezeichnet die Übergangsstufe von der frühattischen Dekorationsweise. Unter dem Hauptbilde der korinthisch-attischen Amphoren laufen 1 bis 3 Tierstreifen (z. B. Berlin 1704. 1707 [Sphinx mit ausgebreiteten Flügeln]. 1710; München 175; *Helbig-Reisch, Führer* 3. Aufl. 1, 291 nr. 446; die Amphora aus Marathon, *Athen. Mitt.* 18, 57 ff. Taf. 2, mit Hermes zwischen zwei sitzenden Sphinxen und mit einem von zwei Sphinxen flankierten Ornament; vgl. *Dumont et Chaplain* a. a. O. S. 279), worauf die Gruppierung in Wappenform beliebter ist als auf den korinthischen Vorbildern; Tiere im Gegenüber kommen in einigen Fällen auch am Halse vor (2 Sphinxe am Halse der Amphoren München 124 [*Gerhard, Auserl. Vasenb.* 223; *Baumeister, Denkm.* 3 Fig. 2112] und Berlin 1706). Für attisches Fabrikat ist ebenfalls ein in Ton der Metalltechnik nachgeahmter Dreifuß von Tanagra erklärt worden, dessen unterer Streifen neben anderen Tiergruppen zwei schematisch gelagerte Sphinxe mit erhobener Vorderpfote enthält

14) Sphinx an der Françoisvase (nach *Furtwängler-Reichhold, Griech. Vasenbilder* Taf. 13).

(Berlin 1727; vgl. *Dumont et Chaplain* S. 321; *Loeschcke, Arch. Ztg* 1881 S. 30 ff.). Ähnliche Dreifüße aus Böotien zeigen eine oder zwei Sphinxe am Fuß (*Couve, Bull. de corr. hell.* 1898 S. 293 ff. Fig. 8 Taf. 7; *Pernice, Jahrb. d. Inst.* 1899 S. 60 ff. Fig. 3—5; vgl. *Arch. Anz.* 1899 S. 143; *Münchn. Jahrb.* 1911, 2, S. 291 Abb. 5); s. auch den böotischen sfg. Kantharos Münch. nr. 419 (*Kgl. Vasensamml. zu München* 1 S. 40 Abb. 52). Sfg. Skyphos, 4 Epheben von 2 nach außen gewendeten Sphinxen flankiert, deren eine sich nach ihnen umschaut: *de Ridder, Cat. d. vas. peints* nr. 340 Bd. 1 S. 234 Fig. 42. Der letzten Zeit dieses schwarzfigurigen Stiles gehörte der eigenartige Vasenmaler Nikosthenes an, der auf einer Schale eine sich umschauende Flügelsphinx mit Vogelvorderbeinen dargestellt hat (Berlin nr. 1805; *Gerhard, Trinkschalen* Taf. 1). Als berühmtestes Beispiel für das Nachklingen der ursprünglich allein herrschenden orientalischen Dekorationsweise muß jedoch die Françoisvase genannt werden, unter deren figurenreichen Darstellungen aus der Sagengeschichte ein Streifen kämpfender Tiere, Löwen, Panther, Stiere, Eber, Hirsche, rings herumläuft. In der Mitte der Vorder- und Rückseite befindet sich ein streng stilisiertes Pflanzenornament, an dem vorn zwei Sphinxe (Fig. 14), hinten zwei Greife, symmetrisch rechts und links gruppiert, eine Vorderpfote emporheben, so daß das Figurenband, um mit *Brunn* zu reden, 'wie durch die Schlösser eines Gürtels zusammengehalten wird'. Sphinxe flankieren zudem auch die Kalydonische Jagd auf der Vorderseite des obersten Streifens (*Furtwängler-Reichhold,*

Griech. Vasenmalerei Taf. 3 Fig. 10). Ein neuer Geist hatte die griechische Kunstübung zu beherrschen begonnen, schnell ringt sie sich, wie die Kultur des hellenischen Volkes überhaupt, zu freier Selbständigkeit hindurch. Die Aufwärtsbewegung bis in die Zeit der Perserkriege wird auf unserm beschränkten Gebiete durch den ausgebildeten schwarzfigurigen Stil und auch durch die Blüte des rotfigurigen bezeichnet. Den Mittelpunkt des künstlerischen Fortschrittes bildet auch hier Attika. Von den zahlreichen Vasentypen jener Periode kommen in unserm Zusammenhang die Lekythen in Betracht, worüber unt. Sp. 1395f. Es sind die mannigfachen Arten der Trinkschalen zu nennen, wie die schwarzfigurige des Glaukytes zu München, deren bewegte Außenbilder, die Kalydonische Jagd und der Kampf mit dem Minotauros, durch vier um die Henkel gruppierte schreitende Sphinxe abgeschlossen werden, die sich, eine Vorderpfote erhebend, nach den Kämpfenden umschauen (München 338, *Baumeister* 3, 1977; s. *Arth. Schneider, Zu den attischen Kleinmeistern, Röm. Mitt.* 4, 1889, S. 155ff. und die von ihm verglichene rotfigurige Schale in Neapel nr. 2614). Auf einem bei Corneto gefundenen Exemplar der stark vertretenen Gruppe, die auf den äußeren Streifen zwischen den Henkeln nur die Worte XAIPE KAI ΠΙΕΙ ΕΥ enthält, umgeben Sphinxe die Inschrift (*Monum. dell' Instit.* 11 Taf. 41; *Annali* 1882 S. 73f.); eine Berliner Schale (nr. 1776) zeigt als Innenbild eine von vorn gesehene Sphinx mit geöffneten Flügeln. Rein dekorativ lebt der Typus in zahllosen Wiederholungen noch fort, wofür jede Sammlung Beweise liefert; auf apulischen Prachtamphoren ist er vorhanden (s. z. B. Zwischenstreifen der Berliner Amphora nr. 3239 mit gegenübergestellten Tieren, von denen Löwe, Greif, Sphinx, Reh, Panther vertreten sind).



15) Sphinx der Naxier in Delphi (nach *Perdrizet, Neue Jahrb.* 21, 1908).

Die Massenhaftigkeit des Auftretens der Sphinx in der dekorativen Kleinkunst wurde natürlich nicht annähernd erreicht durch ihre monumentale Verwendung. Da die Sphinxstatuen meistenteils als Grabeswächter auftreten, wird von ihnen später unter III zu handeln sein (s. unten Sp. 1391ff.); hier genügt der Hinweis, daß auch diese Funktion des Fabelwesens ihren Ursprung im Osten hat. Die in Delphi gefundene Sphinx der Naxier (Fig. 15) mit aufgebogenen Flügeln und seitlich herabfallenden Haarzöpfen ('Perlenperücke', s. *Poulsen* S. 156), von *Homolle* als Hüterin des Pythongrabes aufgefaßt, steht auf einer mächtigen, vielgerieften Säule mit großem ionischen Kapitell und ist ein imposantes Denkmal der alten samischen Marmorskulptur (*Fouilles de Delphes* 4, 41f. 54 Taf. 5 u. 6; *Perrot, Hist. de l'art* 8, 392 Fig. 185; *Perdrizet, Neue Jahrb.* 21, 1908, S. 30 Fig. 3; *Löwy, Österr. Jahresh.* 12, 1909, S. 261 Fig. 134, S. 276f. Fig. 147). Daß in jenem Kunstkreise, dessen Anschluß an ägyptische Vorbilder feststeht (*Furtwängler, Meisterw. d. griech. Plast.* S. 712ff.), gerade eine Sphinx geschaffen wurde, kann nicht wundernehmen; griechische Sage jedoch, nicht ägyptische Symbolik, hat diesem Werke des 6. Jahrh. seinen Inhalt gegeben. Durch den Einfluß ionischer Epik stand damals bereits der delphische Gott, nicht mehr wie in der Oidipodie Hera, im Mittelpunkte der Oidipussage, und ein Abbild der Sphinx war also für ihn ein Votivgeschenk von erkennbarer Beziehung. Zudem lag die Analogie der Sphinxstatuen vor dem Didymaion bei Milet vor (s. *Bürchner* in *Pauly-Wissowas R.-E.* 5, 438), so daß wohl auch eine Anspielung auf die Rätselweisheit des Orakels nicht von der Hand zu weisen ist. Ebenfalls unter ionischem Einfluß stehen z. B. 2 dem 6. Jahrh. entstammende monumentale Sphinxe des Akropolismuseums (nr. 630. 632; vgl. unten Sp. 1396, 61). Aber auch in der Skulptur kann die Sphinx den tektonischen und dekorativen Charakter nicht verleugnen, der ihr von alters eigentümlich war (vgl. *Laum, Die Entwickl. der griech. Metopenbilder, N. Jahrb.* 1912 Bd. 29, 639ff.). Man verzierte mit ihr den Fries des ältesten Tempels von Selinunt (*Overbeck, Gesch. d. griech. Plast.* 1⁴, 215; *Collignon-Thraemer, Gesch. d. griech. Plast.* 1, 260; *Perrot, Hist. de l'art* 8, 488 Fig. 249; *Laum, N. Jahrb.* 29, 1912, S. 639. 643), den Architrav des Tempels von Assos (*Overbeck* a. a. O. S. 108; *Collignon-Thraemer* a. a. O. S. 1, 192; *Perrot, Hist. de l'art* 8, 260ff. Fig. 104; *S. Reinach, Répert. de reliefs gr. et rom.* S. 5 nr. 14. 15, S. 6 nr. 17. 19); man stellte sie um 460 als Akroter auf die Giebelecken des Aphroditetempels in Aigina (s. unten Sp. 1383, 49); griechische Künstler waren es ohne Zweifel, die im 5. Jahrh., beauftragt von dem hellenenfreundlichen Skythenkönige Skyles, dessen Palast in Olbia mit marmornen Sphinxen und Greifen umgaben (*Herod.* 4, 79).

§ 4. Stilistisches, namentlich die Beflügelung betreffend.

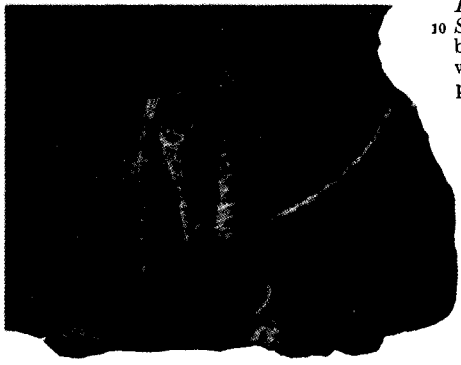
Es versteht sich von selbst, daß die fremde Flügelgestalt auf ihrem langen Wege durch die Länder und Zeiten nicht unberührt bleiben

konnte von ihrer Umgebung und der Entwicklung des künstlerischen Stiles. Der zur ägyptischen Königstracht gehörige Bart (s. oben A IId, D VII, G Ia 13, H Ib) verschwindet außerhalb der orientalischen Sphäre und pflegt im Westen nur ausnahmsweise beigegeben zu werden (s. oben Sp. 1353, 6); ebenso verhält es sich mit anderen Zeichen der Männlichkeit. S. den phrygischen Sphinx bei *Ramsay, Journ. of Hell. stud.* 5, 243; die beiden mit männlichem Geschlechtsteil auf dem Berliner Relief (Invent. nr. 1614) aus Milet (*Kekulé, Griech. Skulpt.*[2] S. 54); die beiden auf der Neapler Hydria bei *Dümmler, Röm. Mitt.* 3, 1888, S. 174 f.; den auf der Pariser Oinochoe *Cat. des méd.* nr. 4871, *de Ridder, Cat. d. vas. peints* 1 S. 86; den einen auf der von *Dümmler, Röm. Mitt.* 2, 182 besprochenen Amphora nr. 3 Taf. 8. Es wird sich dabei z. T. um Reminiszenz handeln, doch gewiß auch die Bedeutung zu berücksichtigen sein, die der Sphinx als Seelenwesen zukommt, indem der Bart die männliche Totenseele kennzeichnen sollte (Beispiele bärtiger Sphinxe bei *Boehlau. Aus ionisch. u. ital. Nekrop.* S. 100 Fig. 51, S. 101 ff.; *de Ridder, Cat. d. vas. peints de la bibl. nat.* S. 35 f. 38 f.; auch die Sphinxgestalt mit Vogelschwanz auf der von *Karo, Strena Helbig.* S. 148 f. besprochenen Münchner Kleeblattkanne 948 ist bärtig; vgl. unt. Sp. 1407, 9). Obwohl der Typus bereits, ehe er nach Griechenland gebracht wurde, in vormykenischer Zeit, weiblich geworden war, kommen doch die Brüste nicht immer zur Darstellung. In der Regel finden sie sich allerdings in Lykien, oft werden sie von der späteren griechischen Kunst zum Ausdruck gebracht und pflegen in römischer Zeit nicht zu fehlen, wo dann vereinzelt sogar der ganze Oberkörper samt den Armen menschlich gebildet wird (so auf dem, die Szene mit Oidipus darstellenden, Wandgemälde aus dem Grabe der Nasonen, *Overbeck, Heroengallerie* Taf. 2, 5 S. 54). Tierische Zitzen kommen schon auf asiatisierenden Denkmälern Ägyptens vor (*Perrot et Chipiez* 3, 130 Fig. 74; vgl. oben G V b 2). Sie sind nicht ohne Beispiel in der griechischen Blütezeit, der ein Terrakottarelief von Tenos entstammt (*Overbeck* a. a. O. Taf. 1, 5 S. 17 f.), sowie das Original der beiden Exemplare am Eingang der Bibliothek in Mantua (mit 6 Zitzen; s. *Furtwängler, Münch. Jahrb. d. bild. Kunst* Bd. 1, 1906, S. 8 Abb. 11), häufiger in der späteren, wie auf einer Reliefvase in Berlin (*Overbeck* a. a. O. Taf. 3, 1 S. 51 f.; s. auch z. B. die Sphinxe auf dem Panzer des Augustus von Primaporta, *Monum. dell' Inst.* 7, 84, das ägyptische Wandgemälde in Philae aus der Zeit des Kaisers Claudius bei *Lepsius, Denkm.* 4 Abt. 4, 77, die beiden schönen Sphinxe auf einem Meleagersarkophag aus der Mitte des 2. Jahrh. bei *Robert, Die ant. Sarkophagreliefs* 3, 2 Taf. 91 nr. 277 a b; vgl. unt. Sp. 1399, 59), und besonders üblich auf Gemmen (*Overbeck* a. a. O. Taf. 1 nr. 7. 8. 10 [die letztgenannte nach *Furtwängler* modern]; *Imhoof-Blumer u. Keller, Tier- und Pflanzenbild.* Taf. 26 nr. 36. 37. 38). Hermaphroditisch gebildet sind die Sphinxe der beiden etruskischen Aschenkisten bei *Overbeck, Heroengallerie* S. 57 f. (nr. 69. 70 Taf. 2, 8).

Zu den aufgezählten Kennzeichen des Geschlechtes gehört endlich die Haartracht. Hier folgt die Sphinx der Griechen gewöhnlich der jeweilig auch bei anderen weiblichen Wesen oder an beiden Geschlechtern hervortretenden Stilisierung und Mode und erscheint nur selten fremdartig, z. B. syrisch mit Spirallocke oder mit Federhaarbildung (s. Fig. 17), frisiert. Das Haar fällt bald in Strähnen oder Zöpfen, bald schlicht herab; sofern anderer Kopfschmuck fehlt, ist es auch zum Knoten aufgebunden usw. Statt der langen Flechten der älteren Zeit zeigt auch die Sphinx etwa seit dem 7. Jahrh. (nicht in Ionien) die von den Phönikiern übernommene horizontal geriefelte 'Etagenperücke', die im 6. Jahrh. allmählich von dem im Nacken zusammengebundenen Schopf oder von einer perlenartig gegliederten Frisur abgelöst wird (Beispiele bei *Poulsen* Kap. 11).

Noch charakteristischer als die Frisur ist die Beflügelung. Während sie in Ägypten eine Ausnahme bildet (s. ob. D V, G IV a b), ist sie in Griechenland seit ältester Zeit die Regel, um das Fabelwesen, wie andere, in eine höhere Sphäre zu erheben (vgl. *Furtwängler, Die ant. Gemmen* 3, 72). Daß schon die mykenischen Exemplare (auch kretische von Knossos) diese Eigenschaft zeigen, ist ein Zeichen dafür, daß die Sphinx nicht aus Ägypten in jenen Kulturkreis eingedrungen ist. Dennoch hat die Form der Flügel ihren Ursprung im Nillande. Im Gegensatz zur Natur ist sie bei den ägyptischen Flügelgestalten und geflügelten Emblemen in der Weise stilisiert worden, daß der obere Umriß eine Gerade oder eine konkave Bogenlinie bildet und in eine Spitze ausläuft. Dieses Muster war vielfach im Osten maßgebend (das geradlinige Schema ist z. B. am Burgtor von Sendschirli verwendet [*Ausgrab. in Sendj.* 1, 11 Fig. 3]; vgl. die kyprischen Zylinder bei *Menant, Glypt. orient.* 2, 244 Fig. 240; *Lajard, Culte de Mithra* 54 A 3); namentlich von den Phönikiern ist es aufgenommen und mit einigen Modifikationen weithin verbreitet worden, so daß es auch in der griechischen Kunst noch lange fortwirkt (vgl. *E. Knoll, Stud. z. ält. Kunst in Griechenland, Progr. v. Bamberg* 1890 S. 47 ff.; *Perrot, Hist. de l'art* 9, 9 f.). Die mykenischen Sphinxe, deren langgestreckte Schwingen auch durch ihre Größe mitunter an die ägyptische Form erinnern, zeigen ebenfalls an einigen Beispielen die gerade Linie des oberen Flügelumrisses. Eigentümlich ist ihnen mehrfach die Stilisierung der Federn in Form eines Fächers, zwischen dessen Rippen Zickzacklinien laufen. Wir sehen später das gar nicht oder wenig aufgebogene Schema auf den Bronzen der kretischen Zeusgrotte, auf den kyprischen Schalen und anderen phönikischen Arbeiten, wie sie in Italien gefunden worden sind (s. u. a. die silberne Cista aus Praeneste, *Monum. dell' Inst.* 8, 26, worauf schreitende oder sitzende Sphinxe mit anderen Tieren; über die phönikisch-griechischen Sphinxe mit großen, geraden Flügeln auf einer Tridacnamuschel des Brit. Mus. aus Etrurien s. *Poulsen* S. 73), auf einem von *Poulsen* Abb. 197 veröffentlichten kretischen Pithosfragment (Fig. 16) ferner auf archaischen Vasen der östlichen

Griechen aus Rhodos (*Salzmann, Nécrop. de Camiros* Taf. 42: schreitende Sphinx zwischen zwei Vögeln), dem Nildelta (*Dümmler, Jahrb. des Archäol. Inst.* 10, 1895, S. 39 Fig. 2: Amphora von Daphnae) und Kleinasien (*Schuchhardt, Schliemanns Ausgrab.* S. 103 f. Fig. 91. 92), endlich auch auf einigen frühattischen Ton-



16) Sphinxrelief auf einem Pithos von Kreta (nach *Poulsen* Abb. 197).

gefäßen (*Pernice, Athen. Mitt.* 20, 1895, Taf. 3, 1. 2). Indem so die hellenische Kunst fremdes Gut in sich aufnahm, suchte sie es doch gleichzeitig umzubilden und ihr überlegenes Schönheitsgefühl wirken zu lassen. In kühnem Schwunge werden die Flügel nach innen aufgebogen und erhalten dadurch die bekannte archaische Sichelform (vgl. *Furtwängler, Die ant. Gemm.* 3, 72; *Poulsen* S. 90 f. 103). Das vorläufig älteste Beispiel (8. Jhrh.) der sichelförmigen Flügel aus griechischem Boden ist (Fig. 17) die nebenstehende Statuette aus dem Artemision von Ephesos (*Hogarth, Excav. at Eph.* Taf. 21, 4; *Poulsen* S. 103 f. Abb. 109), deren gefiederte Brust chetitische Vorbilder hat und auch für den späteren ionischen Typus charakteristisch bleibt (*Löwy, Österr. Jahresh.* 12, 1910, S. 260 ff.) Melische und rhodische Vasen bieten die weiteren Beispiele für dieses Flügelschema, worin man 'eine der ersten Taten des idealisierenden und streng stilisierenden griechischen Kunsthandwerkes' (*Furtwängler, Bronzefunde aus Olympia* S. 53) gesehen hat. Der Übergang ist natürlich nicht unvermittelt erfolgt. Betrachten wir z. B. die Sphinxe der

17) Elfenbeinfigur vom Artemision in Ephesos (nach *Poulsen* Abb. 109).

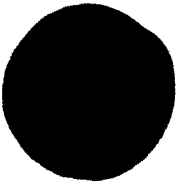
Dodwellvase, so sehen wir die Neuerung sich an ihnen erst anbahnen; und die Durchmusterung einer sfg. Gruppe des angehenden 6. Jahrh. von unbestimmter (nach *Dümmler* pontischer) Herkunft zeigt uns manche Schwankungen, indem beispielsweise auf derselben Amphora der Greif zwar bereits gerundete, die Sphinx jedoch altertümlich gestreckte Flügel hat (*Dümmler, Röm. Mitt.* 2, 1887, S. 182 Taf. 6; dazu *Karo, Strena Helb.* S. 150, 6. 152 Fig. 3; s. auch die beiden sich gegenübersitzenden Sphinxe mit verschiedenem Flügeltypus auf einem Sarkophag von Klazomenä im *Bull. de corr. hell.* 19 S. 71). Die Federn sind oft in die Flügelkonturen eingezeichnet, oft auch selbständig behandelt; typisch für die erstere Art ist das Schema von Melos und die kyrenäische Sphinxschale (*Archäol. Ztg.* 1881 Taf. 13, 6; vgl. die sfg. Kylix des Tleson, wo die nach l. sich umschauende Sphinx den l. Vorderfuß erhoben hält; *Klein, Gr. Vasen mit Meistersign.* S. 75 nr. 33), für letztere die mit breitem Pinsel bemalten rhodischen Sphinxteller und in feinerer Ausführung die Sphinxe der Françoisvase.

Zahlreich vertreten ist der Typus mit aufgebogenen Flügeln auch auf Münzen. Das östliche Verbreitungsgebiet der Sphinx brachte es mit sich, daß sie sich besonders auf den Prägungen kleinasiatischer Städte und Inseln vorfindet. Am häufigsten ist sie auf den Münzen von Chios, von den Anfängen der dortigen Prägung bis in die Kaiserzeit, in sitzender Stellung, oft mit Amphora und Weintraube, auch von einer Weinranke umgeben. Beispiele mit aufgebogenen Flügeln aus den Zeiten des archaischen und freien Stils abgebildet bei *Percy Gardner, Types of Greek coins* Taf. 4, 6. 10, 13 und (Fig. 18) *Imhoof-Blumer u. Keller, Tier- u. Pflanzenb.* Taf. 13, 8. 9. Vgl. für Chios: *Mionnet, Descript. de méd.* 3, 265—278 nr. 1—128, *Suppl.* 6, 388 ff.; *Friedländer u. Sallet, Kgl. Münzkab.* nr. 25 f. 81 f; *Imhoof-Blumer, Monnaies grecques* S. 297 ff. nr. 134 ff.; *Head, Histor. numor.*[2] S. 5 f.; *Svoronos, Bull. de corr. hell.* 18, 1894, S. 114. Sie wurde in ähnlicher Weise das Wappen von Chios, wie der Greif das von Teos und Abdera, woraus sich erklärt, daß sie auch auf einem Bleigewicht der Insel (Mine) über der Weinamphora sitzend erscheint (publiziert von *Studniczka, Athen. Mitteil.* 13, 186). Man darf annehmen, daß sie als chthonisches Wesen Beziehungen zu Dionysos hatte, der ja auch chthonischer Gott war, und daß diese auch sonst erkennbaren Beziehungen sich nicht erst später aus ihrer Eigenschaft als Wappentier der weinreichen Insel ergeben haben. Aufgebogene Flügel wie auf Münzen von Chios kommen auch bei dem sitzenden Sphinxtypus von Gergithos in der Troas vor (*Mionnet, Descr. de méd.* V *Suppl.* S. 359 nr. 496; *Stephan. Byzant.* s. v. *Γεργίς*;

18) Münze von Chios (nach *Imhoof-Blumer u. Keller, Tier- u. Pflanzenbilder* Taf. 13, 9).

vgl. *Maximilian Mayer, Archäol. Zeitung* 1885 S. 127; *Drexler* ob. Bd. 1 Sp. 2439f.), auf Lesbos *Cat. Brit. Mus. Troas* etc. Taf. 32, 7) sowie auf vielen anderen Typen des Ostens. Wir nennen die Sphinxprotome über einem Thunfisch von Kyzikos (*Imhoof-Blumer u. Keller, Tier- u. Pflanzenb.* Taf. 13, 10; auch liegende Sphinx sowie Doppelsphinx mit einem Kopf [vgl. unt. Sp. 1401, 64] kommen in Kyzikos vor, a. a. O. S. 76; vgl. die Elektronmünze *Num. chron.* 3, 7, 1887, pl. 4, 30), die neben einer Rose sitzende Sphinx auf Münzen von Rhodos (*Percy Gardner, Types* Taf. 10, 21), die Münzbilder von Perge in Pamphylien (*Mionnet* 3, 460 nr. 75ff.; *Imhoof-Blumer, Monnaies grecq.* S. 333 nr. 54; *P. Gardner,* Taf. 15, 3 S. 46; *Cat. Brit. Mus. Lycia* Taf. 24, 4; vgl. den von *Imhoof-Blumer* für kilikisch gehaltenen Typus der zwischen zwei Sphinxen sitzenden Aphrodite a. a. O. Taf. G 15 S. 372ff. = *P. Gardner* Taf. 10, 34) und solche von Kypros (wie bei anderen kyprischen Sphinxdarstellungen, s. ob. Sp. 1346, klettert das Fabelwesen an einer Blumenranke empor, *P. Gardner* Taf. 4, 40 = *Imhoof-Blumer u. Keller, Tier- u. Pflanzenb.* Taf. 13, 12.)

Wir stellen bei dieser Gelegenheit einiges Weitere über die spätere Verbreitung der Sphinx als Münztypus zusammen.



19) Cistophor d. Augustus (nach *Imhoof-Blumer u. Keller, Tier- u. Pflanzenb.* Taf. 13, 13).

Im Osten zeigen sich zwei Sphinxe mit Preisurne dazwischen in Arados (*Pietschmann, Gesch. der Phöniz.* S. 235); Sphinx mit Harpyie in Gabala in Syrien (*Eckhel, Doctr. num.* 3, 313f; *Mionnet* 5, 235 nr. 637). Naheliegend war der Typus für Alexandreia, wo er die mannigfachste Verwendung fand, z. B. auf Münzen Domitians (*Mionnet* 6, 91 nr. 403), des Antoninus Pius (*Imhoof-Blumer u. Keller* Taf. 13, 15), vor allem auf denen Hadrians (*Eckhel* 4, 40. 63; *Mionnet* 6, 202 nr. 1347). Gewöhnlich tritt hier die ägyptische, flügellose Form auf (s. die bei *Imhoof-Blumer u. Keller* Taf. 13, 15. 16 abgebildeten Exemplare). Merkwürdig ist die alexandrinische Bronzemünze Hadrians (a. a. O. Taf. 13, 14; *Cat. Brit. Mus. Alexandria* Taf. 26, 850), auf der eine dreiköpfige Sphinx mit aufgebogenen Flügeln erscheint, den linken Vorderfuß auf ein Rad, das Symbol der Schnelligkeit, setzend wie oft der Greif. Eine vierköpfige Marmorsphinx aus Ägypten im Wiener Hofmuseum (Saal XI nr. 95) stammt wohl ebenfalls aus der römischen Kaiserzeit. Von römischen Münzen fügen wir hinzu die der Gens Carisia d. J. 49/8 v. Chr. (*Cohen, Méd. cons.* S. 77 Taf. 10, 8), die des Augustus mit der Inschrift 'Armenia capta' (*Eckhel* 6, 98. 5, 164) sowie einen kleinasiatischen Cistophor desselben Herrschers (Fig. 19) mit schönen natürlichen Flügeln (*Imhoof-Blumer u. Keller* Taf. 13, 13), die des Kaisers Albinus mit zwei stehenden Sphinxen zu den Seiten einer sitzenden männlichen Gottheit und der Inschrift 'Saeculo frugifero' (*Fröhner, Les médaillons de l'emp. rom.* S. 151). Interessant ist es, die Sphinx auf den Münzen des südlichen Spaniens geradezu vorherrschend zu finden: sie erscheint in Hispania Baetica zu Iliberis (*Mionnet* 1, 15 nr. 118), Osca (1, 23 nr. 178), Urso (1, 28 nr. 202ff.), Asta (1, 5 nr. 28) und auch in Hispania Tarraconensis zu Castulo (*Mionnet* 1, 37 nr. 265f.; vgl. *Hübner, Jahrb. d. Inst.* 1898 S. 125).

Den Münzen reihen sich Gemmen (mit aufgebogenen Flügeln, z. B. *Imhoof-Blumer u. Keller* a. a. O. Taf. 26, 34. 35. 36. 38. 39 = *Furtwängler, Gemm.* Taf. 5, 22 [Melos]) und viele andere Darstellungen des Ostens und Westens an, die hier nicht im einzelnen verfolgt werden können. Aber die griechische Kunst ging einen Schritt weiter. Sie setzte an die Stelle des stilisierten Flügelschemas die natürliche Vogelschwinge, meist mit gebrochenem, nach unten verlaufendem Umriß und vollendete damit wie bei anderen Flügelgestalten so auch bei der Sphinx das klassische Ideal des fremden Fabelwesens. S. *Morin-Jean, Les dessins des animaux en Grèce d'après les vases peints* (Par. 1911) S. 194ff. Den geknickten Flügelumriß hatte man schon vor Zeiten mit wenig Naturtreue in Ägypten einzuführen versucht, s. z. B. das Sphinxrelief, welches die Gemahlin Thutmosis' III., Hatschepsut, darstellt (*Prisse d'Avennes, Hist. de l'art. égypt. Atl.* 2 Taf. 34, 4; vgl. ob. D Ve, G Va 5, b 2); die griechische Neubildung steht außer Zusammenhang damit. Obwohl diese bald mehr und mehr an Boden gewinnt, in der rotfigurigen Vasenmalerei, ebenso in der Plastik des freien Stiles durchgeführt ist, obwohl sie in der Kleinkunst zur Regel wird und auch im Osten und sonst (s. z. B. die liegende Sphinx auf zwei Siegelringen von Kreta *Journ. of Hell. stud.* Bd. 32, 1912, S. 295 Fig. 5a. 6a) Eingang findet, so greift man doch sehr oft während der folgenden Jahrhunderte in archaisierender Weise zum aufgebogenen Typus zurück. *E. Knoll* (*Stud. zur ält. Kunst in Griech.* S. 51) hebt hervor, daß sich für Kultusgegenstände die ältere Form bei Sphinx und Greif länger gehalten hat. Für den Übergang ist die *Monum. dell' Inst.* 6 Taf. 14 publizierte efg. Vase belehrend, auf der in einer Darstellung zweier Sphinxe, die eine Sirene umgeben, die letztere zwar der Natur nahekommende Formen aufweist, erstere aber noch streng stilisierte, aufgebogene Flügel haben. Zuletzt sucht man sogar beide Flügelformen einigermaßen zu vereinigen, indem man dem natürlichen Schema eine umgebogene Spitze gibt. Als Beispiele seien nur genannt: zwei Gewichte von Antiocheia (*Monum. dell' Inst.* 4 Taf. 45, 1 u. 2); eine antike Paste in Berlin (*Overbeck, Heroengall.* Taf. 1, 8); die Sphinxe auf dem Panzer der Augustusstatue von Primaporta (*Monum.* 7 Taf. 84; *Studniczka, Röm. Mitt.* 25, 1910, S. 30f.) wie auf einem dem Kaiser zugeschriebenen Siegelring in Florenz (*Milani, Stud. e mat.* 2, 172); die Sphinx an einem Sessel (rechts) des großen Pariser Tiberius-Cameo (*Baumeister, Denkm.* 3 Fig. 1794; *Furtwängler, Die ant. Gemm.* Taf. 60); eine Bronzesphinx von hervorragender Schönheit aus Pompeji (*Baumeister, Denkm.* 3 Fig. 1772); die Sphinx eines Sarkophagdeckels im Lateran aus

dem 3. nachchristl. Jahrh. (*Robert, Die ant. Sarkophag-Reliefs* 2 Taf. 60).

II. Die Sphinx in der griechischen Sage.

§ 1. Die literarische Überlieferung der böotischen Sphinxsage.

Schon lange vor dem Erwachen der griechischen Kunst zu voller Selbständigkeit war die orientalische Gestalt der Sphinx zu erweiterter, eigentümlicher Bedeutung gelangt, indem sie mit der Sagenwelt von Hellas verknüpft wurde. Als dem hellenischen Volke aus fremdem Kulturkreise wie viele andere Fabelgestalten auch die der geflügelten Löwenjungfrau nahe trat, sah es darin eines jener verderblichen Wesen verkörpert, die aus uraltem Glauben hervorgegangen, seine religiösen Vorstellungen und seine dichterische Phantasie beeinflußten. Es ist das gespenstige Heer weiblicher Unholde, in deren Gestalt Hekate erscheint, die Gorgo, Mormo, Lamia, Gello, Empusa u. a., welche derartigem volkstümlichen Aberglauben angehören (*Rohde, Psyche* S. 371 ff.). Keren, Erinyen, Harpyien, Sirenen sind ähnliche Höllengeister und Todesdämonen hochaltertümlichen Ursprungs: selbst eine lautliche Analogie zu unserer Sphinx, der 'Würgerin', bietet die 'kreischende' Strinx, jener spukhafte Nachtvogel, den man, wie die Keren beim attischen Antheasterienfeste, mit formelhaften Versen auszutreiben pflegte. *Στρίγγ' ἀποπομπεῖν | νυκτιβόαν γᾶς, | στρίγγ' ἀπὸ λαῶν, ὅρνιν ἀνώνυμον ἐχθρῶν | ὠκυπόρους ἐπὶ νῆας* lauteten sie nach *Bergk, Poet. lyr.* 3, 664 (vgl. *Crusius* ob. Bd. 2 Sp. 1153). — Der von *Herodian* (1, 396 Lentz) bezeugte Schwund des Nasals in der Form *Στρίξ* neben *Στρίγξ* findet sich auch bei *Σφίγξ*, wofür nach der Aussprache des gewöhnlichen Lebens in Vasenaufschriften *Σφίξ* vorkommt, nämlich mehrmals auf einer Vase des Glaukytes (*C. I. G.* 8139; vgl. *A. Schneider, Röm. Mitt.* 4, 153 ff.; *Klein, Gr. Vasen mit Meistersign.*[2] S. 77, 4; *Wiener Stud.* 19, 43), einmal auf einem Gefäß aus Caere (*Annal. dell' Inst.* 1866 Taf. R; vgl. *Drexler* bei *Fleckeisen* in den *Neuen Jahrb.* Bd. 143 [1891] S. 667; ob. Bd. 3 Sp. 2376). Ohne Nasal sind die Wörter ins Lateinische übergegangen, wo uns einerseits strix, strīgis und strīga, andererseits *pix und picatus (= σφιγγόπους) begegnen. Die Stelle der *Plautinischen Aulularia* (701 f.): *Divitiis picis* (d. i. *φῖκας*, gemeint sind die Greifen), *qui aureos montes colunt, Ego solus supero* hat *Fleckeisen* a. a. O. S. 657 besprochen (vgl. *Pauly-Kroll, R.-E.* 7, 1922).

Einen Mythus hatte also die Sphinx nach Griechenland nicht mitgebracht. Sehen wir zu, welche Elemente der Volkssage sich hier an sie anschlossen und von der Poesie ausgedichtet, von der Kunst dargestellt worden sind. Gerade diesem Anschluß verdankt der fremde Typus sein Fortleben, während manche andere Fabelwesen aus dem Osten, wenigstens sobald die attische Kunst führend geworden ist, aus Hellas verschwinden. Wir geben vorerst die wichtigsten Punkte der Überlieferung nach Hauptkategorien und suchen sodann auf diesem Grunde die Entwicklungsgeschichte unserer Sage zu überblicken.

Wie der Greif, so erscheint auch das Sphinxungeheuer in der erhaltenen griechischen Dichtung zuerst bei *Hesiod*. Von der doppelgestaltigen Phorkystochter Echidna heißt es in der *Theogonie* (326 f.): *ἡ δ' ἄρα Φῖκ' ὀλοὴν τέκε, Καδμείοισιν ὄλεθρον, Ὀρθῷ ὑποδμηθεῖσα Νεμειαῖόν τε λέοντα.* Hier gilt also der Hund des Geryoneus, Orthos (Orthros) als Erzeuger, der nemeische Löwe als Bruder der Sphinx; das Fabelwesen entsteht aus der Verbindung der in unterirdischer Höhle des Arimerlandes hausenden Echidna mit ihrem eigenen Sohne. 'Ausgeburt der unterirdischen Echidna' wird es auch von *Euripides* genannt (*γᾶς λόχευμα νερτέρου τ' Ἐχίδνας Eurip. Phoen.* 1019 f., vgl. *γᾶς πελώριον τέρας Iphig. Taur.* 1247); dieselbe hatte bereits *Lasos* als Mutter angeführt, der indessen gegen *Hesiod*, vielleicht nach dem Vorgange der *Oedipodie*, als Vater den Typhon bezeichnete (*fr.* 4, *Lyric. graec.* III[4] 377 *Bergk*). Daß die Sphinx von Typhon und Echidna abstamme, war überhaupt die verbreitetste Anschauung, *Asklepiades* hatte sie deshalb auch in seinem Werke über die Tragödienstoffe zu verzeichnen gehabt. Auf des *Asklepiades Τραγῳδούμενα* gehen die Notizen bei *Apollodor* 3, 5, 8 und dem Scholiasten zu *Eurip. Phoen.* 46 u. 1020 zurück (s. *Robert, de Apollod. biblioth.* p. 73); vgl. *Hygin. Myth. prol.* p. 12 Sch., cap. 151. 67. Wenn andererseits Typhon und Chimaira als ihre Eltern erwähnt werden (*Schol. Hesiod. Theog.* 326; vgl. *Flach, Glossen und Scholien zur hesiod. Theog.* S. 134 f.), so will das wenig besagen, denn leicht konnte *Hesiods* Ausdrucksweise dazu verleiten, Chimaira für die Mutter zu halten. Wie diese Genealogien bezeichnenderweise auf den Osten als Stammland der Sphinx hinweisen, wurde von dem jüngeren *Pisander* (*Schol. Eurip. Phoen.* 1760) ihr Ursprung in die 'äußersten Gegenden Aethiopiens' verlegt, ähnlich wie der der Greifen von *Aeschylos* (*Prom.* 801 f.). *Schol. Eurip. Phoen.* 806 heißt es dagegen: *ἐν Κιθαιρῶνι τῷ ὄρει ἐτρέφετο.* — Beiläufig verzeichnet werden mögen die Angaben, Sphinx sei eine natürliche Tochter des Laios gewesen (wie *Lysimachos* in den *Θηβαϊκὰ παράδοξα* berichtete, *Fragm. histor. graec.* 3, 336 *fr.* 5 *M.* aus *Schol. Eurip. Phoen.* 26, vgl. *Pausan.* 9, 26, 3), oder Tochter des Böoters Ukalegon (*Schol. Eurip. Phoen.* 26), oder eine Thebanerin, die mit des Kadmos Töchtern rasend und darauf verwandelt wurde (*ebd.* 45), „eine merkwürdige, in dem elbischen Wesen der Sphinx, dieser Doppelgängerin der Gellen und Stringen, wohlbegründete Auffassung", wie *Crusius* sagt (*Sphinx und Silen, Festschr. für Joh. Overbeck* S. 107). Zu einer „verwandelten Tochter des Kadmos" macht sie irrtümlicherweise mit Bezug auf diese Überlieferung *Hartung, Relig. u. Mythol. d. Griech.* 2, 143.

Ihre wunderbare Gestalt wird oft beschrieben. Wenn wir mit *Bethe* (*Theb. Heldenlieder* S. 17 ff.) aus *Pisander* auf die *Oedipodie* zurückschließen dürfen, so wurde die Sphinx in diesem Gedichte mit Drachenschwanz geschildert, wie ihre Mutter Echidna (*ἦν δὲ ἡ Σφίγξ, ὥσπερ*

γράφεται, τὴν οὐρὰν ἔχουσα δρακαίνης *Schol. Eurip. Phoen.* 1760; vgl. die archaische Bronzesphinx mit bärtigem Schlangenkopf am Schwanzende in *Berlin, Inv.* 8266; *Arch. Anz.* 1893 S. 96). Ihr darin wegen des Schweigens der Quellen die Beflügelung abzusprechen, würde zu gewagt sein. Bei *Sophokles* heißt sie πτερόεσσα κόρα (*Oed. Tyr.* 508), bei *Euripides* παρθένιον πτερόν (*Phoen.* 806), πτεροῦσσα παρθένος (1042, vgl. 1019), ein Tragikerfragment malt ihre buntschillernden Flügel: *Εἰ μὲν πρὸς αὐγὰς ἡλίου, χρυσωπὸν ἦν* | *νώτισμα θηρός· εἰ δὲ πρὸς νέφη βάλοι,* | *κυανωπόν, ὥς τις Ἶρις, ἀντηύγει στέλας* (*Fragm. trag. adesp.* nr. 541 *Nauck*). Ihrer Raubtiernatur wegen nennt sie *Sophokles* τὰν γαμψώνυχα παρθένον (*Oed. Tyr.* 1199), das Bild der Löwin zeigt deutlich ein *Euripides*fragment (544 *N.*): *οὐράν ὑπίλασ' ὑπὸ λεοντόπουν βάσιν καθέζετο.* Ausführlicher beschreiben natürlich die Scholiasten und Mythographen, z. T. nach *Asklepiades*. Auf ihn führt *Robert* die Beschreibung *Apollodors* zurück: *εἶχε δὲ πρόσωπον μὲν γυναικός, στῆθός δὲ καὶ βάσιν καὶ οὐράν λέοντος καὶ πτέρυγας ὄρνιθος.* Bei *Diodor* 4, 64, 3 heißt die Sphinx *δίμορφον θηρίον*. *Mesomedes*, ein Freigelassener Hadrians, lieferte eine Art Rätsel auf das Rätselwesen selbst, indem er eine Schilderung von ihm entwarf, *Anthol. Palat.* 14, 63; das Gedicht sondert sich zwanglos in drei Variationen (vgl. mein *Programm, Die Sph. in d. griech. Kunst u Sage,* Leipzig 1896, S. 18, 1).

Die Sphinx erscheint als Werkzeug einer höheren Macht. Nach der *Oedipodie* war es die durch des Laios unnatürliche Liebe zu Chrysippos schwer beleidigte Ehegöttin Hera (γαμοστόλος), die das Ungetüm zur Strafe in das entweihte thebanische Land sendete; *Pisander* vermittelt diese Überlieferung (*Bethe, Theb. Heldenlieder* S. 4f. 8. 16; vgl. *Apollod.* 3, 5, 8: *ἔπεμψε γὰρ Ἥρα τὴν Σφίγγα*; *Dio Chrysost. orat.* 11, 8 [1 p. 117 *Arnim*]: *τὴν Σφίγγα ἐπιπεμφθεῖσαν αὐτοῖς διὰ χόλον Ἥρας*). Wie *Lykos* in Buche *Περὶ Θηβαίων* erzählte, wurde die Sphinx von Dionysos geschickt (*Schol. Hesiod. Theog.* 326), welcher Auffassung wahrscheinlich auch *Euripides* in seiner *Antigone* gefolgt war (*Eurip. fragm.* 178 *N.*). Dabei ist vorausgesetzt, daß *Schol. Eurip. Phoen.* 1031 richtig von *Unger* hergestellt worden ist; anders *Münzel* in *Schwartz'* Ausgabe der *Euripidesscholien*). Wenn der Dichter in den *Phoenissen* Hades als Urheber der Landplage nennt (*ὁ κατὰ χθονὸς Ἅιδας ἐπικέμπει* 810), so ist das eine im chthonischen Wesen des Ungeheuers begründete Ausdrucksweise. In anderen Versen dieses Stückes spricht er unbestimmt: *φόνιος ἐκ θεῶν, ὃς τάδ' ἦν ὁ πράξας* (1031 f.) und *ἐπέσντο τάνδε γαῖαν ... δαιμόνων τις ἄτα* (1065 f.). Der *Scholiast* zur letztgenannten Stelle und die *Hypothesis* zu dem Drama führen Ares an, der den Thebanern wegen der Tötung seines Drachen durch Kadmos gegrollt habe.

Ihr Aufenthalt wird auf dem Sphinxberge gedacht (*τὸ Φίκιον ὄρος*, jetzt *ὁ Φαγᾶς*; s. *Bursian, Geogr. v. Griech.* 1, 231; *Judeich, Athen. Mitt.* 13, 1888, S. 86), einer steilen, kahlen Felshöhe, die sich, von Theben in westlicher Richtung ungefähr 14 Kilometer entfernt, nahe am Kopaissee zur Rechten der nach Haliartos führenden Straße erhebt. Des Berges wird zuerst von *Hesiod* Erwähnung getan, doch ohne Beziehung auf die Sphinx (*Scut. Herc.* 33, vgl. *Schol.*; dazu *Rzach, Fleckeis. Jahrb. Suppl.* 8, 1876, S. 466). *Euripides* erwähnt ihn nicht, er sagt nur, daß das 'Bergungeheuer' den Mauern Thebens genaht sei; doch ist ohne Zweifel auch bei ihm die viel bezeugte Auffassung vorauszusetzen, die das Untier von dort aus seine blutigen Raubzüge machen läßt. Wenn *Schol. Eur. Phoen.* 806 *οὔρειον τέρας* mit der Herkunft der Sphinx vom Kithairon erklärt wird, so scheint die alte Version der *Oedipodie* durchzuschimmern, wonach die auf dem Kithairon verehrte *Ἥρα γαμοστόλος* das Sphinxungeheuer gesendet hatte (s. *Bethe* a. a. O. S. 16).

Unsägliches Unheil bringt es über Stadt und Land. Die Dichter wetteifern in Bezeichnungen und Attributen, um sein grauenvolles Wesen zu schildern. *Hesiod* nennt die Sphinx *ὀλοήν, Καδμείοισιν ὄλεθρον, Aeschylos πόλεως ὄνειδος, ἁρπαξάνδραν Κῆρα* (*Sept.* 522 759 f.), *δυσαμερίαν πρύτανιν κύνα* (*fragm.* 236 *N.*). Bei *Euripides* heißt sie *πένθεα γαίας* (*Phoen.* 807), *Καδμείων ἀρπαγά, πολύφθορος πολύστονος* (1021 f.), *δάϊον τέρας* (1028), *μιαιφόνος* (1760); bei dem Komiker *Nikochares ἀλάστωρ* (*Bekker, Anecd.* p. 382, 27); *κακόπτερος Μοῦσα θανόντων* in der Rätsellösung der *Hypothesis* zu den *Phoenissen*; *βροτοκτόνος* in dem Epigramme eines gewissen *Arrhianos*, das auf einer Klaue des großen Sphinx von Gise eingemeißelt ist (*C. I. G.* III 4700, 6). Ihren Opfern naht sie im Fluge (*φοιτάσι πτεροῖς Eurip. Phoen.* 1024), packt sie mit ihren vier Klauen (*τετραβάμοσι χαλαῖς* 808) und entführt sie durch die Luft (809), um sie aufzufressen (*Σφίγγα ὠμόσιτον Aesch. Sept.* 524, *χαλαῖσιν ὠμοσίτοις Eur. Phoen.* 1025). So verschlingt sie groß und klein (*Schol. Eur. Phoen.* 1760). In der *Oedipodie*, die das Unglück noch zu des Laios Lebzeiten eintreten ließ, tötete sie Haimon, des Kreon schönen und liebenswürdigen Sohn, ebenso Hippios, den Sohn des Lapithen Eurynomos, obwohl er kein Thebaner war, Züge, die sich bei *Pisander* wiederfinden (*ebd.* 1760, vgl. 45; *Apollod.* 3, 5, 8; *Welcker, Ep. Cycl.* 2, 317). Der Komiker (?) *Nikostratos* nannte unter den Opfern auch den Menoikeus (*Schol. Eur. Phoen.* 1010; *Com. Attic. fragm.* 2, 229 *fr.* 41 *Kock*).

Bei *Hesiod* erscheint die Sphinx nur als ein verderbliches Ungeheuer. Daß der Dichter nichts von ihrem Rätsel sagt, kann auf Zufall beruhen, denn ein Vergleich des auf den Stock sich Stützenden mit einem Dreifuß legt die Vermutung nahe, daß ihm das Rätsel bekannt war (*Erg.* 533: *τότε δὴ* (im Winter) *τρίποδι βροτοὶ ἶσοι,* | *ὄφρ' ἐπὶ νῶτα ἴαγε, κάρη δ' εἰς οὐδας ὁρᾶται,* | *τῷ ἰκέλοι φοιτῶσιν, ἀλευόμενοι νίφα λευκήν*). Benutzt war das Rätselmotiv in der *Oedipodie* (vgl. *Pisander* im *Schol. Eurip. Phoen.* 1760: *εἶτα ἔγημε τὴν μητέρα λύσας τὸ αἴνιγμα* (scil. *ὁ Οἰδίπους*); dazu *Maaß, Index schol. Gryphiswald.* 1894 S. VI). *Epicharmos* (*Com. Graec. Fragm.* 1, 118 *fr.* 149 *Kaibel*) kennt es nachweislich; bei *Pindar* finden sich wieder-

holt Hindeutungen darauf (*Pyth.* 4, 263: *Οἰδιπόδα σοφίαν, Fragm.* 177, 4: *αἴνιγμα παρθένου ἐξ ἀγριᾶν γνάθων*); eine Anspielung enthält *Aeschylos, Agam.* 80; von *Sophokles, Oed. Tyr.* 36 wird die Sphinx *σκληρὰ ἀοιδός*, 130 *ποικιλῳδός*, 391 *ῥαψῳδὸς κύων*, 1199 f. *παρθένος χρησμῳδός* genannt; Oidipus sagt 393 f.: *καίτοι τό γ' αἴνιγμ' οὐχὶ τοὐπιόντος ἦν ἀνδρὸς διειπεῖν, ἀλλὰ μαντείας ἔδει*. Ebenso gedenkt natürlich *Euripides* oft des Sphinxrätsels. Es heißt *σοφῆς αἴνιγμα παρθένου Phoen.* 48, *δυσξύνετον μέλος Σφιγγὸς ἀοιδοῦ* 1506 f., *παρθένου κόρας αἴνιγμ' ἀσύνετον* 1730 f., *μοῦσαι* 50 (vgl. *ἀπομουσοτάταισι ᾠδαῖς* 807, *ἄλυρον ἀμφὶ μοῦσαν* 1028), s. auch 1049. 1353. 1759. Man dachte es sich gesungen, wie diese Belege ergeben; überliefert ja auch *Apollodor* (3, 5, 8), von den Musen habe die Sphinx das Rätsel erlernt. Die Verse selbst standen bei *Asklepiades* in den *Τραγῳδούμενα*. Aus dieser Quelle tauchen sie an verschiedenen Stellen in wenig abweichender Fassung auf. S. *Ohlert, Rätsel und Rätselspiele der alten Griechen*, 2. Aufl. S. 24 f. Über den Hergang erzählte *Asklepiades*, wie aus der übereinstimmenden Tradition *Apollodors* und des Euripidesscholiasten (*Schol. Eurip. Phoen.* 45, vgl. *Fragm. hist. graec.* 3, 305 *fr.* 21) ersichtlich ist, daß sich die Thebaner alltäglich zur Beratung über das Unglücksrätsel (*δυσαίνιγμα Schol. Eur.* a. a. O.) versammelt hätten, wußten sie ja durch Orakelspruch, nur nach seiner Lösung werde die Landplage schwinden. Nach jeder dieser vergeblichen Zusammenkünfte habe dann die Sphinx einen von ihnen verschlungen. Das bei *Apollodor* nur in Prosa mitgeteilte Rätsel: *τί ἐστιν, ὃ μίαν ἔχον φωνὴν τετράπουν καὶ δίπουν καὶ τρίπουν γίνεται*; wird aus *Asklepiades* mehrfach in 5 Hexametern überliefert (s. oben den Art. Oidipus Bd. 3 Sp. 718, 1); aus anderer Quelle stammt wahrscheinlich die Lösung des Oidipus in Distichen (*ebd.* Z. 13). *Schol. Eur.* a. a. O. wird hinzugefügt, nach Ansicht einiger habe Oidipus, indem er auf sich selbst gezeigt, das Rätsel zufällig erraten, worauf sich die Sphinx zerfleischte. Möglicherweise beruht diese Version nur auf Mißverständnis von Bildwerken, die den Helden mit ähnlicher Gebärde, in nachdenklicher Überlegung darstellten.

Nach mehrfach überlieferter Auffassung, wodurch allerdings eine vorherige Rätsellösung keineswegs ausgeschlossen ist, wurde die Sphinx von ihrem ritterlichen Gegner erschlagen (s. *Bethe, Theb. Heldenlieder* S. 20). Dafür scheint *Korinna* als Zeugin angesehen werden zu müssen (*Schol. Eur. Phoen.* 26: *τινὲς δὲ καὶ τὴν μητέρα ὑπ' αὐτοῦ* (*Οἰδίποδος*) *ἀνῃρῆσθαι, ἀνελεῖν δὲ αὐτὸν οὐ μόνον τὴν Σφίγγα, ἀλλὰ καὶ τὴν Τευμησίαν ἀλώπεκα, ὡς Κόριννα, Corinn. fr.* 33; *Bergk, Poet. lyr. gr.* 3, 552). Wie auf einer attischen Lekythos mit Goldschmuck aus Cypern Oidipus die Sphinx mit der Lanze tötet, auf Gemmen mit dem Schwert (s. ob. unter Oidipus Bd. 3 Sp. 716, 48 bis 717, 43), so weisen auch die Worte des *Euripides* (*Phoen.* 1507): *Σφιγγὸς ἀοιδοῦ σῶμα φονεύσας*, ebenso auch die des Empfangsdichtes auf Demetrios Poliorketes (*Bergk, Poet. lyr. graec.* 3, 674 ff.; vgl. ob. Bd. 3 Sp. 718, 61 ff.) auf solche Sagenform hin, die in den verschiedenen euhemeristischen Erzählungen späteren Ursprungs wieder aufgenommen wird. Dagegen stürzt sie sich bei *Apollodor* und sonst nach erfolgter Rätsellösung selbst in die Tiefe (*Apollod.* 3, 5, 8: *ἡ μὲν οὖν Σφὶγξ ἀπὸ τῆς ἀκροπόλεως ἑαυτὴν ἔρριψεν*; *Argum. Eurip. Phoen.* S. 396, 17 *Nauck*: *ἡ Σφὶγξ ἑαυτὴν ἀναιρεῖ παραχρῆμα ῥίψασα τοῦ ἄρους*; *Diod.* 4, 64, 4: *ἐνταῦθα τὴν μὲν Σφίγγα κατὰ τὸν μυθολογούμενον χρησμὸν ἑαυτὴν κατακρημνίσαι*).

Der Verlust wichtiger Dichtungen hindert uns daran, die Gestalt der Sphinxsage in den einzelnen Stadien ihrer Entwicklung vollständig zu überschauen. Mit der Oidipussage tritt sie nicht überall verknüpft auf, *Homer* nennt wenigstens das Ungeheuer nicht, und noch bei *Hesiod* mangelt die klare Beziehung zu Oidipus. Hingegen läßt sich in der *Oedipodie* die Verschmelzung beider Sagen nachweisen. Weil Laios sich an Chrysippos vergangen hatte, zürnte ihm, von Pelops beschworen, Hera; um ihrer Rache zu entgehen, ließ er den neugeborenen Oidipus auf der Höhe des Kithairon aussetzen, wo sich der Göttin heilige Wiese befand. Dennoch bedrückte die von Hera aus Aethiopien gesendete Sphinx menschenraubend das thebanische Volk. Auf den Rat des Teiresias machte sich deshalb der König auf, um der beleidigten Ehegöttin zu opfern, wird aber unterwegs — es sind Jahre vergangen — von Oidipus erschlagen, der seinerseits nach Theben wandert und die Sphinx besiegt. Unsere Kunde über dieses Epos ist so lückenhaft, daß die Ansicht geäußert werden konnte, die Sage vom Sphinxrätsel sei erst späteren Ursprungs, nur durch Gewalt habe Oidipus darin das Ungeheuer überwunden, nicht als Rätselheld. Dagegen erheben sich indessen auf Grund der Sagengeschichte ernste Bedenken, die von verschiedenen Seiten geltend gemacht worden sind, obwohl an und für sich das Rätselmotiv entbehrlich wäre (wie es neuerdings *H. v. Hofmannsthal* in der Tragödie *'Ödipus und die Sphinx'* völlig ausgeschieden hat). Die Sage von dem verderblichen Plagegeist, der die Rätselwette eingeht, von Oidipus darin besiegt wird und, vielleicht durch Anwendung von Gewalt, zugrunde geht, erscheint also in Böotien, dem Ursprungslande der *Oedipodie*, altheimisch; das Ungetüm war daselbst, wie aus *Hesiods* Andeutungen erschlossen werden muß, auf dem Sphinxberge lokalisiert.

Von der in der *Oedipodie* erzählten altböotischen Sagenform weichen die Tragiker in wesentlichen Punkten ab. Für uns kommt in Betracht, daß bei ihnen nicht mehr Hera als Rächerin eines unnatürlichen Frevels das Unheil veranlaßt, sondern der delphische Gott Apollon im Hintergrunde steht, der des Laios und der Iokaste Ungehorsam straft. Trotz seiner Warnung hatten sie den Unglückssohn Oidipus erzeugt. Zu welchem Zeitpunkte nach des *Aeschylos Oedipodie* die Sphinx in Theben erschien, ist nicht zu erkennen; bei *Sophokles* beginnt sie, so scheint es, erst nach des Laios Tode zu wüten (s. aber *v. Wilamowitz, Griech. Trag.* 1 S. 6, 1); in den *Phoenissen* des *Euripides* ist dieser Tatbestand ausgesprochene Vor-

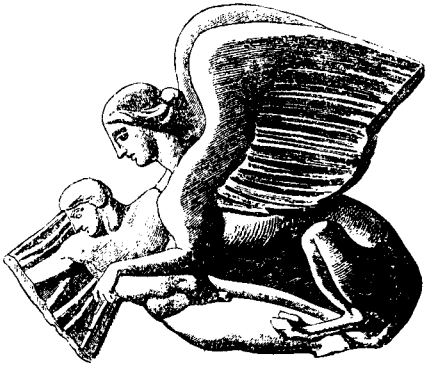
aussetzung, denn Oidipus kehrt nach dem Vatermorde zu Polybos zurück und wandert sodann nach Kreons Aufruf dem Abenteuer entgegen.

Ohne Zweifel ist es ein vorausliegendes Epos gewesen, in dem zuerst der Einwirkung des delphischen Gottes ein so bedeutsamer Spielraum eingeräumt war, wie wir das bei den Tragikern und auch bei *Pindar* (*Olymp.* 2, 39) beobachten; *Bethe* hat zu erweisen gesucht, daß die Umformung der Sage in Ionien vor sich gegangen und in der *'jüngeren Thebais'* zutage getreten sei (*Theb. Heldenlieder* S. 158 ff.). Diese für die Blütezeit der Tragödie kanonische Version, welche die Sendung der Sphinx nicht sowohl als direkte Strafe einer beleidigten Gottheit erscheinen läßt, als vielmehr davon nur Gebrauch macht, um den Oidipus zu seinem trügerischen Glücke zu führen, ist in der Hauptsache für die Folgezeit maßgebend geblieben.

§ 2. Die Bildwerke zur Sphinxsage.

Zur Ergänzung der im vorstehenden zusammengefaßten literarischen Überlieferung dienen die Denkmäler der Kunst. Eine Übersicht der auf die thebanische Sphinx bezüglichen Bildwerke hat *Otto Jahn* gegeben (*Archäol. Beitr.*, Berl. 1847, S. 112 ff.), vermehrt und z. T. abweichend gedeutet sind sie von *Overbeck* (*Die Bildw. zum theb. u. troisch. Heldenkr.*, Stuttg. 1857, S. 15—59). Seit dieser Behandlung hat sich der Kreis natürlich erweitert, wenn auch wesentlich neue Typen nur wenige zutage getreten sind. S. *Heydemann, Edipo e la Sfinge, Annali dell' Inst.* 1867 S. 374 ff. und die daselbst S. 377, 1 verzeichneten Monumente; *Michaelis, Annali* 1871 S. 186 ff.; *Höfer, Bildwerke zur Sphinxsage* (*Rätsellösung*) ob. Art. Oidipus Bd. 3 Sp. 719—726.

Darstellungen der Sphinx ohne Umgebung lassen wir beiseite (s. Nachtrag am Schluß), weil sie teils nur dekorativ sind, teils eine allgemeine, symbolische Bedeutung haben, von der später die Rede sein wird. Die mit der Sage in Zusammenhang stehenden Monumente zeigen uns die Sphinx seltener als verderbliches Ungeheuer, welches sein Opfer überwältigt hat oder im Kampfe begriffen ist; am häufigsten sind friedlichere Szenen, die den Vorgang der Rätselwette, oft mit dem Aufwand von mehr oder weniger Nebenfiguren, vor Augen führen. Analogien für die erstgenannte Auffassung kommen schon im Orient vor, wir sehen den ägyptischen Sphinx seine Feinde sieghaft zu Boden treten. Hiervon zu sondern sind assyrische u. a. Typen, in denen das Fabeltier, wie zahlreiche dämonische Gestalten jener Kunstwelt, von Gottheiten und Königen besiegt wird (so z. B. *Perrot et Chipiez, Hist. de l'art* 2, 619 Fig. 305; S. 772 Fig. 444). Wenn derartige orientalische Vernichtungsszenen auch ganz besonders dazu beigetragen haben mögen, den Sphinxtypus mit der thebanischen Landessage zu verknüpfen, so darf man doch nicht durchweg in der griechischen Kunst lediglich eine Illustration der Sage erkennen wollen, wenn die Sphinx einen Menschen gepackt hält. Hier wird es deutlich, wie ein ursprünglicher Volksglaube Darstellung und Auffassung beeinflußt. Ähnlich den Keren, Erinyen, Harpyien und anderen raffenden Todesgöttinnen entführt die Sphinx ihre Opfer allerwärts und knickt die Blüte der Jugend; diesem allgemeinen Gedanken wollte die Kunst vor allem Ausdruck verleihen, als sie z. B. das berühmte, für diese Vorstellung typische Terrakottarelief von Tenos (Fig. 20) schuf (*Stackelberg, Gräber der Hellenen* Taf. 66; *Overbeck* a. a. O. Taf. 1, 5 und oft). Hierher gehört z. B. die Darstellung auf einer attischen Lekythos sfg. Stils, die mir durch eine Skizze *A. Schneiders* bekannt geworden ist (Athen, Polytechnion, ohne Nr.): darauf ist eine Sphinx soeben im Begriffe sich mit einem Jüngling in die Luft zu erheben, der sich krampfhaft an sie zu pressen scheint, um nicht herabzustürzen (vgl. den rotfg. Aryballos Athen, Nationalmus. 996). Auf eine sfg.



20) Terrakottarelief von Tenos (nach *Overbeck, Die Bildwerke zum theban. u. troisch. Heldenkreis* Taf. 1, 5).

Vase der *Monum. ant. pubbl. per cura della R. Accademia dei Lincei* Bd. 19 (Mailand 1908/9) macht *v. Wilamowitz, Lit. Centralbl.* 1909 Sp. 1572 f. aufmerksam: Jünglinge auf der Flucht vor ruhig dastehender Sphinx; einer, klammert sich an ihren Hals, wie Odysseus unter den Widder des Kyklopen. S. auch *Benndorf, Anz. d. Wiener Akad.* 1897 nr. 5 u. 6 (Gruppe aus schwarzem Basalt aus Ephesos) und unt. Sp. 1895, 6. Der Oidipussage näher stehen diejenigen Monumente, welche die von dem Ungeheuer Bezwungenen oder vor ihm Zurückweichenden bewaffnet zeigen, was besonders auf Gemmen vorkommt (*Overbeck* Taf. 1, 6. 7, Text S. 21 ff.). Dabei ist eine Beziehung auf Thebaner, die vergeblich ihr verwirktes Leben zu retten bestrebt sind, nicht abzuweisen, obwohl ich überzeugt bin, daß beabsichtigt war, auch hier die Todessymbolik durchklingen zu lassen. Eine hierher gehörige Lekythos archaischen Stils befindet sich in Paris (*Cabinet des médaill.* nr. 64): abgebildet ist ein (mit dem Schwert?) bewaffneter, in eiligster Flucht begriffener, nackter Jüngling, der sich nach einer ihn anspringenden, pferdehufigen Sphinx umwendet. Ferner findet sich vereinzelt die Tradition verwertet, die von einer gewaltsamen Tötung der Sphinx durch Oidipus berichtete; der Punkt ist oben bereits zur Sprache gebracht worden.

Die große Masse der auf die Oidipussage bezüglichen Sphinxdarstellungen führt uns, wie gesagt, nicht das tötende Monstrum, sondern die Rätseljungfrau vor. Mit Vorliebe wurde das Motiv von der Vasenmalerei, insbesondere der rotfigurigen, verwendet. Man kann sich vorstellen, warum. Es war eine der beliebtesten Unterhaltungen beim fröhlichen Trinkgelage, seinen Scharfsinn in Rätselspielen zu bewähren, Preise und Strafen wurden dabei ausgesetzt. So sah man denn auch gern auf den Amphoren und Mischkrügen, den Bechern und Schalen die Rätselheldin samt ihrem Meister und anderer Umgebung; man mochte dann mitunter bei dem Namen *Σφίγξ* an das harmlosere Unstricken des Gegners denken, das sich in *γρῖφος* ausgedrückt findet, und erklärte sich wohl mit volkstümlicher Etymologie den klugen *Οἰδιπόδης*, den man auf der Trinkschale bezeichnet fand, als den Mann, der um den 'Fuß' Bescheid 'weiß'. Ein feiner, durchdringender Verstand spricht auf der Mehrzahl dieser Bildwerke aus den Zügen der Wundergestalt; ihr Ausdruck, der in den Entführungsszenen aus dem Furchtbaren ins Schwermütige vergeistigt erscheint, ist hier, der Situation entsprechend, nach der intellektuellen Seite abgemildert; fest blickt sie dem Gegner ins Auge und senkt nur in wenigen Fällen, wie betroffen, den Blick.

Für die Darstellung der Sphinx als Rätseljungfrau kommen außer einer stattlichen Anzahl schwarz- und besonders rotfiguriger Vasen eine Reihe von Gemmen in Betracht, sowie zur Ergänzung einige Monumente etruskischen und römischen Ursprungs, namentlich Reliefs von sepulkraler Bestimmung. Selten sitzt die Sphinx vor Oidipus auf ebener Erde, wie auf einem altertümlichen schwarzfigurigen Vasenbild, das *Stackelberg* bekannt gemacht hat, einer rotfigurigen Vase in Neapel, sowie auf einer sehr eigenartigen etruskischen Spiegelzeichnung (nr. 3 bis 5 Art. Oidipus). Die übliche Auffassung läßt sie erhöht auf einem Felsen oder einer architektonischen Basis hocken, mitunter auch stehen, so daß sie, mit wenigen Ausnahmen, der Höhe der Mannsgestalt gleichkommt oder sie überragt. Die Basis besteht oft in einer längeren oder kürzeren ionischen Säule mit Abacus. In einer Reihe von Beispielen ist die Säule dorisch (so auf der von *Overbeck* unter nr. 33 angeführten Münchener Vase 352, Berlin 2028, Neapel 3131, *Annali dell' Inst.* 1867 tav. d'agg. J), mehrmals nicht kanneliert (z. B. auf der Münchener Amphora 249, *Bull. Napolet.* 4 (1846) Taf. 5 und auf einer merkwürdigen rf. Darstellung der Sammlung Judica in Palazzolo bei Syrakus, wo die Sphinx, abgesehen von Vorder- und Hinterfüßen, Flügeln und Schwanz fast ganz weibliche Formen hat), auch so niedrig, daß sie mehr einem Tisch ähnelt oder ihre Form nur angedeutet ist (Athen, Polytechn. 767. 777); der Sitz als Blume stilisiert auf der unteritalischen Amphora Neapel 3254 (*Annali dell' Inst.* 1871 tav. d'agg. M). Gelegentlich ist ein Altar oder Würfel gewählt (*Catal. of the Greek and Etr. vases in the Brit. Mus.* 2, 1893, B 539; *Overbeck* nr. 34); ein Pfeiler auf der karikierten Darstellung einer attischen Kanne des 5. Jahrh. in Berlin (*Archäol. Ans.* 1891 S. 119). Ein äußerer und ein innerer Grund scheint mir für die architektonische Stilisierung dieser Basen vorzuliegen. Wenn sich ein Künstler nach Vorbildern für seine Sphinx umsah, so fand er sie auf zahlreichen, seit alter Zeit sphinxgeschmückten Grabmälern. Er übernahm von dort für sein Vasenbild zugleich mit der Fabelgestalt die Architektur und tat dies um so lieber, weil er damit die tödliche Macht des Ungeheuers, wenn nicht gar die verhängnisvollen Folgen der Rätsellösung, andeuten konnte. Je mehr man später die Wiedergabe des Landschaftlichen liebt und zu beherrschen gelernt hat, desto häufiger und natürlicher werden die Darstellungen des *Φίκιον ὄρος* in den Rätselszenen, während die Sphinx auf dem Säulenkapitell in der dekorativen Kunst ihr Dasein fortsetzt.

Fragen wir nun nach dem Moment, den die Künstler zu fixieren unternommen haben, so ist die Auffassung in den meisten Fällen die, daß Oidipus allein der Sphinx gegenübersteht, auch vor ihr sitzt, oder daß er von einem Gefährten begleitet wird, sei es daß dieser neben dem Helden sich befindet oder auf der andern Seite der Sphinx ein Gegenstück zu ihm bildet. Oidipus trägt gewöhnlich ein mehr oder weniger vollständiges Reisekostüm, bestehend aus Mantel, Reisehut, Stiefeln, Schwert, zwei Lanzen, wie z. B. auch der junge Theseus auf Vasenbildern; trifft er ja auch nach *Sophokles* die Sphinx ahnungslos auf seiner Wanderung, ohne vorher Theben berührt zu haben. Seine Haltung pflegt ruhig und siegesgewiß zu sein; mitunter stützt er sich nachdenklich auf seinen Wanderstab, in anderen Darstellungen erhebt er einen oder beide Arme in eindringlichem Redegestus, auch spreizt er die Lösung verkündend drei Finger auf einer von *Michaelis* herausgegebenen Amphora späteren Stils (*Annali dell' Inst.* 1871 tav. d'agg. M, Neapel nr. 3254). Ich möchte nicht annehmen, wie *Michaelis* a. a. O. 187, 45, die drei gespreizten Finger bezeichneten nur *'l'atto del favellare'* und ebensowenig die Übereinstimmung der Stellung des auf seinen Stab sich Stützenden mit den gleichzeitig von ihm gesprochenen Worten der Lösung: *γηραλέος δὲ πέλων τρίτατον πόδα βάπτρον ἐρείδει* für bloßen Zufall halten. Dieses Vasenbild ist deshalb von besonderem Interesse, weil darauf als Pendant zu Oidipus kein Gefährte, sondern die Erinys dargestellt ist, die als Rächerin sich an seine Sohlen heftet wie dem Muttermörder Orestes (vgl. den Art. Oidipus Bd. 3 Sp. 725f.). Wir wissen, daß die Vasengemälde keineswegs Illustrationen der durch die Dichtung ausgebildeten Heldensage sind, sondern ihre eigene Entwicklung nach besonderen Gesetzen gehabt haben. Wenn einer der von *Luckenbach* durch Vergleichung von Bild und Lied aufgestellten Grundsätze besagt, daß in der archaischen Periode mitunter 'Personen ohne jegliche Bedeutung' hinzugefügt werden (*Verhältn. der griech. Vasenb. zu den Gedichten des ep. Kyklos, Neue Jahrb. Suppl.* 11 S. 636 nr. 9; vgl. *A. Schneider, Prolegom. zu einer neuen Gall. her. Bildw.* S. 47), so finde ich diese

Beobachtung z. B. durch eine sfg. Münchener Vase bestätigt (nr. 424), auf der eine Sphinx mit drei Lanzenjünglingen jeder scharfen Deutung spottet. Muß ferner konstatiert werden, daß 'Erweiterungen der Szene sehr häufig sind' (*Luckenbach* a. a. O. nr. 8), so liefert die Sphinxepisode dafür mehr Beweismaterial, als an dieser Stelle behandelt werden kann. Die umfassendste Komposition verdanken wir dem Vasenmaler *Hermonax*, der uns die Sphinx auf der traditionellen ionischen Säule und einen bärtigen Oidipus inmitten von zehn älteren und jungen Thebanern, die verschiedene Stadien des Nachdenkens erkennen lassen, lebensvoll vor Augen führt (*Monum. dell' Inst.* 8 Taf. 45; vgl. den Art. Oidipus Bd. 3 Sp. 724f). Andere seiner Zunft haben wenig dafür gesorgt, eine der umgebenden Personen so zu charakterisieren, daß man darin unzweifelhaft den Rätselhelden sehen müßte. Scheint das auf einem vielbesprochenen Vasenbild noch möglich zu sein, auf dem ein Mann mit der lebhaften Gebärde des Sprechens an die (wie auf dem Bilde des *Hermonax*) auffällig klein gemalte Sphinx sich wendet, während sein jugendlicher Hintermann staunend den Arm hebt (*Overbeck* S. 38ff. nr. 43 Taf. 1, 14; vgl. *Heydemann, Annali* 1867 S. 378f.; beide erklären anders), trifft vielleicht auch eine von *Blümner* versuchte Deutung das Richtige, der aus einer recht heiter gestimmten Gruppe von Epheben den Oidipus herauserkennen wollte (*Overbeck* S. 41ff. Taf. 2, 2; *Blümner, Archäol. Ztg.* 25, 1867, Sp. 117f.), so bleibt man doch in anderen Fällen ganz im unklaren und hat mehrfach den Ausweg gewählt, eine jener resultatlosen Versammlungen der Thebaner vor des Oidipus Ankunft dargestellt zu zu finden. Andere Variationen geben neue Rätsel auf oder entfernen sich ganz von der Oidipussage. Einer oben (Sp. 1367, 60) bereits erwähnten Tötungsszene auf einer attischen Lekythos aus Cypern (die von *Murray* um 370 angesetzt wird) wohnen außer Athena und Apollon Kastor, Polydeukes und Aineias bei, wie die Beischriften besagen, Personen, deren Hinzufügung zu erklären nicht gelingen will. Ein anderes Vasenbild stellt eine anmutige Frauengestalt mit sprechender Handbewegung vor der auf einer Säule sitzenden Sphinx dar (*Annali* 1867 tav. d'agg. J, vgl. S. 379ff.); *Heydemann* vermutet ohne näheren Anhalt eine Beziehung zur Komödie. Wie die '*Sphinx*' *Epicharms* (2 Fragmente *Com. Graec. Fragm.* 1 S. 114f. nr. 127f. *Kaibel*) so ist auch das gleichbetitelte Satyrspiel der Oidipustetralogie des *Aeschylos* fast gänzlich verschollen. Dennoch hat man mit ihm einige Sphinxdarstellungen zu verbinden gesucht, so einen altertümlichen Skarabäus, auf dem ein Satyr eine neben ihm sitzende, ungeflügelte Sphinx an ihrem Haarschopfe gefaßt hält (*Imhoof-Blumer* u. *Keller, Tier- u. Pflanzenb.* Taf. 26, 44; *Furtwängler, Die ant. Gemm.* Bd. 1 Taf. 63, 1, Bd. 3 S. 102 Fig. 69). *Furtwängler* weist dabei auf ältere, volkstümliche Vorstellungen hin, die Sphinx und Silen zusammenbrachten, und denkt sich diesen als den segenbringenden weisen Dämon, der im Besitz geheimer Kunde ist (vgl. *Bulle, Athen. Mitt.* 22, 1897, S. 400), auch das Rätsel der Sphinx lösen kann und dadurch Gewalt über sie bekommt. Auf einer vielbesprochenen Szene eines apulischen Kraters zu Neapel (nr. 2846) hält ein alter, bärtiger Silen der auf dem Felsen sitzenden Sphinx einen auf dem Rücken liegenden Vogel entgegen und scheint eine verfängliche Frage seinerseits an sie zu richten, wie jener Arglistige in der äsopischen Fabel, der das delphische Orakel versuchte (*Aesop.* 55 *H.*: *ἀνὴρ κακοπράγμων . . . ἐπηρώτα, πότερόν τι ἔμπνουν ἔχει μετὰ χεῖρας ἢ ἄπνουν, βουλόμενος, ἐὰν μὲν ἄψυχον εἴπῃ (ὁ θεός), ζῶν τὸ στρουθίον ἐπιδεῖξαι, ἐὰν δὲ ἔμπνουν, ἀποπνίξας προενεγκεῖν κτλ.*). Die überraschende Parallele ist von *Crusius* aufgezeigt worden (*Festschrift für Overbeck*, Leipz. 1893, S. 102). Vgl. oben Art. Satyros Sp. 503 f. Zwei Satyrn, den einen mit erhobener Hacke, den andern zurückweichend vor der auf einem Grabhügel hockenden Sphinx zeigt ein rfg. Krater der Sammlung Vagnonville (*Mancini* u. *Milani* in dessen *Studi e materiali* 1, 64ff.; *J. Harrison, Journ. of Hell. stud.* 19, 284ff. Fig. 12). Ebenfalls zwei Satyrn, von denen der eine die Leier spielt, der andere tanzt, umgeben die Sphinx auf einem Krater von Sommavilla (*Jahn, Arch. Beitr.* Taf. 6), wobei ganz gewiß nicht an ein Satyrspiel zu denken ist, sondern nur die auch sonst zu belegende Verbindung der Sphinx mit dem dionysischen Kreise hervortritt. Ebensowenig kann ich mich mit *Reisch* (*Helbig, Führer*[2] 1 S. 340) und *Dümmler* (*Rhein. Mus.* 48, 359) entschließen, auf der Oidipusschale des Museo Gregoriano wegen des Satyrchors der Außenbilder eine Abhängigkeit von szenischem Vorbilde zu erblicken. Über die Aufnahme der Sphinx in den dionysischen Kreis s. *Stephani, Mélanges Gréco-Romains* 1, 530; *Nimbus u. Strahlenkranz* S. 49ff.; *Compte rendu* 1864 S. 63. 103. *v. Duhn, N. Heidelberger Jahrb.* 6 (1896) S. 46 erwähnt ein hocharchaisches Relief in Sizilien, bakchischen Tanz und darunter 2 Sphinxe darstellend.

§ 3. Deutungen der Sphinxsage.

Mit der Deutung der Sphinxsage haben sich die Alten vielfach in euhemeristischem Sinne zu schaffen gemacht. So wurde behauptet, die Sphinx sei eine Räuberin mit zahlreichem Anhang gewesen (*Schol. Hesiod. Theog.* 326: *ἡ δὲ Σφιγξ πραγματικῶς . . . γυνὴ ἦν ληστρὶς καὶ εἶχε πολλοὺς σὺν αὐτῇ τοὺς συναρπάζοντας*). *Pausanias* (9, 26, 2) berichtet eine Überlieferung, nach der sie als Führerin von Seeräubern die Küste von Anthedon und den Sphinxberg unsicher gemacht habe, bis Oidipus, mit einem Heere von Korinth heranziehend, ihrem Unwesen ein Ende bereitete. Ähnlich erzählt *Tzetzes* die 'wahre Geschichte', mit dem Zusatze, wer ihr Rätsel zu lösen gewußt, den habe sie freigelassen (*ad Lycophr.* v. 7: *τὸ δ' ἀληθὲς οὕτως ἔχει· αὕτη ληστρὶς ἦν παρὰ τὴν Μωάβην, χωρίον Θηβῶν, καὶ τὸ Φίκιον ὄρος καὶ ἀνῄρει τοὺς παριόντας. ὃς δ' ἂν εἴποι τὸ ταύτης αἴνιγμα, τοῦτον ἠλευθέρου*). Das fabelhafte Äußere der Wegelagerin wird nun im einzelnen ausgedeutet: Mit Löwenleib dachte man sie sich wegen ihrer Mordlust, mit Greifenklauen

wegen ihrer Raubsucht, mit Adlerflügeln, weil sie mit ihrem Trupp ein weites Gelände unsicher machte. Durch Verrat tötete sie Oidipus als scheinbarer Genosse (vgl. *Cedren.* p. 45 *Bk.*), brachte ihren Leichnam auf einem Esel nach Theben und stellte ihn dort zur Schau. — Ausführlicher war die Version des *Palaiphatos* (*de incredib.* 7), der den Rationalismus auch auf das Rätsel ausdehnte. Nachdem er die landläufige Sagenform vorausgeschickt, deren Unglaubwürdigkeit und Albernheit (*ἄπιστον, ἀδύνατον, παιδαριώδες, μάταιον*) er nicht genug verspotten kann, verkündet er nunmehr 'die Wahrheit'. Kadmos habe eine Amazone, namens Sphinx, zur Frau gehabt, als er nach Theben kam und sich dort niederließ. Als er aber die Harmonia heiratete, heißt es weiter, sammelte Sphinx aus Eifersucht eine Schar Kadmeer und zog mit ihnen auf den Sphinxberg, um von da den Kadmos zu bekriegen. 'Rätsel' bedeute auf thebanisch einen 'Hinterhalt' (*καλοῦσι δὲ οἱ Θηβαῖοι τὴν ἐνέδραν αἴνιγμα*; vgl. *Eustath. ad Odyss.* ξ p. 1769, 9. Nach *Palaiphatos* wird diese ganze platte Ausdeutung der Sage u. a. auch von *Joannes Antiochenos, F. H. G.* 4, 539 *fr.* 12, vgl. *fr.* 8 und *Eustath. ad Odyss.* λ 273 p. 1684 wiedergegeben), der Sphinx hinterlistige Überfälle hätten durch Mißverständnis die Sage von ihrem Rätsel verursacht. Endlich, nach reichen Versprechungen des Kadmos, sei Sphinx von Oidipus, einem korinthischen Manne, bei Nacht überwältigt worden. — Eine fernere Deutung (*Schol. Eur. Phoen.* 45 auf die Schrift des Argivers *Sokrates πρὸς Εὐδόξου* zurückgeführt, s. *F. H. G.* 4, 499 *fr.* 13; ebenso *Schol. Eur. Phoen.* 1760) sah in der Sphinx eine Wahrsagerin (*χρησμολόγος*). Sie gab dunkle Orakelsprüche und richtete dadurch viele Thebaner, die sie falsch auslegten und befolgten, zugrunde. Nach einer durch *Pausanias* 9, 26, 3 f. erhaltenen Sagenform ist sie eines uralten delphischen Orakelspruches kundig, dessen Lösung sie von ihrem Vater Laios erfahren hat.

Eine Art von Euhemerismus war es auch, wenn man in einer äthiopischen Affenart die Spezies des Fabeltieres wiederzuerkennen glaubte. Nach des *Agatharchides* Schrift 'Über das Rote Meer' (woraus *Diod.* 3, 35, 4 und *Phot. Bibl. cod.* 250; s. *Geogr. Gr. min.* 1, 159 *M.*) wurden derartige 'Sphinxe' aus dem Troglodytenlande und Äthiopien gelegentlich nach Alexandrien zur Schaustellung gesendet. Der Geograph hatte dergleichen daselbst wohl mit eigenen Augen gesehen. Er schildert sie als 'nicht unähnlich den gemalten', nur struppig, übrigens zahm und dressurfähig. Ausdrücklich als Augenzeuge gibt sich *Philostorgios,* der das Wesen in ähnlicher Weise beschreibt, zum Teil in Übereinstimmung mit *Plinius* (*τὸ δὲ στέρνον ἄχρι γε αὐτοῦ τοῦ τραχήλου ἐφίλωται, μαζοὺς δὲ γυναικὸς ἔχει κτλ., Philostorg. Hist. eccles.* 3, 11 p. 41; *Sphingas fusco pilo mammis in pectore geminis Aethiopia generat, Plin. Hist. natur.* 8, 30; vgl. *Aelian. Hist. animal.* 16, 15: *σφίγγες, θυμόσοφα ζῷα παρ' ἡμῖν*). Daß mit diesen Nachrichten über äthiopische Sphinxe die oben Sp. 1364, 41 erwähnte Bemerkung des gelehrten jüngeren *Pisander* zusammenhängt, das Untier stamme 'aus den äußersten Gegenden Äthiopiens', ist nicht wahrscheinlich, da dessen Notiz auf eine sehr alte Quelle zurückweist. Weder *Tümpels* hierauf bezügliche Kombinationen noch diejenige von *Maaß* sind überzeugend: der erstere erblickte in *Pisanders* Angabe ein Zeugnis für die Herleitung der Sphinx aus Lesbos (*Jahrb. f. klass. Philol. Suppl.* 16, 1888, S. 216), erklärte sich jedoch später vielmehr für Megaris (*Berl. philol. Wochenschr.* 1893 nr. 18 Sp. 554); *Maaß* vermutet, Äthiopien sei mit dem euböischen *Αἰθοπία* verwechselt worden (*De Aeschyli Supplic.* p. 23, *Greifswalder Index lect.* für 1890/1).

Zu allegorischen Deutungen schien die Rätselfigur besonders zu reizen. Tückische Bosheit wird dadurch verkörpert nach einem *Hesiodscholion* zur *Theogonie* (326: *ἐνταῦθα δὲ τὴν κορυφίνουν καὶ μερικὴν κεκρυμμένην κακίαν λέγει*). Der philosophisch angehauchte Verfasser des unter des *Kebes* Namen gehenden Schriftchens '*Pinax*' erblickt in der Sphinx ein Bild der menschlichen Torheit (*ἀφροσύνη*), die jeden, der sie nicht zu erkennen vermag, zugrunde richtet. Das weibliche Antlitz deutet er auf Sinnenlust, die Flügel auf flatternden Leichtsinn, die Löwenfüße auf anmaßenden Hochmut; das Sphinxrätsel lösen heißt sich selbst erkennen (*Cebet. Tabul.* 3; vgl. *Dio Chrysost. orat.* 10, 31, 1 p. 115 *Arn.*: *ἤκουσά τον λέγοντος ὅτι ἡ Σφιγξ ἡ ἀμαθία ἐστίν*). Ganz im Gegensatz erklärt *Clemens Alexandrinus* nach ägyptischen Anschauungen die Sphinx für ein Sinnbild der Vereinigung von Stärke und Verstand (*Strom.* 5, 7, 42; vgl. *Synesius de provid.* p. 101), während *Plutarch* die dunkle, rätselhafte Weisheit der ägyptischen Theologie durch die zu den Tempeln führenden Sphinxreihen angedeutet findet (*de Isid. et Osir.* 9; ähnlich *Clem. Alex. Strom.* 5, 5, 31). Dagegen *Mariette, Voyage dans la Haute-Égypte* 2, 9: ... „*Évidemment, les Égyptiens n'ont pas pensés si loin*".

Die moderne Wissenschaft sah sich also durch die Sphinxgestalt vor ein altes Rätsel gestellt, das sie auf mannigfache Weise zu lösen versuchte. Den allegorischen Deutungen des Altertums ließ sich z. Teil eine gewisse Berechtigung nicht absprechen, denn die griechische Kunst hat ohne Zweifel die Sphinx häufig als Sinnbild des dahinraffenden Verderbens, später auch als solches der Weisheit gebraucht. Es ist demnach leicht zu verstehen, daß sich die Erklärungen vornehmlich nach zwei Richtungen bewegten, indem einerseits die vernichtende Kraft des Ungeheuers, andererseits seine geistige Überlegenheit als Kernpunkt seines Wesens hingestellt wurde. Ganz im Banne der antiken Allegorisierung befangen zeigte sich z. B. *K. Böttticher,* der in ihm 'ein uraltes Symbol des weise erwägenden, unsichtbar im menschlichen Haupte verborgenen Verstandes' erblickte (*Berichte der Kgl. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch.* 6, 1854, S. 53 ff.). Freilich konnte dieser Weg nicht auf den Ursprung der Landessage zurückführen; der ist nicht in abstrakten Begriffen zu suchen. Die meisten Deutungen wollten deshalb vielmehr in dem Fabelgeschöpf

die Verkörperung einer Naturmacht erkennen, sei es, daß man es als Lichtwesen auffaßte, und zwar als allumspannenden Helios oder Aether, als Symbol des lichtspendenden Ostens, Sonnenhöhe, Sonnenuntergang, als abnehmenden Mond, als Sirius (s. die ausführliche Polemik gegen die Annahme einer 'siderischen Natur' der Sphinx bei *L. Stephani, Nimbus und Strahlenkranz* S. 79ff.), oder es den Mächten der Unterwelt zurechnete (*Gerhard, Griech. Mythol.* 1, 581). Für das Verderbliche seiner Natur wurde vorzugsweise ein Substrat gesucht. *Bréals* Vorschlag, in der Sphinx die Regenwolke zu erblicken, konnte natürlich nicht auf Beifall rechnen (*Bréal, Mélanges de mythologie et de linguist.* S. 163ff.). Vgl. z. B. (S. 175): *„Le nuage, prototype des monstres mythiques, fait entendre de sourds grondements qui sont regardés comme une voix prophétique ou comme un langage incompréhensible pour les hommes.“* Allzu schonungsvoll behandelt diese Phantasien *Comparetti, Edipo e la mitologia comparata* (Pisa 1867) S. 11ff. Als Dämon des zusammenziehenden Winterfrostes faßte sie *Forchhammer, (Kieler Allgem. Monatsschr.* 1852, neubearb. in des Verf. *Daduchos* 1875 S. 84ff.). Hier feiert die Symbolik Orgien. Vgl. S. 90: „Bei Aeschylus (*Sept.* 509ff.) hat nicht zufällig der junge Kämpfer aus dem hohen und kalten Arkadien, vor dem nördlichen Tor, den Schild mit einer Sphinx verziert“. Auch nach *R. Schroeter, De Sphinge Graecarum fabularum (Progr. v. Rogasen* 1880) ist die Sphinx ein winterlicher Dämon, der vom Frühlingshelden Oidipus besiegt wird; als Würgengel der Pest, die aus dem erstickenden Miasma der böotischen Seen hervorbricht, deutete sie zuletzt *O. Keller (Tiere des klass. Altert.* S. 182f.). Vgl. *E. Braun, Griech. Götterl.* S. 75f. und *Schoemann, Opusc.* 2, 369: *„Erat . . . Sphinx ex . . . genere naturalium pestium quae terrae vaporibus existunt ac proinde Typhaonis secundum quosdam filia, secundum Theogoniam neptis habita“*. Siderische Beziehung auf die pestbringende Zeit, in der die Sonne in den Sternbildern des Löwen und der Jungfrau steht, hält für erwägenswert noch *Gruppe, Griech. Myth.*, 1906, S. 799, 3.

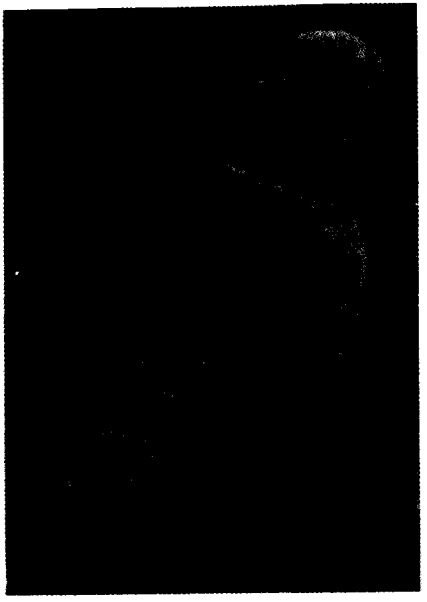
§ 4. Die Sphinx im griechischen Volksglauben.

Wir vermögen uns der Anschauung, unser märchenhaftes Ungeheuer sei ursprünglich ein Naturmythos gewesen, nicht anzuschließen, da zahlreiche Analogien auf einen ganz anderen Ausgangspunkt seiner Entwicklung im Volksbewußtsein hindeuten. Seitdem namentlich durch *Rohdes* 'Psyche' sowie durch die Untersuchungen von *Crusius* über Keren und Sirenen, von *G. Weicker* über den Seelenvogel, uns Gespenster und Todesdämonen der griechischen Volkssage in ihrem Zusammenhang mit altem Seelenglauben deutlich vor Augen geführt worden sind, ist auch auf die Sphinx ein Lichtstrahl gefallen. Die durch die Heldensage in der Dichtung zur Herrschaft gekommene böotische Sonderüberlieferung von der thebanischen Sphinx darf nicht als der Kernpunkt angesehen werden, aus dem allein eine Erklärung des Wesens und seiner Funktion abzuleiten wäre. Ebensowenig liegt ja dieser für die Harpyien, die seelenraffenden Windgeister, im Phineusabenteuer der Argonautensage, ebensowenig für die Sirenen in der dichterischen Ausgestaltung der Odyssee. Wir müssen die böotische Fabelgestalt vielmehr als Vertreterin einer gespenstigen Gattung betrachten. Man wird auch anderwärts von einer Sphinx gefabelt haben, und die böotische 'Phix' ist wohl nicht das hellenische Prototyp, sondern ein in beschränktem Kreise auf Grund allgemeiner Vorstellungen ausgebildetes, greifbares Einzelwesen, durch dessen wachsende Bedeutung die Schar der ursprünglich ihm gleichstehenden Unholdinnen in das Dunkel gedrängt wurde. Sie wieder an das Licht zu ziehen hat freilich seine Schwierigkeiten. Andeutungen in den Schriftquellen, die das Fortleben der Anschauung zu verraten scheinen, daß die thebanische Sphinx nicht die einzige ihrer Art war, ermangeln der zwingenden Beweiskraft; denn weder eine Notiz bei *Suidas* (s. v. *Σφιγγὸς πράγματα παρέχων*), wo von 'einer noch göttlicheren und viel weiseren' Sphinx als die kadmeische die Rede ist, kann mit Sicherheit auf alten Volksglauben bezogen werden, noch gar ein so harmloses Komödienfragment, worin ein mit homerischen Glossen um sich werfender Koch 'eine männliche Sphinx' genannt wird (*Athen.* 11, 382b; 14, 659b). Ausbeute für die Erkenntnis halbverrauschter Neben- und Unterströmungen der Sage gewähren dagegen die Bildwerke. Außer dem bereits erwähnten Typus des menschenraffenden Ungeheuers, dem eine allgemeinere Bedeutung zugrunde zu liegen oder wenigstens mitverliehen zu sein schien (s. oben Sp. 1369f.), kommen solche Denkmäler in Betracht, denen jeder Zusammenhang mit der Oidipussage ersichtlich fehlt. Man wird freilich dabei, besonders bei den Monumenten der archaischen und dekorativen Kunst, die Geschichte des Typus nicht aus dem Auge verlieren dürfen und sich hüten müssen, daß man als Rest ursprünglichen Volksglaubens auffaßt, was vielmehr aus der Nachahmung orientalischer Muster zu erklären ist. Indessen gibt es Sphinxbilder, bei denen diese Nachahmung fernliegt oder ausgeschlossen ist. Vielleicht durch ägyptische Monumente angeregt, aber doch gewiß aus griechischem Vorstellungskreise heraus zu erklären ist die große, schreitende Flügelsphinx mit dem ihr gegenüberstehenden bärtigen Manne eines dem 6. Jahrh. angehörigen Stamnosfragments aus dem Nildelta (*Petrie, Tanis* 2 T. 30; 1; *Dümmler, Jahrb. d. arch. Inst.* 1895 S. 44 Fig. 8). Der Vasenmaler, der einen Hermes mit Heroldstab zwischen zwei einander zugekehrten großen Sphinxen schreitend darstellte (auf einem sfg. Krug (Olpe) bei *Lenormant et de Witte, Élite céramogr.* Taf. 77 S. 247; vgl. die Lekythos, auf der Hermes mit seinem Zauberstab die Keren regiert; ob. unter 'Keren' Bd. 3 Sp. 1149f.), wird ebenfalls schwerlich vom volkstümlichen Aberglauben unbeeinflußt gewesen sein, indem er von dem thebanischen Sagenkreise absah. Wenn auf zwei verwandten, an gleichem Ort (Sommavilla) gefundenen Kratern die Rückseite einmal

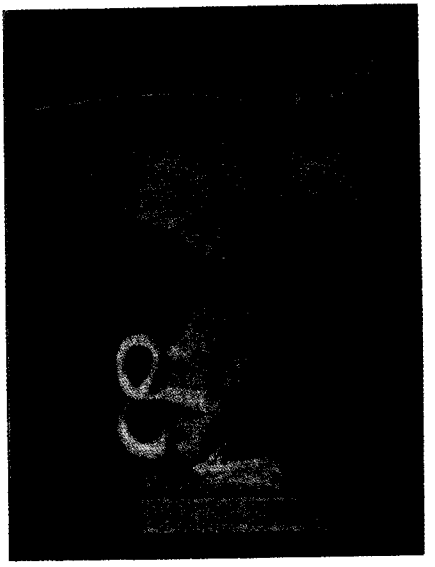
die Sphinx zwischen zwei fröhlichen Satyrn zeigt, das andere Mal strahlenumkränzt zwischen einem stehenden und einem davoneilenden Jüngling, der sie mit einem Stein in der Rechten bedroht (*Monum. dell' Inst.* 2, 55), so erscheint uns auch hier das dämonische Wesen, das mit seinesgleichen in Einvernehmen, den Sterblichen aber gefährlich und verhaßt in Pendants zur Darstellung gebracht ist, fast ganz frei vom Gewebe der Heldensage und seiner örtlichen Begrenzung darin. Diese Märchengestalt ist überall denkbar, wie die in einem sf. Vasenbild attischen Ursprungs ihr beigesellte Lamia (Berl. 1984, Fundort Kamiros; die Deutung auf Lamia hat *Arch. Ztg.* 1885 S. 119 ff. *Max. Mayer* gegeben), deren vielfaches Vorkommen neben den lokalen Sagen, wie sie z. B. in Libyen und bei Krissa umliefen, außer Zweifel steht.

Die schöpferische Phantasie des griechischen Volkes, deren Gestaltung des Sphinxglaubens, wie wir annehmen dürfen, nur zum Teil unserer Kenntnis erhalten ist, hat in verschiedenen Gegenden verwandte Schreckgespenster unter wechselnden Namen geprägt und mit mancherlei Sagenelementen verbunden. Von der 'Verschlingerin' Lamia wußte das Kindermärchen, daß sie einst die Geliebte des Zeus gewesen, von Hera jedoch aller ihrer Kinder beraubt worden sei, worauf sie in der Wildnis aus Verzweiflung zum kinderfressenden Ungeheuer wurde. Die lesbischen Mütter fürchteten die Gello, die, selbst jungfräulich verstorben, die Jugend vor der Zeit dahinraffte. Zu Argos erzählte man von der durch Apollo gesendeten Poine oder Ker (*Mythogr. Vatic.* 1, 168 heißt sie Lamia; bemerkenswert ist, daß *Aeschylos, Sept.* 759 f. auch die Sphinx *ἁρπαξάνδραν Κῆρα* nennt), wie sie den Müttern ihre Kinder entriß, bis der tapfere Koroibos kam und die Argiver von dem Scheusal befreite. Auch die Empusa ist menschenfresserisch, sonderlich dürstet sie nach dem Blute schöner Jünglinge; so sind ebenfalls Sirenen (die 'Bestrickenden', 'Würgenden'; s. ob. Bd. 4 Sp. 602 f.), Harpyien, Erinyen, Keren Blutsaugerinnen. Diese der Sphinx verwandten Wesen haben im Seelenglauben ihren Ursprung; es sind die Geister der Verstorbenen, die als Dämonen auf die Erde zurückkehren, um die Sterblichen zu quälen und mit sich hinabzureißen. Fassen wir die griechische Sphinx als zu ihnen gehörig — wobei ausdrücklich hervorgehoben werden muß, daß sie als Seelenwesen weder im Orient noch auch bisher in der kretisch-mykenischen Kunst nachgewiesen ist —, so wird immer deutlicher, daß der Volksglaube nicht durch die thebanische Sage erschöpft sein kann, sondern auch in anderen Gegenden wurzelte; ja wir dürfen sogar weiterhin vermuten, daß ursprünglich nicht nur an eine Sphinx, sondern an *Σφίγγες* als würgende Totenseelen und Irrgeister geglaubt wurde (vgl. *v. Wilamowitz, Einl. z. Eur. Kykl.* S. 6 f. über Silenos und Satyros: 'Einheit und Vielheit machen hier wie in der religiösen Phantasie überhaupt keinen wesenhaften Unterschied'), wie noch heute in Griechenland und anderwärts an Vampyre, jene schauerlichen, dem Grabe entstiegenen Blutsauger. *Ἀλάστωρ* taucht als Bezeichnung der Sphinx gelegentlich im 4. Jahrh. auf (s. *Bekker, Anecd.* 382, 27). Als männliche Totenseele erklärte bereits *Crusius* den bärtigen Sphinxtypus (ob. unter 'Keren' Sp. 1164); es müssen aber die orientalischen Nachahmungen ausgesondert werden. Über bärtige Sirenen s. *Weicker, De Sirenibus* S. 58 f., *Der Seelenvogel* S. 32 usw., ob. unter 'Seirenen' Sp. 609 usw. Der den Griechen seit mykenischer Zeit immer aufs neue aus dem Osten nahetretende Typus, den sie mit dem ihrem Volksglauben entstammten Namen der 'Würgerin' bezeichneten, pflegte ihnen auf den Kunstdenkmälern in der Mehrzahl zu begegnen. Die Gleichsetzung von Kunst- und Märchentypus scheint, abgesehen von anderen Gründen, auch deshalb leicht möglich gewesen zu sein, weil der griechischen Anschauung die 'Würgerin' von alters ebenfalls als Appellativum bekannt war. Spukgestalten späterer Zeiten und verwandter Völkerfamilien könnten in großer Zahl zur Ergänzung und Erklärung verschollener Vorstellungen des Altertums herangezogen werden. Abgesehen davon, daß die Sphinxsage selbst noch jetzt in Griechenland nicht ausgestorben ist (*Bernh. Schmidt, Griech. Märchen* S. 143. 247 ff.; *W. Wundt, Völkerpsych.* 2, 3 S. 521 f.), kommt auf germanischem Gebiete die 'Mare' in Betracht, eine Totenerscheinung, die sich auf des Schlafenden Brust und Kehle setzt, daß er weder atmen noch schreien kann, daneben die 'Alp', 'Trude', 'Schrat' usw. benannten Quälgeister. *Mogk, German. Mythol.* S. 1013 f., hält die 'Mare' für 'eines der wenigen mythischen Gebilde, die in einer urgermanischen Periode schon vorhanden gewesen sein müssen'. Es scheint demnach eine Urverwandtschaft mit den erwähnten dämonischen Gestalten der griechischen Sage vorzuliegen. Vgl. *Golther, Handb. d. germ. Mythol.* S. 74; *J. Hansen, Zauberwahn, Inquisition u. Hexenprozeß im Mittelalt., Hist. Bibl.* 12 S. 14 f. *Laistner* hat in seinem *'Rätsel der Sphinx'* weite Gebiete des 'Alpmythus' erschlossen und richtig betont, daß *σφίγξ* mit *πνίξ, πνιγαλίων*, 'Incubus, Alp, Mahrte' zusammenhängt (S. 4). Ohne daß wir seinen Parallelen des weiteren folgen dürften (vgl. das besonnene Urteil *W. Wundts, Völkerpsychol.* 2, 3 S. 117, 2), erwähnen wir nur noch den von ihm herbeigezogenen slawischen Sagentypus von der 'fragenden Mittagsfrau', die um die Mittagszeit auf den Feldern erscheint und die daselbst bei der Arbeit Zurückgebliebenen scharf ausfragt. Vermögen sie das Verhör nicht bis zur bestimmten Stunde auszuhalten, so erwürgt oder enthauptet sie die Mittagsfrau oder schlägt sie mit Krankheit, im anderen Falle ist es mit ihrer Macht vorbei (vgl. die neugriech. Neraiden ob. Bd. 3 Sp. 239). Mittagsgespenster waren Empuse (*Rohde, Psyche* 372 f.) und Sirene (*Crusius, Die Epiphanie der Sirene, Philol.* L 93 ff.; *Weicker, Seelenvogel* S. 38) und unter anderen gewiß auch die Sphinx, wenn auch über deren Erscheinen in mittäglicher Geisterstunde keine direkten Zeugnisse erhalten sind. Denn solche Momente für ihre Geltung als *δαιμόνιον μεσημβρινόν* geltend

machen zu wollen, die andererseits dafür verwendet worden sind, sie als 'Lichtwesen' zu erweisen, dürfte zu gewagt sein, obwohl in attischer und hellenistischer Zeit ein erneutes Hervortreten des im Epos zurückgedrängten Gespensterglaubens beobachtet wird. Wenn z. B. die Sphinx mit Strahlenkranz dargestellt ist, so gibt uns das noch kein Recht, dem Künstler zuzutrauen, er habe damit den Mittagsgeist kennzeichnen wollen, da der Strahlenkranz



21) Sphinx von Aigina
(nach *Münchner Jahrbuch der bildenden Kunst* 1906, 1).



22) Sphinx von Aigina, Ergänzung
(nach *Münchner Jahrbuch d. bildenden Kunst* 1910, 1 S. 145).

im allgemeinen zur Andeutung eines Furcht und Entsetzen verbreitenden Wesens gebraucht sein kann (*Stephani, Nimbus u. Strahlenkranz* S. 79f.). Außerdem kommt ja bei Beurteilung jener Momente in Betracht, daß seit der Entstehung derjenigen Version der Oidipussage, in welcher der delphische Apollon maßgebend ist, eine nähere Verbindung des Sphinx mit dem Lichtgotte, von der vielleicht die Sphinx der Naxier zu Delphi Zeugnis ablegt (auch zu Delos ist eine archaische Sphinx gefunden worden, *Arch. Ztg.* 1882 S. 329), leicht erklärlich sein würde.

Neben dem furchtbaren pflegt bei zahlreichen Seelenwesen der buhlerische Charakter ausgeprägt zu sein. Man denke an die Sirenen und das von *Crusius* a. a. O. vortrefflich erklärte hellenistische Reliefbild der 'Epiphanie der Sirene' (*Schreiber, Hellenist. Reliefbilder* Taf. 61; vgl. *G. Weicker, De Sirenibus* S. 37f., *Seelenvogel* S. 74, 181, ob. unter 'Seirenen' Sp. 615 Abb. 8; daß der liegende Mann dem dionysischen Thiasos angehört, erkennt jetzt auch *Crusius* an), oder an die in der Klassischen Walpurgisnacht des *Faust* auftretenden Lamien, die 'lustfeinen Dirnen mit Lächelmund und frechen Stirnen, wie sie dem Satyrvolk behagen', an Mephistos 'Mühmichen' Empuse und ihre 'mahrtenhafte Verliebtheit', wie sich *Laistner* ausdrückt (*Rätsel der Sphinx* S. 61). Viele Märchenüberlieferungen vom 'minnenden Alp' liefern Analogien aus neuerer Zeit. Was die griechische Sphinx betrifft, so wäre zu beachten, daß schon in der archaischen Periode Aphrodite mit zwei Sphinxen auf den Schultern als Spiegelstütze vorkommt (gefunden in Korinth, s. *Arch. Ztg.* 1876 S. 161 Taf. 14, 1). Höchst charakteristisch ist das Bonmot aus der *Neottis* des *Anaxilas*: *σφίγγα Θηβαίαν δὲ πάσας ἔστι τὰς πόρνας καλεῖν* (*Meineke, Fragm. Com.* 3, 348; *Kock* 2, 270 *fr.* 22 V. 22ff.), dem ein ähnliches des Komikers *Kallias* über die 'Sphinxe von Megara' (*Kock* 1, 698 *fr.* 23) zur Seite steht, das in der lexikographischen Überlieferung vielfach nachklingt (*Hesych.* s. v. *Μεγαρικαὶ σφίγγες· Καλλίας πόρνας τινὰς οὕτως εἴρηκεν, Suid., Phot.*, daraus interpoliert *Ps.-Diog.* 6, 35 und weiter *Apostol.* 11, 15. — *Laistners* Erklärung der *Μεγαρικαὶ σφίγγες* aus einem Wortspiel mit *μέγαρον*: „das meint vielleicht ... einen Gegensatz zur Feldmahrte, die Hausmahrte", a. a. O. S. 60, vermag ich nicht beizustimmen, auch nicht einer Kombination *Tümpels* über die Sache, *Berl. Philol. Wochenschr.* 1893 Sp. 554). Auch *Plutarch* vergleicht mit ihr die schmeichelnde Macht der Liebe (*Stob. Flor.* 64, 31: *ἀμέλει καὶ ἡ Σφιγξ εἶχεν ἐπαγωγὸν τὸ ποίκιλμα τοῦ πτεροῦ ... οὕτω δὴ καὶ*

ὁ ἔρως ἔχει τι χαρίεν καὶ οὐκ ἄμουσον, ἀλλὰ αἱμύλον καὶ ἐπιτερπές κτλ.). Man wird die Vorstellung, die Sphinx sei auch von verführerischer Schönheit gewesen, nicht etwa, wie das versucht worden ist, erst aus dem Umstande erklären dürfen, daß ihr die Kunst der Blütezeit eine bezaubernde Anmut verliehen hat, sondern umgekehrt den Liebreiz jener Bildwerke aus dem sinnlichen Elemente ableiten müssen, das dem ursprünglichen Gespenste eigentümlich war. Der Verzicht auf das Finstere und

23) Sphinxvase in Petersburg (nach *Stephani, Compte rendu* 1870/71 Taf. 1).

24) Sphinxvase im Britischen Museum (nach *Journ. of Hell. stud.* 8, 1878).

Furchtbare, den man einem gewissen Euphemismus der griechischen Denk- und Darstellungsweise zuzuschreiben liebt, findet somit eine ungesuchte Begründung im inneren Wesen der Gestalt. Am vollkommensten ist dieser Eindruck durch die Sphinx von Aigina (Fig. 21/2) erreicht, ein ausgezeichnetes Marmorwerk aus der Zeit um 460, das auf der rechten Giebelecke des Aphroditetempels stand und für würdig befunden worden ist, in ergänzter Nachbildung *Furtwänglers*, seines Entdeckers, Grabstätte in Athen zu schmücken (s. dessen Aufsatz *Münchn. Jahrb. d. bild. Kunst* Bd. 1, 1906, S. 1ff.; über die Ergänzung von *K. Baur* ebd. 1910, 1 S. 145). Der Tierkörper ist hier wie für Sphinx und Greif öfter in Griechenland, wo man Löwen nicht beobachten konnte, der einer Hündin; der Kopf von einzigartiger Schönheit (s. *Bulle, Der schöne Mensch*[2] Taf. 244 Text Sp. 514f. Abb. 162). Als Beispiel mag ferner jenes herrliche, in reichem Farbenschmuck erhaltene Salbgefäß attischen Ursprungs in Form einer Sphinx dienen (Fig. 23), das im Grabe einer vornehmen Griechin des 4. Jahrh. in Südrußland gefunden wurde und jetzt ein Prachtstück der Petersburger Eremitage ist. Von der Vasenform sind nur Hals und Henkel entlehnt, die unmittelbar hinter dem reich geschmückten Haupte hervorragen (*Stephani, Compte rendu* 1870/1 Taf. 1, 1 u. 2; *Antiq. de la Russie mérid.* Fig. 110; *Rayet et Collignon, Hist. de la céram. grecq.* S. 272 Fig. 104; *Ztschr. f. bild. Kunst* N. F. 6 S. 235). Dieses und ähnliche Gefäße bespricht *G. Treu, Griech. Tongefäße in Statuetten- u. Büstenform (35. Berl. Winckelmannsprogr.* Berl. 1875). Die erotische Beziehung dieser zu weiblichem Gebrauch bestimmten Lekythos wird bestätigt durch den Vergleich ähnlicher Salbgefäße derselben Zeit, die in Form einer muschelumgebenen, aus dem Meere auftauchenden Aphrodite gebildet sind (*Arch. Ztg.* 1875 Taf. 6. 7; *Athen. Mitt.* 1882 Taf. 13 = *Baumeister, Denkm.* 3, 1997 Fig. 2147). Tongefäße in Sphinxgestalt sind nicht selten. In Olympia fand sich ein altkorinthisches Gefäß dieser Art (*Furtwängler, Bronzen von Olympia,* Text S. 201f.). Ein Aryballos aus ägyptischem Porzellan in Form einer Sphinx mit aufgebogenen Flügeln und ägyptischer Haartracht, den man ungefähr der Mitte des 5. Jahrh. zuschreibt, wurde auf Aigina gefunden (Berl. 1289; vgl. *Athen. Mitt.* 4 Taf. 19, 1; *Rayet-Collignon* a. a. O. S. 367f. Fig. 138). Entwickelt archaischen Stil weist die liegende Sphinx als Salbgefäß Berlin 1320 auf; ein ähnliches Stück (nr. 1321) stammt aus Kamiros. Älter als die Petersburger Sphinxvase ist auch die schöne plastische Sphinx des Britischen Museums aus S. Maria di Capua, welche zwischen ihren Flügeln die Mündung eines Rhyton trägt (Fig. 24; öfters abgebildet; s. z. B. *Murray, Journ. of Hell. stud.* 8 [1887] Taf. 77. 78, der sie um 440 ansetzt, *Furtwängler* um 470).

Über eine Lekythos aus der Lanckoroński schen Sammlung, gefunden in Korinth, s. *Treu* a. a. O. S. 8ff. Römisch-ägyptische Lampe in Sphinxform zu Kairo: *Arch. Anz.* 1903 S. 145f. Abb. 1e. Auch kann ich es nicht für Zufall halten, daß bei einigen unteritalischen Gefäßen in Sphinxform an der Mündung Eroten mit Spiegeln gemalt sind oder eine Sirene sich findet (*Heydemann, Vasens. zu Neapel* S. 653 nr. 69. 71; *Cat. del Mus. Jatta* S. 827 nr. 1519).

III. Die Symbolik der Sphinx.

§ 1. Die Sphinx in Ägypten.

In der Symbolik, die der Grieche und seine Nachahmer mit der Sphinxgestalt verbanden, läßt sich der Einfluß des Ostens noch deutlich erkennen. Werfen wir einen Blick auf die orientalischen Vorstufen. Der ägyptische Sphinx (s. oben) ist nachweislich in griechischer Zeit als Wächter aufgefaßt worden, wozu die majestätische Ruhe der gelagerten Kolosse trefflich stimmt, und hat jedenfalls von jeher diesen Eindruck hervorgerufen, wenn auch die Deutung von ägyptologischer Seite neuerdings als unzureichend begründet erklärt wird (s. ob. B V). Imponierend durch die Massenhaftigkeit der vollkommen übereinstimmend mit größter Ausdauer und Sorgfalt gearbeiteten Exemplare müssen die Zugangs- und Prozessionsstraßen vor den Tempeln gewirkt haben (ob. E Ib), die zu beiden Seiten, oft auf beträchtliche Strecken hin, in kurzen Abständen mit Sphinxen besetzt zu werden pflegten. Die drei Tempelbezirke von Karnak liefern einen Begriff von der Natur und Lage der Sphinxalleen. Das Großartigste in dieser Gattung waren jedenfalls die bis auf Spuren verschwundenen Sphinxstraßen zur Verbindung der Süd- und Nordstadt, sowie des Ostens und Westens von Theben. Die erstere, von Karnak nach Luksor führende hatte eine Länge von etwa 2 km und war über 20 m breit. Von noch gewaltigerer Ausdehnung war die zweite, vom mittleren Bezirk zum Nile und jenseits des Stromes bis zu den Königsgräbern und Tempeln am Gebirgsrande des Westufers sich ersteckende Prozessionsstraße. Nilauf- und abwärts sind Sphinxreihen nachzuweisen bis in die Zeit der letzten Dynastien. In bedeutender Anzahl kamen diese Monumente ferner in den Tempelhöfen zur Aufstellung. Zahlreiche kleine Sphinxe standen in dem von Amenophis III. erbauten Tempel des Amon zu Theben, ebenso wies der dort befindliche Chonstempel Ramses' III. einen Sphinxhof auf. Endlich postierte man die Kolosse auch vor die Totenwohnungen. — Der große Sphinx von Gise hieß später koptisch *bel-hît* 'Wächter', bei den Arabern aber *Abu 'l-hôl* 'Vater des Schreckens'. Die furchtbare Seite des Ungeheuers wird schon auf ägyptischen Monumenten oftmals zum Ausdruck gebracht. Den König als Bewältiger der Feinde darzustellen war ein sehr beliebter und mannigfach variierter Gegenstand, so erscheint denn auch der Königsphinx erbarmungslos die Gegner mit den Klauen niedertretend (s. ob. D VI, G IIIc). Dieselbe Betonung vernichtender Wildheit begegnet bei Sphinxen, die Menschenhände haben mit spitzigen, einwärts gekrümmten Nägeln reißender Tiere (*Winckelmann, Gesch. d. Kunst d. Altert.* S. 44 *Less.*). Schreckhaften Typen wohnte von jeher die Kraft inne, als Apotropäum Böses abzuwehren, Unheil zu beschwören, Gegenzauber auszuüben. Wir haben es also der dem Allegorischen geneigten Phantasie der Bewohner des Niltales zuzuschreiben, daß sie in der regungslos gelagerten Wundergestalt und später auch in dem grausam zerstörenden Ungeheuer des Sphinx den Begriff mächtigen höheren Schutzes versinnlicht hat, indem sie göttliche und königliche Machtvollkommenheit in einem Wesen verschmolz.

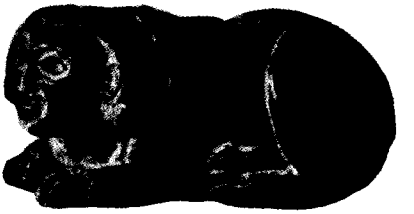
Es ist eine begreifliche Entwicklung, daß der Sphinxtypus, infolge seiner massenhaften Verwendung in der geschilderten Weise, von früher Zeit an dazu neigte, mehr und mehr ins Ornamentale überzugehen. Anfänglich wird zwar die Gepflogenheit, einen bestimmten König vorzustellen, auch bei ornamentaler Verwendung eingehalten. Doch das Persönliche und Porträtmäßige verschwindet allmählich. Dabei wird die streng gebundene Stellung der großen Monumente oft aufgegeben; der lagernde Sphinx erhebt sich, erst auf die Vorderbeine, sodann auf alle vier, endlich schreitet er. Diese Entwicklung ist für die Folgezeit bedeutsam geworden.

§ 2. Die Sphinx in Syrien.

Ein zweiter Ausgangspunkt liegt in Mesopotamien. Die zahlreichen Flügelwesen der babylonisch-assyrischen Kunst, welche die Ausgrabungen der letzten Jahrzehnte in immer größerer Fülle zutage gefördert haben, sind fast durchweg auf einheimischen Ursprung zurückzuführen. Es sind menschen- und adlerköpfige Gottheiten mit zwei oder vier Flügeln, die vor dem heiligen Palmbaum stehen und ihn künstlich zu befruchten scheinen (*Taylor, Proceedings of the Society of Biblical Archaeol.* 12, 383 ff.); es sind geflügelte Tiere, besonders Stiere und Löwen mit Menschenhäuptern, ja förmliche Löwenkentauren mit menschlichen Armen, wie sie am Eingange von Assurnasirpals Palast standen oder sich an dem des Assurbanipal befunden haben (*Perrot et Chipiez* 2, 281 Fig. 114, S. 580f. Fig. 278). Im Traume des Propheten Daniel (7, 4) ist der Löwe mit Adlerflügeln geradezu das Symbol des chaldäischen Reiches. Wie die Löwenkolosse so wurden die geflügelten Stiere als torhütende Genien gedacht. Sie sind oft Monolithe von majestätischer Größe, an der Seite in Relief, nach vorn im Profil gearbeitet. Wir kennen 26 Paare im Palaste des Sargon zu Khorsabad (Rekonstruktion bei *Perrot-Chipiez* 2, 431 Fig. 195 Taf. 9), zehn an einem Tore von Sanheribs Palast zu Ninive (*ebd.* 2, 462), zwei am Stadttor von Khorsabad (*ebd.* 2, 484f. Fig. 216. 217) usw. Auch als Säulenträger wurden sie verwendet (Beispiele von Ninive *ebd.* 2, 224 Fig. 83. 84, S. 225 Fig. 85). Auf den würdevollen Häuptern tragen diese schreitenden Gestalten eine Tiara, um welche sich ein oder mehrere Paare von Hörnern winden zur Bezeichnung des göttlichen Charakters. Es ist kein Zweifel, daß diese imponierenden assyri-

schen Typen ihre Vorbilder in den verschwundenen Monumenten Babyloniens hatten, die in weit ältere Zeiten hinaufreichten. Andererseits wirken sie fort in der monumentalen Kunst der persischen Blütezeit. Die Paläste der persischen Großkönige zu Persepolis, in denen Nachklänge der mesopotamischen Kunstübung sich lebhaft geltend machen, weisen auch die geflügelten Stiere mit dem Herrscherantlitz auf. Noch jetzt stehen derartige Flügelwächter an den Ruinen der Propyläen des Xerxes (*Justi, Geschichte Persiens* S. 102f. Abbildungen bei *Lajard, Culte de Mithra* Taf. 6. 7; *Stolze, Persepolis* 2 Taf. 87f.; *Perrot et Chipiez* 5 S. 690 T. 2, S. 692 T. 3; vgl. S. 722 T. 7).

Diese Dämonen verbreiteten sich vom Tigris bis ans Mittelmeer und waren am Anfange des ersten vorchristl. Jahrtausends in entsprechender Umgestaltung Phönikiern und Hebräern als 'Kerubim' geläufige Typen, wenn auch der assyrische Ursprung dieses Wortes bestritten wird (*Zeitschr. f. Assyriol.* 1, 68f. 6, 124ff.) Auf ihnen thront Jahwe wie die babylonischen Götter und Könige; sie sind Wächter des Paradieses und der Bundeslade; die phönikischen Künstler Hirams schmücken damit (um 950) den Tempel Salomos, wodurch Jahwes Macht und Gegenwart angedeutet werden sollte (*Stade, Gesch. d. Volkes Israel* 1, 329. 442f. 2, 232; *Ohnefalsch-Richter, Kypros* S. 449; *E. Knoll, Das Attribut der Beflügelung* S. 28ff.). Über die *1. Reg.* 7, 27ff. erwähnten, mit Keruben geschmückten ehernen 'Gestühle' des tyrischen Künstlers Hiram hat ein Fund bei Larnaka auf Kypros Aufklärung gebracht nach *Furtwängler, Ber. d. Bayr. Akad. phil.-hist. Kl.* 1899 Bd. 2, 411ff. (*ders., Die Woche* 1900 nr. 21 S. 901f.); anders *Poulsen* S. 63. Schon mehrere Jahrhunderte vor Salomo war auch der ägyptische Sphinx eingewandert und von Mesopotamien her beeinflußt worden. Bemächtigt hatte sich der Gestalt das zwischen Euphrat und Taurusgebirge, ursprünglich wohl im inneren Kleinasien ansässige, noch vielfach rätselhafte Volk der Chetiter, in dessen Gebiet sich eine Verbindung babylonischer und ägyptischer Kunstweise vollzogen haben muß, die für einen großen Teil des Orients von bleibender Bedeutung war. Im Chetiterlande ist der Greifentypus heimisch, der später auf verschiedenen Wegen nach Griechenland gelangte; auf chetitischen Denkmälern erscheinen Greif und Sphinx verbunden als Wächterpaar (Beispiele bei *Furtwängler* ob. Bd. 1 Sp. 1752f., und bei *Ohnefalsch-Richter, Kypros* S. 440, vgl. S. 33 Fig. 18, *Atl.* Taf. 31, 14), eine Gegenüberstellung, die in der griechischen Kunst später so häufig ist. Die Ausgrabungen in Sendschirli haben am äußeren Burgtore der kreisrunden Chetiterstadt Samaal das Relief eines schreitenden, geflügelten Löwen ans Licht gefördert, aus dessen Nacken sich ein Menschenhaupt erhebt (*Ausgrab. in Sendschirli* 1, Berl. 1893, S. 11 Fig. 3; 3, 229 Fig. 134, Taf. 40a. Ein ähnliches Motiv auf der 'protokorinthischen' Lekythos in Boston *Amer. Journ. of Arch.* 4, 1900, Taf. 5). Eine Sphinx schützte daselbst das südliche Stadttor (3, 206 Fig. 97 Taf. 34e), eine weitere das äußere Burgtor (3, 222 Fig. 122f. Taf. 38c), sphinxgeschmückte Säulenbasen 3, 349; 4, 331 Fig. 240 Taf. 55f). Demselben Kunstgebiet gehören die beiden mächtigen flügellosen, ebenfalls weiblichen Sphinxe an, die bei Üjük den Mauerring eines alten Königsitzes in Kappadokien hüten (*Perrot, Guillaume et Delbet, Explor. archéol. de la Galatie et de la Bithynie* 2 Taf. 65. 67; *Perrot et Chipiez, Hist. de l'art* 4, 661 Fig. 323, S. 665 Fig. 327; *Ramsay, Athen. Mitt.* 14, 189; *Humann u. Puchstein, Reisen in Kleinasien und Nordsyrien* S. 385; *Sayce, The Hittites* S. 85; *Macridy-Bey, Mitt. d. Vorderasiat. Gesellsch.* 1908 H. 3). Aufgerichtet wachen sie am Südtore der die Burg umschließenden Befestigung und erinnern durch ihre Flügellosigkeit an Ägypten, in ihrer architektonischen Verwendung an die Mannlöwen Assyriens, im Haarschmuck, der sich volutenartig nach außen umbiegt, an die syrische Göttin von Qadesch. Ihre Entstehungszeit war umstritten, und es galt für unsicher, ob das Königsgeschlecht, das die Kolosse errichten ließ, damals blühte, als die ägyptischen Herrscher der 18. und 19. Dynastie gegen die 'Cheta' zu Felde zogen (*Perrot et Chipiez* 4, 703; ähnlich *Sayce* a. a. O. S. 116f.), oder ob es viel später, nach dem Zusammenbruche der Chetitermacht, seine imponierenden Bauten aufgeführt habe. Jetzt scheinen die Ausgrabungen in Boghaskiöi jene Zweifel am älteren Ursprung zerstreut zu haben (*Ed. Meyer, Gesch. d. Altert.*[2] 1, 2 § 474. 478; anders *v. Luschan, Der alte Orient* 13 H. 4 S. 38ff.). Flügellos und syrisch frisiert ist auch die kleine liegende, katzenartige Sphinxfigur von Steatit aus dem Palast von Hagia Triada auf Kreta (*A. della Seta, Rendic. d. Accad. d. Lincei* 16, 699ff. Taf. Fig. 4; *G. Nicole* bei *Daremberg-Saglio, Art. Sphinx* S. 1432f. Fig. 6541; *Poulsen, Orient u. frühgr. Kunst* S. 75), ein aus dem vorderasiatischen Kulturkreise, wie es scheint, importiertes Stück (Fig. 25).



25) Sphinxfigur von Hagia Triada auf Kreta (nach *Maraghiannis, Antiquités crétoises* Taf. 24, 2).

Wie in späteren Epochen, nach dem Niedergang des Reiches der Chetiter im 12. Jahrh., die syrischen Lande bald assyrischer, bald ägyptischer Macht und Kultur unterworfen waren, wie insbesondere die Phönikier in ihrer Kunstindustrie die verschiedenen Elemente zu vereinigen suchten, ohne Selbständiges zu leisten, und dann mehr und mehr griechischem Einflusse verfielen, kann hier nur gestreift werden. Den einheimischen Flügelgestalten Assyriens ist der Sphinxtypus von außen zugesellt worden,

wie phönikische Bronzeschalen aus Nimrud beweisen (Fig. 26), schon im 9. Jahrh. unter Assurnasirbal. Er begegnet uns im Palaste Assarhaddons, des Eroberers von Ägypten, im 7. Jahrh. zu Nimrud in der geflügelten, weiblichen Form Syriens mit hörnerumgebener Kopfbedeckung und findet, liegend dargestellt, tektonische Verwendung als Säulenbasis (*Layard, Nineveh* S. 152 Fig. 13 der Meißnerschen Übers.; *Milchhöfer, Athen. Mitt.* 4, 48; *Perrot et Chipiez* 2, 584 Fig. 85; *Puchstein, Die ionische Säule* S. 34 Abb. 41; vgl. besonders die obengenannten Doppelsphinxbasen des 8. Jahrh. von Sendschirli: *Ausgr. in S.* Bd. 4 Taf. 56). Der aufrecht stehende Typus mit erhobener Vorderpfote in einer Kampfszene kommt u. a. als Gewanddekoration des Assurbanipal vor (*Perrot et Chipiez* 2, 619 Fig. 305; vgl. S. 772 Fig. 444). Wenn das Fabeltier hier besiegt wird, wie zahlreiche dämonische Gestalten jener Kunstwelt, so ist das eine Auffassung, die, abgesehen von der Oidipussage, den Sphinxdarstellungen anderer Völker fernliegt. Wie andere ägyptische Motive spielte übrigens der Sphinxtypus in Assyrien eine Nebenrolle; in vielen Fällen sind die betreffenden Stücke, vor allem die der Kleinkunst angehörigen, als importiert anzusehen. So eine Elfenbeinplatte aus Nimrud, worauf eine geflügelte, schreitende Sphinx mit ägyptischem Kopftuch, bei *Perrot et Chipiez* 2, 533 Fig. 248 und *Ohnefalsch-Richter, Kypros* Taf. 113, 1, die nach letzterem auf Kypros gefertigt wurde und die ähnliche hier (Fig. 27) wiedergegebene (vgl. dazu *Poulsen* S. 40 f.). Die erwähnten Bronzeschalen aus Nimrud läßt *Poulsen* (S. 7 ff.) von phönikischen Handwerkern am Hofe Assurnasirbals gefertigt sein, da sich ihr Typus trotz ägyptischer und chetitischer Elemente dem der assyrischen torhütenden Fabeltiere eng anschließt.

In unserm Zusammenhang heben wir ihrer großen Verbreitung wegen noch eine Gattung derjenigen Arbeiten hervor, woraus sich Berührungspunkte mit der griechischen Symbolik der Sphinx ergeben: die zum großen Teil von Phönikiern hergestellten und exportierten geschnittenen Steine. Ein Siegel bei sich zu führen, war im Orient seit uralten Zeiten allgemein verbreitete Sitte. Von den Babyloniern bezeugt es ausdrücklich *Herodot* (1, 195), bestätigt wird es durch die Tausende der in vielen Gegenden Vorderasiens und anderwärts aufgefundenen Siegelzylinder und Siegelsteine. Wie ähnliche Doppelwesen, sind darauf auch Sphinxdarstellungen häufig; es ließe sich durch sorgfältige Sonderung der einzelnen Gruppen eine Reihe von Motiven und Kombinationen feststellen. In der Weise der altbabylonischen Auffassung, nach der Gottheiten oder Könige mit Löwen und anderen Ungeheuern kämpften, werden auf chaldäischen, assyrischen, persischen

26) Sphinx von einer Bronzetasse aus Nimrud (nach *Poulsen* Abb. 2).

Zylindern Sphinxe bezwungen (z. B. *Collection de Clercq* Bd. 1 Taf. 30, 321, Taf. 31, 334. 337. 338, Taf. 32, 351. 352. 354, Taf. 39, 337 bis, Bd. 2 Taf. 3, 51; *Lajard, Culte de Mithra* Taf. 50, 6 = *Menant, Glyptique orient.* 2, 221 Fig. 214. Auf dem zuerst aufgeführten, altassyrischen Zylinder sind die beiden Sphinxe, wie auch noch auf manchen späteren Beispielen, bärtig).

27) Reliefragment mit zwei Sphinxen aus Nimrud (nach *Poulsen* Abb. 24).

Dieses Motiv blieb ohne bemerkenswerte Einwirkung auf den Westen. Zahlreicher sind die glyptischen Arbeiten, auf denen die meist bärtigen, mitunter gekrönten Flügelsphinxe (z. B. *Perrot et Chipiez* 5, 853 Fig. 504 = *Ohnefalsch-Richter, Kypros* Taf. 77, 12) zu beiden Seiten des heiligen Baumes gruppiert erscheinen, wofür auch in der Art der kanaanäischen Aschêren ein palmettengeschmückter Pfahl eintritt (z. B. *Lajard, Culte de Mithra* Taf. 57, 2 = *Ohnefalsch-Richter, Kypros* Taf. 77, 9. Um ein Säul-

chen sitzen die Sphinxe auf einem konischen Siegel bei *Perrot et Chipiez* 3, 136 = *Ohnefalsch-Richter, Kypros* Taf. 32, 15). Sie liegen, sitzen, heben eine Vorderpfote, stehen aufgerichtet, steigen am Baume empor, alles Stellungen, die uns bereits bekannt sind. Kombinationen mit Götterbildern, Sonne, Mond und Sternen, mit Fabeltieren, auch mit Sterblichen sind häufig; in babylonischer und chetitischer Weise stehen nicht selten die Gottheiten auf den Sphinxen (s. *Lajard, Culte de Mithra* Taf. 49, 9 [= *Menant, Glypt. orient.* 2 S. 64 Fig. 58], 54 A, 13; *Ohnefalsch-Richter* Taf. 99, 4); für uns ist bemerkenswert, daß den Sphinxen auch hier, wie in den oben erwähnten Monumentengruppen, die Bedeutung dämonischer Wächter zukommt. Die Fabrikationsorte waren zahlreich; ohne Zweifel haben sich die Phönikier, die seit dem 9. Jahrh. in näherer Beziehung zu Assyrien standen, lebhaft in dieser Industrie betätigt. Zu Sidon, Tyros, Byblos arbeitete man in assyrischem, chaldäischem, persischem Geschmack, auch Kypros war stark beteiligt (kyprischen Ursprungs sind nach *Ohnefalsch-Richter* z. B. die folgenden Exemplare: *Kypros* Taf. 77, 6. 99, 7. 101, 7. 113, 5 [vgl. Text 153 f.] 116, 3 u. 6). Aus Ägypten hatte das Handelsvolk zudem die besonders in der Form des Skarabäus beliebten Amulettsteine kennen gelernt und ahmte auf diesen und ähnlichen Anticaglien die Typen des Niltales nach (s. die Abb. bei *Pietschmann, Gesch. d. Phönizier* S. 268. 273), indem es von dorther zugleich die prophylaktische Symbolik der Sphinxgestalt übernahm, von der oben die Rede gewesen ist.

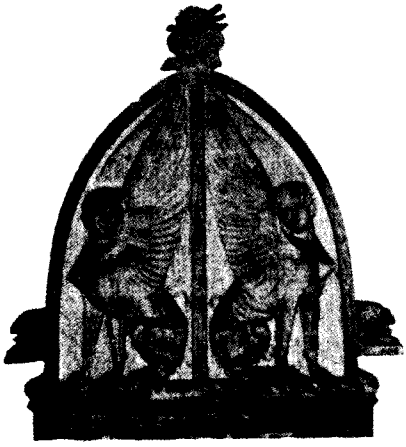
§ 3. Die Sphinx als Grabesschmuck in Griechenland und auf verwandten Kunstgebieten.

Bereits die Ägypter hatten ihren Sphinxgestalten mitunter die Bedeutung von Grabeshütern verliehen, wofür nur an den großen Sphinx von Gise erinnert werden soll, der durch die E. v. Sieglin-Expedition als Königslöwe der ungeheuren Grabanlage des Chephren erwiesen ist (*U. Hölscher, Das Grabdenkmal des Königs Chephren*, Leipzig 1912; vgl. oben H VII a). Diese sepulkrale Verwendung tritt auf verschiedenen anderen Kunstgebieten ebenfalls hervor; auch die griechische Phantasie, die den überlieferten Typus mit reichem Inhalt mannigfacher Art erfüllte, ist nach dieser Richtung hin tätig gewesen. Zugrunde lag ihr dabei teils die Auffassung des Fabelwesens als majestätisch ruhender Wächter, teils als dahinraffendes Ungetüm, dessen wilder Gewalttätigkeit nichts Lebendiges widerstehen kann. Für beide Typen lagen orientalische Muster vor. Als Analogie für die Aufnahme dieser Symbolik darf die durch viele, zum Teil berühmte Beispiele bekräftigte Sitte der Griechen gelten, über dem Grabe als *ἐπίθημα* oder in dessen Umgebung Löwenstatuen zu errichten (*M. Collignon, Lion funéraire sur un lécythe blanc d'Athènes, Sirena Helbig.* S. 41 ff.; *ders., Les stat. funér. dans l'art grec* S. 42 f. 103. 88 ff. 226 ff.; vgl. auch *Österr. Jahreshefte* 1901 Taf. 4; *Radermacher, Das Jenseits im Mythos d. Hell.* S. 42; *O. Keller, Die ant. Tierwelt* 1, 56 ff.), denn auch sie stammt aus dem Orient (*Furtwängler, Samml. Sabouroff* 1, *Skulpturen, Einl.* S. 51. — Zwei Löwen des Dipylonfriedhofs zu Athen tragen Hieroglyphen, *Bull. de corr. hellén.* 17, 189). Ist es ja die phönikische Vorstellung vom Löwen als Todesdämon (über die Verehrung des löwenartigen Todesgottes Nergal bei den Phönikiern s. *Pietschmann, Gesch. d. Phön.* S. 267, 2), die auf Kypros, Rhodos und anderwärts dazu geführt haben mag, den Löwen auf Grabmäler zu setzen, und die noch in der Grabinschrift und auf dem Grabrelief des zu Athen bestatteten Phönikiers Antipatros von Askalon uns entgegentritt, worauf ein gespensterhafter 'Grimmlöwe' (*ἐχθρολέων*) erscheint und die Seele des Verstorbenen zu zerreißen droht (*Kaibel, Epigr. graec. ex lapid. conl.* nr. 96; vgl. *Pervanoglu, Grabsteine d. a. Griechen* S. 12 f.; *Usener, De Iliadis carmine quodam Phocaico* S. 34 ff.; *Pietschmann* a. a. O. S. 193).

In der Kunst kleinasiatischer Stämme, die den vorderasiatischen Stil übernommen und zum Teil weitergebildet haben, lassen sich Mittelglieder zwischen dem Orient und Hellas erkennen, später auch Spuren rückläufiger Einwirkung von Ionien her (vgl. *C. Fredrich, Sarkophagstudien* [*Nachr. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen* 1895] S. 9). Im Giebeldreieck des phrygischen 'Löwenfelsens' (Arslan-kaja) stehen zu beiden Seiten der mit einer Palmette verzierten Firststütze zwei langgestreckte Sphinxe mit aufgebogenen Flügeln, einer langen Schulterlocke und großen Ohren. Die Ansicht des Entdeckers *Ramsay*, daß es sich um ein Grabmal handle, ist zwar von *A. Körte* erfolgreich bestritten worden, der darin eine Kultstätte der Göttermutter aus der Mermnadenzeit erblickt (*Ramsay, Journ. of Hell. stud.* 5, 1884, S. 241 ff. Taf. 44; *Perrot et Chipiez* 5, 153. 156 Fig. 108. 109; *Ohnefalsch-Richter, Kypros* Taf. 78, 1; *A. Körte, Athen. Mitt.* 23, 1898, S. 91 ff. Taf. 2). Dennoch können sphinxgeschmückte Totenwohnungen in Phrygien nichts Ungewöhnliches gewesen sein. Auf dergleichen kann die dem *Homer* oder *Kleobulos* von Lindos zugeschriebene Grabschrift des sagenhaften Phrygerkönigs Midas bezogen werden (*Diog. Laert.* 1, 89; *Bergk, Lyr. gr.* 3⁴, 202. 414): *Χαλκέη παρθένος εἰμί, Μίδεω δ' ἐπὶ σήματι κεῖμαι κτλ.* *Benndorf* (*Griech. u. sicil. Vasenb.* zu Taf. 19, 4) zieht daneben eine Sirene in Betracht, *Crusius* (ob. Bd. 2 Sp. 1154) vergleicht die *Κὴρ τυμβοῦχος* auf dem Grabmal des Koroibos in Megara (s. auch *v. Wilamowitz, Hermes* 34, 220).

Besonders stark vertreten sind Greif, Chimaira und andere Misch- und Flügelwesen auf lykischem Boden. Dort spielt auf Grabdenkmälern auch die Sphinx eine bedeutsame Rolle. Daß sie Todessymbol war, scheint ihr Auftreten an der Thronlehne der als Todesgöttin erklärten Gestalt des Harpyienmonumentes von Xanthos zu bekräftigen (*Friederichs-Wolters, Gipsabgüsse* S. 70; *Overbeck, Gesch. d. griech. Plastik* 1⁴, 226); doch möchten wir hierauf kein besonderes Gewicht legen, da Sphinxe seit alters zur Ornamentik von Thronsesseln verwendet werden. Beweiskräftiger ist, daß auf dem Nereïden-

monument von Xanthos ein von einer Sphinx und von Löwengestalten bekröntes Grabdenkmal in Relief erscheint (*Friederichs-Wolters* S. 310; *Perrot et Chipiez* 5, 385 f. Fig. 270). Das Grabmal des Paiava ebendaher zeigt auf dem spitzbogig begrenzten Raum der Schmalseiten einander zugekehrte Sphinxe, zwei davon mit hohen Diademen (*Friederichs-Wolters* nr. 1000). Über eine Stele von Xanthos mit Sphinx zwischen zwei Löwen s. *Prachov, Antiquissima monum. Xanthiac.* Taf. 2, 1; vgl. die vier *ebd.* Taf. 4 u. 5 abgebildeten Reliefs. Über andere Beispiele von Sphinxpaaren an lykischen Grabmälern s. *Overbeck, Gesch. d. griech. Plastik* 1^4, 232; *Petersen* und *v. Luschan, Reisen in*



28) Sphinxe vom Lykischen Sarkophag aus Sidon (nach *Ant. Denkm.* 3 Taf. 10).

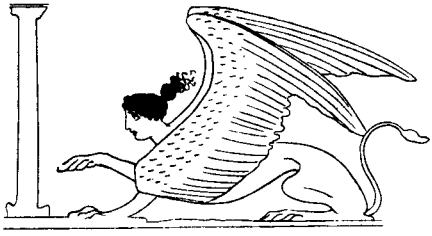
Lykien 2, 23; *Studniczka, Verh. d. Wiener Philologenvers.* S. 78, 48. Die schönsten derartigen Reliefs schmücken ohne Zweifel den in der 1887 entdeckten Nekropole von Sidon (Fig. 28) aufgefundenen 'Lykischen Sarkophag' (*Hamdy-Bey et Th. Reinach, Une Nécropole royale à Sidon* Taf. 15. 17; vgl. *Joubain, Musée impérial ottoman, monum. funér.* S. 35 ff.; *F. Winter* im *Archäol. Anz.* 1894 S. 1 ff.; *Ant. Denkm.* 3 Taf. 10), 'das formvollendetste Werk', wie *Studniczka* urteilt (*Verhandlungen d. Wiener Philologenversamml.* S. 80), 'der attisch beeinflußten ostgriechischen Kunstschule, welche zur Zeit des Peloponnesischen Krieges in Lykien tätig war'. Diese Sphinxe, denen auf der entgegengesetzten Stirnseite des Sarkophagdeckels gegeneinander anspringende Greifen entsprechen, sitzen nicht einander zugewandt, wie sonst in Lykien, sondern Rücken an Rücken in den spitzbogigen, durch eine Mittelleiste getrennten Giebelhälften. Ihre hocherhobenen Flügel füllen die Spitze des Giebels, die sich zwischen dieselben schmiegenden Häupter wenden sich voll milden Ernstes dem Beschauer entgegen und erinnern in ihrer reinen Schönheit an die herrlichen Muster des Parthenonfrieses (s. *Bulle, Der schöne Mensch*[2] Text Sp. 545 f. Abb. 174), während die üppig

gebildete Brust den orientalischen Einfluß nicht verleugnet, unter dem der kleinasiatische Künstler schuf.

Archaische Grabstelen griechischer Arbeit von Kypros, auf denen Sphinxe dargestellt sind, haben wir bereits (oben Sp. 1346, 65) kennen gelernt. Wir erwähnen noch eine steinerne Grabstele von Athienu mit zwei liegenden Flügelsphinxen, die sich den Rücken zudrehen (*Cesnola, Atlas of Cypr. ant.* Taf. 104, 680; *Ohnefalsch-Richter, Kypros* Taf. 113, 2). Große steinerne Rundfiguren des 6. Jahrh. aus Marion befinden sich jetzt im Berliner Antiquarium und im Louvre, sie lagen am Grabeszugang als Wächter (*P. Hermann, 48. Berl. Winckelmannsprogr.* S. 22 ff.; *Ohnefalsch-Richter, Kypros* Taf. 27, 1. 2 Text S. 370. 441; *Collignon, Stat. funér.* S. 83 f. Fig. 84). Vier Sphinxe kauern als Grabeshüter auf dem Deckel eines Sarkophages von Amathus (*Cesnola, Cyprus* Taf. 48, 4), und die gleiche Verwendung beobachtet man noch später auf dem Sidonischen Sarkophage 'mit den Klagefrauen', den sie in archaistischer Stilisierung als Eckakroterien zieren (*Nécropole royale à Sidon* Taf. 6. 7. 8; *Joubain* a. a. O. S. 25 ff.). Das hervorragende Monument wurde nach *Studniczkas* Annahme für den König Straton I. von Sidon († 361) gefertigt und hat vielleicht den im Osten tätigen Meister Bryaxis zum Urheber (*Verh. d. Wiener Philologenvers.* S. 82 ff.).

Durch unsere Umschau in den Gegenden, wo sich Orient und Okzident berühren, sind wir schon tief in die Zeiten hinabgeführt worden, während welcher griechische Kultur und Kunstübung weithin über die Mittelmeerländer sich verbreiteten. Kehren wir nun zurück, um zu erkennen, wie die Sphinx bereits im Mutterlande in gleichem Sinne verwendet worden war. Sie hatte dort von Anfang an in zahllosen Fällen rein dekorativem Zwecke gedient und nur ein konventionelles Element der künstlerischen Formensprache gebildet. Ein verderbenbringendes Ungeheuer als Sinnbild des Unheils und der Vernichtung zu gebrauchen, lag nahe; Greif und Gorgone, Sirenen und Harpyien begegnen in dieser Bedeutung. Damit verband sich die früher (Sp. 1377 f.) besprochene ursprüngliche Geltung der griechischen Sphinx als dahinraffendes Seelenwesen mit großer Leichtigkeit. So zeigt denn ein sfg. Skyphos in Kopenhagen mit der Darstellung der verhängnisvollen Einkehr des Tydeus bei Adrast auf der Kehrseite eine geflügelte Gorgo zwischen zwei den Kopf umwendenden Sphinxen, wodurch zweifellos auf den unheilvollen Ausgang des folgenden Zuges der Sieben gegen Theben angespielt werden soll (abgeb. z. B. in *Baumeisters Denkm.* S. 17 f. Fig. 19). Ähnlich sind z. B. die Sphinxe aufzufassen, die auf einem altkorinthischen Napf in Berlin (Fig. 29) zu beiden Seiten einer Kriegerszene sitzen (*Furtwängler, Vasensamml. im Antiquar.* nr. 967) oder Kampfszenen auf sfg., wie auf dem korinthischen Krater bei *Gerhard, Auserl. Vasenb.* Taf. 220 (vgl. *Laum, N. Jahrb.* 29, 1912, S. 642), und rfg. Vasen in Neapel rechts und links umgeben (*Heydemann* nr. 683. 2614, s. oben Sp. 1355, 52).

Von den an Thronsesseln von Gottheiten und Herrschern häufig angebrachten Sphinxen, die nach mehrfach vertretener Ansicht darniedergehaltene Mächte des Verderbens und der Unterwelt bezeichnen sollen, wird später die Rede sein. Erkennbar ist die Sphinx auch, wie oben erwähnt, als Todesdämon, wenn sie einen Jüngling oder ein Kind in den Klauen davonträgt, ohne daß man dabei immer genötigt wäre, an Haimon oder einen andern geraubten Thebaner zu denken. Dieses Motiv kommt auf archaischen Gemmen vor (*Furtwängler, Die antiken Gemm.* Taf. 6, 32. 8, 7), dasselbe liegt wahrscheinlich einem Relieffragment des 6. Jahrh. aus Mykenai zugrunde (*Jahrb. d. Inst.* 1901 S. 20f. nr. 2) und ist besonders auf Terrakottareliefs ohne Hintergrund zur Darstellung gebracht worden, die dazu bestimmt waren, vielleicht an Grabstätten, an die Wand geheftet zu werden. Zu den vier von *R. Schöne, Griech. Reliefs* Sp. 61 nr. 121—122



30) Sphinx von einer attischen Lekythos (nach *Stackelberg, Gräber d. Hellenen* Taf. 37).

(vgl. Taf. 30, 125) verzeichneten Exemplaren kommt die von *Cartault* besprochene Terrakottaplatte der früheren Sammlung Lecuyer (*Collect. Cam. Lecuyer, Terres cuites ant.* Textbild zu Taf. F). Vgl. oben Fig. 20. Es war Sitte, Relieftafeln aus Terrakotta auf Holzsarkophage zu heften (s. *Fredrich, Sarkophagstud.* S. 19 ff.). Vgl. die von *Furtwängler, Samml. Sabouroff* Bd. 1, *Skulpt., Einl.* S. 51, 8 angeführte sfg. attische Vase in Privatbesitz und *Münchn. Jahrb. d. bild. Kunst* Bd. 1, 1906, S. 4f. Abb. 9. Die sepulkrale Bedeutung der mit gewaltigen Schwingen begabten, mit erhobener Tatze an einer Grabsäule lauernden Sphinx auf einer attischen Lekythos (Fig. 30) kann einem Zweifel jedenfalls nicht unterworfen sein (*Stackelberg, Gräber d. Hell.* Taf. 37; *Ztschr. f. bild. Kunst,* N. F. 6, 223 Fig. 15). Sphinxdarstellungen auf sfg. und rfg. attischen Lekythen sind häufig (vgl. z. B. Berlin nr. 1743. 2028. 2234. 2438. 3990 = *Samml. Sabouroff* Taf. 52, 3; *O. Jahn, Vasensamml. König Ludwigs* S. 48; Athen, Polytechnion nr. 2797; *de Ridder, Cat. d. vas. peints de la bibl. nat.* nr. 278 Bd. 1 S. 186f. Fig. 29: Sphinx, einen Jüngling anspringend). Aber auch auf dem Grabmal selbst treten sie häufig auf und walten ihres Hüteramtes. Wir haben dafür di-

29) Kampfszene auf einem korinthischen Krater (nach *Gerhard, Auserl. Vasenb.* Taf. 220).

rekte Beispiele; antike Abbildungen von Grabmonumenten beweisen überdies das gleiche (vgl. *R. Weißhäupl, Eranos Vindobonensis* 1893 S. 48 ff.). *Benndorf* hat die Sphinx einer attischen Lekythos als Grabaufsatz erkannt; sie sitzt auf dem durch drei Stufen angedeuteten, mit Gebüsch geschmückten Denkmal (*Griech. u. sicil. Vasenb.* Taf. 19, 4 S. 38f.). Manche der uns erhaltenen Sphinxstatuen werden also ursprünglich sepulkrale Bestimmungen gehabt haben, manche der Vasengemälde mit gelagerter Sphinx als Grabszenen zu erklären sein, wie z. B. das auf der Lekythos *Ann. d. Inst.* 1865 Taf. 1 (vgl. *ebd.* 1867 S. 379; *Reinach, Répert.* 1, 319), wo eine Frau — nicht Oidipus — vor der Grabsäule steht. Eines der hervorragendsten der hierher gehörigen archaischen Bildwerke ist die Sphinx von Spata (Fig. 31), eine ursprünglich polychrome Marmorstatue, die auf der Säule eines Grabhügels gestanden zu haben scheint und wohl dem 6. Jahrh. angehört, veröffentlicht und ausführlich besprochen von *Milchhöfer, Ath. Mitt.* 4 Taf. 5 S. 45ff.; vgl. *v. Sybel, Katal. d. Skulpt.* zu Athen nr. 37; *Friederichs-Wolters, Gipsabgüsse* nr. 103; *Perrot, Hist. de l'art* 8, 657 Fig. 337; *Lechat, La sculpt. att. avant Phidias* S. 121 Fig. 7; *Collignon, Stat. funér.* S. 84ff. Fig. 45; *Löwy, Österr. Jahresh.* 1909 S. 259f. Fig. 132. 135). Wiederholungen desselben Typus sind auch anderwärts in Griechenland gefunden worden: im Piräus (*Lechat* S. 123 Fig. 8), an der Mauer des Themistokles (*Noack, Athen. Mitt.* 32, 550ff. Taf. 23. 24; *Collignon, Stat. funér.* S. 86 Fig. 46; etwas jünger sind die von ionischer Kunst beeinflußten nr. 630 u. 632 des Akropolismuseums: *Lechat* a. a. O. S. 203f. Fig. 14), auf Aigina (*ders.* a. a. O. S. 407 Fig. 35), an unbekanntem Ort in Attika (Nationalmuseum in Athen nr. 78), Terrakottasphinxe in Olympia und Korinth (*Archäol. Ztg.* 1878 S. 82; *Milchhöfer* a. a. O. S. 69f.; vgl. über ein Exemplar des Louvre *Pottier, Mon. Piot* 6, 133ff. Taf. 12); mit daraufsitzender Sphinx

wird ebenfalls das Grabmal von Lamptrai aus der Mitte des 6. Jahrh. zu ergänzen sein (s. *Winter, Athen. Mitt.* 12, 105; *Collignon-Thraemer, Gesch. d. griech. Plast.* 1, 403f. Fig. 198). Als man später den Verstorbenen selbst und seine Lieben auf den Grabreliefs abzubilden pflegte, oft in rührenden Familienszenen, da verlor das Sphinxbild des Denkmals seine Selbständigkeit und sank zur Dekoration herab, obwohl auch damals noch seine Symbolik empfunden worden sein muß (anders *A. Brueckner, Ornament u. Form d. attisch. Grabstelen* S. 33). Durch die ornamentale Verwendung wird eine Symbolik nicht ausgeschlossen, ohne deren Annahme es schwer verständlich wäre, weshalb man vorzugsweise gerade Grabmäler mit Sphinxen dekoriert haben sollte. Zudem ist ein ununterbrochenes Fortleben der sepulkralen Bedeutung des Typus im Volksbewußtsein daraus ersichtlich, daß diese in der Folgezeit bei den Griechen und ihren Nachahmern immer wieder von neuem auf Grabmonumenten verschiedener Art auftaucht. Ein Eckakroterion von einem großen attischen Grabmal des 4. Jahrh. in Gestalt einer Sphinx mit Kalathos, langen Locken, aufgebogenen Flügeln und emporgeringeltem Schwanze befindet sich in Berlin (*Antike Skulpturen des Kgl. Museums zu Berlin* nr. 886; vgl. das Relief der Grabstele der Silenis *Inv.* 1492, *Arch. Anz.* 1903 S. 36); mehrere ähnliche Eckfiguren und Reliefs auf attischen Grabsteinen archaischen Stils und aus der Blütezeit, z. T. in Verbindung mit Sirenen, bergen die athenischen Sammlungen. Wir erwähnen den Grabstein eines Kallias, an dessen Giebelecken Sphinxe angebracht sind (*v. Sybel, Katalog der Skulpt. zu Athen* nr. 51; *Friederichs-Wolters, Gipsabgüsse* nr. 1094), ferner den der Hedyline, dessen Akroterien von je zwei mit dem Vorderkörper verwachsenen Sphinxen gebildet werden und somit die Gesamtansicht von verschiedenen Seiten darbieten (*v. Sybel* a. a. O. nr. 161; *Friederichs-Wolters* nr. 1121. Vgl. *Pervanoglu, Grabsteine d. alt. Griechen* 80f.; *v. Sybel* a. a. O. nr. 2163. 3975. 7128). Ein attisches Grabrelief des Britischen Museums stellt eine Vase mit zwei Kriegern dar, die von einer Sphinx getragen wird (*Jahrb. d. arch. Inst.* 1887 S. 196), die Stele des Telesiphron und Athenodoros zwei archaische Reliefsphinxe, wie oft, mit Kalathos auf den Häuptern (*Collignon, Stat. funér.* S. 215 Fig. 137), ein ostgriechisches Relief aus hellenistischer Zeit als Beiwerk eine Stele mit Sphinx als Epithem (*Jahrb. d. Inst.* 1905 S. 51. 58). — Mischbildungen von Sirene und Sphinx: Sirene mit Löwenbeinen (Vurvávasen), Sirene mit Löwentatzen statt der Hände (klazomenischer Sarkophag im Britischen Museum), kauernde Flügelsphinx mit Vogelschwanz (bis ins 4. Jahrh. v. Chr. nachzuweisen, *Furtwängler, Gemmen* Taf. 9, 63), die sich aus der analogen Bedeutung beider Wesen leicht erklären, verzeichnet *Weicker, Seelenvogel* S. 127f.

Unsere Anschauung über die sepulkrale Verwendung des Typus würde unvollständig bleiben, wollten wir nicht auch einen Blick nach dem Westen werfen. Freilich sind wir dabei wiederum genötigt, wie vorher beim Übergang zum griechischen Mutterlande, einige Jahrhunderte zurückzugreifen und uns zu vergegenwärtigen, wie seit alter Zeit die etruskische Küste in lebhafter Verbindung mit den Handelsvölkern des Ostens gestanden hat, zuerst mit den Phönikiern, seit dem 8. Jahrh. mit Kypros, den Chalkidiern, Phokäern, Rhodiern sowie, z. T. durch syrakusanische Vermittelung, mit Korinth (die Übertragung sepulkraler Motive von Kleinasien nach Etrurien bespricht *Fredrich, Sarkophagstudien* S. 11f.; im allgemeinen vgl. *Poulsen, Der Orient u. die frühgr. Kunst* Kap. 10; *Kahrstedt, Klio* 12, 1912, S. 461ff.). Die orientalischen Typen der altgriechischen

31) Sphinx von Spata (nach Photographie).

Kunst sind von den Etruskern mit Vorliebe festgehalten worden, was bereits prähistorische Nekropolen beweisen (*Hoernes, Urgesch. d. bildend. Kunst* S. 471. 477f. 661 Taf. 36 Fig. 3). Gruppen wilder und phantastischer Tiere, darunter auch die Sphinx, erblickt man an den Wänden mehr als eines etruskischen Grabes aus dem 6. oder 5. Jahrh. und erkennt darin leicht die Nachwirkung östlicher Muster. Durch groteske Gestalten besonders merkwürdig sind die Fresken des einzigen noch erhaltenen Grabes von Veji, der Grotta Campana, die neben Panther, Hunden, Löwe eine hochbeinige Sphinx aufweisen (*Martha, L'art étrusque* S. 421ff. Fig. 283). S. auch das von *Semper* (*Der Stil* 1, 407) mit dem 'Fries' des Tempels von Assos verglichene Gräbertor von Corneto. In einem Grabmale der Nekropole von Vulci wurden zwei steinerne Sphinxe als Hüter entdeckt (*Martha* S. 205); auf einem etruskischen Grabcippus im Berliner Museum (nr. 1220) ist eine aufgerichtete Sphinx mit zurückgebogenen Flügeln in Relief dargestellt; von einer Aschenkiste stammen vermutlich die beiden schreitenden, langhaarigen Sphinxe

nr. 1295f. desselben Museums. Die Gestalt ist außerdem häufig an den Ecken etruskischer Grabcippen, als Träger des Cippus, an den Schmalseiten der Sarkophage usw. (*Martha* S. 342; S. 217. 220 Fig. 171; S. 356); auch erinnert die Sphinx einiger etruskischer Spiegel an die so oft ihr beigelegte sepulkrale Bedeutung. Auf einer Darstellung von des Paris Werbung um Helena erscheint sie als unheildrohendes Symbol zweimal an der Fußbank unter der Kline, worauf Helena gelagert ist, einmal im Luftraum vor Paris über derselben; s. *Gerhard, Etrusk. Spiegel* 4, 379; ob. Bd. 1 Sp. 1963f.; *Helbig, Führer*[3] 2 nr. 1769k. Auch an den *Spiegel* 4, 396 bei *Gerhard* darf hier erinnert werden, worauf mit zwei gegeneinander gerichteten Sphinxen Eos und Thetis vor Zeus dargestellt sind, die vor dem Kampfe des Memnon um das Leben ihrer Söhne bitten. Soll man etwa wie bei einer Neapeler Vase,

32) Sphinx von einem Sarkophag des 2. Jahrh. n. Chr. (nach *Robert, Die ant. Sarkophagreliefs* Bd. 3, 2 Taf. 91).

auf der Sphinxe jenen Zweikampf selbst umgeben (s. *Overbeck, Bildwerke zum theb. und troisch. Heldenkr.* S. 516 nr. 38; vgl. ob. Fig. 29), zugleich an eine Anspielung auf Memnons Heimat glauben?

Sehr gebräuchlich war endlich unser Todessymbol in römischer Zeit: eine Unzahl erhaltener Denkmäler beweist es. Mehrere hierher gehörige Reliefs, die zu Athen gefunden wurden, verzeichet *Pervanoglu, Grabsteine d. a. Griech.* S. 45. 80f. Sarkophage (Sphinx mit erhobener Vordertatze auf einem Sarkophag in Sparta: *Gerhard, Ant. Bildw.* Taf. 106, 3; Sphinx von einem Sarkophag aus Ephesos: *Michaelis, Ancient marbles in Great Britain* S 591 nr. 219; Sphinx mit Tatze auf Widderkopf: *Robert, Die ant. Sarkophagrel.* 2 Taf. 56, 158a; 3, 1 Taf. 54, 144a; Sphinxe mit weiblicher Brust und Zitzen [Fig. 32]: *ebd.* 3, 2 Taf. 91, 277a b) zeigen die Sphinx, ferner Grabsteine und Cippen (s. z. B. *Dütschke, Ant. Bildw. in Oberitalien* 3, 204. 217. 500; *Matz-v. Duhn, Ant. Bildw. in Rom* 1, 3916. 3933. 3935. 3937. 3938 3941. 3943. 3949; *Schreiber, Ant. Bildw. der Villa Ludovisi* S. 58 nr. 21, S. 199 nr. 195). Über die Sepulkralara eines Volusiers (1. Jahrh. n. Chr.) s. *Helbig, Führer*[3] nr. 160 (in der 3. Aufl. gestrichen): an den unteren Ecken der Vorderseite liegen Sphinxe, zwischen deren Flügeln Akanthusblätter hervorsprießen. Aschenurnen und Aschenkisten (*Dütschke* a. a. O. 2, 363. 364. 473. 3, 347. 458. 4, 502. 5, 772; *Matz-v. Duhn* 1, 3965. 3966; *Michaelis, Anc. marbl.* S. 331 nr. 51, S. 317 nr. 49; Sphinx auf Schlange tretend: *Stephani, Mém. de l'acad.* Petersburg 1872 Bd. 18, 4 nr. 68) usw. wurden damit versehen, ebenso Grablampen (*Bachofen, Röm. Grablampen, Atl.* Taf. 44, 2 usw.). Wie bereits auf griechischen Monumenten, verdoppeln sich oft die Leiber der Sphinxe nach den Seiten, so daß der Kopf an der Ecke zwei Körpern angehört (*Stephani, Compte rendu* 1864 S. 64). Auf dem Camposanto zu Pisa steht ein römischer Sarkophag, auf dessen beiden Schmalseiten je eine schreitende Sphinx die Tatze auf einen Widderkopf setzt (*Dütschke* a. a. O. 1 nr. 124). Nicht selten liegen die Tatzen auch auf einem Rade (vgl. eine die rechte Vordertatze auf ein Rad legende Bronzesphinx im Louvre bei *Longpérier, Notice des bronz. ant. du Louvre* nr. 412 sowie alexandrinische Münzen Hadrians, s. *Cat. Brit. Mus. Alexandria* Taf. 26 nr. 845. 850), auf Stierkopf (*Raoul-Rochette, Monum. inéd.* S. 47) oder Totenschädel (*Ant. Skulpt. d. kgl. Mus. z. Berlin* nr. 1144) usw. Einzeln gefundene Rundbilder hatten z. T. gewiß eine ähnliche sepulkrale Bestimmung. S. das in seinen üppigen Formen an lykische Vorbilder erinnernde Exemplar bei *Matz-v. Duhn, Ant. Bildw. in Rom* 1, 1614; vgl. *Dütschke* 4, 631 (Verona). 632f. (Mantua). Daß man auch die Gruppierung mit Oidipus und Umgebung zum Sarkophagschmuck verwendete, war nur ein Schritt weiter, der um so eher getan werden konnte, als Heroenabenteuer auf Sarkophagen bekanntlich sehr beliebt sind; sie kommen auch in der griechischen und etruskischen Kunst vor. Oidipus allein vor der Sphinx stehend, während eine Furie hinter dem Untier das Gegenstück zu ihm ausmacht, ist bereits auf etruskischen Aschenkisten zu finden (*Overbeck, Heroengallerie* nr. 69. 70 Taf. 2, 8). Mit einem Diener und Reisepferd naht er sich dem Sphinxfelsen auf der einen Hälfte der Vorderseite eines Sarkophags im Palazzo Mattei in Rom, deren andere Hälfte Polyphem und Galatea einnehmen (*Robert, Die ant. Sarkophagreliefs* 2 Taf. 60, 182 S. 190f.). Oidipus vor der Sphinx samt einem ein Roß haltenden Gefährten auch auf einem Wandgemälde aus dem Grabe der Nasonen (*Overbeck* a. a. O. nr. 51 Taf. 2, 5). Während dieses Werk dem ersten nachchristl. Jahrh. zugeschrieben wird, zeitlich also dem Oidipusrelief am Grabe des C. Calventius Quietus zu Pompeji (*Overbeck* a. a. O. nr. 49 Taf. 2, 4; *ders., Pompeji* 4. Aufl. S. 417 Fig. 217; *Mau, Pompeji* S. 416) nicht sehr fernsteht, verlegt man erst in den Anfang des dritten den Adonissarkophag des Lateran, dessen Deckel 7 Szenen aus dem Leben des Oidipus, darunter an fünfter Stelle sein Sphinxabenteuer aufweist (*Robert* a. a. O. Taf. 60, 183 S. 191f.). Dieses Dekorationsmotiv, das bis nach Gallien gewandert ist, wie das Deckelfragment eines Medeasarkophages in Marseille beweist (*Robert* a. a. O. Taf. 65, 203 S. 217), wird auf einem Erotensarkophage von Athen in der Weise spielend umgebildet, daß Oidipus

selbst mit knabenhaften Körperformen als Eros erscheint (*ders.* a. a. O. S. 189f. Fig. 181). Vgl. über Symbolik und dekorativen Charakter der Sphinx und Doppelsphinx in römischer Zeit *W. Altmann, Die röm. Grabaltäre der Kaiserzeit* (Berl. 1905) S. 229 ff.

§ 4. Die Sphinx in sonstiger prophylaktischer und dekorativer Verwendung.

Dem Seelenreich angehörige Typen haben in Griechenland in der Regel Verwendung im Totenkult und im Grabesschmuck erhalten. Der menschenköpfige Vogel, in dem man ein Abbild der Menschenseele zu sehen glaubte, wurde ursprünglich mit ins Grab gelegt (Beispiele bei *Winter, Die Typen der figürl. Terrakotten* 1, 229 nr. 1—3; *Collignon, Stat. funér.* S. 82 Fig. 43), um der im Grabe hausenden Seele in ihrem Abbilde einen Wohnsitz zu schaffen. Dann setzte man ihn darauf und verlieh ihm unheilbeschwörende Kraft, die schließlich das Charakteristische blieb. So auch bei der Sphinx, nachdem ihre seelische Natur im Volksbewußtsein längst verdunkelt war. Ihre prophylaktische Funktion beschränkte sich nicht auf die von jeher mit besonderer Sorgfalt vor Verletzung, Raub und bösem Zauber gehüteten Grabstätten, sie wurde auch auf eine Menge anderer Objekte übertragen, deren große Anzahl erschöpfend nicht behandelt werden soll. Gern ließ man den Schutzwaffen die kräftige Wirkung des Symbols angedeihen. In des *Aeschylos 'Sieben'* schwingt der wilde Parthenopaios einen Schild, auf dem in getriebener Arbeit die Sphinx menschenraffend zu sehen ist (*Aesch. Sept.* 522 ff.: *τὸ γὰρ πόλεως ὄνειδος ἐν χαλκηλάτῳ | σάκει, κυκλωτῷ σώματος προβλήματι, | Σφίγγ' ὠμόσιτον προσεμηχανημένην | γόμφοις ἑνώμα, λαμπρὸν ἔκπρουστον δέμας, | φέρει δ' ὑφ' αὑτῇ φῶτα Καδμείων ἕνα*). Polyneikes führt bei seiner nächtlichen Einkehr im Hause des Adrastos zu Argos ebenfalls einen sphinxgeschmückten Schild, wie wenigstens die *Scholien* zu des *Euripides Phönissen* in gesuchter Erklärung der Worte des Dichters behaupten (*Schol. Eur. Phoen.* 409: *οἱ μὲν λέγουσιν, ὡς ἀπὸ τῶν ἐπισήμων τῶν ἀσπίδων συνέβαλεν Ἄδραστος· ὁ μὲν γὰρ* [scil. *ὁ Τυδεύς*] *εἶχε τὸν Καλυδώνιον σῦν, ὁ δὲ* [scil. *Πολυνείκης*] *τὴν λεοντοπρόσωπον Σφίγγα κτλ*, vgl. *Schol.* zu 411. Bei *Euripides, Phoen.* 411, *Suppl.* 140, sowie im betreffenden Orakel bei *Mnaseas* ist bekanntlich nur von einem Löwen die Rede). Auf attischen sfg. Amphoren kommen Krieger vor, deren Schilde eine weiß aufgemalte Sphinx zeigen (Berlin nr. 1708. 1712; *Furtwängler-Reichhold, Gr. Vasenm.* Taf. 75; *Röm. Mitt.* 1912 S. 127 Taf. 6); die Thebaner gebrauchten, wie berichtet wird, das Symbol in dieser Weise wappenartig (*Lactant. zu Stat. Theb.* 7, 242). Beispiele von Panzern damit sind schon angeführt (ob. Sp. 1348, 37). In römischer Zeit sind auch Phalerae mit der prophylaktischen Sphinx verziert worden. S. die halbmondförmige silberne Doppelsphinx *Monum. dell' Inst.* 6 Taf. 40, 9; *O. Jahn, Lauersforter Phalerae* S. 9 Taf. 1, 2, vgl. S. 25f.; das Motiv der Sphinxfigur mit zwei Leibern und gemeinsamem Kopf ist sehr alt (vgl. die oben Sp. 1349, 68 erwähnte Chigikanne) und wird aus der mykenischen Kunst abgeleitet (*Poulsen* S. 146). Berühmt ist das Sphinxemblem als Helmschmuck durch die Athena Parthenos des Phidias geworden (*Collignon, Phidias* S. 28). Der Helm trug die Sphinx zwischen zwei Greifen: *μέσῳ μὲν οὖν ἐπίκειταί οἱ τῷ κράνει Σφιγγὸς εἰκών — ἃ δὲ ἐς τὴν Σφίγγα λέγεται, γράψω προελθόντος ἐς τὰ Βοιώτιά μοι τοῦ λόγου — καθ' ἑκάτερον δὲ τοῦ κράνους γρῦπές εἰσιν ἐπειργασμένοι* (1, 24, 5). Genauer gesagt waren die Greifen an den emporgeschlagenen Backenklappen in erhabener Arbeit angebracht, außerdem zur Rechten und Linken der Sphinx Flügelrosse, die gleich ihr je einem Helmbusch als Stütze dienten. Der Meister und sein Kreis verwendeten das Motiv, wie die erhaltenen Kopien zeigen, auch in anderen Werken (Hopesche Athena: *Michaelis, Anc. marbl. in Great Brit.* S. 290f. nr. 39; *Furtwängler, Meisterwerke* S. 106ff. Fig. 18; *Strena Helbig.* S. 86ff.; Farnesische Athena: *Furtwängler, Meisterw.* S. 118 Fig. 15. 16; Athena Hygieia: ob. Bd. 1 Sp 699. Vgl. dazu *A. Preuß, Jahrb. d. Inst.* 27, 1912, S. 88 ff.). S. auch die Kolossalbüste in Wien: *v. Sacken, Die ant. Skulpt. des k. k. Münz- u. Antikenkab.* Taf. 16, den Kopf im Louvre: *Michon, Monum. Piot* 7, 153ff. Taf. 12. Dem Parthenoshelme entsprechend erscheint der Athenahelm auf Goldarbeiten des 4. Jahrh. aus der Krim (*Athen. Mitt.* 8 Taf. 15; *Friederichs-Wolters, Gipsabgüsse* S. 205), auf vielen attischen und sonstigen griechischen Münzen, auf mannigfachen anderen Erzeugnissen der Kleinkunst, so noch bei der Athena in Hochrelief auf der Silberschale des Hildesheimer Silberfundes. Es ist wiederholt ausgesprochen worden (s. z. B. *Welcker, Griech. Götterlehre* 2, 315f.), Phidias habe durch die Sphinx seiner Parthenos symbolisch die Unergründlichkeit der göttlichen Weisheit andeuten wollen. Wenn wir bedenken, daß die thebanische Rätseljungfrau von *Euripides* geradezu *σοφὴ παρθένος* genannt wird (*Phoen.* 48) und weiter in Betracht ziehen, daß auch die Flügelrosse zur Rechten und Linken eine spezielle Beziehung auf Athena haben, die ja als Chalinitis und Hippia dem Bellerophon den Pegasos zähmte oder ihn zähmen lehrte, so werden wir zugeben, daß der Meister eine derartige Symbolik mit seiner an so hervorragender Stelle des Kultbildes angebrachten Sphinx in der Tat mitbeabsichtigt hat. Sonst allerdings pflegt die Helmsphinx in jener Zeit nicht Weisheitssymbol zu sein, sondern als furchtbares Wesen lediglich Apotropaeum. Das gilt für den Helm einer Aresstatue des Phidias oder seines Kreises, auf welche nach *Furtwängler* (*Meisterwerke* S. 127) ein behelmter Jünglingskopf des Louvre zurückgeht. Auch auf jenem Helm befanden sich drei Büsche, deren mittelster von einer Sphinx gestützt war, und die emporgeschlagenen Backenklappen zeigten auch dort das streitbare Tier, je einen aufsteigenden Greifen. Sphinxgeschmückt ist auch der Helm einer Aresbüste in München (*Furtwängler, Beschr. d. Glyptothek* S. 191 nr. 212), dessen Busch und ungefügeltes Fabeltier allerdings stark

ergänzt sind; vgl. das von *Schreiber, Villa Ludovisi* S. 63 nr. 31, beschriebene Hochrelief. — Das von Ares später vielfach auf hellenische Fürsten und Cäsaren übergegangene Emblem legt in klassischer Zeit *Euripides* dem Achilleus bei. In dem Chorliede der *Elektra* (452—475), das die Waffen des Helden schildert, ist es der goldgetriebene Helm, auf dem Sphinxe 'den besungenen Raub in den Klauen tragen'. Wir werden dabei an den Schild des Parthenopaios bei *Aeschylos* erinnert, durch die ganze Beschreibung aber an das bereits oben Sp. 1378, 67 herangezogene Kraterpaar von Sommavilla (*O. Jahn, Archäol. Beitr.* S. 118ff.; *ders., Vasensamml. König Ludwigs* S. 64; *Overbeck, Heroengallerie* S. 50f.). *Euripides* erwähnt außer den genannten Helmsphinxen als Schreckbilder (*δείματα φοινικά*) auf Achills Schild Perseus mit dem Gorgonenhaupt und die leuchtende Sonnenscheibe samt den Plejaden und Hyaden (vgl. *Il.* *P* 484ff.), ferner auf dem Brustpanzer die Chimaira mit Pegasos. Vergleicht man damit die Darstellungen der beiden zusammengehörigen Vasen, so ist die Übereinstimmung ihres Bilderkreises mit dem von *Euripides* beschriebenen auffällig, denn ihre Rückseiten zeigen die oben erwähnten Sphinxszenen, auf der Hauptseite des einen Kraters ist die strahlenumgebene, von Satyrn angestaunte Helioscheibe gemalt (ob. Bd. 1 Sp. 1998), auf der des zweiten Bellerophon auf dem Pegasos, die Chimaira besiegend (*O. Jahn, Archäol. Beitr.* Taf. 5). Damit fällt ein interessantes Licht auf den Sinn dieser rätselhaften Kompositionen. Wie die Typen des Waffenzierates von *Euripides* Ἕκτορος δόμασι τροπαῖοι genannt werden, so sollten vermutlich auch die Vasenbilder apotropäisch wirken; und es folgt zugleich aus der dargelegten Übereinstimmung, daß *Euripides*, was ja auch an und für sich einleuchtet, aus dem tatsächlich von der zeitgenössischen Kunst für derartige Zwecke verwendeten Typenschatze schöpfte, als er es unternahm, mit *Homer* in der Schilderung der Waffen Achills zu wetteifern.

Vom Haupte der jungfräulichen Athena im Heiligtum des Parthenon sah der Hellene die Sphinxgestalt weisheitsvoll zugleich und furchtbar herabschauen. Aber auch im Tempel des olympischen Zeus fiel sein Blick auf das Ungeheuer. Als Stütze beider Armlehnen des göttlichen Thrones hatte Phidias ebenfalls die Sphinx verwendet. Es war der uns bereits bekannte Typus der jünglingsraubenden Löwenjungfrau. *Pausanias* (5, 11, 2; s. die Rekonstruktionsversuche von *Stackelberg* und *Brunn* in *Brunns Kl. Schr.* 2, 248ff.) und mit ihm gewiß mancher Beschauer sah Thebanerknaben in ihren Opfern; wir erinnern uns jedoch, daß die Gruppe einen weiteren Hintergrund im alten griechischen Volksglauben hatte, der mehr oder weniger klar auch dem Künstler bewußt gewesen sein mag. Das in dem unheimlichen Wesen verkörperte drohende Todesschicksal ist von Phidias durchaus nicht zuerst als Thronschmuck verwendet worden. Über erschlagene Feinde hinschreitend war es schon bestimmt gewesen, die Armlehnen ägyptischer Thronsessel zu tragen (*Perrot et Chipiez, Hist. de l'art* 1, 843 Fig. 583; vgl. ob. G IIIc 3), auch lagern ägyptische Sphinxe ohne derartige Opfer vor dem Throne (*Ohnefalsch-Richter, Kypros* Taf. 49, 2: zwei Sphinxe liegen vor einem von Löwen getragenen ägyptischen Thronstuhl aus Bronze). In Griechenland stützen sie seit alter Zeit die Armlehnen, während diese selbst oft in Löwen- oder Widderköpfe endigen. Vor allem wurden die Throne der Götter mit solcher Verzierung versehen. Sphinxe schmücken daran auch die Rücklehne, wie am Throne des amyklaischen Apollon (*Paus.* 3, 18, 14; s. den Rekonstruktionsversuch von *Furtwängler, Meisterwerke* S. 706 Fig. 135); sie sind neben oder unter dem Sessel, auch an der Fußbank angebracht und dienen oft statt der Füße. Die anderwärts zusammengestellten Beispiele (s. z. B. *Panofka, Terrakotten* S. 16; *O. Jahn, Arch. Beitr.* S. 117 und besonders *Stephani, Compte rendu* 1859 S. 64 Taf. 1, 1864 S. 132. 143 Taf. 4) ließen sich leicht vermehren, z. B. durch eine Anzahl attischer Grab- und Votivreliefs u. dgl., auf denen Zeus, Asklepios oder der Verstorbene einen in der geschilderten Weise verzierten Armsessel innehaben (*v. Sybel, Katalog d. Skulpt. zu Athen*, häufig; vgl. *Friederichs-Wolters* zu nr. 1043). So thront Hera in einem Vasengemälde (*Baumeister, Denkm.* 3 Fig. 1714), Athena (vermutlich; s. *R. Schöne, Griech. Reliefs* nr. 1. 1 A Sp. 6) in einem Fragment des Erechtheionfrieses, ebenso Aphrodite (Terrakotte von Theben der Samml. *Cam. Lecuyer*, Paris 1882, Taf. F; vgl. Samml. *Arndt*, Münch. Glypt., Schr. F nr. 11.) und andere Gottheiten und Sterbliche, z. B. Phaidra (*Zoega, Bassirilievi* 1 Taf. 49). Ich zweifle nicht, daß dieses verbreitete Dekorationsmotiv bei seinem Aufkommen dieselbe unheilbannende Bedeutung hatte, wie wir sie an Waffenstücken kennen gelernt haben. Sie wurde gewiß auch noch am Zeusthron zu Olympia empfunden, wo der Eindruck der Todesdrohung überdies durch die Hinzufügung der gepackten Jünglinge verstärkt war, schwindet aber naturgemäß im Laufe der Zeit allmählich, so daß das Motiv schließlich als rein tektonisches Element weitergegeben wird. Wie bei der Parthenossphinx mochte sich auch am Throne des Zeus dem sinnenden Beschauer zudem eine besondere Beziehung der stützenden Gruppen zu der dargestellten Gottheit aufdrängen, woran er in anderen Fällen nicht dachte. Ahnte er dort die göttliche Unerforschlichkeit, so hier die ewige Allmacht. — Einen Nachklang davon mochte Augustus empfinden, der mit einer Sphinx zu siegeln pflegte (später, da er deswegen verspottet wurde, mit dem Kopf Alexanders d. Gr., endlich mit dem eignen Porträt, das Dioskurides geschnitten hatte: *Suet. Aug.* 50; *Plinius N. h.* 37, 1, 10; *Cass. Dio* 51, 3, 6; dazu *Münzer, Quellenkrit. der Naturgesch. des Plin.* S. 365ff. Vgl. *Milani, Studi e mater.* 2, 172, der den echten Ring im Museo archeologico zu Florenz entdeckt zu haben meint).

Das dem Aberglauben entsprungene Bestreben, durch die drohende Gestalt eines Ungeheuers Gewalt und Zauber fernzuhalten, wofür wir in den erwähnten Meisterwerken des Phidias die klassischen Beispiele erkennen dürfen, äußert

sich in den Monumenten des Altertums tausendfach. Es ist natürlich, daß es nicht nur an den Waffen des Kriegers, sondern auch an Kleidung und Schmuck jeglicher Art, den man am Körper trug, hervortritt. Auch hier kam der Anschauung des Griechen der orientalische Dekorationsstil entgegen, der auf Gewändern und Schmucksachen jene Reihen oder Gruppen wilder und phantastischer Tiere (*ζῳόδια*) bevorzugte, unter denen die Sphinx häufig ist (vgl. das Prachtgewand des Alkimenes von Sybaris bei *Aristot. de mirab. auscult.* Kap. 96, oder die auf Gewänder gestickten Sphinxe einer sfg. Hydria in Paris: *Dumont et Chaplain, Les céramiques de la Grèce propre* S. 326 f. nr. 4). In Südrußland ist eine Menge von Goldplättchen des 5. Jahrh. gefunden worden, die zum Kleiderschmuck bestimmte Sphinxe darstellen (*Stephani, Compte rendu* 1876 S. 145. 147; 1877 S. 235). Ebenda fand sich die Sphinx als goldener Halsschmuck, auch an goldenen Armbändern angebracht (*Antiquités du Bosphore Cimmérien* 1, 79. 85. Taf. 12a 2. 13, 1); man kann sich des Gedankens an prophylaktische Nebenbedeutung dieser Dekoration nicht erwehren, wenn man sich der vielgestaltigen Amulette (*περίαπτα, περιάμματα*) erinnert, die *O. Jahn* in seiner bekannten Abhandlung über den Aberglauben des bösen Blickes zusammengestellt hat. Daß sich im Westen, auf Sardinien und in Kampanien, Schmuckgegenstände und Amulette fanden, die hier genannt werden könnten, hängt mit früher Beeinflussung dieser Gegenden vom Orient zusammen. Die silbernen Fibeln mit Sphinx des Schatzes von Praeneste werden dem 7. Jahrh. zugeschrieben (*Helbig-Reisch, Führer*[3] 2 S. 259 ff., die eine Fibula (nr. 1582) trägt Löwen mit doppeltem Menschenkopf; vgl. auch die goldenen Gürtelschließen nr. 1767a). Ähnliche Goldfibeln des Museo Gregoriano wären zu erwähnen (*Helbig-Reisch, Führer*[3] 1 nr. 743); sonst beispielshalber eine Goldnadel von Chiusi mit Sphinx und anderen Tieren (*Daremberg-Saglio, Dict. des antiquit. gr. et rom.* 1, 62 Fig. 96; vgl. *ebd.* 8, 1438 Fig. 6549; *Journ. of Hell. stud.* 31, 263 f.), ein etruskischer Skarabäus griechischen Stils mit Sphinx und Gazelle (*Notizie degli scavi* 1885 S. 97), endlich das etwa erst dem 2. vorchristl. Jahrh. angehörige Halsgehänge von Vulci, dessen einzelne Glieder abwechselnd mit dem Bild einer sitzenden Sphinx und einem Medusenkopfe verziert sind (*Helbig-Reisch*[3] 1 nr. 726).

Die allgemeine Bedeutung des Symbols ermöglichte eine allseitige Verwendung an heiligen und profanen Gegenständen, zu denen seine besondere innere Beziehung festzustellen früher vielfach vergeblich versucht worden ist. Daß die oben an den Ecken der archaisierenden Dresdner Dreifußbasis angebrachten Sphinxe (*Overbeck, Gesch. d. griech. Plast.* 1[4], 261 Fig. 70) ebenso wie andere Ornamente dieses wohl im 4. Jahrh. entstandenen Kunstwerkes auf Dionysos hinweisen, dem es geweiht war, ist allerdings bei der schon berührten Verbindung dieses Gottes mit der Sphinx nicht in Abrede zu stellen. Die dreiseitige Basis in Venedig (*Dütschke, Ant. Bildw. in Oberital.* 5 nr. 127) mit Attributen des Dionysos und dem Motiv einer Sphinx, die mit den Vordertatzen einen Widderkopf hält, muß sepulkrale Bestimmung gehabt haben. Wenn aber *K. Bötticher* sowohl bei den Dresdener Sphinxen eine weitergehende Symbolik erkennen wollte (*Archäol. Ztg.* 1858 Sp. 225), als auch z. B. die Sphinx am Kapitell eines Leuchters als 'Trägerin der prometheischen Lichtflamme, d. i. des göttlichen Verstandes im menschlichen Haupte' verwendet glaubte, so ging er zu weit. Gleich der Gorgo, dem Greifen und anderen Schreckbildern gebrauchte man in zahllosen Fällen die Sphinx als Schmuckstück, dessen apotropäische Kraft nur nebenbei oder endlich gar nicht mehr empfunden wurde. Derartige ornamentale Sphinxe von allerlei Geräten kommen z. B. unter den Fundstücken der Grotte des Idäischen Zeus von Kreta vor (*Halbherr, Scavi e trovamenti* S. 745 f.), ebenso in Olympia. Daselbst fand sich eine Terrakottasphinx, die wohl als Akroterion oder dgl. gedient hat (*Ausgrab. zu Olympia* 3 S. 16 Taf. 25b, 1). Archaische Sphinxfigürchen von Elfenbein und Bronze erscheinen in Ephesos (*Hogarth, Excavations at Eph.* Taf. 21, 4. 23, 1; s. ob. Fig. 17), kleine attische Bronzefigürchen sitzender Sphinxe unter den Akropolisfunden (*de Ridder, Cat. des bronzes* nr. 441—444 Fig. 108—111). Aus Etrurien stammende Gegenstände, z. T. griechische Arbeiten, zeigen unsern Typus auf Metallbeschlägen aus Bronze und Silber (*Helbig-Reisch, Führer*[3] 1 nr. 746; *Martha, L'art étrusque* 10 ff. Fig. 105), so auf dem Belage eines Prachtwagens von Perugia in der Münchner Glyptothek (*Furtwängler, Beschr. d. Glyptoth.* S. 76 nr. 71; vgl. *Helbig, Führer*[3] 2 nr. 1778b); als Bronzefigur zum Möbelschmuck (2 altertümliche Exemplare im Louvre, s. *Longpérier, Notice des bronces ant.* nr. 409. 410) usw. Mit dem steigenden Luxus in hellenistischer und römischer Zeit wächst die Verbreitung. Ptolemaios Philadelphos ließ in einem Prachtzelte, das er auf der Burg von Alexandria errichtete, hundert 'goldne, sphinxfüßige Lager' aufstellen (*ἔκειντο δὲ κλῖναι χρυσαῖ σφιγγόποδες ἐν ταῖς ἄναι πλευραῖς ἑκατόν Athen.* 5, 197a; vgl. *Fleckeisen, Neue Jahrb.* 1893 S. 660, 2; über den Typus: *Caroline L. Ransom, Studies in ancient furniture*, Chicago 1905, S. 29 f. 112 Fig. 14. 30. 50). Das Kunsthandwerk der römischen Kaiserzeit nahm dieses wie viele andere Motive auf. In Pompeji fand sich die Sphinx z. B. als marmorner Tischfuß (*Mau, Pompeji in Leben u. Kunst*[2] S. 390 Fig. 208; vgl. den *trapezophorus* des Avianius bei *Cic. Epist.* 7, 23, 3), an tragbarem Herde (*Overbeck-Mau, Pompeji*[4] S. 442); in Herculaneum (?) an bronzenem Dreifuß (*Mau*[2] S. 391 Fig. 209; dazu *Pernice, Jahrb. d. Inst.* 1908 S. 107 ff. Abb. 1 u. 4). Als Tischfuß verwendete Marmorsphinxe des Britischen Museums und des Laterans (Saal XI 755) sind besprochen von *Furtwängler, Münch. Jahrb. d. bild. Kunst* Bd. 1, 1906, S. 6 ff. Abb. 10. Mit Vorliebe verwendete man sie z. B. für Kandelaberbasen (s. das römische Terrakottarelief im Brit. Mus. D 640: *Walters, Catal. of the Terrac.* S. 410 Taf. 43), wo dann häufig aus den Flügeln

der Sphinxe Pflanzenornamente herauswachsen (vgl. z. B. *Dütschke* a. a. O. 4, 90; Sphinx an einem Kandelaberkelch: *Mau, Pompeji*[2] S. 394 Fig. 217). Dabei macht sich gelegentlich auch wieder altägyptischer Einfluß, von Alexandria her, geltend, und Uraltes taucht aufs neue empor (vgl. die Terrakottaplatte des Museo Gregoriano, *Helbig-Reisch, Führer*[3] 1 nr. 438: Isis in einem Akanthoskelch zwischen einem bärtigen und einer weiblichen Sphinx), wozu wohl auch die Weihungen für die Sphinx (SPHINXi METILIus *C. I. L.* 3 Suppl. fasc. 3 nr. 10913 = *Eph. epigr.* 2 nr. 868, *Szombathely*) oder für Sphinxe (SPINCIBVS AVGG SAC *ebd.* nr. 10914, *Steinamanger*) zu zählen sind.

[Nachtrag zu Sp. 1369, 39: Durch *P. Arndts* Freundlichkeit lerne ich aus dessen Privatbesitz unter anderen Sphinxgemmen eine wichtige Einzeldarstellung kennen, die mit der Oidipussage in Zusammenhang steht: 'Verbrannter Karneolskarabäus. Aus Griechenland, in Brindisi erworben. Mitte des 5. Jahrh.' Die Sphinx, geflügelt, mit 3 sichtbaren Eutern, hockt auf dem Boden und scheint aus einer mit den Vorderpfoten gehaltenen Schriftrolle ihr Rätsel vorzutragen.]

Zusammenfassung.

Bei unserem Versuche, der Geschichte und Bedeutung der Sphinxgestalt im griechischen Altertume nachzugehen, wie *W. Wundt* sagt (*Völkerpsych.* 3[2] S. 156), „wohl der ausdrucksvollsten und darum bleibendsten der Doppelformen, welche die Kunst überhaupt hervorgebracht hat", wurden wir auf Schritt und Tritt daran erinnert, daß es sich dabei nur um eine verhältnismäßig späte Entwicklungsperiode eines uralten Typus handelt. Wie die Geschichte überhaupt, so beginnt ja auch die der Sphinx fern im Orient. Die frühesten, in Ägypten und Mesopotamien erwachsenen Kulturelemente berührten und vermischten sich in Syrien, wurden sodann auf dem Land- und Seewege nach dem Westen getragen und regten hier eine ganz neue, glanzvolle Entwicklung an, die, abgesehen von ihrem tieferen Inhalt, auch deshalb mächtiger ergreift, weil sie unvergleichlich besser als die Kultur der ältesten Völker in ihrem Werden und Wachsen fast Schritt vor Schritt beobachtet werden kann. Es ist überraschend wahrzunehmen, mit welcher Deutlichkeit die großen Kulturströmungen des Weltlebens in der Geschichte eines einzelnen Kunsttypus wie die Sphinx ihre Spuren zurückgelassen haben. Wie uralt und hochentwickelt muß die Kunstübung gewesen sein, die wir uns dem großen Sphinx bei Gise vorangehend zu denken haben! Wie lebhaft zeugen die gewaltigen Sphinxalleen Thebens vom Glanze des Neuen Reiches! Die Macht der Pharaonen, ja bis zu einem gewissen Grade sogar ihren Gesichtstypus verewigen zahllose Königssphinxe bis hinab zu den Ptolemäern. Aber auch die Beziehungen Ägyptens zu den nordöstlichen Nachbarländern spiegeln sich in den Wanderungen und Wandlungen des Doppelwesens. Während seit der Hyksoszeit zahlreiche Bevölkerungselemente aus Syrien nach Ägypten dringen, bürgern sich andererseits namentlich im Süden Syriens ägyptische Anschauungen und Darstellungen immer mehr ein. Damals ist der Sphinxtypus von Ägypten aus nach dem Norden getragen worden, wo er, im Bereiche mesopotamischer Kunstübung, die Flügel ausbreitete und erhob. Er nahm daselbst auch immer häufiger weibliches Geschlecht an und wanderte, so umgestaltet, nach vielen Richtungen. Als infolge der großen Eroberungszüge der Pharaonen aus der 18. und 19. Dynastie ein noch engerer Zusammenhang Ägyptens mit jenen Ländern hergestellt war, zahlreiche Handelsartikel aus Syrien bezogen wurden und der Einfluß asiatischer Kunst sich in der Ausschmückung der Gräber, der Dekoration des Hausrates geltend machte, da kehrte das Fabelwesen mehrfach verändert in sein Heimatland zurück. Als die 'vorderasiatische Gesamtkultur' zu Lande über Kleinasien, später auf dem Seewege durch die Phönikier den europäischen Völkern vermittelt wurde, da vollzog sich auch seine Einwanderung an den Küsten und auf den Inseln von Hellas.

Das Vorwiegen und Zurücktreten sowie die volkstümliche Auffassung und künstlerische Ausgestaltung des Sphinxtypus sind in Griechenland ebensowenig von Zufälligkeiten abhängig wie im Orient. Auch hier spricht sich im kleinen ein Teil des wechselvollen, wunderbar sich steigernden Entwicklungsganges aus, der dem hellenischen Volke beschieden war. Wir bemerken bei der Verfolgung unserer Sphinx einen Strahl des kretisch-mykenischen Glanzes, den Niedergang der Kunstindustrie zur Zeit der großen Wanderungen, das erneute Andringen des fremdartigen asiatischen Luxus; wir beobachten, wie die dichterische Volksphantasie mit der ausländischen Gestalt einen einheimischen Sagenstoff in Verbindung setzt; wir bewundern schließlich die Erhebung eines barocken und schrecklichen Ungetüms in die Sphäre idealer Schönheit, in der nur ein leises Nachklingen uralter Symbolik vernehmlich bleibt, als Erinnerung an den Ursprung des Geschöpfes. [J. Ilberg.]

Sphodris (*Σφόδρις*), ein Kyzikener, der in dem durch unglücklichen Zufall verursachten Kampfe der Argonauten und Dolionen von Akastos getötet wurde, *Apoll. Rhod.* 1, 1041, dessen Quelle nach *Schol.* 1037 *Deïlochos* ist; vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 561, 6. [Höfer.]

Sphragitides (*Σφραγιτίδες*), Nymphen, deren auf dem Kithairon gelegene Höhle eine alte Orakelstätte war. Ihnen gelobten die Griechen vor der Schlacht bei Platää neben Zeus, Hera, Pan und den *ἥρωες ἀρχηγέται* der Platäer Opfer, *Plut. Arist.* 11. 19. *Quaest. conviv.* 1, 10, 3. Wenn die Überlieferung bei *Paus.* 9, 3, 9: *'νυμφῶν ἐστιν ἄντρον Κιθαιρωνίδων, Σφραγίδιον μὲν ὀνομαζόμενον, μαντεύεσθαι δὲ τὰς νύμφας τὸ ἀρχαῖον αὐτόθι ἔχει λόγος'* richtig ist, hieß die Nymphenhöhle *Σφραγίδιον*. Doch schreibt *Clavier* unter Zustimmung von *Lobeck, Paralipomena* 51: *Σφραγιτίδων μὲν ὀνομαζομένων*. Nach *Corais* ad *Plut. Arist.* 11 wäre *Σφραγιδίτιδες* — von *Σφραγίδιον* abgeleitet — zu lesen, und *Radermacher, Rhein. Mus.* 63 (1908),

556 ist der Ansicht, daß die *νύμφαι Σφραγίτιδες* ihren Namen einer Dissimilation aus *Σφραγιδίτιδες* verdanken. Die Bedeutung des Namens steht nicht fest. *Lobeck* verwirft die von *Schäfer* vorgeschlagene Ableitung von *σφραγίς* und nimmt (a. a. O. Anm. 59) mit Hinweis auf das den Nereiden bei *Orph. hymn.* 24, 2 gegebene Epitheton *σφράγιαι* (doch ist die Lesung nicht sicher, *Abel* schreibt *φρικαλέαι*) Zusammenhang mit *σφάραγος* an und vergleicht das Poseidonepitheton *ἐρισφάραφος* (*Hom. Hymn.* 3, 187), so daß Nymphen rauschender Quellen bezeichnet würden. — Bei *Prudent. de coron.* 10, 1076 bezeichnet sphragitides nach *Pape-Benseler* s. v. und *de Vit* die in die Mysterien der Göttermutter Eingeweihten. [Höfer.]

Sphyromachos (?). Der Name ist in der antiken Überlieferung als mythischer Name nicht bezeugt; s. Sphyros. [Pfister.]

Sphyros (*Σφῦρος*), Sohn des Machaon (s. d.), Gründer des angesehensten der drei Tempel des Asklepios in Argos, *Paus.* 2, 23, 4. *Odelberg, Sacra Corinthia, Sicyonia* 101. Sphyros, wohl Kurzform zu *Σφυρόμαχος*, trägt, wie sein Vater und die anderen Heilgötter, die in Beziehung zu Asklepios gesetzt worden sind (*Νικόμαχος, Πολεμοκράτης, Ἀλεξάνωρ*), einen kriegerischen Namen, *Wide, Lakonische Kulte* 195. *H. Dibbelt, Quaest. Coae mythologae* 18, 5. *v. Wilamowitz, Aischylos' Orestie* 2, 9 Anm. 1. *Gruppe, Gr. Myth.* 453. Auf einer Inschrift aus Argos erscheint eine *φάτρα* der *Σφυρῆδαι*, *Corr. hell.* 33 (1909), 172 (vgl. 182. 189), die *Vollgraff, Corr. hell.* a. a. O. 196 f. von einem Heros *Σφυρῆς*, der vielleicht mit Sphyros identisch sein könnte, ableitet. Ausführlich handelt über Sphyros als Heilgott mit dem Hammer (vgl. *Plut. Parall.* 35) *Panofka, Asklepios und die Asklepiaden in phil. u. histor. Abhandl. d. K. Akad. d. Wiss. in Berlin* 1845, 335 ff. [Höfer.]

Er gehört dem Kreis des Asklepios an. Sein Name hängt mit *σφῦρα, σφυρίον* zusammen. Auf diesen Heros bezieht *Svoronos, Eph. arch.* 1908, 119 ff. ein in Athen im Asklepieion gefundenes Relief — (zuerst beschrieben von *Fr. v. Duhn, Arch. Ztg.* 1877 S. 164 nr. 80, *v. Sybel Katal.* 1881 S. 294 nr. 4011) —, das eine nackte, männliche, aufrechtstehende Figur darstellt, die, mit dem linken Arm auf eine Herme gelehnt, in der linken Hand, wie es scheint, Mohnköpfe und -blüten trägt. Im freien Felde des Reliefs links unten sind einige Attribute angebracht, in denen *Svoronos* einen Hammer (*σφῦρα, σφυρίον*) und zwei messerförmige Gegenstände, Meißel, erkennt, medizinische Werkzeuge, wie sie die antiken Ärzte zu Trepanationen des Kopfes gebrauchten. Beide Instrumente sind also als Attribute einem im Asklepieion in Athen dargestellten Heros beigegeben; möglich also, daß der Dargestellte der Hammer-Heros S. war. Diese Erklärung des Namens S. aus der medizinischen Sphäre findet sich schon bei *Panofka, Sitz.-Ber. der Berl. Ak.* 1845, 335 ff., der die von *Ps.-Plut. parall.* 35 überlieferte Erzählung von dem Hammer beizieht, den ein Adler herbeigetragen hatte und der Kranke wunderbar heilte; *ὅθεν καὶ νῦν τὸ μυστήριον τελεῖται.* Vielleicht kann man auch auf den wie Cheiron (worüber *Weinreich, Antike Heilungswunder* S. 38 ff.) nach der heilenden Hand genannten Palamaon (von *παλάμη, Pfister, Reliquienkult im Altertum* 1, Anm. 435) verweisen, dessen Attribut der Hammer ist, womit er dem Zeus bei der Geburt der Athena das Haupt spaltet. Das obengenannte Relief ist auch abgebildet und besprochen von *Svoronos, Das Athener Nationalmuseum* (deutsche Ausg. von *W. Barth*) Taf. 46 nr. 1353, Text S. 272 ff. Anders ist die Erklärung, die *S. Wide, Lakon. Kulte* S. 195 gibt, der Sphyros als Sphyromachos faßt, den mit dem Hammer kämpfenden Heros, mit Berufung darauf, daß mehrere der Asklepiaden kriegerische Namen führen wie Machaon, Polemokrates, Nikomachos, Alexanor; vgl. auch *Gruppe, Griech. Myth.* S. 452 f. [Pfister.]

Spiniensis s. Indigitamenta.

Spino. Name eines Flüßchens des stadtrömischen Gebietes, das, wie so viele andere Flüsse (vgl. *Wissowa, Rel. u. Kult. d. Römer*[2] p. 224 f.), göttliche Verehrung genoß. Es wird nur erwähnt bei *Cic. d. d. nat.* 3, 52 als vorkommend *in augurum precatione*, neben *Tiberius, Almo*, dem ebenfalls nur hier genannten *Nodinus*, und *alia propinquorum fluminum nomina.* [W. F. Otto.]

Spino(n), Gott des gleichnamigen Flüßchens (*Jung, Grundriß der Geogr. v. Italien* 226, 1), angerufen in augurum precatione, *Cic. de nat. deor.* 3, 52. [Höfer.]

Spintheos (?) (*Σπίνθεος*); vgl. *Hesych. Σπίνθεος ἄροτρον Ἀπόλλων.* Ob hier wirklich ein Epitheton des Apollon vorliegt, ob *ἄροτρον Ἀπόλλωνος* zu schreiben oder statt *Ἀπόλλων* zu lesen ist *Ἀπολλώνιος*, ist ungewiß; vgl. *M. Schmidt* zu *Hesych.* a. a. O. [Höfer.]

Splanchnotomos (*Σπλαγχνοτόμος*). Nach *Hegesandros von Delphoi* bei *Athen.* 4, 174 a, *Eust.* ad *Hom. Odyss.* 1413, 33 (*F. H. G.* 4, 419) wurde auf Kypros Zeus *Ἐλλαπιναστής τε καὶ Σπλαγχνοτόμος* verehrt. Die Beinamen werden von *Gruppe, Gr. Myth.* 335, 15 auf Menschen-, von *Lobeck, Aglaopham.* 1057. *E. Maaß, Griechen u. Semiten auf dem Isthmus von Korinth* 18 auf Tieropfer bezogen. *Usener, Götternamen* 256 deutet die Namen als Schutzpatrone der mit der Bereitung des Mahles beauftragten Diener. Vgl. auch *Arist. av.* 519. *Friedländer, Herakles* (*Philol. Untersuch.* 19) S. 158, 6. *W. Deecke, Etrusk. Forsch. u. Studien* 2, 79. [Höfer.]

Spodios (*Σπόδιος*), Beiname des Apollon, von dem Aschenaltare des Gottes vor dem Elektratore zu Theben, *Paus.* 9, 11, 7. 12, 1. Der Name ist wohl allein durch die ungewöhnliche Struktur des Altars (s. *Reisch* über Aschenaltäre, *Pauly-Wiss.* Bd. 1 Sp. 1668 f.) veranlaßt; mantische Verwendung der Opferasche, woran *Gerhard, Griech. Myth.* 1, 292 und 323 denkt, ist nicht nachweisbar. Eine Verwechslung mit Apollon Ismenios und dessen Aschenorakel, wie *Holleaux, Mél. Weil* 192 ff. annimmt, liegt bei *Paus.* auch nicht vor. S. *Fabricius, Theben* 28. *Hitzig-Blümner* zu *Paus.* a. a. O. Bd. 3, 1 p. 425 f. Zu Pausanias' Zeit wurde am Sp.-Altar *ἀπὸ κληδόνων* geweissagt, s. d. Artikel Kledon. Auf den ländlichen Charakter des

Spodioskultes weist die von *Paus.* 9, 12, 1 durch eine aitiologische Legende erklärte Opferung von Zugstieren für Sp., die sonst verboten war, s. *Aelian, var. hist.* 5; 14. *nat. an.* 12, 34. *Arat. Phain.* 132 mit *schol. Babr. fab.* 37. *Varro, de re rust.* 2, 5, 4. *Holleaux* a. a. O. 197, bringt die von *Philostr. imag.* 2, 24 u. a. zum Pflugstieropfer für Herakles zu Lindos überlieferte Legende mit der angeführten thebanischen in Zusammenhang, aber mit Unrecht, denn es fehlen hier gerade alle charakteristischen Züge jener rhodischen Heraklesgeschichte. [Kreuzer.]

Sponde (*Σπονδή*), eine der Horen, die hier teils nach dem Sonnenstand, teils nach den menschlichen Beschäftigungen bezeichnet sind, *Hygin. f.* 183 (p. 36, 11 *Schm.*). *C. Robert, Gött. Gel. Anz.* 1899, 546. *Gruppe, Gr. Myth.* 1064 Anm. 3 zu S. 1061 und besonders *J. C. F. Manso, Versuche über einige Gegenstände aus der Mythologie der Griechen u. Römer* 396 f. = *Über die Horen und Grazien* 29. — *R. Unger, Philologus* 46 (1888), 231 f. hält es für möglich, bei *Hygin.* a. a. O. Sponde mit dem folgenden Horennamen [T]elete zu Spondoteleia zu verbinden. [Höfer.]

Sponsor, Beiname des Juppiter, nach *Eckhel, Doctr. num. vet.* 7, 127 synonym mit Dius Fidius (s. d.) auf Münzen des Commodus: J(ovi) O(ptimo) M(aximo) Sponsori Sec. Augusti, *Eckhel* a. a. O. *Cohen, Médailles impériales* 3², 260, 239. 240. *Fr. Gnecchi, Medaglioni Romani* 3, 36, 183 und auf Münzen des Postumus: J(ovi) O(ptimo) M(aximo) Sponsori Saeculi Aug., *Eckhel* a. a. O. *Cohen* a. a. O. 6², 32, 150. [Höfer.]

Spudaion (*Σπουδαίων*). Bei *Paus.* 1, 24, 3 heißt es: *λέλεκται δέ μοι καὶ πρότερον ὡς Ἀθηναίοις περισσότερόν τι ἢ τοῖς ἄλλοις ἐς τὰ θεῖά ἐστι σπουδῆς· πρῶτοι μὲν γὰρ Ἀθηνᾶν ἐπωνόμασαν Ἐργάνην, πρῶτοι δ' ἀκώλους Ἑρμᾶς ... ὁμοῦ δέ σφισιν ἐν τῷ ναῷ σπουδαίων δαίμων ἐστίν.* Nach Ἑρμᾶς hat *Porson ἀνέθεσαν* eingefügt, *C. Robert, Pausanias als Schriftsteller* 283 Anm. 1 *ἐποίησαν*, während *Wieseler, Gött. Gel. Nachr.* 1885, 325, *Dörpfeld, Ath. Mitt.* 12 (1887), 54 ff. 211, *W. Gurlitt, Über Pausanias* 320 eine weit größere Lücke annehmen. *Dörpfeld* a. a. O. 57 meint, es seien zwei Kultbilder, wohl die der Athena und des Hephaistos, erwähnt gewesen, und der erhaltene Text: *ὁμοῦ δέ σφισιν* usw. beziehen sich eben auf diese zwei Kultbilder: 'zugleich mit ihnen ist in dem Tempel der *σπουδαίων δαίμων*'. Und allerdings verbietet das Wort *ὁμοῦ*, unter *σφισίν* die Athener zu verstehen. Daher schrieb *Fr. Thiersch, Über die Epochen der bildenden Kunst unter den Griechen* 280² Anm. *ὁμοίως δέ σφισιν*, was *Robert* a. a. O. billigt. Ebenso ist ungewiß, von welchem Tempel *Pausanias* a. a. O. spricht; vgl. über diese Frage *Hitzig-Bluemner* zu *Paus.* a. a. O. Nach *Robert* a. a. O. 284 Anm. braucht dieser Tempel sich nicht einmal auf der Akropolis befunden zu haben. *Spiro* zu *Paus.* a. a. O. bezeichnet *Σπουδαίων* als 'insanabilis'. Diejenigen Gelehrten, die die Überlieferung zu halten suchen, erklären *σπουδαίων* entweder für den Genetiv Pluralis zu *σπουδαῖος* und schreiben *σπουδαίων Δαίμων* oder sehen in *Σπουδαίων* den Nominativ eines nomen proprium. Für die erste Auffassung vgl. die Übersetzungen von *Romulus Amas. Interpret. Lat.* in *Paus.* ed. *Fach.* 4 p. 34 = *Schubart-Wals: bonorum ⟨virorum⟩ Genio templum dedicarunt. Leake, Topographie v. Athen* (übers. von *Rienacker*) p. 117: die Athener haben auch im Tempel einen Genius des Ernsthaften (*δαίμων Σπουδαίων*), dagegen heißt es p. 307 Z. 4 v. u.: der Genius der gottesfürchtigen Menschen. *Nibby: il Genio de' diligenti. Ulrichs, Reisen und Forschungen in Griechenland* 2, 155 (vgl. *Abhandl. d. philos.-philol. Klasse d. K. Bayer. Akad. d. Wiss.* 3, 3 [1843], 686 f.) versteht unter Zustimmung von *Raoul-Rochette, Journal des Lavants* 1851, 745 f. unter *Σπουδαίων δαίμων* einen weiblichen Genius, einen Genius ernster Beschäftigungen = *ἡ τῶν σπουδαίων ἔργων δαίμων*, der identisch sei mit dem *Ἐργάνης δαίμων* bei *Ael. v. h.* 1, 2. *Siebelis Adnot. ad. Paus. libr.* 84 vergleicht die dea Strenua (s. Indigitamenta Bd. 2 Sp. 227), scheint den Daimon aber als männlich aufzufassen, da er in der Übersetzung (Stuttgart 1827 bzw. 1829) wiedergibt: 'außerdem haben sie einen Gott Spudäon [eifriger Fleiß], dessen Bild im Parthenon steht'. Auch *Welcker, Gr. Götterlehre* 3, 218 spricht von einem (männlichen) Daimon 'Arbeitslust'. *Wiedasch* übersetzt: 'außerdem haben sie in dem Tempel einen Dämon Spudäon (des ernsten Eifers)'. *Clavier: 'qui ayent érigé un temple au Génie Spoudaion'. Pape-Benseler:* 'Eifer, personifiziert, ein attischer Dämon'. Ebenso halten *Wieseler* a. a. O. 326. *Judeich, Topographie von Athen* 220 Anm. 14 und *Robert* a. a. O. 284 Anm. die Existenz eines Dämons *Σπουδαίων* für sehr wohl möglich; letzterer mit dem Bemerken, daß der Name dieses Dämon und dem religiösen Eifer der Athener hergeleitet werde (vgl. die vorausgehenden Worte des *Pausanias: περισσότερόν τι ... ἐς τὰ θεῖα ἐστι σπουδῆς*, während nach andern freilich gerade das Wort *σπουδῆς* die Veranlassung zur Korruptel des Textes gegeben haben soll). Ähnlich äußert sich *Gurlitt* a. a. O. 320: 'Aus welcher Zeit der *Σπουδαίων δαίμων* stammt oder was sonst in diesen Worten steckt, wissen wir nicht: denn er wird, soweit die Stelle in ihrer Verstümmelung verständlich ist, hier nur angeführt, um die *σπουδὴ ἐς τὰ θεῖα* der Athener zu erweisen, wie an den analogen Stellen 1, 17, 1'. *L. Roß, Hellenika* 1, 17 Anm. 31 wirft die Frage auf, ob der noch immer unenträtselte *Σπουδαίων δαίμων* irgendeine Beziehung auf den Spezialdienst attischer Phaidynten habe. Wenn Zeus im *Homerischen Hymnus* (2, 332) von Hermes als einem *σπουδαῖον χρῆμα* spricht, so soll hierin nach *Eitrem, Philologus* 65 (1906), 272 f. eine Anspielung auf den *δαίμων Σπουδαίων* vorliegen, 'den die Athener neben Athene Ergane und Hermes verehrten (*Paus.* 1, 24, 3), er scheint eine wesentliche Eigenschaft desselben Hermes zu personifizieren, nämlich die *σπουδή*, die er schon in unserem Hymnus beim Forteilen betätigt hat (v. 305 *σπουδῇ ἰών*, cf. 317).' Aber *Pausanias* spricht an unserer Stelle gar nicht von einer Verehrung der Athena Ergane und des Hermes, und eine Personifikation der *σπουδή* des Hermes durch einen be-

sonderen Daimon *Σπουδαίων* erscheint singulär; man würde dann doch die Erwähnung eines Hermes *Σπουδαῖος* erwarten.

Andere suchen *Σπουδαίων* als eine unter dem Einfluß des vorausgehenden Wortes *σπουδῆς* entstandene Korruptel (s. Sp. 1412, 41 ff.) durch Konjektur zu beseitigen; vgl. folgende Vorschläge: *ὁ Βουναδῶν δαίμων, E. Gerhard, Philologus* 3 (1848), 760 f. *Derselbe, Zwei Minerven* (*S. Berl. Winckelmannsprogr.*) 11 Anm. 54 und *Abhandl. d. Kgl. Akad. d. Wiss. in Berlin* 1847, 488 Anm. 53 = *Ges. akad. Abhandl.* 2, 51 Anm. 53, der darunter die Burgschlange, den *οἰκουρὸς ὄφις*, die unter der Obhut des athenischen Geschlechts der Butaden gestanden habe, versteht. Denselben *οἰκουρὸς ὄφις* meint *L. Mercklin, Arch. Zeit.* 9 (1851), 366 f., nur daß er *Τπουδαίων* oder *Τπουδαῖος* (= *Χθόνιος*) für *Σπουδαίων* vorschlägt; *Schubart, Praef. ad Paus.* VII möchte *Ἐπουδαίων* bzw. *Ἐπουδαῖος* lesen. Gegen alle diese Vorschläge wendet sich *L. Urlichs, Philol.* 17 (1861), 347 f. und vermutet selbst, daß *Σπουδῶν δαίμων* zu lesen sei, die Gottheit, die die Verträge und Friedensschlüsse schützt. *K. O. Müller* (zu *Leake, Topographie von Athen*, übers. von *Rienäcker* S. 465) hält es für wahrscheinlich, daß *ὁ Ἰουδαίων δαίμων* zu lesen sei, dem die gottesfürchtigen und keinen Kultus ganz verschmähenden Athener eine Bildsäule gesetzt hätten. Diese Vermutung *O. Müllers* hat die Zustimmung von *Franz, Berl. Jahrb. f. wissenschaftl. Kritik* 1841, 226 und von *L. Dindorf, Praef. ad Paus.* XXXV, besonders aber von *E. Curtius, Stadtgesch. von Athen* 260 (vgl. *Berl. Phil. Wochenschr.* 9 [1889], 331) gefunden, der in dem Standbild des 'Gottes der Juden' eine Stiftung des Königs Herodes von Judäa erkennen möchte. *E. Petersen, Jahrb. d. Kais. D. Arch. Inst.* 23 (1908), 33 schlägt *Σποδίων* vor, den er als einen den Töpfern freundlichen Daimon, 'der in der Asche das Feuer hütet', deutet. *Homolle, Corr. hell.* 17 (1893), 182 liest für *Σπουδαίων δαίμων ἐστίν*: [*τῶν*] *σπουδαίων ἑλαία ἐστίν*. Die von *Hitzig-Bluemner* in der *adnot. crit.* zu *Paus.* a. a. O. angeführte Konjektur von *Harold N. Fowler, Amer. Journ. of Arch.* 1893, 3: *σπουδαιῶν* (so!) ist mir unverständlich. [Höfer.]

Sqnnagalla, barbarische Gottheit auf der Inschrift von Verona, *C. I. L.* 5, 3900 (Lesart sicher): *Ihamnagalle | Sqnnagalle | C. Octavius | M. F. Capito* (der Name des Dedikanten kehrt wieder *C. I. L.* 5, 3926). [M. Ihm.]

Sruptichis (*Σρούπτιχις*), auf Inschriften erwähnte aithiopische Göttin, *C. I. G.* 4989 (*R. Lepsius, Denkmäler aus Ägypten u. Aethiopien* 12 p. 93 nr. 864. *Dittenberger, Orient. Graec. Inscr. sel.* 209 p. 316). 5032 (*Lepsius* 12, 363. *G. Plaumann, Ptolemais in Oberägypten* 57, 5). 5033. 5037. *Brugsch, Ztschr. f. ägypt. Sprache u. Altertumsk.* 1887, 28. *W. Otto, Priester u. Tempel im hellenist. Ägypten* 1, 39, 2. 45, 4. 129. Nach *Göhler, Wochenschr. f. klass. Phil.* 1885, 264 wäre Sruptichis ein Beiname der Isis. [Höfer.]

Stachys (*Στάχυς*). Auf Münzen von Pautalia ist der Flußgott Strymon dargestellt von vier Kindern umgeben, denen die Namen *Βότρυς, Στάχυς, Χρυσός, Ἄργυρος* beigeschrieben sind, Personifikationen der Hauptprodukte des reichen Landes, *Head Hist. num.* 244. *Ztschr. f. Numism.* 1 (1874) 92. *Blau, Numism. Ztschr.* 11 (1879) 29. *Babelon, Traité des monnaies grecques et romaines* 1, 1 p. 782. *G. F. Hill, Handbook of greek and roman coins* 188. [Höfer.]

Stadtgöttinnen s. Lokalpersonifikationen.

Stamnios (*Στάμνιος*), Beiname des Dionysos, *Anonym. Laurent.* in *Anecdot. var. Gr. et Lat.* ed. *Schoell-Studemund* 1, 268 nr. 35. Bei *Ar. Av.* 22 nennt sich Dionysos *υἱὸς Σταμνίου*, 'Sohn des Weinkruges'. *Panofka, Dionysos u. die Thyaden* in *Phil. u. hist. Abhandl. d. K. Akad. d. Wiss. zu Berlin* 1852, 384 f. sieht in Stamnios den „alten orgiastischen Weingott" mit Anspielung auf Stamnos (vgl. *Στάμνος* als Genossen des Dionysos, *Nonn.* 13, 500), Weingefäß. [Höfer.]

Stanna, keltische Göttin im Verein mit dem Gotte Telo (s. d.) verehrt bei den Petrucorii (Périgueux). Die in Périgueux gefundenen Inschriften *C. I. L.* 13, 950—54 ('*litteris bonis saeculi I*') melden von einer Tempelanlage. Telo gilt als Gott der Quelle 'Le Toulon' (bei Périgueux), vielleicht ist also auch Stanna Quellgöttin. Vgl. die Göttin Sianna, und *Allmer, Rev. épigr.* 5, p. 154 nr. 1614. [M. Ihm.]

Staphylites (*Σταφυλίτης*), Beiname des Dionysos als des Beschützers der reifenden Weintrauben. *Aelian. v. h.* 3, 41 und *Anecdota varia Graeca* ed. *Studemund* Berlin 1886 p. 257 ff.: *Anonymi Laurentiani Duodecim deorum epitheta:* p. 268 nr. 36: *σταφυλίτου*. Gleichbedeutend ist offenbar der Dionysos *Εὐσταφύλος* der bei Lebadea gefundenen Inschrift *I. G. S.* Vol. I nr. 3098 (= *Sylloge Inscript. Boeotic.* ed. *Keil* Leipzig 1847 nr. XVI): *Διονύσῳ Εὐσταφύλῳ κατὰ χρησμὸν Διὸς Τροφωνίου*. (Danach in Bd. 1 dieses Lexikons Sp. 1438 zwischen die Artikel Eusoros und Euteiches einzuschieben.) *Gruppe, Griech. Mythol.* S. 1414, 1 bezweifelt, ob der Beiname Staphylites aus dem Kult stamme, wozu m. E. kein Grund vorliegt, da die Analogie mit Dionysos Eustaphylos (vgl. auch den *Βότρυς Διόνυσος* der Inschrift *B. C. H.* 24 [1900], 317) sehr für kultischen Ursprung spricht. Etwas anderes sind natürlich die poetischen Beinamen *πολυσταφύλος* (*Hom. hymn.* 26, 11) und *φερεσταφύλος* (*Oppian. Kyneg.* 3, 79, wo jedoch die Überlieferung gespalten ist zwischen *ἐρι-* und *φερε-σταφύλος*, *Anthol. Pal.* 9, 363, 11. *Nonnos, Dionys.* 27, 287 ist jetzt mit *Ludwich ἐρισταφύλου* zu lesen). Nachdem der Sondergott Staphylos (s. d.), der 'Traubengott', seine Selbständigkeit verloren, wurde er als Eustaphylos oder Staphylites mit Dionysos identisch (vgl. *Usener, Götternamen* S. 243 f.). *Alkiphr.* 3, 22 *H.* heißt der Adressat eines Briefes Eustaphylos. *Nonnos* 20, 122 nennt Dionysos *φιλοστάφυλος*, d. h. Freund des Staphylos. [H. Ostern.]

Staphylos (*Στάφυλος*), der Traubengott [*Usener, Götternamen* S. 243 f.]. Auch als Personenname kommt Staph. vor: *C. I. L.* 4, 2060: *ROMVLA HIC CVM STAPHYLO MORATVR*. Staphyla heißt eine Alte in der Aulularia. *Σταφυλίς* auf Amorgos: *Fick-Bechtel, Griech. Personennamen* S. 328. Vgl. *K. Schmidt, Griech.*

Personennamen bei *Plautus* [*Hermes* 37 (1902) S. 208]. Über die Inschrift auf einem neuerworbenen Relief der Glyptothek Ny-Carlsberg, s. unten), nach der chiischen Überlieferung des 5. Jahrh. nebst seinem Bruder Oinopion Sohn des Theseus und der Ariadne (*Plut. Thes.* 20 nach Ion von Chios), fast in der gesamten übrigen Überlieferung der Sohn des Dionysos und der Ariadne (*Plut. Theseus* 20 nach einer naxischen Sonderüberlieferung, nach der eine ältere und eine jüngere Ariadne zu unterscheiden sei; die ältere habe sich in Naxos dem Dionysos verbunden und ihm *τοὺς περὶ Στάφυλον* geboren; ihr Fest werde im Gegensatz zu dem der jüngeren Ariadne als Freudenfest gefeiert; vgl. *Toepffer, Att. Genealogie* S. 201. Ferner: *Parthenius Erot.* 1 nach *Nikainetos* '*ἐν τῷ Λύρκῳ*' und nach *Apollon. Rhod.* '*Καύνῳ*' [= *Καύνου κτίσις*], *Satyros, Περὶ δήμων Ἀλεξανδρέων* bei *Theophil. ad Autolyc.* [*Müller, F. H. G.* 3 p. 164 f. nr. 21], *Schol. Apoll. Rhod. Argon.* 3, 997, *Schol. Lykophr. Alex.* 570, *Apollod. bibl.* 1, 9, 16, 9, *Apollod. Epit.* (*Fragm. Sabbait.*) 1, 9, *Ammonios, περὶ ὁμοίων καὶ διαφόρων λέξεων* s. v. *Σταφυλή*, *Et. Magn.* 742, 48, *Theophanes Continuatus* [*Migne, Patr. Graec.* Vol. 109] 367 = [*P.* 226], *Pseudo-Symeon Magister* [*Migne, Patr. Graec.* 109] 705 f. = [*P.* 464]). Vielleicht ist Ariadne mit ihren beiden Söhnen Oinopion und Staphylos zu erkennen in dem Vasenbilde *Gerh., Auserl. Vasenbilder* Taf. 55, 1 = London *B* 168 (vgl. auch *Micali* Taf. 85, 1 und *Mus. Greg.* 2, 39), wo eine Frau, auf jedem Arm ein Kind, dem Dionysos gegenübergestellt ist. Ähnliche Darstellung mit einem Kind in Würzburg = *Gerh., Auserl. Vasenb.* 56, 1. Die Frau mit den Kindern allein zwischen zwei Säulen (nach freundl. Mitteilung von *G. Lippold* in München): Louvre *F* 266 (= *Elite ceram.* 2, Taf. 2). Nach freundl. Mitteilung des Herrn Prof. *Wolters* in München befindet sich ein Fragment der Frau mit den Kindern auch unter den Akropolisscherben. *Gerhardt* erklärt im Text zu Taf. 55 die Frau als Athene mit Erechtheus und Apollon, während er in der Ergänzung S. 220 auf Oinopion und Staph. hinweist, an die er auch im Text zu 56, 1 (S. 184) denkt, sich aber dann doch für Apollon Patroos entscheidet. Für die Deutung auf Ariadne tritt *Jahn, Arch. Aufs.* S. 68 f. u. *Arch. Beitr.* S. 276 ein. Es wäre dann also anzunehmen, daß hier dargestellt wäre, wie Ariadne mit den Kindern, die sie schon dem Theseus geboren hatte, dem Dionysos entgegentritt, oder aber, daß Dionysos selbst Vater der beiden Söhne wäre. In beiden Fällen würde sich dann auch die fehlende Charakterisierung des einen Kindes (in London wie im Louvre) als Mädchen (kein aufgesetztes Weiß) erklären, die doch bei der Erklärung der Kataloge 'Leto mit den beiden Kindern' unerläßlich wäre. Auch die Anwesenheit des Dionysos wäre hiermit erklärt, während sie bei der Deutung auf Leto mit Apollo und Artemis sowohl wie bei der auf Athene mit Erechtheus und Apollo kaum verständlich sein dürfte.*)

*) *Charlotte Fränkel, Satyr- und Bakchennamen auf Vasenbildern* S. 66 Anm. 3 zitiert zwei im *I. H. St.* XI u. XIII publizierte Akropolisscherben, auf deren einer die Frau mit den Kindern die Beischrift *Ἀφροδί[τε]*, auf der andern die Kinder selbst die Beischrift *Ἱμερο[ς]* und *Ἔ[ρως]* tragen. Ob diese Namengebungen bei der meist namenlos auftretenden Darstellung wirklich den ursprünglichen Sinn der Gruppe treffen, bleibt indes fraglich.

Hier ist auch ein neuerworbenes Relief der Glyptothek Ny-Carlsberg zu erwähnen (den Hinweis darauf verdanke ich *G. Lippold* in München): Links asklepiosartige Gottheit, den rechten Arm hoch aufgestützt, den linken, vom Gewand verhüllt, in die Seite gestemmt; vor ihm (rechts) Athene, helmlos, kleine Aegis mit Gorgoneion, rechter Unterarm gehoben, in der rechten Hand einen Zweig (undeutlich). Darunter die Inschrift: ΣΙΑΦΥΛΕ ΠΡΟΞΕΝΕ ΤΑΤΑ ΓΑΓΕΠΤΑΝΓΙΤΗ. Die zweite Hälfte der Inschrift ist unverständlich. Da das Relief nach glaubwürdiger Angabe aus Aphytis auf der Halbinsel Pallene stammt, ist sie wohl für barbarisch zu halten. Vor ihrer völligen Erklärung läßt sich natürlich nichts Sicheres sagen, nicht einmal, ob mit diesem Staphylos die auf dem Relief dargestellte Gottheit gemeint ist. Sollte dies jedoch der Fall sein, so wäre (so der Deutungsversuch von *G. Lippold*) Staphylos hier wohl der Name für eine thrakische Gottheit und die friedliche Athene etwa die Vertreterin eines bei dem als Proxenos fungierenden Gotte Schutz suchenden Atheners, bzw. einer Anzahl von Athenern. (Die Echtheit des Reliefs ist nach dem übereinstimmenden Zeugnis kompetenter Beurteiler nicht zu bezweifeln.)

Ob aus *Ovid. Metam.* 6, 125 (Arachne stellt auf ihrem Gewebe dar '*Liber ut Erigonen falsa deceperit uva*') wie *Jakobi* (*Handb. der Mythol.* 1835) nach *Const. Fan. ad Ovid. Met.* 6, 125 will (so auch *Schultz* im Art. Erigone dieses Lexikons unter offenbar irrtümlichem Hinweis auf *Hygin. fab.* 130), auf eine dritte abweichende Genealogie, die Erigone und Dionysos zu Eltern des Staphylos machte, geschlossen werden darf, ist mehr als zweifelhaft. Die *Plut. Theseus* a. a. O. erwähnte Stelle des Ion von Chios (*Poetae lyr. Graec.* ed. *Bergk*[2] p. 464 *fr.* 6 = *Anthol. lyr. Crus.*[4] p. 127 *fr.* 4[b]) beweist zwar direkt nur für Oinopion, den Bruder des St., Zusammenhang mit Chios (vgl. dazu *Theopomp.* bei *Athen.* 1, 47 p. 26[b]), daß dieser Zusammenhang aber trotzdem auch für St. selbst anzunehmen ist, beweisen Münzen von Chios (*Mionnet, Descr. des med.* T. 3 p. 273 nr. 77 und 78), deren Inschrift ΣΤΑΦΥ nach *Osann* (*Rh. Mus.* 3 (1835) S. 247) als ΣΤΑΦΥΛΟΣ zu deuten ist. Über Zusammenhänge mit Naxos vgl. die oben erwähnte naxische Sonderüberlieferung. Pseudo-Skymnos, *Peripl.* 579 ff. läßt St. als Anführer der Kreter von Knossos die Inseln Peparethos und das nahe bei Skyros gelegene Inselchen Ikos besiedeln, womit zu vgl. ist *Diodor* 5, 79, 2, nach dem Rhadamanthys dem Oinopion die Herrschaft über Chios, dem Staphylos (*Παμφύλῳ* codd., nach Skymnos emendiert von *Heyne*) die über Peparethos übertragen haben soll.

Die Komödie machte St. zum *ἐρώμενος* des Dionysos und ließ ihn auf der Insel Thasos

wohnhaft sein (*Schol. Aristoph. Plut.* 1022, *Suidas* s. v. *Θάσιος οἶνος*).

Das ursprüngliche ist demnach die Verbindung mit Dionysos bzw. dem dionysischen Kreis, die in den verschiedenen Zeiten und Gegenden verschieden aufgefaßt wird. Er ist der Sondergott, der hinter Dionysos *Εὐσάφυλος* (*Inscript. Graec. Sept.* 1 nr. 3098 aus der Nähe von Lebadeia) und *Σταφυλίτης* (s. d.) steht (*Usener, Götternamen* S. 244). So wird auch der ätolische Hirt St. (*sog. Probus ad Verg. Georg.* 1, 9) lediglich darauf beruhen, daß man den nun einmal mit Dionysos in Verbindung stehenden redenden Namen auf eine beliebige in seinen Kreis gehörige Figur übertrug (charakteristisch, daß die Geschichte beim *Mythogr. Vatic.* 1, 87 ganz entsprechend erzählt wird, nur mit dem Unterschied, daß dort der Hirt Orista [s. d. Bd. 3 Sp. 1047] heißt): Er weidet die Ziegen des Oineus und bemerkt, daß eine sich immer besonders gern von der Herde entfernt und später als die andern und vergnügt zur Hürde zurückkommt. Er geht ihr nach und sieht, wie sie eine Traube frißt, *'pomum iis temporibus incognitum'*. Er bringt die Frucht dem König Oineus, der sich an ihr ergötzt und den Saft dem Dionysos vorsetzt. Dieser lehrt nun den Anbau des neuen Gewächses und bestimmt, daß das Getränk zum Ruhme des Oineus *οἶνος*, die Frucht aber nach Staphylos *σταφυλή* genannt werden solle. Vielleicht ist jedoch diese ganze Geschichte nur eine späte Entstellung des alten von Hekateios (bei *Athen.* 2 p. 35 = *Müller, F. H. G.* 1 p. 26 *fr.* 341) überlieferten Wunderberichtes von dem durch eine Hündin zur Welt gebrachten Reis, aus dem ein *ἄμπελος πολυστάφυλος* entsteht (vgl. hierüber *Türk* s. v. Oineus dies. Lexikons Bd. 3 Sp. 751). Wieder in anderer Weise ist die Verbindung mit dem dionysischen Kreise hergestellt bei *Plin. N. H.* 7, 199 (= cap. 56 [57]), wo St. der Sohn des Silen genannt und von ihm erzählt wird, er habe zuerst gelehrt vinum aqua misceri (vgl. *Preller-Robert, Gr. Mythol.*[4] S. 729 Anm. 3). Nach dieser *Plinius*stelle scheint *Sallust frgm.* 87 (*Dietsch*) gebildet zu sein: Es ist gefälscht, da es lediglich auf der als Fälschung erwiesenen Schrift des *Caecilius Apuleius, De orthographia* beruht.

Die Hauptstätte, an der St. lokalisiert wurde, ist der rhodische Chersones und Karien: Dort (nicht am Hellespont, wie *Usener, Sintflutsagen* S. 93 irrtümlich angibt) erzählte man, St. habe von seinem Weibe Chrysothemis drei Kinder: Molpadia, Rhoio und Parthenos. Rhoio wird von Apollo seiner Liebe gewürdigt. St. aber, erzürnt *ὡς ὑπ' ἀνθρώπου τῆς φθορᾶς γεγενημένης* verschließt die Tochter in einen Kasten und wirft sie ins Meer. Der Kasten treibt in Delos ans Land, wo Rhoio einen Sohn, Anios (zu der im Artikel Anios dies. Lexikons zitierten Volksetymologie dieses Namens *'διὰ τὸ ἀνιαθῆνα αὐτὴν δι' αὐτόν'* [*Schol. Lykophr Alex.* 570] ist nachzutragen die von *A Mommsen* [*Philol.* 66 (1907) p. 439 f.] gegebene richtige Herleitung von *ἀνίημι*. Anios ist eine das Wachstum der Pflanzen befördernde Gottheit und reiht sich als solche trefflich ein in das Namensystem, zu dem sein Großvater (Staphylos), seine Mutter [Rhoio = Granatapfel] und seine drei Töchter [Oino, Spermo, Elais] gehören) gebiert. (Vgl. den Artikel Rhoio dieses Lexikons Bd. 4 Sp. 121 ff. Vgl. auch Ps.-Deinarchos bei *Dionysios v. Halik.* [edd. *Usener-Radermacher* p. 316]: *'Απόλλωνος καὶ Ῥοιοῦς τῆς Σταφύλου* [so schon von *Reiske* das im *Florent.* überlieferte *ταφύλου* richtig emendiert], eine delische Lokalüberlieferung, von *Dionysios* als *ἀρχαϊκός* bezeichnet. Ähnlich wie *Diodor* das *Schol.* [bzw. *Tzetzes*] zu *Lykophron Alexandra* 570 [vgl. auch zu 580], nur mit der Abweichung, daß hier die Kiste mit Rhoio in Euboea ans Land getrieben wird und Rhoio dort in einer Höhle den Anios zur Welt bringt. Wie ein Vermittlungsversuch sieht es aus, wenn der Scholiast nun weiter fährt *τοῦτον δὲ 'Απόλλων ἤνεγκεν εἰς Δῆλον*. Es liegt hier wohl eine euboeische Lokaltradition vor, der gegenüber sich dann die delische begreiflicherweise allgemein durchsetzte. Vgl. *Usener* a. a. O. S. 97). Die beiden anderen Töchter, Molpadia und Parthenos, sollen ihrem Vater den Wein, *προσφάτως κατ' ἀνθρώπους εὑρημένον*, bewahren; sie schlafen aber ein, und Schweine zerstören den Krug und vernichten den Wein (über die mythologische Bedeutung dieses Zerbrechens der Töpfe vgl. *Dümmler* bei *Pauly-Wissowa, Realenzykl.* 1, 338 u. *Boehlau* [*Philol.* 60 (1901) S. 327 f.]; ferner *Gruppe, Gr. Mythol.* S. 971 Anm. 8). Aus Angst vor der Strenge des Vaters fliehen die Mädchen an den Strand und stürzen sich vom Felsen ins Meer. Wegen seiner Beziehungen zu ihrer Schwester Rhoio rettet sie Apollo: Parthenos bekommt in Bubastos auf dem Chersones *τιμὰς καὶ τέμενος*, Molpadia kommt nach Kastabos und wird dort als Hemithea verehrt (im Artikel Molpadia dieses Lexikons nachzutragen). So *Diodor* 5, 62 (vgl. auch *Preller-Robert, Griech. Mythol.*[4] S. 677).

Mit der Gestalt des Lyrkos (s. d.) bringt St. und seine Töchter in Verbindung *Parthenius, Erotic.* 1 (nach *Nikainetos* und *Apollon. Rhod.* [s. oben]): Lyrkos, wegen der Kinderlosigkeit seiner Ehe den didymaeischen Apollo um Rat fragend, erhält die Antwort, er werde sich Kinder zeugen mit dem Weibe, mit dem er sich nach dem Verlassen des Tempels zuerst vereinige. Auf dem Wege nach Hause, nach Kaunos in Karien, kehrt er in Bybastos (vgl. oben *Diodor*: *Βούβαστος*) bei Staphylos, dem Sohne des Dionysos, ein. Dieser kannte den Inhalt des Orakels, nahm daher den Lyrkos sehr freundlich auf und machte ihn bei einem großen Weingelage ('der Traubengott!') trunken und gesellte seine Tochter Hemithea, von der er sich Enkel wünschte, zu ihm. Hemithea und ihre Schwester Rhoio (Parthenos fehlt bei Parthenios) hatten sich vorher, beide von Liebe zu Lyrkos ergriffen, darüber gestritten, *τίς αὐτῶν μιχθείη τῷ ξένῳ*. Als Lyrkos am nächsten Morgen erkennt, was er getan hat, macht er Staph. bittere Vorwürfe, schickt sich aber schließlich in das nun einmal Geschehene und läßt Hemithea einen Gürtel zurück, den sie als Erkennungszeichen dem Kinde,

das sie gebären werde, geben solle, wenn sie es dereinst nach Kaunos zu seinem Vater sende. In Kaunos will den Lyrkos sein Schwiegervater Aigialos schimpflich aus dem Lande verjagen, als er erfährt, was zwischen ihm und Hemithea geschehen ist, aber Heilebie, sein Weib, stellt sich auf die Seite ihres Gemahls. Als dann später *Βασίλος, ὁ ἐξ Ἡμιθέας καὶ Λύρκου* nach Kaunos kommt, setzt ihn sein Vater zum Herrn seiner Völker ein. —

Eine Reihe von Brüdern des Staph. kennen das *Schol. Apoll. Rhod. Argon.* 3, 997 (Oinopion, Thoas, Latramys, Euanthes, Tauropolis) und *Apollod. Epitom.* (*Frgm. Sabbait.*) 1, 9 (Oinopion, Thoas, Peparethos). Einen sonst nicht bekannten Sohn des Staph., Antheus (im Artikel Antheus dieses Lexikons Bd. 1 Sp. 368 f. als nr. 8 bzw. zu nr. 2 nachzutragen. Vgl. *Geffcken* in den Zusätzen u. Berichtigungen in Lieferung 20 dieses Lexikons), den Vater des Imbros, kennt *Theophanes Continuatus* und *Pseudo-Symeon Magister* (*Migne, Patr. Graec.* vol. 109, 367 u. 705 f.). Ob in der von *Pausanias* 7, 4, 8 zitierten Stelle aus Ion v. Chios (*F. H. G.* 2, 50) unter dem Namen des dort als Sohn des Oinopion bezeichneten *Σάλαγος* (s. d.) etwa des Oinopion Bruder *Στάφυλος* verborgen sein könnte, wie *Osann* (*Rh. Mus.* 3 [1835] S. 246 u. *C. Müller* in der lateinischen Übersetzung des Fragmentes in den *F. H. G.*) annehmen, ist äußerst fraglich. Auch haben weder *Spiro* noch *Blümner-Hitzig* diese Konjektur aufgenommen. *Spiro* erwähnt sie nicht einmal. *Apollodor. bibl.* 1, 9, 16, 9 nennt Staphylos als Argonauten.

In Alexandreia hieß nach *Satyros περὶ δήμων Ἀλεξανδρέων* (s. o.) ein Demos der Phyle Dionysia *Σταφυλὶς ἀπὸ Σταφύλου, υἱοῦ Διονύσου*. (Über alexandrin. Demen und Phylen s. *Pauly-Wissowa* s. v. Alexandreia Bd. 1. Sp. 1378 und *Lumbroso, L'Egitto dei Greci e dei Romani* 2. ed. Rom 1895 p. 74 Anm. 3.)

Es ist begreiflich, daß sich auch *Nonnos* in den Dionysiaka die Gestalt des Staph. nicht entgehen ließ. Allerdings hat er nicht mehr als den Namen und seine Verbindung mit Dionysos aus der uns sonst bekannten Überlieferung in sein Gedicht hinübergenommen. Bezeichnend aber ist die große Bedeutung, die er dem Staph. zuerkennt, indem er ihm zwei ganze Gesänge, den 18. u. 19., widmet. Hier ist Staph. der *κοίρανος Ἀσσυρίων* (18, 8), der Enkel (18, 224) des *Βῆλος* (*Eusebius* [*Schoene*] p. 53) nennt den Enkel des Belus Anebus, was mit Staph. gleichbedeutend ist. Auch *Synkellos* p. 292 [= *P* 155 A] kennt Anebos als König der Assyrer. Sollte dieses Zusammentreffen zufällig sein? Oder darf man annehmen, daß *Nonnos* oder seine Quelle irgendwelche Kenntnis von diesem Anebos hatte und diesen Namen mit seinem Staph. bewußt übersetzte? Vgl. *Movers, Phoen.* 1 p. 257. Irrtümlich nennt *Welker* zu *Philostratos* p. 212 den Staph. des *Nonnos* einen Satyr. (Vgl. *Köhler, Die Dionysiaka des Nonnos* Halle 1853 S. 75.) Wie das Gerücht vom Nahen des Dionysos durch die Städte Assyriens geht, begehrt auch er, den Gott zu schauen. Vor ihm springt er vom Wagen und bittet, einen Ölzweig in der frommen Hand schwingend:

εἰς μίαν ἡριγένειαν ἐμῶν ἐπίβηθι μελάθρων· δὸς χάριν ἀμφοτέροις, καὶ Βότρυϊ (seinem Sohn) *καὶ γενετῆρι* (18, 40 f.).

Der Gott läßt sich erbitten. Staph., der *ποικιλόδωρος ἄναξ* (18, 69), zeigt ihm alle Herrlichkeiten seines Palastes, der mit edlen und halbedlen Steinen, Gold und Elfenbein prächtig geschmückt ist. Für die Satyrn im Gefolge des Gottes läßt Staph. Stiere und Schafe schlachten, und bald erfüllt dionysische Festesfreude das ganze Haus. Auch Methe, die Gemahlin des Staph. (*Welker* a. a. O. nennt sie irrtümlich, offenbar aus Mißverständnis des Verses 19, 29 Bacchi filia, mater et uxor. Vgl. *Köhler* a. a. O.), wird vom allgemeinen Taumel ergriffen, *καὶ Στάφυλος μεμέθυστο* (18, 133); er umwindet mit seinem Sohne Botrys sich die Locken mit Epheu und rühmt den Trank des Dionysos, sich stützend auf den tanzenden Sohn, die langen Locken schüttelnd, die ihm zu beiden Seiten auf die Schulter wallen. Auch Methe tanzt, Sohn und Gatten umschlingend. Den ganzen Tag dauert der Taumel; in der Nacht hat Dionysos einen großen Traum. In der Frühe erwacht, gibt ihm Staph. als Gastgeschenke eine goldene Amphora mit silbernen Bechern, aus denen er sonst *αἰὲν ἔπινιν ἀμελγόμενον γλάγος αἰγῶν*, und bunte Gewänder, die bei der Flut des Tigris die persische Arachne verfertigt hat. Dann spricht der *πολύδωρος ἄναξ* (18, 216) zum Abschied anfeuernde Worte zu dem Gotte: Seinem Vater Zeus solle er nachstreben, damit er auch ihn, wenn er Deriades besiegt habe, *Γηγενέων ὀλετῆρα μετὰ Κρονίδην* nennen könne usw. Nach der Abschiedsrede kehrt der *ἀβρὸς ἄναξ, Βρομίου ξεινηδόκος* (307) in sein Haus zurück. Dionysos erklärt Deriades den Krieg und zieht weiter von Stadt zu Stadt Assyriens. Während seiner Abwesenheit stirbt Staph. Als Dionysos, *μνῆστιν ἔχων Σταφύλοιο φιλοστόργοιο τραπέζης* (18, 336), zum Hofe des Staph. zurückkehrt, findet er alles in tiefer Trauer. Er ahnt schon das Loos *ἑοῦ Σταφυλοῖο*. Gleichwohl fragt er Methe und Botrys nach seinem ehemaligen Gastgeber; in Staph. habe der *φθόνος* ihm seine Hoffnung geraubt; denn nach dem indischen Streit habe er gedacht *ἅμα Στραφύλῳ βασιλῆι | χερσὶν ἀερτάζειν θαλαμηπόλον ἑσπέριον πῦρ*, | *Βότρυος ἀγχιμάχοιο τελειομένων ὑμεναίων*. Schließlich antwortet Methe:

ὑμετέρης ἄγρυπνον ὀπιπευτῆρα χορείης, σὸν Στάφυλον, Διόνυσε, κατεύνασε χάλκεος ὕπνος, σὸν Στάφυλον, Διόνυσε, Χαρώνιδες ἥρπασαν αὖραι (19, 5 ff.).

Sie verlangt nach der Gabe des Bakchos, um ihren Schmerz zu stillen. Dionysos willfahrt ihr, und sofort verschwindet alles Leid. Der Methe zu Ehren soll in Zukunft der *κόρος τερψίμβροτος οἴνου* (19, 53) ihren Namen tragen, Botrys werde er *καρπὸν ὀπώρης* nennen.

καὶ σταφυλὴν φερέβοτρυν ἀπὸ Σταφύλοιο καλέσσω ἠμερίδων ὠδῖνα καὶ ἀμπελόεσσαν ἔέρσην (19, 55 f.).

(Vgl. *Et. M.* 742 48 *παρῆχθαι δὲ λέγουσι τὴν ὀπώραν ἀπὸ Σταφύλου τινός, ὃς ἐγένετο υἱὸς τοῦ Διονύσου.*)

Nach diesen Worten richtet Dionysos am Grabe *Σταφύλοιο μεθυσφαλεός* (59) einen *ἀγών* an. Diese *ἄθλα ἐπὶ Σταφύλῳ* füllen den ganzen 19. Gesang von Vers 59 an.

Zuerst musischer Agon, in dem Oiagros siegt mit dem kurzen Lobgesang:

„*εὐχαίτην Τάκινθον ἀνεξώγρησεν Ἀπόλλων,*
καὶ Στάφυλον Διόννσος ἀεὶ ζώοντα τελέσσει."
(19, 104 f.)

Dann *ὀρχηθμός*. Nach dem Agon wieder bakchische Feier. In der Nacht wird Dionysos durch Eris, die ihm im Traume erscheint, zu neuen Taten angefeuert. Auch nach dem Kampfe könne man Feste feiern *ἴσῳ Σταφύλοιο μελάθρων* (20, 92). Dionysos springt auf. Alles rüstet sich zum Auszug, Botrys dient dem *φιλοσταφύλῳ Διονύσῳ* (20, 122) als Wagenlenker; auch Methe und der alte Pithos, der Staph. wie Botrys als Kinder in den Armen gebalten, folgen dem Zuge des Gottes. —

Der *Nonnos* 43, 60 genannte Staph., der Bruder des Oinopion (s. o. *Schol. Apoll. Rhod.* und *Apollod. Epit.*), der Sohn des Oinomaos, kann mit dem Staph. der Gesänge 18—20 nicht identisch sein. Daher darf natürlich auch nicht, wie *Pape-Benseler* s. v. *Στάφυλος* tun, 'Oinomaos, König der Assyrer' zum Vater des Gemahls der Methe gemacht werden. Jener zweite Staph. ist im Kampfe des Dionysos gegen Poseidon Anführer der vierten der fünf Abteilungen des dionysischen Heeres. Sein Bruder Oinopion führt die dritte Abteilung. Der Name dieses zweiten Staph. kommt nur an dieser einzigen Stelle des ganzen Gedichtes vor. *Köhler* s. a. O. S. 82 f. Anm. 1 bemerkt richtig, daß die Namen dieser 5 Anführer willkürlich erfunden seien. Der Vollständigkeit halber seien zum Schluß die bei *Nonnos* vorkommenden Bezeichnungen und Epitheta des Staph. hier zusammengestellt:

1) *κοίρανος Ἀσσυρίων* 18, 8.
2) *Ἀσσυρίων σκηπτοῦχος* 19, 92.
3) *Ἀσσύριος* 20, 138.
4) *σκηπτοῦχος* 18, 13; 18, 357.
5) *γέρων σκηπτοῦχος* 18, 87.
6) *ἄναξ* 18, 93.
7) *ποικιλόδωρος ἄναξ* 18, 69.
8) *πολύδωρος ἄναξ* 18, 216.
9) *ἀβρὸς ἄναξ* 18, 307.
10) *βασιλεύς* 18, 124; 18, 308; 18, 366; 19, 150.
11) *ξεινόδοκος βασιλεύς* 18, 92.
12) *φιλάκρητος βασιλεύς* 19, 24.
13) *φιλόβοτρυς* 18, 210.
14) *φιλόστοργος* 18, 336.
15) *ἀνὴρ φιλόσκαφθμος* 19, 150.
16) *μεθυσφαλής* 19, 59.
17) *Βρομίου ξεινηδόκος* 18, 307.
18) *ὑμετέρης* (d. h. des Dionysos und seines Schwarmes) *ἀγρυπνον ὀπιπευτῆρα χορείης* 19, 5.
19 a) *ἑοῦ Σταφύλοιο* 18, 338.
b) *ἐμοῦ Σταφύλοιο* 18, 348; 18, 364.
c) *σὸν Στάφυλον* 19, 6; 19, 7.
} in bezug auf Dionysos gesagt

[H. Ostern.]

Staraskenos (*Σταρασκηνός*), Beiname des Apollon, unter dem sich der „thrakische Reiter" birgt, auf einer Inschrift aus Kabyle. *Corr. Hell.* 21 (1897), 123 Anm. 2. *Tomaschek, Die alten Thraker, Sitzungsber. der Wiener Akad.* 130, 49. [Höfer.]

Stasis (*Στάσις*) mit *Ὠμότης*, *Ὕβρις*, *Ἀνομία* und *Κολακεία* im Gefolge der Tyrannis, *Dio Chrys. or.* 1 p. 71 *R.* = *Dind.* 1, 18, 12. Ihre Darstellung s. Bd. 3 Sp. 2473, 68 ff. Vgl. Seditio. Nach *Kratinos* bei *Plut. Per.* 3 (*Meineke, Frgm. Com. Graec.* 2, 147, 3 = *Kock* 1, 86, 240) ist Stasis von Chrouos Mutter des Perikles; vgl. *Th. Bergk, Comment. de rel. com. Att. ant.* 235 f. Vgl. auch [*Demosth.*] *in Aristogit.* 25, 52: *μεθ' ὧν δ' οἱ ζωγράφοι τοὺς ἀσεβεῖς ἐν Ἅιδου γράφουσιν, μετὰ τούτων, μεθ' Ὕβρεως καὶ Βλασφημίας καὶ Φθόνου καὶ Στάσεως καὶ Νείκους περιέρχεται* (Aristogeiton). [Höfer.]

Stata 1) s. Indigitamenta Bd. 2 Sp. 223 f. Neu kommt hinzu der auf einer Inschrift, die auf dem Caelius gefunden worden ist und also der regio II (Caelimontium) angehört, erwähnte vicus Statae Matris, *Gatti Notizie* 1906, 179 f. *Bull. arch. com.* 34 (1906), 186 ff. *A. Stein, Bursians Jahresber.* 144 (1910), 170. *Rev. arch.* 1907, 1, 349 nr. 16. Ein vicus Statae Siccianae in regio XIV wird erwähnt auf der capitolinischen Basis, *C. I. L.* 6, 975 p. 181 b. 31. Außerhalb Roms findet sich Stata in Forum Cassi, *C. I. L.* 11, 3321, im Gebiete der Aequiculi *C. I. L.* 9413 und versprengt nach Dyme in Achaia, *C. I. L.* 3, 500 = 7256. Vgl. *Wissowa, Religion und Kultus der Römer*[2] 230 Anm. 4. — 2) **Weihung aus** Zelengrad (Norddalmatien) **dargebracht** Val(etudini) Sta(tae) d. h. der Valetudo, die der Krankheit Einhalt geboten hat, *Bormann, Abramić u. Colnago, Jahreshefte d. österr. arch. Inst.* 12 (1909) *Beiblatt* 34 f. nr. 6. *Rev. arch.* 1910, 2 q. 358 nr. 81. [Höfer.]

Statanus etc. s. Indigitamenta.

Stathmia (*Σταθμία*), 1) Beiname der Enodia (= Artemis) auf einer Weihinschrift aus Larisa nach der Ergänzung von *O. Kern, I. G.* 9, II nr. 577 p. 160: *Ἐν[οδί]α(ι) Σταθμία(ι)*, früher von *Lolling, Ath. Mitt.* 7 (1882), 239 und *O. Hoffmann, Griech. Dial.* 2, 30 nr. 26 ergänzt zu *Ἔν[δεκ]α . σταθμία* (also eine Weihung von elf Wagen bzw. Postamenten). — 2) Beiname der Athena, *Hesych.* Als Vorsteherin der Maße und Gewichte wird der Beiname von *Passow* und *Pape-Benseler* gedeutet, während *Wide, Lakonische Kulte* 61 die Athena Stathmia als Rechtsgöttin auffaßt. [Höfer.]

Statina s. Indigitamenta Bd. 2 Sp. 224 und *Usener, Götternamen* 8. [Höfer.]

Stator s. Iuppiter.

Steinbock s. Sternbilder.

Steiritis (*Στειρῖτις*), Beiname der Demeter in der phokischen Stadt Steiris, deren Einwohner sich von Athen herleiteten. In dem aus Luftziegeln gebauten Tempel war ein Kultbild der als Fackelträgerin dargestellten Göttin aus pentelischem Marmor, *Paus.* 10, 35, 10. *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 1, 184. *Gruppe, Gr. Myth.* 1186, 5 (vgl. 93, 12). [Höfer.]

Stemmatias (Stemmatios?), nach *Paus.* 8, 20, 9 *Κρανίου τέμενος — ἐπίκλησιν Στεμματίου*

Beiname des Kranios, der nördlich von Sparta an der Straße nach Arkadien einen heiligen Bezirk hatte. Allgemein wird *Κρανίον* für eine Variante oder Parallelform von *Κάρνειον* gehalten, s. die Herausgg. des *Paus.* zu dieser Stelle, *Müller, Dorier* 1, 60 u. 2, 337, 2. *Wide, Lakon. Kulte* 78 f. und in dies. *Lex.* Bd. 2, 1 Sp. 961. *Vürtheim, Mnemos.* 1903, 253 und *de Aiac. orig.* 173 f. Die Form *Κράνιος* oder *Κράνειος* scheint nach den, wenn auch sonst wertlosen, antiken Etymologien bei *Demetr. v. Skeps.* im *schol. Theokr.* 5, 83: [*τὰ Κάρνεια*] *ἀπὸ τοῦ κρᾶναι, ὃ τελέσαι* und bei *Paus.* 3, 13, 5: *ἀπὸ τῶν κρανειῶν* durchaus möglich und ist deshalb auch von den neuesten Herausgg. *Hitzig-Blümner* und *Spiro* beibehalten worden.

Will man sich nicht einfach damit begnügen, St. als den aus Anlaß irgendeines kathartischen Ritus mit Bändern oder einem Kranze geschmückten oder mit solchen Attributen dargestellten Apollon Karneios zu deuten, so muß die Erklärung der Epiklesis im Anschluß an das Stemmatiaion, bei *Hesych.* s. v.: *στεμματιαῖον· δίκηλόν τι ἐν ἑορτῇ πομπέως δαίμονος* und im *Lex. Seg. Bekk. An.* 305, 31: *στεμματιαῖον· μίμημα τῶν σχεδιῶν, αἷς ἔπλευσαν οἱ Ἡρακλεῖδαι τὸν μεταξὺ τῶν Ῥίων πόρον*, gesucht werden, wobei für das Ergebnis noch die Auffassung vom Wesen des Karneios von Einfluß ist. *Wide* einerseits, a. a. O., sieht in St. den vordorischen, theriomorph als Widder gedachten, lakonischen Erntedämon Karnos oder Karneios, der nach einem uralten Brauch, am Erntefest einen mit Bändern (*στέμματα*) geschmückten Widder als Symbol des Erntegottes zu verfolgen, selbst St., der Bändergezierte, genannt worden sei. S. den Artikel Karneios und vgl. *Wernicke* in *Pauly-Wiss.* Bd. 2, 55. Abgesehen davon, daß dieser Ursprung und Charakter des Karneios noch umstritten (s. u. a. *Wilamowitz, Herm.* 38, 580 f.) und jener Kultgebrauch immerhin höchst hypothetisch ist, läßt sich mit *Wides* Erklärung die in *Bekk. An.* a. a. O. in ziemlich bestimmten Zügen gehaltene Überlieferung von der Zeremonie des Stemmatiaions nicht vereinigen. Anderseits bezieht *Müller* a. a. O., von ebendieser mit der dorischen Wandersage in Berührung stehenden Zeremonie und jener *Hesych*glosse ausgehend, den Namen St. auf den Karneischen Apollon, den Geleitsgott der Herakliden und Dorier, und glaubt, das Bild des Ap. sei mit Lustrationsbinden geschmückt auf der Nachbildung eines primitiven dorischen Schiffes zur Erinnerung an die Überfahrt bei Rhion am Karneenfeste umhergetragen worden. Nach *Vürtheim* endlich, a. a. O., ist von der Aufführung des Stemmatiaions, das er, mit Berufung auf *schol. Theocr.* 5, 83 und *Hes.* s. v. *ἀγήτωρ* und *ἀγητόριον*, als Feier für den Apollon Karneios Agetor betrachtet, der Name auf den Gott übertragen worden, und für seine Annahme findet er in der Lage des St.-Heiligtums noch eine Stütze: die Dorier hätten es an eben der Straße errichtet, auf der sie unter Führung ihres Schutzgottes Ap. gegen Sparta herangerückt seien.

Zwingend ist durch keine der drei Hypothesen der Zusammenhang des Beinamens St. mit dem Stemmatiaion nachgewiesen, und eine sichere Deutung wird auch erst möglich sein, wenn die Karneiosfrage hinreichend geklärt ist. [Kreuzer.]

Stenelos, Stenele (etrusk.): siehe Stenule und Sthenelos.

Stentor (*Στέντωρ*; *Prellwitz, Etymol. Wörterb.* s. v. *στένω*: seufze, jammere, ai. stánati donnert, brüllt, nhd. stöhnen; *Curtius, Gr. E.*[5] S. 213) kommt nur an einer Stelle der *Ilias* vor; Hera ruft 5, 785 'dem S. gleich, dem mutigen, erzstimmigen, der so laut zu rufen pflegte wie fünfzig andere'. Der Dichter jener Verse mag es als seinen Hörern bekannt vorausgesetzt haben, wer jener S. war (*Robert, Hom. Stud.* 567); die alten Homererklärer dagegen wußten, wie es scheint, von ihm nicht mehr, als was ihnen diese Stelle sagte, und alle ihre Angaben über ihn sind wohl nur Konstruktionen, um so mehr, als ein uns unbekanntes Plus, das man über S. las, ausdrücklich als Zudichtung bezeichnet wird (*ἐν τῷ καταλόγῳ περὶ αὐτοῦ πλάττουσι στίχους schol.*) Nach den *schol. E* 785 war S. ein Thraker (nach *Eust. ebenda* vielleicht Arkader), der mit Hermes im lauten Rufen stritt und dabei unterging. Daß er ein Herold war, ist bei Homer nicht gesagt; ein solcher namens S. erscheint *schol. Il.* 2, 96 unter den *ἐννέα κήρυκες τῶν ἐννέα γερόντων*, schwerlich als ein sonst völlig unbekannter und ein anderer als der 5, 785 erwähnte zu denken; ferner S. als Herold bei *Aristot., polit.* 1326[b] 7 und später, s. u. Weiter soll S. die Muscheltrompete (*τὴν διὰ κόχλου βοὴν ἐν ταῖς μάχαις, Eust.* a. a. O., *τὴν διὰ κόχλου μηχανὴν εἰς τὰς μάχας schol. Townl.*) erfunden haben (vgl. jedoch auch oben Bd. 3 Sp. 1403, 24 Artikel Pan). Ganz sinnlos ist er zum Erfinder der Purpurfärberei durch den Schreibfehler *τὴν διὰ κόχλου βαφήν* (für *βοήν*) geworden (*Eust.*); diesen Fehler suchte man dann durch das noch sinnlosere *τὴν διὰ κόχλου γραφήν* zu emendieren (*schol.*; *ἡ τοῦ κοχλίου γραμμή* ist bei den Mathematikern die Spirallinie).

Diese Überlieferung scheint also durchweg spätere Erfindung zu sein. Die Geschichte vom Tode des S. sieht durchaus wie eine Parallele zur Marsyassage u. ä., nicht wie wirkliche Überlieferung aus, denn diese müßte dann sonst spurlos untergegangen sein. Die thrakische Herkunft des S. dürfte auf Grund der *Στεντορὶς λίμνη* bei *Herod.* 7, 58, vgl. *Plin. n. h.* 4, 43 erschlossen sein. Zum Herold machte man S., als man auf der Suche nach 9 den 9 *γέροντες* korrespondierenden *κήρυκες* in Verlegenheit geriet; der laute Rufer schien die Lücke passend zu füllen. Greifbare Gelehrtenkonstruktion ist es, wenn man S. wegen seines lauten Rufs zum Erfinder einer Trompete machte. Dabei scheint eine falsche Erklärung des Epithetons *χαλκεόφωνος* mitgespielt zu haben, das noch *Göttling zu Hes. th.* 311 deutete: *cuius vox est tubae instar*; auf die Muschel mag man dann verfallen sein, weil man S. in uralte Zeiten setzte. In Wahrheit bedeutet *χαλκεόφωνος* nur *ἰσχυρόφωνος* (*Hesych.*), 'mit starker, helltönender Stimme, die, wie auch wir sagen,

Metall hat' (*Pape*); siehe Σ 222 ὅπα χάλκεον, B 490 χάλκεον ἦτορ (Atem, Lunge), *Hes. th.* a. a. O. vom Kerberos κύνα χαλκεόφωνον.

Ist die hier vertretene Ansicht von dem Mangel an echter Überlieferung richtig, so fallen damit die sich auf die *Scholien* und *Eustath.* stützenden Folgerungen Neuerer. *Bergk, Griech. Litt. Gesch.* 1, 579 zieht aus der Vorliebe des Diaskeuasten von *Ilias* E für dunkle, entlegene Mythen (Tod des S.) einen gewagten Schluß auf die Entstehung dieses Buches; S. mit *Bergk* zum Donnergott zu machen, haben wir gar keine Veranlassung. *Haupt bei Lachmann, Betracht. über Homers Ilias*[3] 1874 p. 109 sah die alte Athetierung von E 785 (die sich doch nur rein rationalistisch [διὰ τὴν ὑπερβολὴν] auf die Unmöglichkeit eines so lauten Schreiens bezieht) als richtig an (so auch *Bentley*) und stützte darauf die seinige; richtig dagegen *G. Hermann Op.* 4, 296: *Homerus auxit per hyperbolen vires deorum.* (Ebensowenig hätte sich *Haupt* auf den 'in L aufbewahrten Einwand ἀλλ' ἦθος Ὁμήρῳ τοῖς παροῦσιν εἰκάζειν τοὺς θεούς' stützen sollen; dort ist übrigens τοῖς μὴ παροῦσι zu lesen, denn in Personen, die bei einer Szene schon anwesend sind, können sich Götter nicht verwandeln, wenn sie in dieser Szene auftreten wollen. Die Diple hatte E 785 doch wohl nur wegen des einmaligen Vorkommens des Namens S.). *Gruppe, Gr. Myth.* 1002, 1 nimmt die Geschichte vom Tode des S., die wir als künstliche Parallele zu anderen derartigen Sagen ansahen, als diesen gleichwertig; darin, daß Hera gerade dem S. ('Donnerer') gleichend ruft, sieht er 1122, 2 meines Erachtens gekünstelt ein Fortleben der alten Auffassung der Hera als Wettergöttin. -- Vgl. noch *Friedländer, die homerische Kritik* S. 85, *Köchly, de Iliad. carmm. diss.* 4 (1857, *ind. lectt. Tur.*), mir nicht zugänglich.

Die Stentorstimme ist später so sprichwörtlich geworden, wie sie es noch heute ist; die Belegstellen dafür, in der griechischen Literatur von Aristoteles an bis in späte Zeit (bei *Stephanus, Thes.* und *Benseler, Wörterb. der Eigenn.*), in der lateinischen bei *Iuv.* 13, 112 [*Arnob.* 2, 75 jetzt für *stentoreos vagitus* vielmehr *infantes centenarios*, *Reifferscheid corp. scr. eccl. lat. Vindob.* 4, 109, 17] sind mythologisch ohne Wert. [Lamer.]

Stenule (stenule) ist die etruskische Umformung des griech. Sthenelos (*Deecke* in *Bezzenbergers Beitr.* 2, 169 nr. 92). Der Name ist belegt auf einem Skarabäus von Karneol von unbekannter Herkunft, der veröffentlicht ist im *Bullettino dell' Inst.* 1834, 118, von *Cades, Impr. gemm. cent.* 3, nr. 33 und von *Fabretti, C. I. I.* nr. 2542. Die Gemme enthält nur die Figur des bewaffneten Sthenelos mit der obigen Beischrift. Die Lautform stenule ist so zu verstehen, daß Sthenelus im Etruskischen zunächst stenele gibt, dann aber ein Hilfsvokal sich einschiebt, der durch das l die u-Färbung bekommt: wir haben somit sten[u]le. [C. Pauli.] [Vgl. Sp. 1526, 67 e.]

Stenykleros (Στενύκληρος), alter messenischer Heros, nach welchem die alte Königsstadt Stenykleros (*Curtius, Peloponnes* 2, 136. *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 2, 162) und die stenyklerische Ebene benannt war, *Paus.* 4, 33, 4. [Höfer.]

Stephanephoros (Στεφανηφόρος), 1) Heros in Athen mit Heroon, *Antiph. geg. Nik.* bei *Harp., Suid.* u. *Phot.* s. v. *Bekker An.* 301. 14. *Hesych.* s. στεφανοφορέοντα. Seine genealogische Herleitung war unsicher; er galt teils als rein attischer Heros, nach *Hellanikos* bei *Harp.* a. a. O., teils als einer der 50 Heraklessöhne von den Töchtern des Thespios (die Lexikogr. Θεστίου), ist jedoch in der allerdings lückenhaften Aufzählung bei *Apollod.* 2, 161 ff. nicht enthalten. Auf eine Verwandtschafts- und Wanderbeziehung zwischen Böotien und Attika weisen auch der Bericht von der Flucht der Herakliden nach Athen, *Apollod.* 2, 167 f., und die Genealogie des Thespios hin, der bei *Paus.* 9, 26, 6 und *Diod.* 4, 29 als Sohn des Erechtheus, bei *Steph. Byz.* s. Θέσπεια als der des Teuthras und als Enkel des Pandion bezeichnet ist. In Böotien waren die Herakliden im erblichen Besitz der Stephanephorie, *Plut. de ser. num. vind.* 13, und so stellt St. vielleicht den Heros eponymos einer solchen in Attika ansässigen Stephanephorenfamilie dar. Nach St. sind die δραχμαὶ Στεφανηφόρου auf attischen Inschriften benannt, da in seinem Heroon die attischen Normalmünzgewichte aufbewahrt wurden, s. *C. I. Gr.* 1, 123 mit *Boeckhs Erklärung und dess. Staatsh. d. Ath.* 2, 361 f. — 2) Beiname des Apollon auf Inschriften des 3.—1. Jahrhunderts aus Antandros, Iasos, Milet, Priene, womit der Gott selbst an Stelle eines priesterlichen Beamten gleichen Titels als Jahreseponymos und Amtsinhaber bezeichnet wird, weil sich für die Stephanephorie des betreffenden Jahres kein Bewerber fand und in diesem Falle die Amtsunkosten aus dem Tempelschatze gedeckt wurden. *Hicks, Journ. of Hell. stud.* 8 (1887), 99. *Gnaedinger, De Graecorum magistr. epon.* p. 18. *Reinach, Revue des ét. gr.* 6 (1893), 186 u. 155. *Fabricius, Sb. d. Berl. Ak.* 1894, 907. *C. I. Gr.* 2, 2674, 2677, 2855. Auf einer Inschrift aus Magnesia ist Ap. sogar Steph. der Artemis. *Kern, Inschr. aus Magnes.* nr. 90, 1. *Berl. Arch. Ges.* Juni 1894. *Arch. Anz.* 1894. 124. [Kreuzer.]

Der Ansicht *Böckhs, Staatshaushalt. d. Athener* 2[3], 325 f. (vgl. *Hultsch, Metrologie*[2] 201, 1), daß in Athen die Münzstätte mit einem Heiligtum des Stephanephoros verbunden gewesen sei, schließt sich *Svoronos, Journ. intern. d'arch. numism.* 9, 237 ff. (vgl. *Berl. Phil. Wochenschr.* 1907, 1307) an, der auf dem Probiergewicht eines athenischen Tetradrachmons den daselbst dargestellten männlichen bekränzten Kopf für den des Stephanephoros hält. Die Inschrift mit δραχμαὶ Στεφανηφόρου *I. G.* 2, 467[50] p. 249. *Dittenberger, Sylloge* 521[51] p. 167. — *Beulé, Les monnaies d'Athènes* 139 ff. 349 ff. sieht in Stephanephoros den Theseus, der nach athenischer Überlieferung (*Plut. Thes.* 25) Erfinder des Münzgeldes war: '*Thésée tenant la couronne d'Amphitrite, symbole des trésors gagnés par la navigation et le commerce maritime, avait son sanctuaire dans la Monnaie*'. Nach *Usener,*

Götternamen 265 ist Stephanephoros ein Sondergott allerengsten Begriffs, ein Gott, zu dem alle diejenigen beteten, welche die Ehre des Kranzes begehrten oder schon empfangen hatten.

Apollon *Στεφανηφόρος* in Thera (Weihung des Artemidor aus Perge), *Berl. Phil. Wochenschr.* 19 (1899), 1276. *Arch. Anz.* 1899, 192 nr. 14. *I. G.* 12, 3, *Suppl.* 1346 p. 295. *Hiller v. Gaertringen, Thera* 3, 97; in Priene, *Inschr. v. Priene* 44_{33} p. 50. In Priene ist auch Telon, der Heros Eponymos der Burg Teloneia, Stephanephoros, *ebenda* 108_{31} p. 85; ebenso die Phylenheroen Hippothon (18_{30} p. 27. 108_{51} p 85), Akamas (21_9 p. 29). Kekrops (108_{89} p. 86). Vgl. auch *Ad. Wilhelm, Beiträge zur griech. Inschriftenkunde* (*Sonderschriften d. österr. arch. Institutes* 7) S. 322. [Höfer.]

Sterculius } s. Indigitamenta und *Usener,*
Stercutus } *Götternamen* 76. [Höfer.]

Sterne (bei den Babyloniern).

Zeugnisse der Klassiker usw. über babylonische Himmelskunde.

Herodot 2, 109: *πόλον καὶ γνώμονα καὶ τὰ δώδεκα μέρεα τῆς ἡμέρας παρὰ Βαβυλωνίων ἔμαθον οἱ Ἕλληνες*

„Das *ὡρολόγιον* (?) und den Schattenzeiger und die Zwölfteilung des Tages lernten die Hellenen von den Babyloniern."

Diodorus, Bibliotheca historica 2, 29,1—31,9. *Ἡμῖν δ' οὐκ ἀνάρμοστον εἶναι δοκεῖ περὶ τῶν ἐν Βαβυλῶνι Χαλδαίων καὶ τῆς ἀρχαιότητος αὐτῶν βραχέα διελθεῖν, ἵνα μηδὲν παραλίπωμεν τῶν ἀξίων μνήμης. Χαλδαῖοι τοίνυν τῶν ἀρχαιοτάτων ὄντες Βαβυλωνίων τῇ μὲν διαιρέσει τῆς πολιτείας παραπλησίαν ἔχουσι τάξιν τοῖς κατ' Αἴγυπτον ἱερεῦσι· πρὸς γὰρ τῇ θεραπείᾳ τῶν θεῶν τεταγμένοι πάντα τὸν τοῦ ζῆν χρόνον φιλοσοφοῦσι, μεγίστην δόξαν ἔχοντες ἐν ἀστρολογίᾳ. ἀντέχονται δ' ἐπὶ πολὺ καὶ μαντικῆς, ποιούμενοι προρρήσεις περὶ τῶν μελλόντων, καὶ τῶν μὲν καθαρμοῖς, τῶν δὲ θυσίαις, τῶν δ' ἄλλαις τισὶν ἐπῳδαῖς ἀποτροπὰς κακῶν καὶ τελειώσεις ἀγαθῶν πειρῶνται πορίζειν. ἐμπειρίαν δ' ἔχουσι καὶ τῆς διὰ τῶν ὀλωνῶν μαντικῆς, ἐννυπνίων τε καὶ τεράτων ἐξηγήσεις ἀποφαίνονται. οὐκ ἀσόφως δὲ ποιοῦνται καὶ τὰ περὶ τὴν ἱεροσκοπίαν ἄκρως ἐπιτυγχάνειν νομίζοντες. τὴν δὲ τούτων μάθησιν ἁπάντων οὐχ ὁμοίαν ποιοῦνται τοῖς τὰ τοιαῦτ' ἐπιτηδεύουσι τῶν Ἑλλήνων. παρὰ μὲν γὰρ τοῖς Χαλδαίοις ἐκ γένους ἡ τούτων φιλοσοφία παραδέδοται, καὶ παῖς παρὰ πατρὸς διαδέχεται, τῶν ἄλλων λειτουργιῶν πασῶν ἀπολελυμένος. διὸ καὶ γονεῖς ἔχοντες διδασκάλους ἅμα μὲν ἀφθόνως ἅπαντα μανθάνουσιν, ἅμα δὲ τοῖς παραγγελλομένοις προσέχουσι πιστεύοντες βεβαιότερον. ἔπειτ' εὐθὺς ἐκ παίδων συντρεφόμενοι τοῖς μαθήμασι μεγάλην ἕξιν περιποιοῦνται διά τε τὸ τῆς ἡλικίας εὐδίδακτον καὶ διὰ τὸ πλῆθος τοῦ προσκαρτερουμένου χρόνου. παρὰ δὲ τοῖς Ἕλλησιν ὁ πολλοῖς ἀπαρασκεύως προσιὼν ὀψέ ποτε τῆς φιλοσοφίας ἅπτεται, καὶ μέχρι τινὸς φιλονεικήσας ἀπῆλθε περισπασθεὶς ὑπὸ βιωτικῆς χρείας· ὀλίγοι δέ τινες ἐπὶ φιλοσοφίαν ἀποδύντες ἐργολαβίας ἕνεκεν παραμένουσιν ἐν τῷ μαθήματι, καινοτομοῦντες ἀεὶ περὶ τῶν μεγίστων δογμάτων καὶ τοῖς πρὸ αὐτῶν οὐκ ἀκολουθοῦντες. τοιγαροῦν οἱ μὲν βάρβαροι διαμένοντες ἐπὶ τῶν αὐτῶν ἀεὶ βεβαίως ἕκαστα λαμβάνουσιν, οἱ δ' Ἕλληνες τοῦ κατὰ τὴν ἐργολαβίαν κέρδους στοχαζόμενοι καινὰς αἱρέσεις κτίζουσι, καὶ περὶ τῶν μεγίστων θεωρημάτων ἀλλήλοις ἀντιδοξοῦντες διχονοεῖν ποιοῦσι τοὺς μανθάνοντας καὶ τὰς ψυχὰς αὐτῶν πλανᾶσθαι, τὸν πάντα βίον ἐν αἰῶρᾳ γινομένας καὶ μηδὲν ὅλως πιστεῦσαι δυναμένας βεβαίως· τὰς γοῦν ἐπιφανεστάτας αἱρέσεις τῶν φιλοσόφων εἴ τις ἀκριβῶς ἐξετάζοι, πλεῖστον ὅσον εὑρήσει διαφερούσας ἀλλήλων καὶ περὶ τῶν μεγίστων δοξῶν ἐναντία δοξαζούσας. οἱ δ' οὖν Χαλδαῖοι τὴν μὲν τοῦ κόσμου φύσιν ἀίδιόν φασιν εἶναι καὶ μήτε ἐξ ἀρχῆς γένεσιν ἐσχηκέναι μήθ' ὕστερον φθορὰν ἐπιδέξεσθαι, τὴν δὲ τῶν ὅλων τάξιν τε καὶ διακόσμησιν θείᾳ τινὶ προνοίᾳ γεγονέναι, καὶ νῦν ἕκαστα τῶν ἐν οὐρανῷ γινομένων οὐχ ὡς ἔτυχεν οὐδ' αὐτομάτως ἀλλ' ὡρισμένῃ τινὶ καὶ βεβαίᾳ κεκυρωμένῃ θεῶν κρίσει συντελεῖσθαι. τῶν δ' ἄστρων πολυχρονίους παρατηρήσεις πεποιημένοι, καὶ τὰς ἑκάστου κινήσεις τε καὶ δυνάμεις ἀκριβέστατα πάντων ἀνθρώπων ἐπεγνωκότες, πολλὰ τῶν μελλόντων συμβαίνειν προλέγουσι τοῖς ἀνθρώποις. μεγίστην δέ φασιν εἶναι θεωρίαν καὶ δύναμιν περὶ τοὺς πέντε ἀστέρας τοὺς πλάνητας καλουμένους, οὓς ἐκεῖνοι κοινῇ μὲν ἑρμηνεῖς ὀνομάζουσιν, ἰδίᾳ δὲ τὸν ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων Κρόνον ὀνομαζόμενον, ἐπιφανέστατον δὲ καὶ πλεῖστα καὶ μέγιστα προσημαίνοντα, καλοῦσιν ἡλίου· τοὺς δ' ἄλλους τέτταρας ὁμοίως τοῖς παρ' ἡμῖν ἀστρολόγοις ὀνομάζουσιν, Ἄρεος, Ἀφροδίτης, Ἑρμοῦ, Διός. διὰ τοῦτο δ' αὐτοὺς ἑρμηνεῖς καλοῦσιν, ὅτι τῶν ἄλλων ἀστέρων ἀπλανῶν ὄντων καὶ τεταγμένῃ πορείᾳ μίαν περιφορὰν ἐχόντων οὗτοι μόνοι πορείαν ἰδίαν ποιούμενοι τὰ μέλλοντα γίνεσθαι δεικνύουσιν, ἑρμηνεύοντες τοῖς ἀνθρώποις τὴν τῶν θεῶν ἔννοιαν. τὰ μὲν γὰρ διὰ τῆς ἀνατολῆς, τὰ δὲ διὰ τῆς δύσεως, τινὰ δὲ διὰ τῆς χρόας προσημαίνειν φασὶν αὐτοὺς τοῖς προσέχειν ἀκριβῶς βουληθεῖσι· ποτὲ μὲν γὰρ πνευμάτων μεγέθη δηλοῦν αὐτούς, ποτὲ δὲ ὄμβρων ἢ καυμάτων προβολάς, ἔστι δὲ ὅτε κομητῶν ἀστέρων ἐπιτολάς, ἔτι δὲ ἡλίου τε καὶ σελήνης ἐκλείψεις, καὶ σεισμούς, καὶ τὸ σύνολον πάσας τὰς ἐκ τοῦ περιέχοντος γεννωμένας περιστάσεις ὠφελίμους τε καὶ βλαβερὰς οὐ μόνον ἔθνεσιν ἢ τόποις, ἀλλὰ καὶ βασιλεῦσι καὶ τοῖς τυχοῦσιν ἰδιώταις. ὑπὸ δὲ τὴν τούτων φορὰν λέγουσι τετάχθαι τριάκοντα ἀστέρας, οὓς προαγορεύουσι βουλαίους θεούς· τούτων δὲ τοὺς μὲν ἡμίσεις τοὺς ὑπὲρ γῆν τόπους ἐφορᾶν, τοὺς δ' ἡμίσεις τοὺς ὑπὸ τὴν γῆν, τὰ κατ' ἀνθρώπους ἐπισκοποῦντας ἅμα καὶ τὰ κατὰ τὸν οὐρανὸν συμβαίνοντα· διὰ δ' ἡμερῶν δέκα πέμπεσθαι τῶν μὲν ἄνω πρὸς τοὺς κάτω καθάπερ ἄγγελον ἕνα τῶν ἀστέρων, τὸν δ' ὑπὸ γῆν πρὸς τοὺς ἄνω πάλιν ὁμοίως ἕνα, καὶ ταύτην ἔχειν αὐτοὺς φορὰν ὡρισμένην καὶ περιόδῳ κεκυρωμένην αἰωνίῳ. τῶν θεῶν δὲ τούτων κυρίους εἶναι φασι δώδεκα τὸν ἀριθμόν, ὧν ἑκάστῳ μήνα καὶ τῶν δώδεκα λεγομένων ζῳδίων ἓν προσνέμουσι. διὰ δὲ τούτων φασὶ ποιεῖσθαι τὴν πορείαν τόν τε ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ πέντε τοὺς πλάνητας ἀστέρας, τοῦ μὲν ἡλίου τὸν ἴδιον κύκλον ἐν ἐνιαυτῷ τελοῦντος, τῆς δὲ σελήνης ἐν μηνὶ τὴν ἰδίαν περίοδον διαπορευομένης. τῶν δὲ πλανήτων ἴδιον ἕκαστον ἔχειν δρόμον καὶ διηλλαγμένως καὶ ποικίλως χρῆσθαι τοῖς τάχεσι*

καὶ τῇ τῶν χρόνων διαιρέσει. πλεῖστα δὲ πρὸς τὰς γενέσεις τῶν ἀνθρώπων συμβάλλεσθαι τούτους τοὺς ἀστέρας ἀγαθά τε καὶ κακά· διὰ δὲ τῆς τούτων φύσεώς τε καὶ θεωρίας μάλιστα γινώσκειν τὰ συμβαίνοντα τοῖς ἀνθρώποις. πεποιῆσθαι δέ φασι προρρήσεις ἄλλοις τε βασιλεῦσιν οὐκ ὀλίγοις καὶ τῷ καταπολεμήσαντι Δαρεῖον Ἀλεξάνδρῳ καὶ τοῖς μετὰ ταῦτα βασιλεύσασιν Ἀντιγόνῳ τε καὶ Σελεύκῳ τῷ Νικάτορι, ἐν ἅπασι δὲ τοῖς ῥηθεῖσιν εὐστοχηκέναι δοκοῦσιν· ὑπὲρ ὧν ἡμεῖς τὰ κατὰ μέρος ἐν οἰκειοτέροις ἀναγράψομεν καιροῖς. προλέγουσι δὲ καὶ τοῖς ἰδιώταις τὰ μέλλοντα συμβαίνειν οὕτως εὐστόχως ὥστε τοὺς πειραθέντας θαυμάζειν τὸ γινόμενον καὶ μεῖζον ἢ κατ' ἄνθρωπον ἡγεῖσθαι. μετὰ δὲ τὸν ζῳδιακὸν κύκλον εἴκοσι καὶ τέτταρας ἀφορίζουσιν ἀστέρας, ὧν τοὺς μὲν ἡμίσεις ἐν τοῖς βορείοις μέρεσι, τοὺς δ' ἡμίσεις ἐν τοῖς νοτίοις τετάχθαι φασί, καὶ τούτων τοὺς μὲν ὁρωμένους τῶν ζώντων εἶναι καταριθμοῦσι, τοὺς δ' ἀφανεῖς τοῖς τετελευτηκόσι προσωρίσθαι νομίζουσιν, οὓς δικαστὰς τῶν ὅλων προσαγορεύουσιν. ὑπὸ πάντα δὲ τὰ προειρημένα τὴν σελήνην φέρεσθαι λέγουσιν, ἔγγιστα μὲν τῆς γῆς οὖσαν διὰ τὴν βαρύτητα, διαπορευομένην δ' ἐν ἐλαχίστῳ χρόνῳ τὸν ἑαυτῆς δρόμον, οὐ διὰ τὴν ὀξύτητα τῆς φορᾶς, ἀλλὰ διὰ τὴν βραχύτητα τοῦ κύκλου. ὅτι δὲ τὸ φῶς ἀλλότριον ἔχει καὶ διότι τὰς ἐκλείψεις ποιεῖται διὰ τὸ σκίασμα τῆς γῆς παραπλήσια λέγουσι τοῖς Ἕλλησι. περὶ δὲ τῆς κατὰ τὸν ἥλιον ἐκλείψεως ἀσθενεστάτας ἀποδείξεις φέροντες οὐ τολμῶσι προλέγειν οὐδ' ἀκριβῶς ὑπὲρ ταύτης περιγράφειν τοὺς χρόνους. περὶ δὲ τῆς γῆς ἰδιωτάτας ἀποφάσεις ποιοῦνται, λέγοντες ὑπάρχειν αὐτὴν σκαφοειδῆ καὶ κοίλην, καὶ πολλὰς καὶ πιθανὰς ἀποδείξεις εὐποροῦσι περί τε ταύτης καὶ περὶ τῶν ἄλλων τῶν κατὰ τὸν κόσμον· ὑπὲρ ὧν τὰ κατὰ μέρος διεξιέναι τῆς ὑποκειμένης ἱστορίας ἀλλότριον εἶναι νομίζομεν. τοῦτο μέντοι γε διαβεβαιώσειν' ἄν τις προσηκόντως ὅτι Χαλδαῖοι μεγίστην ἕξιν ἐν ἀστρολογίᾳ τῶν ἁπάντων ἔχουσι καὶ διότι πλείστην ἐπιμέλειαν ἐποιήσαντο ταύτης τῆς θεωρίας. περὶ δὲ τοῦ πλήθους τῶν ἐτῶν, ἐν οἷς φασι τὴν θεωρίαν τῶν κατὰ τὸν κόσμον περιοῆσθαι τὸ σύστημα τῶν Χαλδαίων, οὐκ ἄν τις ῥᾳδίως πιστεύσειεν· ἐτῶν γὰρ ἑπτὰ καὶ τετταράκοντα μυριάδας καὶ τρεῖς ἐπὶ ταύταις χιλιάδας εἰς τὴν Ἀλεξάνδρου διάβασιν γεγονέναι καταριθμοῦσιν, ἀφ' ὅτου τὸ παλαιὸν ἤρξαντο τῶν ἄστρων τὰς παρατηρήσεις ποιεῖσθαι.

(29, 1) Es wird nicht unzweckmäßig sein, wenn wir kurz erzählen, wer die sogenannten Chaldäer in Babylon gewesen sind und wie alt sie sind, damit wir nichts Denkwürdiges übergehen. (2) Die Chaldäer gehören zu den ältesten Einwohnern von Babylonien. Was ihre bürgerlichen Verhältnisse betrifft, so haben sie einen ähnlichen Stand, wie in Ägypten die Priester. Denn sie haben die Verehrung der Götter zu besorgen und beschäftigen sich ihr Leben lang mit der Philosophie; vorzüglich aber sind sie als Sterndeuter berühmt. Eifrig betreiben sie auch die Wahrsagekunst, wodurch sie zukünftige Dinge voraus verkünden. Um etwas Böses abzuwenden oder etwas Gutes zu bewirken, gebrauchen sie verschiedene Mittel, bald Reinigungen, bald Opfer, bald Zaubergesänge. (3) Sie sind ferner in der Deutung des Vogelfluges (*οἰωνῶν μαντική*)*) erfahren und in der Auslegung von Träumen**) und Wunderzeichen.***) Ebenso hält man sie für geschickte Opferschauer (*ἱεροσκοπία*)†), welche genau das Rechte treffen. Alle diese Kenntnisse aber erwerben sie sich nicht auf demselben Wege, wie man bei den Griechen solche Künste erlernt. (4) Denn bei den Chaldäern ist dieser Zweig der Philosophie einem Stamme eigen, der von allen anderen bürgerlichen Leistungen befreit ist, und erbt sich vom Vater auf den Sohn fort.††) Weil die Kinder bei den Eltern in die Lehre gehen, so wird ihnen beim Unterricht gar nichts vorenthalten, und sie halten sich auch mit einem um so festeren Glauben an die vorgeschriebenen Regeln. Weil in der frühesten Kindheit schon der Unterricht beginnt, so müssen sie es, da die Jugend gelehriger ist und die Lehrzeit so lange dauert, zu einer großen Fertigkeit bringen.†††) . . . . .

(30, 1) Die Chaldäer behaupten, die Welt sei ihrem Wesen nach ewig§), sie habe nie einen Anfang genommen und könne auch niemals untergehen; aber durch eine göttliche Vorsehung sei das All geordnet und ausgebildet worden, und noch jetzt seien alle Veränderungen am Himmel nicht Wirkungen des Zufalls, auch nicht innerer Gesetze, sondern eine bestimmte, unwandelbar gültige Entscheidung der Götter. (2) Über die Gestirne haben sie seit langer Zeit Beobachtungen gemacht§§), und niemand hat genauer als sie die Bewegungen und die Kräfte der einzelnen Sterne erforscht; daher wissen sie auch so vieles von der Zukunft den Leuten vorauszusagen. (3) Am wichtigsten ist ihnen die Untersuchung über die Bewegung der fünf Sterne, die man Planeten heißt.§§§) Sie nennen dieselben 'Verkündiger' (*ἑρμηνεῖς*); dem, der bei uns Saturn heißt, geben sie als dem ausgezeichnetsten, welchem sie die meisten und bedeutendsten Weissagungen verdanken, den Namen 'Sonnenstern'*†); die vier anderen aber haben bei ihnen dieselben Benennungen wie bei unseren Sternkundigen: Mars, Venus, Merkur, Jupiter. (4) 'Verkündiger' (*ἑρμηνεῖς*) heißen sie die Planeten deswegen, weil, während die anderen Sterne von ihrer ordentlichen Bahn nie abirren, jene allein ihre eigene Bahn (*πορεία*) gehen und ebendamit die Zukunft andeuten und den Menschen die Gnade der Götter kund machen. Vorbedeutungen, sagen

*) *J. Hunger, Babyl. Tier-Omina* in *MVAG* 1909, S 127 ff.

**) *A. Boissier, Documents assyriens relatifs aux présages.* und *Choix de textes relatifs à la divination assyro-babylonienne.*

***) S. die Keilschriftliteratur-Angaben in meinem *Handbuch der altor. Geisteskultur* (1913), S. 141 f.

†) *H. Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion* (*Assyriol. Bibl.* Bd. 13; mein *Handbuch* S. 142 ff.).

††) S. mein *Handbuch* S. 16.

†††) Zur Jugenderziehung vergleiche die *Einleitung zur Asurbanipal-Inschrift* (s. *Streck* in *VAB*, *Asurbanipal-Inschriften*; mein *Handbuch* S. 33 f. Anm. 1).

§) Nicht im griech. Sinne endloser Zeit, sondern im Sinne der Lehre von Aeonen, die sich nacheinander abrollen.

§§) Zum Alter der babylonischen Himmelskunde s. Sp. 1434 ff.

§§§) Zu den Fünf (s. mein *Handbuch* S. 81. 99 f.) treten 30, 7 Sonne und Mond.

*†) Sp. 1480 f. *Roscher, Die hippokrat. Schriften von der 7-Zahl* (Paderborn 1913) S. 138.

sie, könne man teils an dem Aufgang, teils an dem Untergange der Planeten erkennen*), manchmal auch an ihrer Farbe, wenn man aufmerksam darauf achte. (5) Bald seien es heftige Stürme, was sie anzeigen, bald ungewöhnlich nasse oder trockene Witterung, zuweilen Erscheinungen von Kometen, Sonnen- und Mond-Finsternisse, Erdbeben, überhaupt Veränderungen jeder Art im Luftraum, welche Nutzen oder Schaden bringen für ganze Völker und Länder nicht nur, sondern auch für Könige und sogar für gemeine Leute. (6) Dem Lauf der Planeten seien 30 [36] Sterne untergeordnet, welche 'beratende Götter' (*βουλαῖοι θεοί*) heißen.**) Die eine Hälfte derselben führe die Aufsicht in dem Raum über der Erde, die andere unter der Erde; so überschauten sie, was unter den Menschen und was am Himmel vorgehe. Je nach 10 [12?] Tagen***) werde von den Oberen zu den Unteren einer der Sterne als Bote gesandt und ebenso wiederum einer von den Unterirdischen zu den Oberen. Diese Bewegung derselben sei fest bestimmt und gehe regelmäßig fort in ewigem Kreislauf. (7) 'Fürsten der Götter' gebe es 12, und jedem von ihnen gehöre ein Monat und eines der zwölf Zeichen des Tierkreises (*τὰ δώδεκα ζῴδια*) zu†), durch welche die Bahn der Sonne und des Mondes und der fünf Planeten gehe, wo die Sonne ihren Kreis in einem Jahre vollende und der Mond in einem Monat seinen Weg durchlaufe.

(31, 1) Von den Planeten aber gehe jeder seinen eigenen Weg††), den er mit ungleicher, vielfach veränderter Geschwindigkeit und in verschiedenen Zeitabschnitten zurücklege. Diese Sterne seien es, die bei der Geburt eines Menschen den stärksten Einfluß auf seine glücklichen und unglücklichen Begebnisse haben†††); ihre Eigenschaften kommen hauptsächlich in Betracht, wenn man die Schicksale eines Menschen erkennen wolle. (2) Manchen Königen, behaupten die Chaldäer, haben sie ihr Los vorhergesagt§), namentlich dem Alexander, ehe er den Darius überwunden, und seinen Nachfolgern Antigonos und Seleukos Nikator. Und ihre Weissagungen sollen durchgängig eingetroffen sein. Wir werden davon das Nähere berichten, wenn uns die Zeitordnung darauf führt. (3) Auch Leuten aus dem Volke sagen sie ihre Schicksale voraus, und wer sich von dem wunderbaren Zutreffen durch Erfahrung überzeugt hat, der hält es für etwas Übermenschliches. (4) Außer dem Tierkreis zeichnen sie noch 24 Sterne aus, von welchen die eine Hälfte in den nördlichen, die andere in den südlichen Gebieten steht*); diejenigen darunter, welche sichtbar sind, rechnen sie zum Gebiet der Lebenden, die unsichtbaren aber, glauben sie, grenzen an das Totenreich, und diese nennen sie 'Richter des Weltalls'**) (*δικασταὶ τῶν ὅλων*). (5) Tiefer unten, sagen sie, als alle jene Gestirne bewege sich der Mond; er sei der Erde am nächsten wegen seiner Schwere, und durchlaufe in kurzer Zeit seine Bahn, nicht als ob er sich am geschwindesten bewegte, sondern weil er den kleinsten Kreis beschreibe.***) (6) Übereinstimmend mit den Griechen lehren sie, daß der Mond sein Licht erborgt, und daß seine Finsternisse durch den Schatten der Erde entstehen. Von den Sonnenfinsternissen aber geben sie ganz unstatthafte Erklärungen; sie wagen es auch nicht, dieselben vorauszusagen†), und lassen sich darüber auf keine genauen Zeitbestimmungen ein. (7) Von der Erde machen sie sich höchst sonderbare Vorstellungen; sie sei hohl, behaupten sie, und habe die Gestalt eines Kahnes.††) Sie wissen auch diese Meinung, wie ihre Ansichten von den anderen Weltkörpern, durch manche scheinbare Gründe zu unterstützen. Davon aber ausführliche Nachricht zu geben, würde dem Zwecke unseres geschichtlichen Werkes nicht angemessen sein. (8) So viel darf man übrigens mit Recht behaupten, daß es niemand in der ganzen Welt zu einer solchen Fertigkeit in der Sterndeutung gebracht, und niemand so viel Fleiß auf diese Kunst verwendet hat als die Chaldäer. (9) Wenn man sich übrigens von ihnen sagen läßt, wie lange schon das Kollegium (*τὸ σύστημα*) der Chaldäer mit der Weltkunde sich beschäftigte, so kann man ihnen hierin nicht wohl glauben. Denn von der Zeit, wo sie zuerst angefangen, die Gestirne zu beobachten, bis auf Alexanders Ankunft zählen sie 473000 Jahre.†††) .....

Philo. de migr. Abr. 32 (178 f. ed. *Wendland* 2, S. 295):

Χαλδαῖοι τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἐκπεπονηκέναι καὶ διαφερόντως δοκοῦσιν ἀστρονομίαν καὶ γενεθλιαλογίαν τὰ ἐπίγεια τοῖς μετεώροις καὶ τὰ οὐράνια τοῖς ἐπὶ γῆς ὁμοιζόμενοι καὶ ὥσπερ διὰ μουσικῆς λόγων τὴν ἐμμελεστάτην συμφωνίαν τοῦ παντὸς ἐπιδεικνύμενοι τῇ τῶν μερῶν πρὸς ἄλληλα κοινωνίᾳ καὶ συμπαθείᾳ, τόποις μὲν διεζευγμένων, συγγενείᾳ δὲ οὐ διῳκισμένων. οὗτοι τὸν φαινόμενον τοῦτον κόσμον ἐν τοῖς οὖσιν ὑπετόπησαν εἶναιμόνον, ἢ θεὸν ὄντα αὐτὸν ἢ ἐν αὐτῷ θεὸν περιέχοντα, τὴν τῶν ὅλων ψυχήν

„Die Chaldäer scheinen sich um die Stern-

*) Vgl. auch *Ptolemaios* über die Praxis der astrolog. Beobachtung in meinem *Handbuch* S. 140.

**) Sicher 36. Es sind die 12 Tierkreisbilder, die 30, 7 genannt sind und die 24 Sterngrößen, die 31, 4 hinzugezählt sind als die Paranatellonta des Tierkreises. *Boll* schlägt *Sphaera*, S. 336, Anm. 2, die Emendation in 12 Tage (statt 10 Tage) im folgenden vor und hält dann die 30 aufrecht unter Hinweis auf die große Rolle, die das System der *τριάκοντα λαμπροὶ ἀστέρες* in der griechischen Meteorologie spielt. Daß sie 'babylonisch bezeugt zu sein scheinen' (*Boll* a. a. O.), ist aber ein Irrtum.

***) S. vorige Anmerkung.

†) S. Sp. 1446 ff. ††) S. Sp. 1476 ff.

†††) Direkt nur in späten Texten der Arsacidenzeit bezeugt, die in *ZA* 3 S. 76 ff. u. 168 ff. von *Straßmaier* veröffentlicht und *ib.* 4, 147 ff. von *Epping* bearbeitet sind. Vergleiche über die Tätigkeit der Astrologen vor der Geburt Art. Ramman, Bd. 4, Sp. 46 und jetzt *Cun. Texts* 33 pl. 9 (dazu *Weidner*, *Handbuch* 1 S. 102 ff.).

§) S. mein *Handbuch* S. 142: Berichte an den Königshof.

*) Paranatellonta des Tierkreises s. vorige Sp. Anm. **.

**) Anunnaki, s. Sp. 1487: purussû Anunnaki 'Entscheidungsbereich des Anunnaki' unter dem Horizonte.

***) Sp. 1469 ff.

†) Das stimmt nicht. Voraussagungen von Sonnenfinsternissen sind bis ins 8. Jahrhundert bezeugt.

††) S. mein *Handbuch* S. 35 u. 54.

†††) Mit Streichung von 2 Nullen könnte es stimmen; vgl. dann die 4900(00) Jahre bei *Berossos* und ähnlich bei *Cicero* Sp. 1434.

kunde und Horoskopstellung vor allen anderen Menschen bemüht zu haben. Sie brachten die irdischen Dinge mit den himmlischen, mit anderen Worten den Himmel mit der Erde in Verbindung*), und suchten dann aus den wechselseitigen Beziehungen dieser nur räumlich, nicht wesentlich geschiedenen Teile des Weltalls auch den harmonischen Einklang des Alls gleichwie durch Töne der Musik**) nachzuweisen. Sie stellten die Vermutung auf, daß die sinnliche Welt eine sei, entweder selbst Gott oder in sich den Gott als Weltseele enthaltend."

Philo, de Abrahamo 15 (§ 69):

Χαλδαῖοι γὰρ ἐν τοῖς μάλιστα διαπονήσαντες ἀστρονομίαν καὶ πάντα ταῖς κινήσεσι τῶν ἀστέρων ἀναθέντες ὑπέλαβον οἰκονομεῖσθαι τὰ ἐν κόσμῳ δυνάμεσιν, ἃς περιέχουσιν ἀριθμοὶ καὶ ἀριθμῶν ἀναλογίαι, ⟨καὶ⟩ τὴν ὁρατὴν οὐσίαν ἐσέμνυνον τῇ ἀοράτου καὶ νοητῆς οὐ λαβόντες ἔννοιαν, ἀλλὰ τὴν ἐν ἐκείνοις τάξιν διερευνώμενοι κατά τε τὰς ἡλίου καὶ σελήνης καὶ τῶν ἄλλων πλανήτων καὶ ἀπλανῶν περιόδους καὶ κατὰ τὰς τῶν ἐτησίων ὡρῶν μεταβολὰς καὶ κατὰ τὴν τῶν οὐρανίων πρὸς τὰ ἐπίγεια συμπάθειαν τὸν κόσμον αὐτὸν ὑπέλαβον εἶναι θεόν, οὐκ εὐαγῶς τὸ γενόμενον ἐξομοιώσαντες τῷ πεποιηκότι.

„Die Chaldäer, die sich am meisten mit Astronomie beschäftigt haben und alles von den Bewegungen der Gestirne herleiten, haben es unternommen, die kosmischen Vorgänge mit Kräften auszustatten, die sie durch Zahlen und zahlenähnliche Begriffe ausdrücken.***) Sie verehren die sichtbare Welt, ohne die unsichtbare und sinnliche zu beachten. Die Ordnung in jenen durchforschen sie auf Grund der Umläufe von Sonne, Mond und den übrigen Planeten und Fixsternen, auf Grund der wechselnden Jahreszeiten und der Zusammenhänge zwischen himmlischen und irdischen Vorgängen und halten den Kosmos für die Gottheit selbst†), indem sie in unfrommer Weise das Geschaffene dem Schöpfer gleichsetzen."

Philo, Quis rerum divin. heres sit 20 (ed. *Wendland* 3, 18):

. . . . . ἀπὸ τῆς Χαλδαϊκῆς μετεωρολογίας, ἥτις ἀνεδίδασκεν οὐ θεοῦ ἔργον, ἀλλὰ θεὸν ὑπολαμβάνειν τὸν κόσμον εἶναι καὶ τό τε εὖ καὶ τὸ χεῖρον ἅπασι τοῖς οὖσι φοραῖς καὶ τεταγμέναις περιόδοις ἀστέρων ἀριθμεῖσθαι καὶ ἐνθένδε τὴν ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ γένεσιν ἠρτῆσθαι — ταῦτα δ' ἡ τῶν κατ' οὐρανὸν ὁμαλὴ καὶ τεταγμένη κίνησις τοὺς εὐχερεστέρους ἀνέπεισε τερατεύεσθαι . . .

„Die Astrallehre (*μετεωρολογία*) der Chaldäer lehrt, daß der Kosmos nicht das Werk der Gottheit sei, sondern die Gottheit umfasse, und daß Gut und Böse allen Wesen durch die Bewegungen und geordneten Umläufe der Gestirne zugemessen werde.) Davon leite sich die Entstehung von Gut und Böse her. Die gleichmäßige und geordnete Bewegung der Himmelskörper hat auch die Leichtgläubigeren wirklich überzeugt, es für wunderbar zu halten. . . ."

Clemens Alex., Adhort. ad gentes c. 6 sagt, der vielgereiste Plato habe seine Astronomie von den Babyloniern entlehnt.

Plinius, Hist. natur. 7, § 193 ed. *M.*: *E diverso Epigenes, apud Babylonios DCCXXM annorum observationes siderum coctilibus laterculis inscriptas docet, gravis auctor inprimis, qui minimum, Berosus et Critodemus, CCCCXCM.*

„Dagegen behauptet *Epigenes*, ein Autor von größter Glaubwürdigkeit, daß man bei den Babyloniern Gestirnbeobachtungen für 720000 Jahre auf Tontafeln verzeichnet finde: die niedrigste Angabe bei *Berossos* und *Critodemos* spricht von 490000 Jahren" (vgl. Sp. 1432 Anm. ††† und zur Sache *Epping, Astronomisches aus Babylon*, S. 2 und *Bouché-Leclercq, L'Astrologie grecque*, p. 38f. 39, n. 1).

Plinius ibid. 6, 122: *Durat adhuc ibi Iovis Beli templum; inventor hic fuit sideralis scientiae.*

„Es besteht dort (zu Babylon) noch heute der Tempel des Jupiter Bel; dieser war der Erfinder der Himmelswissenschaft."*)

Cicero, De divinat. 1, c. 19: *Contemnamus Babylonios et eos, qui ex Caucaso coeli signa servantes numeris et motibus stellarum cursus persequuntur: condemnemus inquam hos aut stultitiae, aut vanitatis aut imprudentiae, qui CCCCLXX millia annorum, ut ipsi aiunt, monumentis comprehensa continent.*

„Keinen Glauben verdienen die Babylonier und die, welche vom Kaukasus aus die Himmelserscheinungen beobachten und nach Zahl und Bewegung den Lauf der Gestirne bestimmen. Wenn diese nach ihrer eigenen Angabe geschichtliche Monumente für einen Zeitraum von 470000 Jahren besitzen wollen, so beweisen sie damit nur Unkenntnis oder Eitelkeit oder Mangel an ruhiger Überlegung."

Cicero, De divinat. II, c. 46: *Nam quod aiunt quadraginta et septuaginta millia annorum in periclitandis experiundisque pueris, quicunque essent nati, Babylonios posuisse fallunt.*

„Gewiß ist es ein Irrtum, wenn man annimmt, die Babylonier hätten 470000 Jahre lang alle Geburten von Kindern beobachtet und erforscht."

Hesychius, Lex. s. v. *Χαλδαῖοι: γένος μάγων πάντα γιγνωσκόντων.*

Keilschriftzeugnisse für babylonische Astronomie.

Das hohe Alter der babylonischen Astronomie ist von *F. X. Kugler S. J., Sternkunde u. Sterndienst in Babel* bestritten worden. Die ersten Anfänge systematischer Himmelskunde sollen nach ihm in die Zeit Asurbanipals fallen. Ihm hatte sich auf assyriologischer Seite *Carl Bezold* (*Astronomie, Himmelsschau u. Astrallehre bei d. Babyloniern*, Heidelberg 1911) angeschlossen. Auf Grund des vorliegenden Materials**) ist die Frage jetzt zugunsten des hohen Alters der babylonischen Astronomie entschieden. Vgl.

*) Himmelsbild = Erdenbild, Hauptaxiom der altorientalischen Geisteskultur, s. mein *Handbuch* S. 9. 171 ff.

**) Die Harmonie der Sphären ist babylonisch, s. mein *Handbuch* S. 88 ff.

***) S. mein *Handbuch* S. 146 ff.: die Zahlen.

†) S. die Leitsätze in meinem *Handbuch* S. 8 ff.

*) Vgl. *Schnabel, Prolegomena zu den Babyloniaca des Berossos*, S. 12.

**) Eine vollständige Bearbeitung wird das im Druck befindliche *Handbuch der babylonischen Astronomie* von *Ernst F. Weidner* bilden, dessen erste Kapitel ich in meinem *Handbuch der altor. Geisteskultur* bereits benutzen konnte.

außer den unten Anm.** zitierten Büchern *Alfr. Jeremias, Das Alter der babylonischen Astronomie*, 2. Aufl. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1909; *Ed. Mahler, Deutsche Lit.-Ztg.* 1909, nr. 39; *W. Erbt, Orient. Lit.-Ztg.* 1909, nr. 12, Sp. 540 ff.; *Bork, ebda.* 1911, nr. 9, Sp. 456; *Fr. Hommel* im *Hilprecht Anniversary Volume* S. 188; *H. Radau, Hymns and Prayers to the God Ninib* p. 33 n. 9; sodann *E. Weidner, Babyloniaca* 6, 3 (*Zum Alter der babylonischen Astronomie*) und 6, 4: (*Babylonische Messungen von Fixsterndistanzen*) und *Orient. Lit.-Ztg.* 1913, nr. 1 u. 2: *Zum Kampfe um die altorientalische Weltanschauung.* Die von mir aus der babylonischen Geisteskultur und aus der Astralmythologie gezogenen Schlüsse für das Alter der babylonischen Geisteskultur sind inzwischen durch astrologische bzw. astronomische Keilschrifttexte weiter begründet und bestätigt worden. *Babyloniaca* 6, S. 132: „Der Text aus Nippur, in Verbindung mit den Urkunden des 14. Jahrhunderts, der Sargonidenzeit und der Zeit Nebukadnezars, zeigt, daß an folgenden Thesen nicht mehr gerüttelt werden darf: Schon in der alten Zeit haben es die Babylonier in der Astronomie zu einer Höhe gebracht, die staunenswert ist. Mag auch die Herrschaft der Kaššûkönige diesen Studien ein bedeutendes Hindernis gewesen sein, untergegangen ist sie nicht, sondern hat sich erhalten und in den Zeiten späterer Dynastien zu neuer, noch bedeutenderer Höhe emporgeschwungen. Bereits zur Sargonidenzeit hat sie eine Höhe erreicht, die später nur noch wenig überschritten wurde, was in den astrologischen Rapporten, so kindlich diese selbst gehalten sein mögen, doch deutlich durchschimmert. Über die einzelnen Etappen der Entwicklung werden wir einst klarer sehen, wenn wir mehr Material darüber besitzen, das jetzt noch drüben in den Ruinenhügeln schlummert.“*)

Wir geben im folgenden in geschichtlicher Reihenfolge Zeugnisse über babylonische Himmelskunde.

1. In der Schlußdatierung einer Geschäftsurkunde aus Telloh, aus der Zeit Urukaginas (um 2800 v. Chr.), die sich in der Sammlung *Nikolski* in *Petersburg* befindet, (*Nikolski, Documents de la plus ancienne époque chaldéenne* nr. 2) findet sich die folgende Datierung:

itu mul-bàr-sag-e-ta-šub-ba-a itu VI-ba-a-an, d. h. Monat, in dem der Stern Barsag heliakisch aufgeht (šub ‘aufgehen’, nicht etwa ‘untergehen’, vgl. *Urukagina Kegel B* und *C, Vorderasiat. Bibl.* 1, 50 f.). Der sumerische Kalender jener Zeit begann mit der Wintersonnenwende (s. *Weidner, Studien zum Kalender der Hethiter und Babylonier, Babyloniaca* 6, 168 f.), die damals auf den 12./13. Januar (12, 67) des julianischen Kalenders fiel. Der 6. Monat wurde nach dem Zeugnis dieser Datierung nach dem heliakischen Aufgang eines hervorragenden Sternes bezeichnet, der BAR.SAG (urru maḫrû) ‘hervorragendes Licht’ heißt. Da dieser Kalender mit der Wintersonnenwende beginnt, so kann es sich beim 6. Monat nur um Sirius handeln, der ja bekanntlich auch in Ägypten eine hervorragende kalendarische Rolle spielt. Sirius ging um 2800 v. Chr. am 21. Juli heliakisch auf, der 6. Monat reichte in dieser Zeit etwa vom 8. Juli bis 8. August des julianischen Kalenders.

St. Langdon, Tablets from the Archives of Drehem p. 8 und *Astronomy and the Early Sumerian Calendar: PSBA* 1912, S. 248 ff. setzte den 6. Monat der Datierung des Nikolski-Textes in den Herbst, da er (irrtümlich) den ersten Monat Ezen-Bau im März beginnen ließ, und identifizierte BAR.SAG infolgedessen mit Spica.

Im Zusammenhang mit jener Datierung wies *Langdon* in dem zuletzt zitierten Aufsatze auf einen von ihm in Konstantinopel kopierten Text aus dem Tempelarchiv von Nippur hin, der, im klassischen Sumerisch geschrieben, aus der Zeit um 2500—2400 stammt. Es handelt sich um eine Litanei, in der Ininni, die Ištar der Sumerer, mit Eriškigal, der Göttin der Unterwelt (s. Artikel Nergal), redet. Sie bittet:

„O Uṣu, meinen Stern stelle glänzend wieder her,
laß Šamaš in das Zimmer der Gesänge eintreten.“

Der Text ist deshalb schon von hervorragender Wichtigkeit, weil hier zum erstenmale für die sumerische Zeit der astrale Charakter der Ištar direkt bezeugt ist, und weil hier ein sicherer Beleg dafür vorhanden ist, daß die babylonischen Höllenfahrt-Legenden nicht nur das Leben und Sterben der Vegetation, sondern auch das Verschwinden und Sichtbarwerden innerhalb des Gestirnhimmels zum Ausdrucke bringen. Beide Erscheinungen am Himmel und im Naturbuch galten in der altorientalischen Geisteswelt als Entsprechung. Der Widerspruch gegen diese Auffassung der Mythen von Tammuz und seinen Variationen, wie ihn z. B. *Baudissin, Adonis und Esmun* S. 106 erhebt, ist also hinfällig. Ob der Stern der Ininni-Ištar, dessen heliakischer Aufgang die Befreiung aus der Unterwelt bedeutet, auch hier Sirius ist, läßt sich vorläufig nicht sagen. Möglich ist es. Der Vorgang kann im 6. Monat, der nach der oben gegebenen Berechnung den größten Teil der Unsichtbarkeit und den Tag des heliakischen Aufgangs umfaßte, gedacht sein. Die orientalischen Kalenderfestspiele legen die Termine des Verschwindens und Wiederkommens, des Todes und der Auferstehung, die nach solarer oder lunisolarer Kalenderrechnung um ein Semester auseinanderfallen, zusammen, und zwar unter Anwendung der kalendarischen Mondmotive. Der Mond ist drei Tage als Schwarzmond in der Unterwelt, nach drei Tagen wird seine Auferstehung gefeiert (s. Art. Sin Sp. 899) und vgl. Sp. 1471 f.: ‘drei Tage ruht der Mond im Himmel’.

Mit der Verlegung des Jahresanfangs von der Wintersonnenwende in das Frühlingsäquinoktium rückten alle Monate um drei Stellen vor. Der 6. Monat dieses neuen Kalenders heißt Monat KIN-^{d}Inanna = šipir ^{d}Ištar ‘Monat der Sendung der Ištar’ (es kann auch bedeuten: Sendung in die Unterwelt, um Tammuz zu holen). Wahrscheinlich ist mit dieser Kalender-

*) Neues Material ist inzwischen zutage getreten und in den Sp. 1434** zitierten Büchern vorgelegt worden. Die Herabdrückung in der Kossäerzeit ist fraglich geworden, s. Sp. 1444.

verschiebung die astrale Bedeutung der Höllenfahrtlegende vom Sirius auf Spica übertragen worden, auf das andre große Gestirn der Ištar. Spica ging in der Hammurabi-Zeit, in der der Kalender mit Nisan als Neujahrsmonat zur Herrschaft kam, am 19. September jul. Dat. (genau Sept. 19, 45) in Babylon heliakisch auf.

2. Die Texte des großen astrologisch-meteorologischen Ominawerkes der Bibliothek Asurbanipals Enuma Anu ilInlil, das aus 107 Tafeln zu je 100 Omina bestanden hat (die von *Craig, Astron.-Astrol. Texts* veröffentlichten Texte sind jetzt ersetzt und ergänzt durch *Virolleaud, L'astrologie chaldéenne*) sollen nach Ansicht der Bestreiter des hohen Alters der babylonischen Astronomie in ihren Originalen höchstens aus der Zeit Sargons II. (um 700 v. Chr.) stammen (so *C. Bezold* nach den *Mitteilungen über den Internationalen Kongreß für Religionsgeschichte, Leiden* 1912). Es liegen aber bereits bei dem gegenwärtigen Stande der Funde außerhalb Ninivehs direkte Belege dafür vor, daß die ältesten Bestandteile des Werkes mindestens bis in die Zeit des großen Sargon (um 2850 v. Chr.) zurückgehen. Unter den aus der Kassitenzeit stammenden Stücken des Archivs von Nippur befindet sich ein Text, der einen Auszug aus dem großen Ominawerk gibt. Er ist veröffentlicht bei *Clay, Documents from the Temple Archives of Nippur* nr. 123 und besprochen von *Ungnad, Orient. Lit.-Ztg.* 1912, Sp. 446 ff. Das Omen beschäftigt sich mit Adad (= Ramman, s. Art. Ramman); es handelt sich um Beobachtung eines Donnerschlages, eines Regenbogens und einer meteorologischen Verfinsterung. Daß der Grundstock der Omina direkt auf die Zeit des großen Sargon (um 2850 v. Chr.) zurückgeht, beweist ein bei *Virolleaud, Astrologie Chaldéenne, Ištar* 2, Zeile 41 ff. veröffentlichter Text, in dem von dem Planeten Venus die Rede ist und in dem ausdrücklich der Name Sargons genannt wird im Zusammenhange mit einem historischen Ereignis, das sich unter dem betreffenden Omen vollzogen hat. Die Angabe des *II. Rawlinson* 39, 5 veröffentlichten assyrischen Kommentar-Fragments zu dem Omenwerk, das den Namen des alten Sargon nennt, ist damit als zuverlässig erwiesen. Die Einteilung der Welt in die vier kibrât irbitti (Weltenviertel): Akkad (Süd), Elam (Ost), Amurru (West), Subartu (Nord), die dem Omenwerk zugrunde liegt, ist also nicht Fiktion, wie *Ungnad, Die Deutung der Zukunft bei den Babyloniern und Assyrern*, S. 6, annimmt, sondern sie entspricht der politisch-geographischen Lage der Zeit des alten Sargon. aus der die Texte stammen.

Daß noch die Assyrer die Texte der Serie Enuma Anu ilInlil in zweisprachiger Rezension kannten, zeigt der Text *Thompson Rep.* 152, der von einem sumerischen und von einem akkadischen (d. h. semitischen) Exemplar spricht.

Durch den Nachweis des hohen Alters der Originale dieser Texte gewinnt auch die rätselhafte Einleitung des großen Ominawerkes besondere Bedeutung. Sie enthält ein Zitat aus einem sumerischen Weltschöpfungs-Hymnus, dessen Angaben an die Sp. 1441 f. besprochene V. Tafel des Epos Enuma eliš erinnern. In dem sumerischen Teile des zweisprachigen Textes heißt es:*)

„Als Anu, Inlil, Ea, die großen Götter, in ihrem treuen Ratschluß die Gesetze (ME. GAL. GAL. LA) Himmels und der Erde dem glänzenden Monde**) anvertrauten, ließen sie die Neumondsichel strahlend hervortreten, schufen den Monat und setzten die Omina (PAD) Himmels und der Erde fest, damit er (der Mond) am Himmel strahlend aufleuchte und inmitten des Himmels strahlend hervortrete." (Es schließt sich eine Aufzählung der Monate, einschließlich des Schalt-Adar an; dann beginnen die Omina.)

Die babylonisch-semitische Übersetzung (angedeutet durch ša-ni-iš 'beziehungsweise') weicht stark ab. Sie sagt, daß die Gesetze Himmels und der Erde (uṣurâti) den Händen der großen Götter anvertraut waren, nicht dem glänzenden Monde. An Stelle der Bestimmung des Monates durch den Mond tritt die Sonne: 'damit der Tag entstehe, der Monat geboren werde, sah man die Sonne inmitten des Tores ihres Aufganges (vgl. Art. Schamasch Abb. 6 f.), Himmel und Erde treulich beleuchtend.' Es scheint eine bewußte Gegenüberstellung von Sonnenrechnung und Mondrechnung des Kalenders vorzuliegen.

3. Zeugnisse für das Alter der babylonischen Omina sind auch die Leberschau-Omina (*King, Chronicles*), die bei jedem Omen angeben, was unter den betreffenden Vorzeichen unter den Königen Sargon I. und Naramsin geschehen ist. Durch rein annalistische Zeugnisse über die Zeit Sargons und Naramsins sind nämlich einige der in Omenform überlieferten Geschichtsereignisse aus der Zeit dieser alten Könige, die wirklich geschahen, ausdrücklich bezeugt worden. Dasselbe gilt von den Omina, die über das Ende der Dynastie von Ur, deren letzter König Ibi-Sin nach Elam gebracht wurde, berichten, und von dem Omen über den gewaltsamen Tod des Königs Urumuš von Kiš. Die Omina mögen in den Texten fingiert sein, um einen Kanon für die Könige herzustellen, nach dem sie sich bei ihren Unternehmungen richten sollen, aber es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Leberschau zum Zwecke der Erkundung des Geschickes bereits in altbabylonischer Zeit vorgenommen wurde. Leberschau und auf Himmelskunde beruhende Astronomie gehören aber zusammen. Die Leber gilt als Kosmos im Kleinen. An ihren Teilen und Linien offenbaren sich dem Leberschau-Priester die Vorgänge im Weltall. Leberschau ist nichts anderes als die in das Opferhaus übertragene fossil gewordene Himmelskunde. Zur Leberschau vgl. *Boissier, Documents assyriens relatifs aux présages*, ferner *Choix de textes relatifs à la divination assyro-babylonienne* und zahlreiche kleinere Schriften und *Jastrow, Religion Babyloniens*, Bd. 2, der sich im Laufe des Druckes von *Kugler* in der Beurteilung des Alters der babylonischen Astronomie beirren ließ.

*) *Virolleaud, Astr. Chald., Sin* 1, 1–8; *King, The Seven Tablets* 1, 124—127; *Jastrow, Religion Babyloniens* S. 544.

**) Vgl. *Enuma eliš* Tafel V: Der Mond als Schäfer, der die Sterne wie Schafe weidet allesamt. Vgl. ferner Sp. 1486.

4. In den Inschriften des sumerischen Priesterkönigs Gudea von Lagasch (ca. 2500 v. Chr.) erscheint als Traumgöttin und Prophetin des Königs die Göttin Nisaba, 'die den Sinn öffnet' (*Cyl. A* 17, 15, s. *Thureau-Dangin, Vorderasiat. Bibl.* 1), 'die die Bedeutung der Zahlen kennt' (*ib.* 19, 21). Die Kenntnis der Zahlen ist, wie das Folgende zeigt, im astronomisch-mathematischen Sinne gemeint, gleich der Angabe bei *Berossos,* nach der Oannes die ersten Menschen in Babylonien in den μαθήματα unterrichtete (s. Bd. 3, Sp. 578). *Gudea Cyl. A* 4, 25—5, 1 erscheint sie Gudea im Traume: „den reinen Schreibgriffel hielt sie in der Hand, eine Tafel mit dem guten Sternzeichen trug sie und sann bei sich selbst nach." *E. Weidner* (*Orient. Lit.-Ztg.* 1913, Sp. 53 f.) faßt das 'gute Sternzeichen' zweifellos richtig als 'Konstellation' auf. *Cyl. A* 6, 1—2 kündigt Nisaba die günstige Konstellation*) für den Tempelbau an. Die göttliche Astrologin wird in Gudeas Traum bei der Arbeit geschildert. Ebenso heißt es in einem Sanherib-Texte (*Zeitschr. f. Assyr.* 3, 313 ff.): „Ein für die Dauer bestimmtes Fundament (temennu), eine Grundlage für die Zukunft, deren Grundriß von Urzeit her zugleich mit der Schrift des Himmels (= Sternenschrift) eingeritzt wurde."

Was der Vorgang bedeutet, zeigen die assyrischen Inschriften. In den Bauinschriften Asarhaddons (K 2801, s. *Beitr. zur Assyr.* 3, 228 ff.) wird eine Konstellation erwähnt, unter der die Weihe des Tempels Esagila vorgenommen werden darf. Hier handelt es sich um den Termin, an dem Jupiter sein Hypsoma (ašar niširti s. Sp. 1481 f.) erreicht hat (*Rev.* 4). Und bei *Layard, Inscriptions in the Cuneiform Character* 64, 36 wird gesagt, daß die Zeichnungen zum temennu (Grundriß) und zum Bau des Tempels zugleich mit der Schrift des Himmels von Urzeiten her vorgezeichnet seien. Ebenso heißt es in einem Sanherib-Texte (*Zeitschr. f. Assyr.* 3, 313 ff.): „Ein für die Dauer bestimmtes Fundament (temennu), eine Grundlage für die Zukunft, deren Grundriß von Urzeit her zugleich mit der Schrift des Himmels (= Sternenschrift) eingeritzt wurde."

Hinter der babylonischen Astrologie aber steht als deren Herrin (nicht als ihre Tochter) die babylonische Astronomie.

5. In noch ältere Zeit weist die kosmische Symbolik der ältesten sumerisch-elamischen Funde aus Susa (s. *Délégation en Perse, Mémoires publiées sous la direction de M. J. de Morgan,* besonders Bd. 12 u. 13). Vgl. Abb. 1 und die Abb. 58 ff. der kosmologischen Diagramme der ältesten Zeit in meinem *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur.* Das Zeichen, das die sumerischen Schrifterfinder für Gott bildeten, ✳ oder ✳, und das in dreifacher Wiederholung 'Stern' bedeutet, zeugt ebenfalls deutlich für die Himmelskunde als wesentliches Element der babylonischen Lehre und Religion. Vor allem setzt die Tatsache, daß die Babylonier bereits in sumerischer Zeit ein geordnetes Kalenderwesen hatten, voraus, daß in den ältesten, urkundlich bekannten Zeiten die Grundelemente der Astronomie bekannt waren, die zum Aufbau der verschiedenen bewußt voneinander abweichenden Kalendersysteme nötig sind. Vgl. mein *Handbuch der altor. Geisteskultur* 153 ff.

*) Mul asag-ba, terminus wie in der griechischen Astrologie: καλός.

6. In dem Tempelarchiv von Nippur befinden sich Texte, die sich mit der Messung von Fixsternentfernungen beschäftigen. Einer der Texte, von dessen Art ich mehrere in *Hilprechts* Notizbüchern gesehen habe, ist von *Hommel* in der *Beilage der Münchner Neuesten Nachrichten* 1908, nr. 49 und in meiner Schrift

1) Darstellung auf einer protoelamischen Vase (nach *Scheil, Délégation en Perse* 8 p. 136 Fig. 366, s. mein *Handbuch der altor. Geisteskultur* S. 23 f. Zu der kosmisch-sexualen Darstellung vgl. die Darstellung auf dem *Revue d'Assyr.* 7, 61 abgebildeten altbabylonischen Siegel).

über das *Alter der babylonischen Astronomie* (2. Aufl. S. 32) veröffentlicht worden und will bestimmte Entfernungen von Fixsternen feststellen zwischen kakkab ŠÚ.PA und Antares im Skorpion und zwischen kakkab ŠÚ.PA und λ scorpii. ŠU.PA ist nicht Spica, wie nach dem Bekanntwerden des Textes angenommen wurde, sondern Arktur (so jetzt *Kugler;* die ŠÚ.PA erwähnenden Stellen in meinem *Handbuch* S. 79. 84. 113. 132. 191. 291 sind entsprechend zu korrigieren), in dem der Jungfrau benachbarten Bootes, s. Sp. 1453 f. Die Messungen sind nicht direkt am Himmel vorgenommen worden, sondern nach Übertragung auf die Ekliptik, wie ein von *Weidner, Handbuch d. bab. Astronomie* 1 Kap. 2, 3 veröffentlichter Text beweist Der Unterschied zwischen der babylonischen Messung und der modernen Berechnung beträgt für die Entfernung Arktur—Antares 0°, 96, für die Entfernung Arktur—λ scorpii 0°, 3. Die Messung ist also zwar nicht 'von erstaunlicher Genauigkeit', aber doch gut für eine antike Messung. *E. Paci* hat in den *Publicacioni del Reale Osservatorio di Palermo* 1913, *Memorie* nr. 31 nachgewiesen, daß sich im Sternkatalog des Ptolemäus Fehler bis zu 3°, 5 finden. Der Text, der nach paläographischen Anzeichen in

die Zeit um 2000 v. Chr. gehört, darf also nach wie vor als Zeuge wissenschaftlicher Himmelskunde im alten Babylonien gelten. Der Text lautet in Umschrift und Übersetzung:

1. (44 × 3600) + (26 × 60) + 4 *a-du* 9 (=) 400 × 3600
2. 13 *KAS.GID* 10 *UŠ kakkab ŠÚ-PA*
3. *e-li kakkab GIR SUD*
4. (44 × 3600) + (26 × 60) + 4 *a-du* 7 (=) (311 × 3600) + 450
5. 10 *KAS.GID* 11 *UŠ* 6½ *GAR* 2 *U kakkab GIR.TAB*
6. *eli kakkab ŠU.PA SUD.*

1. 160000 × 9 = 1440000 (Su)
2. (das sind): 13 Kasgid 10 Uš ist der Stern Šupa
3. von dem Sterne Gir entfernt.
4. 160000 × 7 = 1120000 (Su)
5. (das sind): 10 Kasgid 11 Uš 6½ Gar 2 U ist der Stern Girtab
6. vom Sterne Šupa entfernt.

Texte der gleichen Art aus den Archiven von Nippur harren in Philadelphia und Konstantinopel der Veröffentlichung.

7. Die 5. Tafel des Weltschöpfungs-Epos *Enuma eliš* (Text bei *King, The Seven Tablets of Creation*, London 1902, zur Übersetzung s. *Friedrich Delitzsch, Das babylonische Weltschöpfungsepos* und *P. Jensen, Keilinschriftliche Bibliothek* Bd. 6), dessen Vorlagen sicher aus altbabylonischer Zeit stammen, und dessen Siebentafel-Rezension in der Bibliothek Asurbanipals mindestens in die Hammurabi-Zeit zurückgeht, enthält Zeugnisse über babylonische Himmelskunde. Der Rhapsode berührt die Dinge nur flüchtig; deshalb sind einzelne Angaben ohne babylonische Kommentare schwer verständlich. Es genügt aber, daß die Festsetzung der astronomisch-kosmischen Punkte am Himmel berichtet wird. Ferner werden die Phasen des Mondes festgestellt im Verhältnis zum Sonnenlauf.

Es heißt dort auf der 4. und 5. Tafel:

Eine Hälfte von ihr (von Tiâmat) stellte er (Marduk) auf und machte sie zum Himmelsdach,
zog eine Schranke (parku) vor, stellte Wächter auf,
ihr (der oberen Hälfte) Wasser nicht herauszulassen, befahl er ihnen;
den (eben geschilderten) Himmel gründete er als Gegenstück zur unteren Welt,
stellte ihn gegenüber dem Ozean, der Wohnung des Ea.
Dann maß der Herr die Gestalt des Ozeans,
und als einen Großbau errichtete er nach seinem Muster E-šarra,
den Großbau E-šarra (Götterwohnung), den er als Himmel baute,
(und in dem er) Anu, Inlil, Ea ihre Wohnsitze einnehmen ließ.
Er machte die Standorte für die großen Götter,
Sternbilder, ihr Abbild stellte er als Lumaši-Gestirne auf.
Er bestimmte das Jahr, bezeichnete die Grenzen;
für zwölf Monate je drei Sterne in Abteilungen setzte er fest.
Nachdem er für die Tage des Jahres feste Abschnitte gesetzt hatte,
errichtete er den Standort des Nibiru, um ihre Verbindung zu kennzeichnen,
damit keines der Gestirne fehl ginge, noch sich verirre.
Er setzte den Standort des Inlil und Ea (Var. Anu) zugleich mit ihm fest.
Er öffnete Tore auf beiden Seiten,
machte gewaltige Türverschlüsse links und rechts;
in seiner (des Himmels) Mitte setzte er elâti.
Den Neumond ließ er aufleuchten, damit er die Nacht erleuchte,
er bestimmte ihn als Nachtkörper, um die Tage zu bezeichnen:
„Monatsweise, unaufhörlich, schmücke mit der Tiara
bei Beginn des Monats, beim Aufleuchten über dem Lande,
die glänzenden Hörner, zu bestimmen 6 Tage,
am 7. Tage laß die Tiara verschwinden;
am šabattu sollst du gegenüberstehen der Hälfte allmonatlich.
Wenn die Sonne am Grunde des Himmels dich erreicht, ... leuchte hinter ihr.
Am 28. Tage nähere dich der Bahn der Sonne,
[am 30.?] sollst du mit der Sonne zusammentreten.

Aus spätbabylonischer Zeit besitzen wir übrigens Texte, die den gesamten Vorgang der aus dem Kampf mit Tiâmat hervorgehenden Welt in allen Einzelheiten mit astronomischen Vorgängen und Erscheinungen kommentieren und das Ganze zur astral-mythologischen Stilisierung historischer Ereignisse benutzen. In einem der Texte (Br. M. 55466 + 55486 + 55627, s. *King, The Seven Tablets* 2, pl. LXVII) wird Marduk als Sonne und Tiâmat als Mond bezeichnet:

Obv. col. I,
10. . . . . Tiamat ina libbi^{bi} ^{il} Sin in-[na-mar-ma]
11. . . . . ^{il} Marduk ina libbi^{bi} ^{il}Šamaš (sic!) in-n[a-mar-ma]
Tiamat wird im Monde gesehen,
Marduk wird in der Sonne gesehen.*)

Abb. 17 meines *Handbuches der altor. Geisteskultur* zeigt die Mondsichel in der Klaue Tiâmats.

8. Die Sternliste von Boghazköi (um 1400 v. Chr.).

Unter den von *H. Winckler* im Königsarchiv der Hatti-Hauptstadt gefundenen Texten befindet sich ein in hethitischer Sprache geschriebener Text, der eine Sternliste in babylonischer Form aufzählt. Auch andere Texte astraler Natur, die die späteren termini der assyrischen und neubabylonischen Zeit bereits für diese ältere Zeit bezeugen, sind unter den unveröffentlichten Texten von Boghazköi (vgl. die Mitteilung in *Babyloniaca* 6, 132) aufgetaucht. Es darf auch in Ergänzung zu meinem *Alter der babylonischen Astronomie*[2] S. 22 bereits mitgeteilt werden, daß in der Götteraufzählung des in drei Duplikaten erhaltenen Vertrages zwischen dem Hatti-König Subbiluliuma und seinem Schützling Mattiuaza, dem Sohne des Tušratta von Mitanni (um 1380 v. Chr.) unter den Schützern des Vertrages (zu denen auf

*) Vgl. mein *Handbuch der altor. Geisteskultur* S. 29.

hethitischer Seite Indra, Varuna, Mitra und Nasatyai gehören) auf babylonischer Seite auch kakkab Dilbat-Venus angerufen wird (zu Ištar als Stern s. Sp. 1478).

Der zuerst genannte Text, der in meinem *Alter der babylonischen Astronomie*[2] S. 33 f. publiziert wurde, enthält unter kosmologischen Angaben die folgende Sternliste (hier die Erklärung erweitert und verbessert):

1. kakkab E-ku-e (ikû = aškar) = šer'û 'Ähre', Widder + Cetus (s. Sp. 1448 f.).
2. kakkab Kakkabu, der Stern kat. exoch., das sind die Plejaden im Stier (s. Sp. 1449).
3. kakkab GIŠ.LI.E, das ist Aldebaran, der Hauptstern der Hyaden im Stier (s. Sp. 1449 f.).
4. kakkab ŠI.PA.ZI.AN.NA, das ist Orion im Bezirk der Zwillinge (s. Sp. 1490).
5. kakkab KA.AK.ZI.ZI, das ist Sirius im Bezirk des Krebses (s. Sp. 1491).
6. kakkab GIŠ.BAN, das ist Spica in der Jungfrau (s. Sp. 1453 f.).
7. kakkab GIR.TAB (= akrabu), das ist Skorpion (s. Sp. 1456).
8. kakkab ID^{hu} (= našru) das ist Adler im Bereich des Steinbockes (s. Sp. 1492).
9. kakkab ḪA (= nûnu), das ist der südliche Fisch im Bereiche des Wassermanns (s. Sp. 1466 f.).
10. kakkab ŠA.AM.MA.AḪ, das ist der (südliche) Fisch des Tierkreises (s. Sp. 1466 ff.).

Unmittelbar vor dieser Aufzählung der zum Tierkreis gehörigen Sterne und Sternbilder werden aufgezählt:

1. kakkab a-ḫa-ti
2. kakkab DÙG.DUG (= tabâti)
3. kakkab il Dumu-zi (= Tammuz)
4. kakkab il Nin-ki-zi-di (= Ningišzida)

Das sind, wie es scheint, die vier Planeten Mars, Jupiter, Saturn und Merkur. Der Stern Aḫâti (Stern der Feindschaften) ist Mars, der in den Inschriften aus Asurbanipals Zeit als kakkabu aḫû bezeichnet wird. Der Stern Ṭabâti ist sein Gegenstück, der Stern der Guttaten, das ist Jupiter; Ningišzida ist nach IV R 33 = Nabû-Merkur. Tammuz würde dann Saturn bedeuten (nach einer Mitteilung *Weidners* ist nach K 250, col. 4, Z. 8 ff. Papsukal = Tammuz = kakkab MI, der in der Tat Saturn bezeichnet).

Hinter der Aufzählung der zum Tierkreis gehörigen Sterne sind die drei Fixsternsphären des Ea, Anu und Inlil genannt (šut il Ea, šut il Anu, šut il Inlil).

Der Text, der im übrigen in der Ḫatti-Sprache abgefaßt ist, gibt den besprochenen Schlußabschnitt in der 'Gelehrtensprache' des Landes, in babylonischer Sprache, wieder. Er beweist, daß man in der Hauptstadt der Ḫatti um 1400, also natürlich auch schon viel früher, Himmelskunde trieb, d. h. die Wissenschaft des babylonischen Kulturkreises — in einer Gegend, in die die politische Macht Assyriens nie gekommen ist. *Zimmern* hat den in seiner Abhandlung über Tammuz in den *Abh. der Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss.* 27, S. 735, Anm. 1 ausgesprochenen Einwand, daß das Dokument nichts für die Sachlage babylonischer Astronomie beweise, inzwischen zurückgezogen (Mitteilung an den Verfasser, vgl. auch *Or. Lit. Ztg.* 1911, Sp. 184).

Der Anfang des Textstückes enthält bestimmte Silben in immer neuer Zusammensetzung. Es scheint sich um einen Zauberspruch zu handeln, ähnlich wie in dem aus der Hammurabi-Zeit stammenden Zaubertext, den *Thureau-Dangin, Revue d'Assyriologie* 9, nr. 2, S. 77 ff. bespricht. Der Zauberer spricht alle Silbenmöglichkeiten durch, um den Zauber sicher zu treffen.

9. In eine ältere Zeit muß ihrem Inhalt nach die sog. TE-Tafel gehören, die in der vorliegenden Niederschrift aus der Zeit um 500 stammt (TE ist hier wie bereits in dem nr. 10 erwähnten Kossäertext Determinativ für kakkabu). Die für die Sternbilder gewählten Namen sind durchweg die bis zum Ausgange des assyrischen Reiches gebräuchlichen, welche in der späteren Zeit zum großen Teile durch andere ersetzt sind. Daraus folgt, daß das Original des Textes mindestens in der spätassyrischen Zeit abgefaßt, wahrscheinlich aber auch älter ist. Der Text (*Pinches, Academy* 4. Nov. 1893, *Brown, Researches* 2, p. 150 ff.) zählt die Monatsfixsterne folgendermaßen auf:

KU.MAL = Widder,
kakkab Kakkabu und GÙ.AN.NA = Plejaden und Stier,
SIB.ZI.AN.NA und MAŠ.TAB.GAL.GAL = Orion und große Zwillinge,
AL.LUL = Krebs,
UR.GU.LA = Löwe,
EŠ.ŠIN = Jungfrau,
Ziba[nitu] = Wage,
GIR.TAB = Skorpion,
PA.BIL.SAG (Schwanz bzw. Hinterteil des Skorpion vgl. Abb. 19) = Schütze,
SUḪUR = (Ziegen)fisch = Steinbock,
Gula = Wasserfrau (Wassermann),
DIL.GAN und rikis nûnê = Widder + Cetus und Band der Fische.

10. Die erstaunliche Höhe der babylonischen Astronomie, wie sie sie z. B. die Tatsache einer Berechnung von Fixsterndistanzen im Nippur-Text für das Ende des dritten Jahrtausends beweist (s. Sp. 1440 f.), könnte im zweiten Jahrtausend einen Rückschlag erhalten haben unter der Invasion der Kossäer, die erst allmählich sich unter die babylonische Kultur beugten. So mußte man wenigstens bis vor kurzem auf Grund der bekannt gewordenen Urkunden annehmen. Inzwischen ist allerdings ein Text aus dem Nippur-Archiv zutage getreten (*Nippur* 11901), der aus der Kossäerzeit stammt. Er enthält eine Art Mond-, Sonnen- und Planetenbeobachtungstafel und verwendet bereits die bisher nur aus späteren Texten bekannten termini (Mitteilung *Weidners*, der den Text demnächst veröffentlichen wird).

Zu den ersten Zeugnissen für ein Wiederaufblühen einer zu astrologischen Zwecken betriebenen Himmelskunde gehört ein Text aus Asurbanipals Zeit (vgl. mein *Alter der babylonischen Astronomie*[2] S. 29), der inzwischen in den *Cuneiform Texts* 26, Pl. 50 veröffentlicht und zu dem soeben durch *Thureau-Dangin* ein vollständiges Duplikat in der *Revue d'Assyriologie* 1913, Heft 4 mitgeteilt worden ist. Wie nun der vollständig vorliegende Text deutlich zeigt,

sind mit Hilfe der Wasseruhr die Kulminationsdifferenzen verschiedener Sterne festgestellt, d. h. es liegt ein Rektaszensionssystem zugrunde, das die Kenntnis der Präzession voraussetzt.*)

Weitere Zeugnisse für das erneute Aufblühen der Himmelskunde im assyrisch-babylonischen Reich vor Asurbanipals Zeit sind zu erwarten. Zu dem neuerdings bekannt gewordenen Material gehört das hier wiederholt erwähnte Astrolab B, das nach *Weidner, Handb.* 1 S. 64 aus der Zeit um 1000 v. Chr. stammt, ferner die Sp. 1484 f. u. 1490 besprochene Planisphäre K 8538. In Elam ist nach einer brieflichen Mitteilung *Scheils* bisher ein einziger Text gefunden, der astrologische Mondbeobachtungen behandelt. Auch die Urkundenfunde aus Assur sollen astrologische Texte dieser Art enthalten.

11. Das *CT* 33, 1—8 veröffentlichte Kapitel eines astronomischen Werkes stammt nach *Weidners* Untersuchungen (*Handbuch der babyl. Astronomie* 1, 35 ff.) ebenfalls aus altbabylonischer Zeit.

12. Zwei unveröffentlichte mit astronomischen Bildern versehene Textabschriften aus der Arsacidenzeit, die nach sicheren Kennzeichen aus der älteren Zeit stammen. Zu dem Text des einen ist ein Duplikat in der Bibliothek Asurbanipals vorhanden. Der eine beginnt die Reihe der Tierkreisbilder mit Plejaden und Stier und bemerkt: rêšu GÛ 'der Anfang liegt im Stier'; der andere beginnt die Reihe der Tierkreisbilder mit dem Löwen (Bild der Sommersonnenwende im Stierzeitalter) und schließt mit dem Krebs. Die Bilder der Texte sind abgebildet in meinem *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* S. 247.

13. Die für den assyrischen Königshof geschriebenen astrologischen Rapporte (veröffentlicht von *Thompson, Reports*) sind nicht maßgebend für die Beurteilung der babylonischen Astronomie. Aber die astronomischen Tatsachen, die sie erwähnen, zeigen, daß neben der Astrologie, die sich mit möglichst simplen Angaben begnügt, eine wissenschaftliche Astronomie bestand. Sie reden vom 'heliakischen Aufgang' (ŠI = namâru), vom 'heliakischen Untergang' (ŠU = rabû), von berechneter Sonnenfinsternis (atalû ^{il}Šamaš), beobachteter Sonnenfinsternis (^{il}Šamaš atalû), 'Ausfallen einer Finsternis' (LU = etêku), nisannu XXX = 1. Nisan (worin einbegriffen, daß der vorige Monat 29 Tage hat), nisannu I = 1. Nisan (worin einbegriffen ist, daß der vorige Monat 30 Tage hat) (s. *Weidner, Babyloniaca* 6, 131; *Zeitschrift für Assyr.* 27, 385 ff.).

14. In seinem Aufsatz '*Zum Alter der babylonischen Astronomie*', *Babyloniaca* 6, 129 ff. macht *Weidner* Mitteilungen über einen im Vorderasiatischen Museum zu Berlin befindlichen rein astronomischen Text aus dem 37. Jahre Nebukadnezars (568 v. Chr.). 'Der Text stellt eine Beobachtungstafel mit genauesten astronomischen und meteorologischen Angaben dar, nebst den üblichen Angaben über Wasserstand und Lebensmittelpreise sowie kurzen historischen Notizen.' 'Er zeigt, daß zur Zeit Nebukadnezars die babylonische Astronomie in vollster Blüte stand.'

*) Nach nr. 9 u. 10 sind die Ausführungen in meinem *Handbuch* S. 135, nr. 10 u. 11 zu verbessern.

Babylonische Sternwarten.

Nach *Thompson, Rep.* 274 gab es Sternwarten in Niniveh, Aššur, [Ḫarsag]kalama, Babylon, Nippur, Uruk, Borsippa. Die Astrologen in Niniveh haben die Sonnenfinsternis nicht gesehen infolge Bewölkung des Himmels. Sie stellen dem Könige anheim, nach den genannten Sternwarten zu schicken, ob sie dort vielleicht beobachtet worden ist.

Der Tierkreis.

Der babylonische Ursprung des Tierkreises ist von *Epping, Astronomisches aus Babylon; Jensen, Kosmologie; Fr. Hommel, Aufsätze und Abhandlungen,* bewiesen worden. Gegen die Bestreitung des babylonischen Ursprungs durch *Thiele, Antike Himmelsbilder,* s. *Hommel* a. a. O. S. 236 ff.; *Boll, Sphaera* 181 ff.

Unter Tierkreis versteht man den ca. 50 Grad breiten Gürtel am Himmel, auf dem für unser Auge Sonne, Mond, Merkur, Venus, Mars, Jupiter und Saturn ihre Bahnen wandeln, während alle übrigen Gestirne an der sich täglich um ihre Achse drehenden Himmelskugel festzustehen scheinen. Der Tierkreis mit den Wandelsternen gilt dem Orientalen als Offenbarungsbuch der Gottheit, der Fixsternhimmel ist gleichsam der an den Rand geschriebene Kommentar (s. Sp. 1485).

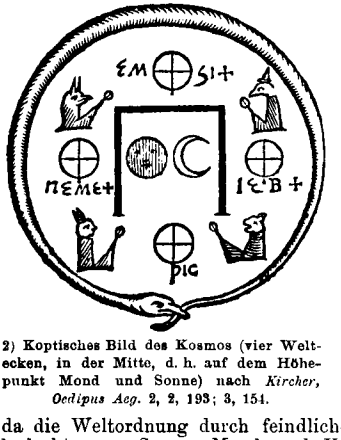
Die Griechen haben uns aus ihrer Verbindung mit dem Orient den zwölfteiligen Tierkreis überliefert. Im alten Orient hat es offenbar eine ganze Reihe von variierenden Lehren gegeben, die die Fixsternbilder am Tierkreis verschieden angesehen und gezählt haben. Die Zwölfteilung scheint verhältnismäßig spät aufzutreten, ist aber dann der Typus geworden, der den Sieg davon getragen hat und über die gesamte Kulturwelt sich ausgebreitet hat.

Als Teil des Kosmos angesehen, bildet der babylonische Tierkreis im dreigeteilten himmlischen All die himmlische Erde, die in sieben Sphären emporsteigt. Die oberste Stufe führt in den Himmel des summus deus. Die himmlische Erde wird umströmt von dem Himmelsozean. In diesem himmlischen dreigeteilten All hängt das irdische dreigeteilte All, Lufthimmel, Erde und Ozean, auf den man stößt, wenn man in die Erde bohrt und der die Erde rings umströmt. (S. zu diesem Weltbild mein *Handb. d. altorient Geisteskultur,* Leipzig, J. C. Hinrichs, 1913.) Beide Alls sind durch markas šamê u irṣitim (das Nabelband, das Himmel und Erde verbindet) zusammengehalten Der Berührungspunkt ist der 'Nabel der Erde'.

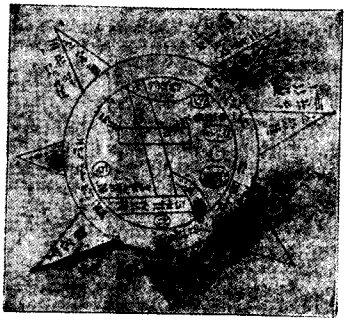
Der babylonische Name des Tierkreises, sofern er ein Teil des Kosmos ist, ist šupuk šamê, d. h. wörtlich 'Aufschüttung, Damm des Himmels'. Das Bild entspricht dem Euphratlande, in dem Straßen für die Wohnungen durch Aufschüttung hergestellt werden (vgl. übrigens die niederländischen Dämme und den Namen 'Damm' für Straße, z. B. in der Mark). Auch in den assyrischen Bauinschriften

ist šupuk der technische Ausdruck für Dammbau (Sanherib Rassam 80). Die Anschauung entspricht übrigens der kosmogonischen Mythologie, die die Entstehung der Erde durch Aufschüttung von Erdmassen und Rohrgeflecht auf dem Wasser sich vorstellt. So in der babylonischen Schöpfungserzählung *Cuneiform Texts* 13, 35 ff., wozu man die Entstehung Roms durch künstliche Aufschüttung der Tiberinsel bei *Livius* vergleiche und die jüdische Sage, nach der Rom aus Rohr des Tiber, an das sich Leim heftet, und Euphratwasser gebildet wird (s. *Grünbaum, Beiträge zur vergleichenden Mythologie, ZDMG.* 199, 31, S. 199. 305 ff.).

Den inschriftlichen Beweis für šupuk šamê = Tierkreis gibt IV R 5, 59—61 a: ᶜInlil hat, da die Weltordnung durch feindliche Mächte bedroht war, Sonne, Mond und Venus eingesetzt, den šupuk šamê zu regieren' (šupuk šamê ana šutêšuri uktinnu) und *Sm.* 945, *Rev.* 1 f.: „Ištar (Venus), die am šupuk šamê aufleuchtet."



2) Koptisches Bild des Kosmos (vier Weltecken, in der Mitte, d. h. auf dem Höhepunkt Mond und Sonne) nach *Kircher, Oedipus Aeg.* 2, 2, 193; 3, 154.



3) Babylonische Erdkarte (nach Brit. Mus. 82 — 7—14, 509, vgl. *CT* 22 pl. 48).

Ein anderer Name für den Tierkreis ist AN.TER.AN.NA, d. i. ᶜWohnung des Himmels' oder ᶜHain des Himmels'. Bei der letzteren Deutung (s. *Winckler, Die babylonische Geisteskultur* S. 126) ist daran zu denken, daß der Gipfel des Sphärenberges, der den Tierkreis bildet, als Eingang zum oberen Himmel oder Paradies gedacht ist, in dessen Mitte der Lebensbaum und der Todesbaum stehen, die astral betrachtet durch Mond und Sonne vertreten sind (s. Abb. 54 den Gipfel der Planisphäre Daressys, und Abb. 2 das koptische Kosmos-Bild, und die Alexandersage, nach der im Paradies zwei Bäume stehen, die ἥλιος und σελήνη heißen, s. Sp. 1472). AN.TER.AN.NA bedeutet allerdings an den meisten Stellen ᶜden Regenbogen'. Aber Regenbogen und Tierkreis sind in der babylonischen Anschauung Entsprechungen (s. mein *ATAO*[2] S. 13 u. 248). Daß im Namen nicht der Regenbogen, sondern der Tierkreis liegt, zeigt die Gleichung AN.TER. AN.NA = marratu *K* 250, col. 4, 6 (in *Cun. Texts* 26) in einer der assyrischen Sternlisten. Marratu aber bedeutet Ring im kosmischen Sinne. So heißt auf der babylonischen Weltkarte (s. Abb. 3) der Ring, der die Welt umgibt (der ringsum strömende Okeanos?) nâr marratu, Ringstrom.*) Der Regenbogen aber ist kein Ring, wohl aber der Tierkreis. In einem Asurbanipaltext (s. *Streck, Vorderasiat. Bibl.* 5. Stück, S. 266 f.) wird bei einer kultischen Feier gesagt, daß die Feiernden sich unter Musikbegleitung gleich AN.TER.AN.NA um das Götterbild gedreht haben. Der Schreiber meint wohl einfach: im Ring, im Kreise. Aber im letzten Grunde bedeutet dieser Tanzkreis den Tierkreis, der sich in der Sphärenmusik dreht.

Wir geben im folgenden eine Übersicht über die inschriftlichen und monumentalen Spuren der Tierkreisbilder, wie sie die Babylonier gesehen haben.

Der Widder.

Das Sternbild des Widders wird nach einer Lehrvariante der babylonischen Himmelsbetrachtuug als ein Mann dargestellt. Die östliche Hälfte des Sternbildes heißt in den älteren Texten aus der Zeit Asurbanipals kakkab KU.MAL, d. h. agru (*Brünnow, List* 10 605), Lohnarbeiter. Später wird dieser Name für das ganze Sternbild gebraucht, in den spätbabylonischen Texten abgekürzt zu KU (statt KU.MAL). Die westliche Hälfte, zu der der Stern α im Widder gehört, heißt in den Texten aus Asurbanipals Zeit DIL.GAN (DIL. GAN + KU.MAL also in dieser Zeit = Widder). Die richtige sumerische Lesung für DIL. GAN oder AŠ-KAR ist ikû (s. die Glosse i-ku-u *CT* 24, 3 col. 1, 15), im Boghazköi-Sternentext e-ku-e geschrieben. *P. Jensen* (s. *Orient. Lit. Ztg.* 1911, Sp. 184, Anm. 2), und schon *Lenormant, Magie und Wahrsagekunst der Chaldäer* S. 442, Anm. 3, erkannten die Zugehörigkeit von ikû zum Widder (*Lenormant* irrtümlich: α des Widders). *Virolleaud, Adad* 7, 18 wird ikû (ebenfalls als Glosse zu AŠ.KAR) als šer'û erklärt, d. h. ᶜÄhre'. Der Widdermann (Lohnarbeiter) ist also als himmlischer Landmann gedacht.

4) Gestalt mit dem Weltenmantel von dem Grenzstein Susa nr. 20 (nach *Hinke, Boundary Stone.* p. 95).

Es gibt am babylonischen Fixsternhimmel freilich auch einen 'Widderstern', der aber mit dem Tierkreisbilde das Widders nichts zu tun hat. Wiederholt findet sich der Stern kakkab

*) Deshalb wird in der ältesten Schrift *Kiššatu* ᶜdie Welt' als zwei konzentrische Kreise dargestellt. Das Zeichen findet sich z. B. auf einer altsumerischen Bilderinschrift (s. mein *Handbuch* S. 1 Abb. 2), vielleicht auch auf dem kosmischen Gewande einer Kudurrugestalt (s. Abb. 4).

Lu-lim, der V R 46, 21 mit Enmešarra gleichgesetzt wird und *Virolleaud, Astrol. Chald., Ištar* 25, 72 mit Anu ('der rote Stern, der zwischen dem kakkab šêbi (Fuhrmann) und dem Anu-Stern steht. Anu ist = lu-lim'). Enmešarra ist unser Fuhrmann, der kakkab Lu-lim das Lämmchen, das er auf dem Arme trägt, identisch mit Capella, dem hellsten Sterne des Fuhrmanns. Enmešarra ist also ein χριοφόρος. Zu diesem Enmešarra gehören die Plejaden, seine 'sieben Söhne', die im Sternbilde des Stieres vor ihm stehen.

In der Planisphäre K 8538 (*Cun. Texts* 33 pl. 10, s. Abb. 56) ist unter dem kakkab DIL. GAN eine Linie gezogen, die den durch den Frühlingspunkt gehenden Meridian kennzeichnen soll.

Bei der Fixsternverteilung (in den sogenannten Astrolaben) gehört Ikû zu dem Bereich des Ea. *Virolleaud, Astrol. Chald.* 2. Suppl. 77, col. 1, 4 (s. schon *Boissier, Choix de textes* 2, 1, S. 63) ist DIL.GAN (Ikû) als šubat ^{il}Ea, 'Wohnung des Ea', erklärt.

In einzelnen Tierkreisbildern spiegelt sich noch die Entsprechung von Makrokosmus und Mikrokosmus wider. Nach *Virolleaud, Ištar* 26, 22 ff. entsprechen die vier Teile des Ikû den vier Weltquadranten: Subartu (Norden), Elam (Osten), Amurru (Westen), Akkad (Süden). Dasselbe finden wir beim Mond (s. mein *Handbuch* S. 191 f.). Oder ist das Frühlingsgestirn als Repräsentant der neuen Zeit hier als Weltenherr gedacht? DIL.GAN ist auch das Sternbild von Babylon, und Nebukadnezar nennt sich wohl deshalb 'Landmann von Babylon'.

Der Stier.

In den astrologischen Texten der Zeit Asurbanipals (bei *Thompson, Reports* und *Virolleaud, Astrologie Chaldéenne*) heißt er GÙ.AN.NA, in dem Text aus dem 37. Jahre Nebukadnezars abgekürzt GÙ.AN.

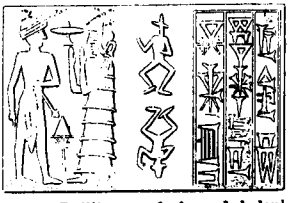
Repräsentiert wird er in seinem himmlischen kakkaru durch die Plejaden und Hyaden. Die Boghazköi-Sternliste (um 1400) nennt deshalb an seiner Stelle die Plejaden (Kakkabu, das Gestirn kat'exochen) und GIŠ.LI.E, d. i. Aldebaran, den Hauptstern der Hyaden.

Die Plejaden werden als Stern kat'exochen ausdrücklich bezeichnet, als kakkab Kakkabu; s. *Fr. Hommel* in *Orient. Lit.-Ztg.* 1913, Sp. 14 und *E. Weidner, Babyloniaca* 6, S. 151, die den gleichen Gebrauch bei den Arabern (annagm 'das Gestirn') und bei den Masai (gokwa = kôkebâ) erwähnen.

In den spätbabylonischen Texten wird der Stier durch Kakkabu (ohne Determinativ) = Plejaden bezeichnet.

Wie Enmešarra (= Lulim) im Fuhrmann lokalisiert gedacht wird (V R 46, 21 a b), so gelten die 7 Kinder Enmešarras (*C T* 24, 4, 29 ff., vgl. IV R 23, u. *Zimmern* in *Zeitschr. für Assyr.* 23, 365 f.) als die Plejaden (so schon *Jensen, Kosmologie* 62[1], 92 f.), gleichsam die vor ihm stehenden göttlichen Kinder. Daß die astrale Beziehung Enmešarras sekundär sei, darf nicht behauptet werden (gegen *Zimmern* a. a. O.). Die Entsprechung der Vegetations- und Astralerscheinungen, die beide kalendarisch sind, ist ein Charakteristikum der babylonischen Weltanschauung. Ein 'früher' oder 'später' können wir innerhalb unseres Materials nicht konstatieren.

Die zweite wichtige Sterngruppe im Stier, die Hyaden, sind vertreten durch ihren hellsten Stern, den Aldebaran. Im Boghazköi-Sterntext Z. 13 ist GIŠ.LI.E (so zu lesen!) an Stelle der Hyaden genannt. *Virolleaud, Astrol. Chald.* 2. Suppl. 67, 9 ist GIŠ.LI.E mit dem Stier (kakkab GÙ.AN.NA) zusammengenannt und hat das Epitheton: agû ^{il}Anîm, Krone des Anu. *Thompson, Rep.* 106, 1—5: AN.NA.MIR = agû ^{il}Anim. In den 'Astrolaben' gehört er zu den zu Anu gehörigen Sternen. Als 1. Mondstation wird der Aldebaran auf Grund einer von Babylon gewanderten Lehre auch noch in späten Zeiten in Indien wie in China (zur Zeit der Han-Dynastie) und in Arabien angenommen, s. *A. Jeremias, ATAO*[2] S. 12.



5) Die Zwillinge auf einem babylonischen Siegelzylinder (nach *Lajard, Mithra* 54 A nr. 6).

In einem der beiden ob. Sp. 1445 unter nr. 12 besprochenen Texte aus der Arsacidenzeit, zu denen Duplikate aus der Bibliothek Asurbanipals vorhanden sind und die nach sicheren Kennzeichen aus dem Stierzeitalter stammen, beginnt die Reihe der Tierkreisbilder mit kakkab Kakkabu kakkab GÙ. AN.NA. Davor steht: rêšu GÙ 'der Anfang liegt im Stier' (s. *Weidner, Handbuch* 1 Kap. 2 s).

Die großen Zwillinge.

Sie heißen babylonisch kakkab MAŠ.TAB. BA.GAL.GAL, 'große Zwillinge', später abgekürzt MAŠ.TAB.BA oder MAŠ.TAB, in den spätbabylonischen Texten MAŠ. Im 'Astrolab' B col. 2, 22 wird hinzugefügt: 'die vor Anu stehen' (Mitteilung *Weidners*). Ebendaselbst Z. 23 sind die beiden Sterne, die die Hellenen Kastor und Polydeukes nennen, mit ^{il}Nabû (PA) und ^{il}Lugal (= Marduk) gleichgesetzt.

Bildlich sind sie vielleicht zu erkennen in der Abb. 5 wiedergegebenen Doppelgestalt auf dem Siegelzylinder bei *Lajard, Recherches sur le Culte de Mithra.*

In dem kakkaru, d. h. dem Himmelskugel-Segment, zu dem die Zwillinge gehören, ist das Hauptgestirn der Orion: SIB.ZI.AN.NA, d. h. rêu kênu ša šamê, 'der treue Hirte des Himmels'. Er vertritt deshalb das Tierkreisbild der Zwillinge. So nennt die Boghazköi-Sternliste (um 1400) ŠI.PA.ZI.AN.NA = Orion an Stelle der Zwillinge.

Neben den 'großen Zwillingen' kennt der Babylonier am gestirnten Himmel noch sechs Zwillingspaare (drei davon im Zwillingsgestirn selbst). K 2067 (= *CT* 26, pl. 45), Z. 11—15 zählt die sieben als Zwillinge geltenden Gestirne auf ('die VII ma-a-šu'):

1. und 2. kakkab Maš-tab-ba-gal-gal kakkab Maš-tab-ba-tur-tur, das sind die 'großen Zwillinge' und die darunter liegenden 'kleinen Zwillinge' β und ζ Cancri.
3. kakkab Maš-tab-ba ša ina mihrit kakkab Šib-zi-an-na izzazû, das sind die vor dem Šibzianna liegenden Sterne γ und ε geminorum.
4. kakkab Šar-ùr und il Sar-gaz, das sind die hellsten Sterne λ und υ im Schwanz des Skorpions.
5. kakkab Zi-ba-an-na, das sind die Sterne α und β in der Wage.

Dazwischen als die 4 Planeten der 4 Weltecken:

6) Horoskop Antiochos' I. von Kommagene (um 70 v. Chr.) von der Westterrasse des Nimrud Dagh (nach *Hammer-Puchstein, Reise in Kleinasien und Nordsyrien*).

kakkab Nin-sar (= Ninib = Saturn),
kakkab Ira^{ra}-gal (= Nergal = Mars),
kakkab il Nabû (= Merkur),
kakkab Lugal (= Marduk = Jupiter).

Von den außerhalb des Zwillingsbildes gezählten Zwillingen verdient besonderes Interesse das Paar Šarur und Sargaz im Schwanz des Skorpions.

Thompson, Rep. nr. 272 erwähnt ilŠAR.ÙR und ilSAR.GAZ ša zi-ḳit kakkab Akrabi, die beiden hellsten Schwanzsterne des Skorpions, als Omen für das Auftauchen kriegerischer Kräfte von Akkad her.

Gudea Stat. B 4, 37 ff. aber 'errichtet' zwei Waffen für Ningirsu-Ninib, die den gleichen Namen tragen: ŠAR-ÙR, der 'Sturm der Schlacht' und SAR.GAZ . . . . 'mit 7 Augen'. Vgl. auch *Hrozný, Mythen von dem Gotte Ninrag* MVAG 1903, 5, S, 12, Z. 20 ff. *E. Weidner* vermutet mit Recht, daß die beiden Waffen Gudeas bereits am Himmel lokalisiert gedacht sind, als die hellsten Schwanzsterne des Skorpions. Die Hervorhebung des Skorpions erklärt sich, wenn man in südlichen Breiten sieht, wie dieses Gestirn als eines der strahlendsten und deutlichsten Sternbilder erscheint, etwa wie bei uns der Große Bär und der Orion.

Krebs.

In den Texten aus Asurbanipals Zeit ist das Tierkreisbild des Krebses als AL.LUL bezeichnet (s. *Thompson, Reports*, Bd. 2, S. XXV ff.), im Text aus Nebukadnezars Zeit heißt er pulukku (auch nangaru gelesen), ebenso in den spätbabylonischen Texten. In der Boghazköi-Sternliste ist er durch den benachbarten Sirius KA.AK.ZI.ZI (sic!) vertreten.

Die aselli im Krebs und der Krippe (*φάτνη*) sind vielleicht mit den 'kleinen Zwillingen' identisch (Zwillingsesel?), die wir Sp. 1450 neben den 'großen Zwillingen' fanden, s. *Hommel, Aufs. u. Abh.* S. 430. Nach Abū Ma'šar (*Übersetzung von Dyroff bei Boll, Sphaera* S. 509) steigt im zweiten Dekan des Krebses die Hälfte der Krippe, der nördliche Esel, und im dritten Dekan die andere Hälfte der Krippe, der südliche Esel, auf.

Löwe.

Das Tierkreisbild des Löwen*) heißt in den Texten aus Asurbanipals Zeit UR.MAḪ oder UR.GU.LA, auch UR.A und im Text aus Nebukadnezars Zeit ebenfalls UR.A. UR.MAḪ und UR.GU.LA ist der 'große Hund', arû ist 'der Löwe'. Die spätbabylonischen Texte schrieben in Abkürzung A für UR.A, beziehentlich für arû (so *Jensen, Kosmologie* 317, Anm.).

In einem der Sp. 1445 nr. 12 besprochenen Texte aus der Arsacidenzeit, zu dem ein Duplikat aus der Bibliothek Asurbanipals vorhanden ist und das aus dem Stierzeitalter stammt, beginnt die Tierkreisreihe mit kakkab UR.A, dem Löwen als dem Tierkreisbild der Sommersonnenwende für Stierzeitalter und schließt mit dem Krebs (s. *Weidner, Handbuch* Kap. 2 s).

Der Name des Löwen als Tierkreiszeichen des Solstitiums entspricht der Zeit, in der der Stier Zeichen des Frühlingsäquinoktiums war; (etwa 4400 v. Chr. — 2000 v. Chr., s. Sp. 1484). Die Benennung muß also mindestens ins dritte Jahrtausend fallen. Andererseits entspricht die Benennung der Jungfrau als šarrat šame* (IV *Rawlinson* 5. 80 u. *CT* 26, Pl. 49, K 6093, col. 1, 5 f., s. Sp. 1478) dem Zwillingszeitalter, das bereits im 5. Jahrtausend zu Ende ging. Die Konstellation: Zwillinge als Sternbild des Frühlingsäquinoktiums und Jungfrau als Sternbild des Sommersolstitiums entspricht dem Motiv des neuen Weltzeitalters, bei dem die Dioskuren die geschändete Schwester (virgo) rächen.

In Opposition zum Löwen steht die babylonische 'Wasserfrau' (s. Sp. 1464) Gula, mit der ebenfalls ein Hund verbunden wird (Ult. KU genannt), s. Sp. 1465.

Der Hauptstern des Löwen heißt šarru, 'König', wie im hellenistischen Tierkreis Basiliskos, Regulus. *Schol. Arat.*, v. 148, 1, p. 43 *Buhle* (zitiert nach *Bouché-Leclercq, L'Astrologie Grecque* 139, Anm. 2): *Ὁ λέων ἔχει ἐπὶ τῆς καρδίας ἀστέρα, βασιλίσκον λεγόμενον, ὃν οἱ Χαλδαῖοι νομίζουσιν ἄρχειν τῶν οὐρανίων.*

In der Astrologie gilt der Regulus als das günstige Horoskopgestirn für den König (s.

*) Auf dem Grenzstein Abb. 51 geflügelt dargestellt, s. Sp. 1491.

Bouché-Leclercq, L'Astrologie Grecque S. 438 f.); s. Abb. 6. Auch das Siegel Abb. 7, das ich in Syrien erwarb, stellt wohl den Tierkreis-Löwen dar. In den Segenssprüchen Jakobs, der die 12 Söhne als Repräsentanten des Weltkreislaufes ansieht, innerhalb dessen die Erneuerung kommt ('Herr, ich warte auf dein Heil'), ist der Löwe das Gestirn Judas. In jeden der 12 Sprüche sind die Motive eines der Tierkreisbilder stilistisch eingezeichnet. Nach dem Segensspruch Judas ist Regulus zwischen den Füßen des Löwen gedacht. Nach der zitierten Stelle des Aratus sollen die Chaldäer den Regulus als das Herz des Löwen angesehen haben.

7) Sternbild des Löwen auf einer Gemme in meinem Besitz (nach Photographie).

Die Jungfrau.

In der Boghazköi-Sternliste (Sp. 1443) führt die Spica, der Hauptstern der Jungfrau, den Namen GIŠ.BAN. In den Texten aus Asurbanipals Zeit steht als Name der ganzen Jungfrau A-ÉDIN. Dieser Beiname wird VR 46, 46 a b als banât rihûtum (die Samen schaffende?) und II R 56, 59 c als Zarpanîtu, die ebenfalls die Samen schaffende bedeutet, erklärt (*Brünnow* nr. 11484). Zarpanîtu ist die weibliche Entsprechung des Marduk, also die babylonische Magna mater, die als solche Virgo im mythologischen Sinne ist. Vielleicht ist es hieraus zu erklären, daß auch Marduk-Jupiter als Stern ŠU.PA erklärt wird.

Als weiterer Name für Spica wird in den Texten der Asurbanipal-Zeit ÉŠ-ŠIN aufgefaßt, das oft als šer'û erklärt ist (z. B. *Brünnow* nr. 3832); ebenso ist die Schreibung der spätbabylonischen Texte: KI.ḪAL, zu lesen (s. *Jensen, Kosmologie,* S. 311, vgl. *Brünnow* 9642).

8) Ištar als Ährengottheit. Babylonischer Siegelzylinder aus der Zeit Naramsins (nach *de Sarzec-Heuzey, Déc. en Chaldée* 1, 287 G).

Man bringt diese 'Ähre' mit der Ähre in der Hand unserer Jungfrau mit Recht in Verbindung. Abb. 8 stellt einen Siegelzylinder dar, auf dem die Göttin, aus deren Schultern Ähren wachsen und hinter der auf einem Piedestal eine Ährengöttin steht, dargestellt ist, während der Gottkönig Naramsin, von einem Priester geführt, ihr huldigt, vgl. auch Abb. 9, die Diana von Ephesus mit Astralsymbolen auf einer Gemme darstellend.

Die älteste Erwähnung des Arktur, des Hauptsternes des in nächster Nähe der Jungfrau gelegenen Bootes, findet sich in dem aus der Zeit um 2000 stammenden Text aus Nippur, der Fixsterndistanzen berechnet (s. oben Sp. 1440). Er heißt ŠU.PA mit dem Beinamen glänzender Stern; daß ŠU.PA Arktur ist und nicht Spica, wie früher allgemein angenommen wurde (so auch in meinem *Handbuch*), wurde Sp. 1040 bereits bemerkt. Allerdings wird ŠU.PA auch für Jupiter gebraucht. VR 46, 11 a b ist ŠU.PA als Enlil ša šîmat mâti išimmû, 'Herr, der das Geschick des Landes bestimmt', ausdrücklich als Marduk-Jupiter bezeichnet; ebenso wird im *Astrolab* B (Mitteilung *Weidners*) kakkabu rabû nam-ru ŠU.PA, ausdrücklich kakkab Umunpa-è (Jupiter) genannt. Auch in der Tafel der 7 Enlilê, veröffentlicht von *Pinches, Enlil and Ninlil, the older Bel and Beltis:* PSBA 23, 3, 1911, pl. 11, Obv. Z. 13 f. wird kakkab ŠU.PA als Enlil von Babylon bezeichnet (Z. 16 heißt es wie oben V R 46, 11 a b: der Stern ŠU.PA, der Götterherr, der die Geschicke des Landes bestimmt).

9) Die Diana von Ephesus. Gemme in meinem Besitz (aus Ephesus) nach Photographie.

Wage.

Die 'Wage' ist unter dem Namen zibanîtu zuerst bezeugt in den Texten aus Asurbanipals Zeit, ebenso in dem Text aus dem 37. Jahre Nebukadnezars und in den spätbabylonischen Texten.

Nach II R 49, 3, 15 f.

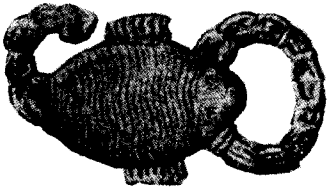
kakkab GI.GI kakkab Kit-tu u Mêšaru il SAG.US il Šamaš
kakkab ZI.BA.AN.NA zi-ba-ni-tum „

wird die Wage als Kittu u. Mêšaru, 'Recht und Gerechtigkeit', bezeichnet (vgl. *A. Jeremias, Im Kampf um den alten Orient* 1², S. 69 und die dort zitierten Stellen in *ATAO*²) und mit SAG.UŠ-Šamaš (s. Sp. 1481), d. i. Saturn, in Verbindung gebracht, dessen niširtu (Hypsoma) die Wage ist. In dem von *Pinches, Journ. Roy. As. Soc.* 1900, S. 575, Anm. 10 behandelten Text heißt die Wage (ihre Schalen): 'die Herren der Sonne'.

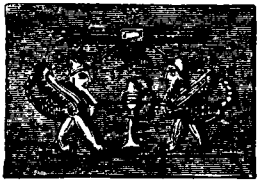
Die geringe Ausdehnung der Wage (zwischen Jungfrau und Skorpion eingeschlossen), die im Altertum noch auffälliger war, ist die Ursache gewesen, daß sie in manchen Systemen ihre Selbständigkeit verlor und mit einem der benachbarten Sternbilder, entweder mit Skorpion oder mit Jungfrau, verbunden wurde. In dem einem Falle gelten die Schalen der Wage als die Scheren des Skorpions (griechisch = χηλαί, s. Sp. 1456), im andern Falle wurde der Jungfrau die Wage in die Hand gegeben. Daß die Schalen der Wage als Scheren ('Hörner') des Skorpions angesehen wurden, ist ausdrücklich *CT* 33 pl. 2 col. 2, 11 bezeugt.

In der 'großen Einleitung' des Abu Ma'šar (*Karl Dyroff* bei *Boll, Sphära* S. 517) heißt es: 'Im ersten Dekan der Wage steigt ein Mann auf, der einem Zornigen ähnlich ist (= Hades); in seiner linken Hand hat er eine Wage und in seiner rechten Hand einen Strick.' *Scaliger, Not. ad Manil.* 343 bezeugt dasselbe von der persischen Sphäre: im ersten Dekan ein Greis

(Saturn!) mit drohender Miene, eine Wage in der Hand haltend, neben ihm der Kopf des Drachen. Dazu stimmt die Angabe des Abarbanel, daß das Monatszeichen des Tišri, zu dem die Wage gehört und dessen erste 10 Tage als die 'furchtbaren Tage' des Weltgerichts gelten, von den Astrologen unter dem Bilde eines zornigen Greises gesehen wird, der in der rechten Hand eine Wage, in der linken Hand offene Bücher hält. Auch der christliche Michael mit der Wage ist Engel des Totengerichtes in diesem kalendarischen Sinne. Die Gestalt des alten Mannes ist ebenfalls babylonisch. Es ist Saturn, dessen nisirtu (hellenistisch Hypsoma) nach der babylonischen Lehre (s. Sp. 1482) in der Wage liegt und der in dem oben Sp. 1454 zitierten Text mit der Wage identifiziert wird. Allerdings ist er hier bereits



10) Skorpion vom Grenzstein Nebukadnezars I. um 1300 (nach *Jeremias, Izdubar Nimrod* S. 67).



11) Skorpionmenschen von einem babylonischen Zylinder (nach *Jeremias, Izdubar Nimrod* S. 28).

vom glückbringenden Planetengott in den unheilverkündenden verwandelt worden. Daß der Gedanke der Gerichtswage auch von den Babyloniern mit der himmlischen Wage verbunden wurde, zeigt die Bezeichnung der Wage als kakkab Kettu u Mešaru, Stern von 'Recht und Gerechtigkeit'. Der griechischen Götterjungfrau (Astraia, Dike, Themis), die die Wage der Gerechtigkeit trägt, liegt schließlich auch das Sternbild der Jungfrau zugrunde (Astraia!), wie ja der Jungfrau des Sternbildes in der Tat später die Wage in die Hand gegeben wird.

Zur Gerichtswage sei noch innerhalb des altorientalischen Kulturkreises an die Wage bei *Daniel* 5, 27, *Henoch* 41, 1 (das Wägen auf Wagen gehört zu den geschauten Geheimnissen des Himmelreiches) und im *Koran* (*Sure* 101, 5 f.) erinnert. Die Wage in der Hand der Justitia geht auf die gleiche Idee zurück. Selbst die Kaufmannswage des Mercurius scheint nicht nur rationalistischen Ursprungs zu sein. Nach Abu Ma'šar (a. a. O. S. 517) steigt in der indischen Sphäre im ersten Dekan der Wage ein Mann auf, der einen Scheffel und eine Wage in der Hand hat; er sitzt auf dem Markt in einer Bude und beschäftigt sich mit dem Messen und Wiegen, mit Kauf und Verkauf, und kennt sich darin aus.

Die Wage in der Halle der zwei Wahrheiten, wie sie sich in der ägyptischen Lehre findet,*) und die Wage des Hermes Psychopompos ist bisher babylonisch nicht zu belegen. Als Totenwage konnte die Tierkreis-Wage nur im Widderzeitalter aufgefaßt werden, in dem die Wage am Herbsttagesgleichenpunkte steht, von dem aus hinab es in die Winterregion, in die Totenwelt geht. Auf das Äquinoktium ist die Wage nicht zu beziehen; sonst müßte sie auch das Frühlingssternbild bezeichnen. Vielleicht ist die 'Wage' erst im Widderzeitalter nachträglich als Totenwage eingefügt.

*) S. *A. Jeremias. Im Kampf um den alten Orient* 1, 2. Aufl. S. 69.

Der Skorpion.

Das Tierkreisbild des Skorpions sahen die Babylonier in gleicher Gestalt. Der Name ist GIR.TAB (= akrabu) zu allen Zeiten. In der Boghazköi-Liste steht GIR.TAB hinter kakkab GIŠ.BAN (Jungfrau) und vor ID^{hu} (našru Adler, der zum Bereich des Steinbocks gehört). In dem Text aus dem 37. Jahre Nebukadnezars ist das Tierkreisbild durch den Antares vertreten, der hier wie später Ḫurru heißt (Loch, aus dem der Skorpion kriecht? S. *Kugler, Sternkunde* 1, 260 f.). Der Skorpion der Grenzsteine (s. Abb. 10) stellt wohl sicher das Tierkreisbild dar, vielleicht auch die Skorpionmenschen der Siegelzylinder (z. B. Abb. 11). Die aus ŠAR.UR und ŠAR.GAZ bestehende Waffe des Gudea (*Stat. B* 5, 37—39) ist wohl am Himmel (im Skorpion) lokalisiert gedacht; denn so heißen die beiden hellsten Schwanzsterne des Skorpions. Abb. 12—18 a b zeigen die Doppellöwenwaffe.

Der Skorpion ist am hellen Himmel der südlichen Breiten wundervoll deutlich zu sehen. Schon daraus erklärt sich seine hervorragende Bedeutung in der Astrologie. In einem astrologischen Text (*Pinches, Journ. Roy. As. Soc.* 1900 S. 574, Anm. 13) heißt GIR.TAB: 'der Herr Himmels und der Erde'. Die Scheren des Skorpion umfassen die Schalen der Wage. Daher kommt es, daß die Schalen der Wage in der hellenistischen Astronomie geradezu χηλαί heißen, die Scheren (des Skorpions). S. *Bouché-Leclercq, L'Astrologie Grecque* S. 54, A. 2. Lokalisiert wird im Skorpion die Göttin Išḫara, die 'Herrin des Lebens' (bêlit balâti), als Wassernixe gedacht (wie Anunîtu im südlichen Fisch):

'Wenn Girtab-Išḫara im Glanze ihres Lichtes
ihre Brust erglänzt, ihr Schwanz dunkel ist,
ihre Hörner glänzen,
so wird . . . . .'
(*Thompson, Rep.* 223, 5 ff.)

'Wenn im Monat Kislev Girtab-Išḫara
bei seinem (Girtabs) Erscheinen seine (sic!) Hörner glänzen,
ihre (sic!) Brust glänzt,
ihr Schwanz dunkel ist, so wird . . . . .'
(ib., 223 A, *Rev.* 4 ff.)

Der Schütze.

Das Tierkreisbild des Schützen heißt in den Texten aus Asurbanipals Zeit: kakkab oder il PA.BIL.SAG. In den späteren Texten heißt

12) Das Wappen von Lagaš (Zeit des Urnina) (nach *Heuzey, Catalogue des Antiquités Chaldéennes*, Paris 1902, p. 92 f. nr. 7).

13) Ninib mit der Doppellöwenwaffe (nach *Lajard, Mithra* 39, 5).

14) Babylonischer Siegelzylinder. Ninib mit der Doppellöwenwaffe, dabei Inschrift: „Ninib, der gewaltige Kämpe, der Sohn Enlils" (nach einem Gipsabdruck im Besitz von *E. F. Weidner*; Original verschollen).

15) Ninib mit dem 'Zwillingslöwen' in der Hand (aus Nippur, nach *Hilprecht, Expl. in Bible Lands*, S. 528).

16) Babylonischer Siegelzylinder: Waffe mit Doppellöwe, unten wiederholt, in der Mitte Schlangen (nach *Lajard, Mithra* 27, 4).

17) Babylonischer Siegelzylinder: Ninib mit der Doppellöwenwaffe (nach *Lajard, Mithra* 37, 3).

18 a b) Babylonische Siegelzylinder mit Doppellöwenwaffe (nach *Ward, Cylinders and Seals* nr. 74 u. 91).

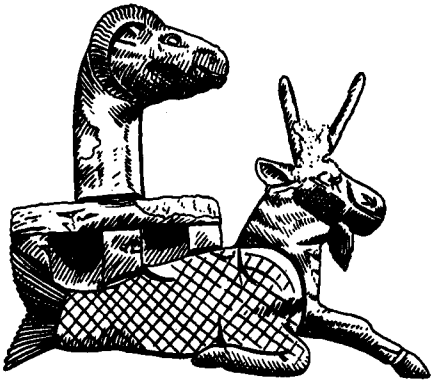
19) Skorpion + Schütze (babylonisch) (nach *Hinke, Boundary Stone* p. 98).

20) Der Schütze vom Tierkreis von Dendera (nach *Hinke, Boundary Stone* p. 98).

21) Schütze u. Skorpion vom Grenzstein Nebukadnezars I. um 1300 (nach *Jeremias, Izdubar Nimrod* S. 67).

23) Siegel Gudeas (nach *Heuzey, Revue d'Assyriol.* 6 p. 95).

22) 'Der Schütze' (älteste Darstellung des Kentauren). Von einem Siegelabdruck aus der Kassitenzeit (nach *Clay, Light* S. 174).



24) Der Ziegenfisch von dem Grenzsteine des Meli-Sipak (Susa nr. 3, nach *Hinke, Boundary Stone* S. 102).

29) Der Ziegenfisch vom Tierkreis von Dendera (nach *Hinke, Boundary Stone* S. 102).

25) Steinbock auf einer Gemme in meinem Besitz (nach Photographie).

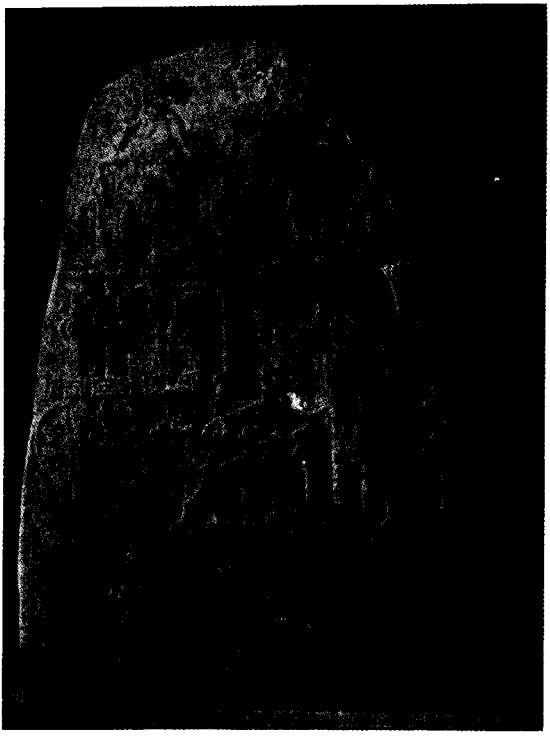
26) Ziegenfisch auf einem babylonischen Siegelzylinder (nach *Lajard, Mithra* 54 B nr. 7).

27) Priester, den Ziegenfisch anbetend (nach *Menant, Glyptique* 2, Pl. 10).

28) Der Steinbock des Tierkreises als Ziegenfisch. Siegelabdruck von einer spätbabylonischen Geschäftsurkunde (nach *Clay, Babylonian Records in the Library of Pierpont Morgan* pl. 43).

30) Kudurru des Nazimaruttaš (nach *Déleg. en Perse* 1 pl. 14 u. 15).

das Zeichen nur PA.BIL oder PA. Abb. 19 u. 20 zeigen den Schützen nach einem babylonischen Kudurru Nebukadnezars und nach dem Tierkreis von Dendera. Abb. 21 zeigt Schützen und Skorpion als eine Gestalt vereinigt auf einem Grenzsteine aus der Zeit um 1300 v. Chr. Abb. 19 u. 31 stellt den Schützen ganz nach Art der griechischen Kentauren dar. Auch der auf dem kassitisch-babylonischen Siegel-

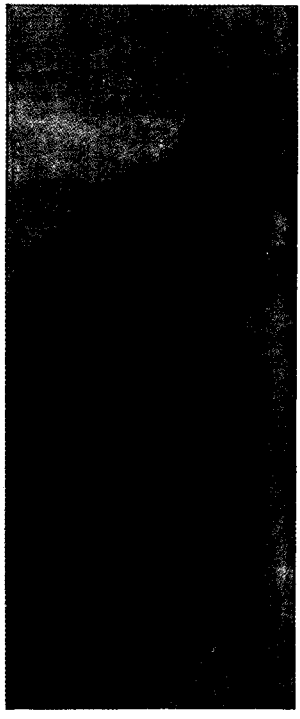


31) Kudurru aus Babylon (nach einer Photographie aus dem Vorderasiat. Museum in Berlin).

zylinder Abb. 22 sich findende Kentaur dürfte der himmlische Schütze sein; ebenso der auf dem Siegelzylinder der Gudea-Zeit (s. Abb. 23).

Der Steinbock.

Das Sternbild des Steinbocks sahen die Babylonier als Ziegenfisch. Abb. 24 u. 25 zeigen sein Bild auf den babylonischen Grenzsteinen, Abb. 26—28 ohne den das Hinterteil verbergenden Kasten. Abb. 29 zeigt den Ziegenfisch vom Tierkreis von Dendera. Das ganze Tierkreisbild heißt in den Texten der Asurbanipalzeit (z. B. *Virolleaud, Astrol. Chald. Ištar* 5, 15) SUḪUR.MAŠ^{ḫa} im Text aus Nebukadnezars Zeit SUḪUR.MAŠ, in den spätbabylonischen Texten SUḪUR.SUḪUR bedeutet eine Fischart (suḫur^{ḫa} s. *Jensen, Kosmologie* 73, 1), MAŠ ist = urîṣu Ziege, ḫa ist nachgestelltes Determinativ. Der andere Name des Tierkreisbildes Enzu (sumerisch ausgesprochen UZA, s. z. B. *Brünnow, Classified List* 3706 f.; *Thompson, Reports* 212) 'Ziege', bezeichnet den vorderen Teil des Sternbildes. *Virolleaud, Astrol. Chald. Ištar* 6, 22 heißt Enzu: rêšu ^{kakkab}SUḪUR. MAŠ^{ḫa} 'Kopf des Ziegenfisches'. In einem der bei *King, The Seven Tablets of Creation* 1, 213, Z. 6 veröffentlichten späten Texte heißt es: ^{TE}Enzu, 'der den Bezirk (kakkar)



32) Der Wassermann. Tonbildwerk an der Hoftür des Tempels Esagila von Babylon (nach *Koldewey, Tempel von Babylon* Abb. 63).

des GIR.TAB (Skorpion) anschaut' (zu ergänzen ist nach den Spuren im Text bei *King*, Bd. 2: er entspricht Elam). Auch sonst ist er oft in der Astrologie das gefahrdrohende Gestirn.

Der hellste Stern im Bezirk des Steinbocks ist Aṭair. In der Boghazköi-Sternliste steht an der Stelle, wo der Steinbock an der Reihe ist: ^{kakkab}Našru ^{bu} 'der Adler', der also hier das Tierkreisbild des 'Steinbockes' zu vertreten scheint.

Der Wassermann.

In den Texten aus Asurbanipals Zeit ist der Wassermann unseres Tierkreises eine Göttin, die den Namen Gula führt. In dem aus dem 37. Jahre Nebukadnezars stammenden Text ist er (zufällig) nicht erwähnt, in den spätbaby-

lonischen Texten ist er abgekürzt zu GU. Da ein Stern im Wassermann nach *Virolleaud, Astrol. Chald. Sin* 13, 31 f. 'Zunge des Hundes' heißt, so drängt sich die Vermutung auf, daß das Grenzsteinbild, das die Göttin Gula (so laut Beischrift) mit dem Hunde zeigt (s. Abb. 30), das Sternbild der Wasserfrau bezeichnet.

Es gibt aber auch eine babylonische Überlieferung, die den Wassermann kennt. Auf dem Abb. 31 wiedergegebenen Grenzsteinbilde (vgl. *Mitt. der Deutschen Orientgesellsch.* 1912, nr. 42) steht der Wassermann mit der Amphora auf einem Untersatz. Zu vergleichen ist die in Babylon im Esagila-Tempel ausgegrabene Tonfigur Abb. 32 (s. *Koldewey, Tempel von Babylon u. Borsippa* S. 44), endlich die dem Wassermann des Tierkreises von Dendera verwandte Figur von einem Grenzsteine aus Susa, Abb. 33 a b.

33 a) Der Wassermann vom Grenzstein nr. 6 aus Susa (nach *Hinke, Boundary Stone* 103).

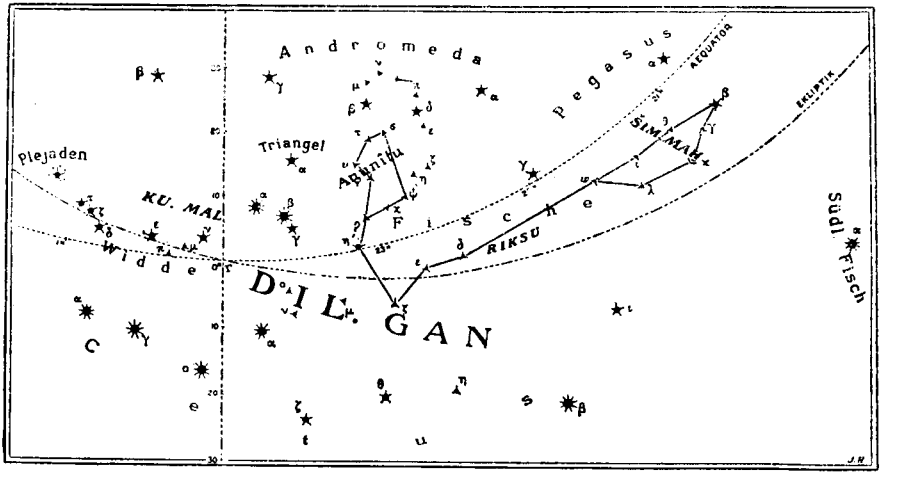
33 b) Der Wassermann vom Tierkreis v. Dendera

Endlich hat es auch eine Überlieferung von Gula als Wassermann gegeben. In dem bei *Pinches, Journ. Roy. As. Soc.* 1900, S. 575 Anm. 4 zitierten astrologischen Text heißt Gula 'Herr des Todes, Gott Ea'.

Die Fische.

Das Sternbild der Fische (Abb. 34) heißt babylonisch kakkab Nûnê, Plural, oder zibbâti 'Schwänze', s. *Virolleaud, Astrol. Chald. Ištar* 6, 17; 28, 26. 28; 30, 34. In den späten Texten ist das letztere die einzige Bezeichnung für Fische geschrieben ZIB^{ME} (ME = Pluralzeichen) = zibbâti. S. *Weidner, Babyloniaca* 6, 147 ff. Das Band der Fische, das beide Fische verbindet, heißt rikis nûnê. In der Boghazköi-Sternliste (um 1400) tritt das Tierkreisbild Z. 14 unter dem Namen kakkab ša-am-ma-ah (so mit *Fr. Hommel* zu lesen, nicht 'Sterne des Himmels', wie in meinem *Alter der babylon. Astronomie* vorgeschlagen war) auf. In den Texten aus Asurbanipals und Nebukadnezars Zeit ist das Sternbild durch kakkab Anunîtum und kakkab ŠIM.MAḪ bezeichnet. Der Name ŠIM.MAḪ hat sich in der arabischen Bezeichnung al-samaka für den nördlichen der Fische erhalten (der andere heißt al-ḥuti). *Weidner Handbuch* Kap. 3 hat nachgewiesen, daß der südliche Fisch als Fisch mit Schwalbenkopf, der nördliche als Anunîtu bezeichnet wurde (danach mein *Handbuch* S. 117 zu korrigieren). Damit ist die hellenistische Überlieferung, daß die Chaldäer den Tierkreisfisch als ἰχθὺς χελιδονίας bezeichneten, bestätigt.

Von dem Tierkreisbild der Fische wird unterschieden ein Sternbild des 'südlichen Fisches', südlich vom Wassermann. Dieses Sternbild heißt in den Texten aus Asurbanipals



34) Das Sternbild der Fische um 700 v. Chr. (nach *Weidner, Babyloniaca* 6, S. 163 verbessert).

Zeit Ḫa ^{il} Ea 'Fisch des Ea'. Im Astrolab B (um 800 v. Chr.) wird er zu der Zwölfergruppe gezählt, die zu Ea gehören. Der Hauptstern dieses Sternbildes ist Fomalhaut, der wohl bei *Virolleaud, Astrol. Chald. Ištar* 21, 41 vgl. 43 als SUDUN.A.AB.BA, 'Stern des Ea' genannt ist. *Virolleaud, Astrol. Chald. Ištar* 8, 6 u. ö. bezeichnet ḪA ^{il} Ea die Venus (Dilbat) im Monat Adar, III R 53, 2, 13 (= *C T* 26, 49 im Monat Adar auch den Jupiter).

Der nördliche und südliche Fisch werden in den astrologischen Texten mit dem himmlischen und irdischen Euphrat und Tigris zusammengebracht. *V Rawlinson* 46, 34 a b vgl. II R 51 nr. 2, 58 f. a heißt es: kakkab A-nuni-tum kakkab Ši-nuntum entsprechen dem nâr Diklat (himmlischer Tigris) und dem nâr Purattu (himmlischer Euphrat), s. mein *Handbuch* S. 188 ff. *Thompson, Rep.* 225, *Obv.* 4 ist der nördliche Fisch des Tierkreisbildes (der kakkab Anunitum) kakkab nâr Diklat, 'Tigrisstern', genannt.

Wie der Euphrat und Tigris am Himmel lokalisiert wird, so auch die großen Städte von Babylonien in entsprechenden Sternbildern. *Weidner* hat *Orient. Lit.-Ztg.* 1913, S. 56 auf diese himmlische Geographie hingewiesen, wie sie sich z. B. in dem Text *II. Rawlinson* 48, 55—59 a b zeigt:

kakkab AL.LUL (Krebs) entspricht Sippar,
kakkab MAR.GID.DA (großer Wagen) entspricht Nippur,
kakkab DIL.GAN (Widder) entspricht Babylon (Bâb-ilâni).

Mit dem ersten Dekan des Wassermannes steigt der himmlische Eridanos auf. Ich habe gleich anderen vermutet, daß er mit dem babylonischen Eridu, der Stadt 'an der Mündung der Ströme', zusammenhängt. Ist der Wasserstrom, den der Wassermann auf den Grenzsteinbildern ausgießt, etwa der Eridanos? Der Eridanos ist sonst in den Inschriften bisher nicht aufgetaucht. Auch in den von *Boll, Sphära*, behandelten griechischen Texten ist der Eridanos regelmäßig mit dem Zeichen des Wassermanns in Verbindung gebracht (a. a. O. S. 135). Andererseits kann auch der *ὁ ἀπὸ τοῦ Ὠρίωνος ποταμὸς* kein anderer als Eridanos sein; denn von Orion geht er aus. Im *Codex Voss.* fol. 68 b (*Thiele, Antike Himmelsbilder* S. 125) ist Eridanos als Flußgott mit Urne dargestellt (Abb. 35) aus *Boll*.

35) Eridanos der Flußgott (nach einer Münchener Handschr. 11. Jahrh. Clm. 10270, *Boll, Sphaera* S. 137).

Übersicht über die Belegstellen zu den Tierkreisbildern:

		Nippurtext um 2000 v. Chr.	Boghazköi-Sternliste um 1400 v. Chr.	Bilder der Grenzsteine	TE-Tablet (Abschrift um 500, Original um 1200 v. Chr.)	Zeit Asurbanipals (*Virolleaud* und *Thompson*)	Ephemeriden-Tafel aus dem 37. Jahre Nebukadnezars (568/7 v. Chr.)	Spätbabylonische Texte (*Epping* u. *Kugler*)
1.	Widder		† kakkab E.KU.E		† kakkab IKÛ kakkab KU.MAL	kakkab IKÛ † kakkab KU.MAL	† kakkab KU.MAL	† KU
2.	Stier		†kakkab Kakkabu (Plejaden) † kakkab GIŠ.LI.E (Aldebaran)		†kakkab Kakkabu (Plejaden) † kakkab GÙ.AN.NA (Stier außer Plejaden)	†kakkab Kakkabu kakkab GÙ.AN.NA	kakkab Kakkabu † kakkab GÙ.AN	† Kakkabu
3.	Zwillinge *)		kakkab ŠI.PA.ZI.AN.NA (Orion)		kakkab SIB.ZI.AN.NA (Orion) † kakkab MAŠ.TAB.GAL.GAL.LA (große Zwillinge)	† kakkab MAŠ.TAB.BA	† kakkab MAŠ.TAB	† MAŠ

† bedeutet, daß das Tierkreisbild selbst genannt (bzw. abgebildet) ist und nicht durch ein nahegelegenes helleres Gestirn vertreten wird.

*) Vielleicht monumental bezeugt Abb. 5.

		Nippurtext um 2000 v. Chr.	Boghazköi-Sternliste um 1400 v. Chr.	Bilder der Grenssteine	TE-Tablet (Abschrift um 500, Original um 1200 v. Chr.	Zeit Asurbanipals (*Virolleaud* und *Thompson*)	Ephemeriden-Tafel aus dem 57. Jahre Nebukadnezars (568/7 v. Chr.)	Spätbabylonische Texte (*Epping* u. *Kugler*)
4.	Krebs		kakkab KA.AK. ZI.ZI (Sirius)		† kakkab AL.LUL	† kakkab AL.LUL	† kakkab Pulukku	† Pulukku
5.	Löwe*)			† Vorhanden	† kakkab UR. GU.LA	† kakkab UR. GU.LA	† kakkab UR.A	† A
6.	Jungfrau	kakkab ŠU.PA (Arktur)	kakkab GIŠ.BAN		† kakkab EŠ.ŠIN	† kakkab A.EDIN † kakkab EŠ.ŠIN	Zufällig nicht erwähnt	† EŠŠIN (geschrieben KI.HAL)
7.	Wage				† kakkab Zi-bani-tu	† kakkab Zibanitu	† kakkab Zibanitu	† Zibanitu
8.	Skorpion	† kakkab GIR. TAB (Antares als Hauptstern im Skorpion	† kakkab GIR. TAB (Skorpion mit Antares)	† Vorhanden	† kakkab GIR. TAB	† kakkab GIR. TAB	† kakkab Ḫurru (Antares) (kakkab GIR.TAB zufällig nicht erwähnt)	† GIR.TAB
9.	Schütze			† Vorhanden	† kakkab PA. BIL.SAG	† kakkab PA. BIL.SAG	† kakkab PA.BIL	† PA
10.	Steinbock		kakkab Našru-bu (Adler)	† Vorhanden	† kakkab SUḪUR	† kakkab Ensu kakkab SUḪUR-MÁŠ-ḫa	† kakkab Ensu kakkab SUḪUR. MÁŠ	† SUḪUR
11.	Wassermann		kakkab Nûnu (südlicher Fisch mit Fomalhaut)	† Vorhanden	kakkab Gu-la	kakkab Gu-la	Zufällig nicht erwähnt**)	† Gu
12.	Fische***)		† kakkab Ša-amma-aḫ		† kakkab Rikis nûnê	kakkab Nûnu † kakkab Anunitu und kakkab ŠIM.MAḪ	kakkab Anunitu und † kakkab ŠIM. MAḪ	† Zib.Me (= Zibbâti 'Fischschwänze').

† bedeutet, daß das Tierkreisbild selbst genannt (bzw. abgebildet) ist und nicht durch ein nahegelegenes helleres Gestirn vertreten wird. *) Abb. 51 untere Reihe (mit Hydria), s. Sp. 1491.

**) In VAT 5047 (Ephemeride aus dem 11. Jahre Artaxerxes' I.) genannt: kakkab Gu-la.

***) Monumental bezeugt im Tierkreis von Gezer Abb. 36.

Mond und Sonne.*)

Die beiden großen Zeiger am Zifferblatt der Himmelsuhr sind Mond und Sonne. In dem Texte MNB 1848 werden die Manifestationen in Mond und Sonne neben anderen Gestirnen angebetet: „^{il}Šamaš, der die Welt erleuchtet, ^{il}Sin, der die Finsternis erleuchtet." Als Grundstellung der beiden gilt die Stellung in der Wintersonnenwende, bei der der Mond als Vollmond den höchsten Punkt des Kreislaufs einnimmt, während die Sonne in Opposition im Tiefpunkte steht.

Nach dieser Stellung heißt im ältesten bisher bekannten semitisch-babylonischen Kalender der erste Monat, der mit Wintersonnenwende beginnt: muḫur-ilê, d. h. Gegenüberstehen der Götter (Mond und Sonne).

Aus dieser Grundstellung ergibt sich, daß der Mond in der Astralmythologie Oberweltscharakter hat, die Sonne Unterweltscharakter. Der Mond bedeutet Leben, Auferstehung, die Sonne bedeutet Tod. Darum dürfen in den medizinischen Texten die Heilpflanzen 'die Sonne nicht sehen', z. B. K 259 (MVAG 1904, S. 226), wo von einem Heilkraut gegen Zahnschmerz die Rede ist, dessen 'Wurzel beim Herausziehen die Sonne nicht gesehen hat'. Der Mond heißt IVR 9, 23 a inbu ša ina ramânišu ibbanû u šîḫa 'Frucht, die sich aus sich selbst erzeugt und wächst'. Er zeigt allmonatlich, wie aus dem Tode das Leben kommt. Die Sonne aber zeigt ihre Unterweltsmacht nicht nur durch ihre Fieber und Tod bringende Hitze, sondern vor allem dadurch, daß die Gestirne, in ihr untergehen. Darum werden Šamaš und Nergal, der Unterweltsgott, gleichgesetzt (vgl. Bd. 3 Sp. 253 ff.).

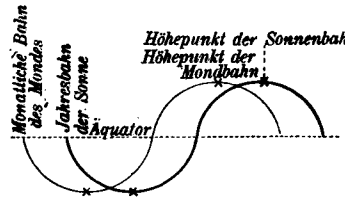
Die Neulichterscheinung des Mondes wird mythologisch als 'Geburtstag des Mondes' angesehen:

36) Zodiakaltafel von Gezer in Süd-Palästina (nach *Hinke, Boundary Stone* p. 321).

*) Zum Artikel Schamasch (Sonne) und Sin (Mond) wird hier nur Astronomisches ergänzend hinzugefügt.

ûmu^{mu} ilitti ^{u}Sin,
'Geburtstag des Mondes'
(Text veröffentlicht *Babyloniaca* 6, 176). Auf die Sonne übertragen, ergibt es für die Wintersonnenwende die Vorstellung vom dies natalis, ἡλίου γενέθλιον, der bisher nur ägyptisch und hellenistisch bezeugt ist. (Im *Kalendarium des Antiochos, Cod. Mutin. gr.* 85, f. 73a: 25. Dezember ἡλίου γενέθλιον, *Kalender des Philocalus C.J.L.*^{2} 1, p. 338, s. *Boll, Griech. Kalender* 1 S. 40 ff.). Daß der Gedanke auch in Babylonien vorhanden war, zeigt die Zweiteilung des Sonnenlaufes, die die Sommersonnenwende als Todestag auffaßt (s. u.). Dem Tammuz, der die Teilung repräsentiert, wird an diesem Termin alljährlich 'Weinen bereitet'.

An den drei großen Gestirnen Sonne, Mond, Venus im einzelnen wie an ihrem Trias-Ver-



37) Kosmische Grundlage der Vorstellung vom zweigipfligen Weltberg (nach *Jeremias, Alter*^{2} S. 46).

hältnis wird das Wesen der Gottheit im Werden aus sich selbst, Zurückkehren in sich selbst, Wiedererscheinen, abgelesen und kraft eines kühnen Analogieschlusses auf das Menschengeschick angewendet. Samsuiluna bittet, 'daß die Götter ihm Leben schenken mögen, das sich gleich Sin jeden Monat erneuert' (*King, Letters* nr. 204).

Der Weg des Mondes gilt zunächst als zweigeteilt. 'Hat der Mond seinen Weg halb zurückgelegt und geht er den zweiten....' heißt es bei *Virolleaud, Astr. Chald., Sin* 4, 25 u. 28. Auch eine Dreiteilung wird angenommen. In einem Kommentar zur babylonischen Schöpfungslegende heißt es unter feierlicher Hervorhebung der Dreiteilung: '[am 9. Tage] sollst du Mond und Sonne 3×3 mal anrufen; 9×3 ist 27. Siebenundzwanzig!'

In einem sumerischen Schöpfungshymnus, der die Einleitung des Omina-Werkes Enuma Anu ^{d}Inlil bildet, heißt es:

„Als Anu, Inlil, Ea, die großen Götter, in ihrem treuen Ratschluß die Gesetze Himmels und der Erde dem glänzenden Monde anvertrauten, ließen sie die Neumondsichel strahlend hervortreten, schufen den Monat und setzten die Omina Himmels und der Erde fest, damit er (der Mond) am Himmel strahlend aufleuchte und inmitten des Himmels strahlend hervortrete." Und in einer 'Flötenklage für Sin' wird die Neumondserscheinung (Namraṣit) begrüßt: 'Jubelrufe, soviele es gibt, Jubelrufe, soviele es gibt' (*CT* 15, 17, ergänzt durch *Reisner, Hymnen* nr. 38).

Die Höhepunkte bzw. die Tiefpunkte der Mond- und Sonnenbahn in den Sonnenwenden ergeben, kosmisch festgelegt, die Vorstellung von den beiden Gipfeln des Weltberges, die häufig auf den Monumenten dargestellt werden (s. mein *Handbuch d. altor. Geisteskultur* S. 54 f.). In der Mythologisierung der Lehre vom Weltberg erscheinen die Gipfel des Weltberges deshalb als Mond und Sonne (s. die schematische Zeichnung Abb. 37), so in der als Höhepunkt gedachten Mitteldarstellung der Marmorplatte des Daressys (s. Abb. 54), ebenso auf dem Abb. 2 wiedergegebenen kosmischen Bilde. In dem Briefe Alexanders an Aristoteles bei *Pseudo-Kallisthenes*, 3. Buch findet Alexander auf dem Gipfel des als Berg gedachten Paradieses die beiden Bäume Helios und Selene, die ihm den Untergang weissagen.

Die Phasen des Mondlichts im Verhältnis zur Sonne fanden wir Sp. 1442 im Weltschöpfungsgedicht Enuma eliš beschrieben. Abb. 5 Art. Sin gibt die Phasen in schematischer Zeichnung. Wenn der Mond aus den Sonnenstrahlen heraustritt, geht er von der Sonne weg, bis er in Opposition zur Sonne steht, dann wendet er sich der Sonne entgegen, bis er wieder in ihr untergeht.

Für die Unsichtbarkeit des Mondes (Neumond) werden rechnerisch drei Tage angenommen. *Thompson, Reports* 249 (*Babyloniaca* 6, 167):

Z. 6: III ûmû^{mu} ina šamê^{e} [ibit-ma]
drei Tage ruht er im Himmel.
Z. 6f.: IV ûmî$^{mi-i}$ ina šamê^{e} li-bit
im-ma-tim-ma IV ûmî^{mu} ul i-bit
Ruht er etwa vier Tage im Himmel?
Nimmermehr ruht er noch einen vierten Tag.

Die drei Tage heißen ûmê bubbuli 'Tage der Verwirrung' (*Thompson, Rep.* 249). Sie werden rechnerisch an die 27 Tage der Sichtbarkeit des Monats angefügt. Insbesondere heißt der 30. Tag ûm bubbuli.

Die Oberfläche des Mondes heißt pânê 'Angesicht', *Thompson Rep.* 29, obv. 6. Bei Asurbanipal erscheint sie als Schreibtafel, auf der der Priester bei Nacht das Orakel geschrieben sieht (*Asurb. Ann.* 13, 118 u. 127); s. Art. Sin.

Das Erscheinen des Neulichtes, die Mondsichel des zunehmenden Mondes wird mit Jubel begrüßt s. Sp. 1471, Z. 62 ff. Er wird als Sichelschwert gesehen, mit dem der Drache der Finsternis besiegt ist. Das arabische Hilal, das formell auch den hebräischen Hallelu-jah zugrunde liegt, drückt den Jubel aus. In den astrologischen Texten der Assyrer wird der Neumond als glückverheißend angesehen.

Der 15. Tag heißt šabattu 'Ruhetag' (S. 13). Er hat in Israel dem heiligen Ruhetage den Namen gegeben. Drei Tage nach Vollmond 'geht der Mond schlafen':

arḫi ûmu XVII ^{u}Sin i-ba-it*).

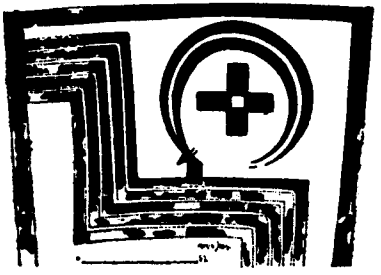
Mond und Sonne gelten als Zwillinge. VR 46 wird 'das Gestirn der großen Zwillinge' als Sin und Nergal (= Šamaš) erklärt. Als Zwillinge können sie die Dioskuren sein, die getrennten und nacheinander strebenden Brüder, oder die feindlichen Brüder. In einem astro-

*) Unveröffentlichter Text (Mitteilung von *Ernst F. Weidner*).

logischen Kommentar zu Enuma eliš*) findet sich die Bemerkung (vgl. schon ob. Sp. 1442):

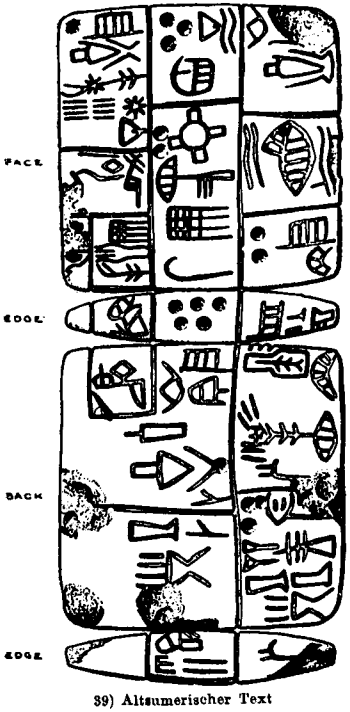
'Tiâmat wird im Monde gesehen, Marduk wird in der Sonne (sic!) gesehen.'

Liegt hier die Umkehrung der Lehre vor, in der der Mond die böse und die Sonne die gute Macht ist? Oder ist gemeint, daß Tiâmat die Verdunklung des Mondes ist und Marduk



38) Mond mit Sonnenkreuz. Von einer bemalten Vase aus der Akropolis von Susa (älteste Zeit) nach *Délég. en Perse* 13 S. 40 Fig. 135.

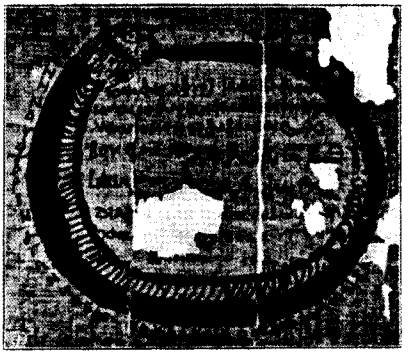
der Mann im Aschenlicht des Mondes, der den Drachen besiegt? In der Zeichnung des in meinem *Handb.* S. 247 veröffentlichten Textes *VAT* 7851 steht Marduk mit der Waffe im Aschenlicht des Neumondes und faßt das Tier am Schwanze.



39) Altsumerischer Text (nach *Barton, OLZ* 1913 Sp. 8).

Im Falle der feindlichen Brüder kann die Sonne durch den Schwarzmond vertreten werden. Die Babylonier wußten, daß die Verdunklung des Mondes durch die Sonne verursacht wurde. Also Schwarzmond = Sonne.

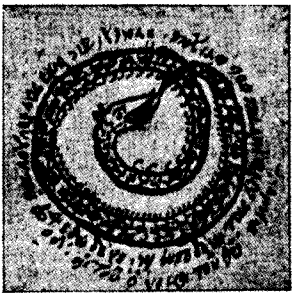
In den Monumenten wird bei Darstellung der Trias oft Mond und Sonne in einem Symbol dargestellt: Neumond mit Aschenlicht (s. Art. Sin Sp. 917 Abb. 18). Vgl. mein 'System im Mythos' im *Memnon* 5, Heft 1. Das Zeichen der Sonne als Schwarzmond (Unterweltsmacht) ist das Kreuz (s. Abb. 38 u. 39; letzteres als Beispiel für die älteste Schriftart, in der das Kreuz oft



40) Hellenistische Darstellung der Mondschlange (nach *Greek Papyri in the British Museum* pl. 59).

vorkommt, s. mein *Handbuch der altor. Geisteskultur* S. 96 ff. mit vielen Beispielen).

Mythologisch wird die Mondbahn in der griechischen und auch in der hellenistischen Astrologie als 'Drache' gesehen; die Knoten der Mond- und Sonnenbahn heißen 'Drachenkopf' und 'Drachenschwanz', der Mondlauf von einem Knoten bis zu demselben zurück (27 Tage 5 St. 5 Min., s. mein *Alter der bab. Astr.*[2] S. 66) heißt Drachenmonat. Zeugnisse für diese Benennung und Darstellungen der Mondbahn als Schlange liegen teils aus hellenistischer, teils aus mittelalterlicher Zeit vor. Abb. 40 zeigt die Mondschlange (Schlange und Drache sind mythologisch identisch) als Illustration eines griechischen Papyrus (*Greek Papyri of the Brit. Mus.* 1 pl. 59); Abb. 41 (im Original mit der dem Drachen eigentümlichen roten Farbe gemalt) gehört zu der Beschreibung einer mittelalterlichen Beschwörung des Monddrachen (*Cat. Cod. astr. graec.* 7, p. 246). Auch diese Vorstellung ist bereits für Babylonien bezeugt. *Catalogus codicum astrologorum graecorum* 7, p. 125 lesen wir als Zeugnis aus dem Mittelalter: *τὴν μὲν σύστασιν ἔχουσιν ἐκ τῆς συμβλήσεως τῶν δύο παραλλήλων ἐκκέντρων κύκλων Ἡλίου τε καὶ Σελήνης· αἱ δὴ κατὰ διάμετρον δύο συμ-*



41) Mittelalterliche Darstellung der Mondschlange (nach *Boll, Catal. cod. astrol. graec.* 7 p. 246)

*) S. *King, The Seven Tablets of Creation* 2 pl. 67.

βλήσεις Ἀναβιβάζων καὶ Καταβιβάζων. τούτων τῶν ⟨δύο⟩ κύκλων ἡ περιφέρεια παρὰ τῶν Χαλδαίων Δράκων ὠνομάσθη καὶ αἱ τούτων συμβλήσεις ἡ μὲν κεφαλὴ τούτου ἡ δὲ οὐρά. Dasselbe bezeugt *Cat. Cod. Astr. Graec.* 5, 2, p. 180 (in Übersetzung mitgeteilt von *Weidner, Beitr. zur babyl. Astr.: Beitr. zur Assyr.* 8, 4 S. 23 f.). Die riesige Schlange auf dem oberen Teile einiger Kudurrus (z. B. Abb. 42) scheint die Mondbahn darzustellen.

4. Die Mondstationen.

Der siderische Lauf des Mondes wurde von den Babyloniern in Stationen eingeteilt. Der terminus technicus für 'Mondstation' ist man-

42) Göttersymbole auf dem Grenzstein Susa nr. 20 (Louvre) (nach *Hinke, Boundary Stone* S. 95 Fig. 30).

zazu 'Standort' oder išdu 'Nachtlager'. Erst neuerdings sind auch die Namen einer Reihe derselben in den Urkunden aufgetaucht.*) *CT* 33, 4, 33—37 werden als

kakkabâni pl ša ina ḫarrân il Sin izzazû pl

'Sterne, die auf der Mondbahn stehen', genannt:**)

33. [kakkab K]akkabu kakkab GÚ.AN.NA kakkab ŠIB.ZI.ÁN.NA kakkab ŠÚ.GI
34. [kakkab G]AM kakkab MAŠ.TAB.BA.GAL. GAL kakkab AL.LUL kakkab UR.GU.LA
35. [... .kakkab] Zi-ba-ni-tum kakkab GIR. TAB kakkab PA. BIL. SAG
36. [..... kak]kab Gu-la Zibbâti pl kakkab ŠIM. MAḪ
37. [.....] ... u kakkab amêl KU. MAL.

Das sind: Plejaden, Hyaden (mit Aldebaran), Orion, Fuhrmann, Sterne des Perseus, Große Zwillinge ($\alpha + \beta$ Gemini) Krebs, Löwe, ... Wage, Skorpion, Schütze, ... Wassermann, Fischschwänze, südlicher Fisch, ... Widder (westlicher Teil)

Fünfzehn Namen sind erhalten. Einige fehlen; nach dem Raum der Lücke sicher nicht zwölf oder dreizehn; nach *Weidner* vielleicht neun. Eine Reihe von 24 Mondstationen ist nach Analogie eines 12teiligen Tierkreises künstlich gemacht.*) Der Mondumlauf selbst führte auf 27 bzw. 28 Stationen.

Bei den Indern hießen die Mondstationen nakšatra ('Sterne'), bei den Chinesen siu ('Nachtasyl', also genau wie babylonisch išdu, s. oben Sp. 1475), bei den Arabern mit babylonischem Lehnwort menâzil (manzil), 'Standort', manâzil alkamar *Sure* 10, 5; 36, 39, aber auch schon in der vorislamischen Poesie nachweisbar. Die persischen Astronomen im Bundeheš (Kap. 2, *Transl. E. W. West*, p. 11) zählen 28 Sternhaufen, die wohl auch Mondstationen sind. Die auffällige Verwandtschaft dieser Reihen trotz der verschiedenen geographischen Breiten hat längst zur Vermutung einer einheitlichen Herkunft aus Babylonien geführt.

Die ägyptischen Mondstationen fand *Ed. Stucken* a. a. O. in einem Pyramidentexte des *Unas*. Einen koptischen Mond-Zodiakus weist *Kircher, Oedipus Aegyptiacus* auf, s. *Stucken* a. a. O. S. 5 ff.

Als erste Mondstation setzt der Text in *CT* 33 die Plejaden voraus.**) In den Mondstationenreihen Chinas, Indiens, Arabiens ist Aldebaran, der hellste Stern der Hyaden, erste Mondstation. Diese Rechnung ist besonders geeignet, weil dann der Kreislauf durch den dem Stern Aldebaran genau 180° gegenüberstehenden Antares in zwei gleiche Hälften geteilt ist. Daß die Babylonier auf diesen Umstand auch Wert gelegt haben (wenn auch Aldebaran als erste Mondstation nicht nachweisbar ist), zeigt eine Kommentarstelle zu *Enuma eliš****):

GÙ u GIR.TAB iš-tin šú-ú

Stier (Aldebaran) und Skorpion (Antares) sind eins.

Die sieben Planeten.

'Die sieben Planeten regieren die Welt,' sagt die Nabatäerschrift des *Magrisi* (bei *Chwolsohn, Die Ssabier* 2 S. 604 ff., vgl. *ib. Dimešqi* 2 S. 400). Der Satz stimmt zur babylonischen Geisteskultur. Es ist innerhalb der uns bekannten Zeit babylonischer Kultur keine Periode denkbar, in der man nicht eine Zusammenfassung der drei großen Gestirne Mond, Sonne, Venus mit den übrigen vier am Tierkreis wandelnden Planeten Merkur, Mars, Jupiter, Saturn gekannt haben sollte. Der Tempel der sieben Regionen (UB.IMIN) bei *Gudea* und ebenso der Tempel der sieben Befehlsübermittler Himmels und der Erde in Borsippa bezeugen die Zusammenfassung der Sieben, von

*) Der von *Hommel, Aufs. und Abh.* S. 425 besprochene Text VR 46 ist eine einfache Sternliste, nicht eine Aufzählung der Mondstationen. Der Nachweis sumerischer Mondstationen-Namen bei *Stucken, der Ursprung des Alphabets* S. 14 f. mußte schon deshalb mißglücken, weil *Stucken* die abgekürzten Namen zur Erklärung heranzog. Nur mit NE Feuer, ŠE Getreide, BAR Heiligtum trifft er das Richtige.

**) S. *Weidner, OLZ.* 1913, S. 151 f.

*) Nicht 'ursprünglich' wie *Hommel, Aufs. u. Abh.* 425 und *Stucken* a. a O. S. 2 meinen.

**) Der sumerische Name für den 2. Monat GÙ. SI. SÁ bezeichnet den Stier als Orientierungsgestirn. In der mehrfach zitierten sog. Planisphäre ist vom Tafelschreiber die durch den Frühlingspunkt gehende Linie zwischen Stier und Widder eingesetzt (vgl. auch Sp. 1484 f.).

***) S. *King, The Seven Tablets of Creation* 2 pl. 70.

denen fünf nach *Diodor* bei den Chaldäern als ἑρμηνεῖς 'Verkündiger' des göttlichen Willens gelten (30, 3, dazu 30, 7 Sonne und Mond, s. Sp. 1480 f.).

Aber die Zusammenfassung zu sieben ist nicht die einzige und nicht die häufigste Gruppierung. Mars, Sonne, Venus nehmen eine Sonderstellung ein. Sie erscheinen auf den Siegesstelen (zuerst bei Naramsin) und Grenzsteinen als die obersten Herren gesondert. Auf der Kultustafel von Sippar (Art. Schamasch Abb. 5) ist sie gesondert abgebildet, die vier übrigen Planeten werden unten durch Rosetten angedeutet. Neben der Teilung 4 + 3 ist auch die andere 5 + 2 bezeugt, wobei Venus zu den vier Planeten Merkur, Mars, Jupiter, Saturn als fünfte tritt.

Die Planetenlisten der assyrischen Zeit zeigen die sieben Planeten (VII LU.BAT^{MEŠ} wie es ausdrücklich in der Unterschrift heißt) in einer Anordnung, die in 2 Fällen deutlich zeigt, daß Sonne und Mond nachträglich zu den fünf hinzugefügt ist:

1. III R 57, 65—67a (= *CT* 26, 45, 19—21):
   ^{il}Sin u ^{il}Šamaš = Mond und Sonne
   ^{il}UMUN.PA.È = Jupiter
   ^{kakkab}DIL.BAT = Venus
   ^{kakkab}LU.BAT ⟨^{kakkab}⟩ SAG.UŠ (kaimânu) = Saturn
   ^{kakkab}LU.BAT GÙ.UD = Merkur
   ^{ul} = ^{kakkab}ZAL.BAT-a-nu = Mars.
2. II R 48, 48—54ab: (= *CT* 19, pl. 19, col. 4, 51 ff.):
   ^{il}A.KU = ^{il}XXX = Sin
   ^{il}Kaššebi = ^{il}UT = Šamaš
   ^{il}Da-pi-nu = ^{il}UMUN.PA.È
   ^{il}ZIB = ^{il}DIL.BAT
   ^{il}Lu-lim = ^{il}LU.BAT SAG.UŠ = Kaimânu
   ^{il}Bi-ib-bu = ^{il}LU.BAT GÙ.UD
   ^{il}Mâli-mu-ut = ^{il}ZAL.BAT-a-nu.

Bei *Hesychius* sind die gleichen Namen in griechischer Umschrift überliefert, s. *Bouché-Leclercq, L'Astrologie grecque* S. 41 Anm. 6.

Ein Text aus Asurbanipals Bibliothek (K 2067 = *CT* 26, pl. 45) nennt folgende Reihen von Sieben-Gruppen:

1. die 7 Götter, die bei Untergang der Sonne sichtbar sind;
2. die 7 tikpi (Fixsternbilder: Fuhrmann, Kopf des Skorpions usw.);
3. die 7 Lumaši-Gestirne, die Tierkreishäuser darstellen;
4. die 7 Maši-Zwillinge, darunter sind die Planeten Jupiter und Saturn, Merkur und Mars als Zwillingspaare gedacht;
5. die 7 Namen des Mars;
6. die 7 Planeten;
7. die 7 Zerschmetterer Himmels und der Erde, die babylonischen Prototype der Titanen, s. Sp. 1489.

Die Reihenfolge in diesen Listen ist nicht die wissenschaftlich richtige, d. h. die nach den Umlaufszeiten und Entfernungen geordnete. Daß die Babylonier die richtige Reihe gekannt haben, dafür spricht die Verteilung der vier Planeten auf die vier Weltecken, die vom Westpunkt gerechnet die richtige Reihe ergibt:

Merkur, Mars, Jupiter, Saturn.

Die Venus.

Venus wird auf den Königs-Stelen (die älteste bekannte ist die Naramsins um 2800) und Grenzsteinen neben Sonne und Mond als achtstrahliger Stern dargestellt. Inlil, der Herr der himmlischen Erde, setzte nach IV R 5, 59 bis 61a die drei ein, 'den Tierkreis (šupuk šamê) zu regieren'. Die Erkenntnis, daß Venus-Morgenstern und Venus-Abendstern identisch sind, muß schon der sumerischen Zeit angehören. *CT* 26, pl. 42, col. I, Z. 4 heißt Dilbat-Venus ^{kakkab}IM.ŠU.GIRIN.NA.NU.KUŠ.ŠÀ.E.NE 'die nimmer ruhenden Glutöfen'. *S. Weidner, Handbuch der babylonischen Astronomie* 1, S. 7 f., wo noch andere Belege angeführt sind. Die Differenzierung des Morgensterns und Abendsterns III R 53, 30b (verbessert bei *Virolleaud, Astr. Chald, Ištar* 7, 8 f.), wonach sie 'im Westen die weibliche Venus, im Osten die männliche Venus' ist, gehört der Mythologie an. Als solche wird sie mit Ištar (sumerisch Ininni) identifiziert. In der Schwurformel des in Boghazköi gefundenen Mitanni-Vertrages wird ^{kakkab}Dilbat 'der Stern Venus' unter den babylonischen Schwurgöttern angerufen.

Sie gilt als 'Königin des Himmels' (IV R 5, 80 und *CT* 26, pl. 49, col. 1, 5 f.) und 'Verkünderin der Gestirne' (nâbat ^{kakkabu} V R 46, 40). In einem Hymnus (*Reisner* nr. 56, *Rev.* 19 f.) heißt es: 'die Anunnaki (Fixsterne, die nicht zirkumpolar sind) gleich Schafen weide ich.'

Bei der Verteilung der Fixstern-Sphären auf Anu, Inlil, Ea gehört sie als Führerin zur Anu-Sphäre. Im Astrolab B (10. Jahrh. v. Chr.) heißt es Kol. II, 1—5 *Weidner* a. a. O., Kapitel 2, S. 77):

Der 'große Stern', der sich zu den großen Sternen noch hinzugesellt,
der im ZI des Südens steht,
seinen Ort wechselt, ½ Jahr im Osten,
½ Jahr im Westen steht, dieser Stern ist Venus,
der die Führerrolle hat (alik pâni) unter den Sternen, die zu Anu gehören.

Die Venus hat als innerer Planet Phasen; Galilei galt als Entdecker der Phasen der Venus. Es scheint erwiesen zu sein, daß die Babylonier die Phasen der Venus bereits gekannt haben; denn in dem Omina-Werk Enuma Anu Inlil werden die 'Hörner der Venus' genannt (*Virolleaud, Astr. Chald. Ištar* 1, 5. 6. 10; 1. *Suppl.* 33, Z. 9), s. *Weidner, OLZ* 1912, Sp. 318 f.

Daß die Venus-Ištar als mater coelestis galt, zeigt ihre Zusammenstellung mit Marduk in *Thompson, Rep.* 162, Rev. 2—6:

'Geht Jupiter mit Venus zusammen, so wird Gebet des Landes an die Götter geschehen: Marduk und Sarpanîtu werden die Gebete deines Volkes erhören, Erbarmen zu deinem Volke werden sie fassen.'

Jupiter ist also = Marduk, und Venus = Sarpanîtu, die Muttergöttin und Himmelskönigin.

Am Fixsternhimmel entspricht Venus das Sternbild der Ähre (šubultu *CT* 33, pl. 2, 10, woraus später der Name Sibylle für die himmlische Wahrsagefrau, in der sich Ištar

verbirgt, geworden ist), und zwar speziell der Hauptstern der Ähre, Spica. Der ŠU.PA-Stern, der mit Arktur identisch ist, wird nach *Pinches* JRAS 1900, p. 574, Anm. 8 'Königin der Igigi' genannt, womit auch nur Ištar gemeint sein kann; s. *Hommel, Aufs. u. Abh.* 462. Sonst offenbart sich Inlil im Sterne ŠU.PA. Der 6. Monat heißt in dem Kalender, der mit Nisan begann, 'Monat der Sendung der Ištar' (KIN-^{d}INANNA = šipir ^{il} Ištar). Spica ging in der Hammurabizeit, in der dieser Kalender zur Herrschaft kam (s. Sp. 1436 ff.), am 19. Sept. jul. Dat., in Babylon heliakisch auf. Der Name bezieht sich jedenfalls auf den Kalender-Mythos von der Höllenfahrt der Ištar.

43) Assyrischer Zylinder (Louvre) mit den Symbolen der Planeten Jupiter (Lanzenspitze) u. Merkur (Schreibgriffel). Nach *Milani, Hilprecht Anniversary Volume* p. 327 Fig. 24).

Venus-Ištar hat aber noch eine andere Manifestation am Fixsternhimmel: im Sirius. Dafür zeugen die Sp. 1435 f. besprochenen altbabylonischen Texte.

Auf den Monumenten wird Venus neben Mond und Sonne durch einen achtstrahligen oder sechzehnstrahligen Stern (s. Abb. 42) bezeichnet.

Jupiter.

Der im Durchschnitt am stärksten leuchtende Planet wird III R 53, 3, Z. 11 kakkab šarri (im Monat Tebet) genannt. Zu hervorragender Bedeutung kam er durch die Lehre von Babylon, nach der er als die planetarische Offenbarungsstätte Marduks, des 'Königs der Götter' gilt. „Am glänzenden Himmel (burûmi ellûti) ist gewaltig seine Bahn." Wenn er seinen Höhepunkt erreicht hat (kulminiert), heißt er Nibiru. Als solcher „bestimmt er den Sternen des Himmels ihre Bahnen und weidet die Götter allesamt wie Schafe" (Schlußtafel von *Enuma eliš*, s. mein *Handbuch der altor. Geisteskultur* S. 72 f.). Diese Kulmination spielt in der Astrologie eine besondere Rolle: *Thompson, Reports* 94: „Wenn der Stern des Marduk in der Mitte des Himmels steht, ist er der Nibiru."

Virolleaud, Astr. Chald. 2. *Suppl.* 62 ist von 40 Tagen die Rede, während deren Jupiter nach seinem heliakischen Aufgang am Morgenhimmel so hoch emporsteigt, daß er als Nibiru betrachtet werden kann.

Der heliakische Aufgang des Jupiter gilt natürlich als besonderer Glückstermin. *CT* 12, pl. 15, *Rev.*, col. 4, Z. 4 der Unterschrift heißt der Schreiber Šit-^{kakkab}Marduk 'Heliakischer Aufgang des Jupiter'.

In dem spätbabylonischen Texte MNB 1848 betet der Priester unter anderem zu MULU-BABBAR (Jupiter), 'der die Vorzeichen der Welt gibt'. Das Symbol des Marduk-Jupiter ist die Lanzenspitze, die sich oft auf Grenzsteinen und Siegelzylindern dargestellt findet (s. Abb. 43—45).

Merkur.

Merkur, der an unserem wässerigen Himmel fast immer durch die Strahlen der Sonne verdeckt ist, ist in südlichen Zonen gut sichtbar als Trabant der Sonne. Die Sternkundigen von Babylon haben ihn sogar am Tage beobachtet. *Virolleaud, Astr. Chald. Ištar* 28, 12—14 (*Weidner, Babyloniaca* 6, 73): „Merkur erschien, verschwand aber wieder und ward nicht mehr

44) Assyrischer Zylinder mit Planetensymbolen (nach *Milani, Hilprecht Anniversary Volume* p. 336 Fig. 35).

45) Symbol des Marduk von dem Grenzstein Susa nr. 20 (nach *Hinke, Boundary Stone* p. 95).

gesehen. Wenn er am Tage erscheint, verschwindet er bald wieder und ist nicht mehr sichtbar." Natürlich war auch seine Eigenschaft als Morgenstern und Abendstern bekannt. *Thompson, Reports* 184 und *Clay, Legal and Commercial Transactions* nr. 142 heißt er: „Stern des Sonnenaufgangs und Stern des Sonnenuntergangs." Mythologisch repräsentiert ihn Nabû, 'der Verkünder'.

In den Omina gilt sein heliakischer Aufgang um die Zeit des Frühlingsäquinoktiums als besonders glückverheißend. Wie er als Morgenstern den Tag verkündigt, so verkündigt er dann als Glücksstern das neue Jahr. LU.BAD.GÙ.UD heißt dann geradezu 'Stern des Marduk', der ja nach der Lehre von Babylon der Repräsentant des Frühlings ist. Er übernimmt dann also den Namen und damit die Rolle Marduks (z. B. *Thompson, Reports* 226, weitere Belege in meinem *Handbuch der altor. Geisteskultur* S. 93 f.). Vielleicht liegt hier zugleich die Spur einer älteren Lehre vor, in der nicht Marduk, sondern Nabû als Verkünder der neuen Zeit galt, wie es ja schon sein Name aussagt. Unter der Herrschaft der Lehre von Babylon hätte er dann seine Rolle an Marduk-Jupiter abgetreten.

Das Symbol des Nebo-Merkur auf Grenzsteinen und Siegelzylindern ist der Schreibgriffel oder eine Aufschichtung von Tontafeln (s. Abb. 46 u. 47).

Saturn.

Saturn, mythologisch durch Ninib vertreten, gilt in einem der Systeme als Glücksstern,

als 'Stern von Recht und Gerechtigkeit' (II R 49, 15). Nach einer andern Lehre, die ihn als Entsprechung der Sonne ansieht, gilt er als Unglücksstern. Die Sonne ist in dieser Lehre Todes- und Unterweltsmacht im Gegensatz zum Mond, der als Lebens- und Oberwelts- und Auferstehungsgestirn gilt (s. Art. Sin Sp. 395 ff.). Als Sonnenplanet ist er der 'schwarze Gott', II R 49, 3, 19:

kakkabMI = ^{u}Salme = ^{u}SAG.UŠ ^{u}Šamaš

„der Mi-Stern ist der schwarze Gott: das ist SAG.UŠ (Saturn), der gleich Sonne ist".

Derselbe Gegensatz in der Auffassung findet sich in der Astrologie der Klassiker. Saturn und Sonne sind eins, *Diodor* 2, 30 (Sp. 1430) — *Juvenal* 6, 569: *sidus triste Saturni; Horaz, carm.* 2, 17: *Saturnus impius. Tacitus, hist.* 5, 4 sagt, die Juden nennen ihren Sabbath Saturnstag, weil er sich zu oberst unter den Planeten bewege und als der Mächtigste unter ihnen gelte. Saturns Zeitalter ist das goldene Zeitalter. *Ovid Met.* 1, 89 ff. *Tibull* 1, 3, 35 ff.

46) Symbol des Nebo von dem Grenzstein Susa nr. 20 (nach *Hinke, Boundary Stone* p. 95).

Mars.

Mars (Nergal) ist der 'rote Planet' (kakkabDIR, kakkabu sâmu) und als solcher der 'unheilbringende', 'feindliche', 'aufrührerische' Planet (s. *Weidner, Handbuch* 1, 10 ff.). Sein gewöhnlicher Name ZALBAT-a-nu ist nach V R 46, 42 a = muštabarrû mûtânu 'der mit Tod Gesättigte'. In der Astrologie (*Virolleaud, Astr. Chald. Sin* 34, 3) gilt er insbesondere als der Viehtöter. II R 49, nr. 3 heißt er 'Stern des Gerichts über die Geschicke der Toten' (kakkab šipti šimat mîtûti). Wenn er gelegentlich (K 250, col. 2, 7) kakkabu magrû, 'der günstige Stern' genannt wird, so kann das als Euhemerismus gemeint sein. Ebenso, wenn seine Helligkeit als Glück bezeichnet wird (*Thompson, Reports* 167). Sonst bedeutet es Glück, wenn er verdunkelt ist (*Thompson, Reports* 38).

Die Hypsomata der Planeten am Tierkreis.

Jeder der Planeten hat am Tierkreis sein Haus, in dem er seine Macht im besonderen Sinne offenbart. Die sieben Hypsomata der hellenistischen Astronomie sind babylonischen Ursprungs. Dieser Ort heißt bîtu ('Haus') oder ašar niširti, kakkar niširti ('Ort der Geheimoffenbarung'). In dem Sp. 1473 zitierten astrologischen Kommentar sind genannt:

Hypsoma des Mondes: Fuhrmann und Plejaden (Stier),
Hypsoma der Sonne: Widder,
Hypsoma des Mars: Steinbock.

In einer Bauinschrift Asarhaddons (K. 2801, s. Beitr. zur Assyr. 3, 228 ff.) ist bezeugt:

Hypsoma des Jupiter: Krebs.

Der Text spricht von dem heliakischen Aufgang des Jupiter im Siwan. Dieser Aufgang geschah in der Zeit Asarhaddons gegen Mitte oder Ende der Zwillinge. Im folgenden Monat habe er sein Hypsoma (ašar niširti) erreicht. Das fällt also in den Krebs.

Aus *Virolleaud, Astr. Chald.* 1. *Suppl.* 34, 27 ergibt sich:

Hypsoma der Venus: Löwe.

Die griechische Astronomie nimmt die Fische als Hypsoma der Venus. Auch diese Variante ist babylonisch bezeugt. *Thompson, Reports* 267 heißt es: „das Haus der Venus verschwand, und die Sonne erreichte das Gebiet des Hauses 'Band der Fische'."

Für Merkur fehlt bis jetzt das Zeugnis. Für Saturn ist die Wage indirekt bezeugt dadurch, daß die Schalen der Wage in einem von *Pinches, Journal of the Royal Asiatic Soc.* 1900, S. 575, Anm. 10 zitierten Texte 'die Herren der Sonne' heißen; zu Sonne = Saturn s. oben Sp. 1481.

47) Symbol Nebos von dem Grenzstein Susa nr. 16 (nach *Hinke, Boundary Stone* p. 25).

Die Existenz dieser sieben 'Häuser' bei den Babyloniern bezeugt auch *Firmicus Maternus, Astr.* 2, 3—4 (*Bouché-Leclercq, L'Astr. grecque* 185, Anm. 1): *Babylonii ea signa, in quibus stellae exaltantur, domicilia earum esse voluerunt — dicentes Saturni quidem domicilium esse Libram, Iovis Cancrum, Martis Capricornum, Solis Arietem, Lunae Taurum, Veneris Pisces, Mercurii Virginem.*

Diese sieben babylonischen 'Häuser' dürfen nicht verwechselt werden mit den zwölf *οἶκοι* der griechischen Astrologie, die im Babylonischen ebenfalls bezeugt sind und Lumaši-Gestirne heißen, aber nur wie die Hypsomata-Häuser in Siebenzahl bezeugt sind. Bei den Griechen wird die Zwölf dadurch erreicht, daß die fünf außer Sonne und Mond je zwei *οἶκοι* bekommen. *CT* 26, 45 zählt diese Lumaši-Gestirne auf. Die in Klammern gesetzten Namen nennen die Planeten, die in der hellenistischen Astrologie den 'Häusern' entsprechen:

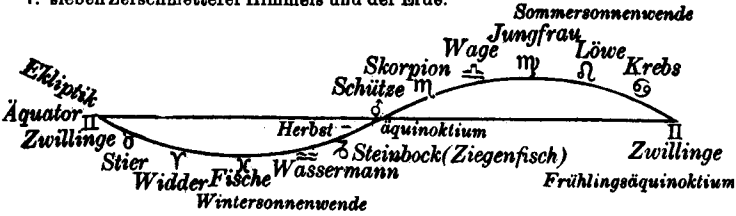
kakkabŠÚ.GI = Fuhrmann, entspricht Stier (Venus),
kakkabUT.KA.GAB.A = Ophiuchus + Serpens (?) entspricht Skorpion (Jupiter),
kakkabSIB.ZI.AN.NA = Orion, entspricht Zwillinge (Merkur),
kakkabKAK.SI.DI = Sirius, entspricht Krebs (Mond),
kakkabEN.TE.NA.MAŠ.ŠIG entspricht Löwe (Sonne),
kakkabNašru^{u} = Adler, entspricht Steinbock (Saturn),
kakkabPA.BIL.SAG = Schütze (Mars).

Im Epos *Enuma eliš* (5. Tafel) wird die Erschaffung dieser Lumaši-Gestirne besonders hervorgehoben:

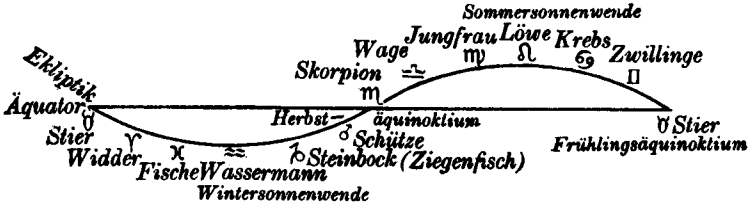
„Er (Marduk) machte die Standörter für die großen Götter,
Sternbilder (kakkabâni), ihr Ebenbild, als Lumaši-Gestirne stellte er auf."

In der bereits Sp. 1477 erwähnten Liste der sieben Siebenheiten *CT* 26, 45 sind sie ebenfalls genannt:

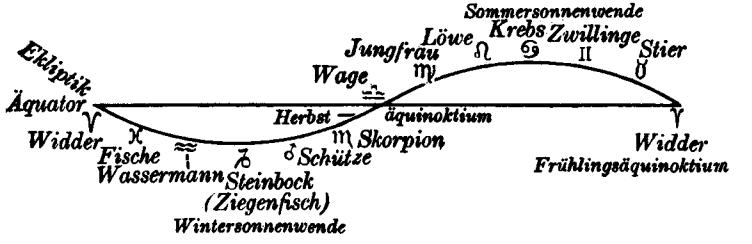
1. sieben Götter, die bei Untergang der Sonne sichtbar sind,
2. sieben tikpi (Fixsternbilder),
3. sieben Lumaši-Gestirne,
4. sieben Mâši (Zwillinge),
5. sieben Namen des Mars,
6. sieben Planeten,
7. sieben Zerschmetterer Himmels und der Erde.



48a) Der Tierkreis, aufgerollt für das Zwillingszeitalter.



48b) Der Tierkreis, aufgerollt für das Stierzeitalter.



48c) Der Tierkreis, aufgerollt für das Widderzeitalter.

Die Präzession des Frühlingspunktes.

Die Beobachtung des jährlichen Laufes der Sonne ergibt, daß jeder festliegende Punkt (z. B. der Punkt des Frühlingsäquinoktiums) in jedem Jahre etwa 50 Bogensekunden vorrückt. Die Entdeckung dieser 'Präzession' wurde Hipparch zugeschrieben, der sie 134 v. Chr. bei Anlegung eines Sternkataloges auf 1 Grad nach je 72 Jahren berechnet haben soll (genau beträgt sie 1 Grad nach je 71 Jahren, 8 Monaten, 12 Tagen). Der Frühlingspunkt durchläuft hiernach innerhalb ca. 2150 Jahren durchschnittlich ein Tierkreisbild, innerhalb ca. 26 000 Jahren den ganzen Tierkreis.

Nach richtiger astronomischer Berechnung unter Berücksichtigung der verschiedenen Längen der Tierkreisbilder (angesetzt nach dem auf uns gekommenen Bilderkreis) stellt sich der Lauf der Präzession für die letzten Jahrtausende so (vgl. die Zeichnungen Abb. 48a—c):

ca. 6200—4400 v. Chr. Zwillingszeitalter,
ca. 4400—2000 v. Chr. Stierzeitalter,
ca. 2000—100 v. Chr. Widderzeitalter.
ca. 6100 stand β gemin. beim Frühlingspunkt,
ca. 4800 „ η „ „ „
ca. 4200 „ ζ tauri „ „
ca. 3200 „ α „ „ „
ca. 2200 standen die Plejaden beim Frühlingspunkt,
ca. 450 stand α arietis beim Frühlingspunkt,
ca. 150 stand γ arietis beim Frühlingspunkt.

Man hat, wie gesagt, die Entdeckung der Präzession Hipparch zugeschrieben. Es handelt sich aber hier nur um eine Wiederentdeckung. Die Babylonier kannten bereits die Präzession und rechneten mit ihr. Noch ehe direkte inschriftliche Beweise dafür vorhanden waren, mußte die Kenntnis der Präzession durch die Babylonier vorausgesetzt werden. Bei den fortgesetzten Himmelsbeobachtungen, wie sie tatsächlich betrieben wurden, konnte die Verschiebung unmöglich unbemerkt bleiben. Auch die ausgebildeten Kalendersysteme, die wir seit der sumerischen Zeit kennen (s. mein *Handbuch* S. 153 ff.), sind undenkbar ohne Rücksicht auf die Präzession. Ebenso bezeugen die Berechnung von Fixsterndistanzen, wie sie der Sp. 1440 f. besprochene Nippurtext aus dem Ende des 3. Jahrtausend bezeugt, und die Rechentabellen aus Nippur, die mit der Zahl 72 und der sog. platonischen Zahl operieren (s. mein *Alter der babylon. Astronomie*, 2. Aufl., S. 72 ff.), indirekt die Kenntnis der Präzession. Jetzt liegen auch einige direkte Zeugnisse vor:

1. Das sog. Astrolab (Fixsternsphären) setzt den Grad 0 (Frühlingspunkt) rechnerisch in die 'Zwillinge'.

2. Eine in Niniveh gefundene Planisphäre (s. in meinem *Handbuch der altor. Geistes-*

kultur die drei Abbildungen S. 110, Abb. 86) kennzeichnet den Frühlingspunkt durch eine hinter dem Widder gezogene Linie.

3. Die Sp. 1443 erwähnte TE-Tafel beginnt die Aufzählung der Monatsfixsterne mit der westlichen Hälfte des Widders und setzt die östliche Hälfte an das Ende. Das Original gehört also in die Zeit um 1200. Der Schreiber rechnet mit der Präzession.

4. In dem Sp. 1473 erwähnten, in meinem *Handbuch der altor. Geisteskultur* veröffentlichten illustrierten Keilschriftentext VAT 7851 heißt es vor Aufzählung der Tierkreisbilder: rêšu GÙ 'der Anfang ist im Stier'. Hier ist die Kenntnis der Präzession direkt bezeugt.

5. Ein zwingender Grund liegt ferner in folgender Tatsache: ein aus der Kassitenzeit stammender neuer Text gibt das Sommersolstitium auf den 1. Tammuz (= Juli 3), das Herbstäquinoktium auf den 3. Teširit (= Oktober 1) an. Die Sonnenlängen betrugen für die genannten Daten 87°, 78 bzw. 176°, 37. Hätte man nun in der Folgezeit die Präzession nicht berücksichtigt, sondern immer dieselben Daten für die genannten Jahrespunkte angenommen, so hätte sich ein im Laufe der Zeit konstant vergrößernder Fehler ergeben. Die nächste Ephemeride, die wir kennen, und die jene beiden Jahrespunkte nennt, stammt aus dem Jahre — 567. Ohne Berücksichtigung der Präzession wäre, von jener Zeit an gerechnet, das Sommersolstitium auf den Tag gefallen, da die Sonnenlänge etwa 98° betrug. Der Text nennt aber den Tag, da sie sich auf 88°, 7 belief, also müssen die Babylonier inzwischen die Präzession berücksichtigt haben. Näheres hierzu samt weiteren Belegen s. bei *Weidner* in *Babyl.* 7, 1: *Die Entdeckung der Präzession, eine Geistestat babyl. Astronomen* (lag mir in Korrekt. vor).

Die Annahme, daß die Präzession bei den Kalenderreformen entscheidend gewesen sei, ist nur in eingeschränktem Sinne richtig. Die Babylonier rechneten mit Zeitaltern (adû) des Mondes, der Sonne, der Ištar. Aber theoretisch hat man mit der Präzession gerechnet, und mythologisch wurde die Rechnung verwendet bei der astralmythologischen Stilisierung der Dynastiengründer-Legende (s. hierzu mein *Handbuch* S. 199 ff.).

Die Fixsterne
(abgesehen vom Tierkreis).

Das eigentliche Offenbarungsbuch am gestirnten Himmel ist innerhalb der babylonischen Lehre der Tierkreis. Die Fixsterne oberhalb und unterhalb des Tierkreises sind gleichsam der an die Ränder des Buches geschriebene Kommentar (vgl. *H. Winckler, Altor. Forschungen* 3, 198). Sie wurden zuerst zu den Tierkreisbildern in Beziehung gesetzt und galten als Teile oder Entsprechungen derselben. So gehört

Cetus zum Widder,
Fuhrmann mit Capella zum Stier,
Orion zu den Zwillingen,
Sirius zum Krebs,
Bootes zur Jungfrau,
Adler zum Steinbock,
Fomalhaut zum Wassermann.

Wenn vom kakkaru (Bezirk) eines Tierkreisbildes die Rede ist, so ist damit jedenfalls der Ausschnitt des Sternhimmels gemeint, der durch die nach Norden und Süden gehenden Segmente des Globus gebildet wird.

Es ist mir sehr wahrscheinlich, daß die Babylonier den Himmel als Globus betrachteten während sie die Erde als einen auf dem Ozean ruhenden Hohlraum (umgestürzte Barke nach *Diodor*, runder Brotkorb nach dem Etana-Text, s. mein *Handb. d. altor. Geisteskult.* S. 35. 59. 61) ansahen. Für die Globusanschauung spricht die auch in der babylon. Astronomie*) auffällige Neigung, die um 180° voneinander entfernten Sterne und Sternbilder zu registrieren, z. B.:

Aldebaran (GÙ) und Antares (GIR.TAB)
DIL.GAN, östlicher Teil des Widders + Cetus und Jungfrau (EŠ.ŠIN)
Krebs (AL.LUL) und Steinbock (SUḪUR.MÁŠ)
Adler (Aṭair, ID^{bu}) und Sirius (KAK.SI.DI).**)

Dazu kommt, daß sie als Gegenstück zu dem göttlich verehrten Pol des Himmels (MU.SIR. KEŠ.DA = erhabener Anu = ^{il}Nîru raksu 'göttliches geflochtenes Joch') das für Babylonien südlichste helle Gestirn bezeichneten: den Stern von Eridu, das südliche Kreuz (kakkab NUN^{ki}).

Der gesamte Fixsternhimmel wird in drei Sphären geteilt, die von außen nach innen den Repräsentanten der kosmischen Trias Inlil, Anu, Ea geweiht sind:

kakkabâni šût ^{il}Ea
kakkabâni šût ^{il}Anu
kakkabâni šût ^{il}Inlil.

Sie gelten als 'Herden' des betreffenden Gottes, der dann als himmlischer Schäfer angesehen wird. *Orac. Chald.* nr. 142 *Cory* (*Bouché-Leclercq, L'Astr. grecque* S. 59; 1) heißt es: *τὸν Βαβυλωνίων οἱ δοκιμώτατοι ἀγέλας καλοῦσι κυρίως τὰς ἀστρικὰς σφαίρας.* In mythologischer Übertragung wird in diesem Sinne in der Schlußtafel von *Enuma eliš* von Marduk, der die Rolle des summus deus bekommt, gesagt:

„der den Sternen des Himmels ihre Bahnen bestimmt,
wie Schafe die Götter allesamt weiden soll."

Ebenso heißt es von Venus, 'der Verkündigerin der Sterne':

„die Anunnaki (s. Sp. 1487) gleich Schafen weide ich."

Die sog. 'Astrolabe' (ein von *Pinches* veröffentlichter und irrtümlich so benannter Text und ein erweitertes, mit einem Kommentar und einer Hemerologie verbundenes Duplikat, das *E. F. Weidner, Handbuch d. babyl. Astronomie* 1 S. 62 ff. behandelt), die sich mit diesen Fixsternsphären beschäftigen, heben je 12 Sterne bzw. Sterngruppen der drei Größen hervor. Diese 36 Sterne werden in astrologischen Texten auf die drei Länder Akkad, Elam und Amurru verteilt. Subartu (Assyrien), das sonst in der kosmischen Geographie als vierter Weltquadrant auftritt, fehlt in dieser theoretischen Übertragung der Gestirne auf die Länder. Die Theorie stammt also aus vorassyrischer Zeit.

*) *Geminus, Εἰσαγωγὴ εἰς τὰ φαινόμενα* 1 sagt: Diese Diametralstellung benutzen die Chaldäer, um bei den Horoskopen die *συμπάθεια* zum Ausdruck zu bringen.

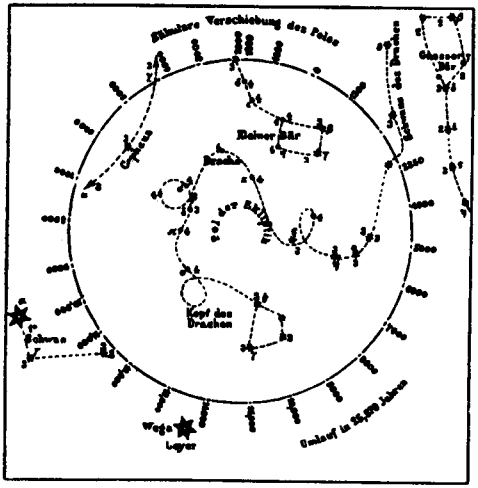
**) Vgl. mein *Handbuch* S. 126.

Die Mythologie kennt noch eine andere Einteilung der Fixsterne: sie nennt sie Igigi und Anunnaki. In dem großen Šamaš-Hymnus (Art. Schamasch, Bd. 4 Sp. 543) heißt es:

„O Šamaš ....
du überschreitest das weite Meer,
dessen Inneres die Igigi nicht kennen."

Hiernach können die Igigi nur als Zirkumpolarsterne gedacht sein, die niemals unter den Horizont sinken. Andrerseits heißt es *Sm.* 2074, col. 2, 5, ebenso *Virolleaud, Astr. Chald.* 2. *Suppl.* 40, 8:

„Die Sonne weint im Entscheidungsbereich der Anunnaki."



49) Präzession des Poles des Äquators im Laufe der Jahrtausende. (Aus der astronomischen Sammlung der Treptow-Sternwarte.)

Dieser Entscheidungsbereich der A. wird dann als pânu šaplu šamê 'unteres Gesicht des Himmels' erklärt. Das ist die Gegend des Himmels nahe dem Horizont. Die Anunnaki sind also die Sterne, die unter den Horizont hinabsteigen. Sie sind deshalb mythologisch die Richter der Unterwelt, die auf 'goldenen Thronen' sitzen und nach dem Gilgameš-Epos mit Mammêtum, der Schicksalsgöttin, über Leben u. Tod entscheiden.

Weitaus die meisten Sternbilder des babylonischen Sternhimmels finden sich in der Nähe des Tierkreises. Die Gegend um den Pol ist nur wenig besetzt. Auffällig ist das Fehlen des gewaltigen draco am Nordhimmel. Der große Bär der griechischen Sphära, den die Ägypter als Nilpferd sahen, erscheint in den bisher bekannt gewordenen Texten nur in der auch den Griechen bekannten Variante als 'Wagen', der kleine Wagen als Bewässerungswerkzeug. *Achilles Tatius* bemerkt zu *Aratus, Phainomena* 39 richtig: *'Εν γοῦν τῇ τῶν Αἰγυπτίων σφαίρᾳ οὔτε ὁ δράκων ἐστὶ νομιζόμενος οὔτε Ἄρκτος, οὔτε Κηφεύς, ἀλλ' ἕτερα σχήματα εἰδώλων καὶ ὀνόματα τεθειμένα. Οὕτω δὲ καὶ ἐν τῇ τῶν Χαλδαίων.*

Der Pol des Äquators, der jetzt bei *α* ursae minoris liegt, beschreibt infolge der Präzession einen Kreis von ca. 23½° Radius um den Pol der Ekliptik (s. Abb. 49). 2500 v. Chr. lag er bei *α* draconis. In den bekannt gewordenen Texten ist nicht ein bestimmter Stern Orientierungsgestirn für den Pol. Wohl aber genießt der Pol selbst göttliche Verehrung. Bereits *Sayce* (*Bab. Myth.* S. 291) hatte erkannt, daß der astronomische Name MU.SIR.KEŠ.DA in den Texten den Pol des Äquators bezeichnet. In dem bereits erwähnten neubabylonischen Texte MNB 1848 (Louvre), Obv. col. 3, 2 wird er mit Sterndeterminativ geschrieben und im Gebet angerufen. Er gilt dann als Sitz Anus, des summus deus im kosmischen Sinne.

V R 46. Z. 12 u. 47 steht:

kakkab MU.SIR.KEŠ.DA ^{il}A-nim rabûᵘ ša šamêᵉ ilu rabû
kakkab MU.SIR.KEŠ.DA | ^{il}Ni-ru rak-su

d. h.

„M. ist der erhabene Anu des Himmels, der erhabene Gott,
M. ist das geflochtene Joch".

Die Bezeichnung 'geflochtenes Joch' kann sich doch wohl nur auf das Zusammentreffen der Meridiane am Pol beziehen.

Eine andere Lehre mythologisiert den Pol durch Nabû, der als 'Aufseher der Welt' (pâkid kiššati) und 'Herr des Alls' (Nabû ša kullati) gilt. *Virolleaud, Astr. Chald. Sin* 19, 8 steht:

[kakkab MU.SIR.KEŠ.DA ^{il}ni-r]u rak-su
^{il}A-nu-um rabûᵘ ša šamêᵉ ^{il}Nabû

„M., das geflochtene Joch, der erhabene Anu des Himmels, ist Nabû."

Vielleicht hängt es mit dieser Anu-Mythologisierung zusammen, daß das wichtigste Orientierungsgestirn des Kreislaufs, der Aldebaran im Stier (Sp. 1450), als 'Krone Anus' (AN.NA.MIR, agû ^{il}Anu) bezeichnet wird (s. *Virolleaud, Astr. Chald.* 2. *Suppl.* 67, 9).

Als Orientierungsgestirn am Nordhimmel gilt wie bis heute der große Wagen (kakkab MAR.GÍD.DA = šumbu, griechisch *ἅμαξα* Lastwagen, z. B. *Virolleaud, Astr. Chald. Ištar* 25, 66). Das Nordtor eines Bauwerkes des Sanherib hieß in einem Texte 'Tor des Wagengestirns' (bâb kakkabšumbi), ein anderes 'Tor der Schicksalskammer'. MNB 1848, Obv. col. 3, erscheint kakkab MAR.GÍD.DA unter den weiblichen Gestirngottheiten und heißt markas šamê, 'Band des Himmels'. Zur kultischen Verehrung des Wagens s. Sp. 1497 f.

Wie Orion gilt der große Wagen als Siebengestirn. Auf einigen babylonischen Siegelzylindern erscheint die Gruppe des großen Wagens als göttliches Symbol (s. mein *Handbuch* S. 293 Abb. 193). Zum Vergleiche ist hier die interessante chinesische Darstellung des großen Wagens reproduziert (s. Abb. 50).

Der kleine Wagen wird bei den Babyloniern als kakkabMAR.GID.DA.AN.NA bezeichnet (*CT* 33 pl. 1, Z. 20).

Das Sternbild Kassiopeia heißt kakkab APIN und ist als Siebengestirn eingezeichnet in der sogen. Planisphäre aus Kujundschik-Niniveh (*Cun. Texts* 33 pl. 10, s. *Weidner, Handbuch* Kap. 3, mein *Handbuch* S. 110 danach zu korrigieren).

Die in der hellenistischen Sphäre als En-

gonasin (Herakles) bezeichnete Gestalt heißt in den babylonischen Texten ilu kamû. *Cun. Texts* 27, 45, 22 ff. tritt er unter sieben astralen Göttern auf, die 'Zerschmetterer Himmels

Perseus, der über dem Widder steht, dem Frühlingssternbild zur Zeit der Herrschaft von Babylon, heißt in der babyl. Sphära vielleicht ^{il}Marduk; so wenigstens wird im Astrolab ein

50) Relief aus Wu-liang-tze (ca. 147 n. Chr.) Gottheit im großen Wagen (nach *Ed. Chavannes, Mission archéol. dans la China Septentrionale*, Paris 1890, nr. 133, pl. 69). Beachte die mythologische Darstellung des 'Reiterchens' (Alkor) auf dem 2. Stern der Wagendeichsel.

und der Erde' (da-'-ik AN.KI) genannt werden. Hier sind also die Titanen babylonisch bezeugt, deren Namen wir mit *Aßmann, Babyloniaca* 6, 236 ff. für ein babylonisches Lehnwort im Griechischen halten: ṭiṭânu 'der Erdgeborene'.

Der Fuhrmann, der in späteren Sphären (s. *Tiele, Himmelsbilder* S. 100) als Wagenlenker mit der Ziege (Capella auf dem Arm) gesehen wird, wird in der babylonischen Sphäre als ŠÚ.GI ('Greis') gesehen mit Lu-lim (Capella). Da er dicht beim Stiere steht und bei seinen Füßen (šêpêpl. kakkab ŠÚ.GI, *Thompson, Rep.* 241 und *Harper, Letters* 7, 679, 17) Planeten erscheinen können, so ist zu vermuten, daß er auch hier als Lenker eines Wagens, an den der Stier gespannt ist, gesehen wird. Lu-lim = Capella, wird V R 46, 21 mythologisch mit Enmešarra gleichgesetzt, *Virolleaud, Astr. Chald. Ištar* 26, 72 mit Anu. Wenn Lu-lim hier das ganze Sternbild bezeichnet, so könnte man das Urbild des astralen pastor bonus (Greis mit Lamm auf dem Arm) hier bezeugt finden. Nach K 250, col. 5, 36 (*Weidner, Handbuch* 1, 10) gehört ŠÚ.GI zu den Gestirnen von Amurrû (Westland). Im Astrolab B wird es ^{il}Martu (= Amurrû) genannt.

51) Der Merodach-Baladan-Stein IV R^1 43 (nach *Jeremias, ATAO*^{2} S. 10 Abb. 3).

Gestirn genannt, das seiner Stellung nach Perseus sein kann (es steht parallel zu Plejaden und Fuhrmann; s. *Weidner, Handbuch* 1, S. 73).

Orion ist bereits in der Sternliste von Boghazköi (um 1400) als SIB.ZI.AN.NA 'treuer Hirte des Himmels' bezeugt. In der Hemerologie des Astrolab B heißt er šitaddalu 'Riegler des Himmels'. Auf der sog. Planisphäre (s. oben Sp. 1488) sind die sieben Hauptsterne der Zwillinge eingezeichnet; dabei steht die Beischrift: kakkab MAŠ.TAB.BA ša ina maḫrat^{at} kakkab SIB.ZI.AN.NA izzazu^{zu} „das Zwillingsgestirn, das vor Orion steht". Unter dem Bilde sind diese Orion-Zwillinge genannt: ^{il}MU-LU.LÁL und ^{il}LA.TA.RAK. Es sind γ und ε geminorum gemeint.

In der Mythologie entspricht Orion dem Tammuz. Der heliakische Untergang und der heliakische Aufgang des Orion gelten als Entsprechung für das Hinabsinken und Emporsteigen des Tammuz. Papsukal, der ebenfalls eine Tammuzgestalt ist (s. *Figulla* im *Memnon* 6, 181 und *Virolleaud, Astr. Chald.* 2. *Suppl.* 67, col. 1, 10) wird Orion gleichgesetzt; im Astrolab B ist er = Nin-šubur 'Herr des Wildschweins' (Tier des Tammuz). Als Leidens-

gestalt, wie Tammuz, scheint Orion II R 49, 3 charakterisiert zu sein:

šá ina kakki maḫṣu

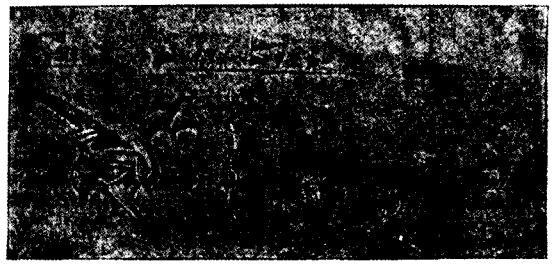
„der mit der Waffe Erschlagene".

Der Sirius (KAK.SI.DI, nicht Sirius + Prokyon, s. *Weidner, Handbuch* 1, Kap. 3 gegen die früheren Ausführungen *Babyloniaca* 6, 29 ff.; hier auch die Literatur über den Streit um KAK.SI.DI) ist als Pfeilstern (šukudu, tartahu) bezeichnet. Er bildet die Spitze eines Pfeils, dessen unteres Ende in δ canis maioris liegt.

Der große Hund (canis maior) wird mit den anliegenden Sternen der Argo als 'Bogen' (kakkab BAN) gesehen, auf dem der Pfeil liegt dessen Spitze Sirius ist (s. *Weidner* a. a. O.)

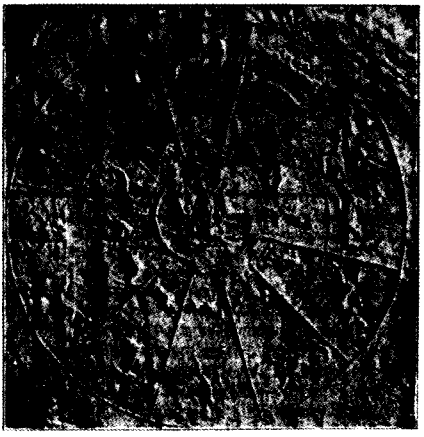
Die Hydra, die sich unter Löwe und Jungfrau hinstreckt, ist jetzt direkt bezeugt durch das in meinem *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* S. 247 Abb. 142 reproduzierte Bild einer spätbabylonischen Textabschrift, die den Tierkreis-Löwen (kakkabUR.GU.LA) auf der mit kakkab Širu ausdrücklich bezeichneten Hydra stehend darstellt. Damit ist zugleich bewiesen, daß auch auf der unteren Reihe des Merodach-baladan-Steins der geflügelte Löwe und der Drache, auf dem er steht, Löwe und Hydra der babylonischen Sphära darstellen (s. Abb. 51 und Bd. 2 Sp. 2361 f., Abb. 6).

52) Assyrischer Zylinder aus dem Louvre mit Darstellungen von Sternbildern (nach *Milani, Hilprecht Anniversary Volume* p. 325 Fig 16).



53) Der heilige Schiffskarren (carrus navalis). Armenisch-babyl. Siegelzylinder (nach *Lehmann-Haupt, Abh. d. Gött. Ges. d. Wiss.* 9, nr 3).

Das südliche Kreuz war in Babylonien sichtbar; 1000 v. Chr. konnte sich α crucis noch 10°, 66 über den Horizont von Babylon erheben. Es bildete das südlichste für Babylon sichtbare Gestirn und galt deshalb als Gegenstück zum Himmelspol (Sp. 1486). In den Texten heißt das Gestirn kakkab NUN^{ki} ^{ii} Ea, Stern von Eridu, in dem sich Ea offenbart. MNB 1848, col. 3, 2 ff. erscheint es unter den angebeteten männlichen Gestirnen: 'Stern von Eridu, der Weisheit besitzt.'



54) Marmorplatte aus Ägypten mit Tierkreis und Dodekaoros (nach einer Photographie von *Daressy* Abklatsch, *Boll, Sphaera,* Tafel 6).

Der Adler (IDbu = našru) mit dem Hauptstern Atair wird *CT* 25 pl. 13 Z. 10 als Gott Zamama personifiziert und als Ninib benannt. Ist hier das Urbild des Zeus mit Adler zu suchen? In der Sternliste von Boghazköi vertritt er das Sternbild des Steinbockes. Vgl. Abb. 52, wo rechts vielleicht das Sternbild des Adlers dargestellt ist.

UD.KA.GAB.A wurde als geflügelter Drache gesehen, wie ihn Abb. 31 u. 53*) darstellt.

Der Fomalhaut, Hauptstern des südlichen 'Fisches' (unter dem Wassermann) heißt in den Texten HAuEa 'Fisch Eas.'

Eridanos, der himmlische Fluß, hat wohl seinen Namen von der Stadt Eas: Eridu. Der Walfisch, die Tierkreisfische und der obengenannte südliche Fisch mit dem Namen Eas (Fomalhaut) sind in diesem Flusse schwimmend gedacht (vgl. den *Teukros-Text* bei *Boll, Sphaera* 136 ff.); vgl. mein *Handbuch der altor. Geisteskultur* S. 60.

Die Milchstraße spielt merkwürdigerweise in den bisher bekannten Texten der Babylonier nur eine geringe Rolle. Später hat sie in der fingierten Grundstellung, nach der sie vertikal am Himmel steht, wie kaum ein anderes Stück am Himmel mit Orion und Skorpion mythenbildend gewirkt. IV R^{2} 15*,

*) Zu dem Schiffskarren der Abbildung s. mein *Handbuch* S. 153 f.

53 ff. a b scheint die Milchstraße als Weltenbaum zu gelten:

„In Eridu wächst ein schwarzer kiškanû-Baum; er wurde geschaffen an einem lichten Ort. Seine [Zweige] bestehen aus strahlendem Lasurstein und erstrecken sich über den Ozean."

An die beiden Arme der Milchstraße ist vielleicht bei dem himmlischen Euphrat und Tigris zu denken, die die Texte erwähnen. Wie die Länder und Städte in der kosmischen Geographie am Himmel gesehen werden, so auch die Flüsse (bereits Sp. 1467 erwähnt). II R 51, nr. 2, 58—59 a heißt es:

kakkab nârDiklat | ûA-nu-ni-tum
kakkab nârPurattu | ûSi-nun-tum.

Dasselbe besagt V R 46, 34 a b. *Thompson, Reports* 225, Obv. 4 ist vom Tigrisstern die Rede, dem sich Merkur nähert. Die Gleichsetzung mit Anunitum und Sinuntum (s. Sp. 1467) deutet allerdings auf die Stelle, an der sich die Fische des Tierkreises befinden. Sie sind im himmlischen Euphrat und Tigris schwimmend gedacht.

Die Dodekaoros.

Neben dem Tierkreis findet sich im Hellenismus und in Ostasien ein anderer Kreis von 12 Tieren, der 12 Zeiteinheiten anzeigt. Beide entsprechen einander astrologisch und kosmisch-mythologisch. Die erste Kenntnis von der hellenistischen Dodekaoros brachte im Anfang des 18. Jahrhunderts die Marmortafel ('Planisphärium') des *Bianchini*, die neben dem Tierkreise einen zweiten fragmentarisch erhaltenen Kreis von 12 Tieren zeigt, der auf der neuerdings von *Daressy* gefundenen Marmortafel (s. Abb. 54) vollständig erhalten ist. *Boll* hat aus Handschriften die Kenntnis der Bilder durch *Teukros* den *Babylonier* (1. Jahrh. n. Chr.) und andere griechische Schriftsteller nachgewiesen (s. *Boll, Sphaera* 295 ff.; *Reitzenstein, Poimandres* 256 ff.; *Boll, Der ostasiat. Tierzyklus im Hellenismus: T'oung-Pao* 13, 1912, S. 699 ff.; dazu *Bork* im *Orient. Archiv* 3, 1 ff. u. 151 ff.; *Bork, Mitt. d. Vorderas. Ges.* 1913 nr. 3; *Röck, Orient. Lit.-Ztg.* 1912, Sp. 382 ff.; *Memnon* 6, 2/3, S. 147 ff.).

Die Griechen nannten den Kreis Dodekaoros. Es soll sich also um Zählung und Symbolisierung von 12 (Doppel-) Stunden handeln, die dem Tierkreis entsprechen.

Ein verwandter Tierkreis, der 12 Jahre bzw. Monate, Tage, Doppelstunden bezeichnet, wurde in vielen Ländern des asiatischen Ostens, von Turkestan bis Japan, festgestellt:

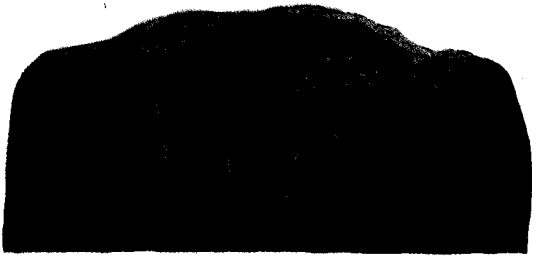
Maus (Ratte), Rind, Tiger (Panther), Hase, Drache (Krokodil), Schlange, Pferd, Schaf (Ziege), Affe, Huhn, Hund, Schwein (Eber).

Die Tiere des hellenistischen Zyklus sind teilweise die gleichen, aber die Reihenfolge ist anders:

Katze, Hund, Schlange, Käfer (Krebs), Esel, Löwe, Bock, Stier, Sperber, Affe, Ibis, Krokodil.

Die Quellen reichen auf beiden Seiten zunächst nicht über das 1. Jahrh. n. Chr. hinaus. Es kann aber schon jetzt keinem Zweifel unterliegen, daß auch die Dodekaoros auf babylonische Theorien zurückgeht bzw. auf die Heimat der sumerisch-babylonischen Kultur. Ebenso verhält es sich mit der Dodekaëteris (Zwölfjahr-Zyklus) der spätgriechischen astrologischen Texte, die ausdrücklich als Chaldaica bezeichnet wird (*Boll, Cat. cod. astrol. graec.* 5, 1, 171 ff.). Sehr charakteristisch ist diese Dodekaëteris in der Chronik von West-Tibet verwendet (s. *A. H. Francke, Tibetische Geschichtsforschung* S. 11), die wohl unter chinesischem Einfluß mit einem Zwölfjahr-Tierzyklus rechnet und mit einem Sechziger-Zyklus, bei dem jedem der 12 Tiere je eins der fünf Elemente beigesellt ist: Erde, Wasser, Feuer, Eisen, Holz.

Die Dodekaoros ist übrigens wie der Tierkreis nicht nur ein Zeitkreis, sondern auch ein Länderkreis, nach den babylonischen

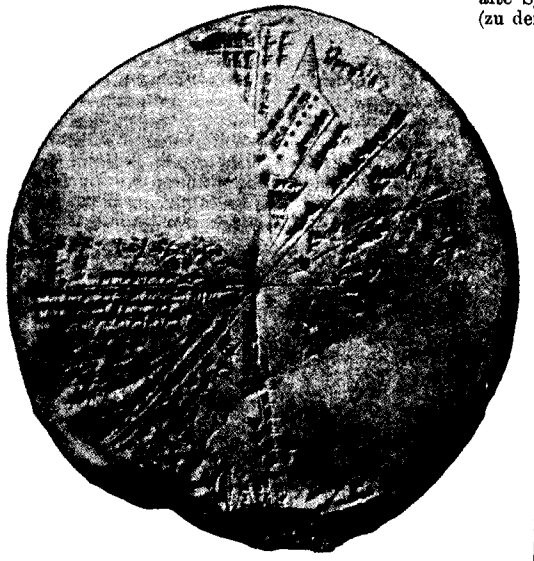


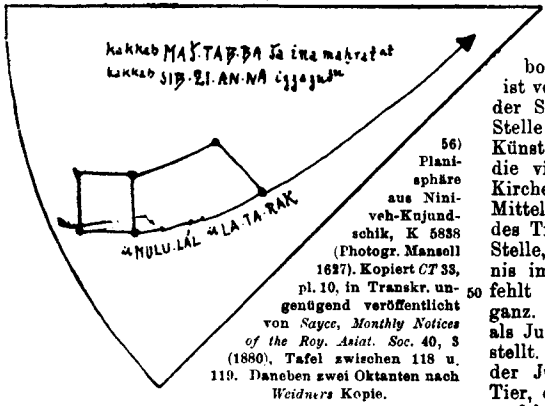
55) Sieben Dämonen mit Tierköpfen von einem Amulett aus Aššur (nach *Friedr. Delitzsch, Das Land ohne Heimkehr* S. 25).

Grundsätzen, die im Kosmos und Kreislauf Entsprechungen sahen und im Erdenbild eine Widerspiegelung des Himmelsbildes. Zwölf Länder, die jeweilig in der Theorie als Kosmos galten, entsprachen in verschiedenen Variationen den Tieren der Dodekaoros, wie diese den Zeichen des Tierkreises entsprechen.

Im losen Zusammenhang sei hier auch darauf hingewiesen, daß die Symbolisierung astraler Erscheinungen durch einen Tierzyklus auch in der Planetenlehre bezeugt ist, insbesondere da, wo es sich um das unterweltliche dämonische Gegenstück der sieben himmlischen Befehlsübermittler handelt. So werden in dem bekannten kalendarisch-mythologischen Texte IV R 5 die bösen Sieben, die ebenso als Planeten wie als Plejaden gelten können, (woher es sich erklärt, daß in der hellenistischen Astrologie Planeten wie Plejaden *ἀρχαγγελικὰς δυνάμεις* bekamen, s. *Boll, Die Lebensalter* S. 24, Anm. 1), als furchtbare Tiere geschildert werden. In dem Bd. 3 Art. Nergal Abb. 5 dargestellten Labartu-Amulett werden sieben Dämonen mit verschiedenen Tierköpfen dargestellt, ebenso in dem Abb. 55 gegebenen Amulett aus Aššur. *Origenes c. Cels.* 6, 30 überliefert die Lehre, nach der den Sterbenden neben sieben Lichtengeln sieben dämonische 'Archonten' umstehen: Löwe, Stier, zischende Amphibie (Skorpion?), Adler, Bär, Hund, Esel. Auch den sieben Todsünden entspricht ein solcher Tierzyklus (*Marie Gothein* im *Arch. für Religionsw.* 10, 461 ff. vgl. *Boll, Die Lebensalter* S. 37, Anm. 3). Ich kaufte in Venedig einen Kalender von 1595 (*In Anversa,*

secundo l'Exemplare di Venetia, appresso Girolamo Porro MDXCV, con Privilegio), der in Kupferbildern neben den sieben Werken der Barmherzigkeit die sieben Todsünden darstellt: superbia (Pfau), avaritia (ein mir unbekanntes Tier), lussuria (Bock), ira (Panther), gola (Schwein), invidia (Schlange), accidia (Esel). Der planetarische Charakter dieser Reihen dürfte außer Zweifel stehen. So wird auch der Verlauf von sieben Altersstufen mit Tieren (s. *Boll, Lebensalter* S. 10, Anm.) planetarischen Sinn haben.



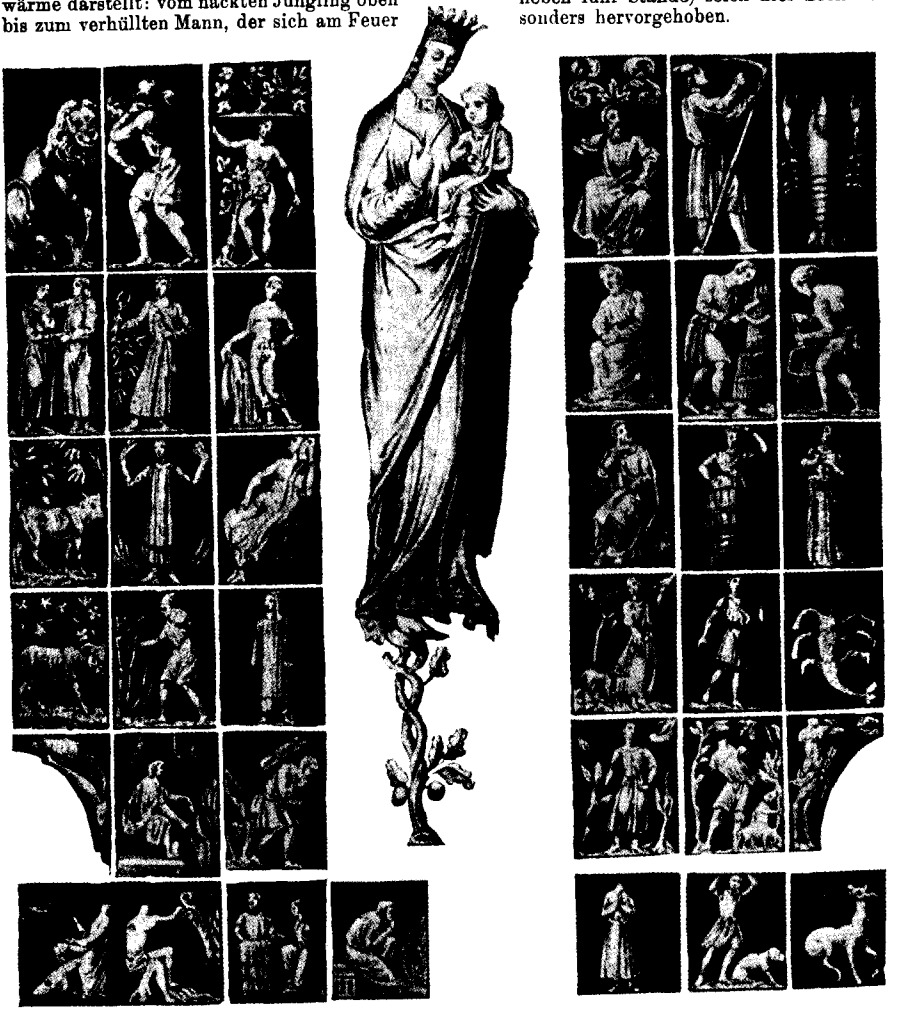


56) Planisphäre aus Ninive-h-Kujundschik, K 5838 (Photogr. Mansell 1627). Kopiert *CT* 33, pl. 10, in Transkr. ungenügend veröffentlicht von *Sayce, Monthly Notices of the Roy. Asiat. Soc.* 40, 3 (1880), Tafel zwischen 118 u. 119. Daneben zwei Oktanten nach *Weidners* Kopie.

Der durch die Tierkreisbilder bezeichnete Kreislauf wird auf Erscheinungen des kreatürlichen Lebens in mannigfacher Weise angewendet, insbesondere auf die Lebensalter des Menschen und auf die tropischen Erscheinungen der Monate und die damit verbundenen Beschäftigungen des Menschen. Ein sehr lehrreiches Beispiel bildet das Abb. 57 wiedergegebene Relief eines Seitenportales von Notre Dame in Paris, das noch aus der Zeit stammt (13. Jahrh.), in der die Bildhauerkunst ganz in Händen kirchlicher Künstler war, die die alte Symbolik kannten und streng bewahrten (zu dem Bilde, auf das *Dupuis, Origine de tous les cultes* aufmerksam machte und nach ihm *Nork, Der Mystagog*, s. *E. Mâle, L'art relig. du XIII siècle en France*, S. 128, 2). Auf dem äußeren Rande sind die zwölf Sternbilder eingemeißelt, und zwar so angeordnet, daß links und rechts oben Löwe und Krebs stehen. Die Monatsreihe beginnt links unten mit Januar (Wassermann) und endet rechts unten mit Dezember (Steinbock). Die Stellung von Löwe und Krebs ist vertauscht. Der Löwe vertritt das Domizil der Sonne, der Krebs das des Mondes. Die Stelle der Jungfrau ist durch das Bild des Künstlers ersetzt. Der Künstler wußte, daß die virgo coelestis mit dem Kinde, der die Kirche Notre Dame geweiht ist und die den Mittelpunkt des Bildwerkes darstellt, der virgo des Tierkreises entspricht. Er setzte an die Stelle, in die das virgo-Bild gehört, sein Bildnis im Sinne der Devotion. Aber die virgo fehlt doch auch in der Tierkreisreihe nicht ganz. Das folgende Sternbild der Wage ist als Jungfrau mit Wage (vgl. Sp. 1454) dargestellt. Der mythische Vogel unter den Füßen der Jungfrau vertritt wohl das dämonische Tier, das das von der Jungfrau geborene Kind verfolgt. Es ist sonst unter den Füßen der Jungfrau als Drache oder Schlange aufgefaßt, die dann wohl der Hydra entspricht (vgl. *Apok.* 2, 12 ff., wo die astrol. Gestalt der himmlischen Mutter mit dem Kinde von der Schlange verfolgt wird). Die innere Reihe rechts stellt sechs Lebensalter dar vom Kind bis zum Greis (doch wohl nicht zufällig, wie *Boll, Die Lebensalter* S. 20, Anm. 3 annimmt). Die Sechsteilung kann der Jahreseinteilung in sechs Doppelmonate entsprechen, wie sie sich z. B. bei den vorislamischen Arabern findet (*Wellhausen, Skizzen* 3). Wenn man das Kind auf

dem Arme der mater coelestis mitrechnet, könnte auch an sieben Altersstufen gedacht sein. Daß sechs gemeint sind, ergibt sich aber doch wohl aus der linken inneren Reihe, die sechs Jahreszeiten nach den Stufen der Sonnenwärme darstellt: vom nackten Jüngling oben bis zum verhüllten Mann, der sich am Feuer

Anzeige *Theol. Lit. Bl.* 1913, Sp. 389 ff. Die II R 33 nr. 2 in einer zweisprachigen Paradigmenliste bezeugten fünf (sic!) Altersstufen und Stände (marûtu, aplûtu, aḫûtu, abûtu, šebûtu, Kind, Sohn, Bruder, Vater, Greis; daneben fünf Stände) seien hier noch besonders hervorgehoben.



57) Relief an der Notre-Dame-Kirche zu Paris (nach *Nork, Der Mystagog,* Titelbild).

wärmt (das 2. und 3. Bild links unten ist um je einen Platz nach links gerückt zu denken; die Verschiebung ist durch Wassermann eingetreten, der zwei Felder einnimmt). In der mittleren Reihe rechts und links sind die Monatsbeschäftigungen der Landwirtschaft, Jagd usw. eingemeißelt. Einige Bilder der linken Reihe sind mir hier unverständlich. — Zu der Anwendung der Kreislauferscheinungen auf die Lebensalter s. *Boll* a. a. O. und dazu meine

Astralkult.

Direkte Zeugnisse über Astralkult liegen in den zweisprachigen Texten IV R 32 u. 33 vor. IV R 32, col. 1, Obv. 48 ff. soll der König vor MAR.GID.DA (der große Wagen s. Sp. 1488 und TUR.UŠ-MAḪ (α Draconis) opfern, IV R 33, Rev., col. 3, 23 vor APIN (Kassiopeja, als Bewässerungswerkzeug gesehen, s. Sp. 1488; IV R 33,* col. 1, 48 f. col. 3, 17 f. werden alle drei genannt. Man beachte auch hier die Hervor-

hebung der am göttlich verehrten Pol des Himmels (Sp. 1488) gelegenen Gestirne.

In der späteren Zeit ist der eigentliche Astralkult immer mehr in den Vordergrund getreten. In den von *Craig* veröffentlichten religiösen Texten werden folgende Sterne genannt:

kakkabAL.LUL (Krebs),
kakkabNi-ru (Pol, s. Sp. 1488),
kakkabSIB.ZI.AN.NA (Orion),
ilAnunîtu (nördlicher Fisch des Tierkreises),
kakkabKakkabu (Plejaden),
Nanâ a-li-kat maḫ-ri šú-ut si-bit at-ḫi-e („Nanâ, die den sieben Brüdern voranschreitet" = Alkyone als Führerin der als sieben gezählten Plejaden).

In dem spätbabylonischen Texte MNB 1848 (s. *Dhorme, Revue d'Ass.* 8, 1/2, S 41 ff.) ruft der Priester in der Anbetung folgende Gestirne an (Obv. col. 3, 2 ff.):

kakkabMÙ.SIR.KEŠ.DA (Himmelspol), der da trägt Zepter und Stab;
Stern von Eridu (südliches Kreuz), der Weisheit besitzt;
MULU-BABBAR (Jupiter), der die Vorzeichen der Welt gibt;
kakkabGÙ.UD (Merkur), der da strömen läßt Regen;
kakkabGIN (Saturn), Stern von Recht und Gerechtigkeit;
kakkabAN (Mars), wütender Gibil (Feuergott);
kakkabKAK.SI.DI (Sirius), der durchdringt die Wasser des Meeres;
kakkabŠÚ.PA (Arktur), Herr der Herren;
kakkabNE.NE.GAR, der aus sich selbst erzeugt ist;
kakkabNU.MUŠ.DA (Grus), der den Regen strömen läßt;
kakkabGAB.GIR.TAB (Brust des Skorpions), der die Brust (?) des Meeres zurückhält;
ilŠamaš (Sonne), der die Weltteile erleuchtet;
ilSin (Mond), der die Finsternis erleuchtet.

Obv. col. 3, 25 ff. die weiblichen:

Dilbat (Venus), Verkünderin der Sterne;
kakkabBAN (Bogenstern), der die Gewalt niederwirft;
kakkabEnzu (Steinbock), der den Himmel betrachtet;
kakkabḪÉ.GÁL.A (bei der Jungfrau), Stern der Fülle;
kakkabBAL.ÚR.A, Stern der strotzenden Fülle (bal-tú);
kakkabMAR.GÍD.DA (großer Wagen), Band des Himmels (markas šamê);
kakkabA.EDIN (Sarpanîtu = Jungfrau), die Samen schafft;
kakkabNIN.MAḪ (Schwanz der Hydra und Sterne des Centaurus), die das Leben schenkt.

Nachtrag. Während des Druckes erschien *C. Bezold, Zenit- u. Äquatorialgestirne am babylonischen Fixsternhimmel, mit astronomischen Beiträgen von August Kopff und Zusätzen von Franz Boll*, u. *F. X. Kugler S. J., Ergänzungsh. zu Sternkunde und Sterndienst in Babel.* Die hier gegebenen Fixsternidentifizierungen weichen in einigen Punkten von den oben nach *Weidner* gegebenen Identifizierungen ab. Zur näheren Besprechung verweise ich auf die in Vorbereitung befindliche 3. Auflage meiner Schrift: *Das Alter der babylonischen Astronomie* (Leipzig, J. C. Hinrichs), mit Beiträgen von *Ernst F. Weidner*. Dort wird auch *Kuglers* neueste Ausführungen über die ältere babylonische Astronomie ihre Entgegnung finden.

[Alfred Jeremias.]*)

Sternbilder (griechische) und **Sternglauben** bei Griechen und Römern. Der Artikel muß im Hinblick auf neue Funde und Erkenntnisse noch zurückgestellt werden und wird daher am Ende des Buchstabens S erscheinen.

[F. Boll.]

Sternops (*Στέρνοψ*, nach *Heyne Στέροψ*), einer der Söhne des Melas (s. d.), *Apollod.* 1, 8, 5, 2 (1, 76 *W.*) [Höfer.]

Sterope (*Στερόπη*) 1) Tochter des Atlas, eine der Pleiaden, bald Sterope bald Asterope genannt. Die *Schol. Pind. Nem.* 2, 16 angeführten Verse, die vielleicht aus der dem *Hesiodos* zugeschriebenen '*Astronomie*' stammen, *Τηϋγέτη τ' ἠρόεσσα* usw. (siehe Pleiades Sp. 2550, 33 ff.) haben die Form *Ἀστερόπη, Hellanikos* in der *Atlantis* (*Schol. Σ* 486 und die übrigen a. a. O. bezeichneten Stellen) hat *Στερόπη*, so auch *Diod.* 3, 60, *Apollod.* 3, 10, 1, *Paus.* 5, 10, 6. — Sterope wird von Ares die Mutter des Oinomaos: so *Hellanikos* und nach ihm *Eratosth. catast.* 23 nebst den bei Pleiades Sp. 2550 angegebenen Stellen. Dagegen *Apollod.* 3, 10, 1: *Στερόπην Οἰνόμαος ἔγημε.* Ebenso ist bei *Paus.* 5, 10, 6 Sterope die Gemahlin des Oinomaos. In dem Ostgiebel des Zeustempels zu Olympia stand, wie *Pausanias* angibt, rechts von Zeus Oinomaos und neben diesem Sterope, jetzt mit Sicherheit in der Gestalt *K* der Funde erkannt, einzeln abgebildet *Olympia* 3, Taf. 10, 2 und (der Kopf) 11, 3. „In feierlicher Tracht, einem geschlossenen dorischen Chiton mit Überwurf und *κόλπος* steht die Königin stolz da, das lockenumgebene Haupt zur linken Schulter gewandt" (Beschreibung von *Treu*, S. 51). Über die Anordnung und Deutung der ganzen Gruppe siehe *ebenda* S. 114 ff. nebst Taf. 18—21, ferner *Wernicke, Arch. Jahrbuch* 12 (1897), S. 169 ff. und *E. Pfuhl, Arch. Jahrb.* 21 (1906), S. 147 ff. Was die vier Hauptpersonen um Zeus herum anlangt, so bleibt es wohl am besten bei der von *Treu* getroffenen Anordnung, so daß Oinomaos und Sterope auf der rechten Seite (vom Beschauer aus) stehen. Vgl. im übrigen *Weizsäcker* unter 'Oinomaos'. Bildwerke, die sonst noch in diesen Zusammenhang gehören, sind ebenda zusammengestellt. Die dort unter 2) genannte (auch abgebildete) Amphora aus Ruvo *Arch. Ztg.* 1853, Taf. 54, 1 läßt außer einem Eros nur eine weibliche Person unbenannt, welche die Hippodameia an der Hand faßt, um sie zu Pelops zu führen. *Weizsäcker* nennt diese Gestalt Peitho, wie ich glaube, sehr passend. Für Sterope paßt die Erscheinung

*) Folgende Abkürzungen wurden verwandt: *CT* = *Cuneiform Texts of the British Museum*, London, seit 1896. — I II III etc. R = *Rawlinson, Inscriptions of Western Asia*, seit 1861. — *OLZ* = *Orientalische Literaturzeitung*, herausgegeben von *F. E. Peiser*, seit 1898. — *A. Jeremias Handbuch* = *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, Leipzig J. C. Hinrichs 1913.

nicht recht und noch weniger die Rolle, die sie hier spielen würde: es würde eine Wendung der Sage voraussetzen, von der wir gar nichts wissen. Aus diesem Grunde möchte ich auch bei den anderen von *Papasliotes, Arch. Ztg.* 1853 aufgezählten Gefäßbildern, soweit sie hier in Frage kommen, darauf verzichten, neben Hippodameia ihre Mutter Sterope zu erkennen, als ob diese die Absichten des Pelops zu unterstützen geneigt wäre: es sind die Bilder *Arch. Ztg.* 1853, Taf. 53, ferner *Mon. d. Inst.* 4, 30 und 5, 22. Bei dem unter Oinomaos 13) (Sp. 781) genannten Sarkophage der vatikanischen Sammlung, *Müllin, Gall. mythol.* 133, 521, bei *Helbig, Führer, 2. Aufl.* 343 = *3. Aufl.* 239, ist es eher möglich, daß Sterope und Hippodameia die beiden Frauen sind, welche den Sturz des Oinomaos mit ansehen.

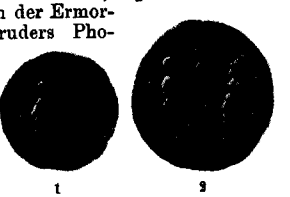
Sonstige Angaben über Sterope: *Tzetz.* zu *Lykophr.* 149 u. 219 nennt Oinomaos den Sohn des Hyperochos und der Sterope. Bei *Plut. Par.* 40 ist Euenos der Sohn des Ares und der Sterope (s. unter 'Euenos'). Verworren *Serv. Aen.* 8, 130: *Steropes et Atlantis filios Oenomaum et Maiam fuisse. Myth. Vat.* 1, 204: *Tantalus de Sterope genuit Nioben et Pelopem* (dagegen 1, 234: *Martem autem ex Sterope Oenomaum procreasse*). *Etym. M.* 502, 50 heißt Keltos (s. d.) ein Sohn des Herakles und der Sterope. Als Geliebte des Apollon wird Sterope erwähnt *Clem. Alex. Protr.* p. 27 P.; *Arnob.* 4, 26; *Jul. Firm. de err. prof. relig.* 12. S. *v. Wilamowitz, Commentariolum gramm.* 2, 12.

2) Tochter des Pleuron. *Apollod.* 1, 7, 7: *Πλευρῶν μὲν οὖν γήμας Ξανθίππην τὴν Δώρου παῖδα ἐγέννησεν Ἀγήνορα, θυγατέρας δὲ Στερόπην καὶ Στρατονίκην καὶ Ἀσωπίνην.*

3) Ebenfalls aitolisch, Tochter des Porthaon und der Euryte, von Acheloos Mutter der Seirenen (s. d.). *Apollod.* 1, 7, 10; hiernach *Schol. Od.* μ 39 und *Eustath.* 1709, 38. Vgl. *Georg Weicker, Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst*, S. 66.

4) Tochter des Kepheus in Tegea, *Apollod.* 2, 7, 3. Herakles will die Söhne des Hippokoon angreifen und fordert den Kepheus auf, ihm mit seinen zwanzig Söhnen zu helfen. Kepheus hatte zunächst Bedenken, weil er befürchtete, daß in seiner Abwesenheit die Argiver heranziehen könnten. Herakles aber hatte von Athena in einer ehernen Hydria eine Locke der Gorgo bekommen und gab diese der Sterope, der Tochter des Kepheus, welche sie bei einem etwaigen feindlichen Angriff von der Mauer aus als Abwehrmittel verwenden sollte: sie sollte die Locke dreimal emporheben, ohne hinzusehen; dann würden die Feinde weichen. Nun schloß sich Kepheus mit seinen Söhnen dem Herakles an. *Pausan.* 8, 47, 5 erzählt, daß Athena dem Kepheus einige von den Haaren der Medusa gab, um die Stadt Tegea zu schützen und uneinnehmbar zu machen. Bei *Suidas* (und *Apostol.* 14, 38) unter *πλόκιον Γοργάδος* erhält wie bei *Apollodoros* die Tochter des Kepheus die Locke; der Name lautet hier *Ἀστερόπη*. Da sonst (*Paus.* 8, 44, 7) Aerope als Tochter des Kepheus genannt wird, so ist daraus vielleicht durch Entstellung Asterope und dann auch Sterope entstanden. So meinte schon *Heyne* (zu *Apollodoros*), und im selben Sinne äußert sich *Schwedler, de rebus Tegeaticis* (= *Leipziger Studien* 9, 1886) S. 291. Anders *Roscher, Gorgonen* S. 80ff. Auf Münzen von Tegea ist öfters dargestellt, wie Athena der Sterope oder dem Kepheus die Locke (oder das Haupt?) der Gorgo überreicht. So *Imhoof-Blumer and P. Gardner, Numism. Comm. on Pausanias* Taf. V nr. 22—23 (p. 109) = *Journ. of Hellen. Stud.* 1885—1887. *Catalogue of the Greek coins in the Brit. Museum, Peloponnesus*, Taf. 37, 18 (Sterope), 19 (Kepheus und Sterope), 20 (Sterope). Athena und Kepheus erscheinen hier gleich groß, Sterope etwa halb so groß, mit erhobenem Gefäß. Mehr Angaben über Münzen am Ende des Abschnittes 'Kepheus'.

5) Tochter des Akastos, *Apollod.* 3, 13, 8. Peleus war, nach der Ermordung seines Bruders Phokos aus Aigina vertrieben, zu Eurytion nach Phthia gekommen, der ihm seine Tochter Antigone zur Frau gab. Nachdem er bei der Verfolgung des kalydonischen Ebers durch einen unglücklichen Zufall den Eurytion getötet hatte, kam er auf der Flucht nach Iolkos zu Akastos, der ihn entsühnte, wie es vorher in Phthia Eurytion getan hatte. Astydameia, die Gemahlin des Akastos, verliebte sich in den Peleus, vermochte ihn aber nicht zur Befriedigung ihrer Lust zu bewegen. Da ließ sie seiner Gattin sagen, Peleus wolle die Tochter Akastos, Sterope, ehelichen. Als das Antigone hörte, erhängte sie sich (*καὶ Ἀστυδάμεια ἡ Ἀκάστου γυνή, Πηλέως ἐρασθεῖσα, περὶ συνουσίας προσέπεμψεν αὐτῷ λόγους. μὴ δυναμένη δὲ πεῖσαι πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ πέμψασα ἔφη μέλλειν Πηλέα γαμεῖν Στερόπην τὴν Ἀκάστου θυγατέρα· καὶ τοῦτο ἐκείνη ἀκούσασα ἀγχόνην ἀνάπτει*). Das Weitere unter 'Peleus', Sp. 1832; vgl. auch 'Antigone' 2).



1 2

Münzen von Tegea (nach *Imhoof-Blumer and Gardner, Num. Comm. on Pausanias* Taf. V nr. 22—23): 1) Athena u. Sterope; 2) Kepheus u. Athena.

6) Tochter des Helios, Schwester der Pasiphaë, Gemahlin des Eurypylos, dessen Eltern Poseidon und Kelaino sind, von Eurypylos Mutter des Lykaon und Leukippos. *Akesandros περὶ Κυρήνης, Schol. Pind. Pyth.* 4, 57 (= *F. H. G.* 4, 285, fr. 3); vgl. *Tzetz. Lyk.* 886 (*Εὐρύπυλος . . . γαμεῖ Στερόπην τὴν Ἡλίου, Πασιφάης ἀδελφήν, καὶ γεννᾷ παῖδας δύο Λυκάονα καὶ Λεύκιππον*). Siehe 'Eurypylos' 6) und *Studniczka, Kyrene* S. 119f.

7) Mutter des Spledon von Presbon. *Etym. M.* 157, 32. *Schol. Il.* 2, 511.

8) *Nonn. Dion.* 30, 222 eine Mainade.

9) Bei *Eumelos* (*Hygin. f.* 183) heißen zwei Rosse des Sonnenwagens Bronte und Sterope. [Türk.]

10) Gemahlin des Metion (s. d.), Mutter des Mussaios, *Schol. Dionys. Thrac.* bei *Bekker Anecdota Gr.* 2, 783, 12 = *Grammat. Gr.* 3

(*Scholia* in *Dionys. Thrac. artem grammat.* ed. *Hilgard*) p. 183, 10; vgl. *Toepffer, Att. Genealogie* 167 Anm. 4. Eine nähere Bestimmung dieser Sterope ist ungewiß. Da ihr Gemahl Metion auf Athen, ihr Sohn Musaios auf Boiotien und Attika hinweist, könnte sie mit der (unter 7 genannten) Mutter des Aspledon identisch sein.

11) Personifikation des Blitzes, neben *Βροντή*, der Personifikation des Donners, dargestellt auf dem von *Johannes von Gaza* beschriebenen Weltbilde (2, 160 ff.); vgl. *P. Friedländer, Johannes von Gaza und Paulus Silentiarius* 201 f. Eine Personifikation des Blitzes und Donners hatte schon Apelles gemalt: *pinxit et quae pingi non possunt, tonitrua, fulgetra, fulgura, quae Bronten, Astrapen, Ceraunoboliam appellant, Plin. N. H.* 35, 96, worunter man wohl weibliche Schreckensgestalten, nicht, wie *Heinr. Meyer, Geschichte der bildenden Künste bei den Griechen* 1, 184, *Blümner, Jahrb. für klass. Phil.* 101 (1870), 611 und *W. Helbig, Untersuchungen über die campanische Wandmalerei* 210 und Anm. 10 annehmen, nur atmosphärische Erscheinungen des Gewitters zu verstehen hat, *K. O. Müller, Handbuch der Archäol. der Kunst*[2] S. 138. *Urlichs, Chrestom. Plin.* 361. *G. Wustmann, Apelles' Leben und Werke* 76, 109. *K. Dilthey, Rhein. Mus.* 25 (1870), 335 Anm. 2. *K. Woermann* bei *Alfr. Woltmann, Geschichte der Malerei* 1 (1879), 60. *H. v. Rohden* bei *Baumeister, Denkmäler des klass. Altert.* 870 l. *O. Roßbach* bei *Pauly-Wissowa* 1, 2690; vgl. auch *H. Brunn, Geschichte der griech. Künstler* 2, 207 (2[2], 139). Auf dem Semelebilde des älteren *Philostratos* (1, 14) war, wohl in Nachahmung des Apelles, dargestellt 'Bronte in rauher Gestalt und Astrape, Feuer aus den Augen sprühend'; vgl. *Welcker* z. d. St. in der Ausgabe des *Philostratos* von *Fr. Jacobs* p. 291. *K. Friederichs, Die Philostratischen Bilder* 165 f. *H. Brunn, Jahrb. f. klass. Philol. Suppl.* 4, 230. 282 f. Im arkadischen Bathos, dem Lokal der Gigantomachie, opferte man *Ἀστραπαῖς καὶ Θυέλλαις τε καὶ Βροντᾶῖς*, *Paus.* 8, 29, 1. *Schoemann, Opusc. acad.* 4, 331. *Max. Mayer, Giganten u. Titanen* 107. *Welcker, Gr. Götterlehre* 3, 73 f. *P. Stengel, Hermes* 35 (1900), 630 = *Opferbräuche der Griechen* 148; *E. Maaß, Jahrbuch des k. deutsch. arch. Inst.* 22 [1907], 31, 25.

Zu den vorstehenden Artikeln 1—9 von Türk kann noch hinzugefügt werden, zu

1) Nach *H. Kullmer, Die Historiai des Hellanikos von Lesbos* (*Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 27) S. 546, hat vielleicht *Apollodor*, nach dem Sterope Gemahlin des Oinomaos ist, die ältere Tradition erzählt als *Hellanikos*, bei dem Sterope (von Ares) Mutter des Oinomaos heißt. *Fr. A. Voigt, Beiträge zur Mythologie des Ares und der Athena* (*Leipziger Studien* 4) 250 erkennt in der Aresgemahlin Sterope die 'Blitzjungfrau', die wie ähnliche Personifikationen himmlischer Erscheinungen eine Tochter des Himmelsriesen Atlas ist. — Über die Darstellung der Sterope am Zeustempel zu Olympia und die Anordnung der übrigen Figuren s. jetzt auch *H. Quantz, Wie sind die Figuren im Ostgiebel des Zeustempels zu Olympia anzuordnen?* (*Progr. Luisenstädt. Gymn. Berlin* 1908). *A. Trendelenburg, Φαντασίαι* (70. *Berl. Winckelmannsprogr.* [1910]) 25 ff. bes. 27. 29.

2) Vgl. *F. A. Voigt* a. a. O. 228. 250 f.

3) Bei *Eust. Hom. Od.* 1739, 39 heißt Sterope Tochter des Amythaon, und im *Schol. Od. μ* 39 findet sich die Variante *Ἀμυθάονος* statt *Ἱπποθάονος*. Vgl. auch *P. Friedländer, Herakles* (*Philol. Untersuch.* 19 [1907]) S. 85. *F. A. Voigt* a. a. O. 228. 251.

4) Die Münzen von Tegea mit Darstellung der Sterope auch bei *Head, Hist. num.*[2] 455. *G. Macdonald, Catal. of greek coins in the Hunterian collection* 2, 163 nr. 4. 6.

6) Vgl. *L. Malten, Kyrene* (*Philolog. Untersuchungen* 20 [1911]) S. 116 f.

7) Vgl. oben nr. 10.

9) Vgl. *Wilisch, Über die Fragmente des Epikers Eumelos* (*Progr. Gymnas. Zittau* 1875) S. 9. 28. *Max. Mayer, Giganten und Titanen* 65 f. *Preller, Robert, Gr. Myth.* 1, 119, 3, 431. *K. Fr. W. Schmidt, Wochenschr. f. klass. Phil.* 1908, 283 Anm. 2. Im *Schol. Eur. Phoen.* 3 sind die entsprechenden Namen der Sonnenrosse *Ἀστραπή* und *Βροντή*; vgl. Bd. 1 Sp. 2006 f. [Höfer.]

Steropegereta (*Στεροπηγερέτα*), Beiname des Zeus, *Hom. Il.* 16, 298. *Quint. Smyrn.* 2, 164. *Nonn. Dionys.* 8, 370. *Anonym. Ambros.* in *Anecd. var. Gr. et Lat.* ed. *Schoell-Studemund* 1, 265 nr. 95. *Anonym. Laurent. ebenda* 266 nr. 84. Nach *Hesych.* s. v. *Στεροπηγερέτα* bedeutet das Epitheton *ὁ τὰς ἀστραπὰς συναγείρων*, doch ist wohl die Ableitung von *ἐγείρειν* (statt *ἀγείρειν*) = 'Blitzerreger' vorzuziehen. *Ernst Fraenkel, Gesch. der griech. Nomina agentis auf* — *τηρ* usw. 1, 32 Anm. 1 (vgl. 55. 61. 2, 205 Anm. 2). [Höfer.]

Steropes (*Στερόπης*), einer der Kyklopen (s. d.). *Hesiod. Theog.* 141. *Callim. hymn.* 3, 68. *Vergil. Aen.* 8, 425. *Hygin. fab. praef. Ovid. fast.* 4, 288. *Stat. silv.* 1, 1, 4. 3, 1, 131. *Apollod.* 1, 1, 2. *Nonnos, Dion.* 14, 59. 27, 93. 28, 187 ff. 39, 340. *Claudian, Proserp.* 1, 241. *De III. cons.* 195. Der Name, von *στεροπή* (*ἀστραπή*), bezeichnet den Dämon des aufleuchtenden Blitzes. S. d. Art. Kyklopen und *Roscher, Gorgonen* 34 und 104. *Mayer, Gig. u. Tit.* 107. Die erweiterte Form *Ἀστερόπης* bei *Pherek.* im *Schol. Eurip. Alc.* 1 und *Euphorionfragm. Berl. Klassikertexte* 5, 1 p. 58, *Ἀστεροπαῖος* bei *Euphorion* im *Schol. Nik. Ther.* 288. [Kreuzer.]

Die Form *Ἀστερόπης* steht auch bei *Cosmas ad Gregor. Naz. carm.* 64 in *Mai, Spicileg. Romanum* 2, 163 (nach Seite 240 beginnt neue Paginierung!) *ad Gregor. Naz. carm.* 83 bei *Mai* a. a. O. 2, 209. Bei *Nonnus Abbas ad Gregor. or.* 1 *contra Julian.* bei *Migne, Ser. Gr.* 36, 1025 hat der Herausgeber *Ἀστεróπης* unnötigerweise in *Στερόπης* korrigiert. Nach *Usener, Rhein. Mus.* 58 (1903), 5 ist der Kyklop Arges lediglich Doppelgänger von Steropes, da beide Namen den Blitz (vgl. *E. Maaß, Jahreshefte d. österr. arch. Inst.* 9 [1906], 142) bezeichnen; vgl. jedoch auch Bd. 2 Sp. 1677, 20 f. — Zur Bildung des Namens vgl. *Ernst Fraenkel, Gesch. der griech. Nomina agentis auf* — *τηρ* usw. 2, 121. [Höfer.]

Steropis (*Στεροπίς*), fälschliche Überlieferung für Pelopia (*Πελόπεια, Πελοπία, Πελοπίς*) *Schol. Eur. Or.* 14. Vgl. Pelopis u. Pelopeia 1). [Türk.]

Sterquilinius = Sterculius: s. Indigitamenta.

Stesichore (*Στησιχόρη*), 1) Auf dem Krater des Klitias und des Ergotimos, der sog. François-Vase (Abbildung am besten bei *Furtwängler und Reichold, Griechische Vasenmalerei* Serie 1 Taf. 1, 2 [links unten] vgl. Text 1, 5; vgl. auch *Wiener Vorlegeblätter* 1882 Taf. 2), Name einer Muse, *C. I. G.* 4, 8185 d. *E. Braun, Bulletino* 1845, 116. *Gerhard, Arch. Zeit.* 8 (1850), 262. *Weizsäcker, Rhein. Mus.* 32 (1877), 43. Nach *O. Bie, Die Musen in der antiken Kunst* 7 (vgl. *Ad. Trendelenburg, Der Musenchor* [37 *Berl. Winckelmannsprogr.*] S. 11. *Luckenbach, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 11, 560 f.) ist der Name Stesichore statt des im Musenkatalog des *Hesiod* überlieferten Namens Terpsichore eine unbedeutende Abweichung, nach *O. Jahn, Vasensammlung König Ludwigs* p. 157 eine absichtlich veränderte Namensform. Dagegen hat *E. Braun, Annali* 1848, 315 f. die Namensform Stesichore für die ursprünglichere und konkretere Form von Terpsichore erklärt, und seiner Ansicht haben sich *Hub. Schmidt, Observat. archaeol. in carm. Hesiodea* (*Diss. Phil. Halenses* 12, 2) 113. *v. Wilamowitz, Gött. Gel. Nachr. Phil.-hist. Kl.* 1895, 221 Anm. 9. *W. Schulze*, *Gött. Gel. Anz.* 1896, 240 (vgl. 246 Anm. 2) angeschlossen. — 2) Eine Bakche, *Nonn. Dionys.* 14, 226, 400. [Höfer.]

Stesios (*Στήσιος*), 1) Gefährte des Odysseus, Opfer der Skylla: s. Sinopos u. d. A. Skylla S. 1025, 63 ff. — 2) Griechische Übersetzung des römischen Juppiterbeinamens Stator, *Plut. Cic.* 16. [Höfer.]

Steunene (*Στευνηνή*), Beiname der Göttermutter (*Μητρὶ θεῶν Στευνηνῇ*) von der Grotte Steunos (*τὸ ἄντρον ἐν Φρυγίᾳ τὸ καλούμενον Στεῦνος, Paus.* 8, 4, 3. 10, 32, 3) auf einer Inschrift, *The annual of the brit. school at Athens* 4 (1897/98) 55. *Buresch-Ribbeck, Aus Lydien* 159. Eine Beschreibung dieser bei Aizanoi in Phrygien Epiktetos gelegenen Höhle der Göttermutter und der dazu gehörigen Reste dieser Kultstätte gibt *Th. Wiegand* in seinem Aufsatze *Μήτηρ Στευνήνη* in *Ath. Mitt.* 36 (1911), 302 ff.; vgl. *Wochenschr. für klass. Phil.* 1912, 747. [Höfer.]

Stheino (*Σθεινώ*), eine der Gorgonen (s. d.). Die Form *Σθεινώ* findet sich nur bei *Hesiod. Theog.* 276, wo jedoch auch der *Med.* 32, 16 die Form *Σθεννώ* (s. d.) bietet. (Das *Schol.* z. St. gibt *Σθεινώ*, die *Ἀλληγορίαι* des *Joh. Diak.* z. St. *Σθενώ*. Vgl. auch *Hildebrand* in *Commentationes Philologae Ribbeck.* p. 240.) *Σθενώ* heißt sie *Apollod.* 2, 4, 2, 7, *Pseudoplutarch. περὶ ποταμῶν* 18, 6, *Palaiphatos, περὶ ἀπίστων* (*Festa*) p. 46, 12 u. 48, 9 f., *Zenobius* 1, 41, *Servius ad Aen.* 6, 289, *Mythogr. Vatic.* 1, 130, 1, 204, 2, 112, 2, 113, 3, 14. *Nonnos* 25, 54; 30, 265 u. 40, 229 gibt *Köchly*, überall der Appendix der Ausgabe *Falkenburgs* (1569) folgend, *Σθεινώ*, während jetzt *Ludwich* (Vol. 1, 1909, Vol. 2, 1911) nach den maßgebenden Handschriften *Στεννώ* hergestellt hat. So schreibt auch *M. Schmidt, Hygin. fab.* (Jena 1872) *praef.* p. 11 nach dem *Frisingensis* Sthenno, indem er gegen *Munckers* (*Mythogr. Lat. Amstelod.* 1681) Stheno auf das *Σθεννώ* des *Med.* 32 verweist. Vgl. Sthenno.

Die Form *Σθένουσα* steht nur im *Schol. Pind. Pyth.* 12, 18 und auch da im *cod. Vatic.* mit dem Zusatz *γρ⟨άφεται⟩ καὶ σθενοῦς*.

Die auf der Hand liegende Etymologie ist bereits im *Schol. Hes. Theog.* 276 richtig erkannt: *διὰ τὸ δύνασθαι πολλοῖς καὶ δεινοῖς περιβάλλειν κακοῖς τοὺς ἐκεῖ παραγενομένους ... ἄλλως· τὸ δυνατὸν ... πέλαγος* (über neuere Deutungen der Gorgonen auf das Meer vgl. *Roscher, Die Gorgonen* S. 5). *Roscher* übersetzt (a. a. O. S. 13) 'die Kraftvolle' (vgl. *Pott* in *Kuhns Zeitschrift* 9 (1860) S. 354 f.). Der *Mythographus Vaticanus* freilich bringt es fertig, sie mit 'debilitas' zu übersetzen.

Nach *Gruppe, Gr. Mythol.* S. 1201 Anm. 1 u. S. 1155 Anm. 1 (vgl. auch *Hildebrand* a. a. O.) ist die Gorgone Sthenno nicht zu trennen von Athena Stheneia (*Lykophr. Alexandr.* 1164, vgl. auch die Athena *Σθενιάς Paus.* 2, 30, 6; 32, 5), woraus (neben anderen Gründen) *Gruppe* auf eine ursprüngliche Athena Gorgo schließt, die sich erst später in die beiden Gestalten der Athena und Gorgo gespalten habe. [H. Ostern.]

Sthenare (*Σθεναρή*), Beiname der *Εὐδικία* in einer metrischen Weihinschrift aus Carnuntum, *Frankfurter* in *Festschrift zu O. Hirschfelds sechzigstem Geburtstag* 440 ff. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 1, 1393 p. 474. Die *Εὐδικίη σθεναρή* ist nach *Frankfurter* a. a. O. die Personifikation des festen, starken guten Rechtes und entspricht der lateinischen Aequitas. [Höfer.]

Sthenaros? (*Σθέναρος*?), Gigant des pergamenischen Altarfrieses nach *Fränkels* (*die Inschr. von Pergamon* 120, p. 66) Ergänzung; erhalten ist nur ..ΝΑΡΟΣ. [Höfer.]

Stheneboia (*Σθενέβοια*), Tochter des Lykierkönigs Iobates (*Eur.* 'Stheneboia' und *Bellerophon, Hygin. fab.* 57; 243, *poet. astron.* 2, 18; *Apollod.* 2, 2, 1. 2, 3, 1) oder des Lykierkönigs Amphianax (*Apollod.* 2, 2, 1, *Schol. Il.* 6, 200; *Pherekyd.* [*frgm.* 79]; *Schol. Od.* 11, 326; vgl. *Schol. Il.* 6, 157) oder des Arkaderfürsten Apheidas (*Apollod.* 3, 9, 1; vgl. *Ἀφειδάντειος κλῆρος* bei *S. Wide, Lakon. Kulte* S. 321; *Paus.* 8, 44. 8, 23, 1); dafür steht bisweilen auch der Name Amphidamas (*Apollod.* 3, 9, 2; *Ap. Rh. Argon.* 1, 161 ff.), fälschlich auch des Lykierkönigs Amisodaros (*Schol. Il.* 6, 170. 16, 328), weil dieser für den Ernährer der Chimaira gehalten wurde (*Apollod.* 2, 3, 1), Schwester des Aleos (*Apollod.* 3, 9, 1) und der Kassandra (*Asklepiades' Τραγωδούμενα*, vgl. *Welcker, Die griech. Tragöd.* S. 417; *Schol. Il.* 6, 155. 6, 192), oder der Alkimene, wofür Alkimede zu setzen ist (*Schol. Stat. Theb.* 4, 689; *Myth. Vat.* 1, 71), oder der Alkimedusa (*Schol. Il.* 6, 192), oder der Antikleia (*Schol. Pind. Ol.* 13, 82) oder der Philonoë, wie der Name meist lautet (*Eur. Bell., Apollod.* 2, 3, 2; *Schol. Lycophr.* 17), Gemahlin des Proitos, Königs von Korinth (*Il.* 6, 152; *Eustath. Il.* 6, 153. 158; *Suidas* s. v. *Τραγικώτερος, Fischer,*

Bellerophon S. 10f.). von Tirynth (*Eur.* '*Stheneboia*'; vgl. *Welcker* S. 777f.; *Apollod.* 2, 2, 1; *Hygin. poet. astron.* 2, 18); Mutter der Lysippe, Iphinoë, Iphianassa (*Apollod.* 2, 2, 2; *Schol. Il.* 6, 155), die entweder von Dionysos oder von Hera in Wahnsinn versetzt wurden (*Apollod.* 2, 2, 2; *Probus ad Virg. Ecl.* 6, 48), und des Megapenthes (*Eur. Bell., Apollod.* 2, 2, 2); vgl. Proitides. Statt Stheneboia lautet der Name der Königin Anteia (*Il.* 6, 164; *Schol. Od.* 11, 325; *Schol. Pind. Ol.* 13, 82); *Hygin.* (*poet. astr.* 2, 19) und *Apollod.* (2, 2, 1), *Eustath.* (zu *Il.* 6, 158) führen beide Namen an, *Servius* (*Verg. Ecl.* 6, 48) nennt sie Stheneboia oder Antiope, was auf einer Verwechslung mit Anteia beruhen könnte.

Was den Namen Stheneboia betrifft, so herrscht keine einheitliche Schreibweise vor. Statt dieser gewöhnlichen Form, wie sie *Eurip., Apollod., Iuvenal* (*Sat.* 10, 327) brauchen, finden wir Sthenoboia überliefert bei *Hygin.* (*fab.* 57. 243; *poet. astr.* 2, 18) und bei *Probus;* in der Schreibweise wechselt *Sidon. Apollin.* (*Carm.* 5, 177. 11, 74). Beide Formen können nicht richtig sein; zugrunde liegen die Stämme *σθενεσ-* und *βοϝ-*, und bei einer Zusammensetzung dieser beiden kann der Name nur den Vokal *ε* enthalten, *ο* hingegen würde das Verbum *σθένω* zur Voraussetzung haben, was aber nicht angeht (*Bechtel-Fick*, *Griech. Personennamen* S. 384. 409), vgl. auch *Σθενέλαος*, *Σθένελος*, *Σθενέλη*.

Heimat und Familie.

So viel geht aus den Zeugnissen der angeführten Schriftsteller hervor, daß die Überlieferung über Stheneboia keine einheitliche war. Nur das eine steht fest: sie war die Gemahlin des Königs Proitos (s. d.). Nun gab es aber zwei Könige dieses Namens: sowohl in Korinth als in Tirynth herrschte ein König Proitos, und ebenfalls in beiden Residenzen begegnet eine Königin Stheneboia. Noch schwieriger gestaltet sich die Frage, da die Königin bei *Homer* Anteia genannt wird, bei *Euripides* und den späteren Stheneboia heißt. *Apollodor* (2, 2, 1) berichtet: *γαμεῖ* (*Προῖτος*) .., *ὡς μὲν Ὅμηρος, Ἄντειαν, ὡς δὲ οἱ Τραγικοί, Σθενέβοιαν, Hygin.* (*poet. astron.* 2, 18): *ad Iobatem, Antiae patrem, quam alii Sthenoboeam dixerunt; Eustath.* (z. *Il.* 5, 158): *τὴν παρ' Ὁμήρῳ ταύτην Ἄντειαν Σθενέβοιαν ἄλλοι καλοῦσιν, ὡς καὶ Εὐριπίδης, καθάπου μέμνηται ὁ κωμικός* (d. i. *Aristophanes*). Danach gehört der Name Anteia zu dem Homerischen Mythenkreise, Stheneboia aber geht auf die Tragiker, speziell den *Euripides* zurück. *Homer* bezeichnet weiter den Wohnsitz des Proitos mit Ephyra, wofür nach den Zeugnissen des Altertums Korinth angesehen wurde. Wodurch es dann gekommen ist, daß die Erzählung von dem treulosen Weibe des Proitos in Korinth nach Tirynth übertragen wurde, erklärt *Fischer* (*Bellerophon* S. 11) aus einer Verwechslung der beiden Proitos. Da nämlich der tirynthische Proitos bei weitem der berühmtere gewesen sei (*Apollod.* 2, 2, 1. 2), der korinthische Herrscher aber (*Il.* 6, 158ff.) als der Mächtigste unter den Argivern bezeichnet würde, so hätte man auch noch diese Nachricht auf den berühmteren bezogen und sich unter dem Mächtigsten unter den Argivern einen König von Tirynth vorgestellt (*Preller, Gr. Myth.*[3] 2, 55; 81). So wäre also nicht nur Stheneboia eine Überlieferung der Tragiker, sondern auch die Verwechslung der beiden Proitos ginge auf sie zurück und wäre später allgemein geworden. *Schubart* (*Quaest. genealog.* p. 72) hat, um die Widersprüche, die sich an die Namen Anteia und Stheneboia knüpfen, zu beseitigen, dem Korinthischen Herrscher zwei Gemahlinnen zugewiesen, die eine Anteia aus Lykien, die zweite Stheneboia aus Arkadien. Diese Kombination ist schon deshalb nicht angängig, weil von zwei Gemahlinnen des einen Proitos nirgends die Rede ist, andererseits Bellerophon dasselbe Abenteuer nicht nacheinander mit beiden Königinnen erlebt haben kann. Um die Widersprüche, die *Fischer* (S. 13) durch eine Verwechslung erklären wollte, zu beseitigen, sind schon frühzeitig Erklärungen versucht worden, in der Weise, daß man Proitos nach Tirynth versetzte und Bellerophon aus Korinth eines Mordes wegen fliehen und zu Proitos gelangen ließ, wo er entsühnt wurde und die Leidenschaft der Anteia oder Stheneboia erregte (*Schol. Il.* 6, 155; *Apollod.* 2, 3, 1). Unklarheit über den Wohnsitz der Stheneboia und des Proitos hat allein der Name Ephyra verursacht. Nimmt man nun diesen Ort wirklich in einem *μυχῷ Ἄργεος* (*Il.* 6, 152) gelegen an und gibt die Identifizierung mit Korinth auf, so entsteht keine Schwierigkeit. Dann ist Proitos der Herrscher über Tirynth, und Bellerophon ist sein Vasall, der aus Ephyra stammt und jetzt an seinem Hofe lebt (*Paus.* 2, 4, 2): *οὐκ αὐτοκράτορα ὄντα βασιλεύειν.* Daß schon im Altertum über diese Frage keine Klarheit geherrscht hat, geht aus der Erzählung bei *Apollodor* hervor, der den Proitos und die Stheneboia in Tirynth genau kennt (2, 2, 1), aber bei der Erwähnung vom Aufenthalt des Bellerophon bei Stheneboia sich über den Schauplatz ausschweigt (2, 3, 1). Daß es aber nichts weniger als ausgemacht ist, Korinth für Ephyra anzusehen, hat *Bethe* (*Thebanische Heldenlieder* S. 178) erwiesen (vgl. oben Bd. IV, Sp. 3012).

Als Vater der Königin werden Iobates und Amphianax, beide Könige von Lykien, und Apheidas, der Arkaderfürst, genannt. Diesen und danach auch Stheneboia nimmt *Apollodor* (3, 9, 1) für den arkadischen Sagenkreis in Anspruch, während er an einer anderen Stelle (2, 2, 1) sagt, daß der Vater Iobates oder Amphianax geheißen habe. *Euripides*, auf die spätere Version von der Sage der Stheneboia zurückgeht, hat den Namen Iobates. *Fischer* (S. 15) erklärt sich die beiden Namen Iobates und Amphianax, indem er diesen für die griechische Übertragung des barbarischen, also lykischen, Ausdrucks ansieht, wie schon *Schubart* (S. 69) annahm, daß derselbe König zwei Namen zugleich gehabt habe (vgl. Paris-Alexandros). Unterstützt wird diese Erklärung noch dadurch, daß beide Herrscher desselben Landes sind, der Heimat der Chimaira.

Homer seinerseits verschweigt den Namen des Vaters der Anteia.

Erste Begegnung Stheneboias mit Bellerophon.

Von der Tragödie '*Stheneboia*' des *Euripides*, in welcher der Dichter die Person der Stheneboia und ihre Schicksale größtenteils selbständig erfand und ausprägte, teilweise nur Züge, z. B. von *Homer* übernahm, sind nur dürftige Fragmente (*Nauck, Fragmenta Trag. Graec.*[2] p. 567—572) erhalten, aus denen sich nicht viel für den Aufbau des Stückes schließen läßt. Dafür ist der Inhalt des Stückes glücklicherweise erhalten geblieben in der mediceischen Handschrift eines *Scholiasten* zu *Gregorius* v. *Korinth ad Hermogenem περὶ μεθόδου δεινότητος* (30, 13), abgedruckt bei *Welcker* S. 777, *Fischer* S. 46, vgl. *Hartung, Eur. restitutus* p. 388sqq. Der Text, der auf die Hypothesis des Stückes zurückgeht und den ich als solche bezeichnen möchte, hat folgenden Wortlaut: *Ταῦτα λέγει Εὐριπίδης ἐν Σθενεβοίᾳ τῷ δράματι, εἰσάγων τὸν Βελλεροφόντην γνωμολογοῦντα. ἔστι δὲ ἡ ὑπόθεσις αὕτη· Προῖτος ἦν Ἀκάμαντος υἱός, Ἀκρισίου δὲ [ἀδελφός], βασιλεὺς δὲ Τίρυνθος· γήμας δέ Σθενέβοιαν ἐξ αὐτῆς ἐγέννησε παῖδας· Βελλεροφόντου δὲ φεύγοντος ἐκ Κορίνθου διὰ φόνον, αὐτὸν μὲν ἤγνισε τοῦ μύσους, ἡ γυνὴ δὲ αὐ[τοῦ τὸν ξένον μὲν] ἠγάπησε, τυχεῖν δὲ οὐ δυναμένη τοῦ ἐπιθυμηθέντος, διέβαλλεν ὡς ἐπιτεθέντα αὐτῇ τὸν Κορίνθιον. πεισθεὶς δὲ ὁ Προῖτος, ἐξέπεμψεν αὐτὸν εἰς Καρίαν ἵνα ἀπόληται διὰ τὰ [γράμματα ἃ] ἐκέλευσε πρὸς Ἰοβάτην διακομίζειν. ὁ δὲ τοῖς γράμμασιν ἀκούσας πράττει, προσέταξεν αὐτῷ διακινδυνεῦσαι πρὸς τὴν χίμαιραν. ὁ δὲ ἀγωνισάμενος τὸ θηρίον ἀνεί[λε, καὶ πάλιν] ἐπιστρατεύσας εἰς τὴν τι[μωρίαν κατεμέμψατο τὸν Π[ροῖτον, αὐτὸν] δὲ καὶ τὴν Σθενέβο[ιαν ἀπειλήσας] ἀπά[γ?]ξειν. μαθὼν [δὲ τὸν Προῖτον] προτι . . . ἐπὶ β[οηθείᾳ Fischer] β[ωμὸν Διὸς Welcker] ἀναχωρῆσαι, ἀνα[βιβάσας ἐπὶ τὸν] Πήγασον τὴν Σθενέβο[ιαν σὺν αὐτῇ] ἐπὶ τὴν θάλασσαν ἦ[θη εἰς ὕψος, τὴν] δὲ κατὰ Μῆλον τὴν νῆσον [εἰς θάλασσαν ἔ]ριψεν. αὐτὴν μὲν ἀποθ[ανοῦσαν ἐκεῖ] ἁλιεῖς ἀναλαβόντες [ἔφερον] εἰς Τίρυνθον. πάλιν δὲ ἐπιστ[ρεψάμενος ὁ] Βελλεροφόντης πρὸς τὸν Προῖτ[ον], αὐτὸς ὁμολόγησεν πεπραχέναι ταῦτα· ὃς γὰρ ἐπιβουλευθέντα ὑπ' ἀμφοτέρων δίκην εἰληφέναι τὴν πρέπουσαν, τῆς μὲν εἰς τὸ ζῆν, τοῦ δὲ εἰς τὸ λυπεῖσθαι.*

Die Königin Stheneboia lebte nach den übereinstimmenden Zeugnissen von *Apollod.* (2, 2, 1), *Hygin* (*fab.* 57) und der *Hypothesis* in glücklicher Ehe mit Proitos, dem Herrscher von Tirynth, und schenkte ihm drei Töchter, später noch einen Sohn Megapenthes (*Apollod.* 2, 2, 2; *Eur. Bell.*). Da kam der schöne Bellerophon aus Ephyra an den Hof (vgl. noch *Apollod.* 2, 3, 1), und mit dem Familienglück des königlichen Hauses, mit der Seelenruhe der Stheneboia war es aus. Eine geradezu unheimliche Leidenschaft für den schönen Jüngling erfaßte sie gleich der Phaidra (*Hippol.* 443ff., 525ff.). In den Augen des Dichters ist diese Liebesleidenschaft eine Krankheit, er selbst nennt sie auch so (*Hippol.* v. 40. 405. 442; *Ino fragm.* 400), und wie die Liebe hier *νόσος* genannt wird, so bezeichnet sie der Dichter *Med.* 330 mit *κακόν*. Er will zeigen, wohin die Leidenschaft führt, daß eine Frau Familie, Gatten, Stellung, kurz alles vergißt (vgl. *Nestle, Euripides* S. 225. 227). Deshalb nennt ja auch *Hippolyt* (v. 13) die Aphrodite das schlimmste von allen göttlichen Wesen. Und wie es sich im *Hippolytos* um einen Kampf zwischen Artemis und Aphrodite handelt, so haben wir auch hier den Streit zwischen Keuschheit und alles vergessender Liebe (vgl. *Höhne, Eur. und die Sophistik der Leidenschaft, Prg. Plauen* 1867, S. 24ff.). Aber nicht wie die Phaidra weiß sie die unglückliche Neigung zu meistern, so daß nur zufällig durch die Kammerfrau die Leidenschaft offenbar wird, nein sie selbst enthüllt dem Bellerophon ihre Gefühle (*Hygin. poet. astron.* 2, 18; *fab.* 57, *Apollod.* 2, 3, 1), sie versucht ihn mit ihren süßesten Verführungskünsten, wie die Vasenbilder es darstellen. Ja, nach *Hygin* (*poet. astron.* 2, 18) soll sie ihm nicht nur ihre Liebe erklärt, sondern geradezu das Reich von Tirynth samt Herz und Hand angetragen haben: *. . . regis uxorem hospitis amore inductam petiisse ab eo, ut sibi copiam faceret, promittens ei coniugis regnum . . .* Wir hätten nach dieser Darstellung also eine zweite Klytaimnestra; denn nur durch die Ermordung des Proitos konnte der Thron frei werden. Bellerophon jedoch blieb fest und mied sie; *δεξιούμενος τὸ ὅσιον* konnte und wollte er den Gastfreund nicht betrügen. Die Königin, rachsüchtig gleich Brunhilde, verleumdete ihn darauf bei Proitos, um die verschmähte Liebe zu rächen, daß er ihre Frauenehre bedroht habe (*Hygin, fab.* 57: *mentita est se compellatam esse; poet. astron.* 2, 18: *verita, ne se ad regem criminaretur, occupat; Apollod.* 2, 3, 1: *λέγει, ὅτι Β. αὐτῇ περὶ φθορᾶς προσεπέμψατο λόγους*). Und nach der Version von einem geplanten Morde des Proitos hatte sie allen Grund, Bellerophon zu fürchten.

So traf Bellerophon dasselbe Geschick, das Joseph von der Frau Potiphars widerfahren war; es ist der auch in anderen Stücken des *Eur.* wiederkehrende Typus des sittenstrengen Jünglings, wie in der *Phaidra*, im *Phoinix*, *Peleus* (vgl. *Schmidt, Euripides' Verhältnis zu Komik u. Komödie, Prg. Grimma* 1905, S. 25f.). Aus der augenfälligen Übereinstimmung unserer Quelle (*Il.* 6, 160ff.) mit der Erzählung von Joseph (*Gen.* 39, 7f.; vgl. *Koran, Sure* 12) schließt *Bender* (*Prgm. Darmstadt* 1878, S. 12f.), daß diese hebräische Geschichte infolge des lebhaften Handelsverkehrs zwischen Troas und der Südwestküste des Mittelmeeres nach Hellas übertragen worden sei. Dies ist nicht unmöglich, wie denn auch *Ed. Meyer* (*Gesch. d. Altert.* 1, § 238. 266) enge Beziehungen zwischen dem Philistäerlande und Kreta festgestellt hat. Es zeigt also *Eur.* hier wie auch *Med.* 407, zu welchen Ränken eine Frau fähig ist und wohin ihre Rachsucht (vgl. *Androm.* 181f.) führt. Auf die Treue der Frauen kann niemand bauen, da sie den Gemahl zu hintergehen und sich verbotenen Liebesgenuß zu verschaffen suchen (*Stheneboia*

frgm. 671; *Hippol.* 462ff. 647ff. 966ff.; *Nestle, Eur.* S. 260f.).

Proitos, der den Bellerophon liebte, wollte erproben, ob dieser ein Frevler sei, und dann die Strafe dem Zufall und den Göttern überlassen. Deshalb schrieb er dem Vater der Stheneboia einen Uriasbrief (vgl. 2. *Samuelis* 11, 15—17), den Bellerophon zu überbringen hatte. Dieser weilte schon zehn Tage bei Iobates, freundlich von ihm empfangen, bis er, nach seinem Auftrage befragt, das Schreiben überreichte. *Eustathius* (z. *Il.* 6, 174) erwähnt, Bellerophon habe den Brief deshalb erst so spät übergeben, um nicht so bald wieder zu der liebeskranken Stheneboia zurückkehren zu müssen. Abweichend von der allgemeinen Überlieferung berichtet *Hygin.* (*poet. astron.* 2, 18), nicht von Proitos gesandt sei Bellerophon nach Lykien gegangen, sondern freiwillig, ohne einen Auftrag, auch habe Stheneboia ihn nicht verklagt. Sie hätte ihn nur immer mit Anträgen gequält, mit Bitten, ihr zu Willen zu sein, bestürmt, und um den unaufhörlichen Verlockungen aus dem Wege zu gehen, sei er geflohen: *profugisse, ne moveretur.*

Während Bellerophon nun von Proitos Abschied nimmt, der mit falscher Freundlichkeit ihm Lebewohl sagt, beobachtet Stheneboia diesen Vorgang mit geteilten Gefühlen. Teils Befriedigung erfüllt sie, den ins Verderben zu schicken, der sie in der tiefsten Demütigung gesehen und verschmäht hatte, teils noch heißes Liebesverlangen; diesen Zwiespalt der Gefühle zeigen uns die Vasenbilder (s. u.). Wie aber der Geliebte ihren Blicken entschwunden ist, da bleibt nur die Sehnsucht zurück, das Rachegefühl ist befriedigt. Fortan verschließt sie ihre Gefühle nicht im Herzen, offen brechen sie hervor, nicht schämt sie sich ihrer strafwürdigen Neigung. *Athenäus* (10 p. 427*E*) berichtet über die Sitte der Alten, den Manen der Freunde die Speisen, die vom Tische fielen, zu weihen, wie auch in Japan für die Abwesenden und Verstorbenen ein Gedeck bereit steht, und zitiert als Beweis, daß die Königin in *Eur.* '*Stheneboia*' danach gehandelt habe, daraus (vgl. *Nauck* a. a. O.) zwei Verse:

πεσὸν δέ νιν λέληθεν οὐδὲν ἐκ χερός,
ἀλλ' εὐθὺς αὐδᾷ 'τῷ Κορινθίῳ ξένῳ'.

Danach hat es Stheneboia für wahrscheinlich gehalten, daß der Geliebte in dem Abenteuer, in das sie ihn geschickt hatte, umgekommen sei, und deshalb hat sie nie vergessen, ihm das, was ihr bei Tische aus der Hand fiel, zu weihen und seiner — denn er ist der korinthische Gastfreund — laut zu gedenken. Diese Verse des *Euripides* sind von *Kratinos* (*Com.* 2 p. 179) parodiert worden: *ἴησι λάταγας τῷ Κορινθίῳ ξένῳ.* Auch gehört hierher die Bemerkung *Hesych.* 2 p. 510: *Κορίνθιος ξένος· ἐπὶ τῶν τὰς λάταγας ῥιπτούντων, ἀπὸ τῆς παρ' Εὐριπίδῃ Σθενεβοίας.* Mit den beiden Versen, die oben angeführt sind, müssen diese beiden verbunden gewesen sein (*Aristoph. Thesm.* 404f.):

ἀνὴρ ἐρωτᾷ· τῷ κατέαγεν ἡ χύτρα;
οὐκ ἔσθ' ὅπως οὐ 'τῷ Κορινθίῳ ξένῳ'.

Welcker (a. a. O. S. 780) nimmt an, daß beide Verse nicht die Parodie des *Aristophanes* auf Verse des *Euripides*, sondern vielmehr wörtlich der '*Stheneboia*' entnommen sind und natürlich bei *Aristophanes* als Parodie wirken. Besonders wirksam waren natürlich die Verse durch die Wiederholung: '*τῷ Κορινθίῳ ξένῳ*'. So offen also gab Stheneboia ihren Gefühlen für den Geliebten Ausdruck.

Bestrafung Stheneboias.

Bellerophon hatte alle Abenteuer in Lykien glücklich bestanden, Iobates erkannte in ihm den *θεοῦ γόνος*, söhnte sich mit ihm aus und gab ihm seine andere Tochter, die Schwester der Stheneboia, zur Gemahlin. Gleichzeitig teilte er ihm das Geheimnis des Briefes (*Apollod.* 2, 3, 2: *τά τε γράμματα ἔδειξε . . .*) mit, und Bellerophon beschloß daraufhin, sich für das schwere Unrecht zu rächen, an Stheneboia durch ihren Tod, an Proitos durch ihren Verlust (vgl. *Fischer* S. 47ff.; *Welcker* 778ff.; ob. Bd. I, Sp. 772). Diese Episode ist die Erfindung des *Euripides* und von ihm in der '*Stheneboia*' zum Hauptgegenstande der Handlung gemacht worden. — Bellerophon kehrte mit Bewaffneten aus Lykien zurück, um womöglich mit Gewalt sein Werk auszuführen. Bei seinem ersten Zusammentreffen mit Proitos verlangte er von ihm die Auslieferung seines Weibes, das beide hintergangen habe und ebenso feindlich gegen den Gatten wie gegen ihn gewesen sei. *Welcker* (a. a. O. S. 779) ergänzt die Lücke im Texte der *Hypothesis* dahin, daß Proitos sich aus Angst vor der Drohung des Bellerophon, ihn samt seiner Gemahlin auf dem Pegasos zu entführen, an einen Altar geflüchtet habe. Wahrscheinlich ist, daß Proitos zum Schein verspricht, gleichsam als der von Stheneboia beleidigte Gatte, seine Gemahlin auszuliefern, im geheimen aber Anstalten trifft, sich und die Stheneboia zu retten, den Bellerophon aber mit List oder Gewalt zu verderben (*Fischer* a. a. O. S. 47; *Hartung* p. 79). Von diesen Absichten erfährt Bellerophon, worauf sich dann die Worte am Schlusse der *Hypothesis* *ὃς γὰρ ἐπιβουλευθέντα* beziehen, und so entschließt er sich zur List. Inzwischen hat auch Stheneboia erfahren, was ihr bevorsteht, und, um die drohende Gefahr abzuwenden, sendet sie die Mitwisserin ihrer Leidenschaft, ihre ergebene Amme. Um den ergrimmten Geliebten ihrer Herrin umzustimmen, schildert jene ihm die Seelenkämpfe der Stheneboia nach seiner Abreise, ihr Verlangen nach ihm und ihre Trauer bei dem Gedanken, er könnte den Tod gefunden haben. Da nun Bellerophon fast gleichzeitig von den neuen Nachstellungen des Proitos erfährt, benutzt er die alte, nun neu entfachte Leidenschaft der Stheneboia, um mit List sein Ziel zu erreichen. In seiner neuen Rolle als Liebender gelingt es ihm die Amme zu täuschen, Stheneboia gewährt ihm ein Stelldichein. Sie trat nach dem zweiten Chorliede auf (*Welcker* S. 780). Das Verhältnis ist jetzt umgekehrt, Bellerophon ist der Liebe verlangende, und Stheneboia läßt sich von seinen Liebesbeteuerungen, seinen Versprechungen hinreißen, sie ist am Ende ihrer Wünsche; an ihre Familie denkt sie gar nicht mehr, weiß sie doch,

daß sie bald die Gemahlin des Geliebten sein wird. Nur ein Bedenken hat sie noch, eine einzige Sorge: Auf welchem Wege wird sie die Flucht mit Bellerophon ermöglichen? Er weist natürlich auf sein Flügelroß hin (vgl. *Sidon. Apollin. C.* 5, 177ff.), schildert ihr aber auch die Gefahren einer solchen Reise, um die Größe ihrer Hingebung zu prüfen. Darauf bezieht sich *Nauck* (a. a. O.) *fragm.* 669 p. 571:

πέλας δὲ ταύτης δεινὸς ἵδρυται Κράγος
ἔνθηρος, ᾗ λησταῖσι φρουρεῖται . .
κλύδωνι δεινῷ καὶ βροτοστόνῳ βρέμει
πτηνὸς πορεύσει.

und *Aristoph. Pac.* 124:

ΚΟΡΑΙ ΤΡΥΓΑΙΟΥ.

καὶ τίς πόρος σοι τῆς ὁδοῦ γενήσεται;
ναῦς μὲν γὰρ οὐκ ἄξει σε ταύτην τὴν ὁδόν.

ΤΡΥΓΑΙΟΣ.

πτηνὸς πορεύσει πῶλος· οὐ νασθλώσομαι.

Hierzu bemerkt *Schol. Ven.* v. 125: *ὁ λόγος ἐκ Σθενεβοίας Εὐριπίδου. τινὲς δὲ οἴονται ἐκ Βελλεροφόντου παρῳδῆσαι.* Also das Mädchen fragt, wie Trygaios dahin kommen könnte, wohin man weder auf einer Straße noch auf einem Schiffe gelangen könne. Und er eröffnet ihr: 'Mit dem geflügelten Reittier'. So wie das Mädchen hat Stheneboia nach der wunderbaren Reise gefragt. Aber ihre Liebe ist so groß, daß sie durch die Gefahren (vgl. *fragm.* 569 *Nauck*) sich nicht abschrecken läßt, ihm zu folgen. Schnell trifft sie ihre Vorbereitungen zur Abreise, besteigt den Pegasos und erhebt sich mit dem Geliebten in die Lüfte. Aber im cykladischen Meer über der Insel Melos trifft sie unerwartet, während sie liebetrunken ihn umarmt, die Strafe für ihren Frevel: kopfüber läßt sie Bellerophon ins Meer hinabstürzen (*Hypothesis, Schol. Aristoph. Pac.* 141; *Welcker* a. a. O. S. 781; ob. Bd. I, Sp. 772, *Fischer* a. a. O. S. 48; *Hartung* a. a. O. S. 81). *Gruppe* (*Griech. Myth.* S. 124) erblickt in dem Pegasos ein Fluchroß, das erst die Stheneboia, später aber den Bellerophon selbst abstürzen läßt.

Eben als beide Liebenden auf dem Flügelpferd aufgestiegen sind, tritt Proitos wieder auf die Bühne und erfährt jetzt mit nicht geringem Schrecken die fast unglaubliche Nachricht. *Schmidt* (a. a. O. S. 21) bezeichnet den Pegasosritt in unserem Stück als komisch aufgeputzt und Bellerophon selbst als eine komische Figur. Nach dem, was sonst über die Wirkung des Stückes uns berichtet wird, muß gerade diese Szene sehr ergriffen haben. — Bald aber bringen Fischer, deren Beruf in *fragm.* 670 (*Nauck*²) geschildert ist, die Leiche der Stheneboia herbei. Auf Befehl des Königs, der vollständig gebrochen ist und bekennt, daß man keinem Weibe überhaupt trauen dürfe (*frgm.* 671), wird die Leiche in den Palast getragen. Jetzt erst durchschaut auch er die Untreue und den schnöden Betrug der Stheneboia. Natürlich ist in der Tragödie die Zeit, die der Transport der Leiche vom Strande von Melos bis zur Burg von Tirynth gebraucht hätte, nicht in Betracht gezogen worden.

Am Schlusse des Dramas tritt Bellerophon noch einmal auf, er ist auf dem Flügelroß zurückgekehrt und entwickelt nun die Moral des Stückes und führt sich in der Rolle des Strafrichters ein (vgl. *Hypothesis: . .Εὐριπίδης . . εἰσάγων τὸν Βελλεροφόντην γνωμολογοῦντα*). Als ein deus ex machina hält er dem Proitos seine Strafrede aus den Lüften (*Hartung* a. a. O. p. 82) und erzählt, wie er mitten in der Luftreise die treulose Gattin, die liebestolle Geliebte hinabgestürzt habe, weil eine Buhlerin nur diesen Tod verdient (*Fischer* a. a. O. S. 48). Eine ähnliche Strafe vollzogen die alten Germanen an den Ehebrechern, wovon die Moorleichen Zeugnis ablegen. Die gleiche Moral entwickelt der Dichter, wenn er *Melan. desm. frgm.* 497 verlangt, daß eine Buhlerin zu bestrafen sei, um andere abzuschrecken.

Von diesem Sturz der Stheneboia berichten außer der *Hypothesis* noch *Schol. Ar. Pac.* 141 und *Suidas* s. v. *Τραγικώτερος*, der aber den Aufstieg in Korinth vor sich gehen läßt; dagegen wird das Ende der Königin bei *Hygin* folgendermaßen geschildert (*fab.* 57): *Sthenoboea re audita ipsa se interfecit; (fab.* 243): *Quae se ipsae interfecerunt: Sthenoboea Iobatis filia, uxor Proeti, propter amorem Bellerophontis.* Und der *Scholiast* zu *Ar. Ran.* 1050f. gibt diesen Ausgang: *ἐλθόντος οὖν ἐκεῖσε Βελλεροφόντου καὶ καθαροῦ φανέντος, μὴ φέρουσα τὴν αἰσχύνην ἡ Σθενέβοια κωνείῳ ἐχρήσατο.* Danach hat also Stheneboia, als sie erfuhr, daß die Unschuld des Bellerophon ans Licht gekommen, er selbst allen Gefahren glücklich entronnen und sogar ihr Schwager geworden sei, aus Furcht vor Schande (vgl. auch *Iuvenal Sat.* 10, 327ff.) Selbstmord durch den Schierlingstrank verübt. *Hartung* (a. a. O. p. 390) teilt diese Ansicht, indem er selbst an eine Rückmeldung des wahren Sachverhaltes durch Iobates nach Tirynth glaubt. *Fischer* (a. a. O. S. 48) bestreitet die Möglichkeit dieses Lebensendes der Königin und erklärt die Nachricht *Schol. Ran.* 1050f. aus einer mißverstandenen Auffassung des Textes entsprungen. Aber selbst wenn wir das für diese Stelle zugeben, wie konnte *Hygin* in zwei verschiedenen Berichten die gleiche Nachricht bringen? Etwa abhängig von jener irrtümlichen Auslegung des *Scholiasten*, oder selbst in jenen Irrtum verfangen?

In den *Fröschen* läßt *Aristophanes* nämlich durch *Aischylos* dem *Euripides* vorhalten, daß seine Stücke auf das Volk eine unsittliche Wirkung ausübten.

ΑΙΣΧ. v. 1043:
ἀλλ' οὐ μὰ Δί' οὐ Φαίδρας ἐποίουν πόρνας οὐδὲ Σθενεβοίας.

ΕΤΡ. 1049:
καὶ τί βλάπτουσ', ὦ σχέτλι' ἀνδρῶν, τὴν πόλιν ἁμαὶ Σθενέβοιαι;

ΑΙΣΧ. 1050:
ὅτι γενναίας καὶ γενναίων ἀνδρῶν ἀλόχους ἀνέπεισας

1051:
κἀνεια πιεῖν, αἰσχυνθείσας διὰ τοὺς σοὺς Βελλεροφόντας.

Welcker (a. a. O. S. 785f.) glaubt, daß athenische Frauen aus Rührung über das unglückliche Weib, das, ein Spielball der Aphrodite,

nur aus inniger Liebe feindselig handelt und dafür von dem Geliebten mit kaltem Blute gemordet wird, aus Scham Selbstmord begangen hätten, weil Stheneboia, im höchsten Grade anziehend und liebenswürdig dargestellt, die Frauen hingerissen hätte. *Hartung* (a. a. O. p. 85) neigt der gleichen Ansicht zu und führt weiter aus, daß die rasende Liebesleidenschaft in der '*Stheneboia*' und im '*Hippolyt*' wohl diese Wirkung auf die Zuschauer gehabt haben könne, wo die eine Frau sich durch die Lüfte entführen läßt, die andere Männerkleider anlegt, nur um ihre Leidenschaft zu befriedigen. *Höhne* (a. a. O. S. 39) vergleicht *Euripides* a. a. O. mit den Dichtern der romantischen Periode; wie ihre, so atmen eine Reihe seiner Stücke den Geist der Empfindsamkeit und Sehnsucht und wie in der Periode nach dem Erscheinen von Goethes Werken mancher sentimentale Jüngling dem Beispiele Werthers folgte (*Berth. Auerbach, Deutsche Abende,* Neue Folge), so kann die '*Stheneboia*' die gleiche Wirkung auf rührselige athenische Frauen ausgeübt haben. Nicht ohne den zwingendsten Grund nennt *Aristoteles* (*Poet.* c. XIII) Euripides den tragischsten Dichter, und *Quintilian* (*Inst.* 10, 1, 68) sagt: *in affectibus cum omnibus mirus, tum in iis, qui in miseratione constant, facile praecipuus est.* — *Fischer* dagegen (a. a. O. S. 49) verneint, daß infolge einer ästhetischen Scham, wie *Welcker* annahm, sich Athenerinnen das Leben genommen hätten. Er erklärt den Selbstmord auf andere Weise. Da *Euripides* in der Schilderung der Gefühle und Leidenschaften, also auch der Liebe, seine besondere Kunst zeigte, und in der '*Stheneboia*' die Liebe der Königin verführerisch ausmalte, so gaben sich, vom Zauber dieser Frau ergriffen, ehrbare Frauen schönen Männern hin. Als sie aber aus ihrem Rausch erwachten, ihre Schändung erkannten und Entdeckung ihrer Schuld befürchten mußten, griffen sie zum Schierling.

Doch beruht die bei *Hygin* und im *Schol. Ar. Ran.* 1049 ff. uns begegnende Version vom Selbstmorde der Stheneboia mit nichten auf einem Irrtum, vielmehr hat sie wahrscheinlich sogar *Euripides* in seinem '*Bellerophon*' erfunden. Dort ist Bellerophon bei dem Versuche, in den Himmel einzudringen, vom Pegasos abgestürzt und irrt hilflos im Aleischen Gefilde umher. Da kommt der Sohn der Stheneboia, Megapenthes, verbündet sich mit seinem Großvater Iobates, und beide beschließen den Bellerophon vollends zu vernichten. Dies ist die Erfindung des *Euripides*, während nach anderen Nachrichten Bellerophon nach dem Tode des Iobates dessen Nachfolger wird und vorher das Verhältnis zwischen beiden ein gutes blieb, so nach *Apollod.* (2, 3, 2): καὶ θνήσκων τὴν βασιλείαν κατέλιπεν αὐτῷ. *Fischer* (a. a. O. S. 52 f.), der den Tod der Königin durch den Schierlingsbecher verneint, erklärt sich den Vorgang, indem er sagt, Megapenthes habe erfahren, daß es Bellerophon schon schlecht gehe; ich glaube mit *Welcker* (a. a. O. S. 785 ff.) und *Hartung* (a. a. O. p. 388) an einen Zusammenhang. Der Knabe Megapenthes hatte der Mutter, ehe sie zum Schierling griff, versprechen müssen, sie an Bellerophon zu rächen, wenn er erwachsen wäre. Also hat sich Stheneboia getötet, als ihr Betrug ans Licht kam. Der Mordanschlag des Megapenthes wurde zwar durch das glückliche Dazwischenkommen des Glaukos vereitelt, aber daß Stheneboia die Anstifterin gewesen war, konnte Bellerophon von einem Begleiter des erschlagenen Megapenthes erfahren. Auf diese Enthüllung, daß Sth. mit ihrer Rache den Bellerophon noch nach ihrem Tode verfolgt hat, bezieht sich *frgm.* 298 (*Nauck* a. a. O. p. 449): οὐδ' ἂν ἐκ μητρὸς κακῆς] ἐσθλοὶ γένοιντο παῖδες εἰς ἀλκὴν δορός], ebenso *frgm.* 297, und sein Haß gegen die Weiber und die Stheneboia insbesondere ist dokumentiert in *frgm. inc.* 1059: δεινὴ μὲν . . . . . .
. . . . . .
ἀλλ' οὐδὲν οὕτω δεινὸν ὡς γυνὴ κακόν·

Dargestellt finden wir diese letzte Rettung Bellerophons vor der Rache der Stheneboia auf einem der Reliefs aus dem Tempel der Gebrüder Attalos und Eumenes zu Kyzikos, wozu das *Epigramm* nr. 15 gehört (*Anthol. Pal.* 3, 15). Wie da auf allen Reliefs die Liebe der Söhne zu ihren Müttern ihren Ausdruck gefunden hat, so hat zweifellos Megapenthes seiner Mutter zu Liebe Bellerophon beseitigen wollen.

Nur die eine Entschuldigung gibt es für Stheneboia, welche durch ihren frevelhaften Betrug an Bellerophon, ihre Liebesleidenschaft, über der sie ihre Familie vergißt, und durch die Abstreifung jeglichen Schamgefühles feinsinnige Gemüter empört (*Hartung* a. a. O. p. 83), daß sie ein Spielball der Liebesgöttin, ein willenloses Werkzeug des Schicksals, ihre Liebe eine νόσος ist (vgl. *Nestle* a. a. O. S. 184).

Bedeutung.

Wenn wir nach der Bedeutung des Mythus fragen, so müssen wir daran denken, daß Stheneboia bei *Homer* den Namen Anteia führt, der eine Bezeichnung des Vollmondes ist (vgl. *Gruppe, Griech. Myth.* S. 983$_3$); ferner heißt sie noch nach *Servius* (*Vergil. Ecl.* 6, 48: *Proeti filiae et Stheneboeae sive Antiopae*) Antiope, ein Name, der in seiner Bedeutung identisch ist mit Anteia und noch etwas schärfer die Mondphase bezeichnet (*Roscher, Selene* 140 ff.; *Usener, Rhein. Mus.* 1898, S. 342 ff.; *Gruppe* a. a. O. S. 938), weil der Vollmond bei seinem Aufgang der Sonne gegenübersteht. Bellerophon ist natürlich in diesem Falle ein Sonnenheros, der viele Ähnlichkeiten mit Phaethon aufweist. Später aber ist der Name Antiope nicht mehr für den Vollmond, sondern allgemein für die Mondgöttin eingesetzt worden. Der ursprüngliche Sonnengott war natürlich Zeus, an dessen Stelle hier seine Hypostase Bellerophon tritt. Stheneboia ist gleichfalls eine Mondheroine, wie auch Aphrodite ursprünglich diese Bedeutung besessen hat (vgl. *Roscher, Nektar u. Ambrosia* S. 76 f., 83; *Gilbert, Griech. Götterl.* S. 354$_1$). In älteren Zeiten stand der Tod der Mondgöttin mit dem letzten Hinschwinden der Mondsichel fest; doch ist die

Motivierung ihres Todes verschieden. Entweder tritt ein gewaltsamer Tod ein, oder sie enden durch Selbstmord, wie Aglauros. Beide Todesarten haben wir dagegen an Stheneboia zu beobachten, den Selbstmord und den Sturz von der Himmelsbahn wie beim Sonnenheros Phaethon. Die beiden unausgesetzt hintereinander herwandelnden Gottheiten sind frühzeitig als zwei Liebende aufgefaßt worden (*Gilbert* a. a. O. S. 407 f.), die einander einzuholen suchen. Und wenn ihr Verweilen am Himmel keinen Anhalt für ihre Liebestätigkeit bot, so wußte die Phantasie andere Stätten dafür zu finden. Wie das eine Mal der Sonnengott, das andere Mal die Mondgöttin als begehrlich oder als widerstrebend gedacht wurde, so können wir das ähnliche Verhältnis an Bellerophon und Stheneboia beobachten. Die gleichen Gottheiten erkennen wir dann auch in Hippolytos und Phaidra wieder. Weiterhin erhellt die Bedeutung Bellerophons als Sonnengott auch aus seinem Kampfe mit der Chimaira; er zerteilt das *villosum* = skr. *varvara* = *βίλλερα* = das Zottige, das sind die Wolken (vgl. *Bender* a. a. O. S. 12 ff. *Preller* a. a. O. 2, 57).

Bildliche Darstellungen.

Auf die bildlichen Darstellungen aus dem Gebiete des Mythus haben die Tragiker größeren Einfluß ausgeübt als die Epiker. So hat *Euripides* den Mythus von Stheneboia nicht nur stark beeinflußt, sondern ihn wahrscheinlich größtenteils geschaffen. Ganz von selbst zerfallen die Abbildungen, die Szenen aus dem Leben Stheneboias zeigen, in drei Gruppen, die erste enthält Darstellungen, auf denen Stheneboia Bellerophon in ihre Liebesnetze zu verstricken sucht, die zweite bringt ihr Benehmen bei Bellerophons Abreise zum Ausdruck, die dritte stellt die Bestrafung der Frevlerin dar.

A. Vase im Mus. Nazionale zu Neapel, publ. *Annali* 1874, tav. d'agg. = *Reinach, Répert. de vases* 1 S. 331 oben. *A. v. Prittwitz und Gaffron, Bellerophon in der antiken Kunst* S. 23 ff. *Vogel, Szenen Euripideischer Tragödien* S. 86 f. In einer Tür steht eine mit Mantel und Chiton angetane Frau, reich mit Hals- und Armspangen geschmückt, die in der Rechten einen Spiegel, in der Linken eine Schale mit Äpfeln (die gewöhnliche Liebesgabe) trägt. Ihr gegenüber steht Bellerophon, hinter ihm der Pegasos. B. ist bekleidet mit der Chlamys, und stemmt die darin eingewickelte Linke in die Seite. Er hat das Haupt mit einer Binde geziert, während der Petasos im Nacken hängt. Obgleich die Zeichnung nicht ganz scharf ist, kann man doch aus der ganzen Haltung des Jünglings, dem gesenkten Haupte, dem unfreundlichen Blicke ein Unbehagen und eine Verlegenheit deutlich herauslesen. Stheneboia sucht also die Zuneigung des Bellerophon zu gewinnen, wird aber von ihm zurückgewiesen, wie die ganze Handlung lehrt. Von der Bedeutung des Spiegels in Liebesszenen handelt der Dichter auch *Danae, frgm.* 322. Gegen *Fischer* (a. a. O. S. 81), *Gerhard (Apul. Vasenb.* S. 13, 20 c) und *Heydemann* (*Mus. S. Ang.* nr. 1891), die in dieser Frau Stheneboias Schwester Philonoe erblicken, muß eingewandt werden, daß weder bildlich noch literarisch ein Abenteuer Bellerophons mit Philonoe sich nachweisen läßt; nach einstimmiger Überlieferung wird sie von ihrem Vater Iobates dem Bellerophon als Braut zugeführt. Ferner paßt zu ihr weder die Aufdringlichkeit der Frau auf dem Vasenbilde, noch auch das mürrische Wesen Bellerophons zu einer Werbung um Philonoe. *Welcker* (*A. D.* 3, 530), *Engelmann* (*Ann.* 1874, p. 34) und *Vogel* halten die Frau für Stheneboia, glauben aber, es sei hier nicht die Szene dargestellt, in der Stheneboia den Bellerophon zu verführen sucht, sondern die, in der Bellerophon Stheneboia veranlaßt, mit ihm auf dem Pegasos zu fliehen. Daher bezeichnet auch

1) Stheneboia, Bellerophon und Pegasos, Vase im Mus. Nazionale zu Neapel (nach *Ann. d. Inst.* 1874, tav. d'agg.).

Vogel die Haltung des Jünglings als prüfend und auf Rache sinnend (S. 87). Doch damit hätte er die Liebende nicht seinem Zwecke willfähig machen können, höchstens mit der denkbar größten erheuchelten Zärtlichkeit. Auch stimmt das Benehmen Stheneboias nicht zu *Vogels* Auslegung: Sie war schuldbewußt, verängstigt, als sie zum zweitenmal vor Bellerophon hintrat; auf diesem Bilde ist sie sich ihrer sieghaften Schönheit bewußt und zeigt eine meisterhafte Koketterie (vgl. *Hippol.* v. 630 ff.; *Nestle* a. a. O. S. 221, 262).

B. 1. Vase aus dem Mus. Nazionale zu Neapel, publ. *Dubois-Maissonneuve, Introd.* pl. 69. *v. Prittwitz u. Gaffron* a. a. O. S. 28 f. *Fischer* a. a. O. S. 61. Die rechte Seite dieses Bildes nimmt Bellerophon ein, der mit der Linken den Pegasos führt, während seine gesenkte Rechte einen Brief hält. Links davon, auf ein Zepter gelehnt, steht ein bärtiger Mann, der sich mit Bellerophon unterhält und dabei lebhaft gestikuliert. Unter dem Flügelpferde ist ein kleiner Altar zu sehen, um anzudeuten, daß die beiden Männer sich im Freien befinden. Im Hintergrunde, also im Palaste, können wir erkennen, daß eine Frau, mit langem Chiton und Obergewande bekleidet, welches wie ein Schleier den Kopf zum Teil verhüllt, die Rede der beiden belauscht. Daß sie in irgendeiner Beziehung zu der Unterredung steht, beweist ihre Nervosität, die sie mit dem Saume des Gewandes verlegen zu spielen veranlaßt. Wir haben hier Stheneboia in dem schweren Augenblicke, wo sie den Geliebten in die Todes-

gefahren gehen sieht. Auf die Ankunft des Bellerophon bei Iobates beziehen dagegen dies Bild *Inghirami* (*Gall. omer.* 1, 83), *Panofka* (*Neapels ant. Bildw.* S. 331) und *O. Müller* (*Hdb.* § 414. 1). Dazu paßt aber weder die Handbewegung des Königs noch die Art, wie der Jüngling den Brief hält.

2. Vase aus dem Museum Jatta, publ. *Mon. d. Inst.* 4, 21 = *Reinach, Répert. de vases* 1 S. 127 oben. *v. Prittwitz und Gaffron* a. a. O. 29ff. *Fischer* a. a. O. S. 59. Die Situation ist ganz ähnlich der vorigen, nur überreicht Proitos erst den Brief. In der Mitte des Bildes, zwischen B. und dem Könige, scharrt ungeduldig der Pegasos. Rechts erblicken wir zwei weibliche Gestalten. Die eine sitzt, ähnlich bekleidet wie oben, auf einem Lehnsessel mit sorgfältig geordnetem Haar, die Arme mit Spangen geschmückt, und läßt die erhobene Rechte wiederum mit den Falten des Gewandes spielen, das auch über den Rücken herabwallt. Weiter nach rechts steht eine junge Sklavin, die mit einem großen Fächer Kühlung fächelt, dabei aber mehr Interesse für die Handlung auf der linken Seite erkennen läßt.

2) Proitos, Bellerophon, Pegasos, Stheneboia u. Sklavin, Vase aus dem Museum Jatta (nach *Mon. d. Inst.* 4, 21).

3. Wandgemälde aus Pompeji, publ. *Giornale degli scavi di P. n. s.* 1. tav. 7. 2. *v. Prittwitz u. Gaffron* a. a. O. S. 31f. Die Darstellung, im allgemeinen der vorigen ähnlich, zeigt den Proitos sehr barbarisch gebildet, wahrscheinlich im Bühnenkostüm, wie er auf sein Zepter gestützt dem Bellerophon den Brief überreicht, während seine Gemahlin, durch die Lehne eines Sessels halbverdeckt, ruhig dasteht und ihren Blick auf Bellerophon heftet.

4. Vasenbild, vgl. *Böttiger, Vasengem.* 1, 132. *Engelmann* a. a. O. p. 12, nr. 17. *v. Prittwitz u. Gaffron* a. a. O. S. 31f. *Fischer* a. a. O. S. 60. Das Bild, noch nicht publiziert, ist den vorigen ähnlich. Zu den Füßen der trauernden Stheneboia sitzt ein kleiner Knabe, den man als Eros oder als Megapenthes zu deuten noch keinen festen Anhalt hat.

C. 1. Pompejanisches Wandgemälde, publ. *Giorn. degli scavi di P. n. s.* 2, tav. 4. *Wiener Vorlegeblätter* Ser. 8, Taf. 9, nr. 3. *v. Prittwitz u. Gaffron* a. a. O. S. 61ff. Den Hintergrund des Gemäldes, durch eine Mauer abgetrennt, bildet ein hohes Gebirge. Auf diesem läuft eine in kleinem Maßstabe gebildete Chimaira hin, verfolgt von Bellerophon, der auf dem Flügelroß von links durch die Luft reitet. Im Vordergrunde rechts erblicken wir auf einem Ruhebette zwei Frauen. Die vordere trägt die uns bekannte Kleidung der Stheneboia, der linke mit einer Spange geschmückte Arm ruht leicht auf dem Knie. Der mit einem Diadem geschmückte Kopf ist etwas gesenkt und erhöht den schmachtenden Eindruck, den die ganze Haltung der Frau erweckt. Die gleiche Kleidung, nur keinen Schleier trägt die zu ihrer Rechten sitzende Gestalt. Sie hat es sich recht bequem gemacht; das rechte Bein hält sie über das linke geschlagen, und mit der Linken, die auf diesem Bein ruht, stützt sie den Kopf. Der vordere der beiden Jünglinge, die zur Linken stehen und beide mit der Chlamys angetan sind, unterhält sich mit den Frauen, während der andere sich empört abzuwenden scheint. Wie der Hintergrund beweist, kann es sich nur um eine Szene, in der Bellerophon eine Rolle spielt, handeln. Und der Hintergrund muß der Gegenstand sein, um den es sich in der Unterhaltung dreht: Bellerophon erzählt der Sth. von den Gefahren, die er überstanden hat, und sie nimmt lebhaften Anteil daran. Der Jüngling, der sich abwendet, gehört zu den Begleitern des Bellerophon; ihm ist diese Betörung des Weibes zuwider; er wünscht sich ritterlichen Kampf. Im Gegensatz zu ihm steht die zweite weibliche Person, die als Amme zu deuten das Alter verbietet; es ist Peitho, die den Bellerophon unterstützt, wie in der Szene *Overbeck* (*Heroengalerie* Taf. 13, 2), wo dieselbe Göttin der Helena zuredet, dem Paris zu folgen. Dieser Abbildung liegt möglicherweise die Szene aus der '*Stheneboia*' zugrunde, in der Bellerophon die Königin zur Luftreise bewegt (*Welcker* a. a. O. 781).

2. Vasenbild, publ. *Tischbein, engr. of anc. vas.* 1, 39. *v. Prittwitz u. Gaffron* a. a. O. S. 66ff. *Vogel* a. a. O. S. 152. Auf der Vorderseite ist der Abschied Bellerophons von Iobates dargestellt; der Jüngling zieht in den Kampf gegen die Chimaira. Auf der Rückseite zeigt das Bild in der Mitte einen Jüngling in der bekannten Tracht Bellerophons, der sich mit beiden Armen auf den Stock in der Linken stützt; das linke Bein ist Spielbein. Ihm tritt eine Frauengestalt, deren Kleidung stark an die uns bekannte der Stheneboia erinnert (nur fehlt der Schleier), entgegen und streckt beide Arme erregt in die Höhe. Ihr Haar ist kurz geschnitten. Hinter dem Jünglinge auf zwei Stufen, die einen Altar andeuten sollen, kniet ein kleiner Eros, der einen Pfeil auf die Frau abschießen will. *Vogel* hält die Darstellung für zu allgemein gehalten, als daß man daraus auf eine bestimmte mythische Szene schließen könnte. *Engelmann* a. a. O. S. 34 sieht in dem Bilde eine Szene des Alltagslebens, weil 1. der Pegasos fehlt, 2. Bellerophon sich auf einen Stock stützt, 3. die Frau kurzgeschnittene Haare trägt. *Tischbein, Böttiger* (*Kl. Schr.*

2, 286) und *Schmidt* (*Ann.* 1851) sehen in der Darstellung Stheneboias erstes Zusammentreffen mit Bellerophon, *Welcker* dagegen erblickt darin die Szene, die der eben beschriebenen vorausgeht. So erklärt sich, warum das Haar, ihr schönster Schmuck, fehlt: sie hat es geopfert für den korinthischen Gastfreund, den sie als tot beweinte und beklagte. Die Armbewegung deutet an, daß sie über das unerwartete Auftauchen des Totgeglaubten erschrocken ist, und der Eros soll andeuten, daß Bellerophon die Geliebte seinem Plane willfährig finden wird.

3. *Inghirami, Vas. fitt.* 1, 3: Krater (ΠΥΘΩΝ ΕΓΡΑΦΕ) aus Kampanien, jetzt in Petersburg (Eremitage nr. 427). *Engelmann* a. a. O. S. 35, nr. 77. *v. Prittwitz u. Gaffron* a. a. O. S. 69. *Welcker* a. a. O. S. 782. *Fischer* a. a. O. S. 82. *Vogel* a. a. O. S. 87f. In der Mitte des Bildes schwebt Bellerophon (mit Hut auf dem Kopf) nach rechts hin auf dem weißen Flügelpferde, er trägt Hosen und die Chlamys, ein bunter gezackter Gürtel umgürtet seine Hüften. Hinter ihm, kopfüber, stürzt nach links hin eine mit langem, gegürtetem Chiton bekleidete Frau ins Meer. Über ihr schwebt ein Raubvogel, um das Luftrevier zu bezeichnen (*Welcker* a. a. O. S. 782). Das Meer ist durch Wellen und eine Sepia mit menschlichem Antlitz angedeutet. Bellerophon hält die Rechte schirmartig über die Augen und sieht sich sentimental nach der Frau um (*Welcker*), *v. Prittwitz* und *Vogel* deuten diese Bewegung als das sog. *ἀποσκοπεῖν*. Diese Darstellung von dem furchtbaren Ende der Stheneboia bedarf keiner weiteren Erklärung. [Buslepp.]

Stheneboeae (*Σθενέβοιαι*) werden von *Aischylos* in *Ar. Ran.* 1049 f. athenische Frauen genannt, die, bisher ehrbar und mit edlen Männern vermählt, durch sündhafte Liebe verwirrt, ihren Männern die Treue brachen und hinterher *αἰσχυνθεῖσαι* aus Reue und Angst über ihren Fehltritt zum Schierlingsbecher griffen (vgl. *Fischer, Bellerophon* S. 49 und den Artikel Stheneboia unter 'Bestrafung der Sth.'). [Buslepp.]

Stheneboius heros wird Bellerophon von *Sidonius Apollinaris* (*Carm.* 11, 74) als Geliebter der Königin Stheneboia von Tirynth genannt, die die Veranlassung war, daß er in ihrem Heimatlande Lykien Heldentaten verrichtete. An einer anderen Stelle (*Carm.* 5, 177) nennt derselbe Dichter den Bellerophon, indem er die Königin anredet: *tuum iuvenem*. [Buslepp.]

Sthenelaos (*Σθενέλαος*), 1) Sohn des Ithaimenes, ein Troer (oder Lykier? *Ebeling, Lex. Hom.* bezeichnet Ithaimenes als Lycius), den Patroklos durch einen Steinwurf in den Nacken tötete (*Ilias* 16, 586 f.). — 2) der Sohn des Melas, der mit seinen 7 Brüdern von Tydeus getötet wurde, weil sie dem Vater des Tydeus, Oineus, nachstellten. Tydeus floh wegen dieser Tat aus Kalydon nach Argos zu Adrastos. (*Apollod.* 1, 8, 5 nach der *Alkmaionis* (*Epic. Graec. fragm.* ed. *Kinkel frgm.* 4). Die handschriftliche Überlieferung bietet die Namensform *σθενέλαον*, die jedoch schon *Heyne* (*Apollod.* ed. altera 1803) in *Σθενέλαον* emendiert hat. Über die Verbindung der Sage von Tydeus (und seinem Sohne Diomedes) mit den Schicksalen des Alkmaion siehe *Immisch, Klaros* (*Jahrb. f. Phil. Suppl.* 17 [1890] 182—193). Nach *Gruppe* (*Gr. Myth.* S. 347) ist Stenelaos geradezu 'nach einem der zahlreichen argivischen Sthenelos' genannt. [H. Ostern.]

Stheneia s. Stheino und Sthenios.

Sthenelas (*Σθενέλας*), der Sohn des Krotopos, Enkel des Agenor, König von Argos. Sein Urgroßvater ist Triopas, der Sohn des Phorbas, der Enkel des Argos. Gegen den Sohn des Sthenelas, Gelanor (s. d.), zieht Danaos (s. d.), von Ägypten kommend, und macht sich selbst zum Herrn von Argos. *Pausanias* 2, 16, 1; 19, 3. [H. Ostern.]

Sthenele (*Σθενέλη*), 1) eine der 50 Töchter des Danaos (s. d. und den Artikel Aigyptos, wo die Liste der Danaiden gegeben ist). Ihre Mutter heißt Memphis (s. d. nr. 2). Sthenele und ihre beiden Schwestern von derselben Mutter, Kleite und Chrysippe, werden *δι' ὁμωνυμίαν ἀκληροι* (ohne daß wie bei den anderen das Los entscheidet) den drei Söhnen des Aigyptos und der Tyria zuteil: Sthenele dem Sthenelos, Kleite dem Kleitos, Chrysippe dem Chrysippos. In der in sehr zerstörtem und unvollständigem Zustand überlieferten Liste der Danaiden bei *Hygin. fab.* 170 fehlt der Name der Sthenele sowohl wie der des Sthenelos. — 2) Die Tochter des Akastos, von Menoitios Mutter des Patroklos (*Apollod. bibl.* 3, 13, 8, 4, *Schol. Pindar. Olymp.* 9, 106b u. 107a [*Drachem*], *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 69, *Schol.* zu *Tzetzes Allegor.* [*Cramer, Anecd. Oxon.* 3 p. 378, 3 f.]). Über abweichende Angaben über die Mutter des Patroklos s. den Artikel Menoitios nr. 2 gegen Ende: Bd. 2 Sp. 2797. [H. Ostern.]

Sthenele auch im *Schol. Townl. Hom. Il.* 16, 14. Nach *Welcker, Zeitschr. für die Altertumswissensch.* 1 (1834), 44 hat man dem Patroklos Sthenele zur Mutter gegeben, weil ihm *Pindar* (*Ol.* 9, 75 [115]) *βιατὰν νόον* beilegt. Eine Sthenele hat ein Scholiast zu *Ov. Metam.* im *cod. Strozzianus* 121 aus Sthenelos (s. d. nr. 7), dem Vater des Ligurers Kyknos gemacht: *Cignus filius Steneles rex Ligurum cognatus Phetontis, quod Stelene et Climene fuerunt sorores, G. Knaack, Jahrb. f. klass. Phil.* 135 (1887), 319. [Höfer.]

Sthenelos, *Σθένελος*, einmal [s. u. nr. 8, Kunstdarstell. a)] *Στένελος*, etr. Stenele (? s. u. 5e). Etymologie: *Etym. Magn. s. v.*: *σθένω*, Suffix *-ελος* wie *εἶκω εἴκελος*; *Fick-Bechtel, Griech. Personenn.* S. 18, 188, 409: *σθένος, -ελος* Koseform zu *Σθενέ-λαος*; nach *Gruppe, Gr. Myth.* 627 und 1155, 1 von dem in Argolis verehrten Zeus (Poseidon) Sthenios abgeleitet [ähnlich auch *Εὐρυσθεύς*, Sohn des S. 8, Koseform zu *Εὐρυσθένης*, nach *Fick-Bechtel* 409 zu *σθένος*, nach *Gruppe* zu Poseidon Eurysthenes].

1) S., Sohn des Aigyptos und der Tyria. Nach *Apollod.* 2, 1, 5, 6 (2, 18 *W.*) heiraten einige Söhne des Aigyptos diejenigen Danaiden, die den ihrigen ähnliche Namen haben (*δι' ὁμωνυμίαν*), darunter *Σθένελος Σθενέλην* (s. d.).

2) S., Sohn des Aktor, zog mit Herakles gegen

die Amazonen, wurde verwundet und starb auf dem Rückzuge in Paphlagonien [nicht Pamphylien], wo er nahe der Meeresküste bestattet wurde. Als später die Argonauten dort vorbeifuhren, gestattete ihm Persephone, aus dem Grabe emporzusteigen und die Helden zu sehen. Diese opferten ihm und errichteten dem Apollon νησσόος einen Altar; Orpheus weihte seine Lyra, wonach der Ort später Λύρη hieß. *Apoll. Rh. Arg.* 2, 913ff. und *schol.* (danach diese Erzählung auch bei *Promathidas*), *Val. Flacc. Arg.* 5, 82ff.; oben Bd. 1, 505, 13. — Kunstdarstellung: Auf der ficoronischen Ciste steht links neben Polydeukes ein bärtiger Mann mit mächtigen Flügeln, der der Fesselung des Amykos zusieht, oben Bd. 1, 527 mit Eidolon(?) bezeichnet. Gedeutet wird er gewöhnlich (*Helbig-Amelung, Führer* 2 nr. 1752 S. 305; *Koepp, Archäologie* 3, 9; *Maass, Österreichische Jahresh.* 13, 118) als Ortsdaimon Sosthenes, der den Argonauten den Sieg über Amykos vorher verkündet hatte, von *Behn, Ficor. Ciste* S. 34 als Boreas; andere Deutungen unwahrscheinlicher. Der Deutung auf S., Sohn des Aktor, die *Gruppe, Griech. Myth.* 320, 5 vertritt, steht entgegen, daß nach *Apoll. Rh.* und *Val. Flacc.* a. a. O. S. den Argonauten erst nach dem Kampfe mit Amykos erschien und gleich darauf wieder in sein Grab zurücktauchte; auch beschreiben ihn beide Autoren ausdrücklich als bewaffneten Krieger, nicht als beflügelten Daimon. Vgl. *Kämmel, Heracleotica* 57.

3) S., Sohn des Androgeos, Enkel des Minos. Auf der Fahrt nach dem Gürtel der Amazonenkönigin landete Heraklès in Paros, wo zwei seiner Gefährten von vier dort ansässigen Söhnen des Minos getötet wurden. Herakles erschlug diese und belagerte die Stadt, gab aber die Belagerung auf, als man ihm zwei Enkel des Minos, Söhne des Androgeos, Alkaios und S. (vgl. S. 8) zur Sühne gab. Auf der Rückfahrt vom Amazonenlande unterwarf Herakles die Thraker auf Thasos und gab die Insel den beiden Androgeossöhnen. *Apollod.* 2, 5, 9, 3—4 (2, 99—100 *W.*) [Man sieht dort nicht recht, woher nach dem Tode der vier in Paros ansässigen Minossöhne die beiden Minosenkel kommen, deren Vater Androgeos nicht in Paros wohnt; wohl deshalb hält *Wentzel bei Pauly-Wissowa* 1, 1498 die Stelle für korrupt. Jedenfalls sind aber die Worte Ἀνδρόγεω τοῦ, die *Westermann* unter den Addenda und *Becker* in ⟨ ⟩ hat, nach *Wagner* ohne Anstoß und werden durch *Inscr. Graecae Sicil. et Ital.* 1293, 87 (Θάσον ἑλὼν [Σθενέ]λῳ καὶ Ἀλκαίῳ παρέδωκε) verbunden mit *Apollod.* 2, 5, 9, 13 (2, 105 *W.*) (Θάσον ..... ἔδωκε τοῖς Ἀνδρόγεω παισίν) bestätigt].

4) S., Vater der Astymedusa, oben Bd. 1, 661, 59, Bd. 3, 727, 23 und 46; nach *Gruppe* [s. u.] sehr wahrscheinlich identisch mit S., Sohn des Perseus, unten nr. 8), der eine sonst bezeugte Tochter Medusa hatte.

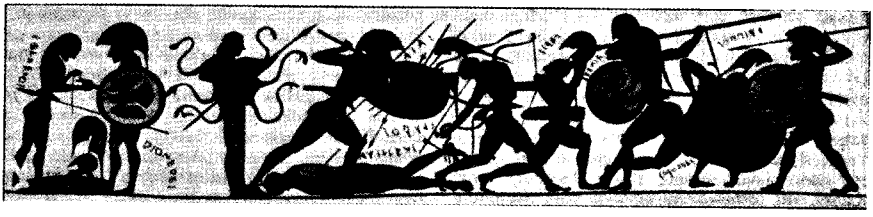
5) S., Sohn des vor Theben gefallenen Kapaneus, einer der Epigonen, Kämpfer vor Troia. Die Teilnahme des S. am Zuge nach Troia ist als alte Sage durch zahlreiche Stellen der Ilias erwiesen, während wir über die Sagen von seinen Schicksalen vor und nach dem troianischen Kriege nur durch späte Quellen unterrichtet sind. Doch datieren Kunstdenkmäler wenigstens die Teilnahme des S. am Zuge der Epigonen und damit einen Teil der späteren Überlieferung bis ins 5./4. Jahrh. zurück. S. war Sohn des Kapaneus (*Il.* 4, 367; 5, 109; 2, 564 u. ö., *Eur. I. A.* 246) und der Euadne (*Apollod.* 3, 7, 1, 3 [3, 79 *W.*], *Hygin.* 97, *Serv. Verg. A.* 2, 261), Enkel des Hipponoos (*Paus.* 10, 10, 4), aus dem Geschlechte der Anaxagoriden in Argos (*Paus.* 2, 30, 10); er erbte von seinem Oheim Iphis das Drittel der Herrschaft über Argos, das dieser innehatte, während sein Sohn Kylarabes (-bis, -bos) später über ganz Argos herrschte (*Paus.* 2, 18, 5; 2, 22, 8f.) [und mit Diomedes Gattin Aigialeia Ehebruch trieb? s. unten zu nr. 6]. Ein anderer Sohn Kometes?, siehe unten. Freier der Helena (*Apollod.* 3, 10, 8 [3, 129 *W.*], *Hygin.* 81.). Er nahm am Zuge der Epigonen gegen Theben teil (*Apollod.* 3, 7, 2, 3 [3, 82 *W.*], *schol. Townl. Il.* 4, 106, *Gruppe, Griech. Mythol.* 538; 539, 1), kämpfte bei der Eroberung Thebens (*Il.* 4, 406) und war deswegen in Denkmälern in Argos und Delphoi verherrlicht [s. u.]. Mit Diomedes schon von diesem Zuge her (*schol. Il.* 4, 405) durch enge Freundschaft verbunden (*Anonym. bei Westermann, Myth. Gr.* 346, 1; *Hygin.* 257), begleitete er diesen nach Troia (*Il.* 2, 564; *schol.* 2, 405f.; *Eur. I. A.* 246; *Hor. c.* 1, 15, 24; 4, 9, 20. *Stat. Ach.* 1, 469; *Dares* 14, *Diktys* 1, 14) mit 25 Schiffen (*Hygin.* 97) und zwar als Wagenlenker, da er infolge eines Sturzes von einer Mauer nicht mehr zu Fuß kämpfen konnte (*schol. Il.* 8, 114; ἀπὸ τοῦ τείχους κατενεχθέντα, von welcher? Beim Sturme auf Theben?). In der *Ilias* verteidigt er Diomedes und sich gegen die Vorwürfe Agamemnons, sie seien untüchtiger als ihre Väter (4, 367, 403 [*Plut. Moral.* 29 *A*, 1, 70, 2 *Bern.* und 540 *E*, 3, 398 *Bern.* ohne mythologischen Wert]), zieht einen Pfeil aus der Schulter des Diomedes (5, 112), warnt ihn vor dem Kampfe mit Aineias und Pandaros (5, 241; Kunstdarstellung s. u.), führt die Rosse des Aineias aus der Schlacht (5, 319), kehrt zu Diomedes zurück (5, 329), muß vor Athena weichen, die ihn vom Wagen stößt (5, 835), führt Nestors Rosse heim (8, 114); wenn alle vor Troia mutlos gewordenen Achaier fliehen, so wird doch Diomedes mit S. bleiben (9, 48); 23, 511 trägt er die Preise, die Diomedes bei den Leichenspielen erlangt hatte, fort. Nach *Quintus Smyrn.* tötet er den Kabeiros (1, 267), worauf Paris den Speer gegen ihn schleudert (1, 271), wird im Rennen bei den Leichenspielen für Achilleus zweiter und erhält als Preis von Thetis den Helm des Asteropaios (4, 563—588), verliert im Kampfe seinen Gefährten Molos (6, 625), tötet den Abas (11, 81) und steigt mit ins hölzerne Roß (12, 316; *Verg. A.* 2, 261; *Hygin.* 108). Nach *Ps-Alkidamas* (*Baiter Sauppe Oratt. Att.* 2, 157) wird er, als Odysseus einen Pfeil aufgefangen haben will, der eine verräterische Botschaft des Alexandros an Palamedes trägt, mit Diomedes als Zeuge angerufen Bei *Dares* 24 durchbohrt Hektor kurz vor seinem Tode

des S. Schenkel, bei *Diktys* 4, 12 kämpft S. tapfer um Achilleus' Leiche; dies ist mythographisch ebenso wertlos wie die genauen Nachrichten, die in *Philostratos' Heroikos* p. 299 (2, 158, 28 *Kay.*) und p. 304 (2, 168, 23 *Kay.*) Protesilaos über S. gibt. Bei der Verteilung der troischen Beute erhielt S. das Xoanon des dreiäugigen Zeus Herkeios, das im Hofe des Priamos gestanden hatte und das noch lange später in Argos ἐν ἄκρᾳ τῇ Λαρίσῃ im Tempel der Athena gezeigt wurde (*Paus.* 2, 24, 3; 8, 46, 2). Mit Diomedes zog er schließlich nach Aitolien, wo Diomedes den vertriebenen Oineus wieder in seine Herrschaft einsetzte (*Hygin.* 175). In Argos zeigte man im Gymnasion Kylarabu sein und seines Sohnes Kylarabos Grab (*Paus.* 2, 22, 8; vgl. *Appendix der Anthol.*, *Aristot. epigr.* [9] 3 und *Auson.*, *epitaph. her.* 227, 3 = 76, X, 3 *Peiper*), während er nach *Lykophron* 433 mit Kalchas und Idomeneus in Kolophon bestattet war, was nach *Tzetzes* zu der Stelle falsch ist, da nach dem Zeugnis der Odyssee [Irrtum des *Tzetzes*?] S. nach Argos zurückgekehrt sei; s. auch unten S. 8). — Kunstdarstellungen. Statuarisch war S. dargestellt in der Gruppe der Epigonen a) in Argos, *Paus.* 2, 20, 5, wovon sich bisher nichts hat nachweisen lassen; b) in Delphoi. Dort standen im Temenos nicht weit vom Eingange nach *Paus.* 10, 10, 3ff. Anathemata der Argeier: die Statuen der Sieben gegen Theben, der Wagen des Amphiaraos, (beide Monumente, oder nur der Wagen?) von Hypatodoros und Aristogeiton, nach argeiischer Angabe Weihgeschenke für einen Sieg der Argeier und Athener über die Lakedaimonier beim argeiischen Oinoe, weiter, nach *Pausanias'* Vermutung aus demselben Anlaß (*ἀπὸ τοῦ κοινοῦ ἔργου*) geweiht, die Epigonen, darunter S., schließlich ihnen gegenüber, aus anderem Anlaß geweiht, argeiische Heroen. Über diese Denkmäler (ältere Literatur zu dem Epigonenmonumente oben zu Promachos Bd. 3, 3029, 60) haben die französischen Ausgrabungen Licht, aber nicht völlige Klarheit gebracht; über die zahlreichen neuen Hypothesen orientieren vorzüglich (bis Sommer 1909) *Hitzig und Blümner, Pausanias* 3, 2 (1910) S. 680ff., was für die verwickelten Fragen um so verdienstlicher ist, als solche Hypothesen nicht nur schon als Tatsachen in die Handbücher eingedrungen sind, sondern auch z. T. von ihren Urhebern als feststehende Wahrheiten mit großer Sicherheit vorgetragen werden, so für unseren Fall *Pomtow, Delphica* 2, 13 (*S. A. aus Berliner Philol. Woch.*, 1909, Nr. 5ff.); speziell für das Epigonenmonument siehe *Hi.-Blü.* S. 684—687. Seine Stelle ist sicher erkannt (links, d. i. südlich der Straße; siehe den Plan von *Pomtow* bei *Hi.-Blü.*, auch bei *Luckenbach, Kunst u. Gesch.* 1^6, 77^b, *Seyfert, Bilder zur Gesch.*[3] 68; veraltet *Overbeck, Gesch. d. Gr. Plast.* 2^4, 180), ebenso seine Gesamtanlage, ein Halbrund. Die Erhaltung ist aber sehr schlecht; Standplatten, Aufschriften und die Statuen fehlen (den Platz unseres S. glaubte *Pomtow* trotzdem ermitteln zu können, siehe jedoch *Hi.-Blü.* S. 686.) Ganz unsicher ist die Datierung. Sie wäre einigermaßen zu ermitteln, wenn die erhaltene Weihinschrift, *Ἀργεῖοι ἀνέθεν τἀπόλλονι*, *Fouilles de Delphes* 3, 1, 54ff. und pl. 3, 1, zu dem Epigonenmonument gehörte, wie man zunächst annahm (*Baedeker, Griech.*[5] 143, *Κεραμόπουλος*, *Ὁδηγὸς τῶν Δελφῶν* 35), denn diese gehört nach ihrem Schriftcharakter in die Mitte des 5. Jahrh.; doch gibt man sie jetzt dem Monumente der Sieben, *Hi.-Blü.* 688 [neuerdings wieder dem Epigonenhalbrund, *Bulle* und *Zippelius, Pomtow, Berl. Phil. Woch.* 1911, Sp. 1550]. Ferner schwankt man über die Richtigkeit von *Pausanias'* Vermutung, daß das Epigonenmonument wie das der Sieben anläßlich der Schlacht von Oinoe geweiht sei (*Hi.-Blü.* 685); und wenn schließlich *Pausanias* recht hätte: auch das Jahr dieser Schlacht steht nicht fest (zwischen 394 und 387, zwischen 462 und 458, oder 456? *Hi.-Blü.* 682f.). Unter diesen Umständen versuchte *Pomtow* (mit *Busolt*) eine Zeitbestimmung nach der Form der für die Quadern verwendeten Klammern und kam auf 417—415. Ebenso unsicher ist der Schöpfer der Statuen auf dem Epigonenmonument. *Overbeck* a. a. O. schrieb die Gruppe noch zweifelnd dem Hypatodoros und Aristogeiton (s. o.) zu, *Pomtow* dem Argeier Antiphanes, von dem nach gefundener Künstlerinschrift die Statuen des gegenüberliegenden Halbrunds der Heroen von Argos stammen. Für diese Ansetzung scheint zu sprechen, daß beide Halbrunde architektonisch die gleiche Anlage zeigen, dagegen aber, daß das Heroenhalbrund doch wohl in spätere Zeit als die oben für das Epigonenmonument angenommene späteste zu setzen ist, etwa 369—367. Meines Erachtens ist *Pomtows* Trennung des Epigonenmonuments von dem der Sieben richtig, seine Zeitbestimmung des Epigonenmonuments nicht unbegründet, seine Zuweisung der Epigonenstatuen an Antiphanes mehr Hypothese. — c) Bild auf einem korinthischen Pinax in Berlin, abgeb. *Antike Denkm.* 1, 7, 15, am besten beschrieben von *Furtwängler, Beschreib. der Vasensamml. im Antiquarium* 764; z. T. andere Erklärung *Robert, Hermes* 1901, 387ff. *Αθανασια* auf einem Wagen stehend schaut nach rechts auf *Δι[ϝομεδης]*, der Aineias bekämpft; am Boden *[Πανδα]ρος*; links hinter den Pferden des Wagens, jetzt fehlend, S. (ΛΒΜΒΛΟΜ), ganz links knieend *Τs[υκρος]*. Die dargestellte Szene entspricht ungefähr *E* 95ff. und 245ff., nach *Robert E* 297 bis 310 in Verbindung mit *E* 835ff. — d) auf einer chalkidischen Vase, jetzt Sammlung Hope in Deepdene, *Mon. d. Instit.* 1, 51, *Reinach, Rép. des vases p.* 1, 82. Kampf um die Leiche des Achilleus; S. (ƎONƎИƎΦ.) eine Wunde des Diomedes [nicht an der Schulter, s. o.; das Bild ist ebenso wenig wie c) eine genaue Illustration zur Ilias) verbindend. *Overbeck, Gall. her. Bildw.* 1, S. 540. *Dumont u. Chaplain, Céram. de la Grèce pr.*, S. 278; über die Stellung des Bilds zum Epos *Luckenbach, Jahrbb. für klass. Philol., Suppl.* 11, 1880, S. 623 (ungenaue Darstellung von *E* 108ff? oder nach einer anderen Dichtung?); *A. Schneider, der troische Sagenkreis*, 1886, S. 151—158. — e) auf einem Karneolskarabäus, etruskisch, jüngeren Stils,

bei *Furtwängler*, *Ant. Gemmen* 18, 2 (*Cadessche Gemmen*, 3. *Cent.*, Nr. 33). S. jugendlich, bewaffnet, Beischrift ƎVLMƎƬS, 'wohl Stenele = Sthenelos zu lesen, indem der 5. Buchstabe verschrieben ist' (*Furtwängler*); vgl. Sp. 1425, 66. — f) Ob S. auf 'zwei schlechten römischen Basreliefs mit der Eroberung Thebens in Villa Panfili' dargestellt ist, die *Welcker, Alte Denkm.* 2, 198, Anm. 23 erwähnt, kann ich nicht sagen. Sie zeigen die Eroberung der Stadt 'mit vielem Bauwerk', offenbar nach Art der tabula Iliaca; bisher sind sie unpubliziert (*Matz-Duhn* 3339 ist damit nicht identisch) und nach liebenswürdiger Mitteilung des Kaiserlich Deutschen Archäologischen Instituts in Rom auch kaum zugänglich.

6) S., Vater des Kometes, identisch mit 5? Über Kometes s. o. Bd. 2, 1280, 18, wo auch die Literatur über diesen S., dazu Bd. 1, 147, 20; 1, 1024, 34. Da Kometes durch sein Amt, das Hauswesen des Diomedes zu überwachen, und durch den Ehebruch mit Diomedes' Gattin Aigialeia (diese Sage schon dem *Mimnermos* bekannt, s. u.; jüngere Verknüpfung mit Nauplios: *Wagner, curae mythogr.* 267 f.) eng mit Diomedes verbunden erscheint, so möchte man in seinem Vater S. den unter 5) besprochenen Freund des Diomedes sehen, um so mehr, als der von *Lucilius bei Serv. Verg. A.* 8, 9 (vgl. 11, 269) an Stelle des Kometes als Buhle der Aigialeia genannte Cylarabus sicher [s. o.] ein Sohn dieses S. war; auch wenn *Lucilius* den Cylarabus irrtümlich einsetzte, so folgt doch aus seinem Irrtum, daß er sich jedenfalls als Vater des Ehebrechers den S., Sohn des Kapaneus dachte. Freilich ist die Identität des S., Vaters des Kometes, mit S., Sohn des Kapaneus, nie direkt bezeugt, und nach der Überlieferung setzt also *Gruppe, Griech. Myth.* 176, 3, diese beiden S. mit Recht als zwei verschiedene Personen an; doch war es wohl für einen antiken Mythographen und Scholiasten, wenn er in einem Berichte über Diomedes von einem Sohne eines S. sprach, überflüssig zu sagen, daß dieser S. eben der bekannte Freund des Diomedes sei. Auffällig bleibt nur, daß der andere Sohn des S., Kylarabes, in der argeiischen Lokaltradition lange lebendig blieb, (sein Grab mit dem seines Vaters in Argos gezeigt, s. o.), während von Kometes nichts weiter berichtet wird als der Ehebruch mit Aigialeia und der Mordanschlag auf Diomedes; man ist also versucht, Kometes nicht der ursprünglichen, altargeiischen Sage zuzuweisen, sondern in ihm eine jüngere Erfindung zu sehen, wie man dies auch von der Übersiedelung des Diomedes nach Italien, die auf jenen Mordanschlag folgte, vermuten möchte. — Aufzugeben wäre die versuchte Verbindung dieses S. mit S. 5) natürlich, wenn es sich nicht um S., Vater des Kometes, sondern um

6a) S., Sohn des Kometes handelte. Doch ist dieser wahrscheinlich zu streichen. Die Überlieferung kennt als Verführer der Aigialeia Kometes, Sohn des S. (also oben 6): *Mimnermos bei Tzetzes zu Lykophr.* 610, *Tzetzes* ebda. 603, 1093, *Apollod., epit. Vat.* 22, 4, (*Wagner, curae myth.* 267 f.), *Eust.* und *schol. zu Dionys. Perieg.* 483 (in *Müllers Geogr. gr. min.* II); dagegen Kometes, Vater des S.: *schol. Il.* 5, 412, *Eust. zu Il.* 5, 412 und zu *Od.* 19, 174 (wo also *Eust.* seinem eigenen Kommentar zu *Dion. Per.* widerspricht. — Ohne Namensnennung die Geschichte bei *Ioa. Malalas Chronogr.* 6, 210 f. *Ox.*; nur *Κόμης* ohne Angabe des Vaters *Georg. Kedrenos hist. comp. P* 142 D).



1) Chalkidische Vase (nach *Mon. d. Inst.* 1, 51): Kampf um die Leiche Achills; anwesend: Sthenelos, Diomedes, Athene, Aias, Glaukos, Paris, Aineas, Leodokos, Echippos.

2) Sthenelos auf einem Karneolskarabäus (nach *Furtwängler, Ant. Gemmen* 18, 2).

Es ist wohl anzunehmen, daß der Irrtum in den Homerkommentaren steckt und also S., Sohn des Kometes zu tilgen ist. (Immerhin scheint es methodischer, in *schol. Il.* 5, 412 die Worte *Σθενέλῳ τῷ Κομήτου* zu belassen und sie nur als sachlich falsch zu erklären, statt sie mit *Schneidewin* und *Maass* unter Berufung auf *Eust. zu Dion. Per.* als einfachen Schreibfehler in *Κομήτῃ τῷ Σθενέλου* zu ändern. Denn man würde damit den Autor korrigieren; die Stellen bei *Eust. zu Homer* beweisen, das tatsächlich eine Konfusion irgendeines Grammatikers vorlag.)

7) S., Vater des Ligurers Kyknos, oben Bd. 2, 1699, 4 ff., mit Phaethon irgendwie verwandt nach *Ov. Met.* 2, 368, außerdem nur noch aus dem *Anonym. bei Westermann, Myth.* gr. 347, 33 bekannt.

7a) S., Sohn des Melas, der *Müller F. H. G.* 1, 114 (im Texte des *Apollodor* 1, 8, 4) und in älteren Verzeichnissen von Männern namens S. vorkommt, ist hier zu streichen und unter Sthenelaos (s. d.) zu setzen, siehe *Wagners Apollodorausg.* 1, 76.

8) S., Sohn des Perseus und der Andromeda, schon aus der alten Sage (*Homer* und *Hesiod*) bekannt; doch ist die Überlieferung hier wie in der Kunst (5. Jahrh.), ja auch bei

den Späteren nur trümmerhaft; die späte Überlieferung wird aber wenigstens in einem Punkte, dem aus einer vereinzelten Notiz des *Hygin.* zu erschließenden [s. u.] hohen Lebensalter des S., durch Vasenbilder des 5. Jahrh. als echt erwiesen. Die Quelle und also der Wert der christlichen Überlieferung [s. u.] ist mir nicht klar. — S., Sohn des Perseus und der Andromeda (*Il.* 19, 116; *Apollod.* 2, 4, 5 = 2, 49 *W.*), Bruder des Perses, Alkaios (vgl. S. 3)), Heleios, Mestor, Elektryon und der Gorgophone (*Apollod.* ebda., *Tzetz. in Lycophr.* 838) oder des Alkaios, Elektryon, Helos (oben Heleios), Mestor (*schol. Il.* 19, 116), oder des Alkaios, Mestor, Elektryon (*Herodoros in schol. Apoll. Rh.* 1, 747), Gatte

a) der Nikippe, T. des Pelops (so *Hesiod nach schol. Il.* ebda., *Apollod.* 2, 4, 5, 5 = 2, 53 *W.*), oder

b) der Artibia, T. des Amphidamas (so *Hesiod nach schol. Il.* ebda. in *Bekkers* Ausgabe; *Gruppe, Griech. Myth.* 557, 1) oder

c) der Antibia, T. des Amphidamas (*schol. Il.* ebda.), oder

d) der Amphibia, T. des Pelops (*schol. Il.* ebda. = *Müller, F. H. G. Pherek.* 31), oder

e) der Menippe (*schol. Il.* ebda.), oder

f) der Kalliphobe? (s. u. Kunstdarstellungen). Vater der Alkinoe (Alkyone *Diodor.* 4, 12, 7), Medusa (vgl. oben S. 4, Astymedusa), des Eurystheus (*Apollod.* 2, 4, 5, 5 = 2, 53 *W.*; List der Hera bei der Geburt des Eurystheus *Il.* 19, 114; *Apollod.* a. a. O.; Eurystheus als Sohn des S.: *Eur. Alk.* 1150, *Herakl.* 361, *Nicol. Damasc. fr.* 20 (*F. H. G.* III), *Ovid. met.* 9, 273, *her.* 9, 25, *Val. Flacc.* 5, 487; *schol. Veron. in Verg. georg.* 3, 5 (3, 2, 408 *Thilo Hagen*) u. unten; eine andere Überlieferung kennt als Bruder des Eurystheus und folglich als Sohn dieses S. Iphis (*Dionys. Miles. in schol. Apoll. Rh.* 4, 223, 228) oder Iphitos (bei *Diodor.*; oben Bd. 2, 314, 15)); Herrscher des von Perseus gegründeten Mykenai, wie schon sein Vater und später Eurystheus, und über ganz Argos (*Strabon* 8, 377, s. auch unten) zuerst zusammen mit seinen Brüdern außer Perses, der bei Kepheus blieb (*Herodoros in schol. Apoll. Rh.* 1, 747), oder er reißt Mykenai und Tiryns an sich, indem er die Herrschaft des Elektryon übernimmt, den Amphitryon (*Plut. ἐρωτ. διηγ.* 3, 8 = 4, 469, 11 *Bern.*; *var. lect. Amphiktyon*) gegen seinen Willen getötet hatte (*Apollod.* 2, 4, 6, 5 = 2, 56 *W.*, *Tzetz. in Lycophr.* 938; hier einzuordnen *Eur. Alkmene frg.* 90 *N.* [*schol. Arist. ran.* 536, *Suidas ταῦτα πρὸς ἀνδρός*]; der dort erwähnte S. ist wohl sicher der Sohn des Perseus, mit dem Alkmene zwiefach verwandt war, s. o. Bd. 1, 246, 26; über die Einordnung des Fragments in das Drama [Bezugnahme auf die Vertreibung des Amphitryon durch S.] *Engelmann, Archäol. Studien zu den Tragikern,* 1900, S. 60); später ist sein Sohn Eurystheus der mächtigste unter den Königen der Argolis (*Palaiph.* 39 [38 *Festa*]); wurde von Hyllos, dem Sohne des Herakles getötet, der mit ihm verwandt war (*Hygin* 244); des Hyllos Urgroßvater Elektryon war ein Bruder

Sthenelos	Elektryon
Eurystheus	Alkmene
	Herakles
	Hyllos

des S.; danach starb S. offenbar in höchstem Alter, s. unten Kunstdarst.). — *Augustin. de civ. dei* 18, 8 = p. 265 *Dombart* nennt unter Argeiern, die zum Range von Göttern erhoben seien, auch den 9. König von Argos Sthenelas oder -leus oder -lus; die Überlieferung des Namens sei nicht sicher. Verwechslung mit S. 5), Tqtenkult an dessen Grab im Gymnasion Kylarabu? Als 9. König von Argos kennen Sthenelos (ohne Variante des Namens) auch die *Excc. lat. et. gr. Barbari* bei *Fick, Chronica minora* 290, 4; 291, 4. Die Angaben dieser Königsreihe gehen auf dieselbe Quelle zurück, die dem Augustinus vorlag. — Kunstdarstellungen auf Vasen: S. sieht als alter Mann entsetzt zu, wie sich sein Sohn Eurystheus vor Herakles mit dem erymanthischen Eber verkriecht; dabei eine Alte, in einem Falle mit Namensbeischrift Kalliphobe, nach *Pottier* a. a. O. die Mutter des Eurystheus; eine Gattin des S. mit diesem Namen ist aber meines Wissens nicht bezeugt (s. o.): a) große Schale (Fabrik des Chachrylion? *Klein, Euphr.*² 96) in Paris, Louvre, G 17, abgeb. *Wiener Vorl. Bl.* 1890/1 Tfl. 10, beschrieben *Pottier, Vases ant. du Louvre, Salles E—G,* 1901, p. 138. Namensbeischriften ΣΤΕΝΕΛΟΣ, ΚΑΛΙΦΟΒΕ u. a. b) nur mit Namensbeischrift Eurystheus, aber in den anderen Personen nach der Pariser Schale sicher zu benennen, Kylix des Euphronios (von dem Maler mit dem Lieblingsnamen Panaitios *Pauly-Wiss.* 6, 1222, 46, über diesen *Furtwängler Reichhold, Griech. Vasenm.*, 1, S. 270 f.) *London, Br. M. E* 44, *Wiener Vorl. Bl.* 5, 7.

9) S., ein Athener, literarisch nicht bezeugt, weil freie Erfindung [s. u.] eines Vasenmalers, auf einer schönen attischen Vase perikleischer Zeit, die den Kampf des Theseus gegen die Amazonen in Attika darstellt, aus der Forman Collection ins Brit. Mus. gelangt, *Gerhard, A. V.* 329—30 = *Reinach, Répert. des Vases peints* 2, 163, jetzt zuverlässiger bei *Furtwängler Reichhold, Griech. Vasenmalerei* 58. Dem Athener Melaneus, der von einer Amazone niedergestochen wird, kommt Σθε[ν]ε[λος zu Hilfe (so *Furtwängler* im Texte; auf der Tafel ist nur Σθε zu sehen; trotzdem ist der Name mit ziemlicher Sicherheit zu ergänzen, da es zu Σθε, namentlich aber zu Σθε.ε, kaum eine andere Form eines mythologischen Namens gibt; ferner schwebte, wie *Gerhard A. V.*, Text 4, 107, und *Stephani, Compte rendu de la comm. arch. de St. Pétersb.* 1866, 171 sahen, dem Vasenmaler, der diesen S. erfand, wohl der andere Amazonenkämpfer S., oben nr. 2, vor.)

10) S., Troer, von Turnus getötet, *Verg. A.* 12, 341; der Name offenbar von Vergil frei erfunden.

10a) S., Rutuler, *Verg. A.* 10, 388, wo man jetzt nach den codd. Med. und Pal. mit *Ribbeck* Sthenium liest.

11) S. in Teos. Dort gab es nach *C. I. G.* 3064, 26 einen Σθενέλου πύργος (i. e. δῆμος)

In die Liste der Stheneloi hat *Gruppe* Ordnung zu bringen versucht, indem er die beiden argeiischen Träger dieses Namens, oben nr. 5 und 8, als die ursprünglichen und die übrigen Stheneloi als von ihnen abgeleitet oder nach ihnen erfunden ansieht. Seine Ansicht ist nicht zusammenhängend, sondern in verschiedenen Anmerkungen seiner *Griech. Mythologie* dargelegt. Die beiden Argeier sind nach unserer Überlieferung tatsächlich die bekanntesten; die Lokalisierung des Namens in Argos stützt *Gruppe* durch die Herleitung von dem in Argos verehrten Zeus-Poseidon Sthenios (s. d.), s. o. Als bekannter argeiischer Name sei S. dann dem Vater des Verführers der Aigialeia, oben nr. 6, beigelegt, und auf Grund der Argeier S. auch eine Danaide Sthenele und demzufolge (*δι' ὁμωνυμίαν*, s. o.) ein Aigyptossohn S., oben nr. 1, erfunden worden (*Gr.* 176, 3). Sthenelaos, oben 7 a), ist Aitoler, aber der Name sei argeiisch, da auch sonst altargeiische und altaitolische Stammtafeln viel Gemeinsames zeigen (*Gr.* 347). Ferner sind S. und Alkaios, Söhne des Androgeos, oben nr. 3, zwar Kreter, die auf Paros gefangen genommen werden und dann über Thasos herrschen; sie haben also scheinbar mit Argos nichts zu tun; aber da auch zwei Söhne des Argeiers Perseus S. und Alkaios heißen, so sind jene Kreter für *Gruppe* nur eine Dublette der Argeier, und daß der Argeier Herakles sie in Paros gefangen nimmt und in Thasos ansiedelt, ist ein Rest vom Vordringen argeiischer Macht auf den Inseln (*Gr.* 176). Der nach einer vereinzelten Nachricht des *Pherekydes* in thebanischer Sage auftauchende Schwiegervater des Oidipus, Vater des Astymedusa, oben nr. 4, ist für *Gruppe* höchst wahrscheinlich niemand anderes als der Argeier S., Sohn des Perseus, Vater der Medusa, oben nr. 8, und die Labdakiden sind mit den Pelopiden durch die Perseiden verwandtschaftlich verbunden (*Gr.* 513/4; die dort erwähnte Nikippe oben 8 unter a). Auch der im fernen Ligurien, also ganz isoliert erscheinende S. 7) macht keine Schwierigkeiten: Rhodier haben in ihre Phaethonsage von Südthessalien, das mit Argos in Verbindung steht, die Sage von Kyknos aufgenommen, 'dessen Vater den echt argeiischen Namen S. führt', und sie ihrerseits in ihre ligurischen Kolonien übertragen (*Gr.* 487.) Schließlich empfing auch das kleinasiatische Lyre seine Kulte und damit den Aktoriden S., oben nr. 2, mittelbar oder unmittelbar vom östlichen Mittelgriechenland (*Gr.* S. 321). — Es paßt vortrefflich in dieses System *Gruppes*, daß die S., die seinem Sammeleifer entgangen sind, oben nr. 9 und 10, der Konstruktion nicht widersprechen; wie oben gesagt, lokalisieren sie nicht etwa den Namen in Attika und Troia, sondern sind nur frei erfunden. Trotzdem vermag ich *Gruppe* nicht zu folgen. Am ehesten könnte man seiner Ansicht bei S., Sohn des Aigyptos zustimmen; schwerlich ist auch Zufall, daß zweimal ein S. mit einem Bruder Alkaios verbunden erscheint; doch ist hier schon zu beachten, daß einmal das Bruderpaar allein steht, im anderen Falle Hel[ei]os, Mestor, Elektryon dazutreten. Schließlich sind natürlich auch die am Pontos Euxeinos und in Ligurien auftretenden S. dahin von Griechenland gebracht, ob aber grade, wenn auch auf Umwegen, von Argos? Die ganze Kombination *Gruppes* erscheint mir ungemein scharfsinnig, aber nicht ganz überzeugend. (Auch in historischer Zeit sind die nicht-mythologischen Stheneloi nicht etwa auf Argos beschränkt oder da besonders häufig: nach *Ar. Vesp.* 1318 und *Indices der Inscr. Gr.* zweimal in Attika, einmal in Argos, zweimal auf Inseln des ägäischen Meeres.) [Lamer.]

Sthenias s. Stheino und Sthenios.

Sthenios (*Σθένιος*), 1) Beiname des Zeus (Belegstellen s. unten unter 1), unter dem sich aber ein ursprünglicher *Ποσειδῶν Σθένιος* birgt; vgl. *K. Tümpel, Die Aithiopenländer des Andromedamythos* in *Fleckeisens Jahrb. Suppl.* 16, 212 anm. 224. *Derselbe, Festschrift für Overbeck* 163. *Gruppe, Griech. Myth.* 1155, 1. 1157, 3. *O. Höfer, Mythologisch-Epigraphisches* (Progr. Dresden, Wettin. Gymn. 1910) S. 33 ff.

1. In der troizenischen Ebene auf dem Wege nach Hermione befand sich der sogenannte 'Stein des Theseus', der früher *βωμὸς Σθενίου Διός* hieß. Es war dies ein Felsen, unter dem Aigeus sein Schwert und seine Schuhe als Erkennungszeichen für den von Aithra zu erwartenden Sohn hinterlegt hatte. Nachdem Theseus unter dem Felsen die *ἀναγνωρίσματα* hervorgeholt hatte, erhielt der *βωμὸς Σθενίου Διός* die Bezeichnung *πέτρα Θησέως* (*Paus.* 2, 32, 7. 34, 6). Da Aigeus unter jenem Felsen die Erkennungszeichen geborgen hatte, so würde man erwarten, nicht von einem *βωμὸς Σθενίου Διός* zu hören, sondern von einem solchen des Aigeus oder, da Aigeus ein Doppelgänger, eine Hypostase des Poseidon, der ebenfalls als Vater des Theseus bezeichnet wird, ist (Belege bei *Gruppe* a. a. O. 191. *Wernicke* bei *Pauly-Wissowa* 1, 955, 30 ff.), von einem *βωμὸς* (bzw. *πέτρα*) *Ποσειδῶνος*. Schon diese eine Erwägung würde darauf hinführen, in dem *Ζεὺς Σθένιος* einen ursprünglichen Poseidon zu erkennen; doch kommen weitere Gründe hinzu.

2. Ein Roß des Poseidon heißt *Σθένιος* (*Schol. Townl. Hom. Il.* 13, 23) oder *Σθένων* (*Eust.* ad *Hom. Il.* a. a. O. p. 918, 15) *διὰ τὸ σθεναρὸν τοῦ Ἐννοσιγαίου*. Denn

3. gerade der Begriff der Stärke, der in dem Epitheton *Σθένιος* liegt, wird an keinem Gotte so häufig hervorgehoben wie an Poseidon; so heißt er *εὐρυ-σθενής* (*Hom. Il.* 7, 455. 8, 201. *Od.* 13, 140), *μεγα-σθενής* (*Pind. Ol.* 1, 38, [25]; vgl. *Ar. Nub.* 566), *μεγαλο-σθενής* (*Hom. ep.* 6, 1), *Ἱππο-σθένης* (*Paus.* 3, 15, 7), *εὐρυ-βίας* (*Pind. Ol.* 6, 98 [58], *ὑπέρ-βιος* (*Quint. Smyrn.* 14, 568) usw.

4. Auf der Akropolis von Troizen, eben der Stadt, in deren Gebiet der *βωμὸς Σθενίου Διός* (s. nr. 1) sich befand, war ein Tempel *τῆς Σθενιάδος καλουμένης Ἀθηνᾶς* (*Paus.* 2, 32, 5). Über diesen Beinamen berichtet die Legende: unter der Regierung des Poseidonsohnes Althepos hätten Athena und Poseidon um den Besitz des troizenischen Landes gestritten; nach der Entscheidung des Zeus hätten sie es gemeinschaftlich in Besitz ge-

nommen: *καὶ διὰ τοῦτο Ἀθηνᾶν τε σέβουσι Πολιάδα καὶ Σθενιάδα ὀνομάζοντες τὴν αὐτήν, καὶ Ποσειδῶνα Βασιλέα.* Von dieser Athena *Σθενιάς* aber — *Lykophr.* 1164 gebraucht dafür die Form *Σθένεια*; vgl. auch das der Athena mit Poseidon gemeinsame Epitheton *μεγα-σθενής* (*Bergk. Poet. Lyr.* 3⁴, 697 *fr.* 36) —, mit der Poseidon hier in Kultgemeinschaft auftritt, ist nicht zu trennen die mit Poseidon gepaarte Gorgone *Σθενώ*, *Σθεινώ* oder *Σθένουσα* (*Hes. Theog.* 276, *Apollod.* 2, 4, 2, 7. *Schol. Pind. Pyth.* 12, 8. *Nonn. Dionys.* 40, 229), die ursprünglich eine *Ἀθηνᾶ Σθενιάς* selbst ist (*Gruppe* a. a. O. 1201, 1. *Tümpel, Fleckeisens Jahrb.* a a. O. 203 f. *Festschrift f. Overbeck* 163. 5. *R. Hildebrandt, Comment. phil. Ribbeck.* 240). So weist alles auf *Σθένιος* als einen ursprünglichen Beinamen des Poseidon hin; die Umwandlung in einen Zeus Sthenios ist nach *Gruppe* (a. a. O. 1155 mit Anm. 1. 1157, 3) auf argivischen Einfluß, speziell auf Pheidon zurückzuführen. Das scheint auch mir wahrscheinlich; doch will ich wenigstens auch noch auf eine andere Möglichkeit der Erklärung hinweisen oder vielmehr auf einen Umstand, der die Umstempelung des Poseidon Sthenios zu einem Zeus St. erleichterte. Es ist eine Tatsache, für die es genügt auf *Rohde* (*Psyche* 1², 205 ff.) hinzuweisen, daß in vielen Lokalkulten der Name Zeus in Verbindung mit näher bestimmenden Beiwörtern den generellen Sinn der Bezeichnung des „Gottes" überhaupt hat; so heißt Hades *Ζεὺς χθόνιος*, *Ζεὺς καταχθόνιος*, *Ζεὺς ἄλλος* (im Gegensatz zum olympischen Zeus); für Poseidon als *Ζεὺς θαλάσσιος* bzw. *ἐνάλιος*, *πόντιος*, *ἁλίγδουπος* s. *Bruchmann* (*Epitheta deor.* p. 196). Vgl. auch den Zeus Agamemnon, Zeus Amphiaraos, Zeus Trephonios, Zeus Lakedaimon usw. sowie den *Ζεὺς ὕψιστος*, der gleichbedeutend neben dem *Θεὸς ὕψιστος* steht (vgl. *F. Poland, Gesch. des griech. Vereinswesens* 179 f.).

5. Denn daß eine Übertragung stattgefunden hat, beweist auch eine Notiz über das argivische Fest der Sthenia, die man freilich noch nicht herangezogen oder sogar falsch erklärt hat. *Plutarch* (de *mus.* 26 p. 1140 c) berichtet: „*Ἀργεῖοι δὲ πρὸς τὴν τῶν Σθενίων* (vgl. *Hesych. Σθένια· ἀγών τις ἐν Ἄργει οὕτω προσηγορεύετο*) *τῶν καλουμένων παῤ αὐτοῖς πάλην ἐχρῶντο τῷ αὐλῷ· τὸν δ' ἀγῶνα τοῦτον ἐπὶ Δαναῷ μὲν τὴν ἀρχὴν τεθῆναί φασιν ὕστερον δ' ἀνατεθῆναι Διὶ Σθενίῳ". *Nilsson, Gr. Feste* 32 tut die Sthenien kurz ab mit der Bemerkung: „Die Sthenien waren ein argivischer Agon . . .; er hat wohl einmal größere Bedeutung gehabt, da er einem speziellen Gott gewidmet ist; Zeus Sthenios hatte einen Altar zwischen Troizen und Hermione". Durchaus irrig aber ist es, wenn *Waser* bei *Pauly-Wissowa* (4, 2095, 57 ff. s. v. Danaos) bemerkt: „Auch für den Stifter der sog. Sthenien wurde Danaos angesehen." Seit wann heißt *ἐπὶ Δαναῷ τιθῆναι* „von Danaos eingesetzt"? Selbstverständlich kann *ἐπὶ* mit folgendem Dativ in solchen Verbindungen wie *ἀγῶνα τιθέναι* (*ποιεῖν*) nur die Bedeutung haben, einen Wettkampf zu Ehren jemandes einsetzen, veranstalten; vgl. zu diesem Gebrauche von *ἐπί O. Ribbeck, Anfänge u. Entwicklung des Dionysoskultes* 26. Danach würde also der Agon der Sthenien ursprünglich für Danaos eingesetzt, später aber dem Zeus Sthenios geweiht gewesen sein. Aus welchem Anlasse dem Danaos dieser Agon gestiftet worden ist, ist unbekannt. Es kann ein *ἀγὼν ἐπιτάφιος* gewesen sein, es kann aber, was mir wahrscheinlicher dünkt, die Stiftung des Festes zur Erinnerung daran erfolgt sein, daß Danaos dem ausgetrockneten Argos Wasser schenkte (*Hesiod. frgm.* 24 bei *Eust.* ad *Hom. Il.* 461, 2. *Strabo* 1, 2, 15 p. 23), ein Geschenk, das nach anderer Version Poseidon aus Liebe zur Danaostochter Amymone dem Lande gemacht hatte, nachdem er selbst vorher die Quellen hatte versiegen lassen. Ich bin nicht kühn genug, auf Grund dieser bald dem Danaos bald dem Poseidon zugeschriebenen Wasserversorgung von Argos und auf Grund der für Danaos eingesetzten Sthenien, die doch von dem Beinamen *Σθένιος* nicht zu trennen sind, eine Verwandtschaft der beiden anzunehmen oder den Danaos für eine Hypostase des Poseidon zu erklären, aber das eine folgt aus der Notiz über die Sthenien in Verbindung mit den oben angeführten Gründen: wie die ursprünglich dem Danaos geweihten Sthenien an Zeus Sthenios* gefallen sind, ebenso ist dieser in Troizen an Stelle eines ursprünglichen Poseidon Sthenios getreten, den ich auch inschriftlich nachweisen zu können hoffe.

Eine Kolonie von Troizen war Halikarnassos (vgl. *Fr. Pfister, Reliquienkult im Altertum* 53 ff.). Das Gründungsdatum dieser Kolonie setzt *Ed. Meyer* (*Forschungen zur alten Gesch.* 1, 173 f. Anm. 1) zwischen 1090—1030, also in eine Zeit, die Jahrhunderte vor der Regierung des Pheidon von Argos liegt, der, wie oben erwähnt, nach der Unterwerfung des troizenischen Landes den Poseidon Sthenios in einen Zeus Sth. verwandelt hat. Die troizenischen Oikisten brachten, wie üblich, und in der in der Überschrift zu diesem Kapitel zitierten Inschrift ausdrücklich erwähnt wird, ihre heimischen Kulte, in erster Linie den des Poseidon, in die neu gegründete Kolonie mit. Die erhaltene Inschrift stammt aus dem 2. oder 1. Jahrh. v. Chr. und bildet die Abschrift einer gleichartigen Urkunde, die dem Anfange des 6. Jahrh. angehören wird (s. *Ed. Meyer* a. a. O. *Toepffer* bei *Pauly-Wissowa* 1, 2359. *Dittenberger* a. a. O. p. 384). Die Inschrift gibt ein Verzeichnis von 27 Namen von Poseidonpriestern in (wahrscheinlich) 15 Generationen, die einen Zeitraum von 540 Jahren umfassen (vgl. auch unten). Der Eingang der Inschrift lautet nach den bisherigen Herausgebern: *μεταγράψαι [ἐκ τῆς ἀρχαίας στή]λης τῆς παρεστώσης τοῖς ἀγάλ[μασι τοῖς τ]οῦ Ποσειδῶνος τοῦ (Ἰ)σθμίου νοὺς γεγ[ενημένους] ἀπὸ τῆς κτίσεως κατὰ γένος ἱερεῖς τοῦ Πο[σειδῶ]νος τοῦ καθιδρυθέντος ὑπὸ τῶν τὴν ἀποι-*

* Aus dem argivischen Feste *Σθένια* folgt selbstverständlich ein argivischer *Ζεὺς Σθένιος*. Der erklärt am leichtesten und natürlichsten die unter argivischem Einfluß vollzogene Umgestaltung in Troizen.

κί[αν ἐκ] Τροι(ζ)ήνος ἀγαγόντων Ποσειδᾶνι καὶ Ἀπόλλ(ω)νι. εἰσὶν δὲ ἐν αὐτῇ ἱερεῖς τοῦ Ποσειδᾶνος οἵδε (folgen die Namen der Priester).

Die Inschrift ist in zwei Abschriften überliefert; die von *Bröndsted* hat: *Ποσειδᾶνος ΤΟΤΣΘΜΙΟΤ*, die von *Dubois: ΤΟΙΣΟΜΙΟΝ*. Schon daraus und noch mehr aus den Ergänzungen, die in obiger Wiedergabe durch Klammern bezeichnet sind, erkennt man, daß der Zustand der Inschrift bei ihrer Kopierung ein solcher war, daß eine Reihe von Buchstaben undeutlich oder überhaupt nicht mehr zu lesen war. Nun ist ja Ἴσθμιος ein sehr bekannter Beiname des Poseidon. Sollte nicht dieser Umstand auch mit Veranlassung gewesen sein, für das, wie ich überzeugt bin, in der Inschrift stehende *ΤΟΤ ΣΘΕΝΙΟΤ*: *ΤΟΤ ΣΘΜΙΟΤ* zu lesen? Und halten wir uns an die *Dubois*sche Kopie, die sogar den letzten Buchstaben in dem Poseidonbeinamen (abgesehen von *Ο* für *Θ*) unrichtig wiedergibt, so müßten wir in dem Artikel *ΤΟ* ein *Τ* einschieben, Änderungen, die paläographisch entschieden nicht leichter sind als unser Vorschlag. Und dazu kommt außerdem noch, daß für Troizen, aus dem doch nach dem ausdrücklichen Zeugnis unserer Inschrift der Halikarnassische Kult dieses Poseidon stammt, für diesen der Beiname Ἴσθμιος nicht bezeugt ist, während der Beiname Σθένιος, wie wir sahen, für ihn gewonnen ist.

2) Roß des Poseidon s. oben unter nr. 2.

[Höfer.]

Sthenno s. Stheino, wo nachzutragen ist, daß Stheno auch im Zauber eine Rolle spielt. Auf einem Zauberstein aus Pergamon (*R. Wünsch, Antikes Zaubergerät aus Pergamon = Jahrb. des Kais. Deutsch. Arch. Inst. Ergänzungsheft* 6 [1905], S. 17 nr. 8—10 *B*) wird sie angerufen: *φριξάκτειρα Σθεννώ* d. h. (vgl. *Wünsch* a. a. O. 27) 'die Schauderbringerin' und wahrscheinlich führt sie auch das Epitheton *πληξιππος* 'rossepeitschend'. Über die Gorgo als Höllengeist s. *Wünsch* a. a. O. 27. *Rohde, Psyche* 2^2, 83, 407 f. *Bernh. Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen u. das hellenische Altertum* 1, 141 f. Daher werden umgekehrt auf einem Zauberpapyrus die 'Gorgotöterinnen', die *Γοργοφῶναι* (lies: *Γοργοφόναι*) angerufen als Dämonen mit heilender Kraft und der Gabe, die Schrecknisse, die den Menschen bedrohen, zu überwinden. *U. Wilcken, Arch. für Papyrusforsch.* 1, 421 f. — Die Form Stenno (so!) steht im *Cornutus-Scholion* zu *Iuv.* 3, 118 in *Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 23, 413. *Fulgent. Myth.* 21 (p. 32, 3. 33, 3 ed. *Helm*). Über die Form *Σθεννώ* s. *Rzach, Wiener Studien* 19 (1897), 29 Anm. 11. *Zeitschr. für österr. Gymn.* 1895, 740. *W. Schulze, Quaestiones epicae* 407. [Höfer.]

Sthenon s. Sthenios 2.

Sthenusa s. Stheino.

Stichios (*Στιχίος*), **1)** Athener, mit Menestheus Anführer der Athener vor Troia, *Hom. Il.* 13, 195. 691. *Tzetz. Alleg. Il.* 13, 74. 178. *Schol. Hom. Il.* 21 in *Papyrus Oxyrynchus* 2, 221 p. 62, 26; vgl. *Schol. Townl. Hom. Il.* 21, 140; von Hektor getötet, *Hom. Il.* 15, 329. *Osk. Wulff, Zur Theseussage* (Diss. Dorpat 1892) S. 203. *Em. Ermatinger, Die attische Autochthonensage* 3. *C. Robert, Studien zur Ilias* 405 f. — **2)** ein Aitoler, Geliebter des Herakles, von diesem getötet, als er in seinem Wahnsinne auch seine Kinder mordete, *Ptolem. Hephaist.* bei *Phot. Bibl.* 152 b, 36 ff. (= *Westermann, Mythogr. Gr.* 197, 22) mit dem Zusatz: *(Στίχιος) εὑρέθη ἀνασχισθεὶς τετριχωμένην ἔχων τὴν καρδίαν.* [Höfer.]

Stikte (*Στίκτη*), Hund des Aktaion, *Hyg. f.* 181 (p. 57, 10 *Schm.*). *Ov. Met.* 3, 217.

[Höfer.]

Stilbe (*Στίλβη*), 'Glanz' (*Fick, Griech. Personennamen* S. 233), **1)** Tochter des thessalischen Peneios (*A-* u. *B-Schol. ad Il. A* 266, *Diodor* 5, 61) und der Nymphe Kreusa (*Diod.* 4, 69, vgl. auch *Ovid, Amores* 3, 6, 31 f., siehe den Artikel Kreusa). Sie gebiert dem Apollon den Kentauros (*Diodor* 4, 69) und Lapithes (*Diodor* 4, 69, *A-Schol. Il. M.* 128, *B-Schol. Il. A.* 266 [nach *Porphyrios*], *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 41) und nach *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 948 den Aineus, den Vater des Kyzikos. Ihr Bruder heißt (*Diod.* 4, 69) Hypseus. Da als dessen Eltern das *Schol. Pind. Pyth.* 9, 27[a] nach *Akesandros* (*F. H. G.* 4 p. 285 *fr.* 2) Peneios und die Asopostochter Phil(l)yra nennt, so darf man in dieser Genealogie vielleicht auch für Stilbe eine Nebenüberlieferung erblicken. Vgl. *Preller-Robert, Griech. Mythol.*[4] S. 264 Anm. 3. — **2)** Tochter des Heosphoros, von Hermes Mutter des Autolykos, des Großvaters des Odysseus (*Schol. Townl. Il. K* 266. Vgl. *Preller-Robert, Gr. Mythol.*[4] S. 447 Anm. 4). *Eustath.* zu *K* 266 nennt Telauge als Mutter des Autolykos. (Im Artikel Heosphoros dies. Lexikons Bd. 1 Sp. 2036, 13 f. ist statt *Schol. Il.* 11 zu lesen *Eustath.* zu *Il.* 10 (die Angabe der *Bekker*schen *Scholienausgabe*, daß das *Schol. AL* den Namen der Telauge biete, beruht offenbar auf Irrtum). Ferner ist sowohl in diesem Artikel wie im Artikel Autolykos Bd. 1 Sp. 736 die Überlieferung des *Schol. Townl.* nachzutragen.)

[H. Ostern.]

Eine *Στίλβη* ist von Keteus Mutter der Kallisto, *Schol. Eur. Or.* 1646; vgl. *Reinh. Franz, De Callistus fabula* (*Leipziger Studien* 12 [1890]) p. 345 f. *Ed. Meyer, Forschungen zur alten Gesch.* 1, 64 (Anm. 3 zu S. 63). *Hiller v. Gärtringen, Proleg. ad I. G.* 5, 2 p. VII$^{106\,ff.}$, 121. Ob diese Stilbe mit der obigen, über die man vergleiche *Pott, Zeitschr. f. Völkerpsych. und Sprachwissenschaft* 14 (1882), 15. *H. D. Müller, Mythol. der griech. Stämme* 1, 25 f. *Studniczka, Kyrene* 147. *L. Malten, Kyrene* (*Philol. Untersuch.* 20 [1911]) S. 74, 1, identisch ist, läßt sich nicht entscheiden.

[Höfer.]

Stilbon (*Στίλβων*), **1)** Hund des Aktaion, *Hyg. f.* 181 (p. 37, 14 *Schm.*). — **2)** S. Planeten Bd. 3 Sp. 2524, 23 ff. [Höfer.]

Stimula s. Indigitamenta.

Stirus (*Styrus*), asiatischer Albaner, bewirbt sich um Medeia, kämpft gegen die Skythen und deren König Anausis, der sich gleichfalls um Medeia bewirbt; beide Helden verwunden sich gegenseitig, *Val. Flacc. Arg.* 3, 497. 5, 459.

6, 265 ff. Nachdem Medeia mit Jason geflohen ist, beteiligt er sich an der Verfolgung, findet aber bei dem von Hera geschickten Sturm seinen Tod in den Wellen, *Val. Flacc.* 8, 299 f. 328 ff. *Gruppe, Gr. Myth.* 573, 1. 575, 3. [Höfer.]

Stoa (*Στοά*) tritt personifiziert auf in dem Agon gegen *Ἡδονή*, *Luc. bis accus.* 8. 13. 19. 21. 22. [Höfer.]

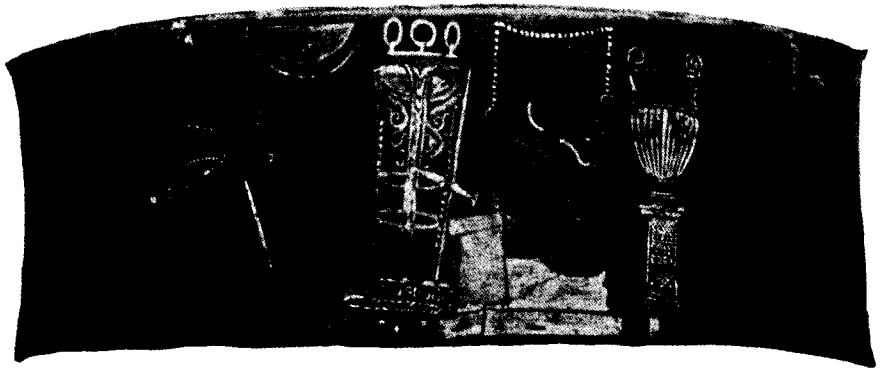
Stodmenos (*Στοδμηνός*), Beiname, wohl lokaler, des Zeus auf einer Inschrift aus Akmonia, *Rev. arch.* III Ser. Tome 41 (1902), nr. 96 p. 358 Zeile 23: *θεοὺς πατρίους καὶ Δία Στοδμηνὸν καὶ Σωτῆρα Ἀσκληπιὸν καὶ Ἀρτέμιδα Ἐφεσίαν*. [Höfer.]

Stoichaios (*Στοιχαῖος*), Beiname des Zeus in Thera, *I. G.* 12, 3, 376 *Collitz* 4740. Der Beiname findet seine Erklärung durch die Deutung des synonymen Beinamens des Zeus *Στοιχαδεύς* in Sikyon: *στοῖχος . . . παρὰ τοῖς παλαιοῖς ὁ ἀριθμός· τοιγαροῦν ⟨οἱ⟩ Σικυώνιοι κατὰ φυλὰς ἑαυτοὺς τάξαντες καὶ ἀριθμήσαντες Διὸς Στοιχαδέως* (Varianten: *Στοιχείου, Στοιχίου, Στοιχέως*) *ἱερὸν ἱδρύσαντο, Schol. Vatican.* zu *Dionys. Thrax Ars grammat.* (*Grammat. Gr.* 3) ed. *Hilgard* 192, 15 f. *Bekker, Anecd. Gr.* 2, 790, 32. *Cramer, Anecd. Gr. Oxon.* 4, 320, 30. *Villoison, Anecd. Gr.* 2, 187; vgl. *Lobeck, Pathol. serm. Gr. Proleg.* 351. Darnach bedeutet also *Στοιχαῖος* usw. den Zeus als Schützer der Phylen, *Hiller von Gärtringen, Thera* 1, 146. *Klio, Beiträge zur alten Geschichte* 1 (1901), 217 (vgl. *Die archaische Kultur der Insel Thera* 19). Nach *Odelberg, Sacra Corinthia, Sicyonia, Phliasia* 6 ist Zeus St. der Gott, *'qui totam rempublicam legibus, institutis, ordinibus temperat'*. *R. Gompf, Sicyoniacorum specimen* 1 (Progr. Berlin 1832) p. 80 übersetzt *Στοιχαδεύς* mit 'numerator'. Doch kann der Beiname den Zeus auch als Kriegsgott (s. Stoicheia) bezeichnen. [Höfer.]

Stoicheia (*Στοιχεία*), Beiname der Athena auf einer Weihinschrift aus Epidauros *Ἀθηνᾶς Στοιχείας Σμάραγδος . . . πυροφορήσας, I. G.* 4, 1073. — *Baunack* (*Aus Epidauros* p. 14) vergleicht den ähnlichen Beinamen des Zeus Stoichadeus. Nach *P. Cavvadias, Fouilles d'Épidaure* 1 p. 52 zu nr. 90 bedeutet der Beiname s. v. als *Πρόμαχος*. *Fränkel* (zu *I. G.* a. a. O.), der sich dieser Ansicht anschließt, verwirft die von den Grammatikern gegebene Ableitung und Bedeutung des Zeusepithetons Stoichadeus, erkennt also auch in diesem den Kriegsgott. [Höfer.]

Stoichos (*Στοῖχος*), angeblich ein attischer Autochthone, Erfinder der nach ihm benannten *στοιχεῖα*, *Pindarion der Grammatiker* in *Schol. Vat.* in *Dionys. Thrac. art. grammat.* ed. *Hilgard* 192, 13. *Bekker, Anecdota* 790, 23. *Cramer, Anecd. Gr. Oxon.* 4, 320, 30. *Villoison, Anecd. Gr.* 2, 187. [Höfer.]

Stoiocus, aquitanischer Gott auf einer in Asque bei den Bigerriones (dép. Hautes-Pyrénées



Stornyx auf einem apulischen Gefäß (nach Photographie).

arr. Bagnères-de-Bigorre) gefundenen jetzt verschollenen Inschrift *C. I. L.* 13, 388: *deo Stoioco d. C. Iul. Iustinus votum solvit lubens merenti*. Die Echtheit ist bezweifelt worden, *O. Hirschfeld* hält sie für echt. [M. Ihm.]

Stolos (*Στόλος*), Personifikation der schnellen Schiffahrt, dargestellt als nackte männliche Figur mit ausgestreckter R., in der L. Ruder haltend, auf dem Haupte Kranz aus Schiffsschnäbeln, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 430. *Head, Hist. num.* 444. *G. F. Hill, Handbook of greek and roman coins* 188. *Cat. of greek coins brit. Mus. Pontus* etc. 181, 16 pl. 34, 5. [Höfer.]

Stonychia (*Στονυχία*), eine der Peleiades (vgl. Bd. 3 Sp. 2550, 60 ff.), Tochter der Amazonenkönigin, *Kallimachos* (*fr.* 381 *Schneider*) im *Schol. Theokr.* 13, 25. Nach *Gruppe, Gr. Myth.* 825, 3 bezieht sich der Name Stonychia ebenso wie der ihrer Schwester Lampado auf die Pannychis, bei der die Pleiades als Bakchantenchor erscheinen. [Höfer.]

Stornyx (*Στόρνυξ*). Auf einem großen apulischen in Ceglie di Bari gefundenen und in das Provinzialmuseum von Bari (Nr. 3648) gelangten Gefäß (*Not. d. scavi* 1900, S. 507) findet sich folgende Darstellung: Ein junger, bis auf das Gewand, das ihm vom linken Unterarm herabhängt, unbekleideter Mann, dem an der linken Seite an einem weißen über die

Brust gehenden Riemen eine Schwertscheide hängt, kniet n. l. mit dem r. Fuße auf einem weißen Altar, während die Zehen des l. Fußes noch den Boden berühren; er hat, wie es scheint, mit der l. Hand den Rand des Altars gefaßt, um sich im Gleichgewicht zu erhalten; die r. gleichfalls auf den Altar gelegte Hand hält ein kurzes dolchartiges Schwert zur Verteidigung bereit. Der Jüngling ist als *Στόρνυξ* bezeichnet. Über dem Altar hängt eine aus Wollflocken zusammengereihte Girlande, links steht ein mächtiger mit drei emporstehenden Henkeln versehener Dreifuß, rechts auf einem mit Strichen, Punkten und Kreisen verzierten niedrigen Pfeiler ein mit Volutenhenkeln am Bauche gerieftes Gefäß. Rechts davon erblickt man eine voller Entsetzen nach r. fliehende Frau. Links vom Altar sieht man einen zu Boden gestürzten Jüngling, der sich mit der r. Hand auf den Boden aufstützt; es scheint fast, nach seiner Bewegung zu urteilen, als habe er einen Schlag auf den Kopf erhalten. Ihm ist der Name *Μελάνιππος* beigeschrieben. Mit gewaltigen Schritten eilt von links her ein König heran, noch in den besten Jahren stehend; in der l. Hand führt er das Zepter, mit der r. zückt er das Schwert; sein Blick ist nach dem Jüngling auf dem Altar gerichtet. Er ist als *Μέροψ* bezeichnet. Hinter ihm entfernt sich nach links erschreckt eine Frau von königlicher Gestalt, *Κλυμένη*. Begrenzt wird die Darstellung auf beiden Seiten durch einen Ölbaum; über der Szene ist noch ein Schild und ein Patera aufgehängt.

Der Name *Στόρνυξ* kommt hier zum erstenmal vor; Merops und Klymene sind aus den Phaethonmythen als König und Königin von Äthiopien bekannt, doch zu diesem Mythus paßt keiner der Helden, die den Namen Melanippos führen. Die Handlung als solche ist ja ziemlich klar: Stornyx hat den Melanippos erschlagen; um ihn zu rächen, kommt Merops mit gezücktem Schwert herbei, der Mörder flieht zum Altar, um sich dort zu schützen, Klymene, die Gattin des Merops, die mehr oder weniger den Anlaß zur Mordszene gegeben haben muß, flieht von dannen; die namenlose Frau auf der rechten Seite dürfte wohl als Priesterin des Apolloheiligtums (denn um ein solches handelt es sich hier offenbar) aufzufassen sein. Aber welcher Mythus speziell gemeint ist, läßt sich mit unseren Quellen nicht nachweisen. *M. Mayer* denkt (in den *Not. d. sc.* 1900, S. 507) an den Mythus von Agrios und Oineus (einer der Söhne des Agrion heißt Melanippos), doch fehlen dann die andern Namen, auch läßt sich keine Situation in dem Mythus erkennen, die zu unserer Darstellung paßte. Daß die auf der Vase dargestellte Szene einer Tragödie entnommen ist, ist so gut wie sicher. Doch weiter zu gelangen ist vorläufig nicht möglich. [Engelmann.]

Storpaios (*Στορπαῖος*), Beiname des Zeus in Tegea, *Ἐφημ. ἀρχ.* 1906, 64. *Revue des études grecques* 20 (1907), 68. *I. G.* 5, 2. 64 p. 25: *Διὸς Στορπάω*. Nach *Arbanitopoullos, Ἐφημ. ἀρχ.* a. a. O. und *Romaios, Ἐφημ. ἀρχ.* 1911, 150 bezeichnet *Στορπαῖος* abzuleiten von *στορπά· ἀστραπή Hesych.*, vgl. *ebenda: στρομπά· = ἀστραπή* (vgl. *Th. Bergk, De titul. Arcad.* 14. *H. L. Ahrens, Kleine Schriften* 1, 457. *R. Meister, Die griechischen Dialekte* 2, 212. *O. Hoffmann, Die griech. Dialekte* 1, 125. 152 f.) den Zeus als Blitzgott und findet sein Analogon im Zeus Keraunos von Mantinea, über den man vgl. *Usener, Rhein. Mus.* 60 (1905), 1 ff. [Höfer.]

Strabon (*Στράβων*), Sohn des Argivers Kallon und des in ein Weib verwandelten Teiresias, so genannt, weil er schielte (*τὰς ὄψεις διεστραμμένος*), *Sostratos* (vgl. *Wagner, Hermes* 27 [1892], 131 ff. bes. 135. *Wellmann, ebenda* 649 ff.) bei *Eust.* ad *Hom. Odyss.* 1665, 52 f. [Höfer.]

Stragia (*Στραγία*), Beiname der Athena, *Anonym. Laurent.* in *Anecdot. var. Gr. et. Lat.* ed. *Schoell-Studemund* 1, 269 nr. 29. Die naheliegende Änderung von *ΣτραΓία* in *ΣτραΤία* ist ausgeschlossen, da dieses Epitheton unmittelbar nach *Στραγία* selbst folgt. Vielleicht ist *Στρα⟨τη⟩γία* zu lesen, wie wir einen Apollo *Στρατήγιος* (s. *Στρατάγιος*) haben. [Höfer.]

Stramimenos (*Στραμιμηνός*), thrakischer Beiname des Asklepios (s. d.), *Dobrusky, Comptes rendus du Musée National Archéol. à Sofia* 1907, 1, p. 25. *G. Kazarow, Arch. für Religionswiss.* 11 (1908), 575, 1. Weitere thrakische (in diesem Lexikon noch nicht angeführte) Beinamen des Gottes sind: *Κουλκουσηνός, Σαλδηνός, Σαλδοβυσ(σ)ηνός Σαλοκελληνός, Σαλδουσηνός, Σαλδοισσηνός, Σαλδοκελληνός, Σκαλπηνός* usw. *Dobrusky* u. *Kazarow* aa. aa. OO. *Reinach, Revue des études grecques* 22 (1909), 179. *Rev. arch.* 1908, I, 144. *Weinreich, Ath. Mitt.* 37 (1912), 11 nr. 41. [Höfer.]

Strapton (*Στράπτων*). Eine Weihinschrift aus dem zwischen Meñe, dem alten Maionia, und Kula gelegenen Dorfe Emre lautet nach der sicheren Ergänzung von *K. Buresch, Aus Lydien* 76 nr. 37: [*Δ*ε]*ῷ στράπ*[*το*]*ντι καὶ βρ*[*οντ*]*ῶ*[*ν*]*τι*. Unter diesem namenlosen Blitz- und Donnergott ist natürlich Zeus zu verstehen, vgl. seine Bezeichnung als *Κεραυνοβρόντης* (*Arist. Pax* 376), *Ἀλολοβρόντης* (*Pind. Ol.* 9, 84 [42]), *Usener, Rhein. Mus.* 53 (1898), 347 f. *Strena Helbigiana* 317 und Anm. 4. Eine schlagende Parallele zu dem phrygischen *Θεὸς στράπτων καὶ βροντῶν* bietet eine Altarinschrift aus Thera: *Διὸς Βροντῶντος καὶ Ἀστράπτοντος*, *Inscr. Gr.* XII, 3 *Suppl.* nr. 1359 p. 299. *Hiller v. Gaertringen, Klio Beiträge zur alt. Geschichte* 1 (1901), 222. *Nilsson, Rhein. Mus.* 63 (1908), 315 und Anm. 2, und eine Weihinschrift aus Lykaonien *Διὶ Βροντῶντι καὶ Ἀστραπτο*[*ῦ*]*ντι*, *Ath. Mitt.* 13 (1888), 235 nr. 1. *Cagnat, Inscr. Graecae ad res Romanas pertinentes* 3, 245 p. 121. Vielleicht ist auch die Inschrift aus Rom (*I. G.* 14, 983): *Θεῷ ἐπηκόῳ Βρ*]*οντῶντι Α . . . . . Πείσων εὐ*[*χήν* mit *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 1, 1382 zu *Βρ*]*οντῶντι Ἀ*]*στραπτοῦντι* zu ergänzen, wobei freilich das zwischen den beiden Begriffen fehlende *καὶ* auffällig wäre. Zu Zeus Astrapton vgl. ferner *Eust.* ad *Hom. Il.* 786, 4: *εἰκάσας τὸν μέγαν βασιλέα Διὶ ἀστράπτοντι* (vgl. *Orph. Hymn.* 20, 31), *ὃς διὰ τὸ τοιοῦτον ἔργον καὶ Ἀστραπαῖος λέγεται*. Dies letztere Epitheton findet sich für Zeus bei (*Arist., de mundo* 7 S. 401 a_{16} = *Stob.*

Eclog. p. 88 *Heeren* (p. 22 *Meineke*). *Apul. mund.* 37. *Anonym. Ambros.* in *Anecd. var. Graec. et Lat.* ed. *Schoell-Studemund* 1, 264 nr. 6. *Anonym. Laurent. ebenda* 266 nr. 17. *Cornut. de nat. deor.* 9 p. 28 *Osann*, auf zwei Inschriften aus Bithynien, *Corr. hell.* 17 (1893), 540, 17 = *Cagnat* a. a. O. 3, 17 p. 8 und *Corr. hell.* 24 (1900), 388, 33 = *Cagnat* 3, 1408 p. 495. Eine Inschrift aus Antandros in Mysien erwähnt ein Fest (ἑορτή) *Διὸς Ἀστραπαίου*, *Rev. arch. Nouv. Série vol.* 10 (1864), 49. *Nilsson, Griech. Feste* 5, wo das Zitat irrig angeführt ist. In Athen befand sich zwischen Pythion und Olympieion eine ἐσχάρα τοῦ Ἀστραπαίου Διός, die den Pythiasten als Wetterwarte zur Beobachtung der Blitzzeichen im Parnesgebirge diente, *Apollod.* bei *Strabo* 9, 404. *Iudeich, Topographie v. Athen* 344 f. *Toepffer, Hermes* 23 (1888), 325 (= *Beiträge zur griech. Altertumswiss.* 122). *Colin, Le culte d'Apollon Pythien à Athènes* 11; vgl. *Nikitsky, Hermes* 28 (1893), 628.

Über den mit Zeus Strapton bzw. Astrapton hier verbundenem (Zeus) Bronton, der sich besonders häufig in Phrygien findet, s. *Cumont* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Bronton und dazu die Richtigstellungen von *Körte, Ath. Mitt.* 25 (1900), 410.

Seltener findet sich statt Βροντᾶν die Epiklesis Βρονταῖος, *Orph. Hymn.* 15, 9. Weihung: *Διὶ Τψίστῳ . . . Βροντάλῳ*: s. Bd. 1 Sp. 2858, 6 ff. (s. v. Hypsistos). Inschrift aus der Nähe von Kyrikos: *εὐχὴ Διὶ Βροντάλῳ*, *Journ. of hell. stud.* 22 (1907), 66 nr. 12. *Rev. des études gr.* 21 (1908), 192. [Höfer.]

Stratagios (Στρατάγιος), Beiname des Apollon auf einer Inschrift aus Rhodos: *Ἀπόλλωνος Στρατα[γ]ίου* — der Stein bietet *Ἀπόλλωνος Στρατιαγίου*, eine Form, die *Fr. Poland, Gesch. d. griech. Vereinswesens* 186**, vgl. 65***, 237 verteidigt gegenüber der Änderung in Στρατάγιος mit dem Hinweis, daß der Beiname von στρατιά (vgl. Στράτιος) abzuleiten sei — *Roß, Inscr. ined.* 3, 282. *Lüders, Die dionysischen Künstler* 58. *Foucart, Les associations religieuses* 48. *Hiller v. Gärtringen* bei *Collitz* 3842. *I. G.* XII, 1, 161. Der Beiname bezeichnet den Apollon als Kriegsgott, *Preller-Robert* 1⁴, 274 Anm. 2. *Gruppe, Griech. Myth.* 1239, 7. Nach *H. van Gelder, Gesch. der alten Rhodier* ist Apollon Stratagios ein aus dem Orient entlehnter Gott. Vgl. Zeus Strategos, Stratios. [Höfer.]

Strategis (Στρατηγίς), so wurde Elektra (s. d. nr. 2), die Tochter des Atlas, von den Eingeborenen Samothrakes, wo sie wohnte, genannt. Nach *Hellanikos* hieß sie Elektryone, *Schol. Ap. Rhod.* 1, 916. [Stoll.]

Strategos (Στρατηγός), 1) Beiname des Zeus, der (als ἔφορος τῶν στρατευμάτων, *Eust.* ad *Hom. Il.* 189, 16) die ausziehende Gemeinde in der Schlacht zum Sieg führt (*Gruppe, Griech. Myth.* 1117; vgl. auch Ζεὺς ὁ στρατηγός, *Maxim. Tyr.* 16, 7 *Hob.*), und zwar in Amastris (Paphlagonien): *ὁ δῆμος . . . εὔχεται Διὶ Στρατηγῷ καὶ Ἥρᾳ τοῖς πατρίοις θεοῖς καὶ προεστῶσιν τῆς πόλεως*, *Hirschfeld, Inschriften aus dem Norden Kleinasiens, Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. Wiss.* 1888, 876 nr. 27_{10}. *Cagnat, Inscr. Graecae ad res Romanas pertinentes* 3, 89 p. 32. Auf Münzen derselben Stadt mit der Legende Ζεὺς Στρατηγός bzw. Ἥρα. Ζεὺς Στρατηγός erscheint das Haupt des Zeus oder Zeus in voller Figur, mit Lanze bewaffnet oder, wie in obiger Inschrift, Zeus und Hera, beide mit Lanze bewaffnet, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 385. *Mionnet* 2, 390, 14 ff. *L. Müller, Descr. des monnaies ant. au Musée Thorwaldsen* 271, 160. *Head, Hist. num.* 433. *v. Schlosser, Num. Zeitschr.* 23 (1891), 18. 25. *Overbeck, Kunstmythologie Zeus* 223 (vgl. 134. 164) Münztafel 2, 27. *Berichte d. K. S. Gesellsch. d. Wiss.* 16, 208. *Catal. of greek coins Brit. Mus. Pontus, Paphlagonia* etc. p. 85, 11. 12 pl. 20, 1. 2 vgl. *Treu, Arch. Anseig.* 7 (1892), 67. Einen Zeus Strategos (vgl. Jupiter Imperator, *Cic. Verr.* 4, 58, 129) sucht auf Münzen von Syrakus nachzuweisen *Abeken, Annali* 11 (1839), 62 ff.; vgl. *O. Jahn, Arch. Aufsätze* 40. *Gruppe, Griech. Myth.* 1117, 2. — 2) Ein Ἥρως Στρατηγός auf einer späten athenischen Inschrift, *Ἐφημ. ἀρχαιολ.* 1884 p. 170 Z. 53. *Rohde, Psyche* 1², 178, 3. [Höfer.]

Strateia s. Stratia, wo nachzutragen ist 1) Stratia, Tochter des Pheneos (s. d.), Eponyme der arkadischen Stadt Stratia (*Hom. Il.* 2, 606), *Steph. Byz.* s. v. Στρατία. *Eust.* ad *Hom. Il.* 301, 33. Zu der Epiklesis Στρατε(ί)α ist nachzutragen:

1. Zu Aphrodite Στρατεία s. *K. Keil, Philologus* 7 (1852), 202, 5. Nach *Georg Meyer, Die Karier* in *Bezzenbergers Beiträgen* 10 (1886), 149 zeigt diese Aphrodite Στρ. in ihrem kriegerischen Charakter gewisse Ähnlichkeiten mit der phönizischen Astarte und der babylonischen Istar; vgl. auch *K. B. Starck, Gaza und die philistäische Küste* 296. Eine Zusammenstellung der Zeugnisse über die bewaffnete Aphrodite bei *Tümpel, Ares u. Aphrodite* in *Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 11, 653 f. Aphrodite Strateia ist auch in Erythrai bezeugt, wo sie nebst Herakles und Arete Opfer erhält: Ἡρακλεῖ Ἀρετῇ Ἀ[φρ]οδίτῃ Στρατείᾳ τελείων τριῶν, *v. Wilamowitz, Nordionische Steine* in *Abhandl. d. Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss.* 1909 *philol.-hist. Klasse* S. 48 nr. 12_{10}. Auch dieser Kultus ist wie in Mylasa etwas Vorgriechisches, *v. Wilamowitz*, a. a. O. 55. — 2. Athena Στρατεία (Στρατιά nach *Lobeck, Paralipomena* 552 *Auctar. adnotat. ad Soph. Aiacem* p. 113 adnot. 2) auch bei *Anonymus Laurent.* in *Anecd. varia Gr. et Lat.* ed. *Schoell-Studemund* 1, 269 nr. 28. Als Tochter des Zeus Stratios (s. d.) wird Ἀθηνᾶ Στρατεία genannt bei *Eust.* ad *Hom. Il.* 189, 18. — 3. Die Inschriften mit Weihung an Hekate Stratia bei *Paton* und *Hicks, The inscr. of Cos* 370. 388. [Höfer.]

Strateios (Στράτειος), Beiname des Zeus = Stratios (s. d. II b) auf einer Inschrift aus Mylasa mit der Erwähnung eines Priesters *Διὸς* [Στ]ρατείου καὶ Ἥρας, *Athen. Mitt.* 15 (1890), 269. Der in derselben Inschrift erwähnte Ζεὺς Ταρβεσντῶν d. h. Zeus der Phyle der Ταρβεσνταί ist nach *Judeich, Athen. Mitt.* a. a. O. 271 mit dem Zeus Stratios identisch. Das Epitheton Στράτιος, das *Eust.* ad *Hom. Il.* 189, 18 durch ἔφορος τῶν στρατευμάτων erklärt, findet sich für Zeus außer an den unter Stratios II b mitgeteilten Stellen zunächst ohne Beziehung

auf ein bestimmtes Kultlokal bei (*Arist.*) *de mundo* 7 S. 401 a 22 f. = *Stob. Eclog.* p. 88 *Heeren* = p. 22 *Meineke. Etym. M.* 729, 36. *Phot. Lex.* s. v. Στράτιος. *Anonym. Ambros., Anecd. varia Graec. et Lat.* ed. *Schoell-Studemund* 1, 265 nr. 89. *Anonym. Laurent. ebd.* 266 nr. 85; vgl. *Pollux* 1, 24, wo unter den θεοὶ στράτιοι in erster Linie Zeus zu verstehen ist.

Auch auf Kos ist der Kult des Zeus Stratios nachweisbar; eine jetzt verschollene (*Herzog* bei *A. Deißmann, Zeitschr. für neutestam. Wissenschaft* 4 [1903], 195 Anm. 3) nur fragmentarisch überlieferte Inschrift lautet nach *Paton-Hicks, Inscr. of Cos* 347 p. 226. *Deißmann* a. a. O. 195: Σε]βασ[τ]ῷ Διὶ Σ[τ]ρατίῳ ἱλασηρίων. Die englischen Herausgeber verstehen (a. a. O. p. 389) darunter eine einem römischen Kaiser, der als Zeus Stratios bezeichnet werde, dargebrachte Weihung. Dagegen meint *J. Schäfer, De Iove apud Cares culto* (= *Diss. philol. Halenses* 20, 4 [1912]), 359 Anm. 2, daß τῷ Διὶ Στρατίῳ zu lesen und die sonst erhaltenen Buchstaben anders zu ergänzen seien.

Ein Kultus oder eine Übertragung des Kultes des Zeus Stratios ist nach der von *Hiller v. Gaertringen I. G.* 12, 5, 50 p. 19 ergänzten Inschrift: Παρὰ [Διὶ] Σ[τρ]ατίῳ auch für Naxos anzunehmen (anders liest die Inschrift *Szanto, Arch. Epigr. Mitt. aus Oest.* 13 [1890], 179; *Recueil d'inscr. jurid. grecques* 1, 118 nr. 66, vgl. p. 142).

Eine weitere auf der Akropolis in Athen gefundene Altarinschrift ist Διὶ Στρατί[ωι] geweiht, *Kirchhoff, Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. Wiss.* 1887, 1204 nr. 58. Zu Zeus Stratios (und Labraundos) in Athen vgl. *Foucart, Les associations religieuses* 105. *Ziebarth, Gr. Vereinswesen* 121 u. Anm. 2. *Fr. Poland, Gesch. des griech. Vereinswesens* 181. Zu Zeus Stratios und Labraundos im allgemeinen *Vollgraff, Rhein. Mus.* 61 (1906), 150. 164. *Gertz, Et Graesk Oldtidsmindesmaerke* in *Oversigt over det Kong. Danske Videnskabernes Selskabs Forhandlinger* 1906, 316 f. *Aßmann, Philologus* 67 (1908), 186. Der von *Plin. N. H.* 16, 89, 239 erwähnte Kult des Zeus Str. im pontischen Herakleia („in Ponto citra Heracleam arae sunt Iovis Στρατίου cognomine") ist nach *O. Kämmel, Heracleotica* 47 f. (vgl. 32 Anm. 31) ein Kult nicht der griechischen Kolonistenbevölkerung, sondern der Mariandyner. Über die Verwandtschaft des Zeus Stratios mit dem Zeus Urios (s. d.) vgl. *Abeken, Annali* 1839, 63 f. *Cavedoni, Bulletino* 1840, 70. 110.

Eine monumentale Darstellung des Zeus Str. will *Hans Rott, Kleinasiat. Denkmäler aus Pisidien, Pamphylien, Kappadokien und Lykien* (= *Studien über christliche Denkmäler* 5/6 [1908], 258 f.) in der *ebenda* 255 Abb. 92 abgebildeten Götterfigur an einer Felswand in Suwasa in Kappadokien erkennen: Die Gottheit sitzt in einer rundbogigen Nische und hält den linken Arm, der ein Attribut hielt, erhoben. Der Oberkörper ist unbekleidet und zeigt Reste von Brüsten; ein faltiges Gewand fällt über Schoß und Knie herab. Über Darstellungen des Zeus Str. bzw. Labrandeus vgl. auch *Milchhöfer, Anfänge der Kunst* 110 f. [Höfer.]

Stratia. 1) Aphrodite wurde als Stratia zu Mylasa verehrt, wo die ungefähr aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert stammenden Inschriften *Lebas* 414 (= *C. I. G.* 2, 2693 f.) und 415 einen ἱερεὺς Ἀφροδίτης Στρατείας nennen. Bei Mylasa ist auch von alters her der Zeus Stratios (s. d.) zu Hause und die auf dem benachbarten Rhodos verehrte Hekate Stratia wird wohl auch von Karien diesen Beinamen mitgebracht haben. In Smyrna wurde eine Ἀφροδίτη Στρατονικίς (s. d.) verehrt (*C. I. G.* 2, 3137). Auch auf dem griechischen Festland führte Aphrodite hie und da Beinamen, die sonst der Athena eigen sind, wie Ἀρεία, Νικηφόρος, Ἐνόπλιος und wurde wie in Kythera bewaffnet dargestellt (*Paus.* 3, 23, 1; *Gruppe, Gr. Myth.* 1352, 4); die Aphrodite von Mylasa wird aber mit diesen nur spärlich noch erhaltenen Resten einer vorgeschichtlichen kriegerischen Auffassung der griechischen Göttin schwerlich einen Zusammenhang haben, sondern vermutlich wie die von *Hesychios* genannte Ἀφροδίτη Ἔγχειος in Kypros auf die orientalische Liebesgöttin Astarte zurückgehen (*Farnell, Cultes of the greek states* 2, 654), die bei den Babyloniern und Syrern zur Kriegsgöttin und Schirmherrin von Stadt und Land geworden war (vgl. Bd. 1, 1 Sp. 650).

2) Athena wird von *Plutarch* (*praec. reip. ger.* 5 p. 801 *E*) mit dem Beinamen Στρατία bezeichnet und mit Ares Enyalios zusammen als Kriegsgöttin genannt. Dasselbe Epitheton gibt ihr die Hetäre in *Lukians 9. Hetärengespräch;* auch *Niketas* (*XII deorum epitheta* bei *Studemund, Anecd. var. gr.* 1, 276) führt diesen Beinamen an. Ein Kult der Athena Stratia ist nicht nachweisbar.

3) Hekate führt diesen Beinamen auf einer etwa dem 3. Jahrh. v. Chr. angehörenden Inschrift von Halasarna auf Kos, in der ihr ein Priester des Apollon und fünf ἱεροποιοί ein Weihgeschenk darbringen (*Rayet, Annuaire de l'ass. pour l'enc. des ét. gr.* 9, 1875 S. 288 ff.). Auch in einer von *Roß* gefundenen Inschrift aus Nea Antimakhia, die ebenfalls unter einem Weihgeschenk stand, das ein Priester und sechs ἱεροποιοί darbrachten, hat *Rayet* (S. 291) unzweifelhaft richtig Ἑκάτᾳ Στρατίᾳ ergänzt. Der Beiname stammt sehr wahrscheinlich aus Karien, wo wir ihn für Zeus schon in früher Zeit kennen und wo ihn auch Aphrodite führte; der Kult der Hekate war in Karien — ihr bekanntestes Heiligtum lag in Lagina — sehr verbreitet (*Gruppe, Gr. Myth.* 263), wenn sich auch dort dieser Beiname bisher nicht hat nachweisen lassen. [Kuhnert.]

Stratiagios s. Stratagios.

Stratioi Theoi (Στράτιοι θεοί) s. Strateios. Mit dem Θεὸς ὁ Στράτιος bei *Synes. or. de regno* 15 p. 23 C = *Migne, Patrol. Scr. Gr.* 66 p. 1094 ist Ares gemeint; s. Stratios II a und *Phot. Lex.* s. v. Στράτιος. [Höfer.]

Stratios. I. Eigenname (Στράτιος):

1) Sohn des Nestor, *Il.* Γ 413; 439. *Apollodor* (1, 9, 9, 3) nennt ihn Στράτιχος, seine Mutter Anaxibia.

2) Einer der Freier der Penelope, aus Zakynthos stammend, *Apollod. Epitome* 7, 29.

3) Sohn des Königs Klymenos zu Orchomenos, *Paus.* 9, 37, 1. *Gruppe, Gr. Myth.* 645, 11.

II. Beiname (*Στράτιος*):

a) des Ares, von *Plut. Erot.* 14 p. 757 *D* mit Enyalios zusammen genannt. Auch das *Etym. M.* (p. 729, 36) führt *Στράτιος* als Epitheton des Ares und des Zeus an. *Hesychios* erklärt das Wort mit *πολεμικὸς ἢ φοβερός*.

b) des Zeus. Ein griechischer Gott ist der Zeus Stratios nicht; wo wir auf dem Festlande Tempel oder Weihgeschenke für ihn treffen (*C. I. A.* 2, 613; 3, 201), rühren sie von Ausländern her. Ist auch hier und da die kriegerische Seite in dem Wesen des Zeus betont worden, worauf Beinamen wie Areios und Hoplosmios (in Epeiros und Orchomenos, *Gruppe, Griech. Mythol.* 1117, 2 b, c) deuten, so ist er doch in Griechenland nicht speziell als Heeresgott verehrt worden. Der Stratios ist in Karien heimisch; *Herodot* nennt 5, 119 als erster das *Διὸς Στρατίου ἱρὸν* in einem großen heiligen Platanenhain zu Labranda und fügt hinzu, daß, soviel ihm bekannt, allein die Karer dem Zeus Stratios Opfer brächten (*μοῦνοι δὲ τῶν ἡμεῖς ἴδμεν Κᾶρές εἰσι, οἳ Διὶ Στρατίῳ θυσίας ἀνάγουσι*). Dies alte Heiligtum, *νεὼς ἀρχαῖος*, in dem ein *ξόανον* des Gottes stand (*Strabo* 14 p. 659) lag etwa sechzig Stadien von Mylasa entfernt im Gebirge und war mit dieser Stadt durch eine heilige Straße verbunden; der Kult stand in so hohem Ansehen, daß die vornehmsten Bürger von Mylasa die Priesterwürde auf Lebenszeit bekleideten (Bd. 2, 2 Sp. 1815). Bekannter war dieser Zeus Stratios unter dem Beinamen Labrandeus (s. d.); diese Bezeichnung geht wie der Ortsname auf die dem Gott hier eigentümliche Waffe, die Doppelaxt, zurück, die nach *Plut. qu. gr.* 45 p. 301/02 lydisch *λάβρυς* hieß (*Kretschmer, Einl. in d. gr. Gramm.* 303; vgl. *Schremmer, Labarum u. Steinaxt*, Tüb. 1911 S. 32). Der Sage nach gehörte dies Doppelbeil ursprünglich der Amazonenkönigin Hippolyte; nach ihrer Ermordung schenkte es Herakles der Omphale, es blieb dann im Besitz der lydischen Könige, bis Kandaules seiner überdrüssig wurde und es einem seiner Gefährten gab. Diesem nahm es Arselis von Mylasa, der Bundesgenosse des Gyges, im Kampfe ab und brachte es in seine Heimat. Dort ließ er ein Bild des Zeus verfertigen, gab diesem die Doppelaxt in die Hand und nannte den Gott danach *Λαβρανδεύς*. In Karien war die Verehrung dieses Zeus sehr verbreitet, wir finden ihn außer in Mylasa in Euromos, in Amyzon bei Alinda (*Head, Hist. num.*[2] 622), in Olymos (*Lebas* 323; 331), Aphrodisias (*C. I. G.* 2750) nnd Heraklea am Latmos (*C. I. G.* 2896, vgl. *C. I. A.* 2, 613).

Von seiner karischen Heimat, in der ihn *Herodot* allein kannte, hat sich dieser Kult nach dem ganzen nördlichen Kleinasien verbreitet. Aus einem Weihgeschenk, das zu Athen vier Bürger von Amasia in der Kaiserzeit dem Zeus Stratios darbrachten (*C. I. A.* 3, 201), ließ sich bereits auf einen Kult in ihrer Heimat schließen; wiedergefunden ist diese Kultstätte von *Cumont* (*Studia Pontica* 2, 173 ff.), der auf einer 1350 Meter hohen Bergkuppe bei dem nahe dem alten Amasia Ponti gelegenen Dorf Ebimi einen viereckigen Hügel von etwa 40 Meter im Quadrat, offenbar den Rest eines gewaltigen Altares, ähnlich dem pergamenischen, entdeckte, der von einer runden Mauer von 250 Meter im Durchmesser umgeben war. Innerhalb derselben lag eine Basis, die ein aus den Einkünften des Heiligtumes von dem *ἱερεὺς διὰ βίου* Cl. Philo gestiftetes Weihgeschenk trug (*Stud. Pont.* 3, 152, *Inscr.* 142); wessen Priesteramt der Stifter bekleidete, zeigen die nach Ebimi verschleppten Inschriften 140 und 141, zwei Weihungen an Zeus Stratios, deren letzte aus dem Jahre 101 der einheimischen Zeitrechnung, d. i. 98/99 n. Chr., stammt. Der Tempel zählte zu seinen Würdenträgern Neokoren, deren Namen zur offiziellen Datierung gehörten, und wurde von einem Kollegium von Archonten (*συνάρχοντες*) verwaltet. Daß hier in späterer Zeit auch Festspiele mit dramatischen Aufführungen gefeiert wurden, lehrt die Grabschrift eines Schauspielers Cl. Gemellus (*Inscr.* 143), der hier unvermutet sein Ende fand.

Bronzemünzen von Amasia zeigen einen flammenden Altar, neben dem ein oder zwei Bäume stehen (*Rec. gén. d. monn. gr. d'Asie min.* 1, 27; *Head, Hist. num.*[2] 496); über ihm schwebt ein Adler mit ausgebreiteten Flügeln oder eine Quadriga. *Cumont* sieht in diesem Altar eine Wiedergabe des Heiligtums zu Amasia; die Bäume deuten den Wald an, dessen Reste noch heute bei dem Dorfe Beuyuk Evlia stehen. Die Eingeborenen hüten sie mit abergläubischer Scheu und feiern dort jährlich im Mai ein Fest für den heiligen Elias (S. 172/3). Wie der Adler, so gilt auch das Viergespann als dem Zeus heilig nach der von *Dio Chrys.* 36 § 9 überlieferten Sage der kleinasiatischen Magier, nach der Zeus auf einem von vier Rossen, den Symbolen der vier Elemente, gezogenen Wagen fährt.

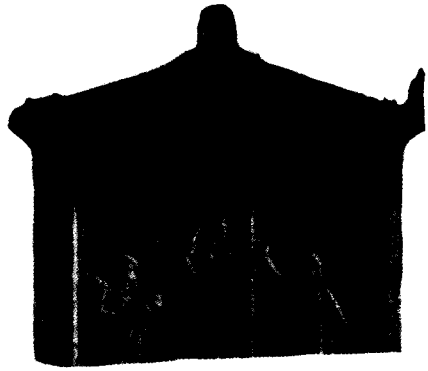
Dieser in der Kaiserzeit zu Amasia in voller Blüte stehende Kult des Zeus Stratios war aber im Pontus bereits lange eingebürgert. Im Jahre 81 v. Chr. brachte Mithridates, als er nach glücklichem Erfolg gegen Murena Kappadokien von den Römern gesäubert hatte, nach *Appian* (*bell. Mithr.* 66) auf einem Berge dem Zeus *Στράτιος* eine *πάτριος θυσία*, ein althergebrachtes Opfer, dar. Der König trug selbst die ersten Holzscheite herbei; es wurde ein hoher Holzstoß aufgehäuft und um diesen herum eine niedrige Mauer geschichtet. Auf den Mauerrand stellte man allerlei Speisen für die Teilnehmer an der Zeremonie, auf den Holzstoß aber wurde Milch, Honig, Öl, Wein und allerlei Räucherwerk gebracht und er dann angezündet. Es war ein Opfer, fügt *Appian* hinzu, wie es ähnlich die Perserkönige zu Pasargadai darzubringen pflegen. Als Mithridates sieben Jahre später in Paphlagonien einfallen wollte, ließ er zu Ehren Poseidons einen Wagen mit weißen Rossen ins Meer stürzen und wiederholte gleichzeitig das übliche Opfer (*τὴν συνήθη θυσίαν*) an Zeus Stratios (*Appian bell. Mithr.* 70).

Der Zeus Stratios war also, wie die Ausdrücke *πάτριος* und *συνήθης θυσία* bezeugen,

seit langer Zeit zum Schutzgott der pontischen Könige geworden, dem sie bald nach einem Siege, bald zur glücklichen Inauguration eines Kriegszuges ein dem persischen Ritus entsprechendes Feueropfer darzubringen pflegten. Sein Kult ist nicht auf das pontische Reich, wo wir ihn noch in der Ebene von Chiliokomon (*Stud. Pont.* 2, 177) finden, beschränkt geblieben. Bei dem pontischen Heraklea in Bithynien nennt *Plinius* (*h. n.* 16, 89) dem Zeus Stratios geweihte Altäre; *Arrhian* (*F. H. G.* 3, 594 *fr.* 41) berichtet, daß ein bithynischer Künstler Daidalos in Nikomedia eine wunderbare Bildsäule des Zeus Stratios geschaffen habe. Eine zu Athen gefundene Inschrift (*C. I. A.* 3, 141) stand unter einem Weihgeschenk zweier Bürger aus Germanikopolis (Gangra) an Zeus Stratios; auch in dieser paphlagonischen Stadt hat es also einen Kult dieses Gottes gegeben. Und der neben Hera als *πάτριος θεὸς* bezeichnete Zeus Strategos von Amastris (*Inscr. Gr. Rom.* 3, 89; vgl. *Gruppe, Gr. Mythol.* 1117 *A.* 2 d, oben Sp. 1541) wird von dem Stratios nicht verschieden gewesen sein.

Wir finden also die Verehrung dieses Gottes über den ganzen Norden Kleinasiens ausgedehnt. Aus dem Bericht des *Plutarch*, daß Eumenes, als er von den Argyraspiden dem Antigonos ausgeliefert wurde, sie unter Anrufung *Διὸς Στρατίου καὶ θεῶν ὁρκίων* als seine Mörder anklagte (*Eum.* 17), entnimmt *Cumont* (S. 179), daß die Ausbreitung dieses Kultes im Zusammenhang mit den Kämpfen der Diadochenzeit erfolgt sei. Sicherlich werden die Heereszüge jener Zeit zu seiner weiteren Verbreitung beigetragen haben; da es aber nicht wahrscheinlich ist, daß der Herrscher von Kappadokien und Paphlagonien gerade einen dort neu eingeführten Gott zum Zeugen angerufen habe, so werden die Anfänge seiner Verbreitung von Karien her wohl in eine frühere Zeit hinaufreichen.

Sichere Darstellungen besitzen wir nur von dem Zeus von Labranda. Ihn finden wir zuerst auf einem Stater des Hekatomnos (395 bis 377, *Cat. of greek coins, Caria* pl. 28, 1; *Head, Hist. numm.*[2] 629), dann auf Münzen der persischen Satrapen Kariens, Maussolos, Idrieus, Pixodaros und Orontopates in im wesentlichen übereinstimmender Weise dargestellt, als bärtigen Gott mit einem Kranz im Haar, stehend, mit langem Chiton und einem über den l. Arm geschlagenen Himation bekleidet; mit der L. faßt er oben ein auf dem Boden stehendes Zepter oder eine Lanze, in der R. hält er das auf der Schulter ruhende Doppelbeil (*Babelon, Catal. des monn. gr. de la Bibl. Nat., les Perses Achémenides* 1893, pl. 10 fig. 4—11 und 14—17). Auf Münzen von Mylasa trägt er einen Modius auf dem Haupt, in der R. die Doppelaxt und in der L. Zepter oder Lanze; häufig ist er in einem Tempel dargestellt (vgl. Bd. 2, 2 Sp. 1816), wir haben also eine Abbildung des Kultbildes vor uns. Das von *Strabo* 14 p. 659 erwähnte Holzbild will *Overbeck* (*Kunstmythol.* 2, 1, 1 S. 8 Fig. 2) in der altertümlichen Figur in einem Tempel auf einem Bronzemedaillon Getas wiedererkennen; der Gott steht steif da, mit einem langen bis über die Knie kreuzweis umschnürten Gewand bekleidet, in der L. die Lanze, in der anderen Hand senkrecht, nicht wie sonst geschultert, das Doppelbeil haltend. *Aelian*, der *de nat. an.* 12, 30 auf das Heiligtum von Labranda zu sprechen kommt, weil darin zahme Fische gehalten wurden, läßt die Kultstatue ein Schwert tragen. Da sich dies auf den zahlreichen Münzbildern nie findet, so liegt wohl ein Irrtum vor, vielleicht eine Verwechslung mit dem Zeus Karios (vgl. Bd. 2, 1 Sp. 958) oder dem Chrysaoreus von Stratonikeia, den *Strabo* 14 p. 660 erwähnt. *Lenormant* wollte auf Grund des Bronzemedaillons Getas, dessen Zeus er in der *Nouv. Galerie mythol.* Paris 1858 auf S. 53 in



Stele des Zeus Stratios, gefunden zu Tegea (nach *Mon. et Mém. Piot* 18, 1911).

doppelter Größe hat nachbilden lassen, dem Gott androgyne Bildung zuschreiben; da aber die Münze, wie die Abbildung in natürlicher Größe auf Tafel VIII, 11 ebendort zeigt, so schlecht erhalten ist, daß kein Detail sicher erkennbar erscheint, und von einer weiblichen Bildung des Gottes bisher nichts bekannt war, mußte man annehmen, daß er einer Täuschung zum Opfer gefallen war (*Overbeck, Kunstmythol.* 2, 1, 1 S. 270). Sicher gestellt wurde diese Bildung erst durch eine der Mitte des 4. Jahrh. angehörige beim Tempel der Athena Alea zu Tegea gefundene Stele, die *Foucart* in seinen *Assoc. rel.* 1873 S. 106 kurz erwähnt und jetzt in den *Mon. et Mém. Piot* 18, 1911, S. 147 veröffentlicht hat. Sie zeigt in der Mitte inschriftlich bezeichnet Zeus, in Vorderansicht stehend; mit der R. schultert er die Doppelaxt, mit der L. faßt er den Speer. Das eine Ende seines Mantels geht vorn unter dem r. Arm durch und ist über den l. geschlagen; auf dem freibleibenden Teil des Oberkörpers erscheinen unter einem Halsschmuck sechs weibliche Brüste, die in Form eines Dreiecks, oben drei nebeneinander, in der Mitte zwei, zuunterst eine angeordnet sind. Zur Seite des Zeus stehen, ebenfalls inschriftlich bezeichnet, links Ada, rechts ihr Bruder Idrieus, beide um mehr als Haupteslänge kleiner als der Gott gebildet; Ada erhebt beide Hände zu ihm, Idrieus die R., während er mit der L. einen

Stab (ein Zepter oder eine Lanze) schultert. Idrieus wurde 351 der Nachfolger des Maussolos und starb 344; in diesen Jahren muß das Monument also entstanden sein. Leider fehlt der untere Teil desselben mit der Widmung; *Foucart* hält es für ein Werk eines der von Skopas zum Bau des Maussoleums mitgenommenen Arbeiter, das dieser nach der Rückkehr in die Heimat zur Erinnerung an die Herrscher, in deren Dienst er gestanden, und an ihren Landesgott der Athena Alea geweiht habe.

Zeus erscheint hier ebenso wie das ihn umgebende Herrscherpaar in der griechischen Tracht jener Zeit, die ihm auch die Münzen geben. Eine treuere Wiedergabe des Kultbildes hat *Foucart* in einem Marmorrelief aus Mylasa erkannt, das *Wood* (*Ephesus* 1877 S. 270), da ihm das Gesicht, jedenfalls infolge schlechter Erhaltung, bartlos schien, für eine Artemis gehalten hatte. Der Gott trägt wie auf dem Medaillon Getas einen Modius auf dem Haupte; in der R. hält er die Doppelaxt aufrecht, die L. faßt die Lanze. Der Unterkörper ist auch hier kreuzweis umschnürt, und zwar bis auf den Boden herab, so daß die Füße nicht sichtbar sind, auf dem Oberkörper aber erscheinen unter dem Halsband vier Reihen weiblicher Brüste.

Es kann danach nicht zweifelhaft sein, daß das Kultbild des Zeus von Labranda androgyne Bildung aufwies, so auffallend auch das Schweigen Herodots sein mag, der die Merkwürdigkeit der alleinigen Verehrung des Stratios durch die Karer hervorhebt, die für einen Griechen viel größere Merkwürdigkeit dieser Bildung aber dabei zu erwähnen unterließ. Neben ihr muß aber auch die rein männliche üblich und verbreitet gewesen sein; sie wurde von den karischen Dynasten, die sich in Tracht und Sitte als Hellenen zu geben liebten, für das Zeusbild ihrer Münzen gewählt.

Foucart (S. 172) will hinter dieser Bildung nicht die Vorstellung eines zweigeschlechtlichen Wesens suchen, da hierzu die normale Zahl der Brüste genügt hätte; durch die Fülle sollte vielmehr nur symbolisch angedeutet werden, daß der Gott als ein Spender des Segens und Ernährer alles Lebenden galt. Und diese Bildung sei nicht eine primitive, sondern wie bei der Artemis erst die Erfindung einer späteren Zeit gewesen, die dadurch eine der Haupteigenschaften der Gottheit am ausdrucksvollsten versinnbildlichen zu können glaubte. Daß der Beiname Stratios das Wesen des Gottes von Labranda nicht erschöpfte, geht schon daraus hervor, daß man ihn dem griechischen Zeus, nicht dem Ares gleichsetzte; eine ältere Zeit wird in dem kriegerischen Charakter die wesentlichste Eigenschaft gefunden und danach den Beinamen bestimmt haben.

Außerhalb Kariens können wir in Kleinasien sichere Darstellungen des Zeus Stratios bisher nicht nachweisen; *Overbeck* (2, 1, 1, 60/1, vgl. *Kaemmel, Heraeleotica* 1869 S. 47, 3), dem sich *Reinach* (*l'hist. par monn.* 1902 S. 191) und *Cumont* (S. 179) anschließen, vermutet, daß die mit einem Himation bekleidete, in der L. ein Zepter oder eine Lanze, in der R. einen Lorbeerkranz haltende Zeusgestalt auf Münzen der bithynischen Könige von Prusias I. bis auf Nikomedes III. eine Wiedergabe des *θαυμαστὸν ἄγαλμα* sei, das der Künstler Daidalos für Nikomedia geschaffen hatte. Dies müßte dann bald nach der Gründung der Stadt (um 270) entstanden sein. Sowenig das Attribut der Doppelaxt allein dem Zeus von Labranda eigen war — sowohl der in Phrygien und Pisidien verehrte Reitergott *θεὸς σώζων* wie der Zeus von Tarsos und der Juppiter Dolichenus führen es (*Preller, Griech. Mythol.* 1^4, 141, 2; vgl. *Drexler* oben Bd. 2, 2 Sp. 1817 zu den Münzen von Eumeneia) — so wenig braucht es für den Zeus Stratios charakteristisch gewesen zu sein; der Heereszeus konnte ebenso gut durch den Lorbeerkranz als Gewährer des Sieges wie durch die Doppelaxt als Krieger gekennzeichnet werden.

Eine solche Verschiedenheit der Attribute dürfte um so weniger befremden, als der in Kleinasien verbreitete Zeus Stratios keine griechische, mit den ihr charakteristischen Eigenheiten unverändert übernommene Gottheit, sondern nur eine Hellenisierung verschiedener dem Zeus wesensgleicher Lokalgottheiten war. Daß der Gott von Labranda barbarischer Herkunft war, beweist allein das Attribut des Beiles, das wohl unter den Weihgeschenken an den Zeus Naios zu Dodona begegnet (*Karo, Arch. f. Rel.* 7, 1904, 134), dem griechischen Zeus als Waffe aber ganz fremd ist. *Foucart* S. 156—161 hält die Doppelaxt für eine den Hetitern eigentümliche Waffe, die von ihnen auch nach Kreta gebracht wäre. Eine ihrer Gottheiten, die neben diesem Attribut bald den Speer, bald den Blitz führt, erklärt er für den dem Herakles gleichgesetzten Sandas (vgl. ob. Bd. 4 Sp. 328) und will in ihm das Urbild des Zeus von Labranda erkennen. In dem Zeus von Amasia glaubt *Cumont* nicht nur die Veredelung eines pontischen Lokalgottes durch griechische Kolonisten zu erkennen, sondern er will in ihm auch persische Züge finden, die die pontischen Könige iranischer Abkunft von Ahura Mazda auf ihn übertragen hätten. In dem gewaltigen Scheiterhaufen der von *Appian* beschriebenen Opferzeremonie, zu dem der König selbst die ersten Holzstücke herbeiträgt, erblickt er eine Wiederholung des von den Anhängern Zoroasters geübten Feueropfers in großem Stil; und da das Opfer an Zeus auf Bergeshöhen von *Herodot* (1, 131) als den Persern eigentümlich bezeichnet sei, so entnimmt er dem Vergleich *Appians*, daß das Opfer des Mithridates die von den Perserkönigen zu Pasargadai beobachteten Gebräuche nachahme (*Stud. Pont.* 2, 182/3). In der späteren Zeit ist jedenfalls der hellenische Einfluß durchaus vorherrschend gewesen, wie die ganze Organisation des Kultus (*ἄρχοντες, νεωκόροι, ἱερεὺς διὰ βίου*), die Formelsprache, die sich von der griechischen in nichts unterscheidet, sowie endlich die Aufführung klassischer Dramen zu Ehren des Gottes beweist. [Kuhnert.]

Stratios (*Στράτιος*), Satyrname in des *Sophokles Ἰχνευταί* in *Papyr. Oxyr.* 9 nr. 1174 p. 49 Col. VII, 25. *C. Robert, Hermes* 47 (1912), 548.

Da in dem Satyrspiel auch das ἀποπαρδεῖν (*v. Wilamowitz, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert.* 29 [1912], 458, 4) eine Rolle spielt, so erscheint es nicht unmöglich, zur Erklärung des Satyrnamens Stratios die Stelle bei *Arist. Vesp.* 619 (μέγα καὶ στράτιον κατέπαρδεν) heranzuziehen. [Höfer.]

Stratiotes (Στρατιώτης), Beiname des Pan auf Lesbos, *Longus* 4, 37 p. 178 *Mitscherlich.* Zu den von *Roscher* Bd. 3 Sp. 1389 zusammengestellten Zeugnissen über Pan als Gott des Krieges kommt als besonders bezeichnend hinzu die Weihung der Jäger von Panopolis, die dargebracht ist Πανὶ συστρατευσομένῳ, *Rev. des études grecques* 4 (1891), 55 u. 9. *Poland, Gesch. des griech. Vereinswesens* 208f. [Höfer.]

Stratobates (Στρατοβάτης), Sohn des Elektryon (s. d.) und der Anaxo, *Tzetz.* zu *Lykophr.* 932; vgl. *Heyne* zu *Apollod.* 2, 4, 5, 7. [Höfer.]

Stratolaos (Στρατόλαος), Sohn des Parthenopaios (s. d.), einer der Epigonen, *Schol. Hom. Il.* 4, 404. *Eust.* ad *Hom. Il.* 489, 39. *Gruppe, Griech. Myth.* 538. [Höfer.]

Stratonike (Στρατονίκη) 1) Gemahlin des Melaneus (s. d. 3), Mutter des Eurytos (s. d. 2), *Hesiod* im *Schol. Laur. Soph. Trach.* 266 = *frgm.* 110 *Rzach* (1902). — 2) Tochter des Pleuron und der Xanthippe, *Apollod.* 1, 7, 7, 1 (1, 59 *W.*). *Gruppe, Gr. Myth.* 1379, 9. 1382. — 3) Tochter des Thespios, von Herakles Mutter des Atromos, *Apollod.* 2, 7, 8, 4 (2, 163 *W.*) — 4) s. Poimandros. — 5) S. Stratonikis. [Höfer.]

Stratonikia (Στρατονίκια), die Stadtgöttin von Stratonikeia-Hadrianopolis erscheint in die gewöhnlichen Darstellung mit Mauerkrone usw. und durch Beischrift (Στρατονεικια) bezeichnet auf Münzen dieser Stadt, *Cat. of greek coins in the Brit. Mus. Lydia* 285, 3f. pl. 28, 8. *Head Hist. num.*[2] 658. [Höfer.]

Stratonikis (Στρατονικίς), Beiname der Aphrodite in Smyrna, angerufen im Eide der Smyrnäer, *C. I. G.* 2, 3137$_{70}$ p. 697 = *Dittenberger, Or. Gr. inscr. sel.* 229$_{70}$ p. 372. Ihr Tempel, von *Vitruv* 5, 9 (p. 112, 3 *Krohn*) Stratonicum genannt, τὸ τῆς Ἀφροδίτης τῆς Στρατονικίδος ἱερόν (*C. I. G.* 2, 3137$_{88}$. *Dittenberger* a. a. O. 229$_{88}$ p. 373) besaß das Asylrecht, (*C. I. G.* 2, 3187$_{12}$ p. 695 = *Dittenberger* a. a. O. 229$_{12}$ p. 366), das auch auf einer zweiten Inschrift erwähnt wird: τό τε ἱερὸν τὸ [τᾶς] Ἀφροδίτας τᾶς Στρατονικίδος καὶ τὰν πόλιν τῶν Σμυρναίων [ἱερ]άν καὶ ἄσυλον εἶμεν, *Corr. hell.* 18 (1894), 230 = *Collitz* 2733 p. 875 = *Dittenberger* a. a. O. 228 p. 363. Eine dritte Inschrift erwähnt ein τέμενος ἱερὸν Ἀφροδίτης Στρατονικίδος, *C. I. G.* 2, 3156 = *Kontoleon, Ath. Mitt.* 16 (1891), 133, 134 = *Dittenberger, Sylloge* 2[2], 575 p. 275. *Revue des études anc.* 2 (1900), 251 ff. = *Amer. Journ. of arch.* 5 (1901), 90 = *Fontrier, Rev. arch.* 37 (1900), 161 f. Wichtig für die Beurteilung und Erklärung der Epiklesis Στρατονικίς ist die Stelle bei *Tac. Annal.* 3, 63: *ceteros obscuris ob vetustatem initiis niti. Nam Smyrnaeos oraculum Apollinis, cuius imperio Stratonicidi Veneri templum dicaverint . . . . referre. Propiora Sardianos: Alexandri victoris id donum.* Daraus hatte *Nipperdey* geschlossen, daß die Aphrodite Stratonikis einerseits nicht identisch sein könne mit der von den Smyrnäern göttlich (θεὰ Στρατονίκη, *C. I. G.* 2, 3137$_9$. *Dittenberger, Or. Gr. inscr.* 229$_9$ p. 366) verehrten Stratonike, der Gemahlin des Antiochos I. Soter, andererseits auch nicht nach ihr benannt sein, da in diesem Falle *Tacitus* nicht von *'obscura ob vetustatem initia'* sprechen könne. Der Beiname Στρατονικίς sei in eigentlicher Bedeutung aufzufassen wie die synonyme Epiklesis Στρατεία oder Νικηφόρος. Im ersten Punkte, dem Widerspruche einer Identifizierung der Aphrodite Stratonikis mit der Königin Stratonike, wie sie auch *Bened. Niese, Gesch. der griech. u. makedon. Staaten* 2, 161. *Edw. Rob. Bevan, The house of Seleucus* 177. 188f. annehmen, ist *Nipperdey* zuzustimmen. Doch scheint immerhin ein gewisser Zusammenhang mit Stratonike angenommen werden zu müssen. *L. Couve, Corr. hell.* 18, 238 vermutet, daß Stratonike den Kultus der Aphrodite Stratonikis begründet habe. *Dittenberger* zu *Sylloge* 575[2] Anm. 1. *Or. Gr. inscr. sel.* 228 Anm. 1. 4. 5 läßt die Aphrodite Str. nach Stratonike benannt und ihren Kult von Seleukos Kallinikos gestiftet sein. Am wahrscheinlichsten ist die Ansicht von *v. Wilamowitz, Nordionische Steine* in *Abhandl. d. Königl. Preuß. Akad. d. Wiss.* 1909 *phil. hist. Klasse* S. 55, daß der Kultus der Aphrodite Str. in Smyrna mit Rücksicht auf Stratonike aus einem alten vorgriechischen Kultus der Aphrodite Strateia, die in Erythrai und Mylasa bezeugt ist, umgedeutet worden ist; vgl. auch *Gruppe, Gr. Myth.* 1358 Anm. 4 zu 1352. *Preller-Robert, Gr. Myth. Wilcken* bei *Pauly-Wissowa* 1 Sp. 2542, 2 ff. [Höfer.]

Stratos (Στράτος), Thraker, vor Troia von Agamemnon getötet, *Quint. Smyrn.* 8, 99. [Höfer.]

Strenia s. Indigitamenta.

Strepsaios s. Strophaios.

Strigae, vulgäre Form für striges (*Caper, Gramm. lat.* 7 p. 111: *striges* [*strigis*], *non strigue: striga intervallum turmarum, ubi equi stringuntur* und *Porf. Hor. ep.* 5, 20: *nocturnae striges: sic dicitur, non ut vulgo strigae*) abgel. von strix, στρίγξ (Ohreule) ital. strega, *lex Sal.* 64, 2 *stria, ed. Roth.* 197 *strigam, quod est mascam,* von στρίζω oder τρίζω (= strido), weil die strigae bei ihrem gewöhnlich nächtlichen Erscheinen ein unheimliches Schwirren verursachen (vgl. *Ovid F.* 6, 131 und *Cen. Trim.* 63), vampirartige Wesen des römischen Volksglaubens. Man schwankt, ob sie ein eigenes Vogelgeschlecht sind oder böse, alte Weiber, oder in Vögel verzauberte Menschen. Wie unsicher die Auffassung der strigae war, zeigen auch die verschiedenen Deutungsversuche der Grammatiker (*Gloss. lat.* II 189 (*ed. Goetz*) *v. striga: λωστρυγών (Λαιστρυγών Vulcanius, ὡς τρυγών Buech.) καὶ γυνὴ φαρμακίς*; 2, 262, 42 *γένος ὀρνέου striga*; 3, 319, 4 *νυκτικόραξ striga*; 5, 390, 18 *striga: hegtis* (angels. Hexe); *Isid.* 11, 4, 2 *quidam asserunt strigas ex hominibus fieri*). Ursprünglich böse alte Weiber sieht in ihnen *Festus* (p. 314) an leider völlig verderbter Stelle: *Stri[gem, ut ait Verri]us, Graeci Σύρνια* (στρίγγα *C. O. Müller*) *ap[pellant], quod*

maleficis mulieribus nomen inditum est, quas volaticas etiam appellant. Itaque solent his verbis eas veluti avertere Graeci: ΕΥΡΡ*inta* ΠΤΟΜΠΕΙΕΝ ΝΥΚΤΙΚΟ*man* ΣΤΡΙΝΤΑΤΘΑΟΝ *ὄρνιν ἀνωνύμιον ὠκυπόρους ἐπὶ νῆας*, von *Haupt* folgendermaßen hergestellt: *στρίγγ' ἀποπέμπειν νυκτιβόαν, τὰν στρίγγ' ἀπὸ λαῶν, | ὄρνιν ἀνωνύμιον, στρίγγ' ὠκυπόρους ἐπὶ νῆας*; sie enthält eine Abwehrformel gegen die strigae, die sie ins Meer verscheuchen soll. *Plinius* (*nat. hist.* 11, 232) hält die Strigen für Fabelwesen und meint, daß mit dem Worte *strix* ein Vogel bezeichnet sei, der sich aber nicht feststellen lasse, *Plautus* (*Pseud.* 3, 2, 21) erwähnt ihre Eigenschaft, die Eingeweide herauszufressen (. . . *strigibus, vivis convivis intestina quae exedint*). *Isidor* hält sie für verzauberte Menschen (11, 4, 2 *sed et quidam asserunt Strigas ex hominibus fieri*); derselbe gibt an anderer Stelle (12, 7, 42) eine allen sonstigen Anschauungen widersprechende Ansicht wieder, nach der die strix ein Nachtvogel sei, der die Säuglinge liebe und ihnen Milch spende (*Strix, nocturna avis, habens nomen de sono vocis. Quando enim stridet, de qua Lucianus: Quod trepidus bubo, quod strix nocturna queruntur. Haec avis vulgo dicitur Amma ab amando parvulos, unde et lac praebere fertur nascentibus*).

Die Strigen lassen sich am besten mit Vampiren vergleichen; der Dichter (*Ovid, F.* 6, 131 ff.) schildert sie uns als garstige Flügelgestalten mit großem Kopf, starrenden Augen, dem Schnabel eines Raubvogels, aschgrauem Gefieder und scharfen Krallen. Wenn die Amme nicht aufpaßt, schlüpfen sie nachts in das Gemach, nehmen das Kind aus der Wiege und saugen ihm das Blut aus, was häufig den Tod des Kindes zur Folge hat. So drangen sie, wie *Ovid* a. a. O. erzählt, einst in die Kammer des albanischen Königskindes Procas, das, 5 Tage alt, beinahe ihre Beute geworden wäre. Schon hatten sich die Krallen der Untiere in die zarte Wange des Kindes eingegraben und hatten ihm das Blut ausgesogen, denn das Kind wurde blaß wie das herbstliche Laub der Bäume. Da entdeckte die Amme das Unglück und eilt zu Carna (vgl. *Wissowa* bei *Roscher* 1[1] Sp. 854), die *Ovid* hier sicher mit Cardea verwechselt, welche letztere hier allein an ihrem Platze ist, da ihr einst Janus zum Dank für ihre Liebe die Herrschaft über die Türangeln verlieh und den wundertätigen Weißdorn schenkte, mit dem sie bösen Zauber bannen konnte. Diese von *Ovid* und auch von *Preller, Röm. Myth.* 2[3] S. 239 fälschlich mit Cardea zusammengeworfene Carna also wird herbeigerufen. Sie berührt zunächst die Pfosten und die Schwelle dreimal mit dem Laube des Erdbeerstammes, dann besprengt sie den Eingang mit Wasser und nimmt die Eingeweide eines zwei Monate alten Ferkels in die Hand; dann spricht sie den Segen: Schont, ihr nächtlichen Vögel, das Eingeweide des Knaben, das zarte Tier wird geopfert für den zarten Knaben, Herz nehmet für Herz, Eingeweide für Eingeweide (*atque ita, noctis aves, extis puerilibus, inquit, parcite. Pro parvo victima parva cadit, cor pro corde, pro fibris sumite fibras*; *hanc animam vobis pro meliore damus*). Dann legt sie die Stücke ins Freie, niemand darf sich nach ihnen umblicken. Endlich legt sie die ihr von Janus geschenkte Weißdornrute ins Fenster; nun ist den Strigen der Weg verlegt und das Kind gerettet. Was an dieser ovidischen Erzählung Volkstradition, was dichterische Erfindung ist, läßt sich freilich nicht feststellen. S. auch *Roscher, Ephialtes* S. 32, A. 77.

Auch in der gruseligen Geschichte, die *Trimalchio* (*Cen. Trim.* 63) den Tischgenossen erzählt, treten die Strigae auf. Er erzählt, wie der Lieblingsknabe seines Prinzipales gestorben sei. Als nun die Mutter ihn beklagt habe, hätten plötzlich die Strigen angefangen zu sausen, mit einem Geräusch, als ob ein Hund einen Hasen jagte. Darauf habe sich ein kräftiger kappadokischer Sklave ein Herz gefaßt, sei vor die Haustür gelaufen und habe ein Weib, die eine der Strigen, durchbohrt. Als nun die Mutter die Leiche des Sohnes umarmen wollte, habe sie statt der Leiche ein Strohbündel gefunden (*manuciolum de stramentis*). Es habe weder Herz noch Eingeweide gehabt, die Unholdinnen hätten den Knaben bereits geraubt und einen Wechselbalg aus Stroh untergeschoben; er schließt mit der Aufforderung zu glauben, daß es Weiber gebe, die hexen könnten (*rogo vos, oportet credatis, sunt mulieres plussciae, sunt nocturnae, et quod sursum est, deorsum faciunt*). Der Kappadokier ist am ganzen Körper braun und blau, weil ihn die Hand der Hexe berührt hat, und stirbt nach kurzer Zeit. Die Tischgenossen hören gläubig zu und bitten, den Tisch küssend, die Hexen, zu Hause zu bleiben, wenn sie von der Mahlzeit heimkehrten.

Demnach wirkt schon eine Berührung der Strigen tödlich. Vgl. Stringes. [F. Richter.]

Striganus, Beiname des Juppiter auf einer Inschrift aus Misenum: Iovi Strigano, *C. I. L.* 10, 3337 und dazu *Mommsen*, der die fragmentarische Inschrift 10, 3495 vergleicht, auf der, wie es scheint, strig(anus?) als Bezeichnung eines Beamten im Flottendienst gebraucht wird. [Höfer.]

Stringes (*Στρίγγες*, auch *Στρόγγαι* [s. unten]) s. Strigae, wo nachzutragen *Soldan-Heppe, Geschichte der Hexenprozesse* 1 (1880), 60 ff. *E. Oppenheim, Wiener Studien* 30 (1908), 157 ff. *Bernh. Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen u. das hellenische Altertum* 1, 136 ff. *John Cuthbert Lawson, Modern greek folklore and ancient greek religion* 179 ff. — *Oppenheim* a. a. O. 159 (vgl. auch *O. Keller, Die antike Tierwelt* 2, 39) weist darauf hin, daß die striges, soweit sie nicht geradezu verwandelte Hexen sind, doch im Dienste dieser stehen. Ihre Eier, Federn, Augen, Zehen, ihr Herz, Fleisch und ihre Eingeweide finden bei der Bereitung von Zaubermitteln Verwendung.

Über die Striges als Totengeister vgl. *E. Rieß, Rhein. Mus.* 48 (1893), 310. *Eitrem, Hermes u. die Toten* (*Christiania Videnskabs-Selskabs Forhandlinger* 1905, 5) S. 35 Anm. 3.

Die im Volksglauben von den Stringes verbreitete Meinung findet sich auch bei *Ioannes Damascenus, Migne Patrol. Ser. Gr.* 14 p. 1604:

Die *Στρύγγαι* (so!), auch *Γελοῦδες* (= Gello usw.) genannt, sind zauberische Weiber, die bei Nacht durch die Luft daherschwirren und, ohne durch Schloß und Tür gehindert zu werden, in die Häuser eindringen und die Kinder ersticken; nach anderen verzehren sie die Leber der Kinder *καὶ πᾶσαν αὐτῶν τὴν οἰκονομίαν* (d. h. wohl: sie schädigen alle zum Leben nötigen Funktionen). Manche sagen auch, daß nur die Geister dieser Hexen in die Häuser eindringen, während ihr Leib auf dem Lager ruht. Daß die Striges, wie hier erzählt, besonders gern die Leber verzehren, geht auch aus dem Gebet an die zur Abwehr des Striges angerufene Carna (s. d. Art. Striges), ut iecinora . . . salva conservet hervor; vgl. *Otto, Rhein. Mus.* 64 (1909), 460 ff. *Wissowa, Religion und Kultus der Römer*[2] 236. Vgl. auch *Petron. Sat.* 134: *quae striges comederunt nervos tuos* (= Manneskraft)?

Über die Bezeichnung der strix als amma vgl. Glosse bei *G. Loewe, Glossae nominum* 160 Anm. 2: *amma: avis nocturna. Papias M. S. Ecclesiae Bituric.* bei *Dufresne-Henschel, Glossae med. et inf.* Lat. s. v. amma: *amma avis nocturna ab amando dicta, haec et strix dicitur a stridore. Not. Bern.* 57, 31 *Schmitz: bubo: amma.* In der Glosse im *Corp. Gloss. Lat.* ed. *Loewe-Goetz* 2, 519, 25 *mamma: myestes* möchte *W. Heraeus, Arch. für lat. Lexikographie* 13 (1904), 154 Anm. emendieren *amma: mystes* (vgl. *Corp. Gloss.* a. a. O. 142, 6: *parra: μύστης ὄρνεον*; 374, 32: *μύστης: parra, sacratus*). — *H. Rönsch, Rhein. Mus.* 30 (1875), 454 verwirft die Ableitung von amare und führt amma auf das אמות = mater zurück, da der Vogel im Volksmunde scherzweise 'Mutter' genannt worden sei. *Lachmann in Lucretii de rer. nat. decor. comment.* 165 f. (zu 3, 386) erklärt amma aus anima = Schmetterling, Motte (vgl. *ψυχή* in dieser Bedeutung, *O. Jahn, Arch.-Beiträge* 137) entstanden. — *O. Keller* a. a. O. 39 übersetzt amma mit 'Urahne'. — *G. Körting, Lateinisch-Romanisches Wörterbuch* 67[2] nr. 604 p. 67 sieht in amma dasselbe Wort, wie das Lallwort der Kindersprache amma = Amme, 'weil man irgendwelche Ähnlichkeit zwischen diesem Vogel und einer Amme herausfand', eine Ähnlichkeit, die nach *Heraeus* a. a. O. nur darin bestanden haben könnte, daß der in den Ammenmärchen der Alten berüchtigte Nachtvogel strix nach bekanntem Aberglauben den Kindern in der Wiege giftige Milch aus eignen Brüsten einmelkte. Und in der Tat berichtet *Plin. N. H.* 11, 232 von diesem Volksglauben: *fabulosum . . . arbitror de strigibus ubera eas infantium labris immulgere,* und dasselbe besagt eine Stelle aus dem *liber medicinalis* des *Serenus Sammonicus* 58 v. 1035 f. (*Poet. Lat. min.* ed. *Baehrens* 3 p. 155): *Praeterea si forte premit strix atra puellas Virosa immulgens exertis ubera labris, Allia* (über die unheilabwehrende Kraft des Knoblauchs vgl. *O. Jahn, Sächs. Berichte* 7 [1855], 84 Anm. 233. *C. Sittl, Die Gebärden d. Griechen u. Römer* 119) *praecepit Titini sententia necti;* vgl. *Kehr, Quaestionum magicarum specimen* (*Programm Gymnasium Hadersleben* 1884) S. 8. Von der den Strigae auch sonst (s. oben) gleichgesetzten Unholdin Gel(lo), Gillo, Gyllo usw. berichtet *Mich. Psellos* bei *Leo Allatius, De Graecorum hodie quorundam opinionibus* 3 (p. 118 der Ausgabe von 1645) = *Sathas, Biblioth. Graec med. aevi* 5, 573: *ἥ γε τήμερον ἐπέχουσα δόξα τοῖς γραϊδίοις τὴν δύναμιν ταύτην παρέχεται. πτεροί γοῦν τὰς παρηβηκυίας καὶ ἀφανῶς εἰσοικίζει τοῖς βρέφεσιν. εἶτα θηλάζειν ποιεῖ ταύτας καὶ πᾶσαν τὴν ἐν τοῖς βρέφεσιν ἀπορροφεῖν ὥσπερ ὑγρότητα.* Also der Volksglaube läßt alte Weiber geflügelt zu den Neugeborenen eindringend diesen ihre Brust reichen; während aber die Kleinen saugen, schlürfen sie selbst das Blut und Mark ihrer Opfer, entweder, um sich selbst zu nähren (*Ov. Fast.* 6, 138) oder um daraus einen Liebeszauber zu gewinnen (*Hor. Epod.* 5). Als Striga denkt sich *Ovid* (*Amores* 1, 8, 13) die alte Kupplerin Dipsas: *Hanc ego nocturnas versam volitare per umbras suspicor, et pluma corpus anile tegi.* In einen bubo (= strix, *Oppenheim* a. a. O. 158) verwandelt sich Pamphile durch Bestreichung mit einer Zaubersalbe, um ihre Geliebten aufzusuchen, *Apul. Metam.* 3, 21. *Crusius, Philologus* 50 (1891), 100. *O. Keller* a. a. O. 37. Gebete und Beschwörungen gegen die Gello bei *Allatius* a. a. O. p. 126. 133. *Sathas* a. a. O. 5, 576. *Reitzenstein, Poimandres* 298. *Fr. Pradel, Griechische u. süditalische Gebete* 28. 90 = *Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten* 3, 280. 342. *P. Maaß, Bysant. Zeitschr.* 17 (1908), 224 f.; von den zwölf und einen halben Namen, welche die Gello führt und deren Kenntnis Schutz vor dem Gespenst gewährt, weist der halbe, *Στρίγλα*, auf ihre Gleichsetzung mit der Striga hin, *Cotelier, Ecclesiae Graecae monumenta* 1, 745 *B. Schmidt* a. a. O. 139. *Pradel* a. a. O. 91. Über Gello vgl. ferner *Schmidt* a. a. O. 139 f. *Laistner, Rätsel der Sphinx* 2, 380. *Rohde, Psyche* 2[2], 410.

Schon seit alter Zeit galt die Bezeichnung striga als Schimpfwort: *esse in maledictis iam antiquis strigem convenit, Plin.* a. a. O., und dieser Gebrauch hat sich lange erhalten, wie ja auch heute noch die Bezeichnung 'Hexe' als Schimpfwort gilt; vgl. *Lex Salica* 64, 2 (p. 61 ed. *Geffcken*): *Si quis mulierem stria* (so!) *clamaverit . . . Edictum Rothari* 197 (*Monum. German. historica. Legum* Tom. 4 p. 48 ed. *Pertz*): *Si quis mundium de puella libera aut muliere habens eamque strigam, quod est mascam clamaverit . . ., amittat mundum ipsius* vgl. *ebenda* 198: *si quis puellam aut mulierem liberam . . . fornicariam* (= *πόρνην*) *aut strigam clamaverit . . .* Über den im frühen Mittelalter herrschenden Hexenglauben und die im Gegensatz zu der späteren Hexenverfolgung wohltuend berührende Gesetzgebung vgl. *Edict. Rothari* 376 a (p. 87): *Nullus presumat haldiam* (= Freigelassene) *alienam aut ancillam quasi strigam, quam dicunt mascam* (vgl. *Fr. Diez, Etym. Wörterbuch d. roman. Sprachen* 1[5] s. v. *Maschera. M. Ihm, Rhein. Mus.* 48 [1893], 635), *occidere, quod christianis mentibus nullatenus credendum est, nec possibile ut mulier hominem vivum intrinsecus possit comedere.* — *Caroli Magni Capitula de partibus Saxoniae* 6 (*Monum. Germ. hist. Legum* Tom. 5 p. 37): *Si quis a dia-*

bolo deceptus crediderit secundum morem paganorum virum aliquem aut feminam strigam esse et homines comedere et propter hoc ipsam incenderit vel carnem eius ad comedendum dederit vel ipsam comederit, capitis sententia punietur. Vgl. *J. Grimm, Deutsche Mythol.* 2^3, 1021 und Anm. *Soldan* a. a. O. 123. Vgl. auch *Gervasius Tilb.* bei *Ihm* a. a. O. *Diez* a. a. O. s. v. Strega p. 401: *lamias quas vulgo mascas aut in Gallica lingua strias, physici dicunt nocturnas esse imagines, quae ex grossitie humorum animas dormientium perturbant et pondus faciunt.*

Über die Form striga und strix vgl. *W. Heraeus, Die Sprache des Petronius und die Glossen* 41 f. Gewöhnlich bedeutet strix den Nachtvogel, striga die Hexe; doch wird diese Unterscheidung nicht immer streng eingehalten, *Oppenheim* a. a. O. 159.

Die Verbesserungsvorschläge zu der Stelle des *Festus* einschließlich der auch von *W. M. Lindsay* in seiner Ausgabe des *Festus* (1913) p. 415 aufgenommenen Emendation von *M. Haupt* finden sich verzeichnet bei *Fr. Lindemann, Corpus Grammat. Latin. vet.* 2, 685. Gegen *Bergk, P. L. G.* 3^4, 664 Vorschlag *Στρίγγ' ἀποπομπεῖν | νυκτιβόαν (γᾶς), | στρίγγ' ἀπὸ λαῶν, | ὄρνιν ἀνώνυμον (ἐχθρῶν) ὀκνηρούς ἐπὶ νῆας* s. die Bemerkungen von *Bernh. Schmidt, Jahrb. f. klass. Phil.* 143 (1891), 564, der folgende Erklärung gibt: „der Beschwörende wünscht die Hexe weit weg von sich aufs Meer, wo die schnellen Schiffe segeln; die sollen sie mit sich fortnehmen. Daran daß das Zauberweib auch dort Unheil anrichten könne, denkt er in seinem Egoismus nicht, und insofern kann man allerdings mit *Preller, Röm. Myth.* 2^3, 239, 3 sagen, *ἐπὶ νῆας* bedeute so viel wie 'fort mit ihnen ins Meer, in den Ozean'". Vgl. auch *R. Heim, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 19, 500 f. [Höfer.]

Stroibos (?) s. Strombos.

Strombos (*Στρόμβος*), Sohn der Keroëssa (s. d.), Bruder des Byzas (s. d.) gegen den er zu Felde zieht, *Hesych. Miles. frgm.* 4, 20 (*F. H. G.* 4 p. 150). — *I. Miller* bei *Pauly-Wissowa* 3, 1158, 64 (s. v. Byzas) schreibt Stroibos, wie bei *Steph. Byz.* s. v. *Γυναικόπολις* (p. 215, 16 *Mein.*) steht: *Στροίβου τοῦ ἀδελφοῦ Γύζαντος*, wo aber *Meursius Στρόμβος* korrigiert hat. [Höfer.]

Strophaia (*Στροφαία*), Beiname der Artemis in Erythrai, wo ihr eine *πανήγυρις* gefeiert wurde, *Hippias von Erythrai* bei *Athen.* 6, 259 b. (*F. H. G.* 4, 431). *Nilsson, Gr. Feste* 242. *Fr. Pfister, Reliquienkult im Altertum* 540. Wahrscheinlich ist die Artemis Strophaia identisch mit derjenigen Artemis von Erythrai, deren Kultbild nach *Polemon* im *Schol. Pind. Ol.* 7, 95 (*F. H. G.* 3, 146, 90) gefesselt war, *Nilsson* a. a. O. (vgl. 280, 3). *Gruppe, Gr. Myth.* 1268, 8. Der Beiname wird gewöhnlich als 'Hüterin der Türangel' oder 'Schützerin der Tore' erklärt, *Schreiber* Bd. 1 Sp. 585, 8 ff. *Preller-Robert* 322, 5. 402, 2. *Gruppe, Gr. Myth.* 1337, 6. *Eitrem, Philologus* 65 (1906), 263 u. Anm. 20 (vgl. jedoch auch den Art. Strophaios am Ende). In Hinsicht auf die erwähnte Fesselung des Kultbildes leitet *Wernicke* bei *Pauly-Wissowa* 2 Sp. 1398 den Beinamen von *στροφεῖον* 'Strick' ab, versteht ihn also in passiver Bedeutung: 'die Gefesselte'. In aktiver Bedeutung 'die Fesselnde' scheint der Beiname gebraucht auf einer Defixionsplatte aus Pantikapaion, wo der Verwünschte verflucht wird bei Hermes, Hekate, Pluton, Leukothea, Persephone — sämtliche genannten Gottheiten erhalten das Epitheton *χθόνιος* — *καὶ παρὰ Ἀρτέμιδα Στροφαίαν*, *Arch. Anzeig.* 22 (1907), 127. Oder erinnert der Beiname an den Zauberkreisel der Hekate, den *Ἑκατικὸς στρόφαλος*, *Schol. ad Synes de insomn.* p. 361 D. (vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 1290, 3)? [Höfer.]

Strophaios (*Στροφαῖος*), Beiname des Hermes (s. d.), der in seiner Eigenschaft als freundlich geleitender Wegegott auch 'als Pförtner' (*πυληδόκος*) und 'Angelwart' zugleich Wegegott bleibt und Hüter des Hauses wird, *Usener, Rhein. Mus.* 29 (1874) 27, und identisch mit Strophios (s. d.), dem Vater des Pylades, des 'Tormannes' ist, *E. Curtius, Gesamm. Abhandlungen* 1, 104. Nach *Eitrem, Philologus* 65 (1906), 268 ist Hermes Strophaios derjenige, „der sich bald hier, bald dort umkehrt und der vor der Tür die Diebe zur Umkehr bringt". Der Hermes Strophaios pflegte bei der Haustür, aber innerhalb des Hauses zu stehen, *Pollux* 8, 72 (*στροφαῖος ἐν τῷ οἰκήματι θεὸς παρὰ τὸν στροφέα ἱδρυμένος· ἔστι δ' Ἑρμῆς*). *Schol. Arist. Plut.* 1131. *Hesych.* und *Phot.* s. v. *Στροφαῖος*. *Etym. M.* 376, 34 s. v. *Ἑρμῆς Στροφαῖος*. *Eust.* ad *Hom. Il.* 1353, 7. *Suid.* s. v. *Στροφαῖον* (p. 923, 13 *Bernh.*); vgl. *Luc. Navig.* 20. *Athen.* 10, 437 b. *Ael. v. h.* 2, 41. *Wachsmuth, Die Stadt Athen* 2, 290 Anm. 2. *Chr. Petersen, Zeitschr. für die Altertumswiss.* 9 (1851), 107. Bei *Eust.* ad *Hom. Od.* 1388, 17: *ὁ δόλιος Ἑρμῆς ἢ ὁ χθόνιος ἢ στρόφις* (sic!) ist *στρόφιος* oder *στροφαῖος* zu lesen, falls nicht *στρόφις* hier wie bei *Arist. Nub.* 450 und bei *Eustathios* selbst (ad *Il.* 1353, 7: *στροφαῖος Ἑρμῆς ... οὐ μόνον ὁ παρὰ τῷ στροφεῖ ἱδρυμένος ἀλλὰ καὶ ὁ στρέφων καὶ ἑλκυστῶν οἷον στρόφις*) ebenso wie auch *στροφαῖος* selbst gebraucht wird (*Schol. Arist. Plut.* 1153: *στροφαῖον ... τὸν εἰδότα συμπλέκειν καὶ στρέφειν λόγους καὶ μηχανάς*) in der Bedeutung von 'gewandt' steht; vgl. *Pott, Philol. Suppl.* 2, 330 f. *K. Zacher, De nomin. graecis in αιος αια αιον* (*Dissert. philol. Halenses* 3 [1878]) p. 218 f. Synonym ist der (Hermes) *Στροφεύς* auf Thera, *I. G.* 12 *Suppl.* 3, p. 300 nr. 1374. *Hiller v. Gärtringen, Klio Beiträge zur alten Gesch.* 1 (1902), 221; ferner der Hermes *Στρεψαῖος* bei *Aristophanes* (*fr.* 257 p. 1220 *Mein.*), dessen Benennung freilich in *Anecd. Oxon.* 2, 53, 14 ed. *Cramer* = *Herodian* 1, 133, 26 *Lenz* abgeleitet wird *παρὰ τὸ διεστράφθαι τὰς ὄψεις* d. h. nach *Kock, Com. Att. frgm.* 860 s. v. a. daß Hermes scherzhaft als Bürger der Stadt Strepsa in Thrakien bezeichnet wird, der die Augen gierig nach Erhaschung von Gewinn hin und herwendet. Vgl. ferner den Hermes *στροφιοῦχος*, *Orph. Hymn.* 28, 5. — *Eitrem*, der a. a. O. 263 Anm. 20 aus der Artemis Strophaia auch einen Apollon *Στροφαῖος* erschließen möchte, erklärt *Hermes und die Toten* 34 ff, (= *Forhandlinger i Videnskabs-Selskabet i Christiania* 1909, 5) jene so-

wie den Hermes Strophaios für chthonische Gottheiten. Vgl. aber auch Strophios. [Höfer.]

Strophеus s. Strophaios.

Strophios (*Στρόφιος*). [1) Sohn des Krisos, des Gründers von Krisa in Phokis (s. Artikel Krisos Bd. 2, Sp. 1447 f.), und der Antiphateia, der Tochter des Naubolos (*Schol. Eur. Or.* 33), Enkel des Phokos, Gemahl der Schwester seines Freundes Agamemnon (*Eur. Or. arg. Iph. T.* 918) namens Anaxibia (*Asios* b. *Paus.* 2, 29, 4. *Schol. Eur. Or.* 765. 1233; vgl. ob. Bd. 1, Sp. 335) oder Kydragora (*Schol. Eur. Or.* 33. 1233; nach andern war Kydragora Atreus' Tochter und Ehefrau des Krisos; s. ob. Bd. 2, Sp. 1675) oder Astyoche (*Hygin, f.* 117), Vater des Pylades (*Asios* a. a. O. *Eur. Or. arg.* u. 1402. *Iph. T.* 917. *Aristot. epigr. anthol. app.* 9, 91. *Schol. Pind. Pyth.* 11, 53. *Ovid. ex P.* 3, 6, 25) und der Astydameia (*Schol. Eur. Or.* 33). Er wird gewöhnlich schlechthin als Phoker bezeichnet (*Aesch. Ag.* 879. *Choeph.* 679. *Eur. El.* 18. *Iph. T.* 917. *Nicol. Dam. fr.* 34 b, *Müller F. H. G.* 3 p. 371 f.), wurde aber als Herrscher von Krisa gedacht, auch wenn dies nicht ausdrücklich gesagt ist. Daher nennt *Liban. or.* 64 vol. 3 p. 427 *R.* neben Deukalion, Amphiktyon, Akrisios und Eurylochos auch St. als Erhalter des Amphiktyonenbundes. Bei *Pindar* (*Pyth.* 11, 53 f.) deuten die Worte *Παρνασσοῦ πόδα ναίοντ'* auf Krisa (vgl. *Schol.*, dazu *Ulrichs Reisen u. F.* 1, 19, 23.), die alte Burgstadt, welche auch bei *Sophokles* (*El.* 180) genannt und als des Pylades Heimat vorausgesetzt wird (vgl. *Eur. Or.* 1076). Dorthin brachte vor Agamemnons Ermordung Klytaimestra (*Aesch. Ag.* 840 ff.) oder nach der Untat die Amme des Knaben, oder der Paidagog auf Elektras Anstiften, den jugendlichen Orestes. Strophios nahm seinen Neffen gastlich auf und erzog ihn wie ein Vater zusammen mit dem eigenen Sohne Pylades (*Eur. Iph. T.* 917. *Pind. Pyth.* 11, 53 u. *Schol. Aesch. Ag.* 879. *Choeph.* 679. *Soph. El.* 1111. *Eur. El.* 18. *Or. arg. Pyrandros* bei *Plut. Parall.* 37. *Nicol. Dam. fr.* 34 b bei *Müller F. H. G.* 3 p. 374 f. *Hygin fr.* 117). Bei *Seneca* (*Agam.* 920 [987] ff.) empfängt St., der als Sieger auf der Heimreise von Olympia nach Mykenai zu Besuch kommt, den kleinen Orest aus Elektras Hand und nimmt ihn mit sich nach Krisa (vgl. *Höfer, Orestes* Bd. 3, Sp. 961 f. *Weizsäcker, Pylades,* oben Bd. 3, Sp. 3319).

2) Strophios, Sohn des Pylades und der Elektra, Bruder des Medon, Enkel des vorigen (*Hellanikos, fr.* 43 b. *Paus.* 2, 16, 5), griechischer Sitte gemäß nach dem Großvater benannt; (vgl. *Furtwängler, Elektra,* ob. Bd. 1, Sp. 1235 f. *Schirmer, Medon* ob. Bd. 2, Sp. 2517).

Der Name Strophios, d. i. der „Gewandte" (*στροφὰς στρέφεσθαι* Ränke spinnen, vgl. *Plat. Rep.* 3, 405 c. *Euthyd.* 302 b; *στρόφις* b. *Arist. Nub.* 450, *Schol. οἷον εὔστροφος καὶ εὐκίνητος ἐν τοῖς πράγμασι. Arist. Plut.* 1153 *στροφαῖον. Schol.*: *στροφαῖον γάρ φαμεν ἄνθρωπον τόν εἰδότα συμπλέκειν καὶ στρέφειν λόγους καὶ μηχανάς*; *Poll.* 6, 130), dazu der Umstand, daß er der Vater eines so viel gewandten Sohnes (vgl. *Nonnos* 30, 108, wo es von einem anderen Strophios heißt *Στροφίοιο πολύστροφος υἱός*) wie Pylades war, dessen dem Wesen des Odysseus ähnliche Art *Euripides* (*Or.* 1404) ausdrücklich hervorhebt, und der dabei hauptsächlich als Geleiter seines Freundes auftritt, legen den Gedanken nahe, daß unter Strophios, wie unter Pylades, ein zum Heros abgeschwächter Hermes zu denken sei. (Hermes als Geleitsgott vgl. *Il.* 24, 334 f. 437 ff. 446. *Roscher*, ob. Bd. 1, Sp. 2364. *Preller-Robert Gr. Myth.* 407.) Der Name Pylades ist von *πύλη* hergeleitet. Hermes als *Στροφαῖος, Στροφεύς, Πυληδόκος*, s. *Scherer* ob. Bd. 1, 2383. *Preller-Robert, Gr. Myth.* 402. Wie ein Türhüter sollte der Strophaios den Zugang bewachen. Vgl. *Arist. Pl.* 1153 *παρὰ τὴν θύραν στροφαῖον ἱδρύσασθέ με* sagt Hermes, dazu der *Schol. στροφαῖον· πυλωρόν· ἐπωνυμία ἐστὶ τοῦτο τοῦ θεοῦ· παρὰ τὸ ταῖς θύραις ἱδρύσθαι ἐπὶ φυλακῇ τῶν ἄλλων κλεπτῶν, ἅμα δὲ παρὰ τό στρέφειν τά πράγματα.* Die Tür dreht sich, *στρέφει*, um den Angel (*στροφεύς, στρόφιγξ*). Dabei kommt dann auch die Bedeutung des Hermes als Windgott in Betracht: *στροφάδες* heißen die *ἀέλλαι, Orph. Arg.* 677; die Harpyien wohnen auf den Strophaden (*Engelmann*, ob. Bd. 1. Sp. 1844). Vgl. *Panofka, Abh. Berl. Ak.* 1856, 235 ff. *Gruppe, Gr. Myth.* 2, 1337, 6. *Roscher, Hermes d. Windgott* 91 f. Anm. 348 ff.). Über die Herleitung des Namens Pylades von der Pylaia in Delphi, die er als Vertreter des Apollon gegründet haben soll, s. *Agathon Schol. Soph. Trach.* 639, dazu *O. Müller* zu *Aesch. Eum.* 131. — *Preller, Ausgew. Aufs.* 234. *v. Wilamowitz, Homer. Unters.* 117, 19. *Gruppe* a. O. Artikel Pylades von *Weizsäcker* ob. Bd. 3 Sp. 3319. Vgl. auch Strophaios. [Weniger.]

3) Vater des von Menelaos getöteten Trojaners Skamandrios, *Hom. Il.* 5, 49. *Tzetz. Alleg. Hom. Il.* 5, 31. *C. Robert, Die Iliupersis des Polygnot* (*17. Hallisches Winckelmannsprogr.*) S. 56; vgl. *Robert, Studien zur Ilias* 379. *Ferd. Noack, Iliupersis. De Euripidis et Polygnoti quae ad Troiae excidium spectant fabulis* 48 Anm. 1.

4) Diener des Menelaos auf dem die Iliupersis darstellenden Gemälde des Polygnotos in der Lesche der Knidier in Delphi, *Paus.* 10, 25, 3. *Noack* a. a. O. *Robert, Iliupersis* a. a. O. (vgl. den Rekonstruktionsentwurf). *P. Weizsäcker, Polygnots Gemälde* 25 (vgl. den Rekonstruktionsversuch zwischen S. 28/29).

5) Vater des Phlogios (s. d. nr. 4), *Nonn. Dionys.* 30, 108. [Höfer.]

Strymo (*Στρυμώ*), Tochter des Skamandros, Gemahlin des Laomedon, an deren Stelle andere die Plakia oder Leukippe nannten, Mutter des Tithonos, Lampos, Klytios, Hiketaon, Podarkes-Priamos, *Apollod.* 3, 12, 3, 8. Quelle für *Apollodor* ist nach *H. Kullmer, Die Historiai des Hellanikos von Lesbos* (*Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 27) 562 *Hellanikos:* vgl. *Schol. Hom. Il.* 3, 250: *μητηρ Πριάμου, ὥς φησι Πορφύριος . . . κατὰ μὲν Ἀλκμᾶνα* (*frgm.* 113 *Bergk* 3[4], 69) *τὸν μελοποιὸν Ζευξίππη, κατὰ δὲ Ἑλλάνικον* (*F. H. G.* 1, 64, 137) *Στρυμώ* (*D* u. *cod. Vindob.* nr. 49 *Τρυμώ*). Mutter des Tithonos heißt Strymo ferner im *Schol. Ven. A. Hom. Il.* 11, 5. *Schol. Ven.* und *Townl.* 20, 237. *Tzetz.*

zu *Lykophr* 18 (p. 19, 10 *Scheer*). *Eudocia Viol.* 920 (p. 665 *Flach*). *Tzetz. Proleg. Alleg. Hom. Il.* 173; vgl. *v. Holzinger* zu *Lykophr.* 1341. Strymo ist nach dem thrakischen Strymon (s. d.) benannt, *Gruppe, Gr. Myth.* 302. *Tümpel, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 16, 163. [Höfer.]

Strymon (*Στρυμών*), 1) Gott des gleichnamigen Flusses, in Thrakien, Sohn des Okeanos und der Tethys, *Hesiod. Theog.* 339. *Hygin. fab. praef.* p. 11, 8 *Schm.* Seine göttliche Verehrung, die schon aus dem Personennamen *Στρυμόδωρος* (*Usener, Götternamen* 353; vgl. auch das ihm gegebene Epitheton *ἀγνός*, *Aesch. Pers.* 497. *Suppl.* 255) zu erschließen sein würde, wird bewiesen durch das von den Magiern des Xerxes dargebrachte Opfer weißer Rosse, *Herod.* 7, 113 sowie durch eine Inschrift aus Amphipolis, die bestimmt, daß der zehnte Teil des konfiszierten Geldes und Gutes dem Apollon und Strymon zufallen soll (*τὸ δ' ἐπιδέκατον ἱρὸν τοῦ Ἀπόλλωνος καὶ τοῦ Στρυμόνος*), *C. I. G.* 2, 2008. *Le Bas* 2, 1418 p. 328. *Dittenberger, Sylloge* 1^2, 113 p. 187. *Collitz* 5282. Der gelagerte Flußgott ΣΤΡΥΜΩΝ ist dargestellt auf Münzen von Amphipolis, *Head, Hist. num.*^{2} 217; sein Haupt (ohne Beischrift) auf Münzen derselben Stadt, *Head* a. a. O. 216 *Cat. of greek coins brit. Mus. Macedonia* 47, 31 ff. (mit Abbildung), vgl. *ebenda* 12, 40 (mit Abb.) *Macdonald, Cat. of greek coins in the Hunterian coll.* 1, 350, 4; auf Münzen von Abdera, *Cat. Brit. Mus. Thrace* 74, 80. Über die Darstellung des von allegorischen Gestalten umgebenen Strymon auf Münzen von Pautalia s. d. A. Stachys. Strymon ist Vater des Rhesos, *Eur. Rhes.* 279. 346. 351. 387. 394. 652. 920. 929. *Schol. Eur. Rhes.* 351, den er mit einer bei *Eur. Rhes.* ohne Namen genannten Muse zeugte, als diese seine Fluten durchschritt (*Rhes.* 919 ff. *Schol.* a. a. O.); wo der Name der von Strymon geliebten Muse genannt wird, ist es bald Klio (*Marsyas d. Jüngere* in den *Makedonika* im *Schol. Eur. Rhes.* 346), bald Euterpe (*Pindar* (?) im *Schol. Ven. A. B. Townl. Hom. Il.* 10, 435 [= *frgm.* 262 *Bergk*^{4}]. *Herakleides* [so *Schwartz* für 'Ηράκλειτος] und *Apollodoros* im *Schol. Eur. Rhes.* 346. *Schol. Hesiod. op.* 1, p. 27, 17 *Gaisford. Apollod.* 1, 3, 4. *Eust.* ad *Hom. Il.* 817, 26. *Eudocia Viol.* 850 (p. 620 *Flach*). *Serv.* ad *Verg. Aen.* 1, 469) oder Terpsichore (*Aristophanes Hypothes.* zu *Eur. Rhes. Schol. Hesiod* a. a. O.) oder Kalliope (*Apollod.* 1, 3, 4). Außer Rhesos nennt als Söhne des Strymon *Konon* 4 (dessen Quelle nach *U. Hoefer, Konon* 64 vielleicht *Hegesippos Palleniaka* ist) noch den Brangas und Olynthos. Nach *Pseudo-Plut. de fluv.* 21, 1 stürzte sich Strymon, der Sohn des Ares (vgl. *Serv.* a. a. O., wo des Strymon Sohn Rhesos Sohn des Mars heißt) und der Helike aus Verzweiflung über den Tod des Rhesos in den Fluß Palaistinos, der nun seinen Namen empfing. Töchter des Strymon sind Tereina (*Ant. Liber.* 21) und (von der Neaira) Euadne (s. d. nr. 2), *Apollod.* 2, 1, 2, 1. Auch Boreas gilt als Sohn des Strymon (vgl. *Στρυμόνιος Βορέας*, *Kallim. Hymn. in Del.* 26), *Heragoras* (*Hereas, C. Müller, F. H. G.* 4, 427, 47; *Melesagoras, Bernhardy* zu *Dionys. Per.* p. 631) im *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 211. *Eudocia Viol.* 1021 (p. 748 *Flach*).

Der singuläre (*C. Luetke, Pherecydea* [*Diss. Göttingen* 1893] 47) Bericht bei *Apollod.* 1, 2, 5, 12, daß Herakles, nachdem er die von Hera rasend gemachten Rinder des Geryones mit Mühe wieder zusammengebracht hatte, „*Στρυμόνα μεμψάμενος τὸν ποταμόν, πάλαι τὸ ῥεῖθρον πλωτὸν ὂν ἐμπλήσας πέτραις ἔπλωτον ἐποίησε*“ scheint auf einen Kampf des Herakles mit Strymon hinzudeuten, und *Gruppe, Gr. Myth.* S. 718 e (Nachtrag zu 468, 3) möchte dieses Abenteuer auf einer Gemme dargestellt sehen. Freilich scheint der Text bei *Apollodor* nicht unversehrt zu sein; ob in dem kurzen '*μεμψάμενος*' (*Canter* vermutet *ἀμειψάμενος*, wodurch die Annahme eines Kampfes zwischen Herakles und Str. hinfällig würde), wirklich die von *Heyne* z. d. St. gegebene Interpretation (*habuit Hercules, quod incusaret fluvium, cum vadum, quo traicere posset, nusquam esset; irascens itaque fluvium ultus est*) liegen kann, bleibt fraglich. Ebenso sind die Worte *πάλαι τὸ ῥεῖθρον* fehlerhaft, und es ist ungewiß, ob die *Heyne*sche Umstellung *τὸ ῥεῖθρον πάλαι* den Fehler der Überlieferung heilt. Vielleicht ist nach *μεμψάμενος* eine Lücke anzunehmen, in der der Grund des Grolles des Herakles gegen Str. angegeben war, und in *πάλαι* könnten die Reste eines *παλαί⟨σας⟩* erhalten sein, so daß von einem Ringkampf der beiden Gegner erzählt war. Übrigens berichtet *Tzetz.* zu *Lykophr.* 697 (p. 228, 28 ff. *Scheer*) eine Parallele: Herakles habe, als er die Rinder des Geryones nicht über den Fluß Orontes (in der Gegend von Kyme) habe setzen können, durch Felsblöcke eine Furt geschaffen. — 2) Skythe, von dem Kolcher Caresus getötet, *Val. Flacc. Argon* 6, 193. [Höfer.]

Stygios (*Στύγιος*), Beiname unterirdischer Gottheiten, findet sich, wie es scheint, nur bei den Römern. Denn in dem Epigramm des *Philippos, Anth. Pal.* 11, 321, 1: *Γραμματικοὶ Μώμου Στυγίου τέκνα* ist *Στύγιος* übertragen, in der Bedeutung von 'verhaßt', gebraucht. So heißt 1) Dispater-Pluton: Juppiter Stygius, *Ov. Fast.* 4, 448. *Verg. Aen.* 4, 638 und dazu *Serv.: Iovi Stygio hoc est Plutoni* (eine Anlehnung an *Verg.* a. a. O.: *Sacra Iovi Stygio ... perficere est animus* findet sich in einer von *Mommsen* zu *C. I. L.* 1, 181 p. 133 früher irrtümlich für gefälscht erklärten Inschrift aus Firmum Picenum: *sacra Iovi Stygio C. I. L.* 9, 5350. *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 2, 3188 p. 27; vgl. auch *Arnob. adv. nat.* 2, 70 [p. 104, 12 *Reifferscheid*.]. 3, 31 [p. 133, 1]). — Stygius rex, *Carmina epigr.* (ed. *Buecheler*) 1550 = *C. I. L.* 11, 1209, 15. *Verg. Aen.* 6, 252; vgl. 9, 104. 10, 113. *Stat. Theb.* 11, 76. 12, 277; Stygius rector, *Sil. Ital.* 14, 242; — Stygius regnator, *Carm. epigr.* 1552 = *C. I. L.* 8, 212, 55. — Stygius tyrannus, *Claudian, de rapt. Pros.* 2, 264. — Verdächtig ist die Inschrift aus Rom: *Genio Iovi Stygio Sancto sacrum, Orelli-Henzen* 1266. — 2) Beiname der Proserpina, *Apul. Metam.* 11, 5. Bei *Stat. Theb.* 4, 526 f. heißt sie Iuno Stygia (s. d. *Schol.* z. d. S.); vgl. ihre Bezeichnung als Iuno Inferna bei *Verg. Aen.* 6, 138 und als Iuno

Averna bei *Ov. Met.* 14, 114; inferna Ceres bei *Stat. Theb.* 5, 156. Die Inschrift aus Benevent: Iunoni Stygiae bei *Orelli-Henzen* 1810 ist gefälscht. — 3) Der Erinyen (Furien), *Stat. Theb.* 4, 58. 5, 156. 10, 883. 11, 415. 576. 12, 215. *Lucan.* 9, 838 *Claudian. In Eutrop.* 2, 31. — 4) Des Kerberos, *Seneca, Herc. Oet.* 79. 1257. *Phaedr.* 223; *Claudian, de raptu Proserp.* 2 *Prolog.* 34. *Sil. Ital.* 3, 35; vgl. *Lucan.* 6, 733. — 5) Der unterirdischen Götter im allgemeinen: *rogo per deos Stygios oss(a) nostr(a) . . . non violes, Orelli-Henzen* 2998; ferner *Stat. Theb.* 4, 624. 11, 344. Verdächtig ist die Inschrift *ebenda* 1466: *Plutoni Summano aliisque Dis Stygiis.* Vgl. Stygii Manes, *Ov. Met.* 5, 115. 13, 465. *Val. Flacc.* 1, 730. Orcus Stygius, *Verg. Aen.* 4, 699. [Höfer.]

Stygne (*Στύγνη*), Danaide mit dem Aigyptiden Polyktor vermählt, *Apollod.* 2, 1, 5, 7 (2, 19 *W.*). [Höfer.]

Stylla (*Στύλλα*), Gemahlin des Aigestes, Eponyme der gleichnamigen Stadt auf Sizilien, *Schol. Lykophr.* 952 p. 305, 13. *Klausen, Aeneas u. die Penaten* 484, 724. *Woerner* Bd. 1 Sp. 143, 61. *Geffcken, Timaios' Geographie des Westens* 26 Anm. 3. [Höfer.]

Stylos (*Στῦλος*). Zu dem *Orakel* bei *Clem. Alex. strom.* 1, 25 p. 418 = *Orac. Gr.* ed. *Hendess* (*Diss. phil. Hal.* 4, 1) p. 100 nr. 207: *Στῦλος Θηβαίοισι Διώνυσος πολυγηθής* vgl. *G. Minervini, Monum. ant. inediti di Raff. Barone,* Tav. VII p. 34 ff. *Panofka, Dionysos u. die Thyaden* (*Phil. u. hist. Abhandl. d. K. Akad. d. Wiss. zu Berlin* 1852) 373 f. 382 Taf. 2, 2. *C. Boetticher, Der Baumkultus der Hellenen* 227 f. ist Stylos wohl nicht Epitheton des Dionysos, sondern bezeichnet die Form seiner Darstellung; vgl. Bd. 1 Sp. 1090, 55. [Höfer.]

Stymphalia (*Στυμφαλία*), Beinamen der Artemis, die in Stymphalos ein altes Heiligtum — es hieß *Ἀρτεμίσιον, Corr. hell. Il.* 486 f. (vgl. 490) — mit einem vergoldeten Xoanon besaß, und der zu Ehren Feste gefeiert wurden, *Paus.* 8, 22. 7. 8. *Steph. Byz.* s. v. *Στύμφαλος. Eust.* ad *Hom. Il.* 302, 11. *Immerwahr, Kulte u. Mythen Arkadiens* 150 f. 154 f. *Nilsson, Griech. Feste* 227 f. Auf Münzen von Stymphalos erscheint der lorbeerbekränzte Kopf der Göttin, *Journ. of hell. stud.* 7, 103. *Cat. of greek coins brit. Mus. Peloponnesus* p. 199. Pl. 37, 4. 5. *Head, Hist. num.*[2] 454 Fig. 242. [Höfer.]

Stymphalische Vögel. Die Bekämpfung der Stymphalischen Vögel kannten als Arbeit des Herakles *Peisandros* (b. *Paus.* 8, 22, 4), *Pherekydes* (b. *Schol. Apoll. Rh.* 2, 1052), *Hellanikos* (*ibid. frg.* 61), *Apollod.* 2, 5, 6. In das Gebüsch des Stymphalischen Sees war ein ungeheurer Schwarm von Vögeln geflüchtet. Um sie daraus zu vertreiben, benutzte Herakles eine eherne Klapper, die er — nach altreligiöser Vorstellung von dem Götterschutze, der eingreifend und beratend den Helden beisteht — hierzu erhalten hatte (*Pherekydes*), nämlich von Athena als ein Werk des Hephaistos (*Apollod.* aus *Pherek.*), oder die er sich selber bereitet hatte (nach *Hellanikos,* um dem Helden auch den Ruhm der Erfindsamkeit zuzueignen; ebenso *Matris* b. *Drod.* 4, 13). Während *Peisandros* nur die Vertreibung erzählte, wurden nach den anderen Berichten die aufgescheuchten Vögel durch die Pfeile des Herakles getötet. Was nun die Örtlichkeit anlangt (vgl. *Curtius, Peloponn.* 2, 202 ff., *Bursian* 2, S. 196), so war es für die Bewohner von Stymphalos eine Lebensfrage, daß der durch Quellen gespeiste See nicht über seine Ufer trat, sondern durch die Abzugshöhlen abfloß; die Notwendigkeit einer Regulierung des Wasserstandes erhellt daraus, daß jetzt der See stehend den niedrigsten Teil der durch das Sumpffieber völlig verödeten Ebene bedeckt. Die Überschwemmungen, welche man durch Dämme und künstliche Ableitung der Gewässer abzuwenden suchte, schrieben die Stymphalier dem Zorne der Artemis zu; sie lockte durch ihr heiliges Tier, die Hindin, sich einen Jäger in den See, und nachdem die unterirdische Höhle diesen als sühnendes Opfer verschlungen, trat die Flut in ihre alten Ufer zurück. In dem alten Tempel der Artemis, der ein vergoldetes Holzbild umschloß, waren auch Nachbildungen der Stymphalischen Vögel aus Holz oder Gips angebracht, weil die Verdrängung der Wasservögel (*πλωίδες* b. *Apollon.* a. O.) aus ihrem Uferdickicht dieselbe Kulturarbeit darstellt, welche der Kultus durch Sühnung des göttlichen Zornes geistig zu schützen glaubte. Wie derartige Entsumpfungsarbeiten ergiebige Gelegenheit zur Jagd auf Wasservögel bieten, zeigt die Schilderung aus dem neueren Griechenland bei *A. Mommsen, Z. Kunde d. griech. Klimas,* Progr. Schleswig 1870, S. 16: namentlich im Winter sind die Sumpflachen so von Vogelschwärmen bevölkert, daß deren Geschrei selbst die Flintenschüsse übertönt, die daher gar nicht beachtet werden (vgl. *Paus.* a. O. *χειμῶνος ὥρᾳ λίμνην —, ἐν θέρει· προλιμνάζει οὐδὲν ἔτι, ποταμὸς δ' αὐτίκα ἀπὸ τῆς πηγῆς*). Letzterer Zug zeigt, wie *Mommsen* bemerkt, die Bedeutung des außergewöhnlichen Lärm- und Schreckmittels, der ehernen Klapper an. In Wirklichkeit geschah natürlich die gründliche Verdrängung der lärmenden Vogelscharen durch Trockenlegung der Seeufer; im Altertume schränkte den See ein Damm ein, der wahrscheinlich zugleich einer Kanalanlage ähnlich dem Herakleskanale in dem benachbarten Tale von Pheneos diente (*Curtius* a. a. O.). Dieser Sieg der menschlichen Arbeit, welche der Naturwildnis Grund und Boden abringt, wird hier in das lebendige Bild eines einmaligen Kampfes zusammengefaßt. Stand der über Griechenland verbreiteten Sage nicht das Bild des rings von hohen Bergen umschlossenen Tales mit dem See auf der Talsohle vor Augen, so mußten die durch die Klapper verscheuchten Vögel wenig ebenbürtige Gegner des Helden scheinen. Daher die ausmalende Schilderung ihrer an sich ohne Rücksicht auf die Örtlichkeit ihres Aufenthaltes furchtbaren Erscheinung, die zunächst an einen naturgemäßen aber über die Natur gesteigerten Zug anknüpft: *cum essent plurimae, volantes tantum plumarum de se emittebant, ut homines et animalia necarent, agros et semina omnia cooperirent* (*Serv. Verg. Aen.* 8, 299). Weiter erhielten sie ehernes

Gefieder, daß ihre Federn nun wie scharfe Pfeile herniederfuhren; in solcher Gestalt hausten sie auf der Aresinsel im Pontos, wohin sie Herakles nur verscheucht hatte, da seine Pfeile sie nicht töten konnten (*Apollon.* 2, 1033 sq., *Plin. h. n.* 4, 32, *Serv.* a. O.: *alumnae Martis, Hyg. f.* 30: *aves St. in insula Martis interfecit. Pausanias* nennt sie sogar menschenfressend (so auch *epigr. ap. Iustin. M. or ad Graec.* c. 3) und berichtet von den sogenannten Stymphalischen Vögeln in der arabischen Wüste in einem längeren teratologischen Exkurs. — Nach einem albernen Autoschediasma des *Mnaseas* (b. *Ap. Rh.* 2 *Schol.* 1055) waren die Stymphaliden Töchter des Heros Stymphalos (s. d.) und einer Frau namens Ὄρνις, welche Herakles erschlug, weil sie die Molioniden aufgenommen; letzterer Bezeichnung als Ἀκτορίωνε Μολίονε als gleichzeitige Benennung

Herakles und die Stymphaliden auf Münzen von Stymphalos (nach *Imhoof-Blumer u. P. Gardner, Num. Comm. on Pausanias* Taf. T 10—12).

nach Vater und Mutter hat zu dieser Erfindung das Modell geliefert. — *E. Curtius* (a. a. O.) hält die menschenfressenden Raubvögel für ein Bild der aus dem Sumpfwasser aufsteigenden Dünste; dies Bild passe um so besser in die Natur der Landschaft, da man hier Scharen von Wasservögeln sieht. Nach dem Gesagten bedeutet allerdings die Verdrängung der Wasservögel die Urbarmachung des Tales, aber die Wasservögel 'bedeuten' nach ihrer leibhaftigen Erscheinung, wie die Schwalben durch ihr Kommen den Frühling bedeuten. So auch *A. Mommsen* gegen *Preller*[3] 2, S. 197: „Die Sage meinte Vögel und gerade solche, denen ein Heros, welcher der Unkultur entgegentritt, ebenfalls entgegentreten muß." [Voigt.]

[Anders *Gruppe, Gr. Myth.* 1, 195f. u. 464f., der die Sage von Chalkis und dem dortigen Herakult ableitet und das Klappern als eine gegen Hagelschaden gerichtete Zeremonie auffassen möchte. Hinsichtlich der *Bildwerke* s. *Furtwängler* oben Bd. 1 Sp. 2200 f. 2224 f. und die Münzen von Stymphalos b. *Imhoof-Blumer* und *P. Gardner, Num. Comment. on Pausanias* p. 99 nebst Taf. T 10—12 (s. beistehende Abbildungen).] [Roscher.]

Stymphalos (Στύμφαλος),

1) einer der fünf Söhne des Elatos, Enkel des Arkas; er galt als Gründer der Stadt Stymphalos, die mit der bei ihr entspringenden Quelle von ihm den Namen empfing (*Paus.* 8, 4, 4—6; 22, 1). Nach *Apollodor* (3, 9, 1, 1) war seine Mutter des Kinyras Tochter Laodike, sein Bruder Pereus, der auch von *Pausanias* unter den Söhnen des Elatos aufgeführt wird. Als Söhne des Stymphalos werden von *Paus.* 8, 4, 8 Agamedes und Gortys, 8, 35, 9 Agelaos genannt, der Vater des Phalanthos, des Gründers der gleichnamigen Stadt unweit Methydrion. Als seine Tochter bezeichnet *Apollod.* 2, 7, 8, 10 Parthenope, die dem Herakles den Eueres gebar.

Nach *Apollod.* 3, 12, 6, 9 war Stymphalos König der Arkader und wurde von Pelops, der ihm Freundschaft vortäuschte, ermordet. Darauf befiel ganz Griechenland Mißwachs, der so lange anhielt, bis auf den Rat des Orakels Aiakos durch Gebete sein Aufhören erflehte. *Pausanias* gibt 2, 29, 7—8 diese Sage wieder, ohne des Stymphalos und Pelops Erwähnung zu tun.

Plutarch de fluv. 19 nennt als Vater des Stymphalos Ares, als seine Mutter Dormothea.

2) Gemahl der Ornis, deren Töchter die Stymphaliden waren, nach einer nur dem *Mnaseas* eigenen Überlieferung, *Schol. Apoll. Rhod.* 2, 1052. Vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 842, 5.

3) Einer der fünfzig frevelhaften Söhne des arkadischen Königs Lykaon, die Zeus mit Ausnahme des jüngsten, Nyktimos, mit dem Blitz erschlug, *Apollodor* 3, 8, 1. [Kuhnert.]

Styon (Στύων), Satyr auf einer Schale des Brygos, der nebst drei andern Genossen Hera mit seinen Zudringlichkeiten verfolgt, aber von Herakles bedroht und von Hermes zur Vernunft ermahnt wird (vgl. *Reisch, Festschrift f. Th. Gomperz* 459). *Bulletino* 1872, 40. *Mon. d. Inst.* 9, 46. *Wiener Vorlegeblätter* 8, Taf. 6. *W. Klein, Die griech. Vasen mit Meistersignaturen*[2] 183, 8 B. *Heydemann, Satyr- und Bakchennamen* 15 H (vgl. 43). *Cecil H. Smith, Cat. of greek vases in the Brit. Mus.* 3, 88 nr. E 65. *Furtwängler und Reichhold, Griech. Vasenmalerei* 1, 239 Taf. 47. Der Name ist natürlich von στύω (*Ar. Lys.* 598. 869) abgeleitet, *W. Schulze, Gött. Gel. Anz.* 1896, 254 f. Vgl. Stysippos. [Höfer.]

Styphelos (Στύφελος), Kentaur, von Kaineus getötet, *Ov. Met.* 12, 454 (459). Darnach ergänzt *M. Fränkel, Die Inschriften v. Pergamon,* 121 p. 66 die Reste eines Gigantennamens zu Στύ]φελ[ος. Andere Ergänzungsvorschläge s. unter Megalophelos. [Höfer.]

Styrakites (Στυρακίτης), Beiname des Apollon nach dem kretischen Berge Στυράκιον, *Steph. Byz.* s. v. Στυράκιον. Der Name ist abzuleiten von dem Styraxbaume (*V. Hehn, Kulturpflanzen*[6] p. 412; vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 789, 2), *W. Aly, Der kretische Apollonkult* 52. [Höfer.]

Stysippos (Στύσιπ[π]ος), Satyr auf einer Trinkschale im Neapeler Museum, *C. I. G.* 4, 7863. *H. Heydemann, Vasensammlung des Museo Naz. zu Neapel* nr. 2617 S. 353 f. Taf. 6, 2617. *Derselbe, Satyr- u. Bakchennamen* 26 nr. p (vgl. 15, 58). *W. Klein, Die griech. Vasen mit Lieblingsinschriften* p. 66. *W. Schulze, Götting. Gel. Anz.* 1896, 255. Vgl. Styon. [Höfer.]

Styx (Στύξ, Στύγός, ἡ), Unterweltsgewässer, vgl. zumal *Paus.* 8, 17, 6—18, 6 und die Kommentare dazu von *J. G. Frazer* 4, 248—256 und *Hitzig-Blümner* 3, 171—174, sowie *Porphyrios π. Στυγός,* Bruchstücke bei *Stob. ecl.* 1, 49, 50 —54 p. 418—429 *Wachsmuth*; ferner *Otto v. Stackelberg, Die Reise zum Styx* (datiert von Solos 25. Juni 1812) in *Ed. Gerhards Hyperb.-röm. Stud.* 2, 293—98. *W. M. Leake, Travels in the Morea* 3, 189. 156. 161—69. *E. Puillon*

Boblaye, Recherches géogr. sur les ruines de la Morée S. 155. *Beulé, Études sur le Péloponèse* S. 195 ff. *K. G. Fiedler, Reise d. Griechenl.* 1, 398—401 (dazu Abb. Tf. 5). *E. Curtius, Peloponnesos* 1, 163. 195 ff. 212 f. *Chr. Th. Schwab, Arkadien* (1852) S. 15 ff., mit den Berichten der Alten über die St. S. 51 ff. (vgl. *Arch. Anz.* 9, 1851, 59). *Panag. Dimitropulos Τὸ ὕδωρ τῆς Στυγός, Ath.* 1855. *W. F. Rinck, Die Relig. d. Hell.* 1, 46. 53. 2, 462 f. *Wilh. Vischer, Erinnerungen und Eindrücke aus Griechenl.* S. 490 ff. *G. Welcker, Griech. Götterl.* 1, 801—803. *W. G. Clark, Peloponnesus* S. 301—14. *Th. Bergk, Fleckeisens Jahrb.* 81 (1860), 399 f. 401—408 = *Kl. Schr.* 2, 694 f. 696—704 (Abschn. 'Styx'). *R. Schillbach, Zwei Reisebilder aus Arkadien* (Jena 1865) S. 10 ff. *Löffler u. Busch, Bilder aus Griechenl.* S. 115 Tf. 17, *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 2, 202. 438, 1. *A. Philippson, Der Peloponnes, Versuch einer Landesk. auf geolog. Grundlage* S. 115. 130 ff. 142 f. 169. *Wilh. Schulze, Quaest. epicae* S. 440—43. *F. Dümmler, Delphika* S. 5—16 = *Kl. Schr.* 2, 126—140 (*Στυγὸς ὕδωρ*). *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1, 32 ff. 37. 56. 65, 2. 388, 1. 474. 494. 560. 608, 3. 816. *Gruppe, Gr. Myth.* 81, 13. 196, 3. 4. 280. 386. 394. 402 f. 414. 429, 3. 455, 8. 553, 1. 571. 618, 1. 767, 3. 798, 7. 812, 4. 815 f. 872. 878 A. 993, 2. 1066, 3. 1084, 4. 6. 1140, 1. 1181 f. 1187, 6. 1189, 1. 1282, 1. 1308 A. 1581, 2.

Die Bedeutung des N. proprium *Στύξ*, der etymologische Zusammenhang, in den es hineingehört, erschließt sich schon aus dem Appellativgebrauch des Wortes *ἡ στύξ* = *τὸ στύγος* Haß, Abscheu, vgl. z. B. *Alkiphr. ep.* 3, 34 (*Aisch. Choeph.* 532), ferner *αἱ στύγες* Eiseskälte, z. B. *Theophr. de causis plant.* 5, 14, 4 (dag. *Plat. rep.* 3, 2 p. 387 B. *Exc. ex Strab.* 1, 22 = *Geogr. Gr. min.* 2, 531 *Στύγες* = Flüsse wie Styx), zu *στυγέω* hasse, verabscheue, fürchte, *στυγερός, στυγνός*, abscheulich, verhaßt, also *ἡ Στύξ* = die Verabscheute, *Prellwitz, Etym. Wörterb.*[2] 439. *Fick, Vgl. Wb. d. Indog. Spr.*[4] 3, 494, dazu schon *Macrob. Somn. Scip.* 1, 10 (p. 54). *Et. Mg.* p. 663 s. v. *στυγνός. Suid.* s. v. *στυγεῖ. Στυγὸς μελανοκάρδιος πέτρα* (*Aristoph. Frö.* 470). *Tzetz. Lyk.* 706. *Eustath. z. Il.* 8, 369 p. 718, 26 ff. 35 ff. usw. *Schulze* a. O. vermutet als älteste Namensform die bei *Homer* regelmäßige Wortverbindung *Στυγοσύδωρ* (vgl. auch *Herod.* 6, 74. *Strab.* 8 p. 389. *Ptol. geogr.* 6, 7, 20. 40. *Hesych.* s. v. usw.) = 'Wasser des Grausens', wozu vgl. die moderne Benennung des irdischen Gegenbildes der Styx in Arkadien 'Mavronéri' = 'Schwarzwasser' (das Wasser schwarz gefärbt durch Demeter, *Ptol. Heph.* 3 bei *Phot. bibl.* 190 p. 148 a. 19 = *Westermann Μυθογράφοι* p. 186, 11 f., s. u.). Vornehmlich habe *Homer* den Namen der Styx in die Dichtung eingeführt, sagt *Paus.* 8, 18, 2 und zitiert *Il.* 15, 36 f. 2, 748 ff. (755) und 8, 366—369. *Il.* 15, 36—38 ist es der vollständige Göttereid mit drei Eideszeugen, wie gewöhnlich auch bei Menschenschwüren: Himmel, Erde und was unter der Erde ist, die Styx, werden als Zeugen angerufen von Here: *τὸ κατειβόμενον Στυγὸς ὕδωρ* (die St. wird aus der Ober- in die Unterwelt hinabfließend gedacht nach der auch bei *Hesiod theog.* 786 ff. belegten Vorstellung, daß die St. als ein Arm des Okeanos aus diesem in die Unterwelt fließe und dort von hohem Fels herabträufe, s. u.), *ὅς τε μέγιστος | ὅρκος δεινότατός τε πέλει μακάρεσσι θεοῖσιν*; es ist der bindendste Eid für die Götter und der schrecklichste, weil die St. den Gedanken des Todes vor Augen führt und so den Verlust der Unsterblichkeit für den Fall des Meineides: der Gott will der Tiefe verfallen, wenn er falsch schwören sollte, *G. Finsler, Homer*[2] S. 296. Mit denselben Worten wie Here schwört die Kalypso, *Od.* 5, 184—86, und schwört Leto im *Hom. Hymn. auf d. del. Apoll* V. 84—86; daß diese Verse aus der *Odyssee* in den *Hymnos* übertragen, darauf deutet der Umstand, daß auch V. 79 ziemlich übereinstimmt mit *Od.* 5, 178. Vgl. auch den *hom. Hymn. auf Demeter* V. 260, *auf Hermes* V. 519. In anderer Form erscheint der Göttereid *Il.* 14, 271 ff., wo Here dem Hypnos beschwören soll, daß sie ihm der Chariten eine zur Gattin geben wolle: schwören soll sie beim *ἀάατον Στυγὸς ὕδωρ*, beim verderblichen, unheilvollen Wasser der St., dabei soll sie Erde und Meer berühren (was auf einer Insel wie Lemnos denkbar ohne Annahme kolossaler Größe), damit die nach *Il.* 8, 478—81 an den äußersten Grenzen von Erde und Meer im Tartaros weilenden Titanen (*ὑποταρτάριοι, Il.* 14, 279) Zeugen sein können des Schwures; denn dies Berühren von Erde und Meer weist symbolisch hin auf den Wohnsitz der zu Zeugen anzurufenden Titanen, ist gleichsam ein Anklopfen an ihre Wohnung, um sie zu laden. Vgl. für den zweimaligen Schwur der Here in der Ilias *E. H. Meyer, Indogerm. Mythen* 2. *Achilleis* S. 277. *Il.* 8, 369 sodann heißt es von Herakles: Nicht wäre er entronnen den jäh dahinstürzenden, reißenden Fluten der St.: *Στυγὸς ὕδατος αἰπὰ ῥέεθρα* (= *προσάντη καὶ ἄνωθεν καταῤῥέοντα, Schol. z. St.*, wozu wieder vgl. *τὸ κατειβόμενον Στ. ὕδωρ, Il.* 15, 37; *Στυγὸς αἰπὰ ῥέεθρα* als Versausgang auch *Quint. Smyr.* 5, 453. 6, 266), und *Il.* 2, 755 kommt zum Ausdruck ein wunderbar geheimnisvoller Zusammenhang des Titaresios mit der unterirdischen Styx; der (thessalische) Titaresios wird bezeichnet als ein Ausfluß vom Wasser der St., des schrecklichen Eidbannes (*ὅρκου γὰρ δεινοῦ Στυγὸς ὕδατός ἐστιν ἀπορρώξ*, vgl. auch *App. narrat.* 76 p. 387, 11 ff. in *Westermanns Μυθογρ. Eust.* a. a. O. p. 718, 33), vielleicht seiner reißenden Schnelligkeit wegen und weil sein Wasser, das in den Peneios mündet, in diesem lange deutlich sich unterscheidet, möglicherweise auch ein 'Eidwasser', vgl. *Plin.* 4, 31. *Dümmler* a. a. O. S. 135 f. — wie ebenso der Kokytos hingestellt wird als *Στυγὸς ὕδατος ἀπορρώξ, Od.* 10, 514 (*Tzetz. Lyk.* 705. *Serv. Aen.* 6, 295), daher *Στυγὸς ἀπορρῶγες Plut. de superst.* 4. Daß das Styxwasser selbst direkt als *ὅρκος* bezeichnet wird, begreift sich aus dem transitiven Gebrauch von *ὄμνυμι* (*ὄμνυμί τινα* schwöre bei jem., eig. mache einen oder etwas zum Inhalt, Gegenstand meines Schwures, vgl. *Lukian. deor. conc.* 15 *ὁμόσαντας τὸν νόμιμον ὅρκον τὴν Στύγα*).

Unter den ältesten der insgesamt dreitausend Töchter des Okeanos und der Tethys,

der Okeaninen, erscheint *Hesiod. theog.* 361 auch Styx, unter allen die älteste (*πρεσβυτάτη*, vgl. V. 777 *πρεσβυτάτη*), vgl. auch *Apollod.* 1, 8 *W.* (*Kallim. Hymn. auf Zeus* V. 36). *Schol. Hom. Il.* 8, 369 = *Et. Mg.* p. 663 s. v. *Στύξ*, wogegen nach *Hyg. fab. praef.* p. 9, 7 *Sch.* Styx abstammt von Nox und Erebus. Als Okeanide figuriert St. unter den Gespielinnen der Persephone vor deren Raub durch Pluton, *Hom. Hymn. auf Dem.* 424, die V. 5 als des Okeanos Töchter bezeichnet sind. Eine Schwester der Styx (die nach *Apollod.* 1, 13 *W.* durch Zeus Mutter der Persephone, *Gruppe* 1182, 3) ist nach *Pherekydes* (*F. H. G.* 1, 72, 11) bei *Eustath. z. Il.* 6, 367 p. 648, 37 die Daeira: *ἐπὶ γὰρ ὑγρᾶς οὐσίας τάττουσιν οἱ παλαιοὶ τὴν Δάειραν*, s. o. Bd. 1 Sp. 933, 7 ff. *Joh. Toepffer, Att. Geneal.* 96, 1. Wiederum gebar Styx, des Okeanos Tochter, dem Titanen Pallas vermählt, den Zelos und die schönfüßige Nike und Kratos und Biē, *Hesiod. th.* 383 ff. *Apollod.* 1, 9 *W.* (*Πάλλαντος δὲ καὶ Στυγὸς Νίκη Κράτος Ζῆλος Βία*), vgl. *Hyg. f. praef.* p. 11, 20 *Sch.* (*ex Pallante et Styge Vis Invidia Potestas Victoria fontes lacus*), für Victoria als der Styx Tochter vgl. auch *Serv. Aen.* 6, 134. 324. *Myth. vat.* 1, 178. 2, 54. 3, 6, 3 (= p. 176, 4 *Bode*); so ist denn auch bei *Bakch.* 10 (11) V. 8 f. *Blaß* [*βαθυ-*] *πλοκάμου κούρα* [*Στυγὸς ὀρ*]*θοδίκου* zu schreiben (*Στυγὸς*, nicht *Διὸς*), s. o. Bd. 3 Sp. 306, wie Nike *Bakch. frg.* 71 = *Anth.* 6, 313, 1 angeredet ist *κούρα Πάλλαντος*. Zur Belohnung dafür, daß St. zuerst mit ihren Kindern dem Zeus zu Hilfe geeilt gegen die Titanen, habe dieser sie selbst als Schwurgöttin eingesetzt, ihre Kinder aber sollten für alle Zeiten bei ihm wohnen, *Theog.* 389 ff. *Apollod.* 1, 9. *Tzetz. Lyk.* 707. Nachdem auch *Pausanias* 8, 18, 1 an *Hes. th.* 361 erinnert, wo St. als Tochter des Okeanos (und der Tethys), und an V. 383, wo sie, des Okeanos Tochter, dem Pallas vermählt erscheint (wobei der *Perieget* wie 9, 27, 2. 31, 4. 35, 5 kein Hehl macht aus seinem Zweifel, daß *Hesiod* der Verfasser der Theogonie gewesen, vgl. *Rzach, Hesiodos* bei *Pauly-Kroll, Realencycl.* 8, 1197, 47 ff.), bemerkt er, ähnliches habe auch *Linos* gedichtet in einer Dichtung, die ihm beim Lesen durchaus den Verdacht der Unechtheit erweckte (vgl. über den apokryphen Schriftsteller *Linos* o. Bd. 2 Sp. 2059 f.), ferner habe der Kreter *Epimenides* die St. gleichfalls zwar zur Tochter des Okeanos gemacht, doch habe sie nicht Pallas geheiratet, sondern von einem Peiras die Echidna geboren, vgl. *Epim. frg.* 10 p. 236 *Kinkel;* über diesen Peiras vgl. *Ed. Meyer, Forschungen zur alten Gesch.* 1, 72 (3). 91, 1. *Max. Mayer, Gig. u. Tit.* S. 66 o. Bd. 3 Sp. 1753, 48 ff. *Hitzig-Blümner* a. O. S. 172 f. Endlich gilt als Sohn der St. der unterweltliche Daimon Askalaphos, *Serv. Aen.* 4, 462 (*Acherontis vel ut quidam volunt Stygis filius*), vgl. auch *Serv. Georg.* 1, 39. *Myth. vat.* 1, 7, 6 f. 2, 100, 17. *Comm. Bern. Lucan.* 6, 740, während sonst als Mutter des Askalaphos Gorgyra erscheint, des Acheron Gattin, *Apollod.* 1, 33 *W. π. θεῶν frg.* 10 (*F. H. G.* 1, 430) aus *Porphyr.* bei *Stob.* a. O. p. 419, 15 ff. *Wachsm.*, oder Orphne, d. i. die Dunkle, *Ovid. met.* 5, 539. *Prob. z. Verg. georg.* 1, 39, vgl. *Gruppe* 81, 13 (771, 3). 1189, 1.

Soll einer der Götter schwören, so schickt Zeus die Iris, auf daß sie in goldenem Krug das berühmte eisige Wasser hole, das niederträufelt vom hohen glatten Fels, dort, wo fern den übrigen Göttern die Styx wohnt, *στυγερὴ θεὸς ἀθανάτοισι*, unter hohen Felsen im prangenden Haus, das rings auf allen Seiten mit silbernen Säulen gegen den Himmel gestützt ist, *Hesiod. th.* 775 ff. Die Styx, heißt es weiter bei *Hesiod* (wenn wirklich die Schilderung V. 775—806, die *Bergk* a. O. 696 den 'wertvollsten Resten alter hieratischer Poesie' beirechnet, nach *Dümmler* a. O. 134 zurückgehend auf 'delphische Tempeltradition', von *Hesiod* selber herrührt, nicht als eine Erweiterung, 'eine an sich höchst interessante Einlage' anzusehen ist, vgl. *Peppmüller, Hesiodos* S. 77 ff. *Rzach* bei *Pauly-Kroll* 8, 1191, 58 ff.), fließt unter der Erde durch das Dunkel der Nacht, als der zehnte Teil des Okeanoswassers, gesondert von den 9 übrigen Teilen, die den Okeanos bilden, der die Erde umgibt; die Styx aber, ein Teil also jenes Urwassers (deshalb *ὕδωρ ὠγύγιον Hes. th.* 805 f. *ὠγενίης Στυγὸς ὕδωρ Parth. frg.* 7 bei *Meineke, Anal. Alex.* S. 264 aus *Steph. Byz.* s. v. *Ὤγενος* p. 705, 15 f. *Mein.*, vgl. *Waser, Charon* S. 9, 5), stürzt nieder von einem Fels als 'großes Leid für die Götter', die einen Meineid schwören, und genannt wird auch die Strafe, die den Meineidigen trifft: er liegt nun auf seinem Lager in todähnlicher Erstarrung, des Atems beraubt und der Sprache, ohne den Genuß von Ambrosia und Nektar, ein großes Jahr lang; noch schwerere Pein folgt, Pein auf Pein, neun Jahre lang*) bleibt er verbannt aus dem Kreis der ewigen Götter, erst im zehnten betritt er wieder ihre Versammlungen und nimmt teil an ihrem Mahle, *Hesiod. th.* 793 ff., dazu *Orph. frg.* 157 *Abel* aus *Serv. Aen.* 6, 565, wo auch die Strafe auf 9 Jahre Verweilen im Tartaros angesetzt ist und *Stat. Theb.* 8, 30 f. zitiert wird; das schrumpft bei *Serv. Aen.* 6, 324 (ebenso *Myth. vat.* 2, 54. 3, 6, 3 p. 176, 7 ff. *Bode*) zusammen auf ein Jahr und neun Tage Enthaltung von Ambrosia und Nektar, vgl. *Dümmler* a. O. 113 f. *Gruppe* a. O. 878 *A.* Für die tiefere Bedeutung des Eidschwurs der Götter beim Styxwasser (in der Meinung der Alten) vgl. *Aristot. metaph.* 1, 3 p. 983 b 27 und dazu *Bergk* a. O. 699. *Dümmler* 126 f. *Preller-Robert* 33, 1; auch sonst ist der Eidschwur bei Quellen nicht ungewöhnlich, *Bergk* 698, 118; eine Aufzählung der 'Eidwasser' bei *Rud. Hirzel, Der Eid* S. 175, 2 nach *Gruppe* S. 1282, 1. Iris selbst schwört, um die Tötung ihrer Schwestern (der Harpyien) zu hindern, bei der Styx, daß Phineus fortan von jenen unbelästigt bleiben solle, *Apoll. Rhod. Arg.* 2, 291 ff., vgl. z. B. o. Bd. 3, Sp. 2359, 60 ff. *Gruppe* 571. 833, 4; die Götter schwören bei der Styx, vgl. *Ovid. met.* 1, 189. 2, 46. 101. *ars am.* 1, 635. *Sil. It.* 13, 568 ff. *Stat. Theb.* 8, 30 f. und dazu *Auson. technop.*

*) Vgl. über neunjährige Fristen *Roscher, Die ennead. u. hebdomad. Fristen u. Wochen der ältest. Griechen.* Leipz. 1903 S. 19 ff. *Derselbe, Die Sieben- u. Neunzahl im Kultus u. Mythus d. Griechen.* Leipzig 1904 S. 54 f.

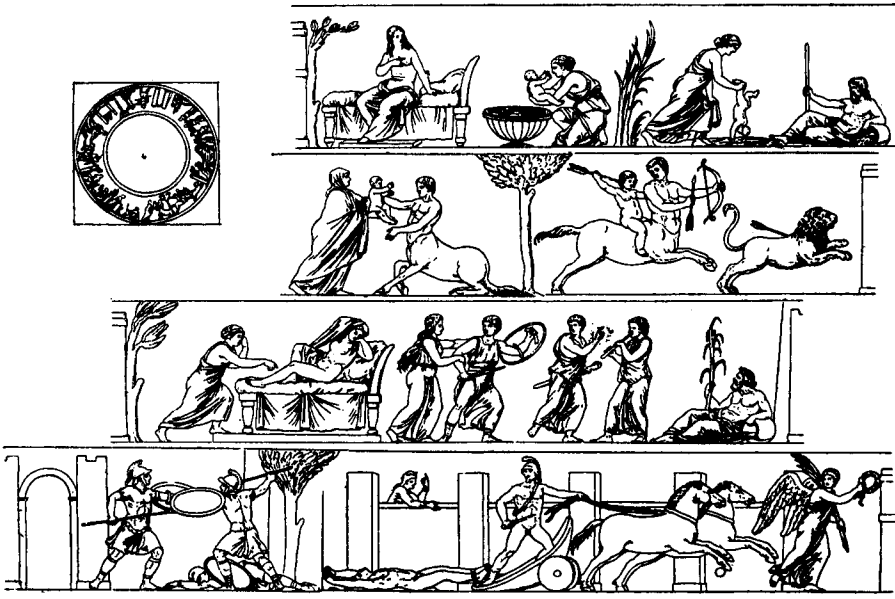
27, 7, 11. *Apul. met.* 6, 15 (*deos per Stygis maiestatem deierare solere*) usf. Das Prototyp der griechischen Iris, die zum großen Eidschwur der Götter in goldener Kanne das Wasser holt aus der Styx, wollte *A. Milchhoefer* erkennen in der gefäßtragenden Mischgestalt auf gewissen 'Inselsteinen', vgl. *Milchhoefer, D. Anf. d. Kunst in Griechenl.* S. 67 ff. (*Arch. Ztg.* 41, 1883, 174), o. Bd. 2, Sp. 322, 47 ff.; dagegen erinnert *Furtwängler, Die ant. Gemmen* 3, 40 an die daimonischen Telchinen, die nach der Sage einst Bewohner der Insel Rhodos (daher deren früherer Name *Τελχινίς*) diese mit dem Wasser der Styx besprengt haben zum Schaden für Viehstand und Vegetation, *Strab.* 14 p. 654. *Exc. ex Strab.* 14, 24 = *Geogr. Gr. min.* 2, 617 f. *Nonn. Dion.* 14, 41 ff. (46). *Zenob.* 5, 41. *Suid.* s. v. *Θέλγει. Enomides* im *Et. Gud.* p. 257, 24 ff. s. v. *Θέλγειν. Schol. Stat. Theb.* 2. 274. *Myth. vat.* 2, 185. *Preller-Robert* 608, 3. *Gruppe* 1308 *A.*; doch an eine zweite, wohltätige Seite, belebende Wunderkraft des in unserer Überlieferung nur als schrecklich und verderblich erscheinenden Wassers möchte *Furtwängler* denken bei dem *Achat von Vafio* Tf. 2, 32, abgeb. auch *Journ. of hell. stud.* 14 (1894), 106 Fig. 6 (vgl. auch Fig. 7 usw.). 21 (1901), 101 Fig. 1 (vgl. auch S. 117 Fig. 12—14). *v. Lichtenberg, Die Ägäische Kultur* S. 109 Abb. 63. *Winter, Kunstgesch. in Bildern*[2] S. 94, 16 (vgl. auch 19) usw. — Unterweltsgewässer wie Styx und Kokytos heißen bei *Plat. πολ.* 3, 2 p. 387 B *κωκυτοί τε καὶ στύγες* (ebenso *Exc. ex Strab.* 1, 22 = *Geogr. Gr. min.* 2, 531), vgl. auch *Plat. Phaid.* 61 p. 113 C und *Olympiodoros z. St.* = *Orph. frg.* 156 (321) *Abel,* ferner für St. als Unterweltsgewässer vgl. u. a. noch *Plut. de genio Socr.* 22 (*de Pythiae orac.* 17). *Cic. nat. deor.* 3, 43. *Verg. georg.* 4, 480 (*Orph. frg.* 321), dazu *Stat. Theb.* 4, 524. *Claudian. de raptu Pros.* 1, 22 f., ferner *Verg. Aen.* 6, 154. *Ovid. met.* 4, 434. *Sil. It.* 13, 370 usf. *Waser, Charon* S. 9 f. 56 f.; ferner St. häufig metonymisch gebraucht für Tod und Unterwelt überhaupt (pars pro toto) wie gewissermaßen schon *Hom. Il.* 8, 369, so z. B. *Quint. Sm.* 5, 453. 6, 266. *Anth.* 14, 23, 2. *Verg. georg.* 1, 243. *Hor. c.* 1, 34, 10. *Ovid. fast.* 2, 536. *met.* 10, 13. 12, 322. 15, 154, ebenso 'ad Styga' *Ovid. ars amat.* 3, 14. *trist.* 5, 2, 74. *ex Ponto* 4. 8, 60. *Mart.* 4, 60, 4, im selben Sinn häufig Stygius z. B. *Verg. Aen.* 6, 252 Stygio regi (dag. in eigentlicher Bedeutung V. 134 Stygii lacus, V. 369 Stygia palus, V. 391 Stygia carina). *Ovid. met.* 1, 139. 3, 76. 4, 437. *Petron. sat.* 121, 121. 124, 272 usf. Vgl. die *Indd.* zu *Sen.* (*trag.*) *Lucan. Val. Flacc. Sil. Ital. Stat. Mart. Claudian.* usw. *Carter, Epitheta deor.* S. 148.

Schon *Herod.* 6, 74 (zitiert von *Porph.* bei *Stob.* a. O. p. 420 f., 26 ff. *W.*) gedenkt der Styx bei Nonakris (*Νώνακρις*) in Arkadien gegen Pheneos (*Φενεός*) hin; Kleomenes habe, als er die Führer der Arkader gegen Sparta aufwiegelte, sie u. a. auch durch feierlichen Eid bei dieser Styx verpflichten wollen: ein wenig Wasser sehe man da, das träufle von einem Felsen in eine Waldschlucht, um diese aber laufe rund herum eine Dornenhecke, Und schon *Paus.* 8, 18, 2 meint, der Dichter der Ilias habe, indem er die Here schwören lasse beim *κατειβόμενον Στυγὸς ὕδωρ,* ebenjenen arkadischen Quell vor Augen gehabt: 'mit viel besserem Schein hätte er behaupten können, *Hesiod* habe die Styx bei Nonakris aus eigner Anschauung gekannt und jenes großartig erhabene Naturbild zu seiner phantasievollen Beschreibung des Götterquells benutzt . . .' (*Bergk* S. 697). Eine poetisch ausgeschmückte Schilderung der Styx gibt *Apul. met.* 6, 13 f., wo Psyche das Styxwasser holen soll aus dem von Drachen behüteten Quell (vgl. *Fulg. myth.* 3, 6 p. 68, 17 f. *Helm*), vgl. *Gruppe* S. 872. Für die St. bei Nonakris bzw. bei Pheneos vgl. noch *Theophrast* b. *Antig. v. Karystos h. mir.* 158 (174) und bei *Plin.* 31, 26. *Kallim. π. νυμφῶν* (*frg.* 100 b 2 *Schneider* 2, 290) aus *Porph.* bei *Stob. ecl.* 1, 49, 51. *Strab.* 8 p. 389, vgl. mit *Plut. Alex.* 77 *Plut. de primo frigido* 20, wo ungenau die Gegend des Tainaron angegeben wird, wohl, weil dort ein Eingang zur Unterwelt (vgl. z. B. *Ovid. met.* 10, 13), ferner *Philon v. Herakleia* bei *Porph.* a. O. 52 = *Ailian. de nat. an.* 10, 40. *Vitr.* 8, 3, 16. *Plin.* 2, 231. 31, 26. *Sen. quaest. nat.* 3, 25, 1. *Ptol. Heph.* 3 (p. 186, 7 in *Westermanns Μυθογράφοι*) in *Phot. bibl.* 190 p. 148 a, 15 *Bkk. Suid.* s. v. *Φενεός. Eust. z. Il.* 8, 369 p. 718, 30. *Tertull. de an.* 50, wo Nonacris = Styx, usw. Vielleicht frei erfunden, jedenfalls verdächtig sind die beiden Erzählungen, die nach *Ptolemaios Hephaist.* B. 3 (vgl. *Μυθογρ.* p. 186, 3 ff.) skizziert sind in des *Photios bibl.* p. 148 a, 10 ff. *Bkk.*: 1) daß Hyllos, des Herakles Sohn, ein kleines Horn gehabt, an der linken Seite des Kopfes herausgewachsen, daß ihm dies der Sikyonier Epopeus genommen, nachdem er ihn im Einzelkampf getötet, daß Epopeus in diesem Horn das Styxwasser geholt und König des Landes geworden, vgl. *Escher* b. *Pauly-Wissowa* 6, 247, 7 ff.; 2) daß Demeter, als sie auf der Suche nach der Tochter von Poseidons Liebe verfolgt ward, sich in eine Stute verwandelt und daß sie dann, zur arkadischen Styxquelle gelangt und ihrer Mißgestalt innegeworden, aus Verdruß das Wasser der St. schwarz gefärbt habe, vgl. *W. Immerwahr, Die Kulte u. Mythen Arkadiens* 1, 106 (116). *Leo Bloch* in diesem *Lex.* Bd. 2 Sp. 1299, 17 ff. *Kern* bei *Pauly-Wissowa* 4, 2732 f., 63 ff. *Gruppe* 1140, 1. 1187, 6; vgl. Styx atra *Verg. georg.* 1, 243, nocticolor *Auson. technop.* 27, 7, 11 und den heutigen Namen 'Mavronéri', nach *Philippson* a. O. S. 133 davon herrührend, daß die St. die Felswand, über die sie fällt und die sie benetzt, mit einer schwarzen Inkrustation überzogen hat, die sich von der grauen Verwitterungsfarbe des Kalksteins scharf abzeichnet; nach *Ailian* a. O. habe überhaupt erst Demeter die Styxquelle fließen lassen. In neuerer Zeit ist der im Gebiet des Aroania-Gebirges (heute Chelmos) in einer Felsenwildnis von hoher Wand niederstürzende Wasserfall der Styx (h. Mavronéri) von Reisenden häufig besucht und geschildert worden, vgl. *v. Stackelberg, Leake, Boblaye, Beulé, Fiedler, E. Curtius, C. Th. Schwab, Vischer, Welcker, Clark, Schillbach, Löffler u. Busch, Bursian,*

Philippson usw. a. O. *Preller-Robert* S. 33, 2. *Frazer* S. 250—52. *Baedeker, Griechenl.*[4] S. 348 f. *Hitzig-Blümner* S. 172. Schon *Paus.* 8, 18, 4 bemerkt, daß das von der Felswand bei Nonakris niedertröpfelnde Wasser zuerst auf einen hohen Felsen fällt, dann durch diesen durchgeht und in den Krathis sich ergießt, dazu vgl. *Stat. Theb.* 4, 291 *Pheneos nigro Styga mittere credita Diti* (man dachte sich also auch die irdische Styx in Verbindung mit der Unterwelt). Was *Pausanias* sagt, gilt noch heute: die Wasseradern der St. vereinigen sich nordöstlich unter dem stygischen Felsen in einer tiefen Schlucht mit dem Bach von Zarúchla, dem alten Krathis (h. Akrata), *Curtius* S. 196. Die Höhe des Felsens, über den das Wasser stürzt, wird verschieden angegeben; *Stackelberg* (S. 296) erschien sie wie die des Staubbach in der Schweiz (ca. 300 m), *C. Th. Schwab* (S. 54) schätzte sie auf 150′, *Beulé* auf 200′; nach *Vischer* (S. 490 f.), der den Vergleich mit dem Staubbach nicht unpassend findet, wenn auch die Umgebung eine ganz andere sei, sind *Schwab* und *Beulé* mit ihren Schätzungen bedeutend unter der Wirklichkeit geblieben, *Stackelberg* wohl darüber hinausgegangen, nach *Philippson* S. 133 beträgt die Höhe über 200 m, nach *Frazer* S. 251 über 600′... Außerdem gab es noch weitere Lokalisierungen der Styx. Diesen Namen habe eine Stadt auf Euboia getragen, *Nonn. D.* 13, 163. *Bursian* S. 438, 1, und von Euboia vielleicht ward der Name übertragen nach Kyme in Italien an den Avernersee, *Strab.* 5 p. 244. *Exc. ex Strab.* 5, 41 (*Geogr. Gr. min.* 2, 554), ferner nach Ephesos; auch da scheint es eine Filiale des nordarkad. Heiligtums gegeben zu haben, d. h. es fand sich, wohl beim ephesischen Artemision, ein 'Eidwasser', bei dem freilich später bloß noch Keuschheitseide scheinen geschworen worden zu sein, vgl. die Sage von Rhodopis (*Ῥοδῶπις*) und Euthynikos bei *Achill. Tat.* 8, 12 f. (*Ῥοδόπη* bei *Niket. Eugen.* 3, 264 ff.) o. Bd. 4, Sp. 115 f. *E. Curtius, Beitr. z. Gesch. u. Topogr. Kleinas.* (*Abh. d. Berl. Akad. d. Wiss.* 1872) S. 8, 3. *Gruppe* S. 196, 4. 280, 1. 1282, 1. Vielleicht sind noch andere Übertragungen erfolgt, so nach Rhodos, *Strab.* 14 p. 654. *Exc. ex Strab.* 14, 24 (*Geogr. Gr. min.* 2, 617 f.). *Nonn. D.* 14, 46 f. *Gruppe* S. 196, 4, s. o., nach Thessalien, wo ja der Titaresios als Nebenfluß der St. galt, *Il.* 2, 755. *App. narr.* 76 p. 387, 11 ff. in *Westermanns Μυθογρ.*, *Gruppe* a. O. Auch in den Mythos, da Isis die Glieder ihres von seinem Bruder Typhon-Set ermordeten Gatten Osiris sucht, findet und bestattet, spielt hinein ein schlammiger, papyrosbewachsener, schwer passierbarer Sumpf, Styx genannt (*quod tristitiam transeuntibus gignit*), in der Gegend von Syene in Oberägypten bei Philai, jenseits des Sumpfes die (nur Priestern zugängliche) Insel Abatos (= inaccessa hominibus), vgl. *Seneca de situ et sacris Aegyptiorum frg.* 12 (3, 420 ed. *Haase*) aus *Serv. Aen.* 6, 154. *Myth. vat.* 3, 6, 3, vgl. auch *Kallim. frg.* 561 (2, 693 f. *Schneider*). *Gruppe* 1581, 2. Endlich vgl. für die 'stygischen Wasser' in der Arabia Felix *Claud. Ptol. geogr.* 6, 7, 20. 40. *Damask. vita Isidori* bei *Phot. bibl.* 242 p. 347 b 18. 28. 40 *Bkk. Gruppe* 812, 4.

Ausführlich spricht *Paus.* 8, 18, 4—6 von den wunderbaren Eigenschaften des Styxwassers. Erstlich, es bringe dem Menschen und jedem andern Lebewesen den Tod, und man erzähle, daß einst auch Ziegen, die zum ersten Mal aus dem Wasser tranken, von ihm Verderben kam. Dieser Aberglaube war allgemein verbreitet, vgl. *Strab.* 8 p. 389 (*περὶ Φενεὸν δ' ἐστι καὶ τὸ καλούμενον Στυγὸς ὕδωρ, λιβάδιον ὀλεθρίου ὕδατος, νομιζόμενον ἱερόν*). *Plin.* 2, 231 (*iuxta Nonacrim in Arcadia Styx nec odore differens nec colore epota ilico necat*). 31, 26 (*St. quae ilico necat*); die St. aufgeführt unter 'aquae mortiferae' *Vitr.* 8, 3, 16. *Sen.* 3, 25, 1. Diese Volksmeinung aber mag daher sich herleiten, daß ein Trunk aus dem Wasser der St., das als Schneewasser, eben erst geschmolzen, eiskalt ist, auch in der heißesten Sommerszeit, dem Erhitzten gefährlich werden kann, vgl. z. B. *Curtius* S. 213. *Vischer* 399. *Hitzig-Blümner* 173, dag. *Schwab* S. 23; eiskalt heißt das Styxwasser schon bei *Hes. th.* 786, ebenso *ψυχρόν Plut. de primo frig.* 20, 3. *Alex.* 77; von 'frigidissimi umores' redet *Vitr.* 8, 3, 16, von 'aqua frigida' *Iustin.* 12, 14, 9. Erst im Lauf der Zeit aber, fährt *Paus.* fort, erkannte man, was für wunderbare Eigenschaften das Wasser sonst noch besitze: Glas und Kristall und murrhinische Gefäße (*μύρρια* = vasa murrhina) und was sonst die Menschen aus Stein machen sowie irdene Ware, das springt infolge des Styxwassers; was von Horn und von Knochen ist, ferner Eisen und Erz, Blei und Zinn, Silber und Elektron werden von diesem Wasser zerfressen, und das Schicksal aller Metalle teilt selbst das Gold, und doch ist die Dichterin (*Sappho frg.* 141 f. bei *Bergk P. l. Gr.*[4] 3, 135) Zeuge dafür, daß das Gold vom Rost nicht angegriffen wird, und beweist dies das Gold selbst; und so kann denn das Wasser der St. einzig und allein den Huf eines Pferdes nicht verletzen: hineingegossen wird es von ihm gehalten und durchfrißt ihn nicht. Ob wirklich auch das Lebensende Alexanders d. Gr. durch dies Gift herbeigeführt ward, weiß *Pausanias* nicht genau, so viel weiß er, daß es behauptet wurde. Wiederum verbreitet war diese Meinung, daß das Styxwasser Metall, Ton, Glas usw. aufreiße und zerstöre, ebenso, daß anderseits der Huf eines Pferdes es vertrage (vgl. *Iustin.* 12, 14, 7, wo freilich das Styxwasser nicht ausdrücklich genannt ist) oder der Huf von Maultieren (*Vitr.* a. O. *Plin.* 30, 149, vgl. auch *Arrian. Anab.* 7, 27, 1, wo dies wieder nur vom Gift gesagt ist, das Alexanders Tod herbeigeführt, nicht direkt vom St.) oder eines Esels (*Plut. Alex.* 77, *de primo frig.* 20) oder sonst eines Zugtieres (*Curt.* 10, 31 = 10, 10, 16). Danach ergibt sich (nach *Hitzig-Blümner* S. 173) die Vermutung *Dümmlers* (S. 135), die Notiz des *Paus.* deute darauf hin, daß der Vereidigung mit Trunk des Styxwassers ein Roßopfer voranging oder wenigstens ein Rosseshuf das rituelle Gefäß für das Styxwasser war, als hinfällig. Andere Schriftsteller nennen Horn überhaupt als den nicht

angegriffenen Stoff, *Theophr.* bei *Antig. v. Karystos h. mir.* 158 (174). *Kallim. π. νυμφῶν frg.* 100b 2 (2, 290 *Schneider*) aus *Porph.* bei *Stob.* a. O. p. 421, 7 f. *W. Tzetz. z. Lyk.* 706. *Schol. Opp. hal.* 1, 401. *Eust. z. Il.* 8, 369 p. 718, 31, vgl. *Ptol. Heph.* bei *Phot. bibl.* 190 p. 148a 10 ff. *Bkk.* Und um die Sache abenteuerlicher noch zu gestalten, nennen einige als dazu erforderlich das Horn einer im Skythenland vorkommenden gehörnten Eselsart (*ὄνοι κερασφόροι*); nach *Philon von Herakleia* berichtet da-



1) Szenen aus dem Leben Achills auf der sog. kapitolin. Brunnenmündung (nach *Baumeister, Denkm. d. kl. A.* S. 4 Abb. 5): Geburt, Feiung im Styxwasser, Übergabe an Chiron, Unterricht im Jagen, Auf Skyros unter den Töchtern des Lykomedes, Zweikampf mit Hektor, Hektors Schleifung.

von *Porphyrios* bei *Stob.* a. O. 52 p. 421, 11 ff. *W.*, vgl. *Ailian. de nat. an.* 10, 40, ja, auch ein Weihepigramm Alexanders d. Gr. auf einem solchen Horn zu Delphi wird da mitgeteilt (= *Anth. Pal. app.* 1, 99). Vgl. dazu noch *A. B. Cook, Journ. of hell. stud.* 14 (1894), 99 f. *Gruppe* 798, 7. 815, 1. *Olck* bei *Pauly-Wissowa* 6, 651, 33 ff Dafür, daß Alexander d. Gr. durch Styxwasser vergiftet worden, worauf *Paus.* 8, 18, 6 anspielt, vgl. auch *Plut. Alex.* 77. *Vitr.* 8, 3, 16. *Plin.* 30, 149. *Curt.* 10, 31. *Tert. de an.* 50; auch *Iustin.* 12, 14. *Arrian. Anab.* 7, 27 ist die Rede von einem in seinen Eigenschaften entsprechenden Gift, ohne daß es direkt als Styxwasser bezeichnet wird. Bereits gedacht ist der verderblichen Wirkung dieses Wassers in der Geschichte von den rhodischen Telchinen, s. o. *Theophrast* habe berichtet von kleinen giftigen Fischen in der St., *Plin.* 31, 26; das Wasser ward gewonnen durch Schwämme, die man an Stöcke band, *Antig. v. Karystos h. mir.* 158 (174). *Ovid. met.* 15, 332 ff. spricht offenbar vom See von Pheneos, wenn er vom Wasser dort berichtet: *est lacus Arcadiae* (doch nach *Weber* im *C. poet. lat.* 'est *locus Arc.*', vgl. *E. Curtius* S. 213); ferner ist bei *Ovid* die Rede von einem Unterschied der Wirkung des Trunkes bei Tag und bei Nacht (V. 334: *nocte nocent potae, sine noxa luce bibuntur*), vgl. auch *Lact. Plac. narr. fab.* 15, 23 usw. Mannigfaltig also ist die volkskundliche Bedeutung des Styxwassers, die Rolle, die es in der Volksmeinung der Alten gespielt; 'die Alten erzählen zwar von einer Menge schädlicher Quellen, aber bei keiner andern werden die Wirkungen so eklatant dargestellt . . .' (*Schwab* S. 22); in jeder Darstellung des antiken Aberglaubens sollte auch des Styxwassers Erwähnung geschehen, man vermißt sie in *Rieß'* Art. *Aberglaube* bei *Pauly-Wissowa* 1, 44 und bei *W. Kroll, Ant. Aberglaube* S. 33 f. (wo die Rede vom Wasser). Noch heute gilt das Styxwasser für verderblich und wird allerlei darüber gefabelt, vgl. z. B. *Schwab* S. 16. *Vischer* S. 492. So schreibt man dem herabtropfenden Wasser, getrunken an einem bestimmten Tage des Jahres, den natürlich niemand weiß, die Eigenschaft zu, den Trinker unsterblich zu machen, vgl. *Schwab* a. O. *Bergk* S. 701 (405). *E. H. Meyer* S. 425 A, und das erinnert an die Sage von der Feiung des Achillkindes durch Styxwasser. *Homer* kennt die Unverwundbarkeit seines Helden noch nicht, oder es ist die Unverwundbarkeit von der Haut auf die Rüstung des Helden übertragen, vgl. *Il.*

20, 264 ff. 21, 164 f. 593 f. *K. Lehrs, De Aristarchi stud. Hom.* p. 178. *F. Staehlin, Röm. Mitt.* 21 (1906), 336, und die Sage von Achills Eintauchung in die Styx tritt verhältnismäßig spät erst auf (der alexandrinischen, vielleicht sogar erst der römischen Sagenbildung gehört nach *C. Robert* die Unverwundbarkeit des Achilleus an, *Bild u. Lied* S. 9; *Stud. z. Ilias* S. 463). Nach dem *hom. Hymnos auf Demeter* V. 237 bis 243 ward Demophon, der Sohn des Königs Keleos und der Metaneira zu Eleusis, von Demeter, die sich in Gestalt einer alten Frau als Wärterin bei der Königin verdingt hatte, des Tags mit Ambrosia gesalbt, des Nachts heimlich im Feuer gestählt, auf daß er unsterblich wäre; aus dem Demetermythos aber stammt offenbar der Zug von der Feuerläuterung auch des Achill durch Thetis bei *Apollon. Rhod.* 4, 868 ff. *Apollod.* 3, 171 *W.*, die beide zurückgehen auf eine gemeinsame ältere Quelle (*Kyprien* oder *Aithiopis*?); hier wie dort wird die gute Absicht verkannt: wie Demeter durch Metaneira wird Thetis durch Peleus in ihrem Werk gestört, beide verlassen darauf das Haus (wie im Märchen die gute Fee), s. o. Bd. 2 Sp. 1026, 44 ff. *Knaack* bei *Pauly-Wissowa* 5, 148, 17 ff.; daher die Vermutung, *Θέτις* als Kurzform für *Θεσμοθέτις* sei urspr. = Demeter, *Gruppe* S. 116. 618, 1. 1140. 1163. 1168, 3. 1197, 1. *Staehlin* a. O. 337. An Stelle der Feuerläuterung trat die Feiung des Kindes durch Styxwasser: um den Knaben unverwundbar zu machen, habe ihn Thetis in die St. getaucht; nicht benetzt ward bloß die eine Ferse, wo die Mutter das Kind festhielt, und an dieser Stelle dann traf Achill der todbringende Pfeil. Erst bei *Statius* (*Ach.* 1, 269 f.) und andern Spätlingen (*Quint. Sm.* 3, 62. *Serv. Aen.* 6, 57 und dazu *Myth. vat.* 1, 36. 178, 2 ff. 2, 205, 16 ff. 3, 11, 24 p. 242, 5 ff. 21 ff. *Bode*, wo *Servius* zitiert wird, und übereinstimmend mit *Myth. vat.* 3, 11, 24 ff. *Fulg. myth.* 3, 7 p. 71, 9 ff. *Helm*, vgl. auch *Hyg. fab.* 107 p. 97, 15, *Tert. de an.* 50 s. o. Bd. 1 Sp. 24, 58 ff.), also erst spät in unserer Überlieferung erscheint diese Art der Feiung, diese Version der Geburtssage; sie dürfte indes weiter zurückreichen, tiefer wurzeln, hat sie doch ihre schlagende Parallele in der Sage vom gehörnten Sigfrid: wie Achill an der nicht von der unsterblich machenden Styx benetzten Ferse vom Pfeil des Paris bzw. Apolls tödlich getroffen wird, so wird Sigfrid von Hagen tödlich getroffen an einer nicht vom Drachenblut benetzten Stelle, vgl. *Bergk* a. O. S. 701 (405), 124. *Elard Hugo Meyer, Indogerm. Mythen* 2. *Achilleis* S. 425 A. 495. 541. 641. 664 f.; für Varianten der Feuer- oder Wasserprobe aus der indogerm. Mythologie s. *ebenda* S. 659 bis 661. Wie in der Literatur, so kommt die uns so geläufige Eintauchung des Achilleuskindes in die St. auch in der Kunst erst spät vor, vgl. *Stephani, C.-R. de St. Pétersb.* 1859, 76, 3. *Conze, Arch.-epigr. Mitt. aus Österr.* 1877, 73 bis 76. *Fr. Marx, Arch. Ztg.* 43 (1885), 172 ff. *Staehlin* a. O. S. 335/37 (wo im ganzen zehn Kunstdarstellungen). Auf dem Kapitol finden sich 1) die sog. kapitolinische Brunnenmündung in der Halle des Kapitolin. Museums an der Eingangswand, mit sieben Szenen aus dem Leben Achills, *Helbig, Führer*^{3} 1, 419 nr. 766, abgeb. *Overbeck, Gal. her. Bildw.* Tf. 14, 8 (S. 284 f., 7). *Wiener Vorlegebl.* Serie B Tf. 9. *Baumeister, D. d. klass. Alt.* S. 4 Abb. 5, darnach uns. Abb. 1 (an zweiter Stelle Thetis, wie sie ihren Knaben, über dem linken Fußgelenk ihn haltend, mit dem Kopf eintaucht in das Wasser, das — mit dem Geschlecht der St. im Widerspruch — ein bärtiger Flußgott, r. sitzend, aus seiner Urne gießt, nach *Bergk* a. O. Vater Okeanos) und 2) die Tensa Capitolina im Konservatorenpalast, deren Bronzebeschläge in ihren Reliefs u. a. wieder Szenen aus dem Mythos des Achill darstellen, hier gleich an erster Stelle die 'Feiung Achills', vgl. *Helbig, Führer*^{3} 1, 552 f.

2) Szenen aus dem Leben Achills an der 'Tensa Capitolina' (nach *Röm. Mitt.* 21, 1906, 335 Fig. 2): Feiung im Styxwasser, Darreichung durch Chiron an Peleus, Unterricht im Leierspiel.

nr. 966, abgeb. *Wiener Vorlegebl.* a. O. Tf. 7, 1a (1). *Röm. Mitt.* a. O. S. 335 Fig. 2 (darnach uns. Abb. 2). *S. Reinach, Rép. de reliefs* 1, 377, 1 (1); hier r. von Thetis mit kleinem Achill die Personifikation der Styx, wirklich als Quellnymphe auf einem Felsen sitzend; 'sie ist am Unterkörper von einem Mantel bedeckt, stützt den r. Arm auf die Urne und hält in der L. einen Schilfzweig'; während sie selbst zur Handlung in Beziehung steht, ist die ihr entsprechende Nymphe, l. im Bild, wohl bloß zu symmetrischer Raumfüllung beigegeben. 3) Das Relief von Rohitsch bei Sauerbrunn, heute eingemauert im Ioanneum zu Graz, von *Suppantschitsch* als norisches Weib gedeutet auf Grund von *Flor.* 4, 12, 5, wo die Rede von norischen Frauen '*quae deficientibus telis infantes ipsos afflictos humo in ora militum adversa miserunt*', von *Muchar* als kindermordende Medeia, vgl. *A. v. Muchar, Gesch. der Steiermark* 1, 422 f. Tf. 10. *Wiener Vorlegebl.* a. O. Tf. 7, 4; 4) das Relief von Champlieu, *Rev. arch.* 8, 1 (1851), 191—94 pl. 160, 5, wo freilich *E. Caillette de l'Hervillier* der Deutung auf Thetis mit Achill diejenige auf Demeter mit Demophon vorziehen möchte; 5) die Reliefdarstellung an der Ostseite der sog. Igelersäule, *S. Reinach* a. O. 1, 169 (167); 6) *Matz-v. Duhn* nr. 3344, Pal. Castellani(?); 7) das Terrasigillatarelief von Lezoux, zu vergleichen der Darstellung auf der kapitolin. Brunnenmündung, *Déchelette, La Gaule romaine* 2, 212 nr. 76; 8) ein Granat, s. Z. in der Gemmensammlung des Hrn. B. Hertz zu London nr. 794, vgl. *Catal. of the coll. etc. formed by B. Hertz* (London 1851). *Arch. Ztg.* 9 (1851), 103* (*Anz.*); 9—11) ein Cameo der Petersb. Ermitage, eine Cornalina

der Kaiserl. Sammlung zu Wien und ein weiterer gravierter Stein, vgl. *T. Cades, Sammlung v. Gemmenabdrücken, Kasten* 26, 147—49. *Röm. Mitt.* a. O. S. 336, 7—9 z. Fig. 3. Dagegen erscheint die Deutung auf Thetis, die Achill in die Styx taucht, unhaltbar bei dem das Bad eines Knaben darstellenden Wandgemälde der Casa dei Dioscuri zu Pompei, *Helbig, Wandgemälde* etc. S. 317 f. nr. 1390. *E. H. Meyer* a. O. 443. [Otto Waser.]

Suada. Keine römische Göttin, sondern dichterische Übertragung der griechischen *Πειθώ* (s. d.), wie schon *Cicero Brut.* 59 zur Erklärung des Prädikats, das *Ennius* in den *Annalen* dem *M. Cethegus, orator suaviloquenti ore,* erteilt, *'Suadae medulla'* (*Ennius* 308, 5^3), sagt: *Πειθώ quam vocant Graeci, cuius effector est orator, hanc Suadam appellavit Ennius; eius autem Cethegum medullam fuisse vult, ut, quam deam in Pericli labris scripsit Eupolis sessitavisse, huius hic medullam nostrum oratorem fuisse dixerit.* Die mit *Ἀφροδίτη* gepaarte *Πειθώ* erscheint bei *Horaz epist.* 1, 6, 38 als Suadela neben der Venus. [W. F. Otto.]

Suadela s. Suada u. Peitho.

Subigus s. Indigitamenta.

Subruncinator s. Indigitamenta.

Sucaelus s. Sucellus. Die Inschriften z. T. auch bei *H. Gaidoz, Etudes de mythol. gauloise* 1, 105. *Rev. arch.* 1885, 2 p. 184 und bei *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 2, 4614. 4615. 4689. [Höfer.]

Sucellus, Sucelus, Sucaelus, Name eines keltischen Gottes auf einer Anzahl von Inschriften (vgl. *A. Allmer* in *Revue épigr.* 5 [1903/08] S. 123 f.): *Ephem. epigr.* 3 S. 313 nr. 181 (York) *Deo Sucelo. C. I. L.* 12, 1836 (Vienne) *Deo Sucello Gellia Iucund[a] v. s. l. m.* 13, 5057 (Yverdun) *Sucello* usw. 6224 (Worms) *Deo Su|[cel]o [e]t|[S]ilvano* usw. 6780 (Mainz) *I. O. M. Sucaelo et Genio loci* (doch wohl Iuppiter O. M. und Sucaelus). Von besonderer Wichtigkeit ist ein im J. 1895 in Saarburg gefundener Altar mit der Widmung *Deo Sucello Nantosvelte Bellausus Masse filius v. s. l. m.,* da er das Bild des Gottes und seiner Gefährtin Nantosvelta zeigt: Sucellus ist bärtig, mit Tunika, Mantel und Stiefeln, in der L. einen langgestielten Hammer, in der R. einen runden Napf haltend dargestellt (abgebildet und besprochen von *A. Michaelis, Das Felsrelief am pompösen Bronn bei Lemberg [Canton Bitsch],* in: *Jahr-Buch d. Gesellsch. f. lothr. Gesch. u. Altertumsk.* 7 [1895] S. 154 ff. *S. Reinach, Sucellus et Nantosvelta,* in: *Revue celtique* 1895 S. 45 ff. = *Reinach, Cultes, mythes et religions.* 1. Paris 1905. S. 217 ff. *J.-L. Courcelle-Seneuil, Les dieux gaulois d'après les monuments figurés.* Paris 1910. S. 371 ff. [ohne Abbild.]). In Sucellus glaubt man den lange gesuchten Namen eines auf keltischen Denkmälern außerordentlich häufig vorkommenden Gottes mit dem Hammer ('Le dieu au maillet'; vgl. z. B. die reichen Zusammenstellungen der Denkmäler dieses Gottes bei *É. Espérandieu, Recueil gén. des bas-reliefs, (statues et bustes) de la Gaule rom.* 1 ff. Paris 1907 ff. [in den Registern s. v. Dieu au maillet]. *J.-L. Courcelle-Seneuil* a. a. O. S. 115 ff.) gefunden zu haben; es frägt sich aber, ob diese Verallgemeinerung der Benennung richtig ist. Über das Verhältnis von Sucellus zu Silvanus s. *Michaelis* und *Reinach* a. a. O. *A. v. Domaszewski* in *Arch. f. Religionswiss.* 9 [1906] S. 149 ff. = *Abhandl. z. röm. Religion* S. 129 ff. und oben Silvanus Sp. 872, 47 ff.; über die Etymologie des Namens und die Bedeutung des Gottes vgl. *Michaelis* und *Reinach* aa. aa. OO., *Courcelle-Seneuil* S. 371 ff. [R. Peter.]

Suchos (*Σοῦχος*), die griechische Transskription des ägyptischen Gottesnamens Sobk (s. d.); vgl. *H. Brugsch, Religion u. Mythol. der alten Ägypter* 587. *Derselbe, Zeitschr. f. ägypt. Sprache* 31 (1893), 24 f. 28 f. *E. A. Wallis Budge, The gods of the Egyptians* 2, 354 f. Nach *K. Sethe, Der Name des Gottes Suchos* in *Zeitschr. für ägypt. Sprache* 50, 80 ff. weist die griechische Umschreibung *Σοῦχος* auf eine ursprüngliche Grundform Sbûk oder Sûbek hin. Die Form *Σοχεύς* (als Genetiv gebraucht) findet sich *Tebtunis Papyri* 1, 376 nr. 85_{117}. Auch *Σοῦξις* (s. d.) und vielleicht auch *Συκάτοιμις* (s. d.) scheinen Variationen desselben Namens zu sein. Da in dem Artikel Sobk (vgl. die Bemerkung Sp. 1101, 5 ff.) das Material, das in den griechischen Inschriften und Papyri enthalten ist, nur gestreift worden ist, so soll das Hauptsächlichste nebst einigen anderen Ergänzungen hier nachgetragen werden.

Der Kultus des Suchos hängt eng zusammen mit der Verehrung des Krokodiles (vgl. Sobk Sp. 1103, 1 ff.) und ist, wo das Krokodil auf den Gaumünzen erscheint (Nomos Ombites, Antaiupolites, Arsinoites, Onuphites, Menelaites), ohne weiteres anzunehmen, *Brugsch, Religion* 597. Es ist Ungenauigkeit oder Übertreibung, wenn die Schriftsteller berichten, das Krokodil sei von den meisten (*Diod.* 1, 35) Ägyptern oder sogar von allen verehrt worden, *Cic. nat. deor.* 3, 19, 47. 1, 29, 82. *Tuscul.* 5, 27, 78. *Ios. contra Apion.* 1, 27, 1. 2, 7, 6. *Minuc. Fel.* 28, 8 (p. 54 *Schöne*). *Tertull. adv. Marcion.* 2, 18. *ad nation.* 2, 8 (vgl. *Apolog.* 24). *Arethas* im *Schol. Luc. Peregr.* 13 (p. 220, 2 *Rabe*). *Porphyr. de abstin.* 4, 9 (p. 169, 24 *Nauck*). *Clem. Alex. Paed.* 3, 2, 4. *Athenagoras, Supplic. pro Christianis* 1 (p. 6, 1 *Otto*). *Cyprian. Ad Demetrianum* 12 (p. 360, 5 *Hartel*). *Prudentius, Peristephan.* 10, 258. *Iustinus Martyr, Apolog.* 1, 23 (p. 74 *Otto*). *Quaest. et respons. ad orthodox.* 35 (ed. *Otto* 2, 52 D). Richtig ist, das es nur in manchen Gegenden verehrt, in manchen sogar verfolgt (Sobk Sp. 1103) wurde, *Herod.* 2, 69. *Plut. Quaest. conv.* 4, 5, 2. *Luc. Iupp. Trag.* 42. *Ael. nat. an.* 10, 21. *Iuven.* 15, 2. *Euseb. Praep. ev.* 8, 14, 65 p. 398 C (p. 465, 9 f. *Dindorf*). Wo Krokodilverehrung bestand, freuten sich sogar die Mütter, wenn ihre Kinder von den Bestien gefressen wurden, und waren stolz darauf, daß die Frucht ihres Leibes einem Gotte zur Nahrung diene, *Ael.* a. a. O. *Maxim. Tyr.* 8, 5 (= 2, 5 p. 23 *Hobein*). Der abergläubische Kultus des Krokodils hat sich an manchen Orten bis in die neuere Zeit erhalten; so berichtet *v. Pückler-Muskau, Aus Mehemed Alis Reich* 3, 250 f. von einem besonders großen Krokodil, das von den Eingeborenen in Chartum unter dem Namen eines

Schechs ebenso gefürchtet als verehrt wurde; vgl. auch die von *A. Wiedemann, Herodots zweites Buch* 300 f. aus *Sieler, Beschr. Verz.* 59 angeführte ägyptische Volkssage, nach der der Krokodilkönig bei Erment südlich von Theben seinen Sitz hatte.

Von Inschriften, die des Suchos Erwähnung tun, sind folgende anzuführen:

Akoris in Mittelägypten im kynopolitischen Nomos, sofern die Gleichsetzung Akoris = Tehne-et-tahuna richtig ist: Ἄμμωνι καὶ Σούχῳ καὶ τοῖς συννάοις θεοῖς μεγίστοις, *Corr. hell.* 27 (1903), 343, 1. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Roman. pert.* 1, 1132 p. 388. *Dittenberger, Orient. Gr. inscr. sel.* 772 p. 534. Genau derselbe Wortlaut der Dedikation findet sich auf weiteren Inschriften derselben Provenienz, *Annales du service des ant. de l'Égypte* 6 (1905), 152 f. nr. 11. 14 (vgl. auch nr. 12. 17). *Cagnat* a. a. O. 1, 1133 p. 388 f. *Fr. Preisigke, Sammelbuch griech. Urkunden aus Ägypten* 990. 1533. Eine Weihung: Ἄμμωνι καὶ Σούχῳ, *Annales* usw. a. a. O. 154 nr. 21. *Preisigke* a. a. O. 1587 c. Ein ἱερὸν Σούχου καὶ Ἄμμωνος καὶ Ἑρμοῦ καὶ Ἥρας καὶ τῶν συννάων θεῶν μεγίστων, *Annales* a. a. O. 154 nr. 22. *Cagnat* a. a. O. 1, 1434. *Borchardt, Nilmesser und Nilstandsmarken* 87 Anm. 5 (*Abhandl. d. K. Preuß. Akad. d. Wiss.* 1906). *Preisigke* a. a. O. 991. Stiftung einer Bildsäule (ἀνδριὰς) Σούχου μεγάλου, *Annales* a. a. O. 151 nr. 8 *Cagnat* a. a. O. 1, 1136. *Preisigke* a. a. O. 993. Auf den Kult von Akoris bezieht sich wohl auch das Papyrusfragment bei *Th. Reinach, Papyrus grecs et démotiques* p. 70 nr. 9 bis$_{11}$: ἱερεῖς Σούχῳ (so!) (vgl. *Reinach* a. a. O. 71 Anm. 1).

Von weiteren Inschriften ist zu nennen die einer Platte mit der Darstellung eines Königs, der ein mit der Krone geziertes Krokodil, das auf einem Postament gelagert ist, anbetet: Σούχω(ι) θεῶ(ι) [μεγά]λω(ι) μ[ε]γάλω(ι), *Corr. hell.* 18 (1894), 148, 2. *Ath. Mitt.* 19 (1894), 213, 1. *M. L. Strack, Die Dynastie der Ptolemäer* 265 nr. 142. *Dittenberger* a. a. O. 178 p. 259, und eine zweite, wie die eben angeführte gleichfalls aus dem Faiyum stammende Inschrift hat, soweit sie die Dedikation betrifft, denselben Wortlaut, *Corr. hell.* 18, 147, 1. *Strack* a. a. O. 265 nr. 143. *Dittenberger* a. a. O. 176 p. 256; vgl. *Mariano San Nicolò, Ägyptisches Vereinswesen zur Zeit d. Ptolemäer* 1, 38.

Eine Terrakottavase aus dem Faiyum trägt die Inschrift: Ἱεροῦ Σούχ(ου), *C. Smith, Class. rev.* 2 (1888), 297 (vgl. 266, 7 c). *Strack, Ath. Mitt.* 19, 214.

Aus dem östlich von Silsilis (vgl. Bd. IV Sp. 1104, 37 ff.) gelegenen El-Khanaq stammt die Inschrift mit der Erwähnung eines ἄεμψος (?) Σούχου θεοῦ μεγίστου, *Griffith, Proceedings of the soc. of bibl. arch.* 11, 231 pl. 3. *Cagnat* a. a. O. 1, 1276 p. 435. Das Wort ἄεμψος kann dem Zusammenhange nach nur eine Priesterbezeichnung sein, wenn nicht mit *W. Otto, Priester u. Tempel im hellenist. Ägypten* 1, 407 (zu S. 39 Anm. 2) für ΑΕΜΥCΟΥ zu lesen ist ΛΕCΩΝΟΥ. Über ἱεσῶνις u. ἱασᾶνι, die griechische Übertragung des demotischen „mr šn" = „Tempelvorsteher", vgl. *Wilcken, Gr. Ostraka* 1, 382. 822. *Arch. f. Papyrusforsch* 2, 122. *Spiegelberg, Der Titel ἱεσῶνις* in *Recueil de travaux relatifs à la phil. et l'archéol. égyptienne* 24 (1902), 187 ff. *Otto* a. a. O. 1, 39, 2.

Die Ergänzung einer Inschrift aus Ombos durch *Jouguet, Corr. hell.* 20 (1896), 169 zu: Ἀ]πόλλωνι καὶ [Σούχῳ κ]αὶ τοῖς συννάοι[ς θεοῖς] ist zu unsicher, als daß man sie mit *Otto* a. a. O. 1, 8 Anm. 5, der sie versehentlich aus Koptos stammen läßt, ohne weiteres annehmen könnte.

Aus Arsinoe, dem früheren Κροκοδίλων πόλις, über dessen Suchoskultus man oben Bd. IV Sp. 1097. 1101 sehe (vgl. auch *Brugsch, Zeitschr. f. ägypt. Sprache* 1893, 24 f. 29), stammt eine Kalksteinstele, auf welcher der Krokodilgott Suchos mit Krone auf dem Haupte, Kreuz und Szepter in den Händen tragend dargestellt ist; neben dem Gott stehen zwei königliche Personen, wohl Caesar und sein und der Kleopatra Sohn, Ptolemaios XVI.; die Inschrift lautet: ὑπὲρ βασιλίσσης Κλεοπάτρας θεᾶς φιλοπάτορος καὶ βασιλέως Πτολεμαίου τοῦ καὶ Καίσαρος ... καὶ τῶν προγόνων Σούχῳ θεῷ μεγάλῳ μεγάλῳ προπάτορι (also Bezeichnung des Suchos als des göttlichen Ahnherren des ägyptischen Königshauses), *G. Lefebvre, Annales du serv. des ant. de l'Égypte* 9, 241. *Preisigke, Sammelbuch* 1570. Für jeden Hauskauf in Arsinoe mußte eine Abgabe an die Tempelkasse des Suchos abgeführt werden, *Berl. Urk.* 3, 57 nr. 748[8]: ἡ διδραχμία τοῦ Σούχου θεοῦ μεγάλου μεγάλου, *U. Wilcken, Griech. Ostraka* 1, 360. *Naber, Arch. f. Papyrusforsch.* 1, 90. *W. Otto, Priester u. Tempel im hellenist. Ägypten* 1, 356. Mehr s. Sp. 1587, 15 ff. Ein Bericht des Oberpriesters des Juppiter Capitolinus (215 n. Chr.) besagt, er habe so und soviel ausgegeben σὶ]ϱ ἐπ[ιμέ]λ[ε]ι[α]ν τοῦ πατρῴου ἡμ[ῶν θεοῦ κροκοδεί]λωπος Σούχου μεγάλου μεγάλου *Berl. Urk.* 2, 362[8] p. VI$_{33}$ (p. 8). *Wilcken, Hermes* 20 (1885), 436 p. VI$_{33}$. *Zeitschr. f. ägypt. Sprache* 22 (1884), 139. *Arch. f. Papyrusforsch.* 3, 543, 66. 4, 240. 5, 429, vgl. auch *Wilcken-Mitteis, Grundzüge u. Chrestomathie der Papyruskunde* 1, 2, 128 p. VI$_{33}$. Aus der griechischen Beischrift eines demotischen Papyrus: παρὰ τῶν ἱερέων τοῦ Σούχου περὶ τοῦ αὐτοῦ κροκοδιλοταφίου (*Grenfell-Hunt, New classical fragments and other greek and latin papyri* 14 d p. 29. *St. Witkowski, Epistulae privatae Graecae* 22 p. 31) erfahren wir, was ja auch schon *Herod.* 2, 69 (ἀποθανόντας δὲ [τοὺς κροκοδείλους] ταριχεύσαντες θάπτουσι ἐν ἱρῇσι θήκῃσι, vgl. ἡ τῶν ἱερῶν ζώων θήκη, *Papyr. Oxy.* 9, 1188$_{4.21}$ p. 204 f., vgl. auch *Tebt. Pap.* 1, 5 p. 24) berichtet, daß die Krokodilmumien in einem wohl zum Suchostempel gehörigen heiligen Raume beigesetzt wurden. Und ebenso begegnet uns in der Faiyûmortschaft Kerkeosiris ein Σουχιῆον καὶ κροκοδι(λο)ταφίον (l.: κροκοδιλοταφεῖον), *Tebt. Papyr.* 1, 88$_4$ p. 395. *Wilcken-Mitteis, Grundzüge u. Chrestomathie d. Papyruskunde* 1, 2, 94 nr. 675. Eine Inschrift aus Theadelphia, eine Eingabe der Priester des Krokodilgottes Pnepheros (ἱερεῖς τοῦ Πνεφερῶ[τος] θεοῦ μεγάλου τοῦ ὄντος ἐν Θεαδελφείᾳ), berichtet von den τάφοι τῶν ἀποθειουμένων

ἱερῶν ζώων, Lefebvre, Compt. Rend. de l'acad. des inscr. et belles-lettres 1908, 772 ff. *Wilcken-Mitteis, Grundzüge* 1, 2, 99 nr. 70, 16 (vgl. 1, 1, 105). Die Pflege des lebenden heiligen Krokodils war dem *κροκοδιλοβοσκός* übertragen, *Berl. Urk.* 3, 734 Col. 2, 7, 34. *Crönert, Zur Kritik der Papyrustexte* (= *Wessely, Studien zur Palaeographie und Papyruskunde* 4) 23, 3. Der im *Tebt. Pap.* 1, 57_4 p. 167. 211 p. 531 erwähnte *σαυρήτης* kann ein Eidechsen-, aber auch ein Krokodilpfleger sein; vgl. *Otto* a. a. O. 1, 111, 4. *St. Witkowski, Epist. privatae Graecae* p. 75 zu nr. 46, 4. Doch scheint es mehr, als seien die *σαυρῆται* Krokodilwärter, da nach *Wilcken, Grundzüge u. Chrestomathie der Papyruskunde* 1, 2 p. 97 zu nr. 69 ein unedierter Berliner Text den Straßennamen *Σαυρητ(ῶν) κροκοδ(είλων)* bietet und ein Heidelberger Papyrus *ἐπιτηρηταὶ σαυρητ(ῶν) κροκοδείλ(ων)* nennt. Zu der von *Herod.* 2, 69. *Strabo* 17, 811. 812 (vgl. *Strack, Ath. Mitt.* 19, 214) geschilderten Fütterung der Krokodile vgl. *Tebt. Pap.* 1, 32_{18} f. p. 122: *τὸ γεινόμενον τῷ Πετεσούχῳ καὶ τοῖς κροκο(δείλοις) ψωμίον* und *ebenda* 1, 57_{13} p. 168: *αἱ τῶν ἱερῶν ζώων σειταγωγίαι.* Von einer *κωμασία κορκοδείλων* (so!) — *κωμασία* bezeichnet das feierliche Herumtragen der heiligen Tiere, *Clem. Alex. Strom.* 5 p. 6, 71 *Potter;* vgl. *Otto* a. a. O. 1, 10 Anm. 8. 95. *Wilcken, Grundzüge u. Chrestomathie* 1, 2, 63 Anm. 15 — in Arsinoe berichtet der *Berliner Papyr.* 2488. *Wilcken, Philologus* 53 (1894), 91. *Zeitschr. d. Gesellsch. für Erdkunde zu Berlin* 22 (1887), 83. Vgl. auch das Papyrusfragment, dessen Ursprung nicht näher zu bestimmen ist, *Berl. Urk.* 2, 489 p. 141: ... *ναις κωμασίαις τῶ[ν θεῶν, Otto* a. a. O. 2, 31 f. Anm. 3) *γεγραμμέναις ἡμέραις ... μερῶν τριῶν Σούχῳ ... θυσιῶν ἑκάστης κωμασίας.* Vgl. auch die *θεαγοὶ Σούχου* in Tebtynis (Sp. 1586, 68). Dem *κροκοδιλοταφεῖον* entspricht das *ἰβιοταφεῖον* (*Tebt. Papyr.* 1, 88_{55} p. 397. Mehr Belege bei *Wilcken, Ostraka* 1, 66 f. [vgl. *Arch. für Papyrusforsch.* 2, 139 nr. 916]. *Nicolò, Ägypt. Vereinswesen* 1, 100, 3), wie dem *κροκοδιλοβοσκός* der *ἰβιοβοσκός* (*Otto* a. a. O. 1, 111, 3) bzw. *ἰβιοστολιστής* (*Nicolò* a. a. O.) oder der *ἱερακοβοσκός* (*Ael. n. a.* 7, 9) und der erst kürzlich bekannt gewordene Schakalpfleger, der *κυνοβυσκός*, *Wilcken, Arch. f. Papyrusforsch.* 6, 222. Ebenso ist aus der Analogie von *ἰβιοτάφοι, ἱερακοτάφοι, αἰλουροτάφοι, κριοτάφοι* (Belege bei *Otto* 1, 109 und Anm. 8. *Nicolò* a. a. O.) ein priesterliches Kollegium der *κροκοδιλοτάφοι* zu erschließen. Beigesetzt wurden die Krokodilmumien von Arsinoe im Labyrinth, *Herod.* 2, 148, d. h. dem Totentempel des Königs Amenemhet III (Sobk Sp. 1099, 3 ff.), der als Pramarres vergöttert mit den dem Suchos heiligen Krokodilen auf der unten 1584, 65 ff. erwähnten Stele erscheint, vgl. auch *Wilcken, Grundzüge* usw. 1, 1, 107 Anm. 2. Das heilige Krokodil wird nach seinem Tode zum *Παυσορσοῦχος*, wie der Apis zum Osarapis, der heilige Stier *Βοῦχις* von Hermonthis zum *Ὀσορβοῦχις* (*Spiegelberg, Arch. f. Papyrusforsch.* 1, 339 ff.), der Ibis zum *Ὀσορφίβις* (*Sethe, Untersuchungen z. Geschichte u. Altertumskunde Ägyptens* 2, 101, 2) usw., *Wilcken, Grundzüge u. Chrestomathie* 1, 1, 105. In Arsinoe bzw. im arsinoitischen Gau tritt neben den alten Gaugott Suchos im Kultus die vergötterte Arsinoe Philadelphos, die Schwester und Gemahlin des Königs Ptolemaios II, wie aus *Mahaffy, Flinders Petrie Papyr.* 1, 25, 2_1 p. 70 hervorgeht, wo *ἱερεῖς τοπουχου* (l.: *τοῦ Σούχου*) *καὶ τῆς Φιλαδέλφου* erwähnt werden, *Wilcken* bei *J. G. Droysen, Kleine Schriften zur alt. Geschichte* 2, 435 (zu S. 374 b). *Arch. f. Papyrusforsch.* 5, 459. *Paul M. Meyer, Das Heerwesen der Ptolemäer u. Römer in Ägypten* 28 (vgl. 57 Anm. 196). *Otto* a. a. O. 1, 5 Anm. 3. 350 u. Anm. 2. Über den Suchostempel vgl. *Brugsch, Zeitschr. f. ägypt. Sprache* 31, 30. *Schweinfurth, Zeitschr. d. Gesellsch. f. Erdkunde zu Berlin* 22 (1887), 76. *Wilcken ebenda* 83. Ein *στολιστὴς Σούχου θεοῦ μεγάλου μεγάλου καὶ τῶν συννάων θεῶν καὶ διάδοχος προφητείας τῶν ἐν Ἀρσινοίτῃ πόλει θεῶν* wird in einem Genfer Papyrus erwähnt, *J. Nicole, Textes grecs inédits de la collection papyrologique de Genève* 27_{17}. 31_4. 34_6 = *Preisigke, Sammelbuch* 15_{19}. 16_7. 17_7. Der in dem von *R. Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtliche Fragen* p. 3 col. 2_6 (= *Arch. für Papyrusforsch.* 2, 5 col. 2, 9. *Wilcken-Mitteis, Grundzüge und Chrestomathie* 1, 2, 106 nr. 77 col. 2, 9) publizierten *Straßburger Papyrus* (gr. 60) erwähnte *στολιστὴς καὶ διάδοχος προφητείας τῶν ἐν τῇ μητροπόλει* (Arsinoe) *θεῶν* und der im *Papyr. Rainer* 121 (*Wessely, Karanis und Soknopaiu Nesos* [*Denkschr. d. Kais. Akad. d. Wiss. zu Wien* 47, 1902] S. 65) genannte *στολιστὴς Σούχου καὶ διάδοχος προφητείας τοῦ Ἀρσινοείτου*, worüber man *Otto* 1, 52, 2 vergleiche, ist mit dem im Genfer Papyrus, von *Otto* a. a. O. noch nicht gekannten *διάδοχος προφητείας* usw. identisch und bezeichnet doch wohl eher einen priesterlichen Oberleiter als einen Regierungsbeamten nichtgeistlichen Charakters.

Ist Arsinoe mit Ptolemais Euergetis, wie wohl sicher anzunehmen ist, identisch (*Grenfell-Hunt, Tebtunis Papyri* 2, 370. 398. [vgl. *Wilcken, Arch. für Papyrusforsch.* 5, 244] *G. Plaumann, Ptolemais in Oberägypten* 72 Anm. 1. *Arch. f. Papyrusforsch.* 6, 180. *Nicolò* a. a. O. 1, 34, 4. *Paul M. Meyer, Griech. Papyrusurkunden der Hamburger Stadtbibliothek* 1, 15_3 p. 63 [vgl. p. 61. 66]), so haben der Priesterschaft des Suchos dort auch Frauen, wie in Soknopaiu Nesos (s. Sp. 1585), angehört; denn in *Greek papyri in the Brit. Mus., Catalogue* 2, 299 p. $151_{8.13}$ wird nach einem *ἱερεὺς Σούχου θεοῦ μεγάλου μεγάλου καὶ τῶν συννάων θεῶν* eine *ἱέρεια τῶν αὐτῶν θεῶν* erwähnt; vgl. auch *Otto* a. a. O. 1, 92, 4.

Ein *Σουχιεῖον* in einer unmittelbar bei Arsinoe gelegenen Ortschaft wird erwähnt *Tebt. Papyr.* 86_{55} p. 384.

Als weitere Kultstätten des Suchos, zunächst im Faiyum, sind zu nennen:

Apollonias-Hawara: Weihung eines *προφήτης Σούχου* an Pramarres (s. d.), der in einer von zwei Krokodilen gekrönten Kapelle thront, *Fl. Petrie, Hawara, Biahmu and Arsinoe* VII, 2. *Archiv f. Papyrusforsch.* 3, 136 nr. 17. *Ru-*

bensohn, Zeitschr. für ägypt. Sprache 42 (1905), 113 ff. Über Darstellung krokodilköpfiger Götter aus der Nähe von Hawara s. Sobk Sp. 1099, 62 ff. 1119, 13 f.

Euemeria: *τὸ ἐν Εὐημερίᾳ Σουχιεῖον, J. P. Mahaffy, The Flinders Petrie Papyri* 2, p. 2 nr. 1_{18} vgl. *Grenfell-Hunt, Fayûm towns and their Papyri* p. 45. *Wessely, Topographie des Faijûm (Denkschr. d. Kais. Akad. d. Wiss. zu Wien* 50 [1904]) S. 63. *Rostowzew, Arch. f. Papyrusforsch.* 3, 204/5 Anm. 5.

Kerkeosiris (vgl. *Wessely, Topographie d. Faijum* 87 f.). Das Krokodilotaphion und Suchieion ist schon oben erwähnt, Sp. 1582, 61. Das *Σουχιεῖον* ferner *Tebt. Pap.* 105_{41} p. 457. 109_{21} p. 469. Der Tempel des Suchos (*Σουχιεῖον, Tebt. Pap.* 243 vgl. 253), zwei Tempel der Thoeris und der Isis, je ein Tempel des Orsenuphis, des Harpsenesis, des Anubis, der Bubastis, des Anubis und drei Tempel des Hermes (Thoth) werden als die Tempel zweiter Klasse (*δεύτερα* bzw. *ἐλάσσονα τῶν ἐν τῇ κώμῃ ἱερῶν, Tebt. Pap.* 60_{14} p. 173. 63_{24} p. 252) bezeichnet im Vergleich zu dem Haupttheiligtum des Sokneptynis. Tempelland des Suchos (*ἱερὰ γῆ Σούχου θεοῦ μεγάλου μεγάλου*), *Tebt. Pap.* $60_{9 \cdot 40}$ $61a_{153}$. 62_5. 63_5 (*Wilcken-Mitteis* 1, 2, 333_5 p. 392). $64a_1$. $84_{154 \cdot 163 \cdot 165}$. $85_{104 \cdot 127 \cdot 148}$. Verkauf des auf dem Tempellande gewonnenen Getreides nach einem besonderen Getreidemaß, dem Maße des Suchos, *Tebt. Pap.* 1, $62b_{385}$. 72_{300}. 105_{40}. 106_{19}. 109_{20} *Otto* a. a. O. 1, 280, 2.

Magdola: Tempelland (*ἱερὰ γῆ*) *Σούχου μεγά(λου), Tebtunis Papyri* 1, 81_{28} p. 350; vgl *Wessely, Topographie des Fayûm* 101.

Soknopaiu Nesos (vgl. *Wessely, Karanis und Soknopaiu Nesos in Denkschriften d. Kais. Akad. der Wiss. zu Wien, Phil.-hist. Cl.* 47 [1902]) wird ausdrücklich als *κώμη Σούχου Νήσου Σοκνοπαίου θεοῦ μεγάλου μεγάλου* bezeichnet, *Wessely, Papyrorum scripturae Graecae specimina isagogica* tab. 6 N 6, 4 (vgl. die Bezeichnung von Tebtynis als *κώμη Σούχου* Sp. 1587, 22). Soknopaios, diese „mit besonderem Namen begabte Form des Sobk" (s. Sobk Sp. 1101, 49 f.), ist in Soknopaiu Nesos, was zu Soknopaios und Sechmet (s. d.) nachzutragen ist, der Sohn der Sechmet, *W. Spiegelberg, Die demotischen Papyrus der Straßburger Bibliothek* S. 49 (vgl. *Wilcken, Arch. f. Papyrusforsch.* 2, 140). Hängt damit vielleicht die von *Roeder* s. v. Sechmet Sp. 595, 9 erwähnte Darstellung der Sechmet als Frau mit dem Kopfe eines Krokodils zusammen? Über das Verhältnis des Suchos zu Soknopaios geben die Papyri, soweit ersichtlich, keinen Aufschluß.

Wenn *Apostolides, Bull. de la société arch. d'Alexandrie* 9 (1907), 33 sagt: „*Deux papyrus, malheureusement mal écrits, portent à croire que Souchos était le fils de Socnopée, et qu'une fête annuelle τὰ Σουχεῖα était célébrée dans le pays à l'occasion de la naissance de ce dernier*", so sind mit den zwei Papyri wohl *Berl. Urk.* 1, 1_{34} p. 1 (vgl. *Krebs, Zeitschr. für ägypt. Sprache* 1898, 39): *μηνὶ Νέῳ Σεβαστῷ ζ γενεσίοις Σοκνοπαίου θεοῦ μεγάλου* und *Berl. Urk.* 1, 149_{15} p. 163: *γενεθλίοις Σοκνοπαίου θεοῦ μεγάλου μ(εγάλου)* gemeint. (Die beiden Urkunden sind wiederholt bei *Wilcken-Mitteis, Grundzüge u. Chrestomathie der Papyruskunde* 1, 2, 122 nr. 92 col. II_{24} u. 123 f. nr. 93; vgl. auch *Wessely, Soknopaiu Nesos* 60.) Doch wird aus ihnen die Vermutung *Apostolides'* nicht erwiesen. Das Fest *Σουχεῖα* wird erwähnt *Berl. Urk.* 1, $248_{12 \cdot 28}$ p. 246 f.; vgl. *Krebs, Zeitschr. f. ägypt. Sprache* 3 5(1897), 101. *Wessely, Soknopaiu Nesos* 60 f. *Otto* a. a. O. 1, 6. Wie in Kerkeosiris und Tebtynis Soknebtynis der Spezial- und Hauptgott ist, neben dem als *σύνναος* Suchos steht, so ist in Soknopaiu Nesos Soknopaios Spezialgott, Suchos sein *σύνναος*; vgl. *Krebs, Zeitschr. f. ägypt. Sprache* 31, 105. Daß Suchos einen besonderen Tempel gehabt hat, ist an und für sich wahrscheinlich (vgl. die Ausführungen unter Kerkeosiris) und scheint auch aus einem Genfer Pap. hervorzugehen, wo ein *ἱερεὺς σὺν ἑτέροις ἱερεῦσι ἱεροῦ θεοῦ μεγίστου καὶ ἄλλων ναῶν τῶν κώμης Σοκνοπαίου Νήσου* erwähnt wird, *J. Nicole, Le Papyrus de Genève* 1, 36_9 ff. p. 48. Doch ist allerdings die Lesung nicht zweifelfrei, da die Möglichkeit besteht, daß statt *ἄλλων θεῶν: τῶν συννάων θεῶν* das Ursprüngliche ist, *Wilcken, Arch. f. Papyrusforsch.* 1, 554. *Otto* a. a. O. 1, 19, 3. Bei *Wilcken-Mitteis, Grundzüge und Chrestomathie* 1, 2 p. 112 nr. 85_9 ff., lautet der Text: . . . *ἱερεῦσι Σοκνοπαίου θεοῦ μεγίστου καὶ τῶν συννάων θεῶν*. Von Priesterpersonal begegnen: *προφήτης Σούχου θεοῦ μεγάλου μεγάλου* bzw. *μεγίστου, Berl. Urk.* 1, $149_{3 \cdot 4}$ p. 163 (vgl. *Krebs, Zeitschr. f. äg. Spr.* 31, 36). *Brit. Mus.* 2, 262_7 p. 177. *Wessely, Papyr. Gr. script. Gr. specimina isagog.* tab. 6 N 6, 21. tab. 8 N 11, 9; — *προφήτης καὶ ἀρχιστολιστὴς* (*Otto* a. a. O. 1, 83) *Σούχου θεοῦ μεγάλου μεγάλου Wessely, Papyr.* etc. tab. 1a et 1b, 7. tab. 6 N 16, 18. *Wessely, Sokn. Nesos* 63. — *ἱερεὺς Σούχου θεοῦ μεγάλου μεγάλου καὶ τῶν συννάων θεῶν. Brit. Mus.* 2_{10} 299_8 p. 151. *Berl. Urk.* 3, 783 p. 87. — *στολιστὴς* (*Otto* 1, 83) *Σούχου θεοῦ μεγάλου μεγάλου καὶ τῶν συννάων θεῶν, Brit. Mus.* 3, 920 p. 172_4 ff., Wie für Arsinoe ist auch in Soknopaiu Nesos eine Priesterin des S. *ἱέρεια Σούχου* bezeugt, *Wessely, Papyr.* etc. p. 4 tab. 6 N 6, 9.

In dem bei Soknopaiu Nesos gelegenen Faiyumdorf Nabane (oder vielmehr Nabla, *Wilcken, Arch. f. Papyrusf.* 3, 240 und bei *Otto* a. a. O. 1, 97, 4. vgl. *Strack, Dynastie* usw. 265 nr. 141) werden *παστοφόροι ἱεροῦ λογίμου* (*ἱερὸν λόγιμον* = 'Tempel', *Otto* 1, 18) *τῆς ἐπὶ κώμης Ναβάν[ης] Ἴσιδος Ναναίας καὶ Σεράπιδος καὶ Ἁρποκράτους καὶ Σούχου θεῶν μεγίστων καὶ τῶν συννάων θεῶν* erwähnt (*Greek Pap. in the brit. Mus. Catalogue, With Texts* ed. *Kenyon* 2, 345 p. 114_4; *Wilcken-Mitteis, Grundzüge und Chrestomathie* 1, 2, 135 nr. 102; vgl. auch *Wessely, Soknopaiu Nesos* 66).

In dem nahe bei Soknopaiu Nesos gelegenen und mit diesem in der Verwaltung eng verbundenen *Νείλου πόλις* findet sich ein *προφήτης Σούχου θεοῦ μεγάλου, Berl. Urk.* 1, 337_{16} p. 329. *Wilcken, Grundzüge* 1, 2, 92_{96} p. 121, vgl. *Krebs, Zeitschr. für ägyptische Sprache* 1893, 33. *Wessely, Topographie des Faijûm* 110 f.

Tebtynis: *θεαγοί* (= *παστοφόροι*, Träger

der tempelartigen Götterbarken bei den Prozessionen, *Otto* a. a. O. 1, 95, 1) *Σούχου, Tebt. Pap.* 1, 121$_{71}$ p. 505 (vgl. *ebenda* 133 p. 517); vgl. auch die *Θεακοὶ* (so!) *Σοκοπιχόνσεως θεοῦ μεγίστου ἐν κώμῃ Τεπτῦνι. Berl. Urk. Pap.* 9832 (4, 13 nr. 1023). Nach *M. S. Nicolò* a. a. O. 1, 18f. enthält der von *Spiegelberg, Recueil de travaux rél. à l'archéol.* 16, 19ff. entzifferte demotische Papyrus 30605 die Statuten einer „Sechserschaft" genannten Kultgenossenschaft von Tebtynis aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert, deren Zweck die Abhaltung von jährlichen Festen zu Ehren des Suchos und der anderen Sobkgötter, die wohl auch als Vereinsgötter verehrt wurden, war. Die in Arsinoe an die Kasse des Suchostempels zu leistende Abgabe (s. oben 1582, 29) ist auch für Tebtynis bezeugt: *ἱερεῖ Σούχου θεοῦ μεγάλου μεγάλου καὶ τῶν συννάων θεῶν τοῦ ἐξειληφότος ἀπὸ τῶν ἱερῶν προσόδων τοῦ Σούχου τὴν εἰς τὸ ἱερὸν καθήκουσαν δίδοσθαι διδραχμίαν . . . ἐν κώμῃ Σούχου Τεβτύνει. Tebt. Pap.* 2, 281 p. 40; *Wilcken, Grundzüge* 1, 2, 289 p. 341, und zwar ist es eine 10prozentige Kaufsteuer für alle Gebäude (*δεκάτη παρὰ τῶν κτωμένων οἰκίας ἢ τόπους*), *Wilcken* a. a. O. und 1, 1, 172. *Otto* a. a. O. 2, 334. Wie in Kerkeosiris (s. oben) so ist in Tebtynis der Hauptgott Sokneptynis (s. d.), Suchos sein *σύνναος*.

Kult in der Thebais (*οἱ . . . περὶ . . . Θήβας . . . οἰκέοντες καὶ κάρτα ἤγηνται αὐτούς* [die Krokodile] *εἶναι ἱρούς. Herod.* 2, 69) ist im einzelnen nachweisbar in:

Antaiupolis: Verehrung des Krokodils, das auf einem Prachtlager neben einem alten Weib lag, *Plut. de soll. anim.* 23, 9. Die Gaumünzen zeigen nach *Pietschmann* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Antaiupolis eine stehende Figur, die auf eine Lanze sich stützt und in der Linken ein Krokodil hält, oder auch nur ein Krokodil allein, *Feuardent, Numismatique de l'Égypte* 2, 301. *J. de Rougé, Monnaies des nomes* 19 Taf. 1, 10. 11. *Revue numismat. N. S.* 15, 19. *Beiträge zur älteren Münzkunde* 1, 158.

Bosochis (*Βοσῶχις*), Ortschaft, wahrscheinlich im panopolitischen Gau (*Krebs, Zeitschr. für ägyptische Sprache* 32, 42 nr. 26. 28), scheint in seinem Namen den Gottesnamen Sobk zu enthalten, *Sethe* b. *Pauly-Wissowa* s. v. Bosochis.

Chenoboskia: Verehrung des Krokodiles (*ὑπερβάλλουσα περὶ κροκοδείλους σπουδή*), *Alex. Polyhistor* bei *Steph. Byz. Χηνοβοσκία*. Auf einem Proskynema aus den Kalksteinbrüchen von Gebel Tarif, gegenüber von Chenoboskia und Diospolis (s. Z. 64ff.) wird neben dem Phoinix angerufen Suchos, der Herr von . . . (?), der große Gott, (und) Suchos und Min (s. d.). — *Spiegelberg, Annales du service des ant. de l'Égypte* 10 (1909), 32f. hat aus der nach den Worten „Herr von . . ." etwas zerstörten Gruppe den ägyptischen Namen von Chenoboskia entziffert, und im zweiten Suchos, der keinen Zusatz erhält, vermutet er den von Diospolis.

Diospolis (Mikra): Krokodilverehrung, *Steph. Byz.* s. v. *Διόσπολις . . . εἰσὶ δὲ καὶ ἄλλαι μικραὶ* (Städte, mit Namen Diospolis) *ἐν Αἰγύπτῳ τέσσαρες, ὧν ἐν τῇ μιᾷ τιθασεύονσι τοὺς κροκοδείλους, ἐν ἄντροις καὶ φρέασι σέβοντες.* Vgl. auch Chenoboskia.

Koptos: Tempel, an dessen rechter Wand der Kaiser Claudius vor Suchos und anderen Göttern betend dargestellt war, *R. Lepsius, Denkmäler aus Ägypten und Äthiopien, Text*, herausg. von *E. Naville, L. Borchardt, K. Sethe* Bd. 1, 257 vgl. *Ad. J. Reinach, Annales du service des ant. de l'Égypte* 11 (1911), 194. 207. — Vgl. auch *Ael. nat. an.* 10, 24.

Krokodilonpolis und das benachbarte Pathyris (= Aphroditopolis, *Strabo* 17, 817. *Ed. Meyer-J. Dümichen, Gesch. des alten Ägyptens* 64f.) scheinen ein gemeinsames Heiligtum gehabt oder wenigstens die Aphrodite (= Hathor) und den Suchos gemeinsam verehrt zu haben (*Wilcken, Griech. Ostraka* 1, 710) oder, wie *Otto* a. a. O. 1, 20ff. annimmt, besaß Suchos in *Κροκοδείλων πόλις* (vgl. *Strabo* 17, 817: *Κροκοδείλων πόλις τιμῶσα τὸ θηρίον*), Hathor-Aphrodite in Pathyris ihren eigenen Tempel, die Priesterschaft beider Städte aber war vereinigt und führte daher beide Götter in ihrem Titel. So finden wir in *Κροκοδίλων πόλις* einen *ἱερεὺς Σούχου καὶ Ἀφροδίτης, Greek Pap. in the brit. Mus.* usw. 678$_8$ (vol. 3, 18) oder *ἱερεὺς Σούχου θεοῦ μεγίστου καὶ Ἀφροδίτης* (*Grenfell, An Alexandr. erotic fragment and other greek papyri chiefly ptolemaic* 27 pag. 55 col. 3, 7) und Priester mit demselben Titel in Pathyris, *Greek Pap. brit. Mus.* 676$_8$ (vgl. 3, 15). 1206$_{24}$ (3, 16). 1208$_{14}$ (3, 19). *Grenfell, An Alexandr.* usw. 25 p. 52 col. 2, 12. *Grenfell-Hunt, New classical fragments and other greek and latin papyri* 33$_3$ p. 58..35$_4$. $_{18}$ p. 60; vgl. *Paul M. Meyer, Heerwesen der Ptolemäer* 85. Ein Priester in Pathyris führt auch den Titel *„ἱερεὺς Ἀφροδίτης καὶ Σούχου, τῶν πρωτοστολιστῶν καὶ πτεροφόρων* — über die *πρωτοστολισταί* und *πτεροφόροι* s. *Otto* 1, 86ff. — *Grenfell, Alex. erot. frgm.* nr. 44 col. 2, 1. Nach *Grenfell-Hunt* a. a. O. *Index* p. 188 ist unter dem 34$_4$ p. 59 und 35$_7$ p. 60 erwähntem *ἱερὸν ἐν Παθύρει* der gemeinsame (vgl. oben) Tempel der Aphrodite und des Suchos zu verstehen. Der Tempel des letzteren in Krokodilon Polis wird erwähnt in dem in seiner Konstruktion nicht ganz klaren Papyrus bei *Grenfell, Alex. erot. fr.* 38 p. 69$_5$: *ἀδικοῦμαι ὑπὸ Πεαδίου παστ(!)οφόρου τῶν ἐκ Κορ(!)οκοδίλων πόλει* (l.: *πόλεως*) *τοῦ Παθυρίτου Σούχου ἱροῦ.* Vgl. ferner *Papyr. Gizeh* 10371 (ed. *Grenfell-Hunt, Arch. f. Papyrusforsch.* 1, 61): *παρὰ τῶν ἐν Κροκοδείλων πόλει τῆς Θηβαίδος ἱερείων* (l.: *ἱερέων*) *τοῦ Σούχου.* Die im *Papyr. Gizeh* 10351 (*Arch.* a. a. O. 59 Col. 2$_{24}$) erwähnte bei Krokodilonpolis gelegene *ἱερὰ νῆσος τοῦ Σούχου οὖσα περίκλυ(σ)τος*, um die blutigen Kämpfe zwischen der Priesterschaft von Hermonthis einerseits und der von Pathyris und Krokodiloupolis andererseits geführt wurden*), ist wohl die eine

*) Auf den Kampf um die heilige Insel des Suchos und die Niederlage der Hermonthiten möchte ich *Pap. Amherst* 2, 39 p. 47f. beziehen; der dort wiedergegebene Brief ist an zwei als *Φιλοβασιλισταί* bezeichnete Männer und an die *ἄλλοι στρατιῶται* gerichtet; an dieselben Adressaten wendet sich ein Papyrus aus Pathyris, in dem von einer gemeinsamen Operation der *Κροκοδιλοπολῖται*

der gegenüber von Aphroditopolis-Pathyris gelegenen Nilinseln; vgl. *Meyer-Dümichen* a. a. O. 64f.

Eine Ortschaft *Κροκοδείλων πόλις* (*Greek Pap. Brit. Mus., Catal. with Texts* 3, 604 p. 71) ist nach *Wilcken, Arch. für Papyrusforsch.* 4, 585. 587 identisch mit dem von *Ptolem.* 4, 5, 31 (*W. Müller*) in der Nähe von Ptolemais Hermiu erwähnten *Κροκοδείλων πόλις*, nicht, wie *Grenfell-Hunt* annahmen, mit dem in der Nachbarschaft von Pathyris gelegenen. Daß auch hier der Kult des Suchos bestand, geht schon aus der griechischen Bezeichnung hervor und wird bestätigt durch ägyptische Texte, in denen der Ort Per-Sobek 'Tempelbezirk des Sobek' heißt, *G. Steindorff, Arch. f. Papyrusforsch.* 4, 537, 2.

Über Suchos als Gott Libyens (des in der libyschen Wüste gelegenen Landes Thnw) vgl. *K. Sethe, Das Grabdenkmal des Königs Sa³ḥu-Rê 2 = 26. wissenschaftliche Veröffentlichung der deutschen Orientgesellschaft* (1913) S. 75f.

Auch in den Zauberpapyri erscheint Suchos bzw. ein mit ihm identischer Krokodilgott; so in dem *Leydener Papyrus* 384 (V) bei *C. Leemanns, Papyr. Graec. Mus. Lugd. Bat.* 2, 27 col. $7a_{35}$ = *A. Dieterich, Jahrb. f. klass. Phil.-Suppl.* 16, 807 col. 7_{35}: *ἐγώ εἰμι εἴδωλος* (!) *τοῖς κατ' ἀλήθειαν ὁμοιωμένοις κροκοδείλῳ, ἐγώ εἰμι Σῦχος* (!), wo vielleicht mit *Leemanns* a. a. O. 2 p. 63 zu lesen ist: *ἐγώ εἰμι εἴδωλον τοῖς κατ' ἀλήθειαν εἰδώλοις. ἐγώ εἰμι Σῦχος, ὁμοιώ(!)μενος κροκοδείλῳ*; vgl. denselben Papyrus col. $3a_{15}$ (*Leemanns* 2 p. 15 = *Dieterich* p. 798 col. 3_{15}): *καθέζῃ ... κροκοδειλοειδής*) und den *Berl. Papyr.* 2 v. 111 ed. *Parthey, Phil. u. hist. Abhandl. d. K. Akad. d. Wiss. zu Berlin* 1865, 153: *μορφὴν ἔχων κροκοδίλου*; *Paris. Zauberpapyr.* ed. *Wessely, Denkschr. d. Kais. Akad. d. Wiss. zu Wien. Phil.-hist. Cl.* 36 (1888), II p. 87 v. 1691: *μορφὴν ἔχεις κροκοδείλου*; vgl. *ebenda* p. 145 v. 206 des *Pap. Mimaut.*

Zu Suchos als dem Sohne der Neit siehe außer *Roeder* s. v. Sobk Bd. 4 Sp. 1107 die

und der Pathyriten, zu der Schiffe gebraucht werden, die Rede ist, *Pap. Louvre* 10593, *Arch. f. Papyrusforsch.* 2, 515 (*Seymour de Ricci*). In dem *Pap. Amh.* heißt es nun: *μεταλαβόντες τοὺς συντετελεσμένους πρὸς τοὺς τεβτεις Ἑρμωνθίτας ἀγῶνας μεγάλως ἐχάρημεν. Wilcken, Arch. f. Papyrusf.* 2, 123 teilt mit, daß nach der Photographie für *τεβτεις* die Lesung *σεβτεις* möglich sei, und vermutet ⟨*εὐ*⟩*σεβεῖς* mit der Erklärung, daß die Briefschreiber sagen wollen, daß sie ihre Vereinsgenossen mit Freuden zu den Hermonthitischen Weltspielen aufgenommen haben. Freilich fügt *Wilcken* hinzu, daß er zu solchem Gebrauche von *εὐσεβής* keine Parallele kenne. Besieht man die Stelle aber auf den Kampf mit den Hermonthiten um die Nilinsel, so ergibt sich, daß zu schreiben ist ⟨*ἀ*⟩*σεβεῖς*: 'wir haben mit Freuden an den nun beendeten gemeinschaftlichen Kämpfen gegen die gottlosen H. teilgenommen'. In dem oben angeführten *Pap. Giseh* heißt es bei Gelegenheit der Schilderung des Kampfes der Verbündeten mit den Hermonthiten: *συνκρουσάντων δ' ἀλλήλων ἐν τῇ νήσῳ συνῆλθεν τροπαιοῦσθαι τοὺς ληιηρίους καὶ ἀκόσμως εἰς τὸν ποταμὸν ἀναλίσθαι.* Von den von den Herausgebern bezeichneten Möglichkeiten einer Korrektur der Lesung *ληιηρίους*: *ληιῆρας* (*ληιῆρες ἰαμοὶ στεφανηφόροι, Hesych.*) oder *λη⟨σ⟩τηρίους*, oder, wie *Crusius* (*Arch. f. Papyrusf.* 1, 60) vorschlägt *ἀλιτηρίους* trifft die letzte das Richtige und stützt das oben vorgeschlagene *ἀσεβεῖς*.

von *Drexler* s. v. Nit Sp. 487 angeführte Literatur und die *ebenda* gegebene Abbildung (vgl. auch Bd. 2 s. v. Isis Sp. 509, 43ff.). Eine Beziehung der Neit zu Sobk bzw. dem ihm heiligen Krokodil ist auch ausgedrückt durch die von *Charax* im *Schol. Aristid. Panath.* 95, 7C (3 p. 17 ed. *Dindorf*) erwähnte Darstellung der Athena auf der Akropolis von Athen, die auf einem Krokodil ritt, da unter Athena (vgl. den Art. Sais) hier die ihr gleichgesetzte Neit zu verstehen ist, *O. Keller, Die antike Tierwelt* 2, 266. — Über Isis als Gattin des Suchos vgl. *Rubensohn, Zeitschr. f. ägypt. Spr.* 42 (1905), 115 (vgl. auch Sobk Sp. 1108, 20ff.). [Höfer.]

Suconna s. Souco ... Wenn die dort verzeichnete Ergänzung zu Soucona richtig ist, so dürfte die Göttin identisch sein mit der auf einer Inschrift aus Châlon sur Saône, dem alten Cabillonum (Cabilonnum), genannten Göttin Souconna: *Aug. Sac. Deae Souconnae oppidani Cabilonnenses p(onendum) c(uraverunt), Héron de Villefosse, Comptes rendus de l'acad. des inscr. et belles-lettres* 1912, 677ff.; vgl. *Arch. Anz.* 1913, 272 und (mir nicht zugänglich) *J. Roy-Chevrier, La déesse Souconna à Cabilonnum* (Châlon 1913). Souconna ist offenbar der alte Name des Flusses Saône, den *Ammian. Marc.* 15, 11, 17 'Sauconna' nennt. *H. de Villefosse*, dem die unter Souco ... mitgeteilte Inschrift entgangen ist, bezeichnet den Göttesnamen Souconna als neu und sieht wohl mit Recht in Souconna die Göttin des genannten Flusses. [Höfer.]

Suculae s. Sternbilder.

Suebae, topischer Beiname der rheinischen Matres (vom Volk der Sueben, vgl. Bd. 2 Sp. 2466) auf Inschriften aus Cöln und Deutz. *C. I. L.* 13, 8224 (*Bonn. Jahrb.* 83 p. 145 nr. 278) ⟨*Ma*⟩*tribus meis* ⟨*Ger*⟩*manis Suebis* (der Dedikant ein *negotiator cretarius*); 8225 (*Ihm, Rhein. Mus.* 1890 p. 639) ⟨*Mat*⟩*ribus Suebis Euthungabus* (oder ⟨..⟩*euthungabus*); 8497 (*Bonn. Jahrb.* 83 p. 147 nr. 289) ⟨*Matribu*⟩*s Suebis* ⟨*Ae*⟩*milius* ⟨*Pri*⟩*mitivus* usw. (aus dem Jahre 223). Die sog. *Lutatiae Suebae* (*Brambach* nr. 95. *Bonn. Jahrb.* 83 p. 172 nr. 455) kommen in Wegfall, vgl. *C. I. L.* 13, 8745. [M. Ihm.]

Sueta, keltische oder ligurische Göttin. *Dormino et Suetai* ist die verschollene Inschrift von Acqui, *C. I. L.* 5, 7504 geweiht; vielleicht Quellgott und Quellgöttin; der Fundort, Aquae Statiellae, im Altertum wegen seiner warmen Quellen viel besucht. Vgl. den Artikel Dorminus bei *Pauly-Wissowa, R.-E.* 5, 1568. [M. Ihm.]

Suetes, Skythe, von Jason getötet, *Val. Flacc. Arg.* 6, 550. [Höfer]

Suitulenos (*Σουιτουληνός*), Beiname, wohl lokaler, des *κύριος ἥρως* (*Usener, Götternamen* 251 f.) auf einer Inschrift aus dem Kreise Radomir (Bulgarien): *κυρίῳ ἥρωι Σουιτουληνῷ, Dumont, Mélanges d'archéol. et d'epigraphie* 568 nr. 6^4. *Arch. Epigr. Mitteil. aus Oesterr.* 14 (1891) 153 nr. 35. *E. Kalinka, Antike Denkmäler in Bulgarien* (= *Schriften der Balkankommission* 4) p. 179 nr. 202; vgl. *Tomaschek, Die alten Thraker in Sitzungsber. d. Wiener Akad. d. Wiss.* 130, 58. Auch in einer zweiten

unvollständigen Inschrift wird mit *Kalinka* a. a. O. 180 zu nr. 203 zu ergänzen sein: *θεῶ(ι) Σουη[τουληνῶ] εὐχήν.* [Höfer.]

Sukenepaios (*Σουκενεπαῖος*), Variante oder Verschreibung des Gottesnamens Soknopaios (s. d.), *Pap. Amherst* 2, 58 p. 66. [Höfer.]

Sul (oder **Sulis**?, überliefert sind die Formen *Sulis* im Genetiv und *Suli* im Dativ), britannische Heilgöttin, verehrt an dem nach ihr benannten Badeort *Aquae Sulis* (*Ptolem.* 2, 3, 13 *Τδατα θερμά*, *Itin. Ant.* 486, 3 *Aquis Sulis* [Var. solis], *Geogr. Ravenn.* 5, 31 *Aquis*), dem heutigen Bath (Grafschaft Somerset), wo viele Altertümer gefunden wurden (vgl. z. B. *H. M. Scarth, Aquae Solis or notices of roman Bath*, 1864; *Hübner, C. I. L.* 7, p. 24 und bei *Pauly-Wissowa R.-E.* 2, 298 s. v. Aquae nr. 31). Die Göttin wurde der Minerva geglichen (über Minerva als Heilgöttin s. *Wissowa* in diesem Lexikon Bd. 2, Sp. 2991 u. *Religion und Kultus der Römer* p. 205); so ist sie auf drei Inschriften zubenannt (s. unten), und nur unter diesen Namen kennt sie *Solinus* 22, 10: *in quo spatio (Britanniae) magna et multa flumina, fontes calidi opiparo exculti apparatu ad usus mortalium: quibus fontibus praesul est Minervae numen* (unnötig *Hübners* Änderung *praeest Sul Minervae numen*), *in cuius aede perpetui ignes numquam canescunt in favillas, sed ubi ignis tabuit, vertit in globos saxeos.* Von diesem Zeugnis abgesehen geben von dem Kult nur Inschriften Kunde, die zusammengestellt sind bei *M. Siebourg, De Sulevis Campestribus Fatis* (Bonner Diss. 1886) und in meinem *Matronenkultus* (*Bonn. Jahrb.* 83, 1887, p. 183 f.) nr. 544 bis 552 (vgl. auch *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, Sp. 1662). Die Zahl der in Bath aufgetauchten ist nicht bedeutend, mit einem neueren Funde (*Dessau, Inscr. sel.* nr. 4661) sind es im ganzen acht. Den von *Solin* a. O. bezeugten Tempel (oder eine andere Tempelanlage) bestätigt *C. I. L.* 7, 39 (*Matronenkult* nr. 544; vgl. *Scarth* a. O. p. 17 ff.): *C. Grotacius‹s Libo Ti. C›laudius Ligur ‹sacer(dotes) restituto c›olegio longa seria ‹annorum abolito aedem› deae Sulis M‹inerv›ae nimia vetust‹ate conlapsam s(ua) pec›unia refici et repingi cur‹arunt idemque probarunt›* (diese Ergänzungen *Hübners* sind natürlich z. T. problematisch). Einen Priester der Göttin nennt *C. I. L.* 7, 53 (*Matronenkult* nr. 550) *C. Calpurnius Receptus sacerdos deae Sulis*, der 75 Jahre alt wurde (Abbild. bei *Scarth* Taf. 18). — *C. I. L.* 7, 40 und 41 (*Matronenkult* nr. 545. 546. *Scarth* Taf. 16. 15) sind *deae Suli* geweiht *pro salute et incolumitate* eines *Aufidius Maximus*, Centurionen der *legio VI victrix*, von zwei Freigelassenen. In *C. I. L.* 7, 42 (*Matronenkult* nr. 547. *Scarth* Taf. 14) löst *deae Suli Min(ervae) et Numin(ibus) Augg(ustorum)* — also frühestens in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts — sein Gelübde *C. Curiatius Saturninus (centurio) leg(ionis) II Aug(ustae) pro se suisque.* Wegen der Dedikanten sind bemerkenswert *C. I. L.* 7, 43 (*Matronenkult*, nr. 548. *Dessau*, nr. 4660): *deae Suli Minervae Sulinus Maturi fil.* (zum Namen *Sulinus*, der mit den Göttin und dem der *Suleviae* zusammenzustellen ist, *Holder* a. O. 2, 1665, vgl. auch den Schluß des Artikels), und *Dessau*, nr. 4661: *Priscus Touti f(ilius) lapidariu‹s›, civis Car‹nu›tenus, Su‹li› deae v. ‹s.›. C. I. L.* 7, 44 (*Matronenkult*, nr. 549, vgl. *Scarth*, Taf. 30) endlich ist ein belangloses Fragment (sehr zweifelhaft die von *Haverfield* vermutete Identität mit *Ephem. epigr.* 7, p. 278 nr. 825).

Spuren der Verehrung der Göttin auf dem Kontinent sind spärlich und, wie betont werden muß, nicht ganz sicher. Die deutsche Inschrift *C. I. L.* 3, 1156 (mit add.; *Matronenkult* nr. 105) *Sule. Fl. Attalus votum l. s.* hat *Hübner* auf die britannische Göttin beziehen wollen; dem widerspricht die Form und der Mangel des Epithetons *dea*, das auf allen Inschriften erscheint (vgl. *Suleviae*, und *Bonn. Jahrb.* 83 p. 81). Auf dem Alzeyer Stein *C. I. L.* 13, 6266 (*Matronenkult* nr. 551) lautet die Widmung in der ersten Zeile *dea. Sul.*, was *Schwabe* (*Bonn. Jahrb.* 53/54 p. 295) *dea(bus) Sul(evis)* aufgelöst hat; der Einwand (*Bonn. Jahrb.* 83 p. 81) scheint jetzt hinfällig (s. den Artikel *Suleviae*), aber *dea(e) Sul(i)* ist wohl noch immer das Wahrscheinlichere. Und ebenso steht vielleicht nichts im Wege, die Göttin *Σοῦλ*, welcher der König Tiberius Iulius Rhoemetalces im Jahre 152 auf der Inschrift von Phanagoria (*Matronenkult* nr. 552 *τῇ θεῷ Σοῦλ*) eine Widmung darbringt, mit der britannischen *Sul* zu identifizieren; danach müßte der Ruf der warmen Quellen von Bath allerdings im Altertum ein sehr bedeutender gewesen sein. Endlich hat man noch die auf einer verschollenen Inschrift von Nîmes erwähnte Göttin *Sulicia Idennica Minerva* (*C. I. L.* 12, 2974. *Dessau* 4662) zur *dea Sul* in Beziehung gesetzt, was der Zusatz *Minerva* ja nahelegt. Doch ist die Überlieferung nicht genügend sicher (*Bonn. Jahrb.* 83 p. 81 f.), vgl. den Artikel *Idennica* in diesem Lexikon), wenn jetzt auch die Trierer Inschrift *C. I. L.* 13, 3664, die in der ersten Zeile *dae Sulev‹iae›* zu bieten scheint, zur Stütze angeführt werden kann (s. *Suleviae*). Ein Zusammenhang zwischen *dea Sul* und den *Suleviae* kann aber schwerlich in Abrede gestellt werden; der Stamm (*sul-*, altirisch *súil* 'Auge', zur Deutung s. den Artikel *Suleviae*) ist der gleiche, und besonders verdient Beachtung, daß eine der Votivinschriften an die *Suleviae* (*C. I. L.* 7, 37. *Matronenkult* nr. 344) aus dem Kultort der *dea Sul* stammt, noch dazu von einem *Sulinus* (s. oben) geweiht. [M. Ihm.]

Sulevia s. Suleviae.

Suleviae, keltische Göttinnen, die den *Matres* oder *Matronae* (*Iunones*) nächst verwandt gewesen sein müssen und wie diese als segenspendende, beschützende Genien aufzufassen sind. Die Inschriften, durch die allein dieser Kult bekannt ist, sind behandelt von *M. Siebourg, De Sulevis Campestribus Fatis* (Bonner Dissertation 1886) und in meiner Abhandlung über den 'Matronenkultus' (*Bonner Jahrbücher* 83 [1887]). Neue Funde und berichtigte Lesungen rechtfertigen eine neue übersichtliche Zusammenstellung des Materials.

I. Rom.

Nr. 1 ff. meist auf 3 Seiten beschriebene

Marmoraltäre*), wurden in Rom an der Via Tasso und deren Nachbarschaft gefunden. Sie rühren von Mitgliedern der equites singulares her, die dort ihre Kasernen hatten. Vgl. besonders *W. Henzen, Annali dell' Instituto* 1885 p. 235ff. und *C. I. L.* 6, 4, 2 p. 3057.

1) *C. I. L.* 6, 31140 (*Dessau, Inscr. sel.* nr. 2181). *Matronenkultus* nr. 1. — *Iovi optumo maximo Iunoni Minervae Marti Victoriae Herculi Fortunae Mercurio Felicitati Saluti Fatis Campestribus Silvano Apollini Dianae Eponae Matribus Sulevis et Genio sing(ularium) Aug(usti) veterani missi honesta missione ex eodem numero ab imp. Traiano Hadriano* usw. (im Jahre 132); unter den Dedikanten (meist *Ulpii*) drei *Traianenses Baetasii* (Germ. inf.).

2) *C. I. L.* 6, 31141. *Matronenkultus* nr. 2. — *Iovi optimo maximo .... Fatis Campestribus .... Eponae Matribus Sulevis et Genio singularium Aug.* usw. (im J. 133); unter den Dedikanten ein *M. Ulp(ius) Trever.*

3) *C. I. L.* 6, 31142. *Matronenkultus* nr. 3. — *Iovi optimo maximo .... Fatis Campestribus .... Epon(a)e Matribus Sulevis et Genio* usw. (im J. 134).

4) *C. I. L.* 6, 31145. *Matronenkultus* nr. 6. — *Iovi .... Fatis Campestribus .... Eponae Matribus Sulevis et Genio sing. Aug. ceterisq(ae) dis immortalib.* usw. (im J. 137).

5) *C. I. L.* 6, 31146. *Matronenkultus* nr. 7. — *I(ovi) o. m. .... Fatis Saluti Campestribus .... Ephonae* (so) *Matribus Sulevis et Genio* usw. (im J. 138).

6) *C. I. L.* 6, 31148. *Matronenkultus* nr. 8. — *I. o. m. .... Fatis Saluti Campestribus .... Eponae Matribus Sulevis et Genio* usw. (im J. 140).

7) *C. I. L.* 6, 31149 (*Dessau* nr. 4833). *Matronenkultus* nr. 9. — *Iovi .... Fatis Campestribus .... Eponae Matribus Sulevis et Genio* (im J. 141); unter den Dedikanten ein *P. Ael(ius) Vangio.*

8) *C. I. L.* 6, 31175. *Matronenkultus* nr. 10. — *I. o. m. .... Fatis Campestribus .... Eponae Matribus Sulevis ceterisque dis immortalibus Genio numeri eq. sing. Aug. P. Aelius Lucius (centurio) leg(ionis)* VII *geminae v. s. l. l. m.*

9) *C. I. L.* 6, 31174. *Matronenkultus* nr. 11. — *I. o. m. .... Fatis Campestribus .... Eponae Matribus Suleis* (so) *et Genio sing. Aug. M. Ulpius Festus dec(urio) prin(ceps) eq. sing. Aug. v. s. l. m.*

10) *C. I. L.* 6, 31171. *Matronenkultus* nr. 13. — *Iovi Iunoni Soli Lunae Herculi Minervae. Marti Mercurio Campestribus Terrae Caelo Mari Neptuno Matribus Suleis* (so) *Genio imp. M. Ulpius Nonius veteranus Aug. cives Nemens* (d. h. *Nemes*, vom Volk der Nemetes) *v. s. l. m.*

11) *C. I. L.* 6, 31161 (*Dessau* nr. 4778). *Matronenkultus* nr. 14 (vgl. p. 71. 80). — *ded(icata)* III ⟨...⟩*as Apro et Maximo cos.* (im J. 207) *pro salute impp. nn. Augg. Matribus paternis et maternis meisque Sulevis Candidinius Saturninus dec(urio) eq(uitum) s(ingularium) impp. nn. voto libens posui.*

*) Ich gebe diese umfangreichen Texte nur auszugsweise; die Götterserie ist fast immer die gleiche. Es genügt die Hervorhebung der peregrinen Namen.

12) Auf dem Caelius gef. *C. I. L.* 6, 767 (mit add. p. 3006). *Matronenkultus* nr. 17. — *Sulevis sacr(um) L. Aureli Primus et Marcellus dupl(icarii) et Fl(avius) Festus fratres v. s. l. l. m.*

13) Votivstein mit zwei Reliefdarstellungen (s. unten) verschollen. *C. I. L.* 6, 768 (*Dessau* nr. 4776). *Matronenkultus* nr. 18 (Abbild. p. 79 nach *R. Fabretti, de aquis et aquaeductibus veteris Romae dissert.* 2 tab. 14). — *Sulevis et Campestribus sacrum L. Aurelius Quintus (centurio) leg. VII geminae votum solvit laetus libens. dedicavit VIIII K. Septembre. Bradua et Varo cos.* (im J. 160).

II. Gallia Narbonensis.

14) Velleron (dép. Vaucluse). Unter der Inschrift ein Vogel in Relief dargestellt. *C. I. L.* 12, 1180 (vgl. add.). *Matronenkultus* nr. 127. — *Sulevis Tertius* ⟨...⟩*monis (filius)* ⟨*v.*⟩ *s. l. m.*

15) Venasque (dép. Vaucluse). *C. I. L.* 12, 1181. *Matronenkultus* nr. 434 (vgl. p. 80. 86). — *Sul(evis) M(ontanis) Colia Maxuma.* So nach *O. Hirschfeld*, aber die Deutung ist unsicher; vgl. nr. 28.

III. Raetien.

16) Nassenfels bei Ingolstadt. *C. I. L.* 3, 5900. *Matronenkultus* nr. 112. — *Sulevis sac(rum) Iul. Paterna pater p(ro) s(e) et s(uis) v. s. l. l. m.*

IV. Germania superior.

17) Bois de Vaux bei Vidy (jetzt in Lausanne). *Mommsen, Inscr. Helv.* nr. 134. *C. I. L.* 13, 5027 (*Dessau* 4774). *Matronenkultus* nr. 155. — *Banira et Dodinda* ⟨*et*⟩ *Daedalus et Tato Icari fili Suleis suis, qui* (so) *curam vestra(m) agunt, iden* (= *item?*, *Mommsens* Vorschlag *Idennicis* unwahrscheinlich, vgl. nr. 29) *Cappo Icari* ⟨*l.*⟩.

18) Altar im J. 1906 in Ladenburg gef., jetzt in Mannheim. *Haug, Mannheimer Geschichtsblätter* 7 (1906) p. 191. 225; daraus *Bericht über die Fortschritte der römisch-germanischen Forschung in den Jahren 1906/1907* (Frankfurt 1909) p. 84 nr. 135. — *Sulevis sororibus L. Gallionius Ianuar(ius) d⟨e⟩c(urio) al(ae) I Ca⟨nn⟩anef(atium) v. s. l. l. m.*

19) Altar aus der Gemarkung Büdesheim bei Bingen, jetzt in Mainz. *C. I. L.* 13, 7504; vgl. *Körber, Korr.-Blatt d. Westdeutschen Zeitschrift* 15, 1896, p. 6 und *Inschriften des Mainzer Museums* (1900) p. 12 nr. 8 (hieraus *Dessau* nr. 4778). — *Sulevis* ⟨*deabus?*⟩ *C. Hostilius Saturnin(us) et Hostilia Alpina fratres* (von dem Wort hinter *Sulevis* — zweite Zeile — sind nur undeutliche Spuren dreier Buchstaben zu sehen, die *Körber* zu *deabus* ergänzte, eine Lesung, die Zangemeister als möglich bezeichnet, die aber keineswegs sicher ist; sonst fehlt den *Suleviae* dieses Epitheton).

20) 'Zwei Fuß hohe Säule' gef. Schweppenburg bei Andernach, verschollen. Über die Reliefdarstellung s. unten. *C. I. L.* 13, 7725 (*Brambach* nr. 678. *Dessau* nr. 4772). *Matronenkultus* nr. 194. — *Suleviabus G. Paccius Pastor vet(eranus) leg(ionis) XXII p(rimigeniae) p(iae) f(idelis) D(omitianae) v. s. l. m.* (so wohl richtig aufgelöst von *Ritterling, Westd. Zeitschrift* 12, 1893, p. 208f.)

V. Germania inferior.

21) Köln. *A. Riese, Korr.-Blatt der Westd. Zeitschrift* 25, 1906, p. 180. *Bericht über die Fortschritte der röm.-germ. Forschung in den Jahren 1906/1907* (Frankfurt 1909) p. 114 nr. 243. — *Sule⟨v⟩is domest⟨i⟩cis suis Fab⟨i⟩ Ianuarius ⟨et⟩ Bellator ⟨et⟩ Iullus l. ⟨l.⟩ m.*

22) Kleiner Altar aus Köln. *C. I. L.* 13, 8247. *Matronenkultus* nr. 285. — *Sulevis v. l. m.* p. (Auflösung der Siglen ungewiß, in *s.* kann *sacrum, suis* oder der Name des Dedikanten stecken, dann wahrscheinlich Votivformel *libens merito posuit*).

VI. Gallia Belgica.

23) Marquise (Pas de Calaio). *C. I. L.* 13, 3561 (*Dessau* nr. 4775). *Matronenkultus* nr. 382 (vgl. p. 78). — *Sulevis Iunonibus sacr(um) L. Cas(sius) Nigrin⟨us* (oder *Nigrinianus*) *pro⟩ se ⟨et suis . . .⟩.*

VII. Britannien.

24) Bath (Aquae Sulis). *C. I. L.* 7, 37 (Abbild. *Scarth, Aquae Solis* Taf. 17). *Matronenkultus* nr. 344. — *Sulevis Sulinus scultor Bruceti f(ilius) sacrum f(ecit) l. m.*

25) Colchester. *Watkin, Roman Lancashire* p. 136. *Haverfield, Ephem. epigr.* 7 p. 282 nr. 844 (*Dessau* nr. 4777). — *Matribus Sulevis Similis Atti f(ilius) ci(vis) Cant(ius) v. l. s.*

26) Binchester. *C. I. L.* 7, 1344 b. — *Sul⟨e⟩vi⟨s⟩ Vett(ius) Cann. v. s. l. m.* (so mit unsicherer Emendation des überlieferten SVLPVIC *Bruce, Lapidarium septentr.* nr. 719).

VIII. Dacien.

27) Karlsburg (Apulum). *C. I. L.* 3, 1156 (mit add. p. 1015). *Matronenkultus* nr. 105 (vgl. p. 81). — *Sule(vis)*) Fl(avius) Attalus votum l(ibens) s(olvit).*

28) 'In tabula exigua, quae duas icones exhibet, altera sedendo sculpere videtur, altera inclinato stat corpore.' Fundort unbekannt. *C. I. L.* 3, 1601. *Matronenkultus* nr. 107 (vgl. p. 80. 86). — *Sul(evis) Mont(anis)* (?) *T. Iulius Lapid. v. l. p.* (nr. 15).

Als ganz problematisch übergehe ich die Inschriften *C. I. L.* 12, 2595 (Genf) = *Matronenkultus* nr. 440; *C. I. L.* 13, 587 (Bordeaux, ist von *Allmer* zweifelnd auf die Suleviae bezogen worden, wovon keine Rede sein kann); *C. I. L.* 13, 1787 (Lyon, von *Holder* unter den Suleviae registriert, nach *Boissieus* Vermutung); *C. I. L.* 13, 8598 (Nieukirk, Kreis Geldern = *Brambach* 2032; die Lesart *⟨Sul⟩evis* unmöglich nach *Siebourg, Bonn. Jahrb. 96/97* p. 249 ff., der *⟨Ma⟩lvisis* vorschlug, eine Ergänzung, die im *C. I. L.* adoptiert ist).

Als Anhang füge ich 3 Inschriften hinzu, deren Erklärung kontrovers ist und die bereits in dem Artikel *Sul* Erwähnung gefunden haben.

29) Nîmes, verschollen. *C. I. L.* 12, 2974 (*Dessau* nr. 4662). Vgl. *Matronenkultus* p. 81 f. — *Suliviae Idennicae Minervae votum.* Außer SVLIVIAE (*Hirschfeld* stellt *Suleviae* her) ist überliefert IVLINIAE und VVLVVIAE. Vgl. nr. 17.

30) Altärchen in Trier. *Hettner, Steindenkmäler* p. 64 nr. 109. *C. I. L.* 13, 3664. — *dae Sulev⟨iae⟩ Dimmia ⟨At⟩tali v. s. ⟨l. m.⟩*, so von *Hettner* ergänzt; möglich wäre auch *dae(abus) Sulev⟨is⟩.*

31) Alzey, jetzt in Mainz. *C. I. L.* 13, 6266. *Matronenkultus* nr. 551. — *dea Sul. Attonius Lucanus.* Zweifelhaft, ob *dea(bus) Sul(evis)* zu lesen ist (so *Schwabe, Bonn. Jahrb. 53/54* p. 295) oder *dea(e) Sul(s),* denkbar auch *dea(e) Sul(eviae).*

Rom steht also, was Zahl der Denkmäler anlangt, an der Spitze (nr. 1—13), ohne daß hier natürlich die Heimat des Kultus gesucht werden darf. Die vorwiegend aus Germanen und Kelten rekrutierten *equites singulares* verehren an ihrem Garnisonsort die Götter Roms und die ihrer Heimat, und zwar kommen für die Kelten und Germanen unter den auf den Altären genannten Gottheiten hauptsächlich Epona, die Fata Campestres, Matres, Suleviae in Frage (vgl. *Wissowa, Religion und Kultus der Römer* p. 77; über die angebliche germanische Göttertrias Donar, Tiu, Wodan = Mars, Hercules, Mercurius s. *C. Zangemeister, Neue Heidelberger Jahrb.* 5, 1895, p. 46 ff., weitere Literatur bei *Wissowa* a. O.). Drei jener equites sind Traianenses Baetasii (nr. 1), einer ist Nemeter (nr. 10); einer gibt sich durch seinen Beinamen als Vangio (nr. 7), ein anderer als Treverer (nr. 2) zu erkennen. Dazu kommen die Funde in Germania superior und inferior (nr. 17—22), so daß wir bei Kelten und Germanen dieser Provinzen den Kult in erster Linie als heimisch betrachten dürfen. Rom am nächsten stehen die vereinzelten Denkmäler aus Raetien (nr. 16) und Belgica (nr. 23). Britannien ist mit 2 oder 3 (nr. 24—26), Narbonensis mit 1 oder 2 (nr. 14. 15), Dacien anscheinend mit 2 Votivsteinen vertreten. Es ist zu erwarten, daß weitere Funde die Verbreitung des Kultus genauer beleuchten werden.

Die stadtrömischen Inschriften sind fast alle datiert: nr. 1—7 fallen zwischen die Jahre 132—141, nr. 13 ins Jahr 160, dem 2. Jahrhundert gehören sicher auch nr. 8—10 an, nr. 11 stammt aus dem J. 207. Die meisten übrigen werden dem 2.—3. Jahrhundert zuzuweisen sein. Die ältesten sind wohl nr. 18 und 20; nr. 18 wegen der ala I Cannanefatium, die Ende des 1. Jahrhunderts in Germania superior stand, nach Trajan aber in Pannonia superior (*Pauly-Wissowa* 1, 1236); nr. 20 ebenfalls noch 1. Jahrh., falls die Auflösung *D(omitiana)* richtig ist.

Die Dedikanten der stadtrömischen Steine gehören sämtlich dem Soldatenstand an, desgleichen die von nr. 18 (*decurio alae*) und 20. Ein *sculptor* erscheint auf dem britannischen Stein nr. 24. Frauen sind fast gar nicht vertreten, ebenso sind rein keltische Namen selten (vgl. 14. 17. 24). Signifikantere Votivformeln fehlen (nr. 11 *pro salute imperatorum,* 16 und 23 *pro se et suis*); von einer Tempelanlage ist nirgends die Rede. Die Reliefs, mit denen einige Steine geschmückt sind, geben für den Kult meist nichts aus (vgl. nr. 14. 28). Die Darstellung des verschollenen Denkmals nr. 20 wird so beschrieben: '*une figure d'homme assis sur un fauteuil et tenant de la main droite*

*) Unwahrscheinlich *Hübners* Interpretation *Sule = Suli,* vgl. den Artikel *Sul.*

un bouquet', wozu im *C. I. L.* bemerkt ist 'matrona?', vielleicht handelte es sich um eine Opferdarstellung.

Nur ein Relief verdient größere Beachtung, das einzige (leider ebenfalls verschollen), das die Göttinnen im Bilde zeigt (nr. 18, siehe die beigefügte Abbildung). In der oberen Nische drei Frauen in langen, faltigen Gewändern; im Schoß halten sie Blumen oder Früchte; in der ausgestreckten Rechten hat jede einen nicht genau erkennbaren Gegenstand, die rechts und links wohl eine Patera; außerdem tragen die beiden äußeren im linken Arm Ährenbüschel. Die darunter befindliche Opferdarstellung zeigt als Opfertier das Schwein (vgl.

Die 5 Suleviae sorores, Relief eines Votivsteines (nach *Jahrbücher d. Vereins v. Altertumsfreunden im Rheinland* Heft 88 (1887) S. 79 Fig. 18).

Matronenkultus p. 50), das, mit der Tänie geschmückt, von einem bärtigen Mann zum Altar geführt wird, auf den der opfernde Centurio gerade die Spende ausgießt; rechts von diesem steht ein Opferdiener mit Krug und Wasser. Die unter dem Relief angebrachte Inschrift nennt zwar *Suleviae et Campestres*, aber da die *Suleviae* zuerst genannt sind, dürfen wir das Bild wohl in erster Linie auf sie beziehen (über die *Campestres* vgl. *Pauly-Wissowa, R.-E.* 3, 1444 und dieses Lexikon 2 Bd., Sp. 2475). Es sind 3 Schwestern, wie wir aus dem neueren Funde nr. 18 (*Sulevis sororibus*) ersehen. Im allgemeinen entsprechen dieser Darstellung die Bilder der 3 Matres oder Matronae (s. die Abbildungen im *Matronenkultus* und in diesem Lexikon Bd. 2, Sp. 2467 ff.), nur daß hier in der Regel Fruchtkörbe und Füllhörner die Attribute der Göttinnen sind. Ähren in der Rechten trägt auch eine der Matronen auf dem Zatzenhausener Relief (*Matronenkultus* nr. 179 mit Abbild. Taf. 2, 2; vgl. *Haug* und *Sixt, Die römischen Inschriften und Bildwerke Württembergs*, 1900, nr. 292).

Jedenfalls bietet das stadtrömische Relief eine starke Stütze für die Annahme, daß die *Suleviae* ebenfalls in den Kreis der Muttergottheiten gehören, daß sie mindesten sehr eng mit *Matres, Matronae, Iunones* verwandt gewesen sein müssen Aber an eine absolute Identität mit den *Matres* zu denken, als ob etwa *Suleviae* die peregrine Benennung wäre, *Matres* die römische, oder als ob *Suleviae* bloß ein Beiname der *Matres* wäre, unterliegt doch manchen Zweifeln. Es fehlt bis jetzt an einem strikten Beleg für diese Identifizierung (*Matres sive Suleviae* oder ähnlich). Direkt kombiniert sind jedenfalls die *Suleviae* mit den *Matres* (nie mit den *Matronae*) auf den stadtrömischen Altären der Gardereiter (nr. 1—10) und einmal in Britannien (nr. 25). *Matribus Sulevis* lautet hier stets die Widmung, die Namen sind nie voneinander getrennt. *Mommsen* u. a. (z. B. *Siebourg, De Sulevis* p. 31, vgl. *Westd. Zeitschr.* 7, 1888, p. 109) schien daher der Beweis erbracht von der Identität der *Matres* und *Suleviae*. Aber dem ganzen Tenor jener Inschriften zufolge ist es viel wahrscheinlicher, daß *Matres* und *Suleviae* zu verstehen sind, wie dies auch *Henzen* u. a. angenommen haben (vgl. *Friedr. Kauffmann, Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde* 1892 p. 31; unentschieden läßt die Frage *Zangemeister, Neue Heidelberger Jahrb. 1895* p. 52). Da die *Iunones* (s. dieses Lexikon Bd. 2, Sp. 617 f.) mit den Matronen wesensgleich sind, ist auch die Widmung *Sulevis Iunonibus* (nr. 28) bemerkenswert, aber auch hier können *Suleviae* und *Iunones* verstanden werden. Am charakteristischsten lautet wohl die Widmung von nr. 11 *Matribus paternis et maternis meisque Sulevis*. Daß sich *meisque* auch auf *Matribus* bezieht, ist nicht unmöglich, wahrscheinlicher jedoch die Beziehung auf *Sulevis*, die durch die Steine nr. 17 *Suleis suis qui curam vestra(m) agunt* und nr. 21 *Sulevis domesticis suis* nahe gelegt wird (vgl. auch nr. 22 mit Anmerkung). *Paternae* und *maternae* heißen die *Matres* auch sonst auf Inschriften, ebenso *suae, meae* und *domesticae* (vgl. *Matronenkultus* p. 70 f.). *Siebourg* faßt die Epitheta *suus, meus* nicht als 'heimatlich', sondern bezieht sie auf die Person des Dedikanten, so daß die Mütter auch persönliche Genien sind. Die Inschrift nr. 11 erklärt er folgendermaßen: '*Saturninus militiae vicissitudine procul a sede familiari remotus Matres implorat, quas, ut Romani genios, patris et matris suamque ipsius tutelam benigne gerere persuasum habet*'. Ebenso will *Haug* (*Bursians Jahresber.* 56, 1888, p. 121) *paternis* und *maternis* streng als 'väterlich' und 'mütterlich' nehmen und von *patriis* 'vaterländisch' unterscheiden. Vergleicht man jedoch eine Widmung wie *Matribus Marsacis* (oder *Arsacis*) *paternis sive maternis* (*Matronenkultus* nr. 330, *C. I. L.* 13, 8630), so ist eine Beziehung auf die Heimat des Vaters bzw. der Mutter des Dedikanten doch wahrscheinlicher. Auf alle Fälle spricht auch nr. 11 nicht für die absolute Identität von *Matres* und *Suleviae*.

Topische Beinamen, wie sie Mütter und Matronen so häufig aufweisen, sind bis jetzt für die *Suleviae* nicht bezeugt. An die *Idennicae* (nr. 17, vgl. den Artikel *Idennica* in diesem Lexikon) zu glauben, hält schwer. Auch die *Suleviae Montanae* (nr. 15. 28) unterliegen starken Zweifeln, wenn man auch auf die *Iunones Montanae* (*Matronenkultus* nr. 117)

verweisen kann (*Mommsen, Röm. Staatsrecht* 3 p. 114, spricht von *Suleviae Montenses* und erinnert an die *dii montenses* der späten Inschrift *C. I. L.* 6, 377 und die *dii montes* bei *Lact. de mort. persec. 11: erat mater eius deorum montium cultrix*).

Es sind verschiedene Deutungen des Namens *Suleviae* versucht worden. — Diese Nominativform bezeugt der Dativ *Suleviabus* nr. 20, sonst lautet der Dativ *Sulevis*, dreimal mit Unterdrückung des *v Suleis* (nr. 9. 10. 17).*) Da auf der stadtrömischen Inschrift nr. 13 *Suleviae* und *Campestres* angerufen werden und man in den *Campestres* 'Feldgottheiten' zu erkennen glaubte, lag es nahe die *Suleviae* als 'Waldgottheiten' zu deuten und den Namen von *silva* (Grundform *sul* —, griech. ὕλη, vgl. *Scaptensula;* die Zusammenstellung von *silva* und ὕλη z. B. bei *Curtius, Etym.*[5] p. 373, vgl. dagegen *Walde, Lat. etymol. Wörterb.* s. v. *silva*) abzuleiten (so u. a. *H. Kern, Germaansche woorden, Verslagen en mededeelingen der K. Akad.* Amsterdam 1872 p. 311). Auch *O. Keller, Lat. Volksetym.* p. 34, nannte sie eine Art Waldnymphen, *Suleviae* sei zerdehnt aus *Silviae* mit offenbar gesuchtem Anklang an *sublevare*, gleichsam *subleviae* 'Helferinnen', kam aber später davon zurück (*Zur latein. Sprachgeschichte* 1, 1893, p. 164). Lateinische Bildung kann das Wort nicht sein. Ebenso zweifelhaft ist die Ableitung aus dem Germanischen. *R. Much,* (*Zeitschrift f. Deutsches Alt.* 35, 1891, p. 319) teilte (*Grienberger* folgend) ab *su-leviae*, got. *lêw* = Gelegenheit, Mittel, Stoff, also 'gute Gelegenheit, gute Mittel schaffend' (unter Berufung auf nr. 17 *qui curam vestram agunt*). Alle Wahrscheinlichkeit spricht für ein keltisches Wort, den Stamm, der im Namen der britannischen Gesundheitsgöttin *Sul* (s. d.) vorliegt, in dem Personennamen *Sulinus* (vgl. Inschrift nr. 24 und *C. I. L.* 7, 43 *deae Suli Minervae Sulinus*), dem gallischen Ortsnamen (Tab. Peut.) *Sulim* (in Gallia Lugud., dép. Morbihan); die Zusammenstellung mit altir. *súil* = 'Auge' (Genetiv *sula, Zeuß, Gramm. Celt.*[2] p. 250) hat daher viel für sich: so schon *Lor. Diefenbach, Celtica* 1 (1839) p. 86 (der aber, wie andere auch, irrtümlich, die 'Sylphen' der Paracelsisten mit den *Suleviae* zusammenwirft), ferner *Glück, Kelt. Namen bei Caesar* (1857) p. 142, *Siebourg, De Sulevis* p. 34, *d' Arbois de Jubainville, Rev. celt.* 13 (1892) p. 284 u. a. m. Danach wären *Suleviae* etwa = *tuentes*, schützende Genien.

Was die als Anhang oben angeführten (nr. 29—31) Inschriften anlangt, so ist zuzugeben, daß die Annahme einer *dea Sulevia* nicht unwahrscheinlich ist (s. besonders nr. 30, aus Trier). Ob man aber annehmen darf, daß die Dreiheit der *Suleviae* aus der Einheit erwachsen ist, scheint sehr zweifelhaft. Eine analoge Erscheinung bieten z. B. die mehrfach bezeugten, hauptsächlich in den Donauländern verehrten *Silvanae* (*Matronenkultus* p. 83), denen eine vereinzelte**) *Silvana* (*C. I. L.* 12, 1103 *Silvano et Silvane*) gegenübersteht. Ebenso kennen wir *Nutrices Augustae* in Poetovio neben einer *dea Nutria* in Rom und Afrika (vgl. *W. Gurlitt, Archäol.-epigraph. Mitteil. aus Österreich* 19, 1896, p. 2ff.) [M. Ihm.]

Sulevia s. Sul und Suleviae am Ende.

Sulis s. Sul.

Sulivia s. Sul und Sulevia.

Sumateus (Σουματεύς), Sohn des Lykaon, Eponymos der arkadischen Stadt Sumatia (Sumation), *Paus.* 8, 3, 4; vgl. *Bursian, Geogr. v. Griechenland* 2, 229. [Höfer.]

Summanus erscheint auf zwei Inschriften der Kaiserzeit als Beiname Iuppiters: *C. I. L.* 5, 3256 *Iovi summan. T. Caecilius Sextio.* 5660 *V(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito) Iovi alto summ(ano) Felicianus* usw. Daß die Verehrung des Summanus als eines selbständigen Gottes in der Tat nur eine Abzweigung des Iuppiterkultes ist, geht aus allem, was wir über den Summanuskult wissen, hervor (vgl. *J. B. Carter, De deorum romanorum cognominibus quaestiones selectae.* Inaug.-Diss. Halle 1898. S. 14). In dem Giebelfelde des capitolinischen Iuppitertempels oder auf dem First desselben befand sich eine Tonfigur des Summanus; sie wurde im J. 476/278 durch einen Blitzstrahl herabgeworfen; als man ihren Kopf nicht fand, verkündeten die Haruspices, daß er in den Tiber geschleudert sei, wo er auch wirklich gefunden wurde (*Cic. de div.* 1, 16. *Liv. perioch.* 14 [der fälschlich von *Iovis signum* spricht]; vgl. *D. Detlefsen, De arte Romanorum antiquiss.* 1. Progr. Glückstadt 1867. S. 9 f. *Jordan, Topogr.* 1, 2 S. 14 f. 98, besonders Anm. 95. *O. Gilbert, Geschichte u. Topogr. d. Stadt Rom* 3 S. 383 Anm. 1). Dieses Prodigium wurde durch die Erbauung eines Summanustempels beim Circus maximus, dessen Stiftungstag der 20. Juni war, gesühnt (*Ovid. fast.* 6, 729 ff. *Plin. n. h.* 29, 57; *Kalend. Venusinum* [*C. I. L.* 9, 421], *Esquilinum* [6, 2296] und *Amiterninum* [9, 4192] zum 20. Juni: *Summan(o) ad circ(um) max(imum);* vgl. *W. A. Becker, Topogr.* S. 475, *E. Aust, De aedibus sacris populi romani.* Inaug.-Diss. Marb. 1889. S. 13 nr. 25. *O. Richter, Topogr. d. Stadt Rom*[2] S. 180); im J. 557/197 wurde dieser Tempel vom Blitz getroffen (*Liv.* 32, 29, 1). Wie Iuppiter der Gott des lichten Himmels ist, der die am Tage niedergehenden Blitze sendet (*Carter* a. a. O. *Wissowa, Religion u. Kultus d. Römer* S. 107), so ist Summanus der Gott des nächtlichen Himmels und Urheber der nächtlichen Blitze (*Fest.* S. 229 provorsum. *Paul.* S. 75 dium. *Plin. n. h.* 2, 138. *Aug. c. d.* 4, 23; genauer ein Gott der Nacht vor dem Tage, Summanus = Submanus, *Preller, Röm. Myth.*[3] 1 S. 244; vgl. *Corp. gloss. lat.* 2 S. 348, 11 κεραυνοβόλιον ἀπὸ πρωὶ νυκτερινόν *fulgur submanum*); die Arvalbrüder bringen im J. 224, als es in dem Hain der Dea Dia, offenbar in der Nacht, eingeschlagen hat, dem Summanus pater als Sühnopfer zwei schwarze Hammel dar (*Henzen, Acta fr. Arval.* S. CCXIV [dazu

*) Die mehr oder weniger zweifelhaften Abkürzungen in nr. 15. 27. 28. 31 bleiben aus dem Spiel.

**) Die *Silvana Mammula C. I. L.* 8, 11179 (Carnuntum) scheint nicht genügend sicher. Vgl. auch das von *Zangemeister, Westd. Zeitschrift* (1902) p. 29 f. beschriebene Relief aus dem Vogesengebiet, in dem er [*Silvana* und *Silvanus* erkennen möchte.

S. 146] = *C. I. L.* 6, 1 S. 574). Die nächtlichen Blitze, die einen locus publicus getroffen hatten, erforderten eine Prokuration durch die Pontifices, an der Stelle wurde ein Blitzgrab (*Marquardt, Staatsverw.* 3[2] S. 262 ff.) mit einer entsprechenden Inschrift angelegt: *C. I. L.* 6, 206 *Fulgur sum(manum) condit(um).* 30879 *Fulgur Summani* (oder *Fulgur summani[um]?*). 30880 *Summanium fulgur conditum.* *Varro* (*l. l.* 5, 74) nennt Summanus unter den Göttern des Titus Tatius. *K. O. Müller* (*Müller-Deecke, Etrusker* 2 S. 60 f.) stellt den Gott ohne hinreichenden Grund unter die etruskischen Götter. Den Versuchen späterer römischer Gelehrter, den Summanus als summus Manium zum Unterweltsgotte zu machen (*Martian. Cap.* 2, 161) und ihn mit Dis pater zu identifizieren (*Arnob.* 5, 37. 6, 3; die in der *Notitia urb.*, reg. 11 genannte aedes Ditis patris ist offenbar der Summanustempel beim Circus maximus, vgl. *Gilbert, Gesch. u. Topogr.* 3 S. 436 Anm. 1), ist natürlich keine Bedeutung beizumessen (ganz abstrus *Corp. gloss. lat.* 2 S. 192, 34 *Summanus Προμηθεύς*). Zu der schwierigen Stelle *Plaut. Curc.* 413 ff., wo der Parasit den Namen Summanus trägt, vgl. *Th. Hubrich, De diis Plautinis Terentianisque.* Inaug.-Diss. Königsb. 1883. S. 27 ff. Mit der Nachricht des *Festus* (S. 348) *Summanalia liba farinacea in modum rotae ficta* ist, wie *Wissowa* (*Religion* S. 124) hervorhebt, nichts Sicheres anzufangen. [R. Peter.]

Summus, Beiname des Juppiter auf Inschriften: I. O. M. Summo Exsuperantissimo (Rom), *C. I. L.* 6, 426. (Apulum), *C. I. L.* 3, 1090. *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 2, 2998. (Clusium), *C. I. L.* 11, 2600. *Dessau* a. a. O. 3003. (Traiectum ad Rhenum), *Brambach* 55. *Dessau* 3094. (Luceria), *C. I. L.* 9, 784. — I. O. M. Summo Excellentissimo (Campanien), *C. I. L.* 10, 3805. *Dessau* 2997. [Höfer.]

Sunlaratos (*Σουνιάρατος*), Beiname des auf dem Vorgebirge Sunion hochverehrten Poseidon (*Ποσειδῶν ἐπὶ Σουνίῳ, C. I. A.* 1, 196. 207. 273), *Ar. Equ.* 559; vgl. *Schol. Ar. Eq.* a. a. O.: *ᾧ ἐν τῷ Σουνίῳ ἀρᾶνται καὶ εὔχονται. Schol. Ar. Av.* 869: *παρὰ τὸ ἐν τῷ Σουνίῳ ἄκρῳ τὰς εὐχὰς καὶ τὰς ἀρὰς δέχεσθαι.* Schon *Homer* (*Od.* 3, 278) nennt *Σούνιον ἱρόν* und *Eust.* ad *Hom. Od.* 1467, 42 bemerkt dazu: *ἐπεὶ Ζεὺς* (so!) *Σουνιεὺς ἐτιμᾶτο ἐκεῖ, ὃν διθυραμβικῶς παίζων ὁ κωμικὸς καλεῖ Σουνιάρατον.* Falls bei *Eust.* keine Verwechselung des Zeus mit Poseidon vorliegt, würde hier in Verbindung mit dem näher bestimmenden Beiwort *Σουνιεύς* Zeus den generellen Sinn der Bezeichnung des 'Gottes' überhaupt haben (*Rohde, Psyche* 1[2], 205). Auf Sunion führte Poseidon, was durch die Lage der Sache wohl begründet ist, die Epiklesis *Σωτήρ* nach der wohl sicheren Ergänzung einer Inschrift von Sunion durch *Staës, Ἐφημ. ἀρχ.* 1900, 146 nr. 4 Z. 9, die das *ἱερὸν* [*τοῦ Ποσειδῶνος*] *Σωτῆρος ἐπὶ Σουνίου* nennt; eine andere Inschrift (*Staës* a. a. O. 134 nr. 1 Z. 18 f.) erwähnt das *ἱερὸν τοῦ Ποσειδῶνος*; vgl. auch *Skylax Peripl.* in *Geogr. Min.* 1, 46: *Σούνιον ἀκρωτήριον καὶ τεῖχος ἱερὸν Ποσειδῶνος.* Über Plan und Überreste des Tempels s. *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 1, 355. *Staës* a. a. O. 113 ff. (vgl. *Berl. Philol. Wochschr.* 20 [1900], 1532 f.). *Eug. Petersen, Der Burgtempel der Athenaia* 95 u. Anm. 1. Dem Poseidon von Sunion galten wohl auch die pentaeterischen Trierenwettkämpfe, *Lys. or.* 21, 5. *Herod.* 6, 87; vgl. auch *Mommsen, Feste der Stadt Athen* 145, 1. 146, 2. [Höfer.]

Sunias (*Σουνιάς*) 1) Beiname der Athene von dem Vorgebirge Sunion (*ἡ Σουνίου δίας Ἀθάνας πέτρα, Eur. Kykl.* 293; vgl. *Soph. Aiax* 1217 ff.), auf dessen Spitze ihr Tempel stand (*ναὸς Ἀθηνᾶς Σουνιάδος*), *Paus.* 1, 1, 1. *Vitruv* 4, 7 (8) 4; vgl. die *Descriptio Promontorii Sunii* in *I. G. Transfeldii Examen reliquarum antiquitatum Atheniensium* herausgegeben von *A. Michaelis, Ath. Mitt.* 1, 105 f. *Chandler, Reisen in Griechenland* (Leipzig 1777) S. 10 ff. *Roß, Inselreisen* 2, 4 ff. *Bursian, Geogr. v. Griechenland* 1, 355. *K. Lange, Ath. Mitt.* 6, 232. *A. Furtwängler, ebenda* 7, 396 f. *Dörpfeld, ebenda* 9, 324 ff. *E. Fabricius, ebenda* 9, 338 ff. *Staës, Ἐφημ. ἀρχ.* 1900, 122, Taf. 8. *Arch. Jahrb.* 1902, 14. *Eug. Petersen, Der Burgtempel der Athenaia* 95. Bei *Verg. Ciris* 471 f.: *hinc Venus illi Sunias, hinc statio contra patet Hermionea* liegt nach *Reitzenstein, Rhein. Mus.* 63 (1908) 608 eine Verwechslung des Heiligtums der *Ἀφροδίτη Κωλιάς* (s. d.) mit dem der Athene von Sunion vor, wenn man nicht (*Reitzenstein* a. a. O. 606. 3): *hinc deus illi Sunius* (= Poseidon) schreiben wolle. — 2) Auf Münzen von Soloi (Pompeiopolis) in Kilikien ist einem gelagerten Flußgotte *Πηγὴ Σουνιάς* (vgl. *E. Curtius: Die Plastik der Hellenen an Quellen und Brunnen* in *Abhandl. d. Berl. Akad. d. Wiss.* 1876, 160: „Die Typen gehen so ineinander über, daß eine durchaus flußartige Gestalt auf Münzen von Pompeiopolis die Beischrift *πηγὴ Σννιάς* trägt") beigeschrieben; die Solenser waren vielleicht zum Teil Athener und haben den Namen von dem heimatlichen Vorgebirge entlehnt, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 3, 69. *Percy Gardner, Greek River-Worship* in *Transactions of the Royal Societ. of Lit.* Ser. 2 Band 11 (1878) 215 Taf. 2, 17. *Head, Hist. num.*[2] 729. *Cat. of greek coins Brit. Mus. Lycaonia, Isauria and Cilicia Introd.* LXXV und p. 154 nr. 58 pl. 27, 6. *Babelon, Invent. Waldington* 4522 pl. 11, 17. [Höfer.]

Sunios (*Σούνιος*) s. Siphnos. — Bei *Hippokrat. Epist.* 26 *Epistologr. Hercher* p. 312, 6 (= *Hippokrates* ed. *Littré* 9, 404) steht: *Ἀθηναῖοι . . . μητρόπολιν ἡμετέρην ἐν δούλης μέρει διατίθενται . . . οὔτε ξυγγενείην αἰδεσθέντες, ἣ ἐστιν αὐτέοις ἀπὸ Ἀπόλλωνος τε καὶ Ἡρακλέους* (cod. *A*: *Ῥοιοῦς*), *ἥτις ἐς Αἴνιον τε καὶ Σούνιον τοὺς κείνων παῖδας ἱκνέεται, οὐθ' Ἡρακλέους εὐεργεσίας ἐνὶ φρεσὶ βαλόμενοι. Paton, The inscriptions of Cos* 349 schreibt unter Zustimmung von *H. Dibbelt, Quaest. Coae Mythol.* 53, 5 (vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 260, 8) mit cod. *A* statt *Ἡρακλέους*: *Ῥοιοῦς* und für *Αἴνιον*: *Ἄνιον*, so daß Sunios Bruder des Anios und Sohn des Apollon und der Rhoio wäre. [Höfer.]

Sunucsalis (Sunuxsalis, Sunxalis, Nominativendung -al?), keltische Göttin, von deren Verehrung in Germania inferior mehrere Inschriften Kunde geben. *C. I. L.* 13, 7795

(Remagen, jetzt im Bonner Museum) ⟨*d*⟩*eae* ⟨*Sun*⟩*uxali* (Dedikant ein optio der leg. I Minervia, gleichzeitig gefunden die vom J. 242 datierte Inschrift 13, 7794). 13, 7858 (gef. im Probsteiwalde bei Eschweiler, Reg.-Bez. Aachen, jetzt in Bonn) *deae Sunuxsali Ulpius Hunicius v. s. l. m.* 13, 7912 (Embken bei Zülpich, jetzt in Bonn) *dea* ⟨*S*⟩*unucsall.* 13, 7917 (Hoven bei Zülpich, = *Dessau, Inscr. sel.* nr. 4754) *deae Sunuxsali aedem ex iussu i*⟨*psius*⟩**) a novo sumptu suo omni pro Tertinio Iustino filio Probia Iustina fecit domino nostro Gordiano Aug. et Aviola cos.* (im J. 239). 13, 8248 (Cöln, jetzt in Bonn) *deae Sunuxsali.* 13, 8546 eingeritzt auf einem bei Neuß gefundenen Tonkrügelchen, jetzt im Berliner Mus.; vgl. *E. Bormann, Archäol. Zeitung* 31 p. 103 ff.) *dae Sunxalis ferendas fecit Claudius Victorinus.* Es wird also ein Tempel der Göttin für die Zülpicher Gegend bezeugt. Bedauerlich ist, daß die Reliefdarstellung von 13, 7858 (vgl. *Hettner, Katalog des Bonner Mus.* p. 21 zu nr. 65) zum größten Teil zerstört ist; man erkennt nur noch einen Teil des Unterkörpers einer sitzenden Frau und die Vorderbeine eines rechts neben ihr liegenden Hundes (der Hund ist auch das Attribut der Göttin Nehalennia, s. d.). Daß der Name der Göttin auf den belgischen Stamm der *Sunuci* (*Sunici*), die südlich von den Bactasii zwischen Tungri und Ubii saßen (*C. I. L.* 13, 2, 2 p. 598) hinweist, hat man längst erkannt (vgl. z. B. *Th. Bergk, Zur Geschichte und Topographie der Rheinlande* p. 118 f.); daß es aber geradezu die 'Nationalgöttin' dieses Stammes sein müsse, ist nicht so ganz sicher. Auf der verschollenen Jülicher Inschrift *C. I. L.* 13, 7870 (*Brambach* 594) hat man der Sunuxalis zu Liebe *Unciae* unberechtigterweise in *Sunciae* geändert (registriert z. B. von *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, Sp. 1668). [M. Ihm.]

Supera, Beiname der Fortuna auf Weihinschriften aus Apulum: *Fortunae Supere* (!) *Aug. Sacrum, C. I. L.* 3, 1014. *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 2, 3713 p. 92 und aus Moguntiacum: *Fortunam Superam, Orelli-Henzen* 5793. *Brambach* 1033. Gefälscht ist die Inschrift aus Rom: *Hosiri et Fortunae Superae, Orelli-Henzen* 1768 = 1886. [Höfer.]

Superbia, Tochter der Nox und des Erebus, *Hyg. fab. praef.* p. 9, 16 *Schmidt.* [Höfer.]

Superi. Wie Inferi (s. d.) einerseits die in der Unterwelt weilenden Toten, andererseits die Gottheiten der Unterwelt bezeichnet, so bedeutet der gegensätzliche Ausdruck 'Superi' entweder die auf der Erde weilenden Lebenden oder die oberen, d. h. himmlischen Götter, ist also in der letzteren Anwendung mit caelestis identisch; vgl. *Priscian. Inst. Gramm.* 3, 1 (*Grammat. Lat.* ed. *Keil* 2, 83, 11): *in usu 'superi' pro caelestibus sive divis, 'inferi' autem pro manibus accipi solent.* Für die Bedeutung von superi = die Lebenden, die Oberwelt vgl. *Festus* (p. 128 *Müller*): *Manalem lapidem putabant esse ostium Orci, per quod animae inferorum ad superos manarent; Macrob. Somn. Scip.* 1, 10, 7: *ad inferos meare mors est et vita est esse cum superis; ebend.* 1, 8, 6: *sicut di nobis, ita nos defunctis superi habemur; Vell. Pat.* 2, 48, 2: *quam apud superos habuerat magnitudinem, illilatam detulisset ad inferos;* vgl. ferner *Seneca H. f.* 49. *Phaedr.* 145. *Verg. Aen.* 6, 481. 128. 680. *Val. Flacc.* 1, 792. *Sil. Ital.* 13. 607. 665. Eine Grabschrift ruft den Lebenden zu: *Vos superi bene facite, diu vivite et venite, C. I. L.* 8, 5080. *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 8455; und auf einer anderen Grabschrift (*C. I. L.* 8, 5798. *Dessau* 8447) heißt es: *se vivo hunc tumulum constituit et at(!) superos rema(!) sit* (= *remansit*), *ut reliqua tempora fruatur bona.* Das Leben ist ein hospitium ad superos, *C. I. L.* 10, 2641. *Dessau* 8148, der Tote bittet die Lebenden: *rogo per superos, qui estis, ossa mea tueatis, C. I. L.* 6, 12802. *Dessau* 8176. Die im Ritual und im Volksmund übliche Einteilung der Götter in superi und inferi betont bald den Gegensatz beider Götterkategorien oder faßt sie bald, besonders bei feierlichen Handlungen, zur Bezeichnung aller Götter als Einheit zusammen. Der Gegensatz tritt zunächst im Kultus zutage; vgl. *Festus* s. v. altaria (p. 29 *Müller*): *altaria ab altitudine* (vgl. *Isidor. Orig.* 15, 4, 14) *dicta sunt, quod antiqui diis superis in aedificiis a terra exaltatis sacra faciebant, diis terrestribus in terra, diis infernalibus in effossa terra. — Serv.* ad *Verg. Eclog.* 5, 66: *'aras' et diis esse superis et inferis consecratas, 'altaria' vero esse supernorum tantum deorum . . . Varro diis superis 'altaria', terrestribus 'aras', inferis 'focos' dicari adfirmat,* womit man vergleiche *Varro* bei *Serv.* ad *Verg. Aen.* 3, 134: *quidam 'aras', superorum deorum volunt esse, medioximorum*) . . . 'focos', inferorum vero 'mundos'. — Serv.* ad *Verg. Aen.* 2, 515: *superorum et 'arae' sunt et 'altaria', inferorum tantum 'arae';* vgl. *Lactant. Plac.* ad *Stat. Theb.* 4, 459: *scrobiculo facto inferis, terrestribus supra terram sacrificamus, caelestibus exstructis focis unde etiam nominata sunt altaria, atque sacrificantes manus porrigimus in altum;* vgl. *Vitruv* 4, 9. *Marquardt-Wissowa, Röm. Staatsverwaltung* 3², 162 f. Über die Sitte, an den Festen der inferi die Tempel der superi geschlossen zu halten, und über die Annahme, daß den letzteren die ungerade Zahl heilig sei, s. Inferi Sp. 246, 45 ff.

Die superi thronen im 'superum aether' (*Sil. Ital.* 8, 203); ihr Herrscher wird bezeichnet als 'pater superum' (*Mart.* 9, 20, 9) oder als 'superus rex caelicolum' (*Verg. Aen.* 8, 20), wie der Herrscher der Unterwelt 'infernus Juppiter' (*Sen. Herc. f.* 48) heißt. Die niederen

*) *Zangemeister* ergänzt n⟨*uminis*⟩, was unwahrscheinlich ist, wenn das Faksimile *Bonn. Jahrb.* 87 (1889) p. 194 einigermaßen genau ist.

*) Aus *Plaut. Cistell.* 512: *At ita me di deaeque superi atque inferi et medioxumi* hat man geschlossen, daß die dei medioxumi eine 'altertümliche Benennung' (*Preller-Jordan, Röm. Myth.* 1³, 51; vgl. *I. A. Hartung, Religion der Römer* 2, 3 f. *A. Kesseberg, Quaest. Plaut. et Terent. ad religionem spect.* 15) dieser 'mittleren Klasse' der Götter sei, *Apul. De Platone et eius dogmate* 11 (p. 204 f. *Oudend.* = p. 95 *Thomas*) = *Serv.* ad *Verg. Aen.* 8, 275. *Martian. Capella* 2, 154. Nach *Varro* bei *Serv. V. A.* 3, 134 wären die dei medioximi = dei marini. Doch ist die Bezeichnung der Götter als 'medioximi' wohl nur ein Scherz des *Plautus;* vgl. *Wissowa, Rel. u. Kultus der Römer*² 38 Anm. 4.

Gottheiten, Faune, Satyrn, Nymphen usw., werden als 'plebs superum' zusammengefaßt, *Ov. Ibis* 81 (vgl. *Metam.* 1, 178. *Martial.* 8, 50, 3). Schwur 'per superos', *Verg. Aen.* 2, 141. 3, 599. Den Gegensatz zu den 'inferi' betonen Stellen, wie *Cic. Lael.* 3, 12: *ut ad superos videatur (P. Scipio) deos potius quam ad inferos pervenisse; Verg. Aen.* 7, 312: *Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo; Propert.* 2, 1, 37: *Theseus infernis, superis testatur Achilles.* Statt der superi oder superi di im allgemeinen (*Verg. Aen.* 1, 4. 3, 2. 4, 379. 12, 817. *Hor. Od.* 1, 1, 30. 1, 6, 16. 4, 7, 18. *Ov. Met.* 1, 161. 8, 686. 13, 70. *Trist.* 4, 4, 19. *Persius* 2, 43. 71. *Mart.* 1, 103, 1. 4, 44, 8. 8, 50, 2. 9, 3, 1. 51, 1. 91, 4. *Iuven.* 6, 19. 13, 75. *Sil. Ital.* 1, 152. 8, 293) werden ohne Unterschied in der Bedeutung 'superi Penates' genannt in einer Grabinschrift, *C. I. L.* 3, 423. *Bücheler, Carm. Epigr.* 1168. Bei *Stat. Theb.* 4, 586 wird im Gegensatz zu den 'Umbrae' der 'superus Apollo' genannt.

Zusammengefaßt zur Bezeichnung aller Götter werden die superi inferique — dies ist die gewöhnliche Stellung; selten und nur durch den Zusammenhang bedingt findet sich die Stellung inferi superique, *Liv.* 31, 31, 2 (vgl. 31, 30, 4) und dazu *Weissenborn*; vgl. auch die Defixion auf einer oskischen Bleitafel aus der Nähe von Capua (Zeile 7): *nip huntruis nip supruis aisusis* (= *neque inferis neque superis sacris*), wo das Adjektivum mit nicht ungewöhnlicher Kürze des Ausdrucks die Stelle von deorum inferorum und superorum vertritt, *Bücheler, Rhein. Mus.* 33 (1878), 35. 37. *Audollent, Defixionum tabellae* p. 259. *Wünsch, Defix. tab.* (*C. I. G.* 3, 3 *Append., Praef.* 24. *Carl D. Buck, Elementarbuch der oskisch-umbrischen Dialekte* (deutsch von *E. Prokosch*) S. 140 nr. 19, 7. *R. v. Planta, Grammat. d. oskisch-umbr. Dial.* 2, 516. 628; auch im Singular kommt diese Stellung, hier wohl nur durch das Metrum bedingt vor: *Inferus an superus tibi fert deus funera, Ulixes?, Livius Andronicus* in *Odyssea* bei *Priscian.* 3, 20 (*Gramm. Lat.* ed. *Keil* 2, 96, 7) — oft allein oder in Anschluß an bereits vorher erwähnte persönliche Götter genannt bei feierlichen Invokationen, Schwüren (*E. v. Lasaulx, Studien des klassischen Altertums* 210), Beteuerungen usw. So vergleiche man z. B. die Fetialenformel bei *Liv.* 1, 32, 10: *Audi Iuppiter et tu, Iane Quirine, diique omnes caelestes* (= *superi*), *vosque terrestres, vosque inferi audite*, mit *Liv.* 24, 38, 8: *vos, Ceres mater ac Proserpina, precor, ceteri superi infernique dei*, und ebenso erscheinen die superi inferique zusammen bei *Liv.* 8, 10, 7. 28, 22, 9. 32, 21, 21. *Fronto, Epist. ad Anton. Pium* 3 (p. 166 *Naber*) oder das gleichbedeutende caelestes inferi, *Liv.* 10, 28, 16; vgl. auch *Plaut. Aul.* 368. *Merc.* 830. Bei *Hor. Od.* 1, 10, 19 findet sich die Verbindung: *superi deorum et imi, ebenda Epist.* 2, 1, 138. *Verg. Aen.* 10, 34: *superi Manes.*

Besonders häufig findet sich die Formel 'per superos et inferos' oder 'per deos superos inferosque' usw. in Grabinschriften angewendet zur Verstärkung der Bitte um Schonung der letzten Ruhestätte usw., *C. I. L.* 14, 2535 (*Dessau* 8177). *C. I. L.* 6, 5886 (*Dessau* 8178). *C. I. L.* 9, 5818. 12, 4725. *C. I. L.* 3 *Suppl.* 14206, 21 (*Dessau* 7479). *C. I. L.* 6, 22355a (*Dessau* 8432); wer Grabschändung begeht, 'habeat deos superos et inferos iratos', *C. I. L.* 6, 13740 (*Dessau* 8202). 36537 (*Dessau* 8198); vgl. die ähnlichen Drohungen, wo statt der inferi die manes oder umbrae genannt werden, *C. I. L.* 6, 29471. 10, 2289 2487 (*Dessau* 8200. 8201. 8199). Statt der superi treten synonyme Bezeichnungen ein; vgl. *Quintil. Declam.* 5, 21: *testor immortalia numina et infernarum sedum deos; ebenda* 6, 5: *dii immortales, caeli, maris, inferorum praesides.*

Als 'superi' werden nach der gewöhnlichen Interpretation die 'inferi' bei *Lucan. Pharsal.* 6, 749 bezeichnet: *paretis? an ille Compellandus erit ... Indespecta tenet vobis qui Tartara; cuius Vos estis superi; Stygias qui peierat undas?* Nach dem *Schol.* z. d. St. (p. 498 ed. *C. F. Weber*), dessen Interpretation sich *Weber* (vgl. auch *Francken* z. d. St.) anschließt, wäre unter dem angerufenen Gotte Demogorgon (s. d.) zu verstehen, und die Bewohner des Orcus (= Hades) würden im Vergleich zu dem tief unter diesem gelegenen Tartarus eben als die 'superi', d. h. die weit über dem Tartarus Wohnenden bezeichnet. Vielleicht ist aber auch folgende Interpretation möglich: *cuius vos estis, Superi, Stygias qui peierat undas* = d. h. dem ihr, Götter des Himmels, verfallen seid, wenn jemand von euch beim Styx einen Meineid schwört; über die Verstoßung in den Tartaros als Strafe meineidiger Götter vgl. d. A. Styx Sp. 1570, 42ff. [Höfer.]

Supinalis, Beiname des Juppiter, 'quod haberet resupinandi potestatem', *Varro* bei *August. de civ. dei* 7, 11 p. 288, 5f. = *Agahd, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 24, 205. [Höfer.]

Supunna. Göttin, einzig bekannt durch die ihr geweihte, bei Foligno, dem umbrischen Fulginiae, gefundene und von *Mommsen* und *Bormann* abgeschriebene Inschrift *C. I. L.* 11, 5207 *Supunne sacr.* Das Alphabet der Inschrift ist das lateinische, die litterae werden als vetustae bezeichnet. Abgedruckt auch bei *Conway, The italic dialects* p. 398. Die etymologischen Erklärungsversuche (vgl. *Conway* a. a. O. p. 660) kommen über vage Möglichkeiten nicht hinaus. Dagegen verdient die Tatsache Beachtung, daß der Name sich verhältnismäßig leicht in das System der etruskischen Personennamen einreihen läßt: vgl. das etrusk. gentilicium *supna*, wozu der Name der marsischen Stadt *Supinnu* und wohl auch die *vitis sopina* in Florenz gehören (*W. Schulze, Zur Geschichte latein. Eigennamen* 82. 549). Des Doppel-*n* wegen kann auf *Sepunnius* (*Schulze* a. a. O. 277, 1) u. a. verwiesen werden. Danach würde die Gottheit nach bekanntem Brauche (vgl. *Wissowa, Rel. u. Kult.*[2] 33, 3) den Namen eines Geschlechtes tragen. [W. F. Otto.]

Surburus, wie es scheint, keltischer Göttername auf der Felseninschrift vom Donon (Vogesen). *C. I. L.* 13, 4554 *Belliccus Surburo.* Über der Inschrift Relief: Löwe und Stier (nicht Eber), im Begriff miteinander zu kämpfen. Das Denkmal wurde ums Jahr 1840 vom Felsen

losgesprengt und in das Museum von Épinal übergeführt (Gipsabguß im Metzer Museum). Vgl. besonders *J. B. Keune, Westdeutsche Zeitschrift* 15 (1896) p. 345 und *Jahrbuch der Gesellschaft f. Lothring. Geschichte u. Alt.* 12 (1900) p. 415 f. (Abbild. p. 388), der den Endbuchstaben, der im *C. I. L.* fehlt, für sicher erklärt. Vgl. den Töpfernamen *Surburo C. I. L.* 13, 10010, 1859. [M. Ihm.]

Suregethes (*Σουρεγέθης*). Eine Inschrift aus der Nähe von Bessapara (Bulgarien) ist geweiht *θεῷ Σουρεγέθῃ ἐπηκόῳ, Dumont, Inscr. et Monum. fig. de la Thrace* 2 (*Archives des mus. scient.* 3 Sér. Tom. 3 [1876], 120). *Dumont, Mélanges d'archéologie et d'épigraphie* 323 nr. 2. *Rev. arch.* 1868, 442. 1878, II, 292. *Arch. Epigr. Mitt. aus Oest.* 18 (1895) 112, 20; vgl. 1 (1877) 64. *Dobrusky, Matériaux* 2 (1895), 12 nr. 10. *Weinreich, Athen. Mitt.* 37 (1912), 19 nr. 88. Hinsichtlich der Etymologie glaubt *Tomaschek, Die alten Thraker* 2, 49 *Sitzungsber. d. Phil.-Hist. Kl. d. Kais. Akad. d. Wiss.* 130 (1894), 2 Abh., daß in *Σουρε-* der ar. Stamm *çûra* „stärkend, mehrend" enthalten sei, derselbe Stamm, der in der skythischen Benennung des Apollon als *Γοιτό-συρος* (Herod. 4, 59) = *gaithâçûra* „die Welt des Lebendigen stärkend" sich findet, und zu *-γέθης* vergleicht er das dakische (*Σαρμι)ζέ-γεθουσα* von d. Wurz. g'ê : g'e, erweitert g'êt : g'et „schreiten, wandeln"; vgl. Surgasteus, Syrgastes. [Höfer.]

Sureim (*Σουρείμ*; v. l.: *Ἀσουρείμ*), Eponymos von Assyria s. d. A. Sophax (Bd. 4 Sp. 1212, 55 ff.) [Höfer.]

Surgasteus. Ein von einem Bithynier gesetzter Votivstein in Brixia ist geweiht Dis paternis Surgasteo. Magno Pat(a)ro *C. I. L.* 5, 4206. Vgl. *Tomaschek* an der unter Suregethes mitgeteilten Stelle u. *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 2, 4078 p. 185. Auf Münzen von Tion in Bithynien erscheint Zeus stehend mit Phiale, Szepter und Adler mit der Beischrift *Ζεὺς Συργάστης Τειανῶν, Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 438. *Mionnet* 2, 499 nr. 483 p. 500 nr. 487. *Suppl.* 5 nr. 1497. 1500. 1501. 1503. 1510. 1526. 1554. 1565. *Head, Hist. num.* 444. *Overbeck, Kunstmythologie Zeus* 923 f. *Catal. of greek coins Brit. Mus. Pontus Paphlagonia* usw. 203, 3. 204, 6 pl. 36, 5. Neben *Συργάστης* findet sich auch die Nebenform *Συργαστήιος, Head, Hist. num.*[2] 518. Unsicher ist die von *Eckhel* a. a. O. vorgeschlagene, von *O. Kämmel, Herakleotica* 47 Anm. 2 gebilligte Etymologie von *Συργάστης* = *Συνεργάσης* = *Συνεργάτης* = 'Cooperator'. Syrgastes ist wohl mit Suregethes (s. d.) verwandt, *Tomaschek* a. a. O. *Mordtmann, Rev. arch. N. S.* 36 (1878), 292. *Weinreich, Ath. Mitt.* 37 (1912), 40 f. [Höfer.]

Suria? (*Συρία*?). Auf Kos wurde der Hera ein Fest gefeiert, an dem die Teilnahme der Sklaven ausgeschlossen war. *διὸ καὶ Φύλαρχον* (?) *εἰρηκέναι· Συρίῃ μοῦνοι μὲν ἐλεύθεροι ἱεροσεργοί, Athen.* 14, 639 D; nach *Kaibel* z. d. St. ist in *Συρίῃ* der Name oder ein Beiname der Hera enthalten, als welchen *R. Herzog, Philologus* 65 (1906), 633 *Οὐρανίη* (*Ἥρα Οὐρανία* in Kos *Corr. Hell.* 5 [1881], 229 f. nr. 19. *Paton-Hicks, Inscr. of Cos* 62) vermutet. [Höfer.]

Surlos (*Σούριος*), Beiname des Apollon nach der Ortschaft Sura, in deren Nähe ein Fischorakel des Gottes wahrscheinlich in einer Lagune stattfand, *C. I. G.* 3, 4303 i (= *Petersen Luschan, Reisen in Lykien* 45 nr. 83. *Cagnat, Inscr. Graec. ad res Romanas pertinentes* 3, 711 p. 257). *C. I. G.* 3, 4303 k (= *Petersen-Luschan* a. a. O. 46 nr. 84. *Cagnat* a. a. O. 3, 712 p. 258). *Petersen-Luschan* a. a. O. 45 nr. 82 (*Cagnat* a. a. O. 3, 714 p. 258). *Heberdey-Kalinka, Reisen im südwestl. Kleinasien, Denkschriften der Kais. Akad. d. Wiss. zu Wien* 45 (1907), I, 15 nr. 48. 16 nr. 49. 50. *Polycharmos* u. *Artemidor* bei *Athen.* 8, 333 d. *Plin. H. N.* 32, 17 (vgl. 31, 22). *Steph. Byz.* s. v. *Σοῦρα. Plut. de soll. an.* 10. *Ael. nat. an.* 8, 5, 5. *Benndorf* bei *Petersen-Luschan* a. a. O. 46 und Anm. 1, nach dem der Fischkult, wohl auch der Name Sura zu den semitischen Spuren in Lykien gehört und auf den griechischen Orakelgott übertragen worden ist. Vgl. auch *O. Treuber, Beiträge zur Gesch. der Lykier* 1, 24 (Gymn.-Progr. Tübingen 1886). [Höfer.]

Surmubelos (*Σουμουβηλός*), phönikischer Gott, der mit der Göttin Thuro oder Chusarthis die geheime und durch Allegorien verdunkelte Theologie des Taautos neu beleuchtete (*ἐφάνισαν*), *Phil. Bybl.* 1, 10 p. 40 *A* (*F. H. G.* 3, 570, 5). *O. Gruppe, Die griech. Kulte u. Mythen* 1, 363. *Movers, Die Phönizier* 1, 505 (vgl. 103. 109). *Hitzig, Theol. Stud. u. Krit.* 2 (1840), 429. *Renan, Mémoires de l'acad. des inscr. et bell.-lettres* 23 (1858), 2, 280. *P. Schröder, Die phönisische Sprache* 179 und Anm. 6 *v. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgesch.* 1, 271 f. und bei *Herzog-Hauck, Realencyklopädie für protest. Theologie* 17[3], 459. [Höfer.]

[**Surrentinus** deus, nicht antik. Die Inschrift bei *Orelli* 1865, die mit *Surrentin. deo* schließt, ist mittelalterlich, vgl. *C. I. L.* 10, 143*.] [W. F. Otto.]

Susia, Beiname der Diana (d. h. Anahita) in Susa: '*Susa, in quo* (*scil. oppido*) *templum Dianae Susiae*', *Solin.* 54, 13 (p. 204, 6 *Mommsen*). *Martian. Capella* 6, 700; vgl. *Plin. n. h.* 6, 27, 135. [Höfer.]

Susos (*Σούσος*). Im *Etym. M.* p. 157, 53 f. s. v. *Ἀσσυρία: . . . ἀπὸ Ἀσούρου τοῦ Σούσου, ὡς Ξενοκράτης ἐν πρώτῳ Χρονικῶν* vermutet *Gaisford* statt *τοῦ Σούσου: τοῦ Σήμου* (*Genes.* 10, 22; vgl. *Suid.* s. v. *Ἀσσύριοι* p. 818: *ὑπὸ τοῦ Ἀσσούρ, τοῦ υἱοῦ Σήμ*) und statt *Ξενοκράτης: Ξεναγόρας.* Doch ist, wie *Nöldeke, Hermes* 5 (1871), 468 richtig bemerkt, Susos der Eponymos der Stadt *Σοῦσα.* [Höfer.]

Susurri läßt *Ovid. met.* 12, 61 im Gefolge der Fama auftreten: *seditioque repens dubioque auctore Susurri* (Die Flüsterreden unbekannten Ursprungs). [W. F. Otto.]

Susurrio. Bei den Wiederherstellungs- und Ausschmückungsarbeiten, die schon seit langen Jahren im Münster zu Aachen, der ehemaligen Krönungsstätte deutscher Könige, vorgenommen wurden, ergab sich im Jahre 1910, daß die Fundamente zum großen Teil aus prächtigen Quadern bestehen, die, wie auch einzelne profilierte Steine beweisen, zweifellos einem römischen Bauwerk angehört haben. Einer dieser Quadersteine, der in die östliche Seite des

Fundaments eingemauert war und jetzt herausgenommen worden ist, trägt folgende Inschrift:

M E R C V
RIO · SVSVRRI
ONI · VICTORI
NVS · VADINI · FILIVS
V · S · L · M · L · P · D ·

Vgl. Psithyros. [Scheins.]

Sutech s. Set.

Suttunius, lusitanischer Gott. Inschrift aus der Gegend von Norba *C. I. L.* 2, 746 *Suttunio deo*, der Dedikant *L. Aufidius Masculinus seq⟨ui⟩plicarius.* [M. Ihm.]

Sutugius, aquitanischer Gott. Altarfragment aus Saint-Plancard (dép. Haute-Garonne) mit der Inschrift: *Sutugio Gerexo Calvi f(ilius) v. s. ⟨l. m.⟩*, *C. I. L.* 13, 164 (Abbild. bei *Sacaze, Inscr. ant. des Pyrénées* p. 269 nr. 217). [M. Ihm.]

Suxis (*Σούξις*), ägyptische Gottheit, an die sich ein Orakelsucher wendet: *Σούξει θεῷ μεγάλῳ μεγάλῳ*, *F. G. Kenyon, Greek papyri in the Brit. Mus. Catalogue, With Texts* 3 *Introd.* p. LXX. *Papyr.* 1267 d, *U. Wilken, Arch. für Papyrusforsch.* 4 (1908), 559 nr. 1267. Es ist wohl Suchos (s. d.) zu verstehen. [Höfer.]

Syagros (*Σύαγρος*). 1) Eine Inschrift aus Ephesos, gefunden auf der vom Theater nach dem Hafen führenden Hallenstraße, erwähnt einen Platz (*ἕως τοῦ Συάγρου*), auf dem entweder der Oikist von Ephesos, Androklos, als Ebertöter oder auch der Eber allein — beide Deutungen sind möglich — als Wahrzeichen von Ephesos aufgestellt waren, *R. Heberdey, Jahreshefte des österr. arch. Inst.* 5 *Beiblatt* 54 ff. *Benndorf* in *Forschungen in Ephesos* veröffentlicht vom *österr. arch. Institute* 1, 55 f. Die Deutung von *Σύαγρος* auf Androklos oder den von ihm erlegten Eber wird gegeben durch die von *Krecphylos* bei *Athen.* 8, 361 c—e erzählte Gründungslegende von Ephesos: ein Orakel kündete den Ansiedlern an, daß ein Fisch und ein Wildschein (*ὗς ἄγριος* bzw. *σῦς ἄγριος*) ihnen den Platz der Gründung zeigen würde. Ein von der Glut wegspringender Fisch setzte durch die ihm anhaftende glühende Kohle ein Gebüsch in Brand, aus dem ein Eber aufgescheucht wurde und an dem Orte, wo später der Athenatempel stand, von Androklos erlegt wurde. Häufig ist auf Münzen Androklos dargestellt zu Fuß oder zu Roß, den Eber tötend oder mit den Exuvien desselben heimkehrend, oft tritt auch der vom Speere durchbohrte Eber allein als Symbol auf, *E. Guhl, Ephesiaca* 90 f. *Imhoof-Blumer, Jahrb. d. deutsch. arch. Inst.* 3 (1884), 294 Anm. 26. *Benndorf* a. a. O. 54 Fig. 14. 15. *Cat. of greek coins brit. Mus. Jonia* 78. 94 (pl. 14, 8). 105. 108. *Head, hist. num.*² 577. Über den in diesem Lexikon nicht behandelten Androklos s. *Strabo* 14, 633. 640. *Paus.* 7, 2, 8 f. 4, 2. *Ephoros* bei *Steph. Byz.* s. v. *Βέννα*. *Antipater* in *Anth. Pal.* 9, 790. *Toepffer, Attische Genealogie* 244 ff. *Busolt, Griech. Gesch.* 1², 307, 4. *Benndorf* a. a. O. 25 ff. 84 f. — 2) Name eines Hundes, *Sophokles, Ἀχιλλέως ἐρασταί (frgm.* 159) bei *Athen.* 9, 401 d. [Höfer.]

Sybaris (*Σύβαρις*). 1) Das Lamia oder Sybaris genannte Ungeheuer — die Geschichte ist Bd. 1 Sp. 252 s. v. Alkyoneus erzählt — *Nikand. Heteroiumena* bei *Anton. Liberal.* 8 = *Nicandrea* ed. *O. Schneider frgm.* 58 p. 61 f. Über das Lokal der Sage vgl. *H. N. Ulrichs, Reisen und Forschungen in Griechenland* 1, 26 f. Die Sage ist noch heute in Griechenland lebendig und ohne Zweifel aus unserm Mythos entstanden, *Bernh. Schmidt, Griechische Märchen, Sagen und Volkslieder* 142. 246 f. *Derselbe, Das Volksleben der Neugriechen und das Hellenische Altert.* 134. Der Artname des in eine Quelle — über den weit verbreiteten Glauben von der Entstehung von Quellen aus gewaltsam gestorbenen Heroen usw. vgl. *E. Schmidt, Ath. Mitt.* 38 (1913), 75 f. — verwandelten Ungeheuers scheint Lamia, Sybaris der Spezialname dieser bestimmten Lamia zu sein, *Rohde, Psyche* 1², 193 Anm. 1. Über den von einigen angenommenen Zusammenhang dieser Sybaris mit dem im folgenden zu behandelnden Sybaris s. unten. — 2) Auf der von *Paus.* 6, 6, 11 beschriebenen Kopie eines alten Gemäldes mit der Darstellung des von Euthymos (s. d.) bezwungenen gespenstischen Daimon, des sog. Heros von Temesa, waren dargestellt — die Worte, deren Überlieferung nicht ganz sicher erscheint, sind gesperrt gedruckt — *νεανίσκος Σύβαρις καὶ Κάλαβρός τε ποταμὸς καὶ Λύκα πηγή, πρὸς δὲ Ἥρα τε καὶ Τεμέσα ἦν ἡ πόλις. ἐν δὲ σφισι καὶ δαίμων ὄντινα ἐξέβαλεν ὁ Εὔθυμος, χρόαν τε δεινὸς μέλας καὶ τὸ εἶδος ἅπαν ἐς τὰ μάλιστα φοβερός, λύκου δὲ ἀμπίσχετο δέρμα ἐσθῆτα. ἐτίθετο δὲ καὶ ὄνομα Λύβαντα* (vel *Λύβαν τὰ*) *ἐπὶ τῇ γραφῇ γράμματα.* Seit *Clavier* haben alle Ausgaben statt *Ἥρα*: *ἡρῷον*, weil *Pausanias* einen Tempel (*ναός*), *Strabo* 6, 255 ein *ἡρῷον* des 'Heros' von Temesa (vgl. über diesen auch *Eitrem, Hermes u. die Toten* S. 69 zu S. 59 in *Forhandlinger i Videnskabs-Selskabet i Christiania* 1909, 5. *O. Roßbach, Castrogiovanni, Das alte Henna* 35) erwähnt; doch betont *K. L. Kayser, Rhein. Mus.* 5 (1847), 359 mit Recht, daß die folgenden Worte: *ἐν δὲ σφισι καὶ δαίμων* usw. sich nur auf vorausgenannte Personen beziehen können; er vermutet daher mit allerdings ziemlich gewaltsamen Änderungen: *νεανίσκοι Σύβαρις καὶ Κάλαβρος οἱ ποταμοὶ καὶ Λύκα ἡ πηγὴ ἐωῶτο καὶ Τεμέσα γυνὴ ἡ πόλις*; auf dem Bilde seien also dargestellt gewesen die Flußgötter Sybaris und Kalabros in Jünglingsgestalt, die Quelle Lyka als Jungfrau und die Stadtgöttin von Temesa als Matrone (*γυνή*); durch Beifügung des Flußgottes Sybaris habe der Maler andeuten wollen, daß die Szene sich in der Nähe dieses Flusses abspiele. Auch *E. Maaß, Der Kampf um Temesa* im *Arch. Jahrb.* 22 (1907), 39 ff. 45 ff. sieht in Sybaris den Gott des gleichnamigen Flusses und in Kalabros, dessen Name als Fluß in der Literatur sonst nicht erwähnt wird, den Gott eines Baches im alten Kalabrien, der irgendwo bei Tarent oder Metapont geflossen sein möge. Ferner behält *Maaß* die überlieferte Lesart *Ἥρα* bei und schreibt a. a. O. 30 ff. 44 für *Λύκα πηγή*: *Λεύκα πηγή*, die er einerseits als die Göttin der von *Strabo* 6, 281 erwähnte bei der kleinen Stadt Leuka auf

der iapygischen Halbinsel fließenden Quelle, andererseits als die Meter der ganzen Landschaft deutet. Der Name des Dämons wird seit *Beckers* Konjektur gewöhnlich *Λύκας* gelesen, da ja der Maler ihn mit einem Wolfsfell bekleidet dargestellt hatte. Doch hat wohl *Maaß* a. a. O. 40 recht mit der Bemerkung, daß darum der 'Heros' noch kein Wolf selbst zu sein brauche, und daß die Lesart der Handschriften *ὄνομα Λύβαντα* in Verbindung mit der Überlieferung bei *Suidas* s. v. *Εὔθυμος — οὗτος ὁ Εὔθυμος ἠγωνίσατο καὶ πρὸς τὸν ἐν Τεμέσῃ ἥρωα Ἀλύβαντα* — auf ein ursprüngliches *ὄνομ' Ἀλύβαντα* (oder, wie *Kuhn* und *Siebelis* vermuten, *ὄνομα Ἀλύβαντα*) hinweise. Höchst fraglich aber ist es, ob die von *Maaß* dem Bilde untergelegte historische Deutung das Richtige trifft: Der Heros von Temesa, Alybas, ist der Repräsentant des wilden in der Gegend von Metapont bezeugten Volkes der Alybanten, die auch in Temesa sich eingenistet hatten; ihm entreißt Euthymos, der Heros der Lokrer, die Stadt in Gegenwart der umwohnenden Griechenwelt, welche in den freudig zuschauenden Gottheiten dieser Griechen, der Hera von Lakinion und der Leuka, und den Flüssen Sybaris und Kalabros verkörpert erscheinen; die Heilnymphe Leuka und die Hera von Lakinion bestimmen und vertreten die ganze griechische Landschaft um den Golf von Tarent. Aber sie gehören jede einem anderen griechischen Staate und Stamme; durch die Beigaben, Sybarisfluß auf der einen, Kalabrosfluß auf der anderen Seite, ist eine sehr verständliche Begrenzung ermöglicht: das Reich Krotons, zu dem nach Zerstörung der Stadt Sybaris der Fluß Sybaris gehörte, auf der westlichen, das Reich Tarents auf der östlichen Seite des Meerbusens. — Aber schon die Bezeichnung des Sybaris als *νεανίσκος* und der Zusatz *ποταμός* zu Kalabros spricht m. E. gegen die von *Maaß* gegebene Deutung des Sybaris als Flußgott; wäre dieser dargestellt gewesen, so hätte *Pausanias* doch wohl sicher die beiden Flußgötter Sybaris und Kalabros zusammengefaßt, also etwa so geschrieben, wie *Kayser* (s. oben) vermutet: *Σύβαρις καὶ Κάλαβρος οἱ ποταμοί*.

Ettore Pais, Ricerche storiche e geografiche sull' Italia antica 44. 50, dem *D. Anziani, Ecole française de Rome, Mélanges d'archéol. et d'histoire* 30 (1910), 270, 1 beizustimmen geneigt ist, interpungiert nach *νεανίσκος*, in dem er den Euthymos erblickt, und sieht in *Σύβαρις* den Namen der von Euthymos befreiten Jungfrau. In einem späteren Aufsatz (*Klio, Beiträge zur alten Geschichte* 9 [1909], 388) hat *Pais* diese m. E. unhaltbare Ansicht dahin modifiziert, daß Sybaris der Name *'di un personaggio locale . . . della Temesa'* sei. Auch *K. Friederichs, Die Philostratischen Bilder* 169, 1 (vgl. *H. Brunn, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 4, 284) bezeichnet den Sybaris als Lokaldaimon, ohne sich freilich näher über sein Wesen zu äußern.

Nach *L. Laistner, Das Rätsel der Sphinx* 2, 33 wäre 'dieser Jüngling Sybaris offenbar ein Wassermann'; sein Name dürfte aber weder auf das lukanische Flüßchen noch auf die Quelle Sybaris in Achaia, nach welcher jenes Flüßchen benannt ist, zu beziehen sein, sondern auf die Quelle Sybaris im Parnaß, die an der Stelle, wo die von Eurybatos (s. oben nr. 1) bezwungene Lamia Sybaris zerschellte, hervorgesprudelt sein soll; auch *Hitzig-Blümner* zu *Paus.* 6, 6, 11 (p. 563) verweisen zur Erklärung des Namens des Jünglings Sybaris auf die gleichnamige Lamia. Aber mit dieser hat er doch nur den Namen gemeinsam. Und auch die konfuse Notiz bei *Anton. Liber.* 8a. E. (79, 26 *Martini*): *ἐκ δὲ ταύτης* (nämlich der Quelle Sybaris am Parnaß) *καὶ Λοκροὶ πόλιν ἐν Ἰταλίᾳ Σύβαριν ἔκτισαν*, die übrigens von *Eug. Oder, De Antonino Liberali* 12 als Interpolation gestrichen wird, da an der Quelle Sybaris nicht Lokrer, sondern Phoker wohnten und von der Beteiligung der Lokrer an der Gründung von Sybaris sonst nichts bekannt ist, trägt nichts zur Erklärung des *νεανίσκος Σύβαρις* bei. Ja es ist trotz der überraschenden Ähnlichkeit, die zwischen der Sage von Eurybatos-Sybaris und der Sage von Euthymos-Heros von Temesa feststeht, überhaupt fraglich, ob, wie *Creuzer, Symbolik* 4 (1812), 27 f. (vgl. 3, 26), *Laistner* a. a. O. 34. *Pais, Klio* a. a. O. 392 annehmen, eine Übertragung der lokrisch-phokischen Sage von Eurybatos stattgefunden hat; vgl. *Rohde, Psyche* 1^2, 193. 1. — Von den übrigen Trägern des Namens Sybaris könnte man höchstens den Oikist von Sybaris (unten nr. 3) und den Genossen des Aineias (nr. 4) mit unserem *'νεανίσκος Σύβαρις'* identifizieren; aber sie sind so wesenlos und schattenhaft, daß sie wohl kaum in Betracht kommen dürften. Und wie soll der Oikist von Sybaris mit Temesa zusammenhängen? So bleibt dieser 'Jüngling Sybaris' im Dunkeln, wenn man nicht, mit aller Reserve sei es geäußert, annehmen will, daß *Σύβαρις* in den Handschriften verschrieben ist. Die Sage von Euthymos aus Lokroi und seinem Kampfe mit dem 'Heros' soll den Ruhm des unteritalischen Lokroi verkünden und gehört wohl jener Zeit an, wo sich Temesa in der Gewalt der Lokrer (*Strabo* 6, 255. *H. Nissen, Ital. Landeskunde* 2, 2, 930) befand. Nehmen wir an, daß *Σύβαρις* aus dem den Abschreibern unbekannten *Σάγαρις* (s. d.) entstanden ist, so wäre bei dem in dem damals lokrischen Temesa spielenden Kampfe des Euthymos Sagaris als Vertreter von Lokroi zugegen. Merkwürdig freilich ist es, daß derselbe Sagaris (s. d.) als Oikist von Sybaris genannt wird. — **3)** Sybaris, Oikist und Eponymos von Sybaris (*Σύβαρις, πόλις Ἰταλίας, ἢ ἀπὸ οἰκιστοῦ τινος, ἢ ἀπὸ Συβάρεως ποταμοῦ*), *Schol. Theokr.* 5, 1. — **4)** Troer, Genosse des Aineias, von Turnus getötet, *Verg. Aen.* 12, 363. Der Name Sybaris ist für die Troas durch nr. 5 bezeugt. — **5)** Sybaris, Vater der *Ἀλία* (s. unten), der in einem Haine der Artemis in Phrygien ein göttlicher ungeheurer Drache nahm, von dem sie Stammutter der Ophiogeneis (*Ὀφιογενεῖς*), die nach *Strabo* 13, 588 in Parion am Hellespontos wohnten, wurde, *Ael. n. a.* 12, 39. — *Tümpel* in diesem Lexikon s. u. Kombe (Sp. 1279, 7 ff.) nennt die Sybaristochter *'Ἀλία* = Leukothea,

Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia 593 (vgl. *Asia Min.* 138. 459) wohl richtiger *Ἀλία*, d. h. die Eponyme der phrygischen Stadt Alia, wo die *θεὰ Ἀλιανή* (*Le Bas-Waddington* 699a. *Buresch, Aus Lydien* 154. *Ramsay, Cities* 613 nr. 520) verehrt wurde; vgl. auch *Gruppe, Gr. Myth.* 1541, 3. *Eisele* in diesem Lex. s. v. Sabazios 23b, 41ff. 253, 56ff. — 6) Thebaner, von Hippomedon beim Kampfe um Theben getötet, *Stat. Theb.* 7, 641f. — 7) Auf dem für den reichen Sybariten Alkimenes (Alkisthenes) angefertigten, wohl für eine Kolossalstatue eines Götterbildes bestimmten Prachtmantel war dargestellt: *ἀνὰ μέσον . . . Ζεύς, Ἥρα, Θέμις, Ἀθηνᾶ, Ἀπόλλων, Ἀφροδίτη. παρὰ δ' ἑκάτερον πέρας Ἀλκιμένης ἦν, ἑκατέρωθεν δὲ Σύβαρις. Arist. Mir. ausc.* 96 (99) = *Paradoxographi* ed. *Westermann* p. 29f.; vgl. *Athen.* 12, 541a b. *Stephani, Comptes-Rend.* 1865, 58. 1878/79, 104. Es ist wohl sicher, daß nicht die Stadt, sondern die Stadtgöttin Sybaris dargestellt war. — 8) Als Personenname erscheint Sybaris bei *Hor. Od.* 1, 8, 2 als Name eines Jünglings, bei *Plut. Them.* 32 als Name einer Tochter des Themistokles. [Höfer.]

Sybas (*Σύβας*), Satyr auf einem Vasenbilde, *O. Jahn, Vasenbilder* S. 15. tab. 2. *C. I. G.* 4, 8439. *Gerhard, Griech. Myth.* 1, 513. *Heydemann, Bakchen- u. Satyrnamen* 19 U (vgl. 43). *Rapp, Rhein. Mus.* 27 (1872), 576. *Wieseler, Gött. Gel. Anzeig.* 1842, 1002. *Wilh. Schulze, Gött. Gel. Anz.* 1896, 253. *Usener, Götternamen* 45 und Anm. 66. Zur Deutung des Namens vgl. *Hesych.* s. v. *σύβας* und *συβάλλας* = *λάγνος*. [Höfer.]

Sychaeus. Die Namensform: In den lateinischen codd. in bunter Abwechslung Sichaeus, Sicheus, Sychaeus, Sycheus und einige seltenere Varianten; am besten bezeugt Sychaeus, das nach dem Vorgange von *Heinsius* und *C. G. Heyne* (zu *Verg. A.* 1, 343) jetzt allgemein angenommen ist; die *schol.* und *Eust. zu Dionys. Per.* (s. u.) haben *Συγχαῖος*, *Malalas* (s. u.) *Συχαῖος*, *Kedrenos* (s. u.) *Σιχαῖος*. Auch für den anderen Namen des S., Sicharbas, finden sich bei *Servius* die Varianten Secarbas, Sycharbas. — *y* kurz, einmal, *Verg. A.* 1, 343, lang, weswegen dort *Heinsius* nach der griechischen Überlieferung Synchaeus [*Brunck* Syccheus] schreiben wollte. Es wäre an sich nicht unmöglich, daß die Form *Συγχαῖος*, obwohl spät bezeugt, so alt ist, daß sie in griechischer Tradition der S.-sage dem *Vergil* hat vorliegen können, doch würde sich dann wohl *Vergil* für den konsequenten Gebrauch von Sȳch. entschieden haben; auch müssen wir mangels anderer Zeugnisse dem *Servius* glauben, der (zu d. St.) versichert, *Vergil* habe die Form Sychaeus überhaupt erst erfunden; und schließlich hindert nichts, bei Sȳch. die bei Eigennamen gewöhnliche metrische Freiheit anzunehmen; s. auch *Meltzer, Karthager* 1, 116 und 468. — Einmal Sychaeus adjektivisch, *Verg. A.* 4, 552, doch siehe eine andere Erklärung bei *Serv.* zu d. St.

1) Gemahl der Dido. Während als solcher bei *Iustinus* Sicharbas (Acerbas) erscheint (s. d. und oben Bd. 1, 1012, 22; über die Übereinstimmung des *Iustinus* mit *Timaios* ebd. Z. 24, aber auch *Pauly-Wissowa* 5, 426, 30), findet sich Sychaeus für uns zuerst bei *Vergil*. Daß sich stofflich *Vergils* Quelle mit der *Iustins* fast durchgängig deckte und *Vergils* Abweichungen in der Regel nur auf dem Streben des Dichters nach pathetischer Wirkung beruhen, erweist *Heinze, Vergils ep. Technik* S. 117 Anm. Mit *Vergil* stimmen dann alle Späteren im wesentlichen meist überein: *Ovid. her.* 7, 97; *Sil. Ital.* 1, 81; 8, 123; *Appian. Pun.* 1; *Ioa. Malalas, Chronogr.* 6, 68 *D E* (206 Ox.) [dieser kennt zwar *Vergil*, lehnt aber eine Zusammenführung der Dido und des Aeneas ab, oben Bd. 1, 1014, 12ff., vgl. *Pauly-Wiss.* 5, 431, 4, und zwar mit Berufung auf *Servius*; was er weiterhin nach Serv. erzählt, steht nicht in unseren Serviuscodd.]; *Georg. Kedrenos, Histor. Compend.* P 140 [meist, aber doch nicht immer mit *Malalas* übereinstimmend], *Eust. zu Dionys. Perieg.* (*in Müllers Geogr. Gr. Min.* 2) 195, *schol. Dion. Per.* 193. Was diese Späteren dazugeben, ist fast immer Produkt freier Erfindung, und selten (beim Morde des S.) scheint vielleicht abweichende Überlieferung durch; die einzige größere Differenz (S. Gatte der Anna, nicht der Dido) ist nur scheinbar, s. u. — S. ist nach *Vergil. A.* 1, 343 [dort der Name von *Perlkamp* mit ganz unzureichenden Gründen getilgt] Gemahl der Dido, von ihr treu geliebt (*Heinze* a. a. O.). Während bei *Iustinus* Acerbas-Sicharbas, der Gatte der Dido, zugleich ihr Oheim und Priester des Hercules ist und damit die erste Stelle nach dem Könige einnimmt, ist bei *Vergil* S. nur ein reicher Phoiniker (so auch *Eust. ἀνδρὶ Φοίνικι*, *Malal. ἄνδρα τινά*, doch ist er bei diesem nicht nur sehr reich, sondern auch sehr mächtig: *κελεύοντι πάσῃ τῇ χώρᾳ ἐκείνῃ*; ähnlich *Kedren. δυνάστῃ*. — In den *Dionysiosscholl.* sein Wohnort Tyros); ihn erschlug Pygmalion, König von Tyros und Bruder der Dido (*Timaios* 23 *M.*) aus Goldgier [über auri oder agri *Verg. A.* 1, 343 siehe die Kommentare; für auri würde die dort übersehene Übereinstimmung der sonstigen Überlieferung anzuführen sein.] Der Mord fand nach *Eust.* außerhalb von Tyros statt (*ἀποδημοῦντά που*), genauer nach *Malalas* und *Kedren.* auf einer Eberjagd; Pygmalion wagte den S. nicht offen anzugreifen [*ἦν γὰρ γενναῖος* i. e. strenuus. *Malal.*], sondern durchbohrte ihn von hinten mit der Lanze und stürzte ihn dann einen Abhang hinunter; nach der Rückkehr erzählte er von einem Jagdunfalle des S. *Vergil* hingegen läßt S. bei einem Opfer ante aras, am Hausaltar (vgl. *A.* 4, 21) von Pygmalion erschlagen werden. In dem Tode auf der Jagd sah *Heyne, Exkurs zu A.* 1, 353—359, einen Rest alter Überlieferung, während der Mord vor dem Altar von Vergil ad rei atrocitatem erfunden sei; ähnlich *Heinze* a. a. O.; dagegen will ihn *Meltzer, Karthager* 1, 466 'nur als einen autoschediastischen Versuch zur Lösung gewisser Schwierigkeiten des originaltimaeischen Berichts' betrachten. Den Leichnam läßt Pygmalion unbestattet, und Dido erfährt zunächst nichts von dem Morde (so bei *Vergil* und den *Spp.*; anders *Iustinus*; auch über diese beiden Züge *Heinze* a. a. O.) Doch erscheint S. der

Dido im Traume [dies Moment nach *Heyne* ebenfalls von *Vergil* erfunden, nec incommode ad epicam poesin; anders *Heinze* mit Berufung auf *Appian*, der aber doch wohl auf *Vergil* zurückgehen kann?], offenbart ihr den Mord, ermöglicht die Hebung eines Schatzes durch Bezeichnung der Stelle, wo er vergraben lag, und rät ihr zur Flucht; so auch *Eust.*, *schol. Dion. Per.*, *Malal.*, *Kedr.*, doch kennen diese den vergrabenen Schatz nicht. Auf der Fahrt läßt Dido mit Sand gefüllte Säcke ins Meer versenken unter dem Vorgeben, diese bärgen des Gatten Schätze, die sie ihm als Totenopfer darbringe; sie hofft dadurch die Nachstellungen des habsüchtigen Pygmalion von sich abzuwenden. So *Iustinus*, während dieser Zug bei *Vergil* und den *Spp.* fehlt; er ist wohl ursprünglich und von *Vergil* absichtlich getilgt, *Heinze* a. a. O. Alles nun folgende ist offenbar freie Erfindung: In Karthago errichtet Dido nach *Verg. A.* 4, 457 ff. dem S. im Palaste eine marmorne Kapelle, nach *Ovid* a. a. O. eine Marmorstatue und bewahrt ihm treue Liebe bis zur Ankunft des Aeneas, nach der S. selbst Dido zu sich hinab ins Grab ruft (*Roßbach bei Pauly-Wiss.* 5, 429, 22). Ascanius-Amor nämlich hatte in Didos Herz (*Verg. A.* 1, 720) die Liebe zu Aeneas gelegt; nächst S. ist Aeneas der einzige, den Dido noch lieben könnte (4, 20, vgl. 502); sie beklagt es, daß sie dem S. die Treue nicht wahrt (4, 552), dessen alte Amme noch bei ihr weilt (4, 632). Vor dem Selbstmorde der Dido ruft S. diese (4, 460), oder er erscheint der Anna im Traume, ruft dreimal die Dido und freut sich auf das Wiedersehen, *Sil. Ital.* 8, 123. In der Unterwelt trifft Aeneas Dido und redet sie an, sie flieht jedoch vor ihm zu S. (*Verg. A.* 6, 474.). In Karthago stand im Tempel der Dido eine Statue dieser und des S., nach ihrem Tode errichtet, *Sil. Ital.* 1, 81 (*Meltzer, Karthager* 1, 120 f.) — Die schon erwähnte einzige größere Abweichung von der sonst im ganzen nach *Vergil* konstanten Überlieferung ist die, daß in den *Dionysioscholien* a. a. O. S. nicht Gatte der Dido, sondern der Anna ist (*Βήλου .... θυγατέρες* [es ist also von zwei Frauen die Rede] *Διδώ, ἡ καὶ Ἔλισσα, καὶ Ἄννα, ἡ γαμεῖται Συγχαίῳ Τυρίῳ*). Nun ist Anna ursprünglich wohl nur ein anderer Name der Dido-Elissa. Dies kann man nicht nur aus *Varro* (*bei Serv.*) erschließen (*Roßbach bei Pauly-Wiss.* 1, 2228, 20), sondern es ist auch, wenngleich spät, direkt überliefert bei *Eust.* a. a. O.: *Διδὼ .... ἡ καὶ Ἔλισσα καλουμένη καὶ Ἄννα, γενομένη γυνὴ ἀνδρὶ Φοίνικι, Τύρον ᾤκει* [nicht ὤκουν, es ist also von einer Frau die Rede]. Bei diesem Sachverhalte könnte man den erwähnten Bericht des *schol. Dion.* von der Ehe des S. mit Anna als drittes (indirektes) Zeugnis für die Gleichung Dido = Elissa = Anna auffassen. Nach dem Wortlaute der Stelle handelt es sich aber wahrscheinlicher um einen Irrtum des Scholiasten, der eine der erwähnten *Eustathios*stelle ähnliche falsch so interpungierte .... *ἡ καὶ Ἔλισσα καλουμένη, καὶ Ἄννα γενομένη γυνὴ* .... und deshalb *Βήλου θυγατέρες* schreiben zu müssen glaubte — mit um so größerem Rechte, als ja anderweit eben Anna Schwester der Dido ist. Für diese Auffassung spricht, daß auch bei dem Schol. der tote S. der Dido, nicht der Anna erscheint. (Möglich wäre auch ein bloßer Fehler der Überlieferung, wie ihn *Bernhardy* und *Müller* annehmen und zu korrigieren suchen, am wahrscheinlichsten *Bernhardy* .. .*καὶ Ἄννα· ἡ δὲ Διδὼ γαμεῖται* .....) — Wie man in Dido eine Göttin sieht, oben Bd. 1, 1015, 11 ff. und *Pauly-Wissowa* 5, 431, 18, so in Sicharbas-Sychaeus einen Gott, oben Bd. 1, 1017, 4. So wahrscheinlich aber die Gleichsetzung der Dido mit Tanit und Caelestis ist, der Gott S. ist weniger sicher; wenn die in Karthago verehrte Göttin sich in der Phantasie der Griechen (*Pauly-Wiss.* 5, 431, 25) zu einer menschlichen Sagenfigur zurückbilden konnte, so konnte mindestens von frei schaffender Phantasie für sie auch ein Gatte erfunden werden. Anders *Meltzer, Karth.* 1, 127 über die Umsetzung des Gottes Sicharbas in einen Priester des Gottes (durch *Timaios*), ferner 1, 134. — 2) Bei *Sil. Italic.* kämpft ein S., Hasdrubals Sohn, Neffe Hannibals im 2. punischen Kriege (3, 243; 4, 825, 5, 457 ff.). Wenn er eine historische Person und also der Name in hannibalischer Zeit in Karthago lebendig war, so brauchte nicht erst, wie *Servius* [s. o.] annahm, *Vergil* den Namen Sychaeus für Sicharbas geschaffen zu haben. Aber dieser S. fehlt, obwohl er nach *Sil. Ital.* eine nicht unbedeutende Rolle spielte, in der historischen Literatur; danach ist es weit wahrscheinlicher, daß ihn der Dichter bei der Suche nach verwendbaren Karthagernamen auf Grund des vergilischen S. erfunden hat. *Meltzer, Karthager* 1 S. 465.

[Lamer.]

Sydriades (*Συδριάδες*), die Nymphen des Flusses Sydros (*Plin. n. h.* 6, 63), *Nonn. Dionys.* 32, 288. [Höfer.]

Sydyk (*Συδύκ*) s. Sadykos und *Winckler* bei *Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament*[3] 224, 1. *Zimmern* bei *Schrader* a. a. O. 370. 473 f. *v. Baudissin* bei *Herzog-Hauck, Realencyclopädie für protest. Theologie und Kirche* 17[3], 457. 466 ff. [Höfer.]

Syenes (*Συήνης*), Skythe, tötet den Parther Myraces, *Val. Flacc. Arg.* 6, 703 ff. (vgl. 74). [Höfer.]

Syenos (*Σύηνος*), Eponymos von Syene in Ägypten, Sohn des Aëtos — *Ἀετοῦ* nach der Emendation von *Heringa* für das *Δαέτου* der Handschriften nach *Steph. Byz.* s. v. *Αἴγυπτος* = *Eust. ad Dionys. Per.* 239: *Αἴγυπτος . . . ἐκλήθη καὶ Ἀετία ἀπό τινος Ἰνδοῦ Ἀετοῦ*; vgl. auch *Diod.* 1, 19, 2 und *v. Gutschmid, Kleine Schriften* 1, 382 — *Steph. Byz.* s. v. *Συήνη*. *Eust. ad Dionys. Per.* 222. [Höfer.]

Syessa (*Σύεσσα*) eine Greisin in Lykien, die einst die Leto aufnahm und nach der die gleichnamige Zweig- oder Laubhütte (*καλύβη*) benannt sein sollte, *Steph. Byz.* s. v. *Σύεσσα*. *Benndorf-Niemann, Reisen in Lykien und Karien* 120. Nach *O. Treuber, Beiträge zur Gesch. der Lykier* 1 (Progr. Tübingen 1886), 28 ist Syessa vielleicht ursprünglich ein Beiname der Leto selbst, der auf ihren Charakter als Göttin der Fruchtbarkeit hinweist. [Höfer.]

Sykasios (*Συκάσιος*) euphemistischer Beiname

des Zeus, *Eust. Od.* 7, 116 p. 1572, 56: *λέγεται δὲ καὶ συκάσιος Ζεὺς παρὰ τοῖς παλαιοῖς, ὁ καθάρσιος· τῇ γὰρ συκῇ ἐχρῶντο, φασίν, ἐν καθαρμοῖς.* Die Benennung entstammt der häufigen Verwendung der Feigen im kathartischen Kult, s. *Toepffer, A. G.* 249 f., 252. *Rohde, Psyche* 1, 273, 1. 2, 406 f. *Gruppe, Gr. Myth.* 2, 910, 1. *Olck* in *Pauly-Wissowa* 6, 2, Sp. 2148 f., und ist gleichbedeutend mit *Meilichios*, in dessen Kult die Feige ebenfalls eine Rolle spielt, s. *Paus.* 1, 37, 4 u. *Toepffer* a. a. O. [Kreuzer.]

Sykates (*Συκάτης*, so *M. Schmidt* zu *Hesych.* a. a. O. für das überlieferte *συκεατίς*, besser *Συκεάτης*, *Lobeck, Aglaoph.* 703 g. *Usener, Götternamen* 146, 65), Beiname des Dionysos als Schöpfers des Feigenbaumes, *Hesych.*; die Lakedaimonier verehrten den gleichbedeutenden Dionysos *Συκίτης*, *Sosibios* bei *Athen.* 3, 78 c. (*F. H. G.* 2. 628). *Wide, Lakon. Kulte* 166. *Radermacher, Rhein. Mus.* 63 (1908), 556. *O. Kern, Beiträge zur Gesch. d. griech. Philos. u. Religion* 90. *Adalb. Kuhn, Mythol. Studien* 1, 217. *Panofka, Abhandl. d. Berl. Akad.* 1852 364 Anm. 74. [Höfer.]

Sykatoimis (*Συκατοίμις*), Name einer sonst unbekannten ägyptischen Gottheit, *Wilcken, Ägypt. Urkunden aus d. K. Mus. in Berlin, Griech. Urkunden* 2 nr. 488. *Fr. Krebs, Zeitschr. f. ägypt. Sprache u. Altertumsw.* 35 (1897), 100; vgl. auch *I. G. Milne, A history of Egypt under roman rule* 131. Nach *Roeder* (s. d. Art. Sobk Sp. 1101, 62) und *W. Otto, Priester u. Tempel im hellenistischen Ägypten* 1, 4 Anm. 1 (vgl. 1, 327. 2, 118, 2. 152) ist Sykatoimis eine entstellte Namensform des Sobk. [Höfer.]

Syke (*Συκή*), 1) Hamadryas, nach *Pherenikos* von Heraklea bei *Athen.* 3, 78 b, s. den Artikel Hamadryas. Eine Sage, wonach eine Nymphe S. von Dionysos geliebt und in einen Feigenbaum verwandelt worden sei, erwähnt, ohne Quellenangabe, *Cartari, Delle Imagini de gli Dei antichi, Pad.* 1626 p. 352. S. *Murr, Pflanzenw.* 33.

2) In den Versen des Komikers *Alexis* bei *Athen.* 2, 55 a, b: *τότε θειοφανὲς μητρῷον ἐμοὶ μελέδημ' ἰαχάς, Φρυγίας εὑρήματα συκῆς* wäre nach *Murr* a. a. O. *συκῆ* als Name einer phrygischen Heroine zu fassen, die den Menschen die Feige als Geschenk der Kybele überbrachte. [Kreuzer.]

Sykeates s. Sykites.

Sykeus (*Συκεύς*), ein Titan, den seine Mutter Ge vor der Verfolgung durch Zeus rettete, indem sie für ihn einen Feigenbaum *εἰς διατριβήν* hervorwachsen ließ. *Dorion* bei *Athen.* 3, 78 b. *Steph. Byz.* s. *Συκέα*. *Eust. Od.* ω 1964. Der Zusatz *εἰς διατριβήν* bedeutet offenbar zum Aufenthalt; denn im Feigenbaume, der für blitzsicher galt (s. die Belege bei *Gruppe, Gr. Myth.* 2, 785, 6) sollte S. vor den Blitzen des Zeus geschützt sein, *Murr, Pflanzenw.* 34. *Wide, Lak. Kulte* 168. Die Sykeussage wurde mit dem Namen der Stadt Sykea in Kilikien in Zusammenhang gebracht, *Steph. Byz.* a. a. O., und ist ein Lokalmythos im Sinne der späteren orphischen Vorstellungen von den Titanen. S. *Mayer, Gig. u. Tit.* 150. [Kreuzer.]

Sykites (*Συκίτης*), Beiname des Dionysos bei den Lakoniern, der den Gott als Spender des Feigenbaums wie auch als Bewohner desselben, als *ἔνδενδρος*, bezeichnet. *Sosibios* bei *Athen.* 3, 78 c. *Eust. Od.* 1964, 16. *Diodor* 3, 63. *Ovid Fast.* 3, 735 f. *Et. Magn.* s. *θρίαμβος*. *Hes.* s. *ἔνδενδρος*. *Wide, Lak. Kulte* 167. Das Bild des Dionysos Meilichios aus Feigenholz (*Athen.* 3, 78 c) und die vielfache Verwendung der Feige im kathartischen Kult (s. d. Art. Sykasios) zeigen, daß Dionysos S. chthonischen Charakter hatte. *Wide* a. a. O. *Hesych.* s. v. verzeichnet den Beinamen auch in der Form *Συκεάτης*, die nach *Wentzel, De gramm. Graec. quaest. sel.* 1. *Ἐπικλήσεις* pars 7 p. 5 und 9, von *συκέα* (*συκῆ*) abzuleiten ist, wogegen *Συκίτης* auf *σῦκον* zurückgeht. [Kreuzer.]

Sylea (*Συλέα*), Tochter des Korinthos, Gemahlin des Polypemon und Mutter des Fichtenbeugers Sinis, der am Isthmos von Korinth hauste, *Apollodor* 3, 16, 2, 1. S. Bd. 4 Sp. 922 bis 23. [Kuhnert.]

Syleus (*Συλεύς*). Die mythographischen Überlieferungen über die Syleussage stehen bei *Apollodor* 2, 6, 3 und *Diodor* 4, 31. *Ap.* erzählt, daß Herakles nach der Ermordung des Iphitos in eine schwere Krankheit verfiel; das Orakel verkündete ihm, er werde davon erst genesen, wenn er 3 Jahre dienen und den Erlös als Sühne dem Vater des Erschlagenen geben würde. Er ließ sich darauf von Hermes an die Lyderkönigin Omphale (s. d.) verkaufen und bewältigte in ihrem Dienst zuerst die Kerkopen bei Ephesos; dann strafte er den Syleus, der *ἐν Αὐλίδι* die vorbeiziehenden Fremden seine Weinberge umzugraben zwang, indem er ihm die Reben mit den Wurzeln heraushackte (vgl. *Holzinger, Serta Harteliana* 89, 1) und sowohl ihn wie seine Tochter Xenodoke erschlug. Auf der Heimfahrt legte er in Doliche an, begrub dort den ins Meer gestürzten Ikaros und nannte die Insel nach ihm Ikaria.

Dieselbe Überlieferung über Syleus liegt bei *Tzetzes Chil.* 2, 429—435 vor, nur daß die Tochter hier Xenodike heißt.

Ebenfalls mit der Ermordung des Iphitos und dem Verkauf an Omphale (aber durch einen seiner Freunde) bringt *Diodor* dies Abenteuer des Herakles in Verbindung. Im Dienste der lydischen Königin bezwang er die Kerkopen, tötete mit der Hacke den Syleus, der die vorübergehenden Fremden aufgriff und sie zwang, seine Weinberge umzugraben, nahm den Itonen, die oft in Omphales Land plündernd eingefallen waren, die Beute ab und zerstörte ihre Stadt.

Einen neuen Zug der Sage lernen wir aus einem dem Platoniker *Speusippos* zugeschriebenen Brief an König Philipp kennen (über seine Echtheit vgl. *Susemihl, Alex. Lit.* 2, 586); danach hatte Syleus einen Bruder Dikaios, dem Herakles, als er den Frevler getötet hatte, den Besitz desselben, die Landschaft Phyllis am unteren Strymon bei Amphipolis, zur Verwaltung übergab. Ebenso wird dem bösen Syleus der gerechte Bruder gegenübergestellt bei *Konon* 17; sie waren Söhne des Poseidon und wohnten am Pelion in Thessalien. Nach

der Ermordung des Syleus wurde Herakles von Dikaios aufgenommen, sah hier die von ihrem Oheim erzogene Tochter des Syleus und nahm sie zum Weibe. Sie liebte ihn so sehr, daß sie aus Sehnsucht starb, als er sie einmal verließ; Herakles aber, der gleich nach ihrem Tode wiederkehrte, konnte nur mit Mühe abgehalten werden, sich mit ihr auf dem Scheiterhaufen zu verbrennen. Nach seinem Fortgang umfriedigten die Anwohner das Grabmal und weihten es zu seinem Heiligtum.

Wie andere Taten des Herakles so ist auch diese von *Euripides* zu einem Satyrspiel gestaltet, dessen ungefähren Inhalt wir aus der anonymen Abhandlung über die Komödie (abgedruckt bei *Nauck, Fragm. trag.*[2] S. 575) kennen lernen. Herakles war als Sklave an Syleus verkauft und von ihm ausgeschickt, seinen Weinberg zu bearbeiten; er aber schlug mit der Hacke die Reben aus dem Boden heraus und trug sie auf dem Rücken in das Landhaus. Dort schlachtete er den besten Stier, erbrach den Weinkeller und öffnete das beste Faß, richtete sich aus Türen einen Tisch her und zwang mit grimmiger Miene den Verwalter, Früchte und Kuchen herbeizubringen. Zuletzt setzte er das ganze Gehöft unter Wasser, indem er einen Fluß darauf leitete. Aus *Philo*, der das Auftreten des Herakles zur Erhärtung des Satzes *πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον* in der gleichnamigen Schrift (Kap. 15) verwertet, erfahren wir weiter, daß der Held von Hermes an Syleus verkauft war, und daß er seinen Herrn, der über den ihm zugefügten Schaden und das Benehmen des Dieners empört war, gemütlich aufforderte, sich neben ihn zu lagern, zu trinken und zu erproben, ob er ihm gewachsen sei. Der Wortwechsel artete in Tätlichkeiten aus, und als Syleus Hilfe herbeirief, erschlug Herakles ihn und seine Leute mit der Keule (vgl. *fr.* 693). Das bei dem *Antiatticista* S. 85, 11 erhaltene Fragment 694 endlich: *βαυβῶμεν εἰσελθόντες· ἀπόμοιξαι σίθεν τὰ δάκρυα* enthält die Aufforderung an ein Mädchen, sich die Tränen zu trocknen und mit ihm im Hause der Ruhe zu pflegen; es kann nicht zweifelhaft sein, daß die Worte von Herakles an die Tochter des Syleus gerichtet sind. Für die Ordnung und Erklärung der Fragmente verweise ich auf *O. Jahn* (*A. Z.* 1860 Sp. 158 bis 160), dessen Ausführungen ich nichts hinzuzufügen vermag. Das Satyrspiel wird in seinem Aufbau den zahlreichen späteren Dramen (Amykos, Kyklops) entsprochen haben, in denen die Satyrn von einem Unhold geknechtet und von einem Helden, der den Frevler tötete, befreit wurden.

Von der bei *Apollod.* überlieferten Sagenform unterscheidet sich die euripideische durch die Ausschaltung der Omphale, indem der Held hier an Syleus verkauft wird, und durch das Schicksal der Xenodike; denn während sie nach *Apoll.* zusammen mit dem Vater getötet wurde, war hier der Ausgang, wenn das *Fragm.* 694 nicht völlig täuscht, ein friedlicher. Und einen solchen friedlichen Ausgang müssen wir auch als ursprünglich annehmen nach ihrem Namen, mag er nun Xenodike (der auch sonst belegt ist, vgl. *Jahn* Sp. 159, 8) oder Xenodoke gelautet haben. Das Märchen liebt es, dem Bösewicht ein braves Wesen gegenüberzustellen; hier ist es die Tochter, die das Gastrecht ehrt, während in der Sage von Amphipolis neben dem Räuber der gerechte Bruder steht.

Wo *Euripides* den Syleus wohnen ließ, ist unbekannt; die mythographische Überlieferung bei *Apoll.* und *Diod.* verknüpft das Abenteuer des Herakles zwar mit seinem Dienst bei der Lyderkönigin, läßt aber noch erkennen, daß Syleus in Lydien jedenfalls nicht heimisch war. Bei *Apoll.*, der die Kerkopen bei Ephesos wohnen und den Helden auf der Rückkehr vom Sylenusabenteuer bei Ikaria anlegen läßt, ist als Wohnort des Syleus *ἐν Αὐλίδι* überliefert; die mit vielem Beifall aufgenommene Verbesserung *ἐν Λυδίᾳ* ist ebenso leicht wie unwahrscheinlich, denn bei einem im Reich der lydischen Königin sich ereignenden Abenteuer hätte nur eine spezielle Ortsangabe Sinn. Der Brief des *Speusippos* gibt die Landschaft Phyllis am Strymon als Besitz des Syleus an; gewiß mit Recht hat *Hercher* danach bei *Apoll. Αὐλίδι* in *Φυλλίδι* verbessert. Daß die alte Sage die Heimat des Syleus nördlich von der Chalkidike ansetzte, bestätigt *Herodot*, nach dem das *Συλέος πεδίον* zwischen Argilos und Stageiros östlich vom Bolbesee lag (7, 115). *Jahn* (Sp. 160) meint zwar, ein Name von so allgemeiner Bedeutung scheine dafür zu sprechen, daß man ein bestimmtes Lokal, auf dem die Sage ihren natürlichen Boden gehabt, schwerlich suchen dürfe. Sowenig sich indes ihr märchenhafter Charakter verkennen läßt, so wird ihre Aufnahme unter die Abenteuer gerade des Herakles doch nur durch die Wirkung einer lokalen Tradition verständlich.

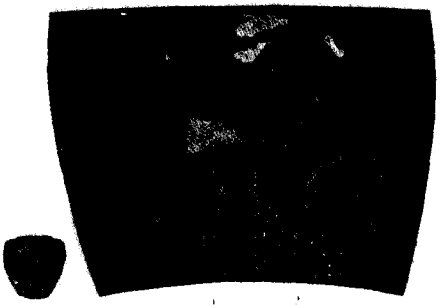
Diod. gibt für die Kerkopen und Syleus kein Lokal an; die Itonen, die in Omphales Gebiet einfielen, dachte er sich vermutlich als ein Nachbarvolk der Lyder. Aber gute Überlieferung kennt hier kein solches Volk, und *Wilamowitz* hat sie deshalb mit der Stadt Iton am malischen Golf in Verbindung gebracht. Denn dort an den Thermopylen lagen auch nach der alten von *Herod.* (7, 216) aufbewahrten Sage die *Κερκώπων ἕδραι*. Und da Omphale dem Herakles einen Sohn Lamos gebar, der nach *Steph. Byz.* als Eponymos der Stadt Lamia im Nordwesten des malischen Golfes galt, so schließt *Wilamowitz* überzeugend, daß auch Omphale, die Eponymos von Omphalion, der Stadt der bald in Thessalien, bald in Epeiros lokalisierten *Ὄμφαλες*, hier ihre Heimat hatte (*Herakles*[2] 75 ff.). Damit erweist sich die Verbindung der Dienstbarkeit des Herakles bei ihr mit dem Morde des Iphitos, des Königssohnes aus dem thessalischen Oichalia, als sehr alte Überlieferung, und es steht nichts im Wege, die Verlegung der Omphalesage nach Lydien und die Anknüpfung der lydischen Dynastie an Herakles bereits für das Epos des *Kreophylos* von Samos vorauszusetzen.

Die bei *Konon* gegebene Lokalisierung der Syleussage am Pelion würde zu dem alten Sitz der Omphale gut passen; da sich aber diese

Überlieferung durch ihre Rührseligkeit und ihren ätiologischen Charakter (*Rohde, Gr. Roman* 106, *A.*) als eine verhältnismäßig späte Erfindung kundgibt, so darf man auch zu dem Alter des Lokales kein Vertrauen haben. Die gute bei *Herod.* vorliegende Tradition setzt Syleus nördlich der Chalkidike an; hier, in der Landschaft Phyllis, fanden sie die Athener vor, als sie 437 Amphipolis gründeten, das ihnen 424 entrissen wurde. Wahrscheinlich ist in diesem Zeitraum das euripideische Satyrspiel entstanden. Der Bruder Dikaios aber stammt aus Dikaia, entweder der am thermäischen Meerbusen oder der bei Abdera gelegenen Stadt, die Münzen mit dem Kopf des Herakles prägte (*Weber, Num. Chron.* Ser. 3, 16, 1896 S. 12; *Head, h. n.*[2] 252).

Der Kunst war die Syleussage bereits um die Wende des 5. Jahrh. ein geläufiger Stoff; ob die geringfügigen Fragmente einer zu Athen im Perserschutt gefundenen Vase (*Arch. Jahrb.* 2, 1887, 231 nr. 6—8) hierher gehören, ist zweifelhaft, sicher stellen eine Kylix und eine Amphora aus der Zeit der großen attischen Schalenmaler zwei verschiedene Szenen unseres Mythos dar. Auf der einen Seite der von *O. Jahn* (*A. Z.* 1860 Taf. 149) veröffentlichten Trinkschale sehen wir Herakles, mit einem feinen Chiton und dem Löwenfell, dessen Enden hoch geknüpft sind, bekleidet, eifrig bei der Arbeit; zwei Weinstöcke hat er bereits mit den Wurzeln herausgehackt und fährt unentwegt zu hacken fort, obwohl ein weiterer gar nicht mehr abgebildet ist. Erschreckt eilt ein mit einem Mantel bekleideter glatzköpfiger Alter, der in der vorgestreckten R. eine Doppelhacke hält, auf ihn zu, um ihm Einhalt zu gebieten; er ist offenbar der Aufseher des Weinberges, der sich des Helden Tun nicht zu erklären weiß. Die Darstellung der andern Hälfte hat *Jahn* mit Unrecht auf den Tod des Syleus bezogen, sie stellt vielmehr den Ringkampf mit Antaios dar; auch das mit feinen, durchscheinenden Gewändern bekleidete Mädchen auf dem Innenbilde, das mit einer Kanne und Schale am Tisch steht, darf mit unserer Sage nicht in Verbindung gebracht und Xenodike genannt werden. Auf der von *Petersen* veröffentlichten Amphora (*M. d. I.* 11 tav. 50, *Annali* 1883, 59 ff., s. die Abbildung) tritt der einen Knotenstock tragende Syleus mit herrisch zurückgeworfenem Haupt auf Herakles zu, deutet mit der R. auf die neben ihm stehenden Weinstöcke und befiehlt seinem Knecht sie zu bearbeiten. Die innere Empörung des Herakles über die Behandlung durch seinen brutalen Herrn ist vortrefflich zum Ausdruck gebracht; sprachlos wendet er ihm das Antlitz zu und faßt mit der L. seinen Bart, während der herabhängende r. Arm, der die Hacke hält, etwas nach hinten zurückdrängt; im nächsten Augenblick wird der Held ihn emporwerfen, mit beiden Händen die Hacke packen und mit wilder Wut auf die Reben und ihren Besitzer einschlagen. Hinter ihm steht ruhig seine Schützerin Athena, in der erhobenen L. einen Lanzenschaft, in der halb gesenkten R. ihren Helm haltend. Die Darstellung gehört durch die lebendige und eindrucksvolle Charakterisierung der beiden handelnden Personen sowie durch die Wahl des dramatischsten Momentes der Sage zu den besten ihrer Zeit.

Einige Jahrzehnte jünger ist die jetzt in Zürich (*Blümner, Die archäol. Samml. in Z.* 1881 S. 177 nr. 19) befindliche Vase, die *Klügmann* in den *Annali* 1878 Tav. C abgebildet und S. 34 ff. besprochen hat. Auf der einen Seite wütet der ganz unbekleidete Herakles bereits in dem Weinberg, eine Rebe liegt hinter ihm, eine andere hat er eben herausgehackt; ein junges Mädchen r. von ihm läuft eilig davon, in der ausgestreckten L. sein Löwenfell, in der R. seine Keule haltend, ohne daß Herakles in seinem Eifer dessen gewahr wird. Hat er ihr Keule und Fell zu halten gegeben, um



Athena, Syleus, Herakles auf einer Amphora (nach *Mon. d. Instit.* 11 Taf. 50).

bei der Arbeit nicht behindert zu sein und läuft sie damit fort aus Entsetzen über das, was er anrichtet, oder ist sie ihm feindlich gesinnt und will ihm seine gefährliche Wehr rauben? Ist das letztere der Fall, so wird auch sie dem Helden zum Opfer fallen und der Wendung bei *Apollod.* kein Mißverständnis, wie *Jahn* (Sp. 160 A. 10) meinte, zugrunde liegen. Auf der anderen Seite des Gefäßes läuft ein junger Speerträger mit vorgestrecktem r. Arm auf einen älteren Mann zu, der unbekleidet auf einem Felsen sitzt und mit der R. sein Kinn stützt; jedenfalls Syleus, dem ein Untergebener von dem ungewöhnlichen Ereignis Kunde bringt.

Der bärtige Herakles im Löwenfell, mit aller Macht auf einen vor ihm stehenden Weinstock einschlagend, ist auf einer in mehreren Exemplaren bekannten Gemme dargestellt, deren eines von *Jahn, A. Z.* 1860 Taf. 150 nr. 3 abgebildet und zuerst richtig gedeutet ist (Sp. 161, vgl. *Michaelis, Annali* 1872 S. 249 A. 2). Eine vortreffliche Darstellung, nur daß die lächerliche Kleinheit der Hacke zu der gewaltigen Anstrengung des Helden nicht stimmt. Auf einer anderen Gemme führt der als bartloser Jüngling gebildete Herakles die Hacke in der r. Hand, während er in der L. einige vorher abgerissene Ranken einer Rebe hält (Taf. 150 nr. 4).

Die Ermordung des Syleus wollte *Jahn* (Sp. 162, A. 15) auf einer rf. Schale der Campanaschen Sammlung erkennen, auf der nach der Beschreibung Herakles einen zu Boden

geworfenen Giganten mit dem Doppelbeil erschlagen will.

Die literarische und die künstlerische Überlieferung haben übereinstimmend ergeben, daß die Syleussage alt und bereits am Ende des 6. Jahrh. in Attika bekannt und beliebt war. Xenodike und Dikaios nebeneinander dürfen wir für die älteste Sage nicht voraussetzen; sie sind offenbar Parallelgestalten, die verschiedenen Versionen und Zeiten angehören. Die Priorität der Xenodike ist ohnehin wahrscheinlich und wird durch ihr Auftreten auf der Züricher Vase und im euripideischen Drama bestätigt; Dikaios taucht zuerst in dem Brief des *Speusippos* auf, und zwar als Verwalter des dem Syleus abgenommenen Besitzes, der 437 an Athen überging. Liegt hierin die offizielle attische Version vor, so möchte man sie gern auch für *Euripides* voraussetzen; nachweisen können wir die Verquickung der beiden Sagenwendungen erst bei *Konon*, der Xenodike zur Pflegetochter des Dikaios machte. Ihrem Namen nach muß Xenodike in der alten Sage anderen Charakters als ihr Vater gewesen sein; dies bestätigt das euripideische Satyrspiel, in dem sie zwar den Tod ihres Vaters beweint, zu Herakles sich aber so gestellt haben muß, daß er die in *Fragm.* 694 erhaltene Aufforderung an sie richten konnte. Raubte aber Xenodike, wie es doch den Anschein hat, auf der Züricher Vase dem Herakles Keule und Fell, so geht auch die bei *Apoll.* vorliegende Sagenwendung, nach der sie ihrem Vater glich und daher mit ihm zusammen ihr Ende fand, bereits auf sehr frühe Zeit zurück. [Kuhnert.]

Syllania, Syllanios (*Συλλανία*, *Συλλάνιος*). In der Rhetra des Lykurgos bei *Plut. Lyk.* 6 ist überliefert *Διὸς Συλλανίου* und *Ἀθηνᾶς Συλλανίας*; fast allgemein gelten die beiden Epitheta für korrupt. Nur *G. Wentzel*, *Ἐπιλήσεις* V, 25 behält die überlieferte Lesart bei, freilich ohne sich zu äußern, und nach *Th. Bergk, Kleine philol. Schriften* 2, 729, 32 ist *Συλλάνιος* usw. „die ächte alte Form für *Ἑλλάνιος*, d. h. Zeus der Strahlende, Leuchtende, wie in Athen *Ζεὺς Γελίων*". *Wide, Lakon. Kulte* 18 verzichtet auf Wiederherstellung der Lesart. Seit *Bryanus* schreiben die meisten *Διὸς Ἑλλανίου* (bzw. *Σελλανίου*; vgl. *Σελλοί*: *Ἕλλοι*) und *Ἀθηνᾶς Ἑλλανίας* (bzw. *Σελλανίας*), *O. Müller, Ersch u. Gruber* III. Sect. 10. Teil S. 95 s. v. Pallas-Athene. *Gust. Gilbert, Studien zur altspartan. Geschichte* 129. *Ders., Handbuch der griech. Staatsaltert.* 1^2, 8 und anm. 1. *v. Wilamowitz, Homer. Untersuchunnen* 94, 8. *Ed. Meyer, Forschungen zur alt. Gesch.* 1, 264, 1. *Rhein. Mus. N. F.* 42 (1887), 83 Anm. 1. Gegen die Änderung in *Ἑλλανίου*, *-ας* erklärt sich *Dittenberger, Hermes* 42 (1907) 222, 1, wenngleich ihm *Συλλάνιος* dunkel ist; vgl. *Dümmler* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Athena 2, 1978, 55 ff. = *Kleine Schriften* 2, 68. *Boυλίου*, *Boυλίας* vermutet *Urlichs, Rhein. Mus.* 6 (1848), 204 ff.; *Σκυλλαίου* (mit Tilgung des Athenabeinamens), *Göttling, Ber. über die Verhandl. d. K. S. Gesellsch. d. W.* 1 (1848), 143 f. *Gesamm. Abhandl.* 1, 332, — *Σκυλλανίου*, *Σκυλλανίας* *Meineke* zu *Steph. Byz.* p. 579 mit Bezug auf *Hesych. Σκυλλανίς· ἡ πολεμική, ἴσως ἀπὸ τοῦ σκυλεύειν* (vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 1208, 12), wogegen *Göttling* (a. a. O.) Einspruch erhebt mit dem Bemerken, daß die Bezeichnung der beiden Götter als „kriegerische" hier nicht passe, weil diese eine kriegerische Stellung nach außen bezeichne, hier aber die Intention einer nach innen zu richtenden Verfassung verlangt werde. Nach einer zwischen Korinth und Epidauros gelegenen Ortschaft *Σελλάνιον*, die auf einer Inschrift aus der 2. Hälfte des 3. Jahrh. erwähnt wird: *περ]ὶ τοῦ Σελλανέος* (*Ἐφημ. ἀρχ.* 1887, 11. *Collitz* 3025, 4. *Inscr. Argol.* 926, 4. *Dittenberger, Sylloge* 2^2, 452, 4 p. 54) möchte *Busolt, Gr. Gesch.* 1^2, 511 anm. 1, dem *Hiller von Gärtringen* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Delphoi Bd. 4, 2520, 37 ff. (vgl. *Ed. Meyer* und *Dümmler* a. a. O.) folgt, an unserer Stelle *Διὸς Σελλανέου* und *Ἀθηνᾶς Σελλανέας* schreiben, was deswegen wenig Anspruch auf Wahrscheinlichkeit hat, weil nicht zu ersehen ist, wie eine so unbedeutende, überdies erst spät bezeugte, abseits gelegene Ortschaft den spartanischen Göttern ihren Beinamen gegeben haben soll. *O. Müller* a. a. O. spricht auch von der Lesart Athena *Τλλανία* (statt *Συλλανία*). Zusammenhang mit Hyllos (s. d.) ist aber schwerlich anzunehmen. [Höfer.]

Sylleptor (*Συλλήπτωρ*), Beiname des Neilos (s. d. Sp. 89, 14 ff.) auf einer Inschrift aus Philai: *θεοῖς πατρί[οις, N]είλῳ Συνλήπτορι χαριστήρια*; im entsprechenden lateinischen Texte: *die[is] patrieis et Nil[o Adiut]ori donum*, *C. I. L.* 3 *Suppl.* p. 2298 f. nr. 14147[5]. *Rev. arch.* 29 (1896), 140 nr. 43. *Arch. für Papyrusforsch.* 2 (1903), 428 f. nr. 1. *Dittenberger, Or. Graec. inscr. sel.* 654_9 p. 364. *Wilcken, Zeitschr. f. ägypt. Sprache* 35 (1897), 71. *E. Fränkel, Geschichte der griech. Nomina agentis* auf *-τηρ*, *-τωρ*, *-της* (= *Untersuch. z. indogerman. Sprache u. Kulturwissenschaft, herausg. von Brugmann u. Thumb* 1) I S. 221. Der Beiname scheint (vgl. *Dittenberger* z. d. St.) nur mit Beziehung auf ein einzelnes Ereignis gebraucht zu sein, vielleicht auf die Hilfe, die der Nil durch Überschwemmung oder plötzliches Zurücktreten dem Dedikanten bei der Unterwerfung der Aufständischen geleistet hat. Doch ist für Philai, was zu Neilos nachzutragen ist, der Kult des Neilos auch weiter bezeugt durch die Inschrift bei *Lepsius, Denkmäler aus Ägypten u. Äthiopien* 6, 91, 315 = *Borchardt, Nilmesser und Nilstandsmarken* (*Abhandl. d. K. Preuß. Akad. d. Wiss.* 1906) S. 12: *ὁ ἱερώτατος Νεῖλος* — von einer großen Überschwemmung (*ὑπερβαρὴς ἀνάβασις*) *τοῦ ἱερωτάτου Νίλου* berichtet auch *Oxyrynchus Papyr.* 3, 486_{32} p. 182 — *εἰσῆλθεν εἰς τὸν πυλῶνα τῆς [πόλεως Φιλ[ῶν] . . . κυβερνήτης Νεί[λου N]οφερῶ[ς]*. Nach *Wilcken* bei *Borchardt* a. a. O. 12 Anm. 4 ist *Νοφερῶς* = 'schöngesichtig' die ältere Form des Kultbeinamens *Νεφώτης*, der dem Neilos auf einer Inschrift aus Silsilis gegeben wird. Letztere Inschrift ist schon Bd. 3 s. v. Nephotes (Sp. 188, 40 ff.) mitgeteilt und steht außerdem bei *Lepsius* a. a. O. 82 nr. 188. *Dittenberger, Or. Gr. inscr. sel.* 672, während *Seymour de Ricci, Arch. f. Papyrusforsch.* 2, 439 nr. 43 statt *προσκύ-*

νημα . . . κυβερνήτου Νείλου Διὸς καλουμένου Νεφώτου τοῦ (bei *Lepsius* steht statt τοῦ: θεοῦ) μεγίστου wohl irrtümlich gibt: *Νείλου* [κρ]οσκαλουμένου Νεφώτου usw. Nach *Dittenberger* z. d. S. ist *Διὸς* nicht mit *Νείλου* zu verbinden, sondern ist von *προσκύνημα* abhängig, eine Vermutung, der allerdings die Wortstellung widerspricht, die die Verbindung *Νείλου Διὸς* usw. fordert. Daß Neilos auch sonst dem Zeus gleichgesetzt wird, zeigt *Pind. Pyth.* 4, 56 (vgl. das *Schol.* u. Bd. 3 Sp. 90, 14 ff.). Nach *W. Otto, Priester u. Tempel im hellenist. Ägypten* 2, 317 (Nachtrag zu 1, 114) bedeutet der Titel *κυβερνήτης Νείλου* nicht eine besondere priesterliche Funktion, sondern ist nur ein Ehrentitel. Für Oxyrynchus sind neben *κοσμηταὶ* (vgl. *Otto* a. a. O. 1, 164 f.) *θεῶν* auch *κοσμηταὶ Νείλ*[ου bezeugt, *Oxyr. Pap.* 519_{10} p. 255. *Otto* a. a. O. 1, 165, 1. Für den Kultnamen *Γόμμος* des Neilos: *Νείλῳ Γονιμωτάτῳ* (*Arch. Ans.* 24 [1910], 422, nr. 5, 2. *Preisigke, Sammelbuch griech. Urkunden aus Ägypten* 2074 p. 175) vergleiche die Inschrift aus Akoris: *ἀνῆλθεν . . . τὸ ἐπ*[*αγαθ*]*ὸν γόνιμ*[*ον*] *νέον ὕδωρ σὺν τῇ καρ*π[*οφό*]*ρ*[*ῳ γαίῃ* (sc!) *μετὰ πάσης χαρᾶς καὶ ἱλαρίας*, *Annales du service des ant. de l'Égypte* 6 (1905), 154 nr. 22. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Roman. pertin.* 1, 1134, 889. *Borchardt* a. a. O. 37, 5. Eine fragmentierte Inschrift aus Syene erwähnt den *μέγας θεὸς Νεῖλος* und ihm dargebrachte Opfer (*ἀποδοὺς τῷ Νείλῳ τὰ νομιζ*[*όμενα*), *Dittenberger* a. a. O. 168_{6-19} p. 243 f. (= *Ath. Mitt.* 20 [1895], 334_{6-10}. *Strack, Dynastie der Ptolemäer* p. 266 nr. 140_{9-10}. Aus Abukir (Kanobos) stammt die Weihinschrift: *Σαράπιδι καὶ Ἴσιδι καὶ Νείλῳ, Breccia, Bull. Soc. Arch. Alex.* 9, 99 (vgl. *Rev. des études gr.* 21 [1908], 210). *Catal. général des ant. égyptiennes des musée d'Alexandrie* T. 57 = *Breccia, Iscrisioni greche et latine* 14 p. 8. Zu dem Feste *Νειλεῖα* (Bd. 3 Sp. 91, 15) vgl. jetzt auch *Ägypt. Urk. aus d. Kgl. Mus. zu Berlin. Griech. Urk.* 2, 362 p. 6, 22 f. *Lumbroso, L'Egitto*[2] 1 ff. *Krebs, Zeitschr. f. ägypt. Sprache* 35, 101. Über den Kult des Neilos im allgemeinen vgl. besonders auch *E. A. Wallis Budge, The gods of the Egyptians* 2, 42 ff. [Höfer.]

Syllis(?) (*Σύλλις*?), Mutter des Zeuxippos, des letzten Königs von Sikyon, den sie von Apollon empfangen hat, *Paus.* 2, 6, 7. Den Namen stellen *E. Maaß, Hermes* 25 (1890), 405 Anm. 2 und *F. Kirchner, Attica et Peloponnesiaca* 24 Anm. 5 zu *Συλεύς* und *Συλέα* (s. d.); nach *Maxim. Mayer, Giganten u. Titanen* 64, 29 ist *Κύννις* zu lesen; der Name hinge dann mit Kynnos (s. d.) zusammen: vgl. *O. Müller, Dorier* 1, 80, der *Τιλλίς* lesen möchte und *v. Wilamowitz, Aus Kydathen* 146. [Höfer.]

Syllogismos (*Συλλογισμός*), personifiziert mit *Ἔλεγχος*, *Ἀπόδειξις* usw. zusammen im Gefolge der Philosophia, *Luc. Piscat.* 39. 40. [Höfer.]

Sylo (*Συλώ*), ein anderer Name der Tyro (s. d.), *Schol. Hom. Od.* 11, 235; vgl. *W. Radtke, Hermes* 38 (1903) 150. [Höfer.]

Symaithis (*Συμαιθίς*), Tochter des Flußgottes Symaithos (s. d.), von Faunus Mutter des Akis (s. d.), *Ov. Met.* 13, 750. *Em. Ciaceri, Culti e miti nella storia dell' antica Sicilia* 249. Akis heißt daher Symaethius heros, *Ov. Met.* 13, 879. *Ciaceri* a. a. O. 256. [Höfer.]

Symaithos (*Σύμαιθος*), Gott des gleichnamigen Flusses auf Sizilien, Vater der *νύμφαι Συμαιθίδες* (s. Symaithis), *Anth. Pal.* 6, 203, 6. Auf einer Bronze der nur von *Steph. Byz.* erwähnten sizilischen Stadt Piakos erkennt *Imhoof-Blumer, Monn. gr.* 26 ff. pl. *B* 11 (vgl. *Poole, Cat. of greek coins Brit. Mus. Sicily* 130, 1. *Holm, Gesch. Siziliens* 3, 638, 238 Taf. 7, 12. *G. F. Hill, Coins of anc. Sicily* 138. *Head, Hist. num.*[2] 164) eine Darstellung des jugendlich mit Horn und spitzem Ohre gebildeten Flußgottes Symaithos. Bei *Clem. Rom.* (s. d. A. Paliken Sp. 1293, 66) liest *Raoul-Rochette, Journ. des Savants* 12 Anm. 4 statt *Ἐρσαίον νύμφη*: *Συμαίθον νύμφη*. Nach *Ad. de Longpérier, Comptes rendus de séances de l'Académie des inscr. et belles-lettres* Ser. 4 Tome 1 (1873), 247 ff. wäre auf der Münze Akis (s. d.) dargestellt. [Höfer.]

Symbaitylos, Symbetylos s. Seimios. Die Inschrift auch bei *Cagnat, Inscr. Graecae ad res Romanas pertinentes* 3, 1009 p. 373. [Höfer.]

Syme (*Σύμη*), Tochter des Ialysos und der Dotis (s. d. und den Artikel Ialysos), wird von Glaukos, dem Sohne des Anthedon und der Alkyone (über diese Angabe der Eltern des Glaukos siehe den Artikel Anthedon Bd. 1 Sp. 367 f.; die anderen Angaben über Abstammung des Glaukos siehe unter Glaukos nr. 7 Bd. 1 Sp. 1679) geraubt. Glaukos besiedelt auf der Fahrt nach Kleinasien die nahe der karischen Küste gelegene Insel und nennt sie nach seinem Weibe Syme (*Mnaseas* bei *Athen.* 7, $296^{b\,u.\,c}$ = *F. H. G.* 3 p. 151 *fragm.* 12. *Eustath.* zu *Il. B* 518. Vgl. *Preller-Robert, Gr. Mythol.*[4] S. 612 Anm. 4). Nach *Steph. Byz.* s. v. *Σύμη* und *Eustath.* zu *Il. B* 671 (= p. 258, 1 ff.) hieß die Insel vorher Aigle und noch früher Metapontis. Nach *Diodor* 5, 53 war Chthonios, der Sohn des Poseidon und der Syme, der Führer *τῶν μετὰ Τριοπος*, von denen die Insel besiedelt wurde (der Poseidonkult auf Syme, der ursprünglich von Anthedon abgezweigt war, wurde 'später an den benachbarten und nahe verwandten des Triopion angeschlossen': *Gruppe, Gr. Mythol.* S. 258). Chthonios hätte demnach die Insel nach seiner Mutter genannt. [H. Ostern.]

Symmachia (*Συμμαχία*) 1) ein Name der Erythraeischen Sibylle, *Mart. Capella* p. 44, 19; vgl. Bd. 4 Sp. 798, 17 ff. — 2) Beiname der Aphrodite in Mantinea, wo sie einen zum Andenken des Sieges des Oktavian bei Aktion gestifteten Tempel besaß, *Paus.* 8, 9, 6. *Bursian, Geogr. v. Griechenland* 2, 213. *Immerwahr, Kulte u. Mythen Arkadiens* 171 f. *Klausen, Aeneas u. d. Penaten* not. 600 l. [Höfer.]

Symmachos (*Σύμμαχος*), 1) ein mit der Hestia verbundener Gott auf einem Relief aus Pharsalos, *Bull. de corr. hell.* 12, 184. *Gruppe, Gr. Myth.* 1403, 7. Vgl. auch Bd. 1 Sp. 2561, 30 ff.; zu vergleichen ist der neben Demeter, Kore, Pluton und Hermes auf einer knidischen Inschrift erwähnte Epimachos (*Collitz, Samml. d. griech. Dial.-Inschr.* 3, 3520. *Anc. inscr. Brit. Mns.* 4 p. 22 nr. 811), den *Preller* mit Iakchos (Bd. 2, S. 5, Z. 27 ff.) identifizierte; derselbe

Epimachos findet sich auf einer Inschrift aus Erythrai. *Dittenberger, Sylloge* 370, 61 p. 538. Vgl. auch Promachos. — 2) Beiname des Ares auf einer Weihinschrift ägyptischer Jäger: *Ἄρῃ συνμάχῳ, Revue des études grecques* 4 (1891) 55 nr. 9. *Preisigke, Sammelbuch griech. Urkunden aus Ägypten* 293; vgl. *Poland, Gesch. d. griech. Vereinswesens* 183, der in Ares hier einen einheimischen ägyptischen Gott erkennt. — 3) Beiname des Apollon auf einer früher (*Rubensohn, Ath. Mitt.* 1901, 213) anders gelesenen Inschrift auf Paros: *(Ἀπόλλ)ωνος Συμμά(χου), Bechtel, Inschr. d. ionisch. Dialekts* 64. *I. G.* 12, 5, 134 Z. 2 und *Add.* p. 309. *Collitz* 5435. — 4) Eine Münze von Enna(?) zeigt einen lorbeerbekränzten Apollonkopf mit der Legende *Ἀρχαγέτας*, auf dem Revers eine Fackel zwischen zwei Ähren und die Legende *Σύμμαχος*, wozu *Eckhel, Doctr. num. vet.* 1, 207 bemerkt: *Videtur vocabulum illud (Σύμμαχος) iungendum cum Ἀρχαγέτας et significare Apollinem ad urbis suae tutelam quendam esse socium ac foederatum*". Doch gehört die Münze wohl nach Alaesa und für *Σύμμαχος* ist *Συμμαχικόν* zu lesen, *Cat. of greek coins brit. Mus. Sicily* 28 f. *Head, Hist. num.* 126[2]. [Höfer.]

Symphonia (*Συμφωνία*), Göttin mit dem Epitheton *ἁγία* bzw. *ἁγιαγία*, auf Verfluchungstafeln angerufen, *Rich. Wünsch, Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom* $16_{33.\ 73}$ p. 15. 19 = *Audollent, Defixionum tabellae* 155_{a23} p. 208. 155_{b21} p. 210 = *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Roman. pert.* 1, 115_{32} p. 15. *Wünsch* 26_{29} p. 37 = *Audollent* 164_{29} p. 228. Der Name der Göttin erklärt sich aus der Lehre der Sethianer von den Erzengeln als Herrschern der Planeten und der Harmonie der Sphären, *Wünsch* a. a. O. 109. [Höfer.]

Symplegades s. Planktai.

Synallaxis (*Συνάλλαξις*), eine der Heilnymphen, der *Ἰωνίδες* (s. d. und die unter Pegaia verzeichnete Literatur), *Paus.* 6, 22, 7. Nach *Usener, Götternamen* 169 bedeutet der Name: „Die Gesundheit gegen Leiden Tauschende". *Lobeck, Pathol. Serm. Graec. Proleg.* 510 möchte *Συνάλθαξις* (vgl. *ἄλθω, ἀλθαίνω* = heilen) schreiben. [Höfer.]

Synarchia (*Συναρχία*) wird Bd. 3 Sp. 2077, 68. 2121, 55. 2141, 45 als politische Personifikation auf Kaisermünzen von Antiochia ad Maeandrum in Karien angeführt. Doch ist dies, wenigstens nach dem mir zu Gebote stehenden Material, irrig. Dargestellt ist einmal das Brustbild der Livia, ein anderes Mal Pallas oder Nike, und die Legende *Συναρχία*, zu der öfter noch *Ἀντιοχέων* oder auch der Name des eponymen Beamten tritt, bezeichnet wie das auf Münzen anderer Städte sich findende *κοινοβούλιον* das gesamte Magistratskollegium, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 574 f. *Imhoof-Blumer, Zur griech. u. röm. Münzkunde* (*Rev. Suisse* 1908) S. 81. *Derselbe, Kleinasiat. Münzen* 110 nr. 14. *Head, Hist. num.*[2] 609. *Cat. of greek coins brit. Mus. Caria, Cos* 18, 27 f. pl. 4, 1. [Höfer.]

Synarchis (*Συναρχίς*), Beiname der Aphrodite auf einer Weihinschrift, die von mehreren Dedikanten, die sich als *εἰσαγωγεῖς* bezeichnen, dargebracht ist *Ἑρμεῖ τῷ Εἰσαγωγῷ καὶ Ἀφροδίτῃ Συναρχίδι, Ath. Mitt.* 37 (1912), 216 f. nr. 17. *M. Schede* z. d. St. erklärt die *εἰσαγωγεῖς* für Mitglieder einer Gerichtsbehörde (*Thalheim* bei *Pauly-Wiss.* s. v. *Εἰσαγωγεῖς*). Dagegen bemerkt *B. Laum, Ath. Mitt.* 38 (1913), 51 ff. mit Recht, daß Hermes, der durch das Epitheton *Εἰσαγωγός* zu den *εἰσαγωγεῖς* in unmittelbare Beziehung gesetzt ist, nicht in den Zusammenhang paßt, wenn man *εἰσαγωγεῖς* als juristisches Kollegium faßt. Vielmehr seien unter diesen Importeure, speziell Getreideimporteure zu verstehen, und Hermes, der Schirmer und Beförderer des Handels (s. oben Bd. 1 Sp. 2381 f.), werde durch Hinzufügung des von dem Namen dieses Handelskollegiums abgeleiteten Epithetons als dessen Spezialgott bezeichnet. Ihm ist, wie oft, Aphrodite beigesellt, hier mit dem Epitheton *Συναρχίς*, die als Göttin der Liebe und Einigkeit gute Beziehungen zwischen den Inhabern der verschiedenen Ämter des Kollegiums (*συναρχία* = Ämterkollegium) schafft. Für Samos ist das enge Verhältnis, das auch sonst zwischen Hermes und Aphrodite besteht (*Gruppe, Gr. Myth.* 1312 f. 1330 ff.) bezeugt durch die Inschrift bei *Carl Curtius, Inschriften u. Studien zur Gesch. von Samos* (Progr. des Catharineums zu Lübeck 1877) p. 10 nr. 6_{33}: *ὁ Ἑρμῆς ὁ ἐν Ἀφροδίτης* (scil. *ἱερῷ*). Vgl. auch *Ἑρμᾶς Ἀφροδίτα πάρεδρος* in einem Epigramm aus Knidos, *Kaibel, Epigr.* 783. [Höfer.]

Syndromades s. Planktai.

Synesis (*Σύνεσις*), Personifikation in der Lehre der Gnostiker s. Bd. 3 Sp. 2092, 49. [Höfer.]

Syngenelos (*Συγγένειος*), Beiname des Zeus = *ὁ τὰ τῆς συγγενείας δίκαια ἐφορῶν, Euripides* bei *Pollux Onomast.* 3, 5. Für einen *ἥρως συγγενείας* ist mir leider die Belegstelle nicht zur Hand. Vgl. auch die Mater Magna cognationis, *C. I. L.* 3 S. 8675. *Bormann, Arch. epigr. Mitt.* 13 (1890), 99. *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4105. [Höfer.]

Syngnomon (*Συγγνώμων*) 'der Nachsichtige, Gewährende', Beiname des Apollo und Asklepios auf einer Weihinschrift aus Epidauros, *Ephem. arch.* 1884, 26. *Cavvadias, Fouilles d'Épidaure* 1, 50 = *Baunack, Studien* 1, 100 nr. 67 = *I. G.* 4, 1005 = *Blinkenberg, Ath. Mitt.* 24 (1899), 383: *Ἀπόλλωνι καὶ Ἀσκληπιῶι Συγγνώμοσιν ὁ ἱερεὺς Ἑλικών.* [Höfer.]

Synkletos (*Σύγκλητος*) s. Senatus, wo nachzutragen ist die Inschrift aus Dorylaion: *θεᾷ Ῥώμῃ καὶ θεῷ Συγκλήτῳ [καὶ τῷ] δήμῳ Ῥωμαίων, Ath. Mitt.* 22, (1897), 481_4. *Rev. arch.* 1898, 2 p. 448 nr. 134. Zu den numismatischen Belegen kann nachgetragen werden *H. v. Fritze, Die antiken Münzen Mysiens* 115 nr. 354. 357. S. 149, nr. 438 ff. S. 195 nr. 550 ff. *W. v. Diest, Nysa ad Maeandrum* S. 96. S. 78 nr. 47 ff. [Höfer.]

Synkrasis (*Σύγκρασις*), Personifikation in gnostischen Systemen s. Bd. 3 Sp. 2092, 45. [Höfer.]

Synodoiporos (*Συνοδοιπόρος*), Beiname der Hygieia (s. d.), auf zwei Inschriften aus Lebena (Kreta): *Τγεία(ι) Σω[τεί]ρη(ι) Συνοδοι[πόρ]ω(ι),*

Museo Ital. di antichità class. 3, 724 nr. 173 a. b (die letztere stark ergänzt). *Dittenberger, Sylloge* 2², 780: *„dea, quae homines in peregrinationibus, quippe quae multifariam valetudini periculosae sint, comitatur et conservat“*. Vgl. auch *Demetrios* bei *Diogen. Laert.* 5, 82: *τὴν ὁδηγοῦσαν Τύχην*. [Höfer.]

Synodos (*Σύνοδος*), Personifikation des für das Genossenschaftsleben wichtigen Begriffes *σύνοδος* (*Fr. Poland, Gesch. d. griech. Vereinslebens* 158) auf einer Inschrift aus Delphi, *Corr. Hell.* 30 (1906) 274 Z. 41 ff. *Poland* a. a. O. 542. [Höfer.]

Synomosios (*Συνωμόσιος*), Beiname des Zeus in einer von ägyptischen Priestern dargebrachten Weihung (*Διὶ Ὀλυμπίῳ καὶ Διὶ Συνωμοσίῳ*) in einer Inschrift aus der Nähe von Ramleh bei Alexandria, *Strack, Die Dynastie der Ptolemäer* 234 nr. 34. *Dittenberger, Or. Graec. inscr. sel.* 65 p. 117. *Catal. général des ant. égyptiennes du musée d'Alexandrie* Band 57 = *Breccia, Iscrizioni Greche e Latine* nr. 10 p. 6; vgl. *Fr. Poland, Gesch. d. griech. Vereinswesens* 182***. *Wilcken, Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde* 1, 1, 97 Anm. 5 (zu S. 96). Nach *J. P. Mahaffy, A history of Egypt under the Ptolemaic dynasty* 121 Anm. 1 bezeichnet das Epitheton Synomosios den Zeus als *'god of confederacies'*. Doch liegt wohl eher als die von *Mahaffy* angenommene politische Bedeutnng (Zeus als Schutzgott eines von den griechischen Küstenstädten mit Ptolemaios geschlossenen Bündnisses) der Epiklesis Synomosios eine rein religiöse zugrunde: Zeus S. ist der Schützer des Eides, durch den sich die Gemeinde gegenseitig verpflichtet hat. [Höfer.]

Syntripe (*Σύντριψ*), Name eines Koboldes, der in *Hom. Epigr.* 14, 9 zusammen mit Smaragos, Asbetos, Sabaktes und Omodamos angerufen wird, den Töpferofen mit seinem Inhalt zu zerstören. *Benseler, Wörterb. d. griech. Eigenn.* übersetzt 'Schmeißer' (*Lobeck, Paralip. Gram. Graec.* p. 292), vgl. auch *Aglaophamos* S. 971 und die Artikel Omodamos u. Sabaktes; Asbetos ist Bd. 1 dieses Lexikons Sp. 609 zwischen den Artikeln Asandros u. Asbolos nachzutragen. S. auch Taraxippos. [H. Ostern.]

Syrades (*Συράδες*), Nymphen, sonst nicht bekannt, auf einem Epigramm aus der Nähe von Karystos auf Euboia, *Roehl, Inscr. Gr. ant.* 7 p. 2. [Höfer.]

Syrgastes s. Surgasteus; vgl. auch *Συργαστωρ· ὄνομα βαρβαρικόν, Hesych.* [Höfer.]

Syria, 1) Dea Syria (*ἡ Συρία θεός*) siehe den Artikel Astarte. — 2) Mutter der Venus nach *Cicero, De natura deorum* 3, 23, 59: *quarta* (sc. Venus) *Syria Cyproque concepta, quae Astarte vocatur, quam Adonidi nupsisse proditum est.* Vgl. auch *Ampelius, Liber memor.* (ed. *Wölfflin* Leipzig 1868) cap. 9, 9 und *Joh. Lydus, De mensibus* (ed. *Wünsch*) 4, 64 (p. 117): *τετάρτην* (sc. *Ἀφροδίτην*) *τὴν Συρίας καὶ Κύπρου, τὴν λεγομένην Ἀστάρτην*. [H. Ostern.]

Syria (*Συρία*), 1) Personifikation des gleichnamigen Landes dargestellt auf Münzen des Antoninus Pius als Frau mit Mauerkrone, Kranz und Füllhorn; ihr zu Füßen der Flußgott Orontes schwimmend, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 7, 5. *Cohen, Médailles impér.* 2², 348 f. nr. 794 f. Auch die Inschriften vom Tempel des Caelestis in Thugga, die neben Dalmatia, Judaea, Mesopotamia, Karthago, Laodicia und Thugga auch Syria nennen, gehörten nach der wahrscheinlichen Vermutung von *P. Gauckler, Bull. arch. du Comité* 1897, 404 (vgl. *Cagnat, ebenda* 1894, 353. *L. Poinssot, Nouvelles archives des miss. scientifiques* 13 [1906] 121) zu Statuen der genannten Länder bzw. Städte.

2) Über die *syrische Göttin*, die *θεὸς Συρία*, deren Bezeichnung nach *Alex. Enmann, Kypros u. der Ursprung des Aphroditekultus* (*Mémoires de l'acad. impér. des sciences de St.-Pétersbourg* 34 [1886], XIII) p. 16, 4 ein altgriechischer Götternamen — Surya ist die männliche und weibliche Bezeichnung der Sonne bei den alten Indern, *Ehni, Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.* 33, 170 — zugrunde liegen kann, hat *Ed. Meyer*, Bd. 1 s. v. Astarte absichtlich nur skizzenhaft unter Beiseitelassung vieler Einzelheiten gehandelt. Es seien daher besonders diese im folgenden nachgeholt. Von Literatur ist zu nennen:

P. Scholz, Götzendienst u. Zauberwesen bei den alten Hebräern 301 ff. *Fr. Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte* 70 ff. *v. Baudissin, Studien zur semit. Religionsgesch.* 1, 288 f. 2, 165 f. u. öfter. *Derselbe* bei *Herzog-Hauck, Realencyklopädie für protest. Theologie* 2³, 171 ff. *Fr. Cumont* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Dea Syria. *Derselbe* bei *Daremberg-Saglio, Dictionnaire des antiquités Gr. et Rom.* s. v. Syria Dea. *Derselbe, Les religions orientales dans le paganisme romain*² 153. *Wissowa, Religion u. Kultus der Römer*² 359 ff.; vgl. auch *Jean Réville, La religion à Rome sous les Sévères* 70 ff. *J. Toutain, Les cultes païens dans l'empire romain* 2, 50 ff. 66 ff.

Συρία θεός (auch *δαίμων ἡ Συρίη, Anth. Pal.* 6, 24), lateinisch Dea Syria mit verschiedenen Formen des Namens: Dea Suria (s. unten nr. 12. 14. 30), Suria Dea (13), Diasuria (5. 30), Dasyria (30), Iasura (30), ist die gewöhnliche Bezeichnung der mit ihrem einheimischen Namen Atargatis genannten Göttin. Atargatis — auch dieser Name findet sich in verschiedenen Formen überliefert; s. unten nr. 7. 21. 23. 26. 28. 35. 38. *Gruppe, Gr. Myth.* 1585, 4 — d. h. die 'Atar des (Gottes) Ate'*) (*Nöldeke, Zeitschr. d. d. morg. Gesell.* 24 [1870], 92 ff. *Ed. Meyer ebenda* 31 [1877], 730 f. und bei *Roscher, Myth. Lex.* 1, 650, 53 f. *Dillmann, Berlin. Monatsberichte* 1881, 604 f. *Joh. Hehn, Die biblische u. die babylonische Gottesidee* 112 f. 123 f.) ist die spezifisch in Syrien heimische und verehrte Göttin; vgl. *Tertull. Apolog.* 24, 7: *unicuique provinciae et civitati suus deus est, ut Syriae Atargatis, ut Arabiae Dusares; Ebenders. ad nat.* 2, 8: *quanti sunt, qui norint visu vel auditu Atargatin Syrorum; Rufin. Recogn.* 10, 27 (*Migne, Ser. Gr.* 1 p. 1435): *Syrorum daemon*, die freilich nicht selten mit der phoinikischen Astarte (über die Verwandtschaft der Namen

*) Vgl. auch *Meliton, Orat. ad Antoninum Caesarem* in *Corpus Apologet. Christian. saeculi secundi* ed. *Otto* 9 p. 426: *Adoraverunt Syri Ati Adiabenam, quae misit filiam Belat meticam, et hanc sanavit Simi, filiam Hadad, regis Syriae.*

Atargatis und Astarte s. *Dillmann* a. a. O. *Hehn* 123) vermengt und verwechselt wird; vgl. *Artemid.* 1, 8 (p. 14 *Hercher*): *ἰχθύας ἐσθίουσι πάντες πλὴν Σύρων τῶν τὴν Ἀσσάρτην σεβομένων. Minuc. Fel. Octav.* 6, 1: *Astarten Syros ... videmus colere.* Möglich ist es auch, daß an manchen Orten der Kult der Atargatis neben dem der Astarte bestanden hat. In Askalon (s. unten nr. 6) ist Kult der Atargatis bezeugt; die auf Delos gefundene Weihung eines Askaloniten aber ist dargebracht: *Διὶ Οὐρίῳ καὶ Ἀστάρτῃ Παλαιστίνῃ Ἀφροδίτῃ Οὐρανίᾳ θεοῖς ἐπηκόοις* — irrtümlich fügt *Clermont-Ganneau, Acad. des inscr. et belles-lettres* 1909, 308 nach *Παλαιστίνῃ* ein *καὶ* ein und erhält so drei anstatt zweier Gottheiten —, *Gabr. Leroux, La Salle Hypostyle* (= *Explorat. arch. de Delos* 2) 58 Fig 81. *Rev. des études gr.* 24 (1911), 330. *Weinreich, Ath. Mitt.* 37 (1912), 24 nr. 134. Eine Verstümmelung (*Ed. Meyer* Bd. 1 Sp. 653, 67) des Namens Atargatis, zu dem *F. Justi, Iranisches Namenbuch* 322 s. v. Targitaos den Namen der jaxamitischen Fürstin Tirgatao (*Polyaen.* 8, 55) stellt, ist *Δερκετώ* (*Δερκετὼ παρὰ Σύροις καλεῖται Ἀταργατίς, Schol. Ven. A Hom. Il.* 2, 461), *Ktesias* bei *Strabo* 16, 785. *Diod.* 2, 4. *Anonym.* bei *Westermann, Paradoxogr.* p. 213. *Eratosth. Catast.* 38 (vgl. *Ktesiae frgm.* ed. *F. Baehr.* p. 393 ff.). *Hyg. f.* 223 (p. 131, 8 *Schm.*). *Ampel. lib. mem.* 11. *Athenagoras, Suppl. pro Christ.* 30 (p. 156 *Otto*). *Anonym.* bei *E. Maaß, Comment. in Arat. rel.* p. 261, und die Kurzform Derke (s. d.), vgl. unten nr. 6. 10. Zu Derketo, das auch als Personenname (*C. I. L.* 6, 33473. *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 7771) bezeugt ist, gehört wohl auch der Name des assyrischen Königs Derketades, des Vaters des letzten Nachkommen der Semiramis, *Alex. Polyhistor* bei *Agath.* 2, 25; vgl. *Synkell.* p. 359 C (*F. H. G.* 3, 210 *fr.* 1, 2). *Cumont* bei *P.-W.* s. v. Derketades. *Gruppe, Gr. Myth.* 1586, 2.

Wie ihr Gemahl und Paredros Hadad dem Zeus so wurde Atargatis in erster Linie der Hera, aber daneben noch anderen Göttinnen gleichgesetzt, da die Vielseitigkeit ihres Wesens keinen erschöpfenden Vergleich bot; vgl. *Luc. D. Syr.* 32: *Ἥρη ἐστίν· ἔχει δέ τι καὶ Ἀθηναίης καὶ Ἀφροδίτης καὶ Σεληναίης καὶ Ῥέης καὶ Ἀρτέμιδος καὶ Νεμέσιος καὶ Μοιρέων. Plut. Crass.* 17: *ἦν* (die Göttin von Hierapolis) *οἱ μὲν Ἀφροδίτην, οἱ δὲ Ἥραν, οἱ δὲ τὴν ἀρχὰς καὶ σπέρματα πᾶσιν ἐξ ὑγρῶν παρασχοῦσαν αἰτίαν καὶ φύσιν νομίζουσι καὶ τὴν πάντων εἰς ἀνθρώπους ἀρχὴν ἀγαθῶν καταδείξασαν* (vgl. zu dieser letzteren Eigenschaft ihres Wesens *Schol. German. Arat.* 81, 20 ff. 145, 9 ff. = *P. Nigidii Figuli operum rel.* ed. *Swoboda* p. 126: *deam Syriam benignissimam, maxime quae misericors ad homines pertinebat, quia multa quaeque ad utilitatem hominibus verterentur, ea dicitur inquisisse; Ampel.* 2, 12: *deam benignam et misericordem hominibus ad bonam vitam*). In der unten nr. 12 mitgeteilten Weihung heißt es: *eadem Mater divum, Pax, Virtus, Ceres, Dea Syria.*

Auch in dem Sternbild der Jungfrau wollten manche die verstirnte Atargatis erkennen; vgl. *Pseudo-Eratosth.* 9: *οἱ μὲν ... αὐτὴν φασιν εἶναι Δήμητρα διὰ τὸ ἔχειν στάχυν, οἱ δὲ Ἶσιν, οἱ δὲ Ἀταργάτιν, οἱ δὲ Τύχην; Schol. German. Arat.* p. 65, 18 f. p. 125, 5: *alii dicunt eam esse Cererem, quod spicas teneat, alii Atargatin, alii Fortunam*; vgl. auch *Fr. Boll, Sphaera* 480 und das von diesem (p. 479) herausgegebene *Anecdoton Parisinum*, wo an Stelle der Atargatis die Aphrodite, an Stelle der Demeter Kore und anstatt der Fortuna die *Μήτηρ τῶν θεῶν* genannt wird. Als weitere Belege für schon erwähnte, sowie für andere Gleichsetzungen vgl. für Hera: *Luc. D. Syr.* 1. 18. 14. 19. 31. 32. 39 unten nr. 31 (Rom); — für Rhea: *Cornut. nat. deor.* 6 (p. 18 *Osann*). *Euseb. Praep. ev.* 6, 10, 42; — für Artemis s. die Weihung aus Amiternum (unten nr. 3): Deanae Syri[ae], wodurch zugleich die Lesung bei *Granius Licin.* 28 (p. 5 *Flemisch*) 'Hierapoli Dianam' (wo *Hirschfeld* 'deam' lesen wollte) gestützt wird; — für Gaia (Terra) s. die unten nr. 18 angeführte Stelle des *Macrobius;* vgl. auch ihr Epitheton 'omniparens', *Apul. Met.* 8, 25; *πουλυβότειρα* (unten nr. 31 a. Ende); — für Isis, *Hyg. Astron.* 2, 41 (s. Sp. 1635, 64); vgl. *Reinach, Rev. arch.* 1902, 1 p. 32. *Schürer Gesch. des jüd. Volkes* 2^4, 31, 10. — Kybele (vgl. *Hauvette-Besnault, Corr. hell.* 6, 488 f.): *Διὶ τῷ πάντων κρατοῦντι καὶ Μητρὶ μεγάλῃ τῇ πάντων κρατούσῃ* (vgl. *Apul. Met.* 8, 25: *omnipotens .. dea Syria*), *Corr. hell.* a. a. O. 502 nr. 25. *Μητρὶ θεῶν ebenda* 500 nr. 22. Beide Inschriften stammen aus Delos, wo uns auch noch andere Gleichsetzungen mit der Dea Syria begegnen (s. unten nr. 16). Vgl. ferner die unter 13. 31 (Mater deorum et Mater Syriae) mitgeteilten Inschriften und *Apul. Met.* 9, 10: *deum Mater soror deae Syriae.* — Aphrodite: s. unten nr. 8. 16. 25. 27. Auch die an mehreren Stellen Syriens verehrte Leukothea (Belegstellen s. unter Segeiron) ist im Grunde wohl identisch mit Atargatis-Derketo, mit der sie den Wassersturz gemeinsam hat.

Über die pantheistische Natur der Atargatis vgl. auch *Simplic. in Arist. Physicor. libros quattuor commentar.* 150r, 40 (= *Comment. in Arist. Gr.* vol. 9 p. 641, 33 ed. *Diels*): *καὶ ἡ περιοχὴ δὲ τόπος ἐκεῖ λέγεται πολλάκις. διὸ καὶ τὴν Συρίαν Ἀταργάτην* (cod.: *Ἀταργάτην*; vgl. *P. de Lagarde, Gesamm. Abhandl.* 238 Anm. 9), *τόπον θεῶν καλοῦσιν καὶ τὴν Ἶσιν* (vgl. Bd. 2 Sp. 546, 35 ff. und *C. I. L.* 10, 3800 = *Dessau* 4362: *te tibi, una quae es omnia, dea Isis*) *οἱ Αἰγύπτιοι, ὡς πολλῶν θεῶν ἰδιότητας περιεχούσας*; vgl. auch *J. Hehn* a. a. O. 148.

Da Atargatis wegen ihrer Beziehungen zum Wasser (s. Sp. 1635) und zu den Fischen als das feuchte, alles Leben weckende (daher wohl auch der Phallos in ihrem Kultus, *Luc. D. Syr.* 16. 28 ff.) Prinzip galt (s. *Plut.* an der Sp. 1631, 53 angeführten Stelle. *Cornut. nat. deor.* 6), andererseits auch der Hera gleichgesetzt wurde, so gehört in diesen Vorstellungskreis vielleicht auch die Glosse bei *Hesych. ΑΑΑ· ἡδονή· πηγή. καὶ ὑπὸ Βαβυλωνίων ἡ Ἥρα*, worüber man vergleiche *Usener, Das Weihnachtsfest* (= *Religionsgesch. Untersuchungen* 1) 35^2 Anm. 18. *Gruppe, Gr. Myth.* 1613, 2.

Darstellungen der syrischen Göttin sind, soweit sie die Fischgestalt betreffen, unten mitgeteilt. In Hierapolis befand sich ihr goldenes von Löwen (*Luc. D. Syr.* 31; vgl. 15, und unten nr. 18. 31) getragenes Sitzbild; in der einen Hand hielt sie das Szepter, in der andern die Spindel (*Fred. Poulsen, Der Orient und die frühgriechische Kunst* 101), auf dem Haupte trug sie Strahlenkranz (vgl. auch unten nr. 18) und die Mauerkrone (*Luc.* 15) und den sonst der Aphrodite eigenen κεστός, *Luc.* 32.

Heilig waren ihr vor allen die Fische und die Tauben, und die unten unter nr. 6 mitgeteilten Legenden suchen die Beziehungen, die zwischen der Göttin und diesen Tieren bestehen, zu erklären. Außer den a. a. O. angeführten Belegstellen s. für die Fische noch *Xenoph. Anab.* 1, 4, 9. *Menand.* bei *Porphyr. de abstin.* 4, 15. *Diod.* 2, 4. *Luc. d. Syr.* 14 (vgl. 45). *Plut. Quaest. conv.* 8, 8, 3 (a. Ende). *Cic. nat. deor.* 3, 15, 39. *Artemid.* 1, 8. *Cornut. de nat. deor.* 6. *Clemens Alex. Protr.* p. 25 *Sylb.* (p. 35 *Pott*); vgl. *Porphyr.* a. a. O. 2, 61. *Athen.* 8 p. 346 c. d. *Anth. Pal.* 6, 24. *Nöldeke, Zeitschr. d. D. morgenl. Gesell.* 35 (1881), 220 u. Anm. 3. *Ohnefalsch-Richter, Kypros, die Bibel u. Homer* 295 ff. Nach *Hygin. Astr.* 2, 41 (p. 78 *Bunte*) verehrten die Syrer vergoldete Fischbilder (*eorum*[*piscium*] *simulacra inaurata pro diis penatibus colunt*); vgl. *Mnaseas* (*F. H. G.* 3, 155) bei *Athen.* 8, 346 d. e: τῇ θεῷ ἰχθῦς ἀργυροῦς ἢ χρυσοῦς ἀνατιθέναι. Nach demselben *Mnaseas* hatten nur die Priester das Recht, Fische zu essen; vgl. auch *Diog. Laert.* 8, 1, 34 und die unten (nr. 32 s. v. Smyrna) angeführte Inschrift. Für die Heiligkeit und Verehrung der Tauben vgl. außer den obigen Stellen *Luc. Dea Syr.* 14. 54. *Jupp. Trag.* 42. *Sext. Empir. Hyp.* 3, 223. *Tibull* 1, 7, 18. *Philo Jud.* bei *Euseb. praep. ev.* 8, 14, 64 p. 398 b = ed. *Mangey* 2, 646. *Athenagoras, Suppl. pro Christ.* 30. *Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes* 2⁴, 30, 7. *Bald. Lorentz. Die Taube im Altertume* (Progr. Wurzen 1886) S. 25 ff. *O. Keller, Die antike Tierwelt* 2, 122. Auch sonstiges Getier, Rinder, Pferde, zahme Adler, Bären und Löwen bewegten sich auf dem Tempelhofe in Hierapolis in Freiheit und galten für heilig.

Von Kultpersonal werden erwähnt in Hierapolis der hohe Priester, dessen Name ʿabd hadad mit dem Bildnis der ʿatarʿatha auf Münzen dieser Stadt erscheint, *Waddington, Revue numism.* 1861, 9. *Six, Numism. Chronicle* 18 (1878), 103 ff. (nach *Cumont* bei *P.-W.* 4, 2237, 45 ff.). Er trug Purpur und eine goldene Tiara, *Luc. D. Syr.* 42; die übrigen Priester, unter denen es verschiedene Rangordnungen gab (*ebend.* 31), trugen, wie die Priesterinnen (s. 1634, 2) weiße Kleidung und den Pilos (*ebend.* 42). Auf Delos amtieren jährlich gewählte (χειροτονηθείς, *Corr. hell.* 6, 495, 12) Priester (ἱερεῖς, *Corr. hell.* 6, 489, 1. 491, 3. 492, 4. 5. 6. 493, 8. 9. 494, 11 usw.) bzw. ζακορεύοντες (*Corr. hell.* 6, 490, 2. 496, 15), in Mylasa ein ἱερεὺς Ἀφροδίτης Συρίας (unten nr. 25), in Philippopolis ein ἱερεὺς Συρίας θεᾶς (unten nr. 29), in Brundisium und Syrakus ein sacerdos (bzw. praesides) Syriae deae (unten nr. 13. 34). Von einer Priesterin (μελεδωνὸς [= ἱέρεια] τῆς Συρίας οὕτω δὴ καλουμένης θεοῦ), die weiße Gewandung und Kränze (στέμματα) trug (wohl in Hierapolis), berichtet *Eunapius* bei *Suid.* s. v. Μελεδωνός (= *Eunap.* ed. *Boissonade* 529, 52. *F. H. G.* 4, 54). Über Bettelpriester (εἷς τῶν τὴν θεὸν τὴν Συρίαν εἰς τὰς κώμας περιφερόντων καὶ τὴν θεὸν ἐπαιτεῖν ἀναγκαζόντων, *Luc. Lucius* 35; vgl. auch *Luc. D. Syr.* 15. 43. *Apul. Metam.* 8, 24 ff.) der syrischen Göttin s. unten nr. 23. 31.

Im folgenden ist ein Verzeichnis der Stätten gegeben, an denen der Kult der syrischen Göttin nachweisbar ist, der durch syrische Kaufleute, Soldaten und Sklaven nach den griechischen Inseln, nach dem Festland, nach Sizilien, Italien, Ägypten, Britannien usw. verbreitet worden ist.

1) Ägypten: Im *Papyrus Magdola* 2 (*Jouguet und Lefebure, Corr. hell.* 26 [1902], 102 = *Wilcken-Mitteis, Grundzüge u. Chrestomathie der Papyruskunde* 1, 2, 134 nr. 101 [vgl. 1, 1 p. 112 f.]) wird ein von einem makedonischen Soldaten ἐν κώμῃ Πηλουσίῳ errichtetes ἱερὸν Συρίας θεοῦ καὶ Ἀφροδίτης Βερενίκης erwähnt. Auf denselben Kultus ist wahrscheinlich mit *Strack, Arch. f. Papyrusforsch.* 2, 547 nr. 25 die Weihung Διὶ Σωτῆρι καὶ θεᾷ Συρίᾳ καὶ θεοῖς συννάοις zu beziehen, *Botti, Catal. du musée d'Alexandrie*² (1901), 573. *Botti, Bull. de la société arch. d'Alexandrie* 1898, 1, 41. *Dittenberger, Or. Gr. inscr. sel.* 733. *Catal. général des ant. égyptiennes du musée d'Alexandrie* 57 = *Breccia, Iscrizioni Greche e Latine* 32 p. 16 f.; vgl. *F. Poland, Gesch. des griech. Vereinswesens* 190*. *Gerhard, Archiv für Religionswissenschaft* 7 (1904), 519 f. *W. Otto, Priester u. Tempel im hellenistischen Ägypten* 1, 172, 2. 2, 276, 4.

2) Aigeira (Achaia): θεοῦ δέ, ἣν Συρίαν ἐπονομάζουσιν, ἐς ταύτης τὸ ἱερὸν ἐσίασιν ἐν ἡμέραις ῥηταῖς, ἄλλα τε ὅσα νομίζουσι προκαθαρισάντες καὶ ἐς τὴν δίαιταν, *Paus.* 7, 26, 7. *Nilsson, Griech. Feste* 377.

3) Amiternum: Deanae Syri[ae, *C. I. L.* 9, 4187. *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 2, 4281 p. 165.

4) Apameia (am Orontes): Der Sklave Eunus in Henna, der Anstifter des Sklavenaufstandes i. J. 134 v. Chr., behauptete, die syrische Göttin (Συρία θεός bzw. Syria dea) sei ihm erschienen und habe ihm die Königsherrschaft bestimmt, *Diod. frgm.* 34, 2, 7. *Florus* 2, 7, 4 (3, 19). Es ist dies zugleich auch ein Zeugnis für den Kultus der Göttin in Henna.

5) Aquinium (Pannonia Inferior): Balti Diae Divinae et Diasuriae *C. I. L.* 3, 10393. *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 2, 4277 p. 164.

6) Askalon (vgl. *Tümpel, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 16, 140 f. *R. Pietschmann, Geschichte der Phönizier* 149): κατὰ τὴν Συρίαν ... πόλις Ἀσκάλων, καὶ ταύτης οὐκ ἀποδέων λίμνη μεγάλη καὶ βαθεῖα, πλήρης ἰχθύων. παρὰ δὲ ταύτην ὑπάρχει τέμενος θεᾶς ἐπιφανοῦς, ἣν ὀνομάζουσιν οἱ Σύροι Δερκετοῦν, *Ktesias* bei *Diod.* 2, 4. Weiter berichtet *Diodor*, daß Derketo in Askalon als Fisch mit daraufsitzendem Frauenkopf gebildet worden sei (nach *Luc. D. Syr.* 14

wurde Derketo in Phönikien in ähnlicher Gestalt [menschlicher Oberkörper mit Fischleib] dargestellt; vgl. *Ov. Met.* 4, 44 ff.). Nach *Ktesias* a. a. O. hätte Derketo, der die von ihr beleidigte Aphrodite Leidenschaft zu einem syrischen (vgl. *Westermann, Paradoxogr.* 213) Jüngling eingeflößt hatte, nachdem sie sich letzterem hingegeben hatte, aus Scham diesen getötet, das von ihr geborene Kind, die spätere Semiramis, ausgesetzt und sich selbst in den See gestürzt, wo sie in einen Fisch verwandelt worden sei. So berichtet auch *Tzetz. Chiliad.* 9, 502 ff. (vgl. *Schol. ad Exeges. in Iliad.* p. 139, 25 ff. *Hermann*), nur daß er die Derketo sich in den Moerissee stürzen läßt, *οὗπερ καὶ ἀπεπνίγη. Σύροι γραφαὶ δὲ λέγουσιν ιχθὺν αὐτὴν γενέσθαι.* Wenn in einer anderen Überlieferung berichtet wird, daß Kaystros, der Sohn der Penthesileia, in Askalon mit Derketo die Semiramis gezeugt habe (*Etym. M.* 493, 40 s. v. *Κάυστρος. Schol. Ven. A Hom. Il.* 2, 461. *Cramer, Anecd. Oxon.* 1, 235, 27), so hängt dies möglicherweise mit der Angleichung der syrischen Göttin an die Artemis oder Rheia-Kybele zusammen; vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 284, 18. 1586, 8. — *Xanthos der Lyder* (*F. H. G.* 1, 38_{11} = *Athen.* 8, 346 e) läßt die Atargatis samt ihrem Sohne Ichthys wegen ihres Übermutes von dem Lyder Mopsos in den See bei Askalon gestürzt werden, wo sie von Fischen gefressen worden sei. Aus diesem Bericht des *Xanthos* stammt wohl die Glosse bei *Hesych. Ἀτταγάθη· Ἀθάρη* (vgl. unten nr. 15 s. v. Damaskos) *παρὰ Ξάνθῳ*, wo *M. Schmidt, Ἀτταγάθ· ἡ Ἀθάρη* lesen möchte. Merkwürdig ist bei dieser Legende, daß von einem gewissermaßen feindlichen Verhältnis der Fische zu der Göttin berichtet wird, während sie sonst als Retter der Göttin erscheinen oder die Göttin wenigstens in Fischgestalt Rettung vor Feinden findet; vgl. über diesen Wechsel des mythischen Ausdrucks *K. Tümpel, Bemerkungen zu einigen Fragen d. griech. Religionsgesch.* (Progr. Neustettin 1887) S. 7 f. *Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 16, 141 f. Ebenso ist die Verwandlung in einen Fisch oder die Rettung durch Fische im Grunde nur ein verschiedener Ausdruck für denselben Gedanken; vgl. *H. Usener, Sintflutsagen* 146 ff. 227 f. So berichtet *Ktesias* bei *Eratosth.* 38 (p. 43 *Olivieri*), daß Derketo, die Tochter der Aphrodite, nachts in einen Teich bei Bambyke — vgl. über diesen und seine der syrischen Göttin heiligen Fische *Luc. D. Syr.* 45. *Ael. hist. an.* 12, 2. *Plin.* 3, 17 — gefallen und von den später zum Danke dafür verstirnten Fischen gerettet worden sei; vgl. auch *Schol. Germ. Arat.* 176, 20 (wo für das korrupte boecmice: Bambyce zu lesen ist; vgl. *Anonym.* bei *Maaß, Arat.* 261). Fast dasselbe berichtet *Theon* im *Schol. Arat.* 239 (p. 381 f.), nur daß er die Göttin mit der Kurzform *Δέρκη* nennt und das Lokal des Wassersturzes unbestimmt läßt; dies letztere tut auch *Hyg. Astron.* 2, 41 (p. 788 *Bunte*), der außerdem statt der Derketo bzw. Derke die Isis (s. Sp. 1632, 24) nennt. Ein neues Motiv findet sich bei *Ov. Fast.* 2, 459 ff. Dione (= Aphrodite = Derketo) kommt mit ihrem kleinen Sohne Cupido auf der Flucht vor Typhon zum Euphrat und verbirgt sich im Schilf. Aber durch das Rauschen des Schilfes erschreckt glaubt sie den Verfolger nahe, fleht die Nymphen des Flusses um Hilfe an und springt in die Strömung: *nec mora, prosiluit. pisces subiere gemelli: Pro quo nunc cerni sidera munus habent* (v. 471 f.). Sonderbarerweise schließen *Haupt-Ehwald* zu *Ov. Met.*[8] 5, 331 (vgl. *Eitrem, Philologus* 59 [1900], 61) aus diesen Versen, daß die Göttin samt ihrem Sohne in Fische verwandelt wären; diese Auffassung wird durch die Worte 'pisces subiere gemelli' keineswegs nahegelegt und verbietet sich sogar durch v. 460, wo es von denselben Fischen heißt, daß sie '*duos tergo sustinuisse deos*'; vgl. auch *Mythogr. Lat.* 3, 15, 12 (p. 256, 35 ff. *Bode*): *duo autem pisces ... supponentes humeros suos ultra mare tulerunt eos*; vgl. *Holland, Philologus* 59, 351. Dagegen berichtet *Diognetus Erythraeus* bei *Hygin. Astron.* 2, 30 p. 70 *Bunte* (vgl. *Joh. Moeller, Studia Maniliana* [Marburg 1901] 17, 9) daß sich Venus mit ihrem Sohne Cupido in den Euphrat gestürzt und beide, um sich vor Typhon zu retten, sich in Fische verwandelt hätten; vgl. *Ov. Met.* 5, 331. *Manil. Astron.* 4, 579 ff. und *Ampel.* 2, 12: *bello Giganteo Venus perturbata in piscem se transfiguravit.* Sucht die bisher angeführte Überlieferung die Verehrung der Fische bei den Syrern zu erklären, so fügt die bei *Nigidius Figulus* (p. 126 *Swoboda* = *Schol. Germ. Arat.* 81, 20 ff. 145, 9 *Breysig*; vgl. *Ampel.* 2, 12; *Hygin. fab.* 197 p. 126 *Schm.*; auf die Legende spielt auch an *Arnob. adv. nat.* 1, 37 p. 24, 1 *Reifersch.*: *ovorum progenies dii Syrii*) erhaltene Sage dazu noch das Aition für den Kultus der Tauben: Fische hätten im Flusse Euphrat ein Ei gefunden und es ans Land geschoben; dort habe sich eine Taube darauf gesetzt, und nach kurzer Zeit sei die syrische Göttin daraus entstanden, auf deren Bitte Juppiter die Fische als Sternbilder an den Himmel versetzt habe. Eine Vermutung, nach der nicht nur die Fische, sondern auch die Tauben von Zeus belohnt worden seien, indem sie samt den Fischen in einem Bilde, einem 'Vogelfisch', vereint worden seien, bei *Boll, Sphaera* 197, 1.

Beziehungen zwischen der dea Syria und dem Fischgott Dagon (s. d.), Odakon (s. d.), auch wohl zu Oannes (s. d.) sind wahrscheinlich, wenn auch im einzelnen unklar; vgl. *Scholz* a. a. O. 243.

Wenn auch nicht identisch (*Baethgen* a. a. O. 34) mit Derketo von Askalon, so ihr doch sehr nahestehend ist die *Οὐρανίη Ἀφροδίτη*, deren Tempel *Herod.* 1, 105 als den ältesten von allen dieser Göttin geweihten Heiligtümern bezeichnet, während *Paus.* 1, 14, 7 den Kult der Urania in Assyrien älter als in Askalon nennt; vgl. aber *v. Wilamowitz, Aus Kydathen* 157 f. Auf sie bezieht sich die oben Sp. 1631, 12 mitgeteilte Weihinschrift; vgl. auch die *θεὸς Ἀσκαλωνίτα* (unten nr. 9) und unten nr. 25.

7) Astypalaia: *Ἀταργάτειτι, Corr. hell.* 3 (1879), 407. *Dittenberger, Sylloge*[2] nr. 768. *I. G.* 12, 3, 188 p. 44. *Mordtmann, Zeitschrift der Deutsch. Morgenländ. Gesellsch.* 39 (1885), 42. *Τῇ θεῇ τῇ Ἀταργάτι καὶ τῷ κοινῷ τοῦ θιάσου τῶν πατρίων θεῶν, Corr. hell.* 7 (1883), 477, 2.

I. G. a. a. O. 178 p. 41. *Ziebarth, Griech. Vereinswesen* 44.

8) Athen: Orgeonendekret aus dem Peiraieus: Belobigung einer Priesterin *τῆς Συρίας [θεοῦ] . . . περὶ τῶν θυ[σιῶν ὧν ἔθυσεν] τῇ τε Ἀφροδίτει τεῖ Συρίᾳ καὶ ἄλλοις θ[εοῖς οἷς προσ]ήκ]ον ἦν*, *I. G.* 2, 627 p. 385. *Comparetti, Annali* 1862, 44. *Wachsmuth, Die Stadt Athen im Altert.* 2, 161. *Fr. Poland, Gesch. des griech. Vereinswesens* 10. 190. *E. Maaß, Orpheus* 73 ff. Nach *Rangabé, Ant. Hell.* zu nr. 809 sollte diese Aphrodite Syria mit der Aphrodite Euploia (*Paus.* 1, 1, 3) identisch sein; mit Recht hat dagegen Widerspruch erhoben *Hirschfeld, Sächs. Berichte* 1878, 10. 27 Anm. 42. In einem anderen Orgeonendekret aus dem Peiraieus erscheint neben einer *ἱέρεια Ἀφροδείτης*, also ausdrücklich von dieser unterschieden eine *ἱέρεια Συρίας θεοῦ*, *I. G.* 3 *Addend.* p. 519 nr. 1280a 7. 76. *Dittenberger, Sylloge*[2] 739,76 p. 602. *Poland* a. a. O. 190.

9) Baitokaike (Nordsyrien, im Gebiet von Apameia): Nach *Lagrange, Études sur les religions sémitiques*[2] p. 131 (vgl. *Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes* 2[4], 31 Anm. 7) bezieht sich die von *Dussaud, Rev. arch.* 30 (1897), 324 publizierte Weihinschrift: *Θεῷ Ἀσκαλων[η]α[ι]* auf Atargatis, über deren Kult in Askalon man oben nr. 6 sehe. Vgl. auch *G. F. Hill, Journ. of hell. stud.* 31 (1911), 58 nach Bericht in *Wochenschr. f. klass. Phil.* 1913, 984. Der auf Inschriften derselben Provenienz genannte *Θεὸς Βαιτοκαικηνός* (*C. I. G.* 3, 4475) bzw. *Θεὸς Ζεὺς Βαιτοκαίκης* (*C. I. G.* 3, 4474 *Le Bas* 3, 2720a p. 630. *Dittenberger, Or. Gr. inscr. sel.* 262, p. 424. *Lucas, Bysant. Zeitschr.* 14 [1905], 22 *B. Laum, Stiftungen in der griech. u. röm. Antike* 2, 147 nr. 209) ist wohl ihr Paredros Hadad.

10) Bambyke: *Bambycen, quae alio nomine Hierapolis vocatur, Syris vero Mabog* (vgl. *Jakob von Sarug* bei *Martin, Ztschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.* 29 [1875], 132, 2) — *ibi prodigiosa Atargatis, Graecis autem Derceto dicta colitur* —, *Plin. N. H.* 5, 23, 81. — *Βαμβύκη, ἣν καὶ Ἔδεσσαν καὶ Ἱερὰν πόλιν καλοῦσιν, ἐν ᾗ τιμῶσι τὴν Συρίαν θεὸν τὴν Ἀταργάτιν*, *Strabo* 16, 748; vgl. *Ed. Meyer, Zeitschr. d. D. Morg. Gesellsch.* 17, 582; *v. Baudissin, Studien* 2, 159, 2. 166, 3. *Duval, Journ. Asiatique* 18 (1891), 231 f.

Der Tempel der Atargatis, von dem auch der *Babylonische Talmud* (*Aboda Zara* 11b = Band 7 S. 834 der Ausgabe von *Goldschmidt*) spricht, galt bald als Gründung der Deukalion bald der Semiramis oder des Attis oder des Dionysos, *Luc. de dea Syr.* 12 ff. Der historische Tempel war von Stratonike, der Gemahlin des Seleukos, später des Antiochos Soter, in dem Stile, *ὁποίους νηοὺς ἐν Ἰωνίᾳ ποιέουσιν* (*Luc.* 30) erbaut, *Luc.* 17 ff. Die reichen Schätze, die dem Tempel aus Arabien, Phönikien, Babylonien, Kappadokien, aus Kilikien und Assyrien (*Luc.* 10) zuflossen, reizten die Habsucht mancher Fürsten und Feldherren, *Granius Licinian.* 28 (p. 8 *Camozzi* = p. 5 *Flemisch*). *Plut. Crass.* 17. Zur Zeit des *Macrobius*, um 400 n. Chr., scheint der Tempel noch gestanden zu haben, da *Macrob.* 1, 17, 66 die Apollonstatue (vgl. *Luc. D. Syr.* 35), die sich im Tempel befand, nach Autopsie beschreibt. Der in der Nähe des Heiligtumes befindliche Teich (vgl. oben Sp. 1635, 51 ff.), in dem die der Göttin heilige Fische gehalten wurden (*Luc. D. Syr.* 45 f.), ist heute noch vorhanden, die Reste des Tempels selbst aber sind unter Schutthügeln begraben) *Ed. Sachau, Reise in Syrien und Mesopotamien* 147 f.).

Auf Münzen erscheinen durch die Legende ΘΕΟΙ CYPIAC ΙΕΡΟΠΟΛΙΤΩΝ bezeichnet zu beiden Seiten eines kleinen Giebelgebäudes die zwei großen syrischen Gottheiten, und zwar links Hadad mit Kalathos und Szepter von vorn auf oder zwischen zwei Stieren sitzend, rechts Atargatis mit denselben Attributen von vorn auf oder zwischen zwei Löwen sitzend, *Six, Numism. Chronicle* 1878, 119 f. *Imhoof-Blumer, Griech. Münzen* (= *Abhandl. d. philos.-philol. Klasse d. K. Bayr. Akad. d. Wiss.* 18 [1890] 3) S. 759 f. nr. 772 ff. Taf. 14, 7. *Head, Hist. num.*[2] 777. Nach *Imhoof-Blumer* a. a. O. 760 steht auf einer Münze der Sammlung *Gréau* (nr. 2457) irrtümlich (*Six* a. a. O. 119) ΘΕΑC statt ΘΕΟΙ. Die zahlreichen Münzen mit der Legende ΘΕΑC CYPIAC ΙΕΡΟΠΟΛΙΤΩΝ mit der Darstellung der auf einem Löwen sitzenden oder der thronenden von Löwen begleiteten Göttin bei *G. Macdonald, Cat. of greek coins in the Hunterian collection* 3, 136 ff. *Head, Hist. num.*[2] 777. *Dussaud, Rev. arch.* 1904, 2 p. 241 f. *L. Müller, Descr. des monn. ant. au Musée Thorwaldsen* 286, 232. *W. Wroth, Catal. of the greek coins Brit. Mus. Galatia, Cappadocia, and Syria* 139 ff.

11) Besechana (Babylonien, am rechten Ufer des Euphrat) *ἱερὸν Ἀτάργατι* (*Ἀταργάτιδος Fabricius*), *Isidor. Charac. Mans. Parth.* 1 in *Geogr. Minor.* 1, 249.

12) Britannia: Weihung eines praefectus cohortis Hamiorum (wohl orientalischer Sagittarii) aus dem römischen Lager in Magna: Deae Suriae, *C. I. L.* 7, 758. *v. Domaszewski, Die Religion des römischen Heeres* (= *Westdeutsche Zeitschrift* 14 [1895] S. 52. 58.) Aus demselben Orte stammt die metrische Inschrift, gleichfalls Weihung eines syrischen Offiziers: eadem Mater divum, Pax, Virtus, Ceres, Dea Syria, *C. I. L.* 7, 759 = *Anth. Lat.* 2, 1 nr. 24 p. 15. — Nicht ganz sicher (vgl. *v. Domaszewski* a. a. O. 58 Anm. 244) ist die Lesung einer Inschrift aus Cataractonium: Deae Syriae ara(m), *C. I. L.* 7, 272.

13) Brundisium: sac(erdos) M(a)tr(is) M(a)gnae et Suriae Deae et sacror(um) Isidis, *C. I. L.* 9, 6099. *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 2, 4178 p. 150.

14) Dacia: Dea Syr[ia, *C. I. L.* 3, 7864; vgl. *ebenda* 956: C. Suria und dazu *Mommsen: De dea Syria num cogitari possit, videndum.*

15) Damaskos: *Συρίας θεοῦ ξόανον*, angeblich eine Stiftung des Damas (s. d.) *Etym. M.* s. v. *Δαμασκός* p. 247, 22; vgl. *Justin* 36, 2, 2: *nomen urbi* (*Damasco*) *a Damasco rege inditum, in cuius honorem Syrii sepulcrum Athares* (*ms.: Maratis, Ariathis, Aratis*) *uxoris eius pro templo coluere.* — *Ἀθάρη* ist nach *Strabo* 16, 785 = *Ἀτάργατις*; vgl. *P. de La-*

garde, Gesammelte Abhandl. 188_{10}. *Mordtmann, Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.* 39 (1885), 43; vgl. auch *Cumont* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Damascenus.

16) Delos: *Ἁγνῇ Ἀφροδίτῃ Συρίᾳ θεῷ, Ἀθήναιον* 4, 461 nr. 13 (*Dittenberger, Sylloge*[2] 769) nr. 14. 15. 17 (= *Corr. hell.* 11 [1887], 273). Oft heißt die Göttin einfach nur *Ἀφροδίτη Ἁγνή* bzw. *Ἁγνὴ Ἀφροδίτη, Ἀθήναιον* a. a. O. 459 nr. 9. 462 nr. 16. *Corr. hell.* 6 (1882), 489 nr. 1. 491 nr. 3. 4. 493 nr. 8. *Corr. hell.* 8 (1884), 132 oder *θεὰ Ἁγνή Corr. hell.* 6, 490 nr. 2. 492 nr. 6. 493 nr. 7 oder *Ἁγνὴ θεὸς Ἀφροδίτη, Corr. hell.* 6, 493 nr. 10. Weihungen dargebracht *Ἀδάτῳ* (so!) *καὶ Ἀταργάτει θεοῖς πατρίοις, Corr. hell.* 6, 495 nr. 12. 496 nr. 13 (vgl. 497 nr. 14). *Ἁγνῇ Ἀφροδίτῃ Ἀταργάτι καὶ Ἀδάδου* (so!), *ebenda* 497 nr. 15 (vgl. 498 nr. 16. 499 nr. 18. 19). *Ἁ[τά]ργι θεῷ ἐπηκόῳ, ebenda* 499 nr. 21. *Ἀδάδῳ, Ἁγνῇ θεῷ Corr. hell.* 36 (1912), 203 nr. 14; *ebenda* 34 (1900), 413 Anm. 5. *Weinreich, Ath. Mitt.* 37 (1912), 11 nr. 42. *Ἀδάδῳ καὶ Ἀταργάτει καὶ Ἀσκληπιῷ, Corr. hell.* 6, 498 nr. 16 = *Dittenberger, Sylloge* 2[2], 767. Vgl. *V. von Schoeffer, De Deli insulae rebus* (= *Berliner Studien* 9, 1) S. 191. *Ziebarth, Das griech. Vereinswesen* 203. *Fr. Poland, Gesch. d. griech. Vereinswesens* 35.

17) Edessa: Übertragung des Kultus der Tar'atha (= Atargatis) aus Nisibis-Medzpin durch den König Abgar V Ukkâmâ, *Moses von Chorene* bei *P. E. Le Vaillant de Florival, Moïse de Khorène* 1, 209. *V. Langlois, Coll. des historiens anciens et modernes de l'Arménie* 2, 94. *Lerubna ebenda* 1, 326; vgl. *Rub. Duval, Histoire politique, religieuse et littéraire d'Edesse* in *Journ. Asiatique* 8 Série Tome 18 (1891), 230f. Nach *Bardesanes, Book of the laws of countries bei Cureton, Spicileg. Syr.* 31f. = des syr. Textes (vgl. *Duval* a. a. O. 219) verbot der zum Christentume übergetretene König Abgar IX die Kastration im Dienste der Tar'atha; vgl. auch *A. Merx, Bardesanes von Edessa* (Halle 1863) S. 53f.

18) Heliopolis-Baalbek: *Deo ... quem summum maximumque venerantur, Adad nomen dederunt ... subiungunt eidem deam nomine Adargatin omnemque potestatem cunctarum rerum his duobus attribuunt solem terramque intelligentes ... simulacrum Adad insigne cernitur radiis inclinatis ... Adargatidis simulacrum sursum versum reclinatis radiis insigne est monstrando radiorum vi superne missorum enasci quaecunque terra progenerat. Sub eodem simulacro species leonum sunt, eadem ratione terram esse monstrantes, qua Phryges fixere Matrem Deum id est terram leonibus vehi, Macrob.* 1, 23, 17ff.

19) Henna s. Apameia.

20) Hieropolis s. Bambyke.

21) Joppe: colitur illic fabula Ceto, *Plin. N. H.* 5, 13, 69. Nach *K. B. Stark, Gaza* 255ff. könnte man an das aus der Andromedasage bekannte Fischungetüm, *κῆτος*, denken; doch wird ⟨Der⟩ceto zu lesen sein, *Ed. Meyer, Gesch. d. Altert.* 1, 321. *Tümpel, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 16, 141 und Anm. 32. *Pietschmann, Gesch. d. Phönizier* 149.

22) Karnion (Astharoth Karnaim, das spätere Bostra): Tempel der Atargatis, *Ἀταργατεῖον, Makkab.* 2, 12, 26 (vgl. 1, 5, 43). *Scholz* a. a. O. 301. *Schlottmann* bei *Riehm, Handwörterbuch des bibl. Altertums* s. v. Atargation.

23) Karrhai (Harran): Kult der Tar'eta, *Jakob von Sarug* (+ 521 n. Chr.) in der Übersetzung von *Martin, Zeitschr. d. D. Morgenl. Gesellsch.* 29 (1875), 131 f.: *decepit* (der Teufel) *Harran ... per Taratam et Godlat deos* (vgl. die von *Martin* a. a. O. 131 mitgeteilte Erklärung des Namens Tar'eta durch *Assemani, Biblioth. orient.* 1, 327: *Tarata, Ianus fortasse Syrorum: nam tara est ianua, unde foemininum Tarata, quod foeminea specie illud idolum colerent*).

24) Kefr-Haouar (Syrien zwischen Panias und Damaskos): Weihinschrift eines Bettelpriesters dargebracht der *θεᾷ Συρίᾳ Ἱεραπολιτῶν*. Der Dedikant berichtet, daß er *πεμφθεὶς ὑπὸ τῆς κυρία[ς Ἀ]ταργάτης* — dieser Teil der Inschrift ist trotz des Widerspruches von *E. Renan, Mission de Phénicie* 133 schon richtig wiedergegeben von *de Saulcy, Voyage autour de la mer Morte et dans les terres bibliques* 2, 563. *Le Bas* 3, 1890. *Cavedoni, Annali dell' inst.* 1859, 280. *Rayet, Corr. hell.* 3 (1879), 407, 3 — seinen Bettelsack (*πήρα*) reichlich gefüllt habe, *Corr. hell.* 21 (1897), 60.

25) Libanon: Die Aphrodite Libanitis (s. d.) ist wohl mit der Atargatis identisch, da ihr Paredros Hadad gleichfalls die Epiklesis *Λιβανωάτης* führt (s. Sp. 1641, 51). Identisch ist wohl auch die Aphrodite Urania von Aphaka (vgl. Sp. 1641, 63), auch hier befand sich wie in Hierapolis, Askalon usw. ein der Göttin geweihter heiliger Teich, *Zosim.* 1, 58, 1.

26) Mylasa (Karien): *ἱερεὺς Ἀφροδίτης Συ[ρί]ας, Judeich, Ath. Mitt.* 15 (1890), 259 nr. 12.

27) Namara (Batanaia): fragmentarisch erhaltene Inschrift *Ἀτερ]γάτι, Le Bas* 3, 2172_5. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Roman. pertin.* 3, 1250 p. 457.

28) Nisyros: Thiasos *Ἀφροδισιαστᾶν Σύρων καὶ Διωμειλιχιαστᾶν, Ath. Mitt.* 15 (1890), 134. *I. G.* 12, 3 nr. 104_{14}. *Ziebarth, Griech. Vereinswesen* 45. 122. *Poland, Gesch. d. griech. Vereinswesens* 82. 190.

29) Palmyra: *[ἀν]αθήματα [Μα]λαχβήλῳ καὶ Τύχῃ Θαιμεῖος κ[αὶ Ἀτερ]γάτει πατρῴοις θεοῖς, C. I. G.* 3, 4480. *Le Bas* 3, 2588; *de Vogué, Syrie centr.* 7 nr. 3. *A. Laum, Stiftungen in der griech. u. röm. Antike* 2, 153 nr. 211 (vgl. 1, 65).

30) Philippopolis: *Ἀπόλλωνι Κενδρισῷ**) *Βίθυς ... ἱερεὺς Συρίας θεᾶς δῶρον ἀνέθηκεν, Th. Reinach, Rev. des études gr.* 15 (1902), 32 = *L'histoire par les monnaies* 123. Vgl. unten Thrakien.

31) Puteoli: Weihung eines Wasserspeiers in Form eines Löwenkopfes (*λεοντόχασμα*) an die Dasyr[ia, so!]: *C. I. L.* 10, 1554. *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 2, 4279 p. 165.

*) Derselbe Gottesname findet sich auf einem Relief mit der Darstellung des thrakischen Reiters (gefunden in Intercisa-Dunapentele): *Κυρίῳ Κενδρισῷ Βιθυνικὸς Τύρσου εὐχήν, Arch. Anz.* 27 (1912), 538 und wird von *v. Finály ebenda* von einem Orte *Κένδρα* abgeleitet.

32) Rom: Kult, wenigstens Privatkult für Rom bezeugt zunächst die Notiz bei *Sueton* 56 über Nero: *religionum . . . contemptor. praeter unius Deae Syriae; hanc mox ita sprevit, ut urina contaminaret* Eine Weihinschrift ist gewidmet Iovi O(ptimo) M(aximo) et Deae Suriae, *C. I. L.* 6, 399; der in der sonst gleichlautenden Widmung (*C. I. L.* 6, 398) an Stelle der dea Syria genannte Sol Divinus ist gewiß ihr Paredros Hadad. Das Reliefbild zweier Altäre mit der Weihung: Diasuriae bzw. Deae Suriae zeigt die Göttin zwischen zwei Löwen thronend, *C. I. L.* 6, 115. 116; *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 2, 4274. 4276; während auf dem zusammenhängenden Altar (a. a. O. 6, 117) I(uppiter) o(ptimus) m(aximus) zwischen zwei Stieren sitzend dargestellt ist, also das Götterpaar Atargatis-Hadad, wie es die angeführten Münzen zeigen. Eine weitere Inschrift lautet: Mater Deor. et Mater Syriae, *C. I. L.* 6, 30970, und auf einer anderen Inschrift erscheint ein Gallus (Bettelpriester) Diasuriaes (so!), *Ephem. Epigr.* 4, 878 p. 300 *C. I. L.* 6, 32462. *Dessau* a. a. O. 4280. Aus der Zeit des Kaisers Alexander Severus ist ein Tempel der syrischen Göttin bezeugt: templum Iasurae, wie *Jordan, Hermes* (1872), 314 f. in *Chronica Minora* (= *Monumenta Germaniae historica* 9) ed. *Mommsen* 1, 147, 24 für das überlieferte templum Lasurae emendiert hat. Iasura ist = Diasura, der vulgären Form für dea Suria oder Syria. Die Lage des Tempels setzt *Jordan* a. a. O. 321 auf dem rechten Tiberufer an; vgl. auch *O. Gilbert, Gesch. u. Topographie der Stadt Rom im Altertum* 3, 113 u. Anm. 2. *Wissowa, Religion u. u. Kultus d. Römer*[2] 361, 2. *K. Hönn, Quellenuntersuchungen zu den Viten des Heliogabalus u. des Severus Alexander* 34 Anm. 84. Im heiligen Haine der Furrina (s. d.) an dem Janiculus sind durch Ausgrabungen in den Jahren 1908/9 die Reste der Heiligtümer (s. den Plan bei *Gauckler, Comptes rendus de l'acad. des inscr. et belles-lettres* 1908, 512. *Nicole und Darrier ebenda* 521 ff. und *Mélanges d'arch. et d'histoire. École française de Rom* 29 (1909), 1 ff.; vgl. *Arch. Anzeiger* 24 [1909], 129 ff. 25 [1910], 520 ff.) mehrerer syrischen Gottheiten festgestellt worden. Von den Inschriften enthält die eine eine Weihung an Hadad, den Paredros der syrischen Göttin: *Θεῷ Ἀδάδῳ, Θεῷ Ἀδάδῳ Ἀκρωρείτῃ, Θεῷ Ἀδάδῳ Λιβανεώτῃ, Gauckler, Comptes rendus* 1907, 144 f. (vgl. *Clermont-Ganneau ebenda* 250 f. *Gauckler, Mélanges d'arch.* usw. 28 [1908], 284). *Huelsen, Röm. Mitt.* 22 [1907], 230. Von den Beinamen ist *Λιβανεώτης* = 'der Gott vom Libanon' ohne weiteres klar; in *Ἀκρωρείτης* erkennt *Gauckler, Compt. rend.* 1907, 145 einen zweiten Lokalnamen des Gottes, *Huelsen* a. a. O. 231 f. deutet den Beinamen wohl richtiger allgemein als 'den Gott von der Bergeshöhe'. Man vergleiche auch *Sozomen. hist. eccles.* 2, 5, 5 (p. 122 ed. *Hussey*), nach dessen Bericht in Aphaka die Aphrodite Urania (= Syrische Göttin?; vgl. oben nr. 24) an bestimmten Tagen als leuchtender Stern *ἀπὸ τῆς ἀκρωρείας τοῦ Λιβάνου* in den nahen Fluß herabstieg. Weihungen an Atargatis haben sich nicht gefunden; doch ist es sicher, daß neben Hadad auch sie verehrt worden ist. *Huelsen* a. a. O. 250 f. (vgl. 242) bezieht das Fragment einer metrischen Weihinschrift *πουλυβοτείρῃ* auf Atargatis, die ja auch als Göttin der Fruchtbarkeit galt.

33) Smyrna: *Ἰχθῦς ἱερούς μὴ ἀδικεῖν μηδὲ σκεῦος τῶν τῆς θεοῦ λυμαίνεσθαι, Dittenberger, Sylloge*[2] 584 p. 285, der aus der Erwähnung der heiligen Fische auf einen Kultus der Atargatis schließt; vgl. auch *A. Dieterich, Die Grabschrift des Aberkios* 40 und Anm. 1.

34) Spalatium (Dalmatia): Weihung dargebracht: Dis Syris, *C. I. L.* 3, 1961. *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 2, 4282 p. 165.

35) Syrakus: sacerdos bzw. praesides Syriae deae, *C. I. G.* 3, 5372. *I. G.* 14, 9.

36) Thrakien: *Herodian* ed. *Lentz*, 2, 761, 1 ff. (vgl. 107, 22) = *Theodos. Alexandr.* in *Grammat. Gr.* 4, 1, 130[3] ff. = *Choirobosc. ebenda* 4, 1, 328[11] ff.: *Βενδῖς . . . Ἀταγαρτίς . . . Μολίς . . . Τοτῖς (ἔστι δὲ ταῦτα ὀνόματα δαιμόνων τιμωμένων παρὰ Θραξίν)* vgl. *Tomaschek, Die alten Thraker* 2 (*Sitzungsber. d. phil.-hist. Cl. d. kais. Akad. d. Wiss. zu Wien* 130 [1894], 2) S. 48. Vgl. oben Philippopolis.

37) Thuria (Messenien): *ἱερόν . . . ὀνομαζόμενον θεοῦ Συρίας, Paus.* 4, 31, 2.

38) Trachonitis: Kult der Atargatis; *Quarterly Statement of the Pal. Explor. Fund* 1895 p. 141 nach Bericht von *Schürer, Gesch. des jüd. Volkes* 2[4], 43 Anm. 68.

39) Gemme unbekannter Herkunft: *Θ[εὰ Συρί[α Ἀ]τρ[α]γάτις, C. I. G.* 4, 7046. *Rayet, Corr. hell.* 3 (1879), 407 nr. 1; nach *Mordtmann, Zeitschrift der Deutsch. Morgenländ. Gesellsch.* 39 (1885), 43 ist *Δεισυρία Ἀτραγατεῖς* zu lesen.

40) Auf einer Tafel aus Bronze, die vermutlich aus Berytos (Beirut) stammt, steht die Weihinschrift: *Deae Syriae sacrum ... vot. l. a. s., A. de Ridder, Catal. de la collection de Clercq* 3 p. 280. *Rev. arch.* 1905, 1, 328 nr. 29. [Höfer.]

Syrinx (*Σύριγξ*), lat. Nebenform Syringa (Syringam bieten *Servius ad Verg. Ecl.* 2, 31 alle, *ad Ecl.* 10, 26 die meisten codd., und es bleibt doch sehr fraglich, ob *Thilo* an diesen Stellen mit Recht Syringa in den Text gesetzt hat, zumal der *Mythogr. Vat.* 1, 127 u. 2, 48 beidemale gleichfalls Syringam bietet. *Servius ad Ecl.* 10, 28 hat ferner 'in Syringa' als Ablativ), 1) eine arkadische Hamadryade, der Pan nachstellt. Sie flieht vor ihm, sieht sich aber plötzlich durch den Fluß Ladon in ihrer Flucht gehemmt. Sie fleht die Wogen des Flusses (ihre 'liquidas sorores') an, sie sollten sie verwandeln (vielleicht ist ursprünglicher die bei *Servius ad Verg. Ecl.* 2, 31 [danach *Mythogr. Vatic.* 1, 127 u. 2, 48, *Comment. Luc.* 3, 402. *Isidor. orat.* 8, 11, 81 ff., an der letzten Stelle jedoch der Name der Nymphe unterdrückt] überlieferte Version, wonach Syrinx '*implorato terrae auxilio in calamum versata est*). Schon greift Pan nach ihr, da hält er nur Schilfrohr in den Händen. Während seiner Klagen erzeugt der Windhauch im Schilf Töne, deren Wohlklang den Gott ergreift. Er klebt mit Wachs ungleich lange Schilfrohre aneinander und tröstet sich damit, daß dies neue Instrument ihm die Vereinigung mit Syrinx

darstellen solle. So *Ovid. Metam.* 1, 689—712 (und danach *Lactant. Placidus Narrat. fab.* 1 cap. 12) offenbar aus alexandrinischer Quelle: Auf die Geschichte spielt bereits die Theokritische *Σύριγξ* (*Haeberlin, Carmina figurata* p. 74) an, in der die *σύριγξ* als *ἄγαλμα πόθοιο* des Pan bezeichnet wird, jedoch ist nicht ganz klar, ob auch hier schon an eine eigentliche Metamorphose gedacht war: Der Wortlaut der *Σύριγξ* selbst gibt keine Entscheidung, und die Darstellung des *Schol. Palatin.* zur Syrinx (*Haeberlin* a. a. O. p. 87: *εἰς μνήμην τοῦ ἔρωτος ... τὸ μουσικὸν ὄργανον ἐποίησεν*) sowie des Anonymus bei *Westermann, Mythogr.* p. 347, 29 ff. (*εἰς τὸν Λάδωνα ποταμὸν αὐτὴν ἔρριψε, καλάμων δὲ φυέντων Πὰν τεμὼν καὶ ὄργανόν τι κατασκευάσας σύριγγα προσηγόρευσεν εἰς τιμὴν τῆς προειρημένης νύμφης*) spricht gegen eine Verwandlung. Daß überhaupt hier keine 'echte Sage', sondern 'Erfindung eines witzelnden Kopfes aus später Zeit' vorliegt, bemerkt mit Recht *K. Wernicke* im Artikel Pan dieses Lexikons Bd. 3 Sp. 1467 nr. 14. Das Motiv war jedoch seiner ganzen Art nach so recht geeignet für den Liebesroman. So findet es sich denn auch bei *Longos* und *Achilles Tatios* und im 12. Jahrh. noch bei *Niketas Eugenianos* (3, 298 ff. *Hercher*), zum Teil in einer etwas schärferen Fassung wie bei *Ovid.* So *Ach. Tat.* 8, 6: *ἐς γῆν καταδῦναι λέγουσι, καλάμους δὲ τὴν γῆν ἀντ' αὐτῆς τεκεῖν.* Pan schneidet hier zunächst *ὑπ' ὀργῆς* das Schilfrohr ab, das ihm, wie er meint, seine Geliebte geraubt habe. Da er sie aber nirgends findet, ist er überzeugt, daß die *κάλαμοι* die Syrinx selbst seien. Betrübt setzt er darum die ungleich zerschnittenen Rohre wie *μέλη τοῦ σώματος* zusammen und küßt die Schnittstellen, als Wunden seiner Geliebten, wodurch der erste Ton der Syrinx entsteht. (Bei *Longos* 2, 34—37 wird die Geschichte, nachdem sie von *Lamon* erzählt ist, von Daphnis und Chloe 'aufgeführt': Chloe flieht vor Daphnis und versteckt sich vor ihm in den Wald, Daphnis stellt sich, als suche er sie vergebens, und bläst dann auf der Syrinx ein sehnsüchtiges Lied.) Weiterhin verknüpft *Ach. Tat.* mit der Geschichte von der Erfindung der Syrinx die von der Pansgrotte bei Ephesos, in die Pan jene erste Syrinx gelegt haben soll. Mit dieser Grotte tritt dann Artemis in Beziehung, und die Umwohner benutzen sie zur Keuschheitsprobe: Wenn nämlich eine Jungfrau in sie eingeschlossen wird, so ertönt in ihr liebliches Syrinxspiel, und nach kurzer Zeit öffnet sich der Eingang von selbst, und die Jungfrau erscheint wieder, bekränzt mit Fichtenzweigen. War sie aber nicht mehr Jungfrau, so schweigt die Syrinx, und statt ihrer ertönt aus dem Inneren Wehklagen, und wenn nach drei Tagen die jungfräuliche Priesterin des Ortes hingeht, findet sie die Syrinx (das Instrument) auf dem Boden liegen, das Weib aber ist verschwunden (vgl. den Artikel Pan dieses Lexikons Bd. 3 Sp. 1369 nr. 9).

Charakteristischerweise spielt auch *Nonnos* auf diese Sage mehrmals an: 2, 118, 16, 332 ff. 42, 383—86.

Daß die 'Canna Dea' (Bd. 1 dieses Lexikons Sp. 2898 f.) als Übersetzung der Syrinx lediglich auf falscher Emendation von *Apuleius Met.* 5, 25 beruht und dort vielmehr mit *Jahn Pan complexus Echo montanam deam* zu lesen ist, hat *Crusius, Philol.* 49 (1890) p. 229 betont. Der Artikel Canna Dea ist also zu streichen.

Über Darstellung der Verwandlungsszene auf Kaisermünzen der arkadischen am Ladon gelegenen Stadt Thelpusa vgl. den Artikel Pan (Bd. 3 Sp. 1356 nr. 19 u. Sp. 1467 nr. 14) und die dort abgeb. Fig. 25. Im übrigen begegnet Pan als Erfinder der Hirtenflöte (ohne Erwähnung der 'personifizierten Hirtenflöte' Syrinx [*Preller-Robert, Griech. Mythol.*[4] S. 740]) öfters: *Paus.* 8, 38, 11, *Verg. Ecl.* 8, 21, *Hygin. fab.* 274. Vgl. *Preller-Robert*[4] S. 739 Anm. 3 und den Artikel Pan Sp. 1351 nr. 3 u. Sp. 1402 f. nr. 9. Über die Syrinx als häufigstes Attribut des Pan siehe denselben Artikel Sp. 1475, wo verwiesen wird auf *Furtwänglers* eingehende Behandlung dieses Gegenstandes in den *Annal. dell' Instit.* 1877 p. 212 ff.

Pan ist jedoch nicht der einzige, dem die Erfindung der Syrinx zugeschrieben wird: Nach *Timaios* bei *Diodor.* 4, 84 ist Daphnis der Erfinder (vgl. *Blümner-Hitzig* zu *Pausan.* 8, 38, 11, besonders über das Verhältnis von Daphnis zu Pan und ihre Konkurrenzstellung als Erfinder der Syrinx vgl. *Reitzenstein, Epigr. u. Skolion* S. 244 ff.). Über Apollo als Erfinder der Syrinx vgl. *Preller-Robert*[4] S. 280 Anm. 4, der sich auf *Plutarch, De musica* 1136 B und *Hesych.* s. v. *δονάκων* bezieht. — 2) Die Idee eines (nicht existierenden) Sternbildes Syrinx schwebt *Nonnos, Dionysiaka* 1, 467 vor, wo Typhon dem Kadmos verspricht, er wolle seine Syrinx an den Himmel versetzen zur himmlischen Phorminx, wenn er ihn als *γνήσιον σκηπτοῦχον Ὀλύμπου* besingen wolle.

[H. Ostern.]

Syriοi (*Σύριοι*) 1) Tetradrachmen, von *Eckhel, Doctr. num. vet.* 3, 374 f. nach Tripolis in Phoinike verwiesen, seit *Sestini, Classes générales* 56[2] allgemein der Insel Syros zugesprochen, zeigen die Dioskuren und die Legende *Θεῶν Καβείρων Συρίων, S. Reinach, Corr. hell.* 7 (1883), 335. *Müller-Wieseler* 2, 821. *Daremberg-Saglio, Dictionnaire des ant. gr. et rom.* s. v. Cabiri p. 773 Fig. 919. *Head, Hist. num.*[2] 492. — 2) Dii Syri(i) s. Sp. 1636, 34 und Sp. 1642, 13. [Höfer.]

Syrios (*Σύριος*), Beiname des Zeus vgl. *Spartian. Anton. Caracall.* 11, 7 (*Scriptor. Hist. Aug.* ed. *Eyssenhardt* 1, 168, 26 = ed. *Peter* 1, 190, 31): '*Heliogabalus Antoninus sibi vel Iovi Syrio vel Soli — incertum id est — templum fecit.*' Es ist wohl der sonst Heliopolitanus oder Juppiter Damascenus (*C. I. L.* 6, 405. 10, 1576 = *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4325. 4326) = Hadad, der Paredros der Dea Syria, gemeint.

[Höfer.]

Syrna (*Σύρνα*), Tochter des karischen Königs Damaithos, die, durch einen Sturz von dem Dache des Palastes in Lebensgefahr schwebend, von Podaleirios, der gerade damals nach Karien verschlagen worden war, durch einen Aderlaß an beiden Armen wiederhergestellt und von ihrem dankbaren Vater ihrem Lebensretter zur

Gemahlin gegeben wurde, der nach ihr die von ihm gegründete Stadt Syrna (Syrnos) nannte, *Steph. Byz.* s. v. *Σύρνα*. Die Quelle ist *Alexander Polyhistor*, der vielleicht wieder aus *Theopompos* (*fragm.* 111 in *F. H. G.* 1, 295 aus *Phot. Bibl.* 121 b) geschöpft hat, *J. Geffcken, De Stephano Byzantio capita duo* 58f.; vgl. *v. Wilamowitz, Isyllos von Epidauros* 50 Anm. 13. 14. [Höfer.]

Syros (*Σύρος*), 1) der Sohn des Apollon und der von ihm geraubten Sinope (die an die Stätte der nach ihr benannten Stadt geführt wurde), der Tochter des Asopos. Von diesem Syros sollen die Syrer ihren Namen haben (*Philostephanos, περὶ τῶν ἐν Ἀσίᾳ πόλεων* im *Schol. Apoll. Rhod. Argon.* 2, 946 = *Müller, F. H. G.* 3 p. 29 *frgm.* 3 [hier jedoch ungenau zitiert und stillschweigend emendiert: *ἀπὸ Βοιωτίας* statt *ἀπὸ Συρίας*], *Diodor* 4, 72, 2 [Sinope mit 11 Schwestern und 2 Brüdern die Tochter des Asopos und der Metope, der Tochter des Ladon], *Plutarch, Lucullus* 23 p. 507 [zitiert von *Eustath.* zu *Dionys. Perieg.* 775], *Etym. Magn.* 736, 2 [nach *Philostephanos*], *Et. Gud.* s. v. *Συρία*). Über eine abweichende Version bezüglich der Sinope, wonach sie die Geliebte des Zeus war, ihn aber durch einen Eid, den sie sich schlau hatte von ihm schwören lassen, zwang, ihre Jungfrauenehre unangetastet zu lassen, vgl. den Artikel Sinope.

Über die Bezeichnung der Völker am Südrande des Pontus als Syrer bemerkt *Eustath.* a. d. erw. Stelle: *παρὰ μὲν τῷ Διονυσίῳ Συρία μὲν λέγεται ἡ περὶ τὸν Αἷβανον καὶ τὸ Κάσιον ὄρος καὶ τὰ ἐκείνων ἀνώτερα ἕως τῶν περὶ Σινώπην* und zitiert dafür ferner *Herodot* (2, 104) und *Strabo* (16, 1 f.).

2) Die Genealogie des Eponymos der Syrer wird abweichend gleichfalls von *Eustath. ad Dion. Perig.* (899) angegeben (ohne daß sich, wie es scheint, *Eustathius* dieses Widerspruches mit sich selbst bewußt gewesen zu sein scheint). Danach hatte Agenor, der Sohn der Libye, von Tyro vier Söhne: Phoinix, Syros, Kilix, *ἀφ' ὧν αἱ χῶραι*, und Kadmos. Noch vollständiger gibt diese Genealogie *Joh. Antiochenus* (*F. H. G.* 4 p. 544 *frgm.* 6, 15; vgl. auch *Malalas, Chronogr.* 30 f. u. 34). Dieselben späten Zeugen wissen von diesem Syros noch zu berichten (*Joh. Antioch. fr.* 6, 17 u. fast wörtlich gleichlautend *Malalas*), daß er *εὗρε τὴν ἀριθμητικήν, ἐδίδαξε δὲ καὶ ἀσωμάτους ἀρχὰς καὶ μεταβολὴν τῶν ψυχῶν εἰς ἕτερα ζῶα*.

3) Bei *Synkellos, Chronogr.* p. 283 (= P 150 A) (nach *Africanus*) ist der Eponymos von Syrien ein *γηγενής* und lebte zu der Zeit, als die akarnanischen Kureten und Korybanten Knossos besiedelten, *ἄλλοι δὲ πρότερον ἔτεσιν ϙ'*.

4) Nach *Hygin. fab.* 181 (ed. *Schmidt* p. 87, 14) einer der Hunde des Aktaion.

5) Die Angabe des *Lex. d. Griech. Eigennamen* von *Benseler*, wonach ein Geliebter der Derketo (s. diese bzw. den Artikel **Astarte** Bd. 1 Sp. 653 f.) Syros geheißen habe, beruht auf Irrtum, da an der fraglichen Stelle bei *Diodor* 2, 4, 3 *τῷ Σύρῳ* offenbar Appellativum und nicht Eigenname ist. Derketo gebiert diesem 'Syrer' ein Mädchen, läßt aber dann aus Scham über ihren Fehltritt den Jüngling verschwinden, setzt das Neugeborene aus und stürzt sich selbst in einen See bei Askalon, in dem sie, in einen Fisch mit Menschenantlitz verwandelt, weiterlebt. Deswegen, erzählt *Diodor*, enthalten sich die Syrer der Fischnahrung *καὶ τιμῶν τοὺς ἰχθῦς ὡς θεούς*. Das Kind wird auf wunderbare Weise durch Tauben ernährt und wird später von seinem Pflegevater Semiramis (s. Sp. 688, Sp. 1634 f.) genannt. [H. Ostern.]

Zu Syros, dem Eponymos der Syrer, vergleiche vor allem *Nöldeke, Hermes* 5 (1871), 467 f. (vgl. 447). Nach *Suidas* s. v. *Ἀσσύριοι* (p. 818 *Bernh.*) sind diese benannt *ἀπό τινος γίγαντος, ὀνόματι Σύρου* (vgl. oben nr. 3); vgl. *Gelzer, Sächs. Berichte* 48 (1896), 129 f. — Syros, Bruder des Phoinix und Kilix (oben nr. 2) erscheint ferner außer bei *Georg. Monach.* 1 p. 16 f. *C. de Boor* (vgl. *Cramer, Anecd. Oxon.* 4, 221, 19 ff.) auch bei *Dioklius* in *Lagardes Anal. Syr.* 201 und in der von *Zotenberg, Journ. asiat.* 7 Série Tom. X p. 480 herausgegebenen aithiopischen Übersetzung einer arabischen Paraphrase einer byzantinischen Chronik. — Nach *Schol. Dionys. Per.* 897 ist Syrien benannt *ἀπὸ Σύρου τοῦ Αἰθίοπος, οἱ δὲ ἀπὸ Σύρου Χαλδαίου*. [Höfer.]

Syros? (*Σύρος*?). In einer Weihinschrift aus Pakatiane (Phrygien): *Μῆνες ... Διὶ καὶ Ποσειδῶνι καὶ Ἀθηνᾷ καὶ πᾶσιν θεοῖς εὐχαριστήριον, καὶ ποταμῷ -ύρῳ κινδυνεύσας καὶ διασωθεὶς ἐν τῷδε τῷ τόπῳ* bemerkte *Duchesne, Corr. Hell.* 3, 479 f., daß der erste Buchstabe in dem Namen des Flußgottes unsicher sei, es könne *Σ* oder *E* sein, also entweder *Εὔρος* oder *Σύρος*; er entscheidet sich für *Εὔρος*, weil der heutige Name des Flusses, Gebren, eine Ummodelung des antiken Namens sei (?). [Höfer.]

Sys (*Σύς*), 1) angeblicher Name der Phaia (s. d.), *Plut. Thes.* 9; vgl. Bd. 2 Sp. 1451, 63 ff. (s. v. Krommyon). — 2) s. Sythas. [Höfer.]

Sythas (*Σύθας*). Der Fluß *Σύθας* (*Σύς, Ptolem.* 3, 15, 4) bei Sikyon, der im Apollokult eine Rolle spielt (*Nilsson, Gr. Feste* 171), ist nach einer Vermutung von *Gruppe, Gr. Myth.* 1258, 4 (vgl. 286, 11) nach einem Beinamen des Apollon* *Συ-θύτ-ης* 'Ebertöter' benannt. [Höfer.]

Syzygia (*Συζυγία*), Beiname der Hera als der Göttin der ehelichen Verbindung, *Stob. Eclog.* 2, 6, 3 (2 p. 54 *Heeren* = 2 p. 18 *Meineke*). *Pollux* 3, 38. *Kallimach.* (*frg.* 20 p. 130 *Schneider*) im *Schol. A D Hom. Il.* 1, 609. Auch bei *Nicetas, Deor. epitheta* in *Anecd. var. Graec. et Lat.* ed. *Schoell-Studemund* 1, 283 haben zwei Handschriften *Συζυγία*, während die anderen *Ζυγία* bieten, wie Hera öfter heißt, *Sappho* (?) *frgm.* 133. *Panyasis* (*frgm.* 20 *Kinkel*) bei *Clem. Alex. Protr.* 113 *Migne. Apoll. Rhod.* 4, 96. *Nonn. Dionys.* 4, 322. 31, 186. 32, 57. 74. *Musaeus* 275. *Anton. Thall.* in *Anth. Pal.* 7, 188, 4. *Kaibel, Epigr.* 243 b, 22 p. 92 (= *Fränkel, Inschr. von Pergamon* 576 b 3 p. 364). *Hymnus* bei *Fränkel* a. a. O. 324, 16 p. 237. *Georg. Grammat. Anakr.* 1, 149 (*Bergk* 3⁴ p. 366). *Hesych.* und *Suid.* s. v. *Ζυγία*. *Nicetas* bei *Schoell-Studemund* a. a. O. 278. *Anonym. Laurent. ebenda* 269. *Apul. Metam.* 6, 4 (und da-

zu *Hildebrand*). Zwei Inschriften aus Nikopolis ad Istrum sind der Ἥρα Ζυγία (neben Zeus Olympios bzw. Athena Polias) geweiht, *Berliner Monatsberichte* 1881, 459. *Arch. Epigr. Mitt. aus Oesterr.* 10 (1886), 242 (zu nr. 9). 15 (1892), 220 (zu nr. 110). *Pick, Die antiken Münzen von Dacien und Moesien* 336 Anm. 4. *Rev. arch.* 1908, 2, 45 nr. 48, 46 nr. 49. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Rom. pertinentes* 1, 565 p. 191. 1413 p. 477. In dem Epigramm des *Ioannes, Anth. Pal.* 7, 555 ist unter den (θεοὶ) ζύγιοι in erster Linie wohl Ἥρα Ζυγία zu verstehen, dann wohl auch Zeus, der als Ehegott (*Gruppe, Gr. Myth.* 1110, 1) gleichfalls Ζύγιος (*Hesych.* s. v. *Anonym. Laurent.* a. a. O. 266, 40. *Anonym. Ambros. ebenda* 265, 45 heißt; vgl. *Dionys. Hal. Ars Rhet.* 2, 2: Ζεὺς ... καὶ Ἥρα πρῶτοι ζευγνύντες τε καὶ συνδυάζοντες· οὕτω τοι ὁ μὲν καὶ πατὴρ καλεῖται πάντων, ἡ δὲ Ζυγία, ἀπὸ τοῦ ζευγνύναι τὸ θῆλυ τῷ ἄρρενι; vgl. *Usener, Strena Helbigiana* 320 = *Kleine Schriften* 4, 340. Vielleicht bezieht sich auch der argivische Name der Hera Ζευξιδία (*Etym. M.* 409, 28 ff. *Anonym. Laurent.* a. a. O. 269, 8) auf Hera als Ehegöttin, wenngleich das *Etym. M.* ihn von dem beim Pflügen gebrauchten Rindergespann ableitet. Im *Chronicon Paschale* p. 36 ed. *Paris* = p. 30 D ed. *C. du Fresne* (Venedig 1729) = p. 65 ed. *Bonn.* = *Migne, Patrol. Ser. Gr.* 92 p. 145: Ἥρα, ἣν καὶ Ζυγίην Νέμεσιν ἐκάλουν τινὲς εὐχαριστοῦντες αὐτῇ ὡς ἀγαθῇ καὶ δίκαια πάντα θελούσῃ könnte man daran denken, statt θελούσῃ zu lesen τελούσῃ, so daß eine Anspielung auf den mit dem Herabeinamen Ζυγία oft verbundenen Beinamen Τελεία (s. d.) vorliegen würde. Oder bezieht sich die der Hera-Nemesis gegebene Epiklesis auf das der Nemesis beigelegte Attribut der Wage (ζυγόν), von der *Mesomedes, Hymn.* 3, 17 (*Bergk*) berichtet: ζυγὸν μετὰ χεῖρα κρατοῦσα?

Auch Aphrodite führt als Göttin der Ehe den Beinamen Ζυγία: Ἀφροδίτη Ζυγία καὶ Γαμηλία καὶ Ἀνδρογυνία ... καὶ Ζυγῖτις καὶ Φιλοτησία, *Nikomach. Geras. Arithm. Theolog.* bei *Phot. Bibl.* 144 b, 5. [Höfer.]

Lieferung 69 nicht erschienen. Anmerkung des Verlages

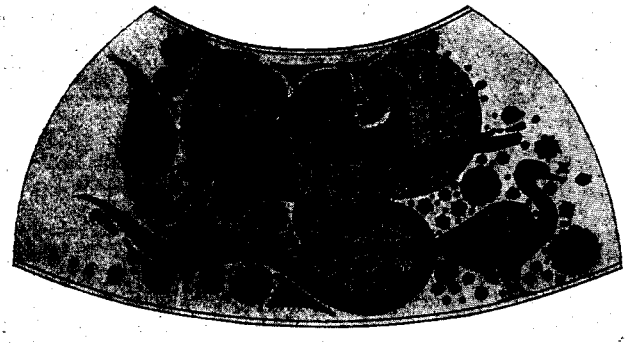
AUSFÜHRLICHES LEXIKON DER GRIECHISCHEN UND RÖMISCHEN MYTHOLOGIE

IM VEREIN MIT TH. BIRT, L. BLOCH, W. BUBBE, J. B. CARTER, O. CRUSIUS (†), F. CUMONT, F. DENEKEN, L. DEUBNER, F. DORNSEIFF, R. ENGELMANN (†), E. FEHRLE, E. FIESEL, A. FURTWÄNGLER (†), O. GRUPPE (†), O. HÖFER (†), J. ILBERG, O. IMMISCH, A. JEREMIAS, O. JESSEN, J. B. KEUNE, J. KLEK, C. F. LEHMANN-HAUPT, MAX. MAYER, ED. MEYER, K. ORINSKY, W. OTTO, W. PAULI (†), R. PETER (†), F. PFISTER, K. PREISENDANZ, A. PREUNER (†), G. ROEDER, B. SAUER, J. SCHMIDT, TH. SCHREIBER (†), K. SEELIGER, H. STEUDING (†), L. v. SYBEL, E. THRÄMER (†), K. TÜMPEL, O. WASER, O. WEINREICH, P. WEIZSÄCKER, L. WENIGER, G. WISSOWA, E. WÖRNER (†), R. WÜNSCH (†), K. ZIEGLER U. A.

HERAUSGEGEBEN VON

W. H. ROSCHER (†)

Nachtr. Zusätz., Berichtig.: L. 71. 72. 73. 74/75. 78/79 90/91



FÜNFTER BAND

T

MIT 248 ABBILDUNGEN IM TEXT

VERLAG UND DRUCK VON B. G. TEUBNER, LEIPZIG 1916—1924

ALLE RECHTE,
EINSCHLIESSLICH DES ÜBERSETZUNGSRECHTS, VORBEHALTEN

Ta . . mres? (*Τα . . μρης*). In einer fragmentarisch erhaltenen Inschrift aus Alexandria (*Breccia, Bull. de la société arch. d'Alexandrie* 1905, 121 = *Catal. général des ant. égyptiennes du musée d'Alexandrie, Breccia, Iscrizioni Greche e Latine* 144 p. 85) mit der Erwähnung einer *σύνοδος τῆς Ἀφρ[οδίτης] Α[. . .]μρέους* sieht *Wilcken, Arch. f. Papyrusforsch.* 4, 238 in dem letzten Worte einen Beinamen der Aphrodite und schreibt *Ἀφροδίτης Τ]α[. .]μρέους, A. I. Reinach, Revue des études grecques* 20 (1907), 93 nr. 121 vermutet *Ἀφροδίτης Ἴ]α[μα]μρέους* (vgl. auch *Revue des ét. gr.* 21 [1908], 210); *Mahaffy, Arch. f. Papyrusforsch.* a. a. O. 167 vermutet neben Aphrodite die Erwähnung eines zweiten Götternamens: *κα[ὶ Ἴ]μρέους*, noch lieber, wenn es der Raum erlaubte, *κα[ὶ Ἰα-]μρέους*; *P. M. Meyer, Klio Beiträge zur alten Gesch.* 6, 535 erkennt den Gottesnamen Pramarres. Vgl. auch *W. Otto, Priester u. Tempel im hellenistischen Ägypten* 2, 321 (zu S. 165). *Mariano San Nicolò, Ägyptisches Vereinswesen zur Zeit der Ptolemäer u. Römer* 1, 20 Anm. 3. [Höfer.]

Tabalenos (*Ταβαληνός*). Eine Inschrift aus Tabala am Hermos in Lydien berichtet von der Weihung eines Priesters an die 'Götter von Tabala': *Λονγεῖνος ἱερσοὺς* (so!) *θεοῖς Ταβαληνοῖς ἀνέθηκεν*. Der Reliefstein zeigt einen bärtigen Mann (wohl eher einen Gott als den weihenden Priester), eine stehende Göttin und Artemis mit Köcher und Bogen, daneben einen Hirsch, *C. Cousin, Kyros le Jeune en Asie mineure* 432 nr. 28 (vgl. p. 236). *Keil u. v. Premerstein, Bericht über eine zweite Reise in Lydien* (= *Denkschr. d. Kais. Akad. d. Wiss. in Wien philol.-hist. Klasse* 54 [1911], II) S. 120 zu nr. 227; vgl. auch *Revue épigr. N. S.* 1 (1913), 347. [Höfer.]

Tabenos (*Ταβηνός*), ein Argeier, Ktistes und Eponymos von Tabai, *Steph. Byz.* s. v. *Τάβαι*. Vgl. Tabos. [Höfer.]

Tabiti (*Ταβιτί*), skythische Herd- und Feuergöttin, der griechischen Hestia entsprechend, *Herod.* 4, 59. *Origenes adv. Celsum* 6, 39 p. 108, 8 ed. *Koetschau*. Der Name ist gebildet von tap 'brennen, leuchten' mit erweichter Tenuis, *K. Zeuß, Die Deutschen und die Nachbarstämme* 286 und Anm. *P. v. Bohlen, Über die Verwandtschaft zwischen der Lithauischen u. Sanskritsprache* in *Histor. u. liter. Abhandl. d. königl. deutsch. Gesellschaft zu Königsberg* 138. *Anquetil* bei *J. Görres, Mythengeschichte der asiatischen Welt* 1, 198 Anm. *K. Neumann, Die Hellenen im Skythenlande* 1, 253 ff. *J. G. Cuno, Forschungen im Gebiete der alten Völkerkunde* 1, 198; vgl. auch *Fr. Aug. Brandstäter, Scythica* 48. *Müllenhoff, Monatsber. d. K. Preuß. Akad. d. Wiss. zu Berlin* 1866, 558 und Anm. 1. *Derselbe, Deutsche Altertumskunde* 3, 108. *J. Grimm, Gesch. der deutschen Sprache* 1^2, 161 f. — Nach *de Brosses, Mémoires de littérature, tirés des registres de l'acad. royale des inscr. et belles-lettres* 35 (1770), 497 Anm. y wäre Tabiti = Tham-est, was 'perfectus ignis' bedeute, und entspräche der griechischen Themis-Hestia (!). [Höfer.]

Tabliope (*Ταβλιόπη*), Göttin des Würfelspieles, scherzhaft gebildetes Wort mit Anspielung auf Kalliope, *Palladas* in *Anth. Pal.* 11, 373. [Höfer.]

Tabos (*Τάβος, -ον* m.), Heros eponymos der Stadt Tabai in Lydien, *Steph. Byz.* s. v. *Τάβαι* p. 597, 10 *Meineke;* nach andern, heißt es da, hätten von den Brüdern Kibyras und Marsyas der eine die Stadt Kibyra gegründet, der andere Tabai, und er habe die Stadt benannt *ἀπὸ τοῦ ἐπὶ πέτρας οἰκεῖσθαι· τάβαν γὰρ τὴν πέτραν Ἕλληνες ἑρμηνεύουσιν*, vgl. o. Bd. 2 Sp. 1182 f. 68 ff. Sp. 2444, 17 ff.; wieder andere sprachen von einem Argiver *Ταβηνός* (s. d.). Drei Städte des Namens *Τάβαι* sind unterschieden bei *Steph. Byz.*, nach der lydischen nennt er die in Karien und eine dritte in der Peraia, die *Alex. Polyhistor π. Συρίας* (*F. H. G.* 3, 237, 98) als 'gute' erkläre (*τάβη = ἀγαθή*). Möglicherweise kommt lediglich die bekannte Stadt Tabai in Karien in Betracht, heute Davas, an der Grenze gegen Phrygien, *Strab.* 12 p. 570, und vielleicht darf an den Eponymen Tabos gedacht werden bei dem rechtshin gewendeten Brustbild eines jugendlichen Heros mit Helm, Gewand am Hals und Speer an der linken Schulter auf der Vorderseite von Bronzemünzen des karischen Tabai, *Imhoof-Blumer, Kleinas. Münzen* 158, 7 u. 7a. *Zur Griech. u. Röm. Münzk.* S. 98 (1). [Otto Waser.]

Tacita Dea s. Dea Muta u. *Wissowa, Philol. Abhandl. für Martin Hertz* 165 = *Gesammelte Abhandl. zur römischen Religion und Stadtgeschichte* 140. *Ettore Pais, Storia critica di Roma* 1, 448. *S. Eitrem, Hermes und die Toten* (*Forhandlinger i Videnskabs-Selskabet i Christiania* 1909, 5) S. 10 (Anm. 1 zu S. 9) 18. *Siecke, Drachenkämpfe* (*Mythol. Bibl.* 1, 1) S. 68 Anm. 1. [Höfer.]

Taciti (Manes) s. Manes u. Inferi Bd. 2 Sp. 241.

Tadenos (*Ταδηνός*), Beiname des Apollon auf einer thessalischen (*Δώτιον πεδίον*) Inschrift: *Ἀπόλλωνι Ταδηνῶ(ι) εὐχαριστήριον, I. G.* 9, 1076.

So lautet die Überlieferung; doch schreibt *Kern* (z. d. St.) nach der Vermutung von *Hiller v. Gaertringen* Ἀπόλλωνι Γαδηνῷ, weil dieser Beiname des Apollon sich nach *Filow, Klio, Beiträge zur alten Geschichte* 6 (1906), 534 auf einer thrakischen Inschrift (Selenigrad an der serbischen Grenze) findet, auf der *Kalinka, Antike Denkmäler in Bulgarien* (= *Schriften d. Balkankommission* 4) 158 nr. 144: Ἀπόλλωνι Καδρηνῷ gelesen hatte. Doch wird die Lesung Ταδηνός empfohlen durch zwei lateinische Inschriften, von denen die eine aus der Nähe von Sarajevo stammt: Apolloni Tadeno, *C. I. L.* 3 *Suppl.* 13858 p. 2256. *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4879, die andere aus der Nähe von Jamboli (Ostrumelien, Bez. Burgas) und gleichfalls Apollini Tadeno geweiht ist, *Rev. arch.* 1911, 2 p. 213 nr. 17 (aus *Bull. de la soc. arch. Bulgare* 1 [1910], 227). *G. Seure, Rev. arch.* a. a. O. 438. [Höfer.]

Tadokomeites (Ταδοκωμείτης), Beiname des Apollo auf einer Weihinschrift aus Kyzikos (jetzt im brit. Mus.) Ἀσκληπιόδοτος ... Ἀπόλλωνι Ταδοκωμείτῃ εὐχήν, *Murray* in *Revue archéol.* 17 (1891), 12 nr. 3 vgl. 19 (1892), 120 Anm. 5. *Revue des études grecques* 19 (1906), 316. *Arch. Anzeiger* 1891, 132, XI, 4. *A. H. Smith, A catalogue of sculpture in the Brit. Mus.* 1, 359 nr. 777. [Höfer.]

Taedifera. Taedifera dea ist Bezeichnung der Demeter bei *Ov. Heroid.* 2, 42. *Fast.* 3, 786. Über die Fackel als Attribut der Demeter s. Bd. 2 Sp. 1315, 33 ff. 1366, 2 ff. 1377, 60. *Gruppe, Gr. Myth.* 1186, 5. [Höfer.]

Taēnos (Ταηνός), Beiname des Zeus von Tavium, der Hauptstadt der galatischen Trokmer, in der *Strabo* 12, 567 einen ehernen Koloß (vgl. *W. Wroth, Catal. of the greek coins Brit. Mus. Galatia, Cappadocia Introd.* 23 f. pl. 5, 12 p. 27; vgl. auch pl. 5, 2. 4 p. 24 f. *Head, Hist. num.*[2] 749. *Mionnet, Suppl.* 7, 654 nr. 98) und das Asyl des Zeus erwähnt, auf einer Inschrift aus Ankyra: φυλὴ Διὸς Ταηνοῦ, *Arch. Epigr. Mitt. aus Österr.* 9 (1885), 117, 72. Ebenfalls aus Ankyra stammt die Weihung: Διὶ Ταουιανῷ εὐχήν, *Arch. Ep. Mitt.* a. a. O. 114, 65. Zwei Inschriften, die eine aus Napoca (Klausenburg), die andere Apulum (Carlsburg) sind geweiht: I(ovi) O(ptimo) M(aximo) Taviano, *C. I. L.* 3, 860 (= *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4082). 1088; vgl. *Perrot, De Galatia provincia Romana* 161. [Höfer.]

Tages I wird überliefert als der Name eines etruskischen Götterknaben, den (nach *Cic. de divin.* 2, 23 und *Ovid. met.* 15, 553) tyrrhenische Pflüger aus der Erdscholle emporpflügten. Er war ein Sohn des Genius Iovialis, Enkel des Iuppiter [*Festus* s. v. Tages] und von der Weisheit eines Greises. Er verkündete den zusammengelaufenen Landleuten die Zukunft und lehrte sie die Haruspizin [vgl. *Cens. de die nat.* 4, 13]. Alsdann starb er. Seine Worte wurden niedergeschrieben und waren in den Divinationsbüchern der Etrusker enthalten [*Cic. de div.* 2, 23, 50 und *Macrob. Sat.* 19, 13 über *sacra tagetica;* mehr bei *Wissowa, Religion und Kultus der Römer* 470, 3]. Eine Darstellung seiner Geburt hat *Braun* (*Tages und die heilige Hochzeit Minervens mit Herkules*) auf dem *Spiegel Gerhard* Taf. CLXV finden wollen; allein das ist abzuweisen, teils weil die Szene sachlich ganz verschieden ist, teils weil, wie der Spiegel *Gerhard* Taf. CLXXXI dartut, das betreffende Kind des hercle und der menrva den Namen epius trägt (näheres darüber siehe s. v. *turan*). Die etruskische Form des Namens Tages findet sich nirgends, da aber *Ovid* ausdrücklich sagt: *Indigenae dixere Tagen*, so werden wir hier wohl die latinisierte Form des etruskischen Namens vor uns haben. Aber diese latinisierte Form zeigt eine doppelte Gestalt: bei *Ovid* haben wir den Akk. *Tagen* und bei *Serv. Verg. Aen.* 1, 2 den Gen. *Tagae*, bei *Stat. Silv.* 5, 2, 1 hingegen den Gen. *Tagetis*, und den gleichen Stamm haben wir auch in *Tagetici libri* und ebenso bei *Io. Lyd. de ost.* 54 den Gen. Τάγητος. Diese längere Form scheint somit die echtere. Da lateinische Media im Etruskischen zumeist als Aspirata erscheint, so würde die etruskische Form als tagˇet anzusetzen sein. Eine Erinnerung an ihn hat sich im Volksglauben, wie es scheint, erhalten. *Leland* (*Etruscan Roman Remains* 96) berichtet von ihm, er heiße Tago und sei ein *spirito bambino, 'or appearing as a little boy'*. Von *Lelands* Gewährsmännern erzählte der eine: *'Tago is a spirit who is invoked, when we see children suffering, with an invocation whith causes them to recover their healt'*, während der andere angab: *'there is a spirito bambino, or spirit like a boy, who is, however, a wizard. His name is Teriegh. He comes up out of the ground, and predicts the future or tells fortunes.'* Dies letztere könnte aussehen wie eine Reminiszenz aus *Ovid*, wenn nicht der Name *Teriegh* wäre. Das scheint doch ein etr. tarcet zu sein, und da der Pflüger bei *Io. Lydus* Tarchon genannt wird und *Strabo* 5, 2 p. 219 nicht den Tages, sondern den Τάρκων von Geburt grauhaarig nennt διὰ τὴν ἐκ παίδων σύνεσιν, so scheint der Name des Pflegevaters und der des Sohnes ein und derselbe zu sein, und es wird doch wohl [auch bei *Leland*] alte Überlieferung vorliegen. Dann stände also Tages für Targes, was im Etruskischen sehr wohl möglich ist (vgl. z. B. macani für marcani und ähnliches), und somit hätten wir als echt etruskische Form ein tarχet. Das erinnert lebhaft an den Ταρχέτιος (s. d.), einen Albanerkönig, von dem *Plutarch* (*Romul.* 2) berichtet, daß er wegen eines am Herde erschienenen Phallus die Orakelgöttin Τηθύς befragt habe. [C. Pauli.]

Einen gewissen Einfluß scheint die Tagessage auch auf die Pythagoraslegende gewonnen zu haben, wofern nicht *Porph. V. Pyth.* 10 (p. 21, 21 *N.*) nach Διογένης ἐν τοῖς ὑπὲρ Θούλην ἀπίστοις geradezu eine ihrer Varianten aufbewahrt hat. Nach dieser soll Mnesarchos, einer von den Tyrrhenern, welche Lemnos, Imbros und Skyros bewohnen, auf seinen Reisen ein Kindlein unter einer schönen und großen Weißpappel gefunden haben: ἐπιστάντα δὲ θεάσασθαι ὕπτιον εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναβλέποντα πρὸς ἥλιον ἀσκαρδαμυκτὶ καὶ τῷ στόματι ἐνιέντα κάλαμον σμικρὸν καὶ λεπτὸν καθάπερ αὐλόν. θαυμάσαντα δὲ καὶ δρόσῳ ἐκ τῆς λεύκης κατα-

παιζούσῃ θεασάμενον τρεφόμενον ἀναλαβεῖν, θεῖαν τινὰ νομίζοντα τὴν τοῦ παιδίου εἶναι γένεσιν. Dieses Kind nannte Mnesarchos Ἀρισταῖος und gab es seinen drei Söhnen: Eunostos, Tyrrhenos und Pythagoras zum Gespielen. — Der Lebensbaum, von dem sich nach dieser Version das Tages-Pythagoraskindlein nährt, der Pflug, durch den es von Tarchon ausgeackert wird, und der Phallos, welcher am Herde des Tarchetios (s. d.) erscheint, stehen mythologisch auf einer Stufe, wie dies für jedes der drei, hier in verschiedenen Versionen vorkommenden Glieder bereits wiederholt nachgewiesen wurde. Auch sind die Ackerfurche, die von Tarchon gepflügt wird und aus der Tages zum Vorschein kommt, die jungfräuliche Pythais-Parthenis, welche den Pythagoras gebiert, und die jungfräuliche Sklavin (oder Tochter; hier dürften zwei Mythenschichten zusammengeflossen sein, siehe Tarchetios) des Tarchetios wieder gleichartige mythische Elemente. Da hierdurch außer der oben von *C. Pauli* vermerkten sprachlichen Beziehung auch eine weitgehende sachliche Übereinstimmung zwischen dem Albanerkönig Tarchetios einerseits, dem Pflegevater Tarchon anderseits und dem gleichnamigen oder doch seinem Namen nach nur unwesentlich differenzierten Pflegesohne Tages nachgewiesen ist, welche s. v. Tarchetios auch noch in ihrer 'römischen' (Tarquinius) und 'korinthischen' (Periander) Fassung zu beleuchten sein wird, dürfte die mythologische Identität der drei genannten Personen gesichert sein. Auch Tarchon ist ja nicht nur (wohl zuerst) Ackersmann, sondern ebenfalls (wohl hernach; vgl. *Gordios, Přesmisl* und in verblaßter Form *Cincinnatus*) Begründer des etruskischen Staatswesens, also König, wie Tarchetios. Da nach *Ioh. Lyd.* a. a. O. die tagetischen Bücher Wechselreden zwischen Tages und Tarchon sind, scheinen sie nach demselben dialogisch-katechetischen Prinzipe abgefaßt gewesen zu sein, das auch die Zwiegespräche zwischen Theuth (Dhoute-Hermes; *Ioh. Lyd.* bezeichnet den Tages als χθόνιος Ἑρμῆς) und dem König Thamun, dergleichen schon *Platon* (*Phaedr.* 274 C—275 A) kannte, ausgezeichnet haben muß, und das zuletzt noch in dem hermetischen Schriftenkorpus anklingt.

[Wolfgang Schultz.]

Tages II, Skythe, von Kastor getötet, *Val. Flacc. Argon.* 6, 223. [Höfer.]

Tagus, Rutuler, von Nisos getötet, *Verg. Aen.* 9, 418. [Höfer.]

Tainareios (Ταινάρειος). Eine Inschrift aus Alexandria ist geweiht Θεῷ Ταιναρείῳ Ἀγαθῷ δαίμονι καὶ συννάοις θεοῖς, *Arch. f. Papyrusforschung* 2 (1903) 566 nr. 125. *Botti, Plan d'Alexandrie* p. 85. *A. Schiff, Festschrift für O. Hirschfeld* 378 Anm. 5 zu S. 377. Wenn *Schiff* a. a. O. eine Identifizierung des Agathodaimon mit Poseidon erblicken will, so hat er sich zu dieser Ansicht durch das Epitheton Ταινάρειος, das aber, wie es scheint, für Poseidon nur in rein lokaler Bedeutung gebraucht wird, bestimmen lassen. Bei dem chthonischen (*Rohde, Psyche* 1², 254/55 Anm. 2. *Reitzenstein, Göttl. Gel. Nachr.* 1904, 317 ff.) Wesen des Agathodaimon liegt es nahe, Ταινάρειος in ähnlicher Bedeutung wie Tainarios (s. d. nr. 2 und vgl. Tainaria) aufzufassen, freilich nicht in düsterem verderblichen Sinne, sondern = 'ὑποχθόνιος'. [Höfer.]

Tainaria (Ταιναρία). In einer der in der Art des *Ovidianischen Ibis* gehaltenen Verwünschungen des *Euphorion*: ἢ καί νιν σφεδανοῖο ταννσαμένη ἀπὸ τόξου ‖ Ταιναρίη λοχίῃσι γυναικῶν ἐμπελάτειρα ‖ Ἄρτεμις ὠδίνεσσιν ἐῷ ταλάωρι μετάσποι (*Berliner Klassikertexte* 5, 1, 59 Vers 10 ff. = *Euphor. frgm.* ed. *F. Schneidweiler* 95 p. 64) faßt *v. Wilamowitz, Berl. Klass.* a. a. O. 63 f. Ταιναρίη prädikativ auf: Artemis, die als tänarische (d. h. verderbliche, todbringende) bei den Geburtswehen der Weiber erscheint, möge den Verwünschten mit ihrem Pfeile erreichen. Vgl. aber auch *P. Corssen, Philologus* 72 (1913), 462. Zur Bedeutung von Tainaria vgl. auch Tainarios 2. [Höfer.]

Tainarides (Ταιναρίδης), 1) Patronymikon des von Morrheus (s. d.) getöteten Dasyllios, *Nonn. Dionys.* 30, 188. — 2) Bezeichnung des Hyakinthos, *Ov. Met.* 10, 183 (Ethnikon = Lacedaemonius). [Höfer.]

Tainarios (Ταινάριος), 1) Beiname des Poseidon, des 'Taenarius deus' (*Propert.* 1, 13, 22) in Sparta: τέμενος Ποσειδῶνος [Ταιναρίου] (*Siebelis, Schubart-Walz, Dindorf, Hitzig-Blümner, Spiro*), Ταινάριον δὲ ἐπονομάζουσιν, *Paus.* 3, 12, 5. Auf mehreren Inschriften wird ein Kultverein der Ταινάριοι genannt, *I. G.* 5, 1, 210 (*Le Bas* 2 S. 85 nr. 163 c. *Collitz* 4446); vgl. *Conze* u. *Michaelis, Annali* 33 (1861), 44. *Bursian, Geogr. von Griechenland* 2, 125, 1. *Ziebarth, Das griech. Vereinswesen* 42, 211. *Poland, Gesch. des griech. Vereinswesens* 71 f. *Kolbe* zu *I. G.* a. a. O. p. 71. Aus der Erwähnung eines σιοφόρος, τὸν σὶν φέρων in den angeführten Inschriften muß auf eine Prozession geschlossen werden, bei der das Bild des Poseidon getragen wurde, *Nilsson, Griech. Feste* 68. Zweifelhaft ist es, ob die Stelle bei *Hesych.* Ταιναρία[ς] παρὰ Λακεδαιμονίοις ἑορτὴ Ποσειδῶνος καὶ ἐν αὐτῇ Ταιναριασταί sich auf den Kult in Sparta oder in Tainaron bezieht, *Nilsson* a. a. O. 66. *Wide, Lakon. Kulte* 31, 2. Für die letztere Annahme könnte man *Plut. Sept. sap. conv.* 17 anführen: εἰς Ταίναρον ἀπεσταλμένος ἐκ τινων χρησμῶν, τῷ Ποσειδῶνι θυσίαν καὶ θεωρίαν ἀπάγων. Der Tempel des Poseidon von Tainaron (οὐπὶ Ταινάρῳ θεός, *Ar. Ach.* 509), über den man vgl. *Bursian, Über das Vorgebirge Taenaron* in *Abhandl. d. philos.-philol. Klasse d. K. Bayer. Akad. d. Wiss.* 7, III (1855), 777 ff. *Derselbe, Geogr. v. Griechenl.* 2, 150, wird nicht nur auf Inschriften (ἱερὸν τοῦ Ποσειδᾶνος τοῦ ἐπὶ Ταινάρῳ *C. I. G.* 1335. *Collitz* 4593. 4594. *I. G.* 5, 1, 1226. 1227) erwähnt, sondern noch häufiger von den Schriftstellern, *Paus.* 3, 25, 4. *Strabo* 8, 363. *Skylax, Peripl.* 46 (*Geogr. min.* 1, 41). *Skymn.* 513 f. *Pompon. Mel.* 2, 3 (p. 45, 3 *Parthey*). *Steph. Byz.* s. v. Ταίναρος. *Polyb.* 9, 34, 9. Er besaß das Asylrecht (*Plut. Pomp.* 24) und spielt bei dem Verrate des Pausanias eine gewisse Rolle, *Thuk.* 1, 133, 1. *Diod.* 11, 45, 4. *Corn. Nep. Paus.* 4. *Aristodem.* 8, 3 (*F. H. G.* 5, 11). *Themist. Ep.* 16 (p. 756, 25 *Epistologr.*

Hercher). Die gewaltsame Wegreißung der mit Pausanias verschworenen Heloten vom Altar des Poseidon auf Tainaron und ihre Ermordung (*Thuk.* 1, 128, 1. *Paus.* 4, 24, 5. 7, 25, 3. *Ael. v. h.* 6, 7. *Suid.* s. v. *Ταινάριον κακόν. Ταίναρον, ἀπέσπασε. Plut. Proverb.* 1, 54. *Apost.* 15, 94; vgl. *Unger, Theban. Parad.* 389), das *ἄγος Ταινάριον*, war der Anlaß zum Zorn des Poseidon, der sich in dem für die Lakedämonier so verhängnisvollen Erdbeben äußerte; vgl. *Unger, Philologus* 41 (1882), 100. Nach *Schol. Ar. Acharn.* 510: *Ταίναρον ... ἐνταῦθα δὲ ἦν καὶ Ποσειδῶνος ἱερὸν Ἀσφαλείου* (so auch *Suid.* s. v. *Ταίναρον*). *τοῦτο δὲ εἶπεν, ἐπειδὴ τοὺς εἵλωτας ... ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Ποσειδῶνος τοῦ Ταιναρίου ... ἀνεῖλον Λακεδαιμόνιοι* scheint es, als habe der Poseidon Tainarios auf Tainaron auch *Ἀσφάλειος* geheißen, wie wir auch in Sparta einen, aber mit dem dort verehrten *Ταινάριος* nicht identischen Poseidon *Ἀσφάλιος* finden, *Paus.* 3, 11, 9. *I. G.* 5, 1, 559_{14}. Die Weihinschriften von Tainaron, dargebracht *Ποσειδᾶνι* stehen *I. G.* a. a. O. 1228 ff.; vgl. *Wide* a. a. O. 35. *R. Meister, Dorer u. Achäer* (*Sächs. Abhandl.* 24, 3) S. 8 u. Anm. 1. — 2) Zur Erklärung des Wesens des von den Mauren verehrten Gottes Mastimas oder Mastiman gibt *Corippus, Iohannis* 8, 307 ff. (= *Monum. Germ. Histor. Auctor. antiquiss.* 3, 2 p. 101 f.) folgende Erläuterung: *Maurorum hoc nomine gentes Taenarium dixere Iovem; cui sanguine multo humani generis mactatur victima pesti.* An der zweiten Stelle, wo Mastimas genannt wird (4, 682) erhält er das Epitheton 'ferus'. *J. Partsch, Die Berbern in der Dichtung des Corippus* in *Satura Viadrina* (Breslau 1896) S. 32, der diesen Gott richtig als maurischen Pluto deutet und mit dem auf einer Inschrift aus Anzia in Mauria Caesariensis erwähnten 'Dis severus' (*C. I. L.* 8, 9018_4) vergleicht, verlangt für Taenarium: 'Tartareum', da „das Vorgebirge Taenarum, auf dem neben dem Poseidon *Ταινάριος*, dem zweifellosen Hauptzoll dieser Stätte, einst auch Pluto verehrt worden war, am wenigsten geeignet gewesen wäre, eine unterscheidende Bezeichnung für den Herrn des Schattenreiches zu liefern". Aber die Bezeichnung Taenarius Juppiter = Juppiter Stygius, inferus usw. ist m. E. unanfechtbar. Wir haben *Ταιναρία* als Beinamen der Artemis-Hekate in ungefähr derselben Bedeutung; *Ταινάρειος* als Epiklesis des chthonischen *Ἀγαθὸς δαίμων* gehört wohl, wenn auch in abgeschwächtem Sinne, gleichfalls hierher. Besonders aber beweisen Stellen, wie *Senec. Troad.* 402 (*Taenara et aspero regnum sub domino limen et obsidens custos non facili Cerberus ostio*). *Hor. Od.* 1, 34, 10 (*Styx et invisi horrida Taenari sedes*). *Verg. Georg.* 4, 467 (*Taenarias etiam fauces, alta ostia Ditis*), daß Taenara s. v. a. Unterwelt bedeutet. In Tainaron war ein bekanntes Psychopompeion und der Eingang zum Hades, *Plut. Ser. num. vind.* 17. *Suid.* s. v. *Ἀρχίλοχος. Pind. Pyth.* 4, 44 (79). *Strabo* 8, 363. *Arist. Ran.* 187. *Eur. Her.* 23. *Apollod.* 2, 123. *Pediasm.* 12. *Palaeph.* 39 (40). *Schol.* in *Luc. Catapl.* 3 (p. 43, 14 *Rabe*). *Ov. Met.* 10, 13 (vgl. *Plut. de primo frigido* 20). *Stat. Theb.* 1, 96. 2, 48 ff. (vgl. *Lactant.* ad *Stat. Theb.* 1, 96. 2, 43). *Lyk. Alex.* 1106. *Tzetz.* ad *Lyk.* 90. 1106. *Schol. Pind. Pyth.* 4, 76 (p. 349 *B*). *Eust.* ad. *Hom. Il.* 286, 46. *Rohde, Psyche* 1^2, 213, 1. Vgl. Tainaros. [Höfer.]

Tainaros (*Ταίναρος*), Heros eponymos der Stadt Tainaron in Lakonien, Sohn des Zeus, Bruder des Geraistos (s. d.) sowie auch des Kalabros (s. d. u. unter Kalauros, vgl. *G. F. Unger, Philol.* 37, 1877, 35 f. *S. Wide, Lakon. Kulte* 34 ff.), mit welch letzterm er das Meer befuhr, wobei er eine Gegend der Peloponnes in Beschlag nahm und daselbst ein Heiligtum des Poseidon gründete, das sog. Tainaron, *Steph. Byz.* s. *Ταίναρος* p. 598, 6 ff. Auch Geraistos wird bezeichnet als Sohn des Zeus, ferner als Eponymos des Dorfes Geraistos auf Euboia mit Poseidonheiligtum, *Steph. Byz.* s. *Γεραιστός* p. 203, 5 ff., sodaß also an beide Brüder ein Ort und Vorgebirge gleichen Namens sowie ein Heiligtum des Poseidon sich anschließen. Demgemäß wird statt Kalabros mit *Unger* a. O. Kalauros einzusetzen sein, der 'Eponymos der trozenischen Inselvorstadt Kalaureia oder Eirene' (vgl. *Steph. Byz.* s. *Καλαύρεια* p. 347 f., 25 ff.). Es wird also der Poseidonkult von Tainaron und Trozen eingeführt sein aus Euboia, aus Geraistos, *Unger* a. O. *Wide* a. O. 40 ff.; die euboiischen Seeleute, die auf ihren kühnen Fahrten so oft Kalaureia und Tainaron umsegelten, haben in dem Gott dieser Vorgebirge den von ihnen gefürchteten Geraistios erkannt, haben auch dahin ihren euboiischen Poseidonkult verpflanzt, *Nilsson, Griech. Feste* 68 f. Wiederum, wie Kalauros als Sohn des Poseidon galt (*Steph. Byz.* a. O. s. *Καλαύρεια*), wird auch Tainaros, nach dem das Vorgebirge Lakoniens den Namen hat, gelegentlich als Sohn des Poseidon bezeichnet, *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 179; ferner als des Ikarios Sohn, 'nach welchem genannt wird die Stadt und das Vorgebirge und der Hafen', *Steph. Byz.* s. *Ταίναρος* p. 598, 9 ff. *Gruppe, Gr. Myth.* 256, 8; dazu vgl. *Pherekydes F. H. G.* 1, 93, 88 beim *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 102, wonach Tainaros abstammt von Elatos, dem Sohn des Ikarios und der Erymede (Erimede?), der Tochter des Damasikles (oder Damasiklos?), s. o. unter Elatos Bd. 1, Sp. 1231 f. *Waser* bei *Pauly-Wissowa* 5, 2240 ff., 25 ff. *Wide* a. O. 34. 44. Tainaros persönlich aufgefaßt auch bei *Hor. c.* 1, 34, 10 f. (*invisi horrida Taenari sedes*). Nach weiterer Überlieferung wohnt der (Minyer) Euphemos (s. d.) am Tainaron, wo auch sein Vater Poseidon ein berühmtes Heiligtum besaß, *Pind. Pyth.* 4, 43 ff. (76 ff.). *Apoll. Rhod.* 1, 179 ff. *Orph. Arg.* 205 (*Ταιναριεὺς Εὔφημος*, cf. Euphemus Taenarius *Hyg. fab.* 14 p. 47, 2 f. *Sch.*). Theochrestos (*F. H. G.* 2, 87) und Akesandros (*F. H. G.* 4, 286, 6) beim *Schol. Apoll. Rhod.* 4, 1750. *Gruppe* a. O. 157, 3. 162, 1. 215. 256, 6. 257 A. 556, 14; auch Poseidons Sohn Eurypylos, den ersten Landeskönig von Kyrene, setzt *Gruppe* S. 256 f., 14 in Beziehung zum Tainaron. Und wieder nach andern habe der Kreter Tettix (s. d.), mit einer Flotte angerückt, die Stadt Tainaron gegründet und sich daselbst niedergelassen neben dem *ψυχοπομπεῖον*, *Plut. de sera num.*

tind. 17 p. 560 E; Tettix war hier begraben, *Suid.* s. *Ἀχίλοχος* = *Ailian. frg.* 80 *Hercher;* der Ort hieß auch *Τέττιγος ἕδρανον, Hesych.* s. v. *A. Piccolomini, Hermes* 18 (1883), 267/70. *Wide* a. O. 34 f. 44 f. *Gruppe* a. O. 156, 15. 797, 3. 935, 9, 2; der Gesang der (dem Helios heiligen) Zikade (*τέττιξ, ὁ*), meint *Gruppe* S. 797, scheint an dem alten Heliosheiligtum zu Tainaron (s. u.) als Orakelzeichen gegolten zu haben. . . Eines Denkmals des Tainaros, nach dem das Vorgebirge benannt, zu Sparta (*Ταινάρου μνῆμα*) gedenkt *Paus.* 3, 14, 2, vgl. *Hitzig-Blümner* z. St. (*Paus.* 1, 784 f.); *Gilbert, Stud. z. altspart. Gesch.* S. 70 nimmt an, das Mnema habe westlich vom Akropolishügel gelegen, ebendort das Heiligtum des Poseidon Hippokurios. Zu Sparta existierte gleichfalls ein *τέμενος Ποσειδῶνος* (*Ταιναρίου*), *Paus.* 3, 12, 5, dazu *Hitzig-Blümner* 1, 774, seinen Hauptkult aber hatte der Poseidon Tainarios doch wohl auf dem Vorgebirg Tainaron selbst, heute Kap Matapan, *Paus.* 3, 25, 4 (*Hitzig-Blümner* z. St. 1, 867 ff.), und dieser Kult wird häufig erwähnt bei den alten Autoren, außer den angeführten weitere Zitate bei *Wide* S. 33 ff. *Gruppe* S. 167, 17, *Walther Kolbe, Inscr. Gr.* 5, 1, p. 229—232, vgl. auch o. Art. Poseidon von *E. H. Meyer* Bd. 3, Sp. 2840. Nach *Schol. Aristoph. Ach.* 510 (= *Suid.* s. *Ταίναρον*) führte Poseidon hier außer dem Beinamen *Ταινάριος* die auch sonst geläufige Epiklesis *Ἀσφάλειος*, wie wiederum auch zu Sparta selbst auf dem Marktplatz Poseidon verehrt ward als *Ἀσφάλιος, Paus.* 3, 11, 9. *I. G.* 5, 1 nr. 559, 14 f. (*Kolbe*). *Wieseler, Gött. gel. Nachr.* 1874, 153/60. *Wide* S. 36 ff. 368 ff. (370). *Hitzig-Blümner, Paus.* 1, 771. *Gruppe* S. 167, 17. 247, 4. 1157, 8; zum Epitheton *Πόντιος* für den Poseidon am Tainaron bei *Eupolis frg.* 140 *Kock* (*Wide* S. 34 o. Bd. 3, Sp. 2840, 53 f.), vgl. *Wide* S. 47. Und wie der Tempel von Kalaureia berühmt war durch sein Asylrecht, das noch von Demosthenes in Anspruch genommen ward, so kommt nicht selten in der spartanischen Geschichte auch das tainarische Heiligtum vor als Zufluchtsstätte für Bedrängte, zumal bedrängte Heloten, vgl. *Thuk.* 1, 128. *Aristoph. Ach.* 510 mit *Schol.* (*Suid.* s. *Ταίναρον*). *Paus.* 4, 24, 5 f. 7, 25, 3. *Ailian. var. hist.* 6, 7. *Suid.* s. *ἀπέσπασε*, vgl. auch *Thuk.* 1, 133 und dazu *Diod. Sic.* 11, 45, 4. *Nepos Paus.* 4, 4. *Plut. Agis* 16 usw. *Wide* S. 35. 42. 47, 2. o. Bd. 3, Sp. 2833, 35 ff. Wie überhaupt die lakonischen Poseidondienste alle in den vordorischen Zeiten wurzeln (*Wide* S. 47), gilt auch der Kult auf Tainaron, was besonders die in den ältesten Inschriften begegnende Namensform ***Ποοιδάν*** bestätigt, für vordorisch (*E. Maass, Gött. gel. Anz.* 1890, 354. *Gruppe* S. 1152 A) und mit dem arkadischen Kult verwandt, vgl. *Wide* S. 44. *Nilsson* S. 68, 1, vgl. z. B. die Weihung zweier Sklaven an den Poseidon von Tainaron (ΠΟΗΟΙΔΑΝΙ = *Ποοιδᾶνι* = *Ποσοιδᾶνι*), *P. Foucart, Bull. de corr. hell.* 3 (1879), 96 ff. *Roehl, Inscr. Gr. antiquiss.* 83. 84 (?). 86. 88. *Kolbe, I. G.* 5, 1 nr. 241. 1228—1232. *Wide* S. 85 usw. Zugleich auch als minyschen Ursprungs wird der Poseidondienst von Tainaron bezeichnet, wie der stammverwandte auf Thera (wo Poseidon ebenfalls in einer Felsengrotte verehrt wurde) und der von Kyrene, *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1, 575, 1. Dafür, daß u. a. auch der Kult des Poseidon Tainarios enge verknüpft mit den Minyern, führt man namentlich ins Feld die Verbindung des Minyerhelden Euphemos mit Tainaron (s. o., auch *Herod.* 4, 145. 150 ff.), vgl. *Maass* a. O. 354 f. *Wide* 42 ff.; über das tainarische Heiligtum als wichtigstes Denkmal der minyschen Bevölkerung, wie es scheint, errichtet auf der Stelle eines älteren Heiligtums des Helios (vgl. *Hom. Hymn. auf Apoll.* 411 ff., s. u.) vgl. *E. Curtius, Pelop.* 2, 279. *Hitzig-Blümner, Paus.* 1, 868. Schwer zu entscheiden ist, ob das bei *Hesych.* s. *Ταιναρίας* (wofür wohl zu lesen *Ταινάρια*) bezeugte lakonische Poseidonfest auf dem Tainaron gefeiert wurde oder bei der Filiale zu Sparta; eine Rolle spielten dabei die *Ταιναρισταί*, mit denen vielleicht identisch sind die in drei spätern zu Sparta gefundenen Inschriften (*Ann. d. Inst.* 33, 1861, 41 ff. *Le Bas-Foucart, Inscr. de Pélop.* nr. 163 b. c. d, *Kolbe, I. G.* 5, 1 nr. 210—212), genannten *Ταινάριοι*, vgl. über das Fest *Welcker, Gr. Götterl.* 2, 680. *Wide* S. 31, 1. 2. 40. *Hitzig-Blümner* a. O. 1, 774. *Nilsson* S. 67 ff. (über die *Ταινάριοι F. Poland, Gesch. d. gr. Vereinswesens* S. 71 f.); zu diesen *Ταινάρια* vgl. auch die zu Ehren des Poseidon Geraistios zu Geraistos auf Euboia gefeierten *Γεραίστια, Wide* S. 43. *Nilsson* S. 72 f.; dagegen schweigt die Überlieferung von einem Poseidonfest auf Kalaureia . . . *Paus.* 3, 25, 4 spricht von einem einer Grotte gleichenden Tempel, vor dem das Bild des Poseidon stand; offenbar ist der Text an dieser Stelle verderbt: 'ein Tempel in Form einer Grotte ist etwas Unerhörtes und allen Prinzipien des griechischen Tempelbaues geradezu Widersprechendes', vgl. *K. Bursian, Über das Vorgebirg Taenaron, Abh. d. philos.-philol. Cl. d. Kgl. Bayer. Akad. der Wiss.* (München 1855) 7, 778 f. (vgl. auch dess. *Geogr. Griechenl.* 2, 150). *Hitzig-Blümner, Paus.* 1, 868. Dagegen bleibt außer Zweifel das Vorhandensein einer Grotte, deren *Pausanias* gleich im folgenden wieder gedenkt, die auch sonst öfters erwähnt wird (z. B. *Strab.* 8 p. 363) und in Kult und Sage ihre gewichtige Rolle spielt; vor der Grotte aber stand das Kultbild des Poseidon. Somit ist auch der Poseidon Tainarios beizuzählen den 'Höhlengöttern' (vgl. *Rohde, Psyche*[2] 1, 111 ff.), für die sich gelegentlich bei *Pausanias* (10, 32, 4) die Bezeichnung *Σπηλαῖται* findet, deren Verehrung nach *Wide* 40 f. (228) eins der ältesten Stadien der religiösen Entwicklung der Hellenen repräsentiert ('der hellenische Götterkult scheint in einer entfernten Zeit an Höhlen geknüpft zu sein, und davon existierten noch in historischer Zeit mehrere Spuren', Belege bei *Wide* a. O., für Poseidon vgl. auch o. Bd. 3, Sp. 2833, 25 ff.). Zumeist war solcher Kult, wie dies in der Natur der Sache begründet scheint, ein chthonischer, und in gewissen Fällen ist daselbst auch chthonische Mantik nachweisbar. So am Tainaron; schon *Welcker, Gr. Götterl.* 2, 685

hat hier ein poseidonisches Orakel vermutet (über Poseidon als Orakelgott o. Bd. 3, Sp. 2829, 30 ff.). Auf chthonische Mantik deutet, was *Paus.* 3, 25, 8 erzählt von der wunderbaren Quelle auf Tainaron, die in frühern Zeiten denjenigen, die in ihr Wasser schauten, den Anblick der Häfen und der (darin liegenden) Schiffe gewährte, vgl. *Bursian, Vorgeb. T.* S. 774 f. *Welcker* a. O. 685 f. *Wide* S. 41. *Hitzig-Blümner, Paus.* 1, 870. o. Bd. 3, Sp. 2829, 41 ff. 2840, 41 ff.; merkwürdiger noch war jene andere Quelle bei Kyaneai in Lykien, die den, der hineinschaute, alles sehen ließ, was er nur wünschte, *Paus.* 7, 21, 13. Auf die chthonische Bedeutung des tainarischen Poseidonkultes weist vor allem die Notiz des *Plutarch* (*de sera num. vind.* 17 p. 560 E, wozu *Suid.* s. *Ἀρχίλοχος* = *Ailian. frg.* 80 *Hercher*), daß sich am Tainaron ein *ψυχοπομπεῖον* befunden habe; man dachte sich hier, an dem verrufenen Kap, vielleicht der vielen Schiffbrüche wegen, einen Eingang zur Unterwelt, *Pind. Pyth.* 4, 43 f. (*χθόνιον Ἄιδα στόμα*). *Aristoph. Ran.* 187. *Schol. Aristoph. Ach.* 510. *Menandr. frg.* 842 (*Kock* 3, 226) b. *Schol. Pind.* a. O. *Tzetz. Lyk.* 90. *Stat. Theb.* 2, 32 ff. 48 f. *Apul. met.* 6, 18 (*spiraculum Ditis,* vgl. *Solin.* 7, 6 p. 61, 18 *Mommsen*) und 20, usw., den Hadeseingang, durch den zumal Herakles den Kerberos aus der Unterwelt heraufgeholt, vgl. *Soph.* *Ἡρακλῆς ἐπὶ Ταινάρῳ* (*σατυρικός*) *F. T. G. Nauck*² p. 178. *Eurip. Herakles* 23 ff. *Sen. Herc. f.* 813. *Strab.* 8 p. 363. *Paus.* 3, 25, 5 (*Hitzig-Blümner* z. St. 1, 868). *Apollod.* 2, 123 und *Io. Pedias.* 12 (30) p. 258, 21 f. *Wagner. Palaiph.* 39 (40) p. 59, 9 ed. *Festa. Schol. Dion. Perieg.* 791. *G. Ettig, Acheruntica, Lpz. Stud.* 13, 397; am Tainaron scheint man von einer furchtbaren Schlange als Hüterin des Unterweltseinganges an des Kerberos Statt gefabelt zu haben, nach *Hekataios von Milet* bei *Paus.* a. O., s. o. Bd. 2, Sp. 1133, 10 ff. *Gruppe* S. 408, 5, 410; hinwiederum erzählen noch heute die Mainoten von dem schwarzen Hund, der aus Tainaron aufsteigt, *Rodd, Cust. and lore* 202. *Gruppe* 804, 7. Tainaron gilt in der Überlieferung vorzüglich als Ort des Abstiegs (vgl. auch *Schol. Arist. Ach.* 510. *T. ἐν ᾧ στόμιον ἦν κατάγον εἰς Ἅιδου*), wogegen für den Aufstieg verschiedene andere Örtlichkeiten in Betracht kamen, so (nach *Wilamowitz, Eurip. Herakles*² [1909] S. 347 das ursprünglichste Lokal) der chthonische Bezirk von Hermion(e), von wo der Weg zum Hades so kurz, daß selbst das *νεῦλον* für die Toten überflüssig (*Strab.* 8 p. 373. *Eustath. z. Il.* p. 286, 45. *Orph. Arg.* 1139 [1144]. *Rohde, Psyche*² 1, 214, 3. *Waser, Charon* S. 32 f.) und wo auch der Raub der Persephone lokalisiert ist (*Apollod.* 1, 29 *W.*), vgl. *Eurip. Herakles* 615. *Paus.* 2, 35, 10 (*Hitzig-Blümner* z. St. 1, 649); ferner Trozen, *Paus.* 2, 31, 2 (*H.-Bl.* z. St. 1, 631). *Apollod.* 2, 126 u. *Pedias.* 12 (32) p. 259, 5 f. *W.*; ferner soll Herakles nach Aussage der Boioter am Berg Laphystion mit dem Höllenhund heraufgestiegen sein, es stand da auch ein Bild des Herakles mit Beinamen *Χάροψ*, *Paus.* 9, 34, 5 (*H.-Bl.* z. St. 3, 498). *Waser* a. O. 15. *Wilamowitz* a. O. 34 f., 67. *Gruppe* 469 f., 6; ferner zu Herakleia am Pontos in Bithynien, im Land der Mariandynen, *Xenoph. Anab.* 6, 2, 2. *Herodor.* (*F. H. G.* 2, 35, 25) b. *Schol. Ap. Rhod.* 2, 354. *Pomp. Mela* 1, 103 (19, 7) p. 28, 15 ff. *Parthey. Schol. Dion. Perieg.* 791 usw. *Immisch* in diesem Lex. Bd. 2, Sp. 1123 ff., 53 ff. *Gruppe* a. O. Auch Theseus und Peirithoos seien beim Tainaron hinabgestiegen, um die von Peirithoos geliebte Kore zu holen, *Apoll. Rhod.* 1, 101 ff. (mit *Schol.*). *Hyg. f.* 79 p. 81, 7 *Sch. Gruppe* S. 401, 6; auch Orpheus scheint am Tainaron lokalisiert, vgl. *Gruppe* o. Bd. 3, Sp. 1100, 25 ff. *Gr. Myth.* 157, 7. 167, 13. 215; hier erfolgte sein Abstieg in die Unterwelt nach *Verg. georg.* 4, 466 (mit *Prob.*). *Ovid. met.* 10, 13. *Sen. Herc. Oet.* 1061. *Myth. vat.* 2, 44, sein Aufstieg, *Sen. Herc. f.* 587; auch Psyche geht beim Tainaron in die Unterwelt ein, *Apul. met.* 6, 18. 20. Ungenau ist für die Styx die Gegend des Tainaron angegeben, weil hier die Unterweltspforte, bei *Plut. de primo frigido* 20, s. o. Bd. 4, Sp. 1572, 20 ff.; bei *Hor. c.* 1, 34, 10 f. (s. o.) ist Taenarus geradezu persönlich gefaßt als die beim Tainaron waltende Gottheit der Unterwelt, und die Unterwelt ist offenbar gemeint mit Taenara bei *Sen. Troad.* 407. *Claud.* 35, 307. Für anderweitige Hadeseingänge, *ψυχοπομπεῖα, Πλουτώνια, Χαρώνεια* vgl. *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1, 811. *Rohde, Psyche*² 1, 212 ff. *Wide* S. 245. *Waser* a. O. 61 ff. *Gruppe* S. 809, 1. 815 f. Beim Heiligtum auf Tainaron ist ein Fund gemacht worden von 60—70 Bronzestatuetten, Pferde und Stiere darstellend, Votivbronzen (*Henzen, Bull. d. Inst.* 1857, 155. *R. Weil, Ath. Mitt.* 1, 1876, 159. *Nilsson* S. 68), und ein Weihgeschenk dieser Art war wohl auch die kleine Erzgruppe des Arion auf dem Delphin, von der uns die Autoren berichten (s. u.), *Bursian, Geogr. Griechenl.* 2, 151, 1. *Hitzig-Blümner, Paus.* 1, 868 f. o. Bd. 3, Sp. 2840, 43 ff. 52 f. Beim Tainaron soll ja der Kitharode Arion von Methymna auf einem Delphin gelandet haben (Hauptzeugnis dafür *Herod.* 1, 23 f., übersetzt bei *Gellius N. A.* 16, 19. *Fronto* p. 237 *Naber*; auf *Herodot* berufen sich *Strab.* 13 p. 618. *Paus.* 3, 25, 7, ihm schließt sich an *Ps. Dion Chrysost. or.* 37 p. 455 *M.*, ferner vgl. *Plut. Sept. sap. conviv.* 17 f. p. 160. *Ailian. nat. an.* 12, 45. *Lukian. dial. mar.* 8. *Ovid. fast.* 2, 83 ff. *Hyg. f.* 194 p. 124 f., 11 ff. *Sch. Plin. n. h.* 9, 28. *Solin.* 7, 6 p. 61 f., 19 ff. *Momms. Serv. Verg. ecl.* 8, 55. *Myth. vat.* 2, 172 etc.), hier das schon von *Herodot* erwähnte und auf Arion bezogene Denkmal des Delphinreiters, ein *ἀνάθημα χάλκεον οὐ μέγα*, dazu *Paus.* a. O. *Ps. Dion Chrysost.* a. O. (als ein von Arion selbst geweihtes *μίμημα χαλκοῦν οὐ μέγα* bezeichnet). *Ailian* a. O., wo auch das Distichon mitgeteilt wird, das auf dem Bildwerk stand usw. Vollständigster Überblick über die Überlieferung bei *Karl Klement, Arion,* Wien 1898 (dazu *v. Wilamowitz, D. Lit.-Ztg.* 19, 1898, 1875/77) S. 4—15, vgl. auch *Crusius* bei *Pauly-Wissowa* s. v. 2, 836 ff., 17 ff., außerdem zur Sage *K. O. Müller, Dorier* 2², 369, 3 (*Lit.-Gesch.*⁴ 1, 343). *Welcker, Kl. Schr.* 1, 89 ff. *Lehrs, Pop. Aufs.*² 385 ff. usw. Es liegt wohl auf der Hand, daß

die Lokalisierung des Sängers Arion am Tainaron (inschriftliche Belege für das Vorkommen des Namens Arion auf der Tainaron-Halbinsel und in deren Umgebung im Band der lakon. und messen. Inschriften, besorgt von *W. Kolbe, I. G.* 5, 1, vgl. *Ind.* p. 317) in Zusammenhang steht mit dem Kult des Apollon-Helios, der neben oder schon vor Poseidon der Hauptgott war am Tainaron, vgl. *Hom. Hymn. auf d.* (*pyth.*) *Ap.* 411 ff. bzw. v. 233 ff., s. o. Bd. 1, Sp. 2025, 53 ff. 4, Sp. 1028, 44 ff. (am Tainaron weideten des Helios dichtwollige Schafe); Poseidon habe von der Leto Kalaureia gegen Delos, von Apoll aber Tainaron gegen Pytho (= Delphi) eingetauscht, *Strab.* 8 p. 373 f. *Paus.* 2, 33, 2 (und dazu *Hitzig-Blümner* 1, 639), wo beidemal (nach *Strabon* aus *Ephoros*) auch ein darauf bezüglicher Orakelspruch mitgeteilt wird, vgl. *Boeckh, Kl. Schriften* 5, 201 A., für Apollon am Tainaron auch *Wide* S. 72. 88 f. Die Sage nun vom Sänger Arion dürfte (soweit nicht eine historische, literargeschichtliche Persönlichkeit dahinter steckt) sich beispielsweise aus einem Kultbild herausgesponnen haben, das den Gott, den Apollon Delphinios, auf einem Delphin reitend darstellte (*Gruppe, Gr. M.* 167), Arion dürfte 'eine dem Phalanthos und Apollon Delphinios ähnliche Sagengestalt' sein (*Wide* S. 89), eine Parallelbildung zu Phalanthos (s. d.), der in der ursprünglichen Überlieferung, d. h. vor 'Taras dem Sohne des Poseidon' der Delphinreiter Tarents gewesen ist (*Usener, Sintflutsagen* S. 158), der mit der Leier in der Hand auf einem Delphin übers Meer fährt und in welchem *E. Maass, De Lenaeo et Delphinio comm.* (*Ind. Gryphisw.* 1891/92) S. 19 f. den Apollon Delphinios erblickt (über diesen schon eine Abhandlung von *L. Preller, Aus d. Verh. d. k. sächs. Ges. d. Wiss. zu Lpz., philol.-hist. Cl.* 6 [1854], 140 ff. in d. 'Ausgew. Aufs.' hg. von *Reinh. Köhler* 1864 S. 244 ff.); über den Delphinreiter zumal *Usener* a. O. 138 ff., am Tainaron S. 141. 150 f., auch *v. Wilamowitz, N. Jahrb. f. d. klass. A.* 29 (1912), 469 f., 2. Und mit dem Kult des Apollon Delphinios (Pythios) mochte ursprünglich auch in Verbindung stehen die tainarische Sühnungsanstalt, die von dem Kreter Tettix (s. o.) gegründet sein sollte (*Plut.* a. O. *Suid.* s. *Ἀρχίλ.*), vgl. *Müller, Dorier* 1^2, 230. *Wide* S. 89. Anderseits wieder hat man Phalanthos den Delphinreiter zurückführen wollen auf Poseidon, den 'sacer custos Tarenti' (*Hor. c.* 1, 28, 29), vgl. *Doehle, Gesch. Tarents* (*Progr. d. Straßb. Lyc.* 1877). *Studniczka, Kyrene* 175 ff. (184), o. Bd. 3, Sp. 2239, 23 ff. 2240, 16 ff., und auch mit Poseidon hat man die Gestalt des Arion in nahe Beziehungen gebracht; so sucht *Klement* a. O. S. 46 nachzuweisen, daß auf Tainaron ein Meergott Arion verehrt ward, der dann zum Heros herabsank und später ausgeglichen wurde mit dem Dichter. Wohl mit Recht bemerkt dazu *Gruppe* S. 1141, 2: 'In Wahrheit sind auf Arion Züge der beiden nahe verwandten Götter von Tainaron, Apollon und Poseidon übergegangen...' In der mythischen Gestalt des Arion (ein Dichter dieses Namens aus Methymna wird ja wirklich gelebt haben, vgl. z. B. *v. Wilamowitz, D. L. Z.* 19 [1898], 1876) begegnen sich, wie im Apollon Delphinios, die beiden Götter Apollon und Poseidon, wie sich, nach *Gruppe* S. 256 f., 14, auch in der Person des Poseidonsohnes Eurypylos wie in einem Brennpunkt die verschiedenen am Tainaron lebendigen Vorstellungen sammeln: Beziehungen zu Poseidon- und Helioskult und tainarischem Hadeseingang; wiederum wurden wahrscheinlich auch zu Tarent die Götter von Tainaron, Poseidon und Apollon Delphinios, an einem Hadeseingang verehrt, *Gruppe* S. 374, und auch Aithra, des Phalanthos Gemahlin (*Paus.* 10, 10, 8), wird als zugehörig bezeichnet zum Helios- und Poseidonkreis von Tainaron, *Gruppe* (266, 11) 546, 2 (1227, 2). — Die mannigfachen Beziehungen von Tainaron spiegeln sich im vielseitigen Gebrauch des Adjektivs *Ταινάριος* bzw. Taenarius. Nicht bloß Poseidon heißt *T.*, *Paus.* 3, 12, 5. *I. G.* 5, 1 nr. 1226 f. *Schol. Aristoph. Ach.* 510. *Prop.* 1, 13, 22, sondern auch *Pluton, Coripp. Ioh.* 7, 308 (Taenarius Iuppiter), und in den meisten Fällen drückt das Adj. Taenarius, zumal bei römischen Dichtern, die Zugehörigkeit zur Unterwelt aus = inferus, infernus, etwa wie Stygius (s. d. und unt. Styx), vgl. *Verg. georg.* 4, 467 (fauces). *Ovid. met.* 10, 13 und *Stat. Theb.* 1, 96 (porta). *Ov. fast.* 4, 612 (vallis), ferner *Stat. Theb.* 4, 214. 6, 508 (und dazu *Claud.* 33, 2). 7, 659, vgl. auch Taenara (soviel wie Unterwelt) *Sen. Troad.* 407. *Claud.* 35, 307. Häufig Taenarius = lakedaimonisch, spartanisch, so *Ov. met.* 2, 247. *epist.* 15, 274, besonders für Helena, *Ov. her.* 13, 45 (Taenaria marita). 8, 72 (Taenaris soror), auch bloß Taenaris 8, 73, vgl. auch *Priapea* 68, 9 (Taenarius cunnus), Taenaris auch noch *Ov. epist.* 15, 30. 16, 6, die Maskulinbildung dazu Taenarides für Hyakinthos, *Ov. met.* 10, 183, ebenso *Ταινα(ρ)ίδης* bei *Nonn. Dion.* 30, 188 für den Amyklaier Dasyllios (der damit also nicht als Sohn eines Tainaros bezeichnet wird, wie o. Bd. 1 Sp. 964, 22, in diesem Bd. Sp. 6, 20 f. und bei *Pauly-Wissowa* 4, 2224, 45 angenommen ist); endlich spricht z. B. *Prop.* 4, 1, 49 von Taenariae columnae, vgl. auch *Tib.* 3, 3, 14, weil das Tainaron auch seines schwarzen Marmors wegen Ruhm hatte, vgl. *Strab.* 8 p. 367. *Plin. nat. hist.* 1, 36, 29. 36, 135. 158. *Bursian, Üb. d. Vorg. T.* 782 f. 789 ff. *Geogr. Griech.* 2, 106. [Otto Waser.]

Talaimenes (*Ταλαιμένης*), Vater des Antiphos (s. d. nr. 3) und des Mesthles (s. d.), *Hom. Il.* 2, 864. *Apollod. Epit.* 3, 35. p. 200 *Wagner.* Über den Namen seiner Gattin s. Bd. 1 Sp. 385, 25 ff. *Wagner* bei *Pauly-Wissowa* 1, 2530, 55 ff. [Höfer.]

Talaïonides (*Ταλαϊονίδης*), Patronymikon **1**) des Mekisteus (s. d.), *Hom. Il.* 2, 566 (= *Certam. Hom. et Hesiodi* 286. *Preger, Inscr. Gr. metr.* 149 p. 118). 23, 678. — **2**) des Adrastos, *Pind. Ol.* 6, 15 (24). *Stat. Theb.* 2, 141. 5, 18. *Lactant. Plac.* zu *Stat.* a. a. O. 5, 18. Über die Bildung des Patronymikons von *Talaos* (s. d.) vgl. *Schol. Ven. B. Hom. Il.* 2, 566 (vgl. *Eust.* ad. *Hom. Il.* 288, 18 und *Schol. rec. Pind. Ol.* 6, 24): *ἀπὸ τοῦ Ταλαΐων ἐστὶν ἡ κλίσις· ἢ κατὰ πλεονασμόν ἐστι τοῦ ον̄ι*, und dazu *Lobeck, Pathol. sermon. Gr. Prolegomena* 145 f.

Pathol. Gr. sermon. Elementa 1, 484. *Usener, Götternamen* 25. Vgl. Talaos. [Höfer.]

Talaios s. Tallaios und Talos.

Talantia (*Ταλαντία*). Aus dem durch *Hesych.* s. v. *Ἑστίαια. Schol. D Hom. Il.* 2, 537 (p. 83 b 27 *Bekker*) bezeugten ältesten Namen *Ταλαντία* für Hestiaia auf Euboia (vgl. *Bursian, Geogr. von Griechenl.* 2, 407, 1) schließt *Gruppe, Gr. Myth.* 1402, 9, daß die Göttin Hestia einst Tochter des Atlas (*Ταλαντία* = *Ἀταλαντία*) geheißen habe. [Höfer.]

Talaos (*Ταλαώς, Ταλαός*), Herrscher von Argos, Sohn des Bias und der Pero (*Paus.* 2, 21, 2. *Apollod.* 1, 9, 12; 13. *Heyne ad Apollod.* 1, 9, 13. *Pindar, Nem.* 9, 14), Bruder des Areios (Aretos) und Leodokos (*Apoll. Rhod.* 1, 118 f. *Orph. Arg.* 146. *Tzetz. Lyk.* 175. *Schol. Apoll. Rhod.* p. 536 *Keil*), oder Bruder des Perialkes und der (Alkesiboia) Alphesiboia (*Pherekyd. fr.* 75. *Schol. Od.* 11, 287. *Eustath.* p. 1685, 40; 46. *Schol. Theokrit.* 3, 45; dagegen wird Perialkes *Schol. Il.* 2, 565 als Vater des Talaos bezeichnet), Bruder der Anaxibia (*Apollod.* 1, 9, 10), Gemahl der Lysimache, der Tochter des Königs Abas, der Enkelin seines Oheims Melampus (*Apollod.* 1, 9, 13. *Paus.* 1, 43, 5), oder der Lysianassa, der Tochter des Königs Polybos von Sekyon (*Paus.* 2, 6, 6. *Schol. Pindar, Nem.* 9, 30 nach *Menaichmos* von Sekyon), oder der Lysimache, der Tochter des Kerkyon (*Schol. Eur. Phoen.* 150; 160. *Antimach. fr.* 34 *K.*), oder der Lysippe (*Schol. Plat. Polit.* p. 419 *Bekk.*), oder der Eurynome, der Tochter des Königs Iphitos (*Hygin. fab.* 69; 70). Ferner wird er genannt als Vater des Adrastos (*Schol. Pindar* a. a. O. *Paus.* 2, 6, 6; 10, 10, 3. *Schol. Plat.* a. a. O. *Schol. Eur.* a. a. O. *Hygin.* a. a. O. *Eur. Phoin.* 422. *Herodot* 5, 67. *Apollod.* 1, 9, 13), des Mekisteus (*Apollod.* a. a. O. *Herodot* a. a. O. *Eur. Iph. Aul.* 245. *Eustath. Il.* p. 962, 53. *Il.* 2, 565 [*Ταλαϊονίδης*]; 23, 678. *Preller, Gr. Myth.* 2, 355), des Parthenopaios (*Apollod.* a. a. O. *Paus.* 2, 20, 5. *Soph. Oid. Tyr.* 1317. *Schol. Eur. Phoin.* 126. vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* S. 528 f. u. A. 1. *Preller* 2, 355), des Pronax, der nach *Bethe* (*Theban. Heldenl.* S. 50) von Amphiaraos getötet wird gelegentlich eines Aufstandes (*Paus.* 3, 18, 12, vgl. *Jahn, Arch. Aufs.* S. 158 u. *Ber. d. S. G. W.* 1853, 21—32), was nach *Paus.* auf dem Amykläischen Altar dargestellt war (vgl. *Gruppe* S. 183; 531 f.), des Hippomedon (*Soph. Oid. Kol.* 1318. *Schol. Eur. Phoin.* 126), des Aristomachos und der Eriphyle (*Apollod.* 1, 9, 13), der Mythidike und Astynome (*Hygin. fab.* 70), Großvater des Promachos und Euryalos (*Paus.* 2, 20, 5; 9, 18, 6; vgl. *Gruppe* S. 511). Der Nominativ hat die Form *Ταλαός*, da der Genitiv für gewöhnlich *Ταλαοῦ* lautet; es muß aber die attische Form *Ταλαώς* vorgekommen sein. Der Genitiv heißt nämlich (*Paus.* 8, 25, 9) *Ταλαώ* nach *Antimachos*, *Ταλαῶο* nach *Choirob.* (*Cram.* Vol. II p. 413, 6): *τὰ ἀπὸ Ἀττικῶν γενικῶν κατὰ πλεονασμὸν τοῦ ο γινόμενα, εἰ μὲν ἀπὸ ὀξυτόνων γενικῶν Ἀττικῶν ὧσιν, προπερισπερῶνται, οἷον Πιτεὼ Πιτεῶο, Ταλαὼ Ταλαῶο, ὡς παρὰ Ἀντιμάχῳ. Etym. M.* p. 746, 10: *Ταλαῶο μετὰ τοῦ ι τινές· ἦν γάρ φασιν Ταλαοῖο.*

Als Urenkel des Kretheus heißt er auch bei *Paus.* (8, 25, 9) *Κρηθηιάδης*. Er ragt wenig in der Heldensage hervor; durch seine Heirat mit einer Sekyonierin stellt er ein Bindeglied zwischen den sekyonischen und argivischen Sagen und Genealogien dar. Bekannt ist er eigentlich nur durch seine Söhne, abgesehen davon, daß er mit unter den Argonauten Erwähnung gefunden hat (*Apoll. Rhod.* 1, 118 f. vgl. *Gruppe* S. 550. A. 5) neben seinen Brüdern Leodokos und Areios. Betont wird von ihm zur Vergleichung mit seinem berühmtesten Sohne Adrastos, daß er wie dieser durch Herrschertugenden glänzte (*Pindar, Nem.* 10, 12), durch Heldentugend sich aber weniger hervortat. Sein Grab zeigte man in Argos auf dem Markte gegenüber dem Grabmal der Hypermnestra und des Lynkeus (*Paus.* 2, 21, 2). Vgl. Talaïonides. [Buslepp.]

Talas (*Τάλας*). 1) In dem astrologischen Text des *Teukros* bei *Fr. Boll, Sphaera* 19, 9 heißt es beim Sternbild des Schützen: *θεός τις κατακέφαλα κείμενος, καλεῖται δὲ Τάλας, καὶ κόραξ ψαύει αὐτοῦ τῆς κεφαλῆς*, in dem Exzerpt des *Antiochos* bei *Boll* 57, 9: *Ταλὸς* (*Τάλως, Boll*) *ὄπτων λίθον*. Während der letztere sich wohl durch den kretischen Talos erklärt, bleibt der *Τάλας* des *Teukros* unklar, *Boll* a. a. O. 278 ff. — 2) Vgl. auch Talassio a. E. [Höfer.]

Talassio. Wenn die Braut über die Schwelle des Hauses ihres künftigen Gatten gehoben wurde, ertönte bei den Römern der Ruf Talassio, damit es nicht schiene, als ob sie freiwillig ihre Jungfräulichkeit preisgäbe; aus diesem Ruf ist dann wahrscheinlich in Anlehnung an den griechischen Hochzeitsgott Hymenaeus durch die emsige Phantasie der Geschichtschreiber späterer Zeit ein Hochzeitsgott ähnlichen Namens zu künstlichem Leben erweckt worden, der daher sich uns als ein höchst farb- und lebloses Gebilde darstellt, an dem beinahe alles unsicher ist; nur in einem Punkte stimmen die antiken Schriftsteller, deren Berichten im allgemeinen eine und dieselbe, meist nur wenig abgeänderte sagenhafte Überlieferung zugrunde liegt, überein, nämlich darin, daß ein gewisser Talasius dem Romulus bei dem Raube der Sabinerinnen zur schönsten Jungfrau verholfen habe.

Die Unsicherheit beginnt schon bei der Feststellung des Namens, da die Überlieferung uns die verschiedensten Namensformen bietet. Drei Hauptformen des Namens lassen sich unterscheiden: 1. Talasius oder Talassius oder Thalasius (vgl. *Catull* 61, 134. *Plut. quaest. Rom.* 31. *Romul.* 15) und endlich Thalassius (*Liv.* 1, 9, 12). 2. Talassus (*Mart.* 5, 42, 4). 3. Talassio (*Mart.* 1, 35, 6; 3, 93, 25. *Sidon. Apoll. ep.* 1, 5) oder Thalassio (*Serv. ad Aen.* 1, 651) oder Thalassio (*Verg. Catal.* 4, 8). Die Alten brauchten diese Bezeichnungen ohne Unterschied, die verschiedenen Arten der Bezeichnungen kommen auch als Eigennamen vor.

Die landläufige Überlieferung gibt *Plutarch* wieder*) (*Romul.* 15; *Qu. R.* 31; *Pomp.* 4). An

*) Der an diesen Stellen bekanntlich *Varros* Bücher *De antiquitatibus*, die ihm König Juba von Mauretanien

letztgenannter Stelle erzählt er, daß beim Raube der Sabinerinnen einige Hirten das Glück gehabt hätten, ein besonders schönes Mädchen zu erbeuten; damit sie ihnen nun keiner der Vornehmeren wegnähme, hätten sie den Namen des Talasius, eines vornehmen Römers, ausgerufen (ἐβόων θέοντες ἅμα Ταλασίῳ).

Daher komme, zumal die Ehe des Talasius glücklich gewesen sei, der Hochzeitsruf; diese Erklärung, bemerkt *Plutarch* schließlich, sei die wahrscheinlichste von dem, was man über Talasius sage. Dieselbe Quelle, aus der *Plutarch* schöpft, nämlich *Varro*, benutzte auch *Aurelius Victor, De viris illustribus cap.* 2; auch er hebt hervor, daß die Ehe des Talassius glücklich gewesen sei. Aus anderer Quelle schöpfte offenbar *Livius* 1, 9 seine Erklärung; von der glücklichen Ehe des Talassius, die *Plutarch* und *Aurelius Victor* hervorhoben, sagt er nichts; eine Jungfrau von auffallender Schönheit sei von den Anhängern eines gewissen Talasius geraubt und auf die wiederholten Fragen, für wen man sie raubte, hätten sie wiederholt Talasio als Antwort gerufen, damit sich keiner an ihr vergriffe. Daraus sei der Hochzeitsruf entstanden. In leichten Veränderungen findet sich dieselbe Deutung wieder bei *Hieronymus zur Chronik des Eusebius* 1 ed. *Schoene* S. 81, der nach *Mommsens* Ansicht (*Sitzungsber. der Sächs. Gesellsch.* Leipzig 1850) neben *Livius* aus einer verloren gegangenen, in lateinischer Sprache verfaßten Quelle über den Ursprung des römischen Volkes schöpfte; ferner bei *Servius Aen.* 1, 651 (vgl. *Mythographus Vaticanus* 2, 213). *Servius* fährt, nachdem er davon gesprochen hat, daß Hymenaeus *inter bella saevissima* die Jungfrau befreit habe, weshalb er als *liberator virginitatis* besungen werde, fort: *hinc etiam apud Romanos Talasio invocatur. Cum enim in raptu Sabinarum plebeius quidam raptam pulcherrimam duceret, ne ei auferretur ab aliis, Talasionis eam ducis nobilis esse simulavit, cuius nomine fuit puellae tuta virginitas.* Die Sage ist hier offenbar dahin zugestutzt, daß Talasio zu Hymenaeus in bequeme Beziehung gesetzt werden kann. *Isidor etymol.* 15, 3, 6 bietet nichts Neues; er hat für Talassio die entstellte Form Thalamus, wofür vielleicht Thalassius zu emendieren wäre. Er fügt hinzu, daß auch die Ägypter beim Betreten des Brautgemaches den Thalamus anrufen; ihn benutzte offenbar *Papias* (*Thalassius dici fertur, quia cum Sabinae raperentur, una elegantissima exstitit, quam ab oraculo Talassio duci responsum est dari ab his, quo feliciter actis nuptiis Talasii nomine usi sunt. Hoc etiam apud Aegyptios*). Eine andere Deutung finden wir bei *Plutarch, Romul.* 15 überliefert, die von einem sonst unbekannten karthagischen Schriftsteller *Sextius Sulla* herstammen soll; er berichtet nämlich, daß Romulus den Seinen gewissermaßen den Ruf Talasius als Feldgeschrei für den bevorstehenden Raub gegeben habe, und deswegen habe sich dieser Ruf bei den Hochzeiten erhalten. Offenbar glaubte *Sulla*, daß Talasius ein sabinisches Wort sei, und daß seine Anrufung den Jungfrauen die Furcht benehmen und ihnen verständlich machen sollte, daß man sie zum Zwecke der Ehe und nicht in böser Absicht raube (vgl. *Huschke, Oskisch-sabellische Sprachdenkm. tit.* 4 und *Hartung, Philol.* 3, 28).

An eine andere Ableitung des Namens, die sich an das griechische τάλαρον anknüpft, was auf die häusliche Beschäftigung der Frau hindeuten soll, finden wir bei *Festus* S. 351 *Talassionem in nuptiis Varro ait signum esse lanificii, τάλαρον id est quasillum, inde enim solitum appellari Talassionem at . . . historiarum scriptor Talassium ait nomine virum rapta virgine unicae pulchritudinis, quod ei id coniugium fuerit felix, boni ominis gratia nunc redintegrari*; eine abweichende Lesart zeigt der *Cod. Leid. Y* fol. 71; vgl. *Mommsen, Festi cod. quatern.* 16 p. 62 in *Philolog. und histor. Abhandl. der k. Akad. d. Wiss. zu Berlin* 1864. Es könnte scheinen, als ob nur der erste Teil der Stelle aus *Varro* stamme; doch wenn man vergleicht, was *Plutarch* a. a. O. sagt, so wird es deutlich, daß auch der zweite Teil aus *Varro* geschöpft ist. Der Name des Historikers, der in der eben zitierten Festusstelle zwischen *at* und *historiarum scriptor* ausgefallen ist, war nach einer ansprechenden Vermutung *Mercklins, Ind. schol. Dorpat.* 1860 p. 13 *Gnaeus Gellius*, dessen Behandlung des Raubes der Sabinerinnen von *Dion. Hal.* 2, 31 und *Charis.* 1 p. 39 bezeugt wird. Diese Etymologie, die Talasio mit τάλαρον zusammenbringt, der Frau also als Tätigkeit die Wollspinnerei zuweist, basiert auf der Annahme, daß die geraubten Sabinerinnen mit ihren Eheherren einen Vertrag abgeschlossen hätten, daß sie sich nur um Wollarbeiten bekümmern würden (ὅπως μηδὲν ἄλλο ἔργον ἢ τὰ περὶ τὴν ταλασίαν ὑπουργῶσιν *Plut. Rom.* 15). *Rom.* 31 wird dem Namen dieselbe Deutung gegeben, unter Hinweis darauf, daß man für τάλαρος auch τάλασος sage (das unverständliche τάλαντον der codices hat schon *Brissonius, De vet. rit. nupt.* p. 95 in τάλασον oder ταλάσιον umgedeutet).

Doch noch an eine andere Ableitung dachten die Alten, wie hervorzugehen scheint aus *Fest.* p. 358 *Tallam Cornificius posuit unde et Talassus. Tallam alii folliculum cepae.* Hier ist nun offenbar nach *Cornificius* oder nach *posuit* eine Lücke, da nicht gesagt ist, was *Cornificius* mit *talla* bezeichnete.

Beide Sätze hängen eng zusammen, da nur so der Akk. *tallam* in dem zweiten Satze erklärt werden kann. Zurückzuweisen ist *Joseph Scaligers* Vermutung, der schreiben wollte: *tallam allii folliculum vel cepae.* Wie kommt nun *Cornificius* dazu, das Wort *talla* zur Erklärung des Namens Talasius heranzuziehen? Die für uns wichtige Deutung, daß *folliculus* auch den weiblichen Geschlechtsteil bedeuten kann, gibt *Serv. ad Georg.* 3, 136: *genitali arvo pro muliebri folliculo, quem* (scilicet) *vulvam vocant, ut etiam Plinius docet: nam ante folliculus dicebatur.*

Wahrscheinlich muß es also an der erwähnten *Festus*stelle heißen: *Tallam Cornificius*

übermittelte, als Quelle benutzt; vgl. *Barth, De Jubae ὁμοιότησιν a Plutarcho expressis* S. 14.

posuit (pro muliebri folliculo), unde et Talassus. Dies würde der griechischen Ableitung Ὑμέναιος von ὑμήν gut korrespondieren; sonst sind allerdings die Etymologien des *Festus* mit Vorsicht zu gebrauchen; vgl. *Fest.* p. 123 *Minerva.*

Talasius kommt abgesehen von jenen auf seine Erklärung bezüglichen Stellen nur 8 mal in der Literatur vor, und zwar einmal bei *Catull* 61, 128 (*satis diu | lusisti nucibus: lubet | iam servire Talasio*).

Zweimal bei *Vergil, Catal.* 4, 8 (*Talassio! Talassio! Talassio!* vgl. *Marius Victorin., Ars grammat.* 2) und *ebd.* 5, 14 (*et inscio repente clamatum insuper Talassio! Talassio!*); viermal bei *Martial:* 1, 35, 6 (*quid si me iubeas Talassionem | verbis dicere non Talassionis*); 3, 93, 24 *sternatur a Coride archiclinico lectus, Talassionem qui tuum decet solus*); 12, 42, 3 (*praelucere faces, velarunt flammea voltus | nec tua defuerunt verba, Talasse, tibi*); endlich in obszöner Bedeutung 12, 95, 4 ... *sed puella | sit tecum tua, ne Talassionem indicas manibus libidinosis | et fias sine femina maritus;* bei *Sidonius Apollinaris Ep.* 15 (*per omnia theatra macella, praetoria, fora, templa, gymnasia Talassio fescenninus explicaretur*).

Die zahlreichen Versuche früherer Gelehrten, die Entstehung und Bedeutung des Talassio zu erklären, seien im folgenden kurz berührt. *Huschke, Osk.-sabellische Sprachdenkm. tit.* 5) und *Preller* (*Röm. Mythol.* 2³ S. 216) knüpfen an den, wie wir gesehen haben, auch von den Alten behaupteten sabinischen Ursprung des Talassio an; *Huschke* meint, daß Talasius ein sabinischer Hochzeitsgott gewesen sei; die a. a. O. herangezogene sabinische Inschrift *iuve talseture* deutet er als *Iovi Talasio,* der ihm mit dem Ζεὺς Ταλλαῖος der Kreter identisch scheint, *Preller* meint, daß Talasius ein Beiname des Quirinus gewesen sei. Völlig verfehlt ist die Ansicht *Mercklins* (*Index schol. Dorpat.* 1860 p. 14), daß der alte verschollene Erntegott Consus und Neptun identisch seien und des letzteren Beiname θαλάσσιος auf Consus übertragen worden sei. Mit Consus, auf dessen Rat (*deus consilii*) die Sabinerinnen geraubt wurden, will *Roßbach, Römische Ehe* S. 331 und 340 den Talasius identifizieren, der nach seiner Ansicht ein unterirdischer, gleichsam die Samen der verschiedenen Pflanzen in seinem Schloß tragender Gott ist, wobei er den Namen mit ταλ (*ferre*), τελαμών, *Tellus* in Verbindung bringen will.

Hartung, Relig. der Römer 2 S. 245 meint, daß der Ausruf Talassio oder Talasse ebenso wie Ὑμὴν ὦ Ὑμέναιε auf die Fruchtbarkeit der Ehe hindeuten solle, und hält die Erklärung des *Sextius Sulla* (s. o.) für richtig, daß jener Ruf das Signal für die Jungfrauenräuber gewesen sei. *Richard Schmidt,* auf dessen Dissertation (*De Hymenaeo et Talasio dis veterum nuptialibus* Kiel 1886) hier verwiesen sei, a. a. O. p. 91, will Talassius unter Hinweis auf die Wurzel θαλ- (in der Form τᾶλις *Soph. Ant.* 629) mit dem später mit Mars gleichgesetzten sabinischen Quirinus in Verbindung bringen, indem er mit *Preller, Röm. Myth.* p. 327 f. meint, a. a. O. p. 91, daß Talasius ein Beiname des Quirinus, des sabinischen Mars, gewesen sei. Die falsche Vorstellung, die *Schmidt* von dem Mars der ältesten römischen Zeit hat, der nie etwas anderes gewesen ist als Kriegsgott, hat ihn zu unhaltbaren Schlußfolgerungen verleitet.

Von all diesen Ansichten ist wenig haltbar; es scheint mir zweifellos, daß in der römischen Religion ein Gott Talasius nie wirklich existiert hat, sondern eine Schöpfung der römischen Antiquare und Geschichtsforscher des ersten Jahrhunderts n. Chr. ist. Dafür spricht schon die Unsicherheit des Namens, die in diesem Grade bei keinem anderen römischen Gott vorliegt; und zwar ist die Bildung von dem auf die Fruchtbarkeit der Ehe bezüglichen Hochzeitsruf Talassio, der immerhin sabinisch sein mag, zu Talasius u. a. zweifellos im Anschluß an Ὑμὴν ὦ Ὑμέναιε vor sich gegangen. Auffallend ist bei den Erklärungsversuchen der Alten, daß sie fast ausnahmslos den Talasius irgendwie mit dem Raub der Sabinerinnen in Verbindung bringen. Eine hübsche Parallele zur Entstehung des Hochzeitsgottes aus dem Hochzeitsruf bietet das, was uns im *Cod. Ven. A Il.* 18, 843 von einem Argiver Hymenaeus erzählt wird. Dieser habe Jungfrauen, die von den Pelasgern geraubt worden seien, aus den Händen ihrer Räuber befreit, deshalb stimmten die Frauen bei ihrer Hochzeit (νομίμως γαμούμεναι) einen Hymnus auf ihn an, der nach ihm ὑμέναιος genannt sei. Hier wird also aus dem Hochzeitsruf nicht ein Gott, sondern ein gleichnamiger Argiver ätiologisch konstruiert.

Darstellungen dieses verschwommenen göttlichen Gebildes in der Kunst haben wir naturgemäß nicht. Die Unterschrift auf einer Vase der Sammlung Middleton (*Catal. Durand* p. 160) ΤΑΛΑΣ kann sich natürlich nicht auf Talassio beziehen; wahrscheinlich ergänzte *O. Jahn* richtig: Ἔρως τάλας (vgl. *Jahn, Über Darstellungen griech. Dicht. auf Vasenbildern* p. 714; *Abhandl. der k. sächs. Ges. d. Wiss.* 8, 1861; vgl. *Körte, Personifik. psychischer Affekte* S. 80).

[Fr. Richter.]

Taletitas (Ταλεϊτας), Beiname des Zeus auf einer Inschrift aus Sparta, wo er neben Auxesia (s. d.) und Damoia (Damia) genannt wird, *Le Bas* 2, 143 nr. 162 k. *Kumanudes, Ἀθήναιον* 1, 257. *v. Prott, Fasti sacri* p. 35 nr. 14. *Nilsson, Griech. Feste* 32. *Bull. dell' Inst.* 1879, 189 *Collitz* 4496. *I. G.* 5, 1, 363. Der Name erinnert an den Ταλετόν genannten Gipfel des Taygetos, auf dem dem Helios Rosse geopfert wurden, *Paus.* 3, 20, 4. *Kumanudes* u. *v. Prott* aa. aa. OO. *Wide, Lakonische Kulte* 18. 216. 219 f. Nach *Le Bas* a. a. O. *Wide* 216. *L. Mercklin, Die Talos-Sage* (*Mém. de l'acad. des sciences de St. Pétersbourg, Mém. des savants étrangers* 7 [1854]) S. 51 soll der Beiname den Zeus als Sonnengott (vgl. *Hesych.* Τάλως· ὁ ἥλιος) bezeichnen, was schon deshalb unwahrscheinlich ist, weil auf dem Gipfel Taleton, von dessen Name der Zeusbeiname nicht zu trennen ist, dem Helios besonders geopfert wurde. *Usener, Götternamen* 130 sieht in Zeus Taletitas, ebenso wie in Zeus

Tallaios (s. d.) den Gott, der die Pflanzen sprießen läßt (vgl. Thales). Doch bemerkt *v. Prott, Athen. Mitt.* 29 (1904), 10, daß gerade die kahle Höhe des Taleton am wenigsten berechtigt sei, ihren Namen vom Sprießen der Vegetation zu tragen, und daß wahrscheinlich der Zusammenhang der Opfer an Zeus Taletitas und die beiden Göttinnen Auxesia und Damia nicht innerlich in der Verwandtschaft der Gottheiten, sondern nur örtlich bedingt sei, man werde daher am besten zu der alten Erklärung zurückkehren und den Zeus Taletitas ebenso wie den Tallaios mit dem Sonnenkult in Verbindung bringen. [Höfer.]

Talitha (taliθa) ist der etruskische Name einer Göttin, wie es scheint, auf einem Spiegel von Volci, der von *H. G. Schultz* im *Bull. dell' Inst.* 1840, 58; von *Gerhard, Etruskische Spiegel* 4, 73. Taf. CLXIII und von *Fabretti, C. I. I.* nr. 2154 veröffentlicht ist. Die Darstellung zeigt zwei Figuren, links einen völlig unbekleideten Jüngling, der in der Rechten ein Alabastron, in der Linken eine Blume hält und die Beischrift truisie trägt, und ein ebenfalls nacktes Mädchen, das in der Linken ein Henkelkörbchen hat und die Beischrift taliθa trägt; beide sind in zärtlicher Stellung, und der Jüngling reicht die Blume dem Mädchen. Die Deutung ist nicht ganz klar. Während *Gerhard* darin eine erotische Genreszene nach einem Bade sieht (die Beischriften sind ihm nicht verständlich), faßt *Bugge* (in *Deeckes Etr. Forsch. und Stud.* 4, 27) die Darstellung als mythologisch, sieht in dem etr. truisie ein lat. Trosius, welches den Anchises bezeichnen solle, und in der taliθa ein griech. *Ἰθαλία* = Aphrodite. Beides ist mir, obwohl auch ich die Szene für mythologisch halte, wenig wahrscheinlich. Einen positiven Deutungsvorschlag vermag ich indes nicht zu machen.

[C. Pauli.]

Tallaios (*Ταλλαῖος*), Beiname des Zeus in Kreta, speziell in Olus, *C. I. G.* 2, 2554 Z. 95. *Collitz* 5075_{48}. *Corr. hell.* 3 (1879), 293 Z. 14. (*Dittenberger, Sylloge* 2^2, 514, 15. *Collitz* 5149_{14}). 24 (1900), 227 Z. 59 f. (= *Collitz* 5104_{60}). 29 (1905), 205 Z. 19. Er wird angerufen im Eide der Drerier und Knosier (*Rangabé, Ant. Hell.* 2, 2477 p. 1029. *Arch. Zeit.* 13 (1855), 58, 1. *Museo Ital. di ant. class.* 3 (1890) 660 A. Z. 24. *Dittenberger, Sylloge* 2^2, 463. *Cauer, Delectus*[1] 38. *Collitz* 4952. *Rhein. Mus.* 58 (1903), 23, 1), im Eide der Bewohner von Lato (*Hoeck, Kreta* 3, 140 g. *C. I. G.* 2, 2554 Z. 178. *Collitz* 5075_{74}, vgl. *Demargne, Corr. hell.* 24 (1900), 231). Auch auf einer Inschrift aus Milet findet sich nach *Kawerau* und *Rehm, Das Delphinion in Milet* 62 nr. 38a Z. 4 (= *Königl. Museen zu Berlin Milet* 186) *Ταλλαῖος* als Epiklesis des Zeus; doch kann es auch ein zu einem Personennamen gehöriger Ethniker sein. Bei *Hesych.* (p. 126, 79 *Schmidt*) steht *Ταλαιός· ὁ Ζεὺς ἐν Κρήτῃ*, und *ebenda* wird ein Fest erwähnt *Ταλαιδίτης* (*Ταλαιίτης*, *Ταλλαιάτης*?) *ἀγὼν γυμνικός*, das wohl dem Zeus Tallaios galt, *Hoeck* a. a. O. 1, 416. *Gerhard, Gr. Myth.* § 199. Mit dem Beinamen Tallaios steht im Zusammenhang der Name der *Ταλλαῖα ὄρη*, eines nördlich vom Ida auslaufenden Bergzuges mit einer dem Hermes geweihten Grotte, *C. I. G.* 2, 2569. *Rangabé* a. a. O. *Hoeck, Kreta* 1, 163. 416. *Bursian, Geogr. v. Griechenland* 2, 557. *Gruppe, Gr. Myth.* 249. 12. Der Zeus Tallaios (Talaios) ist wohl ursprünglich mit *Τάλως* (s. d.) identisch, *Gruppe* a. a. O. *A. Fick, Vorgriechische Ortsnamen* 90. *W. Aly, Der kretische Apollonkult* 40 (vgl. 7, wo auch ein Apollon Talaios angenommen wird). *Aly, Philologus* 71 (1912) S. 473. — *Welcker, Griech. Götterlehre* 2, 244 (vgl. *Gruppe* a. a. O.) u. *E. Aßmann, Zur Vorgeschichte von Kreta* in *Philologus* 67 (1908), 179 setzen den Z. Tallaios dem jugendlichen Zeus *Ϝελχάνος* (s. d.) von Phaistos gleich, und 'da auf Kreta gerade der jugendliche Zeus hervortritt', so erklärt *Assmann* a. a. O. den Beinamen *Ταλαιός* bzw. *Ταλλαῖος* durch das aramäische 'talia' = 'Jüngling'. Über *Useners* Deutung s. d. Art. Taletitas. Übrigens findet sich dieselbe Vermutung schon bei *Ed. Gerhard, Arch. Zeit.* 13 (1855), 61 Anm. ausgesprochen: 'Ist Zeus *Ταλλαῖος* nicht von *θάλλω* abzuleiten?' Vgl. Taletitas. [Höfer.]

Talmithe (talmiθe) und Talmite wird anscheinend in vier Inschriften statt palmiθe (= gr. Palamedes) gelesen; näheres darüber s. v. palmiθe. [C. Pauli.]

Talos (*Τάλως*), **1**) Sohn des Kres, Vater des Hephaistos, Großvater des Rhadamanthys (*Paus.* 8, 53, 5 nach *Kinaithon fr.* 1), auch Sohn des Oinopion, Bruder des Euanthes, Melas, Salagos und Athamas (*Paus.* 7, 4, 8, vgl. *Hoeck, Kreta* 2, 231 A. e; 71), galt auch für ein Werk des Hephaistos, das dem Minos zum Geschenk gegeben wurde (*Apollod.* 1, 9, 26) oder auch für einen letzten Rest des ehernen Geschlechtes (*Apollod.*), bekannt als der eherne Wächter der Insel Kreta.

Der Name dieses kretischen Heroen begegnet uns in den Formen *Τάλος* (nur bei *Paus.* 7, 4, 8 und *Pompon. Mela* 2, 7, 12: *Crete famigerata ... Tali statione atque morte*), *Τάλως*, wie er gewöhnlich lautet (*Zenob.* 5, 85. *Plato Min.* p. 320 C; *legg.* 1, 3, 11 p. 446. *Lucian. Philops.* 19. *Apoll. Rhod.* 4, 1636), *Τάλων*, die eigentümliche Form auf den Münzen von Phaistos. Bei *Hesychios* findet sich (s. v. *Ταλῶς*) die nur hier vorkommende Form *Ταλῶς*, die *Mercklin* (*die Talossage = Mem. des sav. etr. de St. Pétersbourg* t. VII, S. 49 und A. 129) in seiner erschöpfenden Abhandlung für eine ganz vereinzelte Variante erklärt. Nach *Döderlein* (*Comm. de voc. τηλύγετος* Erlang. 1825 p. 11) stellt *Τάλως* die Kontraktion aus *Ταλαιός* dar, begünstigt durch die Mittelform *Ταλαώς*, wobei aber *D.* zur äolischen Zurückziehung des Akzentes auf die Stammsilbe seine Zuflucht nehmen muß, während *Mercklin* (a. a. O.) in Talos die alte Form des kretischen Sonnengottes sieht und dementsprechend in *Τάλως* die kretische Form *ἅλως* = *ἥλιος*, mit dem verdichteten Spiritus oder Digamma ausgesprochen, vermutet (S. 55). Der Genitiv lautet *Τάλωος* (*Tzetz. Hist.* 3, 296), *Τάλω* (*Paus.* 8, 53, 8), der Akkusativ *Τάλω* (*Ap. Rh.* 4, 1668. *Lucian. de saltat.* 49), *Τάλων* (*Phot. bibl.* p. 443 B. *Suidas* s. v. *Σαρδάνιος γέλως*), *Τάλωνα* (*Suidas* s. v. *Τάμυρις*). Ähnliche Ka-

susbildung kehrt im Namen des attischen Heroen *Κάλως*, den einige, darunter *Mercklin* (a. a. O. S. 56 ff.), mit *Τάλως* identifizieren, wieder; denn *Paus.* 1, 21, 4 begegnet uns der Akkusativ *Κάλων*, der 1, 26, 4 wieder die Form *Κάλω* hat. Dagegen kennt keine der Münzen der Stadt Phaistos, die als Symbol wiederholt Darstellungen des Talos tragen, über dessen Beziehung zu dieser Stadt aber noch keine rechte Klarheit herrscht (*Mercklin* S. 91 f.), den Nominativ Talos, alle bringen andere Formen, meist *Τάλων* (*Mionnet, Suppl.* 4 p. 332 nr. 233. *Head, Hist. num.* p. 402. *Cavedoni, Annali* 7, 156 ff.) oder Abkürzungen. *Mercklin* erklärt (S. 88 f.) die Form *Τάλων* für den Akkusativ, analog *ἥρων, γέλων* gebildet, neben der Endung auf *α*, die sich bei *Suidas* findet. Die Form Α..ΕΛΑΤ (angeführt bei *Cavedoni* a. a. O.) ist nach *Mercklin* eine rückläufige Form und identisch mit ΤΑΛΩΝΑ, worin ein Buchstabe verdorben ist. Die rückläufige Schrift deutet er dahin, daß man hier einen archaisierenden Typus vor sich habe, der den Schein des Altertums erwecken solle. Dieser Akkusativ auf Münzen soll eine Widmung darstellen wie bei *Mionnet* (4, 368; 5, 90 nr. 470; 6, 180 nr. 1159; *Suppl.* 5, 148 nr. 861; 107 nr. 578), wie dies auch auf Inschriften vorkommt (vgl. *Franz, Elem. epigr. Gr.* p. 331), und ein Anathema ausdrücken. *Warwick Wroth* (*Catal. of the Greek coins of Crete* p. XXXII) bemerkt, daß die Münzen nur die Form *Τάλων* kennen, die literarisch nirgends belegt ist, und *Head* (a. a. O.): *The Cretan forme of the name (if in the nominative) would appear from the coins to have been Τάλων and not Τάλως.*

Curtius (*Grundzüge d. Griech. Etym.* S. 220) und *Fick* (*Griech. Personennamen* S. 80) leiten den Namen vom Stamm *Ταλαι-* ab, der die Bedeutung von *τλήμων* hat und in den Varianten *Ταλαός, Τάλος* und *Τάλως* repräsentiert wird. *Wide* (*Lakon. Kulte* S. 216 A. 2) zieht zur Deutung den Namen des Zeus Tallaios auf Kreta heran und erklärt das Doppellambda hier aus dem Digamma von *ταλϝῶς = ταλῶς*, wonach die Form ein Part. Perf. von der Wurzel *ταλ* = ausdauern wäre. Nur stört dabei wieder die Akzentuierung wie bei *Hesychios*; da sucht *Wide* noch eine Ableitung: **ταλε = τῆλε* und bringt diese Bildung zusammen mit *Ταλεταίτας* und *Τάνταλος*, auch *Ἄ-τλας* (S. 18; 216), von denen jener Name sich aus der intensiven Reduplikation erklären soll. *Fick* (a. a. O. 213) führt bei der Ableitung vom Stamme *Ταλαι-* noch *Ἀ-ταλάντη* an. Scheint auch die Etymologie noch keine volle Klarheit zu bringen, so muß angeführt werden, daß im Mythus Talos, Tantalos und Taletitas Parallelen zeigen (*Le Bas-Foucart, Expl.* p. 144), indem letztere beiden unzweifelhaft Höhengötter gewesen sind und auch ein Berg Taleton sich sowohl auf Kreta als in Lakonien nachweisen läßt (*Paus.* 3, 20, 4; 5. *C. I. Gr.* 2569). Als einen ferneren Beweis für die Beziehungen zwischen jenen beiden Landschaften führt *Wide* (S. 249 f.) die Verehrung der Pasiphae an.

Man stellte sich unter Talos einen ehernen, aber lebendigen Riesen vor (*Orph. Argon.* 1359. *Apoll. Rhod. Arg.* 4, 1636. *Eustath. Od.* 20, 302 p. 1893. *Lukian. de saltat.* 49. *Apollod.* 1, 9, 26. *Suidas* s. v. *Σαρδάνιος γέλως*. *Schol. Plat.* p. 926 a 26 ff. ed. *Tur.*), der mit der kretischen Sage eng verknüpft ist; dies erhellt schon daraus, daß er in die oben erwähnte Genealogie verflochten wurde und für den Sohn des Kres und Großvater des Rhadamanthys galt. *Heyne* (*Observ. ad Apollod.* p. 89), *Boettiger* (*Ideen zur Kunstmythol.* 1, 377 ff.) und *Hoeck* (a. a. O. S. 71) suchen den Ausgangspunkt der Sage in einer Kolossalstatue des Sonnengottes, während *Mercklin* (S. 43) sich dahin äußert, daß ein solches Bild immer nur das Sekundäre sein kann und den sichtbaren Ausdruck von Vorstellungen verkörpert, die eine lange Entwicklung voraussetzen. Natürlich ist jedoch, daß durch ein solches Bild die Tradition einen Vermittler und eine treue Stütze gefunden hat. *Gruppe* (*Griech. Mythol.* S. 1310) spricht sich gleichfalls dafür aus, daß in Kreta zum Schutze gegen die Sonnenhitze eine Erzstatue aufgestellt war, die nach *Mercklin* (S. 45) dem Schöpfer des Koloß von Rhodos als Vorbild diente. *Simonides* (*Suidas* a. a. O. *Schol. Plat.* p. 926 a 26 ff.) nennt Talos geradezu *Ἡφαιστότευκτος*, was an die erwähnte Genealogie erinnert. Es soll aber damit nicht etwa ausgedrückt werden, daß er ein wunderbares Kunstwerk gewesen sei, sondern die besondere Eigenschaft, daß er beseelt war (vgl. *Phot. bibl.* p. 443 *B*) gleich den Werken des Daidalos (*Diodor* 4, 76: *βλέπειν τε γὰρ αὐτὰ καὶ περιπατεῖν*), oder des Hephaistos (vgl. *Il.* 18, 375; 417. *Od.* 7, 92. *Nikander fr.* 97). Aus diesem Grunde wird Talos selbst (*Schol. Plat.* a. a. O. *Schol. Rep.* p. 396) als *ἔμψυχος* bezeichnet. Freilich ist *Holland* (*Prg. d. Thomassch. Leipz.* 1902, 13 A.) der Ansicht, daß sich die Eigenschaft *Ἡφαιστότευκτος* aus einer irrtümlichen Vermengung erklären lasse, obgleich sich dies schon daraus rechtfertigen läßt, daß man sich den Talos immerfort in Bewegung dachte (*Mercklin* S. 44). Wie ferner dieser und *Preller* (*Dem. u. Persephone* S. 12) nachweisen, läßt sich sehr wohl die Annahme aufrechterhalten, daß (vgl. *Apoll. Rhod.* 4, 1639 f.) der Riese für einen Rest aus dem ehernen Zeitalter angesehen wurde. Diese Vorstellung findet sich auf dem einzigen größeren Kunstwerke, einer zu Ruvo gefundenen Amphora, das den Talos in einer mythischen Szene darstellt, ausgeprägt (vgl. *Arch. Ztg.* 1846 Taf. 44; 45 aus der Sammlung *Jatta*), worauf er, als Jüngling gebildet, mit einer eigentümlichen Schattierung zu sehen ist, die den Glanz und die Farbe des Erzes versinnbildlichen soll (*Baumeister, Denkm.* 3, S. 1722). Diese Bildung des Heros aus Erz glaubt *Preller* (*Griech. Myth.* 2, 126) weniger für die Unverwundbarkeit als für strahlenden Glanz deuten zu dürfen.

Die Haupteigenschaft des Talos bildete also seine Beweglichkeit, die ihn zu dem Amte, das wir ihm übertragen finden, besonders befähigte. Übereinstimmend nämlich (vgl. *Simonides, Apollod.* a. a. O.) hören wir, daß er von Minos zum Wächter der Insel Kreta bestellt worden war. Unterstützt wurde diese Fähigkeit noch durch seine Beflügelung, die

eigentümlicherweise die literarischen Quellen unerwähnt (vgl. darüber *Warwick Wroth* a. a. O.) lassen, die aber auch in der bildenden Kunst nicht allgemein durchgeführt zu sein scheint, wie ja eben die Amphora von Ruvo ihn ungeflügelt darstellt. Dagegen tritt diese Eigenschaft auf den Münzen mit dem Bilde des Talos (*Head* a. a. O. *Wroth* a. a. O. p. 64; pl. 15, 11; 16, 6. *Mionnet* a. a. O.) klar zutage. Die Bedeutung dieser Flügel hat schon *Cavedoni* (a. a. O. p. 161) richtig erkannt; sie sollen ebenso ein Beweis seiner hervorragenden Schnelligkeit sein — man denke an die gleiche Eigenschaft bei Hermes, Perseus usw., bei Jehova (vgl. *5. Mos.* 32, 11. *Psalm* 104, 3; 18, 11. *2. Sam.* 22, 11) —, mit der er die Insel umkreiste, die zu *Catulls* Zeiten sprichwörtlich (55, 23) war (*non custos si fingar ille Cretum*) wie auch des Schutzes, den ihm die Insel verdankte, wie eben Athen auch unter dem Schutze der Pallas stand und die schützende Huld Jehovas in seinen Flügeln gesucht wurde (vgl. *Aischyl. Eum.* 999. *Psalm* 91, 4; 61, 5; 17, 8; 36, 8; 57. 2; 63. 8). Daß diese Beflügelung der göttlichen Wesen in Griechenland erst spät, seit Ende des 5. Jahrhunderts aufgekommen sei, ist ein Irrtum von *Mercklin* (S. 90), der in dem Talos den Phönikischen Moloch erblickt (vgl. S. 38—49) und die verwandten Züge beider aus dem orientalischen Ursprung erklärt, infolgedessen auch diese Sitte aus dem Einflusse der assyrischen Kunst ableitet. Viel älter ist in Griechenland die Beflügelung göttlicher Wesen, z. B. der Nike (*Sprimger-Michaelis*[5] 1, 155), der Boreaden, Hesperiden (*Studniczka, Kyrene* 26) usw. Sicher ist, daß die Auffassung Jehovas nicht frei von assyrischem religiösem Mythus ist, und Helios, dessen Stelle ursprünglich Talos in Kreta einnahm, erst seit *Aischylos* (*Hiket.* 212) beflügelt vorkommt (*Gruppe* a. a. O. 382; 1310). — *Kuhnert* (*Jahrb. f. Philol. Suppl.* 15, 221) und *Mercklin* (S. 52—77) identifizieren den kretischen Talos mit dem Athener, dem Neffen des Daidalos, und nehmen wegen der Beflügelung des kretischen Talos und des Ikaros an, daß der Sturz des Atheners Talos (s. Talos 2) und des Ikaros eine doppelte Version derselben Sage erkennen lasse. Auch *Gruppe* (a. a. O. S. 17_4; 250_2) hält eine Entlehnung des attischen Talos aus Kreta nicht für ausgeschlossen und nennt den Kreter einen Doppelgänger des Ikaros.

Wenn nun auch der Heros *παγχάλκεος* hieß und im allgemeinen für unverwundbar galt (*Ap. Rh.* 4, 1654), so besaß er doch auch eine verwundbare Stelle wie Orion, Achilles, Sigfried, die eine Unsterblichkeit ausschloß, vgl. *Ap. Rh.* 4, 1644 ff.: *ὑπαὶ δὲ οἱ ἔσκε τένοντος σῦριγξ αἱματόεσσα κατὰ σφυρόν· αὐτὰρ ὃ τήν γε λεπτὸς ὑμὴν ζωῆς ἔχε πείρατα καὶ θανάτοιο*, und in ähnlicher Weise wird von *Sophokles* (*Schol. Ap. Rhod.* 4, 1638) und bei *Phot. bibl.* 443 *B* die verwundbare Stelle erwähnt. Der Riese kam nämlich in dem *Daidalos* des *Sophokles* auf die Bühne, doch wurde hier *σῦριγξ* als *περόνη* = Knochenansatz erklärt, weshalb *Holland* (a. a. O. S. 13) bezweifelt, daß an der Stelle alles in Ordnung sei. Dagegen saß nach *Apollod.* (1, 9, 26) seine Lebenskraft in einem Blutkanal, der vom Nacken bis zu den Knöcheln reichte. Am Ende des Kanals war ein ehemer Nagel eingetrieben, um das Blut abzuschließen; wohl war diese Erklärung auch erfunden worden der Eigenschaft *παγχάλκεος* zuliebe, was er damit nach außen war. Nach der ersten Schilderung war er nämlich nicht ganz aus Erz; er hatte zwar auch ein Blutgefäß (*σῦριγξ αἱματόεσσα*) oder Blutfistel, aber diese entbehrten eines Schutzes.

Die Waffen des ehernen Riesen bildeten Steine; denn auf den Münzen erblicken wir ihn, wie er die mit dem Steine bewehrte Rechte zum Wurf erhoben hält und in der gesenkten Linken noch einen solchen trägt (*Mionnet, Head, Wroth* a. a. O.). Die gleiche Art seiner Verteidigung geht aus *Apollon. Rhod.* 4, 1636 und *Apollod.* (a. a. O.) hervor und erinnert an den Wächter des Labyrinthes, der auf Vasen und Münzen abgebildet ist, wie er sich gegen Theseus mit Steinen wehrt (*Stephani, Kampf d. Thes. mit d. Minot.* S. 69, A. 11. 12. *Arch. Ztg.* 1848, 108. *Wroth* a. a. O. p. 18, pl. IV, 7; 8; 9. *O. Jahn, Arch. Beitr.* 257 ff. *Gruppe* a. a. O. S. 603 f. *Preller* 2, 123 ff. *Mercklin* S. 90 f.). — *Cavedoni* (a. a. O.) erklärt diese Art der Verteidigung für die ursprünglichste und noch aus der Heroenzeit stammend; sie soll gleichzeitig eine Erläuterung des Epitheton *τριγίγας* (*Orph. Arg.* 5, 1359) sein, da Giganten, Kentauren und Lästrygonen Steine als Waffen zu benutzen pflegten. Als Begleiter war dem Talos ein Hund beigegeben, der auf dem Revers der Münzen abgebildet ist (*Mercklin* Taf. 1 nr. 4 = *Wroth* pl. XXI, 6, vgl. p. XXXII) und mit dem goldenen Hunde identifiziert wird, der die Ziege des Zeuskindes (*Gruppe* S. 947) bewachte.

Übereinstimmend wird angegeben, daß der Riese die Aufgabe hatte, die Insel zu bewachen und zu beschützen, weshalb ihn Minos von Hephaistos zum Geschenk erhielt (*Zenob.* 5, 85. *Apollod.* a. a. O. *Lukian. Philops.* 19. *Phot. bibl.* p. 443 *B. Plat. Minos* p. 320 C. *Pomp. Mela* 2, 7, 12). Deshalb hielt er auch die Fremden, wie die Argonauten, durch Steinwürfe ab oder verbrannte sie (*Schol. Plat. Rep.* 1 p. 396 *Bekk.*) im Feuer. Nach einer andern Version (*Apoll. Rhod.* 4, 1643) soll Zeus ihn als Wächter der Europa eingesetzt haben: *Εὐρώπῃ Κρονίδης νήσου πόρεν ἔμμεναι οὖρον.* Eine dritte Überlieferung legt seinem Wächteramte einen viel tieferen Sinn unter; diese wird durch *Plato* (*legg.* 1, 3, 11 p. 446) vertreten: *Τάλως, ὃς δὴ ἔνοπλος τὴν Κρήτην περιέναι φρουρῶν ἐλέγετο*, und im *Minos* p. 321 noch dahin ergänzt: *τρὶς περιῄει.* So wurde der eherne Wächter zu einem bewaffneten, und der Wächter des Landes verwandelte sich in einen Wächter der Gesetze, die er auf ehernen Tafeln geschrieben trug. Daraus wird sich auch erklären, wodurch er in ein Dienstverhältnis zu Minos und in das Verwandtschaftsverhältnis zu dem Gesetzgeber Rhadamanthys gekommen ist. Daß er sich diese Deutung seines ehernen Leibes und seines Amtes gefallen lassen mußte, ist nach unserer Ansicht ein mißglückter Versuch der pragmatisch-ethischen Erklärung, die man auch an der Deutung der Themis verfolgen kann.

Rhadamanthys (s. d.), der Genosse des Minos, teilte sich mit diesem in die Verwaltung der Insel, indem er zum Richter in der Stadt bestellt wurde, während Talos das übrige Kreta unter sich hatte (vgl. *Hoeck*, *Kreta* 2, 192; 196). In diesem Sinne wurde also auch Rhadamanthys zum Enkel des Talos; doch scheint die Genealogie keineswegs allgemein anerkannt gewesen zu sein, wie denn das Verhältnis des Talos zu jenem in ganz anderem Lichte erscheint (vgl. *Suidas* s. v. *Τάμυρις*. *Athen.* 13, 603 d); denn hier erscheint er als Liebhaber des Rhadamanthys und hat nach dem kretischen Mythus den zweifelhaften Ruhm, die Knabenliebe eingeführt zu haben, wovon *Ibykos* (*fr.* 32) und *Phanokles* (*Ἔρωτες καὶ καλοί*; vgl. *Mercklin* S. 42) gesungen haben. Vgl. den Art. Rhadamanthys Sp. 79 f.

Talos umwandelte als Wächter der Insel Kreta diese täglich dreimal (vgl. *Apollod. Ap.* a. a. O. *Zenob.* 5, 85. *Agatharchides* = *Phot. bibl.* p. 443 *B*), nach *Plato* (*Minos* p. 320 C) dreimal im Jahr. *Holland* (S. 13) vermutet, daß diese täglichen Runden des Riesen auch im *Daidalos* des *Sophokles* vorgekommen seien. *Hoeck* (2, 71) sieht in dieser dreimaligen Wanderung des Riesen den mythischen Ausdruck für die drei Jahreszeiten, in denen die Sonne ihre Bahn um die Insel beschreibt. Wenn auch für Griechenland die Zahl der Jahreszeiten nicht überall und zu allen Zeiten feststand, so finden wir in Kreta den Einfluß des Orientes gerade in der Talossage so ausgeprägt, daß wir zu einer Gleichsetzung der Sonnengötter Baal und Talos uns verstehen müssen. Wie Baal die dreifache Tages- und Jahressonne bedeutet (*Mercklin* S. 44), auch der Sonnengott Herakles mit drei Äpfeln in der Linken abgebildet ist, die nach *Lydus* (*de mens.* 4, 46) die Dreiteilung der Zeit andeuten, so ist in dem gleichen Sinne der Beiname des Talos *τριγίγας* und der des Sonnengottes Mithras *τριπλάσιος* zu deuten. Mit diesem ist Talos auch sonst in Verbindung zu bringen; heißt M. doch in den *Zendbüchern* (vgl. *Preller* 2, 127) der blendende, mächtig laufende Held, und dies stimmt zu unserer Deutung des Epitheton *χαλκοῦς* bei Talos.

In *Sophokles' Daidalos* erscheint Talos im Dienste des Minos als Wächter. Dieses Stück halten *Welcker* (*Griech. Trag.* 1, 73 ff. *Holland* S. 13. *Mercklin* S. 59; 88) für ein Satyrdrama und neigen der Ansicht zu, daß T. darin als Unhold geschildert ward. *Welcker* identifiziert aber außerdem den Daidalos (vgl. *Pind. Nem.* 4, 59. *Arch. Jahrb.* 1, 20. *Kuhnert* a. a. O. S. 197. *v. Wilamowitz, Nachr. d. Ges. d. Wiss. Gött.* 1895, 222. *Pauly-Wissowa* 4, 1995) mit Hephaistos und läßt Satyrn mit beim Schmieden des T. (*σφυροκόποι*) behilflich sein, die, als sich das Werk der Vollendung nähert, von Schreck erfaßt werden. Wahrscheinlich war in dem Stück auch noch ein Gespräch zwischen dem König und dem Meister oder den Satyrn enthalten, um über den Zweck des T. Auskunft zu geben. Dagegen darf man nicht, wie es *F. W. Wagner* (*Poet. trag. Gr. fr.* 1, 238) tut, den T. in diesem Stück für ein Werk des Daidalos ansehen; denn dieser hat nichts mit Metallarbeit zu tun. Vielmehr war das Verhältnis des Daidalos im Stück dem T. gegenüber das des Gefangenen zum Wächter, den er zu übertölpeln sucht, um der Haft zu entrinnen. Dies konnte den Stoff zu einem Satyrdrama geben, bis Daidalos durch die Luft entkam. Denn *Ovid* (*Med.* 8, 185) sagt: *Clausus erat pelago* (durch Talos), *terras licet, inquit, et undas obstruat* (nämlich T.). Also T., der unermüdliche Wächter der Insel, hinderte ihn an der Flucht (*Ovid. Met.* 8, 183 ff.). Danach war der Künstler nicht im Labyrinth eingesperrt (*Holland* S. 14), sondern nur von der übrigen Welt abgeschnitten; denn Minos hatte gar keinen Grund, den Künstler einzuschließen, nur wollte er verhindern, daß der erfindungsreiche Mann ihm verloren ginge. Wenn *Kuhnert* (S. 189 A. 9) die Möglichkeit offen läßt, daß T. von Daidalos getötet wird, der sich dann befreit und auf Flügeln entkommt, so ist erstlich von diesem Tode nirgends die Rede, und andrerseits hätte der Meister dann überhaupt keine Flügel mehr gebraucht; denn es hätten ihm dann alle Wege zum Entkommen offen gestanden.

Eine eigentümliche Art der Bestrafung harrte der Fremden, die, ohne sich durch die Steinwürfe des Riesen abschrecken zu lassen, auf der Insel landeten. *Eustath.* (*Od.* 20, 302 p. 1893) erzählt, T. sei ins Feuer gesprungen, habe seine Brust glühend gemacht und dann die Ankömmlinge umarmt, während der *Scholiast* zu *Plato* (*Rep.* 1, p. 396) sie im Feuer verbrennen läßt. Diese Todesarten werden mit der Erklärung des Sardanischen Lachens in Beziehung gebracht (*Mercklin* S. 45; 77; 87. *Welcker* 1, 74 f.), worüber schon im Altertum keine rechte Klarheit geherrscht zu haben scheint. Die Griechen unterschieden nämlich nach den einzelnen Stämmen und Gegenden verschiedene Arten des Lachens, wie *γέλως Μεγαρικός*, *Ἰωνικός*. So leitet auch *Timaeus* (*Suidas* s. v. *Σαρδάνιος γέλως*) den Namen von Sardinien ab, ebenso *Simonides*. Gestützt auf diese Etymologie macht *Zenobios* (5, 85) den T. sogar zu einem Sardinier. Dagegen berichtet *Demon* (bei *Suidas* a. a. O.), daß in Sardinien nicht nur die Greise durch die Hände ihrer Söhne den Tod freudig erwartet hätten und unter Lachen gestorben wären, sondern auch die schönsten der Gefangenen. Weiter nennt *Klitarch* (bei *Suidas* a. a. O.) das Verzerren des Mundes der Kinder, die in Karthago dem Moloch geopfert wurden, ein grinsendes Lachen. Und der *Scholiast* zu *Plato* sagt über die von T. Bestraften: *ἀπὸ τοῦ σεσηρέναι διὰ τὴν φλόγα τὸν σαρδάνιόν φησι λεχθῆναι γέλωτα*. Daß der Name überhaupt nichts mit Sardinien zu tun hat, dafür ist das *Scholion* (*ad Plat. rep.* 1, 337) ein Beweis: *οὕτω δὲ Σαρδόνιος ἂν λέγοιτο καὶ οὐ Σαρδάνιος*. Es trifft also die Erklärung des *Simonides* (*Suidas*) mit der des Scholiasten zusammen: *σεσηρέναι* = *ἐπιχαίνειν*, und *Mercklin* begründet diese Ableitung von *σαίρω*, indem er die Form *σάρδην* als Mittelform annimmt, die sich zu *σαίρω* verhält wie *ἄρδην* zu *αἴρω* (S. 81 ff.).

Von Talos hat sich nur ein einziger Mythus erhalten, mit dem die übrigen Nachrichten über ihn verknüpft sind, das ist der Mythus von seinem Tode Als nämlich die Argonauten auf ihrer Heimreise nach vielen Mühsalen sich Kreta näherten und ein festes Obdach für die Nacht suchten, wehrte auch sie der Riese durch Steinwürfe ab; aber hierbei fand er seinen Tod. Medea bezauberte ihn nämlich durch ihren Gesang, oder aber sie machte ihn wahnsinnig oder machte ihn durch ein Zaubermittel kraftlos und tötete ihn dabei. Sie versprach ihm, ihn unsterblich zu machen und zog ihm den ehernen Nagel aus dem Blutgefäß, worauf das Blut herausfloß und T. an Verblutung sterben mußte. Nach anderen Berichten ist er von Poias, dem Vater des Philoktetes, getötet worden, der ihn mit dem Pfeil in die Ferse traf (*Apollod.* 1, 9, 26. *Ap. Rh. Argon.* 4, 1659—86. *Gruppe* S. 250; 544; 577. *Preller* 2, 126. *Mercklin* S. 43). Offenbar sind in diesen Zeugnissen mehrere Überlieferungen verquickt worden; führt doch *Apollodor* alle drei Versionen an. Nach anderen Fassungen holen Zetes und Kalais T. auf ihren Pferden ein, worauf er getötet wird (*Pyl. Med. fab.* 50), oder er findet sein Ende durch die Dioskuren (*Six, Ztschr. f. bild. K. N. F.* 7 (1896), 124—127).

Wenden wir uns der Bedeutung des Mythus zu, so müssen wir an seine Verwandtschaft mit den Sonnengöttern, die Verbrennung seiner Opfer und seine verwundbare Stelle denken. Und da hat *Mercklin* wohl mit Recht (80 ff. 40 ff.) betont, daß die Verbrennung der Fremden durch T. ebenso ein Opfer darstellt, wie es Kronos in Karthago (*Schol. ad Plat. rep.* 1, 14 p. 396) forderte. Wie dieses Brandopfer, das der Gott auch in Griechenland empfing, in den Mythus vom kinderfressenden Kronos sich umwandelte (*Diodor* 20, 14. *Gruppe* S. 1106 A.), so dichtete die Mythensprache die Opfer, die der Gott Talos erhielt, in der Weise um, daß sie den Wächter T. die Fremden umarmen und mit ihnen ins Feuer springen ließ. Aus *Suidas* a. a. O. erhellt, daß T. dem Kronos zu vergleichen ist. Dieser wiederum entspricht dem Kanaanitischen Moloch, dessen Feuerdienst sich von Assyrien bis nach Karthago verbreitet hat, und dem Saturnus der Römer (*Mercklin* S. 48), dem gleichfalls Menschenopfer fielen (*Dion. Hal.* 1, 38. *Macr. Sat.* 1, 7. *August. de civ. dei* 7, 19), wie denn auch diese beiden von den Römern gleichgesetzt worden sind (*Curtius* 4, 15. *Tertull. apol.* 9. *Hieron. ad Jesai.* c. 46). An den Molochdienst und seinen Einfluß auf die jüdische Religion erinnert, daß an Jehova sein Glanz gepriesen wurde (*Ezech.* 10, 4; 1, 27. *Habak.* 4, 4. *2. Sam.* 22, 12 f. *Ps.* 18, 13). Wie nun *Hoeck* (S. 71) die Ansicht vertrat, daß eine ungeheure Erzstatue den Ausgangspunkt des Mythus gebildet habe, so ist umgekehrt anzunehmen, daß der Höhepunkt im Kulte des T. ein Opfer gewesen ist, indem bei großer Dürre zur Beschwichtigung des zürnenden Sonnengottes Menschen in einem stierförmigen oder stierköpfigen Erzkoloß verbrannt wurden (*Gruppe* S. 799. *Duncker, Gesch. d. Altert.* 2, 38).

Aus dem Beinamen des Riesen τριγίγας und seiner dreimaligen Wanderung um Kreta waren wir schon zu dem Schlusse gekommen, daß T. einen Sonnengott bedeuten muß, worauf auch seine Bildung aus Erz anzuspielen scheint (*Preller* 2, 126. *Hoeck* 2, 71. *Gruppe* S. 249 ff. 543 f. 1310). Weiterhin ist es natürlich, daß Kreta infolge seiner günstigen Lage zwischen Asien und Europa reiche orientalische Einflüsse (*J. Overbeck, Abh. d. Sächs. Ges. d. Wiss. philol.-hist. Kl.* (1865) 4, 97) empfangen hat, wie das im Taloskult zum Ausdruck kommt (*Mercklin* S. 42). Wie nun in den Naturreligionen des Ostens die Sonne einerseits als belebendes Element aufgefaßt wurde, so zeigte sie sich daneben als alles verzehrende Glutsonne. Diese verheerende Naturkraft hatte ihre Personifikationen in Moloch, Saturnus, El, der bei Trockenheit seinen Sohn schlachtet (*Gruppe* S. 253), und diese Wesen mußten mit dem Teuersten versöhnt werden, mit der Verbrennung der Kinder wie in Karthago und in Palästina (*Schamberger, Sch. Prg.* Zeitz 1912, S. 5 f., 10), wofür ein Ersatz eintreten konnte wie beim Opfern der Fremden auf Kreta. Diese Opfer zur Abwehr von Unheil begegnen auch in andern Kulten, z. B. des Zeus Lykaios, der Artemis Brauronia, der Iphigenia. Das Eigentümliche an diesen mit Menschenopfern verbundenen Zeremonien ist, daß sie sich nur an den Grenzen der historischen Zeiten nachweisen lassen und bald für die Menschenopfer Surrogate gefunden werden: Bärin, Hirschkuh, kleine silberne menschliche Figuren, die sich in Palästina finden (*Sellin, Die neuen Ausgrabungen in Palästina, Umschau* 1910, 226). Eine größere Umwälzung hat sich im Taloskult vollzogen. Wie im festländischen Griechenland der rohe Dienst des Kronos der milden Zeusreligion Platz machte, so trat an die Stelle der Taloskult verehrung in Kreta der Helioskult. Als äußern Ausdruck dieser Verdrängung setzte man den Tod des T. an, wie im gleichen Falle bei der Depossedierung des Kronos die Mythen von Kampf und Vernichtung zu erzählen wußten. Ein anderer Grund, daß der Talosdienst schwerlich in die historische Zeit gereicht hat, ist darin zu suchen, daß der Mythus nur von seinem Tod, also nur von dem Eingehen des Kultes handelt. Auch ist das nichts Auffälliges, daß der eine Gott an die Stelle des anderen tritt, wie wir am Kampf des Dionysos mit Triton (*Paus.* 9, 20, 4; 5) nachzuweisen vermögen. In anderen Fällen lassen die Griechen die verdrängten Götter unter der Erde in Höhlen als Heroen weiterleben; derartige Gottheiten sind Amphiaraos, Trophonios, Python, Erechtheus, Hyakinthos (vgl. *Rohde, Psyche*[3] S. 106—132). Wenn *Kuhnert* (a. a. O. S. 220) den Taloskult auch in Attika einführen, aber zu keinem besonderen Ansehen kommen, die gräßliche Form der Verehrung auch nur kurze Zeit beibehalten lassen will, so stehen dieser Annahme die stärksten Bedenken entgegen.

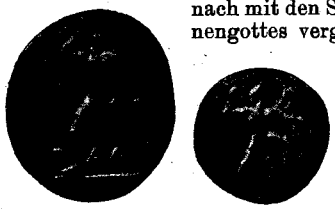
Doch nicht spurlos verschwindet der Gott. An seine Stelle tritt zwar Helios, gewissermaßen als Adoptivsohn, aber die Erinnerung an das eherne Standbild, dem einst Menschenopfer fielen, bewahrte ein mimischer Tanz

(*Hesych.* s. v.): *Ταλαιδίτης· ἀγὼν γυμνικός· πάμπολλα κἀκεῖθεν ἡ ὄρχησις ἐρανίζεται τὸν Τάλω τὸν χαλκοῦν τῆς Κρήτης περίπολον* (vgl. *Lukian. de saltat.* 49. *Holland* a. a. O. S. 13). In gleicher Weise blieb die Verfolgung der Töchter des Minyas zu Orchomenos als Mimus bestehen. Nicht als Argument gegen die Göttlichkeit des T. kann sein Tod angeführt werden; man braucht dabei nur an den Tod des Zagreuskindes zu denken. Als sein Kult verdrängt wurde, setzte man an die Stelle den Dienst eines milden Sonnengottes, der in seinem Beinamen das Andenken an den Vorgänger bewahrte. Wie der alte Dienst der Geburtsgöttin Iphigeneia mit der Verehrung der Artemis sich vermischte, so können wir dasselbe bei T. und Helios verfolgen, indem sein Name in adjektivischer Form an den Namen Helios angefügt wurde, wie Amphiaraos an den Namen Zeus. Beweise dafür sind die *Hesychiosglossen: Ταλῶς. ὁ ἥλιος. — Ταλαιός· ὁ Ζεὺς ἐν Κρήτῃ.* Ferner begegnet uns nach *C. I. G.* 2554 Z. 95 ein Heiligtum *τῶ Ζηνὸς τῶ Ταλλαίω*, und nach Z. 178 schwören die Einwohner von Lato . . . *καὶ τὸν Ζῆνα τὸν Ταλλαῖον* (vgl. *Philol.* 9, 694 f. *Bull. de corr. hell.* 3, 293). — *Usener* (*Götternamen* S. 130 f.) und *Wide* (*Lak. Kulte* S. 18; 216) weisen nach, daß in Sparta ein Zeus Taletitas mit Auxesia und Damoia (*Le Bas-Foucart, Expl.* p. 144) vereinigt war. Diese beiden Göttinnen waren Beschützerinnen des Erdsegens, und es leuchtet ein, daß dieser Zeus ähnliche Funktionen ausgeübt haben muß. Er nimmt hier die Stelle einer weiblichen Gottheit ein, der *Θαλλὼ* oder *Θαλία* (*Usener, Götternamen* S. 134), deren Name ausdrückt, daß sie die Pflanzen sprießen läßt. Aus diesen Formen ließe sich auch *Ταλλαῖος* erklären. Nicht darf es wundernehmen, daß dieser Beiname dem Zeus hier beigelegt wird, während von T. feststeht, daß er ein Sonnengott ist. *Welcker* (*Griech. Götterl.* 2, 245) hat mit Recht darauf hingewiesen, daß Zeus Tallaios nichts anders als Helios in Kreta ist; dieser gilt in Kreta für den höchsten Gott und wird deshalb nur Zeus genannt. Dem Sonnengotte waren naturgemäß die Höhen heilig (*Wide* S. 216. *Mercklin* S. 40; 48; 51), und so finden wir auf dem höchsten Gipfel des Taygetos die Bergspitze Taleton dem Helios geweiht. Auf diesem Berge wurden dem Gotte besonders Pferde (*Paus.* 3, 20, 4) geopfert; sollten wir hier nicht auch die mildere Form eines Opfers, die mit der Zeit eingetreten ist, haben, und sollte nicht auch der alte Name des Gottes durch den geläufigeren ersetzt worden sein, während der Berg den Namen beibehielt? Einen anderen Namen, der ebenfalls auf einen Sonnengott hindeutet, bezeugt *Apollodor* (1, 9, 26): *οἱ δὲ Ταῦρον αὐτὸν λέγουσιν.* Diese Bezeichnung kehrt wieder im Namen des Minotauros; auch heißt dieser öfters nur *Ταῦρος* (*Stephani* a. a. O. S. 26). Dies hat zu einer Gleichsetzung des T. und Minotauros geführt (*Mercklin* S. 45. *Hoeck* 2, 71). Dem entgegen steht nach *Hercher* (*Hermes* 5, 287) das Zeugnis von *Dosiadas* (*Anth. Pal.* 15, 26 nebst *Schol.*), der ihn *γυιόχαλκος οὖρος* nennt, ebenso *Ap. Rh.* (4, 1643), wo er als *οὖρος*, d. h. als Wächter der Europa bezeichnet ist. Trotz dieser Lesarten spricht sich *Welcker* (*Gr. Trag.* 1, 75 A. 10) dagegen aus, bei *Apollodor* für *Ταῦρος οὖρος* zu setzen. *Mercklin* kommt (S. 46) zu einer Gleichsetzung von Talos, Minotauros und Asterios, die verschiedene Namen und Auffassungen derselben Sache bezeichnen, aber schon in frühen Zeiten sich in verschiedene Zweige mit verschiedenen Beziehungen gespalten hätten.

Hatten wir oben den T. in Beziehung zu *Θαλλώ* gesetzt, in ihm also einen sekundären Gott des Erdsegens gesehen, so können wir ihn noch mit einem andern Sonnengotte, dem Dionysos *πυριγενής* vergleichen. Der Historiker *Ion* (*fr.* 13) berichtet (*Paus.* 7, 4, 8) von seiner Heimat Chios, daß sie von Kreta aus besiedelt worden sei durch Oinopion und seine Söhne Talos, Euanthes, Melas, Talagos und Athamas, die mit ihrem Schiffe dort gelandet seien. Dagegen der *Scholiast* zu *Apollonios* (3, 997) nennt als *κτιστής* Dionysos und führt als seine Söhne Oinopion, Thoas, Staphylos, Satramys, Euanthes und Tauropolos an. Es ist ohne weiteres klar, daß diese Sagen als Symbolik für die Verbreitung der Weinkultur von Kreta nach Chios zu deuten sind. Wie Oineus in Aitolien, so ist Oinopion in Chios eine Hypostase des Dionysos selbst; denn sein Name entstammt dem Thiasos des Gottes (*Preller-Robert* S. 451 f. 718). Außerdem wird die Rolle, die Oinopion nach *Pausan.* hatte, dem D. bei *Apoll.* selbst zugeschrieben. *Osann* (*Rh. Mus.* 1835, 241 f.) hat die beiden Stellen mit *Diodor* verglichen und gefolgert, daß unter den Söhnen des D. Tauropolos dem Talos entspricht. Wie dem D., einem Sonnengotte, das Sprießen der Vegetation, insbesondere des Weines, zugeschrieben wurde, der die höchste Hitze erfordert, so sehen wir hier diese Funktion vom Vater D. oder Oinopion auf Talos oder Tauropolos übertragen. Man dachte sich also den T. gleich dem D. stiergestaltet. *Plutarch* (*de Is. et Os.* c. 35 p. 364) beschreibt, wie die Sechzehn Frauen von Elis den D. anrufen, mit dem Stierfuße zu nahen, wie er heiliger Stier angeredet wird (vgl. *L. Weniger, Die Sechzehn Frauen.* Prg. Weimar 1883, 5—9).

In enger Beziehung steht seit undenklichen Zeiten das Rind zum Feuer und zum Sonnengott (*Gruppe* S. 799), weshalb den Sonnengöttern Rinderherden heilig waren, so die Rinder des Helios (*Od.* 12, 299 ff.), des Helios von Gortyn, des Aietes (*Gruppe* S. 249; 543 f.). Wie Dionysos als Stier aufgefaßt wurde, so deutete man Pasiphae und Helios als Kuh und Stier (*Wide* S. 250). Und wie Medea den Riesen T. bezwingt, indem sie den ehernen Nagel aus seinem Fuße löst, so bändigt sie mit Jason die erzfüßigen Stiere des Aietes (*Gruppe* S. 543 f.). Auf diesen Zug des Talos, seine Verwundbarkeit, muß noch eingegangen werden; sie scheint mit seiner Eigenschaft als Sonnen- und Feuergott zusammenzuhängen. Bekannt ist, daß Hephaistos *κνλλοποδίων* lahm war, welche Eigenschaft bei einigen seiner Söhne, Periphetes und Palaimonios, wiederkehrte. Wie dieser Zug zu erklären ist, steht noch nicht genau fest (vgl. *Gruppe* S. 1306; 1310). Die

Verwundbarkeit des Talos scheint aber ein feststehender Zug zu sein, ihm also nicht nur als dem Vater des Hephaistos zuzukommen, weshalb ihn *Gruppe* (S. 544) seinem Wesen nach mit den Stieren des Sonnengottes vergleicht. Ebenso eigentümlich und noch unerklärt ist die Schwäche in den Füßen an Wieland dem Schmied, Völundr (vgl. *Schrader, Sprachvergl. u. Urgesch.*[3] 2, 18 ff. *Ed. Meyer, Gesch. des Altertums* 2, 109. *Holland* S. 37 f.).



1) Münzen des Talos von Phaistos (nach *Catal. of greek coins Brit. Mus. Crete* Taf. 15, 11 u. 16, 6).

Die bildende Kunst ist arm an Darstellungen aus dem Mythus des T. *Mercklin* (S. 87 f.) erblickt die Ursache davon darin, daß im Zeitalter der reifsten Kunst der Kult des T. teils im Heliosdienst aufgegangen war, teils seine Bedeutung sich verschoben hatte (vgl. *Sophokles' Daidalos u. Kamikier*). Unseres Erachtens ist Talos dem eigentlichen Griechenland, mit Ausnahme höchstens von Lakonien, ferngeblieben und hat nie in Attika eine Heimat gefunden. Von Kunstdenkmälern seiner Heimat Kreta sind es Münzen, die ausschließlich Kunde von ihm bringen, und zwar Münzen der Stadt Phaistos (*Gruppe* S. 250). Warum gerade und nur diese Stadt den T. als Münztypus gewählt hat, ob wegen ihrer hohen Lage oder wegen des Anklanges des Namens an den Feuergott, oder etwa weil sie eine Gründung des Minos war (*Strab.* 10, 14 p. 479. *Diod.* 5, 78), der mit T. eng verknüpft wurde, ist nicht klar zu erweisen; jedenfalls sollte man Erinnerungen an T. nicht im Süden der Insel, wo Phaistos lag, sondern im Norden, wo das Talaiongebirge auf den Heros hinweist (*Gruppe* S. 249 A. 12. *Mercklin* S. 55 ff.; 91 ff.), suchen. Alle diese Münzbilder (vgl. *Cavedoni* S. 154. *Mionnet* p. 332 nr. 231—234. *Head* a. a. O. *Wroth* p. 64 nr. 20; 27; 28; pl. XV, 11; XVI, 16. *Mercklin* Taf. 1, 1—4) haben die Eigentümlichkeit, daß der Heros im Gegensatz zur literarischen Überlieferung nur mit Flügeln dargestellt ist. Die Körperhaltung ist bald derart, daß er von vorn gesehen in beiden Händen Steine trägt und die Rechte zum Wurf erhoben hat, in sogenannter Anschlagstellung, bald mit der unbewehrten Rechten den Ankömmlingen ein Zurück gebietet, bald von rechts nach links vordringend gedacht ist, beide Hände bewehrt. Er ist also stets als eifriger Wächter gebildet, bisweilen noch durch einen Hund unterstützt (*Mionnet* nr. 234. *Mercklin* nr. 4. *Wroth* pl. XVI, 6), der hier auf dem Revers der Münze, dort zwischen den Füßen des Dahineilenden zu sehen ist. Welche Beziehungen der anstürmende Stier ausdrückt, der auf einigen Münzen (*Mercklin* nr. 1—3. *Wroth* pl. XV, 11) an Stelle des Hundes auf der Rückseite der Münzen dargestellt ist, ob er nur das Symbol des Sonnengottes ist (*Mercklin* S. 91), müssen wir dahingestellt sein lassen. Das Haar des T. ist auf einigen Münzen (*Mercklin* a. a. O. Taf. 1 nr. 1—3. *Wroth* pl. XV, 1) so eigentümlich stilisiert, daß diese Haartracht unwillkürlich an den Strahlenkranz der Lichtgottheiten erinnert (*Gruppe* S. 382$_8$. *Roscher, Sel.* S. 23; 83). Das ist weiter nichts Sonderbares; haben wir in Talos doch den Prototyp des Koloß von Rhodos. Die einzige Darstellung des T. neben den Münzen verdanken wir der schon erwähnten Apulischen Prachtamphora aus Ruvo. Eingehend ist über sie gehandelt worden von *Avellino* (*Bull. Nap.* 1846 nr. LXX p. 137 f.; III, tav. 2, nr. 51; IV, tav. 6, nr. 70), *Panofka* (*Arch. Ztg.* 1846, nr. 44, p. 313 ff.; Taf. 44; 45; 1848, nr. 24, p. 369—373, Taf. 24, 1), *Mercklin* (S. 92—101), bei *Baumeister* (*Denkm. d. A.* 1722 ff.), in den *Wiener Vorlegeblättern* Ser. 4, Taf. 5. Gesichert ist die Bedeutung der dargestellten Szenen besonders durch die Hinzufügung der Namen

2) Der Tod des Talos auf einer zu Ruvo gefundenen Amphora (nach *Baumeister, Denkmäler* 3, 1722).

über den einzelnen Personen. In der Mitte erblicken wir T., vollständig unbekleidet, ohne Flügel. Er ist allein weiß gezeichnet, und durch Schattierung mit Tinte hat der Künstler den metallenen Glanz auf dem als jugendlichen Epheben gedachten Riesen hervorzurufen sich bestrebt. Der Körper sinkt schwerfällig zurück; das rechte Knie hält er steif gestreckt; das linke ist gebeugt; die Arme läßt er nach beiden Seiten sinken, während das Haupt nach rechts sich senkt und das Gesicht schmerzlich verzogen erscheint. Hinter dem Sterbenden ragt ein abgebrochener Baum, an dem nur noch ein Zweig belaubt ist, hervor, ein Sinnbild des Sterbens in der Natur. Von rechts sucht Polydeukes, der vom Pferde gesprungen ist, von links Kastor den langsam Dahinsinkenden zu halten. Daraus geht hervor, daß diese am Ende des Riesen unschuldig sind und die Veranlassung von Medea ausgeht, die links in orientalischem mit Sternen geschmückten Kleide mit phrygischer Mütze steht, in der Linken die cista mystica hochhält und dabei starr auf den Sterbenden blickt, während sie mit der Rechten außerdem auf ihn hinzeigt. Rechts sind die Götter des Meeres Poseidon und seine Gemahlin Amphitrite zu sehen, diese mit Zepter und Palmettenkrone geschmückt, jener mit dem Dreizack in der Hand und das Haupt mit Lorbeer umwunden. Unter den beiden, die in den Wolken thronend zu denken sind, flieht eine Frau in langem Chiton, die, um schneller vorwärts zu kommen, den linken Zipfel ihres Kleides in die Hand genommen hat. Links liegt auf dem Wasser, das durch einen Delphin angedeutet ist, das Vorderteil der Argo, von der Zetes und Kalais dem Vorgange zuschauen, während auf einer Leiter ein Jüngling eilig zum Schiff hinaufsteigt. Ohne Zweifel haben wir die Darstellung vom Tod des T. durch die Zauberin Medea bei der Landung der Argo auf Kreta. Welche List Medea hiernach angewandt hat, läßt sich schwer sagen. Die Dioskuren kommen nicht als Teilnehmer an der Fahrt in Betracht, sondern sind als Retter und Helfer zu denken; vielleicht hatten sie den Auftrag, ihn zu den ewigen Göttern zu bringen, wie die Verheißung der Medea lautete. Die Boreaden, hier ungeflügelt, sind nur Zuschauer, nicht als beteiligt zu denken. Über andere Deutungen ist oben bereits gesprochen worden. Über den zur Leiter hinaufsteigenden Jüngling vgl. *Mercklin* S. 95 f. Die fliehende Frau ist am einfachsten als Krete, die Schutzgöttin der Insel, zu deuten, wie wir auch beim Raube der Persephone die fliehende Nymphe des Landes angedeutet finden (*Curtius, Abhdl. d. Berl. Akad.* 1878, 28). Über zwei andere Denkmäler, zwei Spiegel, auf denen man das gleiche Abenteuer dargestellt glaubte, handeln *Mercklin* (S. 102 ff.), *Gerhard* (Taf. 56, 1; 58), *Panofka* (*Arch. Ztg.* 1845, 196; 1846, 317), *Stephani* (*Compte rendu* 1867, 24), *Pyl* (*Med. fab.* p. 49 f.); doch sind die Beziehungen recht zweifelhafte.

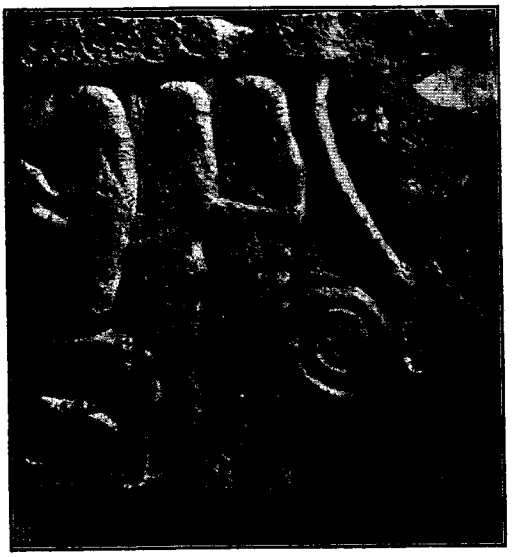
2) (*Τάλως*), Neffe des Daidalos, Sohn der Perdix (*Apollod.* 3, 15, 9. *Diod.* 4, 76. *Paus.* 1, 21, 4; 24, 4; 7; 4, 5. *Suidas, Phot.* s. v. *Πέρδικος ἱερόν. Ovid. Met.* 8, 236 ff. *Hygin. fab.* 39; 244; 274. *Serv. Aen.* 6, 14. *Georg.* 1, 143. *Tzetz. Chil.* 1, 494 ff. *Schol. Eur. Or.* 1648), aus dem Geschlechte der Metioniden (*Preller, Gr. Myth.* 2, 156 ff.; 498. *Toepffer, Att. Gen.* S. 164 ff.), Enkel des Metion, Urenkel des Erechtheus (*Pherekyd.* = *F. H. Gr.* 1, 97 *fr.* 105. *Plat. Ion* p. 533. *Diod.* 4, 76) oder Enkel des Eupalamos und Urenkel des Metion (*Apollod.* 3, 15, 8. *Serv. Aen.* 6, 14. *Schol. Plat. rep.* 549 D. *Alk.* 1, 121 A. *Suid.* s. v. *Πέρδικος ἱερόν*, wahrscheinlich auch nach *Hygin* a. a. O., obgleich im Texte Euphemus steht), oder Enkel des Palamaon (*Paus.* 1, 3, 2), was nur eine Variante zu Eupalamos zu sein scheint, Neffe der Metiadusa und des Kekrops (*Apollod.* 3, 15, 5). Der Name lautet bald Talos (*Hellanikos* = *F. H. Gr.* 1, 56, 82. *Diod. Apollod.*), bald *Κάλως* (*Paus. Suid. Phot.* = *Apostol.* 14, 17), bald Perdix (*Suid. Phot. Athen.* 9, 388 F = *Sophokles' Kamikioi fr.* 300; vgl. *Schol. Ov. Ibis* 498; *Met.* a. a. O. *Hygin. Serv. Aen.* a. a. O.). Über die Beziehungen der drei Namen zueinander ist zu verweisen auf *Welcker* (*Gr. Trag.* 2, 433 f.), *Lange* (*Verm. Schr.* S. 234 f.), *Mercklin* (*Die Talossage* S. 52 ff.; 68 ff.), *Kuhnert* (*Jahrb. f. klass. Philol., Suppl.* 15, 187 ff.; 192; 219 ff.), den Artikel *Daidalos* (*Pauly-Wissowa, Daidal.* 1996 f.), den Artikel *Kalos* Bd. 2 Sp. 938), *Holland* (*Programm d. Thomasschule zu Leipzig* 1902 S. 21 ff.) und besonders den erschöpfenden Artikel *Perdix* (s. d. Bd. 3 Sp. 1946 ff.). Talos wurde mit dem zwölften Jahre (*Ov. Met.* 8, 243) von seiner Mutter dem Oheim als Lehrling anvertraut, dem hochberühmten Meister, weil er sehr begabt war und scharfen Verstand besaß. Bald aber übertraf der Schüler den Meister an Geschicklichkeit und erregte seinen Neid. Er erfand nämlich die Säge, indem er sich die Gräten der Fische (*Ovid, Hygin. fab.* 274. *Serv. Aen.* 6, 14. *Isidor. Orig.* 19, 19, 9) oder die Kinnlade einer Schlange zum Muster nahm (*Apollod.* 3, 15, 9. *Diod.* 4, 76. *Tzetz. Chil.* 1, 414, vgl. auch *Hygin. fab.* 39. *Serv. ad Verg. Georg.* 1, 143. *Schol. Ov. Ib.* 498. *Lact. Plac.* 8, 3), dann den Zirkel (*Ov. Diod. Sidon. Apollin. Ep.* 4, 3, 5. *Hygin. fab.* 274. *Serv. Aen. Georg.*) und die Töpferscheibe (*Diod.*). Deshalb tötet ihn Daidalos, indem er ihn von der Akropolis, nach der gewöhnlichen Annahme, vom Dache seines Hauses nach *Hygin. fab.* 39 (vgl. *Pauly-Wissowa, Daidalos* S. 1996. *Art. Perdix* Sp. 1948) herabstürzt. Begraben lag er am Südabhange der Burg (*Paus.* 1, 21, 9. *Luk. Pisc.* 42 nebst *Schol.*). Schwierigkeiten bereitet nur die Frage, ob das Grab des Talos (*Luk. Pisc.*) identisch ist mit dem *ἱερὸν Πέρδικος* (*Suid. Phot.* vgl. *Baumeister, Denkm. d. Altert.* S. 194. *Wachsmuth, Stadt Athen* 1, 244, 3). Dem Namen Perdix, der schon bei Lebzeiten des *Sophokles* (vgl. *Suid.*) vorkommt, liegt ein alter Verwandlungsmythus zugrunde; auch kann ich darin, daß einmal (*Suid. Phot.*) ein Heiligtum des Perdix, das andre Mal (*Luk. Pisc.*) ein Grabmal des Heroen erwähnt wird, keinen Widerspruch finden (Art. *Perdix* S. 1950). Denn bei einem Heroen ist das Grab eben sein Heiligtum (*Rohde, Psyche*[3] S. 106—132. *Mercklin* S. 54). —

Mercklin (S. 56ff.; 70ff.; 76), *Kuhnert* (S. 219ff.), *Gruppe* (*Gr. Myth.* S. 17; 250) identifizieren den Schüler Talos mit dem kretischen Gotte gleichen Namens (s. d.; vgl. *Holland* S. 21 A.). *Kuhnert* hält die Verschmelzung eines alten Perdixkultes in Athen mit dem von Kreta kommenden Talosdienst für des Rätsels Lösung und behauptet, daß durch *Sophokles* Talos in den Schüler des Daidalos und den kretischen Riesen aufgelöst worden sei. Er erfindet als Todesart des Riesen Talos den Sturz von einem Felsen, für den es kein Zeugnis gibt (S. 219), und erdichtet einen Kampf zwischen D., dessen Ruhm sich erst später von Kreta aus verbreitet haben soll, und dem Gotte Talos. Da in diesem der Künstler unterliegen mußte (S. 229), so sei hinterher die Sage von der Rache des D. an Talos entstanden. Diese Ausführungen entbehren jedes Anhaltes; auch erscheint es sonderbar, daß die Kreter, weil Talos zum Schüler des D. geworden sei, dem Attischen Mythus zuliebe ihren Talos auf den Münzen jugendlich dargestellt hätten. Wenn eine merkwürdige Ähnlichkeit zwischen Ikaros und dem Kreter Talos besteht und *Gruppe* (S. 17_4; 250_2) diesen einen Doppelgänger des Ikaros nennt, so folgt noch lange nicht, wie *Kuhnert* (S. 221) behauptet, daß beide zwei verschiedene Versionen desselben Mythus darstellen und Daidalos nur Flügel erhielt, weil Ikaros und Talos in der Sage (*Holland* S. 28) schon welche besaßen. [Buslepp.]

Talthybios (*Ταλθύβιος*, nach *Immanuel Bekker, Hom. Blätter* S. 222, 12f. von *θάλλειν*, **θαλτύς*, **ταλθύς* + *βίος*, vgl. *βιοθάλμιος, ζωθάλμιος*, also der Lebenskräftige, in der Blüte Lebende, vgl. auch *Pape-Benseler, Wörterb. d. griech. Eigenn.* s. v., ferner *Fick-Bechtel, Die griech. Personennamen*[2] S. 384), der bekannte Herold Agamemnons, bei *Homer* genannt *Il.* 1, 320. 3, 118. 4, 192. 193. 7, 276. 19, 196. 250. 267. 23, 897. Er und sein Kollege Eurybates, *τώ οἱ* (scil. *Ἀγαμέμνονι*) *ἔσαν κήρυκε καὶ ὀτρηρὼ θεράποντε* (Eurybates, der 'Weitschreitende', hieß auch ein Herold des Odysseus, *Il.* 2, 184. 9, 170. *Od.* 19, 247, s. o. Bd. 1, Sp. 1420, 38ff.), sollen die Briseïs holen, *Il.* 1, 320ff., worauf sich stützt *Ovid. her.* 3, 9ff.; ebenso wird er mit Odysseus zusammen von Agamemnon abgeordnet, die Iphigeneia zu holen, *Apollod. epit.* 3, 22W.; *ebenda* 3, 9 die Sage vom treulosen Kinyras, der Menelaos, Odysseus und Talthybios zwar fünfzig Schiffe zum Kriege versprach, dagegen nur ein wirkliches und statt der übrigen 49 Tonmodelle schickte, vgl. *Eustath. Il.* 11, 20 p. 827, 37ff. o. Bd. 2, Sp. 1190f., 59ff. 3299, 40ff. *Gruppe, Gr. Myth.* 638f. — Talthybios wird ausgeschickt nach dem Arzte Machaon, *Il.* 4, 192ff. (v. 193f. zitiert *Paus.* 2, 26, 10), und wie es zum Zweikampf zwischen Paris und Menelaos kommen soll, entsendet ihn Agamemnon ein Lamm zum Opfer zu holen, *Il.* 3, 118ff., ebenso einen Eber *Il.* 19, 196ff. (v. 266—268 zitiert *Paus.* 5, 24, 11). Was heutzutag noch bei einem Duell die Sekundanten, das ungefähr leisten die homerischen Herolde, wobei dem Talthybios auf seiten der Griechen bei den Troern der Herold Idaios entspricht, *Il.* 7, 274ff.; die Herolde heißen hier (v. 274) *Διὸς ἄγγελοι ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν*, und nach *Il.* 19, 250 ist Talthybios *θεῷ ἐναλίγκιος αὐδήν*, weil er als Herold eine helle, durchdringende Stimme haben mußte, wie auch der Sänger *Od.* 1, 371 und 9, 4 bezeichnet wird als *θεοῖς ἐναλίγκιος αὐδήν*. Als Agamemnons Herold wird Talthybios erwähnt in des *Euripides Iph. Aul.* 95. 1563, als Person tritt er auf in dieses Dichters *Hekabe* v. 484—582 (vgl. auch v. 727) und *Troades* v. 235—305. 408—423. 709—739. 782—789. 1123—1155. 1260—1286; Hermes-Mercurius wird bezeichnet als der 'Talthybius deorum' *Sen. apocol.* 13; vgl. auch *Plaut. Stich.* 2, 2, 32. Nach *Herod.* 7, 134 besaß Talthybios zu Sparta ein Heiligtum, und in seinem Geschlecht, bei den sog. Talthybiaden, war das Amt der Staatsherolde erblich. Und wie *Herodot* spricht auch *Paus.* 3, 12, 7 von des Talthybios Zorn (*μῆνις, μήνιμα*) wegen der Ermordung der Herolde, die von Dareios nach Hellas gesandt worden, um Erde und Wasser zu fordern; die Spartaner konnten infolge dieses Zornes kein günstiges Opfer mehr erhalten, und das währte so lange, bis zwei Spartaner selber sich dem Xerxes überlieferten zur Sühne für die erschlagenen Herolde usw., vgl. *Herod.* 7, 134ff. *Paus.* 3, 12, 7 spricht von einem *μνῆμα* des Talthybios zu Sparta in der Nähe des Hellenion und fährt fort, daß auch die Aigieer in Achaia auf ihrem Marktplatz ein solches zeigen, das sie für das des Talthybios ausgeben; deutlicher bezeichnet er 7, 23, 11 dies *μνῆμα* zu Aigion als *Ταλθυβίου τοῦ κήρυκος τάφος*, wozu er hinwieder beifügt: 'Dem Talthybios ist auch zu Sparta ein Denkmal aufgeworfen, und beide Städte bringen ihm Totenopfer' (*κέχωσται δὲ τῷ T. καὶ ἄλλο μνῆμα ἐν Σπάρτῃ, καὶ αὐτῷ αἱ πόλεις ἐναγίζουσιν ἀμφότεραι*); über diesen 'vordorischen' Kult vgl. *S. Wide, Lakon. Kulte* S. 348f., über die Talthybiaden vgl. z. B. *Welcker, Gr. Götterl.* 3, 282. Nach *Aristot. ep.* 37 (*Anth. app.* 9, 38) fand sich des Talthybios Grab zu Mykene; auch soll Talthybios nach Kreta eine Kolonie geführt und daselbst Tegea gegründet haben, *Exc. Strab.* 10, 34 = *G. G. M.* 2, 592 (*ὅτι T. μετὰ τὰ Τρωικὰ ἀποικίαν ἔστειλεν εἰς Κρήτην*). *Steph. Byz.* s. *Τεγέα* p. 610, 14 (*ἔστι καὶ Τεγέα ἐν Κρήτῃ ὑπὸ Ταλθυβίου κτισθεῖσα*); er soll auch Ahnherr der *Θεοκήρυκες* bei den Eleutherien gewesen sein, *Hesych.* s. v. *Θεοκήρυκες* (*γένος τὸ ἀπὸ Ταλθυβίου, παρὰ Ἐλευθερίοις*). Nach *Nikolaos von Damaskos frg.* 34 (*F. H. G.* 3, 374f., vgl. auch *Dict. Cret.* 6, 2) habe Talthybios den Orestes vor Aigisthos bewahrt und ihn untergebracht bei Strophios in Phokis (nach *Dict.* bei *Idomeneus*, '*qui apud Corinthum agebat*' vgl. *Gruppe, Gr. M.* 702A); an Stelle des Talthybios erscheint bei *Pind. Pyth.* 11, 18 (25) Arsinoë als die Amme, die den Knaben den Händen der Klytaimestra entriß und zu Strophios brachte, in des *Aischylos Choeph.* ist es eine namenlose *Κίλισσα* (v. 732); nach *Stesichoros* (*Schol. Aisch.* a. O.) *frg.* 41 (bei *Bergk* 3[4], 222) und nach *Pherekydes* (*Schol. Pind.* a. O.) *frg.* 96 (*F. H. G.* 1, 94) hieß sie Laodameia, vgl. o. Bd. 1, Sp. 537, 37ff. 2, Sp. 1185, 4ff. 1828,

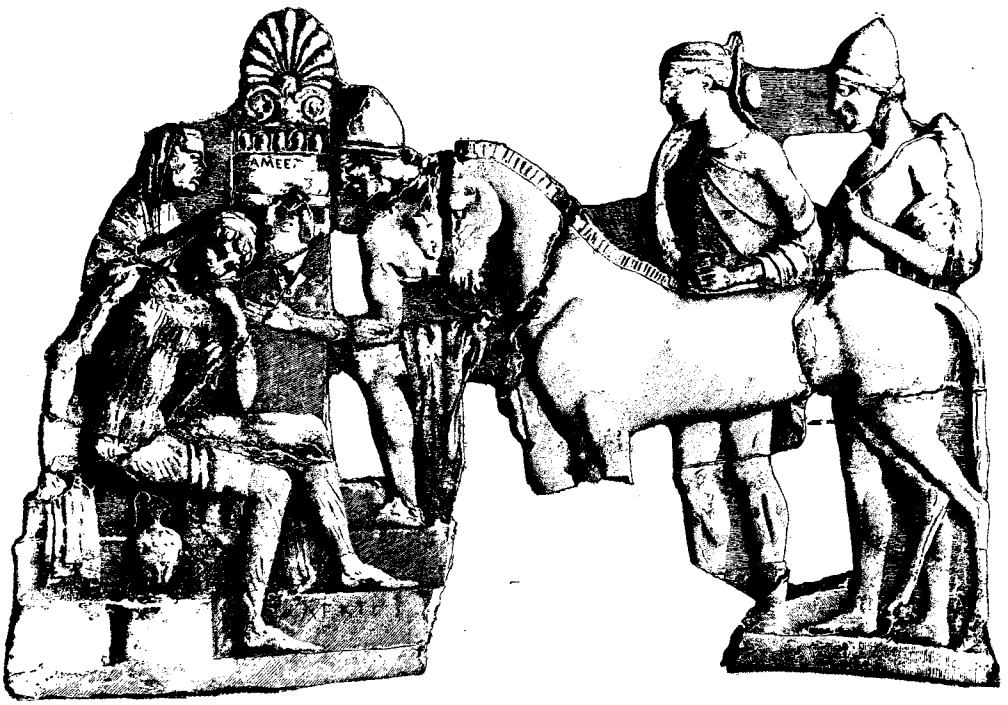
62 ff.; dazu *C. Robert, Bild u. Lied* S. 164 ff., der annimmt, daß 'Weiterbildungen des in einer früheren poetischen (*Stesichoros?*) Behandlung vorkommenden Talthybios' vorliegen in dem παιδαγωγός in der *Elektra* des *Sophokles*, im πρέσβυς in des *Euripides Elektra* (πρεσβεύς v. 16); dagegen *Gruppe, Gr. M.* 701, 4.

Unter den Bildwerken ist an erster Stelle zu nennen das stilistisch besonders interessante archaische Relief von Samothrake (etwa der Mitte des 6. Jahrh.'s zuzuweisen), 1790 gefunden, 1816 aus Sammlung *Choiseul-Gouffier* in den Louvre übergegangen (Catal. nr. 697), *Bruckmann* Tf. 231 a. *Overbeck, Griech. Plast.* 1^4, 110 Fig. 12. *Collignon* (= *Thraemer*), *Gesch. d. gr. Plast.* 1, 194 f. Fig. 87 o. Bd. 1, Sp. 97 f. s. unsere Abb. 1: hinter dem linkshin thronenden Agamemnon stehen Talthybios und Epeios, alle durch Beischrift bezeichnet, Talthybios mit dem Zeichen seines Amtes, dem Heroldstab, in der Rechten,



1) Agamemnon, Talthybios und Epeios auf einem Relief von Samothrake im Louvre (Photogr. nach Gipsabguß).

vgl. auch *Gruppe, Gr. M.* 614, 5. Weiter gleichfalls im Louvre ein archaisches Tonrelief von der Insel Melos, der ersten Hälfte des 5. Jahrh.'s zuzuweisen, publiziert von *A. Conze, Mon. d. Inst.* 6/7, tav. 57, 1, darnach o. Bd. 1, Sp. 1237 f. u. unsere Abb. 2 für im Peiraieus gefundene Repliken vgl. *Fröhner, Catal. de la coll. Lecuyer* nr. 310 pl. 30: links die vor dem Grab des Vaters trauernde Elektra, hinter ihr die Amme, vor ihr drei sichtlich auf der Reise begriffene Männer mit Pferd, zunächst wohl Talthybios stehend mit aufgestütztem rechtem Fuß und mit Gebärde der vorgestreckten Rechten die tröstliche Zurede begleitend, mit Pilos auf dem Kopf und (wie es scheint) mit Kerykeion in der gesenkten Linken, sodann Orestes und Pylades; die Deutung auf Talthybios gab *Carl Robert, Bild und Lied* 167 ff., vgl. o. Bd. 1, Sp. 1239. Ferner Talthybios inschriftlich bezeichnet auf der sog. Tabula Iliaca im Kapi-



2) Trauernde Elektra, hinter ihr die Amme, vor ihr Talthybios, Orestes und Pylades, Relief im Louvre (nach *Mon. dell' Inst.* 6/7, tav. 57).

tolinischen Museum, im 'Zimmer der Tauben', *Helbig, Führer*[3] 1, 443f. nr. 799, vgl. *Jahn-Michaelis, Griech. Bilderchroniken* (1873) Tf. I und I* (S. 36, 74). *Baumeister, Denkmäler d. klass. Altert.* Tf. 13 Fig. 775 (S. 720). *Maximilian Paulcke, De tab. Iliaca quaest. Stesichoreae, Diss.* Königsb. i. Pr. 1897 Taf. (S. 43f.). *Gruppe, Gr. M.* 691, 2. Hier *Ταλθύβιος καὶ Τρῳάδες*: Talthybios, im kurzen Gewand und wieder mit Pilos auf dem Kopfe, die Rechte in die Hüfte gestemmt, beugt sich, die Linke ihr auf die linke Schulter legend, über Andromache, die in der Stellung einer Trauernden, wie es scheint, ihren Knaben Astyanax in den Armen hält und an die Brust drückt; vielleicht überbringt ihr der Herold den Beschluß der Achaier, den Knaben zu töten, vgl. *Schol. Eurip. Androm.* 10. Passend erinnert *Paulcke* für die Gruppe von Talthybios, Andromache, Kassandra, Helenos usw. an verwandte Gruppierungen und Motive am Sarkophag der Klagefrauen (der pleureuses) von Sidon, wo zumal in den Giebelfeldern ähnliche Gruppen von je drei Klageweibern, ebenso in einem sepulkralen Metopenrelief im Athener Nationalmuseum publiziert von *Paul Wolters, Ath. Mitt.* 18 (1893) 1ff. z. Tf. 1 (zum Odysseus im Gespräch mit Helenos vgl. die Gruppe Talthybios vor Elektra im oben besprochenen Relief von Melos).

3) Wegführung der Briseïs durch Agamemnon, dahinter Talthybios und Diomedes, Darstellung auf einem Skyphos des Hieron im Louvre (nach *Baumeister, Denkm. des klass. Altert.* Abb. 776).

Während bei Homer Agamemnon seinen Herolden den Auftrag gibt, die Briseïs zu holen (s. o.), sehen wir ihn auf einem Skyphos des Hieron im Louvre eigenhändig das Mädchen wegführen, hinter Briseïs aber die Helden Talthybios und Diomedes (mit Namenbeischrift, und zwar ΘΑLΓΒVΒIOS = *Θαλῦβιος*), Talthybios ganz wie Hermes angetan mit Chlamys und Reitstiefeln, mit Heroldstab in der Linken, *Mon. d. Inst.* 6/7 Taf. 19. *Wiener Vorlegebl.* C6. *Baumeister, Denkm. d. kl. A.* S. 721 Abb. 776 (darnach unsere Abb. 3). *S. Reinach, Rép. des vases* 1, 148, 1, vgl. auch *C. Robert, Bild u. Lied* S. 95f. *P. Kretschmer, Die griech. Vaseninschr.* S. 99, 78. 150. 231f. *Leonard* bei *Pauly-Wissowa-Kroll. R. E.* 8, 1525 nr. 20. Weiter eine Trinkschale des Britischen Museums, Catal. 1 (1851) S. 283ff. nr. 831, wo mit der Gruppe der von zwei Herolden (Talthybios und Eurybates?) weggeführten Briseïs der trauernd dasitzende, von Diomedes und Phoinix getröstete Achill zu einer Szene vereinigt ist, *Gerhard, Trinkschalen und Gefäße* usw. Taf. *E. F. Overbeck, Gal. her. Bildw.* 16, 3. *Robert* a. O. S. 96. Ferner Talthybios in Darstellungen des Todes des Aigisthos, so, wieder mit Namensbeischrift (*Θαλθύβιος*), auf einer rotfigurigen Amphora, sog. Pelike aus Caere zu Wien im Österreichisehen Museum für Kunst und Industrie, *Masner, Katal.* S. 50 nr. 333: Klytaimestra will dem Aigisthos beispringen, wird indes von Talthybios am linken Arm und am Beil, das sie hält, gewaltsam zurückgerissen, *Mon.* 8 Taf. 15, 1. *Wiener Vorlegebl.* Ser. 1 Tf. 1 (nr. 2). *Baumeister* a. O. S. 1114 Abb. 1311. *S. Reinach* a. O. 1, 169, 1, vgl. auch *Robert* a. O. S. 149ff. (nr. A) mit Abb. S. 154. *Kretschmer* a. O. S. 150. o. Bd. 2, Sp. 1241, 57ff. Bd. 3, Sp. 991f. Abb. 2. Fast dieselbe Darstellung bietet: — 4) eine sog. Kelebe aus der Certosa bei Bologna (*Brizio, Bull. d. Inst.* 1872, 110 nr. 78. *Robert* a. O. S. 150ff. 157f. o. Bd. 2, Sp. 1242, 1ff. nr. 2), nur hat hier Klytaimestra das Beil zum Schlag erhoben; den Mann, der sie am Streich hindert, nennt *Brizio* Pylades, es dürfte jedoch wieder Talthybios sein, durch den Heroldshut gesichert. — 5) eine Amphora in Wien, identisch mit dem 'Krater der Sammlung Hope und Biscari', vgl. *Jahn, Arch. Ztg.* 12 (1854), 230ff. Taf. 66, 1a. *Robert* a. O. S. 150. 158 (nr. F). *S. Reinach* a. O. 1, 381, 5. 2, 343, 31. o. Bd 2, Sp. 1242, 8ff. nr. 3; wahrscheinlich auf der Vorderseite Klytaimestra und Talthybios, auf der Rückseite ein rechtshin fliehender Jüngling mit Reisesack in der Linken, ein Gefährte des Orestes(?). — 6) Amphora aus Vulci, seinerzeit bei *Baseggio, Mon.* 5 Taf. 56. *S. Reinach* a. O. 1, 143, 4. *Robert* a. O. S. 152f. 180 (nr. D). o. Bd. 2, Sp. 1242, 28ff. 3, Sp. 972, 1ff.: Aigisthos von Orestes bedroht, rechts Klytaimestra zum Schutze des Aigisthos das Beil über dem Haupte schwingend, links unbeteiligt zuschauend ein bärtiger Mann, der, zunächst auf Pylades gedeutet, durch *Robert* (a. O. 180) direkt als Talthybios erwiesen ist. — 7) Bruchstück eines rotfigurigen Skyphos in der Archäolog. Sammlung der Universität Wien, mit Namensbeischrift ΘΑΛΘVIBOΣ (sic), *Kretschmer* a. O. S. 150. — 8 u. 9) *Brit. Museum Catal.* S. 131f. nr. 577 u. S. 145f. nr. 592: Agamemnon thronend im Kreise seiner Helden: Talthybios, Epeios usw., vgl. auch *Arch. Ztg.* (*Anz.*) 10 (1852), 176. [Otto Waser.]

Tamfana.

a) Quellen: Als unverdächtig kann nur angesehen werden I. *Tac. Ann.* 1, 51 *profana simul et sacra et celeberrimum illis gentibus templum, quod Tamfanae vocabant, solo aequantur.* — II. die Inschrift bei *Orelli* 1, 2053 p. 358, angeblich aus Interamna, Weihung des M. Appuleius Paetulus, ist als Fälschung des *Li-*

gorius ganz wertlos (*Grimm, Verh. Akad. Berlin* 1859, 255 scheint von der Unechtheit nicht überzeugt), — III. ebenso der von *Zappert, Sitzber. Akad. Wien* 29, 1858 S. 302 ff. gefälschte Schlummerreim, angeblich aus dem 9/10. Jahrh., welcher neben Hara und Ostara auch Zamfana nennt (*Jaekel, Ztschr. f. deutsch. Phil.* 24, 1892, 306 f. *Jaffé, Ztschr. f. deutsch. Altert.* 13, 496 ff.).

b) Namensform: Die Überlieferung des *Med.* 1 saec. 9 ist *tūfanę;* sie läßt eine Auflösung in Tamfanae wie in Tanfanae zu.

c) Die Etymologie des Namens hat auszugehen von der Tatsache, daß kein Grund vorliegt, mit *J. Wormstall, Der Tempel der Tamfana*, Münster 1906, ein römisches Wort darin zu erkennen. '*vocabant*' von den Römern zu verstehen ist nach Analogie von 4, 73: *lucum quem Baduhennae vocant* ausgeschlossen. Damit erledigt sich auch die Herleitung von einem angeblich altital. *tanfanare* 'übel zurichten; holzen'.

Zahlreich, aber sämtlich mehr oder weniger unsicher, sind die Vermutungen, die germanischen Ursprung des Namens annehmen. Hier ist wieder zu scheiden zwischen den möglichen Grundformen α) Tanfana, β) Tamfana.

Zu α) sind die wichtigsten Herleitungen folgende:

1) Zu ags. þafian, *got. þanfjan, *ahd. denfan = 'helfen'. ahd. Danfana, die Holde (*J. Grimm, Verh. Akad. Berlin* 1859, 256 = *Kl. Schriften* 5, 418. — *Deutsch. Mythol.*[4] 1875, 1, 213 wird aber die Frage nach der Bedeutung des Namens offen gelassen);

2) zu *$\delta\acute{\alpha}\pi\alpha\nu o\varsigma$ = verschwenderisch, germ. Tabana, der Nasal aus dem Suffix eingedrungen (*E. H. Meyer, Germ. Myth.* 1891 S. 287 f. nach *Müllenhoff*);

3) zu altn. tafn, ahd. zebar, Opfer (*Müllenhoff, Ztschr. f. deutsch. Altert.* 23, 23 ff., ihm folgend *P. Hermann, Deutsch. Myth.* 1898 S. 383, 1906[2] S. 295 ff., dagegen *Jaekel* a. a. O.);

4) zu skr. tap = *calere, cremare,* identisch mit der Skythengöttin Tabiti (s. d. u. *Grimm, Deutsche Sprache* 231 f.).

(Ganz willkürlich sind die hierher gehörigen Deutungen von *Rydberg, Germ. Myth.* Göteburg 1889, 2 S. 371 und *Siefers, Erhard u. Rosenkranz' Ztschr. f. Geschichte* 8, 261 ff.)

Zu β kommen in erster Linie in Betracht:

1) zu idg. Wurzel dam- = bezwingen, die Wurzel durch determ. p erweitert und Entwicklung des f hinter dem labialen m unter Einfluß des folgenden Dentals (*Jaekel, Ztschr. f. dtsch. Philologie* 24, 306 ff.; abgelehnt von *Golther, Hdb. d. germ. Myth.* 1895 S. 459, 1);

2) zu got. *þamba, isl. þamb = Schwellung, Fülle, norw. temba (*K. Müllenhoff, Tuisko und seine Nachkommen* S. 265 ff. *Kögel, Deutsche Literaturgesch.* 1, 1 S. 19).

(Zu lose ist die Verbindung der zur Deutung herangezogenen Worte mit dem Namen bei *Grimm, Myth.*[4] 1, 231. 3, 90 ['Stempe']; *Simrock, Dtsch. Myth.*[5] 1869, 381 ['tempf' = Sieb]; *Ztschr. f. Myth.* 1, 385 ['zampern' = Gaben einsammeln].)

d) Wesen der Gottheit (von *Rich. M. Meyers* in der *Germ. Religionsgesch.* S. 399 zweifelnd geäußerter Vermutung, Tamfana bezeichne nicht eine Gottheit, sondern einen heiligen Bezirk, darf wohl abgesehen werden). Ihr *templum* ist *illis gentibus celeberrimum,* also ist sie Hauptgottheit einer mehrere Stämme umfassenden Kultgenossenschaft, entsprechend der Nerthus bei den Ingvaeonen (*Tac. Germ.* 40) und der 'Isis' bei den Sueben (*Germ.* 9; *E. H. Meyer, Myth. d. Germ.* Straßburg 1903 S. 9, 120, 290, 422). Nach Zerstörung ihres Heiligtums treten alle Umwohner unter Waffen (1, 51). Wäre nun absolut sicher, was der *Taciteische* Text nahelegt, daß die *nox festa* (1, 50) der Tamfana gilt (*Müllenhoff, Ztschr. f. dtsch. Altertum* 23, 23 ff), so müßte es sich, da dieser Festschmauß im Spätjahr liegt (*miles in hibernis locatur* 1, 51), um eine Erntegottheit, wohl die Erdmutter selber, handeln (*Müllenhoff, Tuisko und seine Nachkommen* 265 ff.; *Koegel, Dtsch. Literaturgesch.* 1, 1, 19; *P. Hermann, Dtsch. Myth.* 1898 S. 386. 1906[2], 295 ff.), deren Kult für den ingvaeonischen Teil des germanischen Gebietes durch *Tacitus* (*Germ.* 40) bezeugt ist. Als solche faßt sie denn auch *Müllenhoff* (c. 2 β 2), der in ihrem Namen die segensreiche Wirkung betont findet, während *Jaekel* (*Hauptgöttin der Istväen, Ztschr. für dtsch. Philologie* 24, 306 ff., vgl. c. 2 β 1) in Namen und Wesen mehr die düstere Seite eines der griechischen Persephone analogen Wesens hervortreten läßt. (Als Fruchtbarkeitsgöttin hat sie auch *Zappert* gefaßt, in dessen Fälschung (ob. a 3) sie *feizui scaf cleiniu sentit.*) Über eine hohe Wahrscheinlichkeit kommen aber diese Deutungen nicht hinaus. Ebenso problematisch ist

e) die Art der Verehrung. Ob wir eine Opfermahlzeit als bezeugt annehmen dürfen, ist fraglich (vgl. d), ebenso, ob der 1, 50 angedeutete Friedenszustand ein Gottesfriede wie der im Nerthuskulte ist; sonst wissen wir nur, daß die Göttin ein *templum* hatte. Ein Holztempel war zu dieser Zeit und in dieser Gegend vielleicht möglich (*Schumacher, Die Germania des Tacitus u. d. erhalt. Denkmäler, Mainzer Ztschr.* 4, 1909 S. 6; *A. Thümmel, Der german. Tempel. Diss. Halle* 1909), widerspricht aber dem ausdrücklichen Zeugnis des *Tacitus* (*Germ.* 9), der doch seine Informationen hauptsächlich vom Niederrhein her hat. Man tut besser, mit *Nipperdey-Andresen* (zu *Tac.* 1, 51) und *Thümmel* (a. a. O. S. 118 f. *Paul-Braunes Beiträge* 35, 118 ff.; anders *E. H. Meyer, Germ. Myth.* 193) an einen Hain zu denken, der ohne Einfriedigung und ohne Baulichkeiten kaum sein konnte (vgl. das Nerthus-*templum Germ.* 40).

f) Über das Verehrungsgebiet (s. unt. d). Daß *Tac. Germ.* 39 darum kein Hauptheiligtum im Istvaeonengebiet nenne, weil es das 14 zerstörte Tamfanaheiligtum gewesen sei, trifft wohl das Richtige (*Müllenhoff, Altertumsk.* 4 [1900], 427, 528 ff.; *Jaekel* a. a. O.). Sicher haben zu dem Kultkreis die Brukterer, Tubanten, Usipiter (und Tenkterer) gehört (1, 51), unbewiesen ist, daß er auch noch Chatten und Cherusker umfaßt habe (*Siefers, Erhard u. Rosenkranz' Ztschr. f. Gesch.* 8, 261 ff.). Als Kultzentrum für alle Ingvaeonen ist es nach

Meinung *Helms* (briefliche Mitteilung) nicht anzusehen, weil zur Zeit des *Tacitus* die alten Verbände durch Wanderungen stark gelockert waren.

g) Für die Lage des Heiligtums bietet *Tacitus* (*Ann.* 1, 45, 49 ff.) folgende Anhaltspunkte: Germanicus geht von Vetera (= Fürstenberg bei Xanten) aus, überschreitet den Rhein, die *silva Caesia* und den *limes a Tiberio coeptus*. Die Germanen sind *non procul*, es wird nur von einem am *limes* rasch (*concaedibus*) errichteten Lager gesprochen. Der Hauptüberfall geschah nachts, der Text (*ea nox*) läßt erkennen, daß es die Nacht nach dem Verlassen des Lagers *in limite* ist. Auch beim Rückzug ist nur von einem Lager die Rede. Das ergäbe für die Dauer der improvisierten Expedition ein Mindestmaß von 5 Tagen, 3 Nächten, in denen eine Strecke von etwa 70 km (also rund das Gelände bis Lünen-Dortmund-Witten) von 4 fliegenden Kolonnen wohl durchstreift werden kann (*H. Delbrück, Gesch. der Kriegskunst* 2 (02) S. 104. *O. Dahm, Feldzüge d. Germ. in Deutschland, Westdeutsch. Ztschr. f. Gesch. u. Kunst, Ergänzungsh.* 11, 1902, 20 ff.). Da wir nun aber weder die genaue Lage der *silva Caesia* kennen (die Hypothesen bei *Ihm, Pauly-Wissowa, Realenz.* 3, 1311, dazu noch *Grimm, Deutsche Sprache* 620 ff.), noch von dem allein hier genannten limes des Tiberius eine Vorstellung haben (*Koepp, Die Römer in Deutschland* 1905 S. 33. *Dahm* a. a. O. S. 23. *Delbrück* 133), und endlich nicht wissen, von wo aus jenes *spatium quinquaginta milium* gerechnet ist, so ist auch in der topographischen Frage größte Zurückhaltung geboten, genauere Lagebestimmungen (*Siefers, Grimm, Wormstall;* über letztgenannten vgl. *Dragendorff, Bericht üb. d. Fortschritte d. röm.-germ. Forschung* 06/7 S. 163. *Andresen, Jahresber. d. phil. Ver.* 1907 (*Tacitus*) S. 249, 16) entbehren der Grundlage. [Abt.]

Tamia (*Ταμία*), 1) Beiname der Hestia auf einer Inschrift aus Kos: *Ἀσκλαπιῷ καὶ Ἑστίᾳ Ταμίᾳ, Newton* 2, 338: *Ἑταμίᾳ* ... epithet of *Ἑστία* as the housekeeper of Olympos'. *Collitz* 363 p. 357. *Dittenberger, Sylloge*² 616_{29} p. 404. *v. Prott, Leges Graec. sac.* 1 nr. 5 p. 20_{29}. *Nilsson, Gr. Feste* 19. 429. — 2) Im *Schol. Arist.* ed. *Dindorf* 3, 598_{25}: *ἀγάλματα .. Δήμητρος καὶ Κόρης, Ταμίας καὶ Αὐξήσιος* steht *Ταμία* für *Δαμία*. Vgl. über diese Schreibung *Valckenaer* zu *Herod.* 5, 82. [Höfer.]

Tamiras (*Ταμίρας*), ein Kiliker, der die Weissagekunst in Kypros einführte, Stammvater des Priestergeschlechtes der Tamiraden (*Ταμιράδαι ἱερεῖς τινες ἐν Κύπρῳ, Hesych.*), die zusammen mit den Nachkommen des Kinyras (s. d.), den Kinyraden, das Heiligtum der Paphischen Aphrodite verwalteten, *Tac. Hist.* 2, 3. *Gruppe, Gr. Myth.* 340, 3. *A. Enmann, Krit. Versuche zur ältesten griech. Gesch.* 1 *Kypros u. der Ursprung des Aphroditekultus, Mém. d. l'acad. de St. Pétersbourg.* 7 Série Tom 34. nr. 13 (1886), 56. *Bouché-Leclercq, L'hist. de la divination dans l'antiquité* 2, 391 f. [Höfer.]

Tamitenus, Beiname des Iupiter Optimus Maximus auf einer Altarinschrift aus Riben (Regierungsbezirk Pleven in Bulgarien), *Izvestia na Archeol. Dronjestvo* (*Bull. de la soc. arch. bulgare*) 2 [1911] p. 180 f.) nach Bericht im *Arch. Anzeiger* 1912, 572. *Rev. arch.* 1912, 1 p. 468 nr. 54 (im *Index ebenda* 2 p. 503 steht Tamidenus). [Höfer.]

Tammas (*Τάμμας*) = Athamas; vgl. *Schol. Ven. A. Hom. Il.* 9, 193: *οἱ αὐτοὶ* (Iones) *καὶ τὸ Ἀθάμας κατ' ἀφαίρεσιν τοῦ α* (*Θάμας, Choiroboscus. Dictat. in Theodosii Canones* 1 p. 37, 20 *Gaisf.*) *καὶ τροπῇ τοῦ θ εἰς τὸ τ Τάμμας λέγουσι· Τάμμεω θυγατέρος. Καλλίμαχος ἐν δευτέρῳ Αἰτίων = fr.* 21 a p. 131 *Schneider = E. Dittrich, Jahrb. für klass. Phil. Suppl.* 23 (1897), 174 Anm. 1. *E. Maaß, Parerga Attica* (*Ind. Schol. sem. hib.* 1889/90) VII. [Höfer.]

Tamuz.

Literatur: *Zimmern, Sumerische Kultlieder aus altbabylonischer Zeit,* 1. u. 2. Reihe. — *Zimmern, Sumerisch-babylon. Tamuzlieder* (*Berichte d. phil.-hist. Kl. der Kgl. Sächs. Ges. d Wissensch.* 13. Juli 1907), und *Der babyl. Gott Tamuz,* im 27. Bande der *Abhandl.* dieser Gesellschaft nr. 20. — *Stephen Langdon, Babylonian Liturgies,* Paris, *Geuthner* 1913. — *Ders., Babyl. and Sumer. Psalms* 1909. — *Ders., Tammuz and Ishtar.* Oxford 1914. — *H. Radau, Sumerian Hymns and Prayers to God Dumu-zi.* Erlangen, *Merkel,* 1913. — *Wilh. Graf Baudissin, Adonis und Esmun* 1911. — *A. Jeremias, Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* S. 263 ff. und passim (s. Register).

Tamuz (sumerisch: *Dumuzi = aplu kênu,* 'rechter Sohn', vollständig: *Dumu-zi-abzu* 'rechter Sohn der Wassertiefe': semitisirt: *Du'ûzu, Dûzu*) ist im babylonischen Kulturkreis und seinen Provinzen die Manifestation der hinabsinkenden und zu neuem Leben emporsteigenden Erscheinungen des Kreislaufs. Seine Partnerin ist Ištar in allerlei Gestalten als seine Mutter, Schwestergattin und Buhlin.

Im Kultus erscheint Tamuz als der Gott der Kalender-Mysterien bereits in sumerischer Zeit. Als besondere Kultorte werden sicher nur genannt Ki-nu-nir in Lagaš und Dur-gurgurri bei Larsa. In den Zauberritualen kommt Tamuz nur selten vor; in theophoren Namen nur in der ältesten Zeit vor Hammurabi. Aber zu allen Zeiten ist einer der Monate nach ihm genannt und durch sein Fest geweiht.

Das babylonische kalendarische Material. In dem alten Kalender von Nippur, der später allgemein in Gebrauch kam (Nisan, Airu, Sivan, Tamuz usw.), ist der vierte Monat (Juli) als 'Monat des Tamuz-Festes' bezeugt, in einem Kalender von Lagaš (um 2500) der 8. Monat (November), im Kalender von Umma der 12. Monat (März). S. die Listen bei *Weidner, Alter und Bedeutung der babylonischen Astronomie* (*Im Kampfe um den alten Orient* 4, S. 63). Drei Tamuzfeste im Jahre würden drei Jahreszeiten entsprechen, die tatsächlich in dem babylonischen Klima begründet sein könnten: Sommer, Herbst, Winter. Der Frühling, der im März einsetzt, ist so kurz, daß er als besondere Jahreszeit ausfallen kann. März als Sommerbeginn könnte als Festthema das Emporsteigen des Tamuz aus der Unterwelt ha-

ben, Juli die Hochzeit und den Beginn des Sterbens, November als eigentlicher Winterbeginn das endgültige Hinabsinken in die Unterwelt. Liegt hier die Lösung für die Darstellung des *Panyassis* bei *Apollodor* von der Verteilung des Jahres zu Dritteln auf Adonis, Persephone und Aphrodite? (s. *Graf von Baudissin, Adonis in der Unterwelt,* in der *Festschrift für Heinrici, Neutestamentliche Studien* nr. 2). In einem zur Zeit der dritten Dynastie von Ur (um 2500 v. Chr.) geltenden babylonischen Kalender, der das Jahr mit der Wintersonnenwende beginnt, heißt der erste Monat *itu Ezen-dBau,* 'Monat des Festes der Bau', und das Neujahrsfest gilt als Hochzeitsfest der Bau. Ebenso ist in einem von *Radau, Misc. Sum. Texts* nr. 2 (in *Hilprecht Anniversary Volume,* p. 391 ff.) veröffentlichten sumerischen Liede von dem Termin, wo *Nin-an-si-an-na* (Ištar) 'mit *Ama-ušumgal-an-na* (Tamuz), ihrem Gatten, im Schlafgemach des Tempels in Liebe sich vereinigt' die Rede. In beiden Fällen handelt es sich dem Sinne nach sicher um ein Ištar-Tamuz-Fest. In dem sog. Astrolab B wird der Monat Tamuz 'Monat, in dem der Hirte Tamuz bezwungen wird' genannt (*arah rê'u iiDumu-zi ik-ka-mu-ú*) und in einem spätbabylonischen Texte (*Reisner, Hymnen* S. 145, 13 b) wird dementsprechend der Monat Tamuz als 'Monat der Bezwingung des Tamuz' (*arah kimîtum iiDumuzi*) bezeichnet. In dem seit der Hammurabizeit zu allgemeiner Gültigkeit gelangten Kalender, der das Jahr mit Frühlingsäquinoktium beginnt, ist der 6. Monat als *itu KIN-dIN-ANNA* 'Monat der Sendung der Ištar' benannt.

Die *Motivenreihe des Tamuz-Mythos* bildet in Babylonien die Symbolik einer religiösen Lehre. In den Erscheinungen des Kosmos und Kreislaufs und den parallellaufenden Erscheinungen des Zeugungslebens und der Vegetation manifestiert sich für den wissenden Babylonier Wesen und Wille der Gottheit. Aus den Erscheinungen der himmlischen Zyklen und aus den mit diesen Zyklen parallellaufenden Erscheinungen des irdischen Naturlebens ('Samen und Ernte, Sommer und Winter, Tag und Nacht') ergibt sich die Lehre vom Leben, das aus dem Tode emporsteigt. Die Symbolik dieser Lehre stellen die Höllenfahrtmythen dar, die deshalb entweder astralen oder chthonischen Sinn haben (chthonisch im Sinne von Wachstum und Ernte). Die Kalenderfestspiele stellen die Einzelmotive des Mythos szenisch dar.

Die personifizierten Naturgewalten, die mythologisch die göttliche Manifestation im Kreislauf darstellen, sind vor allem Ištar (sumerisch Inanna) und Tamuz. Jeder von beiden kann für sich allein das Leben und Sterben darstellen. So erscheint Ištar gelegentlich als eine weibliche Tamuzgestalt: als Ama-ušumgal-an-na 'Mutter, Alleinbeherrscherin des Himmels' wird sie in Tamuzliedern mit Tamuz gleichgesetzt. Häufiger aber werden beide als Partner kombiniert: Ištar, die große Mutter mit ihrem Kinde oder Buhlen oder Brudergatten.

Ištar ist als Manifestation kosmischer Erscheinungen die Mutter alles Lebens (Tochter des Himmelsgottes Anu), als Manifestation der Kreislauferscheinungen repräsentiert sie das Leben und Sterben. Da man den Kreislauf des Lebens und Sterbens in erster Linie an den Erscheinungen der drei großen Zeiger der Himmelsuhr, der drei Regenten des Tierkreises, Mond, Sonne und Venus, abliest, so kann Ištar je nach der Stilisierung des Mythos Mond- oder Sonnen- oder Venuserscheinung sein, oder populär geredet: Ištar ist Mondgöttin oder Sonnengöttin oder Venusgöttin oder Göttin eines als Entsprechung des Planeten Venus geltenden Fixsternes (Spica in der Jungfrau oder die Tierkreis-Jungfrau selbst, und Bogenstern; Ištar-Sirius, entsprechend der ägyptischen Isis-Sirius-Sothis ist babylonisch bisher nicht zu belegen).

Wie aber in der Kalenderlehre nicht der Mond oder die Sonne allein die charakteristischen Erscheinungen des Kreislaufs anzuzeigen pflegt, sondern der Ausgleich verschiedener Erscheinungen (vor allem Sonne und Mond) und der Kampf mit der finsteren Macht (Unterweltsmacht), so bedarf die Mythengestalt der Ištar eines Partners, der Mondcharakter trägt, wenn Ištar sich in Sonnenerscheinungen manifestiert, und Sonnencharakter, wenn Ištar sich in Monderscheinungen manifestiert, oder der mit Ištar zusammen die Erscheinungen des Lebens und Sterbens in der Vegetation und im Zeugungsleben manifestiert. Dieser Partner ist Tamuz. Er trägt je nach seiner Stellung zur Partnerin Mond-, Sonnen- oder Venuscharakter (im letzten Falle ist der Morgen- und Abendstern männlich, vgl. arabisch Attar, griechisch Phosphoros, lateinisch Lucifer). Ferner kann er im Sinne einer Zweiteilung des Kreislaufes die Eigenschaften des Ninib (s. Bd. 3 Sp. 264 ff.) und Nergal (Bd. 3 Sp. 250 ff.), bzw. Marduks (Bd. 2 Sp. 2340 ff.) und Nabûs (Bd. 3 Sp. 42 ff.) tragen oder entsprechend einer Vierteilung des Kreislaufs die Eigenschaften Marduks und Ninibs (Oberweltshälfte) einerseits, Nabû's und Nergals (Unterweltshälfte) andererseits, endlich die Vegetationserscheinungen im Blühen und Welken, im Leben und Sterben der Natur.

In der *Monatsliste* IV. *Rawlinson* 33 gehört der Monat Tamuz dem Ninib, der sich im Sonnen- bzw. Mittagspunkt des Kreislaufs, dem Todespunkt des Tamuz, offenbart (s. mein *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* S. 92 u. 264). In der Adapa-Legende gehört er eng zusammen mit der dem Nabû verwandten Gestalt des Ningišzida: beide sind hier 'die aus dem Lande Verschwundenen'; auch bei *Gudea, Statue B* 9, 2 ff. stehen beide nebeneinander, und in der Boghazköi-Liste werden sie als 'Sterne' zusammen genannt; in den sumerischen Tamuzliedern ist Tamuz 'Kind des Ningišzida' und bei *Gudea Statue* 1, Kol. 1, 5 'Held des Ninazu', der als Vater des Ningišzida gilt. Nergal vertritt Tamuz in einem kultischen Texte, in dem das Hinabsteigen in die Unterwelt und das Emporsteigen in den Sonnenwenden dargestellt wird.

In diesem aus der Arsakidenzeit überlieferten Texte, der sicher alte Vorstellungen wie-

dergibt*), heißt es (*Zeitschr. für Assyriol. 6*, S. 241):

„Am 11. Tamuz gehen MI.NIT.SAR und
KA.TU.NA, die Töchter von Esagil,
nach Ezida und am 3. Tebet ziehen
GAL.BA [.....]
und KA.NI.SUR.RA, die Töchter von Ezida,
nach Esagil."

Im Verlauf des schwierigen Textes wird Esagil, der Marduk-Tempel von Babylon, 'Haus des Tages' genannt (Z. 9) und Ezida, der Nebo-Tempel von Borsippa: 'Haus der Nacht' (Z. 7). Die Töchter von Esagil ziehen nach Ezida, 'um die Nächte zu verlängern' (Z. 6), und die Töchter von Ezida ziehen nach Esagila, 'um die Tage zu verlängern' (Z. 8). Es handelt sich um kalendarische Vorgänge der Sommersonnenwende und der Wintersonnenwende.

Die Verbindung des Tamuz mit Marduk bezeugt *CT* 24, Pl. 16, Z. 30, wo Tamuz als erster von sechs Söhnen des Ea genannt wird. In der *Götterliste* IIR 59, 50 gehört Tamuz zu Šamaš, wohl als sein Sohn (s. *Zimmern, Der bab. Gott Tamuz* S. 711ff.).

Chthonischer Charakter im Sinne primitiver Religion ist innerhalb der uns zugänglichen Geisteskultur für Tamuz nicht (zum mindesten nicht mehr) nachweisbar. Daß die Astralisierung später sei als die Vegetationsauffassung, darf angesichts unseres Materials ebenfalls nicht mehr behauptet werden, nachdem ein Fall astraler Stilisierung der Höllenfahrt-Legende bereits für sumerische Zeit bezeugt ist, s. Sp. 52, Z. 10ff.

Die weibliche Partnerin des Tamuz ist Mutter und Schwestergattin zugleich. Diese mythologische Vorstellung ist nicht etwa, wie *Langdon, The sister of Tamuz, Babyloniaca* 7, 1, 20ff. annimmt, sekundär aus der Mutter- und Schwesternehe abgeleitet (unter Vermischung ägyptischer und babylonischer Ideen), vielmehr ruht umgekehrt diese Incestehe auf einer Anwendung der Tamuz-Idee, die sich bis in die späteste Zeit verfolgen läßt. Am deutlichsten tritt diese Erscheinung bei den als Inkarnation der Gottheit sich fühlenden Ptolemäern und Seleukiden zutage. Einige Frauengestalten wollen hier mit voller Absichtlichkeit die Gestalt der Ištar markieren. Die Geschichtschreiber haben nicht nur die entsprechenden Götterlegenden im Stil der Geschichtschreibung auf die Königsfamilie übertragen, sondern die Glieder der Familie haben danach gehandelt oder ihre Inceste damit idealisiert. Die Semiramis-Legenden sind Ištarlegenden. Kleopatra nannte ihre Zwillinge Helios und Selene. Wenn sie sich nach der Legende oder in Wirklichkeit durch den Schlangenbiß tötete, so blieb sie ihrer Rolle als Ištar treu. In Sidon wurde eine Astarte-Figur mit der Schlange am Busen gefunden

*) Daß die Vorstellung, die der Text voraussetzt, mindestens um 1000 v. Chr. vorhanden war, beweist eine Stelle der Hemerologie des sog. Astrolabs B, nach der Nergal 'im Kislev aus der Unterwelt steigt, um Reichtum und Fülle zu zerstören', genau wie in unserm Texte gesagt ist: 'Am 18. Tamuz steigt Nergal in die Unterwelt, am 28. Kislev steigt er herauf'.

(s. *Winckler, Ex oriente lux* 2, 2, S. 52). Zenobia wollte nach der Aussage des *Trebellius Pollio* eine Neugeburt der Semiramis und Kleopatra sein. Arabische Schriftsteller übertragen in der Tat auf Zenobia Semiramislegenden (s. mein *Im Kampfe um Babel und Bibel*[4] S. 32). Stratonike (keilinschriftlich Asta-ar-ta-ni-ik-ku) war die Frau und Stiefmutter des Seleukos; sie heiratete ihren Stiefsohn. Der Schlüssel für die Vereinigung von Mutter, Gattin und Buhlin in einer Person liegt in der Mythologisierung der Weltenlehre. In der lunisolaren bzw. solaren Kreislauflehre erscheint der Ausgangspunkt als Geburt, die 'Mitte der Saison', in der sich der Kampf und Sieg vollzieht, als Termin des Auftretens des Helden, der Höhepunkt des Kreislaufs als Hochzeits- bzw. Todespunkt, der definitive Abstieg als Unterweltsfahrt. In der schematischen Zeichnung Bd. 4 Sp. 895f. habe ich versucht, die mythologischen Motive anschaulich zu machen. In der Lehre vom Kosmos hängt das Motiv des Sohnes-Gatten mit der Urzeugung zusammen. Mummu (der im Chaos ruhende Geist) erzeugt mit der Mutter Tiâmat (d. i. die Ištar des Urchaos) die gegenwärtige Welt. Die Auffassung der Ištar als jungfräuliche Schwester gehört einem anderen System an. Beide Vorstellungen werden aber mythologisch vereinigt. In einem Berliner Tamuz-Texte (*Zimmern* nr. 27 Rev. 2, 7) heißt es:

„O meine Schwester, meine Mutter bist du."

Bei *Langdon, Babyl. Liturgies* nr. 160 wird Tamuz von Inanna als 'mein Bruder' angeredet. In der von *Scheil, Revue d'Assyriol.* 8, 161f. Rev. 6—9 veröffentlichten Litanei ist Mutter, Schwester, Frau die gleiche Gestalt.

„Im Schoße der Mutter in seiner Kindheit
beruhigte sie ihn,
in seiner Kindheit hat die Mutter, die mitleidige Mutter ihn bemitleidet,
im Schoße seiner Schwester, die mitleidige
Schwester hat ihn bemitleidet,
im Schoße seiner Frau, Innana gab ihm Ruhe."

Ein Nippur-Hymnus (*Myhrman, Babyl. Publ. of the Univ. Penns.* 1, nr. 6) hat folgenden Refrain:

„O meine Schwester, was verschwunden war,
stellte ich wieder her,
O Inanna, was verschwunden war, stellte ich
wieder her."

Die als 'himmlischer Weinstock' bezeichnete Muttergöttin Geštin-an-na (s. Sp. 54f.) wird oft als Schwester des Tamuz genannt. Daß Geštin-an-na nie als Gemahlin des Tamuz genannt wird, beruht auf Zufall. Sie ist wie jede Göttin eine Erscheinungsform der Inanna-Ištar. In der bei *Langdon, Sum. Bab. Psalms* 152, 19—23 gegebenen Liste ist Inanna Gattin des Tamuz. In einem bei *Zimmern Der babyl. Gott Tamuz* 711 mitgeteilten Texte werden die Namen der Mutter des Tamuz aufgezählt, die Liste beginnt mit Širtu. Auch Gula und Bau erscheinen hier als Mutter des Tamuz.

In den mythischen Höllenfahrtlegenden steigt Tamuz hinab in die Unterwelt. Als Ursache seines Sterbens wird in der Mythologisierung der Lehre entweder die alle Kraft aussaugende Liebe der Ištar gesehen oder die

Tötung durch das feindliche Tier, das die göttliche Macht in der Sommersonnenwende manifestiert.

Die erstere Auffassung ist durch die 6. Tafel des *Gilgameš-Epos* bezeugt, nach der Ištar dem Tamuz als ihrem Buhlen 'Jahr um Jahr Weinen bereitet'. Die letztere Auffassung, die in der hellenistischen Ausprägung des Mythos hervortritt, kann für Babylonien nur indirekt daraus erschlossen werden, daß dem Gotte Ninib, dem der Monat Tamuz gehört, der Eber (ḫumṣîru) heilig ist. *Reisner, Hymnen* nr. 24, Rev. 10 heißt Ninib geradezu ḫumṣîru 'Eber'. Das Tier, das den Tod bringt, und der Held, der getötet wird, können identisch sein; denn beide repräsentieren den Kreislauf nach der Seite des Lebens und Sterbens. Das älteste direkte Zeugnis für die Tötung durch den Eber liegt vielleicht im Motive der Zerreißung durch den Eber im Tamuz-Stil der biblischen Josephsgeschichte, s. mein *Altes Testament im Lichte des Alten Orients*[2] S. 383 (engl. Bearbeitung 2, S. 64ff.). Die Griechen (vgl. den Abschnitt Adonis-Tamuz Sp. 60ff.) verbinden Ares, der dem Ninib entspricht, mit dem Schwein. Ares verwandelt sich in das Schwein, oder er sendet das Schwein zur Tötung (Bd. 1, Sp. 71). *Lydus, de mens.* 44, 77 (s. *Stucken, Astralmythen* S. 20) sagt: Ἄρης δὲ ὁ σῦς. Adonis sei getötet worden ὑπὸ τοῦ Ἄρεος μεταβληθέντος εἰς ὗν (er fügt rationalisierend hinzu: θερμὴ γὰρ ἡ φύσις τοῦ ὑός). Der rettenden Demeter wurden nach *Herod.* 4, 134 Schweinsopfer gebracht. Der Argonaute Ankaios findet im Juli durch ein Schwein seinen Tod (er pflanzte den Weinberg, vgl. die Schwester des Tamuz Geštinanna 'die Weingöttin'). An die Stelle des Schweines als des Tieres der Sommersonnenwende kann der Löwe treten, der beim Stier als Frühlings-Tierkreiszeichen an der Stelle der Sommersonnenwende steht, dem übrigens auf der babylonischen Sternbilderkarte das Schwein benachbart ist. In *Hygins Fabulae* ist in der Tat beim Tode des Hyas (Führer der Hyaden im Stier, s. Bd. 1, 2766f.), der von den Hyaden beweint wird, 'Eber oder Löwe' das tötende Tier (vgl. *Winckler, Krit. Schriften* 3, 107ff.). Die dritte Möglichkeit ist der Bär, sofern das Sternbild des großen Wagens, das den Nordpunkt des Kosmos (der dem Höhepunkt des Kreislaufs entspricht, s. mein *Handbuch der altor. Geisteskultur* S. 128) repräsentiert, als Bär gesehen wird. In dem Felsenrelief am Libanon (s. Abb. 1) tötet in der Tat der Bär den Adonis. Auch hier kann eine rationale Erklärung sich hinzugesellt haben; im Libanon kommen noch heute Bären vor.

Zu der zweiten Variation gehört die Legende von der Heraufholung des hinabgesunkenen Tamuz durch die Schwestergattin Ištar. Die Reise der Ištar wird in den Tamuz-Liedern besungen*) und in der 'Höllenfahrt der Ištar' (s. Bd. 3 Sp. 257ff.) dramatisch geschildert. Wie Tamuz in der Unterwelt allerlei Nöten ausgesetzt ist, so auch Ištar. Der Schluß der Höllenfahrt gibt das Ritual beim Tamuz-Fest an, das ihre Heraufholung erzwingen soll. Die älteste bisher bekannte Spur der Höllenfahrtlegende in einem sumerischen Hymnus aus Nippur aus der Zeit um 2500 v. Chr. enthält die Bitte der Inanna-Ištar an Eriškigal, die Höllengöttin (*Langdon, Historical and Religions Texts from the Temple Library of Nippur,* p. 37):

„In dem Heilgtume(?) stelle meinen Stern glänzend wieder her (heliakischer Aufgang), laß Šamaš in das Zimmer der Gesänge eintreten."

Als Termine der Tamuz-Feste, die das Sterben und Auferstehen feiern, müssen zunächst die Sonnenwenden in Betracht kommen, insbesondere als Todestermin die Sommersonnenwende, die bei Zweiteilung des Jahres als der Termin des Sterbens gilt.*) Die Monatsnamen der ältesten sumerisch-babylonischen Kalender würden dazu stimmen. Bei Eintritt des Kalenders, der das Jahr mit dem Frühling beginnt, mußten die Monatsnamen um je drei Stellen vorrücken. Es ist mir aber sehr wahrscheinlich, daß damit zugleich das Motiv vom Sommersolstitium auf das Herbstäquinoktium rückte, das bei Vierteilung des Jahres den Anfang des Weges zur Unterwelt bezeichnet. In der Anwendung auf die Lebensalter werden dann aus zwei Altern vier. Spuren einer Dreiteilung des Jahres mit drei Tamuz-Festterminen fanden wir Sp. 46.

Theoretisch bestand für die Tempellehre zu allen Zeiten die Möglichkeit, die um Jahreszeiten auseinanderliegenden Festtermine der Klage und Freude über das Leben und Sterben zusammenzulegen und durch eine dreitägige Frist zu trennen. Man braucht nur die lunisolaren Termine durch rein lunare zu ersetzen. Nach Analogie anderer Mythenkreise durfte man annehmen, daß die Sonnenmotive des Tamuz-Mythos von Mondmotiven übertragen sind. Das Sterben des Tamuz als Mondserscheinung würde dem Hinabsinken in die Sonnenstrahlen entsprechen (Schwarzmond), das Auferstehen dem Neulicht, das 'nach drei Tagen' angenommen wird, die in assyrischen Texten 'Tage der Verwirrung' hießen. In späteren Variationen der dem Tamuz-Kult verwandten Kulte werden wir diese Rechnung finden.

Von einzelnen Motiven der Tamuz-Legende sind die folgenden bisher bezeugt:

1. Die geheimnisvolle Geburt scheint angedeutet *Tamuzlieder* nr. 7, Z. 5f.; im Ištar-Tempel von Erech, bei der glänzenden Zeder, hat die Mutter ihn geboren (s. Sp. 58, 10f.).

2. Die Aussetzung und Verfolgung in der Kindheit liegt wohl vor in *Tamuzlieder* nr. 1 B, 21f., und nr. 2 Rev., wonach Tamuz 'in seiner

*) *Zimmern, Tamuzlieder* nr. 1 C 5ff.; nr. 4, 22ff.; nr. 6, 6ff. Der von *Zimmern, VAS* 2, S. 2ff. veröffentlichte Text *VAT* 617 enthält auf Kol. 2, 38ff. Wechselgespräche der Dämonen über Tamuz (s. *Zimmern, Der bab. Gott Tamuz* S. 730).

*) Der auch in Griechenland sich findende Gedanke, der entsprechend einer Zweiteilung des Jahres in Sommer und Winter die Erscheinungen des Lebens in zwei Stufen (Leben und Sterben) teilt, also mit dem Höhepunkt der Blüte den Todesgedanken verbindet, entspricht der Tamuz-Idee, sofern sie sein Hochzeitsfest und zugleich sein Sterben in die Sommersonnenwende legt.

Kindheit in einem untergehenden Schiffe lag'. *Jensen ZA* 4, 272f. dachte der Sache nach sicher richtig bei dem elippu tebitu an die 'heilige Kiste', die in der Sintflut und bei der Aussetzung Mosis têbâh heißt. Spuren einer Versenkung des Kultbildes in einem Zedernkästchen in den Fluß will *Langdon, Sum. and Bab. Psalms* in *Zimmern* nr. 7, 23ff. finden. Die kalendarisch-mythologische Wurzel dieses Motivs ist vielleicht in der Regenzeit zu suchen, die nach dem Termin der Geburt in der Wintersonnenwende dem siegreichen Auftreten des Jahrgottes vorausgeht. Viele Beispiele der Motiv-Erzählung findet man in meinem Buch *Das Alte Testament im Lichte d. Alt. Orients* S. 410ff.

3. Auf die Manifestation des Lebens in Vegetation und Herde deutet die Fortsetzung jener Aussage von seiner Kindheit: 'Als Erwachsener war er im Getreide untergetaucht und lag darin', andererseits die Charakterisierung seiner Hirtentätigkeit. Häufig erscheint Tamuz als 'Hirte' (sumerisch gúb-ba und sib, assyrisch rê'u): Wie er Herr der Vegetation ist, so ist er auch Herr des Tierlebens. Als solcher heißt er in den Liedern 'Herr der Hirtenwohnung', 'Herr des Viehhofes'.

4. Die jugendliche Schönheit des Hirten (und Jägers) Tamuz (s. die Lieder Sp. 55ff.).

5. Die Liebe der Ištar zum jugendlichen Tamuz.

6. Das Motiv des Sterbens wird als Verschwinden des Gottes in die Unterwelt auf dem 'Weg ohne Rückkehr', als Wandern durch die Wüste (= Unterwelt), als Eintritt des Unglückstermins, als 'Verschwinden aus dem Lande', als Dahinsiechen der Schafe und Ziegen (*Zimmern* nr. 1A, 1ff.) aufgefaßt.

7. Das Motiv der Tötung durch den Eber (Variation: Löwe, Bär) wurde bereits Sp. 51 besprochen.

8. Das Motiv des 'Jägers', das in der hellenistischen Variation später hinzutritt, würde sich am besten als Mondmotiv erklären (zum Mond als Jäger s. Bd. 4, Sp. 909). In der griechischen Sage ist es möglicherweise erst vom Ebermotiv abgeleitet.

9. Das Motiv der Wehklage durch Ištar (bzw. Geštin-anna) findet sich sowohl in Tamuzliedern wie in der 'Höllenfahrt der Ištar'. Klagemänner und Klagefrauen treten hier auf. Ein jährliches Weinen um Tamuz setzt die 6. Tafel des Gilgameš-Epos wie die Adapa-Legende voraus. In den Liedern 'sitzt der Hirte in Vernichtung da', weil sein Schutzherr verschwunden ist. Astrolab B (Hemerologie) wird zu dem Monat Tamuz bemerkt: ši-si-it ^{u}Nin-ru-ru-gù arah rê'u ^{u}Dumuzi ik-ka-mu-ú 'Klagegeschrei um N. ('erhabener Herr'). Monat, da der Hirt Tamuz bezwungen ward'.

10. Das Motiv des Auferstehens, der Rückkehr aus der Unterwelt, setzt der Schluß der Höllenfahrt der Ištar voraus, vielleicht auch nach *Zimmerns* Andeutung Texte wie VAT 617, Kol. 2 und 3 Anfang. Die Schilderung vom Wiederaufleben der Zeugung in der 'Höllenfahrt der Ištar' wird seine Entsprechung im Jubel über das neue Wachstum in Pflanzen- und Tierwelt haben. An die Stelle der Flötenklagen um Tamuz tritt Freudenmusik. Der Befehl am Schluß der Höllenfahrt der Ištar, Tamuz (sein Bild) zu waschen und zu salben und festlich zu kleiden unter fröhlicher Musik, bezieht sich wohl auf die kultische Freudenfeier bei der Auferstehung des Tamuz.

11. Das Motiv der Heraufholung des Tamuz durch die Göttin liegt der Legende von der Höllenfahrt der Ištar zugrunde.

12. Das Motiv des Schiedsgerichts durch den summus deus und der Verteilung des Jahres auf die Göttinnen fehlt im babylonischen Material. Es scheint griechische Zutat zu sein.

Der astrale Charakter des Tamuz ist bis jetzt durch folgende Stellen bezeugt:

1. In der Boghazköi-Sternliste wird der Stern des Tamuz (Dumu-zi) neben Ningišzida (Nin-ki-zi-di) genannt. Tamuz ist hier der Planet Ninib-Saturn, wie durch K 250, wo Papsukal (= Tamuz) = ^{kakkab}MI (Saturn) gesetzt ist, bezeugt wurde.

2. In der Sternliste *CT* 33, deren Stoffe aus alter Zeit stammen, wird an einer Stelle, für die ein Duplikat aus Asurbanipals Bibliothek vorhanden ist, Tamuz im östlichen Teile des Widders (KU.MAL) lokalisiert. Vielleicht erklärt sich das aus einer Übertragung des Tamuz-Charakters auf Marduk von Babylon, der sich im Widderzeitalter hier als Frühlingsgott offenbart. Auch ein astrologischer Kommentar zu Enuma eliš (*King, Seven Tablets* 1, 217f.) erklärt ^{amêl}KU.MAL durch ^{ilu}Dumu-zi (und Kingu).

3. Tamuz wird in der Astralmythologie mit Orion gleichgesetzt, der ebenfalls das Sterben und Auferstehen im Kreislauf manifestiert (s. mein *Handbuch der altor. Geisteskultur* S. 129). Denn im Orion offenbart sich Papsukal (*Virolleaud, Astr. Ch.* 2 Suppl. 67, col. 1, 10), und dieser entspricht dem Tamuz. Wenn im Astrolab B Papsukal als Nin-šubur 'Herr des Wildschweins' bezeichnet wird, so liegt ebenfalls die Übertragung eines Sommersonnenwendemotivs auf Orion vor.

Parallel mit den kalendarischen astralen Erscheinungen laufen die Erscheinungen des Zeugungs- und Vegetationslebens. Die Gestalten des Tamuz-Mythos repräsentieren deshalb das Naturleben in seinem Wachsen und Sterben: das Samenkorn, das Getreide, die Ernte (s. Sp. 53), den Weinstock (s. Sp. 55), das Zeugungsleben und Sterben der Tierwelt (s. Sp. 58). In der 'Höllenfahrt der Ištar' (Bd. 3, Sp. 257ff.) hört alles Zeugungsleben auf Erden auf, als Ištar hinabsteigt, Tamuz zu holen. Bei *Langdon, Sum. and Bab. Psalms* 332, 18f. heißt es:

„Geštinanna stirbt mit den Lämmern und Kälbern,
die Edle, die hehre Inanna schreit laut."

Ebendaselbst 331, 12—15:

„Meine Schwester, siehe! das Lamm und seine Mutter . . ."
Seine Schwester antwortet ihm:
„Wenn ich das Trauern der Mutter sehe, breche ich in laute Wehklage aus,
wenn ich ihre Trauer betrachte, breche ich in laute Wehklage aus".

Als Göttin des Weines erscheint die Mutter bzw. Schwester des Tamuz bei Urukagina unter dem Namen Ama-geštin, bei Urbau als Geštin-an-na ('himmlischer Weinstock' bzw. 'Mutter des himmlischen Weinstocks'), im Emesal-Dialekt: ama-mutin-an-na. Tamuz ist dann natürlich auch der Gott des Weines. Spätere Zeugnisse für die gleiche Vorstellung wurden Sp. 51 bereits erwähnt.

Sumerisch-babylonische Tamuz-Lieder

(vgl. oben Sp. 46 Literatur. Zu den Übersetzungen vor allem *Zimmern, Babylonische Hymnen und Gebete, Zweite Auswahl, Alt. Orient* 13. Jahrg. 1. Heft, S. 10 ff.).

Aus der Tempelbibliothek von Nippur (nach *Hugo Radaus* Ausgabe und Übersetzung in *The Babyl. Expedition* Ser. A, Vol. 30, Part. 1): CBM 11393 (col. 2, 3—22):

„'Bei der Wehklage': Um meinen Geliebten breche ich in Wehklagen aus nach der Wüste hin.
(Ich), die Zerstörerin des Gebirges, die Herrin von Eanna, fürwahr,
(Ich), die Mutter des Herrn, die prächtige Herrin, fürwahr,
(Ich), aus E-kal-an-na, das Mädchen des Anu, fürwahr.
Um meinen Geliebten breche ich in Wehklagen aus nach der Wüste hin,
um den 'Ort des Helden' breche ich (in Wehklagen) aus,
um den 'Ort des Tamuz' breche ich (in Wehklagen) aus,
um den Aralu, den Berg des Hirten (breche ich (in Wehklagen) aus).
Um meinen Geliebten breche ich in Wehklagen aus nach der Wüste hin.
Um den 'Ort des schönen Dahingesunkenen', um den Hingesunkenen breche ich (in Wehklagen) aus,
um den 'Ort des Kraftlosen', um Tamuz, breche ich (in Wehklagen) aus
um das Hochzeitsgemach, das das Lamm zubereitet hat, breche ich (in Wehklagen) aus,
um meinen Geliebten breche ich in Wehklagen aus nach der Wüste hin.
Um den Freudenplatz, den die Ziege zugerüstet hat, breche ich (in Wehklagen) aus;
Um den Ort, dessen Gott ein Toter ist, breche ich (in Wehklage) aus;
Um meine ausgedehnten . . ., den Platz meiner Mädchen, den der Feind von Grund aus devastiert hat, breche ich (in Wehklagen) aus;
Um meinen Geliebten breche ich in Wehklagen aus nach der Wüste hin.
Um ihn, der seine gefesselten Hände nicht erheben kann, breche ich (in Wehklagen) aus;
Um ihn, der seine gefesselten Füße nicht erheben kann, breche ich (in Wehklagen) aus;
Um ihn, der in der Wüste . . ."

(Rest abgebrochen.)

Ein andres Tamuzlied-Fragment (*IV Rawlinson* 27, 1) lautet:

„Hirte, Herr, Tamuz, Gatte der Ištar,
Herr des Totenreichs, Herr der Wasserwohnung,
Eine Tamariske, die in der Furche kein Wasser trank,

Deren Zweig in der Steppe Blüte nicht hervorbrachte,
Ein Bäumchen, das man nicht in seine Wasserrinne gepflanzt hat,
Ein Bäumchen, dessen Wurzeln ausgerissen sind".

Ein 'Flötenklagelied für Tamuz' in sumerischer Sprache lautet (*Zimmern* nr. 4; Übersetzung *Alter Orient* 13, 1, S. 12 f.):

[O über den Herrn, der schmerzvoll dasitzt,]
o über den Herrn, [der schmerzvoll dasitzt,]
m[ein Dam]u, der [da] sitzt, o über den Herrn,
der schm[erzvoll dasitzt,]
Dagal-uschumgal-anna, der dasitzt o über den Herrn, der schmerz[voll dasitzt.]
Wehe, Mannhafter, [mein] Damu,
wehe, Kind des Ningišzi[da],
wehe, Ka-di, Igi-š[uba],
wehe, Nagar, Herr des N[etzes],
wehe, Anführer, Herr [des Gebets],
wehe, mein Mann der Himmels(?)-Klage!
Ein rasender Sturm hat ihn gebrochen, zum(?) Berge hat er seinen Weg genommen(?),
wie ein Rohr ist er zerbrochen, am Haupte ist er [. . . . . .]
Der Mannhafte, sein Feld hat er verlassen,
der Hirte, Tamuz, in Bedrängnis ist er.
Seine Mutter, Wehklage um ihn möge sie anstellen,
Wehklage, Seufzen um ihn möge sie anstellen.
Indem sie geht, schmerzliche Wehklage erhebt sie,
indem sie sitzt, streckt sie die Hand nach dem Herzen.
Wehklage läßt sie erschallen, Wehklage, die schmerzlich ist,
Geschrei läßt sie erschallen, Geschrei, das schmerzlich ist.
Seine Schwester, indem sie aus der Hürde(?) herauskommt,
Geštin-anna, (seine) leibliche (?) Schwester, indem sie aus der Hürde(?) herauskommt —
der Späher, der Gallu-Dämon tritt ihr entgegen,
zu der Mutter, der Geschtin, spricht er also:
'Warum(?) zu(?) deinem Bruder, dem beweinten, willst du eintreten(?)?,
warum(?) zu(?) Tamuz, dem beklagten, willst du eintreten(?)?'
Mit(?) dem Gallu-Dämon schlägt sie den Weg ein,
der Totschläger(-Dämon), auf der Straße begleitet(?) er sie;
der Unterjocher(?)(-Dämon), zu jenem geht er mit ihr,
der Alu-Dämon, zu jenem geht er mit ihr.

Die zweite nur fragmentarisch erhaltene Hälfte enthält ein Wechselgespräch zwischen der in die Unterwelt gelangten Geštinanna und ihrem Bruder Tamuz.

Auch *Zimmern* nr. 5 (Übersetzung *Alter Orient* 13, 1, S. 13 f.) ist eine 'Flötenklage für Tamuz', 'den Gatten der Himmelsherrin', wohl Ištar in den Mund gelegt. Tamuz ist auch hier als Herr des Viehs und der Vegetation beklagt. Die Klagende nimmt weder Speise noch Trank zu sich.

Die sumerischen Texte vereinigen wiederholt mehrere Lieder zu einem Zyklus. *Zimmern* nr. 6 und dazu gehörig wahrscheinlich 7 (Übersetzung *Alter Orient* 13, 1, S. 14 ff.) bilden einen solchen Zyklus in 9 Abschnitten.

Der erste Abschnitt lautet:

Ein Tag der Fülle war's, eine Nacht der Üppigkeit,
ein Monat der Freude, ein Jahr des Jubels —
An jenem Tage, um des Hirten Herz zu erfreuen,
in den Viehhof zu gehen, seinen Sinn zu erheitern,
die glänzende Hürde (?) dem Tag gleich zu erleuchten;
Zum Hirten Tamuz, dem glänzenden Sproß Anu's,
die Herrin des Himmels, die Herrin des Himmels und der Erde
spricht zu ihm, mit sich (?) zu Rate gehend,
an Ama-ušumgal-anna richtet sie das Wort:
„O (?) Gatte, an den Ort der Zeugung will ich gehen,
'für meinen weiten Viehhof will ich sein Schicksal bestimmen,
'meiner glänzenden Hürde (?) Ergehen will ich erkunden.
'Dem Kleinen Speise zu essen will ich beschaffen,
'Wasser zu trinken, süßes, für ferner will ich beordern".
Ihr Gatte spricht zu ihr,
seinen Rat an sie erteilt er,
seiner Gattin erwidert er:
„Glänzende Herrin des Himmels, in E-turkalama
'mögest (?) du eintreten, Wehklage wird sich dann niederlassen;
'Hierodule, Herrin des Himmels, Schmerz (?) wird sich dann festsetzen (?)".

Der zweite Abschnitt:

An jenem Tage zu dem Hirten auf das Feld ging sie hinaus:
'Ich, zu Tamuz nach dem Viehhof will ich gehen';
seine Schwester, die Herrin der Tafelschreibung,
im Himmel und auf Erden wandert sie umher.
Die glänzende Hürde (?), den Ort . . . . . .,
für den Hirten, seine Schwester, seine Stätte zu erhellen (?),
ihn zu beleben (?), den Hirten zu beleben (?),
seine Schwester, die gesanges (?) kundige, den Dasitzenden (?) zu beleben (?),
daß der Viehhof mit Überfluß erfüllt werde (?),
die Hürde (?) mit Üppigkeit gesättigt werde,
zu essen, herrliche Speise zu essen,
zu mischen Honig und Dickmilch,
zu trinken Bier und Wein,
daß dem Tamuz seine Schwester sein Herz erfreue:
Nach dem Hirten, Tamuz, dem glänzenden Sproß (?) Anu's,
schaut sie aus (?), in den Viehhof tritt sie ein.

Dann folgt ein Wechselgespräch zwischen Tamuz und Ištar, das vom Dahinsiechen der Tierwelt redet und um die Wiederkehr bittet, damit die Trauer in der Natur ein Ende haben möchte.

Ein weiterer zugehöriger Abschnitt (nach *Zimmern* wahrscheinlich der 5.) sagt:

Um den Verschwundenen erhebt sich Klage,
'O mein Kind!' um den Verschwundenen erhebt sich Klage.
'Mein Damu!' um den Verschwundenen (erhebt sich Klage),
'Mein Beschwörungspriester!' um den Verschwundenen (erhebt sich Klage).
Bei (?) der glänzenden Zeder, am Ort, wo die Mutter ihn gebar,
in E-anna, oben und unten, erhebt sich Klage.
Als Klage, die um das Haus des Herrn sich erhebt, erhebt sich Klage,
als Klage, die um die Stadt des Herrn sich erhebt, (erhebt sich Klage).
Diese Klage ist eine Klage um das Kraut, das im Beete (?) nicht mehr wächst,
diese Klage ist eine Klage um das Korn, das in der Ähre nicht mehr wächst,
um die Wohnstatt, den Besitz ist's eine, um die Wohnstatt, den Besitz, die nicht mehr wachsen,
um die schwachen Gatten, schwachen Kinder ist's eine, die in Kraft (?) nicht mehr wachsen.
Diese Klage ist eine um den großen Fluß, woran Weiden nicht mehr wachsen,
diese Klage ist eine um das Feld . . ., worauf Korn und Kraut nicht mehr wächst.
Diese Klage ist eine um den Teich, worin . . . .-Fische nicht mehr wachsen,
diese Klage ist eine um das Röhricht, worin . . . .-Rohre nicht mehr wachsen.
Diese Klage ist eine um die Wälder, worin Tamarisken nicht mehr wachsen,
diese Klage ist eine um die Steppe, worin . . . .-Bäume nicht mehr wachsen.
Diese Klage ist eine um die Gründe des Baumgartens, worin Honig und Wein nicht mehr wächst.
Diese Klage ist eine um die Wiesen, worauf . . . .-Pflanzen nicht mehr wachsen.
Diese Klage ist eine um den Palast, worin Langlebigkeit nicht mehr wächst".

Der folgende (sechste) Abschnitt gehört noch der Trauerklage an, der folgende (siebente) enthält den Jubel über den Zurückgekehrten:

Groß ist er, groß ist er, der Herr ist groß;
der Herr, der Gebieter ist groß, der Herr ist groß.
Damu, der Gebieter ist groß, der Herr ist groß;
der Beschwörungspriester, der Gebieter, ist groß, der Herr ist groß;
Ka-di, der Gebieter, ist groß, der Herr ist groß!
Sein Haus ist ein großes Haus, der Herr ist groß!
seine Stadt ist eine große Stadt, der Herr ist groß!

Vereint mit diesen Zyklen sind Gebete an Ištar und Tamuz in Bußritualien für die Beschwörungspriester. Aus den von *Zimmern* a. a. O. S. 17 ff. gegebenen Proben ein Beispiel (aus K 2001 und 6475):

Dies soll er (der Büßer) vor Ištar dreimal wiederholt hersagen und darauf dreimal also hersagen:

Du, o Ištar, deren Buhle Tamuz ist

Tochter Sin's, gewaltige, die das Land durchzieht,
die da liebt die Fluren, die da liebt alle Menschen, ja du!
Ich schenkte dir ein großes Geschenk,
eine Vulva aus Lasurstein, gefüllt mit Gold,
ein Zubehör deiner Gottheit.
Bei Tamuz, deinem Buhlen, leg' Fürsprache für mich ein;
Tamuz, dein Buhle, nehme meine Mühsal hinweg!
Dies soll er vor Ištar dreimal hersagen und darauf vor Tamuz also hersagen:
Tamuz, Herr, Hirte Anu's, Sohn Ea's du;
Buhle der Ischtar, der Gattin, Anführer des Landes!
Bekleidet mit der Binde, den (Hirten)stab tragend,
der da schafft den Nachwuchs der Kühe(?),
Herr der Viehhürde,
der da ißt Reines, Aschenkuchen,
der da trinkt lauteres Schlauchwasser!
Es folgt die Beschwörungsformel.

Die Litaneien werden später länger. In dem 1. der von *Zimmern* herausgegebenen Tamuz-Kultlieder (aus der späteren assyrisch-babylonischen Zeit) wird noch eine Klage über Raub der Schafe und Ziegen und einem neunfachen Wehe über Tamuz, der 'den Weg ohne Rückkehr' angetreten hat (vgl. *Zimmern, Berichte der Kgl. S. Ges. d. Wissensch.* a. a. O. 1907, 201 ff.):

„Er geht, er entrinnt zur Brust der Unterwelt,
die Sonne geht ihm unter — nach dem Lande der Toten.
Von Wehklagen ist er voll am Tage, da er in Trauer fiel,
im Monat, der seinem Jahre kein Heil bringt.
Den Weg entlang, der den Menschen das Ende bereitet,
unter Klagen um den Herrn,
den Helden, zur weiten Unterwelt, der unsichtbaren!
Wie lange noch soll das Sprossen gefesselt sein?
wie lange noch soll das Grünen gebunden sein,
soll das . . . gebunden sein, so daß der Hirte in Vernichtung dasitzt,
soll die Satzung des Landes niedergehalten sein.
Aus dem Hause der Wiese ging er heraus".

Dann heißt es nach abermaligem neunfachem Wehe:

„In seiner Jugend lag er in einem versinkenden Schiffe,
als Erwachsener tauchte er im Getreide unter und lag (darin);
im Südsturm Unwetter lag er,
. . . in Ruhe legte er sich nicht".

(Fortsetzung wie Anfang fehlt.)

Tamuz-Gestalten im weiteren babylonischen Kulturkreis.

1. Osiris-Tamuz.

Die ägyptische Ausprägung der in Tamuz repräsentierten Weltenlehre ist Osiris in der Lehre von Abydos. *W. Max Müller, OLZ* 1913, Sp. 436, Anm. 3 sagt, daß in den ältesten ägyptischen Texten Osiris als Gott des Weines erscheint, und bemerkt richtig, daß dieser Zug wohl der Weltreligion (d. h. der über die ganze Welt gewanderten Weltenlehre) angehört.

Die astralmythologische Stilisierung der Lehre sieht in Osiris den sterbenden (zerstückelten), in die Unterweltsnacht versinkenden Mond, der im immer wiederkehrenden Kreislauf zum Leben erweckt wird (s. meine *Allgemeine Religionsgeschichte,* Leipzig, Quelle und Meyer 1914, S. Kap. Ägypten).

2. Adonis-Tamuz.

Der Zusammenhang des phönikischen und hellenistischen Adonis ist von *Roscher* Bd. 1, Sp. 69 ff. erkannt. *Dümmler* bei *Pauly-Wissowa* 1, Sp. 384 ff. hält Adonis für einen primitiven Vegetationsdämon und erklärt den Adonis-Mythos für rein griechisch, was angesichts des vorliegenden Materials endgültig aufzugeben ist.

Die Aussagen der Griechen und Lateiner über den Aufenthalt des Adonis in der Unterwelt und seine Beziehungen zur Muttergöttin Persephone sind von *Baudissin, Adonis und Esmun,* besprochen. Die innere Einheitlichkeit der Mythenvarianten und ihre wurzelhafte Verbindung mit der altorientalischen Lehre sind aber hier nicht erkannt. Eine wertvolle Ergänzung, die die Belegstellen nach Altersfolge und Abhängigkeitsverhältnis bespricht, bietet Graf *Baudissin* in seinem Aufsatz *Adonis in der Unterwelt* in den *Neutestamentlichen Studien* für *Georg Heinrici,* Leipzig 1914, nr. 2. Der Mythos vom sterbenden und auferstehenden Gott ist in der klassischen Welt fast ausschließlich als Jahreszeitenmythos ausgestaltet; die kalendarischen astralen Motive sind aber in der Stilisierung hier noch deutlich zu erkennen. Die hier in Betracht kommenden Zeugnisse vom Hinabsteigen des Adonis sind die folgenden:

1. *Praxilla aus Sikyon* (5. Jahrh. v. Chr.) spricht davon, daß Adonis das Sonnenlicht, die Gestirne und die Früchte der Oberwelt verläßt (*Bergk, Poetae lyrici Graeci* 3, S. 566 nr. 2).

2. *Apollodor* (teilweise nach dem dem 5. Jahrhundert angehörenden *Panyassis* erzählt folgendes: Smyrna, die Tochter des Assyrerkönigs (!) Thias habe im heimlichen zwölftägigen Incest mit ihrem Vater gestanden, von der beleidigten Aphrodite verleitet. Als er die Tochter mit gezücktem Schwerte verfolgte, sei sie in einen Myrrhenbaum verwandelt worden. Nach 10 Monaten platzte der Baum, und Adonis wurde geboren. „Aphrodite, von seiner Schönheit angezogen, verbarg ihn noch als unmündiges Kind, von den Göttern ungesehen, in eine Kiste und stellte ihn der Persephone zu, die ihn aber nicht wieder herausgeben wollte, sobald sie ihn erblickt hatte. Durch einen richterlichen Ausspruch des Zeus wurde nun das Jahr in drei gleiche Teile geteilt, wonach Adonis einen Teil sich selbst leben durfte, einen bei Persephone und den letzten bei Aphrodite zubringen sollte. Seinen eigenen Teil wußte nun Adonis nicht besser zu benutzen, als daß er auch diese Zeit über bei Aphrodite blieb. Späterhin starb Adonis, von einem Eber auf der Jagd verwundet".

Zum Motiv der heiligen Kiste und der Aus-

setzung im Wasser s. Sp. 53. Zu der Dreiteilung des Jahres an Stelle der sonst überlieferten Zweiteilung s. *Baudissin* in der *Heinrici-Festschrift.* Einen Versuch der Lösung aus dem babylonischen Kalender gaben wir oben Sp. 46 f.

3. *Theokrit, Idyll.* 15, 102 f. (3. Jahrh.) sagt, daß die sanften Horen im 12. Monat den Adonis aus dem Acheron geleiteten.

4. *Hygin* (Zeitgenosse des Augustus), *fabulae* 251 (ed. *M. Schmidt,* S. 139): *qui licentia Parcarum ab inferis redierunt . . . Adonis Cinyrae et Zmyrnae filius voluntate Veneris.* In den *Astronomica* 2, 7 berichtet er von dem Schiedsspruch der Kalliope auf Anordnung des Zeus, nach dem Adonis je 6 Monate bei Venus und Persephone weilen sollte.

6. In der Apologie des *Aristides* (*Hennecke, Texte u. Untersuch.,* hrsg. von *Gebhard und Hennecke* 4, 3, S. 26) findet sich nach einer von der bekannten griechischen Literatur unabhängigen Quelle die Angabe, daß Aphrodite nach dem Tode des Adonis in die Unterwelt stieg, um den Adonis von der Persephone loszukaufen. Das stimmt zu der babylonischen Erzählung. Der Zug, der eine Schlichtung des Streites zwischen der Muttergöttin bzw. der Unterweltsgöttin hinzufügt, fehlt. Er ist in den babylonischen Variationen nirgends zu finden.

7. *Lucian, Deorum dialogi* 11 erzählt Aphrodite von ihrem Sohn Eros: „bald führte er mich . . . auf den Libanon zu dem assyrischen (!) Knaben, in den er auch die Persephone verliebt machte, so daß mir der Geliebte zur Hälfte genommen wurde".

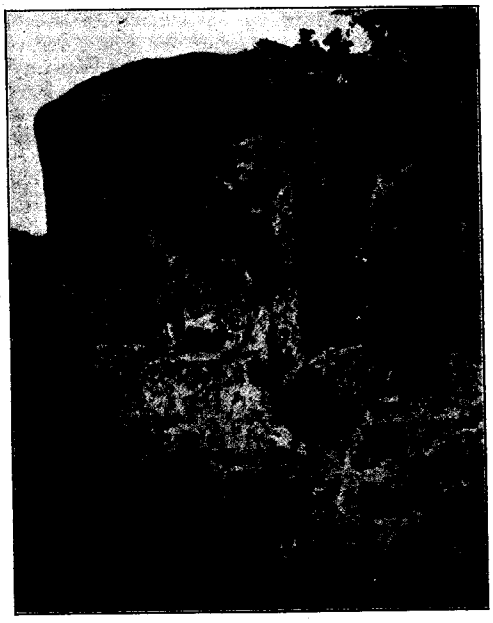
8. In der Schrift *de Syria dea* (*Pseudo-Lucian*) wird berichtet: „Desgleichen sah ich in Byblos ein großes Heiligtum der byblischen Aphrodite, in dem die Mysterien zu Ehren des Adonis gefeiert werden, mit dem ich mich auch bekannt gemacht habe. Sie erzählen, daß die Geschichte mit dem Schwein in ihrer Gegend dem Adonis zugestoßen sei. Zur Erinnerung an den Vorfall wird einmal in jedem Jahre eine große Landestrauer angelegt, und sie begehen die Orgien unter Wehklagen und indem sie sich an die Brust schlagen. Haben sie beides zur Genüge getan, so bringen sie zuerst dem Adonis als Leiche Totenopfer dar, darauf tragen sie am andern Tage die Sage vor, daß er lebe, und geleiten ihn an die Luft und scheren sich den Kopf, wie die Ägypter bei dem Tode des Apis. Den Frauen, welche ihr Haar nicht abschneiden wollen, wird folgende Strafe auferlegt. Einen Tag müssen sie ausstehen, um ihre Schönheit feilzubieten, doch ist der Markt Fremden allein geöffnet, und der Erlös wird zu einem Opfer für Aphrodite verwendet. Unter den Bewohnern von Byblos finden sich einige, die sagen, der ägyptische Osiris sei bei ihnen begraben und die Trauer und die Mysterien geschähen nicht zu Ehren des Adonis, sondern alles zu Ehren des Osiris. Ich werde erzählen, aus welchem Grunde sie das für glaublich halten. Alljährlich kommt ein Kopf aus Ägypten nach Byblos, eine Fahrt von sieben Tagen, geschwommen, und die Winde geleiten ihn durch göttliche Lenkung; er wendet sich nirgends anders wohin, sondern kommt allein nach Byblos. Die ganze Sache ist ein reines Wunder; es geschieht jedes Jahr und geschah auch bei meiner Anwesenheit in Byblos; ich selbst sah den Kopf, der von Papyrus war. — Noch ein anderes Wunder findet sich im byblischen Lande: ein Fluß, der vom Berge Libanon kommt, mündet in das Meer: er heißt Adonis. Dieser wird alljährlich blutrot und färbt durch sein Wasser die See weithin purpurn und gibt den Bybliern das Zeichen zur Trauer. Sie erzählen nämlich, daß in diesen Tagen Adonis auf dem Libanon verwundet wird, und daß sein Blut das Wasser des Flusses verändert, von dem er den Namen bekommt."

9. *Macrobius* (5. Jahrh. n. Chr.) *Saturn.* 1, 21: „Bei den Assyrern oder Phöniziern wird die Göttin Venus (so nennen sie die obere Hemisphäre, während die untere Proserpina heißt) als trauernde Göttin eingeführt, weil die Sonne im jährlichen Laufe durch die zwölf Tierkreiszeichen auch in den Bereich der unteren Hemisphäre kommt; denn sechs von den Tierkreiszeichen halten sie für unterirdisch, sechs für oberirdisch. Wenn die Sonne in den unteren Zeichen steht und deshalb die Tage kürzer macht, dann sagt man, die Göttin traure, als sei die Sonne durch zeitweiligen Tod entrissen und werde von Proserpina zurückgehalten, welche die Gottheit des unteren Erdkreises und der Antipoden darstellt. Dann glauben sie, daß Adonis der Venus zurückgegeben sei, wenn die Sonne nach Besiegung der sechs unteren Zeichen anfängt, unsere Hemisphäre zu durchlaufen unter Zunahme von Licht und Tagen. Sie sagen aber, Adonis sei vom Eber getötet worden, indem sie in diesem Tiere das Bild des Winters abbilden. . . . Das Bild der (trauernden) Göttin ist im Libanon mit verhülltem Haupte und mit dem Ausdruck der Trauer abgebildet; die linke Hand stützt das Haupt mit dem Obergewand, so daß die Betrachtenden glauben, sie weine."

Monumente in der Nähe der Quelle des Adonisflusses bei Ghine im Libanon an einem Höhleneingang erläutern noch heute die Gestalt der mythischen Erzählung (s. Abb. 1). Auf dem einen Bilde wird Adonis vom Bären angefallen (vgl. Sp. 51), daneben sitzt die Muttergöttin und trauert um Adonis. Ein in der Nähe befindliches Relief (*Renan, Exped. en Phénicie Pl.* 36) stellt eine Gestalt mit zwei Hunden dar. Zur Tötung durch den Bären (als Variante für den Eber) s. Sp. 51. Das Motiv stammt sicher aus Babylonien. Auch die Skulpturen von Maschnaka bei Byblos (Abb. 2 u. 3), die eine männliche Gestalt darstellen, ähnlich der von Ghine, und daneben eine sitzende, anscheinend trauernde Figur, gehören wohl in den gleichen Mythenkreis. Eine Illustration zu der Variante der Übergabe des Adonis in der heiligen Kiste (s. Sp. 53) bietet nach *Ed. Gerhard* ein sog. etruskischer Spiegel (Abb. 4, wohl aus Praeneste stammend, s. *Matthies, Die praenestischen Spiegel, zur Kunstgeschichte des Auslandes* 1912, S. 58 ff.). Der Abb. 5 nach *Vellay*

wiedergegebene 'etruskische' Spiegel zeigt laut Inschrift Aphrodite und Adonis. Das Abb. 9 wiedergegebene Vasenbild aus dem 4. Jahrh. v. Chr. zeigt Zeus, Aphrodite, Persephone und Adonis.

Ein spätgriechischer Sarkophag, Abschied und Tod des Adonis aus der Adonistrauer darstellend, ist Bd. 1 Sp. 75 f. abgebildet. Die Abb. 6 u. 7 sind von *Vellay* irrtümlich als antike Bilder wiedergegeben worden. *Montfaucon, Antiquité illustrée* übernahm sie aus *Beger, Thesaurus Brandenburgicus* (1696) 1, S. 202 und bemerkt zu Abb. 47, das Original sei im Cabinet de Brandebourg. Die Generalverwaltung der Kgl. Museen zu Berlin teilte mir mit, daß über den Verbleib der Stücke nichts bekannt sei. Ich gebe die Bilder wieder, weil der Künstler in sehr feiner Weise die Momente des Mythos wiedergegeben hat, vielleicht nach älteren Vorbildern.

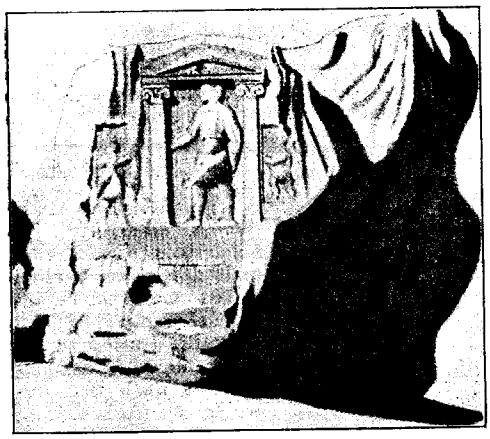


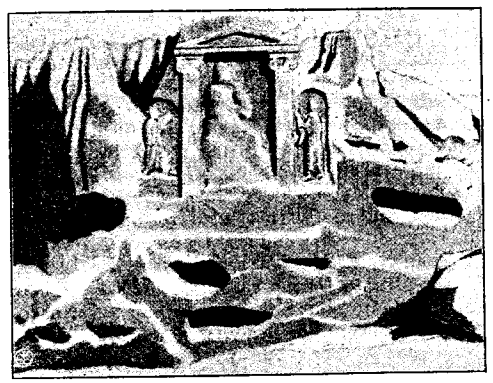
1) Felsskulptur bei Ghine (aus *Jeremias, Altes Test.*[2] S. 90, Abb. 31).

Zu den Kultorten des Adonis in Phönikien und Griechenland (und Alexandrien) s. Bd. 1, Sp. 73. Die kultischen Feste hießen *Ἀδώνια*. Eine anschauliche Schilderung der Hochzeits- und Trauerriten gibt *Theokrit*, 15. *Eidyllion* (s. Bd. 1, Sp. 74, *Pauly-Wissowa* 1, 386). Eine besondere Rolle spielten dabei die *κῆποι Ἀδώνιδος*, deren wurzellose oder in flache Erde gesäte und der Sonne ausgesetzte Pflanzen (besonders Lattich und Fenchel, Weizen und Gerste) rasch welkten. Bei der Prothesis umgab man die Leichen mit Adonisgärtchen. *Zenobios* 1, 49 sagt, man habe diese Gärtchen mit den Leichen hinausgetragen und in Quellen geworfen. Der Sp. 56 wiedergegebene sumerische Hymnus zeigt, daß auch die Wurzel des Gedankens der Adonisgärtchen aus Babylonien stammt. Abb. 8 stellt ein Adonisgärtchen aus einem pompejanischen Wandgemälde dar. Ist der Gegenstand ithyphallisch?

3. Der kanaanäische Tamuz u. der Tamuz der israelitischen Volksreligion.

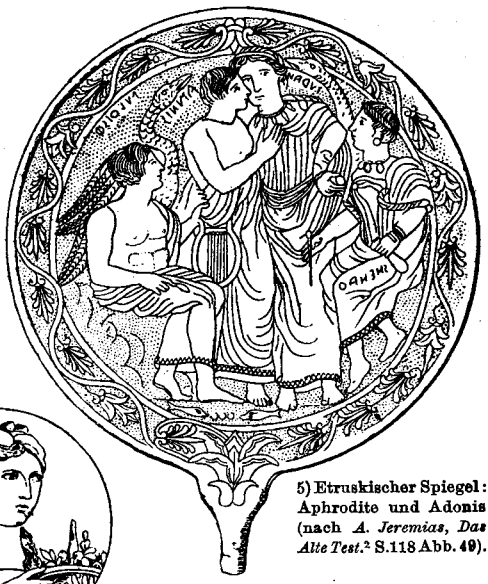
Wie in Phönizien so war auch in Kanaan in vorisraelitischer Zeit der Tamuz-Kultus verbreitet. Verschiedene Anzeichen sprechen dafür, daß der *Richter* 9 bezeugte Kultus des Baal-berît ein Tamuz-Kult war, ebenso der *Gen.* 14 in Sichem (später auf Salem = Jerusalem umgedeutet) vorausgesetzte Kult der ba'alê-berît, deren Oberpriester Melchisedek war (s. mein *Altes Testament*[2] S. 343 ff.). Vielleicht bringen die Ausgrabungen bei Nablus Spuren des Kultus zutage. Unter erneutem babylonischen Einfluß lernten jüdische Kreise den Tamuz-Kult. *Ezech.* 8, 14 sitzen Weiber am Nordtor und weinen um Tamuz. Auch der Kultus der Himmelskönigin bei den Juden in Ägypten ist wahrscheinlich Ištar-Tamuz-Kult gewesen. Das Fest *Jerem.* 7, 18 vgl. 44, 17 ff., bei dem von der Jugend Feuer angezündet (Sonnenwendfest) und Kuchen gebacken wurden, ist übrigens nach *Jerem.* 44, 17 ff. zu allen Zeiten in Israel als Volksfest





2) u. 3) Felsskulpturen aus Maschnaka (nach *Renan, Mission en Phénicie* Tafel XXXIV, in der verkürzten Wiedergabe bei *Baudissin, Adonis und Esmun* Tafel III).

4) Spiegel aus Praeneste (ca. 400 v. Chr.): Zeus als Schiedsrichter zwischen Persephone u. Aphrodite (nach *Ed. Gerhard, Etrusk. Spiegel* Tl. 4, 1, 1865 Taf. CCCXXV).

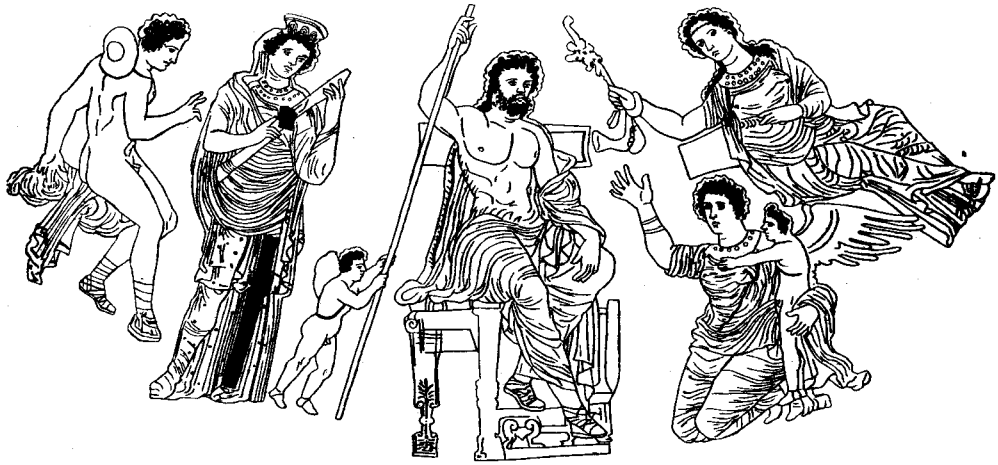


5) Etruskischer Spiegel: Aphrodite und Adonis (nach *A. Jeremias, Das Alte Test.*² S. 118 Abb. 49).

8) Adonisgärtchen. Wandbild in Pompeji (nach *Annales du Musée Guimet* 16 (*Vellay*).)

6) Tod des Tamuz-Adonis (nicht antik) (nach *Jeremias, Das Alte Testament*² S. 117 Abb. 37).

7) Beweinung des Tamuz-Adonis (nicht antik) (nach *Jeremias, Das Alte Testament*² S. 117 Abb. 48).



9) Vase aus dem 4. Jahrh. v. Chr. Aus der Sammlung *Santangelo*: Zeus, Aphrodite, Persephone und Adonis-Knabe (nach *Bullettino archeologico Napolitano*, Nuova serie Bd. 7, 1859, Taf. 9).

gefeiert worden. Im sogenannten *3. Makk.* 6, 32 wird erzählt: „Sie ließen von des Klagegesangs trauriger Weise und stimmten ein vaterländisches Lied an zu Ehren des errettenden und wundertuenden Gottes." Auch diese Lieder werden auf den Tamuz-Ton gestimmt gewesen sein. Der Einfluß des Tamuz-Kultus ging übrigens über die Volksreligion hinaus. Auch in den höheren Kreisen der Religiosen wurden die Motive der Tamuz-Idee benutzt. Das zeigt sich vor allem an der Verwendung mythologischer Motive bei dem Kunststil der Erzählung biblischer Schriftsteller, wie er Sp. 71 besprochen wurde. Als Josia gestorben war, beklagte man seinen Tod, indem man Lieder im Tamuz-Stil auf ihn dichtete. *2. Chron.* 35, 25: „Jeremia dichtete ein Klagelied auf Josia, und alle Sänger und Sängerinnen reden seitdem in ihren Klageliedern um Josia bis auf den heutigen Tag." *Sach.* 12, 11 aber deutet den Tamuz-Charakter solcher Lieder direkt an, wenn es dort heißt: „In Jerusalem erhebt man Totenklage, wie die Totenklage um Hadad-Rimon in der Ebene von Megiddo (Todesort des Josia)." Hadad-Rimon ist aber eine mythologische Variante des Tamuz.

4. Attis-Tamuz.

In Phrygien entspricht dem babylonischen Tamuz und dem phönikischen Adonis die Gestalt des Attis (urpr. Atins = Adonis?); s. hierzu Bd. 1, Sp. 715ff.

In einer im hethitischen Archiv von Boghazköi aus der Zeit um 1400 gefundenen Litanei wird ^{u}A-a-at-aš wiederholt erwähnt und in mannigfache Beziehungen gesetzt (z. B. A. des Berges, A. verschiedener Städte). Wenn meine Vermutung sich bestätigt, daß es sich um den später als phrygischen und lydischen Attis benannten Gott handelt, so tritt die Geschichte seines Kultes in ein neues Licht.

Die Partnerin des Attis, entsprechend der Muttergöttin Ištar-Aphrodite, ist die *μεγάλη μήτηρ* Kybele. Zeus sendet nach der lydischen Variante den Eber, der Attis tötet, weil er den Lydern die großen Orgien der Großen Mutter (d. i. die kultische Feier des Sterbens und Wiederauferstehens) gelehrt habe (*Pausanias* 7, 7, 2). 'Daher rühren die pessinuntischen Galater die Schweine nicht an'. Die Große Mutter beweint und bestattet Attis. In Pessinus wurde ein Grab des Attis gezeigt. Nach *Ovid, Fast.* 4, 233ff. (mit fremden Stoffen variiert bei *Julian Or.* 5, 165 B ff.) ist er ein schöner Jüngling und Hirte, den Kybele liebt und Keuschheit geloben läßt. Als Kybele seine Buhlin tötet, wird er rasend und entmannt sich. Eine rein euhemeristische Umbildung der Erzählung findet sich bei *Diodor* 3, 58f. In Phrygien gehörte zu den Riten, die das Hinsterben markieren, die Kastration. Das Gegenstück bildete vielleicht das Abschneiden der Brüste bei den Amazonen, den Begleiterinnen der Großen Mutter.

Der Kultus wanderte zu den Griechen, wie Inschriften aus dem Anfang des 2. vorchristlichen Jahrhunderts zeigen. In Rom soll der Kultus auf den Rat der sibyllinischen Bücher i. J. 204 v. Chr. eingeführt worden sein. Seit Claudius wurde das Fest in der 2. Hälfte des März öffentlich begangen. Nach dem Einzug der Kanephoren (15. März) begann am 22. März das eigentliche Fest. Eine Fichte (der Baum, unter dem sich Attis tötete), mit Veilchen bekränzt und mit Binden umwickelt (den Leichnam des Attis darstellend), wurde zum Tempel auf dem Palatin getragen. In der Trauerzeit legte man den Feiernden castus auf; es wurde Keuschheit und Enthaltung von Vegetabilien gefordert. Der dritte Tag, der 24. März als *dies sanguineus,* sah den Höhepunkt der Trauer. Die Gallen ritzten sich mit Messern. Dann kam die Parusie des Gottes, die in den Hilarien gefeiert wurde. Die Hilarien endeten am 27. März mit einem fröhlichen Umzug, bei dem das Bild der Großen Mutter zum Flusse Almo getragen und gebadet wurde (vgl. das Adonisfest in Byblos Sp. 61).

Die Auferstehungszeremonie ist bei *Firmicus Maternus* ausführlich geschildert in der für die Söhne Konstantins geschriebenen Schrift *de errore profanarum religionum* c. 3. Man kann allerdings zweifelhaft sein, ob es sich hier um Attis oder Osiris handelt, aber beide sind ja in diesem Falle wesensgleich. Der Oberpriester meldet am 25. März, 'des Gottes voll' (*ἐνθουσιασμός*):

θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου ἔσται γὰρ ὑμῖν ἐκ πόνων σωτηρία.

„Tröstet euch, ihr Mysten, der Rettung des Gottes, denn es gibt für euch eine Rettung von der Mühsal."

Dieses Zeugnis von der Auferstehung des Jahrgottes als Thema eines Frühlingsfestes (wobei die drei Tage zwischen Trauer und Freude auf das vom Monde abgelesene Motiv hindeuten: s. Bd. 4, Sp. 1472) stimmt zu der Auffassung des *Plutarch, de Is. et Osir.* 69f., der die innere Verwandtschaft der Kulte des Lebens und Sterbens ganz richtig durchschaut hat. Auch die Erzählung des *Damaskios* in der *Vita Isidori* bezeugt den Auferstehungskult, wenn vom Hilarienfest der Göttermutter erzählt wird: *ὅπερ ἐδήλου τὴν ἐξ Ἅιδου γεγοννίαν ἡμῶν σωτηρίαν.*

Die Bedeutung des Jahrgottes Attis als Repräsentant des Sterbens und Lebens ist wie die des Adonis in den uns bekannten Kulten und Mythen auf die Erscheinungen der Vegetation beschränkt. So haben schon die Alten die Gestalt richtig aufgefaßt (*Porphyrius* bei *Eusebius, praep. ev.* 3, 7, vgl. *Firmicus* a. a. O. *Plutarch, De Iside et Osiride* 69). Die Deutung auf astrale Erscheinungen, die an sich gleichberechtigt wäre (Sp. 54) scheint nicht ganz vergessen gewesen zu sein. *Hippolyt* (s. *Pauly-Wissowa* 2, 2250) sieht Attis als Gestirn an, *Julian* als Mond (Attis invictus), *Macrobius* 1, 21, 9, und andere sehen in ihm eine Sonnenerscheinung. Das alles ist berechtigt, je nach der mythischen Ausgestaltung der hinter Attis stehenden Kalenderlehre.

Das Material über Attis findet sich am vollständigsten bei *Hepding, Attis, sein Mythus und sein Kult,* Gießen 1903. Eine bild-

liche Darstellung des Attis und der Kybele findet man Bd. 1, Sp. 725 f.

Auf hellenistischem Gebiet sind als Tamuz-Verwandte noch zu nennen: Sandas (s. Art. Sandas), ferner die Mysteriengestalten des Dionysos, Sabazios und Mithras, sofern sie als Jahrgötter Züge des Tamuz-Mythos haben.

5. Pan-Tamuz?

In hellenistischen Darstellungen vom arkadischen Hirtenjäger Pan (Bd. III, Sp. 1347 ff.) zeigen sich kalendarisch mythologische Züge im Sinne der Tamuzmotive. Die Bd. III, Sp. 1467 f. besprochenen Gemmen (s. Abb. 26, Sp. 1468) stellen Pan als den Herrn des Kreislaufs dar, vom Tierkreis umgeben*). Er spielt die Flöte vor einem brennenden Altar, über dem ein Stern leuchtet. (Hinweis auf die Sphärenharmonie?) Eine ähnliche Darstellung zeigt die Gemme Abb. 10.

10) Pan-Gemme (nach *Reale Galleria di Firenze* Serie V, Pl. 19, nr. 1).

E. H. Toelken beschreibt im *Erklärenden Verzeichnis der antiken, vertieft geschnittenen Steine der Kgl. Preuß. Gemmensammlung,* Berlin 1835, folgende Pangemme unter nr. 1114: Grüne, antike Paste, etwas beschädigt. Pan in menschlicher Gestalt, wie auf den arkadischen Münzen, sitzt neben einem Baum, die Doppelflöte blasend, in der Mitte der 12 Zeichen des Zodiakus. Um den Zodiakus sind 7 Götterwagen, mit symbolischen Tieren bespannt, in einem Kreise dargestellt, um die Planeten anzudeuten. Man unterscheidet eine Biga von Adlern (Jupiter), Hähnen (Mars), Widdern (Merkur), Schlangen (Saturn), Tauben (Venus), und ein Viergespann von Pferden (die Sonne), so daß nur der Wagen der Luna verloren gegangen ist.) — Aus der Sammlung des Freiherrn von Stosch.

J. Winckelmann, Dactyliotheca Stoschiana. Nürnberg, 1805 ff. — gibt unter Nr. 1195 eine Abbildung einer Pan-Gemme, die Pan im Tierkreise zeigt, der wiederum von 7 Götterwagen umgeben ist. Die Götterwagen stellen die am Tierkreis laufenden Planeten dar.

6. Dusares-Tamuz.

Dusares (Bd. 1, 1206 f., s. *Pauly-Wissowa* 5, 1865 ff.), der Gott der Nabatäer (arabisch mit Artikel dhû-Ischara), dessen Hauptkultus Petra in Nordarabien war, gilt als Kind der Jungfrau *Χαάβου* (*τουτέστιν Κόρη ἤγουν παρθένος*), als deren Manifestation ein schwarzer, viereckiger, vier Fuß hoher, zwei Fuß breiter Steinblock gilt (*Χαάβου*, wie der Stein von Mekka, der ebenfalls die Muttergöttin repräsentiert haben wird, vgl. auch die *Petra genetrix* der Mithrasmysterien), auf den man das Blut des Opfertieres rinnen ließ (*Suidas* s. v. *Θυσάρης*); in der Wintersonnenwende (25. Dezember) wurde die Geburt des Gottes durch nächtliche Orgien gefeiert (*Epiph. adv. haer.* 51, 22, vgl. *Mordtmann* in *ZDMG* 29, 99 ff.). Die Griechen identifizierten ihn mit Dionysos (*Hesych.* s. v. *Δουσάρην*). Er gilt wie Osiris und Tamuz als Gott des Weines. Trauben und Reben schmückten die nabatäischen Tempel. Die römische Kaiserzeit sah in Dusares einen Sonnengott (*Strabo* 16, 4, 26). Dabei braucht es sich durchaus nicht um eine Umbildung zu handeln. Der kalendarische Jahrgott manifestiert sich am deutlichsten in der Sonne; die Wintersonnenwende ist dann sein Geburtstermin. Die Verbindung des Namens mit *Ἄρης* (Dusares = *Θεὸς Ἄρης*) bei *Suidas,* die zur Genetiv-Form *Δουσάρεος* stimmt, mag Spielerei sein; sie ruht aber doch wohl auf Kenntnis der mythologischen Verwandtschaft (vgl. Ninib und Tamuz = Ares und Tamuz Sp. 51).

Eine euhemeristische Variante des Tamuz-Mythos findet sich in dem Nabatäerbuche des *El-Maqrisi* (*Chwolson Ssabier* 2, 604 ff.): Tamuz sei der erste gewesen, welcher einen König zur göttlichen Verehrung der sieben Planeten und der zwölf Zeichen des Tierkreises aufgefordert hätte. Dieser König habe ihn getötet, er sei aber nach seiner Hinrichtung wieder lebendig geworden, bis er nach der letzten Hinrichtung tot blieb. . . . Die babylonischen und harranischen Ssabier klagen und weinen insgesamt über Tamuz bis auf unsre Tage (d. h. 10. Jahrh. n. Chr.) in dem gleichnamigen Monat, an einem ihrer Feste, das auf Tamuz Bezug hat, und feiern ein großes Fest, welches vorzugsweise von den Frauen gefeiert wird; denn diese versammeln sich insgesamt, klagen und weinen über Tamuz. Sie (die Ssabier) fabeln über Tamuz vielen Unsinn; sie wissen aber eigentlich von ihm nichts mehr als das, was sie sagen; so haben wir es vor uns gesehen, daß unsere Vorfahren über Tamuz an dem auf denselben sich beziehenden Feste klagten und weinten. . . . Die Ssabier feiern das Andenken des Tamuz am ersten des Monats Tamuz. 'Weil Tamuz' Gebeine in der Mühle gemahlen wurden', darf man bei den 'Ssabiern' zu gewissen Zeiten nichts Gemahlenes essen (*Chwolson* 2, 204). Das Kuchenbacken ist Festzeichen der Freudenfeier bei der Auferstehung des Tamuz.

7. Balder-Tamuz.

Auch zu den germanischen Völkern sind zu verschiedenen Zeiten und auf verschiedenen Wegen Elemente der altorientalischen Weltenlehre gedrungen. Die Gestalt des Jahrgottes hat hier ihre eigenartige Ausprägung in Balder gefunden. Bereits *Rudbeck* hat 1689 den physikalisch kalendarischen Charakter der Baldergestalt richtig erkannt: *ad solis circuitum annum haec omnia referenda esse,* und noch besser *Finn Magnusen,* der *Rudbecks* Auffassung eine kosmische Perspektive gab, und der in

*) Diese Darstellung würde ebenso zu Tamuz als dem Repräsentanten des Kreislaufes passen. Zu den Tamuzmotiven der biblischen Josephserzählung (Sp. 13) gehört der Traum 1. Mos. 37, 9: „Sonne, Mond und die 11 Nohabien (Einheitszeichen, eines ist in der Sonne verborgen) beugten sich vor mir". Joseph träumt, er sei der Allherr. S. jedoch auch ob. Bd. III, 1405 u. 1467 f.

Balder ein Prototyp des großen Weltenjahres und seines im Weltbrand sich erfüllenden Endes sah (ähnlich nach ihm *E. G. Geijer* und *N. M. Petersen*). *Fr. Kauffmann, Balder in Mythus und Sage,* Straßburg 1902 hat besonders im letzten Bande seines Buches die Zusammenhänge mit der antiken Weltlehre richtig erkannt. Mit Recht ist ihm die zugleich ungermanische Rührseligkeit der Götter im nordischen Balder-Mythus aufgefallen. Es ist die Tamuz-Klage.

Die Fragmente von *Ulfrs* Gedicht *Husdrapa* (um 975) beziehen sich auf mythologische Bilder, die im neuen Hause eines Großen im westlichen Island an die Wände gemalt waren, und die den Kampf Heimdallrs mit Loki, die Leichenfeier Balders u. a. darstellten. *Ulfr* war ein Anhänger des alten Glaubens. Nach den Fragmenten, die sich auf Balder beziehen, ist der Scheiterhaufen Balders auf dem Schiffe zugerüstet. Odin selbst erscheint, von Walküren und Raben begleitet. Freyr reitet auf dem goldborstigen Eber herbei; Heimdallr zu Roß. Aus *Snorres Edda* läßt sich die Szene ergänzen; Nanna, des Nefr Tochter, stirbt vor Kummer und wird auf den Scheiterhaufen gelegt. Die Riesin Hyrokin stößt das Schiff vom Lande, dann weiht Thor den Scheiterhaufen mit dem Hammer. Die Götter aber senden einen Boten, Balder aus dem Hause der Hel zu erlösen.*)

In einer Halbstrophe der um 1220 entstandenen *Rafns saga* heißt es: „Alles weinte — das habe ich, so wunderbar es erschien, vernommen — um Balder aus der Unterwelt zu erlösen." Und in einer Spruchsammlung des 12. Jahrhunderts hören wir: „. . . die Unterwelt hatte Balder verschlungen; alle weinten ihm nach, Trauer war ihnen bereitet; seine Geschichte ist ja männiglich bekannt, was brauch' ich darüber viel Worte zu machen?"

Snorres Edda berichtet, wie Balder, der gute Sohn Odins vom blinden Hödur**) auf dem Ringplatz auf Lokis heimtückisches Betreiben durch den Mistelzweig, der von den Naturdingen durch Frigg einzig nicht vereidigt war, getötet wurde. Alle Götter weinen bitterlich. Frigg fragt, wer von den Göttern zur Unterwelt reiten will, um Balder auszulösen. Hermodr, ein Bruder Balders, reitet neun Nächte durch finstere Täler bis zur goldenen Brücke, die eine Jungfrau bewacht. Nordwärts führt der Weg zur Unterwelt, deren Tor Hermodrs Roß im Sprunge nimmt. Balder soll freigegeben werden, wenn mit den Asen alle Dinge, lebende und tote, um ihn weinen. Hermodr kehrt heim, Balder gibt für Odin den Ring Draupnir mit, Nanna für Frigg ihr Kopftuch. Die Asen schicken Sendboten zu allen Wesen, Balder loszuweinen. (Alles Leben ist erstorben, daher die Klage, vgl. die *Höllenfahrt der Ištar.* Nicht 'erlösende Kraft der Muttertränen' ist das Motiv, wie *Kauffmann* S. 53C will.) 'Menschen und Tiere, Erde und Gestein, alles Holz und Erz weinte um Balder, wie du gesehen haben wirst, daß diese Wesen alle weinen in Frost und Hitze'. Nur Loki weigert sich: 'Behalte Hel, was sie hat'.

*) Zur Sichtung von *Snorres* Bericht s. *Kauffmann* a. a. O. S. 30 ff.

**) In der isländischen Fassung Loki, *Snorre* schiebt Hödur ein.

Tamuz im astralmythologischen Stil der geschriebenen Geschichte.

Im astralmythologischen Stil der geschriebenen Geschichte wurden die Motive des Tamuz-Mythos mit Vorliebe verwendet, wenn es sich darum handelte, eine Gestalt als Heilbringer darzustellen. So sind in den Abrahams-Erzählungen u. a. Tamuz-Motive verwendet (s. mein *Altes Testament*² S. 342). Vor allem sind die biblischen Erzählungen von Joseph kunstvoll mit Tamuzmythen stilisiert. Seine Befreiung erscheint als Rettung aus der Unterwelt (Ägypten ist im mythischen Stil des Alten Testamentes = Drachenmacht, Unterwelt). Als Segenbringer steigt er empor. Durch Wortspiele und durch Hervorhebung bestimmter Züge wird auf Tamuz angespielt (s. mein *Altes Testament*² S. 383 ff.). Die späteren Juden kannten die Stilform noch und haben die Andeutungen vergröbert. *Jubil.* 28, 2 ist der erste Tamuz der Geburtstag des Joseph. *Test. Sebulon* sagt, Joseph sei drei Tage im Brunnen gewesen (Mondmotive Sp. 68). *Test. Joseph* 11 sagt, Joseph sei drei Monate und fünf Tage beim Sklavenhändler gewesen (Quartal der Regenzeit und 5 Epagomenen vor dem Neujahrstermin). Die Tamuzstilisierung der Mosesgeschichte habe ich *Altes Testament*² S. 410 vorläufig zusammengestellt, die Tamuz-Züge der Davidsgeschichten a. a. O. S. 487 f.

Zur Stilisierung der Josia-Gestalt als Tamuz s. Sp. 67.

Die gleiche Erscheinung zeigt die hellenistische und römische Geschichtserzählung unter orientalischem Einfluß. Sp. 49 f. wurde gezeigt, wie die Ptolemäer und Seleukiden ihr angebliches Gott-Königtum durch Nachahmung der Tamuz-Ištar-Züge geradezu inszenierten. *Winckler* hat *Ex oriente lux* 2² S. 53 ff. an dem Beispiel der Zenobia ausführlich dargestellt, wie die Geschichtslegende die Tamuz-Ištar-Züge benutzt. Es lohnt sich, die Sache in der mittelalterlichen Geschichtslegende zu verfolgen, die besonders seit der Hohenstaufenzeit vom Orient her beeinflußt ist.

[Alfred Jeremias.]

Tamynaios (Ταμυναῖος), Beiname des Zeus von der Stadt Tamyna(i) auf Euboia, *Steph. Byz.* s. v. Ταμύνα. *A. Baumeister, Topographische Skizze der Insel Euboia* 53 ff. *Bursian, Geogr. von Griechenland* 2, 424, 2. Über das dem Apollon von Tamynai gefeierte Fest Tamyneia vgl. *Nilsson, Griech. Feste* 176 und Anm. 3 (mit Literaturangaben). [Höfer.]

Tan (Τάν), Form des Gottesnamens Zeus (s. d.). Τὰν Κηπαγενῆς auf Münzen von Hierapytna, *Head, Hist. num.*² 469 und von Polyrhenion, *ebenda* 474. *R. Meister, Sächs. Berichte* 46 (1894), 199. *Derselbe, Dorer und Achäer* 1 (*Abhandl. d. K. Sächs. Ges. d. Wiss.* 24, 3) S. 86. *Siecke, Drachenkämpfe* (*Mythol. Bibl.* 1, 1) S. 32. *Gruppe, Gr. Myth.* 1100, 1. *Joh. Brause, Lautlehre der kretischen Dialekte* 141 u. Anm. 1.

[Höfer.]

Tanagra (*Τάναγρα*), nach der gewöhnlichen Tradition der Tanagräer Tochter des Aiolos und Gemahlin des Poimandros (s. d.), *Paus.* 9, 20, 1. Doch erwähnt *Pausanias* (a. a. O.), daß nach der Dichtung der *Korinna* Tanagra die Tochter des Asopos war. Damit ist wohl das Fragment der *Korinna* (*Berliner Monatshefte* 5, 2 p. 36 v. 56 ff.) zu kombinieren, nach dem von den Töchtern des Asopos eine von Hermes geraubt worden ist. Da Hermes der Hauptgott von Tanagra war, hat die Annahme von *v. Wilamowitz, Berl. Klass.-T.* a. a. O. 50, daß eben Tanagra die von Hermes geraubte Asopostochter sei, große Wahrscheinlichkeit. Auch von *Diod.* 4, 72 wird Tanagra als Tochter des Asopos, der hier freilich als phliasisch-sikyonischer Flußgott auftritt, und der Metope, der Tochter des Ladon, genannt. [Höfer.]

Tanaïs (*Τάναϊς*), Gott des gleichnamigen Flusses, Sohn des Okeanos und der Tethys, *Hygin. fab. praef.* (p. 11, 10 *Schmidt*). Von seiner göttlichen Verehrung bei den Massageten berichtet *Maxim. Tyr.* 2, 8 (p. 27, 1 f. *Hobein*): *Ὄρος Καππαδόκαις καὶ θεὸς καὶ ὅρκος καὶ ἄγαλμα, Μαιώταις λίμνη, Τάναις Μασσαγέταις.* Nach *Pseudo-Plut. de fluv.* 14, 1 war Tanais Sohn des Berossos und der Amazone Lysippe, der nur den Ares von den Göttern ehrte und die Weiber haßte. Deshalb flößte ihm Aphrodite leidenschaftliche Liebe zu seiner Mutter ein, der er nicht anders zu entgehen wußte, als daß er sich in den — nun nach ihm Tanais genannten — Fluß Amazonios, der so hieß *διὰ τὸ τὰς Ἀμαζόνας λούεσθαι ἐν αὐτῷ*, stürzte; vgl. Bd. 1 Sp. 272, 68. Über die Stelle bei *Iambl. Dram.* 9, aus der man eine *Ἀφροδίτη Τάναις* erschließen wollte, ist Bd. 3 s. v. Pharnuchos gehandelt. Auch auf *Clem. Alex. Protr.* 5 p. 67 *P.* (= 50, 4 *Stählin*) hat man (z. B. *F. A. Ukert, Geogr. d. Griech. u. Römer* 3, 2, 313 Anm. 33; vgl. auch *Windischmann* in der s. v. Pharnuchos zitierten Abhandlung S. 88) verwiesen, wo überliefert ist: *Ἀφροδίτης Ταναΐδος*, wo aber schon *Bochart, Geogr. sacra*[4] (1707) p. 245, 18 *Ἀναΐτιδος* vermutet hat. Indessen macht *G. Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer* (*Abhandl. f. die Kunde des Morgenl.* 7, 3) S. 135 (vgl. *Windischmann* a. a. O. 92*) darauf aufmerksam, daß die Variante *Ταναΐς* statt *Ἀναΐς* bzw. *Ἀναΐτις* (so *Strabo* 11, 532 [*Ταναΐδος* statt *Ἀναΐτιδος*]. *Eust.* ad *Dionys. Per.* 846 [p. 264, 7 u. 949, 5: *Ταναΐτιδι*]. *Eust.* ad *Hom. Il.* 987, 11 [*ἡ παρὰ τῷ γεωγράφῳ Ταναΐτης δαίμων*]) geflissentlich von den Priestern der Anahita in Erez in Akilisene in Umlauf gesetzt worden ist, gerade wie sie (vgl. *Procop. bell. Goth.* 4, 5), unterstützt durch die Namensähnlichkeit ihres Gebirges *Ταῦρος* mit der *Ταυρικὴ θεά*, behaupteten, der Tempel der taurischen Göttin, aus dem Orestes das Götterbild geholt hatte, sei bei ihnen zu finden. Vgl. Tanaos. — 2) Rutuler, von Aineias getötet, *Verg. Aen.* 12, 513. [Höfer.]

Tanaos (*Τάναος*), alter König der Skythen, älter als Ninos von Assyrien, der erobernd bis nach Ägypten vordrang, *Justin.* 1, 1, 6; vgl. *Isidor. Chronic.* in *Chronica Minora* 2 (*Monum. Germaniae Histor., Auctor. Antiquiss.* 11) p. 430, 26. *Beda, Chronic.* in *Chronica Minora* 3 (*Monum. Germaniae* u. s. n. 13) p. 255, 32. Nach *Isidor. Orig.* 13, 21, 24, wo er Tanus heißt, ist nach ihm der Fluß Tanais (vgl. d. A. Tanais) genannt. Vgl. Tanos 2. [Höfer.]

Tanarus, Beiname des Juppiter als des Donnerers auf einer in Chester (Britannien) gefundenen Inschrift (*C. I. L.* 7, 168) aus dem Jahre 154 n. Chr., wahrscheinlich der einheimische Donnergott der Kelten, urgerm. Thunaraz, as. Thuner, d. Donar, vgl. gr. *τόνος*, lat. tonitru. Auf einer in Ofen auf der Südseite des Blockberges gefundenen Inschrift aus der Kaiserzeit (*C. I. L.* 3, 10418) ist dieselbe Ergänzung möglich: *I(ovi) o(ptimo) m(aximo) T(anaro)* oder *T(aranuco)* oder *T(onitratori)*. Juppiter Taranucus (s. d.) ist bekannt aus einer Inschrift von Skardona (*C. I. L.* 3, 2804: *Iovi Taranuco Arria Successa v. s.*). Ist Taranucus eine erweiterte Form von T.? Ein anderer keltischer Beiname ist Taranis (s. d.; *Lucan.* 1, 446, im *cod. Paris.* 7936 Thanarus), vgl. *Alfr. Holder, Altcelt. Sprachsch.* Leipzig 1904 s. v. [Reusch.*)]

Tanites Nomos (*Τανίτης Νομός*), Personifikation des gleichnamigen ägyptischen Nomos, dargestellt in Panzer, auf der R. den Sperber, in der L. die Lanze haltend, *Cat. of greek coins brit. Mus. Alexandria* 355, 65. *Head, Hist. num.*[2] 864. [Höfer.]

Tanos (*Τᾶνος*). 1) Auf einer fragmentierten metrischen Inschrift aus Ägypten (zwischen Busiris und Memphis gefunden), die wohl aus der Zeit der Expedition des Chabrias nach Ägypten (ca. 360 v. Chr.) stammt, wird berichtet, daß eine Anzahl Griechen (wohl Offiziere des Chabrias) aus Athen, Korinth, Nisyros usw. ... *οδομαῖς Τᾶνον θεὸν ἱδρύσαντο*, *C. I. G.* 2, 7502. Das erste Wort ist vielleicht mit *Boeckel* zu: *πρὸς οἰκ]οδομαῖς* = 'an den Pyramiden' zu ergänzen. *Letronne, Recueil des inscr. gr. et lat. de l'Égypte* 1 nr. 34 p. 409. 411 verbindet es mit dem folgenden *Τᾶνον* zu einem Gottesnamen: *Οδομαιστανος* oder *Ολομαιστανος*. *Droysen, Rhein. Mus.* 3 (1829), 538 vergleicht den Gottesnamen *Τᾶνος* mit dem in Papyrusurkunden (*Rh. Mus.* a. a. O. 535) vorkommenden Personennamen *Τανους* und *Τανευτ. J. Franz, Jahrbücher f. wissenschaftl. Kritik* 1843 (Mai) S. 749 bringt *Τᾶνος* — so schreibt auch *Kaibel, Epigr.* 775, 2 p. 314 — in Zusammenhang mit dem Namen der bei Hermopolis Magna gelegenen Stadt Tanis, die der in Unterägypten östlich vom Delta gelegenen Stadt homonym ist, und sieht in Tanos eine Form des in Tanis und anderswo verehrten Sonnengottes Atenra. Vgl. auch *v. Wilamowitz, Antigonos von Karystos* (*Philol. Untersuch.* 4 [1881]) S. 277. — 2) Tanos = Tanus s. Tanaos. [Höfer.]

Tantaleios (*Ταντάλειος*) = Tantalides (s. d.) = Pelops, *Eur. Iph. Taur.* 1. *Arist. Ran.* 1232. [Höfer.]

Tantalides, männliche (*Herodian* ed. *Lentz* 1, 67, 21. 2, 435, 4. 849, 22. *Ernst Fränkel, Geschichte der griech. Nomina agentis* auf *-τηρ -τωρ -της* 2, 176) wie Tantalis (s. d. *Herodian* 1, 86, 9. 90, 31. 2, 849, 22. 852, 14) weibliche

*) Der leider verstorbene Herr Verf. hat die Korrektur nicht selbst noch erledigen können. D. Red.

Form des Patronymikons zu Tantalos = Sohn oder Sproß des Tantalos: 1) = Pelops, *Tyrtaios fr.* 12, 8 (*Bergk, Poet. Lyr. Gr.* 2⁴, 18). *Nonn. Dionys.* 3, 259. 10, 261. 20, 157. — 2) Agamemnon als Urenkel des Tantalos, *Ov. Met.* 12, 622. *Heroid.* 8, 43. — 3) Der Plural Ταντα λίδαι bei *Aesch. Ag.* 1469 (nach dem *Schol.* z. d. St. entweder Atreus und Thyestes [Tantalidae fratres, *Ov. Fast.* 2, 627] oder Agamemnon und Menelaos) und bei *Eur. Or.* 813 bezeichnet den Atreus und Thyestes; vgl. auch *Eur. Or.* 351. [Höfer.]

Tantalis (Ταντα λίς), Tochter des Tantalos (vgl. Tantalides) = Niobe (s. d.), *Antipatros* in *Anth. Pal.* 7, 743, 8. 16 (*Append. Planud.*), 131, 1. *Nonn. Dionys.* 12, 131. 48, 428. 456. *Ov. Metam.* 6, 211. *Stat. Theb.* 3, 192 und *Lactant. Placid.* z. d. St. *Propert.* 2, 31, 14. — Ταντα λὶς Νιόβη, *Theodoridas* in *Anth. Pal.* 16, 132, 2. Ταντα λὶς παῖς Νιόβη, *Meleagros, ebenda* 134, 1. [Höfer.]

Tantalos (Τάντα λος), 1) einer der Büßer der homerischen Nekyia und der Stammvater der Tantaliden und Pelopiden.

Geschlecht. T. wird bezeichnet als Sohn des Zeus und der Pluto (Nebenformen: Plute *Clem. Roman.* bei *Rufin. Recogn.* 10, 22 oder Plutis *ebenda* 10, 21 oder Plotis *Lactant. Placid.* zu *Stat. Theb.* 2, 436), Tochter des Kronos, *schol. Pind. Ol.* 3, 41 oder Atlas: *Clem. Roman.* bei *Rufin.* a. a. O. (*Himantis* bei *Hygin. fab.* 155 ist wohl in *Atlantis* zu bessern, vgl. *Höfer* in Bd. 3, 2 Sp. 2565). *schol. Eur. Or.* 345. *Anton. Liber.* 36. *Paus.* 2, 22, 3. *Hygin. fab.* 82. 155 u. a.; vgl. *E. Hylén, De Tantalo* Upsala 1896 (= *Hylén*) S. 11—16, *O. Gruppe, Griech. Mythologie und Religionsgeschichte* 1906 (= *Gruppe*) S. 656 A. 3 und die Artikel Plotis, Plute, Pluto. Somit ist T. als Sohn des höchsten Gottes und der Personifikation der Fülle und des Reichtums von vornherein deutlich charakterisiert als der an Schätzen überreiche Günstling der Götter. Tmolos als seinen Vater finden wir bei *Nicol. Damasc. fr.* 17. *schol. Eur. Or.* 4. *Tzetz. Chil.* 5, 444. 452. *Mantiss. proverb.* 2, 94 u. a. (vgl. *Hylén* S. 14), Hymenaios bei *Xanthos Lyd. fr.* 23 und *Nicol. Damasc. fr.* 26 bei *Steph. Byz.* s. v. Ἀσκάλων. Vgl. *Sauer* in Bd. 1, 2 Sp. 2801, *Tümpel* in *Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie* (= *RE.*) 2 Sp. 1610 und *Jolles, ebenda* 9 Sp. 1279. — *E. Thraemer, Pergamos* 1888 (= *Thraemer*) S. 87 will nach *Gutschmid* Tymenaios statt Hymenaios setzen. Tmolos ist ja der Name des gesamten Gebirges, von dem ein Zweig der Sipylos (s. u. Leben) ist; Hymenaios gilt zugleich als Vater des Askalos, des Gründers von Askalon: beides sind also reine Lokalsagen.

Leben. T. ist nach der bei weitem größeren Anzahl der Autoren König in Lydien oder Phrygien, heimisch am Sipylosgebirge in dem fruchtbaren Tale, das der in der Nähe von Smyrna mündende Hermos durchzieht. Vgl. *Hylén* S. 6/7. Das von ihm beherrschte Gebiet erstreckte sich weithin bis zum Idagebirge, *Aisch. fr.* 158 *Nauck*² bei *Strabo* 12, 580. *Plut. mor.* 603 A. 778 B. Unermeßliche Schätze nannte er sein Eigen, er nahm teil an den Gastmahlen und Beratungen der Götter. Aber eben all dies Glück vermag er nicht zu ertragen, **es führt** seinen Sturz herbei. Ihm wird die Gründung von Alt-Smyrna oder Naulochon zugeschrieben *Steph. Byz.* s. v. Σμύρνα. Als seine Residenz wird Tantalis oder Sipylos bezeichnet, *Pind. Ol.* 1, 58. *Hellanic. fr.* 44 bei *Steph. Byz.* s. v. Σίπυλος. *Pherek. fr.* 102 bb in *schol. Townl. zu Hom* ω 617. *Eur. Iph. Aul.* 952. *Plin. nat. hist.* 2, 205. 5, 117 u. a., vgl. *Hylén* S. 5 A. 3. Dies war die alte Hauptstadt Mäoniens, wahrscheinlich am nördlichen Abhang des Sipylos gelegen. Diese Stadt soll dann durch ein Erdbeben (die zweifelsohne in jener Gebirgsgegend häufig waren, vgl. *Hitzig-Blümner, Ausg. des Paus.* 2 S. 834) untergegangen und an ihre Stelle der See Sale, *Plin.* a. a. O. oder Σαλόη, *Paus.* 7, 24, 13, getreten sein. Mit ihm ist nicht zu identifizieren der See des Tantalos λίμνη Ταντάλου, *Paus.* 5, 13, 7. 8, 17, 3; vgl. *G. Hirschfeld* in *Curtius, Beiträge zur Geschichte und Topographie Kleinasiens* p. 83 A. 17 = *Abh. der Berl. Akad. der Wiss. für* 1872 und *Thraemer* p. 91. Außer dem See des T. zeigte man dort auch sein Grab, den Thron des Pelops, das berühmte Bild der Niobe. Man hat sich mehrfach bemüht, alle diese Stätten dort wiederzufinden, so *G. Weber, Le Sipylos et ses monuments* 1880 S. 65 ff. 89 ff. und *Humann, Athen. Mitteil.* 13 (1888) S. 22—41; andere leugnen überhaupt einen realen Hintergrund dieser mythischen Örtlichkeiten, so *Thraemer* p. 88—92 und *P. Friedlaender, Argolica* Diss. 1905 S. 74. — M. E. war dort vor Zeiten ein blühendes Kulturreich unter einheimischen Fürsten, sein Mittelpunkt lag in der Nähe des späteren Magnesia, mit ihm ist dann der von Lesbos kommende T. verbunden worden (s. u. Lokale Verbreitung 5 und Kern der Sage). Außerdem erscheint T. als König von Paphlagonien, *Diod. Sic.* 4, 74, von Thrakien, *Suid.* s. v. Ἴλιον, von Argos, *Hygin. fab.* 124, von Mykenae, *Malalas Chronogr.* 4, 97. *Georg. Cedr. Hist. Comp.* 120 B, endlich von Korinth *Serv.* zu *Verg. Aen.* 6, 603. *Mythogr. Vat.* 2, 102.

Familienverhältnisse. Als Gemahlinnen des T. (vgl. *Gruppe* S. 656 A. 3) werden uns genannt: 1) Dione, Tochter des Atlas (der ja auch sein Großvater sein sollte, s. o. Geschlecht) und Schwester der Pleiaden, *Ov. metam.* 6, 174. *Hygin. fab.* 9. 82. 83, vgl. *Escher, RE.* 5 Sp. 880; 2) Euryanassa, Tochter des Paktolos, ein durchaus durchsichtiger Name, der sehr gut paßt zu dem großen Herrschergebiet des T., *schol. Eur. Or.* 4. 11. *Dosith. fr.* 7 bei *Plut. Parall.* 33 u. a.; vgl. *Hylén* S. 16/17, *Stoll* in Bd. 1, 1 Sp. 1420 und *Höfer, RE.* 6 Sp. 1318; sie soll mythologisch früher als Dione die Gemahlin des T. gewesen sein, vgl. *Thraemer* S. 18; der sich noch findende, ähnlich klingende Name: Eurythemiste, *schol. Eur. Or.* 11 (*Stoll* in Bd. 1, 1 Sp. 1420 nennt hier auch eine Eurysthanassa, die ich aber a. a. O. nicht finde), als Tochter des Xanthos (vgl. *Höfer, RE.* 6 Sp. 1357 und *B. Stark, Niobe und die Niobiden* 1863 [= *Stark*] S. 94) ist wohl nur eine Variante des ersten Namens (Euryprytane, *Apostol. Cent.* 18, 7 und Euryto ἄνασσα, *ebenda* 17, 3, welche *Stark* S. 94 und 422 nennt, habe ich ebenso wie *Hylén* S. 17

A. 1 nicht finden können; dagegen bietet Euryto ἄνασσα statt Euryanassa die *editio Apostolii Pantiniana* der *Mantissa proverb.* 2, 94); 3) Klytia, Tochter des Amphidamas, *Pherek. fr.* 93 bei *schol. Eur. Or.* 11, vgl. *Stoll* in Bd. 2, 1 Sp. 1246; 4) Sterope, Tochter des Atlas (s. o. Dione unter Gemahlinnen 1), *Mythogr. Vatic.* 1, 204, oder als Variante Peniope, *Lactant. Placid.* bei *Stat. Theb.* 4, 576; 5) Anthemoisia s. u. Daskylos unter Kinder 4.

Als Kinder des T. (vgl. *Gruppe* S. 194 A. 9) werden in erster Linie aufgeführt: 1) Pelops (s. d., zuerst als Ταντα̃λίδης bezeichnet *Cypria fr.* 9 v. 4) und 2) Niobe (s. d. und vgl. *Stark* S. 421ff. und *Hylén* S. 18/19); dann 3) Broteas, der Schöpfer des ältesten Bildes der Göttermutter auf dem Koddinosfelsen, *Paus.* 3, 22, 4. *schol. Eur. Or.* 4 u. a., vgl. *Hylén* S. 20 und *Wagner, RE.* 2 Sp. 897; 4) Daskylos, Sohn der Anthemoisia, Tochter des Flußgottes Lykos, König der Mariandynen in Bithynien, *Nymphis* und *Herodor fr.* 49 bei *schol. Apoll. Rhod.* 2, 752, vgl. auch 724 (*Stoll* in Bd. 1, 1 Sp. 963/4 und *Escher, RE.* 4 Sp. 221); 5) außerdem werden noch Aizen, Elius, Kyklops genannt, vgl. *Hylén* S. 21. T. ist somit nach allgemeiner Überlieferung Ahnherr der Pelopiden ∼ Atriden, so schon *Kypr. fr.* 9, dann *Eur. Iph. Taur.* 1 u. a. Vgl. auch die Stammtafeln *Ed. Gerhard, Gr. Mythologie* 1855, 2 S. 243, *Thraemer* S. 95—97 und *Stark* S. 94.

Lokale Verbreitung. Hauptsächlich seien genannt: 1) Argos: *Hygin. fab.* 124 nennt T. auch in der Liste der argivischen Könige. Vielleicht liegt hier eine Verwechslung vor mit dem jüngeren T. (s. u. Tantalos 2), der nach *Paus.* 2, 22, 3 dort begraben sein sollte. 2) Korinth: Auch hier wird T. als König fixiert, *Serv.* zu *Verg. Aen.* 6, 603. *Mythogr. Vat.* 2, 102. 3, 6, 21; vgl. *Hylén* S. 92. 3) Lydien ∼ Sipylos: s. o. Leben, oft auch mit Phrygien bezeichnet, vgl. *Hylén* S. 3/4. 4) Paphlagonien: Hier ebenfalls als König genannt *Diod. Sic.* 4, 74; vgl. *Hylén* S. 8. 5) Lesbos: Dort gab es bei dem Orte Polion ein Heroon des T., *Steph. Byz.* s. v. *Πόλιον*, und einen Berg Tantalos, *Steph. Byz.* s. v. Τάνταλος (s. u. Tantalos 4); hier scheint ein uralter, längst verschollener Kult des T. gewesen zu sein, hier war T. wohl ursprünglich lokalisiert, vgl. *Hylén* S. 94/5 und *P. Friedlaender, Argolica* Diss. 1905 S. 74 und s. u. Kern der Sage. Auch mit Thrakien und Ägypten wurde T. von einigen Autoren in Verbindung gebracht, vgl. *Hylén* S. 8/9.

Sagen. Außer den an anderer Stelle besprochenen Sagenformen seien noch folgende Mythen angeführt: 1) Pandareos (s. d.), der König von Milet auf Kreta, stahl aus dem Heiligtum des Zeus einen als Wächter dort befindlichen goldenen Hund und brachte ihn zu T. nach dem Sipylos zur Aufbewahrung; T. schwur Hermes gegenüber, der den Hund suchen sollte, den Meineid, von einem Hunde nichts zu wissen. Über die Strafe, die T. dafür erhielt, s. u. Arten der Strafe 3: *Paus.* 10, 30, 2 u. a.; vgl. *Roscher* in Bd. 3, 1 Sp. 1502 ff. und *Hylén* S. 44 ff. — 2) Ilos, der Vater des Laomedon und Gründer von Ilios, vertrieb den T. aus Kleinasien, *Diod. Sic.* 4, 74; vgl. *Weizsäcker* in Bd. 2, 1 Sp. 120. — 3) T. soll den Ganymed, den Sohn des phrygischen Königs Tros, geraubt haben (diese Tat wird sonst Zeus oder Minos zugeschrieben), vgl. *Weizsäcker* in Bd. 1, 2 Sp. 1595/96. *August. de civ. dei* 18, 13. *Suid.* s. v. *Ἴλιον* u. a.; vgl. *Hylén* S. 47—49.

Identifikationen. Vor allem ist T. identifiziert worden: 1) mit Atlas, dem er sowohl nominell (s. u. Ableitung des Namens) als auch genealogisch (s. o. Geschlecht und Familienverhältnisse) nahe steht. Zu dem lesbischen Heiligtum des T. bei Polion (s. o. Lokale Verbreitung 5) ist auch der Berg Polos bei Tanagra zu stellen, auf dem Atlas lokalisiert wurde, *Paus.* 9, 20, 3: Beides ist wohl genannt nach der von Atlas getragenen Himmelskugel *πόλος*, ja es bestand sogar eine Sagenversion, nach der T. den Himmel getragen habe, *schol. Eur. Or.* 982. So ist zweifelsohne T. hier als Titan oder Gigant gefaßt, wozu ja auch trefflich stimmt, daß Zeus auf ihn den Sipylos geschleudert habe (s. u. Arten der Strafe 3), denn nur Giganten wurden zur Strafe unter Berge geworfen, die dann zu Vulkanen geworden sind. Vgl. *Gruppe* S. 277 und A. 20, S. 434 und A. 2 und *Maxim. Mayer, Die Giganten und Titanen* 1887 S. 88/89. — Auch 2) mit Prometheus erscheint T. näher verwandt zu sein, schon durch die Art der Schuld und Strafe, die beide den Göttern entfremdete. In der altböotischen Kultur gehörten T., Atlas und Prometheus in einen Kreis. Vgl. *Gruppe* S. 656/7 u. 1107 A. 1. — 3) T. scheint mit Assaon schon in sehr früher Zeit identifiziert worden zu sein. Dieser ist in der lydischen Form der Niobesage der Vater der Niobe, die dort am Sipylos mit Philottos verheiratet ist und von ihm 20 Kinder hat. Nach dessen Tode wirbt unnatürlicherweise der eigene Vater um die Tochter und tötet, von ihr abgewiesen, ihre Kinder. Niobe stürzt sich von einem Felsen herab, Assaon tötet sich selbst. Diese Sage hat zuerst *Xanthos* in seinen *Lydiaka* behandelt. *Parth. Erot.* 33. *schol. Hom.* ω 602. *schol. Eur. Phoen.* 159. Vgl. *Stoll* in Bd. 1, 1 Sp. 644, *Höfer, RE.* 2 Sp. 1741 und *Gruppe* S. 277 und A. 12 und S. 1250 A. 7.

Arten der Schuld. Die Autoren nennen uns mehrere Vergehen, die T. in seinem Freveln gegen die Götter beging, vgl. *Gruppe* S. 656 A. 4. So wird uns angegeben: 1) seine zügellose Zunge *ἀκολασία, φλυαρία, superbiloquentia:* T. plauderte die Geheimnisse der Götter aus, *Eur. Or.* 10. *Ovid. amor.* 2, 2, 43. 3, 7, 48. *ars am.* 2, 604. *metam.* 6, 213. *Sen. Thyest.* 90 u. a.; vgl. *Hylén* S. 32 ff. — 2) der Diebstahl und das Schenken von Nektar und Ambrosia an seine Genossen und Freunde, *Pind. Ol.* 1, 96. *schol. Eur. Or.* 10. *Nonn. Dionys.* 1, 145. 18, 32 u. a.; vgl. *Hylén* S. 35/36. — 3) die Schlachtung des Pelops, den T. den Göttern als Speise vorzusetzen wagte, um sie auf die Probe zu stellen (vgl. *Bloch* in Bd. 3, 2 Sp. 1870/71 und ähnliche Mythen, die man von Lykaon [*Preller-Robert, Griech. Mythologie* 1⁴ S. 128 A. 1] und Atreus [s. u. Tantalos 2] erzählte), *Pind. Ol.* 1, 72. *Eur. Iph. Taur.* 386. *Tibull.* 1, 4, 63. *Ovid.*

Ibis 432. *Sen. Thyest.* 144 ff. u. a.; vgl. *Hylén* S. 38—43. — 4) seine Bitte um ein den Göttern gleiches Leben, die T. zu Zeus äußerte, nachdem ihm dieser die Erfüllung jedes Wunsches zugesagt hatte, *Lied von der Rückkehr der Atriden* bei *Athen.* 7, 281 b. — 5) sein Meineid beim Diebstahl des Pandareos (s. o. Sagen 1), *schol. Pind. Ol.* 1, 97. *Paus.* 10, 30, 2. *Anton. Liber.* 36 u. a.; vgl. *Hylén* S. 44 ff. — 6) der Raub des Ganymed (s. o. Sagen 3), *Mnaseas fr.* 30 bei *schol. Ven. B* zu *Hom. T* 234 u. a.; vgl. *Hylén* S. 47—49. — 7) seine Leugnung der Göttlichkeit der Sonne, die, wie T. behauptete, nur eine feurige Masse sei, *schol. Pind. Ol.* 1, 97. *Laert. Diog. vit. philos.* 2, 3, 4. *Eustath.* 1700, 60 zu *Hom.* λ 580. Vgl. *Hylén* S. 49 A. 3 und *Welcker, Rhein. Mus.* 10 (1856) S. 250. Diese physikalische Behauptung geht wohl auf den Philosophen *Anaxagoras* zurück. Wunderlicherweise nennt uns *Homer* λ gar keine Freveltat des T.

Allgemeine Schuldangaben finden sich noch bei *Isocr.* 1, 50 *Baiter:* κακία, bei dem von *Cic. Tusc.* 4, 16, 35 zitierten römischen Dichter: *scelera animique impotentia et superbiloquentia,* bei *Plut. moral.* 607 F: ἀφροσύνη u. a.; vgl. *Hylén* S. 31/32. Der Grundzug aller Angaben ist schließlich der, daß T. in seinem Übermaß von Glück sich nicht beherrschen kann und sich der Gönnerschaft der Götter als unwürdig erweist.

Arten der Strafe. Auch über die von den Göttern über T. verhängte Strafe treten uns mehrere ganz verschiedene Versionen entgegen. Zwei Strafen kehren bei fast allen Autoren immer wieder, auch wenn diese über den Ort, wo sie abgebüßt werden, uneins sind: der über dem Haupte des T. schwebende und stets niederzufallen drohende Stein und der ihn ewig quälende Hunger und Durst. Von diesen beiden Martern ist zweifelsohne die erste die ursprünglichere, da sie uns alle älteren Autoren überliefern, hingegen die zweite die jüngere, die uns außer der bekannten Homerstelle in λ nur jüngere Autoren, vor allen die römischen Dichter darbieten. Es finden sich folgende Versionen:

1) T. wagt aus Furcht vor dem drohenden Felsen am Tische der Götter die Speisen nicht zu berühren: *Lied von der Rückkehr der Atriden* bei *Athen.* 7, 281 b und *Alkman fr.* 87 *Bergk*[4] (vgl. *Welcker, Rhein. Mus.* 10 [1856] S. 242 ff.), auch s. o. Arten der Schuld 4. Eine Parallele dazu bietet die Sage von Damokles, vgl. *Gruppe* S. 1023 und A. 2. — 2) T. schwebt zwischen Himmel und Erde, der Felsen droht über seinem Haupte: *Eur. Or.* 4, 982 u. a., vgl. *Hylén* S. 53. — 3) T. wird auf der Erde vom Felsen bedroht, oft ist der Ort nicht genauer angegeben: *Archiloch. fr.* 53 *Bergk*[4]. *Alkaios fr.* 93 *B. Pind. Ol.* 1, 90 (vgl. *D. Comparetti Philol.* 32 [1873] S. 227 ff.) *Isthm.* 7, 20 u. a., vgl. *Hylén* S. 54 ff. Dazu tritt noch die Version, daß Zeus den Sipylos, der also gleichsam an die Stelle des Felsens tritt, wegen des Meineides beim Diebstahl des Pandareos auf ihn gestürzt habe: *schol. Hom.* τ 518. *schol. vet. Pind. Ol.* 1, 97. *schol. Soph. Antig.* 134. u. a., vgl. *Hylén* S. 44 ff. und 54 und s. o. Sagen 1 und Arten der Schuld 5. — 4) T. büßt seine Schuld in der Unterwelt: *Horat. carm.* 2, 18, 36. *Sen. Thyest.* 1011 u. a., vgl. *Hylén* S. 59/60. Dort droht über seinem Haupte der Fels: *Plato Crat.* 395 d. *Lucret. de rer. nat.* 3, 978. *Cic. Tusc.* 4, 16, 35 u. a., vgl. *Hylén* S. 61/62. — 5) T. vermag im Hades, obwohl im Wasser stehend, weder die stets fliehenden Wogen zu erhaschen, noch die Früchte der stets zurückschnellenden Baumzweige zu erreichen. Diese allbekannten Tantalosqualen finden sich in der vielerörterten Stelle *Homers* λ 582 ff., von wo sie dann zu den römischen Dichtern *Tibull., Propert., Horat., Ovid., Sen., Mart.* u. a. (vgl. *Hylén* S. 65 ff.) übergingen. Daß λ des *Homer* eine späte Kompilation und die Verse über die Büßer in der Unterwelt ein noch späteres Einschiebsel ist, hat man schon lange erkannt. *Wilamowitz, Homerische Untersuchungen* 1884 S. 199 ff. hält diese Stelle des λ für eine attisch-orphische Interpolation. Über die Gegner dieser Ansicht vgl. *Gruppe* S. 651 und A. 10 und S. 863 A. 3 (überhaupt s. u. Deutungen der Sage). Beide Hauptstrafen, den drohenden Felsen und den ewigen Hunger und Durst, vereinigte *Polygnot* in seinem Unterweltsgemälde in der *Delphischen Lesche* (s. u. Kunstdarstellungen). Literarisch scheint anzuspielen auf diese Version der Vereinigung beider Strafen *Xenophon oecon.* 21, 12, sie findet sich noch bei *Hygin. fab.* 82 u. a., vgl. *Hylén* S. 78 ff. *Roscher, Rh. Mus.* 53, 175.

Deutungen der Sage. Unter den wenigen Deutungsversuchen der Antike kehrt einer öfters wieder: Die Alten sahen in der Sage des T. eine Darstellung des Geizhalses: *Horat. sat.* 1, 1, 68. *Ovid. amor.* 3, 7, 48 u. a., vgl. *Hylén* S. 110/111, *G. Thiele, Hermes* 41 (1906) S. 565 und *Geffcken-Ziebarth, Realencyklopädie* s. u. Tantalos S. 1010. Diese Ansicht ist aber ziemlich jungen Datums, denn sie findet sich nicht vor den Dichtern der römischen Kaiserzeit, sie ist wohl sicher kynischen Ursprunges. Über andere Erklärungen der Alten vgl. *Hylén* S. 111 ff.

Ungleich bedeutsamer sind die Deutungen der Modernen, vgl. *Hylén* S. 112 ff. Wie den Sisyphos (vgl. *Wilisch* in Bd. 4 Sp. 967/8), so hält *V. Henry, Revue des études grecques* 5 (1892) S. 294 ff. auch den T. für einen Lichtheros = Sonne: Die Sonne tauche ins Meer, ohne zu trinken, die Früchte seien die von der Sonne verscheuchten Sterne, die Tötung des Pelops gleiche dem Untergang der Sonne u. a. m. Dagegen sieht einen Meeresriesen in dem ewig hungernden und dürstenden T. *Heinrich Bertsch, Meeresriesen, Erdgeister und Lichtgötter in Griechenland* Progr. Tauberbischofsheim 1899 S. 8/9. Wichtiger sind die Versuche, T. in Kleinasien zu lokalisieren und ihn mit Naturvorgängen in Zusammenhang zu bringen. Als reines Naturereignis bezeichnet ihn *Otto Seeck, Geschichte des Untergangs der antiken Welt* 1901[2] S. 448/9. Ein in vorgeschichtlicher Zeit am Sipylos existierendes Reich nimmt *Ernst Curtius, Griech. Geschichte* 1[6] (1887) S. 72/72 und 84/85 an: Dort habe T. geherrscht; sein Sturz aber und der über seinem Haupte schwebende Fels beruhe auf Vorstellungen, welche in den vulkanischen Heimsuchungen des Hermostales und in den

das Gebirge bewegenden Erderschütterungen ihren Ursprung haben; nach Zertrümmerung dieses kleinasiatischen Reiches sei die Auswanderung nach dem Westen über das Meer erfolgt; vgl. *Hylén* S. 83/84 über andere Autoren der Antike und Moderne, die den T. auch historisch fixieren wollen. Zum Vertreter der durch Erdbeben zerstörten und in einen See versunkenen Stadt Tantalis auf dem Sipylos macht den T. *S. Reinach, Revue archéologique* 1903 S. 172ff.: Die Sage vom ewigen Hunger und Durst sei entstanden durch falsche Deutung eines Malerbildes; der im See stehende und zu versinken fürchtende T. wollte sich an den Zweigen nur in die Höhe ziehen und sich so retten u. a. m. Auch *Thraemer* S. 93 faßt die Sage vom T. als Ergebnis einer am Sipylos erfolgten Naturkatastrophe, er nennt den T. geradezu 'das mythische Bild des *Σίπυλος ἀνατραπείς*'. Dem widerspricht *Hylén* S. 94/95, der wohl richtig den T. als ursprünglich auf Lesbos lokalisiert, die Sage aber nach gleichem Vorgang dort auch entstehen läßt. Auf Lesbos als erster Heimat lokalisiert den T. *P. Friedlaender, Argolica* Diss. 1905 S. 73/74; dann sei seine Übertragung auf den höchsten Berg Lydiens, den Sipylos, erfolgt (ähnlich *Wilamowitz, Herakles* 2^2 S. 96). Auch *Preller-Robert, Griech. Mythologie* 1^4 S. 821/822 hält T. für den mythischen Ausdruck einer schrecklichen Naturkatastrophe. Damit läßt sich etwa die erste und ursprüngliche Strafe des drohenden Felsens erklären. Weit schwieriger steht es mit der Stelle der homerischen Nekyia, die uns eine zweite und sicher jüngere Strafe bietet. Denn zweifelsohne hat T. mit der Sage vom ewigen Hunger und Durst von vornherein nichts zu tun. Gegen *Wilamowitz'* Annahme einer orphischen Interpolation (s. o. Arten der Strafe 5), bei der er in den Büßern 'Repräsentanten ewiger Strafen' sieht, wenden sich vor allem *E. Rohde* und *F. Dümmler, Delphika* Progr. Basel 1894 S. 19. — *E. Rohde, Kleine Schr.* 2 (1901) S. 285/286 = *Rhein. Mus.* 50 (1896) S. 600 ff. und *Psyche* 1894 S. 57/58 weist die Auffassung der Büßer als typischer Vertreter von Klassen sündiger Menschen zurück: Die drei Büßer hätten einst selbst gegen Götter gefehlt und erlitten nun die Strafen für ihr Vergehen; vgl. *Wilisch* in Bd. 4 Sp. 969. Ähnlich wie *Wilamowitz* äußern sich auch *Gruppe* S. 1024 und *A. Dieterich, Nekyia* 1893 S. 63 und 67, der den Büßertypen Märchen, später mit großen mythischen Namen belegt, zugrunde legen will. Gegen *Dieterich* tritt wiederum *Dümmler, Delphika* S. 17/18 auf. In diesem Für und Wider ist eine Entscheidung wohl unmöglich. Mag nun in *Homers* λ T. wie auch seine Leidensgenossen der Typus einer ganzen Menschenklasse, der unersättlich Hochstrebenden und Übermütigen, sein oder nur für eigene Verfehlungen gegen die Götter büßen, so viel ist wohl sicher, daß in der ganzen Entwicklung dieser Vorstellungen von Unterweltsbüßern doch religiöse Einflüsse ethischer Natur anzunehmen sind, wie solche seit dem 7. und 6. Jahrhundert v. Chr. allenthalben in die Erscheinung treten.

Kern der Sage. Fassen wir nunmehr alle diese Deutungsversuche des Mythus zusammen, so läßt sich etwa folgendes Ergebnis für seine Entwicklung aufstellen: T. ist ursprünglich auf der Insel Lesbos zu Hause als eine Gottheit, deren Name dort lokal an eine Bergkuppe geknüpft ist; hier erfolgte wohl auch seine Verbindung mit dem aus dem Peloponnes stammenden Pelops (vgl. *Friedlaender, Argolica* Diss. 1905 S. 74). Später wurde der Bergriese T. nach dem kleinasiatischen Festlande übertragen und dort auf dem höchsten Berge Lydiens, dem Sipylos, lokalisiert. Hier blühte sicher in vorgeschichtlicher Zeit ein großes Kulturreich, dessen Mittelpunkt wohl in der Gegend von Magnesia im fruchtbaren Hermostale lag (s. o. Leben). Hier zum Herrscher gemacht, scheint T. frühzeitig mit Assaon, dem Vater der lydischen Niobe, gleichgesetzt worden zu sein (s. o. Identifikationen 3). Später, als der übermütige Liebling der Götter wahrscheinlich unter irgendwelchen Einflüssen zum Frevler geworden, wurde T. zur Personifikation der dort häufigen Naturkatastrophen; ein Bergstürze verursachendes Erdbeben, dem wohl auch das Kulturreich dort erlag, gab das Vorbild zu dem ihn ewig bedrohenden Felsen. Später wanderte seine Sage nach dem griechischen Mutterlande, vor allem nach dem Peloponnes. Die letzte Gestaltung erfuhr der Mythus durch religiöse Ideen des 7. und 6. Jahrhunderts v. Chr., die ihn als Büßer in den Hades versetzten. Die uns hier entgegentretende Strafe des ewigen Hungers und Durstes ist vielleicht eine Neuerung des Kompilators der homerischen Nekyia.

Ableitung des Namens. In der Etymologie des Namens T. sind sich die Neueren einig. *Τάνταλος* wird allgemein gestellt zu den Wurzeln *τελ-*, *ταλ-*, *τλη-*, deren Grundbedeutung 'heben, aufheben, tragen' ist. Also ist der Name herzuleiten von *ταλάω* ~ *τλῆναι* 'tragen'; *ταλ-* ist zur Intensivform redupliziert worden. Demnach lautete die Form ursprünglich *Τάλταλος* 'der Träger' (nicht 'der viel Duldende', sondern wohl eher 'der das Himmelsgewölbe Stützende', s. o. Identifikationen 1), wobei dann das erste λ durch Assimilation an Dentale (*τ*, *ϑ*) zu *ν* geworden ist. Vgl. *Th. Benfey, Griech. Wurzellexikon* 2 (1842) S. 258, *G. Curtius, Grundzüge der griech. Etymologie* 1879^5 S. 220 und 450, *G. Hinrichs, Philol.* 44 (1885) S. 425 und endlich *Bechtel-Fick, Die griech. Personennamen* 1894^2 S. 410. Über andere Ansichten vgl. *Thraemer* S. 86/87. Zu *Τάνταλος* gehört etymologisch auch der Heros *Ἄτλας* (*α intensivum* und der Stamm *τλα-*), also 'der schwer Tragende'. Vgl. *Benfey* a. a. O., *Bechtel-Fick* a. a. O., *Wilamowitz, Herakles* 2 (1889) S. 130 und s. o. Identifikationen 1. Zu erwähnen ist auch *Nitka, De Tantali nominibus verborumque cognatorum origine et significatu,* Progr. Königsberg 1846.

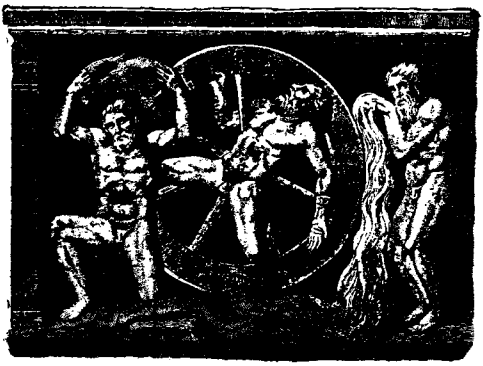
Erwähnung in der Literatur. Außer bei *Homer* erscheint im Epos T. in den *Kyprien fr.* 9 und in dem *Lied von der Rückkehr der Atriden* bei *Athen.* 7, 281 b, welches mit dem letzten Buche der *Nosten* höchstwahrscheinlich nichts zu tun hat, vgl. *Wilamowitz, Homer. Unters.* 1884 S. 157. Unter den Lyrikern er-

wähnen den T. *Archilochos fr.* 53 Bergk⁴, *Alkaios fr.* 93 B., *Alkman fr.* 87 B. und *Pindar Ol.* 1 und *Isthm.* 7, 20; diese alle kennen nur den drohenden Felsen als Strafe des T. Im Drama spielt T. eine größere Rolle. Dramen mit dem Namen *Τάνταλος* schufen *Phrynichos, Sophokles* u. a., vgl. *Gruppe* S. 277 A. 9, Dramen mit dem Namen *Νιόβη Aischylos* (dort trat T. auch als redende Person auf, vgl. *Fr. G. Welcker, Aischylische Trilogie* 1824 S. 347/8) und *Sophokles*, vgl. *Preller-Plew, Griech. Mythologie* 2³ S. 379. Sonst erwähnt ihn noch vor allem *Euripides* öfters im *Orestes*. Von den Prosaikern nennen den T. außer den antiken Mythographen *Apollodor* und *Hygin* vor allem

1) Tantalos in Polygnots Gemälde (nach *Robert, Die Nekyia des Polygnot*).

2) Tantalos auf der Vase München nr. 849 (nach *Baumeister, Denkmäler* III, Taf. LXXXVII, Fig. 2042 B).

noch mehrfach *Plutarch, Pausanias* und *Athenaios*; überhaupt vgl. zu alledem *Hylén* S. 122 ff., der alle Stellen bietet. Unter den Römern spielt T. namentlich bei den Dichtern der Kaiserzeit eine bedeutende Rolle, vgl. *Hylén* S. 65 ff. und 128/9 und s. o. Arten der Strafe 5. Wunderlicherweise nennt *Vergil Aen.* 6, 580 ff. in seiner Aufzählung der Büßer im Hades den T. nicht, vgl. *Ed. Norden, 6. Buch der Aeneis* 1915, S. 281/82. Über T. in Verbindung mit den anderen Büßern bei den Autoren vgl. *Wilisch* in Bd. 4 Sp. 966.



3) Tantalos auf einem Sarkophage (nach *Il Museo Pio-Clementino* Tom. V Taf. 38).

Sprichwörtliches. Mehrfach ist T. sprichwörtlich geworden, wie ja auch wir noch heute von 'Tantalusqualen' sprechen. Am meisten sprichwörtlich war sein Reichtum, gleich dem des Kroisos, Kinyras und Midas. So heißt es *τὰ Ταντάλου τάλαντα* oder *Ταντάλου τάλαντα ταντα̃λίζεται*, erstereres schon bei *Anakreon fr.* 127 bei *Phot.* 570, 12 *Porson*, letzteres bei *Zenob. cent.* 6, 4 u. a., vgl. *Hylén* S. 28 ff., *Gruppe* S. 1878 und *Höfer* in Bd. 3, 2 Sp. 2566. Weiter begegnen uns auch seine Unterweltsstrafen im Sprichwort, so der Durst in *Ταντάλου δίψα, Ταντάλου δίψαν διψῶ, δίψαν Ταντα̃λέην τλῆναι* oder *φέρειν*, vgl. *Hylén* S. 76/77; dann der Hunger in *Ταντάλου κῆποι* oder *δένδρα Philostr. vit. Apoll.* 4, 25, 4 u. a., vgl. *Hylén* S. 77, *Gruppe* S. 1021 A. 4 und *Preller-Plew, Griech. Mythologie* 2³ S. 380 A. 4/5. Auch der drohende Stein und, ganz allgemein gefaßt, seine Furcht finden sich in Sprichwörtern, letztere bes. in *Ταντάλου φόβον φοβοῦμαι*, vgl. *Hylén* S. 58/59.

Kunstdarstellungen. Auffallend gering im Vergleich zu den anderen Unterweltsbüßern (vgl. Sisyphos bei *Wilisch* in Bd. 4 Sp. 970 ff., Danaiden bei *Bernhard* in Bd. 1 Sp. 950/51 und auch *Geffcken-Ziebarth, Realenzyklopädie* Art. Danaiden S. 268) sind die uns bekannten, bildlichen Darstellungen des T. In seinem Unterweltsgemälde in der *Lesche der Knidier zu Delphi* hatte *Polygnot* auch den T. gemalt und in der Zeichnung beide Strafmythen verbunden. *Paus.* 10, 31, 12. Die Art der Darstellung war sicher nicht so wie an dem uns erhaltenen Sarkophage (s. u. und vgl. *Hitzig-Blümner, Ausg. d. Paus.* 3 S. 804). Von den zahlreichen Rekonstruktionsversuchen (Literatur bei *Hitzig-Blümner* a. a. O. S 756/7) seien nur *C. Robert, Die Nekyia des Polygnot* 16. Hall. Winck. Progr. 1892 S. 27. 52 (s. Sp. 83 Abb. 1), *R. Schöne, Arch. Jahrb.* 8 (1893) S. 210 und *Weizsäcker, Polygnots Gemälde* 1895 S. 5 ff. erwähnt; sie lassen T. bis zur Brust im Wasser stehen, Zweige und Fels sind über ihm. Dagegen fehlt T. in dem uns erhaltenen Unterweltsbilde vom Esquilin, das Sisyphos, Tityos

u. a. aufweist, vgl. *K. Woermann, Die antiken Odysseelandschaften vom Esquilinischen Hügel* 1876 S. 13. Die uns erhaltenen Kunstwerke schildern nur die eine der beiden Strafen. So bietet die einzige mir bekannte Vase mit der Bestrafung des T., nämlich das rotfigurige Prachtgefäß in München nr. 849, ein Volutenkrater der sog. apulischen Gattung, den über seinem Haupte schwebenden Felsen; T. trägt hier das Bühnenkostüm der Könige und erhebt angstvoll schauend die Linke gegen den Fels, während die Rechte das Szepter führt; vgl. *Jahn, Vasenkatalog* S. 273ff., *Furtwängler-Reichhold, Vasenmal.* 1 S. 46 ff. Taf. 10 (s. Sp. 84, Abb. 2). Vasen ähnlicher Provenienz bieten an dieser Stelle anstatt des T. die Danaiden, vgl. *Aug. Winkler, Darstellungen der Unterwelt auf unteritalischen Vasen* 1888 = *Bresl. Phil. Abh.* 3, 5 S. 38 und 45. Dagegen erscheint der dürstende T. auf dem einen Seitenrelief des vatikanischen Sarkophags des Protesilaos, T. sucht hier mit den Händen die ewig fliehenden Wogen seinen Lippen zu nähern; vgl. *E. Qu. Visconti, Museo Pio-Clem.* 5 S. 38, Taf. 38 (s. Sp. 83/84, Abb. 3), *Fr. Inghirami, Galleria Omerica* 3 (1836) S. 238 ff., Taf. 85 und *K. O. Müller, Handbuch d. Arch.* 1848[3] S. 641. Ebenfalls den von Durst geplagten T. bietet eine Gemme aus Achat, vgl. *G. Micali, Storia degli ant. popoli Ital.* 3 (1832) S. 216 und die *Monumenti* dazu 1833[2] Taf. 116, nr. 9 (s. Sp. 85, Abb. 4). Nicht eine Bestrafung, sondern wahrscheinlich T. auf Niobe zuschreitend im Kreise von Göttern (wohl nach der Tötung der Kinder der Niobe) zeigt die rotfigurige Amphora aus Ruvo in Neapel nr. 3246, vgl. *Heydemann, Vasenkatalog* S. 558/9. Eine Statue des T. als Weinschenker im Besitze des Inderkönigs Iarchas überliefert uns *Philostrat. vit. Apoll.* 3, 25 ff.; vgl. *Stark* S. 429/30.

4) Tantalos auf einer Gemme (nach *Micali, Monumenti per servire alla storia degli antichi popoli Italiani* Taf. 116 nr. 9).

Hauptsächlichste Literatur. Vor allem das reichhaltige und von mir oft zitierte Werk von *E. Hylén, De Tantalo* Upsala 1896, dann noch *B. Stark, Niobe und die Niobiden* 1863 bes. S. 426 ff., *E. Thraemer, Pergamos* 1888, bes. S. 84 ff. und *O. Gruppe, Griech. Mythologie und Religionsgesch.* 1906 S. 1877/78. Vgl. auch die Artikel Tantaleios, Tantalides und Tantalis.

2) T. der Sohn des Thyestes oder Broteas; er war in Argos begraben. *Paus.* 2, 22, 3. Über ihn existieren zwei Sagenversionen: Atreus schlachtet ihn, den Sohn seines Bruders Th., und setzt ihn diesem als Speise vor, *Sen. Thyest.* 718. *Hygin. fab.* 88. 244. 246, oder T. wird als erster Gemahl der Klytaimestra von seinem Vetter Agamemnon ermordet, der dann diese seine Gattin zu werden zwingt. *Eur. Iph. Aul.* 1150. *Paus.* 2, 18, 2. *schol. Hom.* λ 430. Vgl. *Preller-Plew, Griech. Myth.* 2[3] S. 453 A. 1.

3) T. einer der sieben Söhne des Amphion und der Niobe, von Apollo getötet. *Ovid. metam.* 6, 239. *Hygin. fab.* 11 u. a., vgl. *Hylén* S. 2 A. 6 und *Stark* S. 73 und 96.

4) T. Berg auf der Insel Lesbos. *Steph. Byz.* s. v. *Τάνταλος*. Hier scheint Tantalos ursprünglich lokalisiert gewesen und dann von hier nach dem Sipylos übertragen worden zu sein. Vgl. o. Tantalos 1 unter Lokale Verbreitung 5, Identifikationen 1 und Kern der Sage. [Willy Scheuer.]

Tanus s. Tanaos u. Tanos.

Taphios (*Τάφιος*), Variante von *Τάφος* und wie dieser in der Genealogie schwankend, Oikist und Eponymos der echinadischen Insel Taphos: er ist Sohn des Poseidon und der von diesem auf die Echinades entführten Hippothoë (s. d. nr. 5), *Apollod.* 2, 4, 5, 2. *Tzetz.* zu *Lykophr.* 932. *Schol. Hesiod. Scut.* 11 (*Poët. Minor. Graeci* ed. *Gaisford* 2, 611). Des Taphios Sohn ist Pterela(o)s (s. d.), *Apollod.* 2, 4, 5, 3. *Tzetz.* a. a. O., während bei *Herodor* (*F. H. G.* 2, 281) im *Schol. Apoll. Rhod.* das Verhältnis gerade umgekehrt ist: Taphios ist (neben Teleboas) Sohn des Pterelaos. Noch anders sind die Angaben in der *Hypothes.* 4, 5 zu *Hesiod. Scut.* (p. 270, 43 272, 45): Taphios — hier ausdrücklich von Taphos geschieden — ist Sohn des Pterelaos (vgl. Pterelaos u. Taphos); vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 478, 3. Über seine Ansprüche auf Mykene und seine Teilnahme an dem Zuge gegen Elektryon s. *Apollod.* 2, 6, 1. *Schol. Hesiod. Scut.* a. a. O. und die Artikel Amphitryon und Pterelaos. Vgl. Taphos. [Höfer.]

Taphos (*Τάφος*), alter König, nach dem das früher *Τηλεβόαι* genannte Volk *Τάφιοι* benannt sein soll, *Etym. M.* 748, 41.) Nach *Hypothes.* 4. 5 zu *Hesiod. Scut.* (p. 270, 42. 272, 44 *Rzach*) ist Taphos Sohn des Teleboas und Vater des Pterela(o)s; nach *Herodor* (*F. H. G.* 2, 281) im *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 747 Sohn des Pterelas und Bruder des Teleboas. Vgl. Taphios. [Höfer.]

Taposiris (*Ταποσιρίς*), Beiname der Isis nach der gleichnamigen Stadt, die ein berühmtes Heiligtum und das angebliche Grab des Osiris besaß, auf einer Inschrift aus Faesulae: *Domino Osiri. Dominae Isidi Taposiri, C. I. L.* 11, 1543. 1544. *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4351 f. p. 176. Auch auf einer Inschrift aus Chaironeia (*I. G.* 7, 3426), wo man bisher las *ἱέρειαν ... τῆς ἀπὸ Σειριάδος Εἴσιδος*, ist wohl mit *Erman* bei *A. Rusch, De Serapide et Iside in Graecia cultis* 82 (vgl. 19) *τῆς Ταποσειριάδος Ἴσιδος* zu lesen; vgl. auch *Rev. des études grecques* 23 (1910), 304. Darnach ist die Bd. 2 Sp. 388, 64 f. mitgeteilte Inschrift zu korrigieren. [Höfer.]

Tara? (*Τάρα*?), Hesperide auf der Vase des Asteas (*Millin, Vases peints* 1, 3. *Gall. myth.* 114, 444. *Inghirami, Mon. etc.* 5 Taf. 16. *Wiener Vorlegeblätter* 8 Taf. 12), *H. Heydemann, Vasensammlung des Mus. Naz. zu Neapel* 2873 p. 419. *W. Klein, Die griech. Vasen mit Meistersignaturen*[2] 209 nr. 5. Die Vermutung von *E. Gerhard, Ges. akad. Abhandl.* 1, 66 f., daß ΓΑΡΑ = *Ἥρα* zu lesen sei, entbehrt der Begründung. [Höfer.]

Taramis, Name eines Gottes oder Beiname des Juppiter in der unechten Inschrift aus Britannia (ohne nähere Ortsangabe): I(ovi) O(ptimo) M(aximo) Tarami Belatucabro Mogunto Mouno Deabus Matribus u. s. w., *Ephem. Epigr.* 7 (1892), 353 nr. 1186. Vgl. Taranis. [Höfer.]

Taranis, gallischer Gott in den viel erörterten Versen bei *Lucan. Phars.* 1, 444—446: *et quibus immitis placatur sanguine diro | Teutates horrensque feris altaribus Esus | Et Taranis Scythicae non mitior ara Dianae;* der letzte Vers auch bei *Priscian, Inst. Grammat.* 17, 132. 18, 205 (= *Grammat. Lat.* ed. *Keil* 3, 175, 3. 308, 4). Zu den zwei ersten Versen vgl. die Paraphrase bei *Lactant. Inst. div.* 1, 21: *Galli Esum atque Teutaten humano cruore placabant.* Die gut (*Fröhner, Rev. arch.* 1891, 2, 321 f.) unterrichteten *Scholien* zu *Lukan* a. a. O. — *M. Annaei Lucani Commenta Bernensia* ed. *Usener* und hierzu die wichtigen Bemerkungen von *Ad. Michaelis: Das Felsrelief am 'pompösen Bronn' bei Lemberg* in *Jahrb. der Gesellschaft für lothring. Gesch. und Altertumskunde* 7, 1 (1895), 159 ff. — berichten über diese drei Götter in doppelter Version:

1. Teutates:
   a) *Teutates Mercurius sic apud Gallos placatur: in plenum semicupium* (Trog, Faß) *homo in caput demittitur, ut ibi suffocetur.*
   b) *Teutates Mars 'sanguine diro' placatur, sive quod proelia numinis eius instinctu administrantur, sive quod Galli antea soliti ut aliis deis huic quoque homines immolare.*
2. Hesus:
   a) *Hesus Mars sic placatur: homo in arbore suspenditur usque donec per cruore[m] (prae cruore, Usener) membra digesserit.*
   b) *Hesum Mercurium credunt, si quidem a mercatoribus colitur.*
3. Taranis:
   a) *Taranis Ditis pater hoc modo aput*(!) *eos placatur: in alveo ligneo aliquod*(!) *homines cremantur.*
   b) *praesidem bellorum et caelestium deorum maximum Taranin Iovem adsuetum olim humanis placari capitibus, nunc vero gaudere pecorum.*

Wir haben also in den hier angeführten *Berner Scholien* a) die Gleichsetzungen Teutates-Mercurius, Esus-Mars, Taranis-Dispater, b) die Gleichsetzung Teutates-Mars, Esus-Mercurius, Taranis-Juppiter.

In den *Adnotationes super Lucanum* ed. *Ioann. Endt* (1909), in den *Vulgarscholien* (ed. *Karl Fr. Weber, Lucan. Pharsal.* 3 p. 71 zu 1, 444) und nach *Usener* bei *Michaelis* a. a. O. 160, 91 in den Glossen des *Papias,* sowie in dem *Kölner Codex* 199 (*Phil. Jaffé u. W. Wattenbach, Ecclesiae Metropolitan. Colon. codices manuscripti* p. 140): *Teutates id est Mercurius, unde Teuconici* [lege: *Teutonici*]. *Esus id est Mars. Tharanis Iuppiter. Hi omnes in Teutonicis partibus colebantur a taranu (?). Ut feria teutonice dicitur*[!]) wird die Gleichsetzung Teutates-Mercurius, Esus-Mars, Taranis-Juppiter gegeben.

Daß *Lucan* von gallischen Göttern spricht, wird allgemein angenommen, nur *Ad. Holtzmann, Kelten und Germanen* 83 f. ist der Ansicht, daß es sich um germanische Gottheiten handele, da *Lucan* mit denjenigen Stämmen, bei denen Teutates usw. verehrt würde, Germanen meine. Eine Bestätigung seiner Ansicht würde *Holtzmann* in den oben angeführten Worten des *Kölner Codex* gefunden haben.

Eine Inschrift aus Orgon (Arrond. Arles) lautet nach *Allmer, Revue epigr. du midi* 2, 259 nr. 643 (*Revue celtique* 7, 450): OYHBP.Y-MAPOC ΔEΔE TAPANOOY BPATOYΔE KAN-TEM = *Vebroumaros dedit Tarano, posuit libens;* nach *Mowat, Bullet. épigr.* 6, 297 (vgl. *Rev. arch* 1887, 1, 122. *C. I. L.* 12 p. 820 ad p. 127) wäre *Ταρανοον(ι)* = Taranov(i) zu lesen, und diese Form (Taranus) würde auch für *Lucan* anzunehmen sein; vgl. auch *Cerquand, Taranus? ou Taranis?* in *Revue celtique* 5, 381 ff. Wir hätten hier also einen inschriftlichen Beleg für die Verehrung des Taranis, -us, wenn es sicher wäre, daß eine Dedikation an eine Gottheit vorläge, wie u. a. auch *Ihm, Jahrb. des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande* 83, 10, 4 annimmt, ebenso *Holder, Altcelt. Sprachschatz* s. v. Taranus, vgl. aber auch *Reinach, Rev. celt.* 18, 139, 7 = *Cultes* 1, 206, 7: *„Rien ne prouve que* TAPANOOY, *dans cette inscription désigne le dieu Taranus, ni même un dieu quelconque."*

Gesicherte Darstellungen der drei von *Lucan* genannten Götter besitzen wir nur von Esus, der inschriftlich genannt wird auf einer Altarseite aus Paris neben 'Iovis', 'Volcanus' und der als 'Tarvos Trigaranus' (s. d.) bezeichneten Gruppe von drei auf dem Rücken eines Stieres sitzenden Kranichen; er ist dargestellt als bärtiger Mann in kurzem aufgeschürzten Rock, der mit einem kurzstieligen Beile einen Baum fällt oder behaut, *C. I. L.* 13, 3026. *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4613*. *Haug, Westdeutsche Zeitschrift f. Gesch. u. Kunst* 10 (1891), 152 nr. 197; abg. *V. Duruy, Histoire des Romains* 4, 29. *E. Desjardins, Géographie de la Gaule Romaine* 3, 268/9 pl. 11. *F. G. Pachtere, Paris à l'époque Gallo-Romaine* pl. 13. *E. Espérandieu, Recueil général des Bas-reliefs de la Gaule Romaine* 4 p. 213. *S. Reinach, Cultes* 1, 234. *Répertoire de reliefs Grecs et Romains* 2, 241. Dieselbe Darstellung des baumfällenden Gottes findet sich auf einem Votivdenkmal aus Trier, das aber keine weitere Inschrift trägt als eine Weihung an den auf der Vorderseite neben einer weiblichen Gottheit (Rosmerta?) dargestellten Mercurius, der die Chlamys und die gallische Halskette trägt (*Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4612): der Baumfäller ist bartlos in kurzem Chiton dargestellt, *Lehner, Korrespondenzblatt der. Westdeutsch. Zeitschr. f. Gesch. u. Kunst* 15 (1896), 37 Fig. 2. *Arch. Anz.* 12 (1897), 17 Fig. 6. *Reinach, Cultes* 1, 237. *Revue celtique* 18, 256 Fig. 4. *Bonner Jahrbücher* 100 (1896), 209 Fig. 29. *F. Hettner, Illustrierter Führer durch d. Provinzialmuseum in Trier* (1903) S. 27 nr. 31. Die Darstellung auf dem Trierer Denkmal spricht dafür, in dem Baumfäller den Esus, der als solcher auf dem Pariser Denkmal inschriftlich genannt ist, zu erkennen, *Lehner* a. a. O. 43 f.; freilich erscheint es befremdlich, daß die Dedikation auf dem Trierer Stein den Mercurius nennt, mit dem *Lehner* nach der *2. Berner Glosse* den Esus identifiziert, daß auf ein und demselben Denkmal derselbe Gott, ganz verschieden, einmal in der gewöhnlichen Bildung des Merkur und als solcher inschriftlich bezeichnet, das andere Mal als Holzfäller erscheinen sollte,

s. *Reinach, Cultes* 1, 210. 245 f. *Ihm* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Esus 695. *Lehner* sucht dies folgendermaßen zu erklären: „Esus ist die gallische Personifikation der speziellen Eigenschaften des Merkur, welche ihn dem Kaufmann verehrungswürdig machten, eine Personifikation, welche auf dem Trierer Denkmal erklärend zu dem in offiziellen Formen gehaltenen Hauptbild hinzutritt, während sie auf dem Pariser Denkmal eben einfach den Handelsgott der Gallier darstellt.“ Nach *Lehner* wäre also Esus — (dessen Namen das *Schol. Luc.* 1, 445 bei *Weber* a. a. O. 3 p. 72 ableitet ab edendo, quia homines comedit, während nach *S. Bugge, Rhein. Mus.* 40 [1885], 473 ff. Esus sprachlich, aber nicht inhaltlich, mit ital. aisu-s, ēsu s, etrusk. Erus [Sonnengott] identisch ist, und *Holtzmann, Deutsche Mythol.* 70f., der in Esus den Mars sieht, den Namen von goth. haírus = ‘Schwert’ ableitet; noch andere Ableitungen vom ahd. hêr = splendens; goth. háis (háiza = Lampas) bei *Zeuß, Die Deutschen und die Nachbarstämme* 32; oder von irisch ‘aos’, gesprochen ‘aes’ = ‘Feuer, Sonne, Gott’ bei *J. G. Cuno, Vorgeschichte Roms* 1: *Die Kelten* 123; der Name des Gottes Esus begegnet auch in Personennamen, wie Esuvius, Esubius, *d'Arbois de Jubainville, Les noms Gaulois chez Caesar* 63) — eine spezielle Form des Merkur: der Handelsgott und Schützer vor allem des Handels zu Wasser; vgl. auch *Mommsen, Röm. Gesch.* 5⁴, 95 und Anm. 1.

Eine gewisse Bestätigung erhalten die in den *2. Berner Glossen* angeführten Identifikationen Esus-Mercurius, Teutates-Mars, Taranis-Iupiter dadurch, daß wir auf Grund des inschriftlichen Materials in der Lage sind, die Gleichsetzung Teutates-Mars als richtig anzuerkennen, wodurch auch die beiden anderen Gleichsetzungen an Wahrscheinlichkeit gewinnen. Teutates begegnet mit Wechsel des Lautes eu zu ou, wie neben dem keltischen Mars Leucetius der Mars Loucetius steht (vgl. *Zeuß, Gramm. Celt.*² 34 f. *Ihm, Matronenkultus* in *Jahrbüch. des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande* 83, 19), in mehreren Inschriften; so ist Toutates Beiname des Mars auf zwei britannischen Inschriften: *Marti Toutati* (*C. I. L.* 7, 84. *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4540). *Deo Marti Tutati Cocidio* (*Ephem. Epigr.* 3, 128 ad nr. 335. *Westdeutsche Zeitschr.* 17 [1898], 21), auf einer Inschrift aur Seckau in Noricum: *Marti Latobio Harmogio Toutati Sinati* (*C. I. L.* 3, 5320 vgl. 3, S. 11721 p. 1834. *Dessau* 4566), und auf einer Inschrift aus Rom (Weihung eines germanischen Reiters) begegnet Toutates, wie es scheint, als selbständiger Gottesname: *Petiganus Placidus Toutati Medurini votum solvet* (!) *anniversarium, C. I. L.* 6, 31182. *Dessau* 4691; vgl. *Henzen, Annali* 1885, 290 nr. 39 (Zusammenhang mit der im *Itinerar. Antonin.* p. 276 erwähnten Statio ‘Tutatione’). *Dessau* bemerkt: ‘*Medurini, fortasse nomen vel agnomen dei*’. Gehört der Name vielleicht zu demselben Stamme wie der der keltisch-germanischen Göttin Meduna (s. d.)? Darnach würde sich für Taranis, wie mit *Lehner* a. a. O. 44 u. *Michaelis* a. a. O. 161 anzunehmen ist, die Gleichsetzung mit Juppiter ergeben, freilich mit der von *A. Riese, Westdeutsche Zeitschr.* 17 (1898), 6 (vgl. auch *D'Arbois de Jubainville, Les Druides et les dieux celtiques à forme d'animaux* 66) betonten Einschränkung, daß man die antiken Identifikationen nicht zu ernst nehmen und namentlich nicht darüber streiten dürfte, ob ein gallischer Gott diesem oder jenem römischen Gotte ausschließlich entspreche; oft würde es sich treffen, daß er mehreren teilweise entspreche, da sein Wesen für Identifikation mit mehreren römischen Göttern Vergleichspunkte biete. Der Name des Gottes Taranis — nach *Ad. Holtzmann, Deutsche Myth.* 127 f. (vgl. 57) und *Alex. Bertrand, Nos origines: La religion des Gaulois, les Druides et le Druidisme* 350 Anm. 1 wäre es eine Göttin — würde also, vom gallischen ‘taran’ abgeleitet, den Gott des Donners und Blitzes bezeichnen, *Zeuß, Grammatica Celtica*² 81. *J. G. Cuno, Vorgeschichte Roms* 1: *Die Kelten* 185 und Anm. 2. *Zeuß, Die Deutschen und die Nachbarstämme* 32. *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 1728 s. v. Taranis (auch der Name des Nebenflusses der Garumna, Taranis, und der Personenname Taranis [*C. I. L.* 3, 7437$_{35}$ p. 1342] gehören zu demselben Stamme). *D'Arbois de Jubainville, Le cycle mythol. irlandais et la mythol. celtique* 379. *A. de Barthélemy* bei *A. Bertrand, Rev. arch.* 1880, 2, 79 Anm. 2. *Reinach, Antiquités nationales* 2 (*Bronzes figurés de la Gaule Romaine*) 165. *Gaidoz, Rev. arch.* 1885, 2 178 Anm. 1 = *Études de myth. Gaul.* 1, 98 Anm. 1. *Michaelis* a. a. O. 161. Nach *Hirschfeld, Westdeutsche Zeitschr.* 8 (1889), 136 würde dem keltischen Donnergotte Taranis der Juppiter Fulgur Fulmen einer Inschrift von Vienna (*C. I. L.* 12, 1807. *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 3053) entsprechen. Als Taranis wollte *Fel. Hettner, Die römisch. Steindenkm. d. Provinzialmuseums zu Trier* 30 zu nr. 40 d den sogenannten ‘Juppiter mit dem Sonnenrade’ (vgl. *Gaidoz, Le dieu Gaulois du soleil et le symbolisme de la roue* in *Étud.* a. a. O. 1 ff.) deuten. Mit größerem Rechte nimmt *Lehner* a. a. O. 44, 17 für den in der *2. Berner Glosse* als ‘praeses bellorum et caelestium deorum maximus’ bezeichneten Taranis die sich öfter findende Darstellung des Gigantenreiters in Anspruch, der ja sicher = Juppiter ist und den Donnerkeil oder eine äquivalente Waffe führte.

Nach Bericht von *S. Reinach, Antiquités nationales* 2 (= *Bronzes figurés*) 159 und *Gaidoz, Revue celtique* 5, 229 f. hat *Cerquand* in dem Aufsatz *Taranis Lithobole* in *Mémoires de l' Académie de Vaucluse* 1880 (vgl. auch *Rev. celt.* 6, 417) den Taranis als eine indo-europäische Gottheit gedeutet, als einen Steinschleuderer und zugleich als einen Hammerschmied (‘*une divinité indo-européenne, un lanceur de pierres en même temps qu'un marteleur*’). In einem zweiten Aufsatz ‘*Taranis et Thor*’ in *Rev. celt.* 6, 417 ff. 10, 265 ff. 385 ff. sucht *Cerquand* nachzuweisen, ‘*que Taranis est le prototype de Thor, et que le dieu scandinave est un emprunt à la mythologie gauloise*’.

Zu Taranis hat man den Juppiterbeinamen einer Inschrift aus Chester: *I. O. M. Tanaro* —

so, nicht Tarano, wie manche (z. B. *D'Arbois de Jubainville, Le cycle mythol. irlandais,* Préface VI) früher lasen, lautet der Beiname, *Gaidoz, Rev. arch.* 1885, 2, 177 = *Études de myth. Gauloise* 1, 97; vgl. auch *K. Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde* 3, 185** — (*C. I. L.* 7, 168. *Dessau* 4622) gestellt und beide Namen für identisch = 'Donar, Thunar, Donnergott', erklärt, *Holtzmann* a. a. O. 56. *J. Grimm, Deutsche Myth.* 1⁴, 140. 2⁴, Vorrede XXIII. 3⁴, 63 (Nachtrag zu 1, 140). *Much, Zeitschr. f. deutsches Altertum* 35 (1891), 372 f. *Michaelis* a. a. O. 162. *Camille Jullian, Histoire de la Gaule* 2, 124 (vgl. 125, 3. 127); vgl. auch *Alex. Bertrand, Nos origines; La religion des Gaulois, les Druides et le Druidisme* 331, 2. Vielleicht gehören auch Taranucnus (s. d.) und Taranucus (s. d.) hierher. Vgl. d. Art. Tanarus.

Gegenüber der weit verbreiteten Ansicht, daß Teutates, Esus und Taranis eine von allen Kelten verehrte Dreiheit gebildet hätten (*A. Bertrand, Rev. arch.* 1880, 2, 79 ff. *Comptes rendus de l'acad. des inscr.* 1887, 448. *Desjardins* a. a. O. 2, 513. 3, 294 ff. 266. *Roget de Belloguet, Ethnogénie gauloise* 3, 146. *Martin, Rev. arch.* 1880, 2, 239 ff. *O. Hirschfeld, Westd. Zeitschr.* 8 (1889), 136. *Friedländer, Darstell. aus der Sittengesch. Roms* 4⁸, 154; vgl. auch *Usener, Rhein. Mus.* 58 [1903], 31) betont *Reinach, Revue celtique* 1897, 137 ff. (bes. 149) = *Cultes* 1, 204 ff. (bes. 216): *Lucan* spricht nicht von pankeltischen Göttern, sondern von Völkern, die zwischen Seine und Loire saßen, also auch nur von den Spezialgöttern dieser Völker; es ist unerwiesen, daß die drei genannten Götter eine Dreiheit gebildet oder spezifisch druidischen Charakter gehabt hätten; sie sind nur Lokalgötter der obengenannten Völker, Esus vielleicht der Parisii (oder besser vielleicht der Esuvii, *Ihm* a. a. O.). [Höfer.]

Tarantaios (*Ταρανταῖος*), Beiname des in der bithynischen Stadt Tarantos verehrten Zeus, *Demosth. Bithyn.* bei *Steph. Byz.* s. v. *Τάρας* (p. 603, 13 *M.*). *Anonym. Ambros.* in *Anecdot. var. Graec. et Lat.* ed. *Schoell-Studemund* 1, 265 nr. 100. *Anonym. Laurent. ebenda* 1, 267 nr. 88. [Höfer.]

Taranucnus, keltisch-germanischer Gott auf einer Inschrift aus der Nähe von Boeckingen: *Deo Taranucno, Brambach, Inscr. Rhen.* 1589. *C. I. L.* 13, 6478. *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4624. *Ferd. Haug und Sixt, Die röm. Inschriften und Bildwerke Württembergs: 2. Auflage von Haug und Gößler* S. 531 nr. 372, wo S. 532 der Beiname vom keltischen taran 'Donner' und cnos 'Sohn' abgeleitet und als 'Donnersohn', 'Donnergeborener' abgeleitet wird; auf einer Inschrift aus Godramstein bei Landau: *Deo Aranucno* (*Taranucno*), *C. I. L.* 13, 6094. *Dessau* 4625; vgl. *d'Arbois de Jubainville, Le cycle myth. irlandais et la myth. celtique* 380 Anm. 1. Vgl. Tanarus, Taranis, Taranucus. [Höfer.]

Taranucus, Beiname des Juppiter auf einer Inschrift aus Scardona (Dalmatien): *Iovi Taranuco, C. I. L.* 3, 2804. *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4623. Vgl. Tanarus, Taranis, Taranucnus. [Höfer.]

Taras (*Τάρας, Τάραντος*), ein Heros, Eponymos des östlich von Tarent ins Meer mündenden Flüßchens und der Stadt selbst (*Paus.* 10, 10, 8: *Τάραντα τὸν ἥρω Ποσειδῶνός φασι καὶ ἐπιχωρίας νύμφης παῖδα εἶναι, ἀπὸ δὲ τοῦ ἥρωος τεθῆναι τὰ ὀνόματα τῇ πόλει τε καὶ τῷ ποταμῷ. Stat. silv.* 1, 1, 103. *Serv. ad Verg. Aen.* 3, 551), Sohn des Poseidon und einer einheimischen Nymphe (*Paus.* a. a. O. *Aristot. fr.* 590 *Rose. F. H. Gr.* 2, 174, 232), oder des Poseidon und der Nymphe Satyra, der Eponyme des tarentinischen Ortes Satyrion, wie *Busolt* (*Gr. Gesch.*² 406 A. 1) die hierauf sich beziehende Stelle interpretiert (*Peter, Fr. H. R.* 1 p. 104. *Probus ad Verg. Georg.* 2, 176. *Verg. Aen.* 7, 801. *Diod.* 8, 21. *Steph. Byz.* s. v. *Σατύριον*), oder Sohn des Herakles (*Interpol. Serv. ad Verg. Aen.* 3, 551; vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* S. 372), Gemahl der Minostochter Satyra (Satura) nach *Probus ad Verg. Georg.* 2, 176. Das Bild dieses Heros, der auf dem Delphin reitet und einen Fisch oder sonstige Attribute in den Händen trägt, erscheint (nach *Aristot. fr.* 590 *R*: s. o. Bd. 3 Sp. 2239, 55 ff.) seit Beginn der Münzprägung mit der Beischrift *Τάρας*, die ebenso gut den Reiter wie die Stadt bezeichnen kann, auf den Münzen Tarents. Nach *Paus.* 10, 10, 8 muß Taras für den Gründer der Stadt gegolten haben; anders läßt sich die Ableitung des Fluß- und Stadtnamens von dem des T. dort nicht erklären. Diese Übereinstimmung des Namens der Stadt mit dem des Flusses findet sich in diesen und den nahen sizilischen Gegenden nicht vereinzelt; ich erinnere nur an Siris, Sybaris, Himera, was zweimal gleich vorkommt, Gela, Helorus, Akragas. *Doehle* (*Gesch. Tarents, Prg. d. Straßburg. Lyc.* 1877, 20 f.) u. *Curtius* (*Grundzüge der griech. Etymologie* S. 221) erklären den Namen für eine Partizipialbildung mit der Bedeutung 'der Überschreiter', als ein Epitheton des Gottes, zu dem Taras in enge verwandtschaftliche Beziehung gesetzt wurde, also des Poseidon. Jedoch steht fest, daß der bekannte Münztypus von Tarent erst kurz vor Aristoteles (*Pollux* 9, 8 = *Aristot. fr.* 590 *R.*) infolge gesuchter Deutung des Namens *Τάρας* als Abbildung des Eponymos gedeutet worden ist, während man früher in dem Delphinreiter den sagenhaften Oikistes Tarents Phalanthos (s. Art. Phalanthos Bd. 3, 2 Sp. 2239. *Busolt* S. 406) erblickte. *Klement* (*Arion* S. 25 f.; 56 ff.) schlägt dagegen den umgekehrten Weg ein. Dafür, daß nach der Auffassung der Alten Phalanthos zu dem Delphin in Beziehung gesetzt wurde, spricht der Umstand, daß nach *Paus.* 10, 13, 10: *Ταραντῖνοι δὲ καὶ ἄλλην δεκάτην ἐς Δελφοὺς ἀπὸ βαρβάρων Πευκετίων ἀπέστειλαν· τέχνῃ μὲν τὰ ἀναθήματα Ὀνάτα τοῦ Αἰγινήτου . . . εἰκόνες δὲ καὶ πεζῶν καὶ ἱππέων, βασιλεὺς Ἰαπύγων Ὤπις ἦκων τοῖς Πευκετίοις σύμμαχος. οὗτος μὲν δὴ εἵκασται τεθνεῶτι ἐν τῇ μάχῃ, οἱ δὲ αὐτῷ κειμένῳ ἐφεστηκότες ὁ ἥρως Τάρας ἐστὶ καὶ Φάλανθος ὁ ἐκ Λακεδαίμονος, καὶ οὐ πόρρω τοῦ Φαλ. δελφίς· πρὶν γὰρ δὴ ἐς Ἰταλίαν ἀφικέσθαι ναναγίᾳ τε ἐν τῷ πελάγει τῷ Κρισαίῳ τὸν Φαλ. χρήσασθαι καὶ ὑπὸ δελφῖνος ἐκκομισθῆναί φασιν ἐς τὴν γῆν* (vgl. ob. B. 3 Sp. 2239) ausdrücklich auf dem Weihgeschenke Taras neben Phalanthos erwähnt wird, zu diesem aber der Zusatz tritt: *οὐ*

πόρρω τοῦ Φαλάνθου δελφίς. Und zwar wird die Vereinigung des Ph. mit dem Delphin damit motiviert, daß jener im krisäischen Meerbusen Schiffbruch erlitten habe und von einem Delphin ans Land getragen worden sei. [Vgl. auch die Sage von dem aus dem lykischen Patara stammenden Icadius (*Ἰκάδιος*), der bei einem Schiffbruch im krisäischen Busen ebenfalls von einem Delphin gerettet und Delphi gegründet haben soll, nach *Serv.* z. *Verg. Aen.* 3, 332; vgl. *Roscher, Omphalos* 108.] Die gleiche wunderbare Rettung wird durch *Probus* (*Verg. Georg.* 2, 176) von dem Sohne des Taras und der Nymphe Satyria erzählt. Ein neues Moment tritt hinzu bei der Sage von der wunderbaren Rettung Arions: die Musikliebe dieser Tiere (*O. Keller, Tiere des klass. Altert.* I S. 212), die *Lorentz* (*de Tar. or.* p. 17) für das Wesentlichste bei dieser Sage hält; er glaubt, daß Arion für den Poseidon eingesetzt worden ist, dessen Fahrt von Tainaron nach Tarent er besungen hat. Näher aber liegt es, unter Arion eine Hypostase des Apollon zu suchen (vgl. auch *Malten, Berl. Philolog. Wschr.* 1910, 332 ff.), ähnlich der Erklärung des Namens Hesiod (*Gruppe* S. 167; 1227). Nach *Ersch u. Gruber* (Art. *Phalanthos*) ist der Arion-Mythus in der Weise entstanden, daß A. auf Taras ein Lied gedichtet hat, dessen poetischer Inhalt später durch Mißverstand und Deutelust auf Arion selbst bezogen worden ist; einer Widerlegung dieser Ansicht bedarf es wohl nicht. Daß die historischen Beziehungen, die an Phalanthos geknüpft werden (vgl. *Ersch u. Gruber*), in ein Nichts zerrinnen, ist von *Busolt* (407 A.) und *Doehle* (S. 13 f.) erwiesen; so bleibt er eine mythische Figur. Der Name stellt eine alte Bezeichnung des Poseidon dar; *Doehle* (S. 13 f.) erklärt ihn aus der Wurzel *φαλ-* gleich *φαληρός*, *πολιός* und stellt ihn neben die andern Epitheta Aigeus, Glaukos (vgl. *Studniczka, Kyrene* S. 185 f. *Keller* S. 219). Bezeichnet nun Ph. den Meergott selbst, so haben wir unter Taras denselben Gott zu suchen. *Lorentz* (a. a. O. p. 4; *de rel. sacr. vet. Tar.* p. 16) erblickt in T. nur den Flußgott (vgl. *Studniczka* S. 179). Doch geht aus dem Namen Taras hervor, daß der Kult übers Meer gekommen ist. Wir haben auf den Münzen eben nicht den Phalanthos zu erblicken oder den Taras, sondern das Symbol des Poseidon von Tarent, des sacer custos Tarenti; unter beiden Bezeichnungen gleich bekannt, der glückliche Meerfahrt verleiht. *Gang* (*Nereiden auf Seetieren*, Diss. Jena 1907, 10 ff.) hat nachgewiesen, daß die Münzbilder von Tarent gleich der Darstellung des Arion in Tainaron (*Paus.* 3, 25, 7) auf die typische, symbolische Gestalt eines Delphinreiters zurückgehen. Dieser Typus hat seinen Ursprung in der orientalischen Kunst und ist eine Nachbildung des phönikischen Gottes Melkart, der auf dem Delphin reitet (*Klement* S. 28), woher sich auch der Name Phalanthos erklären ließe. Verbreitet an den Gestaden des Mittelmeeres entwickelten sich die orientalischen Sagen zu lokalen Märchen und Legenden. Wir haben in Taras und Phalanthos lokale Niederschläge des phönikischen Melkart zu erblicken (*Keller* S. 220), das Stadtkönig bedeutet; dazu stimmt auch, daß dieser auf Münzen von Tyrus auf dem Seepferd reitet. *Scheiffele* bei *Pauly* (*Real-E. Taras*) erklärt ähnlich den Delphin als Symbol der Seestädte (vgl. *v. Wilamowitz, Berl. Akad.* 1906. 63; 75. *Gruppe, Griech. Myth.* 250, A. 7; 1202; 1227 f.). Wie aber Melkart, der ursprüngliche Baal, von den Griechen gewöhnlich dem Sonnengotte gleich gesetzt wurde und der tarentinische Delphinreiter zuweilen Pfeil und Bogen führt, so ließe sich die Verwandtschaft des Taras mit Herakles erklären. Doch scheint es, daß unter dem Einflusse von Sparta, wo Herakles hohe Verehrung genoß, Taras zum Sohne des Herakles wurde; man denke an den Namen der tarentinischen Kolonie Heraklea. Daher mußte der mythische Gründer der Stadt ein Sohn des vornehmsten Gottes neben Poseidon werden. Aus Dankbarkeit gegen Poseidon, unter dessen Auspizien Tarent gegründet worden war, wurde jener zum Schutzgott der Stadt erhoben, und weil die Kolonisten über das Meer gekommen waren, so stellte man den Gott der Siedelung auf dem Delphin reitend dar, wobei man, ohne die Bedeutung zu verdunkeln, den Dreizack des Gottes weglassen konnte. Mit der Zeit entstand aus dieser Darstellung ein Symbol, das Wappen der Stadt. Und als sich aus den Beinamen des Gottes die Heroen Taras und Phalanthos entwickelt hatten, bemächtigte sich naturgemäß die Fabelei dieses Symbols, machte den Reiter zum Gründer der Stadt und besang das Attribut des Gottes, den Delphin, als den Retter des auf dem Meere gescheiterten Gründers. Wie weit dabei orientalische Einflüsse in Frage kommen, läßt sich nicht im einzelnen nachweisen. Der Streitpunkt aber, ob die Sage eher den Phalanthos oder den Taras zur Geltung gebracht hat, ist ohne Bedeutung; beide sind nur Hypostasen desselben Gottes und lassen sich teilweise im Mythus nicht mehr voneinander trennen. Der Delphin gehört zu beiden, nicht zu Ph. allein, wie *Paus.* 10, 13, 10 die Sage berichtigen wollte.

Die Darstellungen des Taras auf dem Delphin gehen zurück auf ein Kultbild des Poseidon, das nach *Probus* (*ad Verg. Georg.* 2, 176) in municipio Tarentinorum gestanden haben soll (*Klement* S. 59 ff.). Es erinnert dies an die gleiche Darstellung des Arion in Tainaron (*Paus.* 3, 25, 7) und des Poseidon in Thera (*Herodot* 1, 24. *Aelian. v. h.* 12, 45. *Philostr. Imag.* 1, 19), und kein Grund liegt vor, diese Angaben zu bezweifeln. Eine reiche Ausbeute von Münzen, meist Didrachmen der Stadt Tarent, aber auch aus andern Kultorten des Poseidon, als Brundusium, Baletium, Butunti, Teate, Paestum zeigen als Symbol den Delphinreiter. Auf dem Fische sitzt eine vollständig nackte männliche Figur, die sich mit der einen Hand auf den Rücken des Tieres stützt und die andere oder auch beide gerade vorwärtsstreckt (*Baumeister, Denkm. d. Altert.* S. 939, Abb. 1026), zuweilen auch seitwärts sitzt (*Baumeister* S. 355, Abb. 1119). Auf den Münzen von Tarent findet sich stets die Inschrift *Τάρας*.

Ferner hält der Jüngling in der Regel den Dreizack in seiner Rechten. Diese Darstellungen lehnen sich an solche auf sardinischen Skarabäen eng an (vgl. *Furtwängler, Gemmen* 1, Taf. 15, 35; 39), auf denen ebenfalls ein jugendlicher Meergott auf einem Seepferd oder Delphin reitend abgebildet ist, einen Fisch oder den Dreizack (*Welcker, Kl. Schr.* 1, 89) in den Händen (vgl. *Gang* S. 11). Daneben kommen aber auch tarentinische Münzen vor, auf denen der Gott jeglichen Attributes entbehrt. Dies ist ebenso zu erklären, wie wenn Poseidon ohne den Dreizack erscheint, z. B. auf Vasen (Petersburg nr. 221; 1531. München nr. 1236. Berlin nr. 1979. Dresden nr. 27) und Münzen

'Taras' auf Tarentiner Münzen (nach *Catalogue of the greek coins in the British Museum, Italy* p. 165, 169, 184).

(*Mionnet, Suppl.* 5, 312). Der Delphin gehört ursprünglich als Attribut nur dem Poseidon an und ist erst später auf seine Hypostasen übertragen worden (*Paus.* 2, 2, 8; 31, 1; 10, 36, 8. *Pottier* 2, F. 145. *Overbeck, Kunstmythol.* 2, 2, S. 240; 219); neben ihm reiten noch andere Meergötter auf Seetieren, wie Melikertes (*Korinth. Pinakes d. Berl. Samml.* nr. 779), Nereus (*Gerhard, A. V.* Taf. 8). Zuweilen ist Taras abgebildet, wie er auf dem Delphin sitzt und mit dem Dreizack einen daneben schwimmenden Fisch harpuniert (*Kat. d. Brit. Mus.* 3, C. 8. *Keller* a. a. O. S. 222 mit Abb. *Baumeister* S. 955 = Abb. 1119), oder aber er führt Pfeil und Bogen wie sein Vater Herakles (*Kat. d. Brit. Mus.* 5, C. 15), auf dem Reittier sitzend. Schließlich hat diese Darstellung des Taras zu Parodien Anlaß gegeben; haben doch unteritalische Maler (*Jahrb. d. Inst.* 1886, S. 307) statt des Gottes Gestalten der Komödie auf dem Delphin reiten lassen, und *Otfr. Müller* (*Dor.* 2, 349) sieht mit Recht in dem auf dem Fische sitzenden Skurren (*Tischbein* 4, 57) ebenfalls eine Travestie des Mythus von Taras. Beschrieben und abgebildet finden sich Münzen mit Darstellungen des Taras bei *Carelli, Num. vet. Ital.* Tab. 103ff. *Berl. Münzkabinet*[2] nr. 563 f.; 673 ff.; 706 ff. *Imhoof-Blumer, Monnaies grecques* (*Abh. d. Niederl. Akad.* 14 [1883], 1 ff.). *Kat. d. Brit. Mus. Italy,* 165 ff.; *Tarentum. Sombon, Recherches sur les monnaies de la presqu'ile Italique,* Taf. 18, nr. 21 ff. *Head, Hist. Num.* p. 44 ff.; Taf. Γ, 1—3, vgl. 1 p. 70; *Coins of the ancients* Taf. 7, 4—7. *Evans, The horsemen of Tarentum* (*Num. Chron.* 10 [1889], 1—228). *Usener, Sintflutsagen* Taf. nr. 15—20.

Von dem Weihgeschenke, dem Werke des Onatas (*Paus.* 10, 13, 10), auf dem Phalanthos neben dem Delphin und Taras zusammen mit den Helden der Gegenwart gebildet waren, hat sich keine Nachbildung erhalten. Dagegen muß ein anderes Denkmal, das eine Verherrlichung des Poseidon und seines Sohnes Taras bezweckte, in einem Heiligtum Tarents seinen Platz gehabt haben; denn nur einem solchen Monument der Plastik kann dieses Münzbild seinen Typus verdanken. Bei *Baumeister* (*Denkmäler d. Altert.* S. 955) findet sich eine Münze unter Abb. 1117 abgebildet und beschrieben. Poseidon ist thronend dargestellt; zu ihm, seinem Vater, hebt der Knabe Taras flehend seine Arme empor. In der Linken hält der bärtige Meergott den Dreizack, auf den er sich gleichzeitig stützt. Die Haartracht des Knaben ähnelt der des Plutoskindes auf dem Arme der Eirene; er trägt die Locke über der Stirn, und um den Leib ist ein Band mit einem Amulett geschlungen. Als Beizeichen sehen wir rechts unten noch einen Seestern. Die Inschrift TAPANTINΩN läßt keinen Zweifel darüber zu, daß wir eine tarentinische Münze, also jedenfalls die Nachbildung eines sakralen Weihgeschenkes oder Denkmals vor uns haben. Vgl. *Ilbergs* Artikel Phalanthos ob. Bd. 3. [Buslepp.]

Taraskos (Ταρασκός), ein ungeheurer Drache, der in der Gegend der nach ihm benannten Stadt Tarascon (an der Rhône) hauste und Menschen und Vieh tötete, bis die heilige Martha, die Schwester der Maria Magdalena und des Lazarus, in seine Höhle drang, ihn wunderbarerweise, ohne daß er sich zur Wehr setzte, an ihrem Gürtel herausführte, so daß das Volk ihn töten und zerstückeln konnte: *Hrabanus Maurus, De vita beatae Mariae Magdalenae et sororis eius sanctae Marthae* 40 bei *Migne, Patrol. Ser. Lat.* 112 p. 1497; vgl. *Acta Sanctorum Mens. Iul. Tom.* 7 p. 11 C (vgl. 6 A). *Cerquand, Revue celtique* 6, 424 f. *E. Maaß, Jahreshefte d. österr. arch. Inst.* 9 (1906), 169 ff. Nach *Fr. Mistral, Dictionnaire Provençal-Français* 2, 956 s. v. Tarasco wäre der (oder vielmehr die [als Femininum aufgefaßte]) Taraskos ursprünglich eine vor dem Eindringen des Christentums in der Provence verehrte Gottheit gewesen. Die Erinnerung an das von der heiligen Martha bezwungene Ungeheuer ist noch heute in Tarascon lebendig, wo am St. Marthafeste an der Spitze der Prozession ein ungeheueres Abbild der Taraskos (la Tarasque) geführt wird, die von einem Mädchen an einem seidenen Gürtel festgehalten wird, *Maaß* a. a. O. 171 ff. (s. auch die Abbildung *ebenda*). *P. Joanne, Dictionnaire géogr. et administr. de la France* 7, 4775 f. s. v. Tarascon. *P. Larousse, Grand dictionnaire universel du XIX. siècle* 14, 1469 s. v. Tarasque. *Mistral, Mireio* (deutsch von *Dorieux-Brotbeck*) p. 176[2]. 264 f. *J. Charles-Roux, Sainte Marthe et la Tarasque* in *Légendes de Provence* 85 ff. [Höfer.]

Taraxandra (*Ταραξάνδρα*), Name einer Sibylle, *Clem. Alex. Strom.* 1, 21, 132, 3 (p. 82, 18 *Stählin* = p. 399 *Potter* = p. 868 *Migne*), und zwar entweder der phrygischen, *Suid.* s. v. *Σίβυλλα Φρυγία* (p. 740, 8 *Bernh.*). *Eudocia* 383 (p. 643 *Flach*) oder der kumäischen, *Schol. Plat. Phaedr.* 244 B (p. 270 *Herm.*); vgl. *C. Alexandre, Excursus ad Sibyllina* 29, 32. *Bouché-Leclercq, Hist. de la divination dans l'ant.* 2, 174. *E. Maaß, De Sibyllarum indicibus* 39 f. [Höfer.]

Taraxion (*Ταραξίων*), Sohn des *Ματαιογένης*, Traumgott und Satrap des Hypnos, *Luc. v. h.* 2, 33. *W. H. Roscher, Ephialtes* (*Abhandl. d. Kgl. Sächs. Gesellsch. d. Wiss.* 20, 2) S. 25, 55. S. 52, 149. S. 67, 203. *G. Ettig, Acheruntica* = *Leipziger Studien* 13, 362 Anm. 2. *Pott, Kuhns Zeitschrift* 9 (1860), 195. [Höfer.]

Taraxippos (*Ταράξιππος*, d. i. *ἵππων ταρακτής Lykophr. Al.* 43, *τῶν ἵππων δεῖμα Paus.* 6, 20, 15), ein Schreckgespenst der Pferde insbesondere in den Rennbahnen zu Olympia (*Alkiphron* 3, 62 *ὁ εἷς τῶν Ὀλυμπίασι βασκάνων*) und auf dem Isthmos.

1. In der Mitte des Hippodroms von Olympia, bei dem Durchgang aus der größeren — südlichen — Seite, nicht allzuweit von der Wendung, stand eine Art runden Altars, bei dem die vorbeilaufenden Rosse aus unbekannter Ursache scheu zu werden pflegten. An dieser Stätte hauste der Dämon Taraxippos, und diesem pflegten die Wagenlenker, um ihn zu besänftigen, Opfer darzubringen. Manche sahen darin ein Heiligtum des Poseidon Hippios oder Taraxippos (wie Poseidon Rosse scheu macht, s. b. *Eur. Hippol.* 1173 ff.; vgl. auch die von Apollon veranlaßte grausige Erscheinung bei *Statius Theb.* 6, 491 ff.). Andere meinten, dort liege das Grab (Grab und Altar eins, vgl. *Rohde, Psyche*[3] 1, 173, 1) eines Heros, der dies Unheil anrichte, sei es des Ischenos, des Sohnes des Gigas, der bei einer Hungersnot einem Orakel zufolge sich für sein Volk opfern ließ (vgl. *Max Mayer, Giganten und Titanen* 138 f.; *O. Crusius, Philol.* 49, 1890, 120; *Stoll*, ob. Bd. 2, Sp. 359) oder des Olenios, eines eingeborenen Mannes und guten Rosselenkers, von dem auch der Olenische Fels in Elis den Namen hatte (ob. Bd. 3, 832), oder des Dameon, eines Sohnes des Phlius, der an dem Zuge des Herakles gegen Augeias teilnahm und von Kteatos, dem Sohne des Aktor, samt seinem Pferde getötet und mit dem Tiere dort bestattet sein sollte, oder des Alkathoos, eines Sohnes des Porthaon, den Oinomaos bei der Bewerbung um Hippodameia getötet und dort begraben habe. Auch Oinomaos selbst wird als der Unheilstifter angesehen, oder Myrtilos, dem Pelops dort einen leeren Erdhügel errichtet und Opfer dargebracht, auch den Namen Taraxippos beigelegt haben soll, weil er dem Oinomaos die Rosse scheu gemacht habe (vgl. *K. Tümpel*, ob. Bd. 2, Sp. 3315 ff.). So *Pausanias* a. a. O. Schließlich führt er die Erzählung eines Ägypters an (*Wellmann, de Istro Callimachio* 121, sieht in diesem den Schriftsteller *Istros*, welcher lange in Alexandria gelebt hat), daß Pelops in der Rennbahn ein Zaubermittel, das er von Amphion aus Theben empfing, vergraben habe, um die Rosse des Oinomaos zum Durchgehen zu bringen, und dieses wirke noch immer (über das Vergraben von Zaubermitteln s. *Dio Chrysost.* 32, p. 673 *R*). So wird dem Pelops selber der Beiname Taraxippos zugelegt (*Hesych. Ταράξιππος, οὕτως ὑπ' ἐνίων Πέλοψ ἱστορεῖται, οὗ τάφος ἐν Ὀλυμπίᾳ*), obgleich sein Grab sich weder im Hippodrome befand, noch auch im Stadion, wohin es *Schol. vet. Pind. Ol.* 1, 149 f. verlegt, sondern im Pelopion, dem heiligen, durch einen ansehnlichen Kult ausgezeichneten Bezirke dieses Helden in der Altis. *Dio Chrysost.* 32, 691 R. *ἔστιν Ὀλυμπίασι κατὰ μέσον τὸν ἱππόδρομον Ταραξίππου Ποσειδῶνος βωμός, ἔνθα μάλιστα συνέβαινε τοὺς ἵππους πτοεῖσθαι καὶ πλεῖστα διαφθείρεσθαι τῶν ἁρμάτων. Anthol. Pal.* 14, 4. Vgl., außer der Hauptstelle *Paus.* 6, 20, 15, *Lycophr. Al.* 42 ff.: *Κρόνου παρ' αἰπὺν ὄχθον, ἔνθα γηγενοῦς ἵππων ταρακτής ἐστιν Ἰσχένου τάφος.* Dazu *Tzetzes: Γίγαντος δὲ υἱὸς Ἴσχενος. λιμοῦ δὲ γεγονότος ἐδόθη χρησμός, μὴ ἂν ἄλλως λυθῆναι τὸν λιμόν, εἰ μὴ τῶν εὐγενῶν τυθῇ τις. πάντων τοίνυν ἀπορουμένων ἠθέλησεν ὁ Ἴσχενος τυθῆναι, οὗ καὶ τυθέντος ὁ τάφος δείκνυται περὶ τὸν καλούμενον Κρόνου λόφον πλησίον τοῦ καμπτῆρος τῆς Ὀλυμπίας, καὶ τιμαῖς πλείσταις αὐτὸν ἐτίμων, καθ' ἣν ἡμέραν ἐτύθη, καὶ ἀγῶνα συνίστων· λέγουσι δὲ αὐτὸν Ταράξιππον, ἐπειδή ἐστι ταράσσων καὶ θορυβῶν τοὺς ἵππους ἀγωνιζομένους. ἢ ἀρρήτῳ τινὶ καὶ ἀλόγῳ δυνάμει ἢ δάφνης ἐστώσης περὶ τὸν τάφον καὶ σειομένης αὐτῆς ταράσσεσθαι τοὺς ἵππους τῇ σκιᾷ τῶν φύλλων.* Vgl. auch *Schol. Vet.—Ptolemaeos Hephaest.* im 4. Buche seiner *nova historia* handelte (nach *Photios Cod.* 190 p. 481 R.) *περὶ τοῦ ἐν Ὀλυμπίᾳ Ταραξίππου καὶ τῶν Μυρτίλων πατρὸς καὶ παιδός.* Vgl. *Knaack, Quaestiones Phaëthonteae*, Berlin 1886, 57 f.; *Pollack, Hippodromica*, Leipzig 1891, 85 ff.; *Blümner* zu *Paus.* 6, 20, 15 in Bd. 2, 1, 650 ff. der Ausgabe; *Frazer* Bd. 4, 84 f.

2. Auf dem Isthmos galt Glaukos, der Sohn des Sisyphos, als Taraxippos. Er soll durch die Pferde umgekommen sein, als Akastos seinem Vater die Leichenspiele veranstaltete: *Paus.* 6, 26, 19 *ἔστι δὲ καὶ ἐν Ἰσθμῷ Ταράξιππος Γλαῦκος ὁ Σισύφου· γενέσθαι δὲ αὐτῷ τὴν τελευτὴν λέγουσιν ὑπὸ ἵππων, ὅτε Ἄκαστος τὰ ἆθλα ἔθηκεν ἐπὶ τῷ πατρί.* Vgl. *M. Mayer, Giganten und Titanen* 138. S. oben Bd. 1, 2, 1689 f. —

Das Schreckgespenst Taraxippos ist aus dem allgemein verbreiteten Aberglauben der Pferdelenker (vgl. *Lobeck, Agl.* 223. *Friedländer, Sittengesch.*[5] 2, 309) ebenso erwachsen, wie die zahlreichen Altäre im Olympischen Hippodrome diesem Aberglauben ihre Entstehung verdanken. Vgl. *Weniger, Die monatliche Opferung in Olympia* 1, *Klio* 9, 291 ff. nr. 48—61; dazu die 1915 erscheinende Darstellung der Prozession. In Nemea lag die natürliche Erklärung für die schreckhafte Erregung der Rennpferde offen vor Augen (*Paus.* 6, 20, 19). In Olympia und auf dem Isthmos aber mußten dämonische Mächte die Anstifter sein, über deren Persönlichkeit die Ansichten schwankten. Wenn die Rennbahn von Delphi, die in der

Krisäischen Ebene lag, keinen Taraxippos besaß, so wird dies von *Paus.* 10, 37, 4 als etwas Besonderes erwähnt. Vgl. *Rohde, Psyche*[3] 1, 173. — Wie oft Pferde aus unbekannten Ursachen heftig erschrecken und nicht bloß durchgehen, sondern auch andere mit fortreißen, weiß jeder, der mit ihnen zu tun hat. Dazu kommt der alte Glaube, daß Tiere Erscheinungen sehen, die den Menschen verborgen sind (z. B. *Od.* 16, 162 die Hunde, *4. Mos.* 22, 22 ff. Bileams Eselin). Über den panischen Schrecken von Tieren: *Roscher* im Artikel 'Pan' ob. Bd. 3, 1, Sp. 1389. 1399 und in der Abh. *Ephialtes, Sächs. Ges. d. W.* 20, 1900, 70 ff. Eifersucht der Agonisten führte zu dem Versuche, durch Bezauberung die Rosse der Nebenbuhler scheu zu machen. Den in Karthago gefundenen Bleitafeln mit Beschwörungsformeln in lateinischer und griechischer Sprache, die von persischem Aberglauben zeugen, wird ähnliches in vorchristlicher Zeit entsprochen haben. (*Delattre, Bull. d. Corr. Hell.* 12, 1888, 294 ff.). — Auf einem neuerdings veröffentlichten altkorinthischen Pinax steht ein zwergartiger, bartloser Dämon hinter einem Reiter auf dem Schwanzansatze seines Pferdes und faßt mit beiden Händen seinen übergroßen Phallos. Ähnlich sitzt in

1) Korinthischer Pinax (nach *E. Pernice in der Festschrift für O. Benndorf* S. 78).

dem eingeritzten Bild eines Kruges von Tragliatella (*Annali d. I.* 1881 *t. L. M.* 160 ff. *Bull.* 1881, 657) hinter einem Reiter eine affenartige Gestalt; das langgebildete Pferd hat etwas Störrisches in der Stellung der Vorderbeine. Man deutet jeden der beiden vielleicht mit Recht auf einen Taraxippos (*E. Pernice, Festschr. f. Benndorf* 1898 S. 78 f.; *Roscher, Abh. d. Sächs. G. d. W.* 20, 1900, 74). Vgl. *Horat. Carm.* 3, 40 *post equitem sedet atra Cura; Goethe, Zahme Xenien* 1 (3, 241 d. Weim. Ausgabe) ... 'Schimpf und Schande sitzen hinten auf'. Die koboldartige Gestalt würde zum Wesen dieses Dämons passen. Solche Kobolde trieben auch in andern Lebenskreisen ihr Wesen. So im Töpferhandwerk (vgl. das dem *Homer* zugeschriebene Gedicht *Κάμινος ἢ κεραμεῖς* und *Pernice* a. a. O. mit der Abbildung des kleinen Kerls am Töpferofen) und bei den Müllern der oder die Eunostos (*Lobeck, Agl.* 972 und *Crusius* oben Bd. 1, 1, Sp. 1405). Auch die Kerkopen lassen sich vergleichen, welche ja der Sage nach in Affen verwandelt wurden (*Seeliger* ob. Bd. 2, 1,

2) Eingeritzte Zeichnung auf einem Tonkruge (nach *W. Reichel, Homerische Waffen*[1]).

Sp. 1170 und allgemein *Lobeck de Cobalis et Cercopibus, Agl.* 1296 ff.). Im deutschen Aberglauben ist der Klabautermann der Schiffer ein ähnlicher Unhold. — Die Wirkung des Taraxippos kam nicht so sehr bei Reitpferden als bei Zwei- und Viergespannen zur Geltung. Daß aber vor allen Heroen und Dämonen dem Poseidon die Macht innewohnte, die Rosse, welche er belebte, nach seinem Willen auch scheu zu machen, und daß er daher allerdings auch seinerseits ein 'Taraxippos' war, leuchtet ein, und so kann man *Pausanias* zustimmen, wenn er T. als Beinamen des Poseidon Hippios auffaßt. S. *E. H. Meyer*, ob. Bd. 3, Sp. 2822 ff. *F. Pfister, Der Reliquienkult i. Altertum* (*Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten* v. *R. Wünsch* u. *L. Deubner*) 5, 1912 S. 464, 82 [Weniger.]

Taraxippos erscheint als Epitheton des Poseidon bei dem *Anonymus Laurentianus* in *Anecdota var. Graec. et Lat.* ed. *Schoell-Studemund* 1, 267, III_{15}. — Über Glaukos als Taraxippos vgl. *E. Maaß, Griechen u. Semiten auf dem Isthmus von Korinth* 139 Anm. 1. [Höfer.]

Tarbelos (*Τάρβηλος*), Vater der auf seiten des Deriades kämpfenden Brüder Thyamis und Holkasos, der Führer der Kyraier, *Nonn. Dionys.* 26, 182. *R. Koehler, Über die Dionysiaka des Nonnos* 61. Variante ist *Τάρβηρος*. [Höfer.]

Tarchetios (*Ταρχέτιος*). *Plut. Rom.* 2 bietet folgende Erzählung, die er als Variante der Romuluslegende (zu welcher ich gegen *W. Soltau* [*Arch. f. Religionswissensch.* 12, 101 bis 125], der sie unter Vernachlässigung der im nachfolgenden dargelegten Mythen als Nachahmung der *Tyro* des *Sophokles* erweisen will, im *Memnon* 3, 2 'Die Romuluslegende' in aller Kürze die wichtigsten mythischen Parallelen zusammengestellt habe) bezeichnet: Im Hause des gewalttätigen und ungerechten Albanerkönigs (die Beziehung auf Alba Longa ist wohl erst nachträglich eingefügt, da ja das Wunderkind eben Romulus sein soll) Tarchetios kam aus dem Herde ein Phallos hervor und war durch viele Tage zu sehen. Tarchetios erhielt von dem Orakel der Tethys, das sich in Tyrrhenia befand, den Spruch, eine Jungfrau solle sich

mit diesem Phallos begatten (Periandermotiv). Das Kind aus dieser Verbindung werde sich großen Ruhm erwerben. Tarchetios teilte diese Wahrsagung einer seiner Töchter mit und trug ihr auf, sie zu erfüllen. Sie aber verschmähte dies und schickte eine Dienerin. Als dies Tarchetios erfuhr, wurde er sehr unwillig und bestimmte Tochter und Dienerin zum Tode. Aber Hestia (Vesta) riet ihm im Traume von seinem Vorhaben ab und folgte den beiden gefesselten Mädchen einen Webstuhl aus mit der Bestimmung, wenn sie ein Gewand (dessen genauere Bezeichnung im Texte des *Plutarch* leider ausgefallen zu sein scheint) darauf fertig gewoben hätten, sollten sie verheiratet werden. Aber während sie am Tage woben, trennten andere, von Tarchetios hierzu bestellte Mädchen des Nachts das Gewebe wieder auf (Penelopemotiv), bis die Dienerin Zwillinge gebar, die sie einem gewissen Teratios gab, da Tarchetios dieselben töten wollte. Teratios brachte sie in die Nähe des Flusses, wo eine Wölfin sie an ihren Zitzen saugen ließ (Romulusmotiv) und allerhand Vögel ihnen Leckerbissen brachten (Semiramismotiv), bis ein Rinderhirte sie fand und in Pflege nahm. Groß geworden entthronten sie den Tarchetios. So soll der Alexandriner (vgl. *Susemihl, Griech. Literaturgesch. der alex. Zeit* 2 S. 356) *Promathion* in seiner Geschichte Italiens die Romuluslegende — sicherlich unter Benutzung altitalischer Quellen (man vgl. u. den Hinweis auf Caeculus, den Gründer von Praeneste, und beachte, daß die männliche Gottheit des Herdfeuers sich in dieser Art eben nur in den italischen Gründungssagen findet und also aus hellenischem Mythengut gar nicht entlehnt sein kann) — erzählt haben (vgl. übrigens auch *Klausen, Aeneas und die Penaten* 772 f., *Schwegler, Röm. Gesch.* 1 S. 356). Auffällige Ähnlichkeiten hiermit zeigt die Legende von Caeculus (s. d.) und Servius Tullius bei *Dionys. Hal. antiqu. Rom.* 4, 2; *Plut. de fort. Rom.* 10, p. 323 A—C; *Plin. h. n.* 36, 204; *Schwegler* a. a. O. 763, 2. Danach wurde bei der Einnahme von Corniculum durch Tarquinius Priscus (*Liv.* 1, 38, 4) die Jungfrau Ocrisia (*ocris,* Fels), die Tochter des dortigen Königs, gefangen genommen und der Tanaquil zur Dienerin gegeben. Als solche pflegte sie Erstlingsgabe und Trankspende vom königlichen Tische in das Herdfeuer zu tun. Dabei verdunkelte sich einmal plötzlich die Flamme, und ein Phallos kam aus dem Herde zum Vorschein. Das Mädchen meldete dies der zeichenkundigen Herrin Tanaquil, die sie hochzeitlich schmückte und mit dem Wunderzeichen sich begatten hieß. Daher galt das Kind aus dieser Verbindung als Sohn des Vulcanus (*Ovid. fast.* 4, 631). Nur scheinbar fehlt in dieser Version, in der Servius Tullius an Stelle des Romulus auftritt, der tyrannische König, da ja offenbar Tarquinius Superbus alle Züge dieser Art von seinem Vater in der Legende an sich gezogen hat. Die Orakelgöttin Tethys wird durch Tanaquil ersetzt, so daß hier das Orakelweib geradezu die Gattin des Tyrannen ist. Die Gestalt der Tochter kommt nicht mehr vor, das Motiv der Dienerin ist aber beibehalten. Von Zwillingen ist nicht mehr die Rede, und der ganze letzte Teil der Tarchetiossage scheint entfallen zu sein.

Für das Grundmotiv dieser Sagen haben wir noch ein gewisses Kriterium, wenn wir nach Korinth, von wo ja Tarquinius eingewandert sein soll (*Liv.* 1, 34, 2), uns zurückwenden. Dort findet sich in der Periandersage das genaue Gegenstück zu dem italischen Legendenkreis. Der anfänglich weise Tyrann Periander, der Enkel des Eëtion, den alle Traditionen und auch die Orakel als 'Adler' (ἀ[ι]ετός) deuten, erinnert sofort an Tarquinius (zwischen dem Priscus und dem Superbus zu unterscheiden, halte ich für mythologisch verfehlt; hat man doch auch ähnlich zwischen Periander, dem Weisen, und Periander, dem Tyrannen, später zu sondern versucht, vgl. *F. H. G.* 3, p. 4, 10), dem sein Königtum durch einen Adler verkündet wurde (*Liv.* 1, 34, 8, vgl. übrigens auch die Gordiossage bei *Arrian, anab.* 2, 3, 3 und Gordios als Name von Sohn und Bruder des Periander bei *Aristot. Pol.* 5, 12 p. 1315^{b}, 26 *Ψαμμήτιχος ὁ Γορδίου*; vgl. *Nic. Damasc. F. H. G.* 3, 393, der *Γόρδος* bietet). Zwischen ihm und Thrasybulos, dem Tyrannen von Milet, spielte sich mit vertauschten Rollen ein ganz ähnlicher Vorfall ab (*Herodot* 5, 92 ξ, vgl. *Diog. L.* 1, 100) wie zwischen Tarquinius (Superbus) und dessen Sohn, dem Tyrannen von Gabii (*Liv.* 1, 54, 6). Ich führe die auffälligen Übereinstimmungen in diesen Motiven, welche zunächst noch nicht in die Tarchetiossage unmittelbar hinübergreifen, an, um die Heranziehung eines korinthischen Mythos zur Aufklärung des ähnlichen italischen zu rechtfertigen.

Von Periander erzählt nun *Herodot* 5, 92 *η*, 'daß er in den kalten Ofen (*ἰπνὸς*, bei Tarchetios *ἑστία*) die Brote daraufwarf' (*ἐπέβαλε*, nämlich die Opferbrote auf die Flamme bzw. beim kalten Ofen auf die Asche, ganz wie Ocrisia; ich glaube nicht, daß an den Vorgang des Backens, wie er in unseren Backöfen stattfindet, gedacht ist, sondern meine, daß die Ausdrucksweise des *Herodot* das weitaus primitivere Brotbacken in der heißen Asche voraussetzt), d. h. den Leichnam seines Weibes Melissa — der Tochter des epidaurischen Tyrannen Prokles [*Athen.* 13, 56 p. 589 F], die er wegen der Verleumdungen der *παλλακίδες*, da sie schwanger war, in eine Grube geworfen oder totgetreten habe [*Diog. L.* 1, 94; vgl. unten meine Bemerkungen über mythologische Anklänge an die Derketosage, welche hier vielleicht ebenfalls zu erwägen wären], was zu *Nic. Damasc.* fr. 59 *F. H. G.* 3, 393 *νεκρᾷ τῇ ἑαυτοῦ γυναικὶ μιγέντα ὑπ' ἔρωτος* und seiner späteren Fürsorge wohl in einem gewissen Widerspruche steht — begattete, und daß das *εἴδωλον* der Melissa, das Periander mit Hilfe des acherusischen Totenorakels der Thesproten zitieren ließ, um es zu fragen, wo er eine *ξείνου παρακαταθήκη* aufbewahrt habe, erklärte, eben deshalb, weil Periander in den kalten Ofen die Brote getan und auch sonst nicht für eine entsprechende Bekleidung der Melissa gesorgt habe, nicht auf die vorgelegte Frage antworten zu wollen. Periander, der wie

Tarchetios ein böser Tyrann ist, beschafft der Melissa die verlangte Bekleidung auf schändliche Weise, indem er alle Weiber der Korinther zu einem Feste der Hera lockt, sie von seinen Trabanten ihres Schmuckes entkleiden und ihre Gewänder seiner toten Frau zu Ehren verbrennen läßt, und erhält dann die gewünschte Auskunft, deren Inhalt *Herodot* leider nicht mitteilt.

Nach *Plut. VII sap. conv.* 3 wird an Perianders Herde ein Kentaur 'geboren'. (*M. Jastrow, Bab.-Ass. Birth-Omens* p. 72 deutet ihn als eine Mißgeburt, die den Sturz des Tyrannen ankünde.) In Anbetracht der phallischen Wesenheit der Kentauren-Gandharven (*W. Schultz, Hell. Rätsel* 2 S. 119) ist auch hierin wohl bloß eine abweichende Fassung der Geschichte vom φαλλός am Herde zu sehen.

In der Tulliussage legt Ocrisia die Brote in den Ofen, hier tut es Periander. Dort hat das Speisen des brennenden Herdes durch die Jungfrau die Entstehung des Phallos, hier das Speisen des kalten Ofens durch den Tyrannen das Verschwinden der ξείνου παραναταθήκη zur Folge. In der Tarchetiossage erscheint Hestia, verhindert einen Mord und veranlaßt das Weben eines Gewandes, hier erscheint die ermordete Melissa und bittet um ein Gewand. Immer sind die Glieder der einen Überlieferung, mit denen der anderen verglichen, zu einander invers gebaut. Diese Erscheinung ist überaus auffallend und dürfte wohl kaum aus den verschiedenen Expositionen der betreffenden Sagen ihre Erklärung finden. Vielmehr möchte ich mit aller Reserve vermuten, daß allein der Umstand, daß das eine Mal eine männliche (Periander), das andere Mal eine weibliche (Ocrisia) Hauptperson zu dem Wunderzeichen in Beziehung tritt, also der Gegensatz des Geschlechtes, die Inversion der Mythenelemente im Gefolge gehabt hat, so daß sich also in dieser Erscheinung ein systematisch-theoretischer Zug verbergen könnte (zum Vergleich verweise ich auf das unten aus *1001 Nacht* zitierte Märchen, wo der [weiblichen] Köchin ein weißes Mädchen [Wassertochter?], dem [männlichen] Wesir aber ein schwarzer Knabe [Feuersohn?] aus dem Ofen entgegentritt, also eine ganz analoge Verknüpfung von Gegensätzen durchgeführt zu sein scheint). Demnach dürften der kalte und der brennende Herd, der Phallos und die als Herd gedachte *vulva* bzw. *matrix*, das acherusische Totenorakel der Thesproten und das Orakel der Tethys, ja im besonderen auch Tethys und Tanaquil, einander entsprechen. Zweifelhaft bleibt Melissa, in deren Person offenbar verschiedene Rollen vereint sind. Einerseits hat sie Züge der Jungfrau an sich, die selber mit dem bösen Tyrannen (Penelope mit Odysseus, die heilige Agathe von Catania mit dem reichen Freier; vgl. *Robert Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt* S. 133 ff.) und nicht bloß mit dem Phallos verheiratet wird, so daß sie der Ocrisia entspricht (in den Kypselidensagen klingt die in dem Namen Ocrisia verkörperte Vorstellung vielleicht noch in dem Orakel bei *Herodot* 5, 92 β αἰετὸς ἐν πέτρῃσι κύει an, ähnlich wie auch Tyro als Eponyme von Tyrus [s. o. den Hinweis auf die Romuluslegende] mit phoen. צור, Fels, zusammenzustellen sein dürfte, und überhaupt alle 'Erbtöchter' auf Felsen oder in Türmen verwahrt werden; auch die 'Mulde' der Tyrosage findet sich bei Kypselos wieder), und nur als solche wird sie entweder mit dem Tode bedroht (Dienerin des Tarchetios) oder getötet (Frau des Periander; vgl. unten Derketo, die in einen Fisch verwandelt wird; ob der Name Tethys sich vielleicht hierauf und auf Fischorakel zurückführt, wage ich nicht zu entscheiden), wobei auch ihre Kinder verfolgt werden (Romulus-Semiramis); anderseits ist sie die orakelkundige Göttin (Tethys bei Tarchetios, εἴδωλον Μελίσσης bei Periander), die das portentum deutet oder darüber Aufschluß gibt und als Tanaquil eben auch einmal zur Frau des Tyrannen gemacht wurde, aber als solche sich etwas zu wohlwollend (vgl. den ganz gegensätzlichen Charakter der Sidero in der Tyrosage) gegen eben den Servius Tullius und dessen Mutter verhält, der ihren Kindern doch die Herrschaft vorenthalten soll. Ihrer dritten Seite gehört es zu, daß sie ein Gewand (s. u.) verlangt, wodurch sie sich der Hestia-Vesta verwandt erweist (vgl. *Klausen* a. a. O. 625; *Preuner, Hestia-Vesta* 145, 3).

Da der Name Tarchetios sowie die Hauptmotive des eben betrachteten Mythos auch mit der Tagessage und dem Namen dieses Gottes (siehe den Art. Tages) übereinstimmen, so dürfte die gegebene Analyse einen entweder von Korinth nach Italien importierten oder den Korinthern und Italikern durch irgendwelche, für uns nicht mehr kenntliche Zwischenglieder vermittelten, vielleicht aber auch bei beiden Bevölkerungen stammhaften Mythos bloßgelegt haben, der sich wohl ebenso bei den Etruskern fand. Auch sei noch in diesem Zusammenhang hervorgehoben, daß, während Periander zu dem acherusischen Orakel der Thesproten sendet, *Serv. Aen.* 8, 398 *haruspicinae libros et sacra Acheruntia, quae Tages composuisse dicitur* erwähnt.

Zu der eigenartigen Vorstellung von dem Phallos am Herdfeuer der Vesta und dem aus ihm erwachsenden Sohne des Vulcanus ist, um die Aufklärung dieses dunkeln Themas so weit als möglich zu fördern, noch darauf hinzuweisen, daß nicht nur der 'Feuersohn' Servius Tullius (mit seinem 'brennenden' Haupte) aus dem heißen, sondern wohl auch eine 'Wassertochter' aus dem kalten Ofen hervorgehen sollte, wie überhaupt Weltenbrand und Weltenflut von dem Ofen ihren Ausgang nehmen. Daß im Märchen an Stelle der 'Wassertochter' aus dem kalten Ofen vielmehr das 'Schneekind' (das sich in Bärenfelle wickelt: man denke an Artemis!) aus dem Eiszapfen (Ersatz für den Phallos am kalten Herde), der 'Feuersohn' aber ganz richtig aus dem Herdfunken empfangen wird (*Wlislocki, Märchen der transsilv. Zigeuner und Bukowinaer Armenier* S. 149 nr. 54), ist vom Standpunkte der vergleichenden Mythenforschung aus ebenso heranzuziehen, wie in dem arabischen Fragment des *Hippolytos* zum *Targum Genes.* 7, 6 (übers. *Bonwetsch-Achelis* Bd. I, *griech.-christl. Schriftsteller,*

preuß. Akad.) die Legende, daß die Ströme der noachitischen Sintflut aus einem Backofen hervorbrachen, oder bei *Epiphan. haer.* 26, 1 die den 'Gnostikern' zugeschriebene Lehre, daß Norea (deren Name syrisch Feuer bedeute und also der *Πύρρα* in der hellenischen Flutsage gleichwertig sei) vor der Flut die Asche dreimal durch Brand vernichtet habe. Die zahlreichen Märchen, in denen aus dem Kochen eines Topfes am Feuer eine Überflutung hervorgeht, sind sattsam bekannt. Zu dem Materiale, welches *Robert Eisler, Kuba-Kybele* im *Philol.* 68, 202 Anm. 248 für Backofen gleich *vulva* bzw. *matrix* gesammelt hat, vgl. auch das 'junggeglühte Männlein' bei *Grimm K. H. M.* nr. 147. Feuer und Wasser in ihrer gemeinsamen Beziehung zum Herde betrifft auch ein armenisches Märchen (*Armenische Bibliothek* 4, S. XXVIIf.), wonach eine Pfarrersfrau, am Herd sitzend, von einem Bettler um Brot gebeten, ihm schließlich einen Kuß gewährt, dann aber sich aus Scham vor dem eintretenden Manne in den Herd stürzt, der zu einer Quelle wird, in der sie sich als Fisch aufhält (vgl. auch *Klausen* a. a. O. 626 ff.). Schon der Herausgeber dieser Erzählung, *Grikor Chalatianz,* verwies auf Derketo bei *Diodor* 2, 4, und, merkwürdig genug, das Motiv von den Tauben, welche die Semiramis nähren, klingt deutlich darin an, daß Vögel (außer der Wölfin) den ausgesetzten 'Romulus' laben. Ja auch die altertümliche römische Sitte, gewisse Fische (*maenae*), ohne Zweifel *pro animis humanis* (vgl. *Ovid Fast.* 3, 342 und das Braten der Menschenfische auf dem Herde in der Geschichte vom Fischer und Ifriten in *1001 Nacht,* übers. von *Henning* bei *Recl. Univ.-Bibl.* 1, 35 ff. und 57 ff.), als Opfer in das Feuer des häuslichen Herdes zu werfen, kann wohl nur aus Vorstellungen der angeführten Art, die eben sehr vielen Völkern gemeinsam sind und daher nicht unbedingt von dem einen auf das andere übertragen sein müssen, ihre Erklärung finden. Auch über die Beziehung der Vesta zum Phallos siehe *Eisler* a. a. O. S. 182 Anm. 183c. Wahrscheinlich dünkt mir, daß dem Phallos Vulcanus als Gemahl der Vesta (das männliche Reibholz des Feuerzeuges im Gegensatz zum weiblichen, vgl. *Eisler,* ebenda) entsprechen sollte, wie auch nach *Liv.* 22, 10, 9 beiden Gottheiten ein gemeinsames *pulvinar* zugeordnet wurde. Endlich hat *Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt* S. 165 ff. (vgl. *Philol.* 68, 149) die Zugehörigkeit eines Umhangritus zu Vesta erwiesen und zahlreiche Analogien beigebracht. Nun ist aber diese Zugehörigkeit auch in der Tarchetiossage mythologisch durch das 'Penelopemotiv' zum Ausdrucke gelangt, so daß die sprachliche Bedeutung des Wortes (Vesta, *Ϝεστια,* die Verhüllte, Bekleidete), der Kultbrauch (Bekleidungsritus) und die italisch-etruskische Tullius-Tarchetiossage einerseits, die korinthische Periandersage anderseits sich wechselseitig ergänzen und in breite mythengeschichtliche Zusammenhänge einordnen lassen. [Wolfgang Schultz.]

Tarchon (*Τάρχων* oder *Τάρκων,* etr. Tarchu(n)), der mythische Ahnherr der Tarquinier und Stadtheros von Tarquinii, nach *Müller-Deecke, D. Etrusker* 1, 218. 2, 24 der 'Hauptheros der Etruskischen Mythologie'. Der zuerst bei *Herodot* (1, 94) begegnenden Überlieferung von der Etrusker Herkunft aus Lydien folgend nennt *Strabon* (5 p. 219) Tarchon als Begleiter des Tyrr(h)enos; dieser habe das Land nach sich Tyrr(h)enia benannt und zwölf Städte gegründet, *οἰκιστὴν ἐπιστήσας Τάρκωνα, ἀφ' οὗ Ταρκυνία ἡ πόλις, ὃν διὰ τὴν ἐκ παίδων σύνεσιν πολιὸν γεγεννῆσθαι μυθεύουσι.* Dazu *Steph. Byz.* s. v. *Ταρκυνία* p. 603, 21 (*πόλις Τυρρηνίδος, ἀπὸ Τάρκωνος*) und s. v. *Ταρχώνιον* p. 607, 3 f. (*πόλις Τυρρηνίας, ἀπὸ Τηλέφου παιδὸς Τάρχωνος*), dessen Unterscheidung zweier Städte kaum richtig ist (*Müller-Deecke* 1, 67, 4): 'von den Griechen wird der Ortsnamen vereinzelt *Ταρχώνιον,* gewöhnlich im Anschluß an die lateinische Form durch *Ταρκυνία Ταρκύνιοι* wiedergegeben', *Nissen, Ital. Landesk.* 2, 330. *Strabons* Bericht wiederholt *Eustathios z. Dion. Perieg.* 347, der außerdem *Lykophron* (s. u.) als Gewährsmann für Tarchon zitiert und zu der Notiz, man habe von Tarchon wegen seines schon vom Kindesalter an hervorleuchtenden Verstandes gefabelt, er sei mit grauen Haaren geboren worden, beifügt, daß auch vom troischen Kyknos die Alten aus einem derartigen Grund aussagten, er sei von Geburt grau gewesen; zu letzterem vgl. auch *Eustath. z. Il.* 2, 21 p. 167, 23. Wohl aus altetruskischen Sagen und Geschichtsbüchern schöpften der alte *Cato* in seinen *Origines, Cn. Gellius, Caecina, M. Verrius Flaccus;* vgl. *Müller-Deecke* 1, 67. 125. — *Cato* erwähnt 'Tarchonem Tyrrheno oriundum' im Zusammenhang mit der Stadt Pisae, *Cato* frg. 45 ed. *Peter* (*Hist. Rom. rel.* 1, 64) bei *Serv. Aen.* 10, 179. — *Flaccus* im ersten Buch *Etruscarum* (rerum) und ebenso *Caecina* bezeichneten Tarchon als Gründer von Mantua, *Flacc. frg.* 2 ed. *Peter* (a. a. O. 2, 79) in den *Schol. Veron. z. Aen.* 10, 200 (ed. *Thilo-Hagen* 3, 2, 445), vgl. auch *Serv. Aen.* 10, 198, nach welchen Berichten T., der wie im eigentlichen Etrurien so auch im Gebiet des Padus (Mantua eingerechnet) 12 Städte gegründet hat, Stifter soll gewesen sein des Zwölfstädtebundes diesseits wie jenseits des Appennin, vgl. *Müller-Deecke* 1, 67 f., 6. 125. 2, 283 f. *Nissen* a. a. O. 1, 497. Ungenau scheint *Sil. Ital.* 8, 472 f. Cortona als Tarchons Gründung hinzustellen (Cortona superbi | Tarcontis domus), im Widerspruch mit 4, 720 und 5, 123 (vgl. auch *Verg. Aen.* 3, 170), wonach Cortona gegründet und benannt vom Heros Korythos (s. d.). — Vom Tyrrhener Tarchon erzählt *Cn. Gellius frg.* 7 *Peter* (1, 166 f.) bei *Solin.* 1, 8 (p. 7, 14 *Momms.*), er habe Cacus, den Abgesandten des Königs Marsyas (des Eponymen der Marser, *Plin. h. n.* 3, 108) gefangen gesetzt; der aber habe sich zu befreien gewußt, sei mit starker Heeresmacht zurückgekehrt und habe ein Reich gegründet am Volturnus in Campanien, vgl. *Preller, Röm. Myth.,* 2. Aufl. von *R. Köhler* S. 643, 1, zuletzt darüber *Carl Robert* in d. *Festgabe f. H. Blümner* S. 80 ff.

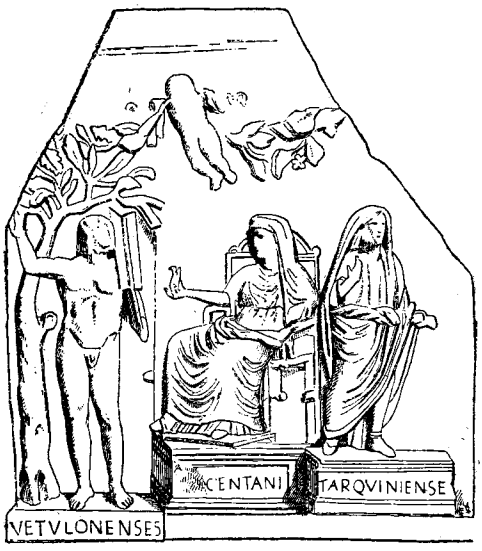
Den Tarchon machen *Lykophron* und *Vergil* zum Zeitgenossen und Verbündeten des

Aineias (*Müller-Deecke* 2, 284). Offenbar dem *Timaios* aus Tauromenion folgend (vgl. *Joh. Geffcken, Timaios' Geogr. d. Westens, Philol. Unters.* hg. v. *Kießling* und *Wilamowitz* H. 13 S. 147, 25 ff.) sagt *Lykophron* in den vielberufenen Versen 1226—1280 seiner *Alexandra* (vgl. aus neuerer Zeit *v. Wilamowitz, Ind. schol. Gryphisw.* 1883/84. *Friedr. Cauer, Rhein. Mus. n. F.* 41, 1886, 387—397. *Jahrb. f. kl. Philol. Suppl.* 15, 1887, 127 ff. *Geffcken* a. a. O. 39 ff.): einen Bund wird mit ihm (sc. Aineias) schließen, durch Bitten ihn gewinnen der vielgewanderte Nanos (ὁ Ὀδυσσεὺς παρὰ Τυρσηνοῖς νάνος καλεῖται δηλοῦντος τοῦ ὀνόματος τὸν πλανήτην, vgl. *Schol. u. Tzetz. z. Lyk.* v. 1244), der sonst ihm feind gewesen; helfen werden ihm die beiden Söhne des Myserfürsten (des Telephos) Τάρχων τε καὶ Τυρσηνός, αἰθωνες λύκοι, | τῶν Ἡρακλείων ἐκγεγῶτες αἱμάτων (v. 1248 f.), vgl. *R. H. Klausen, Aeneas u. d. Penaten* (2) S. 1212 ff. *A. Schwegler, Röm. Gesch.* 1, 404 f. *Preller, Röm. Myth.*[3] S. 666. *Geffcken* a. a. O. 41 (44). 'Wirklich haben die Tarquinier, das nach der Überlieferung während der Blütezeit von Tegea in Rom herrschende Haus, ihren mythischen Ahnherrn Tarchon auf Telephos (s. d.) zurückgeführt, als dessen Tochter auch die Stadteponyme Rome gilt (*Plut. Rom.* 2) und der selbst, wie es scheint, auch dem Latinos gleichgesetzt wurde (vgl. *Suid.* s. v. Λατῖνοι)', *Gruppe, Gr. M.* 204, ähnlich wie anderseits das neugebackene Pergamon den alten Sagenruhm von Teuthrania auf sich herüberzuleiten suchte und im sog. kleinern Fries auch vornehmlich den Telephos zu Ehren gebracht hat, vgl. schon *Klausen* S. 1216 ff. 1222 ff. Für Tarchon als Telephiden und Herakleiden s. *Schol. u. Tzetz. z. Lyk.* 1242 ff. u. 1249 (ἐξ Ἡρακλέους καὶ Αὔγης Τήλεφος, Τηλέφου δὲ Τάρχων καὶ Τυρσηνός), welch letzteres Scholion *Tzetzes* ergänzt um den Namen des Vaters der Auge, Ἄλεος, und den der Gemahlin des Telephos und Mutter des Bruderpaares Tarchon und Tyrsenos, Ἰσρά (s. d.). Auch bei *Steph. Byz.* s. Ταρχώνιον p. 607, 3 ist Telephos als Tarchons Vater genannt, bei *Serv. Aen.* 10, 198 Tyrrhenus als Bruder, wogegen der alte *Cato* (s. o.) den Tarchon von Tyrrhenus abstammen ließ (*Müller-Deecke* 1, 67. 82, 41. 2, 254. *Nissen* a. a. O. 1, 497). Endlich vgl. für Tyrr(h)enos als des Telephos Sohn, nach andern Sohn des Herakles von der Omphale, *Dion. Hal.* 1, 28. o. Bd. 3, Sp. 879, 27 ff. — Bei *Vergil* erscheint lediglich Tarchon (genannt *Aen.* 8, 506. 603. 10, 153. 290. 299. 302. 11, 184. 727. 729. 746. 757), wogegen Tyrrhenus völlig zurücktritt (ein Tyrrhenus 11, 612 ff., fällt auf des Aeneas Seite zugleich mit seinem Gegner Aconteus), vielleicht wiederzuerkennen ist in dem Feind des Aeneas, dem mit Mezentius verbündeten Turnus, vgl. *Klausen* 1212 ff. In der *Aeneis* 8, 503 ff. weist der greise Arkader Euander, der auf dem Palatin haust, weil er sich selber zum Bundesgenossen zu alt und zu schwach fühlt, auf Tarchon hin, den Führer der gegen Mezentius verbündeten Etrusker, und Aeneas macht sich auf zum Lager des Tarchon, *Aen.* 8, 585—607; er schließt das Bündnis mit Tarchon, 10, 147—154, kehrt an der Spitze der neuen Genossen auf den Schiffen zurück, und nach vollzogener Landung, wobei des Tarchon Schiff scheitert (*Aen.* 10, 290—307), entwickelt sich alsobald die Schlacht; episodisch tritt Tarchon auf 11, 725—758: er feuert die saumseligen Tyrrhener an, tadelt sie, ähnlich wie Agamemnon seine Argiver (*Il.* 4, 242—249), und besteht siegreich den Kampf mit Venulus (s. d.).

Schon *Columella* 10, 346 f. gedenkt des Tarchon als eines Landmannes der Vorzeit, der zum Schutz gegen Blitzschaden seine Güter mit 'vitis alba' (Zaunrübe, bryonia*), gewiß nicht Waldrebe, clematis vitalba, vgl. *Plin.* 23, 21 ff. *Hehn, Kulturpfl. u. Haustiere*[6] S. 568) umzäunt habe (vgl. *Riess, Aberglaube,* bei *Pauly-Wissowa* 1, 67, 45 ff. *Gruppe, Gr. Myth.* 787, 7); aber erst *Ioannes* (*Laurentius*) der Lyder bringt π. διοσημειῶν (*de ostentis*) c. 2 f. (wo er auch von einem alten θυοσκόπος = haruspex Tarchon spricht) den Tarchon in Verbindung mit dem altetruskischen Daimon Tages (s. d.), der einst im Gebiet von Tarquinii, als die Erde gepflügt und eine Furche ungewöhnlich tief gezogen ward, plötzlich daraus hervorgesprungen sei und den, der pflügte, angeredet habe, ein Knabe zwar an Gestalt, doch an Weisheit schon ein Greis, der Urheber der etruskischen Disziplin, *Cic. de div.* 2, 23. *Ovid. met.* 15, 552 ff. etc. *Jacobi, Handwb. d. gr. u. röm. Myth.* S. 835. Während nach *K. O. Müller* der Ackersmann, den unsere ältern Quellen nicht nennen, gewiß kein anderer war als der tarquinische Tarchon, wie *Ioannes der Lyder* berichte, ein Mißverständnis *Strabons* andeute (der 5 p. 219 von Tarchon sagt, er sei mit grauem Haar geboren worden, was wohl für Tages gilt, vgl. auch *Eust. Dion. Perieg.* 347 u. z. *Il.* 2, 21 p. 167, 23) und auch das Lokal der Sage beweise, während *K. O. Müller* annahm, daß Tarchon und Tages Personen derselben Sage waren, die leicht verwechselt werden konnten, und daß Tarchon den Tages 'ausgepflügt' und zuerst seine Lehren vernommen habe (vgl. *Müller-Deecke* 1, 68. 218. 2, 23 f. 39 f. 283. 319 f.), hält *Deecke* die Überlieferung von dem schlichten namenlosen Ackersmann für älter und echter und seine Identifizierung mit Tarchon für eine spätere gelehrte Kombination (vgl. *Müller-Deecke* 2, 24, 18). Und wie man früher, 'als man in allen Figuren mythologische Bedeutung witterte', den wunderbaren Knaben Tages erkennen wollte in der Statue eines sitzenden nackten Knaben mit Bulla um den Hals und mit Weihung an Selvans (um 1770 bei Corneto, dem alten Tarquinii, gefunden, heute im Etruskischen Museum des Vatikans, bei *Helbig, Führer*[3] 1, 386 f. nr. 702, vgl. auch o. unt. Selvans Bd. 4, Sp. 656, 51 ff. 657, 32 ff.), so hat man auch bei der altetruskischen Bronzegruppe eines Pflügers aus der Gegend von Arezzo, heute im Kircherschen Museum zu Rom (bei *Helbig* a. a. O. 2, 297 nr. 1723, oft abgeb., z. B. *Daremberg et Saglio, Dict. des ant.* 1, 355 Fig. 436. *Baumei-*

*) Die 'Bryonia dioeca' führt auch heute noch in Italien neben andern volkstümlichen Namen die Bezeichnung 'vite bianca' (nach güt. Mitteilung meines Kollegen *A. Thellung*).

ster, Denkm. d. kl. A. S. 13 Abb. 15. *J. Martha, L'art étr.* S. 510 Fig. 345. *Blümner, Röm. Privataltert.* S. 558 Fig. 85) an den altehrwürdigen Pflüger Tarchon gedacht, wogegen man heute eher sich damit bescheidet, in solchen Fällen einfach Votivstatuen anzunehmen, das eine Mal das Votivbild eines vornehmen Knaben (wozu vgl. die Knabenfiguren bei *Helbig* nr. 439 u. 681), das andere Mal das Weihgeschenk eines Ackermannes, der darin lediglich seine Arbeit veranschaulichen wollte... Mit größerer Wahrscheinlichkeit dagegen wird auf Tarchon, 'den tarquinischen Heros, dem die



Bruchstück eines Reliefs aus Cerveteri, im Lateranmuseum, mit den Vertretern der etruskischen Städte Vetulonia, Vulci und Tarquinii (= Tarchon). (Nach *Daremberg-Saglio, Dictionnaire des Antiquités* 2, 823 Fig. 2771).

Etrusker die Begründung ihrer Religion und Kultur zuschrieben' (vgl. *Io. Lyd.* a. a. O.), der bärtige Mann gedeutet, der als Vertreter von Tarquinii erscheint auf dem Bruchstück eines Reliefs, das die etruskischen Bundesstädte darstellte, 1840 zu Cerveteri, dem alten Caere, gefunden, heute im Lateranmuseum, vgl. *Benndorf-Schöne, D. ant. Bildw. d. lateran. Mus.* S. 130 ff. nr. 212. *Helbig* 2, 15 f. nr. 1173, zuerst publiziert von *E. Braun, Ann. d. Inst.* 14 (1842), 37—40 z. tav. d'agg. C, abgeb. z. B. auch *Daremberg-Saglio, Dict.* 2, 823 Fig. 2771 (darnach uns. Abb.). *Eugénie Strong, Roman sculpture* p. 96. pl. 32. *Sal. Reinach, Rép. de reliefs* 3, 281, 1. Erhalten sind die Vertreter der drei Städte Vetulonia, Vulci und Tarquinii, alle drei durch Inschriften bezeichnet, am meisten rechts der bärtige Mann, der Tarquinii repräsentiert, die Toga über den Hinterkopf gezogen, wie es Vorschrift beim Opfer (vgl. den *θυοσκόπος* Tarchon bei *Io. Lyd.* a. a. O.), in Tracht und Verhüllung erinnernd an den sog. Genius des Augustus in der Rotunde des Vatikans, *Helbig* nr. 304; die Linke hielt vielleicht (nach vorhandenen Spuren) eine Schriftrolle, die ein für Tarchon passendes Attribut wäre. — Inschriftlich findet sich Tarχu auf einem Wandgemälde der Tomba François, des 1857 von Alessandro François entdeckten Grabes bei Vulci, wo dem am Boden Sitzenden, der von Marce Camitlnas angegriffen wird, als Name beigeschrieben ist Cneve Tarχu Rumaχ (= Cn. Tarquinius Romanus, *Fabretti, C. inscr. Ital.* nr. 2166), vgl. die Abb. nach *Raffaele Garrucci Arch. Jahrb.* 12 (1897) S. 70 und (wiederholt) 14 (1899) S. 46 Fig. 2, wozu die Ausführungen von *G. Körte* und *E. Petersen*, ferner *Friedrich Münzer, Rh. Mus.* 53 (1898), 596—620 (*C. Robert, Festgabe f. H. Blümner* S. 75 ff.); für weiteres inschriftliches Material vgl. *Fabretti, Gloss. Ital.* 1759 f. 1761 ff. 1766 f.

Sprachliches. Tarχu(n) dürfte ein echt etruskischer Name sein, vgl. *Müller-Deecke* 1, 68, 8, somit kaum indogermanisch, und *W. Corssens* Herleitung von einer W *starg = der 'Starke, Starkmann', Tarquinii = 'Starkenburg' (vgl. *Corssen, Ueber d. Spr. d. Etr.* 1, 238. 417. 2, 151 f. 545) fällt mit seiner ganzen Hypothese, *Deecke* a. a. O. S. 69 A. 8. Zu Tarquinius verhält sich Tarχu ähnlich wie Pumpu zu Pomponius, Tlapu zu Tlabonius, Petru zu Petronius, vgl. *G. Körte, Arch. Jahrb.* 12 (1897), 77, zu *Τάρχων* wie Charu(n) zu Charon, Aplu(n) oder Apulu zu Apollon, vgl. auch etr. Aχmemrun und Memrun, Ataiun, Ichsiun, Tritun etc., vgl. *Corssen* a. a. O. 1, 817 ff. *Waser, Charon, Charun, Charos* S. 73; über das Abwerfen des auslautenden *n* im Nominativ vgl. *Corssen* 1, 820 f. (für Tarcho st. Tarchon schon *Serv. Aen.* 8, 603. 10, 153); *Τάρχων, -οντος* st. *Τάρχων, -ωνος* (ähnliches Schwanken z. B. auch bei *Δράκων*) *Sil. Ital.* 8, 473. *Io. Lyd. π. διοσ.* 2, 3, vgl. auch *Schol. Veron. z. Aen.* 10, 200 (ed. *Thilo-Hagen* 3, 2, 445). [Otto Waser.]

Tarchu(n) s. Tarchon a. E.

Tarentinus, Beiname des Iuppiter: *templum Tarentini Iovis, Oros., Histor. adv. pag.* 4, 1, 14 (p. 208, 16 *Zangemeister*). Einen ehernen Koloß des Zeus für Tarent hatte Lysippos geschaffen, *Plin.* 34, 40; vgl. *Lucilius* bei *Nonius* p. 201, 17 (= *Lucilius* ed. *Marx* 1 p. 36 v. 525. 2 p. 195 f. v. 525). *Strab.* 6, 278. *Stat. Silv.* 1, 1, 103. *H. Brunn, Gesch. der griech. Künstler* 1, 360 (1^2, 252 f.). [Höfer.]

Targelios s. Thargelios.

Targitaos (*Ταργιτάος*), mythischer Ahnherr der Skythen, nach ihrer Annahme (deren Richtigkeit *Herodot* bezweifelt) Sohn des Zeus und einer Tochter des Flußgottes Borysthenes (h. Dn'epr), Vater der drei Stammesheroen Lipoxaïs, Arpoxaïs und Kolaxaïs (vgl. Colaxes *Val. Flacc.* 6, 48. o. Bd. 2, Sp. 1268, 61 ff.), *Herod.* 4, 5 (7). [Otto Waser.]

Targyenos (*Ταργυηνός*), Beiname des Zeus, wohl nach einem Ortsnamen Targya oder Targye, auf einer Inschrift aus Philadelphia (Alaschehir): *Διὶ Ταργυηνῷ[ι] ἐπηκόῳ*, *Keil* u. *v. Premerstein, Bericht über eine Reise in Lydien* in *Denkschr. der Kais. Akad. der Wiss. zu Wien philos.-hist. Kl.* 53 (1910), II S. 26 nr. 37. Die Inschrift scheint nach Alaschehir aus der Gegend von Ideli verschleppt zu sein, da sich hier eine Inschrift gefunden hat, die denselben Beinamen des Zeus, allerdings in etwas ver-

änderter Form bietet: *Διὶ Ταριγυην[ῶ(ι)εὐχήν]*, *Keil und v. Premerstein, Bericht über eine dritte Reise in Lydien* in *Denkschriften* usw. 57 (1914), I nr. 78, S. 61 f. [Höfer.]

Tarigyenos s. Targyenos.

Tarkon s. Tarchon.

Tarmucenbaci, lokales Epitheton der Lares (vgl. Bd. 2 Sp. 1885, 37 ff.) auf einer Weihinschrift aus Aquae Flaviae in Callaecia (Hispania Tarraconensis): *Laribus Tarmucenbacis Ceceaecis*, *C. I. L.* 2, 2472. [Höfer.]

Tarpeia, nach der gewöhnlichen Sage die römische Jungfrau, die das Kapitol an die Feinde verriet, aber, anstatt den erhofften Lohn zu finden, ihren Verrat mit dem Tode büßte. Die Überlieferung ist nicht einheitlich: es finden sich Schwankungen in der Abkunft der Tarpeia, in dem Namen des Volkes, zu dessen Gunsten sie zur Verräterin wurde, in den Motiven, die sie zu ihrer Tat führten, usw. Vgl. *L. Krahner, Die Sage von der Tarpeia nach der Überlieferung dargestellt* (Friedland 1858). *H. A. Sanders, Roman historical sources and institutions: The myth about Tarpeia* in *Univers. of Michigan studies* 1 (1904), 1 ff. (mir nur aus *Wissowa, Religion u. Kultus der Römer* 233[2] Anm. 9 und *Fr. Münzer, Cacus der Rinderdieb* 5 Anm. 6 [vgl. 99 Anm. 14] bekannt). *Ettore Pais, Ancient legends of Roman history* 96 ff. (vgl. *Storia critica di Roma* 1, 384 Anm. 1). *S. Reinach, Tarpeia* in *Rev. arch.* 1908, 1 p. 42 ff. = *Cultes, Mythes et Religions* 3, 223 ff.

Tarpeia ist Tochter des Sp. Tarpeius — über T. als Tochter des Titus Tatius s. unten Sp. 113, 37 —, dem von Romulus die Bewachung der Burg anvertraut worden war. (Nach einer von *Plut. Rom.* 17 [vgl. *Propert.* 4, 4, 94. *Ov. Fast.* 1, 261] wiedergegebenen, aber als unglaubwürdig bezeichneten Version wäre Tarpeia selbst die Wächterin der Burg gewesen.) Beim Wasserholen (s. unten Sp. 112, 30) trifft sie auf die Sabiner, und aus Begierde nach den goldenen Armspangen und Ringen, die die Sabiner trugen, verspricht sie, den Feinden durch ein Pförtchen Eingang in die Burg zu verschaffen, wenn sie ihr als Lohn das geben wollten, was sie an den linken Armen trügen, und führt in Abwesenheit ihres Vaters den Verrat aus. Im Besitz der Burg werfen die Sabiner auf Geheiß des Tatius das, was sie am linken Arme trugen, nämlich ihre Schilde, nach manchen außerdem auch ihre Armspangen auf die Jungfrau, die, unter dieser Last verschüttet, ihren Geist aufgibt, *Fabius Pictor* (*Hist. Rom. rel.* ed. *Peter* 1 p. 19 ff. *frgm.* 8 = *Hist. Rom. Fragm.* p. 20 f. *frgm.* 8) und *Cincius Alimentus* (*Hist. Rom. rel.* 1, 41 *frgm.* 5 = *H. R. Fragm.* 78 *frgm.* 5) bei *Dionys. Hal. Ant. Rom.* 2, 38 ff. *Liv.* 1, 11, 7 f. *Plut. Rom.* 17. *Zonar.* 7, 3. *Florus* 1, 1, 12. *Valer. Max.* 9, 6, 1. *Aurel. Vict. De viris illustr. urb. Rom.* 2 (p. 26 *Pichlmayr*). *Festus* p. 363 *Müller* = 550 *Ponor. Appian* (cod. *Ἀρριανός*, corr. *Kuester*) bei *Suid.* s. v. *Τάτιος* und *φυλάξαντες* (p. 1568 *Bernh.*) = *Appian* ed. *Mendelssohn* 1 p. 17 (*Reg.* 3). *Serv.* ad *Verg. Aen.* 8, 348. *Myth. Lat.* 1, 155. *Ov. Met.* 14, 777. *Fast.* 1, 261. *Aristides von Milet* bei *Plut. Parall.* 15. Als Beweggrund für die Handlungsweise des Tatius gibt *Plut. Rom.* 17 (vgl. *Liv.* 1, 11, 7. *Propert.* 4, 4, 89) seinen Abscheu gegen den Verrat der Tarpeia an. Nach *Fabius Pictor* bei *Dionys.* 2, 40 hätte es den Sabinern nach Erreichung ihres Zieles leid getan, ihr goldenes Geschmeide hergeben zu sollen, und sie hätten daher ihre Schilde auf Tarpeia geschleudert, als hätten sie versprochen gehabt, ihr diese zu geben. Nach *Liv.* 1, 11, 7 erfolgt die Tötung der Tarpeia seitens der Sabiner, um den Schein zu erwecken, als sei die Burg von ihnen durch Waffengewalt, nicht durch Verrat, genommen worden. Für den Verlust der Burg wurde, wie *Juba* nach *Sulpicius Galba* (*Hist. Rom. rel.* 2 p. 41 = *Hist. R. Frgm.* 238) bei *Plut. Rom.* 17 berichtet, der Vater der Tarpeia von Romulus wegen Verrates verantwortlich gemacht. Nach einer späteren Überlieferung war Tarpeia eine Vestalin, *Varro, L. L.* 5, 41. *Chronogr. anni* CCCLIV in *Chronica minora* 1, 1 (= *Monum. German. histor. Auctor. antiquissim.* 9) p. 144 (vgl. *Propert.* 4, 4. 18). Ob dies eine 'antiquarische Ausdeutung' der sonst üblichen Bezeichnung der Tarpeia als 'virgo' ist, ob eine Verwechslung mit der von Numa Pompilius zur Vestalin geweihten Homonyme vorliegt, oder ob die Bezeichnung als Vestalin herausgesponnen ist aus der Erzählung, nach welcher Tarpeia außerhalb der Mauern Wasser zur Opferhandlung holte, als sie mit den Sabinern zusammentraf (*Liv.* 1, 11, 6. *Val. Max.* 9, 6, 1. *Zonar.* 7, 3. *Aurel. Vict. de viris illustribus* 2. *Serv.* ad *Verg. Aen.* 8, 348), ist ungewiß, auf jeden Fall aber ist diese Überlieferung jung und unhaltbar, *A. Preuner, Hestia-Vesta* 306 Anm. 2. 402 (vgl. 247. 273 Anm. 3). *J. Santinelli, Rivista di filologia* 31 (1903), 236 ff.

Dagegen nennt der hellenistische Elegiker *Simylos* (vgl. *E. Rohde, Der griech. Roman* 97 Anm. 1 = 103[2] Anm. 1. *Fr. Susemihl, Gesch. der griech. Literatur in der Alexandrinerzeit* 2, 559, Anm. 198) bei *Plut. Rom.* 17 (= *Bergk, Anth. Lyr.* 144 [168[2]]) statt der Sabiner die Boier und Kelten. Dies ist nach *O. Roßbach, Neue Jahrb. für d. klass. Altert.* 7 (1901), 415 ff. die ursprüngliche Fassung der Tarpeiasage, die zuerst mit der Zerstörung Roms durch die Gallier in Verbindung gestanden habe. Erst als die rühmliche Version von der Rettung des Kapitols und dem schließlichen Siege des Camillus die herrschende geworden sei, habe man jene Episode an einer anderen Stelle der alten römischen Geschichte unterbringen müssen, und dazu habe die große Gefahr, in der das Kapitol schon unter Romulus geschwebt habe, die beste Gelegenheit geboten; man habe nur statt der Kelten die Sabiner einzusetzen gebraucht. Auch sei das Tragen von goldenem Kriegsschmuck bei den keltischen Barbaren Sitte gewesen, während dieser Brauch den Römern und Sabinern unbekannt (*Schwegler, Röm. Gesch.* 1, 487 f. *Niebuhr, Röm. Gesch.* 1[4], 241) gewesen sei. Aber nicht Habsucht, nicht 'auri sacra fames' ist es, was bei *Simylos* Tarpeia zu ihrem verbrecherischen Schritte treibt, sondern Liebe und Leidenschaft zu dem Führer der Feinde; darin begegnet er sich mit *Properz,* der in

der vierten *Elegie* des vierten Buches Tarpeia aus Liebe zum Sabinerkönig Tatius zur Verräterin werden läßt. Den Namen des gallischen Fürsten nennt *Simylos* nicht; vielleicht ist Brennus gemeint, der in der von *Plut. Parall.* 15 aus *Kleitophon* geschöpften Erzählung von dem Verrate von Ephesos als derjenige genannt wird, dem zu Liebe eine ephesische Jungfrau zur Verräterin wird und dasselbe Schicksal wie Tarpeia erleidet. Überhaupt ist das Motiv der wegen Liebe zum Feinde des Vaterlandes erfolgten Verrates bei griechischen Dichtern sehr beliebt und oft angewendet, am bekanntesten sind die Beispiele Skylla-Minos, Peisidike-Achilleus u. a.; vgl. *Welcker, Epischer Cyclus* 1, 282 A. 458. *E. Rohde, Der griech. Roman* 82, 3 (88², 3). *W. Schwartz, Jahrb. f. klass. Philol.* 127 (188C), 126. *Roßbach, ebenda* 143 (1891), 94. *Ferd. Dümmler, Rhein. Mus.* 42 (1887), 185 Anm. 1 = *Kleine Schriften* 2, 469 Anm. 1. Daher haben manche (z. B. *A. W. v. Schlegel, Sämtl. Werke* herausg. von *Ed. Böcking* 12, 490. *Roßbach, Neue Jahrb. f. das klass. Altert.* 7 [1901], 416 Anm. 3) für die Tarpeiasage griechischen Einfluß angenommen, während wiederum andere (z. B. *Schwegler, Röm. Gesch.* 1, 485) einen solchen in Abrede stellen.

Doch hat es auch nicht an Versuchen gefehlt, Tarpeia von dem Vorwurfe des Verrates zu reinigen. So berichten die *Chronica minora* a. a. O. 144, sie sei von Tatius getötet worden, weil sie ihm die geheimen Pläne des Romulus nicht habe verraten wollen. Denselben Zweck verfolgt auch die von *Plut. Rom.* 17 aus *Antigonos von Karystos* wiedergegebene Erzählung, nach der Tarpeia Tochter des Sabinerkönigs Titus Tatius gewesen und von Romulus zur Ehe gezwungen worden sei; ihre Tat erscheint also als ein Racheakt an dem verhaßten Gatten und dem Feind ihres Vaters. Am energischsten aber ist *L. Calpurnius Piso Frugi* (*Hist. Rom. frgm. ed. Peter* 78, 5 = *Hist. Rom. rel.* 1, 119, 5) für ihre Unschuld eingetreten, dessen Erzählung *Dionys. Hal. A. R.* 2, 38 ff. wiedergibt. Darnach ist Tarpeia von dem Wunsche beseelt, die Sabiner des Schutzes ihrer Schilde zu berauben und sie so den Römern in die Hände zu liefern (vgl. auch *Liv.* 1, 11, 9). Zu diesem Zwecke schickt sie durch ein Pförtchen eine ihrer Dienerinnen zu Tatius, bestellt ihn zu einer geheimen Unterredung und eröffnet ihm, daß sie in Abwesenheit ihres Vaters die Schlüssel zur Burg zu verwahren habe und bereit sei, ihm die letzten zu übergeben, wenn ihr als Belohnung das zugesichert würde, was die Sabiner an ihren linken Armen trügen. Der Vertrag wird beschworen, die Zeit zur Ausführung des Vorhabens festgesetzt, Tatius entfernt sich, Tarpeia aber sendet einen Boten an Romulus, der diesen von der zwischen Tarpeia und Tatius getroffenen Verabredung in Kenntnis setzen und um Entsendung einer Verstärkung bitten soll, um die Sabiner bei ihrem Eindringen in die Burg in Empfang zu nehmen. Der verräterische Bote aber nimmt seinen Weg nicht zu Romulus, sondern zu Tatius und enthüllt diesem den Plan der Tarpeia. Als nun die Sabiner mit Hilfe der Tarpeia in die Burg eingedrungen sind und dieser den Goldschmuck, den sie an ihren linkem Arm trugen, geben wollen, fordert Tarpeia — in Verfolgung ihres Planes — die Schilde. Tatius, der ja durch den Boten über die Absicht der Tarpeia unterrichtet ist, will, obwohl erbittert über den an ihm geübten Verrat, doch sein Wort halten und 'gibt' ihr seinen Schild, d. h. er schleudert ihn auf die Jungfrau und läßt seine Leute dasselbe tun. Als Hauptbeweis für die Unschuld der Tarpeia führt *Dionys* (2, 40) nach *Piso* den Umstand an, daß sich das Grab der Tarpeia auf dem nach ihr benannten Felsen, also an hochheiliger Stelle, befand, und daß die Römer ihr alljährlich Totenopfer darbrachten. — Auf dieses Opfer am Grabe der Tarpeia hat *Mommsen* im *C. I. L.* 1 p. 386 (1² p. 309) die Notiz im Kalender des *Philocalus* zum 13. Februar: *Virgo Vesta(lis) parentat* (*C. I. L.* 1 p. 336 = 1² p. 258) bezogen; vgl. auch *E. Kornemann, Klio: Beiträge zur alten Gesch.* 11 (1911), 341. *Wissowa, Rel. u. Kultus der Römer* 233². *Attilio De-Marchi, Il culto privato di Roma antica* 2, 50. Allerdings ist es undenkbar, daß einer Verräterin solche hohe Ehre zuteil werden sollte, — läßt sie doch *Sil. Ital.* 13, 843 in der Unterwelt die ärgste Marter zur Strafe für ihre Tat erleiden. *Niebuhr, Röm. Gesch.* 1⁴, 241 sucht die Ehrung der Tarpeia dadurch zu erklären, daß die Burg im Besitz der Sabiner geblieben sei, sieht also den Kultus der Tarpeia als einen sabinischen an, womit man vgl. die Darstellung der auf Münzen zweier sabinischen Familien (s. unten Sp. 115, 37 ff.). Auch die Darstellung der Tarpeia im Juppitertempel (s. Sp. 115, 33) und die nach ihr erfolgte Benennung des saxum Tarpeium (*Varro L. L.* 5, 41. *Plut. Rom.* 18. *Festus* p. 343 *M.* = p. 512 *Ponor. Prop.* 4, 4, 93. *Serv.* ad *Verg. Aen.* 8, 348. *Myth. Lat.* 1, 155. *Additam.* ad *Chronogr. anni CCCLIV* in *Chronica minora* 1 p. X) würde eine Ehrung (*Ov. Fast.* 2, 421 f.) bedeuten, die für eine Verräterin befremdlich wäre.

Man hält daher fast allgemein Tarpeia für eine ursprüngliche Gottheit, für die Schutzgottheit des tarpeischen Felsens, die zu einer historischen Persönlichkeit herabgesetzt und in die älteste römische Sagengeschichte verwoben worden ist — nur *Jordan, Topographie der Stadt Rom im Altertum* 1, 2, 129 nimmt die gegenteilige Entwickelung an, daß erst später Euhemerismus sie zu einer Gottheit umgeschaffen habe —, *Ambrosch, Studien u. Andeutungen im Gebiet des altröm. Bodens u. Cultus* 148 Anm. 86 (vgl. *Die Religionsbücher der Römer* 23). *Schwegler* a. a. O. 1, 486. *Pais, Storia critica di Roma* 1, 167. 431. 539. *G. de Sanctis, Storia dei Romani* 1, 307 f. *Paschetto, Ostia* (*Dissertazioni della Pontificia Academia Romana di Archeologia Ser.* 2 *Tomo* 10 [1912]) p. 50. Nach *W. Otto, Rhein. Mus.* 64 (1909), 465 (vgl. *Arch. f. Religionswiss.* 14 [1911], 593) ist Tarpeia ursprünglich nichts anderes als die Geschlechtsgöttin bzw. die Ahnherrin der gens Tarpeia. Auf welche Weise freilich die Sage von ihrem Verrate und der Art ihres Todes

zu erklären ist, läßt sich kaum noch vermuten. *Schwegler* a. a. O. 1, 486 f. sagt: Neben dem vermeintlichen Grabe, der Verehrungsstätte der Tarpeia, befand sich, auf der Höhe des tarpeischen Felsens, eine Pforte, die nie verschlossen wurde, aus einem schon den spätern Römern nicht mehr bekannten sakralen Grund. Diese allzeit offene Pforte brachte nun der Mythus mit der daneben begrabenen Tarpeia in ursächlichen Zusammenhang; und da überdies der benachbarte Fels, der den Namen der Tarpeia trug, und von dem man Staatsverräter herabzustürzen pflegte, an ein Staatsverbrechen gemahnte, so wurde gedichtet, Tarpeia habe einst durch heimliche Öffnung dieser Pforte Kapitol und Burg an die Feinde verraten. Was von ihrer Todesart erzählt wird, hat wohl einen ähnlichen lokalen Grund, der sich aber nicht erraten läßt. *S. Reinach, Cultes* 3, 223. 253 (vgl. *Arch. f. Religionswiss.* 14 [1911], 532) zieht den von *Plut. Quaest. Rom.* 37 (p. 237 e) erwähnten römischen Brauch heran, nach dem die Römer die den Feinden abgenommenen Waffen an geweihter Stelle aufschichteten und sie in demselben Zustande ließen. Aus diesem Ritus, meint *Reinach,* habe sich auf der tarpeischen Burg die Vorstellung entwickelt, daß unter diesen Waffen Tarpeia, die Schutzgöttin des tarpeischen Felsens, verschüttet und begraben liege zur Strafe für irgendein Vergehen, das man ihr andichtete.

Von einem Bildnis der Tarpeia: '*Tarpeiae esse effigiem ita appellari putant quidam in aede Iovis Metellina*' berichtet *Festus* (p. 363 *M.* = p. 550 *Ponor*). Die Bestrafung des Verrates der Tarpeia ist dargestellt auf Münzen der sabinischen gens Tituria und Petronia. Auf dem Revers der ersteren ist Tarpeia dargestellt mit aufgelöstem Haar und aufgehobenen Armen, bis zur Hüfte unter Schilden begraben, während von links und rechts je ein Krieger weitere Schilde auf sie wirft; darüber Halbmond und Sterne, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 5, 326.

Münze der Tituria (nach *Baumeister, Denkmäler des klassischen Altertums III* S. 1822: Kopf des Titus Tatius [l.] und Tod der Tarpeia [r.]).

Mommsen, Gesch. des römischen Münzwesens 584 nr. 214. *Babelon, Monn. de la rep. Rom.* 2, 489 nr. 4. 499 nr. 5. *Cohen, Méd. consul.* pl. XXXIX: Tituria 6. *Baumeister, Denkmäler d. klass. Altert.* 3, 1822 Fig. 1916. *M. Bahrfeldt, Nachträge u. Berichtigungen zur Münzkunde der röm. Republik* Taf. 11 nr. 266 (vgl. S. 253). *H. A. Gruebler, Coins on the roman republic in the Brit. Mus.* 1, 198 nr. 2326 pl. 37. 4. 5; vgl. *Stanley Lane-Poole, Coins and medals*[2] 54. Abweichend von dieser wohl feststehenden Deutung will *S. Reinach, Cultes* 246 hier eine Darstellung erkennen, nach der Tarpeia im Begriff ist, zwei kämpfende Krieger, einen Römer und einen Sabiner, voneinander zu trennen. Auf Münzen des Petronius Turpilianus fehlen die zwei Krieger, und Tarpeia ist allein dargestellt mit erhobenen Armen, bis zur Hälfte ihres Körpers von Schilden überdeckt, *Eckhel* a. a. O. 5, 270. *Babelon* a. a. O. 2, 301 nr. 19. 20. *Gruebler* a. a. O. 2, 65 nr. 4529 ff. Da andere (*Gruebler* a. a. O. 2, 65 nr. 4532) Münzen der gens Petronia Halbmond und Sterne zeigen, welchen beiden Attributen wir in Verbindung mit Tarpeia schon auf den Münzen der gens Tituria begegneten, und da auch *Propert.* 4, 4, 23 den Mond mit der Tarpeiasage ('*Saepe illa immeritae causata est omina Lunae*') in Zusammenhang bringt, so nimmt *Mommsen* a. a. O. 585 Anm. 363 (vgl. auch *Gruebler* a. a. O. 297 Anm. 2) eine Verbindung des Tarpeiamythos mit der in den *Fasti Pinciani* (Bd. 2 Sp. 2155, 53 ff.) erwähnten Kultstätte der Luna auf der Graecostasis an.

Noch jetzt lebt, wie *Niebuhr, Röm. Gesch.* 1[4], 242 berichtet (vgl. auch *Jordan* a. a. O. 1, 1, 59 Anm. 31) durch mündliche Überlieferung das Andenken an Tarpeia fort: tief im Berge sitze die schöne Tarpeia — la bella Tarpeia hat den Nebenbegriff der Zärtlichkeit für eine anerkannt Schuldige — mit Gold und Geschmeide überdeckt, verzaubert; wer zu ihr zu kommen suche, finde den Weg nimmer zurück. [Höfer.]

Tarpeius, 1) Vater der Tarpeia (s. d.). — **2**) Beiname des Iuppiter = Capitolinus, *Ammian. Marc.* 16, 10, 14 (p. 77 *Eyssenhardt*). *Ulpian. Lib. singul. regularum* 22, 6 (*Coll. Libr. Iuris Anteiustin.* ed. *Krueger-Mommsen-Studemund* 2 p. 24). *Solin.* 45, 16 (p. 176, 8 *Mommsen*). *Ov. Fast.* 6, 34. *Ep. ex Ponto* 2, 2, 44. *Iuven.* 12, 6. *Propert.* 4, 1, 7. *Sil. Ital.* 4, 48. 548. 12, 743. 17, 654. *Claudian, Panegyr. de sexto cons. Honorii* (28), 375 (p. 248 ed. *Birt* in *Monum. Germ. histor. Auctor. ant.* 10). *Carm. min.* 4, 4 (p. 288 ed. *Birt*). *Bücheler, Carm. epigr.* 249 (*C. I. L.* 14, 2852. *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 3696). [Höfer.]

Tarquinienses, Personifikation oder Schutzgottheit der etruskischen Stadt Tarquinii, dargestellt auf einer fragmentierten Reliefplatte als bärtige Figur in Tunika und einer über den Kopf gezogenen Toga, die in der L. wohl eine Schriftrolle hält, *O. Benndorf u. R. Schöne, Die antiken Bildwerke des Lateran. Mus.* 212 S. 130 f. Vgl. oben Sp. 109, 50 ff. [Höfer.]

Tarquitus, ein Rutuler, Sohn des Faunus und der Nymphe Dryope (s. d. nr. 2), fällt im Kampfe mit Aineias, *Verg. Aen.* 10, 550 ff. [Höfer.]

Tarrhaios (*Ταρραῖος*) **1**) Beiname des in der kretischen Stadt Tarrha (*Bursian, Geogr. von Griechenland* 2, 548) verehrten Apollon, *Steph. Byz.* s. v. *Τάρρα. O. Müller Prolegomena* 158 f. *E. Aßmann, Zur Vorgeschichte von Kreta* in *Philologus* 67 (1908), 166. *W. Aly, Der kretische Apollonkult* 43 ff. (Vgl. *Philologus* 71 [1912], 477. *Malten, Berl. Phil. Wochenschr.* 30 [1910], 338). *V. Costanzi, Klio Beiträge zur alt. Gesch.* 10 (1910), 128. *Mary Swindler, Cretan Elements in the Cults and Ritual of Apollo, Diss. Pennsylvania* 1913 (nach Bericht von *W. Aly* in *Berl. Phil. Wochenschr.* 1914, 1550). — **2**) Vater des Lampos (fehlt im *Mythol. Lexikon*), des

Eponymen der mit ihrem Gebiet an Tarrha grenzenden kretischen Stadt Lampe oder Lappa, *Steph. Byz.* s. v. *Λάμπη*. *Aly* a. a. O. 43. Doch ist es auch möglich, mit *Bursian* a. a. O. 545 bei *Steph. Byz.* a. a. O. *Λάμπη ... ἀπὸ Λάμπου τοῦ Ταρραίου* zu interpretieren: (genannt) nach Lampos aus Tarrha. [Höfer.]

Tarsene (*Ταρσηνή*), Beiname der Meter auf einer Weihinschrift aus Keres bei Kula in Mäonien: *Ἀπόλλωνι Ταρσίῳ καὶ Μητρὶ Ταρσηνῇ . . . εὐχήν, Μουσ. καὶ βιβλ.* 3 p. 162 nr. *τκέ*. *Buresch, Berichte über die Verhandl. d. K. Sächs. Gesellsch. d. Wiss. zu Leipzig* 46 (1894), 97. *Derselbe, Aus Lydien* 89 (vgl. 67). Aus dem $2^1/_2$ Stunden nord-nord-östlich gelegenen Dorfe Kavakly stammt die Inschrift eines Votivreliefs mit der Anrufung des *Μέγας [Μὴν] Πετραείτης* und der *μ[εγάλη] Μήτηρ Τα-ξ[ηνή*, *Buresch, Berichte* usw. 99. *Aus Lydien* 111 nr. 53. 198 (vgl. 67), die offenbar nach der maionischen Ortschaft *Ταζηνῶν κατοικία* (*Μουσ. καὶ βιβλ.* 3, 158 nr. *τις'*. *Ath. Mitt.* 6 [1881], 274 nr. 23. *Buresch, Aus Lydien* 81) genannt war. Ebenfalls aus Kavakly stammt die der *μητρὶ Ταζηνῇ* (so!) dargebrachte Weihung, *Buresch, Aus Lydien* 84, während der Name in einer Inschrift aus Gjölde (*Κόλιδα Buresch, Sächs. Berichte* 44 [1892], 47. 46 [1894], 95) in der Form *μητρὶ Τασηνῇ* begegnet: *Buresch, Aus Lydien* 83 nr. 40. Mit Wahrscheinlichkeit ergänzen auch *Keil und v. Premerstein, Bericht über eine zweite Reise in Lydien* in *Denkschriften d. Kais. Akad. d. Wiss. in Wien* 54 (1911), 2 p. 103 ff. nr. 204 eine Inschrift aus der Nähe von Gjölde zu *Με]γάλη Μήτ[ηρ Ταζη]νὴ καὶ Μὶς* (= *Μὴν*) *Λαβάνας* usw. Dieselbe Göttin ist offenbar in der angeblich aus Julia Gordos stammenden Weihung *θεᾷ Τασηνῇ* gemeint, *Le Bas* 3, 688. Doch ist die Meter *Τασηνή* bzw. *Τα(σ)ζηνή* wohl kaum, wie *Röhl, Bursians Jahresber.* 36 (1883), 85 annimmt, mit der Meter *Ταρσηνή* identisch. Vgl. Tarsios. [Höfer.]

Tarseus (*Ταρσεύς*), Beiname des Apollon auf einer Votivstele aus Kula, die als Symbol des Gottes eine liegende Doppelaxt zeigt: *Ἀπόλλωνι Ταρσεῖ* (so! vgl. aber auch Tarsios nr. 1), *Conze, Arch. Zeit.* 38 (1880), 38. *Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia* 1, 150. *Journ. of hell. studies* 10 (1889), 226 nr. 19. *Kgl. Museen zu Berlin: Beschreibung der antiken Skulpturen* 252 nr. 681; vgl. *Benndorf-Niemann, Reisen in Lykien und Karien* 153. *Keil und v. Premerstein, Bericht über eine zweite Reise in Lydien* in *Denkschriften d. Kais. Akad. d. Wiss. in Wien* 54 (1911), 2 S. 101. Die Doppelaxt erscheint als Symbol dieses dem Apollon (vgl. d. Art. Sozon) gleichgesetzten Gottes auch bei dem Apollon Lairbenos (s. d.), Apollon Tyrimnos (s. d.) und *Ἀπόλλων Νισυρείτης*, der seinen Namen nach den in der Nähe von Gjölde gelegenen *Νισυρέων κατοικία* trägt, *Keil u. v. Premerstein* a. a. O. 100 nr. 199. 102 nr. 202. 103 nr. 203 (vgl. 101 nr. 200). Vgl. Tarsios. [Höfer.]

Tarsios (*Τάρσιος*), Beiname 1) des Apollon, dem auf einer in Athen gefundenen Inschrift Seefahrer eine Weihung darbringen: *οἱ συμπλέοντες ναῦται Ἀπόλλ[ωνι] Ταρσίῳ χαριστήριον*, *C. I. G.* 1, 495 *I. G.* 3, 236. *Anc. greek inscr. brit. Mus.* (*Newton*) 1, 59 p. 129. *Larfeld, Handbuch der griech. Epigraphik* 2, 266 nr. 236. *Poland, Gesch. des griech. Vereinswesens* 186*. Eine aus der Nähe von Kula stammende Weihinschrift an Apollon Tarsios und die Meter Tarsene ist unter Tarsene erwähnt; eine zweite Weihung aus Kula: *Ἀπόλ[λωνι Ταρσίω(ι) εὐχ[ήν* bei *Keil und v. Premerstein, Bericht über eine Reise in Lydien und der südlichen Aiolis* in *Denkschriften d. Kais. Akad. d. Wiss. zu Wien, Philos.-hist. Klasse* 53 (1910), 81 nr. 175. Da die unter Tarseus erwähnte Inschrift gleichfalls aus Kula stammt, ist der dort erwähnte Apollon Tarseus mit unserem Tarsios identisch; vielleicht ist auch für *Ἀπόλλωνι Ταρσεῖ* zu lesen: *Ταρσί[ῳ*. Der Beiname Tarsios läßt zunächst Tarsos als Heimat des Kultes vermuten, wenngleich das gewöhnliche Ethnikon *Ταρσεύς* lautet (doch s. auch unten). Apollonkultus für Tarsos ist außer durch Münzen (*Cat. of greek coins brit. Mus. Lycaonia, Isauria and Cilicia* p. 200 nr. 204 p. 203 nr. 214 [*Imhoof-Blumer, Journ. of hell. stud.* 18, 169. *Head, Hist. num.*[2] 733] p. 211 nr. 251 p. 212 nr. 252. p. 223 nr. 302 p. 225 nr. 311) bezeugt durch *Plut. def. orac.* 41 p. 433 *B*, wo als Attribut des Gottes ein heiliges Messer — *ἱερὰ τοῦ Ἀπόλλωνος ἐν Ταρσῷ μάχαιρα* — erwähnt wird und durch *Dio Chrysost. or.* 33 init., der den Dreizack (*τρίαινα*) als Attribut des Gottes nennt. Dadurch würde Apollon als Gott des Meeres und der Schifffahrt (vgl. *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1[4], 258, 3. *Gruppe, Gr. Myth.* 1225, 2) charakterisiert und dazu würde auch die oben erwähnte Weihung von Schiffern an den Apollon *Τάρσιος* passen; möglich, daß dabei auch der Gedanke eines Zusammenhanges mit *ταρσός* 'Ruderblatt' mitgespielt hat. Nun erregt aber die Verbindung des Apollon *Τάρσιος* mit der *Μήτηρ Ταρσηνή* — auch dieser Beiname ist offenbar ein Ethnikon — und vor allem der nur in Maionia nachweisbare Kultus (die Inschrift aus Athen stammt sicherlich von Fremden, die ihres heimischen Gottes gedenken) Bedenken gegen die Ableitung von *Ταρσός*. Nun ist Tarsios — 2) ein Beiname des Zeus. Nach *Plut. Parall.* 5 p. 306 *A* entstand *διὰ μῆνιν Ταρσίου Διός* in Rom auf dem Forum der Erdspalt, den M. Curtius durch seinen Opfertod schloß. Den Zeusbeinamen Tarsios stellt *Buresch, Aus Lydien* 89 zu *Ταρσ-ηνοί*, der Nebenform des Namens der Tyrrhener, und zu *Ταρσ-ιμένη λίμνη* = lacus Trasimenus; bei dem mäonischen Götterpaare der Meter Tarsene und dem Apollon Tarsios, in dem er a. a. O. 67 den Attis-Men-Sabazios erkennt, erinnert er an den altlydischen Stadtnamen *Τάρρα*, besonders aber an den Flußnamen des benachbarten Mysiens *Τάρσιος* (*Strabo* 13, 587), an den bithynischen Stadtnamen *Ταρσός* (Ethnikon *Τάρσιος*) bei *Steph. Byz.* s. v. *Ταρσός* p. 605, 25 und an die ebenfalls in Bithynien um den Sangarios gelegenen *Ταρσηνὰ χωρία*, *Geopon.* 4, 1, 3. Ist der bei *Plut.* a. a. O. erwähnte Beiname *Τάρσιος* etruskischen Ursprungs, so könnte eine allerdings nur unsichere Vermutung, gestützt auf die Überlieferung von dem lydischen (*Strabo* 5, 219. 221. *Plut. Quaest. Rom.* 53. *Steph. Byz.* s. v. *Ἄγυλλα*)

Ursprung der Etrusker, Zusammenhang zwischen jenem etruskisch-römischen und dem aus Lydien bezeugten Beinamen *Τάρσιος* annehmen. In Tarsos bestand nach *Eratosthenes* bei *Eust. ad Dionys. Per.* 867. *Steph. Byz.* s. v. *Ταρσός* p. 605, 13 ein Kultus des Zeus *Τέρσιος*: der Name der Stadt Tarsos sei abzuleiten *ἀπὸ Διὸς Τερσίου τοῖς ἐκεῖ καλουμένου*. Damit kombiniert *G. Bernhardy, Eratosthenica* 91 die weitere Notiz bei *Steph. Byz.* a. a. O., daß Tarsos ursprünglich *Τερσός* bzw. *Τερσία* geheißen habe *διὰ τὸ πρότερον τῶν καρπῶν χλωρῶν φθειρομένων ἐν τῷ παρακμάζειν, τούτους πρώτους συναγαγόντας τερσᾶναι* [*τερσῆναι, ὅ ἐστι ξηρᾶναι, Eust.* a. a.] *καὶ εἰς χειμῶνος ἀποθέσθαι τροφήν* und meint die Einwohner von Tarsos hätten aus Dank über die Erfindung, die gesammelten Früchte durch Dörren länger aufbewahren zu können, einen Kultus des Zeus *Τέρσιος* eingesetzt, eine Vermutung, der sich auch *H. Berger, Die geographischen Fragmente des Eratosthenes* 337 anschließt; vgl. auch *Tümpel, Jahrb. für klass. Phil. Suppl.* 16, 185f. Da aber die Nachricht, daß Tarsos auch *Τερσός* geheißen habe, durch Münzen mit der Legende ΤΕΡΣΙ bzw. ΤΕΡΣΙΚΟΝ (*Mionnet* 3, 619, 388. *Eckhel, Doctr. num. vet.* 3, 71. *Cat. of greek coins brit. Mus. Lycaonia Isauria and Cilicia Introd.* LXXVIII. LXXXf. 166, 22. *Head, Hist. num.*[2] 729 ff.) ihre Bestätigung findet, so hängt der Beiname *Τέρσιος* wohl kaum mit *τερσᾶναι* zusammen, sondern ist s. v. a. *Τάρσιος*. Ihm würde die Legende einer unter Hadrian geschlagenen Münze: *Διὸς. Ταρσέων* (*Eckhel* 3, 73. *Mionnet, Suppl.* 7, 260, 410. *Luynes, Essai sur la numismatique des satrapies et de la Phénicie* p. 6. *Lenormant, Arch. Zeit.* 23 [1865], 163. *P. Scholz, Götzendienst u. Zauberwesen bei den alten Hebräern* 149) entsprechen, wenn nicht, wie es scheint, *Διὸς* für *Δῆμος* verlesen ist, *Cat. brit. Mus.* a. a. O. *Introd.* LXXIX Anm. 3. Vielleicht ist Zeus Tersios = Tarsios ursprünglich ein griechischer Gott, der erst später (*Six, Num. chron.* 15 [1895], 194; vgl. *Gruppe, Bursians Jahresber.* 102 [1899], 243) zu Baal Tars aramäisiert worden ist. Letzterer erscheint durch die Legende בעל תרז bezeichnet als thronender Zeus häufig auf tarsischen Münzen, *Cat. brit. Mus.* a. a. O. 165. 167 ff. *Head* a. a. O. 730. 731. 732; vgl. *Movers, Die Phönizier* 2, 2, 171. Vgl. Tarseus. [Höfer.]

Tarsos (*Ταρσός*), Gott des gleichnamigen (*Nonn. Dionys.* 1, 260) kilikischen Flusses, *ebenda* 2, 636. [Höfer.]

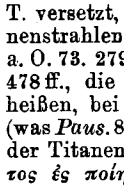
Tarsu (tarsu) erscheint als Name der Gorgo (*Deecke* in *Bezzenbergers Beitr.* 2, 164. nr. 21) auf einem Spiegel von Orbetello, der veröffentlicht ist von *De Witt* im *Bull. dell' Inst.* 1858, 103 und *Monum. ined.* 6, tav. XXIV, nr. 3 und von *Fabretti, C. I. I.* nr. 296ter a und behandelt außerdem von *Brunn* in den *Ann. dell' Inst.* 1858, 386 sq. Die dargestellte Szene habe ich s. v. perse beschrieben. *Deecke* (*Müllers Etr.* 2, 508) schwankt, ob der Name etruskisch oder griechisch sei, während er später (*Bezz. Beiträge* a. O.) griech. *Θαρσώ*, den Beinamen der Athene, anführt. Die Sache ist schwierig zu entscheiden: die rein lautliche Gleichung etr. tarsu = griech *θαρσώ* ist vollkommen unantastbar, allein andererseits kommt für das Etruskische die Form tarsura (s. d.) in Frage. *Bugge* (in *Deeckes Etr. Fo. u. Stu.* 4, 53) bestreitet aus begrifflichen Gründen *Deeckes* Gleichsetzung von etr. tarsu mit griech. *θαρσώ*: „es scheint mir nicht glaubhaft, daß die Etrusker einen Namen von der Athene, die das Haupt der Gorgo an ihrer Brust trug, auf die Medusa sollten übertragen haben." Das ist freilich auch mir unglaublich, aber *Bugges* Darstellung der Sache ist schief. Um eine 'Übertragung' des Namens handelt es sich gar nicht. *Bugge* selbst (a. O. 233) führt an, daß auf einer Vase im Museum von Arezzo eine Amazone, die mit Herakles kämpft, den Namen *Θρασώ* führt. 'Sie hat einen Schild, worin man, wie es scheint, ein Gorgonenhaupt sieht.' Dies Gorgonenhaupt, auch wenn es wirklich vorhanden sein sollte, ist, meiner Meinung nach, ohne allen Belang für die Benennung. Der Name *Θαρσώ*, *Θρασώ* 'Die Mutige' ist fast noch appellativisch, die streitbare Göttin Athene heißt so, die mit Herakles kämpfende Amazone heißt so, warum soll nicht auch die mit Perseus kämpfende Medusa so heißen? Von irgendwelcher Übertragung ist also keine Rede und somit *Bugges* Gegengrund nicht stichhaltig. Seine eigene Etymologie (a. O. und *Bezz. Beitr.* 11, 23), wonach etr. tarsu = umbr. tursa 'terrifica' sei, halte ich für lautlich unzulässig. Vgl. Tarsura. [C. Pauli.]

Tarsura? (tarsura?) ist der etruskische Name einer 'Nereide' (*Deecke* in *Müllers Etr.* 2[2], 508). Der Name ist nur einmal belegt, und zwar auf einem Bronzespiegel, der sich im Florentiner Museum befindet. Die Literaturangabe, sowie die Beschreibung der Szene, Raub der Thetis durch Peleus habe ich s. v. pele gegeben. Die Lesung des Namens dieser mit Gebärden des Schreckens dastehenden Nereide ist nicht sicher, denn der erste Buchstabe hat die Form ⊦. Das ist weder ein p, noch ein t, muß aber eins von beiden sein, und so lesen die Herausgeber denn bald parsura, bald tarsura, woran sie dann allerhand Erklärungsversuche knüpfen, die aber sämtlich abgeschmackt und so unhaltbar sind, daß ihre Anführung unnötig ist. Es läßt sich zurzeit über den Namen gar nichts aussagen, denn so unsicher, wie die Lesung, ist es auch, ob die Form griechisch oder etruskisch ist. *Deecke* (*Müller, Etr.* a. O.) liest tarsura und stellt die Form zu tarsu, dem Namen der Gorgo, den er (in *Bezzenbergers Beitr.* 2, 164 nr. 21) mit gr. *Θαρσώ*, einen Beinamen der Athene, gleichsetzt. Lautlich ist dagegen nichts einzuwenden, und so könnte auch tarsura gleich einem griech. **Θαρσυρά* sein, aber die Benennung des erschrockenen Mädchens gerade mit diesem Namen würde doch lucus a non lucendo sein. *Corssen* (*Spr. der Etr.* 1, 370) und *Bugge* (in *Deeckes Fo. u. Stu.* 4, 55) vermeiden dies, indem sie tarsura mit lat. terrere zusammenbringen und als 'Die Erschreckte' fassen. Aber die Vermittelung des etr. a mit lat. e oder o

macht Schwierigkeiten, so daß auch diese Erklärung schwerlich richtig ist. Ich selbst halte den Namen für rein etruskisch, doch von noch dunkler Etymologie. Auf einer rotfigurigen Vase in München, die die gleiche Szene darstellt, hat die Nereide den Namen Irisia (vgl. oben s. v.). Es wäre vermessen, statt tarsura vielmehr iarsura (I stat Γ) lesen und zwischen den Namen iris- und iars- Zusammenhang sehen zu wollen. Vgl. Tarsu. [C. Pauli.]

Tartara (*Τάρταρα*) s. Tartaros.

Tartaros (*Τάρταρος*, *ὁ* und *ἡ*, außerdem *τὸ Τάρταρον* und *τὰ Τάρταρα*). In der Götterversammlung des 8. Gesangs der *Ilias* v. 13 ff. droht Zeus, jeden widerspenstigen Gott in den dämmerigen Tartaros (*ἐς Τάρταρον ἠερόεντα*) zu schleudern, gar fernhin, wo der tiefste Schlund ist unter der Erde (v. 14 zitiert *Platon Phaid.* 60 p. 112 A), wo eiserne Tore und eine Schwelle von Erz, so tief unter dem Hades, wie der Himmel von der Erde entfernt ist, *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1, 61. *G. Finsler, Homer*[2] 1, 2. 129. Derselbe Versschluß *ἐς T. ἠερόεντα Hom. H. εἰς Ἑρμῆν* v. 256. *Hesiod. theog.* 721, ähnlich am Versanfang *Τάρταρά τ' ἠερόεντα th.* 119 und *Τάρταρον ἠερόεντα th.* 682, wiederum am Versausgang *Ταρτάρου ἠερόεντος th.* 736. 807, ferner *Τάρταρος ἠερόεις Theognis* v. 1036. *ὑπὸ Τάρταρον ἠερόεντα Orph. h.* 56, 10; *T. ἠερόεντα Orac. Sibyll.* 8, 362. *Maneth.* 3, 68; dazu vgl. auch den Versschluß *Hes. th.* 868 *ἐς Τάρταρον εὐρύν* (ebenso *Hom. H. εἰς Ἑρμῆν* v. 374; *κατὰ T. εὐρύν Aristoph. Av.* 698. *Orph. h.* 57, 10. *Τάρταρος εὐρύς Arist. Av.* 693. *Orph. h.* 58, 7) und den Versanfang *Τάρταρον ἐς κρυόεντα Hes. scut. Herc.* 255. *Orph. frg.* 154, 6, endlich *Ταρτάρου εὐρώεντος* (*εὐρώεις* 'moderig', als Beiwort des Hades, auch *Il.* 20, 65 [wiederholt *Hes. th.* 739]. *Od.* 10, 512. 23, 322. *Hes. th.* 731 usw.) *Hippolytos* (nicht *Origenes*) *philosoph.* 4, 4, 5 p. 102, 2 ed. *P. Cruice* = p. 3095 B ed. *Migne, Patr. Gr.* 16, 3, vgl. *Orac. Sib.* 2, 302. 4, 186. An die untersten Grenzen der Erde und des Meeres wird der T. versetzt, wo, nicht mehr erfreut von den Sonnenstrahlen und der wehenden Luft (vgl. *Finsler* a. O. 73. 279), Iapetos und Kronos sitzen, *Il.* 8, 478 ff., die Titanen, die deshalb *ὑποταρτάριοι* heißen, bei Homer im Eid der Hera *Il.* 14, 279 (was *Paus.* 8, 37, 5 bezeichnet als erste Einführung der Titanen in die Dichtung: *Τιτᾶνας δὲ πρῶτος ἐς ποίησιν ἐσήγαγεν Ὅμηρος, θεοὺς εἶναι σφᾶς ὑπὸ τῷ καλουμένῳ Ταρτάρῳ· καὶ ἔστιν ἐν Ἥρας ὅρκῳ τὰ ἔπη*) und bei *Hesiod. th.* 851. *Il.* 8, 16 (wozu vgl. die beistehende im *Ven. A* dem Scholion zu v. 13 beigefügte Figur) kehrt fast wörtlich wieder bei *Hesiod. th.* 720, nur daß Homer bei der Messung vom Hades, Hesiod von der Erde ausgeht, vgl. auch *Apollod.* 1, 2 *W. Verg. Aen.* 6, 577 ff. *Sil. It.* 3, 483 ff. (anklingend auch *Verg. georg.* 2, 291 f. = *Aen.* 4, 445 f.), und weiter heißt es bei *Hesiod. th.* 722 ff.: Neun Nächte und Tage*) würde ein herner Ambos fallen, bis er vom Himmel auf die Erde kommt, und ebenso viele, bis er von der Erde in den Tartaros gelangte; um ihn ist eine eherne Mauer geführt, um seinen Nacken in dreifacher Schicht ewige Nacht gelagert, aber über ihm sind die Wurzeln der Erde und des Meeres; da sitzen die Titanen in dem finstern Abgrund, den Poseidon mit ehernen Pforten verschlossen, und eine Mauer umläuft von beiden Seiten, und hier wohnen Gyes, Kottos und Obriareos, die Hekatoncheiren, als treue Wächter des Zeus, *Preller-Robert* a. O. Schon die Kyklopen, Arges, Steropes, Brontes, habe Uranos gebunden und in den T. geworfen, *Apollod.* 1, 2 *W.*; ungehalten über den Verlust ihrer Kinder (*τῶν εἰς T. ῥιφέντων παίδων*) habe Ge die Titanen gegen Uranos aufgestachelt: sie führten die eingekerkerten Brüder (*τοὺς καταταρωθέντας ἀδελφούς*) an die Oberwelt zurück und übergaben die Herrschaft dem Kronos, der Titanen jüngstem, *Apollod.* 1, 3; Kronos wieder hat seine Brüder neuerdings gefesselt und unter Verschluß gebracht im Tartaros, seine Schwester Rhea geheiratet usw., *Apollod.* 1, 4. Zeus sodann nahm die in den T. Geschleuderten (*τοὺς καταταρωθέντας*), nachdem er das sie bewachende Ungeheuer Kampe getötet (die *Κάμπη* ausführlich geschildert bei *Nonn. Dion.* 18, 236 ff.) und ihre Fesseln gelöst, zu Bundesgenossen gegen seinen Vater Kronos und die Titanen, *Apollod.* 1, 6; Zeus, Pluton und Poseidon schließen wiederum die Titanen in den T. ein, bestellen ihnen die Hekatoncheiren zu Hütern und teilen die Weltherrschaft unter sich, *Apollod.* 1, 7, vgl. *Aisch. Prom.* 219 ff. *Ovid. met.* 1, 113 f. *Sext. Emp. Pyrrh. hyp.* 3, 210 p. 170, 27 f. *Bk.*; vgl. o. Bd. 2, Sp. 1677, 38 ff. So erscheint denn der T. als der Strafort, *ἔνθα Ζεὺς ἐκβάλλει θεῶν ὅταν τις ἐξυβρίσῃ*, den die Harpyien bewachen, *Pherekydes frg.* 6 bei *Kern, De Orphei Epim. Pherec. theog.* p. 88. *frg.* 5 bei *Diels, Fragm. d. Vorsokratiker*[2] (2, 1) p. 509, 19 f. *Gruppe, Gr. M.* 399, wo die Götter, die meineidig geworden bei der Styx, in einem Zeitraum von neun Jahren*) ihre Strafe verbüßen, *Orph. frg.* 157 *Abel* aus *Serv. Aen.* 6, 565, o. Bd. 4, Sp. 1570, 40 ff., in den Apollon das Hermeskind zu werfen droht, *Hom. H. εἰς Ἑρμῆν* 256 ff. 374 (wobei v. 256 anklingt an *Il.* 8, 13), in welchen Zeus sogar auch den Apollon schleudern wollte, weil er die Kyklopen getötet, die Zeus seinerzeit den Blitz geschmiedet (mit dem Blitz aber hatte Zeus Apollons Sohn Asklepios getötet). Auf der Leto Bitten milderte Zeus die Strafe, befahl dem Apollon, ein Jahr lang einem sterblichen Manne Knechtesdienste zu tun, worauf Apoll in den Dienst des Admetos zu Pherai kam, usw., *Apollod.* 3, 122 *W. Zenob.* 1, 18 (*C. paroemiogr. Gr. ed. Leutsch-Schneidewin* 1, 5 f., 17 ff.). *Hesiod. frg.* 126 *Rzach. Akusilaos frg.* 9 *Diels, Vorsokr.*[2] p. 514 (aus *Philod. π. εὐσεβ.* 63, 1 p. 34 *Gomp.*). *Gruppe, Gr. Myth.* 121. 1454; vom Blitz getroffen und in den Tartaros geschleudert wurden des Aloeus Söhne Otos und Ephialtes, desgleichen Salmoneus, *Lact. Plac. z. Stat. Theb.* 10, 850 p. 454, 19, *Jahnke, Myth. vat.* 1, 82. 2, 55, vgl. *Verg. Aen.* 6, 582 ff., o. Bd. 4, Sp.



*) Vgl. über die Neunzahl: *W. H. Roscher, Die ennead. u. hebdomad. Fristen u. Wochen* S. 16 u. 19 f., wo noch weiteres Material zu finden ist.

*) Vgl. die vorige Anmerkung.

292 f., 41 ff. usw. Für T. als Teil der Unterwelt (häufig auch '*pars pro toto*') vgl. aus Lyrik und Drama Stellen wie *Theognis* v. 1036. *Anakreon frg.* 43, 4. *Pind. P.* 1, 15 (29). *Paianes* 4, 44. *frg.* 207 (223) *O. Schroeder, Aisch. Prom.* 154. 219. 1029. 1051. *Eum.* 72. *Eurip. Herc. f.* 870. *Or.* 265. *Phoin.* 1604 f. *Aristoph. Wo.* 192. *Vö.* 693. 698 usw.; T. schlechtweg = Unterwelt im *'Επιτάφιος Βίωνος* (*Mosch. id.* 3) v. 123 ed. *Ahrens* 1, 221.

Wie nun der Tartaros in alten Gesängen der Titanomachie als eigentliches Titanengefängnis figuriert, auch sonst als Strafort eine besondere Rolle spielt (der T. als Behausung der Titanen auch *Hom. H.* 1, 335 f. = *in Apoll. P.* 157 f. *Orph. h.* 37, 3. *Nonn. Dion.* 6, 172. 13, 13 f. 24, 235. *Verg. Aen.* 6, 580 ff. '*hic genus antiquum Terrae, Titania pubes, | fulmine deiecti fundo volvuntur in imo cet.*', wozu *Eduard Norden, Aeneis* B. VI S. 275 ff.), von den Harpyien bewacht, *Pherekydes frg.* 6 *Kern* (5 *Diels*), wozu vgl. *Verg. Aen.* 3, 215. 6, 289. *Sil. It.* 13, 599. *Studniczka, Kyrene* S. IX. *Norden* a. O. 210, und von Dichtern als der angemessene Wohnsitz erachtet wird für den blinden Plutos, den Urheber alles Unglücks, *Timokreon von Rhodos* frg. 8 *Bergk*^{4} 3, 540 (aus *Schol. Aristoph. Ach.* 532. *Suid.* s. *σκολιόν*, vgl. o. Bd. 3, Sp. 2583, 35 ff.), für die Keren, *Eurip. Her.* 870 (*Κῆρας ἀνακαλῶν τὰς Ταρτάρου*), die Erinyen, *Eurip. Orest.* 265, Persephone, ihr zugewiesen von Zeus, *Nonn. Dion.* 31, 49 f., die Discordia, *Petron. sat.* 124, 278, so hat sich Tartaros anderseits auch auf theologisch-philosophische Anregungen hin, schon unter dem Einfluß der eleusinisch-orphischen Bewegung des 6. Jahrh.s (vgl. z. B. *Orph. frg.* 154 *Ab.*), bei *Pindar* bereits, weiter seit *Platon* zumal, vornehmlich zur „Hölle" ausgewachsen, „wo die Verdammten sind und entsetzliche Pein leiden, namentlich jene exemplarischen Sünder und Sträflinge der Unterwelt, Tantalos, Tityos, Sisyphos usw." (*Preller-Robert, Gr. M.* 1, 826), zum Aufenthaltsort der Gottlosen (*τὸ τῆς τίσεώς τε* [*κρίσεώς τε*] *καὶ δίκης δεσμωτήριον, Plat. Gorg.* 79 p. 523 *B. Plut. cons. ad Apoll.* 36. *Suid.* s. *Πλάτων* p. 302, 8), im Gegensatz zum *τόπος εὐσεβῶν*, wofür (auch bei *Platon*) die volkstümliche Bezeichnung *μακάρων νῆσοι*, vgl. darüber *Waser* bei *Pauly-Wissowa* s. Elysion 5, 2472 f., 32 ff. *Ludolf Malten, Arch. Jahrb.* 28 (1913), 46 ff. 49. *Ernst Samter, Relig. d. Gr.* S. 80. Im Tartaros werden die Schlechtesten ewiglich bestraft, *Plat. Gorg.* 79 ff. p. 523 *B.* 525 *C.* 526 *B. Phaid.* 62 p. 113 *E* (*εἰς τὸν Τάρταρον, ὅθεν οὔποτε ἐκβαίνουσιν*). *Rep.* 10 p. 615 *E.* 616 *A*; dazu die einfachere, mehr populäre Hades-Schilderung im *ps.-platon. Axiochos* p. 371 *C* ff., wonach im Hades *ὁ τῶν εὐσεβῶν χῶρος* mit paradiesischer Ausstattung gegenübersteht dem Erebos und dem Chaos als *χῶρος ἀσεβῶν* (vgl. *Waser* bei *Pauly-Wissowa* u. Chaos und u. Erebos 3, 2113, 42 f. 6, 403, 40 ff.), wohin man durch den Tartaros gelangt; dazu vgl. auch *Verg. Aen.* 4, 243; *Plat. Gorg.* 79 p. 524 *A* (wonach das Totengericht seine Sitzungen abhält *ἐν τῷ λειμῶνι, ἐν τῇ τριόδῳ, ἐξ ἧς φέρεται τὸ ὁδῷ, ἡ μὲν εἰς μακάρων νήσους, ἡ δ' εἰς Τάρταρον*) ist nachgebildet *Aen.* 6, 540 ff., wo die Sibylla darauf aufmerksam macht, daß sich nunmehr der Weg scheide nach zweierlei Richtung, rechts zum Elysion führe, links, zur Qual für die Schlechten, '*ad impia Tartara*', vgl. *Albrecht Dieterich, Nekyia* 191 ff. *Norden* a. O. 264; für T. in *Vergils Aeneis* vgl. *Norden* a. O. 10 ff. 266 ff. 351 f.; für christliche Anwendung vgl. z. B. *Firm. Lactant. div. inst.* 6, 4 [1, 489, 4 ff. ed. *S. Brandt*] und *inst. epit.* 54 [1, 735, 7 ff. *Brandt*]. *Dracont. de laud. dei* 2, 744 (*qui dedit Elysios iustis et Tartara pravis*). Daher die Verwünschung *ἴθι Τάρταρον, Anth.* 7, 531, 7; man schwur auch beim T., *Anth.* 8, 248, 1. — Nach *Krates* bei *Steph. Byz.* s. v. *Τάρταρος* p. 606, 8 f. *Meineke* bezeichnet Tartaros *τὸν ὑπὸ τοῖς πόλοις ἀέρα παχύν τε καὶ ψυχρόν τινα καὶ ἀφώτιστον*, wie auch nach dem *Schol.* (im *Ven. A*) z. *Il.* 8, 13 manche den Tartaros für *τὸ ἀφώτιστον τῆς οἰκουμένης μέρος* hielten, vgl. *Ταρτάρου ζοφεροῦ ὄμμα ἀφώτιστον Hippolytos philosoph.* 10, 21, 34 p. 522, 14 *Cruice* = p. 3454 *A Migne.* — *Strabon* (3 p. 149) wiederum meint, man könnte vermuten, Homer habe, da er von Tartessos (in Spanien) hörte, darnach den Tartaros benannt, den äußersten der unterirdischen Räume. In *Platons Phaidon* c. 60 p. 111 f. ist die Rede von T. als einer der Erdspalten und zwar sei dies die größte und diejenige, die durch die ganze Erde durch und durch gebohrt sei, in die alle Flüsse zusammenströmen und aus der sie wiederum herausfließen; darauf spielt *Proklos* an, *in Plat. remp.* p. 396 (vgl. auch *Olympiod. z. Plat. Phaid. c.* 60 f. = *Orph. frg.* 155 f. *Ab.*), zumal aber unter lebhaftem Widerspruch *Aristoteles*, vgl. *meteor.* 2, 2 p. 39, 20 ff. *Bk.* (*ἀρχὴ πάντων εἴη καὶ πηγὴ τῶν ὑδάτων ὁ καλούμενος T.*, heißt es da nach *Platon*), wozu *Comm. in Aristot. Gr.* 6, 2 p. 90, 22 f. (*Asclepii in metaphys.* p. 991 b 3); das klingt auch nach bei *Varro de l. Lat.* 7, 37 p. 323 *Sp.*, wo irrtümlich gesagt wird, daß Platon '*in quarto*' (d. h. nach *Ios. Scaliger* im 4. *Dialog der* 1. *Tetralogie*) einen der Unterweltflüsse Tartaros nenne. Zweimal in der Tat begegnet T. als Flußname, so in Thessalien, wo ein Fluß T. hieß nach dem Tyrannen dieses Namens von Melite in Phthia, vgl. die Geschichte der *Ἀσπαλίς* (s. d.), nach *Nikandros* (*frg.* 44 *Schneider*) erzählt, *Anton. Lib.* 13 (ed. *Martini* p. 88, 14), ferner in der Po-Ebene, wo der T. (heute Tartaro, Canale Bianco), die Niederungen zwischen Po und Mincio auf der einen und der Etsch auf der andern Seite entwässernd, einfließt in das Mündungsgebiet des Po, *Plin.* 3, 121. *Tac. hist.* 3, 9. *Geogr. Rav.* 4, 36 p. 289, 10 ed. *Pinder-Parthey. K. O. Müller-Deecke, Etr.* 1, 135. 211 f. *H. Nissen, Ital. Landesk.* 1, 192. 2, 215.

Tartaros personifiziert, Kosmogonisches und Genealogisches. In *Hesiods Theogonie* v. 119 scheint zwischen Gaia und Eros als 3. kosmogonisches Prinzip *Τάρταρα ἠερόεντα* genannt, vgl. auch *Paus.* 9, 27, 2 (*Ἡσίοδον δὲ ἢ τὸν Ἡσιόδῳ Θεογονίαν ἐσποιήσαντα οἶδα γράψαντα ὡς Χάος πρῶτον, ἐπὶ δὲ αὐτῷ Γῆ τε καὶ Τάρταρος καὶ Ἔρως γένοιτο*, ähnlich *Cornut. de nat. deor.* 17 p. 82 ff. ed. *Osann*), sowie *Damask. de princ.* 124 bei *Diels,*

Vorsokr.[2] 476, 20 ff.; allein die beiden Verse 118 und 119 fehlen im Hesiod-Zitat bei *Plat. symp.* 6 p. 178 *B.* *Aristot. metaphys.* 1, 4 p. 984 b (*Comm. in Arist. Gr.* 6, 2 p. 29, 30 ff. [*Asclepii in metaph.* p. 984 b 23]). *de Melisso* 1, p. 975 a 13. *Sext. Emp. adv. math.* 9, 8 p. 393, 3 ff. *Bk.* *Schol. Clem. Alex. protr.* ed. *Dind.* 1, 427, 32 ff., vgl. auch *Schol. Hes. th.* 117, ebenso fehlt v. 118 bei *Chalcid. in Plat. Tim.* 122 (wogegen sie stehen *Hippolyt. philos.* 1, 23 p. 50, 4 f. *Cruice* = *Migne, Patr. Gr.* 16, 3, 3053 *C*), weshalb denn auch die meisten Herausgeber die beiden Verse athetieren, vgl. z. B. die Ausgabe von *Wolf Aly* (1913) S. 12. Auch wenn man die beiden Verse beibehält, wird man (nach der Erklärung von *G. F. Schoemann, Opusc. acad.* 2, 66 f., 7. 442 f. *Die Hesiod. Theog. ausgelegt und beurteilt* S. 86 ff.) gleichwohl bloß die drei Prinzipien Chaos, Erde und Eros gelten lassen und *Τάρταρα* als Akkusativ und Gegensatz zu *κάρη Ὀλύμπου* (v. 118) mit dem vorausgehenden *ἔχουσι* verbinden, so auch *Preller-Robert, Gr. M.* 1, 39, 2. *Peppmüller, Hesiodos* S. 105. — *Musaios* freilich (nach *Philod. π. εὐσεβ.* 137, 15 ff. p. 61 *Gomp.*) rückt an erste Stelle den Tartaros und läßt, wie es scheint, aus ihm die Nacht hervorgehen; andere beginnen *ἐκ Νυκτὸς καὶ Ταρτάρου*, *Philod.* a. O. 5 ff. *Preller-Robert* 1, 37 *A.* *Musaios frg.* 14 bei *Diels, Vorsokr.*[2] S. 486; *Epimenides* ferner habe zwei Urprinzipien angenommen *Ἀήρ* und *Νύξ* ... *ἐξ ὧν γεγεννῆσθαι Τάρταρον, frg.* 5 bei *Diels* a. O. 495, 13 ff.; schließlich vgl. des *Aristophanes* Verspottung hesiodischer bzw. orphischer Kosmogonie in den *„Vögeln“* v. 693 ff. (hier *Χάος* und *Νύξ*, *Ἔρεβος* und *Τάρταρος* als Urpotenzen), *Diels* a. O. 472, 7 ff.; v. 693 f. zitiert *Lukian. Philopatr.* 13. In Umarmung mit Tartaros habe Gaia, nachdem Zeus die Titanen aus dem Himmel verjagt, den Typhoeus (s. d.) geboren, *Hesiod. th.* 820 ff., vgl. auch *Schol.* (*Ven. B*) z. *Il.* 2, 783 (ed. *Dindorf* 3, 149, 5 f.), und ebenso heißt es bei *Apollod.* 1, 39 *W.*, daß Ge, nachdem die Götter der Giganten Herr geworden, voller Groll sich dem Tartaros vermählt und den Typhon geboren habe in Kilikien, eine Mischgestalt aus Mensch und Tier, vgl. auch *Schol. Plat. Phaidros* 230 *A* ed. *C. F. Hermann* 6, 264 (wo *ἐν Σικελίᾳ* st. *ἐν Κιλικίᾳ*). *Hyg. fab.* 152 p. 26, 3 *Sch. Lact. Plac. z. Stat. Theb.* 2, 595 p. 127, 4 *Jahnke.* Bei *Apollod.* 2, 4 *W.* wird ferner die Echidna als Ausgeburt des Tartaros und der Ge bezeichnet, und dieselbe Genealogie wird geboten für den Adler des Zeus bei *Hyg. astr.* 2, 15 p. 53, 23 f. *Bunte.* *Preller-Robert* 1, 99, 4. *Gruppe* 1026 *A.* Wiederum *ὦ Γᾶς παῖ καὶ Ταρτάρου* wird bei *Soph. Oid. Kol.* 1574 Thanatos angeredet, nicht Kerberos, wie, z. T. durch das *Schol. z. St.* verleitet, mehrere Herausgeber angenommen, z. B. *Elmsley-Brunck* (1824); an Thanatos richtet der Chor die Bitte, er möchte dem neuen Gast den Eintritt in die Unterwelt leicht machen. Da freilich die Anrufung des Sohnes der Ge und des T. nicht deutlich genug scheint, wiederholt er v. 1578 ausdrücklich, er meine den *αἰένυπνος*, den auch der *Schol. z. St.*, *Suid.* s. v. und *Eustath.* z. *Il.* 20, 153 p. 1201, 26 als Thanatos erklären, vgl. Ausgaben von *G. Hermann* (1825), *Schneidewin-Nauck* (1870) usw. *Gruppe* 1070, 9. *Ταρταρόπαις* (= Tartaroskind) kommt vor als Beiname der Hekate, *Orph. Arg.* 977 (*Ταρταρόπαις Ἑκάτη κτλ.*), dazu vgl. *ταρταροῦχος* als Bezeichnung der Hekate-Selene, s. *Höfers* Art. Tartaruchos in diesem Lex., wo beifüge *Hippolyt. philosoph.* 10, 21, 34 p. 523, 1 *Cruice* = *Migne, Patr. Gr.* 16, 3, 3454 *B.* *Ernst Maaß, Orpheus* S. 254. *H. van Herwerden, Lex. Gr. supplet. et dial.* S. 8. Bei *Val. Flacc.* 4, 258 findet sich *'pater Tartarus'* = *Pluton*, richtiger *'Tartareus pater' ebd.* 1, 828. *'Tartareus Iuppiter'* 1, 730. *Sil. It.* 2, 674. *'Tartareus deus' Ovid. trist.* 1, 9, 32, vgl. *Auson.* 27, 7, 3 p. 135 *Schenkl. 'rex' Prudent. c. Symm.* 1, 357. *Claudian.* 33, 215. *'reges' Lucan.* 6, 651. *'rector' Stat. Theb.* 11, 421. *Carter, Epith. deor.* S. 33, vgl. *Iupp. Stygius* (z. B. *Sil. It.* 1, 386) und ä. o. Bd. 4, Sp. 1562 f., 46 ff. 1571, 51 ff. Tartaros selbst sei hervorgegangen aus Aither und Gaia (ex Aethere et Terra), *Hyg. f. praef.* p. 9, 18 *Sch.*; wiederum aus Gaia und Tartaros (ex Terra et Tartaro) die Giganten, die alle mit Namen aufgezählt werden, *Hyg.* a. O. p. 10, 6 ff. Wenn somit T. als Vater der Giganten galt, hat viel für sich die Vermutung *Heinr. Heydemanns, Wschr. f. kl. Philol.* 4 (1887) 1351, daß das *Τα* der pergamenischen Gigantomachie zu ergänzen ist zum Namen *Τά[ρταρος]*, vgl. *Altert. v. Perg.* 8 (*Inschr.*) S. XIX 122 (S. 66).

Sprachliches. *Τάρταρος* ist nach *Leo Meyer, Handb. d. griech. Etym.* 2, 789 „offenbar eine alte Bildung durch Reduplikation nach Art von *καρκαίρειν* (aus **καρ-κάρ-jειν*), 'dröhnen', im übrigen aber doch noch nicht etymologisch klar“; *ebenda* S. 791 wird erwogen, ob die für *ταρμύσσειν* 'schrecken' sich ergebende Verbalgrundform *ταρ-* etwa auch in *Τάρταρο-ς* enthalten sei. Zu den reduplizierten Nominalbildungen vgl. *Karl Brugmann, Griech. Gramm.*[3] S. 176; zum Vergleich kann man heranziehen *βάρβαρος*, *Γάργαρος*, *κάρκαρος*, *μάρμαρος*, *βόρβορος* usw., wobei wie bei *Τάρταρος* vielfach auch Wechsel im Geschlecht (z. B. neben *κάρκαρος* auch *τὸ κάρκαρον* und *τὰ κάρκαρα*), und denken läßt sich auch an onomatopoetische Bildung unter Anlehnung an Stämme, wie sie vorliegen bei *τρέω*, *ταράσσω*, *τάρβος* usf., vgl. *Preller-Robert, Gr. M.* 1, 61, 1. Bei *Strab.* 3 p. 149 wird *Τάρταρος* in Beziehung gebracht zu *Ταρτησσός*, s. o., ferner *Schol. Il.* 8, 13 zu *ταρταρίζειν* (= *σφόδρα ῥιγοῦν*), vgl. auch *Plut. de primo frig.* 9; ferner: *ὠνόμασται δὲ διὰ τὸ ἐκτεταράχθαι καὶ συγκεχύσθαι τὰ ἐν αὐτῷ πάντα*, *Schol. Il.* 8, 13, vgl. ed. *Dind.* 1, 268, 17 f. 22 f. 3, 343, 8 f. 5, 259, 3 f. *Et. M.* s. v. p. 747, 14 ff.; endlich vgl. *Serv. Aen.* 6, 577 = *Isid. Hisp. etym.* 14, 9, 8 (*Patr. Lat.* ed. *Migne* 82, 526 A) = *Lact. Plac. z. Stat. Ach.* 1, 134 p. 492 f., 29 ff. *Jahnke* (*Tartarus, vel quia omnia illic turbata sunt, ἀπὸ τῆς ταραχῆς, aut, quod est melius, ἀπὸ τοῦ ταρταρίζειν, i. e. a tremore frigoris; sole enim caret*). Alle drei Geschlechter kommen für das Wort in Betracht: *λέγεται ἀρσενικῶς καὶ θηλυκῶς καὶ οὐδετέρως*, *Steph. Byz.* s. v. *Τάρτ.* p. 606, 11 f. *M.*, vgl. *Schol. Il.* 1, 312. *Eustath.* z. St. p. 108, 22, wo für den Ge-

brauch des Wortes als fem. *Pindar* und für den Gebrauch als neutr. *Hesiod* zitiert wird. Als das Regelmäßige hat ὁ T. zu gelten, ἡ T. findet sich bloß *Pind. Pyth.* 1, 15 (29). *Nikandr. ther.* 203 (τάρταρον ἱλνόεσσαν); ferner (τὰ) Τάρταρα *Hes. th.* 119. 725. 841. *Orac. Sibyll.* 4, 186. *Nonn. D.* 31, 50; lat. Tartarus z. B. *Lucr.* 3, 1025. *Verg. Aen.* 6, 577. *Hor. c.* 3, 7, 17. *Sen. Ag.* 751. *Herc. f.* 86. 709. 889. *Herc. Oet.* 461. 1119. 1779. *Hipp.* 844. *Med.* 632. 742. *Oct.* 223. *Phoen.* 144 f. *Val. Flacc.* 4, 258. *Stat. silv.* 2, 7, 117. *Apul. met.* 1, 8 p. 8, 11 *R. Helm.* 2, 5 p. 29, 4. 6, 17 p. 141, 8. 16. 11, 25 p. 286, 29 f. *Prudent. π. στεφ. h.* 2, 288. *Claudian.* 22, 110. *Dracont. de laud. dei* 2, 541; gewöhnlicher indes (Metrums halber) Tartara, z. B. *Lucr.* 3, 42. 979. 5, 1125. *Verg. georg.* 1, 36. 2, 292. 4, 482. *Aen.* 5, 734. 6, 135. 12, 205; beliebt ist die Verbindung '*sub Tartara mittere*' (besonders der Versschluß '*sub T. misi*') 4, 243. 8, 563. 11, 397. 12, 14 (vgl. auch 6, 543. 9, 496), ebenso *Sil. It.* 6, 40; ferner vgl. für Tartara *Culex* 274. 294. 333. *Aetna* 205. 280, nur diese Form z. B. in *Ovids Met.*, vgl. 1, 113. 2, 260. 10, 21. 11, 670. 12, 371. 523. 619, ferner *fast.* 4, 605. *trist.* 1, 2, 22. *Ibis* 495. 576. *Hor.* 1, 28, 10. *Sen. Herc. Oet.* 1064. 1514. 1765. *Hipp.* 951. *Oct.* 965. *Oed.* 869. *Petron. sat.* 124, 278. *Lucan.* 3, 17. 6, 107. 694. 748. 782. 7, 785. *Sil. It.* 6, 315. *Val. Flacc.* 7, 312. *Stat. Theb.* 1, 56. 102. 308. 4, 506. 7, 820. 8, 20. 58. 79. 514. 9, 655. 10, 26. 11, 446. 574. 622. 12, 85. *silv.* 5, 1, 193. 3, 69. 74. 261. 269. 5, 5, 78. *Ach.* 1, 134. *Apul. met.* 1, 15 p. 14, 12 *Helm. Auson.* 9, 7 p. 30 *Schenkl. Claudian.* 3, 122. 33, 113 f. 35, 334. 36, 64. 390. 37, 3. *Dracont. de laud. dei* 2, 744. 3, 642. *Rom.* 9, 228. 10, 590 usw. Der Bewohner des T. heißt *Tartários* (*Tartários Eurip. ἐν Εὐνοσθεῖ σατυρικῷ, frg.* 381 *Nauck*) und (τὸ κωμικὸν) *Tarταρίτης, Steph. Byz.* s. *Τάρταρος* p. 606, 11 ff. *M.* Als Adjektive kommen vor *Ταρτάριος, ία* (ion. *ίη*), *ιον*: *βόθρος Suid.* s. *Τάρτ. κενεών, Nonn. D.* 13, 32. *κευθμών* 36, 104 (vgl. *Aisch. Prom.* 219 f. *Hes. th.* 158). *κόλπος Nonn. D.* 24, 235. *λειμών Orph. h.* 18, 2. *πυλεών Nonn. D.* 6, 210. *αὐλή* 16, 304. *Ἐρινύς* 38, 88. *θεαίνη* 10, 18. *ἱμάσθλη* 44, 261. *μάστιξ* 44, 209. *μάχαιρα* 6, 172. *μοῖρα Pherekyd. frg.* 6 *Kern. frg.* 5 *Diels. νύμφη Nonn. D.* 18, 261. *μύκημα* 36, 205. *δαίμονες Anth.* 11, 360, 4. *Themist. or.* 21, 258 c p. 314, 28 *Dind. θόωκοι Nonn. D.* 44, 205. *οἶκοι Orph. h.* 37, 3. *πύλαι Alkiphr.* 3, 72, 3. *ὕδατα Nonn. D.* 14, 48; ferner *ταρτάρειος Eurip. frg.* 381 *N. Lukian. philops.* 24. *Io. Damask. de sacr. parall.* 3, 13 = *Patr. Gr.* ed. *Migne* 95, 1340 *C* (p. 419): *τῆς ταρταρείας Χαρύβδεως*, wozu *Waser, Skylla u. Char.* (Diss. Zürich 1894) S. 77; ferner *ταρτάρεος Bithyn. Inschr.*, vgl. *Richard Foerster, Ath. Mitt.* 19 (1894) 369, 3 (*ταρτα[ρ]έαισι κελεύθοις*); lat. Tartareus *Verg. Aen.* 6, 295 (Acheron, vgl. dazu *Serv. z. St. Myth. vat.* 3, 6, 2 p. 175, 22 ff. *Bode*). 395 (custos = Cerberus, vgl. *Carter* a. O. 22). 551 (Phlegethon). 7, 327 f. (sorores = Furiae, ebenso *Stat. Theb.* 5, 66. *Dracont. Rom.* 10, 448 f., vgl. *Waser* bei *Pauly-Wissowa* s. Furiae 7, 313, 27 ff.). 514 (vox). 8, 667 (sedes). 12, 846 (Megaera). *Ovid. met.* 6, 676 und 12, 257 (umbrae). *fast.* 3, 620 (domus). 5, 244 (sinus). *ars am.* 3, 322 (lacus). *trist.* 1, 9, 32 (deus = Pluton, s. o.). *Ibis* 187 (angues). *Phaedrus* 4, 6, 10 (specus). *Sen. Herc. f.* 436 (tenebrae). 649 und *Herc. Oet.* 1770 (canis). *Hipp.* 1179 (lacus). *Oed.* 161 (fax). *Lucan.* 6, 651 (reges). 712 (antrum). *Sil. It.* 2, 674 (Iuppiter, s. o.). 3, 483 (hiatus). 5, 222 (Bellona). 267 (cymba, vgl. *Tib.* 3, 3, 10. 5, 24. *Waser, Charon Charun Charos* S. 28 f.). 6, 175 (turbo). 9, 541 (vada). 12, 133 (urbs). 13, 422 (porta). 14, 596 (labes). *Val. Flacc.* 1, 730 (Iupp.). 828 (pater). 3, 212 und 6, 435 (nox). 3, 665 (semen). 4, 393 (ululatus). 579 (volucres). 7, 632 und 8, 83 (venenum). *Stat. Theb.* 1, 85 (barathrum). 3, 108 (Avernus). 4, 473 und 8, 65 (sedes). 5, 66 (sorores, s. o.). 11, 421 (rector). 12, 772 und *silv.* 5, 1, 206 (chaos, vgl. *Waser* bei *Pauly-Wissowa* s. v. 3, 2113, 34 ff.). *Mart.* 5, 34, 4 (canis). *Auson.* 27, 7, 3 p. 135 *Schenkl* (Dis, s. o.). *app.* 1, 49, 2 p. 242 *Sch.* (sedes). *Prudent. c. Symm.* 1, 357 (rex, s. o.). 369 f. (daemon). *Claudian.* 5, 524 f. (recessus). 15, 180 (paratus). 20, 145 (tuba Bellonae). 26, 449 (fauces). 33, 215 (rex, s. o.). 35, 217 (quadrigae). 36, 79 (bipennis). 74, 5 (verber). 101, 33 (aura). *Dracont. de laud. dei* 3, 413 und *Orestes* 492 (tenebrae). *Romulea* 10, 448 f. (sorores, s. o.). 480 (gurges). *Orestes* 484 (fauces) usw.; ferner Tartarinus = tartarusartig, *Enn. ann. frg.* 92 (ed. *Luc. Müller* p. 68) v. 597 aus *Varro de l. Lat.* 7, 37 p. 323 *Sp. Prob. z. Verg. Buc.* 6, 31 p. 340, 19 ff. ed. *Hagen*, vgl. *Festus* p. 359 *M.* (p. 546 *Thewrewk*). Von *Τάρταρος* abgeleitet sind die Verba *ταρταρόω* = in den T., die Hölle hinabstürzen, 2. *ep. Petri* 2, 4 (*ταρταρώσας*), *καταταρταρόω, Apollod.* 1, 3. 6 *W. Sext. Emp. Pyrrh. hyp.* 3, 210 p. 170, 27 f. *Bk.*; ferner *ταρταρίζω* vor Frost zittern, *Plut. de pr. frig.* 9. *Schol. Il.* 8, 13. [Otto Waser.]

Tartaruchos (*Ταρταροῦχος*), Bezeichnung der Hekate-Selene in dem von *Wessely, Denkschrift. d. Kais. Akad. d. Wiss. in Wien, philos.-hist. Kl.* 36 (1888) herausgegebenen großen *Pariser Zauberpapyrus* v. 2242 (p. 101). 2294 (p. 102). 2326. 2335 (p. 103) und bei *Marcellus Empiricus* p. 149, 6 (ed. *Helmreich* 1890); vgl. *A. Dieterich, De hymnis Orphicis* 42 f. 45 = *Kleine Schrift.* 101 ff. *Derselbe, Abraxas* 76 f. *Bruno Kuster, De tribus carm. papyri Parisinae magicae* (Diss. Königsberg 1911) S. 86 (vgl. 101. 111). Auf Beziehung der Hekate zum Tartaros weist auch ihr Epitheton *Ταρταρόπαις* (*Orph. Arg.* 977) hin; vgl. auch *Rohde, Psyche* 2², 408 ff. Vgl. ob. Sp. 126, 6 ff. [Höfer.]

Tartettios (*Ταρτήττιος*), Name des Hundes Orthros, s. Bd. 3 Sp. 1216, 2 ff. — Zu Orthros nr. 2 (Personifikation der Morgenfrühe) ist nachzutragen das bei *Millin, Gal. myth.* 89, 353 mitgeteilte Bild einer französischen Handschrift, dem antike Reminiszenzen zugrunde zu liegen scheinen (*K. Friederichs, Die Philostratischen Bilder* 20 Anm. 1), auf dem neben der *Νύξ* der Knabe *Ὄρθρος* mit aufwärts gerichteter Fackel erscheint. [Höfer.]

Tarutius s. Acca Larentia.

Tarvos Trigaranus. Auf einem 1710 in Paris gefundenen, vierseitig skulptierten Blocke, der, aus der Zeit des Tiberius stammend, von den 'nautae Parisiaci' geweiht ist, befinden sich (vgl. die Beschreibung von *Haug, Die Vier-*

göttersteine in *Westdeutsche Zeitschr. f. Gesch. u. Kunst* 10 [1891], 152 nr. 197) auf den vier Seiten folgende Darstellungen: a) Juppiter, mit der Beischrift Iovis, stehend, in der L. das Szepter, in der R den Blitzstrahl; darunter ein Adler. — b) Esus (Beischrift), bärtig, in kurzem aufgeschürzten Rock, ein kurzstieliges Beil schwingend, mit dem er einen Baum, wohl eine Weide, fällt oder behaut. — c) Volcanus (Beischrift), mit dem Arbeitsrock und der Mütze, in der R. einen Hammer, in der L. eine Zange tragend. — d) Ein Stier, der auf dem Rücken eine Decke (dorsuale) trägt, auf ihm sitzen drei verhältnismäßig zu klein dargestellte langbeinige Vögel, Kraniche, Störche oder Reiher; hinter dem Stier Weidenbäume. Oberhalb der Darstellung die Inschrift: TARVOS · TRIGARANVS, *C. I. L.* 13, 3026 p. 466. *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4613a; vgl. *Héron de Villefosse, Comptes rendus de l'acad. des inscr. et belles-lettres* 1901, 32. Abgebildet ist das Monument bei *V. Duruy, Histoire des Romains* 4, 29. *F.-G. de Pachtere, Paris à l'époque Gallo-Romaine* pl. 13. *S. Reinach, Cultes mythes et religions* 1 p. 234. *Alex. Bertrand, Nos origines: La religion des Gaulois, les Druides et le Druisdisme* 351 Fig. 50. *E. Desjardins, Géographie de la Gaule Romaine* 3, 268/269 pl. 11. *E. Esperandieu, Recueil général des Bas-Reliefs de la Gaule Romaine* 4 p. 213. 214. *S. Reinach, Répertoire de Reliefs Grecs et Romains* 2, 241 *Studniczka, Arch. Jahrb.* 18 (1903), 17 Abb. 2 (nur die Seite mit der Darstellung des Tarvos Trigaranus); s. die beistehende Abbildung.

Nahe verwandt ist die Darstellung auf einem gallo-römischen Votivdenkmal aus der Nähe von Trier, das auf der Vorderseite den inschriftlich benannten Mercurius (*Mercurio v.* [*l. m.*] *s., Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4612) zeigt, der die Chlamys und die gallische Halskette trägt; neben ihm steht links eine zum Teil verstümmelte weibliche Figur (Rosmerta?). Auf der linken Nebenseite sind die Reste einer weiblichen Figur erkennbar, auf der rechten erscheint ein bartloser Mann in kurzem Chiton, der unter einem Baume steht, in dessen Stamm er mit einem Beile haut, um ihn zu fällen. Über dem Baume, der dem Anscheine nach wie auf dem Pariser Denkmale gleichfalls eine Weide ist, ist der Kopf eines Rindes dargestellt, hinter und auf diesem sitzen drei große Vögel mit langen Hälsen, Beinen und Schnäbeln. Wir haben hier also dieselbe Darstellung auf einem Bilde vereint, die auf dem Pariser Steine (oben nr. b, d) in zwei getrennte Bilder zerlegt ist, nur daß auf dem Stein von Trier die Beischriften fehlen und statt des Rindes nur der Kopf eines solchen erscheint. Abgebildet ist das Denkmal bei *F. Hettner, Illustrierter Führer durch das Provinzialmuseum in Trier* (1903) S. 27 nr. 31. *Bonner Jahrbücher* 100 (1896), 209 Fig. 29. *Lehner, Korrespondenzblatt der Westdeutsch. Zeitschr. für Geschichte u. Kunst* 15 (1896), 35 Fig. 1 bzw. 37 Fig. 2. *Reinach, Cultes* 1, 236. 237 = *Revue celtique* 18, 256 Fig. 3. 4. *Arch. Anzeiger* 12 (1897), 16 Fig. 5 bzw. 17 Fig. 6. *Alex. Bertrand, Nos origines* usw. 353 Fig. 52. *Revue celtique* 28 S. 40/41. Was ist aber unter dieser Darstellung zu verstehen?

R. Mowat, Bull. épigr. de la Gaule 1, 68 ff. 3, 163 ff. sieht einfach, 'einen Stier, drei Kraniche' dargestellt als das Opfer, das den Göttern dargebracht werden soll. Seine von ihm auch *Remarques sur les inscriptions antiques de Paris* 89 ff. wiederholten Gründe für diese Ansicht beruhen hauptsächlich erstens auf dem Umstand, daß der Stier eine Decke auf dem Rücken trage, was ihn als zum Opfer bestimmtes Tier charakterisiere, zweitens auf der — durch *Desjardins* a. a. O. 3, 268 Anm. 2 freilich widerlegten — Annahme, daß nicht zwei Worte,

Tarvos Trigaranus (nach *Arch. Jahrbuch* 18, 1903, 17, 2).

sondern durch deutliche Interpunktion getrennte drei Worte TARVOS · TRI · GARANVS auf der Inschrift zu lesen und GARANVS als Plural aufzufassen sei. Doch bedeutet Tarvos Trigaranos nach fast allgemeiner Annahme s. v. a. *ταῦρος τριγέρανος*, *Chr. W. Glück, Die bei Caesar vorkommenden Namen* 85 Anm. 1. *Usener, Rhein. Mus.* 58 (1903), 31. *Th. Birt, Beiträge z. latein. Grammat.* 3 (= *Rhein. Mus.* 52 [1897] *Ergänzungsheft*) S. 57. *D'Arbois de Jubainville, Les noms Gaulois chez Caesar* 220 f. *Camille Jullian, Histoire de la Gaule* 2, 147, 1. — *F. Solmsen, Beiträge zur griech. Wortforschung* 1, 119, und die meisten Forscher halten den Tarvos Trigaranus für eine Gottheit, da er auf dem Pariser Stein in jeder Beziehung den übrigen Götterdarstellungen gleichgestellt ist, wie schon *Montfaucon, Antiquité expliquée et représentée en figures* 2, 2, 424 f. betont hat: *„il paraît que ce taureau aux trois grues était au rang des divinités, puisqu'il est mis de niveau avec Vulcain, Jupiter et Esus"*, so *J. de Witte, Rev. arch. N. S. 16 année 30 vol.* (1875), 386: *„les Gaulois ont certainement honoré le taureau sous le nom de Tarvos trigaranus, le taureau aux trois grues"*. *Studniczka, Arch. Jahrb.* 18 (1903), 17 spricht kurz von einem 'Stiergott Tarvos Trigaranus'; vgl. auch *Pachtere* a. a. O. 108.

Nach *Lehner, Korrespondenzbl.* a. a. O. 47 (vgl. 39) ist Tarvos, der Stier, der ja auch anderweitig als Sinnbild der befruchtenden, lebenspendenden Natur erscheint, ein gallischer Wassergott, die Personifikation des Wassers, das zwischen Weiden versteckt ist oder in dessen Nähe Weiden stehen, und zu dessen weiterer Charakterisierung eben die Kraniche dienen sollen; als Wassergott ist er zugleich Schutzgott der Schiffer und Förderer des Handels zu Wasser. Daß ein gallischer Flußgott mit einem griechischen Namen bezeichnet wird, führt *Lehner* auf den in der gallischen Kultur oft nachweisbaren Einfluß von Massilia zurück. Die Darstellung des Tarvos müsse, meint *Lehner*, weil verbreitet und allgemein bekannt gewesen sein, da sie auf dem Steine von Trier ohne erklärende Beischrift habe erscheinen können.

Einen Zusammenhang zwischen Trigaranus und dem Garanus der Cacussage war *Steuding* (*Roscher, Myth. Lex.* s. v. Garanus) geneigt anzunehmen, und auch *Reinach, Cultes* 1, 245 hält einen solchen nicht für unmöglich (vgl. auch *J. G. Cuno, Vorgeschichte Roms* 1: *Die Kelten* 339 [vgl. auch *ebenda* 146 f.]), während *Boehm* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Garanus sich gegen eine solche Annahme ausspricht. Der neueste Bearbeiter der Cacussage, *Fr. Münzer, Cacus der Rinderdieb* 93 ff. (vgl. *Rhein. Mus.* 53 [1898], 602/3 Anm. 3. *Wissowa, Berl. Phil. Wochenschr.* 1913, 882) hält daran fest, daß der von *Verrius Flaccus* überlieferte Name Garanus gute und alte italische Überlieferung darstellt, wenn wir auch nicht zu erkennen vermögen, woher er stammt. Auch die Vermutung, die drei Kraniche verdankten ihre Entstehung einer falschen Auffassung von τριχάρανος (τριχάρηνος), dem Epitheton des 'dreiköpfigen' Geryones bzw. gallischen Mercur, hat wenig Wahrscheinlichkeit, *S. Reinach, Bronzes figurés* (= *Antiquités nationales* 2) p. 121 Anm. (vgl. p. 278). — *D'Arbois de Jubainville, Le cycle mythol. irlandais et la mythologie celtique* 385 Anm. 1 sieht in Tarvos Trigaranus einen Doppelgänger des gehörnten Gottes Cernunnos (s. d.), der dem Stiere des Geryones entspreche; infolge einer Volksetymologie sei Geryones, 'der Brüller mit drei Leibern' bei den Galliern zu 'drei Kranichen' (Γηρυόνης: γέρανος) geworden. In der *Revue celtique* 28, 41 meint derselbe Gelehrte, der Stier sei ein göttliches Wesen, in Irland 'Donn', in Gallien 'Donnos' genannt, und die drei Kraniche seien drei Formen einer 'triple déesse appelée en Irlande Bodb, Morrigan et Nemain'.

Reinach, Cultes sieht in dem Baume, den der beilschwingende Gott zu fällen im Begriff ist, einen göttlich verehrten Baum (vgl. Fagus deus, Sexarbor), 'un arbre cosmique', wie die Weltesche Yggdrasill, in dem Stier (Tarvos), einen 'taureau divin et cosmique', und in seiner Verbindung mit den drei Kranichen einen freilich noch der Aufklärung bedürftigen 'sens religieux et symbolique'. Ähnlich hatte sich schon *Ad. Holtzmann, Deutsche Mythologie* 103 f. geäußert: 'ein Stier. — Man kann an die Kuh Audumbla denken, welche die ersten Urwesen aus dem Salzfelsen herausleckte; bei den drei Zweigen an die Esche Yggdrasill; aber die drei Vögel? — So ist also dieser Tarvos Trigaranus nur eine Mahnung, daß wir von der Mythologie der kelto-germanischen Völker nur sehr wenig wissen, bruchstückweise, und daß es wichtige und auffallende Mythen gab, die wir nicht mehr kennen'. [Höfer.]

Tasene s. Tarsene.

Tasibastenos (*Ταισιβαστηνός*), Beiname, höchst wahrscheinlich lokaler, des Dionysos auf zwei Inschriften aus Philippi, auf welcher ein thiasus [L]ib(eri) Pat(ris) Tasibast(eni) erwähnt wird, *Heuzey, Mission archéol. de Macédoine* nr. 87 p. 149 ff. *Heuzey, Comptes-rendu de l'acad. des inscriptions et belles lettres* 1868, 219; *G. Perrot, Mémoires d'archéol. d'épigraphie et d'histoire* 213. *A. Rapp, Die Beziehungen des Dionysoskultes zu Thrakien und Kleinasien* 17. *Dumont, Mélanges d'archéologie et d'épigraphie* 470 nr. 113 a [13]. *C. I. L.* 3, 703. 704 (= *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4059). *Perdrizet, Corr. hell.* 24 (1900), 312 f. nr. 4. 316 f. *Waltzing, Étude historique sur les corporations professionelles chez les Romains* 3, 73 f. nr. 200. *Fr. Poland, Gesch. d. griech. Vereinswesens* 202. *Preller-Robert* 1 [4], 697, 2. *Gruppe, Gr. Myth.* 1410, 9. *Rohde, Psyche* 2 [2], 31 Anm. 1. [Höfer.]

Taszene s. Tarsene.

Tatius s. Romulus u. Tarpeia.

Taucheira (*Ταύχειρα*), Tochter des Autandros, Eponyme der Stadt Taucheira in Libyen, *Steph. Byz.* s. v. *Ταύχειρα*. [Höfer.]

Taulas (*Ταύλας*). 1) Einer der Söhne des Illyrios (s. d.), Eponymos des illyrischen Volkes der Taulantioi, *Appian. Illyr.* 2, (1, 346, 19 *Mendelssohn*). — 2) Skythe, Pflegevater des von Kastor getöteten Tages, *Val. Flacc. Arg.* 6, 222. [Höfer.]

Taureios (*Ταύρειος*), Beiname des Poseidon: *Ταύρεος Ἐννοσίγαιος, Hes. Scut.* 104 (und dazu *Aly, Rhein. Mus.* 68 [1913], 23 Anm. 2). *Ἐννοσίγαιος Ταύρειος, Nicetas* in *Anecdota var. Gr. et Lat.* ed. *Schoell-Studemund* 1, 279, XI. 283, IX. *Ταύρειος, ὁ Ποσειδῶν, Hesych.* s. v. *Ταῦρος*. Die Form *Ταύριος* als Poseidonepitheton steht bei *Suid.* s. v. *Ταυρίδιον* (p. 1043 *Bernh.*). *Anonym. Laurent.* bei *Schoell-Studemund* a. a. O. 1, 267, III$_{16}$. Vgl. auch *Apollon. Lex. Homer.* p. 156, 20 *Bekker*: *Ταύρου τοῦ Ποσειδῶνος*. Zweifelhaft ist es, ob unter dem *θεὸς Ταῦρος* einer Inschrift aus Thespiai: *Θεοῦ Ταύρου* (*C. I. G.* 1, 1605. *I. G.* 7, 1787) Poseidon, an den *Kern* bei *Pauly-Wissowa* 5, 1032, 64 ff. denkt, oder Dionysos (*E. Maaß, Orpheus* 130, 4. 137, 19) zu verstehen ist. Nach *Hesych.* s. v. *Ταυρία* wurde dem Poseidon ein Fest *Ταύρια* gefeiert, und es ist wohl sicher, daß das Lokal dieses Festes Ephesos war, da nach *Amerias* bei *Athen.* 10, 425 C (vgl. *Hesych.* s. v. *Ταῦρος Eust.* ad *Hom. Il.* 1205, 22) in Ephesos die Jünglinge, die bei dem Feste des Poseidon den Wein schenkten, *ταῦροι* (*Usener, Götternamen*) hießen, *Nilsson, Feste* 80.

Im Zusammenhang hiermit steht wohl auch der durch eine Inschrift aus Ephesos (*Forschungen aus Ephesos* 2, 182 nr. 75) bekannt gewordene Verein der *Ταυρεασταί*, *Heberdey, Forsch. in Ephesos* a. a. O. 182. *Benndorf,*

ebenda 1, 97, während der in zwei Inschriften erwähnte Verein *Ταυρεινάδες* (*Forsch.* 2, 183 nr. 80. 184 nr. 81) wohl kaum hierher gehört, wie *Benndorf* a. a. O. 1, 97 Anm. 4 annimmt, sondern mit *Heberdey, Forsch.* 2, 184 als ein Verein der Schuster aufzufassen ist. Von einer Stierhetze (*ταύροις δὲ κατὰ προαίρεσιν ἐν Ἰωνίᾳ παῖδες Ἐφεσίων ἀγωνίζονται . . . καὶ ἐν Λαρίσσῃ πόλει τῆς Θεσσαλίας οἱ τῶν κατοικούντων εὐγενέστατοι*) berichtet *Artemidor* 1, 8. Für Ephesos liegt in Verbindung mit den obigen Zeugnissen der Gedanke nahe, in diesen Stierkämpfen einen Teil des Poseidonfestes zu sehen, *Maxim. Mayer, Arch. Jahrb.* 7 (1892), 77. Für die Stierkämpfe in Larissa (*ταυροθηρία* s. *I. G.* 9, 2, 531_{11} [= *Dittenberger, Sylloge* 2^2, 671_{11} p. 495). 537. 528_{16}. 532_9. 533_9. 534_9; vgl. 535_5. 536_4: *ταῦρον πεφειράκοντες, πεφειράκοντες* = *τεθηρακότες*; vgl. auch *Heliodor* 10. 30. *Philippos* in *Anth. Pal.* 9, 543. *Boeckh* zu *Schol. Pind. Pyth.* 2, 78 p. 319. *E. Durrbach, Corr. hell.* 10 [1886], 443) und anderswo, z. B. in Smyrna (*Ταυροκαθάψια, C. I. G.* 2, 3212. *M. Mayer* a. a. O. 75 ff.) ist ein Zusammenhang mit dem Poseidonkultus, wie ihn *K. F. Hermann, Gottesdienstl. Altert.*[2] 451. *Welcker, Gr. Götterlehre* 2, 675 annahmen (vgl. auch *Bechtel, Götting. Gelehrte Nachr.* 1890, 34, der in den Taurokathapsia die Ausartung eines alten im Dienste des Zeus Polieus geübten Kultgebrauches zu einem Sporte sieht), mangels anderer Zeugnisse sehr fraglich, *Nilsson* a. a. O. 81. *Gruppe, Gr. Myth.* 1138, 1. — Über bildliche Darstellungen der Taurokathapsia in Kreta vgl. *Evans, Ann. of the Brit. School at Athens* 7 (1900/01), 94 f. *Chatzidakis, Ἐφημ. ἀρχ.* 1912, 232. *Gaerte ebenda* 260, 57. Vgl. auch *Mayer, Verhandl. d. 40ten Versamml. deutscher Philologen in Görlitz* (1890) S. 290. Das oben für Ephesos in Anspruch genommene Fest *Ταύρια* wollte *Welcker* a. a. O. 674 nach Kyzikos verlegen, da dort ein Monat *Ταυρεών* (*E. Bischoff, De Fastis Gr. ant.* 396) hieß; aber abgesehen davon, daß für Ephesos die oben angeführten Zeugnisse sprechen, ist ein Monat *Ταυρεών* ferner auch bezeugt für Samos (*Bischoff* 400), Milet (*Königliche Museen zu Berlin: Milet* herausg. von *Th. Wiegand*, nr. $38A_1$ p. 185. nr. 133_{28} p. 28 f. nr. 143_{19} p. 319. nr. 147_{58} p. 335. nr. $150_{1.26}$ p. 356 f.), Priene (*Königl. Mus. zu Berlin: Inschr. von Priene* nr. 22_1 p. 30. nr. 111_{212} p. 101. 202_{23} p. 141), und das bloße Vorkommen eines Monates *Ταυρεών* berechtigt noch nicht zu dem Schlusse, eine Verbindung mit dem Stier-Poseidon anzunehmen; möglicherweise (*Nilsson* a. a. O. 81) ist dies der Fall für Sinope, wo wir neben einem Monat *Ταυρεών* ein Fest des Poseidon Helikonios finden, *Dittenberger, Sylloge* 2^2, 603 p. 376.

Das Epitheton *Ταύρειος* erklärt *Schol. Hes. Scut.* 104 (*Poet. Minor. Gr.* ed. *Gaisford* 2 p. 621): *ἤγουν διὰ τὸν τῶν κυμάτων ἦχον, ὡς ταῦροι γὰρ μυκῶνται. ἢ ὅτι ταυρόκρανός ἐστιν. ἢ ὅτι Ταύρειος Ποσειδῶν ἐν πόλει Βοιωτίας, διὰ τὸ* [*ἐν Ἑλικῶνι τῆς Βοιωτίας, Cod. Bibl. Paris.* 2708] *ταύρους θύεσθαι αὐτῷ καὶ μάλιστα ἐν Ὀγχηστῷ . . . Ἀπὸ οὖν τοῦ θυσίας ταύρων ἐπιτελεῖν τῷ Ποσειδῶνι Ταύρειος ἐκλήθη Βοιωτικῶς.* Über Stieropfer, die dem Poseidon dargebracht wurden (*διὰ τὸ κατὰ σφοδρότητα κινήσεως πληκτικόν, ἔτι δὲ καὶ διὰ τὸ μυκητικὸν καὶ διὰ τὰς ἐν τῷ ὕδατι δὲ καμπτὰς δίκην κεράτων, Eust.* ad *Hom. Od.* 1676, 34), speziell über Opfer von schwarzen Stieren (*θύουσιν αὐτῷ ταύρους παμμέλανας διὰ τὴν χροιὰν τοῦ πελάγους, Cornut. de nat. deor.* 22 p. 124 *Osann;* vgl. *Eust.* ad *Hom. Od.* 1454, 3, vgl. *Hom. Il.* 11, 727, 20, 403 (*Strabo* 8, 384). *Od.* 3, 6. 178. 11, 131. *Pind. Pyth.* 4, 204. *Ol.* 13, 69. *Plut. Sept. sap. conv.* 20. *Philostr. Imag.* 2, 16. *Schol. Pind. Nem.* 6, 69. *Eust.* ad *Hom. Od.* 1386, 41. *Il.* 1227, 34. *Aen. Verg.* 2, 202 und *Serv.* z. d. St.).

Für weitere Beziehungen des Stieres zum Poseidon ist darauf hinzuweisen, daß Poseidon selbst Stiergestalt annimmt, *Ov. Met.* 6, 115, daß er auf einem Stiere reitend dargestellt wird, *O. Müller-Wieseler-Wernicke, Ant. Denkmäler*[4] 163 nr. 5, daß er im Wettstreit mit Athena usw. den Stier erschafft, *Luc. Hermotim.* 20. *Babrius* 59. Wie der Wolf das Symbol Apollons, so ist der Stier das Symbol Poseidons, *Serv.* ad *Verg. Aen.* 4, 377. Poseidon hat den später von Herakles gebändigten kretischen Stier gesendet (*Paus.* 1, 27, 9. *Apollod.* 2, 5, 7), ebenso den Stier, der für Hippolytos so verderblich wurde (Bd. 1 Sp. 2682, 8 ff.); auf vielen Münzen ist der Stier das Wappentier Poseidons u. a. m. Höchst wahrscheinlich steht auch der troizenische Flußname *Ταύριος* (*Paus.* 2, 32, 7) mit Poseidon *Ταύριος* in Verbindung, *O. Höfer, Mythologisch-Epigraphisches* (*Beigabe z. Jahresber. d. Wettiner Gymn. zu Dresden* 1910) S. 36. Diese vielen Beziehungen des Poseidon zum Stiere verleihen der Ansicht von *Gruppe, Gr. Myth.* 1138, 3, daß auch der Poseidon *Ἑλικώνιος* (vgl. über diesen *Jessen* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Helikonios. *F. Solmsen, Beiträge zur griech. Wortforschung* 1 [Straßburg 1909] S. 84 f.) — von *ἕλιξ* abgeleitet — ursprünglich als Stiergott aufzufassen ist, nicht geringe Wahrscheinlichkeit. [Höfer.]

Taurica dea s. Taurike.

Tauriformis, der 'Stiergestaltige', Beiname des Fl. Aufidus bei *Hor. carm.* 4, 14, 25. Über die Gestalt der Flußgötter s. o. Bd. 1, Sp. 1488 ff. und Bd. 3, Sp. 2902. Zur Horazstelle bemerkt *Porph.: omnium fluminum genii taurino voltu etiam cum cornibus pinguntur propter impetus et fremitus ipsarum aquarum.* Vgl. Tauromorphos. [Eitrem.]

Taurike (*Ταυρική*), Beiname der der Göttin der taurischen Chersonnes, der Parthenos (s. d. Sp. 1661, 43 ff.) oder Tauropolos (s. d.) gleichgesetzten Artemis, *Paus.* 1, 23, 7. 3, 16, 7. 8. *Clem. Alex. Protr.* 3 p. 36 *Potter. Euseb. Praep. ev.* 4, 16, 12 (p. 185 *Dindorf*). *Mythogr. Lat.* 1, 173. *Cyprian. Quod idola dii non sint* 4 = *Corpus Scriptor. eccles. Lat.* III, 1 p. 21 ed. *Hartel.* — Nach *Hirst, Journ. of hell. stud.* 23, 29 (vgl. *Gruppe, Bursians Jahresber.* 137 *[Suppl.],* 418) ist *Ἄρτεμις Ταυρική* eine barbarische Göttin, die aber von demselben mykenischen Kult abstammt wie die *Βραυρωνία* und daher dieser urverwandt ist. [Höfer.]

Tauriskos (*Ταυρίσκος*), Eponymos des ligurischen Volksstammes der Taurisker — nach *Fr. Mistral, Dictionnaire Provençal-Français* 2, 957 s. v. Tarascoun Gründer von Tarascon —, berüchtigt durch seine Wildheit und Grausamkeit, von Herakles auf seinem Zuge gegen Geryones getötet, *Timagenes* bei *Ammian. Marcell.* 15, 9, 6 = *F. H. G.* 3, 321 f. *fr.* 7. Auch die zweite Erwähnung des Tauriskos bei *Ammian.* 15, 10, 9 geht wohl auf *Timagenes* zurück (*Mommsen, Hermes* 16 [1881], 620 Anm. 2) und nicht auf *Sallust,* wie *Gardthausen, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 6, 555 annahm; vgl. *Wachsmuth, Rhein. Mus.* 46 (1891), 468. *Holder, Alt-Celt. Sprachschatz* 1769 s. v. Taurisci. *J. de Witte, Rev. arch. N. S. 16te année 30. vol.* (1875), 385 f. *E. Maaß, Jahreshefte d. österr. arch. Inst.* 9 (1906), 144 u. Anm. 26 (vgl. 168 Anm. 76). *S. Reinach, Cultes, mythes et religions* 1, 243. 3, 174. *Antiquités nationales* 2 (*Bronzes figurés de la Gaule Romaine*) 275 f. (vgl. 120 f. Anm. 3). [Höfer.]

Tauro (*Ταυρώ*)· *ἡ ἐν Ταύροις Ἄρτεμις, Hesych.*; wohl Kurzform zu *Ταυροπόλος* (s. d.), *E. Maaß, Hermes* 23 (1888), 617. [Höfer.]

Tauroboleia (*Ταυροβόλεια*), Gemahlin der Okytos (andere nennen dafür die Hippodameia) und Mutter des Guneus, *Tzetz. Proleg. Alleg. Hom. Il.* 629. [Höfer.]

Taurobolos (*Ταυροβόλος*), Beiname 1) der Athene auf Andros nach *Suidas* s. v. *Ταυροπόλον* (p. 1044, 4 ff. *Bernhardy*) = *I. G.* 12, 5 p. XXXII nr. 1505: *καὶ Ἀθηνᾷ δὲ Ταυροβόλος* (vgl. *Suid.* s. v. *Ταυροβόλος*· *ἡ Ἀθηνᾶ* und *Hesych. Ταυροπόλαι* (so!)· *ἡ Ἄρτεμις καὶ ἡ Ἀθηνᾶ*) *ἐν Ἄνδρῳ. ὁ γὰρ Ἄνιος δοὺς ταῦρον τοῖς Ἀτρείδαις ἐκέλευσεν, ὅπου ἂν ἐκ τῆς νεὼς ἅλληται, ἱδρύσασθαι Ἀθηνᾶν· καὶ οὕτως εὐπλοήσειν. ὁ δὲ ἐν Ἄνδρῳ ἐξήλατο* = *Phot. Lex.* s. v. *Ταυροπόλον* p. 571, 7 ff. *Porson* = *Apostol.* 16, 22. Daß Athene *Ταυρόπολος* (so, nicht *Ταυροβόλος*) genannt worden sei, berichtet *Xenomedes von Chios* im *Schol. Arist. Lysistr.* 447 (*F. H. G.* 2, 43, 1), der nach *v. Wilamowitz, Hermes* 18 (1883), 259 f. Anm. 2 (vgl. *Immisch, Rhein. Mus.* 44 [1889], 303) auf *Apollodoros περὶ θεῶν* zurückgeht. Viele (z. B. *Bursian, Geogr. von Griechenland* 2, 443, 2. *Hirschfeld* bei *Pauly-Wissowa* 1, 2170, 60. *Max. Mayer, Arch. Jahrb.* 7 [1892], 77) meinen, die Schreibung *Ταυροβόλος* bei *Suidas* usw. beruhe auf einem Irrtum. Doch steht unmittelbar vor der oben ausgeschriebenen Stelle zur Erklärung des Beinamens der Artemis *Ταυροπόλος*: *οἱ δ' ὅτι ἔβαλε, διὸ καὶ Ταυροβόλον*, also direkte Ableitung von *βάλλειν*! *Ταυροβόλος* würde also die 'Stierschießerin, Stiertöterin' bedeuten (vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 1553 Anm. 5 zu 1552). *Welcker, Aesch. Trilogie* 282 Anm. 491 ist der Ansicht, daß die Schreibung *Ταυροβόλος* auf irriger Auslegung für *ταυροβόρος, ταυροφάγος* beruhe (vgl. Taurophagos nr. 2). Nach *Theophil Saucius, Andros* (*Sonderschriften des österr. arch. Inst. in Wien* 8) 118 soll die Erzählung des *Suidas* mit Anlehnung an Agamemnons Heereszug einen auf Andros üblichen alten Opferbrauch aitiologisch erklären; der den Atriden mitgegebene Stier soll auf das darauf folgende Opfer hindeuten. Der Tempel der Athena Taurobolos muß nach der mitgeteilten Legende unweit des Meeres gestanden haben, *Ludw. Roß, Reisen auf den griechischen Inseln* 2, 20 f. *Bursian, Geogr. v. Griechenland* 2, 443. *R. Weil, Athen. Mitt.* 1 (1876), 240. *Hirschfeld* a. a. O. *Saucius* a. a. O. — 2) Beiname der Artemis s. oben. [Höfer.]

Tauromenes? (*Ταυρομενής*?), als Beinamen des Dionysos erschließt *Gruppe* bei *Bursian* 85 (1895), 222 aus dem Namen der Stadt *Ταυρομένιον*. [Höfer.]

Tauromorphos (*Ταυρόμορφος*). Nach *Clem. Alex. Protr.* 2, 16, 3 p. 14 *Potter* (p. 13, 21 *St.*) gebiert Persephone — von dem ihr in Schlangengestalt genahten Zeus, daher der mystische Spruch: *ταῦρος δράκοντος, καὶ δράκων ταύρου πατήρ, Firmic. Mat. de errore profan. relig.* 26. *Albr. Dieterich, Eine Mithrasliturgie* 215 (vgl. 155). *Crusius, Rhein. Mus.* 45 (1890), 265 ff. — einen stiergestaltigen Sohn: *παῖδα ταυρόμορφον* (vgl. *Arnob. advers. gent.* 5, 21 p. 193, 1 *Reifferscheid*), worunter nach dem *Schol.* z. d. St. *Ζαγρεὺς Διόννσος* zu verstehen ist, *Gruppe, Gr. Myth.* 1425, 4, wo auch die Belegstellen für die auf Stiergestalt des Dionysos hinweisenden Epitheta (*ταυρόκερως, ταυροφυής* usw.) angeführt sind. Damit vergleiche man *Athen.* 11. 51 p. 476 a (vgl. *Quandt, De Baccho ab Alexandri aetate in Asia Minore culto* [*Diss. Hal.* 21, 2] 130: *τὸν Διόννσον κερατοφυῆ πλάττεσθαι, ἔτι τε ταῦρον καλεῖσθαι ὑπὸ πολλῶν ποιητῶν. ἐν δὲ Κυζίκῳ καὶ ταυρόμορφος ἵδρυται* = *Eust.* ad *Hom. Il.* 13, 21 p. 917, 56. Hierher gehört auch *Plut. de Is. et Os.* 35 p. 364 F *διὸ καὶ ταυρόμορφον Διόννσον ποιοῦσιν ἀγάλματα πολλοὶ τῶν Ἑλλήνων*, wo man entweder *ποιοῦσιν ἀγαλματοποιοὶ τῶν Ἑλλήνων* oder *ταυρόμορφα Διονύσου κ. τ. λ.* schreibt. Über den 'Stierdionysos' vgl. *F. A. Voigt* im *Myth. Lex.* Bd. 1 Sp. 1056 ff. *E. Thraemer ebenda* Sp. 1149 ff.; ferner *Stephani, Compte rendu de la commission imp. archéol.* 1863, 110 ff. *Rob. v. Schneider, Über zwei Bronzebilder des gehörnten Dionysos* in *Jahrb. d. Kunstsammlungen des allerhöchsten Kaiserhauses* 2 (1884), 41 ff. *Andreas Wilh. Curtius, Das Stiersymbol des Dionysos* (*Progr. des Königl. Kaiser-Wilhelm-Gymn. zu Köln* 1892). *Wieseler, Gött. Gel. Nachrichten* 1891, 367 ff. 1892, 218 ff. *A. Rapp, Die Beziehungen des Dionysoskultes zu Thrakien und Kleinasien* 18 f. 23. *Wellmann, Hermes* 31 (1896), 223 f. — Als *ταυρόμορφος θεός* wird von *Philo, De vita Mosis* 3 ed. *Mangey* 1, 160, 10 (= *de vita Mosis* 2 [3], 165 ed. *L. Cohn* 4, 238, 18): *Χειροποίητον κατασκεύαντες ταυρόμορφον θεὸν οὐ θεὸν προσκυνοῦσι καὶ θύουσιν* (die Juden) auch das aus *Exod.* 32, 4. 7 (vgl. 1 *Reg.* 12, 28 f. *Hosea* 8, 5 f. 10, 5 f. 13, 2) bekannte 'goldene Kalb', die Statue des unter dem Bilde eines goldenen Stieres verehrten kanaʿanitischen Baʿal bezeichnet; vgl. *Br. Baentsch* im *Handkommentar zum alt. Testament* herausgeg. von *W. Nowack* 1, 2 S. 269 zu *Exod.* 1—6. *W. Baudissin* in *Realenzyklopädie für protest. Theologie u. Kirche* herausg. von *Herzog-Hauck* 9³, 704 ff. s. v. Kalb, goldenes. Vgl. Tauriformis. [Höfer.]

Tauroparthenos (*Ταυροπάρθενος*). Bei *Lykophr. Alex.* 1292 ist unter der *'βοῶπις ταυροπάρθενος Κόρη'* Io (s. d.) zu verstehen. Diese Bezeichnung — statt *ταυροπάρθενος* sollte man eigentlich *βουπάρθενος* erwarten; vgl. *Schol.* z. d. St. 2, 365 f. ed. *Scheer* — sieht ab von der gewöhnlichen Vorstellung einer gänzlichen Verwandlung der Io in eine Kuh, an deren Stelle sie die auch sonst (Bd. 2 Sp. 271, 5 ff.) bezeugte Vorstellung von einer kuhgehörnten Jungfrau setzt, die auch in der Identifizierung der Isis mit Io (Bd. 2 Sp. 439 f.) zum Ausdruck kommt. Vgl. auch *G. Mellén, De Ius fabula capita selecta* 53 ff. 60. *Gruppe* in *Bursians Jahresber.* 137 (1908) [*Supplementband*] S. 528. *v. Holzinger* zu *Lykophr.* a. a. O. [Höfer.]

Taurophagos (*Ταυροφάγος*), Beiname 1) des Dionysos, *Soph. fr.* 607 *Nauck*², gleichbedeutend mit Omadios (s. d.), Omestes (s. d.); vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 732 Anm. 3 zu 731. *Weniger, Arch. f. Religionswiss.* 10 (1907) 67. *Welcker, Alte Denkmäler* 5, 164 f. — 2) der Artemis (v. l. *Ταυροφόνος*), weil sie für die zu opfernde Iphigenie einen Stier, wofür andere eine Hindin oder Bärin nennen, geschickt habe. *Etym. M.* 748, 2. [Höfer.]

Tauraphonos(?) s. Taurophagos 2.

Tauropis s. *Ταυροπός*.

Tauropoleites (*Ταυροπολείτης*). Ein Felsrelief aus Oinoanda mit der Weihung *Θεῶ(ι) Ἄρη(ι) Ταυροπολείτη(ι) εὐχήν* zeigt den Ares jugendlich in Panzer und mit Helm, mit der Rechten die Lanze, mit der Linken den Schild an den Boden haltend, das Schwert an der linken Seite gegürtet, *Heberdey-Kalinka, Reisen im südwestl. Kleinasien* (= *Denkschr. d. Kaiserl. Akad. d. Wissensch.* 45 [1897] I) S. 53 f. nr. 56. Das Epitheton wird wohl als Ethnikon (vgl. *Steph. Byz.* s. v. *Ταυρόπολις, πόλις Καρίας. τὸ ἐθνικὸν Ταυροπολίτης*; vgl. *Apollonios* bei *Steph. Byz.* s. v. *Χρυσαορίς*) aufzufassen sein. [Höfer.]

Tauropolis (*Ταυρόπολις*) 1) Tochter des Kleson (s. d.), *Paus.* 1, 42, 7. Näheres unter Kleso und Leukothea (Bd. 2 Sp. 2013, 27 ff.). — 2) Kind des Dionysos und der Ariadne, *Schol. Apoll. Rhod.* 3, 997. Die übrigen fünf neben Tauropolis genannten Geschwister (Oinopion, Thoas, Staphylos, Latramys, Euanthes) sind Söhne, so daß man dasselbe auch von Tauropolis annehmen möchte; doch deutet die Form des Namens mehr auf ein Femininum hin. — Der Name Tauropolis weist auf die mit Dionysos gepaarte Tauropolos (s. d.) hin, *Gruppe, Gr. Myth.* 943, 3 (vgl. 125. 7). [Höfer.]

Tauropolos (*Ταυροπόλος*), Epiklesis (häufig auch selbständig gebraucht) — I) der Artemis, *Hesych.* s. v. *Ταυροπόλαι. Anon. Laurent.* in *Anecd. varia Graec. et Lat.* ed. *Schoell und Studemund* 1, 270, 12 $_{24}$. *Niketas ib.* 277, 8. 283, 6 (hier steht die Form *Ταυροπόλα*).

Über die Bedeutung der Epiklesis *Ταυροπόλος* waren schon im Altertum die Meinungen geteilt, wie aus den verschiedenen Erklärungen des Namens hervorgeht. Die Hauptstellen sind: **a**) *Phot.* s. v. *Ταυροπόλον* = *Suid.* s. v. *Ταυροπόλον*, womit sich teilweise *Etym. M.* 747, 52 ff. und *Apostol.* 16, 22 decken. — **b**) *Schol. Soph. Ai.* 172 = *Suid.* s. v. *Ταυροπόλα*: 1) *ὅτι ὡς ταῦρος περίεισι πάντα, ὡς Ἀπολλόδωρος* (vgl. *Schol. Arist. Lys.* 447: *Ταυροπόλον οὕτω τὴν Ἄρτεμιν ἐκάλουν. τὴν δὲ αἰτίαν Ἀπολλόδωρος ἐν τῷ περὶ θεῶν ἐκτίθεται* und dazu *v. Wilamowitz, Hermes* 18 [1883], 259 Anm. 2), a. — 2) *Ἴστρος δέ . . . ὅτι τὸν ὑπὸ Ποσειδῶνος ἐπιπεμφθέντα Ἱππολύτῳ ταῦρον ἐξοίστρησεν ἐπὶ πᾶσαν γῆν*, a.; etwas abweichend *Apostol.* a. a. O.: *ὅτι τὸν ταῦρον ἔκτεινε.* — 3) *ὅτι ἡ Ἰφιγένεια φυγοῦσα ἀπὸ Σκυθίας ἐν Ἀττικῇ ἱδρυσαμένη τὸ ἄγαλμα Ταυροπόλον Ἄρτεμιν προσηγόρευσεν, ἐπειδὴ ἐκ τῶν Ταύρων τοῦ ἔθνους ἦλθεν, E. M.* 747, 54 ff.; vgl. *Eust.* ad *Dionys. Par.* 306: *ἡ Ἄρτεμις Ταυροπόλος ἀπὸ τούτων δοκεῖ τῶν Ταύρων λέγεσθαι.* — 4) *Ἄρτεμις . . . τὸ μὲν ἔθνος ἐκεῖνο τῶν νομάδων ἐκάλεσε Ταύρους, ἐπεὶ ἀντὶ τῆς Ἰφιγενείας παρὰ τὸν βωμὸν ἔφηνε ταῦρον, αὐτὴν δ' ἡ θεὸς Ταυροπόλον, Nikandros* bei *Anton. Liberal.* 27 (und dazu *v. Wilamowitz* a. a. O. 260) und im *E. M.* 748, 3. Zu diesen vier Erklärungen kommen die drei in b) überlieferten Deutungen. — 5) *ὅτι ἐν Ταύροις τῆς Σκυθίας τιμᾶται.* — 6) *ἢ ἀπὸ μέρους, τῶν ποιμνίων προστάτις* (*ἐπιστάτις, Suid.*). — 7) *ἢ ὅτι ἡ αὐτὴ τῇ Σελήνῃ ἐστὶ καὶ ἐποχεῖται ταύροις, ἣν καὶ Ταυρωπὸν ὀνομάζουσι*, womit man vgl. *Io. Tzetz. Antehomer.* 201: *Ἀρτέμιδος . . . Ταυροπόλοιο Σελήνης.* Von diesen Deutungsversuchen (3. 4. 5) sind zunächst diejenigen auszuschließen, die mit dem geographischen Namen Taurien spielen und die Tauropolos aus der Iphigeniensage herleiten. Denn wie *C. Robert, Arch. Zeit.* 33 [1876], 134, besonders aber *Arch. Märchen* (*Philol. Unters.* 10) 146 ff. (vgl. auch *v. Wilamowitz, Hermes* 18 [1883], 254. *Max. Mayer, Arch. Jahrb.* 7 [1892], 77) nachgewiesen hat, ist die Ableitung des Namens Tauropolos von dem Volke der Taurer vor *Euripides* keinesfalls anzunehmen (vgl. auch *C. O. Müller, Dorier* 1 S. 385); vielleicht heißen gerade umgekehrt die Taurer nach der Tauro (s. d.) = Tauropolos, *Gruppe, Griech. Myth.* 1293, 1. Freilich ist der Einfluß der Dichtung des *Euripides* so gewaltig gewesen, daß man an vielen Kultstätten der Tauropolos nicht nur in Griechenland, sondern auch in Kleinasien und Italien die heimische Kultlegende an die Euripideische Fabel anknüpfte: wo ein Kult der *Ταυροπόλος* bestand, deutete man diese jetzt als die „Taurische" und suchte durch alle Mittel zu beweisen, daß das heimische Kultbild das echte von Orestes aus Taurien entführte Idol sei. Die Deutung des *Apollodoros* (1), *ὅτι ὡς ταῦρος περίεισι πάντα* besagt wohl dasselbe wie die unter 7 gegebene Deutung: die Tauropolos wäre also eine Mondgöttin, wie sie z. B. *Usener, Rhein. Mus.* 23 (1868), 334. 355 auffaßt. Als eine besondere Form der Astarte, die ja auch als Mondgöttin und zuweilen mit einem Stierhaupt erscheint (Bd. 1 Sp. 652), sehen die Artemis Tauropolos an *Movers*, Die *Phönizier* 2, 2, 101 ff., *K. Hoeck, Kreta* 1, 92 f., *Stephani, Compte rendu de la commiss. imp. archéol. pour l'année* 1866, 102. *Konr. Trieber, Quaestiones Laconicae* 1, 35 f. Doch ist die *Ταυροπόλος* wohl eine echt griechische Göttin, auch ist der Stier als Mondsymbol nur spät erst nachweisbar, Bd. 2 Sp. 3136, 53 ff. *Max. Mayer* a. a. O., so daß

auch diese Erklärung nicht der ursprünglichen Bedeutung der Tauropolos gerecht wird, geschweige die von einer einzelnen Tatsache ausgehende auf *Istros* (2) zurückgeführte Deutung. Die noch übrige Erklärung (6) *ἀπὸ μέρους, τῶν ποιμνίων προστάτις*, die in Artemis T. die Schirmerin der Stiere und dann der Herden überhaupt sieht, ist von *Schreiber* Bd. 1 Sp. 567 angenommen worden. Doch erhebt dagegen mit Recht Einspruch *Nilsson, Gr. Feste* 251 f.: *Ταυροπόλος* muß nach Analogie von *αἰπόλος, βουπόλος* (= *βουκόλος, Hesych.*) erklärt werden, nur nicht so speziell als „Stierhirtin"; denn *-πόλος* hat eine sehr allgemeine Bedeutung, vgl. *μουσοπόλος* und *ἱεροπόλος* des Apollon Aktios. Sie ist vielmehr eine Herrin des Stieres; ohne Zweifel hängt sie zusammen mit der besonders bei den Mykenäern beliebten Stierjagd und den Stierkämpfen (vgl. die Taurokathapsien im Kult des Poseidon Taureios [s. d.]), der das Fest der Tauropolia (s. unten nr. 3) galt. Sie ist also Herrin des kräftigen, wilden Stieres gewesen; daher steckt in ihrem Namen *ταῦρος*, nicht *βοῦς*, welches Wort ganz andere Vorstellungen erweckt. Wenn der Chor bei *Soph. Aiax* 172 ff. nach dem rasenden Wüten des Aiax unter den Herden des Heeres fragt: *ἦ ῥά σε Ταυροπόλος Διὸς Ἄρτεμις ὥρμασε πανδάμους ἐπὶ βοῦς ἀγελαίας*; so ist, wie *Max. Mayer, Arch. Jahrb.* a. a. O. 77 bemerkt, das tertium comparationis, nicht Mondsucht und Wahnsinn, wie das *Schol.* will (*τοὺς πολλοὺς γὰρ τῶν μαινομένων ἐκ σελήνης νοσεῖν ὑποτίθενται*, — vgl. auch *C. O. Müller, Dorier* 1, 387), sondern die wilde Jagd auf die Rinderherden. Daß Artemis Tauropolos die „stiertummelnde" bedeutet, läßt sich vielleicht auch aus dem Bericht des *Klearchos von Soloi* bei *Athen.* 6, 256 e (*F. H. G.* 2, 310) erweisen, der ausgelassene und unzüchtige Weiber in Makedonien *ταυροπόλοι καὶ τριοδίτιδες* nennt; *Ταυροπόλος* und *Τριοδῖτις* sind Beinamen der Artemis, die *Klearchos* in witziger Weise zur Bezeichnung jener Weiber verwendet: *τριοδῖτις* ist auch sonst bezeugt als Ausdruck für feile Dirne, die sich auf den Gassen herumtreibt, *Lobeck, Aglaopham.* 1088. Als Bedeutung von *ταυροπόλοι* gibt *Lobeck* 1089 „virosae, quasi dicas *ταυριῶσαι*". *Ταυριάω* heißt „rindern, brünstig sein", von der Kuh. Näher scheint mir folgende Erklärung zu liegen: *ταῦρος* ist Bezeichnung sowohl für das männliche Schamglied (*ταῦρος τὸ αἰδοῖον τοῦ ἀνδρός, Suid.*) wie für das weibliche (*Hesych.* s. v. *ταῦρος. Phot.* p. 571, 2. *Suid.* s. v. *σάραβον*): *ταυροπόλος* würde also entsprechend der „rossetummelnden" Artemis hier bedeuten die sich auf oder mit dem *ταῦρος* (in der angegebenen obszönen Bedeutung) tummelnde. Es ist auch beachtlich, daß diese Bezeichnung für Makedonien angegeben wird, wo wir für Amphipolis einen Kultus der Tauropolos bezeugt finden; auch zeigen makedonische Münzen die Artemis Tauropolos, *Cat. of greek coins in the Brit. Mus. Macedonia* 7. 16. 17. *Stephani, Compte rendu* 1866, 103. Eine andere Erklärung des Artemisbeinamens Tauropolos gibt *O. Gruppe, Arch. f. Religionswiss.* 15, 377 (vgl. 372): Iphigeneia, die in den Dienst der Tauropolos gebannt ist und die später als Göttin der Entbindung gedacht und der Artemis gleichgesetzt wird, war ursprünglich die Heilstätte, wo Männer gewaltige Zeugungskraft zu gewinnen glaubten. In ihrem Dienste wurden wirkliche Stiere (*ταῦροι*) gehalten, denen man eine besonders starke Zeugungskraft zuschrieb. Artemis Tauropolos wäre also die Göttin, die Zeugungskraft und geschlechtliche Fruchtbarkeit verleiht.

Ein Kultus der Artemis Tauropolos ist an folgenden Stätten nachweisbar:

1) Amphipolis: templum Dianae, quam Tauropolon vocant, *Liv.* 44, 44. *ναὸς . . . τῆς Ταυροπόλου, Diod.* 18, 4, 5; vgl. *Antipatros in Anth. Pal.* 7, 705: *Αἰθοπίης Βραυρωνίδος νηός*. Über die Münzen von Amphipolis mit Darstellungen der Artemis T. ist Bd. 1, Sp. 567, 59 ff. gehandelt. Hinzuzufügen ist folgendes: Münzen mit der Darstellung der inschriftlich als *Ταυροπόλος* bezeugten Göttin bei *Head, Hist. num.*[2] 217; mit wehendem Schleier auf Stier reitend, *Cat. of greek coins in the Brit. Mus. Macedonia* 49, 55. 50, 57. 52, 73 (mit Abbildung). 53, 79. 80. 54, 88. 57, 112. 58, 120. 59, 129. *Macdonald, Cat. of greek coins in the Hunterian coll.* 1, 278, 23. 27; die Büste der Göttin mit Bogen und Köcher, *Brit. Mus.* 52, 76; die Göttin stehend mit Modius, in der R. eine Fackel, in der L. einen Zweig tragend, *ebenda* 54, 91. 56, 104. 105. 58, 121. 60, 137; vgl. auch Sp. 139, 62 ff. und *Nilsson, Gr. Feste* 250 f.

2) Aricia: im Haine Artemision *ἱερόν . . . ἀφίδρυμά τι Ταυροπόλου, Strabo* 5, 239; vgl. Bd. 3, Sp. 1001, 15 ff.

3) As(s)os(?): Bei *Hesych.* s. v. *Ταυροπόλια ἃ εἰς ἑορτὴν ἄγουσιν Ἀρτέμιδι* bezeichnet *M. Schmidt* die Worte *ἃ εἰς* als verdächtig, *Nilsson, Gr. Feste* 252 vermutet, daß darin ein Ethnikon stecke. Ich vermute *Ἀ⟨σ⟩εῖς*. Als Ethnikon zu *Ἄσσος* ist neben *Ἄσσιος* auch *Ἀσσεύς* bezeugt, *Steph. Byz.* 137, 2.

4) Athen: *τὸ ἐν Ταύροις ξόανον . . κομισθὲν εἰς Ἀθήνας νῦν λέγεται τὸ τῆς Ταυροπόλου, Apollod. Epit.* 6, 27; vgl. bei *Serv. ad Verg. Aen.* 3, 331: *'Orestes . . . sublato Dianae simulacro sororem reduxit in Atticam, ubi in honorem conservati numinis Tauropolin* (so!) *appellavit'*; vgl. unten nr. 20 und Bd. 3, Sp. 998, 45 ff. Schwur: *νὴ τὴν Ταυροπόλον, Ar. Lysistr.* 447.

5) Elis (?) s. unten nr. 20.

6) Hadrianopolis (Thrakien): Artemis Tauropolos, mit den erhobenen Händen einen fliegenden Schleier haltend sitzt auf einem Stier (Münze des Caracalla), *Cat. of greek coins in the Brit. Mus. Thrace* 118, 14. Bei *Head, Hist. num.*[2] 287 gedeutet als „Europa on bull".

7) Halai Araphenides: *[Ἅλαι Ἀραφη]νίδες, ὅπου τὸ τῆς Ταυροπόλου, Strabo* 9, 399; vgl. *Kallim. Hymn. in Dian.* 173 f. Auf Geheiß der Athena hatte Orestes in dem von ihm gestifteten Tempel das Kultbild der Artemis aufgestellt: *βρέτας ἐπώνυμον γῆς Ταυρικῆς . . . Ἄρτεμιν δέ νιν βροτοὶ τὸ λοιπὸν ὑμνήσουσι Ταυροπόλον θεάν*, der Göttin wurden symbolische Menschenopfer dargebracht, *Eur. Iph. Taur.* 1452 ff.; vgl. oben nr. 4 und Bd. 3, Sp. 998, 45 ff.

8) Ikaria (Attika): Kult der T. nach der Annahme von *Gruppe, Gr. Myth.* 47. 272.

9) Ikaros (Insel bei Samos im ikarischen Meere): Ἀρτέμιδος ἱερὸν καλούμενον Ταυροπόλιον, *Strabo* 14, 639. *L. Roß, Inselreisen* 2, 163. *Bürchner* bei *Pauly-Wissowa* 9, 984, 41 ff. *Knaack, Hermes* 37 (1902), 600. Eine von den Samiern, in deren Besitz sich zu Strabos Zeit Ikaros befand, gestiftete Bildsäule erwähnt auf der Inschrift ihrer Basis gleichfalls ein ἱερὸν τῆς Ἀρτέμιδος τῆς Ταυροπόλου, *Kirchhoff, Monatsberichte d. K. Preuß. Akad. d. Wiss.* 1859, 753 f. nr. 2. Die Notiz bei *Steph. Byz.* s. v. Ταυροβόλιον ἐν Σάμῳ Ἀρτέμιδος ἱερόν, Στράβων ιδ' ist sicher gleichfalls auf das Samos benachbarte Ikaros zu beziehen, wo sich auch ein altertümliches hölzernes Kultbild der Göttin befand (τῆς Ἀρτέμιδος τὸ ἄγαλμα ξύλον ἦν οὐκ εἰργασμένον), *Clem. Alex. Protr.* 3, 46 p. 40 *P.* = p. 35, 18 *Stählin. Arnob. adv. nat.* 4, 11.

10) Ikaros (Insel im Persischen Meerbusen): ἱερὸν Ἀπόλλωνος ἅγιον ... καὶ μαντεῖον Ταυροπόλου, *Strabo* 16, 766; vgl. *Arrian. Anab.* 7, 20, 3. *Ael. nat. an.* 11, 9: ἱερὸν bzw. νεὼς Ἀρτέμιδος; vgl. *Knaack, Hermes* 37 (1902), 599 f. Bei *Dionys. Per.* 610, der auf Ikaros Ταυροπόλοιο θεοῖο βωμοί nennt, erklärt die *Paraphrase* (p. 385, 36 *Bernhardy*) Ταυροπόλος θεός als Artemis, *Eustathios* läßt die Wahl zwischen Apollon und Artemis; noch schwankender sind die Angaben der *Scholions*: φασὶ δὲ οὕτω τὴν Ἀφροδίτην, οἱ δὲ τὸν Διόννσον, οἱ δὲ Ἀρτέμιδα, οἱ δὲ τὸν Ἀλέξανδρον, διὰ τὸ τῷ Βουκεφάλῳ ἵππῳ ἐποχεῖσθαι.

11) Kastabala: κάνταῦθα δέ τινες τὴν αὐτὴν θρυλοῦσιν ἱστορίαν τὴν περὶ τοῦ Ὀρέστου καὶ τῆς Ταυροπόλου, Περασίαν κεκλῆσθαι φάσκοντες διὰ τὸ πέραθεν κομισθῆναι, *Strabo* 12, 537.

12) Komana: τὰ δὲ ἱερὰ ταῦτα δοκεῖ Ὀρέστης ... κομίσαι δεῦρο ἀπὸ τῆς Ταυρικῆς Σκυθίας, τὰ τῆς Ταυροπόλου Ἀρτέμιδος, *Strabo* 12, 535; vgl. Bd. 3, Sp. 999, 13 ff.

13) Magnesia am Sipylos: Eid der Magneten: Ὀμνύω Δία, Γῆν, Ἥλιον, Ἄρη, Ἀθηνᾶν, Ἀρείαν καὶ τὴν Ταυροπόλον καὶ τὴμ Μητέρα τὴν Σιπυληνὴν κτλ., *C. I. G.* 2, 3137, II 60 p. 696. *Dittenberger, Or. Gr. inscr. sel.* 229, 60 p. 371. *E. L. Hicks, Manual of greek histor. inscr.* 176 p. 303, 61.

14) Metropolitanus Campus: Ehreninschrift für eine Priesterin der Artemis T.: ἱερασαμένην ἐπιφανῶς θεᾶς [Ἀρτέ]μιδος Τ[α]υρ[ο]πόλου, *W. M. Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia* 760 nr. 701; vgl. *G. Hirschfeld, Kelainai-Apameia Kibotos* in *Phil. u. hist. Abhandl. d. K. Akad. d. Wiss. zu Berlin* 1875, 23 Anm. 1.

15) Mylasa: ἱερεὺς Ταυροπόλου, *C. I. G.* 2, 2699. Vielleicht beziehen sich die inschriftlich bezeugten Ταυροφόνια (*Le Bas* 3, 404) auf ihren Kultus, *Preller-Robert, Gr. Myth.* 570, 4, *Nilsson, Gr. Feste* 252, 3.

16) Pergamon: Eid des hellenistischen Söldnerführers Paramonos und des Königs Eumenes I.: Ὀμνύω Δία, Γῆν, Ἥλιον, Ποσειδῶ, (Ἀπόλλω), Δήμητρα, Ἄρη, Ἀθηνᾶν Ἀρείαν καὶ τὴν Ταυροπόλον καὶ τοὺς ἄλλους θεούς, *M. Fränkel, Die Inschr. von Pergamon* 1, 13, 24. 52 p. 12 f. = *Dittenberger, Or. Gr. inscr. sel.* 266, 24. 53 p. 438. 440.

17) Phokaia: Φωκαεῖς ... Πυθοκλῆς ἐν τρίτῳ περὶ ὁμονοίας τῇ Ταυροπόλῳ Ἀρτέμιδι ἄνθρωπον ὁλοκα(υτ)εῖν ἱστορεῖ, *Clem. Alex. Protr.* 3 p. 36, *P.* = p. 32, 7 *Stählin* = *F. H. G.* 4, 489 (*Euseb. Praep. ev.* 4, 16, 13); vgl. jedoch auch *E. Hiller, Hermes* 21 (1886), 127 f. 130. *Nilsson, Gr. Feste* 252.

18) Samos s. oben Ikaros nr. 9. Ein ἱερὸν Ἀρτέμιδος erwähnt *Herod.* 4, 48; vgl. *Th. Panofka, Res Samiorum* 5. 63. *P. O. Brönsted, Reisen u. Untersuch. in Griechenland* 2, 267.

19) Smyrna: Schwur der Smyrnäer in dem oben nr. 13 angeführten Vertrag mit Magnesia, gleichlautend mit dem Eid der Magneten, *C. I. G.* a. a. O. II, 70 p. 697. *Dittenberger* a. a. O. 229, 70 p. 372. *Hicks* a. a. O. p. 303, 70.

20) Sparta: In seiner *Confessio* berichtet der heilige *Cyprianus*, Bischof von Antiochien (nicht zu verwechseln mit dem gleichnamigen, etwas älteren Bischof von Karthago), wie er in seiner Jugend in alle möglichen heidnischen Götterdienste und Mysterien eingeführt worden sei: ἔφθασα καὶ ἐν τῇ Ἰλιάδι, καὶ τὴν ταυρόπολιν (so! l.: ταυροπόλον) Ἄρτεμιν κατέλαβον ἐν Λακεδαίμονι, *Acta Sanctorum September* Tom. VII (Antwerpen 1700) p. 222 C. Für Ἰλιάδι schlägt *L. Preller, Philologus* 1 (1846), 351 Anm. e Ἤλιδι vor, hält es aber für möglich, daß noch mehr verdorben ist. *Konr. Trieber* a. a. O. 37 nimmt auf Grund dieser Vermutung einen Kultus der Artemis Tauropolos für Elis an.*) Doch ist diese Hypothese m. E. willkürlich, und die Stelle des *Cyprianus* ist nur ein Beweis für den Kult des A. T. in Sparta, der auch sonst bezeugt ist; vgl. *Paus.* 3, 16, 7: Ὀρθίας ἱερόν ἐστιν Ἀρτέμιδος. τὸ ξόανον δὲ ἐκεῖνο εἶναι λέγουσιν, ὅ ποτε Ὀρέστης καὶ Ἰφιγένεια ἐκ τῆς Ταυρικῆς ἐκκλέπτουσιν; vgl. Bd. 3, Sp. 998, 67 ff.

21) Tarent: Einen Kultus, der zwar literarisch nicht überliefert ist, erschließt *Furtwängler, Jahrb. d. K. Deutsch. Arch. Inst.* 3 (1888), 223 ff. = *Kleine Schriften* 2, 216 f. aus Stirnziegeln aus Tarent, auf denen ein weiblicher Kopf mit kurzen Stierhörnern und Stierohren erscheint, und aus einer Gemme des Dioskurides, die er für eine spätere Umgestaltung desselben Typus hält, die einen weiblichen Kopf zeigt, aus dessen Stirn zwei kurze Hörnchen treten.

22) Tauropolis (Karien): Der Stadtname läßt auf Kultus der T. schließen, *Gruppe, Gr. Myth.* 272, 7.

23) Themiskyra (Wohnsitz der Amazonen): Die Tochter und Nachfolgerin der Amazonenkönigin Themiskyra führt ein θυσίας μεγαλοπρεπεῖς Ἄρει τε καὶ Ἀρτέμιδι τῇ προσαγορευομένῃ Ταυροπόλῳ, *Diod.* 2, 46, 1.

Zu den oben (nr. 1. 6. 21) angeführten Darstellungen der A. T. auf Münzen, Gemmen und Stirnziegeln gesellt sich eine Terrakotte aus Tanagra im Berliner Museum: „Göttin auf einem Stier sitzend (Artemis Tauropolos)", *Arch.*

*) Es sind zwei koordinierte Sätze: der erste ‘ἔφθασα καὶ ἐν τῇ Ἰλιάδι’, der zweite ‘καὶ .. ἐν Λακεδαίμονι’. In dem Worte Ἰλιάδι muß einmal ein Ortsname, dann ein Götternname enthalten sein; der letztere wird Δία sein, was wegen des vorausgehenden -δι in Ἰλιά-δι leicht ausfallen konnte; also wohl ἐν Ἤλιδι Δία d. h. den Zeus von Olympia. Zu φθάνω = καταλαμβάνω s. die Lexika.

Zeit. 37 (1879), 104f.; auf Denaren des L. Valerius Acisculus wollte *Stephani, Compte rendu* 1866, 103 in der von einem Stier getragenen Frau (abg. *Babelon, Monnaies de la républ. Romaine* 2, 519) gleichfalls die A. T. erkennen (nach *Babelon* a. a. O. ist es die *Plut. Parall.* 35 erwähnte Heroine Valeria Luperca).

II) Aphrodite s. oben Sp. 141, 32.

III) Athena s. d. A. Taurobolos.

IV) Demeter: Eine jetzt verschollene Inschrift aus dem boiotischen Kopai, wo durch *Paus.* 9, 24, 1 ein Tempel der Demeter bezeugt ist, lautet nach der Lesung von *Keil, Zur Sylloge* 584f.: *Δαμάτρᾳ Ταυροπόλῳ, R. Meister, Bezzenbergers Beiträge* 6, 28 oder *Δάματρα Ταυροπόλ[α] Collitz* 560, während *Dittenberger, C. I. G.* 7, 2793 *Δαμάτρα[ς] Ταυροπόλῳ* liest. Doch stimmen alle Herausgeber mit Ausnahme von *Rangabé, Ant. Hell.* nr. 2195 („Damatra, fille de Tauropolus") darin überein, daß in der Inschrift die Göttin Demeter mit dem Beinamen T. zu verstehen ist. *Gruppe, Gr. Myth.* 1180, 1 erklärt den Beinamen aus der gelegentlichen Auffassung der Demeter als Mondgöttin. Die Angabe Bd. 1, Sp. 567, 11, daß Demeter auch auf Münzen von Tralles den Beinamen *Ταυροπόλος* führe, habe ich nicht bestätigt gefunden.

V) Hekate, infolge ihrer Gleichsetzung mit Artemis, *Orph. Hymn.* 1, 6; vgl. auch *Porphyr. de abstin.* 4, 16: *προσηγόρευσαν .. τὴν Ἑκάτην ἵππον, ταῦρον, λέαιναν, κύνα.*

VI) Apollon s. oben Sp. 141, 30. Die Angabe Bd. 1, Sp. 567, 14, daß bei *Ael. N. A.* 11, 9 ein Apollon Tauropolos erwähnt werde, beruht auf einem Irrtum.

VII) Dionysos s. oben Sp. 141, 32.

VIII) Helios: von *Brönsted, Reisen u. Untersuch. in Griechenland* 2, 267 wird auf eine Inschrift bei *Pococke, Inscr. ant.* p. 15, 5 verwiesen, in der *Ἥλιος Ταυροπόλος* erwähnt werden soll; vgl. auch *Dindorf* im *Stephan. Thesaur.* s. v. *Ταυροπόλος*: „*Ἥλιος Ταυροπόλος* in *inscr. ap. Pocock.* p. 19". Auch Bd. 1, Sp. 567, 12 wird, aber ohne Belegstelle, Helios T. erwähnt. Mir ist *Pococke* nicht zugänglich, und auch in anderen Inschriftensammlungen habe ich einen Helios T. nicht finden können.

[Höfer.]

Ταυρωπός. **1**) Epitheton des Dionysos, *Ion frg.* 9 bei *Bergk, P. lyr. Gr.*[4] 2, 255 aus *Ath.* 2 p. 35e. *Orph. h.* 30, 4. *Anon. h. εἰς Διόν.* (*Anth. Pal.* 9, 524 = *Orph.* ed. *Abel* p. 284) v. 20, vgl. *Bruchmann, Epith. deor.* p. 90. 92; über den 'Stier-Dionysos' s. o. Bd. 1, Sp. 1055ff. 1149ff. und Art. *Tauros* nr. 1. *M. W. de Visser, Die nicht menschengestalt. Götter der Griechen* 179f. 208. *Gruppe, Griech. Myth.* 1425f., 4. Von Dionysos scheint die Stiergestalt übertragen auf seine Begleiter, die Satyrn, *Nonn. Dion.* 15, 37 (*Σατύρων ταυρώπιδα μορφήν*), vgl. auch 11, 210 (wo *Ampelos* spricht), was ihrer Bocks- und Pferdegestalt noch die Stierbildung beifügt; für Bocksgestalt der Satyrn und Pferdegestalt der Silene (s. d.) vgl. *de Visser* a. O. 191f.

2) Epitheton der Artemis, *Suid.* s. v. (*Ταυρωπόν· τὴν Ἄρτεμιν λέγουσι*), und der Selene, *Schol. Soph. Aias* 172 (*σελήνῃ . . . ἣν καὶ ταυρωπὸν ὀνομάζουσιν* p. 17, 17f. ed. *Papageorg.*). *Maxim. π. καταρχῶν* 50 (*κεραῆς ταυρώπιδος*). 509 (*ταυρῶπις ἄνασσα*) p. 8 und 40 ed. *Arth. Ludwich. Io. Lyd. de mens.* 3, 7 p. 94 *Roether* (*ταυρῶπις, τρικάρηνος κτλ.*; dasselbe Orakel der Hekate nach *Porphyrios* bei *Euseb. praep. ev* 4, 23, 6, s. u. nr. 3). *Εὐχὴ πρ. Σελήνην* (*Orph.* ed. *Abel* p. 292ff.) v. 4 (*ἡ χαροποῖς ταύροισιν ἐφεζομένη βασίλεια*). 12 (*ἡ ταύρων μύκημα κατὰ στομάτων ἀνιεῖσα*). 16 (*ταυρῶπι, ταυροκάρανε*). 17 (*ὄμμα ταυρωπὸν ἔχεις*). 32 (*ταυρῶπις, κερόεσσα*); ferner *ἁ ταυρῶπις μήνα, Synesios h.* 5, 22. *Nonn. D.* 11, 185 (*ταυρώπιδι Μήνῃ*). 44, 217 (*ταυρῶπις M.*), vgl. 36, 346. Hübsch ist das poetische Spiel mit Worten und Vorstellungen bei *Nonn. D.* 23, 304ff., wo geschickt drei stiergestaltige Götter in einem Bilde vereinigt werden, wo gegen den Dionysos, *Ταῦρος* genannt v. 305 (*ταυροφυής* v. 316), der stiergestaltige Okeanos aufruft die stiergestaltige Selene: *ὀρινέσθω δὲ καὶ αὐτή, | δερκομένη κερόεσσαν ἐμὴν ταυρώπιδα μορφήν, | ταυροφυὴς κερόεσσα βοῶν ἐλάτειρα Σελήνη* (v. 307ff.; v. 309 = 5, 72). Ähnlich der Selene Epitheton *βοῶπις Nonn. D.* 17, 240. 32, 95; es heißt von ihr wiederholt *βοῶν ἐλάτειρα Σελήνη, Nonn.* 1, 331. 5, 72. 7, 247. 11, 186. 12, 5. 23, 309. 47, 283. 48, 668; die Rede ist von *βόες Σελήνης, Nonn.* 1, 222 (= 455). 2, 284; sie heißt *ταυροφυής* 5, 72 = 23, 309; *ταυρόκερως Orph. h.* 9, 2; *χρυσόκερως Anth. Pal.* 5, 16, 1 (*M. Argentarius*); *κεραώψ Maxim. π. καταρχῶν* 337 (p. 27 *Ludwich*); *κερατῶπις Ps.-Maneth. apotelesm.* 4, 91 (*Μήνης κερατώπιδος*); *κερασφόρος Orph. h.* 9, 9. *Maxim.* 587 (p. 46 *L.*); *κερόεσσα Maxim.* 151. 163. 267. 281. 332. 367. 397. 425. 498. 570. 589 p. 16/46 *L. Ps.-Maneth.* 1, 26. 64. 271. 277 u. 282 (*ἡ Κερόεσσα* subst. als N. pr.). 2, 465. 6, 44. 138. 593. 640. 698. *Nonn.* 5, 72. 11, 186. 23, 309. 38, 245. *Εὐχὴ πρ. Σελ.* (*Orph.* ed. *Abel* p. 294) v. 32. *Orac.* v. 305 *Gust. Wolff* (*κερόεσσα θεή*); *κεραή Maxim.* 50. 375. 568. *Ps. Maneth.* 3, 3. 5, 250 (*Μήνη*, ebenso *Orph. Lith.* 484). 6, 154. *Nonn.* 1, 196. 10, 216. 22, 348 (an allen drei Stellen: *κεραῆς ἴνδαλμα Σελήνης*), vgl. auch 9, 27. 48, 583; *εὐκέραος Maxim.* 599. *Ps.-Maneth.* 1, 74. *Nonn.* 9, 27 usf. *Bruchmann, Epith. deor.* p. 204ff. *de Visser* a. O. 189. *Gruppe, Gr. M.* 184, 3—5. o. Bd. 2, Sp. 3130f., 52ff. 3136ff., 45ff. 3138f., 45ff.

3) Epitheton der Hekate (= Selene), *Porph.* bei *Io. Lyd. de mens.* 3, 7 p. 93f. *Roether* und bei *Euseb. praep. ev.* 4, 23, 6 (*ταυρῶπις, τρικάρηνος κτλ.*). *Bruchmann* a. O. 97. *de Visser* a. O. 189; für Hekate als Mondgöttin vgl. o. Bd. 1, Sp. 1888ff., 41ff., für Orakel der Hekate Sp. 1895, 18ff.

4) Gelegentlich auch Epitheton der Hera, die ja das Epos *βοῶπις πότνια Ἥρη* (*Il.* 1, 551 u. ö., vgl. *Gruppe, Gr. M.* 183f., 12) zu nennen pflegt, *Nonn. Dion.* 47, 711 (*ταυρώπιδος Ἥρης*), vgl. auch 9, 68 (*καὶ εἰ ταυρῶπις ἀκούει*, von Hera gesagt), ferner *Anth. Pal.* 9, 189, 1, wo *Hecker* gleichfalls *ταυρώπιδος* vermutet hat statt *γλαυκώπιδος*. Nun ist freilich *γλαυκῶπις* als Epith. der Hera nirgends nachgewiesen, wohl aber kommt dieses Beiwort der Mondgöttin zu, vgl. *Plut. de facie in orbe lunae* 21 p. 934D *γλαυκῶπιν αὐτὴν* (sc. *μήνην*) *οἱ ποιηταὶ καὶ Ἐμπε-*

δοκλῆς ἀνακαλοῦνται. *Emped. frg.* 42 *Diels* (*Poet. philos. frg.* p. 124f. *Fragm. d. Vorsokr.*[2] 1, 187) aus *Plut.* a. O. 16 p. 929C. 21 p. 934CD. *Eurip. frg.* 1009 *Nauck*[2] aus *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 1280 (παρὰ τὸ γλαύσσειν, ὅ ἐστι λάμπειν, also γλαυκῶπις = glutäugig). *Nonn. D.* 5, 70. *Gruppe, Gr. M.* 1219, 3; für Hera als Mondgöttin vgl. o. Bd. 1, Sp. 2087ff., 58ff. *Gruppe* 1127, 3.

5) Epitheton der Flußgötter, vgl. *Cornut. de nat. deor.* 22 p. 125 ed. *Osann* (= *Ps. Eudokia* 769 p. 343 *Villois.* p. 571, 13ff. *Flach*) καὶ τοὺς ποταμοὺς κερασφόρους καὶ ταυρωπούς ἀναπλάττουσιν, ὡσανεὶ βίαιόν τι τῆς φορᾶς αὐτῶν καὶ μυκητικὸν ἐχούσης, dazu *Eustath. Dion. Perieg.* 433 ταυροκράνους καὶ κερασφόρους ἐτύπουν αὐτούς. *Schol. Soph. Trach.* 13 (βούπρωρος) p. 279f., 23ff. *Papag.* und *Schol. Eurip. Orest.* 1378 (ταυρόκρανος) οἱ ποταμοὶ ταυρόκρανοι διετυποῦντο κτλ. (ἐπιεικῶς δὲ τοὺς ποταμοὺς ταυροκράνους ἐζωγράφουν τε καὶ ἔλεγον κτλ. in erweiterter Fassung des *Euripidesschol.*). *Festus* ed. *Thewrewk* 1, 550, 1ff. *Prob. Verg. georg.* 4, 371. *Porph. Hor. c.* 4, 14, 25 usw.; vgl. *Nonn. D.* 23, 308 κερόεσσαν ἐμὴν ταυρώπιδα μορφήν (wie ταυρόκρανος *Eurip. Orest.* 1378 mit Bezug auf Okeanos gesagt); über die verschiedene Gestaltung der Flußgötter vgl. *Ailian. var. hist.* 2, 33, über ihre Stiergestalt o. Bd. 1, 1489ff., 6ff. *Waser* bei *Pauly-Wissowa, R.-E.* 6, 2780ff., 10ff. *Preller-Robert, Gr. M.* 1, 547ff. *de Visser* a. O. 190f. *Gruppe, Gr. M.* 1059, 3.

6) Im Hinblick auf die Stiergestalt des Zeus in der Europasage (s. d. und Art. *Tauros* nr. 3) heißt das Ehebett, dem Minos entstammt, Διὸς ταυρώπιδες εὐναί bei *Nonn. D.* 27, 81.

[Otto Waser.]

Tauroprosopos (Ταυροπρόσωπος). Eine magische Vorschrift zur Erlangung der Weihen lautet nach einem Leidener Papyrus (*C. Leemans, Papyri Graec. Musei antiquarii publ. Lugduni-Batav.* 2 p. 85 v. 31ff. = *Alb. Dieterich, Abraxas* 173): ποίησον ἐκ σεμιδάλεως (Weizen) ζῴδια γ' ταυροπρόσωπον τραγοπρόσωπον κριοπρόσωπον, ἐν ἕκαστον αὐτῶν ἐπὶ πόλου ἑστῶτα, μάστιγας ἔχοντα Αἰγυπτίας κ. τ. λ. Die Bedeutung der ägyptischen Gottheiten, von deren Bildern hier die Rede ist, ergibt sich aus den ihnen gegebenen Epitheta: τραγοπρόσωπος bezieht sich auf den Bockgott Mendes (s. d.); vgl. *Suid.* s. v. *Μένδην* οὕτω καλοῦσι τὸν Πᾶνα Αἰγύπτιοι, ὡς τραγοπρόσωπον. Mit dem κριοπρόσωπος ist der Widdergott Amon (s, d.) gemeint, der κριοπρόσωπος heißt bei *Herod.* 2, 42. 4, 181. *Luc. de sacrif.* 14. *Astrol.* 8; vgl. auch *Wiedemann, Herodots zweites Buch* 202. Unter dem θεὸς ταυροπρόσωπος ist wohl Serapis zu verstehen, der öfter mit einem Stierkopf dargestellt wird, *Budge, The gods of the Egypt.* 1, 513. 2, 198. *Theod. Hopfner, Der Tierkult der alten Ägypter.* (*Denkschriften der k. Akad. d. Wiss. in Wien* 57, II) S. 88. [Höfer.]

Tauros (Ταῦρος). 1) = Dionysos, gemäß des Gottes Stiernatur (vgl. dazu auch *Suid.* s. ταῦρος· τὸ αἰδοῖον τοῦ ἀνδρός. *Phot.* p. 420, 6 *G. Hermann* s. ταῦρον· τὸ γυναικεῖον αἰδοῖον), vgl. *Eurip. Bakch.* 920ff. 1017. *Lykophr. Al.* 209, wozu *Schol.* (ταῦρος δὲ ὁ Διόννσος, διότι κερατοφόρον αὐτὸν γράφουσιν, ὡς καὶ Εὐριπίδης ἐν Βάκχαις· Καὶ πρόσθεν ἡμῖν ταῦρος ἡγεῖσθαι δοκεῖ [v. 920]) und ähnlich *Tzetz.* z. St. (wo noch der Zusatz Στησίμβροτος δὲ καὶ Διόνυξον αὐτὸν καλεῖ, ὅτι κερατοφόρος ἐξελθὼν τὸν Διὸς μηρὸν ἔννξεν, dass. *Et. Mg.* s. Διόν. p. 277, 35ff. *Stesimbr. F. H. G.* 2, 58, 16, vgl. des Dionysos Epith. μηροραφής und μηροτραφής o. Bd. 2, Sp. 2841, 5ff. μηροτρεφής *Orph. h.* 52, 3. εἰραφιώτης *Jessen* bei *Pauly-Wissowa R.-E.* s. v. 5, 2119f., 3ff.) und zu *Lyk.* 1236ff. (ταυροκέφαλος γὰρ φαντάζεται καὶ ζωγραφεῖται καὶ ἐν Εὐριπίδῃ· Καὶ σῷ κέρατε κρατὶ προσπεφυκέναι [*Bakch.* 921] . . . ταυρόκρανος δὲ ζωγραφεῖται καὶ φαντάζεται ἢ κερασφόρος, ὅτι κτλ.). *Apollon. soph. lex. Hom.* p. 156, 20ff. Bekker. *Nonn. Dion.* 23, 305. Zu Elis pflegten die Frauen (gemeint sind die sog. Sechzehn Frauen, αἱ ἑκκαίδεκα γυναῖκες *Paus.* 5, 16, 2ff. αἱ γυναῖκες αἱ ἑκκαίδεκα καλούμεναι *Paus.* 6, 24, 10. αἱ περὶ τὸν Διόννσον ἱεραὶ γυναῖκες ἃς ἑκκαίδεκα καλοῦσιν *Plut. de mul. virt.* 15 p. 251E, vgl. *Ludwig Weniger, Über d. Kollegium d. Sechzehn Frauen u. über d. Dionysosdienst in Elis, Progr. Weimar* 1883) den Dionysos zu bitten, er möchte in Stiergestalt nahen (τῷ βοέῳ ποδί), und zweimal ἄξιε Ταῦρε anzurufen in altem Gebet oder Kultlied, dessen Wortlaut uns *Plutarch* erhalten hat, *Quaest. Gr.* 36 p. 299B, verkürzt *de Is. et Os.* 35 p. 364F, vgl. *Sokrates v. Argos F. H. G.* 4, 497f., 5. *Bergk, P. lyr. Gr.*[4] 3, 656f., 6 (*carm. pop.* 6). *Hitzig-Blümner, Paus.* 2, 387. 672. *Martin P. Nilsson, Gr. Feste* 62, 291ff. (über die Θυῖα, die elischen Dionysien), o. unt. Talos Sp. 32, 41ff. Wahrscheinlich ist gleichfalls Dionysos zu verstehen unter dem θεὸς Ταῦρος der Thespier *I. G.* 7 (= *C. I. G. S.* 1), 1787, vgl. *Ernst Maaß, Orpheus* 130, 4. 137, 9, doch ließe sich ja auch an Poseidon denken, s. unt. 2, vgl. *Ernst Samter, Relig. d. Griechen* S. 7. 9. In des Dionysos Tempel zu Kyzikos stand sein Bild in Stiergestalt (*Samter* a. O. 7), vgl. *Ath.* 11, 51 p. 476a: τοὺς πρώτους λέγεται τοῖς κέρασι τῶν βοῶν πίνειν. ἀφ' οὗ τὸν Διόννσον κερατοφυῆ πλάττεσθαι (ταυρόμορφα Διονύσου ποιοῦσιν ἀγάλματα πολλοὶ τῶν Ἑλλήνων *Plut. de Is. et Os.* 35), ἔτι δὲ ταῦρον καλεῖσθαι ὑπὸ πολλῶν ποιητῶν. ἐν δὲ Κυζίκῳ καὶ ταυρόμορφος ἵδρυται (wozu *Hesych.* Ταυροχόλια· ἑορτὴ ἐν Κυζίκῳ, vgl. *M. W. de Visser, Die nicht menschengestalt. Götter der Griechen* 179. *Nilsson* a. O. 252) κτλ. Auf die Stiergestalt weisen folgende Epitheta hin (vgl. *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1, 951. *Gruppe, Gr. M.* 1425f., 4. *Bruchmann, Epith. deor.* p. 81. 83. 87. 92. *Carter, Epith. deor.* p. 59f.): βοόκραιρος *Nonn. D.* 7, 321. 18, 95; βουγενής *Plut. de Is. et Os.* 35 p. 364F (Ἀργείοις δὲ βουγενὴς Διόννσος ἐπίκλην ἐστίν). *Quaest. Gr.* 36 p. 299B (*Sokr. v. Argos π. ὁσίων F. H. G.* 4, 497f., 5); βούκερως *Soph. frg.* 874, 2 *Nauck*[2] aus *Strab.* 15 p. 687; δίκερως *Orph. h.* 30, 3, vgl. bicornis, bicorniger, *Ovid. her.* 13, 33. *Caes. Bass.* 255K = *Fragm. poet. Rom. coll. Baehrens* p. 364, corniger *Ov. am.* 3, 15, 17. *Symmach. epist.* 1, 8 = *F. P. R.* p. 411, wozu auch *Ov. fast.* 3, 499. *Tib.* 2, 1, 3. *Prop.* 4, 16, 19 usf.; εὐκέραος *Plat. ep.* 23, 1 *Bgk.* =

Anth. Pal. 9, 827; κεραός *Anon. h. εἰς Διόν.* (*Orph.* ed. *Abel* p. 284 = *Anth. Pal.* 9, 524) v. 11. *Nikandr. alexiph.* 31; κεράστης *Nonn. D.* 9, 15; κερασφόρος *Orph. h.* 53, 8. *Nonn. D.* 9, 146. 20, 314. 27, 23. *Tzetz. Lyk.* 1236 ff.; κερατοφόρος *Schol.* und *Tzetz. Lyk.* 209; κερατοφυής *Ath.* 11, 51 p. 476 a; κερόεις *Nonn. D.* 45, 242. 248; ταυρογενής *Orph. frg.* 160, 7 *Abel*; ταυρόκερως *Eurip. Bakch.* 100. *Euphor. frg.* 14 (*Anal. Alex.* ed. *Meineke* S. 48) aus *Schol. Arat. phain.* 172. *Orph. h.* 52, 2. *Schol. Aristoph. Frö.* 357. *Schol. Nikandr. alexiph.* 31; ταυροκέφαλος, ταυρόκρανος *Tzetz. Lyk.* 1236 ff.; ταυρομέτωπος *Orph. h.* 45, 1; ταυρόμορφος *Ath.* 11, 51 p. 476 a. *Clem. Alex. protr.* 2, 16, 3 p. 14 *Potter* und *Schol.* z. St. (ἡ Φερσεφόνη τὸν Ζαγρέα Διόνυσον ταυρόμορφον εἶπεν διὰ τὸ ἄγαν αὐτοῦ ἀγρευτικόν) p. 13, 21 ff. 302, 12 f. ed. *Otto Stählin*, wonach, wahrscheinlich in der *rhapsodischen Theogonie*, als ταυρόμορφος geschildert war der von Pherephatta (= Persephone) geborene Zagreus-Dionysos (*Gruppe, Gr. M.* 1425, 4); die iambische Formel ταῦρος δράκοντος καὶ πατὴρ ταύρου δράκων (auch bei *Firm. Mat. de errore prof. rel.* 26) als lateinischer Senar bei *Arnob. adv. nat.* 5, 21 ed. *Aug. Reifferscheid* p. 193, 3 f. (*taurus draconem genuit et taurum draco*), vgl. *de Visser* a. O. 166; ταυροφάγος *Soph.* in der Τυρώ *frg.* 607 *Nauck*², vgl. *Aristoph. Frö.* 357 und *Schol.* z. St. *Phot.* (p. 420, 17 f. *G. Hermann*). *Et. Mg.* (p. 747, 49 f.). *Suid. Hesych.* s. v. *de Visser* 47. 180. 208; ταυροφυής *Nonn. D.* 6, 205. 9, 15. 11, 151. 15, 31. 21, 217 (*Ludwich*); ταυρωπός *Ion frg.* 9 *Bgk. Orph. h.* 30, 4. *Anon. h. εἰς Διόν.* (*Anth. P.* 9, 524 = *Orph.* ed. *Abel* p. 284) v. 20; χρυσόκερως *Anon. h. εἰς Διόν.* 23, vgl. *Hor.* 2, 19, 30. Für den 'Stier-Dionysos' vgl. o. Bd. 1, Sp. 1055/59. 1149/51. *Preller-Robert, Gr. M.* 1, 695 f. 713 f. *Maaß, Orpheus* 168 f., 70. *de Visser* 47. 169 f. 208. *Gruppe, Gr. M.* 1425 f., 4. *Samter, Relig. d. Griechen* 7. 9. 31. 81.

2) Beiname des Poseidon, *Apollon. soph. lex. Hom.* p. 156, 20 Bk. (Ταύρου τοῦ Ποσειδῶνος). *Hesych.* s. v. (Ταῦρος· Ταύρειος, ὁ Ποσειδῶν), vgl. ταύρεος Ἐννοσίγαιος, *Hesiod. scut. Herc.* 104 und *Schol.* z. St. (*Wolf Aly, Rhein. Mus.* 68 [1913], 23, 2). *Niketas* bei *Schoell-Studemund, Anecd. varia* 1, 279. 283 (ἐννοσίγαιος, ταύρειος), ferner ταύριος *Suid.* s. ταυρίδιον. *Anon. Laur.* bei *Schoell-Studemund* 1, 267; über diesen 'Stier-Poseidon' vgl. o. Bd. 3, Sp. 2799, 27 ff. und Art. Taureios. *Max. Mayer, Arch. Jahrb.* 7 (1892), 77. *Preller-Robert, Gr. M.* 1, 570 f. *de Visser* a. O. 42. 196. 208. *Gruppe, Gr. M.* 71. 76, 8. 332, 7. 1138, 1. Gar mannigfaltig sind die Beziehungen des Poseidon zum Stier; dieser ist das Sinnbild der tobenden brüllenden Flüsse (daher Ταῦρος Flußname; so hieß ursprünglich der Hyllikos bei Troizen, vgl. *Waser*, Art. Flußgötter bei *Pauly-Wissowa, R.-E.* 6, 2780, 18 ff., ferner ein Fluß in Pamphylien, *Liv.* 38, 15, 7, ein Nilbett bei Alexandreia, *Plin. n. h.* 5, 128. *Pauly-Wissowa* 1, 1381, 46), doch auch des Meeres und überhaupt aller Flut, 'wie sie in stürmischen Wogen die Erde überschwemmt und brüllend dahertobt' (*Preller-Robert*); mit dem Opfer dunkler Stiere und auch mit Stierkämpfen ward Poseidon geehrt, in Ephesos namentlich und in Thessalien, *Artemid. Oneirokr.* 1, 8. Zu Ephesos hießen die am Fest des Poseidon bedienenden weineinschenkenden Jünglinge ταῦροι, *Amerias* bei *Ath.* 10, 25 p. 425 c. *Apollon. soph. lex. Hom.* p. 156, 16 f. Bekker. *Hesych.* s. v. (ταῦροι· οἱ παρὰ Ἐφεσίοις οἰνοχόοι), ähnlich wie die der Artemis zu Brauron und Athen geheiligten Mädchen im Hinblick auf das Sinnbild der Bärin ἄρκτοι genannt wurden (*Preller-Robert* 1, 314 f. 570 f. *Usener, Götternamen* 358. *de Visser* 14 f. 41 ff. 196 f. *E. Küster, Die Schlange in der griech. Kunst und Rel., R. V. V.* 13, 2 S. 103 f. A. 3); Tauria war nach *Hesychios* der Name eines Poseidonfestes (Ταύρια· ἑορτή τις ἀγομένη Ποσειδῶνος), *Martin P. Nilsson, Griech. Feste* 80 f.; von diesem (Poseidon) Tauros dürfte das Taurosgebirge den Namen haben, *Charles Lancko-rońcky, Les villes de la Pamph. et de la Pisidie* 2, 6 f. *Gruppe, Gr. M.* 332, 7; nach dem stiergestaltigen Zeus sei das Gebirge benannt, *Nonn.* 1, 408 f. (κερόεντι πανείκελος ἔσσυτο ταύρῳ | ἔνθεν ὄρος πέλε Ταῦρος ἐπώνυμον).

3) Für Zeus in Stiergestalt vgl. die Europa- und die Io-Sage (s. d. u. unt. nr. 10). *de Visser* a. O. 126, 2; 'auch Kronos scheint man stierförmig gedacht zu haben', *Gruppe, Gr. M.* 1106 A. Wie der Europa, so habe sich Zeus auch der in eine Kuh verwandelten Io als Stier genaht (πρέποντα βουθόρῳ ταύρῳ δέμας *Aisch. Hiket.* 301, vgl. *Mart. ep.* 14, 180. *Nonn. D.* 1, 334 ff. o. Bd. 2, Sp. 264 f., 65 ff. *Gruppe* a. O. 183, 11), so auch der Antiope nach *Lact. Plac. z. Stat. Theb.* 7, 189 p. 352, 12 f. *Jahnke*, wo aber wohl Verwechslung vorliegt und '*a Iove in taurum verso*' zu korrigieren ist nach '*Iupp. in Satyrum versus*' zu *Theb.* 9, 423, vgl. *v. Wilamowitz, Hermes* 34 (1899), 604. *Gruppe* 938, 2. Für bezeichnende Epitheta (κεράστης, κερασφόρος, κερόεις, ὑψίκερως) vgl. *Bruchmann* a. O. 125. 129 f. 140. Ζεὺς ὁ κεράστης (*Orph. h.* 11, 12) ward von den Orphikern dem Pan gleichgesetzt, vgl. dazu *Gruppe, Jahrb. f. kl. Phil.* Suppl. 17 (1890), 734 f. (vielleicht κεραστής?). *Gr. Myth.* 335, 17. 336, 1. Besonders hinzuweisen ist auf *Nonnos*, der in seinen Διονυσιακά anhebt bei der Entführung der Europe durch den in einen Stier verwandelten Zeus, gleich im 1. Gesang vorführt Κρονίωνα κερασφόρον (φασεφόρον *Laur. Monac. cet.*, doch vgl. *D.* 1, 65) ἅρπαγα νύμφης (perioche 1, 1), indem er *Dion.* 1, 46 beginnt: Σιδονίης ποτὲ ταῦρος ἐπ' ἠόνος ὑψίκερως Ζεὺς κτλ.; die Europe entführt auf seinen Schultern der Ζεὺς κερόεις, *D.* 8, 253 f.; das ist der ταῦρος Ὀλύμπου, 8, 141, und häufig ist diese Bezeichnung Ταῦρος Ὀλύμπου gebraucht für das Sternbild (s. u.), so 6, 239. 38, 340, gewöhnlich mit dem Zusatz νυμφίος Εὐρώπης 4, 297 f. 33, 287. 38, 394 = 41, 244, vgl. auch 1, 356 (νυμφίος ἀστερόεις . . . Ταῦρος Ὀλ.). Für den Zeusstier auf dem Revers von kretischen Münzen, vorab der Städte Gortyn und Phaistos, vgl. *Head, Hist. num.*² S. 466 f. 470. 472 ff. (Fig. 248. 252 f. Silberstatere des 4. Jahrh. v. Chr. von Gortyn und Phaistos). *Head-Svoronos* 1, 582 πίν. ΚΓ' 10. *Cat. of Brit. Mus., Crete etc.* p. 38 ff. 61 ff. pl. 9, 5—10. 10, 1—8. 11, 4 f. 15, 1—12. *Imhoof-Blumer* u. *O. Keller, Tier- und Pflanzenb. auf*

Münzen und Gemmen Tf. 3, 32. 7, 31 usf. *de Visser* 126.

4) Für Hekate (= Selene) in Stiergestalt vgl. *Porph. de abst.* 3, 17 (ἡ δ' Ἑκάτη ταῦρος κύων λέαινα ἀκούουσα μᾶλλον ὑπακούει), vgl. auch 4, 16 p. 139, 9 f. 178, 12 f. *Nauck*; sie heißt ταυροπόλος *Orph. h.* 1, 7; ταυρῶπις (s. Ταυρωπός unt. 2 u. 3) *Porph.* bei *Io. Lyd. de mens.* 3, 7 p. 93 f. *Roether* und bei *Euseb. praep. ev.* 4, 23, 6, vgl. *Bruchmann* a. O. 97 f., weiteres bei *de Visser* a. O. 189.

5) Wohl als Eponymos des gleichnamigen Gebirges (oder Flusses in Pamphylien, *Liv.* 38, 15, 7) Vater der Side (s. d.), der Eponyme der Stadt Side in Pamphylien, der Gattin des Kimolos (*Κίμωλος*), des Eponymen der den Kykladen zugehörigen Insel dieses Namens, *Hekataios F. H. G.* 1, 17, 250 bei *Steph. Byz.* s. *Σίδη* p. 565, 11 ff. *Meineke*.

6) Bezeichnung für den Riesen Talos (s. o. Sp. 31 f., 57 ff.) *Apollod.* 1, 140 *W.* (ταῦρον αὐτὸν λέγουσιν), womit vielleicht zu kombinieren ist *Hesych.* s. *Τάλως* (ταλῶς· ὁ ἥλιος) und die mehrfach wiederkehrende Glosse Ἀδιούνιος ταῦρος· ὁ ἥλιος (ὁ Ἀπόλλων) ὑπὸ τῶν Κρητῶν οὕτως λέγεται. φασὶ γὰρ τὴν πόλιν μετοικίζοντα ταύρῳ μετεικασθέντα (πως εἰκασθέντα) προηγεῖσθαι *Bekker, Anecd. Gr.* 1, 344, 10 ff. = *Bachmann, Anecd. Gr.* 1, 30, 26 ff. = *Photios, Gött. gel. Nachr.* 1896, 334, 20 ff., vgl. *Gruppe, Gr. M.* 250, 2. 1106 A. und *Höfer* in diesem *Lex.* unt. *Adiunios Tauros*.

7) Nach *Apollod.* 1, 93 *W.* der älteste der 12 Söhne des Neleus von der Chloris, des Amphion Tochter, die sämtlich von Herakles getötet wurden bis auf Nestor, der damals zu Gerenia aufgezogen wurde, wie auch in der „Heraklessage" *Il.* 11, 692. *Hesiod. frg.* 15 *Rzach* (aus *Steph. Byz.* s. *Γερηνία* p. 205, 6 ff. *M. Schol. Ven. A* zu *Il.* 2, 336 und *Eustath.* z. *St.* p. 231, 29 ff.). *Ovid. met.* 12, 553 von 12 Söhnen des Neleus die Rede ist, wogegen in Übereinstimmung mit *Od.* 11, 286 der *Scholiast* zu *Apoll. Rhod.* 1, 152 (*Asklepiades v. Tragilos F. H. G.* 3, 304, 19) bloß Nestor, Periklymenos und Chromios als des Neleus Söhne von der Chloris bezeichnet, Tauros aber die Reihe der Söhne von verschiedenen Frauen eröffnen läßt; auf Tauros folgt Asterios, sie beide scheinen in Beziehung zu stehen zu Kreta und zur Minossage, s. o. unter *Asterion* und *Asterios* Bd. 1, Sp. 656 f. und unter *Neleus* Bd. 3, Sp. 108 f. *Gruppe, Gr. M.* 151, 1.

8) Knosier, König von Kreta. In euhemeristisch-rationalistischer Mythendeutung wird aus dem Stier, auf dem die Europa (s. d.) von Tyros nach Kreta gelangt, ein Mann aus Knosos mit Namen Tauros, der Krieg führte mit Tyros und schließlich aus Tyros unter vielen andern Mädchen zumal auch die Königstochter Europa raubte, *Palaiphatos π. ἀπίστων* 15 (16) p. 23, 3 ff. *Nic. Festa*, wozu schon *Herod.* 1, 2, der sagt, daß nach persischer Darstellung Hellenen (*Herodot* vermutet Kreter) zur Vergeltung für den von Phoinikern verübten Raub der Io die phoinikische Königstochter Europa aus Tyros geraubt hätten, dazu *Schol.* u. *Tzetz.* zu *Lyk. Al.* 1297; der genannte Tauros wird bezeichnet als ὁ τῆς Κρήτης βασιλεύς, der in einer Seeschlacht Tyros eingenommen und die Europa geraubt habe, *Arrian.* (*Nicomed.*) *frg.* 63 (*F. H. G.* 3, 598, 63) bei *Eustath.* zu *Dion. Perieg.* 270 (aus *Palaiphatos* und *Eustathios* ist geschöpft *Ps.-Eudokia* 363 p. 162 *Villois.* p. 283, 15 ff. *Flach*); er gilt als Gründer von Gortyn, *Eustath. ebd.* 88, als Vater des Minos, *Io. Antioch.* 6, 15 (*F. H. G.* 4, 544, 15); ebenso erscheint Tauros als König von Kreta, Besieger von Tyros, Entführer der Europa, durch diese Vater des Minos, Gründer von Gortyn bei *Io. Malalas chron.* 2 p. 34 *Ox.* p. 30 f., 19 ff. *Dindorf* und bei *Kedren.* 1, 38 f., 18 ff. 42, 6 *Bekker*; endlich vgl. *Tzetz.* zu *Lyk. Al.* 1299: Ταῦρος ὁ Κνώσσιος στρατηγὸς παρ' Ἀστερίου τοῦ καὶ Μινωταύρου βασιλέως Κρήτης πεμφθεὶς ἁφήρπασεν αὐτὴν (scil. Εὐρώπην) ἐκ τῆς Σκραπίας πόλεως Φοινίκης μεταξὺ Σιδῶνος καὶ Τύρου κειμένης. Oder ὁ ταῦρος ὁ τὴν Εὐρώπην ἀπαγαγών wird als ein besonderer Schiffstypus erklärt, wie man Fahrzeuge auch als κριοί und τράγοι bezeichnete, *Poll. on.* 1, 83 p. 27, 2 ff. *Bethe*, vgl. dazu auch *Tzetz.* zu *Lyk.* 1299 ἐν ταυρομόρφῳ τράμπιδος τυπώματι; es sei ein Schiff gewesen mit dem παράσημον eines Stieres, *Synkellos chron.* p. 162 *B* p. 306, 17 *Dind.* (Εὐρώπη Ἀγήνορος ὑπὸ Κρητῶν ἡρπάγη ἐμπόρων, ὥς φησιν Ἡρόδοτος· τοῦ δὲ πλοίου παράσημον ἦν ταῦρος); dieselbe Auskunft geben lateinische Autoren, vgl. *Festus* s. *Europam* p. 55, 10 ff. *Thewrewk* (*alii eam a praedonibus raptam et navem, quae Iovis tutelam, effigiem tauri, habuerit, in eam regionem esse delatam*). *Firm. Lact. div. inst.* 1, 11, 19. *inst. epit.* 11 ed. *Sam. Brandt* 1, 39, 21 f. 684, 10 ff. *Fulg. myth.* 1, 20 p. 31, 21 f. *Helm. Myth. vat.* 2, 198. 3, 3, 5 p. 140, 2 f. 162, 39 f. *Bode*; vgl. auch *Schol. Lucan.* 6, 400 p. 204, 18 f. *Usener* (*Europa navigio cui Taurus erat nomen in Cretam vecta est*); Europa als Schiffsname *Sil. Ital.* 14, 568 f. Vgl. *Helbig* in diesem Lex. Bd. 1, Sp. 1416 f., 56 ff. *J. Escher* bei *Pauly-Wissowa, Real-Encycl.* 6, 1296, 45 ff.

9) Kreter in euhemeristisch-rationalistischer Ausdeutung der Minotaurossage, s. o. Bd. 2, Sp. 3008 ff., 53 ff. Bd. 3, Sp. 1668 f., 60 ff. Schon bei dem Atthidenschreiber *Demon*, der bereits ein Anhänger des Euhemerismus war, ist der Minotauros bloß noch Tauros der Feldherr des Minos, der bei des Theseus Ausfahrt in einer Seeschlacht im Hafen getötet ward, *Demon* (*F. H. G.* 1, 378, 2) bei *Plut. Thes.* 19. Genauer bekannt ist die Version des *Philochoros F. H. G.* 1, 390, 38—40 aus *Plut. Thes.* 16 und 19. *Euseb. Chron. aus d. Armen. übersetzt* S. 170 *Jos. Karst. Synkellos chron.* p. 163 C p. 308 f., 19 ff. *Dind. Cramer, Anecd. Gr.* (*Paris.*) 2, 196, 24 ff., von *Gust. Gilbert, Philol.* 33 (1874), 57 ff. rekonstruiert, vgl. auch *Max. Wellmann, De Istro Callimachio, Diss. Gryphisw.* 1886, S. 30. *Gruppe, Gr. M.* 601 f., 6. Demnach wurden die attischen Jünglinge im Labyrinth festgehalten, um bei den Wettkämpfen zu Ehren des Androgeos, des von den Athenern getöteten Sohnes des Minos (s. o. Bd. 1, Sp. 342 f., 48 ff.), als Siegespreise zu dienen. In diesen Wettkämpfen besiegte alle Mitkämpfer des Minos Feldherr Tauros,

ein Mann von unfreundlichem, rohem Wesen, der auch die Kinder der Athener mit Übermut und Grausamkeit behandelte; da nun aber des Tauros Macht seines Charakters wegen verhaßt war und er auch unerlaubten Umgangs mit der Königin Pasiphaë beschuldigt wurde, gewährte Minos dem Theseus auf seine Bitten, an den Kampfspielen teilzunehmen, und selber hocherfreut über die Besiegung des Tauros, gab er dem Theseus zulieb die Kinder frei und erließ den Athenern den Menschentribut. Einigermaßen trifft mit *Synkellos* im Wortlaut zusammen *Io. Antioch.* 1, 16 *F. H. G.* 4, 539, 16. Theseus habe auch Münzen schlagen lassen mit dem Bild eines Ochsen *ἢ διὰ τὸν Μαραθώνιον ταῦρον ἢ διὰ τὸν Μίνω στρατηγὸν ἢ πρὸς γεωργίαν τοὺς πολίτας παρακαλῶν*, *Plut. Thes.* 25. In diesem Sinne weiter ausgesponnen ist die Darstellung des *Palaiphatos π. ἀπ.* 2 p. 6 ff., 15 ff. *Festa*: In des Minos Gefolge war ein Jüngling, der sich durch Schönheit auszeichnete, mit Namen Tauros; ihn liebte Pasiphaë, und sie gebar von ihm einen Knaben (den die Menge zwar Sohn des Minos nannte, seiner Ähnlichkeit mit Tauros wegen aber auch nach diesem, woraus *κατὰ σύνθεσιν* der Name Minotauros entstand, *Herakl. π. ἀπ.* 7 (6) p. 75 f., 13 ff. *Festa*); Minos scheute sich, den Knaben zu töten, schickte ihn aber ins Gebirge zu den Hirten. Wie er dann, ein Mann geworden, den Hirten nicht mehr sich fügen wollte, befahl Minos ihn gefangen zu nehmen; allein er entwich in die Berge und lebte da vom Rinderraub, und als Minos eine größere Schar gegen ihn entsandte, machte er eine tiefe Grube, in die er sich einschloß. Man pflegte nun für gewöhnlich Schafe und Ziegen ihm in die Grube zu werfen, doch Minos auch strafwürdige Menschen, und so ließ er auch seinen Feind Theseus an den Ort führen zum Sterben; der aber, von der Ariadne mit einem Schwerte versehen, erlegte den Minotauros. Vgl. dazu die Bezeichnung des Minotauros bei *Paus.* 3, 18, 16 (*Θησέως μαχὴ*) *πρὸς Ταῦρον τὸν Μίνω* (1, 22, 5 und 3, 18, 11 *τὸν Μίνω καλούμενον Ταῦρον*; 1, 24 1 *πρὸς τὸν Ταῦρον τὸν Μίνω καλούμενον*; 1, 27, 10 *τῷ λεγομένῳ Μινωταύρῳ*). An *Herakl. π. ἀπ.* 7 (6) schließen sich an *Tzetz. chil.* 1 (*hist.* 19) 523 ff. (vgl. auch *Tzetz. Lyk.* 1301) und die nach *Myth. vat.* 3, 11, 7 p. 232, 19 *Bode* auf *Servius* zurückgehende Version, in der Tauros aus einem Feldherrn des Minos sein 'notarius' geworden ist. Weil aber Pasiphaë Zwillinge gebar, einen von Minos, den andern von Tauros, sagte man, sie habe den Minotauros zur Welt gebracht, *Lact. Plac.* zu *Stat. Ach.* 1, 192 (*Lindenbrog* p. 439) p. 495, 15 ff. *Ric. Jahnke. Myth. vat.* 1, 43 (204). 2, 126. 3, 11, 7 p. 16, 28 ff. (64, 39 f.). 117, 25 ff. 232, 19 ff. *Bode*, vgl. auch *Io. Malalas chron.* 4 p. 106 *Ox.* p. 86, 2 *Dind.* (*τοῦ Ταύρου τοῦ νοταρίου αὐτῆς*, sc. *Πασιφάης*). *Kedren.* 1, 214, 10 ff. *Bkk.* Vgl. auch die andere rationalistische Umbildung der Sage, die an des märchenhaften Minotauros Stelle Asterion oder Asterios gerückt hat, *Paus.* 2, 31, 1 und *Hitzig-Blümner* z. St. 1, 630.

10) Mimischer Tanz, *Lukian. de salt.* 49, wo dieser unter den der Mythologie entnommenen Stoffen der *ὄρχησις* für Kreta anführt *τὴν Εὐρώπην, τὴν Πασιφάην, τοὺς Ταύρους ἀμφοτέρους κτλ.*

11) Eines der griechischen Sternbilder (s. d.), das Sternbild des Stiers zwischen Widder und Zwillingen, an dessen Hörnern die Hyaden sind (*Suid.* s. *Ὑάδες. οἱ ἐπὶ τῶν κεράτων τοῦ Ταύρου ἀστέρες*, ebenso *Phot.* p. 449. *Et. Mg.* p. 774, 1. *Zonaras* s. v.). Bereits *Euripides* im *Phrixos* gedachte des Stieres, der, weil er die Europa aus Phoinikien nach Kreta durchs Meer getragen, unter die Sterne versetzt ward, *frg.* 820 *Nauck*² aus *Ps. Eratosth. catast.* 14 p. 18, 7 ff. *Olivieri. Hygin. astr.* 2, 21 p. 62, 7 f. *Bunte*; dieselbe Herleitung für das Sternbild, mit der Annahme, Zeus habe einen Stier des Poseidon zum Raub der Europa entsandt, bot *Nigidius Figulus*, vgl. *Scholia Basileensia* und *Strozziana* zu des *Germanicus Arat*-Übersetz. v. 174 ff. p. 74 und 135 ed. *Alfr. Breysig*; überdies aber steht in den *Schol. Strozz.* sowie auch in den *Schol. Sangermanensia* z. St. allem voran die Meinung gewisser: *taurum inter astra positum (esse) propter Iovem, quod in bovem sit fabulose conversus*; dazu vgl. *Ovid. fast.* 5, 603 ff., ferner die Epitheta Agenoreus, *Ov. fast.* 6, 712 (*Agenorei fronte bovis*) und Tyrius, *Mart. ep.* 10, 51, 1 f. (*Tyrius Taurus*), vgl. auch *νυμφίος Εὐρώπης ... Ταῦρος Ὀλύμπου Nonn. Dion.* 38, 394 = 41, 244. 4, 297 f. 33, 287, wozu auch 1, 356. 6, 239. 38, 340, ferner 1, 452. 2, 283. 3, 4. 6, 241. 33, 292. 38, 263. 356. Ferner vgl. *Prob. Verg. georg.* 1, 218 p. 359, 9 ff. *Hagen* (*Tauro qui existimatur ideo sacratus inter caelestia, quod insidias parantem Iovem Europae celaverit*). Gewöhnlich aber wird der Möglichkeit, daß das Sternbild auf den Stier der Europa zurückgehe, die andere beigesellt, es sei das Bild der Kuh, in welche die Io verwandelt wurde (vgl. o. Bd. 2, Sp. 269, 24 ff.), so bei *Ps. Eratosth.* a. O. (*ἕτεροι δέ φασι βοῦν εἶναι τῆς Ἰοῦς μίμημα*, wozu vgl. *bovem esse imitatorem Iovis et ideo inter astra a Iove conlocatum, Schol. Sangerm.* zu *Germ. Aratea* 174 p. 135, 21 f. *Breysig*), wozu *Eratosth.* in den *Schol. Bas.* und *Strozz.* zu *Germ. Arat.* 174; ferner *Ovid. fast.* 4, 717 ff. (*vacca sit an taurus, non est cognoscere promptum: pars prior apparet, posteriora latent cet.*). 5, 619 f.; *Ov. fast.* 4, 718 ist übergegangen in die *Schol. Bas.* und *Strozz.* zu *Germ. Arat.* p. 74, 21 f. 136, 1 f. *Breysig*, und durch *Ovid* scheinen bestimmt *Hygin.* a. O. p. 62, 9 ff. *Bunte. Myth. vat.* 3, 15, 2 p. 253 f., 38 ff. *Brevis expos. in Verg. georg.* 1, 218 p. 238, 13 ff. *Hagen*, wo an allen drei Stellen die beiden Zurückführungen des Sternbildes nebeneinander mitgeteilt werden. Endlich dachte man auch an den Stier, den die Pasiphaë liebte, vgl. *Schol.* zu *Arat. phain.* 167 (*τοῦτον δὲ οἱ μὲν τὸν τὴν Εὐρώπην διαπορθμεύσαντα ἐκ Φοινίκης εἰς Κρήτην διὰ τοῦ πελάγους κατηστερίσθαι φασίν, οἱ δὲ τοῦτον οὗ Πασιφάη ἠράσθη, οἱ δὲ τὸν ἐκ Κρήτης εἰς Μαραθῶνα παραγενόμενον, ὃν Θησεὺς κατηγωνίσατο*). *Schol. Strozz.* zu *Germ. Aratea* p. 136, 1 *Breysig*.

12) Sog. Tauros-Gigant. In der pergamenischen Gigantomachie erscheint auf der Südseite in der Kybelegruppe ein schlangenbeiniger Gigant, der mit seinem feisten Nacken, seinen

Ohren und Hörnern einem Stier oder Buckelochsen ähnlich gebildet ist, einem Stier gleich das bärtige Haupt wie zum Stoße senkt und mit halb geöffnetem Maul zu brüllen scheint, vgl. *Herm. Winnefeld, Altert. v. Perg.* 3, 2 S. 21 f. Abb. 2 u. Taf. 3; man vermutet in ihm den in Kilikien am Tauros heimischen Typhon, vgl. z. B. *Max. Mayer, Gig. u. Tit.* S. 375. *Beschr. d. Skulpt. aus Perg., I. Gigantomachie*[2] (1902), S. 15; ein Seitenstück ist der 'Stiergigant' zum 'Löwengiganten', dem sog. Leon Taf. 6, der freilich mit seinem ausgesprochenen Löwenkopf noch weiter ins Tierische sich verliert, vgl. *Arnold v. Salis, Altar v. Perg.* S. 86 ff. (43 f.). [Otto Waser].

Tauros Adiunios (*Ταῦρος Ἀδιούνιος*). Bei *Photios* (*R. Reitzenstein, Der Anfang des Lexikons des Photios* p. 32, 10 = *Gött. Gel. Nachr.* 1896, 334, 20 ff.) steht die Glosse: *Ἀδιούνιος ταῦρος· ὁ Ἀπόλλων ὑπὸ τῶν Κρητῶν οὕτως λέγεται. φασὶ γὰρ τὴν πόλιν μετοικίζοντα ταύρῳ πως εἰκασθέντα προηγεῖσθαι* (*προηγῆσθαι, Reitzenstein*). Damit stimmt überein *Bekker, Anecd. Gr.* 1, 344, 10 und *L. Bachmann, Anecd. Gr.* 1, 30, 26, nur daß *Bachmann* (und auch *Bekker*) für *πως εἰκασθέντα: προσεικασθέντα* schreiben, und bei beiden für *ὁ Ἀπόλλων: ὁ Ἥλιος* steht, was nach *Reitzenstein* eine „falsch verstandene Abkürzung" ist. *Gruppe, Gr. Myth.* 250, 2 (wo das Zitat zu berichtigen ist) bezieht die Glosse auf Talos (s. d.), der nach *Apollod.* 1, 9, 26, 3 *ταῦρος* hieß (oder war?). Unerklärt bleibt dabei das Wort *Ἀδιούνιος*, mit dem *A. Reinach, Revue epigr. Nouv.* 1 (1913), 224 den Monatsnamen *Αὐδουναῖος* (so!) vergleicht. [Höfer.]

Tautamos s. Tautanes.

Tautanes (*Ταυτάνης*), König von Assyrien, der auf Bitten des Priamos diesem den Tithonos und Memnon zu Hilfe schickte, *Ioann. Antioch. frgm.* 24, 3 (*F. H. G.* 4, 550). *Eusebius, Chron.* ed. *Schoene* 1, 66 = 2, 50 = *Synkellos* p. 285, 19 ff. (hier wird berichtet, daß statt Tautanes von einigen der König *Ταύταμος* genannt worden sei, wie er auch bei *Ktesias* bei *Diodor.* 2, 22 und bei *Kephalion* bei *Euseb.* a. a. O. 1, 63 = *F. H. G.* 3, 626 f. heißt); vgl. *Synkell.* a. a. O. 293, 5. 314, 4. *Paulus Diaconus, Hist. Rom.* 1 (p. 6, 14 ed. *Crivellucci*). Bei *Euseb.* 1, 62 = *Synkell.* 317, 3 steht *Ταύτανος*. Im 25. Jahre seiner Regierung soll Troia erobert worden sein, *Euseb.* aa. aa. OO. *Trieber, Hermes* 27 (1892), 321, 1. Zum Namen vgl. *Ferd. Justi, Iran. Namenbuch* s. v. *Τεύταμος* p. 323; zur Sache s. d. A. Memnon Bd. 2 Sp. 2657. [Höfer.]

Tauthe (*Ταυθέ*), in der babylonischen Kosmogonie die weibliche Potenz, *μήτηρ θεῶν* genannt, die ihrem Gemahl *Ἀπασών* den *Μωϋμῖς* gebiert, *Damask. Quaest. de primis principiis* ed. *Kopp* (1826) cap. 125 p. 384 = ed. *Ruelle* 1 p. 322 (vgl. oben Bd. 3 Sp. 479, 39 ff. s. v. Oannes). *P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern* 244, 366 Anm. *Schrader, Die Höllenfahrt der Istar* 152. *E. Böklen, Adam und Qain* (*Mythol. Bibliothek* 1, 2/3) S. 11. *Halévy, Mélanges Graux* 60. *v. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgesch.* 1, 12. 195; vgl. *Delitzsch, Sächs. Abhandl.* 17 (1897), II, 92. *P. Jensen, Die Kosmologie der Babylonier* 270 (vgl. 307 ff.), nach denen Tauthe der in der babylonischen Schöpfungslegende oft genannten Tiamat, dem personifizierten Meere, entspricht. [Höfer.]

Taxes, Skythe, tötet den Kolcher Hypanis, *Val. Flacc. Argon.* 6, 252. [Höfer.]

Taygete (*Ταϋγέτη*, ion. *Τηϋγέτη*), eine der Pleiades (s. d.), der Töchter des Atlas, *Hesiod* (?; vgl. *E. Maaß, Aratea* [*Phil. Untersuch.* 12] 271 f. *Alb. Rehm, Mythogr. Untersuchungen über griech. Sternsagen* [*Progr. d. K. Wilhelms-Gymn. in München* 1895/86] S. 36 ff. 47 ff. *Sittl, Wiener Studien* 12 [1890], 58 Anm. 84) im *Schol. Pind. Nem.* 2, 16 = *frgm.* 275 *Rzach. Arat. Phain.* 263. *German. Aratea* 263. *Hygin. fab.* 192 (p. 123, 9 *Schm.*). *Schol.* in *German. Arat.* p. 149, 7 (ed. *Breysig*); vgl. *Ov. Met.* 3, 595. Über ihre Darstellung s. d. A. Pleiades. Wie ihre Schwester wird auch Taygete Ahnfrau eines berühmten Geschlechtes und Stammutter eines Volkes: von Zeus wird sie Mutter des Lakedaimon (s. d.), *Hellanikos* (*frgm.* 56 *F. H. G.* 1, 52; vgl. *H. Kullmer, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 27, 545) im *Schol. Hom. Il.* 18, 486. *Oxyrynchus Papyr.* 1084 vol. 8 p. 72 Col. 2, 17 (*Τηϋγέτηι δὲ [Ζε]ὺς μίσγεται. τῶν [δὲ γίγνεται Λακεδαίμων]*). *Apollod.* 3, 10, 3, 1. *Clem. Roman.* bei *Rufin. Recogn.* 10, 21 (= *Migne, Patrol. Ser. Gr.* 1, 1432). *Eust.* ad *Hom. Il.* 1151, 52 (*Eudocia* 763 p. 564 *Flach.*). *Pseudo-Eratosth. Cataster.* 23. *Paus.* 3, 12. *Tzetz.* zu *Lykophr.* 219 (p. 102, 16 *Scheer.*). *Hygin. Astronom.* 2, 21 (p. 63, 15 *Bunte. Myth. Lat.* 1, 234) *Hygin. fab.* 154 (p. 13, 8 *Schm.*). *Nonn. Dionys.* 32, 65 (vgl. 3, 339); vgl. *Ov. Fast.* 4, 174. *Paus.* 3, 20, 2. 9, 35, 1. *Schol. Eur. Or.* 626. *Diod.* a. a. O. *Schol. German. Arat.* 76, 9. 83, 15. 150, 5. Nach einzelnen Resten der Überlieferung hat Taygete nur gezwungen die Umarmung des Zeus geduldet: ein Relief am Throne des Apollon Amyklaios stellte den Raub der zwei Atlantiden Taygete und Alkyone durch Zeus und Poseidon dar (*Ταϋγέτην θυγατέρα Ἄτλαντος καὶ ἀδελφὴν αὐτῆς Ἀλκυόνην φέρουσι Ποσειδῶν καὶ Ζεύς*), *Paus.* 3, 18, 10. Nach *Pseudo-Plut. de fl.* 17, 3 hätte sich Taygete aus Scham über ihre Entehrung durch Zeus auf dem nun nach ihr Taygeton benannten Gebirge (als dessen Eponyme sie auch *Paus.* 3, 1, 2. *Steph. Byz.* s. v. *Ταύγετον*; vgl. *Schol. Eur. Or.* a. a. O. genannt wird) erhängt. Um Taygete den Nachstellungen des Zeus zu entziehen, hatte sie Artemis auf einige Zeit in eine Hindin verwandelt, *Schol. Pind. Ol.* 3, 53; nachdem sie wieder menschliche Gestalt angenommen hatte, weihte Taygete der Göttin aus Dankbarkeit die später von Herakles erjagte goldgeweihte kerynitische Hindin, *Pind. Ol.* 3, 30 (53) und *Schol.* a. a. O. Nach diesem Berichte scheint es, als sei T. den Nachstellungen des Zeus entgangen. — Nach *Steph. Byz.* a. a. O. ist T. Mutter des Eurotas, nach *Pseudo-Plut. de fluv.* 17, 1 Gemahlin (nicht, wie sonst, Mutter) des Lakedaimon, mit dem sie einen Sohn, Himeros, zeugt, der, weil er ohne Wissen seine Schwester Kleodike vergewaltigt hat, in den nach ihm benannten Fluß, den früheren Marathon, sich stürzt.

Taygete ist ursprünglich wohl ein Kultname

der auf dem Taygetosgebirge (*Hom. Od.* 6, 103) verehrten Artemis; daher erscheint sie, wie Artemis selbst (*Apollod.* 1, 7, 4, 5; vgl. *Paus.* 2, 30, 7) in Gestalt einer Hindin (s. oben). — *Wernicke* bei *Pauly-Wissowa* 2, 1360 und *Gruppe, Gr. Myth.* 166, 13 (vgl. aber auch 259, 6. 1276, 9. 1286, 1) beziehen sich betr. der Verwandlung der Taygete in eine Hirschkuh auf *Eur. Hel.* 381 ff.: *ἄν τέ ποτ' Ἄρτεμις ἐξεχωρεύσατο, χρυσοκέρατ' ἔλαφον Μέροπος Τιτανίδα κούραν καλλοσύνας ἕνεκεν*, — aber wie kommt Taygete dazu, *Τιτανίς* und Tochter des Merops genannt zu werden? Weitere Parallelen bieten die Mythen von Iphigeneia und Kallisto. Auch im Kultus der Taygete, die freilich nicht mehr als Göttin, sondern als Heroine erscheint, waren wohl für ursprüngliches Menschenopfer Sühneopfer aus der beim Tempel gehaltenen heiligen Hirschherde üblich, *Gruppe* a. a. O. 166, 11 ff. 840, 3. 1299, 2. *Wernicke* a. a. O. *Wide, Lakon. Kulte* 127. [Höfer.]

Tazbes (*Ταζβῆς*, Genet. *Ταζβῆτος*), Beiname der Aphrodite, die in Heptakomia, der Metropole des Nomos Apollonopolites parvus in der Thebais, verehrt wurde, *Wilcken, Abhandl. d. Sächs. Gesellsch. d. Wiss.* 27 (1909), 794 Anm. 4. *Kornemann* in *Griech. Papyri im Museum . . . zu Gießen* I, 1, S. 13. S. 67 nr. 23 Z. 17; vgl. I, 2, 58 Z. 19. [Höfer.]

Tazene s. Tarsene.

Tchonemyreos (*Τχονεμύρεως*). Eine in der Oase El-Khargeh westlich vom ägyptischen Theben gefundene Inschrift ist geweiht: *Ἀμενήβι* (vgl. über diesen *Pietschmann* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Amenebis) *θεῶι μεγίστωι Τχονεμύρεως καὶ τοῖς συννάοις θεοῖς*, *C. I. G.* 3, 4955. *Dittenberger, Or. Gr. inscr. sel.* 2, 702 p. 439 f. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Roman. pertinentes* 1, 1264. Nach *Franz* zu *C. I. G.* a. a. O. ist *Τχονεμύρεως* der Genetiv eines Ortsnamens und zu erklären wie *Ἰσιδι Φιλῶν* d. h. *Ἰσιδι τῇ ἐν Φίλαις*. [Höfer.]

Tebros (*Τέβρος*), Sohn des Hippokoon (s. d.), *Apollod.* 3, 124 *W.*; schon *Tanaquil Faber* hat dafür Sebros (*Σεβρός*, besser wohl *Σέβρος*) vorgeschlagen nach *Paus.* 3, 15, 1. 2, und daß *Σέβρος* die richtige Namensform sein wird, erhellt auch aus der ältesten Aufzählung der Hippokoontiden bei *Alkman* in dessen *Partheneion frg.* 23, bei *Bergk, P. lyr. Gr.*[4] 3, 35, vgl. *Herm. Diels, Hermes* 31 (1896), 343. *Hitzig-Blümner, Paus.* 1, 791. *Höfer* o. Bd. 4, Sp. 580, 32 ff. (s. v. Sebros). *Zwicker* bei *Pauly-Wissowa-Kroll, Realenzykl.* 8, 1775 f., 60 ff. s. v. Hippokoon. [Otto Waser.]

Techne (*Τέχνη*), die Kunst als Göttin, mit dem Beinamen *πότνια*, im Gegensatz zur *Φύσις*, *Anth. Pal.* 9, 738. Techne neben *Παιδεία*, *Luc. Somn.* 8 (vgl. 6. 7. 14). *H. Scharold, Blätter für das Gymnasial-Schulwesen* 50 (1914), 209 ff. nach Bericht in *Wochenschr. f. klass. Philol.* 1914, 849. Ein Kultus der Techne neben dem der Penia (s. d.) ist für Gadeira bezeugt, *Aelian* (*frgm.* 19 p. 195 *Hercher*) bei *Eust.* ad *Dionys. Per.* 453. *Philostr. vit. Apoll. Tyan.* 5, 4. Über die Darstellungen der *Τέχνη* in der Kunst als eines geflügelten Mädchens, welches, ein Stäbchen in der Hand, die Thetis auf den von Hephaistos für Achilleus gefertigten Schild hinweist (pompeianisches Wandgemälde, *W. Helbig, Wandgemälde Campaniens* nr. 1316 ff.) oder als Helferin des Daidalos bei der Anfertigung der Flügel zugegen ist (auf einem Sarkophag und einem geschnittenen Steine) vgl. *Dilthey, Bulletino* 1869, 37. 156. *W. Helbig, Untersuchungen über die Campanische Wandmalerei* 218. *J. Graeven* in *Genethliacon Gottingense* 132. [Höfer.]

Technites (*Τεχνίτης*), Bruder des Geïnos (s. das Nähere s. v. Geïnos Autochthon). [Höfer.]

Tefênet, ägyptische Göttin.

I. Allgemeines: A. Bibliographie; B. Name; C. Geschichtliche Entwicklung.
II. Kultus: A. Delta; B. Oberägypten; C. Philä und Nubien; D. Priester.
III. Familie: A. Eltern; B. Gatte; C. Kinder; D. Neunheit von Heliopolis.
IV. Wesen: A. Totengöttin; B. Schlange; C. kosmisch; D. Löwin.
V. Vermischung: A. mit anderen Göttinnen; B. Verallgemeinerung des Wesens.
VI. Darstellung: A. Frau; B. Löwin; C. zusammen mit Schow.

I. Allgemeines.

A. Bibliographie.

Veraltet: *Sir Gardner Wilkinson, Manners and customs of the ancient Egyptians* 2 ser. 2 (1841) 38; *C. J. v. Bunsen, Ägyptens Stelle in der Weltgeschichte* 1 (1845) 474.

Grundlegend, wenn auch mit Irrtümern: *P. Le Page Renouf, Lectures on eg. relig.* (1880) 109. 250; *Ders.* in *Transact. Soc. Biblic. Archaeol.* 8 (1885) 207; *Maspero* (1880) in *Bibliothèque Égyptolog.* 2 (Paris 1893) 357; *R. Lanzone, Dizionario di mitolog. egiz.* (1882—4) 1234, Tav. 395—396; *Brugsch, Religion und Mythologie der alten Äg.* (1884—91) 572—5 und öfter; *Ders., Ägyptologie* (1891) 171.

Neuere Auffassung in: *Ad. Erman, Ägypt. Religion*[1] (1905). [2] (1909) Index; *Lange* in *Chantepie, Lehrbuch der Religionsgesch.*[3] 1 (1905) 201; *Hermann Schneider, Kultur und Denken der alten Äg.* (1907) Index; *Ed. Meyer, Gesch. des Alt.*[2] (1909) § 179; *J. H. Breasted, Relig. and thought of the anc. Eg.* (1912) Index; *Junker, Der Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien* = *Anh. Abhandl. Akad. Berlin* 1911; *Sethe, Zur altägypt. Sage vom Sonnenauge* = *Untersuch. zur Gesch. u. Altertumsk. Äg.* V, 3 (1912).

B. Name.

Der Konsonantenbestand ist in hieroglyphischen, hieratischen und demotischen Schreibungen tfn.t; die Etymologie mit dem Verbum tfn „spucken" ist schon im Altertum aufgestellt, wohl aus Analogie zu der Erklärung des Namens ihres Bruders und Gatten Schow (hieroglyph. šw) aus šwj (vgl. Art. Schow Sp. 567 B). Die Vokalisation war zunächst unbekannt, so daß man anfangs Tafnet oder Tefnut umschrieb; vereinzelt auch Tafnowe u. ä. *Spiegelberg, Demot. Pap. von der Insel Elephantine* 1 (= *Demot. Studien* 2, 1908), 8 hat die antike Vokalisation aus dem männlichen Personennamen *Ἐσστφῆνις* erschlossen, den er als nś-šw-tfn.t „Zugehörig

zu Schow und T." deutete; hieraus ergibt sich die Aussprache Tfêne(t) für die späte Zeit. *Griffith, The demotic pap. of the John Rylands Library Manchester* 3 (1909), 254, 3. 454 hat die Deutung anerkannt und auf weitere Anhalte zur Vokalisierung in griechischen Namen hingewiesen: *Σετφανεως* (Genitiv) im *Pap. Casati* (*Paris. Pap.* 5) = nś-Tfn.t; *Τεπενθενις* in den *Petrie Papyri* ed. *Mahaffy-Smyly* = Tfn.t-'w. Die von *Brugsch, Thesaurus inscript. aegypt.* 4 (1884), 735 aufgestellte Vokalisierung *Τνφι* war ein Irrtum; der Name steht im gnostischen *Papyrus Leiden* V 7, 21 (ed. *Leemans, Pap. graeci Lugdun.* 2, 1885, 27. 63) als Form der Aphrodite, hat aber mit T. nichts zu tun.

C. Geschichtliche Entwicklung.

Da T. eine in Ägypten bodenständige Gottheit ist, müssen wir uns die Ausbildung und Feststellung ihrer Gestalt und ihres Wesens in jener schriftlosen Frühzeit (4. Jahrtausend v. Chr.) denken, in die wir nicht vordringen können. In den Pyramidentexten des Alten Reiches (Dyn. 5—6, um 2500 v. Chr.) tritt sie uns mit allen wesentlichen Zügen entgegen, die ihr für die ganze Folgezeit verbleiben. Sie ist die Genossin des Schow, beide sind Kinder des Re-Atum und schon in die Neunheit von Heliopolis eingegliedert. Auf der einen Seite ist T. eine Totengöttin, die den verstorbenen König mit Speise und Trank versieht; auf der anderen eine Löwin, die mit Schow zusammen das „Löwenpaar" bildet.

Im Mittleren Reich nennt sich der Gaufürst von Beni Hassan „Prophet von Schow und T."; die eigentlichen Lokalkulte treten erst später auf. Im Neuen Reich, wo die Quellen reicher fließen, sehen wir T. in Ägypten wie in Nubien in gleicher Weise verehrt, nicht häufig, aber in hohem Ansehen; ihr Gatte heißt jetzt Schow-Onuris, sie selbst neigt zur Vereinigung mit anderen Göttinnen und hat eine Mutter (Jusas oder Isis) erhalten. Sie ist die feuerspeiende Schlange am Kopfe ihres Vaters Re und wird als löwenköpfige Frau dargestellt.

Die Spätzeit bringt die ersten Denkmäler von der Insel Philä (unter Nektanebôs); dort bleibt T. als eine „aus Nubien gekommene" Göttin von wilder, ausschweifender Art herrschend und verbreitet sich auch in Nubien, dessen Bewohner ihr mit überschäumendem Jubel dienen. Die Tempel der ptolemäisch-römischen Zeit nennen T. an allen Orten, überall an die Ortsgöttin oder eine ihr sonst nahestehende Göttin angegliedert. Die aus dem Neuen Reich bekannten mythologischen Züge werden jetzt ausgesponnen, variiert und umgestaltet; aber über den kosmischen Charakter der T. bleibt ein Schleier gebreitet.

II. Kultus.

T. gehört zu den großen alten Gottheiten des Niltales, die überall bekannt sind und auch gelegentlich verehrt werden, aber keinen eigentlichen Lokalkultus besitzen, in welchem sie wurzeln; schon richtig erkannt von *Maspero* in *Biblioth. Égyptolog.* 2 (1893), 357 und *Brugsch, Rel.* (1881—84) 573. Daher tappte man bei dem Suchen nach ihrer Heimat im dunkeln und verfiel auf eine oberägyptische Gegend (*Wilkinson, Manners and customs of the anc. Eg.*, 2. ser., 2 [1841], 38), was wohl nicht richtig ist. Eines der alten Zentren der Verehrung der T. wird im Delta liegen; die Übertragung nach Heliopolis ist vielleicht erst mit der Einfügung in die dortige Neunheit erfolgt.

A. Delta.

1. Heliopolis.

In den Pyramidentexten (Redaktion der 5.—6. Dynastie) ist uns die Zugehörigkeit der T. zu Heliopolis schon gegeben; in zahlreichen Fällen halten „Schow und T." sich „in Heliopolis" auf (z. B. ed. *Sethe* 1985. 2099). „T., die Herrin der unteren Menset (mnś.t) in Heliopolis", steht neben „Schow, dem Herrn der oberen Menset" (*Pyr.* 1662), und so bleibt es auch in späterer Zeit (Dyn. 18: *Lepsius, Denkm.* Text 3, 274; Dyn. 19: *Mariette, Abydos* 1, 47b); es werden zwei besondere Kapellen sein, die dem Götterpaar vorbehalten sind. Ramses III. sagt in seinem Regierungsbericht über seine Tätigkeit für den Tempel von Heliopolis: „Ich machte dir eine . . . . . Kapelle, in der Atum und T. ruhen" (*Pap. Harris* I 26, 7), so daß T. hier also die Genossin des Herrn des Heiligtums selbst ist. Im Totenbuch des Neuen Reichs ruft der Tote: „Ich kenne die Geister von Heliopolis: Re ist es, Schow und T. sind es!" (*Totenbuch des Nu* ed. *Budge*, Kap. 115, 10, vgl. *Amonhymnus Leiden* J 350 Vs. 4, 3.)

2. Andere Orte.

In den Gaulisten des Tempels von Dendera (griech.-röm. Zeit) steht T. in Beziehung zu mehreren Gauen von Unterägypten; bei der Bewertung derselben ist nicht zu vergessen, daß T. in Dendera längst mit Hathor identifiziert war, und daß sie auch schon andere Göttinnen in sich aufgenommen hatte. Es handelt sich um Gau Nr. 8 Pithom (*Dümichen, Geograph. Inschr.* 4, 114), Gau Nr. 12 Sebennytos (*ebd.* 4, 118), Gau Nr. 17 Diospolis (*ebd.* 4, 123) und Gau Nr. 15 Hermopolis (*ebd.* 4, 121). In Sebennytos finden wir T. auch sonst heimisch (*Ahmed* in *Annal. Serv. Antiqu. Egypte* 7, 1906, 87—94); freilich ist zunächst nicht zu entscheiden, ob sie dort schon vor ihrer Identifikation mit den löwinnen- und katzenköpfigen Göttinnen wohnte; ebensowenig ist es klar, ob der dort heimische Gott eigentlich ein Schow oder ein Onuris ist. In Leontopolis (heute Tell el-Jehudîje nordöstlich Heliopolis) hat man die Heimat von Schow und T. wegen ihrer Löwengestalt gesucht (*Ed. Meyer, Gesch. des Alt.*[2] 1909 § 179; *Sethe, Sonnenauge* 19 = *Untersuch.* 5 [1912], 135). *Sethe* (*ebd.* S. 39 = 155 nr. 4) glaubt eine aus Dyn. 1 oder früher stammende Lokalsage von Leontopolis ermittelt zu haben, nach welcher T., die Tochter des Re, als Sonnenauge und Löwin von Schow aus Nubien geholt wird, nachdem sie fern gewesen ist; Schow tritt dabei entweder als Jäger (Onuris) oder als Löwe (Schow) auf, und er schützt Re vor seinen Fein-

den. Diese Form der T. von Leontopolis habe sich von dort nach einer ganzen Reihe von weiteren Tempeln verbreitet, in denen ihre Legende sich den dortigen Lokalsagen angepaßt hat.

B. Oberägypten.

Gelegentliche Darstellungen der T. finden sich an verschiedenen Orten von Oberägypten, ohne daß man daraus auf einen wirklichen Kultus in der betreffenden Gegend schließen darf. Z. B. im Tor des Felsentempels von El-Kab, wo Nechebt und T. die Räucherung des Königs entgegennehmen (*Lepsius, Denkm.* IV 68, ptolem. Zeit). Der Tempel von Dendera hat in der griechisch-römischen Zeit unter seinen vielen Namen auch den einer „Stätte der T." oder „Haus der T." (öfter); man würde den Hinweis für eine Folge der Identifizierung der T. mit der Hathor von Dendera halten, wenn nicht Schow und T. merkwürdigerweise schon in den *Pyramidentexten* (ed. *Sethe* 1066) in Beziehung zu Dendera genannt wären, wo freilich auch eine zufällige Verbindung der Gottheiten mit dem Ort vorliegen kann.

C. Philä und Nubien.

1. Philä.

a) Inschriften.

Seit langer Zeit ist die starke Betonung der T. auf der Insel Philä bekannt. *Brugsch, Thes. inscr. aeg.* 4 (1884), 765 hat eine Reihe von Darstellungen der T. aus Philä veröffentlicht, in denen sie hinter ihrem Gatten steht, der hier zwar auch Schow heißt, aber in erster Linie Arsnuphis, daneben noch mit Thot von Pnubs identifiziert ist. Dieser Arsnuphis-Schow-Thot ist ein nubischer Gott, der sich in allen Tempeln Nordnubiens mit lokalen Variationen findet; seine Genossin T. hat die Beiworte „wohnend in Abaton" (*Brugsch* a. a. O. nr. 62 a. c), „Herrin des Abaton" (nr. 62 d), „Fürstin von Philä, die mit ihrem Bruder aus Nubien kam" (nr. 62 c), „Herrin von Philä" (nr. 62 d) und „Flamme in Bige" (nr. 62 b). Die älteste Darstellung ist die am Tor des Nektanebos (Dyn. 30): der König bringt Sistren der „T., Tochter des Re, wohnend im Abaton", die zu ihm sagt: „Ich gebe dir Kraft gegen die Südländer" (*Lepsius, Denkm.* III 286 a). Das Heiligtum der T. von Philä, die der Hathor verwandt ist und mit lärmender Musik verehrt wird, muß der Hathortempel auf der Westseite der Insel sein, in welchem ungewöhnliche Szenen des musizierenden Bes, tanzender Göttinnen u. ä. angebracht sind.

b) Mythos.

Hermann Junker (in *Anh. Abhandl. Akad. Wiss. Berlin* 1911) hat aus verstreuten Andeutungen in den späten Inschriften der Tempel in Nubien, auf Philä und in Ägypten einen Mythos unbekannten Alters zusammengestellt. Nach ihm ist T. aus Nubien gekommen und in Ägypten zu einer Form der Hathor geworden. Sie ist dem Sonnenauge und den löwinnen- und katzenköpfigen Göttinnen sowie der Hathor verwandt und wird mit diesen identifiziert. T.s Charakter ist der einer wilden Löwin, die mordend die Wüstentäler Nubiens durchzieht und sich am Blute ihrer Opfer sättigt. Ihr Vater Re läßt sie durch Schow und Thot, die Paviangestalt angenommen haben, besänftigen und nach Ägypten führen. Sie wird in Philä von dem entzückten Volk empfangen und verwandelt sich in eine Frau mit frohem Gesicht. Sie erhält einen Tempel auf der Insel Philä und durchzieht das Niltal, um sich an mehreren Orten niederzulassen. In Ombos bleibt sie als „gute Schwester" (Tsent-nofret); in Edfu, Esne und Dendera wird sie begrüßt, und Feste werden ihr veranstaltet. Die wilde T. ist nun zu einer ägyptischen Göttin geworden, aber sie muß täglich besänftigt werden, damit die grimmige Seite ihres Wesens nicht wieder zum Durchbruch kommt. Zu diesem Zwecke trinkt sie viel Wein, täglich sieben Krüge. Ihre Aufgabe im Pantheon ist es, Re vor seinen Feinden zu schützen. Aber wohl fühlt sich die barbarische Nubierin eigentlich nur im Rausch und bei ausschweifenden Orgien — mit diesen dienen die Bewohner des Kataraktenlandes ihr denn auch zum Entsetzen der frommen Ägypter.

Sethe, Zur altägyptischen Sage vom Sonnenauge, das in der Fremde war (*Untersuch. zur Gesch. u. Altertumsk. Ägyptens* 5, 1912) hat die Existenz der von *Junker* ermittelten Legende als eines einheitlichen Ganzen geleugnet und eine Reihe von einzelnen Zügen als besondere Sagen von zeitlich und örtlich umgrenzter Entstehung und Verbreitung gedeutet. Für *Sethe* handelt es sich bei der nubischen T. nur um eine dorthin verpflanzte ägyptische Göttin, nämlich die in Leontopolis heimische löwengestaltige Tochter des Re, die gleichzeitig sein Auge ist. Schow, der die Feinde des Re zu verjagen pflegt, hat in Gestalt eines Löwen oder eines Jägers das Sonnenauge aus der Ferne herbeigeholt, und zwar vermutlich aus Nubien (t'-štj oder ḥnt-ḥn-nfr). Diese Lokalsage von Leontopolis hat sich außer nach Bige, das den Ausgangspunkt für die Ausstrahlungen nach Nubien abgegeben hat, auch nach Dendera und El-Kab verbreitet und hat die T. den dortigen Ortsgöttinnen Hathor bzw. Nechbet angegliedert; weitere Spuren der Sage finden sich in anderen Tempeln Ägyptens.

Eine Verständigung zwischen *Junker* und *Sethe* über die tiefgreifende Verschiedenheit der Auffassung hat bisher nicht stattgefunden, so daß die Lösung der Frage einstweilen in der Schwebe bleibt. Bis sie erfolgt, halte man daran fest, daß *Junkers* Rekonstruktion den Bestand der Sage in ptolemäisch-römischer Zeit feststellt, während *Sethes* kritische Analyse die Entstehung ihrer einzelnen Teile zu ermitteln sucht.

c) Demotischer Papyrus.

Der auf der Insel Elephantine gefundene und aus der Mitte der Ptolemäerzeit stammende *Pap. Dodgson* enthält ein Orakel und eine Verwarnung gegen zwei Personen, die dem Osiris nicht genügend dienen (*Griffith* in *Proceed. Soc. Biblic. Archaeology* 31 [1909], 100—109. 289—91). Sie haben sich den nubischen Kulten zugewendet und verehren statt des stillen

Totengottes lieber die T., „der keine (andere Göttin) gleicht" und beteiligen sich an den ausschweifenden, lärmenden Festen zu ihren Ehren. Darüber sind die ägyptischen Priester, die für ihren Osiris-Isis-Kultus Rücksicht verlangen, ungehalten. Für die allmähliche Ersetzung des Arsnuphis, des Gatten der wilden T., durch den friedlichen Osiris glaubt *Blackman* (*ebd.* 32, 1910, 33—36) einen Beweis im Tempel von Dendur gefunden zu haben; indessen irrt er wohl in der Deutung des betreffenden Falles.

2. Nubische Tempel.

Fast in jedem der nordnubischen Tempel findet sich ein Bild der T.; und zwar zeigen ihre Beiworte, daß es sich um die T. von Philä und Bige, nicht um Lokalformen der Göttin handelt. Wir haben also hier keineswegs Belege für die nubische T., die dann später nach Ägypten gekommen ist, aus ihrer Heimat vor uns; vgl. *Sethe, Sonnenauge* 24 = *Untersuch.* 5 (1912), 140. Sie heißt „Herrin von Bige" (*Champollion, Not. descr.* 1, 126) oder „Herrin von Philä" (*Brugsch, Thes. inscr. aeg.* 76). In Debod ist im Tempel des Amon und der Isis die „T. in Bige" zu einer Form der Sechmet geworden, die hinter Schow-Arsnuphis steht; sie ist „Herrin der Flamme" und wirft Feuer gegen die Feinde des Königs Azechramon (*Roeder, Debod bis Bab Kalabsche* 1911, 1, 57 § 151 mit Taf. 17). In Sebua bringt Ramses II. seinen eigenen Namen der T. dar (*Lepsius, Denkm.* III 182 e); aus diesem gelegentlichen Auftreten der T. in einem der bilderreichsten Tempel des Neuen Reichs darf man nicht auf einen vorhandenen Lokalkultus schließen. In Dakke spielt T. eine besondere Rolle in dem Tempel des Thot von Pnubs, der ja eine Erscheinungsform ihres Gatten Schow-Arsnuphis ist; eine Kapelle römischer Zeit birgt die Darstellung der T. als einer grimmigen Löwin, der Thot besänftigend zuredet, um sie nach Ägypten zu locken (*Lanzone, Dizion.* 1884, tav. 346, 1 nach *Gau, Antiqu. de la Nubie* 1882, 56; *Junker* in *Anh. Abhandl. Akad. Wiss. Berlin* 1911 Abb. auf S. 54; *Roeder, Dakke* 2, 1914, Taf. 115). Im Felsentempel von Barkal opfert Taharka vor Anhôr, der von T. umschlungen ist (*Lepsius, Denkm.* V 7 a); es handelt sich auch hier um die verpflanzten ägyptischen Götter. — Über die nubische T. und Arsnuphis vgl. unten III B 3 auf Sp. 164.

D. Priester.

Männliche und weibliche Personen aus dem Kultus der T. finden wir vom Mittleren Reich ab bis zur ptolemäischen Zeit, und zwar an verschiedenen Orten ohne Beziehung auf einen ursprünglichen Lokalkultus; in einigen Fällen ist ihr Erscheinen durch ein enges Verhältnis zu einer Ortsgottheit zu erklären. Einer der Gaufürsten des Mittleren Reichs in Mittelägypten ist „Prophet des Schow und der T." (*Newberry, Beni Hasan* 1 pl. 7). In der Spätzeit tritt in This (tnj) bei Abydos ein „Prophet des Anhôr von This und der T." auf, daneben eine „Sängerin der T." (*Louvre* C 116); Anhôr vertritt hier den Schow (vgl. unten III B 2 Sp. 164). In saitischer Zeit baut sich in Theben ein „Priester (jmj js) von Schow und T." ein Grab (*Champollion, Not. descr.* 1, 859; *British Museum* 1225); ein Pa-en-Isis heißt auf seinem Sarkophag: „Prophet der Mehit-Tefenet" (*Marseille* 67; zu Mehit vgl. unten V A Sp. 171). Unter ptolemäischer Herrschaft endlich begegnet uns eine Frau Ta-Amon, die „Sängerin des Schow und der T." ist (*Louvre* C 117), und eine andere „Priesterin der T." (*Leiden* V 94).

III. Familie.

A. Eltern.

1. Vater.

Über die Entstehung des Schow und der T. berichtet eine aus der 5.—6. Dynastie überlieferte Stelle: „Atum wurde zum Onanierer in Heliopolis. Er legte seinen Phallus in seine Faust, damit er Manneslust damit mache. Die beiden Zwillinge wurden geboren, Schow und T." (*Pyramidentexte* 1248 ed. *Sethe*). Hier liegt eine nach ihrer primitiven Anschauung sehr alte Sage vor; in späterer Zeit wird zwar von ferne auf sie angespielt, aber man hat sie für das Publikum doch durch eine weniger anstößige Form ersetzt, die wir auch schon aus der gleichen Zeit wie die erste kennen: „Atum, Cheprer ....., du spuckst (etwas) aus als Schow, du speist (etwas) aus als T." (*Pyr.* 1652.) Derselbe Wortlaut, mit geringen Veränderungen, ist uns aus allen Epochen der Folgezeit überliefert, z. B. in den mythologischen Erzählungen des Apophisbuches (*British Museum Pap.* 10188: 27, 1. 28, 26. 29, 1—2); ferner in Tempeln des Neuen Reichs (*Mariette, Abydos* I 21, 5; 47 b; App. A tabl. 16) und der Spätzeit (*Brugsch, Große Oase* 26, 25), sowie auf einem ganz späten Sarge (*Mariette, Mastabas* 448).

So ist es denn für den memphitischen Theologen „dieser Mund (des Atum) ....., aus dem Schow und T. hervorgingen" (*Zeitschr. Ägypt. Spr.* 39, Taf. 1, 55; *Erman* in *Sitzber. Akad. Wiss. Berlin phil.-hist.* 1911, 938, 55). T. erhält das Beiwort „Tochter des Re", das wir in älterer Zeit schon kennen (*Lepsius, Denkm.* III 207 b; *Mariette, Abydos* II 54; *Totenbuch* ed. *Naville* Kap. 169, 8 *Pb.*) und das später ihrem Namen niemals fehlt; sie wird mit Atum zusammen dargestellt (*ebenda*), der ja kein anderer als Re ist, und heißt in Edfu: „Tochter des Re, mit verborgenen Plänen in Edfu, mit geheimnisvoller Gestalt an der Stätte ihres Vaters (*Rochemonteix, Edfou* 1, 174; vgl. 1, 312). In Dendera heißt T. unter Nero die „Tochter des Re, ... die aus seinem Leibe hervorkam, erste Tochter des Ahnherrn der Götter" (*Lepsius, Denkm.* IV 79 a). T. gehört zum Kreise der ältesten Gottheiten, so daß sich unter den Grabhügeln, an denen der Sonnengott in der Unterwelt vorüberfährt, die von Atum, Re, Chepra, Schow und T. befinden (*Amduat, Stunde* 7). Die „beiden Horusaugen, die an Atum herauskamen, sind Schow und T." (Theben, Grab des Aba, Dyn. 26, in *Mém. Mission Franç. Caire* 5 pl. 8.)

Nachdem der Reichsgott Amon-Re mit dem Urgott Atum-Re identifiziert worden ist, ist er der Schöpfer der ersten Götter; er wird im

Tempel von Hibis in der Großen Oase (Spätzeit) angerufen: „Die Götter sind aus dir hervorgegangen; dein Ausfluß ward zu Schow, dein Auswurf zu T., um dir die neun Götter am Anfang des Werdens zu bilden. Du bist der Herr des Löwenzwillingspaares“ (*Brugsch, Thes. inscr. aeg.* 634, 24). Amon sagt deshalb zu dem König: „Ich bin dein Vater, der deine Schönheit geschaffen hat; ich habe dich erzeugt gleich Schow und T., aber du bist vor ihnen aus meinem Leibe gekommen“ (*Lepsius, Denkm.* III 72, 15; Amenophis III.), wobei der Zusatz die gotteslästerliche Übertreibung eines allzueifrigen Höflings ist.

2. Mutter.

a) Iusas.

Den Epigonen in Heliopolis hat es nicht mehr gefallen, daß ihr Urgott Atum seine Kinder aus sich selbst heraus schafft. Sie erfanden ihm eine Gattin Iusas (jw.ś-ᶜ3.ś „Sie kommt und ist gewaltig“), indem sie aus dem alten Verbum jwś3 „onanieren“ einen neuen Namen mit anderem Sinn bildeten. Diese Iusas, nach dem heliopolitanischen Dogma des Neuen Reichs die Genossin des Atum, muß nun natürlich auch die Mutter von Schow und T. sein; damit ist sie die Urmutter des ganzen Göttergeschlechts.

b) Isis.

Eine vereinzelte Spur für eine alte Lokalsage des Deltas, die ich sonst nicht nachzuweisen vermag, steckt in einem Hinweis eines medizinischen Papyrus der 18. Dynastie: „Isis in Chemmis ....., als sie Schow und T. gebar“ (*Pap. Ebers* 95, 8).

B. Gatte.

1. Schow.

Wir hatten gesehen, daß Schow ein Zwillingsbruder der T. ist; er war auch, wie das in Ägypten von der Urzeit bis zu den Ptolemäern hin häufig gewesen ist, ihr Gatte. Zwar hat die ägyptische Theologie der T. kein Beiwort gegeben, das sie Frau des Schow nennt; aber das Vorhandensein der Kinder macht die Ehe unzweifelhaft. „Schow und T.“ sind für die religiöse Literatur eine Einheit; so in den *Pyramidentexten* (ed. *Sethe* 1353. 1443. 1521. 1546. 1654. 2099) und oft später (*Mariette, Abydos* 2, 35. 54 unter Ramses IV.; *Brugsch, Große Oase* 26, 37, Spätzeit). Häufig erscheinen die beiden Geschwister und Gatten in parallelen Versen, so daß der Hörer auch in dieser Form die Zusammengehörigkeit empfinden mußte (*Pyr.* 842. 1691. 2053; *Capart, Recueil des monum.* 30, M. R.; *Berlin* 2294 = *Louvre* C 30, N. R.; *Totenbuch* ed. *Naville* Kap. 17, 54). Schow und T. werden nebeneinander dargestellt; gelegentlich in den Tempelreliefs des Neuen Reichs (*Lepsius, Denkm.* III 125, Sethos I.), zu ungezählten Malen in denen der Ptolemäer (*ebd.* IV 24 in Philä) und Kaiser (*ebd.* IV 90 d in Esne). In der saitischen Zeit kommen bronzene Gegengewichte zu Halskragen in Aufnahme, auf welchen die Köpfe des Schow (Mann mit Federkrone) und der T. (Löwin mit Sonne) sitzen; daß es sich wirklich um diese beiden Gottheiten handelt, ergibt die Aufschrift „Schow und T. schützen den NN.“ auf einem unveröffentlichten Stück (im Handel, eigene Kopie). Volkstümlich klingt auch der Satz einer Autobiographie auf einer Stele: „Er (der Gott) schuf mir einen Sohn wie die Majestät des Schow und eine Tochter wie die Majestät der T.“ (*Budge, Lady Meux Collection* 52, ptolem. Zeit.) Schow hatte einst als Nachfolger seines Vaters auf dem Thron des Götterreiches gesessen; ein Teil des Glanzes seiner Herrschaft ist auf T. abgefallen, und das „Königtum des Schow und der T.“ bildet eine der Gaben der Götter an den Pharao (Rede des Horus an Ptolem. IV. in *Rochemonteix, Edfou* 1, 243). Chons-Thot sagt zu Ptolemaios IV. und Arsinoe: „Ich schreibe euch das Königtum des Schow und der T. vor den Lebenden zu“ (*ebd.* 1, 522). Die Götter, die dem irdischen Herrscher das Königtum des Atum, die Jahre des Geb usw. schenken, verleihen ihm auch „die Stärke des Schow und der T.“ (*ebd.* 1, 484). Als Nachfolger der Götterkönige ist der Pharao der „Erbe von Schow und T.“ (*ebd.* 1, 425, 2 = *Piehl, Inscr. hiérogl.* 2, 19 e).

2. Anhôr.

Die sekundäre Annäherung des Schow an Anhôr (Onuris, hierogl. jn-ḥrj.t), den kriegerischen Herrn von This, hat auch die T. herangezogen und läßt sie oft als Gattin des Anhôr-Schow auftreten; z. B. in Karnak unter Ramses IV. (*Lepsius, Denkm.* III 221) und in Hibis (*Brugsch, Große Oase* 10). Auch wenn Schow gar nicht genannt wird, bleibt T. doch bei Anhôr: im Felsentempel von Barkal opfert Taharka vor Anhôr, der von T. umschlungen ist (*Lepsius, Denkm.* V 7 a), und Ptolemaios IV. bringt den Himmel vor Anhôr und T. dar (*Rochemonteix, Edfou* 1, 314).

3. Arsnuphis.

Unter den Göttern nubischer Herkunft, die sich in Ägypten Eingang verschafft haben, ist Arsnuphis (jrj-ḥmś-nfr „der gute Genosse“, gesprochen etwa ʾar-ḥemś-nûfe, *Ἁρσνοῦφις*) der bedeutendste; er ist ein ungebändigter Geselle, der wenig in das gesittete ägyptische Pantheon paßt, und hat die wilde T. zur Gemahlin, die in Philä ja auch als Nubierin auftritt (vgl. oben II C Sp. 159). In der Zeit von Nektanebos an, um die es sich bei Arsnuphis allein handelt, ist längst einerseits T. mit Hathor identifiziert, andererseits Arsnuphis mit Schow, so daß in einem Einzelfall nicht immer zu entscheiden ist, ob die nubische T., die Genossin des Arsnuphis, oder die ägyptische T., die Gattin des Schow, vorliegt. Beide gehen durcheinander, und T. ist eben in Philä die Gattin des Arsnuphis-Schow (*Brugsch, Thes. inscr. aegypt.* 4, 1884, 765 nr. 62 c. d). Daneben bleiben genug Fälle übrig, in denen der Gatte der T. allein „Arsnuphis“ heißt (*Lepsius, Denkm.* IV 73 a in Dendur); vgl. *Brugsch, Religion* (1881—84) 486—88.

4. Thot von Pnubs.

Der Tempel von Dakke (Pselkis) in Nordnubien gehört einem Gotte, der den Namen

des ägyptischen Thot trägt, aber aus dem etwas weiter südlich belegenen Orte Pnubs (p}-nbś „die Sykomore", heute Maharraga) stammte; auch seine Gattin ist T. Das Ehepaar ist in Dakke dargestellt, wie der Kaiser ihm Wein darbringt (*Lepsius, Denkm.* IV 73h). In Philä empfangen die hintereinander stehenden Arsnuphis, Thot von Pnubs und T. Gaben von Tiberius (*ebd.* IV 76a). Wie in den ähnlichen Fällen, so sind auch Arsnuphis und Schow und Thot zu einer einzigen Person zusammengeschmolzen; in Philä ist „T., Tochter des Re in Philä (?), Flamme in Bige" die Gattin des Arsnuphis-Schow-Thot von Pnubs (*Brugsch, Thes. inscr. aeg.* 4, 1884, 765 nr. 62b).

5. Tefen.

In den *Pyramidentexten* tritt an einer vereinzelten Stelle ein Gott als Genosse der T. auf, dessen Name etymologisch aus dem ihrigen gesponnen zu sein scheint: „NN hat Tefen (tfn) und T. gerichtet, die beiden Gerechtigkeiten haben verhört, Schow war Zeuge" (*Pyr.* 317); um welches Gericht es sich dabei handelt, ist aus dem Zusammenhang nicht zu ersehen.

C. Kinder.

1. Schow und T., die Kinder des Urgottes, waren die einzigen von ihm geschaffenen menschengestaltigen Götter; als T. Kinder zur Welt brachte, geschah es also zum erstenmal, daß auf der Welt eine Frau gebar. Diese Tatsache ist von den Späteren festgehalten und gern betont worden. Unter den vier Geburtsgöttinnen, die hinter dem neugeborenen Osiris stehen, ist die erste die „Mesechnet (mśḫn.t, Geburtsgöttin), Große, T., Tochter des Re, Ehrwürdige, Mächtige, ..., Unanfängliche, die zuerst gebar vor den (anderen) Göttinnen, Herrin der Zeit, die die Jahre gedeihen läßt" (*Mariette, Dendera* 2, 43); an anderer Stelle: „Mesechnet, Große, T., Tochter des Re, Uranfängliche, die zuerst den König (= Osiris) gebar" (*ebd.* 4, 74). Deshalb heißt in Beschwörungen ein Kind, das gegen Krankheit geschützt werden soll, „geboren von Schow und T." (*Zaubersprüche für Mutter und Kind* 5, 8.)

2. Die Kinder von Schow und T. waren Geb (die Erde) und Nut (der Himmel), die für den frühzeitlichen Ägypter den Weltenraum bildeten. „Schow und T. gebaren Geb und Nut", sagt der Bericht über die Entstehung der ältesten Götter im *Apophisbuch* (*British Museum Pap.* 10188: 27, 4 ed. *Budge*). In den *Pyramidentexten* werden Worte des Geb an seine Schwester und Gattin zitiert: „Nut, du warst verklärt, du warst mächtig im Leibe deiner Mutter T., als du noch nicht geboren warst" (*Pyr.* 779), und die Götter sagen zu Nut: „Dein Vater Schow weiß, daß du den NN. mehr liebst als deine Mutter T." (*Pyr.* 5 auf dem Königssarg.) Geb und Nut sind die Eltern von Osiris und Isis, von welchen wiederum die ganze übrige Götterfamilie abstammt; deshalb werden schon Schow und T. genannt: „die die Götterschaft gebaren" (*Memphitische Theologie* 55 in *Zeitschr. Ägypt. Spr.* 39, Taf. 1—2). In den *Pyramidentexten* werden die ältesten Götter angerufen: „Atum und die beiden Löwen, die ihre beiden Götter und ihre Leiber selbst gemacht haben, Schow und T., die beide die Götter geschaffen haben, die beide die Götter erzeugt haben, die beide die Götter (d. h. die Nachkommenschaft) gesichert haben" (*Pyr.* 447).

3. In dem Mythos von den „Götterkönigen" ist uns eine Episode erzählt, die sich zwischen T. und Geb ereignet hat. Als Schow alt geworden und Geb herangewachsen war, empörte sich der Sohn gegen den Vater und riß die Herrschaft an sich; das geschah, während Schow sich nach dem Himmel entfernt hatte. Damals begegnete Geb seiner Mutter T., als sie sich um die Mittagszeit in Memphis zu dem Königspalaste begab, während ihr Gatte Schow sich mit seinen Begleitern nach dem Himmel entfernt hatte. Geb sah seine Mutter, er begehrte sie sehr, und sein Herz verlangte nach ihr. Er suchte auf der ganzen Erde, fand sie an dem Orte Pecharti und vergewaltigte sie, so daß ein Aufruhr im Palast entstand (*Griffith, Tell el-Yahudiyeh*, London 1890, pl. 25, 3—7).

D. Neunheit von Heliopolis.

Als die Theologen von Heliopolis in früher Zeit die ihnen vertrauten Götter zu einer großen Familie von neun Mitgliedern zusammenschlossen, wurde die im vorstehenden gegebene Folge der Generationen hergestellt: der Urgott Atum-Re, seine Kinder Schow und T., deren Kinder Geb und Nut; von diesen stammen die zwei Geschwisterpaare Osiris und Isis, Set und Nephthys ab. Es mag dahingestellt bleiben, wie weit den Heliopolitanern schon eheliche und elterliche Verbindungen unter den genannten Gottheiten, die z. T. gewiß erst von anderen Orten des Deltas nach Heliopolis eingewandert sind, an die Hand gegeben waren; einstweilen neigen wir dazu, die einzelnen Götterpaare als selbständige Einheiten aus der großen Familie herauszulösen. Die Zugehörigkeit der T. zur Neunheit von Heliopolis ist zuerst von *Lepsius* (in *Abhandl. Akad. Wiss. Berlin* 1851, 186) erkannt.

Die Bildung der Neunheit ist spätestens im Alten Reich, vermutlich aber schon in der Frühzeit erfolgt; in den *Pyramidentexten* wird sie vorausgesetzt und oft ausdrücklich genannt (z. B. *Pyr.* 1655). Wir können sie durch alle späteren Epochen verfolgen. Als der greise Re, der das Ende herannahen fühlt, seine Familie zusammenruft, ist auch T. dabei (*Himmelskuh* 3). Die Neunheit einschließlich der T. wird in Tempeln genannt (*Mariette, Abydos* 1 pl. 10a), in Gräbern (*Newberry, Rekhmara* 8), auf dem Turiner Altar (*Transact. Soc. Bibl. archaeol.* 3, 110ff.) usw. Ramses I. opfert in Karnak vor ihr (*Lepsius, Denkm.* III 124a), Ramses IV. (*ebd.* 222d) und Hrihor (*ebd.* 246c) stellen sie dort dar. Unter den Ptolemäern finden wir sie in Karnak (*ebd.* IV 10; 66a. b), Dendera (*ebd.* 56a) und auf Philä (*ebd.* 29a. 31a. 67a), unter Trajan in Dendera (*ebd.* 83a). So ist T. als Mitglied der Neunheit von Heliopolis eine der ältesten Schöpfungen der ägyptischen Theo-

logie, die noch ihren spätesten Dienern bekannt blieb.

IV. Charakter.

A. Totengöttin.

1. Allgemein.

Die Häufigkeit des Auftretens der T. in den Totenkulten macht es wahrscheinlich, daß sie irgendeine Art von besonderem Schutz über den Verstorbenen ausübt; indessen handelt es sich fast stets um allgemeine Andeutungen, aus denen sich keine Schlüsse auf den Charakter der T. ziehen lassen. In den *Pyramidentexten* ist T. unter den Göttern, die dem Toten helfen; T. ergreift seinen Arm, wenn er zum Himmel hinaufsteigt (§ 990 ed. *Sethe*). Schow und T. gemeinsam unterstützen ihn auf seinen Wegen, wo ihm Gefahren drohen (*Pyr.* 2053. 1985. 1691). „NN. ist ein Bewohner von Dendera, er ist aus Dendera gekommen; Schow ist hinter ihm, T. ist vor ihm" (*Pyr.* 1066). Im Mittleren Reich kommt das Beiwort „angesehen bei T." für den Toten auf (*Grabstein Kairo* 1486 = *de Morgan, Fouilles de Dahchour* 9 (1895) Taf. XI; *Sarg Berlin* 1894 = *Mitteil. Oriental. Samml. Berlin* 8 (*Steindorff, Grab des Mentuhotep,* 1896), 6. 9. 10. 15; *Grabstein Leiden* V 71), das sich in der Spätzeit wiederfindet: eine Frau heißt auf ihrer Statue „angesehen bei Mut-T." (*Brit. Mus.* 1198). In den Sargtexten des Mittleren Reichs heißt es: „Schow und T. verklären dich" (*Lacau, Textes relig.* XX in *Rec. trav. égypt. assyr.* 27, 224). In Beischriften, deren Vorlagen aus dem Alten Reiche übernommen sind, sagt T. zum Toten: „Ich beuge mich über NN.; ich befreie ihn von allem Bösen, ich entferne mich nicht von ihm" (*Mitteil. Oriental. Samml. Berlin* 8, 4). Im Totenbuch des Neuen Reichs wird der Verstorbene angeredet: „T. beschenkt dich mit dem, was ihr Vater Re ihr gegeben hat" (*Totenb.* ed. *Naville, Kap.* 169, 8).

2. Ernährerin des Toten.

Aus allem Angeführten wäre nichts über das eigentliche Wirken der T. zu entnehmen, wenn nicht zwei Stellen der *Pyramidentexte* den richtigen Weg weisen würden. „Hunger ist bei Schow, Durst ist bei T., ..., NN. lebt, wovon Schow lebt; NN. ißt, wovon T. ißt" (*Pyr.* 553 ed. *Sethe*); hier wird der Verstorbene mit den Göttern identifiziert, und er hungert und ernährt sich wie sie. „NN. hungert nicht als Schow, NN. durstet nicht als T.; Hapi, Dnamutef, Kebehsenuf und Amset, sie vertreiben diesen Hunger, der im Leibe des NN. ist, und diesen Durst, der auf den Lippen des NN. ist" (*Pyr.* 552). Man hat aus diesen Stellen geschlossen, daß Schow und T. wirklich mit dem Stillen von Hunger und Durst zu tun haben; das geht zwar nicht eindeutig aus dem Sachverhalt hervor, aber es mag richtig sein.

B. Schlange.

1. Feuerspeiend.

Eine Bastet, der Ptolemäus IV. in Edfu Fleischstücke darbringt, hat die Beinamen: „T., wohnend in Edfu, ..., Stirnschlange am Haupt aller Götter" (*Rochemonteix, Edfou* 1, 496). Was die Schlange über der Stirn der Götter und Pharaonen tut, erfahren wir aus einer anderen Beischrift; die hinter Harachte stehende Göttin heißt: „T., Tochter des Re, wohnend in Edfu, großer Geier, der seinen Schöpfer stützt; Mehent (mḥn.t „Stirnschlange"), die auf dem Haupte jedes Gottes sitzt, der keine Stirnschlange überlegen ist"; die Göttin versichert dem opfernden König: „Ich erglänze auf deinem Haupte wie auf dem meines Vaters Re und sende meine Flamme gegen deine Feinde" (*ebd.* 1, 144). Es handelt sich also um eine feuerspeiende Schlange, die ihr brennendes Gift den Gegnern ihres Herrn ins Gesicht schleudert. In einem Hymnus an Schow, der gegen Apophis kämpft, heißt es: „T. ruht an seinem Kopfe, sie wirft ihre Glut gegen seinen Feind, um ihn zu vernichten" (*Pap. mag. Harris* 1, 5). Oft tritt es völlig zurück, daß T. eine Schlange ist, und man spricht nur von der Glut, die sie ausatmet; so wird sie selbst zum Feuer. In Philä opfert Ptolemäus IV. vor Schow und „T., Tochter des Re, Herrin von Abaton, große Flamme usw." (*Lepsius, Denkm.* IV 24); die Göttin heißt „Flamme in Bige" (*Brugsch, Thesaur. inscr. aegypt.* 4, 1884, 765 nr. 62b). In Debod sagt „Sechmet, die Gewaltige, Herrin der Flamme, T. in Bige" zu Azechramon, dem nubischen Fürsten neben den Ptolemäern: „Ich werfe Feuer gegen deine Feinde, ich versenge ihre Glieder" (*Roeder, Debod bis Bab Kalabsche* 1911, 1, 57 § 151 mit Taf. 17). In dem späten *Zauberpapyrus Salt* 825 (7, 7 und 9, 3 nach unveröff. Bearbeitung *Gardiner*) fungieren Schow und T. oder auch T. allein als Gottheiten, durch deren Macht der Zauberer seine Gegner bezwingen will; T. ist in seinen Sprüchen eine Feuerflamme.

Mit dem Schrecken, den die feuerspeiende Schlange verbreitet, hängt wohl auch das Beiwort „Herrin der Furcht" zusammen, das T. erhält (*Lanzone, Dizion. di mitol. egiz.* 1882—84 tav. 346, 2 aus Dendera).

2. Schützerin des Re.

Wir hatten eben gesehen, daß T. als Schlange am Kopfe des Schow erschien, um seinen Feind zu vernichten. Dort ist aber nicht der ursprüngliche Platz der Stirnschlange, sondern, wie ebenfalls oben belegt, am Haupte des Re. Daraus ergibt sich, daß die Tätigkeit der T. als Stirnschlange überhaupt keine ursprünglich der T. angehörige ist; vielmehr erfolgt sie erst durch die Identifikation mit der Tochter und Schützerin des Re, seinem Auge und seiner Stirnschlange (vgl. unten V A 2 Sp. 173).

In Edfu räuchert Ptolemäus IV. vor der Barke der „Mehit (mḥj.t), wohnend in Edfu, T., Stirnschlange des Re, Ehrwürdige, Mächtige in Edfu, Gewaltige, Große am Thron des Re usw." (*Rochemonteix, Edfou* 2 pl. 30e). Er bringt ferner den Himmel dar vor Onuris und „T., Große, Tochter des Re, Herrin des Himmels, Fürstin aller Götter, Auge des Re, Stirnschlange ihres Vaters, die die Feinde ihres Er-

zeugers niederwirft" (*ebd.* 1, 314). In Philä heißt die Begleiterin des Arsnuphis-Schow: „T., Tochter des Re, Stirnschlange des Re" (*Brugsch, Thes. inscr. aegypt.* 4, 1884, 765 nr. 62d); oder die hinter Schow stehende Göttin wird genannt „T., Tochter des Re, wohnend in Abaton, Auge des Re, Stirnschlange an seiner Stirn" (*ebd.* 62a). Unter Tiberius ist T. in Philä die Tochter des Re, die die Feinde ihres Vaters vernichtet (*Lepsius, Denkm.* IV 76a). Unter Nero heißt die Gattin des Schow in Dendera die „Tochter des Re, ..., Stirnschlange ihres Schöpfers, die aus seinem Leibe kam, die erste Tochter des Ahnherrn der Götter" (*ebd.* 79a). Dieser dauernde Schutz, den T. bei Re ausübt, ist wohl der Grund dafür, daß eine medizinische Vorschrift ein besonders wirksames Rezept herstellen läßt als „ein Mittel, das T. für Re selbst gemacht hat" (*Pap. Ebers* 46, 20 = *Pap. Hearst* 5, 9).

Als Schützerin des Re erscheint T. auch in anderen Stellen, die vielleicht mehr die Löwin (vgl. VI B) als die Schlange im Sinne haben. In Edfu heißt sie „T., Tochter des Re, ..., Herrin des Glanzes bei ihrem Vater" und sagt zu dem König: „Ich bin bei dir, ich weiche nicht von deiner Majestät, meine Augen glühen gegen deine Feinde" (*Rochemonteix, Edfou* 1, 561). Oder Ptolemäus IV. verbrennt Fleischstücke auf einem Altar vor „T., Tochter des Re, wohnend in Edfu, wildblickenden Gesichtes unter den Feinden ihres Vaters, die seine Feinde in seiner Stadt Edfu niederwirft an seinem großen Sitz seit Uranfang" (*ebd.* 1, 58).

3. Schützerin des Osiris.

In der späten Zeit ist T. wie alle anderen Gottheiten zum Schutze des Osiris herangezogen worden; was sie früher zum Heile ihres Vaters Re geleistet hatte, muß sie nun für Osiris tun. Unter den Schutzgottheiten des Osiris in Dendera ist die erste eine löwenköpfige Göttin mit zwei Messern: „T., Tochter des Re in Dendera, Mutter des Osiris, die die Gegner mit der Glut ihres Mundes verbrennt, die seinen Feind in der Richtstatt verbrennt" (*Mariette, Dendérah* 4, 81). Die vor Osiris stehende Göttin wird an unveröffentlichter Stelle in Dendera genannt: „T., Tochter des Re an dem Throne des Re (= Dendera?), große Flamme, die den Set mit ihrer Glut verbrennt, die Fürstin, die das Gemetzel veranstaltet unter seinen Genossen" (nach *H. Junker*). Nehem-ʿawit, die Genossin des Thot von Schmun-Hermopolis, erhält die Beiworte: „T., Königin und Herrin von Rohu (= Hermopolis), die ihren Bruder (= Osiris) in Hermopolis behütet" (*Brugsch, Rec. de monum.* 6 = *Dümichen, Geograph. Inschr.* 4, 1885, 121). Die Bauinschrift eines dem Osiris geweihten Zimmers im Tempel von Edfu sagt: „Schow ist darin als Nordwind, um ihn in seine (d. h. des Osiris) Nasenlöcher einziehen zu lassen; zusammen mit T. als Feuer, um seine Feinde zu verzehren" (*Ztschr. Ägypt. Spr.* 13, 1875, Taf. 1, 5). In allen diesen Beispielen ist zwar nur vom Feuer die Rede; aber man geht wohl nicht fehl, wenn man sich die Flamme ursprünglich aus dem Rachen der Schlange züngelnd denkt.

C. Kosmisch.

1. Wind und Regen.

Die neuesten und kritischsten Beurteiler der T. sehen in ihr zwar eine kosmogonische Gottheit ohne Lokalkultus (*Lange* bei *Chantepie, Lehrb. d. Religionsgesch.*[3] 1, 1905, 201) oder eine Weltgottheit ohne Heimatsort (*Sethe, Sonnenauge* 19 = *Untersuch.* 5, 1912, 135), aber sie enthalten sich jeder bestimmten kosmischen Deutung ihres Charakters; diese Resignation beruht auf dem Schweigen des inschriftlichen Materials, das keine bestimmten Angaben macht. Früher hatte man allerlei Vermutungen aufgestellt, die sich zunächst sämtlich nicht durch Belege stützen lassen. Man ging einmal vom Charakter des Schow, des Gatten der T., aus, in welchem man mit einigem Recht einen Luftgott sah, und machte deshalb auch seine Gattin T., von der man nichts Gegenteiliges wußte, zu einer Repräsentantin des Luftraumes, der zwischen Himmel und Erde liegt (*Erman, Rel.*[2] 1909, 33); dabei könnte man sich berufen auf eine allerdings nicht klare Stelle der *Pyramidentexte:* „Die Erde ist hoch unter Nut durch deine Arme, o T." (§ 1405 ed. *Sethe.*) Man machte T., aus der die „guten Nordwinde kommen" (*Rec. trav. égypt. assyr.* 7, 1886, 122) zur Göttin des erfrischenden kühlen Windes (*Brugsch, Rel.* 1881—84, 573 und *Ägyptologie* 1891, 171; *Maspero* in *Biblioth. Egyptol.* 2, 1893, 357). *Maspero* (*ebd.*) und *Renouf* (in *Transact. Soc. Bibl. Archaeol.* 8, 1885, 207 und *Lectures* 1880, 109. 250) knüpften an die antike Erklärung des Namens der T. als tfn.t „die Spuckerin" an (vgl. oben I Sp. 156) und suchten in ihr eine Art von Feuchtigkeit; so kamen sie zur Deutung: Tau und Regen, wohl auch Nebel. Das Wasser der Luft erkennt auch *Schneider* (*Kultur und Denken der alt. Äg.* 1907, 430) in T.

2. Mond.

Eine der mythologischen Anspielungen, die in die Zaubertexte der 30. Dynastie verarbeitet sind, lautet: „Du hast dein Auge, o Horus! Dein rechtes Auge ist Schow, dein linkes Auge ist T., sie sind die Kinder des Re" (*Golenischeff, Metternichstele* 150). Diese Stelle scheint die einzige Veranlassung zur Deutung der T. als Mond gewesen zu sein, weil dieser nämlich ebenfalls das linke Auge des Horus genannt wird. *Brugsch* (*Rel.* 1881—84, 575) sah in Schow die Sonne bei ihrem Eintritt in das Frühlingszeichen, in T. das in dem zwischen beiden Tagen liegenden Intervall eintretende neue Licht des Mondes; er ist bei seiner Auffassung geblieben (*Brugsch, Ägyptologie* 1891, 171), hat aber keine Anerkennung gefunden.

V. Gleichsetzung und Verallgemeinerung.

A. Gleichsetzung mit anderen Göttinnen.

Wie alle anderen Gottheiten ist auch T. mit solchen Persönlichkeiten des Pantheons identifiziert worden, denen sie innerlich nahe stand oder zu denen sie im Laufe ihrer Entwicklung und Schicksale irgendeine Art von innerer oder äußerer Beziehung gewann. In

vielen Fällen vermögen wir den Grund der Identifikation nicht zu ermitteln; wenn dem Vorgehen der Priesterschaft die logische Ableitung auch nicht abgesprochen werden soll, so liegt gelegentlich doch der Verdacht nahe, daß die Gleichsetzung mehr im Sinne der herrschenden Tendenz als aus bestimmter Veranlassung ausgesprochen ist.

1. Lokalgöttinnen.

T. gehört zu den über ganz Ägypten verbreiteten Gottheiten allgemeinen Charakters, die nirgends fest wurzeln und sich deshalb um so leichter an mehreren Orten in ein wenig veränderter Gestalt ansiedeln und mit der Herrin des betreffenden Tempels verschmelzen. Eine innere Verwandtschaft der beiden Göttinnen ist dazu noch nicht erforderlich.

a) Mehit.

Nachdem Schow mit dem Onuris (jn-ḥr.t Anḫûre) von This (tnj) bei Abydos identifiziert war, setzte man auch seine Genossin T. mit Mehit (mḥj.t), der Gattin des Onuris, zusammen. Die Angleichung ist zuerst vermutlich in der Heimat des Onuris, vielleicht auch seinem unterägyptischen Kultort Sebennytos vollzogen worden und von dort in die Tempel übertragen, in denen sie uns begegnet (*Maspero* in *Bibl. Égyptolog.* 2, Paris 1893, 357; *Brugsch, Rel.* 1884—91, 490). In Edfu räuchert Ptolemäus IV. vor der Barke der „Mehit, wohnend in Edfu, T., Stirnschlange des Re, Ehrwürdige, Mächtige in Edfu, Gewaltige, Große am Thron des Re usw." (*Rochemonteix, Edfou* 2 pl. 30 e). Unter den hinter Horus dargestellten Göttinnen ist „Mehit, T., wohnend in Edfu, die mit ihrer Schwester den heiligen Obelisken schützt" (*Rochemonteix, Edfou* I 15, 39 = *Dümichen, Tempelinschr.* I 39, 8).

b) Sechmet.

Die innere Beziehung zwischen T. und der Gattin des Ptah von Memphis mag darin beruhen, daß Sechmet eine grimmige Löwin und blutdürstige Kämpferin ist, während T. als feuerspeiende Schlange ihre Feinde bedroht; als Kampfgöttinnen fanden sie sich zusammen. In Debod betet der nubische König Azechramon (ptolem. Zeit) vor Schow-Arsnuphis und „Sechmet, Gewaltige, Herrin der Flamme, T. in Bige, die mit ihrem Bruder ..... umarmt"; die Göttin sagt zum König: „Ich werfe Feuer gegen deine Feinde, ich versenge ihre Glieder" und „Ich gebe dir die südlichen Fremdländer unter deine Sohlen" (*Roeder, Debod bis Bab Kalabsche* 1911, 1, 57 § 151 mit Taf. 17). In Edfu heißt „T., Tochter des Re, wohnend in Edfu, ..., Sechmet (šḫm.t), Herrin der Macht, Erste des großen Thrones, Herrin des Glanzes bei ihrem Vater" (*Rochemonteix, Edfou* 1, 561); allerdings ist die Übersetzung in diesem Falle wie in ähnlichen nicht zweifelsfrei, weil das Wort šḫm t nicht nur den Namen der Göttin Sechmet, sondern auch das Adjektivum „mächtige" bezeichnen kann.

c) Herrin von Hermopolis.

In einer Gauliste des Tempels von Dendera (römische Zeit) tritt eine Göttin Menut (mnw.t) von untergeordnetem Range auf, die identifiziert wird mit „T., Herrin von rḫw.t (Name von Schmun-Hermopolis), die ihren Bruder in Hermopolis schützt" (*Brugsch, Recueil de monum.* 6 = *Dümichen, Geograph. Inschr.* 4, 1885, 121). Eine besondere Bedeutung hat diese Zusammenstellung nicht; aber interessant ist sie, weil ihr eine Ansiedlung der T. in Schmun-Hermopolis, der mittelägyptischen Heimat des Thot, voraufgegangen sein muß.

d) Hathor.

In Dendera sind der Hathor, die ohne einen männlichen Begleiter von ihrem Tempel aus über die Landschaft gebietet, alle möglichen Göttinnen gleichgesetzt worden, z. T. offenbar nur, weil die mächtige Ortsheilige theoretisch alles umfaßte und deshalb auch die übrigen Göttinnen in sich begriff, soweit sie nur irgendeinen Schimmer von Beziehung zu ihr hatten. In der unterirdischen Krypte 9 steht: „Die Hathor, die an dieser Stätte wohnt, heißt: Herrin von Dendera, T., Tochter des Re, Ament (Urgöttin)" (*Mariette, Dendérah* 3, 78 n = *Dümichen, Bauurkunde von Dend.* 12). In Darstellungen kommt das Beiwort „T., Tochter des Re" bei Hathor öfter vor (z. B. *Mariette, Dend.* 2, 35 a); gelegentlich wird eine als Hathor dargestellte Göttin gar nicht Hathor genannt, sondern „T., Tochter des Re in Dendera, Sechmet, Wosret usw." (*ebd.* 3, 19 m). Eine Hathor, die mit den Namen der verschiedensten Göttinnen geschmückt ist, heißt auch „T., Herrin der Frauen" (*ebd.* 25—26 = *Dümichen, Geogr. Inschr.* 2 Taf. 34). Auf dem Eintreten für Hathor, die Mutter des Ahi-Kindes, beruht es, wenn T. genannt wird: „T., Tochter des Re in Dendera, die die Gestalt des Ahi schützt" (*Mariette, Dend.* 3, 35 b). Vereinzelt tritt Hathor-T. auch an anderen Orten auf; in Dendur heißt die Gattin des Arsnuphis: „T., Tochter des Re, wohnend in Abaton, Hathor, Gute, Herrin von Philä, Königin in Bige" (*Champollion, Not. descr.* 1, 118).

e) Tsent-nofret in Ombos.

Was die Priesterschaft der Tempel im südlichsten Oberägypten zu ptolemäisch-römischer Zeit veranlaßt hat, die T. zur Verherrlichung ihrer Ortsgöttinnen heranzuziehen, läßt sich schwer ergründen. Neit von Esne ist eine völlig selbständige Urgöttin und wird doch mit T. zusammengeworfen. Tsent-nofret (ṯ3-šn.t-nfr.t), die „schöne Genossin" des Sobk von Ombos, hat wenig eigene Züge; um so leichter schmiegt sie sich an andere Göttinnen an, auch an T. (*de Morgan, Catalogue des monum. et inscr. de l'Égypte* 2 = *Ombos* 1, Caire 1895, 103 mit farbiger Tafel; 116 nr. 166 D—C; u. o.).

f) Bastet.

Für die katzenköpfige Bastet, die Herrin von Bubastis im Delta, liegt es ähnlich wie für Sechmet (vgl. b); wir kennen die mit T.

identifizierte Bastet nicht in ihrer Heimat, in welcher die Gleichsetzung vermutlich vollzogen ist, sondern an anderen Orten. In Edfu gibt es eine „Bastet, Gewaltige, Herrin von Bubastis, T., wohnend in Edfu, Sopdet, Herrin des Jahresanfangs, Stirnschlange am Haupt aller Götter usw.", vor welcher Ptolemaios IV. Fleisch opfert (*Rochemonteix* 1, 496). In Philä und Nordnubien kennen wir eine „T., Tochter des Re in der heiligen Stadt, Bastet, Herrin von Philä, die aus Nubien gekommen ist" (*Brugsch, Thes. inscr. aegypt.* 76). Die Gleichsetzung von T. und Bastet erklärt *Sethe* (in *Pauly, Realencykl.*[2] Bubastis) dadurch, daß auch Horus, der Bruder der Bastet, mit Schow-Horus-Apollon, dem Bruder-Gatten der T., identifiziert worden ist; beide Paare werden als Zwillinge dargestellt. Auf diesem Umwege soll auch die Identifikation von Bastet-T. mit Artemis zustande gekommen sein.

2. Auge und Stirnschlange des Re.

In IV B 2 war gezeigt, daß T. in der späteren Zeit als jene Tochter und Schützerin des Sonnengottes Re auftritt, die gleichzeitig seine Stirnschlange und sein Auge ist und seine Feinde mit ihrem Feueratem bedroht. Zu den ältesten Belegen gehört „T., Tochter des Re, die an seiner Stirn sitzt", die Begleiterin des Atum, vor welchem Ramses III. in Karnak räuchert und Wasser sprengt (*Lepsius, Denkm.* III 207 b). In Edfu und Philä ist sie gut bekannt; ebenso in Dendera als „T., Auge des Re in Dendera (*Mariette, Dendérah* 3, 35 c). Nachdem die genannte Tochter des Re andere Göttinnen in sich aufgenommen hatte, die selbst Schlangen oder sonst mächtige Wesen waren, gliederte man auch T. an diese an; einige der zahlreichen Namen seien genannt.

a) Wosret.

In Dendera erscheint unter Nero eine T. als Wosret (wśr.t „Starke") und Stirnschlange des Re (*Lepsius, Denkm.* IV 79).

b) Upset.

In Philä und Nordnubien begegnet uns eine „T.-Upset (wpś.t oder wp.ś), Große, Herrin von Bige" (*Champollion, Not. descr.* 1, 126). In Dakke heißt sie unter Augustus „T., Tochter des Re, wohnend in Abaton, Upset, Große, Herrin von Bige" (*Lepsius, Denkm.* IV 73 h).

3. Vereinzelte Göttinnen.

a) Tenent.

In Edfu wird T. der Göttin Tenent (tnn.t) angegliedert, die einen Kopfschmuck von zwei hohen, am Ende auswärts umgerollten Drähten o. ä. trägt. Ptolemaios IV. opfert vor „Tenent, Hathor, wohnend in Dendera, ..., T., Große, Tochter des Re, mit verborgenen Plänen in Edfu, mit geheimnisvoller Gestalt an der Stätte ihres Vaters" (*Rochemonteix, Edfou* 1, 174); ähnlich an anderer Stelle (*ebd.* 1, 312).

b) Mesechnet.

In Dendera sind hinter Osiris, dem der König opfert, vier Geburtsgöttinnen dargestellt, die bei der Entstehung des Gottes mitgewirkt haben; die erste derselben trägt den Kopfschmuck der Tenent (vgl. a) und heißt „Mesechnet (mśḫn.t „Geburtshelferin"), Große, T., Tochter des Re, Uranfängliche, die zuerst den König (= Osiris) gebar" (*Mariette, Dendérah* 4, 74).

c) Hekt.

An einer Stelle, an der man nach dem Zusammenhang T. erwartet, erscheint die froschköpfige Göttin Hekt in einem Text, der auf den Stelen *Louvre* C 3 und *British Museum* 567 erhalten ist; nach ihm sind Schow und Hekt, die Vorfahren der Götter, in Abydos aus dem Munde des Re gekommen.

B. Verallgemeinerung des Charakters.

Die Angliederung der T. an die genannten verschiedenartigen Göttinnen hat ihren Charakter bald nach dieser Seite erweitert, bald nach jener; das Ergebnis ist, daß sie nicht mehr ihren begrenzten Wirkungskreis und ihre beschränkte Zahl von Aufgaben und einige bestimmte Beiworte hat, sondern daß ihr lose auch solche Benennungen angefügt werden, die anderen Göttinnen zugehören. So kommt T. endlich sogar zu den Titeln einer Himmelskönigin, auf die sie ursprünglich kaum Anspruch gehabt haben kann; und zwar ist dieser Vorgang im Neuen Reich schon abgeschlossen. Ramses II. opfert in es-Sebu'a vor „T., Herrin des Himmels" (*Lepsius, Denkm.* III 182 e). In Karnak tritt eine „T., Herrin des Himmels, Fürstin beider Länder" als Genossin des Schow auf, sowohl unter Ramses I. (*ebd.* 124 a) wie unter Sethos I. (*ebd.* 125). Bei Ramses IV. trägt T. im Hypostyl von Karnak das Beiwort „Fürstin der Götter" (*ebd.* 221); eine Inschrift am 8. Pylon nennt sie „Herrin aller Götter" (nach *Sethe*, unveröffentlicht). In der späten Zeit sind derartige Beiworte der T. nicht ungewöhnlich; z. B. „Herrin des Himmels, Fürstin aller Götter" (*Rochemonteix, Edfou* 1, 561).

VI. Darstellung.

A. Als Frau.

Wo die ganze Neunheit von Heliopolis oder sonst eine Götterschaft dargestellt wird, sitzen die Gottheiten steif und gleichartig nebeneinander, die Männer von den Frauen nur wenig unterschieden. In diesen Fällen ist T. gewöhnlich als Frau ohne jedes besondere Kennzeichen abgebildet; gelegentlich trägt sie wohl die ihr zugehörige Sonne mit Uräus (*Lepsius, Denkm.* IV 29 a, Ptol. IX. in Philä; vgl. 31 a; ferner in Karnak: 66 a; auch 27).

B. Als Löwin.

In weitaus den meisten Fällen ist T. durch den tierischen Kopf als Löwin gekennzeichnet; schon die ältesten uns erreichbaren Bilder (aus dem Neuen Reich) zeigen sie in dieser Gestalt, die deshalb allerdings nicht die ursprüngliche zu sein braucht. Man hat das Auftreten des Löwenkopfes bei T. als einen Einfluß der Lokalkulte deuten wollen (*Brugsch, Rel.* 1884—91,

574); die literarischen Belege, die T. als Löwin nennen (vgl. IV B 2), sprechen nicht dagegen.

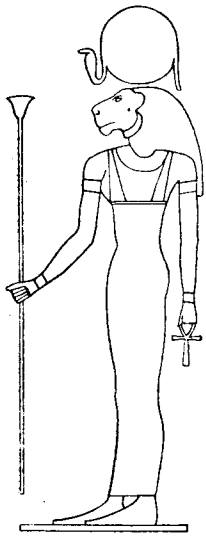
1. Frau mit Löwinnenkopf.

Diese Darstellung ist die weitaus häufigste von allen. Die Variationen des Typus ergeben sich zunächst daraus, daß die Göttin entweder stehen oder auf einem Throne sitzen kann, was meist von der Gesamtanlage der Dekoration an der betreffenden Wand des Tempels bestimmt wird; ferner aus dem Kopfschmuck. Die wichtigsten Formen desselben sind:

a) Doppelkrone, vereinzelt: Karnak, Säule Ramses' IV. (*Lepsius, Denkm.* III 221e).

b) Sonnenscheibe, nicht sehr häufig. Stele Ramses' IV. aus Abydos (*Mariette, Abydos* 2, 54). In ptolemäisch-römischer Zeit: *Lepsius, Denkm.* IV 10 (Karnak). 24 (Philä); *Rochemonteix, Edfou* 1, 314.

c) Sonnenscheibe, um die sich eine Schlange ringelt. Schon im Neuen Reich vorhanden: *Lepsius, Denkm.* III 182e (unter Ramses II. in es-Sebû'a = *Gauthier, Temple de Quadi es-Seboua,* Caire 1912, 1 p. 242, 2 pl. 65); 207b (Ramses III. in Karnak). Der Typus ist am Tor des Nektanebos auf Philä verwendet (*ebd.* 286a = unsere Abb. 1) und findet sich unter den Ptolemäern und Kaiser als der häufigste in den Tempeln von Oberägypten und Nubien.



1) Nach *Lepsius, Denkmäler aus Ägypten, Äthiopien und dem Sinai.* Abteilung III Blatt 286a.

2) Tefenet und Schow auf sog. Ägis. Nach Photographie.

d) Schlange in der Sonnenscheibe, vereinzelt: *Lepsius, Denkm.* V 7a im Felsentempel von Barkal unter Taharka.

e) Aufgerichtete Schlange, vereinzelt: *Lepsius, Denkm.* IV 67a in Philä.

f) Wagerechte Widderhörner mit Sonne, vereinzelt: *Mariette, Dendérah* 3, 36f.

2. Löwin.

Die in Bildern des vor der Göttin opfernden Königs niemals verwendete rein tierische Gestalt begegnet uns in der Darstellung des Mythus der T. in Dakke: Thot als Pavian steht vor der grimmigen Löwin (eine Sonnenscheibe mit zwei Schlangen schwebt über ihrem Kopfe) und sucht sie zu besänftigen: *Gau, Antiquités de la Nubie* (1882) 56; *Junker* in *Anh. Abhandl. Akad. Berlin* 1911, 54 mit Abb.; *Roeder, Dakke* 2 (Kairo 1914) Taf. 115.

C. Zusammen mit Schow.

1. Die in den Texten und Götterlisten unzertrennlichen Geschwister und Gatten stehen in den Bildern oft hintereinander, wo jede Gottheit in ihrer Weise dargestellt ist. Man hat aber ihrer Zusammengehörigkeit auch im Bilde Ausdruck dadurch verliehen, daß man sie als Kinder nebeneinander stellt; so auf dem Naos aus Saft el-Henneh in Kairo (*Naville, Goshen* pl. 5, 2 = *Roeder, Naos*, Leipzig 1915, S. 91 nr. 16 mit Taf. 30) und in den Tempeln von Edfu (*Rochemonteix* 1, 53. 66. 80) und Dendera (*Mariette, Dend.* 3, 78n = *Dümichen, Bauurkunde von Dend.* 14).

2. Auf den sog. Ägis (Gegengewichten mit ansitzendem Halskragen) aus Bronze findet man gelegentlich zwei plastische Köpfe angegossen: einen Mann mit vier Federn (ev. noch einer Sonne) als Kopfschmuck und eine Löwin mit Sonne und Uräus. Man hat in ihnen einen Schow-Onuris und eine T. erkannt; ein Stück, das ich im Handel sah, enthielt als Bestätigung die Aufschrift: „Schow und T. mögen NN schützen!" (sait. Zeit). Vgl. Fig. 2.

3. In den Inschriften werden Schow und T. seit den *Pyramidentexten* „das Löwenpaar" genannt. Sie verbergen sich wohl auch unter den beiden Löwen, die man in mythologischen Bildern aller Art als Pendants sieht. [Roeder.]

Tegeates (Τεγεάτης), einer der Söhne des Lykaon (s. d. nr. 3), somit Enkel des Pelasgos, Gründer von Tegea in Arkadien, Gemahl der Atlastochter Maira (s. d. nr. 3), mit welcher zusammen er auf dem Marktplatz zu Tegea sein Denkmal hatte, und durch diese Vater von Skephros und Leimon (s. d.), *Paus.* 8, 3, 4 (zitiert bei *Steph. Byz.* s. Τεγέα p. 609f., 22f. *Meineke*). 45, 1. 48, 6. 53, 2ff. Nach arkadisch-tegeatischer Sage waren gleichfalls des Tegeates Söhne Kydon (s. d.), Archedios(?) und Gortys (s. d.), die nach Kreta ausgewandert seien und dort die Städte Kydonia Gortyn und Katreus gegründet haben, wogegen die Kreter den Kydon als Sohn der Minostochter Akakallis (s. d. nr. 2) und des Hermes, den Katreus (s. d.) als Sohn des Minos, den Gortys als den des Rhadamanthys kannten, *Paus.* 8, 53, 4. Vgl. *F. G. Welcker, Kl. Schr.* 1, 18f. *Georg J. Schwedler, De rebus Tegeaticis, Leipz. Stud.* 9 (1887), 266. *Walter Immerwahr, Kulte und Mythen Arkadiens* 1, 62. 132. 138. 155. 219. 223. *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1, 464 (871). *Gruppe, Gr. M.* 195, 11. 734, 1. 947 *A. Hitzig-Blümner, Paus.* 3, 299f. [Otto Waser.]

Tegestros (Τέγεστρος), Eponymos von Tegestra, *Steph. Byz.* s. v. Τέγεστρα und dazu *Meineke.* Bei *Eust.* ad *Dionys. Per.* 382 heißt er Τέργεστρος. [Höfer.]

Tegyraios (*Τεγυραῖος*), Beiname des Apollon von der boiotischen Ortschaft Tegyra, in der sich ein Tempel mit einem Orakel befand. Die Bewohner von Tegyra behaupteten, der Gott sei in ihrer Stadt geboren, und nannten daher den nahen Berg *Δῆλος*, zwei hinter dem Tempel entspringende Quellen *Φοῖνιξ* und *Ἐλαία*, *Plut. Pelop.* 16 (vgl. *de def. orac.* 5 p. 412 B). *Steph. Byz.* s. v. *Τεγύρα* (wo das Epitheton *Τεγυρήιος* lautet, das nach *Schneider, Callimach.* 2 p. 768 vielleicht aus den *Αἴτια* des *Kallimachos* stammt), *Semos von Delos* (*F. H. G.* 4, 495 *frgm.* 14) und *Kallisthenes* bei *Steph. Byz.* a. a. O.; vgl. auch *Pindar* im *Schol. Aesch. Eum.* 11 (*frgm.* 286 *Bergk*[4]), wo *O. Müller, Orchomenos* 147 statt *ἐκ Τανάγρας*: *ἐκ Τεγύρας* liest. *H. N. Ulrichs, Reisen u. Forsch. in Griechenland* 196 f. *Bursian, Geogr. v. Griechenland* 1, 211. *Usener, Sintflutsagen* 96. [Höfer.]

Tegyrios (*Τεγύριος*), König der Thraker, der den mit seinem Sohne Ismaros flüchtigen Eumolpos (s. d.) aufnahm und dem Ismaros seine Tochter vermählte. Als er aber wahrnehmen mußte, daß Eumolpos ihm Nachstellungen bereitete, zwingt er diesen zur Flucht. Eumolpos flieht nach Eleusis, von wo ihn Tegyrios nach dem Tode des Ismaros zurückruft, übernimmt (ob Tegyrios gestorben ist oder freiwillig auf die Herrschaft verzichtet, wird nicht gesagt) die Herrschaft und kommt den Eleusiniern in ihrem Kampfe gegen die Athener mit einem Heere von Thrakern zu Hilfe, *Apollod.* 3, 202 f. (3, 15, 4, 2 ff.). Tegyrios hat mit den historischen Thrakern nichts zu tun, sondern gehört den in vorgeschichtlicher Zeit in Mittelgriechenland eingewanderten thrakischen Stämmen an: er ist der Eponymos der westböotischen Stadt Tegyra (vgl. Tegyraios), *Bernh. Giseke, Thrakisch-pelasgische Stämme der Balkanhalbinsel* 50. *Hiller v. Gaertringen, De Graecorum fabulis ad Thraces pertinentibus* 30. *Toepffer, Att. Genealogie* 42. *Em. Ermatinger, Die att. Autochthonensage bis auf Euripides* 84 Anm. 35. *Busolt, Gr. Gesch.* 2[2], 78 f. Anm. 1; vgl. auch *Max. Meyer, Hermes* 27 (1892), 498. *v. Wilamowitz, Euripides Herakles* 9[2], 19 (vgl. *Homer. Untersuch.* 212). *Crusius, Philol.* 53 *Ergänzungsheft* 74. [Höfer.]

Teichesipletes (*Τειχεσιπλήτης*), Epitheton des Ares, *Hom. Il.* 5, 31. 455. *Lucillius* in *Anth. Pal.* 11, 191, 1. *Orph. Hymn.* 65, 2. *Anonym. Laurent.* in *Anecd. var. Gr. et Lat.* ed. *Schoell. Studemund* 1, 268, 4, 11. *Niketas ebenda* 275, 2. 283, 11. Von *Hesych.* s. v. *τειχεσιπλῆτα* wird das Epitheton durch *προσπελάζων τείχεσι* erklärt; unmittelbar voraus geht bei *Hesych.* die Glosse *τειχεσιβλῆτα· τείχη καταβαλών*, woraus man auf eine Variante *τειχεσιβλήτης* neben *τειχεσιπλήτης* schließen kann; vgl. *Eust.* ad *Hom. Il.* 518, 39: *τὸ τειχεσιβλῆτα τινὲς διὰ τοῦ β γράφουσιν. ἀμφοτέρων δὲ μία ἔννοια. ἔστι γὰρ τειχεσιπλήτης μὲν πολιορκητής, ὁ τοῖς τείχεσι πλησιάζων ἐπὶ πορθήσει. τειχεσιβλήτης δὲ ὁ καταβάλλων τὰ τείχη.* Das Epitheton *τειχεσιπλήτης*, abzuleiten von *πελάζω* = *πίλναμαι, πιλνάω*, lat. pello bedeutet 'mauererschütternd', *Gust. Meyer, G. Curtius, Studien zur griech. und lat. Gramm.* 5, 111. *Sigismund ebenda* 5, 201 nr. 20. *F. Fröhde, Bezzenbergers Beiträge zur Kunde der indogerm. Sprachen* 3 (1879), 308. Bei *Const. Manasse Chron.* 5988 steht *τειχεσιπλήκτης* (von *πλήσσω*). [Höfer.]

Teichophylax (*Τειχοφύλαξ*), ein in Myrina verehrter Heros, zu dem die Soldaten, denen die Bewachung der Stadtmauern anvertraut war, beteten, *Hesych.* s. v. *Τειχοφύλαξ*. *Usener, Götternamen* 263. Vgl. auch d. A. Nyktophylax. [Höfer.]

Teimaios (*Τειμαῖος*), Beiname des Zeus auf einer Inschrift aus Menne (Maionia): *Διεὶ Τειμαίω(ι)*, *Hirschfeld, Sitzungsber. d. K. Preuß. Akad. d. Wiss.* 1888, 864. — *Buresch, Aus Lydien* 73 nr. 35 (vgl. 74) gibt die Möglichkeit der Lesung *Τειμαίῳ* zu, möchte aber lieber *Τερμαίῳ* lesen und in diesem Beinamen ein Ethnikon sehen, abgeleitet von einem Ortsnamen *Τέρμα, Τέρμη* (vgl. den karischen Stadtnamen *Τέρμερα*). *Le Bas* 3, 669 hat irrig *Διεὶ Τιμαίῳ*. [Höfer.]

Teios (*Τεῖος*). Auf Münzen von Tion in Bithynien erscheint das Haupt des Oikisten und Eponymen mit der Legende ΤΕΙΟC, *Head, Hist. num.*[2] 518. Nach *Herennius Philo* bei *Steph. Byz.* s. v. *Τίος* war Tios, der Eponymos von Tion, ein Seher aus Milet. [Höfer.]

Teiresias (*Τειρεσίας*), berühmter thebanischer Seher, daher *ὁ μάντις T.* (*Paus.* 10, 28, 8. *Zenob.* 1, 30), Sohn des Eueres aus dem Geschlechte des Sparten und Autochthonen Udaios (*Apollod.* 3, 4, 1. 3, 6, 7; 3, 4 nach *Pherekyd. fr.* 50. *Sturz fr. Pherekyd.* 16. *Hygin f.* 68), heißt deswegen Euereides (*Kallim. Lavacr. Pall.* v. 81 ff. = *h.* 5, 81 ff.), *μάντις Εὐηρείδης* (*Theokr. Idyll.* 24, 70), und der Nymphe Chariklo (*Apollod.* 3, 6, 7. *Kallim.* a. a. O. 57 ff. *Spanheim, Anm. z. Kallim. Lavacr. Pall.* 81 und 82. *Sturz ad Pherekyd. fr.* 16. *Hygin f.* 75), oder Sohn des Eumares, wofür wohl sicherlich Eueres herzustellen ist (*Phleg. Trall. de mirabil.* 4 nach *Hesiod, Dikaiarch* u. *Klitarch*), endlich des Phorbas (*Ptolem. Heph.* 1. *Script. hist. poët. Gr.* ed. *Westermann* p. 183), Vater der Manto (*Apollod.* 3, 7, 4; 7, 7. *Strab.* 14, 17 p. 642. 9, 22 p. 443. *Paus.* 7, 3, 1. 2, 10, 3. 9, 33, 2. *Hygin. f.* 68. *Schol. Apoll. Rh.* 1, 308. *Schol. Eur. Phoin.* 841. *Ov. Met.* 6, 157 ff. *Verg. Aen.* 10, 200. *Pompon. Mel.* 1. *Nikandr. ther.* 958. *Suidas* s. v. *Σίβυλλα* vgl. *Gruppe: Gr. Myth.* 517), der Daphne, wie Manto als Apollinische Jungfrau heißt (*Diod.* 4, 66. Da diese Stelle mit *Apollod.* 3, 7, 4 mit Ausnahme der Namen übereinstimmt, nennt *Bethe, Gen. Gott.* 50_2 Daphne eine willkürliche Änderung für Manto; vgl. *Gruppe* 89_2; 539_{10}. *Müller, Dor.* 1, 336) und der Historis (*Paus.* 9, 11, 3. *Panofka, Archaeol. Ztg.* (1845) 3, 58. *Tr. Gr. Fr.*[2] ed. *Nauck* 380. *Gruppe* 457_1) oder Galinthias (*Schwenck, Allgem. Schulztg.* 1828, 772 ff. *Gruppe* 457_1; 885_9). Indessen ist nirgends überliefert, mit welcher Frau T. die Ehe eingegangen ist. Deshalb und noch aus anderen Gründen ist vielfach vermutet worden, daß T. nicht eine bestimmte Persönlichkeit bedeutet habe, sondern man sich unter dem Namen T. den Weissager schlechthin vorgestellt habe, dessen Tochter eben seine Kunst gewesen sei (*Jac. Schell, De Tiresia Graecorum vate* [*Arch. f. Philol. u. Paedag.* 17, 99]). Durch seine Toch-

ter Manto, die den Rhakios heiratet (*Paus.* 7, 3, 2. 9, 33, 2) ist er der Großvater des Mopsos (*Paus.* 7, 3, 2. *Strab.* 14, 27 p. 642) geworden, der den Kalchas in Klaros im Weissagen übertrifft (*Duncker, Gesch. d. Altert.* 5, 201), des Amphilochos und der Tisiphone von Alkmaion (*Apollod.* 3, 7, 7) nach *Euripides* (*Tr. Gr. Fr.*[2] p. 380; vgl. Art. *Mopsos* und *Manto* Bd. 2, Sp. 2328).

Der Name des T. hat eine Reihe von Ableitungen erfahren, ein Zeichen, daß man schon im Altertum über seine Bedeutung nicht ganz einig gewesen ist. Jedenfalls bedeutet er Wunderdeuter (*Gruppe* a. a. O. 78), mag man ihn nun von τείρος (τείρεα, d. h. himmlische Zeichen), von τέρας (τέρατα d. h. Vorzeichen) ableiten, verwandt mit ἀ-στήρ, ἀ-στράπ-τω (*Eustath. Schol.* ν 494, p. 1665, v. 40: παρὰ τὸ εἴρειν ἐτυμολογεῖται, ἢ παρὰ τὰ τείρεα, ὅ ἐστιν ἄστρα. *Ebeling, Lex. Homeric.* Τειρεσίης . . . formatum videtur a τείρεα pro Τειρίας, id est τερατόσκοπος. *Doederlein Gloss.* 1026. *Kuhn, Z.* 4, 114. *Düntzer* ad ν 492. *Curtius, Etymol.*[5] S. 206. *Fick, Griech. Personennam.* S. 206; 628. *Lehrs, Arist.*[2], p. 459. *Preller-Plew*[3] 2, 478 A. 1. *Nägelsbach, Homer. Theol.* 146; *Nachhomer. Theol.* 169) oder mit τείρω oder τηρέω in Beziehung setzen (*Etym. M.* 756, 11: παρὰ τὸ τείρεσθαι. *Schwenck, Die Homer. Hymn.* v. 244 S. 244. *Schell* a. a. O. 96. *Bouché-Leclercq, Histoire de la divination* 2, 29 A. 4). Seit Homer gilt er für den μάντις κατ' ἐξοχήν, und man kann nicht etwa aus dem Umstande, daß der Name des Sehers so ganz seiner Tätigkeit angepaßt ist, auf eine Personifikation des Sehertums schließen; dafür hat sein Wesen viel zu viel Ursprünglichkeit. Dann könnte auch der Name seiner Tochter Manto (Μαντώ, vgl. dazu μάντις, μαντεύομαι) unser Mißtrauen erweeken wie seines Enkels Mopsos, der nach *Passow* (*Handwörterb. d. Griech. Spr.* 2, lit. M) mit dem Stamme ὀπ- zusammenhängt (vgl. *Fick, Gr. Personenn.*[2] 404; 401) oder semitischen Ursprungs sein soll und Zeichen, Wunder bedeutet (*Preller-Plew*[3] a. a. O. 481. *Lewy, Sem. Fremdw.* 237. *Schulze, Zs. f. vgl. Sprf.* 23 (1895), 372), ferner seines Vaters Eueres, dessen Name von ἄρω, ἦρα gebildet zu sein scheint und schließlich seiner Mutter Chariklo, die χάρις und κλέος vereinigt (*Schell* a. a. O. 99). So viel läßt sich aus diesen Namen nur folgern, daß wir eine eingesessene Seherfamilie wie die Melampodiden vor uns haben. Der Gen. von Τειρεσίας lautet Τειρεσίου, der Voc. Τειρεσία (*Nonn.* 5, 337. 45, 70. *Eur. Bacch.* 186. *Soph. Ant.* 991; 1045. *Oid. Tyr.* 300. *Luc. dial. mort.* 28), der Nomin. ion. Τειρεσίης (*Luc. astrol.* 11, 24), der Gen. ep. Τειρεσίαο (*Nonn.* 7, 161; 250. *Hom.* κ 492; 537; 565. λ 50; 89; 90; 151; 165; 479. und 267. ψ 251; 323. *Pind. Istm.* 6, 8. *Kallim. h.* 5, 59), der Dat. Τειρεσίῃ (*Hom.* κ 524. λ 32), der Voc. ion. Τειρεσίη (*Hom.* λ 139), die lat. Namensform lautet Tiresias (*Hygin. f.* 68; 75. *Horat. sat.* 2, 5, 1. *Cic. Tusc.* 5, 39. *de divin.* 1, 40. 2, 3. *Ov. Met.* 3, 323; 329. 6, 157).

Der Geburtsort des T. wird ausdrücklich nirgends erwähnt; doch muß wohl Theben für seine Heimat gegolten haben; denn Homer, der älteste Zeuge, nennt ihn immer ὁ Θηβαῖος (κ 492; 565. λ 90; 165. ψ 323). Indessen genügen diese Angaben *Schell* (a. a. O. S. 93) nicht, und er folgert aus *Soph. Oid. Tyr.* 317 und *Apollod.* 3, 6, 7 eine andere Heimat und eine Einwanderung des T. nach Theben. Besonders nimmt er an den Worten *Apollodors:* ἦν δὲ παρὰ Θηβαίοις Anstoß. Diese sind aber nur ein anderer und treffenderer Ausdruck statt ἐν Θήβαις. Auch daß er ὁ Βοιώτιος (*Luc. necyom.* 6. *Schol. Lycophr.* 683) heißt, hat nichts Bedenkliches, denn ganz Böotien nahm natürlich den Ruhm des T. für sich in Anspruch. Es wird auch niemand behaupten wollen, daß er nach *Phleg. Trall.* (*de mirabil.* 4: ἐν Ἀρκαδίᾳ ἄνδρα ὄντα) ein Arkader gewesen sei; nur ein Ereignis seines Lebens ist nach der einen Version nach Arkadien verlegt worden, was sich leicht daraus erklärt, daß die südlich vom Kopaissee gelegenen böotischen Heiligtümer auf die des nordöstlichen Arkadiens starken Einfluß ausgeübt haben (*Gruppe* a. a. O. 199$_5$). Finden wir doch T. sowohl in Böotien als auch in Arkadien neben Athena verehrt (*Paus.* 8, 14, 4—6. *Gruppe* 199 A. 6).

Ueber seine Lebensdauer stimmen die Zeugnisse nicht überein. *Kallimachos* (*h.* 5, 125) läßt ihn unter Kadmos seine Tätigkeit beginnen, was für den Enkel eines Sparten nicht unmöglich erscheint. Er wirkte dann unter den Labdakiden (*Kallim.* v. 126) bis zur Eroberung Thebens durch die Epigonen (*Apollod.* 3, 7, 3. *Athen.* 2, 41 e. *Strab.* 9, 36 p. 413. *Paus.* 7, 3, 1. 9, 33, 1). Die meisten Gewährsmänner lassen ihn 7 Menschenalter leben (*Hes. Fr.* (ed. *Goettling*) 112. *Phleg. Trall.* a. a. O. *Hygin. f.* 75. *Schol. Lycophr.* 682. vgl. *Barth, Anm. z. Stat. Theb.* 2, 95), einige schreiben ihm 7 oder 9 zu (*Tzetz. Schol. Lycophr.* 682 f.); nach *Agatharch.* (*mar. Erythr.* 8) hat er mehr als 5 Menschenalter von den Göttern erhalten; ein langes Leben im allgemeinen erwähnen *Apollod.* (s. o.), *Kallim.* v. 128. *Luc. macr.* 3. *Theokr. Id.* 24, 101. *Stat. Theb.* 2, 95. *Lucil.* ed. *Marx* v. 1108, S. 75, bei dem er sprichwörtlich grandaevus T. und senex v. 226, S. 17 heißt. Vielleicht liegen dieser verschiedenartigen Angabe der ungewöhnlichen Lebensdauer des T. zwei verschiedene Berechnungen der mythischen Zeit der Kadmeerkönige zugrunde. Und zwar sind vor allem die beiden heiligen Zahlen, Sieben und Neun, dabei bemerkenswert. Es berechnet danach *K. O. Müller* (*Orch.* 223 f.; 247) die γενεαί der Könige von Kadmos bis Eteokles einmal mit der Siebenzahl = 235, das andere Mal mit der Neunzahl = 291 (vgl. *Spanheim z. Kallim.* 123). Vgl. auch *Immisch, Klaros* 169 f. u. *Roscher, Die 7- u. 9-Zahl im Kult. u. Myth. d. Griechen* S. 7 f. *Ennead. Studien* S. 7 u. 26. Daß diese außergewöhnliche Ausdehnung des Lebens eine besondere Bedeutung der Persönlichkeit des T. andeuten soll, werden wir unten nachzuweisen versuchen.

Seine Lebensgeschichte wurde seit *Hesiod* und *Pherekydes* mit einer Reihe wunderbarer Züge ausgestattet. Eine der bekanntesten Sagen, die nach *Apollodor* auf *Hesiod* (*fr.* 190 *Rz.*) zurückgeht (*Apollodor.* 3, 6, 7) handelt von der Veränderung seines Geschlechts (*Bouché-*

Leclercq 2, 31). Auf dem Berge Kithairon (*Schol. Hom. ν* 494. *Eustath. Schol. Hom. ν* 494, p. 1665, v. 41—42. *Schol. Lycophr.* 683. *Tzetz. Schol. Lycophr.* 682—83) oder Kyllene, in welcher Angabe der arkadische Lokalpatriotismus sich kundtut, der die ursprünglich böotischen Sagen (vgl. *Gruppe* 199) in Arkadien lokalisierte (*Apollod.* 3, 6, 7. *Phleg. Trall.* a. a. O. *Hygin f.* 75, wo irrtümlich in monte Cyttenio steht), oder (*Antonin. Liber.* 17) an einem Dreiwege sah T. sich paarende Schlangen und erschlug davon die eine. Augenblicklich wurde er in ein Weib verwandelt. Ohne Angabe des Ortes finden wir dieses Ereignis erzählt *Paus.* 9, 33, 2. *Fulgent. mythol.* 2, 8. *Ov. Met.* 3, 325. *Auson. epigr.* 69, 10. *Script. hist. poëtic. Gr.* ed. *Westermann* p. 314, VII. Nach einiger Zeit ging T., nunmehr als Weib, an die gleiche Stelle und sah wieder zwei Schlangen sich begatten. Wie nun T. den Stab erhob und eines der Tiere erschlug, verwandelte sich Teiresias wiederum in seine ursprüngliche Gestalt zurück (*Lessing, Fabeln* 28). Und zwar hing die Verwandlung in die Frau damit zusammen, daß er die weibliche Schlange erlegt hatte; sein ursprüngliches Geschlecht erlangte er dann wieder, als er die männliche getroffen hatte (*Tzetz. Schol. Lycophr.* 683. *Schol. Hom. ν* 494. *Eustath. Schol. ν* 494, p. 1665, 41—42). Nach der gewöhnlichen Anschauung hatte er in beiden Fällen die Schlange getötet, nach *Apollod.* 3, 6, 7 hingegen sie nur verwundet (*Ἡσίοδος δέ φησιν ὅτι θεασάμενος περὶ Κυλλήνην ὄφεις συνουσιάζοντας καὶ τούτους τρώσας ἐγένετο ἐξ ἀνδρὸς γυνή, πάλιν δὲ τοὺς αὐ τοὺς ὄφεις παρατηρήσας συνουσίαζοντας ἐγένετο ἀνήρ*). Nach *Phleg. Trall.* a. a. O. ist es ihm von Apollon an die Hand gegeben worden, bei der nächsten Begegnung die Schlange zu töten, für den Fall, daß er sein männliches Geschlecht wiedererlangen wolle; nach *Hygin f.* 75 ist ihm vom Schicksal der Auftrag dazu geworden; nach den übrigen Quellen sind beide Ereignisse etwas rein Zufälliges (*Luc. astrol.* 11); der Zeitraum dazwischen wird von *Ov. Met.* 3, 326 f. auf 7 Jahre angegeben, während sonst nirgends über diesen Punkt etwas erwähnt wird. Endlich ohne alle näheren Umstände sind diese Verwandlungen von *Iust. Martyr. quaest. et respons. ad orthodox.* erzählt. Über das Lebensalter, in dem T. diese Verwandlungen durchgemacht hat, verlautet nichts Bestimmtes. Bei *Ptolem. Heph.* 183 ed. *West.* findet sich die Bemerkung, daß T. sogar siebenmal sein Geschlecht verändert habe. Diese Angabe scheint der Zeit des späteren Fabulierens zu entstammen, in welcher auch das *ποίημα ἐλεγιακὸν Τειρεσίας* des *Sostratos* entstand, nach welchem T. ebenfalls siebenmal Verwandlungen erlebte (Inhalt bei *Eustath. Schol. Hom. ν* p. 1665, v. 47 ff.; *Wagner* im *Hermes* 27 S. 132 ff. und *Immisch* a. a. O. 170, 2). Nach *Preller-Plew* (*Gr. Myth.*[3] 2, 479 A. 2) geht diese Mythopoiie auf *Ptolem. Heph.* zurück (vgl. *Hercher, N. Jbb. Suppl.* 1, 286 f.). Es muß diese siebenmalige Verwandlung wohl als Spielerei der späteren Zeit aufgefaßt werden, sie wird sich aus den 7 Menschenaltern, die ihm verliehen waren, erklären lassen. Dagegen ergibt sich aus *Aelian* (*de nat. an.* 1, 25), daß von T. behauptet worden sei, er habe nur einmal sein Geschlecht verändert. Sollte sich dies nicht als Reaktion gegen die übermäßige Fabelei erklären? Diese wunderbar lange Reihe von Verwandlungen bei *Sostratos* beginnt mit der merkwürdigen Angabe, daß T. ursprünglich ein Mädchen gewesen sei. Offenbar liegt der ganzen Sage die Anschauung zugrunde, daß den Sehern die Geheimnisse der menschlichen Natur und ihres Organismus nicht verborgen waren, und bei T. ist in naiver Weise die Erfahrung auf diesem Gebiete davon hergeleitet, daß er selbst die Geschlechtsverwandlung über sich ergehen lassen mußte (vgl. *Schell* S. 96). Die Vorstellung, daß den Sehern ein besonderer, den anderen Menschen abgehender Feinsinn innewohne, wird bei Melampus, Kassandra und Helenos daraus erklärt, daß Schlangen ihnen die Ohren reinigten, worauf sie die Sprache der Vögel und alle Naturlaute verstanden (*Porphyr. de abst.* 3, 3; vgl. *Böttiger, Raub d. Kassandra* 29. *Eckermann, Melampus* 5. *Klausen, A. L. Z.* 1833, Sept. 12 ff. *Nitzsch z. Odyss.* 3, 79. *Preller-Plew*[3] 2, 480. *K. F. Hermann, Lehrb. d. gottesdienstl. Altert. d. Gr.* § 37, 12). Eine große Ähnlichkeit zeigt seine Verwandlung mit der des Kaineus, der zuerst ein Mädchen mit Namen Kainis gewesen sein soll (*Nikander* bei *Meineke, H. crit. com.* 345. *Antonin. Lib.* 17. *Auson. epigr.* 69, 10 f. *Gruppe* 114 A. 4; 1139 A. 1; 1242 A. 1. *Rohde, Psyche*[3] 115 A. 1).

Es bildet dieses eigenartige Erlebnis des T. nun die Veranlassung, daß er zur Lösung einer äußerst heiklen Streitfrage berufen wurde. Zeus und Hera stritten sich nämlich über die Stärke des männlichen und weiblichen Liebesgenusses und bestellten ihn, der doch genau Bescheid wissen mußte (*Phleg. Trall.* a. a. O. *Ov. Met.* 3, 323. *Hygin f.* 75), zum Schiedsrichter (*Apollod.* 3, 6, 7. *Hygin f.* 75. *Phleg.* a. a. O. *Lact. Plac. Narr. Fab.* 4. *Eustath. Schol. Hom. ν* 494 p. 1665, v. 43—44. *Schol. Hom. ν* 494. *Schol. Lycophr.* 683. *Tzetz. Schol. Lycophr.* 682—83. *Fulgent. mythol.* 2, 8. *Ov. Met.* 3, 320 ff.). Er löste die Frage in der Weise, daß er dem Zeus recht gab und Hera sich in ihrem Geschlechte beleidigt fühlte. Sein Schiedsspruch lautete nach der *Melampodie* (*Hes. Fr.* [ed. *Goettling*] 112 = *fr.* 190 *Rz.* und dazu *Immisch, Rh. Mus.* 46 p. 613 f.):

οἴην μὲν μοῖραν δέκα μοιρῶν τέρπεται ἀνήρ,
τὰς δέκα δ' ἐμπίμπλησι γυνὴ τέρπουσα νόημα.

Nach *Fulgent.* a. a. O. wies er dem Manne tres uncias amoris, der Frau novem uncias zu, nach *Eustath. Schol. Hom. ν* 494, p. 1665, v. 43—44 lautete sein Urteil: *ἕνδεκα μοιράων . . . τὰς ἐννέα ἐμπίπλησι γυνή*. Diese Frage, die dem T. zur Lösung aufgegeben worden war, war eine nur allzu natürliche; und es konnte sie nur ein berühmter Weiser lösen, dessen Kenntnis über das Wissen gewöhnlicher Sterblicher weit hinausging. Da es zudem aber unmöglich erschien, daß selbst der Weiseste sie ohne Verwandlung richtig beantworten konnte, so ward ihm die Verwandlung zugeschrieben (vgl.

Schwenck a. a. O. S. 847). Hera jedoch, durch diese Entscheidung beleidigt, bestrafte ihn mit Blindheit (*Apollod.* 3, 6, 7. *Phleg.* a. a. O. *Schol. Hom.* κ 494. *Eustath. Schol.* κ 494 p. 1665, v. 43—44. *Tzetz. Schol. Lycophr.* 682—83. *Just. Martyr.* a. a. O. *Fulgent.* a. a. O. *Hygin f.* 75. *Ov. Met.* 3, 337 f. *Suidas* s. v. *νυφλός. ἔννους.*), Zeus aber verlieh ihm die Sehergabe (*Ov. Met.* 3, 338. *Justin. Martyr.* a. a. O. *Fulgent.* a. a. O. *Luc. dial. mort.* 28; *astrol.* 12; *salt.* 57) und ein langes Leben (*Apollod.* 3, 6, 7. *Tzetz. Schol. Lycophr.* 682—83) oder ein Leben von 7 (od. 9) Menschenaltern (*Phleg.* a. a. O. *Hygin f.* 75) und begünstigte ihn weiter dadurch, daß er nach dem Tode auch im Hades den Verstand behielt (*Tzetz.* a. a. O.). Von der Schiedsrichterrolle des T. unter den Göttern redet im allgemeinen *Justin. Martyr.* a. a. O.

Nach der einfacheren, älteren Form der Sage verlor er sein Augenlicht auf andere Weise. Er, der Sohn der Nymphe Chariklo, verriet den Menschen die Geheimnisse der Götter, die sie für sich behalten wollten, und wurde dafür in der Blüte des Lebens mit Blindheit geschlagen (*Apollod.* 3, 6, 7). In dieser Form der Sage verlautet nichts von der Verleihung der Sehergabe, demnach wohnte sie ihm bereits wohl inne; sie war ihm angeboren als dem Sohne einer Nymphe, und diese Befähigung ist der natürliche Ausdruck der geheimnisvollen Macht, die die Nymphen besitzen (*Bouché-Leclercq* 2, 30). Es hat nun diese Blindheit der Seher T. und Phineus, für dessen Blendung es drei Versionen gibt, und der Sänger Thamyris, Homer, Demodokos wahrscheinlich eine tiefere Bedeutung. Das körperliche Gesicht ist dem Lichte des Geistes geopfert. Da in höherem Alter das Auge stumpf zu werden pflegt, so konnte das Erlöschen der Sehkraft, die Erblindung, einen Zustand des hohen Alters, nämlich die Lebenserfahrung und Weisheit, bezeichnen; denn die Ältesten sind im Rate die Weisesten, und mit vollem Rechte heißen die Berater der Spartaner Geronten (vgl. *Schwenck* a. a. O. 875). Über seinen unglückseligen Zustand äußert er niemals Unmut (*Cic. Tusc.* 5, 39, 115), nur klagt er (*Hes. fr.* [ed. *Goettling*] 172), daß ihm ähnlich wie Kassandra seine Sehergabe Herzeleid bringe, da er doch weiter menschlich fühle und denke (*Preller-Plew*[3] 2, 479).

Nach der dritten Version hat Athena ihn des Augenlichtes beraubt, weil der Jüngling gegen seinen Willen die Göttin völlig unbekleidet im Bade erblickt hatte (*Apollod.* 3, 6, 7. *Kallim. h.* 5, 78 ff.). Athena nahm nun dem T. nicht das Leben, wie es Artemis in einem ähnlichen Falle mit Aktaion tat, sondern berührte mit den Fingern seine Augen, die sich sodann für immer schlossen (*Apollod.* a. a. O.). Nach *Kallim.* a. a. O. trat die Erblindung bei einem solchen Anblick ganz von selbst ein als Folge uralter Gesetze (*Kallim. h.* 5, 99 f.). Die Mutter Chariklo aber, die der Athena lieb und ihre ständige Begleiterin war, bat die Göttin, ihm das Sehvermögen zurückzugeben. Da sie jedoch das nicht vermochte, so schärfte sie ihm das Gehör, so daß er die Stimmen der Vögel verstehen konnte, verlieh ihm die Sehergabe und ein langes Leben und schenkte ihm zur Erleichterung der Blindheit einen Stab, an dem er wie ein Sehender gehen konnte (*Apollod.* 3, 6, 7. *Kallim. lavacr. Pall.* = *h.* 5, 85 ff. *Spanheim zu Kallim.* v. 81—82; 121; 123; 127. *Aelian. de nat. anim.* 2, 3. *Propert.* 4, 9, 57; vgl. *Pherekyd.* ed. *Sturz* fr. 16 p. 202). Als besondere Vergünstigung ist noch hinzugefügt worden, daß er nach dem Tode in der Unterwelt das Bewußtsein behalten und bei Hades in Ehren stehen sollte (*Kallim.* 129 f.). Der Stab, den er von Athena erhielt, heißt bei *Kallim.* 127: *βάκτρον.* Es war natürlich kein gewöhnlicher Stab, wie man nach diesem Ausdruck annehmen könnte; denn er besaß ja die besondere Fähigkeit, den Blinden zu führen. Daher war er vielmehr ein *ῥάβδος*, der zu dem Totenbeschwörer paßt, z. B. zu Rhadamanthys (vgl. *Gruppe* 762, A, 1; 896, A. 3), und zu T. in den jüngeren Sagen. Diesen Stab führte T. noch in der Unterwelt, wo es von ihm heißt, daß ein *χρύσεον σκῆπτρον* seine Stütze bildete (*Hom.* λ 91). *Gruppe* 896, A. 3 ist der Meinung, daß dieser Stab die Gabe zu verwandeln besessen und T. dies ja an sich selbst erfahren habe, als er durch die Berührung der Schlangen aus einem Manne ein Weib wurde. Dagegen ist einzuwenden, daß T. zur Zeit seiner Verwandlung den Stab noch gar nicht besessen, sondern ihn erst nach seiner Blendung bekommen hat. Denn die Zeit seiner Begegnung mit den Schlangen wird vor die seiner Erblindung gesetzt. Es tritt uns in dieser Sage von Athena und dem jungen T. nach der Dichtung des *Kallimachos* der uralte religiöse Gedanke, daß der sterbliche Mensch nicht ohne die schlimmsten Folgen die enthüllten Reize der Gottheit schaut, in seiner ursprünglichen Herbheit entgegen, derselbe Gedanke liege auch dem Mythus von Aktaion (*Ov. Met.* 3, 138—252. *Hygin f.* 181) zugrunde (vgl. *Gruppe* 969, A. 5. *Ziehen, Bonner Stud.* 184 f.). Obgleich die Sage zuerst bei *Kallim.* begegnet, ist sie natürlich doch sehr alt; denn er leitet sie mit den Worten ein: *μῦθος δ' οὐκ ἐμός, ἀλλ' ἑτέρων,* und verdankt sie wahrscheinlich dem *Pherekydes,* wie *Sturz* (*Pherekyd. fr.* p. 189) und *v. Wilamowitz* (*Homer. Unters.* 146) nachgewiesen haben (vgl. *Knaack, Herm.* 23, 139). Nun steht T. in enger Beziehung zum Tilphossion oberhalb Alalkomenai; denn da lag sein Grab. An Alalkomenai fließt aber der nach der Tritogeneia heißende Tritonbach vorüber, an dem Athena geboren sein sollte (*Gruppe* 77). Zugrunde liegt der Sage von der Blendung des T. durch Athena die Tatsache, daß in diesem Bache ein festliches Bad der Göttin stattfand, ähnlich wie an den Plynterien zu Athen durch die Praxiergiden (*Plut. Alk.* 34. *Mommsen, Feste d. Stadt Athen* 491 ff.), oder wie es zu Ehren der Aphrodite in Argos (*Paus.* 2, 10, 4) gefeiert worden ist. Anläßlich dieser Feier benutzte man wohl in alten Zeiten jenes alte Holzbild der Göttin, das später nach Theben versetzt worden ist und dort nach *Aelian. de nat. an.* 12, 57 kurz vor der Zerstörung der Stadt durch Alexander verbrannte (*Rückert, Dienst der Athene* S. 64). Diese Sitte, Kultbilder zu baden, ist

etwas Gewöhnliches und frühzeitig auch in Nordeuropa verbreitet gewesen. Auch der Nerthusmythus (*Tac. Germ.* 40) scheint in diesen Zusammenhang zu gehören (*Mannhardt, Wald- und Feldkulte* 1, 580), und sogar die christliche Kirche hat den Ritus anscheinend nachgeahmt (*Usener, Religionsgesch. Unters.* 1, 14. *Gruppe* 821 A. 2). Es trat demnach T., der vielerfahrene Seher, der zu Tilphossion verehrt wurde, zur Athene Alalkomeneïs, der Göttin der Weisheit, in die Beziehung, daß er von ihr geblendet wurde; denn der Seher mußte der Göttin der Weisheit unterliegen. *Schell* S. 97 ist der Ansicht, daß die Blendung auf irgendein Mysterium zurückzuführen sei und demnach eine symbolische Bedeutung habe. Durch nichts läßt sich die Annahme *Gerhards* (*Gr. Myth.* § 267, 1d; 268, 5b) beweisen, T. sei für neugieriges Belauschen der Göttin geblendet worden; und ein fernerer Irrtum *Gerhards* ist es, wenn er T. von Athena durch wechselndes Geschlecht prüfen läßt. Mit dem Wechsel des Geschlechts hat Athena gar nichts zu tun, trotz der Bemerkung *Tzetz. Schol. Lycophr.* 683; denn hier liegt anscheinend ein Versehen vor, wie es auch nur ein Versehen sein kann (*Eustath. Schol. Hom.* ϰ 494 p. 1665, v. 45), daß T. die Artemis unbekleidet im Bade geschaut und dafür das Augenlicht verloren habe. Wie sein hohes Alter *Lucil. d. M.* v. 1108; 226) so muß auch seine Blindheit sprichwörtlich geworden sein, da bei *Iuven. sat.* 13, 249 Tiresias für caecus steht, also beide Begriffe identisch erscheinen.

Der Tod des T. hängt zusammen mit der Belagerung und Eroberung Thebens durch die Epigonen. Nach der einen Fassung nämlich lieferten sie in der Umgegend von Theben den Thebanern eine für diese verlustreiche Schlacht. Daraufhin flohen die Thebaner in die Stadt, und T. gab ihnen den Rat, mit den Feinden Friedensunterhandlungen anzuknüpfen und inzwischen zu fliehen. Dies geschah; die Thebaner entgingen so ihrer völligen Ausrottung und gelangten in der Nacht bis zu der Quelle Tilphusa (*Apollod.* 3, 7, 3. *Diod.* 4, 66). Währenddem drangen die Argiver in die Stadt ein und weihten die hier gefangene Tochter des T., Manto, nach Delphi auf Grund ihres Gelübdes (*Diod.* 4, 66: nennt sie Daphne): *Paus.* 7, 3, 1. *Apollod.* 3, 7, 4. *Gruppe* 539 A. 11. *Schol. Ap. Rh. Arg.* 1, 308. *Panofka, Arch. Ztg.* 3, 56f. Wie nun T., infolge der Flucht von Durst gequält, aus der Quelle trank, verschied er; die Eiskälte des Wassers griff ihn bei seinem Alter so an, daß er starb (*Diod.* a. a. O. *Apollod.* 3, 7, 3. *Paus.* 9, 33, 1. *Strab.* 9, 36 p. 413. *Athen.* 2, 41e. *Eustath. Schol. Hom.* ϰ, 1362, v. 27. *K. O. Müller, Orch.* 47). Nach der andern Version wurde T. selbst von den Feinden gefangen genommen und sollte zusammen mit seiner Tochter nach Delphi geweiht werden, starb aber unterwegs an der genannten Quelle (*Paus.* 9, 33, 1. *Bethe, Gen. Gott.* 50 hält dies für einen Irrtum des *Paus.*; vgl. *Gruppe* 543, A. 3; 4), also als Gefangener der Argiver, während Manto als Hierodule nach Delphi gelangte. Nicht im Widerspruch zu dieser Fassung steht die Angabe, daß T. bei Haliartos: *ἐν τῇ Ἁλιαρτίᾳ* (*Paus.* 7, 3, 1. 9, 18, 4) den Tod gefunden habe; denn die Quelle liegt nur eine Stunde von dieser Stadt entfernt (*Strab.* 9, 27 p. 411. *Baedeker, Griechenl.* 169), also im Gebiete von Haliartos, wie *Paus.* ausdrücklich sagt. Diese Quelle strömt jetzt noch am Fuße einer steil aufragenden Felswand, die heute Petra heißt, im Altertum den Namen *τὸ Τιλφώσσιον* führte; und gerade über der Quelle stand ein Tempel des Apollon *Τιλφώσσιος* (*Strab.* 9, 27 p. 411. 9, 36 p. 413), der in Beziehung zu T. gestanden haben muß. Ferner lag gleich in der Nähe nach Westen zu der alte Tempel der Athena am Tritonbache (*Strab.* 9, 27 p. 411. *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 1, 234). Der Name Tilphusa soll die spätere Form für *Δελφοῦσα* sein, wie die Quelle in Delphi heißt (*K. O. Müller, Orch.* 148. *Meister, Gr. Dial.* 2, 105. *Kretschmer, Griech. Vaseninschr.* 152), nach *Tümpel* (*Phil. Jbb. Suppl.* 11, 693), *Voigt* (*Leipz. St.* 4, 305) und *Dümmler* (*Delph.* 13) heißt sie *Τελφοῦσα* wie die arkadische Stadt und gehört etymologisch zu *Δελφοί*; *Gruppe* 744, A. 19 schreibt *Θέλπουσα*, das eine andere Form für *Δελφουσία* sein soll (*Androtion* bei *Steph. Byz.* s. v. *Δελφοί*). So viel scheint aus dem Namen hervorzugehen, daß man im Altertum Beziehungen zwischen der Quelle und dem delphischen Gotte gefunden hat. Seine letzte Ruhestätte fand der Seher in unmittelbarer Nähe der Quelle (*Paus.* 9, 18, 4. 9, 33, 1. *Diod.* 4, 66), wo ihm auch ein *μνῆμα* errichtet wurde (*Strab.* 9, 27 p. 411; 36 p. 413). Ausdrücklich wird betont (*Paus.* 9, 18, 4), daß ihm in Theben an dem Wege nach Chalkis nur ein Kenotaphion errichtet war. Nach einer dritten Version der *Nosten* (*Fr. Ep. Gr.* ed. *Kinkel* 1, p. 53. *Phot. bibl.* cod. 239) gelangten T. und Kalchas auf dem Rückwege von Troja nach Klaros, und hier sollte T. gestorben und bestattet worden sein (vgl. *Duncker, Gesch. d. Altert.* 5, 201). *Bouché-Leclercq* a. a. O. 3, 250 sieht in dieser Form der Sage das auch sonst bekannte Bestreben der Logographen, den Ruhm der Heimstätten des T. zu vermindern, während *Gruppe* 641, A. 4 u. *Immisch, Klaros* S. 162, 2 mit Recht in ihr ein Versehen erblicken und der Ansicht sind, daß ursprünglich von einem Begräbnis des Kalchas (*Tzetz. Lycophr.* 427. *Schol. Dionys. Perieg.* 850) statt des T. die Rede gewesen sei (vgl. *v. Wilamowitz, Homer. Unters.* 179). Es wird nämlich (*Strab.* p. 642, wahrscheinlich aus den *Eoeen* oder dem *Kataloge der Frauen*) erzählt, daß Mopsos, der Enkel des T., den Kalchas in Klaros im Weissagen übertroffen habe und Kalchas aus Gram darüber hier verschieden sei. Zugrunde lag jedenfalls diesem Streit zwischen der Familie des T. und Kalchas der Gegensatz zwischen den ionischen und rhodischen Ansiedlern, in welchem der Ankömmling Kalchas unterlag (*Gruppe* a. a. O.; vgl. *Immisch, Klaros* § 5f.). — Nach seinem Tode ehrten ihn die Thebaner durch ein ehrenvolles und prächtiges Leichenbegängnis und erwiesen ihm hinfort göttliche Ehren (*Diod.* 4, 66). Im Widerspruche zu diesem Leichenbegängnis steht freilich die Tatsache, daß sie sich beim Hinscheiden des

T. auf der Flucht vor ihren Todfeinden befanden, von denen sie um so weniger zur Bestattung einen Waffenstillstand erlangen konnten, als sie eben einen Vertrag verletzt hatten, und sie überhaupt eine Zeitlang in der Fremde leben mußten (*Gruppe* 540). So bleiben eben nur die göttlichen Ehren bestehen, über die wir unten mehr hören werden. Man zeigte aber noch ein anderes Grab des T. — denn nichts anderes kann dieses monimentum Tiresiae (*Plin. N. H.* 37, 180) gewesen sein — in Makedonien, ohne daß sich feststellen ließe, welche einzeln stehende Überlieferung dazu den Anstoß gegeben haben mag; natürlich ist der makedonische Sagenkreis von Böotien stark beeinflußt (*Gruppe* 210 f.).

Homer, dem wir die älteste Überlieferung verdanken, berichtet nun von ihm, daß T. allein im Hades sein ungeschwächtes Bewußtsein weiter besitze (κ 493) und Persephones Gnade ihm auch im Tode die Befähigung weiter gewährt habe, daß sein Geist noch wahrnimmt; ja sogar seine Sehergabe hat er noch unter den flatternden Schatten weiter bewahrt (*Homer* κ 495. *Plat. Men.* 42. *Paus.* 9, 33, 2). Er steht also dem Aithalides, dem Sohne des Hermes, nahe, dessen Seele auch nach dem Tode unvergänglich bleibt (*Ap. Rh.* 1, 643 ff. *Schol. Ap. Rh.* 1, 645; vgl. *Fr. H. Gr.* 1, 88 A. 66. *Rohde, Psyche*[3] 2, 167 A. 1). Sein Leib zwar war aufgelöst; darum heißt auch er ausdrücklich τεθνεώς (*Hom.* κ 494) wie die übrigen Bewohner des Hades; nur ist schwer auszudenken, wie die φρένες ohne den Leib bestehen sollen (*Rohde* 1, 117 A. 2). Im Widerspruch dazu steht nun freilich *Hom.* κ 527 f., die Stelle, an welcher wir erfahren, daß Odysseus in der Unterwelt sein Opfer bringt, um durch den Genuß des Blutes den Seelen das Bewußtsein wiederzugeben. Da ja das Bewußtsein des T. unversehrt ist, kann es sich bei ihm also nicht um dieses handeln, sondern höchstens um die Gabe des vorausschauenden Seherblickes (*Rohde* 1, 56). — War nun T. im Leben ein Seher gewesen, so war dadurch nach seinem Tode die Grundlage gegeben, daß man ihn auch jetzt noch befragen konnte, und daß Orakelstätten entstanden (*K. Fr. Hermann, Lehrb. gottesdienstl. Altert. d. Gr.* § 41, 11), aus denen heraus er noch Sprüche erteilte. Es erging ihm also wie dem Amphiaraos und Trophonios (*Strab.* 16, 38 p. 762). Als Seher führte er in der Unterwelt auch noch den goldenen Stab (*Hom.* λ 91) und übte auch dort noch seinen Beruf als Seher weiter aus (*Hom.* κ 490 ff., λ 90 ff. *Plat. Men.* 100 a. *Paus.* 10, 28, 1. 10, 29, 2. *Luc. astrol.* 24. *Anth.* 12, 175. *D. Chrys. or.* 13, 221. *Horat. sat.* 2, 5, 1 ff.).

Gingen nun die Sagen von der Verwandlung, der Blindheit des T. und von seinem Aufenthalte in der Unterwelt auf alte Nachrichten zurück, auf Berichte des *Homer, Hesiod, Pherekydes*, so steht es anders, wenn von der Tätigkeit des Sehers auf der Oberwelt zu reden ist. Denn hier zeigt sich in hervorragender Weise der Einfluß der großen *Tragiker* auf die Sagenbildung, und für die ältere Sage lassen sich ihre Werke natürlich nur mit Vorsicht benutzen; denn die Gestalten der ältesten Sage waren ihrem Zeitalter schon dunkel und unverständlich geworden (*Gruppe* 502 ff.). Während seiner Tätigkeit als Seher erscheint T. stets als Greis, als geblendet, der schon mehrere Menschenalter gesehen hat (*Schol. Lycophr.* 682). In den packenden Schilderungen von dem furchtbaren Geschick der Labdakiden, in das er oft eingreift, ist sein Charakter mit Hoheit und Würde ausgestattet, die über die menschlichen Leidenschaften erhaben ist. Nicht genug kann seine tiefe Erkenntnis aller verborgenen Dinge und seine Macht über die Natur gerühmt werden (vgl. *Preller-Plew*[3] 2, 478). In seiner Erhabenheit über Furcht und kleinliche Interessen erfüllt er eine übernatürliche Mission im Verkehr zwischen Göttern und Menschen, wie er in seiner Geringschätzung der Drohungen und Beleidigungen eines Oidipus und Kreon die höchste Ruhe an den Tag legt in seinem unerschütterlichen, felsenfesten Vertrauen auf die geheimnisvoll waltende Macht der göttlichen Vorsehung (vgl. *Bouché-Leclercq* 2, 31).

Nach allgemeiner Anschauung gaben die Götter der Griechen den Menschen ihren Willen durch Zeichen kund. Viele davon konnte jedermann deuten; andere wieder waren nur dem Kundigen vorbehalten. Demnach gab es eine kunstlose und eine kunstmäßige Mantik (*Cic. de div.* 1, 6, 11. 2, 11, 26). Diese kann natürlich durch ernste Naturbeobachtung erlernt werden; doch setzt sie eine besondere Begabung voraus, die nur als eine Gnade der Götter sich darstellt. Auch T. hat sich der besonderen Gunst der Götter erfreut und heißt deswegen θεοπρόπος (*Nonn.* 44, 88), wie von Kalchas (*Hom.* B 322) gesagt wird: θεοπροπέων ἀγόρευεν. In erster Linie ist er der Prophet des Zeus gewesen (*Pind. Nem.* 1, 60: Διὸς ὑψίστου προφήτης), und alle seine Weissagung war eine Gabe dieses Gottes. Dies hat der Mythus auch damit deutlich ausgesprochen, daß Zeus dem Teiresias für die Blendung durch Hera die Gabe der Prophetie verleiht. Da nun der Glaube allgemein herrschte, daß alle Weissagung in ihrem Ursprung auf Zeus zurückgehe (*Preller-Robert, Gr. Myth.* 142. *Gerhard, Gr. Myth.* § 744), so galt er für einen Seher von ganz besonderer Würde. Hinzu kommt noch, daß ihm als dem Sohne einer Nymphe diese Kunst gewissermaßen schon angeboren war. In der ältesten Sage hat anscheinend aber auch noch die Anschauung geherrscht, daß Athena ihn mit göttlicher Seherkraft erleuchtet habe. Unter dem Einflusse der delphischen Priesterschaft und durch die vieles umgestaltende Mythopoiie der attischen Tragiker ist die gewaltige Prophetengestalt der Vorzeit, die doch ursprünglich fast ebenbürtig neben dem Apollon gestanden hat, zu seinem Diener umgestaltet worden, und er erschien als solcher mit dem Lorbeerkranze (*Nonn.* 45, 70: στεφανηφόρος).

Der göttliche Wille offenbarte sich dem T., der natürlich von Zeus erleuchtet zu denken ist, in erster Linie durch Vogelbeobachtung. Er besaß nämlich zu Theben seinen Vogelherd (οἰωνοσκοπεῖον, *Paus.* 9, 16, 1. *Schol. Eur.*

Phoin. 840. *παλαιὸς θᾶκος ὀρνιθοσκόπος Soph. Ant.* 999), also einen zu diesem Zwecke geeigneten Ort neben dem Tempel des Ammon und der Tyche (vgl. *Soph. Ant.* 1012. *Dionys. Halic.* 1, 86. *Stengel, Griech. Kultusaltert.* 40), der noch in historischen Zeiten gezeigt wurde (*Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 1, 228). Diese Stelle muß äußerst günstig gewesen sein; denn sie wird von *Sophokles* (*Ant.* 1000) *παντὸς οἰωνοῦ λιμήν* genannt. Ebenso wie er den Flug der Vögel, natürlich auch durch die Augen von anderen, z. B. von Manto und dem ihn begleitenden Knaben, beobachtete (*Eur. Phoin.* 848. *Soph. Ant.* 1012), so hörte er auch auf ihr Schreien und das Rauschen der Fittiche (*Soph. Ant.* 1001ff., 1004, 1021. *Eur. Phoin.* 845. *Schol. Aischyl. Sept.* 24f. *Apollod.* 3, 6, 7). *Soph. Ant.* 1000ff. beschäftigt er sich damit zu untersuchen, was das Schreien der Vögel zu bedeuten habe (*Bouché-Leclercq* 1, 135). Mit Unrecht bestreitet *Stengel* S. 41, daß überhaupt aus dem Schreien der Vögel geweissagt worden sei, und setzt sich in Widerspruch mit *Apollod.* a. a. O. *Soph. Oid. Tyr.* v. 310, 395). Für seine Tätigkeit als Vogelschauer hatte T. den Beinamen *οἰωνόμαντις* (*Eur. Phoin.* 767) erhalten, ja bei *Plin.* (*N. H.* 7, 56) heißt er sogar der Erfinder der Auspizien. Daneben übte er auch die am häufigsten vorkommende Art des Wahrsagens, die Hieroskopie (*Soph. Ant.* 1005ff.) aus und verstand auch die Kunst, die Sterne zu deuten, trotz seiner Blindheit (*Luc. astrol.* 11); denn sein Name bedeutet Zeichendeuter im weitesten Sinne, besonders aber Deuter der Gestirne, da er mit *τέρας* und *τεῖρος* (s. o.) zusammenhängt, also auch mit *ἀ-στήρ* und *ἀ-στράπτω* (*Curtius* a. a. O.). Endlich wird noch seine besondere Befähigung gerühmt neben den Vogelzeichen Flammenzeichen und andere Zeichen zu verstehen (*Soph. Ant.* 1005: *τὰ ξμπνρα*). *Aischylos* freilich fügt an der Stelle, wo er von der Vogelbeobachtung des T. spricht, hinzu, daß er ohne Feuer geweissagt habe (*Sept. adv. Theb. ed. Ritschl* v. 25). Anscheinend haben die Tragiker die Weissagekunst des T. immer mehr verallgemeinert, so daß er auf allen Gebieten dieser Kunst erprobt erschien. Es muß aber außer den erwähnten noch andere Mittel gegeben haben, den Willen der Götter zu erforschen, wie man aus *Soph. Ant.* 1003 schließen kann (vgl. *Stengel* a. a. O. 46). Auch der Lose scheint er sich zur Erforschung der Zukunft bedient zu haben; denn *Eur. Phoin.* 841 sagt er zur Tochter:

κλήρους τέ μοι φύλασσε παρθένῳ χερί, οὓς ἔλαβον οἰωνίσμασ' ὀρνίθων μαθὼν θάκοισιν ἐν ἱεροῖσιν κτλ.

Wir sehen also hier die Lose mit der Vogelschau angewandt (vgl. *K. F. Hermann* a. a. O. § 39, 16). Für seine Tüchtigkeit als Prophet hat *Pindar* (*Nem.* 1, 60; 61) seinen berühmten Landsmann mit dem Beinamen *ὀρθόμαντις* geehrt und (*Isth.* 6 (7), 8) seinen scharfen Verstand gerühmt.

Die Schilderungen von seiner Tätigkeit in Theben sind sämtlich in einer Zeit entstanden, in der seine wahre Bedeutung verdunkelt war. Schon vor der dichterischen Ausbildung des Mythus von den feindlichen Brüdern haben wohl die Orakel des T. und Amphiaraos in ihren heiligen Legenden ihre Seher in den Kreis der Helden verwoben und die Heiligtümer mit dem thebanischen Mythus verknüpft, wodurch die Sagen von dem Zuge der argivischen Helden eine Erweiterung erfuhren (*K. O. Müller, Orch.* 227). Die Niederschläge dieser Sagen scheinen die *kyklische Thebais* und die *Epigonen* gewesen zu sein. Neue Momente begegnen uns dann in der *Oidipodie* und *Melampodie*, bis schließlich die attischen Tragiker durch Erfindung neuer Versionen und Änderung alter Mythen die Gestalt des T. als die eines gewaltigen Schicksalsdeuters im Dienste des Apollon und wohlwollenden, aber mißverstandenen Beraters der Labdakiden gebildet haben (vgl. *Gerhard* § 744). Reich sind die Tragödien an Beispielen seiner wunderbaren Gabe und an daraus entsprungenen Verwicklungen und Zusammenstößen mit der weltlichen Gewalt, der ja die Dichtung die Gewalt der Priester und Propheten gern entgegenzusetzen pflegte. Insofern hat T. in seinem Verhältnis zu Oidipus und Kreon viel Verwandtes mit Kalchas in seiner Haltung gegenüber Agamemnon. In *Soph. Oid. Tyr.* enthüllt er dem Könige, der ihn gegen seinen eigenen und des Gottes Willen zum Reden zwingen will und ihn des Hochverrates im Bunde mit Kreon beschuldigt, schonungslos seine Verhältnisse und sein Schicksal (*Oid. Tyr.* v. 345—407; 447—462. Vgl. *Muther, Über die Teiresiasszene in Soph. K. Oed. Prg.*, Coburg 1890, 4ff. *Vetter, Über den Charakt. d. Königs Oed. Prg.*, Freiberg 1888, 25ff., 1899, 1f. *Völcker, Z. Kritik d. Königs Oed. Prg.*, Schweinfurt 1878, 31ff. *Tieffenbach, Soph. König Oed. Prg.*, Königsberg i. Pr., 15. *Klein, Prg.*, Eberswalde 1890, 3; 22ff. *Weismann, Prg. Casimirianum*, Coburg 1869, 9. *Becker, Die Überarbeitung d. ursprüngl. Oed. Prg.*, Kleve 1891, 10. *E. Müller, Beiträge z. Erklärung d. Königs Oed., Progr. von Grimma* 1882—1884, 10; 19f. *Bergenroth, Ist König Oed. eine Schicksalstrag.? Prg.*, Thorn 1861, 11f.), in der *Antigone* desselben Dichters erschreckt er durch seine furchtbaren Weissagungen (vgl. *Peter Corssen, Die Ant. des Soph. Prg. d. Prinz-Heinr.-Gymn.*, Berlin 1898, 22f. *Fr. Rempel, Soph. Ant.*, Hamm 1843, 24f.) den kaltblütigen Tyrannen Kreon so, daß dieser das Verbot der Bestattung des Polyneikes rückgängig zu machen bereit ist, das schreckliche Verhängnis von seinem Hause aber nicht mehr abzuwenden vermag, und stellt sich in diesen beiden Tragödien als hoheitsvolle Sehergestalt dar, während er in *Euripides' Phoinissen*, in denen er den Sieg über die Argiver vom Opfertode des Menoikeus abhängig macht, geringere Züge zeigt. Endlich hat *Seneca* in seinem *Oidipus*, der inhaltlich dem *Oid. Tyr. des Soph.* entspricht, die thebanische Sage neu bearbeitet. Doch hat *Seneca* eine niedrige Auffassung von der Seherkunst. Um sich des Auftrags des Königs, den Mörder des Laios ausfindig zu machen, zu entledigen, versucht es T. zuerst mit der Haruspizin (*Seneca Oed.* 301—402. *Braun,*

Oed. d. Sen. [*Rh. Mus.* 1878. Bd. 22, 278 ff.]). Als nun diese Art der Weissagung nicht den gewünschten Erfolg hat, ordnet er ein Preislied des Bacchus an, während er den Schatten des Laios heraufbeschwören will. Die Rolle, die T. bei *Soph.* im *Oid. Tyr.* hat, ist in diesem Stücke dem Kreon übertragen, der der Beschwörung beiwohnt und erst durch Drohungen von Oidipus sich zur Mitteilung der von Laios gesprochenen Worte bestimmen läßt. Diese Beschwörungsszene hat *Seneca* von *Soph.* nicht übernehmen können; sie soll von *Euripides* aus dessen verloren gegangenem *Oidipus* nach *Welcker* (*Gr. Tr.* 3, 1454) entlehnt sein. Doch scheint sich die Sache so zu verhalten, daß diese Neuerung von *Seneca* selbst herrührt, indem Szenen der Nekromantie in die epischen Dichtungen einzustreuen im ersten nachchristlichen Jahrhundert Mode geworden war (*Braun* a. a. O. 270). Denn Astrologen, Magier und Geisterbeschwörer hatten seit Ende der Republik immer mehr Anklang in Rom gefunden. *Seneca* nun hat dieses Motiv in die Tragödie eingeführt. Parallelen zu dieser Beschwörung sind die Prophezeiung vom Ende des Krieges an Sextus Pompeius bei *Lucan.* (*Phars.* 6, 507 ff.) und die Geisterbeschwörung, die Eteokles durch T. bei *Statius* (*Theb.* 4, 406 ff.) anstellen läßt.

Es ist natürlich, daß von T. eine ganze Reihe berühmter Prophezeiungen und Enthüllungen bekannt sind:

1. eröffnet er dem Amphitryon, daß Zeus seiner Gemahlin Alkmene beigewohnt habe (*Apollod.* 2, 4, 8);

2. verkündet er dem Narkissos den Tod, falls er sich selbst schauen würde (*Ov. Met.* 3, 346 ff.);

3. enthüllt er das Geschick der Echo (*Ov. Met.* 3, 348 ff.);

4. rät er dem Könige Pentheus von Theben, dem Enkel des Kadmos, sich der Einführung des Dionysoskultes in Theben nicht zu widersetzen, und kündet ihm für den Fall eines Widerstandes sein Verderben an (*Ov. Met.* 3, 511 ff.). Nach *Nonn. Dionys.* 44, 95 ff. hatte er schon dessen Großvater Kadmos zur Einführung des Kultus zu bestimmen gesucht (*Creuzer, Deutsche Schr.*[3] 4, 143);

5. klärt er den König Oidipus über seine Abkunft auf und verkündet ihm seine bevorstehenden Schicksale (*Soph. Oid. Tyr.* 444 ff.).

6. befiehlt er dem Laios wegen seines Verbrechens an Chrysippos die Göttin Hera γαμοστόλος zu versöhnen (nach *Peisandros.* b. *Schol. Eur. Phoin.* 1760) und ihr in ihrem heiligen Bezirke am Kithairon Sühneopfer zu bringen (vgl. *Bethe, Theb. Heldenl.* 9);

7. sucht er Laios von seiner Reise zu Apollo abzuhalten und zu einem Opfer an Hera vergebens zu bestimmen (*Peisandros* a. a. O. *Maaß, Comment. Mythogr. Ind. scholar. Greifswald* 1894, 3 ff.);

8. rät er dem Kreon, den Oidipus aus Theben auszuweisen (*Eur. Phoin.* 1589 ff.).

9. prophezeit er dem Kreon seinen und seines Sohnes furchtbaren Untergang (*Soph. Ant.* 1045 ff.);

10. weissagt er Thebens Untergang (*Stat. Theb.* 10, 594 ff.);

11. verspricht er den Thebanern den Sieg über die Argiver, wenn Menoikeus, Kreons Sohn, um den noch immer wegen des Drachens zürnenden Ares zu versöhnen, sich freiwillig opfern würde (*Eur. Phoin.* 834 ff. 931. 1009. 1090. *Stat. Theb.* 10, 756 ff. *Hygin f.* 68. *Apollod.* 3, 6, 7. *Script. hist. poet. Gr.* p. 377. *Philostr. Imag.* 1, 4. *Gruppe* 533. *Preller-Plew*[3] 2, 359. *Overbeck, Her. Gal.* 133. *Stengel, Gr. Kultusaltert.* 89);

12. rät er den Thebanern, die im Kampfe mit den Epigonen wiederholt unterlegen waren, mit den Feinden einen Waffenstillstand zu schließen und in der Nacht heimlich zu fliehen, um sich vor völliger Vernichtung zu retten (*Apollod.* 3, 7, 3. *Preller-Plew*[3] 2, 367).

Die gewaltige übermenschliche Kraft, die dem T. innewohnte, erlosch aber nicht mit seinem Tode, sondern nach seinem Abscheiden von der Oberwelt wurde seine göttliche Sehergabe erst recht gewürdigt und schmerzlich vermißt. Es schien den Menschen an den Grenzen der historischen Zeit, als ob jener Prophet der göttlichen Offenbarung für sie unentbehrlich sei, und so wandten sie sich nun an seinen Schatten um Rat und Hilfe. Die Anrufung des T. durch Odysseus ist das erste bezeugte Beispiel des Eindringens der menschlichen Neugierde in die Welt jenseits des Grabes (*J. Jaekel, Teiresiasorakel, Diss.* Linz 1866. *Welcker, Ulysse invoquant l'ombre de Tirésias* 79 ff.). Wenn *Stengel* a. a. O. 56 der Ansicht ist, daß in der Odyssee weder eine Spur noch Andeutung von einem Totenorakel zu finden sei, und *Lobeck* (*Agl.* 316) jede Kenntnis von Seelenbeschwörung in den homerischen Gedichten leugnet, so wird nachgewiesen werden, daß es sich in der *Nekyia* um die älteste Totenbeschwörung handelt. Etwas muß dieser Befragung zugrunde gelegen haben, und zwar sicherlich Orakel, die T., der auch im Tode die Helligkeit des Geistes bewahrt hatte, aus der Unterwelt emporsandte (*Rohde, Psyche* 118 Anm., *Preller-Robert* 810). Der Dichter der *Nekyia* läßt nun in seiner dichterischen Freiheit diese Befragung statt auf der Oberwelt in der Unterwelt stattfinden, aus dem naheliegenden Grunde, weil er auf Schritt und Tritt Märchenländer schildert (*Preller-Robert* 809 f.) — Odysseus ist zum Hades gefahren (*Hom.* κ 490), um sich auf Anraten der Kirke von T. 'den Weg und die Maße der Rückkehr' weisen zu lassen (λ 90 ff.). *Gruppe* vertritt die Ansicht, daß die Anrufung des T. ursprünglich in Tilphossion stattgefunden habe und erst später in den fernen Westen verlegt worden sei (*Gr. Myth.* 78 A. 5, 625), und die im 6. Jahrh. in Kyrene entstandene *Telegonie* hat wahrscheinlich Trophonios den Schatten des T. zitiert, der daraufhin dem Odysseus Sühneopfer in Ithaka und längere oder kürzere Verbannung vorschrieb, beeinflußt durch die Sagen von Pheneos und Mantinea, die zu Kyrene in Beziehung standen (*Gruppe* 716 f.). Von *Homer* ist unzweifelhaft angegeben worden, daß Odysseus nicht etwa bloß einen Eingang zur Unterwelt betreten hat, wie es viele gab, sondern daß er in der wirklichen Unterwelt sich aufgehalten

habe (vgl. *Nitzsch z. Od.* 3, 35 u. 187. *Preller-Robert* 811ff.). Am Eingange zum Hades grub O. eine Grube (λ 26ff.) und goß allen Toten erst einen Weiheguß, dann schlachtete er ihnen einen Widder und ein schwarzes Mutterschaf. Wie die Schatten sich daraufhin um das Blut versammelten, hielt er sie mit dem Schwerte fern, bis T. getrunken hatte. Nach der Auffassung des Dichters soll das Blut den Seelen das Bewußtsein wiederbringen, da dem Blute die Kraft innewohnt, das für gewöhnlich bei ihnen schlummernde Bewußtsein zu wecken. Anscheinend bedeutet aber hier die Spende eine Opfergabe zur Labung, da die Opferhandlung auffallend den Bräuchen gleicht, mit denen man später an den Stellen, die als Eingang zum Hades galten, Totenbeschwörung übte (*Paus.* 1, 17, 5. *K. O. Müller, Prolegg.* 363. *Rohde* 1, 55ff.). T. hat gar nicht nötig, da seine φρένες unversehrt sind, Blut zu trinken, um das Bewußtsein wieder zu erhalten; also muß dieses Opfer ihm zum Genuß und zur Ehre dargebracht sein, daher ein Totenopfer darstellen. Wie nun T. als erster getrunken hat, sagt er dem Odysseus sofort von selbst, daß dieser seiner Rückkehr wegen komme. Dann verkündet er ihm, daß er infolge der Blendung des Polyphem unter dem schweren Zorn des Poseidon zu leiden habe, und ermahnt ihn, auf der Insel Thrinakia sich nicht an den Rindern des Helios zu vergreifen und seine Gefährten entschieden davor zu warnen. Wenn dies Hindernis überwunden sei, würde er samt seinen Gefährten in die Heimat gelangen. Andernfalls würde sich Polyphems Fluch erfüllen, er werde alle seine Gefährten verlieren und erst nach langen Jahren auf fremdem Schiff nach Ithaka zurückkehren, wo übermütige Menschen sein Hab und Gut unterdessen verpraßten und seine Gemahlin mit Heiratsanträgen belästigten. — (Diese Befragung des T. durch Odysseus in der Unterwelt wird von *Horaz* (*sat.* 2, 5, 1ff.) höchst komisch dahin erweitert, daß T. ihm, der ihn bittet, ihm wieder zu Reichtum zu verhelfen, da er doch alles verloren habe, eine lange Anleitung über Erbschleicherei erteilt.) — Über diese Freier würde T. mit List oder Gewalt Herr werden. Ferner gibt er ihm den Auftrag, mit einem Ruder auf der Schulter Menschen aufzusuchen, denen Meer und Seefahrt unbekannt sei, und dem Poseidon zu opfern, d. h. den Dienst dieses Gottes zu verbreiten (*Hom.* λ 100—131; *Welcker, Gr. Tr.* 1, 245). Schließlich prophezeit er ihm einen friedlichen Tod inmitten seiner glücklichen Untertanen im höchsten Alter ἐξ ἁλός (*Hom.* λ 134ff. *Gruppe* 715). Entgegen dieser Nachricht läßt *Aischylos* (*Nauck, Tr. Gr. Fr.*² Ψυχαγωγοί fr. 275) den T. verkünden, eine Möve werde einen Rochenstachel mit ihrem Kote auf sein Haupt herabfallen lassen und er daran zugrunde gehen (*Sext. Empir. adv. gramm.* p. 656 *Bekk.* Art. *Odysseus* 3, 1, Sp. 626; 629. *Welcker, Gr. Tr.* 1, 241; 245). *Rohde* (a. a. O. 49ff., vgl. *Rh. Mus.* 50 (1895), 600ff.) bestreitet, daß die Erzählung von der Befragung des T. von allem Anfang an im Zusammenhange der Odyssee gestanden habe. Da nämlich T. die Bitte des Od. im Schattenreiche nur unzureichend erfüllt habe und Kirke ihm nach seiner Rückkehr ausführlichere und auch inbetreff der Weissagung des T. deutlichere Auskunft erteilte, sei die Fahrt in die Unterwelt und die Befragung des T. unnötig gewesen. Es bilde diese Szene nur den Vorwand für den Dichter, um einen Verkehr des Od. mit seiner Mutter und den alten Genossen herbeizuführen, auf den allein es ihm dabei ankomme (*Rohde* 1, 53). *Kammer* (*Einheit der Odyss.* 474) hält die Hadesfahrt und die Begegnung des Od. mit den Heroen für einen Teil des ursprünglichen Epos, dagegen die Teiresiasszene und Unterredung des Od. mit Antikleia für ein sehr spätes Einschiebsel. *Bergk* (*Griech. Litgesch.* 1, 685ff.) erklärt die Weissagung des T. und besonders deren Schluß für echt (λ 119—137), aber die ganze *Nekyia* für ein Einzellied, und zwar für die Arbeit eines jüngeren Sängers, das ungeschickt nachträglich in die Kirkegeschichte eingefügt worden sei. Auch nach *Ed. Meyer* (*Herm.* 30 (1895), 244) ist die *Nekyia* ein unabhängiges Gedicht, keine Erweiterung der Kirkegeschichte. Dies begründet er damit, daß die Erzählung nicht in den Zusammenhang passe, in den sie gesetzt sei, da es ja widersinnig wäre, daß Kirke den Od. in den Hades sende, T. zu befragen, wenn sie ihm hinterher die Rückkehr ausführlich beschreibt und solche Verhaltungsmaßregeln erteilt, daß die Prophezeiung zu dem weitern Verlauf des Epos nicht stimmt. Dagegen betont *Gruppe* S. 709, daß der wahre Zweck der Hadesfahrt darin zu suchen sei, daß T. dem Od. das Mittel, glücklich heimzukehren, offenbaren soll. Kirke kannte wohl alle Gefahren, die dem Od. drohten, aber nicht das Mittel zu einer glücklichen Heimkehr; deshalb weiß auch T. sofort, daß Od. zu ihm wegen des νόστος kommt; er braucht ihn nicht erst über den Zweck seines Kommens zu fragen (λ 100). Was bedeutet nun das Gelübde des Od. im Anschluß an die Opferspende, allen Seelen zusammen eine unfruchtbare Kuh und dem T. im besonderen noch ein schwarzes Schaf nach erfolgter glücklicher Heimkehr zu opfern (λ 30ff.)? Am einfachsten erklärt sich noch, warum den Seelen im Hades diese Kuh geopfert werden soll, weil eben die Vegetation dort traurig und unfruchtbar (κ 510 ὠλεσίκαρπος) ist (vgl. *Preller-Robert* 809). Nun findet das Opfer in Ithaka statt; die Schatten aber sind in den Hades gebannt und haben somit keinen Genuß vom Opfer. Dieses Opfer setzt demnach die Anschauung der ältesten Zeit voraus, daß nach der Bestattung die Seele nicht in das Schattenreich festgebannt war, sondern ursprünglich Bewegungsfreiheit hatte und sich dem Opfer nahen konnte. *Stengel* (a. a. O. 97) freilich bestreitet die Möglichkeit, dieses Opfer in Ithaka mit den später üblichen Totenopfern zu vergleichen, eben weil es fern von den Gräbern der Verstorbenen stattgefunden habe, bietet aber eine Erklärung der Sache. Nun erwähnt *Strabo* (16, 38 p. 762) neben Amphiaraos und Trophonios, die beide erst Men-

schen gewesen waren und dann unsterblich unter der Erde fortlebten, den T. und stellt mit der Sage von jenen beiden die Verse *Hom.* κ 494f. zusammen. Es wissen hier die Sagen von Menschen zu erzählen, die lebend von der Erde verschlungen wurden und dort, wo sie in die Tiefe eingefahren sind, an ganz bestimmten Stellen unsterblich weiter lebten. Mit gutem Grunde wird demnach *Strabo* die drei berühmten Seher zusammengestellt haben, weil man von dem Fortleben des T. unter der Erde an seinem Orakel zu Orchomenos Ähnliches erzählt haben mag wie von Amphiaraos und Trophonios. Aus der Erzählung *Homers* von der Vorzugsstellung des T. bei den Schatten ertönt ein leiser Nachklang der Sagen von den lebendig und mit unversehrtem Bewußtsein entrückten Sehern, und es läßt sich die Vermutung nicht von der Hand weisen, daß er erst seit *Homer* seine Höhle verlassen habe und zu den Schatten, aber mit unvermindertem Bewußtsein, also als erhabenes Wesen, versetzt worden sei, während Amphiaraos zu Theben und Trophonios in Lebadeia verbleiben durften (vgl. *Rohde* 1, 113ff.). Auch noch in anderer Beziehung ergeben sich durch Vergleichung des T. mit Amphiaraos Parallelen. T. wird geblendet und erhält dafür als Entschädigung die Prophetengabe, die ihm auch nach dem Tode im Hades verbleibt, während Amphiaraos vom Blitz getroffen unter die Erde entrückt wird und aus der Tiefe als Seher seine Orakel emporsendet. So sind wir durch Vergleichung des T. mit jenen beiden Sehern der ursprünglichen Bedeutung des T. ein Stück näher gekommen.

Wie Amphiaraos in Theben und später in Oropos, Trophonios in Lebadeia, so ist auch T. angerufen worden, aber nicht in Theben, wie man als selbstverständlich annehmen sollte, sondern außerhalb seiner Heimat, die die Heldensage und Tragödie kennt. Und zwar erscheint es als sicher, daß er in Tilphossion angerufen worden ist; denn da befand sich sein Grabmal (*Strab.* 9, 27 p. 411; 9, 36 p. 413. *Paus.* 9, 33, 1). Es ist also weder an seinem *οἰωνοσκοπεῖον* zu Theben noch an seinem Kenotaphion, das ihm die Thebaner errichtet hatten (*Paus.* 9, 16, 1. 9, 18, 4), ein Orakel entstanden, wenngleich sie den Wunsch danach gehegt haben mögen. Und zwar haben wir uns das Grab als die Wohnung des Sehers zu denken, der unter die Erde entrückt ist, dort weiter lebt und von da seine Orakel emporsendet (*Gruppe* 78. *Rohde* 117f. A.). Auch aus dem feindlichen Auftreten des Apollon gegenüber der dem T. geweihten Quelle Tilphussa (*Hom. h.* 2, 204ff. *Strab.* 9, 27 p. 411. *Pind. fr.* 198 *B*[4]. *Paus.* 9, 33, 5. *Gruppe* 77) läßt sich folgern, daß T. in Tilphossion zu Hause und von dort durch Apollon verdrängt worden ist. Freilich ist die Existenz des Orakels an der Tilphussa bestritten worden, weil immer nur das Orakel des T. zu Orchomenos erwähnt wird. Gab es also ein oder zwei Orakel des T.? Bestanden die zwei dann zeitlich nebeneinander oder nacheinander? Wir gehen von der Tatsache aus, daß T. in Tilphossion sein Grab besaß, also angerufen worden ist. So wäre es denkbar, daß es dem Tilphossion mit der Zeit ergangen wäre wie dem Alalkomeneion; es verfällt, und der religiöse Mittelpunkt am Kopaissee wird Orchomenos (*Gruppe* 78f.), das die Heroen der ganzen Landschaft in die Genealogien seiner Fürsten verwebte, dem Hesiod ein Heroon errichtete und als Besitzerin und Hüterin der Quelle Tilphussa und der Gebeine des T. seine besondere Gunst genoß (*Bouché-Leclercq* a. a. O. 3, 333). Ein kleiner Schritt nur weiter war es, daß die Orchomenier behaupteten, die Gebeine des T. in ihre Mauern gebracht zu haben, womit das Orakel des T. in die Stadt verlegt war. Denn das Grab, der Wohnsitz des Sehers (vgl. *Rohde* a. a. O. 1, 160), befand sich nunmehr innerhalb der Stadtmauern. Es würde dieses Ereignis eine Parallele zu der Überführung der Gebeine des Theseus nach Athen sein. Auch der Grund für das Eingehen des ursprünglichen Orakels wäre unschwer beizubringen. Die Verehrung des alten Sehers wurde von der Priesterschaft in Delphi scharf und anscheinend mit Erfolg bekämpft, und Theben, das das Orakel des alten heimischen Sehers schmerzlich entbehrte, begünstigte infolgedessen aus Rivalität gegen Orchomenos das delphische Orakel (*Gruppe* 78). So erlosch das alte Tilphossion, über der Quelle entstand der Tempel des Apollo Tilphossios (*Strab.* 9, 27 p. 411. *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 1, 234. *Baedeker, Griechenl.*[3] 169), und in Orchomenos erblühte das Orakel des T. von neuem. Dagegen ist *Bouché-Leclercq* 3, 333 der Ansicht, daß T. von allem Anfang an seine Orakel in Orchomenos erteilt habe, und zwar weil er nach seinem Tode nicht mehr gewillt gewesen sei, seine Sprüche in Theben weiter zu erteilen, wo sie so schlecht befolgt worden waren. Den wirklichen Grund für seine Vernachlässigung Thebens kennen wir nicht. Als Parallele dazu kann angeführt werden, daß es (*Herod.* 8, 134) vom Orakel des Amphiaraos im thebanischen Gebiet heißt: *Θηβαίων οὐδενὶ ἔξεστι μαντεύεσθαι αὐτόθι*, und der Heraklestempel in Erythrai (*Paus.* 7, 5, 7; 8) von keiner Frau aus Erythrai, wohl aber von thrakischen Frauen betreten werden durfte. Die dritte Möglichkeit besteht darin, daß das Orakel zu Tilphossion mit dem zu Orchomenos identisch war, insofern als dann Orchomenos im weiteren Sinne zu fassen ist als das Gebiet, zu dem auch Haliartos nebst Umgebung, in der das Tilphossion lag, gehörte. Diesen Standpunkt vertritt *Stoll* (*Bedeutung des Ares* S. 43f.), *K. O. Müller* (*Orch.* 72) und *K. F. Hermann* (a. a. O. § 41, 11). Und dieser Ausweg scheint wohl der einfachste und einzig natürliche zu sein. Der Apollotempel bei der Tilphussa wäre also dann entstanden, als das Orakel des T. überhaupt schwieg und Apollo die Erbschaft des T. vollständig übernahm.

Dieses Orakel zu Orchomenos oder besser zu Tilphossion gehört zu denen, über die man am wenigsten unterrichtet ist. Es klingt wie Ironie des Schicksals, daß man bis jetzt nur von dem Verstummen des Orakels etwas weiß (*Plut. de def. orac.* 44 p. 434 C). *Schwenck* (*Allg. Schulztg.* 1833, 873ff.), zieht aus den Angaben *Homers* über T., der ihm den

goldenen Stab zuschreibt, den Schluß, daß jener ihn nur als Augur gekannt habe, ein bloßes Augurorakel aber in Griechenland nicht vorgekommen sei. Daraus folgert er, daß das eigentliche Orakel des T. einmal bestanden habe, aber bald untergegangen und so T. nur als Augur in Erinnerung geblieben sei. Und zwar müßte dieses von *Plutarch* erwähnte Eingehen des Orakels schon vor Homer eingetreten sein, da es undenkbar wäre, daß T. gleichzeitig auf der Oberwelt Sprüche erteilte und in der Unterwelt weissagte, da ja dann Odysseus nicht nötig gehabt hätte, T. bei den Schatten aufzusuchen. Es bedarf, um diese Ausführungen zu widerlegen, nur des oben angeführten Hinweises, daß T. für einen der vielseitigsten Seher galt und *Homer* gerade die Orakelsprüche, die jener aus seiner Gruft heraufsandte, für seine Zwecke umbildete und mit dichterischer Freiheit den berühmten Seher in der Unterwelt auftreten ließ (*Rohde* a. a. O. 1, 123). Also nicht das Eingehen des Orakels, von dem *Plutarch* (*de def. orac.* 44 p. 434 C) spricht, ist für den Dichter der *Nekyia* der Anstoß gewesen, den T. zu den Schatten zu versetzen, im Gegenteil, er nutzte die Anrufung eines in der Erde hausenden dämonischen Wesens für den gegenwärtigen Vorstellungskreis aus, dem an ein unterirdisches Lokal gebundene Wesen damals schon unverständlich waren. Die weitere Annahme *Schwencks* von einem Wiederaufblühen und einer erneuten Verdrängung des Orakels müssen wir übergehen.

Dieses *χρηστήριον* des T. zu Orchomenos, wie es gewöhnlich heißt, ist ohne Zweifel ein Erdorakel, d. h. Inkubationsorakel (*Nitzsch, Anm. z. Odys.* 3, 151) gewesen, obschon *Plutarch* das nicht ausdrücklich gesagt hat. Es ergibt dies aber der Zusammenhang, in dem er davon handelt (vgl. *Rohde* 1, 118), da er es mit dem Traumorakel von Mallus zusammenstellt und überhaupt lokale Einwirkungen von Dünsten aus der Erde voraussetzt (*K. F. Hermann* a. a. O. § 41, 11). Es ist also nicht ein Totenorakel gewesen, wo Tote beliebig zitiert werden konnten, sondern ein Orakel, wo in Träumen oder sonstigen Visionen der Seher erschien (vgl. *Stengel* a. a. O. 54f. *Nägelsbach, Nachhomer. Theol.* 190. *K. F. Hermann* a. a. O. *Rohde* 1, 120 ff. *Preller-Robert* 810). *Stengel* S. 56 faßt es als Totenorakel auf, fügt aber hinzu, daß es von den von ihm S. 54f. erwähnten Traumorakeln nicht sehr verschieden gewesen sei.

Nach *Plutarch* a. a. O. verstummte dieses Orakel des T. infolge einer Pest, in der viel Volks umkam, und trat seit dieser Zeit nie wieder in Tätigkeit. Über die Zeit nun, in der diese Seuche eingetreten sein soll, verlautet gar nichts. Es muß also dieses Erlöschen des Orakels sehr lange zurückgelegen haben; sonst hätte wohl *Plutarch* etwas Näheres darüber angegeben. Anscheinend hat er selbst nichts darüber in Erfahrung bringen können. Nun genügt freilich ein Mangel an Rat bei einer Seuche allein noch nicht, um ein wirklich angesehenes und bewährtes Orakel zum Schweigen zu bringen. So viel Freiheit in den Sprüchen, so viel Möglichkeiten, Bedingungen zu stellen, daß dies oder jenes geschähe, bestand für ein Orakel, daß bei dem bisherigen Glauben an seine Unfehlbarkeit ein Mißlingen eher allem anderen als seiner plötzlich eingetretenen Unfähigkeit zugeschrieben werden mußte. Es konnte diese Pest nur eine vorübergehende Erscheinung sein, und da wäre das Verstummen nicht recht verständlich gewesen. Zum anderen müssen wir uns aber vergegenwärtigen, daß Orchomenos unter der zunehmenden Versumpfung der Umgebung durch die Überschwemmungen des Sees litt, die Fieber erzeugten. Nach übereinstimmenden Nachrichten ist man aus diesem Grunde schon in alten Zeiten zur Verlegung der Stadt geschritten (*Baedeker* a. a. O. 199). Hängt also das Verstummen des Orakels vielleicht mit diesem Ereignis zusammen, bei dem die Stimme des T. versagt hätte? In diesem Falle wäre die erwähnte Pest der symbolische Ausdruck für eine lange Reihe von Verwüstungen, die die alte Stadt heimsuchten. Aber noch in anderer Weise ließe sich die Pest als symbolischer Ausdruck deuten: als nämlich Orchomenos in späterer Zeit durch eine Kette von Verwüstungen und Zerstörungen immer mehr von seiner früheren Blüte einbüßte und eine Stadt zweiten Ranges wurde. So wurde infolge des unablässig fortschreitenden Unglücks T. müde, immerfort eine verlorene Sache zu stützen, und sein Mund verstummte. *Bouché-Leclercq* scheint dieses Eingehen in eine sehr späte Zeit rücken zu wollen, da er die Verehrung des Asklepios, des Serapis und der Isis an die Stelle des vergessenen Sehers treten läßt (3, 333), von denen jener viele Ähnlichkeit mit T. besitzt (vgl. *Rohde* 1, 141 ff.).

Es kann diese Pest aber auch nur eine von *Plutarch* erfundene Motivierung sein, braucht also nicht verbürgt zu sein, oder diese Legende hat sich im Laufe der Zeit entwickelt. Wir haben oben gesehen, daß T. als Seher des Zeus bezeichnet und ferner nur noch zu Athena in Beziehung gesetzt worden ist. Bei den Tragikern hingegen erscheint er durchaus als der Diener und Vertreter des Apollon. In der Erzählung des *Sostratos* von T. (*Eustath. Schol. Hom.* ϰ 494 p. 1665, 47 ff.) lehrt Apollon den T., der hiernach anfangs ein kleines Mädchen gewesen sein soll, die Musik und Mantik, und schließlich nach sieben Verwandlungen stirbt T., indem er in eine Maus verwandelt wird. Hieraus können wir ersehen, wie der Kult des Apollon sich des Ruhmes des T. zu bemächtigen gesucht hat. Einmal soll nach dieser Legende T. seine Prophetengabe dem Apollon verdanken. Ferner galt die Maus im allgemeinen für ein prophetisches Tier, und besonders war sie dem Apollon heilig (*Gruppe* 803). Schon hierin können wir also eine mythologische Verbindung zwischen T. und Apollon feststellen. Ferner bekämpft während des Krieges der Epigonen Apollon den T. (*Apollod.* 3, 7, 2); denn wie diese jenen befragt hatten, offenbarte er ihnen das unfehlbare Mittel, den Sieg zu gewinnen, indem er sie veranlaßte, den Alkmaion zum Führer zu nehmen. Und der Krieg endete mit

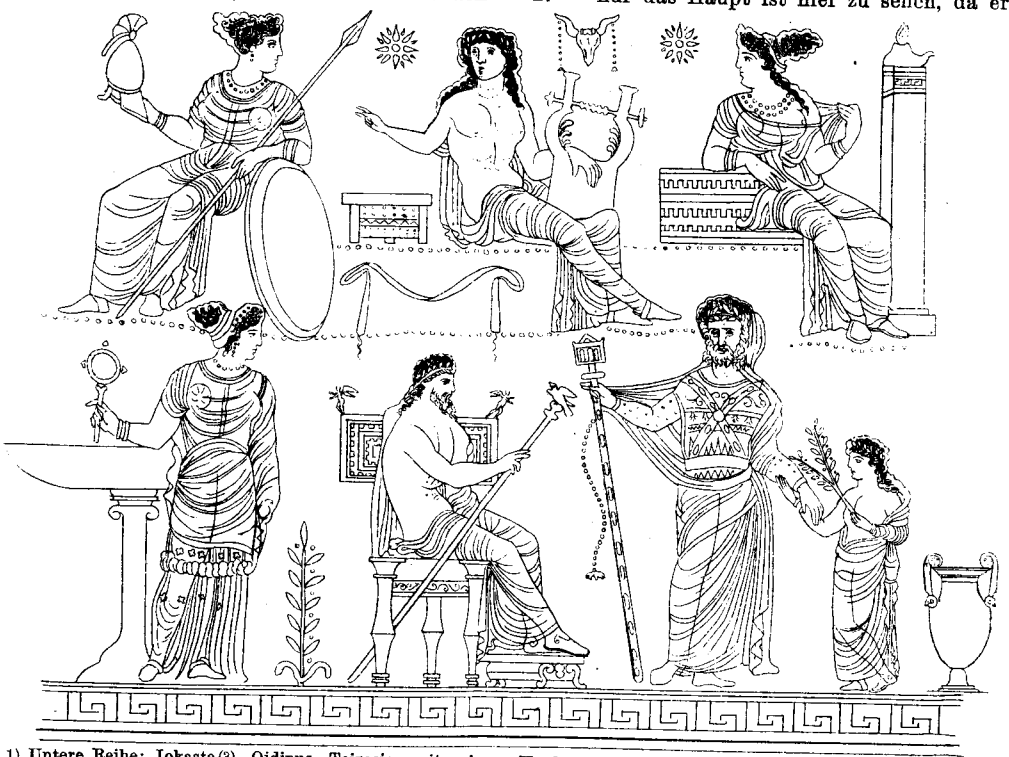
der Vernichtung der Stadt, dem Tode des T. und der Weihung der Manto nach Delphi. Der Tod des T. während des Epigonenkrieges am Quell Tilphussa scheint demnach der delphischen Priesterlegende zu entstammen. Zudem bemächtigte sich der Kult des Gottes, begünstigt und unterstützt durch seine rührige Priesterschaft in Delphi, der Nachkommenschaft des T. Nach dem Falle Thebens wurde Manto, seine Tochter, sie selbst eine berühmte Seherin, unter den Erstlingen der von den Argivern dem Apollon für die Eroberung Thebens gelobten Beute nach Delphi geweiht (*Apollod.* 3, 7, 4), und bezeichnenderweise heißt sie als solche bei *Diod.* (4, 66) nicht Manto, sondern Daphne, d. h. Seherin des Apollo (vgl. *Panofka*, *Der Mantositz am Ismenion* [*Archaeol. Ztg.* 1845, 56 ff.]). Weiterhin ist Manto von Delphi nach Kolophon geschickt worden, um dort dem Apollon zu dienen (*Paus.* 9, 33, 2). Ihr und des Rhakios Sohn Mopsos ist Seher in Kolophon, also Diener des Apollon (*Paus.* 7, 3, 2). Der Tod des T. und die Versklavung der Manto wird in der Mythensprache wohl die Bedeutung gehabt haben, daß es mit Tätigkeit des alten Orakelverkünders T. nunmehr aus ist und er von einem Nachfolger abgelöst wird. Dies erfahren wir im weiteren noch deutlicher. Die Quelle Tilphussa verschwindet, zwar nicht vollständig, aber ihre Umgebung leidet immer mehr unter der Versumpfung der Gegend, und sie selbst gerät in das Sumpfgebiet, so daß sie den Namen Quelle nicht mehr verdiente (*Baedeker* a. a. O. 169). Die delphische feindliche Priesterschaft erzählte natürlich, daß sie in die Unterwelt versunken, und zwar von Apollon hinabgestoßen worden sei, weil sie einen Tempel des Gottes zu bauen nicht habe gestatten wollen (*Strab.* 9, 27 p. 411. *Hom. h.* 2, 204 ff. *Pind. fr.* 198 B.[4]). Die Wohnung des alten Sehers bildete sein Grab. Dies blieb bestehen, aber auf der Höhe über dem Grabe erhob sich nun der Tempel des Gottes, der nunmehr Orakel erteilte, des Apollon (*Paus.* 9, 33, 1. *Strab.* 9, 36 p. 413; 27 p. 411. *Bursian*, *Geogr. von Griechenl.* 1, 234. *Baedeker* a. a. O.). Aus dem oben Ausgeführten erhellt, daß T. ein lokaler Orakelgott gewesen ist, dessen Verehrung auf ein kleines Gebiet beschränkt blieb. Bei dem Eingehen des Kultes braucht nicht einmal an ein Verdrängen im feindlichen Sinne gedacht zu werden. Es kam eine neue Zeit, der das Verständnis für die alten Götter abging. So mußte Kronos sein Regiment an Zeus abgeben, und T. fand in Apollon, der sich unter den Olympischen Göttern zum Orakelgott κατ' ἐξοχήν entwickelte, seinen Nachfolger. Zwei Orakelgötter in so unmittelbarer Nähe wie T. in Tilphossion und Apollon in Delphi waren auch zu viel; einer mußte weichen. Wie die Verehrung des Triton durch den Kult des Dionysos ersetzt wurde und die Verdrängung als ein Kampf geschildert wird (*Paus.* 9, 20, 4; 5), wie in Delphi unter dem Omphalos der Erdgöttin im Tempel des Apollon ein göttliches Wesen, Python, begraben lag, also ein Gott über dem Grabe des andern seinen Sitz aufgeschlagen hatte (*Varro, L. L.* 7, 17. *Roscher, Omphalos* 66. *Hes.* s. *Τοξίου βουνός*. *Rohde, Psyche*[3] 1, 132), wie demnach Apollon selbst in Delphi als Eindringling anerkannt wird, so sehen wir, daß in Tilphossion an die Stelle des alten Erdorakels Apollon seinen Tempel setzte und selbst an Stelle des T. Sprüche erteilte. Ein besseres Los hatten Amphiaraos und Trophonios; ihre Verehrung und ihr Ansehen blieb selbst in späten Zeiten unbeeinträchtigt, und ihre Göttlichkeit wurde anerkannt, indem sie als Zeus Amphiaraos und Zeus Trophonios angerufen wurden (*Ps.-Dikaiarch, Descr. Gr.* I 56 (*Geogr. Gr. Min.* 1, 100). *I. Gr. Sept.* 1, 3498; 412. *Meister, Böot. Inschr.* 423 (*Collitz, Gr. Dialektinschr.* 1, p. 163)). Auf diese Weise haben diese beiden die Umwandlung vom Gotte zum Menschen und zurück zur Göttlichkeit durchgemacht, T. nur die vom Gotte zum Menschen mit erhöhtem Range im Hades und mit göttlichen Ehren bei den Thebanern (*Diod.* 4, 66).

Die Umwandlung des Orakelgottes T. zum sterblichen Seher, als welchem wir ihm zuerst in den Sagen des *Hesiod* und *Pherekydes* in seinen Beziehungen zu Zeus und Athena begegnen, hat wohl die *Nekyia* und die delphische Priesterschaft zu Wege gebracht. Diese, die den unbequemen Nebenbuhler ihres Gottes bekämpfte, hat auch die Sage erfunden, daß T. — analog dem Python in Delphi — in Tilphossion begraben sei, eine Version, die von der Heldensage weiter ausgesponnen worden ist. Jene hat die Befragung des T. in die Unterwelt verlegt und ihn dadurch zum Sterblichen herabgedrückt; denn im Hades befanden sich ja nur die Seelen der Abgeschiedenen. Aber er wurde hier nicht als gewöhnlicher Sterblicher aufgefaßt; denn die Erinnerung an seine ursprüngliche Göttlichkeit verlieh ihm einen erhöhten Rang unter den Schatten und, die Sage nunmehr rückwärts bildend, ein Leben auf der Oberwelt von ungewöhnlicher Länge, das ihn ebenfalls über alle Sterblichen erhob. Zu Apollon, der ihn verdrängt hatte, trat er sodann als sein Prophet und Verkünder seines Willens in Beziehung. Die Heldensage und Tragödie hat im Laufe der Zeit die Rolle, die der sterbliche Seher auf Erden gespielt hat, weil ein Seher von sieben Menschenaltern und mit ungeschwächtem Verstand im Hades kein Verständnis mehr fand, so erweitert, daß jede Erinnerung an seine Göttlichkeit verwischt wurde. Und so blieben nur Sagen von seinem irdischen Dasein im Schwange.

Bildwerke.

1. Die Unterredung zwischen T. und dem Könige Oidipus (Fig. 1) ist anscheinend auf einem Vasenbilde dargestellt, das *Raoul-Rochette* (*Monum. inédits* pl. 78) zuerst bekannt gemacht und *K. O. Müller* (*Hdb. d. Arch.* § 412, 3 S. 643) trefflich gedeutet und erläutert hat (vgl. *Overbeck, Heroengall.* Taf. 2, 11. *Panofka, Arch. Ztg.* 3. Jahrg. 1845, 53 f.). Der blinde Seher, in reich geschmücktem Gewand und Schleier, stützt sich mit seiner Linken auf einen Knaben, der ihn führt wie in *Soph. Oid. Tyr.* und einen Lorbeerzweig trägt, das Zeichen des apollinischen Propheten. Einen mit einem

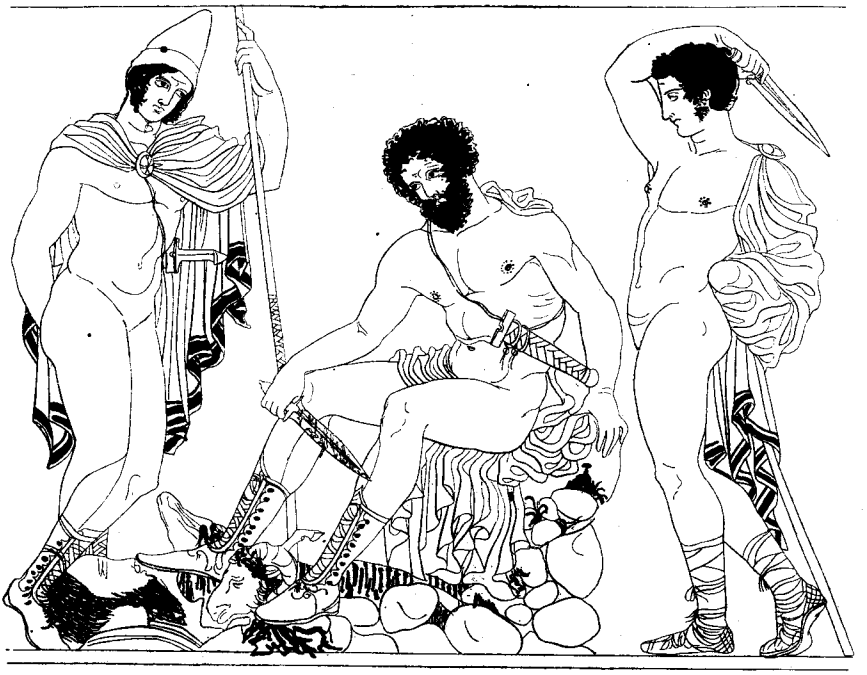
Tempelchen gekrönten Stab trägt T. in seiner Rechten, da er ohne Stab nicht denkbar ist. Der König ist auf dem Throne sitzend dargestellt, er hält in der Rechten ein mit einem Adler verziertes Szepter und ist lorbeerbekränzt; hat also eben geopfert oder ist dazu bereit. Hinter dem Könige links stützt sich eine weibliche Person auf ein Bassin und schaut dabei in einen Spiegel. In ihr erblickt *Panofka* a. a. O. S. 54 Dirke, *Höfer* (Art. *Oidipus* 3, 1, Sp. 731) Iokaste. Von den Göttern, die oberhalb dargestellt sind, also die Szene beobachten, ist anwesend Athena, auf den Schild gelehnt, den Helm in der Rechten und die Lanze in der Linken, neben ihr Apollon, lorbeerbekränzt, der sich mit ihr über den Vorgang unten unterhält, und Aphrodite, die mit der Linken die Brust etwas entblößt. Die drei Götter sind sitzend gedacht; zwischen Athena und Apollon steht ein Kästchen, und Aphrodite stützt sich mit der Rechten auf ein größeres Kästchen. Möglicherweise soll dadurch Theben angedeutet werden (*Hesych.* s. v. *Θήβα· πόλις Βοιωτίας καὶ πιβώτιον*). Neben den Göttinnen ist je ein Stern angebracht, neben Apollon ein Stierschädel mit Perlschnüren. Eine brennende Lampe auf einem Pfeiler zur Rechten schließt die Szene ab. Anscheinend tritt T. in dieser Szene auf, um dem Könige Oidipus sein drohendes Geschick zu verkünden (*Overbeck, Heroengall.* S. 62 ff. nr. 75) nach *Soph. Oid. Tyr.* v. 316 ff. In gleichem Sinne deuten dieses Bild *Panofka* a. a. O. und *K. O. Müller* a. a. O., der indessen zugibt, daß sich auch die Unterredung des T. mit dem Könige Kreon nach *Soph. Ant.* v. 975 ff. herauslesen lasse (s. Fig. 1).



1) Untere Reihe: Iokaste(?), Oidipus, Teiresias mit seinem Knaben. — Oben: Athena (Onkaia), Apollon (Ismenios), Aphrodite (Mutter der Harmonia?). Nach *Overbeck, Die Bildwerke zum thebischen und troischen Heldenkreis* Taf. II, 11.

2. Zahlreicher sind die Abbildungen, die sich mit der Befragung des T. durch Odysseus in der Unterwelt beschäftigen.

a) Der Moment, wie die Schattengestalt des T. aus der Tiefe aufsteigt, ist auf einem meisterhaft gemalten Vasengemälde (*Mon. Inst.* 5, 14) in engster Anlehnung an *Homer* (λ 95 ff.) zum Ausdruck gebracht worden (Fig. 2). Der Schatten des T. — nur das Haupt ist hier zu sehen, da er im Emporsteigen gedacht ist — erhebt sich mit geöffnetem Munde aus der Tiefe, anscheinend, um dem Odysseus zu gebieten, was λ 95 angegeben ist. Odysseus ist nämlich noch auf einem Steinhaufen sitzend dargestellt und hält das blutige Schwert in der Rechten gesenkt in Erwartung des Sehers, nach dessen völligem Auftauchen er sich dann schnell erheben wird. Die Köpfe der geschlachteten Schafe liegen an der Grube. Zu beiden Seiten stehen die Gefährten, die nach λ 23 den Od. zum Hades begleitet haben; sie sind vom Maler als nicht geradezu bei dem Vorgang interessiert aufgefaßt. Der Seher ist auf dem Gemälde blind gedacht, wie die Darstellung seiner Augen ergibt; ein voller Bart umrahmt sein Kinn. Der Kopf unseres Sehers ist matter und weniger ausdrucksvoll ausgeprägt, weil er einer Schattengestalt angehören soll. Die Art der Ausführung hat Verdacht erregt, und der Kopf ist geradezu für interpoliert erklärt



2) Odysseus befragt den Teiresias am Rande der Unterwelt. Nach *Baumeister, Denkmäler des klass. Altertums* II Abb. 1254.

worden (*Philol. Anzeig.* 1873, 572, 4; vgl. *Preller-Plew*[3] 2, 458 A. 1). Dagegen hat *Baumeister* (*Denkm.* Sp. 1040), dem wir eine lebensvolle Beschreibung dieser Szene mit Abb. (Sp. 1040) verdanken, festgestellt, daß nach neueren Untersuchungen die Linien durchaus antik sind (vgl. noch den Art. *Odysseus* 3, 1, Sp. 672 mit Abb. *Welcker, A. D.* 3, 452 f.; *Le jugement de Paris* 79—84, dazu pl. XIX. *Overbeck* T. 32, 12, s. Abb. 2).

b) Den Augenblick, wo T. dem Odysseus seine Schicksale verkündet, bringt ein flaches Relief im Louvre zum Ausdruck (Fig. 3), abgebildet bei *Baumeister* (*Denkm.* Sp. 1041). T. ist inzwischen heraufgestiegen und hat sich niedergesetzt. Er ist in einen langen Priestermantel gehüllt, der ihm das Haupt noch mit bedeckt. Seine Füße sind nackt. Der kahle, öde Felsen, der das Unwirtliche der Unterwelt zum Ausdruck bringen soll, dient ihm gleichzeitig als Thronsessel (*Baumeister*). Seine Linke umspannt das Szepter, während die Rechte, die den Stab ebenfalls umfaßt, gleichzeitig die Stirn stützt, um sein tiefes Nachdenken anzudeuten, was anscheinend gleichfalls das halbgeschlossene Auge ausdrücken soll. Der göttliche Dulder, der ihm gegenüber steht, ist vornüber gebeugt in nachdenklicher Haltung gebildet; er lauscht scharf den Worten des Sehers, um alles genau in sich aufzunehmen und sich einzuprägen. Sein linker Fuß stützt sich auf einen Felsblock; über dem gebeugten linken Knie hält er den Mantel zusammengefaltet. Die rechte Hand hält das kurze Schwert nach vorn gestreckt, während er mit der Linken die Scheide umfaßt. Der Körper ist völlig unbekleidet. Der Kopf auf dieser Abbildung ist nach dem nun folgenden Bilde ergänzt worden. Dieses Relief ist der Auffassung nach jünger als das Vasengemälde und wahrscheinlich römischen Ursprungs (*Friederichs, Bausteine* nr. 776). Vgl. *Baumeister, Denkm.* Sp. 1041. Art. *Odysseus* 3, 1, Sp. 672. *Winckelmann, Mon. ined.*, 157, *Clarac, Mus. de sculpture,* pl. 223, nr. 250; *Millin, Gal. mythol.* 175, 637.

c) Eine freie Wiederholung dieser Szene scheint die Darstellung auf einer Glaspaste (*Overbeck* T. 32, 10) zu sein (vgl. *Baumeister, Denkm.* Sp. 1041. Art. *Odysseus* 3, 1, Sp. 672).

d) Umstritten ist noch die Deutung eines Bildes auf einem etruskischen Spiegel (*Gerhard* 2, Taf. 240), auf dem man T. erblickt, wie er schlafend, auf die Schulter des Hermes gelehnt, herbeiwankt, von dem mit dem Schwerte in der Hand dasitzenden Odysseus erwartet (vgl. Art. *Odysseus* 3, 1, Sp. 671).

e) Der gleiche Moment scheint auf einem Bilde (Fig. 4) zum Ausdruck gebracht worden zu sein, das, gegen Ende der Republik gemalt, zu einer Reihe von Odysseelandschaften gehört, die den friesartigen Schmuck eines Zimmers auf dem Esquilin bilden und gewissermaßen ein bildlicher Kommentar zum 10. und 11. Buche der Odyssee sind. Und zwar ist das hierher gehörende Bild das beste Stück unter den Landschaften, von denen nur sechs bis sieben gerettet sind. Die linke Seite nimmt das Meer ein, auf dem das Schiff der Rückkehr des Od. harrt. Ein gewaltiges Felsentor, das sich nach rechts anschließt, bezeichnet den Eingang zur Unterwelt, die nun folgt und als Höhle gedacht ist. Durch das Tor hindurch fällt ein fahler Lichtschein auf die sich darinnen, in der Mitte

des Bildes und weiter nach rechtshin abspielende Handlung. In der Mitte der Unterweltszene steht, von links nach rechts gewandt, Odysseus. Er hält den Oberkörper stark nach vorn geneigt, indem er den linken Fuß, der auf einem Steine ruht, gebeugt hat und sich mit dem linken Arm auf das linke Knie stützt. Diese Haltung deutet an, daß er voll Andacht den Worten des T. lauscht, der ihm gegenüber ebenfalls nach vorn, also nach links, gebeugt dasteht und in der Linken seinen Stab hält. Zwischen ihnen beiden scheint die Grube mit dem Blute angedeutet zu sein. Zur Linken sind die beiden Gefährten mit dem Widder beschäftigt. Von rechtsher nahen sich, einzeln und in Gruppen, die Schattengestalten, wie *Homer* es geschildert hat Zu Häupten der einzelnen Figuren sind ihre Namen angebracht und lassen keinen Zweifel über die Bedeutung des Bildes aufkommen. Abgebildet ist diese Landschaft, die also im Vergleich zu den oben erwähnten eine Erweiterung durch Bevölkerung mit anderen Gestalten aus der Sage von der Unterwelt erfahren hat, bei *Woltmann* (*Gesch. d. Mal.* 1, 113), *Wörmann* (*Die antik. Odysseelandsch.*, Landsch. 329), *Baumeister* (*A. Denkm.* Sp. 858, Abb. 939), vgl. *Trendelenburg* (*Arch. Ztg.* 1876, 89 f.), Art. *Odysseus* 3, 1, Sp. 672.

3) Odysseus und Teiresias.
Nach *Baumeister, Denkmäler des klass. Altertums* II Abb. 1255.

In Anlehnung an dieses Bild scheint *Preller* sein Unterweltsbild (*Prellergalerie zu Weimar*) gemalt zu haben, das zu den Freskogemälden gehört, die die Rückkehr des Od. und seine Irrfahrten illustrieren. Denn noch auf Veranlassung von Goethe wurde er vom Großherzog Karl August zu seiner weiteren künstlerischen Ausbildung nach Rom geschickt.

4) Odysseus in der Unterwelt, Wandgemälde aus Rom.
Nach *Baumeister, Denkmäler des klass. Altertums* II Abb. 939.

3. Nicht erhalten ist

a) das berühmte Gemälde *Polygnots*, die ganze Unterwelt darstellend, aus der delphischen Lesche, die zweite große delphische Komposition des Meisters (*Arch. Ztg.* 1877, 120ff.; 1884, 270f.). Davon können wir uns nach der Schilderung des *Pausanias* (10, 28, 1; 29, 8) eine Vorstellung davon machen. Der Schatten des T. steigt eben auf, um aus der Grube Blut zu trinken, während Odysseus das Schwert über die Grube haltend, dort kauert, um alle Schatten fernzuhalten, bis T. vom Blute getrunken hat und ihm das Bewußtsein zurückgekehrt ist. Der Künstler hatte bei seinem Werke nicht nur die Begegnung des T. und Odysseus sich zum Vorwurf genommen, sondern nach Dichtungen und Überlieferungen der Späteren und auch nach Mythen der Demetermysterien die ganze Unterwelt zur Darstellung gebracht (*Preller-Robert* 829f. *O. Jahn, Kieler Philol. Stud.* 1841, 81—154. *Welcker, Abh. Berl. Akad. d. W.* 1847, B. 1849, 81—151. *Welcker, Kl. Schr.* 5. 63—139. *Rh. Mus.* 26, 354ff. Art. *Odysseus* 3, 1, Sp. 671. *Baumeister, Denkm.* 1040f.). Aus der ganzen Anlage und Auffassung des Gemäldes ergibt sich, daß es dem Vasenbilde unter 2a) nicht als Vorlage gedient haben kann.

b) Das von *Nikias* im folgenden Jahrhundert mit reicheren Kunstmitteln gemalte Bild von der Unterwelt. Es führte den Namen Nekromantia (*Plin. N. H.* 35, 132) oder *Νέκυια* (*Plut. Non posse suav. vivi sec. Epic.* 11, 2. 1093 F. *Anthol. Pal.* 9, 792) und galt für ein sehr berühmtes Bild; wollte es doch der Maler an den König Ptolemaios nicht einmal für 60 Talente verkaufen. Nach *Anthol. Pal.* 9, 792 war es in Übereinstimmung mit Homers Bericht über die Begegnung des T. und Odysseus gearbeitet; es ist also nicht ausgeschlossen, daß die Darstellung des Vasenbildes (vgl. Art. *Odysseus* 3, 1, 671f. *Baumeister, Denkm.* 1041) sich an dieses berühmte Bild angelehnt hat. [Buslepp.]

Teiresiai (*Τειρεσίαι*) werden (*Aelian de nat. anim.* 8, 5) Seher genannt, die ebenso berühmt gewesen sind wie Teiresias (s. diesen). [Buslepp.]

Teisamenos s. Tisamenos.

Teisandros (*Τείσανδρος*). 1) Nach *v. Wilamowitz, Hermes* 33 (1898), 519 ist der von *Pind. Nem.* 11, 33 genannte *Πείσανδρος* (s. d. nr. 6) = *Τείσανδρος* = *Τεισαμενός* (vgl. *v. Wilamowitz, Lectiones epigr.* 14), Sohn des Orestes. — 2) Jüngster Sohn des Jason und der Medeia, von der Mutter, um sich an ihrem Gatten zu rächen (daher wohl auch der Name *Τείσανδρος*) samt seinem Bruder Alkimenes getötet, während der dritte Bruder, Thessalos, entkommt, *Diod.* 4, 54. [Höfer.]

Teisiphone (*Τεισιφόνη*) — griechisch nicht *Τισιφόνη* (vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 763, 10), wie *Τεισιφόνη* neben *Ἀλληκτώ* und *Μέγαιρα* der Darstellung der drei *Ἐρεινύεις* (so!) auf einem Relief aus Anazarba beigeschrieben ist (*Hicks, Journ. of hell. stud.* 11, 239, 5. *Heberdey und Wilhelm, Reisen in Kilikien* in *Denkschriften d. Kais. Akad. d. Wiss. in Wien phil.-hist. Klasse* 44 [1896], VI S. 38 nr. 94; vgl. auch *Le Bas* 1513. *Ramsay, Journ. of philology* 11, 159) — eine der Erinyen (s. d.), deren Name aus der Vorstellung abgeleitet ist, daß diese Göttinnen den Mord strafen (vgl. *Eur. Or.* 323: *μελάγχρωτες Εὐμενίδες ... τινύμεναι φόνον*), also von *τίνειν, τεῖσαι* und *φόνος*, *Cornut. de nat. deor.* 10 (p. 33 *Osann*). *Eust.* ad *Hom. Il.* 763, 42. *Tzetz. Chiliad.* 12, 829. *Pyl, Mythol. Beiträge* 1, 206. *Pott, Kuhns Zeitschrift* 5 (1856), 266f. *R. Förster, Jahrb. f. klass. Phil.* 113 (1876), 810 Anm. 18. *Bechtel-Fick, Die griech. Personennamen* 262 (wo auch auf den nach der Erinys Teisiphone gebildeten Personennamen *Τεισίφονος* auf einer Münze von Pherai bei *Mionnet* 3, 309 hingewiesen wird). Eine ganz absurde Etymologie von Tisiphone, deren Name von *φωνή* abgeleitet wird, findet sich bei *Fulgent. Myth.* 1, 8 p. 21 *Helm* (= *Lactant. Plac.* ad *Stat. Theb.* 1, 477) und *Expos. Virgil. continent.* p. 100, 10 *Helm. Mythogr. Lat.* 1, 109. 2, 12. 3, 6, 23 p. 187, 23. Die Bemerkung von *J. J. Eschenburg, Handbuch d. klass. Literatur* 309 (423²), Tisiphone werde besonders zur Erregung ansteckender Seuchen abgesendet, bedarf starker Einschränkung. Der Name der Erinys Teisiphone begegnet, obwohl er gleich dem ihrer Schwestern wahrscheinlich alt ist, in der Literatur verhältnismäßig spät. Nach *Gruppe, Gr. Myth.* 763, 10 soll er sich zuerst bei *Vergil* finden; doch hat ihn schon *Lucilius* bei *Nonius* p. 427, 11 = *Lucilius* ed. *Marx* 1, 13 v. 169f. und 2, 76 v. 169: *Tisiphone ... Eumenidum sanctissima Erinys.* Die Ergänzung einer Inschrift am Altarfries von Pergamon in [*Τισι*]*φό*[*νη*], *Inschr. v. Pergamon* nr. 109 (andere Vorschläge sind *Φό*[*βος*] oder *Φο*[*ίβη*]) ist zu unsicher, wenngleich der Gigantenname *Ἄλληκτο*[*ς*] (*Inschr. v. Perg.* nr. 112) beweist, daß zu Beginn des 2. Jahrhunderts der Erinysname *Ἀλ(λ)ηκτώ*, und also wohl auch *Τεισιφόνη* und *Μέγαιρα*, bekannt war. Mit diesen ihren zwei Schwesten *Ἀλληκτώ* und *Μέγαιρα* verbunden wird sie genannt bei *Apollod.* 1, 1, 4. *Tzetz.* zu *Lykophr.* 406. *Hygin. fab. praef.* 10, 5 *Schm. Cornut.* a. a. O. *Orph. Argon.* 982. *Hymn.* 69, 2. *Schol. Hom. Il.* 9, 454. *Suid.* s. v. *Εὐμενίδες* (p. 619, 11 *Bernh.*). *Harpokrat.* s. v. *Εὐμενίδες* (p. 140, 16 *Dindorf*). *Schol. Eur. Or.* 37. *Schol. Eur. Troad.* 457. *Tzetz. Chil.* 12, 818. *Eudocia* 351 (p. 263 *Flach*). *Dracontius, Medea* 481ff. (*Poet. Lat. min.* 5 p. 209). *Schol. Lucan. Pharsal.* 6, 732 (p. 241 ed. *Endt*). Papyrusfragment aus Gizeh (römische Epoche) bei *Th. Reinach, Papyrus grecs et démotiques* p. 15 nr. 3. *Codex Dresdensis Da* 41 Fol. 1 (*τῶν ἐριννύων: μέγαιρα: τισιφόνη καὶ ἀλιτώ* [so!]). Vgl. auch die oben angeführte Inschrift aus Anazarba. Wo sie sonst vorkommt — und es geschieht ihrer sehr oft Erwähnung —, erscheint sie entsprechend der später von den Erinyen herrschenden Vorstellung mit Schlangen um das Haupt oder in den Händen (*Verg. Aen.* 6, 570f. *Ov. met.* 4, 481. *Propert.* 3, 5, 40. *Tibull.* 1, 3, 69. *Verg. Culex* 218. *Seneca Herc. f.* 984. *Hor. Sat.* 1, 8, 34. *Iuven.* 6, 29. *Stat. Theb.* 2, 283. 4, 485. 7, 466. *Val. Flacc. Arg.* 4, 394. *Claudian. De raptu Proserpinae* 1, 40. *Corippus, Iohann.* 3, 111. 4, 326) das Strafamt in der Unterwelt (als Schergin des Rhadamanthys, *Verg. Aen.* 555ff. *Lucian. Catapl.* 23. 25. *E. Norden, P. Ver-*

gils Maro Aeneis Buch VI S. 268) ausübend, *Lucan. Phars.* 6, 730 ff. *Val. Flacc.* 2, 194. *Sil. Ital.* 2, 530. *Seneca Herc. Oet.* 1012. *Stat. Theb.* 1, 59. 4, 213. 8, 66. 758. 11, 208 ff. Öfter auch entwickelt Tisiphone dieselbe Tätigkeit wie Eris, indem sie zum männermordenden Streite anfeuert, *Verg. Aen.* 10, 761 — (wo sie wie *Georg.* 3, 552. *Petron. Sat.* 121, 120 p. 88 ed. *Buecheler*[4] das Epitheton pallida [pallens, *Seneca, Herc. Oet.* 10127 führt, was nach *Serv.* z. d. St. und *Donat. Interpret. Vergilian.* ed. *H. Georgii* 2, 386, 11 [vgl. *H. Georgii, Die antike Aeneiskritik* 384] nicht sowohl auf die Göttin selbst zu beziehen ist, als vielmehr auf die Wirkung, die ihr Auftreten hervorbringt: *quod pallidos faciat, quos furore commoverit*) — *Val. Flacc.* 6, 179. 403. *Sil. Ital.* 2, 532 ff. 614 ff. *Stat. Theb.* 6, 467. 8, 346. 9, 150. 11, 58. 483. — Vgl. auch *Nonn. Dionys.* 10, 40. 12, 218. 44, 218. *Petron. Sat.* 120, 97 (p. 87 *Buecheler*[4]). *Stat. Theb.* 6, 492 (514). *Sil. Ital.* 13, 575. *Val. Flacc. Arg.* 3, 214. 4, 410. *Carm. Verg.* 201, 3 in *Poet. Lat. min.* 4 p. 199. Auch im Liebeszauber wird T. neben Hekate angerufen, *Hor. Sat.* 1, 8, 34. Bei einer unglücklichen Ehe funktioniert sie als pronuba, *Ov. Heroid.* 2, 117. Nach einer auf einen *Leon von Byzanz* zurückgeführten Erzählung bei (*Plut.*) *de fluv.* 2, 2 tötet T. den schönen Jüngling Kithairon, der ihre leidenschaftliche Liebe zurückweist, durch eine Schlange, die sie von ihrem Haupte nimmt und auf ihn schleudert. Nun gilt zwar der Verfasser der Schrift *de fluviis* gemeinhin für sehr unzuverlässig. Unmittelbar an die Erzählung von T. und Kithairon schließt er die Erzählung vom Streite des Helikon und Kithairon mit Berufung auf *Hermesianax,* eine Erzählung, die auch *Automedes von Mykene* nach *Demetrios von Phaleron* bei *Eust.* ad *Hom. Od.* 1466, 55 ff. *Schol. Hom. Od.* 3, 267 (p. 143, 20 f.) und *Lysanias von Kyrene* bei *Tzetz. Proleg.* ad *Hesiod Op.* 30 *Gaisf.* behandelt hatten, und die auch in Bruchstücken der *Korinna* in *Berlin. Klassikertexte* 5, 2, 26 ff. (vgl. *v. Wilamowitz, ebenda* 47 f.) erhalten ist. Es ist also auch bei der Erzählung von der Liebe der Teisiphone zu Kithairon nicht ausgeschlossen, daß *Pseudo-Plutarch* hier nicht geschwindelt hat, sondern auf eine ältere Quelle zurückgeht. [Vgl. jetzt auch *Chatzis, Der Philosoph und Grammatiker Ptolemaios Chennos* I. *Paderb.* 1914 S. LIII ff., dessen Glaubwürdigkeit nunmehr auch stark gestiegen ist. R.] — 2) Nach *Euripides, Ἀλκμαίων (διὰ Κορίνθου)* bei *Apollodor* 3, 7, 7 (vgl. *Welcker, Die griech. Tragödien* 2, 580 ff. *F. A. Basedow, De Euripidis fabula Ἀλκμέων ὁ διὰ Κορίνθου* [Rostock 1872]) Tochter des Alkmaion und der Manto, der Tochter des Teiresias (nach *Immisch, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 17, 189 ist *Τειρεσίου* bei *Apollodor* fehlerhaft; es ist vielmehr nach *Paus.* 1, 43, 5 dafür *Πολυείδου* zu lesen). Alkmaion hatte während eines wegen des Muttermordes (daran erinnert wohl auch der Name Teisiphone) über ihn verhängten Wahnsinnes die T. und einen Sohn Amphilochos gezeugt und beide Kinder dem König von Korinth, Kreon, zur Erziehung übergeben. Als T. herangewachsen war und in Schönheit erblühte, wurde sie von der eifersüchtigen Gemahlin Kreons aus Furcht, von jener verdrängt zu werden, als Sklavin verkauft. Der eigene Vater ist es, der später ahnungslos, daß es seine Tochter ist, die Sklavin kauft. Erst als Alkmaion nach Korinth kommt, um seine Kinder zurückzuholen, erfolgt die Erkennung. — 3) Unsichere Lesart bei *Quint. Smyrn.* 1, 405, wo *Alb. Zimmermann* schreibt: *πολέμοιο δ' ἔρως λάβεν ἱπποδάμοιο | Ἀντιμάχοιο θύγατρα, Μενεπτολέμοιο δ' ἄκοιτιν | Τισιφόνην*; darnach wäre also Tisiphone die Tochter des Troers Antimachos und die Gemahlin des Meneptolemos. Dagegen schreibt *Koechly* im Text (vgl. aber auch die adnot. crit.): *. . . λάβεν Ἱπποδάμειαν | Ἀ. θ. μενεπτολέμοιο δ' ἄκοιτιν | Τισιφόνου*: setzt also an Stelle der Tisiphone einen männlichen Eigennamen *Τισίφονος* ein, dessen Gattin die Tochter des Antimachos, Hippodameia, wäre. Dieser *Τισίφονος* begegnet (nach *Koechly*) bei *Quint. Smyrn.* 13, 215 als ein von Neoptolemos erschlagener Sohn des Priamos, während *Zimmermann* statt *Τισίφονος*: *Ἀντίφονος* (s. d.) schreibt. [Höfer.]

Teisiphonos s. Teisiphone nr. 3.

Teisipyle (*Τεισιπύλη*), Amazone in skythischer Bogenschützentracht neben den beiden in Hoplitentracht dargestellten Amazonen Thraso (*Θρασο*) und Hypsipyle (*Ὑφσεπυλε*, so!) im Kampfe gegen Herakles auf einem Volutenkrater in Arezzo, abg. *Mon. dell' Inst.* 8 tav. 6 (verkleinert wiedergegeben bei *Furtwängler-Reichold, Griech. Vasenmalerei* 2 S. 3, Abb. 2; s. unt. Sp. 231/2 Fig. 1), viel besser bei *Furtwängler-Reichold* a. a. O. Tafel 61. Zu den Inschriften vgl. *O. Jahn, Annali* 1864, 240 f. (vgl. 245). *Heydemann, Mitteilungen aus d. Antikensammlungen in Ober- u. Mittelitalien (3. Hall. Winckelmannsprogr.)* 104. *W. Klein, Die griech. Vasen mit Lieblingsinschriften*[2] 127 nr. 3. Der Name T. soll ebenso wie Hypsipyle die Amazonen als Beschützerinnen ihrer Stadt und ihrer Tore bezeichnen, *Reichold* a. a. O. 2, 5. [Höfer.]

Teitanios (*Τειτάνιος*), Beiname des Asklepios auf einer Weihinschrift aus Titane, einer der ältesten (*Paus.* 2, 11, 6 f. *Thrämer* in *Roschers Lexikon* Bd. 1 Sp. 624, 48 ff.) Kultstätten des Gottes, *Corr. Hell.* 3 (1879), 193 nr. 2. *I. G.* 4, 436. *Gruppe, Gr. Myth.* 1442, 11. [Höfer.]

Teithras (*Τείθρας*), Sohn des Pandion, Eponymos des gleichnamigen attischen Demos, *Schol. Arist. Ran.* 477 (wo *Τίθρας* steht). Bei *Steph. Byz.* s. v. *Θέσπεια. Eust.* ad *Hom. Il.* 2, 498 p. 266, 13 = *Herodian* ed. *Lentz* 1, 280, 19: *Θέσπεια, πόλις Βοιωτίας . . . Θεσπιάδου κτίσμα, κατὰ δέ τινας Θεσπίου τοῦ Τεύθραντος τοῦ Πανδίονος* lautet sein Name zwar Teuthras, doch wird durch seine Bezeichnung als Sohn des Pandion seine Identität mit dem Eponymos der attischen *Τειθράσιοι* erwiesen, *Toepffer, Att. Genealogie* 257 Anm. 5; vgl. auch *Paus.* 3, 25, 4, wo der Athener Teuthras als Oikist des lakonischen Teuthrone genannt wird, *E. Maaß, De Lenaeo et Delphinio* 19. Durch die Beischrift *T[ε]ίθρας* bezeichnet ist er dargestellt auf einer rotfig. Kanne in Neapel als schwerverwundeter Genosse des Theseus im Kampfe gegen die Amazonen, *Heydemann, Arch. Zeit.* 1869, 82 nr. 11. *Vasensamml. des Museo Nazion. zu Nea*

pel Racc. Cum. 239 p. 884 f. *P. Kretschmer, Die griech. Vaseninschriften* 135 f. nr. 115. *Ad. Klügmann, Die Amazonen in der attischen Literatur und Kunst* 50 f. Vgl. Tekmessa 1. [Höfer.]

Tekmessa (*Τέκμησσα*), altlateinische Namensform Tecumessa, später Tecmessa (vgl. *Marius Victorinus* 1, p. 2456 *P* 8 G u. p. 2457 *P* 9 G [*Gramm. Lat.* 6 p. 8 sq.]. *Priscian* 1, p. 555 *P* 36 *K* [*Gr. Lat.* 2, p. 29]. Dazu *Ritschl, Opusc.* 2, p. 474—76, 485 und ebenda *Ribbecks Zusätze* p. 512 ff., bes. p. 522 f. mit Anm. Ferner *Stolz* im *Handb. d. kl. A.* 2^2, S. 277 f.).

1) Tochter des phrygischen Königs Teleutas (die erst spät bezeugte Form Teuthras — *Dictys* 2, 18 f.; *Malalas, Chronogr.* 103 = *Patrol. Graec.* vol. 97, p. 192; *Georgios Kedrenos* T. 1, p. 127 = *Patrol. Graec.* vol. 121, p. 257; *Tzetzes Chiliad.* 3, 263 — scheint auf Verwechslung mit Teuthras, König von Mysien, zu beruhen; vgl. *Lobeck ad Soph.* v. 210 [ed. 3, p. 132]), von Aias auf einem Beutezug gegen Phrygien gefangen genommen und zu seiner Sklavin gemacht. Sie wird von ihm Mutter des Eurysakes. *Sophokles* läßt jedoch das Sklavenlos der T. möglichst wenig drückend erscheinen; sie nimmt fast die Stellung einer rechtmäßigen Gattin ein und ist in treuer Liebe ihrem Herrn ergeben, an dessen Händen nicht, wie die spätere Sage erzählte, das Blut ihres Vaters klebte. So beschwört sie ihn denn auch bei allem, was ihm heilig sein muß, bei Zeus, bei ihrem gemeinsamen Ehelager, bei ihrem Sohn und bei seinen alten Eltern, vom beabsichtigten Selbstmorde abzustehen (v. 485 ff.). Und wie sie dann doch vor seiner Leiche steht, rühmt sie ihn noch im Tode *ὡς καὶ παρ' ἐχθροῖς ἄξιος θρήνων τυχεῖν* (924). Als edle Mutter denkt sie zuerst an ihren Sohn und das Sklavenschicksal, dem er nun entgegensehe (v. 944 f.), um dann erst in Klagen über ihr eigenes Los auszubrechen. Aber sie ist ein frommes Weib; sie weiß, daß auch das Unglück von den Göttern kommt (v. 950); und so findet sie bald einen, wenn auch nur geringen, Trost in der Überzeugung, daß nicht seine Feinde, sondern die Götter selbst den Aias zu Fall gebracht haben (v. 970); (vgl. zu ihrer Charakteristik auch *Welcker, Kl. Schriften* 2, S. 285. 292. 300 f.). Der Sophokleischen Darstellung schließt sich ziemlich eng *Quintus Smyrnaeus* an (V, 5, 21 ff.); auch bei ihm sind die Eltern der T. nicht von Aias getötet worden, und auch er betont, daß Aias die T., obwohl sie nur eine *λητδίη* war, zu seiner *ἄλοχος* gemacht habe und zur *'ἅνασσα πάντων . . ., ὅσων ἀνὰ δῶμα γυναῖκες ἔδνωταὶ μεδέουσι παρ' ἀνδράσι κουριδίοισι'*. Ja er hat ihr versprochen, sie nach der Rückkehr zur Herrin von Salamis zu machen. Die über des Aias Tod Jammernde tröstet Agamemnon selbst: Solange er und Teukros lebten, solle sie geehrt sein 'wie eine Göttin'.

Bei *Homer* ist T. dem Namen nach nicht bekannt; sie wird nur als *Αἴαντος γέρας* (*A* 138) erwähnt. Das *A-Scholion* bietet dazu nur das Interlinearglossem *Τέκμησσα* (hierauf scheint auch das bei *Bekker* erwähnte *Scholion* in *B L Αἴαντος δὲ γέρας Τέκμησσα ἡ Τελεύταντος* zurückzugehen, da weder *Bachmann* noch *Dindorf* ein solches *B L-Scholion* kennen. Vgl. auch über diese Scholien *E. Schwartz, De scholiis Homericis ad historiam fabularum pertinentibus: Jahrb. f. klass. Philol. Suppl.* 12, S. 405 ff Merkwürdigerweise bietet auch der sonst so geschwätzige *Eustathios* z. St. den Namen T. nicht).

In welchen griechischen Dramen außer dem *sophokleischen Aias* T. noch vorgekommen sein mag, entzieht sich unserer Kenntnis. Ein Drama *Τέκμησσα* nimmt *Nauck* hypothetisch im Index fabularum der *Trag. Graec. fragm.* an. Sonst begegnet der Name selten in der griechischen Literatur, so daß zwischen *Sophokles* und *Q. Smyrnaeus* nur noch *Philostratos* zu nennen sein dürfte, der T. zusammen mit Iphis, der Sklavin des Patroklos, als typisches Beispiel für Kriegssklavinnen nennt, wie dem Palamedes keine zur Seite gestanden habe (*Heroic.* 11, 14). Ferner erwähnen T.: *Suidas* s. v., *Tzetzes, Chil.* 3, 263, *Georgios Kedrenos* a. a. O., *Joh. Malalas* a. a. O. p. 228 u. p. 192 (an letzter Stelle ist die Erzählung durch eine trockene Beschreibung des Aussehens der T. und Angabe ihres Alters [17 Jahre] erweitert).

Vom Weiterleben der Gestalt der T. in der lateinischen Dichtung liegen verhältnismäßig mehr Spuren vor: Ein unbekannter, vor Julius Caesar Strabon lebender Dichter schrieb eine Tecumessa (vgl. *Marius Victorinus* a. a. O.), *Julius Caesar Strabo* selbst eine Tecmessa. Ferner ist *Pacuvius inc. fab. fragm.* 9 (*Trag. Lat. rell. ed. Ribbeck* 1852) vielleicht als Klage der T. im *Armorum iudicium* des *Pacuvius* aufzufassen (*Ribbeck* a. a. O. p. 292), ebenso *Attius, Arm. iudic. frgm.* 8 u. 11 (vgl. *Ribbeck*, a. a. O. p. 131 u. 312 ff.. und *Röm. Trag.* S. 368 ff.) auf T. zu beziehen. Dagegen ist *Ennius Telamo fgm.* 8 (*Ribbeck* a. a. O. p. 46 = *Ennius ed. Vahlen*^{2} *fgm.* 1) nicht auf T., sondern auf Hesiona oder Eriboea (*Ribbeck* a. a. O. p. 277 u. *Röm. Trag.* S. 134, *Vahlen* z. Stelle) und ebenso *Pacuvius inc. fab.* 50 (*Ribbeck* a. a. O. p. 112) nach *Ribbeck, Röm. Trag.* S. 229 auf Hesiona, die Mutter der Teucer, zu beziehen und nicht wie das Onomasticon Tullianum (*Ciceronis opera ed. Orellius* vol. 7) s. v. Tecmessa will, auf Tecmessa.

In Augusteischer Zeit tauchen Reminiszenzen an T. auf bei *Horaz carm.* 2, 4, 5 f., wo Achill-Briseis, Aiax-Tecmessa und Agamemnon-Cassandra als gleichberühmte Paare nebeneinander genannt werden, und bei *Ovid*, der sich *A. A.* 3, 517 ff. über die mulier maestissima lustig macht.

Bei *Dictys* a. a. O. (vgl. oben) tötet Aiax erst den Vater der T. und führt sie dann selbst in die Gefangenschaft. Eine etwas konfuse Notiz bei *Servius ad Aen.* 1, 619 gibt als Grund für die Verbannung des Teucer aus Salamis an, daß er T. nicht zu Telamon heimgeführt habe. Ob sich dahinter irgendwelches Wissen von den weiteren Schicksalen der T. nach dem Abzuge der Griechen verbirgt, läßt sich nicht mehr erweisen. Nach *Plut. Alcibiad.* 1 und *Platon, Alcibiad.* 1, p. 121 (vgl. auch *Paus.* 2, 29, 4) führte Alkibiades sein Geschlecht auf Eurysakes, den Sohn der T., zurück. Jedoch

bestreitet *Töpffer, Att. Genealogie* S. 278 die Existenz eines *γένος* der *Εὐρυσακίδαι* und führt Alkibiades (S. 178 f.) unter den Eupatridai auf. — 2) Eine der Amazonen, die von Herakles getötet werden (*Diodor* 4, 16, 3). Die Quelle des *Diodor* ist an dieser Stelle, wie *Holzer* (*Progr. Tübingen* 1881; vgl. auch *E. Bethe, Quaest. Diodoreae Mythogr. Gött.* 1887 p. 41 ff.). nachgewiesen hat, ein Herakles-Enkomion des asianischen Rhetors *Matris* (vgl. auch *Jahn, Annali dell' Istit.* 36, 1864, p. 245 f.). Zu bemerken ist dabei, daß außer dem Namen der Anführerin der Amazonen, Melanippe, sämtliche zwölf bei *Diodor* genannte Amazonennamen — Aëlla, Alkippe, Asteria, Deianira, Eriboia, Eurybia, Kelaino, Marpe, Philippis, Phoibe, Prothoe, Tekmessa — sich sonst in der Literatur nicht finden, was bei der großen Zahl von überlieferten Amazonennamen (*Schol. Townl.* Γ, 189 nennt 7, *Quint. Smyrn., Posth.* 1, 42 ff.: 13, *Tzetzes, Posth.* 174 ff.: 21, *Hygin. fab.* 163: 15 von den bei *Diodor* genannten abweichende Namen; vgl. auch die Zusammenstellung bei *Fr. A. Ukert, Die Amazonen* [*Abh. d. k. b. Akad. d. W. München* 1849] S. 53 f. Anm. 162 und *Stephani, Compte Rendu de la Comm. Impér. Archéol. pour l'année 1866* S. 174 f. Anm. 2) immerhin erwähnenswert ist. Zu erklären ist diese Erscheinung aus der Natur fast aller Amazonennamen, die selten alter Überlieferung, sondern freier Erfindung ihre Entstehung verdanken (vgl. *Jahn* a. a. O. p. 246). Auf Vasenbildern scheint der Name Tekmessa nicht nachgewiesen zu sein. [Ostern.]

Teknophagos (*Τεκνοφάγος*), Beiname des Kronos in mehreren Würfelorakeln, so aus Attaleia in Pamphylien, *Kaibel, Hermes* 10 (1876), 199, VII = *Epigr.* 1038 p. 455. *Journ. of hell. stud.* 1912, 275 (vgl. *Revue épigraphique* 1 [1913] S. 353), aus Anabura in Pisidien, *Sterrett, Papers of the American School of Class. Studies at Athens* 3, 213 nr. 342 = *Kaibel, Hermes* 23 (1888), 535, aus Termessos in Pisidien, *Franz Heinevetter, Würfel- und Buchstabenorakel in Griechenland u. Kleinasien* S. 23 (vgl. S. 1 ff.). Vgl. *ἡ τοῦ Κρόνου τεκνοφαγία, Luc. de salt.* 80. Zu den oben Bd. 2 Sp. 1569 f. erwähnten Darstellungen des kinderverschlingenden Kronos kommt hinzu die in der Tempelchronik von Lindos erwähnte Darstellung auf einem Krater, einem Weihgeschenk im Tempel der Athena: *Κρόνος λαμβάνων παρὰ Ῥέας τὰ τέκνα κ[α]ὶ κ[α]ταπείνων, Ch. Blinkenberg, Oversigt over det Kongelige Danske Videnskabernes Selskabs Forhandlinger* 1912 S. 332 C 23. [Höfer.]

Tektamos (*Τέκταμος*), Sohn des Doros, der mit den bei *Homer* (*Od.* 19, 175) genannten Doriern, Achaiern und Pelasgern aus der thessalischen Landschaft Hestiaiotis nach Kreta gekommen, die Tochter des dortigen Königs Kretheus, mit der er den Asterios zeugte, geheiratet und dann selbst die Herrschaft über die Insel übernommen haben soll, *Diod.* 4, 60. 5, 80. Quelle für *Diodor* ist nach *Fel. Jacoby, Das Marmor Parium* 59 wohl *Andron* (*F. H. G.* 2, 349 *fr.* 8; vgl. *E. Bethe, Hermes* 24 [1889] 416 und Anm. 1) bei *Steph. Byz.* s. v. *Δώριον* p. 254, 8 *Meineke* (vgl. *Strabo* 10, 476), der aber statt *Τέκταμος* die Lesart *Τέκταφος* (vgl. *Bechtel und Fick, Die griech. Personennamen* 262) hat und seinen Schwiegervater nicht *Κρηθεύς* nennt, sondern *Κρής*, so daß man, falls man diese beiden Namen nicht für identische Varianten zu halten geneigt ist, bei *Diod.* 4, 60 statt *Κρηθέως*: *Κρητὸς*, wie *Raoul-Rochette, Colon. Gr.* 2, 73 vorschlägt, lesen möchte. *Wesseling* zu *Diod.* 5, 80 schreibt bei *Steph. Byz.* a. a. O. statt *Τέκταφος*: *Τέκταμος*, *Pinedo* und *Berkelius* auf Grund von *Eust.* ad *Hom. Od.* 1861, 20 (*Πελασγοὺς . . . νῦν λέγεσθαι τοὺς μετὰ Κερκάφου εἰς Κρήτην ἀποικισθέντας ἐκ τῆς Φθιώτιδος*): *Κέρκαφος*, während es doch gerade näher liegt, umgekehrt bei *Eust.* a. a. O. statt *Κέρκαφος* aus *Steph. Byz. Τέκταφος* einzusetzen, und so hat auch *Welcker, Aeschyl. Trilogie* 218 Anm. 378 die Änderung *Κέρκαφος* bei *Steph. Byz.* verworfen. Nach *Wesseling* zu *Diod.* 4, 60 und *K. Hoeck, Kreta* 2, 25 Anm. b bietet vielleicht die Überlieferung des *Codex Claromontanus Τεύταμος* (statt *Τέκταμος*) die richtige Form des Namens, und auch *Busolt, Gr. Gesch.* 1^2, 328 scheint die beiden Namensformen für gleichberechtigt zu halten, indem er schreibt: „unter Tektamos (Teutamos), dem Sohne des Doros." Über die Wanderung des Tektamos und seiner Dorier vgl. *Hoeck* a. a. O. 2, 24 ff. *O. Müller, Dorier*[1] 1, 31, 1. *G. Grote, Gesch. Griechenlands* 1^2 (Berlin 1880), 359. *Busolt, Gr. Gesch.* 1^2, 328. Vgl. Tektaphos. [Höfer.]

Tektaphos (*Τέκταφος*), 1) Sohn des Doros, s. Tektamos. — 2) Fürst des indischen Volksstammes der Bolinger (*Βωλίγγαι*), *Dionysios* in den *Bassarika* bei *Steph. Byz.* s. v. *Βωλίγγαι*. Bei *Nonn. Dionys.* 26, 101 ff., der möglicherweise (vgl. *F. Kuntze, Die Legende von der guten Tochter in Wort u. Bild* in *Neue Jahrb. für das klass. Altertum* 13 [1904], 283 f.; vgl. auch *Reinh. Köhler, Über die Dionysiaka des Nonnus* 59) auf *Dionysios* zurückgeht, sind Tektaphos und seine Tochter Eerie (*Ἠερίη*) Helden einer rührenden Legende, die sich in mannigfachen Parallelen im Altertum und Mittelalter wiederfindet und deren sich auch die bildende Kunst bemächtigt hat; vgl. *G. Knaack, Die säugende Tochter* in *Zeitschrift f. vergleich. Literaturgesch.* N. F. 12 [1898], 450 ff. *P. Kretschmer, Zur Gesch. von der säugenden Tochter* in *Zeitschrift f. deutsches Altertum und deutsche Literatur* 43 [1899], 151 ff. *Reinh. Köhler, Kleinere Schriften* 1, 373. 2, 387 und dazu die Nachträge von *Bolte* und besonders *Kuntze* a. a. O. 280 ff.; vgl. auch *Wissowa* oben Bd. 3 Sp. 2500, 50 ff. (s. v. Pietas): Tektaphos wird von Deriades (s. d.) in eine dunkle Höhle geworfen, damit er dort den Hungertod erleide (vgl. 30, 128 ff.); aufgestellte Wächter machen jede Flucht unmöglich. Da bittet seine Tochter Eerie, die eben ein Kindlein geboren hatte, die Wachen, ihr den Zutritt zum Vater zu gestatten; nicht Speise, nicht Trank bringe sie dem Vater, sie wolle dem Sterbenden nur die Augen schließen; dann solle ein Grab Vater und Tochter aufnehmen. Die Wächter glaubten ihren Worten und ließen sie ein: dem Vater in seinem dunkeln Verließe erscheint sie wie ein leuchtender

Stern und bietet dem Verschmachtenden die Milch und neues Leben spendende Brust (vgl. 30, 167 ff.). Deriades erfährt (wohl durch die beobachtenden Wächter) von dieser Tat und läßt den Tektaphos in Bewunderung für die Kindesliebe seiner Tochter frei. Später fällt Tektaphos von der Hand des Eurymedon, tief beklagt und beweint von seiner Tochter, 30, 140—186. — 3) ein Lapithe: Tektaphos Olenides nach der Lesung von *Merkel* und *H. Magnus* bei *Ov. Met.* 12, 433. [Höfer.]

Tekton (*Τέκτων*). Der von Meriones getötete Troianer Phereklos (s. d.) heißt *Τέκτονος υἱὸς Ἁρμονίδεω, Hom. Il.* 5, 60. Denn *Τέκτων* wird Eigenname, nicht Appellativum sein und *Ἁρμονίδης* als Patronymikon dazu stehen; vgl. *Grashof* bei *La Roche* zu *Hom.* a. a. O. *Bechtel, Zeitschr. für vergleichende Sprachforschung* 44 (1911), 127. [Höfer.]

Tektonides s. Polyneos.

Telames, Genosse des Phineus (s. d.), von Perseus durch das Medusenhaupt versteinert, *Lact. Placid. Narr. fab. Ovid.* 5, 1 (p. 645, 7 ed. *H. Magnus*). Bei *Ov. Met.* 5, 107 steht Ammon statt Telames. [Höfer.]

Telamon (*Τελαμών*, über den Namen s. u.), berühmter Held der griechischen Sage.

Bei *Homer* dient er mit seinem Namen nur der ehrenden patronymischen Umschreibung zweier, meist einzeln erwähnter, Söhne; so erscheint er mehrmals als Vater des großen Aias (*Λ* 465. 591; *P* 284. 293; *λ* 553), daher auch *Τελαμωνιάδης* heißt (*N* 709); nur einmal wird dieser, als Sohn gleicher Eltern (*κασίγνητος καὶ ὁπάτρος*), zusammen genannt mit seinem Bruder Teukros (*M* 370 f.). Auch letzterer findet sonst für sich allein Erwähnung als Telamons Sohn (*υἱὸς Τελαμῶνος N* 177) oder als *Τελαμώνιος* (*N* 170; *O* 462); wenn aber dieser ein andermal, an einer bei *Zenodot* nicht gelesenen und schon von *Aristophanes* und *Aristarch* verworfenen Stelle, ermahnt wird, seinem Vater Telamon in der Ferne Ruhm zu verschaffen, da er ihn, obwohl er unehelich sei (*νόθον περ ἐόντα*), in seinem Hause aufgezogen habe (*Θ* 280 f.; vgl. *Ameis-Hentze* zu v. 284), so weist dies, im Gegensatz zu der eben erwähnten Genealogie, bereits auf die spätere Annahme der Abstammung des Teukros von einer andern Mutter, mithin auf verschiedene Gattinnen des Telamon, hin; über die späte Abfassung des Buches *Θ* s. *Robert, Studien zur Ilias* S. 167; *Kammer, Ästhet. Kommentar zur Ilias* S. 216[3]. Telamons eigener Herkunft, etwa von Aiakos (s. u.), wird bei *Homer* nirgends gedacht, vielmehr als Aiakos' Sohn hier Peleus, als *Αἰακίδης* entweder gleichfalls dieser (*Π* 15; *Σ* 433; *Φ* 189) oder dessen Sohn Achilleus (*I* 184; *λ* 471) bezeichnet (s. d. Art. Aiakides). *Homer* und *Hesiod* kennen diesen und den großen Aias noch nicht als Verwandte. Noch *Pherekydes* (bei *Apollodor* 3, 12, 7, vgl. *Müller, fr. hist. Gr.* 1, 72, *fr.* 15; *Lütke, Pherecydea* 7) nennt Telamon und Peleus sogar ausdrücklich nur Freunde, vgl. auch *v. Wilamowitz, Homer. Unters.* 246; übrigens wird hier bei *Pherekydes* zuerst Telamons Elternpaar genannt, nämlich Aktaios (oder Aktor, s. d. Art. Aktaios 2 und *v. Wilamowitz*, a. a. O. 246 A. 10) und Glauke, die Tochter des salaminischen Königs Kychreus, die freilich bei *Diodor. Sic.* 4, 72, 7 vielmehr Telamons Gattin ist (s. u.).

Im Gegensatz hierzu erscheint sonst übereinstimmend als Telamons Vater Aiakos (s. d.), der Sohn des Zeus und der Aigina (s. d.). Er ist König der Insel Aigina, die er erst nach seiner Mutter benannt hat (*Ov. Met.* 7, 474). Während bei *Homer* Aiakos nur Peleus' Vater ist (s. o.) und sein Weib unerwähnt bleibt, lernen wir später auch seine Gattin Endeïs (s. d.) kennen; er hat von ihr zwei Söhne: Telamon und Peleus (*Pind. Pyth.* 8, 140 f.; *Nem.* 5, 12; *Bakchyl.* 12, 96 *Blaß; schol. Il. Π* 14; *schol. Eur. Andr.* 687; *Isokr.* 9, 16; *Apollodor* 1, 9, 16, 7; 3, 12, 6, 11; *Diodor. Sic.* 4, 72, 6; *Plut. Thes.* 10; *Pausan.* 2, 29, 9 f.; *Ov. Met.* 7, 476 f.; 13, 151; *Hygin. fab.* 14). Eine Tochter Alkimache ist später die Gattin des Oïleus (*schol. Il. N* 694). Es ergeben sich somit folgende Genealogien:

1. Aktaios (Aktor)-Glauke
   Telamon
2. Zeus-Aigina — Skiron
   Aiakos-Endeïs
   Telamon Peleus Alkimache

Davon weicht gänzlich ab *Orph. Argon.* 185 f.:

3. Aiakos-Aigina
   Telamon

Und während nach den beiden ersten Stammbäumen (oder doch nach dem zweiten) Telamon an der Wohnstätte seines Vaters, auf Aigina, zur Welt kommt, wird er nach dem dritten von seiner Mutter, die also hier Aigina heißt, am Meeresufer der Insel Salamis geboren, wohin er nach der gewöhnlichen Überlieferung erst später als Flüchtling gelangt (s. u.). Einem Liebesverhältnis des Aiakos mit der Nereide Psamathe entstammt außerdem ein dritter Sohn, Phokos (s. d.). Einmütig wohnen zuerst die drei Brüder im Elternhause. Die beiden älteren, Telamon und Peleus, genießen mit anderen Heroen den Unterricht des Cheiron: *Xen. Kyneg.* 1 (im Jagen); *Philostr. Heroic.* 9. In Telamons Jugend wird Aigina von einer Pest verheert (*Ov. Met.* 7, 523 f.), die Aiakos mit seinen drei Söhnen lange vergebens durch Gebete zu bannen sucht (v. 596 f.). Endlich sendet Jupiter für die hingestorbenen Bewohner Ersatz durch Verwandlung von Ameisen (*μύρμηκες*) in Menschen, die nunmehr Myrmidonen genannt werden (*Hesiod. fr.* 76 *Rzach*[2]; *schol. Pind. Nem.* 3, 21; *Apollodor* 3, 12, 6, 6; *Serv. A.* 2, 7; *Hygin. fab.* 52). Die Freudenbotschaft ihres Erscheinens meldet dem aus dem Schlafe erwachenden Vater zuerst Telamon (*Ov. Met.* 7, 647 f.). — Längere Zeit darauf, als Aiakos bereits alt ist, langt Minos von Kreta, auf einem Rachezug gegen Athen Unterstützung heischend, in Aigina an (v. 472); anfangs von dem Greise und seinen drei Söhnen bewillkommnet, wird er doch mit seinem Hilfs-

gesuch abgewiesen, da sich Aiakos vielmehr zum Bündnis mit Attika verpflichtet fühlt (v. 476 f.). Wirklich erscheint gleich nach Minos' Abfahrt als Abgesandter Athens Kephalos und wird als alter Freund von den Söhnen des Aiakos empfangen (v. 490 f.). Dieser entspricht der Bitte des Kephalos; nachdem Telamon und Peleus Streitkräfte für den Krieg gesammelt haben (v. 669), zieht Aiakos, begleitet von diesen beiden älteren Söhnen und an der Spitze neuer Truppen, Athen zu Hilfe (v. 864 f.; 8, 4 f.). Phokos, der sich, vielleicht wegen seiner Jugend, an diesem Kriege nicht beteiligt, wird später der eponyme Besiedler von Phokis. Als dieser nach Jahren in seine Heimat Aigina zurückkehrt oder dort zu Besuch ist, wird er von einem seiner Halbbrüder oder von beiden ermordet. Die meisten Berichte nennen als Hauptschuldigen oder sogar als alleinigen Täter den Peleus (s. d. Art. Bd. 3, Sp. 1829). Gemeinsam vollführen jedoch Peleus und Telamon die Tat bei *Pindar* (*Nem.* 5, 25 f.), wo beider Schuld allgemein, aber deutlich bezeichnet wird; ferner in der *Alkmaionis* (*schol. Eur. Andr.* 687; *Kinkel, fr. epic. Gr.* p. 76): Telamon verwundet den Bruder mit dem Diskus am Kopfe, Peleus mit dem Beile tödlich im Nacken, und zwar aus Neid, weil er ihnen im Wettkampf überlegen ist; aus demselben Beweggrunde auch im *schol. Lykophr.* 901 (vgl. 175) und im *schol. Pind. Nem.* 5, 25, wo jedoch umgekehrt Telamon das Schwert schwingt; ferner bei *Nikandros* (*Anton. Lib.* 3, 8): wegen Bevorzugung durch den Vater; dagegen bei *Apoll. Rhod.* 1, 93: aus Versehen (ἀφραδίῃ); ohne Angabe näherer Gründe und Umstände im *schol. Ar. Nub.* 1063 und bei *Hygin. fab.* 14. Unklar bleibt Telamons Beteiligung bei *Diodor* 4, 72, 6 f., wo zwar nur Peleus den Stiefbruder ἀκουσίως durch einen Diskuswurf tötet (vgl. *Apoll. Rhod.*), aber gleichwohl Telamon später mit in die Verbannung geht (s. u.). Dagegen verübt die Tötung nur Telamon, wennschon im Einverständnis mit Peleus und durch das Los bestimmt, beim Diskuswettspiel nach *Apollodor* 3, 12, 6, 11, oder aus Haß auf der Eberhetze mit dem Jagdspeer nach *Dorotheos' Metam.* 1 bei *Pseudoplutarch. Parall.* 25. Unbestimmte Andeutungen bei *Ov. Met.* 13, 145; vgl. 11, 267.

Beide Brüder werden von Aiakos wegen des Mordes aus Aigina verbannt. Während Peleus in den meisten Quellenberichten sich nach Thessalien begibt und dort König von Phthia wird, geht Telamon allen Zeugnissen zufolge nach der benachbarten Insel Salamis; er sucht sich aber von da aus vor dem Vater zu rechtfertigen (*Pausan.* 2, 29, 9. 10). Obwohl nun ein von ihm entsendeter Herold in seinem Namen die Teilnahme an der Tat ableugnet, läßt doch Aiakos ihn selbst Aigina nicht wieder betreten; nur von einem Damme aus, den er erst im Meere aufwerfen muß, darf er sich verteidigen. Bei Nacht baut er den Damm (der noch zu *Pausanias'* Zeit gezeigt wurde), wird aber trotz seiner Rede schuldig gesprochen und segelt nun zum zweiten Male nach Salamis. Der dortige König Kychreus (s. d.), ein Sohn des Poseidon und der Salamis, einer Tochter des Flußgottes Asopos (*Bakchyl.* 8, 39 f. *Blaß*), hat selbst keine Söhne und hinterläßt daher bei seinem Tode dem Telamon, der seine Tochter Glauke geheiratet hat (*Diodor. Sic.* 4, 72, 7; *schol. Lykophr.* 110. 451), die Herrschaft. Über eine Glauke, die (nach *Pherekydes fr.* 15) von Aktaios (oder Aktor) vielmehr Telamons Mutter ist, s. o. So ist er nun König von Salamis (*Soph. Ai.* 202; *Herod.* 8, 64; *Eur. Troad.* 799; *Pausan.* 3, 12, 7; *Skymn.* 558). Nach Glaukes Tode wird seine zweite Gattin: Eriboia (*Ἐρίβοια, Pind. Isthm.* 5, 45; *Bakchyl.* 12, 102 *Blaß; Soph. Ai.* 569; *Diodor. Sic.* 4, 72, 7, oder *Ἠερίβοια, schol. Il. Π* 14) oder Periboia (*Περίβοια, Xen. Kyneg.* 1, 9; *Apollodor* 3, 12, 7, 2; *Plut. Thes.* 29; *Pausan.* 1, 42, 4; *Verg. Cul.* 300 nach *Schraders* Lesart), die Tochter des Alkathoos (s. d.), des Königs von Megaris, eines Sohnes des Pelops und der Hippodameia. Mit ihr zeugt er den Aias, der, zum Unterschied von dem gleichnamigen Oïleussohne, der große, weit öfter jedoch nach dem Vater der Telamonier genannt wird (s. o.). Mag auch Aias' Mutter Phereboia (s. d.) mit vorgenannter Periboia identisch sein, so kann sie doch, weil unter diesem Namen mit Theseus, nicht mit Telamon vermählt, hier außer Betracht bleiben; dasselbe gilt von Aias' Mutter Meliboia (*Istros* bei *Athen.* 13, 557 a, *fr. hist. Gr.* 1, 420). Ein seltsamer Bericht, wie Telamon zu Eriboia gekommen sei, findet sich in einem verstümmelten Fragment des *Aretades v. Knidos* (*Müller, fr. hist. Gr.* 4, 316), wo ihr Name zwar ausgefallen, aber als selbstverständlich zu ergänzen ist: Telamon kommt nach Euboia, verführt dort das Mädchen und entflieht dann bei Nacht. Der Vater merkt die Schwangerschaft der Tochter und übergibt sie einem Leibwächter zum Ertränken; doch dieser verkauft sie aus Mitleid nach auswärts; in Salamis, wohin sie gelangt, wird sie von Telamon gekauft und gebiert nunmehr den Aias in seines leiblichen Vaters Hause. — Nach einer dritten Überlieferung holt sich Telamon seine Gattin aus Athen (*Diodor* 4, 72, 7), was zusammenhängt mit der nachträglichen künstlichen Verknüpfung von Telamon und Aias mit Salamis und Attika; vgl. *v. Wilamowitz, Homer. Unters.* 244 f.; *Töpffer, Att. Geneal.* 271 f.; 274; *Busolt, Gr. Gesch.* 2^2, 215.

An den großen Abenteuern und Unternehmungen der Heroenzeit ist Telamon ausgiebig beteiligt. Bereits vor seiner Verbannung aus Salamis, also noch von Aigina aus, erfolgt sein Aufbruch zur Kalydonischen Jagd; freilich nur nach *schol. Il. Π* 14; erst nachdem er dabei unabsichtlich einen Jagdgenossen im Walde getötet hat, gelangt er als Flüchtling nach Salamis, vielleicht um vor den Verfolgern seine heimatliche Spur zu verwischen. Nach andern Zeugnissen zieht er erst von dem späteren Wohnort Salamis auf dieses Abenteuer aus. In *Euripides' Meleagros* (*fr.* 530 *Nck.*^{2}) wird er unter den Jägern beschrieben: den Schild geschmückt mit dem Bilde eines goldenen

Adlers, das Haupt mit Trauben bekränzt, verläßt er Salamis und reiht sich unter ihre Scharen; vgl. *Apollodor* 1, 8, 2, 4: *Τελαμὼν Αἰακοῦ ἐκ Σαλαμῖνος*; *Hygin. fab.* 173; *Ov. Met.* 8, 309; *Stat. Theb.* 2, 473. Schon von Skopas (s. u.) war er in der Giebelgruppe des Athenetempels zu Tegea unter den Jägern dargestellt (*Pausan.* 8, 45, 6), vielleicht hier bereits, wie er bei der Verfolgung des Ebers an einer Baumwurzel strauchelt, aber von seinem Bruder Peleus wieder aufgerichtet wird (*Ov.* a. a. O. 378; vgl. d. Art. Meleagros, Bd. 2, Sp. 2616. 2618).

Weit gehaltvoller ist die Rolle, die Telamon auf dem Argonautenzuge spielt. Seine Teilnahme wird übereinstimmend bezeugt (*Apoll. Rhod.* 1, 93; *Theokr.* 13, 16 f.; *Diodor. Sic.* 4, 41; *Apollodor* 1, 9, 16, 7; *Ov. Met.* 13, 22 f.; *Hygin. fab.* 14. 89; *Val. Flacc.* 1, 166; *Stat. Theb.* 5. 379; *Orph. Argon.* 187; s. auch d. Art. Argonauten, Bd. 1, Sp. 510). Als kurz vor der Abfahrt die einzelnen Helden ihre Plätze einnehmen, setzt sich Telamon auf eine Ruderbank zur Linken, in Herkules' Nähe (*Valer. Flacc.* 1, 353 f.), dem er auch sonst ein werter Genosse ist (2, 384: *Telamon meus*; vgl. v. 451: *Alcides Telamonque comes;* s. u.). Auf dem Zuge selbst begegnet er uns im Kampfe mit dem Dolionenkönig Kyzikos auf dessen gleichnamiger Insel an der Propontis, wobei er den Nisaeus und den Opheltes erlegt (*Val. Flacc.* 3, 198). — Sodann finden wir ihn in der Gegend von Kios in Bithynien. Herakles, dem ein Ruder zerbrochen ist, steigt dort aus, um sich im Walde ein neues zu schneiden. Die andern Gefährten schmausen am Strande; nur Hylas (s. d.) folgt dem Herakles, wird aber von den Nymphen der Quellen Pegai geraubt. Während Herakles und der Argonaut Polyphemos nach ihm suchen, fahren die übrigen ohne jene drei ab. Erst auf der Weiterfahrt vermißt man sie, und viele sind darüber entrüstet, Herakles, den besten Gefährten, nunmehr entbehren zu müssen; besonders wirft Telamon dem Iason erbittert vor, er habe sich des Herakles entledigen wollen, um nicht von dessen Ruhm überstrahlt zu werden (*Apoll. Rhod.* 1, 1289 f.; *Valer. Flacc.* 3, 637 f.; pius Telamon, wegen seiner Treue gegen Herkules; vgl. v. 693. 715. 722). Den Tiphys, der zu dem verfrühten Aufbruch geraten hat, bedroht Telamon tätlich; doch wird er von den beiden Boreassöhnen beschwichtigt (*Apoll. Rh.* v. 1300 f.) und bittet, nach der prophetischen Aufklärung des Meergottes Glaukos über Hylas' Verbleib (v. 1310 f.), sogar den Iason mit freundlichem Händedruck um Verzeihung (v. 1330 f.). — Auch bei dem Abenteuer mit dem Bebrykerkönig Amykos, das schon *Epicharm* in einer Komödie (*Kaibel, Com. Gr. fr.* p. 92), *Sophokles* in einem Satyrspiel (*Nauck², Trag. Gr. fr.* p. 154) und der Epiker *Peisandros* (*schol. Apoll. Rhod.* 2, 98) behandelt haben, wird Telamons gedacht; beide Äaciden melden sich zur Bezwingung des berühmten Faustkämpfers (*Valer. Flacc.* 4, 223), die jedoch schließlich allein Polydeukes mit Erfolg übernimmt. — In Kolchis angelangt, begibt sich Iason nach des Aietes Palast, wobei Telamon, neben den Söhnen des Phrixos und dem Augeias, zu den nächsten Begleitern gehört (*Apoll. Rh.* 3, 196 f.). Argos, einer von den ersteren, stellt seine Landsleute dem König vor; da heißt es auch (v. 363 f.):

Τελαμὼν δ' ὄγε, κυδίστοιο
Αἰακοῦ ἐκγεγαώς· Ζεὺς δ' Αἰακὸν αὐτὸς ἔτικτεν.

Als Aietes, über den Zweck ihres Kommens unterrichtet, sie zunächst unter Drohungen abweist, kann wieder Telamon seinen Zorn kaum unterdrücken (v. 382 f.); doch kommt ihm Iason mit der Antwort zuvor. Auch fernerhin, als von Aietes diesem die bekannten Arbeiten auferlegt werden, ist Telamon in seiner Nähe (v. 440), voll leidenschaftlicher Erbitterung ob der gestellten Zumutungen (v. 515). Während er bei *Apollonios* bereits hier verschwindet, erscheint er in der völlig abweichenden Darstellung des *Valerius Flaccus* (5, 570 f.; 6, 345 f.) später aufs neue: in dem Kriege, den die Argonauten dem Aietes zu Liebe gegen dessen Bruder Perses ausfechten, schützt Telamon mit seinem gewaltigen Schilde (ingens orbis, vgl. *Verg. A.* 10, 783 f., sowie *Il. P* 128) den Argiver Canthus und sucht nach dessen Tötung seinen Leichnam zu retten (v. 364), eine Szene, die dem Kampfe des Aias um die Leiche des Patroklos nachgebildet ist (*Il. P* 384 f.).

Allen Argonauten schreibt *Hellanikos* (*Müller, fr. hist. Gr.* 1, 49, *fr.* 33) die Teilnahme an Herakles' Zuge gegen die Amazonen am Thermodon zu, vgl. *Kullmer, Fleckeis. Jahrb.* Supplbd. 28, 510. In der Tat ist auch sonst das Unternehmen mit der Argonautenfahrt in Verbindung gebracht (*Apoll. Rhod.* 2, 966 f.; *Valer. Flacc.* 5, 132 f.); auch ohne ausdrückliche Erwähnung ist also Telamons Beteiligung für die zusammenhängenden Dichtungen stillschweigende Voraussetzung. Besonders genannt wird er schon von einem alten Epiker, entweder *Kinaithon* (*Corey, de Amazonum antiquissimis figuris, Berl. Diss.* 1891, S. 39) oder *Hesiod* (*v. Wilamowitz, Eur.' Herakles* 2², 102): darnach 'habe er durch die Erlegung der untadeligen Männertöterin Melanippe zuerst den Gefährten Rettung geschaffen' (*fr.* 278 *Rzach²*; vgl. *schol. Lyk.* 1329). Im Amazonenkriege erscheint er als Herakles' treuer Helfer auch sonst noch: *Pind. Nem.* 3, 38 mit *schol.; Bakchyl.* 8, 42 f. *Bl.; schol. Apoll. Rh.* 1, 1289. Über die Bildwerke s. u. Zu diesen nur selten und flüchtig erwähnten Abenteuern Telamons gehört auch sein Zug mit Herakles gegen die Meroper auf der Insel Kos (*Pind. Nem.* 4, 25 f.; *Isthm.* 5, 31 f.; vgl. auch *Dibbelt, Quaest. Coae mythogr., Diss. Greifsw.* 1891, S. 3 f.), sowie gegen den gewaltigen Giganten Alkyoneus (s. d.) in Phlegrai auf der thrakischen Halbinsel Pallene, den die beiden Waffengenossen Herakles und Telamon gemeinsam überwältigen (*Pind. Nem.* 4, 27 f. mit *schol.*; *Isthm.* 5, 33; *schol. Apoll. Rh.* 1, 1289). Telamons Spur auf dem Argonautenzuge begegnet uns endlich auch auf italischem Boden, in der aus dem Kriege der Römer mit den cisalpinischen Galliern bekannten Hafenstadt Etruriens (*Polyb.* 2, 27), die den Namen Telamon angeblich nach ihrem Gründer hat (*Timaios* bei *Diodor.*

4, 56, 6; s. u.). Dagegen kann es auffallen, daß bei der Landung der Argonauten in Aigina am Ende der Fahrt (*Apoll. Rh.* 4, 1766) der dort heimischen Aiakiden, namentlich Telamons, nicht gedacht wird.

Doch ungleich wichtiger ist das Unternehmen gegen Troja, weil hierbei Telamon eine maßgebende Stellung einnimmt. Seine Beteiligung als Herakles' treuer Gefährte wird im allgemeinen mehrfach erwähnt: *schol. Apoll. Rh.* 1, 1289; *Hesiod* im *schol. Pind. Isthm.* 5, 53; *schol. Nem.* 3, 61; 4, 40; *Bakchyl.* 8, 45f. *Bl.*; besonders wichtig *schol. Eur. Andr.* 796: *οἱ μὲν πλείους Τελαμῶνά φασι συστρατεῦσαι τῷ Ἡρακλεῖ ἐπὶ τὸ Ἴλιον, ὁ δὲ Πίνδαρος* (fr. 172) *καὶ Πηλέα, παρ' οὗ ἔοικε τὴν ἱστορίαν Εὐριπίδης λαβεῖν.* Vgl. auch *Theokr.* 13, 36f.; *Philostr. Heroic.* 12, 1; *C. I. Gr.* 5984 B 20; *Stat. Silv.* 5, 2, 50; *Theb.* 5, 379 (9, 68). Über die verschiedenen Arten der Einordnung des Zuges in Herakles' und Telamons Schicksale vgl. *Jessen* bei *Pauly-Wissowa,* Art. *Argonautai* 2, 756 f. Von *Dionysios Skytobrachion* bei *Diodor. Sic.* 4. 42. 49 (vgl. *Bethe, Quaest. Diodor. mythogr.* 1f.; *Schwartz* bei *Pauly-Wissowa,* Art. *Dion. Skyt.,* 5, 930f. u. Art. *Diodoros,* 5, 673f.) wird das Abenteuer dem Argonautenzug in der Weise eingefügt, daß die beiden Einzelszenen auf der Hin- und Rückreise sich vollziehen. Die Argonauten, unter ihnen Herakles und Telamon, landen bei Sigeion und finden hier Hesione (s. d.) am Ufer angebunden, die ihr Vater, König Laomedon von Troja, einem Seeungeheuer zum Fraße ausgesetzt hat; es ist von Poseidon gesendet zur Strafe für die Verweigerung des ihm und Apollon beim Bau der Mauern Ilions versprochenen Lohnes. Für die Tötung des Untiers und die Befreiung des Mädchens erhält Herakles dieses selbst sowie Laomedons unbesiegbare Wunderpferde (*Il. E* 265f.) zum Lohne, überläßt aber Jungfrau wie Rosse bis zur Rückkehr von Kolchis dem Laomedon zur Aufbewahrung. Als jedoch auf der Heimfahrt Telamon und Iphiklos als Boten des Herakles das Pfand zurückverlangen, werden sie vom König gefangen gesetzt. Dessen junger Sohn Priamos dringt auf die Herausgabe der Schwester und der Pferde zwar vergebens, ermöglicht aber durch eingeschmuggelte Schwerter den beiden Gefangenen die Tötung der Wächter und ihre eigene Rettung aus dem Kerker. In dem nun beginnenden Kampfe fällt Laomedon, Troja wird erobert und Priamos in die Herrschaft des Vaters eingesetzt. — Kurz zuvor (4, 32) hat *Diodor* die Ereignisse insofern etwas anders erzählt, als die Erlegung des Seeuntiers und Hesiones Befreiung zwar gleichfalls auf der Fahrt der Argonauten nach Kolchis sich ereignen, Herakles aber nach seiner Heimkehr mit neuen Schiffen und Gefährten zu einem besonderen Zuge gegen Troja aufbricht (*Il. E* 641f.); Telamon, der zuerst in die Stadt eingedrungen ist, krönt jener mit dem ersten Siegespreise, indem er ihm die Hesione überläßt. Ganz ähnlich *Hygin. fab.* 89, nur daß hier Telamons besondere Heldentat verschwiegen ist; doch hat der ihm gewährte Siegerlohn seine besonderen Verdienste auch hier zur Voraussetzung. Ebenso findet die Befreiung Hesiones unter Telamons Teilnahme auf der Hinfahrt statt bei *Valer. Flacc.* 2, 451f.; 540f.: die als Lohn versprochenen Rosse (und wohl auch die befreite Jungfrau selbst), deren Verweigerung Laomedon schon damals im Schilde führt (v. 550f.; 567f.), gedenkt Herakles auf der Heimfahrt abzuholen (v. 575f.); doch begnügt sich der Dichter mit einem ganz kurzen Hinweis auf die Ausführung dieses Vorhabens (4, 58f., vgl. 164); der Bericht über einen erneuten Zug des Herakles gegen Ilion lag außerhalb seiner Aufgabe. Ausführlich erzählt einen solchen Kriegszug *Apollodor* (2, 6, 4f.; vgl. 3, 12, 7, 3): bei der Einnahme der Stadt dringt Telamon zuerst ein, doch gerade sein mutiges Vorstürmen wird ihm beinahe verhängnisvoll. Aus Neid will nämlich Herakles, der erst als zweiter die Mauer ersteigt, den Freund mit dem Schwert umbringen. Dieser besänftigt ihn indes klug berechnend dadurch, daß er offensichtlich Steine zum Bau eines Altars für Herakles Kallinikos zusammenrafft; von dem versöhnten Nebenbuhler erhält er nunmehr auch hier die Hesione. Diese Sagenfassung geht zurück auf *Hellanikos* (*Müller, fr. hist. Gr.* 1, 64) nach *schol. Lykophr.* 469 (und 34): doch ist hier der von Telamon errichtete Altar dem Herakles Alexikakos geweiht; vgl. *Kullmer* a. a. O. 569f.; *Bernh. Schmidt, Fleckeis. Jahrb.* 1893, S. 377f. Hesione erscheint als Telamons Siegespreis auch sonst oft: *Soph. Ai.* 1300f., vgl. 434f. mit *schol.; Xenoph. Kyneg.* 1, 9; *Aristot. Rhet.* 3, 15; *Ov. Heroid.* 20, 69; *Metam.* 11, 216f., vgl. 13, 22f.; *Serv. Aen.* 3, 3; 8, 157; *Dar. Phryg.* 3. Schlichter ist die Darstellung des Vorgangs an einer anderen *Serviusstelle* (*Aen.* 1, 619): ohne aus Lebensgefahr befreit worden zu sein, fällt hier Hesione nach der Tötung ihres Vaters in die Hände der Sieger, die mehr zufällig, auf der Suche nach Hylas (s. o.), bis vor Troja gelangt sind, und wird darauf nach Kriegsrecht dem Telamon überlassen. *Naevius' Aesiona* und der *Laomedon* eines unbekannten römischen Tragikers, vielleicht Quellen für manche vorgenannte Einzelzüge der Sage, sind verloren (*Ribbeck, R. Tr.* 44. 46).

Bescheidener nimmt sich ein anderer Kampfpreis aus: bei einem Wettspiel der Griechen vor Troja schleudert Aias einen gewaltigen ehernen Diskus, den einst Herakles dem von ihm bezwungenen Antaios abgenommen und dann dem Telamon geschenkt hat, als dieser mit ihm Troja zerstörte; Telamon hat den Diskus auf seinen älteren Sohn (*Quint. Smyrn.* 4, 450f.) vererbt. — In einer anmutigen Familienszene offenbart sich Telamons häusliches Glück vor dem Zuge gegen Ilion. Als ihn nämlich Herakles zur gemeinsamen Fahrt in Salamis abholt, trifft er ihn beim Schmause; auf eine Löwenhaut tretend, fleht er mit einer vollen Schale, die ihm der Gastfreund reicht, diesem möge von seinem Weibe Eriboia ein wackerer Sohn geboren werden; ein Adler (*αἰετός*) verheißt durch sein Erscheinen Erfüllung des Gebets und wird Anlaß zu des Sohnes Namen *Αἴας*: *Pind. Isthm.* 5, 51—80 mit *schol.* v. 53.

58; *schol. Lykophr.* 455. — Bald tritt in dieses Haus als Telamons Nebenfrau Hesione ein und gebiert ihm den Teukros (*Apollodor* 3, 12, 7, 3; *Hygin. fab.* 89), in dem sich also das Blut der Aaciden mit dem der Dardaniden kreuzt; vgl. *Preller, Gr. Mythol.* 2^3, 405; *Degen, De Troianis Scaenicis, Leipz. Diss.* 1900, mit *Appendix: de Teucro Teucrisque*, S. 42f. Von Zerwürfnissen zwischen den Weibern wie zwischen den Halbbrüdern verlautet nichts. Schon bei *Homer* (*Il.* Θ 280f., freilich im Gegensatz zu *M* 370f., wo sie Söhne gleicher Eltern sind, s. o.), leben sie im besten Einvernehmen; am schönsten bewährt Teukros seine Bruderliebe an Aias' Leiche: *Soph. Ai.* 975f.; 992f.; 1266f.

Seltsam klingt die Erzählung, bei Trojas erstem Falle sei Theaneira als Siegespreis in Telamons Hände gefallen, aber, von ihm schwanger, aus seinem Schiffe schwimmend nach Milet entflohen und habe hier, von König Arion aufgenommen, den Trambelos oder Strambelos geboren (*schol. Lykophr.* 467, vgl. *Istros, fr. h. Gr.* 1, 421), den später Achill tötete (*Athen.* 2, 43d; vgl. *Parthen. Erot.* 26). Theaneira ist nach diesem Scholion nur eine andere Benennung der Hesione (s. d.; vgl. dagegen *Holzinger* S. 242; *Gruppe, Gr. Myth.* 300,; über die Bedeutung der Sage s. auch *Vürtheim, de Aiacis origine cultu patria*, Leiden 1907, S. 78f. sowie d. Art. Apriate, Bd. 1, Sp. 2864). — Die spätere Zurückforderung Hesiones bildet, da diese von Telamon verweigert wird, eine der Ursachen des Trojanischen Krieges (*Dar. Phryg.* 5. 6). Bei dessen Beginn ist Telamons eigene Jugend und Heldenlaufbahn bereits abgeschlossen, und eine neue Generation tritt auf den Schauplatz.

Auch Telamons Söhne nämlich, Aias und Teukros, werden unter den zahlreichen Freiern der Helena genannt (*Apollodor* 3, 10, 8, 3; bei *Hygin. fab.* 81 wenigstens Aiax Telamonius). Somit sind denn bei Ausbruch des Trojanischen Krieges auch sie eidlich verpflichtet, mit Menelaos gegen Ilion auszuziehen (s. Helena, Bd. 1, Sp. 1935f.; Odysseus, Bd. 3, Sp. 614). Vermöge seines religiösen Ernstes, der an Telamon allerdings nur hier nachweisbar ist (s. u.), richtet er bei *Sophokles* an die Söhne ergreifende Abschiedsworte (*Ai.* 763f.); um so leichtfertiger klingt deren übermütige Zurückweisung durch Aias (v. 767f.). Bei *Ennius* freilich ist Telamon auch seinerseits von Euripideischer Skepsis angekränkelt; er leugnet (mit *Epikur*) die Fürsorge der Götter für das Menschengeschlecht und verspottet alle Prophetenweisheit (*Ribbeck, R. Tr.* 133f.). Den nach Aulis zur Heeresversammlung absegelnden Söhnen sieht Telamon voll Teilnahme nach, in Salamis am Ufer auf einem Steine sitzend, der noch später gezeigt ward (*Pausan.* 1, 35, 3; vgl. *Vürtheim* a. a. O. 77). Zu Aias' Abschied von Telamon vgl. auch *Philostr. Heroic.* 3. — Schon bei *Homer* begleitet während des Krieges die beiden Brüder die Erinnerung an den gestrengen Vater als ernstes Vor- und Schreckbild (s. o.); noch mehr betont die spätere Sage dieses Verhältnis: Aias denkt, als er im Waffenstreit die vermeintliche Schmach erlitten hat, an den einst vor Troja errungenen Ruhm seines Erzeugers und bebt vor dem Zorn des leidenschaftlichen Greises (*Soph. Ai.* 433f.); und noch in seinem letzten großen Monolog sendet er ihm voll Beschämung wehmütige Abschiedsgrüße (v. 849); ebenso empfindet Teukros, selbstbewußt und voll Ehrgeiz wie sein Vater, die Schmähredе Agamemnons doppelt schmerzlich (v. 1298f.). An Telamons unerbittliche Strenge knüpft der Sohn Befürchtungen, die auch für jenen charakteristisch sind (v. 1008f.): er, der nicht einmal im Glück freundlicher als sonst zu lächeln vermöge, werde nun, nach dem Verlust des älteren Sohnes, gegen ihn, den jüngeren, mit keinem Vorwurf zurückhalten, namentlich mit dem nicht, daß er den Bruder aus Feigheit im Stich gelassen habe, oder etwa gar aus Hinterlist, um nach dessen Tode auch sein Erbe zu besitzen (s. u. *Ennius' Telamo*; *Ribbeck, R. Tr.* 135). — Besonders erzürnt mag ja Telamon auf Odysseus sein, des Aias siegreichen Nebenbuhler im Waffenprozeß. Als daher jener auf seinen Irrfahrten auch nach Salamis kommt, gerät er hier in ernste Gefahr, aus der er sich nur durch schlaue Betriebsamkeit für sein Leben (industria sui) rettet, jedoch nicht, ohne durch Telamons Gewalttätigkeit (per vim Telamonis) seine Schiffe mit den Gefährten und allem, was er aus Troja mitgenommen, verloren zu haben (*Dict. Cret.* 6, 5). — Doch weit bekannter ist es, wie Telamon seinen Zorn an dem heimkehrenden Teukros ausläßt, dessen grausige Befürchtungen (in *Sophokles' Aias*, s. o.) sich also vollauf bestätigen. Schon *Aischylos'* Trilogie: *Ὅπλων κρίσις, Θρῇσσαι, Σαλαμίνιαι* mochte Telamons Charakter direkt und indirekt veranschaulicht haben (*G. Hermann, opusc.* 7, 362f.; *Welcker, Aeschyl. Tril.* 440f. und *Kl. Schr.* 2, 276). Diese Dramen sowie *Sophokles'* *Τεῦκρος* und *Εὐρυσάκης* (*Welcker, Gr. Trag.* 191f.; 197f.), *Astydamas des Jüngeren, Karkinos'* und *Theodektes' Αἴας*, *Ions* und *Nikomachos'* *Τεῦκρος* (*Welcker* 953. 1013f.; *Ribbeck, R. Tr.* 375), ferner ein gleichnamiges Stück des sonst unbekannten Dichters *Euaretos* (*C. I. A.* 2, 973, 7), *Livius Andronicus' Aiax* und *Teucer* (*Ribbeck* 26. 40), *Iulius Caesar Strabos Tecmessa, Kaiser Augustus' Aiax* sind sämtlich verloren. Auf Telamon werfen höchstens drei sophokleische Fragmente einiges Licht, von denen wohl auch das zweite und dritte zum *Τεῦκρος* gehören (*Welcker, Trag.* 192f.; *Ribbeck, R. Tr.* 228f.). Im ersten (*fr.* 519 *Nck.*[2]) klagte der Greis in wehmütigem Schmerze über getäuschte Hoffnungen. So erbittert er übrigens auf den allein heimkehrenden jüngeren Sohn war, so rechnete doch dieser auf eine rasche Besänftigung des väterlichen Zornes (*fr. inc.* 808 *Nck.*[2]). Als zufälliger Gast suchte Oïleus den seines Ältesten beraubten Telamon zu trösten, bis er, von dem Untergang des eigenen Sohnes Aias (des Lokrers) unterrichtet, in jähem Stimmungswechsel die soeben vorgebrachten Trostgründe vergaß und sich selbst leidenschaftlichem Jammer hingab (*fr.* 666 *Nck.*[2] mit der freien Übersetzung bei *Cic. Tusc.* 3, 71). — Diese verein-

zelten Bruchstücke werden einigermaßen ergänzt durch erhaltene oder wenigstens leichter rekonstruierbare Dramen. Schon bei *Euripides* klagt Teukros in Ägypten der Helena sein Leid (*Hel.* 68f.), wie er, vom Vater Telamon, weil er nicht mit Aias gestorben sei, aus der Heimat verwiesen, auf Apollons Geheiß nach Cypern auswandern müsse (v. 87f.; 104; 147f.). Weit ergiebiger sind die Fragmente von *Ennius' Aiax* und *Telamo, Pacuvius' Armorum iudicium* und *Teucer, Accius' Armorum iudicium* und *Eurysaces*. Eine sehr wirkungsvolle Charakterschilderung Telamons bot namentlich *Ennius* in dem nach jenem benannten Stücke (s. o.). Auf Grund ungenauer Kunde wähnt der alte Held, beide Söhne seien im Kriege umgekommen, und flucht aller Seherkunst, die ihm doch deren Rückkehr verheißen hatte (*fr.* 316[2] *Vahlen*; *Ribbeck, R. Tr.* 133f.). Teucers unverhofftes Erscheinen lenkt des Vaters Verdacht auf ihn, er habe in eigennütziger Absicht den Tod des Bruders verschuldet (vgl. *Soph. Ai.* 1015f.; s. o.); seine Verteidigung schützt ihn nicht vor Telamons Verbannungsspruch. — Furchtbar war auch der Empfang bei *Pacuvius*, wo sich Teucer, in der eigentlichen Glanzszene dieses noch zu Ciceros Zeit mit hohem Beifall aufgeführten Dramas, vergeblich zu rechtfertigen suchte, daß ihm Eurysaces abhanden gekommen sei (*Ribbeck, R. Tr.* 223f.; 226f.). Hesiones Eingreifen zugunsten des ungerecht beschuldigten Sohnes führte einen Aufstand gegen den eigensinnigen König herbei, für den jedoch der pietätvolle Teucer gegen die eigenen Freunde eintrat; hier war sein Abschied von der heimatlichen Insel also wohl ein freiwilliger (*Ribbeck, R. Tr.* 229f.; *Röm. Dichtung* 1[2], 168f.). — Sonst geschieht der Verbannung des Teukros durch Telamon, eines echtpopulären Stoffes, häufig Erwähnung; so *Pind. Nem.* 4, 46 mit *schol.; Strab.* 14, 682; *Pausan.* 8, 15, 3; *Lykophr.* 447f. mit *schol.*; *Eustath. Il.* p. 285, 14; *Cic. d. or.* 2, 193; *Tusc.* 5, 108; *Verg. Aen.* 1, 619f. und *Servius z. St.; Hor. C.* 1, 7, 21f.; *Ov. Met.* 14, 698. 760; *Tac. Ann.* 3, 62; *Iustin.* 44, 3, 2; *Dict. Cret.* 6, 2. Im Peiraieus zeigte man die Bucht Phreattys als die Stelle, wo sich, wie später die schon einmal freigesprochenen Angeklagten, so zuerst Teukros vor Telamon habe verteidigen müssen (*Pausan.* 1, 28, 12). — Der Kyprier Nikokles, des Königs Euagoras Sohn, an den *Isokrates* eine Rede richtete, galt für einen Nachkommen des nach Cypern eingewanderten Teukros und demnach auch seines Vaters Telamon (*Isokr.* 2, *argum.*). — Einen weiteren Fortschritt in der Entwickelung der Sage bezeichnen *Accius'* Tragödien; zwar nur wenig Ausbeute für Telamons Lebensgeschichte bietet das *Armorum iudicium*; vielleicht berief sich hier (wenn nicht vielmehr im *Aiax* des *Ennius;* vgl. *Ribbeck, R. Tr.* 375) Teukros, als ihn Odysseus der Tötung des eigenen Bruders beschuldigte, auf seine Verwandtschaft mit Laomedon und Priamos; ohne Rücksicht auf sie, ja ihr zum Trotz habe ihn sein Vater Telamon in den Krieg gegen Ilion geschickt (*Aristot. Rhet.* 3, 15 p. 1416b 1). Im *Eurysaces*, einem reichbewegten und für Telamon sehr charakteristischen Stücke, kehrte dieser, von dem Enkel, der auf anderen Schiffen als Teurce nach Salamis gekommen und dann zur Herrschaft gelangt war (*Serv. Aen.* 1, 619), des Landes verwiesen, dorthin als armseliger Flüchtling zurück (*Cic. Tusc.* 3, 39) und ward endlich nach rührender Wiedererkennung, deren Einzelheiten unsicher sind, nochmals in seine Rechte eingesetzt (*Ribbeck, R. Tr.* 419f.; *Röm. Dichtung* 1[2], 180; vgl. d. Art. Eurysakes, Bd. 1, Sp. 1430f. u. *Hiller v. Gärtringen* bei *Pauly-Wissowa* 6, 1352). Einen vergeblichen Versuch zur Wiedergewinnung der heimatlichen Insel macht Teucer vom cyprischen Salamis aus, aber erst während der Regierung des Eurysaces, als Telamon bereits tot ist (*Iustin.* 44, 3, 2: *accepta opinione paternae mortis*). Über sein Lebensende herrscht keine völlige Klarheit. In einem Kampfe des Herakles mit den Eleern, von dem *Pindar* (*Ol.* 10, 36f.) singt, fallen nach *schol.* v. 39: Telamon, Chalkodon und Iphikles. Telamon liegt begraben in der Nähe des arkadischen Flusses Aroanios, Chalkodon bei der Quelle Oinoë. Dagegen trennt *Pausanias*, der dies berichtet (8, 15, 6f.), sowohl den Chalkodon von dem Euboier gleichen Namens, dessen Sohn Elephenor vor Troja die Abanten anführt (*Il. B* 540), als auch diesen Telamon von dem 'Aigineten'; denn Teukros, fügt er hinzu, sei erst bei seiner Heimkehr von dem Vater Telamon aus Salamis verbannt worden, der daher nicht schon als Herakles' Kriegsgefährte gefallen sein könne; vielmehr handle es sich hier um je zwei gleichnamige Helden. Doch ist die Identität dieses Telamon, zumal er Herakles' Genosse ist, mit dem Vater des Teukros sehr wahrscheinlich, da es ja die Heldensage mit der Chronologie nicht eben genau nimmt. Vgl. auch *Gruppe, Gr. Myth.* 95 Anm. 9; *Friedr. Pfister, Reliquienkult im Altertum* 1, 127f.

In der Unterwelt weilen an dem Sitze der Seligen auch die Aiakiden Peleus und Telamon (Telamonia virtus). Das friedliche Walten ihres Vaters Aiakos, des Totenrichters, gewährt auch ihnen behagliche Ruhe, zumal Telamon stolz beglückt ist durch die Gesellschaft seines Sohnes Aias, der seine Heldentaten aus dem Trojanischen Kriege erzählt (*Verg. Cul.* 295f.).

Einen Kultus der Aiakiden gab es auf Aigina und Salamis. Als während eines Krieges zwischen Athenern und Thebanern, 506 v. Chr., letztere in Bedrängnis gerieten, erbaten sie sich von den Aigineten ihre Stammheroen, die Aiakiden, d. h. deren Kultbilder (*Herod.* 5, 80; *Grote, Gr. Gesch.* 2, 446 d. Übers.), die sich jedoch nicht hilfreich zeigten und daher zurückgeschickt wurden. Gewiß sind hier Peleus und Telamon gemeint. Dieser wurde aber zugleich mit seinem älteren Sohne auch auf Salamis verehrt. Denn unmittelbar vor der dortigen berühmten Schlacht holten die Athener von der nahen Insel die Bilder des Aias und des Telamon herbei (*Herod.* 8, 64: ἐκ Σαλαμῖνος Αἴαντά τε καὶ Τελαμῶνα ἐπεκαλέοντο, vgl. *c.* 83. 84; *Plut. Them.* 15; *Busolt, Gr. Gesch.* 2[2], 215. 696). Eine Kultstätte für ihn scheint endlich

auch sein Grab bei Pheneos in Arkadien gewesen zu sein (*Paus.* 8, 15, 6; s. o.).

So verschieden auch nach Zeit, Art und Wert die Bestandteile sind, aus denen sich Telamons Lebensgeschichte zusammensetzt, so ergibt sich doch im allgemeinen ein ziemlich deutliches Charakterbild. Eine einheitliche Abrundung desselben wird man freilich nicht erwarten bei einem Helden, für den die Überlieferung beispielsweise zwischen drei Vätern (Aktaios — Aktor — Aiakos) und drei Müttern (Glauke — Endeïs — Aigina) hin und her schwankt (s. o.). Die Vornehmheit seines Geschlechts wird durch seine mehrfach berichtete Herkunft von Zeus verbürgt. Daß dessen Sohn und erklärter Schützling Aiakos, nachmals berühmt als Richter in der Unterwelt, der Vater des Telamon ist, verschafft diesem schon von Haus aus Ansehen. In dem vielbegehrten Unterricht bei dem weisen Cheiron tritt er zugleich in Verkehr mit künftigen Helden und Kriegsgefährten. Bei der Neubevölkerung der verödeten heimatlichen Insel durch Ameisen wie bei dem Kriegszug gegen Kreta (s. o.) erscheint der Jüngling mit dem Vater, namentlich aber mit dem leiblichen Bruder Peleus in bestem Einvernehmen. Letzterem ist er ein treuer Genosse im Waffenhandwerk wie im Wettspiel; besonders ist ihm hier der Diskuswurf vertraut (*schol. Eur. Andr.* 687; *Apollod.* 3, 12, 6, 11; *Hygin. fab.* 273; *Philostr. Gymn.* 3; *Quint. Smyrn.* 4, 450 f.). Seine Körperstärke ist sprichwörtlich (s. u.). Das Mißverhältnis zum Stiefbruder Phokos führt zu dessen gewaltsamem Tode; Telamon fällt die Haupt- oder eine Mitschuld zur Last, wenn auch vereinzelte Stimmen (*Apoll. Rhod.* 1, 93, vgl. *Diodor* 4, 72, 6 f.) ihn ganz freisprechen. Überhaupt hat er von dem Vater, dem frömmsten Manne der Heroenzeit (*Plut. Thes.* 10), gerade die Frömmigkeit am wenigsten geerbt (*Ennius fr.* 316[2] *Vahlen; Ribbeck, R. Tr.* 133 f.; anders *Soph. Ai.* 763 f.); über das Beiwort pius s. o. Die Verbannung aus der Heimat trennt ihn vorläufig von dem Bruder, macht ihn aber durch Verheiratung zum Erben der Königsherrschaft über Salamis; doch erst durch die zweite Ehe mit Eriboia erlangt er selbst Nachkommenschaft. Kriegszüge führen ihn wieder mit Peleus zusammen; besonders aber wird er dabei ein treuer Genosse des Herakles (*schol. Apoll. Rhod.* 1, 1289). Zwar erscheint er bei den Heerfahrten und Abenteuern als Begleiter der Hauptheiden meist in zweiter Linie, trägt jedoch auch mit eigenen Taten erheblich zum Gelingen der Unternehmungen bei und erwirbt sich oftmals durch besondere Leistungen Beute und Ruhm. Ein hervorstechender Charakterzug ist hierbei neben seiner echt kriegerischen Gesinnung sein leidenschaftliches Ungestüm (*Apoll. Rhod.* 1, 1289 f.; *Valer. Flacc.* 3, 637 f.; vgl. *Apoll. Rhod.* 3, 382 f. 515; *Apollodor* 2, 6, 4 f.), das ihn und das ganze Unternehmen zeitweilig gefährdet. Doch ist er nach einem erbitterten Zerwürfnis keineswegs versöhnlicher Gesinnung bar (*Apoll. Rhod.* 1, 1330 f.), und weit entfernt, blinder Draufgänger zu sein, zeigt er gelegentlich mitten in der Gefahr schlaue Berechnung (*schol. Lykophr.* 469; *Apollodor* 2, 6, 4 f.). Als seine ἀριστεία, bei der er streitbaren Mut mit kluger Besonnenheit verbindet, muß unbedingt der Zug gegen Troja gelten, von dem er als den ihm von Herakles gewährten Siegespreis die Königstochter Hesione heimbringt. Telamons Charakter spiegelt sich sodann in seinen Heldensöhnen wider, denen vor Ilion als Leitstern das Beispiel des Vaters dient. Während dessen Zorn dem Aias noch im Sterben als Schreckbild vorschwebt, muß Teukros bei seiner Heimkehr die Strenge des unbeugsamen Greises kosten (*Soph. Ai.* 433 f., 1008 f., 1298 f.; *fr. inc.* 808 *Nck.*[2]; *Ennius* bei *Ribbeck* S. 133 f.; *Pacuvius* ebenda S. 223 f., 226 f.; *Accius* ebenda S. 375) und, wie der Vater einstmals, nunmehr selbst in die Fremde ziehen. Kommt bei solcher Härte, die auch Odysseus auf seinem Heimzuge bitter erfährt (*Dict. Cret.* 6, 5), Telamons Vaterliebe gegen Teukros zu kurz, so ist ihm doch nach reich bewegtem Leben und heldenmütigem Tode (*schol. Pind. Ol.* 10, 39) die glückliche Gemeinschaft mit dem ihm ähnlicheren Erstgeborenen im Elysium (*Verg. Cul.* 295 f.) zu gönnen und erscheint als der beste Lohn für seine Verdienste als Vater, König und Kriegsheld.

Von dichterischen Beiwörtern bezieht sich ἀγαυός (*Il. P* 284) auf seine erlauchte Abstammung; ἀμύμων (*Od. λ* 553), ἀγαθός (*Pind. Pyth.* 8, 100), φέρτατος (*Isthm.* 5, 58) und magnus (*Stat. Theb.* 1, 501) kennzeichnen ihn lobend im allgemeinen; ἀστεμφής gilt der Festigkeit seines Charakters, pius (*Valer. Flacc.* 3, 637. 715. 722, vgl. *Stat. Theb.* 9, 68) besonders der Treue gegen den Waffengefährten Herakles; ἀρηΐφιλος (*Apoll. Rhod.* 3, 1174) und ἐνμμελίης (1, 1043) heben seinen kriegerischen Sinn, ἐνσθενής (*Quint. Smyrn.* 5, 482. 580), εὐρυσθενής (*Pind. Nem.* 3, 36), κραταιός (*ibid.* 4, 25) und εὐρυβίης (*Nonn.* 37, 585) seine gewaltige Körperkraft hervor. Sprichwörtlich waren nämlich die Τελαμώνιοι κόνδυλοι (*Hesych.* s. v.; *Aristophon* bei *Kock, Com.* 2, 277). Er war der Held volkstümlicher Gesänge: *Ar. Lys.* 1237; *Skolia* 17 u. 18 in *Bergk, Lyr.* 3[4], 649; *Theopompos* bei *Kock, Com.* 1, 750; *Antiphanes* bei *Kock* 2, 45; *Hesych.* s. Τελαμῶνος ᾄδειν.

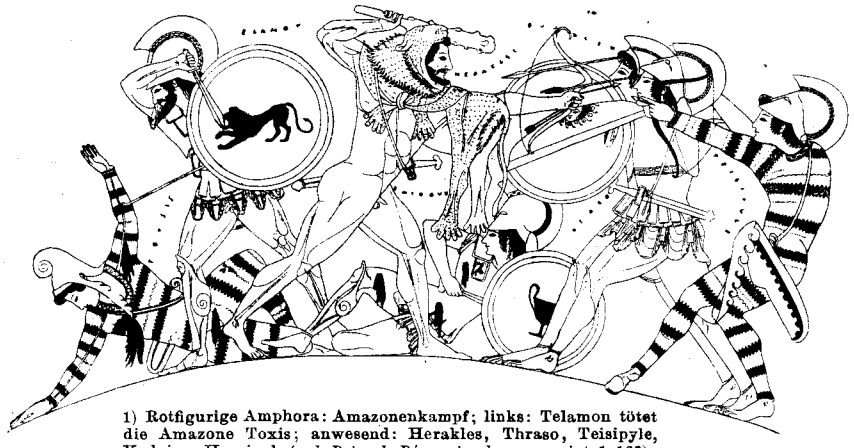
Der Name Τελαμών darf als echt griechisch gelten. Trotz buchstäblicher Übereinstimmung hat er mit dem Namen der etruskischen Stadt nichts zu tun, wenn schon die Argonautensage deren Gründung auf den Helden zurückführt (*Timaios* bei *Diodor* 4, 56, 6; s. o.); vielmehr ist der Name der etruskischen Stadt eben selbst auch etruskisch; vgl. *Wilhelm Schulze, Zur Geschichte lateinischer Eigennamen, Abhandlungen der Gött. Gesellsch. d. Wissensch.* 1904, S. 245; 572 A. 8.

Sowenig es nun zweifelhaft sein kann, daß der Personenname Τελαμών ursprünglich Appellativum ist, so verschieden wird er doch in seiner Anwendung auf den Helden erklärt. Die Ableitung von τλα —, tragen, ist mit jener Auffassung gegeben. Vielleicht unter dem Einfluß von πολύτλας hat man nun auch Τελαμών bildlich als 'Dulder' gefaßt, so

Preller, Gr. Myth. 2^3, 402. Doch sind die Erklärer des Namens meist lieber bei der eigentlichen, konkreten Bedeutung des Wortes stehen geblieben, die freilich wieder verschiedener Art ist. *G. Hermann* (*Opusc.* 2, 192 f.), der das Nomen τελαμών von dem (mit τλα — stammverwandten) Verbum τέλλειν = tollere ableitet, erklärt es mit sustentaculum und versteht darunter den Mastbaum, an dem die Segel aufgehängt sind. Αἴας ist ihm das Segelwerk, abzuleiten von ἀΐσσειν. Auch erinnert er an die Telamonen oder Atlanten (s. u.). Andere halten sich an eine zweite, häufigere Bedeutung von τελαμών: Band oder Riemen zum Tragen von Schwert oder Schild, vgl. *Etym. Magn.* 750, 25. Nach *v. Wilamowitz* (*Homer. Unters.* 246) ist Τελαμών dem Αἴας so zum Vater gegeben, wie dieser später den Εὐρυσάκης zum Sohne erhalten hat. 'Träger (Tragriemen)' der eine, 'Breitschild' der andere. Beide sind nur um des Aias willen da, ohne selbständige sagenhafte Existenz. — In denselben Bahnen bewegt sich auch die Deutung von *Finsler, Homer*^{2} (1914) S. 13. 70. Danach hat Aias in der *Ilias* noch keine geographische Heimat, da die beiden Stellen, die ihn in Salamis lokalisieren (*B* 557; *H* 199), erst im sechsten Jahrhundert von den Athenern eingefügt worden sind; aber, genau besehen, auch keinen in der Sage wurzelnden Vater. Denn dessen Name 'Schildriemen' ist erst nach dem traditionellen Waffenstück des Aias, dem großen mykenischen Schild, gefertigt. Indes wird die Herleitung des Namens Telamon vom Schildriemen des Aias neuerlich von zwei Gelehrten energisch bestritten, ohne daß freilich beide in ihren positiven Aufstellungen übereinstimmen. *P. Girard* (*Aiax fils de Télamon, Revue des Études Grecques* 1905, S. 1 f.) faßt τελαμών in der Bedeutung Träger, Säule und erklärt mit Hilfe mehrerer kretischer Bildwerke der minoischen Zeit den Telamonier Aias für *le dieu ou l'esprit du Pilier* (S. 41), oder *le Seigneur du Pilier* (S. 67), d. h. einen säulenbewohnenden Genius, der ihm als ein Sinnbild der Fruchtbarkeit und des Reichtums gilt (S. 58). Dadurch würde freilich Telamon selbst die eigene mythologische Existenz ganz verlieren und sein Name als bloßes Appellativum nur der umschreibenden Benennung des Aias dienen. — Auch *Vürtheim* (*de Aiacis origine cultu patria*, Leiden 1907, s. o.) bekämpft zwar entschieden die Herleitung des Namens Telamon vom Schildriemen des Aias, verwirft aber ebenso bestimmt die Gleichsetzung von τελαμών = στήλη, columna (S. 74 f.); vielmehr ist ihm τελαμών, wofür er inschriftliche Belege aus *Herwerdens Lexikon* s. v. anführt, eine marmorne oder eherne Inschrifttafel (titulus). Diese Annahme mag auf sich beruhen; wichtiger ist, daß *Vürtheim* den Telamon schließlich als einen Meergott auffaßt, aus dessen Liebschaft mit der Nymphe Theaneira (*schol. Lykophr.* 467, s. o.) ein Sprößling (Teukros) hervorgegangen sei. Auf den verschlungenen Pfaden dieser Beweisführung begegnet aber auch die schon von *G. Hermann* (*Opusc.* 2, 193, s. o.) angedeutete, ungleich wichtigere und überzeugendere Zusammenstellung von Τελαμών mit Ἄτλας (S. 68). Die beiden Appellativa als Kunstausdrücke der Architektur lassen sich im Griechischen allerdings nicht gleichsetzen; denn wie *Vürtheim* richtig bemerkt (S. 74), bedeutet τελαμών nicht Säule oder Tragbalken; es muß bewenden bei *Vitruv.* 6, 7, 6: — *si qua virili figura signa mutulos aut coronas sustinent, nostri telamones appellant, — Graeci vero eos ἄτλαντας vocitant;* vgl. *G. Hermann* a. a. O. Wohl aber ist für die Heldensage die Gleichung Telamon = Atlas unanfechtbar; sie wird direkt unterstützt durch *Ennius* (*fr. inc.* 43^2 *Vahlen*) bei *Serv. Aen.* 1, 741, vgl. 4, 246; *schol. Lucan.* 10, 215; *Wernicke* bei *Pauly-Wissowa*, Art. Atlas, 2, 2125; *Gruppe, Gr. Myth.* 95; 493 A. 5; *Degen* a. a. O. S. 58. Darnach 'wird der boiotische Atlas nach Lokris übernommen, wo man ihn auch Telamon nennt' (*Gruppe*). In der arkadischen Stadt Pheneos ferner, wo Telamon im Kampfe mit den Eleern gefallen sein soll (s. o.), erzählt man nicht nur von ihm, sondern auch von Atlas (*Gruppe* 95 A. 9). Einen Schritt weiter noch führt uns endlich *schol. Eur. Phoen.* 1129: Hesione, die wir als Telamons Gattin kennen, wird hier das Weib des Atlas genannt; vgl. auch *Dict. Cret.* 1, 9; *Degen* a. a. O.; *Vürtheim* S. 69. Sie heißt aber auch Prometheus' Gattin, und so ergibt sich mit Wahrscheinlichkeit, daß Telamon mit Atlas, mit Prometheus, endlich auch mit Tantalos eine und dieselbe Sagengestalt ist; vgl. *Max Mayer, Giganten und Titanen* 88 f.; *Gruppe* 382 f.; 419 A. 7; 1308 A. 4; 1314 A. 10; *Degen* a. a. O. Atlas und Tantalos findet man identifiziert bei *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1, 561 A. 8; *v. Wilamowitz, Eur. Herakl.* 2^2, 96. Vielleicht zielt dahin schon eine Bemerkung bei *Gerhard, Gr. Mythol.* § 875, wonach in den Namen Peleus und Telamon ein Hinweis auf Erde und Himmel enthalten ist. Es leuchtet ein, daß eine solche Auffassung Telamons als eines gewaltigen Titanen, falls sie das Richtige trifft, ihm und seiner Sippe eine weit höhere selbständige Würde und mythologische Bedeutung verleiht als jene andere, die ihn gewissermaßen zum Schildträger des Sohnes erniedrigt. Indes zu entscheiden, ob ihm diese Protagonistenrolle als Titane oder jene bescheidenere Stellung als Schildhalter oder als 'Säulenheiliger' ursprünglich zukommt, ist dieses Ortes nicht.

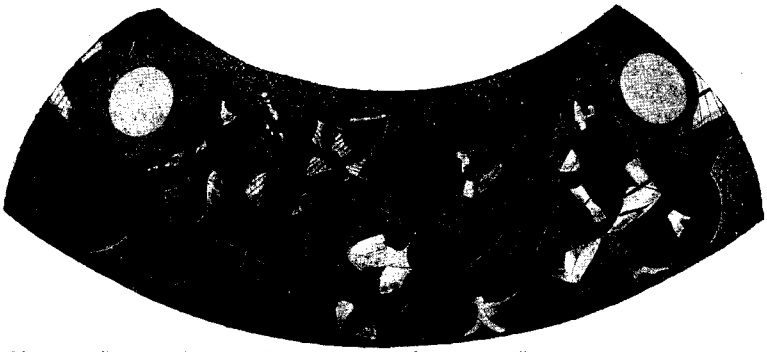
Die bildende Kunst bietet, wie sich erwarten läßt, für keine der beiden Deutungen einen Anhalt, sondern faßt den Telamon lediglich als Glied und Bestandteil der Heroensage auf. Folgen wir auch hier dem biographischen Prinzip, so ist die Kalydonische Jagd das erste Ereignis, bei dem, soweit nachweisbar, der Held veranschaulicht worden ist. In Skopas' Giebelgruppe am Athenetempel zu Tegea war nämlich auch er dargestellt (*Pausan.* 8, 45, 6), und zwar, falls *Ovid* das Kunstwerk vorgeschwebt hat (*Metam.* 8, 378 f.), wie er bei der Eberhetze an einer Baumwurzel strauchelt und vor dem Falle durch seinen Bruder Peleus bewahrt wird; vgl. d. Art. Meleagros, Bd. 2, Sp. 2616. 2618; *Surber, Die Meleagersage, Züricher Diss.* 1880,

S. 104 f. So bestimmt Telamons Teilnahme an dem Abenteuer in der Literatur bezeugt ist, so selten ist er doch auf den zahlreichen bildlichen Darstellungen der Kalydonischen Jagd nachweisbar. Durch Namensbeischrift ist er kenntlich auf einer Berliner Vase aus Orvieto



1) Rotfigurige Amphora: Amazonenkampf; links: Telamon tötet die Amazone Toxis; anwesend: Herakles, Thraso, Teisipyle, Kydoime, Hypsipyle (vgl. *Reinach, Répertoire des vases peints* 1, 166).

(*Furtwängler, Vasensammlung im Antiquarium in Berlin* 1, 246, nr. 1706): hier erscheint er mit rotem Bart und Haupthaar, ohne Hut und nackt; das Gesicht und die rechte Körperseite sind stark verstümmelt; den Jagdspeer hält er nach unten gerichtet. — Auf den zahlreichen

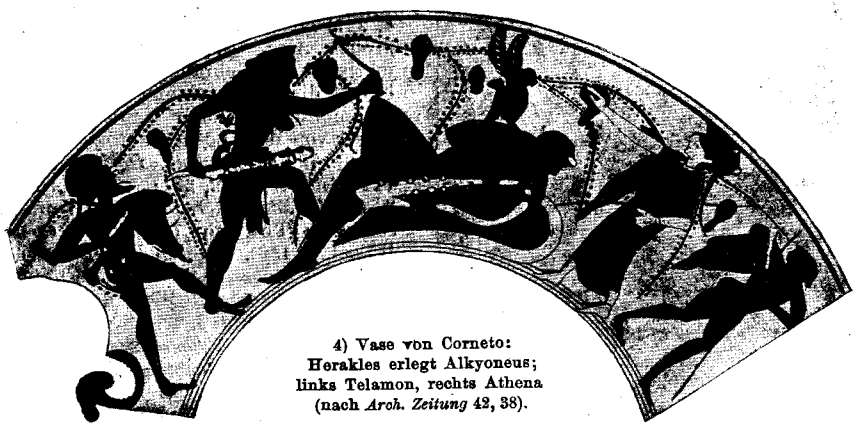


2) Vase aus Corneto: Amazonenkampf; rechts *Τελαμον* und *Γλαυκε*; anwesend: Herakles, Andromache, Iphitos (vgl. *Reinach* 1, 230).

und bedeutsamen Abbildungen des Argonautenzuges, wie z. B. denen auf der Ficoronischen Cista, ist Telamon unter den Gefährten des Iason und des Herakles nirgends deutlich zu erkennen. Dagegen im Amazonenkampf zeigen ihn, z. T. durch Beischriften kenntlich, mehrere Vasengemälde; auf dem Bilde einer rotfigur. Amphora von Arezzo erschlägt er, hinter Herakles stehend, eine Amazone *Τοξαις*, *O. Jahn, Annali* 1864, S. 239 f.; 242 f.; *S. Reinach, Répertoire des vases peints* 1, 166, s. Abb. 1; auf einer rotfigur. Vase aus Corneto tötet Herakles die *Ανδρομαχε*, rechts davon ergreift *Τελαμον* die *Γλαυκε*, *Bröndsted, Vases of Campanari* nr. 28; *Petersen, Annali* 1884, S. 269; *Mon. ined.* 12, Taf. 9. 10; *Reinach* 1, 230, s. Abb. 2; auf einem dritten Gemälde ist Telamons Gegnerin Ainippe, wohl identisch mit Melanippe, die er nach *schol. Pind. Nem.* 3, 65 u. *schol. Lyk.* 1329 tötet (s. o.): *Bröndsted* a. a. O. nr. 28; *Fr. Hauser, Jahrb. d. Inst.* 1893, S. 101 f. Endlich sieht man Herakles und Telamon im Kampfe mit Amazonen auch auf dem Bilde einer Vase aus Ruvo im *Bull. Arch. Nap. N. Ser.* 2, 4; vgl. *Annali* 1885, S. 158. — Wie ferner bei *Pindar* (*Nem.* 4, 27 f. mit *schol.*; *Isthm.* 5, 33, vgl. *schol. Apoll. Rhod.* 1, 1289) Telamon dem Herakles im Kampfe mit dem Giganten Alkyoneus hilfreich zur Seite steht, so erkennt ihn *O. Jahn* (*Berichte der Sächs. Gesellsch. d. Wissensch.* 1853, S. 145 u. Tafel 9) auf einer schwarzfigurig. Amphora, obwohl er sich hier, im Gegensatz zu Athene und Hermes, die mit gespanntem Interesse auf die beiden Ringer hinblicken, völlig teilnahmlos von dem Kampfe abwendet; s. Abb. 3. Auf dem Bilde einer Vase von Corneto bemerkt man ihn hinter Herakles, der an den schlafenden Giganten heranschleicht; *Köpp, Arch. Ztg.* 42, 38; s. Abb. 4. — Bei dem Zuge gegen Troja ist Herakles auf der Insel Chryse gelandet (*schol. Soph. Phil.* 194); in seiner Begleitung ist Telamon auf einem Wiener Vasenbild: *Gerhard, Arch. Zeitung* 3, 164; Taf. 35, 1; *Stephani, C. R.* 1873, S. 227; *Gruppe* 568 A. 3. — Hesiones Befreiung war schon dargestellt auf einem Bilde, das *Philostratos d. J.* (*Imag.* 12) beschreibt, freilich ohne Telamons Anwesenheit zu erwähnen. Sichtbar ist dieser auf einem unteritalischen Mosaik, jetzt in der Villa Albani zu Rom (*Winckelmann, Mon. ined.* T. 66, II p. 90—92; *Helbig, Samml. Roms* 2^3, 457 nr. 1927): Telamon geleitet die Jungfrau von dem Felsen herab, an den sie

angeschmiedet gewesen; Herakles, der das Seetier getötet hat, steht in selbstbewußter Haltung, mit Pfeil und Bogen und gestützt auf die Keule, daneben; s. Abb. 5. Ganz ähnlich ist die Darstellung auf zwei kampanischen Wandgemälden (*Helbig* nr. 1131 und 1132): Telamon befreit hier mit einem Hammer seine zukünftige Gattin, die mit der rechten Hand noch an den Felsen geschmiedet ist; Herakles steht bekränzt neben dem von einem Pfeile durchbohrten Untier; vgl. *Bull. d. I.* 1867, S. 83; *Helbig, Kampanische Wandgemälde, Atlas* nr. 14; *Engelmann, Ovidatlas* nr. 124; s. Abb. 6. Auf zwei andern Wandbildern wird das aus dem Meere sich aufbäumende See-

3) Schwarzfigur. Amphora: Herakles' Kampf mit Alkyoneus; rechts Athene und Hermes; links Telamon (nach *O. Jahn, Ber. d. Sächs. Ges. d. Wiss.* 1853, Taf. 9).



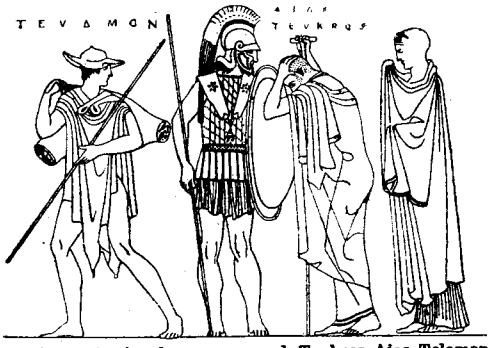
4) Vase von Corneto: Herakles erlegt Alkyoneus; links Telamon, rechts Athena (nach *Arch. Zeitung* 42, 38).

ungeheuer von Telamon mit einem Felsblock vom Ufer aus erst erlegt, während Herakles mit Hesione und einer andern weiblichen Person aus einiger Entfernung zusieht (*Helbig* nr. 1129 und 1130; vgl. auch *Langen* zu *Valer. Flacc. Argon.* 2, 540). Einige andere Gemälde sind ihrer Deutung nach unsicher und lassen sich schwer von Darstellungen des verwandten Andromedamythus trennen (s. d. Art. Hesione,

5) Unteritalisches Mosaik: Hesiones Befreiung durch Telamon; mitanwesend: Herakles (nach *Winckelmann, Mon. Ined.* T. 66).

Bd. 1, S. 2592 f.). — Der Kampf gegen Laomedon, Hesiones Vater, war verherrlicht durch die künstlerisch hervorragende Gruppe im Ostgiebel des Aphaiatempels von Aigina (*Busolt, Gr. Gesch.* 3, 1, 377). Leider bieten die in der Münchener Glyptothek aufgestellten berühmten Bildwerke zur Erkennung des Aigineten Telamon keinen Anhalt (*Brunn, Beschreibung der Glyptothek,* 5. Aufl. S. 82—85); hieran hat auch der durch die neuen Ausgrabungen gewonnene Zuwachs nichts geändert. *Furtwängler* (*Aigina; das Heiligtum der Aphaia,* S. 310) bemerkt, im Ostgiebel sei nur Herakles zu erkennen; ja er versichert sogar (*Die Ägineten,* 1909, S. 49 f.), zu individualisieren und zu charakterisieren habe der Schöpfer der Statuengruppe im übrigen geflissentlich vermieden. — Ein Gemälde endlich auf einer schlanken apulischen Amphora vergegenwärtigt Aias' und Teukros' Abschied von ihren Eltern. Die Namen Telamon und Teukros stehen auf dem Bilde an der verkehrten Stelle und sind zu vertauschen. Während im Hintergrund Periboia (s. d., Bd. 3, Sp. 1962) das Gewand vor das Gesicht erhebt, um die Tränen zu verbergen, steht vor Aias der greise Vater Telamon, gestützt auf einen auffällig hohen Krückstock und die andere Hand an das kahle, gesenkte Haupt gepreßt, und bekundet so in Haltung und Gebärde den tiefsten Trennungsschmerz; s. *Overbeck, Gal. her. Bildwerke* 1, 276, Taf. 13, 7; *Baumeister, Denkmäler* 1, 683; s. Abb. 7. Eine Szene gleichen Inhalts erscheint auf einem andern Vasengemälde (*Gerhard, Auserl. Vasenbilder* Taf. 215; *Reinach,*

6) Kampanisches Wandgemälde, anwesend: Telamon, Hesione, Herakles (nach *Helbig, Kamp. Wandgem. Atlas* nr. 14)



7) Apulische Amphora; anwesend: Teukros, Aias, Telamon, Periboia (nach *Overbeck, Gal.* Taf. 13, 7).

Répertoire 2, 109): zwischen dem greisen Telamon und der weinenden Periboia stehen, von dieser abgewendet und dem Vater zugekehrt, die beiden bewaffneten jugendlichen Helden. Beischriften fehlen; doch ist bei den älteren Personen an Phoinix und Briseis nicht zu denken; s. d. Art. Teukros. [Johannes Schmidt.]

Telamoniades (*Τελαμωνιάδης*, bei *Pindar* dorisch: *Τελαμωνιάδας*, lat. Telamoniades) bedeutet Telamons Sohn, bezeichnet also entweder, und zwar fast immer Aias (*Il. Λ* 542. *N* 709. *P* 235; *Od. λ* 543; *Quint. Smyrn.* 1, 534; 3, 273; 5, 363. 663; *Etym. Magn.* 210, 12; 540, 38; 556, 29; *Pind. Isthm.* 5, 26; *Ov. Met.* 13, 231) oder vereinzelt Teukros (*Pind. Nem.* 4, 47). Daneben erscheint selten *Τελαμωνίδης* (*Etym. Magn.* 210, 13; 556, 29), nach *Leo Meyer* (*Die homer. Vaternamen, Bezzenb. Beitr.* 4, 1 f.) eine Verstümmelung von *Τελαμωνιάδης*. Ob jedoch letzteres wirklich die Grundform oder nicht vielmehr eine Erweiterung jener kürzeren Form ist, bleibt fraglich; jedenfalls wechseln die Dichter nach Bedarf des Metrums mit diesen Formen ab; vgl. *Kühner-Blaß, Gr. Gramm.* 2³, 283 § 330, 9; *Angermann, de patronym. Graec. format.* = *Curtius, Stud.* 1, 1 f.

Das sinn- und stammverwandte *Τελαμώνιος* ist zunächst in allgemeiner Bedeutung das von *Τελαμών* abgeleitete Adj., vertritt als solches bisweilen den Gen. des Subst. (*Hesych.* s. *Τελαμώνιοι κόνδυλοι*) und bezeichnet, verbunden mit *υἱός* (*Il. Λ* 591. *N* 67; *Quint. Smyrn.* 4, 227) oder mit *παῖς* (*Soph. Ai.* 134), meist den großen Aias. Eine Mittelstufe zwischen adjektivischem Gebrauch und Substantivierung bildet die Hinzusetzung von *Τελαμώνιος* (lat. Telamonius) zu dem Namen Aias, wodurch dieser von dem Lokrer unterschieden wird (*Il. B* 528. 768 u. ö.; *Eur. Hel.* 848; *Tzetz. Hom.* 112; *Anthol. Pal.* 2, 271; 7, 148; *Apollodor. epit.* 3, 11; *Palaeph. Incredib.* 12, 3; *Quintil.* 7, 9, 2), sowie zu Teukros (*Il. N* 170. *O* 462; *Quint. Smyrn.* 4, 186). Endlich bezeichnet es alleinstehend oder doch als selbständige Apposition fast ausschließlich den Aias (*Anthol. Pal.* 7, 149; *Suid.* s. v.; *Ov. A. A.* 2, 737; *Met.* 13, 194. 266. 321; *Trist.* 2, 525), aber auch den Teukros (*Ps.-Aristot. epigr.* bei *Bergk, Lyr.* 2⁴, 346: *ἰῶν ὠκυμόρων ταμίης, Τελαμώνιος*). Nach *Kühner-Blaß* a. a. O. 2³, 294 § 334, 4 ist *Τελαμώνιος* gar kein echtes Patronymikon, auch kein Subst., sondern selbst in diesem Falle nur possessives Adj., zu dem erst wieder, was ja bei *Τελαμωνιάδης* nicht in Frage kommt, *υἱός* oder *παῖς* zu ergänzen wäre. Einwandfrei ist diese Auffassung nicht; schon der Artikel erhebt es zum Range eines Subst., und zum lat. Telamonius (*Ov. Met.* 13, 194) wird erst recht niemand filius ergänzen wollen. Wohl aber kann die Annahme, es sei kein eigentliches Patronymikon, der Ansicht zur Stütze dienen, *Τελαμώνιος* bedeute ursprünglich nicht (wie *Τελαμωνιάδης*) Telamons Sohn, sondern bezeichne einen jener beiden Brüder, weil sie unter des Heros Telamon Schutz stünden (*Girard, Revue des Études Grecques* 1905, S. 1 f.; *Würtheim, de Aiacis origine cultu patria*, Leiden 1907, S. 52 f.; *Gruppe, Burs. Jahresb.* 137, 387; s. auch d. Art. Aias, Telamon, Teukros).

[Johannes Schmidt.]

Telauge (*Τηλαύγη*), Tochter des Heosphoros, von Hermes Mutter des Autolykos, *Schol. Ven. A* und *Lips. Hom. Il.* 10, 267 (p. 287 a *Bekker*). *Eust.* ad *Hom. Il.* 804, 26. Andere Angaben über die Mutter des Autolykos (s. d., wo nachzutragen *C. Robert, Homerische Becher* [*50. Berliner Winckelmanns-Programm*] S. 90 ff.) s. Bd. 1 Sp. 736, 14 ff., wo hinzuzufügen ist *Schol. Townl. Hom. Il.* 10, 266: *Αὐτόλυκος Ἑρμοῦ καὶ Στίλβης τῆς Ἑωσφόρου*. Die Namen Telauge und Stilbe, die „Fernstrahlende" und die „Glänzende" sind bezeichnend für die Tochter des Heosphoros.

[Höfer.]

Telchinen (*Τελχῖνες*), die kunstreichen Schmiededämonen. Wir haben über ihr Wesen

und ihre Geschichte mehrere Traditionen. Die wichtigsten sind: der Bericht des *Apollodor* bei *Strabon* 654; der aus *Sueton* περὶ βλασφημιῶν in dem Exzerpt bei *Miller, Mél. de littér.* 417 und bei *Eustath.* ad *Il.* p. 771 (vgl. *Fresenius, De λέξεων Aristoph. et Sueton. exc.* p. 63); der aus *Zenon von Rhodos* bei *Diod.* 5, 55/6. — Die älteste Erwähnung ist die bei *Stesichoros fr.* 93 B [4] (*Eust.* a. O.) Στ. τὰς κῆρας καὶ σκοτώσεις Τελχῖνας προσηγόρευσεν (vgl. *v. Wilamowitz, Nachr. Gött. Ges.* 1895 S. 242). Eine Anspielung auf die T. ohne Namensnennung findet man bei *Pindar, Ol.* 7, 53; vgl. *Welcker, Aeschyl. Tril. Prom.* 185. *v. Wilamowitz* a. O. Ferner *Xenomedes von Keos,* 5. Jahrh., *F. H. G.* 2, 43; dazu vgl. *Oxyr. Pap.* 7, 66) im *Et. Gud., Et. M., Suidas* s. v. θέλγει. Danach *Simmias von Rhodos* bei *Clemens Strom.* 5 p. 674 *P,* ἀμμάς | Ἰγνήτων καὶ Τελχίνων ἔφυ ἡ ἁλυκὴ ζάψ (Mutter der I. und T. war das salzige Meer) und *Kallim. h.* 4, 31. Erwähnt wird bei *Athen.* 7, 282 e eine Τελχινιακὴ ἱστορία, als deren Verfasser Ἐπιμενίδης ὁ Κρὴς ἢ Τηλεκλείδης ἢ ἄλλος τις genannt wird. Alt ist das nicht. —

Wesen der T. Wenn *Suidas* s. v. Τελχῖνες erklärt: πονηροὶ δαίμονες ἢ ἄνθρωποι φθονεροὶ καὶ βάσκανοι, so geht überhaupt die antike Berichterstattung und (damit verbunden) Deutung nach zwei Seiten. Heute ist es selbstverständlich, daß wir es mit Dämonen zu tun haben, während z. B. noch *Welcker* (der *Aeschyl. Tril.* 182 ff. über die T. spricht) an eine Künstlergenossenschaft glaubte. Über ihr Wesen erfahren wir folgendes:

1) Kunstfertigkeit. Zugeschrieben wird ihnen die μετάλλων εὕρεσις (*Suet.*); sie haben zuerst Eisen und Erz bearbeitet (*Strab.*). Sie sind Erfinder der τέχναι und anderer zum Leben nützlichen Dinge (*Dicd.*). Besonders wird die ἀγαλματοποιΐα hervorgehoben (*Diod. Suet.*); das ἄγαλμα der Athena Τελχινία stammt von ihnen (*Nicol. Dam. fr.* 116 = *F. H. G.* 3 p. 459; aus den παράδοξα ἔθη). Dazu muß man nehmen, daß auch andere Götter nach ihnen heißen; in Lindos Apollon Τελχίνιος (s. d.), in Ialysos Hera und die Nymphen Τελχίνιαι, in Kamiros Hera Τελχινία (*Diodor*; s. d.). Sie haben auch sagenberühmte Geräte gemacht: die ἅρπη, mit der Uranos entmannt wurde (*Strab.* 654 und [aus ihm] *Eust.*); den Dreizack des Poseidon (*Kallim.* 4, 31; Erfindung des Dichters? sonst schmieden ihn die Kyklopen, *Apoll.* 1, 7); nach *Stat. Theb.* 2, 274 haben sie am Halsband der Harmonia mitgearbeitet (wohl sicher nach freier Erfindung des Dichters, vgl. *Silvae* 4, 6, 47). — 2) Zauberkunst. Sie sind γόητες (*Kallim. Aitia* = *Oxyr. Pap.* 7 nr. 1011 V. 64, *Strab., Diod., Hesych.* s. v. Τελχῖνες). Sie haben ein Trinkgefäß, in dem sie aus Wurzeln einen Zaubertrank herstellen (*Eust.*). Sie können Wolken, Hagel, Regen u. dgl. herbeiziehen (*Diod.*), auch schleudern sie Blitze (*Eust.*). Schließlich können sie ihre Gestalt verändern (*Diod. Suet.*). — 3) Gestalt. Ausführlich ist *Sueton*: sie sind ἀμφίβιοι, d. h. sie leben auf dem Lande und im Wasser; sie ähneln teils (τὰ μὲν) Dämonen, teils (τὰ δὲ) Menschen, teils Fischen, teils Schlangen (ob gleichzeitig? oder kraft ihrer

Verwandlungsfähigkeit?); sie haben Häute zwischen den Zehen wie die Gänse. Manche (ἐνίους steht in dem *Millerschen Exzerpt*, fehlt aber bei *Eust.*) sind ohne Hände und Füße, alle sind γλαύκωπες und haben große (oder schwarze?) Augenbrauen (μεγαλόφρυες *Exc. Mill.*, μελανόφρυες *Eust.*) und einen scharfen Blick (ὀξυδερκέστατοι). Dies hängt mit einer weiteren Eigenschaft zusammen. — 4) Sie haben den bösen Blick. *Ovid. Met.* 7, 366 erwähnt ihre *oculos ipso vitiantes omnia visu.* Sie heißen πονηροὶ δαίμονες (*Suid.*), ψογεροί (*Suet.*), invidia lividi (*Lact. ad Stat. Theb.* 2, 274), φθονεροί (*Nonn.* 14, 36; 30, 226), φθονεροὶ ἐν τῇ διδασκαλίαι τῶν τεχνῶν (*Diod.*). Besonders wird von ihnen erzählt, daß sie Rhodos mit Styxwasser besprengen und dadurch unfruchtbar machen (*Strab.* 14, 601; *Suid.* s. v. θέλγει; *Zenob.* 5, 41; *Nonn.* 14, 36 ff.; *Tzetzes Chil.* 7, 126; *Lactant.* a. O.). Hierher gehört auch die von *Stesichoros* (s. v.) vorgenommene Gleichsetzung mit den Keren. Vgl. *Jane E. Harrison, Proleg. to the study of Gr. rel.* 171. Daher wird die Bosheit der T. später sprichwörtlich. Z. B. *Alkiphr. ep.* 1, 15, 5 *Sch.* Τελχῖνος ἦν μοι βασκαίνων βαρύτερος, und zahlreiche andere Stellen später Autoren: *van Gelder, Gesch. d. alten Rhodier* 48. Um dieses Gebrauches willen ist der *Sueton*-Artikel geschrieben. Die Alten suchten eine Erklärung für diese Bosheit, weil sie sie mit der Kunstfertigkeit nicht reimen konnten. Die T. seien wegen ihrer Kunstfertigkeit von ihren Nebenbuhlern verleumdet worden und hätten daher den schlechten Ruf bekommen (*Strab.*); oder sie seien eifersüchtig auf die Geheimhaltung ihrer Künste bedacht (*Diod.* s. o.); oder es gäbe zwei ganz verschiedene Arten, die kunstfertigen und die bösen (*Suet.*). In Wahrheit passen die beiden Seiten ihres Charakters vortrefflich zusammen.

Die Geschichten von den T. Die Hauptmasse steht bei *Diodor*. Sie sind Söhne des Meeres (υἱοὶ Θαλάττης; vgl. *Simmias* oben; Γῆς καὶ Πόντου bei *Tzetzes, Theog.* 81 ff. = *Matranga Anecd.* 580), mit Kapheira, der Tochter des Okeanos, erziehen sie den Poseidon, den Rhea ihnen übergeben hat. (Das ist nach dem Vorbild der Zeuskindheit gemacht.) Poseidon, herangewachsen, liebt Halia, die Schwester der Telchinen, und erzeugt mit ihr sechs Söhne und die Tochter Rhodos. Von den sechs Söhnen gilt es eine Geschichte, in deren Verlauf sie als προσηγῶιοι (s. d.) δαίμονες in der Erde verborgen werden, während Halia sich ins Meer stürzt und als Leukothea Kult empfängt. (Also gehören weder Halia noch die δαίμονες irgendwie ursprünglich mit den T. zusammen.) Die T. verlassen die Insel wegen der bevorstehenden großen Flut und zerstreuen sich. Lykos geht nach Lykien. Verwandt ist die Darstellung bei *Nonnos* 14, 36 ff., nach der die T., die Söhne des Poseidon (unter ihnen Lykos), durch die Heliaden aus Rhodos vertrieben werden und, bevor sie auswandern (ἁλιπλανέες μετανάσται, also wohl ins Meer), die Insel durch Besprengung mit Styxwasser unfruchtbar machen. (Ganz mißverständlich, darum auch in den Folgerungen verkehrt: *Tümpel, Fleckeisens Jahrb.*

143 S. 165 ff.) — In diesen Geschichten steckt nicht viel. Wichtig ist die Verbindung mit dem Meere und die Auswanderung, mit der es in Zusammenhang steht, daß die T. mehr wie eine Bevölkerungsschicht, als wie eine Dämonenschar geschildert werden. Daß einer nach Lykien geht, also Lykos heißt, ist willkürliche Einflechtung eines fremden Motivs: rhodische Kolonisation in Lykien. — Mit der Sage vom Abzug der Telchinen konkurriert eine andere, nach der sie von Apollon getötet werden (*Eust.* und *Serv. Aen.* 4, 377, unter den Erklärungen des apollinischen Beinamens *Λύκιος*, ... sive quod in lupi habitu Telchinas occiderit); eine dritte, Zeus habe sie wegen ihrer Bosheit ins Meer versenkt (*Ovid. Met.* 7, 367 und *Eust.*); ähnlich auf Keos (s. u.), wo Zeus sie mit dem Blitz, Poseidon mit dem Dreizack vernichtet; eine vierte (*Lactant.* ad *Theb.* 2, 274): sie hätten sich nach der Affäre mit dem Styxwasser aus Furcht fortgemacht und sich zu den Kyklopen begeben. (Dieses letzte ist offenbar dem *Statius*texte zuliebe fingiert.) Undeutlich ist die Nachricht, nach der die Göttin Rhea darum *ἀνταίη* genannt wird, weil sie den Telchinen feindlich entgegentrat: *Schol. Ap. Rh.* 1, 1141 (vgl. *Welcker, Aeschyl. Tril.* 189[378]). Wichtig ist die Entstehung der T. aus den Hunden des Aktaion: *Armenidas* bei *Sueton* (vgl. *v. Wilamowitz, Nachr. Gött. Ges.* 1895 S. 243) wegen der Gleichungen: T. = Keren (s. d.) und Keren = *Ἄϊδος θοαὶ κύνες* (*Rohde, Psyche* 2[2], 84). Vgl. *Tzetzes Chil.* 7, 128: *οὗτοι δὲ καὶ ἀλάστορές εἰσι καὶ παλαμναῖοι.* Bei *Bakchylides* (*fr.* 52 *Bl.* aus *Tzetzes Theog.* v. 81; die Namen der T. sind, wie besonders der Vergleich mit *Tz. Chiliad.* lehrt, nicht für *Bakch.* zu beanspruchen) waren die T. Kinder der Nemesis und des Tartaros. Und hier ist die leider nur aus *Tzetzes* belegbare Nachricht anzufügen, wonach aus dem Blut des Uranos zuerst die Erinyen, dann die T. entstanden seien. Dazu vergleiche man die analogen Sagen von der Entstehung der Sirenen und der Phaiaken aus Blutstropfen. Diese Spuren, die für die T. auf Vorstellungen des Jenseits- und Seelenglaubens führen, scheinen ursprünglicher als der Zusammenhang mit dem Meere, der vielleicht spezifisch rhodisch (insular) ist. (Ähnlich die Entwicklung bei Poseidon.)

Verbreitung. Die Hauptmasse der Tradition führt nach Rhodos; dorthin auch die Epiklesen *Τελχίνιος*, *Τελχινία* (s. d.). Daneben stehen aber Beziehungen zu andern Gegenden. 1) Zu Teumessos in Boiotien gab es ein Heiligtum der Athena *Τελχινία* ohne Agalma. (Dies ist wichtig, weil sich der Beiname also nicht, wie man denken könnte, an das Kultbild heftet.) *Paus.* 9, 19. Vgl. *Preller-Robert, Griech. Myth.* 221[4]. Eine Sage von T. gab es dort nicht, *Paus.* vermutet, sie seien aus Kypros nach Boiotien gekommen. Soll man die Aktaion-Geschichte (s. o.) heranziehen? — 2) Kreta. Die Insel heißt Telchinia (*Suet. Steph. Byz.* s. v. *Τελχίς. Et. M.* s. v. *Τελχίν.*). *Strab.* 472 läßt neun T. aus Rhodos nach Kreta ziehen. Sie folgen dem Zeus und als *κουροτροφήσαντες* werden sie

Kureten genannt. Das geht dem späten Synkretismus dieser ursprünglich verschiedenen Dämonenkreise an. (Vgl. darüber *Lobeck, Aglaoph.* 1199.) Aber die Benennung der Inseln scheint (im Verein mit den folgenden Traditionen) zu zeigen, daß wirklich der Telchinenglaube nach Kreta übergriff. In anderer Weise nennen *Strabon* 654 und *Nikol. Dam. fr.* 116 Kreta als ursprünglichen Sitz der T., die von dort aus nach Kypros und Rhodos gegangen wären. Ähnlich muß auch *Simmias* (bei *Sueton*) berichtet haben. — 3) Kypros wird bei *Nikolaos, Strabon* und *Pausanias* als Wohnsitz der T. bezeichnet. Näheres ist nicht bekannt. — 4) *Steph. Byz.* s. v. *Τελχίς* erwähnt eine Stadt dieses Namens in Aithiopien nach Lydien zu. Als Ethnikon nennt er *Τελχίτης*. Daß dieser Ort mit den T. etwas zu tun habe, ist sehr unwahrscheinlich. — 5) Wichtig ist für die T. Sikyon. Diese Stadt führt wie Rhodos und Kreta den Beinamen *Τελχινία* (*St. B. Τελχίς* und *Σικυών*). In der sikyonischen Königsliste stehen *Τελχίς* (s. d.) und *Θελξίων* (zwischen ihnen Apis. Gehört auch die *Καλχινία* dazu?): *Paus.* 2, 5, 6. 7. Nach *Apollod.* 2, 2 wird Apis, der Sohn des Phoroneus, von Telchis und Telxion getötet. Damit stimmen die Chronographen. *Euseb.* 2, 16 und 18 *Sch.* (vgl. *Orosius* 1, 7): die T. (und Karyaten) kämpfen gegen Phoroneus und die Parrhasier. Die T. werden besiegt und gehen nach Ophiussa (= Rhodos). Die Einzelheiten dieser Kämpfe entgehen uns. Wahrscheinlich ist der Zug der T. von Sikyon nach Rhodos späte Kombination. Daß aber Sikyon wirklich mit T. etwas zu tun hat, lehren (außer dem Beinamen) die Personen der Königsliste. — 6) Keos. Hier knüpft das mächtige Geschlecht der Euxantiden (*Εὐξαντίδα νᾶσον* nennt *Bakchylides* die Insel) seinen Ahnherrn Euxantios an die T. an. Mythographischer Bericht im *Schol. Ovid Ibis* 475 (vgl. 469), als alt erwiesen, ergänzt und teilweise korrigiert durch *Pindar, Paian* 4 (*Oxyr. Pap.* 5 nr. 841 = *Pindari carm.* ed. *Schroeder ed. minor* p. 278 = *Diehl, Supplem. lyricum* 27 ff.), *Bakchylides* 1, *Kallimachos Aitia* (*Kydippe*) V. 64 ff. (*Oxyr. Pap.* 7 nr. 1011), der nach eigenem Zeugnis aus der alten Chronik des *Xenomedes* von Keos schöpft; *Nonnos Dionys.* 18, 35. Vgl. *Ellis, Class. Rev.* 1898, 66; *v. Wilamowitz, Gött. Gel. Anz.* 1898, 126 f.; *Jebb, Bakchylides* 444; *Bakchylides* ed. *Blaß*[2] p. LIV; p. LIX. Die Telchinen, offenbar auf Keos gedacht, haben zum König den greisen Demonax (so *Kallimachos* V. 66; Damon in den *Ibisscholien* ist schwerlich Kurzname, eher Korruptel), dessen Gattin (*Kallim.*) Makelo ist (Macedo steht in den *Ibisscholien, Μακελὼ Kallim.* V. 67, *Μακελλὼ Nonnos* 18, 35 ... *κελὼ Bakchyl.* 1, 73 *Bl.*). Als Gattin scheint sie auch bei *Ovid* vorzukommen (*Ibis* 475 *ut Macelo rapidis icta est cum coniuge flammis*), während es im *Ibisscholion* eine von mehreren Töchtern ist. Nun kommt Zeus (*Ibisscholion*) oder Zeus und Apollon (*Nonnos*) nach Keos, vermutlich in unkenntlicher Gestalt um Aufnahme bittend. Später vernichtet Zeus die Telchinen, weil sie mit ihrem bösen Blick den Ertrag der Felder schädigen (*corrumpentes invidia successus*

omnium fructuum [*Schol.*]; vgl. *F. H. G.* 2, 43), mit dem Blitz (*θάνατον κεραύνιον Kallim.*); Zeus mit dem Blitz, Poseidon mit dem Dreizack, sagt *Pindar;* den Poseidon allein nennt *Nonnos* (der aber gar nicht von Telchinen, sondern von Phlegyern spricht). Nur die Töchter werden geschont, und zwar darum, weil sie den Gott freundlich aufgenommen hatten (*harum hospicio usus Juppiter*) Daraus folgt, daß Demonax sich gegen den einkehrenden Gott feindselig betragen hat. In welcher Weise sich die Töchter dem Willen der Eltern entgegensetzten, erfahren wir nicht, wie denn überhaupt die Einzelheiten geschwunden sind. 2 Aufnehmende sind es bei *Nonnos,* die eine ist Makelo, die andere (deren Name durch Versausfall verloren ist) wohl Dexithea, entweder beide als Töchter des Königs gedacht oder eher (wie bei *Xenomedes-Kallimachos*) Makelo als Mutter, Dexithea als Tochter, so daß Mutter und Tochter gegen den König standen. Auch nach *Pindar* (V. 44 *ἐμὲν ματέρα λιπόντες καὶ ὅλον οἶκον εὐερκέα* — Euxantios spricht) scheint es, als ob nicht mehrere Töchter, sondern nur Dexithea übrig geblieben sei (sie trägt den Namen von der Theoxenie, daher die Formen Dexione und Dexithoe in den *Ibisscholien* zu verwerfen sind), und jedenfalls erfahren wir allein von ihr etwas: Minos landet auf Keos und erzeugt mit ihr den Euxantios, den Stammvater der Euxantiden (*Bakchyl.* 1, 113 ff., *Kallim.* V. 67, *Apollodor* 1, 7). — Diese Geschlechtersage hat zur Voraussetzung, daß auf Keos eine Sage von den Telchinen ähnlich wie auf Rhodos bestand. Da es in Milet auch ein Euxantidengeschlecht gab, so ist ein Zusammenhang von Keos mit dem Osten in diesen Sagen möglich, aber nicht weiter erweisbar. Für die Natur der T. geben weder die keische Sage noch die Namen der Euxantios-Ahnen etwas aus, da der Zusammenhang nachträglich hergestellt ist. Vielleicht verdient es Beachtung, daß *Nonnos* 18, 36 ff. an einer freilich lückenhaften Stelle gar nicht T., sondern Phlegyer als Bewohner der Insel nennt. Damit gehört die aus *Euphorion* (*fr.* 155, *Meineke, Anal. Alex.* 254, bei *Serv. Aen.* 6, 618) erhaltene Notiz zusammen, die Phlegyer seien ein gottloses 'Inselvolk' gewesen, und Poseidon habe deshalb den Teil der Insel (offenbar Keos), den sie bewohnten, mit dem Dreizack vernichtet. Man erkennt also, daß in der Sage von Keos die Phlegyer mit den T. als Urbewohner konkurrieren. Was aber dahinter liegt, läßt sich nicht sagen.

Die Namen. Die antike Deutung des Telchinennamens geht zumeist aus von *θέλγειν* = bezaubern (*Et. M. Et. Gud., Suid. θέλγει, Τελχίν, Hesych.*). Diese Etymologie vertritt schon im 5. Jahrh. *Xenomedes von Keos* (s. Anf. d. Art.). Daneben wird *θέλγω* = *ἀμαυρῶ, σκοτίζω* erklärt (*Et. M.*). Gesucht und formal unmöglich ist die Erklärung *παρὰ τὴν τῆξιν* (*Hesych.*). Üble eigene Etymologien gibt *Tzetzes, Chil.* 12, 838. Moderne Deutungen stellt *Gruppe, Griech. Myth. u. Rel.* 1307[7] (1308) zusammen. *v. Wilamowitz, Nachr. Gött. Ges.* 1895 S. 242 denkt an Zusammenhang mit *χαλκός* (wofür man an die sikyon. *Καλχινία* erinnern könnte; wenn nur nicht die lautliche Schwierigkeit bliebe). — Die Einzelnamen neben dem Gattungsbegriff sind insgesamt sekundär. Über Lykos, den Eponymen von Lykien, s. o., ebenso über Demonax und seine Sippe. *Μύλας,* dem die *Μυλάντειοι θεοί,* die Mühlengötter von Kamiros ihren Kult verdanken sollen (vgl. *Usener, Göttern.* 256), wird einer der T. genannt (*Hes. Μύλας*). Willkürlich! Der Berg Atabyron auf Rhodos führt seinen Namen von einem Telchinen (*St. B. Ἀταβ.*). *Nonnos,* der die T. im Heere des Dionysos nach Indien ziehen läßt, nennt 14, 36 ff. neben Lykos den Kelmis und Damnameneus, zwei Namen, die eigentlich Daktylen gebühren und nur wegen der Wesensverwandtschaft zwischen den beiden Dämonenklassen auf die T. übertragen worden sind. *Tzetzes, Chil.* 7, 125 führt mißverständlich aus der parömiographischen Literatur (*Zenob.* 5, 41, *Suid. Τελ.*) die Brüder Simon und Nikon als T. auf, die in Wahrheit 'Telchinum similes, non Telchines' (*Lobeck*) sind. Bei *Tzetzes* wird außerdem noch genannt *Ἀνταῖος* (*Ἀκταῖος Tzetzes, Theogonie* 81 s. o.!) *Μεγαλήσιος Ὀρμενός τε καὶ Λύκος,* von denen Lykos uns bekannt ist, Ormenos vielleicht etwas mit dem rhodischen Geschlecht der Amyntoriden von Ormenion zu tun hat. *Ἀκταῖος* wäre der 'Küstenmann', *Ἀνταῖος* kaum zu erklären (doch vgl. Rhea *Ἀνταίη* im *Schol. Ap. Rh.* 1, 1141; s. o.), *Μεγαλήσιος* unverständlich. [Die weitgreifenden Kombinationen von *Malten, Kyrene* 90 ff., wonach Aktaion, der von den Hunden zerrissene, ursprünglich ein T. gewesen wäre, scheinen nicht haltbar. Folgende Stützen tragen nicht: 1) die Zurückführung der bei *Tzetzes* überlieferten T.-Namen auf *Bakchylides* und somit auf die Sage von Keos, 2) die Identifikation des Aktaion mit dem T., der entweder den redenden Namen *Ἀκταῖος* oder den überhaupt abweichenden *Ἀνταῖος* trug.] Nach 'einigen' (bei *Eust.*) hätten die T. 'Gold', 'Silber' und 'Bronze' geheißen. — Was ihre Zahl anlangt, so war sie zunächst offenbar unbestimmt. Neun nennt *Strabon* 472, aber dort liegt eine Vermischung mit den Kureten vor. *Hi tres fratres fuerunt: Lact.* ad *Stat. Theb.* 2, 274; vgl. *Eustath.* (kurz vorher).

Deutung, d. h. Einordnung in den Kreis verwandter Gestalten. Das Beste hat *v. Wilamowitz* a. O. S. 242 ff. gesagt, indem er die Daktylen, den Hephaistos und besonders die Gestalten unserer nordischen Volksvorstellung heranzog. In der Tat lassen sich bei unsern Zwergen, Elben und Kobolden fast alle Züge nachweisen, die für die Telchinen überliefert sind. Ich stelle aus *Grimms deutscher Mythol.* (4. Aufl.) einiges zusammen. Die Zwerge zeigen dieselbe Doppelseitigkeit des Wesens. Sie sind die 'guten Leute', die 'guten Holden' (*Gr.* 377), zugleich aber schaden sie den Menschen und necken sie (*Gr.* 381). Sie haben Füße wie die Enten und Gänse (ebenso Frau Berchta und die Schwanenjungfrauen; *Gr.* 372). Die Zwerge schmieden scharfe, nicht selten mit Fluch belegte Schwerter, Hausgerät, insbesondere Kessel (*E. H. Meyer, Germ. Myth.* 128). Die Elben

schießen gefährliche Pfeile aus der Luft, der Donnerkeil heißt auch albschoß und in Schottland elfarrow, elfflint, elfbolt ein harter, spitzer Keil, von dem man glaubt, daß ihn die Geister entsendet haben (*Gr.* 381). Berührung oder Anhauch der Zwerge kann bei Menschen und Tieren Krankheit oder Tod verursachen. Auch ihr Blick hat bezaubernde Kraft. „Das nennt unsere Sprache intsehan (torve intueri) ... 'von der elbe wird entsehen vil maneger man'" (*Gr.* 382). Die Elben können unsichtbar werden (*Gr.* 382 f.), sie betrügen und täuschen (*Gr.* 384). Die Kobolde nehmen Tiergestalt an (*Gr.* 421). Die Zwerge weichen vor dem Menschengeschlecht zurück. Sie gelten auch als unterdrückte Volksstämme, als die früheren Landeseinwohner (*Gr.* 3⁴, 131). Man rationalisiert also die Vorstellung, zugleich fragt man nach der Ursache ihres Verschwindens: Sagen, die dieses Verschwinden erklären wollen, sind zahlreich und bekannt. — Ist einerseits der Zusammenhang der T. mit Zwergen und Kobolden deutlich, so muß andrerseits (wie wohl auch für die Wesen der nordischen Phantasie) die Verbindung zum Jenseitsglauben beachtet werden.

Bildliche Darstellungen der T. hat die griech. Kunst, soweit wir wissen, nie versucht, wie denn diese Dämonen immer nur in tieferen religiösen Schichten etwas bedeutet haben.

Literatur. Über die T. hat ausführlich unter Ausbreitung des gesamten Materials gehandelt: *Lobeck, Aglaophamus* 1181 ff. Außerdem *Welcker, Aischyl. Trilogie Prometheus* 182 ff. *Preller-Robert, Griech. Myth.* 605 ff. *U. v. Wilamowitz, Hephaistos, Nachr. Gött. Ges.* 1895 S. 242 ff. *van Geldern, Gesch. der alten Rhodier* 44 ff. In diesem Buch findet man (auf S. 47) weitere Literaturangaben. Vgl. Telchinia, Telchinios, Telchios, Telchis.*) [Paul Friedländer.]

Telchinia (*Τελχινία*), Beiname einiger Göttinnen oder vielmehr Benennung ihrer Bildsäulen nach den Telchines (s. d. und dazu *A. Kuhn, Kuhns Zeitschr. für vergleichende Sprachforschung* 1, 193 ff. und [nach Bericht in *Wochenschr. für klass. Philologie* 1915, 290] *Ph. C. Gunning, De Ceorum fabulis antiquissimis quaestiones selectae* [Diss. Amsterdam 1912], der, im Anschluß an andere, die Telchines als Erzleute d. h. als Kupferschmiede oder vielmehr als die Schmiedekunst schützende Dämonen deutet), die als deren Verfertiger galten, vgl. *Mor. Wilh. Heffter, Die Götterdienste auf Rhodus im Altert.* 3, 30. In der Stelle bei *Diodor* 5, 55: „*ἀγάλματά τε θεῶν πρῶτοι κατασκευάσαι λέγονται* (die Telchines), *καί τινα τῶν ἀρχαίων ἀφιδρυμάτων ἀπ' ἐκείνων ἐπωνομάσθαι· παρὰ μὲν γὰρ Λινδίοις Ἀπόλλωνα Τελχίνιον* (s. d.) *προσαγορευθῆναι, παρὰ δὲ Ἰαλυσίοις Ἥραν καὶ νύμφας Τελχινίας, παρὰ δὲ Καμειρεῦσιν Ἥραν Τελχινίαν*" sind wohl die zwei letzten Worte *Ἥραν Τελχινίαν* in *Ἀθηνᾶν Τελχινίαν* zu ändern (*Ἥραν* ist durch Versehen des Abschreibers aus der vorhergehenden Zeile eingesetzt), *Tümpel, Philologus* 50 (1891), 46 f. *van Geldern, Gesch. der alten Rhodier* 45. 304. Eine von den Telchinen verfertigte Statue der Athena *Τελχινία* erwähnt *Nikol. Damasc.* bei *Stob. Florileg.* 38, 56 (ed. *Meineke* 2, 53 = *F. H. G.* 3, 459), der freilich mit Bezug auf die den Telchines zugeschriebene Zauberkraft und ihren bösen Blick Athena Telchinia durch A. *Βάσκανος* erläutert; vgl. *K. Hoeck, Kreta* 1, 353 Anm. h. *C. O. Müller, Kleine deutsche Schriften* 2, 204 Anm. 88. Bezeugt ist der Kultus der A. T. für Teumessos in Boiotien, wo nach *Paus.* 9, 19, 1 ein *ἱερὸν Ἀθηνᾶς Τελχινίας, ἄγαλμα οὐκ ἔχον* stand. Hier ist also der Beiname Telchinia aus einer anderen Ursache, als daß die Telchines Verfertiger des Kultbildes seien, zu erklären. *Pausanias* gibt als seine Meinung an, daß ein Teil der aus Kypros nach Böotien ausgewanderten Telchines den Tempel der A. T. gegründet habe. *C. O. Müller* a. a. O. (vgl. auch *Preller-Robert* 221 Anm. 3) faßt A. T. als Schutzgöttin der Innung (!) der Telchinen, also als eine Art Athena Ergane auf. Zu A. Telchinia in Teumessos vgl. auch *Hoeck* a. a. O. 2, 89 Anm. x. *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 1, 224. *Max. Mayer, Hermes* 27 (1892), 504 und oben Bd. 3, Sp. 2920. [Höfer.]

Telchinia*) 1) Beiname der Hera auf Rhodos, wo *Diod.* 5, 55 (über das Quellenverhältnis s. *E. Bethe, Hermes* 24, 428 ff., *Tümpel, Philol.* 50, 43 ff.) Kultbilder der Hera T., von den Telchinen gemacht, in Jalysos (mit den telchinischen Nymphen zusammen) und Kameiros erwähnt. Den Beinamen hat man mit der Hera *Θελξινία* in Athen (*Hesych.* s. v.) zusammengestellt (vgl. *Τελχίν* und *Θελξίων* in der sekyonischen Genealogie, *Paus.* 2, 5, 6 f. *Apollod.* 2, 1, 1, 4). Wenn wir auf Rhodos auch einen Apollon Telchinios finden (*Diod.* a. O. zu Lindos), werden wir an die alte Verbindung zwischen Hera und Apollon erinnert, die, aus Argos herstammend, sich auch auf Amorgos und anderswo wiederfindet (vgl. Artikel Hera in *Pauly-Wissowa, Realenc.* S. 385, 25, wo wahrscheinlich Sparta und Sekyon, *Paus.* 2, 11, 2 hinzuzufügen sind, vgl. auch *Paus.* 8, 46, 3).

2) Eine Athena T. auf Rhodos (Kameiros) anzusetzen (in der *Diodor*stelle c. 55, 2 *παρὰ δὲ Καμειρεῦσιν Ἥραν Τελχινίαν* wäre dann Hera statt Athena durch Dittographie entstanden, wie man vermutet hat), sind wir nicht berechtigt. Nach *Diodors* Erzählung gehören Apollon und Hera der ältesten Bevölkerung der Insel an, sie sind eben „telchinisch", während Athena erst der Generation der Heliaden (c. 56, 5) gehört und von dieser göttliche Verehrung erhält. Eine Athena T. findet sich zu Teumessos in Boiotien (*Paus.* 9, 19, 1. *Nik. Dam. fr.* 116 M. = *Stob. flor.* 38, 56). Die Telchinen hätten, *Nik. Dam.* zufolge, ein Bildnis der Athena T. gemacht (*ὥσπερ εἴ τις λέγοι*

*) Da der z. Zt. als Kriegsfreiwilliger im Felde weilende Herr Vf. leider verhindert gewesen ist, die neueste Bearbeitung der Telchinenfrage durch *Blinkenberg* im *Hermes* 50 (1915) S. 276 ff. zu lesen und zu berücksichtigen, so hat er wenigstens brieflich die Redaktion ersucht, auf diese lange nach der Vollendung des obigen Artikels erschienene Abhandlung aufmerksam zu machen.

Dresden-A., 9. 2. 1916.

*) Aus Versehen ist obiger Artikel doppelt geliefert. Die Redaktion trägt kein Bedenken, beide nebeneinander zu veröffentlichen, weil jeder einen besonderen selbständigen Wert hat.

Ἀθηνᾶς βασκάνου — im Anschluß an die Erklärung der Telchinen als *βάσκανοι καὶ φθονεροί*). Nach *Paus.* a. O. wäre ein Teil der Telchinen aus Kypros nach Boiotien gekommen und hätte hier das Heiligtum der Athena T. gegründet. Das Verhältnis wird eher umgekehrt erklärt werden müssen (vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 1, 336). Vgl. Telchinen. [Eitrem.]

Telchinios (*Τελχίνιος*), 1) Beiname des Apollon in Lindos, dessen Kultbild von den Telchines verfertigt sein sollte (vgl. Telchinia), *Diodor* 5, 55. Telchines in Lindos nennt auch die auf einer Marmorstele dort gefundene Tempelchronik von Lindos: *Τοίδε ἀνέθηκαν τᾷ Ἀθάνᾳ· Λίνδος* (der Eponym der Stadt) *φιάλαν . . . Τελχ[εῖ]νες κροσόν, ὃν οὐδεὶς ἐδύνατο ἐπιγ[νώμειν ἐκ] τίνος ἐστί, ἐφ' οὗ ἐπεγέγραπτο· „Τελχε[ῖνες] Ἀθάνᾳ Πολιάδι καὶ Διὶ Πολιεῖ δεκάταν τῶν ἔργων", ὡς ἀποφαίνεται Γόργων ἐν τᾷ Α τᾶν περὶ Ῥόδον, Γοργοσθένης ἐν τᾷ ἐπιστολᾶ[ι], Ἱερόβουλος ἐν τᾷ ἐπιστολᾷ, Ch. Blinkenberg* in *Oversigt over det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab Forhandlinger* 1912, 324, 2. Sie erscheinen also auch hier als kunstfertige Schmiede, die der Athene einen Eimer oder Krug (*κροσός* = *κρωσσός*, *Blinkenberg* a. a. O. 387) geweiht haben. Nach ihnen hieß in Lindos auch eine mythische Phyle *Τελχείνων φυλά*, *Blinkenberg* a. a. O. 329, 15_{98}, neben der es eine *Ἁλιαδᾶν φύλα* und *Αὐτοχθόνων φυλά* gab, *ebenda* 328, $15_{93.95}$; vgl. *v. Wilamowitz, Arch. Anz.* 1913, 45. Die neben den Telchines und Heliadai genannten *Αὐτόχθονες* sind entweder die von *Diodor* 5, 56 neben den Heliadai genannten *ἄλλοι λαοὶ αὐτόχθονες*, oder speziell die auf Rhodos bezeugten *Ἴγνητες* (*Ἰγνητες*) oder *Γνῆτες* = *Αὐτόχθονες*; vgl. *Apoll. Dyskol. Pronom.* p. 70 *Bekker* = *Grammat. Graeci* I: *Apoll. Dyskol.* ed. *Rich. Schneider und Gust. Uhlig* 1, 1 p. 56, 4: *καλοῦνται δὲ καὶ οἱ αὐθιγενεῖς παρὰ Ῥοδίοις Ἴγνητες. Theodos. Alexandr.* in *Grammat. Graec.* 4, 1 p. 161, 32. 186, 36 (ed. *Hilgard*): *Ἴγνητες δέ εἰσιν οἱ γνήσιοι Ῥόδιοι. Herodian* 2, 678, 9 ed. *Lentz* = *Bekker, Anecd.* 3, 1188, 8 (ed. *Herodian* 2, 523, 7): *Γνῆτες δὲ λέγονται οἱ Ῥόδιοι καὶ Ἴγνητες οἱ γνήσιοι Ῥόδιοι. Steph. Byz.* s. v. *Γνής* (vgl. auch s. v. *Ἴγνητες*) = *Herodian* 2, 172, 13 (vgl. 1, 64, 27): *ἔθνος οἰκῆσαν τὴν Ῥόδον. ἔνθεν καὶ Ἴγνητες οἱ ἰθαγενεῖς. λέγεται γὰρ καὶ μετὰ τοῦ ι Ἰγνητες. Hesych.* Ἴγνητες *οὕτως ὠνομάζοντο οἱ μετὰ τοὺς Τελχῖνας ἐποικήσαντες τὴν Ῥόδον.* Nach *Simmias von Rhodos* bei *Clem. Alex. Stromat.* 5, 8 p. 674 *P.* waren die *Ἴγνητες* und *Τελχῖνες* Söhne des Meeres; vgl. *J. Geffcken, De Stephano Byz. capita duo* 44 Anm. 73. Daß bei *Diodor* 5, 55: *γενέσθαι . . . ἐν τοῖς πρὸς ἕω μέρεσι τῆς νήσου* (Rhodos) *τοὺς κληθέντας γίγαντας: τοὺς κληθέντας Ἴγνητας* bzw. *τοὺς κληθέντας ς' Ἴγνητας* (so auch *van Gelder, Gesch. d. alten Rhodier* 52) zu schreiben ist, ist Bd. 3, Sp. 3140, 30 ff. (s. v. Proseooi) erwähnt. Eine Bestätigung findet diese Emendation durch die lindische Chronik: Lindos liegt im Osten (*πρὸς ἕω*) von Rhodos, und hier gab es eine Phyle der *Αὐτόχθονες* = *Ἴγνητες*. Als einer aus der Phyle der Telchines erscheint in der lindischen Chronik (*Oversigt* 329, 15, 97) *Ανκωπάδας ὁ Ἀνγκέως παῖς*, der bei einem Feste als *λαμπάδαρχος* funktionierte. Nach *Blinkenberg* 372 wäre *Ανκώπας* zu schreiben, und dies wieder Vollname zu dem Kurznamen *Ἄνκος*, wie einer der Telchinen heißt, und von dessen Namen man die Epiklesis des Apollon, *Ἄνκιος*, ableitete; auch *Ἀπόλλων Ἄνκιος* findet sich in der lindischen Chronik (a. a. O. 326, 8, 49) erwähnt: Auf seinen Spruch stellt Telephos im Athenatempel zu Lindos ein Weihgeschenk auf. Es ist möglich, hieraus auf einen Kult des Apollon Lykios in Lindos zu schließen; doch ist wohl eher der Apollon Lykios (s. d. nr. 1) in Patara, wo Telephos lokalisiert war (*Gruppe, Gr. Myth.* 329, 7) zu verstehen. — 2) Nach *K. Hoeck, Kreta* 1, 353 Anm. 8 wäre bei *Hesych. Γελχάνος ὁ Ζεὺς παρὰ Κρησίν* zu lesen *Τελχάνιος* und dieses = *Τελχίνιος*. Vgl. aber d. A. Velchanos. — Vgl. Telchines. [Höfer.]

Telchios (*Τέλχιος*), Wagenlenker der Dioskuren s. d. A. Rhekas, wo nachzutragen ist, daß man jetzt auch bei *Isidor.* 15, 1, 40 Cercius (nicht Circius) schreibt. Nach *Th. Mommsen, Hermes* 16 (1881), 628 Anm. 32c S. 627 beruht die Lesart Cercius (*Ammian. Marc.* 22, 8, 24. *Solin* 15, 17. *Isidor.* a. a. O.) auf Verderbnis des *Plinianischen* Telchius. Doch könnte Cercius (*Κέρκιος*) an die neben den *Ἡνίοχοι* genannten *Κερκέται* (*Strabo* 11, 492. 496. 497) erinnern. Die Vermutung von *C. Müller, F. H. G.* 5, 177 (zu *Anonym. Peripl. Ponti Eux. frgm.* 9), daß in dem hier *Τέλχις* statt *Τέλχιος* geschriebenen Namen der Name des kolchischen Küstenflusses *Ἀστέλεφος* enthalten sei, ist sehr unwahrscheinlich. Schließlich hängt Telchi(o)s trotz *van Gelder, Gesch. d. alten Rhodier* 49, doch mit dem Namen der Telchinen, der *εὑρέται τεχνῶν* (*Diod.* 5, 55), zusammen; denn auch der Wagenlenker ist ein *τεχνικός*. Vielleicht ist auch die Schreibung *Ἀμφί-στατος* beim *Anonym.* a. a. O. statt *Ἀμφί-στρατος*, wie sonst der Genosse des Telchi(o)s genannt wird, die richtigere und bezieht sich auf seinen Beruf. [Höfer.]

Telchis (*Τελχίς*) 1) in der sikyonischen Königsliste dritter König von Sikyon, Sohn der Europa und Vater des Apis, *Paus.* 2, 5, 6. *Clem. Alex. Strom.* 1, 102 (2, 66 *St.* = *Euseb. Praep. ev.* 10, 12 p. 497 D. (p. 577, 28 *Dindorf*) = *A. Kordt, De Acusilao* 28 frgm. 16 = *Diels, Fragmente der Vorsokratiker* 2^2, 1, 515 frgm. 20). *Synkell.* 191, 9 = *Euseb.* ed. *Schoene* 1, 86. 2, 12; vgl. *Tümpel, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 16, 186 Anm. 141. *Jahrb. f. Phil.* 143 (1891), 166. *Pott, Kuhns Zeitschr. für vergleich. Sprachforschung* 6 (1857), 408. Dagegen erschlägt nach der argivischen Sage Telchis im Verein mit Thelxion, der in der sikyonischen Königsliste als Nachfolger (und also wohl auch als Sohn) des Apis figuriert, den Apis (der nach sikyonischer Überlieferung des Telchis Sohn ist) wegen dessen tyrannischer Herrschaft, *Apollod.* 2, 1, 1, 4. *Tzetz.* zu *Lykophr.* 177. *Lobeck, Aglaopham.* 1195. *K. Wernicke, Verhandlungen der 40ten Versammlung deutscher Philologen in Görlitz* (1890), S. 285. Sikyon selbst hieß *Τελχινία, Steph. Byz.* s. v. *Σικυών. Τελχίς. Eust.* ad *Hom. Il.* 291, 29. Vgl. Telchinen. — 2) S. Telchios. [Höfer.]

Tele findet sich einmal auf einem Spiegel von Bomarzo. Es steht für telepe oder teleφe, und dies würde die etruskische Umformung des griech. Telephos (s. d.) sein (*Deecke* in *Bezzenbergers Beitr.* 2, 169 nr. 94). Den Spiegel hat *Gerhard, Etr. Spiegel* 3, 215, Taf. CCXXIX und *Die Heilung des Telephos*, Berlin 1843, *Overbeck, Her. Gallerie* T. XIV, 1 (S. 307 f.) und *Fabretti, C. I. I.* nr. 2543, behandelt. Die Szene stellt die Heilung des Telephos dar und enthält drei Personen: rechts den Telephos mit einer Wunde am rechten Schenkel und in geknickter Haltung; in der Mitte vor ihm Achilles (aχle), der mit einem Schabeisen den Rost von seiner Lanze schabt, um ihn dem Telephos einzugeben; links der sitzende Agamemnon (aχmemrun). Auf der Zeichnung bei *Gerhard* scheint es übrigens, als sei das tele nicht abgekürzt, wie *Deecke* meint, sondern als seien die letzten beiden Buchstaben vielmehr durch Oxyd zerstört und von dem ersten noch Reste sichtbar. Vgl. Telephos. [C. Pauli.]

Telebes (*Τηλέβης*) fällt von der Hand des Deriades (s. d.), *Nonn. Dionys.* 32, 187. [Höfer.]

Teleboas (*Τηλεβόας*) **1**) ein Sohn des Lykaon, *Apollod.* 3, 8, 1, 3 (= 3, 97 *Wagner*); vgl. Bd. 2 Sp. 2170, 1, vielleicht (vgl. *Pape-Benseler* s. v. *Τηλεβόας*) mit nr. 3 identisch. — **2**) Kentaur, *Ov. Met.* 12, 441. — **3**) Über das Sohnes- bzw. Vaterverhältnis des Teleboas zu Pterelaos ist Bd. 3 Sp. 3261 f. (s. v. Pterelaos) gehandelt; als Enkel des Lelex (s. d.) und Vater der zweiundzwanzig *Τηλεβόαι*, von denen ein Teil die Insel Leukas besiedelte, wird er genannt bei *Strabo* 7, 322. *Eust.* ad *Hom. Od.* 1472, 38. *Deimling, Leleger* 95 f. 157 f. *Curtius, Pelop.* 2, 12. *Bursian, Geogr. v. Griech.* 1, 106. Nach *Steph. Byz.* s. v. *Τηλεβοῖς* hieß ein Teil Akarnaniens nach ihm Teleboïs. Über die Etymologie von Teleboas s. *Pape-Benseler* s. v. *Τηλεβόαι* und Bd. 3 Sp. 3265, 18. *Gruppe, Gr. Myth.* 477. [Höfer.]

Teledamos (*Τηλέδαμος*), 1) *Eust.* ad *Hom. Od.* 1796, 47 (vgl. *Stiele, Philologus* 4, 1071): *ἐκ Κίρκης υἱοὶ καθ' Ἡσίοδον Ἄγριος καὶ Λατῖνος. ἐκ δὲ Καλυψοῦς Ναυσίθοος καὶ Λατῖνος ὁ δὲ τὴν Τηλεγόνειαν γράψας Κυρηναῖος ἐκ μὲν Καλυψοῦς Τηλέγονον υἱὸν Ὀδυσσεῖ ἀναγράφει ἢ Τηλέδαμον, ἐκ δὲ Πηνελόπης Τηλέμαχον καὶ Ἀρκεσίλαον.* Diese Überlieferung kann nicht richtig sein, da einmal Telegonos nach dem von *Eustathios* an derselben Stelle angeführten Dichter der *Νόστοι* (*ὁ δὲ τοὺς Νόστους ποιήσας Κολοφώνιος Τηλέμαχον μέν φησι τὴν Κίρκην ὕστερον γῆμαι, Τηλέγονον δὲ τὸν ἐκ Κίρκης ἀντιγῆμαι Πηνελόπην*) als Sohn der Kirke gilt (vgl. *Schmidt* im *M. L.* 3, 631, 4. 632, 4), andererseits nicht anzunehmen ist, daß der Dichter den Odysseussohn Telegonos (s. d.) oder Teledamos genannt habe. Daher vermutete *Wilh. Iul. Karl Mützell, De emendatione Theogon. Hesiodeae* 178 *Τηλέγονον ... καὶ Τηλέδαμον* und nahm weiter an, was die Zustimmung von *Welcker, D. epische Cyclus* 2, 308 f. gefunden hat, daß durch die Nachlässigkeit des *Eustathios* oder seiner Quelle in der Angabe über den Inhalt der *Telegonie* Kalypso statt Kirke eingesetzt sei, ein Irrtum, der auf die wiederholte Erwähnung dieser Namen zurückzuführen sei. Dagegen hält *R. Volkmann, Nachträge zur Geschichte und Kritik der Wolfschen Prolegomena* (Progr. Städt. Evang. Gymnas. zu Jauer 1878) S. 12 f. es für gut möglich, daß in der *Telegonie* Telegonos Sohn der Kalypso gewesen sei. Nach *v. Wilamowitz, Hom. Untersuchungen* 183 ist zunächst der Name *Τηλέδαμος*, der nicht wie *Ἱππόδαμος* zu *δάμνημι*, sondern zu *δῆμος* gehöre, im Epos unmöglich; mit leiser Änderung sei zu schreiben *Τηλεδαπός*, was der Bedeutung nach sich gut zu *Τηλέμαχος* und *Τηλέγονος* stelle. Diese Änderung zu *Τηλεδαπός* ist gebilligt worden von *E. Meyer, Hermes* 30 (1895), 254 Anm. 1, während *J. Vürtheim, Mnemosyne* 29 (1901), 50 m. E. mit Recht das überlieferte *Τηλέδαμος* verteidigt (= *is, qui procul pugnat*) mit dem Hinweis auf den unten unter 2 erwähnten Teledamos, dessen Name sicher aus einem Epos stamme. Der Name Telegonos ist nach *v. Wilamowitz* falsch und irrtümlich in den Text gekommen: wenn aus der *Telegonie* nur ein Sohn der Kalypso Teledapos im *Scholion* stand, so stieß *Eustathios* oder einer seiner Vorgänger nicht ohne Grund an, vermeinte, Teledapos, das ihm nie vorgekommen war, wäre ein Schreibfehler und konjizierte dafür Telegonos, was sich dann beides fortpflanzte; es wäre also nach *v. Wilamowitz* zu lesen: *ὁ δὲ τὴν Τηλεγόνειαν γράψας Κυρηναῖος ἐκ μὲν Καλυψοῦς υἱὸν Ὀδυσσεῖ ἀναγράφει Τηλεδαπόν.* — **2**) Sohn des Agamemnon und der Kassandra, nach der Ermordung seiner Eltern von Aigisthos samt seinem Zwillingsbruder Pelops im zarten Alter getötet und mit diesem in Mykenai in einem gemeinsamen Grabe bestattet, *Paus.* 2, 16, 6. *v. Wilamowitz* a. a. O. 156 Anm. 18. *Christ. Belger, Die mykenische Lokalsage von den Gräbern Agamemnons und der Seinen* (Progr. Friedrichs-Gymn. Berlin 1893) S. 36. Im *Schol. Hom. Od.* 11, 420 ist sein Name *Τηλέδημος* geschrieben, doch wohl mit falscher Ableitung von *δῆμος* (vgl. ob. Z. 15 ff.): [Höfer.]

Teledapos s. Teledamos nr. 1.

Teledike (*Τηλεδίκη*, so, nicht *Τηλοδίκη*, ist nach *G. Hermann, Opuscula* 2, 203 zu lesen), eine Nymphe (nach *Schol. Plat. Tim.* 22 A p. 365 ed. *C. F. Hermann*, wo *Τηλοδίκη* steht, Tochter des Xuthos), die dem Phoroneus den Apis und die Niobe gebiert, *Apollod.* 2, 1, 3. *Tzetz.* zu *Lykophr.* 177 (*Τηλοδίκη*). Zum Namen = „weithin des Rechtes waltend" s. *Pott, Kuhns Zeitschrift* 9 (1860), 342. *Adalb. Kuhn, Mythol. Studien* 1, 27 Anm. zu 26. [Höfer.]

Telegone (*Τηλεγόνη*), Tochter des Pharis (s. d.), vom Flußgott Alpheios Mutter des Orsilochos (s. d.), *Paus.* 4, 30, 2. *Gruppe, Gr. Myth.* 1568, 3. Vgl. auch den Art. Telegonos. [Höfer.]

Telegonos (*Τηλέγονος*, über den Namen s. u.), der Sohn des Odysseus und der Kirke (s. die betr. Artikel), die schon bei *Homer* (*Od.* κ 334 f. 340. 347. 480; μ 33 f.) Beilager halten, ohne daß dort oder auch nur nachträglich ein Kind dieser Liebe genannt würde. Auf Verwechselung beruht die Angabe b. *Eustath. Od.* p. 1796, 49, Telegonos oder Teledamos (s. d.) sei der Sohn des Odysseus und der Kalypso; vgl. *Welcker, Ep. Kyklos* 2², 308 f.; *v. Wilamowitz, Homer. Unters.* 115 A. 3 u. 183 (wo da-

für Teledapos, Τηλεδαπός, geschrieben wird); *Cerquand, Études de Mythologie grecque: Ulysse et Circé* p. 7 not. 1; doch wird diese Abstammung als selbständige Sagenfassung hie und da auch festgehalten, so von *Gercke, Telegonie u. Odyssee, Ilb. Jahrb.* 1905 S. 328; vgl. aber *Finsler, Homer* S. 426[2]. — Erst zwei *Kykliker*, ein ungenannter Nostendichter aus Kolophon (*Kinkel, Ep. fr.* p. 56), wohl *Antimachos*, und angeblich *Eugammon* (oder *Eugamon*) *v. Kyrene*, leiteten aus jenem Liebesverhältnis zwischen Odysseus und Kirke einen Sohn Telegonos her, dem die spätere Sage eine ganze Anzahl Geschwister zugesellt hat (s. d. Art. *Odysseus*, Bd. 3 Sp. 1031 f. und außerdem *Tzetz. Chil.* 5, 566 f.). *Eugammons Telegonie* kennen wir dem Inhalt nach zumeist aus *Proklos'* Exzerpt (*Kinkel* p. 57), das von *Welcker* als Hauptquelle zur Rekonstruktion des Epischen Kyklos benutzt, sodann freilich von *Robert* (*Bild u. Lied* 222 f.) und namentlich von *Bethe* (*Hermes* 26, 593 f. u. Art. *Eugamon* bei *Pauly*[2]-*Wissowa* 6, 1, 984) in seiner Geltung stark angefochten, jedoch von *R. Wagner* (*Fleckeis. Jahrb.* 1892, S. 241 f.) ebenso lebhaft wieder verteidigt worden ist. Glücklicherweise wird durch die wichtige Streitfrage der Bericht über Telegonos' Schicksale kaum berührt. Zum Jüngling erwachsen, heißt es hier, landet er auf der Suche nach dem Vater in Ithaka, das er verwüstet, wird mit Odysseus, der bewaffnet herbeieilt, handgemein und tötet ihn ahnungslos, gewiß schon in der *Telegonie* mit einem Rochenstachel (ἄκανθα τρυγόνος), vgl. *Welcker, Kyklos* 2[2], 307 u. *Griech. Trag.* 1, 241; *R. Wagner, Rhein. Mus.* 46, 414; zu spät erkennt er seinen verhängnisvollen Irrtum und bringt den Leichnam des Vaters sowie Penelope und Telemach zu seiner Mutter Kirke, von der die beiden unsterblich gemacht werden. Telegonos heiratet die Penelope, Telemach die Kirke. — Kürzer gefaßt ist der Bericht bei *Phot. bibl. cod.* 239 (*Kinkel* p. 1): περαιοῦται ὁ ἐπικὸς κύκλος μέχρι τῆς ἀποβάσεως Ὀδυσσέως τῆς εἰς Ἰθάκην, ἐν ᾗ καὶ ὑπὸ τοῦ παιδὸς Τηλεγόνου ἀγνοοῦντος κτείνεται. — Die Vergottung der beiden Hinterbliebenen des Odysseus durch Kirke erzählte auch der erwähnte *Kolophonische Nostendichter* (*Kinkel* p. 56). — Nach einer freilich verderbten *Eusebios*stelle hat vielleicht auch der Epiker *Kinaithon* oder *Kynaithos v. Lakedaimon* eine Τηλεγονία verfaßt (*Kinkel* p. 196; *v. Wilamowitz* a. a. O. 349; *Bethe* b. *Pauly-Wissowa*[2] a. a. O. 984). — Aus irgendeinem Epos, das sich mit Telegonos' Schicksalen beschäftigte, mag endlich auch v. 1014 in die (ohnehin unechte) Schlußpartie von *Hesiods Theogonie* gedrungen sein; übrigens erscheint er auch hier als Sohn des Odysseus und der Kirke.

Die kyklische Sagenfassung ist für die Folgezeit stehend geworden (s. u.); nur *Aischylos* in den Ψυχαγωγοί hat der Überlieferung von Odysseus' Tode eine ganz eigenartige, fast skurrile Wendung gegeben, die wie eine parodistische Widerlegung oder Verdrehung der herkömmlichen Telegonossage aussieht; vgl. *Valckenaer, Diatribe* p. 286; *O. Crusius, Rhein. Mus.* 37, 310; *Joh. Schmidt, Ulix. Posthom.* 44; danach führt der berüchtigte Rochenstachel, dem Odysseus wohl schon bei *Eugammon* erliegt (s. o.), nicht als Spitze von Telegonos' Speer das Ende des greisen Helden herbei, sondern er fällt, was eher an den Ton der Satyrpoesie erinnert, mit dem Kote eines Reihers auf seinen Kahlkopf aus der Luft herab und verwundet ihn tödlich (*Aisch. fr.* 275 *Nck.*[2]; *schol. Ven. Od.* λ 134. Bei *Sext. Empir. adv. gramm.* p. 659 *Bekker* ist der Vogel eine Möve). Sonst sind die Dramen, wie es scheint, der ursprünglichen Darstellung der *Telegonie* treugeblieben; in gleicher Weise hat nämlich *Sophokles* den Todestag des Odysseus behandelt im Ὀδυσσεὺς ἀκανθοπλήξ (= *Niptra*, da die Fußwaschung durch Eurykleia, τ 368 f., unter veränderten Verhältnissen hierher verlegt ist); in Dodona (*fr.* 417. 418. 422. 423 *Nck.* p. 231 f.[2]) hat Odysseus ein Orakel erhalten, das ihn vor dem „Sohne" warnte (*Welcker, Gr. Trag.* 1, 240 f.); er bezog es auf Telemach, während damit Telegonos gemeint war (vgl. *Hygin. fab.* 127, s. u.). *Sophokles* hat aber (nach *Parthen. Erot.* 3) auch eine Tragödie Εὐρύαλος gedichtet, die am Schlusse die Telegonossage wenigstens streift (*Nauck* p. 178[2], s. u.), *Pacuvius* ferner hat sich in den *Niptra* an *Sophokles'* gleichnamiges Stück angeschlossen (*Cic. Tusc.* 2, 21, 48, vgl. *Ribbeck, R. Tr.* 270 f.); vielleicht trat schon in *Sophokles'* Drama, höchst wahrscheinlich aber in dem des *Pacuvius*, um die beiden Heiraten zu vermitteln, Pallas Athene auf (s. u. *Hygin. fab.* 127 und *Ribbeck* S. 279). — Ὀδυσσεὺς ἀκανθοπλήξ hieß auch eine Tragödie des *Apollodoros v. Tarsos* (nach *Suidas*); einen Τηλέγονος dichtete *Lykophron*. — Einschlägige Komödien: *Νίπτρα* des *Polyzelos*; Ὀδυσσεὺς ἀπονιπτόμενος des *Alexis*; vgl. *Ulixes Comicus, Fleckeis. Jahrb., Supplbd.* 16, 392.

Aus den vorgenannten epischen und dramatischen Dichtungen, die sämtlich verloren sind, haben in die mythographische Literatur mancherlei Bestandteile ihren Weg gefunden; andere Einzelzüge sind neu hinzugekommen. Eng an *Eugammons Telegonie* schließt sich die Epitome aus *Apollodors Bibliothek* an; wenigstens stimmt sie mit *Proklos'* Exzerpt ziemlich überein (s. o.); nach 7, 16 p. 231 *Wagner* erlebt Odysseus offenbar noch bei Kirke die Geburt des Sohnes, da er, wie in der Odyssee (κ 467), ein volles Jahr auf Aiaie bleibt; wie sodann Telegonos auszieht, den Vater zu suchen, die ihm unbekannte Insel durch Herdenraub plündert und jenen mit dem Rochenstachel (τρυγόνος κέντρον nach *Büchelers* Lesart) tötet, darüber verlautet nichts wesentlich Neues (7, 36 p. 236 *Wagner*); er habe sodann, heißt es (mit Übergehung Telemachs) weiter, den Toten und die Penelope zu seiner Mutter gebracht und dort erstere geheiratet, Kirke aber die beiden auf die Insel der Seligen versetzt. — Daß *Hygin. fab.* 127 zumeist den Inhalt einer der früher genannten Tragödien (wohl der römischen, s. *Ribbeck* S. 279) wiedergibt, erhellt aus der hier wie dort vorhandenen Erwähnung von Orakeln sowie aus der Vermittelung der beiden Ehen durch

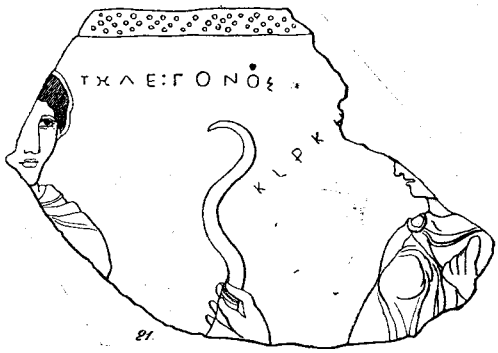
Pallas Athene (s. o.); aus Telegonus' Verbindung mit Penelope geht der Sohn Italus (s. d.) hervor, nach dem Italien benannt ist. — Auch bei *Cedren* ist Odysseus, weil durch Orakel irregeleitet, auf der Hut vor Telemach (s. o. *Soph.' Ὀδ. ἀν.*), den er sogar bewachen läßt; da kommt Telegonos, will zum Vater (den er also hier vermutet, s. u.), wird aber zur Nachtzeit nicht vorgelassen. Als sich nun der Wortwechsel zum Geschrei steigert, eilt Odysseus, in der Meinung, „Telemach sei es", mit dem Schwert herbei, wird aber unerkannt von Telegonos mit dem Rochenstachel durchbohrt. Ähnlich *Dict. Cret.* 6, 14 f. und *Cramer, Anecd. Paris.* 2, 215: Odysseus hat, durch Weissagungen und Träume geängstigt und vor dem „Sohne" gewarnt, den Telemach in Kephallenia gefangen gesetzt; zur Nachtzeit erscheint Telegonos und beschwert sich bei den Wächtern, die ihn zurückhalten, hitzig darüber, daß man ihn am Zutritt zum Vater hindere. Da sie nur einen Sohn des Odysseus kennen, halten sie jenen für den verkleideten Telemach (s. o.); der herbeigeholte Odysseus setzt sich mit einem Speerwurf zur Wehr, trifft aber einen Apfelbaum; auch Telegonos schießt und verwundet „mit unheilvollstem Trefferglück" (*δυσπυχεστάτην εὐτυχήσας εὐτυχίαν*) ahnungslos den Vater in der Seite; seine Waffe, einen mit dem Rochenstachel (s. o.) versehenen Schaft, hat Odysseus einst der Kirke hinterlassen, und diese hat ihn nun dem Sohne mit auf den Weg gegeben. Über eine bildliche Darstellung einer solchen Abschiedsszene s. u. Dieser Speer wird jetzt für den sterbenden Helden Mittel zur Erkennung des Sohnes. Unter namenlosem Schmerze über seine Tat wirft sich Telegonos verzweifelt zu Boden; doch nach des Vaters Tode teilt er mit Telemach und Ptoliporthos, einem Sohne Telemachs und Nausikaas (*Dict. Cret.* 6, 6; s. d. Art., Bd. 3 Sp. 3271), die Herrschaft, und während diese beiden „ganz Ithaka" und „das mittlere Land" erhalten, übernimmt er *τὰ πορρωτέρω* (?). Von dem rachsüchtigen Vorhaben, die Zeichendeuter büßen zu lassen, hält er den Telemach zurück. — Bei *Cedren, Dict. Cret.* und in *Cramer. Anecd. Paris.* weiß also Telegonos sogleich beim Betreten Ithakas, wo er ist; dagegen landet er auf einer ihm unbekannten Insel, die er, durch Hunger genötigt, ausplündert, wie bei *Eugammon* (nach *Proklos*) so auch bei *Oppian. Hal.* 2, 497 f. Über den Meerrochenstachel (*ἄκανθα* oder *κέντρον τρυγόνος*) sind die bisher genannten Quellen einig; zu ihnen kommen mit bisweilen flüchtiger Erwähnung dieses Zuges der Sage: *schol. Aristoph. Plut.* 303; *Philostr. Heroic.* 2, 20; *vit. Apollon.* 6, 32; *Nikandr. Ther.* 835 f.; *Tzetz. Lykophr.* 796 (794. 798. 805); *Serv. Aen.* 2, 44 (aculeus marinae beluae). Sonderbares hören wir über das Waffenstück auch im *schol. Od.* λ 134: auf Kirkes Bitte fertigt Hephaistos dem Telegonos einen Speer aus einem Meerrochen, den Phorkys gefangen hat; die Spitze ist stählern, der Schaft golden (s. auch *v. Wilamowitz* a. a. O. 193 A. 35); mit dieser Waffe tötet er den Vater; vgl. *Eustath. Od.* p. 1676, 44. Durch ein Wortspiel mit τελι-γενος wird der Name umschrieben von *Ovid. Ib.* 569. Als Vatermörder wird Telegonus mit Leuten wie Oedipus (Oedipodes) zusammengestellt: *Trist.* 1, 1, 114; hier nennt Oedipodas Telegonosque *Ovid* die eigenen Liebesgedichte, weil sie ihn umgebracht, d. h. seine Verbannung verschuldet haben; vgl. *Hor. C.* 3, 29, 8: *Telegoni iuga parricidae* (s. u.) und *Eustath. Od.* p. 1660, 5: *ὁ θρυλλούμενος πατροφόντης Τηλέγονος*. Bei *Lucian. ver. hist.* 2, 35 erzählt Odysseus selbst in einem Briefe an Kalypso aus der Unterwelt seine Tötung durch Telegonos, ohne Angabe näherer Umstände; auch nur erwähnt wird Telegonos unter Personen des troischen Sagenkreises: *d. saltat.* 46. Humorvoll bestritten wird der Tod durch den Rochenstachel (des Telegonos) *tragodopodagr.* 261 f., wo das Zipperlein den Odysseus als Opfer für sich in Anspruch nimmt (s. d. Art. *Odysseus,* Bd. 3 Sp. 629).

Ohne Einfluß auf Telegonos' Schicksale ist die Argonautensage geblieben, obwohl mit ihr seine Mutter Kirke als Tochter des Helios und Schwester des Aietes mehr oder weniger fest verknüpft ist (s. d. Art. *Kirke,* Bd. 2 Sp. 1202 f.); nun ist aber Aietes' Tochter Medeia, und so werden diese und Telegonos gelegentlich Geschwisterkinder genannt: *Tzetz. Lykophr.* 798. Weist diese verwandtschaftliche Beziehung zu der Kolcherin nach dem Osten, so verlautet doch von einem dortigen Aufenthalt des Telegonos nichts. Wohl aber begegnen wir Telegonos im Süden der griechischen Welt. Wie nämlich *v. Wilamowitz* sah (*Homer. Unters.* 184; *Einleitung in die Tragödie* 102; vgl. *Gercke, Ilb. Jahrb.* 1905, S. 314), hat es *Eugammon v. Kyrene* versucht, das Königsgeschlecht seines Landes mit der troischen Sage zu verknüpfen, indem er in der *Telegonie* neben Telemach als Sohn von Odysseus und Penelope auch den kyrenäischen Stammheros Arkesilaos nennt. Damit steht aber auch, wie *Malten, Kyrene* 150 f. bemerkt, in Verbindung, daß Telegonos Bruder der Libye genannt wird (*schol. Eur. Or.* 932), ja sogar als Gatte der Io und als Ägypterkönig erscheint (*Apollodor.* 2, 1, 3, 9). Durch das Spiel genealogischer Phantasien wird er endlich der Sohn des schon in der *Odyssee* (δ 355. 365. 385) auf der Insel Pharos ansässigen Meergreises Proteus und findet später, zusammen mit seinem Bruder Polygonos oder Tmolos (s. die betr. Art. u. *Maaß, Hermes* 23, 72, 3), den Tod im Faustkampf mit Herakles (*Apollodor* 2, 5, 9, 14; *Gruppe, Gr. Myth.* 208, 15. 16; 1568, 3). Doch das sind nur vereinzelte Spuren der Telegonossage; festen Fuß hat sie in jenen Gegenden Nordafrikas nicht gefaßt. — Wo ferner das neue Herrschergebiet (*τὰ πορρωτέρω*), das er nach *Cramer, Anecd. Paris.* einnimmt (s. o.), zu suchen ist, steht dahin; wohl bei Ithaka, da doch jenes Land ein Teil von Odysseus' ehemaligem Reiche ist. Dagegen kehrt er bei *Eugammon* und *Hygin* zur Mutter nach Aiaie zurück und heiratet die von Kirke unsterblich gemachte Penelope (s. d. Art., Bd. 3 Sp. 1908). Über Italus, den Sohn dieser Ehe, s. o.; wahrscheinlich war er zuerst in *Pacuvius' Niptra* erwähnt, woraus *Hygin. fab.* 127

referiert; vgl. auch *Schwegler, Röm. Gesch.* 1, 400f. Durch den Namen Italus wird aber zugleich der Schauplatz von Telegonos' Taten und Wanderungen im Westen festgelegt. Als Kirke den Sohn auf die Suche nach dem Vater entsendet, ermahnt sie ihn, dort eine Stadt zu gründen, wo die Landleute mit Blumengewinden geschmückt tanzen würden. In Italien trifft er wirklich Bauern, die mit Eichenkränzen einen Reigen aufführen. Die neugegründete Stadt benennt er nach dem Eichenlaub (πρῖνος, die Eiche) Πρίνιστον, woraus die Römer Praeneste gemacht haben: *Plutarch. Parallel. min.* 41 nach *Aristokles' Italika, Müller, fr. hist. Gr.* 4, 330. Man könnte meinen, auch *Propertius* (2, 32, 3) bezeichne Praeneste als eine Gründung des Telegonos; denn er nennt hier die sortes Praenestinae und im nächsten Verse Aeaei moenia Telegoni. Doch mit beiden Benennungen kann nicht derselbe Begriff gemeint sein; in anaphorisch eingekleideter Aufzählung wird nämlich noch ein dritter Ort, Tibur, als Ziel der Ausflüge Cynthias genannt. Die moenia Aeaei Telegoni sind daher hier von Praeneste zu unterscheiden und bedeuten Tusculum, das auch sonst mit Telegonus oder seinen Nachkommen in Verbindung gebracht wird. Zwischen Tusculum und Praeneste kann man schwanken bei *Ovid. Fast.* 3, 92; 4, 71, vgl. *H. Peter* zu den Stellen. Dagegen ist ersteres als Gründung oder Herrschersitz des Telegonos bestimmt gemeint bei *Hor. Epod.* 1, 29f.; *Carm.* 3, 29, 8c. *schol.* (s. o.); *Stat. Silv.* 1, 3, 83; *Sil. It.* 7, 692; 12, 535. Über die in Tusculum ansässige gens Mamilia, die sich von Telegonus herleitete, vgl. *Liv.* 1, 49; *Dion. Hal. Antiq.* 4, 45; *Fest.* p. 130 *M.*; *Preller, Röm. Myth.* 665; Art. *Odysseus* Sp. 632. Nach *Xenokrates* b. *Gregor. Naz.* in *Spicil. Rom.* ed. *Mai* 2, 2, 313 galt Telegonos (Τελεγόνος, so!) als Erfinder der Weissagung aus dem Vogelflug. — Nach *Athen.* 6, 251d gab ein begeisterter Verehrer des Odysseus, dessen Bild er am Siegelring trug, seinem Sohne den Namen Telegonos, der damit aus der Heldensage in den allgemeinen Gebrauch übergegangen ist.

Die Erklärung des Namens verursacht keine Schwierigkeiten; er bedeutet 'den in der Ferne Geborenen' und stellt seinen Träger dem in Ithaka geborenen Halbbruder gegenüber; vgl. *Preller, Röm. Myth.* 665; *Fick*²-*Bechtel, Griech. Personennamen* 411. 265.

Die Deutung des Wesens identifiziert, nach der einen Auffassung, den Telegonos mit seinem Halbbruder, zu welchem er also nur eine spätere Parallelfigur wäre — ein Doppelgängertum, dem ja auch mancher andere Held seinen Ursprung verdankt; vgl. *Beloch, Griech. Gesch.* 1², 196. Weit verbreiteter und älter ist die Annahme, die Telegonossage habe sich aus einer Verbindung der Stellen der *Odyssee* κ 334f. 340. 347. 480; μ 33f. mit λ 134f. (ψ 281f.) entwickelt; es beruhe nämlich der Bericht über die Fischgräte als Mordwerkzeug auf einer falschen Auslegung des Teiresiasorakels, wonach dem Odysseus der Tod ἐξ ἁλός kommen werde: während dies bei Homer in Wahrheit 'außerhalb des Meeres' bedeute (ἐξ = ἐκτός, ἔξω auch Ξ 130; Π 668; ο 272; π 288; τ 7; χ 376), sei es seit *Eugammon* mit 'aus dem Meere' erklärt worden und somit geradezu der Ausgangspunkt für die Telegonossage; vgl. *Ameis-Hentze* zu d. St.; *Vürtheim, de Eugammonis Cyrenaei Telegonia, Leiden* 1907, S. 213f. Die Auffassung freilich, als wäre jene Deutung des ἐξ ἁλός ein Mißverständnis, ist anfechtbar und daher bestritten worden; man hat sie auch als eine absichtlich freie, selbständige Umdeutung angesehen; vgl. *Mülder, Burs. Jahresber.* 1913, S. 103f. — *v. Wilamowitz* endlich bezweifelt überhaupt, daß die gewaltsame Todesart des Odysseus aus dem ἐξ ἁλός herausgeklügelt sei (*Homer. Unters.* 194); eher ist er, wenn auch mit Vorbehalt, geneigt, in dem Zweikampf zwischen Vater und Sohn ein uraltes, überaus schönes dramatisches Sagenmotiv zu erkennen, das sich in der Erzählung von dem Vatermörder Oidipus (s. o. *Ovid. Trist.* 1, 1, 114) oder, wie schon *Welcker* andeutet, in dem althochdeutschen Hildebrandsliede wiederholе. Vgl. auch *L. Uhland, Schriften zur Geschichte u. Sage* 1, 164f.; *Christ, Gr. Lit. Gesch.* S. 94⁵ A. 1; *A. Potter, Sohrab and Rustem. The epic Theme on a Combat between Father and Son, London* 1902; *Gruppe* a. a. O. 715, 5; 718f.; *Liebrecht, Zur Volkskunde* 406; *Jiriczek, Deutsche Heldensage* 1, 273f.; *Gaidoz, Folklore* 14, 307. Wie schwierig und zweifelhaft übrigens solche Deutungen sind, lehrt für die Telegonossage zuletzt wieder *Kroll, Ilb. Jahrb.* 1912, S. 170f.



Kirke und Telegonos, Vasenfragment (nach *Overbeck, Gall.* Taf. 33, 21).

In der bildenden Kunst beschränkt sich nach unserer heutigen Kenntnis die Darstellung des Telegonos auf ein verstümmeltes, nur im Bruchstück erhaltenes, aber schönes Vasengemälde (*Braun, Bulletino d. I.* 1843 p. 82; *Welcker, A. D.* 3, 461 Taf. 30, 2; *Overbeck, Gal. her. Bildw.* 818 Taf. 33, 21): Kirke reicht dem Telegonos bei seiner Ausfahrt einen Bogen, der hier, wohl aus malerischen Gründen, den Meerrochenstachel vertritt; dabei die Inschriften beider Namen; s. beistehende Abbildung.

[Johannes Schmidt.]

Teleia, Teleios (*Τελεία, Τέλειος*), Beiname verschiedener Gottheiten, besonders des Zeus und der Hera, über dessen Bedeutung unten (Sp. 256, 66ff.) im Zusammenhang gehandelt ist.

I. Kult des Zeus Teleios findet sich in

1) Amyklai (?): *Διὸς Τε[λείου]*, nach der unsicheren Vermutung von *Tzuntas, Ἐφημ. ἀρχ.* 1892, 22 nr. 4. *Wide, Lakon. Kulte* 370, 1.

2) Arkesine (Amorgos): *Διὶ Τελ[είωι], I. G.* 12, 7, 94.

3) Athen: Priestertum *Διὸς Τελείου* durch die Buzygen verwaltet, *I. G.* 3, 1, 294. *Toepffer, Att. Genealogie* 146 f. *Jessen* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Buzyges 1095 f. (vgl. unten Sp. 257, 60). — Auf einem attischen sogenannten 'Totenmahlrelief' findet sich eine Weihung an *Ζεὺς Ἐπιτέλειος Φίλιος, Furtwängler, Sitzungsberichte der philos.-philol. Klasse der K. Bayr. Akad. d. Wiss. zu München* 1897, I, 402 (= *J. E. Harrison, Prolegomena to the study of greek religion* 356. *Usener, Sintflutsagen* 63); dieser *Ζεὺς Ἐπιτέλειος* vertritt nach *Furtwängler* den gewöhnlichen Beinamen *Τέλειος*, unter dem Zeus in Athen Kult genoß.

4) Epidauros: Weihinschrift, von einem *πυροφόρος* dargebracht *Ἀσκληπιῷ, Διὶ Τελείῳ, Kabbadias, Ἐφημ. ἀρχαιολ.* 1894, 23 nr. 19. Vgl. den epidaurischen Monatsnamen *Τέλεος, I. G.* 4, 1485, 32. 63. 101. 1492, 9, 32, 34. *E. Bischoff* in *Griech. Studien H. Lipsius zum sechzigsten Geburtstag dargebracht* 4.

5) Kameiros: Weihungen, dargebracht *Ἑστίᾳ καὶ Διὶ Τελείῳ, I. G.* 12, 1, 701_{20} (*Collitz* 4123_{20}). 704 (*Collitz* 4125). 707_8.

6) Orchomenos: *[Διὶ Τελ]είῳ, Ἥρᾳ Τελείᾳ, I. G.* 7, 3217 p. 602.

7) Tegea, *Διὸς Τελείου βωμὸς καὶ ἄγαλμα τετράγωνον, Paus.* 8, 48, 6.

8) Thera (?): Sehr fragliche Ergänzung: *Ἑστ[ίας καὶ] Διὸ[ς Τελείου], I. G.* 12, 3, 424.

9) Zorava (Trachonitis). Unter einem Epigramm, das den beabsichtigten Bau eines Hauses schildert, steht die Widmung: *Τελείῳ, Waddington* 2484. Nach *Fr. Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgesch.* 96 wäre dieser *Τέλειος* vielleicht identisch mit dem auf einer Inschrift aus Bostra genannten *Ἐπικάρπιος Ζεύς*, der seinerseits = Dusares (s. d.) wäre. *Kaibel, Epigr.* 1056 Anm. sagt: „*subscriptum Τελείῳ non satis intellego; nam Iovi Τελείῳ vix ille domum suam custodiendam tradidit.*“ Da aber das Epigramm deutlich sagt, daß das Haus erst gebaut werden soll und der Weihende die Hoffnung ausspricht, es herrlich zu vollenden (in den vier Zeilen des Epigramms findet sich zweimal das Verb *ἐκτελεῖν* gebraucht), so dürfte unter dem *Τέλειος* eben der Gott zu verstehen sein, der seinen Schutz zur Vollendung des Baues geben soll.

10) Eine handschriftlich im Kloster Lorsch erhaltene griechische Inschrift lautet: *Ὀμνύω Δία Ὀλύμπιον καὶ Δία Βουλαῖον καὶ Ἑστίαν Βουλαίαν καὶ Δία Τέλειον καὶ Ἥραν Τελείαν κτλ., E. Ziebarth, Der Eid vom Kloster Lorsch* in *Χάριτες Friedrich Leo zum sechzigsten Geburtstag dargebracht* 397. 404. Nach *Ziebarth* gehört die Inschrift etwa nach Kleinasien in die Gegend von Pergamon und stammt aus dem dritten bis zweiten Jahrhundert, oder sie ist die literarische Arbeit eines Rhetors der Kaiserzeit, die sich an einen antiken Text anschließt.

II. Kultus der Hera *Τελεία* (vgl. *Hesych. Τελεία· ἡ Ἥρα*) ist bezeugt für

1) Erythrai: Priestertum *Ἥρας Τελείας, Dittenberger, Sylloge*^{2} nr. $600_{126.\ 133}$. *Collitz* $5692\ C_{15.\ 21}$ p. 726. Vgl. *v. Wilamowitz, Nordionische Steine* 54 in *Abhandl. d. K. Preuß. Akad. d. Wiss.* 1909, II *phil.-hist. Kl.*

2) Hermione: Auf dem Berge *Θόρναξ* (*cod. Θρόναξ*) befand sich ein Tempel der *Ἥρα Τελεία*. Ihr war Zeus in Gestalt eines Kuckucks genaht, weshalb der Berg später *Κόκκυξ* (*Κοκκύγιον, Paus.* 1, 36, 1. 2) hieß, und das thronende Kultbild der Göttin auf dem Skeptron, das es trug, einen Kuckuck aufwies, *Schol. Theokr.* 15, 64, wo als Gewährsmann *Aristoteles ἐν τῷ περὶ Ἑρμιόνης ἱερῶν* angegeben wird, aber wohl *Aristoteles* zu lesen sein wird, *Müller* zu *F. H. G.* 2, 190 *frgm.* 287. *Val. Rose, Aristoteles Pseudepigraphus* 618 *frgm.* 8. *Aug. Kalkmann, Pausanias der Periget* 147 f.

3) Ithaka: Die von *Dittenberger, I. G.* 9, 1, 653: *κα[ὶ τ]ᾶς Ἥρας τα..εα* gelesene Inschrift (noch anders *Rochl, Inscr. Gr. ant.* 336 p. 78) lautet nach *Vollgraff*, der den Stein revidiert hat: *κα[ὶ τ]ᾶς Ηέρας τᾶς [Τ]ελ[είας], Corr. Hell.* 29 (1905), 165 f. nr. 9.

4) Karystos (?). Die Annahme, daß sich auf der Spitze des Ochagebirges bei Karystos ein Tempel der Hera Teleia befunden habe (*Busolt, Gr. Gesch.* 1^2, 210, 3), stützt sich lediglich darauf, daß auf dem Ocha die Hierosgamos-legende lokalisiert war (*Steph. Byz.* s. v. Karystos), *Gruppe, Bursians Jahresber.* 85 (1895), 188.

5) Kithairon s. unten nr. 9.

6) Megalopolis: *ναὸς .. Ἥρας Τελείας, Paus.* 8, 31, 9.

7) Orchomenos: s. oben I Sp. 255, 29.

8) Panamara bei Stratonikeia: Hera *Τελεία* verbunden mit Zeus Panamaros, *Corr. Hell.* 11 (1887), 389 nr. 5. 12 (1888), 256 nr. 36. 15 (1891), 426 nr. 8. 28 (1904), 53 nr. 41. Vgl. *Nilsson, Griech. Feste* 28 ff.

9) Plataiai: *τὴν .. Ἥραν Τελείαν καλοῦσι, πεποίηται δὲ ὀρθὸν μεγέθει ἄγαλμα μέγα, Paus.* 9, 2, 7. Darauf berichtet *Pausanias*, um zu erklären, weshalb diese Hera auch *Νυμφευομένη* genannt worden sei, das Aition des Festes *Δαίδαλα* (vgl. darüber *v. Schoeffer* bei *Pauly-Wiss.* s. v. *Nilsson, Gr. Feste* 50 ff.), das zur Feier des *ἱερὸς γάμος* des Zeus und der Hera eingesetzt war. Auch *Plut. frgm. de Daedalis Plataeensibus* 3 (ed. *Bernardakis* 7 p. 45) berichtet, daß Hera nach Vollziehung der Ehe mit Zeus *Τελεία* und *Γαμηλία* genannt worden sei; vgl. *A. Kalkmann, Pausanias der Periget* 129 Anm. 4. Auch auf dem Kithairon selbst, wo das Fest der Daidala gefeiert wurde, scheint ein Tempel der Hera T. sich befunden zu haben, *Bethe, Theban. Heldenlieder* 9 f. *Gruppe, Gr. Myth.* 524.

10) Stymphalos: Temenos (s. d.), der Pfleger der Hera, soll der Göttin drei Tempel gestiftet und ihr drei Epikleseis gegeben haben, *παρθένῳ μὲν ἔτι οὔσῃ Παιδί· γημαμένην δὲ τῷ Διὶ ἐκάλεσεν αὐτὴν Τελείαν*, und nach ihrem Zwist und ihrer Rückkehr nach Stymphalos nannte er sie *Χήρα, Paus.* 8, 22, 2.

11) s. oben I, 10.

Betrachtet man Stellen, wie *Aesch. Ag.* 973: *Ζεῦ Ζεῦ Τέλειε, τὰς ἐμὰς εὐχὰς τέλει. Aesch. Suppl.* 524 ff.: *τελέων τελειότατον κράτος, ὅλβιε*

Ζεῦ. *Eum.* 624: Ζεὺς δ' ἐπέκρανεν τέλος. *Suppl.* 823: τί δ' ἄνευ σέθεν (scil. ὦ Ζεῦ) θνατοῖσι τέλειόν ἐστι. *Sept.* 116: Ζεῦ πάτερ, πᾶν τέλος δὴ νέμεις. *Alkaios frgm.* 77 (*Bergk*[4] p. 176): Αἰ δέ κ' ἄμμι Ζεὺς τελέσῃ νόημα. *Pind. Olymp.* 13, 115 (163): Ζεῦ τέλει', αἰδῶ δίδοι καὶ τύχαν τερπνῶν γλυκείαν (vgl. auch *Pind. Pyth.* 1, 67 [130]. *Aesch. Eum.* 28), so erhellt, daß Zeus Teleios „der Vollender ist, der alles Beginnen der Menschen zu gutem Ziele führt, der die Wünsche der Betenden erfüllt", *Usener, Götternamen* 26 f. (vgl. auch *Preller, Arch. Zeit.* 3 [1845], 107: Zeus T. ist der Vollender Zeus, aber auch im physischen Sinne der vollendete Mann); vgl. auch *Hesych.* s. v. Τέλειος· τελεσιουργός· ὁ Ζεύς. Auch die Tatsache, daß Zeus Soter auch Τέλειος genannt worden ist (*Euripides* in der *Andromeda* und *Aristophanes* in den Ταγηνισταὶ im *Schol. Plato Phileb.* p. 255 *Hermann. Phot. Lex.* s. v. Τρίτον κρατῆρος (p. 604, 25 = *Suid.* s. v. Τρίτον κρατῆρος p. 1219, 5 *Bernh. Schol. Pind. Isthm.* 5, 10) bzw. die Verbindung Ζεὺς Σωτὴρ Τέλειος (*Pollux* 6, 15. *Phot.* s. v. Τρίτος κρατήρ), beruht auf derselben Vorstellung. Tritt an den angeführten Stellen, wo es sich um Spenden an Zeus beim Symposion handelt, das Epitheton Teleios zu Soter, so steht Teleios allein, also gewissermaßen die beiden Begriffe Soter-Teleios vereinigend, bei *Athen.* 1, 16 B: ἔσπενδον (οἱ ἥρωες) .... καὶ τὰς σπονδὰς ἐποιοῦντο Ἑρμῇ καὶ οὐχ ὡς ὕστερον Διὶ Τελείῳ. — Daher brachte man dem Zeus T. nach Erfüllung des Gebetes oder der Wünsche Opfer dar, *Krinagoras* in *Anth. Pal.* 6, 242. Außerdem ist Zeus aber noch ein Τέλειος im engeren Sinne: τέλος bezeichnet oft die Ehe (τέλος γάμοιο, *Hom. Od.* 20, 74. *Apoll. Rhod.* 4, 1200. γαμήλιον τέλος, *Aesch. Eum.* 835. νυμφικὰ τέλη, *Soph. Ant.* 1240; vgl. *Rohde, Psyche* 1[2], 327), diejenigen, die die Ehe geschlossen hatten, hießen τέλειοι (τελείους τοὺς γεγαμηκότας καλοῦσιν, καὶ τελειωθῆναι τὸ γῆμαι, *Phot. Lex.* s. v. Τέλεον p. 574, 10. *Hesych.* s. v. Τέλειοι. *Schol. Soph. Ant.* 1240. *Pollux* 3, 38), und so ist Zeus Teleios neben Hera Teleia Schutzgott der ehelichen Gemeinschaft (vgl. den Zeus Ζύγιος neben Hera Ζυγία, s. oben s. v. Syzygia Sp. 1647, 14 f.; vgl. auch *Schol. Hom. Od.* 1, 38: Zeus und Hera γαμήλιοι) geworden; vgl. *Schol. Arist. Thesmoph.* 973 (= *Suid.* s. v. Τελεία p. 1063 *Bernh.*): Ἥρα Τελεία καὶ Ζεὺς Τέλειος ἐτιμῶντο ἐν τοῖς γάμοις ὡς πρυτάνεις ὄντες τῶν γάμων. τέλος δὲ ὁ γάμος. διὸ καὶ Προτέλεια ἐκαλεῖτο ἡ θυσία ἡ πρὸ τῶν γάμων γινομένη. *Plut. Quaest. Rom.* 2: πέντε δεῖσθαι θεῶν τοὺς γαμοῦντας οἴονται, Διὸς Τελείου καὶ Ἥρας Τελείας κτλ. *Diodor* 5, 73: ἐν τοῖς γάμοις .. προθύουσι .. τῷ Διὶ Τελείᾳ καὶ Ἥρᾳ Τελείᾳ; vgl. *Toepffer* und *Jessen* aa. aa. OO. Letzterer verweist in betreff der Beziehungen der attischen Buzygen (ob. Sp. 255, 7) zu dem Kulte des Zeus T. auf *Plut. Conjug. praec.* 42: Ἀθηναῖοι τρεῖς ἀρότους ἱεροὺς ἄγουσι .. τούτων δὲ πάντων ἱερώτατός ἐστιν ὁ γαμήλιος σπόρος καὶ ἄροτος ἐπὶ παίδων τεκνώσει: 'Wie der Buzyger einst das erste Stierpaar unter einem Joch zu gemeinsamer Arbeit vereinigte, so verbindet Zeus T. die Menschenpaare durch das Joch der ehelichen Gemeinschaft miteinander, und die Nachkommen des alten Ackerpriesters sind es, denen die forterbende Ehre zu teil wird, seinen Kultus zu besorgen.' Miteinander verbunden erscheinen Zeus T. und Hera T. auch in den Sp. 255 nr. 6. 10 mitgeteilten Inschriften. Als Ehegöttin heißt Hera Τελεία auch Γαμήλιος und Ζυζυγία (Ζυγία), *Stob. Eclog.* 2, 6, 3 (ed. *Meineke* 2, 18). *Schol. A D* ad *Hom. Il.* 1, 609 (vgl. *Kallim. frgm.* 20 p. 130 *Schn.*). *Pollux* 3, 38. *Schol. Pind. Nem.* 10, 31. Wer, wie Klytaimestra, verräterisch am Gatten handelt, verletzt die Gesetze des Zeus und der Hera Teleia (*Aesch. Eum.* 214; vgl. auch die dem Laios zürnende Hera Γαμοστόλος, *Peisandros* im *Schol. Eur. Phoen.* 1760), die Gesetze der Ἥρα Τελεία, Ζηνὸς εὐναία δάμαρ (*Aesch. frgm.* 783 *Nauck*[2]); denn Hera Teleia κλῇδας γάμου φυλάττει (*Arist. Thesmoph.* 973 ff.). Sie ist die τελεία μάτηρ der Hebe (*Pind. Nem.* 10, 18 [31]; vgl. *Krinagoras* in *Anth. Pal.* 6, 244: Ἥρη, Ἐλευθυιῶν μήτηρ, Ἥρη τε Τελείη). Bei den vor der Hochzeit stattfindenden Opfern, den προτέλεια (s. Sp. 257, 53 ff.), weihten die Bräute der Hera Teleia (und der Artemis und den Moiren) ihr Haar, *Pollux* 3, 38. *Lehrs, Populäre Aufsätze aus d. Altertum*[2] 201 (vgl. *Archil. frgm.* 18 *Bergk* 2[4] S. 388). Auf diesen Brauch bezieht *Eitrem, Philologus* 72 (1913), 445 f. das Attribut der ehernen Schere, die das Kultbild der Hera in Argos in der Hand trug (*Roscher, M. L.* 1 Sp. 2076, 13 ff. *Gruppe, Gr. Myth.* 1133, 9) und sieht in dieser Hera eine H. Γαμηλία oder Τελεία.

Dagegen bestreitet *M. A. Bayfield, Class. review* 15 (1901), 446, daß das Zeusepitheton Τέλειος irgendwelche Beziehungen zur Ehe habe, und erklärt den Zeus Teleios als den „Herrscher, König" Zeus und ebenso die Hera Teleia als die „Königin" Hera, eine Erklärung, die sich übrigens schon bei *Passow-Rost, Handwörterbuch der griech. Sprache* 2[5], 2 S. 1848 s. v. τέλειος findet: „man glaubt, das Wort in trans. Bedeutung 'Erfüllung gewährend' nehmen zu müssen, es scheint aber vielmehr τέλειος hier in demselben Sinne zu fassen zu sein, wie μέγιστος und ἄναξ ..., also 'erhabenster, großmächtiger'."

III. Beinamen der Götter insgesamt: ἰὼ παναρκεῖς θεοί, ἰὼ τέλειοι τέλειαί τε γᾶς τᾶσδε πυργοφύλακες, πόλιν δορίπονον μὴ προδῶθ' ἑτεροφώνῳ στρατιᾷ, *Aesch. Sept.* 166 ff. Hier hat schon *Welcker, Aesch. Trilogie* 298 Anm. 539 die τέλειοι θεοί als diejenigen Götter erklärt, welche die Verteidigung der Stadt als Amt (τέλος) übernommen haben; ebenso *Bayfield* a. a. O. „*whose office it es to guard.*" Bei *Lucian. Deor. conc.* 1. 15. *Iupp. Trag.* 18 beruht nach dem *Schol. Iupp. Trag.* a. a. O. (p. 63 *Rabe*) die Bezeichnung der Götter als τέλειοι auf einer Übertragung des attischen Brauches, daß nur Volljährige (τέλειοι) in der Volksversammlung sprechen durften, auf die Götterwelt.

IV. Beiname der Dike: μὰ τὴν τέλειον τῆς ἐμῆς παιδὸς Δίκην (sagt Klytaimestra), *Aesch. Ag.* 1432; nach *Bayfield* bedeutet hier τέλειος = den, der die Macht hat zu strafen; vgl. auch Δίκη τελεσφόρος, *Soph. Ai.* 1390.

V. Apollon heißt τελειότατος θεός, *Theokr.* 25, 22.

VI. Die Erinyen sind *εὐμήχανοι δὲ καὶ τέλειοι κακῶν τε μνήμονες, Aesch. Eum.* 381. [Höfer.]

Teleioi Theoi (*τέλειοι θεοί*), die „vollbringenden Götter" (*Aisch. Ag.* 937 *Ζεῦ Ζεῦ τέλειε, τὰς ἐμὰς εὐχὰς τέλει*, vgl. 1386 *Kirchh.* von Dike, die bei *Soph. Aias* 1390 *τελεσφόρος* heißt), gewöhnlich als Götter der Eheschließung (*τέλος* = *γάμος*, vgl. *τελεσσίγαμος*) aufgefaßt (nach *Bayfield, Class. Review* XV 445 ff. „Herrscher"). Beiname vornehmlich des Zeus und der Hera als Gottheiten der Ehe (dazu stimmen ihre Beinamen als *ὡρόλυτοι* zu Kameiros, *I. G.* 12, 1, 786, womit der Ausdruck der Alkestis bei *Eur. Alk.* 177 *παρθένει' ἔλυσ' ἐγὼ κορεύματ' ἐκ τοῦδ' ἀνδρός* zu vergleichen ist). Die Hera Teleia genoß Kultus in Plataiai, Stymphalos, Hermione, Megalopolis, Ithaka, Erythrai, Stratonikeia. Zeus Teleios kennen wir in Kameiros (neben Hestia, *I. G.* 12, 1, 701, 704, 707, vielleicht auf Thera *I. G.* 12, 3, 424, s. *Gruppe, Gr. Myth.* 1110, 1) und in Tegea (*Paus.* 8, 48, 6, in Hermenbildung), s. übrigens *Bruchmann, Epitheta deorum* s. v. Nach *Diod.* 5, 73 erhalten Zeus Teleios und Hera Teleia vor der Hochzeit Opfer (*διὰ τὸ τούτους ἀρχηγοὺς γεγονέναι καὶ πάντων εὑρετάς*). Nach *Plut. qu. rom.* 2, 264b beten die Brautleute zu Zeus Teleios, Hera Teleia, Aphrodite, Peitho und besonders zu Artemis. Ebenso erwähnt *Schol. Ar. thesm.* 973 die Rolle der beiden bei der Hochzeit (*ὡς πρωτάνεις ὄντες τῶν γάμων, τέλος δὲ ὁ γάμος*, deshalb *προ-τέλεια* vom Opfer vor der Hochzeit). Es leidet wohl keinen Zweifel, daß die Hera Teleia (Zygia) als die göttliche Potenz der Ehe den Zeus Teleios (Zygios) nach sich gezogen hat. Die archaische Terrakotta aus Samos (Abb. bei *Farnell, Cults of the Greek States* 2, Taf. 5b), die nach der Meinung der meisten einen verschleierten Zeus Teleios und seine Gemahlin, auch verschleiert, darstellen soll, läßt man vorläufig besser aus dem Spiele. — Auf einem Relief in der Samml. Jacobsen zu Kopenhagen im Stile der „Totenmahlreliefs" (*Cat.* 95, abg. *S.-Ber. Akad. München* 1897, 401 und *J. Harrison, Prolegom. to the Study of Greek Rel.* 356) lesen wir eine Weihung an „Zeus Epiteleios Philios, seine Mutter Philia und seine Frau Tyche Agathe." Diesen Zeus Epiteleios stellt *Furtwängler* a. O. zu Zeus Teleios, aber das ist nicht verbindlich. Wir müssen uns an Stellen halten wie *Plat. legg.* 6, 784d *μήτε εἰς γάμους ἴτω μήτε εἰς τὰς τῶν παίδων ἐπιτελειώσεις* (Feste für das Wohlergehen der heranwachsenden Kinder, vgl. *Hesych.* s. *ἐπιτελείωσις· αὔξησις*); der Zeus Epiteleios Philios wird vor allem ein Gott des Familienlebens und guten Einvernehmens sein (das Relief wurde im Haine des Meilichios [Asklepios] zu Munychia gefunden). [Eitrem.]

Telekleia (*Τηλέκλεια*), Tochter des Ilos, Gemahlin des Kisseus und Mutter der Hekabe und Theano, *Schol. Eur. Hek.* 3, p. 12, 15. *Schwartz* (vgl. *Schwartz, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 12, 409). *Athenion* (*Athenikon*) im *Schol. Victor.* und *Townl. Hom. Il.* 16, 718 (*F. H. G.* 4, 345 *fr.* 2). Aus diesem Scholion stammt die konfuse Notiz bei *Eust.* ad *Hom. Il.* 1083, 1: *Εὐριπίδης δέ, φασι, καὶ Τηλεκλείδης Κισσέως οἴδασιν αὐτὴν* (die Hekabe) *ἐκγενέσθαι.* In *Τηλεκλείδης* steckt der Name *Τελέκλεια* oder, wie *Meineke, Fragmenta com. Graec.* 1, 90 Anm. 41 annimmt, fand *Eustathios* in seiner Quelle den Namen *Τηλεκλείτη* geschrieben. [Höfer.]

Telekles (*Τηλεκλῆς*), Kyzikener, irrtümlich von den Argonauten getötet, *Apoll. Rhod.* 1, 1040. *Gruppe, Gr. Myth.* 561, 6. [Höfer.]

Telekoon (*Τηλεκόων*), Kyzikener, von dem Argonauten Ankaios getötet, *Val. Flacc. Argon.* 3, 138 ff. [Höfer.]

Telemachos (*Τηλέμαχος*, über den Namen s. u.), bei *Homer* der einzige Sohn (*λ* 68; *π* 117f.) des Odysseus und der Penelope (s. die betr. Artikel). Er ist noch ein Säugling, als der Vater nach Troja aufbricht (*δ* 112; 144; *λ* 448f.), den er daher noch nicht gekannt hat (*α* 215f.). Erst im zwanzigsten Jahre sieht er ihn heimkehren (s. Odysseus, Bd. 3, Sp. 609). Des vereinsamten Knaben nimmt sich der Herold Medon an (*χ* 357f.; s. u.). Bis zum Eintritt der Mündigkeit Telemachs verwaltet als *ἐπίτροπος* Mentor das Gut des Odysseus (*β* 225f.). Seit mehr als drei Jahren vor dessen Rückkunft (*β* 89; 106f.; *ν* 377) wird sein Haus von den Freiern Penelopes belästigt, denen Telemach anfangs bei seiner Jugend nicht gewachsen ist (*β* 60f.; *γ* 22; *δ* 818; *σ* 230; vgl. *π* 71f.), zumal er unter ihnen als lässig und tatenlos gilt (*β* 256f.). Erst als er mündig und heiratsfähig geworden ist (*σ* 217; *τ* 532, vgl. *ο* 126f.), erwächst ihm die Pflicht, sein Elternhaus selbst zu verwalten (*τ* 22f.; 160f.; *φ* 353, vgl. *δ* 687). Über die doppelte Trübsal (*β* 46f.), von der dieses heimgesucht wird, Odysseus' langjährige Abwesenheit und den ungebetenen Besuch der Freier, ist er tief traurig (*α* 114f.). In dieser Not wird er durch die Ankunft eines edlen Fremdlings, des Taphierfürsten Mentes, erfreut und getröstet (103f.); sein Zuspruch richtet Telemachs Mut um so mehr wieder auf, als sich in seiner Gestalt Athene verbirgt, die sich ihm überdies beim Abschied zu erkennen gibt (319f.). Ihrem Rate gemäß erteilt er, nach einer sanften, aber ernsten Beschwichtigung seiner von Phemios' Gesang ergriffenen Mutter (345f.), den Freiern eine strenge Absage (367f.), so daß aus ihrer Mitte neben verhaltenem Spott (383f.) schließlich doch auch mildere Stimmen laut werden, die ihm als väterliches Erbe zwar nicht die Herrschaft über Ithaka, wohl aber die über sein Haus und Eigentum zuerkennen (399f.). Seine Erklärung, die Freier sollten seinen Besitz schonen und meiden (373f.), wiederholt er noch bestimmter in einer tags darauf berufenen Volksversammlung (*β* 63f.; 138f.), in der er des Vaters Platz einnimmt (14); das von den Freiern an ihn gestellte Ansinnen aber, die Mutter zu verstoßen, damit sie sich mit einem der Freier vermähle (114f.; 196f.; vgl. *π* 76f.; *τ* 528f.), weist er aus kindlicher Liebe entschieden von der Hand (*β* 131f.; 210). Erst dann wolle er sie wieder verheiraten, nachdem er über den Vater in Pylos und Sparta Erkundigungen eingezogen und von seinem Tode Gewißheit erlangt habe; zu dieser Reise er-

bittet er sich ein Schiff mit Bemannung (β 212f.). Über die ganze Rechtsfrage in seinem Verhältnis zu den Freiern vgl. *Volquardsen, Telemachs Proceß,* Kiel 1865. Ermutigt von Athene, die ihm, diesmal in der Gestalt Mentors (s. d.), aufs neue naht, rüstet er sich mit Eurykleias Hilfe zur Abfahrt (267f.; 337f.; 345f.); in Begleitung der noch unerkannten Göttin besteigt er endlich das Fahrzeug (414f.). Glücklich gelangt er nach Pylos zum Hause Nestors (γ 4f.) und fragt diesen nach seinem Vater, erhält aber, statt bestimmter Auskunft, den Rat, zu Menelaos nach Sparta weiterzureisen und dort genauere Kunde einzuholen (317f.). Dahin bricht auch Telemach, nachdem ihn Athene verlassen hat (371f.), von Polykaste, der Tochter Nestors, zuvor gebadet (464f.; s. u.) und geleitet von dessen Sohne Peisistratos, am nächsten Morgen zu Wagen auf und erreicht nach nächtlicher Rast bei Diokles von Pherai (488f.) am nächsten Abend Sparta (δ 1). Auch hier von Menelaos und Helena herzlich bewillkommnet, findet er, obwohl zunächst noch unerkannt, seines Vaters Andenken bei ihnen noch lebendig und geehrt (104f.) und somit tags darauf (306f.) für seine Erkundigungen entgegenkommende Teilnahme (315f.); auch erhält er wenigstens den tröstlichen Bescheid, der Meergreis Proteus habe Menelaos erst vor Jahr und Tag (vgl. 82; 360) in Ägypten von Odysseus' Aufenthalt auf der Insel der Kalypso berichtet (551f.). Helenas Fürsorge zeigt sich außerdem darin, daß sie beim Mahle in Telemachs Becher ein leidstillendes Zaubermittel wirft (δ 220f.; vgl. *Argum. Eur. Hel.*). Warum er in Sparta den Großvater Ikarios nicht besucht (*Aristot. Poet.* 25, 16; *Strab.* 10, 461; *schol. Od.* ο 16), s. d. Art. Penelope, Bd. 3, Sp. 1904. Telemach zögert nicht länger mit der Abreise. Statt also in Pylos und Sparta bei den alten Kriegskameraden seines Vaters, dessen Andenken und Verdienste doch bei ihnen noch unvergessen sind, bewaffnete Hilfe gegen die Freier zu erbitten, begnügt er sich mit jenen unbestimmten Nachrichten (s. u.). Während daheim schon die Freier sein Verderben planen (δ 669f.; 700f.; 778f.; 842f.; ε 18f.; ν 423f.; ο 28f.; π 371f.; ν 241f.), kehrt er, beschützt von Zeus (ε 25f.) und sogar in Begleitung Athenes (ο 1f.), von Lakedaimon über Pherai (185f.) und Pylos (193f.), wo sich der wegen Mordes flüchtige Seher Theoklymenos zu ihm gesellt (223f.; vgl. *Pherekydes fr.* 91, bei *Müller, fr. h. Gr.* 1, 93; *Lütke, Pherecydea,* Diss. Gött. 1893, S. 17f.), wohlbehalten nach Ithaka zurück (287f.; 494f.). Die Genossen sendet er nach der Stadt voraus (502f.) und ist zugleich auf eine sichere Unterbringung des Flüchtlings bedacht (518f.); er selbst begibt sich auf der Göttin Geheiß (27f.), um den Anschlägen der Freier auszuweichen, zu Eumaios (555f.; π 4f.; s. d.). Nachdem sich dieser auf den Wunsch Telemachs entfernt hat, um Penelope von dessen Rückkunft zu benachrichtigen (130f.; 154f.), erfolgt durch Athenes Vermittelung zwischen Vater und Sohn die rührende Erkennung (155f.; 187f.); beide verabreden alsbald die Rache an den Freiern (233f.), die inzwischen, gleichzeitig mit Penelope (338f.), Telemachs Heimkehr erfahren haben und nun zwar merken, daß ihre Anschläge zunichte geworden sind (342f.), aber dennoch von weiteren Mordplänen vorläufig abstehen (400f.). Erst tags darauf geht Telemach nach der Stadt und erfährt hier von Eurykleia und den treuen Mägden, sodann von der Mutter, endlich auch von Mentor und andern Greisen einen rührenden Empfang (ρ 31f.; 68f.); um so betrübter ist er über die Schmach, die sein Vater noch unerkannt seitens der Freier zu erdulden hat (489f.), hält aber mit einer Selbstbeherrschung, über die sich selbst Odysseus wundert (568), zunächst noch an sich (490f.). Durch sein lautes Niesen wird sogar Penelope für den Augenblick getröstet, da es ihr als eine glückverheißende Bestätigung ihres Verlangens noch Odysseus' Heimkehr erscheint (541f.). Unter den Freiern tritt Telemach hinfort, zumal im Bewußtsein der Gegenwart des Vaters, fest und entschieden auf; er sagt dem Odysseus für dessen Zweikampf mit dem Bettler Iros offen seinen Schutz zu (σ 59f.), warnt mehrmals die wüsten Gäste (405f.; ν 303f.) und stellt den Vater vor ihren Beleidigungen vorläufig sicher (ν 262f.); endlich billigt er, den höhnenden Zechern zum Trotz (ν 373f.; φ 376f.), das von Penelope vorgeschlagene Wettschießen (φ 101f.), nimmt den Bogen als sein Eigentum in Anspruch und wahrt damit zugleich sein Hausrecht (352f.). Wichtiger noch ist seine Teilnahme an der Ausführung des Racheplanes. Dem Befehle des Vaters gehorsam (τ 4f.; 14), versteckt er mit ihm die Waffen (31f.), trifft zu dem Bogenschußwettkampf die letzten Zurüstungen (φ 120f.; 368f.) und ermöglicht das den Freiern zugedachte Strafgericht, gefährdet zwar zuerst dessen Gelingen durch Unvorsichtigkeit (χ 154f.), legt aber um so rühriger mit Hand an bei der Tötung der Freier, von denen einige seinen Geschossen zum Opfer fallen (267; 284; 294f.). Hierbei wird er selbst leicht verwundet (277). Für den Sänger Phemios tritt er bei dem racheheischenden Vater als Fürsprecher ein (354f.) und schont auch, zum Dank für die treue Pflege in seiner Kindheit (s. o.), den Medon (361f.; 372). Dagegen vollzieht er an den buhlerischen Mägden sowie an dem Ziegenhirten Melantheus eine grausame Hinrichtung (457f.; 474f.). Sein Versuch, Penelope von der Rückkunft und tatsächlichen Anwesenheit des Odysseus zu überzeugen, scheitert anfangs an dem betäubungsartigen Erstaunen der Mutter (ψ 93f.); doch läßt sich Telemach, der ihr deshalb Vorwürfe nicht erspart (96f.), vom Vater bald beschwichtigen (111f.). Von diesem am folgenden Morgen geweckt, begleitet er ihn mit den beiden treuen Hirten auf das Land zu Laertes (367f.) und rüstet sich, als in feindlicher Absicht die Angehörigen der Freier erscheinen, zum Kampfe mit ihnen (ω 490f.), so daß ihn Odysseus kaum zur Tapferkeit zu ermahnen braucht (504f.) und Laertes wie auf den Sohn, so auch auf den zum Manne erwachsenen Enkel stolz ist (513f.). Dem mutigen Ansturm beider gegen die Reihen der Feinde

(526 f.) gebietet erst Athenes Dazwischenkunft friedlichen Einhalt (528 f.).

Telemach ist bei *Homer* der Typus des wohlgeratenen, aber dem Vater nicht völlig ebenbürtigen Sohnes. Zum Jüngling herangewachsen, fällt er schon im Äußeren, obwohl noch bartlos (σ 175 f.), durch seine Ähnlichkeit mit Odysseus auf (α 208 f.; γ 123; δ 141 f.), erscheint aber groß und stattlich (α 301 f.; γ 199; vgl. τ 532), was dieser nicht ist (Γ 193; ζ 230), ja sogar als schön und wohlgebildet (σ 217, vgl. auch β 12 f. sowie *Favorin.* bei *Stob. floril.* 65, 8). Als väterliches Erbteil besitzt er von geistigen Vorzügen eine schon im Kindesalter erkennbare Klugheit (β 272 f.; γ 26; σ 216; π 374; vgl. 311 f.) und Besonnenheit, um derentwillen ihm unter allen homerischen Personen am häufigsten das Epitheton πεπνυμένος (daneben δαΐφρων: δ 687) beigelegt wird (nur ausnahmsweise läßt ihn diese Eigenschaft im Stich: χ 154 f., s. o.; vgl. übrigens *Wilh. Schulze, Quaest. epic.* 324, wonach πεπνυμένος vielmehr rührig, regsam, rüstig bedeutet), sowie Beredsamkeit (α 384 f.; β 36 f.; 129 f.); von Herzenstugenden zeichnet ihn ein bisweilen unterschätzter (β 256 f.; s. o.) tatkräftiger Mut aus, den er bei seiner Fahrt in die Fremde, wie in seinem Auftreten gegen die Freier, besonders im Kampfe mit ihnen und ihren Angehörigen, beweist (daher μεγάθυμος und μεγαλήτωρ), dabei aber leutselige Freundlichkeit gegen die treuen Diener, namentlich gegen Eumaios und Eurykleia, denen er wie ein Sohn begegnet (π 31 f.; β 349 f.; χ 395); ferner hohe Schätzung der Sänger und Freude an ihrer Kunst (α 346 f.; vgl. χ 354 f.), umgängliche und freigebige Gastfreiheit gegen Fremde (α 119 f.; ξ 515 f.; ο 279 f.; 512 f.; π 44 f.; 70 f.; 78 f.; ϱ 71 f.; 84), kindliche Liebe zu Vater und Mutter (α 114 f.; 236 f.; β 46 f.; γ 241 f.; π 188 f. 213 f.; ψ 124 f.; β 130 f.; 373 f.; π 33; 130 f.; σ 225 f.; ϱ 108 f.; φ 115 f.), endlich aufrichtige Ehrfurcht vor den Göttern (β 134 f.; 143 f.; 372; 432; γ 64; π 263 f.; ϱ 50 f.; σ 235 f.; τ 35 f.), besonders vor Athene (β 261 f.; 433; ο 222 f.). Solche Gesinnung wird ihm reichlich gelohnt. Genießt er schon Ansehen im Volke (β 14), so sind ihm die Diener, soweit sie überhaupt seinem Hause Treue bewahren, ergeben und anhänglich (π 12 f.; 46 f.; ξ 174 f.; ϱ 188 f.; 392 f.; 591 f. — α 434 f.; β 362 f.; ϱ 31 f.); von den treulosen Mägden ist er gefürchtet (σ 337 f.; τ 87 f.); Vater und Mutter umfangen ihn mit gleicher Liebe (σ 216 f.; vgl. auch *B* 260; Δ 354; β 373 f.; δ 715 f.; 727 f.; 787 f.; 817 f.; ϱ 36 f.); und auch die Götter vergelten seine Pietät mit ihrem Schutze, namentlich Zeus (ε 25 f.), Apollon (τ 86 f.) und allen voran Athene (β 367 f.; 382 f.; γ 14 f.; ν 423 f.; 438; ο 1 f.). Sowenig übrigens gewisse schmückende Beiwörter auf sich haben, so gehaltvoll erscheint doch bei seiner Jugend eine Bezeichnung seines Wesens wie ἱερὴ ἷς Τηλεμάχοιο (β 409; π 476; σ 60; 405; φ 130; χ 354). Vgl. auch *Friedrich* zu *Catull* 61, 228 S. 279.

Gewisse Widersprüche und Unebenheiten der Dichtung, die mit deren Entstehung im Zusammenhang stehen, betreffen den Sohn des Odysseus nur äußerlich und ändern daher an seinem Lebens- und Charakterbilde wenig. So muß man es einfach als Mangel an Folgerichtigkeit hinnehmen, wenn Agamemnon in der Unterwelt den Telemach schon 'etwa' (που) zu der 'Zahl der Männer' rechnet (λ 449), während er doch nach homerischer Chronologie erst zwölf oder dreizehn Jahre alt sein kann (*Fäsi, Homer. Odyssee*[7] S. 37), was auch *Ameis* und *Hentze* (*Anhang zu* λ 449) zugeben müssen. Weit wichtiger, aber auch schlimmer ist es, daß seine Reise nach Pylos und Sparta, von der fast über Gebühr viel Wesens und Aufhebens gemacht wird, als wäre sie ein ganz außergewöhnliches Wagnis (α 443 f.; β 372 f.; δ 716 f.; 727 f.), ergebnislos und auf den Verlauf wie auf den Abschluß der Erzählung ohne Einfluß bleibt; sie ist 'nicht nur ohne jeden Erfolg für die Haupthandlung, sondern von Anfang an ohne Zweck unternommen, ohne Zweck ausgedehnt' (*Bonitz, Ursprung d. homer. Ged.* 30). Über die Telemachie vgl. *Hennings, Jahrb.* Supplbd. 3, 133 f.; und *Kommentar zur Odyssee*[2] 45 f.; *I. Bekker, Hom. Blätter* 1, 104 f.; *A. Kirchhoff, Hom. Od.* 190 f.; *B. Niese, Entwicklung d. homer. Poesie* 145 f. *v. Wilamowitz, Homer. Unters.* 86 f.; *Finsler, Homer*[2] (1914) S. 423 f.; *Busolt, Griech. Gesch.* 1[2], 132; *Heinr. Schiller, Berl. Philol. Wochenschr.* 1910 S. 92 f. Neben dem 'Hauptgebäude', welches die eigentliche Odyssee von Buch ε an bildet und das wieder in eine ältere Liedergruppe, die teils vom Dichter (ε—ϑ), teils vom Helden selbst (ι—ν) erzählten Irrfahrten, und in eine jüngere, den gleichfalls nach Alter und Inhalt zu gliedernden Nostos, zerfällt, erscheint uns also diese Telemachie (α—δ) wie ein 'Vorbau' (*Bernhardy, Griech. Lit.* 2, 1[3], 176); für das Verständnis der Hauptmasse ist er gewiß entbehrlich; aber er hat, außer vielen sinnigen Einzelzügen, namentlich das Gute, daß es dem Dichter oder Redaktor gelungen ist, manche Erzählungen über andere Heroen des troischen Sagenkreises darin unterzubringen, die auf den Hauptheldenpassend vorbereiten und somit den Charakter einer Einleitung oder Exposition an sich tragen (*v. Wilamowitz, Hom. Unters.* 11). Auffallen muß namentlich, daß sich Telemach auf seiner Reise mit einer unbestimmten Auskunft über den Vater begnügt, aber nicht zugleich auch um tatkräftige Unterstützung gegen die Verwüster seines Eigentums nachsucht, was doch die Freier selbst gewärtigen (β 326 f.; vgl. ω 430 f.). Ein bewaffnetes Einschreiten des Nestor und des Menelaos hätte freilich zu der vorhandenen Sage von Odysseus' Freiermord nicht gestimmt; und so schien es, um Telemach in den ersten Gesängen nicht als unpraktischen Träumer erscheinen zu lassen, gleichsam geboten, die Reise selbst als ein außerordentliches Unternehmen hinzustellen (s. o.). Dabei hätte der Dichter sicher weit mehr Glauben gefunden, wenn er den jugendlichen Helden wirkliche Abenteuer zu Wasser und zu Lande hätte bestehen lassen, bei denen dieser ja seinen erstarkenden Mannesmut be-

weisen konnte. Nichts von alledem! Die Reise vollzieht sich glatt und, wie fast zu erwarten ist, ohne jegliche Gefahr, ja auch der vielbesprochene Anschlag der Freier auf Telemachs Leben (s. o.) verläuft gleichsam im Sande. Diese Gesänge verdanken eben ihre Entstehung einem jüngeren, zahmeren, namentlich nüchterneren Zeitalter, dem es für die Erfindung und Schilderung von Seeungeheuern oder wegelagernden Unholden an Phantasie gebrach. Trotzdem läßt Telemach auch hier die Charakterzüge bereits erkennen, die er später, nach seiner Vereinigung mit dem Vater, betätigt, und so wird in der Telemachie der eigentliche Held zwar nicht wesentlich gehoben, aber doch auch nicht ernstlich beeinträchtigt.

Die nachhomerische Sage beschäftigt sich nur mit den frühesten und den spätesten Lebensschicksalen des Telemach. Als sich Odysseus durch erheuchelten Wahnsinn der Teilnahme am Zuge gegen Troja zu entziehen sucht, legt Palamedes das neugeborene Knäblein (*Lucian. dom.* 30: *βρέφος*, vgl. *Eustath. Od.* p. 1956, 22: *βρεφύλλιον*) vor den pflügenden Vater in die Ackerfurche und nötigt ihn so, das Leben des Kindes zu schonen und damit die Maske der Verstellung abzuwerfen; s. d. Art. Odysseus, Bd. 3, Sp. 615, und Palamedes, Bd. 3, Sp. 1265. — Zum zweitenmal entrinnt Telemach in der Jugend einer ernsten Todesgefahr bei einer Begebenheit, die sich in die homerische Chronologie (*δ* 112; *λ* 448; s. o.) schwer einfügt. Nach *Plutarch. sollert. anim.* 36, 14 erzählen die Zakynthier, um zu erklären, daß Odysseus auf dem Schild als Wappentier einen Delphin trägt (vgl. *Stesichoros, fr.* 70 Bgk.⁴, *Euphorion* bei *Meineke, Anal. Alex.* 142; *Lykophr. Al.* 658): Telemach sei als Knabe ins Meer gefallen, aber von Delphinen gerettet worden; aus Dankbarkeit habe der Vater 'das menschenliebende, freundliche Tier' zum Schmuck seines Schildes erwählt.

Bei *Homer* ist Telemach das einzige Kind seiner Eltern (s. o.): nur bei *Ailios Aristeides* erklärt Odysseus in seiner Gesandtschaftsrede an Achill (2, 592 *Dind.*), er habe Weib, Kinder (*παῖδας*) und Eltern verlassen müssen; dagegen zeugt nach seiner Heimkehr Odysseus mit Penelope den Ptoliporthes (*Paus.* 8, 12, 6; doch s. d. Artikel Ptoliporthe, Bd. 3, Sp. 3271); sodann findet sich ein leiblicher Bruder des Telemach, Arkesilaos, erwähnt in *Eugammons Telegonie* (*Eustath. Od.* p. 1796, 50): auch er ist wohl erst nach Odysseus' Rückkunft geboren, weil dieses Epos doch den Tod des Odysseus erzählte. Zugleich enthält es aber den ältesten Bericht über den Ausgang des Telemach. Als nämlich Odysseus dem tödlichen Stoße von dem Rochenstachel des Telegonos erlegen ist, versetzt dieser Penelope und Telemach auf die Insel seiner Mutter Kirke, die sie unsterblich macht; Penelope verheiratet sich mit Telegonos, Kirke mit Telemach (*Proklos* bei *Kinkel, Ep. fr.* p. 58). Von dieser Doppelhochzeit berichtete auch *Hagias*, der Verfasser der *Nostoi* (*Eustath.* p. 1796, 53); ebenso finden wir bei *Tzetz. Lykophr.* 805 Kirke und Telemach zusammen auf den Inseln der Seligen; ja wir hören sogar von einem Sprößling aus dieser Ehe, dem Latinos, der sonst zwar der Sohn des Odysseus (s. d.), ebenso oft aber der des Telemach genannt wird (*Kleinias*? bei *Fest.* p. 269 *M.*; *Hygin. fab.* 125. 127; *Plut. Romul.* 2). Während nun Latinos bei *Plutarch* a. a. O. die Troerin Rhome heiratet und mit ihr den Romulus erzeugt, ist Rhome hingegen Telemachs Tochter (wohl von Kirke?) bei *Serv. Aen.* 1, 273. *Lykophron* weiß von Telemachs und Kirkes Unsterblichkeit (s. o.) nichts; vielmehr tötet Telemach erst seine Gattin Kirke, wird aber dann von deren und Odysseus' Tochter Kassiphone (s. d.) selbst umgebracht (*Tzetz. Lyk.* 798. 805. 808. 811; vgl. auch d. Art. Kirke, Bd. 2, Sp. 1200).

Im Anschluß an Telemachs Bekanntschaft mit Nestors Tochter Polykaste bei *Homer* (*γ* 464 f.) macht die spätere Sage aus beiden ein Paar (*Menandr. περὶ ἐπιδειχτ.* in *Spengels Rhet.* 3, 409), von dem zwei Söhne abstammen: Perseptolis (*Eustath.* p. 1796, 41; *schol.* *π* 118; *Steph. Byz.* s. *Περσέπολις*) und der Dichter Homer (*Anthol. Pal.* 14, 102; *Suid.* s. *Ὅμηρος*); wurde doch unter Kaiser Hadrian sogar ausdrücklich durch einen pythischen Spruch Homer für einen Sohn des Telemach und der Polykaste oder Epikaste erklärt (*Certam. Hom. et Hes.* bei *Rzach, Hes. Carm.* S. 436). Wieder andern galt Telemach mit Homer als eine und dieselbe Person (*Tzetz. Alleg. Hom.* bei *Müller, fr. h. Gr.* 2, 10).

Schwieriger noch läßt sich in die homerische Chronologie eine dritte Ehe mit Nausikaa einordnen, schon bezeugt von *Hellanikos* bei *Eustath.* p. 1796, 40; *Müller, fr. h. Gr.* 1, 64, und *Aristoteles 'Ιθακησ. πολ. fr.* 506 *Rose*, wonach auch deren Sohn Perseptolis heißt, während er sonst (*Dict. Cret.* 6, 6, vgl. *Cramer, Anecd. Paris.* 2, 213 f.) Ptoliporthos (s. d.) genannt ist. Als späterer Abkömmling aus dieser Verbindung erscheint sogar der attische Redner Andokides, gleichfalls nach dem Zeugnis des *Hellanikos* (*fr.* 141, *Müller* 1, 52), vgl. *Suid.* s. *Ἀνδοκίδης*; *Plut. Alcib.* 21; *Töpffer, Att. Geneal.* 84 f. —

Übersicht:

1. Kirke:	2. Polykaste:	3. Nausikaa:
Latinos,	Persep(t)olis,	Perseptolis (?),
Rhome.	Homeros.	Ptoliporthos.

Während bei *Homer* (*ω* 528 f.) nach der Tötung der Freier zwischen deren Angehörigen und Odysseus ein für diesen vorteilhafter Ausgleich zustande kommt, wird nach *Aristoteles* (a. a. O. *fr.* 507 *Rose*) Neoptolemos als Schiedsrichter berufen, der den Odysseus aus seiner Heimat verbannt (s. Odysseus, Bd. 3, Sp. 627 f.) und die Abfindung der Hinterlassenen dem Telemach auferlegt. Dieser belohnt die Treue des Eumaios mit dessen Freilassung. Wird hier Odysseus noch bei Lebzeiten aus Ithaka entfernt, so schließt sich die sonstige Sagengestaltung mehr an die *Telegonie* an, nur daß deren Schluß aus dem Bereich des Übernatürlichen mehr in das Menschliche übertragen ist. Die Berichte bei *Cedren.* p. 133, *Dict. Cret.*

6, 14f. und in *Cram. Anecd. Paris.* 2, 215 stimmen darin überein, daß Odysseus, durch Weissagungen der Seher und Träume geängstigt und vor 'dem eigenen Sohne' gewarnt, den Telemach nach Kephallenia verbannt und dort bewachen läßt. Als nun Telegonos (s.d.) erscheint und 'den Vater' zu sehen wünscht, wird er für Telemach gehalten; in dem Kampfe, der sich entspinnt, fällt Odysseus schwer verwundet und stirbt nach kurzer Zeit. Weiteres erfahren wir aus *Cram. Anecd. Par.* a. a. O.: Telemach und Ptoliporthos teilen die Herrschaft über das Inselreich mit Telegonos, der den erzürnten Bruder von Strafmaßregeln gegen die trügerischen Zeichendeuter zurückbringt. So sehen wir am Schlusse Telemach unter rein natürlichen Verhältnissen in dem — freilich mit Sohn und Bruder geteilten — Besitz seines Erbes, ohne daß wir hier über sein Lebensende etwas erfahren. Eine phantastisch lügenhafte Fassung erhält dieses wiederum bei *Ptolem. Chenn.* 7 in *Phot. Bibl. cod.* 191, wonach Telemach von den Seirenen als Sohn des Odysseus erkannt und umgebracht wird. Hiernach hat doch auch ihn die Sage, wie seinen Vater, auf die Wanderschaft geschickt und ihm ähnliche Mühsale, wie dieser sie erlebte, nicht erlassen. Dementsprechend kann es nicht wundernehmen, daß Telemach, wie als Seefahrer und Stammvater, so auch als Städtegründer auftritt. Nach *Serv. Aen.* 10, 167 ist Clusium in Etrurien (entweder von Clusius, dem Sohne des Tyrrhenus, oder) von Telemach gegründet worden. Über etwaige Beziehungen Telemachs zur Insel Telos bei Knidos (*Herodot* 7, 153) oder zu Gela auf Sizilien vgl. *Böckh, Pind. Explic.* 115f.; *Gruppe, Griech. Myth.* 1, 264.

Welche Einzelzüge vorstehender Erzählungen etwa auf das Drama zurückgehen, läßt sich nicht ermitteln; gewiß aber ist, daß Telemach hier häufig, wenn auch nur als Nebenfigur, aufgetreten ist. Von Tragödien kommen, außer *Sophokles' 'Οδυσσεὺς μαινόμενος* (s. o.), hier in Betracht: *Aischylos' Penelope* (auch *Philokles* schrieb eine solche) und *'Οστολόγοι*; des *Ion von Chios Laertes* (eine gleichnamige Dichtung verfaßte *Timotheos*, vgl. *v. Wilamowitz*, Ausgabe der *Perser* S. 108); vielleicht auch der anonyme *'Οδυσσεὺς ψευδάγγελος*, *Achaios' Aithon* und *Timesitheos' Μνηστῆρες* (*Πηνελόπης*?); ferner *Sophokles' Euryalos* (*Parthen. Erot.* 3), worin Odysseus diesen seinen unehelichen Sprößling offenbar im Verein mit Telemach, nicht, wie es nach *Eustath.* p. 1796, 52 scheint, Telemach allein ihn tötet (vgl. *Welcker, Trag.* 249), und vielleicht *Apollodors Τεκνοκτόνος* (*Welcker* 1046). Desselben Dichters *Ἀκανθοπλήξ* ist wohl nur ein gleichnamiges Seitenstück zu *Sophokles' 'Οδυσσεὺς ἀκανθοπλήξ* oder *Νίπτρα* und zu *Pacuvius' Niptra* (über Telemachs Mitwirkung vgl. *Ribbeck, R. Tr.* 273; 276f.). Einen *Telegonos* dichtete auch *Lykophron*; da wir aber nur den Titel des Stückes kennen, bleibt uns das Verhältnis des Inhalts zur *Alexandra* desselben Dichters und den darin vorhandenen Beziehungen zu Telemach (s. o.) dunkel. Nur erwähnt wird Telemach *Eur. Or.* 589. — Auch die Reste der im Bereich der Odyssee und der Telegonie spielenden Komödien (*Theopompos' Odysseus* und *Penelope, Alexis' 'Οδυσσεὺς ἀπονιπτόμενος* und *Polyzelos' Νίπτρα*) liefern keinen Ertrag.

Ebensowenig ergiebig ist die philosophische und rhetorische Literatur. *Antisthenes'* Abhandlung *Ἀθηνᾶ ἢ περὶ Τηλεμάχου* (*Mullach, fr. philos. Gr.* 2, 273) ist verloren. *Platon* nimmt einmal Bezug auf *Od.* γ 26f. (*Gesetze* 804 a), *Athenaios* auf β (1, 1d); *Pseudoplutarch* auf β 271 (*pro nobilitate* 1). Wegen seiner Reise nach Pylos und Sparta wird Telemach mehrfach gelobt: *Strab.* 1, 37; 7, 344f.; 8, 367f.; 10, 461; *Dionys. Hal. d. compos. verb.* 3; *Athen.* 1, 9b.; 1, 17c.; 5, 188f.; *Aelian. v. h.* 12, 25; *hist. anim.* 9, 50; *Ael. Arist.* 2, 584f. *Dind.* Vgl. auch *Dion. Chrysost. or.* 7, 116f.; 15, 236 *M.*; *Themist. or.* 21, 244a; *Liban.* 4, 1031f. und 1037f. *Reiske.*

Sonstige Erwähnungen bei griechischen und römischen Dichtern: *Theogn.* 1127 (Penelope und Telemach); *Catull.* 61, 225 (Telemach wegen seiner Mutter glücklich zu preisen); *Horat. Epist.* 1, 7, 40, vgl. *Od.* δ 601f.; *Ov. Heroid.* 1, 98. 107 (seine Reise nach Pylos); *Sabin.* 1, 115 (seine glückliche Heimkehr); *Senec. Troad.* 593. 700; *Tzetz. Antehom.* 308.

Für die Etymologie des Namens bietet mehrere Erklärungsversuche *Eustathios.* Nach p. 1394, 24 habe Odysseus den Sohn 'Telemachos' genannt: *ἵνα τῆλε εἴη μάχης, καθ' ἡσυχίαν ζῶν*, vielleicht aber auch, weil er durch ein Orakel erfahren: *ὡς τῆλε χρόνου παρατάθήσεται ὁ Ἰλιακὸς πόλεμος*. Mit der letzteren Ableitung stimmt überein Telemachs Benennung *μακροπτόλεμος*: *Bekker, Anecd.* 2, 734; *Theocr. Syrinx* 1: *Μακροπτολέμοιο μάτηρ* = Penelope, vgl. *Welcker, Kykl.* 2², 14. Nach *Eustath.* p. 1479, 56 endlich ist Telemachos eine der häufigen Benennungen nach dem Vater (s. Art. Odysseus, Bd. 3, Sp. 649): *τῆλε μαχομένου τοῦ πατρὸς ἐτράφη*, vgl. auch *Etym. Magn.* 756, 42; *Cauer, Homerkritik*² 407 f. Die Herleitung von *τῆλε* 'fern' und St. *μαχ-* 'kämpfen' ist also, wennschon mit verschiedenen Ergebnissen, allen drei Erklärungen gemeinsam; sie wird aber auch von der neueren Sprachwissenschaft anerkannt (*Fick*²-*Bechtel, Griech. Personennamen* 411. 265), freilich ohne näheren Aufschluß im einzelnen. Zweifellos ist die nächstliegende Bedeutung 'Fernkämpfer' die einzig richtige. Mit Recht wird zwar in *Stephan. Thesaur. ling. Gr.* s. v. für dieses Appellativum die Betonnung *τηλεμάχος* in Anspruch genommen. Das Streben nach Differenzierung rief jedoch beim Eigennamen die Veränderung des Tones hervor; vgl. *Kühner-Blaß, Griech. Gramm.* 1 § 84, S. 329f. Unter dem rückwirkenden Einfluß des klassischen Eigennamens ist dann erst auch das seltene Appellativum Proparoxytonon geworden; daher *Lucian. Lexiph.* 12: *τοξότις γὰρ καὶ ἐκηβόλος καὶ τηλέμαχος ἡ Ἄρτεμις*.

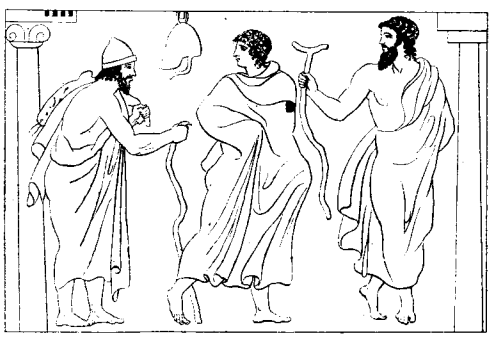
In der bildenden Kunst kommt Telemach für einen geschnittenen Stein, dessen Gegenstand *Panofka* auf den verstellten Wahnsinn des Odysseus (s. d., Bd. 3, Sp.

615. 654) bezog (*Ann. d. I. 1835,* S. 249f.), nicht mehr in Frage, seitdem durch *Th. Bergk* (*ebenda* 1846, S. 302f.) die Szene richtig als die Geburt des etruskischen Gottes Tages gedeutet worden ist, den wir daher in dem früher als Telemach gedeuteten Knäblein zu erkennen haben. Doch war jene Entlarvung wirklich einst dargestellt von den Malern Parrhasios (*Plut. d. aud. poet.* 3) und Euphranor (*Plin.* 35, 129, vgl. *Lucian. dom.* 30). — Erst als Jüngling begegnet uns sodann wieder Telemach bei Nestor auf einem Vasenbild (*Rev. arch.* 1845, Taf. 40; *Engelmann, Homeratlas, Odyssee* nr. 13; s. d. Art. Nestor, Bd. 3, Sp. 298). — Auf einem meisterhaft geschnittenen Sardonyxcameo in Wien (*Overbeck, Gall. her. Bildw.* Taf. 33, 3 und Textbuch S. 801f.; *Conze, Ann. d. I.* 1872, S. 209f.; *Babelon, Gravure en pierres fines* p. 118, Fig. 87, s. Abb. 1) erkannte *O. Müller* (*Handb. d. Arch.* S. 717) Odysseus unter den Hirten, dem der vor ihm kniende Eumaios aus einem Schlauche Wein einschenkt; in einer besonderen Gruppe von zwei Männern, die daneben mit dem Schlachten von Kleinvieh beschäftigt sind, erklärte *Welcker* (*A. D.* 5, 228) den jugendlichen Behelmten als Telemach, der sich vor Freude an der Bereitung des Mahles (π 478) selbsttätig beteiligt. — Daß in der bekannten Gruppe des Künstlers Menelaos im jetzigen Museo Boncompagni zu Rom Penelope und Telemach zu erblicken sei, ist nur eine der zahlreichen Erklärungen, die dem Bildwerke zuteil geworden sind; vgl. *Brunn, Künstlergeschichte* 1, 598; *Overbeck, Plastik* 2^4, 476f.; *Helbig, Sammlungen Roms* 2^2, 111f.;

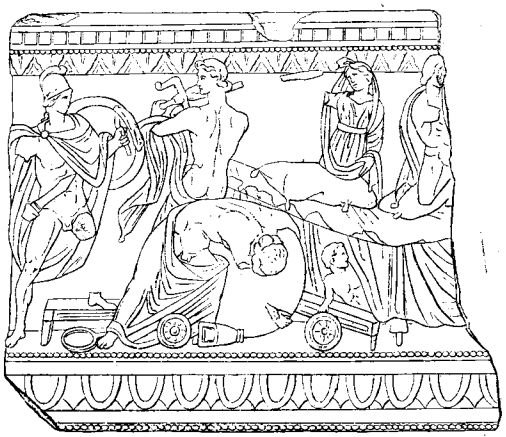
1) Sardonyxcameo: Odysseus unter Hirten; rechts Telemach behelmt beim Ferkelschlachten (nach *Overbeck, Gal.* Taf. 33, 3).

3) Tonrelief: Fußbadszene; mitanwesend, Telemach (nach *Robert, Athen. Mitt.* 1900, Taf. 14).

Klein, Gesch. d. griech. Kunst 3, 359f.; jedenfalls sollte man, wenn die Gruppe noch auf die beiden homerischen Personen bezogen wird, nicht von einem 'Abschied' des Sohnes von der Mutter reden, da ja Telemach bei *Homer* einen solchen absichtlich vermeidet (β 373f.; ϱ 42f.). — Seine Heimkehr vergegenwärtigt unstreitig ein Vasenbild auf einem rotfigurigen attischen Skyphos von Chiusi (*Conze, Ann. d. I.* 1872, S. 187f. und *Mon. d. I.* 9, 42; *Engelmann* a. a. O. nr. 11): Telemach steht mit zwei Speeren in der Hand vor der sorgenvoll auf einem Stuhle sitzenden Penelope. Umgekehrt ist die Situation auf einem rotfigurigen boiotischen Skyphos (einst im Kunsthandel in Athen): hier

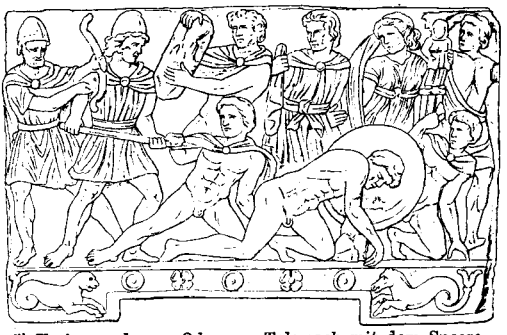


2) Wiener Amphora: Telemach zwischen Odysseus und Iros (nach *Jahn, Ber. d. Sächs. Ges. d. W.* 1854, Taf. 2).



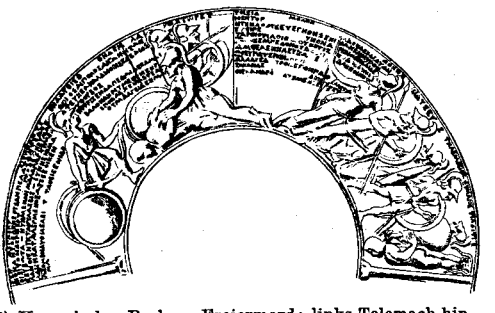
4) Freiermord: links Telemach (nach *Brunn, U. E.* 1, 98, 7).

sitzt der Jüngling mit Schiffermütze und Speer in der Mitte der Szene auf einem Stuhle; vor ihm steht Penelope, hinter ihm Mentor (?) oder Eumaios (?). Die Beziehung auf die homerischen Personen wird dadurch wahrscheinlich, daß auf der anderen Seite Odysseus vor Penelope abgebildet ist, die ihm in Gegenwart einer hinter ihr stehenden Dienerin den Bogen reicht. — Odysseus in Bettlertracht und ihm gegenüber Iros sieht man in vorzüglicher Charakteristik abgebildet auf einer Amphora in Wien (*Jahn, Ber. d. Sächs. Ges. d. W.* 1854, S. 49 f., Taf. 2; *S. Reinach, Répertoire des vases peints* 2, 357; vgl. *Gerhard, Arch. Zeitg.* 12, 495; *Baumeister, Denkmäler* 2, 1042); schwerer wird es dem Beschauer, in dem Jüngling zwischen beiden nach Haltung und Gebärden Telemach zu erkennen, obwohl diese Erklärung nach dem homerischen Bericht (σ 59 f.) allerdings sehr nahe liegt (s. Abb. 2). — Inschriftlich ist Telemachs Name bezeugt auf einer aus Pästum stammenden Neapler Vase (*Heydemann* nr. 2899), deren Bilder aber noch unerklärt



5) Freiermord: vor Odysseus Telemach mit dem Speere (nach *Brunn, U. E.* 1, 98, 7).

sind; vgl. darüber auch d. Art. Odysseus, Bd. 3, Sp. 677. — Ein starkverstümmeltes sog. melisches Tonrelief aus Korinth, jetzt im athenischen Zentralmuseum (nr. 9753), veranschaulicht die bekannte Fußbadszene (*Robert, Athen. Mitteilungen* 1900, S. 325 f., Taf. 14, rechts; s. Abb. 3): vor dem bedeckt mit der Schiffermütze dasitzenden Odysseus kniet Eurykleia, von der nur der Kopf vorhanden ist; zwischen beiden steht, dem Oinomaos im Ostgiebel des Zeustempels in Olympia ähnlich, jedoch weit kräftiger, Telemachos. Seine Anwesenheit, von der *Od.* τ 479 f. nichts weiß, entspricht dem Sinne der älteren Kunst, die gern alle Hauptpersonen, auch gegen die poetische Quelle, vereinigt. — Ebenso vollzog sich auf dem Bilde eines kunstvoll gearbeiteten Tellers die Fußwaschung nicht nur in Penelopes, sondern auch in Telemachs Gegenwart (*ἀντίος Τηλεμάχοιο καὶ ἐγγύθι Πηνελοπείης*) nach einem Epigramm der *Anthol. Pal.* 9, 816. — Am Freiermord beteiligt sieht man Telemach auf etruskischen Urnen (*Schlie, Troischer Sagenkreis* 191 f.); zweifelhaft ist dies für *Brunn, U. E.* 1, 95, 1, zumal hier die Köpfe fehlen; dagegen erkennen wir Telemach in dem Jüngling mit Helm, Mantel, Schild und Schwert auf dem Relief 97, 6 (s. Abb. 4); mit dem Speer steht er im



6) Homerischer Becher: Freiermord; links Telemach hinter Athene und Odysseus (nach *Robert, Winckelmannsfestprogramm* 1890).

Pilos neben dem bogenschießenden Vater: 98, 7 (s. Abb. 5); ihm gegenüber, und wie dieser mit dem Bogen, aber in der phrygischen Mütze: 98, 8. Besonders wirkungsvoll ist die Szene, wahrscheinlich nach *Polygnot* (*Paus.* 9, 4, 1), behandelt auf dem berühmten Wiener Relief von Gjölbaschi (vgl. *O. Benndorf* und *G. Niemann, Das Heroon v. Gjölbaschi-Trysa* S. 96 f.): hinter Odysseus, der auf die Freier den Bogen spannt, erscheint, wie jener mit dem Pilos bedeckt und das Schwert in der Hand, Telemach und bildet in dieser Ausfallstellung mit dem Vater eine schöne geschlossene Gruppe (s. d. Art. Odysseus, Bd. 3, Sp. 673 f.), durch die man, wie *Benndorf* bemerkt, an die bekannten Statuen der beiden Tyrannenmörder erinnert wird. Erweitert oder fortgesetzt ist die Szene auf zwei homerischen Bechern in Berlin (*Robert,* 50. *Winckelmannsfestprogramm* 1890, S. 8 f.; 13 f.): der eine Tonbecher aus Anthedon, auf dem Melanthios' Gefangennahme durch die beiden treuen Hirten sowie seine Hinrichtung, mit Beischriften von Versen aus der Odyssee, dargestellt ist, zeigt auf einem dritten Bilde Athene, wie sie den Odysseus gegen die ziemlich entfernt stehenden Freier anfeuert; Telemach ist im Hintergrund, mit Helm und Schild gerüstet, sichtbar und ausdrücklich mit Namen genannt (s. Abb. 6); dabei die Verse χ 205—208. 226. 227. 233. 234. Der andere Becher aus Boiotien trägt gleichfalls drei Abbildungen: die erflehte Gnade wird auf der mittleren dem Freier Leiodes versagt, auf der rechten und der linken dem

7) Homerischer Becher: Telemach verschafft Phemios (rechts) und Medon (links) Begnadigung (nach *Robert, Winckelmannsfestprogramm* 1890).

Sänger Phemios und dem Herold Medon gewährt (s. Abb. 7), und zweimal ist Telemachos der gütige und gerechte Vermittler. Argverstümmelte Beischriften: χ 361—365.
[Johannes Schmidt.]

Telemos (*Τήλεμος*). 1) Sohn des Eurymos, berühmter Seher unter den Kyklopen. Er hatte dem Polyphem vorausgesagt, daß ihn Odysseus blenden werde, *Hom. Od.* 9, 508 ff.; *Et. M.* 397, 6; *Ov. Met.* 13, 771 f.; *Theocr. id.* 6, 23 (im Schol. zu dsr. Stelle liest die Vulg. *Εὐρυμίδης ἢ Εὐρύμαχος καλούμενος*); *Luc. diss. cum Hes.* 1; *Hyg. fab.* 125 p. 106, 17 *Schm.* Vgl. *Bouché-Leclercq, Histoire de la divination* 2, 52. — 2) Sohn des Proteus, Augur, *Hyg. fab.* 128 p. 112, 6 *Schm.* [Ruhl.]

Teleon (*Τελέων*), 1) = *Γελέων*, wie *Canter Eurip. Ion* 1579 verbessert hat. S. o. Bd. 1, Sp. 1610. — 2) Vater des Argonauten Eribotes, *Apoll. Rh.* 1, 72 u. *Schol.* = *Herodor Fr. H. Gr.* 2, 38, 40; *Hygin fab.* 14 p. 45, 13 *Schm.* — 3) Gemahl der Zeuxippe, Vater des Argonauten Butes aus Athen, *Apollon. Rh.* 1, 95 mit *Schol.*; 4, 912; *Hygin fab.* 14 p. 45, 23 *Schm.*; *Apollod.* 1, 113 *W. Pauly, R. E.* 6, 1653 nennt ihn auch Freier der Helena. Doch geht das weder aus den angeführten Stellen hervor, noch ist er in der Aufzählung der Freier bei *Apollod.* 3, 129 *W.* und *Hygin fab.* 81 genannt. [Ruhl.]

Über Teleon nr. 2 und 3, die beide vielleicht ursprünglich identisch sind (vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 559) siehe *Welcker, Aesch. Trilogie* 297 Anm. 538 (vgl. auch *Nachträge zur Aesch. Tril.* 181). *Toepffer, Att. Genealogie* 113. *E. Maß, Parerga Attica* (Ind. schol. Gryphiswald. Rm. trib. 1889/90). S. 7 Anm. 2. *G. Kirchner, Attica et Peloponnesiaca* (Diss. Greifswald 1890) p. 24. *Hammarstrand, Jahrb. f. klass. Philol Suppl.* 6, 793 f *Em. Ermatinger, Die att. Autochthonensage bis auf Euripides* 119 Anm. 40. *v. Wilamowitz, Euripides' Herakles*[2] 32, 63. [Höfer.]

Telepatra (*Τηλεπάτρα*), Tochter des Laistrygon, des Stammvaters der Laistrygonen, Gemahlin des Aiolos, *Schol. Hom. Od.* 10, 6; *Apostol.* 1, 83 nennt sie *Τηλεπώρα*. [Ruhl.]

Telephassa (*Τηλέφασσα*), Gemahlin des Agenor, Mutter der Europa, des Phoinix, Kilix und Kadmos, *Apollod.* 3, 2 *W.* Mit ihren Söhnen zog sie auf die Suche nach der verlorenen Schwester, *Apollod.* 3, 3, und ließ sich nach den vergeblichen Bemühungen mit Kadmos in Thrakien nieder, wo sie starb und von Kadmos begraben wurde, *Apollod.* 3, 4 u. 21. *Mnaseas* bei *Steph. Byz.* s. v. *Δάρδανος* (*Fr. H. Gr.* 3, 154, 28) überliefert *καὶ ἀποθανούσης Τηλεφάνης* (*Vulg. Τηλεφάσσης*) *γαμεῖ τὴν Ἁρμονίαν ὁ Κάδμος*. Doch liegt kein Zwang vor, sie daher als 'Gattin' des K. anzusehen, vgl. auch *Gruppe, Gr. Myth.* 1328$_4$. Dagegen ist sie nach *Mosch. id.* 2, 7 u. 42, wo *Τηλεφάσσα* steht, Gemahlin des Phoinix und von ihm Mutter der Europ(ei)a, ebenso *Schol. Eurip. Phoen.* 5 unter der Form *Τηλέφη*. So heißt sie als Europas Mutter auch bei *Steph. Byz.* s. v. *Θάσος*, s. d. Art. 'Telephe'. Endlich findet sich noch bei *Hegesipp* im *Schol. Vat. Eurip. Rhes.* 28 (*Fr. H. Gr.* 4, 424, 6) *Τηλεφάνη* (*Dindorf Τηλεφάη.*). Über das Verhältnis dieser Namen s. *Lobeck, Pathol. serm. graeci proleg.* p. 40. Telephassa — man vgl. Pasiphaessa, Pasiphae, Euryphaessa — ist ursprünglich ein dem Wesen der Tochter (Selene) entsprechendes und von dieser entlehntes Epitheton der Mondgöttin, *Roscher, Über Selene u. Verw.* 129. Der Name bedeutet die 'weithin Strahlende', s. die ähnlichen Zusammensetzungen bei *Roscher* a. a. O.; *Gruppe, Gr. Myth.* 1181$_8$ (Persephassa). Für ihre Beziehungen zu Kadmos und Europa in diesem Sinne einer Lichtgottheit vgl. noch *Welcker, Über eine Kret. Kolonie in Theben* 45; *Gerhard, Gr. Myth.* § 734; *Gruppe* a. a. O. 251 u. 1328. [Ruhl.]

Telephe (*Τηλέφη*), Gemahlin des Thasos und von diesem Mutter des Galepsos, des Eponymen der gleichnamigen thrakischen Stadt, *Marsyas der Jüngere* bei *Harpokrat* s. v. *Γαληψός* (*frgm.* 2 in *Scriptor. de rebus Alexandri* ed. *C. Müller* p. 44). *Etym. M.* 219, 46. *Steph. Byz. Γαλ. Suid. Γαλ.* (1068, 1 *Bernh.*). *P. Friedländer, Herakles* (= *Philol. Untersuchungen* 19 [1907], S. 12. Bei *Steph. Byz. Θάσος* (p. 306, 15) stirbt *Τηλέφη*, die hier Mutter der Europa heißt, auf Thasos, mit dessen Eponymen sie bei *Apollod.* 3, 3 *W.* (wo die Vollform *Τηλέφασσα* steht) in der Weise verbunden wird, daß sie und ihre Söhne Kadmos, Phoinix und Kilix zusammen mit Thasos auf die Suche der geraubten Europa auszieht. Es scheint also, als habe Telephe-Telephassa (zu den unter Telephassa angeführten Zeugnissen kommt *Schol. Plato Rep.* 590 A, p. 419. *Bekker* = p. 358 *Hermann*) eine zweite Ehe mit Thasos geschlossen; vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 1328, 5. — Im *Schol. Eur. Phoen.* 5 ist Telephe Tochter der Epimedusa und Gemahlin des Phoinix, ihre Kinder sind Peiros, Astypale, Europeia; vgl. *Friedländer* a. a. O. 12 Anm. 5.
[Höfer.]

Telephos (*Τήλεφος*, lat. Telephus; über den Namen s. u.), ein in der Dichtung vielbesungener und von der bildenden Kunst oft dargestellter Held des arkadischen Lokalmythus, des troischen Sagenkreises und der mysisch-pergamenischen Herrscherfolge.

In der modernen fachwissenschaftlichen Literatur sind ihm selbst wie den zahlreichen Dramen, deren Held er ist, viele mythographische, literarhistorische und kunstmythologische Spezialuntersuchungen gewidmet; vgl. bes. *Geel, de Telepho Eur. commentatio* (*Annal. Instit. Belg.* 1830); *O. Jahn, Telephos u. Troilos,* Kiel 1841, sowie *Tel. u. Troil. u. kein Ende,* 1859; *Welcker, Ep. Kyklos* 2, 137 f.; 240 f.; 262 f.; *Aesch. Tril.* 562 f.; *Gr. Trag.* 1, 53 f.; 414 f.; 2, 477 f.; 763 f.; *O. Ribbeck, R. Trag.* 104 f.; 310 f.; 344 f.; 615 f.; *v. Wilamowitz, Anal. Eur.* 186—193; *Jacobson, de fabula Telephea,* Diss. Kiel 1864; *Pilling, Quomodo Telephi fabulam et scriptores et artifices veteres tractaverint,* Diss. Halle 1886; *Robert, Bild u. Lied* S. 35. 47. 146 f.; *Arch. Jahrb.* 1887 S. 244 f.; 1888 S. 45 f.; 87 f.; *Thrämer, Pergamos* S. 160 f.; 369 f; *Gruppe, Gr. Myth.* 204. 294. 329. 629. 635. 669; s. auch die Artikel *Herakles (Furtwängler)* u. *Orestes (Höfer)* in diesem Lexikon sowie die Art. *Achilleus, Aleos, Auge* bei *Pauly-Wissowa.*

Er ist ein Sohn des Herakles (daher *Ἡρακλέους παῖς*: *Apollodor. epit.* 3, 17; *ὁ Ἡρακλέους*: *Diogenes in Herchers Epistologr.* p. 248; *Plut. Romul.* 2; *Ἡρακλείδης*: *Philostr. Her.* 2, 14; 2, 156 *Kayser; Tzetz. Anteh.* 269; Hercule genitus: *Dict.* 2, 4; *Ἡρακλέους φίλος γόνος*: *Anthol. Pal.* 3, 2, 3; *Ἡρακλῆος ἀμύμονος υἱὸς ἀμύμων*: *Anthol. Gr. append.* 157, 3) und der Auge (s. d. und bes. *Paus.* 10, 28, 8: *γυναικῶν, ὁπόσαις ἐς τὸ αὐτὸ Ἡρακλέα ἀφικέσθαι λέγουσι, μάλιστα δὴ παῖδα ἐοικότα ἔτεκε τῷ πατρί*, vgl. auch *Apollodor. bibl.* 2, 146. 166; *Hygin. fab.* 162), die jener, zu Besuch bei ihrem Vater Aleos (s. d.), dem eponymen Gründer und König von Alea oder Tegea in Arkadien, verführt. Über die Eltern des Telephos stimmen die Berichte allenthalben überein; um so mehr gehen sie schon über seine Geburt und Jugend auseinander und scheiden sich in zwei Gruppen, je nachdem er jenseits des Meeres oder in der arkadischen Heimat aufwächst.

A. Da die *homerische Nekyia* (*λ* 519 f.; vgl. *v. Wilamowitz, Homer. Unters.* 152 f.) und, nach unserer heutigen lückenhaften Kenntnis des epischen Kyklos, auch die *Kyprien* und die *Kleine Ilias* nur auf spätere Verhältnisse, das Mannesalter des Helden und einen seiner Söhne, Bezug nehmen (s. u.), so dient uns als ältester Vertreter der einen Sagenfassung der Logograph *Hekataios* (*fr.* 345; *Müller, fr. hist. Gr.* 1, 27). Ob sein Bericht auf eine epische Quelle zurückgeht, ist nicht mehr zu entscheiden; er erfährt aber willkommene Ergänzungen durch andere, vielleicht von ihm abhängige Erzählungen, nach denen, wie bei *Hekataios* selbst, das Kind mit der Mutter über das Meer verschlagen wird. Es heißt da: Herakles entehrt in Tegea bei wiederholten Besuchen (*ὁπότε ἀφίκοιτο*) Aleos' Tochter Auge. Da, wo nachmals das Heiligtum der Eileithyia steht, gibt sie einem Knaben das Leben. Aleos läßt durch Nauplios (s. d.) beide, Tochter und Enkel, in einer Lade ins Meer werfen, die an Mysiens Küste getrieben wird (vgl. Danae und Perseus). Der dortige König, dem die Auge gefällt (*ἐρασθέντι*), heiratet sie (*Paus.* 8, 4. 9; vgl. 8, 47, 3 u. 48, 7). — Im Prolog seines *Telephos* (fr. 696 *Nck.*[2]) folgt *Euripides*, mit geringen Abweichungen, jener Sagenfassung: darnach gebiert Auge das Kind auf dem arkadischen Partheniongebirge, und nach *Strab.* 13, 615, der hier nach *Euripides* berichtet, schwimmt, durch die Fürsorge der Athene, die Lade in die Mündung des mysischen Flusses Kaïkos und wird hier von Teuthras ans Land gezogen, der das Weib heiratet, den Knaben an Kindesstatt annimmt. — Damit stimmt hinsichtlich der ersten Kindespflege die weitere Notiz bei *Strab.* 12, 571: *ἡ Τευθρανία, ἐν ᾗ καὶ ἡ τοῦ Τηλέφου ἐκτροφή*. Auch dem an sich völlig irrigen Bericht bei *Steph. Byz. s. Τευθρανία* (*Μυσίας πόλις ἀπὸ Τεύθραντος. Τεύθρας δὲ τὴν Αὐγὴν ἔγημε καὶ τὸν Τήλεφον ἐπαιδοποιήσατο*), der also den Tel. zum Sohn des Teuthras macht, liegt doch jene nämliche Erzählung von Telephos' Erziehung in Mysien zugrunde; und denselben Sinn, freilich bei einer ähnlichen Verwechselung, enthalten die Worte des *Mythogr. Vatic.* p. 204: *Teucontus* (lies Teuthras) *genuit Palamedem, Nauplius genuit Telephum*, wo, sobald man die Namen kreuzweis vertauscht, der bei *Steph. Byz.* obenerwähnte Irrtum wiederkehrt, daß Teuthras des Telephos leiblicher Vater ist; vgl. *O. Jahn, Tel. u. Tr.* S. 50 Anm.; *Pilling* S. 71. Schließlich steht mit alledem auch im Einklang — an sich keine lautere mythographische Quelle — *Alkidamas* (*Odysseus* § 16 in *Blaß' Ausg. d. Antiph.*[2] S. 188), der, nach unorganisch hiermit verbundener Wiedergabe der Vorgeschichte von *Sophokles' Aleaden* (s. u.), fortfährt: Teuthras, selbst kinderlos, benennt den Knaben Telephos, erhebt ihn zu seinem Sohne und sendet ihn dem Priamos nach Ilion zur Erziehung. — Während seines damaligen Aufenthalts in Troja ist die Teilnahme an dem von *Hygin. fab.* 273 erwähnten Wettkampf anzusetzen: mit dem jungen Nestor, Helenos, Deiphobos u. a. mißt er sich im Wettlauf; Paris ist Sieger und wird daran als Priamos' (einst ausgesetzter) Sohn wiedererkannt; s. d. Art. *Paris* 3, 1583. — Es läßt sich vermuten, daß dies bereits die Anknüpfung bietet zu des T.' Ehebund mit der troischen Königstochter Astyoche oder Laodike (s. u.), der dann seine oder seines Sohnes Eurypylos Beziehungen zum Trojanischen Kriege vermittelt.

B. Noch abenteuerlicher gestalten sich nach der andern Sagenfassung Telephos' Jugenderlebnisse, die namentlich die Tragödie viel beschäftigt haben; rechnet doch *Aristoteles* (*Poet.* 13 p. 1453 a 21) dessen Schicksale zu den Mythen, die den Stoff zu den schönsten Tragödien geben.

Schon in *Aischylos' Μυσοί* ist die ältere Überlieferung insofern erheblich umgebildet, als nur Auge ins Meer geworfen wird, Telephos aber zunächst als Kind in Arkadien zurückbleibt. Dies ist dann stehende Lesart geblieben. Von *Aischylos'* Drama erfahren wir nur, daß ihn schwere Blutschuld, die er auf sich geladen hat (s. u.), aus der Heimat trieb; vgl. *Tyrwhitt, Ausg. v. Aristot. Poetik* S. 165 f., *Welcker, Aesch. Tril.* S. 562. Ein Orakel weist den Jüngling nach Mysien. Als Mörder bleibt er hier zunächst stumm (s. auch *Aisch.' Eumenid.* 444 f.; *Eur. fr. incert.* 1008 *Nck.*[2]) und darf erst wieder nach seiner Entsühnung sprechen; vgl. *Aristot. Poet.* 24 p. 1460 a 32: *ἐν Μυσοῖς ὁ ἄφωνος ἐκ Τεγέας ἦκων. Amphis fr.* 30 (*Com.* 2, 244 *Kock*): *ἔκνυψεν ὥσπερ Τήλεφος σιωπῇ· καὶ δικαίως τοῦτό γε· ἅπαντες ἀνδροφόνοι γάρ εἰσιν ἐνὶ λόγῳ. Alexis fr.* 178 (*Com.* 2, 365 K.): *δεινεῖ δ' ἄφωνος Τήλεφος νεύων μόνον πρὸς τοὺς ἐπερωτῶντάς τι*, u. *Nauck, trag. fr.* p. 47[2].

Einen weit genaueren Einblick in diese Sagenform gewähren uns die Reste einiger Dramen des Sophokles. Zunächst gehören hierher die Aleaden (*Ἀλεάδαι*). Ihre Vorgeschichte, freilich von Verwechselungen entstellt (s. darüber *Pilling* S. 70), hat *Vater* (Berlin 1835) wiedererkannt in *Alkidamas' Odysseus* § 12 f.; parallel läuft, wenn schon mit kleinen Abweichungen, die Erzählung bei

Diodor 4, 33, 7 f. Aleos erhält in Delphi das Orakel, seine Brüder würden von einem etwaigen Sprößling seiner Tochter umgebracht werden. Deshalb macht er Auge zur Athenepriesterin und bedroht sie mit dem Tode, falls sie einem Manne beiwohnen würde. Doch Herakles, der als Gast in Tegea weilt und sich im Weine berauscht, verführt sie im Tempel. Als Aleos ihren Zustand wahrnimmt, läßt er den Nauplios (s. o.), einen rauhen Schiffer (*πορθμέα καὶ δεινόν*), kommen und befiehlt ihm, die Tochter ins Meer zu werfen. Unterwegs gebiert sie auf dem Partheniongebirge, ohne daß es ihr Führer bemerkt, ein Knäblein und läßt es in der Wildnis im Stich. Statt den Befehl seines Herrn auszuführen, verkauft jener sie nach Mysien an den König Teuthras (genauer *Diodor*: er überläßt sie im Hafen von Nauplia karischen Fremdlingen, die sie nach Kleinasien bringen). Das ausgesetzte Kind aber wird von einer gehörnten Hirschkuh genährt und so erhalten (*Soph. Alead.* fr. 86 *Nck.*[2]; vgl. *Pollux* 5, 76: *σφάλλεται Σοφοκλῆς προσειπὼν κεροῦσσαν τὴν Τηλέφου τροφόν*). Hirten des Korythos (s. d.), die es finden, ziehen es entweder selbst auf oder bringen es ihrem Herrn. Hier wird es, weil die Hirschkuh es gesäugt hat (*Diodor*: *ἀπὸ τῆς τρεφούσης ἐλάφου*, vgl. *Etym. Magn.* 756, 54: *διὰ τὸ θηλάσαι αὐτὸν ἔλαφον*, s. u.), Telephos genannt. In die Lücken der sprunghaften Erzählung treten andere Berichte ein. Nach *Hygin. fab.* 244 ist anzunehmen, daß Telephos in der Tat seinen Oheim erschlägt, und damit dem grausigen Orakel, dessen Erfüllung sein Großvater hat vermeiden wollen, zur Wirklichkeit verhilft. Am Hofe des Aleos, wohin er später kommt, wird er nämlich von dessen Söhnen Hippothoos und Pereus (s. d.) wegen seiner dunklen Herkunft verhöhnt — eine Situation ganz wie im *Oid. Tyr.* 779 f. Mitten in den Streit der feindlichen Verwandten versetzen uns einige Fragmente: Telephos' uneheliche Geburt, seine Aussetzung und wunderbare Erhaltung und demgegenüber sein Anspruch auf menschenwürdige Gleichberechtigung bilden den Gegenstand erregter Erörterung (*fr.* 76. 86. 83. 84 *Nck.*[2]); vgl. *Welcker, Trag.* 1, 410 f.; *Pilling* S. 22 f. Im Zorn erschlägt er die Aleaden, ohne zu ahnen, daß es seine Oheime sind (*Append. proverb.* 2, 85: *Τήλεφος — ἀποκτείνας τοὺς τῆς μητρὸς ἀδελφοὺς νέος ὢν ἔφυγεν ἐκ Τεγέας*). Wie sich über den Leichen der Getöteten die grausige Erkennung zwischen ihm und dem Großvater vollzogen hat, steht dahin. Die Pythia, die ihn auf Befragen zur Ermittelung seiner Mutter nach Mysien weist (*Append. prov.* a. a. O.: *ἡ δὲ Πυθία ἐκέλευσε πλεῖν αὐτὸν πρὸς τὸν ἕσχατον Μυσῶν*, vgl. auch *Schol. Eur. Rhes.* 251) hat ihm wohl schon in der Heimat das Geheimnis enthüllt und vielleicht ein 'deus ex machina' (Athene oder Herakles?), den ja auch Sophokles nicht verschmäht, die Entsühnung herbeigeführt.

Weit phantastischer sind Telephos' weitere Schicksale in Sophokles' *Μυσοί* dargestellt gewesen, deren Inhalt *Welcker, Trag.* 2, 414 f., bei *Hygin. fab.* 100 wiedererkannt hat; *O. Jahn, Tel. u. Tr.* S. 65, *Robert, Arch. Jahrb.* 1887 S. 246 f., *Wernicke* im Art. *Auge* bei *Pauly-Wissowa* 2, 2302 haben sich dieser Ansicht angeschlossen, die trotz der Zweifel *Ribbecks, R. Tr.* 311, *Pillings* S. 23 f.; 62 f. und *Thrämers* S. 375 f. zurecht bestehen muß. Der Argonaut Idas (s. d. unter 1; Bd. 2 Sp. 97) will den König Teuthras von Mysien seiner Herrschaft berauben. Als Helfer in der Not erscheinen T., der auf Befehl des delphischen Orakels hier seine Mutter sucht (s. o.), und sein gleich ihm auf dem arkadischen Partheniongebirge aufgewachsener Freund Parthenopaios (vgl. *Hygin. f.* 99). Der König verspricht dem T. als Siegerlohn seine (angenommene) Tochter Auge, die einst in einer Lade an der Küste Mysiens angeschwommen ist. Idas wird besiegt, und Auge soll dem T. vermählt werden. Ihm steht also das entsetzliche Geschick des Oidipus bevor, unbewußt die eigene Mutter zu freien. Doch das stolze Weib mag nach Herakles keinem Sterblichen gehören. Schon will sie im Brautgemach den T. mit dem Schwerte töten, als eine von Herakles gesendete Schlange zwischen den beiden emporsteigt (s. auch *Aelian. H. A.* 3, 47). Mutter und Sohn erkennen einander und kehren zusammen in ihre Heimat Arkadien zurück; vgl. auch *Anthol. Pal.* 3, 2.

Beiden früher unterschiedenen Sagenfassungen (s. o.) entrichtet Euripides seinen Tribut.

Im Telephos, aufgeführt 438 v. Chr. (*Argum.* zu *Eur. Alkestis*), behandelt er die vom epischen Kyklos berichteten späteren Schicksale, geht aber, wie ihm dies geläufig und eigentümlich ist, in dem erzählenden Prolog auch auf die Vorgeschichte, d. h. die Herkunft und Kindheit des Helden, ein. Dabei folgt der Dichter, wie schon erwähnt, der Tradition des *Hekataios*, nach der T. auf dem Partheniongebirge geboren (fr. 696 *Nck.*[2]) und zusammen mit der Mutter in einer Lade ins Meer geworfen wird (*Strab.* 13, 615; *Nauck* p. 581[2]). So gelangte er nach Mysien und wird später als Teuthras' Thronerbe König des Landes, das er dann gegen die nach Troja ziehenden Griechen zu verteidigen hat (s. u.).

Ganz anders schildert derselbe Dichter die Kindheit des T. in der Auge. Über dieses Stück hat erst *v. Wilamowitz* (*Anal. Eur.* 186 f.) Klarheit geschaffen. Wegen der freieren Rhythmen, die in den Bruchstücken hervortreten, weist er seine Entstehung einer späteren Periode zu, seinen Inhalt aber erkennt er in der Erzählung bei *Moses v. Khoren* (*Progymn.* 3, 3; vgl. *Mai* in *Euseb. Chron. edit. Mediol.* p. 294; *Nauck* p. 436[2]). *Wernicke* bei *Pauly-Wissowa* 2, 2302 f. benutzt bei der Rekonstruktion des von romantischen Verwickelungen durchzogenen Stückes auch *Apollodor. bibl.* 2, 146 u. 3, 103. Die arkadische Königstochter nimmt als Priesterin bei einem Athenefest an nächtlichen Tänzen auf dem Partheniongebirge teil. Hierbei tut ihr Herakles Gewalt an (s. auch *Kallim. hymn.* 4, 70 f.; *Paus.* 8, 47, 4; *Ov. Heroid.* 9, 49; *Senec. Herc. Oet.* 366 f.; *Stat. Silv.* 3, 1, 40; 4, 6, 52), und zwar in der Trunkenheit (*Eur. fr.*

265 *Nck.*²; *Apollodor* 2, 164: *ἀγνοῶν*, vgl. auch *Alkidam. Od.* § 15: *ὑπὸ μέθης*, u. *Stat. Silv.* 3, 1, 40: *Auge confectum thiasis et multo fratre madentem detinuit*), was später sich die Komiker zunutze gemacht haben (s. u.). Doch hinterläßt er ihr einen Ring. Das Kind dieser Liebe wird von der Priesterin im Tempel geboren, woran *Aristophanes* in den *Fröschen* abfällige Kritik übt (v. 1080 u. *Schol.*). Erzürnt über die Entweihung ihres Heiligtums verhängt die Göttin Pest und Mißwachs über das Land (*fr.* 266 *Nck.*²; *Clem. Alex. Strom.* 7 p. 841; *Apollodor* a. a. O.). Endlich kommt Aleos dem Frevel auf die Spur und befiehlt dem Nauplios, den Neugeborenen auszusetzen, die Auge aber zu ertränken. Doch hängt sie vorher dem Kleinen noch den Ring des Herakles um. Dieser findet auf einer Wanderung im Gebirge das Kind, wie es von einer Hirschkuh gesäugt wird (s. o.), und erkennt es an dem Ringe als das seinige. Er bringt es zu Aleos, gesteht ihm seine Verfehlung, sucht diese mit seiner Trunkenheit zu entschuldigen (*fr.* 265, s. o.) und erhält Verzeihung. Wie aus *Apollodor* a. a. O. zu schließen ist, hat Nauplios die Auge am Leben gelassen; sie ist nach Mysien zu Teuthras gelangt und dessen Gattin geworden. *Moses'* Erzählung verbürgt zwar endlich auch die Adoption des Telephos; er kann jedoch der Mutter wohl nur auf der Suche nach ihr, also erst als Jüngling und durch Orakel nach Mysien hingelenkt, über das Meer gefolgt sein; und deshalb wurden diese Begebenheiten in dem Stücke selbst nur als bevorstehend angedeutet und damit tröstliche Ausblicke auf eine bessere Zukunft des kleinen Heraklessprößlings, vielleicht von seinem eigenen Vater (*Wernicke* setzt dafür Athene), eröffnet.

Außer *Aischylos' Μυσοί*, ferner den *Ἀλεάδαι* und *Μυσοί* des *Sophokles* und der *Auge* des *Euripides* sind von andern einschlägigen, freilich verlorenen Tragödien hier noch anzuführen die *Μυσοί* des Agathon (*Welcker, Trag.* 3, 989; *Nauck* p. 763²; *Pilling* S. 60 f.) und des *Nikomachos* (nur von *Suidas* erwähnt); von Komödien die *Auge* des *Philyllios* (*Kock, Com.* 1, 782 f.) und des *Eubulos* (*Kock* 2, 170) sowie dessen *Μυσοί*; die phantastischen oder sentimentalischen Motive der Telephossage mochten nämlich zu Parodien förmlich herausfordern. Über die zahlreichen Stücke mit dem Titel *Telephos*, die wohl sämtlich dem Bereich der Sage vom Trojanischen Krieg angehören, s. u.

Die reichentwickelte Psychologie, welche die erwähnten Dramen in Scherz und Ernst zur Anschauung brachten, kann hier nicht gewürdigt werden. Wohl aber sind einige tatsächliche Züge zu beleuchten und durch Belegstellen zu erläutern. Beide Sagenfassungen berichten von einer ernsten Todesgefahr des Neugeborenen, sei es die Verurteilung zusammen mit der Mutter zur Ertränkung (*Hekataios* a. a. O.; *Eur.* nach *Strab.* 13, 615; *Alkid. Od.* 15), oder sei es die Aussetzung in der Wildnis und die Erhaltung durch die Hirschkuh. Namentlich dieses rührende Bild der säugenden Hindin, des Gegenstücks für so manches Tier, das andern dem Tode geweihten Fürstenkindern gleichfalls als Amme und Retterin diente (*Hygin. fab.* 252: *Qui lacte ferino nutriti sunt*; *Aelian. V. H.* 12, 42), ist für die Telephossage (wenigstens nach deren zweiter Fassung) charakteristisch geblieben und hat überdies durch zahlreiche Denkmäler klassisches Gepräge erlangt (s. u.); vgl. *Hygin. f.* 99; *Moses Chorenens.* b. *Nauck* p. 437²; *Apollodor. bibl.* 2, 147; 3, 104; *Diodor* 4, 33, 11; *Paus.* 8, 47, 7 u. 54, 6; 9, 31, 2; *Lucian. d. sacrif.* 5; *Dio Chrysost. or.* 15 p. 237 u. *or.* 64 p. 598 *M.*; *Schol. Pind. Ol.* 3, 52; *Schol. Lyk.* 206; *Quint. Smyrn.* 6, 139 f.; auch dient es im *Etym. Magn.* 756, 54 einer freilich halsbrecherischen Ableitung des Namens (s. u.): sie geht gewiß zurück auf einen der Tragiker, die sämtlich 'eingefleischte Etymologen' sind (*Kinkel* zu *Eur. Phoen.* 636; *Wecklein* zur *Iph. Taur.* 32; *Dindorf* zu *Bacch.* 508; *v. Wilamowitz, Anal. Eur.* 190; *Herakles* 1, 27; *Nestle, Eur.* S. 430, 88); am häufigsten finden sich Beispiele bei *Euripides*, bei dem das Etymologisieren zur 'müßigen Spielerei' ausartet. Doch zwingt nichts, gerade ihm die Herleitung von 'Telephos' beizumessen. Ganz das nämliche gilt von der Hindin selbst, die, auch bei *Sophokles* nachweisbar (fr. 86 *Nck.*², s. o.), ebensogut seiner Urheberschaft zugeschrieben werden kann, wenn auch *Euripides* dieses rührende Motiv sichtlich bevorzugt: Alexandros wird bei ihm nach *Hygin. f.* 91 von einer Bärin, Melanippes Sprößlinge werden nach *f.* 186 von einer Kuh, Alopes Söhnlein nach *f.* 187 von einer Stute erhalten; vgl. auch *Welcker, Trag.* 2, 714 u. *v. Wilamowitz, Anal. Eur.* 189, die sich allerdings beide für euripideische Erfindung der Hirschkuh des T. erklären. Bestimmt darf man behaupten, daß der ganze Bericht über die Aussetzung von dem Streben nach dramatischer Verwickelung herrührt und daher gegenüber der schlichteren Erzählung des *Hekataios*, der Mutter und Sohn auf einmal über das Meer nach Mysien befördert, sekundär ist. Wenn man sich endlich in der Frage, zu wessen Tragödien *Hygin. fab.* 100 die Vorlage bildet, mit den gewichtigsten Autoritäten für Sophokles und seine *Μυσοί* entscheidet (s. o.), so kann immerhin ein Zweifel darüber entstehen, warum der große Dichter Auge und Telephos hier nach Arkadien zurückkehren läßt, was sonst nur noch in dem Epigramm der *Anthol. Pal.* 3, 2 angedeutet wird. Jene Abweichung ist um so auffallender, als *Sophokles* in seinem *Satyrspiel Telephos* (s. u.), wie man annehmen muß, die Heilung des Helden veranschaulicht (*Pilling* S. 24), die doch sein Verbleiben in Mysien und seine dortige Königsherrschaft zur Voraussetzung hat (*Wernicke* bei *Pauly-Wissowa* 2, 2302 f.).

Denn in Mysien ist T. nach allen übrigen Quellen nunmehr ansässig geworden, und während nur nach *Hygin. fab.* 99 u. 100 Auge Adoptivtochter des Teuthras ist, erscheint sie sonst überall als seine Gattin (*Thrämer* S. 372, 1). Mag also T. als Kind zusammen mit der Mutter (*Hekataios; Prolog* zu *Eur. Tel.; Alki-*

dam.' Od. 15) oder erst als Jüngling auf der Suche nach ihr und zur Sühne seiner Blutschuld (*Aisch. Μυσοί, Soph. Aleaden, Eur. Auge*) an den Kaïkos gelangen, der arkadische Flüchtling oder Findling wird Thronerbe des Teuthras und nach ihm selbst König. Daher heißt er nun bisweilen der Myser: *Eur. Tel. fr.* 704 *Nck.*²; *Ar. Ach.* 430; *Nub.* 922 (mit *Kocks Anm.*); *Philostr. Apollon. Tyan.* 18 (1, 253 K.); *Propert.* 2, 1, 63; *Ov. Pont.* 2, 2, 25. Das verwandtschaftliche Verhältnis, das ihm die Krone verschafft, wird freilich verschieden angegeben. Entweder heiratet er Teuthras' Tochter Argiope und erbt somit die Herrschaft von seinem Schwiegervater (*Diodor* 4, 33, 12); oder da nach den andern Berichten seine Mutter Auge die Gemahlin des Teuthras wird (s. o), so ist dieser nunmehr sein Stiefvater, der ihn an Sohnesstatt annimmt (*Alkid. Od.* 16; *Apollodor. bibl.* 3, 104; *Schol. Pind. Ol.* 9, 108: ὑετὸς παῖς), und T. holt sich aus dem troischen Königsgeschlecht seine Gattin, über die jedoch die Überlieferung erheblich schwankt.

Astyoche (s. d. unter 4) heißt sie nach *Akusilaos fr.* 27 (*Müller* 1, 103), der aber nicht ausdrücklich sagt, wessen Kind sie ist. Des Königs Laomedon Tochter wird sie genannt bei *Apollodor* 3, 146 u. *Serv. Ecl.* 6, 72; demnach ist sie des Priamos Schwester: *Schol. BQ Od.* λ 521. Dagegen heißt sie Tochter des Priamos bei *Quint. Smyrn.* 6, 135 f.; *Eustath. Od.* 1697, 32; *Dict.* 2, 5 (vgl. 4, 14); *Iordan. Get.* 9.

Laodike (s. d. unter 6) ist ihr Name nur bei *Hygin. f.* 101, und auch hier ist sie eine Tochter des Priamos. Daß unter demselben Namen ein Kind des Priamos und der Hekabe als Gattin des Helikaon in der *Ilias* und auch sonst mehrfach auftritt, hat mit der Telephossage nichts zu tun.

Hiera (s. d.) heißt endlich des T. Gattin bei *Philostr. Her.* 2, 18 (2, 160 K.) sowie bei *Tzetz. Anteh.* 279 f., *Chiliad.* 12, 949 f. u. *Proleg. Alleg. Il.* 999 f. Über dieses wunderbar schöne amazonenartige Weib s. u.

T. bleibt in dem eroberten Reiche nicht unangefochten. Während für die Jugendgeschichte die kyklischen Epen als Quelle höchstens vorauszusetzen sind, bilden sie zu dem folgenden Berichte über sein Mannesalter die erste nachweisbare Fundstätte: nämlich die *Kypria* nach *Proklos'* Exzerpt bei *Kinkel* p. 18 und die *Kleine Ilias* nach *Proklos* b. *Kinkel* p. 37 sowie fr. 6 u. 7 p. 41; vgl. *Welcker, Ep. Kykl.* 2, 137 f.; 240 f.; 262 f. *Bethe, Theb. Heldenlieder* S. 33, 9 beschränkt freilich die ganze Telephosepisode auf die *Kleine Ilias*. Die Erzählung von Eurypylos (s. u.) behandelte schon der Logograph *Akusilaos* a. a. O. Auch mit diesen Ereignissen hat die Tragödie frei geschaltet und ihnen dramatische Bewegung und Verwickelung verliehen. Gewiß ist sie auch die Quelle für manche Einzelheiten geworden, die bei späteren Mythographen oft unvermittelt auftauchen.

Auf ihrer Fahrt nach Ilion landen die Griechen an der Küste Mysiens, da wo der Ort ihrer damaligen Beratung noch später die Sage mit Ἀχαιῶν λιμήν bezeichnet (*Skyl. Peripl.* c. 98; *Müller, Geogr.* 1, 71), und in der irrtümlichen Meinung, es sei die Troas, verheeren sie das Land (*Apollodor. epit.* 3, 17; *Paus.* 1, 4, 6; 9, 5, 13). Zu dessen Schutze eilt der König herbei und gerät am Kaïkosflusse mit den Eindringlingen in offenen Kampf (*Paus.* 8, 45, 7: nach einer Giebelgruppe des *Skopas*, s. u.; *Schol. Il. T.* 326; *Anthol. Gr. append. epigr.* 157; *Senec. Troad.* 215 f.). — Nicht aus Unkenntnis der Gegend, sondern mit Vorbedacht betreten die Griechen Mysien nach *Philostr. Her.* 2, 14 (2, 156 K.); vgl. darüber *Thrämer* S. 320 f.; sie wollen nämlich vor dem Angriff auf Ilion dessen mächtigen Grenznachbar T. niederringen und daran verhindern, den Troern zu Hilfe zu kommen. T. ist vor dem Einfall gewarnt: sein natürlicher Bruder Tlepolemos (s. d.), gleichfalls ein Sohn des Herakles, der Besiedler von Rhodos und zur Zeit ein, freilich zweideutiger, Bündner Agamemnons, sendet einen Boten und verrät die feindliche Absicht der Griechen sowie ihre gewaltige Streitmacht. So hat T. Zeit, ein mächtiges Heer zu Fuß und zu Roß (πολλὴν μὲν ἀσπίδα, πολλὴν δὲ ἵππον) aus ganz Mysien aufzubieten. Sogar die mysischen Frauen ziehen zu Pferde aus, an ihrer Spitze als kühne Wagenkämpferin Telephos' eigene Gemahlin Hiera (s. o.): *Philostr. Her.* 2, 18; *Tzetz. Anteh.* 275 f. Auch umgeben den König streitbare Helden: Haimos, Heloros und Aktaios, die es mit den Griechenfürsten aufnehmen wollen: *Philostr.* 2, 15; *Tzetz.* 273 f. T. selbst, *procerus corpore et pollens virtutibus*, macht einen imponierenden Eindruck und schüchtert schon durch seine äußere Haltung die Feinde ein: *Dict.* 2, 4. Überhaupt erscheint er als echter Heraklessproß (*Hercule genitus: Dict.* a. a. O; Ἡρακλείδης: *Philostr.* u. *Tzetz.* a. a. O.). Mit verzeihlichem Anachronismus schildern ihn *Eustath. Il.* 46, 32 u. *Iordan. Get.* 9 als stattlichen Reiter. Schon nach dem kyklischen Epos verrichtet er Heldentaten; wegen seiner Kühnheit nennt ihn *Lykophr. Al.* 213 einen Löwen. Eigenhändig tötet er den Thersandros (s. d.), Polyneikes' Sohn (*Kypria* nach *Prokl.*; *Pind. Ol.* 9, 70 f. u. *Schol.*; *Apollodor* a. a. O.; *Paus.* 9, 5, 14; *Diodor* 4, 66, 3; *Dict.* 2, 2; *Iordan. Get.* 9; vgl. auch *Welcker, Ep. Kykl.* 2, 138 f.; *Ribbeck, R. Tr.* 347 f.). Es gelingt ihm, die Griechen in ihre Schiffe zurückzudrängen, wobei Patroklos (s. d. Art. S. 1693) von ihm verwundet wird (*Pindar* a. a. O.). Freilich findet auch Telephos' Bruder Teuthranios, Sohn des Teuthras und der Auge, von der Hand des Telamoniers den Tod (*Dict.* 2, 3). In einen hitzigen Einzelkampf gerät T. mit Protesilaos (s. d.), der ihm den Schild entreißt (*Philostr.* 2, 17), was dem Achill ermöglicht, über ihn herzufallen (s. u.). Zu allem Unglück läßt ihn Dionysos, wegen vorenthaltener göttlicher Ehren erbittert (*Schol. Il. A* 59; vgl. *Apollodor. Epit. Vat.* p. 189) oder als Anerkennung für Agamemnons Opferspenden (*Schol. Lyk.* 211; vgl. auch *Anthol. Pal.* 9, 477), über eine Weinranke straucheln (davon hat der Gott den Namen Σφάλτης: *Eustath.*

Il. 46, 39; *Tzetz. Lyk.* 206. 213. Der *Schol.* zu *Lyk.* 206 gibt überdies eine rationalistische Deutung des Vorgangs: ἡ ἀνάδοσις τῆς ἀμπέλου μῦθός ἐστι, τὸ δὲ ἀλληγορικὸν οὕτως ἔχει· ἦ κατά τινας κάτοινος ὢν ὁ Τήλ. ἢ ἀμπέλου κλάδοις ἐπισχεθείς — —). Halb wehrlos auf der Erde liegend, wird er von Achill mit dem Speere am (linken) Schenkel verletzt (*Kypria; Pind. Isthm.* 4, 41 f.; 7, 49 f.; *Quint. Smyrn.* 4, 151 f.; 172 f.; 7, 379 f.; 14, 130 f.; *Tzetz. Anteh.* 277). Über den von Protesilaos ihm entrissenen Schild kommt es zwischen jenem und Achill zu einem Streite, wobei die Achäer den Schild des Telephos dem Protesilaos zuerkennen; denn Achill hätte, so erklärt man, ohne Protesilaos' Heldentat den T. nicht verwunden können (*Philostr. Her.* 2, 18; vgl. darüber *Robert, Arch. Jahrb.* 1887 S. 257). Nach *Eustath. Il.* 46, 32 u. *Iordan.* a. a. O., wo T. beritten ist, verwickelt sich sein Roß in die Reben und stürzt mit ihm zu Boden. — Sehr grell und phantastisch nimmt sich folgende Kampfszene aus: Nireus erlegt im Handgemenge die amazonenhaft auf einem Streitwagen am Kampfe beteiligte und über die Verwundung ihres Gatten T. erzürnte Königin Hiera (s. o.); über den Tod des wunderschönen Weibes, das an Penthesileia erinnert, erhebt sich bei Freund und Feind solcher Jammer, daß Achill mit T. ein Abkommen schließt (*Tzetz. Anteh.* 284: Τηλέφῳ ὡς σπείσασθαι Ἀχιλῆα πτολιπορθον, vgl. v. 324; *Chiliad.* 12, 951 f. u. *Proleg. Alleg. Il.* 1009 f.); bei *Dict.* 2, 5 f. tut dies im Auftrag des verwundeten Vaters der Sohn Eurypylos (s. u.); zur Bekräftigung der gestifteten Waffenruhe kommen zahlreiche griechische Führer: Achill, Aias, Tlepolemos u. a., später auch die beiden Atriden, und trösten den Schwerkranken; die Asklepiossöhne Machaon und Podaleirios behandeln sogar die frische Wunde. Ganz versöhnt trennen sich die früheren Gegner. — Seltsam verworren ist die Darstellung bei *Dares* c. 16: Während Odysseus und Diomedes von Priamos die Helena zurückfordern, werden Achill und T. (als wäre dieser ein griechischer Führer) von Tenedos aus zur Plünderung Mysiens abgesendet. Achill verwundet dabei den König Teuthras; doch schützt ihn vor dem drohenden Tode Telephos, weil er einst als Knabe am mysischen Hofe gastfrei aufgenommen worden ist. Wegen der ihm geleisteten Rettung übergibt Teuthras dem T. die Königsherrschaft, und dieser begräbt ihn nach seinem Tode glänzend. Achill rät dem neuen König, lieber den Griechen Proviant zu liefern als mit nach Troja zu ziehen. T. bleibt also daheim in Mysien. Agamemnons spätere Hoffnung auf Zuzug und Hilfe von dort (c. 21) ist wohl eine unklare Erinnerung an Eurypylos' Erscheinen vor Troja (*Od.* λ 519 f. mit *Schol.*; s. u.). — Was es mit den schon erwähnten Beiträgen des *Iordanis* (*Get.* 9) zur Telephossage auf sich hat, wird gekennzeichnet durch Telephos' Einführung als Gotenkönig; *Thrämer* entwirrt die vierfache erheiternde Verwechselung: 'es sind hier vermengt 1. die Teuthranier mit den Mysern, 2. die Myser mit den Mösern, 3. die Möser mit den Geten, 4. die Geten mit den Goten!'

Die Griechen verlassen Mysien und kehren, durch Sturm verschlagen und getrennt, mit Ausnahme Achills, der zunächst wieder in Skyros einkehrt, in ihre heimatlichen Landschaften (εἰς τὰς πατρίδας) zurück. Erst nach acht Jahren versammeln sie sich wieder in Argos, freilich im unklaren über die Fahrt nach Troja, weil ohne Wegführer (*Apollodor. epit.* 3, 18; *Dict.* 2, 9). Als solcher bietet sich ihnen unvermutet T. Die ihm von Achill beigebrachte Wunde heilt nämlich nicht; sprichwörtlich heißt sie Τηλέφειον τραῦμα (*Suid.* s. *Τήλεφος*) oder Τηλέφειον ἕλκος (*Zonaras* p. 1728; *Paul. Aeginet.* 4, 46). Von Apollon erhält er das berühmte, in *Goethes Tasso* (4, 4) sinnvoll verwertete Orakel: ὁ τρώσας ἰάσεται (*Apollodor. epit.* 3, 20; *Plutarch. inimicor. utilit.* 6; *d. audit.* 9; *Lucian. Nigrin.* 38; *Aelian. H. A.* 1, 56; *Philostr. Apollon. Tyan.* 18; *Her.* 2, 17; *Schol. Il. A* 59; *Eustath. Il.* 46, 36; *Schol. Aristoph. Nub.* 922; *Schol. Plat. Gorg.* p. 447 A; *Schol. Dem.* 18, 72; *Schol. Theokr.* 12, 25; *Mantiss. proverb.* 2, 28; *Charit. Aphrodis.* 6, 3; *Liban. declam.* 5, 8. 9; *Niket. Chon. ed. Bekker.* p. 647; *Schol. Gregor. Naz.* c. 18; *Anthol. Pal.* 5, 225. 291; *Quint. Smyrn.* 4, 172 f.; *Hygin. fab.* 101; *Suet. Claud.* 43; *Hor. Epod.* 17, 8 f. mit *Schol. Porphyr.*; *Ov. Amor.* 2, 9, 7; *Rem. am.* 43 f.; *Metam.* 12, 112, vgl. 13, 171; *Trist.* 5, 2, 15; *Pont.* 2, 2, 26; *Propert.* 2, 1, 63 f.; *Claudian.* 39 (*deprecat. Hadr.*) 45; *Anthol. Lat.* 1, 99 (nr. 185 b Meyer); 3, 105, 29 (*nr.* 251 *M.*); *Schol. Iuvenal.* 6, 655; *Dict.* 2, 10. In Bettlertracht, um zunächst unerkannt und gegen feindliche Bedrohung sicher zu sein (s. u.), kommt T. nach Argos und bittet den gleichfalls dort erschienenen Achill um Heilung (*Kypria* nach *Prokl.*; *Apollodor, Hygin., Dict., Eustath.* a. a. O.; *Suid.* s. *Τήλ.*; *Diogenes* in *Herchers Epistologr.* p. 248; *Tzetz. Chil.* 6, 660 f. In Mykenai spielt die Szene in *Eur. Tel. fr.* 723 *Nck.*²; in Achills Heimat Thessalien begibt sich Telephos nach *Schol. Nub.* 922, vgl. aber *Pilling* S. 8 *Anm.*; bereits in Mysien fleht er um Heilung bei *Quint. Smyrn.* 4, 174 f.; dagegen erst vor Troja: *Philostr. Her.* 2, 17. Seine Befürchtung, er werde, wenn als Feind erkannt, in ernste Gefahr kommen, bestätigt sich. Als man merkt, wer er ist, bedroht man sein Leben, das er nur durch Flucht an den Altar rettet, von wo aus er mit den Griechenfürsten unterhandelt. Doch wird ihm endlich die Hilfe gewährt, indem sich, unter Kalchas' Vermittelung, Agamemnon bei Achill verwendet. Maßgebend hat auch Odysseus seine Hand im Spiele; er besänftigt Achills Zorn gegen den einstigen Feind und deutet überdies das wirksame Heilmittel an: der abgeschabte Rost von der Lanze des Cheiron, mit der einst der Pelide den T. verletzt hat, soll jetzt dem Verwundeten zur Genesung verhelfen (*Hygin. fab.* 101: *Tunc Ulixes ait: Non te dicit Apollo, sed auctorem vulneris hastam nominat. Quam cum rasissent, remediatus est*; vgl. *Apollodor. epit.* 3, 20: ἀποξύσαντος Ἀχιλλέως τῆς Πηλιάδος

μελίας τὸν ἰόν, u. *Eur. Teleph. fr.* 724 *Nck.*²: πριστοῖσι λόγχης θέλγεται ῥινήμασιν — Worte, die von *Welcker, Gr. Tr.* 2, 490, u. *Ribbeck, R. Tr.* 111, mit Recht dem Odysseus, von *Wecklein, Sitzungsber. d. Bayr. Akad.* 1878 S. 198, einem deus ex machina zugeschrieben werden). Die Heilwirkung abgeschabten Eisen- oder Erzrostes, die auch in der Iphiklossage erwähnt wird (*Apollodor. bibl.* 1, 101; vgl. außerdem *Theopomp. Philipp.* in *Meinekes Com.* 2, 2, 1230 f.), erörtert medizinisch *Plinius* d. Ä., zugleich unter Hinweis auf bildliche Darstellungen des Vorgangs (*N. H.* 25, 42; 34, 152), bes. ein Gemälde des *Parrhasios* (35, 71); über andere Bildwerke s. u. Auch nennt *Plinius* (25, 42) statt des Rostes den Saft einer offizinellen Pflanze, die wegen der Heilung des Telephos durch Achill, den Schüler des weisen Cheiron, Achillēos heiße (*Pseudoacr.* zu *Hor. Epod.* 17, 8). Als Entgelt verlangen ihm übrigens die Griechen ab, er solle ihnen auf dem zweiten Zuge gegen Troja als Führer dienen (*Kypria* nach *Prokl.*; *Cic. Flacc.* 29, 72; s. o. auch die für Tel.' Heilung angeführten Stellen). Außerdem muß er für sich und seine Nachkommen versichern, nicht am Kampfe gegen Griechen teilzunehmen (*Schol. Iuven.* 6, 655), ein Versprechen, das freilich später durch Eurypylos' Eintritt in das Heer der Troer zunichte wird (s. u.). Umgekehrt hat er sich schon bei der früheren Aussöhnung (s. o.) geweigert, mit gegen Troja ins Feld zu rücken, weil er eine Tochter des Priamos, die Laodike (*Hygin. fab.* 101) oder Astyoche (*Dict.* 2, 5, vgl. 4, 14, s. o.), zur Gattin habe. Er beschränkt sich also darauf, seinen Rettern die richtige Straße zu zeigen, und kehrt dann nach Mysien heim (*Hygin.* a. a. O.; *Dict.* 2, 12).

Dies der äußere Gang der Ereignisse. Die Hauptbegebenheiten waren gewiß schon im alten Epos geschildert; allerhand Auswüchse haben sich später angesetzt, deren Ursprung nicht jedesmal zu ermitteln ist. Am deutlichsten noch verraten auch hier wieder einige Züge, die nun zu besprechen sind, ihre Herkunft aus dem Drama. Wie der Jugend (s. o.), so hat es nämlich auch der Verwundung und Heilung des T. ausgiebige Behandlung gewidmet. Für sämtliche Stücke, deren Titelheld er ist, bildet gewiß dieser Gegenstand den eigentlichen Inhalt. Und zwar finden wir einen *Telephos* bezeugt von den drei großen Tragikern (s. u.), ferner von *Agathon* (*Athen.* 10, 454 D), *Moschion* (*Stob. Ecl.* 1, 4, 1), *Iophon* und *Kleophon* (*Suidas*), sodann von *Ennius* und *Accius* (s. u.), ja sogar von dem sizilischen Komiker *Deinolochos* (*Athen.* 3, 111 C; *Lorenz, Epicharm.* S. 86 f.) und dem tarentinischen Phlyakographen *Rhinthon* (*Pollux* 10, 35). Der alexandrinische Elegiker *Philetas* war der Sohn eines T.; daher sind beim *Schol. Apoll. Rhod.* 4, 1141 die Worte *Φιλητᾶς δ' ἐν Τηλέφῳ*, die *Pape* (*Lexik. d. gr. Eigennamen s. Τήλ.*) auf ein Drama bezieht, wohl richtiger mit *Bach* in *Keils Ausg. d. Schol.* S. 517 *Anm.* zu lesen: *ὁ Τηλέφου*, vgl. auch *Pilling* S. 61 f. Dagegen müssen die vorgenannten elf Dramen, wenn auch sämtlich verloren, unangefochten bleiben; einen Ertrag gewährt freilich nur etwa die Hälfte. Sophokles' Stück, das *Welcker* noch mit den *Mysern* identifiziert (*Trag.* 1, 414; s. o.), ist durch eine didaskalische Inschrift von Rhodos als Satyrspiel erwiesen (*Kaibel, Hermes* 23, 269 f.; 273), hat aber gewiß gleichwohl den verwundeten Helden und seine Heilung veranschaulicht (*Pilling* S. 24; *Thrämer* S. 378). Somit kommen als Tragödien, aus denen für die Telephossage zu lernen ist, die Stücke von *Aischylos* und *Euripides*, von *Ennius* und *Accius* in Betracht. Den wichtigsten neuen Zug, den die Tragödie liefert, ist die Ergreifung des Orestes. Daß dieser nicht integrierender Bestandteil der Sage, sondern dem alten kyklischen Epos noch fremd gewesen ist, beweist (nicht so sehr das Schweigen der knappen Inhaltsangabe des *Proklos* als) namentlich ein von *Pollak* publiziertes Vasenbild des *Hieron* aus der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts (*Zwei Vasen aus der Werkstatt des Hieron, Leipzig* 1900): T. hat sich hier allein ohne Orest auf den Altar eines Palasthofes geflüchtet; vgl. auch *Gruppe, Burs. Jahresber. Bd.* 137 S. 620 f. sowie *Höfers* Art. *Orestes* Sp. 959. Dies ist zweifellos die einfachste und ursprüngliche Fassung der Sage. Erst die Tragödie in ihrem Streben nach Rührung und Erschütterung hat jenen aufregenden Zug hinzugefügt, und zwar ist er ausdrücklich bezeugt für *Aischylos*. Nun hat allerdings schon *Vater* (*de Soph. Alead.* p. 19) dessen *Telephos*, den noch *Welcker* (*Aesch. Tril.* S. 562) und *Jahn* (*Tel. u. Tr.* 36 f. u. *Anm.* 38) durchaus anerkannten, ernstlich angefochten und die Worte im *Schol. Ar. Ach.* 332: *ὁ Τήλεφος κατὰ τὸν τραγῳδοποιὸν Αἰσχύλον, ἵνα τύχῃ παρὰ τοῖς Ἕλλησι σωτηρίας, τὸν Ὀρέστην εἶχε συλλαβών* vielmehr, wie das allerdings der Zusammenhang zu begünstigen scheint, auf Euripides' *Telephos* bezogen; es sind ihm *v. Wilamowitz, Robert* (*Bild u. Lied* S. 146 f.), *Wernicke* (Art. *Auge* bei *Pauly-Wissowa* 2, 2301) u. a. gefolgt. Aber die (auch von *Robert* betonte) Übereinstimmung der Lage des T. mit der Erzählung von Themistokles bei *Thuk.* 1, 136 nötigt zu der Annahme, *Aischylos* habe ein wirkliches Erlebnis seines berühmten Zeitgenossen, 'vielleicht mit einer ganz bestimmten politischen Tendenz' (*Bild u. Lied* S. 148), in seiner Tragödie verwertet. Die umgekehrte Ansicht, der freilich *Robert* selbst und *v. Wilamowitz* (*Aristot. u. Athen* 1, 151) huldigen, es sei die (erst von *Euripides* fixierte?) Telephosszene nachmals in die 'Themistokleslegende' eingedrungen (s. auch *Mommsen, Röm. Forschungen* 2, 118. 146; *Busolt, Gr. G.* 3, 1, 129), würdigt zu wenig das ausdrückliche Zeugnis bei *Plutarch* (*Them.* 24), wonach es sich bei der Ergreifung des Kindes durch einen Schutzflehenden nicht um eine allgemeine griechische Gewohnheit, sondern um einen heiligen Brauch der Molosser handelt (*ταύτην μεγίστην καὶ μόνην σχεδὸν ἀναντίρρητον ἡγουμένων ἱκεσίαν τῶν Μολοσσῶν*). Das alte Epos kannte die Szene noch nicht; hier floh Telephos allein an den Hausaltar (s. o.). Erst *Aischylos* benutzte das rührende Erlebnis

des Themistokles für sein Drama, ein Motiv, das dann — etwas verändert — nachklingt in *Sophokles' 'Οδυσσεὺς μαινόμενος* (*Hygin. fab.* 85) und *Eur. Androm.* 501 f. (*Welcker, Tr.* 2, 481). Den *Telephos* des *Aischylos* in Frage zu stellen ist also unstatthaft; vgl. auch *O. Jahn, Tel. u. Tr.* S. 37; *Pilling* S. 19 f.; und mit Recht erklärt es *Gruppe* (*Burs. Jahresber.* 137, 621) für 'bedenklich, in einer ohnehin strittigen Frage das Hauptzeugnis (*Schol. Ar. Ach.* 332) durch eine gewaltsame Textänderung in das Gegenteil zu verwandeln'. Ob *Accius*, ein Geistesverwandter des *Aischylos*, dem er sich in mehreren Dramen angeschlossen hat (*Ribbeck, R. Tr.* 345; *Röm. Dichtung* 1^2, 177 f.), dessen Spuren auch in seinem *Telephos* gefolgt ist, läßt sich nicht bestimmt erweisen; es ist allerdings wahrscheinlich (*Pilling* S. 20; 73 f.), freilich nicht etwa deshalb, weil in den Fragmenten von *Accius'* Dramen nichts von der Ergreifung des kleinen Orest verlautet (*Ribbeck* S. 347); denn bei *Aischylos* ist diese ja gerade anzunehmen (s. o.), sondern wegen 'des Adels der Persönlichkeit, der auch aus der abschreckenden Hülle des Helden hindurchleuchtet' (*Ribbeck* S. 345). Diese Seelengröße hat gewiß auch *Aischylos* seinem *Telephos*, dem Abbild seines großen Zeitgenossen und Landsmannes, nicht vorenthalten. Denn 'nicht wie bei *Euripides* und *Ennius* (s. u.) nur zum Schein, größerer Sicherheit wegen, hat Telephos hier Bettlergewand angelegt, sondern in der Tat aus seinem Reiche vertrieben, *pauper et exul* (*Hor. A. P.* 96).' Aus den *Acciusfragmenten* ist dies, sowie die von ihm dabei behauptete Würde, deutlich zu entnehmen. (*Ribbeck* a. a. O.; *Pilling* S. 73 f.). Die näheren Gründe und Umstände jenes Unglücks, das zur Verwundung noch hinzugekommen ist, kennen wir freilich nicht. Doch bezieht *Pilling* wohl mit Recht hierauf *Harpokrat.* s. *Μυσῶν λείαν· παροιμία τίς ἐστιν οὕτω λεγομένη, ἣν φησι Δήμων* (*fr.* 19; *Müller* 1, 382) — — *τὴν ἀρχὴν λαβεῖν ἀπὸ τῶν καταδραμόντων ἀστυγειτόνων τε καὶ ληστῶν τὴν Μυσῶν κατὰ τὴν Τηλέφου τοῦ βασιλέως ἀποδημίαν*, vgl. *Schol. Dem.* 18, 72; *Apostol.* 11, 83; *Mant. proverb.* 2, 28; *Suid.* s. *Μυσῶν λεία* u. *Thrämer* S. 282 f. Feindliche Grenznachbarn, so müssen wir annehmen, brechen in sein Reich ein und nötigen den an der unheilbaren Wunde Hinsiechenden außer Landes zu ziehen. Er nimmt seine Zuflucht zu den ehemaligen Feinden. Wie Themistokles von der Gattin des Admetos den Rat erhält, das Söhnlein zu ergreifen, und sich nun mit ihm an den Herd setzt, so flüchtet Telephos, von Klytaimestra aufgefordert (s. u.), mit dem kleinen Orest an den Altar. Dieses wichtige Motiv hat also Aischylos in die Tragödie eingeführt; aber es verliert nichts an Wert und Fruchtbarkeit dadurch, daß es der Zeitgeschichte des Dichters entlehnt ist. Die Macht seiner Person und Rede reicht dabei für den edlen Dulder hin, die Fürsten zu gewinnen; in der Tat sehen wir auf der ältesten Abbildung dieses Mythos, einem Vasengemälde des 5. Jahrhunderts im Britischen Museum (abgeb. bei *Jahn, Arch. Aufs.* Tafel 2; vgl. *Pilling* S. 93 *A*; *Höfers* Art. *Orestes* S. 959), Telephos am linken Schenkel verwundet mit Orest auf dem Altar sitzen: zwar ist er als Flüchtling mit dem Speer bewaffnet, auf den er seine Rechte stützt; aber seine Haltung ist ruhig und würdevoll und läßt trotz des Staunens, ja Entsetzens, das sich in Agamemnons Miene ausspricht, nichts von Gewalt und Drohung bemerken (s. u.). Eine solche pathetische Steigerung der Situation war erst dem Dichter vorbehalten, dessen Wesen sie ohnehin am meisten entspricht.

Euripides' Telephos gehörte zu den bekanntesten Dramen des Altertums; die häufigen Zitate bei Mythographen und Grammatikern, ferner die lateinische Bearbeitung durch *Ennius*, nicht zuletzt der Spott der Komödie haben dafür gesorgt, auch uns sein Andenken zu erhalten. Aristophanes nämlich unternimmt in mehreren Stücken Ausfälle und Anspielungen auf *Euripides' Telephos* (*Ritter* 813. 1240; *Wolken* 891. 922; *Friede* 528; *Lysistrate* 706; *Frösche* 855. 864. 1400); zwei enthalten sogar eingehende Persiflagen ganzer Szenen (*Acharner* 326—357. 432—463. 496—556. 577; vgl. auch das *Argum.*; *Thesmophoriazusen* 76 f. 466—519. 689—727). Die ansehnliche Zahl der Rekonstruktionen um eine neue zu vermehren, ist dieses Ortes nicht; wohl aber gilt es hervorzuheben, welches Gepräge *Euripides'* eigenartiger Geist der Sage verliehen hat. Telephos nimmt hier nur den Schein des Bettlers an (fr. 689 *Nck.*^{2}); doch bei seiner Vorliebe für Jammergestalten verfällt der Dichter in lächerliche Übertreibung und verwandelt den hinkenden König (*Ar. Ach.* 412. 428; *Schol. Ran.* 870) in eine komische Figur; er staffiert ihn nämlich mit Lumpen (*fr.* 697; *Ar. Ach.* 412. 415. 418. 432. 438; *Pollux* 4, 117), einem mysischen Hütchen (v. 439), einem Bettlerstab (v. 448), einem Eßwarenkörbchen (v. 453), einem am Rande abgestoßenen Trinkgefäß (v. 459. 463; vgl. *fr.* 726 *Nck.*^{2}), einem Lederranzen (*Ar. Nub.* 923; *Max. Tyr.* 7 p. 126; *Schol. Lyk.* 14) aus. In diesem grellen Aufputz werden von dem 'geflickten Lumpenkönig' Telephos andere euripideische Mißgestalten, wie Oineus, Phoinix, Philoktet, Bellerophontes, Menelaos, noch überboten; er erscheint geradezu als *ἀθλιώτατος* und *πτωχίστατος* (*Ar. Ach.* 418 f.; vgl. auch *Timokles' Dionysiaz. fr.* 6, *Kock* 2, 453). Was Wunder, daß *Diogenes* (nach einem angeblichen Briefe) solche Kostümierung verabscheute und sich auf seine 'echten' Lumpen etwas zugute tat (*Epist.* 34, 2 p. 248 *Hercher*), während freilich umgekehrt *Krates von Theben*, als er einst den Telephos in seinem kläglichen Aufzug auf dem Theater sah, forteilte und sich der kynischen Philosophie ergab (*Diog. Laert.* 6, 87).

Ein Zweites ist der stark rhetorische Charakter, den *Euripides* in dieser Rolle ausgeprägt hat. Gegenüber der erhabenen Würde des Telephos bei *Aischylos* und *Accius* ist der *euripideische* ein vollendeter Sophist, der die Fürsten mit gleißnerischen Worten zu bearbeiten sucht (fr. 703. 706 *Nck.*^{2}; vgl. die Parodie seiner Ansprache: *Ar. Ach.* 496—556

u. *Thesm.* 466—519; sowie *Nub.* 924 u. Eq. 813 mit *Schol.* u. *Kocks Anm.*). Auf den niedern, wortreichen Stil seiner Beredsamkeit bezieht sich auch *Hor. A. P.* 95. Doch schützt ihn weder Verkleidung noch schlaue Redekunst davor, von Odysseus' Scharfblick durchschaut zu werden (*fr.* 704 *Nck.*[2]; freilich sind diese Verse arg entstellt). Vielleicht verrät ihn sein Myserhütchen (*Ribbeck* S. 107), eher wohl die *ampullae et sesquipedalia verba* (*Hor.* a. a. O.), mit denen er die Fürsten beschwatzen will. Auch bei *Euripides* ergreift er auf Klytaimestras Rat den kleinen Königssohn, aber nicht, um, wie bei *Aischylos*, nach Molossersitte (*Plutarch. Them.* 24) den Vater zu rühren, sondern er droht den Knaben zu töten, wenn man ihn nicht schone und zu heilen verspreche (*Hygin. fab. 101: monitu Clytaemestrae Orestem infantem de cunabulis rapuit minitans se eum occisurum esse, nisi sibi Achivi mederentur*). Durch die Parodie des *Aristophanes* (*Ach.* 326—357; *Thesm.* 689—727) wird der *euripideische* Ursprung der so dargestellten Szene ausdrücklich verbürgt; dem Dichter, der von *Aristoteles* τραγικώτατος genannt wird, verdankt die grell rhetorisch gefärbte und pathetisch erregte Sachlage ihre Entstehung. Bezeichnend für die Popularität dieser hochgespannten dramatischen Aktion ist die große Zahl bildlicher Darstellungen (s. u.). Das drastische Mittel verfängt; und da Telephos das Versprechen der Heilung erhält, gibt er den Orest wieder frei. Inwieweit er dabei die griechischen Fürsten, in deren Mitte bereits Zwiespalt ausgebrochen ist (*Ribbeck* S. 108 f.), nun erst recht entzweit, um aus ihrer Uneinigkeit Vorteil zu ziehen, lassen die Bruchstücke nur ahnen; gewiß erscheint er auch hierbei wieder προσαιτῶν στωμύλος δεινὸς λέγειν (*Ar. Ach.* 429). Endlich erfolgt, soweit ersichtlich, ohne erhebliche Abweichung vom alten Epos, die Versöhnung des Telephos mit seinen Gegnern: der Rost von Achills Lanze verschafft dem Kranken Genesung (s. o.), der sich jedoch, weil mit Priamos' Tochter vermählt, weigert, mit den Griechen nach Troja zu ziehen, und ihnen nur den Weg dahin zeigt (*Hygin. fab.* 101). Die Fragmente von *Ennius' Telephos* gewähren hie und da, so für das Gespräch des Helden mit Agamemnons Gattin (*fr.* 3. 4; vgl. 8), eine willkommene Ergänzung (*Ribbeck* S. 107 f.), ohne das gewonnene Bild mit wesentlich neuen Zügen zu bereichern. Auch daß in Agathons *Telephos*, dem einzigen so betitelten Drama, das außerdem noch durch Bruchstücke mythologischen Inhalts vertreten ist, Theseus' Schild beschrieben wird (*Nauck, trag.* p. 764[2]), läßt zwar auf die Anwesenheit der Theseiden und eine damit verbundene Verherrlichung Athens schließen (*Jahn, Tel. u. Tr. u. kein Ende* S. 6 f.; *Pilling* S. 60 f.), liefert aber zur Kenntnis der Sage keinen Gewinn. Wessen Drama mit dem von *Iuvenal* (1, 4 f.) erwähnten und zu seiner Zeit aufgeführten *Telephus ingens* gemeint ist, steht dahin.

Verschwindet nun auch er selbst aus der Geschichte vom Trojanischen Kriege, so lebt doch sein Andenken später nochmals in ihm auf. Vier Gattinnen bezeugt die schwankende Überlieferung (s. o.); aber ihrer Zahl entspricht nicht die seiner Nachkommen, mit denen die Sage doch sonst niemals kargt. Nur von Astyoche und Hiera nämlich sind solche bezeugt, und zwar drei Söhne; außerdem in einer phantastisch klingenden Notiz (*Plut. Rom.* 2) eine Tochter, deren Mutter unerwähnt bleibt.

Eurypylos (s. d.) wird schon in der *homerischen Nekyia* (λ 519 f.) Telephossohn (Τηλεφίδης) genannt, den besondere Schönheit auszeichnet; er führt vor Troja die mysischen Keteier gegen die Griechen an (s. u.), wird aber von Neoptolemos im Kampfe getötet; viele seiner Mannen kommen gleichfalls ums Leben γυναίων εἵνεκα δώρων. Diese Worte fanden vermutlich in der *Kleinen Ilias*, wo die Eurypylosepisode einen breiten Raum einnahm, weitere Ausführung und Begründung (s. *Proklos* bei *Kinkel* S. 37 f. u. 41 f. mit *fr.* 6). Doch erhalten sie klare Beleuchtung für uns erst durch *Akusilaos* (*fr.* 23; *Müller* 1, 103 im *Schol.* zu d. St.): darnach ist Eurypylos der Sohn von Telephos und Astyoche und wird der Nachfolger seines Vaters in der Herrschaft über Mysien. Im Trojanischen Kriege bittet ihn Priamos, er solle ihm gegen die Feinde zu Hilfe kommen, und als ihm Eurypylos antwortet, er könne dies nicht wegen seiner Mutter, sendet Priamos der Astyoche einen goldenen Weinstock als Geschenk; hierdurch bestochen, entläßt sie ihren Sohn auf den Kriegsschauplatz, wo er dem Neoptolemos zum Opfer fällt. Über den goldenen Weinstock, auf den sich also die Worte γυναίων εἵνεκα δώρων beziehen, erfahren wir Näheres im *Schol.* BQ zu d. St.: Zeus hat ihn dem Tros als Entschädigung für den geraubten Ganymedes geschenkt, und er ist durch Erbschaft an Priamos gelangt, der nun seine Schwester mit dieser kostbaren Gabe besticht; außerdem verspricht er dem Eurypylos noch eine seiner Töchter als Gattin. Ähnliches bei *Dict.* 4, 14, wo Kassandra diese Priamostochter ist. Nach *Schol. Iuvenal.* 6, 655 wird mit dem goldenen Weinstock Eurypylos' Gattin Eriphyle, also eine Doppelgängerin der gleichnamigen Heroine aus der berüchtigten argivischen Halsbandgeschichte, nach dem verworrenen Bericht bei *Ptolem. Chenn. Nov. Hist.* 7 in *Westerm. Mythogr.* p. 196 Eurypylos selbst bestochen. Die Keteier, mit denen er den Troern zu Hilfe kommt (*Od.* λ 521), finden wir zuerst wieder erwähnt bei *Alkaios* (*fr.* 136; *Bergk, Lyr.* 4[4], 962) und von ihm den Mysern gleichgesetzt; jedenfalls ist es ein mysischer Volksstamm. *Gladstone* (*Homer u. s. Zeitalter*, deutsch von *Bendan* S. 185 f.) wollte sie mit den Hittitern oder Chetitern, jenem vom nördlichen Syrien her über Kleinasien vorgedrungenen Volke, identifizieren; über sie vgl. *Eduard Meyer, Gesch. d. Altert.* I[2] § 454 S. 577 f. u. § 474 S. 617 f. Nach *v. Wilamowitz* (*Homer. Unters.* S. 152 *Anm.* 12) ist jedoch der Name abgeleitet von dem alten arkadischen König Keteus (s. d. Art.), demnach ein Nach-

klang von Telephos' arkadischer Herkunft. Eingehend verbreitet sich über sie *Thrämer* (S. 165 f.), der Keteios auch für den alten Namen des Kaïkos hält (S. 179 f.).

Als das Bittgesuch des Priamos nach Mysien gelangt, ist Telephos bereits tot (über die Darstellung von Telephos' Aufbahrung auf dem Pergamenischen Telephosfries s. u.) und Eurypylos schon sein Nachfolger (*Akusil.* a. a. O.). Daher trat in der von *Aristoteles* (*Poet.* 23 p. 1459 b 6) erwähnten *Tragödie Eurypylos*, die doch wohl dessen Taten und Tod im Trojanischen Kriege schildert, Telephos selbst nicht mehr auf. Daß Eurypylos im Kampfe auch den Asklepiaden Machaon erschlägt (*Kleine Ilias fr.* 7. *Kinkel, Hygin. fab.* 113; *Quint. Smyrn.* 6, 406 f.), der sich im Auftrag der Atriden mit Podaleirios um die Behandlung von Telephos' Wunden einst gemüht hat (*Dict.* 2, 6. 10), übt noch später im Asklepieion von Pergamon die Wirkung, daß man in Kultliedern den Landesheros Telephos feiert, dessen Sohn aber, 'den Mörder des Machaon' (*φονέα ὄντα Μαχάονος*), mit Stillschweigen übergeht (*Paus.* 3, 26, 10; s. u.). Übrigens bedeutet Eurypylos' Auftreten vor Troja einen Vertragsbruch, weil Telephos, wie schon erwähnt (s. o.), bei seiner Heilung für sich und seine Nachkommen gelobt hat, nicht gegen die Griechen Partei zu ergreifen (*Schol. Iuvenal.* 6, 655). Sein Kampf mit Neoptolemos ist wohl nur eine zweite, kaum verbesserte Auflage des Kampfes zwischen ihren beiden Vätern.

Der Sohn von Telephos und Hiera ist Eurypylos nur nach *Tzetz. Posth.* 558, wo Neoptolemos *Τηλεφίδην Ἱερᾶς γόνον ἐγχεσίμαργον* tötet; über Hiera s. o. Wichtiger ist, daß beide auch die Eltern von Tarchon und Tyrsenos genannt werden: *Tzetz. Lyk.* 1242. 1245 f. 1248; *Schol. Lyk.* 1249, vgl. 1242. 1245. Auch *Steph. Byz.* s. *Ταρχώνιον* bezeichnet Tarchon, den Gründer von Tarquinii in Etrurien, als Sohn des Telephos; *Dion. Halic.* 1, 28 nennt so den Tyrsenos und erzählt von ihm, er sei nach der Eroberung von Troja nach Italien gekommen (s. die Art. *Tarchon, Tyrsenos*). Dieser Bericht gehört in das vielberufene Kapitel über die Herkunft der Etrusker von den Lydern (*Herodot.* 1, 94; *Strab.* 5, 219) und wird mehrfach gekreuzt von anderen abweichenden Erzählungen; vgl. *Müller-Deecke, Etrusker* 1, 218; 2, 24. So erscheint Telephos als Vater zweier Heroen, die dann die Ahnherren der Tyrrhener oder Etrusker und des römischen Herrschergeschlechts der Tarquinier werden; vgl. *Klausen, Aeneas u. die Penaten* 2, 1212 f.; *Schwegler, R. G.* 1, 104 f.; *Preller, Röm. Mythol.* S. 666²; *Gruppe, Gr. Myth.* S. 204. 629, 4. Bei *Suidas* s. *Λατῖνος* wird ferner Telephos mit Latinos (s. d.) identifiziert und in dem *Excerpt. lat. barbar.* (*Schönes Euseb.* 1, *append.* p. 198) sowie bei *Malal. chron.* 6 p. 162 u. *Cedren.* 1, 245 sogar selbst mit seinen Keteiern nach Italien (Latium) versetzt (*Thrämer* S. 394, 2). Kein Wunder, wenn R(h)ome, die mit Aineias vermählte Eponyme der Welthauptstadt, für Telephos' Tochter gilt (*Plut. Romul.* 2; s. o.). Über die Verbindung des Telephos mit Rom vgl. *Klausen* a. a. O.; *Gruppe* S. 204. 629, 4.

Die Deutung des Wesens bewegt sich auf astronomisch-physikalischem Gebiete, und so verrufen solche Erklärungen auch sind, weshalb sie stets mit aller Vorsicht aufgenommen sein wollen, so führt doch eine solche Auffassung von Telephos und seiner Mutter Auge immerhin zu einer überzeugenden Erkenntnis. Er sind nämlich arkadische Gottheiten der Lichtsphäre (*Thrämer* S. 401). Das beweisen schon die Namen 'die Strahlende' und 'der Fernhinleuchtende'; vgl. *Preller, Gr. Mythol.* 2³, 241; s. auch die Art. *Auge* in diesem Lexikon 1, 731 u. bei *Pauly-Wissowa* 2, 2300; *Gruppe, Gr. Myth.* S. 635. — *Fick²-Bechtel, Gr. Personennamen* S. 374, stellt mit Telephos den kymaiischen König Telephanes zusammen. Die Namen Telephe (*Schol. Eur. Phoen.* 5), Telephane (*Schol. Eur.* 29, wo *Dindorf Τηλεφάη* liest), Telephassa sind die entsprechenden oder erweiterten Femininbildungen; s. die betr. Artikel sowie *Telauge, Pasiphae* u. *Roscher, Selene und Verwandtes* S. 7. 128. Ob als ursprüngliche Namensform *Τηλέφαος* anzusetzen ist, steht dahin; über die Zusammensetzung mit der weitverzweigten Wurzel *φα-* (vgl. *Curtius, Etym.* S. 296⁵) kann jedoch kein Zweifel obwalten. Damit erledigt sich zugleich die antike Ableitung im *Etym. Magn.* p. 756, 54: *διὰ τὸ θηλάσαι αὐτὸν ἔλαφον* (s. o.). Wie die Geschichte von der säugenden Hirschkuh selbst, so geht diese Etymologie vermutlich auf die Tragödie, nach *Jahn, Tel. u. Tr.* S. 57 und *v. Wilamowitz, Anal. Eur.* S. 190, speziell auf *Euripides* zurück; vgl. auch *Apollodor. bibl.* 3, 104: *τὸ δὲ βρέφος — θηλὴν ὑποσχόνσης ἐλάφου Τήλεφος ἐκλήθη*; *Diodor.* 4, 33, 11; *Hygin. fab.* 99; *Moses v. Khoren* bei *Nauck, trag. fr.* p. 437²: *Telephum peperit, quod nomen ex eventu adhaesit; — — — a cerva nutritus est.* Obwohl sprachlich unmöglich, ist die alte Etymologie dennoch befürwortet worden von *Schwenck, Etym. Myth. And.* p. 334 (*Τήλεφος* statt *Τηλέλαφος*) u. *Buttmann, Ausf. gr. Sprachl.* 1, 79; vgl. *Jahn* a. a. O.

Außer der richtigen Erklärung der Namen ist ferner ein Beweis dafür, daß Telephos und Auge göttliche Wesen sind, der Kultus, dessen sich beide in ihrer arkadischen Heimat erfreuen. Auf dem Markt in Tegea stand ein Tempel der Geburtsgöttin Eileithyia, die hier den Namen *Αὔγη ἐν γόνασιν* hatte, weil sie an dieser Stelle kniend ihren Sohn geboren haben sollte, als Nauplios sie auf ihres Vaters Aleos Befehl zur Ertränkung ans Meer führte (*Paus.* 8, 48, 7); und im dortigen Athenetempel war ein gemaltes Bild von ihr zu sehen (8, 47, 2); auch war ihr das Partheniongebirge heilig, auf dem sie nach der anderen Sagenfassung geboren hatte (*Kallim. hymn.* 4, 70: *ὄρος ἱερὸν Αὔγης*). Über ihr Denkmal in Pergamon s. u. — Telephos aber hatte ein Heiligtum auf demselben Gebirge, da, wo er ausgesetzt worden war (*Paus.* 8, 54, 6), womit vielleicht die *Τηλέφου ἑστία τῆς Ἀρκαδίας*

(*Apollodor. bibl.* 1, 79) identisch ist. Andere Kultstätten hatte er in Mysien und Lykien (s. u.).

Kaum lösbar ist freilich die Frage, welche speziellen Lichtgottheiten in ihnen zu erkennen sind oder, anders ausgedrückt, mit welchen der vorhandenen wir sie identifizieren dürfen. Daher die zahlreichen Vorschläge, die man zur genaueren Bezeichnung namentlich Auges gemacht hat: bald gilt sie für eine Licht- und Geburtsgöttin (*Jahn* a. a. O. S. 49; vgl. *Roscher, Selene u. Verwandtes* S. 119; *Gruppe* S. 454, 6), bald für die mit Athena Alea verwandte Lichtgöttin (*Welcker, Götterlehre* 1, 310; vgl. *Wernicke* bei *Pauly-Wissowa* 2, 2300), bald für die mit Eileithyia identische Mondgöttin (*Welcker,* ebenda 3, 128; vgl. *Preller, Gr. Myth.* 2^3, 240 f.), bald für die Morgenröte (*Gerhard, Gr. M.* § 485; *E. Rückert, Trojas Ursprung* S. 61 f.; *Thrämer* S. 402). Und ebenso halten den Telephos manche für den Morgenstern (*Preller* a. a. O.; *E. Rückert* a. a. O.), andere, und zwar mit mehr Glaubwürdigkeit, für den Sonnengott (s. u.). Erschwert wird die Auffassung durch das genealogische Verhältnis: klar ist weder, warum diese beiden Lichtgottheiten im Verhältnis von Mutter und Sohn zueinander stehen (*Thrämer* S. 401), noch wie Herakles dazu kommt, für Telephos' Vater zu gelten (*Ed. Meyer, Gesch. d. Altert.* 2 § 170 A. S. 263). Für die soeben schon angedeutete Formel: Telephos = Apollon läßt sich mancherlei anführen, wenn es auch nicht völlig durchschlagend ist. Wie man weiß, heißt Hermes bei *Homer* (α 84) *Ἀργεϊφόντης*, und dies bedeutet: im hellen Glanze erscheinend. Denselben Beinamen haben aber nach *Maaß, De Len. et Delphin.* 18 (vgl. *Gruppe* S. 635, 8), auch Telephos (*Parthenios* fr. 35 bei *Meineke, Anal. Alex.* 286) und Apollon (*Etym. Gud.* 72, 52), vgl. auch Hesych. *Ἀργεϊφόντης ... λευκοφόντης*; beide kämpfen ferner gegen den Argonauten Idas (*Il. I* 558 f.; *Hygin. fab.* 100, s. o.); eine, freilich schwer erklärbare, Beziehung zwischen dem Gotte und Telephos soll auch darin liegen, daß Apollons Geliebter Kyparissos (s. d.), ein schöner Knabe auf der Insel Keos, der wegen seiner untröstlichen Trauer um einen von ihm selbst durch Zufall getöteten zahmen Lieblingshirsch in einen Zypressenbaum verwandelt wird (*Ov. Met.* 10, 106 f.), Sohn des Telephos heißt (*Serv. Aen.* 3, 680); drei pompejanische Wandgemälde (*Helbig* nr. 218. 219; *Mau, Pompeji* S. 357. 496[2]) vergegenwärtigen ihn; doch die Identität seines Vaters mit dem gleichnamigen Helden von Tegea ist zweifelhaft; ebensowenig kennen wir aber die etwaige symbolische Bedeutung jenes Hirsches und der arkadischen Hindin. — Selbst wenn man endlich in der Erzählung von dem durch einen Schlangenbiß verwundeten Philoktet den Rest eines Drachenkampfmythus sich gefallen läßt, so heißt es doch der Phantasie zuviel zumuten, wollte man in dem von Achills Lanze verletzten Telephos die gleiche Legende wiederfinden (gegen *Gruppe* S. 635 f.); die Annahme, als wäre Telephos die Hypostase des boiotischen Hermes-Kadmos, mag also auf sich beruhen.

Weit einfacher und leichter läßt sich die Verbreitung der Telephossage erklären, nämlich durch Auswanderung und Kolonisation. Die Ansicht *Prellers* (*Gr. Myth.* 2^3, 241), unabhängig voneinander hätte eine altarkadische und eine altmysische Sage von Telephos existiert, und beide wären erst durch das kyklische Epos vereinigt worden, ist unhaltbar; vielmehr hat sie aus Griechenland ihren Weg genommen über das Ägäische Meer. Dies dürfen wir der Überlieferung glauben, daß aiolische Arkader an der kleinasiatischen Ostküste, und zwar auch in Mysien, sich angesiedelt haben (*Ed. Meyer* a. a. O. 2 § 132 S. 206; *Thrämer* S. 164. 186; vgl. auch *Busolt* 1^2, 196 *Anm.* 1; 192 f. *Anm.* 3). Aus alter Tradition berichtet *Pausanias* (1, 4, 6; vgl. *Robert, Arch. Jahrb.* 1888 S. 95) von den Pergamenern: *αὐτοὶ δὲ Ἀρκάδες ἐθέλουσιν εἶναι τῶν ὁμοῦ Τηλέφῳ διαβάντων ἐς τὴν Ἀσίαν*, und etwa gleichzeitig *Ail. Aristeides* (*or.* 42 p. 520 *Jebb*) von der mysischen Stadt Pergamos: *γίγνεται αὕτη δευτέρα ἀποικία δεῦρο μετὰ τὴν ἐξ Ἀρκαδίας τῶν ἅμα Τηλέφῳ*. Es handelt sich jedoch hier nicht, wie es fast den Anschein hat, um die Führerschaft eines Oikisten, sondern der heimische Gott wandert mit den Arkadern in die Ferne. Für das Ansehen, das Telephos und Auge in der Heimat genossen, ist ein vollgültiger Beweis, daß beiden auch an den neuen Wohnsitzen eigene Kultstätten errichtet wurden. Ausdrücklich bezeugt ist für Telephos in Pergamon die Verehrung durch Opfer (*Paus.* 5, 13, 3: *ἐν τῇ Περγάμῳ τῇ ὑπὲρ ποταμοῦ Καΐκου — — οἱ τῷ Τηλέφῳ θύοντες*). Des Hymnus, den man im Asklepieion zu Pergamon zu Ehren des Telephos, freilich mit Übergehung seines Sohnes Eurypylos, sang (3, 26, 10), ist schon gedacht worden (s. o.), Auch das dortige Grab Auges galt für eine heilige Stätte; war es doch mit einem ehernen Kultbild geziert (8, 4, 9). — Wie die eingewanderten Griechen durch ihre geistige Überlegenheit bei den verachteten, kulturlosen Mysern die Oberhand gewannen, verkörpert sich vorzugsweise in der Überlieferung von Telephos' neuer Königsherrschaft. Zweifellos sind die Erzählungen vom Teuthranischen Kriege, von Telephos' Verwundung und Heilung auf asiatischem Boden erwachsen. Den hilfreichen Gott, dem man die Errettung des Landes von feindlichen Einfällen zuschrieb, machte eine nüchternere rationalistische Auffassung zum tapferen Stammheros. Wie seine abenteuerliche Jugend in der arkadischen Heimat von der Dichtung ausgeschmückt worden war, so erfuhren nun auch seine späteren Schicksale durch Hereinziehung in den troischen Sagenkreis die Weihe epischer Kunst. Unter den geschichtlichen Verdiensten, deren sich die Pergamener rühmten, stand neben der Unterwerfung Vorderasiens und der Befreiung des Landes von den Galatern auch der kühne Zug des Telephos gegen die Griechen unter Agamemnon (1, 4, 6: *— καὶ τὸ ἐς τοὺς σὺν Ἀγαμέμνονι Τηλέφου τόλμημα*). Telephos ist somit ganz zum Myser geworden.

Sehr erklärlich daher, daß sich die spätere Dynastie der Attaliden des sieggekrönten, durch die Sage verklärten Nationalhelden bemächtigte und ihn zu ihrem Stammvater erkor. Wenn der salaminische Aias oder auch Odysseus attischen Familien als Ahnherr galt; wenn ferner die Könige von Epeiros ihr Geschlecht von Neoptolemos (Pyrrhos) herleiteten; wenn endlich sogar die Römer in dem Sohne des eingewanderten Aineias den eponymen Begründer des julischen Kaiserhauses feierten, so sind das dazu Parallelen. Die Illusion drang durch. Das neue Pergamon suchte so den alten Ruhm von Teuthrania auf sich herüberzuleiten. Im Hinblick auf Telephos' Vater wird Attalos III. in einem Gedicht Heraklessproß angeredet (*Nicandr. ed. Schneider* p. 1). Die Pergamener ließen sich selbst *Τηλεφίδαι* nennen, worin sie durch ein Orakel des Apollon von Gryneia in Aiolis bestärkt wurden: *C. I. Gr.* 2, nr. 3538; *Kaibel, Epigr. Gr.* 1035; vgl. *v. Wilamowitz, Antigonos v. Karystos* S. 160 f. Ein anderer Sehersprueh, den *Ail. Arist. or.* 25 p. 312 *Jebb* anführt, nennt Pergamon *πόλισμα Τηλέφου κλυτόν*; bei *Zonaras* p. 1728 wird es *Τήλεφις πόλις* genannt. Über den Pergamenischen Telephosfries s. u.

Auch in Lykien ward T. lokalisiert, sowohl in Patara, wo nach ihm ein Demos und der Quell benannt waren, in dem er seine Wunde ausgewaschen hatte (*Steph. Byz. Τηλέφιος δῆμος καὶ Τηλέφου κρήνη*), und im Apollontempel ein von T. geweihter Krater aus Hephaistos' Werkstatt gezeigt wurde (*Paus.* 9, 41, 1), als auch in Phaselis, wo man im Athenatempel die heilkräftige Lanze des Achilleus zu besitzen wähnte (3, 3, 8); vgl. *Jahn, Tel. u. Tr.* S. 63 *Anm.* 73; *Gruppe* S. 329. Und wieder ist es die griechische Kolonisation, was Telephos' Namen und Andenken an die Südküste Kleinasiens getragen hat. Hören wir hier nur wenig von ihm, so erhielt sich die Erinnerung an ihn um so lebendiger in der von Arkadern bevölkerten Aiolis. Hier war fortan gleichsam der klassische Boden der Sagen von Telephos. Denn während er in Arkadien nur ein Lokalgott blieb, erwuchs er in Teuthranien, das er geschützt und regiert haben sollte, zu universell griechischer Bedeutung. Dabei verzieh man ihm stillschweigend sogut wie etwa Hektor, daß er an der Spitze der Feinde gegen Griechen gekämpft hatte, und zwar ihm um so leichter, als er selbst griechischer Herkunft war; überdies hatte er ja den Landsleuten auf der zweiten Fahrt gegen Troja den richtigen Weg gewiesen. Die offizielle pergamenische Hoftradition hielt ihn verständlicherweise bis zu seinem Tode in Mysien fest, wo er als Teuthras' Nachfolger die neue Herrscherreihe eröffnete. Doch war er schon weit früher, wahrscheinlich vom aiolischen Kyme aus, nochmals auf die Wanderschaft gegangen, erlangte aber auf italischem Boden nur ein Scheindasein (s. o.), das ihm als angeblichen Vater der R(h)ome von anderen Heroen überdies noch streitig gemacht wurde; vgl. *Gruppe* S. 204. 629, 4. Wenn *Klausen* (*Äneas u. die Penaten* 2, 1222) hier kymaiisch-phokaiische Einwirkungen annimmt und an eine Übertragung auf dem Wege über Kampanien denkt, so lassen sich dafür Münzen von Kapua mit Bildern des Telephos und seiner Hindin anführen (s. u.). Immerhin bewendet es bei dem entsagungsvollen Urteil *Thrämers* (S. 394), daß über seine Beziehungen zu Italien das klärende Wort noch zu sprechen ist.

Die bildlichen Darstellungen sollen, dem mythologischen Zweck entsprechend, gleichsam in biographischer Anordnung aufgeführt werden.

Eine fortlaufende, geschlossene Reihe von Reliefs, welche die Schicksale des Helden von der Geburt an bis zum Tode (sogar mit Einschluß der Vorgeschichte) veranschaulichten, war einst vorhanden in dem Pergamenischen Telephosfries, einem kleineren Seitenstück zu der gewaltigen Gigantomachie. Er galt der Verherrlichung des sagenhaften Gründers von Pergamon, in dem das Königshaus der Attaliden zugleich seinen Ahnherrn verehrte. Die Erhaltung der gleichfalls in Berlin befindlichen Skulpturen ist leider zu lückenhaft, um überall einen genauen Einblick in ihren Zusammenhang oder auch nur eine klare Erkenntnis der einzelnen dargestellten Szenen zu ermöglichen; vgl. die feinsinnigen Erläuterungen von *Robert, Arch. Jahrb.* 1887 S. 244 f.; 1888 S. 45 f.; 87 f., sowie von *Schrader* ebenda 1900 S. 97 f. Der ganze reiche Stoff ist nochmals auf das beste verarbeitet von *Winnefeld, Altertümer v. Pergamon* 3, 2, 155—243 (1900). Ob ein größeres höfisches Epos die unmittelbare Quelle gebildet hat, die erst wieder aus der attischen Tragödie geflossen ist, steht dahin; vgl. darüber *Robert, Jahrb.* 1887 S. 258, u. *Thrämer* S. 392 f. Die folgende Besprechung der Bildwerke wird bei den einzelnen Erscheinungsformen der Telephossage auf die einschlägigen Reliefplatten des Frieses hinweisen.

Statuen von Herakles und Auge beschreibt nach eigener Anschauung *Christodoros, Anthol. Pal.* 2, 26 (1 p. 27 *Dbn.*); vgl. *Konrad Lange, Rhein. Mus.* 35, 121 f.

Herakles belauscht Auge — dies das Thema eines der besten Friesstücke, vgl. *Robert, Arch. Jahrb.* 1888 S. 58; *Schrader* 1900 S. 120; abgeb. auch bei *Overbeck, Plastik* 2^4 Fig. 201 a. Herakles steht, bekleidet mit dem Löwenfell, das aber die ganze Gestalt freiläßt, hinter einer sehr detailliert mit Blättern und Früchten dargestellten Eiche, an deren Ast er sich festhält, und blickt nach rechts; von Auge ist nichts erhalten; s. Abb. 1.

Auges Vergewaltigung durch Herakles behandeln drei pompejanische Wandbilder, neu gedeutet von *Robert, Ercole ed Auge, Annali d. I.* 1884 S. 75 f.: A. abgeb. *Arch. Zeitg.* 1844 *Taf.* 17, s. Abb. 2; B. abgeb. *Annali* a. a. O. *Taf.* H; C. abgeb. ebenda *Taf.* JK. Trunkenen Mutes trifft Herakles auf dem Partheniongebirge die mit Waschen beschäftigte Priesterin, und sich über den Felshang beugend, sucht er sie zu verführen. Über die Nebenfiguren (Dienerinnen oder Lokalgottheiten) gehen die Deutungen auseinander; vgl. *Pilling*

S. 78 f. — Die Annahme, die Heraklesstatue, deren Torso von Bevedere jetzt weltberühmt ist, sei mit Auge (oder einer andern

1) Herakles belauscht Auge (Friesrel. v. Pergamon) nach *Jahrbuch des Kaiserlich Deutschen Archäologischen Instituts* III. Band.

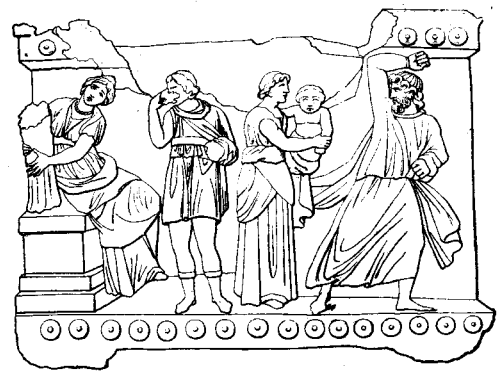
Geliebten) gruppiert gewesen, ist widerlegt; vgl. *Helbig, Sammlungen Roms* 1^3, 76; *Overbeck, Plastik* 2^4, 432 f.

Darstellungen von Auges Entbindung und Telephos' Aussetzung auf Reliefstücken des Pergamenischen Frieses, abgeb. *Arch. Jahrb.* 1888 S. 55. 57, sind nicht von Belang. Weit wichtiger ist das Relief einer etrusk. Aschenkiste, wahrscheinlich eine Szene aus *Euripides' Auge*: der von einer Wärterin aufgetragene Telephos wird von dem erzürnten Großvater bedroht, während Auge, der sich ein Mann (Nauplios) nähert, schutzflehend auf einem Altar sitzt und das (verstümmelte) Athenebild umklammert; s. Abb. 3.

2) Auges Vergewaltigung durch Herakles (Wandgemälde) nach *Gerhard, Archäologische Zeitung* I. Jahrgang.

So wird das Bildwerk erklärt von *Jahn, Tel. u. Tr.* S. 46 f. 54, u. *Pilling* S. 81, anders vom Herausgeber *R. Rochette, Mon. inéd.* pl. 67 A 1, u. *Wernicke* bei *Pauly-Wissowa* 2, 2305.

Zweifelhaft ist auch ein von *Winckelmann* (*Mon. ined. tav.* 71 *p.* 96) auf Auge mit Kind und Wärterin bezogenes Relief; die unter



3) Bedrohung des kleinen Telephos durch Aleos (etr. Aschenkiste) nach *Raoul Rochette, Mon. inéd.* 1827.

dem Sessel der Frau liegende kleine Hindin scheint allerdings auf Telephos und seine nachmalige Rettung hinzudeuten,

Den Bau der Arche veranschaulichen zwei zusammengehörige Friesplatten, abgeb. *Arch. Jahrb.* 1887 S. 244; 1900 S. 113; s. Abb. 4: Vier Werkleute zimmern ein kleines Fahrzeug; ein bekleideter Mann tritt von links heran, vielleicht Aleos; oben auf Felsen sitzt eine stark verhüllte, zusammengebeugte Frau (Auge); vor ihr zwei Begleiterinnen.

Eine Münze mit Kopf und Inschrift Marc Aurels, geprägt in der mysischen Hafenstadt Elaia, erläutert von *F. Marx, Athenische Mitteilungen* 1884 S. 21, zeigt auf der Rückseite, wie Auge der in einem Netze stehenden Lade entsteigt und von vier Fischern

4) Der Bau der Arche (Friesrel. v. Perg.) nach *Jahrbuch des Kaiserlich Deutschen Archäologischen Instituts* II. Band.

5) Auges Landung in Teuthranien (Münze v. Elaia) nach *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts* 10. Jahrg.

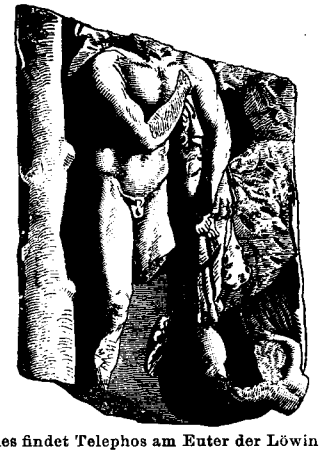
am Meeresufer bewillkommnet wird, s. Abb. 5. Beachtenswert ist dabei die Abweichung von der schriftlichen Überlieferung, wo Auge entweder mit Telephos in die Lade eingeschlossen oder von Schiffern verkauft allein nach Mysien gelangt; vgl. *Pilling* S. 8f.

Auges Grab zeigte man in Pergamon nach *Paus.* 8, 4, 9; darauf als Denkmal ein nacktes Weib von Erz (s. o.). Ein gemaltes Kultbild Auges gab es in ihrer arkadischen Heimat (8, 47, 2). Ein Gemälde Polygnots in der delphischen Lesche stellte sie zusammen mit Iphimedeia (s. d.) dar (10, 28, 8); vgl. *Jahn, Tel. u. Tr.* S. 63 *Anm.* 73.

Die Hindin als Telephos' Amme wird als Objekt der Darstellung für Maler und Bildhauer bezeugt im *Schol. Pind. Ol.* 3, 52; *Pausanias* (9, 31, 2) sah auf dem Helikon ein Erzbild: die Hirschkuh den Telephos säugend. Zahlreiche noch vorhandene Bildwerke beweisen die Beliebtheit des Gegenstandes.

Kind und Tier allein erkennt man auf Münzen von Tegea (*Eckhel, D. N.* 2, 298) und Capua (*J. Friedländer, Osk. Münzen Taf.* 3 nr. 19. 20).

Weit öfter spielt sich der Vorgang in Anwesenheit des Herakles ab, so auf dem Pergamenischen Fries, (*Robert, Arch. Jahrb.* 1887 S. 246; *Schrader* 1900 S. 123f.), wo freilich die gelagerte Löwin (statt der Hindin), an der das Kind saugt (*Overbeck, Plastik* 2^4 Fig. 201b), noch unerklärt ist; vgl. aber *Trendelenburg* in *Baumeisters Denkmälern* 2, 1270;



6) Herakles findet Telephos am Euter der Löwin (Friesrel. von Pergamon) nach *Overbeck, Griech Plastik* 2^4 Fig. 201b

s. Abb. 6. Sonst ist ausnahmslos eine Hirschkuh zu erkennen, so auf einem tönernen Relief bei *Campana, op. in plast. tav.* 25; auf dem eingeritzten Bilde eines silbernen Tintenfasses: *Bull. Napol.* nr. 15; auf einem berühmten, auch mit Ortspersonifikationen reich ausgestatteten herkulanischen Wandgemälde: *Helbig* nr. 1143; *Athenische Mitteilungen* 1914 S. 66; abgeb. auch bei *Mau, Pompeji* S. 537; s. Abb. 7; vgl. auch *Helbig*

7) Herakles findet Telephos unter der Hindin: *Millin, Galerie Mythologique* Tom. II.

nr. 1144 mit demselben Gegenstand, aber in schwächerer Ausführung; sodann auf Kaisermünzen von Tegea (*Münter, Bibl. d. alt. Literat. u. Kunst, Taf.* 7), von Pergamon (*Eckhel, D. N.* 2, 468), von Germe in Mysien (*Eckhel* 2, 469; *Waddington, Revue numism.* 1852 *tab.* 4b), von Midaïon in Phrygien (*Vaillant, sel. num. e mus. Fr. de Camps* p. 63), endlich auf Gemmen (*Tölken* 4, 118; *Eckhel, Choix de pierres gravées, tab.* 26. 27; *Impronte gemmarie d. I.* 3, 67). Dagegen ist der Farnesische Herkules in Neapel, den der *Duc de Luynes* (*Nouv. Ann. de l'Inst.* 1 p. 60) und nach ihm *Jahn* (*Tel. u. Tr.* S. 63 *Anm.* 75) u. a. einer ähnlichen Gruppe haben zuweisen wollen, 'zweifellos als Einzelstatue erfunden' (*Furtwängler,* Art. *Herakles* 1, 2174) und überdies älter als die pergamenische Kunst, von der alle vorgenannten Darstellungen abhängig sind; vgl. auch *Pilling* S. 86.

Ist nach den soeben aufgezählten Bildwerken bei Telephos' wunderbarer Erhaltung Herakles nur der nachdenkliche oder erstaunte Betrachter, so führen mehrere andere Darstellungen ihn selbst als Retter des Söhnchens vor. Wie Hermes den Dionysosknaben, so trägt er den T. auf dem linken Arm: dies veranschaulicht die schöne Statue im Museo Chiaramonti (*Visconti, Mus. Pio-Clem.* 2, 9; *Helbig, Sammlungen Roms* 1^3, 64; s. Abb. 8),

8) Herakles mit Telephos auf dem Arme: *Clarac, Musée de Sculptures* V.

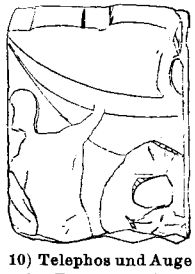
ferner eine Marmorstatue in Paris (*Clarac, Musée de sculpt. tab.* 302 nr. 450); sodann ein (verstümmeltes) Marmorbildwerk der Sammlung Nani im Museum zu Avignon (*Gerhard, Ant. Bildw.* 113, 3): hier ist auch die Hindin mit dargestellt; dann eine Herme (*Gerhard* 113, 2); ein Marmorrelief im vatikanischen Cortile di Belvedere (*Gerhard* 113, 1): Herakles trägt mit der Linken außer dem ihm oft beigegebenen Füllhorn noch den kleinen Telephos, zu dem eine gehörnte Hirschkuh emporblickt; anwesend ist auch Dionysos; vgl. *P. Hartwig, Herakl. mit d. Füllh.* S. 65; endlich eine Kaisermünze von Tarsos in Kilikien (*Millin, Gall. mythol.* 115, 450): die Rechte auf die Keule gestützt, hält Herakles mit der Linken den Knaben, der die Ärmchen nach der Hindin ausstreckt; s. Abb. 9. — Gehörnt, wie bei *Sophokles* (fr. 86 *Nck.*², vgl. *Schol. Pind. Ol.* 3, 52; *Pollux* 5, 76), ist übrigens die Hirschkuh nur auf der Wiener Gemme (*Eckhel, Choix de pierres gravées tab.* 26) u. auf dem Marmorrelief im vatikanischen Cortile di Belvedere (*Gerhard, Ant. Bildw* 113, 1).

9) Herakles mit Telephos auf dem Arme (Münze) nach *Galerie Mythologique* Tom. II.

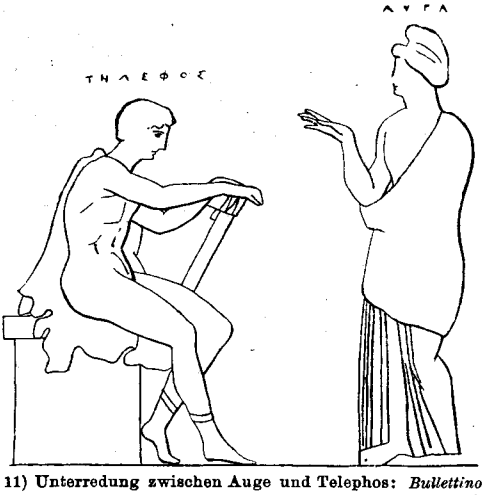
Telephos' Ankunft in Mysien vergegenwärtigen einige Reliefplatten des Pergamenischen Frieses, abgeb. *Arch. Jahrb.* 1888 S. 48.

Seine Begegnung mit der Mutter war dargestellt auf einem Bildwerk in Kyzikos, das beschrieben ist in einem Epigramm der *Anthol. Pal.* 3, 2 (s. o.).

Die Szene zwischen Mutter und Sohn im Brautgemach glaubt man zu erkennen auf einem starkbeschädigten Pergamenischen Plattenüberrest (*Arch. Jahrb.* 1887 S. 245 C; ebenso *Schrader* 1900 S. 126): vor einem Vorhang ringelt sich eine große Schlange empor; links eine lebhaft bewegte männliche Gestalt; s. Abb. 10. — Auf dieselbe Szene bezieht *Ribbeck* (*R. Trag.* S. 615) das durch Namensbeischriften erläuterte Bild eines Kraters (*Minervini, Bullett. Nap.* 1859, *tav.* 12): Telephos, mit Löwenfell und Stiefeln angetan, sitzt auf einem Steinsitz, das Schwert auf den linken Schenkel stützend und es mit beiden Händen umfassend; vor ihm steht Auge mit phrygischer Mütze, im Gespräch die erhobene Rechte gegen Telephos gerichtet. Die Gestalten sind jedoch in ihrer Haltung zu ruhig, als daß sie jener erregten Situation entsprächen. Es handelt sich, falls das Bildwerk echt ist (*Wernicke* a. a. O. 2, 2305), wohl eher um eine Szene nach der Wiedererkennung, etwa die Beratung über die Heimkehr (*Hygin. fab.* 100; *Anthol. Pal.* 3, 2; s. o.); s. Abb. 11. — Andre Darstellungen, die man hierher bezogen, weist *Pilling* S. 89 f. mit Recht ab.



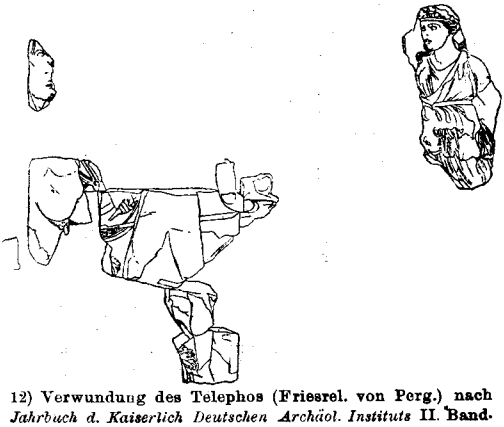
10) Telephos und Auge im Brautgemach: (Friesrel. v. Perg.) nach *Jahrb. d. Kais. Deutsch. Archäol. Instituts* II. Bd.



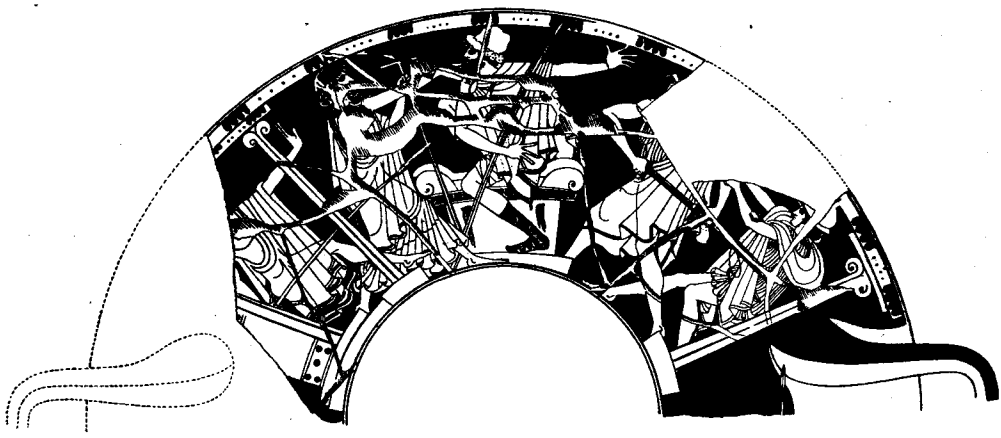
11) Unterredung zwischen Auge und Telephos: *Bullettino Archeologico Napolitano*, Napoli 1859, tav. 12.

Telephos' Kampf mit den Griechen in der Kaïkosebene hatte nach *Paus.* 8, 45, 4 Skopas in der westlichen Giebelgruppe des Athenatempels zu Tegea dargestellt; zwei schmerzvoll blickende Männerköpfe, ausgegraben 1879 von der Französischen Schule, jetzt in Athen, abgeb. bei *Overbeck, Plastik* 2⁴, 22, u. bei *Springer-Michaelis* 1⁸, 267, werden auf diese berühmten Skulpturen bezogen; ob einer der Köpfe dem verwundeten Telephos gehört, steht dahin; vgl. auch *Pilling* S. 90 f.

Der Pergamenische Telephosfries behandelte zweifellos die Verwundung des Helden durch den verhängnisvollen Lanzenstoß; auf einem Plattenstück sieht man, wie die Lanze des von hinten gesehenen Achill in den Oberschenkel des hochaufgerichteten Telephos dringt, in dessen Nähe Weinlaub sichtbar ist; Dionysos selbst eilt herbei mit Binde und Epheu im Haar und einem Tierfell über dem Chiton;



12) Verwundung des Telephos (Friesrel. von Perg.) nach *Jahrbuch d. Kaiserlich Deutschen Archäol. Instituts* II. Band.



13) Telephos sitzt allein am Altar, nach *Pollak, Zwei Vasenbilder aus der Werkstatt des Hieron* (1900), Taf. 1.

vgl. *Arch. Jahrb.* 1887 S. 249 f. E; vgl. auch *Schrader* 1900 S. 128; s. Abb. 12. Ebenso zeigt eine Vase von Caere, jetzt in der Petersburger Eremitage (nr. 1275 *Stephani, Mon. d. I.* 6 *tav.* 34), bei starker Verstümmelung eine Szene aus der Schlacht am Kaïkos, nämlich wie Diomedes den toten Thersandros aus dem Kampfe trägt (*Petersen, Arch. Ztg.* 1879 S. 9 f.); leider ist von Telephos, der ihn getötet hat, wenig zu bemerken.

Das Bild einer Vase im Britischen Museum (*Gerhard, Auserles. Vasenb. Taf.* 186) trägt zwar die Inschrift *ΤΕΛΕΦΟΣ*, ist aber von *Jahn, Tel. u. Tr.* S. 86 f., richtiger auf Troilos gedeutet worden. — Andere Denkmäler, deren Erklärung zweifelhaft ist, verzeichnet *Pilling* S. 92 f.

'Auf ein Bild des verwundeten Telephos' betitelt sich ein Gedicht des *Philostratos* in der *Anthol. Pal.* 2 p. 548 *Dbn.* (*Planud.* 110), das den Kampf an der Küste Teuthraniens und Telephos' Unfall schildert, ohne freilich den äußeren Eindruck des Verletzten anschaulich zu kennzeichnen.

Platten des Telephosfrieses zeigen die erste gastfreie Aufnahme des Telephos im Kreise der Achäerfürsten, eine figurenreiche Szene, die seiner Erkennung und Heilung vorausgeht; vgl. *Robert, Arch. Jahrb.* 1887 S. 251 F u. *Schrader*, 1900 S. 117 f., sowie *Collignon, Gesch. d. gr. Plastik* 2, 572 *d. Übers.*; *Abb.* 276. Man hat soeben gespeist und sitzt beim Nachtisch: Telephos ist bekleidet mit einer um die Hüften geschlungenen Chlamys, die er am linken Oberschenkel lüftet, um seine Wunde zu zeigen. Von den griechischen Führern ist Achill mit seiner (auffallend langen) Lanze, dem heilkräftigen Speer, zu erkennen; aber auch Nestor, Agamemnon und Menelaos lassen sich etwa unterscheiden. Jugendliche Diener mit Trinkgefäßen (links) und einer großen Fruchtschale (rechts) schließen das Bild ab.

Die Besprechung der sagengeschichtlichen Literatur (s. o.) hat nachzuweisen gesucht, daß in den *Kyprien* Telephos allein am Altar sitzt, bei *Aischylos* mit Orest dahin seine Zuflucht nimmt und erst bei *Euripides* des Kindes Leben bedroht. Alle drei Stadien der poetischen Entwicklung lassen sich durch Monumente belegen; über *Aischylos'* u. *Euripides'* Tragödien s. o.

Auf einem Vasenbilde des Hieron (1. Hälfte des 5. Jahrh.) sitzt Telephos allein am Altar eines Palasthofes; vgl. *Pollak, Zwei Vasen aus der Werkstatt des Hieron, Leipzig* 1900; *Höfers* Art. *Orestes* 3, 959; *Gruppe, Burs. Jahresber.* 137, 620 f.; s. Abb. 13.

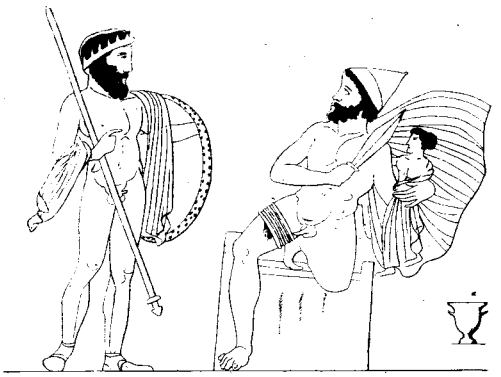
Ferner sehen wir, wie nach *Aischylos* Telephos ruhig auf dem Altar sitzt, mit der Linken den Knaben haltend, ohne ihn irgendwie zu bedrohen, auf dem Gemälde einer Volcenter Vase des 5. Jahrhunderts im Brit. Mus. nr. 724, abgeb. bei *Jahn, Arch. Aufs. Taf.* 2 u. *Overbeck, Heroengallerie Taf.* 13, 9; vgl. *Robert, Bild u. Lied* S. 146; *Pilling* S. 93; s. Abb. 14.

Die zahlreichen übrigen Darstellungen der Szene mit der Bedrohung Orestes sind demnach sämtlich auf *Euripides* zurückzuführen; und zwar zeigt sich die Bedrohung

1. nur angedeutet auf einer Ruveser

14) Telephos sitzt auf dem Altar mit Orest, Vasenbild nach *Jahn, Archäol. Aufsätze*, Taf. 2.

Vase im Neapler Museum (*Heydemann* nr. 2293), zwar in unschönen, schwerfälligen Zügen, aber mit deutlicher Kennzeichnung der Sachlage, abgeb. bei *Jahn, Tel. u. Tr. u. kein Ende, Taf.* 1; vgl. S. 4 f. Auf dem Altar kniet mit dem linken Bein Telephos, während das rechte, am Oberschenkel mit einer Binde umschlungen, unter der Blut hervorsickert, nach dem Erdboden ausgestreckt ist. Er ist bärtig, trägt das mysische Hütchen, sonst nur noch die Chlamys, die der Wind hinter seinem Rücken aufbauscht. Mit der Linken hält er den kleinen Orest, dessen Unterkörper eine Art Mantel einhüllt, mit der Rechten, nach dem Kinde hin, das gezückte Schwert. Gegenüber dem entschlossenen, herausfordernden Blick des Kindesdiebes ist die Haltung des



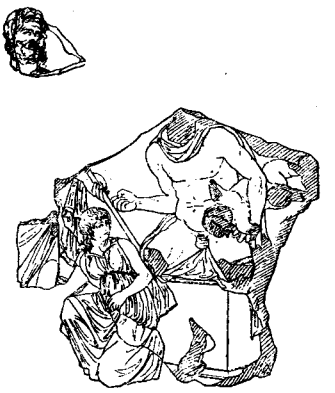
15) Bedrohung Orests, Vasenbild nach *Jahn, Telephos und Troilos und kein Ende* (1859) Taf. 1.

vor ihm stehenden Agamemnon ruhig und würdevoll; s. Abb. 15. — Ähnlich ist die Situation dargestellt auf einer Karneolgemme (abgeb. bei *Overbeck, Heroengallerie Taf.* 13, 5 u. *Baumeister* S. 1724 nr. 1806).

2. in heftiger Bewegung auf einer rotfigur. Vase von Cumae (abgeb. *Arch. Zeitung* 1857 *Taf.* 106 u. bei *Baumeister* S. 1725 nr. 1807): Telephos, der an einen niedrigen Altar geflohen ist, hält mit ausgestreckter Linken den Orest am rechten Bein und will ihn mit dem Schwert töten, Agamemnon bedroht den Feind mit dem Spieß, wird aber von Klytaimestra zurückgehalten; Schwester und Amme des Knaben, beide mit Gebärden des Entsetzens, sind gleichfalls sichtbar. Hier ist der Höhepunkt der Leidenschaft dargestellt. — Dies gilt auch von einer Vase, abgeb. bei *Tischbein, Vases d'Hamilton* 2, 6, u. einem silbernen Trinkgefäß aus Kertsch, jetzt in der Petersburger Eremitage, abgeb. *Arch. Zeitung* 1857 *Taf.* 107, wo gleichfalls dem Kinde, unter lebhafter Teilnahme der Angehörigen, die ernsteste Gefahr droht. Endlich gehört hierher das einschlägige Reliefstück vom Pergamenischen Fries, abgeb. *Arch. Jahrb.* 1887 S. 245 D, und 1900 S. 130, bei *Overbeck, Plastik* 2^4 *Fig.* 201 u. *Baumeister* S. 1272 nr. 1429: Telephos, an dessen linkem Oberschenkel Binden sichtbar sind, sitzt auf dem Altar und hält den Kleinen rücksichtslos unter dem linken Arme fest; die Rechte ist zur Faust geballt, wie um dem Kinde das Haupt zu zerschmettern (oder: ein ursprünglich vorhandenes Schwert ist nicht erhalten, vgl. *Pilling* S. 95); die Wärterin kauert erschrocken neben dem Altar; s. Abb. 16.

Eine ansehnliche Gruppe für sich bilden schließlich siebzehn Reliefs auf etruskischen Aschenkisten; vgl. *Brunn, Urne Etrusche, tav.* 26—34 u. 73, 3; *Jahn, Arch. Aufs.* S. 174 f.; *Schlie, Darstellungen des troischen Sagenkreises auf etrusk. Aschenkisten* S. 39 f. Nach dem Inhalt lassen sie sich folgendermaßen ordnen:

a) Telephos eilt mit dem an der Hand erfaßten und ihm willenlos folgenden Orest, den



16) Bedrohung Orests (Friesrel. v. Pergamon) nach *Jahrbuch des Kaiserlich Deutschen Archäologischen Instituts* II. Band.

er überdies bedroht, nach dem (nicht sichtbaren) Altar hin: *Brunn* 28, 5. 6; 29, 9; 30, 10.

b) Telephos bedroht mit dem Schwert den Orest, den er auf den Altar gesetzt hat; *Brunn* 26, 1. 2; 27, 3. 4; 29, 7. 8; 31, 12; 32, 13. 14; 33, 15. 16. In Nebenumständen herrscht hier keine Übereinstimmung; ebensowenig in Zahl und Haltung der andern Personen.

c) Telephos hat den Orest quer über den Schoß gelegt und bedroht mit der Spitze des breiten Schwertes das Haupt des Knaben, der sich mit den Ärmchen zu wehren sucht; Agamemnon, reichbekleidet und mit phrygischer Mütze, hemmt entsetzt den Schritt, überdies zurückgehalten von Klytaimestra; hinter ihm zwei bewaffnete Krieger: *Brunn* 31, 11; *Jahn, Tel. u. Tr.* S. 5 f. u. *Taf.* 1; *Baumeister* S. 1726 nr. 1808.

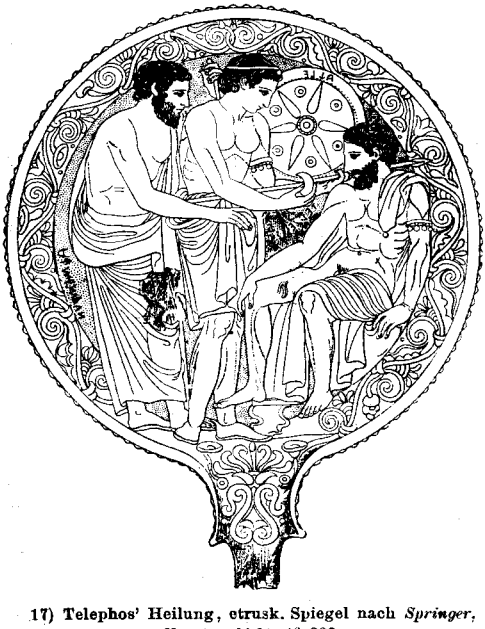
d) An das Gemälde der rotfigur. Ruveser Vase im Neapler Museum (s. o.) erinnert endlich einigermaßen das Relief des großen etruskischen Sarkophags im vatikanischen Museo Gregoriano (*Brunn* a. a. O 73, 3), wenigstens in der Haltung des Telephos und seines kleinen Gefangenen, während allerdings Agamemnon nicht wie dort ruhig vor ihm steht, sondern feindlich auf ihn eindringt.

Auch ein etruskischer Spiegel, herausgegeben von *Heydemann* (*Mon. d. I.* 9, 7; *Annali* 1869 S. 166 f.), bekundet so deutlich seine Zugehörigkeit zu dieser Telephosszene,

daß seine unklaren Namensbeischriften nicht irreführen können; vgl. *Pilling* S. 97 f.

Telephos' Heilung durch Achill veranschaulichte ein Gemälde des Parrhasios, erschlossen von *Jahn, Tel. u. Tr.* S. 9 aus *Plin. N. H.* 35, 71: *laudantur et Aeneas Castorque ac Pollux in eadem tabula (Parrhasii), item Telephus Achilles Agamemnon Ulixes.* Zur Erläuterung dieser Pliniusstelle können nämlich zwei andere dienen, 25, 42: *aeruginem — — pingitur (Achilles) a cuspide decutiens gladio in volnus Telephi,* u. 34, 152: *est et robigo ipsa in remediis et sic proditur Telephum sanasse Achilles, sive id aerea sive ferrea cuspide fuit; ita certe depingitur ex ea decutiens gladio.* Nach *Brunn, Künstlergeschichte* 2, 99. 112, *Jahn* S. 10 und *Robert, Bild u. Lied* S. 35, ist die Quelle für Parrhasios' Gemälde *Euripides* gewesen.

Wahrscheinlich war es selbst wieder die Vorlage für ein treffliches Bild auf einem etruskischen Spiegel, jetzt im Berliner Museum, abgeb. bei *Gerhard, Heilung des Telephos,* Taf. 1; *Etrusk. Spiegel Taf.* 229; *Springer-Michaelis* 1^8, 386: rechts sitzt Telephos (tele), am rechten Schenkel verwundet (s. u.); vor ihm schabt Achill (αχle) mit dem Schabeisen den Rost von der Lanze ab; links steht Agamemnon (αχmemrun) — das Ganze ein Bild eines großen Meisters würdig! Gegen die Beziehung auf Parrhasios könnte man höchstens anführen, daß hier Odysseus fehlt, dessen Anwesenheit auf jenem Gemälde *Plinius* (35, 71) gerade bezeugt. Die Beischrift tele (s. d.) ist wohl Verstümmelung des Namens auf der hier etwas zerstörten Zeichnung, nicht Abkürzung (gegen *Deecke, Bezzenb. Beitr.* 2, 169); vgl. auch den Art. *Tele Sp.* 247; s. Abb. 17. Daß Telephos hier am rechten Beine verwundet (und zwar unverbunden) ist, steht nicht vereinzelt da: es ist auch der Fall auf der Ruveser Vase in Neapel (*Heydemann* nr. 2293), abgeb. bei *Jahn, Tel. u. Tr. u. kein Ende, Taf.* 1; (s. o.) sowie auf zwei bereits angeführten etrusk. Aschenkisten: *Brunn, U. E.* 29, 7 u. 32, 13. Kein Verband ist zu bemerken, vielleicht weil er ursprünglich nur mit Farbe angedeutet war, die jetzt verschwunden ist, bei *Brunn* 26, 2; 27, 3. 4; 28, 5. 6; 29, 9; 30, 10; 31, 12 und auf der Gemme von Karneol, abgeb. bei *Baumeister* S. 1724 nr. 1806; vgl. auch *Pilling* S. 96. 98.



17) Telephos' Heilung, etrusk. Spiegel nach *Springer, Kunstgeschichte* 1^8, 386.

Den gleichen Vorgang schildert das Relief einer etruskischen Aschenkiste (*Brunn, U. E.* 34, 18): Telephos sitzt auf einem Stuhle und richtet die Lanze, die ihm Achill hinhält, auf sein verwundetes Bein; außerdem sind anwesend Agamemnon, eine geflügelte Gottheit, Klytaimestra und an der Hand des Paidagogen der kleine Orest; vgl. *Pilling* S. 103 u. *Höfers* Art. *Orestes* Sp. 961.

Andere Darstellungen, z. B. ein von *Winckelmann* (*Mon. ined.* 122) auf Telephos' Heilung bezogenes Bild einer Gemme im Berliner Museum aus der Sammlung Stosch, lassen auch andere Deutungen zu; vgl. *Pilling* S. 103 f.

Auf einigen Platten des Pergamenischen Frieses glaubt *Schrader* (*Arch. Jahrb.* 1900 S. 135 u. *Taf.* 1) Darstellungen friedlicher Tätigkeit des Königs zu erkennen. Und schließlich vermutet er in der Leiche, an deren (allein noch sichtbares) Kopfende zwei Diener, einer mit einem Kasten, herantreten, trotz der Zweifel *Roberts* (ebenda 1888 S. 88), dem der Tote mit seinem Lockenhaupt zu jugendlich erscheint, doch den aufgebahrten Telephos (ebenda 1900 S. 133; s. auch *Overbeck, Plastik* 2^4 *Fig.* 201 d). So begleiten die Bildwerke in den verschiedensten Kunstformen den Helden bis an sein Lebensende. [Johannes Schmidt.]

Teles (*Τέλης*), Sohn des Herakles von Lysidike, der Tochter des Thespios; vgl. *Apoll.* 2, 7, 8, 2 *ἦσαν δὲ παῖδες αὐτῷ* (scil. Herculi) ... *Τέλης Ανσιδίκης.* [Preisendanz.]

Telesidromos (*Τελεσίδρομος*), Heros in Eleusis, der, wie aus seinem Namen und aus der Natur des mit ihm verbundenen Hermes *Ἐναγώνιος* zu schließen ist, in enger Verbindung mit den an den großen Eleusinien gefeierten Agonen stand; seine Kultstätte wird in der Nähe des Stadions zu suchen sein, *C. I. A.* 1, 5. *Lenormant, Recherches archéologiques à l'Éleusis* 70, 78. *von Prott und Ziehen, Leges Graec. sacrae* 2, 2 p. 7 (vgl. p. 9 Anm. 16). *O. Rubensohn, Mysterienheiligtümer in Eleusis u. Samothrake* 33 (vgl. 196). *v. Prott, Hermes* 24 (1889), 251. *Usener, Götternamen* 259. *Gruppe, Griech. Myth.* 1138, 2. *Toepffer, Att. Genealogie* 82, Anm. 4. *E. Maaß, De Lenaeo et Delphinio* 13 Anm. 2. *A. Mommsen, Feste der Stadt Athen* 196. *Fel. Jacoby, Das Marmor Parium* 79. Telesidromos findet sich auch als Personenname, *v. Wilamowitz, Nordionische Steine (Abhandl. d. k. Preuß. Akad. d. Wiss.* 1909, II) S. 35 nr. 9. Zu vergleichen ist der Heros Trochilos (s. d.) und besonders der auf einer Inschrift aus dem Stadion in Delphi erwähnte wohl gleichfalls agonistische Heros *Εὔδρομος,*

Homolle, Corr. Hell. 23 (1899), 611 ff. *v. Prott und Ziehen* a. a. O. 2, 2 p. 216 f. nr. 73.

[Höfer.]

Telesiurgos (*Τελεσιοῦργος*), Beiname des Zeus auf einer Inschrift aus Milet: *τελεσθεὶς Διὶ Τελεσιούργῳ*, *Th. Wiegand, Siebenter vorläufiger Bericht über Ausgrabungen in Milet und Didyma* (*Abhandl. d. kgl. Akad. d. Wiss.* 1911 *phil. hist. Class*.) 16_{18} (vgl. *Arch. Anz.* 1906, 20). Bei *Hesych.* s. v. *Τέλειοι* wird das Zeusepitheton *Τέλειος* durch *τελεσιουργός* erklärt, also = 'Vollender'. In der milesischen Inschrift scheint, worauf *τελεσθείς* weist, Telesiurgos mit Bezug auf die Einweihung in die Mysterien gebraucht zu sein. — *Δαίμονες κολαστικοὶ καὶ καθαρτικοὶ καὶ τελεσιουργοί* im *Schol. Plat. Gorg.* 523 B p. 324 *Hermann*. Vgl. d. Zeus Teleios.

[Höfer.]

Telesphoros I (*Τελεσφόρος*), ein Heildämon aus der Umgebung des Asklepios, der knabenhafte Genius der Genesung und jugendlichen Entwickelung.

In der mythographischen Literatur erfreut er sich schon seit dem 18. Jahrhundert häufiger Behandlung: *P. Zorn, De Telesphoro in nummis, gemmis et inscriptionibus veterum Aesculapii et Hygieiae comite; Miscell. Groning.* II 195 f. 1739, u. *Joh. Matth. Gesner, Comment. societ. scient. Gotting.* II 298 f. 1752. Sodann erwähnen ihn die mythologischen Handbücher von *Creuzer* (*Symbolik* II^2 398 f.), *K. Otfr. Müller* (*Handb. d. Archäol.* § 394^3), *Gerhard* (*Gr. Myth.* I § 503; 506; 514), *Welcker* (*Götterlehre* II 739 f.), *Preller-Robert* (*Gr. Myth.* 1^4, 522 f.; 527), *Gruppe* (*Gr. Myth.* S. 295; 1070; 1455). Neuerlich sind ihm wieder spezielle Untersuchungen gewidmet worden von *Warwick Wroth*; *Telesphorus* (*Journal of hell. stud.* 1882 S. 283 f., 1884 S. 161 f.) und namentlich von *L. Schenck, De Telesphoro deo, Diss. Göttingen* 1888, sowie der Art. *'Telesphorus'* bei *Daremberg u. Saglio*. Vgl. auch *v. Wilamowitz, Isyllos v. Epidauros* S. 55; *G. Fougères, Bull. d. Corresp. Hell.* 1890 S. 595 f.; *Ziehen, Athen. Mitteilungen* 1892 S. 241 f.; *Sal. Reinach, Rev. des ét. gr.* 1901 S. 343 f. — Die Bildwerke bei *Müller-Wieseler, Denkmäler der alten Kunst* II nr. 787 f.; *Mionnet, Description de médailles antiques*, mit den *Suppléments, Paris* 1806 f.; *Panofka, Asklepios u. die Asklepiaden, Abh. d. Berl. Akad.* 1845 S. 323 f.; *Sal. Reinach, Répertoire de la Statuaire gr. et rom.* 1897, I—IV unter *Télesphore* u. *Esculape*; Münzen bei *Head, Historia Numorum*, 2. Aufl. 1911, unter *Telesphorus* u. *Aesculapius*.

Bei seiner untergeordneten Bedeutung und späten Erscheinung wird er von Schriftstellern nur selten erwähnt. Zuerst berichtet *Pausanias* (2, 11, 7), im Asklepiostempel zu Titane auf dem Gebiete von Sikyon stünden Kultbilder des Alexanor, der dort wie ein Heros verehrt, und des Euamerion, dem wie einem Gotte geopfert werde. Wenn ich richtig vermute, fährt *Pausanias* fort, nennen diesen Euamerion die Pergamener auf Grund eines Orakels Telesphoros, die Epidaurier Akesis (falsche Lesart Akesios; s. u.). — Auch *Ailios Aristeides* scheint eine pergamenische Gottheit unter ihm zu verstehen. Von einer Reise, die er als kranker Knabe mit seinem Erzieher nach Pergamon habe unternehmen müssen, erzählt er in den *Ἱεροὶ λόγοι* (*or.* 24, I p. 467 *Dind.*), diesem seinem Begleiter seien dort durch eine nächtliche Erscheinung des Asklepios Heilmittel für ihn, seinen jugendlichen Zögling, offenbart worden, darunter Balsamsaft, ein Geschenk des Telesphoros. Ferner habe Asklepios gewünscht, er solle selbst, um nicht für seine Heilung ein Körperglied opfern zu müssen, dem Telesphoros seinen Fingerring weihen (I p. 472). Telesphoros erscheint sodann, neben Asklepios stehend, dem Erzieher des Aristeides im Schlafe und gibt ihm Ratschläge für die Kur seines kranken Zöglings (*or.* 25, I p. 492). Ein andrer Traum zeigt dann wieder dem Aristeides selbst das Kultbild des Telesphoros im Asklepiostempel zu Pergamon (I p. 494); hier verweilt er nämlich, während in der Stadt ein Schauspiel aufgeführt wird, in stiller Zurückgezogenheit, nicht weit von der Kapelle der Hygieia (*or.* 26, I p. 506), sodaß man sich in diesem pergamenischen Asklepiosheiligtum Kultstätten oder Andachtsbilder aller drei Gottheiten, des Asklepios, der Hygieia und des Telesphoros, vereinigt zu denken hat; vgl. *Schenck* a. a. O. S. 6. Den nämlichen drei Heilgöttern weiht *Aristeides* nach seiner Genesung einen silbernen Dreifuß, dessen Füße geschmückt sind mit den goldenen Bildern jener drei Gottheiten (I p. 516). Auch nach Aristeides' Heilung läßt es Telesphoros an einer von phantastischen Umständen begleiteten nächtlichen Göttererscheinung nicht fehlen (I p. 494): dabei strahlt die gegenüberstehende Wand wie von Sonnenlicht wider (*ἀντέλαμπεν ἐν τῷ καταντικρὺ τοίχῳ σέλας ὥσπερ ἐξ ἡλίου*). — Von einem ähnlichen Traumgesicht berichtet *Marinos* im *Leben des Proklos* (herausgeg. v. *Boissonade, Paris* 1850) c. 7: Diesem erscheint während einer schweren Krankheit der blühende Götterknabe Telesphoros (*παῖς, ὃς ἐδόκει νέος κομιδῇ καὶ ὡραῖος ἰδεῖν*), berührt des Kranken Haupt, macht ihn auf einmal gesund (*ὑγιῆ ἐξαίφνης ἐκ κάμνοντος ἀπετέλεσε*) und verschwindet. Hierin liegt zugleich eine etymologische Anspielung (s. u.). — Die kurzen Erwähnungen des Telesphoros bei *Suidas* s. v. und im *Etymologicum Magnum* 751, 11 werden später zur Besprechung kommen.

Häufiger reden Weihinschriften von dem kleinen Gotte. Eine solche von unbekannter Herkunft im Museum zu Verona (*C. I. Gr.* 3 nr. 6753) lautet: *Ἀσκληπιῷ Περγαμήνῳ Ὑγιείᾳ Τελεσφορίωνι θεοῖς σωτῆρσι πόλις*. Unter der *πόλις* kann Pergamon, aber auch Athen (s. u.) gemeint sein. Die ganz vereinzelte Namensform *Τελεσφορίων* ist (nach *Welcker, Götterl.* II 739) eine feierliche Verstärkung. Also auch hier erscheint er in Gemeinschaft der beiden andern Heilgottheiten (s. o.); alle drei werden zu den *θεοὶ σωτῆρες* gerechnet; vgl. *Aristid. or.* 25, I p. 490 *Dind.*: *ἐν Σωτήρων κατεκεκλίμην*, s. d. Art. *Soter* Bd. 4 Sp. 1261 (*Telesphoros*); Sp. 1250 f. (*Asklepios*); Art. *Soteira* Sp. 1243 f.; vgl. auch *Schlaeger, De diis hominibusque servatoribus, Helmstädt 1737*, u. *Usener, Götternamen* S. 219 f. — Als *θεὸς σωτήρ* wird er auch bezeichnet auf einer von *Kavvadias* wiederhergestellten In-

schrift von Epidauros: *Ephem. arch.* 1883 S. 149 nr. 39; *C. I. Gr.* 4 nr. 1044; *Fouilles d'Épidaure* I nr. 68, sowie auf einer andern: *Πρακτικά* 1906 S. 118; *Rev. des ét. gr.* 1908 S. 169. Diese und andre Inschriften von dem berühmten Kult- und Kurort zeigen nicht viel mehr als den Namen Telesphoros; doch wird er mit Asklepios und Hygieia zusammengestellt auf einer andern dortigen Inschrift, wo aber die verstümmelten Worte *Ασκλ — — — Υγιε — — — Τελεσφορο — — —* nicht mit *Kavvadias* (*Ephem. arch.* 1884 S. 23, 63; *Fouilles d'Épidaure* I nr. 82) *Ἀσκληπιῷ Ὑγιείᾳ τελεσφόροις* zu ergänzen sind, als wäre das dritte Wort Epitheton der beiden vorhergenannten Götter; sondern es bedeutet *Τελεσφόρῳ*, wonach auch zu berichtigen ist *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1^4, 527, 2; vgl. *Schenck* S. 10. Dagegen erhalten alle drei das Beiwort *ἀλεξίπονοι* auf einer weiteren Inschrift von Epidauros: *Ephem. arch.* 1886 S. 249 (*Fouilles d'Épid.* I nr. 78). — Endlich trägt die gleichfalls dort ausgegrabene, aber nach Athen übertragene Statuette eines barhäuptigen, nur mit dem *ἱμάτιον* bekleideten blühenden Knaben mit heiterer Miene die Unterschrift *Τελεσφόρῳ* (*Athen. Mitteilungen* 1886 S. 334). Der Gesichtsausdruck würde nicht hindern, in der Figur den jungen Gott zu erkennen (s. o.), wohl aber die leichte Kleidung, da für Telesphoros im Gegenteil die starke Verhüllung charakteristisch ist (s. u.). Demnach haben dankbare Eltern eines wieder gesund gewordenen Kindes sein Porträtdenkmal dem Gotte der Genesung gestiftet und mit dessen Namen bezeichnet, da es ihm als pietätvolle Widmung dargebracht ist; vgl. *Schenck* S. 15 f. — Anders steht es mit der an einer Schlange erkennbaren Hygieiastatue, die neben dem Äskulaptempel in Rom gefunden worden ist; hier ist die Göttin selbst dargestellt, und in der Unterschrift gedenkt der Stifter Lysimachos neben der 'Retterin Hygieia' auch des Telesphoros; vgl. *Fouilles d'Épidaure* I nr. 139; *Schenck* S. 11.

Eine ungleich höhere und vielseitigere Bedeutung gewinnt er auf attischen Inschriften. Ein Aimilianos setzt ihm zum Dank für ein Traumgesicht (*ὄναρ ἰδών*) ein Denkmal, von dem jedoch nur die Basis mit Inschrift erhalten ist; vgl. *Marin. vit. Procl.* c. 7 (s. o.) und die schon erwähnte epidaur. Inschr. (*Revue des ét. gr.* 1908 S. 169): *Τελεσφόρῳ Σωτῆρι — — — ἐξ ὀνείρατος τὸν ναὸν καὶ τὸ ἄγαλμα.* — Besonderes Interesse erregen zwei leider verstümmelte Inschriften (*C. I. A.* 3 nr. 1159 u. 1181), aus denen jedoch soviel hervorgeht, daß attische Epheben den jugendlichen Gott gleichsam als princeps iuventutis betrachten und in einem öffentlichen Verzeichnis seinen Namen an die Spitze ihrer Genossenschaft stellen. Wie nämlich die attischen Prytanen in manchem ihrer Namensregister (*C. I. A.* 3 nr. 1054; 1056; 1062) an erster Stelle die Athene Polias nennen und sich damit unter ihren Schutz begeben, so ordnen sich die Jünglinge jenem Gotte unter, dem sie sich wegen seiner Jugendkraft verwandt fühlen (*Dittenberger, De ephebis atticis, Diss. Göttingen* 1863, S. 19 Anm. 7). Der doppelte Brauch gehört überdies derselben Zeit, dem Anfang des 3. Jahrhunderts n. Chr., an. Bemerkenswert ist außerdem, daß nr. 1159 Telesphoros den Sohn des Asklepios nennt (s. u.). — Am wichtigsten ist aber eine 1688 von hessischen Soldaten aus der Nähe von Athen nach Kassel entführte Marmortafel, zuerst veröffentlicht von *Joh. Matth. Gesner* a. a. O. Tafel 6; s. auch *C. I. Gr.* 1 nr. 511; *C. I. A.* 3 nr. 171; *Kaibel, Epigr. gr.* nr. 1027. Sie enthält drei Hymnen auf Asklepios, Hygieia und Telesphoros aus der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts n. Chr. Der poetische Wert ist bescheiden, um so höher der religionsgeschichtliche. Vgl. *Lucian. Tragodopodagr.* 134 f. und den *Hymnus von Ptolemais* (*Baillet, Revue arch.* 1889, Bd. 13 S. 70 f.). Das kurze an *Παιήων Ἀσκληπιός* gerichtete Lied (v. 1—6) ist in Hexametern verfaßt; der Preisgesang auf 'Hygeia' (7—15) läßt wegen seiner Textverderbnis einen klaren Rhythmus nicht erkennen; von dem weit längeren, aber wenig gut erhaltenen Hymnus auf Telesphoros (16—43) weist, nach *G. Hermanns* Feststellung (*Opusc.* 5, 170 f.), die eine Hälfte Anapästen, die andere wieder Hexameter auf. Der junge Gott wird in lebhaften Ausdrücken und unter freigebigem Aufwand schmückender Beiwörter verherrlicht, weil er eine schwere Krankheit und Mißwachs abgestellt (v. 23. 39) und (den Frauen) leichtes Gebären gesunder Kinder ermöglicht hat (40). Solche Prädikate sind: *θάλος* (oder *νεώθαλος*) *ἄφθιτον* (16), *πάνσοφε* (17), *πολύτειμε* (30), *φασείνβροτε, δῶτορ ἐάων* (33), *κλεινέ* (34), *μάκαρ* (43); zuletzt wird er *ζωοφόρος* genannt (s. u.) und von seiner Erziehung durch Bakchos berichtet. Die Worte: *ἐς τέλος εὐτοκίην ἔθηκας* (39 f.) sind wieder eine etymologische Anspielung auf den Namen (s. o. *Marin. vit. Procl.*). Der Charakteristik des jugendlich heiteren Gottes dienen die (nach *Kaibels* Textverbesserung gelesenen) Verse 31 f.:

παῖζε, Τελεσφόρε, παῖζ' ἰή, σύ γε γηθοσύνοισι
σοῖς περὶ φαιδρὰ πρόσωπα γέλωτα χέεις(?) ἱερεῦσιν.

Für die Abbildungen des Telesphoros und die Beurteilung seines Gesichtsausdrucks ist diese Stelle von besonderer Bedeutung (s. u.). Nach v. 34 ist er ferner 'Verwalter von Paians Heiligtum'; ungleich wichtiger aber ist v. 24 f.: *Παιὰν γέγηθεν — — — νέον ἔρνος ἔχων σε.* Denn danach gilt er für einen Sprößling des Asklepios; so wird er sonst nur noch in der einen Ephebeninschrift, nr. 1159, genannt, nämlich *Τελεσφόρος Ἀσκληπιοῦ* (s. o.). Die Abstammung von Asklepios ist also nur selten bezeugt, die von Hygieia jedoch überhaupt nicht; vgl. *Schenck* S. 18. Dadurch wird widerlegt *Clarac, Mus. de sculpt.* t. IV p. 2: Le Télesphore s'offre parfois comme le fils d'Esculape et d'Hygie (?), sowie *v. Sacken u. Kenner, Sammlungen d. K. K. Wiener Münz- u. Antikenkabinets* S. 284 A. 1. Auch ist es, wie hier zugleich erwähnt werden soll, eine unbegründete Behauptung, Asklepios, Hygieia und Telesphoros seien Kinder des Apollon Kalliteknos (*Preller-Robert* 1^4, 523; vgl. dagegen *Thrämer* im Art. *Asklepios* Bd. 1 Sp. 2783). — Schließlich verdient hervorgehoben zu werden v. 35 f., wonach die 'Kekropiden' ihn Te-

lesphoros, die Epidaurier aber Akesis nennen; mit letzterem stimmt nämlich überein *Paus.* 2, 11, 7; zugleich wird dort als richtige Lesart Ἄκεσις festgestellt (s. o.).

Die Bildwerke, die sich auf Telesphoros beziehen, sind verhältnismäßig zahlreich; freilich müssen manche von der herkömmlichen Deutung ausgeschlossen werden. Sein Äußeres wird vornehmlich durch die Kleidung gekennzeichnet und durch sie geradezu ein Typus festgelegt. Schon *Gesner* a. a. O. S. 312 beschreibt sein charakteristisches Gewand als ein rundes, enges Oberkleid (paenula) aus grobem Stoff, das ziemlich tief herabreicht und meist zugleich Arme und Hände mit einschließt; nur selten sind diese durch Schlitze auf beiden Seiten entblößt. Nach oben schließt sich daran eine Art Kapuze, die in eine spitze Mütze ausläuft. Das mantel- oder mönchskuttenartige Gewand ist vorn zusammengenäht, so daß es den ganzen Körper bis unter die Knie einhüllt; nur auf wenigen Bildern bleiben die Ellbogen sowie Gesicht, Hals und Brust frei. Ein solches Gewand kennt das Altertum unter dem Namen bardocucullus; s. d. Art. von *Mau* bei *Pauly²-Wissowa* 3, 11; vgl. auch *Fougères* a. a. O. S. 596. *Martial* bezeichnet es als Tracht der Gallier (1, 53, 5; 14, 128, 1; vgl. *Gallien.* bei *Treb. Poll. Claud.* 17, 6); es wird aber auch bei den Römern von einfachen Leuten getragen, die sich wegen ihres Gewerbes viel im Freien aufhalten, so von Boten, Müllerburschen und Jägern; vgl. *Schenck* S. 20 f.; übrigens sieht man, worauf es hier namentlich ankommt, auch Knaben damit bekleidet; vgl. *Mus. Borbon.* IV Tafel 54; *Kekulé, Die antiken Terrakotten,* Tafel 45, 4; *v. Sacken u. Kenner* a. a. O. S. 52/44. Einen solchen bardocucullus trägt also auf bildlichen Darstellungen auch Telesphoros und erscheint darin wie ein zwerghafter Kapuzinermönch oder, im Hinblick auf sein jugendliches Alter, wie das Münchener Kindl. Meist reicht der sonderbare Mantel bis über die Knie herab, in einigen Darstellungen aber sogar bis zur Erde, sodaß die Gestalt vom Halse an fast einer Säule ähnelt. In diesem Falle verschwinden die Füße ganz hinter dem Kuttensaum; sind sie, was meist der Fall ist, sichtbar, so tragen sie, im Gegensatz zu der engen Umhüllung des Oberkörpers, keine Bekleidung, sondern sind nackt (s. u.). Den meist engumschlossenen Armen ist jede Gebärde verwehrt (gegen *Panofka, Terrakotten d. K. Mus. zu Berlin,* S. 105 f., der andre Göttertypen mit Telesphoros vermengt). Auch hat er keinen Zweig und keine Fackel in den Händen, wie manche andre Knabengestalten (*Schenck* S. 22 f.). Als vereinzelte Attribute sind nur nachweisbar:

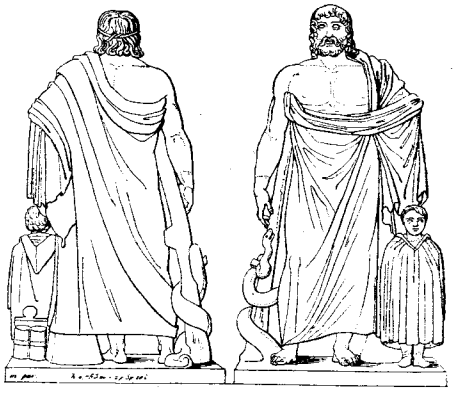
1) Telesphoros mit Weintraube: *Catalogue of Greek Coins, Mysia.*

1. eine Traube, so auf Münzen von Perperene in Mysien aus Antoninus Pius' Zeit: *Mionnet, Description* II S. 623 nr. 700—703; vgl. *Head, H. N.* 537². s. Abb. 1; jedoch ist die Traube hier nicht eigentliches Symbol des jugendlichen Gottes, sondern eher ein Abzeichen der durch ihren Wein berühmten Stadt; und durch die Verbindung mit Telesphoros wird zugleich die Heilkraft des dortigen starken Medizinalweines bezeichnet; diese bezeugt auch *Galen, Ausg. v. Kühn,* Bd. VI S. 800; 804 f. (vgl. XV 645); X 833; XVI 433 (vgl. VI 337);

2. eine aufgewickelte Bücherrolle, so auf dem elfenbeinernen Diptychon Gaddi oder Wiczaianum in Liverpool (*Müller-Wieseler* II 792 a u. b; *Baumeister, Denkmäler* S. 139; *Venturi, Storia dell' arte italiana* I 391, Fig. 357); er hält sie mit beiden Händen, wie um etwas daraus vorzulesen, offenbar Orakel, die ja Asklepios (neben ihm) Kranken zu spenden pflegt; vgl. *Aristid. or.* 27, I p. 539 *Dind.* s. Abb. 2. Dasselbe bedeutet wohl eine Tafel, die ihm an seiner Statue im Britischen Museum (*Guide to Graeco-Roman Sculpt. in Brit. Mus.* II p. 13/27) vom Halse auf dem Rücken herabhängt, sowie an einer Statuengruppe des Louvre: Askl. u. Telesph. (*Clarac, Mus. de sculpt.* pl. 294/1164; *Müller-Wieseler* II 790) die Tafel, die mit zwei Bücherrollen hinter ihm am Boden steht; s. Abb. 3.

2) Telesphoros mit Bücherrolle: Aus *Venturi, Arte Italiana* Fig. 357.

Sind somit solche Beigaben kaum wirkliche Kennzeichen des Götterknaben, sondern nur vereinzelte Begleiterscheinungen, so ist er am leichtesten an jenem auffälligen Gewandstück zu erkennen, wobei aber beachtet werden muß, daß nicht jeder im Kapuzenmantel dargestellte Knabe ein Telesphoros ist. Barhäuptig ist er nur einmal nachweisbar, in der soeben erwähnten Gruppe des Louvre (s. o.); denn wenn auch die Köpfe der beiden Götter moderne Ergänzungen sind, so beweist doch die bei Te-



3) Asklepios und Telesphoros: *Clarac, Musée de Sculpt.* pl. 294/1164.

lesphoros hinten herabhängende Kapuze, daß er auch ursprünglich unbedeckten Hauptes gewesen ist. Bei der Beurteilung seiner eigenen kleinen Person hat man sich vor der Annahme zu hüten, als wäre er ein kränklicher, abgekommener Junge, mit dickem, häßlichem Kopfe und schmerzhaftem Gesichtsausdruck (*Panofka* a. a. O. S. 323; *Baumeister, Denkmäler* 1, 140; *Preller-Robert* 1^4, 527: 'der leibhaftige Ausdruck eines in der Wiederherstellung begriffenen Kranken!' vgl. auch, wie *Fougères* a. a. O. S. 59 die in Mantineia und auf Kreta gefundenen Statuetten schildert: *une mélancolie un peu morbide dans la rondeur souffle de ce visage d'enfant, dans cette bouche délicate et sans sourire, dans le mi-clos langoureux des yeux éteints. L'être souffre avec résignation. Il est là — — — presque passif sous la défense imparfaite de son lourd manteau d'hiver,* aber auch wie *Sal. Reinach, Rev. des ét. gr.* 1901 S. 343 Anm. dies widerlegt); s. Abb. 4. Denn diese Auffassung ist unhaltbar. Ihr stehen nämlich einmal die ausdrücklichen literarischen Zeugnisse entgegen: *Marin. vit. Procl.* c. 7: *παῖς νέος κομιδῇ καὶ ὡραῖος ἰδεῖν*, sowie der Kasseler *Hymnus*, bei *Kaibel, Epigr. gr.* nr. 1027, 31 f. s. o.; dann aber die gesicherten bildlichen Darstellungen, die ihn als einen zwar kleinen, aber normalgebildeten, fast blühend aussehenden Knaben mit kindlich froher Miene veranschaulichen, wenn auch die ungewöhnliche Vermummung zunächst den Eindruck des Fröstelns hervorruft; vgl. *Schenck* S. 27 f.; *Usener, Götternamen* S. 171 Anm. 63; *Burckhardt, Cicerone* I^9 S. 138: — 'der kleine Genesungsgott Telesphoros, der aus seinem Mäntelchen mit Kapuze oft so schalkhaft vergnüglich hervorschaut (*Vatican: Museo Chiaramonti, Gall. de' Candelabri; Villa Borghese*).'

4) Telesphoros, Statuette aus Mantineia: *Bulletin de Correspondance Hell.* 1890, Pl. VIII.

Den Telesphoros allein zeigen mehrere Bildwerke, zunächst eine ganze Reihe Statuen, aufgezählt und abgebildet bei *Sal. Reinach, Répertoire de la Statuaire gr. et rom.* I S. 169; 290; II S. 469 f.; III S. 13; IV S. 25.

Hervorzuheben sind zunächst einige Marmorfiguren: die eine von hoher Schönheit, früher aufgestellt im Pariser Musée Foucault; vgl. *Montfaucon, Antiq. expl.* I pl. 191, 1; p. 291; *Sal. Reinach, Statuaire* II S. 469, 10; die andre, aus Rosso antico, noch jetzt im Museo Torlonia zu Rom; vgl. *Catalogo del Mus. Torl.* S. 82/154; *Reinach* II S. 470, 1. Sodann die beiden schon erwähnten und oben besprochenen Statuetten aus Marmor, vgl. *G. Fougères, Bull. d. Corr. Hell.* 1890, S. 595 f., die eine 1888 in Mantineia gefunden; s. dort Taf. 8 u. *Reinach* II S. 469, 11; die andre aus Kreta, dann in Karapanos' Besitz, abgeb. in *Fougères'* Aufsatz S. 598. Ferner eine treffliche Pariser Bronzestatuette, auf Telesphoros gedeutet schon vom *Grafen Caylus, Recueil d'antiquités* I S. 176, Taf. 66, 1; *Reinach* II S. 470, 4. Endlich eine Bronzefigur in Amiens; vgl. *Rev. archéol.* 1886, S. 89 f.; Fig. 17; *Reinach* III S. 13, 2. Alle sechs Bildwerke geben den Typus am treuesten wieder; sie veranschaulichen den Gott im langen Kapuzengewand, das jedoch die Füße freiläßt. Bei fünf weiteren reicht der Mantel sogar bis auf den Erdboden herab. Es sind dies zwei Bronzen im Museum zu St.-Germain-en-Laye, vgl. *S. Reinach, Bronzes figurés de la Gaule Romaine* S. 103 f.; Fig. 100 u. 101 (wo auch Terrakottabüsten des Gottes im Museum zu Moulins am Allier erwähnt werden): die eine Statue, deren auf die Erde stoßender Mantelsaum kleine rechteckige Ausschnitte zeigt, ist in der Champagne gefunden; s. Abb. 5; die andre mit faltigem Mantel, dessen Saum aber gleichmäßig den Boden berührt, ist aus Avignon.

5) Telesphoros, Bronzefigur in St. Germain-en-Laye: *Reinach, Antiquités Nationales de St. Germain; Bronces.*

6) Telesphoros, Marmorstatuette: *v. Sacken, Antike Skulpturen,* Tafel XXXIV.

Während eine Bronze aus Djemila in Algier, jetzt im Museum zu Constantine (*Reinach, Statuaire* II S. 470, 6), mit auffallend spitz nach oben verlaufender Kapuze und genau senkrecht abfallendem Mantel fast den Eindruck einer dünnen Säule macht (s. o.), erweitert sich bei zwei anderen, in Wien (*v. Sacken, Ant. Skulpt.* S. 60 f., Taf. 34, 3; s. Abb. 6) und in Mainz (*Lindenschmit, Altertümer heidn. Vorzeit* IV 64, 7), der Mantel nach unten glockenartig; vgl. *Reinach* II S. 470, 3 u. 8; letztere Figur wurde an einem der Kapuzenspitze angefügten Ringe wohl als Amulett getragen.

Andre auf Telesphoros gedeutete Bildwerke sind freilich anfechtbar. So die im Louvre befindliche Figur eines Knaben oder Jünglings im langen, vorn aufgehobenen Mantel und mit aufgesetztem, aber wohl antikem Kopfe (*Clarac* pl. 334/1165; *Müller-Wieseler* II 787; *Reinach* I S. 169, 5); vielleicht ist ein jugendlicher Hermes dargestellt; vgl. *Fröhner, Notice de la*

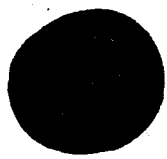
sculpt. ant. du mus. du Louvre[3] p. 207/176 und *Schenck* S. 26. Sodann eine Marmorstatuette im British Museum ohne Kopf und rechtes Bein (*Clarac* pl. 551/1165 A; *Reinach* I S. 290, 3); Epidauros, das für Telesphoros sprechen würde, steht als Fundort nicht fest; vgl. *Schenck* S. 27. Ferner sind einige Terrakottafiguren im Museum zu Athen (*Catalogue des figurines en terrecuite* nr. 147 u. 148), die *Jules Martha* auf den jungen Heilgott bezieht, eher Darstellungen kränklicher, abgemagerter Knaben.

Ebenso kann das Tonfigürchen eines sitzenden Knaben, das *Biardot* (*Les Terres-cuites grecques funèbres*, Paris 1872, S. 448; vgl. *Sal. Reinach* II 470, 9) hierher bezogen hat, für den kleinen Heilgott nicht ernstlich in Frage kommen, solange er in jener Körperhaltung nicht auch durch andre Zeugnisse einwandfrei belegt ist.

Noch ernstere Bedenken stehen andern vermeintlichen Telesphorosdarstellungen entgegen. Sowenig es sich empfiehlt, die Grenzen eines Typus zu eng zu ziehen, so schwer müssen doch die Zweifel bei erheblichen Abweichungen wiegen, zumal wenn diese an einem Götterbilde mit sonst stehenden Formen nicht hinreichend erklärbar sind. Drei Statuen oder Statuetten, sämtlich mit Kapuzengewand, haben teils an sich soviel Absonderliches, teils stehen sie zueinander in einem so eigentümlichen Verhältnis, daß keine vollgültig als Telesphoros angesprochen werden kann. Die eine Bronzefigur eines gehenden, kräftig ausschreitenden jungen Mannes befindet sich im Antikenkabinet des Kopenhagener Thorwaldsenmuseums (*L. Müller, Description des Antiq. du Mus.-Thorv.*, Abteilung I S. 162 nr. 50; *Müller-Wieseler* II 789a u. b; *Sal. Reinach* II S. 469, 8. 9) und wird vielfach, auch von *Gruppe* S. 1455, 1, für eine Veranschaulichung des Telesphoros angesehen, während schon *Schenck* S. 30 f. Bedenken geäußert hat. Statt der langen Pänula trägt sie eine hoch aufgeschürzte Tunica, aber, was das auffälligste ist, sie läßt sich in zwei Hälften zerlegen; ihr oberer Teil ist hohl und abnehmbar; nimmt man ihn weg, so wird am unteren ein Phallus sichtbar. Von der zweiten, weniger bekannten, die einst im Pariser Kunsthandel erschien (*Collection Charvet*, Paris 1883, S. 164/1803, abgeb. S. 165), war schon damals nur der obere, gleichfalls hohle Teil vorhanden, der aber gewiß auch einen Phallus der unteren Hälfte bedecken sollte; ausschreitende Gliedmaßen gab es von ihr nicht mehr. Solche hat aber die dritte Figur, beschrieben von *Grivaud de la Vincelle* (*Recueil des monum. ant.* pl. X 1. 2. 3. 4. 5; XI 5; Text II S. 86 f.); auch sie zeigt einen Gehenden, aber mit bärtigem Gesicht; daher ist sie als Telesphorosfigur unmöglich (*Schenck* a. a. O.). Zugleich wird aber als solche auch die erste in Kopenhagen zweifelhaft, besonders weil die unzüchtige Entblößung, die nach Wegnahme der oberen Hälfte sichtbar wird, bei dem jungen Heilgott nicht wohl zu erklären ist. Falls nämlich die dritte bärtige Statuette nur eine unanständige Spielfigur, ein seltsames Phantasiestück ist, so gilt dasselbe von der ersten jugendlichen und wohl auch von der zweiten nur z. T. erhaltenen. Wie vorher die sitzende Haltung, so ist nunmehr die ausschreitende Stellung für Telesphoros erledigt, nicht wegen des Gehens an sich, sondern wegen der sonstigen Begleiterscheinungen. Denn die sehr hochgeschürzte Tunica und die nur scheinbare (oder vorübergehende) Entblößung stehen im Widerspruch mit der für Telesphoros sonst charakteristischen Verhüllung, und die Kapuze allein genügt nicht, ein Bildwerk überzeugend als solchen zu kennzeichnen.

So erinnert eine Bronzefigur in Regensburg (*Reinach* I S. 13, 3) höchstens durch ihre Kapuze an den kleinen Gott; aber die kurze, leichte Kleidung, die sogar die rechte Brust und Schulter freiläßt, und die zur Bekräftigung lebhaften Sprechens halb erhobenen Arme lassen eine solche Erklärung nicht zu. Keinesfalls kann endlich eine kleine Wiener Statuette (*Reinach* II S. 469, 7) als Darstellung des Telesphoros gelten; der pausbackige Knabe in kurzer Pänula und mit übergezogener Kapuze, der einen jungen Hund vor der Brust trägt und sorgsam zu bedecken sucht, ist vielmehr 'ein niedliches Genrebild' (*v. Sacken, Ant. Bronzen* S. 118; Taf. 15, 1).

Sehr oft ist aber Telesphoros allein in der herkömmlichen Gestalt auf autonomen und auf Kaisermünzen von Städten Kleinasiens einwandfrei veranschaulicht, besonders auf pergamenischen aus der Regierungszeit von Antoninus Pius, Commodus, Caracalla und Geta; vgl. *Mionnet, Description* II p. 592 f. u. *Suppl.* V p. 421 f.; *Schenck* S. 31 u. 47 f. *Fritze, Münzen von Pergamon, Abhandl. der Berl. Akad.* 1910, Taf. III 16; s. Abb. 7.



7) Telesphoros: *Catalogue of Greek Coins; Mysia* Pl. XXIX.

Mit andern Gottheiten wird Telesphoros oft zusammengestellt und durch sie dann bisweilen seine Person überhaupt erst bewiesen.

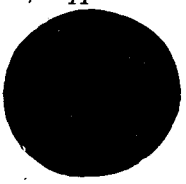
Neben Asklepios erscheint er in einer marmornen Statuengruppe zu Rom (*Montfaucon, Ant. expl.* I pl. 186, 6) im bardocucullus, mit nackten Füßen und gesenkten Armen. Ähnlich eine andere Marmorgruppe im Palazzo Massimi zu Rom (*Montfaucon* a. a. O. 187, 2; *Reinach* II, S. 168, 7), eine dritte in der Villa Borghese (*Helbig, Sammlungen Roms* 2[2], 142; die 3. Aufl. übergeht das Bildwerk), sowie die schon erwähnte in Paris (*Clarac* pl. 294/1164; *Müller-Wieseler* II 790; *Reinach* I S. 148, 5. 6; vgl. auch d. Art. *Asklepios* Bd. 1 S. 634): zur Linken des Asklepios steht der kleine Heilgott, dessen Haupt eine moderne Ergänzung ist; ihm hängt die Kapuze über den Rücken herab; hinter ihm eine Schreibtafel mit Handgriff und zwei Bücherrollen (s. o.). Dieser Gruppe ist wieder sehr ähnlich eine gleichfalls schon erwähnte im Britischen Museum (*Guide to Graeco-Roman Sculptures in Brit. Mus.* II p. 13/27), bei der jedoch dem Telesphoros vom Hals auf dem Rücken eine Schreibtafel herabhängt (s. o.).

Oft wird auf Münzen Telesphoros dem Asklepios beigesellt, besonders auf Kaisermünzen

aus Städten Kleinasiens; sie sind aufgezählt sowie nach Herkunft und Fundort bezeichnet bei *Schenck* S. 33 f.; vgl. *Head*, *H. N.*² unter Aesculapius.

Endlich gehören hierher ein Marmorrelief aus Imbros (*Conze, Reise auf den Inseln des thrak. Meeres,* Tafel XV 4 S. 84) und eine Karneolgemme (*Arch. Zeitung* 1847 S. 1*; *Bulletino d. I.* 1847 S. 89), die, weil durchbohrt, wohl als tragbares Amulett gedient hat. Vorderseite: Asklepios reicht der Schlange eine Schale; dazwischen steht Telesphoros; Kehrseite: die Parzen, zwischen ihnen Plutos mit dem Füllhorn.*)

Neben Hygieia ist der kleine Heilgott auf Münzen von Hierapolis in Phrygien (*Mionnet, Suppl.* IV 634; 642; 644; *Müller-Wieseler* II 791. *Catal. of the Greek Coins in Brit. Mus., Phrygia* Pl. XXXII 4; s. Abb. 8) und von Philippopel in Thrakien (*Eckhel, d. K. Wiener Mus.* I S. 77 nr. 15) dargestellt; freilich wollen andre in den beiden Gottheiten Kybele und Attis erkennen; vgl. *Wroth, Journal of hell. stud.* 1882 S. 297, 6; *Schenck* S. 35 f. Die in einer Statuengruppe zu Athen (nr. 4479) neben Telesphoros stehende Göttin, die *v. Sybel* für Aphrodite hielt (s. u.), erklärt aber *Ziehen* (*Athen. Mitteilungen* 1892 S. 242) mit Bestimmtheit für Hygieia.



8) Hygieia und Telesphoros: *Catalogue of the Greek Coins; Phrygia* Pl. XXXII.

Mit Asklepios und Hygieia zeigen den jungen Heildämon zwei Marmorreliefs. Auf dem einen (wiedergegeben von *Passeri, Lucernae fictiles* II 69 S. 44 f.) ist er wie gewöhnlich mit der Kapuze bekleidet, die jedoch nur hier nach oben in einen Kalathos ausläuft. Doch ist über ihn wegen der Anwesenheit der beiden älteren Heilgötter kein Zweifel. Das andre schmückt einen Marmorzylinder im Nationalmuseum zu Pest (*Arch. Zeitung* 1848 S. 89*): hier stehen nebeneinander Hygieia, Asklepios, Telesphoros und eine unbekannte Frau mit Szepter und Arzneischale; *Weil* vermutet in ihr die dem Asklepioskult ergebene Kaiserin Otacilia, Philippus Arabs' Gemahlin (*Zeitschr. f. Numism.* 1881 S. 102 u. 104).

Auch auf dem bereits erwähnten schönen Elfenbeindiptychon sieht man mehrere Gottheiten: auf der einen Tafel Asklepios, der in sinnender Stellung mit Bücherrolle und einem mächtigen, von einer Schlange umringelten Stabe besonders kräftig charakterisiert ist; zu seiner Rechten in langem Kapuzengewand, unter dem die Tunika sichtbar wird, der kleine Telesphoros, der aus einer entfalteten Buchrolle oder Schreibtafel vorzulesen scheint — eine überaus anmutige, obwohl phantastische Knabenfigur! Auf der andern Tafel als Hauptperson Hygieia eine große Schlange fütternd, neben ihr Eros mit dem Köcher (s. u.) und im Hintergrund ein zweiter nackter Knabe, der bald für einen jugendlichen Dionysos, bald für einen Heildämon, wie Akesis oder Euamerion, erklärt wird; vgl. *Schenck* S. 40.

Ferner stellen den Telesphoros zwischen Asklepios und Hygieia Gemmen dar, am schönsten die bei *Montfaucon, Antiq. expl.* I pl. 186, 7, mit der Inschrift σύζετέ με, wohl nicht von συζέω abzuleiten: legt mir Umschläge auf! (das müßte doch συζεῖτέ με heißen), sondern zu lesen: σώζετέ με. Gehört doch Telesphoros zu den θεοὶ σωτῆρες (s. o.). — Zwischen Asklepios und Hygieia ist er auch auf einer gläsernen Gemme in Berlin (*Tölken, Erkl. Verz. d. geschn. Steine d. Berl. Gemmens.* S. 216 nr. 1207) und auf einer solchen aus Jaspis im Museum in Florenz veranschaulicht, noch öfter auf kleinasiatischen Münzen aus der Kaiserzeit (*Mionnet, Descr.* u. *Suppl.*; *Panofka, Abhandl. d. Berl. Akad.* 1846, Taf. II 6, Münze v. Apameia; s. Abb. 9); bisweilen sieht man noch eine vierte Person ihnen zugesellt, entweder den der Prägezeit entsprechenden Kaiser oder (wie auf dem Pester Marmorrelief, s. o.) vielleicht die Kaiserin; so auf einer Münze von Bizya in Thrakien (*Mionnet, Descr.* I 375, 78).

9) Hygieia, Telesphoros u. Asklepios, *Münze von Apameia.* Aus: *Baumeister, Denkmäler.*

Endlich zeigt eine große Bronzemünze aus derselben thrakischen Stadt eine ganze Götterversammlung: Asklepios, Telesphoros, Apollon mit seinem Attribut, dem Omphalos, und die Hygyieia; darüber sind noch die sitzende Fortuna und der blitzschleudernde Jupiter sichtbar, vgl. *Roscher, Neue Omphalosstudien,* Taf. II Fig. 12; s. Abb. 10.

10) Asklep., Tel., Apollon, Hygieia etc., *Münze von Bizya.*

Neben Demeter, die, weil mit Heilkraft, namentlich für Augenleiden, begabt, bisweilen in Asklepios' Gesellschaft erscheint (*Gruppe* S. 57, 9; 1175, 3; 1575, 5), erblickt man den Telesphoros auf zwei Münzen der phrygischen Stadt Dionysopolis, beschrieben von *Wroth, Journal of hell. stud.* 1883 S. 161 f.; vgl. *Gruppe* S. 1455, 1.

*) Da Herausgeber und Verleger im Interesse des baldigen Erscheinens der neuen Lieferung dringend um Abschluß des Artikels baten, so habe ich die obige Liste der Asklepios und T. genauer darstellenden Bildwerke nicht in der von mir gewünschten Weise vervollständigen können. Ich bemerke daher hier beiläufig, daß in meiner Liste noch einige von *Reinach, Stat.* I, S. 148; II, S. 38; III, S. 13; IV, S. 25 aufgeführte Gruppen fehlen, so namentlich die im Musée de Carthage (*Reinach* III, S. 13, 10) und die in Sofia (*Dobrusky, Studi materiali d'arch. bulgare,* Sofia 1907, S. 12 = *Reinach* IV, S. 25, 6) befindlichen. Vgl. auch die Münze von Serdica bei *Head*² S. 288; *Numism. Ztschr.* 1891, Pl. III, 5, die ich nicht habe finden und prüfen können.

Neben Aphrodite stehend ist er dargestellt in einer zu Athen gefundenen Statuettengruppe; vgl. *v. Sybel, Katal. d. Skulpt. in Athen* nr. 1106; die von diesem hierher bezogene Gruppe nr. 4479 zeigt dagegen Telesphoros neben Hygieia (*Ziehen* a. a. O. S. 242; s. o.).

Harpokrates und Telesphoros endlich sind zu einer Statuengruppe in der Sammlung *Strawberry Hill* vereinigt (*Michaelis, Arch. Zeitung* 1875 S. 62). Beide Knaben versinnbildlichen Heilkräfte. Sonst freilich ist Harpokrates oder Horos der Begleiter von Sarapis und Isis (s. d.); vgl. *Schenck* S. 44.

Bildwerke vorchristlicher Zeit kommen für Telesphoros nicht in Frage, sondern erheischen eine andre Deutung.

Der Kultus des Telesphoros ist seit Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. literarisch und inschriftlich bezeugt für Epidauros, Athen und Pergamon, endlich auch für die ferne thrakische Stadt Ulpia Pautalia (jetzt Kustendil); denn jene epidaurische Weihinschrift, die (nach später berichtigter Ergänzung) neben den beiden älteren Heilgottheiten auch den Telesphoros aufführt (*Ephem. arch.* 1884 S. 24; s. o.), bezeichnet alle drei als 'Pautalioten', was sich nur auf ihre dortige Verehrung beziehen kann. Sodann sind für Kultstätten gewiß auch manche Fundorte von Bildwerken zu halten, die den jungen Gott darstellen. Für alle übrigen Orte ist der Kultus nur durch Münzen bezeugt, und zwar ist er zuerst nachweisbar in Hadrians Zeit auf pergamenischen Münzen. Seitdem bis auf Gallienus blüht der Kult in fast ganz Kleinasien sowie auf Lesbos, Samos und in Thrakien. Viele Münzen aus Bithynien, Mysien, Lydien, Karien, Pamphylien, Pisidien, Kilikien, Kappadokien, Lykaonien, Phrygien, der Aiolis und Ionien sowie von den zwei genannten Inseln und endlich aus mehreren Städten im Norden der Balkanhalbinsel beweisen dies. Es befinden sich darunter bekannte Städte wie Nikaia, Kyzikos, natürlich auch Pergamon (s. o.), dann Tarsos, Tyana, Ankyra, Hierapolis, Kolophon, Smyrna sowie in Thrakien: Hadrianopolis, Philippopolis, Nikopolis am Istros, Traianopolis am Hebros. Jedenfalls erstreckte sich das Gebiet, wo Telesphoros verehrt wurde, von der unteren Donau über Vorderasien bis an die kilikische Meeresküste; vgl. *Head, H. N.*[2] unter Telesphorus, Aesculapius und Hygieia.

Für die Annahme eines T.-Kultus im Westen fehlt es bis jetzt an Zeugnissen der Münzen. Ob daher die T.-Statuetten in Regensburg, Mainz, Amiens, Avignon, Algier, Karthago, falls sie überhaupt jedesmal an Ort und Stelle gefunden sind, etwas für einen dortigen T.-Kultus beweisen, muß eine offene Frage bleiben. Ähnlich steht es mit den Bildwerken der römischen Museen. Bronzefigürchen des heilkräftigen Soter konnten sehr wohl als Amulette weit verschleppt werden; aber unwahrscheinlich ist dies von Marmorstatuen (z. B. jener im Museo Torlonia).

Wo auf den Münzen, die den Kultus des kleinen Heilgottes bezeugen, zugleich auch bildliche Darstellungen von ihm vorhanden sind, ist ihrer bereits gedacht worden (s. o.).

Ist somit das Material, das der Kennzeichnung des Telesphoros dient, ziemlich reichhaltig, so genügt es doch leider nicht zu einer völlig klaren Deutung seines Wesens. Durchgängig erscheint er als ein jugendlicher Heilgott; aber seine Herkunft, seine Kleidung, seine Obliegenheiten im einzelnen lassen sich nicht zweifelsfrei erklären. Da er nicht vor dem 2. Jahrhundert n. Chr. erwähnt wird, seitdem aber gar nicht selten auftritt, so ist er wohl erst in der Kaiserzeit aufgekommen. Zuerst verehrt man ihn als Gott mit Kapelle und Kultbild in Pergamon auf Grund eines Orakels (ἐκ μαντεύματος, *Paus.* 2, 11, 7; *Aristid. or.* 25, I p. 494; *or.* 26, I p. 506 *Dind.*). Nun blühte aber hier auch der geheimnisvolle Kabirenkult, an den Telesphoros mit seiner Zwerggestalt und Vermummung erinnern kann. Deshalb ist er mehrfach aus jenem Kultus hergeleitet worden; vgl. schon *Gesner* a. a. O. S. 305: *Cabirorum proles — an pars? — ipse quoque fuit (Telesphorus): horum imagines mysticae Pygmaeorum instar habebant, quod docet Herodotus* 3, 37; *Clarac, Mus. de sculpt.* t. V p. 2: *Télesphore, dont le manteau et le cucullus rappellent l'origine cabirique*; *Schenck* S. 51 A. 1. Da aber dieser Gottesdienst trotz eingehender Untersuchungen vielfach selbst noch der Aufhellung bedarf (*Beloch, Gr. Gesch.* 2[2], 265 A. 2), so ist es mißlich oder sogar unmöglich, eine unbekannte Größe durch die andre zu erklären.

Ferner herrscht auch darüber Unklarheit, ob er älter ist als Asklepios und sich etwa dessen verjüngter Gestalt früh zugesellt hat, oder ob er erst als eine Hypostase dem als gereiften Mann auftretenden Heilgott angekindet worden ist. Dabei fragt es sich: reicht die nur zweimal uns bekannte Bezeichnung als Sohn des Asklepios (*Kasseler Hymnus* v. 24 f. *Kaibel*: *Παιὰν γέγηθεν — νέον ἔρνος ἔχων σε*, und *att. Ephebeninschr.* nr. 1159: *Τελεσφόρος Ἀσκληπιοῦ*) zu einer verallgemeinernden Auffassung dieses Verhältnisses aus? Mit ebenso zweifelhaftem Rechte könnte man, wie es fälschlich geschehen ist (s. o.), Asklepios und Hygieia etwa deshalb für sein Elternpaar halten, weil er häufig mit beiden wie ihr Kind abgebildet wird (s. o.). In Wahrheit kommt es auf eine solche Verwandtschaft gar nicht an; diese ist nur der dichterische oder künstlerische Ausdruck einer zeitlichen Priorität der beiden erwachsenen Gottheiten; eine solche ist aber mindestens wahrscheinlich, und die Annahme, Telesphoros sowie die mit ihm identifizierten jugendlichen Heildämonen Euamerion, Akesis (*Paus.* 2, 11, 7), Ianiskos (*Schol. Aristoph. Plut.* 701), Darrhon (*Hesych.* s. v., vgl. *G. Curtius, Gr. Etymol.* S. 256[5]) seien hygienische oder iatrische Emanationen des Asklepios, trifft gewiß das Richtige; vgl. *Thrämer* bei *Pauly*[2]*-Wissowa*, Art. *Asklepios* S. 1683.

Manches Rätsel gibt auch die schon mehrfach besprochene Kleidung auf, sodaß es kaum angeht, mit ihr Telesphoros' Herkunft zu erklären. *Sal. Reinach* (*Rev. des ét. gr.* 1901 S. 343; vgl. *Gruppe, Burs. Jahresber.* Bd. 137 S. 622) schließt nämlich aus dem Kapuzengewand, er sei ein aus dem Norden gekom-

mener Gott und ursprünglich bei den Thrakern heimisch gewesen, deren Tracht er dann mit zu den Griechen gebracht habe. Auch stamme der Name aus dem Thrakischen; die zweite Hälfte entspreche den Namen dieser Sprache auf -poris, was dann erst durch Volksetymologie dem griechischen -φόρος angeglichen worden sei. Diese Annahme *Reinachs* könnte überzeugen, wenn Telesphoros nicht in seiner Vermummung barfuß ginge, was sicher auch damals nicht die Sitte der Bewohner des rauhen Nordens gewesen ist. Daß aber die nackten Füße zu seinem Typus gehören, wird besonders an den Bildwerken augenfällig, wo er mit beschuhten Gottheiten, z. B. mit Asklepios, zusammengestellt wird, so in der römischen Statuengruppe bei *Montfaucon* (*Antiq. expl.* 1 pl. 186, 6) oder auf dem elfenbeinernen Diptychon Gaddi (s. o.). Das Kapuzengewand beweist also für die nordische Provenienz nichts; ist es doch noch heutzutage auch dem Süden vertraut; an kalten Tagen, die dort keineswegs fehlen, erscheint die Mönchskutte der Kapuziner und anderer Orden geradezu als die von der Vernunft gegebene Tracht und findet auch unter der nichtgeistlichen Bevölkerung vielfach Nachahmung; ja eine ähnliche trägt, sei es zur Abwehr der glühenden Sonnenstrahlen oder zur eigenen Erwärmung in kalten Wüstennächten, selbst der Beduine.

Freilich, auch wenn man, wie es meist geschieht, Telesphoros als Schutzgeist der Genesenden ansieht, läßt sich die Verhüllung bis auf den Erdboden herab mit der Barfüßigkeit nicht zusammenreimen. Wenn irgendwo, so hat *L. Feuerbachs* Ausspruch: 'Der Mensch schuf Gott nach seinem Bilde', volle Berechtigung in der Mythologie. Man müßte also annehmen, Telesphoros hätten die Künstler nach der Tracht der Rekonvaleszenten dargestellt. Nun wissen wir aber von der im griechisch-römischen Altertum üblichen Kleidung der Kranken und Genesenen fast nichts (*Schenck* S. 52: — *ad certum haec res redigi non potest, cum de aegrotorum apud veteres vestitu nihil fere sit compertum*). Aus Telesphoros' bildlichen Darstellungen jedoch darauf einen Schluß zu ziehen, ist nicht angängig. Wenn, wie es naturgemäß ist, solche, die schwere Krankheiten überstanden hatten, ihren Körper noch besonders warm hielten, so entblößten sie so wenig, wie dies heute Rekonvaleszenten tun, die Füße; das verbot ihnen einfach schon das Gefühl. Also kann Telesphoros nicht ein Abbild der von ihm beschützten Rekonvaleszenten sein, und seine ganze Auffassung als Gott oder Genius der Genesenden ist zu eng.

Es ist ja auch bereits betont worden, daß Telesphoros keineswegs als fröstelnder, halb kranker Knabe aufgefaßt werden darf. Das Epitheton φασιγύβροτος im *Kasseler Hymnus* (v. 33), das *Homer* bald Helios (κ 138), bald Eos (Ω 785) beilegt, schreibt vielmehr dem kleinen Gotte die Bedeutung und Wirkung hellen Lichtes zu, das ja auch bei *Ail. Aristeides* (I p. 494 *Dind.*) seine nächtliche Erscheinung umstrahlt (s. o.); vgl. *Gerhard, Gr. Myth.* I § 506.

Noch wichtiger ist das andre dort (v. 43) angewendete Beiwort ζωοφόρος, d. h. entweder: lebenspendend, oder: lebende Wesen hervorbringend. *Gerhard* (*ebenda* § 503) bezeichnet ihn geradezu als 'zeugenden Phallusdämon', und auch wenn die halbhohlen Figuren (in Kopenhagen und in Paris), deren obere Hälfte den (erst beim Wegnehmen sichtbaren) Phallus bedeckt, mit Telesphoros nichts zu tun haben (s. o.), so wird er doch als Sinnbild zeugender Naturkraft auch durch die Worte in v. 39 f.: ἐς τέλος εὐτοκίην ἔθηκας gekennzeichnet. Mit Recht betonen dieses phallische Element auch *Panofka* (*Asklep. u. die Asklepiad.* S. 54), *Fröhner* (*Sculpt. du Louvre* I 369) und *Schenck* S. 54. Daß er in der Tat nicht nur ein Gott der Genesung ist, sondern allen zugehört, die sich schwellender Kraft, namentlich sprossender Jugendblüte erfreuen, erkennt man am besten aus den Ephebeninschriften, nach denen heranwachsende Knaben in Athen ihn an die Spitze ihres Vereins oder ihrer Stammrolle stellten. Endlich vergesse man nicht: nach dem *Kasseler Hymnus*, einem innigen Dankgebet (s. o.), erstreckt sich sein Segen auch auf die unbeseelte Natur und hilft ihren Mißständen, wie etwa Viehseuchen und Mißwachs, ab; denn nur darauf kann sich in v. 39: νοῦσον ἀπωσάμενος πυροφθόρον (nach *G. Hermanns* Verbesserung) beziehen. Also zeigt sich auch hier wieder die Macht des kleinen Gottes in der Förderung alles organischen Lebens, dessen fröhliches Gedeihen er verkörpert und versinnbildlicht.

Da, nach dem soeben versuchten Nachweis, daß für die Erklärung der zwar malerischen, aber doch unjugendlichen Tracht des Telesphoros schon wegen der nackten Füße weder die Kleidung des thrakischen Nordländers noch das Rekonvaleszentenkostüm in Frage kommt, so bleibt nur übrig, sie aus einem religiösen Herkommen abzuleiten. In der sikyonischen Stadt Titane stand ein Heiligtum des Asklepios (s. o.), dessen uraltes Idol puppenartig mit Gewändern umhüllt war, sodaß man von ihm nur das Gesicht, die Finger und die Füße sehen konnte. Was es mit dieser Vermummung des Asklepios für eine Bewandtnis gehabt hat, braucht hier nicht erörtert zu werden. Höchst wahrscheinlich schreibt sich aber von der ungewöhnlichen Bekleidung des älteren Heilgottes die übereinstimmende des jüngeren her. Abgelebte Bräuche, die sich an jene knüpften, übertrugen sich auf Telesphoros und erhielten sich bei ihm noch zu einer Zeit, wo die äußere Erscheinung des Asklepios namentlich durch die bildende Kunst bereits tiefeingreifende Wandlungen erfahren hatte. Die literarische Überlieferung und das erhaltene Bildermaterial gestatten nicht, zu bestimmen, wie lange der Typus des verhüllten Asklepios das Dasein gefristet hat; nachweisbar ist höchstens ein thronender Asklepios mit Ärmelchiton im Palazzo Farnese zu Rom (*Matz-Duhn* nr. 54), der nur entfernt an eine solche Verhüllung erinnern kann; vgl. *Emil Löwe*, *De Aesculapi figura*, *Diss. Straßburg* 1887, S. 7. Während aber der antike Künstler die Antizipation des mittel-

alterlichen Mönchsgewandes bei dem männlichen Heilgott bald verschmähte, erschien ihm dieses bei dem Knaben wegen der Originalität anmutig, und man wird nicht bestreiten wollen, daß es ihm wohl ansteht. Jedenfalls hat Telesphoros das Äußere eines zwerghaften Pfäffleins beibehalten und als ausschließliches Erkennungszeichen bewahrt.

Das Phantastische dieses Aufzugs ist vielleicht der Ausdruck oder die Begleiterscheinung von Absonderlichkeiten im Kultus. Wie der Asklepioskult eng verbunden ist mit allerhand Wunderkuren und Orakelkünsten der Schwindelärzte, so mochte sich auch an Telesphoros mancherlei Mummenschanz heften, von dem wir jedoch wenig wissen. Kaum daß man bei *Suidas s. v.* und im *Etymologicum Magnum* 751, 11 die gleichlautenden Worte liest: *Τελεσφόρος — — — μάντις ἐγγαστρίμυθος*, d. h. Telesphoros — ein weissagender Bauchredner. Näheres ist über den ventriloquistischen Unfug, den der Telesphoroskult im Gefolge hatte, nicht bekannt. Möglicherweise war der Gott Schutzpatron herumziehender Wunderdoktoren, die im sinkenden Heidentum den Aberglauben der Menge gründlich ausnutzten; vgl. auch *Gruppe* S. 1455, 1.

Der Deutung des Namens ist schon vorgearbeitet worden. Wenn man die ohnehin fragwürdige Ableitung aus dem Thrakischen verwirft (s. o.), bleibt wohl nur eine etymologische Erklärung aus dem Griechischen übrig. Während die zweite Hälfte des Wortes keinem Zweifel unterworfen ist, verursacht die erste bei der Vieldeutigkeit von *τέλος* Schwierigkeiten. Es leuchtet ein, daß es hier nicht das Lebensende heißen kann; sonst wäre ja Telesphoros ein Todesgott. — Sachlichen wie sprachlichen Bedenken unterliegt sodann die von *Boeckh* (*C. I. Gr.* 1 S. 479a) aufgestellte und von *Welcker* (*Götterlehre* II 740) sowie auch von *Gruppe* a. a. O. befürwortete Erklärung, die den Namen mit Mysterien (*τελεσφορίαι*) oder geheimnisvollen Weihen (*τελεταί*) in Zusammenhang bringt; denn obwohl der Telesphoroskult sich im Laufe der Zeit von absonderlichen Bräuchen nicht freigehalten haben mag (s. o.), so ist doch die Annahme von eigentlichen Weihen, namentlich bei dem Schweigen des *Ail. Aristeides*, unhaltbar; ferner wären die *τελεσφορίαι* sprachlich doch erst wieder von *τελεσφόρος* abzuleiten; aber auch wenn man von *τελεσφορίαι* auf *τέλη*, was ja auch schon Weihen, Mysterien bedeutet, zurückgeht, so ist doch die von *Welcker* (*Berliner Terrakotten* S. 106) vorgeschlagene Übersetzung: 'Träger oder Bringer dieser Weihen' wenig klar: es gab keine Mysterien des Telesphoros, und diese konnten daher auch nicht von ihm 'gebracht' (?) werden; vgl. *Schenck* S. 53. — Wer den Telesphoros für den Gott der Genesung hält, wird bei *τέλος* an das Ende der Krankheit denken. Doch es fragt sich, ob dieser spezielle Sinn in dem Worte liegen kann. Es ist daher gewiß richtiger, die allgemeine Bedeutung Vollendung ins Auge zu fassen zugleich mit dem Sinn Vollständigkeit, volle Entwickelung, Vollkommenheit. Damit stimmen auch die beiden etymologischen Anspielungen auf den Namen: *ὑγιῆ ἐκ κάμνοντος ἀπετέλεσε* (*Marin. vit. Procl.* c. 7) und *ἐς τέλος εὐτοκίην ἔθηκας* (*Kasseler Hymnus* v. 39 *Kaibel*). Schon bei *Homer* (*T* 32) findet sich ferner *τελεσφόρον εἰς ἐνιαυτόν*: bis zum Vollendung bringenden Jahre, d. h. bis zur Vollendung des Jahres; denn da von dem Jahre angenommen wird, daß es alles zu Ende führt, vollendet es auch seinen eigenen Verlauf und gewinnt daher auch selbst einen Abschluß; vgl. *Ameis, Faesi* u. *Hentze* zu d. St. u. zu *δ* 86. Dann wird aber das Adj. auch im passiven Sinne gebraucht und bedeutet von Gebeten, Flüchen, Orakeln, Träumen vollendet, erfüllt; vgl. *Aesch. Choeph.* 204; 528; *Sept.* 638 (*Kirchhoff*); *Soph. El.* 646; *Eur. Phoen.* 69; 641; *Schenck* S. 54. Daher erklären *Suidas* und das *Etym. Magn.* a. a. O. das Wort mit *τέλειος*, vollkommen. *Τελεσφόρος* ist also der, welcher die Vollkommenheit, die ihm selbst eigen ist, den Menschen bringt; der Vollendete und Vollendende. Die attischen Epheben wählen ihn zu ihrem Schutzgott, weil sie von ihm erhoffen, daß er ihnen zu reiferer Entwickelung verhilft, und im Besitze jugendlicher Kraft verbürgt er die gesunde Ertüchtigung des heranwachsenden Geschlechts. Vgl. Telesphoros II.

[Johannes Schmidt.]

Telesphoros II (*Τελεσφόρος*) als Götterbeiname findet sich bezeugt für — 1) Gaia auf einer Inschrift aus Theben, die nach *Dittenberger, I. G.* 7, 2452 lautet: *Ἰαρὸν Γ(αίας) [Μα]καίρας Τελεσφόρῳ*, nach *Vollgraff, Corr. Hell.* 25 (1901), 363 nr. 3: *Ἰαρὸν Γᾶς Μακαίρας Τελεσφόρο*. Die beiden in dieser Inschrift ihr gegebenen Epitheta trägt Gaia auch *Orph. Hymn.* 26, 10 (*μάκαιρα θέα*, vgl. *Soph. Phil.* 400) und 26, 2 (*Τελεσφόρε*, vgl. *Orac. Sibyll.* 3 659). Der Beiname bezeichnet die Göttin wohl als diejenige, welche alles zur Vollendung und Entwicklung bringt (vgl. *Plut. de lib. educ.* 4 p. 2E: *δένδρα . . . τυχόντα ὀρθῆς παιδαγωγίας ἔγκαρπα γίγνεται καὶ τελεσφόρα*); vgl. auch *Preller-Robert, Griech. Myth.* 635, 3. — 2) die Moiren: *Δία Γενέθλιον, Ἥραν Γαμήλιον, Μοίρας Τελεσφόρους, Λοχίαν Ἄρτεμιν κ. τ. λ., Dio Chrysost. or.* 7 p. 269 *R.* (= 1, 139, 20 ed. *Dindorf*). *Lobeck, Aglaoph.* 767. Vgl. *Μοῖρα Τελεσφόρος, Aesch. Prom.* 511 (513). — 3) Zeus, *Hom. Hymn.* 23, 2, wo nach *Gemoll* z. d. St. *τελεσφόρος* nicht, wie manche annehmen, 'allgewaltig' bedeutet, sondern 'vergeltend', wie in demselben Sinne — 4) auch Dike dieses Epitheton führt, *Soph. Ai.* 1390; vgl. Teleios IV — 5) Beiname der Selene, *Orph. Hymn.* 8, 9. [Höfer.]

Telestas (*Τελέστας*), ein Bastardsohn des Priamos, *Apollod.* 3, 152 *W*; nach *Dict. Cret.* 4, 7 wird er von Diomedes getötet. [Ruhl.]

Telestes (*Τελεστής*), Beiname des Herakles, wohl synonym mit Mystes (s. d. nr. 3), *Ioann. Malalas* 8 p. 204 ed. *Bon.* [Höfer.]

Telestho (*Τελεσθώ* in der Klasse *Ψ*—Venetus 9, 6 u. Parisinus 2708 —, *Τελεστώ* Rzach), *ἡ κροκόπεπλος*, eine der Töchter des Okeanos und der Thetis, *Hes. Theog.* 358. Ihren Namen hat sie 'von der Weihe des Wassers', *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1⁴ p. 553. [Ruhl.]

Telestorides (*Τελεστορίδης*). Bei *Kallim. fr.*

13a *Schneider*: τετραένον Δαμάσου παῖδα Τελεστορίδην, woraus *Pape-Benseler* einen „Damasos, Vater eines Telestorides" erschlossen hat, liest *E. Dittrich, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 23, 179 (vgl. 201. 208 nr. 14): τετράενον δάμασαν παῖδα Τελεστορίδην und bezieht das Fragment auf Linos (s. d.), der Sohn des Telestor, d. h. des Apollon, da dieser so in einem Hymnus (*Anth. Pal.* 9, 525, 20: τερψίχορον, Τιτᾶνα, τελέστορα, τιμήεντα) genannt werde = den Sohn des Apollon zerreißen im Alter von vier Jahren ⟨die Hunde⟩. Über weitere auf einem Papyrusstreifen erhaltene Fragmente des *Kallimachos* mit der Behandlung der Linossage s. *Körte, Archiv für Papyrusforsch.* 5 (1913), 544 nr. 391. Freilich will es sehr bedenklich erscheinen, von dem adjektivisch gebrauchten τελέστωρ ein Patronymikon zu bilden. [Höfer.]

Telestor s. Telestorides.

Telete (Τελετή). Nikaia, Tochter des Sangarios und der Kybele (*Rosch. Lex.* 3, 1. 303), von Dionysos berauscht, gebiert dem Gott eine Tochter (*Memn. frgm.* 41, 5, *F. H. G.*, 3, 547; *Nonn.* 15, 169—16, 405): Θεόσσυτος ἤνθεε κούρῃ, ἣν Τελετὴν ὀνόμηνεν, αἰεὶ χαίρουσαν ἑορταῖς, κούρην νυκτιχόρευτον, ἑφεσπομένην Διονύσῳ, τερπομένην κροτάλοισι κ. ἀμφιπλῆγι βοείῃ (*Dion.* 16, 366 ff.). Χοροπλεκής wird sie *Dion.* 48, 880 genannt; sie wird Dienerin der Nikaia bei der Hut des Jakchos (886). T. ist die personifizierte Weihe; vgl. *Deubners* Artikel über Personifikationen: Bd. 3, 2 Sp. 2068 ff. (im *Index* die Stellen zu T.). In diesem Sinn darf man vielleicht auch *Herod.* 4, 79 fassen: ἐπεθύμησε (Skylas) Διονύσῳ Βακχείῳ τελεσθῆναι, μέλλοντι δέ οἱ ἐς χεῖρας ἄγεσθαι τὴν Τελετὴν ἐγένετο φάσμα μέγιστον.

Auf dem Helikon stand neben Orpheus ihre Statue; *Paus.* 9, 30, 3 Ὀρφεῖ δὲ τῷ Θρᾳκὶ πεποίηται μὲν παρεστῶσα αὐτῷ T. [Erinnerung daran in *Aristoph. Fröschen* 1032?] Nach der Kalenderschrift aus der Epakria erhielt sie dort Opfer; vgl. *Amer. Journ. Arch.* 10, 1895, 210. 10; *Prott, Fasti sacri* 48 nr. 26 B 10; *Deubn.* a. a. O. 2141, 64 ff. (Τελετῆς σπυδια [od. σπυλια? s. *Am. Journ.* 223] Δ Δ Δ Δ).

Auf einem Rundaltar von Pergamon ist T. mit der *Νύξ* und dem *Αὐτόματον* verbunden: Νυκτὶ καὶ Τελετῇ καὶ τῶι Αὐτομάτωι Κλανδία Τελεσφοριανία ὑμνήτρια κατ' ὄναρ (wo die Zusammenstellung der *Νύξ* mit der T., die ja κούρη νυκτιχόρευτος ist, keine Schwierigkeit bietet); vgl. *Hepding, Mitt. d. arch. Inst.* 35 (1910) 458; s. auch *Kern, Herm.* 46 (1911) 434; *A. S. Reinach, Rev. ét. gr.* 25 (1912) 53 ['*Divinités orphiques de la Finalité et de la Fatalité*'].

Mit Unrecht wurden früher viele Bilder auf T. bezogen; vgl. *Gerhard, Ant. Bildw.* 210, 211. 52. T. XLIX, L 295 CCCXI 402. In der letzten Zeit fand häufige Besprechung das Relief aus Luku in der Thyreatis ('1. Jahrh. nach Chr.' *Svoronos*; 'wahrscheinlich aus der Villa des Herodes Atticus' *Deubn.* a. a. O. 2125 mit Reproduktion). Die Bedeutung des Reliefs ist noch nicht völlig erkannt, zumal noch nicht einmal die erforderliche Einigkeit in der Identifikation der Figuren selbst besteht. Die genaueste Beschreibung des Reliefs mit Sammlung der reichen Literatur von 1811—1908 und Wiedergabe der hauptsächlichsten Interpretationen bei *Svoronos, Das Athener Nationalmuseum* 1, 336—340 (Taf. 55 nr. 1390); vgl. auch die Beschreibung des Reliefs *C. I. G.* 4, 676.

Im folgenden nur einige der wichtigsten Deutungen: *Prott, Ath. Mitt.* 27 (1902) 266, sieht in dem Relief 'unbedenklich' ein Denkmal der Verbindung von mystischem Dionysos-, Demeter- und Kaiserkult [wohl weil die Kaiser die Bringer der Euthenia und Eueteria seien, *Hepding* a. a. O. 443]; dagegen wendet sich *Ippel ebenda* 37 (1912) 290f. Nach ihm ist das Relief der T., Euthenia und Epiktesis geweiht. Er hält die kleine Statue mit dem Fruchtkorb links für Euthenia, 'Epiktesis wird ebenso eine kleine Statue gewesen sein auf dem Pfeiler'. T. selbst ist ihm die große Figur, die kleine aber auf dem Pfeiler Hekate, 'die Hüterin der Weihen'. T. weilt in dem Heiligtum, das Statuen und Baum bezeichnen, als großes den Ort erfüllendes Numen. Doch hat *Ippels* Deutung wenig Wahrscheinlichkeit für sich. Die Hauptfrage ist nach wie vor: worauf bezieht sich die Inschrift ΤΕΛΕΤΗ? Gegen die Deutung der kleinen oberen Figur als T. sprach sich schon *Sybel, Katalog der Skulpt. zu Athen* nr. 348 (Artemis?), aus, *Kekulé* (*Theseion* nr. 248 mit Literatur), der sie auch für eine Artemis hielt mit der Annahme, daß unter ΤΕΛΕΤΗ noch etwas gestanden habe. Ihm gilt auch die Figur der Ἐπίκτησις als T., und ἐπίκτησις (sic) 'scheint sich auf keine dieser Figuren zu beziehen'; auch *Deubner* schaltet dies obere Figürchen als T. aus.

Daran wird wohl mit *Svoronos* festzuhalten sein, daß die Gestalten mit Inschrift dieser auch entsprechen: Εὐθηνία auf der Basis, Ἐπίκτησις die sitzende Gestalt, in der *Sybel* gewiß richtig eine heroisierte Verstorbene (aus Chios? *Svoronos*) vermutete. *Milchhöfer* wieder (s. *Svoronos* 338) sieht in der Hauptfigur (Ἐπίκτησις) eine heroisierte Tote namens Telete. Wieder anders *Deubner, Stais, Reinach* ('*ex-voto à des divinités protectrices de la végétation? ... à une défunte?*'), *Kastriotis* (τελετή = Fest).

Im folgenden eine briefl. Mitteilung von *O. Weinreich*, der mir nach Autopsie schreibt: 'Das Relief ist überarbeitet offenbar zu einer zweiten Verwendung. Das ist ganz deutlich an dem Zapfen, mit dem es in die Basis, die es trug, eingefügt war. Danach ist das Relief links unvollständig. Nun ist sicher und oft hervorgehoben, daß auch die Inschriften nicht gleich sind, also wohl auch nicht gleichzeitig. Und da die große Inschrift *Τελετή* ziemlich roh im Felde steht und an einer Stelle, wo ursprünglich wohl die aus der Schale trinkende Schlange vom Baum herabhing, so möchte ich diese Inschrift für sekundär, die beiden anderen für primär halten. Nach der Analogie des ebenfalls aus Luku stammenden Heroenreliefs, das stilistisch verwandt ist (s. *Svoronos* 339r.), glaube ich, daß es ursprünglich ein Grabrelief für die heroisierte *Ἐπίκτησις* war und später zum Weihrelief umgestaltet wurde,

was um so leichter ging, als sich der Menschenname *Ἐπίκτησις* nun auch mythologisch fassen ließ... Bei dieser Neuverwendung hat man die Schlange abgearbeitet und *Τελετή* eingegraben, was nun sehr wohl auf die große Gestalt bezogen worden sein mag, wodurch *Ἐπίκτησις* allerdings bildlos würde'.

Danach scheint mir wohl möglich, daß hier ΤΕΛΕΤΗ gar nicht als Personifikation zu betrachten ist, sondern etwa in der Auffassung, wie sie *Svoronos* geäußert hat: das Wort *τελετή* bezieht sich entweder auf die Feier der Heroisierung der Epiktesis oder auf den Akt einer Fruchtbarkeitsfeier, und das Relief selbst ist wie der Altar des Musonios (*Svoron.* 340) *τῆς τελετῆς τὸ σύνθημα*. Das Wort *τελετή* gibt dann den Zweck und Inhalt des Reliefs an — womit freilich, wenn sich diese Interpretation in der Folge als richtig erwiese, wieder ein nicht unwichtiger Beleg für die Personifikation der Telete hinfällig würde.

Eine weitere mutmaßliche Darstellung Teletes: auf einer kapitolinischen Bronze ist sie abgebildet als kleine Gestalt 'mit flacher Scheibe (*πίναξ*) auf dem Kopfe: Telete? Nymphe?' (*Rosch. Lex.* 1, 2. 1906 f.)

[Preisendanz.]

Teleus (*Τελεύς*), Vater des Klymenos (s. d. nr. 6), *Parthen.* 13. [Höfer.]

Teleutagoras (*Τελευταγόρας*), Sohn des Herakles und der Thespiade Euryke? oder Euryte?, *Apollod.* 2, 162 *W.* [Ruhl.]

Teleutas (*Τελεύτας*), Phryger, Vater der Tekmessa (s. d.), *Soph. Ai.* 210. 331. *Schol. B. L. Hom. Il.* 1, 138 (p. 15 a 43 *Bekker*). *J. Toepffer, Att. Genealogie* 276 Anm. 3. [Höfer.]

Telethusa, Gemahlin des Ligdus und Mutter der Iphis (s. d.), *Ov. Met.* 9, 682; 696; 766.

[Ruhl.]

Tellis (*Τέλλις, -ιδος*). 1) [Literatur: *Gruppe, Gr. Myth.* S. 222, 16; *Robert* 16. *Winckelmannprogr.* S. 6; *Dieterich, Nekyia* S. 69; *Crusius* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Archilochos 2, 490, 10 ff.; *Preller, Mythol.* 1 S. 754, 1; *Hauvette, Archiloque,* Paris 1905, S. 43 f.]. Auf dem Polygnotischen Gemälde der Unterwelt in der Lesche zu Delphi saßen im Schiffe Charons Kleoboia (s. d.) u. Tellis: *Paus.* 10, 28. 1 *οἱ δὲ ἐπιβεβηκότες τῆς νεὼς οὐκ ἐπιφανεῖς ἐς ἅπαντάς εἰσιν οἷς προσήκουσι, Τέλλις μὲν ἡλικίαν ἐφήβου γεγονὼς φαίνεται, Κλεόβοια δὲ ἔτι παρθένος, ἔχει δὲ ἐν τοῖς γόνασι κιβωτὸν ὁποίας ποιεῖσθαι νομίζουσι Δήμητρι. ἐς μὲν δὴ τὸν Τέλλιν τοσοῦτον ἤκουσα ὡς ὁ ποιητὴς Ἀρχίλοχος ἀπόγονος εἴη τρίτος Τέλλιδος· Κλεόβοιαν δὲ ἐς Θάσον τὰ ὄργια τῆς Δήμητρος ἐνεγκεῖν πρώτην ἐκ Πάρου φασίν.* Eine Schwierigkeit im Text: *Τέλλις μὲν ἡλικίαν γεγονὼς cod. Leid. A; ἐφήβου* schalten die anderen *Hss.* ein, was *Robert* für unmöglich hält, da Tellis als Ephebe nicht Ahnherr des Archilochos genannt werden könne; von *Wilamowitz* verb. bei *Robert: Τέλλις μὲν ἡλικίαν γέρων ὡς φαίης ἄν,* eine Emendation, die allerdings in dem folgenden *Κλ. δὲ ἔτι παρθένος* begründet zu sein scheint [vielleicht ist einfach zu lesen *γέρων ὡς φαίνεται*?], wiewohl *Dieterich* den Zusatz der *Hss. ἐφήβου* auf andere Weise für gerechtfertigt hält; denn er denkt bei dieser Ahnherrnschaft des Tellis zu Archilochos an eine spätere 'Ciceronierfindung', durch die Tellis in diesen Zusammenhang mit Archilochos gebracht worden sei, der ja auch dem parischen Priestergeschlechte der kabirischen Demeter angehörte. Der Name Tellis, anklingend an die parischen *τέλη*, als Kurzform zu *Τελεσφόρος*, tat das seinige dazu. Wäre also die Verwandtschaft erst später willkürlich konstruiert, wie *Dieterich* annimmt, dann könnte Tellis wohl als *ἔφηβος* dargestellt gewesen sein.

Indessen folgte nach *Crusius* Polygnot zweifellos der heimischen Überlieferung (so auch *Hauvette,* der von Tellis und Kleoboia sagt, daß sie *„figuraient sous une forme concrète la patrie de l'artiste et rappelaient les souvenirs les plus reculés de l'influence parienne à Thasos"*), die in der späteren 'mirakelreichen' *κτίσις Πάρου* sich wiederfinde; vgl. das bekannte Orakel *ἄγγελλον Παρίοις, Τελεσίκλεες, ὥς σε κελεύω· νήσῳ ἐν Ἠερίῃ κτίζειν εὐδείελον ἄστυ* (*Euseb. praep. ev.* 6, 7). Dieser Telesikles, Vater des Archilochos, führte die parische Kolonie nach Thasos, so daß ihn *Crusius* als einen Doppelgänger des polygnotischen Tellis und dessen Namen als Kurzform auch zu Telesikles betrachtet.

Noch weiter sucht *Hauvette* zu kommen mit der Annahme, der Kult der parischen Demeter sei zuerst von Tellis und Kleoboia nach Thasos gebracht worden, während erst zwei Generationen später die eigentliche Kolonisation unter Führung des Telesikles, der als Nachkomme dieses alten *κτίστης* besonders zu diesem Amte geeignet erschien, vor sich gegangen sei. Demnach wäre Archilochos als Urenkel des Tellis anzusehen und dieser mit Kleoboia als der frühste Übertrager des parischen Demeterkultes nach Thasos. [Preisendanz.]

Vgl. auch *O. Jahn, Hermes* 3 (1869), 326. *v. Wilamowitz, Homer. Untersuch.* 223 Anm. 19. *Robert* a. a. O. 81. *Kuhnert, Arch. Jahrb.* 8 (1893), 109 f. *Schöne,* ebenda 201 Anm. 23. *P. Weizsäcker, Polygnots Gemälde in der Lesche der Knidier in Delphi* 15. — Wenn im Texte, was mir aber unnötig erscheint, überhaupt etwas zu ändern ist, liegt am nächsten für *ἐφήβου* zu schreiben *ἀφήβου*; vgl. *Pollux* 2, 10. 18. 1, 236. *Suid.* s. v. *ἀφηβηκότι· γηράσαντι.* — 2) Sohn des Teisamenos, Bruder des Daïmenes, Sparton und Leontomenes, *Paus.* 7, 6, 2.

[Höfer.]

Tellumo nennt *Varro* bei *Augustin, Civ. Dei* 7, 23 einen der Tellus entsprechenden männlichen Gott. Daß er etruskisch war, folgt aus zwei Tatsachen, erstens daß er auf dem Templum unter den Namen Tellurus (s. a.) bei *Martianus Capella* erscheint, und zweitens, daß die etruskische Hafenstadt Telamon, in etruskischer Form auf ihren Münzen (*Fabr. C. I. I.* nr. 297 a—302) telmun oder tlamun genannt, ohne Zweifel nach ihm ihren Namen hat, denn Tellumo lautet in etruskischer Lautgestalt telmun, woraus dann mit Metathese tlamun werden kann. Über diesen letzteren Vorgang vgl. s. v. telmun. [C. Pauli.]

Vgl. *G. Wissowa, Religion und Kultus der*

*Römer*² S. 192, 1. *P. Wolters, Archäol. Bemerkungen* II = *Sitzungsber. d. K. Bayer. Akad. d. Wiss. Philos.-philol. u. hist. Klasse* 1915, 3 S. 45 und den Art. *Tellus* Sp. 332, 64 ff. [Höfer.]

Tellurus wird bei *Martianus Capella* in folgendem Zusammenhang gelesen: '*Corrogantur ex proxima [sc. regione, i. e. quinta], transcursis domibus coniugum regum, Ceres, Tellurus, Terraeque pater, Vulcanus et Genius*'. Hier wird das Terrae pater verschieden gefaßt. *K. O. Müller (Etr.* 2¹, 130 = 2², 134) schreibt: 'der Vater der Erde Vulcanus', versteht also Terraeque pater Vulcanus, während *Deecke (Etr. Fo.* 4, 16 not. 15) geneigt ist, das Terrae pater für eine Glosse zu Tellurus zu halten. Das ist auch mir wahrscheinlich. Vgl. auch s. v. telmun u. unt. Sp. 332, 32. [C. Pauli.]

Tellus, in jüngerer Anrufungsform **Terra mater**, altrömische Erdgöttin, wobei die Erde nicht als Element, im Sinne des Erdganzen im Gegensatze zum Himmelsgewölbe (Gaia und Uranos) oder zum Weltmeer (Gaia und Okeanos), gefaßt ist, sondern als der heimische Erdboden in seiner doppelten Eigenschaft als Saatfeld und als Grabstätte: *tu alimenta vitae tribuis perpetua fide et, cum recesserit anima, in tete refugimus: ita quicquid tribuis, in te cuncta recidunt* heißt es in einem dichterischen Gebete an die Göttin (*Precatio Terrae matris, Anth. lat.* 5, 12 ff. *R.*²), und diese Doppelnatur als Allgebärerin und als Bergerin alles Abgestorbenen spricht sich auch in den mit großer Wahrscheinlichkeit auf sie zu beziehenden Indigitationen als Panda Cela (*Varro Menipp. frg.* 506 *Buech.* und mehr bei *R. Peter* oben Bd. 2 Sp. 210 f.) und Genita Mana (*Plut. Qu. Rom.* 52. *Plin. n. h.* 29, 58, vgl. oben Bd. 1 Sp. 1612) aus, die beide in der sog. polaren Ausdrucksweise das Wesen der Göttin von den entgegengesetzten Enden seines Inhalts her umfassen. Die Doppelbeziehung auf Werden und Vergehen wird in Anlehnung an griechische Vorbilder (*Menand. monost.* 89 *γῆ πάντα τίκτει καὶ πάλιν κομίζεται*) auch an zahlreichen Stellen der römischen Dichtung hervorgehoben, zuerst bei *Ennius var.* 48 *V.*² *gentis omnis peperit et resumit denuo* und *Lucrez* 5, 259 *omniparens eadem rerum commune sepulcrum*, später häufig in metrischen Grabinschriften, deren Zeugnisse *B. Lier, Philologus* 62 (N. F. 16) 1903 S. 586 ff. und *A. Dieterich, Mutter Erde* S. 75 zusammengestellt haben, z. B. *C. I. L.* 6, 15493 = *Bücheler, Carm. epigr.* 1129, 2 *quae genuit, Tellus ossa teget tumulo; C. I. L.* 12, 1932 = *Buecheler* 1476, 2 *Terra mater rerum quod dedit ipsa teget; C. I. L.* 5, 7454 = *Buecheler* 809 *mater genuit materque recepit.* Hier spricht sich überall zugleich die Anschauung aus, daß die Erde nicht nur die Quelle des pflanzlichen, sondern auch alles animalischen Lebens (*fertilis frugum pecorisque Tellus Hor. c. s.* 29, vgl. *Diod.* 37, 11, 1) mit Einschluß des menschlichen Daseins ist, nicht nur *frugum mater* (*Ovid. fast.* 1, 671. *Paneg. lat.* 5, 13, 6), sondern auch *gentium et divum parens* (*Anth. lat.* 5, 17 *R.*², vgl. *Suet. Caes.* 7, 2 *Terra, quae omnium parens haberetur*) und daher *prima deorum Tellus* (*Verg. Aen.* 7, 136). Den ganzen Kreis von Vorstellungen, der sich um den Begriff der mütterlichen Erdgottheit gruppiert, hat *A. Dieterich, Mutter Erde,* Leipzig u. Berlin 1905 (2. Auflage mit Nachträgen von *R. Wünsch* 1912) vortrefflich beleuchtet; für die spezifisch römischen Anschauungen vgl. *W. Warde Fowler, the religious experience of Roman people,* London 1911, S. 120 ff. *G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer*² S. 192 ff.

Der Kultname lautet ursprünglich ausschließlich Tellus (*Serv. Aen.* 1, 171 *tellurem autem pro terra posuit, cum Tellurem deam dicamus, terram elementum;* vgl. 12, 778. *Cic. de nat. deor.* 3, 52 *terra ipsa dea est et ita habetur: quae est enim alia Tellus? Placid. Corp. gloss. lat.* 5, 101, 19 ⟨*Tellus*⟩ *Telluris, dea terrae*), und zwar ohne weiteren Zusatz (z. B. heißt der stadtrömische Tempel nie anders als *aedes Telluris; Tellus mater* steht nur in der überarbeiteten Formel der Devotio urbis bei *Macr. S.* 3, 9, 11; in den Worten des *Varro de r. r.* 1, 1, 5 *itaque quod ii parentes, magni dicuntur, Iuppiter pater appellatur, Tellus* [*Terra* (getilgt von *Jordan* zu *Preller, Röm. Myth.* 3³ S. 2, 3)] *mater* gehört *mater* nicht zum Namen, sondern ist Prädikat), nur vereinzelt findet sich auf Inschriften (*C. I. L.* 6, 769. 8 Suppl. 11986) die Benennung *dea Tellus.* Seit dem Ende der Republik tritt daneben in rasch zunehmender Häufigkeit, aber z. T. mit lokaler Beschränkung die Bezeichnung als Terra mater auf (*mater Terra C. I. L.* 2, 3527. 12, 359, *dea Terra mater C. I. L.* 13, 8249; poetisch dafür *Terra parens Iuven.* 8, 257. *C. I. L.* 6, 18579 = *Buecheler, Carm. ep.* 1039, 1), für welche der römische Stein *C. I. L.* 6, 770 *Terrai matri* und die Akten der augusteischen Säkularfeier (*C. I. L.* 6, 32323 Z. 136) die ältesten Zeugnisse sind; die Epiklesis *mater* ist ein notwendiger Bestandteil dieses Kultnamens und mit dem vorausgehenden Eigennamen völlig zur Einheit verschmolzen, wie *Vitruv.* 4, 9, 1 *arae . . . Vestae Terrae matrique humiles conlocentur* zeigt (denn es handelt sich nur um die beiden Gottheiten Vesta und Terra mater). Die Griechen geben daher den Namen ebensowohl durch *Γῆ* (die *aedes Telluris* heißt *ὁ νεὼς τῆς Γῆς Dion. Hal.* 8, 79, 3, *τὸ τῆς Γῆς ἱερόν Appian. b. c.* 2, 126, vgl. *Cass. Dio* 44, 22, 3) wie durch *Δημήτηρ* wieder; z. B. bezeichnet mit diesem Namen *Lydus* die Göttin der Feriae Sementivae (*de mens.* 3, 9 p. 42, 15 *W. ἱεροποιοῦν Δήμητρι οἷον τῇ Γῇ τῇ ὑποδεχομένῃ τοὺς καρποὺς*) und der Fordicidia (*de mens.* 4, 72 p. 124, 10 *W.*) und ebenso *Zosimus* 2, 5 die Terra mater der Säkularfeier, während umgekehrt *Florus Verg. orator an poeta* p. 185, 11 *Roßb.* die Göttin, die den Triptolemos aussendet, *Terra mater* nennt: daher müssen wir uns, wenn ein griechischer Gewährsmann eine römische Göttin namens *Δημήτηρ* erwähnt, immer die Frage vorlegen, ob Ceres oder Tellus gemeint ist.

Der älteste Gottesdienst der Erdgöttin in Rom ist unpersönlich und an keine feste Kultstätte gebunden. In den Gebetsformeln der Pontifices fanden sich die Anrufungen *Tellumo Altor Rusor* (*Varro* bei *August. c. d.* 7, 23 = *antiq. div.* 16 frg. 45ª *Agahd, Jahrb. f. Philol. Suppl.* 24, 213: *pontifices . . . quattuor diis faciunt rem divinam: Telluri Tellumoni Altori Rusori*); diese

drei Namen verhalten sich zur Erdgottheit ebenso, wie die zwölf *numina*, die der Flamen beim *sacrum Ceriale* anruft (*Serv. Georg.* 1, 21, s. unten Sp. 334, 19 ff.), zu den dort verehrten Gottheiten Tellus und Ceres, wobei noch bemerkenswert ist, daß in beiden Fällen diese 'Sondergötter' männliche Namen tragen, während ihre Anrufung im Dienste weiblicher Gottheiten erfolgt (vgl. *Wissowa, Ges. Abhandl.* S. 311 f. 320). Die Beziehung der Anrufung *Altor* auf die Nährkraft der Erde (*quod ex terra aluntur omnia, quae nata sunt, Varro* a. a. O.) liegt auf der Hand, in der späteren Liturgie entspricht ihr das Beiwort *alma*, das der Erdgöttin in erster Linie zukommt (*Serv. Aen.* 10, 252 *alma proprie est Tellus ab eo, quod nos alat, tamen etiam aliis numinibus hoc epitheton datur;* vgl. *alma Tellus* bei *Ovid. met.* 2, 272 und über die sonstige Verwendung dieser Epiklesis *Thes. ling. lat.* 1, 1703); *Rusor* wird von *Varro* (*quod rursus cuncta eodem revolvuntur*) = *revorsor* gefaßt, gehört aber wohl zu der in *ruma, rumen, Rumina* (s. *R. Peter* oben Bd. 2 Sp. 219 f.) vorliegenden Wurzel. *Tellumo* (= **Tellusmo*) entzieht sich einer sicheren Deutung, aber ein männliches Seitenstück zur weiblichen Tellus hat erst die Spekulation aus ihm gemacht (*Varro* a. a. O., vgl. auch frg. 46[b] bei *August. c. d.* 4, 10), auf welcher fußend dann *H. Nissen* (*Pompejan. Studien* S. 332) sogar hermaphroditische Darstellungen der Erdgöttin nachweisen zu können geglaubt hat. Der angebliche männliche *Tellurus* in den Götterreihen des *Martianus Capella* (1, 49 in der fünften Region: *Ceres Tellurus Terraeque pater Volcanus et Genius*) ist vielleicht nur ein verkannter archaischer Genetiv auf *-us* (vgl. auch *C. Thulin, Die Götter des Martianus Capella und der Bronzeleber von Piacenza, RGVV* 3, 1 S. 3. 46 f.).

Älter als die Vorstellung einer persönlich gefaßten Erdgottheit ist die Gedankenverbindung zwischen dem Saatfelde und dem befruchteten Mutterschoße. Aus ihr erklärt sich der Brauch, der Erde weibliche (*Horaz epist.* 2, 1, 143 *Tellurem porco, Silvanum lacte piabant* widerspricht nicht, es müßte nur genauer *porco femina* heißen, wie bei *Cato de agric.* 134, 1; vgl. auch *E. Lübbert, Commentationes pontificales* S. 74), und zwar trächtige Tiere zu opfern. Das gewöhnlichste Opfertier für sie war die *sus plena* (*Fest.* p. 238. *Cic. de divin.* 1, 101. *Arnob.* 7, 22 *Telluri matri scrofa inciens immolatur et feta ... ob honorem fecunditatis ipsius*), die ihr nicht nur bei der Säkularfeier dargebracht wurde (*C. I. L.* 6, 32323 Z. 137 *uti tibi sue plena propri*[*a sacrum fiat*]. Orakel bei *Zosim.* 2, 6 v. 11 πληθομένη χοίροις ὑς ἱερεύοιτο μέλαινα; die schwarze Farbe wird nur hier im Orakel, nicht in den Protokollen der Säkularfeier erwähnt), sondern auch bei dem alten Saatfeste, den feriae Sementivae (*Ovid. fast.* 1, 671 f. *placentur frugum matres Tellusque Ceresque farre suo gravidae visceribusque suis*), die als Wandelfest (*feriae conceptivae, Macr. S* 1, 16, 6. *Paul.* p. 62) je nach dem Stande der Feldarbeiten nach Beendigung der Aussaat (*seminibus iactis est ubi fetus ager, Ovid. fast.* 1, 662, dagegen εἰς ἀρχὴν σπόρου *Lyd. de mens.* 3, 9 p. 42, 11 *W.*; für die Angabe *Ovids* entscheidet die allgemeine Regel bei *Cic. de leg.* 2, 19 *ferias ... in famulis operibus patratis habento*) an zwei durch eine siebentägige Zwischenfrist getrennten Tagen (in der Regel des Januar) begangen wurden, an deren erstem der Tellus, am zweiten der Ceres geopfert wurde (*Lyd. de mens.* 3, 9, der die Göttinnen Δημήτηρ und Κόρη nennt; vgl. *Ovid. fast.* 1, 657 ff. *Paul.* p. 337; die auf attische, nicht auf römische Saatfeiern bezügliche Notiz des sog *Probus* zu *Verg. Georg.* 2, 385 ist fernzuhalten); wo nur von einem Festtage die Rede ist (*Varro de l. l.* 6, 26 *Sementivae feriae dies is, qui a pontificibus dictus, appellatus a semente, quod sationis causa susceptae*), ist damit der speziell der Tellus geltende erste Festtag gemeint (vgl. *Varro de r. r.* 1, 2, 1 *Sementivis feriis in aedem Telluris veneram rogatus ab aeditumo*), während der zweite wohl zweifellos das von *Fabius Pictor* bei *Serv. Georg.* 1, 21 erwähnte *sacrum Ceriale* ist, bei dem der Flamen (Cerialis) Tellus und Ceres gemeinsam opfert und dabei zwölf 'Gottheiten' (richtiger die Gottheit unter zwölf verschiedenen Indigitationen) anruft, welche den ganzen Kreislauf der ländlichen Arbeiten vom ersten Brachpflügen bis zum Einfahren und dem Herausgeben des Korns aus der Scheuer umfassen (*Fabius Pictor hos deos enumerat, quos invocat flamen sacrum Ceriale faciens Telluri et Cereri: Vervactorem, Redaratorem* [so *Salmasius*, Hs. *reparatorem*], *Imporcitorem, Insitorem, Obaratorem, Occatorem, Sarritorem, Subruncinatorem, Messorem, Convectorem, Conditorem, Promitorem;* vgl. dazu *Wissowa, Ges. Abhandl.* S. 309 ff.). Trächtige Kühe (*fordae boves*) werden der Tellus an ihrem nach diesem Opfer benannten Hauptfeste, den Fordicidia (*Ovid. fast.* 4, 629 ff. *Varro de l. l.* 6, 15; ältere Form *Hordicidia Paul.* p. 102. *Varro de r. r.* 2, 5, 6, wo die Überlieferung *Hordicalia* vielleicht nicht zu korrigieren, sondern als spätere Nebenform des Festnamens zu erklären ist, da *Lyd. de mens.* 4, 72 p. 124, 11 die Schreibung Φορδικάλια bietet) am 15. April (*C. I. L.* 1[2] p. 315) geschlachtet. Das Fest stammte noch aus der Zeit der Feldgemeinschaft der Kurien und wurde daher zwar als Staatsfest (*publice*), aber getrennt nach den Kurien begangen (*publica sacra pro curiis, Fest.* p. 245), in denen auch noch in historischer Zeit an diesem Tage eine *forda bos* geopfert wurde (*Varro de l. l.* 6, 15. *Ovid. fast.* 4, 635 f.), während außerdem auch ein allgemeines Staatsopfer gleicher Art durch die Pontifices auf dem Capitol dargebracht wurde (*Ovid.* a. a. O. v. 630. 635. *Lyd. de mens.* 4, 72, der aber sonst mit Vorsicht zu benutzen ist, da er mehrfach fremde Züge einmischt; vgl. *Th. Litt, De Verrii Flacci et Cornelii Labeonis fastorum libris,* Diss. Bonn 1904, S. 25, 2). Das Fest galt der Fürbitte für das Gedeihen der um diese Zeit in der entscheidenden Entwicklung befindlichen Saat und stand in enger Beziehung zu den benachbarten Festen einerseits der Cerialia am 19. April (der Zwischenraum von drei Tagen ist für zusammengehörige Festfeiern herkömmlich, vgl. *Wissowa* a. a. O. S. 162 ff.), andererseits der Palilia am 21. April; denn bei den Fordicidia wurden aus den ge-

opferten Kühen die ungeborenen Kälber herausgeschnitten und zu Asche verbrannt, diese Asche aber von den Vestalinnen bis zu den Palilien aufbewahrt, um bei dieser Reinigungsfeier zusammen mit anderen Dingen (s. oben Bd. 3 Sp. 1279) als Sühnmittel Verwendung zu finden (*Ovid. fast.* 4, 639 f. 733).

Die sowohl beim Saatfeste wie bei den Fordicidia hervortretende enge Verbindung von Tellus und Ceres begegnet zum dritten Male bei dem alljährlich vor Beginn der Ernte (*priusquam messim facies . . . priusquam hasce fruges condas: far, triticum, hordeum, fabam, semen rapicium, Cato de agric.* 134, 1; *antequam novam frugem, quae dapem mereat, de suo capiant, Mar. Vict.* p. 25 *K.; ante fruges novas captas, Gell.* 4, 6, 8; *antequam novam frugem praeciderent, Paul.* p. 219; *priusquam novas fruges gustarent, Paul.* p. 223) dargebrachten Opfer der Porca praecidanea (*feriae praecidaneae, Gell.* 4, 6, 10), das neben seiner agrarischen Bedeutung zugleich Beziehungen zum Totenkult aufweist, da es *piaculi gratia* (*Gell.* 4, 6, 8) zur Sühnung bestimmter Verstöße gegen das *ius manium* diente (*qui iusta defuncto non fecerunt aut in faciendo peccarunt, Mar. Vict.* p. 25 *K.; qui mortuo iusta non fecisset, id est glebam non obiecisset, Paul.* p. 223; *quod humatus non sit, Varro* bei *Non.* p. 163; *si qui familiam funestam aut non purgaverant aut aliter eam rem quam oportucrat procuraverant, Gell.* a. a. O.). *Cato* a. a. O., der nur der Beziehung auf die bevorstehende Ernte gedenkt, gibt als Empfängerin des Opfers Ceres allein an (ebenso *Paul.* p. 223. *Gell.* a. a. O.) und teilt ausführlich nur die bei dem Voropfer (*ture vino Iano Iovi Iunoni praefato, priusquam porcam feminam immolabis*) zur Anwendung kommende Gebetsformel mit; daß das Opfer aber Tellus und Ceres gemeinsam galt, bezeugt *Varro de vita pop. Rom. III* bei *Non.* p. 163: *quod humatus non sit, heredi porca praecidanea suscipienda Telluri et Cereri; aliter familia pura non est.* Wahrscheinlich bestand ursprünglich ein jetzt nicht mehr deutlich erkennbarer Zusammenhang zwischen diesem Opfer und dem der *praesentanea porca, quae familiae purgandae causa Cereri immolatur,* die angeblich deshalb so benannt ist, *quod pars quaedam eius sacrificii fit in conspectu mortui eius, cuius funus instituitur* (*Fest.* p. 250; vgl. *Mar. Vict.* a. a. O.); zwar ist hier nur von Ceres die Rede, daß aber ursprünglich Tellus an dieser Stelle oder mindestens neben und vor Ceres stand, darf man aus der Beziehung dieses Opfers auf den Totenkult schließen, mit dem nicht Ceres, wohl aber Tellus verwachsen ist. Man wird das Verhältnis beider Opfer zueinander so auffassen dürfen, daß das Sühnopfer der *porca praecidanea* als Ausgleich für die Unterlassung der Darbringung der bei jedem Todesfalle geschuldeten *porca praesentanea* eintrat, und daß dieses Sühnopfer in Verbindung mit dem Ernte-Voropfer zu einem allgemeinen (die *porca praecidanea* wird von *Fest.* p. 253 unter die *sacra popularia* gerechnet; über diesen Begriff vgl. *Wissowa, Religion u. Kultus*[2] S. 399 A. 2) und regelmäßigen wurde, weil jeder mit der Möglichkeit rechnen mußte, im Laufe des Jahres bewußt oder unbewußt eine Unterlassungssünde gegen die Vorschriften des *ius manium* begangen zu haben (vgl. *Lübbert, Comment. pontificales* S. 78). Für die Vereinigung einer Handlung des Totenkultes mit einem agrarischen Opfer zieht *Dieterich* a. a. O. S. 78 treffend den attischen Kultbrauch zum Vergleiche heran, daß der Buzyge beim ἄροτος ἱερός u. a. τοῖς περιορῶσιν ἄταφον σῶμα flucht (*Schol. Soph. Antig.* 255, vgl. *Töpffer, Attische Genealogie* S. 139). *Ciceros* Worte *de leg.* 2, 57 *nec tamen eorum ante sepulcrum est, quam iusta facta et porcus* (so *Lübbert* a. a. O. S. 73, Hss. *corpus*) *caesus est* gehen wahrscheinlich auf die *porca praesentanea,* dagegen die folgenden Worte *in eo, qui in nave necatus, deinde in mare proiectus esset, ... porcam heredi esse contractam* auf die *porca praecidanea,* während die weitere Bestimmung *et habendas triduum ferias et porco femina piaculum pati,* da sie nach *Ciceros* ausdrücklicher Angabe nur im Falle des *in nave necatus, deinde in mare proiectus,* nicht aber bei dem *in mare mortuus* Platz greifen soll, eine besondere Sühne für den von fremder Hand herbeigeführten gewaltsamen Tod (*necatus*) darzustellen scheint (anders früher *Real-Encykl.* 3, 1972).

Der Anteil der beiden Göttinnen am Opfer der *porca praecidanea* ist offenbar so geregelt, daß das Ernteopfer der Ceres gilt, die Sühnleistung für Vernachlässigung der Pflichten gegen die Verstorbenen aber der Tellus als der Gottheit der Grabstätte. In dieser Eigenschaft gehört sie in den Kreis der *di inferi* und steht in engster Beziehung zu den *di manes,* mit denen zusammen sie bei der Devotion (*deis manibus matrique Terrae, Liv.* 8, 6, 10 = *Val. Max.* 1, 7, 3; *deis manibus Tellurique, Liv.* 8, 9, 8; vgl. 10, 28, 13; *dis infernis Terraeque parenti, Iuven.* 8, 257) und bei der Defixion (*pars Terram matrem deosque manes orarent, ne mortuo sedem ullam nisi inter impios darent, Suet. Tib.* 75, 1, danach *Aur. Vict. Caes.* 33, 31 *vulgus pari clamore Terram matrem deos quoque inferos precaretur, sedes impias uti Gallieno darent;* daher auch *Tellus hoc ita iusta sinat, Prop.* 1, 19, 16) erscheint; auch in der Formel der Devotio urbis, die uns bei *Macrobius S.* 3, 9, 10 f. in jüngerer Umgestaltung vorliegt, war wohl ursprünglich neben den Manes auch die Terra mater angerufen; jetzt erscheinen dort am Anfange Dispater, Veiovis, Manes und am Ende Tellus mater und Iuppiter mit der Hinzufügung (§ 12) *cum Tellurem dicit, manibus terram tangit* (dazu vgl. *E. Samter, Geburt, Hochzeit u. Tod* S. 18, 2), *cum Iovem dicit, manus ad caelum tollit.* Das Grab ist die Kultstätte der Terra mater und der *di manes,* wie die römische Grabschrift *C. I. L.* 6, 16398 *dis manibus et Terrae matri trium Corneliorum* zeigt. Daher enthalten auch die Grabschriften häufig Anreden an beide, z. B. *C. I. L.* 5, 3653 = *Buecheler, Carm. ep.* 1043, 3 f. *te, Tellus, sanctosque precor pro coniugis* (soll heißen *coniuge*) *manes, vos ite placidi, tu levis ossa tegas; C. I. L.* 6, 24807 = *Buecheler* 1029, 5 *nunc vos contestor, manes, quibus ossa relinquo, Tellus huic tumulo*

ne gravis esse velis; C. I. L. 6, 20200 *sacrum d(is) m(anibus) et Terrae levi Decimis Iulis Phoebiano et Sperato;* vgl. auch *C. I. L.* 3 Suppl. 11009 *Terr(ae) matr(i) et m(emoriae) Priscille.* In vielfacher Variation kehrt in der Gräberpoesie die Bitte an die *amica Tellus* (*C. I. L.* 6, 9632. 8703 = *Buecheler* 89, 4. 1028, 5) wieder, daß sie den Toten in ihrem Mutterschoße (*C. I. L.* 9, 3184 = *Buecheler* 1313, 3 *Terraq(ue), quae mater nunc est, sibi sit levis oro; C. I. L.* 6, 18579 = *Buecheler* 1039, 1 *Terra parens, tibi Fortunatae commisimus ossa, quae tangis matres* [soll heißen *matris*] *proxumitate tuos*) freundlich aufnehmen (*C. I. L.* 8, 7604 = *Buecheler* 1613, 11 *ab ea sic merita pertuli, ut benigne me Terra reciperet; C. I. L.* 6, 9632 = *Buecheler* 89, 4 *amica Tellus ut det hospitium ossibus; C. I. L.* 6, 18149 = *Buecheler* 1217 *Diva, precor, Tellus, aevo complectere sancta ossua, quorum in hoc nomina sunt lapide;* mehr bei *J. A. Tolman, A study of the sepulchral inscriptions in Buechelers Carmina epigraphica latina,* Chicago 1910 S. 60) und nicht schwer auf ihm lasten möge (*C. I. L.* 6, 9204 = *Buecheler* 1048, 1 *et te, Terra, precor, leviter super ossa residas. Tibull.* 2, 4, 50 *Terraque securae sit super ossa levis. Prop.* 1, 17. 24. *Ovid. am.* 3, 9, 68. *Eleg. in Maecen.* 1, 141 *Tellus levis ossa teneto,* und sonst sehr häufig, oft auch in der Form *sit tibi Terra levis,* z. B. *Martial.* 9, 29, 11 und mehr bei *Tolman* a. a. O. S. 27 f., vgl. auch *F. Lillge, de elegiis in Maecenatem quaestiones,* Diss. Vratisl. 1901 S. 50 f., wo auch die zahlreichen griechischen Parallelen, wie *Eurip. Alc.* 463. *Callim. epigr.* 26, 3 u. a. angeführt sind); auch der Gedanke, daß der Tote nun, zu Erde geworden und in der Erdgottheit aufgegangen, selbst Gott sei (*Ps.-Epicharm. frg.* 296 *Kaibel εἰμὶ νεκρός· νεκρὸς δὲ κόπρος, γῆ δ' ἡ κόπρος ἐστίν· εἰ δὲ γῆ νεκρός ἐστ', οὐ νεκρὸς ἀλλὰ θεός*), begegnet mehrfach: *C. I. L.* 6, 35887 = *Buecheler* 1532, 2 *mortua heic ego sum cinis, is cinis terrast, sein est terra dea, ego sum dea, mortua non sum; C. I. L.* 6, 29609 = *Buecheler* 974, 4 *cinis sum, cinis terra est, terra dea est, ergo ego mortua non sum* (vgl. *B. Lier, Philologus* 62 [N. F. 16] 1903 S. 580 f.).

Von der engen Verknüpfung der Vorstellungen von Saatfeld und Mutterschoß, von Feldbestellung und Zeugung (vgl. dazu *E. v. Lasaulx, Studien des klass. Altertums* S. 381 ff.) aus ist es leicht verständlich, daß man sich die Erdgöttin auch als über die eheliche Verbindung der Menschen wachend dachte. In dieser Eigenschaft stellt *Vergil Aen.* 4, 166 *prima et Tellus et pronuba Iuno dant signum* sie neben die eigentliche Ehegöttin Iuno, und daß er damit nur Anschauungen der altrömischen Religion wiedergibt, zeigt die sicher auf guter Überlieferung beruhende Bemerkung des *Serv. ampl.* zu d. St.: *quidam sane etiam Tellurem praeesse nuptiis tradunt; nam et in auspiciis nuptiarum invocatur. cui etiam virgines vel cum ire ad domum mariti coeperint vel iam ibi positae diversis nominibus vel ritu sacrificant* (vgl. *Roßbach, Untersuch. über die röm. Ehe* S. 304 f.). Es hängt damit zusammen, daß nach einem der sog. Königsgesetze, das auf Numa zurückgeführt wurde (*Plut. Numa* 12), die Witwe, die sich vor Ablauf der zehnmonatigen Trauerzeit wieder verheiratete, eine trächtige Kuh (*βοῦν ἐγκύμονα = fordam bovem*) opfern mußte, ein Opfer, das keiner anderen Gottheit als Tellus gegolten haben kann. Ebenso ist in dem bei *Plut. Rom.* 22 angeführten Gesetze des Romulus, nach welchem bei ungerechtfertigter Verstoßung der Ehefrau das Vermögen des Mannes zur Hälfte dieser zufallen, zur anderen Hälfte *τῆς Δήμητρος ἱερόν* sein soll, gewiß nicht Ceres, sondern Tellus gemeint.

Singulär ist das Auftreten der Tellus (*τὴν εὐεργέτιν ζῴων τε καὶ φυτῶν Γῆν*) in der Formel des Eides, den nach *Diodor* 37, 11, 1 die Italiker dem M. Livius Drusus schwuren (s. dazu *W. Strehl, M. Livius Drusus,* Diss. Marburg 1887 S. 34 ff. *O. Hirschfeld, Kl. Schriften* S. 288 ff.): sie steht hier hinter der führenden Göttertrias der ältesten römischen Religionsordnung Iuppiter, Mars, Quirinus (*τὸν γενάρχην Ἐνυάλιον* hat *Preller, Röm. Myth.* 1, 93 schön für das überlieferte *τὸν γενάρχην Ἥλιον* hergestellt) und Vesta und vor den *di indigetes* und *novensides* (*Wissowa, Ges. Abhandl.* S. 183 f.). Sonst ist Tellus als Schwurgöttin auf italischem Boden nicht nachweisbar, während in Griechenland der Bundesschwur bei Zeus, Ge und Helios ganz geläufig ist (*E. Ziebarth, De iureiurando in iure graeco quaestiones,* Diss. Gotting. 1892, S. 22 f. *Usener, Rhein. Mus.* 58, 1903, S. 18 f.).

Im Falle eines Erdbebens pflegte man nach *Cicero de div.* 1, 101 *cum terrae motus factus esset, ut sue plena procuratio fieret* das Opfer einer trächtigen Sau darzubringen: daß dies Opfer der Tellus galt, ist an sich schon einleuchtend, wird aber noch dadurch bestätigt, daß ein Tempel der Tellus in Rom gerade aus Anlaß eines Erdbebens errichtet wurde: der Konsul P. Sempronius Sophus gelobte ihn 486 u. c. = 268 v. Chr. im Kampfe gegen die Picenter (*Sempronio duce, qui tremente inter proelium campo Tellurem deam promissa aede placavit, Flor.* 1, 14, 2). Der Tempel, dessen Stiftungstag auf den 13. Dezember fiel (*Arnob.* 7, 32 *lectisternium Cereris erit idibus proximis ... Telluris natalis est,* auf den Monat bestimmt durch fast. Antiat. z. 13. Dezember *Tel*[*luri*] und fast. Praen. zu demselben Tage ..... *Tel*[*lu*]*ri in Carinis, C. I. L.* 1² p. 336), lag auf der das Forum überragenden Anhöhe des Esquilin, den Carinae (*in Carinis ad Telluris, Suet. de gramm.* 15, vgl. *Serv. Aen.* 8, 361. *Dion. Hal.* 8, 79, 3 *κατὰ τὴν ἐπὶ Καρίνας φέρουσαν ὁδόν*; über die Lage vgl. *Hülsen-Jordan, Topogr.* 1, 3 S. 323 ff.) und muß ein stattliches Gebäude gewesen sein, da in ihm Senatssitzungen gehalten werden konnten (so die denkwürdige Sitzung vom 17. März 710 = 44, *Cass. Dio* 44, 22, 3. *Appian. b. c.* 2, 126. *Cic. Phil.* 1, 31; *ad Att.* 16, 14, 1), seine Wand schmückte eine gemalte Darstellung Italiens (*Varro de r. r.* 1, 2, 1 *spectantes in pariete pictam Italiam*), wohl eher eine Personifikation als eine Landkarte. Das Areal, auf dem der Tempel stand, war wahrscheinlich schon vorher der Tellus heilig gewesen, denn es war die Stelle, an der das Haus des Hochverräters Sp. Cassius gestanden

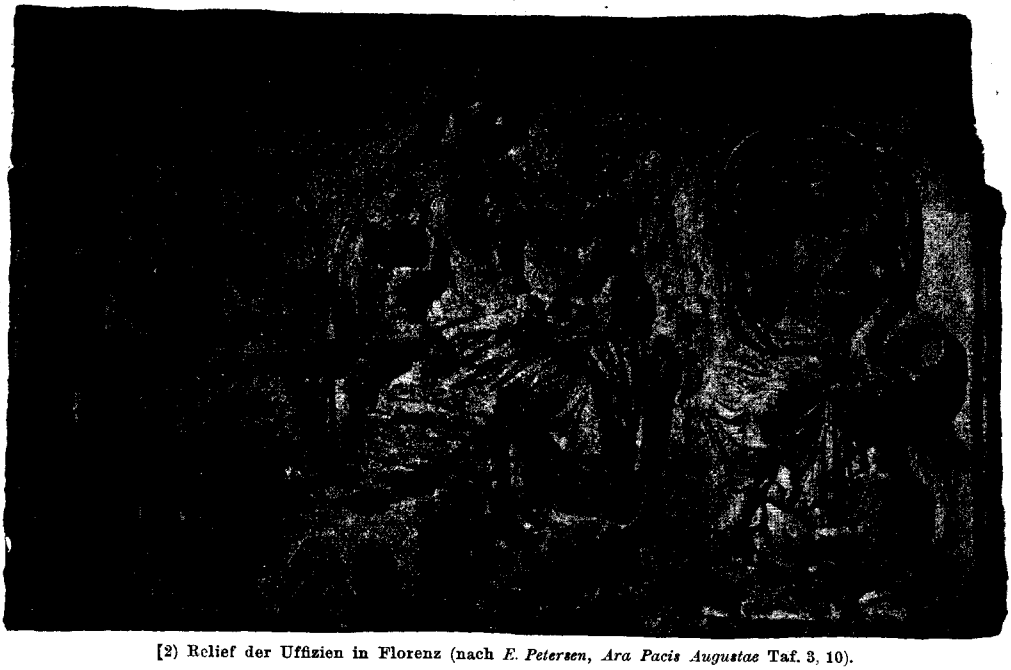
hatte (*ante Telluris aedem, Liv.* 2, 41, 11; ξξω τοῦ νεὼ τῆς Γῆς, ὃν ὑστέροις ἡ πόλις κατεσκεύασε χρόνοις ἐν μέρει τινὶ αὐτῆς, *Dion. Hal.* 8, 79, 3; *Sp. Cassi domus . . . est eversa atque in eo loco aedis posita Telluris, Cic. de domo* 101; *in solo autem aedem Telluris fecit, Val. Max.* 6, 3, 1[b]), das also offenbar als *Telluri sacrum* erklärt worden war (über eine der Ceres vom Vater des Sp. Cassius geweihte Sühnstatue desselben s. *Liv.* 2, 41, 10. *Dion. Hal.* a. a. O. *Plin. n. h.* 34, 15; die Angabe des *Piso* bei *Plin. n. h.* 34, 30, daß diese Statue *apud aedem Telluris* gestanden habe, verdient ebensowenig Glauben wie seine Behauptung, daß Sp. Cassius sie sich selber errichtet habe).

Wenn dieser Tempel der Tellus in Rom der einzige geblieben ist — denn das Heiligtum in der Vigna delle Monache di S. Cesario, aus dem die Inschriften *C. I. L.* 6, 771 f. stammen (*Hülsen-Jordan* a. a. O. S. 197, 37), war nur eine Privatkapelle — und auch sonst im Verhältnis zu der umfassenden Bedeutung der Göttin die Zeugnisse für ihre Verehrung in Rom und Italien recht spärlich sind, so erklärt sich das daraus, daß sie vielfach durch andere Gottheiten zurückgedrängt worden ist, insbesondere durch die von manchen Gelehrten (s. unten Sp. 345, 50) mit ihr identifizierte Ceres, nicht sowohl die altitalische Göttin des pflanzlichen Wachstums, mit der Tellus bei den Festen der Feriae Sementivae, der Fordicidia und der Porca praecidanea in Kultgemeinschaft erscheint (s. oben Sp. 334 ff.; vgl. *Ovid. fast.* 1, 673 f. *officium commune Ceres et Terra tuentur: haec praebet causam frugibus, illa locum*), sondern die griechische Ceres-Demeter, die im Kulte insofern zu ihr in Beziehung trat, als auf den Stiftungstag des Tellustempels ein *lectisternium Cereris* gelegt war (*Arnob.* 7, 32; vgl. *C. I. L.* 1[2] p. 337 u. oben Sp. 338, 45 ff.). Es verdient hervorgehoben zu werden, daß, während noch *Varro* in seiner Schrift vom Landbau (1, 1, 5) an die Spitze seines agrarischen Zwölfgötterkreises Iuppiter und Tellus stellt, in *Vergils Georgica* (1, 338 ff.) und in den ländlichen Gedichten *Tibulls* (1, 1, 15 f. 2, 1, 3) Tellus ganz verschwunden und Ceres an ihre Stelle getreten ist; *Horaz* hat die Terra mater der Säkularfeier im *carm. saec.* 29 f. durch die Verbindung von Tellus und Ceres ersetzt: *fertilis frugum pecorisque Tellus aurea donet Cererem corona.* Die stadtrömischen Weihinschriften, deren Zahl sich auf nicht viel mehr als ein halbes Dutzend beläuft (*C. I. L.* 6, 84. 769—772. 3731 = 31052), sind mit einer Ausnahme (*C. I. L.* 6, 769 *deae Telluri sacrum M. Aurelius Threptus fecit*) *Terrae matri* geweiht (*C. I. L.* 6, 771 *deae sanctissimae Terrae matri*), der Anlaß der Weihung ist kaum je zu erkennen (*C. I. L.* 6, 3731 = 31052 . . . *deae piae et conservatrici meae*). Die bemerkenswerte Zusammenstellung *Caelo aeterno Terrae matri Mercurio menestratori C. I. L.* 6, 84 (*Terrae Caelo* allein auch auf einem der Steine aus der Kaserne der Equites singulares, *C. I. L.* 6, 31171) ist kaum aus römischem Vorstellungskreise herzuleiten, sondern bezieht sich wahrscheinlich auf die Götter von Samothrake (vgl. *Real-Encykl.* 3, 1277). Von italischen Inschriften ist die dem Schriftcharakter nach älteste *C. I. L.* 9, 2117 (aus der Gegend von Beneventum) sehr verstümmelt und gerade im Namen der Göttin ergänzt (*lucar T[elluri] d(e) s(enatus) s(ententia)*), eine ostiensische *C. I. L.* 14, 67 vom 19. April 142 n. Chr. bezeugt die Stiftung eines *signum Terrae matris* für die Korporation der *dendrophori Ostiensium*, weist also auf einen Zusammenhang ihres Dienstes mit dem der Großen Mutter (s. auch unten Z. 56 ff.) hin, mit der sie auch häufig gleichgesetzt wurde (s. unten Sp. 345, 51). Außerhalb Italiens begegnen uns inschriftliche Zeugnisse ihrer Verehrung in größerer Menge insbesondere in den afrikanischen Provinzen (namentlich Numidien) und den Donauländern (vgl. *J. Toutain, Les cultes païens dans l'empire Romain* 1, 1 S. 338 ff.), und zwar deckt offenbar in beiden Gegenden der römische Name einheimische Gottesdienste. Für Numidien beweist das schon der Umstand, daß nach der Opferordnung von Aziz ben Tellis (*C. I. L.* 8, 8246 f. *ovicla Teluri*) der Tellus, abweichend vom römischen Ritual, das Schaf als Opfertier zukommt; unrömisch ist auch der Beiname *Gilva*, den die Göttin in Calama führt (*C. I. L.* 8, 5305). Priesterinnen der Tellus, in beiden Fällen hochbetagte Frauen, sind aus den numidischen Städten Thubursicum (*St. Gsell, Recherches archéol. en Algérie*, 1893 S. 330 nr. 440) und Madaura (*ebd.* S. 375 nr. 567) bezeugt. Tempel der Tellus kennen wir innerhalb der prokonsularischen Provinz in Karthago (*C. I. L.* 10, 6104 aus frühaugusteischer Zeit: *M. Caelius M. l. Phileros accens(us) T. Sexti imp(eratoris) in Africa Cartha(gine) . . . aedem Tell(uris) s(ua) p(ecunia) f(ecit)*), Vaga (*C. I. L.* 8 Suppl. 14392 *aede[m] Telluris refecit*, vom J. 2 n. Chr.) und anderen Orten (*C. I. L.* 8 Suppl. 11986 *[aedem d]eae Telluris vetustat[e conlapsam* usw., unter Commodus; 12332 *Telluri et Cereri aug. sac(rum) . . . ianuam cum suis o[r]namentis*), in Numidien in Cirta (*C. I. L.* 8 Suppl. 19489 *[Te]lluri aug(ustae) . . . ob [ho]norem aedilitatis . .*) und Cuicul (*C. I. L.* 8, 8309 *Telluri Genetrici respublica Cuicul[i]tanor(um) templum fecit, C. Iulius Lepidus Tertullus leg(atus) aug(usti) pr(o) pr(aetore) dedicavit*, Ende des 2. Jahrhs. n. Chr.). Die Verbindung mit Ceres (*C. I. L.* 8 Suppl. 12332) und der Beiname *Genetrix* (*C. I. L.* 8, 8309) lassen die Göttin als die Spenderin des Getreidesegens der fruchtbaren Provinz erkennen. Während in den angeführten Zeugnissen der Name der Göttin ausnahmslos *Tellus* lautet, begegnet uns in Thibilis in Numidien eine als *Terra mater* bezeichnete Gottheit in Gesellschaft von Aerecura und Magna Mater auf Taurobolienaltären: *C. I. L.* 8, 5524 *Terrae matr[i] Aerecurae Matri deum magnae Ideae Popilia M. fil. Maxima taurobolium aram posuit movit fecit* und *Cagnat, L'année épigraph.* 1895 nr. 81 *Terrae matr[i] Eraecurae M[a]tri magnae Id[e]ae P. Sextilius C. fil. Quir. Honoratus tauripolium et creobolium movit et fecit aramque po[suit]*. In den Donauprovinzen, mit deren Denkmälern die vereinzelten Zeugnisse aus Histrien (*Pais, Suppl. Ital.* nr. 169. *Cagnat-Besnier, L'année épigr.* 1913 nr. 60) verbunden werden können, heißt die Göttin nie anders als *Terra mater*;

1) Römische Aedicula der Terra Mater (nach *Bull. arch. comun.* 1, 1872, Taf. 3.)

am häufigsten begegnen Weihungen an sie in Dacien (*C. I. L.* 3, 1284f. 1364. 1599), etwas seltener in Pannonien (*C. I. L.* 3 Suppl. 10374. 10469), ein Tempel in Rudnik in Moesia superior wurde vom Kaiser Septimius Severus wiederhergestellt (*C. I. L.* 3, 6313 = Suppl. 8333); im Verein mit Silvanus (domesticus?) und Hercules erscheint die Göttin auf einem Steine von Apulum (*C. I. L.* 3, 1152; vgl. *A. v. Domaszewski, Abhandl. z. röm. Relig.* S. 68, 3), mit der capitolinischen Trias auf einer dacischen Inschrift (*C. I. L.* 3, 1555), mit Iuppiter O. M. und Iuno in Aquincum (*C. I. L.* 3 Suppl. 10431). Aus Hispania Tarraconensis stammt eine Weihung *Telluri C. Sulp(icius) Flavus ex voto* (*C. I. L.* 2, 2526; dagegen 3527 *Matri Terrae sacrum*), in Gallia Narbonensis sehen wir Terra mater (*Matri Terrae C. I. L.* 12, 359 Reii) auf einem Altar aus Nemausus mit Iuppiter gepaart (*C. I. L.* 12, 3071 *Iovi et Terae mat(ri)*, danach 12, 4140 *[Iovi] et Terrae matri* ergänzt, wo der keltische Gott mit dem Rad gemeint ist), eine Kölnische Inschrift lautet (*C. I. L.* 13, 8249) *Deae Terrae matri Valeria Taca ex [i]ussu ipsiu[s] v. p. l. m.* Mehrfach ist Terra durch Hinzufügung des Spezialnamens in echt römischer Differenzierung (vgl. auch *Verg. Aen.* 12, 176 *esto nunc Sol testis et haec mihi Terra precanti, quam propter tantos potui perferre labores*) als die Göttin eines bestimmten einzelnen Landes charakterisiert, so *C. I. L.* 10, 8034 *[Terr]ae Corsicae*, 5, 327 *Histriae Terrae*, 3, 1351 *Terrae Daciae* (vgl. auch die unvollendete Inschrift 3, 996 *diis deabus Daciarum et Terr* . . . .), 7, 1113 *Genio Terrae Britannicae* (vgl. damit dichterische Personifikationen, z. B. bei *Silius Italicus* 15, 522 *Oenotria Tellus*, 15, 546 *Latiae Telluris imago* u. a.).

Mehrfach werden in den Inschriften Kultbilder der Göttin erwähnt, so *C. I. L.* 14, 67 (Ostia) *signum Terrae matris* und 8, 8309 (Cuicul) *simulacrum deae* (der Tellus Genetrix) *acrolithum*. Erhalten sind davon zwei. Das eine (*Bull. arch. com.* 1, 1872 Taf. 3, hier Abb. 1) aus Rom mit der Inschrift *C. I. L.* 6, 3731 = 31052 *Terrae matri s(acrum) A. Hortensius Cerdo deae piae et conservatrici suae* stellt die Göttin in einer Aedicula thronend dar, verschleiert und mit Ähren bekränzt, ein Szepter in der linken, eine Opferschale in der rechten Hand haltend. Eine ganz ähnliche Darstellung, die zu der Inschrift aus Murcia in Hispania Tarraconensis *C. I. L.* 2, 3527 *Matri Terrae sacrum Albanus disp(ensator)* gehört, wird im *C. I. L.* a. a. O. so beschrieben '*(statua) matronae sedentis, quae s. cornu copiae, d. pateram, in sinu fructus varios tenet*' (vgl. *E. Hübner, Die antiken Bildwerke in Madrid* S. 291). Der Gedanke, daß beide Bilder in letzter Linie auf die Kultstatue im Tempel auf den Carinae zurückgehen, liegt nahe. In anderer, mehr malerischer Auffassung begegnet uns die Göttin sehr häufig auf den Sarkophagreliefs (vgl. *C. B. Stark, De Tellure dea*, Jena 1848, S. 36 ff.), am Boden gelagert, mit entblößtem Oberleib und häufig mit über dem Haupte sich bauschendem Schleier, Ähren oder Früchte im Haar oder Schoß tragend, ein Füllhorn oder auch einen Baum- oder Rebzweig (z. B. auf der Gemme der früheren Sammlung *Demidoff* bei *Furtwängler, Die antiken Gemmen* Taf. 44, 86) im Arme; ein neben ihr gelagertes Rind (auf dem Medaillon des Antoninus Pius bei *W. Froehner, Les medaillons de l'empire Romain* S. 72 stützt sie sich mit dem rechten Arme darauf) und ein Blumenkorb weisen auf die animalische und vegetabilische Fruchtbarkeit hin, die Göttin umspielende Kinder sind dort, wo die Darstellung deutlich genug ist, als Vertreter der Jahreszeiten charakterisiert (*Robert, Die antiken Sarkophagreliefs* 3, 1 S. 58). Aus Gründen der Raumverteilung bildet die Göttin oft das Gegenstück zu einem im Gegensinne gelagerten Okeanos oder Flußgott (*O. Jahn, Arch. Beitr.* S. 65, 77; so auch häufig auf den sog. Medaillonsarkophagen, z. B. bei *S. Reinach, Répertoire de reliefs* 3, 113. 210. 254. 339) oder liegt in dem freien Raume unter den anspringenden Rossen eines herauffahrenden Gespanns (so vor den Rossen des Sonnenwagens z. B. auf Medaillons des Antoninus Pius und des Commodus bei *Froehner* a. a. O. S. 72. 137; vor dem Triumphwagen des Marc Aurel auf dem ephesischen Siegesdenkmal, *Ausstellung von Fundstücken aus Ephesos im unteren Belvedere*, Wien 1905, S. 15 Abb. 14). Die Erfindung dieser Gestalt geht wohl in hellenistische Zeit zurück. Als Beispiele dieser Darstellung auf Denkmälern



[2] Relief der Uffizien in Florenz (nach *E. Petersen, Ara Pacis Augustae* Taf. 3, 10).

von ausgeprägt römischem Charakter seien genannt der Reliefschmuck des Panzers der Augustusstatue von Primaporta (*Monum. d. Inst.* 6/7, 84, vgl. *Amelung, Vatican* 1, 19 ff. nr. 14; ähnlich auch auf anderen Panzerreliefs, z. B. *Amelung* a. a. O. 1, 152 ff. nr. 129; 2, 661 ff. nr. 420 u. a.) und die Wiener Silberschale aus Aquileia mit der Darstellung eines Römers (Agrippa?) als Triptolemos (*R. v. Schneider, Album der Antikensammlung des Allerh. Kaiserhauses* Taf. 45, vgl. *H. Brunn, Kl. Schriften* 1, 58 ff.), das Pfeilerkapitell von einer Kapelle des Sol Invictus Elagabal (*Röm. Mitteil.* 16, 1901 Taf. 12, vgl. *Wissowa, Ges. Abhandl.* S. 73 ff.) und der Serapisaltar des Scipio Orfitus (*E. Strong, Roman sculpture* pl. 97; vgl. *Helbig, Führer*[3] 1, 488 f. nr. 871). Im Giebelfelde des von Domitian erneuerten capitolinischen Tempels füllte wahrscheinlich diese Figur der Tellus die linke Ecke, entsprechend dem gelagerten Flußgott in der rechten (*E. Schulze, Arch. Zeitung* 30, 1872 S. 8. *Jordan, Topogr.* 1, 2 S. 101). Das Mosaik von Sentinum in München (*Arch. Zeitung* 35, 1877 Taf. 3, hier Abb. 3), auf dem Tellus zu den Füßen des innerhalb des Zodiacus stehenden Sonnengottes liegt, ist darum bemerkenswert, weil hier die Kindergestalten zu den Seiten der Göttin deutlich als Repräsentanten der vier Jahreszeiten gekennzeichnet sind; dasselbe ist der Fall auf Münzen und Medaillons der Kaiser Hadrian und Commodus (*Cohen, Monn. impér.*[2] 2, 224 f. nr. 1429 ff.; 3, 322 nr. 714 ff. *Froehner* a. a. O. S. 130 f., hier Abb. 4) mit der Beischrift *Tellus stabil(ita)*, über deren Bedeutung *Eckhel, Doctr. num.* 6, 509 f. zu vergleichen ist; diesen Darstellungen ist es eigentümlich, daß die Göttin den rechten Arm auf einen gestirnten Globus legt. Die Gestalt der Tellus auf dem schönen, zur Ara Pacis augustae gehörenden Florentiner Relief (*E. Petersen, Ara Pacis* S. 49 ff. und Taf. 3, 10, hier Abb. 2) und dem wohl diesem nachgebildeten (so *Studniczka,*

3) Mosaik aus Sentinum in München (nach *Arch. Zeitung* 35, 1877, Taf. 3): Sol, Tellus u. 4 Jahreszeiten.

4) Medaillon des Commodus (nach *Cohen, Monn. impér.* 3, 322 nr. 714).

Abhandl. d. sächs. Gesellsch. d. Wissensch. 27, 1909 S. 930, ebenso früher *Petersen, Röm. Mitteil.* 9, 1894 S. 202, der aber nachher *Ara Pacis* S. 173 ff. für die Priorität des karthagischen Reliefs eingetreten ist) Relief des Louvre aus Karthago (*Schreiber, Hellenist. Reliefbilder* Taf. 31. *Petersen, Ara Pacis* S. 174) weicht von den angeführten Darstellungen namentlich durch die sitzende Stellung ab; durch das zu ihrer Seite gelagerte Rind (daneben ein weidendes Schaf) und die Früchte im Schoße wird sie als die *fertilis frugum pecorisque Tellus*, durch die beiden Kinder, die sie auf ihren Knien hält, als die Beschützerin auch der menschlichen Fruchtbarkeit kenntlich gemacht. Auch auf der berühmten Gemma Augustea in Wien (*Furtwängler, Gemmen* Taf. 56) wird die hinter dem Throne des Kaisers sitzende Göttin mit Füllhorn, neben der ein Knabe mit Ähren in der Hand steht, am besten als Tellus gefaßt.

In der Spekulation der römischen Theologen spielt Tellus insofern eine bedeutsame Rolle, als diese nach dem Vorgange der Stoiker vielfach bemüht waren, alle Gottheiten auf die Elemente Himmel und Erde zurückzuführen (z. B. *Varro de l. l.* 5, 57—59; *de r. r.* 1, 1, 5), und demgemäß die meisten Göttinnen mit Tellus identifizierten. *Varro* stellte daher im 16. Buche der *Antiquitates rerum divinarum* (*de dis selectis*) nicht nur Tellus an die Spitze der weiblichen Gottheiten (*ut in superioribus initium fecimus a caelo ..., sic de feminis scribendi facimus initium a Tellure, Varro* bei *August. c. d.* 7, 28), sondern führte auch eine Menge Göttinnen in ihrer Bedeutung auf sie zurück (*August. c. d.* 7, 24 *deinde adiungit et dicit [Varro], Tellurem matrem et nominibus pluribus et cognominibus quod nominavit, deos existimatos esse complures ... sic alias deas, inquit, non absurde ad hanc revocant ... adiungit enim et dicit: cum quibus opinio maiorum de his deabus, quod plures eas putarunt esse, non pugnat ... sed potest, inquit, fieri, ut eadem res et una sit et in ea quaedam res sint plures;* das ganze Material aus den *Antiqu. rer. divin.*, das ich im folgenden nicht mehr einzeln anführe, bei *R. Agahd, Jahrb. f. Philol. Suppl.* 24, 1898 S. 212 ff., vgl. S. 114 f.), so Juno (*Varro de l. l.* 5, 67), Ops (*Varro de l. l.* 5, 64, vgl. *Macr. S.* 1, 10, 12; 12, 21), Ceres (*Varro de l. l.* 5, 64; vgl. *Cic. de nat. deor.* 3, 52), Magna Mater (vgl. *Serv. Georg.* 4, 64; *Aen.* 3, 313. 10, 252), Vesta (vgl. *Ovid. fast.* 6, 460. 267 ff. *Lact. inst. div. epit.* 19, 3. *Macr. S.* 1, 23, 8 und *Jan* z. d. St. *Serv. Aen.* 1, 292. 2, 296. 3, 281), Proserpina (vgl. *Serv. Aen.* 3, 313). Andere Namen kommen in den namentlich auf *Cornelius Labeo* und durch diesen auch vielfach auf *Varro* zurückgehenden Darlegungen des *Macrobius* im ersten Buche der *Saturnalien* hinzu, so Maia (1, 12, 20), Bona Dea (1, 12, 21), Latona (1, 17, 54). Es ist darum leicht verständlich, daß man auch in Göttinnen fremder Kulte gern die römische Mutter Erde wiedererkannte, so in der ägyptischen Isis (*Macr. S.* 1, 20, 18; 21, 11), der syrischen Atargatis (*ebd.* 1, 23, 18) und der germanischen Nerthus (*Tac. Germ.* 40). [Wissowa.]

Telmessios (*Τελμήσσιος*), Beiname des Apollon von der karischen bei Halikarnassos gelegenen Stadt Telmessos, *Steph. Byz.* s. v. *Γαλεῶται*. Auf einer Inschrift aus Halikarnassos heißt er *Τελμεσσοῦ μεδέων*, *Dittenberger, Sylloge*[2] 641 (mit Literaturangaben). Über die Orakelstätte vgl. *Gruppe, Griech. Myth.* 931, 4. Vgl. Telmisseus. [Höfer.]

Telmios (*Τέλμιος*), Freier der Penelope aus Dulichion, *Apollod. Epit.* 7, 27. [Höfer.]

Telmiseus (*Τελμισεύς*). Auf Kaisermünzen von Halikarnassos ist einer bekleideten männlichen Figur, die einen Zweig trägt, die Beischrift ΤΕΛΜΙCΕΥC gegeben, *Head, Hist. num.*[2] 619. Es ist darunter wohl Apollon zu verstehen; vgl. Telmisseus. [Höfer.]

Telmisseus (*Τελμισσεύς*), Beiname des Apollon (vgl. Telmessios) in einer Inschrift aus Telmissos (Karien), in einem Ehrendekrete des *κοινὸν Τελμισσέων*, worin der Gott als *ἀρχηγέτης τοῦ γένους Ἀπόλλων Τελμισσεύς* genannt wird, *Journ. of hell. stud.* 14, 377 f. *Bursians Jahresber.* 87 (1897) *Suppl. zur 3. Folge* S. 306. Es kann wohl angenommen werden, daß der Seher und Apollonsohn Telmissos, der nach *Herodian* bei *Eust.* ad *Dionys. Per.* 859 = *Herodian.* ed. *Lentz* 2, 288, 1. 589, 6 eigentlich *Τελμισσός* (s. d.) geheißen haben soll, eine Hypostase des Gottes selbst ist, zumal da (was zu Telmissos nachzutragen ist) der Altar Apollons in Telmissos für das Grab des Sehers Telmissos galt, *Clem. Alex. Protr.* 3, 45, 3 p. 40 *P.* (= p. 35, 1 *Stählin*). *Euseb. Praep. ev.* 2, 6, 5 (p. 89 *Dindorf*). *Theodoret. Graec. aff. cur.* 8, 30 (p. 115 *Sylburg* = p. 205, 13 *Raeder*). *Arnob. adv. nat.* 6, 6 (p. 219, 3 f. *Reifferscheid*). Vgl. Telmiseus. [Höfer.]

Telmissos I (*Τελμισσός*), Flußgott, in menschlicher Gestalt von den Einwohnern von Egesta verehrt, *Ael. v. h.* 2, 3. *E. Ciaceri, Culti e miti nella storia dell' antica Sicilia* 252. [Höfer.]

Telmissos II (*Τελμισσός*). **1**) Sohn des Apollon und einer der Töchter des Antenor — vielleicht der bei *Pausanias* 10, 27, 4 erwähnten Krino, vgl. *Müller, Anm. zu F. H. G.* 4, 394, 4 und *Gruppe, Gr. Myth.* 329$_6$ —, mit der sich der Gott in Gestalt eines *σκύλαξ* vereinigt hatte. Von seinem Vater wurde T. zum *τερατοσκόπος* bestimmt, *Dionys. Chalk.* bei *Apostol.* 16, 24 (*F. H. G.* 4, 394, 4); *Et. M.* 751, 28; *Suidas* und *Photios* s. v. *Τελμισ(σ)εῖς*. An diesen Stellen ist er zugleich Eponym der lykischen Stadt Telmissos genannt, in der die Kunst der *ὀνειρομαντεία* geübt wurde: *Nonnus Abbas ad S. Greg. c. Jul.* 1, 71 bei *Migne C. P.* 36 p. 1021. S. u. nr. 2. — **2**) ein Hyperboreier; wie es nach dem Zusammenhang scheint, Bruder des Galeotes, *Steph. Byz.* s. v. *Γαλεῶται*. Das Orakel zu Dodona hieß beide nach entgegengesetzten Himmelsrichtungen wandern und dort einen Altar errichten, wo ihnen beim Opfer ein Adler die Schenkelstücke raube. Galeotes — s. o. Bd. 1, Sp. 1590 Art. 'Galeos' — kam nach Sizilien, Telmissos nach Karien, *ἔνθα Ἀπόλλωνος Τελμισσίον ἱερόν*. Die Annahme, daß dieser Telmissos ein Bruder des von *Steph. Byz.* im ersten Teil jener Stelle genannten Galeos, des Sohnes des Apollon und der Tochter des Hyperboreierkönigs Zabios, sei (vgl. *Pauly, R. E.* 4, 1663 u. *Bouché-Leclercq, Histoire de la di-*

vination 2, 58f.), ist freilich unter der Voraussetzung der Identität des Galeotes und des Galeos richtig, aber der Wortlaut des Textes zwingt nicht zu einer solchen Annahme. Auch bei *Gruppe, Gr. Myth.* 1234_{1} sind Galeos und Galeotes geschieden. Eine Identität des Hyperboreiers T. mit dem unter nr. 1 erwähnten ist nicht zu erweisen. Gemeinsam ist beiden ihre Herkunft von Apollo, ebenso sind Orakelstädte nach ihnen genannt. Über diese Orte vgl. *Gruppe* a. a. O. 931, 4. [Ruhl.]

Telmun (telmun) ist die etruskische Umformung des griechischen Namens Telamon (*Deecke* in *Bezzenbergers Beiträgen* 2, 170 nr. 95). In dieser Form ist der Name einmal belegt, und zwar auf einem Spiegel von Chiusi, der von *Gamurrini* in dem *Bull. dell' Inst.* 1875, 87 veröffentlicht ist. Daneben findet sich aber ein anderer Beleg desselben Namens in der Form tlamun. In dieser Gestalt erscheint der Name auf einer Grabwand des Françoisgrabes in Volci. Die Literatur des letzteren habe ich an anderer Stelle angegeben. Im *Fabretti, C. I. I.* trägt unsere Inschrift die Nummer 2162. Die Darstellung des Clusinischen Spiegels ist die folgende. Aias (aivas) liegt in vollem Waffenschmuck auf der Erde, auf den Schild und das eine Knie sich stützend. Das Schwert hat er sich in die Hüfte gestoßen. Neben ihm steht mit Blicken des Mitleids ein anderer Held, auch er in Waffen. Hinter diesem befindet sich die bergende telmuns. Dieser telmuns ist ein sicherer Genetiv, und somit ist es selbstverständlich, daß die Beischrift sich nicht auf den zweiten Krieger beziehen kann, sondern, daß sie die Fortsetzung der Legende aivas ist. Wir haben also aivas telmuns 'Aias, des Telamon (Sohn)', die gewöhnliche Ausdrucksweise des Etruskischen für die Paternität. Die Darstellung auf der Grabwand aber stellt die Hinschlachtung der trojanischen Jünglinge durch Achill zu Ehren des Patroklos dar und ist von mir s. v. patrucle genauer beschrieben worden. Über der Figur des als Zuschauer anwesenden Telamoniers Aias findet sich die Beischrift aivas tlamunus. Bezüglich der Form tlamunus ist Meinungsverschiedenheit zunächst in der Auffassung der Endung -us. *Corssen* (*Spr. d. Etr.* 1, 839, hält diese für einen Nominativ und die ganze Form für gleich griech. *Τελαμώνιος*. *Deecke* (*Bezz. Beitr.* l. c.) hiergegen sieht in ihr einen Genetiv und setzt die Form gleich griech. *Τελαμῶνος*. Letzteres ist die richtige und mögliche Erklärung. Für die *Corssen*sche Erklärung könnte der Umstand sprechen, daß Aias der Oiliade die Beischrift aivas vilatas hat diese Form vilatas aber gleich dem griechischen Oiliades und ein sicherer Nominativ ist. Es scheint natürlich, die gleiche Konstruktion, wie es *Corssen* getan hat, auch für den anderen Aias anzunehmen, dennoch aber ist diese Deutung völlig abzuweisen. Wir wissen es jetzt sicher, daß die Endungen -cos und -ius niemals, wie es ältere oder veraltete Forscher *(Steub, Corssen, Lattes)* angenommen haben, durch etr. -(i)us wiedergegeben werden, sondern daß sie nur in den Formen -ies (archaisch südetr.), -es (südetr.), -ie (archaisch gemeinetr.), -i (perusinisch), -e (gemeinetr.) erscheinen. Es ist somit tlamunus Genetiv, wie velus, larus, velθurus usw., und zwar in südetruskischer Orthographie mit s statt ś. Der Nominativ würde tlamun oder tlamu lauten. Des weiteren ist nun über das Verhältnis der beiden Formen telmun und tlamun zueinander zu sprechen. Wir begegnen ganz demselben Lautwandel auf den Münzen der Hafenstadt Telamon, jetzt Talamone. Ein Teil der Münzen (*Fabr., C. I. I.* nr. 292) trägt die Legende tel[mun], ein anderer (l. c. nr. 302. 297a, b) hingegen hat die Legende tlamunu, verkürzt tla. Daß beide sich auf dieselbe Stadt beziehen, beweist das Gepräge, welches je auf einer Seite den Kopf eines Gottes, auf der anderen verschiedene Schiffahrtsinsignien zeigt. Der Lautvorgang erklärt sich so, daß im Etruskischen die Liquidä nicht selten vokalisch werden, dann aber später wieder einen Hilfsvokal annehmen. So haben wir z. B. pul, *pl, ĕpl; purθul, *poθul, ĕpoθul; zal, zl, ĕslz; velsi, *vlsi, vlesi; Turscus, *Trscus, Etruscus, dieses sogar mit zwei Hilfsvokalen. Ebenso bildet auch unser telmun die Reihe telmun, *tlmun, tlămun, hier mit Hilfsvokal a, wie er bei Gegenwart von Nasalen zumeist im Etruskischen sich einstellt, z. B. in arunθ, arnθ, arănθ. Daß in tlamun das α des griechischen *Τελαμών* sich erhalten habe, ist deshalb weniger glaublich, weil dies α selbst nur Hilfsvokal ist, was ich hier nicht weiter ausführen will. Vgl. Telamon. [C. Pauli.]

Telo, Telon, Gottheit auf Weihinschriften aus Petrucorii (Périgueux) in Aquitanien: *numin. Aug. et [d]eo Telon., C. I. L.* 13, 948 (*Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4690). Dieselbe Gottheit findet sich auf Weihinschrift mit der Göttin Stanna vereinigt: *Deo Teloni et deae Stannae, C. I. L.* 13, 950—954. Nach *Espérandieu, Musée de Périgueux: inscr. ant.* p. 42 hat der Name der bei *Périgueux* befindlichen *„source du Toulon"* den Namen des Gottes Telo(n) bewahrt. [Höfer.]

Telon I (*Τήλων*), Heros Eponymos der *Τηλωνεία*, der Burg von Priene (*ἡ ἄκρα ἡ ἐν Τηλωνείᾳ, Königl. Museen zu Berlin: Inschriften von Priene* 4_{51} p. 81; *Τηλωνίᾳ ebenda* 19_{1} p. 28), wo sich sein Heiligtum befand: *τὸ ἱερὸν τοῦ Τήλωνος, Inschr. v. Priene* 19_{48} p. 29. *H. Schrader, Königl. Museen zu Berlin: Priene* 184 (vgl. 137). *v. Wilamowitz, Die Textgeschichte der griechischen Bukoliker* 115 Anm. 1. Auch als Stephanephoros erscheint Telon, *Inschr. v. Priene* 108_{81} p. 85. [Höfer.]

Telon II, König der Teleboer, wanderte von der Insel Taphos nach der Insel Capreä gegenüber Neapel. Sein und der Nymphe Sebethis Sohn war Oebalus. *Verg. Aen.* 7, 734f.; *Servius* zu d. St. = *Script. rer. myth. lat.* 2, 187 *Bode;* vgl. *Sil. Ital.* 8, 541. [Ruhl.]

Telonai, Telonia (*Τελῶναι, Τελώνια*; auch im Singular *τελώνης* vorkommend; vgl. auch *⟨δαίμονες⟩ τελωνοῦντες* bei *Hermippos, De astrologia dialogus* ed. *Kroll* und *Viereck* 17, 121 (p. 26, 9), Luftgeister, gewöhnlich mit dem Nebenbegriff des Bösen und Schädlichen; Be-

legstellen bei *Du Cange* s. v. τελώνια· τὰ τοῦ ἀέρος δαιμόνια und im *Thesaur.* s. v. τελώνιον p. 2003 C. D; vgl. *Kroll, Rhein. Mus.* 50, 637, 4. *Leontios' von Neapolis Leben des hlg. Johannes des Barmherzigen* ed. *H. Gelzer* S. 191 s. v. τελώνης. *K. Krumbacher, Mittelgriech. Sprichwörter* S. 97 nr. 26. *Byzant. Zeitschr.* 7 (1898), 216. *P. Wendland, Byzant. Zeitschr.* 11 (1902), 190. *Bernh. Schmidt, Volksleben der Neugriechen.* Nach *Gelzer* a. a. O. erklärt sich der Sprachgebrauch aus den ägyptischen Unterweltsvorstellungen und ist durch die ägyptischen Asketen der Kirche übermittelt worden. [Höfer.]

Telondes (*Τηλώνδης*), ein böotischer Kabire, *Paus.* 9, 25, 8; s. o. Bd. 2, Sp. 2536. [Ruhl.]

Telonnesos (*Τηλόννησος*), beigeschriebener Name einer Nymphe auf einem Relief in Neapel, auf dem außerdem noch drei andere Nymphen (*Ἰσμήνη, Ἐρανν[ώ], Κυναῖς*) und die drei Chariten dargestellt sind, *Gerhard und Panofka, Neapels ant. Bildw.* 1, 275 S. 82 f. *C. I. G.* 4, 6854e. Nach *Osann* zu *Cornut. de nat. deor.* p. 272 ist es eine Ortsnymphe, wohl die der Insel Telos, die nach ihrem Gründer Telos (s. d.) vielleicht auch *Τηλόννησος* hieß. [Höfer.]

Telos (*Τῆλος*), Oikist und Eponymos der gleichnamigen Insel, *Steph. Byz.* s. v. *Τῆλος.* Vgl. Telonnesos. [Höfer.]

Telphosios (*Τελφώσιος*), Beiname des Apollon, *Anonym. Laurent.* in *Anecdota varia Gr. et Lat.* ed. *Schoell* u. *Studemund* 1 p. 267, II nr. 39. Siehe Telphusios. [Höfer.]

Telphusa (*Τέλφουσα*), **1**) arkadische Nymphe, Tochter des Flußgottes Ladon (s. d.), Eponyme der gleichnamigen Stadt, *Steph. Byz.* s. v. *Τέλφουσα. Schol. Lykophr.* 1040 p. 320, 26 f. *Sch. Herodian* ed. *Lentz* 1, 269, 35 f. 2, 589, 11. Bei *Paus.* 8, 25, 2 heißt sie *Θέλπουσα.* — Eine Inschrift aus Ini auf Kreta, das wohl an der Stelle des alten *Ἀρκαδία* oder *Ἀρκάδες* (in der Nähe von Gortys) liegt, erwähnt ein *[ἰ]ερὸν τᾶς Θελφούσας* — die Schreibung *Θελφούσιος, Θέλφουσα* auch in zwei Inschriften, *Ath. Mitt.* 3 (1878), 178. *Δελτ. ἀρχ.* 1890, 147 f., *Paribeni, Monumenti antichi della Reale Acad. dei Lincei* 18 (1907), 360 ff. nr. 13. *Collitz, Samml. d. griech. Dialekt-Inschr.* IV, 4 S. 1036 f. nr. 14. Da Arkades wie seine Nachbarstadt Gortys von Arkadien aus begründet worden ist (*Busolt, Gr. Gesch.* 1^2, 329 Anm. 2), so ist anzunehmen, daß die arkadischen Auswanderer den Kult der Thelphusa, der dann auch für das Mutterland selbst vorauszusetzen ist, in die neue Heimat übertragen haben. — **2**) Nymphe der gleichnamigen zwischen Haliartos und Alalkomenai in Boiotien unter dem Fuße der Felswand *Τιλφώσσιον* entspringenden Quelle, *Hom. Hymn. in Apoll.* 244. 247. 256. 276. 377 ff. Bei *Steph. Byz.* s. v. *Τέλφουσα* p. 614, 2. *Herodian* p. 589, 13 steht die Form *Τιλφοῦσα.* Näheres s. unter Telphusios. Über die Etymologie von Telphusa usw. ist oben im Art. Teiresias S. 186, 16 ff. gehandelt worden; hinzugefügt werden kann: *Unger, Thebana Paradoxa* 117. *Dibbelt, Quaest. Coae Mythol.* 7 Anm. 4. *Preller, Sächs. Berichte* 6 (1854), 148 (‘= quellende Flut’), und die a. E. des Art. Telphusia angeführte Literatur. — Nach *Malten, Berl. Philol. Wochenschr.* 1910, 336 gehören Delphoi, Delphussa, Telphusa, Tilphossa zu der Wurzel *delph-*, ‘hohl’; diese Quellnamen seien so genannt, ‘weil sie aus den Höhlungen des Bodens kommen’; s. dagegen *W. Aly, Klio, Beiträge zur alten Geschichte* 11 (1911), 16 f. mit Anm. 3; vgl. auch *Aly, Der kretische Apollonkultus* 41, welcher die Erklärung von *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 2, 259, 1 = *Θάλπουσα* (von *θάλπω*; die Quelle also als heilkräftig gedacht; vgl. auch *Pott, Kuhns Zeitschr.* 8, 35. *Roscher, Curtius Studien* 1, 100) für nicht wahrscheinlich hält. [Höfer.]

Telphusia (*Τελφουσία*). Bei *Lykophr. Alex.* 1040 (= *Steph. Byz. Τέλφουσα* p. 613, 12 f.) ist nach dem *Schol.* zu *Lykophr.* a. a. O. unter der *Τελφουσία σκύλαξ*, die *Δίκης τάρροθος* genannt wird, die in Arkadien verehrte Erinys zu verstehen. Eine Erinys *Τιλφωσαίη* nannte nach *Schol. Lykophr.* 1225 auch *Kallimachos (frgm.* 207): *ἐν Ὄγκαις τῆς Ἀρκαδίας Ἐρινὺς Δημήτηρ τιμᾶται, ὡς Καλλίμαχος τὴν μὲν ὄγ' ἐσπέρμηνεν Ἐρινύι Τιλφωσαίῃ.* Nach *Bethe, Theban. Heldenlieder* 91, 21 geht aus dem Zitat nicht hervor, ob *Kallimachos* sie in Boiotien oder Arkadien denkt; für ersteres scheine die Form *Τιλφωσαίη* zu sprechen, da sich die arkadische Stadt auf ihren Münzen *Θέλ[πουσα]* nenne. — Eine *Τιλφῶσσα Ἐρινύς* wird im *Schol. Soph. Ant.* 126 erwähnt: sie habe dem Ares den thebanischen Drachen geboren; dieser Zusammenhang weist sicherlich auf das boiotische Tilphossion hin, *Gruppe, Gr. Myth.* 1376, 3. Vgl. ferner *K. O. Müller, Aeschylos Eumeniden* 168 f. 175 Anm. 15. *Derselbe, Orchomenos* 121. *Ludw. Preller, Demeter und Persephone* 164 ff. (vgl. 156 ff.). *Heinr. Dietr. Müller, Ares* 22 ff. *Tümpel, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 11, 687 f. 693. 701 f. *Tümpel, Bemerkungen zu einigen Fragen der griech. Religionsgeschichte* (Progr. Neustettin) S. 18. *O. Crusius, Jahrb. f. klass. Phil.* 123 (1881), 293 ff. *Fr. Ad. Voigt, Beiträge zur Mythol. des Ares u. der Athena* (*Leipz. Studien* 4) S. 241. 243. 287 f. 296. 305. [Höfer.]

Telphusios (*Τελφούσιος*), Beiname des Apollon nach der Quelle Telphusa (s. d. nr. 2) in Boiotien. Der *Homerische Hymnos in Apoll.* 244—276. 375 ff. (vgl. *Preller, Berichte über die Verhandl. d. Königl. Sächs. Gesellsch. d. Wiss. phil.-hist. Cl.* 6 [1854], 147 f. *Gemoll, Die Homer. Hymnen* S. 159 f. [zu v. 244]. 170 [zu v. 375] mit weiteren Literaturangaben. *A. W. Verral, Journ. Hell. stud.* 14 [1894], 1 ff. mit den Bemerkungen von *Gruppe, Bursians Jahresber.* 102 [1899] S. 148) berichtet folgendes: Apollon kommt zur Quelle Telphusa, einem Ort, der ihm wegen seiner Sicherheit (*ἀπήμων* v. 244) und Lieblichkeit (*ἐρατός* v. 380) gefiel, und offenbart der Nymphe Telphusa, daß er hier einen Tempel mit Orakel errichten wolle. Aber Telphusa in ihrer Eigenliebe, *‘ὄφρα οἱ αὐτῇ Τελφούσῃ κλέος εἴη ἐπὶ χθονί, μηδ' Ἑκάτοιο'*, weiß ihn listigerweise zu bestimmen, von seinem Plane abzulassen und nach Delphoi zu gehen, wo er den schweren Kampf mit dem Drachen zu bestehen hat (vgl. Delphyne, Python). Als Apollon den Betrug merkt, kehrt er zurück,

schilt die Telphusa und verbirgt das Quellwasser (v. 382 mit *Gemoll* für *ῥίον*: *ῥόον* zu lesen) unter vorspringenden Felsen und errichtet sich nahe dabei einen Altar: *ἔνθα δ' ἄνακτι πάντες ἐπίκλησιν Τελφουσίῳ εὐχετόωνται, οὕνεκα Τελφούσης ἱερῆς ἤσχυνε ῥέεθρα* (v. 385 ff.). — Der Beiname *Τελφούσιος* für Apollon findet sich auch bei *Lykophr. Alex.* 562 und dazu *Schol.* (2, 197, 1): *παρὰ Βοιωτοῖς.* (Für *Τελφούσιος* hat *cod. Paris.* 2403: *Τελφίνιος* mit der Erklärung *παρόσον φαίνει τὰ τέλη.*) — Von dem Tempel des Apollon T. — *τὸ τοῦ Τιλ*(so!)-*[φωσσίου Ἀπόλλω]νος ἱερόν*, *Strabo* 9, 27 p. 411, der auf der Höhe der Felswand *Τιλφώσσιον*, gerade über der Quelle stand, sind noch spärliche Reste vorhanden, *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 1, 234. Oben s. v. Teiresias Sp. 186, 12 (vgl. Sp. 199, 28 ff.) ist vermutet worden, daß der Apollon T. in Beziehung zu dem Orakelgott Teiresias gestanden habe. Aus den oben Sp. 350, 62 angeführten Versen des *Homerischen Hymnos* scheint hervorzugehen, daß die Nymphe oder Quellgöttin Telphusa selbst als Orakelgöttin tätig war, da sie ja den Bau des Tempels des Apollon, in dem sie den künftigen Konkurrenten sah, verhindern wollte. Wenn freilich *v. Wilamowitz, Griech. Tragödien übersetzt VII* (*Aeschylos, Die Versöhnten*) S. 19 Anm. 2 sagt: 'Dort (am böotischen Berg Tilphossion) war in sehr alter Zeit ein Erdorakel an einer Quelle; die Göttin war als Schlange gedacht', so fehlt m. W. für die letzte Behauptung das Zeugnis der Überlieferung. Vgl. Telphosios. [Höfer.]

Temavus. Eine Weihinschrift auf einem bei Montereale am Flusse Celina gefundenen Altar lautet: *Ti. Poppai. Ti. f. Temavo d. d. l. m., Not. di Scavi* 1884, 56. *H. Pais, Corporis inscr. Lat. supplementa italica* 1 p. 48 nr. 380. *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 3900. Die Weihung gilt dem Gott des sonst Timavus (vgl. *Mommsen* in *C. I. L.* 5 p. 75) genannten Flusses, dem auch die poetische Weihinschrift (*Dessau* a. a. O. 8885) gewidmet ist. [Höfer.]

Tembrion (*Τεμβρίων*), Oikist von Samos, *Strabo* 14, 633. 10, 457. *Themistagoras* (*F. H. G.* 4, 512) im *Etym. M.* s. v. *Ἀσυνπάλαια. Busolt, Gr. Gesch.* 1², 315, 2. *v. Wilamowitz, Sitzungsberichte d. Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss.* 1906, 65 Anm. 2. [Höfer.]

Tembris, Tembros (*Τέμβρις*, *Τέμβρος*), Gott des gleichnamigen Flusses auf Münzen von Midaion in Phrygien, *Head, Hist. num.* 681². *Catal. of the greek coins in the Brit. Mus. Phrygia Introd.* 84 p. 335, 2. 337, 14 pl. 39, 3; auf Münzen von Dorylaion (ohne Beischrift), *Imhoof-Blumer, Kleinasiatische Münzen* 1, 226, 5. [Höfer.]

Tembrogius s. Temrogeios.

Temenia (*Τεμενία*), Beiname der Hestia s. Bd. 1 Sp. 2641, 17 ff. *Dittenberger, Sylloge* 2², 600, 9. 59. *Collitz* 5692 p. 723. 725. Nach *E. Fraenkel, Gesch. d. griech. Nomina agentis* auf *-τηρ* usw. 2 (= *Untersuch. zur indogerman. Sprach- u. Kulturwiss.* 4 [1912]) S. 210 Anm. 1 soll *Τεμενία* als Femininum zu dem Götterbeinamen *Τεμενίτης* (s. d.) fungieren; das lautet aber *Τεμενῖτις*. Vielmehr ist *Τεμενία* das Femininum zu *Τεμενίας* bz. *Τεμένιος* (s. d.). Sehr unsicher ist die Ergänzung einer Inschrift aus Philadelphia (Alaschehir) durch *Keil und v. Premerstein, Bericht über eine dritte Reise in Lydien* in *Denkschr. d. Kais. Akad. d. Wiss. in Wien* 57 (1914), I S. 18 nr. 18, (vgl. S. 20): *Διὸς . . . καὶ Ἑστίας Τ*[*εμενίας*], wo aber auch ein anderer Beiname z. B. *Τ*[*ελείας*] gestanden haben kann. [Höfer.]

Temenias, Temenios (*Τεμενίας*, *Τεμένιος*). Auf mehreren Inschriften aus dem Amyklaion in Sparta wird ein Priestertum des Apollon Karneios, des Apollon, des Herakles *καὶ Κόρας καὶ Τεμενίου τῶν ἐν τῷ Ἕλει καὶ τῶν συνκαθειδρυμένων θεῶν* erwähnt, *I. G.* 5, 1, 497$_{16}$ ff. 589$_{10}$ ff. (= *C. I. G.* 1, 1446). 608$_{5}$ ff. Nach *Tsuntas, Ἐφημ. ἀρχ.* 1892, 21 ist mit der Kora *ἐν τῷ Ἕλει* die bei *Paus.* 3, 13, 2 — *ναὸς Κόρης Σωτείρας· ποιῆσαι δὲ τὸν Θρᾷκα Ὀρφέα λέγουσιν, οἱ δὲ Ἄβαριν ἀφικόμενον ἐξ Ὑπερβορέων* — erwähnte Kore Soteira gemeint, deren Tempel südöstlich vom Theater in einer flachen und auch heute noch sumpfigen Gegend anzusetzen sei; unter dem von *Pausanias* als Stifter des Tempels genannten Orpheus oder Abaris berge sich der namenlose Heros Temenios. Dieser Auffassung tritt *S. Wide, Lakonische Kulte* 296 f. bei mit dem Hinweis, daß schon die Verbindung des Temenios mit Kore in diesem einen chthonischen Gott, was Orpheus ursprünglich sei, suchen lasse, dessen Namen auszusprechen man sich gescheut habe. Dieser chthonische Heros Temenios sei „der Stifter oder Hüter eines *τέμενος*" oder „der *ἐν τῷ τεμένει* begrabene, verehrte". — Auf einer anderen fragmentierten amyklaiischen Inschrift, wo *Tsuntas* a. a. O. 22 nr. 4 und *Wide* a. a. O. 370, 1: *Διὸς τέ*[*μενος*] oder *Τε*[*λείου*] oder *Τε*[*ραστίου*] ergänzen, liest *Kolb, I. G.* a. a. O. 372: *Διὸς Τε*[*μενίου*]. Ob die von *Tsuntas* und *Wide* gegebene Erklärung das Richtige trifft, läßt sich mit dem zu Gebote stehenden Material nicht entscheiden. Einstweilen lassen sich nur die Theoi Entemenioi (*θεοὶ ἐντεμένιοι* [s. d.]) vergleichen und das Götterepitheton Temenites (s. d.), zu dem folgendes nachzutragen ist: 1) Apollon Temenites ist auch durch eine Inschrift von Delos bekannt, auf der ein Altar *[τοῦ Ἀπόλλ]ωνος τοῦ Τεμεν*[*ί*]*του* und ein Altar *[τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ Πατ*[*ρώι*]*ου* erwähnt wird, *Corr. Hell.* 32 (1908) Beilage zwischen p. 14 und 15, Face B, frg. a Z. 11. Ebenso befand sich auf der Insel Kasos ein *ἱερὸν τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ Τεμενίτου*, *Corr. Hell.* 24 (1900), 227 nr. XII$_{67\,ff}$ *Collitz* 5104$_{c\,67\,ff.}$ p. 357. Zur Erklärung des Beinamens Temenites bemerkt *Demargue, Corr. Hell.* 24, 231: *„Téménos est un nom de lieu ou de ville."* Das ist natürlich irrig, ein Stadtnamen Temenos wird auf Kasos schwerlich existiert haben, sondern der Beiname ist selbstverständlich, wie man schon längst gesehen hat, von *τέμενος* abzuleiten; vgl. *E. Ciaceri, Culti e miti nella storia dell' antica Sicilia* 161. Nun hat *Dittenberger, Sylloge* 2², 531 p. 195 Anm. 32 (vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 746, 9) die Götter, die den Beinamen *Τεμενίτης* führen, als solche erklärt, *„quorum τεμένη erant sine templis."* Dieselbe Bedeutung nimmt speziell

für den Poseidonbeinamen *Τεμενίτης Nilsson, Griech. Feste* 83 an: „Aus dem Epitheton *Τεμενίτης* . . . bestätigt sich die Beobachtung *Köhlers, Ath. Mitt.* 10 (1885), 37, daß Poseidon oft nur ein Temenos ohne Tempel hatte, das außerhalb der Stadt gelegen war." Da aber durch die oben angeführte Inschrift ein Tempel des Apollon Temenites auf Kasos bezeugt ist, ist diese Deutung, wenigstens in ihrer Verallgemeinerung, einzuschränken. Nach *E. Curtius, Gesammelte Abhandlungen* 1, 56 führt Apollon den Beinamen Temenites, weil in seinem Dienste die Sonderung des Heiligen und Profanen besonders streng geübt wurde. Ob sich vielleicht aus *Schol. Hom. Od.* 8, 363: *παρὰ Παφίοις οὐκ ἔστιν Ἀφροδίτης ἄγαλμα, τέμενος δὲ μόνον καὶ βωμός* ein Schluß auf das Epitheton ziehen läßt?

2) Zeus in Arkesine auf Amorgos, *Collitz* 5371_{37}. *I. G.* 12, 7 nr. 62_{37}; vgl. auch *Recueil des inscr. iuridiques Grecques* fasc. III p. 507, 59.

3) Poseidon Temenites in Mykonos: Die Inschrift auch *Collitz* 5416_6 p. 577. Zu vergleichen ist das Epitheton *Τεμενοῦχος*, das Poseidon in einem pythischen Orakel auf einer Inschrift aus Tralleis erhält, *Μουσ. καὶ βιβλ. τῆς εὐαγγ. σχολῆς τῆς Σμύρνης* 1880 p. 181. *Corr. Hell.* 5 (1881), 340 f. *Anth. append. ep. add.* VI, 104 b, 5 *Cougny*. Auch das epische Zitat bei *Apollonios Dyskolos Synt.* 138, 12 = *Pindar frgm.* 186 (*Poet. Lyr.*^{4} p. 444 *Bergk*: *αὐτόν με πρώτιστα συνοικιστῆρα γαίας ἕσδεξαι τεμενοῦχον* bezieht sich wohl auf eine Gottheit. Diese Gottheit soll nach *P. Maaß, Hermes* 46 (1911), 610 ff. gleichfalls Poseidon sein, der in seinem Streite mit Athene redend eingeführt werde; das Fragment selbst sei der *Hekale* des *Kallimachos* zuzuweisen. [Höfer.]

Temenites (*Τεμενίτης*), Beiname verschiedener Gottheiten. Nach *Dittenberger, Syll.*^{2} 531 Anm. 32 *dei intellegendi videntur, quorum τεμένη erant sine templis.* 1) Apollo *T.* in Syrakus, wo ein hervorragendes Kultbild im Temenos stand, *Cic. Verr.* 4, 53, 119; *Sueton Tib.* 74 *in.*; daher hieß ein ganzer Stadtbezirk Temenites, *Thuc.* 6, 75, 1; 100, 20; vgl. *Steph. Byz.* s. v. *Τέμενος*. — 2) Zeus *T.* auf Amorgos, *Ditt. Syll.* 2^2 531, 11. — 3) Poseidon *T.* auf Mykonos, *Ditt. Syll.* 2^2 615, 5. S. o. Bd. 3, Sp. 2852. Vgl. Temenias u. Temenuchos. [Ruhl.]

Temenos (*Τήμενος*). 1) Des Pelasgos Sohn, der im alten Stymphalos gewohnt habe und von dem Hera auferzogen worden sei, und 3 Heiligtümer habe er der Göttin errichtet und 3 Beinamen ihr beigelegt: solange sie Jungfrau war, Mädchen (*παῖς*), nachdem sie sich Zeus vermählt, nannte er sie *τελεία* (= die Reife), als sie aber mit Zeus sich entzweit aus irgendeinem Grunde und wieder nach Stymphalos zurückgekehrt, nannte sie Temenos Witwe (*χήρα*, vgl. *Hesych.* s. *χήρα· ἡ μετὰ γάμον μὴ συνοικοῦσα ἀνδρί*), *Paus.* 8, 22, 2. *Hitzig-Blümner z. d. St.* 3, 183, s. o. Bd. 1, Sp. 2080, 10 ff. Offenbar war dies ein alter pelasgischer Naturdienst, bei dem Hera als Repräsentantin der Erde in den drei verschiedenen Jahreszeiten verschieden erschien: im Frühling als Maid und Jungfrau, im Sommer als Gattin, im Winter als Witwe, vgl. *E. Curtius, Pelop.* 1, 203 f. 217 A. 30. *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 2, 195. *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1, 166, 2. Ob als des Temenos Vater der arkadische oder der argivische Pelasgos (s. d.) zu gelten hat, ist unentschieden, wahrscheinlich aber hängt diese vereinzelte Notiz, daß Temenos der Argiver (s. u. nr. 3) im arkadischen Stymphalos gewohnt habe und Stifter des Herakultes daselbst geworden sei, damit zusammen, daß Stymphalos nach dem benachbarten Argos gravitierte, wie es denn auch zu *Pausanias'* Zeit zum argolischen Bund gehörte, vgl. *Ed. Meyer, Forsch. z. alt. Gesch.* 1, 99, 1. *Victor Bérard, De l'origine des cultes arcadiens* S. 145. — *Immerwahr, Kulte und Mythen Arkadiens* S. 33 f. führt den Ursprung dieses Kultes von Stymphalos zurück auf das zwischen Argos und Nauplia gelegene Temenion (s. u.), da ein Kult der jungfräulichen Hera sich zu Argos sowohl wie auch zu Nauplia befand, vgl. *Paus.* 2, 38, 2. *Hitzig-Blümner z. St.* 1, 656; als *Παρθένος* hatte die Hera auch zu Hermione ein Heiligtum (*Steph. Byz. s. Ἑρμιών* p. 277, 17 f. *Meineke ἱερὸν Ἥρας Παρθένου*); als *Παρθενία* ward sie nach *Schol. Pind. Ol.* 6, 149 auf dem Parthenion an der Grenze von Arkadien und Argolis, als *Παρθένος* auf Euboia verehrt, usw., *W. H. Roscher, Iuno und Hera* (*Stud. z. vgl. Myth. d. Gr. u. R.* 2) S. 74, A. 221 *Preller-Robert* a. a. O. 1, 170 f., 6. *Gruppe, Gr. Myth.* 195, 17. 464, 7. 1133 f. Nach *Τήμενος* oder *Τήβεννος* dem Arkader, der als erster seine Chlamys nach Art der Toga sich umgeworfen, als er ins Ionische Meer gelangt und bei dessen Anwohnern Aufnahme gefunden, sei ursprünglich die römische Toga, griech. *ἡ τήβεννος*, benannt worden; von ihm hätten die (italischen) Landesbewohner die Weise sich zu kleiden übernommen, und das Gewand nannten sie *τημένιον* (*Suid. τηβέννειον*) nach dem Erfinder, woraus durch allmähliche Namenverderbnis *τήβεννος* geworden, *Artemid. Oneirokr.* 2, 3 p. 85. *Suid.* u. *τήβεννος*, vgl. *K. O. Müller-Deecke, Etrusker* 1, 247, 52. 53^b.

2) Sohn des Phegeus, des Bruders des Phoroneus (s. Phegeus nr. 1), Bruder des Axion (s. d. unt. 1). Durch der beiden Brüder Hinterlist fand seinen Tod der Muttermörder Alkmaion (s. d.), wider seinen Willen nach Phegia (dem spätern Psophis) gesandt von Kallirrhoë (s. d. unt. 2), die nach dem Halsband der Eriphyle (s. d. unt. 1) begehrte; die Brüder aber weihten das Halsband dem Apollon zu Delphi, und zur Zeit ihrer Königsherrschaft in der damals noch Phegia benannten Stadt sollen die Griechen gen Troia zu Felde gezogen sein, *Paus.* 8, 24, 10. *Hitzig-Blümner z. St.* 3, 195; zur Ermordung des Alkmaion durch die Söhne des Phegeus vgl. auch *Paus.* 6, 17, 6; ihre Schwester hieß nach *Paus.* 8, 24, 8 Alphesiboia (s. d. unt. 2, vgl. auch *Hyg. f.* 244 p. 137, 3 *Sch.*), dagegen Arsinoë (s. d. unt. 1) nach *Apollod.* 3, 87. 90 *W.*, der auch für die Söhne des Phegeus andere Namen hat, nämlich Pronoos und Agenor (3, 92 *W.*). An der Überlieferung, daß die Söhne des Phegeus den Halsschmuck nach Delphi geweiht, hält *Pausanias* auch 9, 41, 2 f. fest, wo er bei Anführung von angeblichen Werken des He-

phaistos auch des Halsbandes gedenkt (*ἡφαιστότευκτος ὅρμος Apollod.* 3, 25 *W.*), das ursprünglich der Harmonia (s. d.) geschenkt ward, aber benannt wird nach Eriphyle, weil sie es als Geschenk hinnahm für ihren Mann, und erwähnt, daß die Amathusier der Meinung, das Halsband finde sich bei ihnen als Weihgabe im alten Tempel des Adonis und der Aphrodite zu Amathus auf Kypros; das bestreitet *Paus.* a. O., vgl. *Hitzig-Blümner z. St.* 3, 523 f. Auch das Artemision auf Delos wollte im Besitze der goldenen Halskette der Eriphyle sein, vgl. *Th. Homolle, Bull. de corr. hell.* 6 (1882), 124. 14 (1890), 406 Z. 2 (42). 15 (1891), 134. Und während nach *Pausanias* das verhängnisvolle Schmuckstück sich zu Delphi im Apollontempel befand, gibt *Phylarchos FHG* 1, 353, 60 bei *Parthen. ἐρ. παθ.* 25, 1 an, daß es ebendaselbst niedergelegt war im Heiligtum der Athena Pronoia, was *Frazer* (*z. Paus.* 8, 24, 10 S. 285) vermuten läßt, *Phylarchos* habe das Halsband der Eriphyle verwechselt mit dem der Helena, das Menelaos der Athena Pronoia geweiht, nach *Demetr. Phal. bei Eustath. Od.* 3, 267 p. 1466, 60; über das spätere Schicksal dieser Halsbänder vgl. außer *Parth.* 25 auch *Ephoros* (oder dessen Sohn *Demophilos*) im 30. B. der *ἱστορίαι FHG* 1, 275, 155 (aus *Ath.* 6, p. 232 d ff.). *Diod.* 16, 64, 2. *Paus.* 9, 41, 2 f. o. Bd. 1, Sp. 1337, 45 ff.

3) Sohn des Aristomachos (oder des Kleodaios s. u.), ein Herakleide, Ururenkel oder Urenkel des Herakles, gewissermaßen 'nach Phoroneus und Danaos der dritte Gründer von Argos' (*E. Curtius, Pelop.* 2, 346. 384), der Stammvater der Temeniden (*Τημενίδαι*), jener drei Brüder Gauanes, Aëropos und Perdikkas (s. o. Bd. 1, Sp. 88, 18 ff. 1605, 39 ff.), die, aus Argos zu den Illyriern geflohen, nach Obermakedonien gelangten, nach Lebaie, später sich niederließen in der Gegend der sog. Gärten des Midas am Fuß des Bermion und von da auch das übrige Makedonien sich unterwarfen, so daß also diese Temeniden die Ahnen der makedonischen Könige geworden sind, im besondern Perdikkas, vgl. *Herod.* 8, 137 f. (6, 52 bereits die genealogische Reihe Aristodemos — Aristomachos — Kleodaios — Hyllos). *Thuk.* 2, 99, 3. *Diod.* 7, 17. Nach ihnen hieß *Τημενίδαι* ein Waffentanz, vgl. *Dioskorides Anth. Pal.* 11, 195; mit demselben Titel auch gab es ein Stück des *Euripides, frg.* 728—741 *Nauck*, für dessen Inhalt zu vergleichen sein wird *Nikol. Dam. FHG* 3, 376, 38. *Diod.* 7, 14a (*FHG* 2 p. VIII frg. 4). *Paus.* 2, 19, 1. 28, 3—7, s. u., wie denn auch Temenos selbst der Held einer euripideischen Tragödie gewesen zu sein scheint, *frg.* 742—751 *N.*, über deren Fabel indes nichts bekannt ist, vgl. *Welcker, Gr. Trag.* 2, 697 f. *Wecklein, Philol.* 39 (1880), 406 ff. *Christ-Schmid, Gesch. d. gr. Lit.* 1⁶, 378, 10; auch des Temenos Sohn Archelaos als Ahnherrn der makedonischen Könige und Gründer der Residenz Aigai nahm *Euripides* zum Helden einer Tragödie, da er bei dessen gleichnamigem Nachkommen zu Pella ehrenvolle Aufnahme fand, *frg.* 229—266 *N.*; für den Inhalt vgl. *Hyg. fab.* 219 p. 129, 6 ff. *Sch. Welcker* a. O. S. 698 ff. *Wecklein* a. O. *Gruppe, Gr. Myth.* 219. 1199, 4 (wo Identifizierung der Temenossöhne Agelaos und Archelaos). Nach Temenos führte den Namen das Temenion (*Τημένιον*), ein fester Ort in der Argolis *ἐν ᾧ τέθαπται Τήμενος*, *Strab.* 8 p. 368, dasselbe *Steph. Byz.* s. v. p. 621, 3 f. *M.*, wo indes das Temenion fälschlich nach Messenien verlegt wird (*χωρίον Μεσσήνης*) und der Zusatz *οἱ οἰκήτορες Τημενιεῖς ὡς Ἰλιεῖς*. Nach *Paus.* 2, 38, 1 hat Temenos, des Aristomachos Sohn, diesen Ort besetzt und befestigt, mit seinen Dorern von hier aus Krieg geführt gegen Tisamenos und die Achaier, der Ort aber enthielt ein Heiligtum des Poseidon und ein anderes der Aphrodite, zumal ein *μνῆμα Τημένου τιμὰς ἔχον παρὰ Δωριέων τῶν ἐν Ἄργει*; vgl. *Ed. Meyer, Gesch. d. Altert.* 2, 266 f. *F. Pfister, Der Reliquienkult im Altert.* (*R. V. V.* V) S. 288. *Strabon* und *Pausanias* bestimmen die geographische Lage des Temenion recht genau im Zusammenhang mit Lerna und Nauplia, 26 Stadien von Argos *ὑπὲρ τῆς θαλάττης* (*Strab.* a. O.), 50 Stadien von Nauplia (*Paus.* 2, 38, 2); zwischen dem Temenion und Lerna mündet der (rätselhafte) Phrixos ins Meer, *Paus.* 2, 36, 6. 38, 1; das Temenion aber vermutet man in Resten und Ruinen zwischen den Flüssen Panitza (Inachos) und Kephalari (Erasinos), über die Örtlichkeit vgl. *Leake, Travels in the Moria* 2, 476. *L. Roß, Reisen im Pelop.* S. 149. *Curtius, Pelop.* 2, (154). 383 f. *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 2, (8. 42). 56 f. *Hitzig-Blümner, Paus.* 1, (652). 655 f.

Während Temenos in der Regel (vgl. z. B. *Paus.* 2, 18, 7. 38, 1. *Hyg. f.* 124 p. 106, 8 *Sch. Theopomp. frg.* 30 *FHG* 1, 283 und *Diod.* 7, 15 aus *Georg. Synk. Chron.* 262 B/C [1, 499, 5 ff. *Dind.*], wo die genealogische Reihe Karanos — Pheidon — Aristodamidas — Merops — Thestios — Kissos — Temenos — Aristomachos — Kleodaios — Hyllos — Herakles, aber auch, nach andern, Karanos — Poias — Kroisos — Kleodaios — Eurybiadas — Deballos — Lachares — Temenos etc. [dasselbe bei *Porphyrios aus Tyros FHG* 3, 690]. *Satyros frg.* 21 *FHG* 3, 165 bei *Theoph. Antioch. ad Autol.* 2 p. 94) als Sohn des Aristomachos gilt, des Sohnes des Kleodaios (schon *Herod.* 6, 52 hat ja für Aristodemos die Abstammung: Aristomachos, Kleodaios, Hyllos), erscheint er gelegentlich, bei *Apollod.* 2, 172 *W.*, unter des Kleodaios Söhnen, und auch nach *Tzetz. Lyk. Al.* 804 war er Sohn des Kleodaios (als dessen Brüder Lichas und Keyx genannt werden) und der Peridea (s. d. unt. 1), der Enkel des Hyllos und der Eurytostochter Iole, der Urenkel des Herakles und der Deïaneira; in dieser Reihe fehlt lediglich das Zwischenglied Aristomachos (als Vater des Temenos und Sohn des Kleodaios). Die unter Temenos einwandernden Dorer habe des Tyrsenos Sohn Hegeleos (s. d. und unt. Omphale Bd. 3, Sp. 879 f., 51 ff.) im Gebrauch der Trompete unterwiesen, *Paus.* 2, 21, 3, vgl. *K. O. Müller-Deecke, Etr.* 2, 209. *Gruppe, Gr. Myth.* 1199, 4; hier sei gleich erinnert an die Erzählung bei *Polyain. strat.* 1, 10 von der Verwendung des *αὐλός* durch die Herakleiden Prokles und Temenos. Den Söhnen des Aristomachos an der Spitze der Dorer habe bei der *κάθοδος τῶν Ἡρακλειδῶν* Oxylos (s. d. unt. 2) den Weg gewiesen in die Peloponnes,

Ephoros frg. 15 (*FHG* 1, 236 f.) bei *Strab.* 8 p. 357. *Paus.* 5, 3, 5 ff. 4, 1 ff. *Schol. Aristeid. Panath.* p. 33 f. ed. *Frommel. Polyain.* 1, 9, vgl. hierfür und für das Folgende *Preller-Plew, Gr. Myth.* 2^3, 282 f. *Ed. Meyer, Gesch. d. Altert.* 2, 250 ff. Nach und nach kommt das ganze Land in den Besitz der Herakleiden, und bei der Teilung durch das Los fällt Argos an Temenos, Lakedaimon an des verstorbenen Aristodemos Söhne Prokles und Eurysthenes und Messene an Kresphontes, *Apollod.* 2, 177 f. *W. Paus.* 3, 1, 5. 4, 3, 3 f., auch schon *Plat. Ges.* 3 p. 683 d. 692 d (wo Temenos und Kresphontes als die Gesetzgeber ihrer Zeit bezeichnet werden). *Polyain.* 1, 6, vgl. auch *Vell. Paterc.* 1, 2. Über die bei der Verlosung angewandte List, durch die Kresphontes Messenien erlangt, wobei nach *Pausanias* Temenos Mitschuldiger war, vgl. z. B. o. Bd. 2, Sp. 1420, 31 ff. (s. Kresphontes). *Hitzig-Blümner, Paus.* 2, 106; auf die List spielt bereits *Sophokles* an, *Aias* v. 1285 f., vgl. *Schol. z. St. Suid. s. δραπέτης κλῆρος.* Auf Anstiften des Temenos habe Ergiaios (*Ἐργῖνος*? *Bernardakis*), einer der Nachkommen des Diomedes, das von diesem nach Argos gebrachte Palladion entwendet, in Gemeinschaft mit einem der Vertrauten des Temenos, Leagros, der es später, nachdem er sich mit Temenos entzweit, nach Sparta überführt, wo es die Könige gern aufnahmen und in der Nähe des Heiligtums der Leukippiden aufstellten, *Plut. Quaest. Gr.* 48 p. 302 C/D (*Plut. Mor.* 2, 347, 20 ff. *Bernard.*), o. Bd. 1, Sp. 1024, 54 ff. 1301, 21 ff. Bd. 2, Sp. 1919, 7 ff. *Gruppe, Gr. Myth.* 624, 3. Temenos habe den Deïphontes, der gleichfalls Herakleide war, des Herakles Ururenkel (bei *Ps.-Skymnos Perieg.* 534 irrtümlich als des Temenos Sohn bezeichnet; wenigstens ist zur Ergänzung des Textes *υἱὸν* übergeschrieben, wofür *γάμβρον* in *Müllers G. G. M.* 1, 217), den Vorzug gegeben vor seinen Söhnen, machte diesen zu seinem Eidam und wollte auf ihn und seine Tochter Hyrnetho die Königsherrschaft übertragen. Die Namen der Söhne werden verschieden überliefert; bei *Nikolaos Damask. frg.* 38 (*FHG* 3, 376) heißen sie Keisos (s. d.), Phalkes (s. d. unt. 3), Kerynes (s. d.) und Aigaios oder Agaios, bei *Diod.* 7, 14 a Kissos, Phalkes und Kerynes, bei *Paus.* 2, 6, 7. 11, 2. 12, 6. 13, 1. 19, 1. 26, 2. 28, 3. 5 Keisos, als der älteste, und Agraios (oder Argaios), als der jüngste bezeichnet, Kerynes und Phalkes, bei *Apollod.* 2, 179 *W.* Agelaos (s. d. unt. 3), Eurypylos (s. d. unt. 8) und Kallias (s. d. unt. 1); über die Schreibung des Namens *Κεῖσος, Κῖσος, Κίσσος, Κίσσιος* usf. vgl. *FHG* 2 p. VIII *frg.* 4 A. 5, für Agelaos (aus *Apollodor* durch *Meineke* auch hergestellt bei *Ps.-Skymnos* 533 für überliefertes *Ἀγανός*, dem indes *Ἀγαῖος* am nächsten käme), Agaios und Aigaios (*Nik. Dam.*), Agraios oder Argaios (außer bei *Paus.* Agraios auch *Strab.* 8 p. 389 nach *Ephoros*) vgl. *Curtius, Pelop.* 2, 575. o. Bd. 1, Sp. 982, 11. *Knaack* bei *Pauly-Wissowa, R.-E.* 1, 770, 23 ff. (der überall Agelaos schreiben möchte), auch *Hitzig-Blümner, Paus.* 452. 619. Die erbosten Söhne dingen Mörder für den Vater (nur der jüngste, Aigaios oder Agaios nach *Nik. Dam.*, nimmt nicht teil an dem Anschlag, vgl. auch des Agraios Zurückhaltung in anderer Situation *Paus.* 2, 28, 3), Titanen (nach *Apollod.* 2, 179 *W.*, wo *Τιτᾶνας* die Überlieferung, *Heynes* Vorschlag *Τιτανίους*, *Wagner* aber mit *Tanaquil Faber τινὰς* schreibt), die nach *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1, 45 A. 'offenbar als die alten, von den Herakleiden unterjochten Einwohner von Argos gedacht sind', vgl. *Max. Mayer, Gig. u. Tit.* S. 35 f. 100; bei einsamem Bad im Fluß verwunden sie den Temenos, sterbend aber überträgt er die Herrschaft auf Deïphontes und Hyrnetho, usw., vgl. *Eurip. Τημενίδαι. Nik. Dam.* und *Diod.* a. O. *Paus.* 2, 19, 1. 28, 4 (wozu *Hitzig-Blümner* 1, 573. 619). *Apollod.* 2, 179 *W.* Es schließt sich der Brüder Vorgehen gegen Deïphontes an und der Tod der Hyrnetho, *Paus.* 2, 28, 3 ff., s. o. Bd. 1, Sp. 891 ff., 58 ff. s. Deïphontes, ferner *P. Friedländer* bei *Pauly-Wissowa-Kroll* 9, 535 f., 34 ff. s. Hyrnetho, wozu Sp. 1171, 22 ff. *Gruppe, Gr. Myth.* 178, 6. Um Hyrnetho bzw. das Grab der Heroïne, der Eponyme der hyrnethischen Phyle (die zu Argos als vierte neben den drei altdorischen Phylen stand, vgl. *Curtius, Pelop.* 2, 363. *Bursian, Geogr. v. Gr.* 2, 44. 56. *Ed. Meyer, Gesch. d. A.* 2, 270 f.) stritt man sich zwischen Argos und Epidauros, und letzteres hatte begründetern Anspruch, *Paus.* 2, 23, 3. 28, 3. *Steph. Byz.* s. *Τορνήθιον* p. 652, 17 ff. *M.*, vgl. *Pfister, Reliquienkult* S. 219, 802. 407. Für der Hyrnetho Grabmal zu Argos vgl. *Curtius* a. O. 361. *Bursian* a. O. 56, für das Hyrnethion zu Epidauros *Curtius* 425. *Bursian* 75. *Hitzig-Blümner* 1, 592. 619. Bei *Paus.* 4, 3, 8 wird auch ein sonst nicht bekannter Isthmios als Sohn des Temenos genannt (gleich nachher 4, 3, 10 Isthmios des Glaukos Sohn, des Dotadas Vater), der mit den Herakleiden von Sparta, den Söhnen des Aristodemos, die Arkader unterstützt habe bei der Zurückführung des Aipytos nach Messenien, jenes jüngsten Sohnes des Kresphontes und der Merope, der in des *Euripides Kresphontes* der Träger der Titelrolle war, also wie der Vater hieß, vgl. *Eurip. frg.* 452/62, Telephontes bei *Hygin*, der den Inhalt der euripideischen Tragödie skizziert *fab.* 137. 184 p. 116 f. *Sch.*, vgl. *Lessing, Hamb. Dramat. St.* 40; zu des *Euripides* Tragödie aber vgl. *Lessing* a. o. St. 37 ff. *Welcker, Gr. Trag.* 2, 828/40. *Gruppe, Gr. Myth.* 153, 4. o. Bd. 1, Sp. 196, 5 ff. Bd. 2, Sp. 1421, 8 ff. (unt. Aipytos und Kresphontes). *Hitzig-Blümner, Paus.* 2, 108. — Singulär ist die Herleitung von Temenos für Archias, einen der Herakleiden aus Korinth (*Thuk.* 6, 3, 2), des Euagetos (*Εὐάγητος*) Sohn, den Gründer von Syrakus: als den zehnten Nachkommen des Temenos bezeichnet ihn das *Marmor Parium ep.* 31 (wie *Ephoros frg.* 15 *FHG* 1, 237 bei *Strab.* 8 p. 358 den Argiver Pheidon, vgl. auch *Paus.* 2, 19, 2 und dazu *Hitzig-Blümner* 2, 661), vgl. die Ausgabe des *M. P.* von *Felix Jacoby* (1904) S. 11. 94 f. *Niese* bei *Pauly-Wissowa* 2, 461, 50 ff. — In Zusammenhang mit Temenos, bzw. Hyllos des Herakles Sohn, wird *Paus.* 1, 35, 7 auch Temenothyrai (*Τημένου θύραι*) gebracht, 'eine nicht große Stadt in Oberlydien' (nach *Imhoof-Blumer, Lyd. Stadtmz.* S. 5 ist indes Temenothyrai Flaviopolis zu Phrygien zu rechnen, vgl. auch *Hierokl. Synekd.* p. 668, 14 [p. 20 *Aug. Burck-*

hardt], wo *Τεμένου θύραι* unter den Städten der Phrygia Pakatiane); der Ort lag auf der Südseite des *Τῆμνου ὄρος*, da, wo der Hyllos, ein Zufluß des Hermos, entspringt, vgl. *Hitzig-Blümner, Paus.* 1, 346; für die Verschmelzung von *Τήμενος* und *Τῆμνος* s. o. Bd. 3, Sp. 880, 4 ff. Auf Kupfermünzen von Temenothyrai erscheint denn auch nicht bloß Herakles, Kopf und ganze Figur (vgl. z. B *Imhoof-Blumer, Zur Griech. u. Röm. Münzk.* S. 169. *Kleinasiat. Mz.* S. 298, 1. 3), sondern auch gelegentlich die Büste des mythischen Gründers (ΤΗΜΕΝΟC ΟΙΚΙCΤΗC oder ΚΤΙCΤΗC), *Head, Hist. num.*² S. 687. *Head-Svoronos* 2, 232, z. B. auf der Vorderseite einer Kupfermünze der Zeit M. Aurels die Büste des Temenos rechtshin, unbärtig und lorbeerbekränzt, Nacken drapiert, mit Beischrift *Τήμενος οἰκιστής*, *Brit. Mus. Cat. of gr. coins, Phrygia* S. 407, 1 desgleichen auf der Vs. einer Kupfermünze der Zeit Galliens mit Beischrift *T. κτίστης*, a. o. S. 411, 18. Von 'lydischen Temeniden' (neben den makedonischen) spricht *Gruppe, Gr. Myth.* 495 ff. (496 f.). Vgl. schließlich auch *τὰς Τημενίδας προσαγορευομένας πύλας* zu Tarent, *Polyb.* 8, 27. 30 p. 592, 8 f. 594, 26 *Bekker. Liv.* 25, 9 (*Temenitis porta*).

[Otto Waser.]

Temenuchos (*Τεμενοῦχος*), Beiname des Poseidon s. oben Sp. 353, 24 ff. und dazu *O. Kern, Genethliakon für C. Robert* 99 ff. *Hermes* 51 (1916), 480. [Höfer.]

Temenuros (*Τεμενουρός*) = 'Tempelwart' (vgl. *Hesych. τεμενωρόν· τεμένους φύλακα*), Beiname des Hermes in einem Epigramm aus Knidos, *Kaibel, Epigr.* 781$_{11}$. *Usener, Rhein. Mus.* 29 (1874), 27. [Höfer.]

Temnonis (*Τεμνονίς*), Mutter der Kerkopen Passalos und Aklemon (wohl Akmon: s. Bd. 2, Sp. 1171, 43 ff.), *Comas* ad *Gregor. Naz. carm.* 114 in *Mai, Specileg. Roman.* 2, 2, 226 = *Migne, Patrol. Ser. Graec.* 38, 551. Ob Variante oder Corruptel für *Μεμνονίς*? s. Bd. 2, Sp. 1171, 64 ff. [Höfer.]

Temnos (*Τῆμνος*). Das Haupt der Stadtgöttin (oder einer als Gründerin von Temnos geltenden Amazone) erscheint mit der Beischrift ΤΗΜΝΟC auf Münzen dieser Stadt, *W. Wroth, Cat. of the greek coins in the brit. Mus. Troas. Aeolis* 145, 18 pl. 29, 5. *Head, Hist. num.*² 557. *Boissevain, Beschreibung der griech. autonomen Münzen im Besitz der Kön. Akad. der Wiss. zu Amsterdam* (1912) S. 147 nr. 51. *Macdonald, Catal. of greek coins in the Hunterian coll.* 2, 311, 5. 6. Über die Darstellung der Personifikation von Temnos auf der sogenannten Puteolanischen Basis s. Bd. 2, Sp. 2094, 63 — 2095, 19 s. v. Lokalpersonifikationen. [Höfer.]

Temon (*Τέμων*, *-ωνος*, zu *τέμ-ω*, *τέμ-νω* schneiden), namhafter Ainiane; seinen Nachkommen wiesen die Ainianen (in Südthessalien) jeweils, wenn sie dem Apollon und dem Zeus Tieropfer darbrachten, ein erlesenes Fleischstück zu, für das sie den Beinamen 'Bettlerfleisch' (*πτωχικὸν κρέας*) hatten, vgl. *Plut. Quaest. Graecae* 13 p. 293/94 (*Plut. Mor.* 2, 326 f., 19 ff. *Bernardakis*), wo auf die Frage: *'τί τὸ πτωχικὸν κρέας παρ' Αἰνιᾶσι;'* die folgende Antwort erteilt wird: Als die Ainianen auf ihren Wanderungen in die Gegend am Inachos niederstiegen, wo Inachier und Achaier wohnten, erging ein Orakel, den einen, sie würden ihr ganzes Land einbüßen, wenn sie daran Anteil gäben, den andern, sie würden es innehaben, wenn sie es (d. h. etwas davon) auf gütlichem Wege (*παρ' ἑκόντων*) erhielten. Temon nun begab sich, als Bettler verkleidet, zu den Inachiern, und als ihm daselbst der König (er hieß Hyperochos) im Übermut und zum Gespött eine Erdscholle schenkte, war er sichtlich erfreut über das Geschenk, barg es in seinem Brotsack und ging ohne weitern Begehr alsobald von dannen. Darob wunderten sich die Ältesten des Landes; sie erinnerten sich des Orakels, gingen zum König und mahnten ihn, die Sache nicht als Bagatelle zu betrachten und den Mann nicht entwischen zu lassen; wie aber Temon ihre Absicht bemerkte, machte er sich auf die Flucht, wobei er dem Apollon eine Hekatombe gelobte, und entkam auch wirklich. Darauf traten die Könige Hyperochos und Phemios, der König der Ainianen (s. o. Bd. 3, Sp. 2293, 28 ff. Phemios nr. 4), zum Zweikampf zusammen; als sich dabei aber Hyperochos, um auf des Phemios Verlangen den Hund, den er mitgebracht, wegzujagen, umwandte, tötete ihn Phemios durch Steinwurf. Nachdem die Ainianen die Inachier mitsamt den Achaiern vertrieben, nahmen sie das Land in Besitz, jenen Stein aber verehren sie als heilig, opfern ihm und umhüllen ihn mit dem Fette des Opfertiers (vgl. dazu *M. W. de Visser, De Graecor. diis non referentibus speciem humanam* S. 71. *Die nicht menschengestalt. Götter d. Griechen* S. 92); so oft sie aber dem Apoll seine Hekatombe entrichten, nachdem sie dem Zeus einen Stier geopfert, spenden sie also den Nachkommen des Temon das erlesene Fleischstück, das den Namen 'Bettlerfleisch' führt. [Otto Waser.]

Tempeitas (*Τεμπείτας*), Beiname des Apollon nach seiner Verehrung im Tal Tempe auf einer Inschrift aus Gyrton: *Ἀπλουνι Τεμπείτα ... ἐλευθέρια* („Dank für erlangte Freiheit"), *C. I. G.* 1, 1767. *Fick* in *Bezzenbergers Beiträgen* 5, 19. *Collitz* 368. *O. Hoffmann, Gr. Dialekte* 2, 12 nr. 3. *I. G.* 9, 2, 1034; vgl. *Ernst Fränkel, Gesch. der griech. Nomina agentis auf -τηρ, -τωρ, -τῆς* 2, 211. Zum Kultus vgl. *O. Müller, Dorier* 1, 202. *H. Magnus, Hermes* 40 (1905), 202. [Höfer.]

Temperantia, Personifikation der Besonnenheit, der griechischen Sophrosyne (s. d.) entsprechend, *Martian. Capella* 2, 129. [Höfer.]

Temperies, Personifikation, synonym mit Temperantia (s. d.), mit Patientia, Prudentia und Constantia zusammen genannt, *Claudian. De consul. Stilichonis* 2, 107. [Höfer.]

Tempestates, Sturmgöttinen, Windsbräute. Die T. waren nach altrömischer Vorstellung Beherrscherinnen des Meeres, da man bei dessen Anblick lediglich die Sturmgefahr empfand. Bereits 259 v. Chr. wurde ihnen von L. Cornelius Scipio in Seenot ein Tempel gelobt, der dann aus der in Korsika gemachten Beute in der Nähe der Porta Capena neben dem Marstempel und Scipionengrab erbaut wurde und sein Stiftungsfest am 1. Juni feierte (*C. I. L.* 1, 32 = 6, 1287. *Ovid. F.* 6, 193 f.

Hülsen-Jordan, Topogr. 1, 3 S. 217). Als Dank- oder als Bittopfer schlachtete man ihnen ein weibliches Lamm, das jedenfalls schwarz war wie dasjenige, welches der ihnen wesensverwandte Sturmwind (Hiems) erhielt (*Verg. Aen.* 3, 120). Das Alter ihrer Verehrung bezeugt auch *Cicero* (*de nat. deor.* 3, 20, 51), denn das bei der Ausfahrt einer Flotte vom Feldherrn dargebrachte Opfer galt offenbar den T., wenn er auch die Fluten nennt. Vgl. *Appian. b. c.* 5, 98. *Liv.* 29, 27, 2. Für spätere Zeit erweisen ihre Verehrung Inschriften aus Aesernia bei Venafrum und aus Lanuvium (*C. I. L.* 10, 4846. 14, 2093). Unbestimmter ist die Vorstellung, wenn di tempestatum potentes (*Verg. Aen.* 3, 528) oder Venti bonarum tempestatium pot. (*C. I. L.* 8, 2610) angerufen werden, oder wenn Iuppiter als ihr Herrscher erscheint (*C. I. L.* 8, 2609. 13, 6. *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 3934. — *Wissowa, Rel. u. Kult. d. Römer*[2] S. 228, 3—4. *A. v. Domaszewski, Abh. z. röm. Rel.* S. 22 ff. *Preller-Jordan, R. M.* 1, 190. 331. Vgl. Aurae 2, Harpyia u. Windgötter. [Steuding.]

Tempus, dem griechischen *Καιρός* (s. d.) entsprechend, *Phaedrus* 5, 8. *G. Thiele, Hermes* 41 (1906), 577 ff. Eine Inschrift aus Tyra (Moesia inferior) ist gewidmet Tempori bono, *Latyschev, Inscr. grecques et latines découvertes dans la Russie méridionale de 1889 à 1891* in *Matériaux pour servir à l'archéol. de la Russie* 1892, 60. *C. I. L.* 3 *Suppl.* nr. 12510 (= nr. 13747). *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 3755. [Höfer.]

Temrogeios s. Puntasbas und *Fr. Poland, Gesch. d. griech. Vereinswesens* 218*** Die Inschrift steht jetzt auch *Journ. of hell. stud.* 31 (1911), 186 nr. 48. *Österr. Jahreshefte Beiblatt* 8, 103 nr. 48. — *Ad. Torp, Bezzenbergers Beiträge zur Kunde der indogerman. Sprachen* 27 (1902), 286 liest *Μιτροφάτα[ι] κὲ Μᾶς Τεμρό[γει], ὃς Πουντασβας κτλ.* und sieht in *Πουντασβας* den Genetiv eines weiblichen Personennamens, während er in den zwei im Dativ stehenden Namen *Μιτροφάτα[ι]* und *Τεμρόγει* Götternamen erkennt. Letzteren erklärt er mit *Kretschmer, Ath. Mitt.* 23 (1898), 363 für den Gott des bei *Plin. N. h.* 6, 4 Tembrogius genannten phrygischen Flusses (vgl. *Joh. Sölch, Klio Beiträge zur alten Gesch.* 11 [1911], 394. 401 f.), an dem Dorylaion lag, der in der Inschrift mit kleiner Variante *Τέμρογις* genannt werde. Durch den vorangestellten Genitiv *Μᾶς* werde er als Sohn der Göttin Ma (Rhea) bezeichnet. [Höfer.]

Temusio, sonst unbekannte gallische Göttin auf der Weihinschrift eines Bronzesockels, der die jetzt verlorene Statuette der Göttin trug, aus Saint-Marcel-lès-Chalon (Dep. Saône-et-Loire): *Aug(usto) sacr(um). Deae Temusioni Ianuaris Veri fil(ius) ex voto v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito), Héron de Villefosse, Comptes rendus de l'académie des inscr. et belles-lettres* 1901, 107 f. (*Rev. archéol.* 1901, 2, 473 nr. 200). 1912, 680; vgl. *Arch. Anzeiger* 1913, 458. *Revue épigr. du midi* 4, 182 nr. 1396. [Höfer.]

Tenacra, Beiname der Diana auf einer Weihinschrift aus Paramythia in Epirus: Dianae Tenacrae sacrum, *C. I. L.* 3, 14203[31] p. 2316[39] (vgl. nr. 12298 p. 2080). [Höfer.]

Tenages (*Τενάγης*), 1) Sohn des Ilos, der von seinem Bruder Makar getötet wird, *Schol. B* zu *Hom. Il.* 24, 544. Doch lesen die *Scholia Townleyana,* übereinstimmend mit der Vulgata, *Ἥλιον* statt *Ἴλιον.* — 2) Sohn des Helios und der Rhodos, *Diod.* 5, 56, 5. Er war der *εὐφυέστατος* unter den Heliaden und wurde von s. Brüdern aus Neid umgebracht, *Diod.* 5, 57, 2; 61, 1; vgl. die Liste der Heliaden im *Schol. Pind. Ol.* 7, 131; *ebd.* 135 bietet der *Vratisl. A Kandalos* statt *Tenages,* und am Schluß der Reihe heißt es *Φαέθων ὁ νεώτατος, ὃν οἱ ἐν τῇ νήσῳ ὀνομάζουσι Τενάγην,* wie *Boeckh* für das überlieferte *Φ. ὧν ὁ νεώτατος οἰκεῖ κατὰ τὴν νῆσον ἣν Τενάγην καλοῦσι* verbessert. [Ruhl.]

Beide Homonymen sind natürlich identisch, *v. Wilamowitz, Hermes* 18 (1883), 429 Anm. 1. Der Name Tenages, der nach *Pott, Kuhns Zeitschr.* 9 (1860), 195 von *τέναγος* „seichtes, flaches Wasser" abzuleiten ist und an die troische Insel *Ténagos* (*Hesych. Gruppe, Gr. Myth.* 269, 3) erinnert, ist nach *v. Wilamowitz* a. a. O. 430 (vgl. auch *Arch. Anzeiger* 1913, 44) und nach *H. van Gelder, Gesch. d. alten Rhodier* 55 f. der barbarische bzw. vorgriechische Name des von den Griechen Phaethon genannten Heliossohnes. [Höfer.]

Teneates (*Τενεάτης*), Beiname des Apollon nach der in der Korinthia gelegenen Ortschaft, deren Hauptgottheit (*Paus.* 2, 5, 4) Apollo war, dessen Kult die Bewohner auf ihre Stammesverwandtschaft (*Paus.* a. a. O. *Steph. Byz.* s. v. *Τενέα*) mit den Bewohnern der Insel Tenedos (vgl. Tenedios) zurückführten, *Strabo* 8, 6, 22 p. 380. *Curtius, Pelop.* 2, 597. *L. Roß, Arch. Aufsätze* 2, 344 ff. *Bursian, Geogr. v. Griechenland* 2, 22 und Anm. 2. *Stiehle, Philologus* 15, 610. [Höfer.]

Tenebrae, Sproß des Erebos und der Nox, *Cic. de nat. deor.* 3, 17, 44; vgl. *Hirzel, Sächsische Berichte* 48 (1896), 283. [Höfer.]

Tenedios (*Τενέδιος*), Beiname des Apollon: *Aristeides* in *Rhet. Graec.* ed. *Spengel* 2, 511 = *Walz* 9, 409. Zum Kult des Apollon auf Tenedos vgl. *Schol. Townl. Hom. Il.* 21, 444. *Apollod. Epit.* 3, 28. *Stat. Theb.* 8, 197. Vgl. Tenes. Teneates. [Höfer.]

Teneros (*Τήνερος*), Sohn des Apollo und der Okeanide Melia, Bruder des Ismenos, König von Theben. Er erhielt von seinem Vater die Seher- und Priesterwürde im Heiligtum des ptoischen Apollon, *Strabo* 9, 413, 34 = *Pind. fr.* 51[d] *Schr.*, wo er *ναοπόλος μάντις* heißt; *Pind. frg. Paean.* 9, 41 ff. *Schr.: ἐν ᾧ* (sc. *χρηστηρίῳ*) *Τήνε | ρον εὐρυβίαν δεμίτ(ων ποτέ) | ἐξαίρετον προφά | τα[ν] ἔτεκ(εν λέχει) | κόρα μ(ι)γεῖσ' | Ὠκεανοῦ Μελία σέο, Πύθιε.* Vgl. ferner *Paus.* 9, 10, 6; 21, 6; *Schol. Lykophr.* 1211. Er ist Eponymos des am Ptoongebirge liegenden tenerischen Gefildes, *δαπέδοισιν ὁμοκλῆς, Pind. fr.* 51[d] *Schr.; Paus.* 9, 21, 6. *Lykophr.* a. a. O. dürfte das ptoische Heiligtum als eine Gründung des T. auffassen, *Holzinger Komment.* p. 335; vgl. *v. Wilamowitz im Hermes* 26, 204 Anm. 1; 29, 247. Nach *Schol. Pind. Pyth.* 11, 5 ist Melia eine Schwester des Ismenos, und ihr Sohn von Apollon, T., ist Priester im Ismenion oder *παρὰ Ἰσμηνῷ τῷ ποταμῷ.* [Ruhl.]

Tenes, Tennes (*Τένης*, *Τέννης*. Über die Schreibung des Namens s. *R. Wagner, Epitome Vaticana* 193, 1, nach welchem *Τέννης* die richtigere ist), Eponymos von Tenedos, das früher Leukophrys hieß, und dessen Name s. v. w. *Τενούεδος* (d. i. *Τένου ἕδος*) bedeuten soll, *Steph. Byz.* s. v. *Τένεδος*. Nach *Fick, Vorgriech. Ortsnamen* 64 ist der Name Tenedos wie der der gleichnamigen lykischen Stadt, wie der Ortsname Lebedos (Lydien) oder Sebeda (Lykien) vorgriechisch, und der Name des eponymen Heros Tennes, der für *Τένδης* eingetreten sein kann, ist erst aus dem Namen der Insel abgeleitet.

Die hauptsächlichsten Quellen (vgl. *U. Hoefer, Konon* 33 ff. *Usener, Sintflutsagen, = Religionsgeschichtl. Untersuchungen* III S. 90 ff.) für den Tenesmythos sind: *Aristoteles frgm.* 593 p. 362 f. *Rose* (= *F. H. G.* 2, 157 *frgm.* 170) in der *Τενεδίων πολιτεία* bei *Steph. Byz.* s. v. *Τένεδος*; vgl. *Strabo* 8, 380. *Phot.* und *Suid.* s. v. *Τενέδιος συνήγορος*. *Apostol.* 16, 26. Auf *Aristoteles* geht nach *K. Giesen, Philologus* 60 (1901), 469 ff. der Bericht bei *Plut. Quaest. Gr.* 28 und *Heraklid. Pont. frgm.* 7 (*F. H. G.* 2, 213) zurück. Ferner: *Paus.* 9, 14, 1 ff. *Diod.* 5, 83, 4. *Konon, Narr.* 28. *Apollod. Epit.* 3, 23 ff. *Schol.* und *Tzetz.* zu *Lykophr.* 232 ff. (p. 105 ff. *Scheer*). *Schol. Hom. Il.* 1, 38. *Phot. Suid.* s. v. *Τενέδιος ἄνθρωπος*. *Zenob.* 6, 9. Über die angebliche Tragödie *Τέννης* des *Euripides* s. *Welcker, Die griech. Trag.* 499 f.

Tenes ist Sohn des Kyknos — über Apollo als Vater s. unten Sp. 365, 44 von Kolonai in der Troas und der Prokleia (*Paus. Apollod. Tzetz. Lyk.* p. 105, 32 ff.). Irrtümlich wird statt Prokleia als seine Mutter Skamandrodike genannt, *Schol. BLT Hom. Il.* 1, 38, die vielmehr die Mutter seines Vaters Kyknos, also seine Großmutter ist, *Usener* 91, 1. (*Strabo* 13, 604 nennt den Kyknos zwar König von Kolonai, aber einen Thraker.) Des Tenes Schwester ist Hemithea; diesen Namen bieten fast alle Quellen; nur *Schol. AD Hom.* 1, 38 nennt sie *Λευκοθέα*, *Steph. Byz. Ἀμφιθέα ἢ Ἡμιθέα*. Nach dem Tode der Mutter erhalten die Geschwister eine Stiefmutter, die, wo ihr Name genannt wird, gewöhnlich Phylonome heißt (die Stellen s. unter Philonome, wo Z. 46 zu lesen ist: 'zweite Gattin des Kyknos'. Nach *E. Maaß, Jahreshefte des österreich. arch. Inst.* 9 [1908], 23 Anm. 60 wäre statt *Φυλονόμη* vielmehr *Φυλλονόη* zu schreiben). Polyboia heißt die Stiefmutter im *Schol. AD Hom. Il.* 1, 38. *Eust.* ad *Hom. Il.* 33, 26, Kalyke im *Schol. BLT Hom.* Von Liebe zu dem herangewachsenen Stiefsohn ergriffen, von diesem aber zurückgewiesen, verleumdet Phylonome den Sohn beim Vater (vgl. auch *Serv.* ad *Verg. Aen.* 2, 21. *Myth. Lat.* 2, 186. *Isidor. Orig.* 14, 6, 23), indem sie sich des falschen Zeugnisses eines von ihr gewonnenen Flötenspielers — *Εὔμολπος* nennt ihn *Apollod., Μόλπος Plut.* u. *Tzetz.* p. 106, 5. 107, 13. 27 — bedient. Kyknos glaubt der Verleumdung, läßt den Sohn und nach fast allen Quellen auch die Hemithea in eine Truhe (*λάρναξ*) schließen und ins Meer werfen. Die Truhe wird — *θεῶν τινος προνοίᾳ Diod.*; das *Schol. AD Hom.* nennt als rettenden Gott den Poseidon, den Großvater des Tenes — an die gegenüberliegende Insel Leukophrys angetrieben und von den Einwohnern geöffnet, die den Tenes zum König der Insel machten. Daß Tenes allein in die *λάρναξ* eingeschlossen worden sei, berichten *Diodor. Herakl. Pont. Schol. AD Hom.* Merkwürdig ist es, daß auch Hemithea das Schicksal ihres Bruders teilen muß; der Versuch einer Motivierung für diese Tatsache ist vielleicht mit *Usener* 91, 5 bei *Konon* zu finden: *ὁ πατὴρ . . . Τέννην κατακλείει, ἀλλὰ καὶ τὴν Ἡμιθέαν περιαλγοῦσαν τὰδελφοῦ*. Man kann auch auf *Mythogr. Gr. Westermann* 345, 12 = *Paradoxogr. Westerm.* 219, 4 (vgl. *v. Wilamowitz, Analecta Euripidea* 161 Anm.) verweisen, wo unter den *'φιλάδελφοι'* Tennes und Hemithea genannt werden, so daß Bruderliebe es war, die Hemithea vielleicht bestimmte, freiwillig das Los des Tenes zu teilen; (vgl. *Suid. Phot.* s. v. *Τενέδιος ἄνθρωπος. Apostol.* 16, 25: *ἑλομένης δὲ τῆς Ἡμιθέας συγκινδυνεύειν τῷ ἀδελφῷ ἑκατέρους κατεπόντωσεν*) oder ihre Klagen um den Bruder mögen den erzürnten Kyknos bestimmt haben, sie gleichfalls mit auszusetzen. Die Aussetzung des Tenes und der Hemithea hat man auf einem im Museum zu Neapel befindlichen Vasengemälde (*Heydemann, Die Vasensamml. des Museo Nazionale zu Neapel* 3140 S. 479 f.; abg. *Mus. Borb.* 2, 30, 4) zu erkennen geglaubt, *Gerhard, Arch. Zeit.* 2 (1844), 269 f. *Panofka, Annali* 19 (1847), 227 Anm. 5 ff. *O. Jahn, Arch. Zeit.* 8 (1850), 192. *Sächs. Ber.* 1858, 10. *Ruhl, Arch. Zeit.* 20 (1862), 337 f. *Longpérier, Rev. arch. N. S.* 18 (1868), 165 Anm. 4. Nachdem Kyknos später seinen Irrtum erkannt, den Flötenspieler steinigen und sein Weib lebendig hatte begraben lassen (*Apollod.*; vgl. *Tzetz. Lyk.* p. 106, 18), sucht er Versöhnung mit dem Sohne: er fährt nach Tenedos, macht die Taue seines Schiffes an einem Felsen oder Baume fest und bittet den Sohn um Verzeihung, aber Tenes in seiner Erbitterung kappt, zum Zeichen, daß er jede Gemeinschaft mit dem Vater ablehne, die Taue; daher man später noch das Sprichwort *Τενέδιος πέλεκυς* (*Τενέδιον βέλος*, *Hesych.*) gebrauchte — *ἐπὶ τῶν ἀποτόμως τι καὶ καὶ ὠμῶς διαπραττομένων Makar.* 8, 7; vgl. *Diod.* u. *Konon.* Abweichend hiervon ist die Erzählung bei *Tzetz.* zu *Lyk.* p. 106, 18 f.; *Κύκνος . . . ἑλθὼν συνῴκησε τοῖς παισὶν ἐν Τενέδῳ*, nach der eine Aussöhnung stattgefunden haben muß. Seinen Tod fand Tenes durch die Hand des Achilleus: er suchte die Landung der Griechen auf Tenedos durch Steinwürfe zu hindern und erhält im Kampfe mit Achilleus eine tödliche Brustwunde (*Apollod.* vgl. *Diod.*), zugleich mit Tenes fällt sein Vater Kyknos (*Tzetz.* zu *Lyk.* p. 106, 21. 26). Nach anderer Version fällt Tenes, als er seine von Achilleus verfolgte schöne Schwester zu schützen sucht und wird von diesem begraben an der Stelle, wo sich später sein Tempel erhob (*Plut.*). Das Tempelgesetz untersagte in Erinnerung an die Verleumdungen des Flötenspielers jedem Flötenspieler den Zutritt zum Heiligtum des Tenes (*Herakl. Pont. Plut. Diod. O. Müller,*

Dorier 1, 334, 3); ebensowenig darf der Name des Achilleus innerhalb des Tempelbezirks ausgesprochen werden (*Plut. Diod. O. Müller* a. a. O. 221, 1).

Tenes genoß auf der Insel Tenedos göttliche (*ἀθάνατοι τιμαί Diod.*) Verehrung, *Cic. nat. deor.* 3, 15, 39. *Athenagoras Suppl. pro Christ.* 1 (p. 4 *Otto*: *καὶ Τέννην ὁ Τενέδιος σέβει*). *Rohde, Psyche* 1^2, 198 Anm. 1. Seine hochheilig gehaltene Bildsäule (*Tenem ipsum, qui apud Tenedios sanctissimus deus habetur, qui urbem illam dicitur condidisse, cuius ex nomine Tenedus nominatur*) entführte Verres, *Cic. in Verr. act.* II *lib.* 1, 19, 49. Sein Tempel (*ἱερόν, Plut. Herakl., τέμενος, Diod.*) ist schon oben erwähnt. Zweifelhaft ist, ob wir auf den autonomen Silbermünzen, die auf der Vorderseite einen Doppelkopf, je einen männlichen und weiblichen (*δύο κεφαλαί Steph. Byz. δύο πρόσωπα ἐξ ἑνὸς αὐχένος, Suid.* und *Phot.* s. v. *Τενέδιος συνήγορος. Apostol.* 16, 26), auf der Rückseite das sprichwörtlich gewordene Doppelbeil (vgl. *Spyridion Lampros, De conditorum coloniarum Gr. indole praemiisque et honoribus* [Diss. Leipzig 1873] 16 f.) zeigen (abg. *Cat. of greek coins brit. Mus. Troas* pl. 17 nr. 1 ff. *Overbeck, Kunstmythol.* 2 Münztafel 1 nr. 45. *Macdonald, Greek coins in the Hunterian coll.* 2 pl. 49 nr. 15. 16. *Head, Hist. num.*^{2} 551 Fig. 288), nach dem neuerdings von *O. Roßbach, Castrogiovanni* S. 24 wieder aufgenommenen Vorgange von *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 489 (vgl. *Roscher, Myth. Lex.* 1 Sp. 2035, 9 ff.) in dem männlichen Haupte das des Tenes, in dem weiblichen das der Hemithea zu erkennen haben. *Usener, Strena Helbigiana* 329, dem auch *Wroth, Catal. brit. Mus. Introd.* 48. *Head* a. a. O. 551 zu folgen geneigt sind, spricht sich entschieden für die Deutung auf Zeus und Hera aus; *Overbeck* a. a. O. 2, 108 hatte schon früher in dem männlichen Kopfe den Zeuskopf erkennen wollen, während er eine Deutung des weiblichen Hauptes unterlassen hatte.

Als Vater des Tenes galt auch Apollon, *Tzetz.* zu *Lyk.* p. 106, 23. 30. 108, 22. 33. *K. O. Müller, Prolegomena* S. 264 f. (vgl. 274). Daher hatte Thetis den Achilleus gewarnt, den Tenes (*ὡς τιμώμενον ὑπὸ Ἀχιλλέως, Plut.*) zu töten, da er sonst von Apollon fallen werde (*Tzetz. Apollod.*). Aus diesem Umstand, der Tötung des 'apollinischen' Tenes durch den 'poseidonischen' Achilleus oder Acheloos, ferner aus der Aussetzung und Landung des Tenes in der Truhe, in der er ein mythisches Bild für die Ankunft und den Aufgang des Lichtgottes sieht, aus dem alten Namen für Tenedos, Leukophrys, die nach den 'weißen Brauen', d. h. nach dem Aufgange des Lichtes heißt, folgert *Usener, Sintfl.* 95, daß Tenes als Vertreter des Sommergottes zu fassen sei.

[Höfer.]

Tenos (*Τῆνος*), Oikist und Eponymos der gleichnamigen kykladischen Insel, *Steph. Byz.* s. v. *Τῆνος. Eust. ad Dionys. Per.* 525.

[Höfer.]

Tentheus (*Τενθεύς*), *ὁ Πενθεύς, παρὰ Ἑκαταίῳ, Phot. Lex.*; vgl. *O. Hoffmann, Die griech. Dialekte* 3, 593. *E. Maaß, Parerga Attica* VII, 2. *Wiedemann, Bezzenbergers Beiträge zur Kunde der indogerm. Spr.* 27 (1902), 197 Anm. 1. *Solmsen, Zeitschr. f. vergl. Sprachf.* 34 (1897), 546. *Gruppe, Gr. Myth.* 733, 1. [Höfer.]

Tenthredon (*Τενθρηδών*), Vater des Prothoos (s. d.): *Hom. Il.* 2, 756. *Herodian* ed. *Lentz* 1, 27, 1. 914, 20. *Aristot. Pepl.* 28 (*Bergk, P. L. G.* 2^4 p. 349). *Schol. Nikand. Alex.* 547. *Lykophr. Alex.* 899 und *Tzetz.* z. d. St. (p. 290, 14 ff. *Scheer*). Im *Schol. Ven. B Hom. Il.* 2, 756 und bei *Eust.* ad *Hom. Il.* 338, 21 findet sich der Stammbaum *Μάγνης — Ἀλέκτωρ — Τενθρηδών — Πρόθοος*. Zum Namen *Τενθρηδών* = 'Gallwespe' bzw. 'Biene' vgl. *Fick-Bechtel, Griech. Personennamen* 418. *E. Maaß, Griechen u. Semiten auf d. Isthmus v. Korinth* 53. 113.

[Höfer.]

Teos (*Τέως*). Auf Münzen von Teos erscheint die Büste des jugendlichen Dionysos als des Stadtgottes mit der Legende ΤΕΩϹ, *Head, Hist. num.*^{2} 596. *Catal. of greek coins in the brit. Mus. Ionia* 317, 61. 318, 63. Nach *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 563 wäre die Büste weiblich und stelle die Amazone Teos (die sonst nicht bezeugt ist) dar, '*a qua urbem suam conditam iactabant Teii*'. *Lampros, De conditoribus coloniarum Graecarum* 41 und *Karl Scheffler, De rebus Teiorum* 10 erblicken in ihr nicht die Gründerin, sondern eine eponyme Heroine.

[Höfer.]

Tephras? (*Τέφρας*?), angeblich ein Sohn des Herakles, nach dem das Gebirge und die Stadt Typhrestos im Gebiete der Ainianen benannt sein soll: *ἀπὸ Τυμφρηστοῦ* (s. d.) ... *ἢ Τέφραντος υἱοῦ Ἡρακλέους, Schol. Lykophr.* 420 (p. 154, 25 f. *Scheer*). Doch ist vielleicht dafür mit *Meineke ἢ τέφρας τῆς τοῦ Ἡρακλέους* zu lesen, wie auch im *Schol. Lykophr.* a. a. O. p. 154, 21. 29. *Steph. Byz. Etym. M.* und *Suid.* s. v. *Τυφρηστός* etymologisiert wird. [Höfer.]

Tephredo (*Τεφρηδώ*), Variante im *cod. Laurent. LXXXXI sup. 10 Hes. Theog.* 273 (vgl. *Fick, Hesiod. Ged.* 33) für den Graiennamen *Πεφρηδώ* oder, was die bessere Form ist, *Πεμφρηδώ*; vgl. Bd. 1, Sp. 1730, 38. 1738, 32 sowie den Artikel Pemphredon. In der Bd. 1, Sp. 1730, 54—1731 ff. angeführten Etymologie des Namens *Πεφρηδώ* ist nachzutragen die von *Heinr. Dietr. Müller, Ares* 74 f., der ihn zu dem Stamm *φραδ* (*φραδή, φραδής, φράδμων*) stellt und ihm die Bedeutung 'die Kluge' beilegt, womit er das Epitheton des Kronos *ἀγκυλομήτης* vergleicht; vgl. aber auch *Tümpel, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 16, 211 Anm. 223. [Höfer.]

Terambos (*Τέραμβος*), Sohn des Poseidon. sohnes Euseiros (s. d., ferner *Usener, Rhein. Mus.* 23, 1868, 363 = *Kl. Schr.* 4, 74. *Göttern.* S. 66, 29) und der Bergnymphe Eidothea (für *νύμφης Ὀθρηίδος* hat *Eug. Oder, De Anton. Lib., Diss. Bonn* 1886 S. 20 f. *v. ὀρειάδος* vorgeschlagen, *P. Sakolowski v. Ὀθρυίδος*), wohnte im Land der Malier am Fuß der Othrys, wo er seine zahlreichen Herdentiere selber weidete, ein Liebling der Nymphen, die er in den Bergen durch seinen Gesang erfreute; denn er soll in der Musik am meisten sich ausgezeichnet haben unter den damals Lebenden (*μουσικώτατος τῶν τότε γενέσθαι*), sei durch Hirten-

lieder berühmt geworden, habe in seinen Bergen eine Hirtenschalmei (σῦριγξ ποιμενική) zusammengefügt (Hermes der Erfinder der σῦριγξ *Hom. Hymn. auf Herm.* 512, lediglich der μονοκάλαμος σῦριγξ, deren Erfindung aber einige auch den Maidern Seuthes und Rhonakes zuschrieben, wogegen die πολυκάλαμος Silen, die κηρόδετος Marsyas erfunden habe, *Euphorion frg.* 33 in *Meinekes Anal. Alex.* S. 68 aus *Ath.* 4 p. 184a; dagegen Pan der Erfinder nach *Ovid. met.* 1, 689 ff., wozu *Lact. Plac. narr. fab.* 1 c. 12, *Paus.* 8, 38, 11, und auch dessen Rival in Sizilien Daphnis kommt in Betracht nach *Timaios* bei *Diod.* 4, 84, 3 f. usw., vgl. o. Bd. 4, Sp. 125, 61 ff. 1642 ff., 42 ff.), habe als erster der Menschen sich der Leier bedient und sehr viele schöne Lieder gemacht (vgl. *F. Blum, De Ant. Lib., Diss. Straßb.* 1892 S. 33, der in diesem ganzen Passus Anlehnung findet an *Herod.* 1, 23 f. über Arion). Deshalb seien dem Terambos gelegentlich die Nymphen erschienen und hätten getanzt nach seiner Musik, Pan aber habe ihm wohlmeinend geraten, die Othrys zu verlassen und in der Ebene seine Schafe zu weiden, denn ein schrecklicher Winter stehe bevor. Allein Terambos, prahlerisch von Jugend auf, wie gottbetört, fand nicht für gut, wegzutreiben von der Othrys in die Ebene, und stieß undankbare und unvernünftige Rede aus gegen die Nymphen, sie stammten nicht von Zeus, sondern die und die Tochter des Spercheios habe sie geboren (ἡ δεῖνα τοῦ Σπερχειοῦ *Cod. Pal.*, wofür ἡ δεῖνα τῶν Σπερχειοῦ *Muncker*, ἡ Δεινὼ τοῦ Σπερχειοῦ *Berkel*, ἡ Δεινὼ τῷ Σπερχειῷ *Oder* a. O. S. 21), Poseidon aber habe aus Verlangen nach einer von ihnen, der Diopatra (s. d.), die Schwestern Wurzeln fassen lassen und in Schwarzpappeln (αἴγειροι) verwandelt, bis er seine Begierde befriedigt; alsdann habe er ihnen die ursprüngliche Gestalt zurückgegeben. Solche Sticheleien brachte Terambos gegen die Nymphen vor; nicht lange darauf aber trat plötzlich Eiskälte ein, es gefroren die Rinnsale, eine Unmenge Schnee fiel, und es verschwanden die Herden des Terambos mitsamt den Pfaden und Bäumen; die Nymphen aber verwandelten den Terambos im Zorn darüber, daß er sie geschmäht, und er ward ein holzfressender κεράμβυξ, der auf dem Holz sich zeigt und beständig die Kiefer bewegt, schwarz und länglich ist, harte Flügel hat, den großen Käfern (κάνθαροι) ähnelt. Er heißt ξυλοφάγος βοῦς, holzfressender Ochs (vgl. deutsch 'Holz-Bock'), bei den Thessalern aber κεράμβυξ. Ihn brauchen die Kinder als Spielzeug, und sie tragen ihn herum, wobei sie ihm den Kopf abschneiden, der mit seinen Hörnern gleichschaut einer aus der Schildkrotschale gefertigten Leier. So *Anton. Lib.* 22 (p. 221 f., 24 ff. in *Westermanns Μυθογράφοι*), erzählt nach *Nikandros'* Ἑτεροιούμενα *frg.* 39, p. 49 f. in *O. Schneiders Nicandrea.* Nicht stimmt dazu, was *Ovid. met.* 7, 353/56 von Cerambus berichtet, der von der Othrys weg, mit Hilfe der Nymphen in die Luft gehoben, auf Flügeln der deukalionischen Flut entging (s. o. Bd. 2, Sp. 1115, 54/63), und dafür, daß also in diesem Fall *Ovid* nicht abhängig von *Nikandros*, vgl. *Usener, Rhein. Mus.* 56 (1901), 484 f. = *Kl. Schr.* 4, 385 f. *Joh. Dietze, Komp. und Quellenbenutzung in Ovids Met., Festschr. d. Johanneums zu Hamburg z. 48. Philologenvers.* (*Hamb.* 1905) S. 23. 41. Für eine Ausdeutung der Erzählung, zu dem Motiv, daß Pan Wetter prophezeit, über die Wendung, daß die Leier, die nachher der Verwandelte als Gehörn trägt, vordem in der Hand des Hirten figurierte als Saiteninstrument, zu dessen Spiel die Nymphen tanzten, wie auch die neugriechischen Neraïden sich gern zu musizierenden Hirten gesellen (vgl. *Bernh. Schmidt, Das Volksleben d. Neugriechen* 1, 110 f.), und über die Namen Τέραμβος (zu τερατεύομαι prahlen?), Κέραμβος (zu κεράμβυξ, καράμβιος, κάραβος) vgl. *Ludw. Laistner, Das Rätsel d. Sphinx* 2, 200/02. Gewöhnlich denkt man bei dem ὑλοφάγος κεράμβυξ an den Hirschkäfer oder Hornschröter, im Schwäbischen Hornschretel, d. h. gehörnter Teufel, *lucavus* nach *Nigidius Figulus* bei *Plin. n. h.* 11, 97, vgl. *O. Keller, Die ant. Tierwelt* 2, 407, der jedoch S. 408 den κεράμβυξ mit dem Holzbock identifiziert: 'seine langen Antennen faßte man als Hörner auf und machte volksetymologisch aus karambyx kerambyx' (indem man κέρας Horn einmischte, *Laistner* a. O. S. 201). So sehr es nun naheliegt, das Τέραμβος des *Cod. Palatinus* zu berichtigen in Κέραμβος, haben *O. Schneider* u. *E. Martini, Berkel* u. *Muncker* folgend, zu radikal Τέραμβος überall im Text ersetzt durch Κέραμβος, findet man doch beispielsweise auch neben Τάλως als gewöhnlicher Namensform Κάλως *Paus.* 1, 21, 4. 26, 4. *Suid. Phot.* (p. 303 *G. Hermann*) s. Ἡρόδικος ἱερόν, ebenso *Apostol.* 14, 71 (2, 610 ed. *Leutsch*), direkt gestützt durch das *Schol. Soph. Oid. Kol.* 1320 Ταλαοῦ, ὃν ἔνιοι διὰ τοῦ κ Καλαὸν προσαγορεύουσι κτλ., vgl. o. Bd. 2, Sp. 938, 31 ff. Bd. 3, Sp. 1652, 4 ff. 1947, 19 ff. Bd. 5, Sp. 23, 2 ff. 36, 18 ff. *Hitzig-Blümner, Paus.* 1, 237. [Otto Waser.]

Terambos s. Kerambos. Nach *O. Jahn, Berichte der K. Sächs. Gesellsch. d. Wiss.* 7 (1855), 59 Anm. 116 ist Τέραμβος die richtige Form; vgl. auch das Schwanken zwischen der Namensform Κράγασος (s. d.) und Τράγασος, *R. Wagner, Epitome Vaticana* 193, 1. [Höfer.]

Terasia und **terasia** sind die etruskischen Umformungen des griechischen Namens Teiresias (*Deecke* in *Bezzenbergers Beiträgen* 2, 170 nr. 96). Die erste der Formen ist belegt auf einem Spiegel von Volci, die zweite auf einer Grabwand der Tomba dell' Orco zu Corneto. Der Spiegel ist veröffentlicht von *Braun* im *Bull. dell' Inst.* 1835, 122 sqq. (vgl. *Ann. dell' Inst.* 1851, 150), von *Lud. Grisi, Dello specchio di bronzo* etc. (vgl. *Ann.* 1836, 174 not. 1), von *P. Secchi* in den *Ann.* 1836, 65—99 und *Monum. ined.* 2, tab. XXIX (vgl. *Bull.* 1836, 81—89), von *Bunsen* in den *Ann.* 1836, 170, 178, und im *Giorn. arcad.* LXXVIII, 268 sqq., von *Inghirami Gall. omer.* 3, 79, von *S. Campanari* in den *Atti dell' Accad. rom. d' arch.* 8, 2—29, im *Mus. etr. Vatic.* 1 ad tab. XXXIII nr. 1, von *Overbeck, Gallerie* 790, von *Gerhard, Über die Gotth. d. Etr.* Taf. VI nr. 1 und *Etr. Spiegel* 3, 223. Taf. CCXL und von *Fabretti, C. I. I.* nr. 2144, tab. XL. Die Literatur der

Tomba dell' Orco habe ich s. v. φersipnai gegeben, bei *Fabretti, C. I. I.* suppl. 1 hat die den Tiresias enthaltende Inschrift die Nummer 407. Die Darstellung des Spiegels gibt die *νέκυια* des Odysseus nach *Odyssee* 11 und enthält drei Personen: links sitzt Odysseus (uϑuze) mit gezogenem Schwert, in der Mitte vor ihm steht Hermes psychopompos, in der Beischrift als turmś, aitaś, d. i. wörtlich "*Ἑρμείας Ἀίδαο*' bezeichnet. Er umfaßt und stützt die rechts stehende, in sich zusammengesunkene und die Augen geschlossen haltende dritte Gestalt, den Schatten des Tiresias, der die Beischrift hat hinϑial terasiaś, d. i. wörtlich '*ψυχὴ Τειρεσίαο*', genau wie *Odyss.* 11, 90 zu lesen. Die Darstellung der Tomba dell' Orco enthält nur zwei Figuren: rechts den Memnon (memrun) und links die Seele des Tiresias (hinϑin teriasals). Worauf die Darstellung sich bezieht, ist nicht klar. Was die Wortformen anbetrifft, so habe ich (*Etr. Stu.* 3, 28sqq.) hierfür die Bedeutung *ψυχή* nachgewiesen, die beiden Formen terasiaś und teriasals sind Genetive, der erstere von terasia gebildet, wie z. B. larϑiaś von larϑia, der letztere nach der Analogie von arnϑalś (*Deecke, Etr. Fo.* 3, 44 nr. 35) und larϑalś (l. c. 3, 189 nr. 4—6). Die beiden Nominative würden terasia und teriasa lauten. Diese Formen erklären sich so, daß aus *Τειρεσίας* zunächst etr. tersia wird, dann bildet sich zwischen r und s ein Hilfsvokal, der unter dem Einfluß der Endung sich als a fixiert, also terăsia, woraus dann teriasa durch Metathese des i hervorgeht. [C. Pauli.]

Terastioi Theoi, Terastios (*Τεράστιοι ϑεοί, τεράστιος*), die Götter, die die Wahr- und Wunderzeichen senden; vgl. *Τεράστιοι ϑεοί· ἐπὶ σημείων τεταγμένοι, Hesych. Lobeck, Aglaopham.* 1231 tt. Bei *Heliodor.* 2, 5 p. 43, 3 *Bekker* werden die *δαίμονες τεράστιοι* angerufen Besonders ist es Zeus, der als *τεράστιος* (*διὰ τὸ πᾶν τέρας ἀνάγεσϑαι εἰς ἐκεῖνον, Eust.* ad *Hom. Od.* 1885, 8) bezeichnet wird, *Lucian Gall.* 2. *Timon* 41. *Aristid. or.* 45 p. 86 *Dindorf.* Eine Inschrift aus Gytheion lautet: *Μοῖρα* (= *τέμενος*) *Διὸς Τεραστί*[ο], *Skias, Ἐφημ. ἀρχ.* 1892, 57. *Michel, Recueil d'inscr. grecques* 760 p. 637. Es ist der Zeus, der dem attischen Zeus *Σημαλέος* entspricht, der das Himmelszeichen, speziell den Blitz (*τὸ τέρας Διὸς Καταιβάτου, Arist. Pax* 42) sendet, *Wide, Lakonische Kulte* 371. *R. Meister* bei *Collitz, Dialekt-Inschr.* zu nr. 4563. *Usener, Rhein. Mus.* 60 (1905), 12 f. — In anderer Bedeutung ('wunderbar') wird Proteus *τεράστιος* genannt, *Eust.* ad *Hom. Od.* 1503, 3. [Höfer.]

Terbintheus (*Τερβινϑεύς*), Beiname des Apollon auf einer Inschrift aus Milet, in der berichtet wird, daß die Milesier Anspruch erheben auf heiliges Land, das im Gebiete von Myus gelegen zum Tempelgut des Apollon Terbintheus gehört: *μέρος τῆς χώρας τῆς ὀρεινῆς τῆς ἀμφισβητουμένης, ἣν Μιλήσιοι μὲν ἀποφαίνουσιν εἶναι τῆς Μυησίας ἱερὰν ὑπάρχουσαν τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ Τερβινϑέως, Th. Wiegand, Milet* 1 nr. 150$_{79}$ S. 359 (vgl. S. 202. 362). Das Epitheton ist identisch mit *Τερμινϑεύς* (s. d.), das auch als Beiname des Zeus, gleichfalls für Milet bezeugt ist, *Th. Wiegand, Sechster vorläufiger Bericht über Ausgrabungen in Milet und Didyma* in *Abhandl. d. Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss.* 1908 *Phil.-Hist. Klasse Anhang* 1 S. 27. Vgl. Termintheus. [Höfer.]

Tereia (*Τηρεία*), Beiname der Meter, unter welchem sie auf dem 40 Stadien von Lampsakos entfernten *Τηρείης ὄρος* ein Heiligtum besaß (*μητρὸς ϑεῶν ἱερὸν . . ἅγιον Τηρείης ἐπικαλούμενον*), *Strabo* 13, 1, 17 p. 589. *Max. Mayer, Hermes* 27 (1892), 495. [Höfer.]

Tereine (*Τερείνη*), Tochter des Strymon, von Ares Mutter der Thrassa, *Boios bei Anton. Lib.* 21. Sie ist als eine Hypostase Aphrodites aufzufassen, *Gruppe, Gr. Myth.* 1362$_0$. (Nach *Panofka, Abh. Berl. A. W.* 1840, 358 war die unteritalische Stadt Terina nach Aphrodite T., der 'zarten Venus', genannt. Vgl. ebd. Tafel 3, 6, wo ihr Kopf auf Münzen erscheint. Die Darstellungen *Journal des Sav.* 1831, 473, *Cat. of gr. c. in the Brit. M. Italy* 385 f. z. B. nr. 1 u. 2 können sich auch auf die personifizierte Stadt beziehen; vgl. Terina.) [Ruhl.]

Tereis (*Τηρηΐς*). Bei *Apollod.* 3, 11, 1 (3, 133 *Wagner*) heißt es: *Μενέλαος . . . ἐξ Ἑλένης Ἑρμιόνην ἐγέννησε . . ., ἐκ δούλης* ⟨*δὲ* (add. *Westermann*)⟩ *Πιερίδος, γένος Αἰτωλίδος, ἣ καϑάπερ Ἀκουσίλαός* (*frgm.* 28. *F. H. G.* 1, 102 = *Arnold Kordt, De Acusilao frgm.* 24 p. 36 = *Diels, Fragmente der Vorsokratiker* 2², 1 p. 514 *frgm.* 17) *φησι Τηρηΐδος, Μεγαπένϑη, ἐκ Κνωσσίας δὲ νύμφης . . . Ξενόδαμον.* Die Schwierigkeit der Erklärung der Stelle besteht nach der Ansicht von *Hercher*, die *v. Wilamowitz, Homer. Untersuch.* 175 Anm. 17 billigt, darin, daß *Πιερίς* als Eigenname aufgefaßt werden müßte, was es nicht ist, und daß *Τηρηΐς* ein Ethnikon sein müßte, was es auch nicht sei. Leider scheint das zur Ergänzung bzw. Emendation der Stelle des *Apollodoros* heranzuziehende *Scholion* zu *Hom. Od.* 12 (zu: *γένετο κρατερὸς Μεγαπένϑης ἐκ δούλης*) so korrumpiert zu sein, daß, wie *v. Wilamowitz* meint, ohne neue Hilfsmittel eine Verbesserung nicht möglich ist. Das eine *Scholion* lautet: [*ἐκ δούλης*] *οἱ μὲν κύριον τὸ Δούλης, οἱ δὲ Τηριδάης. Τηριδάη γὰρ τὸ κύριον αὐτῆς ὄνομα.* Das andere *Scholion* bietet nach den besseren Handschriften (s. *Dindorf* z. d. St. p. 172 f. und besonders *Rich. Berndt, De Charete, Chaeride, Alexione grammaticis eorumque reliquiis. Pars posterior: Alexionis grammatici quae supersunt* [Progr. Königl. Gymnas. zu Lyk 1905/06] p. 6 f. [vgl. p. 86]): *αὕτη, ὡς μὲν Ἀλεξίων, Τειρίς* — (*Πιερίς* vermutet *Dindorf, Τηρηΐς Berndt* a. a. O. 7, 14; für *Τειρίς* findet sich die Variante *γ Γη γῆρι* bzw. *γῆριϲ*, was *Stiehle, Philologus* 8 [1853], 610 in *Τηριδάη* ändert) —, *ὡς δὲ ἔνιοι Τηρίς* — (so *Dindorf* für das überlieferte *ϑυγατῆρις*, indem er die Korruptel durch ein Versehen des Abschreibers erklärt, der schon das folgende Wort *ϑυγάτηρ* im Auge gehabt habe. Wenn aber *Berndt* im Anschluß an *Dindorf* sagt: „*etiam nomen Τηρίς valde suspectum est*", so ist ihnen beiden das *Schol.* zu *Tzetz. Chiliad.* 6, 466 bei *Cramer, Anecd. Gr. Oxon.* 3, 369, 1 entgangen, das kurz berichtet, eine Sklavin des Menelaos habe *Τηρίς* geheißen) — *ϑυγάτηρ Ζευξίππης, ὡς δὲ τῶν Νό-*

στων ποιητής, Γέτις. ⟨τινὲς δὲ τὸ⟩ Δούλης κύριόν φασι; womit man vgl. *Eust.* ad *Hom. Od.* 1479, 60 ff.: τὴν δούλην Ζευξίππου (so!) τέ τινος εἶπον θυγατέρα καὶ κύριον αὐτῆς ἐξέθεντο ὄνομα, οὗ τὸ ἀκριβὲς ἀφανὲς ἐν τοῖς παλαιοῖς ὑπομνήμασι. καὶ ὁ τῶν Νόστων δέ, φασι, ποιητὴς κύριον ὄνομα λέγει τὸ Δούλης. Als Grund dafür, daß bei *Homer* Δούλη als Eigenname aufzufassen sei, gibt das *Scholion* an, daß *Homer* die Sklavin niemals δούλη, sondern θεράπαινα nenne, und daß daher auch der Vers *Il.* 3, 409 (εἰσόκεν ἢ ἄλοχον ποιήσεται ἢ ὅγε δούλην) als unecht verworfen werde. Auch bei *Paus.* 2, 18, 6: Νικόστρατος καὶ Μεγαπένθης Μενελάῳ γεγαμηκέναι ἐκ δούλης faßt *v. Wilamowitz* a. a. O. δούλη als Eigennamen, schreibt also ἐκ Δούλης, wogegen *Kordt* a. a. O., m. E. mit Recht, Einspruch erhebt. Daß bei *Apollodor* δούλη nicht Eigenname sein kann, liegt auf der Hand. *Hercher* dachte daran, bei *Apollodor* statt Τηρηίδος zu schreiben Στειρίτιδος, entschloß sich aber dann, was *v. Wilamowitz* a. a. O. (vgl. *Hermes* 40 [1905], 175) billigt, zu der Annahme, daß Πιερίς als Emendation zu Τηρηίς zu betrachten sei und die Stelle ursprünglich gelautet habe: ἐκ δούλης ⟨δὲ⟩ γένος Αἰτωλίδος, ἣ καθάπερ Ἀκουσίλαός φησι Πιερίδος. Danach meint *v. Wilamowitz*, daß auch in dem oben angeführten *Homerscholion* „Τηρίς und in weiterer Entstellung Τηριδάη nichts als Πιερίς sei." Einen anderen Weg schlug *Heyne, Ad Apollod. bibl. not.* 2 p. 730 ein, indem er vorschlug: ἐκ δούλης Πιερίδος γένος ⟨ἦ⟩ Αἰτωλίδος. *Maxim. Mayer, Hermes* 27 (1892), 494 f. hat Τηρηίς zusammengestellt oder vielmehr für identisch erklärt mit dem bei *Hom. Il.* 2, 828 (vgl. *Strabo* 12, 565) in Adjektivbildung gebrauchten thrakischen Ortsnamen Τήρεια: οἱ Πιτύειαν ἔχον καὶ Τηρείης ὄρος αἰπύ und verweist ferner auf *Strabo* 13, 589: Τηρείης ὄρος οἱ μὲν τὰ ἐν Πειρωσσῷ ὄρη φασίν . . οἱ δ' ἀπὸ τετταράκοντα σταδίων Λαμψάκου δεικνύουσι λόφον, ἐφ' ᾧ μητρὸς θεῶν ἱερόν ἐστιν ἅγιον Τηρείης ἐπικαλούμενον. Damit ist Τηρηίς, aus dem das *Homerscholion* einen Eigennamen gemacht hat, als Ethnikon erwiesen, und die *Apollodor*stelle ergibt, wenn man die Ergänzung von *Heyne* annimmt, einen untadligen Sinn: ἐκ δούλης δὲ Πιερίδος γένος ἦ Αἰτωλίδος, ἣ καθάπερ Ἀκουσίλαός φησι Τηρηίδος. [Höfer.]

Terensis, römische Gottheit, die das Ausdreschen des Getreides auf der Tenne überwacht, *Arnob. adv. nat.* 4, 7. *Usener, Götternamen* 76 f. [Höfer.]

Tereus (Τηρεύς) s. Itys, Philomela nr. 5 u. vgl. Aëdon, Pandareos. Die folgenden Zeilen beschränken sich auf Nachträge und befassen sich nur mit der Person des Tereus, soweit sie in den oben angeführten Artikeln noch nicht behandelt oder nur flüchtig gestreift worden ist.

Tereus ist Sohn des Ares: *Apollod.* 3, 14, 8. *Hygin. fab.* 45. 246. *Ov. Met.* 6, 427. *Lactant. Plac. narrat. fab. Ovid.* 6 (p. 664 *Magnus*). Als Dank für die dem Pandion gegen seine Grenznachbarn — den Labdakos nennt *Apollod.* a. a. O. — geleistete Hilfe erhält er von Pandion dessen Tochter Prokne zur Gemahlin, *Apollod.* a. a. O. *Ov.* a. a. O. 428. *Lact. Plac.* a. a. O.; vgl. (den unten ausführlicher zu besprechenden Bericht bei) *Thuk.* 2, 29. Als Gemahlin des Tereus kennt die Prokne schon *Aesch. Suppl.* 60 f.: Τηρεῖα οἰκτρὰ ἄλοχος; daraus ist wohl der Schluß gestattet, daß *Aesch. Ag.* 1145 bei der Erwähnung der Klage der Nachtigall um Itys ebenfalls den Mythos von Prokne, Philomela und Tereus im Auge gehabt hat. Auch *Hesiod* kennt den Mythos von Prokne und Philomela: in den Ἔργα καὶ Ἡμέραι 568 nennt er die Πανδιονὶς χελιδών (= *Sappho fr.* 88 *Bergk*[4] S. 118) und in *frgm.* 203 (p. 397 *Rzach*) aus *Ael. Var. hist.* 12, 20 berichtet er, daß die Nachtigall völlig, die Schwalbe zur Hälfte des Schlafes entbehre: nun fährt *Aelian* fort: τιμωρίαν δὲ ἄρα ταύτην ἐκτίνουσι διὰ τὸ πάθος τὸ ἐν Θράκῃ κατατολμηθὲν (*Coraes*, διατολμηθέν codd.) τὸ ἐς τὸ δεῖπνον ἐκεῖνο τὸ ἄθεσμον. Gehören die angeführten Worte inhaltlich auch noch dem *Hesiod* an, was mir aber wenig wahrscheinlich dünkt, so würde sich aus den Worten τὸ πάθος τὸ ἐν Θράκῃ schließen lassen, daß auch bei *Hesiod* schon Tereus genannt war. Denn nach der Mehrzahl der Quellen ist Tereus König der Thraker, sei es, daß sie unter den Thrakern die Bewohner des eigentlichen Thrakiens, Großthrakiens verstehen oder diejenigen Thraker, welche nach Mittelgriechenland vorgedrungen waren und um Eleusis in Boiotien und Phokis gesessen haben sollen, *v. Wilamowitz, Euripides Herakles* 1[2], 9. *P. Kretschmer, Einleitung in die Gesch. der griech. Sprache* 242. *Back, Jahrb. f. klass. Phil.* 135 (1887), 448 f. Man hat diese mittelgriechischen Thraker von den in Thrakien wohnenden scheiden wollen; z. B. *v. Wilamowitz, Aus Kydathen* (*Philol. Untersuch.* 1) S. 129 u. Anm., wogegen aber m. E. mit Recht *Rohde, Psyche* 2[2], 8 Anm. 1 Einspruch erhebt. Über die Heimat des Tereus vgl. ferner — außer der im folgenden Text erwähnten Literatur — *Hiller von Gaertringen, De Graecorum fabulis ad Thraces pertinentibus* 35 ff. (vgl. dazu *Gruppe, Wochenschr. für klass. Philol.* 1886, 1505 f.) *Ulr. Hoefer, Konon* 94 ff., *Max. Mayer, Hermes* 27 (1892), 489 ff. *Toepffer, Attische Genealogie* 38 u. Anm. 1. *G. Busolt, Griech. Geschichte* 2[2], 79 f. Auszugehen ist von *Thuk.* 2, 29: Tereus, sagt er, der Gemahl der Prokne, der Tochter Pandions, hat mit dem Odrysenfürsten Teres — wie es von den Neueren z. B. *Crusius, Lit. Centralblatt* 1887, 1351 (vgl. *Toepffer* a. a. O.) annimmt — nichts zu schaffen, er stammt auch nicht aus demselben Thrakien wie jener, sondern wohnte in dem damals von Thrakern besiedelten Daulia (Daulis) — über die gleichfalls auf *Thukydides* zurückgeführte Angabe, daß Tereus in Megara zu Hause gewesen sei, s. unten —. Denn erstens, fährt er fort, wird von vielen Dichtern die Nachtigall (in die Prokne verwandelt worden ist) Δαυλιάς genannt — bei griechischen Dichtern ist diese Bezeichnung nicht erhalten, wohl aber bei römischen, s. Bd. 3 Sp. 2346, 27 ff. und *Catull.* 65, 14. *Ov. Heroid.* 15, 154; vgl. *Seneca, Thyest.* 275 — und dann ist es wahrscheinlich, daß Pandion verwandtschaftliche Beziehung zu gegenseitigem Nutzen (vgl. oben Sp. 371, 66 und *Paus.* 1, 5, 4: Πανδίων . . . δυνάμεως ἕνεκα πρὸς τὸν Θρᾷκα

τὸ κῆδος ἐποιήσατο) eher mit einem in der Nähe wohnenden als einem so entfernten Herrscher angeknüpft hat. Die weiteren Stellen, wo Tereus als Herrscher von Daulis genannt wird, sind Bd. 3 Sp. 2346, 6 ff. verzeichnet; vgl. auch *Etym. M.* s. v. *Δαυλίς*. Lehrreich ist besonders *Strabo* 9, 423: *Δαυλὶς πολίχνιον, ὅπου Τηρέα τὸν Θρᾷκά φασι δυναστεῦσαι*, weil aus dieser Stelle hervorgeht, daß dort, wo Tereus als Thraker bezeichnet wird, man nicht ohne weiteres das historische Thrakien als seinen Wohnsitz annehmen darf. Daulis soll nach *Welcker, Griech. Trag.* 375. *Hiller v. Gaertringen* a. a. O. 40 auch im *Tereus* des *Sophokles* (*frgm.* 519 *Nauck*) der Sitz des Tereus gewesen sein. Doch richtet sich höchst wahrscheinlich die Polemik des *Thukydides* gerade gegen *Sophokles*, der in seinem *Tereus* Thrakien (weitere Stellen Bd. 3 Sp. 2346, 12 ff. und *Ov. Met.* 6, 490. 424. *Schol. Arist. av.* 212. *Liban. narr.* 64 bei *Westermann, Mythogr.* p. 382. *Lactant.* zu *Stat. Theb.* 5, 121) als Vaterland des Tereus genannt hatte, *U. Hoefer* a. a. O. 95 f. *Max. Mayer* a. a. O. 491. 493. *Busolt* a. a. O. 79.*) Daß Tereus ursprünglich nach dem historischen Thrakien gehöre, nimmt *A. Riese, Jahrb. für klass. Phil.* 115 (1877) 230 f. an: dies werde schon durch seine wilde, grausame, der Landes- und Volksart angepaßte Natur wahrscheinlich und durch seine Bezeichnung als Sohn des thrakischen Ares, als dessen Söhne auch der unmenschliche thrakische Diomedes und der grausame Lykurgos genannt würden. Das Epitheton *Δαυλιάς*, auf das sich *Thukydides* berufe, gehöre nicht zu Daulis, sondern sei *δαυλιάς* zu schreiben, abgeleitet von *δαῦλον* (*Paus.* 10, 4, 7. *Etym. M.* s. v. *Δαυλίς*), und bezeichne die Nachtigall als 'Sängerin des Dickichts'. Doch dürfte dem *Thukydides* kaum ein solcher Irrtum oder eine absichtliche Umdeutung von *δαυλιάς* in *Δαυλιάς* zur Bekräftigung seiner Ansicht von Daulis als Sitz des Tereus zuzutrauen sein. Als drittes Lokal wird außer Thrakien und Daulis noch Megara bezw. Pagai in der Megaris genannt. Was *v. Wilamowitz, Homerische Untersuchungen* (*Philol. Untersuch.* 7) 212 Anm. 10 als Heimat des Tereus angesehen haben will, indem er sagt: 'Daß Tereus ursprünglich noch näher an Attika wohnte, als selbst Thukydides will, werde ich in anderem Zusammenhang beweisen', ist mir unbekannt; ebenso wenig weiß ich, ob und wo *v. Wilamowitz* diesen Nachweis geführt hat. Meint er vielleicht Eleusis? *Pausanias* (1, 41, 8 f.), der persönlich der Ansicht des *Thukydides* von Daulis als Heimat des Tereus beipflichtet, berichtet, wohl nach einem megarischen Lokalhistoriker (*Mart. Vogt, Jahrb. für klass. Phil. Suppl.* 27, 742; vgl. aber auch *Mayer* a. a. O. 491), daß Tereus König im Gebiet von Pagai in der Megaris gewesen sei; in Pagai sei die Schandtat an Philomela und der Mord an Itys durch die Schwestern geschehen; doch habe Tereus ihrer nicht habhaft werden können, da sie nach Athen entkommen seien, wo ihre Verwandlung erfolgt sei (Bd. 3 Sp. 2345, 25). Tereus aber habe in Megara durch Selbstmord geendet, die Megarer hätten ihm sofort einen Grabhügel errichtet und brächten ihm alljährlich Opfer dar, *ψηφῖσιν ἐν τῇ θυσίᾳ ἀντὶ οὐλῶν χρώμενοι*, d. h. indem sie das Opfertier statt mit heiliger Gerste mit Steinen bedeckten. In dieser Zeremonie erblickt *Mayer* a. a. O. 493 unter Zustimmung von *Vogt* (a. a. O.) und *Busolt* a. a. O. 80 den Überrest einer ehemaligen Steinigung, also eines ursprünglichen Menschenopfers. *Nilsson, Griech. Feste* 462 Anm. 2 (vgl. mit S. 390) verweist auf die Sitte, Steine auf Gräber niederzulegen, worin er eine Ehrung des Toten sieht, indem man dadurch sein Grabmal vergrößert. Da Tereus aber ein *βιαιοθάνατος* sei, bestehe auch die Möglichkeit, in dem Werfen von Steinen eine gleiche Zeremonie zu erblicken, wie die von *Plato de leg.* 873 B angegebene, wo zum Zwecke der Entsühnung der Stadt die Behörden auf den Kopf eines wegen Mordes Hingerichteten Steine werfen. Eine mit der oben behandelten Stelle des *Thukydides* in direktem Widerspruche stehende Notiz findet sich bei *Strabo* 9, 423: *Δαυλίς, ... ὅπου Τηρέα ... φασὶ δυναστεῦσαι, καὶ τὰ περὶ Φιλομήλαν καὶ Πρόκνην ἐκεῖ μυθεύουσι, Θουκυδίδης δ' ἐν Μεγάροις φησί.* Von *Meineke* werden die letzten Worte als Interpolation ausgeschieden; *Hiller v. Gaertringen* a. a. O. spricht von einem '*mirus aut Strabonis aut librarii error*'; *Busolt* a. a. O. 80 sagt: 'Einen megarischen Tereus kennt auch *Strab.* IX 423', ohne sich mit der Erwähnung des *Thukydides* abzufinden; *Mayer* a. a. O. 491 nimmt ein durch Kürzung oder Zusammenziehung der Quellen entstandenes Versehen an; ein Schreibfehler sei ausgeschlossen. Das dürfte am wahrscheinlichsten sein; vielleicht hat bei *Strabo* gestanden: *Θουκυδίδης δ' ἐν ⟨Δαυλίδι, ...* (Name eines andern Autors) *δ' ἐν⟩ Μεγάροις φησί*, so daß das Auge des Abschreibers durch das doppelte *δ' ἐν* irregeführt die dazwischen stehenden Worte ausgelassen hat. — *Hiller v. Gaertringen* 48 ff. erklärt unter Zustimmung von *Wellmann, Wochenschr. f. klass. Phil.* 1887, 298 und *E. Maaß, Deutsche Literaturzeit.* 1886, 1752 Megara für die älteste Heimat der Tereussage (s. dagegen *Toepffer* a. a. O. 38 Anm. 1): ungefähr zur Zeit des Solon hätten die Athener den Tereus und den gleichfalls megarischen Pandion sich angeeignet; die Regierung des Tereus wurde nach Daulis, wo Thraker gesessen hatten, verlegt, und 'durch irrtümliche Kombination' wurde dann Tereus wieder den barbarischen Thrakern zugeführt (*Maaß* a. a. O.).

Die megarische Sage unterscheidet sich von den übrigen Versionen dadurch, daß in ihr Tereus als regelrechter Heros erscheint. Auch berichtet *Pausanias* nichts von der Verwandlung, sondern sagt nur: *καὶ τὸν ἔποπα τὸν ὄρνιθα ἐνταῦθα φανῆναι πρῶτον λέγουσιν.* Doch

*) Bei *Apollod.* 3, 14, 8 ist Tereus Thraker, aber die Verwandlung findet in Daulis statt: Tereus verfolgt die Schwestern: *αἱ δὲ ἐν Δαυλίᾳ τῆς Φωκίδος γινόμεναι περιστερὰ ληπτοὶ θεοῖς εὔχονται ἀπορνεωθῆναι.* Dem gegenüber ist zu bemerken, daß in der *Epitome Vaticana* nur steht: *αἱ δὲ καταλαμβανόμεναι θεοῖς εὐχ. ἀπορ.*, daß also Daulis überhaupt nicht genannt ist. *Wagner* in seiner Ausgabe der *Apollod. Biblioth.* geht daran stillschweigend vorüber, trotzdem es höchst wahrscheinlich ist, daß wir es mit einer Interpolation zu tun haben.

braucht nicht, wie Bd. 3 S. 2345, 20 f. mit *Thrämer* bei *Pauly-Wissowa* 1, 469, 28 ff. angenommen worden ist, daraus eine Vogelmetamorphose des Tereus geschlossen zu werden. Auch von einer Verwandlung der Prokne und Philomela ist zunächst nicht die Rede, sie sterben vor Jammer und Thränen: *θρηνοῦσαι ... ὑπὸ δακρύων διαφθείρονται. καί σφισι τὴν ἐς ἀηδόνα καὶ χελιδόνα μεταβολὴν ἐπεφήμισαν, ὅτι οἰμῳ καὶ αὗται αἱ ὄρνιθες ἐλεεινὸν καὶ θρήνῳ ὅμοιον ᾄδουσιν.* Soll man annehmen, daß die Schwestern etwa erst nach ihrem Tode verwandelt worden sind? Wenn die Megarer behaupten, daß der Wiedehopf zuerst bei ihnen erschienen sei, so ist dies eine Konzession an den allgemein verbreiteten, feststehenden Glauben von der Verwandlung des Tereus, zugleich aber ein ausdrücklicher Hinweis darauf, daß Tereus ursprünglich bei ihnen zu Haus ist, freilich nicht der Tereus, der zum Vogel geworden ist — ist es glaublich, daß die Megarer ihm, wenn er in einen Vogel verwandelt wäre, Heroenehren erwiesen haben würden? —, sondern als eine echte alte Kultusperson (vgl. *Mayer* a. a. O. 493). Freilich könnte man einwenden, daß sich die Verehrung des Tereus schlecht vertrage mit seiner Schandtat an Philomela und seinem Ende durch Selbstmord, da den Selbstmördern die Grabesehren vorenthalten zu werden pflegten (*Rohde, Psyche* 1^2, 217 Anm. 4; vgl. *Plato leg.* 873 d: *θάπτειν ἀκλεεῖς αὐτούς, μήτε στήλαις μήτε ὀνόμασι δηλοῦντες τοὺς τάφους*). Aber alle diese Schwierigkeiten erledigen sich durch die Annahme, daß der megarische Tereus ursprünglich mit dem Tereus des Prokne-Philomelamythos gar nichts zu tun hatte, sondern erst später mit ihm verknüpft wurde, was durch die Gleichheit des Namens und die Megara und dem nahen Athen gemeinsame Person des Pandion begünstigt wurde. Diese Ansicht scheint in gewisser Beziehung auch schon *Mayer* (a. a. O.) 494 zu vertreten, indem er sagt: 'Die Leute, bei welchen *Pausanias* hörte oder las, in Megara sei der Wiedehopf zuerst erschienen, ahnten ... nicht mehr, ein wie schwaches Band ihn mit der dortigen *Πανδιονίς* verknüpfte.' Den Namen Tereus selbst setzt *Mayer* (494 ff.) in Zusammenhang mit dem thrakischen Stamme der *Τρῆρες* (*Τρῆες*). Nicht recht aber kann ich *Mayer* (493 f.) verstehen, wenn er die Verwandlung des Tereus in einen *ἔποψ* daraus erklären will, daß Tereus mit *Ἐπόπτης* — *Ἔποψ* — *Ἐπόψιος*, dem Beinamen des Zeus und Apollon (*Gruppe, Gr. Myth.* 1101 Anm. 1 a. E.) vermischt worden sei.

Zu der mit dem Namen *Τηρεύς* in Verbindung gebrachten Bedeutung des 'Belaurers, Spähers' (von *τηρεῖν* Bd. 3 Sp. 2347, 58 ff.; vgl. auch die Ansicht, daß in dem Rufe des Wiedehopfes *ποῦ, ποῦ* noch das Suchen nach den Schwestern liege, *Tzetz. Chiliad.* 7, 479. *Eust.* zu *Hom. Od.* 19, 518) vergleicht *Thrämer* a. a. O. 474, 2 ff. ansprechend den in der westgriechischen Version der Aëdonsage (*Thrämer* a. a. O. 467, 10 ff. *Roscher, Myth. Lex.* 1, 84, 61 ff.) an die Stelle des Tereus getretenen *Ζήτης*, dessen Name vom Stamme *ζη* (vgl. *δι-ζημαι, ζητέω*) abzuleiten gleichfalls den Späher bedeuten kann. Zu der Bd. 3, Sp. 2347, 67 ff. geäußerten Vermutung über den Namen des Tereus und des Lynkeus, dem jener die Philomela zur Bewachung übergibt, vgl. auch *J. van Leeuwen, De epope avium rege* in *Album gratulator. in honorem H. van Herwerdeni* 151, nach welchem (vgl. auch *Grünbaum, Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Gesellsch.* 31 [1887], 207 f.) der Wiedehopf und die Rolle, die er bei *Sophokles, Aristophanes* usw. spielt, aus dem Orient entlehnt ist, wo er als äußerst scharfäugig gilt: '*Arabum poetae* ... (den Wiedehopf) *oculis vere lynceis fingunt praeditum, cernere enim aquae venas subterraneas.*' Die beiden Begriffe *ἐπόπτης καὶ τηρητής* erscheinen, auch verbunden, im *Etym. M.* 65, 41 ff. *Etym. Gud.* 35, 23 ff. s. v. *Ἀλιτήριος*.

Anspielungen auf den Tereusmythos finden sich ferner bei (*Demosth.*) *or.* 60, 28 p. 1397 a. E. *Luc. de merc. cond.* 41. *Diod.* 35, 34 (*Τηρέως θοιναί*; vgl. *Τηρεὺς παιδοβόρος, Nonn. Dionys.* 44, 269). *Martial.* 4, 49, 3. 14, 75, 1. *Eustath. Opusc.* ed. *Tafel* p. 320, 91 = *Epist.* 10. *Auson.* 27 (*Technop.*), 9, 27 p. 137 *Schenkl. Epist.* 23, 13 p. 186. 29, 28 p. 148. *Ov. Rem. am.* 459. *Am.* 2, 2, 7. *Aetna* 586 f. *Probus* ad *Verg. Georg.* p. 65 *Keil. Claudian in Eutropium* 1, 293. 2, 363.

[Höfer.]

Teriasa s. Terasia.

Teridaë (*Τηριδάη*), eine Sklavin, von Menelaos Mutter des Megapenthes; *Schol. Hom. Od.* 4, 11 hat die Formen *Τηριδάη* und *Τηρίς* — vgl. *Dindorfs* Anm. —, während *Akusilaos* bei *Apollod.* 3, 133 *W. Τηρητίς* (s. d.) bietet. [Ruhl.]

Terina (*Τερῖνα*). Auf der Rückseite von Didrachmen von Terina ist dargestellt ein ungeflügeltes Mädchen, l. sitzend auf cippus, im ärmellosen Chiton und Himation, in der vorgestreckten R. Schale, die L. aufgestützt; l. von ihr die Legende TEPINA; hinter ihr Nike fliegend, Kopf zurückgebogen, im langen Chiton, in den Händen zwei kranzförmig zusammengelegte Zweige dem Kopfe des Mädchens nähernd: also Terina von Nike gekrönt, *Kurt Regling, Terina* (*66tes Berliner Winkelmannsprogramm*) 28 nr. 77 (zu den a. a. O. gegebenen Nachweisen ist unter n „*Sambon, presqu'île Ital.* 361, 12 ohne Sammlungsangabe" zu bemerken, daß damit wohl *Sambon, Collectio Strozzi: Médailles grecques et romaines* 100 nr. 1272 gemeint ist) Taf. 3 vgl. S. 61. Über die weiteren Darstellungen und Benennungen des auf Münzen von Terina erscheinenden Mädchens ist ebenfalls auf *Regling* a. a. O. 61 ff. zu verweisen: auf den ältesten Münzen (S. 7 nr. 1) ist die Darstellung durch die Beischrift NIKA gesichert: es ist der Typus der ungeflügelten Nike. In der zweiten Periode sitzt das Mädchen teils auf einer Hydria, teils auf einem Stuhl oder cippus, ihr Attribut ist der Kranz und das Kerykeion, manchmal ein Granatapfel, ein Vögelchen oder auch ein Kranich; auch als Ballspielerin erscheint sie oder füllt ihre Hydria aus einer Brunnenmündung mit Wasser. Die Hydria, das Wasserholen, das Ballspiel, das Spiel mit dem Vögelchen charakterisieren das Mädchen als Nymphe; das Attribut des Kranzes und des Kerykeions weisen auf die ältere Nike zurück: wir haben also eine

Verschmelzung der Nymphe Terina, die wohl auch als Stadtgöttin verehrt wurde, mit der Göttin Nike. Vgl. Tereine. [Höfer.]

Termera (*Τερμέρα*). Bei *Steph. Byz.* s. v. *Ὠγυγία . . . λέγεται καὶ ἡ Βοιωτία καὶ ἡ Θήβη ἀπὸ Ὠγύγου υἱοῦ Τερμέρας. τὰς* [folgt eine Lücke] *λέγονται καὶ οἱ Λύκιοι Ὠγύγιοι ἐξ αὐτοῦ Ὠγύγου* vermutet *R. Unger, Thebana Paradoxa* 259 nach *Tzetz.* zu *Lyk.* 1206 (*ὁ δὲ Ὤγυγος υἱὸς ἦν Ποσειδῶνος καὶ Ἀλίστρας*): *ἀπὸ Ὠγύγου υἱοῦ Τερμέρου καὶ Ἀλίστρας*, — doch wäre wenigstens statt *Ἀλίστρας* mit *v. Wilamowitz, Hermes* 26 (1891), 216 Anm. 1 (vgl. *W. Radtke, Hermes* 36 [1901], 47) *Μήστρας* zu schreiben. *Wörner* im *M. L.* 3, 688, 39 (s. v. Ogygos) möchte lieber *ἀπὸ Ὠ. υ. ⟨Ποσειδῶνος καὶ⟩ Τερμέρας* schreiben. Vgl. Termeris, Termeros. [Höfer.]

Termeris (*Τέρμερις*); vgl. *Steph. Byz.* s. v. *Τλαμοι πόλις Λυκίας, ὡς Ἀλέξανδρος ὁ Πολυίστωρ ἐν δευτέρῳ περὶ Λυκίας. εἶτα Διονύσιός* (gemeint ist wohl *Dionysios von Chalkis*, wie *J. Geffcken, De Steph. Byz. capita duo* 68 Anm. 108 vermutet) *φησι Τούβεριν καὶ Τέρμεριν* (*Τέρμερον*?, *Meineke*) *δύο ἀδελφὰς γῆμαι καὶ γεννῆσαι δέκα ἄρρενας ἑκάτερον. Τλάμους δὲ τοὺς καρπούς* (*Salmasius*; die mmss. haben *τοὺς ϙ πούς*) *φασι.* Irrig ist die Deutung der Stelle bei *Pape-Benseler* s. v. *Τέρμερις* „Schwester der Tuberis, und mit dieser Mutter der Hylamoi". Vielmehr heiraten Tuberis und Termeris zwei (namenlose) Schwestern, und jeder zeugt zehn Söhne, die, wie es scheint, *Τλαμοι* genannt wurden; vgl. *P. Kretschmer, Einleitung in die Gesch. der griech. Sprache* 322 und Anm. 2. *Osk. Treuber, Gesch. der Lykier* 41 Anm. 4. [Höfer.]

Termeros (*Τέρμερος*), Eponymos der lykischen (vielmehr karischen) Stadt Termera, *Steph. Byz.* s. v. *Τέρμερα*. Nach *Philippos ἐν τῷ περὶ Καρῶν συγγράμματι* (*F. H. G.* 4, 475, 3) im *Schol. Eur. Rhes.* 509 (vgl. *Phot.* s. v. *Τερμέρεια. Makar.* 8, 8 [= *Paroemiogr. Gr.* 2, 215, 1]. *Suid.* s. v. *Τερμέρια καπά*) waren Lykos und Termeros, der Eponymos der zwischen Myndos und Halikarnassos gelegenen Burg Termerion, wilde (*θηριώδης*) lelegische Seeräuber, die nicht nur die Küste von Karien plünderten, sondern ihre Raubzüge auch bis nach der Insel Kos ausdehnten; vgl. *R. Unger, Thebana Paradoxa* 259 f. *Max. Mayer, Giganten u. Titanen* 38 Anm. 50. *Osk. Treuber, Gesch. der Lykier* 41. Eine Parallele zu diesen zwei wohl als Brüder aufzufassenden Seeräubern bildet das Räuberpaar Pataros und Xanthos (ist das derselbe Xanthos, der in Termera uns begegnet, *Parthen.* 35?) s. Bd. 3, Sp. 1679, 35 ff. s. v. Pataros. Sp. 2928 Anm. Nach *Plut. Thes.* 11 (vgl. *J. Toepffer, Attische Genealogie* 197 Anm. 2 zu S. 196) war Termeros ein Unhold, der „*παίων τῇ κεφαλῇ τοὺς ἐντυγχάνοντας ἀπώλλυεν*", d. h. er zwang wohl die ihm Begegnenden zu einer Art Zweikampf, bei dem die Gegner mit den Köpfen zusammenstießen und er infolge seines Eisenschädels den Sieg behielt. Herakles tötete ihn, indem er ihm den Kopf zerschmetterte. Eine Lokalangabe findet sich bei *Plutarch* nicht; doch werden wir auch hier Karien anzunehmen haben, vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 493. Die Angabe von *Pape-Benseler* s. v. *Τέρμερος*, daß T. ein thessalischer Räuber gewesen sei, ist irrtümlich. Von Termeros leitete man auch das Sprichwort *Τερμέρ(ε)ιον κακόν* (*Plut.* a. a. O. *Iulian. Or.* 210 D. p. 273, 10 *Hertlein*) oder *Τερμέρ(ε)ια κακά* = *τὰ μεγάλα* her, *Phot.* a. a. O. *Makar.* a. a. O. *Suid.* a. a. O. *Zenob.* 6, 6 (1 p. 162, 12). *Diogen.* 8, 24 (1, 309, 2). *Hesych. Τερμέρ(ε)ια κακά*; vgl. aber auch *Apostol.* 16, 28 (2, 665, 7). Vgl. auch oben Bd. 3, Sp. 2925, 31 ff. [Höfer.]

Termesos (*Τερμησός*), Flußgott s. d. A. Permessos und *E. Maaß, Hermes* 31 (1896), 393. 395. [Höfer.]

Termieus (*Τερμιεύς*), Beiname des Zeus, *Lykophr. Alex.* 706, nach dem *Schol.* z. d. St. (p. 231, 29 f.) und *Etym. M.* 753, 8 so genannt *παρὰ τὸ τῶν πάντων ἀρχὴ καὶ τέρμα εἶναι. Pott, Kuhns Zeitschrift* 9 (1860), 184 (vgl. *Gerhard, Gr. Myth.* 1, 200, 6 S. 171. *v. Holzinger* zu *Lykophr.* a. a. O.) erkennt in Zeus Termieus den „Beschützer der Grenzen" = Zeus *Ὅριος* (*Plato, Leg.* 8, 9 p. 842 E. *Demosth.* 7, 40 p. 86, 18). [Höfer.]

Termintheus (*Τερμινθεύς*), Beiname des Apollon bei *Lykophron Alexandra* 1207: *ὅπου σε πεισθεὶς Ὠγύγου σπαρτὸς λεὼς | χρησμοῖς Ἰατροῦ Λεψίου Τερμινθέως | ἐξ Ὀφρυνείων ἠρίων ἀνειρύσας | ἄξει Καλύδνου τύρσιν Ἀόνων τε γῆν | σωτῆρα.* Apollon wird hier als *ἰατρόμαντις* bezeichnet. Seine Bedeutung deutet der Beiname an. Er ist von der in Asien und Südeuropa wachsenden Terebinthenpistazie abgeleitet. *Τέρμινθος, τρέμινθος* ist die ältere Form von *τερέβινθος*. Nach *Pott, Kurdische Studien in Lassens Zeitschr.* 6, 63 ff. ist es ein persisches Lehnwort, wozu gut der Wechsel zwischen *β* und *μ* paßt, der bei persischen Namen im Griechischen einzutreten pflegt.*) Die Terebinthe stand als Heilmittel in Ansehen. Sie erscheint zuerst bei *Xen. An.* 4, 4, 13, der von den Armeniern erzählt, daß sie *τερμίνθινον χρῖσμα* gebrauchten. Bekannt ist der Ausruf des Astyages, als er sein Heer von den Scharen des Kyros geschlagen sah; *οἴμοι τοὺς τερμινθοφάγους Πέρσας οἷα ἀριστεύουσι* (*Nicol. Damasc.* 66, 59 = *F. H. G.* p. 404). Das Öl, das aus der Frucht gewonnen wurde, war an der Tafel der persischen Könige in Gebrauch (*Polyaen. strat.* 4, 3, 32). Bei den Israeliten hatte der Baum religiöse Bedeutung (*Genes.* 13, 18; 35, 4, 8; *Hos.* 4, 13). Aus all diesem scheint hervorzugehen, daß der Beiname von den kleinasiatischen Griechen geprägt worden ist, vielleicht in Anlehnung an einen orientalischen Gott, dem die Terebinthe heilig war und der außerdem dem Apollon ähnelte. Denn in Griechenland selbst war der Terebinthenbaum ohne Bedeutung, indem er nur als Strauch ein bescheidenes Dasein fristet, in Asien aber erreicht er als Baum eine stattliche Höhe. Vgl. *V. Hehn, Kulturpflanzen u. Haustiere*[7] p. 418 u. 423 ff. Vgl. Terbintheus. [Reusch.**)]

*) Vgl. auch über den Austausch zwischen *β* und *μ* *Roscher* in *Curtius' Studien z. gr. u. lat. Gramm.* 3 S. 129 ff. und 4 S. 201.

**) Der verstorbene Herr Verf. hat leider die Korrektur nicht selbst noch erledigen können. D. Red.

Terminus, altlateinisch auch *termen* (bei *Accius, Varro de l. l.* 5, 21; vgl. *Neue-Wagener, Formenl.*[3] 1, 853 f.) und *termo* (bei *Ennius ann.* 479. 480 *Vahl.*[2], nach *Fest.* p. 363 *graeca consuetudine*, doch vgl. *Usener, Jahrb. f. Philol.* 117, 1878 S. 51 f. = *Kl. Schrift.* 1, 224), der Grenzstein, von den Römern seit alter Zeit selber als Gott verehrt: θεούς τε γὰρ ἡγοῦνται (οἱ Ῥωμαῖοι) τοὺς τέρμονας καὶ θύουσιν αὐτοῖς ὁσέτη, *Dion. Hal.* 2, 74, 4; *aliaque, quibus consuetudo est terminis sacrum fieri* gibt die Überlieferung bei *Sicul. Flacc. de condic. agr. Grom. lat.* 1 p. 105, 12 f. *Thulin.* Die Geschichtskonstruktion der römischen Gelehrten schrieb die Einführung dieses Gottesdienstes teils dem Titus Tatius zu (*Varro de l. l.* 5, 74; derselben Anschauung folgt *Livius*, wenn er 1, 55, 2 das capitolinische *fanum* des Terminus zu den *fana sacellaque a Tatio rege primum in ipso discrimine adversus Romulum pugnae vota, consecrata inaugurataque postea* rechnet), teils dem Numa, der überhaupt erst das Eigentum am Grund und Boden und seine Abgrenzung eingeführt haben sollte: τῆς μὲν αὐταρκείας καὶ τοῦ μηδένα τῶν ἀλλοτρίων ἐπιθυμεῖν ἡ περὶ τοὺς ὁρισμοὺς τῶν κτήσεων νομοθεσία. κελεύσας γὰρ ἑκάστῳ περιγράψαι τὴν ἑαυτοῦ κτῆσιν καὶ στῆσαι λίθους ἐπὶ τοῖς ὅροις ἱεροὺς ἀπέδειξεν ὁρίου Διὸς τοὺς λίθους (darüber s. unten), *Dion. Hal.* 2, 74, 2, vgl. *Plutarch. Qu. Rom.* 15. Er hat nicht nur strenge Strafen gegen den Frevler festgesetzt, der den Grenzstein antastet (s. unten), sondern gilt auch als der Begründer des schon in der ältesten Festtafel am 23. Februar verzeichneten (*CIL* 1[2] p. 310; vgl. *Lact. de mort. persec.* 12, 1 *Terminalia deliguntur, quae sunt a. d. septimum Kalendas Martias*) Festes der Terminalia: θυσίας ἔταξεν αὐτοῖς ἐπιτελεῖν ἅπαντας ἡμέρᾳ ταυτῇ καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ἐπὶ τὸν τόπον συνερχομένους ἑορτὴν ἐν τοῖς πάνυ τιμίαν τὴν τῶν ὁρίων θεῶν καταστησάμενος. ταύτην Ῥωμαῖοι Τερμινάλια καλοῦσιν, *Dion. Hal.* a. a. O. (vgl. *Plut. Numa* 16. *Plin. n. h.* 18, 8). Die Festfeier ist sowohl eine staatliche, wie eine private (θύουσιν αὐτῷ δημοσίῳ καὶ ἰδίᾳ κατὰ τοὺς τῶν ἀγρῶν περιορισμούς, *Plut. Numa* 16) und knüpft in ihren Bräuchen an das beim Setzen der Grenzsteine übliche Ritual an, das *Sicul. Flacc. de condic. agr.*, *Grom. lat.* 1, 105, 5 ff. *Thulin* ausführlich beschreibt (dazu *Rudorff, Schrift. d. röm. Feldmesser* 2, 236 ff.): das Grenzzeichen, ein Stein oder Pfahl (*Termine, sive lapis, sive es defossus in agro stipes, Ovid. fast.* 2, 641 f., vgl. *Tibull.* 1, 1, 11 f. *Lact. inst. div.* 1, 20, 37; *arbores terminales, Paul. sent.* 5, 22, 2; *vertices amphorarum defixi inversi* als Grenzzeichen in manchen Gegenden, *Sicul. Flacc.* a. a. O. p. 106, 1), wird gesalbt und mit Kränzen und Binden geschmückt, in die Grube aber werden, bevor der Grenzstein eingesetzt wird, die verbrannten Reste des Opfers, das Blut des Opfertieres, Weihrauch, Früchte, Honigwaben, Wein u. a. geschüttet, und dadurch die Stelle ein für allemal kenntlich gemacht. Ganz entsprechend versammeln sich zu einer Art jährlicher Erneuerung der Grenzsetzung (vgl. *W. Warde Fowler, The religious experience of Roman people* S. 81 f.) bei der privaten Feier der Terminalia die Anlieger am Grenzstein, den sie bekränzen und durch ein Brandopfer von Früchten, Honigwaben und Wein, sowie durch die Schlachtung eines Schafes oder Ferkels ehren (*Ovid. fast.* 2, 639 ff.); die Darbringung blutiger Opfer tritt an beiden Stellen stark hervor und ist auch sonst bezeugt (*Horaz ep.* 2, 59 *aut agna festis caesa Terminalibus. Prudent. c. Symm.* 2, 1008 *gallinae pulmone*), daher wird die Behauptung, daß ursprünglich Tieropfer von diesem Gottesdienste ausgeschlossen gewesen seien (θύουσιν ... νῦν μὲν ἔμψυχα, τὸ παλαιὸν δὲ ἀναίμακτος ἦν ἡ θυσία, *Plut. Numa* 16), eine der Theorie zu liebe gemachte willkürliche Erfindung sein (*Plut. Qu. Rom.* 15 τὸν Τέρμινον ὡς ἐπίσκοπον καὶ φύλακα φιλίας καὶ εἰρήνης ᾤετο δεῖν αἵματος καὶ φόνου καθαρὸν καὶ ἀμίαντον διαφυλάττειν, vgl. *Numa* 16. *Dion. Hal.* 2, 74, 4). Ein Schafopfer (*lanigeri pecoris ... fibris, Ovid. fast.* 2, 681) findet auch bei der staatlichen Terminalienfeier statt, die am 6. Meilenstein der Via Laurentina begangen wurde (*Ovid.* a. a. O. 679 ff.): das ist einer der Grenzpunkte des *ager Romanus antiquus*, wie uns deren andre z. B. bei den Ambarvalia (*Strabo* 5, 230) und Robigalia (*via Claudia ad milliarium V, fast. Praen. z. 25. April, CIL* 1[2] p. 316) begegnen; daß die Feier gerade an der Grenze gegen das Gebiet der alten, mit den Anfängen Roms eng verbundenen Laurentergemeinde Lavinium lokalisiert ist, beruht wohl nicht auf Zufall. Die Art der Festfeier zeigt, daß die Terminalia nicht, wie es später geschah, als ein Fest des Gottes Terminus (*Corp. gloss. lat.* 2, 197, 19 *Terminalia ὁροθέσια, ἑορτὴ ὁρίου θεοῦ*; 4, 291, 23 *Terminalia dies festi pertinentes ad Terminum, quem deum putaverunt Romani*), sondern als ein Fest der *termini* aufzufassen sind, wie die Fornacalia als ein Fest der *fornaces* (*Plin. n. h.* 18, 8 von Numa: *is et Fornacalia instituit farirs torrendi ferias et aeque religiosas terminis agrorum*; vgl. auch *Charis.* p. 544, 28 *Terminalia ὅταν ἐν τοῖς ὁρίοις θύωσιν*; 550, 15 *Terminalia ὁροθέσια, οἷς ἑορτάζοντες Ῥωμαῖοι θύουσιν*). Die staatliche Feier hat keinerlei Beziehung zu der einzigen uns für Rom bezeugten Kultstätte des Terminus, die sich damit als jünger erweist. Im capitolinischen Tempel befand sich in der Cella des Juppiter ein dem Terminus geweihter Stein, über welchem das Dach eine Öffnung hatte, so daß er unter freiem Himmel stand (*Paul.* p. 368 *Terminus quo loco collocabatur, super eum foramen patebat in tecto, quod nefas esse putarent terminum intra tectum consistere*): zur Erklärung erzählten die Annalisten, daß bei der Erbauung des Capitols von den zahlreichen älteren Kultstätten, die an jener Stelle lagen, nur die des Terminus (die Juventas nennen neben ihm *Liv.* 5, 54, 7. *Dion. Hal.* 3, 69, 5. *Flor.* 1, 1, 8. *Augustin. de civ. Dei* 4, 29. 5, 21. *Iordan. Rom.* 106, neben beiden auch Mars *Augustin. de civ. Dei* 4, 23) nicht habe weichen wollen, so daß man auf ihre Exauguration verzichtete und sie in das neue Heiligtum aufnahm, *Cato orig. frg.* 24 *Peter* (aus *Fest.* p. 162) *fana in eo loco compluria fuere; ea exauguravit, praeterquam quod Termino fanum fuit; id nequitum exaugurari.*

Liv. 1, 55, 3 f. *Dion. Hal.* 3, 69, 5. *Ovid. fast.* 2, 667 ff. *Serv. Aen.* 9, 446 (*Capitoli immobile saxum*). *Lact. inst. div.* 1, 20, 38 ff.; auch in dem Rätsel des *Varro* bei *Gell.* 12, 6, 2 *semel minusne an bis minus sit nescio: utrumque eorum, ut quondam audivi dicere, ipsi Iovi regi noluit concedere* wird darauf angespielt. Tatsächlich handelt es sich gewiß um einen wirklichen Grenzstein, doch kaum in der Weise, daß ein solcher rein zufällig an jener Stelle gestanden hätte (*W. Warde Fowler, The Roman festivals* S. 326 denkt an die Grenze zwischen den Niederlassungen der Palatin- und der Hügelrömer, die aber kaum über die Kuppe des Capitolinus gelaufen sein wird) und wegen seiner Unverrückbarkeit in das neue Heiligtum eingebaut worden wäre; sondern man hat wohl absichtlich dem Juppiter, der nach römischer Anschauung Beschützer von Recht und Treue und nach der beim capitolinischen Tempel stark mitwirkenden etruskischen Auffassung der Begründer der Landvermessung und Grenzfestsetzung ist (*terminis omnia sancita esse voluit, Vegoia Grom. lat.* 1, 350, 21 *Lachm.*; vgl. auch *Carter, Röm. Mitteil.* 25, 1910 S. 84 f.), den Schutz der Grenzsteine unterstellt; die Verehrung unter freiem Himmel, welche die Durchbrechung des Tempeldaches veranlaßt, gehört nicht zum Gottesdienste des Terminus, sondern des Juppiter, wie daraus hervorgeht, daß ganz die gleiche Erscheinung beim quirinalischen Tempel des Dius Fidius vorliegt (*Varro de l. l.* 5, 66 und bei *Non.* p. 494). Diese Verbindung des Kultes von Juppiter und Terminus tritt auch noch in einem andern Punkte hervor. Die Verrückung des Grenzsteins (*revellere terminos, Hor. carm.* 2, 18, 24, vgl. *Quintil. decl.* 13, 2. *Paul. sent.* 5, 22, 2 *qui terminos effodiunt vel exarant arboresve terminales evertunt. Digest.* 47, 21 *de termino moto*) ist ein besonders schweres Verbrechen, auf welches ein Gesetz des Numa die Strafe der religiösen Bannung setzte: *denique Numa Pompilius statuit eum, qui terminum exarasset, et ipsum et boves sacros esse, Paul.* p. 368; die Gottheit, welcher der Frevler verfallen sein sollte, wird hier nicht genannt, wenn aber *Dion. Hal.* 2, 74, 2 in diesem Zusammenhange den ὅριος Ζεύς nennt und ausdrücklich angibt (§ 3) *εἰ δέ τις ἀφανίσειε ἢ μεταθείη τοὺς ὅρους, ἱερὸν ἐνομοτέθησεν τοῦ θεοῦ* (eben des Ζεὺς ὅριος) *τὸν τούτων τι διαπραξάμενον*, so sehe ich keinen Grund mit *E. Samter* (*Arch. f. Religionswiss.* 16, 1913 S. 141) die Glaubwürdigkeit dieser Angabe in Zweifel zu ziehen, glaube also, daß jedenfalls in historischer Zeit die Sanktionsformel *Iovi sacer esto* gelautet hat.

Alle drei Entwicklungsstufen dieser Vorstellungsreihe, die Verehrung a) der Grenzsteine, b) des Gottes Terminus und c) des Juppiter Terminus treten uns nach den erhaltenen Zeugnissen und Denkmälern auch in der Religion der Kaiserzeit noch entgegen. Der letzten Stufe gehört ein in der Umgebung von Ravenna gefundenes Denkmal an, das die Inschrift trägt *Iov(i) Ter(mino* oder *-minali) M. Val(erius) Ant(iochus) An(nii) Ti(beriani) co(mes), CIL* 11, 351 (dazu *Borghesi, Œuvres* 3, 297 ff.); daß diese Inschrift auf dem Bauche einer jugendlichen Mantelherme mit androgynen Geschlechtsabzeichen (abgeb. *Annali d. Inst.* 1847 *tav. d' agg. S*) steht, ist wohl zufällig; die Herme mag zur Bezeichnung einer Grundstücksgrenze gebraucht und daher mit der Inschrift versehen worden sein, eine Darstellung des Juppiter Terminus gibt sie keinesfalls. Ebensowenig kann die Deutung des bärtigen Hermeskopfes auf der Vorderseite der Denare, die der Philologe M. Terentius Varro wahrscheinlich im J. 705 = 49 v. Chr. als Proquaestor in Spanien schlug (*Babelon, Monn. de la rép. Rom.* 2, 486 nr. 15), auf Juppiter Terminalis auch nur das Prädikat 'wahrscheinlich' für sich beanspruchen (vgl. auch den ähnlichen und ebenso gedeuteten Kopf auf der Vorderseite der von Q. Caecilius Metellus Pius im afrikanischen Kriege ausgeprägten Denare und Goldmünzen, *Babelon* a. a. O. 1, 278 f. nr. 47. 48). Eine gewisse Verwandtschaft mit der ravennatischen Herme (aber ohne die Doppelgeschlechtigkeit) zeigt eine bartlose Mantelherme auf dem Avers der Denare des M. (Pupius) Piso Frugi (Cos. 693 = 61 v. Chr.), *Babelon* a. a. O. 1, 299 n. 22; aber in Ermangelung aller sonstigen Anhaltspunkte gibt das noch keine Berechtigung, das Bild für Terminus in Anspruch zu nehmen, ebenso wie das bärtige Antlitz in Flachrelief auf einem runden, kieselförmigen Steinblock aus Constantine ebensogut alles Mögliche andre gewesen sein kann als ein Terminus, für den ihn *A. Schulten* (*Arch. Anz.* 1903 S. 105) erklärt. Eine jetzt verlorene bärtige Herme soll früher den Grenzcippus aus Regium Lepidum (Reggio d'Emilia) mit der Inschrift *deo Termino dicatum* (*CIL* 11, 956) gekrönt haben; ein gewöhnlicher Cippus mit der Inschrift *Termeno santissimo M. Popilius M. f. d. d.* (*CIL* 11, 4643) stammt aus Tuder, ein Altar aus Dalmatien trägt nur die Aufschrift *Term(ino)* (*CIL* 3, 8371). Ob der von einem Pächter der norischen Eisengruben mit seinen beiden Söhnen *Termunibus Auc* (doch wohl *Aug(ustis)*) errichtete Altar *CIL* 3, 5036 mit dem Terminuskulte etwas zu tun hat, ist sehr zweifelhaft (s. unt. Art. *Termunes*). Dagegen hat *Buecheler* durch glänzende Ergänzung des Anfangs eines aus zwei erst neuerdings vereinigten Bruchstücken hergestellten inschriftlichen Gedichtes aus Rom dieses auf Terminus bezogen (*CIL* 6, 31051 = *Buecheler, Carm. ep.* 269): *[Terminus hic custos man]eo pede claudus ut[r]oque [ho]rti div[itis: at] procul hinc reg[e p]laustra, bubulc[e]! quod si forte tuus me non vitaverit axis, excutiere rotis et tractus, ut He[c]tor Home(ri), debilior nobis inter tua plaustra iacebis*; das *pede claudus utroque* geht auf die Hermenform des Bildnisses, das ganze Gedicht erinnert in Ton und Stil an die Priapea, darum möchte ich nicht mit *Samter* (a. a. O. S. 142 A. 2) glauben, daß in der Strafandrohung gegen den Grenzfrevler eine Erinnerung an ein altes *Termino sacer esto* stecken könnte. Aus dem Kulte des Gottes Terminus stammt endlich der Individualname *Terminalis*, den *W. Schulze* (*Zur Gesch. lat. Eigennamen* S. 487 A. 1) mit Recht zu den theophoren Namen rechnet, während er ebenso rich-

tig (S. 278) dem Geschlechtsnamen *Terminius* im Gegensatze zu *Usener* (*Götternamen* S. 357) diese Eigenschaft abspricht. Aber auch die älteste Form dieses Gottesdienstes, die sich in unmittelbarer Verehrung und Schmückung der Grenzsteine äußert, hat sich bis zum Ausgange des Heidentums erhalten; nicht nur *Tibull* 1, 1, 11 f. sagt von sich *nam veneror, seu stipes habet desertus in agris, seu vetus in trivio florida serta lapis*, noch *Prudentius* erzählt (*c. Symm.* 2, 1006 ff.), daß die christlichen Bauern bei der Feldarbeit die Grenzsteine als Sitze heidnischen Aberglaubens zerschlagen (*et lapis illic si stetit, antiquus quem cingere sueverat error fasciclis et gallinae pulmone rogare, frangitur, et nullis violatur Terminus extis*), und die Zeremonien *ad petras*, die noch im 6. Jahrh. in Spanien *Martin von Bracara* (*de correct. rust.* 16) als *cultura diaboli* verdammt, betrafen gewiß zum mindesten in erster Linie die Grenzsteine.

Bemerkenswert ist, daß Terminus, trotz *Dion. Hal.* 2, 74, 4 τοῦτο δ' οὐκ ἐπὶ τῶν ἰδιωτικῶν κατεστήσατο μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῶν δημοσίων ὅροις κἀκείνας περιλαβών, ἵνα καὶ τὴν Ῥωμαίων γῆν ἀπὸ τῆς ἀστυγείτονος ὅριοι διαιρῶσι θεοὶ καὶ τὴν κοινὴν ἀπὸ τῆς ἰδίας· τοῦτο μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς χρόνων φυλάττουσι Ῥωμαῖοι, nie zum Gotte der Reichsgrenze oder auch nur der Abgrenzung der Provinzen geworden ist. Wenigstens in letzterer Hinsicht ist hier ergänzend die göttliche Verehrung der Fines eingetreten, die zum ersten Male in der (wohl stark retouchierten) Fetialformel der *rerum repetitio* bei *Liv.* 1, 32, 6 begegnet: *audi Iuppiter, audite Fines (cuiuscumque gentis sunt nominat), audiat Fas.* Zwei sehr lehrreiche Denkmäler dieses Gottesdienstes sind in der Gegend des Vinxtbaches, der die Grenze zwischen den Provinzen Ober- und Niedergermanien bildete, gefunden worden, das eine, gut erhaltene, jetzt in Brüssel (Abbildung bei *Cumont, Musées royaux du Cinquantenaire, Catalogue des sculptures et inscriptions antiques*[2] S. 235 nr. 195): *Finibus et Genio loci et I(ovi) O(ptimo) M(aximo) milit(es) leg(ionis) XXX U(lpiae) V(ictricis) M. Massiaenius Secundus et T. Aurelius Dosso votum s. l. m.* (*CIL* 13, 7732), das andre, sehr zerstörte, nach ihm von *Zangemeister* (*Westdeutsch. Zeitschr.* 11, 1892 S. 283) ergänzt, jetzt in Bonn (Abbildung bei *H. Lehner, Das Provinzialmuseum in Bonn. I. Die römischen Skulpturen*, Taf. XXXI 4): *[Ge]ni[o] l[oc]i e[t Fi]ni[b]us et I(ovi) O(ptimo) M(aximo) T. Fl(avius) Verecundus e[t] M. Dom(itius) Atto mi[l(ites) leg(ionis)....]* (*CIL* 13, 7713). Ein dritter Altar mit Weihung an die Fines ist neuerdings in der Gegend von Narbonne, also nicht an einer Provinzgrenze, gefunden worden: *M. Atilius [L]abeo v. s. [l. m.] Finibu[s], Héron de Villefosse, Comptes rendus de l'acad. d. inscr.* 1913 S. 660 ff. Der in Eburodunum (Yverdon) verehrte *Mercurius Finitimus* (*CIL* 12, 75) könnte sich zu den narbonensischen Fines verhalten, wie Juppiter Terminus zur Verehrung der Grenzsteine.

Der Umstand, daß die Terminalia nahe am Ende des mit dem März beginnenden altrömischen Jahres lagen (*Varro de l. l.* 6, 13 *Terminalia, quod is dies extremus anni constitutus. Ovid. fast.* 2, 50 *tu quoque sacrorum, Termine, finis eras,* vgl. *Censorin.* 20, 6. 10. *Macr.* S. 1, 13, 15; eine Jahresrechnung von Terminalia zu Terminalia zeigt die römische Inschrift *CIL* 6, 1925 = *Dessau* 1919, nach welcher die Strafe für Unterlassung der alljährlich darzubringenden *parentatio* dann fällig wird, wenn sie nicht bis zu den Terminalia abgehalten worden ist), was noch dadurch hervorgehoben wurde, daß bei Interkalation sowohl der Schalttag (*bissextum*) wie der *mensis intercalaris* unmittelbar hinter den Terminalia eingesetzt wurden (daher Datierungen *a. d. quintum Terminalia, Cic. ad Att.* 6, 1, 1; *a. [d.] X Termina[lia], CIL* 10, 3772 = *Dessau* 6302; vgl. *Mommsen, Röm. Chronol.*[2] S. 38 f. 43), veranlaßte *Varro*, den Gott Terminus nicht nur mit den Grenzen im Raume, sondern auch mit dem zeitlichen Begriffe des Endes zusammenzubringen, wodurch er zu der sonderbaren Aufstellung kam, daß die Götter der beiden ersten Monate, Janus und Terminus, *propter initia et fines* ihre Stelle erhalten hätten (*rer. div.* 16 *frg.* 9 *Agahd* bei *August. de civ. Dei* 7, 7), was auf keinen Fall stimmen kann, da in einem mit dem Januar beginnenden Jahre der Februar mit den Terminalia nicht den Schluß bildet, und umgekehrt. Es ist ihm daher auch, soviel wir sehen, keiner der Späteren auf diesem Irrwege gefolgt (allenfalls könnte *August. de civ. Dei* 4, 11 *deus unus sit ... in Termino terminator* so gemeint sein).

Vgl. im allgemeinen *E. Samter, Arch. f. Religionswiss.* 16, 1913 S. 137—144. *Wissowa, Religion u. Kultus d. Römer*[2] S. 136 ff.

[Wissowa.]

Termunes, örtliche, eher männliche als weibliche Gottheiten, welchen eine zu Friesach, zwischen Treibach = Matucaium und Neumarkt = Noreia (*CIL* III Suppl. Tab. VIII *Ks*), im Bereich der römischen Provinz Noricum, noch vorhandene Inschrift geweiht ist, *CIL* III 5036: *Termunibus Auc.* (so statt *Aug.* = *Augustis*) *sacr(um); Q. Calpurnius Phoebianus c(onductor) f(errariarum) N(oricarum) et Quintus Calpurnius Phoebianus iunior et (Q. Calpurnius) Charitonianus fili(i) restituerunt curante C. Iul(io) Hermete proc(uratore).* Das Weihdenkmal hatte also erneuert ein Staatspächter der Eisengruben in Noricum mit seinen beiden Söhnen durch Vermittlung eines Geschäftsführers des Grubenbetriebes. *Ihm, Bonner Jahrb.* LXXXIII S. 101 verwirft mit Recht eine Erklärung von T. als Beinamen der Matres. *Holder, Altcelt. Sprachsch.* II S. 1797 f. führt den Namen als keltisch auf. Die Benennung als 'kaiserliche' (*Aug.*) ist auch für provinziale Orts- oder Landesgottheiten üblich, so *Epona Augusta* gerade in Inschriften der Donauländer, vornehmlich Noricum, *CIL* III 3420. 4776. 4784. 5176. 5312, vgl. noch z. B. *CIL* XIII 3071 (= *Espérandieu, Recueil* IV nr. 2978): *Aug(usto) Rudiobo sacrum* und 5912: *Aug(usto) Borvoni* (anderswo ist die Weihung für den Augustus von der Weihung für die provinziale Gottheit ausdrücklich gesondert).

Doch wäre übrigens sprachlich nicht unmöglich eine Deutung *Termunibus* = *Terminis.* Denn der Wechsel von *i* und *u* ist im Latei-

nischen sehr häufig, allerdings hauptsächlich vor labialen Konsonanten, wie *monumentum — monimentum, libet — lubet, maximus — maxumus, septimus — septumus* usw.; vgl. *O. Ribbeck, Proleg. crit. ad Vergil. Ind. gramm.* S. 450 f. *W. Corssen, Ausspr. Vokalism. u. Betonung der latein. Sprache* I² S. 331—339. *Neue, Lat. Formenlehre* II² S. 102 f. 160 f. 822. *Stolz-Schmalz, Latein. Grammatik*³ S. 38. *CIL* III *Suppl. Indices* p. 2572. 2676 (nr. 795: *numuni = numini*) u. a. Auch die Endung *-ibus* (3. Deklination) statt *-is* (2. Deklination) ist inschriftlich belegt durch die im *Lothr. Jahrb.* 1896, VIII 1, S. 75 von mir angeführten Beispiele: *dibus = dis* (häufig), *filibus = filiis* (auch *CIL* III 7535), *natibus = natis* (*CIL* III 914. 7521); vgl. noch *CIL* III 12953: *amicibus* (= *amicis*) und *Suppl. Ind.* p. 2576 (Heteroclita). Ist diese Deutung richtig, so haben wir die Mehrheit des römischen, göttlich verehrten Terminus (s. d.) vor uns; geehrt wären aber wohl die Grenzen, welche zwischen den Gebieten der beiden genannten Gemeinden durch Steine bezeichnet waren, vgl. *CIL* III *Suppl. Ind.* p. 2549 f. 2673. II *Suppl. Ind.* p. 1162, auch andere Bände, und die den *Finibus*, d. h. den Grenzen zwischen den beiden Germanien, geweihte Inschrift, *CIL* XIII 7732: *Finibus et Genio loci et I(ovi) O(ptimo) M(aximo)* usw. Vgl. *Terminus.* [Keune.]

Teros, -on? (*Τήρως, -ων*?); vgl. *Schol. V. Hom. Il.* 22, 318 (ed. *Bekker* 2, 597, 33): *τὸν Ἕσπερον Πέρσαι μὲν Τήρων, Ἕλληνες δὲ Ἀπόλλωνά φασιν.* [Höfer.]

Terpes (*Τέρπης*), Satyr auf der unter Terpon 2c angeführten Vase. *Τέρπης* ist wohl Kurzname zum Vollnamen *Τέρπανδρος, Crusius, Jahrb. f. klass. Phil.* 143 (1891), 386 f. *Wilh. Schulze, Gött. Gel. Anzeigen* 1896, 238; vgl. auch *Theod. Reinach, Rev. arch.* 34 (1899), 335 f. Vgl. Terpon 2c. [Höfer.]

Terpiades (*Τερπιάδης*), Beiname des Phemios. *Od. χ* 330 f.: *Τερπιάδης δ' ἔτ' ἀοιδὸς ἀλύσκανε κῆρα μέλαιναν, | Φήμιος.* Regelrecht gebildetes Patronymikon vom Stamme *τερπιο* — (vgl. *Curtius, Studien z. griech. u. lat. Grammatik* Bd. 1: *Angermann, De patronymicorum Graec. formatione* p. 15 § 15). Also: Sohn des Terpios (s. d.). So nach *Eustath.* p. 1929, 9. *Apoll. Sophist.* p. 772, 14 *Vill. Hesych.* s. v. Ähnlich *Nitzsch z. Od. α* 8 'Sohn der Ergötzung'. Anders urteilt *Usener* (*Götternamen* S. 20 f.): Er stellt fest, daß 'eine ganze Anzahl adjektivischer Worte ohne Veränderung ihres Wertes' durch das Suffix *ι-δης, α-δης* weitergebildet worden sei, und nennt gerade *Τερπιάδης* als Beispiel dafür, daß 'auch bei freier Schöpfung von Eigennamen das Epos diese rein adjektivische Natur des Suffixes verwendet'. Er übersetzt demgemäß *Τερπιάδης* mit 'der Erfreuende'. Vielleicht darf man eine Ahnung von der nicht patronymischen Bedeutung des Wortes in der zweiten Erklärung erkennen, die das *Scholion* gibt: *ἢ ὁ τέρπων.* Diese scheint auch *Welcker* vorgeschwebt zu haben, wenn er (*Ep. Cycl.*² S. 321 f.) Phemios Terpiades mit 'der ergötzliche Sagner' widergibt. Unter diesen Umständen ist auch vielleicht der erste Teil des *Schol. χ* 330 *Τέρπιος παῖς* unangetastet zu lassen und nicht, was ja sehr nahe läge, nach *Eustath.* a. a. O. (*Τερπίου υἱός*) in *Τερπίου παῖς* zu verbessern. — Natürlich liegt ein erfundener, sprechender Eigenname vom Stamme ΤΕΡΠ vor, der auch nach Homer noch vielfach zur Bildung von Künstlernamen benutzt wurde (vgl. *Fick, Personennamen* S. 214 und *Welcker* a. a. O. Anm. 572). Auch ein flötespielender Silen auf einer Cornetaner Schale des Oltos heißt *Τέρπων* (s. d.), ein leierspielender *Τέρπης* (s. d.). Noch der Kitharöde Neros und Vespasians heißt Terpnos (siehe *Charlotte Fränkel, Satyr- und Bakchennamen auf Vasenbildern* S. 30). [H. Ostern.]

Terpikeraunos (*Τερπικέραυνος*), Beiname des Zeus s. außer den bei *Bruchmann, Epitheta deorum* p. 141 angeführten Dichterstellen *Anonym. Ambros.* in *Anecd. varia Gr. et Lat.* ed. *Schoell und Studemund* 1, 265, 98. *Anonym. Laurent. ebenda* 267, 90. *Theodoret. Hist. eccles.* 3, 25 (p. 204, 12 ed *Parmentier*). Gewöhnlich wird das Epitheton erklärt durch „*ὁ τοῖς κεραυνοῖς τερπόμενος*", *Phot. Suid. Hesych. Etym. M.* s. v. = „der sich am Blitzstrahl Freuende", „der Donnerfrohe". Daneben findet sich auch die Erklärung, daß *τερπικέραυνος* durch Metathesis aus *τρεπικέραυνος* entstanden sei; vgl. *Schol. Townl.* und *Schol. Ven. B. Hom. Il.* 8, 2. *Etym. M.* a. a. O. (p. 753, 33): *ὁ τοῖς κεραυνοῖς τρέπων τοὺς ἐναντίους*; vgl. auch *Schol. Ven. B. Hom. Il.* 1, 419. *Hesych.* s. v. *Eust.* ad *Hom. Il.* 1186, 1. 486, 42 (*ὁ τρέπων ἐν τῷ ἀφιέναι κεραυνούς*). Wenn auch die Erklärung „die Feinde mit dem Blitzstrahl in die Flucht schlagend" unhaltbar ist, da der Hauptbegriff „die Feinde" in dem Kompositum *τερπικέραυνος* nicht enthalten ist, so ist doch wohl die Ableitung von *τρέπειν* richtig; nur bedeutet *τρέπειν* s. v. a. „schleudern", *τερπικέραυνος* also „den Blitzstrahl schleudernd", *Gust. Meyer, Curtius Studien zur griech. und lat. Gramm.* 7 (1875), 180 ff. *F. Froehde, Bezzenberger Beiträge* 3 (1879), Anm. zu S. 7. *H. Hirt, Der indogerman. Ablaut* 125 nr. 585. *van Leeuwen, Enchir. dictionis epicae* 484. Auch *W. Prellwitz, Etym. Wörterbuch d. griech. Sprache*² 456 erklärt *τερπικέραυνος* als „fulmina torquens", leitet es aber nicht von *τρέπω* ab, sondern von Wurzel treq = terq, lat. torquere. Dagegen erklärt *Fr. Bechtel, Glotta, Zeitschr. für gr. u. lat. Sprache* 1 (1909), 74 f. und *Lexilogus zu Homer* 312 die Vermutung von *G. Meyer* u. anderer als unvereinbar mit dem griechischen Sprachgebrauch, der die Verbindung des angeblich mit torquere identischen Verbums *τρέπειν* nicht kenne und kehrt zu der alten Interpretation *ὁ τερπόμενος κεραυνοῖς* zurück, indem er *τερπικέραυνος* übersetzt „dessen *τέρπος* der *κεραυνός* bildet". [Höfer.]

Terpios (*Τέρπιος*), Vater des Sängers Phemios (s. d.), der *Τερπιάδης* (s. d.) heißt, *Hom. Od.* 22, 330. *Hesych Τερπιάδης. Eust.* zu *Hom. Od.* 1929, 10 (*Τερπιάδης, τουτέστι Τερπίου υἱός, ὁ τερψίθυμος ἀοιδὸς Φήμιος*). Der Name ist freie Erfindung des Dichters: Gesang ergötzt des Menschen Herz; vgl. *Ameis* zu *Hom.* a. a. O. *Nitzsch* zu *Hom. Od.* 1, 8. *Usener, Sitzungsber d. Akad. d. Wiss. in Wien* 137 (1897), III, 18. 23 f. *Götternamen* 21 und Anm. 55. Auf einem

'Homerischen Becher' aus Boiotien mit der Darstellung der Begnadigung des Sängers Phemios durch Odysseus auf Fürsprache des Telemachos stand vielleicht der Name ΤΕΡΠΙΑΔΗΣ, *C. Robert, Homerische Becher* (*50tes Berliner Winckelmannsprogramm*) S. 18; vgl. die Abbildung auf S. 14. Vgl. Terpiades. [Höfer.]

Terpon (*Τέρπων*). 1) Ein in Antibes (Antipolis in Gallia Narbonensis) im Jahre 1866 gefundener Stein von dunkelgrün-schwärzlicher Farbe trägt die Inschrift: *Τέρπων εἰμὶ θεᾶς θεράπων σεμνῆς Ἀφροδίτης. Τοῖς δὲ καταστήσασι Κύπρις χάριν ἀνταποδοίη.* (Die irrige Lesung *Τερπνῶν* [*Kaibel, Epigr.* 784] hat *Kaibel, Praef.* 17 selbst korrigiert; ebenso beruht wohl auch auf einem Irrtum die Schreibung *Πρεπῶν* (so!) *Rev. arch.* 27 [1874], 191), *I. G.* 14, 2424. *Anth. Pal.* ed. *Cougny* 3, 1, 49. *Ernst Hoffmann, Sylloge Epigr. Graec.* 164 nr. 323. Die Inschrift gehört nach Ausweis der Buchstabenform dem fünften Jahrhundert v. Chr. an, *Heuzey, Comptes rendus de l'Acad. des inscr. et belles-lettres* 1874, 62. *Ch. Lenthéric, La province maritime ancienne et moderne* 453 ff. Während *Froehner, Rev. arch. N. S. 8. année 15. vol.* (1867), 363 in Terpon den Träger eines Personennamens, eines Kultbeamten der Aphrodite erblickte und in dem Stein die Basis der Statue, die man diesem gesetzt habe, schloß *H Razin, Le galet inscrit d'Antibes, offrande phallique à Aphrodite* (Paris 1885) = *Annales du Musée Guimet* 10, 1 ff. (nach Bericht von *R. Mowat, Bulletin épigraphique* 5 [1885], 265) aus dem Umstand, daß der Stein, der die Inschrift trägt, eine phallische Form zeigt, daß der Stein, d. h. der Phallos, unter dem dezenteren euphemistischen Namen *Τέρπων* der Aphrodite gewidmet worden sei. Ähnliche Deutung findet sich bei *A. Fick, Vorgriechische Ortsnamen* 146, nach dem der Stein gleichfalls ein Phallosidol ist, vielleicht ein Fetisch umwohnender Barbaren, von griechischen Ansiedlern aufgestellt und mit Inschrift versehen (vgl. auch *Gruppe* in *Bursians Jahresber.* 137 [1908], 622. *Supplementband. Wilh. Schulze, Gött. Gel. Anzeigen* 1896, 255). *Heuzey, Comptes rendus* a. a. O. 62 ff. — *Derselbe, La pierre sacrée d'Antipolis* in *Mémoires de la soc. nat. des antiquaires de France* 35 (1874), 99 ff. [*daselbst* p. 103 Abbildung des Steines]; ebenso bei *Desjardins, Géographie de la Gaule Rom.* 2, 177 und *Corr. hell.* 8 (1884), 162 (vgl. auch *Theod. Reinach, Rev. arch.* 34 [1889], 335) hält den Stein für einen Gegenstand des Kultus selbst, für einen Steinfetisch, wie etwa der Stein des Eros in Thespiai, der *ἀργὸς λίθος*, gewesen ist, *Paus.* 9, 27, 1. *Roscher, Myth. Lex.* 1, 1341, 2 ff. Da Eros bei *Plato Sympos.* 203 C *θεράπων Ἀφροδίτης* heiße (so hat ihn übrigens schon *Sappho* [*frgm.* 74 *Bergk*⁴] genannt), so werde man auch hier unter dem *θεράπων Ἀφροδίτης* genannten Terpon eine lokale Bezeichnung des Eros oder einer ihm verwandten Gottheit, wie Himeros, Pothos zu verstehen haben (vgl. auch *Gruppe, Gr. Myth.* 775, 1) oder einen Dämon, der den vom Komiker *Platon* bei *Athen.* 10, 441 e f. genannten priapeischen Dämonen wesensgleich sei. — 2) Nun findet sich *Τέρπων* wiederholt als Name von meist ithypallischen Silenen oder Satyrn, und es liegt die Annahme nahe, daß der Name dem Steinphallos bzw. Steinidol von Antibes entnommen ist, *Heuzey, Corr. hell.* 8, 162. Nach *W. Schulze* a. a. O. 255 ist *Τέρπων* gewissermaßen Kurzform zu *τερπότραμις*, das *Telekleides* (*Com. Frgm.* 1, 224 nr. 66 *K*) bei *Photius* (p. 579, 8 *Pors*) in der Bedeutung von *ἡ τῶν Ἀφροδισίων τέρψις* gebracht hat. Als Satyrname findet sich Terpon auf folgenden Schalen: a) Schale des Brygos (abg. *Monum. dell' Inst.* 9, T. 46. *Wiener Vorlegeblätter* 8, 6. *Harrison-Maccoll, Greek vase paintings* Taf. 27. *Furtwängler und Reichhold, Griech. Vasenmalerei* Taf. 47 [vgl. *Serie 1 Text* 239]): vier Satyrn, unter ihnen Terpon, unternehmen einen zudringlichen Angriff auf Hera, zu deren Verteidigung Herakles herbeieilt, während Hermes die Lüsternen zur Vernunft mahnt, *L. Urlichs, Der Vasenmaler Brygos* (*7tes Progr. des v. Wagnerschen Kunstinstituts* 1875) S. 5. *Heydemann, Satyr- und Bakchennamen* 15 nr. H. *W. Klein, Die griech. Vasen mit Meistersignaturen*² 183 nr. 8. *Cecil H. Smith, Cat. of greek vases in the Brit. Mus.* 3, 88 nr. E 65. *Charlotte Fränkel, Satyr- und Bakchennamen auf Vasenbildern* 90 nr. c (vgl. S. 30). Man führt die Darstellung der Brygosschale gewöhnlich auf ein Satyrspiel zurück, *Urlichs* a. a. O. *Dümmler, Rhein. Mus.* 43 (1888), 358. *Kleine Schriften* 3, 29. *E. Bethe, Prolegomena zur Gesch. des Theaters im Altert.* 76. *E. Reisch, Festschrift Theodor Gomperz dargebracht* 459 (vgl. jedoch auch *G. Körte* bei *Bethe* a. a. O. 342 Anm. 1). — b) Schale im Louvre, die wohl dem Oltos zuzuweisen ist: der Satyr Terpon (auf der Vase steht ΤΕΡΟΠΤΟΝ) packt eine Mainade, die ihn abzuwehren sucht, *Catologhi del Museo Campana 1: Catalogo delle serie* 4—7 nr. 691. *Heydemann* a. a. O. 31 nr. *η*. *Ch. Fränkel* a. a. O. 88 nr. V. *W. Klein* a. a. O. 135. *P. Hartwig, Meisterschalen* 72 Taf. 6. *Harrison-Maccoll* a. a. O. Taf. 31. — c) Schale des Euxitheos (abg. *Monum. dell' Inst.* 10, 23. 24. *Wiener Vorlegebl.* D Taf. 1. *Harrison, Prolegomena* S. 367 Abb. 114): im Gefolge des auf einer Quadriga stehenden Dionysos befinden sich nebst zwei Mainaden der leierspielende Satyr *Τέρπης* und der flötenspielende Satyr *Τέρπων*, *Heydemann* a. a. O. 30 nr. *γ*. *Klein* a. a. O. 136 nr. 2 B. *Ch. Fränkel* a. a. O. 88 nr. U. — d) Vase in München: Ein Satyr preßt mit beiden Armen einen Weinschlauch, aus dem der Wein in eine Amphora strömt, *O. Jahn, Beschreibung d. Vasensammlung König Ludwigs* 331 p. 18, der freilich unter Zustimmung von *Heydemann, Annali* 1875, 260 in der Inschrift *Σιλανὸς Τέρπων ἡδὺς ὁ οἶνος Σιλανός* nicht als Eigenname faßt, sondern *σιλανὸς* erklärt als „Quellsprudel" (eine Bedeutung, die freilich nur aus römischen Schriftstellern bekannt ist). Doch beruht die Lesung *Jahns* auf Irrtum: statt *Σιλανὸς* steht auf der Vase *Σιλενός*: *Klein, Griech. Vasen mit Lieblingsinschriften* 65², nr. 3. Damit ist die bereits von *Theod. Reinach, Rev. arch.* 34 (1899), 336 ausgesprochene Deutung, daß Terpon auch hier Name eines Satyr ist, erwiesen; vgl. *Ch. Fränkel* a. a. O. 88 nr. W. [Höfer.]

Terpsichore (*Τερψιχόρα*, *-η*]. Literatur ge-

sammelt bei *O. Bie, Rosch. Lex.* s. v. Musen; vgl. *Bies* Schriften: *De Musarum imaginibus, diss. Berol.* 1887, *Die Musen in der antiken Kunst,* Berl. 1887. Eine der neun Musen (*μία τῶν θ' μουσῶν, Suid.*) in Pierien, wie diese selbst geboren als Kind des Zeus und der Mnemosyne, *Hes. Th.* 78, wo sie gleich den übrigen Musen — bis auf Kalliope — ohne nähere Bezeichnung angeführt wird, an fünfter Stelle; vgl. auch *Varro frgm.* p. 329. Angerufen im Verein mit den Genossinnen im *Orph. Hymn.* 76, 9. Als Mutter der Seirenen genannt im *schol. Lyk.* 653: *ἃς αἱ Μοῦσαι νικήσασαι μελῳδίᾳ τοῖς πτεροῖς αὐτῶν ἐστεφανώθησαν. ὅθεν ζωγραφοῦνται αἱ Μοῦσαι ἐν ταῖς κεφαλαῖς ἔχουσαι πτερά, πλὴν Τερψιχόρης, ὅτι μήτηρ ἦν Σειρήνων*; vgl. *Suid.* s. v. *ἄπτερα*; *Jul. ep.* 41, *Ap. Rhod.* 4, 896 (*Gruppe, griech. Myth.* 344). Mutter des Linos nach *Suid. Λίνος*: Variante wie bei Euterpe und Kalliope (s. d. bei *Pauly-Wiss. Real-Enz., Gruppe* a. a. O. 963, 3), des Hymenaios (*Alkiphr. ep.* 1, 13; *Prokl.* bei *Phot. bibl.* 321a 21: *Tzetz. Chil.* 13, 599; auch hier Variante); des Rhesos (*argum. Aristoph.* zu *Eur. Rhes.*, wo dieser *Στρύμονος ποταμοῦ κ. Τερψιχόρης, Μουσῶν μιᾶς, παῖς* genannt wird, *ebenda* v. 349 *Πιερὶς μάτηρ*; sie selbst tritt auf von v. 890 an; doch liegen auch hier Varianten vor: vgl. *schol. ad Rhes.* 346: *οὐκ εἴρηκε, τίνος Μουσῶν ὁ Ῥ. ἦν παῖς. Κλειοῦς μέντοι λέγουσιν αὐτὸν εἶναι . . .* wozu vgl. *Baege, diss. phil. Hal.* 22, 1. 127f.)

Etymologische Spielereien bei *Plat. Phaidr.* 259c, wo T. bevorzugt die *ἐν τοῖς χοροῖς τετιμηκότας αὐτήν*; *Plut. conv. disp.* 9, 14: *τὸ περὶ τὰς ὁμιλίας ἐπιτερπὲς εἴληχε καὶ κεχαρισμένον* (scil. *ὥς φησι Χρύσιππος*); *ebenda* 7 *ἡ δὲ τῶν ὀφθαλμῶν ἡδονὴ εἶδος . . . Μελπομένη κ. T. παραλαβοῦσαι κοσμοῦσιν. Fulg. Myth.* 14 (*Helm*): *septima Terpsichore id est delectans instructionem.* Der *Scholiast* zu *Ap. Rh.* 3, 1 gibt an T. die *παιδιά*.

Ihre Attribute und die mit ihnen angedeuteten Wirkungsgebiete sind so schwankend wie die der anderen Musen: Trigonon, Lyra, Flöten wechseln. *Bie* (*de Mus. im.* 3 '*Musen*' 13) führt ein Beispiel an: auf einem Volcenter Gefäß in London hat T. das Trigonon, auf einem Kumaner in Berlin (*Gerh. Trinksch.* 2, 18; Typ I 2 *Bie*) die Lyra und auf Typ III 2, Hydria aus Nola (*Panofka, Mus. Blac.* 4, *El. cér.* 2, 86a) die Flöten. In Literatur u. Kunst gleiches Schwanken der Auffassung. Die spätere, nachalexandr. Zeit individualisiert zwar die Musen genauer, aber ein bestimmter Typ für T. läßt sich auch hier kaum ermitteln. Flöten gibt ihr *Honestus* auf den Statuenbasen der thespischen Musen (*Jamot, Bull. de corr. Hell.* 26, 1902, 140 '*Fouilles de Thespies*', *Kaibel, Ep. gr.* 788, *Meister* bei *Coll. Gr. Dial. Inschr.* 1, 805; vgl. *Bie, Musen* 96, *Rosch.* 2, 2. 3294). Hier vertauscht nach *Kaibel* T. die Flöten mit dem Epheu des Dionysos: *Τερψιχόρα. κισσὸς Τερψιχόρηι, Βρομίωι δὲ πρέ[πει λιγὺς αὐλός*], richtig nach der Inschr. *Βρομίωι δ' ἔπρεψεν ὁ λωτός, τῆι μὲν ἵν' ἔνθεος ἦι, τῶι δ' ἵνα τερπνότερος* (*Ὀνέστου*), im letzten Vers wieder Spiel mit dem Namen T. Weitere Literatur: *Décharme, Rec. d'instr. de Béotie* 52; *Arch. des Miss.* 2. série 4, 484, 1867/8; *Dittenberger CIGS.* 1, 1799; *Jamot* a. a. O. 130. Letzterer bemerkt, der Dichter bringe T. in enge Verbindung mit Dionysos '*et semble lui aussi faire d'elle la Muse de l'inspiration lyrique*'. Dunkel ist das von *Jamot* beigebrachte ep. (S. 143 app. 3), dessen vierter Vers rühmt: *Τερψιχόρη δὲ φυήν . . .*, während der dritte Eratos *καλλοσύνη* betonte. *Jamot* hat die Musenepigramme des Honestus genauer bestimmt. Nach ihm können sie nicht später sein '*aux premières années du premier siècle de notre ère, ni antérieures à la seconde moitié du premier siècle av. J. Chr.* (*Larfeld, Syll. inscr. Boeot.* datierte ins 3. Jahrh. v. Chr., *Koumanoudes' Ἀθήναιον* 7, 285 ins 2. n. Chr.; *Jamots* Fixierung des Honestus stimmt zu *Dessau, Hermes* 47 (1912), 470f.

Der T. *χαρίεσσα* verleiht der *Anonymos Anth. Pal.* 9, 505, 5 *τεχνήμονας αὐλούς*, während 9, 504. 5 Euterpe die Flöten hat. Dennoch ist, eben der allgemeinen Unsicherheit wegen, *Stadtmüllers* Namenvertauschung in 9, 504. 3—5 unnötig; vgl. die Ausgabe 3, 1 p. 501. T.s Funktion läßt sich nach diesem Epigramm nicht feststellen, doch liegt seine Verteilung der Musenattribute offenbar späterer Anschauung zugrunde (s. *Bie, Musen* 99), so dem 20. Idyll des *Ausonius* (*Anth. lat.* 664 *Cat.*): *T. affectus citharis movet, imperat, auget*; vgl. *Myth. Vat.* 2, 24 mit geringer Veränderung. Die gleiche Verteilung *Anth. lat.* 1, 88 *Riese,* und auch *Anth. Pal.* 5, 221 (*Agathias*) deutet auf die Kithara als Attribut Terpsichores hin; als Vertreterin der 'kleinen' Lyrik erhält sie die Lyra; das Psalterion gibt ihr *schol. Luc. im.* 16; die Rolle hält sie auf den aretinischen Scherben. Ungenau ist es daher von *O. Navarre, Dictionn. des Ant. grecq. et Rom.* 3, 2, 2069 s. v. Terpsichore, wenn er schlechthin sagt: „*la lyre est son attribut propre.*" — T. allgemein gesagt für 'Muse': s. z. B. *Juv.* 7, 35.

Ihre Epitheta bei Dichtern: *εὐειδής Apoll. Rh.* 4, 895f.; *μελίφθογγος Pind. J.* 2, 7; *μελῳδὸς μήτηρ* (scil. Sirenum) *Lyk.* 713; *χαρίεσσα Anth. Pal.* 9, 504. 5; saucia *Martial* 3, 68. 6.

Wie in dem von *Bie, Rosch. Lex.* 2, 2, 3287 erwähnten Trierer Mosaik haben die Musen auch sonst die 'berühmtesten Vertreter ihres Faches' erhalten; so finden sich im *cod. Par.* 1773 (cop. en 1493 par. Barth. Comparini de Prato) *fol.* 26r *τὰ ὀνόματα τῶν θ' μουσῶν· καὶ ποίας τέχνης ἑκά[σ]τη ἐπίσταται· καὶ τίς ἑκάστης μιμητής*. Das gleiche im *cod. Par.* 2720 *fol.* 237v. [Preisendanz.]

Terpsichoros? (*Τερψίχωρος*?). Im *Etym. M.* 197, 57: *Βιστονίη . . ἀπὸ Βίστονος τοῦ Τερψιχόρου* schreibt *Stiehle, Philologus* 4 (1849), 410: *ἀπὸ Βίστονος τοῦ Τερψιχόρης* nach *Tzetz. Lyk.* 418: *Βίστονες . . ἀπὸ υἱοῦ Ἄρεος Βίστονος ἢ καὶ υἱοῦ Τερψιχόρης*. Vgl. auch *Schol. Apoll. Rhod.* 2, 704. [Höfer.]

Terpsikome (TEPSIXOME so!), Bakchantin auf einer Schale (vormals Sammlung *Pourtalès* nr. 172 [133]; abgeb. *Panofka, Cabinet Pourtalès* 29, 2. *Müller-Wieseler* 2², 581). Der Name

ist nicht mit *C. I. G.* 4, 7469. *Panofka, Mus. Blacas* 16. *O. Jahn, Vasenbilder* 26 usw. Τερσιχορε = Τερψιχόρη zu lesen, sondern Τερψιχόμη (*Heydemann, Satyr- u. Bakchennamen* 16 f. nr. O. *P. Kretschmer, Die griech. Vaseninschriften* 154. 182), und bedeutet nicht 'die sich an ihrem Haar Freuende', sondern ist s. v. a. die 'Komosfrohe' = Τερψιχώμη, *Charlotte Fränkel, Satyr- u. Bakchennamen auf Vasenbildern* 59 (vgl. 96 nr. *v.*). [Höfer.]

Terpsikrate, -krates s. Euryope und Euryops. [Höfer.]

Terpsis (Τέρψις), Personifikation des Vergnügens (vgl. Hedone), *Mnasalkas* in *Anth. Append. Epigr.* 3, 71 ed. *Cougny* = *Eust.* ad *Hom. Il.* 285, 23. Bei *Martian. Capella* 9, 905 erscheint Terpsis im Gefolge der Dione (Aphrodite). [Höfer.]

Terra mater, ein anderer und späterer Name der alten römischen Göttin Tellus (s. Art. *Tellus*), kommt mehrfach in Dedikationen vor, so auf Inschrift aus Rom mit Caelus und Mercurius zusammen (*CIL* VI 84: *Caelo Aeterno, Terrae Matri, Mercurio menestratori sacrum* ...), mit Jupiter (*CIL* XII 4140), mit Jupiter und Juno (*ib.* III S. 10431), mit Aerecura (aus Numidien, *CIL* VIII 5524: *Terrae Matri, Aere curae, Matri deum magnae Ideae ... taurobolium aram posuit, movit, fecit*). Eine Grabinschrift wird geweiht der Terra mater und der Erinnerung der Verstorbenen, *CIL* III S. 11009 (aus Pannonien). In Rom selbst wird ein Grabdenkmal den *Di manes* und der T. m. geweiht (*CIL* VI 16398). Dieselben als Herrscher des Totenreichs rief das römische Volk beim Tode Tibers an, *Suet. Tib.* 75, und in der alten Devotionsformel, wo der Führer sich und die Feinde dem Tode weiht, nennt *Liv.* VIII 9, 8 *Dei manes* und *Tellus*. Mit *Bücheler, Carm. epigr.* 974 und 1532 (*Dessau* nr. 8168) biegen wir ganz in griechische Vorstellungen ein (der Tote werde Erde und deshalb selbst Gott). Bemerkenswert ist noch *CIL* VI 3731 (= 31052), *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 3951 (*deae piae et conservatrici meae*), die Inschrift ist auf dem Epistyl einer Kapelle eingemeißelt, wo T. m. thronend — nicht, wie die Erdgöttin sonst, sowohl in Griechenland wie auf römischem Gebiete, gelagert — dargestellt ist (Abb. bei *Visconti, Bull. munic.* I, 1872, Taf. 3). Durch Inschriften (*CIL* VI 771 f.) wird ein ihr gehöriges Heiligtum auf einem südlich vom Aventin belegenen Hügel erwiesen, *Hülsen-Jordan, Topographie der St. Rom* I 3, 197. Bei der Säkularfeier des J. 17 v. Chr. wurde der griechischen Gaia als T. m. geopfert, *CIL* VI 32323, 136. Vgl. *Gaia* u. *Tellus*. [Eitrem.]

Territor, Beiname des Juppiter auf einer Weihinschrift auf einem Altar in Tibur: *Sancto Iovi Territori sacrum, Bulletiro* 1849, 94. *C. I. L.* 14, 3559, *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 3028. [Höfer.]

Terror. 1) Personifikation des Schreckens, mit Luctus, Pavor und Insania im Gefolge der Teisiphone, *Ov. Met.* 4, 484 f., mit Metus und Furor Begleiter des Hannibal, *Sil. Ital.* 4, 325. *Carl Rich. Berge, De belli daemonibus, qui in carminibus Graec. et Rom. inveniuntur* (Diss. Leipz. 1895) 49 f. Als jugendlicher Kampfdämon mit gezücktem Schwert erscheint er im Verein mit Metus als Begleiter der Kriegsgöttin Minerva in dem Pantomimus bei *Apul. Met.* 10, 31. *Dilthey, Arch. Zeit.* 33 (1876), 69 Anm. 28. Vgl. Pallor, Phobos (zu den Darstellungen kommt hinzu das flache Kalksteinrelief mit der Darstellung des Kopfes des Phobos, *Osterr. arch. Jahreshefte* 15 (1912), *Beiblatt* S. 260 Fig. 205). — 2) Mit Pavor zusammen als Roß des Mars genannt, wohl nach dem Vorbild des *Antimachos* (s. Phobos Bd. 3, Sp. 2395, 37 ff.) bei *Val. Flacc. Arg.* 3, 89. [Höfer.]

Tersios (Τέρσιος), Beiname des Zeus; s. d. A. Tarsios Sp. 119, 6 ff. [Höfer.]

Tertiana, Göttin auf einer Weihinschrift aus der römischen Militärstation Habitancium in Britannien: *Deae Tertianae sacrum, C. I. L.* 7, 999. Die dea Tertiana ist die Göttin des dreitägig wiederkehrenden Wechselfiebers, wie Quartana (s. d.) die des viertägig wiederkehrenden (vgl. darüber die magischen Formeln 'ad quartanas' *Plinii quae fertur medicina* ed. *Rose* [Leipzig 1875] 3, 14. 15 p. 88 f. *Wissowa, Rel. u. Kultus der Römer* 246; vgl. auch *Theod. Priscian. Euporiston* ed. *Rose* (Leipzig 1894) p. 250 f.: *hinc est quod et Romani Febri aedem statuerunt e quod certanus* (Quartanas: *v. Neuenar,* Tertianas: *Rose*) *Saturni filias affirmavit antiquitas.* [Höfer.]

Terymbas (Τηρύμβας), mit Aspondos als Sohn des Phineus (s. d. Sp. 2370, 58) genannt, *Schol. Soph. Ant.* 971. 981, vielleicht auch mit *Ellis* zu *Schol. Ov. Ibis* 259 für den korrupten Namen des Phineussohnes 'Tesalla, Thetilla, Thirila' einzusetzen. [Höfer.]

Tesenuphis (Τεσενοῦφις) nach der Deutung von *Milne, Catal. général des ant. égyptiennes du Musée de Caire, Gr. inscr.* 18 (1905) p. 43 nr. 1190 Name einer ägyptischen Göttin auf der Inschrift einer Basis: Τεσενοῦφι θε(ᾷ) Πραμῆνις ⟨ἐ⟩ποί(ησε). Dagegen erkennt *U. Wilcken, Arch. f. Papyrusforsch.* 4, 244 in Tesenuphis einen Personennamen, in Tramenis den Gottesnamen, und zwar = Πραμαῶθῆς und liest: Τεσενοῦφι (nicht gräzisiert oder Τεσενοῦφι⟨ς⟩) θε(ῷ) Πραμήνι ἐποί(ησεν). — Der Personenname Τεσενοῦφις begegnet häufig: s. d. Index bei *Wessely, Karanis und Soknopaiu Nesos* in *Denkschr. d. Kais. Akad. d. Wiss. phil. hist. Kl.* 47 (1902), IV. [Höfer.]

Testimonius, sonst unbekannter Gott, erscheint neben Saturnus, Tellus, Iuppiter, Nutrix, Hercules, Mercurius und Venus auf Inschriften aus Azîz ben Tellis (Provincia Numidia), *C. I. L.* 8, 8246. 8247. *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 2, 4477. 4477a p. 194. Der Name Testimonius läßt vermuten, daß der Gott im besonderen als Zeuge und Schwurgott angerufen worden ist. [Höfer.]

Tethum (teθum) liest man in der dritten Randregion des Placentiner Templums, dessen Literatur ich weiter oben angegeben habe. Bezüglich der Lesung dieser Form bestehen zwei Unsicherheiten; zunächst in bezug auf den dritten Buchstaben, den *Poggi* als O θ gibt, während *Deecke* in seiner Zeichnung ○ hat. Daraufhin hatte ich selber (*Etr. Fo. u. Stu.*

3, 146 ff.) geglaubt, daß vielleicht tec|vm gelesen werden könne, und hatte dies als einem lat. *Decuma entsprechend angesehen. Auch *Deecke* (bei *Krall, Mumienbinde* 56) wollte später, weil auf der *Mumienbinde* (12, 5) eine Form tecum sich findet, so auch auf dem Templum lesen. Aber die Stelle auf der Mumienbinde ist völlig dunkel, und wir haben gar keinen Anhalt, daß das tecum dort ein Göttername sei. Nach den Abbilduugen des Templums bei *Poggi* und *Deecke* scheint doch teϑ|vm die richtige Lesung zu sein, womit dann natürlich meine Schlußfolgerungen hinfällig werden. Eine weitere Frage ist die, ob dies teϑ|vm ein einziger Gottesname sei, oder ob es Abkürzungen von zweien seien. *Poggi* und *Deecke* (a. a. O.) fassen das Lautgebilde als einen einzigen Namen auf, allein ich glaube nicht, daß das richtig ist. Die übrigen Randregionen des Templums, sofern sie mehrzeilig sind, nämlich 1. (auch diese!), 2, 15, und 16 enthalten alle zwei Götternamen, und es ist nicht anzunehmen, daß nur die 3. Region davon eine Ausnahme machen solle. Aber es kommt noch ein zweiter Grund hinzu, der für zwei Namen spricht. In Reg. 13′. wird ϑetlvmr (so *Deecke,* während *Poggi* ϑetlvmϑ liest) gelesen. Hiermit haben beide unser teϑ|vm zusammengebracht, indem sie auch ϑetlvmr als einen einheitlichen Namen auffassen. Allein so gut in Reg. 12 das cvlalp zwei Namen enthält, nämlich culśu und alpan, ebenso auch das ϑetlvmr, und zwar ist es zu zerlegen in ϑetl und vmr, ersteres ein abgekürzt geschriebener Genetiv, wie das lvsl in Reg. 11′. Die gleichen beiden Namen enthält nun aber ganz ohne Zweifel auch unser teϑ|vm, und es ist somit in teϑ und vm zu zerlegen. Wegen des letzteren verweise ich auf den Artikel Um-r, Um, das erstere aber ist hier zu behandeln. Die verschiedene Schreibung teϑ und ϑetl kann die Identität beider Formen nicht hindern: Tenuis und Aspirata wechseln im Etruskischen so häufig, daß es besonderer Beispiele hier gar nicht bedarf. Die richtige Deutung unseres Götternamens hat bereits *Deecke* (*Etr. Fo.* 4, 42) gegeben, indem er darauf hinweist, daß *Martianus Capella* in Region 13 die Fata aufführt, und daß *Plutarch* (*Romul.* 2) berichtet, der Albanerkönig Tarχetios (s. d.) habe die etruskische Orakelkönigin *Τηθύς* befragt. Aus der Kombination dieser beiden Tatsachen schließt *Deecke*, daß diese *Τηθύς*, die 'schwerlich die griechische Meergöttin dieses Namens sein kann', in den ϑetlvmr der Region 13′ des Placentiner Templums enthalten sei. Der Schluß ist zweifellos richtig, nur ist die von *Deecke* gegebene sprachliche Erklärung der Lautgruppe ϑetlvmr, in der er ja eben nur eine einzige Form sieht, irrig. Nach dieser Richtung hin ist also seine Darlegung zu verbessern, und zwar folgendermaßen. Die etruskische Schicksalsgöttin heißt teϑu. Diese Form gibt das griech. *Τηθύς* an die Hand, dessen -ς natürlich griechische Zutat ist. Dieses teϑu ist gebildet, wie z. B. der etruskische Vorname ravnϑu, uud ist erhalten in dem teϑ der Reg. 3 und dem ϑetl der Region 13′. Letzteres ist der abgekürzte Genetiv. Nach der Analogie der weiblichen Genetive petrual, pumpual usw. müßte derselbe *teϑual oder, mit Metathese der Aspiration ϑetual lauten. Letztere Form liegt in unserem ϑetl in abgekürzter Schreibung vor, abgekürzt in derselben Weise wie in Reg. 11′ das lvsl aus lvnsal abgekürzt ist. [C. Pauli.]

Tethys (*Τηθύς*) 1) Gemahlin des Okeanos.

Bei *Homer* wird Tethys nur in einer Episode des 14. Gesanges erwähnt: Hera begibt sich zu Okeanos und Tethys: *Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν*, v. 201. 302; vgl. *C. Robert, Studien zur Ilias* 482. — Der Vers wird oft angeführt, *Plato, Theaet.* 152 E. *Cratyl.* 402 B. *Philodem. περὶ εὐσεβ.* p. 19 *Gomperz* (*Diels, Frgm. d. Vorsokrat.* 2^2, 1, 495 fr. 5). *Theodoret. Graec. affect. cur.* 2, 29 (p. 25 *Sylb.* = p. 44 *Räder*). *Asklepios* in *Arist. Metaphys.* 983a 24 (p. 25, 10 *Hayduck*); vgl. *Arist. Metaphys.* 1, 3 p. 983^b 27 = *Diels, Fragm. d. Vorsokratiker* 1^2, 9 *frgm.* 12 (*Thales*) 2, 1, 475. *frgm.* 10 (*Orpheus*). *Gregor. Naz. or.* 31, 16 = *Migne, Patrol. Ser. Gr.* 36 p. 152 (*τὰς πρώτας αἰτίας· οὓς δὴ καὶ Ὠκεανὸν καὶ Τηθύν . . . ὀνομάζουσι*). Daher führt Tethys wie ihr Gemahl Okeanos (*Cornut. de nat. deor.* p. 25 *Os.* = p. 8 *Lang*) das Epitheton *ἀρχεγόνος, Nonn. Dionys.* 8, 160. — Denn einst, als Zeus den Kronos unter die Erde versetzte, hat Rhea ihre Tochter Hera zu Okeanos und Tethys gebracht, und diese haben die jugendliche Göttin aufgezogen (v. 202 ff.). Jetzt aber leben Okeanos und Tethys schon lange Zeit entzweit und enthalten sich der ehelichen Gemeinschaft (v. 206. 305). Nun möchte Hera zum Danke für die dort genossene Pflege die zürnenden Ehegatten miteinander versöhnen. Die Erziehung der Hera bei Tethys erwähnt auch *Luc. Tragodopod.* 94; vgl. *Schol. Townl. Hom. Il.* 14, 296; spätere Dichter, angeblich schon *Hesiod* (*frgm.* 260 *Rzach*), erklären die Tatsache, daß das Sternbild der Bärin — die verstirnte Kallisto — niemals in die Fluten des Ozeans tauche, d. h. nicht untergehe, daher, daß Tethys aus Freundschaft für ihre Pflegetochter Hera jene als deren Nebenbuhlerin vom Bade im Meere ausschließe, *Hesiod frgm.* 260 p. 409 *Rzach. Ov. Fast.* 2, 191. *Metam.* 2, 509. 527 ff. *Hygin. f.* 177 (p. 30 f. *Schm.*). *Astronom.* 2, 1 (p. 31, 15 *Bunte*). *Schol. Stat. Theb.* 3, 685. *Mythogr. Lat.* 2, 59. *Lact. Placid. Narrat. Fab. Ovid.* 2, 5/6 p. 639 *Magnus.*

Bei *Homer* erscheint also Okeanos als Vater und Tethys als Mutter der Götter. Das hätte nach *Plato Cratyl.* 402 B *Ὅμηρος Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσίν φησι καὶ μητέρα Τηθύν, οἶμαι δὲ καὶ Ἡσίοδον**) auch *Hesiod* überliefert. Aber das ist nicht zu glauben, ebensowenig wie die von *Theodoret* a. a. O. 2, 28 f. ebenfalls auf *Hesiod* zurückgeführte Angabe, daß Okeanos (und also auch Tethys) von Chaos abstamme; vgl. *Sittl, Wiener Studien* 12 (1890), 39 und Anm. 6.

*) *Diels, Fragmente d. Vorsokratiker* 2^2, 1, 473: *Orpheus frgm.* 2 und *Rzach* zu *Hes. Theog.* 337 beziehen, m. E. mit Unrecht, diese Erwähnung des *Hesiod.* auf *Theog.* 337: *Τηθὺς δ' Ὠκεανῷ Ποταμοὺς τέκε δινήεντας.*

Gruppe, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl. 17, 695. Denn bei *Hesiod* (*Theog.* 136) stammt Tethys, wie ihr späterer Gemahl Okeanos, von Uranos und Gaia: ihre Geschwister sind Koios, Krios, Hyperion, Iapetos, Kronos, Theia, Rhea, Themis, Mnemosyne, Phoibe. Damit stimmen mit kleinen Varianten überein *Orpheus frgm.* 95 (*Abel;* vgl. *Fr. Susemihl, De Theogoniae Orph. forma antiquissima* [*Index Schol. Gryphiswald. S. S.* 1890] XX). *Apollod.* 1, 1, 3. *Clem. Rom. Hom.* 5, 6, 2 (*Migne, Patr. Ser. Gr.* 2, 195) und bei *Rufin. Recogn.* 10, 17. Die Abstammung des Okeanos und der Tethys von Ge und Uranos kennen auch *Plato, Tim.* 40 E (vgl. *Proklos* in *Plat. Cratyl.* 402 c p. 82, 24 *Pasquali*) und *Cicero Tim.* 11, der aber in seiner Übersetzung für Tethys: Salacia (vgl. *Serv. Verg. Aen.* 1, 31) eingesetzt hat; vgl. *Fries, Rhein. Mus.* 55 (1900), 34 f., vgl. ferner *Kallim. Hymn.* 4, 17. *Ov. Fast.* 5, 81. *Cornut. nat. deor.* 17 p. 93 *Os.* = 21, 2 *Lang.* Bei *Diod.* 5, 66, 3 findet sich neben der Abstammung von Uranos und Ge auch die Überlieferung: ἔκ τινος τῶν Κουρήτων καὶ μητρὸς Τιταίας. Bei *Hygin. fab. praef.* (p. 10, 2) werden als Eltern des Okeanos und der Tethys Aether und Terra genannt.

Die schon bei *Homer* erwähnte Ehe des Okeanos und der Tethys besang *Orpheus* (*frgm.* 32 *Abel* = *Diels, Fragm. d. Vorsokrat.* 2^2, 1 p. 473 *frgm.* 2) mit den Versen: Ὠκεανὸς πρῶτος καλλίρροος ἤρξε γάμοιο, ὅς ῥα κασιγνήτην ὁμομήτορα Τηθὺν ὄπυιεν; vgl. dazu *O. Kern, De Orphei Epimenidis Pherecydis theogoniis quaest. crit.* 40 f. *Gruppe, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 17, 695; (vgl. auch *Gruppe* oben Bd. 3, Sp. 1122, 19 ff. s. v. Orpheus). *Susemihl, Jahrb. f. klass. Phil.* 141 (1890), 822. Eine große Zahl von Kindern (daher heißt Tethys πολύτεκνος, *Aesch. Prom.* 137) stammen aus dieser Ehe: die Flüsse, die in runder Zahl als 3000 (*Hes. Theog.* 367) angegeben sind und von denen 25 namentlich aufgezählt werden, *Hes. Theog.* 337 ff., vgl. Bd. 3 Sp. 813, 66 ff. *Akusilaos* bei *Didymos* bei *Macrob. Sat.* 5, 18, 9 f. (*Arn. Kordt, De Acusilao* 16 *frgm.* 7. *Diels, Frgm. d. Vorsokr.* 2^1, 515 *frgm.* 21). *Schol. Theokr.* 8, 33. *Apollod.* 2, 1, 1, 2. 3, 12, 6, 4. *Diod.* 4, 69, 1. 72, 1. *Himer.* bei *Phot. Bibl.* 367 a 2 (γάμοι Ὠκεανοῦ καὶ Τηθύος [*Ov. Met.* 9, 499] . ., ἀφ' ὧν ἀνίσχουσι μὲν Ποταμοὶ καὶ Λίμναι, ἔτι δὲ Κρῆναι καὶ Πηγαὶ καὶ Φρέατα καὶ ἡ πάντων μήτηρ νάματων Θάλασσα). Daher heißen die Flüsse Τηθύος παῖδες, *Aesch. Sept.* 311; ferner werden als Sprößlinge dieser Beiden genannt die von *Hes. Theog.* 364 in runder Zahl als 3000 angegebenen Okeanides (s. d.), *Hes.* a. a. O. 346 ff. *Aesch. Prom.* 137. *Apollod.* 1, 2, 2; vgl. *Kallim. Hymn.* 3, 44 f. Nach *Mythogr. Lat.* 1, 204, 4 stammt aus dieser Ehe auch Caelus (s. d.): der Vater heißt hier Okeanos-Nereus-Ophion (s. d.); statt Tethys wird als Mutter 'maior Thetis' genannt, ebenso findet sich diese Bezeichnung beim *Myth. Lat.* 1, 204, 32: *Maior Thetis, uxor Oceani genuit Thetidem, matrem Achillis,* — merkwürdig und singulär ist hier das genealogische Verhältnis, das die Tethys zur Mutter der Thetis macht; Enkelin des Okeanos und der Tethys heißt Thetis bei *Catull.* 64, 29 —; vgl. auch *Schol. Stat. Achill.* 1, 222 (vgl. *Herm. Mayer, Philolog.* 53 [1894], 196): '*duae sunt T(h)etides, maior et minor; minor fuit mater Achillis, maior vero fuit coniux Oceani.*' — Schließlich heißen auch die Moiren ἄμναμοι (= ἀπόγονοι) Τηθύος, *Lykophr. Alex.* 144 und *Tzetz.* z. d. St. (p. 67, 22 f. *Scheer*).

Im Mythos spielt Tethys eine unbedeutende Rolle; ihre Pflegschaft an Hera ist schon oben Sp. 394 erwähnt; vgl. *Quint. Smyrn.* 5, 398 und *Köchly* z. d. St. Den Priamiden Aisakos (s. d. nr. 1) verwandelt sie nach seinem Meeressturz aus Mitleid in einen Taucher, *Ov. Met.* 11, 784 ff. *Ad. Döring, Griechische Heroen u. Abendgeister* 44. Den Glaukos aus Anthedon läutert sie und ihr Gemahl Okeanos mit der Flut von 100 Strömen zum Gotte, *Ov. Met.* 13, 950 ff. *Fr. Marx, Arch. Zeit.* 43 (1885), 174. Dies bezieht sich wohl auf die Annahme, daß das Meerwasser reinigende Kraft (θάλασσα κλύζει πάντα τἀνθρώπων κακά, *Eur. Iph. Taur.* 1193; vgl. *Apoll. Rhod.* 4, 663) besitzt; freilich kann es auch ein so gräßliches und großes Verbrechen geben, '*quantum non ultima Tethys | Nec genitor lympharum abluit Oceanus*', *Catull.* 88, 5. Über den metonymischen Gebrauch von Τηθύς = 'Meer' s. *Mor. Haupt, Opuscula* 2, 74. In enger Beziehung steht Tethys zu Helios, dem Gemahle ihrer Tochter Klymene (s. d.), und zu ihrem aus dieser Ehe hervorgegangenen Enkel Phaethon: sie entfernt jeden Morgen die Schranken, durch welche die Sonnenrosse zurückgehalten werden, *Ov. Met.* 2, 155 f. Freilich versetzt *Ovid* merkwürdigerweise diese Handlung auf die am hohen Himmel gelegene Sonnenburg, *Haupt* zu *Ov. Met.* a. a. O. *G. Knaack, Quaest. Phaethonteae* (= *Philol. Unters.* 8) p. 29. 68. Tethys schaut mit Besorgnis zu, wenn Helios den letzten Teil seiner Fahrt auf jäh abfallender Bahn zurücklegt, und nimmt ihn im Schoße der Meeresflut auf, *Ov. Met.* 2, 68 f. Nach dem Sturze des Phaethon sammelt sie mühsam die Joche der Sonnenrosse und die zerstreut umherliegenden Teile des Sonnenwagens (angeblich Metallreliefdarstellung an einer der Doppeltüren des Kolchischen Apollontempels, *Er. Wieseler, Phaethon* 19; vgl. aber auch Bd. 3 Sp. 2195, 8 ff.), *Valer. Flacc.* 5, 431 f. Damit stimmt überein die erhaltene Darstellung der Tethys auf der Bd. 3 Sp. 2195 f. nach *Philolog.* 58, 41 abgebildeten aretinischen Becherform (Abbildung jetzt auch bei *Karl Hähnle, Aretinische Reliefkeramik* [Tübinger Dissert. 1915], auf der als Ort der Szene wohl der Okeanos, nicht wie sonst der Eridanos, anzunehmen ist, *Gruppe, Bursians Jahresber.* 137 (1908) *Suppl.* 63 S. 595.

Dargestellt war Tethys wahrscheinlich ferner auch auf der Françoisvase neben ihrem Gemahl Okeanos, dessen Gestalt gleichfalls verloren ist, der aber durch die erhaltene Inschrift · χεανος gesichert ist, *Furtwängler* und *Reichold, Griech. Vasenmalerei Serie I Text* S. 6 (wo versehentlich [vgl. S. 315 Anm.] Thetis gedruckt ist), wohl auch auf der linken Treppenwange der Nordwestseite des großen pergamenischen Altars, wo sie mit Nereus, Doris und Okeanos gegen die Giganten kämpfte,

H. Winnefeld, Die Friese des großen Altars (= *Altertümer v. Pergamon* III 2) *Beilage* 3. 4; vgl. auch *S. Reinach, Répertoire de reliefs grecs et romains* 1, 206. Über die Darstellung der Tethys auf einem Sarkophag der Villa Medici in Rom s. Bd. 3 Sp. 573/4 (vgl. Sp. 576, 6). Auf dem oberen Felde des Mosaiks von Portus Magnus (abg. *Arch. Jahrb.* 5 [1890] S. 216 und Tafel 4) erkennt *C. Robert, Arch. Jahrb.* a. a. O. 233 Tethys sitzend neben ihrem greisen Gemahl Okeanos, neben dem seine Tochter Philyra steht. Von einer Darstellung der Tethys und ihres Gemahls auf dem Schilde des Achilleus berichtet *Quint. Smyrn.* 5, 14.

Auch auf Fluchtafeln und im magischen Zauber erscheint Tethys: *καταδῶ Θεοδώραν πρὸς τὸν Ἑρμῆν τὸγ χθόνιον καὶ πρὸς τοὺς ἀτελέστους καὶ πρὸς τὴν [Τ]ηθύν*, *Wünsch, Rhein. Mus.* 55 (1900), 65. *Audollent, Defixion. tab.* 68 B p. 96. Die auf den ersten Blick seltsame Erwähnung der Tethys in diesem Zusammenhange erklärt sich mit *Wünsch* am besten wohl aus der Auffassung der Göttin als Mutter Erde (s. unten) — also als chthonischer Gottheit. In dem magischen Hymnus an Selene weist der Vers: *Τηθύς τε τὴν σὴν κουφίσει οἰκουμένην* (*Wessely, Denkschr. d. Kais. Akad. d. Wiss. zu Wien: Phil-hist. Cl.* 36 [1888], II S. 102 v. 2312) auf eine von Tethys als Göttin des Meeres drohende Überschwemmung hin, *Br. Kuster, De tribus carminibus papyr. Faris. mag.* 83, was *v. Herwerden, Mnemoys.* 16 (1888), 342 deutlicher durch die Lesung: *Τηθύς τε τὴν γῆν νοσφιεῖτ' οἰκητόρων* zu machen sucht.

Einen Kultus hat Tethys wohl nicht besessen: weder sind, worauf *Gruppe, Gr. Myth.* 420, 6 hinweist, Personen- noch Ortsnamen erwiesen; auch die Behauptung von *Lümpel, Philol.* 53 (1894), 197 f. (vgl. auch *v. Wilamowitz, Aristoteles und Athen* 2, 181 Anm. 26), daß die Meermuschel *τηθύς*, *τήθος* (Plur. *τήθεα*, *τήθνα*, *τήθη*) der Tethys geweiht und nach ihr genannt sei, ist, wenn auch möglich, doch nicht erweisbar; vgl. *Gruppe, Bursians Jahresber.* 102 (1899) S. 240 Der Dichter, der ihr *Orph. Hymn.* 22 weihte, ließ sich mehr wohl durch die theogonische als durch die Kultusüberlieferung bestimmen; ebenso Alexander der Große, der ihr und dem Okeanos am Indischen Ozean Altäre errichtete, *Diod.* 17, 104; vgl. *Werner Baege, De Macedonum sacris* (*Dissert. Phil. Halenses* XXII, 1) S. 131 f. Nach dem Vorbild Alexanders hat Demetrios von Tarsos, der Freund Plutarchs (vgl. *de def. or.* 2), nach seiner Rückkehr von einer Ozeanfahrt in Eburacum (York) in Britannien ein Weihgeschenk aufgestellt *Ὠκεανῷ καὶ Τήθυι*, *Ephem. Epigr.* 3, 312. *I. G.* 14, 2548. *Dessau, Hermes* 46 (1911), 157 ff.

Etymologie. Im Anschluß an das der Tethys von *Homer* gegebene Epitheton *μήτηρ* stellen schon die meisten alten Erklärer *Τηθύς* zu *τήθη*, *τιθήνη* (vgl. *Luc. Tragodopod.* 94: *Ἥραν ἐτιθήνατο Τηθύς*) und erklären den Namen als *τροφός* (vgl. das Epitheton der T. *παντρόφος* bei *Nonn. Dionys.* 23, 285) und *γῆ*, *Etym. M.* 756, 37. *Suid.* s. v. *Τηθύς* 2. *Schol. Ven. A. B. Hom. Il.* 14, 201. *Eust.* ad *Hom. Il.* 978, 20. 50. 1084, 34. *Herodian ed. Lentz* 2, 1, 23. *Hesych.* s. v. *Τηθύς*. *Tzetz. Exeg. Il.* 90, 8 *Hermann. Tzetz. Alleg. in. Hesiod. Theog.* 134 (*Poet. Min. Gaisford* 2 p. 556) = *Anecd. var. Gr. et Lat.* ed. *Schoell-Studemund* 1 S. 238 Anm. v. 146 (*Τηθύς τε Γῆ Χθὼν Ἑστία*). *E. Buchholz, Homer. Realien* 3, 1, S. 9. *Welcker, Gr. Götterl.* 1, S. 618. *L. Döderlein, Homer. Glossarium* 3, 258 nr. 2349. *G. Curtius, Grundzüge der griech. Etymol.*[5] 253. *Pott, Zeitschr. für Völkerpsychologie u. Sprachwissenschaft* 14 (1882), 48. *Kuhns Zeitschr. für vergl. Sprachforschung* 8, 175 f.; vgl. auch *Plut. de Is. et Os.* 34: *οἴονται . . εἶναι . . . Τηθὺν Ἶσιν, ὡς τιθηνουμένην πάντα καὶ συνεκτρέφουσαν.* — Nach *Plato Cratyl.* 402 cd ist Tethys *'πηγῆς ὄνομα ἐπικεκρυμμένον. Τὸ γὰρ διαττώμενον* ('durchsieben') *καὶ τὸ ἠθούμενον* ('durchsickern') *πηγῆς ἀπείκασμά ἐστιν, ἐκ δὲ τούτων ἀμφοτέρων τῶν ὀνομάτων ἡ Τηθὺς τὸ ὄνομα σύγκειται'* vgl. *Proclus* in *Platon. Cratyl.* a. a. O. p. 83, 7 ff. *Pasquali: ὠνόμασται ἡ Τηθὺς παρὰ τὸ διαττώμενον καὶ ἠθούμενον οἷον Διαττηθὺς καὶ ἀφαιρέσει τῶν πρώτων δύο συλλαβῶν Τηθύς.* Nach *Elard Hugo Meyer, edd. Kosmogonie* 10 (vgl. *Gruppe* in *Bursians Jahresber.* 85 [1895] S. 287) wäre Tethys = assyr. Thauat oder Tiamat (s. d.). — **2)** Mainadenname — a) auf einer rf. Kilix der Sammlung *Dzialynski, Longpérier, Rev. arch. N. S.* 17 (1868), 351 nr. 11. *Heydemann, Satyr- und Bakchennamen* 32 nr. *λ*. *Ch. Fränkel, Bakchennamen* S. 98 f. nr. z. — b) auf einem Krater im Brit. Museum, *Heydemann* a. a. O. 16 nr. N. *Cecil H. Smith, Cat of the greek and etruscan vases in the Brit. Mus.* 3, 299 nr. 492 (mit weiteren Literaturangaben). *Ch. Fränkel* a. a. O. S. 92 f. nr. i: [ΤΕ]ΘΥΣ. — **3)** etruskische Orakelgöttin s. oben s. v. Tethum u. d. folg. Art. [Höfer.]

Τηθύς, Name einer etruskischen Orakelgöttin bei *Plutarch* (*Romul.* 2). Näheres darüber s. in meinem Artikel s. v. tethum.

[C. Pauli.]

Tetracheir, Tetracheiros (*Τετράχειρ*, *Τετράχειρος*), Beiname des Apollon, *Anonym. Laurent.* in *Anecd. var. Gr. et Lat.* ed. *Schoell-Studemund* 1, 267, II$_{38}$, und zwar in Lakedaimon nach *Sosibios* (*F. H. G.* 2, 627, *frgm.* 11) bei *Zenob.* 1, 54 (= *Apostol.* 1, 93): *Ἀπόλλων . . . ὃν Τετράχειρα καὶ Τετράωτον ἱδρύσαντο Λακεδαιμόνιοι, ὅτι φησὶ Σωσίβιος, ὅτι τοιοῦτος ὤφθη τοῖς περὶ Ἀμύκλαν μαχομένοις*; vgl. *Tresp, Die Fragmente der griech. Kultschriftsteller* (*Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten* XV, 1) S. 136. Einen Apollon *Τετράωτος* allein erwähnt *Diogen.* 2, 5. Dem Apollon *Τετράχειρ* wurde als Opfer ein Rind geschlachtet; die aus dessen Felle geschnittenen Riemen wurden als Kampfpreise verliehen, *Hesych.* s. v. *κυνακίας*. Ein *Ἀπόλλωνος Τετράχειρος ἄγαλμα* erwähnt *Liban. Antioch.* (*or.* 11) ed. *Reiske* 1 p. 340, 6 = ed. *Foerster* 1, 507, 12, einen Priester desselben Gottes das Epigramm aus Sparta *I. G.* 5, 1, 259 p. 81: *Ἰερεὺς σεῖο, Μάκαιρα, κα[σιγνήτου] Τετράχειρος.* Nach einer nicht ganz unversehrten Glosse bei *Hesych.* s. v. *κουρίδιον* nannten die Lakedämonier ihren Apollon Tetracheir auch *κουρίδιος*. Aus diesen Zeugnissen geht hervor, daß

wir eine Doppelbildung, wie solche sich auch sonst finden (s. Ianus), mindestens des Kopfes und des Oberkörpers anzunehmen haben, *Gerhard, Gr. Myth.* 1, 317, § 313, 2 c. *Welcker, Gr. Götterl.* 1, 473. *Overbeck, Kunstmythologie Apollon* 8 f. *H. Usener, Strena Helbigiana* 330 u. Anm. 3. Vielleicht enthielt ein leider verlorengegangenes Relief aus Sparta eine Darstellung des Apollon Tetracheir: „bekleidete weibliche Figur, stehend, von vorne, mit vier Armen; der rechte Oberarm hält einen Zipfel des Gewandes über der Schulter, der rechte Unterarm einen Ölzweig, gegen den sich eine Schlange aufrichtet; der linke Oberarm hält einen Bogen, der Unterarm auf derselben Seite eine flache Schule", *L. Roß, Archäol. Aufsätze* 2, 659 f., nr. 21. In der Beschreibung von *Roß* liegt wohl insofern ein Irrtum, als er die Gestalt als weiblich bezeichnet: es wird eine nur mit einem Frauengewande bekleidete Figur gewesen und in der dieser Apollon Tetracheir zu erkennen sein, *Foucart* zu *Le Bas, Explic.* 101 zu nr. 180. *Usener* a. a. O. *W. Kolbe* zu *I. G.* 5, 1, 683 p. 147. Diese „von ursprünglicher Zweiheit zur Zwillingshaftigkeit vorschreitende Entwicklung" (*Usener* a. a. O. 318) stellt nach *S. Wide, Lakonische Kulte* 95 (vgl. *Welcker* a. a. O.). *S. Eitrem, Die göttlichen Zwillinge* in *Skrifter udgivne af Videnskabs silkabet i Christiania* 1902, *hist.-filos. Kl.* II, 82 f. den mit Apollon vereinten Hyakinthos dar, nach *G. F. Unger, Philologus* 37 (1877), 25 f. (vgl. 21) den Apollon-Hyakinthos. Vermutungen über die Bedeutung der seltsamen Gestalt des Gottes bei *O. Müller, Die Dorier* 1^2, 357 f. *Unger* a. a. O. 26 f. *Usener* a. a. O. [Höfer.]

Tetragoneites (*Τετραγωνείτης*), Beiname des Hermes in einem im pisidischen Anabura inschriftlich erhaltenen Würfelorakel, *Sterrett* in *Papers of the American School of class. stud. at Athens* 3 p. 214 v. 31. *Kaibel, Hermes* 23 (1888), 536 v. 66. Über die Form vgl. Bd. 2 Sp. 2752 Anm., über die Bedeutung s. den Art. Tetragonos. [Höfer.]

Tetragonos (*Τετράγωνος*), Beiname des Hermes (*Babrios* 48, 1) — von *Leonidas Tarent.* in *Anth. Pal.* 6, 334 wird in derselben Bedeutung *τετραγλώχιν* gebraucht — zunächst wegen der vierkantigen Form der Säule oder des Steines, unter dessen Form er verehrt wurde: *τετράγωνον σχῆμα. Paus.* 4, 33, 3. 8, 39, 6. *Cornut. de nat. deor.* 16 p. 68 *Osann* = 23, 12 *Lang*; *τετράγωνος ἐργασία, Thuk.* 6, 27. *Schol. Demosth. or.* 20 p. 507, 21 in der Ausgabe der Scholien von *Dindorf*; vgl. *Keil, Straßburger Festschr. zur 46. Philol.-Versamml.* S. 133. *Usener, Rhein. Mus.* 58 (1903), 340. Daneben findet sich der Beiname aber auch in anderer Bedeutung (s. unten): auf einem inschriftlich erhaltenen Würfelorakel aus Termessos in Pisidien: *Ἑρμοῦ Τετραγώνου*, *Petersen* bei *von Lanckoroński, Städte Pamphyliens u. Pisidiens* 2 S. 222 nr. 180, LVI. *Franz Heinevetter, Würfel- u. Buchstabenorakel in Griechenland u. Kleinasien* 26, LVI. und in drei magischen Hymnen: a) *Wessely, Griech. Zauberpapyri von Paris u. London, Denkschr. d. Kais. Akad. d. Wiss. zu Wien, philos.-hist. Kl.* 36 (1888), 2. Abt. S. 137 v. 415 f. = *F. G. Kenyon, Greek papyri in the Brit. Mus. Catalogue, with texts* S. 78 v. 401 f. = *Alb. Dieterich, Abraxas* 64. — b) *Wessely, Neue griech. Zauberpapyri, Denkschr.* usw. 42 (1893), II S. 45 v. 735 = *Kenyon* a. a. O. S. 105 v. 669. — c) *O. Plaßberg, Arch. f. Papyrusforsch.* 2 (1903), 209. Hermes wird in diesen Hymnen angerufen als: *στρογγύλε καὶ τετράγωνε λόγων ἀρχηγέτα γλώσσης. Dieterich* bezieht den Genetiv *λόγων* zu den folgenden Worten, interpungiert als nach *τετράγωνε*, doch kann er ebensogut mit *τετράγωνε* verbunden werden. Auf jeden Fall aber liegt kein Grund vor, die Lesart *λόγων* zu ändern und mit *Wessely*, dem *Bruchmann, Epith. deor.* 109 folgt, zu schreiben: *στρογγύλε καὶ τετράγων· ἐναγώνιε.* Hier ist also *τετράγωνος* umgedeutet auf den Hermes als Logos, und *Reitzenstein* bei *Plasberg* a. a. O. 211 verweist dazu auf *Lydus de mens.* 4 p. 129, 18 ff. *Wünsch*: *εἶτα δὲ τετράγωνον σχήματι Ἕλληνες ἁπλάττουσι τοῦτον, τεκμήριον μέγιστον παρεχόμενοι λόγον εἶναι τοῦτον, καὶ λόγον ἀληθῆ. ἔστι γὰρ καὶ λόγου σχήματα, ὁ μὲν ψευδὴς λόγος ⟨τρίγωνος, add. Wissowa⟩, ὁ δὲ ἀπατηλὸς πολυγονώτερος, ὁ δὲ ἀληθὴς αὐτὸς ἑαυτῷ ἐκ πάντων μερῶν ἴσος, ὅπου δὲ στρέφοιτο πάσαις βάσεσιν ἀορίστως στηρίζεται, ᾧ δὴ τετραγωνικὸν σχῆμα τυγχάνει*; vgl. *Cornut.* a. a. O. *Eust.* ad *Hom. Il.* 1353, 5. *Philolaos* bei *Damaskios* in *Rev. arch. N. S.* I année I vol. (1860) p. 309 (ed. *Ruelle, Macrob. Sat.* 1, 19, 14. *Mart. Cap.* 2, 106 7, 734. Von Isidoros berichtet *Damask.* bei *Phot. cod.* 242 p. 336ª 6: „sein Gesicht war fast viereckig, von der heiligen Form des Hermes Logios" (*τὸ μὲν πρόσωπον ὀλίγου τετράγωνον ἦν, Ἑρμοῦ Λογίου τύπος ἱερός*); vgl. dazu *Rud. Asmus, Das Leben des Philosophen Isidoros von Damaskios aus Damaskos* S. 144 f.: Die Vierzahl ist nach der Zahlensymbolik der Neupythagoreer und Neuplatoniker die ganz harmonische, weil sie alle Zahlenverhältnisse in sich enthält. Ihre Übertragung auf den Gott Hermes . . . erklärt sich wohl aus der viereckigen Gestalt der Hermenpfeiler; daß sie gerade dem Hermes Logios, dem Schutzgott der Redner und Philosophen, geheiligt war, deuteten die Stoiker auf die „viereckige" Form der wahren Rede, welche sich in allen Stücken selbst gleich sei und, auf welchem Gebiet sie sich auch immer bewege, auf allen Grundlagen ohne Einschränkung feststehe: dies sei eben die Eigentümlichkeit des Quadrats. — Über die *τετράς* als dem Hermes geweiht s. *Osann* zu *Cornut.* p. 280. — Nach *Apollodoros* (*F. H. G.* 1, 433) im *Schol Hom. Od.* 23, 198 heißt Hermes *τετράγωνος*, weil er vier Erfindungen (*γράμματα, μουσική, παλαίστρα, γεωμετρία*) gemacht hat. [Höfer.]

Tetrakephalos (*Τετρακέφαλος*), Beiname des Hermes, unter welchem er in Athen im Kerameikos eine vierköpfige Herme, ein Werk des Telesarchides, besaß mit dem (unvollständig erhaltenen Epigramm: *Ἑρμῆ Τετρακέφαλε, καλὸν Τελεσαρχίδου ἔργον, πάνθ' ὁράᾳς. Eust.* ad *Hom. Il.* 1353, 8 (= *Th. Preger, Inscr. Gr. metricae* 188 p. 148); vgl. *Phot.* 15, 17: *Ἑρμῆς Τετρακέφαλος, ἐν Κεραμεικῷ, Τελεσαρχίδου ἔργον. Hesych.* s. v. *Ἑρμῆς Τριπέφαλος* . . .

παρόσον Τετρακέφαλος Ἑρμῆς ἐν τῇ τριόδῳ τῇ ⟨ἐν⟩ [add. *Meineke, Frgm. Com. Gr.* 2, 1, 218. 2, 2, 1166, *frgm.* 11; vgl. *Com. Att. frgm.* ed. *Kock* 1, 532, *frgm.* 553] Κεραμεικῷ ἵδρυτο; vgl. *I. O. Sluiter, Lection. Andocideae* 42. *Osann* zu *Cornut. nat. deor.* p. 281. *C. Wachsmuth, Die Stadt Athen im Altert.* 2, 1, 261 Anm. 5. 293 Anm. 2. *W. Judeich, Topographie von Athen* 165. *Usener, Rhein. Mus.* 58 (1903), 167. Manche, wie z. B. *H. Brunn, Gesch. d. griech. Künstler* 1, 558 f. (390 ² f.), haben vermutet, daß dieser Hermes Τετρακέφαλος identisch sei mit dem mehrfach erwähnten Hermes Τρικέφαλος. Doch stand dieser, nach dem ausdrücklichen Zeugnis des *Philochoros* (*F. H. G.* 1, 395, 69) und *Isaios* (*fr.* 12 *Thalheim*) bei *Harpokrat.* s. v. Τρικέφαλος u. *Phot.* 601, 16, in Ankyle, an einer Kreuzung von Straßen, deren eine Ἑστία (Ἑστίας *Wachsmuth* a. a. O. 2, 1, 301 Anm. 2, vgl. auch 1, 357, 1) ὁδός hieß, *Wachsmuth* 2, 1, 293 Anm. 2. *Judeich* a. a. O. 176; vgl. *Bekker, Anecd. Gr.* 1, 306, 27: Τρικέφαλος ὄνομα ἀγάλματος τοῦ Ἑρμοῦ; bei *Phot.* 15, 14 ist die Erklärung ausgefallen. Die Bedeutung dieser Hermen als Wegweiser und zwar so, daß jeder Kopf nach einer anderen Straße zeigte, wird von den alten Erklärern ausdrücklich bezeugt: Τρικέφαλος ὁ Ἑρμῆς λέγεται, ὥσπερ διδάσκων τὰς ὁδοὺς καὶ ἔχων ὑπογραφήν, ποῖ (v. l. ποῦ) μὲν αὕτη φέρει ἡ ὁδός, ποῖ (ποῦ) δὲ ἐκείνη· ἴσως δὲ πρὸς ἑκάστην ὁδὸν κεφαλὴν εἶχε, *Phot.* 601, 23 ff. *Etym. M.* 766, 24. *Suid.* s. v. Τρικέφαλος (p. 1210, 1 ff.). *Apostol.* 17, 23. *Usener* a. a. O. Auch der in einem Orakel im *Schol. Oid. Kol.* 57 erwähnte λίθος τρικάρανος war wohl ein Ἑρμῆς τρικέφαλος oder mehrere vereinigte viereckige, oben mit Köpfen verzierte Pfeiler, *K. O. Müller, Aeschylos Eumeniden* 171, Anm. 7. *Hiller v. Gaertringen, Hermes* 50 (1915), 470 ff. *Berl. Philol. Wochenschr.* 1915, 1133. Zu *Lykophr. Alex.* 680, wo Hermes das Epitheton Τρικέφαλος führt, erklärt *Tzetzes* (p. 224, 33 *Scheer*): ὅτι ἐστὶν οὐράνιος καὶ θαλάσσιος καὶ καταχθόνιος ἢ διὰ τὸ φυσικὸν καὶ λογικὸν καὶ ἠθικόν. ἢ ὅτι ἐπεισελθὼν τῇ Ἑκάτῃ τρεῖς ἔσχεν ἐξ αὐτῆς θυγατέρας. Das ist natürlich späte Umdeutung, ebenso wie die Erklärung von Τρικέφαλος bei *Apostol.* a. a. O.: παρόσον ὁ λόγος μέγιστα ἰσχύει und bei *Eust.* ad *Hom. Od.* 1504, 62: Ἑρμῆς δὲ Τρικέφαλος, ἄλλως τὸ τριτὸν τοῦ φιλοσόφου λόγον αἰνίττεται. In gleicher Richtung bewegt sich die Deutung des Hermes Τετρακέφαλος bei *Eust.* ad *Hom. Il.* 1353, 2: οὐ μόνον διὰ τὸ κατ' ἐπιστήμας τετραμερές τῆς φιλοσοφίας τῷ Ἑρμῇ κατὰ τὸν πάλαι μῦθον προσπλάττονται κεφαλαί, ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ ἄλλως πολυδύναμον. — Eine Bronze gallo-römischer Arbeit stellt den nackten vierköpfigen Hermes dar: der Hauptkopf, unbärtig, wird von zwei kleinen Flügeln überragt; in der vorgestreckten R. trägt der Gott eine Börse, die L. hielt den Caduceus. Die zwei über der Schulter befindlichen Gesichter sind bärtig, das vierte unbärtig, *Babelon und Blanchet, Catal. des bronzes ant. de la bibl. nat.* p. 158 f., nr. 362. Vgl. auch die als 'Mercure tricéphale' gedeutete Darstellung auf einem in Paris gefundenen Basrelief, *S. Reinach, Acad. des inscr. et belles lettres, Comptes rendus* 1907, 482. Mehr Beispiele für die Büste eines dreiköpfigen Gottes *A. Bertrand, Rev. arch.* 21 (1893), 289 Fig. 2. *Usener, Rhein. Mus.* 58 (1903), 162 f. [Höfer.]

Tetrakeratos (Τετρακέρατος). Nach *Procl. ad Plat. rempubl.* 36, 33 kamen in der Ὀρφικὴ θεολογία unendlich häufig (μυριάκις) die Worte 'τετράδα τετρακέρατον' vor, was nach *Rohde, Psyche* 2², 108 Anm. 2 höchst wahrscheinlich als Beiwort des Zagreus-Dionysos, des κερόεν βρέφος (*Nonn. Dionys.* 6, 165; vgl. auch *Gruppe Gr. Myth.* 1425, 4) aufzufassen ist. [Höfer.]

Tetrakore (Τετρακόρη). Auf einer Inschrift aus Ikonion wird Persephone als τετρακόρη θεά bezeichnet, *C. I. G.* 3, 4000, 45. Nach *v. Wilamowitz* bei *Kaibel, Epigr.* 406 p. 161 = dea quadrifrons. *Usener, Strena Helbigiana* 330 weist auf den Doppelsinn des Wortes κόρη ('Mädchen-Auge'), mit dem hier gespielt wird, hin und nimmt Doppelbildung mindestens des Kopfes an. Vgl. Tetraprosopos 2 (Beiname der Selene — Hekate — Persephone). [Höfer.]

Tetrao ... (Τετραω ...). Eine Inschrift aus Schar-öjük in Phrygien lautet .. ὑπὲρ τῶν ἰδίων Διὶ Τετραω ..... εὐχήν, *Götting, Gelehrte Anzeig.* 159 (1897), 408 nr. 51, wozu *Körte* a. a. O. bemerkt: 'es liegt nahe, an τετράωτος zu denken, einen für Apollon in Lakedaimon durch *Sosibios* bezeugten Beinamen (*Zenob.* 1, 54. *Apostol.* 1, 93), aber dann müßte zur Raumfüllung κατ' εὐχήν geschrieben werden, und das ist keine übliche Formel'. [Höfer.]

Tetraotos s. Tetracheir u. Tetrao ...

Tetraprosopos (Τετραπρόσωπος), 1) Beiname der Meter auf einer Weihinschrift aus Phrygien Μητρὶ Τετρ[απρο]σώπω ὑπὲρ ἀνθρώπ[ων] καὶ τετραπόδων, *The annual of the brit. school of Athens* 4 (1897/98), 61. *Journ. of hell. stud.* 19 (1899), 303 nr. 237. [Höfer.] — 2) Beiname der Selene-Hekate in der Εὐχὴ πρ. Σελ. 22 b. *Abel, Orphica* p. 233: τετραπρόσωπε θεά, τετραώνυμε, τετραοδῖτι; vgl. *Roscher, Nachträge zu Selene u. Verw* 50. [Roscher.]

Tettix (Τέττιξ), ein Kreter, der Tainaros, wo sich ein Psychopompeion befand, gegründet und dort begraben sein soll, *Plut. de sera num. vind.* 17 p. 560 f. *Ael. frgm.* 80 aus *Suid.* s. v. Ἀρχίλοχος. *Hesych.* s. v. Τέττιγος ἕδρανον. *Raoul-Rochette, Hist. crit. de l'établissiment des colonies Grecques* 2, 172. *Hoeck, Kreta* 3, 296. *S. Wide, Lakonische Kulte* 44 f. 357. Tettix ist in die Archilochoslegende verwoben: Archilochos hatte sich selbst τέττιξ genannt: τέττιγα δ' εἴληφας πτεροῦ, *Arch. frgm.* 143 aus *Luc. Pseudolog.* 1. Kalondas, der Mörder des Archilochos erhielt vom Orakel die Weisung ἐλθεῖν εἰς Ταίναρον, ἔνθα Τέττιξ τέθαπται καὶ μειλίξασθαι τὴν τοῦ Τελεσικλείου παιδὸς ψυχήν (*Ael.* a. a. O.). Bei *Plut.* steht: ἐκελεύσθη πορευθεὶς ἐπὶ τὴν τοῦ Τέττιγος οἴκησιν ἱλάσασθαι τὴν τοῦ Ἀρχιλόχου ψυχήν. τοῦτο δ' ἦν ὁ Ταίναρος. Also stand wohl im Orakel nur, daß Kalondas sich an denjenigen Ort begeben sollte, ... τέττιξ ἔνθα τέθαπται d. h. an das Grab des Archilochos, der sich ja selbst τέττιξ genannt hatte. Es lag sehr nahe, als Ort dieses Grabes Tainaros zu verstehen, das einmal Τέτ-

τιγος ἕδρανον hieß, andererseits ein Psychopompeion besaß, auch soll Archilochos bei Lebzeiten selbst nach Sparta gekommen sein, *Plut. inst. Lacon.* 34 p. 239 b; vgl. *A. Piccolomini, Hermes* 18 (1883), 267 ff. *A. Hauvette, Archiloque* 47 f. *Crusius* bei *Pauly-Wissowa* 2, 495, 38 ff. [Höfer.]

Tetus (?). Zu der Inschrift eines Altarfragments aus Dalmatien 'Teto', *C. I. L.* 3 *Suppl.* 14958 bemerken die Herausgeber: '*num dei nomen subsit ignoro*'. [Höfer.]

Teucer (od. Teucrus) s. Teukros.

Teucontus (?), verderbter Name des Vaters des Palamedes beim *Mythogr. Lat.* 1, 204, 45 p. 64: '*Teucontus genuit Palamedum, Nauplius genuit Telephum.*' Versuche, die Stelle zu heilen s. bei *Bode, Adnot. in Myth. Lat.* 2 p. 65 und bei *Pilling, Quomodo Telephi fabulam et scriptores et artifices veteres Graeci tractaverint* (Halle 1886) S. 71. Vgl. Teuthras. [Höfer.]

Teudareos (*Τευδάρεως*), Form des Namens des Tyndareos (s. d.) auf der Schale des Xenotimos, worüber man die s. v. Philonoe 1 angeführte Literatur sehe, außerdem *Kekulé von Stradonitz, Sitzungsber. d. K. Preuß. Akad. d Wiss.* 1908, 691 und besonders *P. Kretschmer, Die griech. Vaseninschriften* 205 f. [Höfer.]

Teukros (*Τεῦκρος*, lat. Teucer, seltener Teucrus, etr. tevcrum, s. d.; über den Namen s. u.).

1) Ein alter oder sogar der erste König von Troas. Bei *Homer* wird er noch nicht erwähnt. Über seine Abstammung gehen die Berichte weit auseinander.

Entweder ist er ureingeboren als Sohn des Flußgottes Skamandros und einer Nymphe des Ida: *ποταμοῦ Σκαμάνδρου καὶ νύμφης Ἰδαίας* (*Apollodor* 3, 12, 1; *Diodor* 4, 75; vgl. auch *Schol. Lyk.* 29); später hat man *Ἰδαία* als Eigennamen gefaßt, doch s. *Serv. Aen.* 3, 108: *Idae nymphae filium* (wo freilich *Burmann* u. a. Idaeae lesen). Vgl. die Art. *Skamandros* Bd. 4, Sp. 983 und *Idaia* Bd. 2, Sp. 94, sowie *Degen*, Leipz. Diss. 1900: *De Troianis Scaenicis*, mit Appendix: *de Teucro Teucrisque* S. 42 f. Nach Teukros werden die Bewohner der Landschaft Teukrer genannt. Bei jenen Quellenschriftstellern heißt es dann weiter: Als Dardanos (s. d.) von Samothrake auswandert und sich auf dem gegenüberliegenden (asiatischen) Festland ansiedelt, erhält er von Teukros einen Teil des Landes und seine Tochter Bateia oder Batieia (s. d.) zur Gemahlin und gründet die Stadt Dardanos; nach Teukros' Tode benennt er das ganze Land Dardania. Söhne des neuen Königspaares, also Teukros' Enkel, sind Ilos und Erichthonios (s. die Art. *Ilos* 1 und *Erichthonios* 4), bei *Dion. Hal.* 1, 50: Zakynthos und Erichthonios. Nach *Arrian fr.* 64 (*Müller, fr. hist. Gr.* 3, 598) hat Dardanos schon vorher Teukros' ältere Tochter Neso (s. d.) geheiratet; ihr Kind ist die Seherin Sibylla; vgl. auch *Tzetz. Lyk.* 1465 und *Schol.*, s. u. den Stammbaum. — Oder er ist

A. eingewandert aus Kreta. Vgl. *Degen* S. 43 f. Daß das Volk der Teukrer aus Kreta in Troas eingewandert sei, erzählte zuerst *Kallinos* (*fr.* 7 bei *Bergk, Lyr.* 2^4, 7). Über die Herkunft der Teukrer aus Kreta s. u Sp. 420 f. sowie d. Art. *Skamandros* Sp. 984. Da einige nähere Umstände des Zuges, die *Kallinos* berichtete, bei *Lykophr. Al.* 1303 f., *Kephalion fr.* 5 (*fr. hist. Gr.* 3, 70) und *Serv. Aen.* 3, 108 mit Nennung des Teukros wiederkehren, so ist anzunehmen, daß auch schon jener alte Lyriker in seiner Dichtung den Teukros genannt hat (*Degen* S. 44). Bei den drei Gewährsmännern schwanken freilich die Angaben. Nach *Lykophr.* (u. *Tzetz.*) kommen Skamandros und sein Sohn Teukros aus Draukos am kretischen Ida mit einem Heere in das Land der Bebryker (d. i. nach Troas) zur Bekämpfung der Mäuse (s. u.); der dortige König Dardanos, der aus Samothrake eingewandert ist, vermählt sich mit Teukros' Tochter Arisbe; aus dieser Ehe entspringt Erichthonios (den die andere Überlieferung bei *Apollod., Diod.* und *Dion. Hal.* vielmehr als Sohn des ureingesessenen Teukros und der Bateia bezeichnet, s. o.). Zu *Lykophrons* Bericht gibt *Schol.* 1303 folgende ergänzende Erläuterung: Skamandros und Teukros erhalten bei ihrer Auswanderung aus Kreta das Orakel, sie sollten sich dort niederlassen, wo Erdgeborene (*γηγενεῖς*) sie angreifen würden. Als ihnen nun in der Nähe von Troja (*περὶ τὰ μέρη τῆς Ἰλίου*) Mäuse bei Nacht die Schildriemen und Bogensehnen wegfressen, deuten sie die Weissagung auf die erdgeborenen Mäuse, schlagen dort ihren Wohnsitz auf und gründen, dem nach den Mäusen (kretisch *σμίνθοι*) zubenannten (Mäusetöter?) Apollon zu Ehren, *τὸ Σμίνθιον*, d. h. ein Heiligtum des *Ἀπόλλων Σμινθεύς* (s. d. Art. *Smintheus*). König wird dort Teukros; nach ihm heißen die Troer Teukrer. — *Kephalion* bestätigt Teukros' kretische Herkunft und die Verheiratung des Dardanos mit dessen Tochter Arisbe, als deren Namen *Hellanikos* (*fr.* 130; *Müller* 1, 63; vgl. *Kullmer, Fleckeis. Jahrb. Supplbd.* 28, 559 f.) Bateia angibt (so heißt sie auch bei *Apollod., Diod.* und *Dion. Hal.*, s. o.). — Mit manchen Anklängen und weiteren Ergänzungen erzählt endlich *Servius* (*Aen.* 3, 108): über Teukros' Eltern gibt es eine doppelte Überlieferung; nach der einen ist er der Sohn des Cures (Codices: Cureas filium; dafür liest aber *Burmann* wohl richtig: Curetis, mit Berufung auf den kretischen Bogenschützen *Κουρῆς*, acc. *Κουρῆτα*, bei *Strab.* 10 p. 480) und Idae nymphae (wofür manche Idaeae schreiben, s. o.); nach der andern, die auch *Pomp. Trog.* vertritt, ist er der Sohn des Scamander. Dieser verläßt wegen einer Hungersnot mit einem Drittel seines Volkes Kreta. Als ihm in Phrygien Mäuse das Lederzeug seiner Waffen aufzehren, erkennt er in den Tieren die ihm durch eine Weissagung als Feinde in Aussicht gestellten Erdenkinder (terrigenae) und siedelt sich, nach Besiegung der einheimischen Bebryker, am Ida an, ertrinkt aber im Flusse Xanthus, der ihm zu Ehren Scamander genannt wird. Es folgt ihm als König sein Sohn Teucer. — Hiermit stimmen, insoweit es sich um Teukros' kretische Herkunft und Abstammung von Scamander, um die Verheiratung seiner Tochter Batia mit Dardanus, endlich um sein dann auf diesen vererbtes Königtum über die Teu-

crer handelt, die Bemerkungen bei *Serv. Aen.* 1, 38 (u. 235) und 3, 167 überein. Dagegen weichen einige Zusätze bei *Serv.* 3, 108 (s. o.) von den vorstehenden Erzählungen mehr oder weniger ab. Unerheblich ist die Differenz, wenn nach dem einen Berichte (alii) nicht Scamander, sondern nur Teucer, auf Grund des erwähnten Orakels, von Kreta nach Troas zieht und dort Reich und Apollotempel gründet; übrigens bleibt auch bei *Verg. Aen.* 3, 104f. und *Ov. Met.* 13, 705f., wo die Sage von T. berührt wird, Scamander unerwähnt; schon tiefer schneidet in die sonstige Sagenfassung die Notiz ein (tradunt praeterea nonnulli), Dardanus sei in Phrygien von T. bereits angetroffen worden und habe sich mit dessen Tochter vermählt (hier ist nämlich zu lesen: *Dardanum a Teucro in Phrygia inventum filiam eius sibi sociasse,* s. die Fußnote bei *Thilo* und *Hagen*); völlig vereinzelt steht dann noch die Schlußbemerkung (*quidam tradunt*), Teucer habe die Tochter des Dardanus geheiratet, und deshalb (d. h. doch wohl: weil nun Teucer der Erbe des Königreichs geworden sei) habe man die dortigen Bewohner Teucrer genannt.

Sind hier zuletzt Schwiegervater und Schwiegersohn gleichsam miteinander vertauscht (oder irrtümlich verwechselt), so wird das Verhältnis zwischen Vater und Sohn umgekehrt im *Etymol. Magn.* p. 715, 31: *Σκάμανδρος ποταμὸς Τροίας ἀπὸ Σκαμάνδρου, υἱοῦ Τεύκρου, ὃς ἦν Κρὴς τὸ γένος.* Diese Fassung ist nur hier sicher bezeugt; denn im *Schol. Lyk.* 1303 verdient den Vorzug die Lesart: *Τεῦκρος υἱὸς ἐγένετο Σκαμάνδρου τοῦ Κρητός* (gegen *Wörner* Art. *Skamandros* Sp. 984 und *Gruppe, Gr. Myth.* 301, 6, der Skamandros schlechthin den Sohn des Teukros nennt).

Teukros' Rolle bei dem Zuge nach Troas wird demnach verschieden gekennzeichnet (*Degner* S. 44f.):

Er kommt allein bei *Serv. Aen.* 3, 108 (alii) sowie bei *Verg. Aen.* 3, 104f.

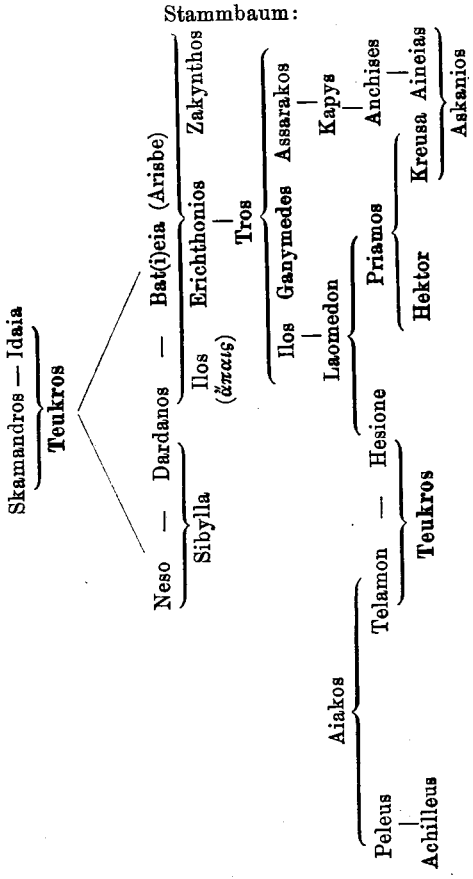
Er kommt mit Skamandros bei *Lyk. Al.* 1303f. u. *Schol.* sowie bei *Serv. Aen.* 1, 38.

Immerhin überwiegt die Sage von der kretischen Herkunft des Teukros entschieden in dem Sinne, daß er durch seine Tochter Bateia oder Arisbe, die sich mit Dardanos verheiratet, der Ahnherr des späteren troischen Königshauses wird (s. u.).

B. eingewandert aus Attika. Vgl. *Degen* 47f. Nach dem Zeugnis von *Dion. Hal.* 1, 61 berichteten der Atthidograph *Phanodemos* (*fr.* 8; *fr. hist. Gr.* 1, 367) und „viele andere", Teukros, der Ahnherr der Teukrer, habe ursprünglich in Attika gewohnt als Fürst (*ἄρχων*) des Demos Xypete (*Ξυπεταιεύς*) und sei von da nach Asien ausgewandert. Dort habe ihn Dardanos gern in seinem fruchtbaren, aber wenig bevölkerten Lande aufgenommen, um ihn und seine Begleiter als Bundesgenossen gegen die feindlichen Barbaren zu benutzen; auch habe Teukros seine Tochter dem Dardanos zur Frau gegeben. Jener attische Demos, der nahe dem Hafen Phaleron lag, hieß (nach *Steph. Byz.* s.

Τροία) früher *Τροία* oder *δῆμος Τρώων*. Bei *Strab.* 13 p. 604, der jene attische Wandersage kennt, wird sie als die Ansicht der Jüngeren der üblichen Überlieferung von Teukros' kretischer Herkunft gegenübergestellt mit den Worten: *ἀφῖχθαί τινα Τεῦκρον ἐκ δήμου Τρώων, ὃς νῦν οἱ Ξυπεταιῶνες λέγεται, Τεύκρους δὲ μηδένας ἐλθεῖν ἐκ τῆς Κρήτης.* Endlich wird die Abstammung der Trojaner von den Athenern, jedoch gerade mit Ausschluß von Dardanus und Teucer (*Troiani praeter Dardanum et Teucrum ab Atheniensibus originem ducunt*), bezeugt bei *Serv. Aen.* 3, 281. Über diese Versuche, die drei verschiedenen Fassungen der Sage von dem in Troas ureingeborenen, dem kretischen und dem attischen Teukros zu erklären, s. u. *Teukros* 2. Sie stimmen wenigstens darin miteinander überein, daß Teukros nach jeder Fassung der Gründer und Ahnherr des troischen Herrscherhauses ist.

Stammbaum:



Die Reihenfolge der von ihm abstammenden Könige ist auch nach den ganz verschiedenen Quellen doch im wesentlichen die gleiche. Die *Ilias* kennt zwar den älteren Teukros selbst noch nicht (s. o.); aber bereits von seinem Enkel Erichthonios an zählt sie die nämlichen Nachkommen auf, die in der späteren Sage dafür gelten: Y 230f. Diese sind

dann stehend geworden; vgl. *Apollodor* 3, 12, 3, 8f.; *Diodor* 4, 75; *Dion. Halic.* 1, 62; *Schol. Lyk.* 29 u. 1306; *Serv. Aen.* 3, 108. Sogar die Regierungszeit der einzelnen Herrscher wird nicht verschwiegen; so heißt es bei *Cramer, Anecd. Paris.* 2, 204: *Τεῦκρος υἱὸς Σκαμάνδρου ἔτη μξ'.*

Von besonderer Wichtigkeit für die Weiterentwicklung der Sage ist die als Tochter des Laomedon und Schwester des Priamos erst von *Hellanikos* (*fr.* 136; *fr. hist. Gr.* 1, 64; *Kullmer, Jahrb. Supplbd.* 28, 563f.) eingeführte Hesione (s. d.). Denn sie wird von Telamon (s. d.) Mutter des jüngeren Teukros (s. u.) und verknüpft so die Dardaniden mit den Äaciden (s. u.). Trotz deren naher Verwandtschaft konstruiert doch die Dichtung einen durch folgenschwere Kriege bedingten feindlichen Gegensatz. Nachdem schon Telamon zusammen mit Herakles im Kampf gegen den wortbrüchigen Laomedon Troja erobert und dessen dabei erbeutete Tochter zu seiner Gattin gemacht hat, ist später, nach dem Raub der Helena, durch den weiteren Verlauf der Heldensage sein Sohn Teukros dazu berufen, gleichfalls gegen Ilion zu ziehen und das Haus seiner Ahnen zu stürzen.

2) Der Sohn des Telamon (s. d.). Bei *Homer* heißt er daher *Τελαμώνιος* (*N* 170. *O* 462) oder *υἱὸς Τελαμῶνος* (*N* 177); er ist somit der Bruder des großen Aias, mit dem er in der *Ilias* oft gemeinsam auftritt (*M* 349f.; 371; 400. *N* 313. *O* 436f.; 466; 471f.). Über ihre Abstammung von dem gleichen Vater besteht weder bei *Homer* noch später ein Zweifel; ausdrücklich heißt Teukros des Aias *ὄπατρος M* 371 (vgl. *Schol. Lyk.* 452); aber *ebenda* sowie *Θ* 330. *O* 436; 466 wird er auch dessen *κασίγνητος*, d. h. der leibliche Bruder oder Sohn derselben Mutter, genannt; vgl. über das Wort *Curtius, Gr. Etymol.*[5] 145; *Jak. Wackernagel, Kuhns Zeitschr.* Bd. 33, Heft 1, S. 13f.; *Degen* a. a. O. 56. Doch bleibt schon bei *Homer* diese Sagenfassung nicht uneingeschränkt; denn *Θ* 284, ein Vers jüngeren Ursprungs (*Schol. A*), verrät mit der Bezeichnung *νόθον περ ἐόντα* bereits Kenntnis der späteren Überlieferung, nach der Teukros der Sohn Telamons aus dessen zweiter, nicht vollgiltiger Ehe mit der von ihm im Kampfe erbeuteten Troerin Hesione (s. d.) ist. Übereinstimmend erscheint er bei *Homer* und später als der jüngere Bruder. Hinter Aias tritt er an Bedeutung weit zurück, gilt jedoch für den besten Bogenschützen im Griechenheere, aber auch für wacker im Nahkampf: *N* 313f.: *νηυσὶ μὲν ἐν μέσσῃσιν ἀμύνειν εἰσὶ καὶ ἄλλοι Αἴαντές τε δύω Τεῦκρος θ', ὃς ἄριστος Ἀχαιῶν τοξοσύνῃ, ἀγαθὸς δὲ καὶ ἐν σταδίῃ ὁσμίνῃ*, vgl. *M* 350; 363: *τόξων ἐὺ εἰδώς*, sowie *Θ* 266f.; 300. *O* 443f. *Ψ* 862f. Manche seiner Taten sind belanglos (*Z* 31. *N* 170f. *Ξ* 515); doch bietet er bisweilen selbst den tüchtigsten Gegnern die Spitze; so werden von ihm und seinem Bruder Glaukos und Sarpedon zurückgeschlagen (*M* 331f.; 370f.; 387f.); letzteren rettet nur seines Vaters Zeus Dazwischenkunft (402f.); ferner tritt er wiederholt Hektor mutig entgegen; auf ihn schießt er, vom Bruder herbeigerufen, mit dem Bogen, dessen Sehne jedoch Zeus, um Hektor zu retten, zerreißt (*O* 301f.; 436f.; 461f.; 484f.). Zu einer Art *ἀριστεία* des Teukros gestaltet sich sein Auftreten im Buche *Θ*, wo er, von Aias' mächtigem Schilde gedeckt, nicht nur mehrere Troer mit Pfeilschüssen erlegt (274f.), sodaß ihm Agamemnon unter lebhaften Glückwünschen (281: *Τεῦκρε, φίλη κεφαλή, Τελαμώνιε*) reiche Ehrengaben verspricht (289f.), sondern auch mehrmals auf Hektor, freilich vergeblich, seine Geschosse richtet (299f.); von ihm darauf mit einem Feldstein schwer verwundet, aber vom Bruder geschützt, wird er aus dem Getümmel hinweggetragen (324f.; 332f.). Endlich zeichnet er sich als Schütze bei den Wettspielen zu Ehren des gefallenen Patroklos aus: durch Apollons Mißgunst verfehlt er zwar die als Zielpunkt bestimmte angebundene Taube, trifft aber den Faden, worauf Meriones den davonflatternden Vogel durchbohrt (*Ψ* 850f.); Teukros empfängt den zweiten Preis (857f.; 883).

Einen Schatten wirft auf sein Heldentum, daß dreimal Götter ihm den Sieg verkümmern (*M* 402f. *O* 461f.; 488f. *Ψ* 865f.); dagegen wird sein Charakterbild durch sein Verhältnis zum Bruder gehoben; jedenfalls erscheint er als wackerer Streiter. Die Bezeichnungen *ἀμύμων* (*Θ* 273, s. u.) und *βίη Τεύκροιο ἄνακτος* (*Ψ* 859) haben freilich nicht viel auf sich.

In der nachhomerischen Sage verfolgen wir Teukros' Schicksale zunächst nach seinem Lebenslauf. Auch hier ist er der Sohn des Telamon (s. d.; daher *Τελαμωνιάδας*: *Pindar, Nem.* 4, 47; *Τελαμώνιος*: *Ps.-Aristot. epigr.* bei *Bergk, Lyr.* 2[4], 346; *Strab.* 9 p. 394; oder *Τελαμώνιος υἱός*: *Triphiod.* 170), des Königs der Insel Salamis (daher Salaminius: *Hor. C.* 1, 15, 24). Seine Mutter ist nach einstimmiger Überlieferung die von diesem als Siegespreis errungene trojanische Königstochter Hesione (s. o.); nur auf dem zum Art. *Telamon* beigegebenen Vasengemälde (Abb. 7) erscheint, um der künstlerischen Geschlossenheit willen, beim Abschied des Aias und des Teukros vom Elternpaare als Mutter beider Söhne Periboia (s. d.). Auf die Herkunft der Hesione aus ilischem Geschlecht bezieht sich die Benennung des Teukros bei *Nonn.* 28, 60; *Δαρδανίης ὀιστευτὴρ γενέθλης*. Während *Homer* und *Hesiod* Achill und Aias noch nicht als Verwandte kennen und *Pherekydes* (*Müller, fr. hist. Gr.* 1, 72; *fr.* 15; *Lütke, Pherecydea* 7) Telamon und Peleus nur Freunde nennt, sind letztere nach späterer Sage Söhne des Aiakos und somit Brüder; deshalb bezeichnet Odysseus im Waffenstreit den Teukros mit Recht als patruelis Achilli (*Ov. Met.* 13, 157; vgl. *Serv. Aen.* 1, 619). Somit kreuzt sich in ihm das Blut der Äaciden mit dem der Dardaniden, vgl. *Preller, Gr. Mythol.* 2[3], 405; *Degen* 42f. Wegen dieser Verwandtschaft mit dem troischen Königshause wird ihm seine spätere Teilnahme am Kriege gegen Ilion schwer verübelt (*Lyk. Al.* 453: *συγγενῶν βλάβῃ*, mit *Schol.*). Teucer seinerseits legt, sogar nach der Zerstörung von Troja, noch immer hohen Wert auf seine eigene Abstam-

mung von den Trojanern (*Verg. Aen.* 1, 625 u. *Serv.*). Die beiden Stiefbrüder Aias und Teukros pflegen zeitlebens das beste Einvernehmen; ihre Bruderliebe ist nicht eigentlich sprichwörtlich wie bei andern Brüderpaaren, wird aber, abgesehen von gelegentlichen Erwähnungen (*Plutarch. d. frat. am.* 15; *Hor. Sat.* 2, 3, 204), im Epos (*Quint. Smyrn.* 5, 500 f.) und Drama (s. u.) hell und breit ausgemalt, obwohl Teukros, als Kind einer Kriegsgefangenen für νόθος gilt (*Soph. Ai.* 1013; 1228 f.; 1260 f. *Anthol. Pal.* 15, 9, 3; vgl. *Il.* Θ 284, s. o.), ja von seinen Gegnern unter die δοῦλοι gerechnet (*Soph. Ai.* 1235) und ein Barbar gescholten wird (1289).

Er gehört zu den zahlreichen Freiern der Helena; zwar ist er nicht genannt in dem hesiodischen *Katalog*fragment eines Papyros (*Berliner Klassikertexte* Bd. 5, Abtlg. 1, S. 28 f. = *Hesiod. fr.* 94 *Rz.*²), wohl aber bei *Apollodor* 3, 10, 8, 3; vielleicht auch bei *Hygin. fab.* 81, wo *Bunte* aus der verderbten Lesart der Ed. princ. Aecaeus Blanirus: Teucrus Telamonius herstellen will (die näherliegende Vermutung: Ancaeus ist aus sachlichen Gründen abzuweisen; über Blanirus s. d. Art. Bd. 1, Sp. 788). — Einschlägige Komödie: Ἑλένης μνηστῆρες des *Alexis* (*Kock, Com.* 2, 320; *Joh. Schmidt, Ulix. Com., Jahrb. Supplbd.* 16, 399 f.).

Nach dem Raube der Helena beteiligt er sich, wie deren übrige ehemalige Freier durch den Eid verpflichtet (s. d. Art. *Helena* Bd. 1 Sp. 1935 f. und *Odysseus* Bd. 3 Sp. 614), am Zuge gegen Troja (*Dar. Phryg.* 14). Der Telamonier Ajax und sein Bruder Teucer sind die ersten, die auf den Sammelruf der Atriden erscheinen (*Dict. Cret.* 1, 13). Fährt bei *Homer* (*B* 557) Aias mit zwölf Schiffen aus, so werden bei *Hygin. fab.* 97 beiden Brüdern je zwölf zugeteilt. Vor Ilion gesellen sich zu den homerischen, z. T. nochmals erwähnten Taten (*Tzetz. Hom.* 117 = *Il.* Z 31; *Tzetz. ib.* 181 f. = Θ 274 f.; 300 f.; 321; *Tzetz. Alleg.* Ξ 75 = Ξ 515) neue Verrichtungen. Die Zahl der von ihm erlegten Feinde, bei *Homer* etwa fünfzehn, erhöht sich bis auf dreißig (*Hygin. fab.* 114; vgl. auch *Cramer, Anecd. Paris.* 2, 218). Manchmal kämpft er als Lanzenschwinger: bei dem siegreichen Vordringen des Eurypylos, der den Troern zu Hilfe kommt und Nireus, den schönsten Griechen, sowie den Arzt Machaon tötet, ermutigt Teukros seine Landsleute, die beiden Leichen zu bergen (*Quint. Smyrn.* 6, 435 f.); er selbst schleudert seinen Schaft gegen den Schild des Aineias (545 f.); ebenso betätigt er sich im Handgemenge am Simoeis wieder als Speerwerfer (11, 356 f.); daher sein Beiwort ἐνμμελίης (6, 546; 11, 357). Doch meist tritt er, wie bei *Homer* (s. o.), als Bogenschütze auf, und obwohl ihm in dieser Kunst berühmte Nebenbuhler, wie Odysseus, Meriones, Menelaos und Philoktet, zur Seite stehen (*Dict. Cret.* 3, 1), so behauptet er doch, wie in der *Ilias* (s. o.), seinen sprichwörtlichen Ruhm; vgl. *Arrian. Kyneg.* 36, 1: τοξικώτατος τῶν Ἑλλήνων. *Lukian. Hermot.* 28: ὁ Ὁμηρικὸς τοξότης, u. *Parasit.* 46. *Nonn.* 28, 60: διστευτήρ. *Tragic. fragm. adesp.* 569 *Nck.*² p. 952. *Soph. Phil.* 1057. *Eur. Hel.* 76. *Ps.-Aristot. epigr.* bei *Bergk, Lyr.* 2⁴, 346: ἰῶν ὠκυμόρων ταμίης. *Quint. Smyrn.* 8, 316 f.; 11, 99 f. *Triphiod.* 170: ἐκηβόλος. *Tzetz. Hom.* 181. *Anthol. Pal.* 15, 9, 2. *Alkidam. Ὀδ.* in *Blaß' Ausg. d. Antiph.* p. 185³. *Plutarch. d. frat. am.* 15. *Ail. Arist.* 46, 258; *Iulian. or.* 2, 53. *Hor. C.* 4, 9, 17. Bei den Kampfspielen zu Ehren des Achill siegt zwar der kleine Aias über Teukros, der, über eine Baumwurzel strauchelnd, sich verletzt, sodaß ihn die Gefährten hinwegführen und Ärzte pflegen müssen (*Quint. Smyrn.* 4, 186 f.); im Bogenschießen aber übertrifft er den Lokrer, indem er, zum Staunen des Heeres, von einem Helmbusch die Haare abschießt, und erringt so die Waffen des Priamossohnes Troilos als Siegespreis (412 f.; *Apollodor. Epit.* 5, 5). Wenn übrigens Teukros von Menelaos einmal zum Hohne τοξότης genannt wird (*Soph. Ai.* 1120), so liegt darin ein sarkastisch gemeinter Anachronismus: die in homerischer Zeit hochgeachteten Bogenschützen wurden später, im Gegensatz zu den schwerbewaffneten Kerntruppen, zumal als Barbaren gering geschätzt; überdies hießen in Athen τοξόται die nie und nirgends beliebten Schutzleute oder Polizeisoldaten. Über das in Athen um 449 aufgestellte Korps der skythischen τοξόται vgl. *Bruno Keil, Anon. Argentin.* 145 f. — Auf bildlichen Darstellungen aus dem troischen Sagenkreise wird in einem Bogenschützen unter den Griechen nicht selten Teukros erkannt (s. u.).

Bei Aias' Selbstmord ist er auf einem Beutezug in Mysien abwesend (*Soph. Ai.* 342 u. *Schol.*: τὸ ἀπεῖναι Τεῦκρον χρήσιμον τῇ οἰκονομίᾳ· παρὼν γὰρ ἂν ἐκώλυεν αὐτὸν πρᾶξαι ἃ ἐβούλετο, vgl. 564. 720 f), kehrt aber früh genug zurück, um den toten Bruder vor den Mißhandlungen der Atriden zu schützen (974 f.). Angesichts der Leiche will er sich das Leben nehmen, wird aber von den Umstehenden daran verhindert; laut klagend stürzt er sich auf den Toten, der ihm mehr wert ist als daheim die Eltern (*Quint. Smyrn.* 5, 500 f.; 518 f.); hierdurch gerührt sichert selbst Agamemnon der Tekmessa seinen Schutz zu (559 f.). Odysseus will dem Aias die Waffen Achills mit ins Grab geben, womit die Griechen einverstanden sind; nur Teukros lehnt es ab, weil ja gerade dieser ihm vorenthaltene Siegespreis die Ursache seines Todes sei (*Philostrat. Heroic.* 12, 3; 2, 189 *Kayser*). — Vielleicht haben Epiker und Mythographen manche solcher Züge den zahlreichen Dramen entlehnt, die des Teukros Verhalten an Aias' Leiche vergegenwärtigten. Vorhanden ist allein noch *Sophokles' Aias*, wo er sich zuerst gleichfalls in lautem Jammer ergeht (974 f.; 992 f.), aber dann, gegen Aias' Widersacher männlich auftretend (1044 f.; 1223 f.), wirksamer als durch Klagen seine Bruderliebe beweist und, als Odysseus gegen jene hochherzig Partei ergreift (1316 f.; 1381 f.), nunmehr dem Toten mit dessen Witwe und Söhnchen zu ehrenvoller Bestattung verhilft (1402 f.). Aus seiner Rede gegen Agamemnon (1266 f.) ist, in etwas veränderter Form, v. 1313 geflügeltes Wort geworden, vgl. *Apostol.* 15, 52 (*v. Leutsch, Paraemiogr.* 2, 642) und *Ail. Arist*

46, 237. Alle andern einschlägigen Tragödien sind verloren: *Aischylos'* Ὅπλων κρίσις und Θρῆσσαι (*Welcker, Tril.* 440 f. und *Kl. Schr.* 2, 276), *Astydamas* des Jüngeren Αἴας μαινόμενος, *Karkinos'* und *Theodektes'* Αἴας (*Welcker, Gr. Tr.* 1060, 1073), ferner *Livius Andronicus'* und *Ennius' Aiax* (*Ribbeck, R. Tr.* 26, 131 f.), *Pacuvius* und *Accius' Armorum iudicium* (218 f.; 368 f.), *Iulius Caesar Strabos Tecmessa* (614) und Kaiser *Augustus' Aiax*. Von den zahlreichen Τεῦκρος oder *Teucer* betitelten Stücken behandelten wohl die meisten seine Heimkehr (s. u.); nur in einem von *Aristoteles* (*Rhet.* 2, 23 p. 1398 b 8; 3, 15 p. 1416 b 1) erwähnten Τεῦκρος, der mehrfach dem Tragiker *Nikomachos* zugeschrieben wird (*Welcker* 1013 f.; *Ribbeck* 374 f.), entspann sich ein heftiger Wortstreit zwischen ihm und Odysseus: letzterer wies die Beschuldigung jenes, er habe den Aias im Walde ermordet, siegreich zurück, ein Stoff, den später die Rhetorschule fleißig bearbeitet hat (*Quintil.* 4, 2, 13; *Cornific. ad Herenn.* 1, 11, 18).

Wie andere griechische Führer, rüstet auch er seine Mannen gegen die Amazonenkönigin Penthesileia (*Tzetz. Posth.* 83 f.); nach seiner eigenen Erzählung erntet er dabei Lob durch die Tötung vieler Feinde (*Cramer, Anecd. Paris.* 2, 218); auch an der Bekämpfung Memnons und seiner Inder und Äthiopen nimmt er teil (2, 219 f.) und wird mit Entsetzen Augenzeuge der Ermordung Achills durch Paris (220 f.). Sodann gehört er zu den Helden, die sich im Hölzernen Rosse verstecken (*Quint. Smyrn.* 12, 322. *Triphiod.* 170. *Tzetz. Posth.* 645); an dem Bronzebild des Pferdes auf der athenischen Akropolis sah man, wie sich Menestheus, Teukros und die Söhne des Theseus, offenbar im Begriff es zu verlassen, herausneigten (*Paus.* 1, 23, 8; s. u.).

Seine Treue gegen den Bruder findet bei der Heimkehr nach Salamis, die vielleicht schon in den Νόστοι des Epischen Kyklos erzählt war (*Welcker, Gr. Tr.* 191), einen üblen Lohn und erspart ihm nicht den schlimmsten Empfang durch den Vater. Die Erinnerung an dessen unerbittliche Strenge hat die Söhne während des ganzen Krieges begleitet (s. d. Art. *Telamon* Sp. 223 f.). So gewärtigt Teukros an des Bruders Leiche den Vorwurf des zornigen Alten, aus Feigheit oder gar aus Tücke, um nunmehr als alleiniger Erbe auftreten zu können, habe er Aias im Stiche gelassen (*Soph. Ai.* 1008 f.); gilt er doch auch der auf ihn erbitterten Kassandra als ὀπατρίου φονεύς (*Lyk. Al.* 453, nach der besten Lesart; vgl. auch *Tzetz.* u. *Schol.*). Überdies verargt es ihm der Vater, daß er nicht wenigstens die Asche des Aias mitgebracht habe (*Serv. Aen.* 1, 619). Die unglückselige Heimkehr behandelten *Aischylos'* Σαλαμίνιαι, das dritte Stück der einen Trojanischen Trilogie (*Aschyl. Tril.* 439 f.; s. o.). Einen Hinweis auf diese Tragödie erkennt man bei *Aristophanes*, Βατρ. 1041, in dem für den Helden charakteristischen Ausdruck Τεύκρων θυμολεόντων, was, nach dem vorhergehenden Πατρόκλων, nur heißen kann: „löwenmutiger Männer wie Teukros". Für *Ennius' Telamo* ist kein griechisches Original nachweisbar; nach den Bruchstücken ist der Inhalt klar: „es stand einem argwöhnischen greisen Vater ein unschuldig geschmähter Sohn gegenüber, tapfer und großmütig das Unrecht ertragend" (*Ribbeck, Röm. Dichtung* 1^2, 31; vgl. *R. Tr.* 133 f.). Sodann war dieser die Haupt- und Titelperson in *Sophokles'* Τεῦκρος (*Welcker, Gr. Tr.* 191 f.), einem Stück, das weniger aus den Fragmenten als aus einer freilich auch verlorenen, aber im Altertum berühmten Nachdichtung, dem *Teucer* des *Pacuvius*, bekannt ist (*Ribbeck, R. Tr.* 223 f.; *R. D.* 1^2, 168 f.). Teucer hat dem Vater nicht nur den Tod des Bruders, sondern auch den Verlust von dessen kleinem Sohne Eurysaces zu erklären, der ihm auf einem andern Schiffe im Seesturm abhanden gekommen ist; Telamo aber „sagt sich, ehe er nicht den verlorenen Enkel wieder hat, von dem Bastard, der seinen Stamm vernichtet habe, los und stößt ihn in die Verbannung". Für den Verstoßenen entzündet die schwererregte Mutter einen heftigen Parteikampf der Freunde, die den Alten vom Throne stürzen wollen: da tritt hochherzig und pietätvoll Teukros selbst für den Vater ein und verläßt die Heimat freiwillig mit der Losung: Patria est ubicunque bene est (*Ribbeck, R. Tr.* 231; vielleicht nach *Sophokles'* Drama; vgl. auch *Ar. Plut.* 1151). *Ions* Τεῦκρος (*Welcker* 953), *Euaretos'* gleichnamiges Stück (*C. I. A.* 2, 973, 7) und *Livius Andronicus' Teucer* (*Ribbeck* 40) liefern in ihren Resten und Erwähnungen keinen Ertrag; über den wesentlich andern Inhalt von *Nikomachos'* Τεῦκρος s. o. — Die Bucht Phreattys am Peiraieus, wo er von einem Schiffe aus seine Reden gehalten haben sollte, diente noch später dem schon einmal freigesprochenen Angeklagten als Verteidigungsstätte (*Paus.* 1, 28, 12; vgl. *J. H. Lipsius, Att. Recht u. Rechtsverfahren* 1, 130 A. 32).

So zieht er denn in die Ferne. Sein Aufbruch gewinnt ein feierliches Gepräge bei *Hor. C.* 1, 7, 21 f. Zuerst begegnen wir seiner Spur in Sidon, wo Dido, lange vor ihrer Flucht nach Libyen, von ihm Trojas Fall und die Heldentaten der Griechen wie der Troer erfährt (*Verg. Aen.* 1, 619 f.). Mit Hilfe ihres Vaters Belus, des Königs von Phönicien, erobert er darauf Cypern (*ib.* 621 u. *Serv.*); zunächst landet er dort an einer seitdem als Ἀχαιῶν ἀκτή bezeichneten Küstenstelle (*Strab.* 14 p. 682) und benennt die von ihm neugegründete Stadt nach seiner heimatlichen Insel Salamis. Seine Auswanderung und Ankunft auf Cypern: *Marmor Parium, Ep.* 26, p. 10 *Jacoby*: ἀφ' οὗ [Σαλαμῖνα τὴν ἐγ] Κύπρῳ Τεῦκρος ᾤκισεν, ἔτη ΓΗΗΗΗΔΔΔΓΙΙΙ (= 938) βασιλεύοντος Ἀθηνῶν Δημοφῶντος. *Pind. Nem.* 4, 46 u. *Schol. Aisch. Pers.* 895. u. *Schol. Soph. Ai.* 1019 f. u. *Schol. Eur. Hel.* 147 f. *Isokr.* 2, *argum.*; 3, 28; 9, 18 f. *Paus.* 8, 15, 7. *Menandr. ἐπιδ.* bei *Spengel, Rhet. Gr.* 3, 357. *Tzetz. Lyk.* 447 f. u. *Schol. Eustath. Il.* p. 285, 14. *Cic. Tusc.* 5, 108; *d. Or.* 2, 193. *Ov. Met.* 14, 696 f.; 760. *Pont.* 1, 3, 80. *Vell.* 1, 1. *Tac. Ann.* 3, 62; *Iustin.* 44, 3, 2. *Dict. Cret.* 6, 4; vgl. auch *Engel, Kypros* 1, 212. An den neuen Wohnort bringt

er kriegsgefangene Troer mit (*Athen.* 6 p. 256 b). Vielleicht ist der dortige Zeuskultus mit seinen Menschenopfern von ihm gestiftet (*Lactant. divin. instit.* 1, 21, 1; vgl. auch *Tac. Ann.* 3, 62. *Hegesandr.* bei *Athen.* 4 p. 174 a = *Müller, fr. hist. Gr.* 4, 419: *Ζεὺς σπλαγχνοτόμος. Gruppe* 335, 15). Er heiratet sodann *Εὔη* (oder *Εὔνη*), die Tochter des eponymen Königs Kypros (s. d.) und Enkelin des Kinyras (s. d.), und erzeugt mit ihr die Asterie (*Tzetz. Lyk.* 450). Nach einer andern Genealogie ist Kinyras' (nicht mit Namen genannte) Tochter die Gattin des Teukros, und von diesem Paare leiteten die Könige von Cypern ihre Herkunft ab und hießen nach dem Ahnherrn *Τευκρίδαι* (*Paus.* 1, 3, 2; 2, 29, 4; zu ihnen gehören Euagoras und sein Sohn Nikokles, deren Herkunft aus Teukros' Geschlecht bezeugt wird bei *Isokr.* 2, *argum.*; 3, 28; 9, 18 f.). Ein Sohn des Teukros, Namens Aias, gilt für den Gründer von Olbe in Kilikien: noch zu Augustus' und Tiberius' Zeit hießen die meisten Glieder der dortigen priesterlichen Dynastie *Τεῦκροι ἢ Αἴαντες* (*Strab.* 14 p. 672); offenbar wechselten in der Herrscherfolge die beiden Namen ab. Ein Teil Kilikiens, *ἡ Τραχεῖα* genannt, wo Pompejus kriegsgefangene Seeräuber ansiedelte, hieß geradezu: *ἡ τοῦ Τεύκρου δυναστεία καὶ ἱερωσύνη*. Inschriftliche Belege für das Fortleben dieser Heroennamen auf Cypern und in Kilikien bei *Gruppe* 329, 5; *Kretschmer, Einleitung in d. Gesch. d. gr. Spr.* 190; *Degen* 57 A. 4 u. 5; *Beloch, Gr. Gesch.* 1^2, 97 A. 2; *Viirtheim, De Aiacis origine cultu patria,* Leiden 1907, S. 54; *Pauly-Kroll, Suppl.* 1. Heft Sp. 34; *Jahrb. d. Arch. Inst.* 24 (1909), 434 f. In der Erzählung bei *Ov. Met.* 14, 698 f. stammt die hartherzige cyprische Jungfrau Anaxarete (s. d.) aus Teukros' edlem Geschlecht, vgl. auch *Hermesianax* bei *Anton. Lib.* 39.

Über seine letzten Schicksale gehen die Zeugnisse weit auseinander. Unter *Aristoteles'* Namen haben wir ein Epigramm auf den in Cypern bestatteten Telamonier (*Bergk, Lyr.* 2^4, 346; s. o.). Hiernach ist er bis an sein Ende dem neuen Vaterland treu geblieben. Dagegen hören wir anderwärts von seiner Rückkehr nach Salamis, die sich nach den verschiedenen Berichten ganz verschieden gestaltet. Unterwegs hat er, wohl bald nach Trojas Zerstörung, deren Chronologie hier nicht recht klar ist, an der Küste von Troas eine Begegnung mit Achills Sohne Pyrrhos (*Cramer, Anecd. Paris.* 2, 216. 221); dieser hat die Asche des Telamoniers Aias neben dem Grabhügel seines Vaters Achill beigesetzt; zum Danke hierfür erzählt ihm Teukros beim Mahle die Ereignisse des Krieges kurz vor dem Tode des Peliden, darunter auch seine eigenen Taten (s. o.); nun erst setzt er die Fahrt nach seiner Heimat Salamis fort.

Sophokles' Εὑρυσάκης (*Welcker* 197 f.; s. auch d. Art. Bd. 1, Sp. 1430), wohl als drittes Stück zu derselben Trilogie zu rechnen wie *Αἴας* und *Τεῦκρος* (s. o.), sowie ferner *Accius' Eurysaces* (*Ribbeck, R. Tr.* 419 f.; *R. D.* 1^2, 180) zeigten den alten Telamon aus seinem Reiche vertrieben und als armen Flüchtling auf Aigina. Hier landet Teukros mit seinem Neffen, den er früher unterwegs verloren (s. o.), dann aber wiedergefunden hat, erkennt den hilflosen Greis, besänftigt dessen Zorn durch die Rückgabe des (wohl schon erwachsenen) Enkels und setzt den Vertriebenen aufs neue als König und den Eurysaces zu seinem Thronerben ein. Dunkel bleibt dabei, ob er selbst nach Cypern zurückkehrt. Erscheint er hier als selbstloser Friedensstifter, so sucht er, nach einer andern Überlieferung (*Iustin.* 44, 3, 3 f.; s. auch d. Art. *Telamon* Sp. 226), im Gegenteil selbst die väterliche Krone zu gewinnen. Auf die Kunde von Telamons Tode kehrt er nämlich aus Cypern nach der heimatlichen Insel zurück; von Eurysaces, der die Herrschaft bereits angetreten hat, abgewiesen, wendet er sich nach Spanien: zuerst besetzt er die Gegend des späteren Neukarthago (*Iustin.: ubi nunc est Carthago Nova*; nach *Sil. Ital.* 3, 368; 15, 192 ist er sogar Gründer der Stadt: *Carthago Teucro fundata vetusto*), wandert aber dann nach der im nordwestlichen Winkel der Halbinsel gelegenen, nachmals von Kelten bewohnten Landschaft Gallaecia (oder Callaecia) aus, siedelt sich hier an und gibt dem Volke (wohl nach sich) den Namen. Nach *Asklepiades von Myrlea* bei *Strab.* 3 p. 157 (*Müller, fr. hist. Gr.* 3, 301) sollen Kriegsgefährten des Teukros (*τῶν μετὰ Τεύκρου στρατευσάντων τινάς*) dort (*ἐν Καλλαικοῖ*,) sich niedergelassen haben; doch erlaubt der Wortlaut der Stelle nicht, die dortigen Städte *Ἕλληνες* und *Ἀμφίλοχοι* für Gründungen dieser Gefolgsmannen oder gar des Teukros selbst zu halten (gegen *Hübner* b. *Pauly-Wissowa* 3, 1367 u. 1, 1937 f.). An einer dritten Stelle Spaniens, in Gades (*Γάδειρα*), zeigte man als Reliquienstück den goldenen Waffengurt des Telamoniers Teukros (*Philostr. vit. Apoll.* 5, 1; 1, 167 *Kayser*).

Soweit bei der Verschiedenartigkeit der Quellen von einem Gesamtbild die Rede sein kann, ist Teukros ein Held von kriegerischer Tüchtigkeit und ausgeprägter Liebe zu Vater, Bruder und Heimat. Farblose epische Beiwörter: *ἀμύμων* (*Quint. Smyrn.* 5, s. o. *Il. Θ* 273), *ἀντίθεος* (12, 322) und *δαΐφρων* (8, 311); außerdem s. o. *ἐυμμελίης* 6, 546; 11, 357); *θυμολέων* (*Ar. Batr.* 1041). Daß er ein angesehener Typus der Tragödie war, ergibt sich auch aus *Antiphanes' fr.* 191, 22 (*Kock, Com.* 2, 90 f.), wo er, zusammen mit Peleus (s. auch *Hor. A. P.* 96. 104), als tragische Person gewissen Charakteren der mittleren Komödie gegenübergestellt wird. Gewiß spielt er in vielen Stücken als Kontrastfigur oder als Deuteragonist, besonders aber in manchen als Titelheld eine bemerkenswerte Rolle; immerhin hat es bei dem Urteil des *Philostratos*, der ihn bei der Besprechung homerischer Helden und ihrer Körperstärke nur zu den Mittelmäßigen (*ἐν τοῖς μέσοις τῶν Ἀχαιῶν*) rechnet (*Heroic.* 12, 3; 2, 189 *Kayser*), in körperlicher wie geistiger Beziehung auch für die nachhomerische Literatur sein Bewenden.

Dies der Bestand der literarischen Überlieferung. Doch das Bestreben, jene Mythen zu

verstehen, macht hier nicht halt. Freilich dürfen Deutungsversuche, die ihnen gewidmet sind, eben nur als Versuche gelten.

Beide Helden, die Teukros heißen, werden von der Überlieferung in einen direkten verwandtschaftlichen Zusammenhang gebracht; ein solcher besteht ja auch nach der wissenschaftlichen Auffassung der Sage; nur ist er ganz anderer Art, als der von der Dichtung aufgestellte Stammbaum vermuten läßt. Die Heldensage hat — so nimmt man jetzt an — den jüngeren Teukros früher geschaffen. Dieser ist, wie sein Bruder Aias, nicht auf der Insel Salamis zu Haus, wie es für letzteren nach dem später entstandenen Schiffskatalog (*B* 557) scheint, sondern bei *Homer* heimatlos (*Ed. Meyer*, *Gesch. d. Altert.* II S. 646); er stammt aber wohl aus dem opuntischen Lokris, wo beide Aias aus einer einzigen Gestalt erwachsen sind (*Gruppe, Mythol.* 613; 310; *Türtheim* 13 f.; 134; *Beloch* 1^2, 185); oder der Telamonier ist eine gesteigerte Nachbildung des Lokrers (*P. Cauer, Ilb. Jahrb.* 1905, S. 11 f.). Der Uraias ist ein Gigant (*Türtheim* 87 f.). Die ursprüngliche Einheit der beiden *Αἴαντε* wirkt noch darin nach, daß sie bei *Homer* meist gemeinsam auftreten und vereint kämpfen (*Türtheim* a. a. O.); Teukros ferner, der sich hier oft zu ihnen gesellt (s. o. Sp. 407), ist gleichfalls aus jenem opuntischen Dämon hervorgegangen; als Bogenschütze würde er sich überdies besonders zum Führer der mit Bogen bewaffneten Lokrer eignen (*Il. N* 715 f.); wird doch sogar sein Name abgeleitet von *τυκ-*, treffen (*Türtheim* 24; s. u.). Telamon (s. d.) ist noch gar kein Held der älteren Sage; weder bei *Homer* noch in *Hesiods Katalogen* wird er erwähnt; auch darf man ihn wohl gar nicht als den Vater der homerischen Brüder auffassen, sondern er ist identisch mit einem Giganten, der sonst auch als Atlas, Tantalos oder Prometheus erscheint (s. d. Art. *Telamon* Sp. 230 u. *Degen* 58). Nicht weil die beiden Brüder seine Söhne sind, sondern weil sie unter seinem Schutze stehen, heißen sie *Τελαμώνιοι* (*P. Girard, Aiax fils de Télamon, Revue des Etudes Grecques* 1905, S. 1 f.; *Türtheim* 52 f.); später erst ist dieses Adjektiv patronymisch aufgefaßt und dann weiterhin so verwendet worden (*Soph. Ai.* 134: *Τελαμώνιε παῖ*. *Quint. Smyrn.* 4, 227: *Τελαμώνιος υἱός*. Vgl. *Ov. Met.* 13, 194). Mit Kolonisten sollen die Sagengestalten des Aias und des Teukros in den Peloponnes und nach dem Saronischen Golf gelangt sein (*Gruppe* 613; *Türtheim* 25. 52. 130). Während nun bei den Lokrern der Gigant Aias in dem kleinen Aias fortlebt, faßt der große auf der Insel Salamis festen Fuß; und wie dem Lokrer ein natürlicher Halbbruder in Medon (s. d. und *Türtheim* 25) beigegeben wird, so tritt neben den andern Aias der Bastard Teukros; zur Erklärung des Namens benutzt sogar *Moritz Schmidt* die Glosse des *Hesychios* (4, 149): *τεῦχρος· ἀδελφὸς νόθος* (s. u.). Seine uneheliche Geburt wird aber nun erst durch Einführung einer ausländischen, nicht vollbürtigen, weil kriegsgefangenen Mutter erhärtet. Damit taucht Hesione (s. d.) als

Nebengattin des Telamon auf. Dieser ist nämlich gleichfalls auf die Wanderschaft gegangen, auf Aigina dem Aiakos angekindet worden und, nach mancherlei Wechselfällen (s. d. Art. Sp. 216 f.), auf der Nachbarinsel Salamis zur Herrschaft gelangt (*Busolt, Gr. Gesch.* 2^2, 215 A. 1). Ein naheliegender, durch den athenischen Nationalstolz bedingter Anachronismus verschafft diesem Eiland schon für das Heldenzeitalter die Zugehörigkeit zu Attika und macht so den Telamon samt seinen berühmten Söhnen zu Stammheroen auch für das attische Festland (*Il. B* 558 mit *Schol.; Soph. Ai.* 202 u. 861 mit *Schol.; Töpffer, Att. Geneal.* 270 f.; 274 f.). Jene Gattin aber, die später seines unebenbürtigen Sohnes Mutter werden soll, erbeutet er als Herakles' Kriegskamerad auf einem Zuge nach Asien; denn Hesione heißt die „Asiatin" (*Degen* 65; *Ed. Meyer* I 2^2 S. 659). Während demnach bereits das älteste Heldenlied den Teukros mit seinem bedeutenderen Bruder als Kämpfer vor Troja kennt und feiert, tritt erst nachträglich, gleichsam dem Parallelismus zuliebe, ihr Vater Telamon auf den Plan, um durch die erste Eroberung Ilions den Söhnen als Muster voranzuleuchten. Nach dem Trojanischen Kriege gelangt, wieder auf dem Wege der Kolonisation, Teukros' Ruhm von Salamis nach Rhodos und Kreta (*Gruppe* 642, 11; 269); zumal wegen seiner Schützenkunst gilt er den Kretern als stammverwandt und ist ihnen vertraut (s. u.; vgl. auch *Hor. C.* 4, 9, 17). Rhodier bringen dann seinen Namen nach Olbe in Kilikien (s. o. Sp. 413), wo dieser sehr üblich wird (*Kretschmer, Einl. in d. Gesch. d. griech. Spr.* 190); und als von dort Ansiedler nach Cypern kommen und eine Stadt Salamis vorfinden (*Busolt* 1^2, 321), schreiben sie deren Gründung ihrem auf der gleichnamigen Insel ansässigen Nationalhelden zu, dessen Name aus Kilikien bereits hierher gedrungen ist (*Beloch* 1^2, 97 A. 2). Seine Verbannung und sein rührender Auszug aus der Heimat wird dann erst von der Sage als Mittelglied in seinen Erlebnissen gefühlvoll ergänzt. Mehrfach sind für die Weiterbildung solcher Wanderungs und Gründungssagen Kulte maßgebend, so der kilikische Zeuskult in Olbe und der cyprische in Salamis (s. o. Sp. 412 f.).

Bisher ist nur von dem jüngeren Teukros, dem Griechen, die Rede gewesen. Aus ihm hat sich, nimmt die moderne Forschung an, der Troer Teukros erst entwickelt (*Degen* 64 f.). Die Troer werden von den Späteren vielfach mit Kreta in Verbindung gesetzt, vor allem wegen des beiden gemeinsamen Idagebirges (*Ed. Meyer* I 2^2 S. 658); ferner wird der trojanische Kybele- und Korybantenkultus aus Kreta hergeleitet und mit jenem auch das Smintheusheiligtum in Beziehung gebracht (*Degen* 46). So landet denn Teukros in Troas (s. o.) und wird hier als siegreicher Eroberer des Landes nachmals der Königsliste einverleibt. Da aber die Sage einen einheimischen Herrscher Ilions, das sich trotz seines zweimaligen Falles auch in der Erinnerung der Griechen stets besonderen Ansehens erfreut, lieber sieht als einen zugewanderten Fremd-

ling und Unterdrücker, so macht ihn eine andere Form der Überlieferung zum ureingeborenen König, ja zum Ahnherrn der troischen Königsfamilie (s. o. Sp. 403); offenbar ist für letzteres der Grund, daß durch die Autorität der *Ilias* (*T* 219 f.; 230 f) von Dardanos an der Stammbaum des Herrscherhauses bereits unverrückbar feststeht und Teukros mithin nur vor Dardanos unterzubringen ist. Bereits vorher ist, nach dem Muster der rhodischen Andromedasage (*Tümpel, Fleckeis. Jahrb. Supplbd.* 16, 199 f.; *Gruppe* 848; *Türtheim* 50) Hesione, ihre Aussetzung durch ihren Vater sowie ihre Errettung durch Telamon in die Erscheinung getreten (s. *Weicker* b. *Pauly-Kroll* 8, 1241), und in dem Sohne dieses Paares, dem Telamonier Teukros, hat sich das Blut des troischen und des griechischen Heldengeschlechts gekreuzt (*Preller, Gr. Mythol.* 2^3, 405). Damit ist, woran auch sonst der Sage viel liegt, zwischen den beiden gleichnamigen Heroen ein verwandtschaftliches Band hergestellt. Während also in Wahrheit — oder doch wahrscheinlich — der Kreter Teukros fern im Südosten der Griechenwelt von dem salaminischen Flüchtling und nachmaligen cyprischen Kleinfürsten erst ins Leben gerufen worden ist, wird er, als ältester König von Troja, Hesiones Ahnherr und so, durch künstliche Verknüpfung, der Stammvater des Telamoniers. Zugleich ergibt sich dabei zweierlei. Einmal hat diese Verbindung den Erfolg, daß der nur scheinbar troische Name Teukros in Troja erklärt wird (*Weicker* a. a. O.): er stellt sich damit stillschweigend als ein echtgriechischer und dorthin übertragener heraus (s. o. und *Degen* 62), wodurch sich Ableitungen des Wortes aus andern Sprachen erledigen (s. u.). Wichtiger als die Erfüllung dieses eigentlich nur sprachlichen Zwecks ist der Sage die Befriedigung einer nationalen Tendenz gewesen, nach der „Teukros ein Band zwischen den Troern und den Eroberern Trojas sein und diese als Abkömmlinge der echten Heroen kennzeichnen sollte“ (*Gruppe, Berl. Philol. Wochenschr.* 1908, S. 688). Als besonders mächtig hat sich hier wieder der attische Einfluß erwiesen. Er hat den kaum auf Salamis heimisch gewordenen Telamon und seine Söhne für Attika gewonnen (s. o.), aber auch den Erichthonios in die troische Königsliste eingefügt (*Escher b. Pauly-Wissowa* 6, 440). Nicht genug damit. Früh hat der attische Gau Xypete die Bezeichnung *δῆμος Τρώων* oder *Τροία* erhalten (s. o. Sp. 405 f. u. *Steph. Byz.* s. *Τροία*), wozu gewiß das älteste Epos mitgewirkt hat; *ἄρχων* wird hier der Sage nach der Held Teukros. Seine von dem Atthidographen *Phanodemos* berichtete Wanderung von Attika nach Troas (s. o. Sp. 405) stellt, im ausdrücklichen Gegensatz zu der Überlieferung von Teukros' kretischer Herkunft (*Strab.* 13 p. 604), ein neues Band zwischen den hier wie dort wohnenden Völkern her. Damit scheint die vielumstrittene Ansicht *Bethes* Raum zu gewinnen, nach der die Heimat der troischen Helden im griechischen Mutterlande zu suchen ist (*Homer u. d. Heldensage, Ilb. Jahrb.* 1901, S. 657 f.; 668; 673 f.). Gerade für den Troer Teukros ist zwar diese Lehre *Bethes* namentlich von *O. Crusius* (*Sitzungsber. d. Bayr. Akad. d. Wiss., phil.-histor. Kl.*, 1905, S. 776 f.; vgl. *Türtheim* 62 f. u. *Gruppe, Burs. Jahresber.* Bd. 137 S. 122) lebhaft bekämpft worden. Aber bei der hiermit in Zusammenhang stehenden Betrachtung des Volkes der Teukrer und seiner Wanderung von West nach Ost (s. u.) wird die *Bethes*che Theorie eine Stütze finden. Hier muß der Hinweis auf die schon berührte Tatsache genügen, daß Athens Dichter und Lokalhistoriker, gewiß unter dem Einfluß des alten Epos (*Gruppe* a. a. O.), ihre Vaterstadt mit dem auch nach seinem Sturze hochberühmten Ilion zu verknüpfen suchen und diesem Streben schon vorhandene Formen der Heldensage unbedenklich und nicht ohne Willkür zum Opfer bringen.

Dies sind Versuche zur Erklärung von Wesen und Herkunft des jüngeren wie des älteren Teukros. Besonders viel Einfluß auf die Wanderung der beiden Heroen darf man der attischen Überlieferung und der rhodischen Sage beimessen. Durch jene gewinnt der Troer Teukros einen wenn auch lockeren und künstlichen Zusammenhang mit Athen; diese führt den Telamonier erst nach Süden und zuletzt nach dem äußersten Westen (*Gruppe* 643, 4), wo er den Tod und sein Grab findet.

Zur Etymologie des Namens sind schon zwei Deutungen erwähnt worden: die Herleitung von *τυκ-*, *τυγχάνειν*, treffen, wonach das Wort den treffsicheren Schützen bezeichnen würde (*Türtheim* 24), und die Benutzung der *Hesychios*glosse: *τεῦχρος· ἀδελφὸς νόθος*, darnach hieße Teukros der uneheliche Bruder oder allgemein der Bastard (*Moritz Schmidt, Hesych.* 4, 149). Von einer *Hesychios*stelle geht auch eine dritte Erklärung aus; es heißt da:

> *Τεῦκροι· οἱ Τρῶες καὶ οἱ ποιηταί.*
> *τεῦκρον· ποιητήν.*
> *τευκτῆρος· ποιητοῦ.*

Hiernach leitet *Degen* (S. 62) den Namen von *τυκ-*, *τεύχειν*, fertigen, erfinden ab und übersetzt ihn mit Künstler (opifex). Sohn einer Hesione (s. d. unter 2) ist nämlich auch Palamedes (s. d); er heißt nach *Welcker* ursprünglich *Παλαμα — μήδης*, was den Handfertigen bedeutet, und ist namensverwandt mit Palamaon (s. d.), dem Vater des Künstlers Daidalos, und mit Palaimon (s. d. unter 3), einem Sohn des Hephaistos. Diesem Gotte sind alle drei fast gleichnamigen Heroen sehr ähnlich, ja angeblich mit ihm dieselbe Person; vgl. *Fick²-Bechtel, Griech. Personennamen* 405. Falls nun auch *Τεῦκρος* nach der *Hesychios*glosse der geschickte Arbeiter und Erfinder heißt, so erscheint, wie man es wenigstens auslegt, auch er als eine dem Hephaistos engverwandte Figur; nach *Gruppe* (*Burs. Jahresber.* Bd. 137 S. 490; vgl. *Mythol.* 1308, 4) ist Teukros „vermutlich ein Kultname für Hephaistos“. Auch *G. Curtius* (*Etymol.*⁵ 219. 507) scheint für die Ableitung des Wortes an *τεύ-*

χειν zu denken, redet aber beidemale auch von τυγχάνειν. Sprachlich mag ja bei dieser Erklärung alles klar und in Ordnung sein, und nach *Hesychios* kann Teukros gewiß Werkmeister, Erfinder bedeuten. Nur beziehe man, wie es doch gerade hierbei geschieht, den Namen dann nicht als Appellativum auf einen der beiden vorgenannten Heroen. Beide sind Heerfürsten, Krieger. Von einer geistigen oder eigentlichen Verwandtschaft mit Hephaistos meldet die Sage nicht das Mindeste. Der Vergleich mit Palamedes, Palamaon und Palaimon, denen doch entweder erfindsame Geschicklichkeit oder wirkliche Familienzugehörigkeit zu großen Künstlern ausdrücklich bezeugt ist, beweist also für Teukros nichts. Die Identität der beiden Hesione genannten Mütter (oder gar aller vier! s. d. Art.) ist unglaubhaft; überhaupt sollte man in der Mythologie nicht alles Gleichnamige identifizieren wollen (noch weniger freilich das Ungleichnamige und Ungleichartige! vgl. darüber *Gruppe, Burs. Jahresber.* 137, 17). Daher ist die Formel Teukros = Hephaistos sehr fragwürdig und an der sprachlichen Erklärung höchstens dies zu billigen, daß sie bei derselben Wurzel τυκ- und überhaupt bei der Ableitung aus dem Griechischen verharrt. Denn Versuche, Teukros und Teukrer aus dem Phrygischen, von ΠΟΥΚΡΟΣ (*Ramsay, Österr. Jahreshefte* 1905, Beibl. 89, vgl. *Gruppe* a. a. O. 623) oder von dem altkretischen Volksnamen Tschakara (*S. Reinach, Rev. Archéol.* 1910, S. 38; 40 f.) oder gar aus dem Ägyptischen (s. u.) herzuleiten, bleiben höchst unsicher. Übrigens fassen alle drei Ableitungen aus dem Griechischen zunächst nur den Telamonier Teukros ins Auge — ein Beweisgrund mehr für dessen Priorität (s. o.). Unter ihnen hat *Virtheims* Erklärungsversuch am meisten für sich, weil er diesen Helden als Bogenschützen kennzeichnet; denn als solcher erscheint er besonders häufig in der literarischen Überlieferung (s. o.) und zumeist auch in der bildenden Kunst (s. u.). Es wird sich überdies ergeben, daß diese Bezeichnung am besten auch für das Volk der Teukrer und seinen kriegerischen Charakter paßt (s. u.).

Der griechische Name der beiden Helden zeigt in keinem Kasus irgendwelche Besonderheiten, der lateinische hat die doppelte Nominativform Teucer und Teucrus; vgl. darüber *Neue, Lat. Formenlehre* 1^2, 77 f. u. *Kühner-Holzweißig, Lat. Gramm.* 1^2, 444 f. Die Form Teucer ist die gewöhnliche und erscheint z. B. bei *Hor. C.* 1, 15, 24; 7, 21; 4, 9, 17; *Ov. Met.* 13, 157; *Vell.* 1, 1, 1. Die Form Teucrus findet sich bei *Verg. A.* 3, 108; *Lactant. divin. instit.* 1, 21, 1; *Epit.* 23, 1; s. auch *Priscian.* 6, 6, 33; 7, 5, 17; *Charis.* 1, 11. Ein Vokativ des Wortes, der interessant wäre, kommt im Lateinischen nirgends vor; vgl. aber *Ov. Fast.* 1, 471: *Euander (Nom.)*; *Verg. A.* 11, 55: *Euander (Voc.)*; 8, 100. 185 u. ö.: *Euandrus*; 10, 515: *Euandre.* — 10, 301: *Thymber (Nom.)*; v. 394: *Thymbre.*

Τεῦκροι, wie die beiden Helden, heißt auch das nach dem König Teukros benannte Volk der Troer bei *Diodor* 4, 75 u. *Strab.* 1 p. 61; 13 p. 604; vgl. *Eustath. Il.* p. 713, 26, wo ausdrücklich die Namensgleichheit bezeugt wird; daher ist bei *Kallimachos* (*hymn.* 3, 231) Τεύκρων, weil durchaus möglich, und überdies als Lesart aller Handschriften festzuhalten (gegen *O. Schneider*). Dagegen nach *Steph. Byz.* s. Τευκροί (s. auch s. Ἀβαντίς, s. Αἰμονία, s. Αἰνία) sind für das Volk die oxytonierten Formen Τευκροί, Τευκρός die richtigeren; sie finden sich bei *Herodot* 2, 114; 5, 13. 122 u. ö., eine Differenzierung, die auch der Volksname Γραικός neben dem Personennamen Γραῖκος aufweist, während bei Βοιωτός und Ἠλεῖος diese Unterscheidung nicht eintritt. Vgl. über die (nur teilweise durchgeführte) Veränderung und Wanderung des Akzents bei Bedeutungswechsel: *Kühner-Blass, Gr. Gramm.* I 1 § 84, S. 329 f.

Τευκρὶς αἶα (*Aisch. Ag.* 111) oder nur Τευκρίς (*Steph. Byz.* s. Τευκροί) ist Troas, letzteres auch Troja, das altertümlich auch Τεύχριον genannt wird; vgl. *Degen* 12 f.

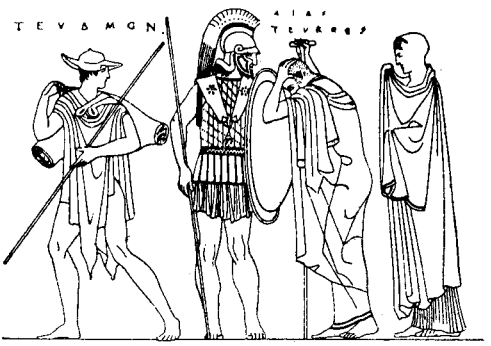
Die entsprechenden lateinischen Ausdrücke sind Teucri (oft bei *Verg.* u. *Ov.*); Teucrus. — Teucria tellus (*Cul.* 306) ist Troas; Teucria (*Verg. A.* 2, 26) Troja. Teucrus ist auch Adjektiv: Teucro sanguine (*Catull.* 64, 344); Teucri viri (*Verg. A.* 5, 530); Teucrae carinae (*Ov. Met.* 14, 72); aber auch Teucrius: Teucria Pergama (*Sil. It.* 13, 36). Wegen ihrer vermeintlichen Abstammung von den Troern werden Teucri dann auch die Römer genannt; daher ist mit Teucro Quirino (*Propert.* 5, 6, 21) Romulus gemeint; s. auch *Sil. It.* 12, 362; 13, 70; 17, 348.

Was hat es nun mit den Teukrern für eine Bewandtnis? *Homer* kennt sie noch nicht, ebensowenig wie den Troer Teukros (s. o.); in der *Ilias* erscheint nur der Grieche dieses Namens. Die erste Erwähnung einer Völkerschaft, die Teukrer heißt, begegnet bei *Kallinos* (fr. 7, *Bergk, Lyr.* 2^4, 7): unter dem Kreter Skamandros wandern die Teukrer in Troas ein (s. o. Sp. 403 f.; *Ed. Meyer* I 2^2 S. 659). Dann hören wir erst wieder über sie von *Herodot* (5, 122): nach dem ionischen Aufstand unterwirft ein persischer Satrap alle Äolier, die in Troas wohnen, darunter die Gergithen, die Überreste der alten Teukrer (Γέργιθας τοὺς ὑπολειφθέντας τῶν ἀρχαίων Τευκρῶν); in derselben Gegend berührt Xerxes auf seinem großen Feldzug Γέργιθας Τευκρούς (7, 43). Wenn freilich bei *Strab.* 13 p. 589 eine Stadt in Troas nicht weit von Lampsakos, namens Gergitha, bezeugt wird (s. auch *Bürchner* b. *Pauly-Kroll* 7, 1248 f.: *Gergis*) und auch weiter südlich an der kleinasiatischen Küste, in Kyme (*Athen.* 6 p. 256 c; *Strab.* a. a. O.) und Milet (*Athen.* 12 p. 524 a), Gergithen oder Gergethen als Teile der dortigen Bevölkerung erwähnt werden, so geschieht dies ohne Nennung der Teukrer. Dagegen wird man unter den Gerginern (Γεργῖνοι) in Cypern das nämliche Volk wie jene Gergithen oder wenigstens deren Stammverwandte zu verstehen haben (so *Ed. Meyer* a. a. O.; anders *Degen* 50, der Gergithen und Gerginer durchaus voneinander

trennt), weil diese bei *Athen.* 6 p. 256 c in Verbindung mit den gefangenen Troern genannt werden, die der verbannte Teukros mit sich führt und dort ansiedelt (s. o.). In Vorderasien (Troas, Kyme, Milet, Cypern) werden also die Teukrer von den älteren Gewährsmännern, *Kallinos* und *Herodot*, lokalisiert, und letzterer bezeugt außerdem, die Paionen in Thrakien leiteten ihre Herkunft von den troischen Teukrern her (5, 13; vgl. *Strab.* 7 p. 331); die Bithynier Kleinasiens ferner seien nach ihrer eigenen Erzählung aus Thrakien von den Teukrern und Mysern vertrieben worden (7, 75); endlich, diese beiden Volksstämme seien über den Bosporus nach Europa gewandert und westlich bis ans Ionische Meer, südlich bis an den Peneios vorgedrungen (7, 20). In dieser Darstellung *Herodots* erkennt jedoch die moderne Ethnologie einen entschiedenen Irrtum: nicht aus Kleinasien, nimmt sie an, sind die Teukrer mit Paionen und Mysern nach Nordgriechenland gekommen, sondern aus Illyrien und Thrakien dahin eingewandert (*Tomaschek, Die alten Thraker* 1, 13 f., *Ber. d. Wiener Akad.* Bd. 128, S. 63 f.; *Brandis* b. *Pauly-Wissowa* 3, 511 f.; *Virtheim* 58) und vonda in Europa wie in Asien südwärts gezogen. Dort hinterlassen sie Spuren ihres Aufenthalts am Peneios, hier an der Propontis und bei Milet (s. o.). Auffällig ist dabei, daß in Lokris der Volksname verloren geht und nur der Personenname Teukros sich erhält; doch ist auch hier seines Bleibens nicht. Lokrer vermutlich bringen ihn mit Aias nach dem Saronischen Golf (s. o.). Und nun beginnt, wie schon erörtert worden ist, auf dem Wege der Kolonisation die Wanderung des Heldennamens erst südwärts nach Rhodos, Kreta, Kilikien und Cypern, dann, wohl von Kreta aus (s. o.), nach Troas: des Heldennamens! Denn das Volk der Teukrer oder doch sein Name ist unterdes in Europa verschwunden; an der kleinasiatischen Küste dagegen, wohin gleichfalls einst (von Thrakien aus) Teukrer gelangt sind, hat er sich erhalten; hier finden ihn griechische Kolonisten vor (*Virtheim* 61), und so lebt er, begünstigt und verklärt von der epischen Dichtung, in Königen, Heroen, ja ganzen Völkerstämmen wieder auf und gewinnt für das Heldenzeitalter eine neue Bedeutung, indem er zu einer Bezeichnung für die Troer wird, von denen er sich weit später, wieder unter dem Einfluß des Epos, auf die vermeintlichen Abkömmlinge Trojas, die Römer, vererbt. Nach allem bleibt der Name Teukrer als echtgriechisch zu Recht bestehen; wir brauchen ihn weder mit *Brugsch-Pascha* (*Gesch. Ag.* 603), *Schliemann* (*Ilios* 825 f.) und *Hörnes* (*Urgesch. d. Menschh.* 490) von ägyptischen Denkmälern herzuholen (s. dagegen *Degen* 66; *Beloch* 1^2, 138 A. 2) noch mit *Ramsay* (*Österr. Jahreshefte* 1905, Beibl. 89) aus dem Phrygischen oder mit *S. Reinach* (*Rev. Archéol.* 1910, S. 38. 40 f.) von den kretischen Urbewohnern abzuleiten, sowenig es jemand vom Standpunkt wissenschaftlicher Sprachkunde billigen wird, daß man die drohenden Türken im 14. Jahrhundert die neuen Teukrer nannte (*Gregorovius, Athen im Mittelalter* 2, 165). Und wenn es sich endlich um die Etymologie des Wortes Teukrer handelt, so paßt die für den Namen des Helden bereits befürwortete Herleitung von *τυκ-*, treffen (s. o.) als Appellativum auch zu dem kriegerischen Wesen des erobernden Volksstammes: noch bei *Homer* (*N* 715 f.) führen die mit den Teukrern früh verschwisterten Lokrer als Nationalwaffen Speer und Bogen, ebensowie ja der den Lokrern früh abhanden gekommene, aber doch wohl aus ihnen hervorgegangene Held Teukros in Literatur und bildender Kunst vorzugsweise der treffsichere Bogenschütze ist (s. o.).

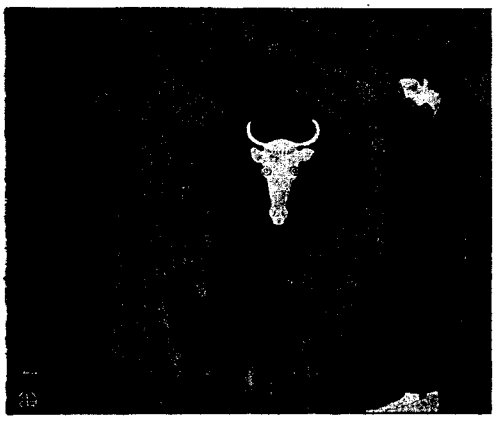
Die bildende Kunst läßt den Troer Teukros unbeachtet, veranschaulicht aber mehrfach den Telamonier. Die Denkmäler sollen hier nach seinem Lebenslauf aufgezählt werden.

Der Abschied der Brüder Aias und Teukros vom Elternpaare ist dargestellt auf dem Gemälde einer apulischen Amphora in Neapel; s. *Overbeck, Gal. her. Bildw.* 1, 276;



1) Apulische Amphora; anwesend: Teukros, Aias, Telamon, Periboia (nach *Overbeck, Gal.* Taf. 13, 7).

Taf. 13, 7; *Baumeister, Denkmäler* 1, 683; Art. *Telamon* in diesem Lexikon Bd. 5, Sp. 235 mit Abb. 7; vgl. auch *C. I. Gr.* 4 nr. 7654. Aias ist durch Beischrift kenntlich, die Namen Telamon und Teukros sind dagegen verwechselt, die Mutter unbezeichnet; es ist Periboia (s. d. Bd. 3, Sp. 1962); Teukros' Mutter Hesione bleibt, um der künstlerischen Einheit willen, außer Betracht (s. o.). Schon im Fortgehen begriffen und ausschreitend, schaut Teukros, wie der Bruder, nach den tiefbetrübten Eltern zurück. Doch bemerkt mit Recht *Luckenbach* (*Fleckeis. Jahrb. Supplbd.* 11, 545 f.), Teukros, der — anders als der wohlgerüstete Aias — seiner sonst üblichen Kennzeichen als Bogenschütze entbehre, sei mehr nur als Diener (*σκευοφόρος ὑπηρέτης* oder *θεράπων*) des Hopliten Aias charakterisiert; die ganze Szene bezeichne ursprünglich überhaupt den Auszug eines Schwerbewaffneten und seines mit Hut und Lanze versehenen Begleiters; s. Abb. 1. — Um so deutlicher wird Teukros gekennzeichnet auf einem Vasenbild desselben Gegenstands (*Gerhard, Auserl. Vasenbilder* Taf. 215; *S. Reinach, Répertoire des vases peints* 2, 108 f.): zwischen einem Greis (Telamon) und einer



2) Teukros mit Aias zwischen den Eltern, Vasenbild (nach *Gerhard, Auserl. griechische Vasenbilder* Taf. 215).

weinenden Frau, die in ihrer Haltung ganz an Periboia auf dem vorgenannten Vasengemälde erinnert, stehen nebeneinander, von der Mutter abgewendet und dem Vater zugekehrt, die beiden Brüder: Aias mit Helm, Schild und Lanze, Teukros mit Bogen und spitzer phrygischer Mütze, also in Barbarentracht, wie sie selbst bei griechischen Bogenschützen auch sonst auf Bildern erscheint. Beischriften fehlen; doch ist am Gegenstand nicht zu zweifeln; die beiden Alten als Phoinix und Briseis zu erklären, liegt kein Anlaß vor; s. Abb. 2. — Weit figurenreicher ist die gleiche Szene gestaltet auf dem Bilde einer rotfig. Vase im Brit. Museum (*Vasenkatalog des Brit. Mus.* E 16, Bd. 3, S. 51 f.; *Photogr. Mansell*; vgl. *Jahn, Arch. Zeitg.* 1852, S. 413 u. *Abhandl. d. Sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl.* Bd. 3, S. 758; *C. I. Gr.* 4. nr. 7655. Aias (AIAS), ganz gerüstet, nimmt Abschied von einem Greise, der sich auf einen Stab stützt, wahrscheinlich Telamon. Hinter einem Viergespann, das mehrere teils gar nicht, teils undeutlich bezeichnete Personen umgeben, steht ein Bogenschütze in skythischer Tracht; daneben die freilich zweifelhafte Inschrift ?TεVKρος.

3) Bogenschießender Teukros (nach *Antike Denkmäler d. K. Deutschen Archäol. Instituts* Bd. 1, Taf. 7, 15).

Ein schlechterhaltener korinthischer Pinax des Berliner Museums, von *Furtwängler* (*Beschreibung der Vasensammlung des Antiquariums* 764; *Antike Denkm. d. D. Arch. Inst.* 1, Taf. 7, 15) einer anderen Tonscherbe mit Diomedes' ἀριστεία (*Il. E*) angefügt, zeigt den durch die Beischrift TΒ gesicherten bogenschießenden Teukros, den ein Hoplit, ohne Zweifel der Telamonier Aias, mit seinem Schilde deckt. *Robert* (*Hermes* 36, 390 f.) will das Bild der beiden Brüder lieber auf Θ 330 f. beziehen, denkt aber auch an andere Szenen, namentlich an den Kampf bei den Schiffen (s. u.); s. Abb. 3.

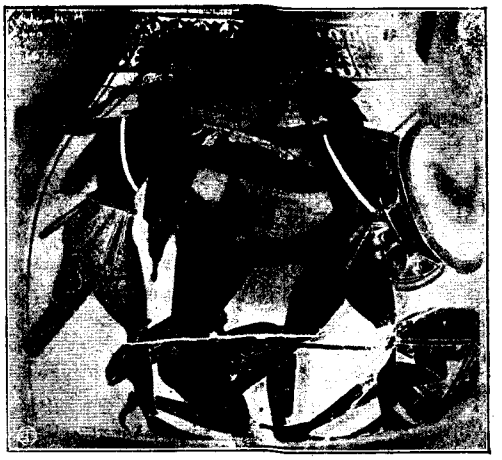
Das Relief eines etrusk. Sarkophags vergegenwärtigt einen Kampf, auf den *Svoronos* (*Jahrb. d. Arch. Inst.* 1886, S. 205 f.) *Il. Λ* 401 f.; 544 f. bezieht; vgl. *Engelmann, Homeratlas*: *Ilias* nr. 61; die eine Hälfte ist auch im Art. *Odysseus* Bd. 3, Sp. 659 abgebildet. Im Handgemenge mit Troern bemerkt man Odysseus und Aias; neben diesem steht mit Bogen und Pfeilen Teukros, der, auf einer Muschel blasend, Hilfe herbeiruft; auf ihn, der in diesem Buche der *Ilias* nicht vorkommt, ist vielleicht Eurypylos' Hilferuf übertragen uud dieser Ruf anachronistisch durch ein Blasinstrument verdeutlicht (*Svoronos* 208 f.).

Epinausimache, der Titel einer Tragödie des *Accius* (*Ribbeck, R. Tr.* 355 f.), ist auf der Tabula Iliaca (*Jahn, Bilderchroniken* S. 17, Taf. 1) die Unterschrift des dritten Streifens von unten rechts, der Buch *O* wiedergibt. Bogenschießend kniet Teukros neben seinem Bruder Aias, der ihn hinter seinem Schilde deckt, in einem von beiden verteidigten großen Schiffe; zahlreiche mit Unterschriften bezeichnete Troer, besonders Hektor (v. 415 f.; 458 f.; 466 f.), dringen an; Kleitos (v. 445) ist bereits von Teukros' Pfeilschuß gefallen; s. Abb. 4. — In ähnlicher Haltung ist das Brüderpaar dargestellt auf einer Gemme; nach *Furtwängler, Beschreibung der antiken Gemmen in Berlin* nr. 9615, ist es eine für *Stosch* (3, 243) hergestellte Paste, wahrscheinlich also nach antikem Original; vgl. *Overbeck, Gal. her. Bildw.* Taf. 17, 9; *Brüning, Jahrb. d. Arch. Inst.* 1894, S. 150; *Engelmann, Homeratlas* nr. 69: neben dem riesigen Aias, der das Schwert zückt, kniet im Hintergrund des Schiffes Teukros, wesentlich kleiner, mit dem Bogen; s. Abb. 5. Auf einer andern etwas kleineren Gemme *Stoschs* (3, 242), die nach *Furtwängler* antik und in zwei Exemplaren (nr. 4291 u. 4292) vorhanden ist, soll nach *Brüning* a. a. O. Teukros gleichfalls mit abgebildet sein, nämlich wie dort im Kampfe für die

5) Teukros mit Aias ein Schiff verteidigend, auf einer Gemme (nach *Overbeck, Galerie heroischer Bildwerke* Taf. 17, 9).

4) Teukros mit Aias ein Schiff verteidigend (nach *Jahn, Bilderchroniken*, Tafel 1).

Schiffe begriffen. — Auch aus stark trümmerhaften Relieffragmenten griechischer Sarkophage erweist *Robert* (*Hermes* 36, 393 f.) eine Iliasszene, und zwar noch am deutlichsten auf einem spartanischen aus der Kaiserzeit die Epinausimache: gegen Hektor und Pulydamas (*O* 415 f.; 454 f.) verteidigen Aias (mit Schild und Schwert) und Teukros das Schiff, letzterer hier nicht als Schütze, sondern mit einem Stein bewaffnet, da „der Bogen in der Kaiserzeit (wie auch schon im 5. Jahrh. v. Chr., vgl. *Soph. Ai.* 1120; s. o. Sp. 410) eine viel zu wenig vornehme Waffe ist, als daß ein Heros ihn führen könnte“ (*Robert* 402 f. u. A. 1). — Auf einem Gefäß der Münchener Vasensammlung (*Otto Jahn* S. 13, nr. 53) ist eine weitere Kampfszene der *Ilias*, vielleicht nach Buch *II* dargestellt: Aias (*AIAAΣ*) steht Hektor gegenüber, zu ihren Füßen liegt ein gefallener Krieger (Patroklos?); hinter Hektor kämpft ein undeutlich bezeichneter Held (Tydeus?); hinter Aias ein bärtiger Bogenschütze in phrygischer Tracht und mit gespanntem Bogen, offenbar Teukros; s. Abb. 6.



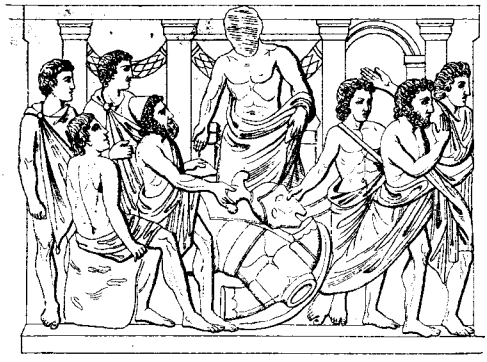
6) Kampfszene der Ilias mit Aias und Teukros, Vasenbild in München (nach Photographie).

Mögen die Münchener Skulpturen aus dem Westgiebel des Aphaiatempels von Aigina den Kampf um Achills oder Patroklos' Leiche darstellen, es erscheint fast selbstverständlich, in dem einem knieenden Bogenschützen im Panzer den Teukros als Gegenstück des Paris zu erkennen. Diese Auffassung hat lange gegolten, vgl. *Brunn, Glyptothek* S. 80[5]; *Overbeck, Gal. her. Bildw.* S. 545; *Baumeister, Denkmäler* 1, 335; und doch wird man sie aufgeben müssen. Der Zuwachs, den die Figuren durch die letzten Ausgrabungen gewonnen haben, und die hierdurch bedingte Neuordnung hat die Anschauungen über die berühmte Statuengruppe wesentlich bereichert und vertieft. *Furtwängler* (*Die Ägineten* S. 49 f.) hält sehr wohl daran fest, daß die für Aigina bedeutsamen Aiakiden dargestellt seien, warnt aber davor, die Einzelfiguren zu benennen, und gibt für sie (mit Ausnahme des Bogenschützen Herakles im Ostgiebel) keine Individualisierung zu. Auch *Wolters* (*Äginetische Beiträge, Sitzgsber. d. Bayr. Akad. d. W., phil.-hist. Kl.*, 1912, S. 1 f.) verzichtet auf weitere Deutungen.

Den Kampf zwischen Achill und Memnon veranschaulicht das Bild auf einer archaischen schwarzfig. Trinkschale: vgl. *Gerhard, Arch. Zeitg.* 1851, S. 362 f., Taf. 31, 1; *Overbeck* a. a. O. S. 517, nr. 47; *S. Reinach, Répertoire* 1, 374. Viele Teilnehmer am Kampfe sind anwesend, als Zuschauerinnen auch die Mütter Thetis und Eos; links der knieende Bogenschütze ist wohl Teukros; ihm entspricht rechts Paris. Die Inschriften geben keinen Sinn. Zum Gegenstand vgl. die Art. *Eos*, Bd. 1, Sp. 1270 f., und *Memnon*, Bd. 2, Sp. 2672 f.; s. Abb. 7.

Der (bereits beendigte) Streit um die Waffen des Achill bildet den Gegenstand der Darstellung auf einer Aschenkiste aus Ostia im röm. Thermenmuseum; vgl. *Mon. d. I.* 2, 21; *Overbeck* a. a. O. S. 563, nr. 3, Taf. 23, 3; *Baumeister* 1, 30, Abb. 31. Agamemnon

7) Kampf zwischen Achill und Memnon (nach *Gerhard, Archäol. Zeitung* 1851, Taf. 31, 1), anwesend links Teukros, Thetis und Eos.



8) Streit um die Waffen des Achill (nach *Overbeck, Galerie heroischer Bildwerke* Taf. 23, 3).

führt, in der Mitte thronend, den Vorsitz; die siegreiche Partei (Odysseus) bemächtigt sich, von links herantretend, der Waffen, während die besiegte nach rechts hin sich entfernt. Während früher die beiden Gestalten ganz rechts für Aias und Tekmessa erklärt wurden, erkennt man neuerlich, so besonders *Helbig* (*Sammlungen Roms* 1^3, 199, nr. 1459), richtiger in dem Bartlosen, der mit Anzeichen des Entsetzens davoneilt, Aias, in dem Bärtigen, der ihn voll Besorgnis wegdrängt, Teukros; s. Abb. 8.

Endlich waren in einer Bronzegruppe auf der athenischen Akropolis Teukros, Menestheus und die Söhne des Theseus (Demophon und Akamas) dargestellt, wie sie sich aus dem Hölzernen Pferde herausneigen (*Paus.* 1, 23, 8 ist wohl zu lesen *ὑπεκκύπτουσιν*; vgl. *Hitzig-Blümner* 1, 260 f.). Hier erscheint also Teukros als Haupt und Führer der an Trojas Eroberung beteiligten attischen Nationalhelden.

Dieser Artikel war bereits gedruckt, als seinem Verfasser die treffliche Schrift: „*Teukros und Teukrer*“ von *J. J. G. Vürtheim*, Rotterdam 1913, bekannt wurde, dessen Buch: *de Aiacis origine cultu patria*, Leiden 1907, in dem vorliegenden Artikel mehrfach verwertet worden ist. Dem Zweck, der neuen wichtigen Einzeluntersuchung ihr ungeschmälertes Recht zu lassen, dient die folgende Inhaltsangabe.

I. T. der troische König (s. o. Sp. 403). Diese Sage, deren Ursprung bald auf *Hellanikos* zurückgeführt (*Ulrich Höfer; Wellmann*), bald aus einem alten Epos hergeleitet (*Degen*), bald einem späten Mythographen zugeschrieben wird (*Gruppe*), erklärt sich aus dem Seeverkehr zwischen Troas und Kreta unter rhodischer Vermittelung. Die Teukrer sind wohl ein historisches, vielleicht lelegisches Volk, das, wie *Kallinos* bezeugt, von Norden her in Griechenland und Kleinasien einwandert und Lokris wie Troas besiedelt. Vermutlich durch *Hellanikos* wird Teukros zum einheimischen König gemacht und im Stammbaum des trojanischen Herrscherhauses (*Il.* Υ 219 f., 230 f.) später obenangestellt.

II. T. eingewandert: a) aus Kreta (s. o. Sp 403 f.). Ähnlich wie Apollon Smintheus und Rhea mit ihren Kureten ist auch Teukros aus Kreta nach Troas übertragen worden; zweifelhaft bleibt, ob vor oder nach dem Trojanischen Kriege. Von Teukros' Vater hat der Fluß Skamandros den Namen.

b) aus Attika (s. o. Sp. 405 f.). Unklare Vorstellungen einzelner Atthidographen über die Herkunft des in dem attischen Gau Xypete befindlichen Palladiums und dem attischen Erichthonioskult sowie die Namensgleichheit vieler troischer und griechischer Helden haben „das Hirngespinst des von Attika nach Ilion fahrenden Teukros“ verschuldet und die Neigung begünstigt, alle möglichen trojanischen Heroen und Könige aus Griechenland herzuleiten.

III. T. ein Kyprier (s. o. Sp. 412; 416). Ein aus Troas in Kypros eingewanderter Teukros wird später mit Telamons Sohne verschmolzen. Überseeische Beziehungen zwischen beiden Ländern liegen dieser Sage zugrunde. Gergithes und Gerginoi sind ethnographisch verwandt oder sogar identisch (gegen *Degen*). An die Gergithen in Troas erinnert schon Priamos' Sohn Gorgythion (*Il.* Θ 302). Die von *Kallinos* erwähnten *Ἠιονεῖς* (= Asiaten) leben fort in Hesione, die zugleich auch „eine lokrische, d. h. lelegische, Figur“ ist; die troischen und die lokrischen Teukrer sind gleichfalls Stammverwandte. So finden sich auf troischem Boden Teukros und Hesione (d. h. ursprünglich lelegische Teukrer und Asiaten) zusammen.

IV. T. im kilikischen Olbia (s. o. Sp. 413; 416). Hier stiftet Teukros' Sohn Aias einen Zeuskult und eine priesterliche Dynastie. Der Name erscheint bei den Kilikern in zahlreichen Fassungen; die ursprüngliche Namensform ist wohl Tarku. So hieß bei den kleinasiatischen Lelegern ein Gott, dann dessen Priester. Leleger wohnten also in Kleinasien von Troas bis Kilikien und Kypros.

V. T. in Thrakien (s. o. Sp. 421). *Herodot* sieht die Paioner in Thrakien sowie die Bithyner und Myser für Teukrer an, die von Kleinasien nach Europa gewandert sind. Nach der neueren Völkerkunde (*Thrämer, Tomaschek, Kretschmer, Degen*) vollzog sich diese Wanderung in umgekehrter Richtung. Die beiden „Urvölker“ Pelagonen und Leleger drangen von Norden her nach Lokris und Epeiros sowie über den Bosporos nach Kleinasien vor.

VI. T. der Grieche bei *Homer* (s. o. Sp. 407 f.). Seine Heldentaten in der *Ilias* gipfeln in der *ἀριστεία* Θ 267—334. Als Bogenschütze zeigt er eine „orientalische Kampfart“. Für *νόθος* ist er nicht nur nach Θ 284, sondern auch nach *M* 371 zu halten; denn *κασίγνητος* heißt Sohn desselben Vaters (anders s. o. Sp. 407). Die beiden *Αἴαντε* und Teukros bilden eine „Dreiheit“. *Degens* Annahme, Teukros sei Peloponnesier, wird widerlegt. Er gehört, weil beteiligt an der Verteidigung der Schiffe, schon der Urilias (oder richtiger der „Uriliassage“) an. Alle drei Helden sind ursprünglich Lokrer; ihre Taten füllen eine der ältesten Schichten der troischen Sage, die lokrisch-thessalische, aus.

VII. Der ausgewanderte T. (s. oben Sp. 412 f.). Während Teukros nach *Pausanias* in Arkadien stirbt und begraben liegt, begibt

er sich nach der Mehrzahl der Quellen, aus der Heimat verbannt, wieder auf die Wanderschaft, die ihn nach Kypros führt; von *Euripides* wird sie bis Ägypten, von *Vergil* bis Phönicien, von *Iustin* sogar bis Spanien ausgedehnt. Doch ist die Überlieferung von seinem dauernden Aufenthalt in Kypros und seiner Bedeutung für den dortigen Zeuskult bis in Hadrians Zeit seßhaft geblieben. Auch die Frage, ob aus der Gleichnamigkeit der kyprischen Stadt Salamis mit der berühmten Insel auf die „Geschichtlichkeit" einer Einwanderung zu schließen sei, wird unter Hinweis auf andere Homonymien berührt.

VIII. T. in der Kunst (s. o. Sp. 422f.). Zu den bereits aufgezählten Bildwerken kommen noch folgende:

Bild einer att. rotfig. Schale (*Furtwängler, Vasensammlung im Berliner Antiquarium* 4221): Aufgehobener Zweikampf. Hinter Aias(?), dem Hektor(?) gegenübersteht, entweicht ein noch abschießender Bogenschütze mit skythischer Mütze (Teukros).

Gemälde einer Kylix, jetzt in England (*Overbeck, Gal. her. Bildw.* S. 425): über Patroklos' Leiche kämpfen Hektor und Aias. Auf Aias' Seite ein phrygisch gekleideter, auf der Hektors ein griechischer Bogenschütze: Teukros. Vielleicht sind die Namen vertauscht.

Catal. of Greek Sculpt. im Brit. Mus. Vol. I. *Aegina* nr. 162: griechischer Bogenschütze, vielleicht Teukros; nr. 168: Schütze mit phrygischer Kappe, desgleichen.

Inghirami, Pitture di Vasi fittili. Tom. II p. 50, tav. 125: Teucro in casa di Telamone suo padre.

Di Cesnola, Cypern S. 127, Taf. 31: Teil einer lebensgroßen knieenden Kriegerstatue, ähnlich dem Teukros auf salaminischen Münzen(?).

IX. Anhang. Bei der Ableitung des Namens legen *Ed. Meyer* und mehrere andere Forscher den bei den Chetitern und zahlreichen vorderasiatischen Völkerschaften in vielen Spielarten auftretenden „Gottesnamen Tarku" zugrunde.

Christ, Chronologie des Alten Epos S. 58, liefert einen Beleg für die Herleitung aus dem Ägyptischen: Tekkra = Teukroi.

Zu der oben (Sp. 418f.; 422) befürworteten Erklärung aus dem Griechischen: Teukros = der „Treffer" gelangt, freilich auf künstlichem Wege, auch *V. Hehn, Kulturpfl. u. Haust.* S. 459[2].

Dagegen weist *G. Hinrichs, Philologus* 44, 431, jede griechische Etymologie des Namens ab. — Vgl. Tevcrun. [Johannes Schmidt.]

Teumessischer Fuchs.

1. Überlieferung. Am ausführlichsten ist *Anton. Lib.* 41: Kephalos (s. d.) wollte die Treue seiner Prokris (s. d.) erproben, ließ ihr von einem Freunde Geld bieten und trat mit brennenden Fackeln hinzu, als sie sich dem Fremden gerade hingeben wollte. Voll Scham floh Prokris und kam zu Minos, dem Könige der Kreter, der keine Kinder zeugen konnte, da ihm statt des Samens Schlangen, Skorpione und Tausendfüßler kamen, welche die Weiber töteten, mit denen er verkehrte. Prokris führte die Harnblase einer Ziege in den weiblichen Geschlechtsteil ein, in die Minos seine Schlangen entleerte, um hernach der Pasiphaë (s. d.) in gewöhnlicher Weise beizuwohnen. Als er hierdurch Kinder bekam, gab er der Prokris zum Lohne seinen Speer und Hund, denen kein Wild entfliehen konnte. Prokris verkleidete sich nun als Mann, zog zu Kephalos und jagte mit ihm. Alsbald verlangte Kephalos nach dem wunderbaren Speere und Hunde, und Prokris versprach ihm beides, wenn er sich von ihr gebrauchen lasse. Als Kephalos hiezu bereit war, gab sie sich ihm zu erkennen, da er ja nun noch schimpflicher gehandelt hatte als sie vordem. Kephalos nahm (nach dem Tode der Prokris(?), die er „unabsichtlich" getötet hatte(?) s. unten) Hund und Speer in Besitz. Da kam Amphitryon zu ihm in folgender Sache: Er habe die Kadmeier aufgefordert, mit ihm gegen die Teleboer zu ziehen, sie aber hätten erklärt, ihr eigenes Land werde von einem Fuchse bedrängt, der stets von dem oberhalb Teumessos gelegenen Berge herabkomme und dem man alle 30 Tage ein Kind ausliefern müsse. Daher solle Amphitryon zuerst das Land von diesem Fuchse befreien, was nur mit Hilfe des Kephalos und seines Hundes möglich sei; dann erst wollten sie mit Amphitryon gegen die Teleboer ziehen. Amphitryon versprach dem Kephalos seinen eigenen Anteil an der Teleboerbeute, und Kephalos jagte den Fuchs. Da aber diesem Tiere verliehen war, daß es kein Verfolger einholen könne, wie andererseits dem Hunde, daß er jedes Wild erjage, verwandelte Zeus beide in Stein. — Dazu stimmt fast völlig der gedrängte, mehr andeutende als erzählende Bericht bei *Apollod. Bibl.* 2, 57—59. Auch nach ihm bekam der Fuchs jeden Monat ein Kind zu fressen. Und von dem Speere ist nicht die Rede, wie auch sonst nirgend wieder außer bei *Ovid. Met.* 7, 750ff., wo Kephalos canis und iaculum von Artemis erhält. Den Namen Lailaps, den *Ovidius* dem Hunde gibt, führt *Met.* 3, 211 auch ein Hund des Aktaion (vgl. *Hygin. fab.* 181), und mit dem Wurfgeschosse geschieht nichts, da die Versteinerung erfolgt, als Kephalos es gerade gebrauchen will. Vollständiger sind wieder die Angaben des *Paus.* 9, 19, 1, der in einzelnem auch erheblich abweicht. Nach ihm hat Dionysos, um die Thebaner zu vernichten, den Fuchs gesandt; doch erfahren wir die Ursache seines Zornes nicht. Ähnlich wie bei *Ovidius* soll der Hund der Prokris von Artemis stammen. Auch sagt *Pausanias* knapp vorher, Zeus habe die Europa bei Teumessos verborgen (*Antimachos fr.* 3, *Nicandr. fr.* 97). Aber die Geschichte vom Hunde und Fuchse ist ihm ein ἕτερος λόγος. Jedoch bei *Hygin. astron.* 2, 35 (= *Istros fr.* 18 *F. H. G.* 1, 420) besteht noch die von *Pausanias* geleugnete Beziehung zwischen dem λόγος von Europa und von dem Hunde und Fuchse: *hic* (sc. canis) *dicitur ab Iove custos Europae appositus esse et ad Minoa pervenisse, quem Procris Cephali uxor laborantem dicitur sanasse, et pro beneficio eo canem muneri accepisse. . . . post eius* (sc. Procridis) *obitum canis ad Cephalum pervenit, quod Procris eius fuerat uxor. quem ille ducens secum*

Thebas pervenit, ubi erat vulpes, cui datum dicebatur omnes canes effugere posse. itaque cum in unum pervenissent, Iuppiter nescius quid faceret, ut Ister ait, utrumque in lapidem convertit. Allem Anscheine nach tat also *Istros* bloß der Ratlosigkeit des Zeus und der Versteinerung Erwähnung; alles andere kann *Hyginus* auch aus anderen Quellen haben. Zu Minos sollte der Hund wohl anläßlich der Heimholung der Europa durch Kadmos gelangt sein; wenigstens dürfte *Hyginus* es sich so gedacht haben. Neu ist uns, daß Kephalos den Hund durch Erbschaft erwirbt. *Ps.-Eratosth. catast.* 33 gibt Hund und Speer der Europa zu Wächtern, dann kommen beide, man weiß nicht wie, an Minos, von diesem (wie bei *Antoninus*) an Prokris und dann an Kephalos *διὰ τὸ εἶναι Πρόκριδος ἀνήρ*. Es folgen Jagd und Ratlosigkeit des Zeus, der den Hund unter die Sterne versetzt und nur den Fuchs versteinert. Nach *Pollux Onom.* 5, 39 bildete Hephaistos aus Metall von der Insel Demonesos bei Chalcedon (vgl. *Aristot. mir. ausc.* 59 p. 834[2] 18, *Nicandr. fr.* 18, *Hesych.* s. v. *Δημονήσιος χαλκός*) einen Hund, in den er eine Seele legte (wie in die Hunde, die er dem Alkinoos machte) und gab ihn dem Zeus, dieser der Europa, diese dem Minos, dieser der Prokris, diese dem Kephalos. — Ältere literarische und zum Teile wohl auch örtliche Gewähr als alles bisher Angeführte hat die Fassung bei *Phot., Suidas* und *Hesych.* s. v. (fast gleichlautend *Mich. Apost.* 16, 42, welche auf die *τὰ Θηβαικὰ γεγραφότες*, vor allem *Aristodemos* (*F. H. G.* 3, 309 *fr.* 5), letzten Endes aber auf den epischen Kyklos (*E. G. F.* 13$_3$) zurückgeht, wie am Ende der Stelle ausdrücklich (und wohl schwerlich irrig) angegeben wird. Grund der Heimsuchung durch den Fuchs ist hier, daß die Thebaner die Nachkommen des Kadmos von der Herrschaft ausgeschlossen haben. Welche Gottheit die Strafe sandte, wird nicht gesagt. Auch scheint diese Fassung ebenfalls anzunehmen, daß Kephalos den Hund selbst erwarb. Weiter heißt es, er habe sein Weib Prokris unwissentlich getötet, sei von den Thebanern entsühnt worden und habe dann (etwa zum Danke?) den Fuchs erjagt. Auch hier bildet die Versteinerung den Abschluß. Die älteste Zeugin aber ist *Korinna* im *Schol. Eur. Phoin.* 26 (*Bergk fr.* 32) *ἀνελεῖν δ' αὐτὸν* (sc. *τὸν Οἰδίποδα*) *οὐ μόνον τὴν Σφίγγα ἀλλὰ καὶ τὴν Τευμησίαν ἀλώπεκα, ὡς Κόριννα*. — Der teumessische Fuchs ist auch zum Sprichworte geworden (*Macar.* 8, 13 *Τευμησσία ἀλώπηξ· ἐπὶ τῶν πολλῇ πανουργίᾳ χρωμένων*, vgl. *Mich. Aposthol.* 16, 42). — *Palaiph.* 5 gibt im Anschlusse hieran eine euhemeristische Deutung: ein Thebaner namens *Ἀλώπηξ*, *ὃ ἦν πανοῦργος*, habe die Herrschaft an sich reißen wollen, indem er zunächst den teumessischen Hügel besetzte, von wo er die Thebaner bedrängte, bis Kephalos mit seiner Schar zu Hilfe kam und ihn tötete. Dieses Geschwätz enthält aber doch die Wendung, man habe gesagt: *ἀλώπηξ* (*ἡμᾶς* wohl bloß Zusatz des *Palaiphatos* im Sinne seiner Deutung?) *κατατρέχων ὑποχωρεῖ*. Wir werden schwerlich fehlgehen, wenn wir vermuten, *Palaiphatos* könne in diesen Worten eine alte Formel erhalten haben, in die man das Treiben des Untieres zusammenfaßte. — Nichts Neues bieten *Steph. Byz.* s. v., *Etym. M.* s. v. und *Heracl. π. ἀπίστ.* 30, *Mythogr.* 1 *fab.* 233, *Tzetz. Chil.* 1, 20, 552 ff. (vgl. *R. Unger, Thebana Paradoxa* 1845 p. 399 f.).

2. Die Ortssage. Schon in der ältesten uns bezeugten Fassung, in jener der *Korinna*, aber wohl auch im *epischen Kyklos*, war die Sage auf Teumessos bezogen. Diese Stadt an dem gleichnamigen Berge war 100 Stadien von Theben (*Schol. Eurip. Phoin.* 1100), 7 von Glisas (*Strab.* 9 p. 412) entfernt (vgl. zur Lage die bei *Unger* a. a. O. 154 ff. mit großer Gelehrsamkeit zusammengestellten alten Zeugnisse). Man erkennt diese Örtlichkeit in dem heutigen Sorós (614 m über dem Spiegel des Meeres) zur Linken der nach Theben führenden Bahn wieder (vgl. *Bädeker, Griechenland*[5] 174). Von ihm kommen nach *Kieperts* Karte mehrere Gießbäche herab, welche die an seinem Fuße liegenden fruchtbaren Ebenen verwüsten. *Hesych. Τευμησ⟨σός⟩. ποταμὸς Θηβῶν* liefert uns wohl den Namen éines dieser Wasserläufe. Daß ein anderer von ihnen irgendwann als der zerstörende Fuchs gegolten habe, ist nicht überliefert und trotz *Roschers* (*Nachtr. z. Selene u. Verw.* 4, 1.) Nachweisen über ins Mythische spielende Tiernamen von Gießbächen und Flüssen, auch nicht wahrscheinlich, da andererseits die Versteinerung von Fuchs (und Hund) das Anknüpfen der Sage an örtliche Felsbildungen bezeugt.*) In dieser Hinsicht ist der Wolf, der die Rinder des Peleus schädigte und in Stein verwandelt wurde (*Etym. Gud.* s. v. *Λύκειον*, *Etym. M.* 571, 32, *Anton. Lib.* 38) eine genaue Parallele zu unserem Fuchse, zumal auch Peleus Entsühnung von unverschuldetem Morde sucht, wie Kephalos. Schon *F. G. Welcker, der epische Cyklus* 2, 394 f., hat erkannt, daß solche Verwandlungen in Fels „von der Einfalt des Volkes ausgehen, wie wenn Niobe, Daphnis, die Kerkopen u. a. in Stein verwandelt, d. h. die Sagen von ihnen auf gewisse Felsen angewandt werden." In der Tat sprechen auch andere Anzeichen dafür, daß die Sage nicht von der thebanischen Örtlichkeit ihren Ursprung nahm. So wenig wie die Sphinx (über ihr Wesen vgl. *Real-Enzyklop. d. klass. Altert.* 1 A Sp. 93) oder der teumessische Löwe (*Stat. Theb.* 1, 485, vgl. *Unger* a. a. O. 401), den Herakles tötet (und der also seinem Wesen nach dem nemeischen zu vergleichen ist, der vom Monde stammt; *Schol. Apoll.* 1, 498), wird der Fuchs, den *Korinna* mit der Sphinx auf eine Stufe stellt und der uns zugleich schon wegen der auch an ihm haftenden Monatsfrist, aber auch sonst unmittelbar an den (nemeischen und dann den teumessischen) Löwen gemahnt, Sondergut thebanischer Sage gewesen sein. Und wenn auch die Versteinerung des Hundes (und seines Gegners?) wohl zum alten Sagenbestande gehörte, so würde doch echter Mythos voraus

*) Vgl. außer *Roscher* a. a. O. *Etym. Gud.* s. v. *Λύκειον*. *Welcker, Ep. Cycl.* II, 395, 34. *Bubbe, De metamorphosibus Graecor. Hallesche Doktordiss.* v. 1913, S. 23 ff. Roscher.

setzen, daß sie wieder rückgängig gemacht wurde. Ob *Korinna* überhaupt eine solche noch kannte, ist der kurzen Nachricht über sie nicht zu entnehmen, und auch die Fassung des *epischen Kyklos* ließ die mythische Erzählung gerade an der Stelle mit der Versteinerung abbrechen, an welcher die örtliche Aitiologie einsetzen konnte. Dazu kommt, daß der Name *Τευμησσός* eine kretische (vgl. *θεύγεσθαι* u. ä.) Dialektform für *Τελμησσός* (*Fick* schließt in *Bezzenbergers Beiträgen* 1892 18, 137 aus inschriftlichem *Πευμάτιος*, daß der Name ursprünglich mit q anlautete) ist, das sich im Namen der lykischen Kolonie und vereinzelt auch sonst (vgl. *Plut. Gryll.* 4, 8) erhalten hat. So überliefert *Plut. de brutis ratione uti* 4 p. 988 A *Τελμεσίαν* (sc. *ἀλώπεκα*); auch der Fluß *Τερμεσσός* am Helikon ist zu vergleichen. Das scheinen also die älteren, heimischen Formen zu sein. Außer den Namen weist aber auch der Inhalt der Sage wenigstens zum Teil nach Kreta (vgl. *O. Gruppe, Gr. Myth.* 60_5), und bei *Hyginus* und *Ps.-Eratosthenes* tritt zugleich damit die Neigung deutlicher hervor, an Stelle der Versteinerung die Verstirnung zu setzen.

3. Die Sternsage. Bei *Ps.-Eratosthenes* und *Hyginus* ist der Hund des Kephalos *Σείριος* (auch *Schol. Germ.* 94, 11, vgl. *Robert, Cat.* 166), den wir sonst als Hund des Orion kennen. Daraus folgerte *O. Gruppe* a. a. O. 954_2 ursprüngliche Wesensgleichheit von Kephalos und Orion. Beide sind in boiotischer Sage vertreten, bei beiden spielt die *κεφαλή* eine wichtige Rolle, die Tötung der Prokris entspricht der Verfolgung der Merope durch Orion (*Gruppe* 921 f.). Bei *Korinna* freilich ist Orion bloß ein *εὐσεβέστατος*, der an vielen Orten Ungeheuer erlegt hat, und diese älteste erhaltene boiotische Auffassung von seinem Wesen bleibt uns hiedurch ein wertvoller Beleg, daß (trotz des Vorkommens von Sternsagen in Boiotien; s. *Roscher, Selene und Verwandtes* 142 f.) auch Orion schon vor der nachmaligen Übertragung seines Namens auf das Sternbild in der Sage Platz und Geltung hatte (vgl. *Mitt. d. W. Anthr. Ges.* 40, 135_2). Während nun von Kephalos keine Verstirnung, wie von Orion berichtet wird, ist sie von seinem Hunde überliefert; vom Fuchse fehlt sie ebenfalls in unseren Quellen, aber ein Sternbild oder einen Einzelstern vulpes erwähnt *Firmicus* als Paranatellon des Skorpions. *F. Boll, Sphaera* 406 setzt ihm den Fuchsstern der runden Sphaera von Dendera gleich und verweist auf den Fuchsstern der babylonischen Grenzsteine (vgl. *OLZ.* 1913 Sp. 154). Die *Scholien zu Aratos* p. 391, 3 M bieten nun: *φασὶ δέ τινες τοιοῦτον μῦθον, ὅτι μία ἐκ τῶν ζ′ (Πλειάδων) τὸ τῆς Ἰλίου πάθος ἰδοῦσα, ἡ Ηλεκτρα, ὑπεχώρησε τοῦ συστήματος (ἔστι γὰρ μήτηρ Δαρδάνου) καὶ ὑπὸ τοῦ β′ ἀστέρα τοῦ ῥυμοῦ, ὃς εἶναι λέγεται τῆς ἄρκτου, ἐκ τῶν Πλειάδων ἀναχωρήσαντα ἀλώπεκά τινες καλοῦσιν.* Der Fall Trojas ist ein Brand und hat hier den Platzwechsel des Fuchssternes = Elektra von einem Siebengestirne (Plejaden) zum anderen (Bär) zur Folge. Wir kennen aber auch Überlieferungen, in denen die Flut durch den Platzwechsel von Sternen aus dem einen Siebengestirne (*Ἀjiš* = Plejaden) in das andere (Kima = Orion) bewirkt wird (*Talmud Babli, Traktat Berakot* 59, ausführlich behandelt in *Mitt. d. W. Anthr. Ges.* 40, 128 ff.). Und diese Angaben sind zu berücksichtigen, da sie eben von Orion und den Plejaden handeln und Sinbrand und Sinflut mythologisch gleich gelten. In ihnen spielt auch Kesil = Sirius eine Rolle und wird als heißes Gestirn der kalten Kima gegenübergestellt. Seirios ist aber der Hund des Orion, den Pandareos stiehlt und den *Ps.-Eratosthenes* dem goldenen Hunde des Zeus, *Hyginus* dem ehernen des Kephalos gleichsetzt. Vor ihm flöhe dann die in einen Fuchs verwandelte Plejade (vgl. die von Orion verfolgte Merope, die Tochter des Pandareos).

4. Herkunft und Deutung. Vorgänge der soeben behandelten Art sind freilich an dem Sternenhimmel nicht zu sehen; die Sternbilder bewegen sich nicht im Verhältnisse zueinander und tun nichts von dem, was die eben erst nachträglich auf sie angewandten Sagen berichten. Wo liegt also die Wurzel all dieser Überlieferungen? Es ist klar, daß sie aus der Betrachtung vereinzelter Fassungen nicht gefunden werden kann; nur die vergleichende Verarbeitung des ganzen, irgend zugehörigen Sagenstoffes, die aber weit über den hier gesteckten Rahmen hinausgehen müßte, könnte sie bloßlegen. Die alte Sage war weder an einen bestimmten Ort in Boiotien noch an ein Sternbild gebunden, und zahlreiche Züge der erhaltenen Fassungen leiten zu verwandten Sagenkreisen hinüber. So wäre, um ein Beispiel anzuführen, die Probe des Kephalos auf die Treue seiner Frau wegen des Hinzutretens mit Fackeln durch *Aristippos π. παλ τρυφῆς α′* bei *Diog. L.* 1, 7, 2 und *Parthen.* 17, wo Periandros als 'Oidipus' auftritt (vgl. Oidipus als Überwinder des teumessischen Fuchses bei *Korinna*), und den anschließenden Stoff (zusammengestellt in *OLZ* 1913 Sp. 176; wegen der Fackeln = Schwänze vgl. *OLZ* 1910 Sp. 246 und 250) zu beleuchten. Daher müssen wir auch die bisherigen Versuche einer Deutung oder Erklärung, die sich insgesamt an einzelne Ausprägungen (die boiotische Ortssage oder die Sternsage) halten, ohne mit dem zugehörigen übrigen Mythenstoffe abzurechnen und seiner Genealogie gerecht zu werden, von vornherein als methodisch verfehlt zurückweisen. So versucht *L. Preller, Gr. Myth.* 1875, 2^3, 148 den Rotfuchs als Kornbrand (robigo), der zur Zeit der Hundstage besonders zu fürchten sei (er tritt in Wirklichkeit nicht erst bei der Gluthitze, sondern schon bei der Blüte des Getreides ein) Kephalos als Morgentau zu deuten, der gegen den Brand schützt; nach *Mannhardt, Myth. Forschungen* 108 ff. wäre der Fuchs ein Getreidedämon, und in ähnlichem Rahmen hält sich *Gruppe, Gr. Myth.* 249, der vermutet, die Sage vom teumessischen Fuchse gehe auf ein Ritual zurück, das sich in Italien (*Carseoli, Ovid F.* 4, 691—712) finde und für Palästina aus *Richter* 14, 18 zu erschließen sei. Dafür ließe sich noch anführen, daß der teumessische Fuchs nach *Pausanias* von Dionysos gesandt

war, während nach *W. Ridgeway, Cl. rev.* 1896, 10, 21 Dionysos Bassareus (vgl. *Gruppe* a. a. O. 1410_9) die Weingärten vor Füchsen beschützt. Aber von einem Ritus ist in der Simson-Sage mit keinem Worte die Rede, der teumessische Fuchs hat auch nichts mit Weingärten oder Saaten (er muß ja monatlich, nicht jährlich besänftigt werden) und zunächst auch nichts mit Feuerbränden zu tun. Und wenn durch Vergleichsstoff aus auch in anderen Zügen nahe stehenden Sagen oben angedeutet wurde, daß in der Tat die Fackeln des Kephalos zu den 9 Schwänzen des alten Herrn Fuchses im deutschen Märchen zu stellen sind, so kann doch *Gruppe*, dem solche Zusammenhänge nicht vorlagen, dieselben auch nicht für sich geltend machen, da gerade diese anderen Fassungen jede Beziehung zu einem Ritual vollends ausschließen und das Eingehen auf die Genealogie des zugehörigen Mythenstoffes erfordern. Erst durch solchen Anschluß kann auch die Sage, aus ihren besser überlieferten Ausprägungen berichtigt und vervollständigt, deutungsreif werden. Bis dahin ist an der mit dem teumessischen Untiere verknüpften Monatsfrist und an seiner nahen Verwandtschaft mit dem teumessischen und nemeischen Löwen, welch letzterer vom Monde stammt, als Grundlagen der Deutung festzuhalten. [W. Schultz.]

Teurnia, Göttin der gleichnamigen Stadt (jetzt St. Peter im Holz) in Norikum auf einer Altarinschrift: *Teurniae sanctissim(ae) Aug(ustae), Jahresheft des österr. arch. Inst.* 17 (1914), *Beiblatt* 29 und Fig. 14; vgl. 16 (1913), *Beiblatt* 95. [Höfer.]

Teutagonos (*Τευτάγονος*), Führer der Batarner, einer skythischen Völkerschaft, *Val. Flacc. Arg.* 6, 96. [Höfer.]

Teutamias (*Τευταμίας*), König von Larissa zur Zeit des Akrisios und Perseus, *Apollod.* 2, 4, 4, 2. *Tzetz.* in *Lykophr.* 835 (ed. *Scheer.* 2, 270, 31). Die Handschriften bei *Apollod.* a. a. O. haben *Τευταμίας*, die *Epit. Vaticana* und *Tzetz.* a. a. O. *Τευταμίδης*, was nach *Ed. Meyer, Forschungen zur alt. Gesch.* 1, 105 f. Anm. 2 die richtige Form des Namens ist. Dagegen will *Tümpel, Philologus* 49 (1890), 713 unter Zustimmung von *Busolt, Gr. Gesch.* 1^2, 167 Anm. 1 in dem auf die thessalisch-pelasgische Genealogie bezüglichen Fragment des *Hellanikos* (*frgm.* 1 *F. H. G.* 1, 45; vgl. *Kullmer, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 475) bei *Dionys. Hal. A. R.* 1, 28: *Πελασγός — Φράστωρ — Ἀμύντωρ — Τευταμίδης — Νάνας* für das nach seiner Ansicht irrtümlich aus *Hom. Il.* 2, 843 eingesetzte *Τευταμίδης* (s. d.) lesen *Τευταμίας* oder vielmehr die ionische Form *Τευταμίης*. *Tümpel* a. a. O. 718 ff. und bei *Roscher, M. L.* s. v. Lethos identifiziert den bei *Hellanikos* genannten *Τευταμίης* mit dem bei *Hom.* a. a. O. genannten Teutamies, dem Vater des Lethos (*Λῆθος Τευταμίδης*; vgl. *R. Wagner* zu *Apollod. Epitome* 3, 35), während nach *E. Meyer*, a. a. O. auch der bei *Apollod.* a. a. O. genannte Teutamides bzw. Teutamias mit dem Pelasgerkönig bei *Hellanikos* ursprünglich gar nichts zu tun hat. Den Namen *Τευταμίας* leitet *W. Prellwitz, Kuhns Zeitschr. f. vergleichende Sprachforschung* 45 (1913), 159 von indogerm. teutā = 'Volk' ab und erklärt ihn für durch Silbenschichtung aus *Τευτα-ταμίας* entstanden. Vgl. auch *Alfr. Döhring, Griechische Heroen Abendgeister* 20 Anm. 1. Vgl. Teutamos. [Höfer.]

Teutami(d)es s. Teutamias.

Teutamos (*Τεύταμος*), 1) andere Namensform für Tautanes (s. d. und *Trieber, Hermes* 29 [1894] S. 135), *Diod.* 2, 22. *Kephalion frgm.* 1 (*F. H. G.* 3, 626 b.). *Euseb.* ed. *Schöne* 1, 66. 2, 50. *Synkellos* 285, 19 ff. *Krumbholz, Rhein. Mus.* 41 (1886), 333. *J. Fürst, Philologus* 60 [1901] S. 354, 11. *Trieber, Hermes* 29 (1894), 135 f. *Marquart, Philologus Suppl.* 6, 565 f. 568. 570. 583. 585 f. und Anm. 254. Nach *Tümpel, Philolog.* 49 (1890), 712 Anm. 13 ist der Name von Kephalion in Angleichung an Teutamos, den berühmten Argyraspidenführer (*Plut. Eumenes* 13. 16. 17. *Diod.* 18, 59. 62. *Polyaen.* 4, 8, 2) für Teutamies gebildet. Teutamos mit der Bildung auf *-αμος* (vgl Priamos, Pyramos usw.) ist ein echt kleinasiatischer Name, *P. Kretschmer, Einleit. in die Gesch. d. griech. Sprache* 325. *Aug. Fick, Vorgriech. Ortsnamen* 106, so hieß der Vater des Bias, *Demetr. Phaler.* bei *Stob. Flor.* 3, 79 (1 p. 89 *Meineke*). *Diog. Laert.* 1, 5, 82. Am Schlusse der vita des Bias berichtet *Diog. Laert.* (1, 5, 88): *οἱ Πριηνεῖς αὐτῷ* (dem Bias) *καθιέρωσαν τὸ Τευτάμειον λεγόμενον.* Diese Notiz findet *v. Wilamowitz, Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. Wiss.* 1906, 44 Anm. 1 (vgl. auch *Fr. Pfister, Reliquienkult im Altertum* [*Relig. Versuche und Vorarbeiten* 5] S. 103) höchst seltsam, da die Inschriften nur ein *Βιάντειον*, das wohl das Rathaus von Priene war, kennen. — War vielleicht das Teutameion ursprünglich einem Heros Teutamos heilig und haben die Einwohner von Priene es später dem Bias, dem Sohne des Teutamos, geweiht? — 2) Variante für Tektamos (s. d. Sp. 214, 22). Zur Sache vgl. auch *R. Meister, Dorier u. Achäer* I = *Abhandl. der phil.-hist. Klasse der K. Sächs. Gesellsch. d. Wiss.* 24, 3 S. 63 f. [Höfer.]

Teutaros (*Τεύταρος*), ein skythischer Rinderhirte des Amphitryon, der den Herakles im Bogenschießen unterrichtete und ihm Bogen und Pfeile schenkte; nach ihm heißt der Bogen *Lykophr.* 56 *Τευτάρεια πτερώματα.* Vgl. *Tzetzes* zu *Lykophr.* 50; 56; 458; *Herodor* im *Schol. Theocr. id.* 13, 9 (*F. H. Gr.* 2, 29, 5 = *Kallim. fr.* 365 *Schn.*), 13, 56. *Holzinger Komm. zu Lyk.* p. 175. [Ruhl.]

Auf einer mit Hochreliefs verzierten Marmorplatte der vatikanischen Sammlungen ist der jugendliche Herakles dargestellt, wie er von zwei Skythen, deren einen man wohl mit Recht als Teutaros bezeichnet, Unterricht im Bogenschießen erhält, *W. Amelung, Die Skulpturen des Vatikanischen Museums* 2 nr. 434 S. 701 (und Taf. 80). *W. Helbig, Führer durch die öffentl. Samml. klass. Altert. in Rom* 1^3, 256 S. 166 f. *S. Reinach, Répertoire de reliefs grecs et romains* 3 S. 373. [Höfer.]

Teutātes wird von *Lucan* (*Phars.* 1, 444 f.) neben Esus und Tarănis als keltischer Gott genannt. Der jugendliche Dichter weiß aber offenbar von allen drei Göttern nichts Genaueres,

und so wiederholt er mit seiner pathetischen Rhetorik in dreifacher Variation (s. den Wortlaut u. d. Art. *Taranis*) nur das Eine, daß ihnen Menschenopfer dargebracht wurden. In den *Scholien zu Lucan* (s. Art. *Taranis*) liegen zwei ganz verschiedene Versionen vor, welche nur in der Bestätigung der Menschenopfer übereinstimmen, jedoch mit künstlich ersonnener Unterscheidung der Arten der Strafvollziehung, und nach der zweiten Version mit der Beschränkung auf frühere Zeiten (*antea, olim*).

Bildliche Darstellungen mit der Bezeichnung Teutates gibt es nicht, während wir für Esus eine solche haben auf dem berühmten Altar aus Paris (s. Art. *Taranis*). Wir kennen aus plastischen Bildwerken einen dreiköpfigen Gott, einen Gott mit langstieligem Hammer oder Schlegel (*le dieu au maillet*), einen gehörnten, sitzenden Gott mit gekreuzten Beinen, einen Gott mit dem Rad (vgl. *Riese, Westdeutsche Zeitschrift* 17 (1898), 1 ff. *Zur Geschichte des Götterkultus im rheinischen Germanien*); aber trotz mannigfacher Versuche können wir keine dieser bildlichen Darstellungen mit den uns bekannten Götternamen sicher und allgemein gültig identifizieren. Ebenso lassen uns die Vergleichungen oder Identifikationen mit römischen Göttern, welche *Caesar* für die Kelten und Germanen, *Tacitus* für die Germanen aufstellten, fast ganz im Stich, weil sie sich nur an einzelne Attribute oder Tätigkeiten hielten und die keltischen und germanischen Götternamen gar nicht nannten.

So konnten schon in alter Zeit auch über die Identifikation des Teutates die Ansichten zwischen Mercur und Mars schwanken. Die erste Version der *Scholien zu Lucan* erklärt sich für Mercur, die zweite für Mars. Die römischen Inschriften sprechen für Mars (s. Art. *Taranis* Sp. 89). Wenn auf zwei Inschriften in Britannien *Marti Toutati* und *Deo Marti Tutati Cocidio*, auf einer Inschrift in Noricum *Marti Latobio Marmogio* (nicht *Harmogio*) *Toutati Sinati* steht, so beweist dies, daß weit herum in der keltischen Welt Teutates oder Toutates als Kriegsgott galt und mit Mars identifiziert wurde. So dürfen wir auch annehmen, daß auf der Schale von Bavay mit den Büsten der Wochengötter der an der Stelle des Mars stehende dreiköpfige Gott als Teutates zu fassen ist (*Krüger, Annales du Congrès archéol. de Belgique* XXI p. 130).

Als alleiniger Gottesname kommt aber die Dativform *Toutati* auch in Rom vor, auf der Weihinschrift eines germanischen oder wohl eher gallischen Reiters. Auf den Unterschied der Diphthonge *eu* und *ou* ist kein Gewicht zu legen, da auch *Leucetius* und *Loucetius*, *Teutones* und *Toutoni* nebeneinander vorkommen.

Die etymologische Frage ist am gründlichsten behandelt von *A. Holder* in seinem *Altceltischen Sprachschatz*, wo alle von dem urindogermanischen Wort *teuta*, später *touta*, endlich *tōta* = Gemeinde, Volk, Staat abgeleiteten Formen und die daraus gebildeten Eigennamen aufgeführt und besprochen sind.

Nach Vorgang von *Mommsen* (*Röm. Gesch.* 5, 95), *Michaelis* (*Jahrb. f. lothr. Gesch. u. Alt.* 7, 160), *Lehner* (*Korr. Bl. d. Westd. Z.* 15, 3) und *Holder* a. a. O. ist also ohne Zweifel die zweite Version der *Lucanscholien*: Teutates = Mars, nicht = Mercur, vorzuziehen. Allerdings hat zuletzt *Cam. Jullian, Hist. de la Gaule Romaine* 2, 118 ff. von der Etymologie (in Übereinstimmung mit *Holder*) ausgehend Teutates als den eigentlichen Volks- oder nationalen Gott der keltischen Stämme erklärt; aber gegen diesen Schluß spricht doch das, daß auch die Teutones oder Toutoni nicht als der Hauptstamm der Germanen angesehen werden können. Die Schwäche der Annahme *Jullians* zeigt sich auch darin, daß er sich genötigt sieht, durch allerlei Kombinationen das Wesen des Gottes Teutates ins Allgemeine zu verflüchtigen. Ohne Zweifel, sagt er, habe *Caesar* ihn mit dem römischen Mercur identifiziert, doch sei er auch mit Mars gleichgesetzt worden; vielleicht habe man ihn auch Camulus 'der Starke', Visucius 'der Weise' genannt; vielleicht sei auch der Hercules *Diodors* und der Ogmios *Lucians* (s. d) mit ihm identisch, ja vielleicht seien auch Esus und Teutates ursprünglich identisch gewesen; man dürfe sich keine fest umrissene Persönlichkeit dabei denken, der Gott Teutates sei in Wahrheit unsichtbar und namenlos gewesen. In der späteren Zeit der Entwicklung habe er aber als der politische Gott die bloßen Naturgötter überragt.

Andererseits können wir aber auch der von *Reinach* (*Revue celtique* 1897, 137 ff.) aufgestellten Ansicht nicht beipflichten, daß die drei von *Lucan* genannten Götter Teutates, Esus und Taranis nur Lokalgötter der Völker zwischen Seine und Loire gewesen seien (s. Art. *Taranis* Sp. 91). Denn daß Teutates auch in Britannien und in den Donauländern verehrt wurde, ergibt sich aus den Inschriften, und ferner sagt *Lucan* gar nichts von einer solchen Einschränkung; aus seinem Schweigen aber deratige Schlüsse zu ziehen dürfte bei dem schon erwähnten nicht lehrhaften, sondern pathetisch rhetorischen Charakter seiner Darstellung unstatthaft sein. [F. Haug.]

Teuthis (*Τευθίς*), anderer Name für Ornytos, s. o. Bd. 3, 1050, *Paus.* 8, 28, 4; *Tzetzes Prooem. in Alleg. Hom. Il.* 645. [Ruhl.]

Teuthides (*Τευθίδης*) wird in dem Schiffskatalog der gegen Troia ziehenden Griechen mit *Ἀγήνωρ* als Führer von sechzig Schiffen genannt, *Ioann. Malalas* 5 p. 107 *ed. Bonn.* Nach *Bentley, Epist. ad Millium* p. 735 derselben Ausgabe des *Malalas* ist statt *Ἀγήνωρ* zu lesen *Ἀγαπήνωρ* (*Hom. Il.* 2, 609) und der Name *Τευθίδης* wäre aus dem Namen der arkadischen Stadt Teuthis willkürlich erdichtet; doch mag immerhin eine Reminiszenz an Teuthis-Ornytos (s. d.) vorliegen. [Höfer.]

Teuthranides (*Τευθρανίδης*), Beiname des Axylos aus Arisbe, *Hom. Il.* 6, 13. Der Vater hieß entweder Teuthras oder nach *Schol. Townl.* zu der St. Teuthranos. [Ruhl.]

Teuthranios (*Τευθράνιος*), Sohn des Teuthras (s. d.) und der Auge, *Dictys* 2, 3. *E. Maaß, Hermes* 23 (1888), 617 f.

Teuthras (*Τεύθρας*), 1) der Herrscher von Teuthranien oder Mysien, der Eponym der Bevölkerung des Kaikostales, *Apollod.* 2, 147 *W*;

3, 103; *Hekataios bei Paus.* 8, 4, 9 (*F. H. G.* 1, 27, 347); *Paus.* 10, 28, 8; *Steph. Byz.* s. v. *Τευθρανία*; *Diod.* 4, 33, 10 u. 12; *Strabo* 12, 571, 2; *Hygin. fab.* 99 u. 100; *E. Thraemer, Pergamos* 164; 184. Sein Reich umfaßte hauptsächlich das Mündungsgebiet des Kaikos, *Strabo* a. a. O.; *Paus.* a. a. O.; *Thraemer* 189. Über das Verhältnis von Teuthranien zum weiteren Begriff Mysien vgl. *Thraemer* 185 ff. Die Hauptstadt Teuthrania, *Steph. Byz.* s. v., *Τεύθραντος ἄστυ Aesch. Suppl.* 547, *πόλις Μυσῶν Soph. Mys. frg.* 377 N^2, hält *Thraemer* 207 (vgl. 370) für eine reale Größe. Bei *Strabo* 13, 615, 69 wird T. König der Kiliker und Myser genannt, und zwar, wie aus dem folgenden § hervorgeht, eines Teiles der K. Die Mutter des T. hieß Lysippe, *Ps.-Plut. de fluv.* 21, 4 (*Κάϊκος*). Dort steht die Sage, daß T. einen Eber, der sich in das Heiligtum der Artemis Orthosia geflüchtet hatte, trotz seines Flehens in menschlicher Stimme getötet habe und dafür von der Göttin mit Wahnsinn und einer aussatzartigen Krankheit geschlagen worden sei. Nachdem es seiner Mutter gelungen war, mit Hilfe des Sehers Polyidos die Göttin zu versöhnen, gewann T. seine Gesundheit wieder und nannte das Gebirge, wo sich die Geschichte zugetragen hatte, Teuthrania. Bekannter ist er durch die Mythen von Auge und Telephos. Er nimmt die Auge, nachdem sie den T. geboren hatte, samt ihrem Kinde auf und macht sie zu seiner Gemahlin, *Apollod.* 2, 147 *W*; 3, 103; *Paus.* 8, 4, 9 (10, 28, 8); *Steph. Byz.* s. v. *Τευθρανία*; *Strabo* 12, 571, 2; 572, 4; 13, 615, 69; *Alkid. Od.* 16; vgl. *Diod.* 4, 33, 10: Auge wird dem Teuthras übergeben, 33, 12, T. kommt auf der Suche nach seiner Mutter zu Teuthras. Da der König keine männlichen Nachkommen hat, *ἅπαις ὢν ἀρρένων Diod.* 4, 33, 12; *Alkid. Od.* 16, gibt er dem Telephos (s. d.) seine Tochter Argiope zur Frau und macht ihn zu seinem Nachfolger, *Diod.* a. a. O.; vgl. *Strabo* an den beiden letztgenannten Stellen. In der bei *Hygin* erhaltenen Fassung der Sage ist Teuthras Adoptivvater der Auge. Sie verspricht er dem Telephos, der in Mysien gelandet ist, zur Gemahlin, wenn er ihn von seinem Feind befreie. Als dann Telephos den Idas (s. d.; vgl. ferner *Robert, Arch. Jahrb.* 3 (1888), 53; *Thraemer* a. a. O. 376, *Gruppe, Gr. Myth.* 342 u. Anm. 5; *Pauly-Wissowa R. E.* 2, 2302) besiegt hat, hält Teuthras sein Versprechen, und unter den bei *Hygin fab.* 100 geschilderten Umständen — s. o. Bd. 1, Sp. 730 — erfolgt die Erkennung von Mutter und Sohn. Über die Rolle, die Teuthras in vielen den Sagenkreis behandelnden Tragödien gespielt hat — s. Telephos und Bd. 1, Sp. 729 f. und *Pauly-Wissowa, R.-E.* Art. *'Auge'* v. *Wernicke* Bd. 2, 2301 f. — stehen bemerkenswerte Einzelheiten nicht fest. Vielleicht ist er in jenem Priester des Kaikostales gemeint, den der Begleiter des Telephos mit den Worten anredet: *ποταμοῦ Καΐκου χαῖρε πρῶτος ὀργεών*, *Aesch. Mys. frg.* 144 N^2; *Thraemer* 185; *Pilling, Quomodo Telephi fabulam et script. et artif. veteres Gr. tractaverint*, Halle 1886, p. 16. 'Teuthras' war der Titel einer Tragödie des *Gaius Julius Caesar Strabo, Ribbeck Trag. Rom. Fr.*^{3} p. 263, deren Inhalt vielleicht auf *Hygin fab.* 100 zurückgeht, *Ribbeck, Röm. Trag.* 615. *Pilling* a. a. O. 71 verbessert die Stelle *Mythogr. Vat.* 204: *'Teucontas genuit Palamedem, Nauplius genuit Telephum'* in N. g. P., *Teuthras* g. T., wonach dann T. der leibliche Vater des Telephos wäre. — Unter den Bruchstücken des Telephosfrieses vermutet *Robert, Arch. Jahrb.* 3 (1888) p. 48 auf dem Fragment *K* 1 die Darstellung des Empfangs des Telephos und des Parthenopaios durch Teuthras und in *K* 3 den Abschied des Telephos von T. Vgl. p. 53. — 2) König von Phrygien, auf einem Streifzug des Aias in das Land der Phr. von diesem getötet; s. Tochter Tekmessa wird als Gefangene mit fortgeschleppt, *Dict. Cret.* 2, 18; s. Art. 'Teleutas'. — 3) Ein Grieche, den Hektor tötet, *Hom. Il.* 5, 705; *Tzetz. Hom.* 100. — 4) Sohn Agamemnons, *Schol. Il.* 5, 705, genannt nach dem lakonischen Teuthrone, *Gruppe, Gr. Myth.* 629_8. — 5) Sohn Pandions, Vater des Thespios, *Steph. Byz.* s. v. *Θέσπεια*. Nach *Toepffer, Attische Geneal.* 256, 5 = Teithras, s. d. — 6) Oekist von Teuthrone in Lakonien, *Paus.* 3, 25, 4. — 7) Nach der handschriftl. Überlieferung bei *Apollod.* 3, 55 *W*. Vater der Eurygane. S. Art. 'Hyperphas'. — 8) Vater des Axylos, s. Art. 'Teuthranides'. — 9) Ein Troer im Heer des Aeneas, *Verg. Aen.* 10, 402.

[Ruhl.]

Tevcrun (tevcrun) erscheint einmal als Beischrift auf einem in Präneste gefundenen etruskischen Bronzespiegel. Derselbe wurde veröffentlicht von *Cicerchia* im *Bull. dell' Inst.* 1859, 37, von *Garrucci, Ciste Prenestine* 163, von *Gerhard, Etr. Spiegel* 4, 24. Taf. CCCLXXVIII und von *Fabretti, C. I. I.* nr. 2726 bis. Die dargestellte Szene enthält 6 Figuren: links die fast unbekleidete Venus turan, vor ihr, gleichfalls unbekleidet, mit Speer und Schwert bewaffnet und einem Lorbeerkranze auf dem Haupte Menelaos (menle); dann folgt eine Gruppe von drei bekleideten weiblichen Gestalten; die linke ohne Beischrift, die mittlere als crisiθa, die rechte als irisis (so wenigstens wird der Name überliefert) bezeichnet; ganz rechts ein sitzender, bekleideter und mit Lanze bewaffneter Krieger mit der Beischrift tevcrun. Es handelt sich in der Darstellung ohne Zweifel um einen uns unbekannten Vorgang, und *Gerhard* hat vollkommen recht, wenn er sagt, die Zeichnung scheine 'durch die am obersten Rand angebrachten, zum Teil wohl verständlichen Namensinschriften größere Leichtigkeit ihrer Erklärung uns darzubieten, als dies in der Tat der Fall sei'. Es sind zwar verschiedene Erklärungsversuche der Szene gemacht, allein sie alle sind, einschließlich der von *Gerhard* selber, wenig befriedigend und wenig überzeugend, und so werden wir uns mit der Worterklärung der Beischriften begnügen müssen. Bezüglich der Formen turan und menle ist nichts zu bemerken. In tevcrun und crisiθa beobachten wir eine Eigentümlichkeit, die auf pränestinischen Spiegeln und Cisten auch sonst sich findet, die nämlich, daß die Beischriften in einem casus obliquus stehen. Beispiele dieser Art sind die Akkusa-

tive alixentrom (*Fabr.* nr. 2491), Diovem (*C. I. L.* 1, 57; *Roscher, Sächs. Ber.* 1891 S. 140 A. 85 a. Ende), u. d. Dativ Iovei (*Fabr.* nr. 2483). So haben wir auf unserem Spiegel nun auch hier die beiden Akkusative tevcrun und crisi∂a. Daß ersterer ein solcher sei, darauf hat schon *Bugge* (*Etr. Forsch. u. Stud.* 4, 36) hingewiesen, mit Recht, denn der Nominativ würde tevcre lauten. An sich könnte freilich etr. tevcrun auch einem griech. **Τεύκρων* entsprechen, allein die *Bugge*sche Erklärung ist vorzuziehen, weil wir auch in crisi∂a einen Akkusativ haben, der dem griech. *Χρυσηίδα* entspricht. Der Nominativ würde etr. crisis lauten. Den gleichen Akkusativ haben wir noch auf zwei anderen praenestinischen Spiegeln od. Cisten? in den Formen Crizida (*C. I. L.* 1^1, nr. 1501) und Creisita. Was nun den letzten Namen, der als irisis überliefert und als Iris gedeutet ist (s. Art. *Iris*) anbetrifft, so ist diese Deutung völlig unmöglich, sprachlich und doch auch wohl sachlich. Ich bin überzeugt, daß ein Fehler in der Lesung vorliegt, daß ein kleiner Strich oben am ersten Buchstaben übersehen oder geschwunden ist, daß dieser Buchstabe nicht ı, sondern ꞁ war und der Name prisis lautete. Dies ist die normale etruskische Umformung des griech. *Βρισηΐς*, und wir haben somit die beiden Gefangenen, die Chryseis und die Briseis, vor uns. Damit wird *Gerhards* Deutung der crisi∂a als der 'goldigen' Helena natürlich hinfällig. Aber damit wird weiter, wie mir scheint, auch die Deutung des tevcrun als 'der Teukrer', d. i. Paris (*Bugge, Etr. Forsch. und Stud.* 4, 27) hinfällig, denn wenn die Helena in der Darstellung nicht vorkommt, so sieht man nicht, was der Paris dort soll. Es wird also unser tevcrun vielmehr der Grieche *Τεῦκρος* sein (so auch *Deecke* in *Bezzenbergers Beitr.* 2, 169 nr. 93). So hat uns die Betrachtung der Wortformen wenigstens zur Feststellung der Persönlichkeiten verholfen, wenn auch die dargestellte Szene dunkel bleibt. [C. Pauli.]

Tex = Kronos; s. Bd. 2, Sp. 1522.

Thadytios (*Θαδύτιος*), Freier der Penelope aus Zakynthos, *Apollod. Epit.* 7, 29. — *Bücheler* vermutet *Θαλύβιος*. [Höfer.]

Thagimasadas (*Θαγιμασάδας*) oder *Thamimasadas* (*Θαμιμασάδας*), skythischer Gott, dem griechischen Poseidon gleichgesetzt, *Herod.* 4, 59. *Origenes adv. Celsum* 6, 39. Dieselbe Endung findet sich in dem skythischen Personennamen *Ὀκταμασάδας*, *Herod.* 4, 80. Versuche, den Gottesnamen Thag(m)imasadas zu deuten, von *Anquetil* bei *J. Görres, Mythengeschichte der asiatischen Welt* 1, 198 Anm. *J. G. Kuno, Forschungen im Gebiete der alten Völkerkunde* 1, 248. *P. J. Schafarik, Slawische Altertümer* (Deutsch von *Mosig von Aehrenfeld,* herausgeg. von *Heinr. Wuttke*) 1, 282. *J. Grimm, Gesch. d. deutschen Sprache* 1^2, 163. [Höfer.]

Thaicrucia, korrupter Name einer Tochter des Proteus, die von Zeus den Nympheus gebar, *Rufin. Recogn.* 10, 21. Da der Name Thaicrucia in der Aufzählung der Zeusgeliebten, die bekanntlich bei *Rufinus* bzw. seiner Quelle, *Clemens Romanus,* alphabetisch erfolgt, zwischen Protogenia und Salaminia steht, muß er mit P oder S beginnen. Doch will keiner der bekannten Namen der Töchter des Proteus bzw. des Proitos, wenn man für Protei: Proeti lesen wollte, hierher passen. [Höfer.]

Thaimeios (*Θαιμεῖος*), Beiname der Tyche in einer zweisprachigen Inschrift von Palmyra; s. Bd. 2 Sp. 2296, 11 ff. unter Malachbelos. [Höfer.]

Thalana (∂alana) = Thalna (s. d.), auf einem etruskischen Spiegel, *Gerhard, Etrusk. Spiegel* 4 Taf. 324 A. vgl. *Arch. Anz.* 16 (1864), 299 ff. *H. B. Walters, Cat. of the bronzes in the Brit. Mus.* 698 p. 116. [Höfer.]

Thalassa (*Θάλασσα*). Die Gottheiten des Meeres sind in alter Zeit Nereus mit seinen 50 Töchtern, Triton, Poseiden und Amphitrite; Thalassa hat neben ihnen weder in der Sage noch im Kultus eine Stelle. In der Theogonie taucht Mare zum ersten und einzigen Mal in der Praefatio *Hygins* auf, als Tochter von Aether und Dies und Schwester von Terra und Caelum; aber sie erzeugt keine göttlichen Wesen, sondern es sind nur *piscium genera,* die diese späte Überlieferung als Sprößlinge von ihr und Pontus zu nennen weiß. Das unfruchtbare Meer hat nichts Mütterliches, ganz im Gegensatz zu der Mutter Erde, aus deren Schoß die Götter und die Menschen entstehen. Der Erdgöttin, die in geheimnisvoller Macht von alters her neben den olympischen Göttern ihre Stelle hat, die beim Eide angerufen wird und bis in die späteste Zeit an räumlich weit voneinander entfernten Orten einen Kult genießt, steht Thalassa als ein ganz schattenhaftes Gebilde gegenüber; nie ist sie in eine mythische, genealogische oder kultische Beziehung zu irgendeiner Gottheit getreten, nicht einmal zu einem der obengenannten Meergötter, neben die sie erst in späterer Zeit und nur ganz äußerlich gestellt wird. Diese Tatsache erweist klar, daß Thalassa keine alte Gottheit ist, sondern eine nicht vor der hellenistischen Zeit geschaffene Personifikation ihres Elementes.

Freilich überliefert *Diodor* 5, 55, daß nach rhodischer Sage — *ὡς ὁ μῦθος παραδέδωκε* — die Telchinen *υἱοὶ ∂αλάσσης ἦσαν*; und ebenso bezeichnet *Ion* in einem Dithyrambos den Riesen Briareos, der aus der Tiefe des Meeres von Thetis zur Hilfe für den von den Göttern bedrängten Zeus heraufgeholt wurde, als *παῖς ∂αλάσσης* (*Schol. Apoll. Rhod.* 1, 1165). Aber nach alter Tradition war Aigaion-Briareos ein Sohn des Uranos und der Gaia (*Hesiod, Theog.* 147); die Bezeichnung Meereskind wird also bei diesem Dämon nur ausdrücken sollen, daß er — gleich den Telchinen — in der Tiefe des Meeres hauste, nicht, daß eine persönlich gedachte Thalassa seine leibliche Mutter war.*)

*) Vgl. jetzt hinsichtlich der Grundbedeutung des Aigaion-Briareos und der übrigen 100-armigen, 50-köpfigen und 50-leibigen Meeresriesen (Hekatoncheiren) *Roscher, Die Zahl 50 in Mythus, Kultus, Epos u. Taktik der Hellenen u. anderer Völker, besonders der Semiten.* Leipzig 1917. Hier ist der Beweis geliefert, daß die Vorstellung 50-köpfiger (-leibiger) und 100-armiger Meeresriesen auf das innigste mit der Erfindung und Einführung der Fünfzigruderer (Pentekontoren) zusammenhängt. R.

Für die sein Heimatland bespülenden Meere kannte der Grieche in guter Zeit die Benennung *θάλασσα* überhaupt nicht; das Ägäische, Schwarze, Myrtoische und Ionische Meer heißen *Αἰγαῖος* und *Εὔξεινος πόντος* oder *Αἰγαῖον*, *Μυρτῷον* und *Ἰόνιον πέλαγος*, erst in später Zeit findet sich einmal *Ἰονία θάλασσα*. Wer die Abstammung des Aigaion von einer Meeresgottheit bezeichnen wollte, hätte ihn also zum Sohn des Pontos machen müssen, gleichwie *Pindar* die dem Meer entstiegene Insel Delos als *Πόντου θυγάτηρ* bezeichnet (*P. L. G.* 1^5 *fr.* 87. 88). Auch die im Schaum des Meeres entstehende und heranwachsende Aphrodite (*Hes. Theog.* 197) kennt die gute Zeit als Tochter der Thalassa nicht, diese Genealogie hat erst die alexandrinische Zeit geschaffen. Sie scheint sich zum erstenmal bei dem Bukoliker *Bion* zu finden, der (1, 13) die Göttin *Διὸς τέκος ἠδὲ Θαλάσσης* nennt; die Verbindung mit Zeus läßt keinen Zweifel, daß Thalassa hier persönlich als leibliche Mutter der Aphrodite gedacht ist. Wie sehr aber auch in der alexandrinischen Dichtung die Vorstellungen von Person und Element bei Thalassa ineinander fließen, zeigt ein Epigramm *Meleagers* (*Anth. Pal.* 5, 180: *ματρὸς δ' οὐ μάτηρ ἀνέμων μάστιξι Θάλασσα τραχὺ βοᾷ*;), in dem der Dichter die Ahne des Eros als Person vor Augen hat, in dem Bild von den Geißelhieben der Winde und dem wilden Brüllen des Meeres aber wieder in die Vorstellung des Elementes hinübergleitet. Ebenso spielen diese Vorstellungen ineinander in dem Epigramm eines *Anonymus* (9, 386), in dem Kypris ihr Leid klagt, daß *σταγόνων ἐκτόθεν Οὐρανίων ζαλώσας ὠδῖνα Θαλάσσης ὁ Θρασὺς ἄλλαν Νείλος ἀπὸ γλυκερῶν Κύπριν ἀνῆκε βυθῶν*. Und wenn Thalassa bei *Lukian* (*ἐνάλ. διάλ.* 11) den von Hephaistos versengten Flußgott Xanthos aufnehmen soll, so ist hier das Element das wesentliche, neben dem nur wie ein Schatten die Person steht.

Von bildlichen Darstellungen der Thalassa macht die literarische Überlieferung nur drei namhaft, die sich sämtlich im Poseidonheiligtum zu Korinth befanden (*Paus.* 2, 1 7). Im Tempel selbst stand ein großes Anathem des Herodes Attikos aus Gold und Elfenbein: Poseidon und Amphitrite auf einem Wagen, den vier Pferde zogen und zwei Tritone begleiteten; auf einem Delphin stand aufrecht der kleine Palaimon. Auf dem Bathron dieses Weihgeschenkes tauchte mitten unter Nereiden Thalassa aus dem Meer empor, die kleine Aphrodite haltend; ob und durch welche Beigaben sie näher charakterisiert war, erfahren wir nicht. Weiter befanden sich im Innern des Tempels Bildsäulen der Galene, der Thalassa und eines Seepferdes; daß das letztere zur Göttin gehört, ist zweifellos, obwohl dies *Pausanias* in seiner Weise so wenig anzudeuten für nötig hält als die Zusammengehörigkeit des Pegasos mit Bellerophon bei der unmittelbar danebenstehenden Gruppe. Im Pronaos des Tempels endlich sah man neben einer Erzstatue der Amphitrite und zweien des Poseidon auch eine Thalassa, über deren Aussehen wir aber ebenfalls nichts Näheres erfahren.

Eine Vorstelluung davon können wir uns aus einigen erhaltenen Reliefs und Münzen bilden. Auf einem den Sturz des Phaethon darstellenden Sarkophagrelief (*Millin, G. M.* 27, 83; *Matz-Duhn* 2, 3315) ist unten rechts Gaia gelagert, umspielt von drei Kindern, ein Füllhorn im l. Arm haltend; ihr Gegenstück bildet eine weibliche Gestalt in ebenfalls halb liegender Stellung, die mit einem den Oberkörper vorn frei lassenden Mantel bedeckt ist. Ihr Haarschmuck besteht aus Krebsscheren, in der R. hält sie ein aufrechtstehendes Ruder und auf der L. einen Delphin. Daß in

1) Thalassa mit Ruder in der R. und Delphin in der L., neben ihr ein Wasservogel, von einem Prometheussarkophag (nach *Gerhard, Ant. Bildw.* 61).

ihr Thalassa zu erkennen ist, geht schon aus der Gegenüberstellung mit Gaia hervor; Erde und Meer sind bei der unglücklichen Fahrt zugegen, die die Welt in Flammen zu setzen drohte, beide Göttinnen freilich bewahren auch bei diesem Ereignis die schwerfällige, fast gleichgültige Haltung, die zu den charakteristischen Eigenschaften der Ortsgottheiten gehört. Ebenso sind Gaia und Thalassa gegenübergestellt auf einem Prometheussarkophag (*Gerhard, A. B.* 61); Thalassa in der gleichen Stellung hält auch hier in der R. ein Ruder und auf der L. einen Delphin, während neben ihr ein Wasservogel hockt (s. Abbild. 1). Auf einem den Sturz des Hephaistos darstellenden Relief (*Gerhard, A. B.* 81, 6) sieht Thalassa allein, mit dem l. Arm auf ein Seetier sich stützend, dem Fall des Gottes zu. Ein Diptychon zeigt sie unter dem Gespann der aufgehenden Selene auf dem durch Wellenlinien angedeuteten Meer sitzend, in dem sich allerlei Seegetier bewegt (*Millin, G. M.* 34, 121; Abb. 2). Zweifelhaft ist, wie die auf einem Endymionsarkophag unter dem Wagen der Selene — an der Stelle, die öfter Gaia einnimmt — gelagerte Seegöttin zu benennen ist, die an ihrer Seite einen bärtigen Wassergott mit einer Muschel und vor sich einen Seedrachen hat (*Jahn, Arch. Beitr.* 60). Man hat auch sie Thalassa benannt, wahrscheinlicher aber ist mir *Roberts* Annahme, daß dies Götterpaar hier wie auf zwei Darstellungen des Parisurteils ursprünglich als Okeanos und Tethys gedacht war (*Ant. Sark.* 3, 1 S. 102). Ruder und Krebsscheren fehlen dieser Meergöttin.

Die Darstellungen der Sarkophage erfahren

2) Selene auf einer Rinderbiga aus dem Meere emporfahrend, geführt von Hypnos, unten Thalassa mit Seetieren, Diptychon von Sens (nach *Millin, Gal myth.* T. 34 nr. 121).

eine willkommene Ergänzung durch Münzen kleinasiatischer und thrakischer Städte vom ersten vorchristlichen Jahrhundert ab bis weit in die Kaiserzeit hinein. Autonome Münzen der Stadt Korykos in Kilikien zeigen eine weibliche Büste, die eine Krebsschale als Kopfschmuck trägt; daß sie Thalassa vorstellen soll, erweisen die Kaisermünzen derselben Stadt, auf denen die Göttin stehend erscheint, das Haar mit Krebsscheren geschmückt, in der L. ein Ruder und das Hinterteil eines Schiffes haltend (*Z. f. Num.* 20, 261: *Head, hist. n.*² 720). Auf Münzen von Amisos in Pontos aus der Zeit Vespasians und seiner Nachfolger hält die Tyche der Stadt in der L. ein Füllhorn, in der R. ein Ruder, das auf dem mit Krebsscheren geschmückten Haupt der Thalassa ruht, eine Darstellung, die die Herrschaft der Stadt über das zu ihren Füßen liegende Meer versinnlichen soll (*Head* 497; *Imhoof-Blumer, Z. f. Num.* 20, 258ff., Taf. 9 nr. 5. 6; *Kleinasiat. Münzen* 1, 1 nr. 4, Taf. 1, 1). Auf einer Münze Gordians III. aus Deultum in Thrakien ruht l. unten Thalassa in der aus den Sarkophagen bekannten Stellung, in der L. ein Steuer haltend; in ihrer Umgebung erscheint ein Segelboot und ein Delphin, r. oberhalb von ihr aber liegt ein bärtiger Flußgott mit Schilfstaude und Füllhorn, der sich mit dem l. Arm auf eine Urne stützt, deren Inhalt zur Thalassa herabfließt (*Head* 287; *'Εφημ. ἀρχ.* 1889 Taf. 2, 25). Eine Münze des Commodus von Pergamon zeigt zwischen den Büsten des Helios und der Selene den jugendlichen Zeus, zu seinen Füßen den Adler; r. von ihm ist Gaia gelagert, l. Thalassa, mit Krebsscheren im Haar und einem Ruder in der Hand (*Head* 536; *Brit. Mus. Cat. Mysia* 151 nr. 307, Taf. 30, 4). Auf einer Münze von Perinth (Herakleia) mit der Büste des Alexander Severus sitzt auf der Rückseite im Innern des Tierkreises Zeus; über ihm lenken Helios und Selene ihre Gespanne, unterhalb sind Gaia und Thalassa gelagert. Die erstere trägt ein Füllhorn im Arm, die zweite, deren Haupt mit Krebsscheren geschmückt ist, hält ein Ruder und hat zu ihren Füßen das Vorderteil eines Schiffes (*Brit. Mus. Cat. Thrace* 157 nr. 58). Stehend endlich erscheinen die beiden Göttinnen auf einer Münze des Caracalla aus Laodikeia in Phrygien. Gaia hat ein Füllhorn im r. Arm und sprossende Ähren hinter sich, während Thalassa, auf dem Haupt zwei aufgerichtete Krebsscheren tragend, in der erhobenen L. ein Ruder hält und einen Delphin zum Begleiter hat. Auf den vorgestreckten freien Händen der Göttinnen, die sich beinahe berühren, steht Caracalla; unter dem Kaiser schwebt ein Adler, der einen Lorbeerkranz hält (*Z. f. Num.* 20, 260, Taf. 9, 9).

Auf allen diesen Darstellungen erscheint also Thalassa durchaus im Charakter und den Situationen einer Lokalpersonifikation; stehend, sitzend oder in halb liegender Stellung sieht sie ruhig auf ihre Umgebung, sie hebt die junge Aphrodite empor oder sie taucht nur mit dem Haupt aus ihrem Element, ähnlich dem Orontes neben der Stadtgöttin von Antiocheia. Ihre Beigaben sind ein Ruder oder Teile eines Schiffes, Seetiere bilden ihre Umgebung, Krebsschalen oder Scheren ihren Kopfschmuck; in ihrer Gestalt gleicht sie der Gaia, nur daß sie vielleicht der mütterlichen Göttin gegenüber etwas jugendlicher erscheint. Der alte Meeresgott führte als Attribut den Dreizack, der seine Macht und sein Wirken kennzeichnete; die Personifikation der Epigonenzeit mußte sich mit einem Emblem begnügen, das anzeigt, womit menschliche Macht sich ihr Element dienstbar gemacht hatte. Sowenig wir im Mythos eine Göttin Thalassa nachweisen konnten, so deutlich zeigt ihre Ausstattung in der Kunst, daß sie nur eine Personifikation war, die erst hellenistischer Auffassung ihre Entstehung verdankte.

Die Deutung der mit T bezeichneten weiblichen Gestalt im Westgiebel des Parthenon als Thalassa ist hiernach unhaltbar. Sie beruhte allein auf der nackten, nach Carreys Zeichnung für weiblich gehaltenen jugendlichen Gestalt auf ihrem Schoß, in der man Aphrodite erkennen zu müssen glaubte. Ist diese Gestalt aber, wie neuerdings fast allgemein angenommen wird, männlich (*Furtwängler, Arch. Anz.* 1891, 70; *Overbeck, Plastik* 1⁴ 405; *Steuding* oben 2, 2 Sp. 2080; *Studniczka, N. Jahrb. f. d. kl. Altert.* 29, 1912, 249), so ist damit der einzige Grund an Thalassa zu denken hinfällig geworden. *Waldstein* (*Essays on the art of Phidias,* 1885, S. 157—59) will in den beiden früher als Tauschwestern gedeuteten Figuren Personifikationen von Erde und Meer erkennen; die liegende weiche Gestalt, deren Gewand fließende, wellige Linien zeige, sei Thalassa, die festere aufrecht sitzende, in deren Schoß jene ihren r. Arm stützt, Gaia. Gewiß sind die beiden Frauen schon nach ihrer schwerfälligen, fast indolenten Haltung als Ortsgottheiten gedacht, und ebenso richtig mag es sein, daß die Einführung der Ortsgötter und der kosmischen Gottheiten Helios und Selene eine Neuerung des Pheidias war. Aber seine Orts-

gottheiten werden ebenso gewiß Personen von Fleisch und Blut gewesen sein, die jedermann in Attika kannte und verehrte; eine Thalassa paßt in diesen Kreis nicht hinein.

Zum Schluß muß ich noch kurz eine umstrittene Stelle des *Philostratos* in seiner Beschreibung des Isthmos (*Im.* 2, 16 p. 420) berühren: *ἔστι δὲ αὐτῷ μειράκιον μὲν ἐν δεξιᾷ, Λέχαιον οἶμαι, αἱ κόραι δ' ἐν ἀριστερᾷ Κέγχρεαι τάχα που. Θάλατται δὲ αὗται καλαὶ καὶ ἱκανῶς εὔδιοι τῇ τὸν Ἰσθμὸν ἀποφαινούσῃ γῇ παρακάθηνται.* Die Überlieferung ist nicht ganz sicher, hält man sich aber an den Text in der oben wiedergegebenen Gestalt, so kann man nicht mit *Brunn* (*Jahrb. f. Philol. Supplbd.* 4, 288) und *Gerber* (*ebenda Supplbd.* 13, 268) in den beiden *Θάλατται* Personifikationen der beiden den Isthmos bespülenden Meere erkennen; dies ist schon darum wenig wahrscheinlich, weil *Philostratos* — wie es im Altertum allgemein üblich war — die Meere vorher nicht als weiblich, sondern als *Αἰγαῖον* und *Ἄδριον πέλαγος* bezeichnet hat. Nach dem Wortlaut des Textes war vielmehr r. von Isthmos ein Knabe dargestellt, in dem *Philostratos* das *Λέχαιον* zu erkennen glaubte, den nach der Adria zu liegenden Hafen Korinths; auf der l. Seite aber befanden sich zwei weibliche Gestalten, in denen er die *Κέγχρεαι* vermutete. Das *Λέχαιον* war also, der neutralen Namensform entsprechend, als Knabe gebildet, die *Κέγχρεαι* ihrer pluralen, weiblichen Namensform nach als zwei Mädchen; und nur auf diese beiden Mädchen kann sich die Bezeichnung *Θάλατται* im folgenden Satz beziehen. Ist also der Text richtig hergestellt, so sind hier als *Θάλατται* nicht die beiden den Isthmos umgebenden Meere personifiziert, sondern die beiden Nymphen des auf der Seite des Ägäischen Meeres liegenden Hafens von Korinth; *Θάλατται* wäre also mit Meerfrauen zu übersetzen. Eine solche Auffassung mag *Helbig* dazu geführt haben, in einer zuschauenden Frau auf einem Andromedabilde (*Kampan. Wandgemälde* 1184) und auf einem den Ritt des Phrixos darstellenden Gemälde (1258) eine *Θάλαττα* zu erkennen. [E. Kuhnert.]

Thalassa Erythra (*Θάλασσα Ἐρυθρά*), Personifikation des Roten Meeres (*Ἐρυθρα Θαλασση*) in einer Miniatur des Pariser Psalters, dargestellt beim Untergang des Pharao voller Schrecken davoneilend; mit der Linken schultert sie ein Ruder, die Rechte erhebt sie entsetzt zu dem halb umgewendeten Kopf, der Oberleib ist nackt, der Unterleib verschwindet im Wasser, *Henri Omont, Facsimilés des miniatures des plus anciens de la bibl. nation.* Taf. 9 (vgl. p. 8). *P. Friedländer, Johannes von Gaza und Paulus Silentiarius* 188. 198. Von bildlichen Darstellungen der Thalassa (s. oben Sp. 443 ff.) wäre die auf einer Inschrift aus Kalauria (*A. R. Rangabé, Ant. Hellén.* 2, 821 b p. 463 = *Le Bas, Voyage arch. Inscr.* 2, 1754) erwähnte Darstellung der Th. (*τάς τε εἰκόνας ... καὶ τὰν Θαλάσσας καὶ τὰν ἐν τῷ ναῷ Γαιαόχου*) anzuführen gewesen, wenn nicht die Inschrift ganz anders zu lesen und zu ergänzen wäre, *Collitz* 3380. *I. G.* 4, 840. [Höfer.]

Thalassaia s. Thalassios 2.

Thalassios (*Θαλάσσιος*), 1) Beiname des Zeus, unter dem er in Sidon Kult genoß; vgl. *Hesych.* s. v. *Θαλάσσιος Ζεὺς ἐν Σιδῶνι τιμᾶται. Preller-Robert, Gr. Myth.* 1, 566, 4 verweist auf *Aischylos* (*frgm.* 343) bei *Paus.* 2, 24, 4: *Αἰσχύλος .. καλεῖ Δία καὶ τὸν ἐν θαλάσσῃ*, wonach *G. Hermann ἐνάλιος, Nauck θαλάσσιος* als das von *Aischylos* gebrauchte Beiwort vermuten, und auf *Proklos* in *Plat. Cratyl.* 147 p. 88 (= ed. *G. Pasquali* p. 83, 29): *ὁ δὲ δεύτερος δυαδικῶς καλεῖται Ζεὺς ἐνάλιος καὶ Ποσειδῶν.* Doch ist hier, wie auch aus dem folgenden (*ὁ δὲ τρίτος τριαδικῶς Ζεύς τε καταχθόνιος καὶ Πλούτων καὶ Ἅιδης*) hervorgeht, der 'Meer-Zeus' = Poseidon, wie der 'unterirdische Zeus' = Hades ist; *Ζεύς* hat also den generellen Sinn des 'Gottes' überhaupt, wie auch in vielen Lokalkulten, *Rohde, Psyche* 1², 205. Ob sich unter dem Gotte von Sidon also ein Poseidon birgt, ob der Gott die Eigenschaften des Zeus und des Poseidon (vgl. den karischen Osogos-Zenoposeidon) in sich vereinigt, läßt sich bei dem Mangel anderer Zeugnisse nicht feststellen. Nach *v. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgesch.* 1, 176 ist *Θαλάσσιος Ζεύς* nur ein zum Meere in Beziehung gesetzter Himmelsgott, nicht eine das Meer als ihr Element bewohnende Gottheit. Nach *K. B. Stark, Gaza u. die philistäische Küste* 299 f. stammt der Kult des Zeus *θαλάσσιος* aus hellenistischer Zeit; vgl. auch *G. Hoffmann, Über einige phönikische Inschriften* in *Abhandl. d. K. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen* 36 (1889/90) S. 19. *v. Baudissin, Adonis und Esmun* 232.

2) *Θεοὶ θαλάσσιοι*, Bezeichnung der Meeresgötter im allgemeinen, *Pollux* 1, 23. *Strabo* 6, 2, 11 p. 277. Namentlich werden als *θεοὶ θαλάσσιοι* angeführt von *Arrian. de venat.* 34: Poseidon (vgl. *Schol. Hom. Od.* 3, 178. *Schol. Arist. Plut.* 1050 und unten Zeile 46), Amphitrite und Nereus (*Ael. hist. An.* 14, 28). Noch größer ist die Liste der *θεοὶ θαλάσσιοι καὶ ποτάμιοι* bei *Artemidor Onirocrit.* 2, 24 (p. 130, 20. 131, 24 *Hercher*), der a. a. O. (p. 131, 7 ff.) als *θεοὶ θαλάσσιοι νοητοί* Poseidon, Amphitrite, Nereus, die Nereiden, Leukothea und Phorkys, als *θεοὶ θαλάσσιοι αἰσθητοί* Thalassa, Kymata, Potamoi, Limnai, Nymphai und den Acheloos aufzählt. Glaukos heißt *θαλάττιος*, *Plato de republ.* 10 p. 611 C. *Palaeph.* 27 (28). *Athen.* 7, 296 E. *Eust. Hom. Il.* 271, 15. Thetis ist *θαλασσία θεός*, *Eur. Rhes.* 974 *frgm.* 885 (*Nauck²*) im *Schol Ar. Ran.* 840. *Origin. adv. Cels.* 1, 42 p. 92, 11 *Koetschau* (vgl. Thetis *θαλασσαίη*, *Nonn. Dionys.* 22, 399); Aphrodite heißt ebenfalls *θαλαττία θεός* (vgl. ihr Epitheton *θαλασσαίη*, *Bruchmann, Epith. deor.* p. 57) bei *Alkiphr.* 1, 19, 1. Die Graiai sind *θαλάσσιαι δαίμονες*, *Eust.* ad *Hom. Il.* 116, 25, Melikertes und Ino *θαλάσσιοι δαίμονες*, *Schol. Luc. Dialog. mar.* 6 (p. 266, 21 *Rabe*), Proteus *δαίμων θαλάσσιος*, *Schol. Luc. Dialog. mar.* 4 (p. 265, 23). *Nonn. Abbas* zu *Gregor. Nazianz. or. contra Iulian.* 1, 2 (*Migne, Patrol. Ser. Gr.* 36, 988) = *Mythogr. Gr.* ed. *Westermann* 383, 32, während dafür bei *Eudocia* 348 (p. 581, 12 *Flach*) = *Cosmas* bei *A. Mai, Spicilegium Romanum* 2,

118 ἐνάλιος δαίμων steht; vgl. *Flach, Jahrb. f. klass. Phil.* 125 (1882), 239. *Patzig, Jahrb. f. klass. Phil.* a. a. O. 551. Aigaion-Briareos heißt Θαλάσσιος δαίμων, *Schol.* A D *Hom. Il.* 1, 399 (p. 33 a 9); vgl. *Schol.* A *Hom. Il.* 1, 404, wo er ἐνάλιος δαίμων genannt wird; andere sahen in ihm ein Θαλάσσιον θηρίον, *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 1165 (p. 374, 14 *Keil*); vgl. *Roscher, Die Zahl 50 in Mythus ... der Hellenen* (*Abhandl. d. philol.-hist. Kl. d. K. Sächs. Ges. d. Wiss.* XXXIII, 5) S. 21 Anm. 28. S. 28. 30.

Besonders merkwürdig ist *Arist. Plut.* 396: νὴ τὸν Ποσειδῶ· ‖ τὸν Θαλάττιον λέγεις; ‖ εἰ δ' ἔστιν ἕτερός τις Ποσειδῶν, τὸν ἕτερον. Die meisten Erklärer (Belege bei *Müller-Strübing, Jahrb. f. klass. Phil.* 117 [1878], 753) sehen hier in Poseidon den Meergott, unter dessen Schutze Chremylos mit seinem Schatze übers Meer entfliehen wolle. Dagegen sucht *Müller-Strübing* a. a. O. 754 ff. 760, gestützt auf die Glosse des *Hesych.* πελαγίζειν ... καὶ ἀλαζονεύεσθαι καὶ ψεύδεσθαι μεγάλα, zu erweisen, daß Ποσειδῶν Θαλάσσιος im Volksglauben als Schutzgott der Seefahrer, die gern 'Seegeschichten' erzählen, also aufschneiden und gewaltig lügen, mit denselben Gewohnheiten und Schwächen, die seinen Schützlingen, den Seefahrern eigen sind, ausgestattet und als Gott der Lügner und Aufschneider aufgefaßt worden sei.

3) Hermes Θαλάσσιος, *Tzetz.* zu *Lykophr.* 679 (ed. *Scheer* 2, 224, 33. *Eust.* ad *Hom. Il. E* p. 561, 36. *O. Crusius, Beiträge zur griech. Mythol. u. Religionsgesch.* (Progr. Thomasschule Leipzig 1886) S. 23. *E. Hesselmeyer, Die Pelasgerfrage* 57. — **4)** Zu den Θαλάσσιαι genannten Priesterinnen der Kybele (μήτηρ ἡ Πλακιανή) *C. I. L.* 2, 3657, 5. 11 (αἱ ἱεροποιοὶ αἱ προσαγορευόμεναι Θαλάσσιαι) vgl. *E. Kirchner, Attica et Peloponnesiaca* 45 Anm. 1. *E. Maaß, Orpheus* 191 Anm. 29. [Höfer.]

T(h)alas(s)ius = Talassio (s. d.).

Thalassuchos (Θαλασσοῦχος), Name oder Beiname einer Meeresgottheit (Poseidon?) neben Τρίτων, Τριτογένεια, Ἀχελῷος von *Nikomach. Geras. Arithm. theol.* in *Phot. Bibl.* 143 b, 41 erwähnt. [Höfer.]

Thaleia, Thalia (Θάλεια, Θαλία), **1)** Tochter des Zeus und der Mnemosyne (*Hesiod, Theog.* 54. 915), eine der neun Musen, *Hesiod, Theog.* 77 (*Orpheus, Hymn.* 76, 8. *Diodor* 4, 7. *Ioann. Diakon. Alleg. Hes. Theog.* 303, 10 *Fl. Cramer, Anecd. Gr. Oxon.* 1, 278. 4, 425, 6. *Herodian* 2, 1, 20 *Lentz*). *Apollod.* 1, 3, 1$_2$ (1, 13 *W.*). *Cosmas* ad *Gregor. Carm.* bei *Migne, Patrol. Ser. Gr.* 38, 539. Mannigfach wie der ihr zugeschriebene Wirkungskreis ist auch die Auslegung ihres Namens, der natürlich vom Stamme θαλ (θάλλω, θαλία, θάλος usw.) gebildet ist, — als Beispiel für den sechsilbigen Versfuß σκολιαντιβάκχειος ∪ – ∪ – – ∪ wird vom *Anonymus Berolinensis* in *Anecd. varia Gr. et Lat.* ed. *Schoell und Studemund* 1, 298 nr. 57 Θάλεια θάλλουσα angeführt. Wenn es bei *Hes. Theog.* 917 von den Musen heißt: τῇσι ἅδον θαλίαι καὶ τέρψις ἀοιδῆς, so liegt wohl eine Anspielung auf ihren und ihrer Schwester Terpsichore Namen vor, mit der sie eng verbunden auch bei *Plut. Quaest. conv.* 3, 6, 4 genannt wird. Sie ist die ἔφορος der Freuden des geselligen Mahles (δαῖτα θάλειαν, *Hom. Il.* 7, 475. *Hymn. in Mercur.* 480 u. ö. *Pherekrates* bei *Athen.* 8, 364 a. Bei *Sophokl. frgm.* 548 erscheint die Δαὶς θαλεῖα sogar personifiziert als πρεσβίστη θεῶν, vgl. *Carl Strube, Studien über den Bilderkreis von Eleusis* 21 [vgl. 167]), und so sagt *Plut. Quaest. conv.* 9, 14, 7: τῆς δ' ἐπιθυμίας τὸ μὲν περὶ ἐδωδὴν καὶ πόσιν ἡ Θαλία κοινωνητικὸν ποιεῖ καὶ συμποτικὸν ἐξ ἁπανθρώπου καὶ θηριώδους διὰ τοὺς φιλοφρόνως καὶ ἱλαρῶς συνιόντας ἀλλήλοις ἐν οἴνῳ θαλιάζειν λέγομεν, οὐ τοὺς ὑβρίζοντας καὶ παροινοῦντας. Dieselbe Erklärung mit einer zweiten verbunden hat *Cornut. de nat. deor.* 14 p. 50 *Osann*: διὰ τὸ θάλλειν αὐτῶν (nämlich οἱ ὑπὸ Θαλείας πεπαιδευμένοι) τὸν βίον (vgl. *Diod.* 4, 7: Θάλειαν ἀπὸ τοῦ θάλλειν ἐπὶ πολλοὺς χρόνους τοὺς διὰ τῶν ποιημάτων ἐγκωμιαζομένους) ἢ διὰ τὸ ἔχειν αὐτοὺς καὶ τὴν συμποτικὴν ἀρετὴν ἐπιδεξίως καὶ εὐμούσως ἐν ταῖς θαλίαις ἐπιστρεφομένους. Daher heißt es *Anth. Pal.* 9, 504, 10, daß Thaleia ἤθεα κεδνά 'erfunden' habe. Ferner ist sie τῆς περὶ θεοὺς ἐπιστήμης καὶ θέας ἡγεμών, *Plut. Quaest. conv.* 9, 14, 7. Welche Funktion sie in den von *Plut.* a. a. O. 9, 14, 3 auf die Musen bezogenen Zweigen der Wissenschaften und ihren Unterabteilungen (Mathematik [Musik, Arithmetik, Geometrie], Philosophie [Logik, Physik, Ethik], Rhetorik [enkomiastische, symbuleutische, forensische Beredsamkeit]) ausübt, ergibt sich aus dem Zusammenhange nicht. *Nikomachos Geras. Arithm. theol.* bei *Phot. Bibl.* p. 144 b 11 setzt die Thaleia in Beziehung zur Sechszahl.

In der späteren, und dann zum Kanon gewordenen Differenzierung der Funktionen der Musen waltet Thaleia über die Komödie und überhaupt die leichte, tändelnde Dichtung; ihr gewöhnliches Attribut in der bildenden Kunst ist die komische Maske, die sie in der L. trägt, während die R. einen Krummstab (Pedum) hält. Als Vorsteherin oder, wie es nach bekanntem Muster manchmal ausgedrückt wird, als Erfinderin der Komödie wird Thaleia genannt *Schol. Luc. Imag.* 16 (p. 164 *Jacob.* = p. 186 *Rabe*). *Apostol.* 10, 33 b. *Anonym.* in *Anth. Pal.* 9, 504, 10. 505, 7. *Cato* in *Anth. Lat.* ed. *Riese*^{2} 664, 3 p. 134 (= *Ausonius* p. 412 ed. *Peiper* = *Appendix* 4, 3 p. 251 *Schenkl*). *Claudian. Carm. minor.* 41, 14 p. 335 ed. *Th. Birt. Florus Anth. Lat.* 88, 3. *Anonymus* ebenda 664 a, 4 p. 135 (vgl. *Wiener Studien* 10 [1888], 174). *Ausonius* p. 236 *Peiper* = *Epist.* 14, 28 p. 173 *Schenkl. Fulgent. Mythol.* 1 p. 3, 12 *Helm*. Einige im Wortlaute übereinstimmende Traktate im *Codex Parisinus 1773 chartaceus* 8° Fol. 26 r, im *Codex Vindobonensis theol. gr.* 287 Fol. 38 v inf. und Fol. 39 r sup. (vgl. *Studemund, Arch. Jahrb.* 5 [1890], 2 f.), in einem jetzt verschollenen *Königgrätzer Codex* (vgl. *Manuelis Moschopuli Cretensis opuscula grammatica* ed. *Franz Nicol. Titze* [Leipzig und Prag 1822] p. 59) enthalten unter der Überschrift: τὰ ὀνόματα τῶν θ μουσῶν καὶ ποίας τέχνης ἑκάστη ἐπιστατεῖ καὶ τίς ἑκάστης μιμητής für Thaleia die Angabe: θάλεια κωμῳδίας Μένανδρος. Auf einem Bd. 2, Sp. 3273 abgebildeten Wandgemälde aus Herculaneum (*Pitt. di Ercol.* 2, 3 p. 19. *Millin, Gall. myth.* 22, 70.

Denkm. d. alten Kunst 2, 58, 735. *W. Helbig, Wandgemälde Campaniens* 878 S. 176) steht unter dem Bilde ΘΑΛΕΙΑ · ΚΩΜΟΔΙΑΝ; vgl. auch *C. I. G.* 3, 5866. Als Muse der leichten Dichtung führt sie das Epitheton 'lasciva', *Stat. Silv.* 2, 1, 116. 5, 3, 98 (und dazu *Fr. Vollmer, Statii Silvae* p. 532 f.). *Martial* 7, 17, 4. Wie sie Muse der heiteren ländlichen Dichtung ist (*Vergil, Eclog.* 6, 2. *Culex* 1; vgl. *Fr. Leo, Culex* p. 24. *Ch. Plésent, Le Culex* p. 93), so auch Muse des Epigramms, *Martial* a. a. O. 4, 8, 12 (und dazu *Friedländer*). 7, 46, 4. 8, 73, 3. 9, 26, 8. 9, 73, 9. 10, 19, 3. 12, 94, 3; vgl. auch *Apoll. Sid. Carm.* 9, 18. 261 (p. 219. 224 *Luetjohann*). 12, 10 p. 231. 13, 435 p. 260. *Epist.* 8, 9 p. 139, 17. *Ennodius* 188, 7 p. 160 *Fr. Vogel.* 105, 10 p. 124. 213, 25 p. 170. Als Muse der Dichtkunst überhaupt erscheint sie bei *Hor. Carm.* 4, 6, 25. *Ov. Fast.* 5, 54.

Irrtümlich bezeichnet sie *Pape-Benseler* s. v. *Θάλεια* unter Berufung auf *Themist. or.* 21 p. 255 c (= p. 311, 12 *Dind.*) als 'Vorsteherin des Flötenspiels'; die Stelle des *Themistios* sagt gerade das Gegenteil: *οὐδὲ μεταποιεῖται τῆς κιθάρας ἡ Καλλιόπη οὐδὲ ἡ Θάλεια τῶν αὐλῶν οὐδὲ τῆς λύρας ἡ Τερψιχόρη, ἀλλ' ἑκάστη τὸ αὐτῆς ἀγαπᾷ συμβάλλεσθαι εἰς τὸν χορὸν καὶ συνεισφέρειν.*

Ein Epigramm des von der Stadt Thespiai den neun Musen geweihten Denkmals — bei der Figur einer jeden inschriftlich genannten Muse, in unserem Falle ΘΑΛΗΑ, steht ein Epigramm; als Dichter wird *Honestus* (*Ὀνέστου*, so, nicht *Ὀνέστου* ist zu lesen) genannt, dessen Lebenszeit wohl in den Anfang der römischen Kaiserzeit anzusetzen ist, *Jamot, Corr. hell.* 26 (1902), 140. *Dessau, Hermes* 47 (1912), 470 — lautet: *Θάλη(α). | Θάλλ(ε)ι' ἐπ' ἰρήνης σοφίης καλά· τοιγὰρ ἁπάσας Ἰρήνη λοιβὰς τάσδε Θάλεια χέω, Kumanudes, Ἀθήναιον* 7, 282. *Athen. Mitt.* 5, 121. *Corr. hell.* 3, 446 f. *Meister* bei *Bezzenberger, Beiträge* 6, 11. *Collitz* 805 (wo noch *σοφίης καλά τοι γαῖ' ἅπασα* steht). *I. G.* 7, 1798. *Jamot* a. a. O. 134, II. Auch hier erscheint Thaleia wohl wie die gleichnamige Charis (s. nr. 2) als Förderin des Pflanzenwuchses, der nur im Frieden gedeihen kann, als 'Musa agrestis'; vgl. *Jamot* a. a. O. 147: *Thalie offrant une libation à la Paix qui fait fleurir la terre.*

Eine eigenartige Funktion weist den Musen ein anderes in Thespiai gefundenes Epigramm zu: *Καλλοσύνην Ἐρατώ, Κλειὼ σκῆπτρ' Οὐρανίη δὲ | λέκτρα, Θάλια γένος, Τερψιχόρη δὲ φυήν, | Μελπομένη δ' ὠδῖνα, Πολύμνια λῆμμ' ἐμὸν ὑμνεῖ, | αἰδὼ δ' Εὐτέρπη, Καλλιόπη δὲ νόον, Πᾶσαι Μνημοσύνην μέλπουσι με τὴν μακαρίστην, μητέρι δ' ὠδίνων τέκνα τίνει χάριτας, Jamot, Corr. hell.* a. a. O. 143, der p. 147 f. das der Thaleia zugeschriebene *γένος* auf das Wachstum der Pflanzen (*naissance des plantes*) bezieht. Als Vegetationsgöttin wird Thaleia auch von *Fulgent. Mythol.* p. 26, 8 ff. *Helm* bezeichnet: *Talia id est capacitas velut si dicatur Tithonlia, id est ponens germina* (damit stimmt fast wörtlich überein das aus dem neunten Jahrhundert stammende, von *E. Miller* in *Notices et extraits des manuscrits de la bibl. nationale* 29, II [1880] p. 221 herausgegebene *Glossarium Graeco-Latinum* der Bibliothek von Laon) *unde et Epicarmus comicus in Difilo comedia ait: λήια μὴ ἰδὼν* [nach *Kaibel, Poetarum Gr. Fragm.* 6, 1 = *Comicorum Gr. Fragm.* 1, 1 p. 147: *Pseudo-Epicharm. frgm.* 300 wäre zu lesen: *(δαῖτα) Θάλειαν οὐκ ἰδὼν*] *λιμόν τις ἀρτύνει, id est: germina dum non viderit, famem consumit.* In dem eben erwähnten Laoner *Glossarium* p. 202 wird aus *Martianus* zitiert: '*Thalia interpretatur capacitas, ipsa est terra.*' Verfasser hat diese Stelle im *Martianus Capella* nicht ausfindig machen können. Daß aber *Mart. Cap.* die Thaleia in Beziehung zur Pflanzenwelt gesetzt hat, geht aus 1, 28 (p. 12, 28 *Eyssenhardt*) hervor, wo es heißt, daß Thaleia, während die anderen Musen zum Olymp eilten, '*in ipso florentis campi ubere residebat*'.

Von Apollo ist Thaleia Mutter der Korybanten, *Apollod.* 1, 3, 4. *Tzetz.* zu *Lykophr.* 78 (p. 46, 8 *Scheer*). Hierauf bezieht sich wohl auch *Tzetz.* zu *Hes. Op.* p. 25 *G.*: *Ἀπόλλωνος δὲ τοῦ Κάρβαντος καὶ Θαλείας Παλαίφατος*, wo *Heinsius* vorschlägt: *Ἀπόλλωνος δὲ καὶ Θαλείας οἱ Κορύβαντες καὶ Παλαίφατος*. Diese Stelle fehlt bei *J. Poerner, De Curetibus et Corybantibus* (*Diss. Phil. Hal.* 22, 2) p. 339. Als Mutter des Palaiphatos wird Thaleia noch genannt von *Apollodoros* im *Schol. Eur. Rhes.* 346. *Tzetz.* a. a. O. p. 28. *Schol. Hom. Il.* 10, 435. *Eust.* ad *Hom. Il.* 817, 31. Auch bei *Suidas* s. v. *Παλαίφατος . . . υἱὸς Ἀχταίου καὶ Βοιοῦς. οἱ δὲ Ἰοκλέους* (= *Οἰκλέους*) *φασὶ καὶ Μετανείρας. οἱ δὲ Ἑρμοῦ* hat *Eckstein* bei *Ersch und Gruber, Allgemeine Encyklopädie* s. v. Palaephatus S. 337 a nach *Ἑρμοῦ* ergänzt *⟨καὶ Θαλείας⟩*, und die Zustimmung von *Friedr. Wipprecht, Quaestiones Palaephateae* (*Diss. Bonn* 1892) S. 53 f. und von *Joh. Schrader, Palaephatea* in *Berl. Abhandl. zur Klass. Altertumswiss.* I, 1 (1894) S. 44 Anm. 1 gefunden. Dagegen sucht *Nic. Festa, Intorno all' opusculo di Palefato de incredibilibus Considerazioni* 34 ff. und *Prolegomena ad Palaephatum* (= *Mythogr. Gr.* III, 2) XLII ff. den Nachweis zu führen, daß der angeblich als Sohn eines Gottes bezeichnete alte Epiker *Palaiphatos* nur dem Spotte der Komiker sein Dasein verdanke und mit dem gleichnamigen Mythographen identisch sei. Freilich sieht sich *Festa* dabei zu der immerhin bedenklichen Annahme von Lücken und Einsetzung einer Konjektur im *Schol. Eur. Rhes.* a. a. O. und *Schol. Hom.* a. a. O. genötigt. — Identisch mit der Muse ist wohl auch Thaleia, die Geliebte des Daphnis, *Sositheos* (*F. T. G.* 821 N.[2]; vgl. *Welcker, Gr. Trag.* 3, 1252 ff. *Mannhardt, Myth. Forschung.* 1 ff) in *Hypoth. Schol. Theokrit.* 8 und im *Schol. Theokr.* 8, 92), wozu ergänzend (*K. Fr. Hermann, De Daphnide Theocriti* 6. *O. Jahn, Hermes* 3 [1869], 180) der Bericht von *Serv.* ad *Verg. Eclog.* 8, 68 tritt, nach dem die Geliebte des Daphnis, *Pimplea, quam alii Thaliam dicunt*, von Seeräubern entführt und an Lityerses nach Phrygien verkauft wird, wo Daphnis sie nach langem Suchen wiederfindet, und sie teils mit Hilfe des Herakles teils durch die Macht seines Gesanges wiedergewinnt; vgl. *R. Reitzenstein, Epigramm und Skolion* 258 ff.

Daß unter Thaleia die Muse zu verstehen ist, folgert *E. Maaß, Orpheus* 147f. Anm. 36 aus ihrem zweiten Namen Pimplea, d. i. die 'Pimpleerin, die aus dem Musenort Pimpla'. Ursprünglich stand wohl da *Θάλεια Πιμπληΐα*, woraus dann der Doppelname gebildet sein mag; vgl. aber auch *v. Wilamowitz, Die Textgesch. der griech. Bukoliker* (= *Philol. Untersuch.* 18) S. 234 Anm. 1.

Von Darstellungen der Th. auf Vasen ist zunächst als die einzige auf schwarzfigurigen Vasen zu nennen der Krater des *Klitias und Ergotimos* (*François-Vase*) abg. *Furtwängler und Reichhold, Griech. Vasenmalerei* Taf. 1 und 2 (vgl. 1 S. 5): vier eng gereihte Musen *Μελπομένε, Κλειο, Εὐτερπε* und ΘΑΛΕΙΑ geleiten das Gespann des Poseidon und seiner Gemahlin Amphitrite; zu den Inschriften vgl. *C. I. G.* 4, 8185d. *Élite des monum. céramogr.* 2, 275. *Hub. Schmidt, Observationes archaeol. in carmina Hesiodi* (*Dissertat. philol. Hal.* 12) p. 110f. mit Anm. 2. — Von Darstellungen auf anderen Vasen seien erwähnt: Nolanische Vase in London: ΘΑΛΕΑ, sehr jugendlich im dorischen Chiton, mit kurzem Haar im Verein mit sechs anderen Musen im langen ionischen Chiton (Polyhymnia, Kleio, Euterpe, Erato, Kalliope), *Panofka, Mus. Blacas* pl. 4, 16. *Élite des monum. céramogr.* 2 pl. 86A. *Cecil H. Smith, Catal. of the greek and etruscan vases in the Brit. Mus.* 3E 805 p. 381; vgl. auch *Chr. Walz, Philologus* 1 (1846), 549. — Hydria, gleichfalls aus Nola (Sammlung Betti): vor Klio r. eine andere Muse mit vollem Kästchen oder Korb in der L., in der R. eine Lyra, über ihr steht ΤΑΛΕΙΑ (so!), *Panofka, Arch. Zeit.* 5/6 (1848), 247 nr. 3 (vgl. *Mus. Blacas* p. 18 Anm. 22). *C. I. G.* 4, 8075.

Von Wandgemälden ist außer dem oben Sp. 451, 3 erwähnten, denen die bei *Helbig* a. a. O. 879—886 S. 176f. angeführten anzuschließen sind, bei denen jedoch die Beischrift fehlt, noch zu erwähnen das pompejanische Wandgemälde (*Helbig* a. a. O. 893 S. 178f. Taf. 10; vgl. *Helbig, Untersuchungen über die campan. Wandmalerei* 293), das den Orpheus mit Herakles Musagetes unter fünf Musen, darunter die weißgekleidete ΘΑΛΗΑ, darstellt; vgl. auch *Gerh. Rodenwaldt, Die Komposition der Pompeianischen Wandgemälde* 80.

Auf arretinischen Gefäßen (vgl. Bd. 2, Sp. 3268, 64ff. und besonders wohl die dem Verfasser nicht zugängliche Tübinger Dissertation [1915] *von Karl Hähnle, Arretinische Reliefkeramik*) hält ΘΑΛΗΑ ein Diptychon, *I. G.* 14 nr. 2406, 29 p. 604. nr. 2406, 37. 38 p. 605; vgl. auch ebenda nr. 2577, 3 p. 682: [ΘΑΛΕ]ΙΑ.

Zu den Bd. 2 unter Musen aufgezählten Darstellungen der Musen bzw. Thaleia sei folgendes nachgetragen bzw. ergänzt:

Sp. 3249ff.: Die Musenreliefs aus Mantinea sind abgebildet bei *J. N. Svoronos, Das Athener Nationalmuseum: Deutsche Ausgabe von W. Barth* Taf. XXX und XXX, 1. 2 (vgl. S. 179ff. mit weiteren Literaturangaben).

Sp. 3265f.: Das Relief des Archelaos von Priene ist abgebildet bei *C. Watzinger, Das Relief des Archelaos von Priene (63. Berliner Winckelmannsprogr.)* Taf. 1. Ebenda Taf. 2 Abbildung der Musenbasis von Knidos. Aus der Tafel des Archelaos, mit deren Darstellung die sechs in Milet gefundenen Musentypen übereinstimmen (*Arch. J. Anz.* 21 [1906], 30f.) und der Musenbasis von Halikarnassos (s. Bd. 2, Sp. 3263f.) läßt sich aus den analogen Musengestalten fast die ganze Gruppe des Philiskos (*Plin. h. n.* 36, 34), die, wie *Watzinger* 4ff. nachgewiesen hat, dem dritten Jahrhundert angehört, zur Anschauung bringen, *W. Klein, Gesch. der griech. Kunst* 3, 36.

Sp. 3271f.: Hier fehlt der Sarkophag mit Musendarstellung in Berlin, auf dem Thaleia erscheint mit langärmligem Chiton und Himation bekleidet; sie erhebt die R. leicht wie im Gestus des Redens und hält in der L. eine komische Maske; eine zweite solche Maske, mit Schulterlocken, liegt auf einem Altar neben ihr, *E. Gerhard, Arch. Zeit.* 1 (1843) Taf. 6 S. 113ff. *Conze-Puchstein, Königl. Museen in Berlin. Beschreibung der ant. Skulpturen mit Ausschluß der pergamenischen Fundstücke* S. 320 Abbild. nr. 884.

Sp. 3279/80 Fig. 11b: Eine bessere Abbildung des Vatikanischen Exemplars der Thaleia findet sich bei *Baumeister, Denkmäler* 2, 971 Fig. 1184. *Löwy, Griech. Plastik* p. 9 Taf. 115, 205; vgl. *W. Helbig, Führer durch die öffentl. Sammlungen klass. Altert. in Rom* 3. Aufl. S. 176f. nr. 268.

2) eine der drei Charites (Aglaia, Euphrosyne, Thaleia), Tochter des Zeus und der Okeanostochter Eurynome, *Hesiod. Theog.* 909. *Pind. Ol.* 14, 21. *Orph. Hymn.* 60, 3. *Paus.* 9, 35, 5. *Themist.* 6, 79c (p. 95, 8 *D*). *Apollod.* 1, 3, 1. *Plut. cum princ. phil.* 3. *Tzetz. Chil.* 10, 516. *Schol. Pind. Ol.* 14, 13. *Schol. Ar. Nub.* 773 (wo *Πειθώ*, *Ἀγλαΐα* und *Θάλεια* genannt werden). *Cornut. de nat. deor.* 15 p. 61 *Os.* = *Eudocia* 995 p. 730 *Flach* (hier wird als ihre Mutter auch Euanthe oder Aigle genannt). Auch bei *Rufin. Recogn.* 10, 21: *Iuppiter vitiat ... Hermionem Oceani, ex qua nascuntur Charites, Thalia, Euphrosyne, Aglaia* wird Hermionem (*Ἑρμιόνην*) aus *Εὐρυνόμην* verderbt sein. Über Thaleia als Gemahlin des Hephaistos s. Bd. 1, Sp. 2065, 6ff. und *R. Wagner, Hermes* 27 (1812), 136 Anm. 2. Den Namen der Charis Thaleia erklärt *Proclus* zu *Plato Tim.* 40AB (p. 275 *ed. Basil.* = *ed. Diehl* 3, 119, 6) als *'ὡς τὰς ζωὰς ... ἀειθαλεῖς ἀποτελοῦσα'*; ähnlich *Schol. vet. Pind. Ol.* 14, 20: *Θάλεια ἡ Χάρις παρὰ τὸ τεθηλέναι τὴν μνήμην τῶν εὖ πεπονθότων*, Etymologien, mit denen die für die gleichnamige Muse gegebene (Sp. 450) zu vergleichen sind. Vgl. auch das Epitheton der Charis, *ζωοθάλμιος Pind. Ol.* 7, 12 (20), und dazu *Eustath. Commentar. Pindar. Praef.* 16 (= *Opuscula* ed. *Tafel* 56, 21): *καθ' ἣν ζῶν τις θάλλει*. Gleichbedeutend mit Thaleia ist Thallo (s. d.), *Usener, Götternamen* 134; diese Bedeutung der Thaleia als Göttin der sprossenden Frucht ist später auf die gleichnamige Muse übertragen worden, eignet aber ursprünglich der Charis. So läßt *Plut. Sympos.* 9, 14, 4 p. 734f. den Dionysios sagen: 'auch wir Landleute eignen uns die Thalia zu, der wir die Pflege und Erhaltung der Pflanzen und Saaten während ihres Sprossens und Wachs-

tums anvertrauen' (*καὶ γὰρ ἡμεῖς οἱ γεωργοὶ τὴν Θαλίαν οἰκειούμεθα, φυτῶν καὶ σπερμάτων εὐθαλούντων καὶ βλαστανόντων ἐπιμέλειαν αὐτῇ καὶ σωτηρίαν ἀποδιδόντες*). Und ebenso soll Th. 'erfunden' haben *γεωργίαν καὶ τὴν περὶ τὰ φυτὰ πραγματείαν* (*Schol. Apoll. Rhod.* 3, 1 [p. 449, 24]) oder *τὴν φυτουργίαν*, *Tzetz.* zu *Hes. Op.* p. 23 *Gaisf.* (vgl. p. 28). *Eudocia* 655 p. 480 *Fl. Schol.* zu *Anth. Pal.* 9, 504. Mit den zwei anderen Charites und vier Nymphen erscheint ΘΑΛΙΗ auf einem Relief in Neapel, *Gerhard* und *Panofka, Neapels antike Bildwerke* 1, S. 82 nr. 275.

3) Nereide, Tochter des Nereus und der Doris, *Hom. Il.* 18, 39. *Hygin. fab.* praef. 10, 14 *Schm. Verg. Aen.* 5, 826. *Georg* 4, 338. *Eust.* ad *Hom. Il.* 742, 37. 1130, 39. Bei *Hesiod Theog.* 245 (s. *Rzach* z. d. St) ist die Lesart *Σπειώ τε Θόη Ϝ' Ἁλίη τ' ἐρόεσσα* wahrscheinlicher als *Θόη Θαλίη τ' ἐρόεσσα*; vgl. jedoch auch *Schoemann, Opusc. acad.* 2, 173 ff. und oben Bd. 3, Sp. 214, 67 ff. *Pott, Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 5 (1856), 281**. *Sonne*, ebenda 14 (1865), 336. *A. Ludwich, Aristarchs Homerische Textkritik* 1, 427 f. Auf einer rotfigurigen attischen Pyxis im Brit. Mus. (abg. *Dumont et Chaplain, Céram. de la Grèce propre* Taf. 9 [schlechte Ausführung]. *Furtwängler und Reichold* a. a. O. Taf. 57, 3) tragen die dargestellten jungen Mädchen sämtlich Nereidennamen: Galene, Kymothea, Kymodoke, ΘΑΛΕΙΑ, Glauke, Doso (= Doto), Pontomedusa, *Heydemann, Comment. phil. in hon. Th. Mommseni* 171 f. *P. Kretschmer, Die griech. Vaseninschriften* 201. *Cecil H. Smith, Cat. of the greek and etruscan vases in the Brit. Mus.* 3 E 774 p. 366. *Furtwängler und Reichold* a. a. O. 289; vgl. auch *C. Robert, Die Knöchelspielerinnen des Alexandros* (*21. Hallisches Winckelmannsprogr.*) S. 20.

4) Mutter der Paliken, über welche bereits Bd. 3, S. 1293, 12 ff. von *Bloch* erschöpfend gehandelt worden ist. Das dort Sp. 1293, 57 erwähnte unteritalische Vasenbild ist auch abgebildet bei *Lenormant und de Witte, Élite des monuments céramographiques* 1 pl. 16. *C. O. Müller und Fr. Wieseler, Denkmäler der alt. Kunst* 2, Taf 3 nr. 47 (vgl. S. 5 nr. 47) = *Müller-Wieseler-Wernicke, Antike Denkmäler zur griech. Götterlehre* Taf. 6 nr. 3 (vgl. S. 64 f. nr. 3); vgl. *Stephani, Compte-rendu* 1880, 31. *Welcker, Alte Denkmäler* 3, 468.

5) Mainade auf Vasengemälden, die im folgenden in erster Linie angeführt werden nach den Sammlungen von *Heydemann, Satyr- und Bakchennamen* (*5. Hallisches Winckelmannsprogramm*). *Charlotte Fränkel, Satyr- und Bakchennamen auf Vasenbildern* (Halle 1912).

A) Amphora aus Ruvo im Museum zu Neapel (nr. 3235) *Heydemann* S. 19 nr. T. *Fränkel* S. 102 nr. λ vgl. *Stephani, Compte-rendu de la commission impériale archéol. pour l'année* 1862 S. 104 f. Abgebildet: *Mon. pubbl. dell' Inst. arch.* 2 Tav. 37. *Inghirami, Vasi fittili* Tav. 332. *Élite des monum. céramogr.* 2 pl. 75. *Müller-Wieseler, Denkm.* 2 nr. 488. *Minervini, Mem. dell' Acc. Ercol.* 4, 1 Taf. 8. 9. *Minervini, Illustrazione di un Vaso Ruvese nel Mus. Borbonico* Tav. 2 (Napoli 1851). *Daremberg-Saglio* 4, II p. 1101 Fig. 6140. *Roscher, Myth. Lex.* s. v. Olympos Sp. 861/62. Zu den Inschriften vgl. *C. I. G.* 4, 8412. *Heydemann, Vasensammlung des Museo Nazionale zu Neapel* Taf. X nr. 3235. *P. Kretschmer, Die griech. Vaseninschriften* S. 220 nr. 204. Stellt das Bild (vgl. Bd. 3, Sp. 864, 1 ff.) die Unterweisung des Olympos im Flötenspiel durch Marsyas dar, so werden die beiden inschriftlich als ΘΑΛΕΑ und ΟΡΑΝΙΗΣ (so!) = Urania bezeichneten Frauengestalten als Bakchantinnen aufzufassen sein; erkennt man in der Darstellung aber den Wettstreit des Apollon mit Marsyas, so liegt der Gedanke nahe, sie als Musen, die ja in jenem Streite den Schiedsspruch abgeben, zu betrachten.

B) Stammos im Museum zu Neapel (2419), *Heydemann* S. 17 nr. P. *Fränkel* S. 100 nr. ϑ; vgl. *Stephani* a. a. O. 1868, S. 154 f. Abgebildet: *Museo Borb.* 12 Tav. 21—23. *Gargiulo, Rec. des mon.* 2 pl. 32. *Inghirami* a. a. O. Tav. 317. 318. *Panofka, Bilder antik. Lebens* Taf. 13, 9. *Dionysos u. die Thyiaden* 1, 1. *Wieseler, Denkmäler* 2 nr. 583. *Vasi Vivenzio* T. 21. *Nicole, Meidias* 122 Abb. 30. *Furtwängler-Reichold* a. a. O. Taf. 36. 37 (vgl. 1 S. 194): Die Inschriften *C. I. G.* 4, 8387. *Heydemann, Vasensammlung zu Neapel* Taf. 5 nr. 2419; vgl. *Élite des monum. céramogr.* 1, 125, 2, 2. *Gerhard und Panofka, Neapels ant. Bildw.* 363 nr. 1848. Vier Mainaden, von denen zweien die Namen beigeschrieben sind, ΘΑΛΕΙΑ und ΧΟΡΕΙΑ, eilen weinlaubbekränzt zum Opfer herbei.

C) Vase, früher im Besitze Hamiltons, *Heydemann* S. 22 nr. d. *Fränkel* S. 104 nr. ρ. Abbildung: *Tischbein* 2 T. 44. *Inghirami, Monumenti Etruschi* 5 T. 26. *Wieseler, Denkmäler* 2 487. *Reinach, Répertoire d. vas.* 2, 302. Inschriften: *C. I. G.* 4, 7462; vgl. *Élite des monum. céramogr.* 1, 116, 4, 6. 125, 2, 1: Die Satyrn Oinos und *Κῶμος* und die Mainaden Eudia und ΘΑΛΙΑ schwärmen unter dem Flötenspiel des Pothos daher.

D) Schale aus Vulci, *Heydemann* S. 29 nr. z. *Fränkel* S. 92 nr. g (vgl. S. 45); vgl. *de Witte, Description d'une collection de vases peints proven. des fouilles de l'Étrurie* nr. 59 und *Catal. Magnoncour* p. 20 nr. 24. *O. Jahn, Vasenbilder* S. 26. Inschriften: *C. I. G.* 4, 7468. Drei tanzende und Krotale schlagende Mainaden: Chione, Rhodo und ΘΑΛΙΑ.

E) Schale aus Vulci in Brüssel (*Musée Ravestein* 253), *Heydemann* S. 29 nr. α. *Fränkel* 88 nr. S; vgl. *Braun, Bull. dell' inst.* 1847, 114 = *Arch. Anzeiger* 1847, 8. *E. Pottier, Gazette arch.* 12 (1887), 113 f. *Wilh. Klein, Die griech. Vasen mit Lieblingsinschriften* 59² nr. 26. Inschriften, *C. I. G.* 4, 7473: ΘΑΛΕΙΑ und der Satyr Simaios spielen mit einem ithyphallischen Esel.

F) Vase, einst im Besitze von *Jules Dert*, *Heydemann* S. 32 nr. ν. *Fränkel* S. 104 nr. σ; vgl. *Élite céramogr.* 1, 125 n. 2, 3: '*sur un charmant petit vase qui appartient à M. Jules Dert, Θαλία et une autre ménade, au milieu l'Amour hermaphrodite, qui met en fuite les deux ménades.*' Diese Vase ist wohl identisch mit dem Aryballos im Britischen Museum (*Cecil H. Smith* a. a. O. 3, 702 p. 348): Eros (ohne Bei-

schrift) verfolgt eine Jungfrau (gleichfalls ohne Beischrift), während eine zweite ΟΛΛΙΛ = *Θαλία* voll Schrecken davonflieht. — Identisch mit der Bakche Thaleia soll nach *Svoronos-Barth, Das Athen. Nationalmuseum* 523ff. zu Taf. 82 die Bakche *Εὐθαλία* — wie *Svoronos* für den sonst *Παραλία* (s. d. nr. 1) gelesenen Namen schreibt — auf dem Peiraieusrelief sein. [Höfer.]

Thaleioi (*Θάλειοι*? *Θαλεῖοι*), Beiname der Korybanten auf der großen Inschrift von Erythrai, auf der es sich um Verkauf von Priesterschaften handelt: *Κορυβάντων Εὐφρονιείων καὶ Θαλείων ἐπὶ Θάλεω Ἰσέως ἔ[τει]σεν Ἀντίπατρος*, *Dittenberger, Sylloge*^{2} 600$_{96}$ p. 369 = *Collitz* 5692$_{47}$ p. 724. *Κορυβάντων Θαλείων* allein kehrt wieder *Dittenberger* 600$_{105}$ p. 370. *Collitz* 5692$_{57}$; daneben findet sich noch *Κορυβάντων Ἀνδρείων*, *Dittenberger* 600$_{150.\ 97}$. *Collitz* 5692$_{57.\ 48}$. Eine Revision der Inschrift durch *Jos. Keil, Zur erythräischen Priestertümerverkaufs-Inschrift, Tätigkeitsbericht des Vereins klassischer Philologen in Wien* (1909) S. 10ff. (vgl. *Glotta* 3 [1912], 299. *J. Poerner, De Curetibus et Corybantibus* [*Diss. Phil. Hal.* 22, 2] p. 307f.) hat ergeben, daß die Zeilen (oben Z. 13ff.) zu lesen sind: *Κορυβάντων Εὐφρονισίων* (möglich auch: *Εὐφρονίων*) *καὶ Θαλείων ἐπιθαλεώσεως ἔ[ν]εκεν τὴν γυναικείαν ἠγόρασεν Ἀντίπατρος*; vgl. auch *v. Wilamowitz, Nordionische Steine* in *Abhandl. d. Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss. phil.-hist. Classe* 1909, II S. 35. Was die merkwürdigen Beinamen der Korybanten *Θάλειοι*, *Ἀνδρεῖοι*, *Εὐφρόνε(ι)οι* betrifft, so hat man nach dem Vorgang von *Rayet*, *Rev. arch.* 33 (1877), 128 sie abgeleitet von den Namen der Begründer der Kultusgemeinschaften, also von einem *Θαλῆς*, *Εὐφρόνιος*, *Ἀνδρέας*; s. *Dittenberger* a. a. O. p. 369 not. 46. *Collitz* a. a. O. S. 728. *Immisch, Roschers Myth. Lex.* 2, Sp. 1609, 5ff. Aber mit Recht weist *R. Meister, Ber. über die Verhandl. d. K. Sächs. Gesellsch. d. Wiss. zu Leipzig phil.-hist. Kl.* 56 (1904), 18 darauf hin, daß in der langen Liste von Götterbeinamen, die auf der Inschrift von Erythrai begegnen, die Korybantenbeinamen die einzigen sein würden, die solchen Ursprung hätten; es würden ferner zweimal Korybantenkulte je zwei Stifter haben, und es wäre vor allem ein merkwürdiger Zufall, daß die drei Personennamen sämtlich mit dem Begriffe 'kräftig, frisch, rüstig, munter', der das Wesen der Korybanten ausdrückt, übereinstimmen; also seien die Beinamen in dieser Bedeutung zu fassen. Etwas anders erklärt *J. Keil* a. a. O. die Beinamen: *Ἀνδρεῖοι* = 'die Mannhaften', *Εὐφρονίσιοι* (*Εὐφρόνιοι*) = 'die Nächtlichen(?)', *Θάλειοι* = 'die Blühenden', indem er wegen der Wendung *ἐπιθαλεώσεως ἕνεκεν* Beziehung von *Θάλειοι* zu *θάλεια* für notwendig hält. Nach *v. Wilamowitz* a. a. O. 34f. bedeuten die *Θαλεῖοι Κορύβαντες* 'weibliche', wie die *Ἀνδρεῖοι* 'männliche' Korybanten; die *Εὐφρονίσιοι* leitet er von einem Gottesnamen *Εὔφρόνιος* ab, der in der grammatischen Bildung von einem *Εὔφρων* und einer *Εὐφρόνη* und *Εὐφροσύνη* geschieden ist. Doch erinnert *v. Wilamowitz* 35 und ebenso *Reinach, Rev. des études gr.* 23 (1910), 329 auch an die Glosse des *Hesych. Θάλειον· καθαρόν*, wie aus *Θωλεῖον* (p. 298, 38 *Schm.*) zu emendieren ist. [Höfer.]

Thales (*Θαλῆς*), 1) Beiname des Zeus auf einer Inschrift auf einem Altar zu Aquileia: *Διὶ Θαλῆ* (*I. G. S. I.* 2337) bezeichnet nach *Usener, Götternamen* 131, der den Zeus Anthaleus (*Διὶ Ἀνθαλεῖ*) einer Inschrift aus der Epakria (*Amer. Iourn. arch.* 10 [1895], 211$_{47}$. *v. Prott, Fasti sacri* 26$_{47}$) vergleicht, den Gott, der die Pflanzen sprießen läßt (vgl. die Deutung *Useners* der Zeusepitheta Taletitas [s. d.], Tallaios [s. d.]). — 2) anderer Name des thrakischen Gottes Zamoxis oder Zalmoxis (s. d.), *Porphyr. vit. Pythagor.* 14. [Höfer.]

Thalestria (*Θαληστρία*) = Thalestris (s. d. und *Iustin.* 12, 3, 5. 42, 3, 7), *Kleitarchos* bei *Strabo* 11 p. 505. Vgl. die Kritik, die *Plut. Alex.* 46 und *Arrian* 7, 13, 2 an dieser Erzählung üben. Zur Etymologie des Namens (von *θάλλω* = blühend, in Kraft strotzend) s. *Pott, Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* 8 (1859), 433. [Höfer.]

Thalestris (*Θαληστρίς*), Amazone, welche nach *Kleitarch* mit Alexander zusammentraf, *Diodor.* 17, 77. *Curtius* 6, 19, 24. *Iustin.* 2, 4, der als ihren Namen auch Minithyia überliefert. Vgl. Thalestria. [Klügmann.]

Thalia s. Thaleia und Chariten.

Thalios (*Θάλιος*), ein Troer, von Achilleus getötet, *Quint. Smyrn.* 2, 228. [Höfer.]

Thallo (*Θαλλώ*). Bei *Paus.* 9, 35, 2 heißt es, daß die Athener seit alter Zeit die Charites (s. d.) Auxo und Hegemone verehrten. Denn Karpo sei der Name, nicht einer Charis, sondern einer Hore: *τῇ δὲ ἑτέρᾳ τῶν Ὡρῶν νέμουσιν ὁμοῦ τῇ Πανδρόσῳ τιμὰς οἱ Ἀθηναῖοι, Θαλλὼ τὴν θεὸν ὀνομάζοντες. παρὰ δὲ Ἐτεοκλέους τοῦ Ὀρχομενίου μαθόντες τρισὶν ἤδη νομίζομεν Χάρισιν εὔχεσθαι*. Darnach wäre Thallo der Name einer Hore, als welche sie, neben Auxo und Karpo, auch *Hygin. f.* 183 (p. 36, 10 *Schm.*) nennt; vgl. *A. Mommsen, Feste d. Stadt Athen* 7. Im feierlichen Eide, den die Epheben im Heiligtum der Aglauros leisteten, wurden als Schwurgötter (*ἵστορες θεοί*) angerufen: Agraulos, Enyalios, Ares, Zeus, Thallo, Auxo, Hegemone. — (Auf dem innern Friese des Parthenon wollte *Chr. Petersen, Arch. Zeit.* 13 (1855), 21f. u. a. Auxo, Hegemone und Thallo dargestellt erkennen). — *C. Robert, De Gratiis Atticis* in *Comment. phil. in honorem Theod. Mommseni* 143ff. (vgl. *C. Robert, Die Knöchelspielerinnen des Alexandros* [21. *Hallisches Winckelmannsprogr.*] S. 22 Anm. 51), der die lebhafte Zustimmung von *Furtwängler, Athen. Mitt.* 3 (1878), 183 Anm. 2 gefunden hat (vgl. auch *Aug. Kalkmann, Pausanias der Perieget* 202, 6. *W. Gurlitt, Über Pausanias* 189. *Rapp, Roschers M. L.* 1, 2716, 44. *Escher* bei *Pauly-Wissowa* 3 Sp. 2152, 1), versucht nachzuweisen, daß *Pausanias* durch den von ihm (9, 29, 2) zitierten *Kallippos von Korinth* verleitet, einen Irrtum begangen habe; denn die Athener hätten niemals zwei, sondern immer nur drei Charites verehrt: *Θαλλώ*, *Αὐξώ*, *Καρπώ* (S. 146); *Ἡγεμόνη* aber sei *'quamquam et Veneris, maxime tamen cognomen Dianae'*: Artemis-Hekate sei also als *Ἡγεμόνη* mit den

Charites auf der Burg verehrt worden. Hierin irrt *Robert*. Die auch im Ephebeneide bei *Pollux* genannte Ἡγεμόνη ist nicht Artemis Hegemone, sondern Aphrodite Hegemone, welcher die im Bezirk des Demos und der Charites (τέμενος τοῦ Δήμου καὶ τῶν Χαρίτων) gefundene Altarweihinschrift gilt: Ἀφροδίτει Ἡγεμόνει τοῦ δήμου καὶ Χάρισιν, *Lolling, Δελτ. ἀρχ.*, 1891, 127. *C. I. A.* 4, 2, 1161 b. *Furtwängler, Sitzungsber. d. K. B. Akad. d. Wiss. zu München philos.-philol. Cl.* 1899, 2, 592. *W. Judeich, Topographie von Athen* 323 Anm. 2. Da die Charites mit denselben Namen wie die Horen hätten genannt werden können, so beruft sich *Robert* für seine Ansicht von der Dreizahl der attischen Charites auf die Darstellung der drei Horen auf der aus dem 5. Jahrh. stammenden attischen Schale des *Sosias* (abg. *Roscher, Myth. Lex.* 1 Sp. 2725; besser *Ant. Denkm. d. arch. Inst.* 1 Taf. 9 und besonders *Furtwängler-Reichold, Gr. Vasenmalerei* Taf. 123), auf der durch die den Göttinnen beigegebenen Attribute (blühender Zweig, Zweig mit Früchten, reife gepflückte Früchte) auf ihre Namen Thallo, Auxo und Karpo angespielt werde; vgl. aber auch Bd. 1, Sp. 2726, 20 ff. Dagegen betont *Usener, Götternamen* 131 ff. 143 f. mit Nachdruck gegen *Robert*, daß wie für Sparta so auch für Athen eine ursprüngliche Zweizahl der Charites bzw. Horen, Thallo und Karpo anzunehmen sei. *Clemens Alex. Protr.* 2, 26, 5 p. 19, 29 *Stählin* = *Migne Patrol. Ser. Gr.* 8, 96 B nennt gleichfalls nur zwei: Αὐξὼ καὶ Θαλλώ, αἱ Ἀττικαί. [Höfer.]

Thallophoros (Θαλλοφόρος), Beiname des Herakles auf einer Inschrift aus Aquinum (Italia): Ἡρακλῆς Θαλλοφόρος Ἱερὸς Εὐάκουστος, *C. I. L.* 10, 5385. *I. G.* 14, 9040. *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 2 nr. 3436 p. 57. *Cagnat, Inscr. ad res Rom. pert.* 1, 33 nr. 405. *Weinreich, Ath. Mitt.* 37 (1912), 14 nr. 58 a. Der lateinische Text lautet: Herculi Pacifero Invicto Sancto. [Höfer.]

Thalna (ϑalna) ist der Name einer etruskischen Göttin. Der Name findet sich auf 13 Bronzespiegeln, von denen einer aus Arezzo, zwei aus Chiusi, einer aus Orvieto, einer aus Volci, einer aus Corneto stammt, während sieben unbekannter Herkunft sind. Die Literatur des Spiegels von Arezzo habe ich s. v. śeϑlanś angegeben, die des einen von unbekannter Herkunft s. v. preale, die eines zweiten derselben s. v. racuneta, die eines dritten s. v. zipna. Der erste clusinische Spiegel ist veröffentlicht von *Inghirami* im *Museo Chiusino* tab. CVIII, von *Bunsen, Ann. dell' Inst.* 1836, 172 ff. und *Bull. dell' Inst.* 1843, 89 ff., von *Gerhard, Etr. Spiegel* 3, 80, Taf. LXXVII und von *Fabretti, C. I. I.* nr. 478. Den zweiten clusinischen Spiegel haben veröffentlicht *Micali, Monum. ined.* tav. XX nr. 2, *Braun* und *Welcker* in den *Ann. dell' Inst.* 1843, 356 sq. und 1845, 209, *Gerhard, Etr. Spiegel* 3, 185, Taf. CLXXXVIII und *Fabretti, C. I. I.* nr. 481. Der Spiegel von Orvieto ist herausgegeben in dem *Bull. dell' Inst.* 1881, 38 ff., der von Volci von *Gerhard, Etr. Spiegel* 3, 77, Taf. LXXV, ferner im *Mus. etr. Vatic.* 1, tav. XXIX nr. 2 und von *Fabretti, C. I. I.* nr. 2139. Den von Corneto hat *Fabretti, C. I. I.* suppl. 1 nr. 395 veröffentlicht. Den dritten Spiegel unbekannter Herkunft haben herausgegeben *Lanzi* 2, 196 ff. = 154 ff., tav. X nr. 2, *Visconti, Mus. Pio-Clement.* 4, tav. B. nr. 1, *Millin, Gal. myth.* pl. LXXI nr. 322, *Inghirami, Monum. etr.* tom. 2 (= vol. 3), tav. XVI und *Storia della Toscana* tav. XXXIX nr. 1, *Quaranta* im *Mus. Borbon.* 12, tav. LVII, *Gerhard, Gotth. der Etr.* Taf. V nr. 3 und *Etr. Spiegel* 3, 84 ff., Taf. LXXXII, *Müller, Denkmäler der alten Kunst* 2, Taf. XXXIV nr. 394 und *Fabretti, C. I. I.* nr. 2470. Der vierte Spiegel unbekannter Herkunft ist veröffentlicht von *Conestabile, Bull. dell' Inst.* 1862, 14, von *Gerhard, Etr. Spiegel* 4, 64, Taf. CCCXXVI. Den fünften und letzten Spiegel unbekannter Herkunft, der, wie *Fabretti* anmerkt, vielleicht aus Caere stammt, haben herausgegeben *Brunn* im *Bull. dell' Inst.* 1862, 37, *Gerhard, Etr. Spiegel* 4, 53, Taf. CCCXX und *Fabretti, C. I. I.* nr. 2476 ter. Hergestellt endlich, und zwar unzweifelhaft richtig, ist unser Name ϑalna von *Bugge* (*Etr. Fo. und Stud.* 4, 7. not. 1) auf einem weiteren Spiegel unbekannter Herkunft, der veröffentlicht ist von *Gerhard, Etr. Spiegel* 4, 13, Taf. CCLXXXIV nr. 2 und *Fabretti, C. I. I.* nr. 2471 bis. Der Spiegel ist ein Duplikat von *Fabr.* nr. 2478, und somit an der Lesung ϑalna kein Zweifel. Um eine Verwechslung zwischen diesen Spiegeln zu verhüten, wird es zweckmäßig sein, sie einfach nach den *Fabretti*-Nummern zu bezeichnen, wobei ich bemerke, daß der Spiegel von Arezzo = *Fabr.* nr. 459, die oben erwähnten drei Spiegel unbekannter Herkunft = *Fabr.* nr. 2478 (preale) 2500 (racuneta) und 2505 bis (zipna) sind, der von Orvieto aber bei *Fabretti* fehlt. Die Darstellungen auf diesen Spiegeln sind nun die folgenden. Der Spiegel *Fabr.* nr. 459 (Arezzo) enthält die Geburt der Minerva. Ich habe die Szene s. v. śeϑlanś beschrieben und gebe hier nur eine etwas genauere Beschreibung der ϑalna. Sie ist eine schöne jugendliche Göttin, mit Stirnband, Ohrgehängen und Perlenhalsband geschmückt. Das Gewand ist ihr herabgesunken, so daß der Oberkörper nackt ist. Sie hat mit beiden Armen den Zeus (tina) um den Leib gefaßt, um ihn bei dem Geburtsakt zu unterstützen. Auch die beiden Spiegel *Fabr.* nr. 2471 bis (*orig. inc.* 2) und *Fabr.* nr. 2478 (*orig. inc.* 5) stellen die Geburt der Minerva dar und sind, wie schon gesagt, Duplikate. Beide enthalten sechs Figuren: in der Mitte den Zeus (tinia), über seinem Haupte die kleine Minerva (2476, menrva, 2471 bis, manrva; rechts von ihm steht die Iuno (uni), links die ϑalna (2478. ΑΝΑΟ, 2471 bis ΑΝVU); endlich als Zuschauer ganz links Mars (laran), ganz rechts ein anderer Gott (2478 preale, 2471 bis maris .. usta). Der Spiegel *Fabr.* suppl. 1, nr. 395 (Corneto) enthält von links nach rechts auf dem Rande die Namen laran, leϑam, tinia, menrva, ϑalna, uni. Die Szene hat gleichfalls, wie auch *Bugge* (*Etr. Fo. u. Stu.* 4, 228) meint, wohl sicher die Geburt der Minerva dargestellt, doch ist die Darstellung selbst jetzt erloschen, so daß von den einzelnen Figuren keine nähere Beschrei-

bung mehr gegeben werden kann. Der Spiegel *Fabr.* nr. 2470 (*orig. inc.* 1) enthält in seiner Hauptdarstellung 5 Figuren. Die Szene stellt die Geburt des epiur dar, wie sie in etwas anderer Form auch der Spiegel *Fabr.* nr. 2500 (*orig. inc.* 6) zeigt. Die dargestellten Figuren sind die folgenden: der sitzende Zeus (tinia) mit dem Donnerkeil in der Linken und einem Speer in der Rechten, der oben in ein Vogelbild ausläuft; links von ihm steht die θalna, auch hier mit Stirnbinde, Ohrgehängen und Halsband geschmückt und den soeben geborenen Knaben in Empfang nehmend; noch weiter links steht als Zuschauer Apollo (aplu), ganz rechts ebenso die m[e]an. Am Fußende der Darstellung befindet sich eine weitere Beischrift, die sich, wie ich glaube, nicht auf die geflügelte Gottheit auf dem Handgriff des Spiegels, sondern auf den Knaben bezieht. Sie ist nur noch wenig leserlich. Es scheint uns, als ob die bisher ziemlich sinnlos gelesenen Buchstabenreste als ⋋⋂⋹⋊⋈[⋹⋋]⋋⋈⋊[⋁⋇] fufluns semleal gelesen werden könnten, was 'Fufluns, der Semele (Sohn)' bedeuten würde, so daß man, wie man gemeint hat, in dem epiur des oben genannten Spiegels in der Tat den Bacchus vor sich hätte. Dieser Spiegel *Fabr.* nr. 2500 (*orig. inc.* 6) zeigt von dem soeben behandelten folgende Abweichungen: die θalna, auch hier mit Stirnbinde, Ohrgehängen und Perlenhalsband geschmückt, steht nicht vor dem Zeus (tinia), sondern sitzt hinter ihm; statt ihrer nimmt hercle das hier epiur genannte Kind in Empfang; ganz links haben wir statt des apulu als Zuschauerin die turan. Der epiur ist hier geflügelt, der Knabe auf dem vorigen Spiegel nicht; trotzdem aber läßt die Darstellung gerade auch der beiden Kindesgestalten keinen Zweifel, daß sie identisch sind. Dieselbe Szene führt uns in gekürzter Form auch der Spiegel von Orvieto vor. Er enthält vier Figuren: in der Mitte den Herkules (hercle) stehend; in der Linken hält er das nackte neugeborene Kind, welches ohne Beischrift ist; zu seinen beiden Seiten sitzen θalna und θan[r], erstere mit einem Mantel bekleidet und den Herkules anschauend, letztere gleichfalls völlig bekleidet und die Linke unter das Kind gestreckt, als wolle sie es aus den Händen des Herkules in Empfang nehmen. Der Spiegel *Fabr.* nr. 481 (Chiusi 2), von dem *Gerhard* eine völlig verfehlte Erklärung gibt, enthält 4 Figuren: ganz links einen Jüngling, aiχe mit Namen, der im Begriff ist, sich seines Gewandes zu entledigen; vor ihm steht die Göttin euturpa, bekleidet und augenscheinlich bemüht, ihn zu bewegen, daß er sich in Liebe zu der rechts von ihr stehenden mit einer Krone geschmückten und des Gewandes bereits entledigten weiblichen Gestalt geselle, deren Beischrift bisher altria gelesen wurde; rechts von dieser steht die θalna, bekleidet und gleich der euturpa bemüht, dem aiχe zuzureden; Stirnbinde, Ohrgehänge und Perlenhalsband trägt sie auch hier, ebenso auch die euturpa. Diese bis jetzt von niemand erklärte Darstellung zeigt uns den Aigeus (aiχe ist die lautgesetzlich richtige etruskische Form des Namens), wie er von den zwei Göttinnen veranlaßt wird, sich zu der Aithra (statt altria ist also aitria zu lesen) zu gesellen, nachdem ihr Poseidon schon genaht war (s. *Myth. Lex.* 1, 145). In dem Spiegel *Fabr.* nr. 478 (Chiusi 1) haben wir vier Figuren: den Apollo (aplu) in der Mitte links, stehend, unbekleidet, mit einem Lorbeerkranz ums Haupt und den Bogen in der Linken: links hinter ihm sitzend Artemis (artumi); rechts von ihm stehend, die Rechte um seinen Nacken gelegt, Leto (letun) und rechts von dieser, halb sitzend, die θalna. Die 3 Frauengestalten sind einander sehr ähnlich: alle drei tragen ein Stirnband, ein Halsband mit je 5 Anhängern, und das Gewand ist vom Oberkörper herabgesunken. θalna hat außerdem auch Ohrgehänge und in der Linken einen Stab, der oben in einen Blütenkelch ausläuft. Der Spiegel *Fabr.* nr. 2139 (Volci) enthält 3 Figuren: in der Mitte den Zeus (tinia) mit dem Donnerkeil in der Rechten; rechts von ihm steht Hermes (turms) in seiner gewöhnlichen Darstellung; links die θalna, das Haupt mit einer Kappe bedeckt, ohne Ohrgehänge und Halsband, mit nacktem Oberkörper und dem Stabe, der aber hier ohne den blütenartigen Knauf ist. Beide Götter, turms und θalna, sind augenscheinlich in einem Streit begriffen, den sie vor tinia bringen. Die Figur der θalna hat sehr harte Formen, so daß *Gerhard* sie für männlich halten wollte, allein die Bildung der Haare zeigt, daß das ein Irrtum ist. Auf dem Spiegel *Fabr.* nr. 2474 bis (*orig. inc.* 3) befinden sich zwei Figuren: links ein jugendlicher Mann (anχas), sitzend und mit unbekleidetem Oberkörper, links hinter ihm ein Schwan; rechts von ihm die θalna, gleichfalls sitzend, sie hält mit den Händen ein Band, welches in der Mitte ein Schmuckstück oder Amulett enthält, und ist eben im Begriff dies Band dem anχas überzuhängen. Die Deutung auf Venus und Anchises, die man der Szene gegeben hat, halte ich für verfehlt. Auch der Spiegel *Fabr.* nr. 2476 ter (*orig. inc.* 4) zeigt nur zwei Figuren: links die sitzende Venus (turan), die im Begriff ist, der vor ihr stehenden auch hier jugendlichen θalna einen Kranz auf das Haupt zu setzen. Die Darstellung des Spiegels *Fabr.* nr. 2505 ter (*orig. inc.* 7) habe ich s. v. sipna beschrieben. Stirnbinde, Ohrgehänge und Halsband trägt die θalana (so ist der Name hier geschrieben) auch auf diesem Spiegel. — Die älteren Erklärer sahen in der θalna teils die Iuno, teils die Venus, teils die Diana. Dies alles ist abzulehnen. Mit der Diana bestehen gar keine Beziehungen, mit der Iuno (uni) aber kommt die θalna auf dem Spiegel *Fabr.* nr. 2476 zusammen vor und ebenso auf dem Spiegel *Fabr.* nr. 2476 ter mit der Venus (turan) zusammen, sie kann also selbstverstverständlich weder mit der einen, noch mit der anderen identisch sein. Gewisse gemeinsame Züge hat sie mit beiden, mit der Iuno Lucina in den vier Geburtszenen, mit der Venus in der Szene mit dem aiχe und der aitria, aber nichtsdestoweniger ist sie eine besondere Gottheit, und zwar eine rein etruskische, wie auch ihr Name

rein etruskisch ist, ohne daß wir freilich bis jetzt seine wörtliche Übersetzung zu geben vermöchten. Alle die älteren Etymologien aus dem Griechischen oder gar Hebräischen, wie sie bei *Fabretti, Gloss. ital.* 616 aufgezählt sind, sind selbstverständlich abzuweisen, und es verlohnt der Mühe nicht, sich mit ihnen hier aufzuhalten. Vgl. Thalana. [C. Pauli.]

Thalpios (*Θάλπιος*), einer der vier im homerischen Schiffskataloge genannten Führer der elischen Epeier (mit Beziehung auf diese Vier-Zahl spricht *Strabo* 8, 341 [siehe *Blümner-Hitzig* zu *Paus.* 5, 3] von den vier *μερίδες* von Elis; die anderen drei Epeierführer sind Amphimachos, Diores und Polyxeinos), der Sohn des Eurytos, der Enkel des Aktor. Er führte 10 Schiffe gen Ilion (*Il. B* 618 ff.). In der *Ilias* wird er sonst nicht erwähnt. *Quintus Smyrnaeus* 12, 323 nennt ihn unter den Helden, die sich im hölzernen Pferde versteckten. Nach einer anderen Version der Sage war er (wie auch Amphimachos und Polyxeinos) einer der Freier der Helena (*Apollod. bibl.* 3, 10, 8 *Wagn.*; vgl. auch *Hygin. fab.* [ed. *Schmidt* 1872] p. 82, 12 [= cap. 81], wo jedoch Tallius überliefert ist, die Lesung Thalpios aber bereits auf die Emendation von *Micyllus* in der ed. princeps 1535 zurückgeht [vgl. *Schmidt* z. d. Stelle]). *Pausanias* (5, 1, 2 und 5, 3, 3 f.) und mit ihm übereinstimmend *Eustathios* (z. *Il. B* 618 ff.) geben den genauen Stammbaum. Nach ihnen ist Aktor der Sohn des Lapithen Phorbas und der Hyrmine, der Tochter des Epeios. Die beiden Söhne des Aktor (oder Poseidon) und der Molione (so *Eustath.*, der nach den *νεώτεροι* die beiden Söhne Molioniden nennt; siehe auch unter Aktor, Kteatos, Molione), Kteatos und Eurytos, heiraten zwei Töchter des Dexamenos; Kteatos die Theronike, Eurytos die Theraiphone. Der Sohn des Kteatos und der Theronike ist Amphimachos, der des Eurytos und der Theraiphone Thalpios (*Gerhard, Griech. Mythol.* 2, S. 241 gibt eine genealogische Tafel der „Epeier in Elis"). — *Dares* (cap. 14) und *Dictys* (1, 17) schließen sich eng an den Schiffskatalog an und nennen die vier Epeierführer mit ihrer Schiffszahl unter den Griechen die *'Athenas convenerunt'* (*Dar.*) oder *'ad Aulidam Boeotiae instructas classes praemittunt'* (*Dict.*). Dagegen ist die Lesung bei *Hygin* p. 91, 14 (= cap. 97: *Qui ad Troiam expugnatum ierunt et quot naves*) *Thalpius Euryti et Therephones filius Mycenis navibus X* nur durch sehr kühne Konjektur erhalten. Das Grab des Thalpios (wie des Amphimachos) befand sich in Elis (*Anthol. Plan. append.* ep. 9, 18 = *Aristot.* vol. 5 *Fragm.* ed. *Rose. fgm.* 596 p. 1576[b], 22), während die anderen beiden jener vier Epeierfürsten vor Ilion ihren Tod fanden (*Il. N* 185 f. u. *Δ* 517 ff.; vgl. *Anthol. Plan.* a. a. O. ep. 9, 17). [Ostern.]

Thalysiades (*Θαλυσιάδης*), Sohn des Thalysios, d. i. Echepolos, ein Troer, von Antilochos erlegt. *Il.* 4, 458. *Tzetz. Hom.* 37. [Stoll.]

Thalysias (*Θαλυσιάς*), die Hore des Sommers, dargestellt mit sonnenverbranntem Gesichte, im dünnen Gewande, mit einem *πῖλος* auf dem Haupte, Sichel und Ähren tragend und mit einer Schlange umgürtet) auf dem 'Weltbilde' des *Johannes v. Gaza* 2, 297 ff. *P. Friedländer, Johannes v. Gaza u. Paulus Silentiarius* 210 f. [Höfer.]

Thambo (*Θαμβώ*), Personifikation des Staunens den Himmelserscheinungen gegenüber (*τὸ πρὸς τὰ μετέωρα θάμβος, Plut. Per.* 6) in einem von *Val. Rose, Hermes* 9 (1875), 119. 121 herausgegebenen byzantinischen Traktat. [Höfer.]

Thamimasadas s. Thagimasadas.

Thamneus (*Θαμνεύς*), Rhodier aus Jalysos, der den schiffbrüchigen Phorbas aufnahm, *Dieuchidas* (*F. H. G.* 4, 389) bei *Athen.* 6, 262 f. Näheres s. Bd. 3, Sp. 2427, 1 ff. u. Phorbas; vgl. *Blinkenberg, Hermes* 50 (1915), 291. Der Name gehört zu *θάμνος*, Gesträuch, *Pott, Zeitschr. f. vergl. Sprachforsch.* 9 (1860), 215. [Höfer.]

Thamus (*Θαμοῦς*), alter ägyptischer König, unter dem sich der Gott Ammon birgt, *Plato Phaedr.* p. 274 d, e verglichen mit *Synes. in Dion* 11. 12. Vgl. auch den theophoren Personennamen *Θαμοῦς, Plut. de def. or.* 17 p. 419 b c. *Philostr. vit. Apoll. Tyan.* 6, 5. *Parthey, Ägyptische Personennamen* 118. [Höfer.]

Thamyras, Thamyris (*Θαμύρας, Θάμυρις* — über die Namensform s. unten Sp. 472 f. —), einer jener mythischen Sänger, wie Orpheus, Musaios, Linos, von dem *Hom. Il.* 2, 594 ff. berichtet, daß ihn, als er von Eurytos in Oichalia, worunter man in dem Zusammenhange nur das messenisch-arkadische verstehen kann, kam, in Dorion (s. unten Sp. 470 f.), einer zu Nestors Gebiet gehörigen Ortschaft, die Musen blendeten (*πηρὸν θέσαν*, s. unten Sp. 468, 30) und ihm die Gabe des Gesanges und des Kitharaspielens nahmen, voll Zorn, weil er sich vermessen hatte, die Göttinnen im Gesange zu besiegen. Diese dem *Schiffskataloge* eingefügte Thamyrisepisode wird wohl nicht interpoliert sein, wie z. B. *Düntzer, Homerische Abhandlungen* 218 meint, sondern vom Verfasser des Kataloges aus altem Sagenbestand dem ursprünglichen Gedicht entnommen sein, *Bergk, Griech. Literaturgesch.* 1, 558 Anm. 16. *Nilsson, Rhein. Mus.* 60 (1905), 166 f. und Anm. 1. *Gercke, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert.* 15 (1905), 400; vgl. auch unten Sp. 470 f. Th. erscheint hier als wandernder, von Fürstenhof zu Fürstenhof ziehender Rhapsode, *K. O. Müller, Orchomenos* 388. *Derselbe, Gesch. der griech. Literatur* 1[2], 47 (1[4], 45). *Bernh. Gisecke, Thrakisch-Pelasgische Stämme der Balkanhalbinsel* 30.

Auch als Schriftsteller (*συγγραφεύς*) wird Th. genannt, *Euseb. praep. ev.* 10, 11 p. 495 b c (ed. *Gifford* 2, 47). *Tatian or. ad Graecos* 41 (p. 41, 17 *Schwartz*), vgl. *G. F. Schoemann, Opusc. acad.* 2, 6. *Nitzsch* ad *Platon. Ion.* p. 31. Nach *Suidas* s. v. *Θάμυρις* (p. 1108 *Bernh.*) ist er Verfasser einer Theologie; vgl. *Bergk, Griech. Literaturgesch.* 1, 404 Anm. 265. *E. Hiller, Rhein. Mus.* 33 (1878), 522. *K. Sittl, Gesch. d. griech. Literatur* 1, 22 und Anm. 4. Als Verfasser einer Kosmogonie nennt ihn *Tzetz. Chiliad.* 7, 92 ff., einer Titanomachie (*πεποιηκέναι δὲ τοῦτον ἱστορεῖται Τιτάνων πρὸς τοὺς θεοὺς πόλεμον*) *Herakleides Pontikos* bei *Plut. de mus.* 3 p. 1132 B. Nach der Annahme von *Welcker, Der Epische Cyclus* 1, 230 f., die auch *Gercke, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert.* 15 (1905), 400 billigt, galt Th.

im Altertum auch für den Verfasser einer *Οἰχαλίας ἅλωσις* oder *Ἡράκλεια*. *Plato* (*Ion* 533 B C) schreibt ihm Gedichte und (*Leg.* 829 *E*) Hymnen zu. Vgl. über die angeblichen Schriften des Th. im allgemeinen *G. W. Nitzsch, Beiträge zur Geschichte der epischen Poesie der Griechen* 39 ff. *O. Gruppe, Die griech. Kulte u. Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen* 1, 632.

Thamyras galt als Erfinder der dorischen Harmonie, *Clem. Alex. Strom.* 1, 16, 76 p. 363 *P.* (= ed. *Stählin* 2, 50, 3). *Euseb. Praep. ev.* 10, 6 p. 476 c = ed. *Gifford* 2 p. 23 (vgl. *Studemund, Arch. Jahrb.* 5 [1890], 3). *Plin. Nat. hist.* 7, 204. Das ist eine Spielerei mit dem Namen des Ortes Dorion, dem *Homerischen* Schauplatz der Blendung des Th. (nach *Schol. Stat.* 4, 182 soll Dorion auch der Geburtsort des Th. gewesen sein), der sogar eben danach benannt sein soll, weil Th. dort die 'dorische' Harmonie erfunden habe, *Dositheos* (*F. H. G.* 4, 402 *frgm.* 8) aus *Steph. Byz. cod. Seguerian.* p. X *Westermann* = p. 251 ed. *Meineke adnot.*, wonach auch bei *Steph. Byz.* p. 252, 17 ff. *M.* zu schreiben sein wird: *ἐν Δωρίῳ τ]ῷ περὶ Μεσσήνην κα[θά φησι Δοσίθεος, ὑπὸ Θαμύρα εὑρεθῆναι τὴν] ἁρμονίαν καὶ τῆς [πόλεως ἐπώνυμον προση]γορεῦσθαι Δώριον. Eust. Hom. Il.* 297, 36 (vgl. *W. Knauss, De Steph. Byz. Ethnicorum exemplo Eustathiano* [*Diss. Bonn.* 1910] p. 12); vgl. *Welcker, Griech. Trag.* 421 Anm. 10. *K. O. Müller, Dorier* 2, 317 Anm. 2.

Nach der überwiegenden Überlieferung ist Thamyras Sohn des Philammon, *Sophokles* (fehlt bei *Nauck, Trag. Gr. Frgm.*[2] 181) in dem von *Rabe* im *Rhein. Mus.* 63 (1908), 420 (vgl. *Diels, Rhein. Mus.* a. a. O. 422) herausgegebenen *Scholion* zu *Eur. Rhes.* 916 (vgl. mit 925) und *Schol.* a. a. O. *Apollod.* 1, 3, 3 (1, 16 *W.*). *Paus.* 4, 33, 3. 10, 7, 2. *Schol. Ven. A B Hom. Il.* 2, 595. *Eust.* ad *Hom. Il.* 298, 39. *Schol. Hes. Op.* 1 p. 25 *Gaisford* (*Poet. Min. Graeci* ed. *Gaisford* p. 28). *Suidas* s. v. *Μουσαῖος Θηβαῖος* (p. 890 *Bernhardy*) und s. v. *Θάμυρις ἢ Θαμύρας* (p. 1108). *Eusebius Chron.* ed. *Schöne* 2, 46 = *Synkell.* 308, 1. Vereinzelt wird als Vater Aethlios, Sohn des Endymion — sonst ist Aethlios Vater des Endymion, s. d. Art. *Aethlios* und *Endymion* — genannt, *Schol. Hes. Op.* 1 p. 25. Seine Mutter ist die Nymphe Argiope, *Apollod.* a. a. O. *Schol. Ven. A Hom. Il.* 2, 595, die, wie *Pausanias* (4, 33, 3) berichtet, in der Gegend des Parnassos wohnte, sich aber während ihrer Schwangerschaft, da sich Philammon weigerte, sie in sein Haus aufzunehmen, zu den thrakischen Odrysen begab, wo sie den Th. gebar, der nun nach dem Lande seiner Geburt ein Odryse und Thraker hieß. Bei *Suidas* s. v. *Θάμυρις* (p. 1108) heißt die Mutter *Ἀρσινόη* (vgl. *Lobeck, Aglaoph.* 373 g), wofür man *Ἀργιόπη* (z. B. *Heydemann, Annali* 1867, 366 Anm. 1) vermutet hat, eine Änderung, die bei dem oft zu beobachtenden Schwanken mythischer Genealogie wohl unnötig ist. Am nächsten deckt sich mit dem Bericht des *Pausanias* die nach *U. Hoefer, Konon* 65 f. auf *Hegesippos* zurückgehende Erzählung bei *Konon* 7: die — hier namenlose — Nymphe verläßt aus Scham, daß sie sich dem Philammon hingegeben, den Peloponnesos und flüchtet nach der *Ἀκτή* — damit ist nicht Attika gemeint, sondern der auch aus anderen Quellen bekannte Wohnsitz des Thamyras, die östliche in's Athosgebirge auslaufende Halbinsel der Chalkidike (*Thuk.* 4, 109. *Diod.* 12, 68, vgl. unten Sp. 471) —, wo sie gebiert. Auch Musen, deren Feindschaft ihm später so verhängnisvoll werden sollte, erscheinen als Mütter des Thamyras: Melpomene, *Apollodoros* im *Schol. Eur. Rhes.* 346; Erato, *Schol. Ven. A Hom. Il.* 10, 435. *Eust.* ad *Hom. Il.* 817, 31. *Schol. Hes. Op.* 1 p. 25. 28 *Gaisford*.

Wie das Altertum eine Vielheit von Trägern des Namens Orpheus (Bd. 3, Sp. 1058, 49 ff.) angenommen hat, so hat auch neben anderen *Apollodoros* in seinem Kommentar zum Schiffskatalog zwei Träger des Namens Thamyris geschieden (*Schol. Eur. Rhes.* 916), einen älteren, einen Angehörigen des thrakischen Stammes der Bisalten und Vater der Mutter des Orpheus, und einen jüngeren, den Vater des Antiochos, welch letzterer die Pandia, die Tochter der Selene, heiratete und Stammvater des Geschlechtes der *Ἀντιοχίδαι* in Athen wurde. Als Namen der Tochter des Thamyras, die bei *Apollodoros* namenlos bleibt, überliefert das *Schol.* zu *Tzetz. Alleg. Hom. Il.* bei *Cramer, Anecd. Gr. Oxon.* 3, 376 (abgedruckt auch *F. H. G.* 2, 10, 10) und *Tzetz. Chiliad.* 1, 12, 306. 4, 133, 279 (vgl. *Lobeck, Aglaopham.* 328 Anm. p) den Namen Menippe. Als weitere Kinder des Th. werden genannt Musaios, *Suidas* s. v. *Μουσαῖος Θηβαῖος* (vgl. *Toepffer, Attische Genealogie* 39) und Homeros, *Certamen Hom. et Hes.* p. 436_{20} *Rzach. Tzetz. Prooem. Alleg. Hom. Il.* 64 p. 6 *Boissonade* (= *Matranga, Anecd. Gr.* 1 p. 3).

Übereinstimmend wird des Th. körperliche Schönheit und seine Kunst im Spiel der Kithara und im Gesang hervorgehoben, *Asklepiades* a. a. O. *Apollod.* a. a. O. *Schol. Ven. A Hom. Il.* 2, 595. *Eust.* ad *Hom. Il.* 298, 39. *Tzetz. Chil.* 7, 92 ff. *Zenob.* 4, 27 p. 91. Daher wird der Name des Th., der für einen Schüler des Linos galt (*Diod.* 3, 67) oft mit denen alter mythischer Sänger, wie Orpheus, Olympos, Musaios, Phemios, Demodokos, Amphion zusammengestellt, *Plato Jon* 533 B C. *Leg.* 8, 829 E. *Diod.* 3, 66. *Luc. de domo* 18. *Dio Chrysost. or.* 70 p. 373 *R.* = p. 239 *Dind. Aristid. or.* 19 p. 448 *Cant.* = p. 415 *Dind. Strabo* 10, 471. *Aeneas Soph. Epist.* 7 (*Epistologr. Gr.* ed. *Hercher* p. 25). *Philostr. Ep.* 73 p. 486 *Hercher* (= ed. *Kayser* 2, 256). *Philostr. vit. Soph.* ed. *Kayser* p. 2, 4, 1. 33, 25. Und so erscheint er auch in der alten mythischen Siegerliste der Pythien als Sieger im Gesang, wie vor ihm der Kreter Chrysothemis und (sein Vater) Philammon, *Paus.* 10, 7, 2. *Ed. Meyer, Gesch. des Altert.*[2] § 373 Anm. 4. Wie die Seele des Orpheus in einem Schwane, so lebt die Seele des Thamyras in einer Nachtigall weiter, *Plato Rep.* 10, 620 A; vgl. *Proklos* z. d. St. (ed. *Kroll* 2, 313, 16. 314, 12 f.).

Die Zeit des Thamyras ist wie die des Orpheus, Musaios usw. schwankend: Nach *Suidas* s. v. *Θάμυρις* wäre Th., Sohn des Philammon, *ὄγδοος πρὸ Ὁμήρου, κατὰ δέ τινας πέμπτος*.

Damit steht im Widerspruche die Angabe, daß Thamyras Vater des Homeros sei (Sp. 466, 35). Nach *Euseb. Chron.* 2, 44 (*Synk.* 307, 13) wäre Philammon auf 741, nach *Euseb.* 2, 46 (*Synk.* 308, 1) sein Sohn Th. auf 772 nach Abraham, d. i. 63 Jahre vor Troias Einnahme anzusetzen; *Theodoretos Serm.* 2 p. 741 (*Migne Patrol. Ser. Gr.* 83 = *Theodor. Graec. affect. cur.* 2, 49 p. 50 *Raeder*) setzt den Linos und Musaios, den Thamyris und Philammon *ἀμφὶ τὰ Τρωικά*. Damit stimmen überein *Euseb. Praep. ev.* 10, 11 p. 495 d (2, 48 ed. *Gifford*) und *Tatian or. ad Graecos* 41 (p. 42, 12 ed *Schwartz* [vgl. p. 41, 17]), die den Philammon und Thamyris um nicht viel älter als den zur Zeit des troischen Krieges lebenden Demodokos und Phemios ansetzen. Nach dem oben angeführten *Schol. Tzetz. Alleg.* (Sp. 466, 28) ist Th. Zeitgenosse des Kadmos und Großvater des Orpheus. Kadmos ist nach *Tzetz. Alleg. Prol.* 67 ff. Lehrer des Linos, dieser Lehrer des Orpheus, Herakles und Pronapides, Pronapides wieder Lehrer des Homer. Bei *Diod.* 3, 67 ist Linos Lehrer des Herakles, Thamyras und Orpheus. *Tzetzes* hat also, wahrscheinlich willkürlich, den Thamyras bei *Diodor* durch Pronapides ersetzt, wie er, wohl gleichfalls willkürlich, den Thamyras und Kadmos zeitlich gleichsetzt, *Rohde, Rhein. Mus.* 36 (1881), 385 Anm. 2 a. E. (= *Kleine Schriften* 1, 6 Anm. 2 a. E.). 564 f. (= *Kl. Schr.* 2, 101 f.). Über die Annahme eines älteren und jüngeren Th. s. oben Sp. 466, 14.

Ist es bei *Homer* (s. oben Sp. 464, 32) nur das Pochen auf eigene Geschicklichkeit (*K. Lehrs, Populäre Aufsätze aus dem Altertum* 51), der Stolz und das Selbstbewußtsein des Künstlers, das den Th. zu seinem Wettstreit mit den Musen treibt, so ist es in den späteren Quellen noch ein anderes Motiv, das erotische, das *Furtwängler, Berl. Phil. Wochenschr.* 1888, 1451 schon für den Thamyras des *Sophokles* in Anspruch nimmt. 'Als die Musen nach Thrakien gekommen waren', berichtet *Asklepiades* im *Schol. Eur. Rhes.* 916, 'trat Th. an sie mit dem Ansinnen heran, ihnen allen beizuwohnen, da es ja thrakische Sitte sei, daß ein Mann mit vielen Frauen verkehre.' — Über die Sitte der Vielweiberei bei den Thrakern s. *Herakleid. Pontikos frgm.* 28. *F. H. G.* 2, 220. *Arrian frgm.* 7. *F. H. G.* 3, 593 f. *Solin* 10, 3 p. 67, 10 f. *Mommsen*². — 'Die Musen nahmen sein mit dem Vorschlag eines Wettstreites gepaartes Ansinnen unter der Bedingung an, daß sie im Falle ihres Sieges mit ihm nach Belieben verfahren könnten, während er, wenn er siege, von ihnen soviel er wolle, als Frauen nehmen dürfe. Die Musen siegten und beraubten ihn des Augenlichtes.' Damit deckt sich der Bericht bei *Apollod.* 1, 3, 3 (1, 17; vgl. *Zenob.* 4, 27 p. 91), nur daß es hier, wie bei *Homer*, heißt, daß sie ihm auch das Kitharaspiel und den Gesang genommen hätten; dasselbe berichtet *Schol. Ven. A Hom. Il.* 2, 595 und *Eust. Hom. Il.* 298, 42, nur daß Th. auch noch den Verstand verliert. Im *Schol. Ven. B Hom. Il.* a. a. O. und bei *Eust. Hom. Il.* 298, 43 setzt Th. für sich selbst im Falle der Niederlage die Blendung fest und bedingt sich im Falle des Sieges die Hand einer Muse aus. Th. unterliegt: über den Verlauf des Wettstreites wird nichts berichtet, ebensowenig, wer als Schiedsrichter (etwa wie im Wettstreit des Apollon und Marsyas [s. d. Sp. 2442, 35. 50 f. 64 f. Sp. 2958, 20 ff.] dabei funktionierte. Höchstens kann an Apollon gedacht werden (s. unten Sp. 469, 62). An dem Besiegten vollziehen die Musen die Strafe.

Wenn als Mutter des Th. eine Muse genannt wird (oben Sp. 466, 7), so widerstrebt die von diesem für den Fall seines Sieges gestellte Bedingung, allen Musen beiwohnen zu dürfen, dem sittlichen Empfinden, da sie die Blutschande in sich schließt. Auch die Teilnahme der Mutter an der Blendung ihres Sohnes hätte etwas Abstoßendes und kann nicht etwa durch den Hinweis auf Agaue, die den eigenen Sohn Pentheus zerfleischt, gerechtfertigt werden. Man darf also wohl annehmen, daß alle diejenigen Quellen und Kunstdarstellungen, die die Blendung des Th. durch die Musen behandeln, als seine Mutter nicht eine der Musen, sondern die Argiope, auch wenn sie über ihren Namen mit Stillschweigen hinweggehen, angesehen haben. Dagegen ist es wohl denkbar, daß die Version, die dem Th. eine Muse zur Mutter gegeben hat, diejenigen Vasenbilder beeinflußt hat, die einen freundlichen, zum mindesten nicht feindlichen Verkehr zwischen Th. und den Musen zeigen.

Über die von *Homer* gemeinte Strafe, die den Th. betroffen, über den Ausdruck '*πηρὸν θέσαν*' schwanken die alten und auch die neueren Ausleger, wenngleich die letzteren mit wenigen Ausnahmen, z. B. von *L. Doederlein, Homerisches Glossarium* 2, 812, S. 237, sich für eine Blendung entscheiden. *Doederlein* meint, in der Regel pflegten die Götter den Menschen an dem Gliede zu strafen, mit welchem er gesündigt hat (es konnte verwiesen werden auf *Schol. Soph. Ai.* 118: *καὶ τοῦτο δὲ Ὁμήρου παίδευμα, ὅτι ἐφ' οἷς αὐχοῦσί τινες τούτων στερροῦνται παρὰ θεῶν, ὡς καὶ Θάμυρις τὴν μουσικὴν καὶ Νιόβη τῶν τέκνων*); das Augenlicht aber stand in keiner Beziehung zu des Thamyris Frevel, dem Übermut. Man könnte deshalb an Wahnsinn (vgl. Sp. 467, 63) denken; noch natürlicher aber sei es, anzunehmen, daß die Musen den anmaßlichen Sänger stumm gemacht hätten, *πηρὸν τῆς φωνῆς*. Der Dichter habe diese nähere Bestimmung darum weglassen können, weil sie sich aus Vers 595 (*παῦσαν ἀοιδῆς*) leicht erraten lasse. Und so erklären es z. T. auch die Scholien: *Schol. Ven. A* (vgl. *Eust.* ad *Hom. Il.* 299, 25 f.): *πηρόν, οὐ τυφλόν, ὡς ἀπεδέξαντο οἱ νεώτεροι, ἀλλὰ τῆς ᾠδῆς πηρόν* (vgl. *Schol. Soph. Aias* 118) *τί γὰρ ἦν αὐτῷ βλαβερὸν κιθαρῳδῷ ὄντι, εἰ τῶν ὀφθαλμῶν ἐστερήθη*; *Schol. Ven. B*: *τὸ δὲ πηρὸν θέσαν ἀντὶ τοῦ τῆς τέχνης ἔπαυσαν καὶ ἔκφρονα αὐτὸν ἐποίησαν*. Andere wieder hielten an der Deutung von *πηρός* = *τυφλός* fest, zu welcher Strafe sie dann im Gegensatz zu Demodokos (*Hom. Od.* 8, 63 f.) eine zweite, noch härtere, die Entziehung der Stimme, fügten; vgl. *Eust.* a. a. O. 299, 30: *δύο παθεῖν τὸν Θάμυριν, ὄψεως πήρωσιν καὶ ἀοιδῆς ἀφαίρεσιν* (vgl. *Dio Chrysost. or.* 13 p. 428 *R.* = p. 247 *Dind.*). Der von *Homer* gebrauchte Ausdruck *πηρός* kehrt in dem unten Sp. 475, 15 ange-

führten Epigramme wieder. Sonst wird, wie auch in einer Anzahl von Kunstdarstellungen (s. unten Sp. 474), die Blendung als einzige oder wenigstens als Hauptstrafe genannt, s. außer den obigen bereits angeführten Stellen ferner *Eur. Rhes.* 924 f. *Diod.* 3, 66. *Timaios* bei *Parthen.* 29, 2. *Iulian. Epist.* 41 (p. 76 *Heyler* = p. 363 *Epistologr. Gr.* ed. *Hercher*). *Tzetz. Chil.* 7, 93. *Proklos* in *Plato Rep.* 10, 620 a (p. 2, 314, 19. 316, 9 ed. *Kroll*). *Dionysios Korinthios* (nach *Cramer, Anecd. Gr. Paris.* 1, 20 Anm. 1) in *Anecd. Gr. Paris.* 1, 38, 28 = *Dionysios de avibus* 2, 8 in *Poet. Bucol. A. Did. Gr.* ed. *Lehrs* (Paris, *Didot* 1862) p. 118. *Ov. Ibis* 272. *Propert.* 2, 22, 19. Eine rationalistische Deutung führt *Pausanias* (4, 33, 7) an: Th. habe infolge einer Krankheit das Augenlicht und in der Folge auch noch seine Stimme verloren.

Nach seiner Blendung soll Th. seine Lyra in den Fluß *Βαλύρα* (*Bursian, Geographie von Griechenland* 2, 163 mit Anm. 2) geworfen haben, der infolge dessen (also Ableitung von *βάλλειν* und *λύρα*; vgl. *Welcker, Gr. Trag.* 427 Anm. 19) seinen Namen erhalten habe, *Paus.* 4, 33, 3. Nach *Rud. Heberdey, Die Reisen des Pausanias in Griechenland* (*Abhandl. des arch.-epigr. Seminars der Universität Wien* X) S. 65 geht die Notiz des *Pausanias* auf einen *Homerkommentar* zu *Il.* 2, 595 ff. zurück, der den Auszug des Th. von der Burg des Eurytos in Oichalia bis nach Dorion, wo ihn sein Schicksal ereilte, erzählte; *Pausanias* hat irrtümlich das Wegwerfen der Lyra, das natürlich an den Quellen des Flüßchens Balyra in der Nähe des angeblichen Dorion anzunehmen ist, an den Übergang über den Fluß verlegt, da er die Balyra überhaupt nur in der Nähe von Messene ewähnt. Das Wegwerfen oder das Zerbrechen der Lyra nach der Niederlage ist ein öfter dargestellter Vorwurf in den Kunstdenkmälern (s. unten nr. A ff.), und auch *Soph. frgm.* 223 N^2 aus *Plut. de cohib. ira* 5 p. 455 D: *ῥῆγνὺς χρυσόδετον κέρας, ῥῆγνὺς ἁρμονίαν χορδοτόνον λύρας* bezieht sich auf das Zerbrechen der Lyra. Kurz nach seiner Blendung scheint Th. gestorben zu sein (vgl. *Eur. Rhes.* 915). Wie *Paus.* 4, 33, 7. 9, 5, 9 berichtet, soll Th. nach dem Dichter der Minyas ebenso wie Amphion für seine Überhebung im Hades bestraft worden sein; doch hat *Pausanias* nicht unmittelbar aus der Minyas geschöpft, *v. Wilamowitz, Homer. Untersuchungen* 223. 340 f. *A. Kalkmann, Pausanias der Perieget* 259.

Nach einigen ist das Sternbild des Engonasin der von den Musen geblendete, um Schonung auf den Knien flehende Thamyris, *Hygin. Astrom.* 2, 6 (p. 42, 9 f. *Bunte*). *Schol.* zu *Arat* 75 (*E. Maaß, Commentariorum in Aratum reliquiae* p. 353, 22); vgl. *Fr. Boll, Sphaera* 100.

Späte Quellen beschränken den Streit des Th. nicht auf die Musen allein, sondern ziehen auch den Apollon mit herein oder setzen ihn an Stelle der Musen; vgl. *Mythogr. Lat.* 1, 197: *Thamyris vates, quem Musae diu contra se et Apollinem carmine suo contendentem caecasse dicuntur. Schol. G Ov. Ibis* 272: *Thamiras cum Apolline, Demodocus cum Musis certaverunt. Schol. C Ov. Ibis* a. a. O.: *Et Thamiras et Demodocus superati sunt; Thamiras ab Apolline, Demodocus a Musis, unde lumina amiserunt.* Auch *Nikephoros Progymnas.* 9 in *Rhet. Gr.* ed. *Walz* 1, 437 läßt sich hierher ziehen: Th. erhebt sich über die Musen und schmäht sie, weder sei Zeus ihr Vater noch Apollon ihr Lehrmeister. Möglicherweise erklärt sich hieraus die Gegenwart des Apollon auf dem Vasenbilde unten nr. G, wenn wir die dafür von *Furtwängler* gegebene Deutung annehmen. Ganz vereinzelt ist die Notiz, daß Th. mit den Musen und Seirenen gestritten habe (*ἤριζε . . . Σειρῆσι δὲ καὶ Μούσαις Θάμυρις ὁ μαινόμενος*), *Arg. Arist. Ran.* 4 (p. 274 der Ausgabe der *Scholia* von *Dübner*).

Als besondere Eigentümlichkeit von ihm wird angegeben, daß er zwei verschiedene Augen gehabt habe: *τῶν . . . ὀφθαλμῶν τὸν μὲν δεξιὸν λευκὸν εἶναι, τὸν δὲ ἀριστερὸν μέλανα, Asklepiades* a. a. O.; vgl. *Schol. Ven. B Hom. Il.* 2, 595. *Pollux* 4, 141, an welchen beiden Stellen es heißt, daß das eine Auge schwarz, das andere *γλαῦκος* gewesen sei. Nach *Welcker, Gr. Trag.* 427 bezieht sich die Notiz des *Pollux* auf die Maske des Thamyris: dieser ist erst sehend und nachher blind (*γλαυκός* = mit einem *γλαύκωμα*, dem blauen und dem grünen Star behaftet) auf der Bühne erschienen; die *Scholien* zu *Homer* hätten diesen Umstand von der Maske des Thamyris auf diesen selbst übertragen und eine falsche Erklärung hinzugesetzt. Aber warum soll man dem Th. nicht selbst Augen von verschiedener Färbung der Regenbogenhaut zugeschrieben haben? So wird von dem byzantinischen Kaiser Anastasios, der deshalb den Beinamen *Δίκορος* führte, berichtet, daß er *ἀνομοίας ἀλλήλαις τὰς κόρας εἶχε τῶν ὀφθαλμῶν. τῇ μὲν γὰρ ἦν τὸ χρῶμα μελάντερον, ἡ δὲ λαιὰ πρὸς τὸ μελάντερον ἐχρωμάτιστο, Zonaras, Epitome* 14, 3, 2 p. 53 D (= ed. *M. Pinder* 3, 133, 10 ff.); vgl. *Malalas* 16 p. 392, 8 ff. ed. *Bon.*: *ἐν τῷ δεξιῷ ὀφθαλμῷ ἔχων τὴν κόρην γλαυκὴν καὶ ἐν τῷ ἀριστερῷ μέλαιναν.* Die Gemahlin des Kandaules, Nysia, soll gleichfalls zwei verschiedene Augen gehabt haben (*δίκορος καὶ ὀξυωπεστάτη*), *Ptolem. Heph.* bei *Phot. Bibl.* p. 150 b, 20. Nach dem *Anonymos* in *Cod. Paris.* 2991 A (*Boissonade* ad *Marini vit. Procli* p. 130) sind Augen verschiedener Färbung ein Merkmal von Unbeständigkeit und Unwiderstehlichkeit (*ἀστάτου γνώρισμα καὶ ἀνυποστάτου*).

Als Ort des Wettstreites und der Blendung ist, wie wir oben sahen, bei *Homer* (*Il.* 2, 594) Dorion genannt; vgl. *Strabo* 8, 339. 350. *Stat. Theb.* 4, 181. *Lucan. bell. civ.* 6, 352 und *Schol.* z. St. (*Adnot. super Lucanum* ed. *Endt* p. 219). Dagegen hätte nach *Oros* bei *Steph. Byz.* s. v. *Δώτιον* p. 258 *Meineke* (*Ὧρος . . . γράφει ʽκαὶ τὰ περὶ Θάμυριν ἐν Δωρίῳ παριστορουῦντος τοῦ ποιητοῦ πάλιν ʽΗσίοδος Δωτίῳ ἐν πεδίῳ φάσκει αὐτὸν τετυφλῶσθαι*ʼ) *Hesiod* als Ort die Ebene Dotion in Thessalien genannt. Für *ʽΗσίοδος* hat freilich *Fr. Osann, Philemonis Grammatici quae supersunt* p. 305 f. Anm. *ʽΗρωδιανός* eingesetzt, wogegen *Fr. Ritschl, De Oro et Orione* 59 f. (*Op.* 1, 649) Widerspruch erhoben hat. *B. Niese, Der homerische Schiffskatalog als histo-*

rische Quelle betrachtet 22 ist der Ansicht, daß dieses 'hesiodeische Fragment', das übrigens auch *Marckscheffel, Hesiodi, Eumeli* usw. *Fragmenta* p. 389 *frgm.* 267 unter die '*fragmenta falsa*' gerechnet, das von *Kinkel, Epic. Graec. Fragm. Goettling-Flach*[3] und *Rzach* (ed. anni 1884; in der Ausgabe von 1902 rechnet es *Rzach* p. 406 *frgm.* 246 unter die '*fragmenta dubia*') gar nicht aufgenommen worden ist, während *Sittl, Wiener Studien* 12 (1890), 64 f. es für echt hält, die Quelle für die Thamyrisepisode im Homerischen Schiffskataloge (s. oben Sp. 464, 26) sei, indem der Verfasser durch einen Gedächtnisfehler getäuscht das *Hesiodische* Dotion gegen Dorion vertauscht habe. Auch *W. Christ, Griech. Litteraturgesch.* 20[3] Anm. 2 (20[4] Anm. 6) hält Dotion für den älteren Schauplatz. Nach *Sittl* a. a. O. meint *Stephan. v. Byzanz* a. a. O., daß *Oros* mit Unrecht eine Doppelheit der Form statuiere, da auch bei *Homer Δωτίῳ*, nicht *Δωρίῳ* zu lesen sei. Nach *Meineke* zu *Steph. Byz.* a. a. O. ließ *Homer* die Szene in Dorion, *Hesiod* in Dotion sich abspielen; hieraus hat *Oros* geschlossen, daß Dorion und Dotion verschiedene Formen einesunddesselben Namens seien. *Euripides* hat (*Rhes.* 922; — das *Schol.* z. d. St. im *Philologus* 63, 421: *Πάγγαιον ὄργανοισιν· Πάγγαιον ὄργα* [so!] *οὕτε περὶ τὸ Πάγγαιον φησὶ διαμιλλ⟨ᾶσ⟩θαι τὰς Μούσας τῷ Θαμύριδι* leidet an noch nicht geheilten Korruptelen —) die Blendung an das Pangaiongebirge verlegt; und aus *Soph. fr.* 216 *Nauck*[2]: *Θρῇσσαν σκοπιὰν Ζηνὸς Ἀθῴου* darf man trotz des Widerspruches von *A. Riese, Jahrb. f. klass. Phil.* 115 (1877), 233 wohl schließen, daß auch *Sophokles* die Szene des Wettstreites nach Thrakien verlegt hat, *Welcker, Gr. Trag.* 420. *L. Preller, Rhein. Mus. N. F.* 4 (1846), 405 Anm. 12. Auch *Asklepiades* in dem schon wiederholt angeführten *Schol. Eur. Rhes.* 916 läßt die Musen nach Thrakien kommen und dort von Th. zum Wettstreit aufgefordert werden. Die schon oben Sp. 466, 2 ff. mitgeteilte Version des *Pausanias* (4, 33, 3) und des *Konon* (7) lassen den Th. im Lande der Odrysen bzw. auf der Akte geboren werden, und wenn *Konon* ihn von den Skythen zu ihrem Könige gewählt werden läßt, so ist dies wohl nur eine Folge des Schwankens der Begriffe *Σκύθαι* und *Θρᾷκες* (*Jo. Arn. Kanne, Cononis narrationes* p. 83. *U. Hoefer,* 65 f.), und so nennt ihn auch *Strabo* 7, 331 *frgm.* 35 (= *Eust.* ad *Hom. Il.* 299, 6) einen Thraker und König auf der Akte. Die Bezeichnung 'Thraker' führt er auch sonst fast durchgängig in allen Quellen; vgl. *Giseke* a. a. O. 29. 54 f. *Gruppe, Roschers Myth. Lex.* 3, 1078, 28 unter *Orpheus.*

Wie seine Liebesbegierde nach den Musen hervorgehoben wird, so gilt er auch als erster *παιδεραστής*: *πρῶτος ἀρξάμενος ἐρᾶν ἀρρένων, Apollod.* 1, 3, 3. *Schol. Ven. A Hom. Il.* 2, 595; *Zenob.* 4, 27 p. 91, 10. *αἰσχρὸν ἔρωτα νοσήσας, Eust.* ad *Hom. Il.* 298, 40. Als den Namen seines Geliebten gibt *Apollod.* a. a. O. (vgl. *Arnob. adv. nat.* 4, 2, 6. *Clem. Alex. Protr.* p. 21 a *Sylb.*) Hyakinthos, *Suid.* s. v. *Θάμυρις* (p. 1108, 11) Hymenaios an. Man hat bei *Apollodor* Hymenaios, bei *Suidas* Hyakinthos korrigieren wollen. Der Umstand, daß Th. vor Apollon den Hyakinthos geliebt hat, hat *Wernicke, Arch. Jahrb.* 7 (1892), 215 veranlaßt, in Th. eine Hypostase des Apollon zu erblicken.

Literarische Behandlung hat die Thamyrassage, wie aus dem allerdings leider verstümmelten *Scholion* zu *Eur. Rhes.* 916 hervorgeht, durch *Aischylos* erfahren: *παρ' Αἰ⟩σχύλῳ δὲ τὰ περὶ τὸν Θάμυριν καὶ . . . . . τερον ἀφήγηνται.* Die Lücke nach *καὶ* wird von *Rabe* durch *⟨τὰς Μούσας ἀκριβέσ⟩τερον* ergänzt. Ob man aus dieser Notiz ein Drama *Θαμύρας* des *Aischylos* erschließen darf — erhalten ist dieser Titel in dem im codex Mediceus befindlichen *κατάλογος τῶν Αἰσχύλου δραμάτων* nicht; vgl. *A. Dieterich, Rhein. Mus.* 48 (1893), 141 ff. 143 und bei *Pauly-Wissowa* 1, 1072 f. — oder ob der Mythos von Th. in einem der uns wenigstens dem Titel nach bekannten Dramen behandelt war, entzieht sich jeder Vermutung. Im letzteren Falle könnte man etwa an die *Ἥδωνοί* denken, das erste Stück der *Λυκουργεία* (*Ἥδωνοί, Βασσαρίδες, Νεανίσκοι, Λυκοῦργος σατυρικός*), in dem vielleicht der Thamyrasmythos als Episode erzählt war als warnendes Beispiel, wohin Überhebung den Sterblichen führt. Über den Thamyras des *Sophokles* s. *Welcker, Griech. Trag.* 1, 419 ff. *Er. Müller, De Graecorum deorum partibus tragicis* (*Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten* 8, III) p. 57 f. *Furtwängler, Berl. Phil. Wochenschrift* 1888, 1450 f.; die Fragmente bei *Nauck, F. T. G.*[2] p. 181 ff. *frgm.* 216 ff. Zu dem von *Nauck* eingeklammerten *Fragment* 221 s. *C. Robert, Oidipus* 2, 92 Anm. 179, der es unter Benutzung einer Verbesserung von *v. Wilamowitz, Homer. Unters.* 345 Anm. 26 liest: *ἐκ μὲν ἄρα Χθονίου (Ἐριχθονίου cod.) ποτιμάστιον ἔσχεθε κοῦρον Αὐτόλυκον, πολέων κτεάνων σίνιν Ἄργει κοιλῷ*: nach *Robert* sang Thamyris das Lied, von dem ein Rest in unserem Fragment erhalten ist, bei einem Wettstreit mit den Musen und pries darin seine göttliche Abstammung: seine Großmutter Philonis gebar von Hermes — im Liede *Χθόνιος* genannt — den Autolykos; soweit ist das Lied erhalten; nun folgte, daß sie in derselben Nacht von Apollon Mutter seines Vaters Philammon wurde. Nach *Athen.* 1, 20 F spielte Sophokles bei der Aufführung seines Thamyris selbst die Kithara; vgl. auch *Vit. Soph.* 5: *φασὶ δὲ ὅτι καὶ κιθάραν ἀναλαβὼν ἐν μόνῳ τῷ (μονῳδῷ, Welcker, Gr. Trag.* 425) *Θαμύριδί ποτε ἐκιθάρισεν, ὅθεν καὶ ἐν τῇ ποικίλῃ στοᾷ μετὰ κιθάρας αὐτὸν γεγράφθαι.* Man hat aus dieser Stelle geschlossen, daß Sophokles von Polygnotos als zitherspielender Thamyris in der bunten Halle dargestellt gewesen sei, *Christ, Griech. Litteraturgesch.* 235. *J. J. Bernoulli, Griech. Ikonographie* 1, 124. Doch ist diese Annahme, so sehr sie möglich ist, nicht erwiesen, *Hauser, Oesterr. Jahreshefte* 8 (1905), 36.

Eine Komödie *Θαμύρας* des *Antiphanes* erwähnt *Athen.* 7, 300 c (*Meineke, Com. Gr. frgm.* 3, 55 = *Kock* 2, 52).

Namen und Etymologie:

Nach *Cyrillus* bei *Cramer, Anecd. Gr. Paris.* 4, 183, 13 ff. (*Θάμυριν: τὸν Θάμυριν, ὅ ἐστιν ὄνομα κύριον, ὁ Θάμυρις κιθαρῳδὸς Θρᾳκὸς* [κι-

θαρωδὸς Θρᾳκικός, *Nauck, Trag. Gr. Frgm.*² 181] *δύσφημος. Ἀττικοὶ δὲ Θαμύρας* (*Θαμυράς cod.*) ist *Θαμύρας* die attische Form des Namens. Auch *Plato* hat durchgehends die Form *Θαμύρας*, die sich auf der Vase H findet.

P. W. Forchhammer, Hellenika 1, 327 wollte in Thamyris (von *θάω*, *θάμα* und *ὑρ . . .*) 'den Heros des rieselnden Wassers' erkennen, 'welches im Sommer, nachdem Apollon seinen und des Thamyris Liebling, den Hyakinthos, mit dem Sonnendiskos getötet, in den Sand versiegt, wenn Thamyris, mit den Musen im Wettstreit, seiner Leier und seiner Augen, d. h. des rieselnden und glänzenden Wassers, beraubt wird'. Auszugehen hat die Erklärung von *Hesych. Θάμυρις· πανήγυρις, σύνοδος, ἢ πυκνότης τινῶν. ἔστι καὶ κύριον ὄνομα* und *Hesych. θαμυρίζει. ἀθροίζει, συνάγει*; vgl. *Fick-Bechtel, Die griech. Personennamen* 426. *Pott, Kuhns Zeitschr. für vergleichende Sprachforschung* 9 (1860), 417, und so erklärt *Gruppe, Gr. Myth.* 543, 4. 5 den Thamyris, dessen Name wahrscheinlich dem des Athamas (s. d.) gleichbedeutend sei, als den bei der Festversammlung funktionierenden Priester. *Tomaschek, Die alten Thraker* 2, I (*Sitzungsber. d. Kais. Akad. d. Wiss. in Wien, philos.-hist. Cl.* 130 [1893] S. 50 deutet den Namen als 'Componist, Dichter, Sänger' (so schon *Welcker, Ep. Cyclus* 151) oder als 'fahrenden Sänger'. Nach *Movers, Die Phönizier* 2, 2, 275 Anm. 50a und *Welcker, Ep. Cyklus* 150 Anm. 185 wäre Thamyras = Tamiras. Ob der für *Τόμυρις*, den Namen der skythischen Königin, bei den Römern gebrauchte Name T(h)amyris (*R. Peiper, Jahrb. f. klass. Phil.* 107 [1873], 397) in irgend welchem Zusammenhang mit unserem Th. steht, bleibe dahingestellt. Als Personennamen findet sich Thamyris (s. d.) als Name eines Königs der Saken, *Polyaen.* 7, 12; auch noch in später Zeit als Name des Bräutigams der Heiligen Thekla, *Basilius von Seleukia, de vita St. Theclae* 1 p. 236 ff. (*Migne, Patrol. Ser. Gr.* 85 p. 487 ff.). *Photius Patriarcha, Orationes et Homiliae* ed. *St. D'Aristarchi* (Konstantinopel 1900) 2, 255. 265. Ein geschnittener Stein trägt die Inschrift *Θαμύρου* (Genetiv zu *Θαμύρας* oder *Θάμυρος*), *C. I. G.* 4, 7196. *Catal. of engr. gems in the Brit. Mus.* 1346. *R. v. Schneider, Jahreshefte des oesterr. arch. Inst.* 10 (1907), 346 Anm. 5. Eine Henkelinschrift lautet *Θαμύ[ρ . .* *C. I. G.* 4, 8518, IV, 84.

Es bleibt noch übrig, eine Betrachtung über das Sprichwort *Θάμυρις μαίνεται ἐπὶ τῶν κατὰ σύνεσιν παράλογόν τι πραττόντων* (*Hesych. Suid.* [p. 1108]. *Zenob.* 4, 27. *Diogen.* 5, 19) anzustellen. Bezieht es sich überhaupt auf unseren Thamyris? *Gregor. Cypr. Cod. Leid.* 2, 27 (*Paroimiogr.* 2, 71) u. *Apostol.* 8, 78 berichten unter *Θάμυρις μαίνεται* dasselbe, was die anderen Sprichwörter unter *Ἄμυρις μαίνεται* (*Diog.* 3, 26. *Pausanias Atticista* bei *Eust.* ad *Hom. Il.* p. 298, 2 [= *Aelii Dionysii et Pausaniae Atticistarum frgm.* ed. *E. Schwabe* p. 171; vgl. *Aug. Hotop, De Eustathii proverbiis* in *Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 16, 287]. *Der Anfang des Lexikons des Photios* ed. *R. Reitzenstein* p. 96, 25 ff. *Apostol.* 2, 60. *Suid.* s. v. *Ἄμυρις μαίνεται* [p. 293, 14]) berichten: jene Erzählung von dem weisen (*Herod.* 6, 127) Sybariten Amyris, der von den Sybariten nach Delphi geschickt dem durch richtige Auslegung eines Orakels von ihm vorausgesehenen Untergang seiner Vaterstadt entging, obwohl er sich durch seine Handlungsweise den Vorwurf der *μανία* zuzog, *Athen.* 12, 520a. Nach *Eust.* a. a. O.: 'ἱστέον δὲ ὅτι καὶ Ἄμυρίς τις εὕρηται δίχα τοῦ θ̄ ἐν ταῖς τῶν παροιμιῶν ἀναγραφαῖς εἴτε μουσικὸς εἴτε καὶ ἑτεροῖος διὸ καὶ ἐν τῇ παροιμίᾳ τῇ λεγούσῃ Θάμυρις μαίνεται τινὲς Ἄμυριν ἔγραψαν δίχα τοῦ ἐν ἀρχαῖς θ̄' könnte man aus der Bezeichnung des *Θάμυρις* bzw. *Ἄμυρις* als 'μουσικός' eine Beziehung auf den mythischen Thamyris annehmen. Noch deutlicher ist eine solche Beziehung ausgesprochen bei *Eustathios Opuscula* ed. *Tafel* p. 265, 48: *τοιαύτη τις οἴησις* (= Eigendünkel, törichter Wahn) *καὶ τὸν παροιμιαζόμενον Θάμυριν, εἴτε Ἄμυριν, ὑπεξήγαγε τοῦ βλέπειν.* Denn ein Verlust des Augenlichtes, eine Blendung, kann sich nur auf den mythischen Sänger beziehen. Hat dieser statt *Θάμυρις* auch *Ἄμυρις* geheißen, wie neben *Ἀμοῦς* sich *Θαμοῦς* (s. d.) findet (vgl. *Welcker, Ep. Cyclus* 150 Anm. 185), oder hat man in Erinnerung daran, daß *Hesiod* die Blendung des Thamyris 'Δωτίῳ ἐν πεδίῳ' (s. oben Sp. 470, 62) habe stattfinden lassen, den Namen Thamyris absichtlich in Amyris verwandelt, indem man ihn mit dem Namen der Stadt und des Flusses *Ἄμυρος* in der dotischen Ebene zusammenbrachte (vgl. *Hes. frgm.* 122, 2 aus *Strabo* 9, 442: *Δωτίῳ ἐν πεδίῳ πολυβότρυος ἀντ' Ἀμύροιο*)? Wenn das Sprichwort von dem mythischen Sänger hergeleitet worden ist, so kann es sich nur auf den Streit mit den Musen beziehen: der sonst so weise (*κλεινὸς σοφιστὴς Θρῇξ*, *Eur. Rhes.* 924) Th. unternimmt ein wahnsinniges Beginnen (vgl. oben Sp. 470, 13: *Θάμυρις μαινόμενος*).

Von den Kunstdenkmälern, Gemälden, Statuen, Vasenbildern, Mosaiken — die nur literarisch überlieferten sind mit * bezeichnet — stellen den geblendeten Thamyras A* B* C* D E dar, F* ist nur vermutungsweise zu deuten. Auch über die Deutung von G H I, auf denen Th. — auf G durch Beischrift bezeichnet — vor den Musen und anderen Personen leierspielend dargestellt ist, gehen die Meinungen auseinander.

A*) Gemälde des Polygnotos (Nekyia) in der Lesche der Knidier in Delphi, *Paus.* 10, 30, 8 (vgl. 10, 31, 5): 'Nahe bei Pelias sitzt Thamyris. Seine Augen sind ausgestochen (*διεφθαρμέναι*); sein ganzes Aussehen ist jammervoll; dichtes Haar — so übersetzt *C. Robert, Die Nekyia des Polygnot* (*16. Hallisches Winckelmannsprogramm*) S. 16 die Worte: *ἡ κομὴ πολλὴ μὲν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς, πολλὴ δὲ αὐτῷ ἐπὶ τοῖς γενείοις*, während *Schöne, Arch. Jahrb.* 8 (1893), 209 Anm. 43 darunter langes, ungeordnetes, sehr voll erscheinendes Haar versteht ('mit struppigem Haar und Bart', *P. Weizsäcker, Polygnots Gemälde in der Lesche der Knidier in Delphi* 42), zur Charakterisierung eines elenden Blinden, der keine Gedanken dafür hat, sein Haar zu pflegen — bedeckt sein

Haupt und sein Kinn; seine Leier liegt mit zerbrochenem Gestell und zerrissenen Saiten weggeworfen zu seinen Füßen.

B*) Eine Statue des blinden Thamyras, ein Werk des auch aus einer Inschrift aus Tanagra (*I. G.* 7, 530, 6. *Loewy, Inschr. griech. Bildhauer* p. 93 nr. 119) bekannten *Καφισίας* (*Κηφησίας*), bezeugt das in der Nähe von Thespiai auf dem Sockel, der die Statue trug, gefundene Epigramm des *Honestus, Jamot, Corr. hell.* 26 (1902), 156 ff. *Dittenberger, Or. Gr. inscr.* 2, 750 p. 491. *Keramopulos, Corr. hell.* 30 (1906), 467; das Epigramm lautet nach *Jamot*: *τὸν Θρασὺν Εὐμόλ-πην ἄ[φ]θογγον νῦν μὲ[ν] ἀοιδὴν λεῦσσ'· ἔτι γὰρ Μούσαις εἰς ἔριν ἠντίασα· [π]ηρὸς δ' ὁ κατεαγυίας ἐφαπτόμενος*) auf dem Helikon, *Paus.* 9, 30, 2. Nach *P. Perdrizet, Cultes et mythes du Pangée* (*Annales de l'Est publiées par la faculté des lettres de l'université de Nancy* 24 [1910], I) p. 15 Anm. 3 ist diese Statue mit der in der vorausgehenden Nummer erwähnten identisch.

D) Hydria in Boston, *Arch. Anz.* 17 (1902), 86 f. *Journ. of hell. studies* 1905, Pl. 1. *Hauser, Oesterr. Jahreshefte* 8 (1905), 37 Fig. 5. *B. Schröder, Arch. Jahrb.* 30 (1915), 113 Abb. 11: Die Figuren sind zwar ohne Beischrift, die Deutung aber sicher durch die Situation gegeben: ein Jüngling mit reicher Lockenfülle, durch die hohen, pelzgefütterten Stiefel als Thraker

Abb. 1: Der blinde Thamyras, seine Mutter Argiope und eine Muse, Vasenbild (nach *Archäol. Jahrbuch* Bd. 30 Abb. 11).

charakterisiert, sitzt mit geblendeten geschlossenen Augen auf einem Felsen, auf den er sich mit der linken Hand stützt. Den rechten Arm streckt er mit geöffneter Rechten weit aus; die im freien Raume vor ihm schwebende Leier muß wohl als der Hand des Sängers entfallen oder von ihm weggeworfen aufgefaßt werden. Rechts von Th. steht in ruhiger Haltung eine Frau mit einer Leier, also eine Muse, die gleichgültig das von ihren Schwestern über den Sänger verhängte Schicksal betrachtet; links vor Th. rauft sich eine alte, durch die Tätowierung (vgl. darüber *P. Wolters, Hermes* 38 [1903], 268 ff.) auf ihrem Unterarm als Thrakerin gekennzeichnete Frau, wohl Argiope, die Mutter des Th., ihre kurz geschnittenen Haare. S. unsere Abb. 1.

E) Vase (Hydria) aus der Mitte des fünften Jahrhunderts im Ashmolean Museum zu Oxford mit der Darstellung der 'Blendung des Thamyris in Anwesenheit seiner Mutter Argiope und einer Muse', *Arch. Anz.* 16 (1901), 165. Weitere Angaben fehlen; so viel sich aber aus

Θρῄξ Θάμυρις φόρμιγγι πάριμαι, ἀλλά, θεαί, μολπῆς γ' ὑμετέρης ἄΐω. Dittenberger hat den schon durch die Namensform (statt *Εὔμολπος*) verdächtigen *Εὐμόλπης*, für den auch sonst im Zusammenhang gar kein Platz ist, beseitigt, indem er schreibt: *τὸν θρασὺν εὐμόλπην ἄφθογγον νῦν με[τ'] ἀοιδὴν λεῦσσ'. ἔτι γ. M. ἑ. ἑ. ἠντίασα, [π]ηρὸς δ'. ὁ Θ. Θ. φόρμιγγι παρ-(ε)ῖμαι.* — Richtiger wohl schreibt *Keramopulos* unter Benutzung der *Dittenbergerschen* Lesung: *τὸν θρασὺν ἐς μολπὴν ἄφθογγον νῦν μ' ἑ[ς] ἀοιδὴν λεῦσσε (τί γὰρ Μούσαις εἰς ἔριν ἠντιάσα;) πηρὸς δ' ὁ Θ. Θ. φ. πάριμαι* usw. Nach *Jamot* a. a. O. 160 ist *πάριμαι* = *πάρημαι*, also: 'ich der blinde (*πηρός*) Thamyris sitze neben meiner Leier'. Nehmen wir *Dittenbergers* Erklärung *παρ(ε)ῖμαι*, so ist wohl *φόρμιγγι* mit *πηρός* zu verbinden: verstümmelt an meiner Leier (= mit zerbrochener Leier) bin ich erschlafft, in mich zusammengesunken. Vgl. Nr. C*.

C*) Statue des blinden Thamyris mit zerbrochener Leier (*Θάμυρις τυφλὸς καὶ λύρας*

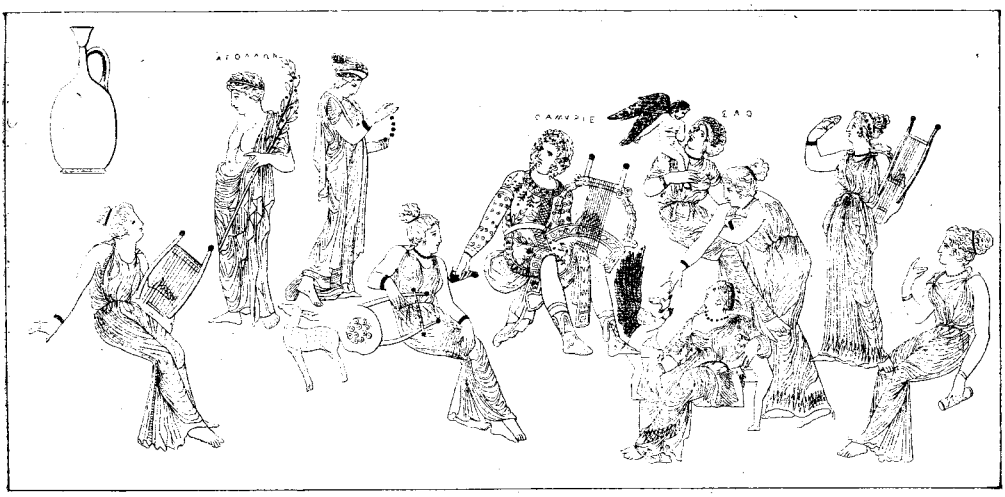


Abbildung 2: Thamyras leierspielend, Aphrodite und ihr Thiasos (Peitho[?], Paregoros[?] und drei Eroten), Apollon und drei Musen (nach *Michaelis, Th. u. Sappho*, Leipzig 1865 = *Baumeister, Denkmäler* 1728).

der kurzen Beschreibung ersehen läßt, muß die Darstellung der auf der Hydria in Boston (Nr. D) sehr ähnlich sein, ja, man möchte, wenn es erlaubt wäre, einen Irrtum anzunehmen, an die Identität beider Vasen denken; vgl. Sp. 481, 41.

F*) Unter den Gemälden des Malers Theon von Samos nennt *Plin. Nat. Hist.* 35, 144: '*Orestis insaniam, Thamyram citharoedum.*' Bei dem Mangel weiterer Nachrichten sind wir auf Vermutungen angewiesen (*Heydemann, Annali* 1867, 370), die sich wohl in der Annahme von einem, wie Orestes ἐξ *Ἐριννύων μανείς*, so von einem *Θαμύρας ἐκ Μουσῶν μανείς* zu bewegen haben, *H. Brunn, Gesch. d. griech. Künstler* 2, 253 (2^2, 170). *A. Trendelenburg, Φαντασίαι* (*70. Berl. Winckelmannsprogr.*) S. 5. *Wilh. Klein, Gesch. der griech. Kunst* 3, 24.

G) Vase in Ruvo, *Giov. Jatta, Catalogo del Museo Jatta* nr. 1538 p. 847 ff., abg. *Röm. Mitt.* 3 (1888), Taf. 9; vgl. *Jatta* ebenda 239 ff. Die frühere Abbildung: *Ad. Michaelis, Thamyris und Sappho auf einem Vasenbilde* (Leipzig 1865) und die Wiederholungen dieser Abbildung *Museo Italiano di Antichità Classica* 2 (1888), Tav. V; vgl. *Comparetti* ebenda 59 ff. *Baumeister, Denkmäler des klass. Altert.* 1728, Abb. 1809 sind nach einer schlechten Zeichnung aus dem *Gerhard*schen Apparat angefertigt, die Inschriften, wie sie jetzt auf der Vase stehen, modern, doch folgen sie antiken Spuren, besonders der Name Thamyris, da der offenbar unkundige Restaurator diesen Namen nicht erfunden haben wird, *A. Furtwängler, Berl. Phil. Wochenschrift* 1888, 1450 f. Die Darstellung ist nach der von *Baumeister* und *Comparetti* — nur bezieht dieser die auch von ihm auf den Namen der Sappho gedeuteten Buchstaben auf eine andere Figur als auf die, über welcher sie stehen — gebilligten Erklärung *Michaelis*' folgende: Thamyris (ΘΑΜΥΡΙΕ so!) sitzt als schöner Jüngling in gesticktem Gewande, lorbeerumkränzt, enthusiastisch singend, mit goldenem Plektron die Kithara schlagend. Rechts von ihm sitzt, mit einem Eros (der 'eigentliche Eros'), den sie auf der Schulter festhält, eine mit ΣΑΟ — von *Michaelis* usw. als Sappho — gedeutete Frauengestalt. Rechts im Vordergrund sitzt mit Schleier und Stephane geschmückt, Aphrodite, die einen ungeflügelten Eros (Himeros) umfaßt, hinter ihr lehnt, auf Sapphos Schoß gestützt, Peitho und lokt ein Vögelchen von eines Eros (Pothos) Hand. Thamyris singt also verzückt Liebeslieder, deren Wiederhall in den Liedern der Sappho uns vorliegt: sie ist seine Schülerin. Links von Th. lauschen drei, rechts am Ende der Gruppe zwei Musen dem Spiele des Th. In der Gruppe der drei Musen links steht inschriftlich als solcher bezeichnet und durch den Lorbeer im Haar und den Zweig in der L. charakterisiert ΑΓΟΛΛΩΝ abgewendet von Th., ein Umstand, der allerdings befremdlich erscheint. Trotzdem kommt *Michaelis* zu dem Resultat, daß Th. hier nicht als Gegner der Musen aufzufassen ist, sondern daß man sich diese unter Führung des Apollon als Gäste des Th. zu denken habe, wie sie den Hesiodos am Helikon unter seinen Schafen besucht haben (*Hes. Theog.* 22). Gegen die Deutung des Vasenbildes durch *Michaelis* hat *Ad. Furtwängler, Eros in der Vasenmalerei* 33 f. Einspruch erhoben: die Ergänzung der Buchstaben ΣΑΟ, denen andere sowohl vor- als nachgefolgt sein könnten, sei durchaus willkürlich. Übrigens hatte auch schon *Bergk, Griech. Literaturgesch.* 1, 404 Anm. 264 an dieser Ergänzung Anstoß genommen, da sie jede Chronologie verletze, und die Buchstaben zu *Σάος*, in der er eine thrakische Lokalgöttin erkennen möchte, ergänzt; in anderem Sinne liest gleichfalls *σάος Jatta, Catalogo* usw. p. 849. 853. Der aphrodisische Dreiverein (Aphrodite, Peitho, Paregoros) und die Eroten fungieren nach *Furtwängler* als psychologisches Motiv der Handlung des Thamyras: er singt von Liebe und liebendem Verlangen nach den Musen getrieben, mit denen er zwecks Erreichung

Abbildung 3: Thamyras, leierspielend im Wettstreit mit den Musen (?) und seine Mutter Argiope (?) (nach *Monum. d. I.* II pl. XXIII = *Reinach. Répert.* 1, 96, 4. *Oesterr. Jahreshefte* 8, 38).

seines Liebessehnens in einen Wettstreit sich eingelassen hat. Die Haltung der Musen sei keineswegs freundlich, sondern zurückhaltend und kritisch, und der Umstand, daß Apollon sich abwendet und mit einer Muse ernst spricht, könne nur als Zeichen seiner Abneigung und Kälte aufgefaßt werden: der der Sage Kundige errate den Gegenstand des Gespräches, das Verhängnis, das dem schönen Sänger als Strafe für seine Liebesbegierde nahe. S. unsere Abbildung 2.

H) Hydria im Vatikan, abg. *Monumenti d. Inst.* 2, 23. *Museo Gregoriano* II Taf. 13, 1. *Hauser, Oesterr. Jahreshefte* 8 (1905), 38 Fig. 6 und unsere Abbildung 3; vgl. *Panofka, Annali* 1835, 321. *Heydemann, Annali* 1867, 363 ff. *Jatta, Röm. Mitt.* 3 (1888), 252. *W. Klein, Die griech. Namen mit Lieblingsinschriften*[2] 131 nr. 1. *W. Helbig, Führer durch die öffentlichen Sammlungen klass. Altert. in Rom* 2[2], 308 nr. 1530 = 1[3], 311 f. nr. 498: Auf einem Felsen sitzt nach rechts ΘΑΜΥΡΑΣ leierspielend in thrakischer Tracht; vor ihm steht, einen Fuß auf den Felsen setzend, eine greise Frau und hält einen Zweig in der R. empor; hinter Th. stehen zwei bekränzte Frauengestalten (Musen, *Welcker, Alte Denkmäler* 3, 468) dem Spiele lauschend, von denen der einen der Name Choronike, +OPONIKE, beigeschrieben ist. Manche wollen in der Alten die Mutter des Sängers, andere die Pythia erkennen und erinnern an den Sieg des Th. im delphischen Wettkampf (oben Sp. 466, 56 ff.). *Welcker, Ep. Cyclus* 150 Anm. 185 will die ganze Szene ins alltägliche Leben verlegen, indem er die als Th. bezeichnete Person als einen jungen Kitharöden, nicht den mythischen auffaßt.

I) Hydria in Neapel, *Heydemann, Vasensammlung des Museo Nazionale zu Neapel* 481 nr. 3143; abgeb. *Monumenti d. Inst.* 8, 43, 2. *Oesterr. Jahreshefte* 8 (1905), 39 Fig. 7: Auf einer felsigen Erhöhung sitzt ein langgelockter Jüngling in thrakischer Tracht, der in der L. die Leier, in der R. das Plektron hält; vor ihm stehen im Gespräche zwei lorbeerbekränzte Frauen (Musen), von denen die eine in der L. zwei Flöten (eine Rolle?) haltend mit dem Zeigefinger der R. auf die andere weist, die die R. erhebt und in der gesenkten L. eine Leier hält. Hinter dem Jüngling naht eilig eine weißhaarige Frau, die in der L. einen Lorbeerzweig hält, während sie in der erhobenen R. einen Zweig über den Kopf des Jünglings hält. Man wird wohl davon absehen, in der Alten mit *Brizzio, Bulletino* 1872, 71 eine Personifikation der Δόξα sehen zu wollen: es wird, wie auf anderen Darstellungen, Argiope, die Mutter des Th., sein.

K) Nolanische Amphora in Petersburg: auf einem Felsen sitzt, nach rechts gewendet, ein bärtiger Mann in kurzem Chiton, reich verziertem Mantel, hohen Stiefeln, mit der thrakischen Mütze bedeckt, in der L. die Leier, in der R. das Plektron; an jeder Seite stehen, halb nach ihm hingewendet, zwei Frauen (Musen), *Stephani, Vasensammlung der Kaiserl. Eremitage* 2, 265 f. nr. 1685. *Compte-rendu* 1875, 121; abgeb. (nur die Figur des Thamyras) *Compte-rendu* a. a. O. 95. *Oesterr. Jahreshefte* 8 (1905), 39 Fig. 8.

L) Mosaik des Monnus in Trier, abg. *Antike Denkmäler des Kais. Deutsch. Arch. Inst.* Taf. 48, 9; vgl. *Hettner* ebenda S. 36. *Studemund, Arch. Jahrb.* 5 (1890), 1. 3: Erhalten ist nur z. T. der Kopf des [T]HAM[Y]PIS, der stehend abgebildet war, und zwar, wie aus dem Zusammenhang der übrigen Darstellungen (Dichter und Weise, von Musen lernend, z. B. Homeros von Kalliope, Kadmos von Klio, Agnis [Hyagnis] von Euterpe) hervorgeht, als Schüler und Lernender einer Muse, deren Beischrift auf dem Mosaik zerstört ist; man wird wohl am ehesten an die als seine Mutter genannte Melpomene oder Erato zu denken haben; vgl. oben Sp. 466, 7 ff.

M) Auf einer Reihe von Vasenbildern (aufgezählt von *O. Jahn, Archäologische Beiträge* 97 Anm. 13), auf welchen eine geflügelte Frau einen Jüngling mit einer Leier verfolgt, hat *Millingen, Annali* 1, 207 ff. den Thamyras erkennen wollen, welchen, nachdem er von den Musen besiegt ist, die Nemesis ereile. *Feuerbach, Vatic. Apollon* 372 f. vermutete in der Verfolgerin eine zur Rache eilende Muse, während der verfolgte Th. seine Leier zerbricht oder wegwirft. Gegen beide Deutungen hat *Jahn* a. a. O. 100 f. überzeugende Einwände erhoben.

Hauser a. a. O. 38 f. sieht auf den zwei Darstellungen H I den Thamyras als Sieger dargestellt: die Alte bringt dem Sänger außer dem Zweige, den sie über ihn hält und der nach Form und Sinn dunkel bleibt, den Lorbeerzweig zur siegreichen Bekränzung. *Hauser* sieht in diesen Bildern Nachbildungen des Votivpinax, den *Sophokles* vermutlich für sein Drama Thamyras gestiftet und von *Polygnotos* habe malen lassen; s. dagegen *Schröder* a. a. O. 114, nach dem die siegreiche Bekränzung des Thamyras unmöglich in dem Sophokleischen Drama begründet, vielmehr aus der Un-

fähigkeit des Vasenmalers zu erklären ist, der seine Vorlage nicht verstand, den Thamyras als sehenden Sänger malte und nun den ihm unklaren Gestus der ihr Haar raufenden Argiope, wie ihn die Bostoner Hydria bietet, umdeutete, indem er ihr nach Analogie anderer Bilder die Bekränzung unterlegte. Für die Interpretation der beiden genannten Vasen sei die Alte mit dem Kranze zurückzuübersetzen in die Wehklagende der Bostoner Hydria. Die eine Muse der letzteren Vase sei untrennbar von den Musen der anderen Darstellungen, und diese seien zu betrachten als einige herausgewählte aus dem ehemals vollzählig dargestellten Musenchor. Diese Musen und der Thamyras der Bostoner Vase seien allein authentisch und das verlorene, diesen Bildern zu Grunde liegende Original sei wahrscheinlich der Votivpinax des *Sophokles* für sein Drama gewesen, der, wie die Übereinstimmung mit der Beschreibung des Th. in dem Unterweltsbilde des *Polygnotos* (s. oben nr. A) vermuten lasse, wahrscheinlich von diesem gemalt worden sei.

Wenn die Alte auf H I, wie nicht zu zweifeln ist, die Mutter des Sängers ist, läßt sich da nicht in dem Zweig, den sie auf I über den Kopf den Sängers hält, der Zauberstab erkennen, durch den sie für ihren Sohn den Sieg, der durch den Lorbeerzweig in ihrer anderen Hand angedeutet wird, erzwingen will? Thrakien ist ja nebst Thessalien das Land der Zauberei. Auf H fehlt der Stab: die Mutter bringt, was psychologisch ja ohne weiteres zu verstehen ist, dem Sohne den Siegespreis. Ob sie durch ihre Handlung den Ausgang des Wettstreites zu gunsten ihres Schützlings beeinflussen wird, ist eine andere Frage, deren Lösung freilich aus der Darstellung nicht zu entnehmen ist.

Nachtrag zu Sp. 476: Die Hydria nr. D ist, wie schon Sp. 477, 29 f. vermutet wurde, mit der Hydria nr. E identisch. Die Angaben von *Hauser* und *Schröder* (vgl. Sp. 476, 8 ff.), daß die Hydria sich in Boston befindet, beruht auf einem Irrtum: sie befindet sich vielmehr in Oxford, vgl. *Studniczka, Arch. Jahrbuch* 31 (1916), 205, wo sie von neuem abgebildet ist (Abbild. 20).

[Höfer.]

Thamyris (*Θάμυρις*) 1) = Thamyras (s. d.). — 2) Thebaner, von dem Argiver Aktor getötet, *Stat. Theb.* 10, 314. — Über den Personennamen Thamyris s. Thamyras Sp. 473, 37 ff.

[Höfer.]

Thanatos (*Θάνατος* zu W. *θαν-, θνη-*).

I. Bibliographisches. *G. E. Lessing, Laokoon* c. 11 A. 1 und *Wie die Alten den Tod gebildet, eine Untersuchung,* 1769; dazu *Herders „Nachtrag" in der Zweiten Sammlung der „Zerstreuten Blätter"* (1786) S. 273—376 und *Goethe, Dichtung und Wahrheit* (2) 8. Ferner *Raoul-Rochette, Mon. inéd.* (Paris 1833) 1, 216 ff. *Ed. Jacobi, Hdwb. d. gr. u. röm. Myth.* s. v. (S. 850 f.). *Alfred Maury, Du personnage de la mort et de ses repres. dans l'ant. et au moyen âge, Rev. arch.* 4 (1847), 305—339. 686—701. 737—748. 784—796. 5 (1848), 287—300. *Welcker, Gr. Götterl.* 1, 715. 3, 101. 222 f. *Heinr. Brunn, Ann. d. Inst.* 30 (1858), 370 ff. *Mon.* 6, 21 (= *Kl. Schr.* 3, 43—45 Abb. 28 [S. 104]). *Wilh. Furtwängler, Die Idee des Todes in d. Mythen und Kunstdenkmälern d. Gr.* (Freib. 1860). *Gust. Krüger, Charon u. Thanatos* (Berl. 1866). *Jul. Lessing, De Mortis ap. veteres figura, Diss. Bonn* 1866. *Carl Robert, Thanatos, 39. Berl. Winckelmanns-Progr.* 1879; *Bild und Lied* (*Philol. Unters.* Heft 5) S. 104 ff.; *Arch. Märchen* (*Philol. Unters.* Heft 10) S. 160 ff. 170 ff. *Brunn, Troische Miszellen* 3. Abt. (*Sitz.-Ber. d. philos.-philol. Cl. d. Bayer. Akad. d. Wiss.* 1880, 167—201 = *Kl. Schr.* 3, 104—123). *P. J. Meier, Ann. d. Inst.* 55 (1883), 208—226 tav. d'agg. Q. *O. Adamek, Die Darst. d. Todes in d. griech. Kunst u. Lessings Schrift „Wie die Alten den Tod gebildet", Progr. Graz* 1885. *Arthur Schneider, Der troische Sagenkreis in d. ältesten griech. Kunst* (Lpz. 1886) S. 145 ff. *Baumeister, Denkm. d. kl. Altert.* (3) 1728—1730, Abb. 1810 f. *Ersilia Caetani-Lovatelli, Thanatos* (*Röm. Essays,* Lpz. 1891). *Rohde, Psyche*[2] 1, 86, 1. 2, 249, 1. *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1, 350, 1. 842—846. *Georg Iwanowitsch, Opiniones Homeri et trag. Graec. de inferis, Diss. Berl.* 1894, 100 f. *A. de Ridder, De l'idée de la mort en Grèce à l'époque class.,* Paris 1897. *D. C. Hesseling, Charos, ein Beitrag zur Kenntnis des neugriech. Volksglaubens. O. Waser, Charon, Archiv für Religionswiss.* 1 (1898), 152—182; *Charon Charun Charos,* Berl. 1898, dazu *v. Wilamowitz, D. Literatur-Ztg.* 20 (1899), 14 f. und *Hermes* 34 (1899), 227—230; ferner *Ders., Einl. zur Übers. von Eurip. Alk.* S. 16 ff. = *Griech. Trag.* 3 (nr. 9), 78 ff. *Wilh. Klein, Prax.* 148 ff. *Herm. Ubell, Vier Kap. vom Thanatos, Abh. d. arch.-epigr. Sem. Graz* (Wien 1903). *Gruppe, Griech. Myth.* 119, 1. 187, 2. 396, 5. 6. 407, 4. 488, 8. 677, 5. 681 f. 772, 2. 882, 3. 983 f., 7. 998, 5. 1021, 2. 1050, 5. 1068, 1. 1070, 9. 1084, 1. 1240, 1. 1382, 1. 1597, 6. *H. Steinmetz, Windgötter, Arch. Jahrb.* 25 (1910), 43—55. *Max. Collignon, Les statues funéraires dans l'art grec* p. 9 ff. 104—106. 329 ff. *Gust. Erich Lung, Memnon* (*Arch. Stud. z. Aithiopis*), *Diss. Bonn* 1912, 56 ff. *Kurt Heinemann, Thanatos in Poesie und Kunst der Griechen, Diss. München* 1913. *Walter Riezler, Weissgrund. att. Lek.* S. 9 ff. Fig. 8. S. 131 f. z. Taf. 74. *Emanuel Löwy, Zur Aithiopis, N. Jahrb.* 33 (1914), 81—94 mit Doppeltafel. — Vgl. o. Bd. 2, Sp. 2677 ff., 3 ff. s. *Memnon* (*R. Holland*). Bd. 3, Sp. 2087, 1 ff. 8. 2095, 58 ff. 2104, 55. 2111, 5 ff. 52 ff. 2141 f., 67 ff. 2169, 3 ff. s. *Personif.* (*L. Deubner*). Bd. 4, Sp. 409 ff. 411 f., 52 ff. s. *Sarpedon* (*Immisch*).

II. Literarisches. *Hesych.* s. *θάνατος· ὅ τε θεὸς καὶ ὁ πάσχομεν, τέλος ὂν τοῦ βίου. ὁ χωρισμὸς τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ ὁ σωματοειδὴς θεός. Homer* hat den schönen Gedanken, daß der Tod des Schlafes Bruder sei (*Il.* 14, 231), und stellt das wundervolle Bild vor uns hin, wie nach dem Willen des Zeus, der dem Rate der Hera folgt, auf Gebot des Apollon die Zwillingsbrüder Hypnos und Thanatos die Leiche des lykischen Helden Sarpedon nach seiner Heimat tragen, auf daß ihm daselbst Brüder und Angehörige die letzten Ehren erweisen (*Il.* 16, 454 f. 671 ff. 681 ff.); rasche, beschwingte Geleiter, *πομποὶ κραιπνοί*, heißen sie

v. 671. 681, *διδυμάονες* 672. 682 (vgl. *Io. Tzetz. all. Hom. Il* 244 *διδύμοις ἀδελφοῖς, Ὕπνῳ καὶ τῷ Θανάτῳ*, dazu ebd. v. 259). Das aber sind die einzigen Stellen, wo Thanatos bei *Homer* als wirkliche Persönlichkeit vorkommt; halbwegs personifiziert erscheint er noch, mit der Moira gepaart, *Il.* 16, 853 = 24, 132 (*ἀλλά τοι ἤδη | ἄγχι παρέστηκεν θάνατος καὶ μοῖρα κραταιή*), wozu vgl. *Il.* 5, 82 f. = 16, 333 f. = 20, 476 f. (*τὸν δὲ κατ' ὄσσε | ἕλλαβε πορφύρεος θάνατος καὶ μοῖρα κραταιή*), ferner *Od.* 11, 134 ff; doch geht *Albert Hartmann* (*Unters. über die Sagen v. Tod d. Odysseus* S. 73) zu weit, wenn er mit Hinweis auf *Il.* 16, 853 = 24, 132 für *Od.* 11, 134 ff. direkt den „leibhaften Thanatos" feststellt, der zu Odysseus „kommt" und ihn „tötet", wie weiter unten v. 173 die todbringende Artemis *ἐποιχομένη κατέπεφνεν*. In der offenbaren nahen Verwandtschaft zwischen Tod und Schlaf liegt die Wurzel der schönen poetischen Vorstellung: Tod und Schlaf sind sich ähnlich wie Zwillingsbrüder, wie denn auch *Il.* 11, 241 der Tod als „eherner Schlaf" bezeichnet wird (dem *χάλκεος ὕπνος* entspricht *'ferreus somnus' Verg. Aen.* 10, 745 f.), wie es umgekehrt vom Schlaf heißt *Od.* 13, 79 f., daß dem Odysseus auf die Lider sich senkte *νήδυμος ὕπνος, νήγρετος ἥδιστος, θανάτῳ ἄγχιστα ἐοικώς*, als ihn die Phaiaken nächtlicher Weile und auf übernatürlich schnelle, geisterhafte Weise heim beförderten nach dem lange entbehrten Ithaka, die Phaiaken, nach *Welckers* feinsinniger Deutung die „Dunkelmänner" (von *φαιός* = „dunkel"), die „Fährmänner des Todes", „die ihren Mann in tiefem, dem Tode ganz ähnlichem Schlafe zur Heimat bringen" (*Rhein. Mus.* 1, 1832, 219 ff. 231. 235 = *Kl. Schr.* 2, 1 ff. 11. 15. *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1, 626 ff. *Rohde, Psyche*[2] 1, 83 f. *Waser, Charon* S. 7. *Gruppe, Gr. Myth.* 398 f.), wie *Od.* 18, 201 ff. Penelope, von sanftem Schlummer erquickt, alsbald auch den Wunsch ausspricht nach gleich sanftem Tod, den ihr die heilige Artemis bescheren möge zur Erlösung (derselbe Wunsch an Artemis *Od.* 20, 61 ff.) und wie dies durchaus nur im Einklang steht mit homerischer „Psychologie", der zufolge die Seele, als des sichtbaren lebendigen Menschen Doppelgänger, bei Schlaf und Tod gleicherweise den Körper verläßt, nur mit dem Unterschied, daß sie im einen Fall wiederkehrt in den Körper, im andern dagegen, wenn der Mensch gestorben ist, den Körper endgültig verläßt und eingeht zum Hades, vgl. *Rohde, Psyche*[2] 1, 5 ff. *Waser* Art. *Psyche* o. Bd. 3, Sp. 3202 f., 10 ff. Als recht schemenhafte Persönlichkeit gibt sich dieser homerische Thanatos, als die eigentliche, bedeutendere Todesgottheit erscheint (neben *μοῖρα, αἶσα, ἄτη*, neben Artemis, s. o., und Apollon) die *Κήρ*, das Todesverhängnis, das schon vorhomerische Seelengespenst, ursprünglich wohl die Seele eines Abgeschiedenen, die kommt, um die eines andern zu holen, s. *Crusius* Art. *Keres* Bd. 2, Sp. 1136 ff. *G. Finsler, Homer*[2] 1, 275 f. 297. 300. *Waser* a. a. O. 3233, 13 ff. und *Arch. f. Religionswiss.* 16 (1913), 377 f. *Heinemann, Than.* 24 f. Bereits *Karl Lachmann* hat die beiden Abschnitte, in denen von der Entführung der Leiche Sarpedons die Rede ist (16, 432—458. 666—683), für den ausschmückenden Zusatz eines spätern Dichters erklärt (1841 in den *Betrachtungen üb. Homers Ilias*[3] S. 72 f.), ebenso schloß *Paul Cauer, Grundfragen d. Homerkritik*[2] S. 352, daß das Grab in Lykien der Anlaß gewesen zu der späten Erfindung (vgl. dazu auch *v. Wilamowitz, Die Ilias und Homer* S. 136. 140), und möglicherweise ist diese Thanatos-Hypnos-Episode gar nicht die Originalschöpfung des Iliasdichters gewesen, sondern von ihm übernommen, ist trotz *Wilh. Christ, Zur Chronologie d. altgriech. Epos* S. 25 (*Sitz.-Ber. d. philos.-philol. u. hist. Cl. d. Bayer. Ak.* 1884), *Rohde, Psyche*[2] 1, 86, 1, *v. Wilamowitz* a. a. O. 141 nicht Vorbild, sondern Nachahmung der für die Aithiopis (vornehmlich aus den Denkmälern, s. u.) erschlossenen Parallelepisode, vgl. *P. J. Meier, Ann.* 1883, 217 ff. *Gruppe, Gr. Myth.* 682, 1, wie dies neuerdings *Löwy, Zur Aith.* a. a. O. 85 ff. 88 gefolgert hat, nachdem auch schon *Robert, Than.* S. 5 in dieser Richtung wenigstens Andeutungen gemacht. Aus der an sich zweifellos jüngeren *Aithiopis* (*Epic. Gr. frg.* ed. *Kinkel* p. 32—36) stammt beispielsweise auch die *ψυχοστασία Il.* 22, 209 ff., vgl. *Gruppe* 681, 6. *Löwy* a. a. O. 90. 92, wie längst Benutzung der *Aithiopis* in der *Odyssee* wahrgenommen worden ist, *Löwy* S. 88 f. Nicht bloß *Robert* (a. a. O.) hat die Empfindung, daß sich die Episode in der *Aithiopis* viel inniger dem Zusammenhang der Erzählung anschmiege als in der *Ilias* (vgl. z. B. auch *Schneider, Troischer Sagenkr.* S. 147), auch *Löwy* hebt wieder mancherlei Befremdendes hervor, das der Iliaspartie anhaftet (S. 85. 88). Im Rahmen der *Aithiopis* ergeben Tod und Schlaf eine durchsichtige Symbolik: da, wo der Tote zu neuem Leben erstehen wird, ist dem Todesgott besonders passend der Schlafgott gesellt (vgl. auch *Löwy* S. 88). Der Annahme aber, die schon begegnet bei *Sam. Birch, Archaeologia* 29 (1842), 139 ff. z. Taf. 16, ferner bei *Cecil Smith, Catal. of vases in the Brit. Mus.* 3, 405. *Fairbanks, Ath. Lek.* (1917) 258, neuerdings verfochten ward von *Steinmetz, Arch. Jahrb.* 1910, 45 ff., es seien die beiden geflügelten Daimonen, die beiden Träger des Memnon (wie sie auf Kunstdenkmälern zu schauen sind, s. u.), als Windgötter zu verstehen, als Boreas und Zephyros, auf Grund von *Quintus v. Smyrna Posthom.* 2, 550 ff. („wo übrigens nicht von zwei oder einigen, sondern von *πάντες ἀῆται* die Rede ist" *Löwy* S. 82, 3), dieser Annahme ist zumal entgegenzuhalten, daß der ganze Schluß der Memnonepisode bei *Quint. Sm.* gründlich verschieden ist von dem, was durch *Proklos* für die *Aithiopis* bezeugt ist; vgl. auch *Gruppe* 682, 1 und gegen *Steinmetz Lung, Memnon* 62 ff. *Heinemann, Than.* 81 ff. *Löwy* 82 f. Eos hebt den bluttriefenden Leichnam ihres Sohnes vom Schlachtfeld, vgl. die Schale des Duris im Louvre (z. B. nach *Pottier, Douris* fig. 8 bei *Löwy* Abb. 2); gebadet und gesalbt aber tragen ihn die beiden Flügelgestalten Thanatos und Hypnos hinweg zur dauernden Wohnstätte; Iris ist herbeigeeilt, die Gewährung des Zeus kundzutun, von der andern Seite gibt Eos die Mutter den Trägern Weisung, vgl. die Schale

des Pamphaios im *Brit. Museum* (*Löwy* Abb. 1); so stellen diese beiden Schalen die zweifache Wegschaffung des Leichnams dar, schildern aber nicht sich ausschließende Parallelversionen, sondern verschiedene Szenen desselben Mythos, derselben Erzählung, eben der *Aithiopis*; für diese Doppelung der Momente und ihre Begründung vgl. *Löwy* 86ff. — *Homers* mehr zart-poetische Vorstellung von Tod und Schlaf als Zwillingsbrüdern (die auch *Paus.* 5, 18, 1 zitiert), die schwerlich einen Anhalt hatte im Glauben (*v. Wilamowitz* meint freilich, daß wir dies nicht bestimmen können, *Ilias u. Homer* S. 141), gewinnt feste Gestalt im theogonischen System *Hesiods*, der überdies, vielleicht in Erinnerung an *Il.* 14, 259, passend den beiden die Nyx zur Mutter sowie auch festen Aufenthaltsort gibt. *Theog.* 211ff. gebiert die Nacht aus sich selbst das verhaßte Geschick (*στυγερὸς Μόρος*), die schwarze Ker und Tod und Schlaf und das Volk der Träume (*Gruppe* 1068, 1. 1070, 9), wozu vgl. *Hyg. fab. praef.* p. 9, 3f. *Sch.*, wo ebenfalls als Ausgeburten der Nox und des Erebus aufgeführt werden '*Fatum Mors Letum Conscientia Somnus Somnia*', ferner *Cic. de nat. deor.* 3, 17, wo als hervorgegangen aus Erebus und Nox '*Fatum Mors Somnia*' und vieles andere derart, vgl. auch *Orph. h.* 85, 8, wo Hypnos bezeichnet wird als leiblicher Bruder von Lethe und Thanatos (*αὐτοκασίγνητος γὰρ ἔφυς Λήθης Θανάτου τε*), wozu Art. *Lethe* o. Bd. 2, Sp. 1957, 22ff., ferner des sterbenden Gorgias Ausspruch: *ἤδη με ὁ ὕπνος ἄρχεται παρακατατίθεσθαι τἀδελφῷ*, *Ailian, v. h.* 2, 35. *Diels, Vorsokr.*[2] (2) 548, ferner *Verg. Aen.* 6, 278 ('*consanguineus Leti sopor*'). *Val. Flacc. Arg.* 8, 74 (wo *Somnus* '*fratri simillime Leto*' angeredet wird). *Sen. Herc. f.* 1069 (wo die Anrede für *Somnus* lautet: '*frater durae languide Mortis*') — wie auch im deutschen Volksmärchen der Tod den Schlaf seinen „leiblichen Bruder" nennt, vgl. der *Brüder Grimm Kinder- und Hausmärchen* nr. 177 *„Die Boten des Todes"* — wogegen *Sophokles* eine neue Genealogie zu schaffen scheint, wenn er *Oid. Kol.* 1574 den Todesgott, den „Immerschlaf" (*αἰέννυπνος*), den Gott des ewigen Schlafes, anrufen läßt *ὦ Γᾶς παῖ καὶ Ταρτάρου*, wozu *Gruppe* 407, 4. *Waser* o. Bd. 5, Sp. 125f., 56ff. s. *Tartaros*. An *Il.* 14, 231 klingt an der einer Interpolation angehörige v. 756 der hesiodischen *Theogonie*, wo Hypnos, den die Nacht in den Händen trägt, wieder im Versausgang als *κασίγνητος Θανάτοιο* bezeichnet wird. Im Tartaros haben der finstern Nacht Kinder Schlaf und Tod ihre Stätte (vgl. auch *Verg. Aen.* 6, 278 390), *δεινοὶ θεοί*, die niemals der strahlende Helios anblickt; während aber der eine ruhig und den Menschen freundlich gesinnt hinwandelt über die Erde und den weiten Rücken des Meeres, ist von Eisen des andern Sinn, ehern ist ihm das Herz und mitleidlos in der Brust, festhält er, wen er einmal erhascht von den Menschen, und verhaßt ist er selbst den unsterblichen Göttern, v. 758—766 (vgl. z. v. 766 *Eur. Alk.* 62). Das, meint *Heinemann, Than.* 27ff., ist nun der populäre griechische Thanatos, der im „aristokratisch höfischen Epos *Homers*, das sich vom Volksglauben bewußt abwandte" (S. 24), noch keine Aufnahme gefunden, der hier bei *Hesiod th.* 764—766 und wieder *W. und T.* 154f. zum ersten Mal literarisch uns entgegentritt. Wie von Thanatos v. 764f. heißt es auch von Hades, er sei *νηλεὲς ἦτορ ἔχων*, *th.* 456. Allein, auch wenn bei *Hesiod* Thanatos beinah in die Funktion eines „Hades der Oberwelt" rückt (*Heinemann* S. 29), neben und verglichen mit Hades, dem eigentlichen Herrn der Unterwelt, und neben den Gestalten des Hermes Psychopompos und des Charon behielt Thanatos doch auch in der Folge, wohl „wegen der Durchsichtigkeit seines Namens", stets „etwas von einer blassen Abstraktion, etwas Schwankendes und gleichsam Blutleeres" (*Heinemann*); „es ist, als müsse der Prozeß der Personifikation bei Thanatos vom Dichter in jedem einzelnen Falle von neuem vollzogen werden, und er wird nie in solchem Grad eine wirklich ausgebildete Gestalt wie selbst Nike und Eros" (*Robert, Than.* S. 32. *Heinemann, Than.* S. 29). Vielfach ergeht bei den Tragikern Gebet und Anrufung an den Thanatos, natürlich nicht, er möge verzichten auf sein Opfer (denn in dieser Hinsicht gilt er gleich dem *Ἀίδης ἀμείλιχος ἠδ' ἀδάμαστος*, *Il.* 9, 158, für unerbittlich, *Aisch. frg.* 161 *N.*[2] = *Aristoph. Frö.* 1392. *Gruppe* 983f., 7. *Heinemann* S. 31, 2. 34, *ἄσπειστος καὶ ἀπαραίτητος Eukl.* bei *Stob. ecl.* 3, 6, 63, s. u.), vielmehr wird er angerufen als *Παιάν*, Leidenstiller, Erlöser der Menschen aus allem Leid, *ὦ Θάνατε Παιάν*, *Aisch. frg.* 255 *N.*[2], ähnlich *καί μοι Θάνατος Παιὰν ἔλθοι*, *Eurip. Hippol.* 1373, wozu vgl. *Aisch. frg.* 353 (*ὡς οὐ δικαίως Θάνατον ἔχθουσιν βροτοί, ὅσπερ μέγιστον ῥῦμα τῶν πολλῶν κακῶν*). *Soph. Φιλ. ἐν Τρ. frg.* 636 *N.*[2] (*ἀλλ' ἔσθ' ὁ Θάνατος λῷστος ἰατρὸς νόσων*). *Diphilos frg.* 88 ed. *Kock* 2, 570 (*οὐκ ἔστι βίος, ὃς οὐχὶ κέκτηται κακά, | λυπάς, μερίμνας, ἁρπαγάς, στρέβλας, νόσους· | τούτων Θάνατος καθάπερ ἰατρὸς φανεὶς | ἀπέλυσε τοὺς ἔχοντας ἀναπαύσας ὕπνῳ*); so wünscht Philoktet auch den Hypnos herbei als *Παιήων* (*Παιών*), *Soph. Phil.* 832, und in diesem Sinn beauftragt Sokrates vor seinem Tod den Kriton, dem Asklepios einen Hahn zu opfern (das Leben ist Krankheit, der Tod Genesung), *Plat. Phaid.* 66 p. 118 A; vgl. noch *Soph. frg.* 865 (und dazu das *Epigr.* des *Agathias Anth. Pal.* 10, 69), ferner *frg. adesp.* 370f. *N.*[2], für diesen Thanatos *Παιάν Bruchmann, Epith. deor.* 157. o. Bd. 3, Sp. 1250, 58ff. *Gruppe* 1240, 1. *Heinemann* 35f.; mit nachdrücklicher Wiederholung wird der Erlöser Tod angerufen von Aias und von Philoktet: *ὦ Θάνατε, Θάνατε, Soph. Aias* 854. *Phil.* 797. Direkt an des Hades Stelle steht Thanatos z. B. *Soph. Oid. tyr.* 942 (*ἐπεί νιν Θάνατος ἐν τάφοις ἕξει*), vgl. auch *Eurip. Med.* 1109ff. usf. Anderseits wieder gilt u. a. auch Thanatos als Erzeuger jeglichen Giftes und verwünschter Kreatur, vgl. *Soph. Trach.* 833f. (*ἰοῦ, ὃν τέκετο Θάνατος, ἕτρεφε δ' αἰόλος δράκων*, wozu *Heinemann* S. 35, 2). *Eur. Troad.* 766ff., wo Andromache die Helena Tochter nicht des Zeus, sondern vieler Väter schilt, des Alastor, Phthonos, Phonos, Thanatos und

alles dessen, was die Erde an Übeln hervorbringt, *Gruppe* 1068, 1. — Als handelnde Person hat bereits *Phrynichos* in seiner „Alkestis“ den Thanatos auf die Bühne gebracht, *Phryn frg.* 2 f. *TGF* ed. *Nauck*² S. 720. Daß *Phrynichos* eine Ἄλκηστις gedichtet, erfahren wir einzig aus *Hesychios* s. ἀθαμβές· *Φρύνιχος Ἀλκήστιδι· σῶμα δ' ἀθαμβὲς γυιοδόνητον | τείρει*, was schon *Gottfr. Hermann* und *Welcker* auf den Ringkampf zwischen Herakles und Thanatos bezogen haben, „mit demjenigen Grade von Wahrscheinlichkeit, der bei Verwertung von solch kurzen Fragmenten überhaupt erreichbar ist“ (*Robert, Than.* 30). Das Vorkommen des mit dem Schwert ausgerüsteten Thanatos bei *Phrynichos* findet man bestätigt durch *Serv. Aen.* 4, 694: *'alii dicunt Euripidem Orcum in scenam inducere gladium ferentem quo crinem Alcesti abscidat* (vgl. *Macrob. Sat.* 5, 19, 4, wo die weitgehende Übereinstimmung im Wortlaut dieselbe Quelle vermuten läßt) *⟨et⟩ Euripidem hoc a Poenia antiquo tragico mutuatum'*, sobald man gutheißt die Verbesserung von *O. Jahn* (*Rhein. Mus. n. F.* 9, 1854, 625) *'a Phrynicho'* statt *'a Poenia'* (*Voss* dachte an *Panyas(s)is*, *Bentley* an *Pratinas*), die auch von *Nauck* u. a. übernommen worden ist, sozusagen allgemeinen Beifall gefunden hat, *Robert, Than.* 32. *Preller-Robert* 1, 843, 2. *Alfr. Schöne, Üb. d. Alk. d. Eurip., Kaisergeburtstagsrede, Kiel* 1895, S. 10 f. 20. *Heinemann* S. 43, 4 (21, 2) usf. Offenbar also schon bei *Phrynichos* schnitt Thanatos der sterbenden Alkestis mit dem Schwert eine Haarlocke ab zur Todesweihe, wie Thanatos bei *Euripides* als „Opferpriester der Toten“ (*ἱερεὺς θανόντων Alk.* 25) seinem Opfer mit dem Schwert eine Locke vom Haupt schneidet und es so den Unterirdischen weiht, *Alk.* 74 ff. (dazu v. 1145 f.). *Hesych.* s. *κατάρξασθαι τοῦ ἱερείου· τῶν τριχῶν ἀποσπάσαι* — wie auch die der Opferung der Iphigeneia vorausgehende Haarweihe als Vorwurf verschiedener Kunstdarstellungen erscheint, zumal des pompeianischen Wandbildes bei *Helbig, Wandgem.* nr. 1305. *W. Vorlegebl.* Ser. 5 T. 8, 2, wo ein Bärtiger, von *Robert, Arch. Märchen* 175 f. (vgl. auch *Paul Schredelseker, De superst. Graecor. quae ad crines pertinent, Diss. Heidelb.* 1913, S. 32, 2) beim Fehlen der Flügel wohl mit Unrecht als Thanatos in der Alkestissage angesprochen, nach der gewöhnlichen Deutung Kalchas, einer vor ihm stehenden Frauengestalt, offenbar Iphigeneia, mit dem Opfermesser eine lang ausgezogene Haarsträhne abtrennt, wozu auch vgl. die geschnittenen Steine zu Berlin nr. 788—790 (*Furtwängler, Beschr. d. geschn. Steine im Ant.* S. 56 Taf. 10), sowie die Mittelgruppe des (neuattischen) Reliefs, das die sog. Ara des Kleomenes schmückt, in den Uffizien zu Florenz, *W. Vorl.* Ser. 5 T. 9, 1. *Baumeister* (1) S. 754 f. Abb. 806. *Amelung, Führer d. d. Ant. in Florenz* S. 55 f., 79. *Klein, Gr. Kunst* 2, 238 f. *Reinach, Rép. de rel.* 3, 31, 2, vgl. *Kjellberg* Art. *Iphig.* bei *Pauly-Wissowa-Kroll, R.-E.* 9, 2618 f., 32 ff. (ein Unikum ist die Darstellung der Haarweihe eines Epheben auf einer Grablekythos im Metrop. Mus. zu Neu-York, *Fairbanks, Ath. Lek.* [1914] p. 244, pl. 32, 1 [cl. 3, 43 A.]) — wie solche Haarweihe Obliegenheit der Persephone ist nach *Verg. Aen.* 4, 698 f. (*'nondum illi flavum Proserpina vertice crinem | abstulerat Stygioque caput damnaverat Orco'*) und v. 704 in der luno Auftrag durch Iris nachträglich erfüllt wird, wozu vgl. *Macrob. Sat.* 5, 19, der, des *Cornutus* Meinung, es liege bei *Vergil* bloß dichterische Erfindung vor, bekämpfend, mit Recht die Vergilstelle mit *Eur. Alk.* 73 ff. in Parallele setzt; wozu ferner vgl. *Stat. silv.* 2, 1, 147, sowie (nur allgemeineren Ausdrucks) *Hor. carm.* 1, 28, 19 f. (*'nullum | saeva caput Proserpina fugit'*) — so, wie auch die „Braut von Korinth“ in Goethes Ballade von 1797, „aus dem Grabe ausgetrieben, | noch zu suchen das vermißte Gut, | noch den schon verlornen Mann zu lieben | und zu saugen seines Herzens Blut“ (Str. 26), also mit Vampyr-Eigenschaften wiederkehrend, an anderer Gabe Statt Str. 13 bittet: „Eine Locke gib von deinem Haar!“ und beim Abschied von dem todgeweihten Jüngling wiederholt (Str. 27): „Deine Locke nehm' ich mit mir fort“ — wie man eben auch den Opfertieren erst zwischen den Hörnern einen Haarbüschel herausschnitt, *Verg. Aen.* 6, 245, wozu *Bekker, Anecd. Gr.* (1) p. 52, 10 f. *μετωπιδία θρίξ· ἡ τῶν θυομένων ἱερείων, ἣν πρὸ τοῦ θύεσθαι ἀποκείροντες εἰς τὸ πῦρ ἐμβάλλουσιν* — wie auch der Sieger Besitz ergreift vom Besiegten, indem er ihn am Haarschopf packt (vgl. z. B. *Ludwig Sommer, Das Haar in Relig. u. Abergl. der Griechen, Diss. Münster i. W.* 1912, S. 58 ff.), und der Wilde durch das Skalpieren sich der Seele seines Feindes bemächtigt (dazu z. B. *Gruppe* 882, 3. *Waser, Arch. f. Rw.* 16, 1913, 381, 2) — wie wiederum auch der neugriechische Todesgott Charos die Sterbenden bei den Haaren packt, vgl. *Bernh. Schmidt, Das Volksleben d. Neugriechen u. d. hellen. Altert.* 1, 230 f.; *Griech. Märchen, Sagen u. Volksl.* S. 163, nr. 20, 18 f. (dazu *Herm. Lübke, Neugr. Volks- und Liebeslieder* S. 258 „*Charos und die Helden*“). S. 177, nr. 38, 12. *A. Thumb, Hdb. d. neugr. Volksspr.*² S. 204 f., nr. 9, 19 (= *Lübke* S. 258 f. „*Charos und der Hirt*“), ferner *Lübke* S. 261 f. „*Bruderliebe*“) usf. *Waser, Arch. f. Rw.* 1, 176 f.; *Charon* S. 101 ff. *Rohde, Psyche*² 2, 249, 1. *Gruppe* 187, 2. 882, 3. *Sommer* a. a. O. 53 ff. 58 ff. 61 ff. *Schredelseker* a. a. O. 32 ff. *Heinemann* S. 45, 3, weiteres *Waser, Volksk. u. Altert.* 24 f. (= *Schweiz. Arch. f. Volksk.* 20, 1916, 472 f.); als weitverbreitet eben erweist sich die Vorstellung, daß in den Haaren, auch in einzelnen besonders gekennzeichneten Locken der Sitz der Stärke und des Lebens sei, daß mit deren Verlust der Betreffende dem Tode verfallen, darüber z. B. o. Bd. 3, Sp. 3209, 52 ff. 3264, 20 ff. Bd. 4, Sp. 1069 f., 62 ff. Auch der burleske Sagenzug, den *Aisch. Eum.* 723 f. 727 f. (dazu v. 173) bezeugt, daß Apollon im Haus des Pheres die Moiren durch Wein betrunken gemacht zugunsten des Admetos (wofür es bei *Euripides* bloß heißt, er habe die Schicksalsfrauen überlistet, *Alk.* 12. 33 f., vgl. aber auch *Schol.* zu v. 12 u. 34. *Gruppe* 910, 4. 1069, 1), auch dieser Zug dürfte schon dem Stück des

Phrynichos geeignet haben, vgl. *Wilamowitz, Isyllos v. Epid.* S. 66ff. u. *Einl. z. Alk.-Übers.* S. 16, dagegen *Schöne* a. a. O. 20, der hinweist auf eine gewisse Analogie zwischen dem Dialog von Apollon und dem Chor der Eumeniden (*Aisch. Eum.* 711—733) und der Unterredung des Apollon mit Thanatos (*Eur. Alk.* 38—76), besonders zwischen *Eum.* 721f. und *Alk.* 62, mit der Vermutung, *Euripides* habe das Motiv von den betrogenen Moiren lediglich aus *Aischylos* geschöpft; wieder an *Phrynichos* denkt *Leo Bloch, Alk.-Stud.* 34 (*Ilbergs N. Jahrb.* 7, 1901, 114). Kaum mit Recht hält *Schöne* a. a. O. 10f. die *euripideische Alkestis* für eine Parodie des Stückes des *Phrynichos,* eher wird man *Wilamowitz* zustimmen, der schon des *Phrynichos Alkestis* ein burleskes Drama genannt hat, *Isyllos* S. 66 (*Einl. z. Alk.* S. 15f.), und *A. Dieterich,* der gleichfalls, im Gegensatz zu *Schöne,* bereits darin „ein sehr burleskes Satyrspiel" sah, *Pulcinella* S. 69, 1 u. Art. *Eurip.* bei *Pauly-Wissowa* 6, 1254, 52ff., vgl. auch *Christ-Schmid, Gr. Lit.* 1^6, 282, 11. 355, 4. „Man kann sich denken, wie das Publikum gejubelt hat, wenn Herakles 'den schamlosen Leib mürbe machte, dessen Glieder er nur so herumwirbelte', wie es in dem einzigen Verse heißt, der aus einer Schilderung des Kampfes erhalten ist" (*Wilamowitz, Einl. z. Alk.* 21), und „die trunkenen Moiren haben jedenfalls ein sehr heiteres Bild abgegeben" (*Bloch* a. a. O.). Neben des *Phrynichos* Drama gilt als Vorlage des *Euripides* ein *Hesiodos* zugeschriebenes Gedicht (vgl. dazu *Wilamowitz, Isyllos* S. 57ff. 70ff. mit einem Versuch der Nacherzählung, den *Wilamowitz* wiederholt hat in der *„Einl. z. Alk.-Übers."* S. 9ff., vgl. auch S. 23, s. *Hesiod. frg.* 122ff. 126f. *Rzach*), wo indes (soviel gibt auch *Bloch* zu a. a. O.) die Freigabe der Alkestis durch Mitleid und Gnade der Persephone motiviert war (vgl. zu *Apollod.* 1, 106 *W. αὐτὴν πάλιν ἀνέπεμψεν ἡ Κόρη Plat. symp.* 7 p. 179C und *Komm. von Arnold Hug*² S. 41. *Wilamowitz, Isyllos* 72, 49) ohne Hereinziehung des Herakles, der in des *Phrynichos* und des *Euripides* Stücken eine so entscheidende Rolle spielt. Des *Euripides* Thanatos ist der „schwarze Fürst der Schatten"; v. 843f. sagt Herakles: *ἐλθὼν δ' ἄνακτα τὸν μελάμπεπλον νεκρῶν | Θάνατον φυλάξω*; dies bieten die Handschriften, *μελάμπτερον* aber vermutete *Musgrave* aus *Schol.* v. 843: *εἰδωλοποιεῖται μελαίνας πτέρυγας ἔχων ὁ Θάνατος*, vgl. *πτερωτός* (*Ἅιδας*) v. 261, ferner *Kaibel, Epigr. Gr.* 89, 4 (*Ἅιδης ⟨ο⟩ἰ σκοτίας ἀμφέβαλεν πτέρυγας*). *Hor. sat.* 2, 1, 58 (*'Mors atris circumvolat alis'*). *Gratti cyneg.* 1, 348 (*'nigris orbem circumsonat alis sc. Orcus'*). Schwarz heißt der Tod auch *Hom. Od.* 12, 92 und in einem Grabepigramm von Amorgos, *Bull. de corr. hell.* 15 (1891), 604 nr. 44, 15 (*τριάκοντα δέ μιν λυκάβαντας ἀναπλήσαντα | ⟨δ⟩όγμασι Μοιρᾶων εἵλε μέλας Θάνατος*, vgl. *πορφύρεος Θάνατος Hom. Il.* 5, 83 = 16, 334 = 20, 477), wie häufig die Nacht (Dichterstellen bei *Bruchmann, Epith. deor.* 183), die gleichfalls *Eur. Ion* 1150 erscheint als *μελάμπεπλος Νύξ, Aristoph. Av.* 695 als *Νὺξ ἡ μελανόπτερος*. Unter dunkelglänzenden Brauen blickt der Todesgott (*ὑπ' ὀφρύσι κυανανγέσι βλέπων πτερωτὸς Ἅιδας* v. 261, *Ἅιδαν* ändert *Wilamowitz, Herm.* 34, 229 und *Alk.-Übers.* S. 93, dazu *Heinemann* S. 46, 1), und v. 439 hat der wirkliche *Ἅιδας* den Zusatz *ὁ μελαγχαίτας θεός*. So pflegt auch der Neugrieche zu sagen: „Schwarz wie Charos"; auch Charos ist in schwarzes Gewand gehüllt, sitzt auf schwarzem Roß, wird begleitet von schwarzen Hunden, schwarz ist das Feld, über das er hinwegreitet, vgl. *Schmidt, Volksl. d. Neugr.* 1, 225f., weiteres *Waser, Charon* S. 98f. Das Schwert ist des Thanatos Waffe, *Alk.* v. 76 (wie die des Charos, *Schmidt* S. 226. *Ders., Gr. Märchen* S. 158ff., nr. 18, 7f. = *Thumb* a. a. O. 203f., nr. 8, 7f. *Waser* S. 99), Blut seine Labung, an die Gräber kommt er, das Blut der dort geschlachteten Opfertiere zu schlürfen, v. 845. 850f., wie sonst der Tod selbst, vgl. *Rohde, Psyche*² 1, 243, 2 z. 2, 249, 1. Er ist *ἱερεὺς θανόντων*, v. 25, scheint einem Höhern unterstellt, v. 49 (dazu „Mein ewig Amt ist Würgen und Entraffen" *Adolf Frey, Totentanz* S. 8 = *Gedichte*² S. 109) und ist doch selbst *ἄναξ νεκρῶν*, v. 843, *δαιμόνων ὁ κοίρανος* v. 1140. Er berührt sich mit dem Hermes *ψυχοπομπός* v. 25f. 47. 259. 870f. An letztzitierter Stelle ist in den Worten *Ἅιδῃ Θάνατος παρέδωκεν* (sc. *Ἄλκηστιν*) auch deutlich unterschieden zwischen Thanatos und Hades, desgleichen in des Herakles Ausspruch 850ff.: So Thanatos sich nicht einfinde *πρὸς αἱματηρὸν πέλανον*, begebe er sich „in Hades' und der Kora düstres Schattenreich". Im großen und ganzen aber gehen die beiden Gestalten ineinander über, ähnlich wie Thanatos und Charon sich vermischen im „Nationalepos der Byzantiner" von Basilios Digenis Akritos, vgl. *Hesseling, Charos* 23ff. *Waser, Charon* 92. *Heinemann* 45, 4; auch in einer „Achilleïs", deren zwei Fassungen wahrscheinlich beide dem 14. Jh. entstammen, heißt es vom Todesgott bald Thanatos, bald Charon, *Hesseling* 25f. *Waser* 92, 3. Und bezeichnend ist, daß in einer jungen *Euripides*-Handschrift mit Alkestis (*Cod. Palat.* 287) wie im Personenverzeichnis, so auch vor den dem Thanatos in den Mund gelegten Versen (28ff.) *Χάρων* an Stelle von *Θάνατος* gesetzt ist: der Abschreiber hat sich eben dem zu seiner Zeit herrschenden Volksglauben angeschlossen, der in der Funktion des Thanatos bloß noch den Charon kannte, *Waser, Arch. f. Rw.* 1, 173f. und *Charon* S. 89f. *Wilamowitz, Alk.-Einl.* S. 18, 1 (80, 1); ebenso begegnet Charon statt Thanatos in *Melanchthons* lateinischer Übersetzung der *euripideischen Alkestis* (z. B. *Basileae* 1558 p. 310), nach *Schöne* a. a. O. 27. Zwischen zwei Charungestalten sehen wir Admetos und Alkestis voneinander Abschied nehmen auf dem rf. Krater aus Vulci zu Paris im *Cab. des Méd.,* s. u. Sp. 521. — Da aber der *euripideische* Thanatos so ziemlich wesensgleich ist mit Hades selbst, ist, wo weiterhin dessen gedacht wird, daß Herakles dem Tod die Alkestis abgerungen, stets von Hades, nicht von Thanatos die Rede, ist genannt *Ἡρακλῆς μαχεσάμενος Ἅιδῃ, Apollod.* 1, 106 *W.* (*Zenob.* 1, 18 = *Paroemiogr. Gr.* 1, 6, 13). *Schol. Aristoph.*

Wesp. 1239, vgl. auch *Schol.* u. *Tzetz.* z. *Lyk.* 50 (*τὸν Ἡρακλέα*) *τὸν πάλαι χειρωσάμενον τὸν Ἅιδην· ὡς καὶ Ὅμηρος* (*Il.* 5, 395 ff., vgl. *Pind. Ol.* 9, 33. *Gruppe* 475, 6, s. u.); u. weiter heißt es bei *Tzetzes*: *ἐξελθόντος τοῦ Ἅιδου ἄψασθαι θυσιῶν ἐκράτησεν* (sc. *Ἡρακλῆς*) *αὐτὸν σφοδρῶς, μέχρις ἂν τὴν γυναῖκα* (sc. *Ἄλκηστιν*) *ἀπέδωκεν*, wozu *Robert, Than.* 33, 2. Eher auch dem *Ἅιδης* als dem *Θάνατος* entspricht der Orcus bei *Serv. Aen.* 4, 694. *Macrob. Sat.* 5, 19, 4, ganz abgesehen davon, daß sich Mors und Letum zufolge ihres andern grammatischen Geschlechtes weniger als Ersatz empfahlen. Daß aber *Goethe* in seiner Farce *„Götter, Helden und Wieland“* (1774) an die Stelle des Thanatos die „Königin der Toten“, die „Todesgöttin“ treten läßt (während doch *Wieland* in seiner teilweise wohl durch Calsabigis Libretto zu Glucks Oper bestimmten „Alceste“ diese vom Thanatos durch Herkules erkämpft sein läßt), das hat seinen Grund darin, daß *Goethes* Vorlage, sei dies nun die französische Übersetzung des Pater *Brumoy* gewesen oder eher die lateinische des *Aemilius Portus*, *'la Mort'*, bzw. *'Mors'* und *'mortuorum regina'* an die Hand gab, vgl. *Schöne* a. a. O. 26 f. *Wilamowitz, Einl. z. Alk.* S. 16 f., 2. *Heinemann* S. 47, 2. Kein Zweifel, dem *euripideischen* Thanatos (wie wohl schon demjenigen des *Phrynichos*) eignen volkstümliche Züge in großer Zahl, in ihm spiegelt sich vornehmlich die Auffassung des Todes, die in den breiten Schichten des Volkes lebte, verschieden von derjenigen, die sich festsetzte bei den Gebildeten, den Dichtern und Denkern der Griechen: bei diesen lebenverneinender Pessimismus, der Tod die Erlösung, bei der Menge lebensfrohe Weltbejahung, naive Daseinsfreude und Diesseitsstimmung als Ausfluß des naiven Empfindens und Sinnenlebens des Volkes überhaupt, im besondern der Kinder des heitern Südens, somit im Volksglauben der Tod eine grause, düstere Gestalt und verhaßt, der Feind auch, den man zu überlisten, dem man ein Schnippchen zu schlagen sucht, vgl. *Waser, Arch. f. Rw.* 1, 166. 172 f.; *Charon* S. 53 f. 86. *Heinemann* S. 8. 17. 23, übrigens auch schon *Herder* a. a. O. (*„Zerstr. Blätter“* 2) 307 ff., weiteres aber über diesen volkstümlichen Thanatos, zumal auch das Motiv des Ringens mit dem Todesgott s. u. Abschn. III. Naive Lebenslust, Furcht vor dem Tod als dem *βαρύτατον κακόν* (*Aristoph. Frö.* 1394) und Hangen am Leben, das in dieser Auffassung tatsächlich „der Güter höchstes“, diese Gesinnung steht überhaupt herrschend im Mittelpunkt der Alkestissage, bestimmt in der Hauptsache den Charakter auch des *euripideischen* Stückes, das mit seinen den Gestalten des Thanatos und zumal des Herakles anhaftenden possenhaften Zügen, z. B. auch der burlesken, an *Shakespeare* erinnernden Erzählung des Dieners von des Herakles Ungeniertheit und Gefräßigkeit (v. 747 ff, auch in *Epicharms Βούσειρις frg.* 21 *Kaibel* spielte des Herakles Freßlust ihre Rolle), und mit seinem die Wiedervereinigung der Liebenden herbeiführenden untragisch-glücklichen Ausgang keinesfalls als Tragödie zu werten ist, sondern direkt als Lustspiel, im Sinne etwa von *Shakespeares „Kaufmann von Venedig“*, wo auch das Tragische mehr als gestreift wird, für unser Empfinden recht eigentlich überwiegt. Schon *G. E. Lessing* hat die Vermutung ausgesprochen, „daß die 'Alcestis' des *Euripides* nicht ein Trauerspiel, sondern ein satyrisches Drama sei“ (nach einer Anmerkung *Eschenburgs* zu *Lessings „Collectaneen“*, *Hempelsche Ausg.* Bd. 19, 484, 1, vgl. *Wilamowitz, Einl. z. Alk.* S. 22, 2), für uns aber steht es ja urkundlich fest, daß dies „Lustspiel“ 438 von *Euripides*, dem kühnen Neuerer, an 4. Stelle geboten ward, also an eines Satyrspieles Statt. Herakles war von je eine durch und durch volkstümliche Figur mit derb-possenhaftem Einschlag, eine Lieblingsgestalt des Volkswitzes und so auch des Satyrspiels, sein Auftreten allein schon mochte ausreichen, das Stück zum „Satyrdrama“ zu stempeln, vgl. *A. Dieterich, Pulcinella* 64 ff. 68 ff. *Waser, Volksk. u. Altert.* 53 f. (*Schweiz. Arch. f. Volksk.* 20, 1916, 501 f.), über den *Ἡρακλῆς δειπνῶν, ἀδηφάγος* im besondern als einer der beliebtesten Figuren wie schon bei *Epicharm*, so auch in der altattischen Komödie vgl. *Otto Moessner, D. Myth. in d. dor. u. altatt. Komödie, Diss. Erlangen* 1907, S. 47. 89 f. Vielleicht auch stellt das *euripideische* Stück einen Versuch dar, das Satyrspiel zu ersetzen durch ein „Märchenspiel“ (*Rohde, Psyche*[3] 2, 249), eine Märchenkomödie; denn die Opferung der Frau für den Mann und der Kampf mit dem persönlich gedachten Tod, das sind Märchenmotive, die, einschließlich der Weigerung der Eltern, für den Sohn zu sterben, z. B. wiederkehren im armenischen Märchen von Kaguan Aslan, nur daß an Stelle des Thanatos der Erzengel Gabriel tritt, vgl. *Bagrat Chalatianz, Armen. Heiligenlegenden, Ztschr. d. Ver. f. Volksk.* 19 (1909), 368 f. *Christ-Schmid* 1[6], 355 f. *Waser* a. a. O. 42 f. (490 f.). Dabei ist denkbar, ja geradezu wahrscheinlich die Einwirkung der sizilischen Märchenkomödie, die um diese Zeit sich geltend machte auf der komischen Bühne Attikas (*Christ-Schmid* a. a. O. 356), zumal *Suidas* s. *Φόρμος* von diesm Phormis, dem Syrakusaner und Zeitgenossen Epicharms, auch *Ἄδμητος* nennt als Titel einer seiner mythologischen Travestien, vgl. *Com. Gr. frg.* ed. *Kaibel* 1, 148, ferner *Heinemann* S. 44, der gleichfalls bei *Epicharmos* und *Sophron* und in den Kreisen der dorischen Komödie mit ihren ganz auf den Volkston abgestimmten Lustspielen und mythologischen Travestien die Wurzeln derartig humoristischer Ausgestaltung der Unterwelt und ihrer Schrecken annimmt, und nach *Euripides* hat tatsächlich auch die attische Komödie des Stoffes sich bemächtigt, zwar nicht ein *Aristophanes*: dem Stück des Österreichers *Cornelius Hermann v. Ayrenhoff* (1733—1819) im 4. Bande seiner Werke (1814 herausgegeben), betitelt „Alceste, ein Lustspiel des *Aristophanes* aus dem Griechischen übersetzt“, liegt lediglich die Fiktion zugrunde, es sei zu Pompei eine „Alkestis“ des *Aristophanes* gefunden worden; außer dem Namen aber in Titel und Vorrede ist in dem faden Produkt nichts zu finden von *Aristophanes* bzw. *aristophanischem* Geist, vgl. *Fritz*

Hilsenbeck, Arist. u. d. deutsche Lit. d. 18. Jhs., Berl. Beitr. z. germ. u. roman. Philol. 34, *Germ. Abt.* nr. 21 (1908) S. 27f. *Christ-Schmid* S. 356, 2. Dagegen wird wiederum ein Ἄδμητος genannt von *Aristomenes*, 388 aufgeführt gleichzeitig mit des *Aristophanes Plutos*, vgl. *Arg. Ar. Plut.* 4 (*Kock* 1, 690), und ebenso von *Theopompos*, vgl. *frg.* 1 (*Ath.* 15 p. 690a) und 75 bei *Kock* 1, 733. 752, ferner von *Antiphanes*, dem fruchtbarsten unter den Dichtern der mittlern Komödie, für 354 eine Ἄλκηστις, auch durch Bruchstücke belegt, vgl. *frg.* 29f. 276 (*Kock* 2, 22f. 124). Lehrreich in der derb burlesken Behandlung des Stoffes im Sinn und Geist des *Phrynichos* ist *Eberhard Königs* (des modernen „Dichters des Problems des Todes") *mythologisches Schelmenspiel „Alkestis"* (1910). — Für Thanatos in der Vorstellung des Volkes und seine verschiedenen Epitheta sind ergiebig auch die Grabepigramme, *Kaibel, Epigr. Gr.* 127, 3 (δαίμων ὁ πικρός). 204, 3 (ἄκριτε δαῖμον). 226 (= *CIG* 3123), 2 (ὑπηρὸς δαίμων). 257, 3 (δ. βαρύς, vgl. auch *Add.* 497a, 8f. βαρὺς δ.). 334 (= *CIG* 3627), 10 (δ. ἀλόγιστος). 345 (= *CIG* 3715), 1 (ὁ βάσκανος δ., ebenso *Com. frg. adesp.* 1498 bei *Kock* 3, 665 aus *Ps.-Lukian.* ξρ. 25, vgl. auch βάσκανε δαῖμον *Kaibel* 569, 3 = *CIG* 6200). 404 (= *CIG* 4137), 1 (κοινὸς δαίμων). 430, 2 (ὁ πανδαμάτωρ). 551 (= *CIG* 6261 *coll. Add.* 3, 1266), 5 (κακὸς δαίμων, vgl. ὃ κακὲ δαῖμον 644, 1 = *CIG* 6281). 562, 1f. (ἀνιγροῦ δαίμονος). 566 (= *CIG* 6239), 4 (πονηρὲ δαῖμον, vgl. νηλεὲς δ. *Anth. app.* 2, 348, 4 *Cougny*, wozu wieder νηλὴς ὦ θάνατος, *Kaibel* 647, 11 = *CIG* 6203 und νηλεόθυμε Χάρων *Kaibel* 566, 8 = *CIG* 6239), vgl. *Bruchmann, Epith. deor.* 157; dazu für die Epitheta der Mors bei lateinischen Dichtern *I. B. Carter, Epith. deor.* 72f. — Doch besondere Betrachtung verdient noch:

III. der volkstümliche Thanatos, von dem *Heinemann* mit Vorliebe als dem „Märchenthanatos" spricht (S. 20ff.). Als durchaus volkstümliches Element in des *Phrynichos* und des *Euripides* Stücken ward bereits hervorgehoben des Herakles Ringkampf mit Thanatos, vgl. *Phryn. frg.* 2. *Eur. Alk.* 69. 846ff. 1035. 1140. 1142, wo teils angedeutet, teils nachdrücklich und anschaulich mit Behagen ausgemalt ist, wie Herakles aus dem Hinterhalt auf den Thanatos sich stürzt, mit beiden Händen ihn packt, umklammert, die Rippen ihm quetscht, bis er seine Beute fahren läßt. Schon *Il.* 5, 395ff wird angespielt auf einen Kampf des Herakles mit Hades, der dabei durch Pfeilschuß verwundet ward (vermutlich bei der Heraufholung des Kerberos durch Herakles, vgl. dazu den altkorinthischen Napf *Arch. Ztg.* 1859, Taf. 125. *Reinach, Rép. des vases* 1, 389, 1, o. Bd. 1, Sp. 1781f., 65ff. 2205, 10ff. *Gruppe* 475, 6. *Wilamowitz, Einl. z. Alk.* 17, 2), und wie mit dem Thanatos als einer Gestalt der niederen Mythologie, des niederen Volksglaubens (*Heinemann* S. 23) ringt Herakles mit dem Daimon des Albdruckes, Ἡρακλῆς Ἡπιάλητα πνίγων *Sophron frg.* 70 bei *Kaibel, Com. Gr. frg.* 1, 166, vgl. *W. H. Roscher, Rhein. Mus. n. F.* 53 (1898), 178/80 u. *Ephialtes* (*Abh. d. Sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl.* 20, 1900) S. 51/53. *Gruppe* 772, 2, vgl. auch *Rohde, Psyche*[2] 1, 193, 1, so auch mit dem Daimon des Greisenalters, dem personifizierten Gēras, was wieder ein possenhaft volkstümlicher Sagenzug ist, s. o. Bd. 1, Sp. 2215, 20ff. Bd. 3, Sp. 2083f. 2085, 1ff. *Waser* bei *Pauly-Wissowa* 7, 1241f., 35ff. *Heinemann* S. 44. Die Agonie des Sterbenden als ein persönliches Ringen mit dem Tod aufzufassen war gewiß naheliegend, und so ist denn auch das Ringen mit Charos vielfältig belegt in neugriechischer Volksdichtung, vgl. *Schmidt, Volksl. d. Neugr.* 1, 230f. *Waser, Arch. f. Rw.* 1, 176f.; *Charon* 101f. *L. Radermacher, Das Jenseits im Mythos d. Hell.* 145ff. *Heinemann* S. 23, 2. Doch der Thanatos bei *Phrynichos* und *Euripides* ist einfach auch zu vergleichen dem „guten Teufel", der sich seine Beute wieder abjagen läßt (*Waser, Charon* 102. *Heinemann* 21), wie ja auch der Tod im deutschen Volksmärchen mannigfach überlistet wird, vgl. der *Brüder Grimm Kinder- und Hausmärchen* nr. 44 *„Der Gevatter Tod"* (künstlerisch verwertet z. B. in *Rudolf Baumbachs* Dichtung *„Der Pate des Todes"* von 1884), s. dazu schon *Theod. Benfey, Pantschatantra* (1859) 1, 524f. 2, 551, ferner zahlreiche Varianten beibringend *Gustav Meyer, Essays u. Stud. z. Sprachgesch. u. Volksk.* 1 (1885), 242—276, erschöpfend *Joh. Bolte u. Georg Polívka* in der Neubearbeitung der *„Anmerkungen z. d. Kinder- u. Hausmärchen der Br. Grimm"* 1 (1913), 377—386, im besonderen noch für die neugriechische Variante *„Gevatter Charos"* vgl. *Schmidt, Volksl. d. Neugr.* 1, 234 und *Griech. Märchen* S. 117f. 235f. nr. 22 (aus Lesbos). *G. Meyer* a. a. O. 251. 275. *Waser, Charon* S. 96, 5. 102, 6; es sind namentlich die beiden Listen des Bettumdrehens und des Nichtzuendebetens eines letzten, dem Todeskandidaten noch bewilligten Vaterunsers. Und wie wiederum der Arzt des Märchens seinen Vorfahren hat im Wunderarzt Asklepios, der auch dem Tod sein ewiges Recht kränkte, dafür von des Zeus Donnerkeil niedergeschmettert ward, der auch dem Tod verfiel, weil er des Todes Rechte gekürzt, *Apollod.* 3, 120f. 122 *W.* (Zeus' Befürchtung). *Diod.* 4, 71, 1—3 (Hades' Anklage), s. o. Bd. 1, Sp. 619, 30ff. *Wilamowitz, Isyllos* S. 71 und *Einl. z. Alk.* S. 10, 1, so läßt sich der Märchenzug von der Überlistung des Todes auch aus dem Altertum direkt noch belegen durch die zwei Geschichten von Sisyphos und vom Greis und dem Tod. Sisyphos (vielleicht der „zweimal Schlaue", die Verkörperung des über alle Schranken hinaus strebenden Menschengeistes, Etymol. s. o. Bd. 4, Sp. 970, 12ff.), der Erzschelm, der Verschlagenste aller Menschen (ὃ κέρδιστος γένετ' ἀνδρῶν *Il.* 6, 153), Σίσυφος Αἰολίδης (v. 154), der nach *Theognis* 702ff. selbst aus dem Hades wieder heraufkam, nachdem er Persephone mit schmeichlerischen Worten beredet (v. 704), dieser Sisyphos, führt *Pherekydes* aus, verrät dem seine Tochter Aigina suchenden Asopos deren Entführung durch Zeus und zieht sich dadurch des Gottes Zorn zu. Der schickt ihm den Thanatos auf den Hals. Doch Sisyphos merkt dessen Ankunft und bindet den Tod mit starken Fesseln, und es be-

gibt sich, daß keiner der Menschen mehr stirbt, bis Ares den Thanatos befreit und ihm den Sisyphos ausliefert. Doch ehe Sisyphos stirbt, trägt er seinem Weib Merope auf, dem Hades die üblichen Totenspenden vorzuenthalten (ihn unbestattet zu lassen). Und über ein kleines, wie Hades der Unterlassungssünde innegeworden, entläßt er den Sisyphos wieder, auf daß er die Säumige zurechtweise; Sisyphos aber, in Korinth angelangt, kehrt nimmer um, erst als Greis stirbt er zum zweiten Mal, worauf er (heißt es nach einer Lücke) gezwungen ward, im Hades den Stein zu wälzen, damit er nicht wieder entlaufe. Vgl. *Schol.* A D z. *Hom. Il.* 6, 153 nach *Pherekydes FHG* 1, 91, 78, ferner *Eustath.* p. 631, 36 ff. (z. *Il.* 6, 153). 1701, 51 ff. 1702, 5 f. (z. *Od.* 11, 593). *Schol. Soph. Phil.* 625. *Schol. Pind. Ol.* 1, 97. Freilich verdient die Subscriptio des *Iliasscholions ἡ ἱστορία παρὰ Φερεκύδῃ* (vgl. *Robert, Herm.* 52, 1917, 308 ff.) nach *Wilamowitz, Hom. Unters.* 201 nicht unbedingten Glauben, „nur in märchenhafter spielerischer Umdichtung" sei uns die Geschichte überliefert (vielleicht aber trug sie von Haus aus diesen Charakter), vgl. dazu noch *Wilamowitz, Einl. z. Alk.* S. 20 f., 2. *Gruppe* 1021, 2. 1382, 1. *Heinemann* S. 21, 1. o. Bd. 4, Sp. 961, 6 ff. Nach *Eust.* 1701, 51 ff. mußte Sisyphos, der, durch List zu neuem Leben gelangt, nicht wieder in den Hades zurückkehren wollte, durch das (wie es scheint persönlich gedachte) Alter hinabgeführt werden, vgl. *Waser* Art. *Geras* bei *Pauly-Wissowa* 7, 1242, 49 ff., wogegen nach dem jungen *Schol. Pind. Ol.* 1, 97 Hermes es war, von dem der Saumselige gegen seinen Willen in die Unterwelt zurückgebracht wurde. Und wie des Herakles Ringkampf mit Thanatos passend dem Rahmen eines Satyrdramas sich einfügte, so scheint „Sisyphos der Ausreißer" schon für *Aischylos* den Helden eines Satyrspiels abgegeben zu haben unter dem Titel *Σίσυφος δραπέτης* (bereits *Casaubon, De poesi sat.* 166 bat diesen *δραπέτης* als Satyrspiel erkannt), vgl. *Aisch. frg.* 225 ff. p. 74 ff. *N.*² *Welcker, Aesch. Tril.* 555 ff.; gewiß wirkte da (nach *Wilamowitz, Einl. z. Alk.* 21 A.) höchst spaßhaft, wie der aus der Hölle entlaufene Sisyphos plötzlich aus dem Boden emporkrabbelte: „Kann es eine solche ungeheure Feldmaus geben?" fragen die entsetzten Satyrn (*frg.* 227), wozu *Welcker* a. a. O. 558 hinweist auf Hamlet, der den Geist, als er wieder hinabgesunken ist, einem Maulwurf vergleicht („Brav, alter Maulwurf! Wühlst so hurtig fort? Vortrefflicher Minierer!"). — Den Einfluß der Sisyphosgeschichte verrät wohl, was *Diog. Laert.* 9, 43 von Demokritos mitteilt in einem Epigramm seiner *Πάμμετρος*, das auch in die Anthologie übergegangen ist (*Anth. Pal.* 7, 57), Demokritos habe, als Thanatos bei ihm vorsprach, diesen drei Tage lang im Hause behalten und bewirtet mit warmen Dämpfen von Broten, *Diels, Vorsokr.*² 1, 352. *Heinemann* 22 f. In reicher Fülle aber drängen sich einem direkt auch zu dieser Sisyphosgeschichte die Analogien und Parallelen auf aus dem Märchenschatz aller Zeiten und Völker. Der Gedanke, daß zufolge der Fesselung des Thanatos keiner der Menschen mehr sterben kann (*Schol.* u. *Eust.* z. *Il.* 6, 153), kehrt wieder im 1. Teil des Märchens *„Die Boten des Todes", Grimm* nr. 177, wo auch der vom Riesen niedergerungene Tod, am Wege liegend, jammert, daß nun niemand mehr sterbe in der Welt, desgleichen im Märchen vom Spielhansl, vgl. *Grimm* nr. 82 *„De Spielhansl"* (aus Weitra, Deutschböhmen), einem typischen Beispiel auch der Überlistung des Todes; denn Ähnliches, wie die Griechen von Sisyphos, erzählt das deutsche Märchen vom Spielhansl oder vom „Schmied zu Jüterbog", wozu eine der vielen Varianten das Walliser (und Tiroler) Märchen „Der Schmied von Rumpelbach" (vgl. *Joh. Jegerlehner, Was die Sennen erzählen*⁴ S. 1—7 und *„Sagen u. Märchen aus d. Oberwallis"* in d. *„Schriften d. Schweiz. Ges. f. Volksk."* nr. 9 S. 88 ff., 114 *„Der listige Schmied"*, S. 197 f., 92 *„Der Schmied von R."*, S. 314 f. 322 Literaturnachweise, ferner *Hanns Bächtold, Schweizer Märchen* S. 113—117) usw., vgl. das reiche Material bei *Bolte* u. *Polívka* a. a. O. 2, 163/89, wo S. 173 ff. auch des Märchens vom Schmied zu Jüterbog, S. 176 desjenigen vom Schmied von Rumpelbach, S. 188 auch der Überlistung des Todes durch Sisyphos gedacht wird; zum Kapitel *„Den Tod betrügen"* vgl. ferner die Mitt. von *Richard Andree u. Albert Hartmann, Ztschr. d. Ver. f. Volksk.* 19 (1909), 203 f. 432 f. — Gefoppt wird der Tod auch in der bekannten aisopischen Fabel vom Greis, der aus dem Wald Holz heimschleppt und lebensüberdrüssig den Tod herbeiwünscht, doch, als dieser flugs zur Stelle, auf die Frage, weshalb er ihn gerufen, gleich die Ausrede bereit hat: „Auf daß du mir die Last wieder auf die Schultern hebest!", vgl. *Aisop. fab.* 60 ed. *I. G. Schneider*, ferner die neugriechische Fassung, das Gedicht des *Ἰωάννης Βηλαρᾶς* aus Ioannina in Epirus (1771—1823) bei *Thumb, Hdb.* 235 f. nr. 2 (hier natürlich *Χάρος* an Stelle des *Θάνατος*) und zur Fabel vgl. *Wilamowitz, Einl. z. Alk.* 19 f., wo (S. 20 A. 1) etwas unvermittelt, nicht eben einleuchtend der Greis der Fabel in Zusammenhang gebracht wird mit der mythologischen Greisengestalt des Oknos, ferner *Heinemann* S. 21 f. Daß wahrscheinlich, wie dies schon *A. Koraïs* vermutet hat (*Μύθων Αἰσωπείων συναγωγή*, Paris 1810, S. 13 A. 1), bereits *Eur. Alk.* 669—672 eine Anspielung enthält auf die Fabel, daß da Admetos seinen alten Vater Pheres höhnisch erinnert an den Greis der Fabel, verbürgt ihr hohes Alter. Als weitere Reminiszenz stellt sich ein Bruchstück des Tragikers *Lykophron* dar, frg. 5 p. 818 *N.*²: „Wahrlich, solange im weiten noch liegt das Sterben, wird Hades (*Ἀιδης* statt *θάνατος*) herbeigesehnt von den Unglücklichen; wenn aber mal heranschleicht die letzte Lebenswelle, verlangen wir zu leben: denn davon hat man nie genug!" vgl. *Heinemann* S. 17, 1. 22. 30. In ältester Volksphantasie mag auch die Vorstellung wurzeln, daß Thanatos taub und blind ist (s. *Eukleides* von Megara bei *Stob. ecl.* 3, 6, 63 = 3, 302, 13 ff. *Hense*). *Robert, Than.* 25. *Heinemann* S. 53 (Text u. Sp. 509 f.). Auch von Charos sagt man, er sei taub, *Schmidt, Volksl. d. Neugr.* 1,

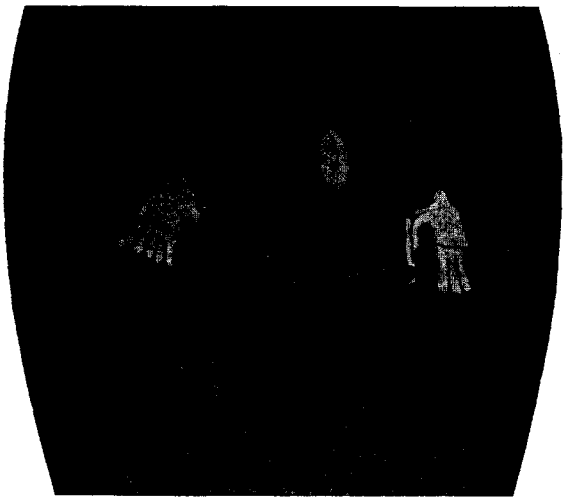
233 ff., und eine auf Lesbos bekannte Sage (bei *Schmidt, Gr. Märchen* 132 und 241 nr. 2 *„Charos' Strafe“*) erzählt, wie vor Zeiten Charos sich rühren ließ durch der Menschen Tränen und einst einer wunderlieblichen Jungfrau, deren Seele er zu holen abgesandt worden, das Leben schenkte, dafür aber von Gott mit Taubheit, Blindheit und Lahmheit geschlagen ward (*Schmidt, Volksl.* 1, 235); „taub machte er ihn, damit er die Weinenden nicht mehr höre; blind, auf daß er nicht mehr sehe und unterscheide, ob die Seele, die er holen soll, die eines Greises oder eines Jünglings oder einer Jungfrau oder eines Kindes sei; lahm endlich, um nicht schnell fliehen zu können von dem Orte, wo er sein Amt ausüben soll“ (*Schmidt, Märchen* S. 132). — So gab es auf jeden Fall auch bei den alten Griechen eine volkstümliche Ausprägung des Todesgottes, der Name tut im Grunde wenig zur Sache, und man wird sagen müssen: während im allgemeinen *Θάνατος* bloß appellative Bedeutung hat, allenfalls als blasse, mehr nur dichterische Personifikation auftritt, trägt doch gelegentlich der leibhaftig vorgestellte Tod auch den Namen Thanatos (*A. Chudzinski, Tod und Totenkultus bei d. alten Griechen, Gymn.-Bibl.* H. 44 S. 34 und *Steinmetz, Arch. Jb.* 1910, 53 f. gehen entschieden zu weit in der Negation), und dieser Thanatos steht als Todesgott gleichwertig neben einem Hades oder Hermes Psychopompos; zumal aber ist immer mehr die wahrhaft volkstümliche Figur des Totenfergen Charon in allgemeinerer (kaum ursprünglicher) Fassung an des Todesgottes Statt gerückt, und Charon war es in der spätern Zeit, der nicht allein den Thanatos endgültig zurückdrängte und völlig verdrängte, der vielmehr auch auf Kosten des Hades sich auswuchs zum populären und ausschließlichen Vertreter der Unterwelt. Auf Grabschriften läßt sich z. B. verweisen, wie *Kaibel, Epigr. Gr.* nr. 302 (= *CIG add.* 2, 2239 c). 366 (= *CIG* 6239), 8. 647 (= *CIG* 6203), 16. *Anth. Pal.* 7, 603. 671. 11, 133, 5, aus denen hinlänglich erhellt, daß eben der gleichzeitig herrschende Volksglaube als Todesgott bloß noch den Charon kannte, der als Charos (oder Charontas) heute noch fortlebt in den Volksliedern Griechenlands; für diesen Wandel in Auffassung und Bedeutung des Charon vgl. *Schmidt, Volksl. d. Neugr.* 1, 222 ff. u. *Gr. Märchen* 116 ff. nr. 21 f. 132 nr. 2. 158 ff. nr. 18 ff. *Hesseling, Charos* S. 1. 14 f. 16 ff. 20 ff. *Waser, Charon* S. 23 f. 61 ff. 85 ff. 88 ff. *Thumb, Hdb.*[2] S. 203 ff. nr. 7—9. 235 f. nr. 2, aus dem *Glossar* S. 352: *χαροκαημένος* „vom Tod getroffen“ und *χαροτεντωμένος* „im Tod erstarrt“. *Heinemann* S. 49.

IV. Kultus, vgl. o. Bd. 3, Sp. 2141 f., 67 ff. Thanatos hatte auch Kult, doch nur sehr vereinzelt; bloß spärliche Spuren finden sich, daß auch ihm geopfert ward, heißt es doch bei *Aisch. frg.* 161 *N.*[2] (*Aristoph. Frö.* 1392), Thanatos allein von den Göttern liebe Geschenke nicht, noch sei er Opfern und Gaben zugänglich, noch gebe es Altar oder Paian für ihn, ihm einzig von den göttlichen Wesen stehe fern die Peitho (*Gruppe* 983 f., 7. *Heinemann* S. 31, 2. 34), vgl. dazu *ἄσπειστος* (so *Lobeck z. Soph. Aias* 151 p. 140 für überliefertes *ἄπιστος*, *K. Gesner* schrieb *ἄπειστος*) *καὶ ἀπαραίτητος* von Thanatos: *Eukl.* bei *Stob. ecl.* 3, 6, 63 (s. u. Sp. 510, 3). *Robert, Than.* 23. *Heinemann* S. 53. Zu Sparta indes gab es Heiligtümer nicht allein des Phobos, sondern auch des Thanatos und des Gelōs *καὶ τοιούτων ἄλλων παθημάτων*, *Plut. Kleom.* 9, 1, und auf der Burg von Sparta stand neben dem Bild der Aphrodite *Ἀμβολογήρα* (die das Alter hinausschiebt) ein solches des Hypnos und des Thanatos, *Paus.* 3, 18, 1, vgl. *Sam Wide, Lak. Kulte* 275 f. *Preller-Robert* 843, 1. *Hitzig-Blümner* z. St. 1, 806. *Gruppe* 1070, 9. Ebenso ist die Rede von einem Heiligtum des Thanatos zu Gades (*εἰς γέρας τῇ κοινῇ ἀναπαύλῃ ἤγουν τῷ τελευταίῳ ὅρμῳ*), *Ailian. frg.* 22 *Hercher* aus *Eustath. z. Dion. Perieg.* 453 (*GGM* 2, 302), und wenn nach *Aisch. frg.* 161 auf den Thanatos kein Paian angestimmt wird, so notiert doch *Philostr. v. Apoll.* 5, 4 p. 167, 2 *Kayser* eine Ausnahme hinsichtlich der Gaditaner: *τὸν Θάνατον μόνοι ἀνθρώπων παιωνίζονται.* Mit diesem Thanatos, dessen Kult durch *Ailian* und *Philostrat* für Gades bezeugt wird, dürfte identisch sein der mauretanische Gott, den eine Inschrift aus Taksebt (*CIL* 8, 8992) 'deus Charo' nennt, vgl. *Waser, Charon* S. 87, 1. 89. *Wilamowitz, Herm.* 34 (1899), 229. *Ed. Norden, Verg. Aen.* B. VI[2] S. 222. Wenn ferner *Vergil* bei der Leichenfeier zu Ehren des Pallas der Mors opfern läßt, *Aen.* 11, 197 (*'multa boum circa mactantur corpora Morti'*), so verbürgt dies noch nicht wirklichen Kult, sondern ist vielleicht nur dichterische Ausschmückung; immerhin gibt *Usener, Götternamen* 368 dazu aus *Guastella* im *Padre Antonio* (Ragusa 1885) p. 56 die Notiz, daß heute noch der Sizilianer bei Santa Morte flucht; vgl. auch *Serv. Aen.* 11, 197, der *Statius* (*Theb.* 4, 528) und *Lucan* (6, 600 f.) zitiert; hiezu und zu *Tertull. ad nat.* 2, 15 (*et ipsius mortis d[ea est]*) s. o. Bd. 2, Sp. 145, 75. 184, 24 ff. 3218, 54 ff.

V. Kunstdenkmäler (K.-D. nr. 1—39). Einigermaßen in Übereinstimmung mit *Hesiod. th.* 756 f. (211 f.), wahrscheinlich in Anlehnung an diesen Dichter waren Thanatos und Hypnos 1) dargestellt an der sog. Kypseloslade im Heraion zu Olympia (von c. 600 v. Chr.) in der 1. Szene des 2. Streifens, „als Knaben in den Armen der Nacht“ (*Lessing*), nach *Paus.* 5, 18, 1 (*πεποίηται δὲ γυνὴ παῖδα λευκὸν καθεύδοντα ἀνέχουσα τῇ δεξιᾷ χειρί, τῇ δὲ ἑτέρᾳ μέλανα ἔχει παῖδα καθεύδοντι ἐοικότα, ἀμφοτέρους διεστραμμένους τοὺς πόδας. δηλοῖ μὲν δὴ καὶ τὰ ἐπιγράμματα, συνεῖναι δὲ καὶ ἄνευ τῶν ἐπιγραμμάτων ἔστι, Θάνατόν τε εἶναι σφᾶς καὶ Ὕπνον, καὶ ἀμφοτέροις Νύκτα αὐτοῖς τροφόν*), wozu *Hitzig-Blümner, Paus.* 2, 404 f. mit Rekonstruktionsversuch auf Taf. 1 nach *Henry Stuart Jones, Journ. of hell. stud.* 14 (1894), Taf. 1 (dazu S. 51 f. 57 f. 69), vgl. noch *Lessing, Laokoon* 11, 1. *Wie die Alten den Tod gebildet* S. 254. 261 f. 66. 300 f. (303) in der *Hempelschen Ausg.* Bd. 13. *Robert, Than.* 6. 24. *Preller-Robert* 1, 844 mit A. 3. *Klein, S.-B. d. Wien. Ak.* Bd. 108 (1885), 72 f.; *Prax.* 148; *Gr. Kunst* 1, 116. *Gruppe* 396, 5. 1070, 9. *Heinemann* S. 55.

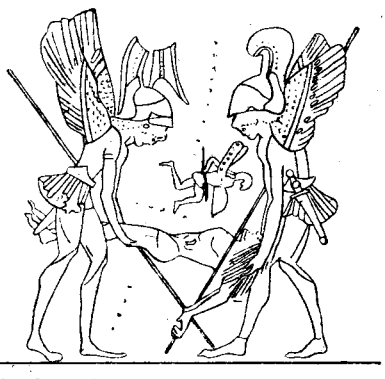
Mit Recht bemerkte schon *Lessing* (*Wie d. A. d. T. geb.* S. 300f.), daß aus des *Pausanias* Worten nicht eigentlich erhellt, ob der weiße Knabe den Schlaf und der schwarze den Tod vorstellte oder umgekehrt, und ließ daher wenigstens die Möglichkeit offen, „daß der alte Künstler dem Tode die weiße Farbe gegeben", erinnernd an *Nonnos*, der (wohl mit Rücksicht auf *Il.* 14, 291) *Dion.* 33, 40 den Hypnos *μελανόχροος* nennt; an *Lessings* Ausführung schließt *Robert, Than.* 24 den Hinweis auf jene Lekythos im Brit. Museum (D 58, u. K.-D. nr. 17), wo die dunklere Hautfarbe beim Hypnos entgegentritt (und diese Lekythos ist ausschlaggebend für *Lung, Memnon* S. 76f.); schon aus der Wortstellung bei *Pausanias* wollen *Pottier, Léc. bl.* 30, 5 und *Winnefeld, Hypnos* S. 2, 1 übereinstimmend herauslesen, daß das weiße Kind Thanatos und das schwarze Hypnos gewesen, und während *Preller-Robert* 844, 3 sich schwankend verhält, neigt derselben Annahme auch *Heinemann* zu, *Than.* S. 55, 3 (77), der seinerseits noch *Il.* 14, 291 anzieht, wo der Schlaf verglichen wird mit dem Vogel, den *χαλκίς* nennen die Götter, die Menschen aber *κύμινδις* — einer Art schwarzer Habicht, sagt *Heinemann*; doch läßt sich ja kaum genau feststellen, welcher Vogel gemeint ist; und eher in dem spezifischen, weichen Gefieder der Nachtvögel (vgl. die Eulenflügel des Hypnoskopfes aus Perugia im Brit. Museum) als in der für sie nicht charakteristischen schwarzen Farbe ist der Vergleichspunkt zu suchen. Entscheidend dürfte vor allem sein, daß *Pausanias* den weißen Knaben als schlafend bezeichnet, den schwarzen aber nur als einem (nicht „dem") Schlafenden ähnlich, *καθεύδοντι ἐοικώς* (was eben nicht, wie *Lessing* a. a. O. 261 meinte, auch heißen kann „jenem schlafenden Knaben ähnlich", solange man nicht mit *Schubart* den Artikel beifügt und schreibt *τῷ καθεύδοντι ἐοικότα*, welche Lesung denn auch *Lung* S. 77 für die richtige erklärt); vgl. auch *Hitzig-Blümner* a. a. O. Vielumstritten sind namentlich seit *Lessing* die Worte *ἀμφ. διεστραμμένους τοὺς πόδας*, auch für verdorben gehalten worden schon vor *Lessing*. Seine Uebersetzung „beide mit übereinander geschlagenen Füßen" begründet *Lessing* schon im *Laokoon* 11, 1 mit der „gewöhnlichen Lage der Schlafenden" und dem Hinweis auf die antike Kunst, ausführlich verteidigt er diese Auffassung in der Schrift *„Wie die A. d. T. geb."* (S. 261ff.); es ist auch nicht recht abzusehen, warum dies *διεστρ. τ. π.*, wenn „mit verdrehten, verrenkten Füßen", nicht ebensogut „mit verschränkten Füßen" bedeuten kann. Die Erklärung bei *Preller-Robert* 844, 3, „daß sich die Fersen berührten und die Spitzen nach außen gekehrt waren", ist von *Stuart Jones* ins Bild übersetzt worden, doch weder Hypothese noch bildliche Darstellung befriedigen so recht; jedenfalls bei der angerufenen Thetis der Françoisvase ist diese Fußstellung nicht zu konstatieren, die Zeichnung der *W. Vorlegebl.* 1888 T. 2 beruht in diesem Punkt auf Irrtum. Gewiß läßt sich ja der Ausdruck begründet denken in der hocharchaisch unbeholfenen Formensprache dieser Bilder, allein, warum sollte der *Perieget* eine solche Wahrnehmung just nur bei dieser Szene hervorheben? Im übrigen hat sich *Stuart Jones* den Hinweis von *G. Loeschcke, Arch. Ztg.* 34 (1876), 114 A. zunutze gemacht und seine Nyx mit Tod und Schlaf nachgebildet der Leto mit den Zwillingen auf der rf. Amphora im *Br. Mus.* B 168 (z. B. bei *Gerhard, Auserl. Vasenb.* T. 55, 2. *Reinach, Rép. des vases* 2, 38, 1), mit Anbringung noch von Flügeln, sich berufend auf *Νὺξ ἡ μελανόπτερος*, *Aristoph. Vög.* 695, wogegen nach *Klein* die Figur der Nyx nach rechts gewendet war, wie ein Wegweiser, auf den vorgestreckten Händen die Knaben tragend, Hypnos sitzend und schlafend, Thanatos (für den allein er die Angabe über die Fußhaltung gelten läßt, das *ἀμφοτέρους*, wie andere vor ihm, auf *τοὺς πόδας* beziehend statt auf das zweimalige *παῖδα*) stehend, die Beine verdreht im bekannten archaischen Schema des Laufens, „als ob ein *καθεύδοντι ἐοικώς* laufend gedacht werden könnte" (*Blümner*). Immerhin bietet auch *Preller-Robert* die Vermutung, „daß die Nacht die beiden Knabenfiguren auf den flachen Händen hielt, wie das delische Kultbild des Apollon die Chariten und der Zeus und die Parthenos des Pheidias die Nike", somit die Knaben in Vorderansicht; aber schwerlich waren die Schlafenden stehend gegeben, eher wohl gelagert; wird man also nicht sagen können: „beide auseinander (nach auswärts) gedreht die Füße", sodaß die Köpfe einwärts gerichtet waren nach der Brust der *τροφός* hin, wodurch dann auch des *Pausanias* knappe Notiz direkt eine allgemeine, die Anlage der ganzen Gruppe festlegende Bedeutung gewänne? Noch heute werden im Süden die Kinder fast regelmäßig nach auswärts getragen (mit dem Rücken gegen die Trägerin). — 2) Über die oben erwähnten *ἀγάλματα* der Brüder Hypnos und Thanatos auf der Burg von Sparta neben dem Bild der *Ἀμβολογήρα Ἀφροδίτη*, *Paus.* 3, 18, 1 (dazu *Hitzig-Blümner* 1, 806), läßt sich leider kaum eine Vermutung wagen, da nicht einmal bekannt ist, welcher Zeit sie angehören (*Robert, Than.* 6, 1. *Heinemann* S. 55). Und ebenso kann lediglich als literarische Notiz über eine bildliche Darstellung des Thanatos gebucht werden 3), daß *Quintus von Smyrna* auf des Achilleus Schild inmitten anderer (auf Waffen als *ἀποτρόπαια* üblicher) Daimonen (Phobos und Deimos, Enyo, Eris, Erinyes, Keres, Hysminai) auch Thanatos einherschreiten läßt (*λευγαλέον Θανάτου μένος* 5, 35), vgl. o. Bd. 3, Sp. 2104, 55. *Gruppe* 1084, 1. Dagegen kommt eine Reihe von Vasenbildern in Betracht, auf denen zwei männliche Flügelgestalten einen Leichnam wegtragen, und im Anschluß an diesen Darstellungstypus entspann sich eine lebhafte Kontroverse darüber, ob der Tote als Sarpedon oder als Memnon anzusprechen sei, vornehmlich zwischen *Brunn* und *Robert* (gegen *Brunn, Ann.* 1858, 370/73 = *Kl. Schr.* 3, 43/45, der auf Memnon deutete, *Robert, Than.* 7ff., der für Sarpedon eintrat; hiergegen *Brunn, S.-B. d. Bayer. Ak.* 1880, 167ff. = *Kl. Schr.* 3, 104ff. und darauf wieder *Robert,*

Bild u. Lied S. 104ff.), weiterhin darüber, ob auch in den beiden Trägern Memnons Thanatos und Hypnos zu sehen seien oder vielmehr Windgötter (so zuletzt *Steinmetz, Arch. Jb.* 1910, 45ff., wogegen *Lung* 62ff. *Heinemann* 81ff. *Löwy* 82f., s. o.), vgl. o. Bd. 1, Sp. 2848f., 63ff. Bd. 2, Sp. 2677ff., 3ff. Bd. 3, Sp. 2111f., 52ff. Bd. 4, Sp. 411f., 52ff. Wohl mit Recht bemerkt *L. Deubner* o. Bd. 3, Sp. 2111, 52ff.: „Das Schema Thanatos und Hypnos um die Leiche des Sarpedon (bzw. Memnon, fügen wir bei) geht auf das Schema von Kriegern zurück, die einen Gefallenen aus der Schlacht tragen, indem an Stelle der Menschen die aus der *Ilias* (und, fügen wir bei, der *Aithiopis*) bekannten geflügelten Daimonen getreten sind; späterhin wird das (Thanatos-Hypnos-)Schema auch auf gewöhnliche Sterbliche übertragen", ähnlich *Heinemann* S. 58f. 60. Zunächst also sind es mythologische Darstellungen, in denen zumeist die Deutung auf den eben doch populärern Memnon ohne weiteres sich ergibt oder näher liegt, seltener die (im Grunde bloß durch das Zeugnis der *Ilias* empfohlene) auf Sarpedon wenigstens möglich ist („die Gestalt des Sarpedon hat, wie sie mythologisch wenig fruchtbar sich erwiesen hat, auch die Phantasie der bildenden Künstler wenig angeregt," *Immisch* oben Bd. 4, Sp. 411, 13ff., ähnlich *Klein, Prax.* 149), sodann allgemein menschliche Darstellungen. Man sehe zu von Fall zu Fall. Aus der Zahl der sf. Gefäße können drei an die Spitze treten mit dem Gemeinsamen, daß zwischen den Trägern über dem Toten ein Eidolon schwebt, ein kleines Flügelwesen, in den beiden ersten Fällen als Miniaturkrieger gegeben, das eine Mal nach oben gerichtet, als hätte es, die ψυχή des Toten, soeben seinen Leib verlassen, die beiden andern Male von oben sich senkend, als käme es, im Sinne der Keres (so schon *Robert, Than.* 17), die durch den Mund entweichende Seele des Toten abzuholen, vgl. *Crusius* Art. *Keres* o. Bd. 2, Sp. 1150f., 19ff. *Waser* Art. *Psyche* o. Bd. 3, Sp. 3226f., 62ff. *Arch. f. Rw.* 16 (1913), 363f. Rein typogenetisch mag obenan stehen 4) die spätsf. „Amphora Bourguignon", aus Sizilien s. Z. in S. Bourguignon zu Neapel, jetzt im Besitz der Schwester von B., vgl. *Robert, Than.* 16. *P. J. Meier, Ann.* 1883, 208ff. z. tav. Q (darnach uns. Abb. 1). *Reinach, Rép. des vases* 1, 347, 1 u. *Coll. d'ant. prov. de Naples* (Vente Paris, 18 mars 1901) S. 7, 19 pl. 2. *Steinmetz* a. a. O. 51, 113. *Lung* 51. 56f. *Heinemann* 57, 7. 60. 62. 66 T. 5. Da auf der einen Seite neben einem nach l. sich entfernenden Krieger Eos dargestellt ist, nach r. durch die Luft fliegend mit der Leiche des Memnon in den Armen (für den gleichfalls nach r. fliegenden „Seelenvogel" direkt über des Toten Mund s. o. Bd. 3, Sp. 3218f., 64ff. *Arch. f. Rw.* 1913, 342), wird man auch bei dem übereinstimmend gegebenen Toten, der auf der andern Seite von zwei vollgerüsteten Kriegern, einem bärtigen und einem jugendlich unbärtigen, getragen wird, ohne weiteres an Memnon denken; dagegen ist hier nicht wohl angängig



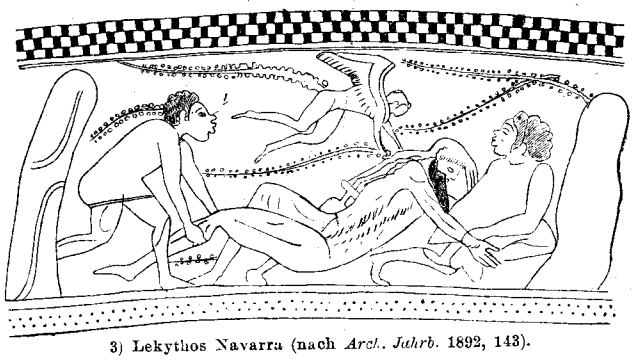
1) Amphora Bourguignon (nach *Ann.* 1883, tav. Q).

die Deutung der Träger auf Thanatos und Hypnos, nicht, weil auf der andern Seite Eos selbst schon den Memnon entführt, sondern wegen des Fehlens der Flügel: „es sind nicht zu benennende troianische Helden, die hier die Leiche des gefallenen Aithioperfürsten aus der Schlacht tragen" (*Robert*), das Motiv der ihren toten Kameraden tragenden Krieger, das, in Dichtung und bildender Kunst beliebt, namentlich oft sich wiederholt in der Form praenestinischer Cistengriffe, vgl. z. B. *Reinach, Rép. de la stat.* 2, 521. *Lung* 60, 1. *Heinemann* 60, 2, s. u. nr. 14. — Die beiden folgenden Darstellungen könnte man sich abgeleitet denken aus derjenigen der Amphora Bourguignon: im einen Fall erinnerte sich der Vasenmaler, daß die beiden Träger des toten Memnon Thanatos und Hypnos gewesen sein müssen, und versah die beiden Krieger, sie gleicherweise bartlos gebend als die göttlichen Zwillingsbrüder, überdies mit Flügeln, im andern Fall war ihm gegenwärtig, daß es bei Memnon sich handelt um den Aithioperfürsten, und so entnahm er die Träger diesem Volksstamm. Es folgt also 5) die mit der „Amphora Bourguignon" geschwisterlich verwandte „Amphora Piot", aus



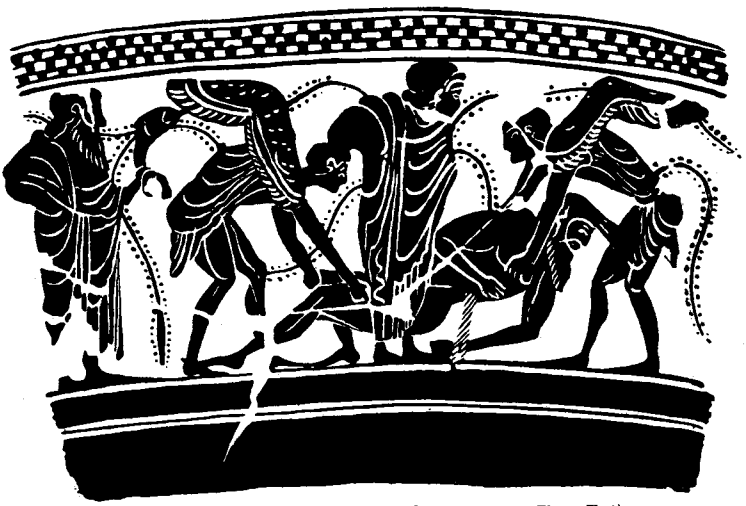
2) Amphora Piot (nach *Bull. arch. Nap.* 10, T. 7).

Capua im Louvre, Salle F nr. 388 (*Pottier, Vases ant. du L.* T. 87), abg. *Bull. arch. Nap.* 10 (*Ital.* 2, 1862) T. 7 (darnach uns. Abb. 2), vgl. *Helbig, Bull.* 1864, 175 f. *Jul. Lessing* a. a. O. 40. *Robert Than.* 8 ff., nr. 1. *P. J. Meier* a. a. O. 212, 2. *Furtwängler, Arch. Anz.* 8 (1893), 85 f. *Lung* 57. *Heinemann* 56, 1. 61 f. T. 1 a. So nahe berührt sich diese Darstellung mit der der Amphora Bourguignon, daß man sie von derselben Hand gemalt vermutet (*Heinemann* S 57. 62); leider sind aber auch hier die raumfüllenden Beischriften sinnlos, sodaß sich nicht entscheiden läßt, ob Memnon oder Sarpedon es ist, dessen Leichnam die beiden mit Rückenflügeln ausgestatteten unbärtigen Krieger, Thanatos und Hypnos, vom Schlachtfeld hinwegtragen. Und **6**) die sf. Lekythos aus Gela in S. Navarra zu Terranova, vgl. *O. Benndorf, Gr. u. siz. Vasenb.* S. 88, T. 42, 2. *Robert, Than.* 16 f. *Brunn, Kl. Schr.* 3, 116. *P. J. Meier* a. a. O. 213. *Hartwig, Journ. of hell. stud.* 12 (1891), 345. *Klein, Arch. Jahrb.* 7 (1892), 142 ff. (Abb. S. 143, darnach uns. Abb. 3). *Lung* 62. *Heinemann* 57, 8. 65 f. T. 6 a. Die Bergung des Toten wird hier durch zwei Aithioperknaben vollzogen, der Tote aber zeigt



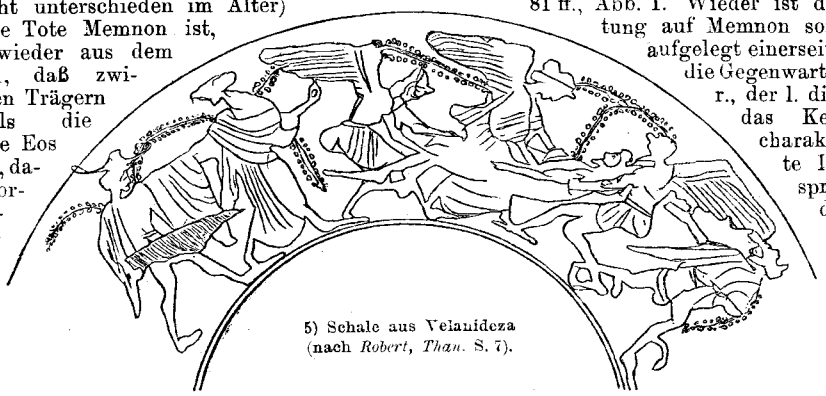
3) Lekythos Navarra (nach *Arch. Jahrb.* 1892, 143).

durchaus den sonst für Alkyoneus geläufigen Typus: es scheint, der Vasenmaler habe das Herakles-Alkyoneus-Abenteuer zu zeichnen begonnen im bekannten Darstellungsschema, bei dem ja in der Regel auch ein Flügelwesen (Hypnos) über dem lang Hingestreckten mit eingreift (vgl. z. B. *Winnefeld, Hypnos* 3 f. *Reinach, Rép. d. v.* 1, 255. 451 f.), dann aber in Anlehnung an das Thanatos-Hypnos-Schema seine Darstellung umgewandelt in das Bild des von zwei Mohren getragenen Memnon, vgl. die „genetische Erklärung dieses Bildchens" bei *Klein, Ant. Übermalungen* a. a. O. 143 f., der aus dem Umstand, daß hier durch den Aithioper Rassetypus der Träger die Deutung auf Memnon gesichert ist, daß somit schon der alte Vasenmaler seine Vorlage in diesem Sinn interpretierte, direkt die Entscheidung in der *Brunn-Robert*schen Kontroverse ableiten möchte, wozu beistimmend *Immisch* o. Bd. 4, Sp. 411 f., 62 ff., zurückhaltend *Heinemann* 66. — Übrigens ähnelt dem Memnon dieser Lekythos in der ganzen Auffassung der gefallene Held auf **7**) der sf. attischen Lekythos aus S. Furtwängler in der Städtischen Galerie zu Frankfurt a. M., vgl. *Heinemann* 56 f., 4. 66 f., T. 1 b (darnach uns. Abb. 4). Auch hier dürfte es sich um Memnon handeln, nicht bloß wegen der eben betonten weitgehenden Übereinstimmung, sondern zumal, weil in der den Leichnam überschneidend zwischen den Trägern stehenden Frauengestalt, die dem Toten ihr Gesicht zuwendet, kaum jemand anders erkannt werden kann als Eos; dazu kommt noch ganz links ein nach r. stehender, vollbekleideter Bärtiger mit Delphin in der vorgestreckten L., ein Meergott also, der hindeuten dürfte auf des Toten Entrückung über das Meer und auf glückliche Fahrt. Wie bei nr. 5 sind beide Daimonen jugendlich unbärtig gebildet, doch statt vollgerüstet bloß noch mit kurzem Chiton bekleidet; von Harnisch, Beinschienen und Helm, Schwert und Speer ist nichts mehr zu sehen. — Noch flüchtiger und auch noch figurenreicher ist **8**) die Darstellung der aus Scherben zusammengestückten sf. Trinkschale aus Velanideza im Athener Nationalmuseum, *Collignon-Couve,* Cat. 340, 1093, vgl. o. Bd. 2, Sp. 2677 f., Abb. 5. Bd. 4, Sp. 409 f., Abb. 2 (hier wiederholt als Abb. 5). *Robert, Than.* 17 f. (Abb.). *Nekyia* (*16. Hall. W.-P.* 1893) 39 A. 14. *Brunn, Kl. Schr.* 3, 115 f., Abb. 30. *Koepp, Arch. Ztg.* 42 (1884), 43. *Steinmetz* 44. *Lung* 58, 2. *Heinemann* 57, 6. 68, T. 5 b. Von unbedeuten-



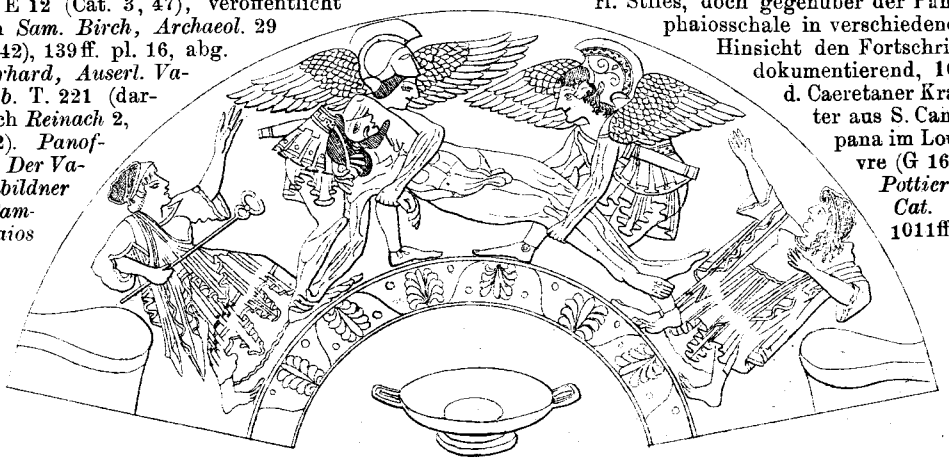
4) Lekythos in Frankfurt (nach *Heinemann, Than.* T. 1).

den Abweichungen abgesehen findet sich beidseitig dieselbe Darstellung, die (nach *Lung*) die bisherigen Abb. nur ungenau wiedergeben. Daß der von den beiden Flügeldaimonen in kurzem gegürtetem Chiton (beide bärtig, somit auch hier nicht unterschieden im Alter) getragene Tote Memnon ist, erhellt wieder aus dem Umstand, daß zwischen den Trägern gleichfalls die geflügelte Eos schreitet, dabei mit vorgestreckten Armen liebevoll zum Sohn sich niederneigend;



5) Schale aus Velanideza (nach *Robert, Than.* S. 7).

voran marschiert Hermes, durch Petasos und hohe Stiefel gekennzeichnet, zurückschauend nach der Gruppe, der von der andern Seite noch eine Frau (Iris?) und ein Jüngling folgen; erstere wendet sich nach dem wie Hermes mit Chlamys und Petasos ausgestatteten Jüngling zurück und scheint ihn durch Bewegung ihrer L. auf den Vorgang in der Mitte aufmerksam zu machen. — Den Reigen der rf. Gefäße eröffnet am besten die vielbesprochene „Pamphaiosschale", **9**) die Trinkschale aus der Fabrik des Pamphaios, als deren Zeichner *Klein* (mit Recht sekundiert von *Winnefeld, Hartwig* u. a.) den Euphronios vermutet hat, aus Vulci im *Brit. Museum* nr. 834 = E 12 (Cat. 3, 47), veröffentlicht von *Sam. Birch, Archaeol.* 29 (1842), 139 ff. pl. 16, abg. *Gerhard, Auserl. Vasenb.* T. 221 (darnach *Reinach* 2, 112). *Panofka, Der Vasenbildner Pamphaios*



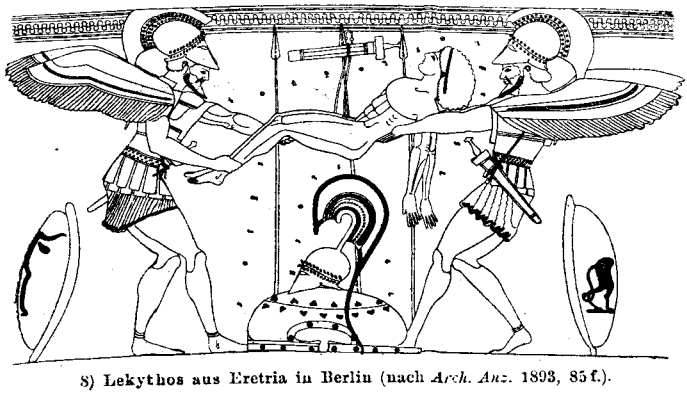
6) Schale des Pamphaios (nach *Overbeck, Gall. her. Bildw.* T. 22, 14).

(*Abh. d. Berl. Ak.* 1848) S. 20, T. 4. *Overbeck, Gal. her. Bildw.* T. 22, 14. *Brunn, Kl. Schr.* 3, 44. 114 ff., Abb. 29. *Jul. Lessing* 38 f. *W. Vorl.* D T. 3. *Robert, Than.* 9 ff., 2; *Bild u. Lied* 110 f. *Luckenbach, Das Verh. d. griech. Vasenb. z. d. Gedichten d. ep. Kyklos* (Leipzig 1880), *Jahrb. f. kl. Phil. Suppl.* 11, 618 ff. *Klein, Euphr.*[2] 272 ff. 275; *Meistersig.*[2] 88. 94 f., 20. *Winnefeld, Hypnos* S. 5. *Rayet-Collignon, Cér. gr.* 199. *Hartwig, Meistersch.* 142 ff. o. Bd. 2, Sp. 2677 ff., Abb. 4. Bd. 4, Sp. 409 f., Abb. 1 (hier wiederholt als Abb. 6). *Steinmetz* 44 f. *Lung* 58 f. *Heinemann* 56, 3. 63 ff. T. 3 f. *Löwy* 81 ff., Abb. 1. Wieder ist die Deutung auf Memnon sozusagen aufgelegt einerseits durch die Gegenwart der Eos r., der l. die durch das Kerykeion charakterisierte Iris entspricht, anderseits auch durch die sieben, sich rüstenden Amazonen der Gegenseite. Die Träger des euphronisch riesenmäßig gehaltenen Leichnams sind beide jugendlich unbärtig, mit Rückenflügeln versehen, doch in herkömmlicher Weise kriegerisch gerüstet. Schon *Gerhard* erkannte in der weiblichen Figur r. die Eos, desgleichen *Brunn*, wogegen *Jul. Lessing* S. 39 an Sarpedons Mutter dachte, die Laodameia (*Il.* 6, 197 ff.), oder eine andere Verwandte des Sarpedon, ebenso *Robert, Than.* 14 f. an die Mutter Sarpedons oder dessen Gattin (*Il.* 5, 480). Diese letztere Annahme hat indes wenig für sich: nicht ein Niederlegen des Toten ist dargestellt, er wird vielmehr vom Boden aufgehoben, darüber besonders *Löwy* S. 81. — Gleichfalls in des Euphronios Zeit gehört, streng rf. Stiles, doch gegenüber der Pamphaiosschale in verschiedener Hinsicht den Fortschritt dokumentierend, **10**) d. Caeretaner Krater aus S. Campana im Louvre (G 163, *Pottier, Cat.* 3, 1011 ff.), vgl. schon *Welcker, Arch. Ztg.* 11 (1853), 109, zumal *Brunn, Ann.* 1858, 362 ff. *Mon.* 6, 21 = *Kl. Schr.* 3, 43 ff. 104, Abb. 28. *Jul. Lessing* 37 ff. *Robert, Than.* 7 f. (Abb. S. 4, darnach uns. Abb. 7). *Winnefeld, Hypnos* 6, 2. *Baumeister* (1) Abb. 781. *Reinach, Rép. d. v.* 1, 149, 2 *Steinmetz* 43 f. *Lung* 59 f. *Heinemann* 57, 2. 58. 67, T. 5a. *Löwy* 81 f. Zur Darstellung

der *προσβεία* auf der einen kommt auf der andern Seite die des von zwei geflügelten Daimonen getragenen Toten, von besonderem Wert wegen der Beischrift HVΠNOS zum Daimon r.,

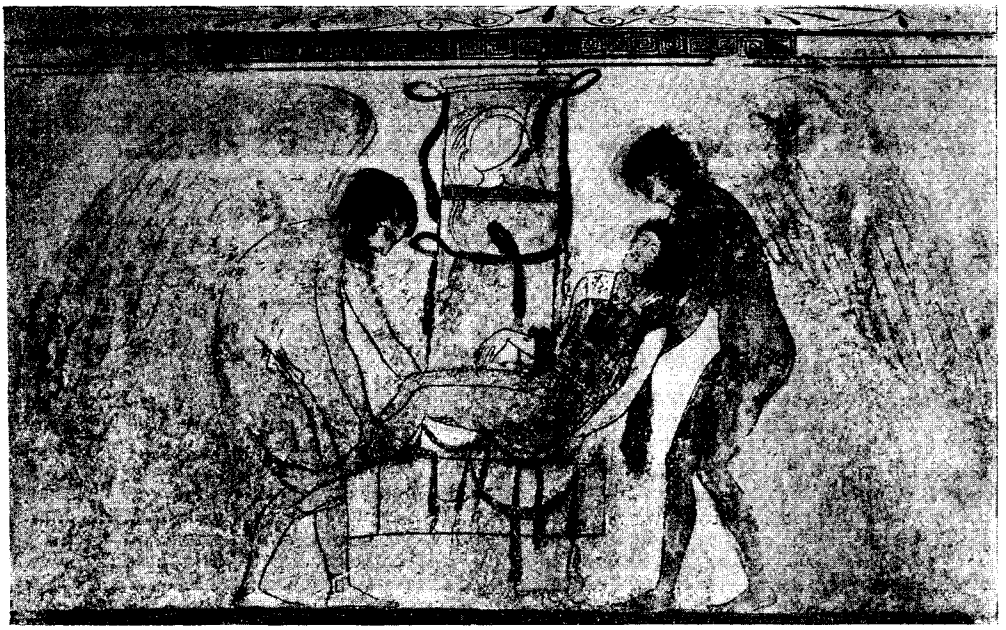
7) Caeretaner Krater im Louvre (nach *Robert, Than.* S. 4).

der, ein neues, schönes Motiv, sich auf sein r. Bein niedergelassen hat. Hier nun sind die beiden Flügelgestalten der schweren Rüstung entkleidet, nackt wie der Tote (der aber *ἐπισφύρια*, Knöchelspangen, trägt), wohl beide auch jugendlich unbärtig, was indes für den großenteils ergänzten Thanatos als unsicher zu gelten hat. Die Beischrift *Ὕπνος* gibt einigermaßen die Gewähr, daß die Deutung auf Thanatos und Hypnos für diese Darstellungen das Richtige trifft, also nicht etwa an Windgötter zu denken ist; möglicherweise war ursprünglich auch die Namensbeischrift des andern Daimon vorhanden, allenfalls Grund der Weglassung die abergläubische Scheu vor dem ominösen Wort (vgl. *Heinemann* 17 f., 2. 53, 1. 58, 2, u. Sp. 510. 522). Offenbar handelt es sich auch hier um ein Aufheben des Toten, nicht um ein Niederlegen; auf die Frage dagegen, ob unter dem toten Helden Memnon oder Sarpedon zu verstehen ist, bleibt uns das Bild die Entscheidung schuldig. — Den Übergang zu den spätern Lekythen, u. nr. 16—26, vermittelt **11**) die immerhin noch streng rf. Lekythos aus Eretria zu Berlin, *Inv.* nr. 3252, abg. und besprochen von *Furtwängler, Arch. Anz.* 8 (1893), 85 f., nr. 20 (darnach uns. Abb. 8), vgl. o. Bd. 2, Sp. 2679 A. *Steinmetz* 52, 115. *Lung* 71 ff. *Heinemann* 56, 2. 62 f., T. 2. In dieser streng symmetrischen und schematischen Darstellung sind die beiden Flügeldaimonen wieder bärtige, vollgerüstete Krieger, die die nackte Leiche eines Jünglings auffallend hoch halten, und gerade bei diesem schematischen Charakter der Zeichnung bleibt zweifelhaft, ob ein Aufheben oder Niederlegen gemeint ist; aber in der Tat hat es den Anschein, als solle da die Grabstätte angedeutet werden, auf der Schild und Helm des Toten niedergelegt und drei Lanzen aufrecht in den Boden gerammt sind, an deren mittlerer oben auch noch das Schwert befestigt ist, sodaß eben der ganze kunstvolle Aufbau der Waffen sich darstellt als Grabmal. — An diese besprochenen mythologischen Vasenbilder schließen sich in Gegenstand und Darstellung ein paar weitere Kunstdenkmäler an, so **12**) der „etruskische" Karneol-Skarabaios des sorgfältigen archaischen Stils aus Neapel in S. Tyszkiewicz zu Paris, vgl. *W. Fröhner, Coll. Tyszk.* p. 22, pl. 24, 8. *P. J. Meier* a. a. O. 213 ff. (mit Abb.). *Winnefeld* 5. o. Bd. 2, Sp. 2678, 61 ff. *Furtwängler, Ant. Gemmen* T. 16, 22 (Text S. 77). *Lung* 60. *Heinemann* 57. 64. 68. *Löwy* 82, 1. Hier sind es ein nackter geflügelter Jüngling und eine nach diesem den Kopf zurückwendende gleichfalls geflügelte Frauengestalt (Eos nach allgemeiner Annahme, wogegen *Furtwängler* an Ker dachte neben Thanatos), die den übermäßig großen nackten Leichnam eines Jünglings (Memnons) tragen, dessen Körper von vorn, dessen Kopf aber im Profil gegeben ist, eine Art Abbreviatur oder Contaminatio; doch ist vielleicht der zweite Träger bloß Raummangels halber weggelassen, nicht eigentlich ersetzt durch Eos, die nur mit ihrer L. unter des Toten Nacken greift, nicht richtig tragen hilft. Hierher gehört **13**) ein archaisches Tonaltärchen vom Esquilin, s. Z. im Besitz von *Aless. Castellani,* c. 300 v. Chr. anzusetzen, *H. Dressel, Ann.* 51 (1879), 257 59 z. *Mon.* 11, 10, 3. *P. J. Meier* 212 f., 2. *Winnefeld* 6, 1. *Steinmetz* 51 f. *Lung* 60, 3. *Heinemann* 57 f. 67 f. Zwei nackte, an Schultern und Füßen geflügelte, bartlose Daimonen heben eine nackte männliche Leiche auf; zweifarbig war das Relief bemalt: rote Figuren standen auf himmelblauem Grund. Und von den oben erwähnten Cistengriffen (*Reinach, Stat.* 2, 521. *Lung* 60, 1. *Heinemann* 60, 2) seien beispielsweis herausgehoben der Deckelgriff der sog. Cista Barberini zu Rom in der Villa di Papa Giulio (nach der ficoronischen die schönste aller erhaltenen Cisten), *Helbig, Führer*³ 2, 318 f., 1768 a, vgl. *Ann.* 1866, 357 ff. z. *Mon.* 8, 31, 2 (3). *Reinach* 2, 521, 1. *Hirth's Formenschatz* 1910, 49 (zwei mit phrygischen Helmen, Bein- und Oberschenkelschienen bewehrte Krieger tragen eine nackte tote Frau), und die Erzgruppe zu Florenz, wo zwei geflügelte Frauengestalten einen mit Helm und Knöchelspangen versehenen, im übrigen nackten Krieger quer vor sich tragen, *Reinach* 2, 521, 2. *Lung* und *Heinemann* a. a. O. Bei einer Bronze des Museo Kircheriano zu Rom sind ein Jüngling und ein Mädchen die Träger; anderseits wiederholt



8) Lekythos aus Eretria in Berlin (nach *Arch. Anz.* 1893, 85 f.).

der etruskische Karneol bei *Furtwängler, Ant. Gemmen* T. 16, 23 die Darstellung von o. nr. 12, „nur mit dem Unterschiede, daß beide Flügelgestalten weiblich sind (zwei Keren), mit langen Chitonen bekleidet" (*Furtwängler, A. G.* Text S. 77); als geringere Repliken kennt *Furtwängler* den Skarabaios des *Brit. Mus. Cat.* nr. 346, pl. E und eine Glaspaste des *Musée Fol* 2, pl. 71, 3. Zwei langbekleidete Frauen mit Leichnam zeigt auch das Bild des Petersburger Spiegels bei *Gerhard, Etr. Sp.* 4, 44 f., T. 397, 1, nach *Gerhard* Memnons Bestattung darstellend, wobei Eos und Iris die Trägerinnen, Eos im besondern charakterisiert durch Lichtschein (Nimbus) und Flügelchen an den Fußknöcheln (wie sie freilich bezeichnender wären für die Begleiterin als Iris). Und an Thanatos dachte **14**) *Gerhard* bei der als Griffverzierung an diesem Spiegel verwendeten bärtigen Flügelgestalt mit Zackenkrone (die ihrerseits wieder den Gedanken an Hades nahelegt); ferner **15**) *Furtwängler* bei dem Flügeldaimon eines Karneols zu Berlin, einem Mann mit großen Rückenflügeln, vorgebeugt, im Begriff, eine Urne niederzusetzen, *Furtwängler, Beschr. d. geschn. Steine im Ant.* S. 24 (T. 5), nr. 222. *Ant. Gemmen* 2, 95 (T. 19), nr. 68. Des weitern aber über das Motiv der einen gefallenen Kameraden wegtragenden Krieger, das z. B. auch auftritt in *Polygnots Iliupersis,* in der Gruppe des Sinon und Anchialos mit Laomedons Leiche (*Paus.* 10, 27, 3, wozu Wiederherstellungsversuch von *Benndorf, W. Vorl.* 1888, T. 12, von *Robert, 17. Hall. W.-P.* 1893, wiederholt bei *Baumgarten, Poland, Wagner, Hell. Kultur*[3] T. 12), und, offenbar von *Polygnot* übernommen, in der Kalydonischen Eberjagd am Heroon von Gjölbaschi (*Benndorf-Niemann, H. v. Gjölbaschi-Trysa* S. 109, T. 7 B 1, wiederholt *Arch. Jahrb.* 31, 1916, Beil. z. S. 257, vgl. auch *Reinach, Rép. de rel.* 1, 445, 2), vgl. *Heinemann* 58 ff. Und gewiß war *Polygnots* Einfluß in verschiedener Hinsicht auch noch wirksam auf die attischen Lekythenmaler, die Verfertiger der buntbemalten weißgrundigen Lekythen, die, für den Totenkult bestimmt, neben Darstellungen der Totenklage (*πρόθεσις*), der Abholung des Toten durch Charon, der Darbringung von Opfergaben durch die Hinterbliebenen, der Totenspende und Grabespflege zumal auch die Niederlegung oder Beisetzung (*ἐκφορά, depositio*) der Leiche durch die stillen Brüder Schlaf und Tod zeigen. Das äußere Schema ist den mythologischen Vasenbildern (o. nr. 4—11) entlehnt; doch nicht bloß treten nun an Stelle des Memnon (bzw. Sarpedon) gewöhnliche Sterbliche, es erscheinen jetzt auch die beiden Daimonen fast regelmäßig voneinander unterschieden: dem Schlaf wurde im allgemeinen seine Jugendlichkeit belassen, als der schönlockige Ephebe aber tritt er in Gegensatz zu dem ältern, mehr ernsten, mitunter auch finstern, immer bärtigen Thanatos. Im Einklang steht diese Differenzierung mit dem o. schon angezogenen zeitgenössischen literarischen Zeugnis, dem Bruchstück des *Eukleides* von Megara bei *Stob. ecl.* 3, 6, 63 (3, 302, 6 ff. *Hense*): *ἔστι δ' ὁ μὲν ὕπνος νεώτερος καὶ μειρακιώδης δαίμων, εὔπειστος καὶ ῥᾴδιος ἀποφυγεῖν· ὁ δὲ ἕτερος οὗτος πολιὸς καὶ γέρων, ἐν τοῖς πρεσβυτέροις τῶν ἀνθρώπων μάλιστα ἐμπεφυκώς, ἄσπειστος καὶ ἀπαραίτητος· τοῦτον δὲ τοῦ δαίμονος ἐργῶδές ἐστιν ἀπαλλαγῆναι, ὅταν ἅπαξ παρῇ· οὔτε γὰρ λόγοις προσέχει οὐδὲν [οὔτε ἀκούειν τὸ σύνολον δύναται seclusit Wil.]· κωφὸς γάρ ἐστιν. οὔτ' αὖ δεικνύων αὐτῷ ἐμφανίσαις τι ἄν· τυφλὸς γάρ ἐστιν,* vgl. *Robert, Than.* 22 f. *Heinemann* 53. 69; möglicherweise wieder nur aus Scheu vor dem Gebrauch ominöser Wörter ist der Name *Θάνατος* für den zweiten Daimon nicht ausgesetzt, vgl. *Heinemann* 17 f. 53, 1. 58, 2; ebenso scheinen in der spätern römischen Kaiserzeit Abergläubische das griechische Zeichen für die Zahl 9 (ϑ΄), weil damit auch das Wort *Θάνατος* beginnt, als von übler Vorbedeutung gemieden zu haben, und in der Münzstätte Antiocheia ward um 270 n. Chr. die Ziffer, die die 9. Offizin bezeichnen sollte, auf deren Münzen statt durch Θ mit ΕΔ (5 + 4) oder ΑΗ (1 + 8) oder mit der lateinischen IX wiedergegeben, zu Rom mit N (für novem), vgl. *Phil. Lederer, Berl. Münzbl.* März 1911. *Adrien Blanchet, Rev. num.* 4. sér. 15 (1911), p. XLIII f. *Gust. Schöttle, Arch. f. Kulturgesch.* 11 (1914), 323 A. — Zu *Riezlers* Publikation (s. o.), wo S. 1 A. ältere Lit., vgl. jetzt namentlich auch *Arthur Fairbanks, Athenian Lekythoi with outline drawing in glaze varnish on a white ground* (1907) und *with outl. draw. in matt color on a white gr.* (1914), *Univ. of Michigan Stud., Humanist. Ser.* vol. 6 u. 7. Unter den hier in Betracht kommenden dieser Grablekythen aber möchte *Heinemann* S. 71 nach Zeit und Typus zwei Gruppen unterscheiden. Zunächst, vertreten durch Exemplare des Brit. Museums, eine ältere Gruppe, bei der es sich noch wie bei den mythologischen Vasenbildern (o. nr. 4—11) um Bestattung speziell von Kriegern handelt, wobei die Daimonen in Schrittstellung mit beiden Füßen auf dem Boden stehen, Hypnos zu Häupten, Thanatos zu Füßen des Toten, der letztere noch finster gebildet, zumal mit struppigem, wirrem Haar. Also **16**) Lekythos im Brit. Mus. D 59 (*Cat.* 3, 405), vgl. *A. S. Murray-A. H. Smith, White ath. vas.* pl. 9. *Lung* 72 ff., 4. *Heinemann* 69, 1. 76 f., T. 7. *Fairbanks* a. a. O. (1914) S. 15 f. (class 9, 1, 21). Die beiden Daimonen sind mit kurzem Chiton bekleidet und tragen wie auf all diesen Lekythen ein paar mächtige Schwingen am Rücken, Thanatos, der von l. die Beine des Toten gefaßt hält, zeigt etwas Heftiges in seiner ganzen Bewegung, zumal gesträubtes Haupt- und struppiges Barthaar sowie auch leise gekrümmten Nasenrücken (wie dies typisch für den häßlichen etruskischen Charu). — Und **17**) Lekythos ebd. D 58 (*Cat.* 3, 400), vgl. *W. Vorl.* D 3. *Robert, Than.* 19 f. (B). 24, T. 2. *Pottier, Léc. bl.* 25, 4. *Baumeister* S. 1729 Abb. 1810. *Journ. of hell. stud.* 19 (1899), 182 γ. 183, 2. *Murray-Smith* a. a. O. pl. 11. *Fairbanks* (1907) S. 257 (6, 1, 2). *Luckenbach, Kunst u. Gesch.* 1[2], 91, Fig. 210 (darnach uns. Abb. 9). *Lung* 71 ff., 3. *Heinemann* 69, 2. 77, T. 8. *Riezler* S. 10, Fig. 8. *Studniczka, Die griech. Kunst an Kriegergräbern* S. 14 (= *N. Jahrb.* 35, 1915, 294) mit A. 37, T. 8, Abb. 15. Bei dieser im Gegensatz zur flüchtig bemalten nr. 16 liebevoll sorg-

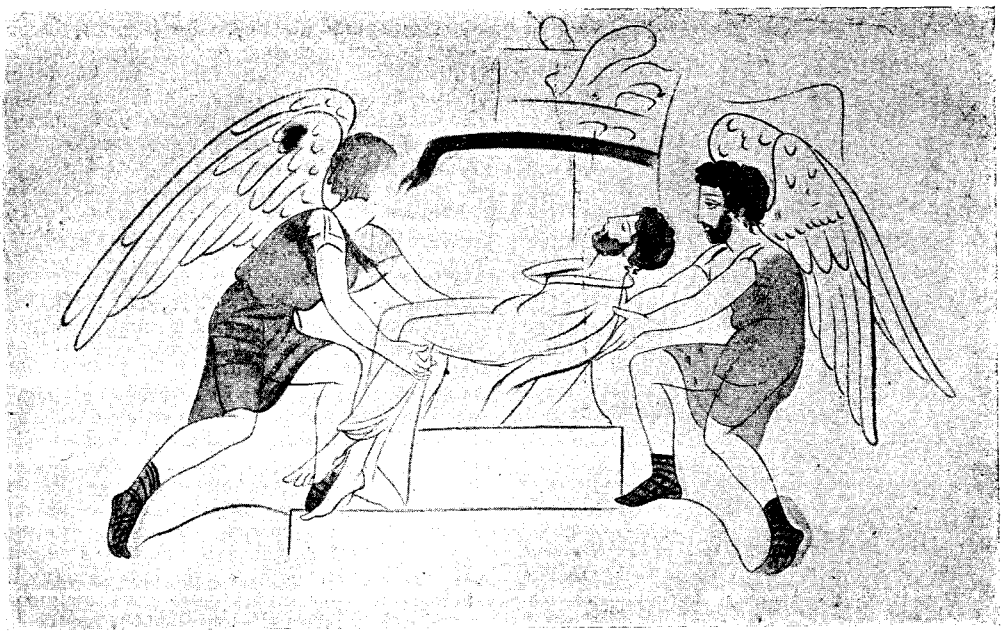


9) Lekythos im Brit. Museum D 58 (nach *Luckenbach, Kunst u. Gesch.* 1², S. 91, 210).

fältig gezeichneten Darstellung ist das Besondere, daß von den beiden nackten Flügelgestalten die zu Häupten des toten jungen Kriegers dunkler gehalten ist, in braunroter Farbe ein sanfter Jüngling, wogegen der Daimon l., der bärtige mit struppigem Haupthaar, das in starren Strähnen ins Gesicht vorfällt, mit langer Stirnfalte, stierem Blick, am Körper Spuren zeigt von Befiederung*), somit zu den Rückenflügeln hinzu weitere „Rudimente theriomorpher Auffassung" (*Lung* u. *Heinemann*). Das ist wohl der Thanatos, hier mehr noch als sonst ursprünglicher Geiernatur genähert, wie sie herkömmlich für todbringende Geister (erinnert sei nur an das sog. Harpyienmonument von Xanthos mit seinen raffenden Todesdaimonen im Vogeltypus der Sirenen), wie auf einem Geierbalg sitzend der Unterweltsdaimon Eurynomos dargestellt war in *Polygnots Nekyia* (*Paus.* 10, 28, 7, wozu *Hitzig-Blümner* 3, 782 f.), wie sich auch bei den Etruskern mit der Vorstellung des raffenden, raubenden Todesdaimons die eines Raubvogels verband, sodaß ihrem Charu oder z. B. auch ihrem Tuchulcha (vgl. *Springer-Wolters*[10] S. 453, 858. 455, 862) die Hakennase von der Form eines Geierschnabels verblieb als bezeichnendes Merkmal (vgl. *Waser, Charon* S. 74. 77).**) Somit ist in dem „bleichen (leichenblassen), düstern Mann" der Tod, der fahle, blaßmachende, dagegen in dem „lebensvoll braunen Jüngling" (so *Studniczka* in Anlehnung an *Robert* S. 24) der Schlaf zu sehen, woraus sich aber keineswegs die Nötigung ergibt, an der „Kypseloslade" (*K.-D.* nr. 1) nun auch das schwarze Kind als Schlaf anzusprechen, da ja eine Parallele zwischen den beiden Darstellungen nicht besteht und da es eben in der Natur dieser Anschauungen liegt, daß sie fließend und dem Wandel unterworfen sind. — Nicht mehr um Krieger handelt es sich bei der zweiten, jüngern Gruppe von Lekythen; da sind es beliebige Sterbliche, die von dem göttlichen Brüderpaar bestattet werden, wobei nun aber Thanatos, ernst, doch milde gehalten, zu Häupten und Hypnos zu Füßen des Toten steht, je mit aufgestütztem Fuß (zu welchem Motiv vgl. *Fr. Behn, Die ficoron. Cista, Diss. Rostock* 1907, S. 33 f.). Hierher zählen zunächst die vier folgenden Darstellungen: **18**) Lekythos zu Berlin nr. 2456 (*Furtwängler, Beschr.* S. 685), vgl. *Robert, Than.* 19 (A), T. 1. *Pottier* p. 25, 3. *Lung* 71 ff., 2. *Heinemann* 70, 3. 77 f., T. 9. *Fairbanks* (1914) 83 f. (11, 2, 4). Vor einer akanthosgeschmückten, von roter Tänie umwundenen Stele wird von Schlaf und Tod die Leiche eines Mellepheben niedergelegt, l. zu Häupten der bärtige Thanatos mit gütig ernstem Gesichtsausdruck, den l. Fuß aufstützend auf einen Stein, anscheinend nackt, ursprünglich wohl auch mit kurzem Chiton angetan (dessen Farbauftrag mit der Zeit geschwunden) wie der jugendlich unbärtige Hypnos r., der tief sich niederbeugend den Toten bei den Oberschenkeln gefaßt hält. — **19**) Lekythos im Athener Nationalmuseum nr. 1796, *Collignon-Couve* nr. 1653 (p. 527), vgl. *Dumont-Chaplain, Céram. de la Grèce propre* 1, 388, pl. 29 (darnach uns. Abb. 10). *Robert, Than.* 21 (C). *Pottier* p. 24, 1. *Lung* 72 ff., 5. *Heinemann* 70, 4. 78, T. 10. *Fairbanks* (1914) S. 166 (cl. 14, 7). Hier ist die Stellung der beiden mit kurzem Chiton und Schuhen bekleideten Flügelgestalten vertauscht, doch gewech-

*) Nach *Löwy* a. a. O. 82 f., 8 handelt es sich nicht um Befiederung, sondern um zeichnerische Ungenauigkeiten.

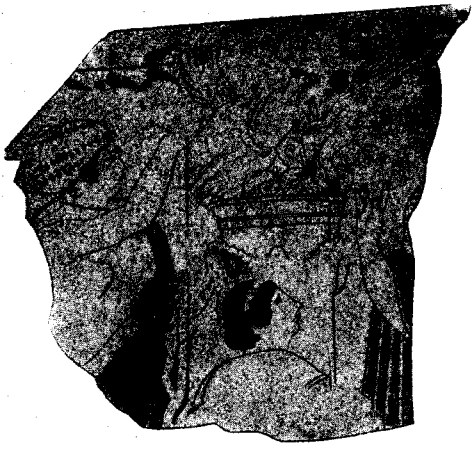
**) Vgl. über die Beziehungen des Geiers zu den Daimonen des Totenreichs *Roscher, Apotropäen* S. 68 ff. 82 ff.



10) Lekythos im Athener Nationalmuseum (nach *Dumont-Chaplain, Les céram. de la Grèce propre* 1, pl. 29).

selt auch die Lage des Toten, eines in ein langes Gewand gehüllten bärtigen Mannes, also wieder der bärtige Thanatos zwar r., doch zu Häupten, der andere, wahrscheinlich unbärtige Daimon l. zu Füßen des Toten, beide den einen Fuß auf eine Stufe der Grabstele aufstützend in symmetrischer Gegenüberstellung. — **20**) Lekythos ebd. nr. 1939, *Collignon-Couve* nr. 1656 (p. 528 f.). *Lung* 72 ff., 9. *Heinemann* 70 f., 8. *Riezler* S. 9 A. 16. 131 f. z. T. 74. *Fairbanks* (1914) S. 82 (11, 2, 2). Wiederum l. beidhändig den Toten an den Beinen tragend und den l. Fuß auf eine Stufe der Stele aufstützend, wieder angetan mit hohen Stiefeln und Chiton, ist Hypnos eigentlich das einzige deutlich Erhaltene; am Rücken trägt er große Flügel mit dunkeln Schwungfedern, sein Haar ist halblang, gelockt, sein Gesicht schön, doch finster, die Unterlippe vorgeschoben; vom Toten, der am Grabmal niedergelegt wird, ist nur noch der Unterkörper schwach sichtbar, vom Thanatos nur die Schuhe und die großen Schwungfedern der Flügel. — **21**) Lekythos ebd. nr. 1830, *Collignon-Couve* nr. 1654 (p. 527 f.), vgl. *Dumont-Chaplain* a. a. O. 1, 388, pl. 27 f. *Rayet-Collignon, Hist. de la cér. gr.* p. 231 fig. 85. *Robert, Than.* 21 f. (D). 24 f. 27 (Schlußvign., darnach uns. Abb. 11). *Pottier* p. 24, 2. *Daremberg-Saglio, Dict.* fig. 2287. *Lung* 72 ff., 6. *Heinemann* 70, 5. 78 f., T. 6 b. *Fairbanks* (1914) S. 82 (11, 2, 3). Eine jugendliche Frau in beinahe sitzender Haltung wird hier vor ihrer akanthosgeschmückten Stele sanft niedergelegt von dem bärtigen Thanatos im kurzen Chiton mit aufgesetztem l. Fuß l. im Bild zu Füßen der Toten und dem knabenhaft jugendlichen, mit Chlamys bekleideten Hypnos r., der sich wiederum tief vorbeugt. Dazu kommt aber 4. ein Jüngling hinter Hypnos r. neben der Stele stehend mit Petasos und Chlamys, die R. quer vor dem Leib, die L. erhoben haltend und wie in Trauer das Haupt senkend; mit *Murray, Robert, Lung* wird man ohne weiteres an Hermes denken, zumal dieser (freilich besser gekennzeichnet) auch bei Lek. u. nr. 24 als Zuschauer auftritt; einen Jüngling gewöhnlichen Schlages, lediglich einen sterblichen Besucher des Grabes, Bruder oder sonstigen nahen Angehörigen der Verstorbenen vermuteten in ihm *Heydemann, 3. Hall. W.-P.* 80, 204. *Milchhoefer, Ath. Mitt.* 5 (1880), 180, 2. *Heinemann* 78 f. (weil Hermes auf den Lekythen stets bärtig gebildet sei, so auch u. nr. 24). *Riezler* S. 9, 16 (der mit Recht diese Bilder weniger für mythologisch als für symbolisch hält und der zudem die Echtheit der Lek. u. nr. 24 anzweifelt). — Besonderes Interesse beansprucht **22**) die Scherbe einer Lekythos zu Berlin, Inv. nr. 3325, vgl. *E. Curtius, Arch.*

11) Lekythos im Athener Nationalmuseum (nach *Robert, Than.* S. 27).



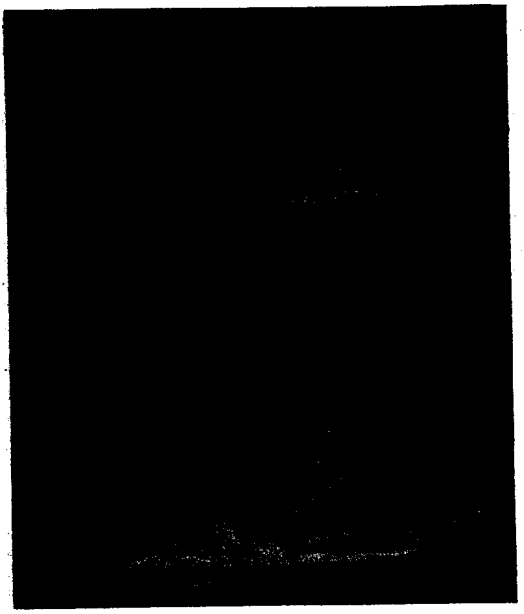
12) Lekythosfragment in Berlin (nach *Heinemann, Than.* T. 11).

Jahrb. 10, 1895, 86 ff. zu T. 2 (*Anz.* S. 41 nr. 52). *A. v. Salis, Stud. z. d. att. Lek.*, in '*Iuvenes dum sumus*' (*Festschr. z. 49. Philol.-Vers., Basel* 1907) S. 64. o. Bd. 3, Sp. 2112, 15 ff. *Collignon, Les stat. fun.* 104/06, Fig. 54. *Lung* 72 ff., 7. *Heinemann* 70, 6. 79 f., T. 11 (darnach uns. Abb. 12). *Riezler* S. 11. Hier ist die bekannte Gruppe von Hypnos und Thanatos mit Leichnam (Thanatos bärtig, mit hohen Schuhen, r. zu Häupten der Toten) als Akroterienbild verwendet, als figürliche Darstellung einer Stelenbekrönung, was darauf schließen läßt, daß dies Motiv wirklich Eingang gefunden in die attische sepulkrale Plastik und daß es tatsächlich plastische Darstellungen dieses Typus gegeben, zum mindesten Akroterien, plastische Grabepitheme mit diesem bildlichen Typus, vgl. *F. Hauser, Oesterr. Jahresh.* 6 (1903), 106 f., A. 24. *v. Salis, Heinemann, Riezler* a. a. O. — Sodann **23**) Lekythos im Ath. Nationalmus. nr. 1928, *Collignon-Couve* nr. 1655 (p. 528), vgl. *H. Wallis, Pictures from the greek vases: The white ath. lekythoi* pl. 10. *Fairbanks* (1907) S. 258 f. (cl. 6, 1, 3). *Lung* 72, 2. *Heinemann* 70, 9. *Riezler* S. 9, A. 16. Die Darstellung ist im Typus etwas verschwommen und abweichend vom Herkömmlichen, insofern als hier die Daimonen, beide unbärtig, die Tote auf einem vor dem Grabmal stehenden Stuhl oder Bett niederzulegen scheinen; das Stück ist allerdings sehr zerstört, Einzelheiten bleiben unklar. — Desgleichen weicht vom Hergebrachten ab **24**) die Lekythos ebd. nr. 12783, *G. Nicole, Cat. Suppl.* 212, 1009, pl. 16. *Lung* 72 ff., 10. *Heinemann* 70 f., 7. *Riezler* 9, 16. *Fairbanks* (1914) 82 f. (11, 2, 3 a). Wieder handelt es sich hier um eine junge Frau; die zwei Daimonen aber, mit gegürtetem Chiton bekleidet, sind da beide bärtig gegeben; ferner ist der Gruppe Hermes gesellt, bärtig, mit Flügeln an den Fersen, mit Chlamys angetan, mit Kerykeion in der R., und spielt sich die Szene nicht am Grab, sondern in der durch einen Baum oder Busch mit langen kahlen Zweigen angedeuteten freien Landschaft ab; all diese Abweichungen vom Gewöhnlichen machen *Riezler* (vgl. auch *Heinemann* S. 71, A. 2) das Stück verdächtig, zudem gibt ihm die Figur des Hermes, besonders in der Zeichnung der Chlamys, auch zu stilistischen Bedenken Anlaß. Direkt auszuschließen ist die Lekythos, s. Z. im athenischen Kunsthandel, bei *Pottier* p. 25, 5, pl. 2, als moderne Fälschung verworfen von *Robert, D. Lit.-Ztg.* 5 (1884), 1796, vgl. auch *Winnefeld, Hypnos* 6, 4. *Körte* bei *Pauly-Wissowa* 5, 2091, 63 ff. *Steinmetz* 52, 117. *Lung* 74, 1. *Waser, Arch. f. Rw.* 16 (1913), 367, 4. *Heinemann* 70, 10. *Riezler* a. a. O. *Fairbanks* (1914) S. 226. Dafür erfährt der bisherige Bestand durch *Fairbanks* Vermehrung um zwei Exemplare, **25**) u. **26**) Lekythen in athenischen Privatsammlungen, die eine aus Pikrodaphni, *Fairbanks* a. a. O. (1914) S. 16 (cl. 9, 1, 22 f.), deren Depositio-Darstellungen ziemlich genau entsprechen derjenigen der Berliner Lekythos o. nr. 18; bei der Lekythos aus Pikrodaphni aber ist ähnlich wie bei der als nr. 24 aufgeführten die Stele weggelassen, bzw. ersetzt durch einen mit Tänien geschmückten Tumulus und einen belaubten Baum. — Angeschlossen seien hier zwei interessante Beispiele eines Nachklingens dieses Hypnos-Thanatos-Motivs außerhalb Attikas in nichtgriechischer Kunst: **27**) eine singuläre etruskische Wandmalerei in der 1865 entdeckten, 1873 wieder geöffneten sog. Tomba della Pulcella zu Corneto (Tarquinii), deren Gemälde stilistisch den rf. attischen Vasen im Übergang vom strengen zum schönen Stil entsprechen (erinnernd an die Meisterschalen des Euphronios und seiner Genossen), somit etwa um die Mitte des 5. Jhs. entstanden sind, vgl. *G. Körte, Ant. Denkm.* 2 (1899/1901), S. 6 f., T. 43, 3. o. Bd. 3, Sp. 2112, 7 ff.: zwei nackte, jugendlich unbärtige Flügeldaimonen (zum braunroten Inkarnat kommt grünlichblaue Zeichnung der Flügel), von vorn gegeben, doch die Köpfe im Profil nach außen gewendet, nach l. der eine, der andere nach r., halten herabschwebend mit beiden Händen (in symmetrisch entsprechender Anordnung) ein großes, mit kreisförmigen Verzierungen versehenes Tuch schweren Stoffes, offenbar, um es über den darunter im Alkoven ruhenden Toten zu decken. — Und **28**) das Diptychonrelief aus S. Gherardesca zu Florenz im Brit. Museum, das, wohl noch dem 4. Jh. n. Chr. zugehörig, wahrscheinlich die Apotheose des Kaisers Constantius Chlorus darstellt, vgl. *Daremberg-Saglio, Dict.* 2, 275 f., fig. 2460 (darnach uns. Abb. 13). *Emile Molinier, Hist. gén. des arts appliqués à l'ind.* 1, 35 f., 40 (mit Textabb.). *Hans Graeven, Repert. f. Kunstwiss.* 21 (1898), 32. o. Bd. 3, Sp. 2112, 11 ff., wo wieder zwei nackte Flügeldaimonen, diesmal gehörnt und der r. bärtig, den vergötterten Kaiser himmelwärts tragend; dieser in sitzender Haltung hat seine L. auf die Schulter des bärtigen Daimons gelegt, die R. aber mit sprechender Gebärde erhoben, dabei emporblickend, als öffne sich ihm der Himmel, als erschaue er die Götterversammlung, die über ihm im Hintergrund wiedergegeben ist.

Des weitern gibt es noch ein paar Vasenbilder, bei denen die Erklärung einer Flügelgestalt als Thanatos wenn nicht geradezu sich aufdrängt, so doch jedenfalls nicht weit abliegt.

13) Diptychonrelief im Brit. Museum (nach *Daremberg-Saglio, Dict.* 2, fig. 2460).

Genannt sei **29**) der Kantharos aus Nola im Stil des Epigenes, aus S. Pourtalès im Brit. Museum E 155 (*Cat.* 3, 143 f.), vgl. *Th. Panofka, Rh. Mus.* 2 (1828), 452 f. und *Cab. Pourtalès* p. 37, pl. 7. *Raoul-Rochette, Mon. inéd.* p. 205 ff., pl. 40. *Klügmann, Mem. d. I.* 2 (1865), 388/92. *Klein, Arch. Ztg.* 38 (1880), 189 f. *Robert, Than.* 43; *Bild u. Lied* S. 210/12. *Jul. Vogel, Scenen eur. Trag. in gr. Vasengem.* 116, 1. 141 f. *Foerster, Verh. d. 40. Philol.-Vers.* (*Görlitz* 1889) 306, 23. *Milchhoefer, Arch. Jahrb.* 9 (1894), 75. *Cecil Smith, Class. Rev.* 9 (1895), 277/80. *Höfer* o. Bd. 3, Sp. (993, 32 ff.). 1012, 32 ff. Art. *Orestes. Reinach, Rép. d. v.* 1, 429, 1. *Waser* bei *Pauly-Wissowa-Kroll, R.-E.* s. *Ixion.* Auf einen Altar im Mittelpunkt des einen Bildes hat sich ein bärtiger Mann geflüchtet, der von einer Schlange in die l. Schulter gebissen wird, mit Schwert in der ausgestreckten R., Schwertscheide in der L., nackt bis auf das Wehrgehänge; er hat soeben den Jüngling ermordet, den von l. her ein nackter bärtiger Daimon mit mächtigen Schwingen am Rücken, Thanatos, in seinen Armen auffängt; dem Thanatos entspricht r. ein herbeieilender Bärtiger mit Zepter in der vorgestreckten L., mit der R. zum Steinwurf ausholend. Man hat in dem Schutzflehenden Orestes, Laokoon oder Ixion vermutet, identisch scheint er mit dem nackten Missetäter des Bildes auf der andern Seite, nach *Panofka* wieder Orestes, nach *Klügmann* Ixion; *Robert* namentlich hat im Hinblick auf die beidemal entsprechend gestaltete Hauptfigur beide Darstellungen demselben Ixion-Mythos zugewiesen, weiteres zumal *Smith* beigebracht. — Ferner **30**) die campanische Amphora, gleichfalls aus Nola, zu Berlin nr. 2991 (*Furtwängler, Beschr.* S. 835): l. steht nach r. ein Mann (Thanatos?) in kurzem Chiton und mit großen Rückenflügeln, mit kurzem schwarzem Haar, bloß konturiertem (tongrundigem) Bart, etwas krummer Nase (s. auch nr. **31**) und geöffnetem Mund, den Zeigefinger seiner L. gegen Hermes erhebend, der in der üblichen Weise gekennzeichnet ist. — Ferner **31**) der rf. Stamnos aus Chiusi, aus S. Casuccini im Museo Naz. zu Palermo, vgl. *E. Braun, Bull. d. I.* 1838, 85 f. *Jahn, Ann.* 20 (1848), 216, t. d'agg. K (A). *Heydemann, Arch. Ztg.* 29 (1872), 59 ff., nr. 77 z. T. 46. *Robert, Than.* 44. *Daremberg-Saglio, Dict.* 1, 1100, fig. 1357. *Waser, Charon* S. 138, 23. *Pottier, Alb. des Musées de prov.* 73. *Reinach, Rép. d. v.* 1, 278, 1. In dieser Darstellung, die man auf den Selbstmord des Aias bezieht, naht der geflügelte Daimon, der auf Thanatos sich deuten läßt, von r.; mit kurzem gegürtetem Chiton ist er bekleidet und vor allem hier unbärtig, ferner krummnasig (vgl. Thanatos bei nr. 16 und 30, sowie den Charu der Etrusker); indem er beide Hände vorstreckt, nimmt er durch Zugreifen oder Handauflegen Besitz von seinem Opfer; so ist die Bewegung der Hände gewiß glaubwürdiger erklärt als durch die Annahme, es sei der (hier männlich gegebene) Daimon, der dem Aias die verwundbare Stelle weist, nach *Schol. Soph. Aias* 833 (*Aisch. frg.* 78 *N.*), welchen immerhin nicht wenig bestechenden Gedanken *Robert* geäußert hat. — An Thanatos hat *E. Pottier* gedacht bei **32**) der jugendlichen Eros-ähnlichen Flügelgestalt, die ein Mädchen verfolgt mit kurzem Schwert in der gesenkten R. und Schwertscheide in der vorgehaltenen L., auf einer gleichfalls zu Palermo befindlichen Amphora, vgl. *Heydemann* a. a. O. 55, 48, T. 45 (wo die Deutung „Boreade in Liebesverfolgung"). *Reinach* a. a. O. 1, 410, 2. Ist die Deutung auf Thanatos in diesem Fall sehr fraglich, so ist sie es nicht minder (immerhin unter den vorgebrachten nicht die schlechteste), **33**) bei jenem Daimon auf der Ficoronischen Cista (aus Praeneste im Museo Kircheriano zu Rom, *Helbig, Führer*³ 2, 303 ff., 1752), jenem bärtigen Zuschauer mit den mächtigen Flügeln am Rücken, der finstern Blickes am Vorgang teilnimmt, indem er sein l. Bein auf einen Felsen aufstellt („ein echt polygnotisches Motiv", s. Sp. 512, 42 ff.) und nachdenklich mit der L. das Kinn stützt, in der Abb. o. Bd. 1, Sp. 527 mit Fragezeichen Eidolon genannt, im Art. *Sosthenes* Bd. 4, Sp. 1232 f., 17 von *Pfister* für Sosthenes abgelehnt, dagegen angesprochen als Boreas, welche Deutung auf *Gerhard* zurückgeht, auch aufgenommen worden ist von *Behn, Ficoron. Cista* (*Diss. Rostock* 1907) 33 ff. und *H. Bulle, Der schöne Mensch*² Sp. 633 z. Abb. 194 f., wo „der rauhe Mann mit den großen Flügeln, der finster auf die Szene schaut," bezeichnet wird („nach der glaublichsten Deutung") als „Boreas, der Nordwind, der Schutzgott des nordischen Bebrykerlandes, ein Gegenstück zu der Griechenbeschützerin Athena" (auf der andern Seite). Nun wiederholt sich aber die Figur auf weitern italischen Denkmälern (s. *Behn* S. 34 f.), zumal mit Namensbeischrift als Kalchas verwendet auf dem etruskischen Spiegel im Museo Etr. Greg. des Vatican bei *Helbig*³ 1, 371 f., nr. 642, sie ist also in der Komposition der ficoron. Cista wohl eine der Zutaten des italischen Künstlers, und da die Etrusker mit Vorliebe Todesdaimonen in ihre Darstellungen einmengten, läßt sich immerhin auch hier an Th. denken, den Daimon des

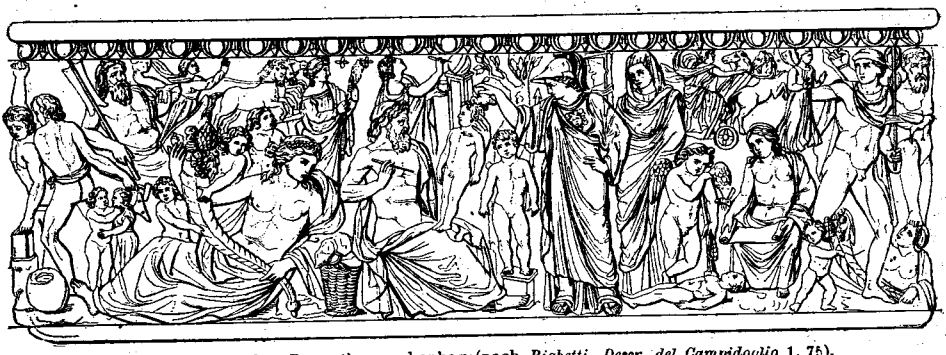


14) Ephesisches Säulenrelief im Brit. Museum (nach *Bruckm.* T. 52).

Todes, der auf sein Opfer wartet, in diesem Fall auf den Tod des Amykos, vgl. *Bulle, Der schöne Mensch*[1] S. 49 (zu T. 135). — Unsicher auch bleibt bildliche Darstellung des Thanatos im Rahmen ebenso unsichern künstlerischen Niederschlags der Alkestissage. Nur gestreift sei **34**) der attische spät-sf. Skyphos im Museum von Kopenhagen, *Bull. Nap. n. s.* 5, t. 11 (*Reinach* a. a. O. 1, 489 f.), mit Darstellung des nackten unbärtigen Herakles, der, tüchtig ausschreitend, die Keule in der L., mit der R. ein Ungeheuer am Strick aus einer Höhle herauszuführen scheint, eine Karikatur doch wohl, in der Art derjenigen auf einer Kanne gleichen Stils zu Berlin, *Arch. Ztg.* 1885, 14, T. 7, 2 (*Reinach* 1, 459, 4); an der Leine sieht man lediglich einen riesigen menschlichen Kopf mit heraushangender Zunge; der Typus der Handlung aber ist am ehesten der des Kerberosabenteuers, und so hat denn die Annahme *Furtwänglers* o. Bd. 1, Sp. 2221, 30 ff., es handle sich um scherzhafte Bildung des Kerberos als scheußlichen Wächters der Unterwelt, entschieden mehr für sich als der Gedanke an des Herakles Sieg über Thanatos. — Dagegen ist, wenn nicht sicher, so doch trotz allen Einwendungen höchst wahrscheinlich Thanatos wenigstens in einer Alkestisdarstellung nachgewiesen (und damit zugleich ein statuarischer Thanatostypus gewonnen, belegt und festgelegt für das 4. Jahrh.) **35**) auf der reliefierten Säulentrommel im Brit. Museum von einer der 'columnae caelatae' des Artemision zu Ephesos, vgl. *Cat. Sculpt. Br. Mus.* 2, nr. 1206, T. 23. *Bruckm.* T. 52 (darnach uns. Abb. 14). *Baumeister* Abb. 281. *Klass. Skulpt.-Schatz* nr. 61. *Das Museum* 3, 118. *Collignon-Baumgarten, Gr. Plast.* 2, 416 ff., Fig. 205 f. *Reinach, Rép. de rel.* 1, 139 f. Hier ist nach *Robert, Than.* 36 ff. (z. T. 3). *Arch. Märchen* 160 ff. 170 ff., T. 1, 1 Thanatos zu sehen in dem von vorn gegebenen nackten Epheben mit mächtigen Adlerflügeln am Rücken und großem Schwert an der l. Hüfte, befestigt an doppeltem, über die r. Schulter laufendem Riemen; das r. Bein ist Standbein, das l., fast ganz entlastet, seitlich gestellt; die r. Körperhälfte hat stark gelitten, doch war wohl die R. ohne Attribut gesenkt an der Seite herabhangend, die L. ist erhoben mit sprechender Gebärde des Grußes oder des Abschieds, die, wie auch der wehmütige Blick des leise geneigten Kopfes, der Frauengestalt r. gilt, also Thanatos, der mit dieser Geste die Alkestis aus seiner Macht freigibt, sie dem Hermes weiter r. überläßt, der, am Kerykeion ohne weiteres kenntlich (abg. o. Bd. 1, Sp. 2416), bereits seinen Blick nach oben richtet, im Begriff eben, die Alkestis an die Oberwelt zurückzugeleiten; denn daß der Hades Schauplatz der Szene ist, bezeugt direkt auch die Gegenwart von Hades und Persephone, weiter r. hinter Hermes, denen auf der andern Seite l. von Thanatos Herakles dürfte entsprochen haben, der Befreier der Alkestis, freilich nur noch in dürftigen Resten erhalten. Früher vorgeschlagene Benennungen für die Flügelfigur, wie Agon (*Ἀγὼν φέρων ἀλτῆρας Paus.* 5, 26, 3, vgl. *E. Curtius, Arch. Ztg.* 30, 1873, 72 ff. zu T. 65 f., der an einen Wettstreit dachte zwischen den von Hermes zu Apollon geführten Musen, wobei Agon zugegen, der Genius des Wettstreits), Eros (*Furtwängler, Eros in der Vasenm.* S. 89), Boreade (*R. Engelmann, Arch. Ztg.* 1879, 114, der die Darstellung auf die Argonauten bei Phineus vor Ankunft der Harpyien beziehen wollte) hat *Robert* schon *Than.* S. 38, 3 registriert und zurückgewiesen; in seinen *„Arch. Märch."* 160 ff. aber widerlegte er *Kekulé, D. Lit.-Ztg.* 1880, 382 und *Wolters* in *Friederichs-Wolters, Baust.* 430, sowie besonders auch die Deutung *Benndorfs, Bull. com.* 14 (1886), 54 ff. auf eine Episode aus dem Parisurteil mit Eros; weiter hat *A. H. Smith, Journ. of hell. stud.* 11 (1891), 278 ff. an die Schöpfung der Pandora gedacht. Doch unter allen Deutungen bleibt die von *Robert* die am besten begründete, einzig stichhaltige, ja, sie darf gelten als eine der glänzendsten archäologischen Interpretationen überhaupt. Ihr haben schon *Overbeck, Gr. Plast.*[4] 2, 131 und gegen *Curtius* auch *Rayet, Mon. de l'art ant.* 2 (pl. 50) zugestimmt, u. a. auch *Collignon-Baumgarten* 2, 418. *Bloch* o. Bd. 2, Sp. 1371, 6 ff. und *Alk.-Stud.* 50 f. (= *N. Jahrb.* 7, 131). *Reinach, Rép. de rel.* 1, 139 f. *Schredelseker, De superst. Gr. quae ad crines pert.* (*Diss. Heidelb.* 1913) S. 32, 2 usf., ablehnend *Klein, Gr. Kunst* 2, 300. *Heinemann* S. 12, schwankend *Springer-Wolters*[10] S. 331 f. (Abb. 606 f.). — Was *Robert* im Anschluß an die ephesische Darstellung *„Arch. Märch."* S. 175 ff. des weitern für Thanatos in Anspruch nimmt, ist kaum hierher gehörig: für das pompejanische Wandgemälde (*Helbig* nr. 1305) ist schon o. Sp. 487, 44 ff. zugunsten der üblichen Beziehung auf die Opferung der Iphigeneia entschieden worden; die beiden Statuet-

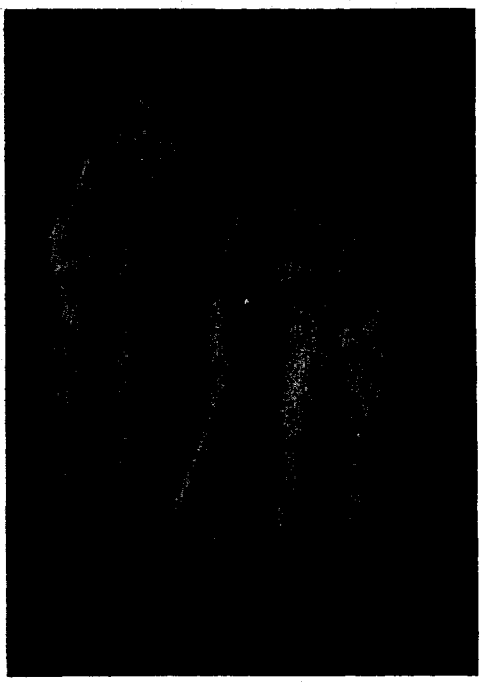
tenvasen aus Olbia und Tanagra, die ein von einem geflügelten Jüngling geraubtes Mädchen zeigen (vgl. auch *Preller-Robert* 1, 845, 2), finden doch besser ihre Einordnung unter die Darstellungen des Raubes der Oreithyia durch Boreas, sind z. B. auch aufgeführt von *Wernicke* Art. *Boreas* bei *Pauly-Wissowa* 3, 728, 31 ff. (nr. 30 f.). — Eigentlich todumwittert, todumdräut erscheinen Alkestis und Admet auf dem o. erwähnten rf. Krater mit Volutenhenkeln im Cab. des Méd. zu Paris, wo die beiden voneinander Abschied nehmen zwischen zwei mit Hammer und Schlangen drohend auf sie eindringenden etruskischen Daimonen, grausen Charungestalten mit scheußlicher Fratze, abg. als Titelkupfer z. 2. Bd. von *G. Dennis, Cities and cemet. of Etr.*[3], vgl. auch *Petersen, Arch. Ztg.* 21 (1863), 108 f., T. 180, 3. *J. Martha, L'art étr.* p. 487, fig. 324. *Waser, Charon* S. 83. 134 f., 15. *Reinach, Rép. des vases* 1, 395, 1. *Heinemann* S. 81, 1.

An der Richtigkeit von *Roberts* Deutung des ephesischen Säulenreliefs hängt sehr viel: darf man mit ihr rechnen, so darf man zugleich *Robert* (*Than.* S. 44; *Arch. Märch.* S. 170) zustimmen, „daß hier der erste Keim für die spätere Verwendung der Eroten als Todesgötter vorliegt" (nur sagt man gewiß zutreffender „als Todesgenien"). So hat man bereits auch 36) bei dem berühmten, vielfach überschätzten Erostorso von Centocelle, dem „Genio del Vaticano" (*Helbig*[3] 1, 117 f., 183. *Bruckm.* T. 379. *Furtwängler, Meisterw.* S. 540 ff., Fig. 101. *Collignon, Les stat. fun.* p. 334 ff., fig. 213. *Löwy, Gr. Plast.*[2] S. 72 f., T. 79, 152. 84, 161) und seinen zwölf Repliken (vgl. *Furtwängler* a. a. O. *Klein, Prax.* 233, 1, der farnesische Eros zu Neapel in Abb. o. Bd. 1, Sp. 1359. *Furtwängler* Fig. 100. *W. Rolfs, Neapel, Ber. Kunstst.* nr. 29, S. 67 f., Abb. 39. *Löwy* a. a. O. T. 79, 153) vermutet, daß dieser Typus des Flügelknaben nicht mehr den eigentlichen Liebesgott meine, vielmehr den aus dem Eros abgeleiteten „Thanatos". Die L. hielt den Bogen, wie ihn Apollon-Helios führt als der rächende Todesgott (z. B. in der Niobesage), dessen Pfeile die versengenden, mordenden Sonnenstrahlen sind, und wie der neugriechische Charos ausgestattet ist mit Pfeil und Bogen, den typischen Jagdwaffen, oder auch als reitender Jäger gedacht ist (*Waser, Charon* S. 100). Für die gesenkte R. aber nimmt man nach Maßgabe der Statuette der Kandelabergalerie des Vat. (*Helbig*[3] 1, 245, 381, z. B. auch *Reinach, Stat.* 2, 488, 1) und der Statue im Konservatorenpalast (*Helbig*[3] 1, 538, 947. *Reinach* 2, 94, 3. *Collignon, Les stat. fun.* S. 333 f., Fig. 212) eine umgestülpte Fackel als Attribut an, das Symbol des erlöschenden Lebens (vgl. auch die „fax funebris"); und endlich scheint dieser „Todesgenius" mit dem sinnend träumerischen Ausdruck des leise wie in Wehmut geneigten Hauptes selber schmerzlich betroffen durch sein Amt, das menschliche Leben zu vernichten. Vgl. *Waser* Art. *Eros* bei *Pauly-Wissowa* 6, 505, 20 ff. *Collignon* a. a. O. 333 ff. Von „sepulkraler Bedeutung" wenigstens der Replik zu Neapel spricht auch *Furtwängler* o. Bd. 1, Sp. 1361, 63, dagegen wird die in der 2. Aufl. von *Helbigs Führer* (1, 108 ff., 189) mit aller Bestimmtheit vorgetragene Deutung des Eros von Centocelle auf Thanatos (*Furtwängler, Meisterw.* 542, 7. *Collignon* a. a. O. 335, 4) in der 3. Aufl. als verfehlt wieder aufgegeben. Es ist indes nicht abzusehen, warum die später so geläufige Darstellung des Todesgenius hier nicht schon wenigstens vorgebildet sollte angenommen werden dürfen; freilich (und in diesem Punkte hat, wie übrigens auch in andern Fällen, gegenüber *Lessing* der minder beachtete *Herder* tiefer geschaut, bereits die richtige Einsicht gehabt) nicht eigentlich um Thanatos, den Todesgott kann es sich dabei handeln, sondern, wie schon *Herder* (der in seinem immer noch ungemein lesenswerten *„Nachtrag zu Lessings Abhandlung"*[1] 1786, 288. [2] 1796, 302 = *Sämtl. Werke, hg. von Bernh. Suphan* Bd. 15, 437 mit Recht unterscheiden möchte zwischen mythologischen Göttern und allegorischen Wesen) a. a. O. 450 f. ausführt, um einen „Euphemismus der Kunst, den man über den Tod auch in der Sprache liebte" (vgl. o. Sp. 507, 32. 510, 9 ff.), um einen Ersatz bloß für den eigentlichen Thanatos: „Aus Sprache und Kunst ward er verbannet, und in der letzten ein Genius an die Stelle gesetzt, der — nicht den Tod vorstellen sondern seine Idee verhindern, d. i. ihn nicht vorstellen, vielmehr verhüten sollte, daß man nicht an ihn dächte"; nach *Herder* auch ist von den beiden Jünglingen der Schlaf eigentlich der Hauptbegriff: „denn da die ganze Vorstellung auf einer Allegorie beruhet" (und das ganze Bild vom Schlaf ausgeht), so muß dieser seinem Bruder Bedeutung geben, und der Tod steht eigentlich nur der Symmetrie wegen da (S. 451 f.). Ferner hat schon *Herder* bei *Lessing* eine genauere Festsetzung vermißt, „von welchem Volk der Alten und von welcher Zeit er rede"; alle Denkmäler, die er anführe, seien ja römisch (S. 479, 1, wobei er mit Recht auch die Etrusker anzieht, denen man angesichts ihrer eigenen ausgebildeten Genienlehre sehr wohl einen bestimmenden Einfluß auf Ausprägung und Häufigkeit der Verwendung dieser römischen Todesgenien zumessen darf), und anderseits, wenn dann auch mit dem schönen Knaben, der, geflügelt und ungeflügelt, gewöhnlich schlummernd, mit noch lodernder, aber gesenkter oder umgestürzter und ausgelöschter Fackel (vgl. *Preller-Robert* 1, 845), mit übereinandergeschlagenen Beinen dasteht, mit einer Achsel auf die umgekehrte Fackel sich lehnend, die eine Hand unter das müde Haupt auf die Schulter gelegt, die andere an der Fackel niederhangend, etwa mit Kranz, einem Symposienkranz, hindeutend auf gehabten Genuß, auf die müde Ernüchterung nach des Lebens Rausch (vgl. *Petersen, Röm. Mitt.* 16, 1901, 59. *Waser,* Art. *Eros* bei *Pauly-Wissowa* 6, 508, 42 ff.), wenn auch mit dieser stereotypen Figur auf Urnen, Sarkophagen, Grabdenkmälern der römischen Kaiserzeit immer wieder der Genius des ewigen Schlafes gemeint ist, beachtenswert ist doch der Einwurf, den schon *Herder Lessing* gemacht hat (S. 435): „Wie mancherlei Genien gabs, die Fackeln trugen und sie also auch, wenn es die Bedeutung ge-



15) Kapitolinischer Prometheussarkophag (nach *Righetti, Descr. del Campidoglio* 1, 75).

bot, umkehren konnten!" — was er des weitern belegt, nachdem er zuvor schon (wie neuerdings *Petersen* a. a. O.) erinnert hat an den *Κῶμος* des ältern *Philostratos* (*εἰκ.* 1, 2), ferner an den Eros in der 7. Gemäldebeschr. des jüngern *Philostrat* (*Μήδεια ἐν Κόλχοις*), nämlich an den Komos, der da gleich dem „Todesgenius" als stehend schlafender Mellephebe erscheint, das Antlitz zur Brust geneigt, die L. am Ohrläppchen (*προλοβίῳ*, nicht *προβολίῳ* nach *Furtwänglers* auch von *Benndorf* verteidigter Konjektur), mit gesenkter, seitwärts abgewandter Fackel, ein Bein über das andere geschlagen (woraus man freilich auch schließen will, in einem wirklich existierenden Gemälde habe *Philostrat* diese Figur falsch gedeutet, d. h. er habe tatsächlich vorhandene Bilder beschrieben, so zuletzt *Fritz Steinmann, Neue Stud. z. d. Gemäldebeschr. d. ält. Philostr., Diss. Zürich* 1914, S. 23 ff., zu *Philostrats Komos* o. Bd. 2, Sp. 1282, 9 ff. *Paul Friedländer, Joh. v. Gaza und Paulus Silent.* S. 89), sodann an den Eros im Medeiabild, der auf den Bogen gestützt steht, wieder die Füße gekreuzt, die Fackel gegen die Erde gewendet, „weil — die Liebe noch nicht gekrönt ist" (*Herder* S. 433). Für derartige Todesgenien sei verwiesen auf die von *Lessing* seiner Untersuchung beigegebenen Abbildungen. Reich an solchen Denkmälern ist z. B. das Museo lapidario zu Verona (das *Goethe* zu schönen Worten gestimmt hat, *It. Reise 16. 9. 1786*), wie ja auch *Schiller* den Genius mit der umgekehrten Fackel verherrlichte; ferner vgl. für das Flügelkind als Genius des Todes (oder des Schlafes) *Reinach, Stat.* 1, 443. 445. 2, 448. 454, 3. 488/92. 812. 3, 133, 1. 142. 267, auf Sarkophagen etc. *Reinach, Rép. de rel.* 3, 110, 2. 145, 3 (Relief in Villa Albani, *Helbig*[3] 2, 405, 1840). 199, 1 (kapitolin. Prometheussarkophag, s. u. nr. 38). 210, 3. 212, 1 (Grabstein des T. Statilius Aper im Kapitolin. Museum, *Helbig*[3] 1, 423 f., 773). 395, 4 (Relief mit Darstellung der Unterweltsgötter im Vatikan, *Amelung, Sculpt. d. Vat. Mus.* 2, 23 ff, 6, T. 3, wo für den Flügelknaben mit Fackel auch die Deutung auf Thanatos); ferner *Collignon, Les stat. fun.* p. 329 ff., fig. 208 (wozu z. B. Adonissarkophag im Lateranmuseum, *Helbig*[3] 2, 38 f., 1202). 209 (Todesgenius zu Florenz s. u. nr. 37). 210 f. (Terrakotten von Myrina und der Kyrenaïka). 214 (mittelmäßige Statue aus der Gegend von Tivoli in der Kandelabergalerie des Vat., *Helbig*[2] 1, 253, 402). 217 f. ('Eros endormi' oder Eros-Hypnos) usf.; wie *Pottier, Léc.* 78 braucht *Collignon* mit Vorliebe den suggestiven Ausdruck 'Eros funèbre', so schon bei *Daremberg-Saglio, Dict.* 1, 1609 s. *Cupido.* Vgl. auch *Gruppe* 1050, 5. 1070, 9. Herausgehoben sei **37**) der Todesgenius zu Florenz im 2. Gang der Uffizien, *Amelung, Führer* S. 54 f., 78. *Collignon* a. a. O. 330 f., fig. 209, ein typisches Beispiel des mit traurig geneigtem Köpfchen und gekreuzten Beinen stehenden Flügelknaben; an des ergänzten Bogens Statt wird der l. Achsel eine nach unten gekehrte Fackel als Stütze gedient haben, an der der l. Arm niederhing, wogegen der rechte quer über den Leib zur l. Schulter geht, an der die R. anliegt; wehmütig sinnend blickt der Genius dem Erlöschen der Flamme nach. — Und **38**) der Kapitolinische Prometheussarkophag, *Helbig*[3] 1, 437 f., 792, vgl. *W. Vorl.* Ser. D, T. 11, 4. *Baumeister* S. 1413, Abb. 1568; darnach o. Bd. 3, Sp. 3235 f., Abb. 20 (hier wiederholt als Abb. 15). *Collignon, Les stat. fun.* 373 f., fig. 238. *Reinach, Rel.* 3, 199, 1: r. liegt am Boden ausgestreckt ein totes Menschenkind, über dem die entflohene Seele in Schmetterlingsgestalt entschwebt und auf dessen Brust der trauernde, mit übereinandergeschlagenen Beinen stehende Todesgenius die umgestürzte Fackel aufsetzt (vgl. *Lessings* Titelkupfer und dazu *Herder* a. a. O. 453). — Ferner **39**) die sog. Gruppe von S. Ildefonso, seit Beginn des 17. Jahrhs. in Villa Ludovisi zu Rom, dann von der Königin Christine erworben und mit ihrer Sammlung nach Spanien versetzt ins Königl. Schloß S. Ildefonso, heute im Pradomuseum zu Madrid, *Bruckm.* T. 308. *Baumeister* S. 1731, Abb. 1811. *Furtwängler, Meisterwerke* S. 463 f., Fig. 76. *Collignon-Baumgarten, Gr. Plast.* 2, 722 ff., Fig. 352. *Klass. Skulpt.-Schatz* nr. 501 (darnach uns. Abb. 16). *Arthur Mahler, Polyklet und seine Schule* S. 134 f. *Klein, Prax.* S. 132 und *Gr. Kunst* 2, 151. 3, 343. *Collignon, Les stat. fun.* p. 336 ff., fig. 215. Schon *G. E. Lessing* hat „die sog. Brüder Kastor u. Pollux in der Villa Ludovisi" einbezogen in seine „Untersuchung", für die beiden Jünglinge die Deutung vorgeschlagen auf Schlaf und Tod, ferner die r. beigefügte kleinere Frauengestalt mit Kalathos auf dem Kopf als Nacht erklärt, der beiden Mutter; widersprochen hat *Herder* auch in diesem Punkt (S. 455 f.), dagegen hat dieselbe so ansprechende Deutung (die übrigens



16) Sog. Gruppe von S. Ildefonso im Pradomuseum zu Madrid (nach *Klass. Skulpt.-Schatz* nr. 501).

auch, unabhängig von *Lessing,* 1826 *Ed. Gerhard* geäußert) *Welcker* näher begründet, *Alte Denkm.* 1, 375—391 und neuerdings wieder *Collignon* p. 338f. nachdrücklich vertreten. Die Gruppe stellt sich dar als ein Pasticcio, bestehend in einem „bekränzten Knabensieger polykletischen Stils" (r.) und einer „Variante des praxitelischen Sauroktonos" (l.), in deren Kopf schon *Visconti* glaubte die Züge des Antinoos erkennen zu können — diesen beiden Jünglingen, denen noch gesellt ist eine archaisierende Statuette der Kora; falls sich für den Jüngling l. die Zugehörigkeit des Kopfes erweisen läßt, wird man etwa an die „Todesweihe des Antinoos" denken: auch so bleibt für den Fackelträger r. die Deutung als Todesgenius zu Recht bestehen, erhärtet durch die attributive Beigabe der auf seiner Seite angebrachten Kora mit Granatapfel in der R. Darf man aber diese Gruppe des „Antinoos mit dem Todesgenius" kunstgeschichtlich ernstnehmen, so ordnet man sie am besten ein in die Gefolgschaft von Werken eklektischer Richtung, wie sie Pasiteles und die „Pasiteliker" geschaffen, hat man doch auch bei diesem Jünglingspaar an Orestes und Pylades gedacht, mit welchen Namen schon eine andere, direkt der pasitelischen Schule entstammende Gruppe (*Bruckm.* T. 307) belegt worden ist. — Auch als Münzbild tritt der Todesgenius häufig auf, doch erst im 2. und 3. Jahrh. n. Chr., vornehmlich in Städten Moesiens (Kallatis, Markianopolis, Nikopolis am Istros, Tomis) und Thrakiens (Anchialos, Bizye, Hadrianopolis, Pautalia, Philippopolis, Plotinopolis, Topeiros, Traiane Augu-

ste, Trajanopolis), ferner in ein paar kleinasiatischen Städten (Aphrodisias in Karien und Tripolis in Lydien, Dorylaion und Laodikeia in Phrygien, Bithynion Klaudiopolis, Kios und Prusa am Olympos in Bithynien), vgl. *Hans Riggauer, Eros auf Münzen, Ztschr. f. Num.* 8 (1881), 95/97. *Waser* Art. *Eros* bei *Pauly-Wissowa* 6, 509, 16ff. 516ff., 26ff. *Head, Hist. num.*² 288 (Plotinopolis). 672 (Dorylaion). 680 (Laodikeia). Für die Münzen von Kallatis vgl. insbesondere *Behrendt Pick, Die ant. Münzen Nord-Griechenlands* Bd. 1 (Dacien und Moesien) S. 95. 113, 309. 115, 314, für Markianopolis ebd. 193. 217, 633. 232, 699. 251, 796, T. 16, 7, für Nikopolis ebd. 339. 353, 1241. 377, 1366/68. 414, 1591(?). 1592. T. 16, 5f., für Tomis vgl. *B. Pick* und *Kurt Regling* ebd. 615. 632. 671, 2567. 760, 2940. 785, 3044, für Anchialos vgl. *Fr. Münzer* und *Max L. Strack* ebd. Bd. 2 (Thrakien), S. 271, 613. Kaum vom Todesgenius ist zu reden bei dem auf einem Löwenfell(?) nach r. ausgestreckt schlafenden Flügelknaben auf Kupfermünzen von Nikopolis mit Iulia Domna und Caracalla (*Pick* a. a. O. 393, 1468. 396, 1489, T. 16, 4); die Fackel, die auf der Löwenhaut vor dem Schläfer (Eros-Hypnos?) liegt, macht ihn noch nicht zum Todesgenius, ist ja häufig des Eros Attribut, anderseits bringt ihn das Löwenfell in gewisse Beziehung zu Herakles, wie Eros z. B. als Bezwinger des Löwen des Herakles Rolle übernimmt, vgl. *Waser* a. a. O. 512, 30ff. Ebenso widerstrebt der Deutung auf den Todesgenius die Erosdarstellung auf Münzen von Aphrodisias mit ΙΕΡΑ ΒΟΥΛΗ (z. B. *Ernest Babelon, Inventaire somm. de la Coll. Waddington* p. 117, 2185 pl. 4, 16), wo Eros stehend gegeben ist, die L. gesenkt mit Bogen und Pfeil, desgleichen die R. mit nach unten gekehrter Fackel, deren Flamme gegen ein kleines, vom Boden sich erhebendes Flügelwesen züngelt, nach der Form der Flügel zu schließen Psyche. Dagegen vgl. für den Todesgenius auf Münzen von Aphrodisias z. B. auch *Brit. Mus. Cat. of Caria* p. 32, 42, pl. 6, 2, ferner für die Kupfermünze von Bithynion Klaudiopolis in S. Löbbecke, die auf der einen Seite den nach r. gerichteten jugendlichen Kopf des Herakles mit Löwenfell zeigt, auf der andern den Todesgenius, vgl. *Imhoof-Blumer, Bith. Mz.* S. 5 (*Journ. internat. de l'Arch. num.* 1, 1898, 15), nr. 6. (Verschiedene der Hinweise verdankt der Verf. gütiger Mitteilung von Dr. *Fr. Imhoof-Blumer*). — Schließlich sind es die auf römischen und selbst altchristlichen Sarkophagen immer wiederkehrenden Todesgenien, die sich in der byzantinischen Kunst verschmolzen haben mit dem christlichen Engel; zwei antike Flügelgestalten leben in diesem fort: Nike-Victoria und Eros-Cupido, nicht so eigentlich der Aphrodite neckischer Sohn, vielmehr eben der aus Eros-Amor abgeleitete Todesgenius, *Waser* Art. *Eros* bei *Pauly-Wissowa* 6, 515f., 65ff. *Schweiz. Arch. f. Volksk.* 20 (1916), 474. Auf die Allgemeingültigkeit des im antiken Todesgenius beschlossenen Symbols, die es tauglich macht für alle Völker und jede Religion, so auch die christliche, hat schon *Herder* mit wundervollen Worten hingewiesen

(a. a. O. 457 f.); dafür, daß die Engel der christlichen Mythologie „nur getaufte und leicht verkleidete Eroten", vgl. *C. Dilthey, Jenaer Lit.-Ztg.* 1878, 420. *C. Fredrich, Sark.-Stud., Gött. Nachr.* 1895, 100 f., endlich über die Entwicklung des christlichen Engeltypus, sein Verhältnis zu den Victorien auf der einen, den Putten, den Eroten auf der andern Seite vgl. *Georg Stuhlfauth, Die Engel in d. altchristl. Kunst,* in *Joh. Fickers Arch. Stud. z. christl. Altert. u. Mittelalter* H. 3, S. 242 ff. [Otto Waser.]

Thanna? Aus *Messager de la société archéologique croate* 1895—1896 p. 160 geben *Cagnat* und *Besnier, Rev. arch.* 39 (1901), 476 nr. 216 eine in Topusko (Pannonia Superior) gefundene Inschrift in folgender Fassung wieder: *Vidaso et Thannae [sa]cr.* Dagegen lesen *Kalinka* und *Swoboda, Arch. Epigr. Mitt. aus Österreich-Ungarn* 13 (1890), 16 nr. 2 = *C. I. L.* 3 Suppl. 10819 p. 1740, denen *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 2 nr. 3910 folgt: *Vidaso et Tianae* und erkennen in Tiana eine ursprünglich barbarische Göttin, deren Name aber absichtlich an den Namen Diana in volksetymologischer Umgestaltung angeschlossen worden sei. Vidasus sei vielleicht vom Stamme *vid-* abzuleiten und würde wohl als Sonnengott zu deuten sein. Dagegen vermutet *M. Ihm, Arch. Epigr. Mitt.* 19 (1896), 78 in den beiden genannten Göttern Flußgottheiten. Nach obiger Inschrift ist die gleichfalls aus Topusko stammende Inschrift (*C. I. L.* 3, 3941): Vidasotithanae sacr. zu korrigieren in: Vidaso et Thannae bzw. Tianae. — Bei *Gruppe* in *Bursians Jahresber.* 137 (*Supplementb.*) S. 624 steht Thamna. [Höfer.]

Thanr (θanr) ist der Name einer etruskischen Göttin. Dieser Name ist zunächst auf fünf Spiegeln belegt, deren einer aus Arezzo stammt, einer aus dem Gebiet von Orvieto, einer aus Palestrina, während zwei unbekannter Herkunft sind. Weiter findet sich der Name unserer Göttin auf einer Bronzestatue unbekannten Ursprungs und auf vier Gefäßen, deren drei aus Chiusi und eines aus Cerveteri stammen. Dagegen liegt der Name unserer Göttin nicht vor in dem letzten Worte des Perusinischen Cippus *Fabr.* nr. 1900, auf der Bronzestatue *Gamurrini App.* 87, wo *Deecke* (*Gött. gel. Anz.* 1880, 1442) ihn in der Form tanr finden wollte, in den Formen θamri (*Gamurr. App.* nr. 804 aus Corneto) und θanri (*Fabr.* nr. 2344, gleichfalls aus Corneto), die *Bugge* (*Etr. Fo. u. Stu.* 4, 3 ff.; *Bezzenbergers Beitr.* 10, 36 u. 11, 14) als Dative zu unserem Namen erklärt hat. Die Literatur des Spiegels von Arezzo habe ich s. v. śeθlanś, die der beiden von unbekannter Herkunft s. vv. sipna und tipanu gegeben, die des Orvietonischen Spiegels s. v. θalna. Der Spiegel von Palestrina ist veröffentlicht in den *Monum. ined. dell' Inst.* 8, tav. LVI nr. 3, von *Corssen, Spr. d. Etr.* 1, 372 und von *Fabretti, C. I. I.* suppl. 3 nr. 394. Die Bronzestatue haben veröffentlicht *Micali, Storia etc.* tab. XXXVII nr. 4 et 5, *Vermiglioli Iscr. Perug.* ^{1}40 not. 5 = ^{2}47, not. 3, *Orioli Album* 22, 171 und *Fabretti, C. I. I.* nr. 2607, tav. XLIV. Die erste Tonschale von Chiusi ist von *Fabretti, C. I. I.* nr. 803bis veröffentlicht, die zweite und dritte von *Gamurrini Append.* nr. 396, das Gefäß von Cerveteri von *Fabretti, C. I. I.* suppl. 3 nr. 391. Zur Vermeidung von Verwechslungen werde ich im folgenden diese sämtlichen Belege nach ihren *Fabretti*-Nummern zitieren, wobei der Spiegel von Arezzo = *Fabr.* nr. 459, die beiden von unbekannter Herkunft = *Fabr.* nr. 2505bis und *Fabr.* nr. 2505ter sind. Der Spiegel von Orvieto hingegen findet sich noch nicht in den Werken von *Fabretti.* Die Darstellung auf dem Spiegel *Fabr.* nr. 459 (Arezzo) habe ich s. v. śeθlanś beschrieben. Es ist die Geburt der Minerva, und die θanr nimmt die soeben aus dem Haupte des tina neugeborene Göttin entgegen. Den gleichen Gegenstand stellt auch der Spiegel *Fabr.* suppl. 3 nr. 394 (Palestrina) dar, doch im einzelnen etwas abweichend. Es sind vier Figuren: im Mittelpunkte sitzt auch hier Zeus (tina), und aus seinem Haupte geht soeben die Minerva (menerva) hervor; hinter ihm steht die θanr, die sein Haupt mit einer Binde zusammenpreßt, vor ihm die eθauśva, die sein Haupt und seine Schulter gefaßt hat; beide Göttinnen sind mit Stirnbinde und Halsband geschmückt, mit dem Chiton bekleidet und geflügelt, eine Eigentümlichkeit eben dieses palestrinischen Spiegels. Der Spiegel von Orvieto zeigt eine vereinfachte Darstellung von der Geburt des epiur und ist von mir s. v. θalna beschrieben worden. Auch hier streckt die θanr ihre Linke aus, um das Kind aus den Händen des hercle entgegenzunehmen. Die Szenen auf den Spiegeln *Fabr.* nr. 2505bis und 2505ter (*orig. inc.*) habe ich s. vv. zipna und tipanu beschrieben. Beide sind sehr ähnlich, jedoch mit dem Unterschiede, daß auf dem ersteren Spiegel die beiden Göttinnen alpnu und θanr sich küssen und die θalana und die sipna als Zuschauerinnen zugegen sind, während auf dem zweiten die alpanu und die aχuvitr sich küssen, dagegen die θanr und die tipanu zuschauen. Die Bronzestatue stellt eine Priesterin dar, die eben mit einer Patera eine Libation darbringt. Auf dem Rücken hat sie die Inschrift mi: θanrś = 'dies [sc. die Statuette] der Thanr'. *Orioli* wollte dies θanrś in θanaś ändern, den Genetiv des Vornamens θana, aber ohne jeden Grund, denn das θanrś ist regelrechter Genetiv zu θanr, und zwar der bekannte etruskische Genetiv der Widmung (s. *Pauli, Etr. Stu.* 3, 78 ff.). Auf den vier Gefäßen haben wir denselben Genetiv, aber als besitzanzeigenden (vgl. s. v. paχies) und in altertümlicherer Form: auf den drei Schalen von Chiusi lesen wir θanursi, auf der von Cerveteri θanursi. Das -si ist ältere Form der Genetivendung -s (-ś), wie ich schon früher (*Etr. Fo. u. Stu.* 3, 47 ff.) bewiesen habe, und das θan(n)ur ist die ältere, noch voll vokalisierte Form für θanr. Daß diese ein inneres u gehabt habe, folgt auch noch aus einer anderen Tatsache. Der etruskische Vorname, den die Römer als Tanaquil geben, lautet in etruskischer Form gewöhnlich θanχvil, aber in der Inschrift *Fabr.* nr. 2033ter e (s. *Deecke, Etr. Fo.* 3, 160 nr. 20) ist θanucvil geschrieben, und dies ist die echte

alte Form, während das zweite a in Tanaquil jüngerer Hilfsvokal ist, so daß die drei Formen θanucvil, θanχvil, Tanaquil sich verhalten, wie aruns, arnθ, aranθ. Da nun der Name θanucvil bedeutet 'Geschenk der Thanr' (s. *Pauli, Etr. Stu.* 3, 116), also eine Namenbildung, wie griech. *Διόδωρος* 'Geschenk des Zeus', so folgt auch hieraus, daß die alte volle Form des Namens unserer Göttin θanur gelautet hat. Was nun das Wesen und die Bedeutung der Göttin selbst angeht, so ist sie ohne Zweifel eine Art Entbindungsgöttin, wie das nicht bloß aus den Spiegeldarstellungen, sondern auch aus dem soeben besprochenen Vornamen θanucvil, 'Geschenk der Thanr' sich ergibt. Sie hat verwandte Züge mit der θalna (s. d.), ohne daß man sie deshalb, wie das früher geschehen ist, mit dieser identifizieren darf. Das ist schon deshalb unmöglich, weil auf mehreren Spiegeln (*Fabr.* nr. 459. 250$5^{bis}$ und die Orvietonischen) beide Göttinnen nebeneinander vorkommen. *Bugge* (*Etr. Fo. u. Stu.* 4, 1 ff.) will die θanr mit der *Δαμάτηρ* identifizieren und auch den Namen daraus ableiten. Dafür fehlen sachliche Anhalte, und sprachlich widerspricht auch das u der älteren Form θanur.

[C. Pauli.]

Thapsos (*Θάψος*), Kyzikener, von Polydeukes getötet, *Val. Flacc. Argon.* 3, 191. [Höfer.]

Thargelios (*Θαργήλιος*: über die Schreibung *Θαργήλιος*: *Ταργήλιος* s. *Roscher, De aspiratione vulgari ap. Graecos. Leipz. Diss.* 1868 S. 50 ff. (= *Curtius, Stud. z. gr. u. lat. Gramm.* II 114 ff.). *E. Sittig, De Graecorum nominibus theophoris* in *Diss. Phil. Hal.* 20, 1912, 57. *P. Kretschmer, Glotta* 6 [1914], 77 Anm. 1; vgl. *Ad. Wilhelm, Sitzungsber. der Wiener Akad. phil.-hist. Klasse* 175, 31) Beiname des dem Helios gleichgesetzten Apollon, *Phot.* p. 79, 26 f. (s. v. *Θαργήλιος. Suid.* s. v. *Θαργήλια* (p. 1110, 10) *Bernh.*); [vgl. *Etym. M.* 443, 22]: *ἤψουν* (am Targelienfeste) *ἀπαρχὰς τῷ θεῷ* (dem Apollon) *τῶν πεφηνότων καρπῶν., ὀνομαζόμενον ἀπὸ τοῦ θέρειν τὴν γῆν, τὸν αὐτὸν ὄντα τῷ Ἡλίῳ*; vgl. *R. Holland, Heroenvögel in der griech. Mythol.* (Progr. Leipzig, Thomasgymnasium 1895) S. 32. Thargelios ist nach der Ansicht von *U. v. Wilamowitz, Hermes* 38 (1903), 581 ein alter Gott der Ionier, der von Apollon verdrängt worden ist. Bei Zitierung eines Verses des *Anakreon* (*P. L.* 3^4, 266 *frgm.* 40): *σὲ γάρ φη Ταργήλιος ἐμμελέως διοκεῖν* bemerkt *Choiroboskos* bei *Cramer, Anecd. Gr. Oxon.* 4, 411, 24 = *Grammat. Gr.* 4, II p. 25, 20: *τὸ δὲ Ταργήλιος ὄνομά ἐστι δαίμονος*; vgl. auch *Usener, Stoff des griech. Epos in Sitzungsber. d. Wiener Akad.* 137 (1897), III S. 61 Anm. 5 zu S. 60. Über das Fest *Θαργήλια* s. *A. Mommsen, Feste der Stadt Athen im Altertum* 468 ff. *Nilsson, Gr. Feste* 109 ff. [Höfer.]

Thargelos (*Θάργηλος*). Krieger des Dionysos im Kampfe gegen Deriades, *Nonn. Dionys.* 32, 234. [Höfer.]

Tharops (*Θάρωψ*) andere Form des Namens Charops (s. d.), *Lobeck, Aglaopham.* 238. 323 Anm. e. [Höfer.]

Tharragoras (*Θαρραγόρας*), Heros auf Münzen von Metapontum, *Head, Hist. num.*^{2} S. 78. *Imhoof-Blumer, Monnaies grecques* p. 5 nr. 21 ff., der in ihm einen ähnlichen Heros vermutet wie Leukippos (s. d. nr. 9), der gleichfalls auf metapontinischen Münzen erscheint. Nach *R. Holland, Heroenvögel in d. griech. Mythologie* (Progr. Thomasgymnasium Leipzig 1895) S. 34, 2 birgt sich unter *Θαρραγόρας*, 'dem kühnen Redner' ein Beiname des Hermes *Ἀόγιος* oder *Ἀγοραῖος*, wie unter Leukippos der in Boiotien verehrte Hermes *Λευκός* (*Tzetz.* zu *Lykophr. Alex.* 679). [Höfer.]

Tharso (*Θαρσώ*) Beiname der Athena, *Schol. Hom. Il.* 5, 2. Nach *C. Pauli* in dies. Lex. s. v. tarsu (vgl. *Deecke, Bezzenbergers Beiträge* 2, 164 nr. 21 und bei *Müller, Etrusker* 2^2, 508) wäre tarsu, dem griechischen *Θαρσώ* entsprechend, auch eine Bezeichnung der Gorgo (vgl. auch d. Art. *Tarsura*). — Identisch mit der Athene *Θαρσώ* ist die Ath. *Θρασώ*, *Lykophr. Alex.* 936 und *Tzetz.* z. d. St. (p. 302, 32 *Scheer*) und zu 930 (p. 300, 16); vgl. *θρασεῖ' Ἀθάνα, Pind. Nem.* 3, 50. *Gruppe, Gr. Myth.* 1207, 10. *Usener, Der Stoff des griech. Epos* (*Sitzungsber. d. Kais. Akad. d. Wiss. in Wien, Philos.-hist. Cl.* 137 [1897], III) S. 52 = *Kleine Schriften* 4, 249 f. [Höfer.]

Tharsos (*Θάρσος*), Personifikation des Mutes neben *Ἰσχύς* und *Ἀφοβία* im *Pinax* des *Kebes* 12. 13. [Höfer.]

Thasios (*Θάσιος*), **1)** Beiname des Zeus auf einer Inschrift aus Thasos: [*Δι*]*ὸς* [*Ἀ*]*γοραίο Θασίο.* Über den auch durch Münzen usw. bezeugten Kultus des Zeus auf Thasos s. *Ch. Picard, Rev. arch.* 1912, 2, 54 f. *Corr. hell.* 24 (1900), 270, 10. *I. G.* 12, 8. 361. — **2)** Beiname des Herakles. Nach dem Bericht des *Herodot* (2, 44) befand sich in Tyros außer dem Heiligtum des von den Griechen mit Herakles identifizierten Melqart (s. d.) *ἄλλο ἱρὸν Ἡρακλέους ἐπωνυμίην ἔχοντος Θασίου εἶναι*; vgl. *Beloch, Rhein. Mus.* 49 (1894), 131. Den Kult und den Tempel des Herakles auf Thasos, fährt *Herodot* (und mit ihm deckt sich *Paus.* 5, 24, 12 [= *Eust.* ad *Dionys. Pers.* 517]; vgl. *Wernicke, De Paus. Perieg. stud. Herodot.* 69) fort, haben Phönizier gestiftet, die nach der Suche nach der von Zeus geraubten Europa sich dort niederließen, und zwar fünf Geschlechter vor der Geburt des thebanischen Herakles. Nach der Ansicht von *Movers, Die Phönizier* 2, 2, 276 (vgl. *Wiedemann, Herodots zweites Buch* 210) wäre unter dem *ἱρὸν Ἡρακλέους Θασίου* in Tyros ein Heiligtum zu verstehen, welches dem Herakles in der Eigenschaft eines Schutzgottes der Thasier in Tyros geweiht und von den Thasiern, wahrscheinlich von einer Innung thasischer Kaufleute erbaut worden sei, die sich zur Vermittlung des thasischen Handels in Tyros niedergelassen hätten, natürlich zu einer Zeit, wo Thasos noch im Kolonialverband mit Tyros stand. Ob dies letztere jemals der Fall gewesen ist, ist mehr als zweifelhaft (s. d. A. Thasos), und ebenso zweifelhaft (vgl. *Furtwängler* in *Roschers Myth. Lex.* 1, 2142. *Em. Jacob, Thasiaca* 10 f.) ist *Herodots* Behauptung von dem phönikischen Ursprunge des thasischen Herakleskultes, der doch von dem der Nachbarschaft an der thrakischen Küste (Abdera usw.) nicht getrennt werden darf, *v. Wilamowitz, Euripides Herakles*^{2} 20 Anm. 40. Herakles war in Thasos

θεὸς πατρῷος, *Polyaen.* 1, 45, 4. Sein Tempel (Ἡρακλεῖον, *Hippocrat.* 2, 666. 698. 3, 112. Ἡρακλέους ἱερόν, *Polyaen.* a. a. O. *I. G.* 12, 8, 264$_{14}$) war das bedeutendste der Stadt, *Fredrich, Athen. Mitt.* 33 (1908), 235. *A. Wilhelm, Neue Beiträge zur griech. Inschriftenkunde = Sitzungsber. d. Kais. Akad. d. Wiss. in Wien Phil.-hist. Klasse* 166 (1910), III S. 30. Erwähnt wird ferner ein κῆπος Ἡρακλέος, *I. G.* a. a. O. 265$_2$; ein Schiff heißt Ἡρακλῆς Εὐτυχής, *ebd.* 581$_2$. Auf Münzen von Thasos führt er den Beinamen Σωτήρ (s. d. Sp. 1258, 28 ff.), und auf seine Eigenschaft als Ἀλεξίκακος bezieht sich auch die Inschrift: Ἡρακλῆς ἐνθάδε κατοικεῖς *I. G.* a. a. O. 687 (add. ad. 627) p. X. Ein archaisches Relief aus Thasos stellt den knieenden bogenschießenden Herakles dar, *Mendel, Corr. hell.* 18 (1894), 64 ff. pl. 16. 24 (1900), 570 f., dieselbe Darstellung des Herakles findet sich auf Stempeln thasischer Tongefäße, *P. Becker, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 5, 462. *Bergmann, Hermes* 3 (1869), 235 f. (mit weiteren Literaturangaben), auf Münzen, *Mendel, Corr. hell.* 18, 66. *Catal. of Gr. coins. Brit. Mus. Thrace* 219 ff. *Berl. Münzkabin.*^{2} nr. 307 ff. *Head, Hist. num.* 228 (265^2). Das ist aber griechischer Stil, *Furtwängler, Roschers M. L.* 1, 2155, 36 ff. Der thasische Herakles (Ἡρακλῆς Θάσιος) galt für den Vater des Pankratiasten Theagenes (s. d.), *Paus.* 6, 11, 2; vgl. Bd. 1, Sp. 2527, 20 ff — **3**) Thasios, Sohn des Anios, s. Thasos (a. E.). — **4**) Thasios Variante für Phrasios (s. d. nr. 1), wo nachzutragen ist *Schol. Clem. Alex. Protr.* 4, 57, 3 (p. 50 *Potter*) in der Ausg. von *Stählin* p. 314, 2: τούτου (des Pygmalion) ἀδελφὸν καταθύει τῷ Διὶ Βούσιρις.

[Höfer.]

Thasos (Θάσος), **1**) der Überlieferung nach ein Phönizier, Eponymos von Thasos, der als Begleiter des Kadmos nach erfolglosem Suchen der von Zeus entführten Europa sich auf der nun nach ihm benannten Insel niederließ, s. außer den unten angeführten Stellen *Steph. Byz.* s. v. Θάσος. *Herodian* ed. *Lentz* 1, 205, 28. *Skymnos* 661 ff. *Demagoras* im *Schol. Eur. Phoen.* 7. *Movers, Die Phönizier* 2, 2, 274 f. In seiner Begleitung befand sich auch die Mutter der Europa, Telephassa, *Apollod.* 3, 1, 14, die er später heiratete und mit der er — an den unten erwähnten Stellen steht die Kurzform Telephe (s. d.) — den Galepsos zeugte, *Etym. M.* 219, 45 s. v. Γαληψός. *Steph. Byz.* s. v. Γαληψός. *Suid.* s. v. Γαληψός (p. 1068, 1 *Bernh.*). Die Genealogie des Thasos wird verschieden angegeben, immer aber erscheint er, was er aber ursprünglich gar nicht ist (s. unten), als Phönizier; auch der Name Thasos ist nicht semitisch, *A. Fick, Vorgriech. Ortsnamen* 66 f. Thasos gilt als: 1. Sohn des Agenor, *Paus.* 5, 25, 12. *Nonn. Dionys.* 2, 684. *Schol. Eur. Phoen.* 217, wo als seine Geschwister Kadmos (dieser als sein Bruder auch bei *Konon* 37; vgl. *O. Müller, Orchomenos* 115. *Dorier* 1, 453), Kepheus, Kilix, Phoinix (der auch sein Vater heißt s. Sp. 532, 32), Europa und Phineus genannt werden. Schwierigkeiten bereitet die Angabe im *Phrixosfragment* des *Euripides* (*frgm.* 819 N^2): Σιδώνιον ποτ' ἄστυ Κάδμος ἐκλιπών, Ἀγήνορος παῖς, ἦλθε Θηβαίαν χθόνα . . . . ἦσαν τρεῖς Ἀγήνορος κόροι· Κίλιξ, ἀφ' οὗ καὶ Κιλικία κικλήσκεται, Φοῖνιξ, ὅθεν περ τοὔνομ' ἡ χώρα φέρει, καὶ Θάσος. *Euripides* nennt also zuerst den Kadmos als Sohn des Agenor, dem er drei Söhne zuschreibt, die er dann namentlich aufzählt: Kilix, Phoinix, — und als dritter erscheint auf einmal Thasos, während man die Erwähnung des (schon genannten) Kadmos erwartet. Daher schreibt *Schneidewin* (s. *Nauck* zu *Eur. frgm.* a. a. O.) Κάδμος statt Θάσος, und auch *Fel. Jakoby, Das Marmor Parium* 39 Anm. 1 hält die Lesung Θάσος für unmöglich; es müßte dafür Κάδμος eingesetzt werden, dessen Namen entfernt worden sei, weil er schon in den ersten Versen vorkomme; den Namen Θάσος habe man eingesetzt, weil *Euripides* wahrscheinlich auch den Thasos mit genannt habe, der mit Kadmos ausgezogen sei (vgl. oben Sp. 531). Dagegen halten *v. Wilamowitz, Hermes* 26 (1891), 213 Anm. 2 zu S. 212 und *P. Friedländer, Herakles* (*Philol. Untersuch.* 19) S. 12 Anm. 2 die überlieferte Lesart Θάσος für ursprünglich. Ersterer emendiert zugleich den *Anonymos* bei *Steph. Byz.* s. v. Θάσος wo bei *Meineke* steht: δέκα δὲ γενεαῖς Ἡρακλέους καὶ Θάσος παλαίτερος, εἴπερ ἀπὸ Ἀγήνορος Προῖτος ἦν' in ἀπὸ Ἀγήνορος πατρὸς ἦν', während *Em. Jacobs, Thasiaca* (Diss. Berl. 1893) p. 12 Anm. 36: für Προῖτος: πρῶτος vorschlägt. — **2**) Sohn des Phoinix. Denn bei *Herod.* 6, 47: οἱ Φοίνικες οἱ μετὰ Θάσου κτίσαντες τὴν νῆσον ταύτην, ἥτις νὺν ἐπὶ (v. l. ἀπὸ) τοῦ Θάσου τούτου τοῦ Φοίνικος τὸ οὔνομα ἔσχε, womit *Eust.* ad *Dionys. Per.* 517 übereinstimmt, wird Φοίνικος nicht Volksname sein — *Herodot* hätte dann wohl, wie 7, 91 (Κίλικος τοῦ Ἀγήνορος ἀνδρὸς Φοίνικος) ἀνδρὸς Φοίνικος gesagt —, sondern Personenname, *Beloch, Rhein. Mus.* 49 (1894), 130. *Friedländer* a. a. O. 12 Anm. 2. — **3**) Sohn des Poseidon, *Arrianos* bei *Eust.* ad *Dionys. Per.* 517. *Apollodor.* 3, 1, 1, 4. — **4**) Sohn des Kilix, *Pherekydes* bei *Apollod.* a. a. O.

Nach *Mart. Kremmer, De catalogis heurematum* (Diss. Leipzig 1890) S. 67 ff. soll Thasos derjenige gewesen sein, der zuerst das Gold gefunden und bearbeitet haben soll. Freilich stützt sich diese Annahme nur auf Konjektur, indem *Kremmer* bei *Plin. n. h.* 7, 197 liest: '*auri metalli et flaturum Cadmus Phoenix ad Pangaeum montem, ut alii Thasos* (*Thoas,* codd.) *aut Acacus in Panchaia*' und bei *Hyg. f.* 274 vorschlägt: '*Aeacus, Iovis filius, in Panchaia* ⟨*Cadmus autem Pangaeo*⟩ *in monte* ⟨*aut*⟩ *Thasos* (*Taso* cod.) *aurum primus invenit*'; vgl. jedoch *v. Wilamowitz* bei *Knaack, Hermes* 16 (1881), 589 Anm. 1.

In Übereinstimmung mit *Beloch, Rhein. Mus.* a. a. O. 111 ff. 131 (vgl. *Friedländer* a. a. O. 11 Anm. 2. *v. Wilamowitz, Euripides Herakles*^{2} 20 Anm. 40), der für die angebliche phönikische Kolonisation am Ägäischen Meere den Mangel eines historischen Fundaments nachweist und nur durchsichtige und späte Kombination auf Grund von Mythen und Ortsnamen gelten läßt, meint auch *O. Roßbach,*

Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. 7 (1901), 400 f. (vgl. *Deutsche Literaturzeit.* 15 [1894], 178 f.), daß die Überlieferung, der Eponymos von Thasos sei ein Phöniker, ihre Entstehung sicherlich nur der Vorliebe für die Herleitung der hellenischen Kultur aus dem Orient und gelehrter Reflexion verdanke. In Wirklichkeit sei der Eponymos ein echt griechischer, im Walde und auf den Bergen hausender Daimon gewesen, der auch auf Münzen von Thasos (*Cat. of greek coins brit. Mus. Thrace* 216 f. *Neue Jahrb.* a. a. O. Tafel zwischen S. 392/393 Fig. 7) dargestellte halbtierische, stark behaarte Silen, der eine Frau, die Stammutter der Thasier, raubt und für den kein anderer Name passender sei als *Θάσος* = 'Rauh' (= *δασύς* mit Lautwechsel des wohl aspirierten *δ* mit *θ*).

Nach dem Vorgang von *A. Meineke, Anal. Alexandr.* 17 Anm. 2 (vgl. *Kallim. frgm.* 9 p. 120 *Schneider*; vgl. auch *E. Dittrich, Callimachi Aetiorum liber* I in *Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 23, 185) bezieht auch *Gruppe, Gr. Myth.* 969, 6 das *Schol.* z. *Ov. Ibis* 475 (p. 470 Merk.: *sacerdos Apollinis Delii Anius fuit, ad quem cum venisset per noctem Thasus, a canibus laniatus est, unde nullus canis Delon accedit auctore Callimacho*), vgl. *Lobeck, Aglaopham.* 1095), auf unseren Thasos. Doch wird bei *Hygin. f.* 247 der von den Hunden zerfleischte Thasius ein Sohn des Anios genannt, und als solcher ebenfalls — in der Namensform Trasus — in den von *Ellis* zu *Ov. Ibis* 477 (p. 84) herausgegebenen Scholien bezeichnet; *G. Knaack, Hermes* 23 (1888), 134 Anm. 1 *J. Geffcken, Hermes* 25 (1890), 96 f. [Höfer.]

Thaulios (*Θαύλιος*), Beiname des Zeus auf thessalischen Inschriften und zwar aus Pherai: *Διὶ Θαυλίον* (so!), *Ἐφημ. ἀρχαιολ.* 1908, 36 und aus Pharsalos, wo sein Tempel aufgedeckt worden ist (*Arbanitopulos, Ἐφημ. ἀρχαιολ.* 1910, 407): *Διὸς Θαυλίου, Arbanitopulos* a. a. O. *Πρακτικά* 1907, 152. *Hiller v. Gaertringen, Hermes* 46 (1911), 154. *Rev. épigraphique Nouv. Sér.* 1 (1913), 201. Für die Erklärung des Beinamens *Θαύλιος* sind folgende Analogien heranzuziehen:

a) *Θαῦμος ἢ Θαῦλος· Ἄρης Μακεδόνιος* (so *Schmidt* für das überlieferte *Μακεδονίως*), *Hesych.* = *Herodian.* ed. *Lentz* 2, 519, 26. Da die Glosse zwischen *θαυματίζομαι* und *θαῦνον* steht, vermutete *Otto Hoffmann, Die Makedonen* 94 Anm. 127, daß *Θαῦμος* aus *Θαῦλλος* verderbt sei; man wird jetzt aber mit *Hiller v. Gaertringen* a. a. O. lieber *Θαύλιος* schreiben. Übrigens weist *Hoffmann* a. a. O. 95 (vgl. mit S. 97 Anm. 132 S. 234) darauf hin, daß, da das anlautende *θ*— dem wichtigsten Lautgesetze des Makedonischen widerspreche (vgl. jedoch *Lesny, Kuhns Zeitschr. für vgl. Sprachforschung* 42 [1908], 299 f.), man mit der Möglichkeit rechnen muß, daß in der angeführten Glosse des *Hesychios* das Ethnikon *Μακεδόνιος* auf einer Verwechslung beruht. Der Glossograph habe dann entweder ein thessalisches Wort für makedonisch gehalten oder es sei ein gemeingriechisches Wort erst in späterer Zeit in den makedonischen Götterkult eingeführt worden. Die inschriftlichen Zeugnisse über einen thessalischen *Θαύλιος* bestätigen diese Vermutung, die aber auch in ihrem zweiten Teile, daß der Kultname gemeingriechisch sei, durch die folgenden Zeugnisse als richtig erwiesen wird.

b) *Θαυλία* (l. *Θαύλια*)· *ἑορτὴ Ταραντῖνοι ἀχθεῖσα ὑπὸ Κτεάτου· παρ' ὃ καὶ θαυλίζειν* (*φασὶ* add. *Hemsterhusius*) *λέγειν τοὺς Δωριεῖς, Hesych.* Die Glosse ist zwar nicht heil überliefert (vgl. *Nilsson, Gr. Feste* 471): das nach *ἑορτή* folgende *Ταραντῖνοι* hat *Perger* (s. *Schmidt* z. d. St.) auf die vorangegangene Glosse bezogen; aber die Erwähnung des Kteatos, unter dem doch wohl der Molionide zu verstehen sein wird, weist nach dem dorischen Kleonai: Kteatos wird als Stifter der *Θαύλια* zu betrachten sein, und das von diesem Feste abgeleitete Verbum *θαυλίζειν* wird nichts anderes bedeuten, als 'die *Θαύλια* feiern', vgl. *Hiller v. Gaertringen* a. a. O. 155.

c) *Θαύλων* (s. d.), der Ahnherr der Thaulonidai.

Was bedeutet nun der Beiname *Θαύλιος*? *W. Tomaschek, Die alten Thraker* 2 in *Sitzungsber. der phil.-hist. Kl. d. Kais. Akad. d. Wiss. zu Wien* 130 (1894), II S. 55 leitet den makedonischen Namen des Ares *Θαῦλος* von der Wurzel *θυ*— stürmen ab. *Hiller v. Gaertringen* a. a. O. 156 hat seinen Gedanken einer Ableitung von *θάλλω, θαλλός, Θαλύσια* wieder aufgegeben und führt die Mitteilung von *Bechtel* an, das *Θαύλων* (s. d.) den Töter bedeute: *θαυ*—, zu kombinieren mit germanischem dau im gothischen dauþs, ahd. tōt, nhd. todt. *Θαύλων* wäre also = *βουφόνος, Θαύλια* = *βουφόνια* und Zeus *Θαύλιος* der Gott, dem die *Βουφόνια* gelten. Dagegen erhebt *Solmsen, Hermes* 46 (1911), 286 ff. sprachliche Einwände und sieht unter Zustimmung von *A. Fick, Zeitschr. für vergleichende Sprachforschung* 44 (1911), 340 (vgl. *Kaxaron, Rev. des études gr.* 23 (1910), 248. *Werner Baege, De Macedonum sacris* in *Diss. phil. Hal.* 22 (1913), 63 ff.) und *Ernst Fraenkel, Gesch. der griech Nomina agentis auf — τήρ* usw. II (= *Untersuch. zur indogerman. Sprach- u. Kulturwissenschaft*) S. 174 (vgl. 163). *P. Roussel, Rev. des études gr.* 26 (1913), 464 in *Θαυλ*— den zweiten Bestandteil des lydisch-phrygischen Namens *Καυ—δαύλ—ας* (s. d.), der bekanntlich 'Hundswürger' bedeutet, so daß *Θαύλ-ιος, Θαῦλος, Θαύλων* als 'Würger' zu erklären wäre, *Θαύλια* als 'Würgefest', eine Bedeutung, die auch für den Kriegsgott (s. oben nr. a) einen durchaus passenden Sinn ergibt. In ältester Zeit, weist *Solmsen* nach, wurde das Opfertier nicht sogleich getötet, sondern zunächst mit um den Hals gelegten Stricken an einem Baume oder Pfosten in die Höhe gezogen und so fast schon erwürgt, bevor man ihm mit dem Messer den Todesstoß versetzte. Daraus erklärt sich das Gleichnis bei *Hom. Il.* 20, 403 ff.: *ἤρυσεν, ὡς ὅτε ταῦρος ἤρυγεν ἑλκόμενος Ἑλικώνιον ἀμφὶ ἄνακτα κούρων ἑλκόντων.* Münzen von Ilion aus der Zeit vom 2. Jahrhundert bis zum 2. Jahrhundert n. Chr. zeigen, daß dieser Opferbrauch — die als Opfertier dienende Kuh ist an einem Pfeiler aufgehängt, um ihr den Kehlschnitt beizubringen —, sich noch in später

Zeit erhalten hat, *H. v. Fritze* bei *W. Dörpfeld, Troia und Ilion* S. 514 ff. und *Beilage* 63 nr. 68, 69. *Beil.* 64 nr. 85. *Beil.* 61 nr. 19 (vgl. *Arch. Jahrb.* 13 [1903], 58 ff.). *A. Brückner* bei *Dörpfeld* a. a. O. 566. *P. Stengel, Arch. Anz.* 17 (1902), 164 ff. (der auf den analogen bei *Plato Crit.* 119 f. erwähnten Brauch hinweist), *ders., Opferbräuche der Griechen* 124. *Nilsson, Gr. Feste* 235 f. (der *Anton. Liberal.* 13 vergleicht). Nach *Stengel, Opferbr.* 125 erklärt sich dieses uns so umständliche Verfahren daraus, daß diese Art des Schlachtens die ungefährlichste war, und daher gerade in alter Zeit, wo die Werkzeuge noch mangelhafter waren, gewiß vielfach geübt wurde. So würde sich *Θαύλιος* als 'Würger' gut erklären, und der Name ist auch in späterer Zeit, wo der Brauch sich geändert hatte, geblieben.

[Höfer.]

Thaulon (*Θαύλων*), angeblich Sohn eines Thaulon (*Θαύλων Θαύλωνος, ὃς τῷ ἰδίῳ πελέκει ἀπέκτεινε τὸν βοῦν τὸν φαγόντα τὸ πόπανον, ὅπερ ἦν παρεσκευασμένον εἰς τὴν θυσίαν ἐν τοῖς Διπολίοις, Suid.* s. v. *Θαύλων*, doch ist der Vatersname offenbar nur aus einer Dittographie [*Θαύλων* ὃς] entstanden, *Toepffer, Att. Geneal.* 155, 1), Ahnherr des athenischen Priestergeschlechtes der *Θαυλωνίδαι* (*Hesych.* s. v. *βουτόπον* und *Θαυλωνίδαι*), der in die Verbannung nach Kreta ging, weil er in Athen ein Rind getötet hatte, das die für Zeus bestimmte Opfergabe gefressen hatte, *Androtion* (*F. H. G.* 1, 372 *frgm.* 13) im *Schol. Arist. Nub.* 985. *Suid.* s. v. *βουφόνια*. *Schol. V.* und *Townl.* zu *Hom. Il.* 18, 483. *Eust.* und *Hom. Il.* 1156, 59, wo statt *Θάλων* natürlich *Θαύλων* zu lesen ist; vgl. *Toepffer* a. a. O. 149 ff. Vgl. Diomos, Sopatros, Thaulios. *A. Mommsen, Feste der Stadt Athen* 513, 2. 514. 520 f. *J. E. Harrison, Themis* 142 ff. (nach Bericht von *O. Gruppe, Berl. Phil. Wochenschr.* 1913, 439). *v. Prott, Bursians Jahresber.* 102 (1899), 121 f. *P. Stengel, Opferbräuche der Griechen* 206 ff. *J. Toepffer, Hermes* 23 (1888), 380 f. = *Beiträge zur griech. Altertumswissenschaft* 143. *v. Wilamowitz, Euripides Herakles Vorwort* p. XI Anm. 1. [Höfer.]

Thaulos s. Thaulios.

Thaumakia (*Θαυμακία*), Beiname der Artemis in einem von *Bergk, P. L.* 3⁴, 736 dem *Kallimachos* (*frgm. anonym.* 308 *Schneider*) zugesprochenen poetischen Fragment bei *Steph. Byz.* s. v. *Θαυμακία*: *Θαυμακίης ἱερὸν Ἀρτέμιδος*. [Höfer.]

Thaumakos (*Θαύμακος*), Eponymos von Thaumakia in Magnesia, Vater des Poias (s. d.). *Steph. Byz.* s. v. *Θαυμακία*. *Apollod.* 1, 9, 16₉. *Pott, Zeitschr. für vergleich. Sprachforschung* 7 (1858), 255. Vgl. Thaumas nr. 1 a. E. [Höfer.]

Thaumantea s. Thaumas.

Thaumantia(s) s. Thaumas.

Thaumantis s. Thaumas.

Thaumas (*Θαύμας*), 1) Sohn des Pontos und der Gaia, Bruder des Nereus, des Phorkys, der Keto und Eurybia, *Hes. Theog.* 237. *Apollod.* 1, 2, 6. *Orph. frgm.* 104 *Abel* aus *Proclus* in *Plat. Tim.* V 296 B (ed. *Diehl* 3, 186, 23; vgl. *Lobeck, Aglaopham.* 509). *Hygin. fab. praef.* (p. 10, 13 *Schm.*). *Proclus* a. a. O. 297 A (3, 189, 8). *Serv.* ad *Verg. Aen.* 3, 249. Mit der Okeanostochter Elektra (bei *Hygin. f.* 14 p. 47, 15 heißt seine Gemahlin Ozomene [s. d.], wo die Änderung des Namens in Oceanine überflüssig ist; vgl. *Bursian, Jahrb. f. klass. Phil.* 93 [1866], 771 ff.) zeugt er die Harpyien, *Hes. Theog.* 267. *Apollod.* a. a. O. *Schol. Lykophr.* 165 (p. 77, 22 ff. *Scheer*). *Hygin. f.* 14. *Serv.* ad *Verg. Aen.* 3, 212. 241. 249. *Mythogr. Lat.* 2, 13 p. 78, 12 *B* und die Iris, *Hes. Theog.* 266. 780. *Apollod.* a. a. O. *Schol. Lykophr.* a. a. O. *Plato Theaet.* p. 155 D. *Cic. de nat. deor.* 3, 20, 51. *Plut. de plac. philos.* 3, 5, 2. *Kallim. Hymn.* 4, 67. 232. *Asklepios* in *Aristot. Metaphys.* p. 982ᵇ 11 (= p. 18, 31 ed. *Hayduk*) *Elias* in *Porphyr. Isag.* p. 41, 19 B. *Myth. Lat.* 2, 6 (p. 76, 21). 3, 4 (p. 165, 32). *Maximinus* in *Anth. Lat.* 543. *Basilius ebenda* 545. *Julianus ebenda* 549. Als Tochter des Thaumas heißt Iris daher: Thaumantea, *Ov. Met.* 14, 845; Thaumantia, *Poet. Lat. min.* 4, 126; Thaumantias, *Verg. Aen.* 9, 5 und *Serv.* z. d. St. *Ov. Met.* 4, 480. *Val. Flacc.* 7, 398. 8, 116. *Stat. Theb.* 10, 123. *Columella* 10, 292. *Myth. Lat.* 2, 6. 3, 4. *Mart. Capella* 1, 67; Thaumantis, *Ov. Met.* 11, 647. *Stat. Achill.* 1, 220. *Silv.* 3, 3, 81. 5, 1, 107. *Claud. de raptu Pros.* 3, 1. — Nach *Nonn. Dionys.* 26, 359 ff. sind Thaumas und Elektra Eltern nicht nur der Iris, sondern auch des indischen Flußgottes Hydaspes. Auch Arke (s. d.) wird als Tochter des Thaumas genannt. — Man hat den Namen *Θαύμας* mit *θαῦμα*, *θαυμάζω* in Verbindung gebracht, *Plato* a. a. O. *Plut.* a. a. O. *Stob. Eclog.* 1, 30, 1 p. 167 *Meineke* (= *Doxographi* ed. *Diels* 372, 6 ff.). *Proclus* zu *Plato Tim.* 41 B (1, 133, 9). 56 E (1, 183, 13), und *Gilbert, Gr. Götterl.* 176 meint 'Thaumas wird nur ein Ausdruck der Wunder des Westens sein, aus dem die Wolken und Wasser aufsteigen, um den Himmel zu erfüllen' (?). Doch dies ist spätere Spekulation. Nach *Cornut. de nat. deor.* p. 146 *Osann* sind Atlas (s. d.), Astraios (s. d.) und Thaumas identisch; vgl. *Osann* z. d. St. — *Gruppe, Gr. Myth.* 418, 1 sieht in Thaumas den Eponymen von Thaumakoi im thessalischen Achaia wie in seiner Tochter Iris die Eponyme von Iros in Malis, und vergleicht den Thaumakos (Thaumas: Thaumakos = Aias: Aiakos = Ithas: Ithakos) und Thaumastos. — 2) ein Kentaur, *Ov. Met.* 12, 303. Der Name weist wohl gleichfalls nach Thaumakoi. [Höfer.]

Thaumastos (*Θαυμαστός*), ein von den Pelasgern verehrter Heros nach dem (allerdings nicht ganz unversehrten) *Schol. A. D. Hom. Il.* 16, 233 (p. 450 *Bekker* = 2, 104 *Dindorf*). Vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 418, 1. [Höfer.]

Thaumos s. Thaulios.

Thea (*Θεά*), eine in Eleusis und Athen verehrte, unbestimmt bezeichnete Göttin, die in den uns erhaltenen Zeugnissen immer mit dem gleichfalls unbestimmt bezeichneten *Θεός*, öfter auch noch mit Eubuleus verbunden erscheint. Die Zeugnisse sind folgende:

1) (Eleusis). Aus den Einkünften der Getreideabgaben werden am Mysterienfeste Opfer bestritten, und zwar das eine für die Göttinnen (d. i. Demeter und Kora) und Triptolemos, das andere für Theos, Thea und Eubuleus, *I. G.*

Suppl. 1 nr. 27b p. 55f. bzw. 62 = *Dittenberger, Sylloge*² 20$_{38}$ (= 1³ nr. 83$_{38}$) = *Ziehen, Leges Graec. sacr.* 4$_{38}$ p. 20: *τοῖν Θεοῖν ἑκατέρᾳ . . . καὶ τοῖ Τριπτολέμοι καὶ τοῖ Θεοῖ καὶ τεῖ Θεαῖ καὶ τοῖ Εὐβόλοι ἱερεῖον.* Die Inschrift stammt aus der Zeit der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts v. Chr. (444—436). Darnach ergänzt *Oikonomos, Ἐφ. ἀρχ.* 1910, 2 n. 1 die fragmentierte auf der Agora von Athen gefundene Inschrift: *τῶ[ι δὲ Διὶ καὶ τῆι Δήμη]τρι καὶ τῆ[ι Κόρῃ καὶ τῶι Τριπτο]λέμωι καὶ [τῶι θεῶι καὶ τῆι θεᾶι καὶ] τῶ[ι Εὐβούλωι ἱερεῖον,* während *Kirchner* bei *Dittenberger, Sylloge* 1³, 200 mit *A. Elter, Ein Athenisches Gesetz über die Eleusinische Aparche* (*Programm zur Feier des Geburtstages S. M. des Kaisers am 27. Jan. 1914, Bonn*) S. 31f. 54 (vgl. auch *Bannier, Berliner Philolog. Wochenschrift* 1918, 94f.) schreibt: *τῶ[ν δὲ λοιπῶν τῆι Δήμη]τρι* und nach *Εὐβούλωι* fortfährt: *[καὶ τῆι Ἀθηνάαι].*

2) Weihrelief des Lakrateides aus Eleusis, *I. G.* 2, 3 nr. 1620b *add.* p. 352; vollständiger *Relief des Lakrateides gefunden im Plutonheiligtum in Eleusis, zusammengesetzt von R(udolf) Heberdey und W. Reichel. Den Archaeologen der XLII. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Wien Pfingsten 1893 zur Begrüßung gewidmet* und besonders *Rud. Heberdey, Festschrift für O. Benndorf* 115 (mit Abbildung des Weihreliefs). *Philios, Ath. Mitt.* 30 (1905), 183ff. (mit Abbildung). *[Λακρατείδης] . . . ἱερεὺς Θεοῦ καὶ Θεᾶς καὶ Εὐβουλέω[ς] . . . χαριστήριον Δήμητρι καὶ Κόρη[ι καὶ θε]ῶι καὶ θε[ᾶι καὶ Εὐ]βουλεῖ ἀνέθηκεν.*

3) Weihrelief des Lysimachides aus Eleusis (abg. *Svoronos-Barth, Das Athener Nationalmuseum* Taf. 88; vgl. S. 554ff.): *Θεᾷ Θεῷ Ἀνσιμαχίδης ἀνέθηκε, I. G.* 2, 1620b p. 352.

4) (Athen): *ἱερεὺς Θεοῦ καὶ Θεᾶς, I. G.* 3, 1108 (*C. I. G.* 1, 274b *add.* p. 910). 1109 (*C. I. G.* 1, 274).

Die älteren z. T. ganz unhaltbaren Ansichten über den 'Gott' und die 'Göttin' sind bei *Boeckh* zu *C. I. G.* 1, 274 verzeichnet: 'Augustus und Roma', 'Iuppiter bzw. Apollo und Minerva', 'Mercurius und Minerva' oder die 'Kabeiren'.

Nach *P. Foucart, Les mystères d'Éleusis* 90ff. ist die Verbindung von *Θεός* und *Θεά* die älteste Form der Gottheiten des Ackerbaus, eine Nachahmung des ägyptischen Götterpaares Isis und Osiris. Die 'Göttin' habe sich zur Demeter und Persephone verdoppelt, der 'Gott' erscheine bald als Eubuleus, Pluton oder Dionysos.

Bezeichnend ist es, daß in dem älteren, gleichfalls in Eleusis gefundenen Dekret (*I. G.* 1, 5. *Ziehen, Leges sacrae* nr. 2 p. 7ff.) die in Zeugnis 1 erwähnten Gottheiten, *Θεός, Θεά* und Eubuleus, fehlen, während Triptolemos und die 'Göttinnen' nebst anderen wiederkehren, vgl. *Ziehen* a. a. O. 9 f. 27.

Toepffer, Attische Geneal. 33 Anm. 2 sieht daher in *θεός* und *θεά* neben den *θεώ* und Eubuleus eine Vervielfältigung der alten Göttervorstellung, die erst auf attischem Boden vor sich gegangen ist, nachdem Dionysos in den allheiligen Dreibund eingerückt ist, den die *θεώ* mit Eubuleus einst in mythischer Vorzeit weit über die Grenzen der eleusinischen Priestergemeinde hinaus gebildet haben. Denn nach *A. Furtwängler, Sammlung Sabouroff* 1, 22 bewirkt das Zusammentreffen mehrerer einzelner Kulte an einem Zentrum, daß zuweilen mehrere, eigentlich völlig gleichartige Götter unter verschiedenen Namen an einem Kultorte verehrt wurden; vgl. auch *Furtwängler, Sitzungsber. d. philos.-philol. Classe d. Kgl. Bayer. Akad. d. Wiss. zu München* 1897, 410.

Gewöhnlich identifiziert man daher die *Θεά* mit Kora, den *Θεός* mit Pluton, *O. Kern, Ath. Mitt.* 16 (1891), 5f. *O. Rubensohn, Die Mysterienheiligtümer in Eleusis und Samothrake* 36. *A. Mommsen, Feste der Stadt Athen* 362f. und etwas modifiziert *v. Prott, Ath. Mitt.* 24 (1899), 256ff.: *'Θεός* und *Θεά* . . . sind Pluton und Kore, soweit der Mythos diese mit Hades und Persephone gleichgesetzt hat und gleichsetzen mußte, sie sind es nicht, insofern der Kultus die wesenhaften Unterschiede der ursprünglichen religiösen Vorstellung niemals verwischt hat'. *v. Prott* vergleicht (wie auch schon *Foucart, Corr. hell.* 7 [1883], 400) den Zeus *Χθόνιος* und die *Γῆ Χθονία* (*v. Prott, Leges sacrae* 4$_{24}$ p. 14), denen die Mykonier in der stürmischen Winterszeit für das Gedeihen der Feldfrucht opferten, sieht die in der Orakelinschrift aus Kallipolis (*Kaibel, Epigr.* 1034, 23 = *Buresch, Klaros* 81) genannten Gottheiten *Εὐχαίτης* (eupheˉmistischer Name für Hades, nicht, wie *Buresch* wollte = Dionysos) und die *'θεά'* als Seitenstück zu unserm Götterpaar an, das 'sicher zu einer sehr alten Stufe der eleusinischen Religion gehöre' (S. 262) und sucht (S. 258ff.) zu erweisen, daß der eleusinischen *Θεά* ursprünglich der Name Daeira (s. d.) zukomme. Nach der von *G. Löschcke, Die Enneakrunosepisode bei Pausanias* 15f. geäußerten, von *E. Rohde, Psyche* 1², 210 Anm. 1 zurückgewiesenen Ansicht wäre die eleusinische Trias *Θεός, Θεά* und Eubuleus nach Athen übertragen, an der Eumenidenschlucht angesiedelt und statt *Θεός* Hermes, statt *Θεά* Ge und statt Eubuleus Pluton benannt worden.

P. Svoronos a. a. O. 554ff. hat seine bereits früher geäußerte (*Journ. intern. d'Arch. numism.* 4 [1901], 252ff. 502ff.) von *Philios* a. a. O. 192ff. und *H. G. Pringsheim, Arch. Beiträge zur Geschichte des eleusinischen Kultes* 112 (dem Verfasser nur aus *Svoronos* a. a. O. 557 bekannt) bekämpfte Ansicht, daß unter der *Θεά* Hygieia und unter *Θεός* Asklepios zu verstehen seien, weiter zu entwickeln und zu stützen gesucht. *Svoronos* beruft sich besonders auf die Darstellung und Inschrift eines Pinax aus Argos (*Svoronos-Barth* Taf. 86 nr. 1509, S. 544ff.), auf dem ein bärtiger Gott auf der Kline liegend dargestellt ist, aus einem Rhyton Wein in eine Schale gießend, während vor einem vor der Kline stehenden Tische eine Göttin sitzt, die aus einer Schale einer sich hinter der Kline des Gottes aufrichtenden Schlange Nahrung darreicht; die Inschrift lautet: *Θε[ῶι Ἀσυνόχεια . . . ἀνέθηκε.* Die beiden Gottheiten sollen nach *Svoronos* Asklepios und Hygieia bzw. Epione darstellen. Selbst wenn der dargestellte Gott Asklepios wäre — nach *Fränkel* zu *I. G.* 4, 568 ist es vielmehr, wie in dem oben

angeführten eleusinischen Relief, der chthonische Θεός, und die vor ihm sitzende Göttin unsere Θεά —, so wäre damit noch nicht bewiesen, daß auch unter dem eleusinischen bzw. athenischen Θεός Asklepios zu verstehen wäre.

Rohde a. a. O. (vgl. *Pringsheim* a. a. O.) bezeichnet es als ein fruchtloses Bemühen, die unbestimmt bezeichneten Θεός und Θεά mit den Namen bestimmter chthonischer Gottheiten benennen zu wollen, stimmt also im wesentlichen mit *Furtwängler* a. a. O. (vgl. auch *Meisterwerke der griechischen Plastik* 563 und Anm. 1. *B. Pick, Arch. Jahrb.* 13 [1898], 160) und *Toepffer* a. a. O., der seine Ansicht noch schärfer (*Beiträge zur griechischen Altertumswissenschaft* 339 f.) ausgeführt und begründet hat, überein. Im Wesen sind gewiß der 'Gott' und die 'Göttin' dem Pluton und der Persephone gleich, aber im Kulte von Eleusis haben sie neben diesen eine selbständige Existenz gehabt. Auch sonst finden sich Θεά bzw. Θεός häufig ohne Nennung einer bestimmten Gottheit; doch ergibt sich gewöhnlich ohne weiteres aus dem Zusammenhang (vgl. z. B. *Plato Rep.* 1, 1 p. 327 A: προσευξόμενος τῇ θεῷ), welche Gottheit gemeint ist Schwierigkeit bereitet die Deutung der nach *von Prott* a. a. O. 258 Anm. 2 vollständigen Inschrift eines auf Aigina mitten zwischen Gräbern gefundenen Porosblockes: ΘΕΟ. [Höfer.]

Thea Aliane (Θεὰ Ἁλιανή) s. d. Art. *Sybaris* nr. 5. [*Höfer.*]

Thea Asteria (Θεὰ Ἀστερία). Auf Münzen von Philadelphia in der syrischen Dekapolis, einer Kultstätte des 'tyrischen' Herakles, erscheint die Büste seiner Mutter Asteria (*Eudoxos von Knidos* bei *Athen.* 9, 392 d. *Cic. de nat. deor.* 3, 16) mit obiger Legende, *W. Wroth, Catal. of the greek coins Brit. Mus. Galatia, Cappadocia and Syria Introd.* XC p. 306, 2 pl. 38, 10. *Head, Hist. num.*² 787. [Höfer.]

Thea Basileia (Θεὰ Βασίλεια). Eine Weihinschrift von einer kleinen aedicula auf Thera ist gewidmet: Θεᾷ Βασιλείᾳ, *C. I. G.* 2 add. 2465 c p. 1085 f. *I. G.* 12, 3, 416. *Gazette arch.* 8 (1883), pl. 37; vgl. p. 222. *Hiller von Gaertringen, Die Insel Thera* 1, 306 f. (vgl. 3, 167); vgl. *Conze, Sitzungsber. d. Wiener Akad.* 71 (1872), 324 Anm. 1. *F. Bechtel, Hermes* 34 (1899), 401 f., der mit dem Kult der Thea Basileia den Frauennamen Βασιλόκλεια aus Thera (*I. G.* 12, 3, 513 a_3) in Zusammenhang bringt. Basileia, Basile, Basilis usw. als Name oder Beiname von Göttinnen ist ziemlich häufig, so daß, wo nicht der Göttername selbst noch hinzugefügt ist, nur aus dem Zusammenhang, z. B. der Paarung mit einem Gotte, auf das Wesen der Basileia geschlossen werden kann. Hierfür kommen folgende Zeugnisse in Betracht:

1) Echelos und Basile. Auf der einen Seite eines im Jahre 1893 bei Neu-Phaleron gefundenen Votivreliefs, dessen Stil auf die Zeit kurz nach dem Parthenonfries hinweist, ist nach *P. Wolters, Athen. Mitt.* 18 (1893), 212 ff. (vgl. *Kavvadias*, Ἐφημ. ἀρχ. 1893, 109 ff. 130 ff. *Ad. Wilhelm*, ebenda 1902, 138 f. *Kekulé von Stradonitz, Echelos und Basile = 65. Berliner Winckelmannsprogramm* 10; vgl. auch *Arch. Anz.* 25 [1910], 155 f.) folgende Darstellung erhalten: vor einem nach links bergan(?) sprengenden Viergespann läuft rückblickend ein nackter, nur eine Chlamys tragender Jüngling. Auf dem Wagen steht als Lenker ein ganz ähnlicher Jüngling, welcher mit der L. ein neben ihm stehendes Mädchen umfaßt; dieses in Chiton und Mantel gekleidet hält sich mit der R. am Wagenrande fest und scheint sich die Entführung nicht ungern gefallen zu lassen. Über dem Paar stehen die Namen ΕΧΕΛΟΣ und ΒΑΣΙΛΗ (vielleicht *Βασίλη*, wie *Lolling* vermutet, und wozu die Spuren passen), über dem Jüngling vor den Pferden ////// ////////HEP|ΜΗΣ. Abgebildet ist das Relief bei *Max. Collignon, Histoire de la sculpture grecque* 2, 190 Fig. 90. Ἐφημ. ἀρχ. 1893 pin. 9. *Svoronos-Barth, Das Athener Nationalmuseum* Taf. 38. *Kekulé von Stradonitz* a. a. O. Taf. 2, der auf Taf. 1 ein ganz ähnliches attisches, aber in Rhodos gefundenes Relief publiziert, das sich von dem Echelos-Basile-Relief nur durch das Fehlen der Beischriften und in der Figur vor dem Wagen unterscheidet, die statt des voraneilenden Hermes einen bärtigen Mann in der Geste der Adoration zeigt; auch das Reliefbruchstück aus Chios (*Studniczka, Ath. Mitt.* 13 [1888], 190 f. *Kekulé von Stradonitz* a. a. O. 15) gehört sicherlich einer ganz ähnlichen Darstellung an, zeigt also die Verbreitung derselben mythisch-religiösen Vorstellung, wie sie im Mythos vom Raube der Kore durch Pluto zum Ausdruck kommt. *Ed. Meyer, Hermes* 30 (1895), 2 ff. 6 hat unter Zustimmung von *E. Petersen, Arch. für Religionswiss.* 13 (1910), 61. *Kekulé von Stradonitz* a. a. O. 12. *L. Malten, Arch. Jahrb.* 29 (1914), 186 f. in Echelos = Echelaos, dem Fürst der unterirdischen λαοί (vgl. die Hadesbezeichnungen Ἀγησίλαος, Ἀγήσανδρος [*Hesych.*], *Usener, Götternamen* 361, 25) den Herrn der Unterwelt erkannt; demnach würde *Βασίλη* eine Ausdrucksform für Persephone als Herrin der Unterwelt sein. — *Svoronos* a. a. O. 127 f. will in Echelos, dessen Name er als 'Herr des Sumpfes' (ἔχων τὸ ἕλος) deutet, den Theseus erkennen, der die Basile = *βασίλεια* raubt; in letzterem vermutet *Svoronos* die Personifikation der königlichen Gewalt und zwar gerade jener Königsherrschaft, die Theseus den Mächtigen seiner Zeit entrissen habe (vgl. *Plut. Thes.* 32). In der Deutung von *Βασίλη* als Personifikation des Königtumes stimmt *Svoronos* mit *E. Curtius, Die Stadtgeschichte von Athen* 79 überein, der eine solche in dem gleich anzuführenden Zeugnis (nr. 2) annimmt, in dem auch *v. Wilamowitz, Aristoteles und Athen* 2, 130 und Anm. 10 in der *Βασίλη* 'den göttlichen Exponenten für die *βασίλεια*, die ihre Enkel auf Erden üben' erkennen will.

2) Ein athenisches Dekret vom Jahre 418 v. Chr. nennt ein ἱερὸν τοῦ Κόδρου καὶ τοῦ Νηλέως καὶ τῆς Βασίλης, *I. G.* 1 *Suppl.* 53 a (*C. I. A.* 4, 1 p. 66) Z. 4. 14. 30 bzw. τὸ τέμενος τοῦ Νηλέως καὶ τῆς Βασίλης Z. 12. 29. 32 bzw. τὸ Νηλεῖον Z. 27; vgl. *v. Wilamowitz, Lectiones epigraphicae* (*Ind. Schol. Göttingen* 1885/86) p. 6. *Toepffer, Att. Geneal.* 240 und Anm. 2. *Judeich, Topographie v. Athen* 78.

Schon *Urlichs, Rhein. Mus.* 12 (1857), 307

hat bei *Plato Charmid.* 1 p. 153 A: *εἰς τὴν Ταυρίου παλαίστραν τὴν καταντικρὺ τοῦ τῆς βασιλικῆς* (cod. A. und G. bei *Bekker* haben *βασιλῆς* bzw. *βασιλῆς*) *ἱεροῦ εἰσῆλθον* vorgeschlagen: *καταντικρὺ τοῦ τῆς Βασιλείας ἱεροῦ*, und später hat *G. Löschcke, Vermutungen zur griech. Kunstgeschichte und zur Topographie Athens* (Dorpat 1884) S. 19 diese Vermutung wiederholt, die jetzt allgemein angenommen ist, nur daß man auf Grund der oben angeführten Inschrift das auch der Überlieferung näher kommende *Βασίλης* schreibt. Auch hier wird jetzt ziemlich allgemein mit *Ed. Meyer* a. a. O. 287. *Kekulé von Stradonitz* a. a. O. 12. *v. Wilamowitz, Reden und Vorträge* (1901) S. 69 Anm. 1. *Sitzungsber. d. Berliner Akademie* 1906, 67. *Furtwängler, Sitzungsber. d. philos. Classe d. Kgl. Bayer. Akad. d. Wiss. zu München* 1897, 410. *Judeich* a. a. O. 345. *E. Petersen* a. a. O. 61. *Malten, Arch. Jahrb.* a. a. O. 188. Basile als Königin der Unterwelt, Neleus 'der Erbarmungslose' (Belegstellen bei *Malten* a. a. O.) als Unterweltgott gedeutet. *Löschcke* a. a. O. 18 hatte gemeint, daß unter der athenischen Basileia, die auch *Arist. av.* 1536 f. und *Kratinos* im *Schol. Arist. av.* 1536 erwähnen, die 'auch als *Βασίλεια* angerufene *Μήτηρ* am Markte' zu verstehen sei, wenngleich *Aristophanes* der Oekonomie seines Stückes entsprechend unter *Βασίλεια* die wiedergewonnene Weltherrschaft der Vögel, die Zeus in Besitz genommen habe, verstehe. Auch der mit Y unterzeichnete Verfasser des Artikels über die *Θεὰ Βασίλεια* auf Thera in der *Gaz. arch.* a. a. O. hatte die genannte Göttin mit der Göttermutter identifiziert. Eine Stütze für diese Ansicht geben scheinbar die von *M. Fränkel* herausgegebenen *Inschriften von Pergamon* 481 ff., auf denen eine Priesterin *τῆς Μητρὸς τῆς Βασιλείας* genannt wird; vgl. ebenda 334 *μύστης Μητρὸς Βασιλήας*. Auch die *Βασίλεια* des *Dionysios Skytobrachion* bei *Diod.* 3, 57, die als *Μεγάλη Μήτηρ* verehrt wurde (s. Basileia nr. 1), gehört wohl hierher; vgl. Bd. 2, Sp. 2852, 41 ff. Doch läßt sich aus diesen Stellen, wo durch Hinzufügung von *Μήτηρ* zu *Βασίλεια* die Gottheit ohne weiteres bestimmt bezeichnet wird, kein Schluß auf das Wesen der nur allgemein als *Βασίλη* oder *Βασίλεια* bezeichneten Göttin ziehen. Über die Deutung der *βασίλισσα Χρυσόστολος Χρυσοπέδιλος* in der Grabschrift des Aberkios auf Kybele ist Bd. 2, Sp. 2880 ff. ausführlich gehandelt. Hinzuzufügen ist, daß sich gegen diese Deutung auch *C. Robert, Hermes* 29 (1894), 421 ff. besonders 428 Anm. 1 ausgesprochen hat.

3) Totenmahlrelief aus Athen, jetzt in Triest mit der Inschrift ... *ά*]*σιος τ*[*ῶι*] *Ζευ*(*ξ*)*ίππωι καὶ τεῖ Βασι*(*λ*)*είαι*, *I. G.* 2, 1573 (*C. I. G.* 1, 925 und *P. Pervanoglu, Das Familienmahl auf altgriech. Grabsteinen* S. 16 nr. 11. S. 70 mit ungenauer Lesung und Abbildung); abg. *Conze, Sitzungsber. d. Wiener Akad.* 71 (1872), Taf. 1, 2 (vgl. S. 324); vgl. *v. Duhn, Arch. Zeit.* 43 (1885), 21 Anm. 29. *Wiener Vorlegeblätter* Ser. 4 Tafel 12. *Svoronos-Barth* a. a. O. 541 Abb. 250. *Malten, Arch. Jahrb.* a. a. O. 187 Abb. 7. Auch hier ist wohl mit Sicherheit in den Namen der Göttер, denen die Weihung gilt — früher dachte man irrig an Personennamen, Namen heroisierter Toten — eine enge Beziehung zur Unterwelt anzunehmen. Die *Βασίλεια* ist Königin des Totenreiches, Zeuxippos 'der Rosseschirrer' (vgl. den Hadesbeinamen *Κλυτόπωλος*), der Unterweltsgott, *v. Wilamowitz, Reden* a. a. O. *Kekulé von Stradonitz* 12 Anm. 24. *Malten* a. a. O. 187 f.

Nicht ganz sicher ist die Lesung eines Weihepigramms eines in Argos lebenden Atheners Archelaos (2. oder 3. Jahrh. n. Chr.), wo *Kaibel, Epigr.* 822, 9 schreibt: *Δαδοῦχός με Κόρης, Βασιλᾶν, Διός, ἱερὰ σηκῶν ‖ Ἥρας κλεῖθρα φέρων βωμὸν ἔθηκε Ῥέᾳ*, während *Dittenberger, I. G.* 3, 172$_9$ mit *G. Wolff, Rhein. Mus.* 19 (1864), 301 nach Vers 7 derselben Inschrift (*κλειδοῦχος ἔφυ βασιληΐδος Ἥρης*) auch in v. 9 schreibt: *Δαδοῦχός με Κόρης, βασιλ*[*ῆϊ*]*δος ἱερὰ σηκῶν ‖ Ἥρας κ. τ. λ.* Bei *Cougny, Anth. Append.* 1, 283 *β* p. 46 steht: *Δαδοῦχός με Κόρης Βασιλῆς Διὸς ἱερὸς ἦκων*. Doch ist wohl an der Lesart *Βασιλᾶν*, unter denen *K. Keil, Philologus Suppl.* 2 (1863), 591 Kore und Demeter versteht, festzuhalten, *Usener, Götternamen* 222 Anm. 12. *Kern* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Basilai, zumal da auch sonst Persephone nicht selten die Bezeichnung 'Königin' führt.

Auf Goldblechinschriften aus Thurioi wird die *χθονίων βασίλεια* neben Eukles oder Euklos (euphemistische Bezeichnung des Hades), neben Eubuleus und den *θεοὶ ἀθάνατοι* bzw. *θεοὶ* (*ὅσοι*) *δαίμονες ἄλλοι* angerufen, *I. G.* 14, 641$_{1.\,2.\,3}$. Im *orphischen Hymnos* (19, 6) wird Persephone als *καταχθονίων βασίλεια* angerufen. Auch unter der Göttin, welche in dem Epigramm aus Kos als *βασίλεια, Διὸς πολυώνυμε κούρα* angeredet wird (*Herzog, Koische Forschungen und Funde* 113$_{21}$ nr. 169), ist wohl Persephone zu verstehen, *Gruppe, Gr. Myth.* 521, 1. Vgl. auch den sibyllinischen Orakelspruch bei *Phlegon, Mirabilia* 10 (*Paradoxographi* ed. *Westermann* 135 v. 2 = *R. Hendess, Oracula Graeca* [*Diss. phil. Hal.* 4] 157, 34 p. 83), wo unter der *βασιλῆΐς κούρα* gleichfalls Persephone gemeint ist; vgl. auch Pambasileia nr. 2. Im Kult von Katana begegnet Persephone *Βασιλίς*, *I. G. Sic. et Ital.* 450. — Über *Ἥρα Βασίλεια* bzw. *Βασιλίς* s. *Gruppe, Gr. Myth.* 78 f. Anm. 17. 1082 ob. 1132, 2. *Usener* a. a. O. 227. *Diels, Sibyllinische Blätter* 52 f. Anm. 1, über Aphrodite *Βασιλίς Gruppe* 1082. 1364, 6. *Usener* 228, über Selene als *θεὰ βασίλεια, Orph. Hymn.* 9, 1. *A. Dieterich, Abraxas* 81 (vgl. 101). *Gruppe* 1534, 1; über Artemis *Βασιλήϊη Herod.* 4, 33. *Gruppe* 1557, 2. *Usener* 228, über Nemesis *Βασίλεια Orph. Hymn.* 61, 1. *Dieterich* a. a. O. 101 Anm. 5. Über die *Βασίλεια* als Himmelskönigin s. *Usener* 227—231. *Gruppe* 1364, 6. [Höfer.]

Theagenes (*Θεαγένης*). Über den als Gott bzw. als Heros verehrten Athleten Theagenes aus Thasos s. *F. Deneken* Bd. 1 Sp. 2526, 56 ff. und *Dio Chrys. or.* 31 p. 617 *Reiske* (1, 377 *Dind.*). *Euseb. Praep. ev.* 5, 34. *Athenag. Suppl. pro Christ.* 14 p. 62 *Otto*. *Nilsson, Griech. Feste* 455, 1. *Rohde, Psyche* 1^2, 193 f. Die richtige Schreibung des Namens ist, wie das durch *Pomtow, Berl. Phil. Wochenschr.* 1909, 252 f. (vgl. 765) entdeckte Epigramm aus Delphi lehrt:

Theogenes (nicht Theagenes, Θεογένης), Sohn des Timoxenos (nicht Timosthenes, Τιμοσθένης, wie *Paus.* 6, 11, 2 angibt); vgl. *I. G.* XII, 8 *Add.* p. VIII. *Dittenberger, Sylloge* 3³, 36 p. 39 f. *R. Herzog, Hermes* 50 (1915), 320. Vgl. auch *v. Wilamowitz, Euripides Herakles*² 47 Anm. 77. [Höfer.]

Thea Hagne (Θεὰ Ἅγνη) s. Hagna, wo folgende Inschriften, die später publiziert worden sind, sowie folgende Ergänzungen nachzutragen sind:

1) Phazemon (*Strabo* 12, 560; das spätere Neapolis oder Neoklaudiopolis): Θεᾷ Ἁγνῇ Ἀντώνιος . . . κατ' ὄνειρον ἀνέθηκεν, *Cumont, Studia Pontica* 3 (= *Recueil des inscr. gr. et lat. du Pont et de l'Arménie publ. par Anderson-Cumont-Grégoire*) S. 74 nr. 65; vgl. *Rev. épigr. du midi N. S.* 1 (1913), 359. Nach *Cumont* soll hier unter der Thea Hagne die Kybele oder Ma zu verstehen sein, wie Kybele auf einer Inschrift aus Andeira in der Troas gleichfalls θεὸς ἁγνή genannt werde, *CIG* 6836, vgl. Bd. 2, Sp. 2856, 13 ff.

2) Larisa (in der südlichen Aiolis) . . . ἱερεῖς ὄντες Ἁγνῆ(ι) Θεᾶ(ι) ἀνέθηκαν, *Keil und v. Premerstein, Bericht über eine Reise in Lydien und der südlichen Aiolis* in *Denkschr. d. Wiener Akad. Philos.-Hist. Klasse* 53 (1910), 92 nr. 199 (Abb. 93 auf S. 93).

3) Priester θεαῖ Κορυνηνῆι ἁγνῆι auf einer Inschrift aus Tschitschekli Jeni Kjöi, *Keil und v. Premerstein, Bericht über eine dritte Reise in Lydien* (*Denkschr. d. Wien. Akad.* 57, I [1914]) S. 37 nr. 54. Der Beiname Κορυνηή kann nach den Herausgebern vor der kappadokischen Stadt Κόρυη (*Ptol.* 5, 7, 9) oder der lykaonischen Stadt Κόρνα (*ebenda* 5, 6, 16) oder auch von einer bisher unbekannten Ortschaft in der Nähe der Fundstätte abgeleitet sein. Zu Bd. 1, Sp. 1813, 61: Die Mysterieninschrift von Andania steht jetzt auch *Dittenberger, Sylloge*² 653, 33. 69. 84. *Collitz* 4689. *Ziehen, Leges Graec. sacrae* 2, 58. *I. G.* 5, 1, 1390. Die Deutung der Ἄγνα als Kore haben auch *Toepffer, Att. Genealogie* 219. *Ziehen* a. a. O. 177 aufgenommen. Nach Hagna (= Kore) führt Hagnagora, die Schwester des Aristomenes (*Paus.* 4, 21, 2. 24, 1), ihren Namen, *Usener, Götternamen* 355. *Hiller von Gaertringen, Hira und Andania* (*71. Berl. Winckelmannsprogramm*) 7. 10. Bei *Orph. Hymn.* 76, 10, wo man verschieden korrigiert hat, liest *O. Kern, Genethliakon Karl Robert zum 8. März 1910,* S. 97: Καλλιόπη σὺν μητρὶ καὶ εὐδυνάτῃ (wofür man nicht Εὐνομίῃ lesen oder eine besondere Göttin Εὐδυνάτη bilden darf) θεᾷ ἁγνῇ und versteht unter der letzteren Göttin entweder Demeter oder Persephone, allenfalls Brimo, für die freilich das Epitheton ἁγνή nicht nachweisbar ist.

4) Thera: Σαραπίων Λαοδικεὺς . . Ἁγν[ῆι] θεῷ . . Χαριστήριον, *I. G.* 12, 3, 410. Die Heimat des Dedikanten weist darauf hin, daß unter der Ἁγνὴ θεός die syrische Göttin zu verstehen ist.

Zu Bd. 1, Sp. 1814, 49 ff.: Zu den Belegstellen für den Kultus der Hagne Thea auf Delos kommt die Inschrift: Ἀδάδῳ, Ἁγνῇ Θεῶ(ι), *Corr. Hell.* 36 (1912), 203 nr. 14. Der Monatsname Ἁγναῖος (Phthiotis, *I. G.* 9, 2, 109 a 28. 71. 109 b 24. 133) läßt den Kult der Ἁγνά voraussetzen, *Usener, Götternamen* 355.

Thea Hypsiste (Θεὰ Ὑψίστη). Eine Weihinschrift aus Gjölde (dem alten Satala?) lautet: Θεᾷ Ὑψίστῃ . . εὐχήν, *Keil und v. Premerstein, Bericht über eine zweite Reise in Lydien in Denkschriften d. Kais. Akad. d. Wiss. in Wien* 54 (1911) II p. 97 nr. 189 mit der Bemerkung: Der wohl mit Anlehnung an den θεὸς Ὕψιστος geschaffene Beiname der großen weiblichen Hauptgottheit Kleinasiens begegnet unseres Wissens hier zum ersten Male. [Höfer.]

Theai Anonymoi (Ἀνώνυμοι θεαί), Bezeichnung der Erinyen, *Eur. Iph. Taur.* 944. *frgm.* in *Berl. Klassikertexte* 5, 2, 126 Vers 8 (Μοίρας τάς τ' ἀνωνύμους θεάς). Vgl. *Eur. Or.* 37 und *Schol. Rohde Psyche* 1², 174, 1. [Höfer.]

Thea Kale (Θεὰ καλή) s. Kale Thea und En Pandois. — *Breccia, Cat. général des ant. égyptiennes du Musée d'Alexandrie* 57: *Iscrizioni Greche e Latine* 117 p. 73 liest: Θεᾷ Καλῇ ἐν Πανδοίτ[ῃ] καὶ συννάοις Θεοῖς. — *Ausfeld, Rhein. Mus.* 55 (1900), 371 identifiziert Panda mit der von *Pseudo-Kallisth.* 1, 31 genannten Örtlichkeit Πάνδυτα (*Ausfeld* a. a. O. 352 Anm. 2 zu S. 351. *Ders., Der griech. Alexanderroman* 46 Anm. 5.) [Höfer.]

Thea Megiste (Θεὰ Μεγίστη). Eine Inschrift aus der Umgebung von Mareia in Ägypten ist geweiht θεᾷ μεγίστῃ ἐν Πενιω . . (zwei Buchstaben fehlen), *Cat. gén. des ant. égypt. du musée d'Alexandrie: Breccia, Iscrizioni Greche e Latine* p. 273. Über das Götterepitheton μέγιστος und μέγας s. Bd. 2, Sp. 2549 ff. und besonders *Bruno Müller, Μέγας Θεός* (= *Dissert. phil. Halens.* 21, 3 [1913]). [Höfer.]

Theaneira (Θεάνειρα), Troerin, die nach der Eroberung von Troja durch Herakles dem Telamon (s. d.) als auserlesene Siegesbeute zufiel. Von diesem schwanger floh sie von seinem Schiffe, durchschwamm das Meer und kam nach Milet, wo sie sich in einem Walde verbarg. Hier fand sie der König von Milet, mit Namen Arion, nahm sie auf und erzog den Sohn, den sie gebar, Trambelos (s. d.), wie seinen eigenen, *Istros* (*F. H. G.* 1, 421. *M. Wellmann, De Istro Callimachio* [*Diss. Greifswald* 1886] S. 8 Anm.) im *Schol. Lykophr.* 467. Die Übereinstimmung mit ähnlichen Sagen erlaubt die Annahme, daß Arion die Theaneira zu seiner Gemahlin gemacht hat. Von *Tzetzes* zu *Lykophr.* 467. 469 (p. 170, 9. 171, 3) wird Theaneira der Hesione gleichgesetzt (Θεάνειραν τὴν καὶ Ἡσιόνην bzw. Ἡσιόνην τὴν καὶ Θεάνειραν). Diese Gleichsetzung kann nicht richtig sein; sie ist lediglich veranlaßt durch die seit *Hellanikos* (*F. H. G.* 1, 64. *H. Kullmer, Jahrb. für klass. Phil. Suppl.* 27, 569) im *Schol. Lykophr.* 469 (vgl. *Apollod.* 2, 6, 4. 3, 12, 7) geläufige Tradition, daß Telamon die Hesione als Siegespreis empfangen habe. Telamons und Hesiones Sohn ist Teukros (*Apollod.* 3, 12, 7). Wann und wo sollte sie, falls sie mit Theaneira identisch wäre, diesen geboren haben, da sie ja in Milet den Trambelos gebiert? Oder soll man gar annehmen, Theaneira-Hesione habe dem Telamon den Teukros zuerst geboren — in diesem Falle hätte sich das Elternpaar ungefähr ein Jahr in der Troas oder sonst

wo in Asien aufhalten müssen —, und sei erst bei ihrer zweiten Schwangerschaft dem Telamon entflohen? Aber nach dem ausdrücklichen Zeugnis des *Lykophron* (v. 467 *πάτρας*) ist Teukros (s. d.) auf Salamis geboren; vgl. *v. Holzinger* zu *Lykophr.* a. a. O. Theaneira ist also eine eigene, selbständige Persönlichkeit. Die Gleichsetzung der Hesione mit Theaneira erklärt sich wohl daraus, daß, nachdem Hesione, die ursprünglich eine Hellenin und die rechtmäßige Gemahlin des Telamon gewesen ist (*Heinr. Degen, De Troianis scaenicis specimina duo* [*Diss. Leipzig* 1900] p. 58f.), zur Troerin gemacht worden ist, nun zwei dem Telamon als Siegesbeute zugefallene Troerinnen vorhanden waren, mit denen man sich nicht anders abzufinden wußte, als daß man sie einander gleichsetzte. Vermutlich knüpfte sich an ihre Flucht durch das Meer auch eine Delphinsage. Eine so gewaltige Strecke, wie von der troischen Küste bis nach Milet zu durchschwimmen, konnte nicht ohne göttliche Hilfe geschehen. Der König von Milet, Arion, der sie findet und rettet (*διέσωσε*), trägt denselben Namen, wie der lesbische Sänger, unter dem, wie man längst erkannt hat (*Gruppe, Gr. Myth.* 1227, 2; vgl. *Usener, Sintflutsagen* 149f.; anders *K. Klement, Arion* 45ff.), sich Apollon birgt. In Milet, wo Theaneira landet, war ein Kultus des Apollon Delphinios, *Diog. Laert.* 1, 29. Auch in Lesbos, der Heimat des Arion, war die Sage vom Sohne der Theaneira Trambelos (s. d.) lokalisiert, *Euphorion* bei *Parthen.* 26; vgl. *Degen* a. a. O. 59. Vielleicht darf man auch den Namen des Trambelos, der von Arion-Apollon als eigener Sohn angenommen wird, mit dem sonst unerklärlichen Beinamen des Apollon *Τράμβιος* (*Anonym. Laur.* in *Anecd. var. Gr. et Lat.* ed. *Schoell* und *Studemund* 1, 267, II, 40) in Zusammenhang bringen, für den vielleicht auch der Name der ionischen Stadt *Τράμπη* (*Steph. Byz.*) zu vergleichen ist, wofür die Lokalisierung des Trambelos in Miletos angeführt werden könnte. Wenn Achilleus diesen 'apollinischen' Heros Trambelos tötet (*Aristobulos* bei *Athen.* 2, 43d. *v. Wilamowitz, Sitzungsber. d. Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss.* 1906, 44 Anm. 4. *Euphorion* und *Istros* aa. aa. OO.), so würde *Usener* ein neues Beispiel für den von ihm (*Rhein. Mus.* 53 [1898], 365ff. *Sintflutsagen* 94f.) angenommenen Gegensatz und Kampf zwischen einem 'poseidonischen' und 'apollinischen' Heros zu buchen haben. Vgl. Teukros, Telamon, Trambelos. [Höfer.]

Thea Nikephoros s. Bd. 2, Sp. 2219, 3ff. 2221, 20ff. Bd. 3, Sp. 360, 50ff. und die gleichfalls aus Komana stammende Inschrift (fragmentiert): *τῶν τῆς Νεικηφόρου Θεᾶς*, *Mélanges de la faculté orientale Université Saint-Joseph Beyrouth* 5 (1911), 321 nr. 17. Zu den Göttern, die die Epiklesis Nikephoros führen, kommt Eros hinzu: *Ἔρωτος Νικηφόρου* (Delos), *I. G.* 11, 4 nr. 1304 und die Weihung dargebracht *Σαράπι*, *Ἴσι*, *Ἀνούβι*, *θεοῖς Νικηφόροις*, *I. G.* a. a. O. nr. 1230. [Höfer.]

Theandrios, Theandrites (*Θεάνδριος*, *Θεανδρίτης*), arabischer bes. nabataeischer Gott (*Θυ*(so!)*ἀνδρίτης* . . . *Ἀραβίοις πολυτίμητος θεός*, *Marinus vita Procli* 19 p. 47. *Fabric.* = p. 16 *Boissonade*; vgl. *Rademacher, Rhein. Mus.* 63 [1898], 462), dessen Kult bezeugt ist für — **1**) Athila(Bathanaia): *θεῷ Οὐασεάθου πατρώῳ Θεανδρύῳ*, *C. I. G.* 3, 4609. *Waddington* 2374a. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Roman, pertinentes* 3 nr. 1238. *Brünnov* und *v. Domaszewski, Die Provincia Arabia* 3 S. 105. — **2**) Zor'a (Trachonitis): *Θεανδρ*[*ίτῃ*] oder *Θεανδρ*[*ίῳ*] *ὑπὲρ σωτηρίας καὶ νείκης τῶν κυρίων*, *Waddington* 2481. *Cagnat* a. a. O. nr. 1156. — **3**) Awwas (Hauran): Tempel des Gottes *Θεονδρίτιον* (so!) genannt, *Waddington* 2046. — **4**) Bostra s. unten Z. 23ff. — **5**) Die in Preßburg gefundene Inschrift eines Soldaten, dessen Heimat nicht angegeben, aber wohl in Arabien zu suchen ist, lautet: *Dis patris Manalpho et Theandrio*, *C. I. L.* 3, 3668. *Ephem. Epigr.* 2 (1875), 390 nr. 722. *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4349 (vgl. *Arch. epigr. Mitt. aus Oest.* 8 [1884], 184, 8). Über das Wesen des Gottes gibt die einzige dürftige Auskunft *Damaskios, vita Isidori* in *Phot. Bibl.* 347b 26 *Bekker* = *Migne, Patrol. Ser. Gr.* 103 p. 1290: *ἔγνω δὲ ἐντεῦθα* (in Bostra) *τὸν Θεανδρίτην*, *ἀρρενωτὸν ὄντα θεὸν καὶ τὸν ἄθηλυν βίον ἐμπνέοντα ταῖς ψυχαῖς*. Daß für *ἀρρενωτόν* vielmehr *ἀρρενωπόν* zu schreiben ist, ist längst erkannt, *Mordtmann, Zeitschr. d. Deutsch. Morgenländ. Gesellsch.* 29 (1875), 105. *Rösch, ebenda* 38 (1884), 654. *Fr. Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgesch.* 102. *Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes* 2^2, 45 Anm. 73. Der Gott wird also als mannbar bezeichnet und als ein solcher, der männliches — so wird doch wohl *ἄθηλυς* aufzufassen sein, nicht, wie *Rösch* a. a. O. übersetzt, 'unweiblich' oder 'weiberlos', indem er dabei an eine dem *Damaskios* unverständliche Zurückführung der auch dem Heidentume nicht fremden mönchischen Askese und Ehelosigkeit auf Christus annimmt — Leben den Seelen einflößt. Nach dem Vorgang von *Zoega* und *Movers* haben *Rösch* a. a. O. 653 und *Fossey, Journ. Asiat. 9. Série* 11 (1898), 314f. den Theandrios mit Dusares (s. d.) identifiziert; s. dagegen *Mordtmann* und *Baethgen* a. a. O. Aus dem mannhaften Charakter des Theandrios erklärt es sich, daß an seine Stelle später der heilige Georg getreten ist, dessen Kirche in der trachonitischen Ortschaft Zor'a wohl an Stelle eines Tempels des Th. erbaut worden ist, *Baethgen* a. a. O. und Anm. 2. Auch als Personennamen kommt *Θεάνδριος* (*Waddington* 1965) vor. *Rösch* a. a. O führt die Götternamen *Θεάνδριος* und *Θεανδρίτης*. Christus der 'Gottmensch' heißt *θεανδρίτης*, *S. Maximus* im *Scholion* zu *Dionys. Areopag.* 2, 78; vgl. *Wyttenbach* in *Adnotat. ad Eunapium* p. 180 ed. *Boissonade*) auf das kirchengriechische *θεανδρία* und *θέανδρος* für *θεανθρωπία* und *θεάνθρωπος* zurück und sieht in Theandrios 'eine synkretistische Fratze des Gottmenschen'; vgl. auch *Usener, Strena Helbigiana* 316, der auf ähnliche Bildungen, wie *ἀνθρωποδαίμων*, *θεοδαίμων*, *θεὸς ἥρως* hinweist. [Höfer.]

Theano (*Θεανώ*), **1**) Tochter des Thrakerkönigs Kisses oder Kisseus — daher *Κισσηίς* genannt, *Hom. Il.* 6, 299 — *Hom. Il.* 11, 223f., Gattin des Antenor, *Hom.* aa. aa. O. 5, 70. *Luc.*

Imag. 19. *Schol. Eur. Andr.* 224. *Tzetz.* zu *Lykophr.* V 340 (p. 219, 22 *Scheer.* 658 (p. 219, 25). *Schol. Eur. Hec.* 3, wo als ihre Mutter Telekleia, Tochter des Ilos genannt wird. Als ihre und des Antenor Söhne werden genannt Iphidamas *Hom. Il.* 11, 221 ff. *Schol. Hom. Il.* 11, 266. *Eust.* ad *Hom. Il.* 840, 10. 36), Archelochos und Akamas (*Apollod. Epit.* 3, 34; vgl. *Hom. Il.* 2, 823), Glaukos und Eurymachos (*Paus.* 10, 27, 3), Helikaon und Polydamas (*Serv.* ad *Verg. Aen.* 1, 242). Eine vollständige Aufzählung sämtlicher Söhne des Antenor, als deren Mutter Theano zwar nicht ausdrücklich genannt, aber doch anzusehen ist, gibt *R. Stiehle, Philologus* 15 (1860), 593 f.; es sind außer den schon genannten noch folgende: Koon, Medon, Thersilochos, Antheus, Agenor, Polybos, Demoleon, Erymanthos, Laodokos und Hippolochos. Ihre Tochter ist Krino (*Paus.* a. a. O.). Den Bastard des Antenor Pedaios (s. d.) erzieht sie ihrem Gatten zu Liebe wie ihr eigenes Kind, *Hom. Il.* 5, 69 ff. Von den Troern zur Priesterin (vgl. *Tzetz.* zu *Lykophr.* 658. *Tzetz. Posthomer.* 516) der Burggöttin Athena eingesetzt, läßt sie die Hekabe und die anderen Troerinnen beim Sturm des Diomedes auf die Stadt in den Tempel ein, bringt der Göttin den kostbaren Peplos dar und spricht das Gebet, in dem sie um Schutz vor der Wut des Tydiden fleht, *Hom. Il.* 6, 297 ff. *Serv.* zu *Verg. Aen.* 1, 480. Klug und besonnen (vgl. *Lucian. Pro imag.* 7. *Tzetz. Antehom.* 239) hält sie die Troerinnen von der beabsichtigten Teilnahme am Kampfe erfolgreich ab, *Quint. Smyrn.* 1, 449 ff. 475. Mit ihrem Gemahl Antenor hat sie einst den Odysseus und Menelaos, die nach Troia gekommen waren, um Helena zurückzufordern, gastlich aufgenommen, *Tryphiodor* 659; vgl. *Hom. Il.* 3, 207 Bd. 2, Sp. 2781, 60 ff. *Noack, Hermes* 27 (1892), 457. Zum Danke dafür wird sie nebst Mann und Kindern nach der Eroberung Troias von den Griechen geschont und wandert mit Antenor und ihren Söhnen Helikaon und Polydamas nach Illyrien aus, *Serv.* zu *Verg. Aen.* 1, 242. Auf *Polygnots* Gemälde in der Lesche der Knidier in Delphoi war der Auszug des Antenor aus seinem durch ein Pantherfell gekennzeichneten Hause mit Theano, seinen Söhnen Glaukos und Eurymachos und seiner Tochter Krino dargestellt, *Paus.* a. a. O. *C. Robert, Die Iliupersis des Polygnot* (17tes *Hall. Winckelmannsprogramm*) S. 54. *P. Weizsäcker, Polygnots Gemälde in der Lesche der Knidier in Delphi* 29 f. Spätere Quellen — nach *Welcker, Der epische Cyclus* 2, 241 wahrscheinlich aber schon *Sophokles* in den *Ἀλχαιναι* (*Nauck*² p. 210; s. dagegen *Ferd. Chavannes, De Palladii raptu* 54, der diese Version schon für die kleine Ilias in Anspruch nimmt) — lassen die Theano an ihrer Vaterstadt Verrat üben, indem sie das Palladion entweder dem Antenor überläßt, um es an die Griechen auszuliefern (*Dictys* 5, 8. *Cedrenus* 1, 229, 18 *ed. Bonn. Malalas* p. 109, 10 *ed. Bonn*; vgl. *Ferd. Noack, Der griechische Dictys* in *Philologus Suppl.* 6, 430. 475. 486 f.), oder selbst dem Odysseus und Diomedes das Heiligtum verrät, *Schol. Ven. B Hom. Il.* 6, 311 (p. 191, 30 *Bekker* = p. 303, 8 *Dindorf*). *Tzetz. Posthom.* 516. *Suid.* s. v. *Παλλάδιον*; vgl. *Stiehle* a. a. O. 596. Auf den Verrat der durch Odysseus durch ein geheucheltes Liebesversprechen (*Welcker, Annali* 4 [1838] 383 = *Alte Denkmäler* 3, 450 = *Die griech. Tragödien* 1, 147. *O. Jahn. Philologus* 1 [1846], 53) oder durch sonstige Versprechungen (*Overbeck, Bildwerke zum theb. oder troischen Heldenkreis* S. 581 f.) gewonnenen Theano hat man die Darstellung einer bei *Overbeck* Taf. 25, 1 abgebildeten Amphora in Berlin (nr. 3025) bezogen, in der ein durch den Pilos als Odysseus (nach *Chavannes* a. a. O. 9 wäre es Diomedes) charakterisierter Mann einer durch den Schlüssel als Priesterin bezeichneten Frau, die das Palladion hält, eine Tänie darbietet; doch hat *Luckenbach, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 11, 627 (vgl. auch *Furtwängler, Berl. Vasen* 2 S. 842 f.) gegen diese Dentung schwerwiegende Bedenken geäußert. Mit größerer Wahrscheinlichkeit ist Theano, die hier als treue Priesterin erscheint, die voll Schrecken entflieht, während Odysseus und Diomedes mit Hilfe der Helena das Palladion rauben, auf der Neapeler Vase (*Heydemann* 3231 S. 530) zu erkennen, *O. Jahn* a. a. O. 56. *Overbeck* S. 585. *Luckenbach* S. 626. *Chavannes* S. 5 nr. 5. *Welcker, Gr. Trag.* 1, 147. — Auf dem Bd. 2, Sp. 983/84 (s. v. Kassandra) abgebildeten Vasengemälde wird unter der rechts entsetzt Fliehenden, inschriftlich als 'Priesterin der Troer' bezeichneten Frauengestalt gleichfalls Theano zu erkennen sein. Theano oder wahrscheinlicher Hekabe auf einem 'Homerischen Becher', *C. Robert, Homerische Becher* (*50. Hallesches Winckelmannsprogramm*) S. 43. — **2**) eine der fünfzig Danaiden; ihre Mutter ist Polyxo (s. d.), *Apollod.* 2, 1, 5.

3) Gemahlin des Königs Metapontos von Ikaria (d. i. des attischen Demos der aegeischen Phyle, *Wünsch, Rhein. Mus.* 49 [1894], 103. *Beloch, Hermes* 29 [1894], 605; nach *v. Wilamowitz, Euripides Herakles*² 10 Anm. 22 gehört Metabos—Metapontos ursprünglich nach Anthedon am Fuße des Messapiongebirges), die aus Furcht wegen ihrer Kinderlosigkeit von ihrem Gatten verstoßen zu werden, sich an Hirten wendet, mit der Bitte, ihr ein Kind zu verschaffen, das sie unterschieben will. Die Hirten senden ihr die zwei Söhne der Melanippe, der Tochter des Desmontes — dieser Vatersname ist aus dem nicht verstandenen *δεσμῶτις* herausgesponnen — oder des Aiolos. Melanippe (s. d.) war, weil sie von Poseidon verführt, diese beiden Söhne geboren hatte, von ihrem Vater geblendet und in Gewahrsam geworfen, ihre Kinder ausgesetzt und von Hirten gefunden worden. Diese werden also der Theano überbracht, die sie unterschiebt. Später gebiert die Theano selbst dem Metapontos Zwillinge, doch dieser wendet seine ganze Liebe ausschließlich den älteren — sie heißen Boiotos und Aiolos — wegen ihrer Schönheit zu. Daher sucht Theano diese zu beseitigen und ihren eigenen Kindern die Nachfolge in der Herrschaft zu sichern. Als Metapontos sich einst entfernt hatte, um der Diana Metapontina zu opfern, offenbart sie ihren Kindern den wahren Sachverhalt und fordert sie auf, den Boiotos und Aiolos auf der Jagd zu über-

fallen und zu töten. Es kommt zum Kampfe, in dem mit Hilfe Poseidons Boiotos und Aiolos siegen und ihre Gegner erschlagen. Als deren Leichen in die Königsburg gebracht werden, tötet sich Theano aus Verzweiflung. Boiotos und Aiolos befreien von Poseidon über die Lage ihrer Mutter unterrichtet, diese aus dem Kerker, töten den Desmontes, führen die Mutter, der Poseidon das Augenlicht wiedergegeben hat, zu Melapontos und enthüllen ihm die Treulosigkeit der Theano. Dieser heiratet die Melanippe und adoptiert ihre Söhne, *Hygin. f.* 186 p. 117 *Schm.* Dies wird im allgemeinen der Inhalt der *Μελανίππη δεσμῶτις* des *Euripides* sein, nur daß bei diesem, wie *Wünsch* a. a. O. 98 ff. 102. 105 (vgl. *Er. Müller, De Graecorum deorum partibus tragicis* [*Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten* VIII, 3] S. 105) wahrscheinlich macht, der Mordanschlag gegen Aiolos und Boiotos von Theano und ihren Brüdern geschmiedet wird, nicht von Theano und ihren Söhnen, die bei *Euripides* wohl überhaupt nicht vorhanden waren.

4) eine der Töchter des Skedasos (s. d.), wo nachzutragen ist *Fr. Pfister, Reliquienkult im Altertum* (*Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten* 5, 1) S. 308 f. und besonders *L. Malten, Das Pferd im Totenglauben* in *Arch. Jahrb.* 29 (1914), 214 ff.: der Name der einen der Leuktrides *Μιλητία* ist wohl in *Μολπία* zu ändern; konstant kehrt in allen Namensangaben (*Ἱππώ, Εὐξίππη*) die 'Stute' wieder. Man hat sich die toten Jungfrauen als in der Gestalt weißer Stuten umgehen zu denken (S. 214, 3); nach anderer Tradition werden sie auch in Wolfsgestalt erscheinend gedacht (S. 239, 20); darauf führt die Erzählung bei *Paus.* 9, 13, 4 f., nach der die in den Herden des Kleombrotos einbrechenden Wölfe ein *μήνυμα* der Skedasostöchter waren (*Deneken* in *Roscher, M. L.* 1, 2472, 24 ff. *Roscher, Kynanthropie* 61). Zu den unter Skedasos angeführten Belegstellen kommen *Gregor. Naz. or.* 4 in *Iulian* 1 p. 109 (*Migne* 35, 592) und *Cosmas* ad *Carm. Gregor.* bei *Migne* 38, 621 f. — **5**) Gemahlin des Troers Amykos, Mutter des Mimas (s. d. nr. 6), *Verg. Aen.* 10, 702. — **6**) s. Theo. [Höfer.]

Thearios (*Θεάριος*), Beiname des Apollon in Troizen; sein Tempel, eine Stiftung des Pittheus, lag an der Agora und galt für eines der ältesten Heiligtümer, *Paus.* 2, 31, 6. *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 2, 89. — Inschriftlich wird das *ἱερὸν τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ Θεαρίου* in Troizen erwähnt: — **a**) *Corr. Hell.* 17 (1893), 103 nr. 24_{16} = *Michel, Recueil d'inscr. Gr.* 170 nr. 176 = *Dittenberger, Sylloge* 2^2, 473_{16} p. 82 = *I. G.* $4, 748_{15}$ (im Index p. 399 steht irrtümlich 718_5). — **b**) *Corr. Hell.* a. a. O. 110 nr. 28 = *I. G.* a. a. O. 755_{10}. — **c**) *ἱερὸν Ἀπόλλωνος τοῦ Θεαρία* (so!), Inschrift des *Cyriacus von Ancona*, mitgeteilt von *R. Sabbadini, Ciriaco d'Ancona e la sua descrizione autografa del Peloponneso trasmessa da Leonardo Bolta* in *Miscellanea Ceriani* (Mailand 1910) S. 227 f. (nicht S. 221, wie *Revue des études gr.* 24 [1911], 309 angegeben ist). Vgl. auch *Fr. Pfister, Reliquienkult im Altertum* 61 Anm. 192, der auf den troizenischen Namen *Θαρίς* (*I. G.* 4, 805) verweist. Das in Inschriften aus dem karischen Theangela, das vielleicht seine Gründung auf Troizen zurückführte (*Helbig, Göttinger Gel. Nachr.* 1896, 251. *A. Wilhelm, Österr. Jahreshefte* 11 [1908], 74), erwähnte *ἱερὸν τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ Θεαρίου* (*Wilhelm* a. a. O. 71 nr. 7_4. 72 nr. 8_6 = *Hicks, Classical review* 3, 234 nr. 1_6; vgl. *C. Smith ebenda* p. 139) ist mit den Herausgebern gleichfalls Troizen zuzuweisen. Ein Kultus des Apollon Thearios ist aus *Pind. Nem.* 3, 70 (122) mit *Schol.* wohl auch für Aigina aus der Erwähnung eines Platzes *Θεάριον*, der dem Apollon Pythios gehörte, zu erschließen. *Gruppe, Gr. Myth.* 139, 5. Der Beiname *Θεάριος* hängt jedenfalls mit *θεωρεῖν, θεωρός* zusammen (identisch ist der von *Hesych.* s. v. *Θεώριος* bezeugte Apollonbeinamen) und hat ungefähr dieselbe Bedeutung wie *Προόψιος, Em. Jacobs, Thasiaca* (Diss. Berlin 1893) S. 43. Bei der Entsühnung des Orestes scheint der Apollon Th. eine Rolle gespielt zu haben: vor seinem Tempel befand sich das Zelt des Orestes, in dem dieser bis zu seiner Entsühnung weilte, *Paus.* a. a. O. Bd. 3 Sp. 986, 55 ff. *Wide, De sacris Troezeniorum* 21 ff. [Höfer.]

Thea Soteira (*Θεὰ Σώτειρα*). Eine Altarinschrift aus Manawly lautet: *Θεᾶ(ι) Σωτείρη(ι) . . . ἀνέθηκε, Keil und v. Premerstein, Bericht über eine dritte Reise in Lydien* (*Denkschr. d. Wien. Akad.* 57, I [1914]) S. 14 nr. 17 mit dem Bemerken: 'Ob unter der *Θεὰ Σώτειρα* eine bestimmte Gottheit, etwa Artemis-Hekate, oder eine nicht näher bezeichnete Form der kleinasiatischen weiblichen Hauptgottheit zu verstehen ist, bleibt dahingestellt.' Vgl. d. Art. *Soteira*, wo Sp. 1247 nr. XXI f. Stellen angeführt sind, wo Soteira auch ohne Namensbeifügung einer bestimmten Göttin erscheint. [Höfer.]

Theba[i]genes (*Θηβα[ι]γενής*), Beiname **1**) des Dionysos, *Dionys. Per.* 623. *Schol. Soph. Ant.* 154 (*ὁ Θηβαγενὴς Διόνυσος, ὁ τῆι Θήβης πολίτης*); vielleicht auch *Anonym. Laur.* bei *Schöll-Studemund, Anecd. var. Gr. et Lat.* 1, 268, 17, wo *Θηναιογενής* steht. Vgl. Thebaios 4. — **2**) des Herakles, *Hes. Theog.* 530. *Schol. Soph. Trach.* 116; vgl. *O. Jahn-Michaelis, Griechische Bilderchroniken* S. 44 mit Anm. 294 und den Art. *Thebaios* nr. 3. — **3**) des Polyneikes, *Eur. Suppl.* 136. — Über die Form des Namens vgl. *W. Schulze, Quaest. ep.* 508. *Pott, Kuhns Zeitschrift für vergl. Sprachforschung* 9 (1860), 345. *Düntzer ebenda* 12 (1863), 4. [Höfer.]

Thebaieus (*Θηβαιεύς*), Beiname des Zeus, *Herod.* 1, 182. 2, 42. 54. 4, 181; s. Thebaios nr. 1. [Höfer.]

Thebaios (*Θηβαῖος*) **1**) Als *Ζεὺς Θηβαῖος* — oder *Θηβαιεύς* (s. d.) — wird der ägyptische Ammon, der Gott von Theben, der nach *Spiegelberg, Zeitschr. f. ägypt. Sprache* 49, 127 f. ein Gott der Luft ist, infolge seiner Gleichsetzung mit Zeus bezeichnet, wie ja auch Thebai *Διόσπολις* heißt, *Eust.* ad *Dionys. Per.* 211. *Eudocia Viol.* 75 (p. 83 *Flach*). Der griechische Text der Weihung eines Bronzegefäßes aus Memphis (6. Jahrh. v. Chr.) lautet: *Μελάνθιός με ἀνέθηκε τῶ Ζηνὶ Θηβαίω ἄχαλμα, S Birch, Zeitschr. f. ägypt. Sprache* 9 (1871) 119. *C. Smith, Class. Review* 5 (1891), 78. *Arch Anz.* 6

(1891), 59. *Mallet, Les premiers établissements des Grecs en Egypte* (Paris 1893) p. 447 f. *Preisigke, Sammelbuch griech. Urkunden aus Aegypten* 1694 p. 147. Eine Weihung aus Naukratis ist gleichfalls *Διὶ Θηβαίῳ* dargebracht, *Flinders Petrie, Naukratis* 1, 63, 2 plate 30, 2. *Preisigke* a. a. O. 2463 p. 198. Ob die Ergänzung einer zweiten Inschrift aus Naukratis (*Petrie* a. a. O. 61, 122): *τῷ Ζηνὶ τῷ [Θηβαίῳ]* durch *C. Smith* a. a. O. das Richtige trifft, ist zweifelhaft. Vgl. auch *Plato, Phaedr.* p. 275 b vgl. mit p. 274 d, e.

2) Als Beispiel von Menschenvergötterungen bei den Ägyptern (*τῶν παρ' Αἰγυπτίοις ἀνθρώπων ποτέ, γενομένων δὲ ἀνθρωπίῃ δόξῃ θεῶν*) nennt *Clem. Alex. Stromat.* 1, 21 p. 399. 400. *Pott.* (= 869 *Migne* = 2, 83, 8 *Stählin*) den *Ἑρμῆς ὁ Θηβαῖος* und den *Ἀσκληπιὸς ὁ Μεμφίτης*. Nach *K. Sethe, Imhotep, der Asklepios der Aegypter* 9 = *Untersuchungen zur Gesch. u. Altertumskunde Aegyptens* 2, 101 ist dieser *Ἑρμῆς ὁ Θηβαῖος* identisch nicht mit dem alten Gott von Hermopolis, sondern, wie der Zusatz *ὁ Θηβαῖος* lehre, mit einem jüngeren Gott Toth, einem Lokalgott im Gebiete des alten Thebens, dessen Tempel aus der Zeit des Ptolemaios bezeugt ist (*Lepsius, Denkmäler Text* 3, 186 ff.), und der ursprünglich ein vergötterter Hoherpriester von Memphis, namens De-hŏ griech. *Τέως*, gewesen sei. Dagegen erhebt *W. Spiegelberg, Zeitschr. f. ägypt. Sprache* 45 (1909), 89 f. Bedenken und erklärt den Beinamen als 'Thot erhört'; der Beiname sei dann dem Gottesnamen selbst noch hinzugefügt worden.

3) Beiname des nach der späteren (*v. Wilamowitz, Euripides Herakles*[2] 52. *Friedländer, Rhein. Mus.* 69 [1914], 341 Anm. 1) Überlieferung in Theben geborenen Herakles — ein *βωμὸς Ἡρακλέους Θηβαίου* befand sich aber auch in Gadeira, *Philostr. vit. Apoll. Tyan.* 5, 4; vgl. *Eust.* ad *Dionys. Pers.* 451 p. 184, 26 f, *Bernh.* —, *Paus.* 5, 8, 8. 8, 48, 1. *Varro* bei *Serv.* ad *Verg. Aen.* 8, 564. *Ammian. Marcell.* 15, 10, 9 (p. 64, 23 *Clark*). *Arnob. advers. nat.* 1, 36 (p. 23, 22 *Reifferscheid*). 4, 22 (p. 158, 24). *Isidor. Orig.* 14, 4, 11; vgl. *Hirzel, Berichte über die Verhandl. d. K. Sächs. Gesellsch. d. Wiss. Phil.-hist. Cl.* 48 (1896), 328. Identisch (vgl. über den synonymen Gebrauch von *Θηβαῖος* und *Βοιωτός J. Beloch, Klio Beiträge zur alt. Gesch.* 6 [1906], 39 f.) mit dem *Ἡρακλῆς Θηβαῖος* ist der *Ἡρακλῆς Βοιώτιος*, *Plut. de Herod. malign.* 14; eine Weihung der Delphier gilt *Ἡρακλεῖ Βοιωτίω*[ι], *Pomtow, Berl. Philol. Wochenschr.* 1909, 316. Anm. 1911, 61. *Philologus* 71 (1912), 43.

4) Beiname des Dionysos (vgl. Thebaigenes), *Arrian. Anab.* 2, 16, 3. 5, 1, 2 (vgl. *W. Quandt, Diss. Phil. Hal.* 21 [1913], 2, 177). *Eust.* ad *Dionys. Per.* 623. 1153 (p. 313, 3. 315, 7 *Bernh.*). *Tzetz. Chiliad.* 8, 584.

5) Beiname des Teiresias (s. d.), *Hom. Od.* 10, 492. 11, 90. 165. *Tzetz.* zu *Lykophr. Alex.* 684 (p. 226, 29 *Scheer*).

6) Eigenname: Troer, Vater des Eniopeus (s. d.), *Hom. Il.* 8, 120 und *Schol. Townl.* z. d. S. [Höfer.]

Thebanische Kriege s. am Schluß des T.

Thebe (*Θήβη*), Heroine und Eponyme verschiedener Städte gleichen Namens, (die zum Unterschiede von der Eponyme gewöhnlich in Pluralbildung auftreten *Θήβη: Θῆβαι = Ἀθῆναι: Ἀθῆναι = Μυκῆναι: Μυκῆναι, Usener, Götternamen* 232. *v. Wilamowitz, Euripides Herakles* 56[1] Anm. 14) und demnach genealogisch verschieden eingereiht. Sie ist

I. Eponyme von Theben in Boiotien und als solche

a) Tochter des Prometheus und einer Nymphe, *Steph. Byz.* s. v. *Θήβη = Herodian* ed. *Lentz* 1, 309, 7. Über die Verbindung des Prometheus mit Theben s. Bd. 2 Sp. 2536 (s. v. Megaloi Theoi) Bd. 3 Sp. 3037, 11 ff. Sp. 3040, 40 ff. (s. v. Prometheus).

b) Tochter des Amphitryon, *Etym. M. Florent.* bei *M. E. Miller, Mélanges de littérature grecque* p. 158 s. v. *Θήβη*.

c) Tochter des Zeus und der Iodama: *Ζεὺς μιγεὶς Ἰοδάμᾳ . . . γεννᾷ Θήβην ἣν δίδωσιν Αἰγύπτῳ, ἀφ' οὗ Ὠγυγίη ἡ Θήβη*, so berichtet nach der Rezension von *Scheer* (*Scholia in Lykophr.* 2 p. 347) *Lykos von Rhegion* (*F. H. G.* 4 p. 657 a *frgm.* 14 a [das angeblich zweite Fragment des *Lykos von Rhegion* (*F. H. G.* 4, 657 fr. 14 b ist zu streichen; es beruht auf einem Irrtum *C. Müllers*, der die unten s. II a. E. erwähnte Stelle aus *Rufin. Recogn.* nicht selbst eingesehen, sondern aus *Unger, Theb. Paradoxu* 63 abgeschrieben hat]; vgl. *W. Radtke, Hermes* 36 [1901], 47 Anm. 1) bei *Tzetz.* zu *Lykophr.* 1206. Die Vulgata hat für *Αἰγύπτῳ*: *Ὠγύγῳ*, dessen Erwähnung durch die folgenden Worte: *ἀφ' οὗ Ὠγυγίη ἡ Θήβη* gefordert wird, und so schreiben auch *Chr. Gottfr. Müller* in der Ausgabe des *Tzetzes* zu *Lykophr.* 2 p. 958, *Carl Müller, F. H. G.* a. a. O. und *Radtke* a. a. O. *Ὠγύγῳ*, während *Scheer* vermutet: *Αἰγύπτῳ, ἀφ' οὗ ⟨Ὤγυγος, ὅθεν⟩ Ὠγυγίη ἡ Θήβη*. Die Lesart *Ὠγύγῳ* wird auch durch die Notiz im *Schol. Aristid. Panathen.* p. 313, 27 f. empfohlen, wonach Thebe die Gemahlin des Ogygos ist; freilich werden die beiden hier als attische Autochthonen bezeichnet, die nach Ägypten gekommen seien, wo Ogygos die Stadt Theben gegründet habe (s. unten nr. III).

d) Tochter, und zwar neben Aigina die jüngste (*Pind. Isthm.* 8 [7], 19 f. [37 f.] und *Schol.* z. d. St.) des Asopos, und zwar nach thebanischer Sage des boiotischen, nach der Sage der Phliasier des phliasischen Flußgottes gleichen Namens (*Paus.* 2, 5, 2. *Friedländer, Rhein. Mus.* 69 [1914], 300 Anm. 5) und der Metope (s. d.), *Pind. Ol.* 6, 84 (144) und *Schol.* z. d. S. *Herod.* 5, 80. *Diodor.* 4, 72. *Etym. M.* 450, 44 s. v. *Θήβη*. *Schol. Pind. Nem.* 4, 30. 36. *Schol. Pind. Pyth.* 4, 25. *Schol. B. L. Hom. Il.* 2, 505 (p. 81 *Bekker*). *Schol. Tzetz. Exeg. Hom. Il.* p. 132, 8. 145, 20 *Hermann*. Nach *Schol. Pind. Isthm.* 8 [7], 37 war die sonst als Mutter der Thebe genannte Metope ihre Schwester, und nach *Ov. Amor.* 3, 6, 33 ist Asopos, der sonst als Vater der Thebe erscheint, ihr Gatte, dem sie fünf Töchter gebiert. Wenn *Alex. Berg, Des Publ. Ovid. Naso erotische Werke* 1, 107 Anm. aus dem von *Ovid* a. a. O. der Thebe gegebenem Epitheton 'Martia' schließt, das

Mars mit Thebe die *Ov.* a. a. O. 3, 6, 41 genannte Euadne (s. d. nr. 5) gezeugt habe, so ist das eine unerwiesene Vermutung. Nach *Pind. Isthm.* a. a. O. und *Schol.* z. d. St. (vgl. *Paus.* 5, 22, 6) erregten die Asopostöchter Aigina und Thebe den Gefallen des Zeus, der sie raubte und zu seinen Geliebten machte, und so wird wohl auch *Korinna* (*Berliner Klassikertexte* 5, 2 S. 32 v. 51 ff. und *v. Wilamowitz ebenda* S. 50) von dem Raube dieser beiden durch Zeus gesungen haben. Die von den Phliasiern nach Olympia geweihte Gruppe stellte die Entführung der Aigina durch Zeus im Beisein ihres Vaters Asopos und ihrer Schwestern, unter ihnen der Thebe, dar, *Paus.* 5, 22, 6. *Overbeck, Gr. Kunstmythol.* 2, 399. *Br. W. Sauer, Die Anfänge der statuarischen Gruppe* 29. Eine ganz ähnliche Darstellung findet sich auf einem Vulcenter Stamnos des Vatican, *Mus. Gregor.* 2, 20. *Braun, Antike Marmorwerke* 1, 6. *Overbeck* a. a. O. 2, 400 nr. 4. *W. Helbig, Führer durch die öffentl. Samml. klass. Altert. in Rom* 1^3, 314 nr. 504.

Nach *Apollod.* 3, 5, 6_1 (vgl. *Paus.* 9, 5, 6) ist Thebe die Gemahlin des Zethos (s. d.).

Auch als Stadtgöttin bzw. Lokalpersonifikation (vgl. *Pind. Isthm.* 1, 1. 7, 1. *Schol. Pind. Pyth.* 4, 25) erscheint Thebe. Im Asklepiostempel von Messene befand sich eine Statue der Thebe von der Hand des Damophon, *Paus.* 4, 31, 10. *C. Robert, Hermes* 29 (1894), 434. Als Zuschauerin bei dem Kampfe des Kadmos erscheint Thebe auf zwei Vasengemälden:

a) Vase des *Assteas*, jetzt in Neapel, *H. Heydemann, Die Vasensammlung des Museo Nazionale zu Neapel* 3226 p. 523 (vgl. *Arch. Zeit.* 29 [1872], 36. *Welcker, Alt. Denkm.* 3, 388. *H. Brünn, Gesch. d. griech. Künstler* 2, 662 = 451^2. *W. Klein, Die griech. Vasen mit Meistersignaturen*^{2} 209 f. nr. 4. *P. Kretschmer, Die griech. Vaseninschr.* 222, 206); abg. *Millingen, Uned. ancient monuments* 26. *Mus. Borbonico* 14, 28. *Dubois-Maisonneuve, Introd.* pl. 2. *Wiener Vorlegeblätter* 1 Taf. 7. *Roscher, Myth. Lex.* 2, Sp. 830. *Baumeister, Denkmäler* 770 Abb. 8 (Beischrift ΘHBH. *C. I. G.* 4, 8481).

b) Hydria aus Vulci, jetzt in Berlin (*A. Furtwängler, Beschreib. der Vasensamml. im Antiquarium* 2634 p. 744. *Heydemann, Arch. Zeit* 29, 35 f. *P. Kretschmer* a. a. O. 212); abg. *Gerhard, Etr. u. campan. Vasenb.* Taf. C 3. 4. *Welcker, A. D.* 3, Taf. 23, 1 (vgl. p. 389). *Wiener Vorlegebl.* 1, 7. Beischrift: ΘHBA (*C. I. G.* 4, 8426).

Mit großer Wahrscheinlichkeit wird Thebe auch auf einer rf. Hydria des Louvre, auf der gleichfalls der Drachenkampf des Kadmos — aber ohne Beischrift zu den Figuren — dargestellt ist, zu erkennen sein (abg. *Millin, Mon. ant. inéd.* 2 pl. 26 p. 119 ff. *Gall. Mythol.* 98, 395. *Peintures de Vases* 2, 7. *Inghirami, Vasi fittili* 3, 239. *Raoul.-Rochette, Mon. inéd.* 4, 2), *Welcker* a. a. O. 388. *Heydemann, Arch. Zeit.* 29, 36. *Pariser Antiken* (*12. Hallisches Winckelmannsprogr.*) 52, 45. Unsicherer sind weitere Deutuugen auf Thebe, *Panofka, Arch. Zeit.* 4 (1846), 223 (etruskischer Spiegel). 221 (Henkelverzierung). *Stark, Niobe* 196 f. (Niobidensarkophag des Lateranischen Museums, während *W. Helbig, Führer durch die öffentlichen Sammlungen klass. Altert. in Rom* 2^3, 43 nr. 1209 in der von *Stark* als Thebe bezeichneten Figur eine Bergnymphe erblickt).

Auf zwei homerischen Bechern, deren eine im engen Anschluß an *Euripides' Phoinissai* den Zweikampf der Oidipussöhne, der andere die sterbenden Brüder zeigt, erscheint als Zuschauerin, auf einem Felsen thronend, die Stadtgöttin, auf dem ersten (in London befindlichen) Becher mit der Beischrift ΘHBH, *H. B. Walters, Class. rewiew* 8 (1894), 326. *Cat. of the greek and etruscan vases in the Brit. Mus.* 4, p. 254 nr. 9104 pl. 16. *C. Robert, Arch. Jahrb.* 23 (1908), 195 Taf. 6 N p. 191. *C. Robert, Oidipus* 1, 152 Abb. 58, — auf dem zweiten (in Halle befindlichen) Becher mit der Beischrift ΘHBAIA, *Arch. Jahrb.* a. a. O. Taf. 5 O p. 190 f. *Oidipus* 1, 453 Abb. 59. Auf der Vase *Gori, Mus. etr.* 1 Taf. 130 = *Arch. Jahrb.* 20 (1905) Taf. 7 erkennt *Engelmann, Arch. Jahrb.* a. a. O. 187 in der untern Gruppe den Zweikampf des Eteokles und Polyneikes, in dem Mittelbild den Opfertod des Menoikeus und den Kampf zwischen Tydeus und Periklymenos in Gegenwart der Thebe, der Personifikation von Theben.

II. Eponyme des hypoplakischen Theben, Tochter des Adramys, eines Pelasgers, des Ktisten und Eponymen von Adramyttion, deren Hand von diesem demjenigen zugesagt wurde, der in einem Wettkampf und Wettlauf (Ἀ-δραμυς mit α intensivum zu δραμεῖν *Tümpel* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Adramys. *P. Friedländer, Argolica* 17 Anm. 25; vgl. auch *P. Friedländer, Herakles* [*Philologische Untersuchungen* 19] S. 160 Anm. 3) siegen würde. Der Preis fällt dem Herakles zu, der die Thebe heiratet und am Fuße des Πλάκιον ὄρος eine Stadt gründet, die er nach seiner Gattin Θήβη benennt, *Dikaiarchos frgm.* 11 (*F. H. G.* 2, 238; vgl. *Ed. Schwartz, De scholiis Homericis ad histor. fabul. pertin.* in *Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 12, 441) im *Schol. Townl. Ven. B. Hom. Il.* 6, 396; vgl. *Schol. Townl. Hom. Il.* 1, 366. *Eust.* ad *Hom. Il.* 649, 45 ff. *K. B. Stark, Niobe* 399. Statt des Adramys wird im *Schol. Ven. A. Hom. Il.* 6, 396 auch Granikos als Vater der Thebe genannt; vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 309, 2. 3. — Auf Münzen von Adramyttion erscheint das Brustbild der hier wohl mehr als Stadtgöttin aufzufassenden ΘHBH mit Mauerkrone, *H. v. Fritze, Die antiken Münzen Mysiens* S. 33 nr. 99. 100 S. 56 nr. 170 (vgl. S. 7). — In Zusammenhang mit dem Hypoplakischen Theben muß wohl auch die von *Diodor* 5, 49, 3 angeführte Genealogie gebracht werden, wonach Thebe die Tochter des Kilix ist, die den Korybas, den Sohn der Kybele und des Iasion heiratet. Denn ihr Name und der Name ihres Vaters Kilix weist auf die πόλις Κιλίκων Θήβη ὑψίπυλος *Hom. Il.* 6, 545. *Quint. Smyrn.* 3, 545, wie der Name ihres Gatten Korybas nach der Troas (vgl. Bd. 2 Sp. 1608, 59 ff.). Und schließlich gehört hierher auch die Notiz bei *Rufin. Recognit.* 10, 21 (*Migne Patrol. Ser. Gr.* 1 p. 1432), daß Thebe und ihr Bruder Lo-

kros Kinder des Zeus und der Megakleite, der Tochter des Makareus sind. Dies führt nach Lesbos: denn Megakleite ist sicher mit Megaklo (s. d.), der Tochter des lesbischen Makar (s. d.) bzw. Makareus (s. d. nr. 1) identisch.

III. Eponyme von Theben in Ägypten. Schon oben (I, 3) ist Thebe als Gemahlin des Ogygos erwähnt worden. Nach *Porphyrios* (*Porphyrii Quaest. Homer. ad Iliad. pertin.* ad *Schrader* p. 138) im *Schol. Ven. B. Hom. Il.* 9, 383 (vgl. auch *Schol. Townl.* a. a. O) war Thebe Tochter des Neilos, an dessen Stelle andere den Epaphos oder den Proteus oder auch den Libys nannten. Die *Θήβη ἡ Αἰγυπτία* (vgl. *Nonn. Dionys.* 4, 304. 5, 86. 41, 270: *Θήβης ἀρχεγόνοιο φερώνυμος ἔπλετο Θήβη*) ist von Zeus Mutter des 'vierten' Herakles, *Lyd. de mens.* 4, 46 (= 4, 67 p. 122, 2 *Wuensch*), nach einem *ἱστορικός* bei *Tzetz.* zu *Lykophr.* 1206 erzeugt Zeus mit Thebe den Aigyptos. — Eine Art Personifikation des ägyptischen Theben findet sich in einem ganz späten Gedicht, das die *σταχυώδης μήτηρ Θήβη* preist, *Berlin. Klassikertexte* 5, 2, 147. [Höfer.]

Thegylis (*Θηγυλίς*), Beiname der Athena, *Steph. Byz.* s. v. *Παμφυλία*. *Drako Straton., De metris poeticis* (ed. *G. Hermann*) p. 75, 22. *Herodian.* ed. *Lentz* 1, 91, 23. [Höfer.]

Theia (*Θεία*). **1)** Tochter des Uranos und der Gaia, eine der Titaniden, *Hes. Theog.* 135. (Auch *Hes. Theog.* 19 will *Peppmüller* [s. d. *Adnot.* von *Rzach* z. d. St.] statt *Ἠῶ* : *Θείαν* lesen). *Orph. frgm.* 95, 2 *Abel* (vgl. *Proclus* ad *Plat. Tim.* 297 A ed. *Diehl* 3, 189, 6). *Clem. Rom. Homil.* 6, 2 (*Migne Ser. Gr.* 2, 196, wo *Θεᾶ* steht). *Rufin. Recogn.* 10, 17 (*Migne* a. a. O. 1, 1429). 10, 31 (p. 1437). *Cyrill. Alex. c. Iul.* 2, 53 *Aubert* t. 9 c. 581 BM. *Apollod.* 1, 1, 3 *Cornut. de nat. deor.* 17 p. 94 *Osann.* In der *Εὐχὴ πρὸς Μουσαῖον* 19, wo bei *G. Hermann* und *Abel* steht *Λητώ τ' εὐπλόκαμον θείην σεμνήν τε Διώνην* schreibt *O. Kern, Genethliakon Karl Robert zum 8. März* 1910 S. 95: *Λητώ τ' εὐκλόκαμον, Θείην σεμνήν τε Διώνην.* Von Hyperion (s. d.) ist Theia Mutter des Helios (*Pind. Isthm.* 5 [4], 1 und dazu *v. Wilamowitz, Sitzungsber. d. Berl. Akad.* 1908, 330. *Schol. Pind.* a. a. O. 2. *Iulian. or.* 4 p. 136 c [= 1, 176, 15 *Hertl.*]. *Schol. Hom. Townl.* 9, 480. *Et. M.* und *Et. Gud.* s. v. *Ὑπερίων*. *Schol. Hom.* 1, 8. *Schol. Apoll. Rhod.* 454. *Schol. Eur. Troad.* 855. *Phoen.* 175; vgl. *Rapp* Bd. 1, Sp. 2016, 4 ff.), der Selene (*Schol. Apoll. Rhod. Schol. Eur. Troad. Phoen.* a. a. O., vgl. *Roscher* Bd. 2, Sp. 3160, 2 ff.) und der Eos, *Hes. Theog.* 371 ff. (*Schol. Pind. Ol.* 7, 72. *Ammon. de diff. voc.* s. v. *ἡμέρα*. *Eust.* ad *Hom.* 1527, 57). *Apollod.* 1, 2, 2. *Hygin. fab. praef.* p. 11, 15 *Schm.* Nach *Schol. Pind. Isthm.* 4 (5), 1 scheint es, als hätten manche auch den Eros und die Elpis als Kinder der Theia bezeichnet. Als Sohn der Eos, der Tochter der Theia heißt Boreas *Θείας ἀμνάμων* (= Abkömmling), *Suid.* s. v. *Θείας ἀμνάμων* (p. 1178, 18 *Bernh*): *ὁ Βορέας ὁ ἄνεμος. ἀμνάμων δὲ ὁ ἀπόγονοι. ὡς γὰρ Ἡσίοδος* (*Theog.* 379) *λέγει, τῆς Θείας ἀπόγονοι οἱ ἄνεμοι.* — **2)** Mutter der Kerkopen: bei *Tzetz.* zu *Lykophr.* 91 (p. 51, 7 *Scheer*). *Zenob.* 5, 10 heißt sie Tochter des Okeanos (*Θεία ἡ Ὠκεανοῦ*), bei *Eust.* ad *Hom. Od.* 1864, 34. *Suid.* s. v. *Κέρκωπες* (p. 222, 5 *Bernh.*) sind die Kerkopen Söhne der Th. und des Okeanos (*Θείας καὶ Ὠκεανοῦ*. Im *Schol. Hom. B M Il.* 24, 315, wo von den Kerkopen gehandelt wird, emendiert *Lobeck, Aglooph.* 1299 statt des unverständlichen *διάσους*: *Θείας υἱούς*. Zur Etymologie des Namens *Θεία*, den *E. Braun, Rhein. Mus. N. F.* 7 (1850), 198 von der goldgelben Farbe des Schwefels (!) ableitet, vgl. *Ahrens, Kuhns Zeitschrift für vergl. Sprachforschung* 3 (1854), 173 ff. 176. [Höfer.]

Theias (*Θείας*), Sohn des assyrischen Königs Belos, Gemahlin der Nymphe Oreithyia, *Anton. Lib.* 34, 1, Vater der Myrrha (oder Smyrna), mit der er, ohne es zu ahnen, blutschänderisch verkehrt (das Nähere s. unter Adonis), *Panyassis* bei *Apollod.* 3, 14, 4. *Antimachos* (*Schneidewin, Philologus* 3 [1848], 250, 4. *Stiehle, Philologus* 4 [1849], 389 vgl. *Bergk, Poet. Lyr. Gr.* 2[4], 293) bei *Prob.* ad *Verg. Eclog.* 10, 18. *Anton. Lib.* 34, 1 ff. *Tzetz.* zu *Lykophr.* 829 (p. 265, 27 *Scheer*). *Eust.* zu *Hom. Il.* 1168, 32. *Schol. Oppian. Hal.* 3, 403. *Schol.* in *Tzetz. Exeg. Il.* p. 138, 5 *Hermann.* Bei *Cramer, Anecd. Gr. Paris.* 4, 183$_{15}$: *Θειάς*: *Ὁ βύλλιος οὗ ἠράσθη ἡ θυγάτηρ Μύρρα* wird zu schreiben sein: *Θείας ὁ Βύβλιος, οὗ κ. τ. λ.* In der auf einen sonst unbekannten *Zoilos* zurückgeführten Notiz im *Etym. M.* 117, 36 (*Meineke, Anal. Alexandr.* 279) *τὴν γὰρ Θείαντος μητέρα οὐ Σμύρναν, ἀλλ' Ἀώαν καλοῦσι* (die Kyprier) korrigiert *M. Haupt, Observat. crit.* 2 (= *Opuscula* 1, 74) *μητέρα* in *θυγατέρα*. Nach dem *Schol. Townl. Hom. Il.* 11, 20 und *Eust.* zu *Hom. Il.* 827, 4 (darnach ist *Βίαντος* im *Schol. Ven. B. Hom.* 11, 20 in *Θείαντος* zu verbessern) ist Theias Vater der Kinyras (s. d.), der bei anderen als Vater der Myrrha genannt wird. Als Theias die unselige Handlungsweise seiner Tochter erkennt, legt er Hand an sich, *Ant. Lib.* 34, 5. Zur Etymologie des Namens vgl. *Ahrens* an der am Ende des Art. *Theia* angeführten Stelle. [Höfer.]

Theinaecus. Der hispanische Gott Cosus (Cososus) der wohl dem Mars gleichgesetzt wurde (Coso M(arti?), *C. I. L.* 2, 5071 p. 706 = *Suppl.* 5628; vgl. 5960) erhält auf einer anderen hispanischen Inschrift das Epitheton Theinaecus: *Coso Theinaeco . . . pos(uit) ex voto, Boletin de la Real Academia de la Historia* 61 (1912), 535, wo Theinaecus = *Θεϊναικός* von dem griechischen *θείνω* abgeleitet wird, was wohl kaum anzunehmen ist. Die Inschrift kurz erwähnt auch *Rev. épigr. N. S.* 1 (1923), 391. [Höfer.]

Theiodamas (*Θειοδάμας*) **1)** ein in Zusammenhang mit dem Heraklesmythos stehender Heros. Zur Etymologie des Namens vgl. *Pott, Kuhns Zeitschrift f. vergleich. Sprachforschung* 7 (1858), 244. *Gruppe, Gr. Myth.* 105.

I. Die dryopische Theiodamassage.

Aus *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 131, wo *Mnaseas* (*F. H. G.* 3, 151 *fragm.* 10) zitiert wird und wo die Worte *Θειοδάμαντος τοῦ Δρύοπος* stehen, erschließen *Pape-Benseler* s. v. *Θειοδάμας* und *Weizsäcker, Roschers Myth. Lex.* Bd. 1, Sp. 1204,

30 einen Theiodamas, Sohn des Dryops. Doch ist dieser Schluß nicht zwingend: die Worte τοῦ Δρύοπος können ebenso gut nur den Th. als Dryoper bezeichnen. Noch weniger richtig ist die Bezeichnung des 'Therodomantus' (so!) als 'Coroni filius' im *Schol. Ov. Ibis* 488, ein Irrtum, der nach *Ellis* z. d. St. daher entstanden ist, daß Herakles nach Besiegung des Theiodamas und der Dryoper den Lapithen Koronos tötete, *Apollod.* 2, 7, 7, 2 (2, 154 *W.*; vgl. *Diod.* 4, 37). Übrigens hat, was unter Koronos nr. 1 nachzutragen ist, das Abenteuer des Herakles mit Theiodamas und das mit Koronos das Gemeinsame, daß Herakles auch bei diesem ein ganzes Rind verzehrt, *Pind.* bei *Philostr. Imag.* 2, 24 = *Fragm.* 168 *Bergk*⁴; vgl. *Knaack, Hermes* 23 [1884], 140. *Gött. Gel. Anz.* 1896, 882 und Anm. 1. Daß Theiodamas König der Dryoper gewesen sei, wollte *G. Türk, De Hyla* (*Breslauer philol. Abhandl.* VII, 4) S. 39 aus *Apoll. Rhod.* 1, 1213 (δίον Θειοδάμαντος) erschließen; doch hat schon *Knaack, G. G. A.* a. a. O. 881 Anm. 1 diesen Einfall zurückgewiesen. Freilich wird Th. an zwei Stellen (abgesehen von dem unzuverlässigen *Schol. Ov. Ib.* a. a. O., wo er 'tyrannus' heißt) als König der Dryoper bezeichnet (*Schol. Kallim. Hymn.* 3, 161. *Probus* ad *Verg. Georg.* 3, 6), und auch seine Ehe mit einer Tochter des Orion (s. unten) kann für seine königliche Abkunft angeführt werden. Als Dryoperkönig bezeichnet ihn auch *Konr. Wernicke, Aus der Anomia* 83 f. Sonst aber erscheint er in der bescheidenen Rolle eines Rindertreibers oder pflügenden Bauermannes, und als König der Dryoper wird von *Apollod.* 2, 7, 7, 3 (2, 155 *W.*) im Anschluß an das Theiodamasabenteuer des Herakles Laogoras genannt Theiodamas ist Vater des Hylas (s. d.), *Apoll. Rhod.* 1, 1213. 1355. *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 1207. *Apollod.* 1, 9, 19 (1, 117 *W.*). *Catal. Argonaut.* in der Ausgabe des *Apoll. Rhod.* p. 536 *Keil. Eudocia* p. 221. p. 354 *Flach. Hyg. fab.* 14 p. 46 *Schm.* (*Hylas, Thiodamantis et Menodices* [s. unten] ... *filius, ephebus ex Oechalia. alii aiunt ex Argis comitem Herculis,* woraus *Koehne, Mém. de la soc. d'arch. et de numism. de St.-Petersb.* I, 1847 S. 17 einen Hylas 'des Theiodamas, Fürsten von Argos oder Oechalia, und der Nymphe Menodike [s. unten] Sohn' gemacht hat). *Hyg. fab.* 271. *Schol. Veron.* und *Probus* ad *Verg. Georg.* 3, 6. *Serv.* und *Schol. Bern.* ad *Verg. Eclog.* 6, 43. *Mythogr. Lat.* 1, 49. 2, 199. *Schol. Theokr.* 13, 7—9 d p. 260, 6 *Wendel.* Auch im *Schol. Theokr.* 13, 7—9 a p. 259, 11 liest man mit *Hemsterhuis* für das überlieferte Φιλοδάμου: Θειοδάμαντος (vgl. auch *Türk* a. a. O. 20), und bei *Propert.* 1, 20, 6 heißt Hylas Theodamanteus. Für das Abenteuer des Herakles kommt in Betracht zunächst der kurze Bericht bei *Apollod.* 2, 7, 7 (2, 153 *W.*) = *Argum. Soph. Trach.*: διεξιὼν ... Ἡρακλῆς τὴν Δρυόπων χώραν, ἀπορῶν τροφῆς, ἀπαντήσαντος Θειοδάμαντος βοηλατοῦντος τὸν ἕτερον τῶν ταύρων λύσας (θύσας *Wagner*) ἐνωχήσατο (vgl. *Tzetz. Chiliad.* 2, 465. 591). Ausführlicher berichten *Nonn. Narrat.* ad *Gregor. Nazianz. invect.* 1, 41 bei *Migne, Patr. Ser. Gr.* 36 p. 1008 (= *Mythogr. Gr.* ed. *Westermann* p. 370 f.), mit dem fast wörtlich übereinstimmt *Cosmas ad Greg. Naz. carm.* 3, 486 bei *A. Mai, Spicilegium Romanum* 2 p. 64 = *Migne* a. a. O. 48 p. 400; *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 1212, nach welchem auch *Kallimachos* in den *Αἴτια* (*Frgm.* 410; vgl. *Knaack, Callimachea* [*Progr. d. Kgl. Marienstiftsgymnas. zu Stettin* 1887] S. 12 f. *Hermes* 23 [1888], 131 ff. *Gött. Gel. Anz.* 1896, 881 ff.; vgl. *U. Hoefer, Konon* 52) die Sage behandelt hatte. Aus dem βοηλάτης Theiodamas ist ein Pflüger (*Kallim. Hymn.* 3, 161; vgl. *frgm.* 491 b. *Apoll. Rhod.* 1, 1214. *Nonn.* a. a. O.) geworden. Herakles begegnet ihm und bittet ihn für seinen hungernden Sohn Hyllos um Speise. Th. verweigert dies (und schmäht sogar den Heros, *Nonn.*); da nimmt ihm Herakles den einen Ackerstier, schlachtet ihn und hält mit seinem Sohne einen Schmaus. Th. eilt nach der Stadt, holt Hilfe (vgl. *Ov. Ibis* 487 f.), es kommt zum Kampfe, in dem Herakles — nachdem er erst in solche Bedrängnis geraten war, daß sogar seine Gemahlin Deianeira am Kampfe teil nehmen muß; Herakles (oder Deianeira) selbst wird an der Brust verwundet (*Schol. Apoll. Rhod.*) — schließlich die Oberhand gewinnt, den Th. erschlägt und seinen Sohn Hylas mit sich fortführt. Nach *Apoll. Rhod.* 1, 1216 ff. (vgl. *Schol.* 1218) hätte Herakles den Th., der ihm die Herausgabe des Stieres verweigert, getötet, um einen Grund zum Kampfe gegen die räuberischen Dryoper zu haben. Anspielungen auf die dryopische oder auch, was infolge Fehlens näherer Angaben ebenso gut möglich ist, auf die gleich zu behandelnde rhodische Theiodamassage finden sich noch *Anth. Pal.* (*Planud.*) 6, 101. *Schol. W.* zu *Anth. Pal.* 16, 123 (2, 620 ed. *Dübner*). Nach *Nonnos* a. a. O. soll Herakles, weil er das ganze Rind des Th. verzehrt hat, den Beinamen Βουθοίνας erhalten haben; doch liegt bei *Nonnos* ein auch von *Knaack* (s. unten) geteiltes Versehen vor; denn der Beiname Βουθοίνας gehört nach Lindos. Als Quelle für die dryopische Theiodamassage nimmt *P. Friedländer, Herakles* (*Philol. Untersuchungen* 19) S. 149 das alte, dem *Hesiod* oder dem *Kerkops von Milet* zugeschriebene Epos *Aigimios* an; ursprünglich ist dieser Sage nach *Friedländer,* worin er mit *Knaack, G. G. A.* 879 f. übereinstimmt, nur die Person des Theiodamas eigen. Hylas ist später hinzugefügt worden, ebenso der auch in der rhodischen Sage wiederkehrende Zug, daß der Hungernde Hyllos gewesen sei: ursprünglich ist Herakles, was auch einige Versionen bewahrt haben, selbst der Hungernde. *Pherekydes* (*F. H. G.* 1, 82 *frgm.* 38) hat nach *Karl Luetke, Pherecydea* (*Diss. Göttingen* 1893) S. 38 f. die Vernichtung der Dryoper berichtet, ohne das Motiv von dem Zusammenstoß des Herakles mit Th., wodurch natürlich auch die Rolle des hungernden Hyllos wegfällt, heranzuziehen.

Des Theiodamas Gemahlin ist Menodike, die Tochter des Orion; vgl. *Hyg. fab.* 14 p. 46, 8 *Schm.*: *Hylas, Thiodamantis et Menodices nymphae, Orionis filiae, filius.* Für Menodices hat *Muncker* (vgl. *M. Schmidt* zu *Hyg.* a. a. O.) Mekionices eingesetzt aus *Tzetz. Chiliad.* 2, 613 ff.: Εὔφημος παῖς τῆς Δωρίδος ἦν καὶ τοῦ Ποσειδῶνος εἴτ' οὖν Εὐρώπης Τιτνοῦ, εἴτε Μηκιονί-

κης, τῆς θυγατρὸς Ὠρίωνος, εἴτε τῆς τοῦ Εὐρώτου, τὴν Ἡρακλέους ἀδελφὴν ἔχων τὴν Λαονόμην, und *Otto Jessen, Prolegomena in Catal. Argonautarum* (*Diss. Berlin*) p. 49 'Sententiae controversae III' vermutet, daß bei *Schol. Lykophr.* 886 (p. 287, 14 *Scheer*) für Εὔφημος ... υἱὸς ὢν καὶ αὐτὸς Ποσειδῶνος καὶ Μηκιονίκης ἢ Δωρίδος τῆς Εὐρώπης (εὑρώτα, cod. *Ambros.* 222) θυγατρός, γαμβρὸς δὲ Ἀλκμήνης ἐπὶ Λαονόμη θυγατρί zu schreiben sei: Εὔφημος ... υἱὸς ὢν καὶ αὐτὸς Ποσειδῶνος καὶ Μηκιονίκης ἢ Ὠρίωνος ἢ Εὐρώτα θυγατρός. Mekionike (vgl. über sie auch *L. Malten, Kyrene* [*Philol. Untersuchungen* 20] S. 158. *E. Maaß, Gött. Gel. Anz.* 1890, 383) als Mutter des Euphemos von Poseidon nennt auch *Hesiod* (*frgm.* 143 *Rzach*) im *Schol. Pind. Pyth.* 4, 35 und das *Schol.* zu *Pind. Pyth.* 4, 15 (Mekionike T. des Eurotas), wo auch, ebenso wie *Schol. Pind.* a. a. O. 76 als seine Gemahlin Laonome, die Schwester des Herakles genannt wird, als deren Gatte nach anderen Quellen (*Schol. Apoll. Rhod.* 1, 1241) Polyphemos (s. d. nr. 1), der demnach ein Doppelgänger des Euphemos ist, genannt wird (vgl. *L. Malten* a. a. O. 134 f.).

Die Vermutung *Munckers* hat den Beifall von *Knaack, G. G. A.* 876, 2 (vgl. *Studniczka, Kyrene* 108 Anm. 50) gefunden, während *Heinr. Küentzle, Über die Sternsagen der Griechen* I (*Diss. Heidelberg* 1897) S. 31 Anm. 2 an dem überlieferten Namen Menodike festhält. *Knaack, G. G. A.* a. a. O. 876 Anm. 2 hält es ferner für wahrscheinlich, daß mit Benutzung der *Munckers*chen Konjektur bei *Hyg.* a. a. O. zu lesen sei: *Hylas Thiodamantis* ⟨*sive ut alii dicunt Euphemi*⟩ *et Mecionices ... filius.* Worauf sich aber die Behauptung von *Knaack* a. a. O. stützt, daß der dem Euphemos gleichzusetzende Polyphemos Vater des Hylas sei, ist mir unerfindlich. Auch *Escher* bei *Pauly-Wissowa* 6, 1169, 21 ff. (s. v. Euphemos) behauptet: 'Hylas ... war nach *Euphorion* bei *Schol. Theocr.* XIII 7 der Sohn des Euphemos.' Das kann nur auf die alte Rezension der *Scholien* (*Dübner* p. 80. *Chr. Ziegler, God. Ambros.* 222 *Schol.* in *Theocr.* p. 78): τὸν Ὕλαν Σωκράτης υἱὸν Ἡρακλέους φησίν, ... Εὐφορίων δὲ Εὐφήμου τοῦ Ποσειδῶνος ἐρωμένου (so!) gehen. Doch hätte *Knaack*, der *G. G. A.* 874 f. das *Schol. Theocr.* zitiert mit dem Bemerken: 'in den Namen schwer verderbt, aber längst mit Sicherheit verbessert' schon bei *Türk* a. a. O. 20. 40 finden können, daß das *Scholion*, wie es jetzt auch bei *Wendel* p. 259 und *Frl. Scheidweiler, Euphorionis Fragmenta* (*Diss. Bonn* 1908) p. 61 nr. 87 steht, zu lesen ist: τὸν Ὕλαν Σωκράτης (*F. H. G.* 4, 449 *frgm.* 11) υἱὸν Ἡρακλέους φησίν, Ἀπολλώνιος δὲ ὁ Ῥόδιος Θειοδάμαντος, ⟨Νί⟩καν⟨δρος δὲ⟩ Κήυκος, Εὐφορίων δὲ Πολυφήμου (cod. Εὐφήμου, veranlaßt durch das vorausgehende Εὐφορίων) τοῦ Ποσειδῶνος ἐρώμενον (so!). Das wird bestätigt durch *Sokrates* im *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 1207: Ὕλαν ἐρώμενον Πολυφήμου καὶ οὐχ Ἡρακλέους γενέσθαι = *Eudocia* 409 p. 691 *Flach.* Polyphemos wird wohl ursprünglicher als Herakles mit der Hylassage verbunden sein (*Seeliger, Roscher Mythol. Lex.* 1, 2794, 53 ff. *Knaack, G. G. A.* 874. *v. Wilamowitz, Euripides Herakles* 1², 31 [anders 1¹, 280]; vgl. *Textgesch. der griech. Bukoliker* 178. *Kullmer, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 27, 539), aber als Vater des Hylas wird er nirgends genannt. Doch gibt es allerdings Überlieferungen, die einen andern Vater des Hylas statt des Theiodamas nennen und zwar den Theiomenes (s. d.) oder den Keyx (*Nikandros* bei *Anton. Liberal.* 26 und im *Schol. Theocr.* 13, 7 p. 259 *Wendel*) oder gar den Herakles selbst (*Sokrates* im *Schol. Theocr.* a. a. O.; vgl. *Antikleides* im *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 1207. 1289. *Knaack, G. G. A.* 880), woraus sich dann leicht erklärt, daß Hylas als Liebling des Polyphemos erscheint; vgl. *Türk* a. a. O. 40.

II. Die rhodische Theiodamassage.

Quellen: *Apollod.* 2, 5, 11, 8 (2, 118 *W.*). *Lactant. Divin. inst.* 1, 21, 31 ff. (= *Corp. script. eccles. Lat.* 19, p. 84 f. ed. *Brandt*) und *Instit. epitome* 18, 9 (p. 698 *Brandt*). *Konon* 11. *Philostr. Imag.* 2, 24 (2, 378 *Kayser*). *Orig. adv. Celsum.* 7, 54 p. 732/733 (= 2, 204, 4 ff. ed. *Koetschau*). Weitere Stellen s. außer den im Texte angeführten unten Sp. 562.

Literatur: *Mor. Wilh. Heffter, Die Götterdienste auf Rhodos* I, 1 ff. *Knaack, Hermes* 23, 139 ff. *Gött. Gel. Anz.* 1896, 881 ff. *U. Hoefer, Konon* 52. 113. *O. Gruppe, De Cadmi fabula* 13 f. und *Bursians Jahresber.* 85 (1895), 288 f. *H. van Gelder, Geschichte der alten Rhodier* 346 ff. *Mart. P. Nilsson, Griech. Feste* 450. Weitere Literatur im Texte.

Herakles kam nach Erlegung des Busiris auf seiner Rückkehr von Aigypten und Asien (*Apollod.*) oder auf seiner Rückkehr aus dem Lande der Hyperboreer (*Tzetz. Chiliad.* 2, 385 ff.) nach Thermydrai oder Thermydron, dem Hafen von Lindos auf Rhodos (*Apollod. Tzetz. Hiller v. Gaertringen, Ath. Mitt.* 17 [1892], 317). Er oder sein Sohn Hyllos (*Konon*) hungert; da trifft er einen Bauersmann (βοηλάτης τις, *Apollod.* ἀροτήρ τις Λίνδιος, *Konon*; γεωργός, *Philostr. Origines. Zenob.* 4, 95 p. 113; *arator quidam, Lactant.* τις τῶν Λινδίων, *Diogen.* 6, 15 = *Apostol.* 10, 71 p. 506). In fast allen Berichten also ist der Lindier namenlos; nur *Philostr.* nennt ihn Θειοδάμαντα τὸν Λίνδιον, und *Ammian. Marcell.* 22, 12, 4 spricht von einem *Thiodamas agrestis homo Lindius* (vgl. *H. Michael, Philol. Abhandl. Martin Hertz dargebracht* S. 235 und dagegen *E. Maaß, Deutsche Litteraturzeit.* 1888, 1640, nach dem die Berichte des *Philostratos* und *Ammianus* unabhängig voneinander sind, während nach *O. Crusius, Philol. Suppl.* 6, 287 *Ammianus* aus *Philostratos* geschöpft hat). Ob der Name Theiodamas aus der trachinischen Sage nach Rhodos übertragen worden ist oder in der rhodischen Legende gegeben war, hängt von der Entscheidung ab, wo die ältere Kultstätte des Herakles Βουθοίνας (s. unten; zum Namen vgl. auch *P. Friedländer, Herakles* 52/53 Anm. 4) zu suchen ist. — Nun erzählt die Legende weiter: Herakles bittet den Landmann, ihm den einen von den Stieren, mit denen er ackerte, zu verkaufen, was jener abschlägt mit der Begründung, daß seine ganze Hoffnung, den Acker zu bestellen, auf diesen beiden Stieren beruhe (*Lactant.*; nach *Konon*

schmäht er sogar noch den bittenden Herakles; nach *Philostr.* wirft er nach ihm mit Steinen). Da nimmt ihm Herakles den einen Stier weg, schlachtet und verzehrt ihn (*Tzetz. Chil.* 2, 386. 590; nach *Lact.* schlachtet und verzehrt er beide Stiere; vgl. *Diogenes Epist.* 36, 4 = *Epistologr.* ed. *Hercher* 250, 23: *Λινδίων τοὺς βοῦς κατέφαγεν*). Voll Erbitterung schmäht und lästert der Bauer (von einem Berge aus, *Apollod.*) den Heros, der aber die Schmähungen mit Lachen und heiterem Gleichmut hinnimmt und erklärt, es habe ihm noch nie besser geschmeckt als jetzt unter solchen Verwünschungen (*Conon. Lact.*). Deshalb, sagt *Apollodor* (vgl. *Konon*) *καὶ νῦν, ἐπειδὰν θύωσιν Ἡρακλεῖ, μετὰ καταρῶν τοῦτο πράττουσιν.* Auch die einleitenden Handlungen des Opfers werden mit Flüchen begleitet (*κατάρχονται ἐπαρώμενοι Philostr.*); das Opfer besteht in einem *βοῦς ἀρότης* (*Philostr.*; nach *Lactant.* in *'duo iuncti boves'*), Herakles aber freut sich über das Opfer *καὶ Λινδίοις δίδωσι καταρωμένοις τἀγαθά* (*Conon*). Nach *Lactant.* fand das Opfer an einem *βούζυγος* genannten Altar (*ara, quam de facto βούζυγον nominavit* [*Hercules*]) statt, und Herakles bestellte sich den Landmann, der ihn geschmäht hatte, zum Priester und verordnete, daß dieser (und ebenso seine Nachfolger, *Lact. Inst. Epit.*) bei dem Opfer, das nach *Zenob.* 4, 95 kraft eines Orakelspruches (*κατὰ χρησμόν*) ihm dargebracht wurde, dieselben Verwünschungen anwenden solle, die ihm seinerzeit das Mahl gewürzt hätten. Anspielungen auf dieses eigentümliche Opfer finden sich außer an den genannten Stellen bei *Diogenian. Proverb.* 6, 15 p. 272 = *Apostol.* 10, 71 p. 506. *Diogenian.* a. a. O. 7, 96 p. 303 (*Ῥόδιοι τὴν θυσίαν*), woraus *Hesych.* *Ῥόδιοι τὴν θυσίαν* ... zu ergänzen ist (= *Apostol.* 15, 29 p. 635 = *Diogenian. cod. Vindob.* 3, 72 p. 48. *Hesych.* s. v. *Λινδιοι τὴν θυσίαν. Gregor. Naz. Sectio II Poemata, quae spectant ad alios* (ed. *Maurian.* 1085 v. 278 = *Migne, Ser. Gr.* 37 p. 1573 v. 278: *Λίνδος ἐφιβρύζουσ' ἱεροῖσι*) und an den unten Sp. 562 angeführten Stellen. Zunächst soll festgestellt werden, an welchen Stellen Herakles mit dem Beinamen *Βουθοίνας* bezeichnet wird.

Knaack, Hermes 23, 320 bemerkt: 'Neue Belegstellen für *Βουθοίνας*, den Beinamen des Herakles habe ich nicht gefunden' — aufgeführt hat *Knaack* a. a. O. 131 ff. 135 Anm. 1 folgende Stellen: 1. *Nonn. Narrat.* ad *Gregor. invect.* 1, 41, s. oben Sp. 557, 66. 2. *Gregor. Naz. or. IV contra Iulian.* I, 123 [ed. *Maurian.* 146 = *Migne* a. a. O. 35 p. 661]: *ὁ Βουθοίνας, τὸν γεωργὸν τυραννήσας, καὶ τὸν ἀρότην βοῦν λαφύξας καὶ τὴν κλῆσιν λαβὼν ἐκ τῆς πράξεως.* 3. *Gregor. Naz. or.* 3 p. 46 [ed. *Coloniae* 1690 Tom. 1 p. 81 = *or. IV contra Iulian.* I p. 114—115 = *Migne* 35 p. 604]: *τὸν Βουθοίναν παρήσομεν αὐτοῖς καὶ τὸν Τριέσπερον.* — 4. *Anth. Planud.* 123, 1. — 5. *Georgios Pachymeres* bei *Walz, Rhet. Gr.* 1 p. 565 —; 'ich erwähne diesen Umstand, fährt *Knaack* fort, weil es nach *Stoll* (*Roschers mythol. Lex.* Sp. 838) scheinen könnte, als ob ich eine Anzahl Zeugnisse unberücksichtigt gelassen hätte. Die angeführten Stellen sind aber alle falsch!' So *Knaack*! Damit aber fügt er einerseits *Stoll* schweres Unrecht zu, andererseits sind ihm selbst (s. unten) eine Anzahl Stellen entgangen, die den Herakles Buthoinas nennen. *Stoll* führt an: a) *Anth. Planud.* 123, was *Knaack* (s. oben nr. 4) zitiert. — b) *Eustath. Hom.* p. 1523, 8 (1523, 4 heißt Herakles *Βουφάγος* wegen eines Wettstreites mit Lepreus; 1523, 8 heißt es aber weiter: *οὐ μόνος Ἡρακλῆς βουθοίνας ἦν, ἀλλὰ καὶ ἄλλοι*). — c) *Suid.* s. v. *Βοῦθος περιφοιτᾷ* und s. v. *Τλλος*. An der Stelle heißt es (p. 1015 *Bernhardy*): *ἐπὶ τῶν ... παχυφρόνων εἴρηται. Καὶ Βουθοίνας ὁ Ἡρακλῆς κ. τ. λ.* und nach der adnotatio von *Bernhardy* zu *Τλλος* heißt es: *'subsequebatur ante Gaisfordum: Βουθοίνας ὁ Ἡρακλῆς κ. τ. λ., quae A. V. in margg. habent ex v. Βουθοίνας* (immo *Βοῦτος περιφοιτᾷ*). — d) *Gregor. Nazianz. or.* 3 s. *Knaack* oben nr. 3. — e) *Eudokia* p. 95 u. 209 (Diese beiden Stellen aus *Eudokia* [= p. 162. 333 *Flach*]) stimmen wörtlich mit *Nonn.* bei *Westermann, Mythogr.* p. 370 — s. oben *Knaack* nr. 1 — überein, enthalten also den Heraklesbeinamen *Βουθοίνας*. Das sind die von *Knaack* alle als falsch (!) bezeichneten Stellen. Dagegen sind *Knaack* folgende Belege entgangen: 1. *Gregor. Naz. or. IV* in *Iulian.* I, 134 (*Migne* 35, 640: *ποῦ δὲ ὥσπερ Λινδίοις εὐσεβὲς τὸ καταρᾶσθαι τῷ Βουθοίνᾳ*; — 2. *Basil. Minim. Schol. in or. I contra Iulian.* p. 604 A 3 (*Migne* 36, 1109 = *Boissonade* in *Notices et extraits des manuscrits de la biblioth. du roi et autres bibliothèques* X, 2 p. 249 note 1. XI, 2 p. 287: *Βουθοίναν ... τὸν αὐτὸν λέγει Ἡρακλέα. Οὗτος γὰρ διερχόμενος ζευγίτην ἀροτριῶντα εὑρὼν καὶ τὸν ἕτερον τούτου θύσας τῶν βοῶν βοίνην ἑαυτοῦ καὶ βρῶμα πεποίηται, ἐξ οὗ καὶ ὠνόμασται* (diese Stelle ist später von *Knaack, G. G. A.* 1896, 883, 1 aus *Notices et extraits* 10, 248 f. angeführt worden, aber ohne das Lemma *Βουθοίναν*). — 3. *Herodian. Epimerism.* p. 61 *Boissonade*: *βοίνη ... ὅθεν καὶ Βουθοίνας, ὁ βοῦς ἐσθίων, ἔστι δὲ ἐπώνυμον τοῦ Ἡρακλέους.* — 4. *Moschopulos περὶ σχεδ.* p. 96 (Wien 1773): *βοίνη, ἐξ οὗ καὶ Βουθοίνας ὁ Ἡρακλῆς, ὁ βοῦν ὅλον ἐσθίων.* — 5. *Eustath. epist. μβ* (*Opuscula* ed. *Tafel* 347, 50): *τί[ς] γὰρ ἂν οὕτως αὐτοῦ κατακαυχήσεται, εἰ μὴ αὐτὸ τοῦτο Βουθοίνας εἴη ἐκεῖνος*; — 6. Vielleicht gehört hierher auch *Hesych. βουθώνης βούχειλος*, wo *Is. Vossius* (vgl. *M. Schmidt* z. d. St.) schreibt: *βουθοίνας· βούχιλος.* — 7. *Elias Cretensis* ad *Gregor. Naz. or.* 3, 123 (in der Übersetzung von *Lewenklau* in der Ausgabe des *Gregor. Naz. Coloniae* 1690 Tom. 2 p. 394 D): *Hercules, qui arantem Diodamantis* (so!) *bovem dilaceraverit, integrumque comedit indeque Βουθοίνας appellatus est.* — 8. *Elias Cret.* ad *Naz. or.* 3, 98 Tom. 2 p. 367 CD: *Buthoinam Herculem ... ut qui Diadamantis bovem arantem abstulerit eumque comederit. Cui etiam, tamquam deo, Lindii sacra facientes maledictis ipsum et contumeliis configebant, Buphagum ... appellantes. Ille autem ex his probris et contumeliis tamquam de amplissimis honoribus ingentem laetitiam capiebat, eo nomine se iactans, quod bovem integrum vorasset, atque ob suam ignominiam gloriam. Knaack, G. G. A.* a. a. O. 879. 881 f. (vgl. *Hermes* a. a. O. 133. 140) hat die An-

sicht aufgestellt, daß Herakles in Thessalien als *Βουθοίνας*, in Lindos als *Βουζύγης* verehrt worden sei. Beide Behauptungen können als unrichtig erwiesen werden. Von einem Kult des Herakles *Βούθοινας* in Thessalien ist überhaupt nichts bekannt. *Knaack, G. G. A.* 882 bemerkt: 'Wie fest die Sage in Thessalien haftet, beweist auch der Name eines pharsalischen Neubürgers *Βούθοινος Παιδίναιος* (4. Jahrh. *Fick, Bezzenb. Beitr.* V' [jetzt auch *I. G.* 9, II nr. 234, 136]). Das ist das einzige Beweismittel, was *Knaack* für den thessalischen Kult des Her. Buthoinas anführt. Doch wird man daraus, selbst wenn man ein unbedingter Anhänger der von *Usener* in seinen *Götternamen* aufgestellten Hypothese ist, noch nicht einen Kult des Herakles B. erschließen dürfen, zumal da in Thessalien noch andere mit *Βου-* zusammengesetzte Personennamen, z. B. *Βουθήρας* (*I. G.* 9, II, 5 a b. 13, 17. 68, 8), begegnen (s. auch den Index *I. G.* a. a. O.). Ja selbst die Annahme, daß Herakles in Thessalien den Beinamen *Βουθοίνας* geführt habe, mag dies immerhin auch sachlich möglich sein, beruht auf einem Irrtum. Zur Erklärung der oben 551, 56 angeführten Stelle des *Gregor. Naz.* (*ὁ Βουθοίνας τὸν γεωργὸν τυραννήσας* usw.) erzählt *Nonnos* a. a. O. das Abenteuer des Herakles mit Theiodamas, verlegt es aber irrtümlich nach Dryopien. Auf diesem Irrtum beruht auch, daß *Nonnos* aus der lindischen Sage die Schmähungen des Th. gegen Herakles herübernimmt. Daß bei *Nonnos* (*ἐκλήθη διὰ τὴν αἰτίαν ταύτην Βουθοίνας, ἐπειδὴ ὅλον ἐθοινήθη τὸν βοῦν*) ein Irrtum vorliegt, geht daraus hervor, daß der von ihm kommentierte *Gregor von Nazianz*, wo er überhaupt eine Örtlichkeit anführt, wo der Buthoinas verehrt worden ist, Lindos nennt: *Λινδίοις εὐσεβὲς τὸ καταρᾶσθαι τῷ Βουθοίνᾳ* (s. oben 562, 28), und auch ein anderer Kommentar des Theologen, *Elias Cretensis*, verweist den Kult des Buthoinas nach Lindos (s. 562, 61). Daraus ergibt sich mit Notwendigkeit, daß *Gregor* auch an den anderen Stellen, an denen er den Buthoinas ohne Erwähnung seiner Kultstätte nennt, Lindos (vgl. oben 561, 44: *Λίνδος ἐφυβρίζουσ' ἱεροῖσι*) im Auge gehabt hat, und daß *Nonnos* irrtümlich die ihm vielleicht geläufigere thessalische Sage eingesetzt hat.

Ist Herakles aber in Lindos als *Βουθοίνας* verehrt worden, so kann er dort nicht zugleich als *Βουζύγης* Kult genossen haben: eins schließt das andere aus trotz *E. Maaß* bei *Herm. Dibbelt, Quaest. Coae mythol.* 49 Anm. 2 zu 48. Die einzige Stelle, wo Herakles *Βουζύγης* genannt wird, ist *Suidas* (*Βουζύγης ὁ Ἡρακλῆς*), und diese Stelle ist *Knaack* entgangen. *Toepffer, Att. Geneal.* 146, 4 ist geneigt, die *Suidas*stelle auf Rhodos zu beziehen, doch ist wohl eher mit *Nilsson* a. a. O. 451, 1 ein Irrtum der mythographischen Überlieferung anzunehmen. Aber selbst wenn Herakles wirklich *Βουζύγης* geheißen haben sollte, ist diese Epiklesis für Lindos ausgeschlossen, wo, wie oben nachgewiesen worden ist, der Heros als *Βουθοίνας* verehrt wurde. *Knaack, Hermes* 140 stützt sich auf *Lactant.: postquam Herculi divinos honores ob admirationem virtutis deferri placuit, a civibus ara ei posita est, quam de facto βούζυγον nominavit, ad quam duo iuncti boves immolarentur, sicut illi quos abstulerat aratori.* *Knaacks* (a. a. O.) Vorschlag, *βουζύγης* zu schreiben, ist unverständlich; wenigstens würde man *Βουζύγιον* erwarten (vgl. *Nilsson* 451, 1). Aber wie kann Herakles den Altar, der ihm von den Lindiern errichtet wurde, 'de facto', d. h. doch, (vgl. oben 561, 57 Herakles *Βουθοίνας . . . τὴν κλῆσιν λαβὼν ἐκ τῆς πράξεως*) 'auf Anlaß der zu Grunde liegenden Tatsache' *βούζυγος* bez. *βουζύγιον* nennen? Die Annahme von *Knaack* und anderen, daß darin eine Epiklesis des Herakles liege, ist, wie gezeigt, irrig. Es bleibt wohl kein anderer Ausweg zu einer Erklärung, als daß man unter 'ara *βούζυγος*', oder, um dieses m. W. sonst nicht bezeugte Adjektivum zu beseitigen, unter 'ara *βουζύγιος*' denjenigen Altar versteht, an dem als Opfer für Herakles ein *ζυγὸν βοῶν* dargebracht wurde, eine Erklärung, die eigentlich schon in den Worten des *Lactant.* '*ad quam duo iuncti boves immolarentur*' liegt. Die ara *βουζύγιος* mag an derselben Stelle gestanden haben, wo Herakles das Rindergespann geopfert und verzehrt hatte (*εὐωχεῖτο θύσας*, *Apollod.* 2, 7, 7, 1). Denn *Lactant.* wird das Ursprüngliche berichtet haben, daß Herakles nicht einen, sondern beide Pflugstiere weggenommen hat. Vielleicht ist mit *Hiller von Gaertringen* zu *I. G.* 12, 1, 791 und bei *Pauly-Wissowa* s. v. *Βουκόπια Θευδαίσια* (vgl. *M. Holleaux, Mélanges Henri Weil* 197 f. und Anm. 1 zu 198) das lindische Fest der *Βουκόπια* (*I. G.* a. a. O. 792—801) oder der *Βουκόπια Θεοδαίσια* (*I. G.* a. a. O. 791. 804) auf dieses Opfer an Herakles zu beziehen; vgl. aber auch *P. Stengel, Opferbräuche der Griechen* 205. *Nilsson* a. a. O. 279. Wie dem Herakles in Lindos, so wurden dem Apollon Spodios in Theben *βόες ἐργάται* geopfert, *Paus.* 9, 12, 1. *Nilsson* a. a. O. 174. Wie aber sind die Schmähungen und Verwünschungen zu verstehen, unter denen das Opfer stattfand? *Knaack, G. G. A.* 882. *Gruppe, Gr. Myth.* 895 Anm. 4 zu 894 (vgl. auch *Heffter* a. a. O. 24 ff.) erinnern an die sogar sprichwörtlich gewordenen *ἀραὶ Βουζύγειοι*, die gegen den Töter des Ackerstieres geschleudert wurden, *Toepffer, Att. Geneal.* 139. *Gruppe, De Cadmi fab.* 13. Letzterer ist (*Gr. Myth.* a. a. O.) der Ansicht, daß dieser Fluch ursprünglich gegen den Dämon der Rinderpest, an dessen Stelle in der rhodischen Sage vielleicht der stiertötende Herakles getreten sei, gerichtet gewesen sei. Nach *van Gelder* 347 ist Herakles an Stelle eines karischen oder phönizischen Gottes getreten, dessen blutloses Opfer durch das Stieropfer ersetzt worden sei; die Flüche bei diesem seien auf Abneigung der ursprünglichen vorgriechischen Bevölkerung gegen blutige Opfer zurückzuführen. Diese feierlichen *ἀραὶ Βουζύγειοι* sind aber, wie das Aition zeigt (vgl. *Nilsson* a. a. O. 451, 1), gegenüber dem in Lindos hochverehrten (*Parrhasios* bei *Athen.* 12, 543 f. = *Bergk, P. L.* 2^4, 321 frgm. 3; vgl. *Plin. n. h.* 35, 71) Herakles gar nicht am Platze, der '*Λινδίοις δίδωσι καταρωμένοις τἀγαθά*'. Die richtige Erklärung des sonderbaren Brauches

hat m. E. *Usener, Rhein. Mus.* 30 (1875), 225, dem sich im großen und ganzen *Nilsson* 451 anschließt, gegeben. Spott- und Schimpfreden gegen einen Gott zeigen einen Kultusbrauch von großer Altertümlichkeit. Zwar empfindet die Entwicklung des sittlichen Bewußtseins in einem solchen Brauche zeitig einen Widerspruch mit dem Begriffe der Gottheit; aber diesen Brauch fortzuführen, gestattet oder fordert wohl gar der zähe Konservativismus der Superstition, aber im Widerspruch mit dem sittlichen Empfinden vermag er nicht zu entstehen; daher ist ein solcher Brauch, wo wir ihm begegnen, immer ein Zeichen hohen Alters, der von den Späteren gewöhnlich nicht mehr verstanden und als wunderliche Einzelerscheinung aufgefaßt wurde. Beispiele solchen Brauches sind die Spott- und Schimpflieder der römischen Mädchen auf Mars, den hochgefeierten Nationalgott (*Ov. Fast.* 3, 675 ff.), die Spottreden im Kulte des Apollon Aigletes auf der Insel Anaphe (*Apoll. Rhod.* 4, 1694 ff. *Apollod.* 1, 9, 26, 2 *Konon* 49), die Schmähungen im thessalischen Peleuskultus (*Kallimachos* im *Schol. Pind. Nem.* 5, 25 = *frgm.* 136 *Schn.*). Auch der Brauch, beim Aussähen des Kümmels (*κύμινον*) Verwünschungen und Schmähungen auszustoßen (*καταρᾶσθαί τε καὶ βλασφημεῖν*), damit er gut gerate (*Theophr. Hist. plant.* 7, 3, 3; vgl. den ähnlichen Brauch beim Ausschneiden des *μανδραγόρας*, *Theophr.* a. a. O. 9, 8, 8), entspringt derselben Gedankenverbindung: Lob bringt Gefahr: daher tadelt, flucht und schmäht man, während man das Gegenteil meint.

Daraus ergibt sich die Altertümlichkeit des rhodischen Kultes: das zu seiner Erklärung erfundene *Αἴτιον — Knaack, Hermes* 23, 141. *G. G. A.* 881 führt es auf die *Ῥόδου κτίσις* des *Apollonios Rhodios* zurück — ist natürlich jünger (vgl. auch *v. Wilamowitz, Euripides Herakles Vorwort* S. XI Anm. 1). Ob es aber einfach als Dublette der dryopischen Version aufzufassen ist (*Knaack* a. a. O. *U. Hoefer, Konon* 113. *van Gelder* 350 [dessen Berufung auf *Pherekydes* hinfällig ist; s. oben 558, 54]. *Gruppe, Cadmi fab.* 14. *Bursians Jahresber.* 85, 1895, 288 [nach dem die Caerimonie der während einer heiligen Pflügung über die Übertretung gewisser heiliger Gebote ausgesprochenen Flüche durch 'dryopische' Demeterpriester aus Hermione nach Lindos übertragen worden ist]), ist doch nicht so sicher. *Dibbelt* 48 (vgl. *E. Maaß, Deutsche Litteraturztg.* 1888, 1640) hält die Theiodamassage für ursprünglich in Rhodos heimisch: der lindische Gegner des Herakles, Theiodamas, dessen Name nach *Knaack, Callim.* 12 aus der trachinischen Sage fälschlich nach Rhodos übertragen worden sein soll, sei erst später durch die einwandernden Argiver in Erinnerung der Kämpfe des Herakles mit den Dryopern zu einem Dryoper gemacht und die Sage nach den ursprünglichen Wohnsitzen der Dryoper, nach Thessalien, übertragen worden. Theiodamas wäre also dann an die Stelle des Koronos (*Pind. frgm.* 168. *Knaack, G. G. A.* 882 und Anm. 1) getreten. Auch *Friedländer* a. a. O. 151 und Anm. 2 hält die rhodische Geschichte, weil sie kultische Begründung hat, für das Vorbild der thessalischen, wenn man nicht gerade annehmen wolle, daß die Dryopergeschichte von einem andern nichtrhodischen, aber verwandten Kultbrauche ausgegangen und aus der epischen Formung (s. Sp. 558, 44) in die rhodische Kultaitiologie übernommen worden sei.

2) Gemahl der Neaira, die ihm am Sipylosberge den Dresaios gebiert, der später im Kampfe mit Polypoites fällt, *Quint. Smyrn.* 1, 292. Nach *Gruppe, Griech. Myth.* 494, 4 und oben Bd. 3, Sp. 1066, 22 ff. unter *Orpheus* wäre dieser Theiodamas mit dem Vater des Hylas identisch.

3) Sohn des Priamos, mit dem Orpheus eine Begegnung hat, *Orph. Lith.* 94 (vgl. 394 und dazu *Abel*). *Demetrios Mosch. Hypothes.* zu *Orph. Lith.* p. 13 f. *Abel.* Vgl. *Gruppe* oben unter *Orpheus* Bd. 3, Sp. 1066, 19 ff.

4) ein Gigant (Theodamas) *Hygin. fab. praef.* p. 10, 11 *Schm.* [Höfer.]

Theiomenes (*Θειομένης*) nannte *Hellanikos* (*Schol. Apoll. Rhod.* 1, 131. 1207. *Eudocia, Violar.* 409 p. 691 *Flach*) den Vater des Hylas (s. d.), als welcher sonst Theiodamas (s. d.) genannt wird. Irrtümlich hat *K. O. Müller, Dorier* 1, 451 aus Theiomenes — Theiodamas einen 'Theiomenes, Sohn Theiodamas des Dryoperkönigs' gemacht; vgl. *E. Rohde, Der griech. Roman* 105, 3 (= 113³, 3). Auch *J. Marquart, Philologus Suppl.* 6, 579 teilt den von *Müller* begangenen Irrtum. — *Herm. Dibbelt, Quaestiones Coae mythologae* (*Diss. Greifswald* 1891) p. 46 n. 6 zu p. 45 vermutet, daß an Stelle des Theiomenes, wie der Vater des Hylas ursprünglich geheißen habe, von einem Schriftsteller der ähnlich klingende Name Theiodamas gesetzt worden und von den Alexandrinern übernommen worden sei. [Höfer.]

Theion (*Θεῖον*) s. Theios.

Theios (*Θεῖος*). Eine aus Baschören, 45 km nordöstlich von Dorylaion, stammende Inschrift lautet: . . . *Θείῳ καὶ Ἀπόλλωνι εὐχὴν ὑπὲρ τῆς ἑαυτῶν σωτηρίας*, *Koerte, Athen. Mitt.* 25 (1900), 431 nr. 54. Dazu bemerkt *Koerte* a. a. O. 432: *Θείῳ* ist ganz sicher, das naheliegende *Ὁσίῳ* ausgeschlossen. Mir ist sonst kein Beispiel für appellativischen Gebrauch von *θεῖος* bekannt. . . . In unserer Inschrift ist das Adjectivum genau so zum Götternamen geworden wie so oft *ὅσιος* mit oder ohne *δίκαιος*. Theios und Apollon zusammen bezeichnen nach *Koerte* jenes proteische Wesen, das, als Reiter mit Strahlenkranz und Doppelaxt dargestellt, meist als Einheit auftritt, aber auch in zwei Personen gespalten werden kann und bald als *Ὅσιος* (*καὶ*) *Δίκαιος*, bald als Ares erscheint, aber in allen griechischen Namenshüllen doch immer seine Eigenart bewahrt. Doch ist der durch obige Inschrift erwiesene Gebrauch von *Θεῖος* nicht so vereinzelt, wie *Koerte* meint. Ein athenischer Opferkalender aus der Zeit Hadrians bestimmt als Opfer am Ende des Munychion zwei Hähne (der Hahn dem Herakles heilig, *Mnaseas F. H. G.* 3, 151 *frgm.* 11 aus *Ael. hist. an.* 18, 47) für Herakles u. *Θεῖος*: *Μουνυχιῶνος β' ἀπιόντος Ἡ[ρα]κλεῖ καὶ Θείῳ ἀλέκτορας β'*, *C. I. G.* 1, 523$_{37}$. *I. G.* 3, 1, 77$_{27}$. *v. Prott, Leges Gr. sacr.* 1 p. 8 nr. 3$_{27}$. — *Böckh* zu *C. I. G.* wollte *Θεῖος* als 'Oheim' fassen: *'Θεῖος videtur*

Eurystheus esse, Alcmenae frater patruelis', was natürlich nicht angeht. Näher kam dem Wahren *von Prott* a. a. O. 12: '*Mihi Θεῖος aut heros ignotus aut nomen proprium videtur*', indem er (Anm. 3) zugleich auch auf die — unten zu erwähnenden — Weihungen, dargebracht *Διὶ ὑψίστῳ καὶ θείῳ* oder *καὶ θείῳ ἀγγέλῳ*, hinwies, die jedoch z. T. nicht heranzuziehen sind, da *θεῖος* in ihnen adjektivisch zu fassen ist. Aus Stratonikeia (Karien) stammen die Weihungen: *Ὑψίστῳ(ι) καὶ θείῳ(ι)*, *Corr. hell.* 5 (1881), 182 nr. 4. *Schürer, Sitzungsber. d. Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss. zu Berlin* 1897, 211. *Διὶ ὑψίστῳ(ι) καὶ θείῳ*, *Corr. hell.* 15 (1891), 418 nr. 1. *Schürer* a. a. O. 210; vgl. auch die ganz ähnliche fragmentierte Inschrift aus Lagina (Karien) *Διὶ ὑψίσ[τῳ] καὶ ΘΕΙΩΤ . . . ΣΙΑΙΚΩΣ . . . ΦΑΝΙΩΝ ὑπὲρ αὐτοῦ*, *Corr. hell.* 11 (1887), 159 nr. 67. *Schürer* a. a. O. 210. Auf jeden Fall ist in den beiden Weihungen aus Stratonikeia '*θείῳ*' nicht als Epitheton des (Zeus) Hypsistos aufzufassen, sondern es steht, wie in den oben angeführten, als selbständiger Götternamen. Fraglich ist es, ob in dem Epigramm aus dem Grenzgebiet Lydiens und Mysiens: *εὐξάμενος θείῳ Φλάκκος ἔτευξα χάριν*, *K. Buresch*, Aus *Lydien* 140 *θείῳ* als Dativ zu *Θεῖος* oder (*τὸ*) *θεῖον* zu fassen ist. Wo freilich das letztere in Inschriften begegnet (*Dittenberger, Sylloge*[2] nr. 256, 20. 259, 4. 25. 552, 16. 279, 17. 558, 31. 652, 32. 653, 40. *Hiller v. Gaertringen, Inschr. von Priene* 17, 12), erscheint es immer in Verbindung mit Präpositionen und daher mit dem Artikel verbunden, der ja auch bei Schriftstellern Regel ist (*Herod.* 1, 32. 3, 108. *Thuk.* 5, 70; vgl. auch die von *Rohde, Der griech. Roman* 462[3] Anm. 2 aus *Heliodor* gesammelten Stellen). Daß *τὸ θεῖον* genau dieselbe Bedeutung wie *οἱ θεοί* hat, zeigt *Antiphon*, der *or.* 5, 76 *εἰς τὸ θεῖον ἀσεβεῖν*, *ebenda* 129 *περὶ τοὺς θεοὺς ἀσεβεῖν* sagt. Als Adjektivum erscheint *θεῖος* in der Weihung aus Stratonikeia: *Διὶ ὑψίστῳ καὶ θείῳ ἀγγέλῳ*, *Corr. hell.* 5 (1881), 182 nr. 3. *Schürer* a. a. O. 210 (vgl. die gleichfalls aus Stratonikeia stammende Inschrift: *Διὶ ὑψίστῳ καὶ ἀγαθῷ ἀγγέλῳ* vgl. Angelus Bonus, *C. I. L.* 6, 142 d), *Schürer* a. a. O. 210. In der mäonischen Inschrift: *Θεῳ ὁσίῳ καὶ δικαίῳ* (*Le Bas* 1670) läßt es *Buresch* a. a. O. 76 Anm. unentschieden, ob *θειῷ* = *θεῷ* mit vulgärer Nasalaussprache, welche in Inschriften öfter zum Ausdruck kommt (*Inschr. v. Priene* 196, *I. G.* 12, 3, 863 und *Suppl.* 1349) oder *θείῳ* (von *τὸ θεῖον*) zu schreiben sei; es wird wohl das erstere vorzuziehen sein. Freilich besteht mit Rücksicht auf die unter Pantheion mitgeteilten Zeugnisse, besonders auf die Sp. 1555, 15 zitierte isaurische Inschrift: *Διονύσου καὶ Πανθέου* (= *Πανθείου*), wo *Πάνθειον* = *πάντες θεοί* steht, die Möglichkeit, daß *Θείῳ* doch Dativ zu *θεῖον* ist; dann würde es, wie *Πάνθειον* = *πάντες θεοί* ist, für *θεοί* stehen (s. Pantes Theoi Sp. 1554, 33 ff.). Doch spricht gegen diese Auffassung die Stellung des *θεῖος* in der ersten der oben mitgeteilten Inschriften; man würde dann *Ἀπόλλωνι καὶ Θείῳ* erwarten. Sicher aber haben wir das Neutrum vor uns in einer Inschrift, die aus der Umgebung vor Philadelpheia stammt: *Νυνφιδία . . . ἐπὶ τὸ θεῖον ὑπὲρ τῆς ἰδίας σωταρίας καὶ τῶν ἰδίων πάντων ἀνέθηκεν*, *Keil und Premerstein, Bericht über eine dritte Reise in Lydien* (*Denkschr. d. Wien. Akad.* 57, I [1914]) nr. 30 S. 29 mit der Bemerkung: 'der Präpositionalausdruck *ἐπὶ τὸ θεῖον* muß, wie in einer Inschrift bei *Buresch, Aus Lydien* 128 nr. 64 (*ἐπὶ τὸν Δία*) als Umschreibung für den Dativ eingetreten sein. Unter *τὸ θεῖον* ist die in dem Heiligtum, in welchem die Stele aufgestellt war, waltende göttliche Macht zu verstehen, die möglicherweise einer näheren Bezeichnung entbehrte. [Höfer.]

Theisoa (*Θεισόα*), Eponyme von Theisoa in der Parrhasia, mit den zwei anderen Nymphen Neda und Hagno als Erzieherin des Zeus genannt, *Paus.* 8, 38, 3, und als solche hoch verehrt, *Paus.* 8, 38, 9; dargestellt am Athenaaltar in Tegea, *Paus.* 8, 47, 3. Nach *V. Bérard, De l'origine des cultes arcadiens* 207 soll sie identisch sein mit Theiosso, dem phoinikischen Namen der Elissa: *Θειοσσὼ κατὰ μὲν τῶν Φοινίκων γλῶσσαν Ἐλίσσαν καλεῖσθαι, ὑφ' ἧς φησι Καρχηδόνα κτισθῆναι*, *Tim. frg.* 23. Nach *Ahrens, Kuhns Zeitschr. f. vergl. Sprachforschung* 3 (1854), 103 ist der Name von *θῆσαι* (*Hesych.*), dem Aorist zu dem epischen Defektivum *θάω* statt des prosaischen *θηλάζω* = 'säugen, nähren' abzuleiten u. bedeutet die 'Säugende'. [Höfer.]

Thelpon (*Θέλπων*), ein auf Andros verehrter Heros, *Th. Saucius, Andros* (= *Sonderschriften d. österr. arch. Inst.* 8) S. 157. Doch handelt es sich wohl um einen heroisierten Toten. [Höfer].

Thelpusa s. Telphusa.

Thelpusie s. Telphusie.

Thelpusios s. Telphusios.

Thelxiepeia (*Θελξιέπεια*) eine der Seirenen, *Apollod. Epist.* 7, 18. *Tzetz* zu *Lykophr.* 712 (p. 754 *Müller*; vgl. aber auch *Scheer* z. d. St., der die Worte ausgeschieden hat). *Tzetz. Chiliad.* 6, 716. *Eust* ad *Hom. Od.* 1749, 46. *Schol. Hom. Od.* 12, 39. Vgl. *Weicker, Der Seelenvogel in der antiken Literatur und Kunst* 40. *P. Friedländer, Herakles* (*Philol. Untersuch.* 19) S. 62. *Franz Müller, Die antiken Odyssee-Illustrationen* 37 Anm. 4. *Gruppe, Gr. Myth.* 344, 16. *Pott, Kuhns Zeitschrift f. vergleichende Sprachforschung* 9 (1860), 415. [Höfer.]

Thelxinia (*Θελξινία*) 1) nach *Hesych.* s. v. (*Θελξινία* (*ἡ*) *Ἥρα τιμᾶται παρὰ Ἀθηναίοις*) Kultname der Hera in Athen. *Schmidt* zu *Hesych.* a. a. O. vermutet *Θελξινόη*, *Meineke: Τελχινία*. Nach *Otto Hoffmann, Die Makedonen* 96 wäre die Hera Thelxinia die Göttin, die die Liebenden vereinigt; ähnlich erklärt *Welcker, Die Aeschyl.-Trilogie* 189 Anm. 289 sie als 'die zur Ehe freundlich anlockende = *Πειθώ*, Gegen die von manchen für den Beinamen Thelxinia in Anspruch genommene sinnbetörende Kraft der Göttin, die sich in Verhängung des Wahnsinnes z. B. über die Proitiden, Athamas und Ino, Herakles, Io, Dionysos äußert, wendet sich *Gruppe, Gr. Myth.* 1124, 2. Vgl. auch d. A. Praxidike Sp. 2919, 46 ff. — 2) eine der Praxidikai s. Bd. 3 Sp. 2912, 35 ff. 2919, 6 ff. 48 ff. bis 2920, 51 ff. 2923, 61 ff. Nach *Ehrlich, Rhein. Mus.* 63 (1908), 638 sind die drei Praxidiken

nicht Ogygostöchter, sondern Unterweltgötter. Ihre Namen Aulis und Alalkomenia sind aus böotischen Städtenamen (Bd. 3 Sp. 2919) abgeleitet, *Θελξίνοια* (so!) aber, die 'Sinnbetörende' sei passend als Name einer Erinys gewählt. [Höfer.]

Thelxinoe (*Θελξινόη*) 1) Tochter des Zeus (*Διὸς τοῦ αἰθέρος*) und der Nymphe Plusia (für *Πλουσία* schreibt *E. Maaß*, *Aratea* 211 = *Philol. Unters.* 12 S. 211: *Πιερία*), mit ihren Schwestern Arche, Melete und Aoide als die vier ältesten Musen genannt, *Aratos* (vgl. *W. H. Grauert, Rhein. Mus.* 1 [1827], 337. *J. Frey, Rhein. Mus. N. F.* 13 [1858], 134) bei *Tzetz. Schol.* zu *Hesiod. Op.* 1 p. 23. *Gaisf.* (= p. 25[2]) und in *Anecd. Gr. Oxon.* ed. *Cramer* 4, 425, 1 = *Eudocia* 655 p. 484 *Flach.* Nach *Cic. de nat. deor.* 3, 21, 54 (und dazu *Hirzel, Berichte über die Verhandl. d. K. Sächs. Gesellsch. d. Wiss. zu Leipzig. Phil.-Hist. Cl.* 48 [1896], 313 und Anm. 1) sind Thelxinoe und ihre oben genannten Schwestern Töchter des Zeus und der Neda (s. d.). Thelxinoe erscheint auch in einer Aufzählung von Musen, die zwar die Neunzahl aufweist, aber von den üblichen Namen bis auf zwei abweicht: *Καλλιχόρη, Ἑλίκη, Εὐνίκη, Θελξινόη, Τερψιχόρη, Εὐτέρπη, Εὐκελάδη, Δία, Ἐνόπη*, *Schol.* zu *Hes. Op.* 1 p. 23. — 2) Dienerin der Semele, *Nonn. Dinoys.* 8, 195. — 3) Eine der Seirenen, wofür auch die Variante *Θελξιόπη* (s. d.) angeführt wird, *Schol. Apoll. Rhod.* 4, 892 = *Eudocia* 858 p. 656 *Flach*; vgl. *Kirchhoff, Philologus* 15 (1860), 5. — 4) Unsicher (vgl. *Diels, Sitzungsber. der Berl. Akad.* 1896, 459) ist die von *H. Weil, Bull. de la Corr. Hell.* 19 (1895), 404 im delphischen Päan des *Philodamos* Vers 54 vorgeschlagene Ergänzung und Deutung *Θελ[ξινόα]* = Aphrodite, wozu er *Eur. Bakch.* 402 ff. vergleicht: *Κύπρον, νᾶσον τᾶς Ἀφροδίτας, ἐν ᾇ θελξίφρονες νέμονται θρατοῖσιν Ἔρωτες.* Doch kann der dritte Buchstabe in *Θελξινόα*(?) auch ein *A* sein: *Θεᾶ*[ς?] . . . . — 5) s. Thelxinia. [Höfer.]

Thelxinoia s. Thelxinia nr. 2.

Thelxion (*Θελξίων*). In der sikyonischen Genealogie der Könige (Aigialeus, Europs, Telchin, Apis, Thelxion, Aigyros) der fünfte König, Sohn des Apis, Vater des Aigyros, *Paus.* 2, 5, 7. Hiermit stimmen *Kastor* und die *Chronographen* überein, nur daß bei ihnen der Sohn des Thelxion nicht *Αἴγυρος*, sondern *Αἰγύδρος* heißt, *Euseb. Chron.* ed. *Schöne* 1, 173 f. 2, 13 f. (= *Synkellos* 191, 13. 196, 4). *Interpres Armenius* bei *Schöne* a. a. O. *Appendix* 1 p. 7. *Anonym.* ebenda *Appendix* 86. *Excerpta Lat. Barb.* ebenda 216; vgl. *Ed. Meyer, Forschungen zur alten Gesch.* 1, 87 und Anm. 1. *W. Christ, Studien zu Clemens Alexandrinus* in *Abhandl. d. philos.-philol. Klasse d. Kgl. Bayer. Akad. d. Wiss.* 21 (1901), 517. In der argivischen Genealogie erscheint Thelxion zusammen mit Telchin (s. Telchis, wo Sp. 246, 46 'Sohn des Europs' zu lesen ist) als Mörder des Apis, *Apollod.* 2, 1, 1, 4. *Tzetz.* zu *Lykophr.* 177. Außer der unter Telchis angeführten Literatur s. *van Gelder, Gesch. d. alten Rhodier* 49. *Blinkenberg, Hermes* 50 (1915), 281. 298. [Höfer.]

Thelxiope (*Θελξιόπη*), eine der Seirenen, *Schol. Apoll. Rhod.* 4, 892. *Hygin. fab. praef.* (p. 12, 11 Schm.). Thelxiope verhält sich zu Thelxinoe (s. d. nr. 3) wie das gleichfalls als Sirenenname angeführte *Ἀγλαόπη* (*Apollod. Epist.* 7, 18. *Tzetz.* zu *Lykophr.* 712 p. 754 *Müller*) zu dem Sirenennamen *Ἀγλαονόη* (*Tzetz. Chiliad.* 6, 715). [Höfer.]

Thelymitris (*Θηλύμιτρις*), Beiname des Dionysos, *Anonym. Laurent. in Anecd. varia Gr. et Lat.* ed. *Schoell. Studemund* 1, 268, V_{18}. *Niketas ebenda* 275. 282 (bei *Niketas* a. a. O. heißt es auch *Διολόμιτρις*). *Luc. Dialog. deor.* 18, 1. *Bacch.* 3. Das Beiwort bezieht sich auf die in späterer Zeit dem Dionysos zugeschriebene Weichlichkeit, wie sie auch in Bildwerken zutage tritt, *Gruppe, Gr. Myth.* 1440; vgl. *Eur. Bakch.* 235. 455. 353 (*θηλύμορφος*). [Höfer.]

Themeliuchos (*Θεμελιοῦχος*), Beiname des Poseidon, der die Grundmauern (*θεμέλια*), die ihm geweiht sind (*Myth. Vat.* 3, 10, 2), hält und schützt (*Ἀσφάλιος ὀιζοῦχε, θεμείλια νέρθε φυλάσσων, Oppian. Hal.* 5, 680. *ἕδρανα γῆς σώζοις, Orph. Hymn.* 17, 9), also gleichbedeutend mit Asphalios, Panasphalios (*Athen. Mitt.* 24, 358), Hedraios (*Ἑδραῖος, Journ. of hell. stud.* 10 [1889], 81) und *Γαιήοχος*, *Apollodoros* (*Schwartz* bei *Pauly-Wissowa* 1, 2873, 64 ff. (s. v. Apollodoros) im *Schol. Gen. A B D Hom. Il.* 21, 447. *Cornutus de nat. deor.* 22 p. 125 *Osann* = 42, 22 *Lang*: *Γαιήοχος λέγεται ὁ Ποσειδῶν καὶ Θεμελιοῦχος ὑπό τινων καὶ θύουσιν αὐτῷ Ἀσφαλείῳ Ποσειδῶνι πολλαχοῦ ὡσὰν ἐπ' αὐτῷ κειμένου τοῦ ἀσφαλῶς ἑστάναι τὰ οἰκήματα ἐπὶ τῆς γῆς.* [Höfer.]

Themigonoi (*Θεμίγονοι*), Beiname der Horai als der Töchter der Themis, *Pind. Paean.* 1, 6 p. 273 *Schroeder.* Über die Horen als Töchter der Themis (s. d.) vgl. Bd. 1, Sp. 2716, 2 ff. [Höfer.]

Themis (*Θέμις* = *θέμις*), Göttin des Rechts.

Name. *Θέμις* von Wurzel *θε*, wie *τί-θη-μι* setze, tue, *θέ-μα* Satz, *θέ-σι-ς* Satzung, *θε-σ-μό-ς* Satzung, *θε-μέ-λιο-ν, θέ-με-θλο-ν* Grundlage. *G. Curtius, Grundz.*[4] 254 n. 309; vgl. *Benfey, WL.* 2, 266 (anders *Ahrens, D. Göttin Th.* 2, 27 ff., der einen Stamm *θεμ* oder eine Wurzel *θαμ* mit Grundbedeutung 'häufen' annimmt. Auch *R. Hirzel, Th., Dike und Verwandtes* 54 geht vom Stamme *θεμ* aus und hebt die Grundbedeutung eines lebendigen Antriebs und danach von Rat, Ermahnung hervor). Das Appellativ *θέμις* bedeutet danach 'Satzung', 'Gesetz', der Eigenname *Θέμις* 'Setzerin', mhd. 'sâze', 'Satzungen setzende Göttin'; vgl. *Fick, Vergl. W.*[2] 1, 102, 274; *Ders., Gr. Personennamen* LXI. 175, entsprechend indog. dhâmi Satzung, von dhâ, gr. *θε-*, *θη-*, setzen, stellen, legen. *Schol. Hes. th.* 135 *Θέμις· ἡ θέσις τοῦ παντὸς ἡ ἀμετάθετος. Etym. M. s. v.*, vgl. *L. Meyer, Hdb. d. Gr. Et.* 3, 454. *Schrader, Reallexikon der indog. Altertumsk.* 656 unter 'Recht'; *Ders., Sprachvergleichung u. Urgesch.*[3] II, 2, 404. Die Abwandlung in der Deklination attisch und in der *κοινή* vom Nominalstamme *θεμιδ-*, dorisch von *θεμιτ-*; ionisch ge. *Θέμιος Hdt.* 2, 50. Die älteste Gestalt des Nominalstammes ist *θεμιστ-*; danach die Abwandlung bei *Homer.* Die Komposita, welche *θέμις* als

ersten Teil haben, sind ausschließlich mit θεμιστ- gebildet, ebenso die Derivata bei *Homer* und den Epikern. Dieselbe Abwandlung auch in der Mundart von Thessalien (*Prellwitz, Dial. Thess.* 38); ebendaselbst ein Monatsname Θεμίστιος. Entsprechend gebildet Θεμιστιάδες, d. i. Themistöchter, bei *Hesych.* Vgl. *Brugmann, Gr. Gramm.*[3], §§ 212. 185. 227, 5.

Das Wesen der Göttin stimmt mit der Bedeutung des Appellativs θέμις so überein, daß man sie solchen Personifikationen abstrakter Begriffe, wie Eris, Moira, Dike, Charis, Peitho, Nike u. a. an die Seite stellen darf, wobei zu beachten ist, daß schriftliche Unterscheidung bei diesen Worten im Altertum ebensowenig stattfand, wie mündliche, und daß die Personifikation nicht neben, sondern mit dem Appellativ entstanden ist (*Lehrs, Themis,* in *Pop. Aufs.*[2] 96. *Usener, Göttern.* 364 ff. *Gruppe, Gr. Myth. u. Rel.-Gesch.* 1068 ff. *Hirzel* 2. 19). Um das Wesen der Th. allseitig zu erschließen, ist daher ein Eingehen auf die Bedeutungen des Appellativums unerläßlich. Ursprünglich ist θέμις s. v. a. 'Satzung', 'Gesetz', danach, was gesetzt ist an und für sich und ein für allemal, also eine, von höherer Macht, die auch über den Göttern steht, gefügte, Ordnung, unverrückt von Urzeiten her und auf immerdar, welche im Himmel und auf Erden gilt, daher göttliches Recht und über das künstliche Recht der Menschen erhaben. So wohnt dem Begriffe die Bedeutung des Heiligen inne; er steht dem von δίκη gegenüber, wie lat. *fas* dem *ius*. Daher bedeutet θέμις ἐστί soviel als: es ist gesetzt, d. i. es soll so sein; es ist durch höheres Walten also gefügt und gebührt sich demnach, daher denn auch 'es ist erlaubt', in dem Sinne: 'erlaubt ist, was sich ziemt' (vgl. *Hesych.* θέμις· δίκαιον, ἄξιον, πρέπον), und verneinend οὐ θέμις (ἐστί) s. v. a. es ist nicht gesetzt, d. i. es soll nicht sein, ist verboten. Beides in höherem Sinne, nämlich nach heiliger Ordnung, die für alle gilt (*Empedocles lustral. carm.* 437 οὐ πέλεται τοῖς μὲν θεμιτὸν τόδε, τοῖς δ' ἀθέμιστον, ἀλλὰ τὸ μὲν πάντων νόμιμον διά τ' εὐρυμέδοντος αἰθέρος ἠνεκέως τέταται διά τ' ἀπλέτου αὐγῆς), an die selbst Götter gebunden sind (z. B. Apollon bei *Platon, Ap.* 21, b. *Pindar, Pyth.* 9, 75). Somit bezieht sich θέμις auf die Ordnung im Götterstaat, auf die den Göttern ihrem Wesen nach anhaftenden Pflichten, wie auf das Verhalten der Menschen gegen die Gottheit, auf das von den Göttern Geschützte, als Heiligtümer, Mysterien, Eid, auf Pflichten der Pietät gegen geheiligte Personen, auf die durch die Ordnung der Natur gesetzten Bedürfnisse alles Lebenden, auf das Recht der Mitleidsbedürftigen. Sodann bezeichnet es die Ordnung der versammelten Massen, Leitung der Ratsversammlungen und Gerichte und Hegung der Rechtspflege auf Erden, der strafenden wie der schützenden. Also enthält θέμις den Begriff des heiligen Rechts. Dieser, zu einem lebendigen Wesen geworden, und zwar zu einem Weibe, dem Geschlechte des Wortes entsprechend, aber dann auch mit gewissen Seiten der Frauennatur übereinstimmend ('willst du genau erfahren, was sich ziemt, so frage nur bei edlen Frauen an'; daß solche Gedanken auch dem Altertume nicht fern lagen, zeigt *Hirzel* 412): Das ist die Göttin Themis, die zunächst das in sich verkörpert, was θέμις bedeutet, danach handelt und darüber wacht, der sodann auch besondere Beziehungen auf Grund örtlicher Auffassung beigemischt sind. *Hirzel* faßt das Wesen der Th. als Göttin des Rats und hebt das Treibende in ihrem Walten hervor, S. 3 ff. Uns scheint die Bedeutung des ewig Seienden, unverrückt Bestehenden, danach, auf sittlichem Gebiete, des Geziemenden, welches ist, weil es sein soll, und dementsprechend waltet, zu überwiegen. Vgl. *L. Schmidt, Ethik d. Gr.* 1, 337. 372. *Leist, Graeco-ital. Rechtsgesch.* 205 ff. *J. E. Harrison, Themis,* Kap. 11 p. 480 ff.

Abstammung. Th. gehört dem Geschlechte der Titanen an. Sie galt als Tochter des Uranos und der Gaia, *Hes. th.* 135. *Diod.* 5, 66 (nach kretischer Sage). *Apd.* 1, 1, 3. *Orph. fr.* 8, 22 (vgl. *Lobeck, Agl.* 505). *Clem. Rom. Hom.* 6, 2. *Cornut.* 17. Nach *Hygin. f. praef.* sind der Th. und der Titanen Eltern Aether und Terra; hier ist Aether nur eine andere Benennung für Uranos. Einfach als Tochter des Uranos und der Gaia wird sie bezeichnet *Orph. h.* 79, 1. 2. Als T. des Uranos heißt sie Οὐρανία *Pind. fr.* 6 (vgl. *Aesch. Pr.* 164 und dazu *Schol. Med.*). *Soph. El.* 1064. Bei *Menander de enc.* 8, 153 ist Th. Tochter des Kronos; dies scheint eine Verwechselung mit Uranos zu sein. Bloß Tochter der Gaia ist sie genannt *Eur. Iph. T.* 1259 f. (vgl. *Proclus in Plat. Tim.* 5, 295 d. *Paus.* 10, 5, 3), Titanin und Tochter der Gaia oder Chthon *Aesch. Eum.* 6, 2, einfach Titanin *Aesch. Prom.* 874. *Clem. Strom.* 1, 366 *P. Schol. V. Il.* 20, 4. Bei *Lykophron* 129 heißt Ichnaia eine Tochter des Helios; diese Ichnaia ist aber Th. (s. d. Scholion zu der Stelle und unten Sp. 603 f.; vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 1080 f. 6.). Nach ihrer Abkunft wird sie benannt ἠγγενής *hymn. Ven.* 94, εὐπατέρεια *Orph. h.* 79, 1, παλαιγενής *Aesch. Prom.* 873, πρέσβειρα *Apollon. Rh.* 4, 800; vgl. θεῶν ἡ πρεσβυτάτη bei *Aristid.* 1, 337 *Dindf.* und Longaeva bei *Claudian. Rapt. Pr.* 1, 219; doch ist sie nicht als Greisin zu denken, s. u. Als Himmel und Erde zueinander in Beziehung traten, da ist sie entstanden, und in diesem Sinn ist sie älter als Zeus und alle Götter des Olympos: Himmelsklarheit beschattete die 'Feste' der Erde, und diese gebar eine Tochter, welche den Anteil von Vater und Mutter in sich trägt, als eine heilige Kraft, die alles, was auf Erden gegründet ist, in richtige Ordnung setzet; vgl. *Schiller:* 'heil'ge Ordnung, segensreiche Himmelstochter'.

Ehe. *Hes. th.* 901 ist Th. die zweite unter den sieben aufeinander folgenden Gemahlinnen des Zeus (die erste war Metis). Nach *Pindar fr.* 6 führen die Moiren Th. auf goldnem Gespanne von den Quellen des Okeanos zum Olympos, um des rettenden Zeus ἀρχαία ἄλοχος zu werden (ἀρχαία von ἀρχή in dem Sinne von uranfänglich. Vgl. *Roscher,* oben Bd. 1, Sp. 2103 unter 'Hera'). Gemahlin des Zeus ist Th. auch in der *orphischen Theogonie,* s. *Procl. in Tim.* 2, 121, und bei *Menander de encom.* 8, 153.

Als Geliebte des Zeus gilt Th. nach der Ortssage von Ichnai in Makedonien *Steph. B.* s. v und bei Späteren: *Apd.* 1, 3, 1. *Nonnus D.* 5, 620. *Claudian. R. Pros.* 1, 107. Sinn der Verbindung ist: der höchste der Götter, Herr des Himmels und der Erde, übt seine Gewalt nach den Gesetzen der Sittlichkeit, und so vereint er sich mit der Vertreterin altheiligen Rechts. Indes ist das eheliche Verhältnis zwischen Th. und Zeus wenig in den herrschenden Glauben eingedrungen, in welchem Hera als die Gattin des Kroniden galt; bei *Homer* steht Th. mit dieser in ganz freundlichem Vernehmen, s. *Il.* 15, 90 ff.

Kinder. **1.** Der Th. von Zeus die drei Horen Eunomia, Dike, Eirene (*Hes. th.* 901 f. *Pind. Ol.* 13, 6 ff. *Orph. h.* 43, 1 f. *Cornut.* 29. *Hygin. f.* 183. *P. L. G.*[4] 3, 734 f. *adesp. Apd.* 1, 3, 1), Wohlgesetzlichkeit, Recht und Frieden, in demselben Sinne, wie *Diod.* 5, 67 der Th. zugeschrieben wird *τὰ περὶ τὴν εὐνομίαν καὶ εἰρήνην ἀποδείξασθαι*, und ähnlich, wie bei *Bakchylides fr.* 29 Dike als Begleiterin der Eunomia und Th. bezeichnet ist. Eunomia als Soteira und Tochter der Th. findet sich auch *Pind. Ol.* 9, 25 f.; über den besonderen Sinn vgl. *Hesych. θέμιστα· εὔνομα, νόμιμα* und ähnliches; s. u. 603. Die Horen heißen Töchter der Th. ohne Angabe der Namen *Pind. fr.* 6. *Paus.* 5, 17, 1. *Hygin. f. praef.* Den Sinn dieser Kindschaft gibt *Hes. th.* 903 *Ὥρας — αἵτ' ἔργ' ἀρεύουσι καταθνητοῖσι βροτοῖσι. Cornutus* 29 *Ἐκ Θέμιδος λέγεται ὁ Ζεὺς γεννῆσαι τὰς Ὥρας. ὑφ' ὧν τὰ ἀγαθὰ πάντα καθ' ἡμᾶς ἀρεύεται καὶ φυλάττεται.* Vgl. *Rapp*, ob. Bd. 1, 2, Sp. 2716. — **2.** Die drei Moiren Klotho, Lachesis, Atropos, *αἵτε διδοῦσιν θνητοῖς ἀνθρώποισιν ἔχειν ἀγαθόν τε κακόν τε*, werden neben den Horen als Töchter des Zeus und der Th. bezeichnet *Hes. th.* 904 ff. (ebd. 217 heißen sie Töchter der *Νύξ*). *Apd.* 1, 3, 1. Über die Bedeutung s. *Lehrs* 104: 'alles, was in der Welt geteilt und zugeteilt ist, ist nach der Th. geteilt'. Vgl. das deutsche Ur-teil, urspr. s. v. als 'was erteilt wird' (*Kluge; Etym. Wtb.*), dann in juristischem Sinne der Rechtsspruch. — **3.** Astraia, Sternhilde, Tochter des Zeus und der Th., ist gleich Dike; diese waltete im goldenen Zeitalter unter den Menschen und wurde danach unter die Gestirne versetzt, wo sie das Sternbild der Jungfrau bildete: *Eratosth. cat.* 9; vgl. *Arat. phaen.* 96 ff. Der Name Astraea findet sich für uns zuerst bei *Ovid. M.* 1, 150. *Iuv.* 6, 19. Bei *Martian. Cap.* 2, 46 sind Th., Astraea und Erigone gleichgesetzt. Vgl. *Stoll*, ob. Bd. 1, Sp. 659 und *Wernicke* bei *Pauly-Wissowa* 2, 2 unter Astraia. *Gruppe, Gr. M.* 1080, 6. 450, 2. In einer Inschrift von Sinope (*American Journal of Archaeology* 9 [1905] 322) bilden die 6 Worte *Θέμις, Ἥλιος, Σελήνη, Ἑρμῆς, Τδροχόος, Σείριος* das Akrostichon *Θησεύς*, dem zu Ehren, dem die Inschrift galt. Auch hier steht Th. für Dike und gleich *Παρθένος* (*Boll, Archiv f. Religionsw.* 13 [1910] 475). — **4.** Töchter beider sind auch die Nymphen des Zeus und der Th. in einer Höhle am Eridanos, zu denen Herakles auf dem Wege nach den Hesperiden gelangte: *Pherekydes* bei *Schol. Apoll. Rh.* 4, 1396 (*αἱ Νύμφαι αἱ Διὸς καὶ Θέμιδος οἰκοῦσαι ἐν σπηλαίῳ περὶ τὸν Ἠρίδανον*); danach *Apd.* 2, 5, 11. *Hesych. Θεμιστιάδες· Νύμφαι* (*M. Schmidts* Änderung in *Θεστιάδες* ist unnötig). Die Kinder des Rechts weilen im Gelobten Lande an den Enden der Welt (wie die Abier, *Il.* 13, 6, *δικαιότατοι ἀνθρώπων*, die Hyperboreier, *Hellanikos* bei *Clem. Al. Str.* 1, 359, vgl. 642 *P.*), wie Th. selbst bei *Pind. fr.* 6 von den Quellen des Okeanos geholt wird. Diese Nymphen sind nicht selber Themiden, sondern horenartige Gestalten und als solche in Dreizahl zu denken, wie Ordnung, Recht und Frieden. Es ist der nämliche Gedanke, wie die Versetzung unter die Sterne: das Recht flüchtet in unerreichbare Ferne. — **5.** Die Hesperiden werden als Töchter des Zeus und der Th. bezeichnet von demselben *Pherekydes* bei *Schol. Eur. Hippol.* 742 *Φερεκύδης δὲ Διὸς καὶ Θέμιδός φησιν αὐτάς.* Indes nimmt man wohl mit Recht an, daß eine Verwechselung mit den eben genannten Themistiaden vom Eridanos vorliegt. Im Heraion zu Olympia war ein Standbild der Th. von Dorykleidas aufgestellt, daneben Sitzbilder der Horen, als ihrer Töchter, ein Werk des Smilis. Im Schatzhause der Epidamnier ebendaselbst waren Bildwerke des Atlas, des Herakles und der fünf Hesperiden von Theokles. Diese Hesperiden wurden nachmals ebenfalls in das Heraion versetzt, und zwar, wie die Zusammenstellung lehrt, neben Th. und die Horen. Ob der Grund dafür bloß die Übereinstimmung dieser altertümlichen Werke in Material, Stil und Herkunft bestanden hat — Dorykleidas und Theokles waren beide Lakedaimonier und Schüler des Dipoinos und Skyllos — oder in der Geltung der Hesperiden als Themistöchter, läßt sich nicht feststellen; man möchte sich für das erstere entscheiden, da außer den Hesperiden auch eine Athena des Dontas, des Bruders des Dorykleidas, in das Heraion übertragen worden ist, lauter Werke von Holz, Elfenbein und Gold. S. unten Sp. 589. *Paus.* 5, 17, 1. 6, 19, 8; dazu *Blümner* 2, 1, 390 f. der Ausgabe. *Weniger, Olymp. Forsch.* 1, *Klio* 6, 1906, 77. — **6.** Während nach der gewöhnlichen Auffassung Th. nur Töchter gebar, d. i. Abstraktionen weiblichen Geschlechts aus ihrem Wesen abgeleitet wurden, macht sie *Aischylos Prom.* 18. 209. 874 zur Mutter des Prometheus (welcher sonst ein Sohn der Klymene oder der Asia, Asopis u. a. heißt); der Vater ist nicht genannt. Der Sinn ist auch hier verständlich: Prometheus bedeutet: *ὁ προορῶν τὰ μήδεα, τὰ βουλεύματα* (*Etym. M.* s. *Aesch. Prom.* 85 — vgl. *Suppl.* 700 *προμαθὴς εὐκοινόμητις ἀρχά*); Th. aber, die Satzungen setzende, ist, wie gezeigt werden wird, der Zukunft kundig. Vgl. *Bapp* oben 3, 2, 3032 ff. 3058 ff. — **7.** Bei *Dionysios H. ant.* 1, 31 wird der Führer einer aus dem arkadischen Pallantion nach Italien gezogenen Auswandererschar, Euandros, als Sohn des Hermes und einer arkadischen Nymphe bezeichnet, *ἣν οἱ μὲν Ἕλληνες Θέμιν εἶναι λέγουσι καὶ θεοφόρητον ἀποφαίνουσιν*, die von den römischen Darstellern *Carmenta* genannt werde; *εἴη δ' ἂν Ἑλλάδι φωνῇ Θεσπιῳδὸς τῇ νύμφῃ τοὔνομα.* Nach *Plutarch. Q. R.* 56, 278 b soll

Carmenta, die Mutter des Euandros, nach Italien gekommen sein, *ὀνομαζομένην Θέμιν, ὡς δ' ἔνιοι Νικοστράτην*. Näheres über diese arkadische Nymphe unten Sp. 594, vgl. *Wissowa*, oben Bd. 1, Sp. 852 ff. *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 405 ff. —

In ähnlichem Sinne, wie man Th. als Gattin dem Zeus beigesellt hat, aber der gewöhnlichen Anschauung, welche Hera als solche kannte, sich leichter anbequemend, wurde ihm die Göttin als nahe Vertraute, nämlich als Beisitzerin und Ratgeberin, zur Seite gestellt. So spricht Anaxarchos bei *Plutarch.* (*Alex.* 52) zu Alexander: *οὐκ οἶσθα ὅτι τὴν Δίκην ἔχει πάρεδρον ὁ Ζεὺς καὶ τὴν Θέμιν, ἵνα πᾶν τὸ πραχθὲν ὑπὸ τοῦ κρατοῦντος θεμιτὸν ᾖ καὶ δίκαιον*; vgl. *ad princ. inerud.* 4. *Eustath. in Il.* 9, 63 *ἡ δέ γε Θέμις ἐδόκει θεά τις εἶναι τοῦ δικαίου φυλακτική, διὸ καὶ τῷ Διὶ ἐλέγετο πάρεδρος*. Dieses innige Verhältnis bezeichnet besonders *Hymn. Iov.* 23, 2 f., wo es von Zeus heißt: *Θέμιστι ἐγκλιδὸν ἑζομένῃ πυκινοὺς ὀάρους ὀαρίζει* (*ἐγκλιδόν*: vgl. die Lage der beiden Frauen im Ostgiebel des Parthenon und *Hymn. Apoll. Pyth.* 166 von Hera *οὔτε πότ' εἰς εὐνὴν Διὸς ἤλυθε μητιόεντος, οὔτε πότ' εἰς θῶκον πολυδαίδαλον, ὡς τὸ πάρος περ, αὐτῷ ἑφεζομένη πυκινὰς φραζέσκετο βουλάς*, auch *Eurip. Alcest.* 144 f. *Ἄιδον νύμφῃ παρεδρεύεις*; vgl. *Artemis Il.* 21, 506); ähnlich *Ammian.* 21, 1 *in cubili solioque Iovis—theologi veteres collocarunt.* Man sieht, wie nahe die *πάρεδρος* der Gattin (*παράκοιτις*) steht. *Pind. Ol.* 8, 21 wird Themis Soteira *Διὸς ξενίου πάρεδρος* genannt. Öfter freilich noch wird Dike so bezeichnet (vgl. *Lobeck, Agl.* 396 f.). Der Ausdruck ist für Rechtsgottheiten um so passender, als er auch für die Bezeichnung gewisser Beamten gebraucht wurde: Beisitzer, *assessores*; so z. B. die Paredroi der Archonten in Athen (*Hermann, Gr. Staatsaltert.*[5] § 138, 15. 148, 11. *Hirzel* 5. 412 ff.). Als solche Paredros berät Th. den Zeus bei wichtigen Unternehmungen und hilft ihm zur Erreichung seiner Ziele. Im Titanenkampfe rät sie ihm, sich des Felles der Ziege Amaltheia als Schild zu bedienen, *Schol. Il.* 15, 229 (dazu *Hirzel* 4, 2); vgl. *Eratosth. Cat.* 13. *Hygin. p. astr.* 2, 13. Um die Übervölkerung der Erde zu verhindern, bestimmt sie ihn zur Anstiftung des troischen Krieges; so in den *Kyprien* bei *Procl. chrest. p.* 472 *Gaisf.* (wo für *Θέτιδος* zu lesen ist *Θέμιδος* gemäß *Platon. rep.* 2, 380 a. *Ahrens* 16, 22. *Hirzel* 2, 3); daher Th. auch auf dem Vasenbilde des Parisurteils (*Stephani, Compte rendu* 1861, Taf. 3; unten Sp. 581 Abb. 4).

Ein anderes Verhältnis zu Zeus, wie das als Gattin oder Ratgeberin, findet sich in der, auf *Musaios* zurückgeführten, Überlieferung, daß Rhea das neugeborene Knäblein Zeus nach Kreta gebracht und der Th. zur Kindespflege eingehändigt habe, welche das Kind der Amaltheia, d. i. der Nährerin (s. *Stoll*, oben Bd. 1, Sp. 265) zur Ernährung übergab: *Eratosth. cat.* 13. *Schol. Il.* 15, 229). *Hygin. p. astr.* 2, 13. *Schol. German.* 156. Vgl. *Ovid. Fast.* 3, 658 von Anna Perenna: *pars Themin . . . putat esse . . . teque Iovi primos, Anna, dedisse cibos.* Bei *Antonin. Lib.* 19 weilt Th. in der idäischen Grotte und hält mit den Moiren den jungen Zeus von der Tötung der Eindringlinge zurück: *οὐ γὰρ ἦν ὅσιον αὐτόθι θανεῖν οὐδένα*. In diesen Sagen ist die Zeit vor der Herrschaft der olympischen Götter vorgestellt, in der Zeus noch ein kleiner Knabe war; Th. erscheint bereits als heilbringende Helferin, eine Eigenschaft, die mit ihrem Walten als Rechtsgöttin zusammenhängt (s. u.). Einem Götterkinde, vor allem einem solchen, gebührt Erhaltung und Ernährung, zumal wenn böse Mächte es bedrohen. In gleichem Sinne reicht Th. auch dem neugeborenen Apollon Nektar und Ambrosia, *Hymn. Apoll.* 124. In einem theogonischen Hymnos von Athenas Geburt bei *Galenus de Hippocr. et Plat. dogm.* (5 S. 351 *Kühn*) nimmt Th. die aus dem Haupte des Zeus geborene Athene in Empfang (v. 16 nach der Lesart von *Ahrens ἔνθα θεὰ παρέδεκτο Θέμις*; anders *Usener, Rh. M.* 56, 179; vgl. *Hirzel* 15, 2). Bei *Nonnos Dion.* 41, 162 wird sie geradezu als *Θέμις εἰλείθυια* bezeichnet und leistet der Aphrodite bei Geburt der Beroë Hilfe. Indes war die Göttin am meisten bei der Pflege des jungen Zeus an ihrer Stelle, und die andern Sagen scheinen dieser nachgebildet. Als Erzieherin seiner ersten Kindheit flößt sie dem zukünftigen Herrscher der Welt den Sinn für Recht und Gerechtigkeit ein, die solcher Stellung gebührt (vgl. *Hirzel* 157).

Von Geschlechte Titanin, ist Th. den andern Kindern des Uranos und der Gaia als Schwester beigesellt, Urmächten, welche vor den Olympiern die Götterwelt bildeten. Auch im *Hymnos auf Apollon* 93 f. wird sie mit Dione, Rhea, Amphitrite, die dem ältern Göttergeschlecht angehören, zusammengestellt. Dem Kronos weissagt sie, daß er durch einen Sohn seinen Sturz zu gewärtigen habe: *Myth. Vat.* 1, 104. 2, 16. 3, 15, 10. *Lactant. ad Stat. Ach.* 2, 196. *Serv. Ae.* 3, 104. Wie sie Rhea bei Erhaltung des Zeuskindes beisteht, so tritt sie überhaupt den Olympischen Göttern nahe, zu denen sie auch hielt, als der Titanenkampf losging, bei dem sie mit ihrem Sohne Prometheus dem Zeus helfend zur Seite stand (*Aesch. Pr.* 217, s. oben). Bei *Hesiod. th.* 16 wird Th. unter den neuen Göttern aufgezählt, während gleich darauf (v. 19) die Titanen Kronos und Iapetos mit den alten zusammen genannt sind. Auch in der Gigantomachie kämpft Th. auf Seiten der Götter, und weil sie dabei den Spuren der Feinde nachspürte, soll sie den Beinamen Ichnaia erhalten haben (*Tzetz. Lyk.* 129). Bei *Nonnos* (2, 710) hängt sie die Waffen des erschlagenen Giganten an den Toren des Olympos auf und zeigt sie der schmerzerfüllten Gaia zum abschreckenden Beispiele. So war sie auch auf dem Friese des pergamenischen Altars inmitten der olympischen Gottheiten dargestellt, wie die Inschrift ihres Namens beweist, während die Gestalt selbst nicht erhalten ist. Man erkennt, wie sehr der Begriff der Titanide als Tochter der Erde dem Bewußtsein entschwunden war; denn auf demselben Friese hebt die Erdgöttin gramvollen Antlitzes flehend ihren Arm empor. Von allen Titanen erscheint Th. neben Leto allein im Olympos. *Il.* 15, 87 ff. steht

sie dem Mahle der Götter vor und kommt der Hera mit dem Becher entgegen, die sich ihr gegenüber vertraulich ausspricht. Zahlreiche Personennamen sind mit ihrem Namen gebildet, und dieser Umstand ist insofern von Bedeutung, als das gleiche bei den meisten der Götter, aber bei keinem der übrigen Titanen geschehen ist. So erschien der Volksauffassung Th. den Olympiern durchaus ähnlich. Sie erhielt daher auch Dienste mit Altar, Tempel, Priesterschaft, Opferung und, wie sich aus Monatsnamen schließen läßt, eindrucksvolle Festfeier, ganz wie andere Götter. So stellt sie sich als eine Gestalt dar, deren allegorische Bedeutung allgemach zurückgetreten ist, als ein wirklich persönliches Wesen und anthropomorphisch, weit mehr, als dies bei Dike der Fall ist.

Wie man sich die äußere Erscheinung der Th. vorstellte, ist mehr aus gelegentlichen Bemerkungen und den ihr gegebenen Beiworten, als aus Kunstgebilden zu erkennen. Man dachte sich Th. als eine jugendliche Frau (*κούρη* heißt sie *Orph. h.* 79, 2) von würdevoller Schönheit. Im *Hymnos auf Aphrodite* v. 92 ff. ist Anchises in Zweifel, ob er Artemis oder Leto oder Aphrodite oder Th. oder Athena oder eine der Chariten oder Nymphen vor sich sehe. Von ihrer Schönheit zeugen Beiworte, wie *καλλιπάρῃος Il.* 15, 87, *ἀγλαόμορφος Orph. h.* 79, 7, *καλυκῶπις* ebd. 2; von ihrer Würde *οὐρανία Soph. El.* 1064, *αἰδοίη Hes. th.* 16, *μεγάλη Eur. Med.* 160, *ἅγνη Orph. h.* 79, 1, *πάντιμος* ebd. 7, *σεβάσμιος* ebd.

Von Darstellungen der Th. durch die bildende Kunst sind folgende überliefert: 1. Standbild aus Goldelfenbein von der Hand des Lakedaimoniers Dorykleidas, eines Schülers von Dipoinos und Skyllis, im Heraion zu Olympia, *Paus.* 5. 17, 1; s. oben. — 2. Marmorstatue im Heiligtume der Th. vor dem neïstischen Tor in Theben, *Paus.* 9, 25, 4. — 3. Eine sechs Fuß hohe Holzfigur der Demeter Lusia mit Gesicht, Händen und Füßen aus parischem Marmor im Demetertempel zu Thelpusa in Arkadien wurde von manchen für Themis gehalten, vielleicht mit Recht, obgleich *Paus.* 8, 25, 6 widerspricht. Näheres unten Sp. 594. — 4. Auf einem kostbaren Teppiche des Alkimenes von Sybaris sah man eingewirkt Zeus, Hera, Themis, Athena, Apollon, Aphrodite (*Aristot. mirab. ausc.* 96) nach der Expositionsszene der *Kyprien* (vgl. *Epic. Gr. fr. ed. Kinkel* 1, 17, 20f.; *Benndorf* bei *Helbig, Homer. Epos*[2] 232, 1). — Von den unter 1 bis 4 genannten Werken ist keines mehr vorhanden. Erhalten ist dagegen: 5. ein kolossales Standbild, das in dem kleineren der beiden Tempel von Rhamnus in Attika an der Hinterwand der Cella in der linken Ecke aufgestellt war, im September 1890 ausgegraben wurde und jetzt im Nationalmuseum zu Athen verwahrt wird (Abb. 1). Auf der oberen Plinthe der Basis steht an der vorderen Kante die Inschrift: *Μεγακλῆς Μεγακ[λέου]ς Ῥαμνού-σ[ι]ος ἀνέθηκεν Θέμιδι στεφανωθεὶς ὑπὸ τῶν δημοτῶν δικαιοσύνης ἕνεκα ἐπ[ὶ ἱ]ερείας Καλλι-στοῦς καὶ νικήσας παισὶ καὶ ἀνδράσι γυμνασι-αρχῶν*, darunter rechts nachgetragen *καὶ κωμῳ-*

1) Standbild der Themis (nach *Bruckmann, Denkmäler griech. u. römischer Sculptur* Tafel 476).

δοῖς χορηγῶν, und ebenso nachgetragen weiter links: *καὶ Φειδοστράτης Νεμέσει ἱερείας*. Auf der Mitte des Bathron die Künstlerinschrift: *Χαιρέστρατος Χαιρεδήμου Ῥαμνούσιος ἐποίησε*. Das Standbild ist aus pentelischem Marmor und 2,22 m hoch. Es gehört dem Anfange des dritten Jahrhunderts v. Chr. an, ein Werk von tadelloser Ausführung, das an die Artemisia des Mausoleums erinnert. Der hintere Teil des Hauptes und der übrigen Gestalt ist nachlässig gearbeitet; man erkennt, daß es allein zur Betrachtung von vorn bestimmt war. Kopf und Hals sind frei, und ebenso, wie die Hände, eingesetzt. Der feingefältelte Ärmelchiton wird unter der Brust durch ein schmales Gürtelband zusammengehalten. Ein Himation von großem Faltenwurfe mit Spuren zierlicher Bemalung bedeckte linke Schulter, Mittel- und Unterkörper. Der Chiton kommt unten wieder zum Vorscheine; die Füße tragen Sandalen. Der rechte Arm fehlt; vom linken hat man die Hand in der Nähe aufgefunden; sie war halb geschlossen, drei Finger fehlen. Attribute zur besonderen Charakteristik der Themis sind nicht vorhanden; vielleicht hielt die rechte Hand ein solches (s. Abb. 1). Zuerst veröffentlicht von *Staïs, Ἐφημ. ἀρχ.* 1891 Taf. 4; dazu Text Sp. 45ff. Vgl. *Blümner* zu *Paus.* 1, 33.

Brunn-Bruckmann 96 nr. 476. *Athen. Mitt.* 15, 1890, 349. *Collignon, Gesch. d. Gr. Pl.*. deutsch von *Baumgarten* 2, 497, Taf. 241. *Baedeker, Gr.*[5] 118. 84. Weiteres unten Sp. 591 f. — 6. Von

2) Themis erteilt dem Aigeus Orakel (nach *Gerhard, Berliner Winckelmannsprogramm* 1846).

der Gestalt in Hochrelief auf der Südseite des pergamenischen Altarfrieses rechts neben Uranos, welche durch die Inschrift ΘΕΜΙΣ sichergestellt ist, hat sich ein Stück von Chiton und Mantel erhalten. Die Göttin hatte, die Rechte erhebend, mit der Linken nach einem niederfallenden Giganten gegriffen, der sich mit seiner Rechten, die ein Schwert hält, auf den Boden stützt. Vgl. *Puchstein, Beschr. der Skulpturen aus Pergamon* 1, 19. 20; dazu Taf. 1. Derselbe, *Zur pergam. Gigantomachie, Sitzungsber. der Berl. Ak.* 1888, 1231 ff. — 7. Rotfiguriges Innenbild einer Kylix aus Vulci in der Berliner Sammlung (s. Abb. 2) von vollendeter Zeichnung, darstellend Themis als Pythia auf dem Dreifuß orakelgebend und vor ihr Aigeus. Die Göttin, eine jugendlich anmutige Gestalt, langbekleidet mit nackten Armen und Füßen, Ohrgehänge, Schleier auf dem Hinterhaupte, sitzt nach rechts gewandt auf dem Dreifuß, in der Linken eine Schale, in der Rechten ein Lorberreis haltend. Aigeus als Theoprop steht in ehrerbietiger Haltung wartend vor ihr. Die Namensinschriften ΔΕΜΙΣ (sic) und ΑΙΓΕΥΣ sichern die Deutung. Für den künstlerischen Typus der Th. ist aus dem Gefäßbilde, das die Göttin allgemein gefaßt als Pythia darstellt, auch hier nichts Besonderes zu entnehmen. Vgl. *Gerhard, Auserl. VB.* 4, 327. 328, 3 zu S. 103 f. Derselbe, *Berl. Winckelmannsprogr.* 1846. *Müller-Wieseler, Denkm.* 2, 74, 947. *Reinach, Répertoire d. vases* p. II, 162. — 8. Die rotfigurige Darstellung des Parisurteils auf einem bei Pantikapaion gefundenen mächtigen Krater der Eremitage zu Petersburg (*Stephani Compte rendu* 1861, 33 ff., 45 ff., Atlas Taf. 3. *Reinach* a. a. O. I, 7) zeigt in der oberen Reihe mitten die Gestalt der Themis ebenfalls inschriftlich gesichert: ΘΕΜΙΣ (Abb. 3). Von dem Gefäß ist gerade an dieser Stelle ein Stück ausgebrochen. Sie ist jugendlich gebildet, mit bloßen Armen, trägt Kopfband mit Blätterschmuck, Ohrgehenk und Halsband aus weißen Kugeln. Der einfache Chiton läßt die Körperformen durchscheinen. Die Göttin unterscheidet sich durch kein besonderes Merkmal von den übrigen weiblichen Gestalten der Komposition. Lebhaft redet sie der vor ihr stehenden Eris (ΕΡΙΣ) zu, deren Schulter sie mit der Rechten faßt, während die Linke in die Seite gestemmt ist. Hinter Th. sieht man ein, von geflügelter Nike gelenktes, Zweigespann; dahinter steht Zeus (erhalten die Buchstaben I · V ·). Hinter Eris hält ein Viergespann mit einer ungeflügelten Frau. In der unteren Reihe mitten sitzt als Hauptfigur Paris (Name weggebrochen). Links daneben steht Hermes (ΕΡΜΗΣ); dann folgt Hera (ΗΡΑ) sitzend. An sie lehnt sich stehend Hebe (ΗΒΗ). Rechts neben Paris steht Athene (Kopf und Inschrift abgebrochen); dann folgt sitzend Aphrodite (ΑΦΡΟΔΙΤΗ), der ein geflügelter Eros (ΕΡΩΣ) zuredet. Die ganze Gruppe gibt das Parisurteil wieder. Die Zusammenstellung der Th. mit dem Wagen der Nike und dazu Eris bedeutet wohl, daß der Sieg im troischen Krieg auf seiten des Rechts sein werde. — 9. Die auf dem Omphalos sitzende

3) Themis beim Parisurteil (nach *Stephani, Compte rendu* 1861, Atlas Taf. 3)

Frau einer andern Kertscher Vase (*Compte rendu* 1860, *Atlas* 2. *Furtwängler-Reichold* 2 Taf. 69. *Reinach* a. a. O. 1, 3) mit der farbigen Darstellung einer Beratung der Götter über den troischen

4) Beratung der Götter (nach *Compte rendu* 1860, Atlas Taf. 2): anwesend: Themis, Zeus, Nike, Athene, Hermes, u. a.

Krieg (s. ob. Sp. 575) ist offenbar Th. Sie spricht mit lebhafter Geste zu Zeus, der rechts neben ihr thront und ebenso wie Athene r. und Hermes l., ihren Worten aufmerksam zuhört (Abb. 4). Vgl. *Roscher, Neue Omphalosstudien, Abh. d. Sächs. G. d. W.* 31 [1915] 1, Taf. 6, 5. — Andere Darstellungen der Th. lassen sich zurzeit nicht nachweisen (die von *Ahrens* 1, 31 ff. aufgezählten Abbildungen sind unerwiesen oder falsch gedeutet, ebenso das Gemmenbild *Welcker A. D.* 2, 325, Taf. 16, 31 'Th. als Schlafprophetin'.

Auch die Deutung des schönen Frauenkopfes, der im Gebiete des Asklepieion am Südabhange der Akropolis zutage kam, auf Th. (*Studniczka, Themis, ein Werk des Meisters der Niobe, Festgabe z. Winckelmannsfeste d. Arch. Seminars in Leipzig* 1913) ist nicht ausreichend gesichert). *Gellius* 14, 4 gibt eine Stelle aus dem Buche des *Chrysippos περὶ καλοῦ καὶ ἡδονῆς* wörtlich an, in der das Bild der Gerechtigkeit — *Iustitiae* — auf Grund der Darstellung von Malern und Rhetoren beschrieben wird. Gleich die Anfangsworte *παρθένος δὲ εἶναι λέγεται* zeigen aber, daß es sich nicht wohl um Th. handeln kann. Als 'Jungfrau' galt vielmehr Dike (vgl. *Hes. opp.* 296 u. *schol.*), die ja auch am Himmel in dem Sternbilde der Jungfrau erkannt wurde (s. ob. Sp. 573 und *Puchstein, Sitzungsber. Berl. Ak.* 1888, 1239 ff.). Ähnlich steht es mit dem Bilde der Th., welches in dem Romane des *Eustathios τὸ καθ' Ὑσμίνην καὶ Ὑσμινίαν δρᾶμα* 2, 5, bei *Hercher* 2, 172, beschrieben wird. Es stellt vier Jungfrauen dar, deren Bildung er eingehend angibt. Die über ihnen stehenden Inschriften *Φρόνησις*, *Ἰσχύς*, *Σωφροσύνη*, *Θέμις* zeigen, daß die Kardinaltugenden gemeint sind, und daß unter Themis vielmehr Dike oder Dikaiosyne zu verstehen ist.

Aus dem Wesen der Th. als der Satzungen setzenden Göttin fließt es, wenn ihr die Gabe der Weissagung zugeschrieben wird. *Θέμιστες* bedeutet Satzungen, dann namentlich Orakelsprüche. Mantik setzt den Glauben an Vorherbestimmung voraus; die zukünftigen Dinge müssen festgesetzte sein, wenn sie erkennbar und danach verkündbar sein sollen; vgl. *Ammian.* 21, 1 *substantiales potestates ritu diverso placatae, velut ex perpetuis fontium venis, vaticinia mortalitati suppeditant verba, quibus numen praeesse dicitur Themidis, quam ex eo quod fixa fatali lege decreta praescire facit in posterum, quae τεθειμένα sermo Graecus appellat, ita cognominatam in cubili solioque Iovis vigoris vivifici theologi veteres collocarunt. Euseb. praep. ev.* 3, 11 *ἐπεὶ δὲ καὶ τῆς μαντικῆς δυνάμεώς τις μέτοχος ἦν δύναμις, Θέμις μὲν κέκληται ἡ δύναμις, τῷ τὰ τεθειμένα καὶ ἐπάστῳ κείμενα λέγειν.* Aber unter *Θέμιστες* verstand man auch Grundsätze der Sittlichkeit, des Rechts und der ewigen Wahrheit, daher entscheidende Urteile, Rechtsoffenbarungen, weisen Rat, göttliche Gesetze (*Hirzel* 20. 37 ff.). Damit zusammenhängend bedeutet *Θεμιστεύειν* Satzungen künden, weissagen, rechtsprechen, Rat erteilen (da *Hirzel* Th. als Göttin des guten Rats auffaßt, wird von ihm diese Seite ihres Wesens besonders betont; s. S. 7 ff. und *Jurenka, Wiener Studien* 20, 1898, 120). Dieses *Θεμιστεύειν* nun ist eine der bedeutendsten Obliegenheiten, welche der *Θέμις*, ihrem Wesen entsprechend, zukam. So wird sie zu einer weissagenden Gottheit, *fatidica Ovid. M.* 1, 321 (*fatidicano venturi praescia dixit ore* 9, 418 f.) und guten Ratgeberin *κεχαρισμένη εὔφρονι βουλῇ Orph. h.* 79, 11; *εὔβουλος Pind. Ol.* 13, 8, *Isthm.* 8, 32, fr. 6; *ὀρθόβουλος Aesch. Pr.* 18, *πιννυτή Bacchyl. fr.* 29 *Bergk.* Nach *Serv. Verg. A.* 4, 246 ist sie *antiquissima dearum vates.* Sie gilt geradezu als Erfinderin der Orakel *Diod.* 5, 67: *Θέμιν δὲ μυθολογοῦσι μαντείας καὶ θυσίας καὶ θεσμοὺς τοὺς περὶ τῶν θεῶν πρώτην εἰσηγήσασθαι, καὶ τὰ περὶ τὴν εὐνομίαν καὶ εἰρήνην καταδεῖξαι· διὸ καὶ θεσμοφύλακας καὶ θεσμοθέτας ὀνομάζεσθαι τοὺς περὶ τοὺς θεοὺς ὅσια καὶ τοὺς τῶν ἀνθρώπων νόμους διαφυλάττοντας· καὶ τὸν Ἀπόλλω, καθ' ὃν δὴ χρόνον τοὺς χρησμοὺς διδόναι μέλλει, θεμιστεύειν λέγομεν ἀπὸ τοῦ τὴν Θέμιν εὑρετρίαν γεγονέναι τῶν χρησμῶν. Orph. in Musaeum* 28 heißt sie *ἱεροσκόπος ἀνδρῶν.* Wenn von Th. erzählt wird (*Zenob.* 1, 62 *Leutsch*), daß sie weissagend ermahnt habe *ἅλας καὶ τράπεζαν μὴ παραβαίνειν*, d. h. das Gastrecht nicht zu verletzen, so sieht man an diesem Beispiele, wie sie zum Ziemenden, d. i. sittlich Guten, rät. Hierher gehört daher auch ihre Stellung als Beisitzerin und Beraterin des Zeus (s. oben), und so wurde sie, die der Satzungen kundige, überhaupt als Prophetin der Götter aufgefaßt; *antistes deorum initio fuerat, Mythogr. Vat.* 2, 114. Dem Kronos hatte sie verkündet, daß ein Sohn ihm den Sturz bereiten werde (s. oben). Dem Zeus sagt sie, daß er im Titanenkampfe mit dem Schilde der Aigis siegen werde (s. o. Sp. 576). Bei *Aischylos* teilt sie ihrem Sohne Prometheus mancherlei aus der Zukunft mit (209 ff., 873 f., vgl. 756 ff., 907 ff., 947 ff.). Nach *Claudian. Rapt. Pr.* 1, 217 ff. hat sie dem Iuppiter kundgetan, daß Proserpina dem Pluto zur Gattin bestimmt sei. Durch die Weissagung, daß der Sohn der Thetis stärker sein werde als sein Vater, hält

sie Zeus sowohl wie Poseidon von der Verbindung mit der Nereide zurück: *Pind. Isthm.* 8, 32 ff. *Apd.* 3, 13, 5; vgl. *Tzetzes z. Lyk.* 178. *Ap. Rh.* 4, 798 ff. *Melanippides* bei *Schol. Il.* 13, 350. *Lactant. inst.* 1, 11, 9. Bei *Ovid. M.* 9, 403 ff. verkündet sie den Göttern die Kämpfe um Theben und das Schicksal des Amphiaraus und des Alcmaeon.

Von besonderer Bedeutung für die mantische Seite der Th. ist ihre Stellung zur Erdgöttin; denn aus den Tiefen der Erde wurde vornehmlich die Kunde der Zukunft geholt. Man hat sie mit Gaia schlechthin für gleich erklärt und sich dabei auf *Aischylos Pr.* 209 ff. berufen: *ἐμοὶ δὲ μήτηρ οὐχ ἅπαξ μόνον Θέμις καὶ Γαῖα, πολλῶν ὀνομάτων μορφὴ μία τὸ μέλλον ἢ κραίνοιτο προυτεθεσπίκει*, als enthielten diese Verse den Sinn: 'Themis und Gaia: es sind vielerlei Namen, aber es ist eine Gestalt.' So bereits *Tzetzes exeg. in Il.* 52, 24 *Herm. Αἰσχύλος Θέμιν λέγει τὴν γῆν ἐν τῷ Προμηθεῖ προφανῶς κτλ.*; *ad Hes. opp.* 9 *Θέμις ἡ γῆ κατ' Αἰσχύλον* p. 38 *Gaisf.*; *ad. v.* 56 *ἡ γὰρ Θέμις ἤτοι ἡ Γῆ τοῦ στοιχειακοῦ Προμηθέως μήτηρ ἐστί* p. 69 *Gaisf.* Der Scholiast zu *Aisch. Pr.* v. 874 nennt Th. *ἡ καταχθόνιος δαίμων*. Von Neueren namentlich *Welcker, Aesch. Tril.* 40 ff. *Nachtr.* 39 ff. *Götterl.* 2, 253 ff. *G. Hermann* in der Ausgabe u. *Opusc.* 7, 301. *Keck, Neue Jahrb.* 81, 1860, 484 ff. *Ahrens* 9 ff. Dagegen besonders *Schoemann, Des Aesch. gefesselter Prom.* 1844, 292 f. In den Versen am Schlusse der Tragödie *ὦ μητρὸς ἐμῆς σέβας, ὦ πάντων αἰθὴρ κοινὸν φάος εἰλίσσων, ἐσορᾷς μ' ὡς ἔκδικα πάσχω* hat man aus der Zusammenstellung mit dem Aether in der 'Mutter' ebenfalls Gaia erkennen zu müssen geglaubt: *Schol. Med. ὦ Γῆ ἢ ὦ Θέμις. Schol. A. ὦ μήτηρ ἐμὴ Γῆ* und danach *G. Hermanns* Lesart. Nun ist aber allein Th. als die Mutter des Prometheus bezeichnet v. 18. 209. 874, und eben diese Th. ist 874 ausdrücklich Titanis genannt, die Titanen aber gelten auch dem *Aischylos* nach v. 205 als *Οὐρανοῦ τε καὶ Χθονὸς τέκνα*, also ist Th. Tochter der Chthon. Will man den Dichter nicht mit sich selbst in Widerspruch bringen und ihn seinen Helden zugleich als Sohn seiner Mutter und seiner Großmutter bezeichnen lassen, so muß man eine Unterscheidung von Chthon und Gaia annehmen und Th. zwar als Tochter der Chthon, aber als identisch mit Gaia, ansehen. Ein mißlicher Ausweg, zumal da derselbe Dichter zu Anfang seiner *Eumeniden* Gaia und Chthon einander gleichstellt und Th. deren Tochter nennt: *τὴν πρωτόμαντιν Γαῖαν· ἐκ δὲ τῆς Θέμιν, ἣ δὴ τὸ μητρὸς δευτέρα τόδ' ἔζετο μαντεῖον . . . ἐν δὲ τῷ τρίτῳ λάχει . . . Τιτανὶς ἄλλη παῖς χθονὸς καθέζετο Φοίβη*. Diese Schwierigkeiten werden beseitigt durch die Erklärung von *Lehrs* (S. 107), der zufolge Prometheus a. a. O. nichts anderes sagt, als: 'Die Zukunft, um die sich's hier handelt, habe ihm wiederholt seine Mutter Th., und auch bestätigend seine Großmutter, vorher verkündet, deren Vielkundigkeit er durch einen Zusatz andeutet, durch den, daß sie vieler Namen eine Gestalt oder ein Leib sei. D. h. deshalb weiß sie alles, weil sie eine zusammenhängende Gestalt sei, auf der alles vorgehe, in so viele mit einzelnen Namen belegte Länder sich auch die Nationen und die vielfachen Schicksale derselben verteilen.' Und allerdings kann man in solchem Sinne sehr wohl von Gaia sagen *πολλῶν ὀνομάτων μορφὴ μία*; denn die ganze Menge derartiger Namen, wie *Ἑλλάς* oder *Ἀτθίς, Φωκίς* u. a., oder *Ἀσία, Λιβύη, Βοιωτία* u. dgl., sind als Epitheta zu dem einen Begriffe *γῆ* zu verstehen. Demnach beweist die vielbesprochene Aischylosstelle nicht, daß der Dichter Gaia und Th. schlechthin als identisch ansah. Wenn sich aber später in einer der Sesselinschriften des athenischen Theaters außer der Th. selber auch eine *Γῆ Θέμις* erwähnt findet (s. u. Sp. 595), so bedeutet dies, daß die Erdgöttin daselbst in ihrer Eigenschaft als Th., d. h. als orakelkundige Göttin, gedacht ist, wie ebendaselbst auch eine *Ἀθηνᾶ* als Th., d. i. als rechtskundige, bezeugt ist (oder in umgekehrter Folge *Θέμις Εἰλείθυια* bei *Nonnos D.* 41, 126 die Th. ist, in ihrer Stellung als Entbindungsgöttin. Vgl. *Ζεὺς Θέμιστιος* bei *Plutarch comm. not.* 14, 1065, d. i. Zeus als des höchsten Rechtes waltend. Ähnliche Beiworte des einen Gottes aus der Sphäre des andern sind Hera Eileithyia, inschriftlich bei *Keil, Philol.* 23, 621, Aphrodite Peitho, Artemis Hekate, ebd. 622, Athena Nike u. a.); für identisch wird Athene und Th. niemand halten. Das eine freilich geht auch aus dem inschriftlich überlieferten *Γῆ Θέμις* deutlich hervor, daß Th. und Gaia nach einer bestimmten Seite ihres Wesens verwandt waren (ebenso wie Th. und Athene), wie es eben auch die Überlieferung bezeichnet, wenn sie Th. zur Tochter der Gaia macht, und wenn, wie sich zeigen wird, Th. und Gaia in manchen Gottesdiensten eng verbunden sind. Worin aber die besondere Verwandtschaft der Satzungen setzenden Göttin mit der Göttin der Erde bestand, erkennt man aus der Etymologie des Namens *Θέμις* und der Beziehung, in welcher der durch dies Wort ausgedrückte Begriff zu dem Wesen der Erde steht. Man vergleiche *θε-μέ-λιον, θέ-με-θλον*, Grundlage, gelegter Grund, und solche Ausdrücke, wie einerseits *θέμεθλα δίκης φυλάττεσθαι, Solon fr.* 4, 14 *Bergk, θέμεις· δικαιοσύνη παρὰ Πυθίᾳ, Hesych.*, anderseits *θεμείλια γαίης, Oppian. hal.* 5, 680. *Θεμελιοῦχος* heißt Poseidon, wie sonst *γαιήοχος* bei *Cornutus* 22 (*γαιήοχος λέγεται ὁ Ποσειδῶν καὶ θεμελιοῦχος ὑπό τινων καὶ θύουσιν αὐτῷ Ἀσφαλείῳ Ποσειδῶνι κτλ.*). *Θεμέλη* ist der Name der Erde als fester Grund (*Apollodoros* bei *Io. Lydus de mens.* 4, 38 S. 82: *φέρεται δὲ καί τις μῦθος περὶ αὐτοῦ κατὰ τὸν Ἀπολλόδωρον, ὡς εἴη ἐκ Διὸς καὶ Γῆς, τῆς δὲ Γῆς Θεμέλης προσαγορευομένης διὰ τὸ εἰς αὐτὴν πάντα καταθεμελιοῦσθαι κτλ.*). Die Erde ist hier also nicht als die nahrungsprossende (vgl. Demeter), noch auch als Göttin der Tiefe (wie im Totendienste), sondern in dem Sinne des Festen, Unverrückbaren, Haltbietenden, als der Grundfeste alles Seienden (*Γαῖ' εὐρύστερνος πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί Hes. th.* 117 *Goettl.*) aufgefaßt. Dazu steht der Begriff der Satzung setzenden Th. in verständlicher Beziehung: 'Fest, wie der Erde Grund' stehen

ihre 'Grundsätze', θέμιστες. So erklärt es sich aber auch, daß Gaia älter ist und Th. gleichsam von ihr entnommen: Die Erde ist der Boden, auf den gesetzt wird, der 'Rechtsboden'. So wird Th. mit Fug Gaias Tochter, die ihr entspricht in bezug auf eine Seite ihres Wesens. Wie als Prädikat der Ge, z. B. auf der athenischen Inschrift, so erscheint sie dann selbständig neben ihr, als Tochter oder Prophetin, d. i. in Gaias Namen Satzungen verkündend.

Auf die enge Verbindung zwischen Th. und der Erdgöttin weisen auch manche Ortssagen und die ältesten Spuren ihres Dienstes zurück. Unter den Stätten gottesdienstlicher Verehrung der Th. obenan steht Delphi. Daß vor dem Dienste des Apollon das Orakel von Delphi der Erdgöttin geweiht war, galt als eine feststehende Tatsache. Den Übergang von dem einen Dienste zum andern berichtet der ἱερὸς λόγος in verschiedener Weise. Die für uns älteste Überlieferung bei *Aischylos Eum.* 2 (danach *Harpokration* s. v. θεμιστεύειν) nennt Gaia, die Urprophetin (πρωτόμαντις) erste Inhaberin des Orakels, dann deren Tochter Th., danach die Schwester der Th., eine andere Titanide, Tochter der Erde, Phoibe. Von dieser erhielt es Phoibos als Genethlion geschenkt. Die Reihenfolge Ge, Th., Apollon im Besitze des Dreifußes überliefert *Schol. Eur. Or.* 159. 163. Th. in Delphi kennt auch *Pindar*; vgl. *Pyth.* 11, 9, wo sie mit Python und dem rechtrichtenden Nabelsteine der Erde (ὅππα Θέμιν ἱερὰν Πυθῶνά τε καὶ ὀρθοδίκαν γᾶς ὀμφαλὸν κελαδήσετε), an welchem zu alter Zeit die Blutsühne bittflehender Mörder vollzogen wurde, zusammen genannt wird. (Vgl. *Roscher, Omphalos, Abh. d. Sächs. Ges. d. W.* 29, 9, 1913. *Neue Omphalosstudien*, ebd. 31, 1, 1915, und den Artikel *Pythios* ob. 3, 2, 3378.) Hier nähert sich ihre Bedeutung, wie das Beiwort ἱερά bekundet, der des Appellativs; sie bezeichnet die heilige Gerechtigkeit der delphischen Mantik (*Hesych.* θέμησις· δικαιοσύνη παρὰ Πυθίᾳ), und zwar, wie es scheint, insbesondere die versöhnende Gnade, wie sie in der pythischen Blutsühne zur Geltung kam. Auf die Heiligkeit der delphischen Th. kann man auch *Plut. sera num. vind.* 22 S. 566 beziehen, wo in einer Vision der verstorbene Thespesios aus dem Dreifuße durch den Busen der Th. blendenden Lichtglanz zum Parnassos emporsteigen sieht, während die Sibylle in metrischer Form prophetische Worte kündet. *Orph. h.* 79, 3 sagt von Th., daß sie zuerst den Sterblichen das heilige Orakel zeigte in der delphischen Höhle, den Göttern Recht verkündend, θεμιστεύουσα θεοῖσιν, auf dem pythischen Boden, als sie in Pytho die Herrschaft hatte, und sie habe auch den Phoibos die Weissagungen gelehrt. Die Erfindung des Hexameters, des Verses, in dem vor alters die Orakel verkündet wurden, schieben einige der Th. zu: *Clem. Al. strom.* 366 *P. Suid.* θεσπιῳδεῖ (wo zu lesen ist τὴν Θέμιν ἐκεῖ τὰς μαντείας ᾄδειν, s. *Ahrens* 1, 19, 27. *Schol. Arist. Pl.* 9). Von der Anschauung, daß dereinst Th. Inhaberin des Orakels gewesen, geben auch manche Sagen Zeugnis, deren Erzähler ihr Wissen auf den ihnen vorliegenden Stoff anwandten, um dadurch dessen Alter zu kennzeichnen. Dem entspricht auch die dem Volcenter Vasenbilde zugrunde liegende Überlieferung (s. o.), wo Th. gleich der Pythia vom Dreifuß herab dem Aigeus jenes Orakel verkündet, welches er nach *Plut. Thes.* 3 in Delphi begehrte. In einer allegorischen Erzählung bei *Themistios or.* 24 S. 305 kommen Aphrodite und die Chariten, um sich wegen des langsamen Wachstums des neugeborenen Eros Rat zu holen, zu Th.; οὔπω γὰρ εἶχε Δελφοὺς ὁ Ἀπόλλων. Bezeichnend ist, daß namentlich römische Dichter und Sagensammler ihr gelehrtes Wissen von der Th. vorzeitlichem Walten zu Delphi gern anbringen. Deukalions Arche landet am Parnassos; die beiden Geretteten holen sich bei Th. ihren Schicksalsspruch *Ovid. M.* 1, 321. 374 ff. *Lactant. narr.* 1, 7 (wo Th. als *antistes Terrae* bezeichnet wird). *Prob. ad Georg.* 1, 62. *Lactantius* zu *Stat. Th.* 3, 561. Atlas hatte von Th. Parnasia ein Orakel erhalten, daß ein Nachkomme Iuppiters die Goldäpfel aus seinem Garten holen werde: *Ovid. M.* 4, 642 ff. und ohne Bezeichnung von Delphi *Lactant. narr.* 4, 19. *Serv. Verg. Ae.* 4, 246. *Mythogr. Vat.* 2, 114. Apollon tötete den Python, als Th. noch in Delphi Herrschaft und Dreifuß inne hatte, *Lucan.* 5, 79 f. *Claudian. in Ruf. praef.* 14. Ein besonderer Wert ist diesen Angaben später Zeugen, die aus gelehrten Quellen schöpften, für die Beurteilung der Sagen nicht beizulegen; immerhin bekunden sie die verbreitete Anschauung, daß Th. vor Apollon das Orakel besaß. Wie es dann von ihr auf Apollon übergegangen ist, wird in zwiefacher Weise überliefert: nach den einen geschah es auf friedlichem, nach den andern auf feindlichem Wege. Auf friedlichem: Th. heißt die Erfinderin der Orakelsprüche, *Diod.* 5, 67. *Orph. h.* 79, 6; s. o. Von ihr lernt sie Apollon; von ihr erhält er das Orakel geschenkt. Die Eumolpia des *Musaios* erzählte nach *Paus.* 10, 5, 3, daß einst Poseidon und Ge das Orakel gemeinsam besaßen; Ge gab ihren Anteil an Th.; von dieser empfing ihn Apollon zum Geschenke — δωρεάν —, während er Poseidons Anteil gegen die Insel Kalauria eintauschte. Geburtstagsgabe der Phoibe an den Gott wird es *Aesch. Eum.* 7 genannt (s. o.), nicht ohne besondere Bedeutung; denn am 7. Bysios, der als Apollons Geburtstag galt, wurde zu Delphi jährlich, wie eine Art Kirchweih, das Fest der Theophanien und die Stiftung des Orakels gefeiert, auch früher nur an diesem einen Tag orakelt: *Plut. Q. G.* 9 p. 292. In dem neu entdeckten *Hymnos* des *Aristonoos* v. 5 f. hat Apollon nach der Entsühnung in Tempe die blumennährende Gaia und Th., die Göttin mit schönen Flechten, zur Abtretung des Orakelsitzes überredet (s. *Crusius, Delph. Hymnen* 5). Dem friedlichen Übergange von Th. auf Apollon entspricht es, wenn man auch die Tötung des Drachen durch den Gott der Th. zuliebe geschehen ließ. Nach *Menander enc.* 326 hauste der Drache auf dem Parnassos, alles verheerend, so daß Delphi unzugänglich war und das Orakel der Th. leer stand. Um der lei-

denden Menschheit zu helfen, tötet Apollon das Ungeheuer (ähnlich *Hymn. Ap. P.* 122 ff., wo aber von Th. nicht die Rede ist). Der philosophische Mythos bei *Plutarch. def. or.* 21 p. 421 läßt den Apollon nach Tötung des Drachen in eine andre Welt verbannt werden, aus der er nach neun großen Jahren gereinigt wiederkehrt und nun das Orakel übernimmt, das bis dahin von Th. verwahrt wurde; auch dies setzt ein freundliches Verhältnis zwischen beiden Gottheiten voraus. Auch *Claudian in Ruf. praef.* 14 nimmt ein ferneres Walten der Th. nach der Drachentötung an. — Demgegenüber steht die andre, ebenfalls alte, Überlieferung, der zufolge Apollon sich gewaltsam in Besitz des Heiligtums gesetzt hat. Wenn *Menander de enc.* 200 allgemein sagt, daß um Delphi Apollon und Poseidon und Th. und Nyx gestritten haben, so beweist das an sich nur wenig für dies feindliche Verhältnis; doch gewinnt es an Bedeutung, wenn man andere Belege zuzieht. Am stärksten ist die Darstellung des Chorlieds in *Eurip. Iph. T.* 1259 f.: Apollon habe Th., die Tochter der Ge, von dem hochheiligen Orakel vertrieben; da erzeugte die Erde (Chthon) nächtliche Traumgebilde, die vielen der Sterblichen im Schlafe die Zukunft verkündeten. So nahm Gaia dem Phoibos die Ehre der Orakel aus Groll um die Tochter. Apollon beschwert sich darüber bei Zeus, und dieser verhilft dem Loxias wieder zu seiner Ehre. Nach *Apd.* 1, 4, 1 hatte Apollon die Weissagekunst von Pan gelernt und kam nach Delphi, wo damals Th. Orakel gab. Python, der Drache, war Wächter des Heiligtums. Er hinderte den Gott, dem Erdschlunde zu nahen. Da erlegte ihn dieser und nahm das Orakel an sich. Hier ist also Python als hütender Daimon aufgefaßt, der den Besitz der Th. schützt. In mancher Beziehung ähnlich berichtet *Arg. Pind. Pyth.*; nur ist das Wächtertum des Drachen nicht erwähnt: Apollon lernt die Mantik von Pan; dann kommt er zu dem Orakel, an dem zuerst Nyx geweissagt hatte, dann Th.; damals aber war Python Herr des prophetischen Dreifußes. Diesen tötet Apollon und setzt den Agon ein. (Der Bericht des *Schol.* verliert an Wert, weil, wie das Folgende zeigt, seine Angaben aus verschiedenen Quellen ohne Verständnis zusammengestellt sind; der Anfang des hier Erwähnten läßt jedoch auf denselben Ursprung schließen, wie der Bericht bei *Apollodoros.*) Endlich ist neben dem Sagenzuge von dem friedlichen und von dem feindlichen Übergange des delphischen Orakels in den ausschließlichen Besitz Apollons eine dritte Überlieferung erhalten, die das gemeinsame Walten beider Gottheiten voraussetzt. Die volkstümlich gewordene Auffassung vom Wesen der Th., als Vertreterin des höchsten Rechts, und des delphischen Gottes, als gleiche Ziele verfolgend (vgl. *Alkaios* nach *Himer. Or.* 14, 10, *Bergk*⁴ 3, 147 ⟨ὁ Ζεὺς τὸν Ἀπόλλωνα⟩ εἰς Δελφοὺς πέμπει καὶ Κασταλίας νάματα, ἐκεῖθεν προφητεύοντα δίκην καὶ θέμιν τοῖς Ἕλλησιν — nachher παρὰ τοῖς ἐκεῖ, sc. τοῖς Ὑπερβορέοις, θεμιστεύσας —; ferner *Eur. Or.* 162, wo Elektra bitter ausspricht, daß Loxias auf dem Dreifuße der Th. den Mord der Mutter für Recht befunden habe, ἐδίκασε; *Pind. Pyth.* 9, 75. *Plat. Apol.* 21 b), wird diese Überlieferung veranlaßt haben. So heißt es denn bei *Plutarch de Her. mal.* 23 p. 860 ausdrücklich, daß Th. mit Apollon zusammen das Prophetenamt verwalte (συμπροφητεύειν), und bei *Schol. Pind. Nem.* 1, 3 wird Th. die Paredros des Apollon genannt, des Orakels wegen, da sie ja auch Prophetin war. Nach *Ephoros* bei *Strabon* 9, 422 f. wurde von manchen angenommen, Apollon habe das Orakel mit der Th. hergerichtet, um dem Menschengeschlechte zu Segen und Gesittung zu verhelfen. (Über Th. in Delphi *Pomtow, Philol.* 71 [1912] 57 f.) — Überblickt man die verschiedenen Überlieferungen von der delphischen Th., so läßt sich erkennen, daß die Auffassung, welche sie mit Gaia zusammenstellt, die älteste ist. Denn daß in Delphi im Zusammenhange mit dem alten Heiligtume des mantischen Schlundes (στόμιον *Strab.* 9, 419. *Diod.* 16, 26. *Iustin.* 24, 26. *Lucian. Ner.* 10. *Dio Cass.* 63, 14) zuerst den Göttern der Tiefe in Gestalt der Gaia, Chthon, Nyx oder des Python göttliche Ehre erwiesen wurde, wird man ebenso annehmen dürfen, wie, daß die Legende von der Erlegung des Drachen und der Buße Apollons, die den Mittelpunkt des delphischen Sagenkreises bildet, eine Ersetzung der chthonischen Mantik durch die apollinische bedeutet. Die Gestalt der Th. bequemt sich beiden, der Erdgottheit, wie dem Apollon, an, weil sie dem Wesen des Orakelgebens entspricht, das in beiden Fällen ein θεμιστεύειν bleibt; ursprünglich aber ist Th. chthonische Prophetin als Vertreterin der unveränderlichen Satzungen der Feste der Erde, die ihre Mutter heißt. Bedeutsam für diese Seite altdelphischer Dogmatik ist das Rechtsmal im Tempelhause, der unverrückbare Nabel der Erde, ein Steinzeichen alter Zeit, an dem der reuige Missetäter Schutz und Entsühnung fand, und wo die Erinyen nicht wagen, ihres Rächeramtes zu warten. An eben diesem Omphalos aber waltet Apollon als Retter und Sühner. Er sitzt auf demselben (z. B. auf einer amphiktyonischen Münze *Müller-Wieseler Denkm.* 2, 134 b. Vgl. das Vasenbild *Overbeck, Gallerie h. B.* Tf. 29, 11. *Griech. Kunstmyth.* 3, 5, Münztafel III, 35. *Böttticher Arch. Z., Denkm. u. F.* 1860 Tf. 138, 1. Dazu *Eurip. Ion* 5 f.), wie richtende Anakten oder Geronten auf geglätteten Steinen (*Il.* 18, 504. *Od.* 3, 406. 8, 6), oder der Bittflehende umklammert den Stein, Recht und Hilfe suchend, und der Gott vollzieht die Reinigung an ihm (*Jahn, Vasenbilder* Tf. 1. *Böttticher* a. O. Tf. 137, 3. 138, 2). Man sieht, wie der Gottesdienst mit den Gedanken an Recht und Heil verwoben ist, und so scheint auch in Delphi bereits das Wesen der Th. als Soteira vorgebildet, als welche sie später anderwärts Verehrung fand. Ein eigener Kultus der Th. zu Delphi ist nicht bezeugt, wenigstens nicht unmittelbar durch Altar, Opfer, Hieron, Agalma oder Festfeier; wohl aber darf man die unverändert festgehaltene Anstellung einer Pythia als eine Erinnerung an das alte Wirken der

Gaia, wie der Th., bezeichnen. Denn es ist kein Zufall, wenn gerade ein Weib das prophetische Amt im Dienste des männlichen Gottes innehat. Auf dem Dreifuße sitzend über dem Erdspalt ist sie selbst die Stellvertreterin der Erdgöttin, der Entsenderin des mantischen Hauches, sie, Themis, die Verkünderin der Themistes, d. i. des Bestehenden im Wechsel der Dinge. So stellt sie bedeutsam das Volcenter Vasenbild hellenischer Herkunft der besten Zeit dar, und so erhält sie die Tradition durch alle Zeiten delphischer Weissagung. (Vgl. die Artikel *Pythios* ob. 3, 2, 3375 und *Python* ebd. 3403.)

Von den übrigen Diensten der Th. bekundet der von Olympia nächst dem delphischen das höchste Alter. Dieses Alter ist aus verschiedenen Merkmalen zu erkennen (vgl. *E. Curtius, Altäre v. Olympia, Abh. Berl. Akad.* 1881, 15; aber die Verlegung des 'Gaios' in die Kapelle hinter dem Theokoleon ist unhaltbar). Der Dienst der Göttin durch Altar und Opfer erhielt sich bis ans Ende von Olympia. Nach *Pausanias* 5, 14, 8 befand sich auf dem Erdheiligtum am Abhange des Kronoshügels, dem sogenannten Gaion, ein Altar der Ge, von Asche gemacht, wie die olympischen Hochaltäre des Zeus und der Hera und das Herdheiligtum der Hestia. In älterer Zeit soll auch ein Orakel der Ge dort gewesen sein. An dem sogenannten στόμιον nun war der Altar für Th. errichtet. Unter dieser 'Mündung' wird man eine Erdöffnung zu verstehen haben, die dem ebenso bezeichneten Erdspalte von Delphi entsprach. An dem Altare der Th. wurde das in Olympia übliche Monatsopfer durch die Theokolen und ihre Ministranten ebenso verrichtet, wie an den übrigen Altären, vgl. *Paus.* 5, 15, 6. Auch in Olympia hat nachmals ein anderer Dienst den der Gaia in den Hintergrund gedrängt, und eine andere Mantik trat an die Stelle der chthonischen, nämlich die aus den Opferzeichen auf dem Hochaltare des Zeus durch zünftige Sehergeschlechter, aber es geschah, soweit wir sehen können, ohne Streit, und Th. behielt ihrem Wesen zufolge Stellung und Dienst nach wie vor (vgl. *Weniger, Hochfest d. Zeus* 2, *Beitr. z. Alten Gesch.* 5, 1905, 58; *Olymp. Forschungen* 1, *Klio* 6, 1906, 51; 3, *Klio* 7, 1907, 167. *Die Seher v. Olympia, Archiv f. Religionsw.* 18 [1915] 53 ff.). Eine Goldelfenbeistatue der Th. von Dorykleidas stand im Heraion neben den thronenden Horen des Smilis und nahe den Holzbildern der Hesperiden von Theokles, lauter von anderen Stellen des olympischen Heiligtums dorthin übertragene Werke, s. *Paus.* 5, 17, 1. 6, 19, 5; ob. Sp. 574.

Alt und keineswegs unbedeutend muß der Themisdienst in Thessalien und Makedonien gewesen sein. In beiden Ländern ist er an den Städtenamen Ichnai geknüpft. Daß in der thessalischen Stadt dieses Namens Th. Ichnaia verehrt wurde, bezeugt *Strabon* 9, 435. In der Nähe lag Phyllos mit einem Heiligtume des Apollon Phyllios; ob aber der Dienst der Th. mit dem dieses Gottes in irgendwelcher Beziehung stand, ist unbekannt. In der Heroine Themisto (s. d.), der Gemahlin des Athamas, ist vielleicht eine Hypostase der Th. zu erkennen (*Preller-Robert, Gr. M.* 471, 1). Die einstige Bedeutung des Dienstes der Göttin bei den Thessalern ergibt sich vor allem aus dem Monatsnamen Themistios in den Kalendern von Halus, Larissa, Metropolis (*Bischoff, de fastis. Gr. Leipz. Stud. z. cl. Philol.* 7, 327. 319 f. 323 f. *N. Jahrb. f. Phil.* 145 [1892] 479). Eine archaische Inschrift, an einer Kirche zu Tyrnavo in der Nähe des alten Metropolis eingemauert, lautet — ϛ Ὀρεστάδα ὀνέθεκε τᾶ Θέμισστι (*Lolling, Ath. Mitt.* 7, 1882, 223. *Collitz, Gr. Dialektinschr.* 1, 386); eine thessalische Inschrift auf einer Bleitafel von Dodona (*Karapanos* pl. 34, 3b): *Δὶ Νάωι καὶ Διώναι ἐπικοινᾶται Μον[δ]αιατᾶν τὸ κοινὸν πὲρ το[ῖ ἀρ]γύρροι τᾶς Θέμιστο[ς] αἰ ἀ(ν)εκτ[ό]ν ἐστι τᾶ Θέμι[σ]τι καὶ βέλτιον ἐ[σ]κιχρέμεν.* Ein Ort (*M*)*ονδαία* findet sich auf Inschriften auch sonst (s. *Dittenberger, Syll.*[2] n. 453 Anm.). In diesem Mondaia also besaß Th. bares Geld, und um dessen Ausleihung wurde beim Dodonäischen Orakel angefragt (vgl. *Dittenberger* a. O. n. 793). Ausgrabungen im phthiotischen Theben haben u. a. einen Tempel der Athene Polias zutage gefördert, dabei Weihgeschenke mit inschriftlicher Widmung an Th. — Auch das makedonische Ichnai verehrte die Th. Ichnaia, und die Sage erklärt den Namen des Ortes: Zeus habe die Spur der Th. verfolgt und sie selbst in den Gauen der Ichnaier erfaßt, *καὶ ἀπὸ τοῦ διιχθῆναι κατ' ἴχνους ὠνομάσθη, Steph. B. Ἴχναι.* In dem makedonischen Ichnai war ein Apollonorakel; so begegnet auch hier wieder Themisdienst neben apollinischer Mantik. Von der Stadt Ichnai wurde ganz Makedonien *Ἰχναία χώρα* genannt, *Hesych. Ἰχναίην.* Der Name Ichnaia, d. i. Spürerin, kommt der Th. als Rechtsgöttin zu, und zwar in ähnlichem Sinne, wie der Nemesis; s. u. Wenn nun beide Städte, Ichnai in Thessalien und Ichnai in Makedonien, den, sonst nicht eben häufigen, Dienst einer Göttin pflegen, die einer bestimmten Seite ihres Wesens gemäß, ganz unabhängig von Ortsbeziehungen den Namen Ichnaia trägt, so sollte man meinen, daß der Städtenamen älter sei als der Dienst, und daß die Namensähnlichkeit zu dem Kulte der Göttin als einer Art Stadtheiligen Anlaß gegeben habe. Der Ortsname Ichnai kommt außer den beiden Städten nur in einer makedonischen Gründung vor. Dagegen findet sich für das makedonische Ichnai die Form Achnai und Achne, und eine Ortschaft Achnai ist auch für Thessalien und Boiotien bezeugt (*Steph. B.*). Auch war Achne der alte Name der sporadischen Insel Kasos. Es ist also eine öfter vorkommende Ortsbezeichnung und vermutlich auch in Makedonien und Thessalien älter als der Name Ichnai. Durch den in Thessalien bedeutenden und wohl auch den makedonischen an Alter übertreffenden Dienst der Th. scheint der Ortsname in beiden Landen diese Umwandlung von dem Beinamen der geehrten Göttin erfahren zu haben, eine Namensänderung, die ihrerseits wieder das Ansehen der damit zur Stadtgöttin erhobenen Th. steigern mußte. Ähnlich wurde das Dörfchen S. Rest(i)o am Fuße des Sorakte

bei Rom Kultstätte eines S. Oreste und erhielt auch dessen Namen.

In ähnlicher Weise, nämlich im Zusammenhange mit der mißverstandenen Etymologie des Ortsnamens, bildete sich eine, auf Th. bezügliche, örtliche Legende im epirotischen Bucheta, wie *Philostephanos* in den *Epirotika* erzählte. Themis, von einem Rinde getragen, — *ἐπὶ βοὸς ὀχουμένην* — soll zur Zeit der deukalionischen Flut dorthin gekommen sein; vgl. *Harpokr.* s. v. *Suidas* s. v. (wo statt *Φιλοστέφανος* unrichtig überliefert ist *Φιλόχορος*; vgl. *Suid.* s. v. *Θέμιν*) und *Etym. M.* (wo *τὴν Λητὼ ἤτοι Θέμιν* steht und ebenfalls *Φιλόχορος*). *F. H. G.* 3, 30. 9. *Gruppe, Gr. M.* 2, 1080, 6. Mit Bou- anlautende Städtenamen sind aber gewöhnlich in Epeiros (vgl. Budeion, Buthoë, Buthrotos, Bulimeis, Buneima). Dies bezeugt die Ursprünglichkeit des Namens Bucheta und die danach erst gebildete Sage. Daß dann in Bucheta irgendeine Form göttlicher Verehrung der Th. sich eingefunden hat, wird man annehmen dürfen, ebenso, daß die erste Anregung zu Sage und Kult von Thessalien ausging.

Boiotien hat in mehreren Orten Themisdienst gehabt. Als Rechtsgöttin besaß sie ein Heiligtum in der nordwestlichen Vorstadt von Theben vor dem Neïstischen Tore neben dem der Moiren, als deren Mutter sie ja galt, und dem des Zeus Agoraios (*Paus.* 9, 25, 4. *Hesych. Ἀγοραία Θέμις*), ihrem Wesen nach verwandte Gottheiten. Auch in Tanagra war ein Heiligtum der Th. (*Paus.* 9, 21, 1), und eine bei dem heutigen Parapoungi in der Gegend des alten Leuktra gefundene Inschrift (*Ἀλεξὶς Ξενοφίλου [ἰ]ερειάξασα Θέμιτι. Rhangabé A. H.* 2, 1215. *I. G.* 7, 1816. *Collitz* 1, 857) berichtet von einer Priesterin der Göttin, setzt also zum mindesten Altardienst und Opferung voraus.

In Attika findet sich Th. zu Rhamnus nach einer besonderen, auch für andere Dienste lehrreichen, Seite verehrt. Auf einem vorspringenden flachen Hügel, von einem heiligen Bezirk umgeben, liegen zwei Tempel, ein kleinerer aus dem sechsten Jahrhunderte v. C. von 10,70 m Länge und 6,40 m Breite, bestehend aus einer Cella mit Vorraum zwischen den Antenwänden, vorn zwei dorische Säulen aus Poros; dicht daneben nördlich, gleichfalls nach O. gerichtet, aber nicht ganz parallel, ein größerer von 22,90 m Länge und 10,30 m Breite, bestehend aus Pronaos, Cella und Opisthodom. (Grundrisse beider bei *Frazer*, 2, 452 zu *Paus.* 1, 33; der des kleineren bei *Staïs*, *Ἐφημ. ἀρχ.* 1891, Sp. 46). Dies war der von *Pausanias* (1, 33, 2) erwähnte Tempel der Nemesis mit dem Kultbilde von Pheidias' oder Agorakritos' Hand, ein Peripteros aus der Mitte des fünften Jahrhunderts. Vor dem kleineren Tempel waren auf beiden Seiten des Eingangs zwei Marmorthrone aufgestellt. Der zur Linken trug die Inschrift *ἐπὶ ἱερείας Φιλοστρά[της] | Θέμιδι | Σώστρατος ἀνέθηκεν*, der zur Rechten *ἐπὶ ἱερείας Καλλιστο[ῦς] | Νεμέσει | Σώστρατος ἀνέθηκεν.* Die Schriftzüge bekunden den Anfang des 3. Jahrhunderts (*C. I. G.* 462. 461. *C. I. A.* 1571. 1570. *Kirchner, Prosopogr.* 8117). Man muß aus dieser Widmung schließen, daß der kleinere und ältere der zwei Tempel beiden Göttinnen, Th. und Nemesis, zusammen gehört hat. Offenbar dachte man sich die hohen Frauen, bei feierlicher Gelegenheit durch das Gebet der Gemeinde herbeigerufen, unsichtbar auf diesen Thronen sitzend, wie sie den Opfern und auch wohl anderen Veranstaltungen (Fackelzügen?) ihrer Verehrer zuschauten. (Vgl. *Reichel, Über vorhellenische Götterkulte* S. 22.) Es ist auch wahrscheinlich, daß die genannten Priesterinnen keine anderen waren, als jene beiden, deren Namen auf dem Bathron des ob. Sp. 577 f. beschriebenen Kolossalbildes der Th. zu lesen sind. Den Ausgrabungen der Archäologischen Gesellschaft von Athen im Jahr 1890 ist die Auffindung des Standbildes und zweier andern zu verdanken. Alle drei waren auf hohen Untersätzen nebeneinander an der Hinterwand der Cella des älteren Tempels aufgestellt, zunächst in der Südwestecke die Figur der Th. mit der oben a. a. O. angeführten Widmungsinschrift. Daneben das Standbild einer Priesterin mit der Widmung *Θέμιδι καὶ Νε[μ]έσει | Ἱεροκλῆς Ἱεροποιοῦ Ῥαμνούσιος | ἀνέθηκε τὴν μητέρα Ἀριστονόην | Νικοκράτου Ῥαμνουσίου ἱέρειαν | Νεμέσεως* aus dem Ende des 3. Jahrhunderts. (*C. I. A.* 4, 2, 1380b. *Kirchner* a. O. 1497.) Man beachte, daß auch dieses Weihgeschenk beiden Göttinnen dargebracht ist. Wenn aber die Priesterin, ebenso wie die vorher genannten, Pheidostrate oder Philostrate und Kallisto, als eine der Nemesis bezeichnet wird (vgl. die Inschrift auf der Themisbasis und die auf den Thronen), so läßt sich diese Tatsache dadurch genügend erklären, daß der Dienst der Nemesis, wie auch ihr stattlicher Tempel beweist, später weit mehr in den Vordergrund getreten ist. Eine Widmung an beide Göttinnen (neben Zeus und Athene) enthält auch die, in der Gegend von Rhamnus gefundene, Inschrift, *C. I. A.* 4, 2, 1206b: *... στα ..... ου .. εὺς σ[τρ]α[τηγ]ὸς | [χειροτ]ο[ν]ῆ θεὶς ἐπὶ Ῥαμ[νοῦ]ντα καὶ τὴν παραλίαν χώραν | [εἰς τ]ὸν ἐπὶ Μηδείου ἄρχοντος ἐνιαυτὸν Διὶ Σωτῆρι καὶ Ἀθ[η] | νᾷ Σωτήρᾳ καὶ Θέμιδι καὶ Νεμέσει ἀνέθηκεν.* Der Archontat des Medeios fällt in Ol. 170,1 = 100/99 v. C. Das dritte Standbild an der Hinterwand der Cella, das gerade gegenüber der Türöffnung seinen Platz hatte, stellt einen Knaben vor, der in seiner, nicht erhaltenen, rechten Hand eine Fackel getragen zu haben scheint; auf dem Untersatze steht in vier Zeilen folgendes Distichon: *Ἀυσικλείδης ἀνέθηκεν Ἐπανδρίδου ὑ[ὸ]ς ἀπα(α)ρ χήν | τόνδε θεᾷ τῇδε, ἢ τόδ' [ἕ]χει τέμενος*, nach der Schrift aus dem fünften Jahrhunderte (*Staïs* a. O. 56. *C. I. A.* 4, 2, 1393b). Ob die hier gemeinte Göttin Th. oder Nemesis war, läßt sich nicht entscheiden. An die genannten drei Figuren schlossen sich, an derselben Hinterwand aufgestellt, noch andere an, die nicht mehr am Platze stehen; nur in der Nordwestecke fand sich ein Bathron mit Inschrift: *Ἀντίφιλον Θεοδώρου | Λιωνίκη ἡ μήτηρ | ἀνέθηκεν* (nach *Staïs* a. O. 47 aus dem 4. Jahrhunderte; *C. I. A.* 4, 2, 1401b *'de aetate tituli nihil constat'*); nach den Fußspuren zu schließen,

stand ein bronzener Knabe darauf. Es leuchtet ein, daß diese, an der Hinterwand nebeneinander aufgestellten Figuren keine Kultbilder, sondern gewöhnliche Weihgeschenke waren. Dies gilt natürlich auch von dem Kolossalbilde der Th., dem man sonst sicher nicht in der Reihe der übrigen den bescheidenen Platz in der Ecke angewiesen hätte. Sie darf also nicht als das Kultbild dieses Heiligtums aufgefaßt werden. Hat der kleine Tempel, wie nicht zu bezweifeln ist, dereinst dem Gottesdienste gedient, so wird er ursprünglich beiden Göttinnen gemeinsam geweiht gewesen, nachmals aber zu einem Magazin für Weihgeschenke herabgesunken sein, ganz ähnlich, wie das altberühmte Heraion in Olympia, während der Kultus durch den größeren Tempel zu seinem Rechte kam. Daraus erklärt sich wohl auch, daß *Pausanias* das kleine Heiligtum gar nicht erwähnt. Der merkwürdige Umstand, daß vor dem Standbilde der Priesterin Aristonoë ein Grab aufgedeckt worden ist, will insofern nicht viel bedeuten, als darin römische Münzen später Zeit — die jüngste des Fl. Constantius Nob. Caes. von 323 n. C. (*Wolters* bei *Roßbach* ob. Bd. 3 Sp. 125) — aufgefunden worden sind. Im 4. Jahrhunderte n. C. aber war der heidnische Gottesdienst bereits verfallen. Ob die gymnischen Agone und Lampadephorien, die mit den Diensten von Rhamnus verbunden waren, auch der Th. gegolten haben, steht dahin. Über den Sinn der Vereinigung beider Göttinnen, der Nemesis und der Th., d. i. der strafenden und der erhaltenden Hüterin des Rechts nach den zwei Seiten des Gesetzes von Verbot und Erlaubt, s. u. Sp. 604 f. Die Nähe von Marathon legt es nahe, daß die Errichtung des großen Tempels der Nemesis, das Überwiegen ihrer Verehrung und die Herstellung ihres Standbildes von Meisterhand in dem attischen Rhamnus durch die eindrucksvollen Erlebnisse des Perserkriegs veranlaßt worden ist. *Pausanias* (1, 33, 2) hebt dies auch ausdrücklich hervor. Vgl. *Leake, Demen* 22. *L. Roß, Arch. Z.* 8, 1850, 167 ff. *Bursian, Geogr.* 1, 341. *Lolling, Ath. Mitt.* 4, 1879, 284. *Schneider, Berl. Phil. Wochenschr.* 1884, 1305 ff. *Partsch*, ebd. 1895, 1020 f. *Staïs, Ἐφεμ. ἀρχ.* 1891, 45 ff. *Blümner zu Paus.* 1, 33, 2 Bd. 1, 1, 336 ff. der Ausgabe. *O. Roßbach*, ob. Bd. 3, Sp. 125 ff. *Baedeker, Gr.*[5] 118 f.

In gleichem Sinn ist wohl auch der den Themiden geweihte Altar in Troizen aufzufassen. Vor dem, von Hippolytos erbauten, Tempel der Artemis Lykeia lag der sogenannte heilige Stein, an welchem einst neun Männer von Troizen den Orestes vom Muttermorde gereinigt hatten, ein Rechtsmal in der Art des delphischen Omphalos, an den sonst dieser Vorgang geknüpft wird. Nicht weit von der Artemis Lykeia folgen dann nahe beieinander der Altar des Dionysos Saotes, dann der der Themiden, der Überlieferung nach von Pittheus geweiht, und der des Helios Eleutherios, endlich das Heiligtum des Apollon Thearios (*Paus.* 2, 31, 7). Es ist eine Zusammenstellung von lauter auf Recht und Sühne bezüglichen Heiligtümern. Wie der Tempel der Artemis Lykeia selber auf eine Gerichtsstätte deutet (der Wolf Rechtssymbol s. *Ulrichs, R. u. F.* 1, 62 ff.), so passen dazu die Sühnstätte des Orestes, der 'rettende' Dionysos, der 'befreiende' Sonnengott und der (als Prophet) 'schauende' Apollon. Mitten darunter steht der, von dem alten rechtsprechenden (*Paus.* 2, 31, 3) Könige Pittheus aufgestellte (vgl. *v. Lichtenberg* ob. Bd. 3, Sp. 2514 unter Pittheus) Altar der Themides. Der Annahme, daß es zwei waren, welche die beiden Seiten von Recht und Gesetz vertraten, wie in Rhamnus, liegt nahe. (*Welcker, Gr. G.* 3, 2 nimmt drei an, ebenso *S. Wide, de sacris Troez.* 70 u. *Lakon. Kulte* 165, 2, eine Vielheit überhaupt *Hirzel* 5, 9. 163, 6.) Ein Opferdienst dieser Göttinnen versteht sich bei dem Vorhandensein des Altars von selbst.

Auch der Bericht des *Pausanias* (8, 25, 4) über den Tempel der Demeter Erinys im Onkeion am Flusse Ladon und in der Nähe des arkadischen Thelpusa scheint hierher zu gehören. In diesem Tempel standen zwei Bildsäulen, eine der Demeter als Erinys, d. i. der zürnenden (*ἐριννύειν* arkadisch s. v. a. *τῷ θυμῷ χρῆσθαι*: *Paus.* a. O. *Etym. M.* p. 374, 1), und eine zweite derselben Göttin als Lusia, vom Bade im Flusse Ladon so geheißen, zwei Beinamen, welche durch eine örtliche Legende begründet werden. (Über die Bildsäule s. o. 577.) Die Bemerkung, welche *Pausanias* hinzufügt, daß diejenigen im Irrtume seien, welche das Standbild für eines der Th., nicht der Demeter Lusia hielten, leitet gerade auf die rechte Spur. Demeter Erinys ist eine in vieler Beziehung der verbietenden Th. oder der Nemesis entsprechende Gestalt, eine ernste Thesmophoros, die Verbot und Strafe vertritt. Verbot bedeutet das Kästchen, welches das Arcanum birgt, die Strafe aber wird durch die Fackel bezeichnet. Ihr gegenüber entspricht, vielleicht von der, durch die Wassertaufe versinnbildlichten, Reinigung benannt, die Lusia der gnadenreichen, verzeihenden Th., wie in Rhamnus. Erinys zürnt, verbietet, straft, gleich der Nemesis; s. *Rapp*, ob. Bd. 1, Sp. 1323. *Hirzel* 143 ff. 156. Die Beziehung zum Ladon führt noch auf eine andere Überlieferung. Th. galt nach *Dion. H. Ant.* 1, 31 als eine arkadische Ortsnymphe mit der Gabe der Weissagung, welche von Hermes den Euandros geboren hatte und von den Römern Carmenta genannt wurde, d. i. so viel als *θεσπιῳδός· τὰς μὲν γὰρ ᾠδὰς καλοῦσι Ῥωμαῖοι κάρμινα.* Damit stimmt *Plutarch Q. R.* 56 p. 278, welcher berichtet, daß die italische Carmenta, Euandros' Mutter, früher Th., nach andern (vgl. *Strab.* 5, 230. *Plut. Romul.* 21) Nikostrate geheißen habe. Nach *Paus.* 8, 43, 2 aber war Euandros der Sohn des Hermes und einer Tochter des Ladon. S. ob. Sp. 574 f. Man sieht, daß manche in dieser Tochter des Ladon die Th. erkannten. Ward es nun erklärlich, wie die Göttin, welche der Erinys entgegengesetzt war, als Th. gelten konnte, so ersieht man weiter, wie auch die Sage von dem Reinigungsbad im Ladon die Variante, welche die Flußnymphe zur Th. machte, zu unterstützen diente. Nach italischer Sage aber war

die Mutter desselben Evander, Carmenta oder Carmentis, eine Nymphe der Weissagung, der Th. nach Begriff und Namen entsprechend, wie θέμιστες und *carmina*. Vielleicht ging die Entwickelung der Evandersage in Cumae vor sich (*Preller-Jordan, Röm. Myth.* 2, 341. Über Carmenta s. *Wissowa* ob. Bd. 1, Sp. 851. Derselbe *Relig. u. Kultus d. Röm.* 181).

In Athen besaß Th. einen Tempel am Südabhange des Burgfelsens zwischen Dionysostheater und Odeion, auf dem Pfade, der vom Asklepiosheiligtume zur Burg führte, neben dem Heiligtume der Ge Kurotrophos und der Demeter Chloë und nahe dem Tempel der Aphrodite Pandemos. Vor dem Themistempel war dem Hippolytos ein Grabdenkmal errichtet, *Paus.* 1, 22, 1. *U. Koehler* sieht in den erhaltenen Grundmauern eines kleinen ionischen Antentempels aus bester Zeit südlich von einer dort entspringenden Quelle die Reste des Themisheiligtums (*Ath. Mitt.* 2, 1877, 256; vgl. 238, auf Taf. XIII mit F bezeichnet; über den Aufstieg auf den Burghügel 239). Monumentale oder inschriftliche Stücke sind nicht erhalten. (Vgl. *Blümner* zu *Paus.* 1, 22, 1, B. 1, 1, 239 d. Ausgabe. *Judeich, Topogr. v. Athen*, 1905, S. 289, 15. *Baedeker*[5] 34 *und den Plan der Akropolis.*) Von den Sitzen des nahen Dionysostheaters waren die, hinter der Vorderreihe mit den Sesseln der vornehmeren Priester und Beamten folgenden, für priesterliche Persönlichkeiten untergeordneten Ranges bestimmt. Von diesen trug einer im dritten, rechten (Blick auf die Skene vorausgesetzt) Keile des Theaterrundes (von der Mitte aus gerechnet) auf Reihe 4 die Inschrift: *ἱερίας Γῆς Θέμιδος*; ein anderer, Keil 1, rechts Reihe 5: *ἐρσηφόρος β΄[Γ]ῆς Θέμιδος*; ein dritter ebendaselbst Reihe 10: *ὁληφόρου Ἀθηνᾶς Θέμιδος*; ein vierter ebd. Reihe 20: *ἱερέως Θέ[μιδος]*. Ist diese letzte Ergänzung richtig, so wäre dadurch ein männlicher Priester der Th. bezeugt, wie ein solcher auch für Nemesis Urania (*C. I. A.* 3, 289. *K. Keil, Philol.* 23, 221 f. 234) überliefert ist. Dagegen hat Ge Themis, die von der Themis selbst wohl zu unterscheiden ist, eine Priesterin und wie Eileithyia in Agrai (*C. I. A.* 3, 319) auch zwei Hersephoren, während man solche bisher nur im Dienste der Athena Polias kannte (*Paus.* 1, 27, 4). Ὁληφόρος hat *Kumanudes* durch *Οὐλοφόρος* erklärt (vgl *Serv. Verg. Aen.* 11, 858). Über Ge als Themis und Athena als Th. s. ob. Sp. 584. Der Beiname dient zur Bezeichnung einer besondern, sonst der Th. zukommenden, Richtung des Wesens dieser Gottheiten (Satzungen setzend durch Weissagung die eine, als Staatenlenkerin die andre), also nicht schlechthin gleichstellend (*Plutarch. pr. reipubl. ger.* 5 p. 802 nennt den Redner *τῆς Πολιάδος Ἀθηνᾶς καὶ τῆς Βουλαίας Θέμιδος προφητής*; vgl. dazu die Sesselinschr. *C. I. A.* 3, 272 u. n. 683 *ἱερέως Διὸς βουλαίου καὶ Ἀθηνᾶς βουλαίας*, *K. Keil* a. O. 216). Die Inschriften, die sämtlich der Kaiserzeit anzugehören scheinen: *C. I. A.* 3, 350. 318. 323. 329. *K. Keil, Philol.* 23, 608 f. *Geltzer, Sitzungsber. d. Berl. Ak.* 1872, 176 u. d. Tafeln. *Blümner z. Paus* 1, 22, 3, *B.* 1, 1, 242 d. Ausg.

Wie in Athen unweit des Asklepieion der Themistempel stand, so war ihr zu Epidauros im heiligen Bezirke des Asklepios ein Heiligtum erbaut; *Paus.* 2, 27, 5. Bemerkenswert ist, daß auch dort, wie in Athen und Troizen, in unmittelbarer Nähe die Erinnerung an den durch des Vaters Fluch umgekommenen Hippolytos wach erhalten wurde, vermutlich doch, weil Th., wenn sie einzeln erscheint, neben dem Wesen der Soteira, das ihr den Platz in der Nähe des Heilgottes verschaffte, auch das einer Erinys, die strafend rächt, in sich schließt (die Erinyen des beleidigten Vaters in der Geschichte des Hippolytos ähnlich, wie in der des Phoinix *Il.* 9, 454). Dazu kommt dann das, mit der Wiederbelebung des ungerecht Bestraften durch Asklepios wiederhergestellte, Recht (über die Beziehungen der Th. zu dem Sagenkreise des Theseus *Gruppe, Gr. M.* 585, 2. 587). Wie in Athen wird auch in Epidauros das Heiligtum der Th. mit einem der Aphrodite zusammen genannt; man glaubt die Reste beider nordöstlich von dem großen Tempel des Asklepios aufgefunden zu haben. Da das athenische Asklepieion von Epidauros her gegründet worden ist, und zwar unter dem Archontat des Astyphilos 420 v. C. (*A. Körte, Athen. Mitt.* 1893, 246 ff. auf Grund der Urkunde *C. I. A.* 2, 1649 nach richtiger Ergänzung), so wird auch der Themisdienst, soweit er mit dem des Heilgottes in Verbindung steht, mit diesem von da nach Athen gelangt sein, allerdings an Vorhandenes anknüpfend (*U. Köhler, Ath. Mitt.* 2, 1877, 171 ff. 229 ff.). Über Epidauros *Frazer, Paus.* 3, 256. 5, 570 f. *Blümner* zu *Paus.* 2, 27, 1 ff., *B.* 2, 608 ff. 615 d. Ausgabe. *Καββαδίας, τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀσκληπίου ἐν Ἐπιδαύρῳ* (1900), 135 ff. *Herrlich, Epidauros, Progr. Berl.* 1898, 20. Dslbe., *Berl. Phil. W. Schr.* 1900, 1026 ff. 1067 ff. *Kern* bei *P.-Wissowa* 6, 1, 50 u. *Epidauros. Baedeker, Gr.*[5] (1908) S. 325. *Arch. Anz.* 1908, S. 139.

Auf Dienst der Th. Soteira in Aigina möchte man aus *Pindar Ol.* 8, 28. 30 schließen: *Αἴγιναν — ἔνθα Σωτείρα Διὸς ξενίου πάρεδρος ἀσκεῖται Θέμις ἔξοχ' ἀνθρώπων.* Indes läßt sich die Ausdrucksweise des Dichters auch als eine bloße Umschreibung der Tatsache verstehen, daß die Aigineten vor andern Gastfreundschaft übten (vgl. *Pind. fr.* 4, 6), ohne daß ein wirklicher Kult der Th. Soteira vorhanden war; in diesem Sinne sprechen sich auch die Scholien aus.

Ähnlich ist, was *Pindar* von der Th. in Tenedos sagt, *Nem.* 11, 9 *καὶ ξενίου Διὸς ἀσκεῖται Θέμις ἀσεναοῖς ἐν τραπέζαις.* Man könnte dabei an Theoxenien zu Ehren der Göttin denken; doch ist es auch möglich θέμις als Appellativ und den Ausdruck *Διὸς ξενίου θέμις* als einen Begriff, nämlich 'des gastlichen Zeus gebührendes Recht' zu fassen, und dafür erklären sich ebenfalls die Scholien.

Daß im Didymaion bei Milet Th. als Soteira verehrt wurde, läßt eine unter den Trümmern des Apollontempels gefundene Inschrift vermuten, welche die Widmung goldener und silberner Geräte an die Rettergottheiten durch Seleukos II. Kallinikos und seinen Bruder

Hierax enthält: *εἰς ἀνάθεσιν τοῖς θεοῖς τοῖς Σωτῆρσιν εἰς τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ ἐν Διδύμοις C. I. G.* 2852, nämlich kunstvoller Phialen an Agathe Tyche, an Themis, an Leto und an Hekate, ferner anderer Gaben an Apollon, Artemis und Zeus Soter. Dem didymäischen Orakel des Apollon, das in Beziehung zu Delphi stand, und wo ebenfalls einer *γυνὴ χρησμῳδός*, wie der Pythia, die Vermittlung oblag (vgl. *F. Cauer* b. *P.-Wissowa* 3, 1 unter *Branchidai*. *Bürchner* ebd. 5, 1, 437 ff. unter *Didymoi*), kann sehr wohl auch in ähnlicher Weise Th. beigegeben gewesen sein, und zwar als rechtwahrende Heilsgottheit (vgl. *Scymn.* 59 *τὸν Ἀπόλλωνα τὸν Διδυμῆ λέγω, τὸν καὶ θεμιστεύοντα καὶ μουσηγέτην*); indes ist von eigentlichem Dienste nichts weiter bezeugt.

Zu Migonion in Lakonien hat *Ahrens* (1, 27 aus *Paus.* 3, 22, 1; ebenso *S. Wide, Lak. Kulte* 239 f. 143 f. 164) Themisdienst nachzuweisen versucht, indem er das von Thetis Bezeugte (*ἄγαλμα Θέτιδος καὶ θεᾶς Πραξιδίκας*) durch Änderung des Namens in Themis für diese in Anspruch nimmt, eine Änderung, die zwar bestickt, aber entbehrlich ist; denn es liegt nahe, daß Menelaos nach endlich vollbrachter Seefahrt sich der Meergöttin dankbar erweist. Übrigens findet sich alter Thetisdienst auch sonst in Sparta: *Paus.* 3, 14, 4.

Überblickt man die Gegenden Griechenlands, in welchen ein Kult der Th. erweisbar ist, so läßt sich auf den Weg schließen, den seine Verbreitung genommen hat. Ausgangspunkt war vermutlich Delphi, von da kam er nach Olympia, von Delphi ferner nach Thessalien, Makedonien, Epirus, ebenso nach Boiotien (Leuktra, Theben, Tanagra, Thespiai), Argolis (Epidauros, Troizen), von da vermutlich einerseits nach Attika (Athen und Rhamnus), anderseits nach Thelpusa. (*Gruppe, Gr. M.* 584, vgl. 1080, 6, nimmt eine alte Kultstätte in Ostboiotien in der Nähe von Aulis an und sieht darin den Ausgangspunkt ihres späteren Dienstes in Tanagra und Theben; diese Kunststätte habe wahrscheinlich Themiskyra, d. i. der weiße Fels der Themis geheißen.) — Der Dienst unserer Göttin trägt an manchen Orten Spuren hohen Alters. Zwar scheint in Dodona Th. nicht verehrt worden zu sein, trotz Orakel und Gaiadienst. Dagegen spricht in Delphi und Olympia alles für eine weit zurückliegende Zeit. Ebenso setzt die Art, wie Th bei Homer und Hesiod erwähnt wird, den Begriff schon als persönlich gewordener Göttergestalt alter Überlieferung voraus, und darauf führt auch die Bildung von Personennamen in früher Zeit (Chrysothemis *Il.* 9, 145. 287. Themistonoë *Hes. sc.* 356). Manches scheint in Vergessenheit geraten, auch der Kultus da und dort verblichen oder von den Orakeln zu den eigentlichen Rechtsstätten übergegangen zu sein (s. u.). Wie die inschriftlichen Überlieferungen von Parapoungi und Rhamnus zeigen, ist der Dienst der Th. dort von Priesterinnen versehen worden; auch die Pythia, sahen wir, ist Vertreterin der Gaia, wie der Th. Aus späterer Zeit sind Spuren mystischen Dienstes erhalten. *Clem. Al. protr.* p. 19 *P.*: *καὶ προσέτι τῆς Θέμιδος τὰ ἀπόρρητα σύμβολα, ὀρίγανον, λύχνος, ξίφος, κτεὶς γυναικεῖος, ὅ ἐστιν, εὐφήμως καὶ μυστικῶς εἰπεῖν, μόριον γυναικεῖον*, und daher *Euseb. praep. ev.* 2, 3, 40. Hierher gehört der *Orphische Hymnos* 79, ein Kletikos (v. 1. 11. 12); in diesem heißt Th. *νυκτιπόλευτος* (v. 7) und wird angerufen zu ihren heiligen geheimen Weihen zu erscheinen, v. 12: *ἔλθοις — εὐιέρους ἐπὶ μυστιπόλους τελετὰς σέο, κούρη*. Ebendaselbst wird der Göttin überhaupt die Einführung der bakchischen Mysterien und der Heroendienste (*τιμαὶ μακάρων*, v. 10) zugeschrieben.

Die bisher gewonnenen Ergebnisse schließen das weitere Verständnis des Wesens der Th. auf: die mit dem Urbeginn aller Dinge geheimnisvoll verbundene höhere Ordnung als wirksame Person gedacht, welche göttliche Macht besitzt und unaufhörlich waltet, die Satzungen setzende Göttin des Rechts. Ihr Wesen läßt sich scheiden nach den beiden Seiten des göttlichen Rechts und des menschlichen Rechts, wobei festzuhalten ist, daß das menschliche dem göttlichen entstammt, insofern als beides dem einen Grundgedanken entfließt. Als Vertreterin des göttlichen Rechts entspricht Th. dem lateinischen, als Gottheit personifizierten Fas. Dies erkannten schon die Alten, vgl. *Auson. Idyll.* 12 *technop.*: *prima deum Fas, quae Themis est Grais. Paul. ex Fest.* p. 367 *Muell.*: *Themim deam putabant esse, quae praeciperet hominibus id petere, quod fas esset, eamque id esse exstimabant, quod et fas est. Liv.* 8, 5; vgl. 1, 32. *Hirzel* 2, 2. 51, 1. 157. 161, 2. Daher galt sie als die Himmelstochter, als eine heilige, hohe, Ehrfurcht gebietende Gottheit (*ἁγνή, πάντιμος, σεβάσμιος*; *Orph. h.* 79, 1. 7). Das göttliche Recht aber entfaltet sich wieder nach doppelter Richtung, nämlich auf Götter wirksam und auf Menschen. In ersterem Sinn ist Th. die waltende Macht, welche den Göttern das ihnen Gebührende zukommen läßt, daher die Pflegerin göttlicher Kinder, Gemahlin und Beisitzerin des Zeus und Verkünderin ewiger Satzungen auch im Himmel. Gottesdienst, Heroendienst, Weissagung hat sie eingeführt; *Diod.* 5, 67. *Orph. h.* 79, 3 ff. Die Mysterien sind ihre Erfindung und stehen unter ihrem Schutze (*Orph.* a. O., vgl. *Eur. Bacch.* 81 *θεμιτεύων* (= *θεμιστεύων*) *ὄργια*, d. i. auf gesetzliche Weise feiernd), wie alle Heiligtümer der Götter, insofern als es nicht gestattet ist (*οὐ θέμις*), deren Weihe zu verletzen. Beispiele: *Soph. El.* 565. *O. R.* 993. *Aristoph. Thesm.* 1150. *Eur. Ion* 220. 222; auch inschriftlich, vgl. *Dittenberger Syll.*[2] 632, 6. 624, 2. 3. 615, 9; *θέμις* (*ἐστί*) und *ἀσεβές* gegenübergestellt *S. Emp.* p. 173, 21 *Bekk.* So wird sie insbesondere eine Hüterin des Eides, *Θέμις ὁρκία*, den verletzen die Th. verletzen heißt, und steht auch in dieser Hinsicht dem Zeus zur Seite, vgl. *Eur. Med.* 168 ff. 207 ff.: *θεοκλυτεῖ δ' ἄδικα παθοῦσα τὰν Ζηνὸς ὁρκίαν Θέμιν*. Nach *Platon legg.* 11, 936 e soll einer, wenn er, vor Gericht zum Zeugnis aufgefordert, behauptet, nichts zu wissen, dies bei den drei Göttern Zeus, Apollon und Th. beschwören. *Soph. El.* 1064 wird sie mit Zeus bei feierlicher Versicherung, und *Eur. Med.* 160 mit Artemis als Zeugin

des Eidbruchs angerufen. In der griechischen Schwurformel römischer Senatoren einer Münchener Handschrift (*Münch. Gel. Anz.* 1860, n. 19, 153 ff.) steht sie nebst Dike unter den Göttern, bei denen der Schwur geleistet wird (entsprechend Fas bei den Römern *Liv.* 8, 5: *audi Iuppiter haec scelera, audite Ius Fasque*, vgl. 1, 32) daher der formelhafte Ausdruck *ναί, μά, νὴ (τὴν) Θέμιν*; so schon *Soph. El.* 1064, namentlich aber bei Späteren, z. B. *Anthol.* 12, 31 (*Phanias*). *Theod. Prodr.* 8, 94 in *Herchers Erot.* 2, 405. *Luc. Iupp. tr.* 19. *Nicet. Eugen.* 5, 75 in *Herchers Erot.* 2, 489. Übrigens kommt bei der Auffassung der Th. als Eidesgöttin wohl auch ihre Beziehung zur Erdgöttin (s. o.) in Betracht, welche vorzugsweise bei Schwüren angerufen wurde, der Th. nämlich als festen Grundes der Dinge (vgl. *Schoemann-Lipsius. Gr. Alt.* 2^4, 275). — In menschlichen Verhältnissen zeigt sich Th. als Vertreterin göttlichen Rechts überall da, wo heilige Pflichten der Pietät und jene ungeschriebenen Gesetze in Betracht kommen, welche zu halten das Gewissen gebietet. Dahin gehört die Ehrfurcht vor den Eltern, vgl. *Aesch. Suppl.* 707 ff. *τὸ γὰρ τεκόντων σέβας τρίτον τόδ' ἐν θεσμίοις Δίκας γέγραπται μεγιστοτίμου* (denn Dike ist hier völlig der Th. entsprechend), und die Liebe zu denselben; vgl. *Od.* 11, 451. Ferner die Treue der Ehegatten gegen einander; vgl. *Eur. Med.* 160. *Od.* 14, 129 f. Auch das Naturrecht gehört unter das Gebiet der Th., wie z. B. die Vereinigung von Mann und Weib bei *Homer* als *θέμις* bezeichnet ist, *Il.* 9, 134. 276. 19, 177, wo *θέμις* die von der Natur gesetzte und dadurch berechtigte Ordnung des Lebens bezeichnet; vgl. *Od.* 23, 296 (*Leist, Graeco-ital. Rechtsgesch.* 206. *Hirzel* 40 f.). Das Recht zu leben steht allen Geborenen zu. Daher ist es wider die Th., daß dem Unschuldigen ein Schaden widerfahre, vgl. *Aesch. Eum.* 413 f. Insbesondere stehen alle des Mitleids Bedürftigen auf Erden unter dem Schutze der Göttin, Elende zumal, Verlassene und Wehrlose. Es ist wider die göttliche Ordnung, Fremdlingen und Bettlern ein Leid zu tun (vgl. *Od.* 5, 16. 101. 16, 97) und, wie der sühnbedürftige Mörder den Omphalos der Erde zu Delphi, wo gerechtes Gericht ergeht (*Pind. Pyth.* 11, 15), bittflehend umschlingt oder zum Herd eines Hauses flieht, und es nicht gestattet ist, ihn von der Freistatt zu verstoßen, so spricht *Aischylos Suppl.* 360 von einer *ἱκεσία θέμις Διὸς κλαρίου*. Die Fremden schützend wird Th. zur Hüterin des Gastrechts. Den Fremden aufzunehmen, ist *θέμις* (*Il.* 11, 779. *Od.* 3, 187. 9, 268. 14, 56. 24, 286; vgl. *Schrader, Sprachvergleichg. u. Urgesch.*^{3} 2, 2, 295). Zeus Xenios waltet über dem Gastrecht, und so wird Th. Soteira seine Paredros, wie zu Aigina (*Pind. Ol.* 8, 27, *fr.* 4, 6); ähnlich ist Th. in Tenedos zu ihm in Beziehung gesetzt (*Pind. N.* 11, 8). Sie selbst soll durch ein Orakel befohlen haben, Salz und Tisch nie zu überschreiten (s. o.), und dies wurde zum Sprichwort in dem Sinne, daß die daran Teilnehmenden als Freunde zu behandeln seien (vgl. *Zenob.* 1, 62 *Leutsch: Ἅλας καὶ τράπεζαν μὴ παραβαίνειν· ἐπειδὴ τοῖς κοινωνήσασι τούτων φίλοις χρῆσθαι δεῖ*). Der gastliche Tisch und die *ἀγνοτελὴς Θέμις* werden zusammen genannt *Orph. arg.* 549; vgl. *Lycophr.* 137. *Quintus Smyrn.* 4, 136 f. stellt Th. bei der Hochzeit des Peleus und der Thetis lächelnd die silbernen Tische auf. Dazu kommt ihre Stellung als Symposiarchos (s. u.)

Themis ist Tochter des Uranos und der Gaia. Wenn der Himmel die Erde freit und mit ihr eine Tochter zeugt, so kann dies auch bedeuten, daß Geist von oben die wüste Masse durchdringt und ordnend gestaltet, wie es geschieht, wenn Zucht und Gesetz Menschen wie Dinge 'zurechte setzt' und 'richtig stellt'. Dieser Geist, der die Massen ordnet, als handelndes Wesen gedacht, ist wieder Th., wie das Appellativum *θέμις* auch in dem Sinne von *νόμος* gebraucht wird (s. u.). Daher ist es wohl verständlich, wenn Th. als Beruferin, Ordnerin und Vorsteherin von Versammlungen erscheint. Dies ist an allen drei Stellen, an denen Th., die Göttin, überhaupt bei *Homer* vorkommt, der Fall. So zunächst *Il.* 20, 4 *Ζεὺς δὲ Θέμιστα κέλευσε θεοὺς ἀγορήνδε καλέσσαι — — ἡ δ' ἄρα πάντῃ φοιτήσασα κέλευσε Διὸς πρὸς δῶμα νέεσθαι*, und *Od.* 2, 68 *Θέμιστος ἥ τ' ἀνδρῶν ἀγορὰς ἠμὲν λύει ἠδὲ καθίζει.* (Dazu *schol. τὴν γὰρ προεστηκυῖαν τῶν ἐκκλησιῶν θεὸν ἐπικαλεῖται. τινὲς δὲ ᾠήθησαν Θέμιδος ἄγαλμα εἰσφέρεσθαι εἰς τὰς ἐκκλησίας. Eustath.* 1434, 40 *τινὲς δὲ ἄγαλμα Θέμιδος ἐνόμισαν τοῖς ἐκκλησιάζουσιν εἰσκομίζεσθαι, πρὸς ὃ καὶ κάθηνται φασι καὶ ἐγείρονται.*) In beiden Fällen gleicht sie einer Heroldin, welcher die Agora zu besorgen obliegt. Dazu stimmt, was *Aratos Phaen.* 105 ff. von Dike sagt, die dort ganz die Rolle der Th. spielt: *ἀγειρομένῃ δὲ γέροντας ἠέ που εἰν ἀγορῇ ἢ εὐρυχόρῳ ἐν ἀγυιῇ δημοτέρας ἤειδεν ἐπισπέρχουσα θέμιστας* und *Aristides* 1 p. 837 *Dindf. ἐκκλησίαι καὶ βουλευτήρια, ἃ θεῶν ἡ πρεσβυτάτη συνάγει Θέμις. Il.* 11, 807 heißt es von der Stelle in der Mitte des Schiffslagers, wo die Schiffe des Odysseus sich befanden *ἵνα σφ' ἀγορή τε θέμις τε*, und dazu bemerkt *schol. A: ὅπου αὐτοῖς τά τε ὤνια ἐπιπιπράσκετο καὶ τὰ δικαστήρια ἐγένετο· ἡ γὰρ Θέμις ἐπόπτης τῶν ἐκκλησιῶν.* So wurde Th. zur Göttin des Marktes, wie *ἀγορά* Versammlung sowohl als Versammlungsort bedeutet. In Theben vor dem Neïstischen Tore stand ihr Heiligtum neben dem der Moiren und des Zeus Agoraios, s. o. Sp. 591. Auf den Märkten fanden Gerichts- und Ratsversammlungen statt, vgl. *Il.* 18, 497 ff., wo das versammelte Volk den 'Umstand' bildet, während die richtenden Geronten *ἐπὶ ξεστοῖσι λίθοισι ἱερῷ ἐνὶ κύκλῳ* sitzen (vgl. *Od.* 8, 6. 16. 3, 406. 2, 14. 9, 112. *Ahrens* 2, 14 ff. *J. Grimm, Rechtsaltert.* 747). Die freie Äußerung der Agora galt als gutes Recht, *θέμις* (vgl. *Il.* 9, 32 f., *βούλας βουλεύειν* ebd. 24, 656). Daher wird der des Wortes mächtige Staatsredner als Prophet der Athena Polias und der Th. Bulaia bezeichnet bei *Plut. praec. reip. ger.* 5 p. 802 (s. oben). Entsprechende Beinamen der Th. sind die oben erwähnten *εὔβουλος, ὀρθόβουλος, κεχαρημένη εὔφροσι βουλῇ* (vgl. *Hirzel* 9 ff.). Als Ordnerin Versammelter wird man Th. auch an der dritten

Stelle, in der sie bei *Homer* erwähnt wird, zu betrachten haben, *Il.* 15, 87, wo Hera zu den beim Mahle versammelten Göttern eintritt: *ἡ δ' ἄλλους μὲν ἔασε, Θέμιστι δὲ καλλιπαρῄῳ δέκτο δέπας· πρώτη γὰρ ἐναντίη ἦλθε θέουσα*; v. 95 spricht sie sodann zu Th.: *ἀλλὰ σύγ' ἄρχε θεοῖσι δόμοις ἔνι δαιτὸς ἐίσης*. Vgl. dazu *Hymn. Ap.* 124 (vom neugeborenen Apollon): *Θέμις νέκταρ τε καὶ ἀμβροσίην ἐρατεινὴν ἀθανάτοις χείλεσσιν ἐπήρξατο*. So erscheint Th. an der Homerstelle als Symposiarchos der Götter, in ähnlichem Sinn etwa, wie Pyrrhos bei den delphischen Heroxenien als *θεμισκόπος* tätig war nach *Pind. N.* 7, 69. Vgl. *A. Mommsen, Delphika* 228 ff. Bei *Pind. fr.* 6 ist sie, (wie sonst Praxidike, *Mnaseas* bei *Suid.* s. v.) Gemahlin des Zeus Soter, dem bei der Mahlzeit der dritte Trunk gewidmet wurde (*Philochoros fr.* 179. *Pind. Isthm.* 5, 7 ff. und dazu *schol. Platon. rep.* 9, 583. *Hesych.* s. v. *Σωτῆρος Διός*. *Athen.* 15, 675. Näheres *O. Müller, Aeschyl. Eum.* 187 f). Daß sich in dieser Hinsicht das Wesen der Göttin mit dem berührt, was sie zur Hüterin des Gastrechts macht, erklärt sich aus der Ähnlichkeit der Verhältnisse (*Hirzel* 12 f.). Als Aufseherin von Versammlungen und Satzung setzende Göttin wird man sie ferner in bezug auf die Ordnung der Agone betrachten dürfen. Vgl. *Pind. Ol.* 11, 24 *ἀγῶνα δ' ἐξαίρετον ἀεῖσαι Θέμιτες ὧρσαν Διός*. Die Siegesgesänge heißen *Nem.* 9, 52 *θεμίλεκτοι*; dazu stimmen bei demselben Dichter Ausdrücke wie *τεθμὸς ἀέθλων Ol.* 6, 117, *τεθμὸς στεφάνων* ebd. 13, 39 (*θεσμός* dor. *τεθμός* steht der Bedeutung von *θέμις* sehr nahe, wie noch gezeigt werden soll), wobei man sich vergegenwärtige, daß auch der olympische Gottesfrieden in Elis *Θέρμα* hieß und Apollon daselbst als *θέρμιος*, d. i. *θέσμιος*, verehrt wurde (vgl. *Paus.* 5, 15, 7. *Hesych. Θέρμα. Weniger, Hochfest* 3, *Beitr. z. alten Gesch.* 5, 1905, 203). In gleichem Sinne wird auf späteren pamphylischen Münzen und auf lykischen, pamphylischen und pisidischen Inschriften die Festfeier mit dem Ausdrucke *θέμις* bezeichnet, so *θέμις Παμφυλιακή C. I. G.* 3, 4352 ff.; auf Münzen von Aspendos *Θεμιδος το β, Θεμιδος το ε, Mionnet, Pamphylie* n. 12. 18 (*Descr.* 3, 448), vgl. *C. I. G.* 3, 4198 *νεικήσας — παγκράτιον τὴν τετάρτην θέμιν*; 4274 *νεικήσας πάλην θέμιν παίδων* 4365; vgl. 4366. — Indem Th. in all diesen Beziehungen wie eine göttliche Heroldin wirkt, würde ihr das Abzeichen des Skeptron gebühren (vgl. *Eustath. Il.* 18, 497 *ἔστι γὰρ τὸ σκῆπτρον οὐ μόνον βασιλείας, ἀλλὰ καὶ θέμιδος σύμβολον*) (*θέμιδος* klein zu schreiben); doch ist eine Abbildung der Th. mit demselben nicht erhalten. Auch steht sie in diesem Sinne dem Hermes nahe; vgl. *Orph. in Mus.* 23. *Remigius* bei *Mythogr. Vat.* 3, 9, 4 (der jedoch Th. mit der an den Himmel versetzten Dike zu verwechseln scheint).

Auf Erden liegt die Ordnung der Massen vor allem denen ob, die Homer als Hirten der Völker bezeichnet. Sie haben das Regiment von Zeus, der bei *Plutarch comm. not.* 14 p. 1065 selbst *θεμίστιος* heißt, und sind Verwalter heiliger Satzungen, in deren Ausführung das Regieren besteht; vgl. *Hesych. θεμιστεύει· ἄρχει, κελεύει ἃ βούλεται. Il.* 9, 98 wird dem Agamemnon gesagt: *λαῶν ἔσσι ἄναξ καί τοι Ζεὺς ἐγγυάλιξεν σκῆπτρόν τ' ἠδὲ θέμιστας, ἵνα σφίσι βουλεύῃσθα*; vgl. 2, 206. Die Könige heißen *θεμιστοπόλοι. Hes. fr.* 32. *Hymn. Cer.* 215. 473 (vgl. *Pind. Pyth.* 5, 35 *Βαττιδᾶν θεμισκρεόντων*). Alles von einem Herrscher Getane soll *θεμιτὸν καὶ δίκαιον* erscheinen *Plut. Alex.* 52; *ad princ. inerud.* 4, p. 781. Das königliche Zepter des Hieron wird *Pind. Ol.* 1, 12 *θεμιστεῖον σκᾶπτον* genannt. Vor allem aber kommt natürlich die Tätigkeit der Könige als Richter in Betracht (vgl. *Hermann St. A.*[5] § 8, 3 ff.). Denn in den Gerichten, welche von den damit betrauten Männern in und auf der Agora gehegt werden, findet die Satzungen setzende Göttin, die Ordnerin der Versammelten, die Vertreterin des heiligen Rechts, die Hüterin des Eides, ihre hauptsächliche Wirkungsstätte auf Erden. Daher sind der Th. die Gerichtsstätten heilig: *Θέμιδι γὰρ ἱερὰ τὰ δικαστήρια, schol. Il.* 18, 504, wo von dem heiligen Kreise der richtenden Geronten auf dem Schildbilde die Rede ist. Vgl. *Eustath.: ἱερὸς δὲ ὁ κύκλος ὁ τῆς ἀγορᾶς διὰ τὴν ἐν αὐτῷ Θέμιν καὶ δίκην, ὧν ἱερόν τι ὁ τοιοῦτος εἶναι κύκλος δηλοῖ*. Aus dem göttlichen Rechte, *Θέμις, fas,* fließet das irdische, *δίκη, ius,* welches dafür zu sorgen hat, daß jedem das Seine zukommt, und daß der Rechtschaffene nicht dem Bösewicht unterliege: *οὐ γὰρ θεμιτὸν — ἀμείνονι ἀνδρὶ ὑπὸ χείρονος βλάπτεσθαι, Platon. Apol.* 30 d. Th. ist es, die allen kündet, was das Gerechte ist: *ἥπερ ἅπασι θεμιστεύει τὰ δίκαια, Orph. fr.* 28 (160—162 *Abel*); sie ist die *ἔφορος τῆς δικαιοσύνης, schol. Eur. Or.* 163. *Tzetz. Lyc.* 137, und auch insofern, als sie über die Gerechtigkeit wacht, galt sie als Beisitzerin des Zeus, des höchsten Richters: *θεὰ φυλακτικὴ τοῦ δικαίου, διὸ καὶ τῷ Διὶ ἐλέγετο πάρεδρος Eustath. in Il.* 9, 63, wie auch die Richter ihre Rechtssprüche von Zeus haben: *Il.* 1, 238 *δικασπόλοι, οἵ τε θέμιστας ἐκ Διὸς εἰρύαται*; vgl. 9, 98 (— wie *δικασπόλοι* auch *θεμιστοπόλοι Hes. fr.* 32) und 16, 385 ff., wo Zeus böses Wetter sendet, weil die Menschen *σκολιὰς κρίνωσι θέμιστας* (vgl. *Psalm* 11, 6 'er wird regnen lassen über die Gottlosen Blitz, Feuer und Schwefel und wird ihnen ein Wetter zum Lohn geben'). So wird Th selbst schlechthin *Δικαιοσύνη* genannt: *Phot. Suid. Θέμιν. Schol. Il.* 20, 4. *Pind. Ol.* 13, 11, oder *Δίκη*: *schol. Pind. Ol.* 8, 28, vgl. *Phot. θεμιστός, δίκαιος*. Die Richtersprüche heißen *θέμιστες*, (z. B. *Il.* 1, 238. 16, 387. *Hes. opp.* 9, *th.* 75) wie die Orakel, welche häufig als Rechtsentscheidungen höherer Mächte aufgefaßt werden dürfen (s. ob.). Daher bedeutet *θεμιστεύειν*, wie *κρίνειν, διακρίνειν θέμιστας*, rechtsprechen (vgl. *Od.* 11, 569 von Minos *θεμιστεύοντα νέκυσσιν ἥμενον· οἱ δέ μιν ἀμφὶ δίκας εἴροντο ἄνακτα*) ebenso wie Orakel geben (*Diod.* 5, 67, s. ob.). *Θέμιστες* als Satzungen höherer Macht haben bleibende Geltung und werden daher auch zu Gesetzen: *Plut. Homeri vita* 175 p. 1213: *Θέμιστες γὰρ καὶ θεσμοὶ οἱ νόμοι. Hesych. Θέμιστα· ἔννομα, νόμιμα. Et. Gud.* 258, 11 *Θέμιστας, δίκας, νόμους καὶ κρίτας. Suid. Θέμιστα· νόμον ἢ*

δίκην. Vgl. *Etym. M.* Θέμις 445, 21, θεμιστευτόν νομοθετικόν. So werden sie denn naturgemäß der Göttin Th. verdankt, wie ja auch die Wohlgesetzlichkeit, *Εὐνομία*, deren Tochter heißt, *Diod.* 5, 67 Θέμιν δὲ μυθολογοῦσιν μαντείας καὶ θυσίας καὶ θεσμοὺς τοὺς περὶ τῶν θεῶν πρώτην εἰσηγήσασθαι καὶ τὰ περὶ τὴν εὐνομίαν καὶ εἰρήνην ἀποδείξασθαι, διὸ καὶ θεσμοφύλακας καὶ θεσμοθέτας ὀνομάζεσθαι τοὺς τὰ περὶ τοὺς θεοὺς ὅσια καὶ τοὺς τῶν ἀνθρώπων νόμους διαφυλάττοντας. Wie θέμιστες und θεσμοί sachlich wie sprachlich (dagegen *Ahrens* 2, 26. *Hirzel* 22 ff. 32 ff. 341, 3. 320 ff.) verwandt sind, so gleicht Th. auch der weithin als θεσμοφόρος (s. d) gefeierten Demeter (in Pheneos heißt Demeter Θεσμία *Paus.* 8, 15, 1; bei *Orph. h.* 1, 25 θεσμοδότειρα). Doch ist zu beachten, daß die θεσμοί der Demeter nur Anordnungen innerhalb des ihr eigentümlichen besonderen Kreises sind; s. *Preller, Demeter u. Pers.* 335 ff. 352.

Aus den vorstehenden Erörterungen geht hervor, wie nahe die Begriffe des göttlichen und menschlichen Rechtes, θέμις und δίκη, und demgemäß auch der gleich benannten Gottheiten an einander herantraten, und so durften wir füglich einigemal für Th. in Anspruch nehmen, was für Dike bezeugt war, da beide Begriffe gelegentlich auch ineinanderfließen und namentlich bei Späteren nicht immer unterschieden werden. Indes ist ein Unterschied, wie sprachlich, so auch sachlich vorhanden (vgl. *Od.* Θ, 215 οὔτε δίκας εὖ εἰδότα οὔτε θέμιστας. *Pind. fr.* 4, 6 οὐ θέμιν οὐδὲ δίκαν ξείνων ὑπερβαίνοντας; vgl. *Ius Fasque L'v.* 8, 5), und so bezeichnet es auch die mythische Überlieferung, wenn sie Dike zu einer Tochter der Th. macht, als ein Ausfluß derselben (bei *Bakchylides* 29 *Bergk P. L. G.*[4] 3, 580 heißt sie ihre Folgerin Δίκαν ὁσίαν ἀγνᾶς Εὐνομίας ἀπόλουθον καὶ πιννᾶς Θέμιδος (s. ob.), die Vertreterin menschlichen Rechts und der Gerechtigkeit auf Erden. Denn Th. ist weit früher Göttin gewesen und auch weit mehr zu persönlichem Wesen geworden, als Dike, welche als Göttin bei *Homer* ebensowenig vorkommt, wie Nemesis, und von der auch keine Personennamen gebildet sind. Des weiteren vgl. über Dike *v. Sybel* oben Bd. 1, Sp. 1018 ff. und *Waser* bei *Pauly-Wissowa* 5, 1, 574 ff., *Lehrs* 96, 105 f. *Hirzel* 157 ff. 166 f. 209 f. 125. 44, 3. 354 f. — Aus dem Wesen der Th. als des göttlichen Rechts und der Satzungen setzenden Göttin fließt ihre feindliche Stellung zu allem, was ihrem Wirken und Walten entgegenläuft, nämlich Unrecht und Übeltat, besonders Hybris. Lehrreich hierfür ist das Chorlied bei *Sophokles O. R.* 863, wo die erste Strophe, ohne sie zu nennen, die Th. verherrlicht, die Gegenstrophe aber von der Hybris handelt. Vgl. *Hes. opp.* 214 ff. 240 ff. Hierher gehört die Auffassung der Th. als Ichnaia (*Hymn. Ap.* 94. *Strab.* 9, 435), die das Böse aufspürt und mit scharfem Auge erspäht. *Lykophron* 129 nennt darum Ichnaia Tochter des Helios, wozu der Scholiast hinzufügt θυγάτηρ δὲ τοῦ Ἡλίου Θέμις διότι καὶ αὐτὸς πάντα ἐφορᾷ καὶ πάντα ἐπακούει, ὅθεν καὶ Ἰχναία, διὰ τὸ κατ' ἴχνος τῶν ἀνθρώπων πορεύεσθαι, und bei *Quintus Sm.* 13, 299 wird sie als πανδερκής, die allsehende, bezeichnet. Über ihren Dienst in den beiden Ichnai s. oben. In gleichem Sinn ist *Anthol. Pal.* 9, 405, 1 der Beiname Ichnaia und sind *Orph. h.* 61, 2. 8. die nämlichen Eigenschaften auch der Nemesis erteilt, der spürenden Rachegöttin, die mehrfach sich mit Th. berührt, s. *Roßbach* ob. Bd. 3, 1, Sp. 123 f. 130 ff. Denn auch Th. tritt als Straferin, Rächerin auf, und ebenso Dike. Bei *Aischylos Sept.* 437 τίνειν ὁμοίαν θέμιν bedeutet das Appellativ gradezu Strafe, wie δίκη. Vgl. auch *Hesych.* θεμιζέτω· μαστιγούτω, νομοθετείτω· Κρῆτες. Auch wenn Th., wie wir sahen, beim Schwur angerufen wurde, setzte man ihre Eigenschaft als strafende Rächerin voraus, so z. B. *Soph. El.* 1064, wo der Chor beim Blitze des Zeus und der himmlischen Th. die bevorstehende Strafe verkündet. Vgl. den, zwar an verkehrter Stelle stehenden, aber doch wohl alten Vers bei *Ovid M.* 7, 762 *alma Themis non talia linquit inulta.* Fand unerhörter Frevel auf Erden endlich seine verdiente Strafe, so ahnte man ein göttliches Walten und erkannte darin Th., die das aus dem Gleichen gerückte Recht wieder richtig stellt. So erklärt sich das Schwert unter ihren geheimen Symbolen bei *Clem. Al. protr.* 19 *P.*; sie führt es, wie Dike (*Aesch. Choeph.* 639) und Erinys (*Lycophr.* 153; s. *Rapp* ob. Bd. 1, Sp. 1335). Bei *Dion. Hal.* 2, 75 wird Th. mit Dike, Nemesis und den Erinyen zusammen genannt. Frevelstrafend nahm sie auch am Gigantenkampfe teil, s. ob. Sp. 576. Wenn nach *Schol. vet. Pind. Ol.* 1, 37 Tantalos seinen Sohn Pelops den Göttern zum Schmause vorsetzt und außer Demeter nach einigen auch Themis (τινὲς δὲ τὴν Θέμιν statt Θέτιδα zu lesen, s. *Drachmann*) von dem Fleisch aß, so bedeutete das eine Verschärfung des zum Himmel schreienden Frevels, der die Göttin des Rechts zur Mitschuldigen machte und um so schwerere Rache herausforderte. Im *Hymnos* 8, 4 wird derselbe Ares, von dem es *Il.* 5, 761 heißt, daß er keine θέμις kenne, mit gutem Fug als συναρωγὸς Θέμιστος angerufen; als Vollstrecker der Strafe nämlich heißt er so, der Rechtsgöttin Beistand, in ähnlichem Sinne, in welchem er auch als Vollstrecker der Blutrache galt (s. *Stoll* ob. Bd. 1, Sp. 484). Somit tritt Th. an Bedeutung wiederum der Nemesis an die Seite; vgl. *Hesych.* Ἀγαθὴ τύχη· ἡ Νέμεσις καὶ ἡ Θέμις. In Rhamnus, sahen wir (ob. Sp. 591 f.), wurde Th. mit Nemesis verehrt, beide als Vertreterinnen von Recht und Gesetz nach den beiden Seiten des Erlaubten und Verbotenen. Denn wie θέμις (sc. ἐστίν) die Bedeutung hat 'es ist erlaubt', *fas est,* so bedeutet νέμεσις (sc. ἐστίν) *nefas est,* z. B. *Soph. O C.* 1753; vgl. ἔστι νέμεσις *El.* 1467. In entsprechender Weise wurde oben die Gegenüberstellung der Demeter Erinys und der Demeter Lusia, die einige für Th. hielten, erklärt, und den gleichen Sinn hat es, wenn in Troizen ein Altar den Themiden geweiht war, zweien nämlich, deren eine die Bedeutung einer Nemesis gehabt haben wird, wie von den zwei Nemeseis

in Smyrna eine die der Th., s. *Paus.* 7, 5, 1. Vgl. *Pind. Ol.* 10, 29, wo die *Θέμιτες Διὸς* ganz wohl persönlich gefaßt werden können, die Rechtsgöttinnen in der üblichen Zweizahl, ihrer Bedeutung als Hüterinnen der Agone unbeschadet. — Dem 'Verboten' und 'Erlaubt' entspricht als Ergebnis des Rechtsverfahrens 'Verurteilt' und 'Freigesprochen'. Beides geschieht unter dem Einwirken der Th., deren strafendem Walten das freundlich schützende gegenübersteht, wie dem Fluche der Segen. In diesem Sinne ist sie Retterin und Erhalterin, *Σώτειρα*, aber auch überhaupt in dem höheren, „daß Gerechtigkeit zum Leben führt", d. h. Wohlbefinden und Frieden erzeugt: Eirene ist eine Tochter der Th. Sehr schön führt diesen Gedanken *Hesiod* aus (*opp.* 226 ff.), und in ähnlicher Weise drückt es die Sage aus, wenn sie Zeus Soter mit Praxidike, einer gleich Th. gerecht waltenden Schicksalsgöttin, Zeus, den Ktesios, d. i. den Reichtumspender, erzeugen läßt (*Suid. Πραξιδίκη*; vgl. *O. Müller, Aesch. Eum.* 188, s. ob. 3, 2, 2319 ff.). Um Th. als Soteira zu verstehen, vergleiche man auch die Pflege von Götterkindern durch Th. und ihr Walten als Schützerin der Mitleidbedürftigen, der Bittflehenden zumal und der Fremden. So war es Th. Soteira, die in Aigina als Beisitzerin des Zeus Xenios verehrt wurde (*Pind. Ol.* 8, 21), wie auch *Pind. fr.* 6 Th. Gemahlin des Zeus Soter heißt. Sie ist unter den *θεοὶ σωτῆρες* in Didymoi genannt, denen Seleukos Weihgeschenke sandte (s. ob. Sp. 596 f). Daher wohl auch stand ihr Heiligtum zu Epidauros im Haine des Heilsgottes Asklepios und befand sich auch in Athen ihr Tempel nahe dem Asklepieion. Und so scheint Th. als Soteira auch eine beliebte Stadtgottheit gewesen zu sein, der eine segenwirkende Kraft zugetraut wurde — *iustitia fundamentum rei publicae* — und deren Heiligtümer durch ihr bloßes Vorhandensein eine Mahnung an die Gewissen richteten. Der Th. Geltung in Theben, Tanagra und teilweis auch in Athen wird sich so auffassen lassen, wie ja auch in Athen Athena, die Stadtgöttin, als Th. sich priesterlichen Dienstes erfreute; vgl. ob. Sp. 595 und bei *Plut. praec. reip. ger.* 5 p. 802, wo Athena Polias und Th. Bulaia nebeneinander genannt sind. Als rettender Helferin gebühren ihr Beiworte, wie *λιπαρή Hes. th.* 901; vgl. *alma, Ovid. M.* 7, 762; *πασιμέλουσα Nonn. D.* 31, 94. In gleichem Sinn erscheint sie dann auch der Agathe Tyche verwandt, die neben ihr unter den vier Rettergottheiten von Didymoi genannt ist. Vgl. auch *Hesych. ἀγαθὴ τύχη· ἡ Νέμεσις καὶ ἡ Θέμις. Bekker An.* p. 209. (*Gerhard, Agathodaemon u. Bona Dea, Abh. Berl. Ak.* 1847, 485, 36).

Literatur. St. Pighii, *Themis dea s. de lege divina, Antw.* 1568, bei *Gronov. Th.* 9 p. 1139 ff. — Jo. Fr. Hombergk zu Vach, *Themis s. de ortu legis aeternae sec. sententiam Graecorum, Marburg* 1725. — Bouterwek, *de iustitia fabulosa ad rationem tragoediarum Gr. philosophiam atque politicam pertinente, comm. Soc Reg. Gott. recent.* 1811—13 vol. III. — Scheiffele, in *Pauly's R. E.* 6, 2, 1788. — E. Gerhard, *d. Orakel d. Th., Berl. Winckelmannsprogr.* 1846. — Ausführlich L. Ahrens, *die Göttin Themis I. II. Progr. Hannover* 1862. 1864. — K. Lehrs, *Themis,* in d. *Populären Aufsätzen*[2] 1875, 93—108. — L. Stephani, *Compte rendu de la comm. Imp., S. Petersburg* 1862, 44 ff. — Leist, *Graeco-ital. Rechtsgesch.* 1884, S. 205 ff. — Preller-Robert, *Griech. Mythol.*[4] 1894, 475 ff. — O. Gruppe, *Gr. Myth. u. Rel. Gesch.* 1906, 2, 1080, 6 u. sonst, vgl. Register. — R. Hirzel, *Th., Dike u. Verwandtes,* L. 1908; dazu die Besprechungen von Thalheim, *Berl. Phil. W.-S.* 28, 49 ff., Kroll, *N. Jahrb.* 21, 581 f., Swoboda, *N. Philol. Rundschau* 18, 414 f., Rabel, *D. Lit. Z.* 29, 2933 f., Thumser, *Lit. Zentralbl.* 59, 1109. — Das Werk von J. E. Harrison, *Themis, a study of the social origins of greek religions, Cambridge* 1912, enthält 10 Abhandlungen über gottesdienstliche Stoffe anderer Art; dann folgt Themis p. 480—535. Vgl. die Besprechung von Gruppe, *Berl. Philol. W.-Schr.* 33, 1913, 429 f. — Vgl. auch die Artikel *Dike, Nemesis, Praxidike, Themista, Themisto.* [L. Weniger.]

Themiskyra (*Θεμίσκυρα*), Amazone, Eponyme der Stadt am Thermodon *Appian. Mithrid.* 78. *Eustath.* ad *Il.* 2, 814. [Klügmann.]

Themissos (*Θεμισσός*), Sohn des Dadas (s. d. und *P. Kretschmer, Einleitung in die Gesch. der griech. Sprache* 337) in Karien, wurde von Wölfen zerrissen, worauf Dadas eine Stadt gründete, die er nach seinem Sohne Themissos benannte, *Steph. Byz.* s. v. *Θεμισσός.* [Höfer.]

Themista? (*Θεμίστα*?), auf einer Inschrift aus Phalanna findet sich die Widmung *Ὀρεστάδα ὀνέθεκε τᾶ Θεμίστα*[*ι*, wozu *Lolling, Athen. Mitt.* 7, 223 bemerkt 'das letzte Wort weist auf *Θεμίστα* als Nebenform von *Θέμις* (s. d.) hin, denn an eine obskure Ortsnymphe *Θεμίστα* wird gewiß nicht gedacht werden können'; vgl. auch *Fick-Collitz* 1, 370. — *Lolling, Athen. Mitt.* 8, 101, Anm. bemerkt, daß er nach nochmaliger Vergleichung jetzt *Θέμιστι* lese, wie auch *Solmsen, Rh. Mus.* 58 (1903), 604 schreibt und mit ihm *Kern, I. G.* 9, 2, 1236. [Höfer.]

Themistagora (*Θεμισταγόρα*), eine der Danaiden, tötet den Aigyptiaden Podasimos, *Hygin. f.* 170. [Höfer.]

Themiste (*Θεμίστη*), 1) Tochter des Ilos (s. d nr. 2, wo Themiste nicht erwähnt wird), Gemahlin des Kapys (s. d.) und von diesem Mutter des Anchises, *Apollod.* 3, 12, 2 (3, 141 *W.*). Die früheren Ausgaben lasen statt des handschriftlichen *Θεμίστης*, was auf *Θεμίστης* hinweist (s. *Wagner* z. d. St.), *Θέμιδος.* — 2) s. Themisto nr. 7. [Höfer.]

Themistios (*Θεμίστιος*), Beiname des Zeus als des Hüters der Rechtssatzungen (*Θέμιστες*), *Plut. de commun. not.* 14 p. 1065 E. [Höfer.]

Themisto (*Θεμιστώ*), 1) Tochter des Hypseus — *Ὑψῆος κούρη, Nonn. Dionys.* 9, 314 —, Gemahlin des Athamas. Als ihre Mutter wird wohl die als Gemahlin des Hypseus und Mutter der Kyrene und der Alkaia genannte Chlidanope anzusehen sein, *Pherekydes* (vgl. Bd. 2, Sp. 1718, 56 ff. *L. Malten, Kyrene* [*Philol. Untersuch.* 20] S. 8) im *Schol. Pind. Pyth.* 9, 31. Bei *Hygin. f.* 4: *Athamas ... duxit † Nymphae filiam Themistonem uxorem* hat man Nymphae

entweder in Hypsei geändert oder angenommen, daß der Name der Nymphe ausgefallen sei. Aus *Schol. G Ov. Ibis* 297: '*Themisto uxor Athamantis † Ch onis † filia Broteam maritum se (ense?) infestantem veneno interfecit*' glaubte *Ellis* auf Chione als den Namen ihrer Mutter schließen zu können; doch ist diese Vermutung sehr unsicher, da nach ihr Themisto zwei Gatten gehabt hätte, den Athamas und den Broteas. Außerdem haben *Schol. C* und *Ask.*: *Themisto, Echionis filia, Brotheam, Iovis filium* (vgl. *Apollod.* 2, 2) *maritum suum insequentem interfecit.* Nach der gewöhnlichen Sage ist Themisto die dritte Gemahlin des Hypseus (Nephele — Ino — Themisto), dem sie den Leukon, Erythrios (Erythros; vgl. auch *Schol. D Hom. Il.* 2, 499), Schoineus und Ptoos (Ptoios) gebiert, *Apollod.* 1, 9, 2$_3$. *Tzetz.* zu *Lykophr.* 22 p. 23, 2 *Sch.* (wo für *Ἐρύθριος*: *Ἔρυθρος* und für *Πτῶον* des *Apollodor Τίτωνα* steht). *Nonn.* 9, 314 ff. (wo für *Ἐρύθριος*: *Πορφυρίων* [s. unt.] genannt wird, der der Zwillingsbruder des Ptoos ist). Den Ptoos allein nennt als Sohn der Themisto von Athamas *Asios von Samos* bei *Paus.* 9, 23, 6. Über Ptoos als Sohn der Zeuxippe s. d. Art. *Ptoos.* Wenn *Herodor* im *Schol. Apoll. Rhod.* 2, 1144, der nach *v. Wilamowitz, Hermes* 26 (1891), 204 Anm. 1 Quelle für *Apollodor* sein soll, außer Schoineus, Erythrios, Leukon und Ptoos noch Phrixos und Helle als Kinder und zwar als die jüngsten des Athamas und der Themisto nennt, die vor den Nachstellungen der Ino flüchten, so hat er Themisto als erste Gattin des Athamas angesehen. Als zweite hat sie dem *Pherekydes* gegolten, der im *Schol. Pind. Pyth.* 4, 388 sie als Stiefmutter des Phrixos bezeichnet hat. Auch bei *Hygin. f.* 1 ist sie die zweite Gattin des Hypseus. Als weitere Kinder des Athamas und der Themisto nennt *Hygin. f.* 1 p. 38 *Schm.* und *f.* 239 p. 134 den Orchomenos und den Sphingios (s. d.), die wie ihre Brüder boiotische Eponymen sind: Ptoos Eponymos des Ptoon, Schoineus Eponymos von Schoinus, Erythrios von Erythrai am Kithairon (vgl. aber auch unten Sp. 608, Z. 66 f.), Orchomenos von Orchomenos, Sphingios gehört zum *Φίκιον ὄρος*, Leukon begegnet unter den sieben Archegeten von Plataiai und hängt wohl mit *Λευκωνίς*, dem alten Namen des Kopaissees zusammen, vgl. *v. Wilamowitz* a. a. O. — Leukon, der auch bei *Paus.* 6, 21, 11 als Sohn des Athamas genannt wird, scheint manchen als Sohn des Poseidon und der Themisto gegolten zu haben, da wahrscheinlich bei *Hygin. f.* 157 in dem Verzeichnis der 'Neptuni filii' statt *Leuconoe ex Themisto, Hypsei filia* zu lesen sein wird *Leucon ex Themisto* etc. So ist Ptoos (s. oben) der Sohn des Apollon und der Zeuxippe, Erythros Sohn des Poseidon und der Amphimedusa (*Schol. D Hom. Il.* 2, 499).

Es ist wohl nicht zweifelhaft, daß der von *Nonnos* genannte *Πορφυρίων* mit dem in anderen Quellen *Ἐρύθριος* usw. genannten Sohn identisch ist; denn *ἐρυθρός* ist = *πορφυροῦς*. Es muß auch eine Sage gegeben haben, die letzteren als Eponymos des ionischen Erythrai (vgl. Erythra, die Tochter des Porphyrion als Eponyme dieser Stadt, *Roscher Myth. Lex.* 3, Sp. 2779, 64 f. s. v. Porphyrion) kannte. Hierauf weist das Fragment einer Inschrift aus Erythrai, die Opferbestimmungen für eine Anzahl von Göttern und für Athamas enthält: *Μεγά]λοις Θεοῖς Νίκῃ Ὁμον[οία ..... κοινά, τρίτῃ Ἀθάμαν[τι, J. Keil, Jahreshefte des oesterr. arch. Inst.* 13 (1910), *Beiblatt* 35, II$_9$. Die Vermutung liegt nahe, daß Athamas dieses Opfer erhält, weil die Bewohner von Erythrai ihn als den Vater ihres Eponymos betrachteten, vgl. *Keil* a. a. O. 40.

Nach *Pape-Benseler* s. v. *Εὐρύκλεια* nr. 2 und *Stoll* in *Roschers Mythol. Lex.* s. v. Eurykleia nr. 3 (vgl. auch *Seeliger* bei *Roscher* a. a. O. s. v. Athamas Sp. 671, 14 ff.) soll Eurykleia, die Gemahlin des Melas (s. d. nr. 6) eine Tochter des Athamas und der Themisto sein. Als Quelle wird *Menekrates* (vgl. über diesen angeblichen Historiker *Crusius* in *Jahrb. f. klass. Phil.* 135 [1887], 244) bei *Zon.* 4, 38 angegeben; doch muß es erstens statt *Zon(aras)* heißen *Zen(obios)* und zweitens wird an der angeführten Stelle Eurykleia als Tochter des Athamas und der Ino, aber nicht der Themisto, bezeichnet; vgl. *Crusius* a. a. O. 244 Anm. 5.

Der Themisto Eifersucht auf Ino macht sie zur Kindesmörderin, ein in boiotischen Sagen öfter begegnendes Motiv (*v. Wilamowitz, Euripides Heraklés*^{2} 86), und bringt dadurch Verderben über das Haus des Athamas, *Athen.* 13, 560 c. *Anonym.* bei *Westermann, Mythogr.* 345, 5 = *Paradoxogr.* 218, 17; vgl. *Oppian Cyneg.* 3, 248. Bei *Hygin. f.* 1, wo (s. oben) Themisto die zweite, Ino die dritte Gattin des Athamas ist, also Themisto von diesem wohl verstoßen ist, beschließt Th. die Kinder der Ino, '*quod se Ino coniugio privasset*' zu töten, schleicht sich heimlich in den Palast, um die Kinder ihrer Nebenbuhlerin zu morden, tötet aber '*a nutrice decepta, quod eis vestem perperam iniecerat*' ihre eigenen (vgl. *Hygin. f.* 239). Nachdem sie ihren Irrtum erkannt (vgl. *Avitus* in *Anth. Lat.* 1, 73, p. 91 *Riese* [1869]. *Rohde, Der griech. Roman* 153^2 Anm. 2), tötet sie sich selbst; vgl. *Hygin. f.* 253. Etwas ausführlicher und auch etwas abweichend ist die Erzählung bei *Hygin. f.* 4, die nach der Überschrift '*Ino Euripidis*', die freilich nach *Bursian, Jahrb. f. klass. Phil.* 93 (1866), 776 (vgl. *Schmidt* zu *Hygin.* a. a. O. p. 40. *Nauck, F. T. G.*^{2} p. 482) Zusatz eines späteren Bearbeiters sein soll, den Inhalt der *Ino* des *Euripides* wiedergibt, *Welcker, Griech. Trag.* 615 ff. *J. A. Hartung, Euripides Restitutus* 1, 453 ff. *Er. Müller, De Graecorum deorum partibus tragicis* (*Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten* 8, III) p. 108 ff.: Athamas hat im Glauben, daß seine zweite Gattin Ino gestorben sei, die Th. geheiratet; als er aber erfährt, daß Ino als Bakchantin auf dem Parnaß schwärme (nach *Nonn. Dionys.* war sie, weil ihr Hera wegen des Dionysos zürnte, dorthin geflohen), läßt er sie heimlich wieder holen. Wohl erfährt Th., daß Ino wieder gefunden sei, weiß aber nicht, daß unter der angeblichen Sklavin, die im Hause des Athamas weilt, sich Ino birgt. Voll Eifersucht auf ihre Nebenbuhlerin plant Th. die Ermordung von deren Söhnen und weiht die vermeintliche Sklavin in ihren Plan

ein: sie befiehlt dieser, ihren eigenen Kindern weiße, denen der Ino schwarze Kleider anzuziehen. Ino vertauscht die Gewänder (*Böklen, Die Unglückszahl 13* [*Mythol. Bibliothek* 5, 2] S. 24, 1), Th. trifft die eigenen Kinder und sühnt ihre Schuld durch freiwilligen Tod.

Themisto, die mit ihrem Gatten Athamas von Boiotien nach Thessalien gekommen ist, heißt nach der im thessalischen Ichnai verehrten *Ἰχναία Θέμις*, *Gruppe, Gr. Myth.* 565 Anm. 1, 587, oder ist wohl gar mit ihr identisch (Themis Kurzform zu Themisto), *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1^4, 477 Anm. 1, ihr Vater Hypseus ist vielleicht ursprünglich der Zeus *Ὕψιστος* oder *Ὕπατος*, *Studniczka, Kyrene* 143. 146 f. 151. *E. Maaß, Gött. Gel. Anz.* 1890, 344. 349 (vgl. *Arch. Jahrb.* 21 [1906], 104). *Lud. Malten, Kyrene* (*Philol. Untersuchungen* 20) 74 Anm. 1; vgl. *W. H. Roscher, Die Zahl 50 im Mythus etc. der Hellenen* 19. Nach *Studniczka* a. a. O. 150 f. ist die gleichnamige Mutter des Arkas (s. unten nr. 2) trotz des verschiedenen Vaternamens ursprünglich mit der Hypseustochter identisch. Eine physikalische, wenig wahrscheinliche Deutung der Themisto und ihres Vaters Hypseus schlägt *Forchhammer, Hellenika* 1, 290 (vgl. 284) vor.

2) Tochter des Inachos, von Zeus Mutter des Arkas, *Rufinus Recognit.* 10, 21. *Istros* (*frgm.* 57) bei *Steph. Byz.* s. v. *Ἀρκαδία* (p. 120, 12). *Eust.* ad *Hom. Il.* 300, 29. 30. ad *Dionys. Per.* 414. *v. Wilamowitz, Hermes* 19 (1884), 447 Anm. 2; vgl. *E. Maaß, Arch. Jahrb.* 21 (1906), 104. *Reinh. Franz, De Callistus fabula* (*Leipziger Studien* 12 [1890], II) S. 346 f. Vgl. Themisto nr. 1 a. E.

3) eine der Nereiden, *Hesiod Theog.* 261. *Schoemann, Opusc. academ.* 2, 171. *Pott, Zeitschr. für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* 14 (1883), 163. *Gruppe, Gr. Myth.* 418, 7. 9. *Roscher* a. a. O.; vgl. oben Bd. 3, Sp. 214, 44.

4) Tochter des Zabios, des Königs der Hyperboreer, von Apollon Mutter des Galeos (s. d.) oder Galeotes und des Telmissos (s. d.), *Steph. Byz.* s. v. *Γαλεῶται*. *Gruppe, Gr. Myth.* 1234, 2; vgl. oben Bd. 1, Sp. 2821, 43 ff.

5) Angebliche Herapriesterin in Argos zur Zeit, da die Magneten, die aus Thessalien nach Kreta ausgezogen waren, nach einem Aufenthalt von 80 (= 2 × 40) Jahren infolge des ihnen von Apollon vorhergekündeten Zeichens, des Erscheinens weißer Raben, nach Delphi um weiteren Bescheid schickten, *O. Kern, Die Inschriften von Magnesia am Maeander* 17_{14}, S. 14. *Derselbe, Die Gründungsgeschichte von Magnesia a. M.* 10 f. *v. Wilamowitz, Hermes* 30 (1895), 190; vgl. *Ed. Meyer, Berliner Philol. Wochenschr.* 15 (1895), 453. *Pomtow, Philologus* 54 (1895), 247. Neben der Herapriesterin Themisto wird zur weiteren Datierung der sogenannte *προοίρχων Ξενύλλος* in Delphoi in der oben angeführten Inschrift erwähnt: *Pomtow* bei *Pauly-Wissowa* 4, 2605.

6) *Θεμιστώ*, nach *Heydemann, Satyr- und Bakchennamen* 23 nr. f mit Anm. 111 Mainade auf einem Skyphos aus Chiusi (*Furtwängler, Beschreib. d. Vasensamml. im Antiquarium zu Berlin* 2589, S. 731; abg. *Gerhard, Trinkschalen und Gefäße* Taf. 27. *Furtwängler-Reichold, Gr. Kunstmalerei* 125 [vgl. *Hauser* ebenda 3, 28 ff.], nach *Charlotte Fränkel, Satyr- und Bakchennamen auf Vasenbildern* 109 (vgl. 96 f. nr. x) eine sterbliche Dienerin des Dionysos. Zur Inschrift vgl. *P. Kretschmer, Die griech. Vaseninschriften* 175.

7) Im *Ἀγὼν Ὁμήρου καὶ Ἡσιόδου* (*Biographi* ed. *Westermann* 34, 24 = *Hesiod* ed. *Rzach* [Leipzig 1902] S. 436, 2) heißt es bei der Aufzählung der verschiedenen Mütter Homers: *οἱ δὲ Θεμίστην*, wofür *Barnes*: *Θεμιστώ*, *E. Maaß, Oesterr. Jahreshefte* 11 (1908), 24 und Anm. 66: *Θέμιν* vermutet. Doch wird m. E. die Lesart *Θεμιστώ* geschützt durch *Paus.* 10, 24, 3: *Κύπριοι . . . οἰκειοῦνται Ὁμηρον, Θεμιστώ τε αὐτῷ μητέρα εἶναι τῶν τινα ἐπιχωρίων γυναικῶν λέγουσι*, und weiter führt *Pausanias* Verse des alten kyprischen Wahrsagers Euklos an, in denen gleichfalls Themisto als Mutter Homers genannt wird. [Höfer.]

Themistonoë (*Θεμιστονόη*), Tochter des Keyx (s. d.), Gemahlin des Aressohnes Kyknos, *Hes. Scut.* 356. Ihr Name knüpft wahrscheinlich ursprünglich, wie der der Themisto (s. d.) an den Kultus der Themis an, *Gruppe, Gr. Myth.* 587, 3. [Höfer.]

Theo (*Θεώ*), Name einer Jungfrau, neben ihren Gefährtinnen *Θεανώ*, *Ἀστεροπη*, *Ἱππολύτη*, *Ἀλκηστις* (der Name der sechsten Jungfrau ist unleserlich) dargestellt auf einem nach *L. Pollak, Arch.-Epigr. Mitt. aus Oest.* 18 (1895), 21 nr. 21 dem Xenotimos zuzuweisenden Onos aus Eretria, *Δελτ. ἀρχ.* 8 (1892), 78 f. *Hartwig, Ἐφημ. ἀρχ.* 1897, 134 f. und Tafel 10, 1. *Collignon* und *Couve, Catal. des vases peints du musée national d'Athènes* (1902) nr. 1588 S. 505 f. *C. Robert, Die Knöchelspielerinnen des Alexandros* (*21. Hallisches Winckelmannsprogr.*) S. 20 Anm. 47. [Höfer.]

Theoboon (*Θεοβόων*), in der rationalistischen Umbildung der Antiopesage Sohn des von Zeus stammenden Bronton (*Βράτων Cedren.*, der auch statt Theoboon die Form *Θεόβοιος* [*Θεόβοος*, *Malalas*] bietet), Bruder des Nykteus, Verwandter der Dirke. Er schwängert die Antiope, und die von dieser geborenen Zwillinge, Amphion und Zethos, benennen die von ihnen gegründete Stadt zur Erinnerung an ihren Vater *Θῆβαι*, *Ioh. Antioch.* im *Schol. Tzetz.* ad *Exeges. Hom. Il.* p. 132, 25 ff. 145, 21. *Tzetz. Chiliad.* 1, 319 ff. *Kephalion* (*F. H. G.* 3, 628 *Frgm.* 6) bei *Malalas* ed. *Bonn.* 1, 45 f. 49. *Cedrenus* 1, 44, 1 ff. Vgl. *Suid.* s. v. *Ἀντιόπη*, wo Theoboon nicht genannt, sondern als *'τις τῶν πολιτῶν'* bezeichnet wird; vgl. *E. Bethe, Thebanische Heldenlieder* 2 Anm. 2. *Ernst Graf, Die Antiopesage* (*Diss. Zürich* 1884) S. 24. [Höfer.]

Theobule (*Θεοβούλη*). 1) Bei *Hygin. f.* 97: *'Arcesilaus Lyci et Theobulae filius'* vermutet *Bunte* für Lyci: Arcilyci (vgl. *Hom. Il.* 14, 451) und bemerkt zu Theobulae *'Hanc aliunde non novi'*. Doch steht bei *Tzetz. Prooim. Alleg. Hom. Il.* 534: *τούτου* (*Ἀλέκτορος*) *καὶ Ἀρχεσίλαος, μητρὸς δὲ Κλεοβούλης* über *Κλεοβούλης*: *ἢ Θεοβούλης*. — **2**) Bei *Hygin. f.* 224, wo überliefert ist: *Myrtilus, Mercurii et Theobules filius*

schreiben nach dem Vorgang von *Muncker* auch *Bunte, Bursian, Jahrb. f. klass. Phil.* 93 (1866), 773, Anm. 23 und *M. Schmidt* (p. 132, 17) *Mercurii et Cleobules filius.* Bei dem Schwanken in dem Namen der Mutter des Myrtilos (Kleobule [s. d. nr. 4], Myrto [s. d. nr. 1], Phaethusa oder Klymene [Bd. 2, Sp. 3317, 33 f.], Klytia [*Hygin. Astron.* 2, 13]) ist eine Änderung des überlieferten Namens Theobule wohl nicht nötig, zumal wenn man das oben unter 1) Angeführte berücksichtigt. [Höfer.]

Theodaimon (*Θεοδαίμων*). Ein Relief aus Amphipolis mit einer merkwürdigen Darstellung (s. unten) trägt die Widmung: *Ἱερητεύοντος Ζωίλου τοῦ Κασσάνδρου Τοτόητι Θεοδαίμονι Ὕπνῳ Πόπλιος Κλώδιος Σέλευκος τὴν εὐχήν*, *Cousinéry, Voyage en Macédoine* 1, 125, pl. 8. *Le Bas* nr. 1417. *Perdrizet, Corr. hell.* 19 (1905), 532. 22 (1908), 350 ff. (mit Abbildung nach *Cousinéry* auf S. 353). *W. Baege, De Macedonum sacris* (*Diss. phil. Hal.* 22, 1 [1913]), 181 f. Die oben angegebene Lesung ist nach *Perdrizet* a. a. O. 22, 351 f. sicher: weder das von *Cousinéry* für *Θεοδαίμονι* gelesene *Ἀγαθοδαίμονι* (vgl. auch *Dimitzas, Μακεδονικά* nr. 864) noch das von einem Anonymos in der griechischen Zeitung *Κωνσταντινούπολις* 1891 nr. 174 statt *Τοτόητι* vorgeschlagene *τῷ(ι) γόητι Θεοδαίμονι κ. τ. λ.* ist anzunehmen. *Perdrizet* hatte anfangs den Gedanken, Totoës mit dem ägyptischen Thot, der aber keine Beziehung zum Schlaf hat, zusammenzustellen, später dachte er mit Beziehung auf die Darstellung (s. unten) an Einfluß des Gnostizismus und der Mithrasreligion. *Baege* a. a. O. 181. Anm. 1 verweist auf den Personennamen *Τοτόης*, der sich häufig in Papyri findet (*Greek Papyri in the Brit. Mus.* ed. *Kenyon* III p. 6. 8—11. 15. 16) und nimmt eine Auswanderung von Thrakern mit diesem theophoren Namen nach Ägypten an. Auf dem Relief ist ein Esel dargestellt, aus dessen Rumpf sich ein weibliches Haupt, das vielleicht mit einer Feder geziert ist, erhebt; zwei Schlangen winden sich um den Körper des Esels, dessen Schwanz in einen Schlangenkopf ausläuft. Am Boden befinden sich nach oben stehende Dolche, mehrere Skorpione und etwas, das wie lodernde Flammen aussieht. Ob man mit *Perdrizet* als Anlaß zur Stiftung des Reliefs eine schreckliche Traumerscheinung annehmen soll, die Seleukos auf Rat des Zoilos durch eine Weihung an Totoes darstellen und dadurch gewissermaßen in ihren Wirkungen aufheben wollte, bleibe dahingestellt. *Perdrizet* nennt den Totoes *'un dieu obscur et inférieur, sans culte organisé, un démon, un dieu thrace = Hypnos'*. Ist Totoes, was wahrscheinlich ist, ein thrakischer Gott, denn Amphipolis liegt in dem früher zu Thrakien gerechneten Teil Makedoniens, so darf man seinen Namen wohl zusammenstellen mit *Τοτῖς*, dem Namen einer thrakischen Gottheit: *Βενδῖς*, *Ἀταργατῖς*, *Μολῖς*, *Τοτῖς* (*ἔστι δὲ ταῦτα ὀνόματα δαιμόνων τιμωμένων παρὰ Θρᾳξίν*), *Herodian* ed. *Lentz* 2, 761, 1 ff. (vgl. 1, 107, 21). Dieselben Namen begegnen bei *Theodos.* in *Grammat. Gr.* ed. *Hilgard* 4, 1, S. 328, 22, nur daß hier *Τιτῖς* statt *Τοτῖς* steht. Nach *Tomaschek, Die alten Thraker* 2, 48 in *Sitzungsber. der kaiserl. Akad. der Wiss. phil.-hist. Cl.* 130 (1893) wäre Totis eine aus dem semitischen Orient nach Phrygien eingedrungene Göttin, zu deren Namen er, wie auch *Kaibel, Gött. Gel. Nachr.* 1901, 513 (vgl. 511), den phrygischen Namen *Τόττης* (so! nicht Pottes, wie oben Bd. 2, Sp. 2535, 3 steht) vergleicht. Vielleicht darf man auch an das Geschlecht oder die Phratrie der *Τοττε[ῖδαι?]* auf Chios erinnern, *Ἀθηνᾶ* 20 (1908), 205 ff. *A. Plassart et Ch. Picard, Corr. Hell.* 37 (1913), 218. 220. Auf jeden Fall aber ist ein Zusammenhang des Totoes mit *Τοτῖς* anzunehmen. In der Weihinschrift wird man *Θεοδαίμονι* als Epitheton zu *Ὕπνῳ* aufzufassen haben; es scheint sonst nicht vorzukommen. Denn daß *Τοτόης*, *Θεοδαίμων* und *Ὕπνος* drei verschiedene Gottheiten sind, ist, wenn auch möglich, so doch unwahrscheinlich. Vielleicht geht die oben erwähnte Darstellung auf ägyptische Vorstellung zurück. Der Esel ist das Tier des Set (s. Sp. 773, 42 ff. Sp. 778), und so erscheint Set als böses Geschöpf mit Eselskopf neben Schildkröten, Schlangen und Krokodil auf einem Talisman aus Edfu, *Daressy, Ann. Serv. Ant.* 12, 143 f. *A. Wiedemann, Arch. für Religionswiss.* 17 (1914), 220 Anm. 1. [Höfer.]

Theodaisios (*Θεοδαίσιος*), Beiname des Dionysos, *Hesych.* Der Name soll nach *Rich. Schmidt, De Hymenaeo et Talasio dis veterum nuptialibus* (Diss. Kiel 1886) S. 27 den Dionysos als Hochzeits- und Ehegott bezeichnen, da *δαίσιν* besonders vom Hochzeitsmahle gebraucht werde; vgl. *Hesych. Ἡρόχια· τὰ Θεοδαίσια. οἱ δὲ ἑορτήν· οἱ δὲ ἱερά*, was sich nach *Schmidt* auf die Hera als Ehegöttin bezieht. *Gruppe, Gr. Myth.* 736, 4 und *Theophil Saucius, Andros* (*Sonderschr. des österr. arch. Inst.* VIII) S. 111 leiten den Namen *Θεοδαίσιος* und den Namen des als dionysisch wenigstens für Kyrene (*Suid.* s. v. *Ἀστυδρόμια*) und Andros, wo während der Festfeier aus einer Quelle sieben Tage lang Wein floß (*Plin. N. H.* 2, 231. 31, 16. *Paus.* 6, 26, 2. *Philostr. Imag.* 1, 25) bezeugten Festes *Θεοδαίσια* davon ab, daß dem Gotte bei seiner Epiphanie ein Mahl bereitet wurde. Indem jedoch der Gott selbst Wein fließen läßt, ist er gleichzeitig auch der Bewirtende. S. auch *Nilsson, Gr. Feste* 279 f. 471, wo die *Θεοδαίσια* ausführlich behandelt werden. [Höfer.]

Theodoros (*Θεόδωρος*) 1) ein Hirt in Erythrai, von der Nymphe Idaia Vater der Sibylle Herophile, *Paus.* 10, 12, 7. Die Inschrift einer in der Sibyllinischen Quellgrotte in Erythrai gefundenen Basis, die ein Bild der Sibylle trug, bezeichnet die Herophile als *Σίβυλ]λα νύμφης καὶ Θεοδώρου Ἐρυθραία* (*Buresch, Athen. Mitt.* 17 (1892), 17. *Wochenschr. f. klass. Phil.* 1891, 1043. *S. Reinach, Rev. des ét. gr.* 4 (1891), 280), und die Sibylle spricht von sich selbst: *καὶ Θεόδωρος ἔφη θνητὸς ἐμοὶ γενέτης*, *Ath. Mitt.* a. a. O. 21 Vers 4. *Wochenschr.* a. a. O. 1042. *Rev. des ét. gr.* a. a. O. 281. Nach *Suid.* s. v. *Σίβυλλα* (p. 739, 10 *Bernh.*) geht die Angabe, daß Theodoros der Vater der Herophile ist, auf *Hermippos* — gemeint ist wohl der Schüler des Kallimachos, *Buresch, A. M.* a. O. 25 —

zurück: *Σίβυλλα, Ἀπόλλωνος καὶ Λαμίας· κατὰ δέ τινας Ἀριστοκράτους καὶ Τδάλης (Ἰδαίας, E. Maaß, De Sibyllarum indicibus* 28 Anm. 66, um Übereinstimmung mit *Paus.* a. a. O. zu erzielen), *ὡς δὲ Ἕρμιππος Θεοδώρου.* — 2) Auf einem im Asklepieion in Athen gefundenen Relief (abg. *Svoronos, Das Athener Nationalmuseum: Deutsche Ausgabe von W. Barth* Taf. 33 nr. 1401 rechts unten = *Arch. Jahrb.* 29 [1914], 218 Abb. 11) ist ein Reiter dargestellt mit der Inschrift *Θεόδωρος ἥρως.* Unter diesem soll nach *Svoronos* a. a. O. 538 Anm. 4 zu S. 537 (vgl. auch *Kutsch, Attische Heilgötter = Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten* 12, III S. 85 nr. 106 S 127 nr. 48) nicht ein gewöhnlicher heroisierter Sterblicher, als welcher er aber S. 350 erklärt wird, zu verstehen sein, sondern ein Heros aus dem Asklepioskreise, vielleicht ein Sohn oder ein Geliebter des Gottes oder ein Pferdearzt; s. dagegen *L. Malten, Arch. Jahrb.* a. a. O. 219 Anm. 1. Vgl. auch *Furtwängler, Ath. Mitt.* 3 (1878), 291. [Höfer.]

Theognete (*Θεογνήτη*), Tochter des Laodikos, Gemahlin des Aison, Mutter des Jason, *Andron* im *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 45. [Höfer.]

Theogone (*Θεογόνη*), von Ares Mutter des lydischen Königs Tmolos (s. d.), *Pseudo-Plut. de fluv.* 7, 5. [Höfer.]

Theogonien s. am Ende des T.

Theoi A(n)gdisteis (*Θεοὶ Ἀνγδιστεῖς*) auf einer Inschrift aus Eumenia in Phrygien, *C. I. G.* 3, 3886, 6 *add.* p. 1103 = Kybele und Attis, *Gruppe, Gr. Myth.* 1088, 2. [Höfer.]

Theoi Agnostoi (*Θεοὶ ἄγνωστοι*). Der Kult der 'unbekannten Götter' ist wie der Kult der '*πάντες θεοί*' oder einfach der '*θεοί*' hervorgegangen aus dem Bestreben, 'jeder Gottheit das Ihrige zu geben', aus dem Wunsche, mit seiner Verehrung 'nicht nur die bekannten und anerkannten, sondern auch die unbekannten Götter zu umfassen und dadurch die von fremdländischen Kulten so leicht beeinflußte Superstition zu beruhigen' (*Usener, Götternamen* 345) vgl. *Philostr. vit. Apoll.* 6, 3: *σωφρονέστερον γὰρ τὸ περὶ πάντων θεῶν εὖ λέγειν καὶ ταῦτ' Ἀθήνησιν, οὗ καὶ Ἀγνώστων Δαιμόνων βωμοὶ ἵδρυνται.* In Phaleron gab es *βωμοὶ θεῶν τε ὀνομαζομένων ἀγνώστων καὶ ἡρώων, Paus.* 1, 1, 4. Vgl. auch die Bezeichnung der von den Einwohnern von Phaleron irrtümlich getöteten Argeier, die mit dem Palladion dorthin gekommen waren, als *ἀγνῶτες, Pollux* 8, 119. *Hesych.* s. v. *ἀγνῶτες*; vgl. oben Bd. 3, Sp. 3420, 4ff. s. v. Palladion. An die *Ἀγνώστων δαιμόνων βωμοί* knüpfte der Apostel Paulus an in seiner Areopagrede, in der er von einem Altar in Athen sprach, *ἐν ᾧ ἐπεγέγραπτο Ἀγνώστῳ Θεῷ* (*Acta Apost.* 17, 23); vgl. auch die *βωμοὶ ἀνώνυμοι κατὰ τοὺς δήμους τῶν Ἀθηναίων, Diog. Laert.* 1, 110. *Hesych.* s. v. *βωμοὶ ἀνώνυμοι.* Die zwei Stellen im pseudolukianischen *Philopatris* (*νὴ τὸν Ἄγνωστον ἐν Ἀθήναις* 6, cap. 9, und *τὸν ἐν Ἀθήναις Ἄγνωστον*, cap. 29) setzen die Stelle der *Apostelgeschichte* voraus (*Usener* a. a. O. 345, 45). In Olympia stand beim großen Zeusaltar *Ἀγνώστων θεῶν βωμός* (*Paus.* 5, 14, 8). Eine Inschrift aus Pergamon weiht nach der höchst wahrscheinlichen Ergänzung von *Hepding,* [*Ath. Mitt.* 35 (1910), 455 f. (vgl. *Deissmann, Die christliche Welt* 24 [1910], 218 ff.) einen Altar: *Θεοῖς Ἀγν*[*ώστοις*]. Vgl. *Usener, Rohde, Hepding* aa. aa. OO. *Jessen* bei *Pauly-Wissowa Suppl.* 1, 28 ff. *C. Pascal, Il culto degli dei ignoti a Roma, Bull. comun. Rom.* 22 (1894), 188 ff. *Wendland, Die hellenistisch-röm. Kultur* 78, 2. *Gruppe, Gr. Myth.* 1092, 2. *v. Prott, Fasti sacri* 7. *Fr. Poland, Gesch. d. griech. Vereinswesens* 212.

Vorstehender Artikel ist schon im Jahre 1912 gesetzt worden. Seitdem ist die Literatur (und auch das Material) bedeutend erweitert worden, hauptsächlich im Anschluß an das bedeutsame Werk von *E. Norden, Agnostos Theos* (Leipzig 1913); vgl. die Besprechungen von *O Weinreich, Deutsche Literaturzeitung* 34 (1913), 2949 ff. *W. Jaeger, Gött. Gel. Anz.* 1913, 569 ff. *Reitzenstein, Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum* 31 (1913), 146 ff. 395 ff. *R. Wünsch, Berl. Phil. Wochenschr.* 34 (1914), 1065 ff. *Th. Plüß, Wochenschr. für klass. Phil.* 1913, 553 ff. 1914, 852 ff.; s. ferner: *Ad. Harnack, Ist die Rede des Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandteil der Apostelgeschichte = Texte u. Untersuch. zur Gesch. der altchristl. Literatur* 39 (1913), 1 ff. *Th. Birt, Ἄγνωστοι θεοί und die Areopagrede des Apostels Paulus* in *Rhein. Mus.* 69 (1914), 342 ff. (vgl *P. Corssen, Zeitschr. f. neutest. Wissensch.* 14, 309 ff.). *O. Weinreich, De dis ignotis quaestiones selectae* (= *Arch. f. Religionswissenschaft* 18 [1915], 1 ff.). Nicht zugänglich war mir *Francis Cranford Burkilt, Agnostos Theos* in *Journ. of theol. stud.* (Oxford) 15 (1914), 455, vgl. *Bursians Jahresber.* 44. Jahrg., Bd. 174 —177, S. 319. Auf *Nordens* Standpunkt stehen im großen und ganzen *W. Jaeger, Reitzenstein, Weinreich,* während *Plüß* und *Birt* beachtenswerte Einwendungen vorgebracht haben. Der Singular *ἄγνωστος θεός* der *Apostelgeschichte* ist nach *Norden* (dagegen *Plüß* a. a. O. 1913, 555. 558) eine absichtliche Änderung des durch antike Zeugnisse als authentisch überlieferten Plurals: 'der Verfasser der Areopagrede hat die polytheistische Altarinschrift durch Umwandlung des Numerus monotheisiert' (*Norden* 121). Der Singular ist überhaupt in der altgriechischen Kulturwelt nicht nachweisbar, sondern gehört der Zeit der Theokrasie oder des Synkretismus an. So nennt *Lydus de mens.* p. 109, 24 *Wünsch* den Gott der Juden einen 'unbekannten Gott'; *Λίβιος* (*Λίλαιος* cod.) *ἐν τῇ καθόλου Ῥωμαϊκῇ ἱστορίᾳ ἄγνωστον τὸν ἐκεῖ τιμώμενόν φησι*; vgl. *Lucan. Phars.* 2, 593: *dedita sacris | Incerti Iudaea dei* und dazu *Schol. Bern.* p. 85 *Usener: Livius de Iudaeis 'Hierosolimis fanum cuius deorum sit non nominat'. Lydos* hat also das ihm durch die theosophische Spekulation späterer Zeit bekannte *ἄγνωστος* eingesetzt (*Norden* 60 f.). Daß die Areopagrede von Paulus nicht gehalten worden, sondern von dem Redaktor an *Apollonios von Tyana* angeknüpft ist, steht wohl trotz *Harnack* fest; s. auch *E. Schwartz, Gött. Gel. Anz.* 1911, 671. Apollonios hat in Athen eine Predigt (*διάλεξις*) über Opfer und Gebete gehalten, die inhaltlich mit der Schrift *περὶ θυσιῶν* verwandt gewesen ist, von der ein Fragment durch Ver-

mittlung des *Porphyrios* bei *Eusebios* (*Praep. ev.* 4, 13) erhalten ist, *Norden* a. a. O. 42 ff. *Jaeger* a. a. O. 607 ff.; vgl. aber auch *W. Schmid, Wochenschr. f. klass. Phil.* 1918, 259. Die oben Sp. 613, Z. 44 f. abgedruckte Stelle des *Philostratos* hält *Birt* a. a. O. 346 ff. für verderbt und schreibt *σωφρονέστερον γὰρ τὸ περὶ πάντων θεῶν εὖ λέγειν καὶ ταῦτα ⟨μάθοις ἂν* oder auch *εὕροις ἂν⟩ Ἀθήνησιν κ.τ.λ.*; s. dagegen *H. Lietzmann, Rhein. Mus.* 71 (1916), 280 f. *Plüß, Wochenschr.* 1913, 556, *Festgabe Hugo Blümner überreicht* 42 ff. *W. Schmid, Wochenschr. f. klass. Phil.* 1918, 256 ff. Dem Redaktor der Apostelgeschichte folgen *Euthalios Diakon. ed. cathol. epist.* bei *Migne, Patrol. Ser. Gr.* 85, 692 (*Ἐπίγραμμα τοῦ ἐν Ἀθήναις βωμοῦ: Θεοῖς Ἀσίας καὶ Εὐρώπης καὶ Λιβύης θεῷ τε ἀγνώστῳ καὶ ξένῳ* — denselben Wortlaut der Inschrift geben auch *Oikumenios, Comment. in acta apostol.* 26 bei *Migne, Ser. Gr.* 118, 237 und *Theophylakt. Expos. in acta apostol.* 17 bei *Migne, Ser. Gr.* 125, 745 — *Τόδε τὸ ἐπίγραμμα Παῦλος ἀναγνοὺς Ἀθήνησι ἐδημηγόρει*). *Isidor. Pelus. Epist.* 4, 69 bei *Migne, Ser. Gr.* 78, 1128 (der, wie *Oikumenios* und auch *Theophylakt.* die Inschrift *Ἀγνώστῳ θεῷ* auf Pan bezieht, den die Athener vor der Schlacht bei Marathon nicht gekannt und verehrt hätten, daneben aber noch angibt, die Athener hätten bei einer Pest, nachdem sie vergebens von ihren Göttern Hilfe erbeten hätten, im Glauben, es gäbe wohl noch einen Gott, der bisher bei ihnen noch keine Verehrung genossen und daher die Seuche geschickt hätte, einen Tempel und Altar mit der Widmung *Ἀγνώστῳ θεῷ* gebaut, worauf die Pest sofort erloschen sei). *Athanas. Comment. de templo Iudaeor.* bei *Migne, Ser. Gr.* 28, 1428 (der die Stiftung des athenischen Tempels mit der Altarinschrift *Ἀγνώστῳ θεῷ* auf Apollon zurückführt). *Ioann. Chrysost. in acta apostol. homilia* 38 bei *Migne, Ser. Gr.* 60, 268 (vgl. auch *Theophylakt.* a. a. O.), der als Grund für die Errichtung des Altars mit der Inschrift *Ἀγνώστῳ θεῷ* die Besorgnis der Athener angibt, *'μή ποτε καὶ ἄλλος τις (θεὸς) ᾖ αὐτοῖς μὲν οὐδέπω γνώριμος, θεραπευόμενος δὲ ἀλλαχοῦ'*. Daß Paulus (oder vielmehr der Redaktor) den ursprünglichen Plural der Altarinschrift in den Singular umgesetzt hat, bezeugt *Hieronymus ad Titum* 1, 12: *'Inscriptio autem arae non ita erat, ut Paulus asseruit, ‚ignoto deo', sed ita: ‚Diis Asiae et Europae et Africae, diis ignotis et peregrinis.' Verum quia Paulus non pluribus diis indigebat ignotis, sed uno tantum ignoto deo, singulari verbo usus est'*; vgl. *Norden* 117 ff. *Weinreich, De dis ign.* 25 ff. Von Altären: *'ignotis deis'* in Athen geweiht berichten auch *Tertull. adv. Marc.* 1, 9 (vgl. *adv. nat.* 2, 9: *ara inscripta ignotis deis* und dazu *Birt* a. a. O. 356 f.) und *August. de civ. dei* 6, 3. Aus der Stelle bei *Minuc. Fel.* 6, 2 p. 12, 10 *Schöne: 'undique (Romani) hospites deos quaerunt et suos faciunt, ... aras exstruunt etiam ignotis numinibus ex manubiis'* hat *Norden* 118 f. auf das Vorhandensein eines Altars in Rom mit der Inschrift: *'ignotis deis'* geschlossen, ein Umstand, der möglicherweise den *Hieronymus* irrtümlich veranlaßt habe, einen solchen Altar für Athen anzunehmen. Dagegen erkennt *Birt* 385 in den *ignoti dei* des *Minucius* solche Götter, deren Namen den Römern bisher fremd gewesen waren, wie Anubis, Isis, Sarapis, Mithras. *Birt* 384 ff. nimmt drei Bedeutungen für *ἄγνωστος θεός* bzw. *ignotus deus* an, einmal bedeutet es den ausländischen Gott, der zwar einen Namen führt, aber einen solchen, den der Hörer, der Laie nicht versteht (vgl. *Ov. Met.* 14, 366: *ignotosque deos ignoto carmine adorat*), zweitens bedeutet es den Gott, dessen Gestalt man nicht kennt, von dem ein Abbild unbekannt ist (vgl. *ἄγνωσταί μορφαί* der Hera, *Parmenion* in *Anth. Planud.* 216; *οὐκ ἄγνωστος Φοῖβος θεός*: 'der in seiner Erscheinung wohl bekannte Gott Phoibos', auf einem Maueranschlag in Ägypten, *Klio* 2, 278. *Reitzenstein* 415, 2. *Weinreich, De dis ign.* 34 ff.); drittens sind *ἄγνωστοι θεοί* Götter, für die man keinen Namen feststellen kann (*Paus.* 1, 1, 4. 5, 14, 8. *Philostr.* a. a. O.). Hierher gehören auch die *βωμοὶ ἀνώνυμοι Diog. Laert.* 1, 110.

Wie der Bericht der Kommentatoren der Apostelgeschichte, die den *ἄγνωστος θεός* auf Pan beziehen, auf *Herod.* 6, 105 zurückgeht, so wird die Quelle für die Erzählung der Errichtung eines Altars für den 'unbekannten Gott' zur Abwendung einer Pest in dem Bericht des *Diog. Laert.* a. a. O. zu suchen sein. Denn nur dieser gibt als Grund zur Berufung des kretischen Sühnepriesters Epimenides nach Athen eine Pest an, unter der die Athener schwer zu leiden hatten: Epimenides läßt weiße und schwarze Schafe nach dem Areopag führen, sie dort frei laufen mit dem Auftrag an seine Begleiter, wo sich ein Schaf niederlasse, es zu opfern *τῷ προσήκοντι θεῷ*. 'Daher kann man', heißt es weiter, 'auch jetzt noch in den Demen von Attika als Erinnerung an die damals vollzogene Sühnung *βωμοὶ ἀνώνυμοι* finden', *Stengel, Die griech. Kultusaltertümer* 109 (143²). *Diels, Sitzungsber. d. K. Preuß. Akad. d. Wiss. zu Berlin* 1891, 391 Anm. 4. *H. Demoulin, Epiménide de Crète* 107 f. Auf diesen Altären stand also nur *θεῷ* oder *τῷ θεῷ* (bzw. mit einem Eigenschaftswort, *Plüß* a. a. O. 1914, 858), während der Name des Gottes fehlte. *Birt* 387 identifiziert diese *βωμοὶ ἀνώνυμοι* mit den für Phaleron bezeugten *βωμοὶ θεῶν τε ὀνομαζομένων ἀγνώστων καὶ ἡρώων*, wo *Rohde, Psyche* 1², 174 Anm. 1. *Hitzig-Blümner* zu *Paus.* 1, 1, 4. *Oikonomos, Ath. Mitt.* 35 (1910), 310 *ἀγνώστων* auch auf *ἡρώων* beziehen wollen; vgl. aber auch *Jaeger* a. a. O. 579 f. *Plüß, Wochenschr. f. klass. Phil.* 1913, 555. Nach *W. Schmid, Wochenschr. f. klass. Phil.* 1918, 260 und Anm. 1 besteht die Möglichkeit anzunehmen, daß *Philostratos* überhaupt nicht an einen Altar mit der Aufschrift *ἀγνώστοις θεοῖς* gedacht habe, sondern vielmehr an Altäre sonst unbekannter und nicht verehrter, nur den Athenern eigener Götter, wie z. B. des *Ἕλεος*. Auffallend ist jedenfalls, daß die Kommentatoren zur Apostelgeschichte, mögen die von ihnen angegebenen *αἴτια* geschichtlich auch wertlos sein, übereinstimmend von einem nicht überhaupt, sondern nur in Athen zeitweilig noch unbekannten und unbenannten Gotte sprechen. Nach *Birt* 350. 352 ff. sind überhaupt im ganzen

Altertume Altarinschriften *ἀγνώστῳ θεῷ* oder *ἀγνώστοις θεοῖς* unbekannt gewesen, das Ursprüngliche ist das einfache *θεῷ*, *τῷ θεῷ*, *θεοῖς*, *τοῖς θεοῖς* gewesen; vgl. aber auch *Plüß, Wochenschr.* 1913, 555. 1914, 855. Einen beachtlichen Einwurf gegen diese Annahme würde die schon oben erwähnte Inschrift aus Pergamon an die Hand geben, wenn ihre Ergänzung über jedem Zweifel stände.

Der Altar aus dem heiligen Bezirk der Demeter in Pergamon mit der Inschrift ΘΕΟΙΣ ΑΓΙ *Καπίτω[ν] δαδοῦχο[ς]* ist abgebildet bei *Ad. Deissmann, Paulus* zwischen S. 178/179; ein verkleinertes Faksimile der Inschrift gibt auch *Weinreich, De dis ignotis* 30. Die Ergänzung zu *ἀγνώστοις* halten für richtig *Hepding* a. a. O. *Deissmann* a. a. O. 180 (vgl. *Die Christliche Welt* 24 [1910], 281 ff.). *E. Schwartz, Gött. Gel. Anz.* 1911, 671. *Weinreich, Deutsche Lit. Ztg.* a. a. O. 2958. *De dis ign.* 30 ff. *W. Schmid, Wochenschr. f. klass. Phil.* 1918, 257, 2. *Jalabert, Mélanges de la faculté orientale Université Saint-Joseph Beyrouth* 5, 2 (1912), p. L (vgl. auch *Plüß* a. a. O. 1914, 859), die sich gegen die vorgeschlagenen Ergänzungen *ἁγι[ωτάτοις*, woran vorübergehend *Hepding* a. a. O. gedacht hatte und was von *Kern, Hermes* 46 (1911), 434 empfohlen wird, oder *ἁγ[γέλοις* (vgl. die lateinische Inschrift aus Viminacium: *Dis Angelis, Österr. Jahreshefte* 8 [1905], Beiblatt S. 5; vgl. *Bousset, Arch. f. Religionswiss.* 18 [1915], 171 f.) aus inneren, gegen die Ergänzungen *ἁγ[νοῖς* oder *ἁγ[ίοις* aus äußeren (diese Ergänzungen würden den durch die Symmetrie der Inschrift geforderten Raum nicht füllen) Gründen wenden. Das letztere Bedenken würde durch die Ergänzung *ἁγ[νίαις* gehoben werden; vgl. *Pollux, Onomast.* 1, 24: *θεοὶ ἀποτρόπαιοι, λύσιοι, καθάρσιοι, ἁγνῖται.* Auch an *θεοῖς ἁγ]οίοις* oder *ἁγ]ροτέροις* hat man gedacht, s. d. Art. *Theoi Agreis* Sp. 622. — *Norden* a. a. O. 56 Anm. 1 und *Birt* a. a. O. 352 Anm. 1 halten die Ergänzung zu *ἁγ[νώστοις* wenn auch für möglich, so doch für allzu unsicher, um daraus weitere Folgerungen zu ziehen. Einen weiteren wichtigen Beleg für die 'unbekannten Götter' würde das in einem Papyrus in Chicago enthaltene Fragment eines Hymnus auf Apollo geben, an dessen Ende die Worte *ἐπ' ἀγνώστοις ἐπιλοιβαί* stehen, die man auf die *θεοὶ ἄγνωστοι* bezogen hat, indem man vor *ἐπ' ἀγνώστοις ⟨θεοῖσιν⟩* ergänzt, *Class. review* 28 (1914), 143. *Weinreich, De dis ign.* 45 f.

Weniger, Klio Beiträge zur alten Gesch. 14 (1915), 414 sieht in den *θεοὶ ἄγνωστοι* chthonische unheimliche Mächte, deren Name nicht genannt wird, sowohl aus heiliger Scheu vor ihrem Walten in der Stille, das tiefes Geheimnis umhüllt, als auch, weil der Begriff vorsichtig alle schadenden Mächte ohne Auslassung in Einem zusammenfassen sollte, auf daß keiner übergangen blieb und sich verletzt fühlen konnte. Nach *Pascal* a. a. O. (= *Studii di antichità e di mitol.* 85 ff.; vgl. *Gruppe, Bursians Jahresber.* 102 [1899], 241. *Gr. Myth.* 1092, 2) sind die 'unbekannten Götter' ursprünglich Ortsgottheiten und stehen in einer bisher rätselhaften Beziehung zu Pan (vgl. auch oben Sp. 615, Z. 25). Was schließlich die Frage betrifft, ob die Überlieferung darauf hinweist, einen oder mehrere Altäre für die 'unbekannten Götter anzunehmen', so spricht nur für Olympia das Zeugnis des *Pausanias* (5, 14, 8: *Ἀγνώστων θεῶν βωμός*) klar dafür, daß einer Mehrheit von Göttern *ein* Altar errichtet war, während die Überlieferung für Phaleron bei *Paus.* 1, 1, 4, wo in den Worten *βωμοὶ θεῶν τε ὀνομαζομένων ἀγνώστων καὶ ἡρώων* trotz *Rohde, Psyche* 1², 174, 1 und *Oikonomos, Ath. Mitt.* 35 (1910), 310 *ἀγνώστων* nur zu *θεῶν* gehören wird, nicht auch zu *ἡρώων*, und für Athen bei *Philostr.* die Möglichkeit offen läßt, an mehrere Altäre mit je einem unbekannten Gotte zu denken, vgl. *Plüß* a. a. O. 1913, 555. [Höfer.]

Theoi Agoraioi (*Θεοὶ Ἀγοραῖοι*), die in einer Beziehung zu der *ἀγορά* stehenden Gottheiten, *Aesch. Agamn.* 90. *Pollux* 1, 24. Ob in der Inschrift aus Thera (*I. G.* 12, 3 nr. 452; vgl. *I. G.* 12, 3 *Suppl.* p. 301. *Collitz* 4772) *Ἀγορηΐοις* = *θεοῖς Ἀγοραίοις* ist oder ob damit ein sonst unbekanntes Fest gemeint ist, ist zweifelhaft, *Hiller v. Gaertringen, Die Insel Thera* 202 ff. *Ziehen, Leges Graec. sacr.* 2, 1 p. 315 f. zu nr. 127. Von einzelnen Göttern führen diese Epiklesis: Artemis in Olympia (*Paus.* 5, 15, 4), Athena in Sparta (*Paus.* 3, 11, 9), Themis (*Hesych.*), besonders häufig Zeus und Hermes, worüber *Wentzel* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Agoraios die Zeugnisse zusammengestellt hat. Für Hermes kommt hinzu das Weihepigramm aus Delos, *Corr. hell.* 29 (1905), 227 nr. 86 = *I. G.* 11, 4, 107 nr. 1143: *Ἀγοραίῳ Ἑρμεῖ.* [Höfer.]

Theoi Agreis, Theoi Agrioi (*Θεοὶ Ἀγρεῖς, Θεοὶ Ἄγριοι*). Nach *Alexandros Polyhistor Ανικιακά frgm.* 75 (*F. H. G.* 2, 235; vgl. *Ed. Stemplinger, Studien zu den Ἐθνικά des Stephanos von Byzanz* [*Progr. d. Kgl. Maximilians-Gymn. München* 1902] S. 32) befanden sich in dem nach Kragos (s. d.) benannten Kragosgebirge *τὰ ἐπονομαζόμενα Θεῶν Ἀγρίων ἄντρα. ἀπαθανισθῆναι γάρ φασι τοὺς περὶ τὸν Κράγον*'; vgl. *Eust. ad Dionys. Per.* 847: *Κράγος ... ἀπὸ Κράγου ..., ὃς αὐτόθι θανὼν τιμᾶται. ἐν τούτῳ δέ φασιν οἱ παλαιοὶ τῷ Κράγῳ Θεῶν Ἀγρίων ἄντρα εἶναι*; vgl. *Benndorf-Niemann, Reisen in Lykien und Karien* 1, 76 und Anm. 4. Man wird sich wohl diese, nach *Steph. Byz.* 'unsterblich gemachten', nach *Eust.* 'toten Götter' nur schlafend zu denken haben, *Rohde, Psyche* 1², 131 Anm. 3; vgl. auch die Sage von den ewig schlafenden Heroen auf Sardinien, *Rohde, Rhein. Mus.* 35 (1880), 157 ff.; 37 (1882), 465 ff. = *Kleine Schriften* 2, 197 ff. 204 ff. Identisch (*Rohde, Psyche* a. a. O. *Weinreich, Lykische Zwölfgötter-Reliefs* [*Sitzungsber. der Heidelberger Akad. der Wiss. Philos.-hist. Kl.* 4, 1913, V] S. 16) sind die aus einer Inschrift aus Lydai in Lykien bekannten *Θεοὶ Ἀγρεῖς* (Priester *Ἀπόλλωνος καὶ Διὸς καὶ Θεῶν Ἀγρέων*), *Hicks, Journ. of hell. stud.* 10 (1889), 57 nr. 7 und die aus derselben Stadt, wo sich auch in der gleich zu erwähnenden Inschrift der theophore Name *Ἀγρεόφων* findet, *Fick-Bechtel, Die griech. Personennamen* 45. *Sittig, De Graecorum nominibus theophoris* (*Diss. Phil. Hal.* 20, 1912) 42 bezeugten *Θεοὶ Ἀγρότεροι* (Priester *Ἀπόλλωνος καὶ Διὸς καὶ Θεῶν*

Ἀγροτέρων καὶ Διοσκόρων καὶ Πανός), *Hicks* a. a. O. 56 nr. 6. Die Θεοὶ Ἀγρεῖς wurden auch in Anazarba in Kilikien verehrt: eine dem Zeus, der Hera Gamelia und dem Ares als den θεοῖς πολιούχοις gewidmete Weihinschrift ist nicht, wie man erwarten sollte, nach einem Priester der großen Götter wie Zeus und Hera datiert, sondern nach dem Priester der einheimischen Θεῶν Ἀγρέων, *Hicks* a. a. O. 11 (1890), 238 nr. 4. *Weinreich* hat a. a. O. 17 f. z. T. unter Benutzung der entsprechenden Artikel bei *Pauly-Wissowa* eine Zusammenstellung der Epikleseis Ἄγριος, Ἀγρότερος, Ἀγροτέρα, Ἀγρεύς, Ἀγραῖος (vgl. auch *E. Maaß, Orpheus* 83 Anm. 108) gegeben. Noch nicht konnte ihm die Weihinschrift auf dem Bruchstücke eines Reliefs östlich von Pautalia in Thrakien bekannt sein: Ἀγρίῳ Θεῷ Ἐπ[ηκόῳ, die offenbar dem auch als Jäger gedachten 'thrakischen Reiter' gilt, *Arch. Anzeiger* 30 (1915), 222.

Welche Götter aber sind nun unter den Ἄγριοι Θεοί zu verstehen? *Hesychios* erklärt sie für Titanen (ἄγριοι θεοί· οἱ Τιτᾶνες); vgl. *Max. Mayer, Die Giganten und Titanen* 103 Anm. 121. Die Bezeichnung Titanen wird hier in demselben Sinne, nur von Orts- und Landesheroen zu verstehen, gebraucht sein, wie von den kilikischen Titanen (*Steph. Byz.* s. v. Ἄδανα), wie von den Titanen Xanthos und Balios (*Diodoros von Tarsos* bei *Eust.* ad *Hom. Il.* 1190, 56. *H. L. Ahrens, Kleine Schriften* 368) oder dem Titanen Askos und seinem Sohne Damaskos, *Eudocia* p. 396. Die in der literarischen Überlieferung als οἱ περὶ τὸν Κράγον bezeichneten Ἄγριοι Θεοί sind wohl mit *Meineke, Anal. critica ad Athenaei Deipnosophistas* 189 und *H. Ehrlich, Rhein. Mus.* 63 (1908), 638 als Kragos und seine Brüder aufzufassen, die von *Panyasis* bei *Steph. Byz.* 633, 8 s. v. Τρεμίλη als 'des Tremiles und der νύμφη Ὠγυγίη, ἣν Πραξιδίκην καλέουσιν, ὅλοοι παῖδες' bezeichnet werden: Tloos, Xanthos, Pinaros und Kragos. Ihre Mutter hält *Ehrlich* für eine Unterweltsgöttin, und erklärt mit *Meineke*, gegen den sich aber schon *Ahrens* a. a. O. 369 gewendet hatte, ihren Grottenkultus daraus, daß in ihnen vulkanische Kräfte verkörpert seien, worauf schon ihre Namen hinwiesen: der Name Κράγος bezieht sich nach *Meineke* 'ad subterraneos fragores terraeque motus', wie auch der Namen seines Vaters Τρεμίλης auf τρέμειν hinweise, die Namen Ξάνθος und Πίναρος 'ad rutilescentes flammarum ignes et cinerum pumicumque squalores', Τλῶος statt Τρῶος von τρώειν (= perforare) ad montis foramina et fissuras.' *Osk. Treuber, Beiträge zur Geschichte der Lykier* (*Gymnasialprogr. Tübingen* 1886) 31 versteht unter den 'περὶ τὸν Κράγον' die der Vorzeit angehörigen Bewohner des Kragos überhaupt, so daß wir hier einen sehr alten Seelenkult bezeugt hätten, bei dem die Seelen der Vorfahren überwiegend als feindlich gesinnt gedacht wurden. Die einfachste, schon durch den Namen begründete Deutung (vgl. *Hicks* aa. aa. OO. *L. Malten, Kyrene* = *Philol. Untersuchungen* 20, S. 10), worauf auch die Bezeichnung des thrakischen Reiters und Jägers als ἄγριος θεός (s. oben) hinweist, wird die Θεοὶ Ἄγριοι wohl als Jäger auffassen. *Weinreich* a. a. O. 15 ff. hat die in Lykien gefundenen Zwölfgötter Reliefs mit der Darstellung (a. a. O. 1 ff. Taf. 1. 2) von je sechs Gestalten, die in der erhobenen Rechten einen Speer mit breiter Spitze tragen und unterhalb derer je sechs Hunde angebracht sind, auf unsere Θεοὶ Ἄγριοι bezogen. Die Reliefs tragen fast sämtlich die Weihung: δώδεκα θεοῖς. Dabei ist natürlich nicht an den griechischen Zwölfgötterverein zu denken — die lykischen Götter sind ja auch lauter männliche Gestalten —, sondern wir haben die altheimischen 'Jäger', die Landesheroen zu erkennen, die ursprünglich in unbestimmter Mehrheit vorhanden waren, aber vielleicht unter dem Einflusse des griechischen Zwölfgötterkreises oder infolge des allgemeinen Glaubens von der Zwölfzahl als heiliger und typischer Zahl zu einer Zwölfheit zusammengefaßt worden sind.

Man hat die Θεοὶ Ἄγριοι der Lykier für wesensgleich oder völlig identisch mit den Σκληροὶ θεοί der Solymer erklärt, *Lobeck, Aglaopham.* p. 1186 not. i (s. unten) und p. 1314. *Weinreich* a. a. O. 19 Anm. 27. *Lanckoroński, Städte Pamphyliens und Pisidiens* 2, 3 Anm. 3. Die Erwähnung dieser Götter findet sich bei *Plut. de def. or.* 21 p. 421 d e = *Theodoret. Graec. affect. cur.* 3 p. 46/47 *Sylb.* (= *Migne, Patrol. Ser. Gr.* 83, 880 = ed. *Raeder* 3, 57 p. 84) = *Euseb. Praep. ev.* 5, 5 p. 188 c d (= 1, 246 ed. *Gifford*): ἐπεὶ καὶ Σολύμους πυνθάνομαι τοὺς Λυκίων προσοίκους ἐν τοῖς μάλιστα τιμᾶν τὸν Κρόνον. ἐπεὶ δ' ἀποκτείνας τοὺς ἄρχοντας (ἀρχηγέτας, *Theodor. Euseb.*) αὐτῶν, Ἄρσαλον καὶ Δρύον (Ἄρνον, *Theodor.*, Ἄρντον, *Euseb.*) καὶ Τροσωβιόν (Τόσοβιν, *Theod. Euseb.*), ἔφυγε καὶ μετεχώρησε ὁποιδήποτε (τοῦτο γὰρ οὐκ ἔχουσιν εἰπεῖν), ἐκεῖνον μὲν ἀμεληθῆναι, τοὺς δὲ περὶ Ἄρσαλον σκληροὺς (σκιρ[ρ]οὺς, *Theodor. Euseb.*) θεοὺς προσαγορεύεσθαι (προσαγορεῦσαι, *Theod.*), καὶ τὰς κατάρας ἐπὶ τούτων ποιεῖσθαι δημοσίᾳ καὶ ἰδίᾳ Λυκίους.' Was den Text betrifft, ist wohl ἀρχηγέτας statt ἄρχοντας vorzuziehen; von den Namen der drei σκληροὶ oder σκιρροὶ θεοί (s. unten) kehrt der dritte wohl in der Glosse des *Suidas* wieder: Τόσιβις. θεὸς τῶν ..., wo man (s. *Bernhardy* z. S.) nach τῶν entweder Σολύμων oder Λυκίων oder σκληρῶν ergänzt.

Der bei *Plut.* Δρύος, bei den anderen Ἄρνος bzw. Ἄρντος überlieferte Name könnte in seiner letzteren Form an den Namen der lydischen Prinzessin Ἀρύηνις (*Herod.* 1, 74) erinnern, sowie an die lykischen Namen Ἄρις und Ἀριν[ό]ας (unedierte Inschrift von Termessos), *Joh. Sundwall, Die einheimischen Namen der Lykier* (= *Klio Beiträge zur alt. Gesch. Beiheft* 11) S. 282. Der dritte der σκληροὶ θεοί, Ἄρσαλος, hat nach *Lanckoroński* a. a. O. zum mindesten Namens-, nach *Ed. Meyer, Allgemeine Encyclopädie* von *Ersch und Gruber* 33, S. 53 f. s. v. Karien sogar Wesensverwandtschaft mit Ἄρσηλις, dem Bundesgenossen des Gyges im Kampfe gegen Kandaules, *Plut. Quaest. Gr.* 45. Derselbe Stamm ist wohl auch in den lykischen Personennamen Ἄρσας, Ἄρσις, Ἀρσάλαγος, Ἀρσάμης u. a. enthalten; vgl. *Sundwall* a. a. O. 77. Vielleicht läßt sich noch etwas wei-

ter kommen: die Einwohner von Tarsos verehrten als Gründer und Ahnherren ihrer Stadt Titanen: 'ἀρχηγοὺς ἔχετε ἥρωας καὶ ἡμιθέους, μᾶλλον δὲ Τιτᾶνας', sagt *Dio Chrysost.* im Eingang seiner ersten tarsischen Rede (2, 1, 14 *Dind.*). Einer dieser Titanen hieß Ὄρσανος oder Ὀρσάνης: ἢ (Ταρσός) . . . ὑπὸ Ἐριχθονίου κτίσεως ἐτετεύχει, κατεσχέθη δὲ παρὰ Ὀρσάνου ἑνὸς τῶν Τιτάνων καὶ ἐπικτίσεως εἴληχεν, *Genesius* ed. *Bon.* 67, 5 (*Corpus Script. Hist. Byz.*: *Theophylactus. Genesius*). Bei der nicht seltenen Trübung von *A* zu *O*, Ἄξυλος: Ὄξυλος (s. d. Sp. 1233, 22 ff.), Ἀτρεύς: Ὀτρεύς (*Etym. M.* 637, 3 f. *E. Maaß, Gött. Gel. Anz* 1890, 352. *Max. Mayer, Hermes* 27 [1892], 496), Ἄσταχος zu Ὄσταχος (s. d.), kann sehr wohl auch in unserem Falle Ὄρσανος für Ἄρσανος stehen, und letzteres mit Ἄρσαλος identisch sein. Es wäre dann wie oben für die Θεοὶ Ἀγρεῖς auch für die Θεοὶ Σκληροί ein Kult in Kilikien nachgewiesen. Ob die Lesart Θεοὶ Σκληροί oder Θεοὶ Σκιρροί vorzuziehen ist, kann als gleichgültig angesehen werden, da beide Begriffe synonym sind, *Lobeck, Aglaoph.* 1314 f. — Σκληρός bedeutet 'hart, unerbittlich'; vgl. σκληρὸς δαίμων, *Arist. Nub.* 1264 = *Xenokles frgm.* 1 bei *Nauck, Trag. Gr. Frgm.*² 770. *Eur. Alk.* 500. *Theokr.* 440. Die Sphinx heißt σκληρὰ ἀοιδός, *Soph. O. R.* 36. Die dem Kreise des Dionysos angehörigen Κόβαλοι heißen gleichfalls σκληροὶ δαίμονες, *Schol. Arist. Plut.* 279 p. 340 b, 49 *Dübner* und hieraus interpoliert (*Dindorf, Harpokrat.* 183 not. 12. 180 not. 13) bei *Harpokrat.* p. 113, 11 *Bekker*, was nach *Lobeck* a. a. O. 1315 hier allerdings auf die 'petulantia' der Daimonen und ihren 'durus et agrestis iocus' sich bezieht. Die Fluchgötter der Solymer sind, wie es ihr Wesen erfordert, 'unerbittlich'; vgl. die 'unerbittlichen Göttinnen' (Ἀπαραίτητοι θεαί) auf einer Inschrift aus Lesbos, *Collitz* 255. Δίκη ἀπαραίτητος, *Demosth.* 25, 11; θεοὶ παρὰ τὸ δίκαιον ἀπαραίτητοι, *Plato Leg.* 10, 907 B.

Gegen die oben berührte Gleichsetzung der Θεοὶ Σκληροί mit den Θεοὶ Ἄγριοι hat *Treuber* a. a. O., freilich ohne Begründung, Widerspruch erhoben: 'Diese σκληροί mit den ἄγριοι θεοί für vollständig wesensgleich zu halten, dürfte jedoch in etwas zu weit gehen' Der Hauptgrund dieser Gleichsetzung ist m. E. die Auffassung der Bedeutung von ἄγριος, das ja synonym mit σκληρός sein kann (ἄγριος und σκληρός verbunden bei *Arist. Eth. Nikom.* 4, 8 p. 1128 a, 9 [wo die Korrektur ἄγροικος wohl nicht nötig ist]. *Plut. Solon* 1. *Dio Chrysost. or.* 7 p. 222 *R.* = 110, 16 *Dind.*). Da wir aber in den Θεοὶ Ἄγριοι, Ἀγρεῖς usw., worauf auch die Bezeichnung des thrakischen Jägers als θεὸς ἄγριος und die oben erwähnten Reliefs weisen, 'Jäger, Götter der Jagd', bei denen allerdings ja auch eine gewisse Rauheit anzunehmen ist (*Hicks, Journ. of hell. stud.* 10, 57), erkannt haben, Jäger, die in Höhlen hausen und von ihren Hunden begleitet mit Lanzen die lykischen Berge durchstreifen, etwa in der Art unsers 'wütenden Heeres', darf die an und für sich mögliche Gleichung ἄγριος = σκληρός nicht zu einer Identifikation beider Gruppen von Gottheiten benutzt werden. *Lobeck, Aglaoph.* 1186 not. 1 (vgl. *Lanckoroński* a. a. O. 2, 5 Anm. 4 zu S. 4, wo statt *Plut. Quaest. Gr.* 45 zu lesen ist *Plut. de def. or.* 21) hat bei *Plut.* a. a. O. für Κρόνον: Κράγον einsetzen wollen. Aber gerade diese Korrektur, gegen die freilich aus anderen Gründen schon *Max. Mayer* (*Roscher M. L.* s. v. *Kronos* Bd. 2, Sp. 1490) Einspruch erhoben hat, würde gegen die von ihm angenommene Gleichsetzung der Θεοὶ Ἄγριοι und Θεοὶ Σκληροί sprechen: denn unter den ersteren sind Kragos und die mit ihm verehrten Götter zu verstehen; durch die Konjektur von *Lobeck* würde aber Kragos in ein feindliches Verhältnis zu dem Götterkreis, dem er selbst angehört, gesetzt werden.

Geraume Zeit nach Abfassung des vorstehenden Artikels hat *Weinreich, Triskaidekadische Studien* (= *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 16, 1) S. 70 ff. erneut über die Ἄγριοι θεοί gehandelt: er erwähnt die oben (Sp. 619, Z. 18) angeführte Weihung an den ἄγριος θεὸς ἐπ[ήκοος und teilt den Vorschlag von *P. Maaß* und *A. Brinkmann* mit, die viel erörterte Inschrift des pergamenischen Altars zu Θεοῖς ἀγ[ρίοις] oder ἀγ[ροτέροις] zu ergänzen, ein Vorschlag, zu dem er sich aus sachlichen und äußeren Gründen ablehnend verhält. Besonders wichtig aber ist der von *Ed. Meyer* dem Verfasser übermittelte Hinweis auf die phoinikische Parallele der ἄγριοι θεοί. *Philon von Byblos* berichtet in den Φοινικικαὶ ἱστορίαι in dem Abschnitte über die εὑρεταί (*F. H. G.* 3, 566 *frgm.* 2, 9): Χρόνοις δὲ ὕστερον πολλοῖς ἀπὸ τοῦ Ὑψουρανίου γενεᾶς γενέσθαι Ἀγρέα καὶ Ἁλιέα, τοὺς ἄγρας καὶ ἁλιείας εὑρετάς, ἐξ ὧν κληθῆναι ἀγρευτὰς καὶ ἁλιεῖς, und weiter (567 *frgm.* 2, 10): ἀπὸ τούτων (sc. Τεχνίτου καὶ Γηΐνου Αὐτόχθονος) ἐγένοντο ἕτεροι, ὧν ὁ μὲν Ἀγρὸς ἐκαλεῖτο, ὁ δὲ Ἀγρούηρος ἢ Ἀγρότης, οὗ καὶ ξόανον εἶναι μάλα σεβάσμιον καὶ νεὼν ζυγοφορούμενον ἐν Φοινίκῃ· παρὰ δὲ Βυβλίοις ἐξαιρέτως θεῶν ὁ μέγιστος ὀνομάζεται. Ἐπενόησαν δὲ οὗτοι αὐλὰς προστιθέναι τοῖς οἴκοις καὶ περιβόλαια καὶ σπήλαια (vgl. die oben Sp. 618, Z. 42 erwähnten Höhlen der ἄγριοι θεοί). Ἐκ τούτων ἀγρόται καὶ κυνηγοί (vgl. oben Sp. 620, Z. 1). Οὗτοι δὲ καὶ Ἀλῆται καὶ Τιτᾶνες καλοῦνται (vgl. oben Sp. 619, Z. 23: ἄγριοι θεοί· οἱ Τιτᾶνες). Ferner berichtet *Philo* (569 *frgm.* 2, 25), daß Kronos die Stadt Berytos geschenkt habe Ποσειδῶνι καὶ Καβείροις Ἀγρόταις τε καὶ Ἁλιεῦσιν, also eine wiederholte Erwähnung des Ἀγρός bzw. Ἀγριεύς und der nach ihm benannten Ἀγρόται, so daß wohl schwerlich mit *Renan, Sur l'origine et le charact. vérit. de l'histoire phénicienne* in *Mém. de l'Acad. des inscr. et belles lettres* 23 (1858), an eine mißverständliche Übersetzung von Ἀγρός aus dem Phoinikischen zu denken ist; vgl. *O. Gruppe, Die griech. Culte und Mythen* 1, 355 Anm. 9. Auch der mehrere Generationen vor Agreus angesetzte phoinikische Gott Usoos erscheint gleichfalls schon als Jäger, der an zwei dem Πῦρ und Πνεῦμα geweihten Säulen blutige Opfer darbringt: αἷμά τε σπένδειν αὐταῖς ἐξ ὧν ἤγρευε θηρίων. [Höfer.]

Theoi Agyaioi (Θεοὶ Ἀγυαῖοι), Bezeichnung der Laren (s. d.) als der 'vicorum atque itine-

rum dei' (*Arnob.* 3, 41) in der Glosse im *Corp. Gloss.* ed. *Goetz* 2, 104, 16 = 6, 244 s. v. Compitalia: Compitalia *θεῶν ἀγναίων ἑορταὶ αἱ γινόμεναι ἐν τοῖς ὁδοῖς ὑπὸ τῶν προσηκόντων τοῖς νεκροῖς*; vgl. *E. Samter, Familienfeste der Griechen und Römer* 114 Anm. 1. [Höfer.]

Theoi Akraioi (*Θεοὶ ἀκραῖοι*). Auf Münzen von Mytilene werden als *θεοὶ ἀκραῖοι* bezeichnet Zeus (mit dem Zepter) in der Mitte, rechts von ihm Poseidon (mit dem Dreizack), links Hades, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 504. *Mionnet, Descr.* 3, 46, 102. *Arch. Zeit.* 1852, 508. *Catal. Ivanoff* 260. *Head, Hist. num.* 488. *Usener, Rhein. Mus.* 58 (1903), 15. Nach *Pollux* 9, 4 ist die Bezeichnung *θεοὶ ἀκραῖοι* gleichbedeutend mit *θεοὶ πολιεῖς*. Über die Epiklesis *Ἀκραία* und *Ἀκραῖος* einzelner Götter s. *Wentzel* bei *Pauly-Wissowa* 1, 1193 f. [Höfer.]

Theoi Basileioi (*Θεοὶ Βασίλειοι*). Die Perser schwuren bei den *θεοὶ βασίλειοι* (die *Iustin.* 11, 15, 10 *regales dei* nennt), d. h. nicht sowohl, wie *Abicht* zu *Herod.* 3, 65 meint, bei den 'regierenden' Göttern, sondern bei den Göttern, an ihrer Spitze dem Zeus *βασιλεύς*, als Schirmer der königlichen Majestät, *Herod.* 3, 65. 5, 106. *Appian, Syr.* 60. *Plut. De Alex. Magni fort.* 2, 6 p. 338 f. *Chariton, De Chaerea et Callirrhoe* 5, 7, 10. *Dio Chrysost. or.* 74 p. 399 *R.* (= 2, 260, 1 *Dind.*). *Reiske* zu *Chariton* a. a. O. p. 490 f. *Lobeck, Aglaopham.* 772 not. X. *Ad. Wilhelm, Jahreshefte des oesterr. arch. Inst.* 1 (1898), 156 f. *Gruppe, Gr. Myth.* 1118, 4. [Höfer.]

Theoi Dynatoi (*Θεοὶ Δυνατοί*) s. Bd. 2, Sp. 359, 25 ff. Sp. 2533, 18 ff. Die Inschrift jetzt auch *I. G.* 12, 8 nr. 74. Vgl. *O. Kern, Genethliakon Carl Robert zum 8. März 1910*, S. 96. Über *Varros* (*De l. l.* 5, 58) THEOE DYNATOE s. *Wissowa, Hermes* 22 (1886), 46 = *Gesammelte Abhandl. zur röm. Religions- u. Stadtgeschichte* 115. [Höfer.]

Theoi Entemenioi (*Θεοὶ ἐντεμένιοι*). Eine Weihung eines Stephanephoren aus dem Delphinion in Milet ist dargebracht: [*Ἀπόλλωνι Δε*]*λφινίῳ καὶ θεοῖς ἐντεμενίοις, Kawerau* und *Rehm, Das Delphinion in Milet* 260 nr. 159 (= *Königl. Museen zu Berlin, Milet* 384). Unter diesen *ἐντεμένιοι θεοὶ* sind die im Delphinion neben Apollo verehrten Götter *Ἑκάτη, Ζεὺς Σωτήρ, Ἄρτεμις* zu verstehen, *Milet* a. a. O. 275 nr. 129. 130. 131 (vgl. S. 389 Anm. 1. 392 zu nr. 172. 408). Auf Delos haben sich die Weihinschriften gefunden: *Σαρ*[*ά*]*πι, Ἶσι, Ἀνούβ*[*ι*], *θεοῖς ἐντεμενίοις* bzw. [*Σαρά*]*πι, Ἶσι, θεοῖς ἐν*[*τεμενίοις*], *I. G.* 11, 4, 1239. 1215. Vgl. den Art. *Temenias.* [Höfer.]

Theoi Epekooi (*Θεοὶ Ἐπήκοοι*), die 'erhörenden' 'gnädigen' Götter. Über *Ἐπήκοος* als Götterbeiname hat nach *Drexler, Jahrb. f. klass. Phil.* 1892, 361 ff. 841. 1894, 330 und *Jessen* bei *Pauly-Wissowa* 5, 2731 f. s. v. Epekoos vor allem *O. Weinreich* in seinem Aufsatz *Θεοὶ Ἐπήκοοι* in *Ath. Mitt.* 37 (1912), 1—68 gehandelt. Im folgenden sollen nur einige Ergänzungen gegeben werden.

Zu S. 20 (Theoi Epekooi) kommt die Weihinschrift eines Reliefs mit der Darstellung dreier mit Speeren bewaffneter Reiter aus Kundanli oder Gondane: *Μοαορης*(?) *Μαμᾶ ἱερ*[*ε*]*ὺς* [*Θ*]*εοῖς ἐ*[*π*]*ηκόοις εὐχήν, Journ. of hell. stud.* 32 (1912), 169 nr. 31.

Zu S. 7 f. (Apollon). *Fr. Cumont* in *Studia Pontica* III fasc. 1, p. 162 zu nr. 146 a bemerkt: '*Nous retrouverons à Sébastopolis une dédicace Ἀπόλλωνι ἐπηκόῳ*' (n° 282). Das zweite Fascikel der *Studia Pontica* III ist mir noch nicht zugänglich; doch ist anzunehmen, daß die in Frage stehende Inschrift mit *Weinreich* nr. 15 identisch ist.

Zu S. 13 (Hekate) kommt die Inschrift aus Varna, dem alten Odessos: *Ἑκάτη*(*ι*) *ἐπηκόω*(*ι*) *Ἀμάτριος*: . . ., *Filon, Monuments antiques au Musée National* in *Bull. de la société archéol. Bulgare* 3 (1912/13), 46 nr. 41.

Zu S. 22 (Theos Epekoos): *Ἀγρίω*(*ι*) *θεῶ*(*ι*) *ἐπ*[*ηκόωι*, Weihinschrift für den 'thrakischen Reiter' (Nähe von Pautalia), *Arch. Anzeiger* 30 (1915), 222.

S. 23 f. (Zeus). Die Inschrift nr. 123 ist jetzt vollständig veröffentlicht von *Keil und v. Premerstein, Bericht über eine dritte Reise in Lydien (Denkschr. d. Kais. Akad. d. Wiss. zu Wien, Phil.-hist. Cl.* 57 [1914], I) S. 61 nr. 77. Nachzutragen ist die Inschrift aus Philadelphia: *Διὶ Ταργυηνῶ*[*ι*] *ἐπηκόῳ* (Belegstelle s. u. Targyenos). [Höfer.]

Theoi Epikurioi? (*Θεοὶ Ἐπικούριοι*?). Die angebliche Überschrift *θεοὶ ἐπικούριοι* bzw. *ἐπικουρίοις θεοῖς* auf zwei attischen Urkunden (*C. I. A.* 1, 170. 2, 814. *W. Larfeld, Griech. Epigraphik*[2] S. 553 f. *S. Reinach, Traité d'épigr. grecque* 338) beruht auf irrtümlicher Ergänzung, *A. Wilhelm, Hermes* 36 (1901), 448 ff. Vgl. den Art. *Theos Blekuros.* [Höfer.]

Theoi Epilenaioi (*Θεοὶ Ἐπιλήναιοι*), die 'Keltergötter' neben den *θεοὶ ἐπικάρπιοι, ἀλῶοι* und *προηρόσιοι* erwähnt bei *Maxim. Tyr.* 30, 4 (2 p. 92 *Reiske* = p. 293, 1 *Hobein*). *v. Prott, Ath. Mitt.* 23 (1898), 225, Anm. 4; vgl. *Maxim. Tyr.* a. a. O. 30, 5: *ἐπὶ ληνῷ στησάμενοι Διονύσῳ χορούς, ἐπὶ ἅλῳ Δημητρὶ ὄργια, τὴν ἐλαίας γένεσιν τῇ Ἀθηνᾷ ἐπιφημίσαντες, τῶν ἐκ γῆς καρπῶν τοῖς δεδωκόσι θεοῖς ἀπαρξάμενοι.* Als Epitheton des *Dionysos* begegnet *ἐπιλήνιος* bei *Orph. Hym.* 50, 1. [Höfer.]

Theoi Ergatai (*Θεοὶ Ἐργάται*), zusammenfassende Bezeichnung von fünf in Megalopolis in Hermengestalt gebildeten und verehrten Göttern: Athena Ergane, Apollon Agyieus, Hermes, Herakles und Eileithyia, *Paus.* 8, 32, 4. *C. Robert, Pausanias als Schriftsteller* S. 189 und Anm. 2, S. 209. [Höfer.]

Theoi Genethlioi (*Θεοὶ Γενέθλιοι*), die Götter, zu denen man um Kindersegen (*παίδων γνησίων γένεσιν, Himer. Orat.* 1 p. 21 *Wernsdorf. Aristaenet. Epist.* 19 p. 150 *Hercher. ηὐχόμην γενέσθαι μοι παῖδα· καὶ πολλὰ τοὺς γενεθλίους ἐλιπάρουν θεοὺς πληρῶσαί μοι διὰ τάχους τὸ σπουδαζόμενον, Sopatros, Diaeresis zetemat.* p. 320 *Ald.* = *Rhet. Gr.* ed. *Walz* 8, 81, 28 f.) bittet, unter deren Schutz die Kinder und die Ehen stehen, *Plato Leg.* 7, 2 p. 729 C. 9, 16 p. 879 C D. *Porphyr. ad Marcellam* 2, zu denen man am Geburtstag betet, *Aristides, Genethl. in Apell.* I p. 68 = 1, 113 ed. *Dindorf.* Mann und Weib sind eng verbunden durch die *θεοὶ*

γαμήλιοι γενέθλιοι ἐφέστιοι, *Hierokles* bei *Stob. Floril.* 67, 24 (3, 10, 9 *Meineke*); dieselbe Verbindung von θεοὶ γαμήλιοι und γενέθλιοι auch bei *Dionys. Hal. Rhetor.* 2, 2 (vgl. 3, 4). *Pollux* 1, 24. *Maxim. Tyr.* 26, 6 (2, 22 *Reiske* = *Hobein* p. 248, 10: θεῶν γαμηλίων τε καὶ ὁμογνίων καὶ γενεθλίων). Ebenso gelten die θεοὶ γενέθλιοι als Ahnherren und Beschützer der Familien und Geschlechter = θεοὶ πατρῷοι (s. Patrooi) oder θεοὶ γενέται (*Aesch. Suppl.* 77), *Aesch. Sept.* 638. *Appian, Ital.* 2 (1, 23, 8 ed. *Mendelssohn*). *Plut. de superst.* 4 p. 166 D. Auch bei *Menander* bei *Walz, Rhet. Gr.* 9, 275 = *Spengel* 3, 407, 19, wo der Bräutigam beten soll zu Ἔρωτι, τῇ Ἑστίᾳ, τοῖς γενεθλίοις ist das letzte nicht Apposition, sondern fügt einen neuen Begriff hinzu. Vgl. *Lobeck, Aglaophamus* 766 ff. 1238 und Anm. h. *Theod. Bader, De Graecis quibusdam deorum appellationibus* (*Progr. Schleusingen* 1867) S. 9 ff. *Chr. Petersen, Über die Geburtstagsfeier bei den Griechen* in *Jahrb. f. klass. Philol. Suppl.* 2, 317 ff. *Jessen* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Genethlios. Von einzelnen Göttern führt den Beinamen Γενέθλιος Zeus, *Pind. Pyth.* 4, 298 (167). *Ol.* 8, 20 (16). [*Aristot.*] *de mundo* 7, 410 a 20. *Dio Chrysost.* 7 p. 269 *R.* (= 1, 139, 19 *Dind.*). *Maximus Tyr.* 41, 2 (2, 276 *R.* = 474, 10 *Hob.*). *Plut. Amat.* 4 (ξένων καὶ ἱκετῶν ἀδικίας ὁ Ξένιος, γονέων ἀρὰς ὁ Γενέθλιος διώκει καὶ μέτεισι). *Liban. Declam.* 49 (4, 751 *Reiske* = 7, 665, 4 *Foerster*): πρὸς Πατρῴου καὶ Γενεθλίου. *Hieronymus adv. Iovinian.* 1, 48 p. 318 = *Migne, Patrol. Ser.* 1, 23 p. 280 (*Ridicule Chrysippus ducendam uxorem sapienti praecipit, ne Iovem Gamelium et Genethlium violet. Isto enim modo apud Latinos ducenda uxor non erit, quia Iovem non habent Nuptialem*).

Wie Zeus als πατρῷος und γενέθλιος, so wurde Apollon in Eretria und Magnesia als πατρῷος und γενέσιος verehrt, *Plut. de Pyth. or.* 16 p. 402 A. Vielleicht gehört hierher auch der delische Apollon Γενέτωρ, *Tim. F. H. G.* 1, 211, 79 [*Censor. de die nat.* 2, 3]. *Arist. F. H. G.* 2, 155, 166. *Diog. Laert.* 8, 1, 13. *Gruppe, Gr. Myth.* 1233, 2. Erwähnt sei auch die in Thrakien in der Nähe des heutigen Jamboli gefundene, von einem römischen Legionssoldaten dem Γενικῶ(ι) Ἀπόλλωνι dargebrachte Weihinschrift, *Filon, Monuments ant. au Musée National* in *Bull. de la soc. arch. bulgare* 3, 1 (1912/13), S. 37 nr. 31.

Aphrodite heißt μειλίχιος καὶ γενέθλιος, *Plut. Is. et Osir.* 48; vgl. die mit der Aphrodite Kolias verbundene Genetyllis, die so genannt ist διὰ τὸ γενέσεως αὐτὴν εἶναι τοῖς ἀνθρώποις αἰτίαν προισταμένην τῶν γάμων καὶ τῶν ἐπὶ τοῖς γάμοις μυστηρίων, *Schol. Ar. Nub.* 52. *Roscher, M. L.* 2, 1270.

Poseidon hatte als Γενέθλιος in Sparta einen Tempel, *Paus.* 3, 15, 10. *Wide, Lakon. Kulte* 45. Das Genethlion bei Troizen, wo Theseus geboren sein sollte, setzt wohl gleichfalls einen Kult des Poseidon Genethlios voraus, *Paus.* 2, 32, 9. *Wide, De sacris Troezen.* 12 f. Nach *Apoll. Rhod.* 2, 4 gebar die bithynische Nymphe Melia dem Poseidon Genethlios den Amykos. Identisch ist wohl der in der südlich von Lerna gelegenen Ortschaft Genesion verehrte Poseidon Γενέσιος, *Paus.* 2, 38, 4. Auf diese Ortschaft bezieht sich wohl, was *Paus.* 8, 7, 2 berichtet, daß die Argiver in die Λίνη genannte Quelle κατὰ τὸ Γενέθλιον καλούμενον in alter Zeit Rosse als Opfer für Poseidon versenkt hätten.

Bei *Pind. Ol.* 7, 128 ff. (70 ff.) in der Ode für Diagoras aus Rhodos wird Helios ὀξειᾶν ὁ γενέθλιος ἀκτίνων πατήρ genannt, wozu *Schol.* z. d. St. bemerkt, Helios werde γενέθλιος genannt als ὁ ἔφορος τῶν γενέσεων ἁπάντων. Doch wird *Pindar* den Gott nur als Vater des Lichtes bezeichnen gewollt haben. Die erste Erklärung ist wohl herausgesponnen aus der späteren Auffassung des Helios als der alles schaffenden Urkraft, wie *Macrob. Sat.* 1, 17, 35 berichtet, daß in Kamarina dem als Helios gedeuteten Apollon Ἀεισγεννήτης geopfert werde, d. h. 'τῷ τὸν αὐτὸν ἀεὶ γίγνεσθαι καὶ γεννᾶν, *id est, quod semper exoriens gignitur, quodque ipse generat universa inseminando, fovendo, producendo, alendo, augendoque*'.

Den bei *Pind. Ol.* 13, 101 (148) genannten δαίμων γενέθλιος erklärt das *Schol.* z. d. St. als τὸ συγκληρωθὲν δαιμόνιον oder ὁ θεὸς ὁ διοικῶν ... τὸν βίον ἀπὸ γενέσεως; vgl. *Wilh. Schmidt, Geburtstag im Altertum* (*Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten* 7, 1) S. 10 f. (vgl. 1). [Höfer.]

Theoi Hellenioi (Θεοὶ Ἑλλήνιοι), die Gesamtheit der nationalen hellenischen Götter, die besonders in dem Sinne angerufen werden, daß sie die nationale Freiheit und Unabhängigkeit (θεοὺς πάντας Ἕλληνίους καὶ Ἐλευθερίους τοὺς αὐτούς, *Ael. var. hist.* 12, 1 p. 119, 14 *Hercher*) schützen sollen, *Herod.* 5, 49. 92 η. *Heliod. Aethiop.* 5, 4. *Luc. Herc.* 2; vgl. *Ael.* a. a. O. 2, 9 (ὦ Πολιὰς Ἀθηνᾶ καὶ Ἐλευθέριε Ζεῦ καὶ Ἑλλήνων θεοὶ πάντες); vgl. *v. Wilamowitz, Homer. Untersuch.* 94, 8. Aus Naukratis sind Weihungen bekannt, dargebracht Θ]εοῖσι τ[οῖς] Ἕλλήν[ων oder Ἑλλην[ίοις, *Hogarth, Excavations at Naukratis* in *Annual of the Brit. School at Athens* 5 (1898/99), p. 44 f. p. 55 f. Auch in der Stadt der von Abkunft hellenischen Gelonoi im Gebiet der skythischen Budinoi bestand ein Kultus der Ἑλληνικοὶ θεοί, *Herod.* 4, 108. Über das einzelnen Göttern (Zeus, Athena) gegebene Epitheton Hellenios, -ia vgl. *Jessen* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Hellenios. [Höfer.]

Theoi Ischyroi (Θεοὶ Ἰσχυροί) s. Theoi Dynatoi. Den θεὸς ἰσχυρός (s. d. Art. *Ischyros*) faßt *Pick, Arch. Jahrb.* 13, 165 Anm. 102 als eine Form des Unterweltgottes auf. [Höfer.]

Theoi Kiboreias. Auf einer Inschrift aus Deir El-Ashair im Norden des Hermongebirges wird ein ἀρχιερεὺς θεῶν Κιβορείας erwähnt; das letztere wohl eine Lokalität, vielleicht der antike Name der gegenwärtigen Fundstätte. *Jalabert, Mélanges de la faculté orientale Université Saint-Joseph Beyrouth* 2, 279. [Höfer.]

Theoi Logioi (Θεοὶ Λόγιοι), die Götter, die die Gabe der Rede verleihen, in erster Linie wohl Hermes Logios, *Liban. or.* 65 (3, 459, 9 *Reiske*) = *or.* 62 (4, 380, 17 *Foerster*). [Höfer.]

Theoinos (Θέοινος), Bezeichnung bzw. Beiname des Dionysos: Zu *Lykophr.* 1247: οὗ (des Telephos) ποτ' Οἰνουρὸς δόρυ γνάμψει Θέοινος bemerkt das *Schol.* p. 357, 19 *Scheer*: Θέοινος

ὁ αὐτός (scil. *Διόννσος*) ὡς *Αἰσχύλος* (*frgm.* 382 N²) *πάτερ Θέοινε, Μαινάδων ξενητήριε καὶ Διονύσιος Σκνμναῖος* (v. l.: *Σκιωναῖος*; vgl. auch *Müller, F. H. G.* 2, 9 fr. 10) *μὰ τὰς Θεοίνου καὶ Κορωνίδας* (so die besten Handschr., v. l.: *Κνρωνίδου*) *κόρας*. Auch die Glossen erwähnen den Theoinos: *τὸν γὰρ Διόννσον Θέοινον ἔλεγον, ὡς δηλοῖ Αἰσχύλος* (s. oben) *καὶ Ἴστρος ἐν α' Συναγωγῶν* (*F. H. G.* 1, 418 fr. p. 5), *Harpokrat.* s. v. *Θεοίνιον* (p. 151 *Dind*); *τὸν γὰρ Διόννσον βέοινον ἔλεγον*, *Phot.* s. v. *Θεοίνιον* (p. 83, 24 f.) *θεὸς Θέοινος Διόννσος*, *Hesych.* s. v. *Θεοίνια*. Nach der Glosse bei *Phot.* 83, 26: *Θεοίνιον*: *ἱερὸν Διονύσου, ἀφ' οὗ καὶ γένος* [hieraus hat *Fritzsche, De Lenaeis Atticis* 6 ein attisches Adelsgeschlecht *Θεοινίδαι* oder *Θεοινιάδαι* erschlossen] und nach der noch kürzeren bei *Bekker, Anecd. Gr.* 264, 6: *Θεοίνιον ἱερὸν Διονύσου*, die beide freilich nach *J. Toepffer, Att. Genealogie* 12 Anm. 2 in stark gekürzter und verstümmelter Gestalt vorliegen, könnte es scheinen, als habe der Theoinos ein eigenes Kultlokal, ein Heiligtum besessen, und so hat in der Tat *O. Gilbert, Die Festzeit der attischen Dionysien* 164 das Theoinion mit dem Lenaion identifiziert. Dagegen hält *Aug. Frickenhaus, Lenäenvasen* (72tes *Berl. Winckelmannsprogr.*) 26 (vgl. 29 Anm. 23) die Existenz eines selbständigen Kultortes des Theoinos für unwahrscheinlich; vielleicht sei Theoinos nur der besondere Kultname eines für gewöhnlich anders genannten Gottes, wahrscheinlich des Iakchos (s. d.). Nach *Foucart, Le culte de Dionysos en Attique* (= *Mémoires de l'inst. national de France: Acad. des inscr. et belles-lettres* 37, II [1906] p. 84 f.) wäre Theoinos der Name des speziell im Demos Ikaria verehrten Dionysos gewesen. Dem Theoinos galt das Fest der *Θεοίνια*, das ausdrücklich als ein altes Geschlechterfest bezeichnet wird; vgl. *Harpokrat.* p. 151: *τὰ κατὰ δήμους Διονύσια Θεοίνια ἐλέγετο, ἐν οἷς οἱ γεννῆται ἐπέθυον* (*ἀπέθνον*, *Phot.*), *Toepffer* a. a. O. 12. 14. 105, vgl. *v. Prott, Ath. Mitt.* 23 (1898), 224. Mit dem Kulte des Theoinos haben die Geschlechter der Krokoniden und Koironiden enge Beziehungen gehabt, *Lykurg.* bei *Harpokrat.*: a. a. O. *A. Mommsen* hat die in seiner *Heortologie* 327 (vgl. 359**) aufgestellte, von *Gilbert* a. a. O. 162 f. gebilligte Vermutung, daß unbeschadet des durch feste Zeugnisse erwiesenen *Θέοινος* das Fest ursprünglich nicht *Θεοίνια*, sondern *Θεόγνια* (= Geburts- bzw. Auferstehungsfest des Dionysos) geheißen habe und daß *Θεοίνια* absichtlich, jedoch nicht sinnlos aus *Θεόγνια* verdreht sei, in der Neubearbeitung '*Feste der Stadt Athen*' stillschweigend zurückgenommen. Diese Vermutung gründete sich auf die Lesart *Θεόγνια* einiger Handschriften für *Θεοίνια* bei *Demosth.* 59, 78 (die Stelle ist abgedruckt oben Bd. 2 Sp. 280, 43 ff. u. Iobakchos), und so nimmt auch *Petersen, Rhein. Mus.* 68 (1913), 248 f. (vgl. 242) an, daß der Name des Dionysosfestes im Volksmunde zwischen *Θεοίνια* und *Θεόγνια* = 'Geburtsfeier des Gottes' geschwankt habe. Die mit Theoinos genannten *Κορωνίδες κόραι* sind nach *Toepffer* a. a. O 13. 105 identisch zunächst mit den von *Aischylos* (s. oben) genannten dionysischen *Μαινάδες* und ursprünglich wohl auch mit den von den Aiolern in Orchomenos verehrten *Κορωνίδες παρθένοι* (s. d. A. Koronides und dazu die Erklärung für die bei *Ovid* auftretenden zwei männlichen Coronae von *Kannengießer, Klio Beiträge zur alten Gesch.* 11 [1911] S. 33). — *J. Boehlau, Bonner Studien: Aufsätze aus der Altertumswissenschaft Reinh. Kekulé gewidmet* S. 130 schließt aus *Nonn. Dionys.* 48, 555, wo Koronis als Mutter der Charites von Dionysos genannt wird, daß unsere *Κορωνίδες* (*Κωρονίδος*?) *κόραι* mit den Charites identisch sind. [Höfer.]

Theoi Protoi? (*Θεοὶ Πρῶτοι*?), zusammenfassende Bezeichnung der in Megalopolis zu einer Kulteinheit verbundenen Horen, des Pan und des Apollon, *Paus.* 8, 31, 3. *Usener, Rhein. Mus.* 58 (1903), 28. Vgl. auch die Bezeichnung des Memnon als *ὁ θεὸς τῶν θεῶν* [*πρ*]*ώτων* in einer Inschrift aus dem ägyptischen Theben, *C. I. G.* 3, 4805. Nach *Schubart* wäre bei *Paus.* a. a. O. statt *πρώτων* zu lesen *πατρώων*. [Höfer.]

Theoi Samothrakes (*Θεοὶ Σαμοθρᾷκες*) s. Samothrakes, wo S. 306 f. nr 2 nachzutragen ist die Inschrift aus Delos: *θεοῖς Σαμοθρᾳξιν εὐχήν*, *Corr. hell.* 37 (1912), 202 nr. 11. Die Inschrift aus Koptos (S. 307, 36) s. jetzt auch bei *Breccia, Cat. général des ant. Égyptiennes du Musée d'Alexandrie* 57: *Iscrizioni Greche e Latine* p. 69 nr. 109. — *Θεοὶ ἐν Σαμοθρᾴκῃ* (S. 307, 29 f.), *Kalinka, Antike Denkm. in Bulgarien* nr. 95_{19} p. 89. [Höfer.]

Theoi Skleroi (*Θεοὶ Σκληροί*) s. Theoi Agrioi und dazu *v. Paucker, Arch. Zeit.* 9) 1851), 379. *Panofka, Arch. Zeit.* 10 (1852), 508. [Höfer.]

Theoi Syngeneioi (*Θεοὶ Συγγένειοι*). Auf einer Inschrift aus Termessos in Pisidien ([*εὔξασθαι μὲν τῷ Διὶ καὶ τ*]*οῖς ἄλλοις θεοῖς τοῖς συνγεν*[*είοις*] begegnen die *θεοὶ συγγένειοι*, die wohl mit den *Πισιδικοὶ θεοί* (s. d.) identisch sind, *Ad. Wilhelm, Neue Beiträge zur griech. Inschriftenkunde* II (*Sitzungsber. d. Kais. Akad. d. Wiss. in Wien* 166 [1912], III) S. 3_7. 12_7. S. 9. [Höfer.]

Theokles (*Θεοκλῆς*), Vater des Sehers Krios (s. d. nr. 2), *Paus.* 3, 13, 3. [Höfer.]

Theoklymenos (*Θεοκλύμενος*), Seher in den von *Kammer, Einheit der Odyssee* 572. *Kirchhoff, Odyssee*² 572. *Hennings, Homers Odyssee* 114. 534 f. *L. Adam, Der Aufbau der Odyssee* 85. 116 als Interpolation, von *v. Wilamowitz, Homer. Untersuch.* 42 f. 94. *Dümmler, Rhein. Mus.* 45 (1890), 197 f. = *Kl. Schriften* 2, 399 als jung (vgl. aber auch *Nägelsbach-Autenrieth, Homer. Theologie* 167) bezeichneten Partien in *Homers Odyssee*: Theoklymenos, der Sohn des Sehers Polypheides (s. d.) — nach *Pherekydes* im *Schol. Hom. Od.* 15, 223 hieß seine Mutter Sariusa (s. d.), sein Bruder Harmonides. Die Stelle ist Bd. 3, Sp. 2691, 1 ff. s. v. Polypheides abgedruckt und behandelt. Nachzutragen ist die Behandlung der Stelle durch *A. Ludwich, Jahrb. f. klass. Phil.* 105 (1872), 315 f., der schreibt: *Πολυφείδης ὁ Μαντίου γήμας Σάρισσαν τὴν Αἵμονος ἐν Ἐλευσῖνι ᾤκει· γίνονται δὲ αὐτῷ παῖδες Ἁρμονίδης καὶ Θεοκλύμενος*. Nach *Ludwich* ist von einem Glossographen zur Erklärung von *Σάρισσαν* das gleichbedeutende

αἰχμήν beigeschrieben und dieses von dem Schreiber des *Schol. M Hom.* a. a. O. in ein nomen proprium verwandelt worden; Σάρισσαν sei dann in Σαριοῦσαν verwandelt worden. Freilich ist der Eigenname Σάρισσα sonst nicht zu belegen — und Th. Abkömmling des Melampus (Melampus-Mantios-Polypheides-Theoklymenos, *Eust.* ad *Hom. Od.* 1780, 10 ff. 55, vgl. *Plato, Ion* 9 p. 538 E. *Immisch, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 17, 176) und wie sein Vater selbst Seher, muß aus Argos vor der Rache der Verwandten eines von ihm erschlagenen Mitbürgers fliehen, kommt nach Pylos, wo er den Telemachos trifft, der gerade Vorbereitungen zu seiner Abfahrt nach Ithaka trifft, und bittet ihn um Schutz und Aufnahme, die ihm Telemach bereitwillig zusagt, *Hom. Od.* 15, 223 ff. Nach der Ankunft in Ithaka will ihn Telemachos zunächst an Eurymachos, den einflußreichsten Freier seiner Mutter, verweisen, da er es im Interesse seines Schützlings nicht für angebracht hält, ihn bei sich selbst aufzunehmen, bittet aber, bestimmt durch eine Prophezeiung des Theoklymenos, seinen Gefährten Peiraios ihm Aufnahme zu gewähren, *Od.* 15, 508 ff. Noch zweimal tritt Theoklymenos als Seher auf: einmal, als er aus dem Hause des Peiraios von Telemachos in den Palast geführt in Gegenwart der Penelope verkündet, daß Odysseus bereits in der Heimat weilt, *Od.* 17, 72 ff. 151 ff., und zum andern, als er den übermütigen Freiern in einem fast visionären Zustande ihr Geschick voraussagt, wobei er freilich von diesen nur Spott und Hohn erntet, *Od.* 20, 350 ff. Gegen die auch schon im Altertum verbreitete Ansicht (*Plut. Plac. Phil.* 4, 12), daß Theoklymenos seine Prophezeiung vom Freiermord in enthusiastischem, verzücktem Zustand (μεμηνώς, *Plut.* a. a. O. *Hennings* a. a. O. 534; vgl. *Rohde, Psyche* 2^2, 11) vorbringe, hat sich nach dem Vorgange von *Lobeck, Aglaopham.* 264 besonders *Hemmerling, De Theoclymeno vate* (Progr. Kgl. Kath. Gymnas. an Marzellen zu Köln 1882) S. 15 gewendet: Theoklymenos ist nicht selbst von einem göttlichen Geiste erfüllt, sondern ausgenommen von der Verblendung, die die Gottheit über die Freier verhängt hat; vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 926, 2 ff. Theoklymenos, dessen Name nach *Eust.* ad *Hom. Od.* 1780, 19 bedeutet 'τὰ ἐκ θεῶν κλύων', wird weiter als Seher genannt bei *Hygin, f.* 128 (p. 112, 4 mit der Adnotatio von *Schmidt*). *Clem. Alex. Strom.* p. 400 *P.* = p. 869 *Migne* = 1, 21, 131, 3 ed. *Stählin* 2, 83_{17} (Θεοκλύμενος ἐν Κεφαλληνίᾳ); vgl. *Ael. n. a.* 8, 5 Θεοκλύμενοι = 'Wahrsager wie Th.' — 2) Theoklymenos in *Euripides' Helena* ist wohl von *Euripides* frei erdichtet und selbst der Name in diesem Zusammenhang vielleicht von ihm erfunden worden, wenngleich es nicht ausgeschlossen ist, daß sein und seiner Schwester Theonoe (s. d.) Namen schon bei *Stesichoros* vorkamen; aber die Rolle, die Theoklymenos und Theonoe spielen und ihr Verhältnis zu Menelaos und Helena sind sicher eine Neuerung des Euripides, *Max. Mayer, De Euripidis mythopoeia* (Berlin 1883) S. 15 ff. *A. v. Premerstein, Philologus* 55 (1896), 648 ff. Theoklymenos, Sohn des Proteus und der Psamathe, Bruder der Theonoe (v. 4 ff.) ist nach dem Tode seines Vaters, bei dem Helena weilt, Herrscher und Nachfolger des Proteus geworden (466. 787, 1044. 1643). Ein gewaltiger Jäger (1169 f.), grimmiger Feind aller Hellenen (468) opfert er jeden von diesen, der in seine Hände fällt (155. 480. 781. 803. 807. 1172 ff.), trägt also, wie *Stark, Gaza und die philist. Küste* 282 bemerkt, den düsteren, fremdenfeindlichen Charakter des Busiris. Der einzige sympathische Zug an ihm ist seine Liebe zu seinem verstorbenen Vater (1165 ff.). Die Helena verfolgt er trotz ihres Widerwillens gegen ihn mit seiner Werbung (63 ff. 294 f. 314. 552. 784. 799. 1183), läßt sich dadurch, daß Helena scheinbar seinen Wunsch erfüllen will (1231 ff. 1399 ff. 1432 ff.), täuschen und schäumt, als er den Trug und die Flucht der Helena entdeckt, in seiner Wut so auf, daß er seine Schwester als Mitschuldige töten will (1624 ff. 1656); das Erscheinen der Dioskuren löst die Schwierigkeiten. Der Name Theoklymenos wird (v. 9 f.) erklärt: ὅτι δὴ θεοὺς σέβων βίον διήνεγκ'; das stimmt aber nicht mit seinem Charakter; heißt er doch ἄσεπτος παῖς Πρωτέως (542) und ἀνόσιος (1054). Der Vers ist daher entweder mit einigen der Herausgeber zu streichen oder mit *Eug. Heel, Krit. u. exeget. Bemerkungen zu Euripides Helena I* (Diss. München) 20 ff. 26: οὕνεκ' δὴ θεοὺς σέβων zu schreiben. *Pott, Kuhns Zeitschrift* 6, 115 (vgl. 9, 203 Anm.) erklärt den Namen als 'mit der Götter Hilfe berühmt', läßt aber auch (*Philologus Suppl.* 2, 276) die Möglichkeit offen, daß der Name mit κλύζειν zusammenhängt, was für Theoklymenos, den Sohn des ἅλιος γέρων Proteus, passen würde. Doch verbieten sprachliche Gesetze diese Ableitung. — 3) Diener des Kadmos, *Nonn. Dionys.* 5, 11. — 4) Sohn des Lyderkönigs Tmolos, *Pseudo-Plut. de fluv.* 7, 5. — 5) Liebhaber der Ismene = Periklymenos (s. d.), *Mimnermos* (*frgm.* 21) im *Argum. Soph. Ant.* — *Robert, Oidipus* 1, 121. 124. 128 hat seine *Bild und Lied* 20 Anm. 19 entwickelte von *Toepffer, Attische Genealogie* 226 Anm. 1 gebilligte Ansicht, daß auch bei *Mimnermos* der Liebhaber der Ismene den Namen Periklymenos führte, der aber durch den aus der Schullektüre bekannten Namen des Sehers der Odyssee verdrängt worden sei, aufs neue betont. Allerdings führt auf der korinthischen Vase des Louvre — (zu der Bd. 3, Sp. 1967, 60 ff. angeführten Literatur ist hinzuzufügen: abg. *E. Pottier, Vases antiques du Louvre* 1 pl. 50 E 640, vgl. p. 58 nr. 640 E. *Perrot, Hist de l'art* 9, 646. *Duruy, Hist. des Romains* 2, 132. *Wiener Vorlegebl.* 1889, Taf. XI, 4. *Robert, Oidipus* 1, 122 Abb. 32: 'der nackt auf einem breiten Lager liegenden Ismene stößt Tydeus das Schwert in die Brust, während ihr Buhle Periklymenos feige entflieht. Ein berittener Knappe des Tydeus, Klytos, schließt, natürlich außerhalb des Hauses zu denken, links die Szene ab') — der fliehende Buhle der Ismene den Namen Periklymenos, und demgemäß ergänzt *Robert, Oidipus* 123 nach dem Vorgang von *G. C. Richards, Journ. of hell. stud.* 13, 282 auf dem Fragment eines schwarzfigurigen attischen Skyphos, auf dem,

wie der vollständig erhaltene Name Ἰσμήνη (vgl. *P. Kretschmer, Die griech. Vaseninschr.* 228 Nachtrag 33, S. 50) zeigt, derselbe Vorgang dargestellt war, die Buchstabenreste ΝΞΜ zu (Perikly)men(os); abg. *J. H. St.* a. a. O. Taf. 11, 1. *Botho Graef, Die antiken Vasen von der Akropolis zu Athen* 1 Taf. 29, 603, vgl. S. 68. *Robert, Oidipus* 123 Abb. 33; s. auch *E. Pfuhl, Hermes* 50 (1915), 468 ff. Aber warum kann der Name Theoklymenos nicht auf einer anderen Überlieferung beruhen? Neben dem Namen Kallisto, der Mutter des Arkas, finden sich die Varianten Megisto und Themisto, — die Schwester des Tennes heißt Hemithea, Amphithea, Leukothea, neben Theiodamas findet sich Theiomenes, — die Beispiele lassen sich leicht noch mehren. [Höfer.]

Theon (*Θέων*), einer der Hunde des Daphnis (s. d.), *Ael. nat. an.* 11, 13. [Höfer.]

Theonoë (*Θεονόη*) **1)** Tochter des Proteus und der Psamathe, Schwester des Theoklymenos (s. d. 1), *Eur. Hel.* 4 ff. 821. *Arist. Thesm.* 897. Ihr früherer Name war *Εἰδώ* (Kurzform zu *Εἰδοθέα*), *Eur.* 11; den Namen (*χρηστήριον ὄνομα* v. 822) Theonoe, der auf ihre göttliche Einsicht (*Plato, Kratyl,* 407 b. *Pott, Kuhns Zeitschr.* 6, 243) hindeutet, erhielt sie, weil sie von ihrem Vorfahren Nereus (v. 318 ff. 1003) die Gabe der Weissagung (daher *θεσπιῳδὸς Θεονόη* v. 145. 859) erhalten hat. Im Gegensatz zu ihrem Bruder Theoklymenos (s. d.) ist sie gütig und mitleidig, wie sie ja auch schon bei *Hom. Od.* 4, 365 ff. dem Menelaos beisteht. Sie kündet der Helena, daß Menelaos noch am Leben weilt (529 ff. 873), ist den Ehegatten behilflich, auch gegen den Willen ihres Bruders das Land zu verlassen (1005 ff. 1370 ff.) und wäre ohne das Einschreiten der Dioskuren (1642 ff.) der Rache des Theoklymenos zum Opfer gefallen (1624 ff.). — Ihr Name ist vielleicht auch bei *Hygin.* f. 128 (p. 112, 4) einzusetzen s. *M. Schmidt* z. d. St. Von ihrer unerwiderten Liebe zu Kanobos, dem Steuermanne des Menelaos, berichtet (nach dem Vorgang alexandrinischer Dichter) *U. Hoefer, Konon* 89 f. 109) *Konon Narr.* 8. — **2)** Tochter des Thestor (also Schwester des Kalchas; in Beziehung auf das Seheramt ihres Großvaters und Bruders trägt sie ihren Namen) und Schwester der Leukippe. Beim Spiel am Meeresstrande wird sie von Seeräubern entführt und dem König Ikaros von Karien verkauft, der sie zu seiner Geliebten macht. Ihr Vater, der, um sie zu suchen, auszieht, erleidet an der Küste von Karien Schiffbruch, wird gefangen und Sklave des Ikaros. Nachdem Vater und Schwester verschwunden sind, wendet sich Leukippe an das delphische Orakel und erhält die Antwort, sie solle als Apollopriester in die Weite ziehen; dann werde sie die Verlorenen finden. Sie läßt sich darauf ihre Haare scheren und kommt als jugendlicher Priester nach Karien. Hier erglüht ihre Schwester Theonoe in Liebe für den vermeintlichen Priester und läßt ihn vor sich führen, um seine Liebe zu genießen — damit steht freilich in starkem Widerspruch, wenn bei *Hygin. fab.* 256 (p. 142, 1) unter denen, 'quae castissimae fuerunt', Theonoe, Thestoris filia genannt wird —; erzürnt über die Weigerung der Leukippe schließt sie diese in ihr Schlafgemach und läßt einen Sklaven holen, um sie zu töten. Der Sklave kommt, — es ist Thestor. Ohne ihn zu erkennen, übergibt ihm Theonoe ein Schwert, Thestor geht in das Schlafgemach, wo er die Mordtat ausführen soll. Dort klagt er, daß er, Thestor, nach Verlust zweier Töchter, der Leukippe und Theonoe, nun noch ein Verbrechen begehen solle und kehrt das Schwert gegen sich. Leukippe, die des Vaters Namen gehört hat, entwindet ihm das Schwert und will nun mit Hilfe des Thestor Rache an Theonoe nehmen. Aber auch Theonoe hat des Vaters Namen gehört und gibt sich ihm zu erkennen; Thestor kehrt von Ikaros reich beschenkt in seine Heimat zurück, *Hygin. fab.* 190 (p. 121 *Schm.*). — Die Erzählung des *Hygin.* scheint den Inhalt einer Tragödie wiederzugeben. [Höfer.]

Theope (*Θεόπη*) **1)** eine der Töchter des Leos (s. d.), deren angebliches (*E. Curtius, Gesammelte Abhandl.* 1, 465. *Judeich, Topographie von Athen* 301) Denkmal das Leokorion war, *Ael. var. hist.* 12, 28. *Schol. Demosth.* 54, 7 p. 125 b_{38} ed. *Baiter und Sauppe, Phot.* (218, 7) und *Suidas* (528, 18) s. v. *Λεωκόριον. Apostol.* 10, 53. *Schol. Liban. Declam.* 27 ed. *Morell* (Paris 1606) I p. 605 b. — **2)** Bakche, *τιθηνήτειρα Ἀναίου*, Mitkämpferin des Dionysos gegen Lykurgos, *Nonn. Dionys.* 21, 86. — Zum Namen Theope = 'göttlichen Antlitzes' s. *Pott, Kuhns Zeitschr. f. vgl. Sprachforsch.* 9, 414. [Höfer.]

Theophane (*Θεοφάνη*), von Poseidon Mutter des goldenen Widders, der den Phrixos und die Helle über das Meer trug, *Hyg. f.* 3. Ausführlicher berichtet *Hygin* hierüber in *fab.* 188: Theophane, '*Bisaltidis filia*' (vgl. *Schol.* in *German. Arat.* 143, 9 *Breysig: genitum autem hunc arietem dicunt ex Neptuno et Theophane, Busaltidis filia*), wurde wegen ihrer Schönheit von vielen Freiern umworben und von Poseidon nach einer Insel (über den Namen s. unten) entführt, wohin ihr die Freier, nachdem sie ihren Aufenthaltsort erfahren hatten, zu folgen sich anschickten. Um diese zu täuschen, verwandelte Poseidon die Theophane in ein schönes Schaf, sich selbst in einen Widder, die Bewohner der Insel in Weidevieh. Als die Freier bei ihrer Ankunft die Insel menschenleer fanden, begannen sie das Vieh, d. h. die in solches verwandelten Bewohner zu schlachten und zu verzehren. Deshalb verwandelte Poseidon sie in Wölfe und wohnte in Widdergestalt der Theophane bei. Kaum richtig ist die Bezeichnung der Theophane als '*Bisaltidis filia*', wofür *Meziriac* (vgl. *Burmann* zu *Ov. Met.* 6, 117) '*Bisalti filia*' schreibt. Vielmehr beruht diese Angabe auf einem Mißverständnis: aus *Θεοφάνη ἡ Βισαλτίς* (vgl. *Ov. Met.* a. a. O., wo es bei der Aufzählung der Verwandlungen, deren Poseidon sich bei seinen Liebschaften bedient, heißt: *aries Bisaltida fallis*) hat *Hygin* ganz ähnlich, wie er aus der *Μελανίππη ἡ δεσμῶτις* eine *Melanippe, Desmontis filia* (*fab.* 186) gemacht hat, eine *Theophane, Bisaltidis filia* geschaffen, *Bursian, Jahrb. f. klass. Phil.* 93 (1866), 784. Der Name der Insel, wohin

Poseidon die Th. entführt, lautet Crumissa: *in insulam Crumissam*; dafür hat man Cromiusam, Cromyusam, Cromyonesum, Croionusam, Crinissam oder Crionissam vermutet. Sollte nicht ursprünglich mit Bezugnahme auf den in einen Widder verwandelten Poseidon und auf den von ihm gezeugten Widder Criunesum (*Κριοῦ νῆσον*) dort gestanden haben? Die Deutung einiger Kunstwerke (*Wieseler, Arch. Zeitschr.* 4 [1846], 211 ff. *Gerhard, ebenda* 11 [1853], 116; vgl. *ebenda* 6 [1847], 374 und Anm. 11) auf das Abenteuer des Poseidon mit Th. ist nicht sicher, *Overbeck, Kunstmythologie* 2, 2, S. 344 ff. *Gruppe, Gr. Myth.* 1146, 13. [Höfer.]

Theophanes (*Θεοφάνης*). Über die göttliche Verehrung des Historikers Theophanes s. Bd. 1, Sp. 2549, 24 ff. Die Münzen von Mytilene mit der Legende *Θεὸς Θεοφάνης* s. bei *M. Fränkel, Arch. Zeitschr.* 43 (1885), 152. *Newton ebenda* 1854, 515. *Catal. of greek coins in the Brit. Mus. Troas Aeolis and Lesbos* 198, 158, pl. 39, 1 (vgl. *Introd.* p. LXXI f.). *Head, Hist. num.*² 563. [Höfer.]

Theophron (*Θεόφρων*) 1) Gefährte des Odysseus, dargestellt auf einem 'Homerischen Becher' mit dem Kirkeabenteuer (megarische Schale aus dem phthiotischen Theben): er trägt den Kopf eines Hahnes und statt der Hände Vogelkrallen; neben ihm sind noch drei andere Genossen dargestellt, Thestor mit Eberkopf, *Μάνειχος* als Mann mit Widderkopf, ... *ενς* als Mann mit Eselskopf, *Arbanitopullos, Ἐφημ. ἀρχ.* 1910, 83 f. *Pin.* 2 Fig. 1. *Franz Müller, Die antiken Odyssee-Illustrationen* 65; vgl. *Wochenschr. f. klass. Phil.* 1911, 130. Theophron begegnet auch als attischer Personenname, *I. G.* 2, 439₇. *Dittenberger, Sylloge*² 1 nr. 140, 140 p. 230; ebenso in Erythrai, *Dittenberger*² nr. 600, 87. 123. 124 p. 369 f. — 2) Freier der Penelope aus Zakynthos, *Apollod. Epit.* 7, 29. [Höfer.]

Theophylax (*Θεόφυλαξ*), Beiname des Pan, in einer Weihinschrift ägyptischer Jäger: *Πανὶ ὀρεοβάτει καὶ Θεοφύλακι, Revue des études grecques* 4 (1891), 55 nr. 10. Nach *Wilcken* bei *Preisigke, Sammelbuch der griech. Urkunden* 294 ist statt *Θεοφύλακι* zu lesen *Θε*[*ρ*]*οφύλακι* = *Θηροφύλακι*. [Höfer.]

Theoria (*Θεωρία*) 1) eine der Musen; s. Praxis nr. 2. — 2) Personifikation der heiligen Festgesandtschaft (*Θεωρία*), die die Athener von Prasiai nach Delos zu senden pflegten, *Arist. Pax* 523 f. 713. 715. 871. 873. 887. 906. Nach *L. Roß, Reisen auf den griech. Inseln des ägäischen Meeres* 2, 11 (vgl. auch *Lolling, Ath. Mitt.* 4 [1879], 355 Anm. 2) stellt die Kolossalstatue auf der Spitze der Klippe von Prasiai diese Personifikation der heiligen Theorie dar. [Höfer.]

Theorides (*Θεωρίδες*), 1) Bezeichnung der Bakchantinnen: *οἱ περὶ Διόννσον Βάκχαι, Hesych. Lobeck, Aglaoph.* 285 Anm. a, *Ribbeck, Anfänge u. Entwickelung des Dionysoscultus in Attica* 14 u. Anm. 3. Nach *Otto Hoffmann, Die Makedonen* S. 97 Anm. 132 (vgl. S. 234. 244) und *Hiller v. Gaertringen, Hermes* 46 (1911), 155 sind diese *Θεωρίδες* identisch mit den makedonischen *Θούριδες νύμφαι, μοῦσαι. Μακεδόνες, Hesych.* — 2) Bezeichnung der Dienerinnen des Apollon im delphischen Tempelbezirk, *Nonn. Dionys.* 9, 261. *Lobeck* a. a. O. *Hoffmann* a. a. O. 97, 132. [Höfer.]

Theorios (*Θεώριος*), Beiname des Apollon = Thearios (s. d.), *Hesych.* s. v. *Θεώριος. Plut. de εἰ apud Delph.* 21 p. 394 a. [Höfer.]

Theos Agathos (*Θεὸς Ἀγαθός*). Eine unveröffentlichte Inschrift aus Athen nennt Priester verschiedener Gottheiten, darunter des *Ὅρος, Θεὸς Ἀγαθός, Ζεὺς Κάσιος* usw., *Ad. Wilhelm, Beiträge zur griech. Inschriftenkunde* (*Sonderschriften des österr. arch. Inst.* VII) S. 136. Ein Kult des *Ἀγαθὸς Θεός* war in Megalopolis: *Μεγαλοπολίταις . . . ἔστι . . . Ἀγαθοῦ Θεοῦ ναός. εἰ δὲ ἀγαθῶν οἱ θεοὶ δοτῆρές εἰσιν ἀνθρώποις, Ζεὺς δὲ ὕπατος θεῶν ἐστιν, ἑπόμενος ἄν τις τῷ λόγῳ τὴν ἐπίκλησιν ταύτην Διὸς τεκμαίροιτο ἄν, Paus.* 8, 36, 5, der also den *Ἀγαθὸς Θεὸς* mit Zeus identifiziert, während *Welzel, De Iove et Pane dis Arcad.* 19 in ihm den Aristaios (s. d.) erkennen will; vgl. auch *Immerwahr, Kulte u. Mythen Arkadiens* 244, der, wie *Wernicke* bei *Pauly-Wissowa* 1, 746, 4 (s. v. Agathodaimon) den Theos Agathos mit dem Agathodaimon identifiziert und weiter annimmt, 'daß hier wirklich ein Kult des Zeus bestand, oder daß doch wenigstens eine doppelte Überlieferung über den Namen des hier verehrten Gottes vorlag' (?). — Daß der *ἀγαθὸς θεός* oft mit dem *ἀγαθὸς δαίμων* identifiziert worden ist, beweisen Stellen wie *Schol. Arist. Equit.* 85: *τὸ πρῶτον ποτήριον ἀγαθοῦ δαίμονος ἔπινον, τοντέστιν ἀγαθοῦ θεοῦ. Philochoros (frgm.* 19 *F. H. G.* 1, 387) bei *Athen.* 15 p. 693 D: die Tischgenossen trinken den Schluck ungemischten Weines als *γεῦμα καὶ δεῖγμα τῆς δυνάμεως τοῦ ἀγαθοῦ θεοῦ*; vgl. *Kircher, Die sakrale Bedeutung des Weines* in *Religionsgesch. Versuche u. Vorarb.* 9, II S. 24 ff. *Rohde, Psyche* 1², 255 Anm. Die Bemerkung von *Hitzig-Bluemner* zu *Paus.* a. a. O.: 'Der Kultus des *Ἀγαθὸς Θεός* findet sich nur hier', bedarf der Richtigstellung: Der athenische Kult ist schon oben erwähnt. Dazu kommt ferner die Inschrift auf einem Kantharos aus Athen: *Ἀγαθοῦ θεοῦ, Athen. Mitt.* 26 (1901), 74 nr. 17. *Catalogue des vases peints du Musée national d'Athènes Supplément par Georges Nicole* (Paris 1911), p. 272 nr. 1173, bei der man freilich auch an den *ἀγαθὸς δαίμων* (s. o.) denken kann. Auch in Tegea bestand ein Kult des Th. A.: Auf einem Hermenpfeiler steht die Inschrift: *Κλεοίτας Ἀγαθοῖ Θεο*[*ῖ*] *ἀνέθηκε, Arbanitopullos, Ἐφημ. ἀρχ.* 1906, 65 f. nr. 17. *Romaios, ebenda* 1911, 152, 6 (Abb. 6). *I. G.* 5, 2, 60, und auf einem Pfeiler, der ein Menschenhaupt trägt, steht: *Ἀγαθὸς Θεός, Arbanitopullos* a. a. O. 1906, 43 f. nr. 10 (Abb. *ebenda* S. 35 Fig. 1). Zwei Inschriften aus Epidauros erwähnen gleichfalls den *Ἀγαθὸς Θεὸς* (*I. G.* 4, 997 a. 1059. *Blinkenberg, Ath. Mitt.* 24 [1899], 382), dem als weibliches Gegenstück (vgl. die Weihung *Διὶ Μειλίχῳ καὶ Μειλίχῃ* Bd. 2, Sp. 2558, 14) eine Göttin *Ἀγαθή* zur Seite steht. In der Überschrift von Urkunden findet sich statt des gewöhnlichen *Θεοί* oder *Θεός*· *Τύχῃ* oder *Ἀγαθῇ Τύχῃ* mitunter auch *Θεὸς Ἀγαθός* (Itanos auf Kreta), *Dittenberger, Sylloge*² 462, (Magnesia a. M.), *ebenda* 929. — Eine Weihinschrift

aus Physkos im ozolischen Lokris ist gewidmet *Διὶ Μειλιχίῳ, Ἀγαθοῖς θεοῖς*, *Wilhelm* a. a. O. 136 nr. 125; mit den *ἀγαθοὶ θεοί* sind zu vergleichen die *Δαίμονες ἀγαθοί* einer Inschrift aus der Umgebung von Olymos in Karien (*ἱερεὺς Δαιμόνων ἀγαθῶν*), *Sitzungsber. d. Kais. Akad. d. Wiss. in Wien, Philos.-hist. Kl.* 132 (1895), S. 5 nr. 2. S. 6 Z. 1. [Höfer.]

Theos Arabikos (*Θεὸς Ἀραβικός*). Eine Weihinschrift aus Gerasa (Syrien) lautet: *ὑπὲρ τῆς τῶν Σεβαστῶν σωτηρίας θεῷ Ἀραβικῷ ἐπηκόῳ*, *Germer-Durand, Revue biblique* 1895, 385. *Lucas, Mitt. des deutsch. Palästina-Vereins* 7 (1901), 52 nr. 7. *Dittenberger, Orientis Graeci inscr. sel.* 623 p. 319. *Revue des études grecques* 10 (1897), 98. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Roman. pertinentes* 3, 1343 p. 478 f. *Brünnow-Domaszewski, Provincia Arabia* 3 (1909), 265. 314 nr. 150. *O. Weinreich, Ath. Mitt.* 37 (1912), 21 nr. 106. Unter dem *Θεὸς Ἀραβικός* wird mit *Clermont-Ganneau, Recueil d'arch. orientale* 2 (1898), 14 und *Weinreich* a. a. O. 35 der Hauptgott Arabiens, Dusares (s. d. u. d. Art. *Thesauros*) zu verstehen sein. [Höfer.]

Theos Aremthenos (*Θεὸς Ἀρεμθηνός*), sonst unbekannter semitischer Gott auf einer Inschrift aus der Nähe von Beirut (Berytos), *Dittenberger, Orientis Graeci inscr. sel.* 589 p. 281. Der Name ist wohl von einer Ortschaft *Ἀρέμθα* abzuleiten (vgl. *Ἀριμαθαία* und *Ἀραμαθά*, *Joseph. Ant.* 8, 349. 411. 417. 9, 105. 106. 112), *Clermont-Ganneau, Recueil d'arch. orientale* 1 (1888), 94. [Höfer.]

Theos Archagetes (*Θεὸς Ἀρχαγέτης*). Von zwei Inschriften, die *Mordtmann, Arch. epigr. Mitt. aus Oesterreich* 8, 208, nr. 24. 28 publiziert hat, ist die eine *Θεῷ Ἀρχαγέτᾳ*, die andere *Ἥρωι Ἀρχαγέτᾳ* geweiht; sie stammen aus Epivataes (*Ἐπιβάταις*) aus der Nähe von Selymbria. *Mordtmann* meint, es läge zwar nahe, in *Ἀρχαγέτας* die dorische Form von *Ἀρχηγέτης* zu sehen, doch bestehe daneben noch die Möglichkeit, daß es ein einheimisches Wort sei. Die letztere Ansicht ist entschieden irrig. *Ἀρχαγέτας* (*Ἀρχηγέτης*) ist ein so vielen Göttern (Belegstellen gesammelt von *Kern* und *Jessen* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Archegetes, Archegetis) als Führer und Geleiter zur neuen Heimat gegebenes Epitheton, daß wir es auch in diesem Falle unbedenklich werden annehmen können. Es wird sich um den thrakischen *θεὸς ἥρως* handeln. [Höfer.]

Theos Argaios (*Θεὸς Ἀργαῖος*). Eine fragmentierte Altarinschrift aus der Umgegend von Caesarea in Kappadokien wird von *Grégoire, Corr. Hell.* 33 (1909), 78 nr. 66 (vgl. *Rev. des ét. gr.* 23 [1910], 325) gelesen: *Θε[ῷ] Ἀργ[αίῳ]*, unter dem der göttlich verehrte Berg gleichen Namens, *τὸ Ἀργαῖον ὄρος*, zu verstehen wäre; vgl. *Maxim. Tyr.* 8, 8 p. 144 *Reiske* = 2, 8 p. 26/27 *Hobein*: *Ὄρος Καππαδόκαις καὶ θεὸς καὶ ὄρκος καὶ ἄγαλμα.* [Höfer.]

Theos Blekuros (*Θεὸς Βληκουρός*) auf einer Weihinschrift aus Thrakien, unbekannte, wohl lokale Gottheit, *Athen. Mitt.* 22 (1897), 475. Nach *G. Seure, Rev. arch.* 1911, 2, 443 nr. 11 wäre statt *Θεῶ(ι) Βληκουρῶ(ι)* zu lesen: *Θεῶ(ι) Ἐπικούρω(ι).* [Höfer.]

Theos Erthreue (*Θεὸς Ἐρθρεῦε*), auf einer Inschrift aus Hareiri in Syrien liest man *θεοῦ Ἐρθρεῦε*, wozu *Waddington, Asie min.* 2556 bemerkt *'je crois être sûr du mot Ἐρθρεῦε, bien qu'il paraisse fort bizarre'*. [Höfer.]

Theos Genneas (*Θεὸς Γεννέας*). Ein, wohl sicherlich aus Syrien stammendes, jetzt im Louvre befindliches Relief stellt einen Reiter mit bartlosem, jugendlichem Angesicht und langem flatterndem Haare in orientalischem Gewande (Ärmelrock, Mantel, Weste (?), Hosen) dar, der in der Rechten eine Peitsche hält, während hinten am Sattel ein Köcher hängt. Die Inschrift lautet: *Θεῶ(ι) Γεννέα(ι) κατρώω(ι) Μαζαβάννας καὶ Μάρκος υἱοὶ αὐτοῦ κ. τ. λ.*, *Heuzey, Acad. des inscr. et belles-lettres: Comptes-rendus* 1902, 190 ff. pl. I. *Clermont-Ganneau, Recueil arch. orient.* 5 (1903), 154. *Dittenberger, Orient. Graec inscr. sel.* 637 p. 344. *Lidzbarski, Ephemeris für semit. Epigr.* 2, 81; vgl. *Ronzevalle, Acad. des inscr. usw.* 1904, 11. *Rev. épigr. N. S.* 1 (1913), 399. *Gruppe, Gr. Myth.* 1583, 1. Daß die Weihinschrift des Reliefs 'dem Gotte Genneas', und nicht, wie *Clermont-Ganneau* a. a. O. 155 ff. wollte, 'dem Gotte des Genneas' geweiht ist, daß also Genneas nicht Personen-, sondern Götternamen ist, beweist die von *Ronzevalle, Notes et études d'arch. or.* (*Mélanges de la faculté orientale: Université Saint-Joseph Beyrouth* 5 [1911/12]) p. 86* = 202 pl. 15, 2 (zwischen p. 72* u. 73* = p. 188 u. 189) publizierte lateinische Inschrift auf einem Altar aus Koilesyrien: *Vales Camasi* (?) *Deo Genea.* Ferner stellt sich zu dem Gottesnamen Gen(n)eas der *Κύριος Γενναῖος Βαλμαρκώδης* in der *Roscher, Myth. Lex.* 2, 1759, 48 ff. (s. v. *Kyrios*). 2, 2554, 5 ff. (s. v. *Megrin*) abgedruckten Inschrift; vgl. auch die lateinische aus der Nähe von Berytos stammende Inschrift: *Gen(naeo) dom(ino) Balmarcodi, C. I. L.* 3 *Suppl.* 6673 p. 1221. Freilich faßt *Ronzevalle, Notes etc.* p. 88* = 204 in ersterer Inschrift *γενναῖος* nicht als Götternamen, sondern als einfaches an *κύριος* angeschlossenes Epitheton; vgl. auch *Dittenberger* a. a. O. zu nr. 589 p. 28[1]. Nach *Damaskios vita Isidori* 203 (*Phot. Bibl.* 348 b 4) wurde der Gott Gennaios von den Einwohnern von Heliupolis verehrt, wo sie im Tempel des Zeus eine Art von Löwenbild aufgestellt haben, und tatsächlich ist auf den Bildsäulen des Juppiter Heliopolitanus oft ein Löwenkopf dargestellt (*Rud. Asmus, Das Leben des Philosophen Isidoros von Damaskios* 122. 190). Darnach scheint Genneas (Gennaios) derselbe Gott, wie der in Heliupolis zu sein, ein *Ἥλιος ἔφιππος*, und dem Namen *Γεννέαι* bzw. *Γενναῖος* liegt ein semitisches Wort zugrunde, *Lidzbarski* 82. Mit *Γένος* (s. d.) und *Γενεά* (s. d. und *v. Baudissin, Studien zur semit. Religionsgesch.* 1, 12) steht der *Θεὸς Γενέας* wohl kaum in Zusammenhang. [Höfer.]

Theos Hierax (*Θεὸς Ἱέραξ*). Eine Inschrift aus Ptolemais erwähnt die Errichtung eines Altars *Ἀρβάκτει καὶ Ἱέρακι θε[ῷ]*, *Miller, Rev. archéol. Trois. série* 2 (1883), 174, 1. *Dittenberger, Or. Graec. inscr. sel.* 52 p. 82. *Catal. général des ant. égyptiennes du musée d'Alexandrie* 57: *Breccia, Iscrizioni Greche e Latine* 48 p. 32. Beide Namen — *Ἀρβακτις* wohl = Har-

m-achuti s. *E. Meyer* Bd. 1, Sp. 2746 — sind wohl Beinamen des als Sperber verehrten Horos (s. d.) [Höfer.]

Theos Koinos s. Koinos Theos. Die Weihinschrift aus Nordafrika s. jetzt auch *C. I. L.* 8, 14426. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Roman. pertinentes* 1, 934 p. 309. *Coudray la Blanchère und P. Gauckler, Description de l'Afrique du nord: Catalogue du Musée Alaoui* (Paris 1897) p. 84 nr. 12. Ein Gegenstück zum *κοινὸς θεός* bildet der *ἴδιος θεός* bzw. *ἰδία θεά* oder *ἴδιοι ἥρωες*, worüber man vgl. *O. Höfer, Mythologisch-Epigraphisches* (*Progr. d. Wettiner Gymnas. zu Dresden* 1910) S. 31. [Höfer.]

Theos Megas (*Θεὸς Μέγας*). **1)** Auf autonomen Münzen von Odessos erscheint auf der Vorderseite der bärtige Kopf eines Gottes mit starker, von einem Bande umwundener Tänie, auf der Rückseite derselbe Gott in ganzer Figur, bärtig mit Tänie in langem Gewande linkshin stehend, in der R. die Schale, im l. Arm das Füllhorn; die Münzlegende lautet (mit kleinen Abweichungen): *Θεοῦ Μεγάλου Ὀδησιτῶν Κύρσα*, *Pick, Jahrb. d. Kais. deutsch. arch. Inst.* 13 (1898), 155 ff. Taf. 10, 20. *Derselbe* in *Die antiken Münzen Nordgriechenlands* herausg. von *Imhoof-Blumer* I, 2, 1 S. 549 f. nr. 2214. 2215; vgl. S. 524. *G. Macdonald, Catal. of greek coins in the Hunterian coll.* 1, 418, 1 pl. 28, 4. *Head, Hist. num.*[2] 276 Fig. 167. Die frühere irrige Deutung der Münzlegende *Κύρσα* als *Κυρ(ίου) Σα(ράπιδος)* durch *Hardouin, Pop. Num.* 368. *Opera Sel.* 127 (vgl. *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 37. *Overbeck, Kunstmyth. Zeus* 103) ist widerlegt durch *Sestini, Lett. Num.* 7 p. 12 f. *L. Müller, Numism. d'Alexandre le Grand* 172 (vgl. *W. Drexler, Mythol. Beiträge* 78). Es ist daher nicht statthaft, in dem 'Großen Gott' den Sarapis zu erkennen, wenngleich Kaisermünzen des Severus ihn mit dem Attribut dieses Gottes, dem Kalathos, darstellen. Mag sich hierin immerhin eine Einwirkung des allmählich eindringenden Sarapiskultus äußern — die früheren Kaisermünzen zeigen den großen Gott in demselben Typus wie die autonomen Münzen stehend, mit Schale und Füllhorn —, eine Identifizierung beider Gottheiten ist schon deshalb nicht anzunehmen, weil auf den späten Kaisermünzen immer noch der einheimische Typus des 'großen Gottes' mit Schale und Füllhorn erscheint, während gleichzeitige Münzen den Sarapis in der gewöhnlichen Darstellung zeigen, *Pick, Arch. Jahrb.* a. a. O. 156. *Ant. Münz.* a. a. O. 527. Eine Inschrift aus der Zeit des Gordianus (aus dem Jahre 238) gibt ihm den Beinamen *Δερζελάτης*: *Θεοῦ Μεγάλου Δερζελάτο[υ, J. Mordtmann, Rev. arch.* 35 (1878) p. 114 nr. 6. *Kalinka, Antike Denkmäler in Bulgarien* 108 f. nr. 114. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Rom. pert.* 1, 1439 p. 482; und auf den gleichzeitigen Münzen werden *Δαρζάλεια* d. h. Spiele zu Ehren des *Θεὸς Μέγας Δερζελάτης* erwähnt, *Pick, Jahrb.* a. a. O. 156 f. *Ant. Münz.* 525. 528. 580 nr. 2370 bis 2372. *Head.* a. a. O. 277. Der Beiname *Δερζελάτης*, vielleicht von einer Ortschaft abgeleitet, ist thrakisch und zeigt, wie der alte ursprünglich rein hellenische *Θεὸς Μέγας* allmählich unter dem Einfluß der thrakischen Nachbarschaft thrakisches Gepräge erhalten hat. Zur Etymologie von *Δερζελάτης* vgl. *Tomaschek, Die alten Thraker* 2 (*Sitzungsber. d. phil.-hist. Cl. d. Kais. Akad. d. Wiss.* 130 [1894], II, S. 57). — **2)** Zwei Inschriften aus dem syrischen Nazala sind geweiht *Θεῷ μεγάλῳ Ναζαληνῶν* (*Le Bas* 2571 a. *Österr. Jahreshefte* 3 [1900], Beiblatt 20 nr. 2. 3). *Bruno Müller, Μέγας Θεός* (*Diss. Phil. Hal.* XXI, 3) 325. Sonst tritt zu der Bezeichnung *μέγας θεός* fast durchgehends der Eigenname des betreffenden Gottes; vgl. darüber die Zusammenstellung bei *Br. Müller.* Nachzutragen sind die zwei Bronzeinschriften aus dem arkadischen Thisoa (Theisoa): *ἱερὸν τῶ(ι) Μεγάλω(ι) Θεῶ(ι)*, die also gleichfalls den Eigennamen weglassen, *G. Oikonomos, Berl. Phil. Wochenschr.* 1911, 1207 (der unter dem 'großen Gott' den Zeus versteht), *A. Reinach, Revue épigr. Nouvelle série* 1 (1913), 86. [Höfer.]

Theos Olbios (*Θεὸς Ὄλβιος*) s. Olbios, wo nachzutragen ist: **a)** die Inschrift eines Weihreliefs aus Lampsakos: *Κάρπος Παυλίωνος Θεῷ Ὀλβίῳ εὐχαριστήριον*, *A. Reinach, Revue épigraphique Nouvelle série* 1 (1913), 172. — **b)** die Inschriften aus Panderma, die teils den *Ζεὺς Ὄλβιος* (*Journ. of hell. stud.* 25, 1905, 56, nr. 57 nr. 6: *[Δ]ι[ὶ Ὄ]λ[βίῳ εὐ]σηκο(ύ)ῳ*, was zu *Weinreich, Θεοὶ Ἐπήκοοι* in *Ath. Mitt.* 37, 1912, 23 ff. nachzutragen ist; *Corr. hell.* 32, 1908, 523: *ἱερεῖς Διὸς Ὀλβίου*) teils den *Θεὸς Ὄλβιος* (*Journ. of hell. stud.* a. a. O. 56 nr. 1. 2) nennen. Über den Zeus Olbios im kilikischen Olbia (Bd. 3, Sp. 829, 41 ff.) s. *Hill, Catal. of greek coins Brit. Mus. Lycaonia* LII. LIII. *Cecil Smith, Class. review* 4, 185 f. [Höfer.]

Theos Triskaidekatos (*Θεὸς τρισκαιδέκατος*), als 'der dreizehnte Gott' wird von *Philostr. Epist.* 39 p. 479 *Hercher* das personifizierte Mitleid, Eleos (s. d., wozu ergänzend der Artikel von *Wieser* bei *Pauly-Wissowa* tritt) bezeichnet: *τὸν Ἔλεον ἑστήσαντο βωμὸν ὡς τρισκαιδεκάτου θεοῦ*. Über die Bezeichnung eines Heroen oder Kaisers in Verbindung mit den zwölf Göttern als *θεὸς τρισκαιδέκατος* vgl. *Usener, Rhein. Mus.* 57 (1902), 171 ff. = *Kleine Schriften* 4, 396 ff. *O. Weinreich, Lykische Zwölfgötter-Reliefs. Untersuchungen zur Geschichte des dreizehnten Gottes* (*Sitzungsber. der Heidelberger Akad. der Wiss.* 1913, 5) S. 1 ff. 35 ff. *Derselbe, Triskaidekadische Studien* (*Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten* XVI, 1) 1 ff. 12. 14. *A. v. Domaszewski, Die Hermen der Agora zu Athen* (*Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. d. Wiss.* 1904, 10) S. 5. *E. Böklen, Die 'Unglückszahl' Dreizehn* (*Mythol. Bibliothek* 5, 2) S. 5. [Höfer.]

Theoxenios, Beiname des Apollon als Inhaber des Festes der *Θεοξένια* in Pellene in Achaia, vgl. *Paus.* VII 27, 4 (dazu *Frazer* IV S. 184 [die 2. Aufl. war mir noch nicht zugänglich] und *Hitzig-Blümner* II 2 S. 845): *ἔστι καὶ Ἀπόλλωνος Θεοξενίου Πελληνεῦσιν ἱερόν, τὸ δὲ ἄγαλμα χαλκοῦ πεποίηται· καὶ ἀγῶνα ἐπιτελοῦσι Θεοξένια τῷ Ἀπόλλωνι, τιθέντες ἀργύριον ἆθλα τῆς νίκης, καὶ ἄνδρες ἀγωνίζονται τῶν ἐπιχωρίων.* Vgl. *Preller-Robert* I 265; *Wernicke, P.-W.* II 1, 53; *Deneken, De theoxeniis* (Berlin

1881) S. 10; *A. Mommsen, Delphica* 301 A. 1. Bei *Paus.* a. a. O. werden die *Θεοξένια* in Pellene dem Apoll allein beigelegt; die älteren *Pindarscholien* zu *Ol.* 9, 146 nennen Hermes und Apoll; vgl. über diese Frage *Nilsson, Griech. Feste* 160 A. 4. — Über die delphischen *Θεοξένια* und den danach genannten delphischen Monat *Θεοξένιος* vgl. *Mommsen* a. a. O. 299 ff.; *Bischoff, De fastis* (*Leipz. Studien* VII) 352; *Hiller v. Gaertringen, P.-W.* IV 2, 2522, Einzelbelege am bequemsten mit *Wendels Index* bei *Collitz, Samml. d. griech. Dialektinschriften* IV S. 327 und 329. — Zusammenfassend über die Theoxenienfeste zuletzt *M. P. Nilsson, Griech. Feste* 160 ff.; seine Ansicht, daß die *Hesychglosse Θευξένια· Ἀπόλλωνος ἑορτή* wohl ursprünglich Erklärung einer Dichterstelle ist und, da auch andere Götter außer Apollon Theoxenien genossen, spezialisiert werden muß, also etwa *ἐν Πελλήνῃ* hinzuzudenken sei, erscheint mir richtig. [Weinreich.]

Thera? (*Θήρα*?), unsicherer Name einer der Töchter des Amphion und der Niobe, *Hyg. f.* 69 (p. 77, 16 *Schm.*), wofür *E. Bethe, Genethliacon Gottingense* 43 Electra, *Bunte* und *v. Wilamowitz, Hermes* 26 (1891), 219 Neaera vermuten. [Höfer.]

Theragreutes (*Θηραγρευτής*), Beiname des Dionysos-Zagreus, *Eur. Bakch.* 1020. *Weniger, Arch. f. Religionswiss.* 10 (1907), 72. [Höfer.]

Theragros (*Θήραγρος*), Sohn des Klymenos in Argos und der Epikaste, Bruder des Idas und der Harpalyke (s. d. nr. 2), *Euphorion* bei *Parthen.* 13 = *Euphorionis Fragmenta* ed. *Fel. Scheidweiler* (*Diss. Bonn.* 1908) *frgm.* 20 S. 33. *Pott, Zeitschr. f. vergl. Sprachforschung* 6 (1857), 131. [Höfer.]

Theran (*Θήραν*), Name eines sonst unbekannten Gottes oder Heros auf einer Inschrift aus Argos *ἀνέ]θεν τῷ Θηρᾶνι, Le Bas* 2, 111 p. 48, *'je ne sais à quelle divinité ou à quel héros elle se rapporte.' Collitz* 3281. *I. G.* 4, 576. Nach *Usener, Stoff d. griech. Epos* (*Sitzungsberichte d. Wiener Akad.* 137 [1897], III, S. 51 = *Kleine Schriften* 4, 249 f.) ist der Name dieser argivischen Gottheit derselbe wie der des in den Zeusmythos verflochtenen Flusses *Θήρην* bei Knossos auf Kreta, *Diod.* 5, 72; es ist also *Θήρανι* zu betonen. S. auch *Kannegießer, Beitr. z. alt. Gesch.* 11 (1911), 34 u. Art. *Theras.* [Höfer.]

Therandros (?). Auf dem Kentaurenfries der Françoisvase ist nach deren Restaurierung und Reinigung der bisher verdeckte Name eines Kentauren *ΘΕΡΑΝΔΡΟΣ* wohl verschrieben für *ΘΕΡΑΝΔΡΟΣ* zutage getreten, *Milani, Atene e Roma* 5 (1902), 711, der den Namen *Θήρανδρος* liest; vgl. *Berlin. Philol. Wochenschr.* 22 (1902), 1580 Anm. 2. *A. de Ridder, Rev. des études gr.* 17 (1904), 101. Dagegen meint *Robert, Hermes* 39 (1904), 473 (vgl. *Wochenschr. f. klass. Phil.* 1904, 1095), *Θήρανδρος* wäre für den Vasenmaler Klitias doch zu abgeschmackt, *Θέρανδρος* wäre = *Θέρσανδρος*, attisch für *Θέρσανδρος*, zu lesen und zu deuten. [Höfer.]

Thera(i)phone (*Θηρα(ι)φόνη*; Varianten: *Θηροφόνη*, *Θηρεφόνη*; vgl. *Gottfr. Hermann, De iteratis apud Homerum* 15 (= *Opuscula* 8, 23), Tochter des Dexamenos, Schwester der Theronike, von dem Molioniden Eurytos Mutter des Thalpios, *Paus.* 5, 3, 3. *Gruppe, Gr. Myth.* 474, 4. [Höfer.]

Therapnaia (*Θερσπναία*), Beiname der Helena von der spartanischen Ortschaft Therapne, wo sie Kult hatte und begraben sein sollte (*Herod.* 6, 61. *Paus.* 3, 19, 9), — *Orpheus* (*frgm.* 286 *Abel*) bei *Tzetz.* zu *Lykophr.* 143 (p. 67, 17). *Tryphiod.* 520 (vgl. *Noack, Hermes* 27 [1892], 461). *Ov. ars am.* 3, 49. [Höfer.]

Therapnaios (*Θερσπναῖος*), Beiname 1) des Apollon von dem Orte Therapne (Apollineae Therapnae) *Stat. Theb.* 3, 422, *Apoll. Rhod.* 2, 163 und *Schol.* z. d. St. (*κλεῖον δὲ Θερσπναῖον Διὸς υἷα*). Vom *Etym. M.* 446, 49 wird die Stelle des *Apollonios* auf Polydeukes (vgl. *Paus.* 3, 20, 1) gedeutet. — 2) des Hyakinthos (s. d.), *Nonn. Dionys.* 11, 259; vgl. 4, 134. 12, 224. *Ov. Fast.* 5, 223. — 3) der Dioskuren (Therapnai fratres), *Stat. Theb.* 7, 793; vgl. Bd. 1, Sp. 1164, 60 ff. *Stat. Silv.* 4, 8, 53. 5, 3, 140. *Schol. Pind. Isthm.* 1, 43. Vgl. oben nr. 1. [Höfer.]

Therapne (*Θερσπνη*), Tochter des Lelex, Eponyme von Therapnai, *Paus.* 3, 19, 9. *Usener, Götternamen* 232. Vgl. Therapnes. [Höfer.]

Therapnes (*Θερσπνης*), Sohn des Lelex und der Peridike, Bruder des Myles, Polykaon, Bomolochos(?), *Schol. Eur. Or.* 626. Doch ist es auch möglich, statt Therapnes: Therapne (vgl. Bd. 2, Sp. 1937, 1. 3307, 14), also eine Tochter des Lelex zu verstehen. [Höfer.]

Theras (*Θήρας*), Oikist der Insel Thera (h. Santorin).

§ 1. Literatur. Unter den Neueren maßgebend *Fr. Studniczka, Kyrene eine altgriechische Göttin*, Leipzig 1890, vgl. oben Bd. 2, 1717 ff. Vielfach fördernd *E. Maaß, Gött. gelehrt. Anz.* 1890, 337 ff. Die Ausgrabungen in dem monumentalen Werke von *Hiller von Gaertringen, Thera, Untersuchungen, Vermessungen und Ausgrabungen*, Berlin 1899 ff. Zusammenfassend und umsichtig, aber zu radikal *L. Malten, Kyrene*, Berlin 1911.

§ 2. Überlieferung. Die ausführlichste Nachricht bietet *Herodot* 4, 147 ff.: Th. ist ein Kadmeer, dessen Geschlecht über Autesion—Tisamenos—Thersandros—Polyneikes auf Oidipus zurückgeht. Autesion ist nach Sparta übergesiedelt, und seine Tochter (Argeia) hat dem Aristodemos den Prokles und Eurysthenes geboren, für welche später ihr Oheim Th. die Vormundschaft mit der Regierung führt. Als die Neffen selber die Herrschaft angetreten haben, beschließt Th., der nicht anderer Untertan sein will, nachdem er selber Regent gewesen ist, zu seinen Stammesgenossen auszuwandern. Das sind die Nachkommen des Phönikers Membliaros, der einst mit Kadmos die Insel Kalliste (früherer Name von Thera) angelaufen und von diesem, seinem Verwandten, dort zurückgelassen worden ist. Auf seine Fahrt nimmt Th. mit Volk aus den Phylen und einige Minyer, die, einst aus Lemnos von den Pelasgern vertrieben, bei ihren Stammvätern in Lakedämon Aufnahme und Gleichberechtigung erlangt, dann aber infolge übermütigen Wesens gefangen gesetzt und durch eine List ihrer Frauen befreit worden waren

(*Her.* 4, 145 f.). Th. geht mit drei Dreißigruderern in See und siedelt sich in freundschaftlicher Vereinbarung mit den Bewohnern auf der Insel an, die von ihm den Namen Thera erhält. (So auch im wesentlichen *Paus.* 3, 1, 7 f. 15, 6. 4, 3, 4. 7, 2, 2, vgl. auch *schol. Pind. Pyth.* 4, 88. 455. *schol. Apoll. Rhod.* 4, 1764.) Zurückgelassen hat er in Sparta seinen Sohn, der ihn nicht begleiten wollte, ὅιν ἐν λύκοισι, wie der Vater sagte, woher jenem der Name Οἰόλυκος blieb. Dessen Sohn war Aigeus, der Stammvater der Aigiden. Auch die Aigiden müssen später nach Thera nachgewandert sein, denn es traf sie dort (wenn die lückenhafte *Herodot*stelle richtig verstanden ist) derselbe Fluch der Kindersterblichkeit wie ihre Geschlechtsgenossen in Sparta, der erst durch Weihung eines Heiligtums der Erinyen und des Oidipus von ihnen wich. [So berichten übereinstimmend Lakedämonier und Theräer.] Es folgt c. 150—153 der theräische Bericht über die Gründung von Kyrene, dem 154—156 der kyrenäische darüber entgegengestellt wird. Die Geschichte Kyrenes bis Arkesilaos III. wird bis c. 167 ohne Diskrepanzen erzählt. Schwerlich wird mit *Studniczka, Kyr.* 47. *Mythol. Lex.* 2, 1738 auch noch auf eine besondere kyrenäische Version über Theras Gründung zu schließen sein, wie auf eine lakonische für Kyrene: *Kyr.* 108 ff. Unbefangen betrachtet erzählt *Herodot* der Zeitfolge nach: Theras Besiedelung, woran nur Lakedämonier und Theräer, nicht Kyrenäer ein Interesse hatten, dann Kyrenes Ursprung in zwei Brechungen*), woran die Lakedämonier nicht interessiert waren. Die Herodoteische Tradition hat in der Hauptsache auch schon etwa 30 Jahre früher *Pindar Pyth.* 4, 257 ff. 5, 72 ff., und sie begegnet uns wieder in der Alexandrinerzeit bei *Apoll. Rhod.* 4, 1755 ff. und bei *Kallim. hymn.* 2, 71 ff., der gewiß, wenn es eine kyrenäische Version über Theras Gründung gegeben hätte, diese vorgetragen haben würde. Wir haben also eine im wesentlichen einheitliche Tradition vor uns, wenn auch des Th. Name nicht überall erscheint. Denn daß bei *Pindar Pyth.* 4, 257 ff. (von den Nachkommen der Argonauten auf Lemnos) Λακεδαιμονίων μιχθέντες ἀνδρῶν ἤθεσι bedeuten soll „gelangt zu den Sitzen lakedämonischer Männer", nämlich in Thera, ist eine spitzfindige Deutung von *Maaß, Gött. gel. Anz.* 1890, 358 f. Der Ausdruck scheint mir vielmehr gut das Streben der Minyer nach völliger Gleichberechtigung mit lakedämonischer Stammesart zu bezeichnen, wovon *Her.* 4, 145 f. erzählt. Man wird also in Sparta, wo es *Herodot* hörte, und in Kyrene, wo es *Pindar* vernahm, über Theras Ursprung nicht sehr verschieden berichtet haben. Die Stiftungssage scheint zu sicher in die heroische Genealogie eingefügt, als daß bloß mündlicher Bericht ihr zugrunde liegen sollte. Für *Pindar* hat man die *Ehoie* vom Argonauten Euphemos (*Kirchhoff, Die Compos. d. Odyssee* 56 ff.) als Quelle vermutet (s. *Studniczka, Kyr.* 111 f. *Lex.* 2, 1738), bei *Herodot* scheint die beträchtliche Zahl von Eigennamen choriambischer Messung auf Verwendung im Hexameter zu deuten, vgl. *Ἀντεσίων, Τισάμενος, Μεμβλίαρος, Οἰόλυκος.* Wenn es das von *O. Müller* vermutete Nationalepos über die dorische Kolonisation gegeben hat, so wäre dies eine geeignete Quelle; auch das von *Crusius* in *Roschers Lex.* 2, 857 ff. erschlossene milesische Schifferepos von Kadmos könnte teilweise hier hineingespielt haben. Daß übrigens Th. Gegenstand dichterischer Behandlung gewesen ist, läßt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit dartun. Wenn nach *Herod.* 6, 52 die Lakedämonier ὁμολογέοντες οὐδενὶ ποιητῇ erzählen, Aristodemos selber habe sie in ihr Land geführt (so auch *Xen. Ages.* 8, 7. *Ephor. fr.* 11), so muß die andere Version, wonach erst seine Söhne Eurysthenes und Prokles das Land durchs Los erhielten (*Apollod* 2, 173. 177 f. *Paus.* 3, 1, 5 f. 4, 3, 4 f.) in Dichtwerken vertreten gewesen sein (*O. Müller, Dor.* 1^2, 52). Nun war aber Th. Vormund der Söhne des Aristodemos und trat nach *Paus.* 4, 3, 4 offenbar im Interesse seiner Mündel dem betrügerischen Kresphontes bei der Landverteilung entgegen. Er wird also bei der bekannten List des Kresphontes, die sich die Dichter nicht werden haben entgehen lassen, seine Rolle gespielt haben. Eine dichterische Reminiszenz scheinen auch die Erinyen bei *Herod.* 4, 149 zu sein, vgl. *v. Wilamowitz, Griech. Trag. übers.* 2, 235, 1. *Malten, Kyr.* 179, 2.

§ 3. Kritik der Überlieferung. Wenn es diese einheitliche Tradition auf ihre historische Glaubwürdigkeit zu prüfen gilt, so kann die Person des Th. nicht isoliert, zum mindesten muß seine Gefolgschaft nach ihrer Zusammensetzung untersucht werden. Den literarischen Quellen treten jetzt die Ergebnisse der umfangreichen Ausgrabungen, die das unschätzbare Verdienst *Hillers v. Gaertringen* sind, zur Seite. Die ältesten Inschriften von Thera bestehen in einzelnen, auf den Felsen geschriebenen Namen, göttlichen und profanen, aus dem 7.—8. Jahrh. Erst über diesen ältesten Steinzeugnissen, also später als sie, ist ein polygonales Bauwerk hergestellt, in dem sich der Name Θήρας zu finden scheint (*I. C. Gr.* 3, 382). Damit ist ein so weites Hinaufrücken des Oikisten Th., fast bis zur dorischen Wanderung, ausgeschlossen, ganz abgesehen von der Unwahrscheinlichkeit, daß die Spartaner, kaum im Besitze des Eurotastales, sich zu überseeischer Kolonisation versucht gefühlt hätten (*Studniczka, Kyr.* 51. *Lex.* 2, 1740). Nun ist aber andererseits ausgemacht, daß Thera als lakonische Kolonie galt (*Busolt, Griech. Gesch.* 1, 198), und auch Kyrene wird, doch wohl immer durch Vermittelung von Thera, als lakedämonische Gründung in Anspruch genommen (etwas anders *Studniczka, Kyr.* 112). Wenn es sicher stünde, daß von Thera aus die Besiedelung Kyrenes nicht eher erfolgt ist als dort Lakonier vorherrschend geworden waren (*Studniczka, Lex.* 2, 1746), würde man, weil Kyrene um 631 gegründet ist, einen terminus ante quem für den Zug des Th. gewinnen. Doch *Hiller v. Gaertringen, Thera* 1, 141 ff. 3, 52

*) Daß *Malten, Kyren.* 97 ff. den richtigen Standpunkt für die Beurteilung dieser beiden Versionen gefunden habe, kann ich nicht zugeben.

hat, den Ausführungen von *v. Wilamowitz, Eurip. Herakl.* 1, 206 ff. über den Gang der dorischen Wanderung folgend, aus den Inschriften schließen zu müssen geglaubt, daß Thera eher dorisch als spartanisch wurde und seine dorische Bevölkerung von der See her, von Kreta erhielt (*v. Wilamowitz, Berlin. Sitzungsber.* 1906, 75 f.). Wenn sich auf alten Inschriften die Personennamen *Δωριεύς*, *I. Gr. Ins.* 3, 548 und *Δυμᾶν ib.* 550, dazu aus späterer Zeit *Δυμάνων νύμφαι* und *Ὑλλέων νύμφαι* finden (*Hiller v. Gaertringen, Die archaische Kultur der Insel Thera* 31), so setzt das allerdings das Bestehen der drei dorischen Phylen im 7. Jahrh. in Thera voraus, die bekanntlich in Sparta für uns nicht nachweisbar sind. Aber diese Phylen sind allgemein dorisch, also auch spartanisch (*Ed. Meyer, Gesch. d. Altert.* 2, 254 f.), und wenn sie durch die sog. Lykurgische Verfassung abgeschafft sein sollten, so würde des Th. Zug damit nur vor diese Verfassung, von deren Zeit wir übrigens gar nichts wissen, gerückt werden müssen. Es ließe sich sehr wohl an den Anfang des 7. Jahrh. denken. Wir müssen immer berücksichtigen, daß *Herodot* gar nicht von einer ausschließlich dorisch-spartanischen Kolonie unter Th. erzählt, sondern es sind außer dem *λεὼς ἀπὸ τῶν φυλέων* noch Minyer dabei, ja der Führer selber ist kein Dorer, sondern ein Kadmeer. Wenn alle auf drei Dreißigruderern Platz hatten, so kann die Macht nicht groß gewesen sein, auch kommt er nicht *ἐξελῶν* (d. h. die Bewohner), sondern *συνοικήσων* (*Her.* 4, 148), woran *Pausan.* 3, 1, 7 noch die Hoffnung auf freiwillige Abtretung der Königswürde knüpft, die sich auch erfüllte. Man vergleiche auch die spätere Art lakedämonischer Kolonisation: *Niese, Herm.* 42, 452. Daß der lakonische Einfluß nicht stark gewesen sein kann, geht wohl daraus hervor, daß „die alte Schrift Theras von der lakonischen gänzlich unabhängig ist" und „die lakedämonische Kolonie Thera nichts weniger als lakonischen Dialekt hat", vgl. *Blaß* bei *Collitz u. Bechtel, Sammlung der griech. Dialektinschr.* 3, 2, 148 ff. *Malten, Kyrene* 166 ff. bezeichnet als sicheren Gewinn der Ausgrabungen die Tatsache, daß mindestens seit 1000 v. Chr. auf der Höhe des Messavuno Dorer gesessen haben, die von nirgends anders als aus Kreta gekommen seien. Wenn dieser Zeitansatz nicht, wie ich fürchte, zu hoch ist, so würde allerdings eine von Sparta ausgehende Dorisierung nicht möglich sein, an der *Studniczka, Gött. gel. Anz.* 1901, 541 f. doch festhält. Daß die älteste dorische Besiedelung Theras von Kreta aus erfolgt sein müsse, dies zu erhärten genügen die von *Malten* S. 167 angeführten Momente nicht, weder der Dialekt, der z. B. auch die Tatsache der Gründung Kyrenes von Thera aus wenig bestätigt (*Blaß* b. *Collitz u. Bechtel, SGDI* 3, 2, 194), noch der Kultus, namentlich nicht der Kures, über dessen Bedeutung keineswegs Klarheit herrscht. Überhaupt weisen die Kultzusammenhänge mehr nach der nordöstlichen Argolis als nach Kreta (allerdings auch nicht nach Sparta), s. *Hiller v. Gaertringen* 1, 144, *Malten* 167, 13, also jedenfalls nach der Peloponnes, so daß man die geschlossene Tradition schwerlich ganz verwerfen darf, sondern höchstens eine Beeinflussung zugunsten Spartas zugeben kann. Über Beziehungen des Th. zur Argolis s. unten.

§ 4. Die Minyer des Theras. Was die minysche Gefolgschaft des Th. anlangt, so muß zunächst mit *Studniczka, Kyr.* 60 ff. *Lex.* 1741 f. von ihrer mythischen Abstammung von den Argonauten und den lemnischen Frauen abgesehen werden, auch ihre Vertreibung durch die attischen Pelasger ist eine mythographische Fiktion. Dagegen scheint mir der Aufenthalt der Minyer in Lakedämon mit nicht genügenden Gründen von *Studniczka* und *Maaß* 352 ff. (etwas anders) verdächtigt zu sein. Beide geben zu, daß der Stamm in der Peloponnes beglaubigt ist. Der Minyer Euphemos ist vom Tainaron schwerlich zu lösen. *v. Wilamowitz, Herakl.* 1, 266 f. wird recht haben, wenn er infolge der dorischen Wanderung eine starke Schiebung der Hellenen (Pylier, Minyer, Lapithen usw.) aus Thessalien und Böotien nach der Peloponnes annimmt. Hier mußten sich die Minyer notgedrungen mit den zuwandernden Dorern auseinandersetzen. Das scheint ihnen, wenn man den Spuren der Überlieferung nachgehen darf, zunächst in Güte gelungen zu sein — die Sage spricht dabei von uralter Verwandtschaft von den Argonauten her und von Berufung auf die Tyndariden = Dioskuren —, später scheinen sie ihre Ansprüche gesteigert zu haben, so daß eine Partei weichen mußte, natürlich die Minyer. Die einen zogen übers Meer, die andern nach Triphylien. Es ist nicht einzusehen, warum die Sage erst den Umweg über Sparta hätte konstruieren sollen, wenn nicht eine historische Tatsache vorgelegen hätte. Eine rein dorische Kolonisation wäre dem Ruhme Spartas zuträglicher gewesen. Die Anknüpfung an die Argonauten wird dem Epos zuzuweisen sein, dem ja die Argofahrer als Minyer gelten. Übrigens treten Minyer aus Lakonien auch in der Kolonisation von Melos und Kreta auf, wie *Studniczka, Kyr.* 47 ff. überzeugend dargelegt hat, und zwar etwa gleichzeitig mit den theräischen Ansiedlern; vgl. *Konon* 36 (*Hoefer, Konon* S. 71 ff.). *Plut. de mulier. virtut.* 8. *quaest. Gr.* 21, wo *Plutarchs* Zeitangabe des Helotenkriegs wohl zu verwerfen ist (*Hiller v. Gaertringen, Thera* 1, 144, 5).

§ 5. Die Phöniker auf Thera. In Thera findet der Oikist *Φοίνικες*, die acht Generationen vorher unter Kadmos an der Insel gelandet sind, wo Membliaros, ein Verwandter des Kadmos, zurückgelassen worden ist (*Her.* 4, 147 f.). Dieser Verwandte wird bei *Paus.* 3, 1, 7 f. (Pragmatismus des *Ephoros?*) zu einem Manne aus dem Volke, um die Abtretung des Königtums an Th. wahrscheinlicher zu machen (*Boeckh, Kl. Schr.* 6, 4). Übrigens gehört Membliaros wahrscheinlich bloß auf die Nachbarinsel Anaphe; vgl. *Steph. Byz.* s. v. *Θήρα* u. *Ἀνάφη. Maaß* 359, 1. Es herrscht wohl heute Einstimmigkeit darüber, daß weder Kadmos noch die Kadmeer Phöniker sind, wenn auch der Name Kadmeer ethnographisch nicht verwendbar ist. Dazu stimmt, daß Phönikisches

auf Thera gar nicht gefunden worden ist, s. *Dragendorff* b. *Hiller v. G., Thera* 2, 235, 322. Die Heimat der Kadmeer muß naturgemäß Böotien gewesen sein, also das Land, wo auch die Minyer zu Hause waren. Die verwandtschaftliche Beziehung des Th. zu den Kadmeern gründet sich auf folgenden Stammbaum: Kadmos—Polydoros—Labdakos—Laios—Oidipus—Polyneikes—Thersandros—Teisamenos—Autesion—Th. (*Boeckh, Kl. Schr.* 6, 3). *Maaß* 361 hat nachgewiesen, daß dieser Stammbaum der spartanischen Königsliste parallel läuft, so daß Aristodemos und Theras einander entsprechen. Daß Kadmos und die Kadmeer schon vor der Einwanderung des Autesion Beziehungen zu Sparta gehabt haben, braucht aus der von *Paus.* 3, 15, 8 berichteten Tatsache nicht gefolgert zu werden, daß in Sparta bei der *λέσχη. Ποικίλη* ein *ἡρῷον* des Kadmos stand, zumal es wie die des Oiolykos und Aigeus erst von drei Enkeln des Aigeus, des Enkels des Th., gegründet sein soll. Es war natürlich, daß die Enkel ihre Kadmeische Abkunft auch kultlich beglaubigten. Für den kadmeisch-böotischen, nicht dorischen Ursprung der ältesten theräischen Kultur, auch der uralten Felsinschriften, die er beträchtlich früher datiert, ist zuletzt *Dörpfeld* in der *Wochenschr. f. klass. Phil.* 1912, 1085 eingetreten unter Berufung auf die theräische Keramik und Totenbestattung (s. auch *Dörpfeld, Neue Jahrb.* 1912, 15). Doch vgl. über die Tongefäße der theräischen Gräber *Pfuhl, Mitt. d. archäol. Institut. athen. Abt.* 28, 96 ff., bes. 284 ff.

§ 6. Theras und die Aigiden. Ob das Geschlecht des Th. als das der Aigiden zu gelten hat, ist eine Streitfrage. *Her.* 4, 149 leitet jene her von Aigeus, dem Sohne des Oiolykos und Enkel des Th., und nennt sie eine *φυλὴ μεγάλη ἐν Σπάρτῃ* (wohl ungenauer Ausdruck für *ὠβά*: *Boeckh, Kl. Schr.* 6, 5). Er setzt also ihr Hervortreten als gens einige Generationen nach der Rückkehr der Herakliden, trennt sie aber nicht von dem kadmeischen Volksstamme. Das ist in Sparta geglaubt worden, wofür die neben des Kadmos Heiligtume von Aigiden, wann immer, errichteten *ἡρῷα* des Oiolykos und Aigeus zeugen *Paus.* 3, 15, 8. Von einem *ἡρῷον* des Th. liest man nichts; *Fr. Cauer* s. v. Aigeidai b. *Pauly-Wissowa* 1, 950 spricht wohl irrtümlich von einer Bildsäule des Th. in Sparta. Ihre Heimat muß Theben sein, denn bei einer Kindersterblichkeit errichteten sie auf Götterspruch ein Heiligtum der Erinyen, des Laios und des Oidipus mit Erfolg und ebenso die Abkömmlinge dieser Männer in Thera (dies nicht ganz sicher). *Herodot* kennt also Aigiden in Thera, die nach Th. dorthin gekommen sein müssen. Das stimmt wieder zu *Pind. Pyth.* 5, 72 ff., überdies finden sich im Anfange der Kaiserzeit in Thera die Namen Oiolykos und Aigeus, auch Maisiadas (vgl. *Μαῖσις Paus.* 3, 15, 8); auch ist Erinyenkult mit Wahrscheinlichkeit auf der Insel nachgewiesen; s. *Hiller v. G.* 3, 61 f. Wenn nicht Th. selbst, sondern erst sein Enkel Aigeus an die Spitze des Geschlechts gesetzt wird, so wird das nach *Studniczkas, Kyr.* 91 f. einleuchtender Darlegung darin seinen Grund haben, daß Th. den heraklidischen Einwanderern gleichzeitig gesetzt wurde, die *ἀριστεία* des Aigeus aber nach gut beglaubigter Nachricht erst bei der Eroberung von Amyklai stattfand, des letzten Bollwerks der vordorischen Bevölkerung, das erst beträchtlich nach den ersten Erfolgen den Eroberern in die Hände fiel, vgl. *schol. Pind. Isthm.* 7, 18. Aber den thebanischen Ursprung der Aigiden als ungeschichtlich und nur erdichtet zu erweisen, ist m. E. *Studniczka, Kyr.* 85 ff. *Lex.* 1740 f. nicht gelungen. Bei *Pindar, Isthm.* 7, 12 ff. sind die *Αἰγεῖδαι Θήβας ἔκγονοι*, dem nicht widerspricht, daß sie *Pind. Pyth.* 5, 74 ff. aus Sparta *γεγενναμένοι* genannt werden, denn die theräischen Ansiedler dieses Geschlechts waren eben erst in Sparta geboren (falscher Schluß bei *Malten* 171 f.). Sie sind nach Thera gekommen *οὐ θεῶν ἄτερ, ἀλλὰ μοίρά τις ἄγεν.* Diese *μοῖρα* kann sehr wohl mit der von *Herodot* berichteten Kindersterblichkeit zusammenhängen und zur Folge gehabt haben die *ἐκ θεοπροπίου* erfolgte Gründung des Erinyenheiligtums, vielleicht auch die Abwanderung nach Thera.*) Die nachwandernden Nachkommen des Th. brachten aber auch einen Sühnegott mit, den Apollon Karneios, als dessen Verehrer sie allgemein gelten; vgl. *Pind.* a. a. O., und bald erhob sich der Tempel des Apollon Karneios neben dem Heroon des Th.; s. *Hiller v. G.* 3, 64 ff. Die Karneen scheinen ursprünglich ein Hirtenfest gewesen zu sein, mit dem aber auch Sühnungsriten verknüpft waren, vgl. oben 2, 961 ff. *S. Wide* und *Höfer.* Karneios ist herzuleiten von *κάρνος = πρόβατον Hesych.* s. v. Er wurde schon vor der Rückkehr der Herakliden im Hause des Sehers Krios verehrt, *Paus.* 3, 13, 3. Es ist anzunehmen, daß die Dorer ihn mit einem eigenen Stammesgotte verschmolzen und dann als Nationalgott verbreiteten (so *Wide,* dagegen *Aly, Der kret. Apollonkult* 8 f.). Schon *Studniczka, Kyr.* 68 hat darauf hingewiesen, daß der Vater des Ahnherrn der Aigiden Oiolykos offenbar in Beziehung zu bekannten Benennungen des Lichtgottes Lykaios, Lykios usw. steht. Nun haben wir zwar bei *Herod.* 4, 149 eine Etymologie des Namens: Th. habe seinen Sohn zurückgelassen, als er ihm nicht folgen wollte, mit dem Vergleiche *ὅτιν ἐν λύκοισι*, wovon er *Οἰόλυκος* genannt worden sei mit Spitznamen, der schließlich das Übergewicht erhalten habe, offenbar über einen andern, uns nicht bekannten Namen. Aber diese Deutung, die mit einem bekannten Sprichworte operiert (*Terent. Eunuch.* 832), allerdings immerhin auf Zwistigkeiten (*Hom. Il.* 22, 263) hinweist, infolge deren wohl Th. davonzog, wird man nicht gelten lassen. Nähme man die Erklärung des ersten Bestandteiles an, so läge der Gedanke an *κάρνος* sehr nahe: der Name *Οἰόλυκος* könnte

*) Wenn es bei *Her.* 4, 149 nach einer Lücke im Text weiter heißt *ταῦτὸ τοῦτο καὶ ἐν Θήρῃ τοῖσι ἀπὸ τῶν ἀνδρῶν τούτων γεγονόσι* sc. *συνέβη*, so möchte ich an die spätere Zeit denken, wo man mit der Aussendung der Kolonie nach Libyen sieben Jahre lang zögerte und erst durch Mißwachs, wozu sich die Kindersterblichkeit passend stellen würde, nach erneuter Befragung des Orakels zur Lösung der Aufgabe gedrängt wurde, *Her.* 4, 151. 156.

eine Verschmelzung des *Κάρνειος* mit einem *Λύκειος* sein, unter welchem Namen Apollon z. B. in Argos und Sikyon (allerdings wohl vordorisch) verehrt wurde (Lykeios auf Thera: *I. Gr. I.* 3, 389). Der Träger des neuen Kultes gälte dann naturgemäß als sein Sohn. Aber die Wortzusammensetzung macht Schwierigkeiten (*Malten, Kyr.* 114, 3), und eine andere Spur wird uns richtiger führen. Nach *Pindar, Pyth.* 5, 75 ff. haben die Aigiden den Kult des Karneios von Thera auch nach Kyrene getragen, was auch *Kallim. hymn.* 2, 72 ff. meinen wird, obwohl er den Aristoteles = Battos nennt, dessen Begleiter eben Aigiden waren. Gewöhnlich schließt man (z. B. *Maaß* 369) aus *Kallim.* 74 f. *ἐκ μέν σε Σπάρτης ἕκτον γένος Οἰδιπόδαο ἤγαγε Θηραίην ἐς ἀπόκτισιν· ἐκ δέ σε Θήρης* usw. mit dem Scholiasten z. St., Th. habe den Karneioskult nach der Insel gebracht, doch nicht ganz zwingend, denn Th. ist Nachkomme des Oidipus im 5., nicht im 6. Gliede (die gleiche Unstimmigkeit bei *Paus.* 4, 3, 4); streng genommen könnte man aus *Kallimachos* eine nach Theras erfolgte Überführung des Kultes herauslesen, wie aus *Herodots* Angabe. Wenn *Hiller v. G.* 1, 152. 3, 60 auf Grund von zwei Epigrammen der Kaiserzeit, *I. Gr. I.* 3, 868. 869 schließt, daß die Priester des Karneios sich von Th. herleiteten, so weist der Ausdruck *Λακεδαίμονος ἐκ βασιλήων* durchaus nicht direkt auf Th., sondern vielleicht auf die Aigiden, so *Studniczka, Kyr.* 95, anders und kaum richtig *Maaß* 369. *Malten* 170 ff. nimmt an, daß die Wanderung der Aigiden nach Thera im 6. Jahrhundert stattgefunden habe und seitdem der spartanische Einfluß dort gestiegen sei. Das Adelsgeschlecht habe den Eponym Th., „den Mann von Thera", überhaupt erst nach Sparta gebracht und mit seinem Stammbaume verknüpft, er bilde das Bindeglied zwischen spartanischen und theräischen Aigiden und als Kadmossproß auch zwischen Theben und Sparta. Diese Hypothese steht auf schwachen Füßen. Hätten die Aigiden wirklich so stark auf die Tradition eingewirkt, so würden sie sich selber wohl eine entscheidendere Rolle bei der Gründung der theräischen Kolonie zugeteilt haben, denn nur *Pindar* erwähnt ihre Wanderung, aus *Herodot* muß sie erst erschlossen werden. Auch ist es *Malten* 176 ff. m. E. durch sophistische Interpretation von *Pind. Pyth.* 5 nicht gelungen, die offenbare Meinung des Dichters zu verdunkeln, daß die Aigiden ihren Gentilkult, die Karneen, sowohl nach Thera wie nach Kyrene mitgebracht haben (*Studniczka, Kyr.* 92, *Gött. gel. Anzeig.* 1901, 542, *Maaß, ib.* 1890, 369). Dann aber hätte er die Wanderung der Aigiden nach Thera um mindestens 100 Jahre zu spät angesetzt, denn Kyrene wurde 631 von Thera aus besiedelt.

§ 7. Wesen und Bedeutung des Theras. Die Person des Th. weist keine charakteristischen Züge auf. Er ist Vormund seiner Neffen, ähnlich wie Lykurgos *Plut. Lyc.* 3, 1, erfährt mancherlei Gegnerschaft auch wie Lykurgos und verläßt wie dieser das Land, *Plut. l. l.* 3, 5. Seine Abneigung, sich von andern beherrschen zu lassen, teilt er in der spartanischen Geschichte mit Dorieus, dem Stiefbruder des Kleomenes (*Herod.* 5, 42), der auch spartanisches Volk als Kolonisten über See führte. *Hiller v. G.* 1, 148 meint, daß, nachdem die Dorisierung Theras von Kreta oder Argos aus erfolgt sei, später eine Annäherung an Sparta stattgefunden und ein Theräer des Th. Geschichte in Anlehnung an des Dorieus Zug nach Libyen (*Her.* 5, 39 ff.) erdichtet habe. Aber dieser Zug, der doch nach Westen geht (von *Hiller* merkwürdigerweise über Thera geleitet wegen *Her.* 5, 42) und unglücklich endet, erscheint dafür zu spät, 515 v. Chr. oder nach *Niese, Herm.* 42, 454 noch später. Vor seiner Abfahrt stiftet Th. in Sparta ein Heiligtum der Athena, *Paus.* 3, 15, 6, wie *Studniczka, Kyr.* 72 annimmt, der *ἀρχηγέτις*, wie auch Kadmos, als er Thera besiedelte, Altäre des Poseidon und der Athena weihte nach *schol. Pind. Pyth.* 4, 11 (am Markte? *Hiller v. G.* 3, 57 f.). Über seine Tätigkeit auf Thera erfahren wir nicht viel mehr, als daß er der Insel ihren neuen Namen gibt, wofür ihm die Theräer *νῦν ἔτι κατὰ ἔτος ἐναγίζουσιν ὡς οἰκιστῇ Paus.* 3, 1, 7 f. 15, 6. 7, 2, 2. In einem polygonalen Baue, der sich über ältesten Weihinschriften erhebt, scheint der Name *Θήρας* zu stehen, *Hiller v. G.* 1, 150. 284. 3, 67. *I. G. I* 3, 382. Auch ist vielleicht der sogenannte Christosbau (nach *Weil*) für Th. in Anspruch zu nehmen, s. *Hiller, Thera* 1, 203. Daß sich die Könige Theras auf Th. zurückleiteten, bezeugt *Her.* 4, 150. Wer war Theras? Es scheint auf der Hand zu liegen, daß der Oikist lediglich zu dem Namen der Insel erdichtet ist. So meint in der Tat *Studniczka, Kyr.* 67, daß „der Eponymos dem Stammbaume der Aigiden vorgeklebt ist". Daß viele Inselnamen des ägäischen Meeres mit denen ihrer Besiedler gleichlauten, ist eine bekannte Erscheinung, z. B. Paros, Naxos, Mykonos, vgl. *Steph. Byz. s. vv.* Aber bei Th. liegt die Sache etwas anders. *Θήρα* und *Θήρας* haben eine durchsichtige Bedeutung: Jagd und Jäger, die bei der Sagenbildung schwerlich unberücksichtigt geblieben ist. *Studniczka* 68 gibt zu, daß der Sohn des Th. Oiolykos einen echt mythischen Namen trägt; warum also nicht der Vater? Wir werden uns in den Kulten der Kolonisten, die Th. führt, nach mythischen Jägern umsehen dürfen. Die Minyer haben alten Hadeskult gehabt, Euphamos, einer ihrer epischen Vertreter, ist am Tainaron zu Haus, wo ein Eingang zur Unterwelt ist, und bezeichnet in seinem Namen selber den Herrscher des Totenreichs. Die Vorstellung des Hades als großen Jägers (*Ζαγρεύς*) ist den Dichtern vertraut (*Preller-Robert, Gr. Myth.* 1^4, 805, 2) und spiegelt sich in mancherlei Sagen wider, die an den Küsten des saronischen Golfes lokalisiert sind und auch ins Binnenland reichen, wo einst Minyer gesessen haben. Wenn wir die Abkömmlinge des Th., die Aigiden, der Sage folgend aus Theben stammen und Kadmeer sein lassen, so war ihnen ein Kult des Ares aus ihrer Heimat altererbt. Nun wurde zwischen Sparta und Therapne ein *Ἄρης* oder *Ἐνάλιος Θηρείτας* verehrt, der sehr wohl „der Jäger" (s. d.) sein kann, wenn auch sprachlich eine Gleich-

setzung mit *Θερσίτης* (von *θάρσος*) ebensogut möglich wäre (*Radermacher, Rh. M.* 63, 462, 2). Nach *Paus.* 3, 19, 8 ist dieser *Θηρείτας* nach seiner Amme *Θηρώ* benannt und sein Bild von den Dioskuren aus Kolchis gebracht. Schon *H. D. Müller, Ares* 88 f. hat in ihm den Th. wiedergefunden, und viele sind ihm gefolgt (vgl. *Studniczka, Kyr.* 67, 66). Entscheidendes ist dagegen von *Studniczka* nicht vorgebracht worden, überdies wird die Annahme gestützt durch den Namen *Θηρώ*, der sich in Thera unter alten Felsschriften gefunden hat, *I. G. I.* 3, 369. Für *H. D. Müller,* der Ares als chthonische Gottheit auffaßt, ist er der Unterweltsjäger, wesensverwandt „den Eumeniden, den Jägerinnen des *Aeschylus*" S. 89. Zieht man es aber vor, *Θήρας* mit *Θέρσανδρος* zusammenzubringen (so wohl *Hoffmann, Gr. Dial.* 1, 11 f.), so kommt man wieder auf einen Ares, wenn *Studniczka, Kyr.* 69 in den Ahnen des Th. Polyneikes — Thersandros — Teisamenos richtig Aresheroen gemutmaßt hat. Gerade im weiteren Verfolge dieser Ahnenreihe scheint eine Vermischung des Ares- und Hadeskultes einzutreten, wenn man die Ehe des Polyneikes mit Argeia so deuten darf, der Tochter des Adrastos, „des Unentrinnbaren", eines offenbar chthonischen Dämons (vgl. Adrasteia—Nemesis, *Stoll, Lex.* 1, 82). Die dritte Kolonistengruppe, die Th. führt, sind Dorer. Angenommen, der Apollon Karneios, der jedenfalls durch Dorer nach Thera gekommen ist (*Hierokles* b. *schol. Pind. Pyth.* 4, 11), sei ein echt dorischer Gott, so wäre auch für diese Gestalt die Vorstellung eines Jägers nichts Ungewöhnliches, man braucht nur an *Ἀπόλλων ἀγραῖος* in Megara, *Paus.* 1, 41, 3 und an den *ἀγρεύς* und *ἀγρευτής* zu erinnern, vgl. *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1^4, 272, 1. *Malten, Kyr.* 10. Wen jagt dieser Gott? Der Name der Insel gilt vielen als das „Jagdgebiet", „der Jagdgrund", unter Berufung auf andere gleich oder ähnlich lautende Ortsnamen: *Θῆραι* in Arkadien und auf dem Taygetos, *Θήρα τῶν ἐλεφάντων* in Ägypten und Hadrianotherai in Mysien*), s. *Grasberger, Stud. z. d. gr. Ortsnamen* 247. *Studniczka, Kyr.* 145 f. Die Möglichkeit dieser Auffassung soll nicht geleugnet werden, obschon *Θήρα* sonst nicht Jagdrevier, sondern entweder „das Jagen" oder „die Jagdbeute" bedeutet. Aber die Felseninsel scheint mir kein ertragreiches Jagdrevier der göttlichen Jägerin zu sein. Nach *Philippson* in *Hillers Thera* 1, 75 f. gibt es von jagdbaren Säugetieren dort nur Kaninchen, die Jagd wird mehr ausgeübt auf Rebhühner und im Oktober besonders auf Wachteln. Nun könnte man ja an die *πότνια θηρῶν* denken, die als Tierwürgerin auf altertümlichen Bildwerken erscheint; vgl. *Studniczka, Kyr.* 153 ff. *Karo, Archiv f. Religionswissensch.* 7 (1904), 148. *Reichel, Vorhell. Götterk.* 60, auch mit Wasservögeln in den Händen, *Studniczka, Kyr.* 164. *Mythol. Lex.* 2, 1753, aber *Θήρα* so allgemein erscheint als keine treffende Benennung für das Eiland. Die eigentliche Wortbedeutung verlangt einen genet. obiect. dazu, der vermutlich in dem sogenannten alten Namen der Insel *Καλλίστη* zu suchen ist. *Καλλίστης Θήρα* findet seine Analogie in *Κόρης Θήρα* in Lebadeia, *Paus.* 9, 39, 4, das ich allerdings als Jagd auf Kore erkläre, nicht als Jagd der Kore, wie z. B. *Malten* 76, 2. Der Jäger der Kore ist der Unterweltsherrscher, dort als *Βασιλεύς* neben *Τροφώνιος* mit Kore verehrt (vgl. Echelos und Basile auf einem athenischen Relief: *Malten, Archiv f. Religionsw.* 12, 310). *Καλλίστη* ist als Beiname oder auch Hypostase der Artemis und der Hekate bekannt, welch letztere nicht selten der Persephone gleichgesetzt wird. Mag man nun in *Καλλίστη* wie in ihren Wesensverwandten eine Mondgöttin sehen mit *Usener* (vgl. *Καλῆς δρόμος* in Megara) oder eine Inselnymphe: eine Verfolgung durch einen Räuber oder Jäger ist leicht vorstellbar. Von Inselsagen wäre etwa in Parallele zu stellen die von Asterie, wie Delos früher hieß, von der *Kallim. hymn.* 4, 37 f. sagt: *βαθὺν ἦλαο τάφρον οὐρανόθεν φεύγουσα Διὸς γάμον ἀστέρι ἴσῃ.* Wie ich anderweitig zu zeigen hoffe, war Kalliste wohl der Name der Nymphe, die als Tochter des Euphemos und der Erdscholle aus dem Meere stieg. Die Jagd auf sie konnte *Θήρα* heißen, aber auch sie selbst als Jagdbeute. Insofern hätte die von manchen gebilligte Lesart bei *Paus.* 9, 39, 4 *Κόρης καλουμένης Θήρας* nichts Auffälliges, wenn sie sonst ohne Anstoß wäre. Die *μετονομασία* der Insel würde sich so sehr einfach erklären. Ich sehe also in der Beziehung von Theras zu Thera eine Sage von der Verfolgung einer Nymphe durch einen göttlichen Jäger. Für Lakonien ist eine solche Sage nicht nachweisbar, wohl aber für Argos. Im Stadtgebiet von Argos lag das *Μύσιον πεδίον*, die älteste Stätte des Raubes der Kore, wie *Malten, Archiv f. Religionsw.* 12, 285 ff. einleuchtend dargetan hat unter Hinweis auf andere Bräute des *κλιντόπωλος*, *l. l.* 308 ff. Betrachtet man nun die alten Götterkulte von Thera, wie sie durch die Grabungen *Hillers v. G.* etwas klarer hervorgetreten sind (vgl. *Hiller v. G., Klio* 1, 212 ff.), so wird es sehr wahrscheinlich, daß eine viel engere Verwandtschaft der theräischen Kulte mit nordostpeloponnesischen besteht als mit lakonischen. *Ζεὺς Στοιχαῖος* ist wohl identisch mit dem *Στοιχεύς* von Sikyon (*Per Odelberg, Sacra Corinthia etc.* 2. *Hiller v. G., Die archaisch. Kult. d. I. Thera* 31) und verwandt mit der *Ἀθανᾶ Στοιχεία* von Epidauros (*Inscr. Gr. Argol.* 1073), Lochaia Damia haben ihre Parallelen in Epidauros, Aigina, Troizen, auch in Sparta (*Sam Wide, de sacris Troezen. etc.* 61 sqq.). Am saronischen Golfe lebten Sagen, die den Unterweltsherrscher als Mädchenjäger widerspiegeln, wie er denn auch noch als Mädchenräuber in einem Märchen der Insel Milo erscheint, vgl. *Kretschmer, Mitteil. d. anthrop. Gesellsch. zu Wien* 31, 62 ff. (aus *Gruppe, Bericht über die Literat. z. antik. Mythol. usw.* 1898—1905, S. 324). Zu erwarten wäre, daß sich auf Thera ein Kultus des Hades findet mit seiner Beute, der Kore. Zwar ist dort *Ζεὺς Εὐβουλεύς* = *χθόνιος* wie sonst auf den Kykladen (*Jessen* b. *Pauly-*

*) *Ὀρτυγοθήρα* auf Münzen von Tarsos b. *Head, hist. num.* 618, wo es offenbar nicht mit *Stark, Berichte der S. G. d. W.* 1856, 44 als Fest-, sondern als Ortsbenennung zu verstehen ist.

Wissowa 6, 863, *Malten, Arch. f. Religionsw.* 12, 440, 2) nicht nachweisbar, aber den Kult eines Herrschers chthonischer Natur pflegten auf Thera einzelne Geschlechter: Ζεὺς Μηλίχιος, *I. Gr. I.* 3, 406 (dabei 409 Πλειοθενιδᾶν?) *Suppl.* 1316 Ζεὺς Μηλίχιος τῶν περὶ Πολύξενον, vgl. 1317. 1318 (*Hiller v. G., Klio* 1, 216). Bekanntlich ist der Meilichios oder Melichios eine chthonische Gottheit, euphemistisch als „der Milde" bezeichnet und außer in Athen besonders in der nordöstlichen Peloponnes und Böotien verehrt, vgl. *Höfer, Lex.* 2, 2558 ff. Älteste Nennungen des Zeus finden sich unter den hocharchaischen Felsinschriften in der Nähe des vielumstrittenen Kures. Nachdem sich herausgestellt hat, daß *I. G. I.* 3, 371 Κόρας für Κουρῆς zu lesen ist, s. *Supplem.* 1311, möchte man die gleiche Möglichkeit auch für die übrigen Belege für Kures nicht ausschließen und das hier allerdings deutliche ξ ionischem Einfluß zurechnen (Κούρης πέλανος, *I. G. I.* 3, *Suppl.* 1369), der sich kaum abstreiten läßt („Dialekt-Vermittelung zwischen Dorisch und Ionisch", *Blaß* bei *Collitz u. Bechtel, S. G. D. I.* 3, 2, 148. *Hiller, Thera* 1, 144 f.). Kores neben Zeus (auch sonst kommen hier verschiedene Kasus der Götternamen vor) würde in diesem den Unterweltsgott erkennen lassen, also nach obiger Vermutung den Jäger und sein Wild. Jetzt gewinnt auch des Th. Sohn Oiolykos die richtigere Deutung. Zu dem Gedanken *Studniczkas, Kyr.* 68 an den bekannten lichten Höhengott stimmt wenig der erste Bestandteil dès Wortes. *Οἰόλυκος* kann nur „den einsamen Wolf" bedeuten (vgl. *οἰοπόλος*, *Pind. Pyth.* 4, 28, *οἰοβώτας*, *Soph. Aiac.* 614, *Malten, Kyr.* 114, 3, *Οἴαγρος* „der einsame Jäger" nach *Maaß, Orpheus* 154, 49), eine Bezeichnung, die uns in den Kreis der Sagen vom Werwolf führt, der in deserta abit (*Plin. n. h.* 8, 81), oder zu dem religiösen Wahnsinn der Lykanthropie (*Roscher, Abhandl. d. sächs. Ges. d. W., philol.-hist. Kl.* 17, 3 (1896), 3 ff., *Rohde, Kl. Schr.* 2, 216 ff.), deren Kennzeichen nach *Marcellus von Side* (*Roscher* 12 f.) ein nächtliches Umherstreifen zwischen Gräbern ist. Auch die Auffassung des Wolfes als „Vertriebener oder Flüchtling" (*H. D. Müller, Mythol. d. gr. Stämme* 2, 106 ff., *Nilsson, Gr. Feste* 9 f., dazu *Fleischer* b. *Roscher* S. 53, 156) könnte der Erklärung des Namens dienen. Die Beziehungen des Wolfes zu den Dämonen des Totenreiches hat *Roscher* S. 50 ff. nachgewiesen, also wird dem *Οἰόλυκος* eine chthonische Bedeutung eignen, die noch von anderer Seite her wahrscheinlich gemacht werden kann. *Οἰόλυκος* ist nicht zu trennen von *Ololýkη*, die bei *Ibyc. fr.* 45 eine Tochter des *Βριάρεως* heißt, der nach *Hom. Il.* 1, 404 den menschlichen Namen Aigaion führt, ein Sohn des Poseidon. Die Reihe Poseidon—Aigaion—Oiolyke hat ihre Parallele in Oiolykos—Aigeus, der wohl unbestritten als Hypostase des Poseidon gilt. Wenn aber der Unterweltsgott nur eine Aussonderung aus der Gestalt des alten Erdherrn Poseidon ist (*Malten, Kyr.* 120), so rückt Oiolykos auch von hier aus in den Wesensbereich seines Vaters Th. Einen erwünschten Schlußstein für die Hypothese würde es ergeben, wenn man in der argivischen Gottheit *Θήραν* (auf einem Architrav in Argos, *Inscr. Gr. Argol.* 576), auf die *Usener, Stoff d. griech. Epos* 51, hingewiesen hat, unsern Th. wiedererkennen dürfte, dessen Schwester übrigens Argeia heißt. Aus Sparta mag die Einwanderung der Aigiden in Thera erfolgt sein, die den Karneios mitbrachten, obgleich auch dieser als minyscher Gott von *S. Wide* u. a. angesprochen wird. Aber ihr Führer oder Ahnherr war Th. nicht, der nur zur Anknüpfung an die Herakliden diente. Andererseits ist Th. auch kein 'tatenleerer' Eponymos, sondern eine Gestalt gemeinsamen Kultes der Kolonisten, in der verschiedene Stammesreligionen zusammentrafen. Vgl. *Theran* u. *Thereitas*. [R. Holland.]

Thereitas s. Ther(e)itas. [Höfer.]

Ther(e)itas (*Θηρ[ε]ίτας*). Zeugnisse: 1) *Hesych. Θηρίτας ὁ Ἐνυάλιος παρὰ Λάκωσιν*; vgl. *G. Wentzel, Ἐπικλήσεις* VII, 19 (vgl. VI, 8). — 2) *Paus.* 3, 19, 7 ff.: 'Auf dem Wege von Amyklai nach Therapne liegt ein uraltes Heiligtum des Ares, dessen Bild (*ἄγαλμα*) die Dioskuren aus Kolchis gebracht haben: *Θηρείταν* (v. l. *Θηρειτάν*) *δὲ ἐπονομάζουσιν ἀπὸ Θηροῦς. ταύτην γὰρ τροφὸν τοῦ Ἄρεως λέγουσι. τάχα δ' ἂν ἀκηκοότες παρὰ Κόλχων λέγοιεν, ἐπεὶ Ἕλληνές γε οὐκ ἴσασιν Ἄρεως τροφὸν Θηρώ.* 'Nach meiner Ansicht', fährt *Pausanias* fort, 'hat Ares den Beinamen nicht von seiner Amme Thero, sondern weil er als Kämpfer rauh gesinnt sein muß, wie ein Löwe und wildes Tier.' Die Deutungen des Theritas sind mannigfach. Nach *Pott, Zeitschr. für vergleichende Sprachforschung* 6 (1857), 131. *K. Klement, Arion* (Wien 1898) S. 50, ist er ursprünglich ein Gott der Jagd, der sich im Laufe der Zeit selbständig zum Kriegsgott entwickelt hat. *Studniczka, Kyrene* 67 sieht in Therites den 'Jäger' in Beziehung auf das wilde Jagen, das in der spartanischen Jugenderziehung eine große Rolle spielte. Ebenfalls als Jäger, aber als Menschenjäger, als chthonischen Gott (vgl. den 'Jäger' Zagreus, die Erinyen als 'Jägerinnen') fassen ihn auf *K. Schwenk, Rhein. Mus.* 2 (1833), 201. *Mythol. d. Griechen* 227. *Welcker, Gr. Götterlehre* 2, 730 f. *Heinr. Dietr. Müller, Ares* 88 f. *K. Dilthey, Jahrbuch des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinland* 53/54 (1873), 42. Andere (s. *Welcker* a. a. O. 730 Anm. 15) dachten an 'θερίτης' = 'Schnitter'; *Lobeck, Paralipomena* 433 not. 54 an *Δηρείτης* und dementsprechend an *Δηρώ* als den Namen seiner *τροφός*. *Wide, Lakon. Kulte* 150 findet dieselbe Wurzel *θηρ*, wie in Therites, in dem lakonischen Ortsnamen *Θῆραι* (*Paus.* 3, 20, 5) und in dem Heroennamen *Θήρας* (s. d.), dessen Name ebenso wie andere Eigennamen derselben Wurzel nach Boiotien hinweise; so erscheine dort die bei *Pausanias* genannte *τροφός* des Therites als Mutter des Eponymen von Chaironeia, des Chairon (*Paus.* 9, 40, 5. *Hesiod ebenda* = *frgm.* 142, 4. 5; *Rzach*; vgl. *Usener, Rhein. Mus.* 23 [1868], 326 Anm. 23). Es sei also leicht möglich, daß der Ares Therites in Lakonien mit den dort wohnenden Geschlechtern böotischer Abstammung verbunden gewesen sei; so finde auch die Behauptung, daß die Dioskuren

das ἄγαλμα des Gottes aus Kolchis mitgebracht hätten, ihre Erklärung, da nach *E. Maaß, Gött. Gel. Anzeigen* 1890, 352 das Kolchis der Argonauten nichts anderes sei als das euböische Chalkis-Kalchis. Gegen die Gleichsetzung der gleichnamigen Mutter des Chairon mit der 'Amme' Thero s. *Studniczka* a. a. O. 149, nach welchem — wie auch schon *H. D. Müller* a. a. O. 88 angenommen hat — der Name der letzteren einfach aus dem Aresbeinamen heraus erfunden worden ist. Noch weniger Wahrscheinlichkeit hat m. E. die Vermutung von *Hiller von Gaertringen, Thera* 1, 150 Anm. 43, daß die Inschrift aus Thera: ΘΕΡΟΜ (*I. G.* 12, 3, 369. *Collitz* 4726; vgl. *I. G.* a. a. O. 652: *Θηρώ*) sich auf unsere τροφός beziehe. Einen anderen Weg zur Erklärung der Namen *Θηρίτας* und Thero hat *Usener, Der Stoff des griech. Epos* (*Sitzungsber. d. Kais. Akad. d. Wiss. in Wien philos.-hist. Cl.* 137 [1897], III) S. 53 ff. = *Kleine Schriften* 4, 250 ff. (vgl. auch *Nilsson, Gr. Feste* 406/7 Anm. 3) eingeschlagen: im Gegensatz zu *Studniczka* meint er, daß der Name der 'Amme' des Ares nicht aus *Θηρίτας* erschlossen sei, sondern gegeben sein mußte; nur müsse man Thero statt als Amme als Mutter des Ares ansehen; nachdem einmal Ares als Sohn des Zeus und der Hera durch das Epos anerkannt worden sei, habe sich die örtliche Nebensage von Thero als Mutter des Gottes nicht halten können, Thero sei zwar nicht ganz geschwunden, aber zur Amme herabgesunken. Der Name *Θηρώ* sei nur dialektisch verschieden von *Θαρσώ Θρασώ*, dem Beinamen der Athene, und ebenso sei *Θηρίτας* nur die dorische Form für *Θερσίτης* (s. d.) (vgl. *W. Schulze, Zeitschr. f. Gymnasialwesen* 1893, 162. *Solmsen, Indogerman. Forschungen* 7 [1896], 46. *Radermacher, Rhein. Mus.* 63, 462 f.), *Θερσίτης* aber zu der Wurzel *θερσ—*, = 'stark', abstrakt = 'Mut', die in den Eigennamen *Θέρσων Θράσων Θήρων* enthalten sei, ebenso wie in dem Namen des makedonischen Heilgottes *Δάρρων* (*Hesych. Fick, Kuhns Zeitschr.* 22, 227, *Solmsen, Indog. Forsch.* a. a. O. 48 Anm.) bedeute der 'Gesundheit und Wohlsein verleihende Gott'. So ist *Usener* auf ganz anderem Wege zu dem — sprachlich wohl kaum möglichen — Resultat von *Gerhard, Gr. Myth.* 1, 369 § 348, 4 b gekommen, der den Namen *Θηρίτας* aus des Gottes ursprünglicher Nährkraft (*θέρω* für *φέρω*) erklärte. [Höfer.]

Therelimios (*Θερελίμιος*). Aus *Hesych. Θερελίμιον: τόπον ὄνομα. καὶ Ἀπόλλων καὶ Ζεύς* führt *G. Wentzel, Ἐπικλήσεις* VII, 46, IV und VII, 52, XVI *Θερελίμιος* als Beiname des Apollon und Zeus an. *Meineke, Philologus* 13 (1858), 547 nr. 594 verwandelte *Θερελίμιον* in *Θερεμναῖον*, das nach ihm die ursprüngliche Form von *Θερμναῖος* ist. [Höfer.]

Theres (*θeres*) liest man auf einer Gemme von Karneol unbekannter Herkunft, die einst im Besitze des Fürsten von Piombino war. Sie ist veröffentlicht von *Lanzi* 2, 161 = 129 nr. XVIII, tav. IX nr. 7 und von *Fabretti, C. I. I.* nr. 2533. Lesung und Deutung sind unsicher. *Lanzi* gibt erstere als ΟΞΡΕS, und dies wird von *Fabretti* (*gloss.* s. v.) nach *Lanzis* Vorgang als 'fortasse *Τηρεὺς*, rex Thracum', von *Deecke* hingegen (in *Bezzenbergers Beitr.* 2, 167 nr. 55) '*Θήρας* (?)' gedeutet. Beides ist recht unsicher und mehr geraten, als aus der Darstellung erschlossen. Die dargestellte Figur zeigt einen mit Helm und Brustharnisch bekleideten Krieger, der in der Linken ein Schwert hält, in knieender Stellung, mit einem über dem Haupte kreisförmig sich bauschenden Schleier. Daß es sich um irgendeine Beziehung zum Meere handelt, zeigt dieser segelartige Schleier und ein auf dem Harnisch abgebildetes Seepferd. Infolgedessen möchte *Lanzi* annehmen, daß *θeres* für griech. *Θήσης* stehe, und es auf den Theseus als einen Sohn des Poseidon beziehen. Auch das ist ganz unsicher. So wird man zurzeit Namen und Deutung in der Schwebe lassen müssen. [C. Pauli.]

Thereus (*Θηρεύς*), 1) einer der Kentauren, *Diod.* 4, 12. *Ov. Met.* 12, 353. *Roscher, Jahrb. f. klass. Phil.* 105 (1872), 428; vgl. oben Bd. 2, Sp. 1073 Anm. †. — 2) *Θηρεὺς ὁ Θρᾷξ* = Tereus, *Adamantios Epitome* nach *Radermacher, Rh. Mus.* 57 (1902), 640. Doch steht in der von *R. Foerster, Rh. Mus.* 55 (1900), 142 herausgegebenen Handschrift *Τηρέως τοῦ Θρᾳκός*. [Höfer.]

Therimachos (*Θηρίμαχος*), Sohn des Herakles und der Megara (gelegentlich wird auch eine andere Mutter genannt oder der Muttername gar nicht erwähnt), von seinem durch Hera wahnsinnig gemachten Vater getötet; vgl. *v. Wilamowitz, Euripides*[2] *Herakles* 83 ff.; als seinen Bruder nennt *Dionysios ἐν πρώτῳ Κύκλων* (*F. H. G.* 2, 9, 4) im *Schol. Pind. Isthm.* 4, 104 den Deikoon. Diese Zweizahl ist nach *Gruppe, Gr. Myth.* 485, 9 die ursprüngliche. *Euripides* soll nach *Schol. Pind.* a. a. O. noch als dritten Sohn den Aristodemos hinzugefügt haben. Im *Hercules fur.* 474. 994 f. nennt *Euripides* drei Söhne, aber ohne Namen (vgl. auch *Tzetz. Chil.* 2, 229). Daher nahm *Boeckh* an, daß sich die Notiz im *Schol. Pind.* auf ein verlorenes Drama des *Euripides* beziehe. Doch ist es viel wahrscheinlicher, daß die Namen im *Schol. Pind.* Zusatz des Grammatikers sind, *v. Wilamowitz, Analecta Euripidea* 186. *C. Robert, Bild und Lied* 242. *Nauck*[2] zu *frgm.* 1016. — *Apollodor* 2, 4, 11$_8$ (2, 70 *W.*). 2, 7, 8$_3$ (2, 165) nennt Therimachos, Deikoon und Kreontiades (nach Kreon, dem Vater des Megara), *Deinias* im *Schol. Pind.* a. a. O. fügt zu diesen drei noch den Deion, falls dieser Name nicht aus dem vorausgehenden Deikoon entstanden ist. *Asklepiades* im *Schol. Hom. Od.* 11, 269 nennt wieder nur zwei, Therimachos und Kreontiades. Zu diesen beiden fügt das *Schol. Lykophr. Alex.* 38 p. 33, 5 f. *Scheer* und *Schol. Lucian.* p. 58 *Jacobitz* noch den Onites und Demokoon, *Anonymos* bei *Westermann, Paradoxographi* 219, 9 = *Mythogr.* 345, 16 den Aichmaios und Diopeithes, *Pherekydes* im *Schol. Pind.* a. a. O. den Antimachos, Glenos und Klymenos hinzu. *Hygin. f.* 31. 32. 72 (vgl. 162) nennt den Therimachos und Ophites (= Onites? = *Ὀδίτης* (?) *Hesiod, Berl. Klassikertexte* 5, I S. 23 v. 7. 13. *v. Wilamowitz, Berl. Klass.* a. a. O. 27; vgl.

auch *E. Bethe, Quaest. Diodor. mythogr.* 74 Anm. 93). Der Name *Θηρίμαχος* des Heraklessohnes bezieht sich auf die vielen Kämpfe seines Vaters mit den *θῆρες*; vgl. *K. O. Müller, Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie* 275. *Pott, Zeitschr. f. vergl. Sprachforschung* 6 (1857), 131. [Höfer.]

Therine (ΘΕΡΙΝΗ), Personifikation des Sommers auf einem Mosaik aus Kabr-Hiram bei Tyros, auf welchem die Büsten der Jahreszeiten dargestellt sind, *Renan, Mission de Phénicie* 612 pl. 49. *Héron de Villefosse, Gazette arch.* 5, 149. [Höfer.]

Theriope (*Θηριόπη*), Hund des Aktaion, *Hygin. f.* 181; nach *Bunte* wäre statt Theriope zu lesen: Thero, Nape (s. d.). [Höfer.]

Theriphone (*Θηριφόνη*), Hund des Aktaion (s. d.). *Hyg. f.* 181 (p. 37, 19 *Schm.*). [Höfer].

Theritas s. Thereitas.

Therma (ΘΕΡμη), Nymphe der warmen Quellen von Apameia, erscheint auf einer schönen Pariser Münze aus der Zeit Gordians, in der Höhe linkshin gelagert, mit nacktem Oberkörper, Zweig in der R., die L. an der Wasserurne. *Imhoof-Blumer, Nymphen und Chariten auf griech. Münzen.* Athen 1908, S. 167 u. Taf. X nr. 33. [Roscher.]

Thermaia (*Θερμαία*), Beiname der Artemis als der Göttin der warmen Quellen (*ἡ τὰς πηγὰς τὰς θερμὰς ἔχει*) und als solche auch Gesundheit spendende Göttin, die man um Erlösung (*λύσις*) von Krankheit anflehte, wie es u. a. der Rhetor *Aristeides* (*or.* 26 p. 570 = ed. *Dind.* 1, 503 = ed. *Keil* 1, 427, 3) tat. Ihr Heiligtum lag an den warmen Quellen bei Poimanenon am Aisepos in Mysien und hieß wohl *Ἀρτέμιδος Θερμαί*, *Aristid.* a. a. O. *Wigand, Ath. Mitt.* 29 (1904), 284. *Nilsson, Gr. Feste* 240f. Der Kultus stammt wohl wie der rhodische der Artemis *Θερμία* (*τὸ Παν[ε]ῖον πα[ρὰ τῇ] Θ[ε]ρμίᾳ Ἀρτέμιτι*, *I. G.* 12, 1, 24. *van Gelder, Gesch. der alten Rhodier* 311. 339) aus Mytilene, wo Artemis *Θερμία* hochverehrt wurde, *Gruppe, Gr. Myth.* 315, 7. 8. 300, 13. Ihr Tempel (*ἐν τῶ εἴρω τᾶς Ἀρτέμιδος τᾶς Θερμίας*) auf Mytilene wird erwähnt, *I. G.* 12, 2, 67_{14}. Ihr zu Ehren feierten die Mytilenäer die *Θερμιακὴ πανήγυρις* mit Opfern (*I. G.* 12, 2, 251), in der freilich schließlich die agonistische Seite die kultische verdunkelt hat. Oft erwähnen die Ehrendekrete einen *ἱερεὺς καὶ ἀρχιερεὺς καὶ ἀγωνοθέτης καὶ παναγυριάρχης τᾶς Θερμιακᾶς παναγύριος*, *I. G.* 12, 2, 224. 242. 246. 247 ff. *Nilsson* a. a. O. 241. Diese *πανάγυρις* hat sich bis in die neue Zeit in einem Fest des heiligen Konstantin erhalten, *Conze, Lesbos* 16. *C. Curtius, Hermes* 7 (1873), 411. Öfter erhält Artemis *Θερμία* das Epitheton *μεγάλη*, *I. G.* a. a. O. 108. 270. 514. *Bruno Müller, Μέγας Θεός* (*Diss. Phil. Hal.* 21) S. 332. Das ihr gegebene Beiwort *Εὐάκοος* (*I. G.* a. a. O. 101. 103. 105. 106), das *Wernicke* bei *Pauly-Wissowa* 2, 1384, 68 von *ἀκέομαι* ableitet, gehört vielmehr zu *ἀκούω* und ist synonym mit *ἐπήκοος* = 'die Kranken und ihre Gebete leicht und gern erhörend', *O. Weinreich, Ath. Mitt.* 37 (1912), 28. Vgl. Thermia. [Höfer.]

Thermaios (*Θερμαῖος*) 1) *οἱ δὲ χαλκῆν ἀσπίδα πρῶτον ποιήσασθαι Πύρριν Θερμαίου Κρῆτα οἰκοῦντα ἐν Ὀφιούσσῃ νήσῳ· τοῦτον δὲ καὶ τὴν ἐνόπλιον ὄρχησιν τοὺς Ἐτεόκρητας διδάξαι*, *Oxyrynch. Papyr.* 10 p. 106 nr. 1241 Col. V, 24 ff. Ob wir mit *Grenfell und Hunt* z. d. St. p. 111 *Πύρριν* als falsche Schreibung für *Πύρριχον* auffassen oder, was wahrscheinlicher ist, *Πύρρον* lesen, wir haben jedenfalls den auch sonst als Kreter (Bd. 3 Sp. 3358, 33 ff. 3362, 15 ff.) bezeugten Erfinder des Waffentanzes, der *πυρρίχη*, zu erkennen, den Pyrrhos-Pyrrhichos. Sonst nirgends bezeugt aber ist der Name seines Vaters *Θερμαῖος*. Ist er vielleicht der Eponymos von *Θέρμη*, dem späteren Thessalonike? Unter der als sein Wohnsitz genannten Insel Ophiussa verstehen *Grenfell-Hunt* a. a. O. die von *Plin. n. h.* 4, 12, 61 (vgl. *Bursian, Geogr. v. Griechenland* 2, 581, 1) erwähnte zwischen Kreta und Gaudos gelegene Insel. — 2) Auf Münzen von Apameia in Phrygien erscheint das Kultbild der ephesischen Artemis, umgeben von vier gelagerten Flußgöttern, denen MAI., MAP., OP. und ΘΕΡ. beigeschrieben ist, *Head, Hist. num.*² 667. Fig. 314. Von *demselben, Cat. of greek coins in the Brit. Mus. Phrygia* XL; aa. aa OO. werden die Inschriften als Maiandros, Marsyas, Orgas und Therma erklärt; der letztere Name scheint für einen Fluß, da man *Θερμα* doch nur als Neutrum Plur. auffassen kann, wenig passend; daher empfiehlt es sich, *Θερμαῖος* zu lesen. Früher las man statt ΘΕΡ: CBP, und ergänzte dies zu OBPιμας, s. Bd. 2, Sp. 2241, 56. Vgl. auch Therma. [Höfer.]

Thermasia (*Θερμασία*), Beiname der Demeter, unter dem sie ein Heiligtum sowohl in der Stadt Hermione selbst (*Paus.* 2, 34, 12. *Bursian, Geogr. von Griechenland* 2, 97) als auch im Grenzgebiet von Troizen und Hermione besaß, *Paus.* 2, 34, 6. 12. *Gruppe, Gr. Myth.* 172, 2. An den Namen der Göttin erinnert noch heute das felsige Kap *Θερμίσι*, dessen Bezeichnung *Bursian, Geogr. von Griechenland* 2, 87, 1 auf warme Quellen zurückführt, *Gruppe* a. a. O. 746, 13. *O. Müller, Dorier* 2, 424. *Ad. Wilhelm, Neue Beiträge zur griech. Inschriftenkunde* I (*Sitzungsber. d. phil.-hist. Klasse d. kais. Akad. d. Wiss. zu Wien* 166 [1910]) S. 29. [Höfer.]

Thermia (*Θερμία*), Beiname der Artemis, s. Thermaia. [Höfer.]

Thermios (*Θέρμιος*) 1) Sohn des Haimon, von seinem Bruder Oxylos versehentlich durch einen Diskoswurf getötet, *Paus.* 5, 3, 6. Thermios ist wohl als Eponymos von dem aitolischen Therma, wo die aitolische Landgemeinde ihre Wahlversammlungen abhielt, zu betrachten, *Usener, Der Stoff des griech. Epos* (*Sitzungsber. d. Wien. Akad.* 137 [1897], III) S. 27 Anm. 3.

2) Beiname des Apollon, und zwar 1) im aitolischen Therma (Thermos). Schon aus *Polyb.* 11, 7, 2 (vgl. 5, 8, 7): *Θέρμον, ἔνθα ἦν ἱερὸν Ἀπόλλωνος* war Apollonkult für Therma bezeugt. Durch die Ausgrabungen kommt ein weiterer inschriftlicher Beleg für die Existenz des Tempels hinzu: *ἐν Θέρμῳ ἐν τῷ ἱερῷ τοῦ Ἀπόλωνος* (so!), *Ἐφημ. ἀρχ.* 1905, 58 nr. 2_9 — über die Ruinen usw. des Tempels s. *Soteriades*

Ἐφημ. ἀρχ. 1900, 171ff. 1903, 71ff. *H. Koch, Röm. Mitt.* 30 (1915), 51ff. *Ath. Mitt.* 39 (1914), 237; vgl. *Antike Denkm. des Inst.* 2, 11 f. — Wichtig ist der Beiname *Θέρμιος*, der sich auf einer fragmentierten Inschrift *Ἀπόλλωνι Θε[ρμίῳ]* und auf einer ehernen Wage findet: *| Ἀπόλλωνος | M | Θερμίον*, wo das *M* s. v. a. *μνᾶ* bedeutet, *Soteriades, Ἐφημ. ἀρχ.* 1905, 81. *Joh. v. Keitz, De Aetolorum et Acarnanum sacris* (*D ss. Halle* 1911) S. 28. Der Beiname ist hier ein rein lokaler und bezeichnet weiter nichts als den in Therma verehrten Gott. — 2) in Mytilene: *Ἀπόλλωνος Θερμί[ω]*, Inschrift des *Cyriacus von Ancona* herausg. von *Kaibel, Ephem Epigr.* 2 (1875), 21 nr. 27 = *I. G.* 12, 2, 104 p. 43. — 3) in Olympia: *βωμὸς Ἀπόλλωνος Θερμίου*, *Paus.* 5, 15, 7. Zur Erklärung des Beinamens fügt *Pausanias* hinzu: *τὸν μὲν δὴ παρὰ Ἠλείοις Θέρμιον καὶ αὐτῷ μοι παρίστατο εἰκάζειν ὡς κατὰ Ἀτθίδα γλῶσσαν εἴη Θέσμιος.* Darnach wäre also Apollon Thermios = *Θέσμιος*, Beschützer der göttlichen Ordnung; vgl. *Hesych. Θέσμιον· δίκαιον.* Der Erklärung des *Pausanias* stimmen zu *O. Müller, Dorier* 2, 514 (vgl. 1, 252 und Anm. 2, wo er noch für Ableitung von dem unten zu erwähnenden *θέρμα* eintritt). *Welcker, Gr. Götterl.* 2, 368 Anm. 109. *Stephani, Compte-rendu* 1861, 57. 67. 114. 1862, 67; vgl. *v. Prott, Arch. für Religionswiss.* 9 (1906), 89. In etwas anderer Bedeutung, nämlich als den Schutzherrn des von Iphitos und Lykurgos gestifteten Land- und Gottesfriedens — vgl. *Hesych. θέρμα· ... ἄδεια καὶ ἐκεχειρία* — fassen den Apollon Th. auf *M. Crain, Philologus* 10 (1855), 583. *E. Curtius, Gesammelte Abhandl.* 1, 226. *L. Weniger, Klio Beiträge zur alt. Gesch.* 5 (1905), 203. 14 (1915), 443. Die Ableitung von *θερμός* und Erklärung des Apollon Th. als Gottes der Sonnenwärme, wie *Siebelis* zu *Paus.* a. a. O. vorschlägt, ist wenig wahrscheinlich; vgl *Gruppe, Gr. Myth.* 1241/2 Anm. 5. Da der Apollon Th. in Therma seinen Beinamen nach der Stadt führt, so wird bei den engen Beziehungen zwischen Elis-Olympia und Aitolien, die durch die Einwanderung der Aitolier unter Führung des Oxylos (s. d. 2) geknüpft worden waren, eine Übertragung des Kultus des Apollon aus dem aitolischen Therma nach Olympia anzunehmen sei (vgl. auch oben 1: Thermios, Bruder des Oxylos und Eponymos von Therma); vgl. *v. Kreitz* a. a. O. Der lesbische Apollon Th., der neben Artemis Thermia (s. d.) steht, wird wohl daher zu erklären sein, daß der Artemisbeiname auf ihn übergegangen ist. [Höfer.]

Thermodon (*Θερμώδων*), 1) Fluß im Pontus, über seinen Lauf vgl. *Apoll. Rhod.* 2, 972. *Strabo* 11, 547. Er wird in der Amazonensage sehr oft genannt. Die Dichter schildern, wie die Amazonen im Thermodon baden, *Propert.* 3, 14, 13. *Nonnus Dionys.* 37, 117. 148. *Pseudoplut. de fluv.* 14, auf seinem Eise tanzen, *Verg. Aen.* 11, 659. *Sil. Ital.* 2, 73. *Claudian. Rapt. Proserp.* 2, 66, wie er besiegte Amazonen mitleidig schützt, *Valer. Flacc. Arg.* 5, 135. *Duris* bei *Plut. Demosth.* 19, oder auf Befehl des Zeus Sinope aufnimmt, die an Keuschheit den Amazonen gleicht, *Dionys. Perieg.* 775 *c. schol.* und *Eust.* Der Fluß begleitete die Wanderungen der Amazonen, insofern manche ihn einen skythischen Fluß nennen, *Schol. Il* 3, 189, *Philostr. Vit. Apollon.* 7, 26, 5. *Tzetz. Lykophr.* 1333. Nach *Orpheus Argon.* 747 entspringen Thermodon, Tanais und Phasis aus dem Araxes; nach *Hygin. f.* 21 kehrt Iason durch den Thermodon heim. — 2) Flüßchen in Böotien, an welchen *Duris* bei *Plut.* a. a. O. gleichfalls eine Amazonensage knüpft, vgl. *Steph. Byz.* v. *Ἀμαζόνειον. Wachsmuth, Die Stadt Athen* I S. 416, Note. [Klügmann.]

Thermodon (*Θερμώδων*), Gott des gleichnamigen, vor allem durch den an ihm lokalisierten Amazonenmythos (*Herod.* 9, 27. 4, 110. *Bakchylid.* 9, 43. *Diod.* 4, 16. *Paus.* 1, 2, 1. *Strabo* 1, 52. 11, 505. *Appian. Mithr.* 78. *Kallim.* [*frgm.* 270 *Schn.*] bei *Tzetz.* zu *Lyk.* 647. *Steph. Byz.* s. v. *Ἀμαζόνες. Schol. Lykophr.* 646 [p. 215, 3 f. *Scheer.*]. *Themist or.* 27 p. 333a [p. 401, 23 *Dind.*]. *Val. Flacc.* 4, 601. *Philostr. Her.* p. 330. *Epist.* 47 p. 481, 4 *Hercher. Verg. Aen.* 11, 659. *Apollod.* 2, 5, 9$_1$. *Pediasim.* 22. *Sil. Ital.* 8, 430; vgl. 2, 80) bekannten Flusses im Pontos, Sproß des Okeanos und der Tethys (*Hygin. fab praef.* p 11, 10 *Schm.*), nimmt auf Befehl des Zeus die irrende Sinope (s. d.) auf, *Dionys. Perieg.* 775 und *Eust.* und *Schol.* z. d. St. Eine Münze von Amisos (Pontos) zeigt den inschriftlich als ΘΕΡΜΩΔΩΝ bezeichneten Flußgott mit nacktem Oberkörper, linkshin am Boden sitzend, die Rechte am Knie, die Linke mit Zweig an der umgestürzten Urne, der Wasser entströmt, *Dieudonné, Rev. num.* 1900 p. 126, 10, Taf. 4, 10. *Imhoof-Blumer, Kleinasiatische Münzen* S. 449 (*Nachtrag* zu S. 1 nr. 3). *Head, Hist. num.*^{2} 497. Eine Statue des Thermodon — hier ist aber der böotische Fluß Thermodon, an dem sich angeblich Amazonengräber (*Plut. Thes.* 27) befanden, gemeint; vgl. *Herod.* 9, 43. *Paus.* 9, 19, 3. *Etym. M.* 445, 28. *Schol. Tzetz.* a. a. O. (p. 215, 4 f. *Scheer*). *O. Müller, Orchomenos* 28, 2. 357, 4. *Bursian, Geogr. v. Griechenland* 1, 222. *Ulrichs, Reisen u. Forschungen in Griechenland* 2, 251. *Wachsmuth, Die Stadt Athen im Altert.* 1, 416 Anm. *E. Maaß, Hermes* 25 (1890), 408, 1. *P. Friedländer, Herakles* (*Philol. Unters.* 19) 172 Anm. 1 —, welcher eine verwundete Amazone in den Armen hielt, erwähnt *Duris* (*frgm.* 6 *F. H. G.* 2, 471 = *Duridis Samii quae supersunt* ed. *Hulleman* p. 74) bei *Plut. Dem.* 19. [Höfer.]

Thermodosa (*Θερμώδωσα*), Amazone, Gefährtin Penthesileas, *Q. Smyrn.* 1, 46. 254; vgl. Thermodon. [Klügmann.]

Thermuthis (*Θέρμουθις, Θερμοῦθις*), ägyptische Göttin, vgl. *Epiphanius, Panar.* Lib. 3, Cap. 12. p. 1093 ed. *Petavius* = *Migne, Patrol. Ser. Gr.* 42, 804 = ed. *Dindorf* 3, 571 = *Corp. Haeresiolog.* ed. *Oehler* 2, 3, p. 510: *ἄλλοι* (d. Ägypter) *δὲ τὴν Τιθραμβώ, Ἑκάτην ἑρμηνευομένην* (*τῇ Τιθραμβῷ, Ἑκάτῃ ἑρμηνευομένῃ Oehler*), *ἕτεροι τῆς Ἐνέφθυ* (*τῇ Ἐνέφθυ* oder *Ἐνέφθυι* [= *Νέφθυι*] *Oehler*), *ἄλλοι δὲ τῇ Θερμούθι* (*Θερμούθιτι* oder *Θερμούθει Oehler*) *τελίσκονται, ἄλλοι δὲ τῇ Ἰσιδι.* Derselbe *Epiphanius* (ed. *Petav.* p. 1055 C = *Migne* 42, 736 = 3, 571 *Dind.* = 2, 3, 442 *Oehler*) berichtet, daß die Ägypter

προσκυνόῦσι τὴν Θέρμουτιν (so!) τὴν θυγατέρα τοῦ Ἀμενὼφ ἕως τότε Φαραώ, ἐπειδὴ . . . ἀνέθρεψε τὸν Μωυσέα. Die Pharaonentochter *Θέρμουθις* wird als Retterin und Adoptivmutter des Moses auch genannt von *Ioseph. Ant. Iud.* 2, 9, 5 ff. *Zonaras* 1, 12. *Suid.* s. v. *Θέρμουθις* p. 1166, 20 *Bernh. Cedren.* p. 73 f. ed. *Paris.* (= 1, 130, 19. 131, 5 ed. *Bon.*) vgl. p. 48 (= 1, 86, 22).

Vielleicht ist Thermuthis eine vergötterte Königin, wie nach *Wilcken* (s. d. Art. *Premarres* und *Wilcken, Grundzüge* 107. *Gött. Gel. Anz.* 1895, 157 f. *Arch. f. Papyrusforsch.* 4, 211 f.) der Gott *Πραμάρρης* der vergötterte König Amenemhet III der 12. Dynastie gewesen ist. Denn nach *Artapanos* (vgl. *J. Freudenthal, Hellenistische Studien* 1. 2, S. 143 ff.) in *F. H. G.* 3, 221. 222 genoß die Retterin des Moses, die hier aber *Μέρρις* Eponyme von *Μερόη*, heißt, gleichfalls nach ihrem Tode göttliche Ehren, genau wie die Isis.

Nach *W. Spiegelberg, Ägypt. u. griechische Eigennamen aus Mumienetiketten d. röm. Kaiserzeit* (= *Demotische Studien* I) S. 12*f. u. *Zeitschr. f. ägyptische Sprache* 43 (1906), 89 Anm. 12 ist *Θερμοῦθις* die ägyptische Erntegöttin Rnht · et = *Ερμουθις* mit Artikel, wie auch schon *H. Brugsch, Dict. géogr. de l'ancienne Égypte* 1313 erkannt hat; vgl. über diese Göttin *G. Maspero, Hist. anc. des peuples de l'orient classique* I (*Égypte et Chaldée*), p. 82 Anm. 2, wo weitere Literatur angegeben ist. Derselbe Gottesname ist in dem ägyptischen Monatsnamen Pharmuthi (*Φαρμουθί*) erhalten = 'der (Monat) der Rnnt', ferner in dem Namen des Kanals im Delta *Θερμουθιακὸς* (v. l. *Φερμουθιακὸς*) *ποταμός*, *Ptolem. Geogr.* 4, 5 p. 700. 701. 705. 708 ed. *C. Müller*, in dem Namen der Stadt(?) *Θέρμουθις*, *Steph. Byz.* s. v. *Ἑρμωνθις*; vgl. *Brugsch* a. a. O. 1314 ff. Für den Kult der Thermuthis spricht auch der häufig vorkommende Personenname *Θέρμουθις*, den *G. Ebers, Durch Gosen zum Sinai* 84. 139. 539 Anm. 55 freilich als 'geliebt von der Göttin Mut' deutet, *Heliod.* 1, 30 ff. *Preisigke, Sammelbuch der griech. Urkunden* 1, 43 p. 8. 68 p. 9. 42 p. 8 (hier *Τερμοῦθις* geschrieben), und die damit zusammenhängenden Namen *Θερμουθίων*, *Mitteis, Griech. Urkunden der Papyrussammlung in Leipzig* 1, 31, 17 p. 81. *Θερμούθιον*, *Papyr. Oxyr.* 115, 7 (1 p. 181). 242, 23 (2 p. 184). *Θερμουθάριον*, *Papyr. Oxyr.* 255, 3. 8. 11 (2 p. 215). 305 (2 p. 303). *Arch. f. Papyrusforsch.* 5, 121, 4 (= *B. G. U.* 1109). 167, 19 (*Θερμανθάριν*). 393, 12.

Einen Kultverein der Göttin, *σύνοδος Θερμουθιακή*, nennt eine wahrscheinlich aus Alexandria stammende Inschrift aus dem Jahre 25 n. Chr., *Botti, Bull. de la Soc. arch. d'Alex.* 4 (1902), 99 nr. 73. *Seymour de Ricci, Arch. f. Papyrusforsch.* 2 (1903), 432 nr. 13. *Cagnat, Inscr. Graec. ad res Roman. pertinentes* 1, 374 nr. 1084. *Fr. Poland, Gesch. d. griech. Vereinswesens* 222*** (vgl. 82†††). *Mariano San Nicolò, Aegypt. Vereinswesen zur Zeit der Ptolemäer u. Römer* 19. *Walter Otto, Priester u. Tempel im hellenistischen Ägypten* 1, 127 und Anm. 4. In Arsinoë gab es ein *ἄμφοδον Θερμουθιακῆς* (*Nicolò* a. a. O. 19, 2. *Stud. Pal.* 10, 125) und eine *πύλη τῆς Θερμουθιακῆς* (*Fl. Petrie, Hawara, Biahmu, and Arsinoe* 889 Taf. 8, 3. *Wessely, Die Stadt Arsinoe in griech. Zeit* = *Sitzungsber. d. Kais. Akad. d. Wiss. phil.-hist. Kl.* 145 [1902], IV S. 27). Mit dem *ἄμφοδον Θερμουθιακῆς* ist wohl das *ἄμφοδον Ἑρμουθιακῆς* in Arsinoe identisch, *Pap. Fay.* 28. *Wessely* a. a. O. 26.

Da die Göttin oft unter dem Bilde einer Schlange verehrt wurde oder mit Schlangenkopf (*Maspero* a. a. O.) dargestellt wurde, erklärt sich die Erzählung *Aelians* (*Nat. hist.* 10, 31), daß *Θερμοῦθις* der Name einer heiligen Schlange (nach *Wiedemann, Herodots 2tes Buch* 316 wäre es die Uräusschlange) sei. Auch in einem magischen Text (*Kenyon, Pap. Brit. Mus.* 1, 109) wird die *Θερμοῦθις*-Schlange erwähnt. Das Attribut der Schlange bezeichnet den chthonischen Charakter der Gottheit. Zuweit gehende Schlüsse auf eine von den Ägyptern verehrte Isis — Hekate — Thermuthis haben aus einer Kombination von *Aelian* und *Epiphan.* a. a. O. gezogen *Jablonski, Panth. Aegypt.* 1 p. 103 ff. *Zoëga, Numi Aegypt. Imper.* 214 nr. 9. Das Schlangenattribut und die der Thermuthis zugeschriebene Auferziehung des kleinen Moses erinnern an Demeter und ihre Fürsorge für Triptolemos. [Höfer.]

Thero (*Θηρώ*), 1) die 'schöne, dem Lichte des Mondes ähnliche' Tochter des Phylas und einer Tochter des thespischen Iolaos, von Apollon Mutter des Chairon, des Heros Eponymos der boiotischen Stadt Chaironeia, *Hesiod frgm.* 142 (*Rzach* Ausg. v. 1902) bei *Paus.* 9, 40, 5 Der Name ihrer Mutter scheint (s. d. krit. Apparat bei *Rzach* und *Hitzig-Bluemner* zu *Paus.* a. a. O.) *Λειπεφίλη* zu sein; *Kuhn* vermutet *Δηιφίλη* (vgl. *Hitzig-Bluemner* zu *Paus.* a. a. O.), *Goettling, Hesiod*[3] 271 *Ἱπποφίλη*. Als Mutter des Chairon von Apollon nennt sie eine z. T. nicht unversehrt überlieferte Stelle bei *Steph. Byz.* s. v. *Χαιρώνεια*, wo als Quellen die *Βοιωτικά* des *Aristophanes* (*F. H. G.* 4, 338) und vielleicht auch *Hellanikos* (*F. H. G.* 1, 51 *frgm.* 49) angeführt werden, falls sich das Zitat aus letzterem nicht etwa nur auf die am Schlusse des Artikels des *Steph. Byz.* mitgeteilte geschichtliche Tatsache bezieht; vgl. *Niese, Hermes* 23 (1885), 87. *v. Wilamowitz, Aristoteles und Athen* 1, 282 Anm 33 zu S. 281. *Kullmer, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 27, 647 f. Ohne ersichtlichen Grund wollen *K. O. Müller, Orchomenos* 416 und *C. Müller, F. H. G* 1 *Praef.* XXVIII adn. 2 das Fragment statt dem *Hellanikos* dem *Theopompos* zuweisen. *Plutarch*, der selbst aus Chaironeia stammte und seinen Sohn nach dem mythischen Stadtgründer Chairon nannte (*Consol. ad uxor.* 5), gibt der Geliebten des Apollon und der Mutter des Chairon den Namen *Θουρώ* (*Sull.* 17) mit Beziehung auf den Apollon *Θούριος*, der auf dem nahe bei Chaironeia gelegenen Berggipfel *Θούριον* einen Kult besaß; vgl. *K. O. Müller* a. a. O. 148 f. Nach dem Vorgang von *Usener, Rhein. Mus.* 23 (1868), 326 Anm. 23, der in Thero eine Mondgöttin erkannte, setzt auch *Studniczka, Kyrene* 148 f. (vgl. *Roscher, M. L.* 2, 1749 f.) die Thero der von ihm mit Artemis identifizierten Kyrene gleich und ihren Sohn Chairon dem sardinischen Aristaios-Sohne (Aristaios = Apollon)

Charmos (s. d.). Nach *Malten, Kyrene* (*Philol. Untersuch.* 20) 76 Anm 2 und *Arch. Jahrb.* 29 (1914), 196 Anm. 3 ist Thero, die 'Jägerin' von Chaironeia, identisch mit der Kore in der Κόρης θήρα in Lebadeia (*Paus.* 9, 39, 4), bei der aber nicht an Persephone zu denken sei, wie *K. Dilthey, Jahrb. d. Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande* 53/54 (1873), meinte. Mit Thero, der Amme des Ares, identifiziert unsere Thero *Wide, Lakonische Kulte* 150 (vgl. den Art. *Thereitas*). Über den vermuteten Zusammenhang mit Theras s. diesen Artikel oben Sp. 649, Z. 3 ff.

2) Amme des Ares s. Thereitas und Theras.

3) Über Thero auf Thera s. die Art. *Thereitas* und *Theras*. Nach *v. Wilamowitz* bei *Blaß, Collitz Dialektinschr.* 4726 wäre *I. G.* 12, 2, 369 Θερός (= Θηρός) zu lesen = 'des Kentauren, nämlich des Cheiron, der in der Kyrenesage eine große Rolle spielt und auch inschriftlich (Χείρων, *Collitz* 4117) auf Thera bezeugt ist'.

4) Amazone auf einer Kylix im britischen Museum (OAΨO), *Cecil H. Smith, Catal. of the greek and etruscan vases in the Brit. Mus.* 3, 70 E 45. *Hartwig, Meisterschalen* Taf. 13. *A. S. Murray, Designs from greek vases in the Brit. Mus.* pl. 7 nr. 28; vgl. *Petersen, Annali* 1884, 276. *Corey, De Amazonum ant. figuris* 56. C. *I. G.* 4, 7577. *Brit. Mus.* nr. 820.

5) Mainade auf einer Schale des Oltos im Museum zu Corneto, durch ein Reh, das sie in der Hand hält, als Jägerin gekennzeichnet, *Heydemann, Satyr- und Bakchennamen* (*5. Hall. Winckelmannsprogramm*) 30 nr. γ. *Charlotte Fränkel, Satyr- u. Bakchennamen auf Vasenbildern* S. 47. 88 f. nr. U (ΘΕΡΟ); abg. *Monum.* 10 Taf. 23/24. *Wiener Vorlegeblätter* D I. *Jane Harrison, Prolegomena to the study of greek religion* 367 Fig. 293. *Daremberg-Saglio, Dictionnaire des ant.* 3, 2 p. 1483, Fig. 4765. *Reinach, Répert. d. vas.* 1, 293; vgl. *Klein, Meistersignaturen*[2] 136 nr. 2 B. Vgl. d. Art. *Satyros* Sp. 512, 7.

6) Nymphe, Begleiterin der Artemis, *Claudian, De consulatu Stilich.* 3 (XXIV), 250. 309.

7) Hund bei der kalydonischen Eberjagd, *O. Jahn, Beschreibung der Vasensammlung König Ludwigs* nr. 333 S. 100; abg. *Gerhard, Auserles. Vasenb.* 235. *Monumenti inediti* 4, 59. *Reinach, Répert. d. vas.* 2, 119. Vgl. Theriope. Theron nr. 2. [Höfer.]

Therodamas (Θηροδάμας), **1**) Hund des Aktaion (s. d.), *Ov. Met.* 3, 233. *Hyg. f.* 181 p. 37, 12 *Schm.* (Variante: Theridamas). — **2**) Falsche Lesart für Theiodamas (s. d. S. 557, 5) im *Schol. Ov. Ib.* 488. [Höfer.]

Theroletis (Θηρολέτις), Beiname der Artemis, *Anonym. Laurent.* in *Anecd. var. Gr. et Lat.* ed. *Schoell und Studemund* 1, 270, XII, 11, synonym mit Θηροκτόνος (*Eur. Iph. Aul.* 1570. *Orph. Hymn.* 36, 9. *Hymn. mag. in Dian.* 18 *Wessely*) und Θηροφόνος (*Eur. Herc. fur.* 378). [Höfer.]

Theron (Θέρων), **1**) wahrscheinlich Name eines Sohnes des Laokoon, s. Bd. 2, Sp. 1842, 64 ff. — **2**) Hund des Aktaion, *Ov. Met.* 3, 211. *Hygin. f.* 181 (p. 37, 8 *Schm.*). — **3**) Über den als Heros verehrten Tyrannen Theron von Akragas s. Bd. 1, Sp. 2519, 29 ff. — **4**) Thebaner, von Tydeus getötet, *Stat. Theb.* 2, 582. 9, 304. — **5**) Rutuler, von Aineias getötet, *Verg. Aen.* 10, 312. [Höfer.]

Theronike (Θηρονίκη), Tochter des Dexamenos, Schwester der Thera(i)phone, Gemahlin des Molioniden Kleatos und von diesem Mutter des Amphimachos, *Paus.* 5, 3, 3. *Gruppe, Gr. Myth.* 474, 4. Nach *Gottfr. Hermann, De iteratis apud Homerum* = *Opuscula* 8, 23 wäre Θηροδίκη zu schreiben. [Höfer.]

Thersandros (Θέρσανδρος), **1**) s. Therandros. — **2**) Sohn des Sisyphos, Vater des Proitos, des Vaters der Maira (s. d. nr. 3), Νόστοι bei *Paus.* 10, 30, 5. *Schol. Hom. Od.* 11, 326 (p. 507, 15 *Dind.*). Als seine Brüder werden Glaukos (s. d. nr. 12), Ornytion und Almos (Holmos, Holmeios) genannt, *Paus.* 2, 4, 3, als seine Söhne Haliartos und Koronos, die Eponymen der boiotischen Städte Haliartos und Koroneia, *Paus.* 9, 34. 7. 8. *Steph. Byz.* s. v. Ἁλίαρτος (p. 73, 9 *Mein.*) und s. v. Κορώνεια (p. 377, 13). *Schol. B L Hom. Il.* 2, 503. *Eust.* ad *Hom. Il.* 268, 17. 28. *v. Wilamowitz, Hermes* 26 (1891), 212/213 Anm. 2. — *Boeckh* zu *C. I. G.* 1, 7 will auf dem Thongefäß aus Korinth, dem sogenannten Dodwellschen Gefäß (*Beschreibung der Vasensammlung König Ludwigs* 211 S. 65. *Kretschmer, Zeitschr. f. vergleichende Sprachforsch.* 29, 152 nr. 38. *Collitz* 3120), mit der Darstellung einer Eberjagd den im Kampfe mit dem Eber begriffenen, inschriftlich als Θέρσανδρος bezeichneten Mann mit unserem Thersandros identifizieren. — **3**) Sohn des Polyneikes und der Argeia, der Tochter des Adrastos, *Pind. Ol.* 2, 76 und *Schol.* 76. 80. 82. *Herod.* 4, 147. 6. 52. *Paus.* 2, 20, 5. *Apollod.* 3, 7, 2$_3$ (3, 82 *W.*). *Hygin. f.* 69 (p. 77, 10 *Schm.*). *f.* 71 a (p. 78, 12). *Schol. Eur. Phoen.* 135. *Schol. Pind. Ol.* 2, 76. 80. 82. *Schol. Apoll. Rhod.* 4, 1764. *Schol. Kallim.* 2, 74. *Schol. B L V Townl. Hom. Il.* 4, 404 (406). *Eust.* ad *Hom. Il.* 489, 37. *Serv.* ad *Verg. Aen.* 2, 261. *Stat. Theb.* 3, 683. *Lactant. Placid.* ad *Stat. Theb.* 3, 697. 12, 348. Als seine Brüder werden im *Schol. Pind. Ol.* 2, 76 Timias (Τιμίας) und Alastor (Ἀλάστωρ) oder Androtimos (Ἀνδρότιμος) und Alastos (Ἄλαστος) genannt. Auf Grund dieser Notiz will *Bethe, Thebanische Heldenlieder* 111 Anm. 4 bei *Paus.* 2, 20, 5, wo die Brüder des Thersandros Ἄδραστος καὶ Τιμέας als Teilnehmer am Epigonenzuge (*C. Robert, Oidipus* 1, 241) genannt werden, den ersteren Namen in Ἄλαστος oder Ἀλάστωρ ändern. Wie sein Vater Polyneikes die Eriphyle (s. d.) durch das Halsband der Harmonia besticht, ihren Gemahl Amphiaraos zur Teilnahme am thebanischen Kriege zu bewegen, so besticht sie Thersandros durch den Peplos der Harmonia (von einem χιτών statt des sonst πέπλος genannten Gewandes spricht *Hellanikos* [*frgm.* 12] im *Schol. Eur. Phoen.* 71; vgl. *H. Kullmer, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 27, 496—500), ihren Sohn Alkmaion (s. d.) zur Teilnahme am Epigonenzuge zu bewegen, *Apollod.* 3, 7, 2$_2$ (3, 81 *W.*). 3, 7, 5$_1$ (3, 86 *W.*). *Diod.* 4, 66. *Friedländer, Rhein. Mus.* 69 (1914), 329 f. Nach einer Vermutung von *O. Ribbeck, Die römische Tragödie im Zeitalter der Republik* 489 ff. bestimmt Thersandros in des *Accius* Tragödie *Epigoni* = *Eriphyle*

den noch zaudernden Alkmaion zum Feldzug gegen Theben. Nachdem die Epigonen sich Thebens bemächtigt haben, erhält Thersandros die Herrschaft über die Stadt und ruft die nach der Eroberung der Stadt nach Homole in Thessalien ausgewanderten Bewohner zurück, *Paus.* 9, 5, 14. 8, 7. Seine Gemahlin ist Demonassa, die Tochter des Amphiaraos, die ihm den Teisamenos (s. Tisamenos) gebiert, *Paus.* 9, 5, 15. 3, 15, 8. *Δαμώνασσα* nennt sie das *Schol. Pind. Ol.* 2, 76, *Δαμοϝάνασσα* (ΑΜΑΜΑΞΟΝΑΔ) heißt sie auf dem korintischen Krater in Berlin (*Furtwängler, Beschreibung der Vasensammlung im Antiquarium* 1, 206 nr. 1655), der in seiner Darstellung, Auszug des Amphiaraos, mit der auf dem Kypselòskasten in Olympia übereinstimmt (*Paus.* 5, 17, 7: *Δημώνασσα*); abgebildet ist der Krater *Mon. d. Inst.* 10, 4, 5. *Baumeister, Denkm.* S. 27. *Wiener Vorlegeblätter* 1889, X. *Furtwängler-Reichold, Griech. Vasenmalerei* Taf. 121. *C. Robert, Oidipus* 1 S. 224 Abb. 37. Vielleicht ist sie auch auf der attischen Vase in Berlin (*Furtwängler* a. a. O. 2, 660 nr. 2395) zu erkennen in dem als Demo (ΔΗΜΩ) bezeichneten Mädchen, welches neben Eriphyle, Alkmaion, Amphiaraos (alle diese Personen sind inschriftlich bezeugt) erscheint, so daß Demo als Kurzform zu Demonassa anzusehen wäre. Verhängnisvoll wird ihm seine Teilnahme am trojanischen Kriege, zu dem er mit vierzig Schiffen ausfuhr, *Dictys* 1, 14; wenn dieser ihn einmal '*ex Thebis*', das andere Mal '*ex Aetolia*' kommen läßt, so bezeichnet er wohl mit '*ex Thebis*' seine Herkunft, mit '*ex Aetolia*' den Ausgangspunkt der Fahrt, die er wohl mit Diomedes antrat: im teuthranischen Kriege wird er, nachdem er selbst viele der Gegner, unter ihnen einen Freund und Heerführer des Telephos erlegt hat (*Dictys* a. a. O.), erschlagen, *Κύπρια* bei *Proklos, Chrestom.* bei *G. Kinkel, Epicorum Gr. frgm.* 1, 19, 1. *Apollod. Epit.* 3, 17. *Paus.* 9, 5, 14. *Tzetz. Proleg. Alleg. Il.* 654. 1003 (= *Anecd. Gr.* ed. *Matranga* 1 p. 22. 23). *Schol.* ad *Tzetz. Alleg. Il.* bei *Cramer, Anecd. Oxon.* 3, 379, 10. Sein Leichnam wird von Diomedes geborgen, verbrannt und seine Asche beigesetzt '*patrio more*', *Dictys* a. a. O. Auf die Bergung des Leichnams des Thersandros durch Diomedes (ΔΙΟΜΕΔ) wird mit großer Wahrscheinlichkeit die Darstellung auf einem attischen Krater der Eremitage (*Stephani, Vasen der Eremitage* nr. 1275; vgl. *A. Michaelis, Annali* 1859, 267 ff.; abg. *Mon. d. Inst.* 6 tav. 34. *S. Reinach, Répertoire des vases peints* 1, 152) bezogen, *Eman. Loewy, Arch. epigr. Mitt.* 4 (1880), 220 f. *C. Robert, Arch. Jahrb.* 2 (1887), 250. Thersandros empfing nach seinem Tode in Elaia, wo sich sein *μνῆμα* auf der Agora befand, Heroenehren, *Paus.* 9, 5, 14. *E. Thraemer, Pergamos* 162 f. 191. *Friedländer* a. a. O. 327.

Abweichend von dieser fast allgemeinen Tradition über den Tod des Thersandros von der Hand des Telephos lassen *Verg. Aen.* 2, 261 (*Lact. Plac.* ad *Stat. Theb.* 3, 683) und der von ihm abhängige (*W. Kroll, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 27, 166) *Hygin* (*f.* 108 p. 98, 1 *Schm.*) ihn den ganzen troianischen Krieg erleben und nennen ihn als einen Helden im hölzernen Pferde. Zwar nennen ihn beide Quellen Thessander (statt Thersander), aber nach dem ausdrücklichen Zeugnis des *Servius* zu *Verg.* a. a. O. ist dieser Thessander Sohn des Polyneikes und der Argeia.

Thersandros, des Polyneikes Sohn und Vater des Teisamenos, ist nach *Studniczka, Kyrene* 69 (vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 646, 3. 1380, 2) wie sein Vater und Sohn nach einem alten boiotischen Kultnamen des Ares benannt und mit dem gleichnamigen Sisyphiden (so auch *v. Wilamowitz* a. a. O.) und mit dem Sohne des Agamedides (s. u. nr. 5) identisch. Zugleich bezieht sich der Name seines Sohnes Teisamenos, wie der des gleichnamigen Sohnes des Orestes, auf die Rache, die Thersandros an den Widersachern seines Vaters genommen hat; vgl. *O. Müller, Prolegomena* 275.

4) Kreter, Gemahl der Arethusa, Vater des von Aineias getöteten Hyllos, *Quint. Smyrn.* 10, 80.

5) Sohn des Herakleiden Agamedides, des Königs von Kleonai (*O. Müller, Dorier* 1^2, 83, 1), Vater der Zwillingsschwestern Lathria (s. d.) und Anaxandra (*Max. Mayer, Giganten und Titanen* 143), der Gemahlinnen der Zwillingssöhne des Aristodemos, des Prokles und Eurysthenes, *Paus.* 3, 16, 6. [Höfer.]

Thersanon (?), im *cod. Frising. Hyg. fab.* 14 (p. 47 not. 23) wird unter den Argonauten genannt: Thersanon (*Schmidt* im *Index* p. 171: Thersanor), *Solis et Leucothoes filius ex Andro*; vgl. *Th. Saucius, Andros* (= *Sonderschriften d. österr. arch. Inst.* 8) S. 53 Anm. 17. [Höfer.]

Thersilochos (*Θερσίλοχος*), 1) Freier der Penelope aus Dulichion, *Apollod. Epit.* 7, 27. — **2**) Troer, Gefährte des Hektor (*Μέσθλην τε Γλαῦκόν τε Μέδοντα τε Θερσίλοχον*), *Hom. Il.* 17, 216. *C. Robert, Studien zur Ilias* 453. Im Anschluß hieran dichtete *Verg. Aen.* 6, 483 f.: *Glaucumque Medontaque Thersilochumque, Tris Antenoridas*, wobei *tris Antenoridas* entweder nicht Apposition ist oder ein Versehen Virgils, eine Kontamination von *Hom. Il.* a. a. O. und 11, 59 (*τρεῖς τ' Ἀντηνορίδας*) vorliegt; vgl. *Ed. Norden, Virgilius Maro Aeneis* Buch VI zu v. 483 f. S. 252. *Alfons Scholz, De Antenore et Antenoridis* (*Diss. Breslau* 1911) p. 24 f. — **3**) Paionier, Genosse des Asteropaios, von Achilleus getötet, *Hom. Il.* 21, 209. *Robert* a. a. O. 537. [Höfer.]

Therses (*Θέρσης*), 1) boiotischer Gastfreund des Anios, der diesem einst einen von Alkon ziselierten Mischkrug geschickt hatte, den Anios dem Aineias zum Gastgeschenke gab, *Ov. Met.* 6, 682. *Lact. Plac. narrat. fab. Ovid.* XIII, 5 (p. 702, 4 *Magnus*), wo als Künstler Alco Lindius genannt wird, während bei *Ov.* a. a. O. 683: Alcon Hyleus steht (s. d. krit. Apparat bei *Magnus*). — **2**) Sonst unbekannter Liebling des Hermes, falls bei *Clem. Rom. Hom.* 5, 16 (*Migne, Patrol. Ser. Gr.* 2, 185), wo Hermes als Liebhaber *Περσέως, Χρύσου, Θέρσου, Ὀδρύσου* genannt wird, die Lesung richtig ist. Zum Namen vgl. die Vollnamen *Ἀλι-θέρσης* (s. d.), *Ανκο-θέρσης* (s. d.). [Höfer.]

Thersippos (*Θέρσιππος*), Sohn des Archippos, Vater des Phorbas, athenischer König,

Synkell. 348, 8. 10 = *Euseb. Chron.* ed. *Schoene* 2, 64. 66. 1, 188. [Höfer.]

Thersites (*Θερσίτης*, über den Namen s. u.), die Hauptperson der nach ihm benannten Szene der *Ilias* (*B* 211f.). Agamemnon stellt nach dem im Traum erhaltenen Befehl des Zeus seine Mannen auf die Probe durch den Vorschlag heimzukehren. Der Versuch fällt kläglich aus. Des langen Krieges herzlich müde, eilen sie zu den Schiffen, und es bedarf erst, auf Athenes Dazwischenkunft und Vermittelung, der strengen, auch durch Szepterschläge unterstützten Einrede des Odysseus, um die Völker zur Heeresversammlung zurückzurufen. Die andern Griechen warten deren nochmalige Eröffnung ruhig sitzend ab; als keifender Hetzer und Schwätzer tut sich allein Thersites hervor. Während Achill und nächst ihm Nireus sich unter den Danaern am meisten durch Schönheit auszeichnen, ist jener der häßlichste Grieche vor Troja, nämlich krummbeinig, auf dem einen Fuß lahm; beide Schultern sind höckerig und nach der Brust zusammengebogen; seinen vorn eingedrückten und hinterwärts sich schräg zuspitzenden Schädel bedeckt nur spärliches Wollhaar (v. 216f.). Der abschreckenden äußeren Erscheinung entsprechen durchaus Verhalten und Sinnesart. Laut kreischend beginnt er jetzt auf Agamemnon zu schelten, weil er weiß, daß die enttäuschten Griechen auf ihn ohnehin erbittert sind. Schnöde Habgier, Herrschsucht und Wollust wirft er dem obersten Heerkönig als Gründe des neuen Gegenbefehls vor, verhöhnt die Griechen wegen ihrer Gefügigkeit als Weichlinge und sucht sie zum endgültigen Aufbruch anzustacheln (v. 225f.). Während er es sonst durch sein Schimpfen mit Achill gänzlich verdorben hat, vertritt er hier aus bloßer Widerspruchslust gerade dessen Sache, doch nicht, ohne auch ihn, den Abwesenden, träger Nachgiebigkeit gegen Agamemnon zu beschuldigen. Über den deklamatorischen Vortrag der Thersitespartie (mit kreischender Fistelstimme) vgl. *Bölte, Ilb. Jahrb.* 1907, S. 577. An Stelle des Peliden ersteht aber dem Störenfried ein Rächer in Odysseus, der mit ihm ebenso bitter verfeindet ist wie Achill (v. 220f.). Rückhaltlos bezeichnet ihn jener als den schlechtesten Menschen, der mit vor Troja gekommen sei (v. 248f.), weist ihn energisch zurecht und bedroht ihn für den Wiederholungsfall mit schmählicher Strafe (v. 258f.). Der Drohung folgt alsbald die Tat. Mit derben Schlägen züchtigt er den erbärmlichen Wicht, auf dessen Rücken sich blutige Striemen erheben. Weinend und vor Schmerz sich krümmend, setzt er sich tiefbeschämt nieder (v. 265f.), unter dem lauten Gelächter der Versammlung, die ihm die verdiente Strafe von Herzen gönnt und Odysseus' Eingreifen als seine trefflichste Leistung belobt (v. 270f.). So hat in Th. bereits die älteste Dichtung mit souveräner Meisterschaft das Muster eines Demagogen veranschaulicht, dessen Erscheinung, so rasch sie auch an dem Leser vorüberzieht, dennoch dauerndes Interesse erweckt und wegen ihres einzigartigen Reizes eine beinahe faszinierende Wirkung hinterläßt. Über die Szene s. auch *Bethe, Homer* 1, 208f.

Die spätere Dichtung erweitert durch manche Einzelheit Schicksale und Charakterzüge des Th., die im folgenden gleichsam biographisch aufgereiht werden sollen; doch bleibt er auch hier eine, wennschon interessante Nebenfigur. Sosehr *Homer* sonst die Stammbäume liebt, für Th. ist die Einordnung in einen solchen erst der nachhomerischen Sage vorbehalten. Sein Vater ist hier Agrios (s. d.), der Sohn des ätolischen Königs Porthaon (s. d.) zu Pleuron und Kalydon (*Apollodor* 1, 7, 10, 2; *Ov. Pont.* 3, 9, 9f.; *Quint. Smyrn.* 1, 770f.). Deshalb heißt Th. selbst gelegentlich *Αἰτωλός*: *Schol. u. Tzetz. Lykophr.* 999. 1000; vgl. *Chiliad.* 7, 888. 928. Insofern nun Porthaon mit dem bei *Homer* gleichfalls als Vater des Agrios erwähnten Portheus (s. d.) identisch ist, wird so von der späteren Sage Th. mit dem homerischen Diomedes in einen verwandtschaftlichen Zusammenhang gebracht, von dem bei *Homer* selbst noch keine Rede ist (s. o.). Portheus ist nämlich in der *Ilias* (*Ξ* 115f.) Vater von Agrios, Melas und Oineus, und diesen, den Vater des Tydeus, nennt Diomedes mit Stolz seinen Großvater, ohne daß er jedoch dabei nötig hätte, etwaiger Nachkommen seiner beiden Großoheime Agrios und Melas ausdrücklich zu gedenken. Näheres hören wir über sie erst bei *Apollodor* a. a. O. Porthaon und Euryte sind nämlich hier Eltern von Oineus, Agrios, Alkathoos, Melas, Leukopeus sowie von der Sterope. Wenn, im Gegensatz zu dieser Verknüpfung des Th. mit der Sippe des Diomedes, der *Schol.* zu *Il. B* 212 einen solchen Zusammenhang bestreitet (vgl. auch *Eustath. Il.* p. 204, 10), weil Odysseus einen Verwandten des Diomedes nicht gezüchtigt hätte, vielmehr nur Leute aus dem Volke schlagen würde, so kann diese Behauptung für *Homer* auf sich beruhen; für die nachhomerische Dichtung aber wird sie durch die spätere Sage direkt widerlegt, wo der Tydide als Verwandter (*Quint. Smyrn.* 1, 769; *Schol. Lykophr.* 999) für den getöteten Th. gegen Achill tatkräftig in die Schranken tritt (s. u.).

Nach dem angeführten *Schol.* zu *Il. B* 212 (vgl. *Tzetz. Chil.* 7, 887. 927) sind Th.' Eltern Agrios und Dia (*Δία*), und zwar wird hier letztere die Tochter des Porthaon genannt, so daß also dieser der Großvater des Th. nicht väterlicherseits (*Apollodor* 1, 7, 10, 2), sondern von seiten der Mutter ist. Jedenfalls ist er vornehmer Abkunft (*Tzetz.* a. a. O. 888. 928); daß er sich jedoch ihrer nicht rühmt, rechnet ihm *Libanios* (*Ἐγκώμιον εἰς Θερσίτην* 4, 943 *Reiske*) hoch an. Freilich wüten in der Familie des Vaters Thronraub und Bruderzwist. Agrios' Söhne Th., Onchestos, Prothoos, Keleutor, Lykopeus und Melanippos entreißen dem Oheim Oineus die Herrschaft (*Paus.* 2, 25, 2) und übertragen sie dem eigenen Vater, werden aber von Oineus' Enkel Diomedes mit Ausnahme des Th. und Onchestos umgebracht (*Apollod.* 1, 8, 6); nach *Anton. Liber.* 37 erschlägt Diomedes auch den Agrios, oder dieser gibt sich in

Stammbaum

1) bei *Apollodor* 1, 7, 10, 2; 8, 5, 1; 8, 6, 1 und 2:

Porthaon — Euryte

Oineus			Agrios	Alkathoos	Melas	Leukopeus	Sterope
Tydeus	Thersites	Onchestos	Prothoos	Keleutor	Lykopeus	Melanippos
Diomedes			von Diomedes getötet.			

2) im *Schol. Il. B* 212: Porthaon

Agrios	Dia
Thersites.	

Vgl. auch die genealogische Tafel zum Artikel Deukalion Bd. 1, Sp. 996.

der Verbannung selbst den Tod (*Hygin. fab.* 175. 242). Th. kommt jedenfalls mit dem Leben davon. — Nach *Pherekydes* (*Schol. Il. B* 212; *Müller, fr. hist. Gr.* 1, 91; vgl. *Eustath. Il.* p. 204, 8) und *Euphorion fr.* 131 (*Meineke, Anal. Alex.* 144; *Scheidweiler, Euphor. fr.* 124) war Th. auch „einer von denen, die gegen den Kalydonischen Eber auszogen"; aber da er aus Furcht dem Kampfe auswich, ward er von seinem Vetter Meleagros einen Abhang hinabgestürzt und zum Krüppel (vgl. auch das verstümmelte *Schol. Lykophr.* 999 u. *Tzetz. Chil.* 889 f.). — Während sich Odysseus und Achilleus von dem Zuge gegen Troja durch Verstellung anfangs fernhalten, zieht Th., obwohl gebrechlich und nicht, wie Odysseus u. a., durch Eide gebunden, mit in den Krieg (*Liban.* a. a. O. 4, 943 R.); furchtlos spricht er im Lager der Griechen seine Meinung aus und redet, wie Demosthenes (!), niemand nach dem Munde (*ebenda* S. 945); demnach ist er nicht schlechter als Nestor (S. 947), ja zu loben, weil er die ihm angetane Unbill zu ertragen weiß. In dieser fast komisch wirkenden schmeichelhaften Beurteilung des Th. ist es freilich ein bescheidenes Lob, wenn *Libanios* hinzufügt, er sei auch nicht zu den Feinden übergelaufen (S. 948). Ähnlich heißt es bei *Max. Tyr.* 15, 5 p. 188 *Hobein:* nicht einmal Th. würde durch Fahnenflucht die Sache der Griechen geschädigt haben, während Achill, im Zelte sitzend, diese in großes Unglück stürzte. Weniger rühmlich klingt die Notiz, man habe ihn mit vor Troja genommen, um die Heimat von einem Friedensstörer zu befreien (*Eustath. Il.* p. 204, 4). — Der *homerischen* Szene, seiner Schmähungen gegen die Könige und der Züchtigung durch Odysseus gedenkt dieser bei *Ov. Met.* 13, 232 f.; nicht seiner Herkunft oder seiner Taten halber, heißt es bei *Tzetz. Chil.* 7, 895 f., habe *Homer* ihn erwähnt, sondern wegen seiner Beschimpfungen gegen die Helden: die Frechheiten also hätten ihn berühmt gemacht. — Über sein Gebaren im weiteren Verlauf des Krieges hören wir bei *Sophokles:* als Philoktet (v. 403 bis 444) sich nach verschiedenen griechischen Helden, die vor Ilion liegen, erkundigt, bezieht Neoptolemos die Frage v. 439 f.: *ἀναξίου μὲν φωτὸς ἐξερήσομαι, | γλώσσῃ δὲ δεινοῦ καὶ σοφοῦ, τί νῦν κυρεῖ*; fälschlich auf Odysseus, so daß jener berichtigend erklären muß, er meine den Th., ὃς οὐκ ἂν εἴλεσ' εἰσάπαξ εἰπεῖν, ὅπου μηδεὶς ἐῴη —, und nunmehr seine Frage dahin erneuert, ob vielmehr Thersites noch lebe. Neoptolemos' bejahende Antwort wird dem *Scholiasten* (zu v. 445) ein Anlaß zu der Bemerkung: *τοῦτο παρ' ἱστορίαν* sowie zu einem Bericht von Th.' Tötung durch Achill (s. u.). Dieser chronologische Einwurf trifft durchaus zu, da ja *Sophokles' Philoktet*, in welchem bereits der Sohn des Achilleus eine Hauptrolle spielt, des letzteren Tod vor Troja (durch Paris' Pfeilschuß) zur selbstverständlichen Voraussetzung hat (oder doch haben sollte!). Wichtig aber ist für Th.' Charakteristik hier zweierlei: einmal kennt Philoktet, der ja vor Troja noch gar nicht gewesen ist und daher auch die dortige „Thersitesszene" nicht miterlebt hat, doch diesen Menschen, offenbar von früher, als einen heillosen Schwätzer (v. 443 f.); und während ferner Neoptolemos den gefallenen Helden Antilochos und Patroklos den Nachruf widmet: „Ja, der Krieg verschlingt die Besten!" (v. 436), lautet Philoktets Urteil über den noch lebenden Th.: „Unkraut verdirbt nicht!" (v. 446). — Eine hämische Äußerung des Thersites glaubt *Ribbeck* (*R. Tr.* 367) auch in einem Fragment von *Accius' Nyctegresia* zu erkennen.

Endlich ereilt ihn aber doch das verdiente Geschick, und er wird das Opfer der eigenen Schmähsucht. Als er nämlich den Achill wegen seiner Liebe zu der von ihm im Kampfe schwer verwundeten und schon im Verscheiden begriffenen Amazone Penthesileia verspottet, bringt der gereizte Held „den Mund des griechischen Pöbels" (*Herder, Kritische Wälder* 1, 21; Bd. 3, S. 175 *Suphan*) für immer zum Schweigen: *Arktinos' Aithiopis* bei *Kinkel, fr. epic. Gr.* p. 33; *Apollod. epit.* 5, 1 *Wagner.* Nach *Schol. Soph. Phil.* 445 sticht Th. der Leiche Penthesileias mit dem Speer das Auge aus, wird aber dafür von Achill mit Faustschlägen (*κονδύλοις*) getötet. Die gleiche Strafe trifft ihn bei *Tzetz. Posth.* 201 f.; *Schol. Lykophr.* 999; *Eustath. Il.* p. 208, 2. Bei *Quint. Smyrn.* 1, 722 f., wo der Pelide ihn gegen Ohr und Kinnlade schlägt, so daß alle Zähne seinem Munde entfallen und er selbst entseelt vornüberstürzt, wird man an Odysseus', freilich milderes, Strafgericht über Iros (*Od.* σ 96 f.) erinnert. Phantastisch erweitert ist derselbe Vorgang bei *Pherekrates* (*Miller, Mélanges de litt. grecque* p. 400): *ὁ δὲ Ἀχιλεὺς εὖ πως κόρης αὐτὸν ἐπάταξεν, ὥστε πῦρ ἀπέλαμψ' ἐκ τῶν γνάθων* (s. u.). Nur bei *Lykophr. Al.* 1000 f.

versetzt Achill dem „affengestaltigen Schädling aus Ätolien“ (*πιθηκομόρφῳ Αἰτωλῷ φθόρῳ*) mit der vom Blute der Amazone noch triefenden Lanze den Todesstoß; vgl. *Schol.* 997. 999. 1000. Über Achills Mordwaffe in der bildenden Kunst s. u.; auf der *Tabula Iliaca* ist es nämlich aus künstlerischen Gründen ein Knüttel. — Bei *Dict. Cret.* 4, 3 wird nur Th.' Spott, aber nicht seine Bestrafung erwähnt. — Über das Ereignis selbst stimmen die Quellen im allgemeinen überein; von seinen Folgen berichten nur einige. Bei *Arktinos* a. a. O. erhebt sich wegen der Tötung des Krüppels unter den Achäern Zwist. Achill hält es für angezeigt, nach Lesbos zu fahren und hier der Leto und ihren beiden göttlichen Kindern ein Reinigungsopfer darzubringen, worauf er durch Odysseus von der Blutschuld gelöst wird. Wie es zu jener Entzweiung der Griechen bei Penthesileias und Th.' Tode kommt, erfahren wir aus *Quint. Smyrn.* 1, 767 f.: während nämlich die Danaer, „deren Schande er gewesen ist“ (v. 749), in lauten Beifallsjubel ausbrechen (v. 747 f.), tritt für den Getöteten allein sein Verwandter Diomedes (s. o.) ein, den die übrigen Griechen nur mit Mühe davon abbringen, gegen den Peliden das Schwert zu zücken; vgl. auch *Lessing, Laokoon* Kap. 23. — Th. wird sodann fern vom griechischen Lager begraben (*Quint. Smyrn.* 1, 823 f.). — Dramatisch war der Vorfall behandelt in *Chairemons Ἀχιλλεὺς Θερσιτοκτόνος* oder *Θερσίτης*, vielleicht einem Satyrspiel (*Nauck, fr. trag. Gr.* p. 782[2]); die zwei Fragmente gewähren keinen Anhalt. Über die Penthesilea eines unbekannten römischen Dichters vgl. *Ribbeck, R. Tr.* 627; *Bergk* (*Ind. lect. Marburg.* 1844, S. 16) schreibt sie dem *Ennius* zu.

Auch in der Unterwelt ist Th.' Stellung eine höchst seltsame. Der Haß gegen Odysseus gesellt ihn dessen beiden Gegnern, dem Salaminier Aias und Palamedes, bei, mit denen er am Würfelspiel, einer Erfindung des letzteren, sich vergnügt, während der andere Aias zuschaut; so stellte es *Polygnotos* auf einem Gemälde der Lesche in Delphi dar (*Paus.* 10, 31, 1 f., vgl. *Robert, Beschreibg. der Gemälde des Polygnot, Hallesches Winckelmannsfestprogr.*, 1892, S. 17. 67), vielleicht im Anschluß an ein verlorenes älteres Epos, da ähnliche Spielszenen, freilich ohne Beteiligung des Th., von *Pindar* (*fr.* 129, 4 *Bgk.*[4]) und *Euripides* (*Iph. Aul.* 192 f.; *fr.* 888 *Nck.*[2]) erwähnt werden (*M. Mayer, Arch. Zeitung* 43, 246; vgl. auch *Hitzig u. Blümner, Pausanias* 3, 2, 799; *Baumeister, Denkmäler* 1, 684). Ebenso erblicken aber Palamedes und Th. einen gemeinsamen Gegner in Homer: dessen Spielzeug (*Ὁμήρου παίγνιον, Philostr. Heroic.* 2, 19 p. 695 *K.*), heißt es, sei Odysseus gewesen, dem zu Gefallen er in seinen Dichtungen Person und Verdienste des Palamedes ganz weggelassen habe (vgl. auch *vit. Apollon.* 3, 22; Art. *Odysseus* Bd. 3, Sp. 630); und ähnlich fühlt sich Thersites wegen *Il. B* 212 f. von *Homer* benachteiligt und strengt daher noch im Schattenreiche einen Prozeß gegen ihn an, den jedoch der Angeklagte unter Odysseus' Beistand (*Ὀδυσσέως συναγορεύοντος*) gewinnt (*Lucian. ver. hist.* 2, 20; vgl. auch *Liban. Ἐγκώμ. Θερσ.* 4, 947 R.). Übrigens erklärte man Thersites' Verunglimpfung durch *Homer* auch damit, daß man annahm, dieser sei ein betrogener und vernachlässigter Mündel des Thersites (*Schol. Il. B* 212 und *Eustath. Il.* p. 204, 12), an dem er sich daher habe rächen wollen! Und doch durfte Th. *Homer* sogar noch dankbar sein, weil dieser ihn nicht wie Tantalos, Sisyphos und Tityos in der *Nekyia* (*λ* 573 f.) als büßenden Frevler dargestellt hat (*Plat. Gorg.* p. 525 e); freilich war er, um wie diese vornehmen Verbrecher zu freveln, nicht mächtig genug, daher verhältnismäßig unschädlich und unschuldig, vgl. *Lessing, Laokoon* a. a. O. Ja, auch Alexander der Große soll erklärt haben, er wolle lieber *Homers* Thersites als der Achill des schlechten Dichters *Choirilos* sein (*Porphyrion. ad Hor. A. P.* 357), der den König auf seinen Feldzügen begleitete und seine Taten in fragwürdigen Versen beschrieb (*Hor. Epist.* 2, 1, 232 f.; *Curt. Ruf.* 8, 5, 8). — Ein weit harmloserer Gegner des Thersites in der Unterwelt ist Nireus (*Il. B* 671 f., s. o.). Dort spielt nämlich eine Szene von *Lucians Totengesprächen* (c. 25): Nireus und Thersites holen den Urteilsspruch des Philosophen Menippos darüber ein, wer von ihnen der schönere sei. Während Nireus auf *Homers* Lob pocht, schiebt Thersites dieses, unter Hinweis auf die Blindheit des Dichters, beiseite und betont, dem Totenrichter sei er trotz seines Spitz- und Kahlkopfes nicht schlechter (als Nireus) erschienen. Menippos gibt, nach Besichtigung des Knochengerüstes der beiden, höchstens eine Verschiedenheit in der Schädelform zu, erklärt aber die des Nireus für schwach und unmännlich; überhaupt nennt er niemand im Schattenreich schön; hier herrsche vollkommene Gleichheit. Th. ist damit ganz einverstanden und zufrieden (*ἐμοὶ μὲν οὖν καὶ τοῦτο ἱκανόν*). — Ebenso äußert sich Menippos bei *Lucian* in dem nach ihm benannten oder auch *Nekyomanteia* betitelten Dialog c. 15, vgl. auch *Charon* c. 22: *Θερσίτῃ δ' ἴσος Θέτιδος πάις ἠνκόμοιο*. Übrigens werden Thersites und Nireus schon von *Ov. Pont.* 4, 13, 15 f., aber auch später manchmal (*Aeneas Sophist. ep.* 15 p. 17 *Hercher; Procop. ep.* 83 p. 564 *H., ep.* 128 p. 595 *H.*) einander gegenübergestellt. — Noch viel phantastischer nimmt es sich aus, wenn bei der Verwandlung der menschlichen Seelen die Agamemnons ein Adler, Thersites' Seele aber ein Affe wird (*Plat. Polit.* 10 p. 620 c; vgl. *Rohde, Psyche* 2[2], 276). Schon bei Lebzeiten heißt ja Thersites *πιθηκόμορφος*: *Lykophr.* 1000 und *Schol.* — Wie schon aus der oben erwähnten Zusammenstellung mit dem sprichwörtlich schönen Nireus hervorgeht (*Ov. Pont.* 4, 13, 15 f.; *Lucian, Totengespr.* 25; *Nekyomant.* 15, s. o.), gilt Thersites häufig als Typus körperlicher Häßlichkeit (*Ov.* a. a. O. 3, 9, 9 f.; *Plut. d. aud. poet.* 3; *Max. Tyr.* 1, 5: *αἰσχίων τοῦ Θερσίτου. Tzetz. Chil.* 7, 891: *ἦν δὲ φοξὸς καὶ παραβλὼψ χωλὸς κυρτὸς ψεδνόθριξ*). Als solcher ist er auch sprichwörtlich, daher *Paroemiogr. Gr. Append.* 3,

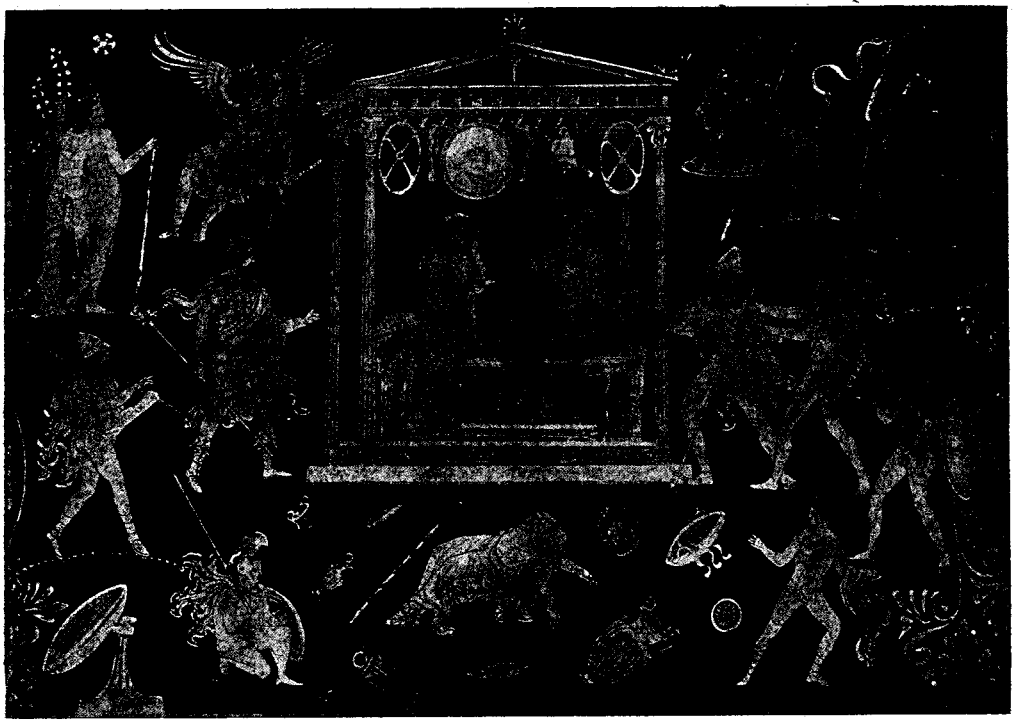
19 (1 p. 419 *Leutsch*): *Θερσίτειον βλέμμα καὶ Θερσίτειον εἴδωλον, παροιμία ἐπὶ τῶν πάνυ δυσειδῶν.* — *Hippocrat. ep.* 17 p. 302 *Hercher; Liban. Epist.* 1522; *Nikol. Progymn.* p. 68, 16 *Felten*: *Θερσῖται* = mißgestaltete, häßliche Menschen; *Apul. Florid.* 1, 3: *Marsyas fertur cum Apolline certavisse, Thersites cum decoro, agrestis cum erudito, belua cum deo; Clem. Alex. Paedag.* 3, 4, 30 p. 99 Sylb.; *Suid.* s. *Θερσίτης*. Vgl. auch *Dieterich, Pulcinella* 152f. Sein 'spitzes und lächerliches Haupt' verschafft ihm wenigstens die Ehre, mit dem von *Kratinos* als Zwiebelkopf verspotteten Perikles verglichen zu werden (*Eustath. Il.* p. 207, 8, vgl. *Plut. Pericl.* 13; *Kock, Com.* 1, 35).

Andererseits ist er auch typisch wegen seiner gemeinen Denkungsart und rabulistischen Zungendrescherei: *Soph. Phil.* 439f., s. o.; *Aeschin.* 3, 231: *Θερσίτης ἄνανδρος καὶ συκοφάντης.* Bei *Lucian* (*vit. Demonact.* 61) wird Thersites als *Κυνικός τις δημηγόρος* bezeichnet; vgl. *Funk, Philologus* 1907 S. 597: Die Kyniker täten besser, nicht den Herakles als ihr Vorbild und ihren Heros auszugeben, sondern den Thersites, jenes eigenartige Musterbild des frechen, schimpfenden Demagogen. Übrigens weist auf seine Frechheit schon der Name hin; über dessen Deutung s. u.

Nun ist aber Th., wie *Lessing* a. a. O. geistvoll ausführt, im Gegensatz zu manchem häßlichen Typus der modernen Poesie (Richard III., vgl. auch Franz Moor), bei aller Böswilligkeit unschädlich und verfällt daher schon bei *Homer* (*B* 270f.), aber auch in der späteren Dichtung geradezu der Komik, so wahrscheinlich in *Chairemons* (Satyrspiel?) *Ἀχιλλεὺς Θερσιτοκτόνος* (s. o.); *Platon* a. a. O. nennt ihn den Spaßmacher (*τὸν γελωτοποιόν*), vgl. *Plut. d. aud. poet.* 3, und vollends in den besprochenen Unterweltsszenen ist seine Rolle durchaus possierlich. Daher ist auch *Libanios' Ἐγκώμιον εἰς Θερσίτην* (4, 943f. *Reiske*), aus dem die auffallendsten Züge bereits angeführt wurden (s. o.), humoristisch gefärbt; namentlich wirkt der Vergleich des Schwätzers mit Demosthenes (s. o.) erheiternd; das ganze rhetorische Schaustück hinterläßt den Eindruck einer künstlichen, aber harmlosen Mohrenwäsche. — Bei *Seneca* (*de ira* 3, 23) heißt ein Gesandter, der Alexanders Vater Philipp eine unbescheidene Antwort gibt, ein Thersites; doch läßt der König Gnade für Recht ergehen. Daß es nicht auf die Abkunft ankommt, erweist *Iuvenal* (8, 269f.) an Thersites: immer noch besser dessen Sohn und ähnlich dem Achill, als des letzteren Sprößling, aber dem Th. geistesverwandt! Beide erscheinen auch 11, 30f. im Gegensatz zu einander: Thersites werde den Mangel an Selbsterkenntnis doch nicht soweit treiben, daß er auf Achills Waffen Anspruch erheben wolle, in denen sich nicht einmal Odysseus sonderlich ausnahm; vgl. *Lucian. adv. indoct.* 7. Wegen seiner Teilnahme am Feldzug wird Thersites dem müßig abseits vom Kampfe sitzenden Achill sogar vorgezogen: *Max. Tyr.* 15, 5 (s. o.), vgl. *Lucian. d. conscrib. hist.* 14, 20. — Thersites' Streben, es (im Reden) dem Nestor gleichzutun, wird mit der lächerlichen Überhebung des Salmoneus verglichen, der Zeus' Donner und Blitz nachzuahmen sucht: *Max. Tyr.* 35, 2; über die skurrile Gleichstellung des Thersites mit Nestor bei *Liban. Ἐγκ. Θερσ.* 4, 947 *R.* s. o. Endlich wird er, wie schon bei *Plat. Polit.* 10 (s. o.), auch dem Agamemnon gegenübergestellt; der Weise, sagt der Stoiker *Ariston von Chios* (*Diog. Laert.* 7, 2, 1), sei gleich einem guten Schauspieler, der die Rollen des Th. und des 'Agamemnon übernommen habe und beide gleich passend darzustellen wisse; vgl. auch *Iulian. ep.* 58 p. 377 *H.*

Körperliche und sittliche Gebrechen zugleich werden durchgehechelt in mehreren, zumeist aus *Homer* entlehnten, aber parodistisch verdrehten Versen bei *Lucian. Fugit.* 30, die in den Worten gipfeln: *πρόσθε κύων, ὄπιθεν δὲ λέων, μέσση δὲ χίμαιρα* (s. *Il. Z* 181), vgl. auch *Max. Tyr.* 26, 5: *αἰσχρὸς ἰδεῖν, φωνὴν ἐπεσβόλος, γνώμην ἄτακτος, εἰκὼν ἀκολάστου δήμου. Demetrii et Libanii* qui feruntur *τύποι ἐπιστολικοὶ* et *ἐπιστολικοὶ χαρακτῆρες* ed. *Val. Weichert* (1910) S. 58: — *ἐκείνου τοῦ Θερσίτου Ὁμήρῳ κωμῳδουμένου, οὗ χείρων οὐδεὶς ἄλλος οὔτε τις αἰσχίων ἐν τοῖς Ἕλλησιν ἐγεγόνει.*

Erfährt somit Th. in der antiken Literatur vielfach eine grelle satirische Beleuchtung, so ist es kein Wunder, daß diese wirksame Sagengestalt wenigstens vereinzelt auch in der modernen Dichtung auftritt, aber auch die gelehrte Forschung mehrfach beschäftigt hat. Von letzterer kann hier nur insoweit die Rede sein, als sie der antiken Literatur zugute kommt. Armselig ist freilich das Gerede von *Chr. Ad. Klotz, Epist. Homeric.* p. 24sq., 31sq., 43sq., der die ganze Episode aus der *Ilias* wegwünscht. Um so tiefer und anerkennender ist die Würdigung durch hervorragende Denker wie *Lessing, Laokoon* Kap. 23f. (s. o.) und *Herder, Krit. Wälder* 1, 21 (Bd. 3, S. 166f. *Suphan*), wo die Wirkung der Szene analysiert und die Begriffe des Häßlichen, des Lächerlichen sowie des Unschädlichen eingehend an Thersites erläutert werden; vgl. auch *Blümner, Lessings Laokoon* S. 653f.[2] Ferner hat *Fr. Jacobs, Verm. Schr.* 6, 80f., Notwendigkeit und Wert der *homerischen* Szene hervorgehoben, aber auch die sonstige Sage von Th. besprochen. Eine ganz neue Seite weiß dieser Gestalt endlich *Usener, Der Stoff des griech. Epos, Sitzungsberichte der Wiener Akad. d. Wissensch.* 1897, Bd. 137 S. 1f.; 42f. (*Kl. Schr.* Bd. 4 S. 199f.; 239f.), abzugewinnen durch die Deutung ihres Wesens. Darnach sei Thersites nicht eine vom Dichter freigeschaffene Kontrastfigur, etwa dazu bestimmt, die Frechheit zu verkörpern, noch auch eine geschichtliche Person, sondern, wie die meisten und berühmtesten homerischen Helden, namentlich Odysseus, ursprünglich eine Gottheit (S. 48). Seine Mutter Dia (s. o.) sei wohl mit Hera identisch. Als der von ihm gereizte Achill ihn auf die Schläfe schlägt, leuchtet aus seiner Backe Feuer auf (*Pherekrates b. Miller, Mél. d. litt. gr.* p. 400, s. o.). Ferner stellt *Usener* auf dem Wege kunstvoller Untersuchung eine direkte Beziehung zwischen Th. und der attischen Thargeliensage bei *Istros* fr. 33 (*Müller, fr. hist. Gr.* 1, 422) her



1) Tötung des Thersites (anwesend: Achill und Phoinix [in der Mitte], Agamemnon [l.]), Diomedes und Menelaos [r.], Pan und Poine [ob. l.], Athena und Hermes [ob. r.]. Apulische Amphora in Boston (*Amer. Journ. of Arch.* 12, Taf. 19).

darnach wurde nämlich Pharmakos (s. d. Artikel Sp. 2277 f.; 2282) in Athen zur Strafe für die Entwendung heiliger Opferschalen von Achill gesteinigt; Th. sei nun seit der Kalydonischen Jagd (s. o.) einer der mißgestalteten *φαρμακοί* und überdies dem Namen wie dem Wesen nach identisch mit dem altlakonischen Gotte *Θηρίτας* oder *Θηρειτάς* (*Hesych.* s. v., *Paus.* 3, 19, 8); der Kampf des Achill mit Th. in der *Aithiopis* sowie mit Pharmakos in der attischen Thargeliensage stelle sich dar als Gegensatz zwischen Sommer und Winter; diesen letzteren habe man mithin unter Th. zu verstehen (*Usener* S. 57 f.) und in der Gegnerschaft zwischen Achill und Th. einen den Ioniern und Achäern gemeinsamen Zug alter Göttersage zu erkennen (S. 63); vgl. auch *Usener, Heilige Handlung* S. 300 (*Kl. Schr.* Bd. 4 S. 437). Gebilligt wird diese Deutung von *O. Gruppe, Burs. Jahresber.* 102 (1899), 148; vgl. *Mythol.* S. 923, 7. Zweifel an der Richtigkeit meteorologischer Mythendeutungen werden freilich nie verstummen; vgl. bes. *v. Wilamowitz, Die Ilias und Homer* (1916) S. 271, 2.

Zugleich kommt bei *Usener* der Name mit seinen nach den Dialekten verschiedenen Erscheinungsformen zur Besprechung. Die Alten bezeichnen *θέρσος* = *θάρσος* als äolisch (*Schol. Il. B* 212; *Bekker, Anecd.* 1190; *Cramer, Anecd. Oxon.* 1, 198). Daß es jedoch auf griechischem Sprachgebiet überall erscheint, beweist *Usener* a. a. O. S. 48 f. mit vielen Beispielen. Im Dorischen erfährt die Wurzel *θερσ-* die Abwandlung in *θηρ-*; daher die Namensform des altlakonischen Gottes *Θηρίτας* (s. o.); vgl. auch *Wilh. Schulze, Zeitschr. f. Gymnasialwesen* 1893 S. 162. Die Verwandtschaft der Wurzel *θερσ-* mit dharsh, 'wagen', im Sanskrit und mit dharshi, „stark", im Zend, sowie mit lat. fortis führt zu der Bedeutung: 'mutig'. Der Begriff des Übermaßes an Mut oder des Mutes im schlimmen Sinne, den schon das *Etym. Magn.* 24, 38; 447, 22 von *θέρειν*, 'erhitzen', herleitet, bedingt die weitere Bedeutung: 'hitzig', 'keck'; vgl. *Benseler, Griech. Eigennamen* s. v.; *Cauer, Homerkritik* 407²; *Radermacher, Rhein. Mus.* 63 (1908), 462 f. Thersites ist also der 'Frechling'; s. auch *G. Curtius, Etymologie* 256⁵; *Fick²-Bechtel, Griech. Personennamen* 140. *Wecklein* zu *Soph. Phil.* 442 übersetzt es altertümlich mit 'Kuhnrich'; vgl. auch d. Art. *Philotherseides* Bd. 3, Sp. 2353.

Daß in der bildenden Kunst Th., trotz des eigenartigen poetischen Reizes seiner Person, nur eine bescheidene Rolle spielt, hat man nicht, mit Unrecht für eine Bestätigung des von *Lessing* so geistvoll beleuchteten griechischen Schönheitsprinzips erklärt. Allerdings hat ihn, wie bereits erwähnt (s. o.), schon *Polygnot* in der Lesche zu Delphi veranschaulicht, wie er in der Unterwelt mit Palamedes und dem Telamonier in Gegenwart des anderen Aias Würfel spielt (*Pausan.* 10, 31, 1 f.). Da übrigens nach dem Zusammenhang dieser Stelle Thersites hier bärtig war, so ist aus dieser Abweichung von *Homer* zu schließen, daß sich besagtem Prinzip zu Liebe der große Maler für seine Darstellung die volle Freiheit gewahrt hat. Über *Polygnots Nekyia* vgl.

Robert, Hallesches Winckelmannsfestprogramm 1892, S. 17. 67 (s. o.).

Während mehrere Marmorwerke auf Thersites' Züchtigung durch Odysseus (oder auf seine Tötung durch Achilleus) fälschlich bezogen worden sind, die vielmehr dem Skyllaabenteuer angehören (s. Art. *Odysseus* Bd. 3, 1 Sp. 656, vgl. auch Art. *Skylla* Bd. 4, Sp. 1060 f.; andere Belege bei *Blümner, Lessings Laokoon* S. 661 f.[2]), ist er durch Namensbeischrift bezeugt in einigen griechischen Bilderchroniken, so seine Bestrafung durch Odysseus auf den Reliefs *B* und *C*, bei *Jahn-Michaelis* S. 13 nr. 8, Taf. II und III: ersteres auch bei *Engelmann, Bilderatlas zu Homer, Ilias* Taf. I 4, 2. Streifen links; freilich ist nur der Name Θερσίτης zu erkennen, die Figur kaum teilweise vorhanden; letzteres siehe zu Art. *Nestor* Bd. 3, Sp. 293 mit Abb. 3. — Seine Tötung durch Achill wird veranschaulicht auf der großen Kapitolinischen *Tabula Iliaca* bei *Jahn-Michaelis A* S. 27, nr. 54, Taf. I, 2. Streifen v. u. links: Thersites ist am Altar oder am Grabmale der Penthesileia in die Kniee gesunken; Achill hat ihn mit der Linken am Haare gepackt und schwingt mit der Rechten gegen seinen Kopf zu tödlichem Streiche einen Prügel; dieser ist aus malerischen Gründen an die Stelle des literarisch überlieferten Faustschlages (*Schol. Soph.* 445; *Quint. Smyrn.* 1, 722 f., s. o.) getreten, weil letzterer nicht wohl darstellbar gewesen wäre (*Welcker, Ep. Kyklos* 2[2], 172); s. Abb. 1. — Je unscheinbarer die vorgenannten bildlichen Darstellungen sind, um so bedeutsamer ist ein figurenreiches Gemälde einer prachtvollen Amphora im Museum zu Boston, veröffentlicht und besprochen von *J. M. Paton* im *Amer. Journ. of Archaeol.* 12, 406 f. mit Taf. 19; es stellt den Tod des Thersites dar und ist auch deshalb besonders wichtig, weil es zugleich *Useners* Vermutung (s. o.) als Stütze dient; s. Abb. 2, Sp. 673/74 oben. Wir sehen auch hier Thersites' Tötung durch Achill, er ist aber hier zur Strafe geköpft worden; sein bärtiges, mit vollem Haar umgebenes Haupt liegt am Boden, ringsum allerhand Opfergeräte; Achill sitzt in der Mitte nackt auf seinem Lager, ihm zur Seite Phoinix; von links kommt Agamemnon herbei, rechts wird Diomedes von Menelaos zurückgehalten. Darüber links bemerkt man Pan und Poine, rechts Athene und 'Hermas' (so). Sämtliche Personen sind durch Inschriften kenntlich. [Johannes Schmidt.]

2) Achilleus tötet den Thersites. *Tabula Iliaca A* (nach *O. Jahn, Griech. Bilderchronik.* S. 27 nr. 54, Taf. I).

Thesan (θesan) ist der Name einer etruskischen Göttin. Derselbe erscheint auf drei Bronzespiegeln, deren einer von Volci stammt, während die beiden anderen unbekannter Herkunft sind. Der Spiegel von Volci, der sich jetzt im vatikanischen Museum befindet, ist veröffentlicht von *Sec. Campanari Tuscania e i suoi monumenti* tav. VI und in den *Atti dell' Accad. rom. d'arch.* 11, 171 sqq., von *Forchhammer, Jahn* und *Cavedoni* im *Bull. dell' Inst.* 1839, 27. 139, von *Braun* in den *Monum. ined. dell' Inst.* 2, tav. LX, von *Braun, Panofka* und *C. O. Müller* in den *Ann. dell' Inst.* 1838, 267—291, im *Bull.* 1840, 11 sq., im *Bull.* 1843, 89, in den *Ann.* 1845, 63—67, ferner in dem *Mus. etr. Vatic.* 1, tav. XXIV, von *Gerhard, Etr. Spiegel* 3, 77 sq., Taf. LXXVI und von *Fabretti, C. I. I.* nr. 2097. Den ersten Spiegel unbekannter Herkunft, gleichfalls im Vatikan, haben herausgegeben *Braun* im *Bull. dell' Inst.* 1837, 73—80, das *Mus. etr. Vatic.* 1, tav. XXXI nr. 1, *Gerhard, Etr. Spiegel* 4, 44, Taf. CCCXCVI und *Fabretti, C. I. I.* nr. 2477. Der zweite Spiegel unbekannter Herkunft wird erwähnt von *Gerhard* im *Archäol. Anzeiger* 1857, 71 und ist veröffentlicht von *Gerhard, Etr. Spiegel* 4, 22. Taf. CCXC, nach dem er sich im Vescovat von Chiusi befindet, so daß er also wohl bei Chiusi gefunden ist, und von *Fabretti, C. I. I* nr. 2513 bis. Den Namen [θ]esan haben *Corssen* (*Spr. d. Etr.* 1, 260) und *Deecke* (in *Müllers Etr.* 1[2], 481) auch auf dem Spiegel *Fabr.* nr. 2506 lesen wollen, allein *Bugge* (*Etr. Fo. u. Stu.* 4, 35 sq.) hat gezeigt, daß hier vielmehr mit *Friederichs* (*Kleinere Kunst* 60 nr. 70) evan zu lesen ist. Außer auf den Spiegeln begegnet der Name auch verschiedene Male auf der Mumienbinde, und zwar in Zusammenhängen, die keinen Zweifel lassen, daß es sich wirklich um unsere Göttin handelt. So haben wir: θesan · tinś · θesan | eiseraś (5, 19. 20); θesan | . . . . . (5, 23); θesan (7, 12); θesan (9, 14. 18) nebst den Kasusformen θesaneuslanec. (5, 21) und (θesnin (5, 16). Die Darstellung auf dem Spiegel von Volci zeigt drei Figuren: in der Mitte steht der Gott uśil, das Gewand über den linken Arm geworfen, in der linken Hand einen kleinen Bogen, um das Haupt einen Lichtkreis und eben hierdurch als Sonnengott gekennzeichnet; ihm zur Linken sitzt Neptun (neθuns), den Dreizack in der Rechten, während rechts die vollbekleidete und schön geschmückte, jugendliche θesan steht. Beide Gottheiten sind in einer Meinungsverschiedenheit begriffen, die sie dem uśil vortragen. Sehr ähnlich ist die Szene auf dem ersten Spiegel unbekannten Fundortes. Er enthält vier Figuren: in der Mitte steht Zeus (tinia), in der Linken den Blitz, in der Rechten den Donnerkeil; ihm zur Linken steht θeθis, ihm zur Rechten θesan, beide geflügelt. Beide sind auch hier in einer Meinungsverschiedenheit, die sie dem tinia vortragen. Hinter der θesan steht Minerva (menrva), die, nach der Haltung ihres linken Armes, zugunsten der θesan in die Erörterung eingreift. Von dem zweiten Spiegel unbekannter Herkunft (oder von Chiusi?) haben wir gleichfalls vier Figuren: in der Mitte den tinθun und die θesan, beide stehend und fast nackt, die θesan mit Stirnbinde und zwei Halsbändern geschmückt und den rechten Arm zärtlich um den Hals des tinθun geschlungen; dieser hat in der Rechten eine Blume und um das Haupt einen Kranz; rechts steht ein bärtiger Mann mit unbekleidetem Oberkörper und der Beischrift memrun,

links eine weibliche Gestalt mit einer Stirnbinde und Armbändern geschmückt, auch sie mit nacktem Oberkörper und der Beischrift la=a=. Auf der Mumienbinde findet sich der Name unserer Göttin neben denen des Zeus (tinś), der oder des eisera und des Sonnengottes (uslane). Darüber, daß die Θesan der griechischen Eos entspreche, ist bei den neueren Etruskologen *(K. O. Müller, Gerhard, Corssen, Deecke)* keine Meinungsverschiedenheit, und man wird es auch nicht leugnen können, obwohl in den Spiegeldarstellungen im einzelnen manches dunkel ist oder abweichend von dem, was wir sonst von der Eos wissen. So auf dem letzten Spiegel der bärtige memrun und der jugendliche tinθun, während es umgekehrt sein sollte. Auch über die Gegenstände der Meinungsverschiedenheiten auf den beiden anderen Spiegeln sind wir nicht unterrichtet. Bezüglich derer zwischen Θesan und Θeθis meint *Gerhard*, daß es sich um die Entscheidung des Zeus über den Zweikampf zwischen den Söhnen der beiden Göttinnen, Memnon und Achill, handle. Für möglich halte auch ich das, aber sicher ist es nicht. Was den Namen Θesan betrifft, so gibt es eine ganze Reihe von Etymologien, meist aus dem Griechischen, aber sie sind sämtlich abzuweisen. Der Name ist echt etruskisch, und über seine Ableitung vermögen wir zurzeit nichts auszusagen. Die Göttin hat sich unter dem Namen Tesana im Volksglauben erhalten, und das Volk sagt von ihr, sie sei *lo spirito della alba* (*Leland, Etruscan. roman remeins* 76), was also gleichfalls die Deutung auf die Eos bestätigt.
[C. Pauli.]

Thesauros (*Θησαυρός*), 1) Personifikation des Schatzes, Diener des Plutos, *Luc. Timon* 29. 39. 40. 41. — 2) *Θεὸς Θησαυρός*, oder wie *Suidas* den Namen schreibt *Θευσάρης*, verballhornisierte Form des Gottesnamens Dusares (s. d.), *Georg. Codinus de signis Constant.* p. 52 ed. *Bonn. Fr. Baethgen, Beiträge zur semit. Religionsgesch.* 96 Anm. 4. *v. Baudissin, Studien zur semit. Religionsgesch.* 2, 250. *J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums* 49. *Clermont-Ganneau, Rec. d'arch. orient.* 4, 248, 5. — 3) Unter dem oben Bd. 2, Sp. 2019, 34. 45 s. v. Leusibora aus *Hieronymus* als Gott der Manichäer angeführten Thesaurus ist wohl die 'Thesauros' benannte Schrift des Mani (*Epiphan.* 66, 3. *Phot. Bibl. cod.* 85 p. 65 b, 3 *Bekker. K. Keßler* bei *Herzog-Hauck, Realencyklopädie für protest. Theologie u. Kirche* 12, 219, 57. 221, 19 ff.) zu verstehen. [Höfer.]

These (*θese*) ist die etruskische Umformung des griech. Theseus (*Deecke* in *Bezzenbergers Beitr.* 2, 167 nr. 56). Die Form ist zweimal belegt, einmal auf der Grabwand der Tomba dell' Orco in Corneto, das anderemal auf einer Gemme von Karneol unbekannter Herkunft. Die Inschriften und Gemälde der Tomba dell' Orco wurden veröffentlicht von *Helbig* in den *Ann. dell' Inst.* 42, 16 sqq. und *Monum. ined.* 9, tav. XIV und XV und, jedoch ohne Abbildungen, von *Fabretti, C. I. I.* suppl. 1, wo unsere Inschrift die Nummern 411 und 412 trägt. Der Karneol ist herausgegeben von *Caylus* a. a. O. 6, tab. XXXVI, von *Winckelmann, Monum. ined.* tav. CI, von *Lanzi* 2 = tav. VIII nr. 11 und von *Fabretti, C. I. I.* nr. 2532. gloss. 628. Die Szene auf der Grabwand stellt Theseus und Peirithoos wegen des versuchten Raubes der Proserpina als Gefangene in der Unterwelt dar. Neben ihnen steht ein Dämon von greulicher Gestalt, der die Beischrift tuχulχa hat. Die Gemme hat nur die Figur des sitzenden Theseus allein, mit dem Pallium bekleidet und sich den Kopf stützend.
[C. Pauli.]

Theseides, s. Theseus § 39 u. 46 sowie Hippolytos, Akamas u. Demophon, Oinopion u. Staphylos. [Steuding.]

Theseis (*Θησηίς*), eine der Amazonen, *Hygin. fab.* 163, wo bei der Aufzählung der Amazonennamen es heißt: ... Agaue, Theseis, Hippolyte etc. Sollte Theseis nicht eng mit Hippolyte zu verbinden sein, um sie von anderen Homonymen zu unterscheiden? [Höfer.]

Theseïs, s. Theseus § 4.

Theseus (*Θησεύς*). Literatur. *Joh. Meursius, Theseus sive de ejus vita rebusque gestis liber postumus. Ultrajecti* 1684. — *L. Stephani, D. Kampf zwisch. Th. u. Minotauros.* Leipzig 1842. — *O. Jahn, Arch. Beitr.* S. 251 ff. *IX. Theseus-Ariadne.* Berlin 1847. — *N. Schell, De Thesei origine educatione itinere Athenas suscepto.* Ofen 1860. — *Ders., De tauro Marath. et Minotauro.* Salzburg 1865. — *H. Heydemann, Analecta Thesea. Diss.* Berlin 1865. — *A. Schultz, De Theseo.* Breslau 1874. — *W. Gurlitt, D. Alter der Bildwerke u. d. Bauzeit des sogen. Theseion in Athen.* 1875. — *A. Conze, Th. u. Minotauros.* 38. *Berl. Winckelmannsprogr.* 1878. — *H. Kanter, De Ariadne, quae et Bacchi et Thesei fertur conjux* 1. *Diss.* Breslau 1878. — *L. Volkmann, Analecta Thesea. Diss.* Halle 1880. — *Fr. Wieseler, D. erhaltenen Denkm. mit Darstell. d. Troezenisch-Att. Sage v. Aegeus, Aethra u. Th.* in d. *Nachr. d. K. G. d. W. zu Göttingen,* 1886, 1 S. 65 ff. — *W. Müller, D. Theseusmetopen v. Theseion z. Athen in ihr Verh. z. Vasenmalerei. Diss.* Göttingen 1888. — *Talfourd Ely, Th. and Skiron. Journ. of hell. stud.* 9, 1888 S. 272 ff. — *Luigi A. Milani, Tazza di Chachrylion ed alcuni altri vasi inediti con le imprese di Teseo. Museo Italiano* 3, 1890 Sp. 209 ff. Tf. 2 ff. — *J. Toepffer, Th. u. Peirith. Aus d. Anomia* S. 30 ff. Berlin 1890. — *Jane E. Harrison, Journ. of hell. stud.* 10, 1889 S. 231 ff. und deren *Mythol. a. Monuments of ancient Athens.* London 1890. — *E. Prigge, De Thesei reb. gest. quaest. cap. duo. Diss.* Marburg 1891. — *L. Pallat, De fab. Ariadnea. Diss.* Berlin 1891. — *O. Wulff, Z. Theseussage. Diss.* Dorpat 1892. — *E. Sarnow, D. kykl. Darstell. aus d. Theseussage. Diss.* Leipzig 1894. — *E. Petersen, Teseo nel mare. Boll. d. Istit. Arch. Germ.* 9, 1894 S. 229 f. — *Ghirardini, Teseo nel mare. Rendic. d. R. Acc. d. Lincei.* Ser. 5 vol. 4, 1895 S. 86 ff. — *C. Robert, Th. u. Meleagros* bei *Bakchyl. Hermes* 33, 1898 S. 134 ff. — *S. Wide, Th. u. d. Meersprung bei Bakchyl.* 17. *Festschr. f. O. Benndorf.* S. 13 ff. Wien 1898. — *E. Pottier, Pourquoi Thesée fut l'ami d'Hercule. Rev. de l'art anc. et mod.* 9, 1901,

S. 1—18. — *L. Castiglioni, Stud. Alessandr. I, Arianna e Teseo.* Pisa 1907. — *P. Jacobsthal, Th. auf d. Meeresgründe. Ein Beitrag z. Gesch. d. griech. Malerei.* Leipzig 1911. — *A. Zacharow, Zur Legende über Minos u. Minotauros. Russ. Herm.* 10, 1912 S. 90 ff. — *D. G. Roberts, Th. and the robber Sciron. Journ. of hell. stud.* 32, 1911 S. 105 ff. [*M. A. Schwartz, Erechtheus et Theseus apud Euripidem et Atthidographos.* Lugd. Bat. 1917.*)] Vgl. d. Art. *These.*

I. Gesamtdarstellung der Sage.

1. Abstammung, Geburt und erste Jugendjahre.

1. Als Vater des Theseus galt zunächst Aigeus (unten *71. Theogn.* 1233. *Soph. O. Col.* 69. 549. 607. *Eurip. Suppl.* 3. 7. 647. 656 u. später oft; o. Bd. 1, 145 u. 200), der Sohn des Pandion oder Skyrios oder Phemios, Enkel des Erechtheus (o. Bd. 1, 1297 u. *Bakchyl.* 16, 11. 17, 13; vgl. *Plut. Th.* 3. *Paus.* 7, 17, 7). Eigentlich war jedoch Poseidon sein Vater (o. Bd. 1, 200. *Pind. fr.* 243 *Bergk. Bakchyl.* 16, 33 ff. *Eurip. Hipp.* 887. 1167. 1315. 1318. 1411 u. *Schol* z. 45. *Isokr. Hel.* 18. 23. *Plat. de re publ.* 3 p. 391 d und später häufig), was schon *Serv. V. A.* 6, 445. 7, 761 u. *Myth. Vat.* 1, 46. 2, 128 durch Gleichsetzung beider richtig erklären (vgl. *Müller, Dorier* 1, 238 f. u. oben Bd. 1 Sp. 146. 200; dagegen spricht *Stephani, Th. u. Minot.* S. 3). Th. ist somit ursprünglich der Sohn des altionischen Meergottes Aigeus, welcher selbst später mit dem troizenisch-minyischen Poseidon *Αἰγαῖος* (*Aristias frg.* 1 *Nauck*[2]. *Plat. ep.* 9, 1 *Bergk. Anth. Pal.* 7, 256, 1; vgl. *Soph. frg.* 342 *Nauck*[2] u. o. Bd. 3 Sp. 2847) oder *Αἰγαίων* (*Lykophr.* 135. *Kallim. fr.* 103, 2 *Schneider* S. 362) verbunden wurde (s. unten *82 f.*), wie die Überlieferung auch beide zu Vätern des Megareus (s. d.) macht (*Usener, Rhein. Mus.* 53, 1898 S. 356). So kann ihn *Ovid* (*Her.* 4, 109) mit Recht als Neptunius heros bezeichnen; vgl. auch *O. Frick, Arch. Zeit.* 15, 1857, Sp. 36 u. Tf. 100, 1.

2. Um die Überlieferung betreffs der beiden Väter auszugleichen, hat man dasselbe Auskunftsmittel wie bei der Geburtssage des Herakles und der Dioskuren (Zeus-Amphitryon, Zeus-Tyndareos) angewandt und erzählt, daß Aigeus und Poseidon der Aithra in derselben Nacht beigewohnt hätten (o. Bd. 1 Sp. 200 u. 145). Aithra, Tochter des Pittheus von Troizen, war eine Enkelin des Pelops, daher ihr Sohn Theseus auch Nachkomme des Pelops (*Plut. Th.* 3. *Paus.* 1, 41, 5. 5, 10, 8) genannt werden kann. Ihre Verbindung mit Poseidon ist außer an den oben Bd. 1 Sp. 201 angeführten Stellen besonders bei *Overbeck, Kunstmyth., Poseidon* S. 336 ff. u. o. Bd. 3, 2807. 2869 behandelt. Das Beilager fand auf Veranlassung und im Heiligtum der Athena *Ἀπατουρία* statt (o. Bd. 1 Sp. 145 u. 200), einer Nebenform der *Ἀ. Φρατρία* (*Schol. Plat. Euthyd.* 302 d) oder *Μήτηρ*, die der in Troizen neben Poseidon verehrten *πολιάς* oder *Σθενιάς* (*Paus.* 2, 30, 6. 32, 5) gleich ist; Aithra ist ihr heroisiertes Abbild (*O. Jahn, A. Aufs.* 6 S. 75) oder eine von ihr verdrängte alte Göttin (*S. Wide, Lak. Kulte* S. 56). Somit ist diese Verbindung als lokale Nebenform der althellenischen Kultgemeinschaft des Pos. u. der Ath. aufzufassen, die sich für Sparta, Athen, Kolonos, Pheneos, Alalkomenai, Kyrene, Thera, Rhodos und Korinth erweisen läßt (*S. Wide* a. a. O. S. 37 ff. 54 f. 62. *Per Odelberg, Sacra Cor. Sic. Phlias.* S. 28). In Troizen sollte Athena ebenso wie in Athen mit Poseidon um den Besitz des Landes gestritten und es dann nach der Entscheidung des Zeus mit ihm gemeinsam besessen haben (Münzen um 450 v. Chr. mit Dreizack u. Athenakopf. *Paus.* 2, 30, 6. *Imhoof-Blumer, monn. gr.* S. 182 f. nr. 148. 149; vgl. S. 181 nr. 132—146. *Catal. of gr. c., Pelop.* S. 165 f. Tf. 30, 17 ff.).

3. Bevor Aigeus von Aithra schied, verbarg er sein euböisches (*Hygin. astr.* 2, 6; vgl. *Naeke, Hecale* S. 74 f.) Schwert und seine Riemensohlen unter einem hohlen Felsen (*Kallim. frg.* 66 im *Etym. Magn.* s. v. *Ἀρπίς. Lykophr.* 1322 f. 494 f. *Apollod.* 3, 208. *Hygin. f.* 37. *Plut. Th.* 3. *Paus.* 1, 27, 8), der als Altar des Zeus Sthenios bezeichnet wird, in der Nähe eines Heiligtums der bräutlichen Aphrodite (*Νύμφα*) und der Quelle des jedenfalls zu Poseidon *Ταύριος* (*Suid.* s. *ταυρείδιον*) oder *Ταύρειος* in Beziehung stehenden Flusses Taurios oder Hyllikos in den Bergen am Wege zwischen Troizen und Hermione (*Paus.* 2, 32, 7. 34, 6). Daß dieser Zeus *Σθένιος* aus einem ursprünglichen Poseidon entwickelt worden ist, hat *O. Höfer, Mythol.-Epigr., Beilage z. Jahresb. d. Wettiner Gymn. in Dresden* 1910 S. 34 ff. nachgewiesen; vgl. ob. Bd. 4, 1532 ff.

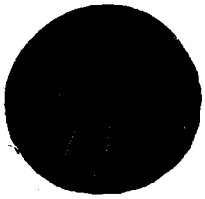
Auch ein Heiligtum des Poseidon Phytalmios war nicht weit davon entfernt (*Paus.* 2, 32, 8). Dabei gab er Aithra den Auftrag, seinen Sohn, sobald er diesen Felsen heben könne, mit seinem Schwert und seinen Sohlen zu Schiff nach Athen zu senden (*Hygin. astron.* 6. *Plut. Th.* 3. 6. *Tzetz. z. Lyk.* 494. *Eustath. z. Dion. Per.* 1017). Aithra gebar den Theseus auf einem *Γενέθλιον* genannten Platze, dessen Name wohl eigentlich auf den Poseidon *Γενέθλιος* (zu Sparta, *Paus.* 3, 15, 10) zurückzuführen sein dürfte, in der Nähe des ihm geheiligten Süßwasserstrudels *Δείνη* (*Paus.* 8, 7, 2), vor einem Tempel des Ares am Wege von Troizen nach dem Hafen *Καλάνδρεια* (*Paus.* 2, 32, 9). Erzogen wurde er von dem weisen Pittheus (*Plut. Th.* 4. *Kallim. b. Schol. Eurip. Hipp.* 11); Konnidas (*Plut. Th.* 4) oder *Κονείδης* (*Hesych.*) war sein Aufseher und Pädagog, d. h. wohl sein Lehrer im Ringkampf (vgl. *κονίζεσθαι = γυμνάζεσθαι Athen.* 9, 40. 388 c), dem die Athener am Tage vor dem Theseusfeste einen Widder opferten (*Plut. Th.* 4); doch sollte auch Phorbas (nach *Polemon*) oder Athene (nach *Istros*) ihn im Ringkampf unterrichtet haben (*Schol. Pind. Nem.* 5, 89 (48) b. *Müller F. H. G.* 1, 421, 23), so daß er selbst später als Erfinder des kunstmäßigen Ringens galt (*Paus.* 1, 39, 3. *Schol. Lukian. Iup. trag.* 21 S 178 *Jac.*). Die Jagd lehrte ihn Cheiron (*Xenoph. de ven.* 1, 2. *Philostr. her.* 9). Als Th. im siebenten Jahre stand, kam nach troizeni-

[*) Inhalt: I. Erechtheus p. 13. — II. Orithyia, Procris, Creusa. — III. De Euripidis 'Aegeo'. — IV. De Eurip. 'Theseo'. — V. Theseus ap. Atthidographos. Roscher.]

scher Lokalsage, die nach *Kalkmann* (*Paus.* S. 143) *Agias v. Troizen* überliefert haben dürfte, Herakles zu Pittheus. Während andere Knaben vor dessen Löwenfell flohen, ergriff Th. ein Beil und ging in der Meinung, der Löwe lebe, auf ihn los (*Paus.* 1, 27, 7; vgl. *Val. Flacc. Arg.* 1, 263).

4. Zum Jüngling herangewachsen, weihte er die Locken seines Vorderhauptes dem Delischen (*Schol. Hom. Il.* 2, 11 *Dind.* Bd. 1. *Eustath. Hom. Il.* S. 165, 6f. *Anecdot. Paris.* 3, 277, 32) oder Delphischen Apollon (*Plut. Th.* 5; vgl. *Kallimach. fr.* 311. *Tzetz. z. Lykophr.* 1133). Dieser Haarschnitt, bei welchem das Haar vorn kurz und hinten lang getragen wurde, soll darnach *Θησηΐς* genannt worden sein; zuerst sei derselbe jedoch bei den euböischen Abanten und den Kureten in Chalkis in Gebrauch gewesen, und zwar um im Nahkampf nicht an den Haaren gefaßt werden zu können (*Hom. Il.* 2, 542 u. *Schol.* dazu. *Plut. Th.* 5. *Polyaen. strat.* 1, 4; vgl. *Lykophr. Alex.* 1133 u. *Schol.*, sowie *Dümmler* im *Arch. Jahrb.* 2, 1887, S. 22). Sonst wird auch erwähnt, daß Theseus dichtes Haar hatte (*Bakchyl.* 16, 113) und es schön geflochten trug (*Paus.* 1, 19, 1), wie dies altionische Sitte war (*Schreiber, Kulturh. Bilderatl.* 1 Tf. 85, 16 u. 1), oder daß er Haare und Bart lang wachsen ließ (*Luk. Cynic.* 14); nach *Catull.* 64, 98 war er blond, nach *Ovid. a. am.* 1, 509f. war sein Haar nicht aufgesteckt. Auf den Theseusvasen ist das Haar des Helden häufig hinten aufgebunden, diese Tracht ist aber durchaus nicht für ihn charakteristisch. Sechzehn Jahre alt (*Paus.* 1, 27, 8; *Plut. Th.* 6), wie wahrscheinlich nach *Agias v. Troizen* berichtet wurde (*Kalkmann, Paus.* S. 143), hebt Th. den erwähnten Felsen mit Leichtigkeit empor (*Lykophr. Alex.* 494f. *Apollod. bibl.* 3, 16, 1. *Hygin. fab.* 37; vgl. *poet. astr.* 2, 6. *Plut.* u. *Paus.* a. a. O.), eine Szene, welche von der bildenden Kunst oft dargestellt worden ist.

5. So befand sich ein Rundwerk aus Bronze auf der Akropolis zu Athen, über dessen Alter und Stil *Pausanias* (1, 27, 8) freilich keine Andeutungen macht. Vielleicht haben wir aber Nachbildungen auf athenischen Münzen (Nachweise bei *Fr. Wieseler* in den *Nachr. v. d. Kgl. Ges. d. W. z. Gött.* 1886, 1 S. 71. *Head, Catal. of gr. coins, Attica* S. 105 *Pl.* 18, 8. *Head, hist. num.*[2] S. 390; s. Abb. 1). Die älteste erhaltene Darstellung von der Auffindung der Gnorismata findet sich am Fries des Heroons von Gjölbaschi-Trysa (*O. Benndorf* u. *G. Niemann, Das Heroon v. Gjölbaschi-Trysa.* Wien 1889. Tf. 19, 11. *Reinach, Rép. de reliefs* 1, 459), welches den letzten Jahrzehnten des 5. Jahrh. v. Chr. angehört (67). Die Auffassung entspricht durchaus der in Attika geläufigen Weise, wie sie das oben Bd. 1 Sp. 201 abgebildete Relief der Villa Albani bietet, für dessen Hauptgruppe, den felshebenden Theseus, ein Relief im Giebel einer dem dritten Jahrh. v. Chr. angehörenden Urkundenstele mit dem Ehrendekret für den Troizenier Telesias aus dem Asklepieion am Südabhang der athenischen Akropolis das genau entsprechende Vorbild aufweist (*Duhn, Arch. Zeit.* 35, 1877 S. 171f. nr. 104. *v. Sybel, Katal. d. Sculpt. z. Athen* S. 299 nr. 4049). Auch auf einem Terrakottarelief *Campanas* (*ant. op. in plast.* Tf. 117. *S. Reinach, Rép. de rel.* 2, 279, 3. *Arch. Zeit.* 18, 1860, S. 123), einem solchen bei *Winnefeld, Architekt. römisch. Tonrel.* 74, 12; und auf einer Anzahl Gemmen (*Wieseler* a. a. O. S. 69f.; *S. Reinach, Pierres grav.* Tf. 127, 89) stimmt die Körperbildung und Stellung des Theseus im wesentlichen mit denen der Reliefs und Münzen überein; zuweilen ist eine Keule oder ein Schild hinzugefügt. Dagegen hebt Th. auf italischen Steinen und Pasten strengeren Stils den Stein so, daß er über ihm steht. Das Schwert ist einmal darunter sichtbar (*Furtwängler, Geschn. Steine im Antiq.* 387—390. *S. Reinach, Pierres grav.* Tf. 76, 66). Auf das Vorhandensein eines berühmten Werkes, wohl der älteren Kunst, zu Troizen schließt *Wieseler* (a. a. O. S. 71f.; vgl. *Imhoof-Blumer a. P. Gardner, numism. comm. on Pausan* S. 49, Tf. M 11) nach daselbst geprägten Bronzemünzen des Commodus, Sept. Severus, Geta, Philipp. Jun., die fast dieselbe Darstellung wie die aus Athen zeigen (*Catal. of gr. coins, Pelop.* S. 167 nr. 19. S. 168 nr. 24. 25. Pl. 31, 5. 9). Ein inschriftl. bezeichnetes Tonrelief befindet sich im Brit. Mus. (*Arch. Anz. des Jahrb.* 1894, 4 S. 176 unter Terracotta 13), eine Dreifußbasis aus Nabulus in Konstantinopel (*Zeitschr. d. deutsch. Palästinavereins* 6, 230 ff. 7, 136 ff. u. Tf. 3; vgl. *Reisch, Griech. Weihgesch.* S. 98 ff.). Endlich ist auf einem etrusk. Karneol-Skarabäus des Cab. des Médailles (*Overbeck, Kunstmyth., Poseid.* Gemmentf. 2, 12. *Babelon, Le cab. des ant. pl.* 5, 16) das Steinhebeschema umgedeutet und der bartlose Theseus durch Beigabe des Dreizacks und der Inschrift Nethunus in einen Poseidon verwandelt. Die Sandalen und das Schwert sind nicht sichtbar (*Wernicke, Arch. Anz. d. Jahrb.* 1899, 4 Sp. 201; vgl. *H. Bulle* o. Bd. 3 Sp. 2855).



1) Theseus hebt den Stein. Attische Münze (nach einem Exemplar der Dresdner Sammlung).

6. Auf einigen Gemmen und Pasten sehen wir die der Steinhebung folgende Szene festgehalten, wie Th. das gefundene Schwert seines Vaters unter dem Arm trägt oder es prüfend betrachtet, während er sich mit dem Fuß oder dem Arm auf den gehobenen Felsen stützt. Zuweilen liegt neben ihm die Keule am Boden (*Wieseler* a. a. O. S. 70. *Furtwängler, Geschn. Steine im Antiq.* 4229—32. 6233; vgl. 2327). Den Abschied des Th. (*Θησευς*) von seiner Mutter (*Αἰθρα*) schildert die Darstellung eines r. f. Kraters der Sammlung Palagi zu Bologna (*Gerhard, A. V.* 3, Tf. 158. *Pellegrini, Catal. dei vasi ant. dip. d. coll. Palagi ed Univers. Bologna, fig.* 34f., neu gezeichnet. *S. Reinach, rép. des vases peints* 2 S. 81, 5), während *Gerhard* a. a. O. 3 S. 31f. nur von einem mütterlichen Gruß spricht. Aithra reicht dem gepanzert und mit der Lanze bewaffnet vor ihr stehenden Sohne eine Schale zur *σπονδή*; in

der Linken hält sie eine gleiche, nach welcher ein hinter Th. stehender Jüngling die Hand ausstreckt. Vgl. *Tischbein, Coll. of engr. fr. anc. vases* 1 Tf. 14. *Reinach, rép.* 2 S. 282, 1. Dieselbe Abschiedsszene sieht *Helbig, Führer d. d. öff. Samml. in Rom* 2, 838 S. 88 in der rechten Seite des oben Bd. 1 Sp. 202 abgebildeten Reliefs der Villa Albani, da der Jüngling dem Th. der linken Seite sehr ähnlich ist. Dagegen wird das Terrakottarelief (*Mon. d. inst. arch.* 6 u. 7 Tf. 83), welches *Wieseler* a. a. O S. 68, 1 anführt, besser mit *Rutgers* (*Ann. d. inst. arch.* 35 (1863) S. 464 f.) wenn überhaupt auf Theseus, auf dessen Abschied von Ariadne gedeutet. Inschriftlich bezeichnet sind Theseus und Aithra auf der r. f. Kylix des Hieron zu Petersburg, die o. Bd. 4 Sp. 922, 17 besprochen ist. Die Münze von Troizen, auf der *Millingen* (*Anc. coins* 4, 22 S. 64) unseren Abschied zu erkennen glaubte, ist mit *Imhoof-Blumer and Gardner* (*Num. comm. on Pausan.* in den *Hell. stud.* 1885 S. 48, 7) auf Hippolytos und Phaidra zu beziehen. Dem aufbrechenden Theseus (Inschr.) reicht seine Schützerin Athena einen Zweig auf einem r. f. Skyphos aus Orvieto in Wien (*Wiener Vorlegebl. E* Tf. 12, 2. *Arch. Anz.* 7, 1892 S. 173, 194; s. unten *38 f.*).

2. Wanderung über den Isthmos.

7. Trotz der Mahnung des Pittheus und seiner Mutter, die ihm in Übereinstimmung mit dem Auftrag des Aigeus (*Tzetz. z. Lyk.* 494) den Seeweg empfehlen, schlägt Th. den gefährlicheren Landweg über den Isthmos ein (*Plut. Th.* 6), auf dem den Reisenden eine Reihe von Unholden bedrohten (*Apollod. bibl.* 2, 6, 5, 3. 3, 16, 1, 2. *Lukian. Zeus trag.* 21; vgl. *Hitzig u. Blümner z. Paus.* 1, 44, 7). In den Kämpfen mit diesen zeigt Th. nicht bloß Mut und Körperstärke, sondern auch schlagfertige Gewandtheit, wie sie dem Erfinder der παλαιστικὴ τέχνη (*Paus.* 1, 39, 3) zukommt. Über die Reihenfolge der Kämpfe sowie über ihr Auftreten in der Literatur und Kunst ist oben Bd. 3 Sp. 1974 ff. gehandelt. Das Periphetesabenteuer dürfte später als die übrigen erfunden worden sein, um die von Herakles in den bildlichen Darstellungen entlehnte Keule bei Th. zu begründen (*59. 61*). Die einzelnen Kämpfe u. Abenteuer findet man unter folgenden Stichworten: Periphetes, Sinis, Perigune, Melanippos 4, Krommyon und Phaia, Skiron, Alykos, Jope, Kerkyon, Alope, Damastes, Polypemon, Polypemonides, Prokoptas, Prokrustes; ihre kyklischen Darstellungen werden unten § *57 ff.* besprochen.

3. Theseus in Athen.

8. Nach Überwindung aller den Wanderer auf dem Isthmos bedrohenden Feinde gelangt Th. zu den Phytaliden (s. d.), welche am Kephisos bei Athen als Feigenbaumpflanzer und als Verehrer des dem Boden Feuchtigkeit spendenden Poseidon φυτάλμιος lebten. Sie reinigten ihn von dem vergossenen Blute an ihrem Geschlechtsheiligtum, dem am Kephisosufer gelegenen Altar des Zeus μειλίχιος, eines chthonischen Gottes des Ackerbaus und der Mordsühne (s. o. Bd. 2 Sp. 1518 ff.), durch ein Opfer (*Plut. Thes.* 12, vgl. 23. *Paus.* 1, 37, 4), bei dem offenbar, wie bei den Reinigungsfesten der Plynterien und Thargelien, die Feigen eine wichtige Rolle spielten (*Toepffer, Att. Geneal.* S. 135. 249). Diese Sühnung ist vielleicht auf einer Lekythos zu Palermo dargestellt (*Heydemann, Arch. Zeit.* 29, 1871, S. 53, Taf. 46, 2. *Reinach, rép.* 1 S. 410, 3). Nach späterer Sage mußte sich Th. im Delphinion vors Blutgericht stellen (*Poll.* 8, 119), weil er den Skiron ins Meer gestürzt und so des Begräbnisses beraubt hatte (*Stat. Theb.* 12, 575 ff.), s. aber unten § *9.* Am 8. Kronios, welcher Monat später in den Hekatombaion umbenannt wurde (*E. Pfuhl, De Atheniensium pompis sacris* S. 31), kommt Th. nach dem am Südfuß der Akropolis (*Thuk.* 2, 15, 3) gelegenen Flecken Athen (*Plut. Thes.* 12).

Als er hier im langen ionischen Chiton und mit zierlich geordnetem Haar, der altionisch-attischen Nationaltracht (*Hom. Il.* 13, 685. *Thuk.* 1, 6, 3), die er freilich auf den Bildwerken nicht trägt, an dem Platze vorübergeht, wo der Tempel des Apollon Delphinios gebaut wird, verspotten ihn die Arbeiter wegen seiner mädchenhaften Erscheinung. Schweigend aber löst er die Stiere von einem beladenen Wagen und wirft ihn hoch in die Luft, ein Kraftstück, welches ihn als würdigen Vertreter der attischen Palästra kennzeichnen soll (*Paus.* 1, 19, 1). Vor des Th. Ankunft in Athen meldet ein Herold dem König Aigeus das Herannahen eines starken, von nur zwei Männern begleiteten Helden, welcher auf dem Isthmos den Sinis, Skiron, die Sau von Krommyon, Kerkyon und Prokoptas (d. h. den Prokrustes) erschlagen habe. Um die glänzenden Schultern trage er ein Schwert mit Elfenbeingriff, zwei Wurfspieße in den Händen, auf dem feuerbrandhaarigen Haupte eine lakonische Sturmhaube, um die Brust einen purpurnen Leibrock und eine dichte thessalische Chlamys. Seine Augen glänzten wie Feuer, und doch sei er ein eben erst herangereifter Jüngling, der Krieg und Schlachtenlärm liebe (*Bakchyl.* 17, 16 ff. 47 ff.).

9. Theseus findet den Staat in Aufruhr und Aigeus selbst in den Händen der Medeia, welche er nach ihrer Flucht aus Korinth bei sich aufgenommen und geheiratet hatte (s. o. Bd. 2 Sp. 2496 f.).

Über die Aussendung des Th. zum Kampf mit dem marathonischen Stier und über den Versuch der Medeia, den rechtmäßigen Thronerben durch Gift zu beseitigen, ist oben unter Medeia (Bd. 2 Sp. 2496 f.) gehandelt worden. Von dem die Rettung des Theseus durch seinen Vater schildernden Terrakottarelief ist oben Bd. 2 Sp. 2515 nur die erweiterte Wiederholung des Britischen Museums angeführt, wo auf beiden Seiten je eine Dienerin hinzugefügt ist. Bessere Exemplare befinden sich im Museo Kircheriano zu Rom und im Berliner Museum (*Campana, Opere in plast.* Tf. 68. *Helbig, Führer d. d. öff. Samml. in Rom*² 2, 1468 S. 418. *Reinach, Rép. de rel.* 3, 269, 1), sowie in Mün-

chen (*Arch. Anz. des Jahrbuchs* 1912 Sp. 128 Abb. 20). Wenig abweichende Wiederholungen sind in Jena (*Katal. d. Jen. Mus.* 256) und in Wien (*K. Masner, Die Samml. ant. Vasen u. Terrak. im K. K. Österr. Mus.* nr. 934 S. 96), Bruchstücke in Berlin (*Berliner Mus.* nr. 257. *Agincourt, Recueil de sculpt. ant. en terre cuite t.* 4, 1; vgl. *O. Jahn, Arch. Aufs.* S. 185).

Die Wohnung des Aigeus lag ebenda, wo nachher das Delphinion erbaut wurde, so daß man später in diesem die Stelle zeigen konnte, auf welcher der dem Theseus von Medeia gereichte Giftbecher verschüttet worden sein sollte (*Plut. Th.* 12). Hier erweist sich der Zusammenhang zwischen Aigeus-Poseidon mit Apollon Delphinios, dessen Kultstätten gewöhnlich am Meeresgestade lagen (s. o. Bd. 1 Sp. 429). Der Kampf des Theseus mit Pallas und den Pallantiden ist oben Bd. 2 Sp. 1334 und 1339 behandelt. Wegen Tötung dieser seiner Verwandten (*Hygin. fab.* 244) wurde Th. im Delphinion, der Gerichtsstätte, wo diejenigen gerichtet wurden, welche zur Tötung ihrer Gegner berechtigt gewesen zu sein behaupteten, angeklagt und freigesprochen (*Paus.* 1, 28, 10. *Pollux* 8 S. 119); trotzdem ging er auf ein Jahr nach Troizen in die Verbannung (*Eurip. Hipp.* 34 ff. und *Schol.*).

10. Eine in wesentlichen Punkten von der gewöhnlichen Auffassung abweichende Darstellung der Ankunft des Theseus im Palast seines Vaters findet sich auf mehreren rotfigurigen Vasenbildern, deren bedeutendstes (*Mon. dell' Ist.* 11, Tf. 33. *Wien. Vorlegebl.* 1890/91 Tf. 8, 2. *S. Reinach, Répert. de vases peints* Bd. 1 S. 226, 2) dem Brygos zugeschrieben wird. Es gehört somit in die Zeit kurz nach 500 v. Chr., in welcher die später allgemein gültige Form der Überlieferung noch nicht feststand. Ein heimkehrender Jüngling (Theseus), der eine Lanze in der L. trägt, streckt die Rechte einem vor ihm stehenden Greise (Aigeus) zur Begrüßung entgegen; zugleich aber wird er von einer Frau (Aithra) leidenschaftlich umarmt. Hinter ihm steht die durch den Bogen gekennzeichnete Artemis, mit schützend über ihn erhobener Hand Ganz rechts reicht ihm ein sitzender Greis eine Trinkschale; links aber stehen zwei Frauen, die ihr Erstaunen durch Erheben der Arme zum Ausdruck bringen. Diese Deutung hat zuerst *I. L. Ussing* (*Om den rette Forstaelse af Bevaegelser og Stillinger i nogle antike Kunstvaerkr.* 3) gegeben, und ihm hat *H. Bulle* (*Berl. Phil. Wochenschr.* 1904, 29 Sp. 916) beigestimmt. Neben Theseus und Aigeus erscheint Aithra ebenso auf der Kodrosschale (s. o. Bd. 2 Sp. 2514 u. Bd. 3 Sp. 2429 Abb.), die kurz nach 480 v. Chr. zu setzen ist (*B. Graef, Arch. Jahrb.* 13, 1898 S. 73). Zweifelhaft bleibt, ob der rechtssitzende Greis mit der Schale nach *Ussings* Erklärung Pittheus ist, der ja freilich auch nach Athen gehört (*78*); vielleicht ist er vielmehr gleichfalls als Aigeus zu betrachten, der vor der Erkennungsszene dem Sohn den Giftbecher geboten hat. Daß die Deutung auf Theseus richtig ist, beweist eine genaue Wiederholung der Mittelgruppe auf einem jüngeren Vasenbild (*Wiener Vorlegebl.* 1890/91 Tf. 8, 1b), das an Stelle aller anderen Nebenpersonen lediglich Poseidon setzt. Nahe verwandt ist die Darstellung eines Vasenbilds der Eremitage (*C. R. de St. Pétersb.* 1874, *Atlas* Tf. 3, 1. *S. Reinach, Rép. d. vases peints* Bd. 1 S. 43, 2). Von der späteren Auffassung abweichend wird Aithra also bei dem Empfang des Th. in Athen als anwesend vorgestellt, wie ihr in Aphidnai die Helena zur Bewachung übergeben wird (*77*).

4. Der marathonische Stier.

11. Der gewöhnlichen Überlieferung nach zieht Th. nicht gleich nach seiner Ankunft in Athen und bevor er noch von seinem Vater erkannt worden ist (s. o. Bd. 2 Sp. 2496 f.), sondern erst nach Niederwerfung des Pallas und seiner Söhne (s. Bd. 3 Sp. 1333 ff.) gegen den von Poseidon gesandten und die Felder verwüstenden (*Isokrat. Hel.* 13, 25 S. 213) marathonischen Stier (*Philoch. b. Plut. Th.* 14. *Diodor.* 4, 59), der oft mit dem kretischen gleichgesetzt wird (*Apollod. bibl.* 2, 5, 7, 4. *Diodor.* 4, 59; vgl. 4, 13. *Hygin. f.* 38. *Paus.* 1, 27, 10). Über den Tod des Androgeos s. o. Bd. 1 Sp. 342. Unterwegs wird Th. von einer armen alten Frau namens Hekale oder Hekaline (*Naeke, opusc.* 2 S. 15 ff.), der Stammherrin des Demos Hekale, aufgenommen. Sie bewirtet ihn mit einem Gemüse aus Saudisteln (*Kallim. b. Plin. n. h.* 22, 22, 44, 88; vgl. 26, 8, 50, 82. *Julian. ep.* 41 S. 421 b. *Murr, D. Pflanzen in der griech. Myth.* S. 183) und gelobt dem Zeus ein Opfer, wenn Th. glücklich zurückkommen würde. Da sie jedoch inzwischen stirbt, stiftet Th. aus Dankbarkeit gegen sie das Fest Ἑκαλήσιον zu Ehren des Zeus Ἑκάλειος, der wohl eine Lokalform des Zeus φίλιος oder ξένιος sein dürfte (ἑκάλειος = ἑκηλος). Zu den oben Bd. 1 Sp. 1884 angeführten Stellen sind nachzutragen *Priap.* 12, 3 f. *Petron. sat.* 135. *Apul. met.* 1, 23.

Theseus überwältigt und fesselt den Stier allein und ohne Anwendung von Waffen (*Isokrat. Hel.* 13, 25 S. 213. *Kallim. Hek. fr.* 275 bei *Naeke, Hec.* S. 253 und im *Etym. Magn.* s. v. Ἔρωή; vgl. *Naeke* a. a. O. S. 255. *Gomperz, Aus d. Hekale des Kallim.* S. 7. *Cic. Tusc.* 4, 22, 50. *Diodor.* 4, 59. *Schol. Arat. Phaen.* 167 rec. *Bekker. Eustath. Od.* 7, 80 S. 1568, 44); er führt ihn dann durch die Ortschaften, überall jubelnd begrüßt, nach Athen zum Opfer auf die Burg (*Gomperz* a. a. O.), und zwar schlachtet er ihn entweder selbst oder sein Vater Aigeus dem Apollon Delphinios (*Diodor* 4, 59. *Plut. Th.* 14). Die Angabe, daß er der Athene geopfert worden sei (*Paus.* 1, 27, 10), beruht auf einem Irrtum. Von einer Tötung des Stiers durch Th. berichten *Apollodor* (*Epit. Vat.* 1, 6), vielleicht nach einer dramatischen Quelle, wie etwa dem *euripideischen Aigeus* (*A. Michaelis, Arch. Ztg.* 43, 1885 S. 282 u. 291 ff. *R. Wagner, Epit. Vat. ex Apoll. bibl.* S. 124 f.), dann auch *Strabo* 9, 1, 22 S. 399. *Ovid. met.* 7, 433 f. *Hygin. fab.* 38. *Serv. Verg. Aen.* 8, 294. *Eustath. Il.* 2, 547 S. 284, 17. In Rücksicht auf diese Tat nennt *Nonnos* (*Dion.* 47, 408; vgl. 382 ff.) den Th. Marathonios; freilich dürfte

er auch sonst tatsächlich nach Marathon gehören (77).

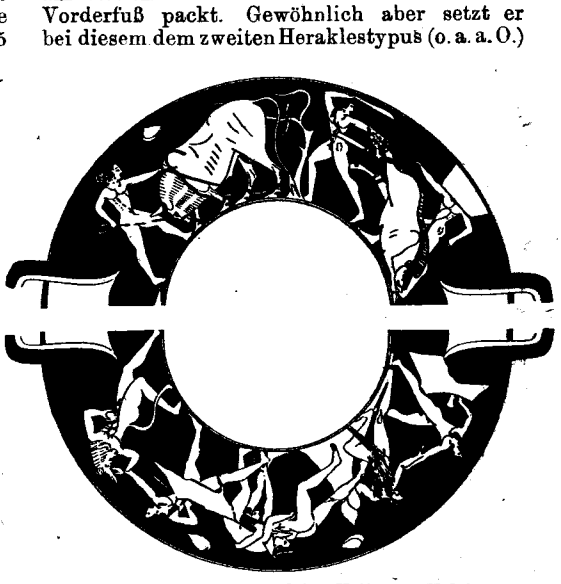
12. Früher als bei den Schriftstellern erscheint der Stierkampf in der bildenden Kunst. Abzuweisen ist freilich die Annahme, die Fortführung des gefesselten Tieres sei bereits auf dem amykläischen Thron von Bathykles dargestellt worden, der zwischen 580 und 540 v. Chr. gearbeitet zu haben scheint (*Hitzig u. Blümner* zu *Paus.* 3, 18, 9 S. 811. *Klein, Gesch. d. gr. Kunst* 1 S. 210), neuerdings jedoch auch weiter herabgerückt wird (*Robert* b. *Pauly-Wissowa* Bd. 3 S. 136. *L. Malten* im *Arch. f. Religionsw.* 12, 1909 S. 425. 446). Es bezogen nämlich *Stephani, Der Kampf zwisch. Th. u. Minot.* S. 65; *Heydemann, Analecta Thesea* S. 22f.; *W. Müller, D. Theseusmetopen v. Theseion zu Athen* S. 27; *Overbeck, Plast.* 1^4 S. 70; *Furtwängler, Meisterw.* S. 709, und andere die Worte des *Pausanias* (3, 18, 11) *τὸν δὲ Μίνω καλούμενον Ταῦρον οὐκ οἶδα ἀνθ' ὅτου πεποίηκε Βαθυκλῆς δεδεμένον τε καὶ ἀγόμενον ὑπὸ Θησέως ζῶντα* in Rücksicht auf die im Altertum gewöhnliche und diesem Schriftsteller selbst geläufige Gleichsetzung des kretischen mit dem marathonischen Stier auf letzteren. Bereits *O. Jahn, Arch. Beitr.* S. 257f., und neuerdings *Dümmler, Arch. Jahrb.* 2, 1887 S. 22; *O. Wulff, Zur Theseussage* S. 17; *Hitzig u. Blümner* zu d. Stelle S. 817, sowie *Klein, Gesch. d. gr. Kunst* 1 S. 204, 4, halten eine Verwechslung des marathonischen Stiers mit Minotauros für ausgeschlossen. Die Entscheidung gibt die Inschrift der unten *26 E* besprochenen chalkidischen Hydria, die den Minotauros ebenfalls als *Ταῦρος Μινωιος* bezeichnet; vgl. *Ταῦρος Κνώσιος* bei *Eurip. Herc. fur.* 1327. Unbestimmbar ist die Entstehungszeit zweier Gruppen: die Fortführung des gefesselten Stieres, welche die Marathonier auf der Akropolis zu Athen aufstellten (*Paus.* 1, 27, 10), und ein Erzwerk, das die Bändigung und Fesselung zum Vorwurf hatte (*Anth. Pal.* 2 S. 656 = *Anth. Planud.* 4, 105 *Dübner*).

13. Bei den Vasenbildern, die einen Stierkampf zeigen, besteht die Schwierigkeit in der Entscheidung der Frage, ob der Kampf des Herakles oder der des Th. zu erkennen ist. *Furtwängler* hat oben Bd. 1 Sp. 2201 die Übertragung des alten Heraklestypus auf Th. auch für die jüngeren s. f. Vasen als nicht ausgeschlossen erklärt.

Da die Unbärtigkeit in dieser Zeit bei Herakles bereits vorkommt, gilt für diesen nur die Beigabe von Bogen, Köcher und Löwenfell als ausschlaggebend.*) Für Theseus dagegen entscheidet sich *F.*, wenn der jugendliche Held langes aufgebundenes Haar trägt; vgl. *Walters, Cat. Brit. Mus. B* 350. — *Klein, Euphron.*^{2} S. 207 f. behauptet, daß Theseus den Stier stets in der Schlinge fange, während ihn Herakles mit der Gewalt der Arme zwinge, was jedoch nicht zu erweisen ist. *H. Heydemann* (*Anal. Thesea* S. 25; vgl. *Griech. Vasenb.* S. 5, 7 und *Iason in Kolch.* 7 *ff.*) nahm sechs schwarzfigurige Bilder, von denen eines (*Inghirami, Vasi fitt.* 3, 242) als gefälscht wegfällt, entschieden für den Stierkampf des Theseus in Anspruch; vgl. auch *Leroux, Vases grecs et italo-gr. du musée arch. de Madrid* nr. 79 u. 105. Dagegen läßt *W. Müller* (*D. Theseusmetopen v. Theseion* S. 29) die Frage unentschieden, und *O. Wulff* (*Z. Theseussage* S. 65) sowie *E. Sarnow* (*D. zyklischen Darstellungen aus der Theseussage* S. 63) beziehen nur rotfigurige Darstellungen bestimmt auf Theseus. Wenn also auch z. B. ein unbärtiger Held in einem Stierkampf, der als Gegenstück zu dem des Herakles dient, auf einer schwarzfigurigen Vase aus Kypros (*Munro, Journ. of hell. stud.* 12, 1891, S. 311ff.) sicher als Theseus aufzufassen ist, so empfiehlt es sich doch für die Feststellung des Theseustypus nur rotfigurige Vasen zugrunde zu legen, bei denen jeder Zweifel ausgeschlossen ist. Drei Hauptformen sind zu unterscheiden:

14. a) Im Anschluß an den ersten Typus des Herakleskampfes, den *Furtwängler* oben Bd. 1 Sp. 2201. 2225, 30 auf schwarzfigurigen Gefäßen und auf Münzen nachweist, packt Theseus seitwärts stehend mit der R. den nach rechts fliehenden Stier am rechten Horn, mit der L. faßt er nach dessen linkem Fuß und stemmt sein Knie in dessen Seite (Schale des Kachrylion, aus Orvieto in Florenz. *Mus. Ital.* 3 Tf. 2. *S. Reinach, Rép. des vases peints* 1 S. 528; s. unten *59* Abb. 13).

b) Den Übergang zum zweiten Typus, in welchem Theseus den Stier von vorn zu Boden drückt, bildet eine aus Kapua stammende Dorpater Schale schönen Stils, vielleicht aus der Werkstatt des Brygos (*O. Wulff, Z. Theseussage* S. 71). Hier versucht er erst, das Tier niederzuzwingen, indem er es vorgebeugt mit der R. am linken Horn und mit der L. am linken Vorderfuß packt. Gewöhnlich aber setzt er bei diesem dem zweiten Heraklestypus (o. a. a. O.)



2) Theseus u. d. marathon. Stier, Kylix aus Vulci, *m.* (nach *Smith, Cat. of the gr. a. etr. vases in the Brit. Mus.* 3 Tf. 2).

*) Daher ist die Darstellung der Hydria bei *Pottier, Vases ant. du Louvre* 2 F 299 Pl. 84 auf Herakles zu beziehen.

entsprechenden Kampfschema auf Kopf oder Hals des bereits niedergesunkenen Stiers das Knie (*Gerhard, A.V.* 162, 1. *Reinach, Rép.* 2 S. 83. — *Mus. Ital.* 3 Tf. 3. *Reinach, Rép.* 1 S. 529) oder den Fuß (Florentiner Schale im Stil des Hieron, *Mus. Ital.* 3 S. 256. *Reinach* 1 S. 531. — Stamnos bei *Gerhard A. V.* 3 Tf. 162, 1. *Reinach* 2 S. 83), während er ihn zugleich mit einem Strick bindet. Nahezu vollendet ist die Fesselung auf der Schale des Euphronios (*Wiener Vorlegebl.* 5, 1. *Pottier, Vases ant. du Louvre* 2 G 104 S. 155; s. *22c* und *57* Abb. 11), wo Th. nach rechts gebeugt eben den um Füße und Horn des Stiers geschlungenen Strick unter dessen Leib zusammenzubinden strebt. Auf der Schale von Vulci ist der Stier bereits am Maul, den Füßen und Hoden gefesselt und gebändigt. Th. steht vor ihm und hält die Enden des Stricks in den Händen (*m, Brit. Mus.* 825, jetzt E 36, abgeb. *Smith, Catal.* 3 Tf. 2; s. Abb. 2).

15. Zuweilen drückt Th. den ihm gegenüberstehenden Stier mit der l. Hand nieder und bedroht ihn mit der Keule (Schale aus Caere in Wien, *Ann. d. Inst.* 1878 Tf. D. *Reinach* 1 S. 339, 1) oder mit einem Hammer (Schale aus Chiusi in Bologna, *Mus. Ital.* 3, 261. *Reinach* 1 S. 532). Ganz auffällig aber ist die Darstellung des Kampfes auf den Bruchstücken einer Vase in der Nationalbibliothek zu Paris (*l. — De Witte, Cat. étr.* S. 65 Anm. 1. *J. Harrison, Journ. of hell. stud.* 10, 1889 Tf. 2; s. *57* Abb. 12b). Hier packt Th. unter dem Stier liegend dessen Hoden, während Athene mit Lanze und Ägis dem vor Schmerz brüllenden Tiere entgegentritt (*Wulff* a. a. O. S. 70. *Sarnow* a. a. O. S. 65). Ein auch auf Iason bezogener Stierkampf in Gegenwart der Medeia auf einer Vase aus Kertsch ist o. Bd. 2 Sp. 2514 abgebildet und besprochen.

Mehrere Male findet sich Athene oder die Ortsnymphe von Krommyon neben dem Stierkampf; zuweilen ist ein Begleiter des Th. — Peirithoos (*Plut. Th.* 30) oder Phorbas (s. d. u. *Michaelis, Arch. Zeit.* 35, 1877 S. 76f.) — oder ein Zuschauer anwesend. Einmal ist der Wagen und der gerüstete Wagenlenker des Helden — Phorbas (*Pherekyd. fr.* 108 bei Müller *F. H. G.* 1, 97. *Hesych.* s. v.) — mit dargestellt.

c) Der dritte Typus schildert die Fortführung des gefesselten, sich aber noch heftig sträubenden Stieres (Schale Basseggio aus Vulci im *Brit. Mus.* nr. 824*, jetzt E 84. *Smith, Catal.* 3, 84 S. 112. *Journ. of hell. stud.* 2, 1881 Tf. 10; s. *29t* Abb. 5. — Kampanische Schale im Louvre. *Reinach, Peint. de vases ant., Millin* 1 Tf. 43, sowie mehrere andere bei *Wulff* a. a. O. S. 72f. angeführte Vasen), der auch auf attischen Münzen (*Leake, Numism. hell. Europa* 1 S. 27. *Imhoof-Blumer and P. Gardner, Num. comm. on Pausan.* Tf. DD 7 u. 8 S. 146) nachweisbar ist und so vielleicht dem Weihgeschenk der Marathonier (o. *12*) nachgebildet sein dürfte.

16. Unter den erhaltenen plastischen Denkmälern schließt sich die Metope des wahrscheinlich in der Peisistratidenzeit, jedenfalls aber vor 490 v. Chr. erbauten Schatzhauses der Athener zu Delphi an den 2. Typus und zwar unmittelbar an die Florentiner Schale an: Th. (verschwunden) setzte den l. Fuß auf den bis zum Boden niedergedrückten Nacken des Tieres und faßte, sich weit überbeugend, mit der Rechten dessen Hoden (*Furtwängler, Berl. phil. Wochenschr.* 1894 Sp. 1279f. *Homolle, Fouilles de Delphes* 4 Tf. 46/47, 6). Die Metope des sogen. Theseions zu Athen steht dagegen dem 1. Typus der Vasenbilder nahe: Der Held faßt in eiligem Laufe den dahinstürmenden und mit dem Schwanz den Rücken peitschenden Stier an Horn und Nüstern; zugleich stemmt er das Knie in dessen Seite, um ihn herumzureißen (*Stuart, Ant. of Ath.* 3, 1 Tf. 12, 8. *Mon. d. Inst.* 10 Tf. 43, 2. *Brunn-Bruckmann, Denkm.* 152 b).

Ähnlich war jedenfalls auch die Kampfdarstellung der sehr zerstörten Metopenplatte des etwas jüngeren Athenatempels zu Sunion (*Dörpfeld, Mitt. d. arch. Inst. in Athen* 9, 1884 S. 336f. *K. Lange, ebenda* 6, 1881 Tf. 9. *Fabricius, ebenda* 9, 1884 Tf. 19). Auf einem Terrakottarelief (*Campana, Ant. op. in plast.* Tf. 64. *Reinach, Rép. de rel.* 2, 279, 2) kniet Th. seitwärts auf dem bereits vorn zusammenbrechenden Stier, indem er ihn gleichfalls an Horn und Nüstern packt. Auf einem anderen Relief (*Campana* Tf. 120) hält er das fortstürmende Tier seitwärts stehend in derselben Weise fest; vor diesem ist eine weibliche Gestalt zu Boden gesunken, welche die R. abwehrend oder flehend erhebt. Sie ist aber eine moderne Ergänzung (*Reinach, Rép. d. rel.* 2, 278, 3).

In anderer Art als die Vasen des 3. Typus schildert die Heimführung des Stiers ein prächtiges Reliefbruchstück (*Fr. Bruckmann, La coll. Barracco* Tf. 51 bis = *Suppl.* 84. *Reinach, Rép. de rel.* 3, 162, 1), welches der Überlieferung des fünften Jahrhunderts nahe steht. Der gefesselte Stier wird von (weggebrochenen) Dienern an der Leine fortgeführt, Th. aber legt sich die Siegerbinde ums Haupt. Daneben sitzt in einem Tempel Herakles mit Löwenfell und Keule, der in Marathon als Gott verehrt wurde (*Paus.* 1, 15, 3. 32, 4).

5. Der Zug nach Kreta.

17. Bei des Theseus Rückkehr nach Athen sollten zum drittenmal (*Ovid. M.* 8, 171. *Plut. Th.* 15. 17; zum zweitenmal *Diodor.* 4, 61) die alle neun Jahre (*Ovid. M.* 8, 171. *Diodor* 4, 61. *Plut. Th.* 15. *Roscher, Die ennead. u. hebdom. Fristen u. Wochen* S. 23 in den *Abh. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wissensch., phil.-hist. Kl.* 21, 4; alljährlich, *Verg. Aen.* 6, 21 u. *Serv.* dazu, sowie zu 3, 74. 6, 14) zur Sühne für die Tötung des Androgeos an Minos nach Kreta zu sendenden Opfer abgehen (s. o. Bd. 1 Sp. 343, 16 u. Bd. 2 Sp. 3005; nach der Berechnung des *Thrasyll. Mendes.* bei *Clemens, strom.* 1 S. 145 geschah dies im Jahre 1250 v. Chr. *Müller F. H. G.* 3, 503, 3). Und zwar mußten jedesmal je sieben Knaben und je sieben Mädchen geliefert werden (*Sappho fr. 144,* bei *Serv. V. Ä.* 6, 21. *Bakchyl.* 16, 2. *Eurip. Herc. fur.* 1326f. *Platon Phaidon* S. 58a. *Isokrat. Hel.* 27. *Verg.*

Aen. 6, 21. *Schol. Il.* 18, 590 ed. *Dind.* Bd. 2 u. 4. *Hygin. astr.* 2, 5; *fab.* 41. *Diodor.* 4, 61. 77. *Apoll. bibl.* 3, 15, 8. 9. *Plut. Th.* 15. *De proverb. Alexandr.* 9 Cr. *Paus.* 1, 27, 10. *Serv. V. A.* 6, 14 = *Myth. Vat.* 1, 43. 2, 122. *Serv. V. A.* 3, 74. *Schol. Plat. Min.* 321 A S. 287, 12 *Bekker, Eustath. Hom. Od.* S. 1688, 34. *Müller, Dorier*[1] 1 S. 238. *Proleg. z. ein. w. Myth.* S. 417. *Roscher, Die Sieben- u. Neunzahl in Kult. u. Myth. d. Griechen* S. 28 u. 48, in den *Abh. d. Kgl. Sächs. G. d. Wissensch., phil.-hist. Kl.* 24, 1). Jetzt erbot sich Theseus, selbst noch ein Jüngling (*Catull.* 64, 181. *Nonn. Dion.* 47, 300. 305. 371. 430 f.), um Vater und Vaterland von dieser Schmach zu befreien, freiwillig dazu, persönlich an dem Zuge teilzunehmen (*Isokrat. Hel* 13, 27 f. S. 213. *Catull.* 64, 81 f. *Hygin. fab.* 41. *Plut. Th.* 17. *Schol. Il.* 18, 590 ed. *Dind.* Bd. 2 u. 4). Dagegen war nach *Pherekydes fr.* 106 im *Schol. Hom.* λ 320 auch Th. durchs Los zum Opfer bestimmt (vgl. *R. Wagner, Ep. Vat.* S. 128 f.); ursprünglich aber wurde er nicht in die Vierzehnzahl mit eingerechnet (*Bakchyl.* 16, 2 f. und die meisten älteren Quellen), wie dies später geschah (*Hygin. astr.* 2, 5). Die Erzählung des *Demon* (*Plut. Th.* 23), daß sich auch unter den Mädchen zwei verkleidete Jünglinge befunden hätten, ist zur Begründung des o. Bd. 1 Sp. 1075, 18 erwähnten Oschophorienbrauchs erdichtet worden.

18. Die Namen der Opfer waren offenbar in der eigentlichen Sage nicht festgestellt, da ganz verschiedene Reihen überliefert werden. a) Zunächst findet sich eine solche bei *Serv.* zu *Verg. Aen.* 6, 21, vgl. *Thilos Bemerkungen z. d. St. u. Stephani, Th. u. Min.* S. 38 ff.; *Jahn, Arch. Beitr.* S. 453; *Bergk poet. lyr.*[3] S. 920 u. 1231. Wenn man die verschiedenen Vermutungen zusammenzieht, ergibt sich nach *Thilo* folgende Reihe: 1. Hippophorbas Alypi oder Eurybii (Aethlii oder Elati, *Stephani*). 2. Idas Arcadis. 3. Antimachus (Antiochus? *Jahn*) Euandri. 4. Menestheus (Menesthes, *Steph.*) Sunius (Suniates oder Sunieus, *Steph.* — Suniani, *Jahn*). 5. Amphidocus (Pidokos, *Steph.* — Dailochos, *Jahn*) Rhamnusius (Rhamnuntis, *Jahn*). 6. Demoleon Cydonis (Cydantis oder Cydami, *Steph.*). 7. Porphyrion Celei. — 1. Periboea Alcathoi (besser: Eriboia nach *Bakchyl.* 17, 14, der Klitias-Françoisvase u. *Hygin. p. astr.* 2, 5. *C. Robert, Hermes* 33, 1898 S. 133. *Gruppe, Gr. Myth.* 216 S. 594). 2. Melanippe (Melippe, *Steph.*) Pyrrhi (Perii, Pylii, Pyris, *Steph.* — Rari, *Jahn*). 3. Hesione Celei. 4. Andromache Eurymedontis. 5. Eurymedusa Polyxeni. 6. Europe Laodici. 7. Melite Tricorythi oder Tricoroni oder Tricoloni (Triagoni, *Steph.*).

b) Eine andere Namenreihe bietet die Klitias-Françoisvase in Florenz (*Wiener Vorlegebl.* 1888 Tf. 3. *Furtwängler u. Reichhold, Gr. Vasenmalerei,* Tf. 1—3 u. 11—13. *S. Reinach, Rép. d. v. p.* 1 S. 134 f.; vgl. unten *36*): 1. Phaidimos. 2. Daidochos (d. h. *Δαδοῦχος, J. Boehlau, Butes u. Koronis,* in den *Bonn. Stud.* S. 133, 33). 3. . . . *ρυθσενες* (d. h. Eurysthenes). 4. Heuchsistratos (d. h. Euxistratos). 5. Antiochos. 6. Hernipos. 7. [P]rokritos. — 1. Hipodameia. 2. Menestho. 3. Koronis. 4. Damasistrate. 5. Asteria. 6. Lysidike. 7. [E]riboia.

c) Auf dem schwarzfigurigen Becher des Glaukytes u. Archikles aus Vulci in München (*Monum. d. Ist.* 4, 59. *Gerhard, A. V.* 236. *O. Jahn, Beschr. d. Vasens. d. K. Ludw.* Nr. 333. *Wiener Vorl.* 1889 Tf. 2, 2 b. *Klein, Gr. V. m. Meisters.*[2] S. 77. *Reinach, Rép.* 2, 119) finden sich folgende Namen: 1. Lykinos. 2. Antias. 3. Simon. 4. Lykios. 5. Solon. 6. Timo . . . — 1. Euanthe (*Gruppe, Gr. Myth.* 216 S. 594). 2. Anthyla. 3. Glyke. 4. Enpedo. 5. Eutil . . . 6. Eunike.

d) Schwarzfigurige Vase aus Vulci in Leiden, korinthisch-attischen Stils (*Janssen, De Gr. Rom. en Etrur. Mon. v. h. Mus. te Leyden* S. 52 Tf. 8, 3. *O. Jahn, B. d. V. d. K. Ludw. Einl.* S. 118, 862. *J. Roulez, Choix de vases peints d. M. d'ant. de Leyde* Tf. 10. *S. Reinach, Rép. d. v. p.* 2 S. 271): 1. Phainipos. 2. Astydama[s]. 3. Kallikrates. 4. Prokritos. — 1. Ti[mon]ike. 2. Demodike. Da einige Namen der bei *Serv.* überlieferten Reihe Beziehung zu attischen Demen haben, darf man mit *Heydemann, Anal. Thes.* S. 29, annehmen, daß sie einer *Theseis* (*73*) entlehnt sind; die Vasenmaler aber scheinen bei der Wahl ganz frei und willkürlich verfahren zu sein, wenn sich auch bei der Françoisvase und bei der Leidener Anklänge an die epische Überlieferung finden (*P. Friedländer, Herakles* S. 175, 1).

19. Vor der Abfahrt am sechsten Munychion (gegen Ende des April) ging Th. mit den erkorenen Opfern in den Tempel des Apollon Delphinios, der als Schützer der Schiffahrt in Athen, wie in Kreta, viel verehrt wurde (*S. Wide, Lak. Kulte* S. 87 f. *Theseus u. d. Meerspr. bei Bakchyl.* in d. *Festschr. f. O. Benndorf.* Wien 1898, S. 13 ff.) und gewiß auch zu der doppelten Siebenzahl der Opfer in engster Beziehung stand (*Roscher, Die Sieben- u. Neunzahl* a. a. O. S. 14 f.), um hier den mit der Wollbinde umwundenen Olivenzweig als Zeichen der Bitte um Rettung niederzulegen (*Plut. Th.* 18), eine ätiologische Sage, durch die er zum Stifter der Delphinien gemacht wurde (*54*).

Dann befahl ihm der delphische Gott, die Aphrodite zur Führerin auf der Fahrt zu nehmen, was zwar auf ihre Bedeutung als Schützerin in Meeresgefahren (s. o. Bd. 1 Sp. 402, 30; *S. Wide, De sacr. Troezen.* S. 31 ff.) Bezug haben kann, zunächst aber doch wohl nur sagen soll, daß für Theseus der günstige Ausgang seines Unternehmens durch Erweckung der Liebe im Herzen der Ariadne herbeigeführt wird. Bei dem am Ufer dargebrachten Opfer sei die geschlachtete Ziege in einen Bock verwandelt worden (*Plut. Th.* 18), abermals eine ätiologische Sage zur Erklärung des Beinamens *ἐπιτραγία*, den Aphrodite vermutlich in Phaleron führte (*C. I. A.* 3, 335; vgl. o. Bd. 1 Sp. 419. *Boehm* im *Arch. Jahrb.* 4, 1889 S. 208 f. *Bethe ebenda* 5, 1890 im *Arch. Anz.* S. 27 f.). *Jessen* bei *Pauly-Wissowa* unter Epitragia vermutet dagegen, daß Aphrodite auf dem Bocke reitend den Weg nach Kreta gezeigt haben sollte, während *Mommsen, Feste der Stadt Athen* S. 450 f., das Ziegenopfer auf den Artemisdienst bezieht.

Als Steuermann für die Fahrt nach Kreta diente Phereklos Amarsyadas (s. d. nr. 2), oder Nausithoos (s. d. nr. 2), als Untersteuermann Phaiax (s. d. nr. 2); letztere beiden zur Schifffahrt in Beziehung stehende Heroen hatten Kapellen in Phaleron neben dem Heiligtum des altsalaminischen Heros Skiros (s. d.), einer Nebenform des Skiron (*Toepffer, Att. Geneal.* S. 274), die von Theseus gegründet worden sein sollten (*Plut. Th.* 17), so daß er als Stifter der Kybernesia galt. Vgl. oben 4, 996 ff.

Die früher auf den Abschied des Theseus von Aigeus bezogenen Bildwerke (*Heydemann, Anal. Th.* S. 30 ff. *M. Mayer, Arch. Zeit.* 42, 1884 S. 271 ff. *Reinach, Rép. de rel.* 3, 22, 2) sowie die von *Stephani* als Abschieds-σπονδή aufgefaßten Vasenbilder (*Compte-rendu d. l. comm. arch.* St. Petersb. 1873 S. 136. 157. 171 ff. 180. 185. 251. — 1877 S. 122 ff.) sind anders zu deuten; sein Versprechen hinsichtlich des schwarzen Segels ist oben Bd. 1 Sp. 146, 20 ff. und bei *Hygin. fab.* 41 behandelt.

Auf der Fahrt nach Kreta landete Th., wie auch im Paian des *Bakchylides* (17) und in *Platons Phaidon* (1) angedeutet wird, infolge eines Sturms auf Delos und gelobte dem Apollon Οὔλιος und der Artemis Οὐλία, die hier als Gottheiten der Rettung verehrt wurden (*Preller-Robert, Gr. M.* 1 S. 278, 1), nach Tötung des Minotauros Darbringung von Ölzweigen und ein Opfer (*Pherekyd.* bei *Macrob. Sat.* 1, 17, 21; vgl. o. Bd. 1 Sp. 584, 20. *Schol. Aristoph. equit.* 729. *Paus.* bei *Eustath. Il.* 1283, 8 ff.), d. h. die Sendung der jährlichen Theorie nach Delos (s. unten 40), sowie die Stiftung der beiden Fruchtopfer des Pyanopsienfestes (*Mommsen, Feste d. Stadt Athen* S. 282).

Der Sage nach benutzte erstere auf ihrer Fahrt das immer wieder ausgebesserte Schiff des Theseus (*Plat. Phaed.* 1. *Kallim. Del.* 314. *Plut. Th.* 23; vgl. *Philoch.* b. *Schol. Soph. Oed. Kol.* 1047), so daß man sie Ende April ansetzen müßte; in Wirklichkeit scheint sie aber weit früher abgesandt worden zu sein (*C. Robert* im *Hermes* 21, 1886 S. 161 ff. u. im *Arch. Jahrb.* 5, 1890 S. 225, 11. *A. Mommsen* in *Bursians Jahresber.* 1886 S. 338 f. 1889 S. 257. *Feste d. St. Athen* S. 451).

20. Von vorstehender Darstellung abweichend berichtet *Hellanikos fr.* 73 bei *Plut. Th.* 17, 4 und wahrscheinlich nach ihm *Istros* bei *Diod.* 4, 61 und *Paus.* 1, 17, 3 (*Wellmann, De Istro Call.* S. 91 ff.; vgl. *R. Wagner, Ep. Vat.* S. 126), daß Minos selbst die Kinder und besonders den Th. ausgewählt und mit sich fortgeführt habe, eine Sagenform, welche auch die Erzählung in dem um 470 v. Chr. entstandenen *Paian* des *Bakchylides* (17)*) und das Gemälde des Mikon im Theseustempel am Gymnasion des Ptolemaios, nicht weit vom Markte zu Athen, nach der Beschreibung des *Pausanias* (1, 17, 3) zur Voraussetzung hat (*22*). Th. verhinderte den Minos, sich unterwegs eines der sieben weggeführten Mädchen, der Eriboia (*Bakchyl.* 17, 14. *Klitias-Françoisvase, Hygin p. astr.* 2, 5. — Periboia, *Paus.* 1, 17, 3), der Tochter des megarischen Königs Alkathoos (*Paus.* 1, 42, 1), in Liebe zu bemächtigen, die er später nach *Plut. Th.* 29 und nach *Pherekyd.* bei *Athen.* 13, 4, 557 selbst heiratete; hier wird sie von *Istros* Meliboia genannt, welche auch *Statius* (*silv.* 3, 5, 48) als Gattin des Theseus erwähnt (*Töpffer, Att. Geneal.* S. 271). Bei dem deshalb entbrennenden Streite holt Th. zum Beweis seiner durch den Zeussohn Minos in Zweifel gezogenen Abstammung von Poseidon einen Siegelring vom Grunde des Meeres wieder herauf, den jener vom Bord des Schiffes aus hinabgeschleudert hatte, wie ähnliches auch sonst von Meergottheiten berichtet wird (*S. Wide, Theseus u. d. Meersprung bei Bakchylides* in der *Festschrift f. O. Benndorf*, Wien 1898, S. 13 ff.). Sobald Th. ins Meer gesprungen ist, wird er von seinem Halbbruder Triton (s. d.) (Euphroniosschale und, wahrscheinlich nach Mikons Vorgang (u. *22*), der Krater zu Bologna) oder von Delphinen (*Bakchyl.* 17, 97. *Hygin. p. astr.* 2, 5; vgl. *K. Klement, Arion* S. 31 f. 43 f.) zum Palaste seines Vaters getragen. Beim Anblick der tanzenden Nereiden gerät er in Schrecken; er wird aber von Amphitrite freundlich begrüßt und empfängt von ihr einen purpurnen Mantel (vgl. *Robert, Th. u. Meleagr. bei Bakchyl.* im *Hermes* 33, 1898 S. 143) und einen Rosenkranz, den sie einst als Hochzeitsgabe von Aphrodite erhalten hatte (*Bakchyl.* 17, 112 ff. *Paus.* 1, 17, 3). Auf den unt. § *22* besprochenen Vasenbildern hält Amphitrite den Kranz in der Hand, auch auf der Euphroniosschale, wo er zum großen Teil verschwunden ist (*Pottier, Vases ant. du Louvre* 2 G 104 S. 155). Ähnlich lautet der Bericht bei *Hygin. p. astr.* 2, 5, vielleicht nach *Hegesianax*, wie *Robert* a. a. O. S. 147 vermutet, nur wird nach der einen Überlieferung daselbst der Kranz dem Th. von Thetis (vgl. u. *46*) übergeben; er selbst aber schenkt ihn dann der Ariadne, und Dionysos versetzt ihn unter die Gestirne (o. Bd. 1 Sp. 542). Nach dem Verfasser der *Kretika* dagegen, der nach *Roberts* Schätzung (*Eratosth. cataster.* S. 243) nicht vor dem 5. Jahrh. v. Chr. anzusetzen ist, nach *M. Mayer* (*Gig. u. Tit.* S. 228, 176) aber bis in die Zeit Alexanders herabzurücken wäre (vgl. *E. Neustadt, De Iove Cretico* S. 20. 40, der ihn für einen Alexandriner erklärt), hatte diesen Kranz, ein Werk des Hephaistos (*Ovid. fast.* 3, 513 f. *Serv. Verg. Georg.* 1, 222), Dionysos der Ariadne, noch vor seiner Vermählung mit ihr, im Hause des Minos, geschenkt. Auf einer Vermischung dieser beiden Darstellungen scheint es zu beruhen, wenn erzählt wird, Aphrodite und die Horen hätten ihn der Ariadne bei ihrer Hochzeit mit Dionysos auf der Insel Dia gespendet (*Eratosth., Schol. Arat.* a. d. a. O. *Hygin. p. astr.* 2, 5, 3; vgl. o. Bd. 1 Sp. 542 u. *Neustadt* a. a. O. S. 29 ff.). Sie hält ihn bereits auf der Darstellung des Kypseloskastens und auf zwei sehr alten Vasenbildern in der Hand (*Paus.* 5, 19, 1; vgl. *Hitzig-Blümner* dazu S. 410. — Abb. 12 unt. § *37*. — Münchener Becher des Glaukytes u. Archikles, o. *18* c). Th. fand sich dann bei seinem Glanze

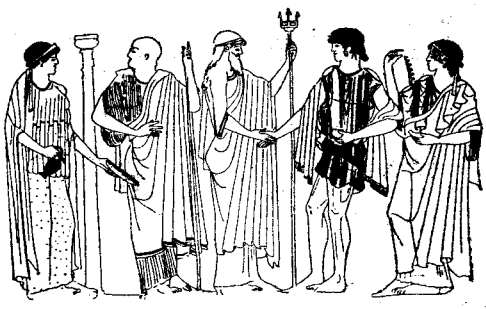
*) Der Paian des Bakchylides ist selbst ein solches Preislied, das zu dem von Theseus gestifteten Festtanz (s. unten 40) von einem Knabenchor aus Keos vor dem Altar des Apollon in Delos vorgetragen worden ist.

wieder aus dem Labyrinthe heraus, so daß er geradezu den Knäuel der landläufigen Sage vertritt (*Epimenid.* bei *Ps.-Eratosth. catast. reliq.* 5 S. 66. *Robert. Schol. Arat. v.* 71. *Schol. Germ. Arat. v.* 71 S. 62. 119f. Breysig). Während der Kranz nach der gewöhnlichen Annahme aus Gold- und Edelsteinen bestand, war er nach *Timach.* bei *Athen.* 15, 32 S. 684F aus der einer Apfelblüte ähnlichen Blume σήσειον gewunden, welche der Leukerea (s. d.) oder Leukothea (*E. Neustadt* a. a. O. S. 33ff.) heilig ist. Über den Ersatz des Kranzes durch den Faden vgl. *O. Keller* in *Fleckeisens Jahrb.* 135, 1887 S. 52.

21. Den von Minos ins Meer geworfenen Ring geben nach *Hygin. p. astr.* 2, 5 die Nereiden dem Theseus zurück; bei *Bakchyl.* wird er nicht wieder erwähnt, und auch auf den Vasenbildern ist er nicht dargestellt, falls nicht etwa auf der Vase *Tricase* (*22* Abb. 3) der Gegenstand in der Hand des Th. mit *C. Jatta* und *E Petersen* (*Röm. Mitteil.* 9, 1894 S. 229f. Tf. 8) als Schachtel oder Muschel gedeutet werden darf, in welcher der Ring verborgen wäre.*) Der Knöchelring, den Th. auf zwei Vasen strengen Stils trägt, ist dagegen ohne Bedeutung, da er in einer gewissen Periode der Vasenmalerei lediglich als Modestück vorkommt. Ebenso steht es mit dem Fingerring des Th. auf einem Gemälde aus Herculaneum (*Roux, Herc. u. Pomp.* 2, 2, 2; vgl. *Barré u. Kaiser ebenda* S. 4f.); erscheint doch auf demselben Bilde ein solcher auch an der Hand eines der Mädchen. Sicherlich beweist das Schweigen des *Bakchyl.* aber nicht, daß er das Wiederbringen des Rings abgelehnt habe, wie *E. Schwarz, Zu Bakchyl.*, im *Hermes* 39, 1904 S. 641, annimmt. Nach *Paus.* 1,17,3 brachte ihn Th. aus dem Meere wieder herauf, doch auch Mikon hat ihn auf seinem Gemälde wahrscheinlich nicht dargestellt (*Robert, Hermes* 33, 1898, 140).

Bei diesen Sagenformen tritt Poseidon selbst in den Hintergrund. Anders bei der später gewöhnlichen Auffassung, die zuerst bei *Eurip. Hipp.* 887ff. 1315ff. vorzukommen scheint. Hiernach empfängt den Th. sein Vater persönlich und verspricht ihm dabei die Gewährung dreier Wünsche, infolge deren Th. später aus dem Labyrinth und aus der Unterwelt gerettet wird (*Cic. de off.* 1, 10, 32. 3, 25, 94; *de nat. deor.* 3, 31, 76. *Schol. Eur. Hipp.* 1349. *Asklep. Trag.* b. *Schol. Hom. Od.* 11, 321); den letzten ihm frei stehenden Wunsch verwendet er zur Tötung seines Sohns Hippolytos (o. Bd. 1 Sp. 2682).

22. Was die künstlerische Überlieferung dieses Mythos betrifft, so sind uns vier**) Darstellungen auf rotfigurigen Vasen erhalten***); und zwar fassen zwei von ihnen, ein Krater aus Agrigent (*Mon. d. Inst.* 1, 52f. *Welcker, A. D.* 3 Tf. 25, o. Bd. 1 Sp. 1679ff., wo die Darstellung auf Glaukos bezogen wird) und die Vase Tricase aus Ruvo (*G. Jatta, Not. d. sc.* 1893 S. 242ff. *E. Petersen, Röm. Mitt.* 9, 1894



3) Theseus bei Poseidon, anwesend: Amphitrite und Nereiden, Vase Tricase (nach *Röm. Mitt.* 9, 1894 Tf. 8).

S. 229f. Tf. 8, 1; s. Abb. 3; *Ghirardini, Rendic. d. R. Acc. d. Linc.* 1895 S. 86ff.) die Szene noch in altertümlicher, der Aufnahme des Herakles in den Olymp nachgebildeter Art (*Jacobsthal* a. a. O. S. 7f.) als einfache Begrüßung auf: Th. reicht seinem Vater Poseidon die Hand; Amphitrite hält den Kranz, mit dem sie ihn schmücken will. Außerdem sind Nereiden und auf der zweiten Vase vielleicht Nereus zugegen. Zum Typus ist die Achilleusvase o. Bd. 3, 249, 47 zu vergleichen. Die beiden andern Gefäße, die Schale des Euphronios aus Cäre im Louvre (Schale *c.* — *A. Smith, Journ. of hell. stud.* 18, 1898 S. 276ff. Tf. 14. *Klein, Gr. Vas. m. Meisters.*[2] S. 141. *Baumeister, Denkm.* S. 1793 Fig. 1877. *Pottier, Vases ant. du Louvre* 2 G 104 Tf. 102. *Winter, Kunstgesch. in Bildern* 1, 89, 2. *Furtwängler-Reichhold* Tf. 5; s. Abb. 4

4) Theseus mit Athene vor Amphitrite, anwesend Triton, Schale des Euphronios (nach *Winter, Kunstg. in Bildern* 1,89,2).

und vgl. *Schreiber* o. Bd. 1 Sp. 320 Anm.) und der Krater von Bologna (*Mon. d. Inst. Suppl.* Tf. 21. *Mus. Ital.* 3 Tf. 1. *Reinach, Rép.* 1

*) Vgl. eine andere Erklärung bei *Jacobsthal, Th. auf d. Meeresgr.* S. 8.

**) Die Zeichnung der Portlandvase, die als „Theseus auf dem Meeresgrund" gedeutet worden ist (*Klein, Euphron.*[2] S. 186 Anm. 1), wird besser auf Peleus u. Thetis bezogen (*Overbeck, Theb. u. Troisch. Bilderkr.* S. 204 nr. 49. *Ghirardini* im *Mus. Ital.* 3, 1888 Sp. 35).

***) Ausführlich behandelt von *P. Jacobsthal, Th. auf d. Meeresgrund. Ein Beitrag zur Gesch. der griech. Malerei.* Leipzig 1911. Vgl. auch *H. Weil, Journ. d. Sav.* 1898 S. 52ff. *U. v. Wilamowitz-Möllendorff, Bakchyl.* S. 26ff. *Revue d' études gr.* 11 S. 46.

S. 232 u. 527; s. die Abb. beim Artikel Triton) stehen wahrscheinlich mit dem o. *20* erwähnten Gemälde des Mikon im Theseion zu Athen in einer gewissen Beziehung (*Robert, Die Nekyia d. Polygnot*, S. 40 f., u. *Hermes* 33, 1898 S. 134 ff. 142. *Klein, Euphron.*[2] S. 185 ff. *Petersen* a. a. O. S. 230. *K. Klement, Arion* S. 44).*)

Da das Theseion erst um 474 v. Chr. neu aufgebaut wurde (*49*), des Euphronios Tätigkeit aber, wie die Ausgrabungen auf der Akropolis gezeigt haben, mit *Furtwängler* (*Berl. Phil. Wochenschr.* 1894 Sp. 109) zwischen 510 u. 470 v. Chr., oder vielleicht mit *W. Klein* (*Gesch. d. gr. Kunst* 1 S. 293 ff.) kurz vor 490 bis bald nach 470 anzusetzen ist, so bietet dessen Schale jedenfalls noch den alten im Theseustempel des Peisistratos (unten *53*) vorgebildeten Typus, der Krater von Bologna aber wird wohl von Mikons Wandgemälde abhängig sein (*H. Bulle*, o. Bd. 3 Sp. 2880. *B. Sauer, N. Jahrb.* 15, 1912 S. 482; dagegen spricht *Jacobsthal* a. a. O. S. 8 ff.). Am schärfsten tritt die künstlerische Neuerung hier in der Gruppe des Th. und Triton hervor, in der die altertümliche Steifheit völlig geschwunden ist (*Robert* im *Arch. Anz.* 4, 1889 S. 141. *Furtwängler ebenda* S. 51). Die Motive beider Gefäße vereinigt in sich der Triton (s. d.) vom Westgiebel des Persephonetempels in Lokroi (*Ant. Denkm.* 1 Tf. 52 u. danach *Collignon, Gesch. d. gr. Plast.* 2 S. 167). Endlich erscheint Th. vor Minos auf einem etruskischen Spiegel, wo ihm irrtümlich Hercle beigeschrieben ist (*G. Körte* in den *Strena Helbigiana* nr. 29 S. 164 ff.), sowie an einem Sarkophag, den *C. Robert* (*A. collect. of roman sarcoph. at Cliveden* im *Journ. of hell. stud.* 20, 1900 S. 81 ff. Tf. 8) in die erste Hälfte des 3. Jahrh. setzte. Vgl. *M. Mayer, Arch. Zeit.* 1884 S. 271.**)

23. Nach der Ankunft des Th. auf Kreta wird Ariadne wohl durch die Macht der Aphrodite, die er auf Apollons Geheiß zur Führerin gewählt hatte (s. o. *19*), besonders aber wegen seiner außerordentlichen Schönheit von Liebe für ihn ergriffen (*Pherekyd.* b. *Schol. Hom. Od.* 11, 320 *F. H. G.* 1, 97, 106. *Hygin. f.* 42. 270. *Catull.* 64, 175 f. *Diodor* 4, 61. *Seneca Hipp.* 646 ff. *Dio Chrys. or.* 29 S. 328, 30 *Dind. Plut. Th.* 19, 1; vgl. 30 u. *Paus.* 1, 19, 1. *Philostr. im.* 1, 15. *Lactant. narr. fab.* 8, 2. *Serv.* z. *Verg. Aen.* 6, 14. *Myth. Vat.* 1, 43. 2, 124), daher sie ihm denn auf der Klitias-Françoisvase (*Furtwängler-Reichold* Tf. 13. *Wiener Vorl.* 1888, 3) einen Apfel als Liebeszeichen überreicht. Sie übergibt ihm dann nach späterer Sage den auf ihre Bitten von Daidalos gelieferten Knäuel (o. Bd. 1 Sp. 540 u. *Catull.* 64, 113. *Hyg. f.* 42. *Propert.* 3, 14, 7 f. *Ovid. fast.* 3, 462. *heroid.* 4, 59 f. 10. 72. 103. *met.* 8, 172 f. *Seneca Hipp.* 661, vgl. 650. *Lukian. Herm.* 47. *Nonn. Dion.* 47, 368 ff. 385. 435 ff. 48, 549, sowie die o. Bd. 2 Sp. 1781, 41 ff. angef. Stellen). Die Lieferung des Knäuels ist der Grund, weshalb Daidalos selbst zuweilen als Retter des Th. genannt wird (*Verg. Aen.* 6, 29 f. *Serv.* zu 6, 14. *Myth. Vat.* 1, 43. 2, 124, u. vgl. o. Bd. 2 Sp. 1781, 39). Ja nach dem *Schol. Lucan. Phars.* 2, 612 im *Voss.* II gab Daidalos dem Th. Pillen aus Pech und Haaren zum Fraße für Minotauros (*R. Holland, Die Sage v. Daidalos u. Ikaros* S. 11, 3).

Bildlich ist die Knäuelübergabe auf einem später Zeit angehörigen Relief zu Pest (*Reinach, Rép. de rel.* 2, 118, 1) und auf einem Tonmedaillon aus *Vienne* (*Fröhner, les mus. de France* S. 62, 14) dargestellt; hier übergibt Ariadne sitzend dem vor ihr stehenden, nur mit Mantel bekleideten und das pedum haltenden Th. den Knäuel; hinter ihr die Statue einer Göttin, hinter Th. ein Hoplit. Auf ersterem stehen beide, und im Rücken des Th. ist der Eingang des Labyrinths sichtbar. Auf einem Wandgemälde zu Pompeji (*Helbig, Wandg.* nr. 1211) hält Th. eine Harpe (vgl. *Jahn, Arch. Beitr.* S. 256; o. Bd 2 Sp. 1545) in der Linken, hinter ihm das Tor des Labyrinths, auf einem andern (*ebenda* nr. 1212) legt er sich Schwert und Gewand um, während Ariadne den Knäuel hält, die ihm auch ersteres geliefert haben soll (*Palaeph.* 2).

24. Endlich findet sich die Knäuelübergabe auf einem Felde des Salzburger Mosaiks (*Jahn, Arch. Beitr.* S. 256. *Arndt, Arch. Anal.* Tf. 5 a. *Engelmann, Bilderatl. zu Ovid* Tf. 14, 92 a) und auf einem solchen zu Horkstow (*Th. Morgan, Rom.-brit. mosaic-pavem.* S. 136), so wie sie einst unter den die Theseussage behandelnden Gemälden zu Gaza dargestellt war (*Chorik. Gaz. ekphr. eik.* S. 157 f. ed. *Boiss.*). Dagegen wohnt Ariadne mit dem Knäuel in der Hand der Erlegung des Minotauros bereits auf den ältesten Bildwerken bei (s. u. *25*; vgl. *Daremberg* u. *Saglio* 2 S. 6. *R. Holland, Die Sage v. Daidalos u. Ikaros* S. 27). — Über den Eintritt des Th. in das Labyrinth auf einem sf. Gefäße von der Akropolis s. *56*. Als Waffe benutzt Th. nach älterer Anschauung das Schwert (*25 f.* u. d. Abb. o. Bd. 2 Sp. 3006 f.), nach späterer die Keule (*Ovid. heroid.* 4, 115. 10, 77. 101. *Nonn. Dion.* 47, 436; vgl. *27. 31 f. 35*); zuletzt überwindet er den Gegner durch die Kunst des Pankrations (*Schol. Pind. Nem.* 3, 27. 5, 89. *Apollod. epit.* 1, 9; vgl. *Catull.* 54, 110 f. *R. Wagner, Epit. Vat.* S. 110 f.; vgl. *27 f. 30. 33 f.* u. d. Abb. o. Bd. 2 Sp. 3009), weshalb dann erzählt wurde, daß die Opfer entwaffnet nach Kreta kommen mußten (*Hellan. F. H. G.* 1, 54, 73. *Apollod. bibl.* 3, 15, 8). Nach *Pherekydes* (*Schol. Hom. Od.* 11, 320) gab ihm Ariadne den Rat, wenn er im innersten Teil des Labyrinths den Minotaures schlafend anträfe, zunächst seine Stirnhaare abzuschneiden und ihn dem Poseidon als Opfer zu schlachten, dann aber den am Eingang befestigten Faden wieder aufwickelnd zurückzukehren. Als Schützerin im Kampf stand ihm Athene zur Seite (*Dio Chrys. or.* 80 S. 291, 25 *Dind.*).

25. Über Minotauros und den Kampf selbst ist schon o. Bd. 2 Sp. 3005 ff., über das Labyrinth Sp. 1778 ff. gehandelt. Im Anschluß an

*) Eine in wesentlichen Zügen abweichende, aber nicht überzeugende Deutung bietet *Svoronos, Μνημ. τοῦ Ἐλευσ. μυστ. κύκλου*, S. 454 f.

**) Mit Unrecht ist der Tritonkampf auf dem alten Pinax von Praisos hierher gezogen worden (*Elderkin* im *Amer. journ. of Arch.* 14, 1910 S. 190 ff. *Athen. Mitt.* 31, 1906 S. 391 Fig. 2).

A. J. Evans berichtet *K. Tittel* (*Ilberg u. Gerths N. J.* 1903 S. 403ff.) von einer Wandmalerei in einem Korridore an der Ostseite des Palastes zu Knosos, die in voller Form als Urbild der Labyrinthdarstellungen auf späteren Münzen von Knosos (o. Bd. 2 Sp. 3008) betrachtet werden kann. Eine Abbildung der Palastanlage ist sie nicht, eher ein Erklärungsversuch für die Erfahrung, daß aus dem Totenreich niemand den Rückweg ins Leben findet. *P. Perdrizet* (*Die Hauptergebn. der Ausgr. in Delphi, ebenda* 1908 S. 24) deutet das Labyrinth als den Palast der kretischen Doppelaxt (*λάβρυς*), deren Kult nach Delphi übertragen worden ist, wie die Ausgrabung erwiesen hat.*) In dessen entlegenstem Teile traf Th. mit Minotauros zusammen (o. Bd. 2 Sp. 1781, 36). Der Kampf selbst gehört zu den seit frühester Zeit in typischer Art dargestellten Szenen. Die älteste, vielleicht durch das orientalische Schema des ein aufgerichtetes Ungeheuer bekämpfenden Helden (o. Bd. 2 Sp. 786 u. 791) beeinflußte Form, die auch auf altgriechischen Reliefs vorkommt (Spartanische Stele bei *Milchhöfer, Anf. d. Kunst in Griech.* S 187ff.; vgl. Vase aus Syrakus bei *Dümmler* im *Arch. Jahrb.* 2, 1887 S. 21), tritt uns in vierundeinhalb erhaltenen Exemplaren zum Benähen von Gewändern bestimmter gepreßter oder getriebener Goldplättchen aus Korinth (*A*) entgegen, deren eines o. Bd. 2 Sp. 3007 nach *Furtwängler, Arch. Zeit.* 42, 1884 Tf. 8 S. 106ff., abgebildet worden ist. Hinter Th. steht Ariadne mit dem am Original in Berlin sichtbaren Knäuel in der Rechten (*Furtwängler* a. a. O. Sp. 107. *O. Wulff, Z. Theseussage* S. 6f.). Goldplättchen gleicher Art mit anderen mythischen Darstellungen sind durch das Alphabet gelegentlicher Beischriften als argivisch erkannt und dem 7. Jahrh. v. Chr. mit Sicherheit zugewiesen worden. Sie haben auf den Bildschmuck der Kypsele, des amykläischen Throns, sowie auf die korinthische und attische Vasenmalerei des 6. Jahrh. stark eingewirkt (*Klein, Gesch. d. gr. Kunst* 1 S. 77. 79), wie ja auch der Minotauroskampf am amykläischen Thron dargestellt wurde (*Paus.* 3, 18, 16; vgl. o. *12*). Demnach vertreten sie die vorathenische Entwicklungsperiode der Theseusbildung (*F. Dümmler, Arch. Jahrb.* 2, 1887 S. 21f; vgl. *Conze*, 38. *Berl. Winckelmannspr.* 1878 S. 8), die *Dümmler* nach Chalkis verlegt, eine Frage, die unten § *77f.* weiter erörtert wird.

26. Dem Typus *A* stehen nahe ein Stempelrelief (*B*) auf einem Tonbecken zu Corneto (Zeichnung bei *Furtwängler* a. a. O. Sp. 107), das mehrfarbige Bild einer Hydria (*C*) in London (*Micali, mon. ined.* 1844, 4, 1 S. 37. *Jahn, Arch. Beitr.* S. 264, 25. *Cecil Smith, Journ. of hell. stud.* 14, 1894 Tf. 7, 1 S. 208f., der das Gefäß um 600 v. Chr. ansetzt; vgl. *E. Fölzer, Hydria* 68. *Prinz, Funde aus Naukratis* 60. *Löschcke, Arch. Jahrb.* 6, 1891 *Anz.* S. 18) und ein schwarzfig. Napf (*D*), angeblich aus Tanagra (*Rayet, Gaz. arch.* 9, 1884 Tf. 1. *Wulff* a. a. O. S. 5). Immer packt hier Th. den vor ihm stehenden Min. mit d. L. am Horn und führt mit d. R. einen Schwertstoß nach dessen Brust; hinter ihm hält Ariadne den Knäuel in d. R., durch die erhobene L. läßt sie wahrscheinlich überall (sicher auf *B*) den abgewickelten Faden laufen. Auf *C* und *D* erinnert die Stellung des Min. bereits an das Laufschema, das auf den sf. und den älteren rf. Vasen für ihn bezeichnend ist. Aus ihr ist diejenige der altertümlichen chalkidischen Hydria (*E*) im Louvre (*Mon. d. Inst.* 6 Tf. 15; vgl. *Dümmler* im *Arch. Jahrb.* 2, 1887 S. 21, 9) hervorgegangen, wo der als *Ταῦρος Μινωιος* bezeichnete Minotauros nach rechts laufend seinen Gegner mit d. R. umfaßt, zugleich aber von diesem umschlungen und mit dem Schwert durchbohrt wird. Die Zugehörigkeit der übrigen von *O. Wulff* S. 18ff. auf diesen Typus bezogenen Vasenbilder erscheint zweifelhaft, jedenfalls stürmt auf der altertümlichen attischen Hydria *F* bei *Gerhard* (*A. V.* 311. *Reinach, rép.* 2 S. 153) Minotauros mit Steinen in den Händen im Laufschema dem Th. entgegen (vgl *Pottier, Vases ant. du Louvre* 2 F 62 Pl. 68 auf dem Rande eines Kraters oder Dinos), während er in den ältesten Darstellungen entschieden Steine nicht als Waffen benutzt. Bereits fliehend, aber noch von vorn erscheint Minotauros, und zwar am ganzen Leibe behaart, auf der Schale des Archikles und Glaukytes in München (*G—Gerhard A. V. B.* 236. *Wiener Vorl.* 1889 Tf. 2. *Reinach* 2 S. 119); er greift in das ihn bedrohende Schwert seines Gegners, der sein linkes Horn gefaßt hat. Auf dem korinthisch-attischen Gefäß in Leiden (*H—Roulez, Choix de vases peints du musée d'antiquités de Leyde* Tf. 10 S. 38. *Holwerda, Jahrb. d. Inst.* 5, 1890 S. 245) und auf der vielleicht chalkidischen Amphora in Cagliari (*J—Bull. Nap. nouv. sér.* 4 Tf. 13) aber packt Th. den völlig abgewandt im Lauf niedersinkenden Minotauros am linken Arm.

An Nebenfiguren treten auf diesen ältesten Darstellungen außer Ariadne Minos (*E, F, H*), Athene (*F, H* u. mit Lyra *G*), Hermes und verschiedene von den Opfern (*H*) auf.

27. Die den Minotauroskampf enthaltenden schwarzfigurigen Vasen hat zuerst 1842 *L. Stephani* a. a. O. S. 66ff. zusammengestellt, wesentlich vervollständigt haben seine Aufzählung *O. Jahn, Arch. Beitr.* S. 258f. *W. Müller, Die Theseusmetopen v. Theseion* S. 6ff. und *L. A. Milani* im *Mus. Ital.* 3, 1ff. 209ff. Nahezu erschöpfend aber ist die Behandlung derselben, die *O. Wulff, Zur Theseussage* 1892 S. 27ff., geboten hat. Die Ergebnisse seiner Untersuchungen sind etwa folgende: Bekannt sind 40 Amphoren, 2 Psyktere, 10 Hydrien, 2 Kannen, 12 Lekythen, 11 Schalen, 2 Näpfe und 16 Gefäße anderer oder unbestimmter Form. Als Maler werden Exekias, Taleides, Timagoras und Nikosthenes genannt, die man in die Zeit 550—520 v. Chr. setzen darf. Zu der Wulffschen Sammlung sind noch Vasen des Brit. Mus. nach *Walters, Catal.* 2 nachzutragen: B 174 Amphora. 593 Pyxis. 596 Gefäßdeckel.

*) Gegen diese Deutung wenden sich *Ed. Meyer, Gesch. d. Alt.* I² 2, 637, u. *E. Bethe, Rh. Mus. n. F.* Bd. 65. 1910 S. 226f. Dafür tritt ein *J. Schäfer, De Iove apud Cares culto*, S. 377f.

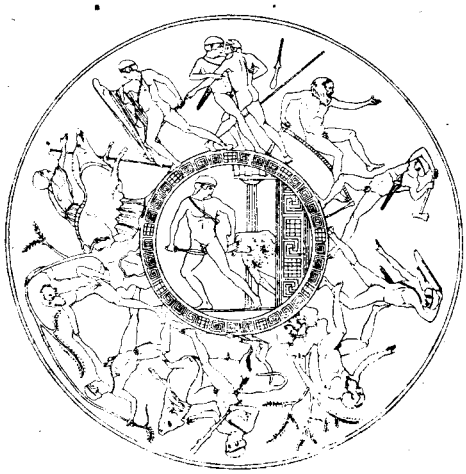
600, 47 Bruchstück; ferner eine altkorinthische Schale (*Furtwängler, Samml. Somzée, Nachtr.* 104 Tf. 43); eine attische Hydria aus Ruvo späteren sf. Stils, seit 1889 im Mus. of fine arts in Boston (*Arch. Anz.* 1890 S. 52, 2), eine Amphora desselben Stils ebenda seit 1899 (*Arch. Anz.* 1901 S. 166); eine attische Amphora, seit 1896 in Dresden (*Arch. Anz.* 1898 S. 133, 15); eine Lekythos aus Marathon (*Bull. de corr. hell.* 15, 1891, 649); das Innenbild einer Schale im Louvre (*Inv. Campana* 636, bei *Pottier, Vases ant. du Louvre* 2 F. 83 Pl. 69); eine Lekythos (*ebenda* F. 188 Pl 77); eine flache Schüssel (*ebenda* 2 G. 67 Pl. 96); eine Amphora, auf deren Rückseite Herakles den Löwen erwürgt (Samml. Arndt im Antiqu. zu München, Schrank B 3); attische Amphoren in Madrid (*Leroux, Vases grecs et italo-gr. du musée arch. de Madrid* nr. 52 u. 54); endlich eine Lekythos aus Vari im Nationalmus. zu Athen (*Collignon-Couve,* p. 283 nr. 878. *Wolters, Sitzb. d. Münchn. Akad.* 1907 Tf. 2); vgl. auch *Graef, D. ant. Vas. v. d. Akropol.* 3 nr. 1431.

Th. faßt den Gegner mit der Linken am Horn, Backen, Hals, Nacken oder Arm und bedroht oder verwundet ihn mit dem Schwert; Minotauros ist im Laufschema meist nach links niedergesunken, zu beiden Seiten stehen Nebenfiguren, die oft Verwunderung oder Freude bezeugen. Min. ist mehrfach behaart und mit Nackenmähne, aber erst im späteren Stil häufig mit Stierschwanz versehen, vereinzelt jedoch bereits auf einer attischen Amphora ion.-korinth. Stils bei *Pottier, Vases ant. du Louvre* 2 E 850 Pl. 59. Th. trägt einen Chiton und darüber meistens ein Fell, zuweilen auch einen Brustpanzer; bärtig erscheint er nur auf den älteren Gefäßen. Sein Haar hängt hinten lang herab (vgl. z. B. o. Bd. 2 Sp. 3006) oder ist zum Krobylos aufgebunden, zuweilen auch mit dem Kranz der Ariadne geschmückt (*Pottier, Vases ant. du Louvre* 2 G 67 Pl. 96). Min. hält gewöhnlich Steine in den Händen, oft auch nur in einer Hand, selten faßt er ans Schwert oder an den Arm des Theseus. Einmal flieht er, sich nach Th. umschauend, der ihn noch nicht gepackt hat, sondern mit gezücktem Schwert verfolgt (Berlin nr. 1744. *Stephani* Tf. 9, 1). Von den Nebenfiguren, die meist als die attischen Opfer zu betrachten sind, ist nur Ariadne durch Beischrift einmal gekennzeichnet: sie überreicht dem Th. als Liebeszeichen einen Apfel (o. *23* u. Bd. 2 Sp. 3006). Einmal durchbohrt Th. den Min. mit dem Speer, während er das Schwert in d. L. hält (München nr. 74), einmal führt er die Keule (Mus. Campana 2, 250); der Ringkampf findet sich sicher auf einer 1896 aus Italien nach Dresden gelangten attischen Amphora (*Arch. Anz.* 1898 S. 133, 15), vielleicht auch auf einer Amphora in München (nr. 569) und auf einer Lekythos aus Thespiä in Athen (nr. 2740).

28. Die rf. Vasen sind von *W. Müller* a. a. O. S. 17 ff., *Milani* S. 235 f., *Wulff* S. 45 ff., *E. Sarnow, Die cykl. Darst. a. d. Theseussage,* Leipzig 1894 S. 3 ff. zusammengestellt worden. Die Bezeichnung ist hier dieselbe wie bei *Milani* und *Wulff.* Ihre Listen sind nur durch zwei Gefäße zu ergänzen: eine Amphora mit Goldschmuck (*Ghirardini, Not. d. scavi* 1893 Ottobre. Reg. 8, 3. *Capanorri, Tomba etr. sc. n. p. di Bientina* S. 403 ff.) und eine Schale schönen Stils, die aus der Sammlung Branteghem in das Ashmolean Museum zu Oxford übergegangen ist (*Arch. Anz.* 1897, 2 S. 74). Auf den Bildern strengen Stils, dessen Blüte noch vor die Perserkriege fällt, werden die alten Formen mit geringen Veränderungen weitergeführt; so auf Schalen des Epiktetos (*Brit. Mus.* 828, jetzt E 37), Duris (*d: Brit. Mus.* 824, jetzt E 48. *Wiener Vorlegebl.* 6, 3. *Murray, Des. fr. gr. V.* Tf. 8, 29; s. o. Bd. 4 Sp. 929 f. Abb.) und einer Schale aus Vulci (*m: Brit. Mus.* 825, jetzt E 36; abgeb. *Smith, Catal.* 3 Tf. 2), wo Th. den fliehenden Gegner am Handgelenk packt und mit dem Schwert bedroht. Auf einer Schale zu Bologna (*n: Mus. ital.* 3 S. 260. *S. Reinach, Rép.* S. 531) und auf der o. Bd. 2 Sp. 3007 abgebildeten zu Florenz (*h*) ist Min. vor Theseus niedergesunken, eine Umformung, welche die Verwendung als Innenbild veranlaßt hat. Ähnlich ist die Münchner Schale 372 (*o: Gerhard A. V.* 3, 232. *Reinach* 2 S. 117), nur etwas seitwärts verschoben, so daß sie sich der Schale des Duris (*d*) anschließt.

Eigenartig ist dagegen die Auffassung des Kachrylion auf einer Schale in Florenz (*a: Mus. ital.* 3 Tf. 2. *Reinach* 1 S. 528; s. unt. § *59* Abb. 15). Hier ist Min. im Gegensatz zu allen übrigen Darstellungen rücklings nach rechts niedergesunken und hält mit d. R. des Th. l. Handgelenk umklammert, während ihn dieser mit d. R. im Nacken packt, ohne eine Waffe gegen ihn zu führen, wie dies in Werken späterer Zeit (z. B. Unterital. Gefäß in Berlin 3630 und die Gruppe o. Bd. 2 Sp. 3009 Fig. 6) öfter der Fall ist.

29. Ganz neu tritt jetzt die Bildung einer späteren Szene des Kampfs auf drei Schalen auf (*w*: des Aison in Madrid, abgeb. *Ant. Denkm. d. arch. Inst.* 2, 1892, 1 Tf. 1. *Leroux, Vases grecs et italo-gr.* nr. 196 Tf. 25—28; *t:* Schale Basseggio aus Vulci im Brit. Mus. 824*, jetzt



5) Theseus' Heldentaten, Schale Basseggio aus Vulci im Brit. Mus. (nach *Engelmann, Bilderatl. zu Ovid* Tf. 13, 84).

E 84, abgeb. *J. of hell. stud.* 2, 1881 Tf. 10; s. Abb. 5, und *u.*: zu Harrow-on-the-Hill im Schulmuseum Catal. S. 18, 52. *Wolters, Sitzb. Münchn. Akad.* 1907 Tf. 1; vgl. *Welcker* bei *Müller, Handb.* 3 S. 688d. *Hartwig, Meistersch.* S. 585 Anm. *Elderkin, Meander or Labyrinth,* im *Amer. Journ. of Arch.* 14, 1910 S. 185ff.): Th. schleppt den Min. aus dem Labyrinth heraus, den er schon mit dem Schwerte verwundet oder getötet hat; auf der Schale des Aison steht Athena hinter ihm.

In der rotfigurigen Malerei ist Th. regelmäßig jugendlich bartlos und nackt oder mit einem fein gefältelten Chiton, wie er in der Plastik um 500 v. Chr. gebildet wurde, bekleidet; zuweilen trägt er einen Petasos im Nacken. Hie und da tritt er auf das zurückgesetzte Bein seines Gegners, bei dem regelmäßig der Stierschwanz sichtbar ist. Unter den Nebenfiguren sind jetzt Ariadne und Minos deutlich gekennzeichnet. Insoweit der Minotauroskampf auf rf. Schalen in Verbindung mit anderen Theseustaten vorkommt, wird auch für ihn ebenso wie für diese ein Gemälde als Vorbild anzunehmen sein (*57f.*), das sich freilich hier selbst offenbar dem altüberlieferten Typus angeschlossen hat.

30. Von Werken der Plastik kommt außer den o. *25* bereits besprochenen Darstellungen zunächst die Metope vom Schatzhaus der Athener zu Delphi (s. o. *16*) in Betracht. Theseus (ohne Kopf) in fest anliegendem, feingefälteltem, kurzem Gewande faßt den ihm zugewandten, aber nicht energisch angreifenden Minotauros mit der L. um dessen Nacken herum am l. Horn, in der erhobenen R. zückte er das Schwert. Minotauros griff wahrscheinlich mit der R. danach, um den Stoß abzuwehren; sein Kopf ist nach vorn und unten geduckt. Mit d. L. packt er des Theseus l. Arm, um ihn von seinem Horne wegzureißen. Beide schreiten kräftig gegeneinander aus (*Homolle, Fouilles de Delphes* 4 Tf. 39; *Reinach, Rép. de reliefs* 1, 126, 1). An der linken Seite des Th. ragt die Schwertscheide steif nach rückwärts, wie auf dem sf. Bruchstück eines Gefäßes von der Akropolis (*Graef, D. ant. Vas. v. d. Akr. zu Athen* 2 Tf. 76, 1314).

In engem Zusammenhang mit der Metope stehen eine streng rotfig. Pelike des Vatikan (*Gerhard A. V. B.* 2, 161. *Reinach, Rép.* 2 S. 83, 1) und die Bruchstücke einer Schale im Louvre (*J. Harrison, Journ. of hell. stud.* 10, 1889 Tf. 1 S. 234ff. *Wulff* S. 63), nur faßt hier Th. den Min. nicht am Horn, sondern am Maule, und dieser hebt das rechte Bein, ein Motiv, das aus dem Vorbild der Florentiner Schale (o. Bd. 2 Sp. 3007, 3) und ihrer Verwandten (*Mus. Ital.* 3 S. 260, *Reinach* 1 S. 531) entwickelt sein dürfte.

Im ganzen ähnlich ist auch die o. Bd. 2 Sp. 3009 abgebildete, um 440 v. Chr. anzusetzende Metope des sog. Theseion (u. *65*); diese zeigt aber den Minotauros in wildem Angriff, wie dies auf der Hydria *F* (o. *26*) der Fall ist. In Nachahmung einer Ringergruppe umschlingt er den Gegner mit der Rechten, während seine L. nach dessen Kopf oder Haar greift.

31. An die ältere Darstellungsart schließen sich eine archaische Kleinbronze von der Akropolis (*Wolters, Ath. Mitt.* 20, 1895, 482; *Am. Journ. arch.* 11, 1896, 358 Fig. 5) sowie das statuarische Vorbild von Silbermünzen aus Knosos an, die der Zeit von 500—431 v. Chr. angehören (*W. Wroth, Catal. of the greek coins of Crete a. the Aegean Islands* S. 18 Tf. 4, 7—9). Bieten sie auch nur die Minotaurosgestalt, so ist diese doch entschieden einer nach dem alten Typus gebildeten Gruppe entnommen, worauf auch der Stein, den sie einmal in der Hand hält (*Percy Gardner, Types* Tf. 3, 18), deutet. Das Didrachmon aus Knosos, oben Bd. 2 Sp. 3008, zeigt genau dasselbe Bild in entgegengesetzter Richtung; eine ähnliche Auffassung zeigen attische Münzen, auf denen Th. an Stelle des Schwertes die Keule erhalten hat (*Head, Cat. of gr. c. Attica, Megaris, Aegina* S. 105f. Tf. 18, 10. *Imhoof-Gardner* Tf. D D 3—6; vgl. die Münze aus Troizen bei *Stephani, Th. u. Min.* S. 80). Als Vorbild wird für sie die Gruppe auf der Akropolis (*Paus.* 1, 24, 1) in Anspruch genommen (*Michaelis, Arch. Zeit.* 25, 1867 S. 31) und von dieser auch diejenige in der Villa Albani zu Rom (*Clarac* 4 Tf. 811A n. 2071B. *Reinach, Rép. d. l. stat.* 1, 484) abgeleitet (*Welcker, A. D.* 2 S. 302. *Jahn, Arch. Beitr.* S. 266. *Arndt u. Amelung, Phot. Einzelaufn.* 3 S. 23, 704. *Helbig, Führer d. d. ö. S. d. kl. A. i. Rom*² 2, 862 S. 60). Die abweichende ungeschickte Haltung des r. Arms mit der Keule auf der Münze kann durch Raummangel veranlaßt sein, so daß das albanische Werk das Ursprüngliche bewahrt haben dürfte. Dagegen entsprach die Armhaltung beim Minotauros, die sich noch fast unverändert auf einem Salzburger Mosaik in Wien vorfindet (*Arndt, Arch. Anal.* Tf. 5. *Engelmann, Bilderatl. zu Ovid* Tf. 14, 92b), entschieden dem Münzbild.

32. Hiermit stimmt die Minotaurosgruppe vom Fries des Heroons von Gjölbaschi-Trysa (s. unten *63. 67*) überein. In der ausholenden R. schwang Th. jedenfalls die Keule, da er das Schwert nie anders als zum Stoße benutzt. Hinter ihm flüchten ein Jüngling und ein Mädchen als Vertreter der Opfer (*Benndorf u. Niemann, Das Heroon von Gjölbaschi-Trysa,* S. 173f. Tf. 19, 10; *Reinach, Rép. de reliefs* 1, 459). Dem gleichen Typus schließen sich folgende Werke an: 1. Die Gravierung des Apollas auf dem spätgriechischen Spiegel aus der Sammlung Muret, dessen Echtheit sicher steht (*Dumont et Chaplain, Les céram. de la Grèce propre,* 2 S. 170 u. 200. *Gerhard, Etr. Spieg.* Tf. 243 A 2. *Arch. Zeit.* 1862 S. 302 Tf. 146, 2. *De Witte, Arch. Anz.* 1867 S. 96. *Mylonas, Ἑλλην. κάτοπτρα* n. 35); 2. die hellenistischen Reliefbruchstücke aus Rom und London (*Th. Schreiber, Die hell. Reliefbilder,* Tf. 26); 3. ein Sarkophag in Köln (*C. Robert, Die ant. Sark.* 3 Tf. 42 nr. 137b); 4. eine Kalksteinplatte im Museum zu Pest (*Jul. Ziehen, A. A. M. a. Oe.* 13 S. 66 mit Abb., nach *Sarnow* a. a. O. S. 12); 5. eine Gemme (*Mariette, Pierres gr.* 1, 76. *Reinach, Pierres gr.* Tf. 90), falls sie antik ist. Auf attischen Münzen (*Head, Catal. Attika* S. 105 Tf. 18, 9. *Imhoof-Blumer a. Gardner,*

Num. comm. on Paus. S. 146) faßt der jugendlich nackt dargestellte Th. mit d. L. den stehenden Minotauros am Horn und bedroht ihn mit der Keule, oder er eilt dem fliehend niedersinkenden Gegner mit über dem Kopf geschwungener Keule, auf dem l. Arm das Löwenfell, nach (*Imhoof-Blumer-Gardner* Tf. D D 3—6. *Head* a. a. O. S. 105, 763). Unter etruskischem Einfluß steht ein Relief aus Volterra (*Brunn, Urne etrusche* 2, 31, 1. *Reinach, Rép. de rel.* 3, 467, 2): Th., nackt mit Chlamys über dem l. Arm, packt mit d. L. das r. Horn des ihm aus dem Labyrintheingang entgegentretenden Minotauros; dieser faßt mit d. R. den l. Vorderarm des Gegners, in d. L. hält er einen Knochen, an dem er kaut. Zwischen den Kämpfern kniet ein Knabe mit erhobenem Schild; hinter Th. steht eine weibliche Flügelgestalt mit Schwert in d. R.

33. Endlich tritt auch das Ringkampfschema, das schon Kachrylion (o. *28 a*) dargestellt hatte, in Gruppen auf. In erster Linie ist ein gegen Ende des 4. Jahrh. v. Chr. geschaffenes Bronzerelief aus Olympia (*Ausgr.* 4 Tf. 24, 4 S. 17. *Furtwängler, Olymp.* 4, Bronzef. S. 101) zu nennen. Th. faßt mit d. L. den Kopf des rücklings auf einen Felsen niedergesunkenen Min., welcher mit d. R. d. L. des Theseus packt, um sie abzuwehren. Dagegen hat Th. mit d. R. d. l. Fuß seines Gegners emporgezogen, so daß dieser nur noch mit dem l. Fuß und d. l. Hand den Boden berührt. Sein Stierkopf ist, wie auf den jüngeren Vasenbildern, trotzdem nach vorn gewandt. Bei dem jedenfalls der Großkunst angehörenden Vorbild dieses Reliefs scheint das Ringkampfschema zum erstenmal verwandt worden zu sein, da die ganze Gruppierung lediglich eine Nachahmung der Skiron-metope des Theseion ist (*Monum. d. Inst.* 10 Tf. 44, 3. *Friederichs-Wolters, Die Gipsabg. ant. Bildw.*[2] 351 S. 153). Vgl. das bei den neuen Ausgrabungen in Ägina gefundene argivische Bronzerelief derselben Gattung (*Furtwängler, Berl. philol. Wochenschr.* 1901, 31/32 Sp. 1001).

34. Der Torso des Minotauros mit Kopf von einer Gruppe verwandter Art, deren Stil auf ein älteres Original als die oben Bd. 2 Sp. 3009 abgebildete Pergamener Gruppe aus dem oberen Mäandertal (jetzt in Berlin: *Conze,* 38. *Winckelmannsprogr.* Tf. 1) zurückweist, befindet sich seit kurzem im Thermenmuseum zu Rom (*L. Mariani, Monum. dei Lincei* 7, *Milano* 1897 S. 377 ff. Tf. 10 ff. *Reinach, Rép. d. l. stat.* 2 S. 510) und eine Wiederholung des Kopfes im Vatikan (*Amelung, Die Skulpt. d. Vat. Mus.* 2, 232 Tf. 44). Sie ist als Nachbildung eines attischen Bronzeoriginals aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrh. v. Chr. (*Helbig, Führer*[2] 1, 186 S. 106) anzusprechen. Theseus muß mit der rechten Hand das r. Horn gepackt, mit der L. den l. Arm des Ungeheuers zur Seite und emporgerissen haben; der r. Arm des Minotauros war erhoben und die Hand an den r. Arm des Theseus zu vergeblicher Abwehr gelegt (*Amelung* a. a. O.). Die Reste einer Gruppe in Athen (*Michaelis, Arch. Zeit.* 25, 1867 S. 31 f. *S. Reinach, Rép. de la stat.* 2, 604, 3. 693, 2. *Arch. Zeit.* 1866 Tf. 208, 4. 5) sind auf ein anderes Bronzewerk des 5. Jahrh. v. Chr. zurückzuführen, da hier Minotauros den linken Arm senkt. Der damit verbundene Jüngling gehörte nicht zu der Gruppe. Vgl. *v. Sybel, Katal. d. Skulpt. zu Athen* nr. 290 S. 53. Eine dritte Form, die als Griff eines Cistadeckels im Louvre (*A. de Longpérier, notice des bronzes ant. du Louvre,* nr. 429, *Reinach, répert. d. stat.* 2, 510, 3) und etwas abweichend auf einer Paste in Berlin (*Furtwängler, Beschr. d. geschn. Steine im Antiqu.* 4228) erhalten ist, verrät sich als Umbildung des Ringkampfs zwischen Th. und Kerkyon. Eine weitere Stufe des Ringkampfs zeigen endlich vier von einem Gemälde hellenistischer Zeit abzuleitende pompejanische Mosaiken, von denen eines sich noch daselbst in der casa del Laberinto, die übrigen in Neapel befinden (*Jahn, Arch. Beitr.* S. 269): Th. hat seinen Gegner nach rechts hin bereits niedergeworfen, so daß sich dieser mit d. R. auf den Boden stützt, mit d. L. faßt er die L. des Th., der auf ihm kniet und ihn am l. Horn packt. Vgl. dazu ein in Sousse in Tunesien entdecktes Mosaik (*Hannezo* im *Bull. de la société nat. des antiquaires de France* 6, 1892, 3 S. 177 f.).

35. Eine Szene, die sich an die oben *29* erwähnte anschließt, stellt Th. nach Besiegung des tot zu seinen Füßen liegenden Ungeheuers dar, umgeben von den für ihre Rettung dankenden Kindern. So erscheint er insbesondere auf Wandgemälden in Pompeji (*Helbig, Wandgem. d. v. Vesuv versch. Städte Campaniens,* nr. 1213—15, u. Nachtrag S. 459. *Bull.* 1875 S. 235. *Heydemann, Arch. Zeit.* 1872 Tf. 67 S. 89 f.); er führt als Waffe eine lange Keule, einmal aber Schwert und Speer. Vgl. ein Stuckrelief *ebenda* (*Mau, Pompeji*[1] S. 416) sowie das Sarkophagbruchstück des Pal. Castellani (*Matz-Duhn, Ant. Bildw. in Rom* 2, 2909. *Sächs. Ber.* 1878 Tf. 5, 3) und den Theseussarkophag in Rom (*M. Mayer, Arch. Zeit.* 12, 1884 S. 274 mit Abb. *Reinach, Rép. de rel.* 3, 22, 2), auf welchen beiden Reliefs Th. über dem erlegten Min. steht. Auf einem Pompejaner Monochrom setzt er sitzend die Füße auf den Körper des erschlagenen Gegners und spricht mit der neben ihm stehenden Ariadne (*Jahn, Arch. Beitr.* S. 274). Th., mit starker Keule in der R., vor dem im Eingang des Labyrinths liegenden Minotauros erscheint auch auf einem Sardonyx des Philemon in Wien (*S. Reinach, Pierres grav.* S. 175 Tf. 136, 51 nach *Stosch. Furtwängler, Arch. Jahrb.* 3, 1888 S. 324 Tf. 10, 5), während er auf einem Amethyst den abgeschlagenen Kopf des Minotauros in der R. hält und die Keule mit der L. aufstützt (*Furtwängler, Geschn. Steine im Ant.* Tf. 50 nr. 6865). Ebenso wird die aus Athen stammende Statuette eines mit der Chlamys bekleideten Jünglings, der einen Stierkopf in der L. emporhält, als Th. zu deuten sein (*Kieseritzky, Sculpt. ant. de l'Ermitage* S. 10. *Reinach, Rép. d. l. stat.* 3 S. 145, 2). Etruskisch ist ein Relief zu Volterra (*Brunn, Urne etrusche* 2, 32, 4. *Reinach, Rép. de rel.* 3, 468, 1): Th., bekleidet und mit gebogener Keule in der gesenkten L., setzt den l. Fuß auf den abgeschlagenen Kopf

des Min.; die R. erhebt er im Gespräch mit der ihm gegenüber sitzenden Ariadne, hinter der eine Dienerin steht. Auf beiden Seiten Bewaffnete.

Ohne den getöteten Minotauros, aber von geretteten Opfern umgeben, zeigt sich Th. in Gruppen (*Gerlach, Wörlitzer Ant.* Tf. 5 S. 8f. *Musée de Lambèse* 4, 6. *Toulouse, Phot. Clarac* 361, 6R. *Reinach, Rép. de la stat.* 2 S. 510). Als Sieger wird er vor dem Labyrinth von Athena in Gegenwart zweier geretteter Mädchen auf einem sf. Becher aus dem Perserschutt der Akropolis durch Handschlag begrüßt (*Graef, D. ant. Vas. v. d. Akrop. z. Athen* 2 Tf. 73, 1280), und auch die ganz ähnliche Begrüßung durch Athena zu Delphi (*61*) ist in diesem Sinne aufzufassen. Auf den gleichen Sieg beziehen sich endlich Münzen von Knosos (*Head, hist. num.*[2] S. 460f.), auf denen sein Kopf im Labyrinth, oder er selbst an dessen Eingang sitzend, auf einen Stock gestützt und eine Nike in der Hand haltend, dargestellt ist.

6. Heimkehr nach Athen.

36. Nach Besiegung und Tötung des Minotauros führte Th. mit den geretteten Opfern einen die Windungen des Labyrinths nachahmenden Reigen auf, den ihn Daidalos gelehrt hatte (*Schol. Hom. Il.* 18, 590. *Eustath.* 1156, 61). Daß dieser ebensowohl nach Kreta wie nach Delos gehört, zeigt der von Daidalos für Ariadne in Knosos geschaffene χορός (*Hom.* a. a. O.; vgl. *Philoch.* bei *Plut. Th.* 19), den noch *Pausanias* (8, 16, 3. 9, 40, 3) im Original oder einer Nachbildung auf einem Marmorrelief ebenda sah. *Evans, Knossos Excav.* 1903 *Brit. Sch. Ann.* 9 S. 110, erkennt ihn in einem Spielplatz zu Knosos, der von zwei Seiten mit theaterartigen Stufenreihen eingeschlossen ist, und eine ähnliche Anlage hat sich auch zu Phaistos gefunden (*G. Karo, Arch. f. Religionsw.* 7 S. 139; vgl. 145 u. Fig. 26. — Bd. 8 S. 146). Im auffälligen Gegensatz zu allen sonst bei Homer erwähnten Reigen tanzen hier Jünglinge und Jungfrauen zusammen, nicht, wie die Stelle gewöhnlich erklärt wird, ein Teil im Rundtanz, ein anderer in Reihen, sondern bald in künstlichen (labyrinthischen) Spiralen, bald wieder in Reihen gegeneinander, ganz so, wie der ihm wesensgleiche delische γέρανος (s. u. *40* u. vgl. *O. Gruppe, Gr. Myth.* 1 S. 254) geschildert wird.

An dem wahrscheinlich im Anfang des 6. Jahrhunderts v. Chr. gefertigten (*Hitzig-Blümner* zu *Paus.* 5, 17, 5 S. 398. *Klein, Gesch. d. gr. Kunst* 1 S. 106) Kypseloskasten, wo Th. neben der einen Kranz haltenden Ariadne die Leier spielte (*Paus.* 5, 19, 1), war er bereits dargestellt, vielleicht auch am amykläischen Thron (o. Bd. 3 Sp. 2218; vgl. *Klein, Gesch. d. gr. Kunst* 1 S. 205). Auf diesen offenbar dem Ariadnekult eigentümlichen knosisch-delischen Reigen bezieht sich ein Bildstreifen der zwischen 570 u. 560 v. Chr. in Athen geschaffenen Klitias-Françoisvase (o. *18b* und *Klein, Gesch. d. gr. Kunst* 1 S. 231): Das Schiff ist eben angekommen; ein Jüngling schwimmt ans Ufer (anders erklärt von *Heydemann* im *12. Hall. Winckelmannspr.* 1887 S. 64. *Boehlau, Arch. Anz.* 4, 1889 S. 148. *Kenyon, Bakchyl.* S. 157. *Wulff, Zur Theseussage* S. 183 Anm. 138), und ein anderer ist im Begriff sich zu demselben Zweck ins Wasser zu stürzen. Th. führt die bereits gelandeten 14 Opfer im Reigentanz und selbst die Leier spielend der ihn empfangenden Ariadne, die ihm die Siegerbinde und den Knäuel reicht, entgegen (*Robert* bei *Preller, Gr. Myth.*[4] 1 S. 683, 2. *Klein, Gesch. d. gr. Kunst* 1 S. 226). Die vor Ariadne stehende Amme (Korkyne, *Plut. Th.* 20) erhebt die Rechte wie zur Abwehr. In ähnlicher Stellung und ebenfalls von der Amme begleitet erscheint Ariadne auf dem Vasenbild bei *Gerhard A. V. B.* 235. *Wien. Vorl.* 1889, 2, 2b, während Athene

6) Theseus und Ariadne. Innenbild der Schale des Kachrylion (nach *Murray, Des. fr. gr. vases* Tf. 7, 26).

die Leier des Th. hält; vgl. *Stephani, C. r.* 1874 S. 136, sowie Th. und Ariadne auf dem Innenbild der Schale des Kachrylion (*Brit. Mus.* E 41, früher 827, abgeb. *Murray, Des. fr. gr. v.* Tf. 7, 26. *Wiener Vorl.* D. Tf. 7. *Mus. Ital.* 3, 1890 Sp. 275f.; s. Abb. 6). Der entsprechende delische Reigen ist unten *40* behandelt.

37. Nach dem Minotauroskampf segelt Th. mit Ariadne (s. o. Bd. 1 Sp. 540) (unter Zustimmung des Minos, *Apollon. Arg.* 3, 1000) und den geretteten Kindern aus Knosos um Mitternacht ab (*Pherekyd. fr.* 106 in d. *Schol. Hom. Od.* 11, 321). Daidalos folgt ihm nach Athen (*Var. lect. Hyg. fab.* 40).

Nach *Pherekydes* ließ Th. vorher noch, um eine Verfolgung unmöglich zu machen, an den Schiffen der Kreter die Böden einschlagen (*Plut. Th.* 19, wo sich auch mehrere euhemeristische Deutungen finden; vgl. *Philoch. fr.* 38 ff. bei *Müller F. H. G.* 1, 390 f. *Joann. Antioch. ebenda* 4, 539, 16). Von einer Herrschaft des Th. über Kreta spricht *Suid.* s. v. *Θησεύς* und *Αἰγαῖον πέλαγος*; vgl. *Malal.* 4 S. 87 ed. Bonn. Die Einschiffung der Ariadne unter Hilfeleistung des Th. ist auf dem Salzburger Mosaik dargestellt (*Arneth, Arch. Anal.* Tf. 5. *Engelmann, Bilderatl. z. Ovids met.* Tf. 14, 92c), wahrscheinlich aber auch schon

7) Theseus und Ariadne. Vasenbild (nach *Murray, Journ. of hell. stud.* 1889 Tf. 8).

auf einer attischen Vase des 7. Jahrh. v. Chr., die dem Dipylonstil noch sehr nahe steht. Wie auf der Kypsele und der Schale des Kachrylion (o. *36* Abb. 6) hält Ariadne den rettenden Kranz in der R.; Th. faßt sie am Knöchel der L., um sie auf das Schiff hinauf zu führen (*Murray* im *Journ. of hell. stud.* 1889 Tf. 8. *Pernice* im *Arch. Jahrb.* 15, 1900 S. 92 ff. *Klein, Gesch. d. gr. Kunst* 1 S. 74; s. Abb. 7).

Er landete auf der Insel Dia (*Hom. Od.* 11, 325. *Pherekyd. fr.* 106 beim *Schol. Hom. Od.* 11, 321. *Theokr.* 2, 45 f. *Catull.* 64, 121. *Ovid. met.* 8, 174; *ars am.* 1, 527 f. *Hygin. f.* 43. *Euanthes* bei *Athen.* 7, 47 S. 296 c. *Philostr. im.* 1, 15, 1. *Quint. Smyrn. Posthom.* 4, 389), unter welcher ursprünglich die Knosos gegenüberliegende Insel zu verstehen sein wird (*Schol. Hom. Od.* 11, 325), da die älteren Dichter nur diesen Namen kennen und Dionysoskult in dieser Gegend durch die nicht weit östlich davon liegenden Dionysiades (*Diodor* 5, 75) erwiesen wird. Später setzt man sie freilich mit Naxos, einer Hauptkultstätte des Dionysos (s. o. Bd. 1 Sp. 1083) und der Ariadne, gleich (*Kallim. fr.* 163 *ἐν Δίῃ, τὸ γὰρ ἔσχε παλαίτερον οὔνομα Νάξῳ* beim *Schol. Apoll. Rhod.* 4, 425. *Diodor.* 4, 61. 5, 51. *Schol. Theokr.* 2, 45; vgl. *Alciphr. epist.* 2, 4, 10. *Eustath. Hom. Od.* 1688, 43. *Volkmann, Anal. Thes.* S. 6, 5). *Nonnos* (*Dion.* 47, 266 ff. 375 f.) nennt nur Naxos, auch scheinen die römischen Dichter im Anschluß an die Alexandriner unter Dia meist Naxos zu verstehen (*Ovid. met.* 3, 636 f. 690. 8, 174), während es freilich zuweilen als kleines ödes Eiland geschildert wird (*Ovid. ars am.* 1, 528. *Catull.* 64, 133. 152. 164 ff. 184 ff.). Hier trennte sich Th. von Ariadne; über das Schicksal der Verlassenen sowie über den Grund der Trennung gehen die Berichte weit auseinander (s. o. Bd. 1 Sp. 540 und besonders *Volkmann, Anal. Thes.* S. 3 ff.).

38. Dieses Schwanken ist offenbar durch Vermischung einer älteren Sagenform, in welcher Ariadne-Aphrodite*) mit Dionysos verbunden war (s. o. Bd. 1 Sp. 542, 45 ff.; vgl. Sp. 1065, 25. 1147, 4), mit der attischen Sage von der Entführung durch Th., veranlaßt worden. — Im Gegensatz hierzu sucht *L. Pallat, De fabula Ariadnaea*, Berlin 1891, zu erweisen, daß ursprünglich Th., der selbst zum Weinbau in naher Beziehung stehe, mit der chthonischen Göttin des Acker- und Weinbaus Ariadne zusammengehört habe, später aber durch den neuen Weingott Dionysos verdrängt worden sei. In ähnlichem Sinne deutet *Nilsson, Gr. Feste* S. 382, die Vermählung der Ariadne mit Dionysos als Aufsaugen ihres Kultes als Naturgöttin durch denjenigen des neu eingedrungenen Gottes. — Nach den *Cretica* bei *Hygin. poet. astr.* 2, 5 kam Dionysos zu Minos und schenkte Ariadne den oben *20* u. *22* erwähnten Kranz (vgl. *Serv. V. Aen.* 3, 125), wofür sie sich ihm ergab. Diese Stelle beweist zugleich die Richtigkeit der von *Preller, Gr. Myth.*[4] 1 S. 681, aus anderen Gründen (vgl. o. Bd. 1 Sp. 618, 28) vorgeschlagenen und von *Volkmann, An. Thes.* S. 6, weiter ausgeführten Deutung der Worte *Διονύσου μαρτυρήσιν* bei *Hom. Od.* 11, 325, nach welcher Ariadne wegen der ihrem früheren göttlichen Geliebten gegenüber begangenen Untreue von Artemis getötet wird. Vgl. *Pherekyd.* b. *Schol. Hom. Od.* 11, 320. *Gerhard, Etr. Spieg.* 3 S. 38. *O. Gruppe, Griech. Myth.* 1, 244 f. 604. Deshalb erscheint sie auch auf dem Unterweltsgemälde (*Paus.* 10, 29, 3; vgl. *Apoll. Rhod.* 3, 997).

Über die an die jüngere Sagenform anschließenden Darstellungen ist oben Bd. 1 Sp. 545 gehandelt worden, doch sind folgende Bildwerke nachzutragen: 1. Ein von Polygnot abhängiger attischer Krater, der zwischen 461 u. 451 v. Chr. nach Camarina gelangt ist, jetzt in Syrakus: Th. wird in Gegenwart des Poseidon von Athena bekränzt, ehe er sein Schiff zur Abfahrt besteigt (*G. E. Rizzo, Vasi greci della Sicilia I. Cratere di Camarini, R. Acc. d. Linc., Mon. ant.* 14, 1905, 1, 8. *P. Jacobsthal, Th. auf dem Meeresgrunde* S. 10 ff. Tf. 4, 8). — 2. Th. die Ariadne verlassend, dabei Hypnos und Athene, auf einem rf. Stamnos, der 1899 vom Mus. of f. arts in Boston erworben ist (*Arch. Anz.* 1901 S. 167, 25). — 3. Scherbe eines rf. Kraters im Akad. Kunstmuseum zu Bonn, abgeb. von *A. v. Salis, Arch. Jahrb.* 25, 1910 S. 138: Links Eros, mitten die schlafende Ariadne (nur der bekränzte Kopf ist erhalten), rechts steigt Th. auf das Schiff. — 4. Wandgemälde bei *Helbig, Wandg. d. v. Vesuv v. St. Camp.* nr. 1216—1221; vgl. *Herrmann-Bruckmann, Denkm. d. Malerei d. kl. Altert.* Tf. 16. — 5. Sarkophage bei *C. Robert, A coll. of Rom. sarc. at Clieveden* im *Journ. of Hell. stud.* 20, 1900 S. 81 ff. Tf. 8, in Konstantinopel (*derselbe, Sarkoph.* 3, 2, 44, 144. *Reinach, Rép. de rel.* 2, 173, 3) und zu Rom in Privatbesitz (*M. Meyer, Theseus-Sark.* in d. *Arch. Zeit.* 42, 1884 Sp. 273 f. *Reinach* 3, 22, 2). — 6. Die friesartige Dekoration eines Innenraums aus der Zeit Hadrians (*Amelung, Die Skulpt. d. Vat. Mus.* 2, 416 Tf. 61. *Helbig, Führer* 1[2] nr. 220. *Robert, Die ant. Sark.* 3 S. 174. *Reinach, Rép. de rel.* 3, 362, 3). — 7) Ein rohes Relief, *Ephem. arch.* 1896 Tf. 5. Nach *A. v. Salis* a. a. O. und *Hauser, Furtwängler-Reichhold* 3 S. 104 ff., geht dieser Typus auf ein um 400 v. Chr. entstandenes griechisches Original zurück.

39. Eine andere Form des Abschieds erscheint auf einer rf. Vase (*Jahn, Vas. z. München* nr. 329), auf der Th. der sich abwendenden Ariadne eine Schale zur Abschiedspende reicht; auf einer Vase aus Corneto (*R. Kekulé, Coppa Cornetana col mito di Arianna*, in d. *Ann. d. Inst.* 52, 1880 S. 150 ff., *Mon.* 11 Tf. 20. *Rei-*

*) *O. Wulf, Zur Theseussage* S. 162, setzt Ariadne derjenigen Aphrodite gleich, der als ältester der Moiren (o. Bd. 2 S. 3089) der Knäuel zugekommen sei, und deutet sie so als die Spinnerin von des Theseus Lebensfaden.

nach, Rép. 1, 222) vermittelt dagegen Hermes die Trennung, wie dies auch *Serv. Verg. Georg.* 1, 222 andeutet, falls das Bild nicht besser auf Peleus und Thetis (s. d.) bezogen wird. Das Wandgemälde bei *Helbig* a. a. O. nr. 1216 zeigt Th. sitzend, während ihm Ariadne 'ihr Los bejammernd' zuspricht. Auch die Abschiedsszene zweier einander gleicher Tonreliefs aus der Zeit um Christi Geburt (*Bull. mun.* 1877 Tf. 8. *Arch. Zeit.* 35, 1878 S. 181. *Helbig, Führer* 1^2 S. 420. — *Mon. d. Inst.* 1863 Tf. 83. *Ann.* 1863 S. 459 ff.) bezieht man auf Th. und Ariadne. Auf einer Vase aus Vulci (*Furtwängler, Berliner Vas. i. Ant.* nr. 2179. *Gerhard, Etr. u. camp. Vas.* Tf. 6 f.) wird Th. von Athena vertrieben, während Dionysos sich bereits der Ariadne bemächtigt.

Endlich gab es eine euhemeristische Erzählung, nach der Th. die Ariadne von Minos als Gattin erhielt, weil er den Tauros*) im Kampfspiel überwunden hatte (*Philoch.* bei *Plut. Th.* 19, 4. *Hygin. p. astr.* 2, 5; s. o Bd. 5 Sp. 150 f. Tauros 9 unten. vgl. *Wipprecht, Zur Entwickl. d. rational. Mythendeutung* 2 S. 32). Über die Söhne des Th. und der Ariadne s. o. Bd. 1 Sp. 542, sowie die Artikel Oinopion, Staphylos, Demophon, Akamas; vgl. *Jahn, Arch. Beitr.* S. 276. Nach *W. Kleins* Deutung werden Staphylos und Oinopion auf einem rf. Skyphos aus Orvieto in Wien (*Wiener Vorl. E* Tf. 12, 2. *Arch. Anz.* 7, 1892 S. 173 nr. 194) einer Nymphe zur Pflege übergeben, während Athena auf der anderen Seite dem fortziehenden Theseus einen Zweig reicht (s. o. *6* u. *38*). Über des Th. Liebe zu Aigle, der Tochter des Panopeus, s. o. Bd. 1 Sp. 153; 3, 1539. In Anlehnung an eine alexandrinische Vorlage findet sich bei *Catull.* 64, 158 ff. u. bei *Nonn. Dion.* 47, 373. 390 ff., 404 f. ein Klagelied der verlassenen Ariadne (*E. Maaß* im *Hermes* 24, 1889 S. 528).

40. Die Landung des Th. auf Cypern (s. o. Bd. 1 Sp. 543. *Nilsson, Gr. Feste,* S. 369) sowie die Nachricht, daß die mit ihm von Knosos gekommenen Kreter die Stadt Brenteion (Brundusium in Calabrien) gegründet hätten (*Strabo* 6, 3, 6 S. 282. *Lucan. Ph.* 2, 610 ff. u. *Schol.*; vgl. 5, 406 u. *Schol. Myth. Vat.* 2, 125), ist offenbar zur Erklärung örtlicher Festbräuche erfunden, und ähnlichen Ursprungs mag die oft erwähnte Erzählung von seinem Aufenthalte auf Delos sein; s. o. *19.* Hier opferte er dem Apollon und setzte Kampfspiele zu seinen Ehren ein (*Paus.* 8, 48, 2, 3), auch errichtete er der Aphrodite einen Tempel (*Schol. Callim. in Del.* 308) und stellte ihr ein von Ariadne empfangenes hermenartiges Holzbild auf, woraus wir auf die Verehrung eines alten Ariadne-Aphroditebildes in Delos schließen dürfen, wie diese Göttin ja später Aphrodite *ἀγνή* genannt wurde (*Bull. de corresp. hell.* 1882, 489 ff. 1883, 368); vgl. *Hesych. ἀδνὸν· ἁγνὸν Κρῆτες.* Dann stiftete er derselben Göttin den im Hinblick auf den Flug der Kraniche in geschlossenen Reihen *γέρανος* genannten Reigen, der zu dem o. *36* besprochenen kretischen Tanze in engster Beziehung steht. Er wurde um den aus linken Hörnern von Opfertieren geschichteten Altar *Κεράτων* getanzt, der bei den Ausgrabungen neuerdings wieder aufgefunden worden ist (*Wochenschr. f. klass. Phil.* 1908, 42 Sp. 1157. — *Theophr.* bei *Athen.* 10, 24 S. 424 f. *Kallim. Del.* 308 ff. *Dikaiarch.* bei *Plut. Th.* 21. *Paus.* 9, 40, 2, 4. *Luk. salt.* 34. *Pollux on.* 4, 101. *Hesych* s. v. *Δήλου κακὸς βωμός*; vgl. *L. Pallat, De fab. Ariadn.* S. 4). *E. Neustadt, De Iove Cretico* S. 31 f., setzt den Tanz demjenigen um den Maibaum gleich, während *Mannhardt, Myth. Forsch.* S. 140, den delischen Reigen als alten Erntetanz deutete, der erst in der Zeit des Kimon zu Th. in Beziehung gebracht worden wäre; nach *Gruppe, Gr. Myth.* 1 S. 21, soll dies dagegen bereits durch Peisistratos geschehen sein. *C. Robert* im *Arch. Jahrb.* 5, 1890 S. 225, 11 u. *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1 S. 348, 3 erklärt das gestiftete Fest unter Bezugnahme auf *Kallim. Del.* 307—315 für die in den Hekatombaion fallenden Aphrodisien, und *Nilsson, Gr. Feste* S. 380 f., stimmt ihm bei. Daß der Tanz abends und unter Benutzung von Zugseilen stattfand, beweist die Aufführung von Fackeln und *ὄρμοι* in Festrechnungen des delischen Hekatombaion (*Bull. de corr. hellén.* 6, 1882, 23 Z. 189 der Rechnung des Jahres 180; ebenso im Jahre 246 Z. 16 und im Jahre 201, *ebenda* 14, 1890, 494 *A.* 2, nach *Nilsson* a. a. O.). Aus diesen Tanzseilen könnte sich vielleicht der Faden der Ariadne entwickelt haben.

Nach Bekämpfung des Asterion (s. d.), d. h. des Minotauros, baute Th. auf dem Markt von Troizen, wohin er also von Delos aus gelangt sein müßte, der Artemis *Σώτειρα* einen Tempel (*Paus.* 2, 31, 1; vgl. *Kalkmann, Paus. d. Perieget* S. 143), die mit einer Aphrodite vermischt zu sein scheint (*S. Wide, Lak. Kulte* S. 122), d. h. jedenfalls mit der auf den Inseln des Ägäischen Meeres verehrten Aphrodite-Ariadne, da nur diese dem Th. gegenüber als Retterin in Betracht kommen kann (s. o. *19. 23. 38*).

41. Bei seiner Rückkehr nach Athen veranlaßt Th., weil er (oder seine Leute, *Diodor* 4, 61) die Segel zu wechseln vergessen hatte, den Tod seines Vaters Aigeus (s. o. Bd. 1 Sp. 146 u. *Hygin. f.* 43. *Aetna* 578 f.; vgl. unten *78* u. über dessen Heroon: *H. G. Lolling* in d. *Mitt. d. arch. Instit.* 1886, *Athen. Abt.* 11 S. 322 f.). Er landet im Phaleron (vgl. *Propert.* 3, 20, 23 f.), bringt daselbst das vor der Ausfahrt gelobte Opfer dar, bestattet dann seinen Vater und stiftet dem Apollon das am 7. Pyanopsion begangene Erntefest der Pyanopsia (s. o. Bd. 1 Sp. 432. *Mommsen, Feste d. St. Athen* S. 282 ff.) und das Weinlesefest Oschophoria (s. o. Bd. 1 Sp. 1075 u. *Mommsen* a. a. O. *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1 S. 207 f.) dem Dionysos und der Ariadne, wobei er den oben *8* erwähnten Phytaliden die Besorgung eines ihm selbst geweihten Opfers überträgt (*Plut. Th.* 22 f. *Etym. Magn.* s. v. *Εἰρεσιώνη. Procl. exc. gramm.* s. v. *ὠσχοφόρια*), das am 8. Pyanopsion als sein Hauptfest, die *Θήσεια*, gefeiert wurde; s. u. *54.*

*) Die Gleichsetzung von Minotauros, Tauros, Talos und Asterios wird o. Bd. 5 Sp. 31 f. behandelt; die rationalistischen Deutungen bespricht *O. Waser* ausführlich unter Tauros 9; s. o. Bd. 5 Sp. 150 f.

42. Sowie Th. nach seines Vaters Tode die Herrschaft als siebenter König in Attika übernommen hat (*Hygin. f.* 48), veranlaßt er (nach der zur Zeit der Demokratie herrschenden Sage) seine Untertanen, die seit Kekrops' (s. d.) Anordnung in zwölf einzelnen Ortschaften (*πόλεις*) gewohnt hatten (*Theophr. char.* 26, 6. *Philoch.* b. *Strabo* 9, 1, 20 S. 397. *Marm. Par.* 1, 34. *Etym. m.* s. v. *Ἑπαχρία χώρα. Suid.* s. v. *Ἑπαχτρία χώρα. Charax* b. *Steph. Byz.* s. v. *Ἀθῆναι*), seit Ions Ansiedlung aber in vier unter Phylobasileis stehenden Geschlechtsverbänden vereinigt waren (*Aristot. Ath. pol.* 41), zur Bildung eines einheitlichen Staatswesens und zur Anerkennung von Athen als gemeinsamer Hauptstadt, die sich am Süd- und Südostfluß der Akropolis als die später speziell *ἄστυ* genannte Altstadt entwickelte (*Aeschyl. Eum.* 689 f., welche Verse aber wahrscheinlich eingeschoben sind. *Thukyd.* 2, 15. *Isokr. Hel.* 17, 35 S. 214. *Aristot. Ath. pol. frg.* 2 u. bei *Plut. Thes.* 25; vgl. 32. *Ps.-Demosth. Neaer.* 75. *Philoch.* bei *Strabo* 9, 1, 20 S. 397; vgl. *Plut. Th.* 2 u. 24 f.; *Rom.* u. *Th.* 4; *de exil.* 17 S. 607. *Cic. de leg.* 2, 2; vgl. *Plin. n. h.* 7, 56, 200. *Diodor.* 4, 61. *Dio Chrysost. or.* 45, S. 123, 7 *Dind. Paus.* 1, 22, 3. 26, 6. 8, 2, 1. *Schol. Aristoph. Plut.* 627. *G. Synk. Chron.* p. 172 C. S. 325 *Dind.*).

In Wirklichkeit bildete sich die älteste Ansiedlung jedenfalls im Südosten der Akropolis am Ilissos; dort lagen daher der Königshof des Aigeus und um ihn herum die alten Heiligtümer des Olympieion, Pythion, Delphinion, sowie der Stadtbrunnen Kallirrhoë. Die Akropolis war damals vielleicht nur Fluchtburg in Zeiten der Gefahr. Theseus (d. h. die späteren Könige) hat sie zur Herrenburg umgewandelt und die Adelsgeschlechter von ganz Attika gezwungen, sich ihm zu unterwerfen und in seinem Machtbereich ihre Wintersitze zu bauen (vgl. *C. Wachsmuth, Die Stadt Athen im Altert.* 1 S. 393 ff. *C. Schuchardt, Hof, Burg u. Stadt bei Germanen u. Griechen,* in der *Zeitschr. f. d. Gymnasialw.* 62, 1908 S. 153. *Ilberg-Gerths Jahrb.* 11, 1908 S. 318; s. aber unt. § *78*). Dementsprechend war sein eigener Hain und sein Heiligtum in dem jetzt erst neu besiedelten nördlichen Teil der Stadt gelegen (s. § *53*). Die Anzahl der *πόλεις* stimmt mit derjenigen der ionischen Zwölfstädte in Kleinasien deshalb überein, weil die ionische Kolonisation nach dieser (athen.) Auffassung eben von Attika ausging (*I. Lezius, Gent. u. lok. Phylen in Attika, Philol.* 66, 3 S. 321 ff.; vgl. *Busolt, Gr. Gesch.* 1 S. 379 ff.). An die 12 Phratrien denkt *Schömann, op. ac.* 1 S. 175, *Gr. Altert.*[2] 1 S. 331. In der Zeit der Demokratie gestaltete man den Nationalhelden zum Ideal eines demokratischen Volkskönigs um (*Eurip. Suppl.* 349 ff. 403 ff. 429 ff.; vgl. aber *ἄναξ* 113. 164. *Aristot. Ath. pol.* 41. *Isokr. Panath.* 128 f.), von dem *Aristophanes* (*ran.* 143) mit Anspielung auf die Verdoppelung des Theorikon behauptet, er habe den Charonobolos verdoppelt. Diese Auffassung des Th. verherrlichende Gemälde sind unten § *68* besprochen.

43. Nach Ausbildung des Hauptzugs der Sage werden eine Reihe von Einzelheiten auf den Begründer des attischen Staatswesens (*Aeschin. or.* 3, 13 *Schol.*) zurückgeführt, um den späteren staatlichen, rechtlichen und religiösen Einrichtungen einen bestimmten Ursprung zu geben. Die Stiftung der Synoikia und Panathenaia und der damit zusammenhängenden Kultgebräuche wird unten § *55* behandelt. Ebendahin gehört aber die Erzählung, daß Th. zuerst Münzen, und zwar mit dem Bilde eines Ochsen geschlagen habe (*Plut. Th.* 25. *Pollux* 11, 60. *Schol. Aristoph. av.* 1160 und o. Bd. 5 Sp. 151). Aus diesem Grunde war die Münze zu Athen wahrscheinlich mit einer Kapelle des Theseus in Verbindung gesetzt, der hier in Rücksicht auf den von Amphitrite erhaltenen Kranz (*20*) *ἥρως στεφανηφόρος* (s. d.) genannt wurde, wie aus der im Gegensatz zu dem äginäischen Gelde gebrauchten Bezeichnung der attischen Drachmen als *Στεφανηφόρου δραχμαί* hervorzugehen scheint (*Boeckh, C. I. Gr.* 123 § 4. *Staatsh.* 2, 324 f. *C. I. A.* 2, 466 ff. 476. *Curtius, Die Stadtgesch. v. Athen* S. 165). Die Nachricht wird jedoch als wertlos abgelehnt von *Head, h. n.*[2] S. 366. Ferner soll Th. den Gerichtshof im Delphinion eingesetzt (*Paus.* 1, 28, 10. *Pollux* 8, 10, 119; vgl. *Etym. magn. Ἐπὶ Δελφινίῳ* S. 359, 4. *Plut. Th.* 18) und den kunstmäßigen Ringkampf (*Paus.* 1, 39, 3) oder wenigstens einige Teile desselben (*Schol. Plat. leg.* 7, 16, 22 *Bekk.*), insbesondere das Pankration, unter Anleitung der Athene (*Schol. Pind. Nem.* 3, 27. 5, 89) erfunden haben. Als Herakles die olympischen Spiele einrichtete, rang Theseus mit ihm, ohne daß einer von beiden besiegt wurde (*Ptolem.* bei *Phot. bibl.* 151 a, 34. *Aristipp.* b. *Schol. Pind. Ol.* 11, 83). Über die Stiftung der *πολειστήρια* (*Schol. Aristoph. nub.* 28) s. unten § *54*.

Auch die Ausdehnung der Herrschaft des ionischen Stammes gilt als Werk des Theseus; so erscheint er sogar als Gründer Smyrnas und anderer ionischer Kolonien in der Gegend des Sipylos (*Tacit. ann.* 4, 56. *Aristid. or.* 20 S. 425, vgl. 22 S. 440 u. unt. § *76*). Besonders aber erobert er Megara bis zum Isthmus (s. o. Bd. 4 Sp. 1005 f.). Über ein ohne sicheren Grund von *Heydemann* auf die Siegesfeier hierbei bezogenes Vasenbild s. *Arch. Zeit* 26, 1868, S. 12 f.; vgl. S. 102 f., abgebildet 23, 1865, Tf. 199, 3; vgl. *Heydemann, Gr. Vasenb.* S. 11, 18). Bei der Feier der Isthmischen Spiele, bei welcher die Athener später die Ehre der Proëdrie genossen, sollte er neben oder an Stelle des altkorinthischen Kultus des Melikertes (s. d.) denjenigen seines Vaters, des ionischen Poseidon, eingesetzt haben, und zwar, wie man nun dichtete, zur Sühne für die von ihm erschlagenen mit ihm verwandten poseidonischen Heroen Skiron (s. d.) und Sinis (o. Bd. 4, 927, 57 ff.); er selbst aber trat ebenso wie in Olympia unter den ersten Kämpfern auf (*Marm. Par.* 1, 35 f. *Hygin. f.* 273 S. 147, 12 *Schm. Plin. n. h.* 7, 56, 57, 205. *Plut. Th.* 25. *Paus.* 1, 37, 3, 4. *Schol. Pind. arg. ad Isthm.* S. 515. *Schol. Nicandr. Alex.* 605). Als Sieger im Waffenkampf bei diesen Spielen bezeichnet ihn *Anon. Corinth.*, s. *Dio Chrys.* ed. *Dind.* 2 S. 297, 3. Vgl. *Wagner, Epit. Vat.* S. 121. Auch in Delphi

gab es einen Θησεία genannten Ort (*Plut. Th.* 5). In Rücksicht auf diese Begründung des attischen Staatswesens durch Theseus werden die Athener später ebenso wie Κεκροπίδαι oder Ἐρεχθείδαι auch Θησείδαι genannt (*Soph. Oed. Col.* 1066 u. *Schol. Suid.* s. v. ἔγκοτον. *Habron* bei *Steph. Byz.* s. v. Ἀθῆναι. *C. I. A.* 1 S. 362 nr. 147; vgl. Θησηιάδης in der Weihinschrift *C. I. G.* 6280). Zum ganzen Abschnitt vgl. *Schömann, Gr. Altert.*[2] 1, 327 f. 332. *Wachsmuth, D. Stadt Athen i. Altert.* 1 S. 453 ff. *Curtius, Die Stadtgesch. v. Athen* S. 39 ff. *Busolt, Gr. Gesch.* 1, 385 ff. *Hermann-Thumser, Gr. Staatsaltert.* S. 305. *Gilbert, Hdb. d. gr. Staatsaltert.*[2] 1 S. 112 f. *v. Wilamowitz-Moellendorff, Philol. Untersuch.* 1, 3, 101. — *C. A. Fickler, de Theseo popul. Athen. imp. quem dicunt auctore,* Donaueschingen, *Schulprogr.* 1838. *I. D. H. Meyer, de Theseo Athen. condit.,* Osnabrück 1845. *Th. Kausel, de Thesei synoecismo, Progr.* Dillenburg 1882.

7. Amazonenkämpfe und Unterweltsfahrt.

44. Als Begleiter des Herakles auf seinem Zuge gegen die Amazonen (*Hegias Troez.* bei *Paus.* 1, 2, 1. *Philoch.* b. *Plut. Thes.* 26, 1. *Apollod. Epit.* 3, 1. *Pheidias* b. *Paus.* 5, 11, 4. *Eurip. Heraclid.* 217. *Schol. Pind. Nem.* 3, 64. *Etym. m.* s. v. Ἔφεσος) gelangt Th. mit H. nach Themiskyra am Thermodon.*) Trotz der Belagerung können die Helden die Stadt nicht eher nehmen, als bis sie die Amazone Antiope aus Liebe zu Th. überliefert (vgl. Achills Liebe zu Penthesileia), welche dieser nach anderen Angaben als Kampfpreis von Herakles erhält (o. Bd. 1 Sp. 383 u. *Hygin. f.* 30). Nach der verbreiteteren Darstellung unternahm Th. diesen Zug gegen die Amazonen nach dem des Herakles (*Herodor.* b. *Apollod. bibl.* 2, 6, 3, 5) zusammen mit Peirithoos (o. Bd. 3 Sp. 1759 u. 1766) auf einer eignen Flotte, wobei er die Antiope zur Gefangenen machte (*Pherekyd., Hellan., Herodor.* b. *Plut. Th.* 26, 2. *Stat. Theb.* 12, 519 ff. *Schol. Hom. Il.* 3, 189 *Dind.* Bd. 3. *Tzetz. Lyk.* 1332; vgl. *Diodor.* 4, 28). Oder die Amazonen sandten ihm bei seiner Landung durch Antiope Geschenke, und er entführte sie (o. Bd. 1 Sp. 383); nach *Isokrat. Panath.* 193 u. *Menekr.* b. *Plut. Th.* 26 scheint sie sich ihm jedoch freiwillig angeschlossen zu haben, oder er nahm sie in Attika selbst gefangen (o. Bd. 1 Sp. 383; vgl. *Pind.* b. *Paus.* 1, 2, 1). Dagegen gilt die Gefangennahme gewöhnlich erst als Grund für den Einfall der Amazonen in Attika (*Isokr. Panath.* 193. *Diodor.* 4, 28; vgl. o. Bd. 1 Sp. 269), während *Lykophron* (*Alex.* 1331 f. u. *Tzetzes* dazu) Theseus selbst den Gürtel der Amazonenkönigin rauben und die Orthosia entführen läßt. Unter diesem Beinamen der Artemis ist hier jedenfalls Antiope zu verstehen, obwohl ihn die jüngeren Scholien z. d. St. auf Hippolyte beziehen. Freilich wird auch diese als die von Theseus entführte Amazone genannt (o. Bd. 1 Sp. 2680 f. und *Simonides* bei *Apollod, epit.* 1, 16 u. 5, 2. *Diodor.* 4, 28. *Arg. Eurip. Hipp.* Z. 2. *Eustath. z. Il.* 3, 189; vgl. *R. Wagner, Rh. Mus.* 46, 1891 S. 393. *Klügmann, Die Amazonen* S. 52), oder an ihrer Stelle Glauke und Melanippe (*Apollod. epit.* 1, 16 u. 5, 2; vgl. *R. Wagner, Apollod. epit.* 19, 2 u. dazu S. 138 f.). Über die Verbindung der Antiope mit Th. und ihren Tod s. o. Bd. 1 Sp. 383 u. 269; Bd. 3 Sp. 2220, besonders aber *Klügmann* a. a. O. S. 18 ff. Über die dem Th. zugeschriebene Gründung von Pythopolis (*Menekr.* b. *Plut. Th.* 26) s. Soloeis.

Auf seiner Gattin Hippolyte Veranlassung unternimmt er einen Zug gegen Theben, auf dem diese ihn nicht begleitet, weil sie schwanger ist (*Stat. Theb.* 12, 635 ff.). Ihr oder der Antiope Sohn ist Hippolytos (s. d.). Das mit dem Theseusfeste in Verbindung stehende Amazonenopfer behandelt *Mommsen, Feste d. Stadt Athen* S. 290.

Zur Sagenentwicklung vgl. *E. Prigge, De Thesei rebus gestis quaestionum cap. duo, Marburger Diss.* 1891 S. 5 ff. *A. Deloraine Corey, De Amazonum antiquiss. fig., Berliner Diss.* 1891 S. 45 ff. *R. Wagner, Epitoma Vat. ex Apollodori Bibl.* S. 137 ff. *P. Friedländer, Herakles* S. 137 f. 169 f.

45. Auf Vasenbildern wird in späterer Zeit dieser Kampf häufig geschildert, während von hierher gehörigen sf. Vasen nur eine durch Inschriften gesichert ist (*Jahn, Vas. d. K. Ludw.* 7 S. 4); vgl. aber *Gerhard, A. V.* 3, 43; 2, 65 u. 68. *Stephani, C. R.* 1866 S. 167 ff. *Studniczka* im *Arch. Jahrb.* 2, 1887 S. 140. Die Denkmäler, auf denen Theseus in Verbindung mit Peirithoos oder Phorbas auftritt, sind o. Bd. 3 Sp. 1782 ff. u. 2428 f. angeführt. Nachzutragen ist ein Krater in Madrid (*Leroux, Vases grecs et italo-gr.* nr. 170 Tf. 22). Die von Theseus bekämpften Amazonen werden inschriftlich bald Hippolyte (o. Bd. 1 Sp. 2680 u. eine Lekythos feinen Stils im *Mus. of fine arts* zu Boston nr. 44), bald Andromache (o. Bd. 1 Sp. 345), Melusa oder Melosa (o. Bd. 2 Sp. 2649 u. 2652 u. ein rf. Stamnos schönen Stils im *Ashmolean Mus.* zu Oxford mit den Namen Theseus, Rhoikos, Melousa, *Arch. Anz.* 1897, 2 S. 74) oder Antianeira (o. Bd. 1 Sp. 370 und unt. § *63*) genannt. Vgl. auch unsere Abb. 21 unt. Sp. 758.

Theseus ist meist nur mit Helm, Schild und Lanze oder Schwert bewaffnet, sonst aber nackt, ohne Panzer und Beinschienen; einmal kämpft auch er zu Pferde. Bei der Entführung umfaßt er entweder die Antiope, um sie fortzutragen (z. B. o. Bd. 3 Sp. 1777), oder er hat sie bereits auf seinen Wagen gehoben, wo sie zuweilen von Peirithoos und Phorbas festgehalten wird (*Gerhard, A. V.* 3, 44, 52).

Auch die Sagenform, nach der Antiope dem Theseus freiwillig folgt, findet sich auf einem Vasenbild (*Gerhard, A. V.* 3 Tf. 168. *Welcker, A. D.* 3 Tf. 22, 2. *Reinach, Rép.* 2, 86, 2); vgl. *Gerhard, Etr. Spiegel* 3 S. 40 Tf. 306. Auf das friedliche Zusammentreffen des Th. mit Antiope, die an der Quelle Kallirrhoe ihre Pferde tränken will, bezieht *Svoronos* Ἐφημ. τ. μνημ. τοῦ Ἐλευσ. μυστ. κύκλου S. 469 ff., einen ebenda Fig. 20 abgebildeten Sardonyx des Pariser Münzkabinetts (*Chabouillet, Cat. d. cam.*

*) Eine eigentümliche Deutung dieses Abenteuers bietet *W. Leonhard, Hettiter u. Amazonen* S. 18 ff.

et pierres grav., Paris 1858, S. 18 nr. 106. *Babelon, Guide au Cab. d. méd.*, Paris 1900, S. 109 Fig. 52 nr. 148). Auf der einen Seite des Brunnens steht der fast nackte Heros, das Schöpfseil haltend, auf der andern kauert die Amazone, im Begriff aus dem emporgezogenen Kruge zu trinken; im Hintergrund eine bärtige Herme. Da nichts der Art überliefert ist, bleibt die Deutung zweifelhaft; doch vgl. *Svoronos* a. a. O. S. 395.

Mit dem Aufschwung der Theseusverehrung zu Ausgang des 6. Jahrh. v. Chr. tritt ebenso wie in der Vasenmalerei in der Großkunst sein Amazonenkampf an die erste Stelle. Dies zeigen sowohl die Werke der Plastik (u. *61f.*) als die Wandgemälde des Polygnot und seiner Genossen (u. *63*), und auch für die ganze Folgezeit bleibt in der Kunst der attische Amazonenkampf maßgebend, obwohl die Gestalt des Theseus oft nicht kenntlich gemacht ist, wie besonders niemals auf den Sarkophagen (*Robert, Ant. Sark.-Rel.* 2 S. 76). Über Th. im Kampf mit der Amazone an dem sog. Stackelbergschen Throne vgl. *Michaelis* im *Journ. of hell. stud.* 1884 Tf. 48, 5 S. 146ff. Auch ist zu den o. Bd. 1 Sp. 277f. angeführten Bildwerken eine im Museum zu Chalkis befindliche Gruppe nachzutragen, die vom Westgiebel des Apollontempels zu Eretria stammt. Nach *Furtwänglers* (*Aegina* 1 S. 321ff.) Deutung trägt hier Theseus die Antiope hoch emporgehoben fort, um mit ihr den Wagen zu besteigen, doch ist von dem Helden nur Oberkörper und Kopf erhalten.

46. Nach Antiope soll Theseus eine Troizenierin Anaxo (o. Bd 1 Sp. 336) geraubt haben; auch wird er noch mit Jope (s. o. Bd. 2 Sp. 293 u. Hippe Bd. 1 Sp. 2666) in Verbindung gebracht. Über seine Beziehungen zu den Töchtern des Kerkyon und des Sinis s. d. Art. *Sinis* o. Bd. 4 Sp. 927. Auf falscher Lesart beruht wohl der ihm zugeschriebene Raub des Chrysippos (*Hygin. f.* 271), auf Verschreibung seitens des Vasenmalers die Liebesverfolgung der Thetis auf einem Lekanedeckel (*Stephani, C. R.* 1877 Tf. 5, 6 S. 257f.; *Graef* im *Jahrb. d. arch. Inst.* 1886 S. 204; s. o. *20*), sowie vielleicht der Raub der Korone (s. d. u. hier *46* am Ende).

Euripides (*Hipp.* 34ff.) läßt den Theseus wegen der Tötung der ihm blutsverwandten Pallantiden (s. d.) zur Sühne des μίασμα mit seiner Gattin Phaidra auf ein Jahr nach Troizen in die Verbannung gehen.

Die Vermählung mit Phaidra, die ihm den Akamas und Demophon gebar, ihre Liebe zu ihrem Stiefsohn Hippolytos und ihr Tod sind bereits ausführlich unter diesen Namen behandelt.

Ebenso steht es mit der Verbindung des Theseus und Peirithoos, dem Raub der Helena, als deren Tochter von Theseus Iphigeneia genannt wird; ferner mit dem Gang in die Unterwelt und der Befreiung aus dieser durch Herakles, sowie endlich mit dem Kentaurenkampf während der Hochzeit des Peirithoos (s. o. Peirithoos und Helena).

Nachzutragen ist folgendes: Raub der Helena durch Th. auf einem Tonbecher (*C. Robert, Hom. Becher* im *50. Winkelmannprogr.*, Berlin 1890, nr. k). In der o. Bd. 1 Sp. 1934 Z. 4 angeführten Stelle *Schol. Lyk.* 513 ist statt *δώροις* mit *v. Wilamowitz-Moellendorff Δοῦριϛ* zu lesen, der also berichtet hat, Helena sei erst nach der Geburt der Iphigeneia von Th. zurückgegeben worden (*R. Holland, Heroenvögel in d. gr. Myth.* S. 8).

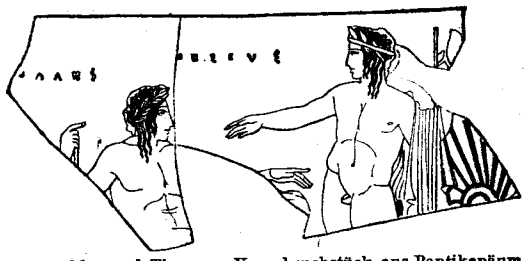
Vor Aphidnai kämpfte auf seiten der Dioskuren der Heros eponymos der megarischen Ortschaft Alykos, der Sohn des Skiron, und wurde von Theseus getötet (*Hereas* bei *Plut. Thes.* 32), während nach anderer Überlieferung Timalkos, der Sohn des Megareus, dort durch seine Hand fiel (*Paus.* 1, 41, 4. 42, 4).

Auf die Fesselung des Theseus und Peirithoos in der Unterwelt ist außer den o. Bd. 3 Sp. 1787ff. aufgeführten Bildwerken ein durch *R. von Schneider* im *Arch. Jahrb.* 18, 1903 Tf. 7, 2 veröffentlichtes Berliner Marmorrelief

8) Herakles, Peirithoos und Theseus in der Unterwelt. Marmorrelief in Berlin (nach *Arch. Jahrb.* 18, 1903, Tf. 7, 2).

des 5. Jahrh. v. Chr. zu beziehen, das dieser *ebenda* S. 92 zweifelnd als Hochzeitsmahl der Leukippiden deutet (Abb. 8). *Studniczka, Friesplatten vom jonischen Tempel am Ilissos, Winckelmannsf.*, Leipzig 1910, denkt an die Überraschung der Athener durch die Pelasger, *Herodot* 6, 137; *Reinach, Rép. de rel.* 2, 426, bezeichnet es als unerklärt. Die beiden Freunde sind auf ihrem Felsensitz festgewachsen und betrauern ihr Geschick; zu den Füßen des Theseus liegt der Reisesack und sein Schild, unter Peirithoos sein pilosähnlicher Helm. Herakles betrachtet sie, auf seine einst durch Bemalung angedeutete Keule gestützt (vgl. o. Bd. 1 Sp. 2500), noch zweifelnd, ob er ihre Befreiung versuchen soll. Die zugehörige, *ebenda* Tf. 6 abgebildete Reliefplatte ist jedenfalls als Raub der Helena zu erklären, da die Komposition dem o. Bd. 1 Sp. 1933f. vorgeführten Vasenbild sehr ähnlich ist. Die Reihenfolge der Gestalten ist umgekehrt: Th. hat Korone emporgehoben, Helena wird von Peirithoos verfolgt, falls nicht, wie oben Bd. 1 Sp. 1956 vermutet wird, die Namen vertauscht sind (vgl. o. Bd. 2 Sp. 1385); eine Dienerin ist auf dem Relief hinzugefügt. Die dritte Platte (*ebenda* Tf. 7, 1) ist demnach ebenso auf die beiden Freunde zu beziehen; vielleicht stehen sie sinnend vor dem Eingang in den Palast des Hades wie auf der Ruveser Vase in Karlsruhe (ob. 1, 1809. 3, 1786); Pilos, Schild und Reisesack liegen auf einem zugehörigen Plattenbruchstück neben ihnen, das noch den l. Fuß einer dritten

Gestalt zeigt. Die von *Studniczka* beigefügte Wiener Platte (*Reinach* a. a. O. 5) nimmt vielleicht auf den Schutz Bezug, den Theseus dem sterbenden Oidipus und seinen Töchtern gegen den Angriff des Kreon gewährt. Links sucht sich Kreon des auf dem Felsen sitzenden Oidipus zu bemächtigen; Antigone bittet den Theseus, der ihre jüngste Schwester Iokaste (ob. Bd. 3, 728) bereits auf den Arm genommen hat, kniefällig um Hilfe. Ismene umklammert schutzflehend einen säulenartigen Altar, von dem sie ein bewaffneter Thebaner hinwegreißt; vgl. unten § *53.**)



9) Herakles und Theseus. Vasenbruchstück aus Pantikapäum (nach *C. R. de St. Petersb.* 1869 *Atl.* Tf. 4, 2).

8. Verbannung, Tod und Bestattung.

47. Über den Tod des Th. gab es verschiedene Sagen (*Paus.* 1, 17, 4); nach der einen blieb auch er ewig in der Unterwelt (*Od.* 11, 631. *Verg. Aen.* 6, 617 f.; vgl. *Hygin* bei *Gell. n. a.* 10, 16 ff. *Propert.* 2, 1, 37. *Polygnots Unterweltsbild* bei *Paus.* 10, 29, 9 vielleicht nach der *Minyas*). *Val. Flacc. Arg.* 2, 192 ff. schildert seine Folterung durch Tisiphone, die ihm abscheuliche Speise und Trank reicht und ihn mit schwarzen Nattern umschlingt. Vgl. o. Bd. 3 Sp. 1782 ff. Abb. 10 u. 14. *Herodor,* der um 420 v. Chr. ein Werk über Herakles schrieb, berichtete nichts von der Befreiung des Theseus durch diesen (*fr.* 34 bei *Müller F. H. G.* 2 S. 37).

Nach der gewöhnlichen Überlieferung hatte dagegen Menestheus während seiner Abwesenheit das Volk von Athen gegen Th. aufgewiegelt, und da er die Dioskuren bei der Rückforderung der Helena unterstützte, wurde er von ihnen als König eingesetzt (o. Bd. 2 Sp. 2792), Demophon und Akamas aber mußten zu Elephenor, dem König der Abanten auf Euboia, fliehen (o. Bd. 1 Sp. 1240). Bei seiner Rückkehr aus der Unterwelt zog Th. zunächst mit einem Heere dem Herakles gegen den in Theben herrschenden Lykos (s. d. nr. 5) zu Hilfe (*Eurip., Herc. fur.* 1163 ff.), oder er sandte den Athener Thrius, den Eponymos des Demos Thria, zu seiner Unterstützung (*Steph. Byz.* s. v. *Θριοῦς*); dann brachte er den in Wahnsinn verfallenen Freund zur Reinigung von seiner Blutschuld mit nach Athen und weihte ihn in die eleusinischen Mysterien ein (*Plut. Th.* 30. 33). Auf dem Bruchstück einer rf. Vase aus Pantikapäum (*C. R. de St. Petersb.* 1869 S. 181, *Atl.* Tf. 4, 2. *Reinach, Rép.* 1 S. 31, 17; s. Abb. 9) steht er in eifrigem Gespräch vor dem sitzenden Herakles (*-κλῆς*). Da beide mit Lorbeer bekränzt sind, dürfte das Bild auf diese Reinigung zu beziehen sein. Die Mysterienweihe sieht auf dem Reliefschmuk einer Marmorurne, die o. Bd. 2 S. 1358 Fig. 8 abgebildet ist, *E. Caëtani Cont. Lovatelli* im *Bull. d. comm. arch. com.* 7, 1879 S. 5 ff., Th. aber ist dabei nicht dargestellt; vgl. *Svoronos, Ἐφ. τ. μνημ. τοῦ Ἐλευσ. μυστ. κύκλου* S. 476 f. — Schließlich übergab er die für ihn selbst in den einzelnen Demen ausgeschiedenen Krongüter mit Ausnahme von vieren dem Herakles aus Dankbarkeit für seine Rückführung aus dem Hades (*Eurip., Herc. fur.* 1322 ff. 1421. *Philoch* b. *Plut. Th.* 35. *Ael. v. h.* 4, 5. *Aristid. or.* 5 S. 58 f., *or.* 38 S. 723 ed. *Dind.*), ein Sagenzug, durch den man offenbar später die Tatsache der weit ausgebreiteteren Verehrung des Herakles als eine Folge der Dankbarkeit des attischen Nationalhelden zu erklären suchte (*H. Dettmer, De Hercule Attico.* Bonn 1869. *v. Wilamowitz-Moellendorff, Eurip. Heraki.* 2 S. 275). Eine andere Deutung bei *Göttling, B. d. sächs. G. d. W.* 6, 1854 S. 15. Nach *Eurip., Herc. fur.* 1386 f. begleitete Th. dann noch den Herakles auf seine Bitte nach Argos, als er den Kerberos zu Eurystheus brachte. Auch schützte er (*Isokr. Hel.* 31. *Diodor.* 4, 57, 6. *Paus.* 1, 32, 5. *Val. Max.* 5, 3, 3) oder Demophon seine Kinder gegen dessen Verfolgung (o. Bd. 1 Sp. 1432).

48. Das von Menestheus aufgewiegelte Volk wollte jetzt dem Theseus nicht mehr wie früher gehorchen, und als er Gewalt brauchte, unterlag er. So sandte er seine Kinder zu Elephenor, sprach zu Gargettos an der Stelle, wo später das Araterion gezeigt wurde (ätiologische Sage), einen Fluch über Athen aus und ging als Verbannter (*Val. Max.* 5, 3, 3) nach Skyros, wo er von seinem Vater oder von seinem Großvater Skyrios (o. Bd. 1 Sp. 145) ererbte Landgüter besaß (*Philoch.* b. *Plut. Th.* 35 und im *Etym. Magn.* s. v. *ἀρατήριον. Diodor.* 4, 62. *Plut., De exil.* 17 S. 607). Nach *Paus.* 1, 17, 6 beabsichtigte er eigentlich nach Kreta zu Deukalion (den er freilich nach anderer Überlieferung getötet haben sollte, o. Bd. 1 Sp. 997) zu gehen, wurde aber durch den Sturm nach Skyros verschlagen. Die spätere demokratische Auffassung ließ ihn die Strafe des Ostrakismos, die er selbst eingeführt haben sollte, erleiden (*Theophr. char.* 26, 6 u. bei *Suid.* s. v. *ἀρχὴ Σκυρία*, sowie bei *Eustath. Hom. Il.* 782, 55. *Suid.* s. v. *Θησείοισιν. Euseb. Chron.* in d. *Ecl. hist.* bei *Cramer, anecd. gr. Paris.* 2 S. 196, 21 f. *G. Synkell. Chron.* p. 172 C S. 325 *Dind.*), und zwar auf Betreiben seines Oheims Lykos (o. Bd. 2 Sp. 2187 f.), der einst von Aigeus sei-

*) Erst während der Drucklegung wird mir eine Deutung dieser Friesreliefs bekannt, die *A. Brückner* in den *Wiener Jahresheften* 13, 1910, S. 50 ff. gegeben hat. Sie stimmt in der Hauptsache mit der hier gebotenen überein, nur betrachtet er die Gestalten der ersten Platte als Totenrichter, trotzdem sich die zweite von ihnen auf eine Keule stützt. Die Gruppe der Wiener Platte erklärt er als die Flucht des Tyndareos aus Sparta, der Helena auf dem Arme trägt, um sie dem (nicht dargestellten) Theseus zu übergeben. Auch verweist er noch auf zwei etr. Spiegel (*Gerhard, Etr. Sp.* 2, 131. 4, 359), auf denen Hermes, bzw. eine Lasa, den beiden festgewachsenen Freunden den Spruch des Totengerichts verkündet.

nes Besitzes beraubt worden war (Bd. 1 Sp. 145. Bd 2 Sp. 2186. *Schol. Aristoph. Plut.* 627; vgl. *Eudoc.* b. *Villoison, anecd.* 1 S. 227), oder aus Furcht wegen des Raubes der Helena (*Tzetz. z. Lykophr.* 1324; vgl. *Diodor.* 4, 63), oder weil er durch seinen Fluch den Tod des Hippolytos veranlaßt hatte (*Philostr. heroic.* 19, 3 S. 731; vgl. *Athen.* 13, 10 S. 560c). In Athen sollte er dreißig Jahre geherrscht haben (*Euseb. excerpt. chron.* bei *Cramer, anecd. gr. Paris.* 2 S. 138, 13. *Ecl. hist. ebenda* S. 196, 20).

49. Als Theseus vom König Lykomedes seinen Besitz zurückforderte, führte ihn dieser aus Furcht für seine Herrschaft (*Aristot. Ath. pol. frg.* 4) auf einen Felsen, angeblich um ihm seine Güter zu zeigen, stieß ihn aber plötzlich hinab, so daß er starb (*Heraclid. Lemb.* 1, 2 bei *Müller F. H. G.* 2, 208. *Paus.* 1, 17, 6. *Schol.* zu *Aristoph. Plut.* 627). Nach andern kam er in ähnlicher Weise infolge eines zufälligen Fehltritts um (*Plut. Th.* 35; vgl. *Cim.* 8. *Lycophr. Alex.* 1324ff. u. *Tzetz.* dazu), oder er sollte der Gattin des Lykomedes nachgestellt haben (*Lykophr.* bei *Eustath. Hom. Il.* S. 782, 54. *Suid.* s. v. *ἀρχὴ Σκυρία*). *Usener, Göttern.* S. 200f. erklärt die Tötung des Theseus durch Lykomedes als Gegenstück zu der Vertreibung des Lykos, der letzterem nahe stehe, durch Aigeus (s. o. Lykos nr. 6 u. unten § *82*). *O. Wulff, Zur Theseussage* S. 174, nimmt an, daß die Insel Skyros überhaupt nur infolge eines Ausspruchs des delphischen Orakels, nicht aber wegen eines dort bestehenden Heroenkults als Begräbnisplatz des Theseus gegolten habe.*)

Nachdem man nämlich in der Schlacht bei Marathon Theseus aus der Erde aufsteigen und auf seiten der Griechen kämpfen gesehen zu haben glaubte (*Plut. Th.* 35. *Paus.* 1, 15, 3), wurden nach einem im Jahre 476/75 v. Chr. eingeholten, delphischen Orakel (*Aristot.* b. *Schol. Vat. Eurip. Hipp.* 11. *Plut. Th.* 36. *Heraclides Ponticus* 1, 2 bei *Müller F. H. G.* 2, 208; vgl. *Paus.* 3, 3, 7) seine Gebeine auf der eben damals eroberten Insel Skyros (*v. Wilamowitz-Moellendorff, Aristot. u. Athen* 1 S. 146. *Robert, Marathonschl.* S. 52. *Ed. Meyer, Geschichte des Altertums* 3 S. 493 f. *Busolt, Gr. Gesch.* 3 S. 103 Anm. u. S. 106) aufgefunden und von Kimon (*Corn. Nep. Cim.* 2. *Diodor.* 4, 62, 4) kurz vor der Feier der Dionysien mit großem Gepränge nach Athen übergeführt (nicht erst im Jahre 468 v. Chr., wie man fälschlich aus *Plut. Cim.* 8 geschlossen hat). Hier setzte man sie in dem umfangreichen neben dem Gymnasion des Ptolemaios (*Plut. Th.* 36) nahe der Burg (*Aristot. Ath. pol.* 15) gelegenen alten Theseustemenos, in welchem inzwischen, vielleicht schon 474 v. Chr., der von den Persern zerstörte Tempel neu aufgebaut worden war, bei (*53*), wie man ja auch sonst den Heros *οἰκιστής* auf dem Markte zu begraben pflegte (o. Bd. 1 Sp. 2491).**)

*) Über den Zusammenhang von *σκίρος σκῦρον*, Skiron und Skyros mit dem Sprung vom „Weißen Felsen" handelt *Töpffer, Att. Geneal.* S. 274 und *O. Gruppe, Arch. f. Relig.* 15, 1912 S. 367ff., sowie *Waser* und *Heeg* o. Bd. 4 Sp. 1008 u. 1015.

**) *Fr. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum* S. 198 ff. versucht die Überführung der Theseusreliquien als Legende zu erweisen. Er vermag aber die Angabe des *Aristoteles* nicht zu entkräften.

Nach späterer Auffassung wurde Theseus gleich anderen Heroen unter die Gestirne erhoben, und zwar sah man ihn entweder in dem Engonasin genannten Sternbild, indem man an das mühsame Aufheben des Steins, unter dem Schwert und Schuhe seines Vaters verborgen waren, dachte (*Hegesianax* bei *Hygin. Astron.* 2, 6; vgl. 5), oder man bezog den Ophiuchos (*Theon z. Arat.* 75) auf ihn, welche Sternbilder aber auch dem Herakles gleichgesetzt wurden. Die in der Nähe des Engonasin sichtbare Lyra wurde für diejenige des Theseus erklärt (*Anakreon* b. *Hygin, Astr.* 6). Ebenso betrachtete man das Sternbild der Krone als den Kranz, den er von Amphitrite oder Thetis erhalten hatte (o. *20*). Bei *Lukian* (*hist. ver.* 2, 19. 22f.) erscheint Th. auf der Insel der Seligen, wo er neben Achilleus an der Spitze der Heroen gegen die Bösewichter kämpft.

9. Einreihung in fremde Sagen.

50. Das Bestreben, den attischen Nationalheros nicht durch den Ruhm des dorischen Herakles überstrahlen zu lassen, hat bewirkt, daß in späterer Zeit Theseus auch zu einigen alten Mythen in Beziehung gebracht wurde, denen er ursprünglich durchaus fremd war. Die Sprichworte *οὐκ ἄνευ γε Θησέως* (*Zenob. prov.* 5, 33. *Plut. Th* 29. *Suid.* s. v. *Eustath. Hom. Il.* 1129, 54) u. *ἄλλος οὗτος Ἡρακλῆς* (*Plut. Th.* 29. *Suid.* s. v. *Pausan.* bei *Eustath. Hom. Il.* S. 589, 42ff. *Gaisford, Paroem. gr.* 1 S. 6. *Cod. Bodl.* 46. *Ptol. Heph.* b. *Phot. bibl.* p. 151a 37) und die Bezeichnung beider Heroen als *ἑταῖροι* (*Menander de epideict.* 625 b. *Walz, Rh. gr.* 9 S. 259) bringen die gleiche Absicht zum Ausdruck. Über des Th. Verhältnis zum homerischen Heldenkreis ist noch unten § *71* zu handeln; jedenfalls aber wurde er in die Sage der Argonauten, der kalydonischen Eberjagd und in den Zug der Sieben gegen Theben erst spät eingeschoben (vgl. *Plut. Th.* 29).

Als Teilnehmer am Argonautenzug tritt er auf bei *Apollod. bibl.* 1, 9, 16, 8. *Hygin. f.* 14 S. 46 *Schm. Stat. Theb.* 5, 432. *Achill.* 1, 157; vgl. o. Bd. 1 Sp. 533. Auf einem Mißverständnis beruht wahrscheinlich die Angabe zweier *Aristophanesscholiasten*, daß Theseus den Herakles zur Teilnahme veranlaßt habe (*Cod. Paris. Q* bei *Duebner* S. 607 und *Cod. Bodl. Dorvill.* 10, 1. 3, 13; vgl. *G. Türk, De Hyla, Breslauer philol. Abh.* 7, 4 S. 13f.).

Unter den Jägern des kalydonischen Ebers wird Theseus angeführt bei *Apollod. bibl.* 1, 8, 2, 4. *Ovid. met.* 8, 302. 404. *Hygin. f.* 173. *Paus.* 8, 45, 6. *Zenob.* 5, 33 und ebenso bei *Suid. Paroem. gr.* ed. *Gaisford* 1 S. 88. *C. Bodl.* 731. Die Darstellungen der Jagd, auf denen Theseus erkennbar ist, sind o. Bd. 2 Sp. 2612ff. behandelt; vgl. auch *Hitzig u. Blümner* z. *Paus.* 8, 45, 6 Bd. 3 S. 286. Er wird dabei meist durch die Keule und das umgehängte Schwert bezeichnet. Auch bei dem Tode des Meleagros ist er zugegen (o. Bd. 2 Sp. 2620. Bd. 3 Sp. 759).

Neben Tydeus, Aktaion und Kastor inschriftlich bezeugt erscheint Theseus mit pileus, Chlamys und Lagobolon bei einer Hasenjagd auf einer rf. Vase (*Millin, Peint. d. vases ant.* 1 Tf. 11. *Müller-Wieseler, Denkm.* 1 Tf. 46, 212); vgl. die Jagdszenen bei *Tischbein, Coll. of engr.* 4, 60 bei *Reinach, Rép.* 2 S. 333, 3, sowie *Xenoph. Kyneg.* 1, 2. 10 u. *Klein, Gesch. d. gr. K.* 1 S. 53. Auf der Rückkehr von der Eberjagd nach Athen kehrte Theseus beim Flußgott Acheloos ein (*Ovid. met.* 8, 546 ff. 726).

51. Durch die attischen Tragiker, zuerst durch *Aeschylos* in seinen *Phoenissen*, wird Theseus mit der thebanischen Sage in Verbindung gebracht. Als König von Attika gewährt er dem aus Theben verstoßenen Oidipus (o. Bd. 3 Sp. 734 f.) eine Ruhestatt im Kolonos Hippios und schützt ihn und seine Töchter gegen Kreon, der ihn gewaltsam zurückführen will (*Welcker, Aesch. Tril.*[1] S. 367. 371; vgl. das Wiener Relief o. § *46*). Er schaut allein das wunderbare Ende des Oidipus, läßt ihn bestatten (vgl. *Dion. Hal.* 5, 17) und seine nach dem Tode des Vaters schutzlosen Töchter Antigone und Ismene nach Theben geleiten (*Sophokl. Oed. Kol.* 631 ff. 898 ff.).

10) Theseus, von Sosippos angebetet. Attisches Relief in Paris (nach *Clarac* Tf. 250 A).

Nach dem unglücklichen Ausgang des Zugs der Sieben gegen Theben verhalf Theseus dem Adrastos durch Besiegung und Tötung des Kreon zur Bestattung seiner Genossen (o. Bd. 1 Sp. 80; Bd. 2 Sp. 1416 u. *Isokr. Helen.* 15, 31; vgl. *Paneg.* 15, 55. *Ovid. heroid.* 2, 71. *Dion. Hal. ant.* 5, 17 S. 885. *Val. Max.* 5, 33. *Stat. Theb.* 12, 546 ff.). Auf diesem Kriegszug führte Phorbas seine Reiterei (*Eurip. Suppl.* 680). Nach *Aeschyl. u. Philoch.* bei *Plut. Th.* 29 veranlaßte Th. dagegen die Bestattung der Gefallenen durch Abschluß eines Vertrags.

Auch den vertriebener Admetos und dessen Familie nahm Theseus in Athen auf (o. Bd. 1 Sp. 69; vgl. aber die abweichende Lesart im *frg.* 9 des *Phanodemos* bei *Müller F. H. G.* 1 S. 367).

Auf einem die Bildung des Theseus als attischer Ephebe verspottenden Witze des Komikers *Lynkeus von Samos* beruht dessen erotische Beziehung zu Tlepolemos (*Athen.* 7, 44 S. 295 a, b). Der unzuverlässige *Ptol. Hephaestio* bei *Phot. bibl.* S. 147 b 21 berichtet endlich noch, Theseus habe den Liebling des Herakles Abderos getötet, als er ihm den Tod des Helden meldete, was sich als Nachahmung der Lichassage kennzeichnet.

II. Theseusverehrung und deren räumliche Verbreitung.

52. Die Behauptung, daß die Athener dem Th. göttergleiche Ehren erwiesen (*τιμαῖς ἰσοθέοις ἐτίμησαν Diodor.* 4, 62; vgl. *Schol. Aristoph. Plut.* 627. *Tertull. ad nat.* 2, 14), will offenbar nur seine hohe Verehrung als Heros zum Ausdruck bringen; da er jedoch sowohl einen eignen Priester (*ἱερεὺς Θησέως C. I. A.* 2, 1205. 3, 295), als auch besondere *ἱεροποιοί C. I. A.* 2, 741 *frg.* c und d. 1180) hatte und die ihm geschlachteten Tiere größtenteils gegessen wurden, so opferte man ihm jedenfalls wirklich ebenso wie dem Herakles *ὡς θεῷ* (*Stengel* bei *I. v. Müller, Handb.* 5, 3 S. 98), obwohl sich freilich auch sonst nicht selten Beispiele für den Brauch finden, daß man das Fleisch von Heroenopfern genoß (o. Bd. 1 Sp. 2506; vgl. *A. Thomsen* im *Arch. f. Religionsw.* 12, 1909 S. 483 f.). Ein dem Th. von seinem Priester Apollonides errichteter kleiner runder Altar, der auf der Akropolis ausgegraben worden ist (*C. I. A.* 2, 1250), hat hierfür keine Beweiskraft; die niedrige *ἐσχάρα* der einzigen sicher auf seinen Kult bezüglichen Darstellung (o. Bd. 1 Sp. 2499 f. u. hier Abb. 10) kennzeichnet ihn aber entschieden als Heros. Er stützte sich auf seine Keule, die in Bemalung angegeben war.

Vielleicht darf man auch das attische, dem 5. Jahrh. v. Chr. entstammende Heroenopferrelief in der Marciana zu Venedig (*Valentinelli, Marmi scolp. d. Marc.* Tf. 40. *Reinach, Rép. de rel.* 3, 430, 2. *Dütschke, Ant. Bildw. in*

Oberit. 5, 264) mit *Conze, Arch. Zeit.* 30, 1872 S. 88, *Friederichs-Wolters, Die Gipsabg. ant. Bildw.* nr. 1134, u. *Rouse, Greek votive offerings* S. 32, 7, wegen der dem Heros im Nacken hängenden Mütze (vgl. Abb. 10), der zudem statt der Löwenhaut eine Chlamys trägt, eher für Th. als für Herakles in Anspruch nehmen. Er steht vor einem von Bäumen umgebenen dorischen Tempelchen, die Linke auf eine Keule gestützt, und faßt mit der R. das Horn des Opferstiers, den drei kleiner gebildete Menschen anbetend heranführen.

Falls in dem Jüngling (ohne Kopf) auf den beiden neuattischen Reliefs am Hyposkenion des Dionysostheaters zu Athen (*Brunn-Bruckmann, Denkm.* Tf. 15; *Reinach, Rép. de reliefs* 1, 45) mit *Preuner* (o. Bd. 1 Sp. 2650) wirklich Th. zu erkennen ist, dürfte er nur als Vertreter von Athen zu betrachten sein, trotzdem er zwischen zwei Göttinnen (Eirene? u. Hestia?) steht. Dieselbe Bedeutung hat er auf einem angeblich ebenda gefundenen Bruchstück (*Schöne, Gr. Rel.* Tf. 27, 113), auf dem er nackt mit der Keule in der L., sonst aber in ähnlicher Art wie auf der Athenametope des Athenerschatzhauses zu Delphi (unten § *61*) gebildet, der Athena die Hand reicht.

53. Das vor der Überführung der Gebeine des Th. nach Athen neu errichtete Hauptheiligtum (o. *49*) erhob sich sicherlich auf den Trümmern der durch die Perser zerstörten Theseuskapelle, die bereits zur Zeit des Peisistratos von einem umfangreichen *τέμενος* umgeben war, so daß der Raum als Musterungsplatz verwandt werden konnte (*Aristot. Ath. pol.* 15; vgl. *Thukyd.* 6, 61, 2. *C. I. A.* 2, 446, 13 ff.). Es lag auf der Südostseite des Kerameikos bei dem Gymnasion des Ptolemaios (*Plut. Th.* 36. *Kim.* 8. *Paus.* 1, 17, 2), dem *Λεωκόριον* gegenüber (*Heges.* bei *Strabo* 9, 1, 16 f. S. 396), in der Nähe des Heiligtums des *ἥρως ἰατρός* (*Demosth.* 18, 129. 19, 249. *Apollon. de Aeschin. orat.* S. 401, 21 = S. 13 R; vgl. *C. I. A.* 2, 403 f. *Milchhöfer, Athen,* bei *Baumeister, Denkm.* 1 S. 169 f. *Weizsäcker* bei *Fleckeisen, N. Jahrb.* 135, 1887 S. 612. Rekonstruktion der Agora von Athen nach *W. Judeich* in *Hitzig u. Blümners Paus.* 1, 1 Tf. 5). Auch Ratssitzungen wurden in diesem Theseion abgehalten (*C. I. A.* 2, 481, 4) und Verwaltungsämter durch die Thesmotheten verlost (*Aristot. Ath. pol.* 62. *Aeschin.* 3, 4, 13 und *Schol.*); regelmäßig aber diente es, jedenfalls in Rücksicht auf den von Th. den Hilfsbedürftigen gewährten Schutz, als Asyl für Verfolgte (*Diodor.* 4, 62. *Philoch.* im *Etym. magn.* s. v. *Θήσειον*; vgl. *Aristoph. ebenda* s. v. *Θησειότριψ* und *equit.* 1312), später besonders für Leute niederen Standes und Sklaven (*Plut. Th.* 35 f.; vgl. *Schol. Aristoph. Plut.* 627, wo aber die Zeiten vermischt sind. *Hesych. u. Phot.* s. v. *Θησεῖον. Bekker, Anekd. gr.* 1, 264, 21), und zwar scheinen letztere daselbst so lange Schutz gefunden zu haben, bis sie an einen anderen Herrn verkauft waren (*Aristoph.* bei *Pollux.* 7, 13). Hier wurde der in Inschriften (*C. I. A.* 1, 203, 3. 210, 11. 215, 7. 273 e 11) erwähnte Schatz des Th. aufbewahrt, aus dem zwischen 426 und 421 v. Chr. seitens des Staates eine Geldsumme entliehen wurde (*C. I. A.* 1, 273 e 11).

Außerdem gab es noch drei andere Theseusheiligtümer (*Philoch.* bei *Plut. Th.* 35; vgl. *Eurip. Herc. fur.* 1325), die außerhalb der eigentlichen Stadt gelegen haben müssen, da *Thuk.* 6, 61 dasjenige in der Stadt (*ἐν Θησείῳ τῷ ἐν πόλει*) ausdrücklich den übrigen gegenüberstellt. Der *Schol.* zu *Aeschin.* 3, 13 unterscheidet dagegen nur zwei Theseia, eines in und eines außerhalb der Stadt. Zwei befanden sich zwischen den langen Mauern, da in einer Inschrift römischer Zeit über Herstellung von Heiligtümern, Plätzen u. dgl. (*Ἐφημ. ἀρχ.* 1884 S. 169 f. Z. 48) *παρὰ τὰ μακρὰ τίχη Ἀθηνᾶς Πολιάδος· τέμενος Ἀγαθῆς Τύχης· τεμένη Θησέως τέμενος* . . . aufgeführt werden. Das eine von ihnen, das wahrscheinlich weiter nach der Stadt zu lag, diente den innerhalb der langen Mauern Wohnenden als militärischer Sammelplatz, während die Bewohner des Peiraieus auf dem Hippodamischen Markt zusammen kamen (*Andokid.* 1, 45), das andere gehörte zum Peiraieus und war mit vielen Bäumen bestanden (*C. I. Gr.* 1, 103 = *C. I. A.* 2, 1059, 2). Das letztere ist sicherlich mit Recht von *Milchhöfer* in dem neuerdings aufgefundenen, o. Bd. 1 Sp. 2493 beschriebenen Heroentemenos wiedererkannt worden (vgl. *Curtius, Die Stadtgesch. v. Athen* S. 190. *Milchhöfer, Karten v. Attika* 1, 37 ff. 2, 12), nur werden dort die beiden *τεμένη* nicht voneinander getrennt.

Das vierte Theseusheiligtum lag am Kolonos Hippios, nahe einem Altar des Poseidon Hippios, an der Stelle, wo nach attischer Lokalsage Th. und Peirithoos in die Unterwelt hinabgestiegen sein sollten; beide wurden hier zusammen und neben ihnen, vielleicht im gleichen Heroon, auch noch Oidipus und Adrastos verehrt (*Paus.* 1, 30, 4; vgl. *Soph. Oed. Col.* 57. 1599 u. *Schol. Schol. z. Aristoph. equit.* 785, o. Bd. 3 Sp. 736. 1769). Die o. § *46* besprochenen die Hauptabenteuer des Th. und Peirithoos schildernden Reliefs aus parischem Marmor, Originalwerke des 5. Jahrh. v. Chr., die zu einem Fries gehört haben (*R. v. Schneider, Arch. Jahrb.* 18, 1903 S. 91 ff.), können bei ihrer Höhe von 0,46 m sehr wohl einem kleinen ionischen Tempel von der Größe des Niketempels am Burgaufgang entstammen, und es dürfte die Vermutung gestattet sein, daß sie aus den Trümmern dieses Heroons nach Venedig entführt worden sind. Vgl. dagegen *Studniczka* o. § *46*, der dieses Tempelchen an den Ilissos verlegt; dann würde das Theseusheiligtum zwischen den langen Mauern in Betracht kommen.

Wahrscheinlich hatte Th. auch noch unter dem Namen *Στεφανηφόρος ἥρως* (o. § *43*) neben der städtischen Münze ein Heroon (*Antiph.* bei *Harpokr.* u. *Suid.* s. v. *Hesych.* s. v. *στεφανοφορέοντα. Bekker, Anekdot. gr.* 1, 311, 18), das eben wegen dieser Bezeichnung später nicht unter seine Krongüter (§ *47*) gerechnet wurde. Über das sog. Theseion wird unten § *64* gesprochen.

54. Alle auf Th. bezüglichen Kulthandlungen sind als dem Stammheros (*Dio Chrys. or.* 69 S. 234, 21 *Dind.*) erwiesene Ehrungen und

Totenopfer aufzufassen, doch brachte man ihn, wie oben § *19* u. *40* f. bereits erwähnt worden ist, später mit verschiedenen Festen und Bräuchen in der Art in Zusammenhang, daß man sie durch ihn bei seinem Kretazug einsetzen ließ. So wurde er zum Stifter der Delphinien, Kybernesien, Aphrodisien, Pyanopsien und Oschophorien.

Mit dem Erntefeste der Pyanopsien waren jedenfalls seit alter Zeit die Epitaphien, eine Totenfeier, verknüpft, die später in Inschriften neben den Theseen erscheinen (*Dittenberger, Syll.* 347. *Mommsen, Feste der Stadt Athen* S. 278 ff.). Seit der Überführung der Gebeine des Th. nach Athen wurden sie bei dessen Grabmal und Tempel am 8. Pyanopsion, dem Tage seiner Rückkehr aus Kreta (*Plut. Th.* 36), begangen, und ihm selbst brachte man dabei Totenspenden und Kränze dar (*Schol. Aristoph. Ach.* 961. *Suid. u. Phot. lex.* s. v. περιαγειρόμενοι; vgl. *Suid.* s. v. στόρνησι), nachdem bereits am 7. sein Lehrer im Ringkampf Konnidas, sein Vater Aigeus und die Amazonen Totenopfer erhalten hatten. Das Theseusfest feierte man mit einem Festzug, Opfern, einem Fackellauf sowie mit gymnischen und hippischen Agonen, wobei ursprünglich alle Kosten aus Staatsmitteln, später von einzelnen reichen durchs Volk gewählten Agonotheten bestritten wurden (*C. I. A.* 2, 444 ff. 4 *Sppl.* 2, 446 b). An das Theseusopfer schloß sich als sein περίδειπνον der große Festschmaus an, bei welchem man das ganze Volk bewirtete. Den Wettkämpfen gingen Paraden voraus, die mit Fackelrennen zu Fuß und zu Roß am Abend endigten. Der gymnische Agon selbst zerfiel in Dolichos, Stadion, Diaulos, Pale, Pygme, Pankration, Hoplites und die Hoplomachie mit kleinem Rundschild und Speer oder mit großem Langschild und Schwert, der sich endlich der Speerwurf zu Fuß anschloß. Daran beteiligten sich besonders Knaben verschiedener Altersklassen und Jünglinge, es werden aber auch Männer unter den Siegern genannt. Da Euripides als Knabe bei solchem Agon gesiegt hat (*Gell. n. a.* 15, 20, 3), dürfte er gleich bei Einführung des Theseusfestes mit eingesetzt worden sein. Nachträglich hinzugefügt ist dagegen vielleicht der Reiterwettkampf des 11. Pyanopsion, da bei ihm keine feste Ordnung hervortritt, obwohl man in Rücksicht auf ihn Th. Stifter der πολεμιστήρια nannte (*Schol. Aristoph. nub.* 28. *Hesych.* s. v. ἱππόδρομία). Erwähnt werden Wettkämpfe mit Rennpferden, Offiziersreiten und Wettritte gemeiner Soldaten, einmal ein Wagenrennen, wie ja Th. auch als Erfinder des Kriegswagens galt (*Schol. Aristoph. nub.* 28). Den Schluß bildete ein Wurfspießschleudern vom Pferde (nach *Mommsen, Feste d. Stadt Athen im Altert.* S. 288 f., wo alle Nachweise aufgeführt sind; vgl. *E. Pfuhl, De Atheniensium pompis sacris* S. 52 ff.).

In späterer Zeit fanden an den Theseen außerdem rednerische und dichterische Wettkämpfe (ἐγκώμιον und ποίημα) statt, bei denen jedenfalls Lobreden und Lobgedichte auf Th. vorgetragen wurden (*C. I. A.* 3, 1, 52. 1147. *I. G. S.* 1, 2727; vgl. *Xenoph. conviv.* 8, 31. *Maaß, Orpheus* S. 122); das zweite Theseuslied des *Bakchylides* dürfte für diesen Zweck geschaffen worden sein, und vielleicht ist die Bearbeitung eines solchen auch bei *Ovid, met.* 7, 431 ff. erhalten.

55. Da Th. als Begründer des athenischen Gesamtstaats galt, hat man ihm die Stiftung der hierauf bezüglichen Feste, der Synoikia und Panathenaia, zugeschrieben.

Die Συνοίκια (*Thuk.* 2, 15. *Charax Perg.* bei *Steph. Byz.* s. v. Ἀθῆναι; συνοικέσια, v. l. συνοίκεια *Schol. Aristoph. pax* 1019 f. = 1017 f.; μετοίκια *Plut. Thes* 24) wurden am 16. Hekatombaion der Athene (*Thuk.* 2, 15) mit Opfern, unter denen auch ein ursprünglich unblutiges der Eirene (*Schol. Arist.* a. a. O.; vgl. *Mommsen, Feste d. St. Athen* S. 38 ff. *Busolt, Gr. Gesch.* 1 S. 385 f.) genannt wird, gefeiert, eine besondere Verehrung des Theseus scheint aber dabei nicht stattgehabt zu haben. Später wird der Eirene eine Menge Vieh geschlachtet (*C. I. A.* 2, 2 S. 102 f. nr. 741 a—d). Wohl nur infolge einer Verwechselung mit den Metoikia hat man angenommen, Theseus habe auch die Metageitnia eingesetzt (*Schömann, Gr. Altert.* 2 S. 432. *Mommsen, Feste* S. 36. *Preller-Robert, Gr. M.* 1 S. 211, 2).

Das ursprünglich jedenfalls nur von der Phylę Athenais der Athene am drittletzten Hekatombaion begangene Erntedankfest wurde vielleicht bereits bei Bildung des Gesamtstaats, wahrscheinlich aber erst kurz vor der Herrschaft des Peisistratos (566 v. Chr.), zum gemeinsamen Hauptfest, den Panathenäen, erhoben, doch hat man auch diese Änderung dem Nationalhelden Th. zugeschrieben (*Plut. Thes.* 24. *Paus.* 8, 2, 1; vgl. *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1⁴ S. 211, 2. *E. Meyer, G. d. A.* 2, 222 S. 339. *E. Pfuhl, De Atheniensium pompis sacris* S. 29). Aus Mißverständnis redete man dann von einer doppelten Stiftung (*Schol. Plat. Parmen.* S. 127 A und danach *Suid. u. Phot.* s. v. Παναθήναια. *Apostol.* 14, 6). Jedenfalls hatte Theseus bei deren Feier keine hervorragende Bedeutung. — Auf eine Beziehung desselben zu den Eleusinischen Reinigungen und Weihungen schließt aus der o. § *47* behandelten Weihung des Herakles durch ihn *Svoronos, Μνημ. τοῦ Ἐλευσ. μυστ. κύπλον* S. 476 f.; vgl. S. 386. 395. Endlich war dem Th. wie seinem Vater Poseidon der achte Tag jedes Monats als ὀγδοατον geweiht (*Plut. Thes.* 36. *Schol. Aristoph. Plut.* 1127, vgl. 627 f. *Hesych.* s. v. Ὀγδόδιον, was von *Roscher* im *Arch. f. Religionsw.* 6, 1903, 1 S. 62 ff. richtig gestellt worden ist), womit seine Ankunft in Athen am 8. Hekatombaion und seine Rückkehr aus Kreta am 8. Pyanopsion zusammenhängt (*Plut. Th.* 12. 36).

In Rücksicht auf wirkliche Theseusverehrung außerhalb Attikas erfahren wir nur, daß man ihm in dem Poseidontempel auf dem Vorgebirge Rhion in Ätolien am Korinthischen Meerbusen mit seinem göttlichen Vater zusammen für Seesiege geopfert hat (*Paus.* 10, 11, 6), doch ist das jedenfalls nur als eine Ehrung ihres Nationalhelden durch Athener aufzufassen. Über die Gründung von Brundusium ist oben § *40* und über des Th. Beziehung zu Smyrna unten § *76* gehandelt. *G. Kirchner, Attica et*

Peloponnesiaca, Greifsw. 1890, S. 60ff. und *S. Wide, Lak. Kulte,* Leipzig 1893, S. 88, suchen Theseusverehrung auch in Lakonien nachzuweisen. Zuzugeben ist ein Zusammenhang des spartanischen Heros Aigeus, des Sohnes des Oiolykos (o. Bd. 1 Sp. 146f. 3 Sp. 802), mit dem Vater des Theseus, da ebenso wie bei diesem von Kinderlosigkeit der Nachkommen des Oiolykos berichtet wird (*Herodot.* 4, 149); auf Theseuskult in Sparta ist daraus aber nicht zu schließen. Ebensowenig ergibt sich solcher für Tegea aus den beim Raube der Helena erwähnten Nebenumständen, wie *Kirchner* S. 62ff. annimmt, obwohl Th. dort in der Giebelgruppe des Athenatempels als Vorkämpfer bei der Kalydonischen Eberjagd erschien (*Paus.* 8, 45, 6).

Dagegen wurden Theseusstatuen, weil er als Erfinder der Ringkunst galt (*3*), neben solchen des Hermes und Herakles in manchen Gymnasien aufgestellt, wie dies insbesondere für Messene bezeugt ist (*Paus.* 4, 32, 1).

III. Entwicklung der Theseusdarstellung.

56. Da bereits im ersten, alle Überlieferung zusammenfassenden Teile zur Ergänzung der literarischen Quellen die den Theseusmythos behandelnden Kunstwerke aufgeführt sind, wird hier nur eine Übersicht über die Entwicklung der Theseusdarstellungen bis zur Ausbildung feststehender Typen geboten.

Ganz unbestimmbar ist das Alter der Einzelstatue, die *Pausanias* (4, 32, 1) neben ähnlichen Bildern des Hermes und Herakles im Gymnasion von Messene sah und als ägyptisch bezeichnet. Während hierbei *Stephani* (*Th. u. Min.* S. 41) an ein hocharchaisches Holzbild dachte, erklären es *Hitzig u. Blümner* z. d. St. als Werk eines alexandrinischen Künstlers. Dagegen erscheint die Beziehung auf Th. sehr zweifelhaft bei einer hochaltertümlichen, jedenfalls als Stütze eines Dreifußhenkels, vielleicht mit einem Minotauros zusammen, verwandten Kleinbronze aus Olympia (*C. Purgold* in den *Ann. d. Inst.* 57, 1885 S. 167ff. Tf. B). Die scheinbar zugehörige Minotaurosfigur stammt aus Kreta und befindet sich jetzt im Louvre (*Longpérier, Bronzes a. d. L.* 430. *Catal. Campana* 2, 4, 2 Tf. B 1).

Dem 7. Jahrh. v. Chr. gehören die ältesten Darstellungen des Minotauroskampfs vorathenischer Entwicklung (o. § *25*) sowie das vielleicht auf die Einschiffung der Ariadne bezügliche attische Vasenbild (o. § *37*) an, dem 6. der Reigen am Kypseloskasten und auf der attischen Klitias-Françoisvase (o. § *36*), an der er auch im Kentaurenkampf erscheint (o. Bd. 3 Sp. 1772). Am amykläischen Thron war außer dem Minotauroskampf die Entführung der Helena durch Th. und Peirithoos (*Paus.* 3, 18, 15), vielleicht auch Th. mit dem Chor der geretteten Minotaurosopfer (o. § *36*) abgebildet.

Auf sf. Vasen begegnet der Minotauroskampf sehr häufig (o. § *27*), selten der Stierkampf (o. § *13*) und einmal der Raub der Antiope (o. Bd. 1 Sp. 383. München nr. 7).

Ein im Perserschutt gefundener sf. Skyphos, dessen Stil aber der streng rf. Malerei durchaus gleichzeitig ist (*Graef, Die ant. Vas. v. d. Akrop. zu Athen* 2 Tf. 73, 1280) zeigt auf der Vorderseite den siegreichen Th. vor dem Labyrinth von Athena begrüßt (*35*); auf der Rückseite erscheint die Bestrafung von Skiron (s. d.) im 1. Typus und diejenige des Sinis (o. Bd. 4, 931) ganz wie auf den älteren rf. Schalen (*59*). Auf zwei ähnlichen Bruchstücken (*ebenda* 2 Tf. 76, 1314a, b) steht Th. vor dem Labyrinth im Begriff hineinzugehen; hinter ihm sind die Reste zweier Frauengestalten sichtbar. Sehr zweifelhaft ist die Deutung auf das Skironabenteuer bei dem Innenbild eines Tellers aus Athen (*Walters, Cat. des Brit. Mus.* B 80); wohl aber muß die rohe Zeichnung eines Gefäßes in Petersburg (nr. 116. *Stephani, C. R.* 1866 S. 155. *Reinach, rép.* 1, 55, 6) mit *Klein, Euphr.*[2] S. 198 als Prokrustes erklärt werden (o. Bd. 4, 1011).

Auf einer Lekythos aus Vari sieht *Heydemann* (*Gr. Vasenb.* S. 8 Anm. 3 h) neben dem Minotauroskampf Thes. u. Periphetes (?) oder nochmals Minotauros, doch dürfte auch hier eher an Prokrustes zu denken sein. Vgl. Kerkyon? bei *Gerhard, A. V.* 3 S. 37 Anm. 28, u. Periphetes? bei *Urlichs, Verz. d. a. S. d. Univ. Würzburg* 3, 81. Endlich erscheint auf einer Amphora zu Madrid (*Leroux, Vases grecs et italo-gr.* nr. 77) als Gegenstück zu dem Kampf des bärtigen Herakles mit dem erymanth. Eber der Kampf eines unbärtigen nackten Jünglings mit einem Wildschwein. Da aber Köcher und Keule daneben sichtbar sind, bleibt die Deutung auf Theseus unsicher.

Diese wenigen Ausnahmen beweisen nicht das Auftreten der isthmischen Kämpfe des Th. bereits in der Zeit des schwarzfigurigen Vasenstils, sondern nur, daß dieser hie und da auch in späterer Zeit vereinzelt benutzt worden ist (vgl. *W. Klein, Gesch. d. griech. Kunst* 1 S. 289). In diesem Stil hat sich eine eigentlich typische Darstellung des Th. noch nicht entwickelt; weder im Körperbau, noch in Tracht und Bewaffnung unterscheidet er sich von andern Heroen (o. § *27*).

57. Mit dem Aufblühen der rotfigurigen Vasenmalerei, das in die Zeit des Peisistratos

11) Heldentaten des Theseus, Schale des Euphronios (nach *Wiener Vorlegebl.* 5, 1).

und seiner Söhne (*Studniczka* im *Arch. Jahrb.* 2, 1887 S. 165. *Michaelis, Die arch. Entdeck. d. neunzehnten Jahrh.* S. 278) zu setzen ist, treten plötzlich kyklische Darstellungen von acht Theseuskämpfen auf, und erst im Anschluß an diese werden dann auch Einzelbilder gleicher Art nachweisbar. Die meisten der in Betracht kommenden Schalen sind bereits im vorhergehenden angeführt*): 1. Schale des Kachrylion (*28a*) mit Sinis, Minot., Prokrustes, Skiron, Kerkyon, Stier. Innen: Eros; s. *59*, Abb. 13.

2. Des Euphronios aus Caere im Louvre (*22c*) mit Skiron, Prokrustes, Kerk., Stier; s. Abb. 11. Innen: Th. auf d. Meeresgrunde, s. o. *22*, Abb. 4.

3. Des Duris (*28d*) mit Skiron, Kerkyon, Sau, Sinis. Innen: Minot.; s. o. Bd. 4, 929 Abb.

4. Aus Vulci (*14* u. *28m*) mit Prokr., Kerk.,

*) Aufzählung nach *E. Sarnow, D. cykl. Darst. a. d. Theseussage* S. 3 ff., die Bezeichnung nach *Milani, Mus. Ital.* 3 S. 235 f. — Vgl. o. *Skiron*, Bd. 4 Sp. 1011 f.

12a) Theseus und Kerkyon, Innenbild von 12b.

12b) Theseus mit Minotauros, Stier, Sinis, Skiron, Prokrustes, Sau; anwesend Athena. Schale in der Pariser Nationalbibliothek (nach *Journ. of hell. stud.* 10, 1889, Tf. 1 f.).

Min. Stier, Sau (obwohl irrtümlich ein Eber gezeichnet ist); s. o. Abb. 2. Innen: Jüngling.

5. Zu Florenz (*28h. Mus. Ital.* 3 Tf. 3 B. *Reinach, Rép.* 2, 529) mit Sinis, Skiron, Prokr., Stier. Innen: Minotauros.

6. Früher bei *Duc de Luynes*, jetzt in der Pariser Nationalbibl. (*151*) mit Min., Stier, Sinis, Skir., Prokr., Sau. Innen: Kerkyon; s. Abb. 12a u. b.

7. Aus Chiusi in Bologna (*28n*) m. Kerk., Prokr., Stier, Skiron. Innen: Min. Von *I. D. Beazley* im *Journ. of Hell. stud.* 30, 1910 S. 44 u. 63 werden die Schalen nr. 6 u. 7 sowie unten nr. 17 u. 20 dem Kleophrades, einem Schüler des Euthymides, zugeschrieben.

8. In München (*28o*) mit Min., Prokr., Skir., Periphetes. Innen: Bakchantin.

9. Des Aison (*29w*) mit Skiron, Sau, Sinis, Stier, Prokr., Kerk. Innen: Minot.

10. Schale *Basseggio* im *Brit. Mus.* (*29t*, Abb. 5) mit Sinis, Stier, Skiron. Prokr., Kerk., Sau. Innen Mitte: Minot., ringsum: Skir., Stier, Sinis, Sau, Kerk., Prokr.

11. Aus Nola (*29u*) mit Prokr., Sau, Sinis, Skiron. Innen Mitte: Minot., ringsum: Skiron, Stier, Prokr., Kerk., Sau, Sinis.

12. Einst in der Sammlung Canino, jetzt verschollen (*p. — De Witte, Not. d'une coll. d. v. p.* Paris 1845, 23 S. 75) mit Stier, Prokr., Sau, Sinis. Innen: Th. und weibliche Gestalt; *Gerhard A. V.* 3 S. 33, 9 vermutet Th. u. Antiope oder Phaidra, doch ist eher wie beim Innenbild der Schale des Kachrylion (*36*, Abb. 6) an Ariadne zu denken.

Je zwei Bilder dieser Reihe zeigen:

13. Im Brit. Mus. E 74, früher 826 (*s*), mit Sinis und Sau.

14. In München nr. 301, abgeb. *O. Jahn, Arch. Zeit.* 23, 1865, S. 23 ff. Tf. 195, mit Sinis u. Skiron; s. unten Abb. 14.

15. Im Mus. civico zu Verona, *M. Lehnerdt, Arch. Zeit.* 43, 1885, S. 115 ff. Tf. 7, 1 (*z*) mit Stier u. Sau.

16. Pelike in Florenz, *Mus. Ital.* 3 Tf. 4. *Reinach, Rép.* 1, 530 (*j*) mit Skiron u. Minot.

17. Pelike, im röm. Kunsthandel gezeichnet, *Gerhard A. V.* 3 S. 34 f. Tf. 159, mit Prokrust. u. Sinis.

18. Krater aus Chiusi, *Noel des Vergers, l'Étrurie* Tf. 14, mit Prokrust. u. Sau.

19. Stamnos im Brit. Mus. E 442, früher 784, mit Stier u. Prokrust.

20. Desgl. *ebenda* E 441, mit Minot. u. Prokrust.; abgeb. *Journ. of Hell. stud.* 30, 1910 Tf. 1 f. und ebenda S. 57 f. von *J. D. Beazley* dem Kleophrades zugesprochen.

21. Schale im Louvre (*salle* G, no. 71) mit Minot. u. Prokrust., dazwischen der Kampf des Herakles mit dem nem. Löwen; abgeb. bei *E. Pottier, Pourquoi Th. fut l'ami d'Hercule* in der *Rev. de l'art ant. et mod.* 9, 1901, S. 9 Fig. 4.

Die einzeln auf Vasenbildern vorkommenden Abenteuer sind meistens unter den Sonderartikeln angeführt*); bei *W. Müller, Die Theseusmetopen vom Theseion zu Athen in ihrem Verhältnis zur Vasenmalerei*, Göttingen 1888, sind sie vollständig verzeichnet.

Abgesehen von diesen kyklischen Bildern erscheint Th. auf rf. Vasen im Amazonenkampf (*Klügmann, Amazonen* S. 46 ff.), als Jäger mit umgegürtetem Schwert, in der R. die Keule, bei der Kalydonischen Jagd (Berlin nr. 2538. *Gerhard A. V.* 327 f.), sowie im Kentaurenkampf (Bruchstücke in Berlin nr. 2403. *E. Curtius, Arch. Zeit.* 41, 1883, S. 349 Tf. 17, 1. *Sarnow* S. 15, 1), worüber unten § *63* gehandelt wird.

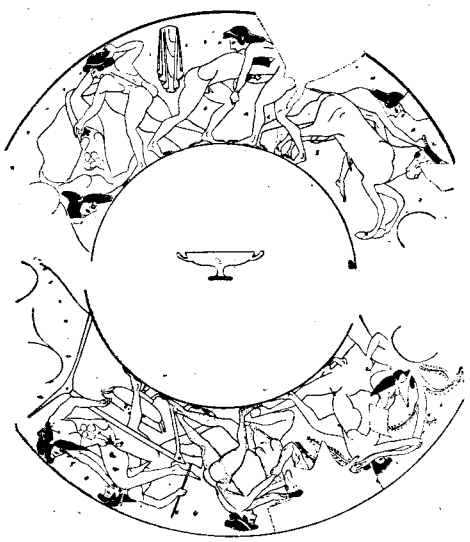
58. Das plötzliche Auftreten der übrigen Kämpfe hat man vor Kenntnis des wahren Alters der kyklischen Schalen durch Nachahmung eines Bilderfrieses im städtischen um 474 v. Chr. erbauten (*49*) Heiligtum des Theseus (*W. Gurlitt, D. Alter d. Bildw. u. d. Bauzeit d. sog. Theseion in Athen*, S. 55) oder durch Anlehnung an die Metopen des erst nach dem Parthenon errichteten sog. Theseion (*W. Klein, Euphronios*[2] S. 199 u. 209) zu erklären versucht. *W. Müller* a. a. O. S. 61 beschränkt die Abhängigkeit von den Metopen auf einzelne von den jüngsten Vasen, die er nach 430 v. Chr. ansetzt. *Luigi A. Milani* im *Mus. Ital.* 3, 1890, S. 277 ff. vermutet die Quelle der Vasenbilder in älteren Werken der Großkunst; Kachrylion scheine zuerst gegen die Mitte des 5. Jahrh. die jüngeren Theseustaten auf Vasen behandelt, seine Vorbilder aber besonders der Plastik entlehnt zu haben, während die folgenden Vasenmaler sich an die neu aufblühende Malerei anschlössen. Dadurch erkläre sich der große Unterschied zwischen der noch der schwarzfigurigen Manier nahestehenden Art des Kachrylion und der des Euphronios, der sich Polygnot und Mikon zum Vorbild nehme (S. 282).

Einen Abschluß erreichte in diesen Untersuchungen *O. Wulff, Zur Theseussage.* Dorpat 1892. Er weist S. 123 ff. klar nach, daß die Zeichnungen der Vasenmaler strengen Stils durch einen älteren malerischen Zyklus angeregt worden sind, wenn man sie auch gewiß nicht vor dem Original, sondern aus dem Gedächtnis in der Werkstatt nachgezeichnet hat. So erklären sich die Abweichungen der Bilder untereinander sowie einzelne Mißverständnisse. Den Kampf mit Periphetes, der sich nur auf der Münchener Schale (oben nr. 8) findet (s. u. *59*), kannte der strenge Stil und sein Vorbild jedenfalls noch nicht (s. o. Bd. 3 Sp. 1975 f.). Wenn *Wulff* S. 135 f. und 190, 144 dieses Vorbild aber in dem von Kimon neu errichteten Theseion sucht, so hat ihn die Ausgrabung des Perserschutts auf der Akropolis widerlegt (s. o. *56*); denn nach *Graef, Die Zeit der Kodrosschale*, im *Arch. Jahrb.* 13, 1898 S. 67, war der strenge Stil mit dem Jahre 480 v. Chr. abgeschlossen; vgl. *Studniczka, Die Zeitbestimmung der Vasenmalerei mit roten Fig.*, im *Arch. Jahrb.* 2, 1887 S. 167. Die Ausführungen *W. Kleins* (*Gesch. d. gr. Kunst* 1 S. 308 ff.), der ihn weiter herabzurücken sucht, überzeugen nicht, da er ebenda S. 317 trotzdem zugibt, daß die Haupttätigkeit sogar des jüngsten der großen attischen Schalenmaler, des Brygos, noch vor 480 v. Chr. fällt. Wir müssen jetzt also annehmen,

*) Nachzutragen ist: Th. und Skiron auf einem Krater in Madrid (*Leroux, Vases grecs et italo-gr.* nr. 215. *Ossorio, Vasos griegos* Tf. 31); das Bild ist aber eher als Th. und Sinis zu deuten — Vgl. auch *Th. u. Prokrustes* im *Arch. Jahrb.* 29, 1914, 32 ff.

daß sich jener Zyklus von sieben Theseustaten*) der älteren Schalen bereits in einem zur Zeit des Peisistratos (*Aristot. Ath. pol.* 15) oder Hippias ausgemalten Theseion fand (vgl. *W. Malmberg, Die Metopen d. altgr. Tempel,* und die Selbstanzeige *in d. Berl. Phil. Wochenschr.* 1893, 26 Sp. 820f.), das außerdem als achtes Bild die Vorlage des Mittelstücks der Euphroniosschale 'Th. auf dem Meeresgrunde' (o. *22c*) enthalten haben mag. Den Wechsel der Bildungen auf den Schalen schönen Stils wird dann der neue Bilderzyklus des von Kimon nach der Zerstörung durch die Perser wieder aufgebauten Theseions (o. § *49. 53*) veranlaßt haben, da nun die Vasenmaler ihre alten Musterbücher durch die neuen Bilder erweiterten und beide Gattungen durcheinander mischten.

59. Auf den älteren Schalen 1—7 ist der Ringkampf des Kerkyon und der Sturz des



13) Heldentaten des Theseus, Schale des Kachrylion *57a* (nach *Mus. Ital. di ant. class.* 3, 1890 Tf. 2).

Skiron einander gleich (o. Bd. 4, 1011 f.; vgl. die Einzeldarstellung des Skironsturzes auf der Schale des Duris in Berlin, *Furtwängler, Vasens. im Antiq.* 2288), wennschon einigemal im Gegensinn, die Bestrafung des Prokrustes, der auf den übrigen Schalen in gleicher Stellung auf einem Steinsitz liegt, und diejenige des Sinis einander durchaus ähnlich behandelt, so daß hier die Schale des Kachrylion (*a*, s. Abb. 13) uns eine Vorstellung von den Vorbildern dieser Szenen im alten Theseion bieten kann. Im Minotauros- und Stierkampf weichen dieselben Schalen jedenfalls deshalb voneinander ab,

*) Diesen sieben Taten entspricht einerseits die Sage von den sieben Knaben und sieben Mädchen, die von Th. nach Kreta geführt werden, anderseits die Hebdomadenlehre Solons (*frgm.* 27 *Bergk*) und die delische ἑπτετηρίς (*Arist. π. πολ. τ. Ἀθ̓ην.* 54, 7), sowie die sieben Mädchen der Delphinienfeier (*Plut. Thes.* 18. *O. Müller, Dor.* 1, 328, 2. *A. Mommsen, Feste der St. Athen* S. 450; vgl. auch die zwei mal sieben Gerarai: *ib.* S. 399 f.). [Roscher.]

weil diese beiden Kämpfe damals bereits in verschiedener Auffassung alter Besitz des Kunsthandwerks waren (*13f. 28*). Der Kampf mit der Sau findet sich nur auf *d* und *m*, und zwar in ganz verschiedener Form.

Die erstere (o. Bd. 4 Sp. 929 Abb.) ist wahrscheinlich der kalydonischen Eberjagd nachgebildet, wie ein Vergleich mit dem Bilde einer Wiener Amphora (*Laborde, coll. d. v. gr. de M. l. comte de Lamberg,* 1 Tf. 92. *Reinach, Rép.* 2, 210) zeigt; auf *m* (o. Abb. 2) ist ein gefesselter Eber in ganz naturalistischer Art dargestellt. Ein Schluß ist aus diesen Bildern nicht zu ziehen.

Die Schale nr. 8 schließt sich an die erste Gattung insofern an, als der Minotauroskampf nach einer alten Form, die drei übrigen Kämpfe aber sämtlich nach dem Muster der Prokrustesbestrafung gebildet sind; nur schwingt Th. wechselnd den Hammer, das Fußbecken oder die Keule in der Rechten. Eine selbständige Periphetesdarstellung ist also hier nicht zu sehen.

Auf ein anderes jedenfalls späteres Vorbild gehen die jüngeren Schalen 9—11 zurück (s. *29*, Abb. 5). Vielleicht schließen sie sich also an den Bilderschmuck des Kimonischen Theseions an, dem sie nach ihrer Entstehungszeit nahe stehen, obwohl die isthmischen Kämpfe für dieses nicht bezeugt werden (vgl. unten *63*). Es sind immer die sieben Szenen: Minot., Skiron, Sau, Sinis, Stier, Prokrustes, Kerkyon.

Von den nur zwei Szenen enthaltenden Gefäßen folgen nr. 16, 17 u. 19 der älteren, nr. 13 u. 15 der jüngeren Gattung; nr. 14, 18 u. 20 weichen von beiden ab. Der Prokrusteskampf auf nr. 20 ist aber dem auf Fig. 12b abgebildeten verwandt, wie ja auch beide Schalen dem Kleophrades zugeschrieben werden (*Beazley* im *Journ. of Hell. stud.* 30, 1910 S. 44 u. 57).

Sonderbildungen treten vor allem in den Kämpfen mit Sinis, Skiron und der Sau hervor; der letzte ist schon oben bei *m* erwähnt und abgebildet. Skiron und Sinis erscheinen auf der nebenstehenden Schale in München (o. Bd. 4 Sp. 930. *Reinach, Rép.* 1, 396; s. Abb. 14). Zwei andere Sinisdarstellungen bieten die Vase bei *Millin, Peint. de vases ant.* 1 Tf. 34, und

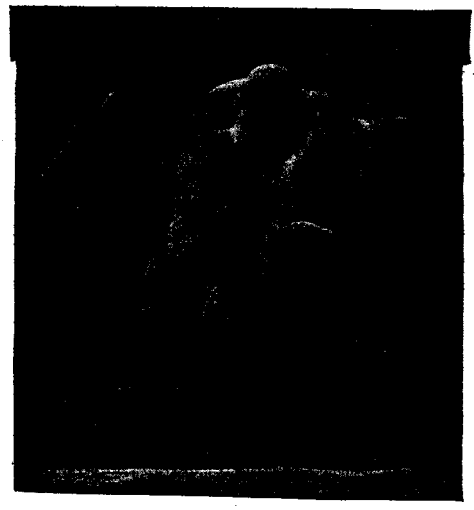
14) Theseus mit Skiron und mit Sinis, Schale in München (nach *Arch. Zeit.* 23, 1865 Tf. 195).

der Napf in Berlin (*Furtwängler, B. d. Vasens. im Antiq.* 2580. *Stephani, Th. u Min.* Tf. 9, 2). Auch hier mögen Gemälde, die sich vielleicht in dem einen oder andern der Nebenheiligtümer des Th. (o. *53*) befanden, die Anregung gegeben haben. Für die Sinisdarstellung der Münchener Schale wird dies durch den Umstand bewiesen, daß sie mit derjenigen des Frieses von Gjölbaschi zusammentrifft; vgl. o. Bd. 4 Sp. 930. Der Skironkampf der Münchener Schale deckt sich dagegen mit demjenigen eines Vasenbruchstücks im Louvre (*Wernicke, Arch. Jahrb.* 7, 1895 S. 209 Abb.) und ist sehr ähnlich dem einer Kotyle der Sammlung Dzialinsky in Paris (*Mon. d. Inst.* 3, 47 B. *Reinach, Rép.* 1, 119).

60. Die Darstellung der Theseustaten auf den Vasen stimmt nun, wie zuerst *E. Sarnow* (*Die zyklischen Darstellungen aus der Theseussage in der antiken Kunst und ihre literarische Quelle,* Leipzig 1894) ausführlich nachgewiesen hat, vollkommen mit der literarischen Überlieferung überein. In beiden tritt kluge Gewandtheit und Unerschrockenheit in Gegensatz zu wilder Kraft und roher Grausamkeit, worauf der gebildete Athener im Vergleich mit dem Barbarentum stolz war. Den maßgebenden Künstlern hat also bereits dieselbe Sagenform für diese Kämpfe vorgelegen, wie wir sie noch jetzt in unseren Quellen, und zwar schon seit etwa 470 v. Chr. durch *Bakchylides,* der Min., Sinis, Sau, Skiron, Kerkyon und Polypemon-Prokoptas erwähnt, bezeugt finden. Daß diese nur auf einem Theseuslied beruhen kann, ist selbstverständlich (s. u. *73*). Trotzdem gibt *Sarnow* (S. 77) auch die Möglichkeit zu, daß die Schalen insgesamt in letzter Linie auf eine bildliche Vorlage zurückgehen, und daß man in diesem Sinne von einer Urquelle in Gestalt eines Bilderfrieses sprechen darf. Beide Annahmen dürften so miteinander zu vereinigen sein, daß ein solcher Fries zunächst im Anschluß an eine *Theseis* oder *Atthis* in dem alten bereits für die Zeit des Peisistratos bezeugten (*Aristot. r. p. Ath.* 15) Theseusheiligtum geschaffen worden ist, von dem dann die bildliche Überlieferung ihren Ausgang genommen hat (o. *53*).

61. Die für uns erreichbare nächste Stufe derselben bilden die Metopen des Schatzhauses der Athener in Delphi (s. o. *14* u. *30*); vgl. *Pomtow* im *Arch. Anz.* 17, 1902 S. 85; abgebildet bei *Homolle, Fouilles de Delphes,* 4 Tf. 38 f. 43. 46—48, und danach bei *Reinach, Rép. de reliefs* 1 Tf. 121 ff.), das vielleicht schon zur Zeit der Peisistratiden, sicher aber vor 490 v. Chr. erbaut worden ist (*Hitzig u. Blümner* zu *Paus.* 10, 11, 5 S. 699, welche die Literatur über diese Frage anführen).

Während wir den Schmalseiten die Geryoneia und Amazonenkämpfe, sowie eine Gigantomachie zusprechen müssen, boten die Langseiten je sechs Kämpfe des Herakles und des Theseus. In letzteren glaubt der Leiter der Ausgrabungen *Homolle* den Minotauroskampf, Theseus vor Athena, Kerkyon, Periphetes, Skiron und Sinis zu erkennen, auch weist er auf deren Verwandtschaft mit den



15) Theseus und Kerkyon, Metope des Schatzhauses der Athener zu Delphi (nach *Homolle, fouilles de Delphes* 4 Tf. 46—47, 2).

jüngsten sf. und den strengrotfig. Vasen hin (*Pomtow* im *Arch. Anz.* 10, 1895 S. 11, 1. *Studniczka, Jahrb.* 11, 1896 S. 265. *Klein, G. d. gr. Kunst* 1 S. 319; vgl. o. Bd. 3, 1978, 49 u. bes. die oben *29,* Fig. 5 abgeb. Schale). Da sich von Periphetes aber höchstens eine Darstellung (*Gerhard A. V.* 232 f.) findet, ist die o. Bd. 4 Sp. 1009 Fig. 1 als Skiron aufgefaßte Gestalt jedenfalls als Prokrustes zu bezeichnen, der für die Peripheteslbildung als Muster gedient hat (o. *59*). Die R. erhebt er zur Abwehr gegen den Hammerschlag des Th. wie auf den Schalen o. *29* Abb. 5 u. *57* Abb. 12 b. Dagegen ist die von *Homolle, fouilles de Delphes* Tf. 46/47, 5 abgebildete und von *Reinach, rép. de rel.* 1, 124, 4 zweifelnd Prokrusteskampf benannte Gruppe auf Skiron zu beziehen. Th., in leichtem Gewand, setzt den r. Fuß weit vor und holt mit gerade aufgerichtetem Körper, jedenfalls das Waschbecken in beiden Händen schwingend, zum Schlag auf den vor ihm linkshin niedergesunkenen nackten Gegner aus. Dieser stützt sich nach vorn gewandt mit der R. auf den Boden und erhob, wohl um Gnade bittend, die L. gegen Theseus; vgl. die Schale o. *29* Abb. 5. Den Kerkyon (*ebenda* Tf. 46/47, 2; *Reinach* 1, 123, 2; s. Abb. 15) umschlingt Theseus stehend, fast von hinten, mit beiden Händen, um ihn auszuheben. Kerkyons R. hängt bereits erschlafft über den Nacken seines Gegners herab, und sein Kopf senkt sich nieder. Die Gesichtsbildung ist bei ihm wie bei Prokrustes fast tierisch.

Auf der Sinismetope (*ebenda* Tf. 48, 2; *Reinach* 1, 121, 2) beugen sich beide Kämpfer im Gegensatz zu den übrigen Darstellungen nach links, so daß sie gleichzeitig die Fichte niedergezogen haben müssen. Sie tragen leichtes Gewand, und bei Sinis hängen Haarsträhne auf die Schultern herab; der hinter ihm stehende Theseus ist etwas kleiner gebildet.

Die Athenametope (*Arch. Anz.* 10, 1895

S. 99, *Homolle, fouilles de Delphes,* 4 Tf. 38, u. *Gaz. d. beaux arts* 1895 nr. 453; *Reinach,* 1, 125, 2) zeigt uns die durch Ägis und Schild gekennzeichnete Göttin, wie sie ihrem Schützling, der als παῖς πρώθηβος (*Bakchyl.* 17, 55 f.) gebildet ist, nach Besiegung des Minotauros (*35*) jedenfalls einen Zweig oder Kranz als Siegeszeichen überreicht, was sie auch auf dem Becher aus Orvieto in Wien (*Wiener Vorlegebl.* E Tf. 12, 2; s. o. *6* u. *39*), sowie auf einem attischen Mischkrug (*38*) tut. Die Metope mit Th. und der Amazone (*Homolle, F. d. D.* 4 Tf. 40; *Reinach* 1, 125, 1) ist jüngeren Stils als die übrigen, also wohl später einmal an Stelle einer älteren Platte eingesetzt worden. Th. erhob wahrscheinlich in d. R. das Schwert zum Stoß; mit d. L. erfaßt er das Nackenhaar der bereits unterliegenden Gegnerin.

Der vorpersischen Zeit gehört ferner ein jedenfalls auf der Akropolis gefundener Jünglingstorso des Akropolismuseums von vorzüglicher Ausführung an (*Kastriotis, Kat.* S. 21 nr. 145. *Studniczka, Ath. Mitt.* 11, 1886 S. 193, 3. *Delbrück, ebenda* 25, 1900 S. 386 ff., abgebildet bei *Brunn-Bruckmann, Denkm.* Tf. 546 rechts), welcher von *H. Schrader, Arch. Marmorsk.* im *Akr.-Mus.,* Wien 1909, S. 62—66, als 'Theseus im Kampf mit einem der Unholde (Prokrustes?)' erklärt wird. Th. zwingt seinen Gegner mit d. L. nieder und bedroht ihn mit der Waffe in der R. *Schrader* verbindet den Torso mit andern im Museum vorhandenen Bruchstücken zu einer Gruppe, die er in den Abbildungen 54 u. 55 wiederherzustellen versucht. Auf die linke Schulter des Jünglings greift von hinten und unten her eine schmale rechte Hand mit dünnen langen Fingern; der Riese Prokrustes streckt dagegen die Hände dem Sieger stets um Gnade flehend oder abwehrend entgegen, ohne ihn zu berühren.

Näher liegt also die Beziehung auf Theseus im Kampf mit der Amazone, besonders wenn man die delphische Metope betrachtet, die den Heros in ganz gleicher Stellung zeigt.*)

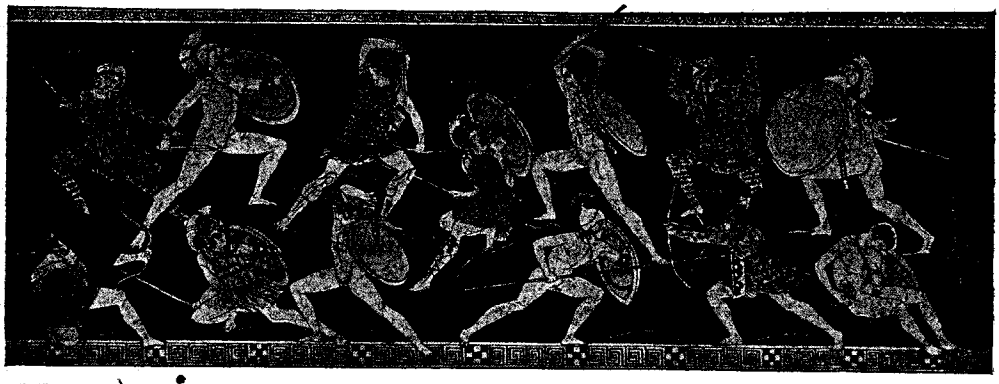
62. Über die Terrakottagruppe 'Sturz des Skiron ins Meer', die *Pausanias* (1, 3, 1) auf dem Dach der Königshalle zu Athen sah, vgl. o. Bd. 4 Sp. 1009.

Aus dem Zehnten der marathonischen Beute soll Pheidias als sein erstes größeres Werk eine Erzgruppe von dreizehn Figuren zur Weihung nach Delphi gefertigt haben, unter welchen sich Th., der Mitkämpfer bei Marathon, befand (*Paus.* 10, 10, 1). Die Aufstellung könnte dann erst zwischen 465 und 460 v. Chr. (*Collignon, Gesch. d. gr. Plastik, deutsche Ausg.* 1, 550) erfolgt sein, woran freilich *E. Thrämer* zu *Collignon* a. a. O. und andere zweifeln. *H. Pomtow, Stud. z. d. Weihgesch. u. d. Topogr. v. Delphi* 2, 91 ff. nimmt an, daß das Denkmal 488/87 v. Chr. errichtet und vielleicht dem Hegias zuzuschreiben sei, dessen Namen *Pausanias* mit dem des Pheidias verwechselt habe; vgl. *Hitzig u. Blümner* zu *Paus.* a. a. O. S. 678 ff. Über die Theseusgestalt ist nichts bekannt.

63. Von größtem Einfluß für die Weiterbildung der Darstellungen aus dem Theseussagenkreis war die Ausschmückung des etwa 474 v. Chr. (o. *49*) auf Kimons Veranlassung erneuerten Theseions durch Polygnot und Mikon (*Artemon* bei *Harpokr.**) *Suid. Phot.* s. v. Πολύγνωτος. *Paus.* 1, 17, 2 f.). Auf der einen Wand war zum Hinweis auf die Vernichtung des Perserheeres die Besiegung der Amazonen durch Theseus und die Athener, auf der zweiten in gleichem Sinne der Kampf des Theseus und der Lapithen gegen die Kentauren gemalt. Auf der dritten hatte, wie *Paus.* hier hervorhebt, Mikon den Theseus bei Amphitrite dargestellt. Daß diese Szene in einfacherer Form bereits im älteren Theseion vorhanden gewesen sein mag, ist oben *22* erörtert worden. Sie dürfte neben den sieben Taten der älteren Schalen gestanden haben, wie sie Euphronios neben diesen als Innenbild benutzt hat. Bei Erneuerung des Baues mußten dann die isthmischen Kämpfe den zur Verherrlichung des Siegs über die Barbaren bestimmten Bildern weichen; doch wurden sie wohl nur auf die Außenseite derselben Cellawand verlegt, weil man sie schon aus Pietät schwerlich ganz weggelassen haben würde. Zur Zeit des *Pausanias* mögen sie aber bereits zerstört gewesen sein, da ja sogar das eine Innenbild durch das Alter gelitten hatte (*Paus.* 1, 17, 3). Wie die isthmischen Kämpfe und die Amphitriteszene auf die Vasenmalerei (o. *22* u. *59*), so hat der Kentaurenkampf auf die nachfolgende Plastik eingewirkt (s. o. Bd. 3 Sp. 1772 ff.). An die Amazonenschlacht schließt sich vielleicht das Bild einer rf. Vase schönen Stils zu Neapel (*Heydemann, Racc. Cum.* 239. *Fiorelli, Vasi rinv. a Cuma* Tf. 8. *Reinach, rép.* 1, 482, 2. *Baumeister* Fig. 2151; s. Abb. 16 u. vgl. o. Bd. 2 Sp. 1429. 3 Sp. 2242) an, das in Polygnots oder Mikons (*Klein, Gesch. d. griech. Kunst* 1 S. 420 ff.) Kompositionsart zwei Reihen von kämpfenden Griechen und Amazonen übereinander zeigt. Th. (Θησυς), mit Helm, rundem Schild und Wehrgehänge, sonst aber nackt, zückt das Schwert gegen eine mit Schwert und Bogen bewaffnete Amazone [*Αν*]τιανε[ιρα]; seine Genossen Phylakos, Phaleros, Munichos, Teithras sind Eponymen attischer Demen, die in der Theseussage auch sonst eine Rolle spielen (*78*), Astyochos aber bezeichnet hier jedenfalls den Stadtbewohner, d. h. den eigentlichen Athener. Ein stärkerer Einfluß ist von dem Amazonenbilde ausgegangen, das Mikon bald nach 459 v. Chr. in der Stoa poikile zu Athen malte (*Paus.* 1, 15, 2, vgl. *Robert, Marathonschl.* S. 7 ff.), bei welchem hervorgehoben wird, daß er die Amazonen als Reiterinnen kämpfen ließ (*Aristoph. Lysistr.* 678 f. u. *Schol. Arrian. An.* 7, 13, 5). So findet sich auf jüngeren rf. Vasen öfter der Zweikampf einer berittenen Amazone mit einem

*) Eine zu Eretria auf Euboia aufgefundene Giebelgruppe, die gegen den Ausgang des 6. Jahrh. v. Chr. geschaffen worden ist, erkannte *Furtwängler* (*Ägina* 1, 323) als den Raub der Antiope durch Theseus.

*) Die Änderung ἐν τῷ Θησέως ἱερῷ ist trotz *Curtius'* Einspruch (*Arch. Anz.* 4, 1889 S. 153), dem *Klein* (*Gesch. d. griech. Kunst* 1 S. 421) beistimmt, zu billigen. Dagegen ist vielleicht die Ausschmückung des Theseions mit *Klein* a. a. O. dem Mikon allein zuzuschreiben.



16) Theseus im Amazonenkampf; anwesend von l. n. r.: Laodoke, Theseus, Kreusa, Antiane(?), Phylakos, Klymene, Phalakros, Astyochos, Aristomache, Munichos, Okyale, Teithras. Vase zu Neapel (nach *Baumeister* Fig. 2151).

zuweilen als Theseus inschriftlich bezeichneten Griechen, wie z. B. *Gerhard A. V.* 3 Tf. 163 f. (*Klügmann, Die Amaz.* S. 47. *Helbig, Führer*[2] 2 nr. 1237. *Reinach, Rép.* 2, 83; siehe o. Bd. 3 Sp. 1783 f.). Auch das o. Bd. 3 Sp. 1779 wiedergegebene Vasenbild gilt als Nachahmung eines Wandgemäldes. In derselben Halle malte Mikon (*Ael. n. a.* 7, 38. *Arrian. an.* 7, 13, 5. *Harpokr. v. Μίκων. Sopatr.* 1, 8 S. 120 *Walz*) oder wahrscheinlicher Panainos (*Paus.* 5, 11, 6. *Plin. n. h.* 35, 8, 57; vgl. *Brunn, Gesch. d. gr. K.* 2 S. 19, u. *Klein, Gesch. d. gr. K.* 1 S. 424 f.), jedenfalls unter Leitung Polygnots (*Plut. Cim.* 4), den Theseus, wie er in der Schlacht bei Marathon aus der Erde emporstieg (*Paus.* 1, 15, 3), um seinen Landsleuten beizustehen. Über die Abhängigkeit der Reliefs an der Westwand des Heroons von Gjölbaschi von diesen Gemälden vgl. *Benndorf, Heroon v. Gjölb.-Trysa* S. 139 ff. *Robert* im *Herm.* 25, 1890, 416 ff. *Hitzig-Blümner* zu *Paus.* 1, 15, 3. *Heydemann, 8. Hall. Winckelmannspr.* S. 9. *Collignon-Baumgarten, Gesch. d. gr. Pl.* 2 S. 228. *Klein, Gesch. d. griech. Kunst* 1 S. 439 f. Endlich stellte Polygnot noch in der Lesche der Knidier zu Delphi den Theseus in der Unterwelt dar (*Paus.* 10, 29, 9; vgl. *R. Schoene, Zu Polygnots Delphischen Bildern, Arch. Jahrb.* 8, 1893 S. 209 f. u. *Robert* bei *Preller, Gr. Myth.*[4] 1 S. 831 ff.), worüber oben Bd. 3 Sp. 1788 ff. ausführlich gehandelt worden ist. Ebenda bespricht *Weizsäcker* die übrigen Werke der bildenden Kunst, in denen Th. mit Peirithoos verbunden erscheint.

64. In der fälschlich dem Alkamenes zugeschriebenen, bald nach 456 v. Chr. ausgeführten Kentaurenkampfgruppe, welche den Westgiebel des olympischen Zeustempels schmückte, stand nach der zweiten jetzt allgemein gebilligten Ergänzung und Anordnung von *Treu* (*Olympia*, 3, 76 f. u. 134 f.) Th. auf der linken Seite Apollons. Der Kopf (abgeb. *Die Funde von Olympia, Ausg. in einem Bande* Tf. 14 a) ist vollkommen erhalten, zeigt aber noch altertümliche Ausdruckslosigkeit, trotzdem Th. mit beiden Händen weit ausholend das Beil gegen seinen Gegner schwingt. Das Gewand ist auf den vorgesetzten linken Schenkel hinabgeglitten. Die Giebelgruppen sind trotz der Untersuchung der Standspuren durch *Br. Sauer* unbekannt.

An den Querriegeln des Thrones seines olympischen Zeus stellte um 448 v. Chr. Pheidias den Theseus als Begleiter des Herakles im Amazonenkampfe, und zwar wahrscheinlich in Rundbildern, dagegen in Relief und als Sieger über die in Attika eingefallenen Amazonen am Fußschemel dar (*Paus.* 5, 11, 4. 7. 1, 17, 2. *Overbeck, Gr. Plast.*[4] 1 S. 359 f.). Über Th. und Peirithoos auf dem Gemälde des Panainos an den Thronschranken s. o. Bd. 3 Sp. 1785, 4.

Am Schilde seiner 438 v. Chr. vollendeten Athena Parthenos bildete Pheidias abermals den attischen Amazonenkampf, auf den Sandalen der Göttin die Kentaurenschlacht (*Paus.* 1, 17, 2. *Plin. n. h.* 36, 18); ob hier aber Th. mehr als an den Metopen des Parthenon kenntlich gemacht war, ist nicht überliefert. Wenige Jahre jünger als die Skulpturen des letzteren sind die von ihnen zum Teil abhängigen Bildwerke des sogenannten „Theseion", das jetzt entweder als Hephaisteion (nach *Pervanoglu, Lolling, Sauer* u. *Dörpfeld**), als Herakleion in Melite (nach *Bursian, Wachsmuth, Curtius*) oder als Tempel des Apollon Patroos (nach *Milchhöfer* u. *Malmberg*) oder Delphinios (nach *E. Maaß, De Lenaeo et Delphinio, Lektionskat* Greifswald 1891 f.) bezeichnet wird. Da die erhaltenen Bildwerke lediglich Taten des Herakles und Theseus zeigen, die Metopen der nach Osten gerichteten Hauptfront aber ersteren angehen, so dürfte der Bau wohl mit bestem Rechte dem in Athen seit alter Zeit als Gott verehrten Herakles *καλλίνικος* und *ἀλεξίκακος* zuzusprechen sein. Die übrigen Bildwerke nehmen jedenfalls deshalb Bezug auf Theseus, weil zur Zeit der Erbauung des Tempels die Sage ging, daß dieser mehrere seiner Heiligtümer zum Dank für seine Befreiung aus der Unterwelt an seinen Retter abgetreten habe (o. *47*).

Auch der Umstand, daß der Tempel später dem Hagios Georgios geweiht worden ist, spricht für ursprüngliche Heraklesverehrung.

*) Der eigentliche Hephaistostempel wurde nach literarischen und inschriftlichen Zeugnissen gegen 417 v. Chr. vollendet; er ist aber schwerlich mit dem sog. Theseion gleichzusetzen (*Dragendorff, Gött. gel. Anz.* 1874, 17 ff., *Topogr. von Athen* 318, 3. *Pfuhl, De pompis sacr.* p. 62. *L. Malten* bei *Pauly-Wissowa* 8, 1, Sp. 312).

Die Metopen sind älter als die Friese und etwa um 440 v. Chr. von einem aus der Schule des Kritios stammenden Künstler (etwa Amphion von Knosos?) geschaffen (*Furtwängler, Meisterw.* S. 72. *W. Amelung, N. Jahrb. f. d. kl. Altert.* 3, 1900 S. 10ff. *Br. Sauer, Das sog. Theseion u. sein plast. Schmuck*, u. *C. Robert* darüber im *Lit. Zentr.* 1899, 49 Sp. 1718f.).

65. Die acht Metopen der Seitenfronten mit Theseustaten enthalten: Minot., Stier, Sinis, Prokrust.; Periphetes, Kerkyon, Skiron, Sau (*Mon. d. Inst.* 10 Tf. 43f., 58f. *Brunn-Arndt-Bruckmann, Denkm.* 152f. bietet nur Sau, Stier, Kerkyon, Skiron; vgl. die Einzelartikel sowie *W. Müller, Die Theseusmetopen vom Theseion zu Athen.* Göttingen 1888. *O. Wulff, Zur Theseussage.* Dorpat 1892. *E. Sarnow, Die cykl. Darst. a. d. Theseussage.* Leipzig 1894. *Br. Sauer* a. a. O. und danach *Reinach, Rép. de reliefs* 1, 51f.). Sie schließen sich im allgemeinen an den aus der älteren Schalengruppe bekannten Typus an, bilden ihn aber selbständig weiter, indem entweder ein früherer oder ein späterer Augenblick der Handlung vorgeführt wird, als überliefert war. Ersteres ist bei Minot. der Fall, der noch wuchtig angreift, während er auf den Schalen bereits nahezu überwunden ist; ähnlich steht es mit dem Stierkampf (o. *15*) und mit Skiron (s. d. Abb. o. Bd. 4, 1010). Dagegen ist die Sau bereits an ihrem Gegner emporgesprungen, was eine wirkliche Sau freilich nicht tut, und Kerkyon ist ausgehoben, so daß er den Boden nicht mehr berührt. Prokrustes liegt auf seinem Lager und streckt die Hände dem Th. flehend oder abwehrend entgegen; Sinis (s. d.) steht noch aufrecht und klammert sich an den Baumstamm an, während er auf den Schalen meistens bereits niedergesunken ist. Über Periphetes ist o. Bd. 3 Sp. 1978 ausführlich gehandelt.

In der teilweise den Parthenonskulpturen nachgebildeten Kentaurenschlacht des Westfrieses (*Brunn-Arndt-Bruckmann, Denkm.* Tf. 408; *Reinach, Rép. de reliefs* 1, 49f.) ist Th. durch kein sicheres Merkmal gekennzeichnet (s. o. Bd. 3 Sp. 1775). Der Ostfries stellt einen zusammenhängenden Kampf dar; in der Hauptgruppe tritt ein ungerüsteter, die übrigen an Kraft und Größe überragender Jüngling vier Steinblöcke schleudernden nackten Feinden kühn entgegen (*Brunn-Arndt-Bruckmann, Denkm.* Tf. 406f.). Daß dies Theseus im Kampf gegen die als „Schwinger, Schleuderer" aufgefaßten Pallantiden ist, erscheint einleuchtender als alle anderen Vermutungen (s. o. Bd. 3 Sp. 1334). Welche Waffe Th. geschwungen hat, ist nicht mehr ersichtlich, doch war es wahrscheinlich ein Schwert; *W. Amelung* (*N. Jahrb. f. d. kl. Alt.* 3, 1900 S. 9f.) denkt an eine Lanze, obwohl diese ganz selten bei Theseus nachweisbar ist.

66. Fast gleichzeitig, aber ein wenig jünger (etwa 435 v. Chr.) sind die Bildwerke des Poseidontempels auf Sunion (früher als Athenatempel bezeichnet, *Athen. Mittheil.* 9, 1884 Tf. 17ff.; *Reinach, Rép. de reliefs* 1, 416f.), die auch dem Stile nach den Theseionskulpturen sehr nahe stehen. Trotz großer Verstümmelung sind, abgesehen von einer Gigantomachie, ein Kentaurenkampf und die Jugendtaten des Theseus kenntlich; am besten ist der Stierkampf erhalten.

Die Deutung des Vorkämpfers im Amazonenfries des von Iktinos kurz nach 430 v. Chr. zu Bassai bei Phigalia in Arkadien erbauten Apollontempels als Theseus (*Overbeck, Pl.*[4] 1 Fig. 132 Süd 22. S. 553), die von *Friederichs-Wolters, D. Gipsabg. ant. Bildw.* nr. 903 S. 303, *Collignon-Baumgarten, Gesch. d. gr. Pl.* 2 S. 170, *Kekule v. Stradonitz, D. gr. Skulptur*[2] S. 112, *Klein, Gesch. d. griech. Kunst* 2 S. 193 und andern gebilligt wird, hat wegen der Löwenhaut, der Keule und des Bogens *Klügmann, Amaz.* S. 61 Anm. 98 angezweifelt. Der Bogen als Waffe des Theseus ist freilich nicht nachweisbar, er ist aber auch in dessen Hand nicht erhalten und, da das Köcherband fehlt, trotz *Furtwänglers* Annahme (o. Bd. 1 Sp. 2226) nicht notwendig zu ergänzen. Vielleicht schwang er in der R. das Schwert und hielt in der L. die Scheide. Daß aber, wie *Robert, Die ant. Sark.-Rel.* 2 S. 76, erklärt, der attische Amazonenkampf hier überhaupt nicht gemeint sei, erscheint deshalb unwahrscheinlich, weil in dem anschließenden Kentaurenkampf die Frauen und Knaben sicher auf die attische Sage deuten. Hier ist der Angreifer auf der 12. Platte der Nordseite (o. Bd. 3 Sp. 1769f.) durch das gleiche neben ihm an einem Baume hängende Löwenfell gekennzeichnet. Er schützt, wie in der Giebelgruppe zu Olympia, eine Frau; in der Rechten, die er bis hinter den Kopf erhoben hat, schwang er die Keule oder ein Beil. Zuzugeben ist aber, daß hier Theseus im Heraklestypus gebildet ist. Eine andere Deutung bietet *Weizsäcker* o. Bd. 3 Sp. 1776.

67. Gegen Ende des 5. Jahrh. v. Chr. erscheinen Theseustaten noch einmal auf dem Friesrelief der Ostwand des Heroons von Gjölbaschi-Trysa im südlichen Lykien. Trotz starker Zerstörung ist an der Innenseite der Ostwand die Auffindung der Gnorismata (*Benndorf u. Niemann, D. Her. v. Gj.-Tr.* Tf. 19, 11; *Reinach, Rép. de reliefs* 1, 459) nach der gewöhnlichen Auffassung (o. Bd. 1 Sp. 201), aber im Gegensinn und ohne alle Nebenpersonen erkennbar. Die Minotaurosplatte ist bereits oben *32*, das Sinisabenteuer o. *59* behandelt. Der Skironkampf (Tf. 19, 2; s. Abb. 17) zeigt die Art der älteren rf. Schalen; am ähnlichsten ist er derjenigen von Florenz (o. *57*, 5 *h*).

Im Amazonenkampf der Westwand ist Th. nicht sicher bezeichnet, vielleicht aber mit dem Griechen gemeint, der eine Amazone am

17) Theseus u. Skiron. Relief (nach *Benndorf u. Niemann, D. Heroon v. Gjölbaschi-Trysa* Tf. 19, 2).

Arm packt und zugleich mit dem Schild beschützt (Innenseite 4 Tf. 14 B 14. *Reinach, Rép. de reliefs* 1, 452, 2); vgl. aber *R. Koepp* im *Arch. Jahrb.* 22, 1907 S. 75, der diese Darstellung auf den Kampf des Bellerophon bezieht und die attische Amazonenschlacht auf der Südfront zu erkennen glaubt. In der Kentaurenschlacht mit Frauenraub auf der westlichen Hälfte der Außenseite an der Südmauer (Tf. 23 B 2; *Reinach* 1, 462, 7) schwingt Theseus ebenso wie in Olympia mit beiden Händen das Beil gegen einen Kentauren, der eine niedergesunkene Frau umschlingt.

68. In der Zeit der 2. Blüte der attischen Kunst stellte Skopas um 380 v. Chr. im Ostgiebel des Tempels der Athena Alea zu Tegea den Th. als Teilnehmer an der kalydonischen Eberjagd, und zwar wahrscheinlich so dar, daß er mit Meleagros das anstürmende Tier abwehrte (o. Bd. 2 Sp. 1616 f. *Collignon-Baumgarten, Gesch. d. gr. Pl.* 2 S. 251 ff.); er oder einer seiner Mitarbeiter bildete ihn um 348 v. Chr. auf einem Innenrelief des Mausoleums zu Halikarnassos, wie er den Skiron (s. d.) auf einen Felsen niedergeworfen hat (*Overbeck, Pl.*[4] 2 S. 106). Auch der Porträtkünstler Silanion schuf einen Theseus (*Plut. Th.* 4), über dessen Auffassung nichts bekannt ist, wennschon *Furtwängler* (*Über Statuenkopien im Altert.* 1, 559 Tf. 2 f.) eine Statue in Ince Blundell Hall (*Springer-Michaelis, Handb.*[9] S. 304 Fig. 541) auf ihn zurückgeführt hat.

Dasselbe gilt von der Statue, die neben solchen des Herakles und des Apollon am Arestempel zu Athen aufgestellt war (*Paus.* 1, 8, 4; vgl. *Weizsäcker* bei *Fleckeisen, N. J.* 135 S. 591). Vielleicht ist diese jedoch in einem der attischen Münztypen wieder zu erkennen. In Betracht kommen Bronzemünzen, auf denen Th. stehend, nackt und mit ausgestreckter rechter Hand erscheint, während er die L. auf die Keule stützt oder diese im l. Arm trägt (*Imhoof-Blumer a. P. Gardner, num. comm. on Paus.* Tf. D D 1 S. 145 f.); oder er hält in der herabhängenden R. eine Strigilis und die Keule in der erhobenen L. geschultert (*Cat. of gr. coins, Attica* S. 105 n. 759 Tf. 18, 7). Ganz ähnlich ist mit Vertauschung der Seiten (was auch sonst bei Münzen vorkommt) die auf ein Original der attischen Blütezeit zurückgehende Herme der Villa Ludovisi, jetzt im Mus. delle Terme zu Rom (*Helbig, Führer*[2] 2, 906. *Mon. d. Inst.* 10, 57, 2; *Brunn-Bruckmann* Tf. 329 a; vgl. o. Bd. 1 Sp. 2159). *Furtwängler, Meisterw.* S. 430, erklärt die Herme freilich als Herakles.

69. Auch die Malerei hatte inzwischen die Theseusgestalt von neuem behandelt; so hatte Parrhasios im Auftrage der Stadt Athen den Theseus, vielleicht ebenso in Verbindung mit dem Demos, gemalt (*Plut. Th.* 4; *de glor. Ath.* 2 S. 346 a; vgl. *Klein, Gesch. d. gr. Kunst* 2 S. 175), wie dies später Euphranor tat, der behauptete, sein Theseus habe sich mit Fleisch, der des Parrhasios aber von Rosen genährt. Während ihn jener also als zarten Jüngling aufgefaßt hatte, hob letzterer die Kraft des Ringers an ihm hervor (*Brunn, Gesch. d. gr. Künstl.*[2] S. 67. 127). Auf diesem Bilde des Euphranor in der Freiheitshalle auf der Westseite des Kerameikos zu Athen, das später auf das römische Kapitol gebracht wurde, übergab der Stammheros jedenfalls die Demokratia als Braut dem Demos von Athen, eine Allegorie, durch die man ihn als Stifter des Freistaats feierte (*Plin.* 35, 11, 40. S. 129. *Paus.* 1, 3, 2). Als Schützer seines Heimatlandes gegen den Angriff der Perser stellte ihn kurz vor 338 v. Chr. Aristolaos, der Sohn des Pausias, neben der Media und Arete, sowie wieder mit dem Demos von Athen verbunden dar (*Plin. h. n.* 35, 11, 40 S. 137. *Klein* a. a. O. 2 S. 315). Den Minotauroskampf auf einem dem Asklepios geweihten Schilde erwähnt eine zwischen 320 und 317 v. Chr. verfaßte attische Inschrift (*C. I. A.* 2, 2, 835 Z. 68). Ob das Gemälde im Dionysostempel zu Athen, auf dem des Theseus Abfahrt von Naxos und das Erscheinen des Dionysos dargestellt war (*Paus.* 1, 20, 3 und *Hitzig-Blümner* z. d. St.), dieser oder einer früheren Periode angehörte, ist nicht zu entscheiden.

70. Da die Werke späterer Zeit eine selbständige Bedeutung für die Sagengeschichte nicht besitzen, werden sie hier nicht weiter verfolgt, sie sind aber oben in der Gesamtübersicht angeführt.

Die Auffassung der Theseusgestalt selbst steht seit Ausbildung des rotfigurigen Vasenstils völlig fest; er wird ausschließlich als jugendlich schöner, schlanker und durch gymnastische Übung gleichmäßig gekräftigter bartloser Heros, dessen edle Bildung zu der robusten Derbheit des Herakles in absichtlichem Gegensatz steht, von den Künstlern dargestellt, während eine besondere Haartracht kaum hervortritt (o. *27. 29*). Bekleidung und Bewaffnung ist dieselbe wie in früherer Zeit, doch kommt nunmehr im Anschluß an sein Eingreifen in den Kentaurenkampf das Beil und der dem Prokrustes abgenommene Hammer bei ihm vor. Nur eine, wie es scheint, jetzt erst auftretende oder nachweisbare Einzelbildung ist noch hervorzuheben, bei welcher der nackte Heros den rechten Fuß vorwärts setzt und die Keule in der gesenkten Rechten nach unten hält: Fragmente einer Statuette mit der Inschrift *Θησέως* auf dem Untersatz (*v. Sybel, Katal. d. Skulpt. zu Athen,* nr. 2925 S. 208); Gemme des Hyllos, des Sohns des Dioskurides (*Furtwängler, Arch. Jahrb.* 3, 1888, S. 129 f. Tf. 3 nr. 10. *Geschn. Steine im Antiq.* nr. 6866).

IV. Überlieferung der Theseussage.

71. Die älteste Erwähnung des Th., und zwar als Teilnehmer am Kentaurenkampf und als Sohn des Aigeus, findet sich bei *Homer, Il.* 1, 265, welche Stelle auch *Paus.* 10, 29, 10 (vgl. dazu *Hitzig u. Blümner* S. 790 f.) anführt. Da der Vers aber in guten Handschriften wie in dem *Venet. A* fehlt und von den Scholiasten übergangen wird, dagegen bei *Hesiod, sc.* 182, wiederkehrt, hat man ihn als daher entlehnt angesehen; ja *E. Meyer, Hom. Parerga* im *Hermes* 27, 1892 S. 374 ff., verdächtigt ihn als attisches Einschiebsel bei beiden Dichtern.

Dagegen suchen ihn *C. Robert* im *Hermes* a. a. O. S. 375 Anm. 1, *von Wilamowitz-Möllendorff, Hom. Unters.* S. 260, 23, *Toepffer, Aus d. Anomia* S. 31, *O. Wulff, Zur Theseussage* S. 142, *P. Friedländer, Herakl.* S. 167f., und *Weizsäcker* o. Bd. 3 Sp. 1761, sicherlich mit Recht, hauptsächlich deshalb als ursprünglich homerisch zu erweisen, weil Th. im Kentaurenkampf bereits auf der zwischen 570 u. 560 v. Chr. gefertigten Klitias-Françoisvase inschriftlich bezeugt ist. Durchaus in Übereinstimmung mit der späteren Sage erscheint Aithra, des Pittheus Tochter, *Il.* 3, 144 unter den Dienerinnen der Helena; Th. und Peirithoos aber werden *Od.* 11, 631 als Göttersöhne bezeichnet. Ganz unzweifelhaft echt ist die Erzählung von der Entführung und dem Tod der Ariadne (*Od.* 11, 321ff.), da sie eine später völlig verschollene Sagenform voraussetzt (o. *38*) und die älteste wahrscheinlich hierauf bezügliche Darstellung dem 7. Jahrh. v. Chr. angehört (o. *37*). Die zum Teil schon im Altertum (*Schol. Il.* 3, 144. *Plut. Th.* 34) gegen die Echtheit dieser Stellen erhobenen Einwände können also nicht als stichhaltig gelten, besonders wenn man außerdem bedenkt, daß die ältesten Kykliker die Theseussage, abgesehen von den isthmischen Abenteuern, als allgemein bekannt behandelt haben. So wird die Verbindung des Th. mit Ariadne in den *Kyprien* (*Prokl.* bei *Kinkel, Ep. Gr. fr.* S. 18; bei *Didot* S. 582a; vgl. *von Wilamowitz-Möllendorff, Hom. Unters.* 149) und sein Aufenthalt in der Unterwelt in der *Minyas* (*Paus.* 10, 28, 2; vgl. *Hitzig u. Blümner* z. d. St. S. 778) erwähnt; *Hesiod* aber kennt seine Liebe zu Jope und Aigle (o. Bd. 2 Sp. 293). Bei *Arktinos* (*Prokl.* bei *Kinkel* S. 50. *Schol. Eurip. Troad.* 31) und *Lesches* (*Paus.* 10, 25, 7f.) findet sich die Befreiung der Aithra durch Demophon und Akamas, bei *Hegias* aus Troizen, den *Kalkmann, Paus.* S. 141ff., freilich von dem Nostendichter getrennt und für nachalexandrinisch erklärt hat, die Liebe der Antiope zu Theseus (*Paus.* 1, 2, 1), die auch *Pindar* behandelte (*Paus.* 1, 2, 1. *Plut. Th.* 28), der Raub der Helena aber bei den *Kyklikern* und *Alkman* (*Schol. Il.* 3, 242. *Paus.* 1, 41, 4).

72. Um 600 v. Chr. erwähnte *Sappho* die 14 Begleiter des Theseus (*Serv. Verg. Aen.* 6, 21), unter denen notwendig die Minotaurosopfer zu verstehen sind (*Stephani, Thes. u. Min.* S. 20. 36. *Volkmann, Anal. Thes.* S. 20), und mindestens auf dieselbe Zeit gehen die ältesten Darstellungen des Minotauroskampfes zurück (o. *25*), wie auch die dem *Hesiod* zugeschriebene Dichtung, welche die Unterweltsfahrt des Theseus und Peirithoos behandelte (*Paus.* 9, 31, 5), dieser Periode angehören wird (*Christ, Gr. Lit.* S. 77. *Kinkel, frg. ep.* 1, 215ff. *E. Rohde, Psyche* S. 278, 2). Ausführlich erzählte den Amazonenkampf und den Kretazug *Simonides* (*Apollod. frg. Sabb.* im *Rh. Mus.* 46, 1891 S. 184, 12; vgl. *R. Wagner ebenda* S. 393. *Plut. Th.* 17. *Schol. Soph. Ai.* 727) und später *Bakchylides* (o. *20*), doch schon für die Zeit der Peisistratiden beweisen die Denkmäler die ausgebreitete Kenntnis der ganzen Sage. Eine alte *Atthis*, die er dem *Hegesinos* zuschreibt, erwähnt *Paus.* 9, 29, 1 (o. Bd. 3 Sp. 1759), ohne das Buch selbst noch zur Hand gehabt zu haben. *Proklos* bei *Phot. bibl.* 319, 36 nennt einen Salaminier dieses Namens als Verfasser von *Kyprien*, welche *Athen.* 682D dem *Hegesias* beilegt, daher *Bergk, Gr. Lit.-Gesch.* 2, 72 Anm. 16, beide einander gleichgesetzt hat. Da aber in der von *Pausanias* aus jener *Atthis* angeführten Stelle die Gründung von Askre behandelt wird, so ist sie jedenfalls aus der Schule *Hesiods* hervorgegangen. Was sie über Theseus berichtet hat, ist nicht bekannt; schwerlich kommt sie jedoch als Hauptquelle der attischen Theseussage in Betracht.

73. Dies ist vielmehr eine bereits oben (*60*) aus der Übereinstimmung der Denkmäler untereinander und mit der literarischen Überlieferung erschlossene, wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des 6. Jahrh. v. Chr. entstandene *Theseis*, die *Aristoteles poet.* 8 neben einer *Herakleis* anführt, ohne ihren Dichter zu nennen; vgl. *Plut. Th.* 28. 32. *Schol. Pind. Ol.* (3, 52) 3, 50b *ed. Drachmann*; vgl. *Epic. Graec. fr. ed. Kinkel* 1 S. 217. *Welcker, Ep. Cycl.*² 1, 300ff. *Klügmann, Die Amazonen* S. 18f. *R. Wagner, Epit. Vat. ex Apollod. bibl.* S. 139. *Rh. Mus. N. F.* 46, 1891 S. 19. *Ilberg*, o. B. 3 Sp. 2220. Zu scheiden ist dieses Werk von der *Theseis* des Atheners *Pythostratos*, der nicht vor Epameinondas lebte (*Diog. Laert.* 2, 59. *Jahn, Arch. Beitr.* S. 272, 41), sowie von der in Prosa verfaßten des *Zopyros*, welche die Sage sehr ausführlich behandelt haben muß, da sie erst im 3. Buch die Medeageschichte erzählte (*Stob. flor.* 64, 38. *Suid. s. ψιθυριστοῦ*). Eine lateinische *Theseis* des *Cremutius Cordus* aus der Zeit des Domitian erwähnt *Iuvenal.* 1, 2. Dagegen gehören die einer *Theseis* des *Diphilos* (*Schol. Pind. Ol.* 10, 83 p. 253 Boeckh) zugeschriebenen choliambischen Trimeter wahrscheinlich dem Theseus des Komikers *Diphilos* aus Sinope an (*Christ, Gr. Lit.-Gesch.* S. 80, 4).

74. Im 5. Jahrh. wirkten die *Tragiker* auf die Ausgestaltung der Theseussage ein. So behandelt die Aufnahme des Oidipus durch Th. *Aeschylus* in den *Phoin.* und ähnlich *Sophokles* im *Oed. Col.*; die Bestattung der Freunde des Adrast *Aeschyl.* in d. *Eleusin.* u. *Eurip.* in d. *Suppl.*; den Tod des Hippolytos *Eurip.* im gleichnamigen Stück (o. Bd. 3 Sp. 2221f.), die Rückführung aus der Unterwelt durch Herakles und die demselben gewährte Hilfe im *Herc. fur.*, in welchem Theseus mit Anspielung auf die Ereignisse nach der Schlacht bei Delion die Leichen der Argiver von den gottlosen Thebanern zurückfordert (*Dieterich* im *Rh. Mus.* 91 S. 42). Im *Theseus* (*Cic. Tusc.* 3, 14, 29. *Plut. Consol. ad Apoll.* S. 112. *Dind. fragm.* S. 93) schilderte *Euripides* den Streit mit Minos, das Hinabtauchen auf den Meeresgrund und den Kampf mit Minotauros (*Strabo* 10, 4, 8 S. 477. *Tzetz. Chil.* 11, 555. *Schol. Aristoph. Vesp.* 313 ed. *Dübner*). Über den verlorenen *Aigeus* des *Euripides* ist *Wagner, Ep. Vatic.* S. 124ff., über seinen *Hippolytos Anakalyptomenos Welcker, Gr. Tr.* 2, 729ff. und *Bergk, Gr. Literatur.* 3 S. 528f., sowie über beide *von Wilamowitz-Möllendorf* im *Herm.* 15, 1880, S. 483 zu vergleichen.

Auch *Sophokles* hatte bereits einen *Theseus*, einen *Aigeus* und eine *Phaidra* geschrieben, doch ist deren Inhalt nicht zu ermitteln (*Nauck, trag. gr. fr.*² S. 184 *Sophokl. fr.* 225 nach *Phot. Lex.* S. 342, 11 u. *Suidas ὄμνιον νέφος*). Eine um 419 v. Chr. aufgeführte Tragödie *Theseus* eines unbekannten Verfassers nennt eine Inschrift (*C. I. A.* 2, 2, 972 2 Z. 8).

Komödien mit dem Titel *Theseus* werden angeführt von *Aristonymos*, einem Zeitgenossen des Aristophanes, und von dem wenig jüngeren *Theopompos* (*Meineke, fr. com. Gr.* 1 S. 196 u. 240; vgl. *Athen.* 3, 33 S. 87a u. 3, 23 S. 82c), von den Dichtern der mittleren Komödie *Anaxandrides* und *Anaxilas* (*Meineke* 1, 368. 371 u. 407) und von *Diphilos*, dem Zeitgenossen des Menander (*Meineke* 1, 455; vgl. *Athen.* 6, 80 S. 262a. 10, 74 S. 451b. c). Sicher spielte Th. auch in vielen andern Komödien eine Rolle, wie die seiner Sage entlehnten Titel andeuten (z. B. *Skiron* des *Alexis* bei *Athen.* 15, 23 S. 678e), wir kennen jedoch von keiner den Inhalt. Endlich wurden Teile der Sage, und zwar besonders die Jugendabenteuer zu Pantomimen benutzt (*Liban. or. pro pant.* Bd. 3 S. 374, 9 *ed. Reiske*). Über Lobgesänge auf Th. vgl. o. *54*.

75. In seinen *ἱστορίαι* oder *γενεαλογίαι* behandelte um die Mitte des 5. Jahrh. v. Chr. die Theseussage zusammenhängend *Pherekydes* aus Athen (*frg.* 39. 106—109 bei *Müller F. H. G.* 1 S. 82. 97f.) und vielleicht ähnlich *Andron* aus Halikarnassos (*frg.* 13 *ebenda* 2 S. 351). Ihnen folgen die Verfasser von prosaischen *Atthiden:* Zu Anfang des Peloponn. Kriegs (*Busolt, Gr. G.* 1 S. 21, 3) *Hellanikos* von Mytilene (*frg.* 73—76, *Müller F. H. G.* 1 S. 54f.) und im 4. Jahrh. *Kleitodemos* oder *Kleidemos* (*frg.* 4—6, *ebenda* 1 S. 359f.), welche die Sagenüberlieferung zum Teil rationalistisch umdeuten (*F. Wipprecht, Zur Entwickl. d. rational. Mythendeutung* 2 S. 26f.), dann *Phanodemos* (*frg.* 9 bei *Müller* 1 S. 367), *Androtion* (*frg.* 31, *ebenda* S. 374), *Demon* (*frg.* 3f., *ebenda* S. 378) und besonders der später hauptsächlich benutzte *Philochoros* (*frg.* 36—41. 45—49. 51 bei *Müller* 1 S. 390ff.), der sich vielfach an *Androtion* anschloß (*Busolt, Gr. G.* 1 S. 366, 1). *Istros* faßte endlich zwischen 248 u. 224 v. Chr. in seinen *Ἀττικά* (*frg.* 13f. 23, bei *Müller* 1 S. 420f.) die Angaben der früheren Atthidographen, insbesondere des *Pherekydes* u. *Hellanikos*, zusammen, so daß er für die erhaltene Vulgata in *Plutarchs Theseus* die Hauptquelle bildete, wenn dieser daneben auch den *Philochoros* und *Kleitodemos* noch unmittelbar eingesehen haben mag (*W. Gilbert* im *Philol.* 33, 1874, S. 46—66. *Wellmann, De Istro Callim.*, Greifsw. Diss. 1886. *Busolt, Gr. G.* 1 S. 369. *F. Wipprecht, Zur Entwickl. d. rational. Mythendeutung* 2 S. 25ff.). Von der Übersicht über die Theseustaten, welche die *Pseudo-Apollodorische Bibliothek* im 16. Kap. gab, ist nur der Anfang erhalten; dagegen sind von großer Bedeutung sowohl die *Epitoma Vaticana* als die *Sabbaitischen Fragmente* aus *Apollodor*, die *R. Wayner* (*Ep. Vat. ex Apollod. bibl.* Leipzig 1891 u. *Rhein. Mus.* 46, 1891 S. 181ff. 380—419) eingehend behandelt hat. Nach seiner Erörterung folgte *Apollodor* in den kretischen Abenteuern einem mythographischen Handbuch und dem *Philostephanos*, wahrscheinlich auch dem *Asklepiades*; in der Hadesfahrt ist der Einfluß des *Panyasis* durch die Vermittelung des *Pherekydes* bemerkbar (*Wagner, Ep. Vat.* S. 137. 147. 156ff.). Dasselbe Handbuch hat auch *Diodor* 4, 59—64 bei seiner Aufzählung der Theseustaten ausgeschrieben (*Bethe, Quaest. Diod.* 62).

V. Heimat und Wesen des Theseus.

76. Während Theseus früher unbestritten als Athener aufgefaßt wurde, hat man in neuerer Zeit versucht, den eigentlichen Ursprungsort seiner Sage außerhalb Attikas nachzuweisen. *G. Kirchner, Attica et Peloponnesiaca*, Gryphisw. 1890 S. 60f., und gleichzeitig besonders *J. Töpffer, Theseus u. Peirithoos* (*Aus der Anomia, Arch. Beitr. C. Robert dargebr.*, Berlin 1890 S. 30—46), sowie im Anschluß an diese *O. Wulff, Zur Theseussage*, Dorpat 1892 S. 142ff., gehen von der Tatsache aus, daß das älteste Zeugnis, welches wir über Th. besitzen (*Hom. Il.* 1, 265), ihn in Thessalien als Genossen der Lapithenfürsten im Kentaurenkampfe auftreten läßt. Sie betrachten deshalb Thessalien als Heimat der Theseus- und Peirithoossage (o. Bd. 3 Sp. 1761) und meinen, sie sei von da mit dem Stamme der Dryoper über Phokis nach der attischen Tetrapolis, später nach der Gegend von Troizen in Argolis und dann von beiden Seiten aus nach Athen gelangt (vgl. *Pallat, De fabula Ariadnaea* S. 16, doch auch die Bedenken, welche *Gurlitt, Götting. gel. Anz.* 1892 S. 519, gegen *Töpffer* erhoben hat). Dabei stützen sie sich auf das Zeugnis des *Ps.-Herodot, vita Hom.* 2, der einen angesehenen Thessaler Th., Nachkommen des Eumelos (s. d. 1), als Gründer von Smyrna nennt, während freilich *Tacitus, ann.* 4, 56, und *Aristides* (20 S. 425. 21 S. 431. 436. 22 S. 440. 41 S. 763 *Dindorf*) unter diesem offenbar den allbekannten Athener verstehen. Noch zweifelhafter sind die Angaben des *J. Malalas* (4 S. 87 ed. *Bonn.*) und des *Georg. Kedrenos* (*C. script. Byz.* 1 S. 215), die Aigeus und Th. zu Königen von Thessalien machen, da gar nicht ersichtlich ist, aus welcher Quelle sie diese Nachricht geschöpft haben könnten (s. o. *43*). — *O. Gruppe, Gr. Myth.* S. 582f., betrachtet Th., weil er mit zwei kretischen Heroinen verbunden wird, selbst als ursprünglich kretisch, und *E. Neustadt, de Iove Cretico*, Berlin 1906 S. 35f., stimmt ihm hierin bei, während *P. Friedländer, Herakles*, Berlin 1907 S. 171ff., die Erfindung des Minotauros- und anderer Theseusabenteuer in die kleinasiatische Aiolis, besonders nach Smyrna, verlegen möchte.

77. Bedenken wir aber, daß der Ursprung eines Kultes da zu suchen ist, wo er am stärksten auftritt und wo Ausstrahlungen in der Nachbarschaft nachweisbar sind, so spricht alles dafür, daß Attika doch die Heimat des Th. ist; denn alle Örtlichkeiten, die für seine Sage Bedeutung haben, liegen in und rings um Attika herum, oder sie stehen zu dieser Landschaft sonst nachweislich seit alter Zeit in naher Beziehung. So Euboia mit Chalkis,

Eretria und Aigai, Skyros, das opuntische Lokris, Ostboiotien, Megara, der Isthmos und die Nordküste von Argolis mit Troizen, sowie die Inseln bis nach Delos und Naxos hin, d. h. die Gegend, welche jetzt als Ursitz der Ionier angesehen (*E. H. Meyer*, o. Bd. 3 Sp. 2844) und, durch die Verbreitung des geometrischen Vasenstils für das 9. Jahrh. v. Chr. zu einem einheitlichen Kulturgebiet zusammengeschlossen wird. Bemerkenswert erscheint, daß dieser Stil außerdem nach Lakonien, Thera, Melos, Cypern und Kreta gelangt ist (*Klein, Gesch. d. gr. Kunst* 1 S. 47), wohin auch die Theseussage ihren Weg genommen hat. In Attika selbst darf freilich Athen keinen Anspruch darauf erheben, als deren Heimat zu gelten, da Th. hier als Eindringling angesehen wurde (*Plut. Th.* 13). Auch hatte sein Vater Aigeus den echten Pandioniden Lykos vertrieben, er selbst aber mußte dem Erechtheiden Menestheus nach kurzer Herrschaft wieder weichen. Dagegen weist ihm die Sage die ionische Tetrapolis im Osten Attikas mit Marathon, wo er während der Perserschlacht als ἥρως ἐπιχώριος aus dem Boden emporstieg, und besonders die ebendort gelegene Burg Aphidnai als seinen Stammsitz zu; denn hier lebt seine Mutter, und die geraubte Helena birgt er hinter ihren Mauern. Diese selbst, die nach der gewöhnlichen Sage aus dem fernen Sparta entführt wird, dürfte wohl sicher eigentlich die Tochter der im benachbarten Rhamnus heimischen Nemesis sein (o. Bd. 1 Sp. 1929 ff.), wie *Toepffer* (a. a. O. S. 36 ff.) und *S. Wide* (*Athen. Mitteil.* 21, 1896, S. 386 f.) dargelegt haben.

78. Auch Ariadne wurde nicht nur auf Naxos und Kreta, sondern ebenso in dem nahe gelegenen opuntischen Lokris verehrt, wo man ihr in Oinoe ein Trauerfest mit Totenopfern und Klagen feierte (*Cert. Hom. et Hes.* 225 ff. S. 246 *Rzach*[1]; vgl. *Nilsson, Gr. Feste* S. 383). Weitere Sagenzusammenhänge mögen nur angedeutet werden: Zwischen Marathon und Aphidnai lag der attische Demos Oinoe mit dem Hauptdionysostempel der Tetrapoliten (*Seeck* bei *Pauly-Wissowa* 2 S. 2203), wo Androgeos ermordet wurde (o. Bd. 1 Sp. 343, 25; vgl. *Toepffer* im *Herm.* 23 S. 326); Oinopion aber ist ein Sohn der Ariadne und des Th. — Wie mit Ariadne verbindet sich dieser mit Aigle und raubt Korone (o. Bd. 1 Sp. 1934 u. hier *46*); Aigle-Koronis steht ihrerseits in dem gleichen Verhältnis zu Apollon und Ischys, dem Sohne des Stammheros von Elateia in Phokis (o. Bd. 2 Sp. 1388 ff.), wie Ariadne zu Dionysos und dem starken Theseus. Ein Ort namens Koroneia liegt auch im Süden des Paraliabezirks Aigeis, der Heimat des Aigeus, der sich unmittelbar an die Ebene von Marathon, d. h. an das Gebiet des Th., anschließt. Dieses Koroneia erhebt sich vor der Bucht von Prasiai, von der ursprünglich die delische Theorie, wenn nicht etwa von Marathon selbst, ausging (*Demosth.* 4, 34. *Paus.* 1, 31, 2). Dort an der Ostküste stürzte sich also Aigeus bei der Rückkehr des Th. von Delos in das nach ihm benannte Meer (o. Bd. 1 Sp. 146), und auch der Meersprung des Th. scheint ursprünglich zum euböischen Sunde in Beziehung zu stehen (*S. Wide, Th. u. d. Meerspr.* b. *Bakchyl.* 17, S. 20, Separatabdr. aus d. *Festschr. f. O. Benndorf*). Westlich grenzen Pallene, das Reich des Pallas, Sphettos und Gargettos an, wo Th. die Pallantiden überwand.

In Marathon schließt Th. den Freundschaftsbund mit Peirithoos, der als Eponymos des attischen Demos Perithoidai (o. Bd. 3 Sp. 1761) ebenso wie Pitheus-Pittheus (s. d.) als Ahnherr des Töpferdemos nach Attika gehört; denn erst mit Th. zusammen dürfte der Großvater nach Troizen gelangt sein. Die Erzählung von einer Einwanderung jener Geschlechter aus Thessalien und die Wanderung des Th. über den Isthmos nach Athen hat man aber wohl nur erfunden, um einen Ausgleich der später an den verschiedenen Orten festgelegten Sagen untereinander zu schaffen. Auch Aithra erscheint auf Vasenbildern neben Aigeus, Theseus, Medeia und Phorbas in Athen (*10*), nachdem die Heimat ihres Sohnes aus Aphidnai dahin verlegt ist.

Aus der Küstengegend im Osten Attikas stammt also wahrscheinlich das in der Sage durch Aigeus und Th. vertretene seekundige Geschlecht, das durch das Ilissostal allmählich nach Athen vordrang (vgl. *Wachsmuth, Die Stadt Athen im Altert.* 1 S. 398 f. 449), dort zur Herrschaft gelangte und dieses schließlich zur Hauptstadt der ganzen Landschaft machte, indem es die Bewohner der einzelnen offenen Ortschaften zum Schutze vor brandschatzenden kretischen Seeräubern in seine Mauern aufnahm und durch Bildung von Schiffbaugenossenschaften (ναυκραρίαι) zur Abwehr befähigte (*Helbig, Les vases du Dipylon et les Naucraries, Mem. de l'Acad. des inscr. et belles lettres*, 36, 1898, 1 S. 387 ff. *Klein, Gesch. d. gr. Kunst* 1 S. 51 ff.).

79. Als Vorgängerin von Athen auf dem Gebiete der Kulturentwicklung wird Aphidnai, von aller Sage unabhängig, für diese Zeit durch den Fund von Gefäßen in den Gräbern eines Hügels erwiesen, deren geometrische Dekoration sich durch die Technik der Mattmalerei als Vorstufe der athenischen Dipylonvasen kenntlich macht. Der geometrische Stil ist aber, wie es scheint, eine aus vormykenischer Zeit stammende Dekorationsart, die sich bei der jonischen Bevölkerung Mittelgriechenlands als Bauernstil erhielt und nach dem Zusammenbruch der mykenischen Kultur im Dipylonstil Athens während des 9. Jahrh. v. Chr. seine Vollendung und Verbreitung fand (*Klein, Gesch. d. gr. Kunst* 1 S. 46. 52), ein Vorgang, der also mit der Urentwicklung der Theseussage in der Art gleichläuft, daß Th. die altionische, Schifffahrt treibende und den Meergott verehrende Bevölkerung vertritt. Wenn trotzdem seine ältesten bildlichen Darstellungen nicht aus Athen, sondern aus Korinth oder Argos, aus Chalkis und Tanagra stammen, so beweist das nicht, wie *Dümmler* (o. *25*) und andere annehmen, die frühere Bekanntschaft mit der voll ausgebildeten Sage in diesen Gegenden; denn diese war nach Aufnahme der Buchstabenschrift im 8. Jahrh. (*Klein, G. d. gr. K.* 1 S. 56. 60) durch das Epos im Laufe des 7. Jahrh.

v. Chr. jedenfalls bereits in ganz Griechenland verbreitet worden. Der Grund ist vielmehr die frühere Entwicklung der bildenden Kunst an diesen Orten, besonders in Argos und Chalkis (*Klein* a. a. O. 1 S. 67 ff. 223). Sobald aber die attische Gefäßmalerei sich zur selbständigen Mythendarstellung erhob, behandelte sie auch die Theseussage, und zwar zunächst die Entführung der Ariadne, vielleicht ebenfalls noch im 7. Jahrh. auf einer dem Dipylonstil nahestehenden Vase (o. *37*, Abb. 7), und sicher auf der Klitias-Françoisvase (o. *36*) zwischen 570 und 560 v. Chr., bis dann in der Zeit des Peisistratos die Erhebung des Th. zum attischen Nationalhelden und zum Vertreter des geeinten Athen einsetzte. Damals erkannte man, daß die Macht und Größe Attikas auf der Einigung der Landschaft unter einem Herrscher und auf der Erhebung Athens zur Hauptstadt beruhe. In dem mythischen Stifter des *συνοικισμός*, der in Wirklichkeit vielleicht um 900 v. Chr. anzusetzen ist (*Klein, G. d. gr. K.* 1 S. 52; vgl. *Seeck* bei *Pauly-Wissowa* 2 S. 2217), feierte man also zugleich den Peisistratos, der Ähnliches in der Gegenwart erreicht hatte. Später aber machte man Th. beim Emporblühen der Demokratie aus der gleichen Veranlassung zum Begründer der Volksherrschaft (s. o. *42*).

80. In Rücksicht auf das für die weitere Ausbreitung der Theseussage hervorragend bedeutende Naxos hat *E. Maaß, de Lenaeo et Delphinio,* Greifsw. prooem. 1891 S. 8, den Zusammenhang des dortigen Ariadnedienstes mit der athenischen Dionysosverehrung nachgewiesen; die Übereinstimmung zwischen der Kultvermählung der Gattin des Basileus mit Dionysos (o. Bd. 1 Sp. 1073) und der Vermählung dieses Gottes mit der vom attischen Königsohn Th. getrennten Ariadne läßt sich nicht durch Zufall erklären. Dabei wurde die Basilissa von 14 Ehrenfrauen (*Γεραραί*) begleitet, wie Ariadne von den 14 durch Th. geretteten Opfern (s. oben *58* Anm.; vgl. *Roscher, Die 7- und 9-Zahl im Kultus und Mythus der Griechen* S. 24).

Im Kretazug des Th. vermutete *L. Stephani* (*Der Kampf des Th. u. Min.* S. 11 f. u. S. 28) einen historischen Kern, indem er die Bildung der Sage durch einen wirklichen Menschentribut, der nach Kreta infolge einer Kultverbindung für den Baal-Moloch-Kronosdienst geliefert worden sei, erklärte (vgl. o. Bd. 1 Sp. 1228. 2, 3108); *von Wilamowitz-Moellendorff* (*Eurip. Herakl.*[1] S. 302) aber denkt an eine tatsächliche Eroberung Athens, wie o. *78* Einfälle von Seeräubern als Veranlassung des *συνοικισμός* betrachtet worden sind. Vgl. *Bethe* im *Rh. M.* 65, 1910 S. 200 ff. — Auf etwas anderem Wege gewinnt *O. Wulff* a. a. O. S. 154 ff. den Zusammenhang zwischen Th. und Minotauros, indem er diesen mit dem chthonischen Stierdionysos *Κρήσιος* von Argos (o. Bd. 1 Sp. 1056 f.), in dessen Tempelbezirk das Grab der Ariadne gezeigt wurde (*Paus.* 2, 23, 7 f. *Nonn. Dion.* 47, 665 ff.), gleichsetzt, wie *Helbig,* o. Bd. 2 Sp. 3011, im Anschluß an *H. D. Müller* den altargivischen stiergestaltigen Gott, der auch zu Zeus wird (und nach *Bethes* Ansicht aus Kreta stammt), zur Vermittelung herbeizieht. Diese Annahme wird durch altertümliche Festbräuche in den nahe gelegenen Städten Korinth und Sekyon gestützt. Dort beging man nämlich alljährlich während der Heraia, einer *πένθιμος ἑορτή* (o. Bd. 1 Sp. 2078), an den Gräbern von je sieben einstmals geopferten Knaben und Mädchen ein Sühnfest, und sieben Knaben und sieben Mädchen nächtigten dabei im Tempelbezirk der Hera *ἀκραία* (o. Bd. 2, Sp. 2493 f.), die hier an die Stelle der Insel-Ariadne getreten sein muß. In ähnlichem Sinne wurden durch sieben Knaben und sieben Mädchen Sühnungen vorgenommen, die man später mißverständlich mit der Abwehr einer Pest und mit der Tötung des Python durch Apollon in Zusammenhang brachte (*Paus.* 2, 7, 7 f.). Schon *O. Müller, Dor.* 1 S. 328, hat dieses Sühnfest aber mit der Feier des Apollon Delphinios in Athen verglichen, der zu Th. in naher Beziehung steht (*W. Aly, Der kretische Apollonkult* S. 30 ff. *S. Wide, Th. u. d. Meerspr. bei Bakchyl.* 17 S. 18 f. in der *Festschrift für O. Benndorf*) und dem er den marathonischen Stier opfert.

81. So waren die Elemente des Theseischen Stier- und Minotauroskampfes, die dann in der

18) Minotauros auf einer Gemme aus Knosos (nach *A. J. Evans, The Palace of Knossos and its dependencies* S. 19, in den *Neuen Jahrb.* von *Ilberg und Gerth* 1903 S. 403, 1).

athenischen Darstellung vereinigt wurden, an den älteren Sitzen der Sage in Marathon und an der Nordküste von Argolis, in Einzelzügen vorgebildet. Die Minotaurosgestalt an sich gehört dagegen entschieden nach Kreta. Finden sich doch dort auf sehr alten Gemmen, die teils in Knosos selbst, in größerer Anzahl aber bei Kato Zakro im Osten Kretas zum Vorschein gekommen sind, Mischbildungen von der Art des Minotauros in allen erdenklichen Verbindungen, männlich und weiblich, mit und ohne Flügel, mit Stier-, Bock-, Esels- und

19) Geflügelter weiblicher Minotauros? (*Ebenda* S. 403, 8.)

Adlerköpfen (*K. Tittel, Der Palast in Knosos* in d. *N. J.* v. *Ilberg* u. *Gerth* 1903 S. 403, Abb. 1 und 8; vgl. *G. Karo, Altkret. Kultstätten* im *Arch. f. Religionsw.* 7, 1904 S. 133, s. Abb. 18 und 19) oder auch mit tierischem Oberkörper und Stierschwanz, aber mit menschlichen Beinen (Abb. 20) aus Knosos nach *A. J. Evans, Annual of Brit. School at Athens* 7 S. 18 Fig. 7a; vgl. *J. E. Harrison, Proleg. to the study of gr. rel.* S. 483).

20) Gemme aus Knosos (nach *Harrison, Proleg.* S. 483).

Beim Zusammentreffen der kretischen mit der ionisch-attischen Kultur, das nach Ausweis der Vasenfunde im Anfang des neunten Jahrh. v. Chr. erfolgt sein mag (*Klein, G. d. gr. K.* 1 S. 52), hat man nun jedenfalls den altargivisch-korinthischen und wohl allgemein altionischen Stiergott, der auch als marathonischer Stier erscheint, im Minotauros wieder zu erkennen geglaubt und sie einander gleichgesetzt. Wie aber andere mythische Abenteuer mit der Ausbreitung des geographischen Horizonts in die Ferne rückten, so wurde in Verbindung mit dieser Gleichsetzung auch der Stierkampf des nunmehr bereits zum attischen Helden gewordenen Theseus in die neu erschlossene Inselwelt, wo noch Raum für Wunderbares war, hinausgeschoben; daher denn der Kretazug lediglich von Athen ohne Rücksicht auf die älteren Sitze der Theseussage ausgeht. Der einfache Stierkampf von Marathon erhält bei dieser Verlegung infolge des Strebens, gewisse Kultgebräuche des eben damals aufgenommenen Dionysosdienstes (o. Bd. 1 Sp. 1070) zu erklären, eine durch Nebenzüge stark erweiterte Gestalt. Der Gegensatz des bekämpften Stiergottes zu Th. setzt sich im Verhältnis des gleichfalls in Stiergestalt auftretenden Dionysos zu diesem fort, nur erscheint der neue Gott im Wettstreit um Ariadne, obwohl sie selbst bereits dem altionischen Kulturkreis angehört, dem Heros gegenüber schließlich als Sieger.

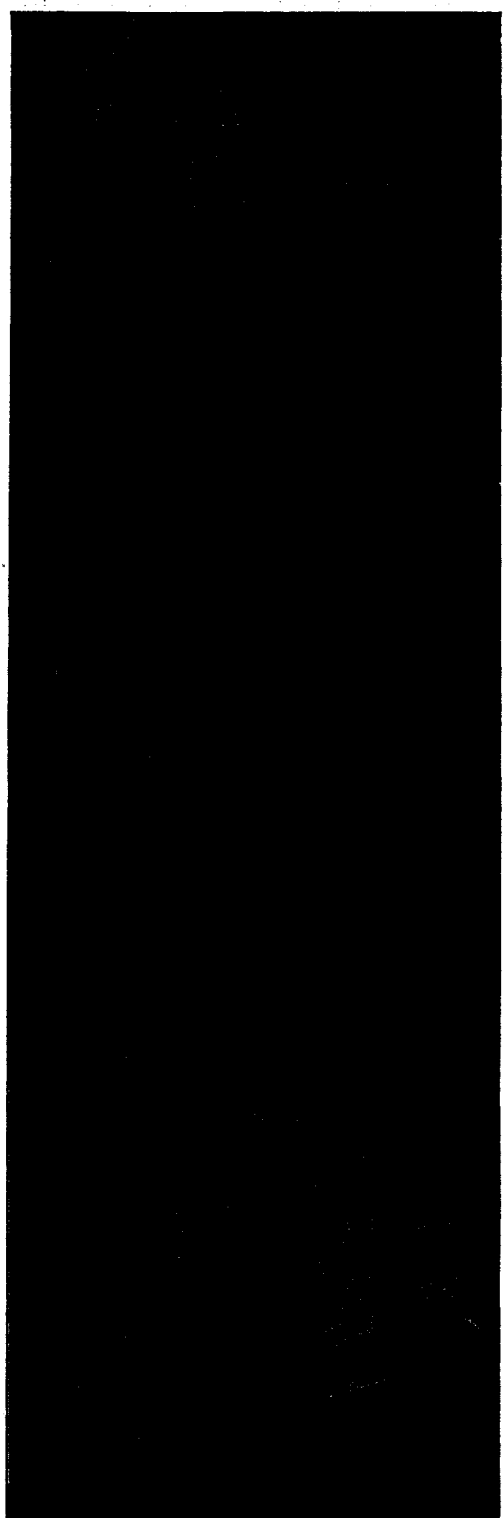
82. Damit kommen wir zur Frage nach dem Wesensgrund des Th., die ebensowenig wie die nach seinem Ursitz bisher sicher gelöst ist. Euhemeristische Deutungen finden sich bei *Tzetzes, Chil.* 1, 473f. *hist.* 19 und 2, 741ff. *hist.* 51 sowie bei *Palaephat., de incredib.* 2. — *L. Stephani* a. a. O. S. 8ff. betrachtet Th. als Stammheros des ionisch-attischen Staats und als Gegenbild zu dem dorischen Herakles. — *L. Preller, Gr. Myth.*[3] 2 S. 285, faßt ihn als ionischen Nationalheros, *Curtius, Gr. Gesch.*[6] 1 S. 55f., als Verkörperung des griechischen Volks und seiner Schicksale in ältester Zeit auf; letzterer setzt ihn aber außerdem mit dem tyrischen Stadtgott Melqart und durch diesen mit Herakles gleich. — *Chr. Petersen* (*Gr. Myth.* S. 118f. im Artikel „*Griechenland*" bei *Ersch* u. *Gruber*) erkennt in ihm einen sommerlichen Heros, dessen Taten den Sieg des Sommers über Sturm und Überschwemmung des Winters bedeuten, und *E. Neustadt* (*De Iove Cretico* S. 36ff.) stellt Th. in seiner Verbindung mit der Fruchtbarkeitsgöttin Ariadne dem nordischen Maikönig an die Seite. Vgl. die ähnliche Deutung von *D. G. Roberts, Th. and the robber Sciron* im *Journ. of Hell. Stud.* 32, 1912 S. 105ff. — Bestimmt als solarisches Wesen sucht ihn *L. Stacke* (*Fleckeisens Jahrb.* 73, 1856 S. 780ff.) zu erweisen, und auch *J. Mähly* (*Die Sonnenhelden der Mythologie, Gymnasialpr.* Basel 1889) hält ihn für einen Sonnenheros*). — Als ursprünglich wesensgleich mit Herakles, ja als seinen Doppelgänger von Haus aus und damit als Gottheit des Naturkreislaufs wie Apollon und Dionysos betrachtet ihn *E. Meyer, Gesch. d. Altert.* 2, 167 S. 258. Seine Fesselung in der Unterwelt ebenso wie sein Zug nach der Insel Kreta ist nach ihm im selben Sinne wie die Dienstbarkeit des Apollon bei Admetos oder diejenige des Herakles bei Eurystheus als mythische Erklärung für die Untätigkeit der Gottheit während der Winterzeit zu deuten (*ebenda* 2, 67 S. 102). — Dagegen sehen *Wernicke* (*Kerkyaneus* im *Arch. Jahrb.* 7, 1892 S. 216), *Robert* (*Preller, Griech. Myth.*[4] 1 S. 577), *Usener* (*Rh. Mus.* 53, 1898 S. 356) und *Gruppe* (*Griech. Myth.* S. 583) in Th. eine Hypostase des Poseidon (vgl. o. *1—3*). *Usener* (a. a. O. S. 373) setzt dabei Aigeus dem Poseidon gleich und deutet ihn als Wintergott, während sein Gegner Lykos, der Lichte, Vertreter der Sommerzeit sei. Von seinem Bruder vertrieben, gehe er nach dem Lichtlande Lykien (o. Bd. 2 Sp. 2187), an Th. aber vollziehe sich die Wiedervergeltung, indem er durch Lykomedes getötet wird. — *O. Wulff* (*Zur Theseussage,* Dorpat 1892 S. 142ff.) hält Th. für einen thessalischen Lapithen, diese selbst aber ebenso wie ihre Gegner, die Kentauren, für Sturmdämonen. Wie Boreas *αἰθρηγενέτης* heiße, so habe Th. die Aithra zur Mutter (vgl. *E. H. Meyer,* o. Bd. 3 Sp. 2807); die mit ihm verbundenen Amazonen seien gleich den nordischen Walküren im Luftraum zu Hause, der Stierkampf scheine dagegen eines mythischen Keimes zu entbehren.

83. Niemand wird bezweifeln, daß Th. in der Zeit der jüngeren Weiterbildung und Ausbreitung seiner Sage, der insbesondere seine isthmischen Abenteuer angehören, lediglich das ionisch-attische Heldenideal verkörpert, welches während der Peisistratidenherrschaft geschaffen wurde. Gleich Herakles und im Anschluß an sein Vorbild säubert er die Welt von bösartigen Riesen und Ungeheuern, mit deren Grundwesen er selbst nichts zu tun hat, wenn ihnen auch ursprünglich eine Naturbeziehung anhaftet, wie z. B. Skiron mit Rücksicht auf die Darstellung am Turm der Winde zu Athen (s. o. Skiron 2) als der von den Skironischen Klippen herfegende

*) Nur der Vollständigkeit wegen erwähne ich die von *A. Döhring, Gr. Heroen u. Abendgeister* S. 37ff., vorgebrachte Deutung des Th. als Morgen- und Abendstern.

Orkan gedeutet worden ist (*E. Maaß, Der Kampf um Temesa, Arch. Jahrb.* 22, 1907 S. 40, 43). Keinesfalls aber hat Th. von Anfang an des eigentlich mythischen Kerns völlig entbehrt, da sonst seine frische Lebenskraft, die Eponymen und dgl. an sich nicht eigen ist, unerklärlich wäre. Zweifellos richtig ist seine Zugehörigkeit zu Poseidon erkannt worden; in diesem selbst sieht *E. H. Meyer* (o. Bd. 3, Sp. 2789; vgl. 2792. 2797. 2802) den die Gesamtwasserwelt beherrschenden Windgeist, den Urheber des Wintersturms (vgl. *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1 S. 582), und auch den Aigeus erklärt er mit *Usener* als heroisierten Wintersturmgeist (o. Bd. 3, 2797. 2848). Von allen mythischen Beziehungen abgesehen ist Th. ebenso Stammheros der Ionier, wie Poseidon (*γενέσιος*) ihr Stammgott ist (3, 2826. 2832 ff.); beiden ist der achte Monatstag geweiht, beiden werden ritterliche Spiele gefeiert (3, 2833 u. o. *54*), und ihre Tempel besitzen Asylrecht (3, 2833 u. *53*). Aber auch die Möglichkeit, daß Theseus die Grundbedeutung als Sturmgeist mit seinen Vätern teile, ist nicht bestimmt abzulehnen, denn in diese Richtung weisen nicht nur die von *Wulff* o. *80* angeführten Vorstellungen, sondern ebenso seine Auffassung als Frauenräuber (Ariadne, Antiope, Anaxo, Helena; vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* S. 589) und Stierbezwinger (Marathonischer Stier, Minotauros). Zu dem Raube der in Attika seit Urzeiten mit ihm verbundenen Amazone bietet die Entführung der Oreithyia durch Boreas ein vollwichtiges Gegenstück. In dem Stierbezwinger wird dagegen einst vielleicht der Sieg des Sturmgeistes über den brüllenden Gewitterwolkendämon, der später zum Gewittergott wurde, angeschaut worden sein, weil der Wind die Wolken vertreibt. Die Steine, die Minotauros zwar nicht auf den ältesten Bildern (*26*), dann aber regelmäßig in den Händen führt, wären demnach möglicherweise als Donnerkeile aufzufassen, wenn auch der dem Minos nahestehende Zeus Labrandeus auf höherer Kulturstufe als Blitzsymbol die Doppelaxt trägt (vgl. Bd. 4, Sp. 49. 53). Hält Minotauros doch auf der alten Gemme aus Knosos (*81*, Abb. 18) den flammenden Blitz tatsächlich in der linken Hand.

84. Bei dieser Annahme könnte auffallen, daß im Kultus des Theseus Totenbräuche die erste Stelle einnehmen (o. *54*). In der Hauptsache mag sich dies aus seiner Verehrung als verstorbener Held, d. h. als Heros, ergeben; indessen sind auch Beziehungen von Dämonen der winterlichen Stürme zur Unterwelt nachweisbar (o. Bd. 3, Sp. 2793 ff.), und Poseidon selbst ist als *χθόνιος*, *σεισίχθων* u. dgl. unterirdischer Gott und hütet die Pforten des Tartaros (o. Bd. 3, Sp. 2798. 2813. 2822). Ja die ihm gefeierten isthmischen Spiele stellen sich als ursprünglicher *ἐπιτάφιος ἀγών* dar, der später auf irgendeinen Heros



21) Theseus im Amazonenkampf, anwesend: Phorbas, Peirithoos, Andromache, Hippolyte, Vase aus Girgenti (nach *Gerhard* 330 = *Reinach, Répert.* II p. 163).

(Melikertes, Sinis, Skiron) bezogen worden ist (o. Bd. 3, Sp. 2845 u. hier *43*).

Das Hinabsteigen des Th. in die Unterwelt und seine Fesselung daselbst soll ihn zunächst wohl nur als den gleich Herakles vor keiner Gefahr zurückschreckenden Helden kenntlich machen, der zeitweilig dennoch der Macht des Todes erliegt; es könnte aber natürlich auch aus seiner Grundbedeutung als χθόνιος erklärt werden. Ebenso hat man seinen Zug nach dem fernen Kreta und das Eindringen in das Labyrinth als Gang in das Totenreich aufgefaßt (*O. Wulff* a. a. O. S. 161 ff.; vgl. *E. Meyer* o. *82*), und das Kinderopfer für Minotauros samt demjenigen in Korinth ließe sich hiermit verbinden. Wie diese Züge aber tatsächlich im einzelnen untereinander zusammenhängen, entzieht sich sicherer Erkenntnis. Nicht besser steht es mit der Annahme, daß die Urform des Theseusmythos, gleich dem minyisch-äolischen Poseidonkultus (o. Bd. 3 Sp. 2834), in Thessalien entstanden sei (*76*), denn das ist eine Frage, die nicht ohne Entscheidung über die Ausbildung der spezifisch ionischen Stammesgenossenschaft und ihren allerursprünglichsten Sitz gelöst werden kann.

85. Zweifelhaft bleibt endlich auch die Deutung des Namens Θησεύς. *Helladios,* bei *Phot. bibl.* 279 S. 533a 21 *Bekker,* führt drei verschiedene Ableitungen an: 1. von θής Lohnarbeiter, 2. von θεῖναι im Sinne von „mit den Händen arbeiten", so daß Th. als δραστικώτατος ἥρως bezeichnet würde, 3. hält er Eintritt des Θ für ursprüngliches T für möglich, ohne jedoch eine weitere Vermutung auszusprechen. Im Altertum dachte man sonst an einen Zusammenhang mit θέσις in Rücksicht auf das Niederlegen der Erkennungszeichen unter dem Felsen oder gar mit θέσις im Sinne von Adoption wegen der Anerkennung durch Aigeus (*Plut. Th.* 4); meist aber wurde Th. als „Gründer, Stifter" (von τιθέναι, θήσω *Schol. Aeschin.* 3, 13. *Et. Magn.* s. v. *Bekker anecd.* 847, 29) aufgefaßt, wie dies auch noch *Stephani* (*Th. u. Min.* S. 15) und andere tun (*Baunack, Studien* 1 S. 291. *R. Hirzel, Themis, Dike u. Verw.* S. 333; bekämpft von *W. Kroll* bei *Ilberg-Gerth, N. J.* 11, 1908 S. 581).

Abzulehnen ist ferner die Vermutung von *E. Maaß* (*De Lenaeo et Delphinio, Greifsw. prooem.* 1891 S. 15), der Th. als Kurzform zu Θησιμένης (s. d.) betrachtet, da dieser Name sonst nicht bezeugt ist und bei *Hygin. f.* 71 nur auf falscher Lesart statt Tlesimenes beruht.

O. Wulff, a. a. O. S. 170, hat im Anschluß an die oben unter 2 angeführte Ableitung und im Gegensatz zu Pittheus, den er „Rater" übersetzt, den Namen Theseus als „Täter" zu erklären versucht, während *Gruppe, Gr. Myth.* S. 584 ihn als Kurznamen für Θήσιππος (*Diog. Laert.* 5, 2, 14, 57) auffaßt. Mit Bezugnahme auf Hippothoon, den Sohn der Alope, deutet er ihn als „der von einer Stute Gesäugte", obwohl bei Th. nichts der Art überliefert ist.

Wenn also der Name Theseus unübersetzbar bleibt, so teilt er dieses Schicksal mit den Namen der Hauptgottheiten Griechenlands, die deshalb neuerdings als vorgriechisch-pelasgisch, minyisch-mykenisch oder als kleinasiatisch-karisch angesprochen werden. [Steuding.]

Thesimenes (?) (Θησιμένης?); vgl. *Hygin. f.* 71 p. 78, 14: *Thesimenes, Parthenopaei filius ex Clymene nympha Nysius.* Nach *E. Maaß, De Lenaeo et Delphinio* 15, 4 (vgl. *K. Klement, Arion* 45) bedeutet der Name 'ὃς μένος τίθεται, *vim adhibens*' und ist Vollname zu Theseus; vgl. *Dibbelt, Quaest. Coae myth.* (*Diss. Greifswald* 1891) p. 33. Doch kann der Name dies kaum bedeuten und für Thesimenes ist mit *Jacobi, Handwörterbuch d. griech. u. röm. Mythologie* 859. *E. Bethe, Theban. Heldenlieder* 111 Anm. 5. *Gruppe* in *Bursians Jahresber.* 85 (1895), 289. *Gr. Myth.* 538, 4. *Robert, Hermes* 53 (1918), 224 (der außerdem statt: Nysius: Mysius schreibt) nach *Paus.* 3, 12, 9 Τλησιμένης zu schreiben. [Höfer.]

Theskelos (Θέσκελος), Genosse des Phineus, im Kampfe mit Perseus durch das Medusenhaupt versteinert, *Ov. Met.* 5, 182. *Lact. Plac.* zu *Ov.* a. a. O. (p. 654, 10 ed. *Magnus* [Berlin 1914]). An einer anderen Stelle (p. 654, 2) hat *Lact. Plac.* statt Thescelus: Thessalus. [Höfer.]

Theskera (Θεσκέρα), eine der Ammen des Dionysos. *Theognost.* bei *Cram. Anecd. Oxon.* 2, 106, 31. [Höfer.]

Thesmia (Θεσμία), Beiname der Demeter, unter welchem sie 15 Stadien nordöstlich von Pheneos in Arkadien ein Heiligtum, eine Stiftung des Triaules und des Damithales, besaß, *Paus.* 8, 15, 4. *Immerwahr, Kulte u. Mythen Arkadiens* 97 ff. Thesmia = Thesmophoros (s. d.); vgl. *Preller, Demeter u. Persephone* 334, 1. [Höfer.]

Thesmodoteira (Θεσμοδότειρα), zusammen mit Πίστις und Δίκη als Göttin angerufen; sie führt das Beiwort ἀμύμων. *Orph. hymn. prooim.* 25. [Höfer.]

Thesmophoros (Θεσμοφόρος). 1) Beiname der Demeter. Neuere Literatur darüber: *Preller, Demeter und Persephone.* Hamb. 1837, S. 335 ff. *Welcker, Griech. Götterl.* Gött. 1860, II, S. 495 ff. *Preller-Robert, Gr. Mythol.* I⁴. Berl. 1894, S. 777 ff. *Bloch* oben Bd. 2, Sp. 1328 ff. *A. Mommsen, Feste der Stadt Athen*². Leipzig 1898. S. 308 ff. bes. 316, 8. *M. Nilsson, Griech. Feste.* Leipzig 1906, S. 313 ff. bes. 323 ff. A. 4 ff. *O. Gruppe, Griech. Mythol. u. Religionsgesch.* II. München 1906, S. 1175 f.

Der Beiname hängt natürlich eng zusammen mit dem Namen des verbreitetsten und ältesten aller griechischen Feste, der Θεσμοφόρια, das wir fast überall, d. h. bei fast allen griechischen Stämmen, nachweisen können. Siehe außer oben Bd. 2, Sp. 1329 die Übersichten bei *Preller* a. a. O. S. 337 f., *Preller-Robert* 1, 777 ff. *Welcker* 2, 507 ff. *Gruppe* S. 1175, 5. *Nilsson* S. 313 f.; vgl. auch den Monat Θεσμοφόριος zu Latus (Kreta) und auf Rhodos (*Preller* S. 337). — Das Fest war ursprünglich überall an die Aussaat des Wintergetreides geknüpft; über die wenigen, die ursprüngliche Regel bestätigenden Ausnahmen s. *Preller* a. a. O. S. 337 und *Nilsson* a. a. O. S. 316. — Am besten sind wir natürlich über die Feier zu Athen unterrichtet; vgl. darüber *Preller* a. a. O. S. 339 ff. *Welcker* a. a. O. 501 ff. *Bloch* ob. Bd. 2, Sp. 1331 f. *Preller-Robert* 1, 778 f. *A. Mommsen* a. a. O.

S. 308 ff. *Stengel, Die griech. Kultusaltertümer*[2] S. 203 f. Hier wurden die Thesmophorien in den Tagen vom 9. bis zum 13. Pyanopsion gefeiert (*Schol. Arist. Thesm.* 80), und zwar ausschließlich von unbescholtenen Bürgersfrauen (*Arist. Thesm.* 330), nachdem sie sich durch neuntägige Enthaltung vom ehelichen Umgang vorbereitet hatten (*Ov. Met.* 10, 434. *Plin. n. h.* 24, 59). An dem ersten *Στήνια* genannten Tage (*Schol. Arist. Thesm.* 834) begaben sich die Frauen nach dem Demos Halimus, wo am 10. eine mit allerlei ausgelassenen Scherzen und Neckereien gewürzte Mysterienfeier (*Plut. Sol.* 8. *Clem. Alex. Protr.* 29 *P.*: *μυστήρια*) stattfand. Am 11. kehrten die Frauen nach Athen zurück (*Schol. Arist. Thesm.* 80) und stiegen zum hochgelegenen Thesmophorion*) empor (*Hesych. ἄνοδος*). Der 12. war ein Fasttag (*νηστεία*: *Schol. Arist. Thesm.* 80 u. 376. *Aristoph. Av.* 1518. *Plut. Is. u. Os.* 69). Jetzt wurde wohl das merkwürdige Sühnopfer dargebracht, das uns das von *Rohde* (*Kl. Schr.* 2, S. 356 f.) entdeckte, wohl auf *Didymos* beruhende *Scholion* zu *Lukian Dial. mer.* 2, 14 kennen lehrt, wo es heißt: *θεσμοφορία* [sic!] *ἑορτὴ Ἑλλήνων μυστήρια περιέχουσα, τὰ δὲ αὐτὰ καὶ σκιροφορία καλεῖται. ἦγετο δὲ κατὰ τὸν μυθωδέστερον λόγον, ὅτι ⟨ὅτε⟩ ἀνθολογοῦσα ἡρπάζετο ἡ Κόρη ὑπὸ τοῦ Πλούτωνος, τότε κατ' ἐκεῖνον τὸν τόπον Εὐβουλεύς* (s. d.) *τις συβώτης ἔνεμεν ὗς καὶ συγκατεπόθησαν τῷ χάσματι τῇ Κόρῃ. εἰς οὖν τιμὴν τοῦ Εὐβουλέως ῥιπ⟨τ⟩εῖσθαι τοὺς χοίρους εἰς τὰ χάσματα [= μέγαρα] τῆς Δήμητρος καὶ τῆς Κόρης. τὰ δὲ ⟨μὴ?⟩ σαπέντα τῶν ἐμβληθέντων εἰς τὰ μέγαρα καταναφέρουσιν ἀντλήτριαι καλούμεναι γυναῖκες καθαρεύσασαι τριῶν ἡμερῶν· αἳ καταβαίνουσιν εἰς τὰ ἄδυτα [= μέγαρα] καὶ ἀνενέγκασαι ἐπιτιθέασιν ἐπὶ τῶν βωμῶν. ὧν νομίζουσι τὸν λαμβάνοντα καὶ τῷ σπόρῳ συγκαταβάλλοντα εὐφορίαν ἕξει⟨ν⟩. λέγουσι δὲ καὶ δράκοντας κάτω εἶναι περὶ τὰ χάσματα, οὓς τὰ πολλὰ τῶν βληθέντων κατεσθίειν. διὸ καὶ κρότον γίνεσθαι ὅταν ἀντλῶσιν αἱ γυναῖκες, καὶ ὅταν ἀποτιθῶνται πάλιν τὰ πλάσματα ἐκεῖνα ἵνα ἀναχωρήσωσιν οἱ δράκοντες, οὓς νομίζ⟨ου⟩σι φρουροὺς τῶν ἀδύτων. τὰ δὲ αὐτὰ καὶ ἀρρητοφόρια καλεῖται, καὶ ἄγεται τὸν αὐτὸν λόγον ἔχοντα περὶ τῆς τῶν καρπῶν γενέσεως καὶ τῆς τῶν ἀνθρώπων σπορᾶς. ἀναφέρονται δὲ κἀντεῦθα ἄρρητα ἱερὰ ἐκ στέατος τοῦ σίτου κατεσκευασμένα μιμήματα δρακόντων καὶ ἀνδρῶν σχημάτων. λαμβάνουσι δὲ κώνου θαλλοὺς διὰ τὸ πολύγονον τοῦ φυτοῦ. ἐμβάλλονται δὲ καὶ εἰς τὰ μέγαρα οὕτως καλούμενα ἄδυτα ἐκεῖνά τε καὶ χοῖρο⟨ι⟩, ὡς ἤδη ἔφαμεν, καὶ αὐτοὶ διὰ τὸ πολύτοκον, εἰς σύνθημα τῆς γενέσεως καὶ τῶν ἀνθρώπων, ὡς χαριστήρια τῇ Δήμητρι, ἐπειδὴ τὸν δημήτριον καρπὸν παρέχουσα ἐποίησεν ἥμερον τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος. ὁ μὲν οὖν ἄνω τῆς ἑορτῆς λόγος ὁ μυθικός· ὁ δὲ προκείμενος φυσικός· θεσμοφορία καλεῖται καθότι θεσμοφόρος ἡ Δημήτηρ κατονομάζεται, τιθεῖσα νόμον ἤτοι θεσμόν, καθ' οὓς τὴν τροφὴν πορίζεσθαί τε καὶ κατεργάζεσθαι ἀνθρώπους δέον.* Vgl. dazu auch die aus der gleichen Quelle (*Didymos*?) geschöpfte Notiz bei *Clem. Alexprotr.* 2, 17 p. 14 *Pott.* (*Rohde* a. a. O. S. 360.) Am letzten Tage des Festes, dem 13., der *Καλλιγένεια* hieß (*Alciphr.* 3, 39. *Schol. Ar. Thesm.* 80), wurden laszive Tänze und Spiele aufgeführt (*Poll.* 4, 100. *Suid.* s. v. *χαλκιδικὸν δίωγμα*) und geschmaust (*Isae.* 3, 80 u. 8, 19). — Fragen wir jetzt nach der Bedeutung des Namens *Θεσμοφόρος*, so stehen sich zur Zeit zwei verschiedene Erklärungen gegenüber. Nach *Nilsson* a. a. O. S. 324 zeigt die sprachliche Analogie der ähnlichen Festnamen wie *Ἑρσηφόρια, Ὀσχοφόρια, Ἀρρητοφόρια, Φαλλοφόρια* usw. deutlich, daß die *Θεσμοί* etwas bei dem Feste Getragenes sind. Der *Lukianscholiast* sagt geradezu, daß die Thesmophorien auch *ἀρρητοφόρια* genannt wurden, also müssen die *ἄρρητα* in den *μέγαρα* der Demeter, d. i. die mit Gips (*σκίρα*) vermischten Ferkelreste (*A. Mommsen, Feste* S. 314), die von den *ἀντλήτριαι* heraufgeholt und mit dem Saatkorn zusammen als Fruchtbarkeitszauber ausgestreut wurden, die *Θεσμοί* sein (vgl. *Frazer, Encycl. Brit.*[9] 23, 296). Gegen diese sonst recht plausible Erklärung scheint allerdings der Umstand zu sprechen, daß bisher *Θεσμός* in dieser Bedeutung noch nicht nachgewiesen worden ist.*) — Viel älter und verbreiteter dagegen ist eine andere Deutung, wonach *Θεσμός* hier, wie auch sonst, soviel wie *νόμος* im sakralen Sinne, also *Θεσμοφόρος* die Gesetzgeberin (*legifera*) ist. Für diese Auffassung sprechen verschiedene Umstände: 1. daß statt *Θεσμοφόρος* als Beiname Demeters auch *Θεσμοθέτις* und *Θεσμοδότειρα* (*Orph. hy.* 1, 25), sowie *Θεσμία* (zu Pheneos: *Paus.* 8, 25, 4) vorkommt; vgl. *Cornut. de nat. deor.* p. 169 *Os.*: *ἀρχηγὸν ἔλεγον νόμων καὶ Θεσμῶν τὴν Δήμητραν .... ἐντεῦθεν καὶ Θεσμοθέτιν αὐτὴν προσηγόρευσαν, οἷον νομοθέτιν οὖσαν, οὐκ ὀρθῶς τινῶν θεσμὸν ὑπολαβόντων εἰρῆσθαι τὸν καρπὸν ἀπὸ τοῦ αὐτὸν ἀποτίθεσθαι καὶ θησαυρίζεσθαι.* — 2. So entspricht die Demeter *Θεσμοφόρος* genau der durchaus auf griechischer Vorstellung beruhenden *Ceres legifera* der Römer (s. ob. Bd. 1, Sp. 864. *Preller-Robert* 1, S. 782, 4. *Gruppe* 1176, 4).*) Vgl. über die *leges Cereris* die von *Preller* a. a. O. S. 352, 56 und 353, 38 gesammelten Stellen, besonders *Plut. Conjug. praec.* 1: *Μετὰ τὸν πάτριον Θεσμόν, ὃν ὑμῖν ἡ τῆς Δήμητρος ἱέρεια συνειργνυμένοις ἐφήρμοσεν.* Denn was lag näher, als Demeter, die Stifterin des Ackerbaus, mit allen seinen göttlichen und wirtschaftlichen Segnungen auch für die Urheberin aller Satzungen zu halten, welche das menschliche, besonders aber das weibliche und eheliche Leben betrafen (vgl. *Welcker* a. a. O. 2, S. 496, der ebenso wie *Gruppe* [S. 1176] sogar den *Θεσμὸς λέκτρων παλαιοῦ* [*Od. Ψ* 296] auf die uralten Satzungen der Demeter beziehen möchte. Vgl.

*) Über seine Lage s. *Preller-Robert* 1, 778 A. 2. *Curtius, Stadt Athen* 29.

*) Wenn *Nilsson* a. a. O. S. 323 gegen die Deutung der Demeter *Θεσμοφόρος* = *legifera* geltend macht, daß *Θεσμοὺς φέρειν* (im Sinne von *νομοθετεῖν, νόμον τιθέναι, γράφειν*) 'kein Griechisch sei', so zeigen wenigstens die Synonyma *Θεσμοθέτις, Θεσμοδότειρα, Θεσμία* (= Demeter) und die lateinische Übersetzung *Ceres legifera* (s. o.) deutlich, daß die Alten selbst an die Möglichkeit jener Bedeutung gedacht haben.

auch *Preller* a. a. O. S. 352, 56 f. u. 353, 58. *Preller-Robert*[4] 1, S. 782, 4). — Ob man freilich so weit gehen darf, an den Thesmophorien die Umtragung geschriebener *θεσμοί* anzunehmen (*Schol. Theocr.* 4, 25; vgl. *Preller* a. a. O. S. 351 A. 56) und eine Schriftrolle, die Demeter (Ceres) in einigen Bildwerken hält (*Bröndsted, Reisen* 2, S. 240, 9. *Welcker* a. a. O. 2, S. 495, 3) darauf zu beziehen, ist etwas zweifelhaft.

2) Beiname der Kore oder Persephone; vgl. *Aristoph. Thesm.* 295 f.: *εὔχεσθε ταῖν Θεσμοφόροιν*, d. i. Demeter und Persephone, und *Pind. frgm. hymn.* 8 *εἰς Περσεφόνην* : *Πότνια θεσμοφόρε.*

3) Beiname des Dionysos: *Orph. hymn.* 42, 1: *Θεσμοφόρον καλέω ναρθηκοφόρον Διόνυσον κ. τ. λ.* [Roscher.]

4) Nach dem *Schol. Luc. Tim.* 17 (p. 112, 5 *Rabe*) würde auch Hestia den Beinamen Thesmophoros führen: *τῇ Θεσμοφόρῳ* : *τῇ Ἑστίᾳ· ἐπαρθενεύοντο γὰρ αἱ ἱέρειαι αὐτῆς πανταχοῦ.* Nun würde an und für sich die Epiklesis *Θεσμοφόρος* in der vulgären Bedeutung (= *τιθεῖσα νόμους ἤτοι θεσμούς*, *Schol. Luc. Dial. meretr.* 2, 1 p. 276, 26 f) für Hestia durchaus am Platze sein. Aber abgesehen davon, daß die angeführte Stelle der einzige Beleg für das Hestia-Epitheton Thesmophoros wäre, scheint sich aus *Schol. Luc. Dial. meretr.* 7, 4 p. 279, 21 ff. (*τῆς Θεσμοφόρου αἱ ἱέρειαι ἐπαρθενεύοντο διὰ βίου Ἀθήνησιν, ὡς καὶ ἐν Ῥώμῃ αἱ τῆς Ἑστίας*) zu ergeben, daß eine Verwechslung der Hestia mit Demeter vorliegt, veranlaßt durch die Betonung der Jungfräulichkeit der Priesterinnen beider Göttinnen. Übrigens scheint der Ausdruck *ἐπαρθενεύοντο διὰ βίου* doch eine längere Enthaltsamkeit der Priesterin der Demeter Th. vorauszusetzen, als *Mommsen* a. a. O. 317, 5 (vgl. *Preller, Demeter u. Persephone* 343. *Petersen, Mythol.* 258) annimmt: 'Die Jungfräulichkeit der Thesmophoros-Priesterin ... kam ohne Zweifel auf Enthaltung während der Amtsdauer hinaus; eine Ehefrau oder Witwe, die z. B. mit 50 Jahren Priesterin wurde und bis zum 70. am Leben und im Amte blieb, hatte sich die beiden letzten Dezennien hindurch so zu führen, wie eine *παρθένος*, das genügte.' [Höfer.]

Thesmos (*Θεσμός*). Personifikation des göttlichen Gesetzes auf einer Orakelinschrift aus Konia (Ikonien) *Ἑρμείην δὲ Ἀργειφόντην Θεσμόν τε τίοντες, ὧν ὑμεῖν χρειὼ μεγαλοίμια* (?) *ἀγάλματα τεῦξαι στῆσαί τε ἀμφ' Ἄρεως ἑκάτερθεν δεικήλῳ, Heberdey-Wilhelm, Reisen in Kilikien* (= *Denkschr. d. Kais. Akad. d. Wissensch.* 44 [1896], VI) 161 nr. 267. Vgl. Nomos. [Höfer.]

Thesmothetis (*Θεσμοθέτις*), Bezeichnung des Demeter, *Cornut. de nat. deor.* 28. *Lobeck, Aglaopham.* 198 f. not. b. Thesmothetis ist wohl Vollform zur Kurzform Thetis (s. d.). [Höfer.]

Thesp(e)ia (*Θέσπε(ι)α*), Tochter des Asopos, Eponyme von Thespiai, *Paus.* 9, 26, 6. *Diod.* 4, 72 (ihre Mutter ist Metope). Nach *Schol. Arat.* 223 (*Comment. in Arat. reliquiae* ed. *Maaß* 378, 1) hatte ihr Apollon drei Geschenke verliehen: *ἐπώνυμον αὐτῆς πόλιν ἐπὶ γῆς, ἐν οὐρανῷ τὴν Παρθένον* (das Sternbild) *ἐν τοῖς μαντείοις τὸ θεσπίζειν.* Vgl. *Maaß, Arch. Jahrb.* 21 (1906), 104. Auch *Korinna* scheint von der Asopostochter Thespia und ihrem Raube durch Apollon erzählt zu haben, *v. Wilamowitz, Berl. Klassikertexte* 5, 2, 31 (Vers 28), 50. [Höfer.]

Thespiadai (*Θεσπιάδαι*), Bezeichnung der Enkel des Thespios (s. d.), der Söhne der *Θεσπιάδες*, *Diod.* 4, 29. 5, 15. (*Arist.*) *Mir. ausc.* 100 (104). *Eust.* und *Schol. Dionys Per.* 458 (*Geogr. Gr. min* 2, 304. 449). *Hygin. f.* 162 (Thespiades). Vgl. den Art. *Thestiadai* a. E. [Höfer.]

Thespiadēs (*Θεσπιάδης*), **1**) Nach *Steph. Byz.* s. v. *Θέσπεια* = *Eust.* ad *Hom. Il.* 266, 6 ist Thespiai *'κτίσμα Θεσπιάδου, κατὰ δέ τινας Θεσπίου'* Derselbe Name kehrt, wie es scheint, im *Schol. Theokr.* 13, 9 (p. 259, 17 ed. *Wendel*) wieder: *παιδευθῆναι τὸν Ἡρακλέα ... τινες ... ὑπὸ Χείρωνος καὶ Θεσπιάδου* (*Θεστιάδος cod. Ambros.* 886, *Θεστιάδους Apogr. Barb., Θεστιάδου Hemsterhuys*) [*φασίν*]. *Klügmann, Arch. Zeitschr.* 34 (1876), 199 wußte mit dem Thestiaden als Erzieher des Herakles nichts anzufangen. Auf dem richtigen Wege war *Wendel*, der *Θεσπίου* schreibt, aber die näher liegende und durch obige Zeugnisse verbürgte Form *Θεσπιάδου* hätte einsetzen sollen. Eine m. W. noch nicht herangezogene Stelle bei *Suidas* s. v. *δηλήσεται* (p. 1239, 4 *Bernh.*): *καὶ δήλησις ἡ βλάβη. 'Ληστὰι ἐπελθόντας ἐπὶ δηλήσει τῶν βοῶν Θεσπιάδου'* gibt, verglichen mit *Apollod.* 2, 65, wo erzählt wird, daß der achtzehnjährige Herakles den Kithaironischen Löwen, der *ἐφθειρε βόας ... Θεσπίου*, getötet habe, den Beweis, daß Thespios und Thespiades identisch sind, wenngleich bei *Apollodor* von dem Löwen, bei *Suidas* von Räubern, die die Herden des Th. heimsuchten, die Rede ist. Ist aber Herakles bei Thespiades = Thespios aufgezogen worden, so ergibt sich natürlich und ungezwungen daraus die Motivierung für seinen Verkehr mit den Töchtern des Thespios: wir haben diese Erzählung wohl als eine Parallele zu dem Mythos von dem Aufenthalte des Achilleus bei den Töchtern des Lykomedes auf Skyros zu betrachten. — **2**) Bezeichnung **a**) des Argos, des Erbauers der Argo, *Val. Flacc. Argon.* 1, 124. — **b**) des Tiphys (s. d.), des Steuermannes der Argo, *Val. Flacc.* a. a. O. 2, 368. 5, 44. Vgl. den Art. *Thestiadai* a. E. [Höfer.]

Thespiadēs (*Θεσπιάδες*), **1**) Bezeichnung der in Thespiai (vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 76, 2) verehrten Musen, *Varro de lingua Lat.* 7, 70 (so!, nicht 6, 2, wie *Maximilian Mayer, Athen. Mitt.* 17 [1892], 263 und *Bie, Roschers Myth. Lex.* 2, 3248, 7 angeben, auch bei *Pape-Benseler* s. v. *Θεσπιαί* ist das Zitat [7, 2] irrig). *Fulgentius, Mythol.* p. 605 *St.* = 1, 11 p. 7, 5 *Helm.* Thespiades deae heißen sie bei *Ov. Met.* 5, 310. Als 'Thespiades' werden Statuen einiger griechischer Künstler bezeichnet, für welche die Deutung auf die Musen näher liegt als auf die Töchter des Thespios (s. d.). *Plinius, n. h.* 36, 39 und *Cicero in Verr.* II, 4, 2, 4 (vgl. auch *Plin.* 34, 69; bei *Max. Mayer* a. a. O. und *Bie* a. a. O. 3428, 25 ff. sind beide Zitate aus *Plinius* falsch!) erwähnen *'Thespiades ... ad sedem Felicitatis'*. Man hat, ohne genügenden Grund, diese The-

spiades für ein Werk des *Praxiteles* erklärt; so z. B. *H. Brunn, Gesch. der griech. Künstler* 1, 341 (240²). *M. Mayer* a. a. O. 261ff. *Bie* a. a. O. 3428f.; s. dagegen die Ausführungen von *Klein, Praxiteles* 227. Ferner gab es 'Thespiades' des Kleomenes, *Plin.* 36, 33. *Mayer* 262. *Brunn* 1, 545 (381²) und wohl auch trotz des sich auf die handschriftliche Überlieferung bei *Plin.* 34, 66 stützenden Zweifels von *Brunn* 1, 409 (286²f.) 'Thespiades' des Euthykrates, *Klein* a. a. O. 228, 1. *Derselbe, Arch. Jahrb.* 9 (1894), 165f. — 2) Bezeichnung der Töchter des Thespios (s. d.), *Diod.* 4, 29. *Sen. Herc. Oet.* 369; vgl. *Suid. Θεστιάδες* (so! p. 1173, 7 *Bernh.*). — 3) Vgl. Thestiadai a. E. [Höfer.]

Die Thespiaden in der Kunst.

A. Es tritt hier der eigentümliche Fall ein, daß die mythologische und dichterische Bezeichnung nicht der Kunst vorangeht, sondern — sowie uns die Nachrichten vorliegen — eigentlich der Vorgang sich umgekehrt gestaltete. Als *Varro* und *Ovid M.* 5, 310 (der *Ath. M.* 1892, 263 zitierte Kommentator ist *Harduin*, nicht *Varro*) die Thespiaden als die Musen von Thespiai erklärten, waren solche Gruppen, eine mindestens, bereits als Beute nach Rom gelangt und dort, z. T. gewiß auch durch Nachbildungen, populär geworden. Speziell die eine aus Thespiai, die durch Mummius entführte, so zu benennen, bedurfte es für die römische Kunstwelt kaum des dortigen Musenkultus oder literarischer Vermittelung; zu den *profanae* rechnet sie *Cicero* (unten). Zunächst ist also jedenfalls an Musen zu denken, obwohl *Brunn, Jahn* und die meisten späteren Archäologen sich diese von philologischer Seite (*Harduin* zu *Plin.*) gegebene Erklärung entgehen ließen. Einmal eingeführt wurde die Bezeichnung, wie wir bei *Plinius* sehen, auch auf die in Rom befindliche, vielleicht dort entstandene Gruppe des Kleomenes, eines hellenistischen oder hell.-römischen Künstlers (vgl. die übrigen Werke in derselben Sammlung *Plin.* 36, 33) übertragen, aber auch — bei *Plinius* wenigstens — auf die des Euthykrates unbekannten Ortes. Das konnte am ehesten in Rom selbst geschehen, sei es durch Verse oder Künstler und Kunstliebhaber, bzw. Kunstschriftsteller. Aber daß in diesen etwas geziert klingenden Ausdruck doch noch etwas anderes hereinspielt, haben die Reliefs von Mantinea (Bd. 2, 2, Sp. 3251) gelehrt — wo, gerade wie auf den Vasenbildern, die einzelnen Musen zum Teil attributlos sind —, in Verbindung mit ihren allernächsten Verwandten, den tanagraiischen Terrakotten, auf deren frappierende Art- und Stilverwandtschaft nach dem Unterzeichneten am nachdrücklichsten *Furtwängler* (*Meisterwerke* 682) hingewiesen (übrigens mit ungenauem Zitat, da in *Bädekers Griechenland*, 2. Aufl., die Mantinea-Reliefs noch kaum bekannt sein konnten und die 3. erst 1894 erschien); vgl. *Revue arch.* 1893 (21), 72 (*S. Reinach*). Als man gewohnt war, die einzelnen Musen bestimmter individualisiert zu sehen, eine Charakteristik, die aber noch in frühhellenistischer Zeit nicht zum Abschluß gekommen war, mußten jene graziösen, teils attributlosen, teils musizierenden oder lesenden Gewandfiguren, stehende wie sitzende oder selbst in leichter Tanzbewegung, den Eindruck des Genrehaften erwecken, in römischen Kreisen ganz gewiß, wo man sie vielleicht gar hie und da mit den Thestiaden verwechselte (Hercules Musarum, Reliefs usw., vgl. *Ath. Mitt.* u. oben Bd. 2, 2, Sp. 3264). Es macht keinen Unterschied, von wessen Hand die Mantinea-Reliefs stammen, die jetzt dem jüngeren Praxiteles zugeschrieben werden (*Vollgraff, Bull. de corr. hell.* 1908, 236; vgl. *Sieveking* u. *Buschor, Münch. Jahrb.* 1912, 2, 125), zumal sich die Tanagraierinnen noch immer nicht datieren lassen. Zur Zeit des großen Praxiteles jedenfalls hatte diese Individualisierung noch kaum begonnen; das Chigi-Relief scheint ja die Musenverhältnisse des 4. Jahrh. für Attika noch einigermaßen getreu widerzuspiegeln.

Benndorf, de epigr. anthol. 67, welcher die Bezeichnung Th. für Musen nicht kannte, sogar leugnete, dachte an rasende Bakchantinnen*). Wenn diese dann noch ihre Übungen in unbekleidetem Zustande ausführen sollen (*L. Urlichs, Griech. Statuen im Rep. Rom* 14, Würzburg 1880, *13. Wagner-Progr.*), so ist das mehr, als einer römischen Tempelfaçade, selbst der Felicitas (s. unten), zugemutet werden kann, wenn man nicht geradezu an jenes pompejanische Vergnügungslokal mit der Aufschrift *'hic habitat Felicitas'* erinnert werden soll. Mitbestimmend war für solche Auffassung offenbar eine Bemerkung *O. Jahns* (an der unten zitierten Stelle), als ob die Verliebtheit eines Römers einer jener Statuen gegenüber nicht auch eine harmlosere Deutung gestattete und nicht auch einer bekleideten Schönen gelten konnte (vgl. *Athen. Mitt.* 361, 2). Die Preise, welche für die Tanagraier Terrakotten gezahlt werden, gelten auch nicht dem deshabillé. — Nach Analogie von Th. hat man in Rom den Namen *Appiades* (oben Bd. 1, 1, Sp. 468) gebildet, natürlich ohne daß jene darum Nymphen zu sein brauchten.

B. Die Überlieferung von derjenigen Th.-Gruppe in Rom, die ich dem Praxiteles zuschreibe, wird in den obigen Bemerkungen *Höfers* nur gestreift, bedarf aber heute dringend erneuter Klärung. 'Musen des Praxiteles' gibt es in der Tat erst seit jenem Aufsatz in den *Ath. Mitt.* 1892, woran sich die ausgiebige Literatur mit und ohne Quellenangabe, am übersichtlichsten bei *Svoronos, Das Athen. Nationalmuseum*, Text I p. 180, anschließt. Der Beifall, den *Mayers* 'sorgfältige Arbeit' und 'treffendes Urteil' (*Klein, Jahrb. d. Arch. Inst.* 1894, 9, 165) fand, z. T. sogar mit Übernahme der Druckfehler, hat seither merklich nachgelassen. Es ist aber nicht bloß von archäologischem Interesse, die 'haltlose Konjektur' (*Helbig, Führer*³ 1 p. 172) nachzuprüfen. *Cic. Verr.* II 4, 2, 4: *Mummius, cum Thespiadas, quae ad aedem Felicitatis sunt, ceteraque profana ex illo oppido signa tolleret* etc. Vgl. II 4, 57, 126. Die von *Plin.* 36, 39 mit gleichen Namen er-

*) Wie deren auch Praxiteles gemacht (*Plin.* 36, 23, übersehen *Athen. Mitt.* 262, worauf hier nichts ankommt).

wähnte Gruppe stand dort bis zum Brande des Tempels unter Claudius; das gleiche berichtet *Plin.* 34, 69, beidemal mit dem Ausdruck *fuere,* von gewissen Praxitelischen Figuren, *signa* (unten). Der Identifikation beider Werke durch *Brunn* widersprach *O. Jahn, Rhein. Mus.* 1854, 318 A., weil Buch 34 von den Marmorwerken, 36 von den Bronzen handele; — wiewohl auch *Brunn* dies schon genügend erwogen hatte. Auf dieses Argument, das einzige nennenswerte in *Jahns* Anmerkung, stützt sich *E. Sellers, Pliny's chapters on the hist. of art,* p. 211, *Klein, Prax.* und wer sonst bei dem Widerspruch beharrt, mag er die erstgenannte Gruppe als Musen anerkennen (*Sellers*) oder nicht. Über die Art der Aufstellung *ante* oder *ad aedem* ist zwar direkt nichts Genaueres überliefert. Wenn aber gesagt wird, um das Gebäude herum (*in the precinct, Sellers* p. 55, 13) sei eine ganze Anzahl Praxitelischer Werke vereinigt gewesen*), so gibt uns dazu weder der *Plinius*-Text (unten) ein Recht, noch entspricht das den engen Verhältnissen des Tempelareals (vgl. *Hülsen, Röm. Mitt.* 1893, 8, 86. *Kiepert-Hülsen, Formae urbis R.* [2]III Dg, [3]IV Dg). Die bronzene Venus, die wahrscheinlich im Innern stand, verbrannte; die andern *signa,* von denen dies nicht gesagt wird und nicht zu beweisen ist, figurieren als eine Nummer unter den Werken des Meisters und bildeten eben eine Reihe in der kleinen Vorhalle oder zwischen den Säulen. Der Bau, über dessen Kleinheit *Augustinus* an der oben Bd. 1, 2, Sp. 1473 zitierten Stelle spricht (vgl. *Pauly-Wissowa R. E.* 6, 2165), wahrscheinlich ein Podiumtempel und keinesfalls mit Posticum, rückwärtiger Prostasis, ausgestattet, konnte bei einer Arealbreite von vielleicht 10 m, da er auch keine aussichtsfreien Längsseiten hatte, um ganze Reihen kostbarer Originalskulpturen aufzunehmen, nur an der von der Straße her sichtbaren Frontseite dergleichen Schmuckstücke aufweisen. Diese 'Figuren' waren, mit oder ohne Künstlernamen, bekannt genug, um selbst bei minder flüchtiger Schreibweise *Pl.s'* Ausdruck zu rechtfertigen, der nicht wohl einem bloßen Bruchteile der dort sichtbaren Statuen gelten kann und für eine zweite Gruppe eigentlich kaum Platz läßt. An *Brunns* ästhetisches Bedenken gegen die Vereinigung einer Bronze- und einer Marmorgruppe sei unter diesen Umständen nur kurz erinnert. Nun die Materialfrage selbst.

Die ganze Scheidung der Kunstwerke nach naturwissenschaftlichem Gesichtspunkte, nach dem Material, wobei Terrakotta- und Gipswerke in das Malerbuch kamen, rührt bekanntlich von *Plinius* selber her; und es war dabei unvermeidlich für ihn, an Punkte zu geraten, wo seine Notizen versagten. Gewisse Werke bringt er einmal als Marmor-, einmal als Elfenbeinarbeiten (36, 43 und 7, 85: s. *Kalkmann, Die Quellen der K.-G. des Plin.* p. 34, 2). In den beiden uns interessierenden Partien nun gehen Marmor- und Bronzewerke völlig durcheinander. Schon die ganz isolierte Stellung, die der Autor 34, 69 dem Praxiteles und seinen Werken anweist, zwischen zwei für sich bestehenden Künstlerreihen, und für die man rationelle Erklärungen vergeblich gesucht hat, ergab sich höchst wahrscheinlich aus gewissen Schwierigkeiten, die ihm seine Exzerpte hier bereiteten, ungelösten Widersprüchen, denen er aus dem Weg zu gehen trachtete. Und an einer ebenso brüchigen Stelle, ja einer viel schlimmeren, stehen in B. 36 die Thespiaden, und zwar unter Umständen, welche deutlich erkennen lassen, daß die beiden Partien ihrem Ursprung nach zusammengehören. Hier 34, 68: Abschluß der ersten Reihe der Bronzekünstler mit Quellenangabe: *artifices qui compositis voluminibus condidere haec,* mit kurzem Nachtrag aus den Perserkriegen; dann plötzlicher, gewaltsamer Übergang: *Praxiteles quoque* (!) *marmore* etc., ein Satz, der ursprünglich seine Stelle anderswo gehabt haben muß (vgl. *Oehmichen, Plin.-Studien* 181); nun folgen die Erzwerke oder als solche von *Pl.* zusammengestellte, wahrscheinlich in alphabetisch gedachter Ordnung: *Kora, Katagusa, Liber Pater**), *Methe, Periboëtos ['et signa quae ante F. aedem fuere, Veneremque quae ipsa aedis incendio cremata est Claudii principatu, marmoreae illi — parem], stephanusam, pseliumenen, oporam, [tyrannicidas']; Sauroktonos, Phryne* mit literarischem Pendant, [*auriga* mit Kalamis-Geschichte]. Die kritischen Vermerke im Text sind längst bekannt: der Wagenlenker und die Tyrannenmörder sind durch Verwechselung mit halbarchaischen Künstlern, zum Teil mit dem älteren Praxiteles, hereingekommen; der Satz mit den *signa* aber wird aus den verschiedensten Gründen (*Robert, Arch. Märchen* 60. *Oehmichen* 134. 121. *Münzer, Herm.* 1895 [30], 520) von dem ursprünglichen, quellenmäßigen Bestande ausgeschieden; er wurde offenbar eingefügt, als *Plin.* seine römisch-museographischen oder periegetischen Notizen verarbeitete, die hauptsächlich im Buch der Marmorwerke zur Verwendung kamen; immer neben den kunstgeschichtlichen Exzerpten. Auch hier (36, 39) erleben wir nun, daß die (oder eine) fragliche Gruppe von Frauengestalten an den Schluß zu stehen kommt (was *Klein, Prax.* 228 unkritisch für eine 'untergeordnete Stelle' ansah), genau wie in 34 die Praxitelesbronzen; auch hier bildet den Abschluß die Quellenangabe, *Varro* mit darin zitierten Griechen *Xenokrates* u. a., nur daß sie diesmal zu den Römern bzw. den in Rom und Italien überhaupt arbeitenden Künstlern überleitet, insofern der hier plötzlich auftretende Pasiteles zugleich Künstler und Kunstschriftsteller war. *Sitae fuere et Thespiades ad aedem Fel., quarum unam amavit eques Romanus I. P., ut tradit Varro admirator* (so cod. B) *et Pasitelis, qui et quinque volumina scripsit nobilium operum* etc. Folgt Pasiteles und Arkesilaos nebst einigen römischen Marmoranekdoten (dazwischen, § 41, *invenio et Canachum laudatum inter statuarios,* d. h. Erzbildner, *fecisse marmorea*). Hier ist, wie man sieht, die Kompila-

*) Ähnlich *L. Urlichs* a. a. O. Auch *Klein, Prax.* a. a. O. spricht von einer ganzen Sammlung.

*) Die Namen Dionysus, Bacchus gebraucht *Plinius* nie, auch wenn er sie in seinen Quellen vorfinden mochte.

tionsarbeit völlig in die Brüche gegangen, das eigentliche Bindeglied verloren. Was hat die Gruppe mit den römischen Künstlern zu tun? Soviele Möglichkeiten man mit *Furtwängler* (*Plin. u. s. Quellen* 1877, p. 40 f. in *Jahrb. f. kl. Phil.* 9, Suppl.-Bd.) durchgehen mag, um die Ungereimtheit der Stelle ins Licht zu setzen, *F.*s eigner Vorschlag, den ich hier aufgenommen (ebenso *Mayhoff*), statt *admiratur et Pasiteles,* hilft, wenigstens in dieser Form, auch nicht viel weiter. *F.*s Hauptgrund, der Zusammenhang mit *Arcesilaum quoque,* analog 35, 155 (*M. Varro tradit — magnificat Arcesilaum — laudat et Pasitelen*), käme bei der Lesung *admiratur et Pasitelen* (*Kalkmann* 34, 1) sogar noch ungezwungener zu seinem Rechte. Ein halbwegs vernünftiger Sinn läßt sich aber dem ganzen Satzgefüge weder so noch so abgewinnen, auch nicht einmal durch Annahme einer kleinen Lücke nach *Varro admirator.* Man kann höchstens zu erklären versuchen, wie der Schaden entstand. Da der gewaltsame Übergang von der Periegese zu Pasiteles mit dessen doppeltem Charakter zusammenhängt, so kommt man über den Verdacht nicht hinweg, daß *Plinius,* als er dies schrieb, durch seine Notizen verwirrt, die Gruppe dem Pasiteles selber zuteilte (etwa: *admirator Pasitelis,* ohne *et*) oder doch die Möglichkeit offen hielt; zumal er von mehreren Künstlern Thespiaden erwähnt fand. Die aus B. 35 angeführte Parallelstelle, wonach Arkesilaos das unvollendete Tempelbild der Felicitas schuf, also in dessen Person (für unsere Stelle) eine wirkliche Verbindung mit dem Vorangehenden gegeben wäre, ist nicht geeignet, diesen Verdacht zu mindern; wie viel natürlicher wäre es gewesen, mit Arkesilaos, gleichwie in 35, zu beginnen, statt mit dem störenden Pasiteles. Die Verwechselung mit Praxiteles wäre somit nicht erst den Schreibern unserer Codices, sondern schon dem Autor selber passiert, und zwar in umgekehrter Reihenfolge, nämlich bei den Thespiaden; sei es, daß er seine äußerst klein (*minutissime*) geschriebenen Exzerpte (vgl. *A. Klotz, Philol.* 1907 [42], 328) hier nicht lesen konnte oder den Vorleser mißverstanden hatte (vgl. *Mayer, Apulien* 338). In seiner Jugendzeit, wo jene Figuren an ihrem Orte zu sehen waren, wie viele tausend andere in Rom, fiel es ihm nicht ein, sich um dergleichen zu kümmern. Kurz, von welcher Seite man sich dem Problem nähern mag, immer ergibt sich, daß die beiden Stellen in B. 34 und 36 einander ergänzen, und daß die Gruppe, gleichviel von welchem Material, jedenfalls Praxitelisch war. Solche halb verlorene Spuren der Praxiteles-Verehrung wie in B. 36 geben uns auch erst das Recht, die Isoleirung des Meisters in B. 34 aus seiner überragenden Stellung zu verstehen (vgl. *Sellers* p. XXIII), einem Verhältnis, das jetzt mehrfach verdunkelt ist, zum Teil durch Kollision mit der Lysippos-Partei. [M. Mayer.]

Thespieus (*Θεσπιεύς*), 1) Vater der Hyle, der Eponymos der gleichnamigen Stadt in Boiotien, *Steph. Byz.* s. v. *Ὕλη* p. 647, 15. *Eust.* ad *Hom. Il.* 267, 8. — 2) Sohn des Ariphron, Vater des Agamestor, der siebenundzwanzigste der athenischen Könige oder der zehnte in der Reihe der lebenslänglichen Archonten, *Euseb. Chron.* 1, 187. 188. 2, 72 ff. ed. *Schöne. Synkellos* p. 368, 1 ff. ed. *Bonn.* [Höfer.]

Thespios (*Θέσπιος*), Gründer und Eponymos (vgl. *E. Maaß, Parerga Attica* 7 Anm. 2) von Thespiai in Boiotien, das er aus Athen eingewandert und aus dem Geschlechte des Erechtheus (oder direkt Sohn des Erechtheus, *Diod.* 4, 29) entstammend (*γεγονέναι δὲ ἀπὸ Ἐρεχθέως αὐτόν*) erbaut haben soll, *Paus.* 9, 26, 6. Als sein Vater wird Teuthras, der Sohn des Pandion genannt, *Eust.* ad. *Hom. Il.* 266, 6 = *Steph. Byz.* s. v. *Θέσπεια* = *Herodian* ed. *Lentz* 1, 280, 19 genannt, doch ist der Vatersname statt Teuthras *Τειθρᾶς* (s. d. und die dort angeführte Literatur) zu schreiben. Dies weist auf alte Verwandtschaftsbeziehung zwischen Attika und Thespiai hin, *Bursian, Geographie v. Griechenland* 1, 237 f. Über Kepheus als Vater des Thespios (*Θέσπειαν ... ἀπὸ Θεσπειοῦ* [so!] *τοῦ Κηφέως, ᾧ* [dem Thespios] *θυγατέρες ἦσαν ν', Schol. B. L. Hom. Il.* 2, 498) s. *Tümpel* in diesem Lexikon Bd. 2, Sp. 1113, 34 ff. *Gruppe, Gr. Myth.* 1346, 1. Im Mythos spielt Thespios abgesehen davon, daß er den Herakles von dem Morde entsühnt, den dieser im Wahnsinne an seinen Söhnen von der Megara und den zwei Söhnen des Iphikles begangen hatte (*Apollod.* 2, 4, 12), nur eine Rolle als Vater der fünfzig Töchter, der sogenannten *Θεσπιάδες*, mit denen Herakles das bekannte Liebesabenteuer hatte; vgl. *Schol. Soph. Trach.* 460. Als Gattin des Th. und Mutter der fünfzig Töchter wird von *Apollod.* 2, 4, 9 Megamede, Tochter des Arneos (*Ἀρναῖος, Heyne*; er hat wohl als Eponymos des boiotischen Arne zu gelten) genannt. Nach *Diod.* a. a. O. hatte Th. die fünfzig Töchter *ἐκ πλειόνων γυναικῶν*, vgl. *Suidas* s. v. *Θεστιάδες*, wo (vgl. *Bernhardy* z. d. St. p. 1173) zu schreiben ist: *Θεστίου* (*Θεσπίου*) *ἐκ πολλῶν γυναικῶν ἦσαν* ⟨*ν'*⟩ *θυγατέρες, αἷς Ἡρακλῆς ἐμίγη.* Während die Überlieferung in der Angabe von fünfzig Töchtern des Th. vollständig übereinstimmt, finden sich manche Schwankungen hinsichtlich der Zeit, während der Herakles den Thespiostöchtern beiwohnte, und hinsichtlich der Zahl der von diesen geborenen Söhne (— über ihre Namen und die Namen ihrer Mütter vgl. *Heyne, Ad Apollod. Bibl. not.* 2, 7, 8 p. 486 ff.; nicht genannt ist in der Aufzählung bei *Apollodor* der in anderen Quellen [*Hellanikos*] als Sohn des Herakles und einer der Töchter des Thestios [l.: Thespios] bezeichnete Stephanephoros [s. d.], *Phot. Lex.* s. v. *Στεφανηφόρος* p. 537, 25 *Porson, Harpokration* s. v. [p. 278, 15 *Dind.*], *Suid.* s. v. [p. 895, 3 *Bernh.*], *Kullmer, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 27, 505 f.) — sowie hinsichtlich des weiteren Schicksales dieser Söhne vgl. *W. H. Roscher, Die Sieben- und Neunzahl im Kultus und Mythus der Griechen* (*Abhandl. d. philol.-hist. Klasse der Sächs. Gesellschaft d. Wiss.* 24, I) S. 42 f. *W. H. Roscher, Die Zahl 50 in Mythus, Kultus, Epos und Taktik der Hellenen* (*Abhandl.* usw. 33, V) S. 54 ff. Nach *Apollod.* 2, 4, 10, 1 kommt Herakles im Alter von achtzehn Jahren zu Thespios, um den Kithaironischen Löwen, der die Herden des

Amphitryon und des Thespios heimsuchte, zu erlegen. Thespios bewirtet (vgl. auch *Tzetz. Chiliad.* 2, 221) den Helden fünfzig Tage und führt ihm jede Nacht von dem Wunsche erfüllt, daß seine Töchter von einem solchen Helden Kinder gebären, eine seiner Töchter zu, denen Herakles beiwohnt im Glauben, daß es immer ein und dieselbe Jungfrau sei. Damit stimmt der Bericht bei *Diod.* a. a. O. überein, nur daß bei diesem das Motiv von dem Kithaironischen Löwen fehlt; dafür heißt es, Th. habe aus dem gleichen Wunsche heraus, den auch *Apollodor* angibt, den Herakles zu einem Opferschmause eingeladen. Nach *Herodor* (*frgm.* 7 *F. H. G.* 2, 30) bei *Athen.* 13, 556E fand die Schwängerung der fünfzig Thespiostöchter in sieben Tagen (Nächten) statt, nach *Ephoros* (*frgm.* 8 *F. H. G.* 1, 235) bei *Theon Soph. Progymnas.* in *Rhet. Gr.* 1, 161 *Walz* = 2, 67 *Spengel* (*περὶ τῶν πεντήκοντα Θεσπίου θυγατέρων, αἷς ἁπάσαις παρθένοις οὔσαις ἅμα φησὶν μιγῆναι τὸν Ἡρακλέα*) und nach *Paus.* 9, 27, 7 (*ἤκουσα μὲν καὶ ἄλλον λόγον, ὡς διὰ πασῶν ὁ Ἡρακλῆς τῶν Θεσπίου παρθένων διεξέλθοι τῇ αὐτῇ νυκτί, καὶ ὡς ἄρσενας παῖδας αὐτῷ πᾶσαι τέκοιεν, διδύμους δὲ ἥ τε νεωτάτη καὶ ἡ πρεσβυτάτη* = *Schol. Wech. Anth. Pal.* 16, 92 p. 617 ed. *Dübner*) sogar in einer einzigen Nacht (vgl. auch *Stat. Silv.* 3, 1, 43). Dieser letzten Version folgen auch die christlichen Apologeten und Kirchenväter, so *Clem. Alex. Protrept.* 2, 33, 4 p. 24, 20 *Stählin* (= p. 28 *Potter* = *Migne, Patrol. Ser. Gr.* 8, 108). *Arnob. adv. nat.* 4, 26 (p. 163, 13 ff. *Reifferscheid*). *Tatian. or. ad Graecos* 21 (p. 23, 13 *Schwartz* = p. 92 *Otto*). *Gregor. Naz. or. IV contra Iul. I* ed. *Maurian.* = *Migne S. Gr.* 35, 661 (*καὶ ταῖς πεντήκοντα Θεσπίου θυγατράσιν ἐναθλεύων Ἡρακλῆς ἐν μιᾷ νυκτὶ ... καὶ τρισκαιδέκατον ἆθλον τοῦτον ἐπιτελέσας*; vgl. zu den letzten Worten den Vers aus dem *Ἆθλον Ἡρακλέους* [*Arg. Soph. Trach.*]: *Θεστίεω θυγατρῶν τρισκαιδέκατος πέλεν ἆθλος. Anth. Pal.* 16, 92, 13: *τὸ τρισκαιδέκατον, τοῖον λυγρὸν ἔσχεν ἆεθλον: μουνουνχὶ πεντήκοντα ξυνελέξατο κούρας*; vgl. *O. Weinreich, Triskaidekadische Studien* [*Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten* XVI, 1] S. 82f. und Anm. 2). *Nonn. Abb.* bei *Migne* 36, 1008 = *Westermann, Mythogr. Gr.* 370 nr. 28, 4 *Cosmas* ad *Carm. Gregor. Naz.* 3, 501 bei *Migne* 38, 405. 623. *Basil. Minim.* *Schol.* in *Gregor. Naz. or.* 1 *contra Iul.* in *Notices et extraits des manuscrits* XI, 2, 87 = *Migne* 36, 1109. *Nonn. Abb.* a. a. O. Vgl. auch *Sen. Herc. f.* 479: *pecorumque ritu virginum oppressi greges.* Außer der oben (Sp. 770) schon erwähnten Version gibt *Pausanias* (9, 27, 6) noch eine zweite, von ihm selbst als unwahrscheinlich bezeichnete wieder, nach welcher sich eine der Thespiostöchter der Umarmung durch Herakles widersetzt habe und daher von ihm bestimmt worden sei, Zeit ihres Lebens als jungfräuliche Priesterin in seinem Tempel zu Thespiai zu walten, vgl. *C. Fries, Klio Beiträge zur alten Geschichte* 4 (1904), 229. Darnach wären 49 Thespiosenkel anzunehmen, womit sich der oben angeführte Bericht des *Herodor*, daß Herakles die 50 Jungfrauen in sieben Nächten geschwängert habe (7 × 7) vergleichen läßt (vgl. *Roscher, Sieben- u. Neunzahl* 42 Anm. 103). Auch die Angabe bei *Apollodor* 2, 7, 8, 1, daß die älteste Thespiade Zwillinge geboren habe, kann unter dem Einflusse dieser Version stehen, da sie offenbar bestrebt ist, die Zahl von 50, die ja am natürlichsten und selbstverständlichsten erscheint, vollzumachen, wie denn auch *Apollodor* an einer anderen Stelle (2, 7, 6, 1) von 50 (7 + 3 + 40) Söhnen der Thespiostöchter spricht, eine Zahl, die auch *Diodor* (4, 29) ausdrücklich bezeugt. Nach der oben (Sp. 771, 22 f.) angeführten Stelle des *Pausanias* würden 52 Söhne anzunehmen seien. Nach einer Vermutung von *Roscher, Siebenzahl* 43 Anm. 104 wäre die Angabe bei *Hygin. fab.* 162: *duodecim Thespiadae, quos ex Thespii regis filiabus procreavit (Hercules)* hierauf zurückzuführen, indem bei *Hygin* irrtümlich XII statt LII in den Text gekommen sei (vgl. aber auch unten).

Nach *v. Wilamowitz, Euripides Herakles*[2] 29 Anm. 56 gibt die boiotische Sage, daß Herakles in einer Nacht den fünfzig Töchtern des Thespios zu Söhnen verhilft, in naiver Weise die Verschmelzung der alten Bevölkerung mit den neuen Zuwanderern wieder.

Nach *O. Gruppe, Archiv für Religionswissenschaft* 15 (1812), 376f. knüpfte die Sage von der ungewöhnlichen Leistungsfähigkeit des Herakles bei den Thespiaden wahrscheinlich an den weißen Stein (*ἀργὸς λίθος, Paus.* 9, 27, 1) in Thespiai an, den man Eros nannte, der die Bedeutung einer üppig erzeugerischen Naturkraft hatte und an dem vermutlich auch ein Zauber zur Wiederherstellung oder Erhöhung der Manneskraft geübt wurde. Die Sage hat die übernatürliche sexuelle Potenz auf Herakles übertragen und den Zauber, durch den sie verliehen wurde, gestrichen. In der Ortslegende stand ursprünglich ein anderer Name, der des Iphikles: dieser, nicht Herakles, ist der ursprüngliche Held des Thespiadenabenteuers, wie denn auch unter Führung des Iolaos, des Sohnes des Iphikles, die Thespiadai ausziehen; es scheint daher, daß Iolaos selbst als Thespiade angesehen werden muß. Auch *Friedländer, Herakles* (*Philol. Untersuch.* 19) S. 57 (vgl. 52 Anm. 4) nimmt an, daß Herakles in der thespischen Sage einen, uns freilich mit Namen nicht bekannten, Vorgänger ersetzt habe. *Kaibel, Gött. Gel. Nachr.* 1901, 507 nimmt mit *Paus.* 9, 27, 8 an, daß nicht der Zeussohn Herakles, sondern der gleichnamige idäische Daktyl, der dem Eros (*ἀργὸς λίθος*) in Thespiai und in Parion, d. h. dem Priapos nahe verwandt sei, das Liebesabenteuer bestanden habe, als dessen Frucht 52 Söhne hervorgegangen seien, die natürlich wie ihr Vater selbst wieder Daktylen gewesen seien, so daß es kaum ein Zufall sei, wenn *Pherekydes* im *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 1129 die Zahl der Daktylen auf 52 angebe.

Eine gesicherte Darstellung des Abenteuers des Herakles mit den Thespiaden ist noch nicht nachgewiesen. Nach *S. Trivier, Hercule et une des Thespiades* in *Gaz. arch.* 4 (1878), 14f. ist zwar eine a. a. O. Taf. 4 abgebildete Terrakotta, eine erotische Gruppe, auf Herakles und eine der Thespiaden zu beziehen; doch

hat schon *F. Lenormant, Gaz. arch.* a. a. O. 211 f. darauf hingewiesen, daß die erwähnte Terrakotta nicht aus Tanagra stammt, sondern wahrscheinlich zu den angeblichen Terrakotten aus Ephesos, unter denen sich sehr viele unechte befänden, gehört und daß überdies die Darstellung sich vielmehr auf Herakles und Omphale beziehe. Ebensowenig sicher ist die Annahme eines Herakles Phallophoros mit Beziehung auf die Töchter des Thespios, den *A. Colson, Hercule Phallophore dieu de la génération* (Separatabdruck aus den *Annales du Musée Guimet* 4) und in der *Gaz. arch.* 3 (1877), 168 ff. mit Taf. 26 in einer Statuette der Sammlung Pourtalès (jugendlich nackte Figur mit einem Löwenfell über dem linken Arm, die in der linken Hand ein Füllhorn voll von Phalloi, in der rechten das Ende der abgebrochenen Keule trägt) zu erblicken glaubte; vgl. *Movat, Gaz. arch.* 4 (1878), 175 f.

Über das fernere Schicksal der Thespiosenkel berichtet *Diodor* (4, 29) weiter, über die Quelle, auf welche *Diodors* Bericht zurückgeht, sind die Meinungen geteilt: *O. Sieroka, Die mythographischen Quellen für Diodors drittes und viertes Buch* (*Gymnasialprogr. Lyck* 1878) 24 und *Joh. Geffcken, Timaios' Geographie des Westens* (*Philol. Untersuch.* 13) 55 ff. suchen gegen *Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde* 455 ff. und *Er. Bethe, Quaestiones Diodoreae Mythographae* (*Diss. Göttingen* 1887) 34. 39. 69 zu erweisen, daß *Timaios* die Quelle sei: der größte Teil von ihnen sei auf Geheiß des Herakles unter Führung des Iolaos (s. d.) als Kolonisten nach Sardinien ausgewandert, zwei (so!) seien in Theben zurückgeblieben und deren Nachkommen genössen auch jetzt noch große Ehren, sieben aber seien in Thespiai verblieben: diese letzten habe man δημοῦχοι genannt, und ihre Nachkommen hätten, wie man behauptete, bis in die jüngsten Zeiten die Regierung in Thespiai geführt (vgl. über diese sogenannten δημοῦχοι *Tittmann, Darstellung der griech. Staatsverfassung* 381. *Schömann-Lipsius, Griech. Staatsaltertümer* 1, 148. *v. Wilamowitz* a. a. O. *Szanto bei Pauly-Wissowa* 5, 202). Darnach wären also 41 Thespiaden nach Sardinien ausgewandert, mit ihrer Zustimmung, fährt *Diodor* 4, 30 (vgl. 5, 15) fort, habe Iolaos, der von den Thespiaden wie ein Vater geehrt worden sei, die einheimische Bevölkerung Ἰόλαοι genannt. Der Bericht des *Apollodor* (2, 7, 6, 1) läßt 40 Söhne der Thespiaden nach Sardinien auswandern, 7 in Thespiai zurückbleiben und 3 nach Theben geschickt werden. Das Orakel, auf Grund dessen Herakles die ihm von den Töchtern des Thespios geborenen Söhne nach Sardinien entsendet, hatte geboten ἀποικίαν εἰς Σαρδὼ πέμψαι καὶ τοὺς ἐκ τῶν Θεσπιάδων αὐτῷ γενομένους υἱούς (also wohl alle 50: vgl. *Roscher, Die Zahl 50* S. 56 Anm. 95) ἡγεμόνας ποιῆσαι ταύτης. Von der Auswanderung der Thespiaden nach Sardinien im allgemeinen, ohne eine bestimmte Zahl anzugeben, berichten (*Aristoteles*) *Mir. ausc.* 100 (104). *Eust.* und *Schol.* zu *Dionys. Per.* 458. *Strabo* 5, 225 (Ἰόλαος ἄγων τῶν παίδων τινὰς τοῦ Ἡρακλέους); vgl. auch *Paus.* 7, 2, 2. 9, 23, 1. 10, 17, 5.

An die auf Sardinien gestorbenen und begrabenen (*Paus.* 9, 23, 1) Thespiaden knüpft eine merkwürdige Sage an, über die handelt *E. Rohde, Rhein. Mus.* 35 (1880), 157 ff. (vgl. 37 [1882], 465) = *Kleine Schriften* 2, 197 ff. (vgl. 204). *John Koch, Die Siebenschläferlegende, ihr Ursprung und ihre Verbreitung* 24 ff. *P. Michael Huber, Die Wanderlegende von den Siebenschläfern* 384 ff. Zu *Aristoteles, Phys. ausc.* 4, 11 p. 218 b, 21 ff.: ὅταν μηδὲν αὐτοὶ μεταβάλλωμεν τὴν διάνοιαν ἢ λάθωμεν μεταβάλλοντες, οὐ δοκεῖ ἡμῖν γεγονέναι χρόνος, καθάπερ οὐδὲ τοῖς ἐν Σαρδοῖ μυθολογουμένοις καθεύδειν παρὰ τοῖς ἥρωσιν ὅταν ἐγερθῶσιν· συνάπτουσι γὰρ τὸ πρότερον νῦν τῷ ὕστερον νῦν καὶ ἓν ποιοῦσιν, ἐξαιροῦντες διὰ τὴν ἀναισθησίαν τὸ μεταξύ bemerkt *Simplicius, Commentar. in Aristotelem Gr.* im Auftrage der Berliner Akademie herausg. von *Diels* Bd. 9 p. 707, 31 ff. — der Kommentar des *Joh. Philoponus, Comm. in Arist. Gr.* u. s. w. ed. *Vitelli* Bd. 17 p. 715, 15 ff., der von einem zweitägigen Tempelschlaf spricht, kommt hier nicht in Betracht, da er, wie *Aristoteles* selbst, die Namen der Heroen verschweigt —: ἐννέα γὰρ τῶν Ἡρακλεῖ γεγενότων παίδων ἐκ τῶν Θεστίου — über die häufige Verwechselung von Θέσπιος und Θέστιος vgl. *Heyne* ad *Apollod. Bibl. not.* ad 2, 4, 1 p. 331. ad 2, 7, 6 p. 467. ad 2, 7, 8 p. 486 — τοῦ Θεσπιέως θυγατέρων ἐν Σαρδοῖ τελευτησάντων, ἔλεγον ἕως Ἀριστοτέλους, τάχα δὲ καὶ Ἀλεξάνδρου τοῦ ἐξηγητοῦ τῶν Ἀριστοτέλους ἀσηπτά τε καὶ ὁλόκληρα διαμένειν τὰ σώματα, καὶ φαντασίαν καθευδόντων παρεχόμενα. καὶ οἱ μὲν ἐν Σαρδοῖ ἥρωες οὗτοι. παρὰ τούτοις δὲ ὀνείρων ἕνεκεν ἢ ἄλλης τινὸς χρείας, εἰκὸς ἦν συμβολικῶς (?) τινας μακροτέρους καθεύδειν ὕπνους. Darnach hat also der gelehrte Peripatetiker *Alexandros von Aphrodisias* berichtet, daß die Söhne der Thespiaden nach ihrem Tode unverwest und unversehrt, Schlummernden gleich, in Sardinien (vermutlich in einer heiligen Höhle) liegen, und daß die zu ihnen Herabsteigenden in einen traumlosen Schlaf verfallen. Merkwürdig ist es, daß die Zahl der Thespiosenkel mit neun angegeben wird. Wie oben (Sp. 773) bemerkt, berichtet die gewöhnliche Sage von 41 bzw. 40, vielleicht auch von allen 50 Thespiaden, die nach Sardinien gekommen sein sollen. *Rohde, Kl. Schr.* a. a. O. 199 hält es für möglich, aus der oben (Sp. 773 a. E.) angeführten Stelle (Ἰόλαος ἄγων τῶν παίδων τινὰς τοῦ Ἡρακλέους) zu schließen, daß nach einer sonst nicht bezeugten Version der Sage überhaupt nur 9 Thespiaden nach Sardinien ausgewandert seien oder daß von der bei *Hygin* (oben Sp. 772, 19) angeführten Zwölfzahl der Thespiaden die drei nach *Apollodor* (ob. Sp. 773, 52) in Theben zurückgebliebenen abzuziehen seien, woraus sich gleichfalls die Neunzahl ergeben könnte. Aber offenbar ist die Zahlenangabe bei *Hygin* verderbt, da von einer Zwölfzahl sonst nirgends berichtet wird. Auch die dritte von *Rohde* in Betracht gezogene Möglichkeit erweist sich als nicht stichhaltig. *Diodor* (5, 15) sagt er, 'läßt die Thestiaden (l.: Thespiaden) von Sardinien nach Kyme weiterziehen (vgl. *Festus* s. Romam p. 266 Müller = p. 362, 27 ff. Ponor) ...

Hat die Sage nur neun Thestiaden von dem Zuge nach Kyme zurückbleiben lassen?' Aber *Diodor* sagt: *Ἰόλαος μὲν ... ἐπανῆλθεν εἰς τὴν Ἑλλάδα. οἱ δὲ Θεσπιάδαι τῆς νήσου προεστῶτες ἐπὶ πολλὰς γενεὰς τὸ τελευταῖον ἐξέπεσον εἰς τὴν Ἰταλίαν καὶ κατῴκησαν ἐν τοῖς κατὰ Κύμην τόποις.* Die Bemerkung, daß die Thespiaden erst nach vielen Menschenaltern aus Sardinien ausgewandert seien, beweist, daß es sich nicht um die Thespiaden im eigentlichen Sinne, um die wirklichen Thespiosenkel, sondern nur um ihre späten Nachkommen handeln kann. So bleibt die Neunzahl bis auf weiteres unerklärt. *Rohde, Kl. Schr.* 204 möchte die Sage (und damit wohl auch die Neunzahl) auf phoinikischen Ursprung zurückzuführen. *Koch* a. a. O. 26 erklärt die sardinischen Neunschläfer für die neun Kabeiren bzw. Korybanten (über die Neunzahl der Korybanten vgl. *Roscher, Die Siebenzahl* etc. 60 f. u. Anm. 143). Übrigens sollen die Nachkommen der Thespiaden nicht nur nach Kyme, sondern nach einer vielleicht aber auf Versehen (*Geffcken* a. a. O. 81 und Anm. 4). beruhenden Angabe (*Sil. Ital.* 11, 18) auch nach Kroton gekommen sein. [Höfer.]

Thesprotos (*Θεσπρωτός*), 1) Eponymos der Thesproter, Sohn des Lykaon, Vater des Ambrax, *Apollod.* 3, 8, 1 (3, 96 *W.*) *Steph. Byz.* s. v. *Ἀμβρακία* und *Ἐφύρα. Eust.* zu *Dionys. Per.* 492 *Schol. Dionys. Per.* 493. *Tzetz.* zu *Lykophr.* 481 (p. 173, 22 *Scheer*). *Eudocia* 48 (p. 82, 11 *Flach*). *Fligier, Zur praehistorischen Ethnologie der Balkanhalbinsel* 46. *Ed. Meyer, Forschungen zur alten Geschichte* 1, 55 Anm. 1. Über die Rolle des Thesprotos in der Thyestes-Pelopiasage bei *Hygin. f.* 88 s. d. Art. *Pelopeia*; ferner *Eugen Petersen, De Athreo et Thyeste* (*Progr. Dorpat* 1877) S. 9 ff. *Derselbe, Die attische Tragödie als Bild- und Bühnenkunst* 619 ff. Auch bei *Accius* (*Welcker, Die griechischen Tragödien* 370. *O. Ribbeck, Die römische Tragödie im Zeitalter der Republik* 458 f.) in den *Pelopidae* erscheint der Name des Thesprotos in zwei Fragmenten: *Tragicorum Roman. frgm.* ed. *Ribbeck* 1, 292 *frgm.* 65 (= *Charisius* p. 254 *P.* = *Grammat. Lat.* ed. *Keil* 1, 286) und 293 *frgm.* 66 (= *Charisius* p. 247 *P.* = p. 276 *Keil*). — 2) Beiname des Zeus = Dodonaios (vgl. *Eur. Phoen.* 982), *Aesch. Prom.* 829 (831). [Höfer.]

Thessalos (*Θεσσαλός*), Eponymos der griechischen Landschaft Thessalia, *Eust.* ad *Dionys. Per.* 427 (*ἀπὸ Θεσσαλοῦ τινος*). *Plin. nat. hist.* 4, 28 (*Haemonia — Hellas, eadem Thessalia et Dryopia, semper a regibus cognominata*; vgl. *Ed. Meyer, Forschungen zur alt. Gesch.* 1, 105 Anm. 1). *Isidor. Etymol.* 14, 4, 12 (*Thessalia a Thessalo rege cognominata*). Etwas Näheres, wenn auch nicht über seine Abkunft, so doch über seine Stammeszugehörigkeit berichtet *Vell. Pat.* 1, 3, 2: *acer belli iuvenis, nomine Thessalus, natione Thesprotius, ... eam regionem armis occupavit, quae nunc ab eius nomine Thessalia appellatur.* Damit stimmt die Erzählung (vgl. *Hiller von Gaertringen, Das Königtum bei den Thessalern* in *Aus der Anomia* 2 Anm. 3) bei *Herod.* 7, 176 überein, nach der die Thessaler aus dem Thesprotenlande nach dem von ihnen besetzten Gebiete gekommen seien; und da aus *Herod.* 2, 56 hervorgeht, daß mit dem Thesprotergebiet die Gegend um Dodona gemeint ist, können wir den Thesproter Thessalos bei *Vell. Pat.* a. a. O. einerseits identifizieren mit dem von *Hygin* (*f.* 225: *qui primi templa deorum constituerunt*) genannten Thessalos: '*Thessalus templum* [*quod est in Macedonia*, von *Schmidt* wohl mit Recht eingeklammert] *Iovis Dodonaei in terra Molossorum*', andererseits mit a) Thessalos, dem Sohne des Graikos, dem man seltsamer Weise die Gründung von Thessalonike zuschrieb, *Isidor. Etym.* 15, 1, 48. Sohn des Graikos heißt Thessalos auch bei *Steph. Byz.* s. v. *Γραῖκος* (p. 212, 16) und bei *Synkell.* 238, 6 = *Euseb.* ed. *Schoene* 2, 16. *Anonymos* bei *Cramer, Anecd. Gr. Paris.* 2, 176, 1. Weitere genealogische Verbindungen sind folgende:

b) Sohn des Herakles und der Chalkiope, der Tochter des Eurypylos, Vater des Antiphos (s. d.) und des Pheidippos (s. d.) *Hom. Il.* 2, 677. (vgl. *H. H. Roer, De nominibus heroum propriis quae in Iliade inveniuntur ab ethnicis derivatis* 44). Auf Irrtum oder Versehen der Abschreiber beruht die Notiz bei *Hygin f.* 97 (p. 92, 2 *Schmidt*, der allerdings korrigiert hat), daß Antiphus der Sohn des Thessalos und der Chalkiope gewesen sei: Chalkiope ist sonst Mutter, nicht Gattin des Thessalos. Aus *Plut. Quaest. Gr.* 58 p. 304 d e, wo von dem Kampf des Herakles mit Antagoras und den Meropern auf Kos erzählt wird, von seiner Flucht *πρὸς γυναῖκα Θρᾷτταν*, bei der er sich in Weibertracht verbirgt, von seinem schließlichen Siege über die Meroper und seiner Hochzeit mit der Tochter des Alkiopos erschließt *E. Maaß, Hermes* 26 (1891), 189 eine 'Thrassa (also Personenname!), Tochter des Alkiopos, Mutter des Thessalos = Chalkiope'. *F. Back, De Graec. caerim.* 20 will bei *Plut. τὴν Ἀλκιόπου* mit *C. Robert* in *Χαλκιόπην* ändern; vgl. *Tümpel* bei *Pauly-Wissowa* 1, 1547 s. v. Alkiopos. Auf keinen Fall aber ist mit *Maaß* eine Identität der *γυνὴ Θρᾷττα* mit Chalkiope anzunehmen. Vgl. über Herakles—Chalkiope—Thessalos *Eust.* ad *Hom. Il.* 318, 20. *Pherekydes* im *Schol. Ven. A B Hom. Il.* 14, 255. *Schol. Townl. Hom. Il.* 14, 250 (ed. *Maaß* Bd. 2 S. 539). *Schol. Ven. B Hom. Il.* 2, 677. *Apollod.* 2, 7, 8$_9$ (2, 166 *W*; vgl. dazu *C. Luetke, Pherecydea* 59, 4). *Epit.* 3, 13. 6, 15. *Vell. Pat.* 1, 3, 2. *Tzetz.* zu *Lyk.* 911 (= *Apollod. Epit.* 5, 15 b). *Diod.* 5, 54, 1. *Strabo* 9, 5, 23 (p. 444). *Schol. Apoll. Rhod.* 3, 1090. *Schol. Pind. Nem.* 4, 40. *Tabula Farnesiana, C. I. G.* 5984. *O. Jahn-Ad. Michaelis, Griech. Bilderchroniken* S. 70 Z. 235 ff. Taf. 5. *Buttmann, Mythologus* 2, 256 f. *O. Müller, Dorier* 1^2, 425. *v. Wilamowitz, Isyllos von Epidauros* (*Phil. Untersuch.* 9) S. 53. *Derselbe, Euripides Herakles*^{2} 27 und Anm. 53. *P. Friedländer, Herakles* (*Phil. Untersuch.* 19) S. 94 ff. *Herm. Dibbelt, Quaest. Coae mythologae* (*Diss. Greifswald* 1891) S. 30 ff. Nach *Schol. Ar. Vesp.* 163 ist der Heraklessohn Thessalos Vater des Penestas (*Πενέσται*), nach dem die den thessalischen Eroberern hörige Bauernschaft *Πενέσται* hieß.

c) Sohn des Haimon — Haimonia war ein alter Name Thessaliens —, *Rhianos* im *Schol.*

Apoll. Rhod. 3, 1090 und bei *Steph. Byz.* s. v. *Αἰμονία* (p. 49, 7); vgl. *Meineke, Analecta Alexandr.* 187. *Strabo* 9, 5, 23 p. 443 (*ἐκαλεῖτο* [*Θεσσαλία*] . . . *Αἰμονία* . . . *ἀπὸ Αἵμονος, Θετταλία δὲ ἀπὸ Θετταλοῦ τοῦ Αἵμονος*), *Strabo* 9, 5, 23 p. 444 (*μετωνομάσθαι δὲ τὴν μὲν Ἑλλάδα ἀπὸ Ἕλληνος τοῦ Δευκαλίωνος, τὴν δὲ Θετταλίαν ἀπὸ τοῦ υἱοῦ Αἵμονος*); vgl. *Ed. Meyer, Forsch. zur alten Gesch.* 109 und Anm. 2. Einen umgekehrten Stammbaum, Thessalos, der erste König Thessaliens, Vater des Haimon (*Ἄιμων* statt *Αἵμων* die Handschriften) findet man im *Schol. Ven. B Hom. Il.* 2, 681, während *Eust.* ad *Hom. Il.* 321, 25 zwischen Thessalos und Haimon noch einen *Αἴγων* einschiebt, so daß Haimon der Enkel des Thessalos ist. Der Thessalos-Sohn *Αἴγων* wird wohl als Eponymos der Stadt der Malier *Αἰγώνη* oder *Αἰγώνεια* (*Hekataios* und *Rhianos* bei *Steph. Byz. Αἰγώνεια. Lykophr.* 903 und *Schol.*) anzusehen sein.

d) Sohn des Aiatos, des Sohnes des Pheidippos, und seiner Schwester Polykleia, *Polyaen.* 8, 44. 1, 12. *Charax* (*frgm.* 8 *F. H. G.* 3, 638) bei *Steph. Byz.* s. v. *Δώριον* (p. 254, 14), wo *C. Müller, F. H. G.* a. a. O. statt *Αἰάτου· Αἰακοῦ* lesen wollte; vgl. *Buttmann* a. a. O. 25 f. Der Name des Vaters des Thessalos birgt sich wohl auch in dem *Ἄρατος* des *Pausanias* bei *Eust.* ad *Hom. Il.* 331, 21 (= *Aelii Dionysii et Pausaniae Atticistarum fragmenta* ed. *E. Schwabe* *frgm.* 204 p. 172) und in dem *Ἀράτιος* bei *Suid.* s. v. *Θετταλῶν σόφισμα* (p. 1175, 2 *Bernh.*), bei *Phot. Lex.* p. 88, 17 *Porson,* und *Append. Prov.* 3, 20 (*Paroemiogr. Gr.* 1, 420) und ist wohl auch bei *Zenob.* 4, 29 (*Paroemiogr.* 1, 92) einzusetzen [*Αἰά*]*τῳ Θετταλῷ*. Aiatos, der Vater des Thessalos, ist wohl der Eponymos der thessalischen Stadt Aia; vgl. *Steph. Byz.* s. v. *Αἶα*: *ἔστι δὲ καὶ Θετταλίας ἄλλη, ἧς μέμνηται Σοφοκλῆς* (*frgm.* 829) . . *ἔστιν τις Αἶα Θεσσαλῶν παγκληρία*.

e) Sohn des Iason und der Medeia, der, dem Mord von der Hand seiner Mutter entgangen, in Korinth aufwuchs, später nach Iolkos, der Heimat seines Vaters zurückkehrte, wo gerade Akastos, der Sohn des Pelias gestorben war, dessen Herrschaft er antrat und Eponymos der Thessaler wurde, *Diod.* 4, 54, 6. 55, 2 (= 7, 7 ed. *Vogel* 2, 136). *O. Müller, Orchomenos* 256 f.; vgl. *Strabo* 11, 14, 14 p. 531: *τοῖς Θετταλοῖς . . . τοῖς ἀπὸ Ἰάσονος καὶ Μηδείας*.

f) vgl. Thissaios. Theskelos. [Höfer.]

Thestalos ? (*Θεστάλος*?), Sohn des Herakles und der Epikaste, der Tochter des Augeias, *Apollod.* 2, 7, 8, 9 (2, 166 *Wagner*). Der Name scheint verderbt zu sein; *Θετταλός* als Heraklessohn wird unmittelbar vorher genannt; vgl. *P. Friedländer, Herakles* (*Philol. Untersuch.* 19) S. 133 Anm. 3. *Buttmann, Mythologus* 2, 263 Anm. *Gruppe, Gr. Myth.* 473, 1. [Höfer.]

Thestiadai (*Θεστιάδαι*), Bezeichnung der Söhne des Thestios, besonders der an der Kalydonischen Jagd beteiligten und dabei von Meleagros getöteten, *Strabo* 10, 466. *Ov. Met.* 8, 304. 434. *Eust.* ad *Hom. Il.* 774, 23. *Eudocia* 222 (p. 356, 2 *Flach*) = *Θεστίου παῖδες*, *Eur. frgm.* 530_6 (*N.*²) bei *Macrob.* 5, 18, 7. *Nikandros* bei *Anton. Lib.* 2, 2. 3. 4. *Diod.* 4, 34. *Apollod.* 1, 8, 1 (1, 64). 1, 8, 2_4 (1, 68). 1, 8, 2_4 (1, 71). 1, 8. 3, ff. (1, 72 ff.). *Zenob.* 5, 33 (p. 133, 27. 134, 1), *Eudocia* 287 (p. 472, 17 *Flach*). *Eust.* ad *Il.* 774, 27. Als ihre Einzelnamen werden folgende angegeben:

Aphares und Iphiklos, *Bakchylid.* 5, 128 f. Während Iphiklos (s. d. und *O. Jessen, Prolegomena in catalogum Argonautarum* [*Diss. Berlin* 1889] p. 49: *Sententiae controversae* nr. VI] auch sonst bezeugt ist, soll Aphares als Name eines Thestiaden sonst nicht vorkommen, *Blaß* zu *Bakchyl.* (ed. III. Leipzig 1904) 5, 129. *C. Robert, Hermes* 33 (1898), 155. Doch sucht *E. Schwartz, Hermes* 39 (1904), 632 im *Schol. A D L Hom. Il.* 9, 567: *ἀδελφοὶ δὲ Ἀλθαίας Ἴφικλος, Πολυφάντης* (*Πολυφόντης, Dindorf*), *Φάνης, Εὐρύπυλος, Πλήξιππος*' den Namen *Ἀφάρης* aus dem überlieferten *Φάνης* zu gewinnen. Doch ist diese Vermutung, so ansprechend sie ist, wohl nicht sicher genug; *Φάνης* kann überdies auch eine aus dem vorausgehenden *Πολυφάντης* entstandene Dittographie sein; vgl. *O. Höfer, Berl. Phil. Wochenschrift* 1919, 42. Allen aber ist die Stelle bei *Lactant. Placid.* ad *Stat. Theb.* 1, 402 entgangen, wo es, wenn auch nicht von Meleagros, so doch von Tydeus heißt: '*occiderat avunculum suum Thoantem, Althaeae matris fratrem, vel, ut quidam volunt, Apharen. Manifestius tamen est, quod Menalippum* (vgl. *Hygin. f.* 69) *fratrem suum, dum venatur, occidit.*' Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß wenigstens mittelbar diese Notiz, die den Thestiaden Aphareus nennt, auf *Bakchylides* zurückgeht. Ganz irrig ist die Ansicht von *Kenyon, The poems of Bacchylides* S. 52 Anm. 128, *Jebb, Bacchylides the poems and fragments* zu 5, 129 und von *Jurenka, Die neugefundenen Lieder des Bakchylides* 38 f. zu 5, 62: *Ἀφάρητα*, sonst nicht Sohn des Thestios, sondern des messenischen Königs Perio(so!)res. Seine Söhne sind Idas und Lynkeus . . . . Diese führt *Ov. Met.* 8, 304 als Söhne des Aphareus und Teilnehmer an der Jagd an. Er nennt sie aber gleichzeitig Thestiadae (Enkel des Thestios), faßte also den Aphareus auch als Sohn des Thestios auf.' *Ovid* nennt unter den Teilnehmern an der Jagd: '*Theseus* | *Et duo Thestiadae prolesque Aphareia, Lynceus* | *Et velox Idas.*' Es ist an und für sich schon klar, daß 'Thestiadae' und 'proles Aphareia' nicht als ein Begriff aufzufassen ist = 'die Thestios-enkel und zugleich Söhne des Aphareus', sondern daß es zwei getrennte Gruppen sind (vgl. *Apollod.* 1, 8, 2_3 ff., wo unter den kalydonischen Jägern genannt werden: *Ἴδας καὶ Λυγκεὺς Ἀφαρέως ἐκ Μεσσήνης . . . Θησεὺς Αἰγέως . . . μετὰ τούτων καὶ οἱ Θεστίου παῖδες*). Zum Überfluß nennt aber Ovid selbst (v. 434) noch einmal die 'Thestiadae' und fügt (v. 440 f.) ihre Namen hinzu, Plexippos und Toxeus; vgl. *Myth. Lat.* 1, 204 (p. 64, 13 *Bode*) (mit kleiner Variante heißen sie im *Schol. Ov. Ibis* 601 Toxippos et Plexippos). Zu diesen beiden tritt noch als dritter Thestiade hinzu, der gleichfalls von Meleagros getötet wird, Agenor, *Lactant. Plac. Narrat. fab. Ovid.* 8, 4 (p. 676, 18 *Magnus*). Plexippos und Agenor nennen

Lact. Plac. zu *Stat. Theb.* 2, 481. 4, 103 und *Myth. Lat.* 2, 144 (p. 125, 7. 10).

Bei *Hygin. f.* 173 (28, 18): '*Plexippus, Ideus, Lynceus, Thestii filii, fratres Althaeae*' und *f.* 174 (29, 7): '*Ideus, Plexippus, Lynceus, Althaeae fratres*' liegt ein durch Versehen des Abschreibers veranlaßter Irrtum vor, der die Namen Ideus und Lynceus, die in *f.* 173 (p. 28, 16) kurz vorausgehen, irrtümlich noch einmal setzte, s. *Bunte* und *Schmidt* z. d. St., die 'Plexippus et Toxeus' oder 'Plexippus et Agenor' oder 'Plexippus, Toxeus et Agenor' vorschlagen.

Im *Schol. Townl. Hom. Il.* 9, 567 werden als die von Meleagros getöteten Thestiaden Klytios und Prokaon genannt. Mit Klytios ist Klytia, die Tochter des Thestios (s. d. unt. d), zu vergleichen, und vielleicht ist mit ihm identisch der auf der Münchner Vase beim Ringkampf der Atalante und des Peleus, zwischen denen der Eberkopf liegt, dargestellte Klytios, *O. Jahn, Münchner Vasenkat.* 125. *Gerhard, Auserl. Gr. Vasenbilder* 3 S. 158 Taf. 237. *Reinach, Répertoire des vases peints* 2, 120; auf einer anderen Vase in München (*Jahn* 333. *Gerhard* a. a. O. 235/236) mit der Darstellung der Kalydonischen Jagd ist der nur undeutlich erhaltene Name KINO vielleicht auch Klytios zu lesen. — Prothoos und Kometes nennt *Pausanias* (8, 45, 6) als Söhne des Thestios und Teilnehmer an der Kalydonischen Jagd, dargestellt am Tempelgiebel der Athena Alea zu Tegea; vgl. oben Bd. 2, Sp. 2616 f.

Bei *Diod.* 4, 48, 5 werden unter den Argonauten genannt *Ἀταλάντη καὶ οἱ Θεσπιάδαι προσαγορευόμενοι* (vgl. *ebenda* 4, 41, 2: *Ἀταλάντη ἔτι δὲ οἱ Θεσπίου παῖδες*). *Anonym.* bei *Cramer, Anecd. Gr. Paris.* 2, 195, 22 *οἱ Θεσπεσίου παῖδες*, wo *O. Jessen, Prolegomena in catalog. Argonaut.* 26 wohl m. R. *Θεσπίου* vorschlägt. *Jessen* meint weiter (S. 26. 33. 48), daß nach thespischer Sage die Argo von den Thespiaden (vgl. den Art. *Thespiadēs*) Tiphys und Argos erbaut worden sei, und versteht darum unter den *Θεσπιάδαι* des *Diodor* 'Thespii filii'. Von solchen aber weiß die Überlieferung nichts (man könnte höchstens an seine Enkel denken), so daß wohl an obigen Stellen eine der häufigen Verwechselungen zwischen *Θέσπιος* und *Θέστιος* anzunehmen ist; des letzteren Sohn Iphiklos (s. oben) ist Argonaut; vgl. *Jul. Stender, De Argonautarum ad Colchos usque expeditione fabulae historia critica* (Kiel 1874) p. 9. [Höfer.]

Thestiades (*Θεστιάδης*), 1) Sohn des Thestios = Iphiklos, *Apoll. Rhod.* 1, 201. — 2) Enkel des Thestios = Meleagros, *Ov. Fast.* 5, 305. [Höfer.]

Thestias (*Θεστιάς*), Tochter des Thestios: 1) Althaia, *Aesch. Choeph.* 605. *Ov. Met.* 8, 452. 473. *Trist.* 1, 7, 18. — 2) Leda, *Eur. Iph. Aul.* 49. *Hel.* 133. *Theokr.* 22, 5. [Höfer.]

Thestios (*Θέστιος*), 1) Herrscher von Pleuron in Aitolien, *Strabo* 10, 461. 466. *Ov. Met* 4, 487. *Eust.* ad *Hom. Il.* 774, 39. *Eudocia* 287 (p. 473, 11 *Flach*). *Schol. AD Hom. Il.* 9, 529. *H. D. Müller, Mythol. der griech. Stämme* 1, 210 f., nach welchem wohl die im östlichen Teil der auf der Nordseite der *Τριχωνὶς λίμνη* wohnenden *Θεστιεῖς* (*Polyb.* 5, 7) benannt sind. Er gilt als Sohn des Agenor (s. d. nr. 6), des Sohnes des Pleuron, *Areios* (ein Dichter dieses Namens ist sonst unbekannt; nur im *C. I. G.* 4748 wird ein *Ἄρειος, Ὁμηρικὸς ποιητὴς ἐκ Μουσείου* genannt; daher wohl statt *Areios*: *Asios*) bei *Paus.* 3, 13, 8 oder als Sohn des Ares und der Demonike, der Tochter des Agenor, die dem Gotte außer dem Thestios noch den Euenos, Molos und Pylos gebar, *Apollod.* 1, 7, 7$_2$ (1, 59 *W.*); vgl. *v. Wilamowitz, Berliner Klassikertexte* 5, I S. 24/25 Anm. 3. Im *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 146 lautet der Name seiner Mutter statt *Δημονίκη*: *Δημοδίκη*. Vielleicht ist für beide Namen (vgl. *Stoll* in diesem *Lex.* s. v. Demodoke. *Dümmler* bei *Pauly-Wissowa* 1, 774, 15 s. v. Agenor) der Name der *Δημοδόκη* einzusetzen, der schönen von vielen umfreiten Tochter des Agenor, *Hesiod frgm.* 33 *Rzach* bei *Schol. Ven. B Hom. Il.* 14, 200. *Schol. Ambr. Hom. Od.* 1, 98. Seine Gemahlin ist Deidameia, die Tochter des Perieres, *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 201. 146, oder Laophonte, die Tochter des Pleuron (die nach *Apollod.* a. a. O. die Schwester seines Großvaters Agenor ist), *Pherekydes* im *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 146, oder Leukippe (s. d. nr. 4), *Hygin. f.* 14 (p. 47, 10). Nach *O. Jessen, Prolegomena in catalogum Argonautarum* (*Diss. Berlin* 1889) 20 soll *Hyginus* ('*Iphiclus alter Thestii filius matre Leucippe Althaeae frater*') auf *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 201 (*Ἀλθαία καὶ Ἰφικλος ἀδελφοὶ ἐκ Δηιδαμείας τῆς Περιήρους*) zurückgehen, und da ein Sohn des Perieres Leukippos (s. d. nr. 1) heißt, im *Schol. Apoll. Rhod.* a. a. O. . . . *ἐκ Δηιδαμείας ⟨ἢ Λευκίππης⟩ τῆς Περιήρους* zu schreiben sein. Doch ist dies eine m. E. willkürliche Vermutung. Bei *Apollod.* 1, 7, 10$_1$ (1, 62 *W.*): *Θεστίῳ . . . ἐξ Εὐρυθέμιδος τῆς Κλεοβοίας ἐγένοντο θυγατέρες κ. τ. λ.*, nach dem also die Gemahlin des Thestios Eurythemis, die Tochter der Kleoboia wäre, will *Heyne*, da man die Angabe des Vaternamens vermißt, lesen: *Εὐρυθέμιδος τῆς Κλεοδαίου* oder *Εὐρ. ἢ Κλεοβοίας*. Als Gemahlin des Thestios nennt *Eumelos* im *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 146 die bereits von dem Sisyphiden Glaukos geschwängerte Panteidyia, die ihm die Leda (s. unten) gebar, so daß diese *γόνῳ μὲν Γλαύκου, λόγῳ δὲ Θεστίου* war.

Nach *Pseudo-Plut. de fluv.* 22, 1 ist Thestios Sohn des Ares und der Peisidike, der nach langer Abwesenheit in Sikyon nach Aitolien zurückgekehrt seinen Sohn Kalydon mit seiner Mutter in einer Lage fand, die ihn zur Annahme eines Ehebruches veranlaßte und ihn zum Mörder machte. Voll Reue stürzte er sich in den nach ihm Thestios benannten Fluß, dem späteren Acheloos. Sonst hat Thestios nur genealogische Bedeutung; über die Namen seiner Söhne s. d. A. *Thestiadai*. Als seine Töchter (in der folgenden Aufstellung sind diejenigen Zeugnisse, in denen Althaia und Leda zusammengenannt werden, mit einem * versehen) sind überliefert:

a) Althaia, *Bakchylid.* 5, 137. **Eur. frgm.* 515 (*Nauck*^{2}) bei *Arist. Rhet.* 3, 9 p. 1409 b, 10. **Pherekydes* im *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 146. *Strabo* 10, 466. *Nikandros* bei *Anton. Lib.* 2, 1. *Paus.* 8, 45, 6. *Satyros* bei *Theophil. ad Autolycum* 2, 7

(p. 64 *Otto* = *F. H. G.* 3, 165 *frgm.* 21). *Apollod.* $^{*}1, 7, 10_1$ (1, 62). 1, 8, 1 (1, 64). *Diod.* 4, 34. *Zenob.* 5, 33. *Schol. ADL Hom. Il.* 9, 567. *Eust.* ad *Hom. Il.* 774, 39. *Eudocia* 287 (p. 473 *Fl.*). *Hygin. f.* 14 (47, 8). 157 (14, 9). 129 (112, 8). 171 (27, 19). 173 (28, 18). 174 (29, 7). Auch bei *Hygin. f.* 14 (47, 4): *'Ancaeus ... Neptuni filius, matre Alta Cathesti filia'* hat *Heinsius* wohl mit Recht: *'Althaea Thestii filia'* korrigiert; vgl. *Friedlaender, Herakles* (*Philol. Untersuch.* a. a. O. Anm. *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 201. *Myth. Lat.* 1, 204, p. 64, 13 *Bode*). Vgl. Thestias nr. 1. In Alexandreia gab es u. a. eine Phyle *Ἀλθηίς ... ἀπὸ ... θυγατρὸς Θεστίου* und eine Phyle *Θεστὶς ἀπὸ Θεστίου τοῦ Ἀλθαίας πατρός*, *Satyros* a. a. O.; ebenso findet sich eine Phyle *Θεστιάδαι* auf Tenos, *C. I. G.* 2, $2338_{78.\ 83}$ ff. *E. Maaß, Gött. Gel. Anz.* 1890, 357 Anm. 1.

b) Leda s. außer den oben (unt. a) angeführten Stellen: *Asios* bei *Paus.* 3, 13, 8. *Strabo* 10, 461. *Apollod.* 3, 10, 5_2 (3, 125). *Rufinus, Recognitiones* 10, 21 (*Migne Ser. Gr.* 1, 1433 = *Firmicus Maternus* ed. *Bursian* p. 54, 22). *Schol. Eur. Or.* 457. *Eudocia* 276 (454, 16 *Fl.*). *Myth. Lat.* 2, 132 (p. 119, 42 *B.*). *Lactant. Plac. narr. fab. Ovid.* 6, 1 (p. 661, 2 *Magnus*). *Serv.* ad *Verg. Aen.* 8, 130, wo statt *Thyestae filias Ledam et Hypermnestram*: *Thestii* zu schreiben ist. Vgl. unten nr. d. Thestias nr. 2 und *Clemens Romanus Homil.* 5, 13 (*Migne* 2, 184): *Νεμέσει τῇ τοῦ Θεστίου τῇ καὶ Λήδα νομισθείσῃ* (*ὀνομασθείσῃ, Valckenaer, Diatribe in Eurip. reliqu.* p. 68 ed. *Lips.*); über die Gleichsetzung der Nemesis mit Leda vgl. Bd. 2, Sp. 1924, 31. Bd. 3, Sp. 129, 9 ff. 128, 20.

c) Hypermnestra, *Apollod.* 1, 7, 10_1 (1, 62). *Schol. Eur. Phoen.* 173. *Diod.* 4, 68 (wo die in den Hss. oft vorkommende Verwechslung von *Θέσπιος* und *Θέστιος Bernhard* in d. Lex. Bd. 1, Sp. 2844 s. v. Hypermnestra 2 u. 3 veranlaßt hat, eine Tochter des Thestios und eine solche des Thespios anzunehmen). *Serv.* ad *Verg. Aen.* a. a. O. Unter den auf der Basis des amyklaiischen Apollon dargestellten *Θεστίου θυγατέρες* (*Paus.* 3, 19, 5) sind nach *G. Rathgeber, Gottheiten der Aetoler* 587 b Althaia, Hypermnestra und Leda zu verstehen.

d) Nach *Ioann. Antioch. frgm.* 20 (*F. H. G.* 4, 549) = *Cedrenus* 1, 212, 1 ed. *Bonn.* = *Malalas* 82, 6 ff. ed. *Bonn.* ist Thestios König in Lakonien, Gründer und Eponymos der Stadt Thestia am Eurotas und Vater der Leda, der Klytia und der Melanippe. Klytia findet ihr Seitenstück in Klytios, dem Bruder der Althaia; mit Melanippe ist die gleichnamige Tochter des Oineus und der Althaia (*Nikand.* bei *Ant. Lib.* 2, 1) und Melanippos, der Sohn des Oineus (*Hygin. f.* 69. *Lact. Plac.* ad *Stat. Theb.* 1, 402) zu vergleichen.

e) Clytaemnestra, Thestii filia, *Hygin. f.* 240 beruht wohl auf Irrtum.

2) In der mythisch chronologischen Liste der makedonischen Könige (vgl. *A. v. Gutschmid, Die Makedonische Anagraphe* in *Symbola Philol. Bonnens. in honorem Fr. Ritschelii* 104 ff. 126 ff.) Herakleide: Herakles—Hyllos—Kleodaios (Kleodemos) — Aristomachos — Temenos — Kissos — Thestios—Merops, *Theopompos frgm.* 30 (*F. H. G.* 1, 283 = *Synkell.* p. 262. 499 ed. *Dindorf.*). *Porphyr. Tyr. frgm.* 1 (*F. H. G.* 3, 690). *Diodor.* 7, 17 (ed. *Vogel* 2 p. 146). Bei *Satyros* a. a. O. folgt auf Kissos (Keisos) Maron, auf diesen Thestios, auf diesen *Ἀκοός* (?). [Höfer.]

Thestor (*Θέστωρ*), 1) Sohn des Apollon und der Laothoë (*Pherekyd. FHG* I p. 88 *frg.* 70 bei *schol. Apoll. Rhod. Arg.* 1, 139) oder der Aglaia (*Tzetz. Lycophr.* 427), einer der Argonauten (*Apoll. Rhod. Arg.* a. a. O. und *ἄλλοι* im *schol.* zu dieser Stelle), Vater des Kalchas (*Hom. Il.* 1, 69. *Pherekyd.* a a. O. *Ovid. met.* 12, 19; 27. *Statius, Achill.* 1, 497; 516. *Hygin. fab.* 97; 128; 190. *Qu. Smyrn.* 6, 57; 68. *Tzetz.* z. *Lycophron* 427; 980; 1047; 978: *Σῖρις, ἔνθα τις Κάλχας, οὐχ ὁ Θέστορος, ἀλλ' ὁμώνυμος αὐτῷ μάντις ὑπὸ Ἡρακλέος ἀνῃρέθη*; vgl. dazu *Immisch, Klaros, Jahrb. f. Philol. Suppl.* 17, 158), der Leukippe und Theonoë (*Hygin. fab.* 190), auch des Theoklymenos (*Hygin. fab.* 128), ein Seher (*Hygin. fab.* 190). Zu diesem seinem Berufe paßt sein Name vortrefflich. In *Θέστωρ* steckt wie in *Θέστιος*, *Θέσπιος* die Wurzel *θεσ-* zu *θέσσομαι* bitten, beten (*G. Curtius, Griech. Etym.* 1^5, 1879, 520 Anmerk. *Bechtel-Fick, Griech. Personennamen*^{2} 423. *H. Roer, De nominibus Heroum propriis quae in Iliade inveniuntur ab ethnicis derivatis, Diss. Münster* 1914, 53, 2. Vgl. *Preller-Plew, Griech. Myth.* 2, 480).

Thestor wurde auch mit Idmon, dem Sohne des Apollon und der Asteria oder Kyrene, gleichgesetzt: *Chamaileon* bei *schol. Apoll. Rhod. Arg.* 1, 139: *X. φησὶ τὸν Θέστορα Ἴδμονα παρὰ τοῖς ἀρχαίοις καλεῖσθαι διὰ τὸ ἔμπειρον εἶναι* (vgl. *Seeliger* oben 2, 105. *Gruppe, Griech. Myth.* 1, 553, 8; 563, 4).

Von den romantischen Erlebnissen des Th. und seiner Töchter berichtet *Hygin. fab.* 190 (vielleicht nach einem Drama? vgl. *Gruppe* a. a. O. 641, 2): Theonoë wird beim Spiel von Seeräubern geraubt, nach Karien verschleppt und an König Ikaros verkauft, der sie zu seiner Geliebten erhebt. Der Vater erleidet auf der Suche nach seiner Tochter Schiffbruch und kommt als Sklave ebenfalls nach Karien zu Ikaros. Leukippe fragt Apollon in Delphi um Rat, der ihr gebietet: *Pro meo sacerdote per terras vade et eos reperies.* Sie schneidet sich das Haar ab, durchwandert als Jüngling die Lande und gelangt nach Karien. Hier verliebt sich Theonoë in den angeblichen Jüngling und will ihn, da er ihr nicht zu Willen ist, töten lassen. Der Sklave Th. wird gerufen. *Qui cum intrasset et gladium teneret, Thestorem se vocitari dixit, duabus filiis Leucippe et Theonoe amissis: ad hoc exitium venisse, ut sibi scelus imperaretur. Quod ille in se cum convertisset et vellet ipsum se interficere, Leucippe audito patris nomine, gladium ei extorsit. Quae ad reginam interficiendam ut veniret, patrem Thestorem in adiutorio vocavit. Theonoe patris nomine audito indicat se filiam esse eius. Icarus autem rex agnitione facta, cum muneribus eum in patriam remisit.*

2) Th. Vater des Alkmaon, der von Sarpedon vor Troja getötet wird, *Hom. Il.* 12, 394. *Schol. Ven.* A sagt zu dieser Stelle: *ὅτι οὐ Κάλχαντος ἀδελφὸς Ἀλκμάων, ἀλλ' ὁμώνυμος, ἐπεὶ*

προσέθηκεν ἄν τι εἰς διάγνωσιν. Ähnlich *schol. Townl.*: ἄδηλον, εἰ Κάλχαντός ἐστιν ἀδελφός. εἰ δὲ ἦν, κἂν διεσάφησεν ὁ ποιητής.

Gruppe a. a. O. 1, 640 f. bemerkt, daß der Name dieses Thestoriden Alkmaon an Alkmaion aus dem Amythaonidengeschlecht anklingt, mit dem der Thestoride Kalchas in verwandtschaftlichen Beziehungen steht. Argivische Kolonisten brachten die Sagen von Kalchas und seinem Geschlecht nach Rhodos und der Südküste Kleinasiens (vgl. auch *Hygin. fab.* 190). 'Daß jener Thestoride Alkmaon von der Hand des ebenfalls im Süden Kleinasiens lokalisierten Sarpedon fällt, scheint demnach eine politische, den Gegensatz zwischen rhodischen und jonischen Ansiedlern in Lykien betonende Sage.'

3) Th., der Sohn des Enops, ein Trojaner, Wagenlenker des Pronoos, von Patroklos erschlagen, *Hom. Il.* 16, 401 (vgl. *schol. Ven.* B und *Townl.* zu dieser Stelle). *Roer* a. a. O. möchte den Namen dieses Trojaners von der thrakischen Stadt Θέστωρος (vgl. *Steph. Byz.*) ableiten.

4) Th., ein Trojaner, der von Aias getötet wird, *Qu. Smyrn.* 3, 229. [Bubbe.]

5) Gefährte des Odysseus bei dem Kirkeabenteuer, dargestellt mit einem Schweinekopf und inschriftlich als ΘΕΣΤΩΡ bezeichnet auf einem sogenannten Homerischen Becher aus dem phthiotischen Theben, *Arbanitopullos, Ἐφημ. ἀρχ.* III, 1910, 83 Pinax 2 Fig. 1. *Wochenschr. f. klass. Phil.* 1911, 131. *Franz Müller, Die antiken Odyssee-Illustrationen* 64 f. [Höfer.]

Thestorides (Θεστορίδης), Beiname **1**) des Kalchas, des Sohnes des Thestor (s. d.), *Hom. Il.* 1, 69; *Stat. Achill.* 1, 497 u. 516; *Christod. ecphr.* 2, 51; *Ov. Met.* 12, 19 u. 27; eine Glosse Θ. bei *Hesych* ist verdächtig und ohne Bedeutung. — **2**) Des von Sarpedon getöteten Alkmaon, *Hom. Il.* 12, 394. *Schol. A* bemerkt dazu, daß dieser Thestoride nicht Bruder des Kalchas sein könne, da dies sonst gesagt wäre. S. *Gruppe, Gr. M.* 641$_1$. Vgl. Thestor 2. [Ruhl.]

Thethis (θeθis) ist die etruskische Wiedergabe des Namens der griechischen Göttin Thetis (*Deecke* in *Bezzenbergers Beiträgen* 2, 164 nr. 13). Der Name befindet sich auf zehn Bronzespiegeln, von denen einer aus Perugia, einer aus Toscanella, einer aus Cerveteri stammt, während die übrigen unbekannter Herkunft sind. Um diese Spiegel auseinander zu halten, bezeichne ich sie im folgenden mit ihren *Fabretti*-Nummern. Die Literatur des Spiegels von Perugia (*Fabr.* nr. 1068) habe ich s. v. pele angegeben. Der Spiegel von Toscanella ist veröffentlicht von *Fabretti, C. I. I.* suppl. 2 nr. 106. Die Literatur des Spiegels von Cerveteri (*Fabr.* nr. 2346$^{bis\ b}$) habe ich s. v. φulφsna, die des ersten Spiegels unbekannter Herkunft (*Fabr.* nr. 109), der jetzt im Florentiner Museum ist, habe ich gleichfalls s. v. pele gegeben, die des zweiten (*Fabr.* nr. 2477), der sich jetzt im Vatikan befindet, s. v. θesan, die des dritten (*Fabr.* nr. 2506), der jetzt im Berliner Museum ist, s. v. tinθun, die des vierten (*Fabr.* nr. 2514ter), der früher zu Rom in der Sammlung Campana, jetzt im Petersburger Museum ist, s. v. priumne. Der fünfte Spiegel unbekannter Herkunft befindet sich jetzt in Paris im antiken Münzkabinett und ist veröffentlicht von *De Witte, Catal. Durand* 422 sq. nr. 1975, von *Gerhard, Über die Metallspiegel* pl. III und *Etr. Spiegel* 3, 217, Taf. CCXXXI und von *Fabretti, C. I. I.* nr. 2525. Der sechste, der im Besitz des Grafen Bucciosanti in Orvieto ist, ist herausgegeben von *Gamurrini, Append.* nr. 651, und der siebente endlich, der in Rom in der Sammlung Alessandro Castellani sich befindet, von *Gamurrini, Append.* nr. 952. Nicht enthalten ist der Name unserer Göttin auf dem Spiegel (*Fabr.* nr. 106) des Florentiner Museums, wo statt θeθis vielmehr eθis (s. d.) zu lesen ist, der Name einer anderen Göttin. Den Spiegel *Fabr.* nr. 109 (*orig. inc.* 1) habe ich s. v. pele beschrieben: Peleus (pele) trägt die Thetis (θeθis) unter dem Schreckensschrei der tarsura (s. d.) davon. Auch der Spiegel *Fabr.* nr. 1068 (Perugia) zeigt den pele und die θeθis und ist gleichfalls von mir s. v. pele beschrieben. Die beiden Spiegel *Gam.* nr. 651 und 952 enthalten den Peleus gleichfalls. Die dargestellte Szene ist die, daß θeθis, in deren Begleitung sich eine dienende Frau, calaina genannt, befindet, sich das Haar ordnet, wobei pele sie erblickt und von ihrer Schönheit hingenommen ist. Auch auf dem Spiegelbruchstück *Gam.* nr. 952 überrascht der mit der Chlamys bekleidete Peleus (peleis) die mit einem schön gesäumten Peplos angetane Thetis (θeθis), die vor ihm flieht; von beiden Figuren ist nur der untere Teil erhalten. Aus diesen Spiegeln folgt die Identität der θeθis mit der griech. Thetis. Die übrigen Spiegel stellen andere Szenen dar, an denen Peleus nicht beteiligt ist. Der Spiegel von Toscanella enthält fünf Personen: in der Mitte sitzt Odysseus (uθste), zu seiner Linken Achilleus (aχle), der sich auf seinen Speer stützt; hinter Odysseus steht Thetis (θeθis), welche die Helena (elinei) ansieht; Menelaus (menle) endlich sitzt zur Rechten, die Hände auf die Knie gestützt. Auf dem Spiegel *Fabr.* nr. 2346 bis b Cerveteri, den ich s. v. φulφsna genauer beschrieben habe, hatten wir sechs Personen: Polyxena (φulφsna), Aias (aivas), Venus (turan), Menelaos (menle), Thetis (θeθis) und Herkules (hercle). Den Spiegel *Fabr.* nr. 2477 (*orig. inc.* 2) habe ich s. v. θesan beschrieben. Er enthielt die vier Personen tinia, θesan und θeθis, die beide dem ersteren eine Meinungsverschiedenheit vortragen, und menrva. Den Spiegel *Fabr.* nr. 2506 (*orig. inc.* 3) habe ich s. v. tinθun genauer beschrieben. Die Darstellung enthielt vier Personen: tinθu und evan in zärtlicher Umarmung, θeθis und tvami (?) als Zuschauer. Auch der Spiegel *Fabr.* nr. 2514ter (*orig. inc.* 4) ist s. v. priumne von mir schon beschrieben. Er enthält vier Personen: priumne, θeθis, ziumiθe (Diomedes) und eine vierte mit der unleserlichen Beischrift cl...θe. Der Spiegel *Fabr.* nr. 2525 (*orig. inc.* 5) hat vier Figuren: in der Mitte die Thetis (θeθis), geflügelt, mit reichem Schmuck und herabgeglittenem Gewand; sie hat die Rechte auf die Schulter des Achilles (aχle) gelegt, von dem sie Abschied nimmt; rechts vom Achill steht

sein noch knabenhafter Sohn Neoptolemos (nevtlane); ganz links sitzt eine im Schmuck der Θεῶις sehr ähnliche, jedoch ungeflügelte Frau ohne Beischrift. Daran, daß die Θεῶις die griechische Thetis sei, ist kein Zweifel möglich. [C. Pauli.]

Thetis (*Θέτις**); *Ennius* bei *Varro, De ling. Lat.* 7, 87 hat für Thetis die Form 'Thelis'). Genealogie: Nach der Überlieferung eine der Nereiden (*ἅλιαι, Hom. Il.* 18, 432. 139), Tochter des Nereus (s. d.) —, der aber bei *Homer* nie mit diesem Namen genannt wird, sondern als *ἅλιος γέρων* (*Il.* 1, 538. 556. 20, 107. 24, 562. *Od.* 24, 58; vgl. *Paus.* 3, 21, 9) oder mit Beziehung auf Thetis als *πατὴρ γέρων* (*Il.* 1, 358. 18, 36) erscheint —, *Hes. Theog.* 240. 244. 1003. 1006. *Apollod.* 1, 2, 7 (1, 11 *W.*). *Pind. Pyth.* 3, 92 (163). *Eur. Iph. Aul.* 949. *Tzetz. Alleg. Hom. Il.* 1, 120. Ihre Mutter ist Doris, *Hes.* a. a. O. 241. *Apollod.* a. a. O. *Tzetz. Exeges.* in *Hom. Il.* p. 60, 2 ed. *G. Hermann.* Daher heißt sie *Νηρεΐς, Νηρηΐς, Νηρίνη, Bruchmann, Epitheta deorum* p. 159 f. *Luc. Dial. deor.* 1, 2. *Dial. mar.* 11, 2 u. ö. Unter ihren Schwestern, den 50**) Nereiden, nimmt sie die hervorragendste Stelle ein: *Νηρηΐδων ἀρίστα, Alkaios* im *Papyr. Oxyr.* nr. 1233, Bd. 10, S. 55, Col. II, 11. *Δέσποινα* (bzw. *πρέσβειρα*) *πεντήκοντα Νηρηΐδων κορᾶν, Aesch.* (*frgm.* 174 *N.*²) im *Schol. Arist. Ach.* 883. *Νηρηΐδων πρώτα, Eur. Iph. Aul.* 1078. *πρεσβίστη Θυγάτηρ ἁλίοιο γέροντος, Orph. Argon.* 1266. Über die Frage, ob Thetis von Haus aus eine Nereide gewesen ist, s. unten Sp. 793 f. Neben der gewöhnlichen Überlieferung, die der Thetis den Nereus zum Vater gibt, findet sich eine andere spätere, die an Stelle des Nereus den Cheiron nennt, der ja in der Thetis-Peleus-Achilleussage eine große Rolle spielt; vgl.: *Διαπεφωνήκασι δέ τινες καὶ περὶ τῆς Ἀχιλλέως μητρός, καθάπερ Ανσίμαχος* (*F. H. G.* 3, 338 *frgm.* 11) *ὁ Ἀλεξανδρεὺς ἐν τῷ δευτέρῳ τῶν Νόστων κατὰ λέξιν λέγων Σονίδας* (*F. H. G.* 2, 465 *frgm.* 6; das Fragment gehört in die *Θεσσαλικά, B. Graef, Arch. Jahrb.* 1 [1886], 199 Anm. 4) *γὰρ καὶ Ἀριστοτέλης ὁ περὶ Εὐβοίας πεπραγκατευμένος καὶ ὁ τοὺς Φρυγίους λόγους γράψας καὶ Δαΐμαχος* (vgl. *F. H. G.* 2, 442 *frgm.* 8) *καὶ Διονύσιος ὁ Χαλκιδεὺς* (*F. H. G.* 4, 394 *frgm.* 6) *οὐ τὴν περὶ Ἀχιλλέως διεσπαρμένην ἀφῆκαν ἡμῖν ἐπὶ χώρας δόξαν ἀλλὰ τοὐναντίον οἱ μὲν ἐκ Θέτιδος αὐτὸν νομίζουσι γεγονέναι τῆς Χείρωνος, Δαΐμαχος* (*F. H. G.* 2, 442 *frgm.* 8) *δὲ ἐκ Φιλομήλας τῆς Ἄκτορος* (vgl. unten Sp. 786, 14 f.). Cheiron als den Vater der Thetis nennen ferner *Tzetz. Prooim.* in *Hom. Alleg. Il.* 426. 443. 451. *Alleg. Hom. Il.* 1, 180. 18, 134. *Schol.* zu *Tzetz. Alleg. Hom. Il.* bei *Cramer, Anecd. Oxon.* 3, 377, 28 ff. *Tzetz. Antehom.* 180 und *Chiliad.* 6, 996. *Dictys* 1, 14. 6, 7. *Malalas* 5, 41 p. 97, 14 ff. ed. *Bonn.*; vgl. *Hygin. Astronom.* 2, 18 p. 58, 24 f. *Euripides* (*frgm.* 488 *N.*²) vgl. *Pseudo-Eratosth. Catast.* 18. *Schol. German. Caes. Arat.* p. 79, 3. 141, 6 ed. *Breysig. Commentar. in Aratum reliquiae* ed. *E. Maaß* p. 219) *autem in Melanippa Hippen* (*Melanippen Bunte*), *Chironis Centauri filiam, Thetin antea appellatam dicit*; vgl. *v. Wilamowitz, Antigonos von Karystos* (*Philol. Unters.* IV) S. 134. In diesem Zusammenhang ist auch die euhemeristische Erzählung des *Staphylos von Naukratis* (*frgm.* 2 *F H. G.* 4, 505 f.) im *Schol. Apoll. Rhod.* 4, 816. *Eudocia* 226 (p. 364 *Flach*) zu erwähnen, nach der Cheiron im Bestreben, den Peleus berühmt zu machen, Philomela, die Tochter des Aktor, zu sich entboten, und das Gerücht ausgesprengt habe, Peleus wolle auf Beschluß des Zeus die Thetis heiraten, und zu dieser Hochzeit würden die Götter unter Sturm und Regen erscheinen. Dann habe er die Zeit eines Gewitters abgewartet und die Philomela dem Peleus vermählt, und so habe sich das Gerücht behauptet, Peleus habe die Thetis geheiratet; vgl. oben Sp. 785, 53. Erzogen wurde Thetis von Hera, *Hom. Il.* 24, 60. *Apollod.* 3, 13, 5₂ (3, 169 *W.*), eine Form der Sage, die auch den *Kyprien* schon bekannt war, die erzählten, daß Thetis "Ηρᾳ χαριζομένη' den Liebesbund mit Zeus zurückgewiesen habe; ähnliches berichtete auch *Hesiod* (*frgm.* 80, Leipzig 1902), *Volum. Hercul. coll. alt.* 8, 105 und dazu *Reitzenstein, Ind. lect. acad. Rostoch.* 1891/92, S. 15. *Hermes* 35 (1900), 73 ff. Es scheint diese Erzählung von der Erziehung der Thetis durch Hera eine Parallele zu der Erziehung der Hera durch Tethys (s. d.).

Thetis und Peleus (s. d.). Über die Gewinnung der Thetis durch Peleus hat *Bloch* Bd. 3, Sp. 1833 ff. hauptsächlich im Anschluß an *Gräf, Arch. Jahrb.* 1 [1886], 196 ff. und *Reitzenstein, Hermes* 35, 73 ff. gehandelt. Inzwischen ist die treffliche (vgl. auch *Sitzungsber. d. philos.-philol. u. hist. Klasse der K. Bayr. Akad. d. Wiss. zu München* 1915, III S. 17, Anm. 2) Dissertation von *J. Kaiser, Peleus und Thetis* (München 1912) erschienen. Ihre Verwandlungsgabe erwähnt zuerst *Pindar, Nem.* 4, 64 ff. (101 ff.); vgl. *Paradoxogr. Vatican.* 33 in *Rerum natur. scriptor.* ed. *Keller* 1, 110 (vgl. *v. Wilamowitz, Euripides Herakles* 1, 272, 18 = 23², 45): *παρ' Ὁμήρῳ Πρωτεὺς εἰς πάντα μετεμορφοῦτο, καθὰ Θέτις* (so *Rohde* für *καθά τις* der Hdschr.) *παρὰ Πινδάρῳ*; vgl. *Eust.* ad *Hom. Od.* 1685, 64. *Tzetz. Chiliad.* 4, 519. Daß bei *Pind.* a. a. O. *πῦρ δὲ παγκρατὲς θρασυμαχάνων τε λεόντων ὄνυχας ὀξυτάτους ἀκμὰν καὶ δεινοτάτων σχάσαις ὀδόντων ἔγαμεν ὑψιθρόνων μίαν Νηρεΐδων* eine Verwandlung der Thetis, wie das eine *Scholion* meint, *εἴς τε πῦρ καὶ εἰς λέοντα καὶ εἰς διαφόρους ἰδέας* zu verstehen ist, ist wahrscheinlicher als die Interpretation des anderen *Scholions*, das nur eine Verwandlung in Feuer annimmt (*τὸ δὲ λεόντων κρατοῦν πῦρ, ᾧ ἀπείκαζεν ἑαυτὴν ἡ Θέτις*) Vgl. auch *Schol. Pind. Nem.* 3, 60: *μετέβαλλε τὰς μορφὰς ὁτὲ μὲν εἰς πῦρ, ὁτὲ δὲ εἰς θηρία.* Von einer Verwandlung der Thetis *εἰς διαφόρους ἰδέας* spricht auch *Euripides* (*frgm.* 1093 *N.*²) im *Schol. Lykophr.* 175 (p. 85, 4). *Sophokles* (*frgm.* 561) im *Schol. Pind. Nem.* 3, 60 nennt Thetis *παντόμορφος* und er-

*) Bisweilen auch *Θέθις*, z. B. auf den Vasen bei *Overbeck, Gall. her. Bildw.* Taf. 7, 6. *Mon. ined.* VIII, 15, auf dem Spiegel *Annali d. I.* 4, 10, 7, so fast regelmäßig auf den etrusk. Spiegeln; vgl. *Klügmann-Körte, Etr. Spiegel* V Taf. 97, S. 123 (*Θεθις*); *Roscher, De aspiratione vulg. ap. Graecos* S. 21 f. (vgl. Art. *Thethis* von *Pauli*).

**) Vgl. *Roscher, Die Zahl 50 in Mythus, Kultus, Epos u. Taktik der Hellenen* etc. S. 16 ff.

1) Thetis ringt mit Peleus, anwesend: Cheiron und Nereide, Vase in München (nach *Gerhard, Auserl. Vas.* III, 227 = *Baumeister, Denkm.* S. 1799 Fig. 1882).

wähnt ihre Verwandlung in *λέων δράκων τε, πῦρ, ὕδωρ, frgm.* 154 bei *Schol. Pind. Nem.* 3, 60; vgl. *Apollod.* 3, 13, 4$_3$ (13, 170): *πῦρ, ὕδωρ, θηρίον*. Bei *Ov. Met.* 11, 243 ff. verwandelt sie sich bald in einen Vogel, bald in einen Baum oder in eine Tigerkatze. Von einer Verwandlung in einen Tintenfisch (*σηπία*) berichtet *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 582. *Schol. Eur. Andr.* 1265. *Etym. M.* 711, 21. *Schol. Lykophr.* 175 (p. 85, 5). *Tümpel, Bemerkungen zu einigen Fragen der griech. Religionsgesch.* (*Progr. Neustettin* 1887) S. 11. Nach den letzteren Stellen hätte Peleus die Thetis in dieser Gestalt überwältigt und sich ehelich mit ihr verbunden: *κατέσχεν αὐτὴν ἐν σηπίας μορφῇ καὶ ἐμίγη αὐτῇ* (vgl. *Schol.* in *Dosith. ara* p. 347 in *Schol.* in *Theocrit.* ed. *Wendel*), *ὅθεν καὶ Σηπιὰς χωρίον Μαγνησίας Θετταλικῆς*. Damit vergleiche man *Schol. Lyk.* 178 (p. 89, 15 ff.): *ὁ δὲ Εὐριπίδης ἅπαξ φησὶ μιγῆναι Πηλέα τῇ Θέτιδι ἐν τῇ Σηπιάδι καὶ ἕτεροι σὺν αὐτῷ*. *Scheer* zu *Schol. Lyk.* 178 verweist auf *Eur. Andr.* 1265, doch findet sich dort nur die Erwähnung des Vorgebirges Sepias, nichts aber von einer ehelichen Gemeinschaft. *Nauck* hat daher die Stelle unter die Fragmente aufgenommen (*frgm.* 1093). Von einer Verwandlung in eine Robbe (*φώκη*) berichtet *Ptolem. Heph.* bei *Photius, Bibl.* ed. *Bekker* 149 b, 1 ff., freilich nicht gelegentlich des Ringkampfes mit Peleus, sondern er erzählt, daß Thetis, *ἀπεικασθεῖσα φώκῃ*, die Helena bei der Abfahrt der Griechen von Troia getötet habe. Sonst ist die Verwandlung in eine *φώκη* (so! nicht *φύκη* [*φύκη* = ein unbekannter Fisch], wie z. B. *Tümpel* a. a. O. 12*** noch schreibt) der Psamathe (s. d.), der Schwester der Thetis, eigen, *Apollod.* 3, 12, 6$_3$ (3, 158 *W.*).

Es folgt jetzt die in den *Kyprien* und in Vasenbildern (s. unten) gefeierte Hochzeit des Peleus und der Thetis (vgl. *Epic. graec. frgm. ed. Kinkel* I p. 22 *fr.* 2 = *Schol. Ven. A* etc. *ad Il. Π* 140: *κατὰ γὰρ τὸν Πηλέως καὶ Θέτιδος γάμον οἱ θεοὶ συναχθέντες εἰς τὸ Πήλιον ἐπ' εὐωχίᾳ ἐκόμιζον Πηλεῖ δῶρα, Χείρων δὲ μελίαν εὐθαλῆ τεμὼν εἰς δόρυ παρέσχε. φασὶ δὲ Ἀθηνᾶν μὲν ξέσαι αὐτό, Ἥφαιστον δὲ κατασκευάσαι. τούτῳ δὲ τῷ δόρατι καὶ Πηλεὺς ἐν ταῖς μάχαις ἠρίστευσε καὶ μετὰ ταῦτα Ἀχιλλεύς. ἡ ἱστορία παρὰ τῷ τὰ Κύπρια ποιήσαντι* (vgl. *Apollod. bibl.* 3, 170 *W.*). Eine großartige bildliche Darstellung des Hochzeitszuges der Götter auf dem Pelion, um dem vor dem *Θετίδειον* (in dem die sich entschleiernde ΣΙΤΞΘ sitzt) stehenden Peleus ihre Hochzeitsgaben darzubringen, verdanken wir der Françoisvase (s. Fig. 3).

Als Achilleus (s. d.) neun Jahr alt war und Kalchas verkündet hatte, daß ohne ihn Troja nicht bezwungen werden konnte, brachte Th. ihn, da sie wußte, daß er dort seinen Tod finden werde, in Mädchengewandung zum König Lykomedes (s. d.) nach Skyros (s. d.), *Apollod.* 3, 13, 8 (3, 174 *W.*). *Schol. Hom. Il.* 1, 417. *Schol. Townl. Hom. Il.* 19, 326. *Eust.* ad *Hom. Il.* 1187, 15. *Tzetz. Chiliad.* 4, 998 ff. 8, 798 ff. *Hygin. f.* 96. Als er trotzdem am Kriege teilnimmt, gibt sie ihm in mütterlicher Fürsorge eine Truhe mit Röcken, Mänteln und Decken mit, *Hom. Il.* 16, 222 ff., schickt ihm als Begleiter den von ihr und Peleus aufgenommenen Epeigeus (s. d.) mit, warnt ihn zuerst vom Schiffe ans Land zu steigen, da der erste fallen müsse (s. d. Art. *Protesilaos*), *Apollod. Epit.* 3, 29; ebenso hatte sie ihn gewarnt, den Tenes (s. d.) zu töten, da er sonst von der Hand des Apollon, als dessen Sohn nach einer Überlieferung Tenes galt, fallen werde, *Apollod. Epit.* 3, 26. *Wagner, Curae mythogr.* 196. *Gruppe, Gr. Myth.* 670 Anm. 2. Nach Späteren hatte sie ihm einen Sklaven (*οἰκέτης*, *Plut. Quaest. Gr.* 28) oder einen 'Mahner' (*μνή-*

2) Peleus ringt mit der in einen Löwen und Schlange verwandelten Thetis, Innenbild einer r.-f. Vulcenter Schale in Berlin (nach *Gerhard, Trinkschalen*, Taf. IX, 1 = *Baumeister, Denkm.* S. 1797 Fig. 1881).

3) Die Hochzeit des Peleus und der Thetis: Von links nach r.: Hera, Zeus, Urania, Kalliope, Horen, Dionysos, Chariklo, Hestia, Demeter, Iris, Cheiron, Peleus, Thetis (nach *Baumeister, Denkm.*, Taf. LXXIV).

μων) mitgegeben, der ihn an die Weissagung erinnern sollte, *Schol. Lykophr.* 232 (p. 106, 27 *Scheer*). 241 (p. 108, 25); vgl. *Eust.* ad *Hom. Od.* 1697, 57. *v. Holzinger, Lykophrons Alexandra* S. 206. Sie hat ihm sein Doppellos, kurzes Leben, aber dauernden Nachruhm auf der einen, langes ruhmloses Leben auf der anderen Seite vorgelegt, *Hom. Il.* 9, 410 ff., nachdem Zeus ihr es verkündet hatte, *Schol. Hom. Il.* 1, 417. Über die Warnung an ihn, den Hektor zu töten, s. unten Z. 29 ff. Sie hört die verzweifelten Ausbrüche des Schmerzes ihres Sohnes um den toten Patroklos und eilt mit dem gesamten Gefolge der Nereiden aus der Tiefe des Meeres zu ihm (*Hom. Il.* 18, 35 ff.), und als Achilleus ihr seinen festen Entschluß, den Hektor zu töten, mitteilt, eröffnet sie ihm, daß nach Hektor auch er bald fallen müßte (v. 94 f. *Plato, Apol.* p. 28 c), verspricht ihm aber, ihm neue Waffen von Hephaistos zu beschaffen (v. 135 ff.). Am folgenden Morgen überbringt sie dem Sohne die neuen Waffen (*Hom. Il.* 19, 1 ff. *Hygin. f.* 106. *Ov. Met.* 13, 288; vgl. *Apollod. Epit.* 4, 7) und kehrt, nachdem sie den Leichnam des Patroklos durch Ambrosia und Nektar vor Verwesung geschützt hat*), ins Meer zurück (19, 30 ff.). Im Anschluß daran erzählt *Phylarchos* (*frgm.* 82 *F. H. G.* 1, 357) im *Schol. Pind. Nem.* 4, 81 und *Schol. Lykophr.* 175 (p. 84, 32 ff.), daß Hephaistos die fertigen Waffen nur unter der Bedingung habe geben wollen, daß ihm Thetis ihre Liebe schenke (vgl. die ähnliche Sage von Athena und Hephaistos, *Apollod.* 3, 14, 6$_2$). Diese habe es ihm zugesagt, habe aber erklärt, sie wolle die Waffen erst anlegen, um zu sehen, ob sie dem Achilleus, dem sie an Gestalt ähnlich sei, auch passen würden. Hephaistos sei auf ihren Wunsch eingegangen, sie habe die Waffen angelegt und sei entflohen. Da Hephaistos (wegen seiner Lahmheit) sie nicht habe einholen können, habe er nach der Fliehenden seinen Hammer geworfen und sie schwer am Knöchel verletzt. Sie habe Heilung gefunden *ἐν τῷ ἀπ' αὐτῆς κληθέντι Θετιδείῳ* (vgl. Sp. 792).

Auch auf ihren Enkel Neoptolemos (s. d.) erstreckt sich ihre Fürsorge: um ihn dem Verderben, das den heimkehrenden Griechen infolge des Zornes der Athena droht, zu entziehen, rät sie ihm, während die anderen von Tenedos abfahren, zwei Tage auf der Insel zu bleiben und zu opfern, *Apollod. Epit.* 6, 5. In den *Νόστοι* p. 53 *Ki.* und bei *Apollod. Epit.* 6, 12 (vgl. *Schol. Lykophr.* 902 p. 291, 29 *Sch.*) heißt es, daß Neoptolemos *Θέτιδος ὑποθεμένης πεζῇ ποιεῖται τὴν πορείαν*. Da eine Fußwanderung von Tenedos nicht möglich ist, muß man annehmen, daß diese Wanderung erst später begonnen hat: Neptolemos entgeht durch seinen Aufenthalt auf Tenedos dem Sturm, fährt dann ab, landet in Thessalien und beginnt hier, nachdem er *συμβουλῇ Θέτιδος* seine Schiffe verbrannt hat, seine Wanderung, *Schol. Hom. Od.* 3, 188. *Eust.* ad *Hom. Od.* 1463, 35. *R. Stiehle, Philologus* 8 (1853), 68 f. *Wagner, Curae mythogr.* 270 ff. *Gruppe, Gr. Myth.* 698, 4. Nachdem er in Delphoi auf Anstiften des Orestes erschlagen worden ist und sein Leichnam von seinen Dienern nach Phthia gebracht worden war, erscheint sie dem greisen Peleus und gibt ihm den Auftrag, den Leichnam des Enkels in Delphoi zu bestatten, *Eur. Andr.* 1239 ff. 1263 ff. Allein unter allen Göttern half sie, von ihrem Vater Nereus auf die dem Zeus drohende Gefahr hingewiesen (*Schol. Hom. Il.* 1, 399), dem letzteren, als Hera, Poseidon und Athena (oder Apollon; vgl. *A. Ludwich, Textkritische Unters. über die mythol. Scholien zu Homers Ilias II* [*Ind. Schol. Königsberg* 1901/1902] S. 7) ihn fesseln wollten, indem sie den Aigaion-Briareos nach dem Olympos rief, *Hom. Il.* 1, 396 ff. *Schol. Hom.* a. a. O. 399. 424. 430. *Philodem. περὶ εὐσεβ.* 90 p. 41 *Gomperz, Schol. Lykophr.* 397. 399 (vgl. 34 p. 28, 32 *Sch.*). *Serv.* zu *Verg. Aen.* 6, 287 *Lucian. Dial. deor.* 21, 2. *Iupp. Trag.* 40; vgl. *Schol. Eur. Hec.* 21. *Iulian. ep.* 24 p. 393 b = p. 510 *Hertlein, Nägelsbach, Anmerkungen zur Ilias*^{2} S. 87. *E. Maaß, Orpheus* 191 f. *Dietr. Mülder, Die Ilias und ihre Quellen* 137 ff.

Den von seiner Mutter Hera (über ihr Verhältnis zu dieser s. u. Sp. 793, 6 ff.) wegen seiner Lahmheit vom Himmel herabgeschleuderten Hephaistos nahm sie bei seinem Sturz ins Meer im Verein mit Eurynome auf, *Hom. Il.* 18, 398. 405. *Hymn. in Apollod. Pyth.* 140. Nach *Apollod.* 1, 3, 5 (1, 19 *W.*) rettet Thetis den von Zeus auf die Insel Lemnos geworfenen Hephaistos (*Hom. Il.* 1, 590 ff.); vgl. Bd. 1, Sp. 2049, Z. 61 ff. *Gruppe, Gr. Myth.* 1315, 6. Über ihre Begegnung mit dem liebestollen Hephaistos s. Sp. 789, 42 ff.

Den vor dem Wüten des Lykurgos flüchtenden Dionysos nimmt sie im Schoße des Meeres auf, *Hom. Il.* 6, 135 ff. *Apollod.* 3, 5, 1$_3$ (3, 34 *W.*). *Tzetz.* zu *Lykophr.* 273. *Nonn. Dionys.* 20, 354. 21, 139. *Serv.* zu *Verg. Aen.* 3, 14. *Quint. Smyrn.* 2, 437 ff. *Agatharchid. de mari Erythr.* bei *Phot. Bibl.* 444 a, 28 = *Geogr. Gr. min.* ed. *C. Müller* 1, 116, 20. Zum Danke dafür (*Schol. ABD Townl. Hom. Il.* 23, 92 mit der Subskrip-

*) Vgl. *Roscher, Nektar und Ambrosia* S. 58 f.

tion *ἱστορεῖ Στησίχορος* [*frgm.* 72 *Bergk, P. L. G.* 3⁴, 228]) schenkte ihr Dionysos die goldene Urne, in der die Asche des Achilleus beigesetzt wurde, *Hom. Od.* 24, 74 ff. *Tzetz. Lykophr.* 273. *E. Maaß, Hermes* 23 (1888), 72 Anm. 2.

Die 50 Argonauten, unter denen sich ihr Gemahl Peleus findet, geleitet sie auf Veranlassung der Hera sicher durch die Gefahren, die ihnen von der Skylla, der Charybdis und den Plankten drohen, *Apoll. Rhod. Arg.* 4, 780—841 (*Gruppe, Gr. Myth.* 571, 8). *Apollod.* 1, 9, 25 (1, 136 *W.*). *Schol. Lykophr.* 175 (p. 82, 22 *Scheer*). *Orph. Argon.* 1260 ff. *Roscher, Die Zahl 50 etc.* S. 14. Der von Akrisios ausgesetzten Danae und deren Sohn Perseus bringt sie im Verein mit Doris Rettung, indem sie die Kiste, in der jene eingeschlossen waren, seriphischen Fischern ins Netz treibt, *Luc. dial. mar.* 12.

Dem Theseus (s. d.) schenkt sie, als er beim Streit mit Minos ins Meer springt, um dessen Ring zu holen, den Kranz, den sie einst von Aphrodite als Hochzeitsgeschenk erhalten hatte, *Hygin. Astronom.* 2, 5. Quelle für *Hyginus* ist wahrscheinlich *Hegesianax*; vgl. *C. Robert, Eratosth. Catast. Reliquiae* 221. *M. Wellmann, De Istro Callimach.* 94. Andere nennen an Stelle der Thetis die Amphitrite, *Bakchylides* 17, 112. *Paus.* 1, 17, 3. *Hygin.* a. a. O.; vgl. *C. Robert, Arch. Anzeig.* 4 (1889), 142. *Hermes* 33 (1898), 132 ff. 145 f. *Roscher, Myth. Lex.* 5, 694 s. v. Theseus. Über die Darstellung der Liebesverfolgung der Thetis durch Theseus, dessen Name wahrscheinlich durch eine Verschreibung des Vasenmalers hierher gekommen ist, s. d. Art. *Theseus* Sp. 717, Z. 42 ff. Den Wolf, der die Herden des Peleus heimsuchte, versteinerte sie an dem *πεδίον Λυκοειδές* (vgl. *Hesych.* s. v.) oder *πεδίον Λυκοῦ* (*Λυκοστόμιον*) oder *Λύκειον* (*Etym. Gud.* 374, 59. *Etym. M.* 571, 34. *Choiroboskos, Orthogr.* bei *Cramer, Anecd. Gr. Oxon.* 237, 24) genannten Orte Thessaliens, *Schol. Lykophr.* 175 (p. 85, 14). 901, wo auch eine andere Version der Sage erwähnt wird, nämlich daß Psamathe aus Zorn wegen der Ermordung ihres Sohnes Phokos (s. d.) den Wolf geschickt habe, ihn aber schließlich auf Bitten ihrer Schwester Thetis versteinert hätte (vgl. *Ov. Met.* 11, 366 ff. 380 f. 398 ff. *Eudocia* 762 p. 563 *Fl.*). *E. Maaß, Gött. Gel. Anz.* 1890, 343.

Den Leichnam des von den Wogen ans Land gespülten Lokrers Aias bestattet sie voll Mitleid auf der Insel Mykonos, *Apollod. Epit.* 6, 6. Damit scheint, was die Örtlichkeit betrifft, ein Widerspruch vorzuliegen mit der Erzählung im *Schol.* A *Hom. Il.* 13, 66: *ἐκριφέντα δὲ αὐτὸν κατὰ Δῆλον νεκρὸν Θέτις ἐλεήσασα θάπτει .... ἡ ἱστορία παρὰ Καλλιμάχῳ* (*frgm.* 13d *Schn.* = *frgm.* 23. *E. Dittrich, Callimachi Aetiorum liber I* in *Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 23, 210) und mit *Tzetzes* zu *Lykophr.* 387 p. 146, 14 (vgl. 401 p. 150, 13. 20. 1141 p. 335, 9): *ἐκριφέντα ὑπὸ τῶν κυμάτων ἡ Θέτις θάψει περὶ τὸν Τρέμοντα.* Dieser Ort Tremon (vgl. *Eust.* zu *Dionys. Per.* 525) ist von *Tzetzes* aus den Versen des *Lykophron* 401 f.: *τύμβος δὲ γείτων ὄρτυγος πτερουμένης τρέμων φυλάξει φόρθον Αἰγαίας ἁλός* frei erfunden. Und *Lykophron* spricht auch gar nicht von einem Grabe des Aias auf Delos, das unter *ὄρτυξ πτερουμένη* zu verstehen ist, sondern von einem Grabe, das nicht fern (*γείτων*) von Delos sich befindet, und damit ist eben Mykonos gemeint, wie das *Schol.* 401 p. 150, 11 (*γείτων δὲ τῆς Δήλου ἐστὶν ἡ Μύκων, ἔνθα ὁ Αἴας τέθαπται*) richtig erkannt hat. Auch das Epigramm des (*Aristoteles*), *Peplos* 16 bei *Bergk, Poet. Lyr.* 2⁴, 347 nennt Mykonos als Grabstätte des Aias. Gegen Delos spricht auch das von den Athenern *Ol.* 88, 3 erlassene Verbot, auf dieser Insel jemanden zu begraben (*Thuk.* 3, 104); vgl. *R. Wagner, Curae mythographae* 261. *Rhein. Mus. N. F.* 46 (1891), 410. *E. Dittrich* a. a. O. 184.

Den von Herakles ins Meer geschleuderten Lichas (s. d.) verwandelt sie beim Vorgebirge Kenaion in eine Felsklippe, *Lact. Plac. Narrat. fab. Ovid.* 9, 2 (p. 680, 18 *Magnus*).

Wenn sie schließlich die Helena, die Anstifterin des Trojanischen Krieges, tötet (s. Sp. 787), erfüllt sie eine Pflicht der vergeltenden Gerechtigkeit.

Kultus. Im Anschluß an die Erwähnung der im isthmischen Poseidontempel dargestellten Nereiden sagt *Paus.* 2, 1, 8: *ταύταις* (den Nereiden) *καὶ ἑτέρωθι Ἑλλάδος βωμοὺς οἶδα ὄντας, τοὺς δὲ καὶ τεμένη σφίσιν ἀναθέντας † ποιμαίνισιν* (Verbesserungsvorschläge s. bei *Hitzig-Bluemner* zu *Paus.* a. a. O. 385; vgl. 488 und außerdem *E. Maaß, Griechen u. Semiten auf d. Isthmus v. Korinth* 86, 1, der *κοιμανέμισιν* = 'den Windstillenden' vorschlägt), *ἔνθα καὶ Ἀχιλλεῖ τιμαί.* Die enge Verbindung des Kultus des Achilleus und der Nereiden weist darauf hin, daß mit den letzteren in erster Linie Thetis gemeint ist; vgl. unten Sp. 793, wo sie in Verbindung mit ihrem Enkel Neoptolemos genannt wird.

Heimat des Thetiskultus ist Thessalien, wenngleich es nicht ausgeschlossen scheint, daß er von Ostboeotien aus gegründet oder wenigstens beeinflußt worden ist (*Gruppe, Gr. Myth.* 110). Wenn die thessalischen Theorien, die auf Befehl des Dodonäischen Orakels dem Achilleus alljährlich am Sigeion opferten, angesichts der troischen Küste angelangt waren, sangen sie, bevor sie landeten, einen Hymnos auf Thetis, *Philostr. Heroic.* p. 741 (= 207 f. *K.*). *Bergk, Poet. Lyr.* 3⁴, 687. *Radermacher, Hermes* 71 (1916), 151 ff.

Thetideion, nördlich von Pharsalos, ursprünglich wohl nur ein Heiligtum der Thetis (*τὸ Θετίδειον ἱερόν, Schol. Pind. Nem.* 4, 81; *τὸ ἱερὸν τῆς Θέτιδος, Hypothes. Eur. Androm.*); vgl. *Steph. Byz.* s. v. *Θεστίδειον, πόλις Θεσσαλικὴ Ἑλλάνικος* (*frgm.* 100) *δὲ δίχα τοῦ σ φησὶν ἀπὸ Θέτιδος. Etym. M. Florent.* ed. *M. E. Miller, Mélanges de litt. Grecque* 157: *Θετίεια πόλις μεταξὺ Φαρσαλίας ... ἐυστάχυος Θετιείης*' (vgl. *A. Meineke, Hermes* 3 [1869], 453). Nach *Eur. Andr.* 16 ff. *Pherekydes* im *Schol. Pind. Nem.* 4, 81 (= *Schol. Lykophr.* 175 p. 84, 31 *Sch.*) wohnten Peleus und Thetis nach ihrer Vermählung *ἐν Φαρσάλῳ καὶ ἐν Θετιδείῳ, ὃ καλεῖται ἀπὸ τῆς Θέτιδος ἡ πόλις*; vgl. *Kullmer, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 27, 553 f. *E. Maaß, Hermes* 23 (1888), 72. Vgl. ferner *Strabo* 9, 431. *Suid.* s. v. *Θέτις* (p. 1175, 15 *Bernh.*). *Schol. Eur.*

Andr. 17. Ein *ἄγαλμα Θέτιδος* nennt *Eur. Andr.* 246; *θεᾶς βρέτας, ebenda* 311; *βωμὸς Θέτιδος, ebenda* 565.

Sepias, der südöstlichste Teil der Halbinsel Magnesia, war der Thetis und den Nereiden geweiht. Die Perser opferten nach den schweren Verlusten, die sie durch den Sturm an der magnesischen Küste erlitten hatten, *τῷ Ἀνέμῳ ... καὶ τῇ Θέτι καὶ τῇσι Νηρηίσι, Herod.* 7, 191; vgl. *P. Stengel, Opferbräuche der Griechen* 151.

Erythrai: Priestertum *Ἀχιλλέως, Θέτιδος, Νηρεϊδων, H. Gaebler, Erythrae* (*Diss. Berlin* 1892) S. 79. *Dittenberger, Sylloge*² 600_{51-76} (p. 367 f.). *Collitz* 5692_{3-27} (S. 723 f.). *H. Herbrecht, De sacerdotii apud Graecos emptione venditione* (*Diss. phil. Argentor.* 10 [1887]) $48_{51-49_{76}}$.

Sparta: *ἱερὸν τῆς Θέτιδος ... τὸ μὲν δὴ ξόανον τῆς Θέτιδος ἐν ἀπορρήτῳ φυλάσσουσι, Paus.* 3, 14, 4. *Wide, Lakon. Kulte* 222 ff.

Migonion: *Μενέλαος ... Ἴλιον ἑλὼν καὶ ... οἴκαδε ἀνασωθεὶς ἄγαλμα Θέτιδος καὶ θεᾶς Πραξιδίκας ἱδρύσατο ἐγγὺς τῆς Μιγωνίτιδος, Paus.* 3, 22, 2. Doch lesen *Schubart, Wide, De sacris Troizen.* 37 (vgl. *Lakonische Kulte* 183 Anm. 3. 22), *Hitzig-Bluemner* statt *Θέτιδος*, das aber *Spiro* beibehält, *Θέμιδος*; vgl. d. Art. *Themis* Sp. 597, Z. 18 ff.

Kardamyle-Leuktra: Zwischen beiden Orten *οὐ πόρρω τοῦ αἰγιαλοῦ τέμενος ἱερὸν τῶν Νηρέως θυγατέρων* an der Stelle, von der aus einst die Nereustöchter den Achilleussohn Neoptolemos, den Enkel der Thetis, auf seiner Brautfahrt nach Sparta zur Ehe mit Hermione von weitem begrüßt hätten, *Paus.* 3, 26, 7.

Kroton: Thetis weiht der Hera einen Garten (oder schenkt ihr den Tempel auf dem Lakinion, *Serv.* zu *Verg. Aen.* 3, 552), wo die einheimischen Frauen beständig um den toten Achilleus klagen, *Schol.* zu *Lykophr.* 857. *v. Wilamowitz, De Lycophronis Alexandra* (*Ind. Sem. Hib. Greifswald* 1883/84). *J. Geffcken, Timaios' Geographie des Westens* (*Philol. Untersuch.* XIII) S. 17.

Etymologie. *Θέτις* gehört zu *θέτης, θέτις* (*τιθέναι*), es fragt sich nur in welchem Sinne. (Über die unwahrscheinliche Ableitung von *θέω* 'laufe' s. Bd. 1, S. 64, 60. 61, 50 f.) *Pott, Zeitschr. f. vergl. Sprachforsch.* 8 (1859), 174 ff. war auf dem richtigen Wege, als er *Θέτις* mit *Θέμις* verglich und den Namen mit 'Ordnerin' übersetzte, nur daß er dann sie und ihren Gemahl Peleus auf naturphilosophischem Wege erklären wollte: 'Der Thetis (als ... Schöpferin und Ordnerin), seit ... mit dem sterblichen Peleus (das *Pott* von *πηλός* = Urschlamm ableitet), d. h. dem vergänglichen Stoffe, ehelich verbunden, lag ... das Geschäft ob, den rohen, an sich toten Stoff wirklich umzubilden und ordnungsvoll zu gestalten oder gar zu beleben.' *Mannhardt, Ant. Wald- u. Feldkulte* S. 207, der in der Thetissage einen 'Elfenmythus' und eine Parallele zu dem vielfach verbreiteten Motiv erblickt, 'wie ein Held die Wassermuhme raubte (a. a. O. S. 60 ff.), hält *θέτις* für verwandt mit *τηθίς* = Muhme, Tante etc. *Laistner, Das Rätsel der Sphinx* 1, 140 sieht in *Θέτις* die Koseform zu dem Vollnamen *Παιδοθέτις* 'Adoptivmutter', *Ὀνομαθέτις* oder *Νομοθέτις* 'Namengeberin' (nb.! kann *Νομοθέτις* 'Namengeberin' bedeuten?) oder *Πυριθέτις* 'die ins Feuer legt'. Am meisten hat die Annahme für sich, daß Thetis Kurzform zu *Θεσμοθέτις* (s. d.), die Göttin also identisch mit Demeter ist, *E. Maaß, De Lenaeo et Delphinio* 15 Anm. 4. *Derselbe, Orpheus* a. a. O. *Gruppe, De Cadmi fabula* (*Progr. des Askanischen Gymn. zu Berlin* 1891) S. 25 f. *Derselbe, Gr. Myth.* 110. 116. 415 Anm. 6. 618 Anm. 1. 1140. 1177. [Höfer.]

Thetis in der großen Kunst. *Paus.* 5, 22, 2 erwähnt ein Weihgeschenk, welches die Bewohner von Apollonia in Ionien wegen der Eroberung von Thronion in Epirus in Olympia aufgestellt hatten. Die Basis des Werkes (des Lykios) bildete einen Halbkreis, und auf der Mitte derselben standen Thetis und Hemera, welche Zeus um Beistand für ihre Söhne anflehen. An den beiden Enden waren Achilleus und Memnon zum Kampfe bereit einander gegenübergestellt usw. (s. *Brunn, Künstlergesch.* I, 258). — Auch Skopas hatte eine berühmte Gruppe geschaffen, die Poseidon, Thetis und Achilleus sowie die Schar der übrigen Nereiden auf Delphinen, *cete* und Hippokampen sitzend, ferner Tritonen und den Chor des Phorkys, Seetiere (*pistrices ac multa alia marina*) darstellte (*Plin.* 36, 26; vgl. *Brunn* a. a. O. I, 322). Dieses Werk befand sich später in dem Tempel des Cn. Domitius im Zirkus Flaminius und stellte wohl die Überbringung der von Hephaistos für Achilleus gefertigten Waffen dar (vgl. *Welcker, Ant. Denkm.* I S. 204 ff. u. *Brunn* a. a. O.). 'Die Komposition gliedert sich sehr schön in eine Mittelgruppe: Poseidon, Achilleus und Thetis, und zwei Flügel: die Nereiden auf dem einen, die Tritonen und Gefolge auf dem andern.'

Th. in Vasenbildern, Spiegeln und Wandgemälden (vgl. im allgemeinen: *Overbeck, Galerie her. Bildw.* S. 171 ff. u. Taf. VIII, 1 ff. *Baumeister, Denkmäler* S. 1796 ff. *S. Reinach, Répert. d. vases peints* II, 418 unter Thétis).

Wir unterscheiden folgende Szenen:

a) Die Verfolgung (bzw. Überraschung) der Thetis durch Peleus ist dargestellt auf folgenden Monumenten: 1) *Monum. Ined.* I pl. VI = *Reinach, Répert. d. vases* I p. 64 (Vase im Louvre: *Pélée surprenant Thétis au milieu de ses seurs; à g. le vieux père Nérée*, mit weiteren Literaturangaben). — 2) *Monum.* I pl. XXXVII = *Reinach* a. a. O. I p. 78 (Neapel: *Pélée saisissant Th.; alentour Néréides, Chiron, Nérée, Zeus*). — 3) *Monum.* XI pl. XX = *Reinach* I p. 222 (Corneto: Peleus, s. Sandalen in d. Hand haltend, nähert sich der schlummernden Th.; vgl. *Ov. Met.* 11, 221; links Hermes; rechts Eros). — 4) *Gerhard, Auserl. Vasenb.* Taf. 182 (Würzburg: A) Peleus Th. verfolgend, anwesend fliehende Nereide. B) Nereus sitzend und Doris, denen eine Nereide die Nachricht von der Entführung der Th. überbringt; vgl. *Overbeck* a. a. O. S. 174 f.). — 5) *Klügmann-Körte, Etrusk. Spiegel* V, Taf. 96, S. 123: Th., eben dem Bade entstiegen, ordnet ihr Haar mit Hilfe eines Spiegels; r. von ihr Calaina = *Γαλήνη*? Im Rücken der Th. schleicht sich (P)ele unbemerkt heran und will sie ergreifen. Er ist völlig nackt. Nahe ver-

4) Wägen der κῆρες, Vasenbild des Herzogs von Luynes (nach *Overbeck, G. h. B.* 22, 9).

wandt die schöne Vase aus Kameiros (*Salzmann, Nécrop. de Cam.* Taf. 58). — 6) *Gerhard, Etr. Spiegel* IV Taf. CCCLXXXVI: Thethis, langbekleidet und mit Schulterflügeln ausgestattet, blickt sich fliehend nach ihrem Verfolger Peleus um. Sie erscheint auch sonst an Schultern oder Schläfen beflügelt nach *Gerhard* a. a. O. S. 35 A. 90. — 7) Ähnlich Taf. CCCLXXXVII. — 8) Taf. CCCLXXXVII, 1; vgl. Text IV, 5 S. 35. — 9) Taf. CCXXVI (s. Text III S. 213: Thethis von Pele davongetragen, anwesend eine Frau, Tarsura. — Vgl. auch oben Art. *Pele* Sp. 1822 f., *Thethis* u. überhaupt *Overbeck, Gal.* S. 174 f.

b) Der Liebeskampf (vgl. oben Art. *Peleus* Sp. 1834 f. u. *Overbeck* a. a. O. S. 177 f.): 1) *Monum.* I pl. XXXVIII (Vulci jetzt Würzburg) = *Reinach* a. a. O. p. 78: in der Mitte *Θέτις* und *Πηλ*[*εύς*] zwischen *Κυμαθόη* u. *Ναώ*; l. *Μελίτη*, *Σπεώ*, *Γλαύκη*; r. *Ψαμάθη*, *Κυματολήγη* und Nereus. — 2) *Monum.* XII pl. XV (Ruvo) = *Reinach* I p. 231: Ringkampf zwischen Th. u. Peleus in Anwesenheit mehrerer Nereiden. — 3) *Bull. Nap.* n. s. V. pl. 10 = *Reinach* I p. 487, 12: (Neapel): *Pélée embrassant Thétis; à g. un homme et une femme.* — 4) *Gerhard, Auserl. V.* Taf. 178 (Vulci, Brit. Mus.) = *Reinach* II, 89: Peleus packt Thetis; l. zwei fliehende Nereiden und ein Hippokamp; r. Nereiden, von denen eine einen Thunfisch in der Hand hält. — 5) *Gerhard* Taf. 180 = *Reinach* II, 90: Ringkampf des P. und der Th.; anwesend mehrere erschreckte Nereiden. — 6) *Gerhard* Taf. 227 = *Reinach* II, 115 (München): *Πελε*⟨*ύ*⟩*ς, attaqué par 2 panthères, a saisi Θέτις, qui se tourne vers Χιρον; à dr. fuit Ποντ*⟨*ο*⟩*μέδα.*. Vgl. *Overbeck* a. a. O. S. 180, Taf. VII, 5. — 7) Sammlung Luynes (*Bibl. Nat.*) nr. 33 = *Reinach* II, 261. — 8) *Roulez, Choix de vases peints* pl. 12 = *Reinach* II, 272, 7 (Museum in Leiden): *Pélée luttant avec Th., qui se transforme en lion, entre le Centaure Chiron et une Néréide.* — 9) *Schulz, Die Amazonenvase von Ruvo.* Leipzig 1851 = *Reinach* II, 277: B 4. Reihe: *Pélée saisissant Thétis; sur son dos se déroule un serpent; à g. et à dr., 4 Néréides s'enfuient.* — *A dr., le Centaure Chiron; à g., une Néréide vient annoncer la nouvelle à Nérée.* — 10) *Gerhard, Etrusk. Spiegel* Taf. CCXXV, Text III, S. 213 = *Overbeck, Gal.* S. 205: Peleus trägt Th. davon, deren Verwandlung durch eine Schlange angedeutet ist. — 11) *Klügmann-Körte, Etrusk. Spiegel* V, Taf. 97 (Text S. 123 f.): Peleis (sic!) hat die fliehende Th. ereilt und umfaßt sie mit den Armen; ein an P. heranspringender Löwe oder Panther deutet die Verwandlung an. — 12) ebenda Taf. CCCLXXXVII, 2: (vgl. Text IV S. 36): P. hat die vor ihm stehende Göttin umschlungen. — Die älteste nachweisbare Darstellung dieses Motivs fand sich auf der Kypseloslade nach *Paus.* 5, 18, 5: *πεποίηται δὲ καὶ Θέτις παρθένος, λαμβάνεται δὲ αὐτῆς Πηλεύς, καὶ ἀπὸ τῆς χειρὸς τῆς Θέτιδος ὄφις ἐπὶ τὸν Πηλέα ἑστὶν ὁρμῶν.*

c) Die Hochzeit (vgl. *Overbeck* a. a. O. S. 197 f.). Die schönste und älteste Darstellung des Hochzeitszuges verdanken wir der Françoisvase (s. Fig. 3 auf Sp. 789 f.). Außerdem kommt noch in Betracht ein schwarzfig. Stamnos von Clusium bei *Overbeck* a. a. O. Taf. VIII Fig. 6: ΘΕΤΙS folgt als schüchterne Braut dem ΠΕLΕVS, der sie an der Hand führt, zum Cheiron ΚΙΡΟΝ, welcher aus seiner Grotte, dem Orte des ersten Beilagers, dem jungen Paar bewillkommnend entgegentritt. — Hierher gehört auch das Sarkophagrelief in Villa Albani = *Zoega, Bassir.* II Taf. 52 und *Overbeck* a. a. O. Taf. VIII nr. 8 (s. auch S. 201 f.): Zu dem nebeneinander sitzenden Paar treten hier Hephaistos und Athene, beide Waffen als Geschenke bringend. Es folgen die vier Horen, sodann ein Knabe mit gesenkter Fackel (Hesperos?) einem Fackel und Amphora tragenden Jüngling (Hymenaios?) vorleuchtend; den Schluß bilden Aphrodite und Eros. — Vgl. Art. *Peleus* Sp. 1837 f.

d) Auf die Eintauchung des neugeborenen Achilles in das Styxwasser bezieht *Conze, Arch.-epigr. Mitteil.* I (1877), S. 73—76 mehrere von ihm aufgeführte und besprochene Bildwerke.

e) Thetis in der Werkstatt des Hephaistos, um die Waffen Achills in Empfang zu nehmen (vgl. *Overbeck* a. a. O. S. 433). Älteste Darstellung auf dem Kypseloskasten: *Paus.* 5, 19, 8: *Ἐξῆς καὶ ἵππων συνωρίδες καὶ γυναῖκες ἐπὶ τῶν συνωρίδων εἰσὶν ἑστῶσαι· πτερὰ δὲ τοῖς ἵπποις χρυσᾶ ἐστι καὶ ἀνὴρ δίδωσιν ὅπλα μιᾷ τῶν*

γυναικῶν. ταῦτα ἐς τὴν Πατρόκλου τελευτὴν ἔχειν τεκμαίρονται· Νηρεΐδας τε γὰρ ἐπὶ τῶν συναρίδων εἶναι καὶ Θέτιν τὰ ὅπλα λαμβάνειν παρὰ Ἡφαίστου. καὶ δὴ καὶ ἄλλως ὁ τὰ ὅπλα διδοὺς οὔτε τοὺς πόδας ἐστὶν ἐρρωμένος, καὶ ὄπισθεν οἰκέτης ἕπεταί οἱ πυράγραν ἔχων. — Damit vergleiche man das Volcenter Vasenbild (in Berlin) bei *Overbeck* S. 433 (Taf. XVIII Fig. 6): Heph. sitzend vor der stehenden Thetis, der er den Helm überreicht, sowie das Relief im Louvre bei *Overbeck* Taf. XVIII, 5 und andere S. 434 f. angeführte Bildwerke, sowie die Wandgemälde bei *P. Herrmann-Bruckmann* Taf. 140 (vgl. Text S. 192) und Taf. 141 = *Helbig* nr. 1318c (vgl. ebenda nr. 1316—1318c).

f) Thetis ihren Sohn tröstend (?). Vgl. das Wandgemälde bei *Helbig* nr. 216: Thetis, den trauernden Achill verlassend (?).

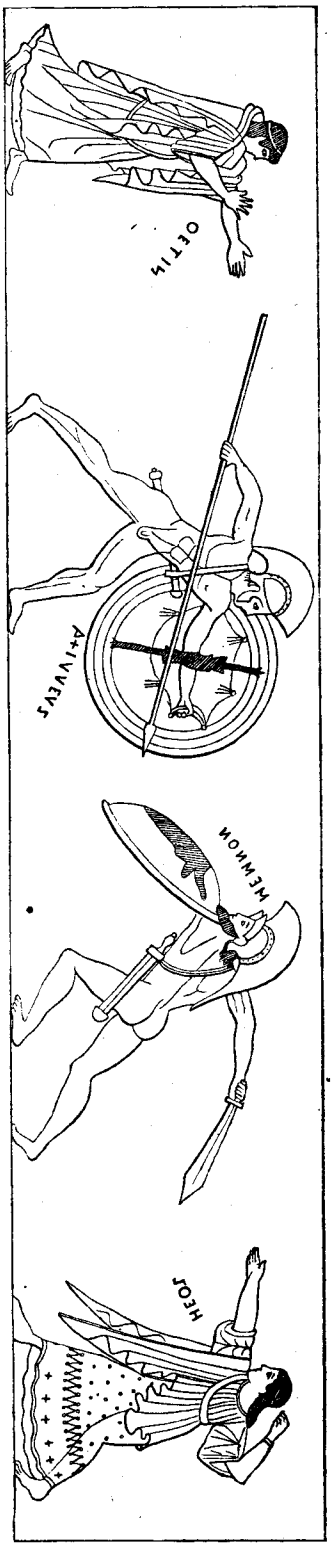
g) Thetis ist ferner anwesend bei der Psychostasie: 1) von Hektor und Achill: *Monum. d. I.* II Taf. X B (Vase aus Corneto) = *Reinach* a. a. O. I p. 89: *Psychostasie d'Hector et d'Achille, pésés par Hermès en présence de Zeus et de Thétis.* Anders *Overbeck* a. a. O. S. 527, der hier statt des Hektor Memnon annimmt.

2) von Achill und Memnon: *Monum.* VI—VII pl. Va: *Reinach* I, 144: *Hermès pésant les eidola d'Achille et de Memnon* (s. d.) *en présence de Thétis et d'Eos.*

h) Thetis bringt ihrem Sohn die neuen Waffen (vgl. *Overbeck* a. a. O. S. 435 ff. u. Taf. XVII nr. 1 ff.). — Zu den von *Overbeck* a. a. O. verzeichneten Monumenten kommen jetzt namentlich mehrere schöne Wandgemälde bei *Herrmann-Bruckmann* Taf. 138 (Text S. 189 f.) u. Taf. 139 (Text S. 190 f.): Thetis bringt die Waffen Achill, auf dem Rücken eines jugendlichen Seekentauren sitzend (vgl. *Helbig* a. a. O. nr. 1319—1321).

i) Thetis übergibt die Waffen ihrem Sohn: Vase von Kameiros: *Monum.* XI Taf. VIII (Brit. Mus.) = *Reinach* a. a. O. I p. 219 f.: Der trauernde Achill sitzend, getröstet von seiner ihm

5) *AXAE* und *EFAS*, d. h. Achill und der Eos Sohn, von Mercur gewogen, *AΠAV* [Apollon] als Zuschauer. Etruskischer Spiegel (nach *Millin, Peint. d. vases* I Taf. LXXII, 1).



6) Zweikampf des Achilleus und Memnon in Anwesenheit von Eos und Thetis (nach *Overbeck, Galerie* Tafel 22; vgl. Art. Eos S. 1213, 3).

mit anderen Nereiden die Waffen überbringenden Mutter und Athene. Vgl. das Wandgemälde bei *Helbig* nr. 1322 und nr. 1323 (Achill sich in Gegenwart von Th. waffnend) und den etruskischen Spiegel bei *Gerhard* III Taf. CCXXVIII (Text S. 215).

k) Thetis anwesend beim Kampfe zwischen Achill und Memnon: 1) Vase in Würzburg: *Arch. Zeitg.* 1851 Taf. 31 = *Reinach* I S. 374. — 2) *Gerhard, Auserl. Vasenb.* Taf. 167 = *Reinach* II, 84. — 3) *Gerhard* Taf. 130 = *Reinach* II, 69. — 4) *Gerhard* Taf. 204 = *Reinach* II, 103. — 5) *Gerhard* Taf. 205 = *Reinach* II, 105. — 6) *Gerhard* Taf. 211 = *Reinach* II, 107. — 7) Sammlung Luynes = *Reinach* II, 254. — Mehr bei *Overbeck* a. a. O. S. 517f., der auch auf die Darstellung des Kypseloskastens bei *Paus.* 5, 19 verweist: *Ἀχιλλεῖ καὶ Μέμνονι μαχομένοις παρεστήκασιν αἱ μητέρες*. Weiteres s. in den Artikeln *Memnon* Sp. 2673f. und *Eos* Sp. 1270f.

l) Thetis bei der Bergung der Leiche Achills durch Aias: s. dazu *Overbeck* a. a. O. S. 549f.

m) Th. bei Achills Totenklage ist bisher von *Overbeck* S. 555 mit Sicherheit nur auf der Tabula Iliaca nachgewiesen, wo ΘΕΤΙΣ und eine ΜΟΥΣΑ an Achills Mnema (ΑΧΙΛΛΕΙΟΝ) stehen.

n) Ganz singulär scheint auch die Darstellung eines etruskischen Spiegels bei *Gerhard* IV Taf. CCCXCVIII (Text S. 47) zu sein: Menelaos (Menle) will Helena, die das Palladion umklammert, töten, wird aber von der hinter ihm stehenden Thethis gehindert. Anwesend: Turan, Aifas (= Aias), Phulphsna (s. d.) = Polyxena. [Roscher.]

Thetlumr. Auf dem etruskischen Placentiner Templum in Reg. 13[1] findet sich eine Lautgruppe, die *Poggi* (*Bronzo piacentino* 17 nr. 31) als ϑetvmlϑ gelesen hatte, während *Deecke* (*Etr. Fo.* 4, 42) vielmehr ϑetlvmr liest. Letzteres halte auch ich für das Richtige. Die Lautgruppe enthält keinen einheitlichen Namen, wie *Poggi* und *Deecke* geglaubt hatten, sondern zerlegt sich in ϑetl und vmr. Ersteres ist der abgekürzte Genetiv *ϑetual, von dem Namen der Schicksalsgöttin teϑu oder ϑetu, das vmr hingegen ist der abgekürzte Name des Gottes umr[u]. Näheres über die teϑu s. in meinem Artikel s. v. tethum, über den umr[u] s. v. umr, um. [C. Pauli.]

Thettale (*Θετταλή*), Mainade s. Kosko. Die Inschrift s. jetzt bei *O. Kern, Die Inschriften von Magnesia a. M.* 215a 32 p. 140 (vgl. *E. Maaß, Hermes* 26 [1891], 183); vgl. *Usener, Rhein. Mus.* 1903, 11. [Höfer.]

Theuth s. Thoth.

Thia s. Theia.

Thiasos (*Θίασος*), Führer der Satyrn im Zuge des Dionysos nach Indien: *Nonn. Dion.* 14, 105f.: *καὶ Σατύρους κερόεντας ἑκόσμεον ἡγεμονῆες ‖ Ποιμένιος Θίασός τε καὶ Τψίκερως καὶ Ὀρέστης κ. τ. λ.* — Vgl. *Arch. Ztg.* 41, 186. [Roscher.]

Thiba (*Θίβα*), Amazone, Eponyme einer Ortschaft am Pontus. *Arrian* bei *Eustath.* ad *Dion. Perieg.* 828. *Steph. Byz.* v. *Θιβαῖς*. [Klügmann.]

Thililva, einheimischer Name einer der fünf Gottheiten von Magifa, vermutlich einer Ortschaft oder eines Flurbezirkes (Pagus), in der römischen Provinz Africa Proconsularis, genannt von einer großen Steininschrift, welche herstammt von einem kleinen Berg einige Kilometer westlich der alten Trümmerstätte Henschîr Metkides (*CIL* 8 Tab. II Fg) und jetzt in Paris verwahrt wird, *CIL* 8 (*Suppl.* 1 p. 1598) nr. 16749 = *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4493: *Diis Magifae Augg.* (= *Augustis*) *Q. T(....ius) Politicus simulacra deorum n(umero) V, Masidenis et Thililvae et Sugganis et Iesdanis et Masiddice, et templum a fundamentis ex sua pecunia fecit* usw. (die vier übrigen Götternamen sind in diesem Lexikon nachzutragen). [Keune.]

Thimrae (ϑimrae) ist der etruskische Zuname einer lasa (s. *Deecke*, Lex. s. v.). Sie ist einmal belegt, und zwar auf demselben Spiegel unbekannter Herkunft, der auch die lasa racuneta (s. Art. racuneta) enthält. Die Literatur und Beschreibung desselben ist ebendort s. v. racuneta angegeben. Die Lasa ϑimrae ist der lasa racuneta ganz ähnlich, nackt, geflügelt und mit Salbentopf und Scheitelstift versehen, nur ruht sie nicht auf einen Blumenkelch, sondern steht, da sie der Hauptgruppe angehört, aufrecht neben einem Baum; auch hat sie anderen, zwei Schmetterlingsfühlhörnern ähnlichen, Kopfschmuck (ebenso die mean), als die lasa racuneta, die ein Diadem trägt. Für die Deutung des Namens ϑimrae fehlt es bis jetzt an einem Anhalt. [C. Pauli.]

Thincsus (oder Thingsus?), ein mit Mars identifizierter Kriegsgott auf einer Inschr. aus Housesteads, s. Bd. 2, Sp. 2399. Er scheint auch auf dem zugleich gefundenen Relief als Mars dargestellt zu sein. *W. Scherer* bei *Hübner, Altgerm. aus Engl.* in der *Westdeutschen Ztschr.* 3, 2, 120ff. (u. 8, 137) bringt Th. mit dem niederdeutschen thing, ahd. ding, Volksversammlung in Zusammenhang. Der Name der Tuihanti, denen er wohl zugehören würde, hat sich nach demselben in dem der Landschaft Twenthe, dem südwestl. Teil von Over-Yssel, erhalten. Vgl. *Haug, Ber. üb. röm. Epigr.* in *Bursians Jahresb.* 1884, 40, 168. *W. Pleyte, Mars Thingsus, Amsterdam* 1884 u. d. Rez. im *Korrespondenzbl. d. Westd. Ztschr.* 11, S. 255—259. [Steuding.]

Thipurenai (ϑipurenai) findet sich auf einem tönernen etruskischen Becher von Cerveteri, der veröffentlicht ist von *Lepsius, Ann. dell' Inst.* 1836, 199 und *Über die Tyrrhen.* 40, von *Orioli Album* 22, 195, im *Mus. etr. Vatic.* 2, tav. XCIX nr. 7, von *Mommsen, Unterit. Dial.* 17, von *Franz, Elem. epigr. graecae* not. 1 und von *Fabretti, C. I. I.* nr. 2404, tab. XLIII. Die Inschrift ist ohne Worttrennung geschrieben, und wir sind daher nicht sicher, ob die obige Lautgruppe wirklich ein einheitliches Wort sei. Doch ist es immerhin nicht unwahrscheinlich, und die Abtrennung wird so von verschiedenen Gelehrten vorgenommen. Was nun die Deutung betrifft, so hat *Cuno* (im *Fleckeisens Jahrb.* 1873, 658) ϑipurena als weiblichen Vornamen = lat. Tiburina gedeutet, auch *Deecke (Etr. Fo.* 3, 167) sieht darin einen mit ϑepri verwandten Namen. *Bugge* hingegen (in *Deeckes Etr. Fo. und Stu.* 4, 39) möchte

in der Lautgruppe eeraiśi der Inschrift den Namen der Hera und in mlisiai ϑipurenai Beinamen derselben finden, und zwar in ϑipurenai ein lat. Tiburna, weil Iuno speziell in Tibur verehrt wurde. Da die Deutung des eeraiśi schwerlich richtig ist, so hängt auch die des ϑipurenai in der Luft. [C. Pauli.]

Thisadie (?) s. Phisadie und *C. Robert, Homerische Becher (50 Berliner Winckelmannsprogr.)* 47 f. *Studien zur Ilias* 449. Vgl. auch Bd. 3 Sp. 1760, 23 ff. [Höfer.]

Thisbe s. Pyramos.

Thissaios (?) (*Θισσαῖος*?). Sehr verdächtig ist bei *Rufin. Recognit.* 10, 21: '*Iuppiter vitiat ... Chrysogeniam Penei, ex qua nascitur Thissaeus*', der letzte Name. Steckt in dem auf den griechischen Text der *Homilien* des *Clemens Romanus* zurückgehenden Namen *Θισσαῖος* vielleicht *Θεσσαλός*? (Vgl. *Thessalos* f). [Höfer.]

Thluthu (ϑluϑu) erscheint auf der einen etruskischen Bleitafel von Volterra (*Fabretti, C. I. I.* nr. 315) in der Lautgruppe ϑluϑu-piṭ und wird von *Deecke (Etr. Fo.* 4, 60) für einen Götternamen gehalten. Weiteres darüber s. v. tlusco. [C. Pauli.]

Thmesio (*Θμεσιώ*), 'die Hebamme', Name einer dem Kreise der ägyptischen Volksgötter angehörigen Geburtsgöttin, *W. Spiegelberg, Ägyptische u. griech. Eigennamen* (= *Demotische Studien* I) S. 14*ff., nr. 88. [Höfer.]

Thne (ϑne) wird in der zweiten Zeile der Reg. 1 des Placentiner Templums gelesen, dessen Literatur ich in dem besonderen Artikel über das Templum angegeben habe. Dies ϑne wird mit Recht von *Poggi* (*Bronzo Piac.* 7) und von *Deecke* (*Etr. Fo.* 4, 24) von dem ani (= Ianus) der ersten Zeile abgetrennt und für einen besonderen Götternamen erklärt. Einen solchen, der mit ϑn anfinge, kennen wir nun allerdings bisher nicht, und deshalb ist man gezwungen, sich auf Vermutungen zu beschränken. *Poggi* vermutet, daß eine ϑana = Diana oder die ϑanr (cf. s. v.) dahinter stecken könne. Das verwirft *Deecke* (l. c. 27) mit Recht. Er selbst ist geneigt, statt ϑne vielmehr sne zu lesen, dies in snenaϑ (cf. s. v.) zu vervollständigen und dies auf Grund von *Martian* als Göttin Salus zu deuten. Das alles ist ganz unsicher und scheitert schon daran, daß die Lesung ϑne ganz sicher ist und von sne nicht die Rede sein kann. Nur darin wird *Deecke* recht haben, daß 'in ϑne eine Göttin stecke, die mit ani = Ianus ein Götterpaar bilde'. Wie aber diese Göttin geheißen habe, wie also das ϑne zu vervollständigen sei, das wissen wir zurzeit nicht und müssen warten, bis etwa ein Zufall uns die Lösung dieser Frage ermöglicht. [C. Pauli.]

Thoantea
Thoantias
Thoantis } s. Thoas zu Anfang.

Thoas (Nom. *Θόας*, äol. *Θόαις Herodian* 1, 239, 2 *Lentz* u. ö.; Gen. *Θόαντος*, daneben *Θόα Herodian* 2, 649, 30 und Inschr. in Rhodos, *Collitz SGDI* 4215, in Delphi ebd. 1730 u. ö.; Akk. *Θόαντα*, daneben *Θόαν Hesiod Ehöen* (?) *fr.* 118 *Rz.*²; Vok. *Θόας Eur. Iph. T.* 1436. 1474 vgl. *Herodian* 2, 659, 9 u. ö., daneben *Θόαν Hom. N* 222. 228 vgl. *Herodian* 2, 658, 26 u. ö., sowie das *Kyzik. Epigr. Anth. Pal.* 3, 10, 1. — Ableitungen: *Θοάντειος Herodian* 1, 137, 1 u. ö., wozu *τὸ Θοάντειον Strab.* 14, 655 und *Ptolem. geogr.* 5, 2, 33, ferner Thoantea (*Diana*) *Val. Fl. Arg.* 8, 208 vgl. *Ovid Ibis* 382, *Sil. Ital.* 4, 771 und 14, 260. — *Θοαντιάς Apoll. Rhod.* 1, 637. 712 und *Ovid Her.* 6, 163; dafür *Thoantis Stat. Theb.* 5, 650 und (*Thoantida*) 700, wohingegen vielmehr auf *Θοαντεύς*, plur. *Θοαντεῖς*, der korrupt (wie die andern) als *Θοαντίς* überlieferte Demenname von Alexandria führt, bei *Satyr. fr.* 21, *FHG* 3, 165; vgl. *Kenyon, Archiv f. Papyr.* 2, 74. — *Θοαντιανός* in Pisidien *CIG* 3, 4380 e—h, neben einem *Θόας*).

Der Name hat, wie *Αἴας Θαύμας Θείας Κάλχας* neben entsprechenden Verben auf *-άζω* stehen, ebenso neben sich *ϑοάζω*; vgl. *ϑοός* (zu *ϑέω, Bechtel, Lexilogus* 166), weswegen er auch als Flußname verwendet war; der Acheloos hieß früher so, nach *Strab.* 10, 450 und *Steph. Byz.* v. *Ἀχελῷος*. Vgl. auch das verwandte *Thoe*, Name einer Rennstute *Stat. Theb.* 6, 462, was allerdings wie *Θόη* als Name eines Meermädchens neben *Θόων, Θόωσα, Θοώτης* auch zu *ϑοός λαμπρός* gehören könnte (vgl. *Bechtel* a. a. O. und *Fick-Bechtel, Die griech. Personennamen*² 392). Daneben gab es nun noch ein drittes Wort *ϑοός* im Sinn von 'scharf', 'zackig', das bei den *νῆσοι ϑοαί Hom. o* 299 (= *Ὀξεῖαι Strab.* 8, 350 und 10, 458; *Hesych.* v. ΘΟΑΣ) vorliegt, worauf auch für *Θόας* die oben erwähnte Bezeichnung *Θοάντειον* von *ἀκταί* auf Rhodos und Karpathos hinführen könnte, sowie der Umstand, daß der Name von Tyana = *Θόανα*, der die Kappadokisch-Kilikischen Felspässe beherrschenden Stadt, mit dem Taurierkönig *Θόας* in Verbindung gebracht wird (*Arrian peripl. pont. Eux.* 7 und bei *Steph. Byz.* v. *Τύανα*). Indessen haben wenigstens die Alten selber bei *Θόας* wirklich Anschluß an *ϑοός* 'schnell' empfunden: *Θόας, ὃς ὠκὺν πόδα τιϑεὶς ἴσον πτεροῖς εἰς τοὔνομ' ἦλϑε τόδε ποδωκείας χάριν* sagt Iphigenie bei *Eurip.* 32, und parodierend behandelt *Aristophanes* die Tragiker-Etymologie nach dem Schema *lucus a non lucendo*: *Θόας, βραδύτατος ὢν ἐν ἀνϑρώποις δραμεῖν* (*Lemnierinnen, fr.* 357 bei *Kock* 1, 486). Vgl. auch *-ϑοος* als zweiten Namensbestandteil in Namen wie *Ἀλκάϑοος, Ἀρηΐϑοος* u. ä. bei *Fick-Bechtel*² 147. Vermutlich war indessen bei der ursprünglichen Namengebung, worauf die nähere Zugehörigkeit zu dem mit *ϑοός* zusammengehörenden *ϑοάζω* hinführt, bei der schnellen Bewegung mehr als an Laufen an dionysisches Schwärmen gedacht; vgl. *Μαινὰς ϑοάζει, Eurip. Troad.* 307 u. 349; *Τμῶλος καλὸν Ἀυδοῖσι ϑόασμα hymn. Orph.* 49, 6; *ϑοηρός· τεταραγμένος Hesych.* u. a. Diese von *Welcker* (*die äschyl. Trilogie Prometheus* 593) nahegelegte Auffassung (vgl. auch die Namen *Θόαξος, Thoactes*) empfiehlt sich vor der von ihm schließlich bevorzugten Anknüpfung an den Wettlauf von Lemnos (welcher Agon übrigens als *ἐπιτάφιος* für Thoas erscheint, also doch schwerlich dessen Namen veranlassen konnte), weil wenigstens der lemnische Thoas, wie wir noch sehen werden, ausgesprochen diony-

sische Züge an sich trägt, und dies ist sagengeschichtlich der älteste Träger des Namens. Zugleich würde sich dann erklären, daß, wie schon bemerkt, wiederholt meer- und windumrauschte Kaps *Θοάντεια* heißen; denn diese Bezeichnung setzt doch schon den Namen *Θόας*, vielleicht sogar die Kultstätte eines *Θόας*, voraus, so daß die oben erwähnte Verknüpfung mit *θοός· ὀξύς* minder einleuchtet; wohl aber bleibt der *Τμῶλος* als *καλὸν Ἀνδοῖσι Θόασμα* in der angenommenen Vorstellungssphäre. 'An sich ist Thoas der stürmende, tosende, also ein Ausdruck für den winterlichen Dionysos' sagt *Usener, Sintflutsagen* 106, und schon das mythol. Wörterbuch des alten *Hederich* nimmt Thoas Nr. 1a für eine Hypostase des Dionysos (2366), wie denn auch die Reihe der Dionysossöhne, in der er steht, z. T. schon durch ihre Namen (Oinopion, Staphylos, Euanthes u. a.) auch für den Namen Thoas die gleiche Auffassung nahe legt.

Zu besonders reicher sagengeschichtlicher Entfaltung ist der Name Thoas nicht gelangt, weswegen er hier und da auch als Füllname für ganz schattenhafte Gelegenheitsfiguren der Sagendichtung verwendet wurde, die wir später aufzählen. Immerhin tragen ihn einige alte und sagenechte Gestalten, zwei davon scheinen auch noch in historischer Zeit in der Personennamengebung weiter zu wirken, wenigstens die eine auch ausgesprochen in ihrem zugehörigen Ortsbereich. Denn schwerlich zufällig heißt wie der homerische Aitolierfürst (unten Nr. 2) auch der aitolische Stratege, der aus delphischen Inschriften (*SGDI* 1730—2126 öfter) sowie aus *Polybios* (21, 14 u. ö.) und anderen Schriftstellern bekannt ist. Sonst begegnet der Name, abgesehen von dem Parteigänger des Philipp in Oreos (*Demosth.* 9, 59) und gelegentlicher Verwendung in der Spätzeit (*Synes. ep.* 58 u. 79), wie es scheint nur in der Levante: in Alt-Milet (*Plut. act. Graec.* 32), in Magnesia (*Arrian, Anab.* 6, 23 u. ö.), bei zwei Zeitgenossen im 4. Jahrh. v. Chr. in Iasos (*SGDI* 5515), noch später in Knidos (ebd. 3510) und in Lindos (ebd. 4215), und aus derselben Gegend wird der Kapitän Thoas aus der Zeit des Perseus stammen (*Polyb.* 30, 8). Da wir in Rhodos und Karpathos auch die *Θοάντεια* fanden, so wäre immerhin möglich, daß auch bei diesen Namengebungen lokale mythologische Reminiszenzen im Spiel sind. Vielleicht war die Sagenbedeutung von Thoas Nr. 1a doch ausgebreiteter und nachhaltiger, als die unmittelbare Überlieferung uns erkennen läßt. Thoas dürfte eine sich wiederholende Figur nicht nur, wie wir sehen werden, in Lemnos, Sikinos, Chios, sondern überhaupt in Inselsagen gewesen sein. Diese Gestalten flossen dann in der berühmtesten, der von Lemnos, zusammen; vgl. *Jessen, Thoassagen, RE* 9, 440 ff.

1a) Thoas von Lemnos, der ältere, Sohn des Dionysos nach *Apoll. Rhod.* 4, 424 ff. (vgl. *Scholl.* zu 3, 997), *Skymnos* 644, *Apollod. epit. Sabb.* 9 (*Mythogr. gr.* 1, 176, 10 *Wagner*), *Satyros π. δήμων Ἀλεξανδρέων fr.* 21 *FHG* 3, 165, *Schol.* T zu Ξ 231, *Luct. Plac.* zu *Stat. Theb.* 4, 768 S. 252, 9 *Jahnke* (wo seine Tochter Hypsipyle sich der *caelestis origo* rühmt; vgl. ebd. 5, 265 ff. 658 f. 675 und *Ovid Her.* 6, 114). Dagegen wäre er nach *Ps.-Acro* zu *Hor. carm.* 1, 17, 23 (1, 79, 11 *Keller*) vielmehr Enkel des Dionysos: *Thyoneus Liberi filius, qui in Chio insula regnavit, pater Thoantis Lemni regis, cuius filia fuit Hypsipyle*; vgl. *Myth. Vat.* 1, 199 (dieser *Phetoneus seu Thioneus*; das ganze übrigens vielleicht falsche *Statius*auslegung; vgl. *Jessen, RE* 9, 440, 62 ff.). Eine Unbestimmtheit ist in das genealogische Verhältnis wie bei Oinopion und anderen meist schon durch den Namen als solche kenntlichen Dionysossöhnen (vgl. besonders Bd. 3, Sp. 791 ff.) wohl dadurch gekommen, daß bei Ion von Chios einige derselben (Oinopion und Staphylos) Söhne nicht der Ariadne und des Dionysos, sondern vielmehr, in durchsichtiger Tendenz zur Zeit des attischen Reiches, Söhne der Ariadne und des attischen Theseus waren, wodurch dann andere aus der Reihe der ursprünglich brüderlichen Gestalten zu Söhnen des Oinopion, also vielmehr zu Enkeln des Dionysos wurden. *Müller* zu *Ion fr.* 13 *FHG* 2, 50 setzt in der lat. Übersetzung ergänzend auch Thoas in die Reihe dieser Oinopionsöhne. Die Unsicherheit kommt besonders bei *Diodor* 5, 79 zum Ausdruck, wo der Ariadnesohn Oinopion (*ὃν ἔνιοι μυθολογοῦσι Διονύσου γενόμενον*) von Rhadamanthys Chios erhält. Von den zugehörigen Sagengestalten aber heißt es sehr unbestimmt: *τῶν δ' ἄλλων τῶν περὶ αὐτὸν* (d. h. wohl *περὶ Οἰνοπίωνα*) *ἡγεμόνων ἑκάστῳ νῆσον ἢ πόλιν δωρήσασθαι λέγουσι τὸν Ῥαδάμανθυν, Θόαντι μὲν Λῆμνον κτλ.*, während z. B. bei *Stat. Theb.* 5, 487 für den lemnischen Thoas Chios *fraterna* heißt. Abgesehen von diesem durch Ion, wie es scheint, verursachten Schwanken ist sonst die Abstammung des Thoas von Ariadne feststehend; vgl. *Apollod. epit. Sabb.* 9 (wo Dionys die Ariadne nach Lemnos bringt und dort, also in Thoas' zukünftiger Heimat, nicht nur diesen selbst, sondern auch Staphylos, Oinopion und Peparethos erzeugt). In der 6. *Heroide Ovids* 114 nennt sich Hypsipyle *Minoo nata Thoante*, natürlich wegen der Minostochter Ariadne. — Lemnos, die *οἰνοφόρος* (vgl. *Hom. H* 467 ff. *Θ* 230 ff.), ist die Heimat des Dionysossohnes Thoas: *φίλοινοι* sind die Lemnier *ὡς ἀπόγονοι Θόαντος τοῦ Διονύσου*: *Scholl.* (besonders T, doch auch *A Genev.*) zu *Hom.* Ξ 230; 231. Bereits in dieser Iliasstelle ist Lemnos, wo Hera den Hypnos trifft, die *πόλις θείοιο Θόαντος*, und dieser Thoas ist es, der Ψ 743 ff. im Handelsverkehr mit sidonischen Händlern erscheint (vgl. *Schol. Genev.* zu 745). Auch *Herodot* 6, 138 kennt den Thoas von Lemnos. *Λῆμνος, ἣν ὁ Διονύσου οἰκίζει Θόας*, sagt *Skymnos* 644; vgl. ferner *Ovid Metam.* 13, 399, *Λημνίων βασιλεύς Schol. Pind. Ol.* 4, 32 c (1, 136 *Drachm.*), *Ps.-Acro* a. a. O. Insonderheit gehört er nach der Stadt Myrine: *Apoll. Rhod.* 1, 634 ff. (vgl. *Schol.* T zu Ξ 231). Die eponyme Heroine erscheint als seine Gemahlin (*Schol.* zu *Apoll. Rhod.* 1, 601 und *Et. M.* v. *Μυρίνη*, nicht 'Tochter', wie *Tümpel* versehentlich angibt Bd. 2, Sp. 3310, 68). Mit ihr erzeugt er Hypsipyle (*Apollod.* 1, 9, 17 = I 114 *Wagner*). Und zwar heißt bei

Apoll. Rhod. die *Θοαντιάς* (1, 637. 712; vgl. 798. 829. 890f.) einmal (1, 718) des toten Thoas *τηλυγέτη γεγανῖα*, was auf Geschwister hinzudeuten scheint. Tatsächlich kennt *Stat. Theb.* 5, 226; 467 eine Schwester *Lycaste,* und Hypsipyle selbst zählt ebd. 219ff. als zur *propria stirps* gehörig noch einige männliche Namen auf: *Cydon, Crenaeus, Cydimus*, offenbar Bastarde des Thoas (vgl. *Luct. Plac.* zu 222 S. 274, 7 *Jahnke*). Ursprünglich war indessen Hypsipyle gewiß die selbständige Gestalt einer Totengöttin, die 'Herrin der hohen Pforte'. So *v. Wilamowitz, Die Ilias und Homer* 363 (vgl. 53), der wohl mit Recht annimmt, daß vor der Erweiterung des geographischen Horizontes auch die Fahrt nach dem goldenen Vließ überhaupt nur zu ihr und nach ihrer noch mythischen Insel gegangen ist (vgl. auch schon *Maaß, Orpheus* 149 und *Jessen RE* 9, 436ff.). Sie dürfte also erst sekundär mit Thoas genealogisch verknüpft worden sein, der dann freilich als ihr Vater oft bezeugt wird; vgl. außer den schon genannten Stellen u. a. *Eur. Hyps. fr.* IV 2 S. 54 *v. Arnim; Aristoph. fr.* 357 *Kock*; die *ἱστορία* von Nemea *Schol.* zu *Clemens Protr.* 1, 306, 25ff. *Stählin; schol. Pind. Ol.* 4, 32c (1, 136 *Drachm.*); *Stat. Theb.* 5, 34ff.; 239; 700; 720 (vgl. 675); *Hyg.* 254 (140, 11 *Schm.*). Durch Hypsipyle wird Thoas' Gestalt auch mit hineingezogen in die wichtigen Sagen über die *Λήμνια κακά*, die Argonautensage, die Stiftung der nemeischen Spiele, was sich z. T. schon im Hintergrund des homerischen Epos bemerklich macht. Vgl. außer *Klügmanns,* Artikel Bd. 1, Sp. 2853ff. jetzt besonders *Jessen* a. a. O. und *Robert, Die Jasonsage in der Hypsipyle des Euripides, Hermes* 44, 1909, 376ff.

Einmütig ist die im übrigen sehr stark variierende Überlieferung über den Mord der lemnischen Männer durch die Lemnierinnen darin, daß Thoas (soweit die Erzähler seiner überhaupt oder doch eingehender gedenken) als der einzige Mann gerettet wird von seiner Tochter Hypsipyle (versehentlich *ἔσωσε τὸν ἑαυτῆς ἄνδρα Θόαντα Apost.* 10, 65. *Paroem. gr.* 2, 503). Wenn *Herodot* 6, 138 sagt: *αἱ γυναῖκες τοὺς ἅμα Θόαντι ἄνδρας σφετέρους ἀποκτείνασαι* (ähnlich *Didymos* im *Schol.* zu *Eurip. Hek.* 887 [1, 70, 11ff. *Schw.*] *τοὺς σὺν Θόαντι πάντας ἀπέκτειναν*), so muß das keine Abweichung bedeuten. Vielmehr liegt hier in gekürzter Fassung die Variante vor, wonach der zunächst gerettete Thoas später (d. h. nach der auch *Herodot* 4, 145 wohlbekannten Argonautenepisode) den Lemnierinnen doch noch zum Opfer fällt. Vgl. *ὑπόθ.* zu *Pindars Nem.* S. 424 *Boeckh* und *Apollod.* 3, 6, 4: *αἰσθόμεναι γὰρ αἱ Λήμνιαι ὕστερον Θόαντα σεσωσμένον ἐκεῖνον μὲν ἔκτειναν, τὴν δὲ Ὑψιπύλην ἀπημπόλησαν*, zusammengehalten mit 1, 9, 17: *μόνη δ' ἔσωσεν Ὑψιπύλη τὸν ἑαυτῆς πατέρα κρύψασα Θόαντα*, eine Überlieferung, die ihre Bedenken hat, wie *Robert* a. a. O. 398 zeigt, aber sie ist nun einmal vorhanden. Im übrigen begnügen sich manche Berichte über das sprichwörtliche *Λήμνιον κακόν* (die paroemiographische und sonstige Tradition sorgfältig zusammengestellt von *Jessen* a. a. O. 437, 40ff.), Thoas' Namen in diesem Zusammenhang nur eben zu nennen. Sein hohes Alter, das Erbarmen steigernd, hebt schon die euripideische *Hypsipyle* hervor: *πολιὸν ὅτι πατέρος οὐκ ἔτεμον κάρα fr.* LXIV *Kol.* 2, 17. Zu alberner Motivierung erscheint es verwendet im *Schol.* zu *Apoll. Rhod.* 1, 620: *διὰ τὴν ἡλικίαν οὐκ αἴτιος οὐδὲ συνεργὸς τῆς ἀσελγείας* (die die vor Eifersucht Rasenden ihren Männern vorwarfen). Die Rettung selbst wird sehr verschieden erzählt, teils ganz kurz (*rapui de clade Thoanta, Ovid Her.* 6, 135; vgl. *Hygin* 254 [140, 11 *Schm.*] und *Luct. Plac.* zu *Stat. Theb.* 4, 721 [249, 12 *Jahnke*]), teils mit viel Einzelheiten. Wir stellen *Valerius Flacc. Arg.* 2, 242ff. voran, weil er am ausführlichsten ist und weil kein Zweifel daran bestehen kann, daß er, der gerade hier sehr weit sich von seinem Vorbild *Apollonios* entfernt, vielfach, auch wo sich die Einzelheiten nicht festlegen lassen, auf ältere Sagendichtung zurückgreift, die nicht notwendig durchweg jünger als *Apollonios* sein muß und die dem gelehrten Dichter sicher nicht lediglich durch Apollonioskommentare vermittelt war (zu beachten ist auch 410, wo Hypsipyle dem Jason zum Abschied ein Gewebe schenkt, auf dem sie die Rettung des Vaters bildlich dargestellt hatte, wie auch das Schwert und *notum insigne Thoantis,* 418, *Ἡφαιστότευκτα* und Geschenke des Gottes selbst, sehr verständlich in Lemnos). Die Rettung vollzog sich so, daß Hypsipyle dem Vater das Schwert gibt, mit dem sie ihn hätte töten sollen (252), dann bringt sie den verhüllten Thoas *ad conscia Bacchi templa* (254), also in den Schutz des Ahnherrn des Geschlechtes. Sie verbirgt ihn *sub pedibus dextraque dei,* so daß das heilige Gewand des Kultbildes ihn verhüllt. Am nächsten Morgen führt sie ihn, als Dionysos selbst verkleidet (265), auf einem Wagen in dionysischem Zuge mitten durch die Stadt davon, angeblich um das durch den Männermord befleckte Kultbild am Meere zu lustrieren (275. Es ist sehr merkwürdig, hier eine Umbiegung des aus der euripideischen Iphigenien-Thoas-Dichtung bekannten Motivs wiederzufinden). Draußen vor der Stadt angelangt, verbirgt sie den *senex* (280), wagt sich aber nicht ein zweites Mal öffentlich hinaus, sondern läßt ihn heimlich die Flucht ausführen, übers Meer, auf einem alten Fahrzeug, das sich der Thetis und dem Glaukos geweiht am Strande vorfand und das ihn nach Taurien trägt *delubraque saeva Dianae* (301; vgl. *Thoantea Diana* 8, 208). *Hic illum tristi, dea, praeficis arae ense dato. Valerius* schließt 303 mit einer Hindeutung, daß es dieser Dianae in kurzem bestimmt sei, nach einem Egeria-Hain, nach Alba und Aricia zu gelangen (vgl. unten Sp. 817, 47ff.). Zu Thoas in Taurien stimmt *Hygin* 120 (103, 14 *Schm.*), wo Orest das Orakel erhält, *ut in terram Tauricam ad regem Thoantem patrem Hypsipyles iret,* sowie 15 über die Lemniaden (50, 8 *Schm.*) über Hypsipyle: *patrem suum Thoantem clam in navem imposuit, quem tempestas in insulam Tauricam abstulit.* — Ein alter Mann ist Thoas auch bei *Apoll. Rhod.* 1, 620ff. Von der Rettung erwähnt er nur die Seefahrt, die aber nicht in einem Boote ge-

schieht, λάρναχι δ' ἐν κοίλῃ μιν ὕπερθ' ἁλὸς ἦκε φέρεσθαι*), ein Motiv, das *Usener* im Abschnitt der *Sintflutsagen* 'das Götterknäblein in der Truhe' 105 ff. Anlaß gab, die Gestalt des Thoas in eine längere Reihe verwandter Gestalten einzugliedern. Der Zug kehrt wieder in der ὑπόθεσις zu *Pindars Nemeoniken* (S. 424 *Boeckh*): ἐνείρξασα κιβωτῷ ἐφύλαττεν. Hier, wie bei *Apollodor*, mißlingt die Rettung: die Lemnierinnen αὐτὸν μὲν κατεπόντωσαν ἐνείρξασαι τῇ κιβωτῷ. Bei *Apollonios* dagegen glückt die Flucht, doch gelangt Thoas nicht nach Taurien, sondern, von Fischern (ἐπακτῆρες) gerettet, nach der Insel *Oivoíη* (623 f., also wieder ein Weinland!), später *Sikinos* genannt, nach einem Sohne des Thoas und der νηιὰς Οἰνοίη νύμφη. Das sehr gelehrte *Scholion* gibt u. a. an, auch *Xenagoras* (περὶ νήσων *fr.* 12 *FHG* 4, 528) habe diesen Sohn des Thoas und der Oinoie gekannt, und zeigt im übrigen zwei Ansichten über die Quelle des *Apollonios*. Nach der einen folgte er dem *Theolytos* (in dessen Βακχικὰ ἔπη? *Ath.* 7, 296a), nach dem Nachweis des *Asklepiades von Myrlea* dagegen dem *Kleon von Kurion* (in dessen Ἀργοναυτικά? *Scholl.* zu 1, 587). Vgl. *Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in der Alexandrinerzeit* 1, 382 und zu der Sage von Sikinos *Höfer* Bd. 4, Sp. 821, 63 ff., sowie *Usener, Sintflutsagen* 149. — Für sich steht die Darstellung des *Stat. Theb.* 5, 240 ff.; vgl. *Luct. Plac.* zu 5, 29 (258, 22 ff. *Jahnke*) und *Myth. Vat.* 1, 133 und 199. Hypsipyle holt den Vater vom Lager fort und eilt mit ihm durch die Mondnacht davon, worauf Thoas' göttlicher Vater Thyoneus erscheint und dem Sohne Hilfe bringt (265 ff. Die Vergilnachahmung bemerkt schon *Luct. Plac.* zu 250, von den Neueren zuletzt *Robert* a. a. O. 400). Er heißt Hypsipyle mit Thoas dahin eilen, *gemini qua bracchia muri litus eunt* (279), und: *tu lato patrem committe profundo. succedam curis.* So läßt sie ihn *curvo robore clausum* (287) davonfahren; m. E. ist das ein absichtlich unbestimmter Ausdruck, der die Traditionen von der Truhe und vom Kahn auszugleichen bezweckt (obwohl *Luct. Plac. fluviali navigio* erklärt). Hypsipyle errichtet dann zuhaus (314 ff.) zum Schein einen Scheiterhaufen (*sceptrum super armaque patris ... et notas regum velamina vestes*), neben dem sie mit blutigem Schwert steht. Hierauf folgt die Argonautenepisode. Erst darnach erreicht die Stadt das für Hypsipyles spätere Schicksale verhängnisvolle Gerücht (486): *vectum trans alta Thoantem fraterna regnare Chio.* Also Rettung des Thoas nach Chios, auf die weinberühmte Insel seines Bruders Oinopion, doch wohl auch hier wiederum Βακχίου μηχαναῖς, wie es schon bei *Euripides* heißt, wo freilich Hypsipyle erst, als sie schon selbst geflüchtet ist vor der Rache der Lemnierinnen und in Nemea weilt, erfährt, daß Thoas σέσωσται und in die alte Heimat zurückgelangt ist (*fr.* LXIV *Kol.* 2, 47 ff. Näheres unten Sp. 812, 60 ff.). —

*) Vgl. das vielleicht auf Thoas zu beziehende Vasenbild in Berlin bei *Reinach, Répert. d. vases* I p. 273 = *Annali* 1847 pl. M. = *Furtwängler* 2300: '*Homme barbu (le roi Thoas?) sortant d'un coffre en bois.*'

Schon die genannten Berichte zeigen die Verflechtung der Schicksale des Thoas nicht nur in die Λήμνια κακά, sondern auch in die mit diesen verknüpfte lemnische Argonautenepisode. Diese ist ein altes Zetema (*Strab.* 1, 45), worüber jetzt außer *Robert* a. a. O. und *Jessen RE* 2, 755 f. sowie 9, 436 f. auch *Malten* zu vergleichen ist, *Kyrene* (*philol. Unters.* 20, 1911) 153, bei denen weitere Literatur nachgewiesen wird. Der von Hypsipyle (oder den Lemnierinnen überhaupt) veranstaltete Agon, an dem die Argonauten teilnehmen, galt als ἐπιτάφιος ἀγών des Thoas (dann wohl im Zusammenhang mit der bei *Statius* erwähnten Scheinbestattung) oder der erschlagenen Lemnier überhaupt: *Pindar Ol.* 4, 31 ff. (mit *Schol.* zu 31c und 32a [1, 136 *Drachm.*]) und — hier nicht wie sonst meist bei der Hinfahrt, sondern bei der Heimfahrt der Argonauten — *Pyth.* 4, 449 ff. (mit *Schol.* zu 451 [2, 160 *Drachm.*]). Nach der Pindarexegese kam der Agon schon bei *Simonides* vor (*fr.* 205 *Be.*[4]), später bei *Kallimachos* (*fr.* 197); vgl. auch *Philostr. Gymn.* 3 (2, 263, 3 *Kayser*). Ferner erneuert sich des Thoas Name bei den Söhnen der Hypsipyle von Jason. Hierbei weiß freilich der ältere Zweig der Überlieferung, entsprechend dem homerischen Epos, nur von dem einen Ἰησονίδης Ἔνηνος, der offenbar zur Zeit der Troica des alten Thoas Nachfolger im Regiment von Lemnos ist: *H* 468, *Φ* 41, *Ψ* 747 (vgl. *Quint. Smyrn.* 4, 383 ff.). Er ist auch wohl der Wirt der Griechen gewesen bei dem Gelage von Lemnos *Θ* 230 ff.; vgl. *v. Wilamowitz, Homer u. d. Ilias* 53 und über die Sagenbedeutung der Gestalt auch *Töpffer, attische Genealogie* 185 f. Ihn allein nennen *Asklepiades* im *Schol. AD* zu *H* 468, sowie *Nikolaos Dam. fr.* 18 (*FHG* 3, 368); vgl. Bd. 1, Sp. 1404, 11 ff. Dagegen erscheint sonst in der jüngeren Überlieferung ganz überwiegend ein Brüderpaar, aus begreiflichen Gründen öfter als Zwillinge bezeichnet (*Ovid Her.* 6, 121; *Stat. Theb.* 5, 464. 713; 6, 433 und besonders 343: *geminis eadem omnia: vultus, currus, equi, vestes, par et concordia votis*), doch immer so, daß nur der epische Euenos in der Überlieferung wirklich feststeht (auf der Neapler Archemorosvase ist nur der eine der beiden Εὔνεως, namentlich bezeichnet; vgl. *Baumeister, Denkm.* 1, 114). Der zweite Name variiert: Nebrophonos (*Apollod.* 1, 9, 17 = 1, 115 *Wagner*), Deïpylos (so *Muncker* mit Recht satt *Deiphilus* bei *Hygin* 15, während *M. Schmidt* 50, 14 *Dexiphilus* wollte; vgl. aber *Deïpylus Hygin* 273 [147, 8 *Schm.*]), überwiegend indessen ist die Wiederaufnahme des Großvaternamens. Dies führt auf

b) Thoas von Lemnos, den jüngeren, Sohn des Jason und der Hypsipyle (vgl. Schluß von nr. 1a, Sp. 808, 24 ff.). Ob und inwiefern *Aischylos' Hypsipyle* (*Nauck*[2] S. 79) diesen Thoas berücksichtigte, ist nicht festzustellen. Dasselbe gilt von dem Stück *Nemea* (ebd. 49) und *Sophokles' Lemniai* (ebd. 215, wo überdies *fr.* 354: ἐν Λημνίαις πρωτέραις). Über andere Dramen *Töpffer* a. a. O. 202 Anm. 1. Dagegen ist *Euripides' Hypsipyle* nunmehr wieder in großem Umfange kenntlich geworden (außer *fr.* 752—770 *N.*[2] im *Oxyrh. Pap.* 6 nr. 852. Vgl.

Eurip. Hypsip. fragm. ed. *van Herwerden, Traj. ad Rh.* 1909; *Tragicor. graec. fragm. papyr. rec. Hunt, Oxon.* 1912; *Suppl. Euripideum von v. Arnim*, Bonn 1913 in *Lietzmanns Kl. Texten* nr. 112, 46 ff., wonach ich zitiere. Vgl. ferner *Menozzi, stud. Ital. di filol. class.* 18 (1910), 1 ff. u. *Petersen, Rh. M.* 68 (1913), 584 ff. *Robert* a. a. O. (Sp. 805, 36) setzt das Stück ins Jahr 409, die taurische Iphigenie in die Jahre vorher. Nach *v. Wilamowitz* (bei *v. Herwerden* 13) wären Euneos und Thoas, auf der Suche nach der Mutter, schon zu Beginn des in Nemea spielenden Stückes aufgetreten, und dem Thoas gibt *v. Herwerden* (vgl. *Robert* 376. 390 ff.) die schon aus *fr.* 752 *N.*[2] bekannten Eingangsworte des Ganzen *Διόννσος, ὃς θύρσοισι καὶ νεβρῶν δοραῖς κτλ.*, passend für den den Prolog sprechenden Abkömmling des Gottes (andere ließen Hypsipyle, *Welcker, Gr. Trag.* 2, 556, den Gott selber reden). Sicher spricht Hypsipyle *fr.* I *Kol.* 1, 4 ff. mit den beiden Jünglingen, und Thoas führt hier nach der erhaltenen Personenbezeichnung das Wort, um Obdach bittend. In dem Stücke wurde Hypsipyle durch Amphiaraos' Dazwischentreten vor dem Schicksal bewahrt, das ihr als Wärterin des verunglückten Opheltes von dessen Mutter Eurydike zugedacht war: *fr.* LX *Kol.* 1, 22 ff. Undeutlich bleibt, wie es dann weiter zum Wiederauftreten der Hypsipylesöhne (*fr.* LXII? vgl. *v. Herwerden* 40) kam und zum *ἀναγνωρισμός* sowie zur entscheidenden Rettung der Mutter (vor Opheltes' Vater Lykurgos? Lycus bei *Hygin* 74 [79, 15 *Schm.*], wo aber nur *Adrastus et ceteri pro Hypsipyle deprecati sunt*). Vgl. *Töpffer* 203 ff., *v. Herwerden* 10 f., *Robert* 393 ff. Ob *Statius*, insonderheit *Theb.* 5, 710 ff., wie *Welcker* annahm (2, 560), heranzuziehen ist, scheint sehr unsicher. Nach ihm war es Dionysos selber, der die Zwillinge, seine Urenkel, von Lemnos zu der gefährdeten Mutter nach Nemea sandte. Eine Steigerung bestand in des *Statius* Vorlage darin, daß die Jünglinge vor dem *ἀναγνωρισμός* für Lykurg und gegen Hypsipyle Partei nahmen (719. *Hartung, Eurip. rest.* 2, 431 wollte in der Stelle des *Aristot. Poet.* 14, 1454a, 8 *ὁ υἱὸς τὴν μητέρα ἐκδιδόναι μέλλων ἀνεγνώρισεν* den überlieferten Dramentitel *ἐν τῇ Ἕλλῃ* in *Ὑψιπύλῃ* ändern, was aber schon, wie *v. Herwerden* 11 bemerkt, an dem singularischen *ὁ υἱός* scheitert). Die Erkennung bei *Statius* erfolgt dadurch, daß die Jünglinge die Worte 'Lemnos' und 'Thoas' sprechen hören (719 ff.; vgl. 658). Die noch zweifelnde Mutter überzeugt schließlich *vultus et signa Argoa relictis ensibus atque umeris amborum intextus Iason* (dunkle Worte, zu denen die antike Erklärung versagt) und zuletzt noch sichtbare und hörbare Kundgebungen des Bacchus (729). Mit besserem Recht (wenn auch nicht vorbehaltlos, wie sich zeigen wird) als diese Darstellung des *Statius* darf zu *Euripides* in Beziehung gesetzt werden das Relief im Tempel der Pergamenischen Apollonis zu Kyzikos nach der *Anth. Pal.* 3, 10 erhaltenen Beschreibung nebst Begleitepigramm: *ἐν δὲ τῷ κατὰ δύσιν πλευρῷ ἐστιν ἐν ἀρχῇ τοῦ Πίνακος Εὔνοος* (so auch der Lemmatist, *Εὔνεως Welcker*) *γεγλυμμένος καὶ Θόας, οὓς ἐγέννησεν Ὑψιπύλη, ἀναγνωριζόμενοι τῇ μητρὶ καὶ τὴν χρυσῆν δεικνύντες ἄμπελον, ὅπερ ἦν αὐτοῖς τοῦ γένους σύμβολον* (dies trifft einleuchtend zusammen mit Thoas' oder Euneos' Worten bei *Euripides fr.* LXIV *Kol.* 2, 54, von denen der Versschluß *οἰνωπὸν βοτρύν* kenntlich ist; vgl. *Robert* 397 f.; sowie mit *Schol.* zu *Aristoph. Ran.* 1320 *παρὰ τὸ ἐξ Ὑψιπύλης Εὐριπίδου 'οἰνάνθα τρέφει τὸν ἱερὸν βότρυν'*, *fr.* 765 *N.*[2]), *καὶ ῥυόμενος αὐτὴν τῆς διὰ τὸν Ἀρχεμόρου θάνατον παρ' Εὐρυδίκης τιμωρίας.* Freilich bleibt auch hier der Zweifel, ob und wie dies *ῥύεσθαι* mit dem für *Euripides* sicher stehenden Eingreifen des Amphiaraos zu vereinbaren ist. Als Mittler scheint dieser anwesend (neben Parthenopaios und Kapaneus) auf der Archemorosvase, die Hypsipyle zeigt, wie sie sich vor Eurydike verantwortet in Gegenwart der beiden Jünglinge, über denen Dionysos erscheint. Ziemlich unbestimmt auch in diesem Punkte die *ὑπόθεσις* zu *Pindars Nemeoniken* (S. 424 *Boeckh*), wonach Amphiaraos dem Thoas und Euneos die zum Tode bestimmte und von Eurydike eingeschlossene Hypsipyle 'gezeigt' hat. Es ist, wie gesagt, durch das Verflochtensein der Aktion der Brüder mit der des Amphiaraos nicht zur Klarheit über den Gang der Dinge bei *Euripides* zu kommen. Was den *ἀναγνωρισμός* selbst angeht, so zeigt das an die Beschreibung des kyzikenischen Reliefs anschließende Epigramm *φαῖνε, Θόαν, Βάκχοιο φυτὸν τόδε κτλ.*, daß die Hauptrolle hierbei dem Thoas zufiel. Doch scheint das Schlußdistichon, dessen Hexameterausgang verderbt ist, auch Euneos bedacht zu haben, worauf *καὶ* vor *σὺ* hinweist: *στείχε δὲ καὶ σὺ λιπὼν Ἀσωπίδος † νέαν κούραν ‖ γειναμένην ἄξων Λῆμνον ἐς ἡγαθέην.* Unter den Verbesserungen leuchten am meisten die von *Jacobs* ein, die den durch jenes *καὶ* geforderten zweiten Namen einführen: *Εὔνο' ἄρουραν* oder *Εὔνοε κράναν.* Freilich wäre dann anzunehmen, daß die im vorausgehenden Prosatext gebrauchte Form *Εὔνοος* nicht hsr. Verderbnis, sondern beabsichtigt wäre, was aber bei dem sonstigen Schwanken des Namens nichts Auffälliges hat (*Εὔνηος, Εὔνεως — Euněos* auch *Stat. Theb.* 6, 342. 433. 464 — *Εὐνεύς*; vgl. *Töpffer* 185 und *Jessen RE* 9, 439). Nur macht diese von *Euripides* abweichende Namensform das Band wieder locker, welches die kyzikenische Darstellung mit dem euripideischen Drama verknüpft, und das gleiche ergäbe sich auch sachlich, da alles dafür spricht, daß bei *Euripides* gerade dem Euneus es nicht bestimmt war, die Mutter nach Lemnos heimzuführen. Halten wir uns in dieser Unsicherheit an die sicheren Reste des Stückes selbst, so ist vor allem aufschlußreich der Kommos *fr.* LXIV, der nach geschehenem *ἀναγνωρισμός* zwischen Hypsipyle und den Söhnen stattfindet. Sie spricht von ihren eigenen Schicksalen, und auf ihre Frage berichtet Euneos (25 ff.), daß die Argo ihn und den Bruder mitgenommen habe *ἐς Κόλχων πόλιν* (35). Dies ist schwer mit der sonstigen Überlieferung zu vereinbaren. Man müßte annehmen, daß *Euripides* die Argonauten, die sonst im allgemeinen vor Hypsipyles Niederkunft

wieder abfahren, so lange Zeit auf Lemnos verweilen läßt, daß in diese Zeit nicht nur die Geburt der Jasoniden fällt, sondern auch (da sich Hypsipyle von der Argofahrt der Söhne unterrichtet zeigt) die nachträgliche Entdeckung von Hypsipyles Rettung des alten Thoas und ihre seltsamerweise trotz ihrem Beschützer Jason erfolgte Vertreibung aus Lemnos durch die Lemnierinnen. Allerdings spricht *Ovid Her.* 6, 57 von einem zweijährigen Aufenthalt der Argonauten, doch ist seine Hypsipyle beim Abschied zwar *gravida* (61), hat aber noch nicht geboren. Selbst bei *Stat. Theb.* 5, 459f., wo der Aufenthalt ein Jahr dauert und Jason, was zu beachten ist, als nicht gütig gegen Hypsipyle geschildert wird, auch die Geburt der Zwillinge wirklich noch in seiner Anwesenheit erfolgt (463 *thalami monimenta coacti enitor geminos duroque sub hospite mater nomen avi renovo, i. e. Thoantis*), gestaltet sich doch der weitere Verlauf so, daß es erst (486ff.) nach Jasons Abfahrt zur Entdeckung und Bestrafung der Rettungstat und damit auch zur Trennung der Mutter von den Kindern kommt, die sie vor ihrer Flucht der Obhut ihrer Schwester Lykaste anvertraut (467; vgl. 226). Da demnach keine Möglichkeit scheint, die Stelle bei *Euripides* mit den sonstigen Berichten auszugleichen, schlug *Mahaffy* vor, v. 35 statt *εἰς Κόλχων* zu schreiben *Ἀργώ με καὶ τόνδ' ἤγαγ' ἐς Ἰωλκὸν πόλιν*, was *v. Herwerden* gebilligt hat. Nach Jolkos soll Hypsipyle, so verlangt es Jason bei *Apoll. Rhod.* 1, 904ff., wenn sie einen Sohn gebiert, diesen senden, falls Jason nicht selbst wiederkehre. Daß aber mit einem zweiten Besuch in Lemnos auf der Heimfahrt gerechnet werden kann, bei dem dann Jason die Kinder nach Jolkos mitnehmen konnte, während die inzwischen vertriebene Hypsipyle nichts davon wußte, zeigt weniger *Pindar Pyth.* 4, 251ff., wo dieser Besuch auf der Heimfahrt der erste überhaupt ist, als die merkwürdige Tradition des *Myrsilos*, wonach die *δυσωδία* der lemnischen Frauen, ein Zug, der sonst in die Geschichte von den *Λήμνια κακά* verwebt ist, vielmehr durch die Eifersucht der mit Jason gekommenen Medea mit Zaubermitteln über die Lemnierinnen gebracht wird (*FHG* 4, 458, 7 = *Schol.* zu *Apoll. Rhod.* 1, 615. *Phot. Suid.* v. *Λήμνια κακά*. Auch *Antigonos Karystios* 118 [*Westermanns Paradoxogr.* 89] gehört hierher, da 117 die sehr ähnliche Geschichte zur Aufklärung des Namens der Ozolier aus *Myrsilos* genommen ist). Freilich ist nun sehr befremdlich, daß Medea es ruhig mit angesehen hätte, wie Jason seine Bastarde mit nach Jolkos nimmt. Aber in der Nachricht des *Myrsilos* sind der zweite Besuch und Medeas Wirksamkeit dabei getrennte Dinge, und es ist, wie *Robert* ausführt, sehr gut möglich, daß *Euripides* seine eigene Medeadichtung in dem Hypsipylestück vollkommen ignorierte (379. 387). Indessen gerade *Robert* hat die hier vertretene und auf *Mahaffys* Emendation gegründete Ansicht ausführlich bekämpft. Er stützt sich u. a. auf die Worte des Chors *fr.* I *Kol.* 2 (S. 50, 9 *v. Arnim*), Hypsipyle singe beständig von der Argo und dem Vlies, *ὃ ὄμμα δράκοντος φρουρεῖ*. Dies Präsens *φρουρεῖ* beweise, daß Hypsipyle noch nichts vom Ausgang des Abenteuers wisse, und andererseits erwidere sie auf den Vers *Ἀργώ με καὶ τόνδ' ἤγαγ' εἰς Κόλχων πόλιν* die Worte (36) *ἀπομαστίδιόν γ' ἐμῶν στέρνων*, woraus zu schließen sei, daß Jason auf der Hinfahrt nach Kolchis ihr die Kinder weg- und sie mitgenommen habe. Das erste Argument besagt nichts. Ganz abgesehen davon, daß das vom Chor vorausgesetzte Lied der Hypsipyle in lebhafter Vergegenwärtigung der Ereignisse das Praesens historicum haben konnte (sie selbst sagt ja später *τάδε μοι τάδε θυμὸς ἰδεῖν ἵεται Kol.* 3, 14), so ist auch bei der Annahme des Heimkehrbesuchs auf Lemnos sehr wohl die Anordnung der Dinge bei *Statius* denkbar, wonach Hypsipyle damals bereits flüchtig oder vertrieben war und Jason die Kinder aus der Obhut der Schwester empfing. Und was *ἀπομαστίδιον* angeht, so heißt dies alsdann 'fern von meiner Mutterbrust (wie du damals mit deinem Bruder es warst)', nicht 'von meiner Mutterbrust hinweg', eine Interpretation, die *Robert* 385 zwar ablehnt, aber nicht widerlegt hat. Er selbst vermag sich den großen Schwierigkeiten, in die das Festhalten an *εἰς Κόλχων πόλιν* führt, nur durch die Annahme zu entziehen, *Euripides* denke sich die *Λήμνια κακά* überhaupt erst nach der Argonautenepisode eingetreten und vorher Jason und Hypsipyle in legitimer Ehe vereint während der Anwesenheit des alten Thoas in Lemnos (was, wie *Robert* selbst 399 sieht, den Sinn der alten Sage verdirbt, die die Argonauten doch als Ersatz für die gemordeten Ehemänner eingeführt hatte). Die Söhne nahm dann Jason nach Kolchis mit. Aber um das völlige Schweigen verständlich zu machen, das im euripideischen Kommos der angeblich mit nach Kolchis gelangte Euneos über alles bewahrt, was dort vor sich ging und die lebhafteste Teilnahme der Hypsipyle finden mußte — er fährt unmittelbar (v. 37) fort: *ἐπεὶ δ' Ἰάσων ἔθαν' ἐμός, μᾶτερ, πατήρ* —, so nimmt nun *Robert* an, *Euripides* folge einer ganz absonderlichen Version der Argonautensage, in der u. a. Medea ganz ausgeschaltet war, Jason aber in Kolchis umkam, verschlungen vom Drachen des Vlieses (Zeugnis das Bild einer attischen Kylix bei *Robert* 388). Hieran schlössen sich die weiterhin folgenden Angaben im Kommos, wo Euneos sagt (40): *Ὀρφεύς με καὶ τόνδ' ἤγαγ' εἰς Θρᾴκης τόπον* (nämlich Orpheus als Argonaut, von Kolchis auf dem Landweg, nach Thrakien, der eigenen Heimat des Orpheus), und auf Hypsipyles Frage, wie sie von dort nach Lemnos gekommen seien — offenbar weiß sie, daß die Söhne von dort sie zu suchen ausgezogen sind — antwortet er (47): *Θόας κομίζει σὸς πατὴρ* †*δυοῖν τέκνων* (*δύ' ὄντε νώ v. Arnim*), wodurch, was beiläufig bemerkt werden mag, Hypsipyle die erste Nachricht von der Rettung des Vaters erhält, so daß also nach *Euripides* das Vorgehen der Lemnierinnen gegen Hypsipyle nur auf die Entdeckung des Rettungsversuches sich gründete, nicht auf die Tatsache seines Gelingens. Gegen die Inanspruchnahme jener im übrigen verschollenen Version der Jasonsage

für *Euripides* spricht indessen die Ausdrucksweise des Sohnes *ἐπεὶ δ' Ἰάσων ἔθαν' ἐμός, μῆτερ, πατήρ*, was kein Zuhörer anders als vom natürlichen Tod des Jason verstehen konnte. Auch versteht man nicht, warum diese Hypsipyle, wenn sie es mit einem *durus Jason* zu tun hatte und das *ἀπομαστίδιον* in dem Vers über die mitgenommenen Kinder im gleichen Sinne der Anklage zu fassen wäre, in ihren Liedern bei der Fahrt des Grausamen weilte, und warum sie bei der Nachricht von seinem Tode nun in einen Wehruf ausbricht (37 ff.). Ich glaube demnach, die *Robert*sche Auffassung ist aufzugeben. Dann ist aber auch das überlieferte *εἰς Κόλχων πόλιν* tatsächlich unhaltbar, und wir nehmen mit *Mahaffy* an, Jason hat, auf der Rückfahrt Lemnos wieder aufsuchend, die durch Hypsipyles inzwischen erfolgte Entfernung verwaisten Söhne nach Jolkos mitgenommen, wo sie bis zu seinem Tode verweilten. Dann nahm sich Orpheus ihrer an. Wir hören (43), daß dieser, in Thrakien, den Euneos zum Musiker ausbildete, den Thoas zum Krieger. Von dort hat sie der alte Thoas heimgeholt, den hier die Rettung *Βακχίου μηχαναῖς* (49) offenbar nicht nur glücklich von Lemnos fort, sondern auch glücklich in sein altes Reich zurückgeführt hatte. Unsicher bleibt, was in dem Stücke Dionysos am Schlusse als deus ex machina getan hat, ob er zunächst einen neuen Zwist verhütete, der zwischen den Jasoniden und Lykurg ausbrach, wie *Robert* annimmt (396 ff.), oder ob er sich, was die allgemeinere Ansicht ist, damit begnügte, den Euneos nach Athen zu senden, wo das *γένος μουσικόν* der *Εὐνεῖδαι* an ihn anknüpft, das als gentiles Priestertum den Kult des Dionysos *μελπόμενος* pflegte (weshalb der über den Jasoniden auf der Archemorosvase erscheinende Gott die Leier führt; vgl. *Toepffer* 181 ff., bes. 185 ff.). Zu den attischen Gentilsagen gehört dann wohl auch, daß *Menekrates*, der Verfasser einer Lokalgeschichte des bithynischen Nikaia, Euneos und Thoas als jugendliche *συστρατεύοντες* des Theseus im Amazonenzug und weiterhin als *ἐπιστάται* und *νομοθέται* der bithynischen Theseusgründung Pythopolis kennt, allerdings unter Beigabe eines dritten Bruders Soloeis (*Plut. Thes.* 26 *FHG* 2, 345, 8; vgl. *Weil, Revue des études gr.* 22, 96 und *Toepffer* 201). Inwieweit *Euripides* durch diesen Ausblick in die attische Sagenwelt den nächsten Gang der Dinge selbst beeinflußt gedacht hat, bleibt unsicher. Die Heimführung der Mutter war doch eine Hauptangelegenheit. Sollte etwa Thoas allein sie ausführen? Das kyzikenische Epigramm wendet sich mit der Aufforderung gerade hierzu, wie es scheint, vielmehr an Euneos. Es blieb auch zu berücksichtigen, daß es Euneos ist, den das Epos zur Zeit der Troica als Herrscher von Lemnos nennt. Immerhin ist andererseits auch in Betracht zu ziehen, was *Jessen* richtig bemerkt hat *RE* 9, 436, daß die in der Tragödie so beliebte Philoktetsage, welche nach ihrer besonderen Ausgestaltung durch die Tragiker ein einsames Lemnos voraussetzt, die Weiterentwicklung der jüngeren lemnischen Sagengestalten beeinträchtigen mochte. Man kann hier vielleicht noch weitergehen, im Anschluß an das, was *Marx* in *Ilbergs Jahrbb.* 13 (1904), 673 ff., bes. 684 f. über den lemnischen Philoktet-Hephaistos ermittelt hat. Es ist auffällig, wie viel Züge der Hephaistossage in der Thoassage wiederkehren. Hephaistos wird verstoßen, Hera verbirgt und entfernt ihn, eine meerumrauschte Höhle ist zeitweilig sein Aufenthalt. Dionysos' Eingreifen bewirkt die Rückführung. Diese Motive der lemnischen Göttersage kehren gewiß nicht zufällig in der lemnischen Heroensage wieder. Ein Nebeneinander stieß auf Schwierigkeiten. Die dichterische Ausgestaltung der einen Reihe mußte die andere ignorieren. — Ein Motiv in der Sage von den beiden Jasoniden fällt übrigens noch in den Aufenthalt von Nemea, ihre Teilnahme am Stiftungsagon. Vgl. die *ὑπόθεσις* zu *Pind. Nem. S.* 424 *Boeckh, Hygin* 273 (147, 8 *Schm.*) und vor allem *Stat. Theb.* 6, 340 ff. und 464 ff., sowie 476, wo Thoas zum Sturz kommt (seltsamerweise wie bei *Quintus* sein aitolischer Namensvetter Nr. 2; vgl. unten Sp. 819, 45).

c) Thoas der Taurierkönig. Wir schließen ihn, obwohl sagengeschichtlich Thoas Nr. 2 den Vorrang hat, hier an, weil ein Teil der Tradition den Taurier mit Thoas Nr. 1a gleichsetzt; vgl. oben Sp. 806, 52. Die Gleichsetzung spottet freilich jeder Sagenchronologie. Der lemnische Thoas ist schon zur Zeit der Argonautenepisode ein Greis. Zu Beginn der Thebaica mag er noch leben, wie *Euripides* u. a. voraussetzen; daß er die Troica erlebt und sogar überlebt und schließlich noch der tatkräftige Gegenspieler Orests gewesen sein soll, ist ungeheuerlich und steht denn auch im schroffen Widerspruch mit der Tatsache, daß für die Ilias der Fürst von Lemnos vielmehr sein Enkel Euenos ist. Es handelt sich also um stark willkürliche Mythopoiie irgendeines Dichters, die *Usener* (*Sintflutsagen* 106) religionsgeschichtlich zu ernst nimmt. Aber diese Mythopoiie ist verhältnismäßig alt, sie reicht zurück in die attische Tragödie, bis zum *Chryses* des *Sophokles* (*fr.* 658—662 *N.*²), den der *Chryses* des *Pacuvius* nachbildete (*trag. Rom. fragm.*³ 98—103 *Ribb.*), welches Stück bei den zusammengehörigen Berichten *Hygins* 120 (*Iphigenia Taurica* 103, 12 ff. *Schm.*) und 121 (*Chryses* 104, 8 ff. *Schm.*) zugrunde liegt; vgl. *Naeke opusc.* 1, 91; *Ribbeck, die röm. Tragödie* 248 ff. (*röm. Dichtung* 1², 171), sowie *Tümpel, RE* 3, 249 f., freilich auch die sehr abweichenden Ansichten anderer, besonders *Roberts*, über die *Höfer* Bd. 3, Sp. 998, 6 ff. berichtet. *Hygin* 120 bezieht sich auf die Vorfabel. Orest und Pylades haben mit Iphigenie dem (von Lemnos nach Taurien gelangten) Thoas das Kultbild entführt und sind auf der Flucht gelangt *ad insulam Zminthen ad Chrysen sacerdotem Apollinis*. Zunächst fügt über diesen Chryses *Hygin* 121 das Nötige hinzu, das immer noch der Vorfabel angehörte. Wir erfahren, daß des Priesters Tochter, die bekannte Chryseis, nach ihrer Rückkehr von Agamemnon einen Sohn desselben gebar, den jüngeren Chryses, diesen aber für ein von Apollo empfangenes Kind ausgab. Dieser, inzwischen herangewachsen, weiß

also nicht, daß der eingetroffene Orest sein Halbbruder ist. Mit dem Erscheinen des Verfolgers Thoas setzt die eigentliche Handlung ein (hierher paßt das anonyme *Tragikerfragm.* LXXIII *Ribb.*[3] 295: *tela famuli, tela propere ⟨ferte!⟩ sequitur me Toas;* vgl. *Ribbeck röm. Trag.* 252). Er fordert die Flüchtigen zurück. Der junge Chryses will sie ausliefern (hier kam es zu dem berühmten Edelmutswettstreit, bei dem Pylades sich als Orest dem Thoas ausliefern lassen wollte, eine Hauptszene, die auch *Ovid* vor Augen hat: *narratur Pyladen ipse probasse Thoas, Trist.* 1, 8, 28). Da bewirkt der alte Chryses den *ἀναγνωρισμός*. Der junge Chryses tritt nun für die Halbgeschwister ein, worauf er *cum Oreste fratre Thoantem interfecit et inde Mycenas cum signo Dianae incolumes pervenerunt.* Bei *Pacuvius* war das sophokleische Vorbild sicherlich sehr stark mit Einflüssen euripideischer und nacheuripideischer Dichtung durchsetzt (Einzelheiten bei *Leo, Gesch. d. röm. Lit.* 1, 229), und in der Vorfabelerzählung *Hygins* spürt man die taurische Iphigenie so deutlich, daß die Zweifel an der sophokleischen Vorlage überhaupt verständlich sind. Indessen der Kern der Handlung ist wohl unberührt geblieben und dazu gehört die Thoasgestalt, deren freilich verwegene Gleichsetzung mit dem Lemnier dem *Sophokles* nicht zuzuschreiben ich keinen genügenden Grund sehe. Leider ist aber das zeitliche Verhältnis zwischen dem Chryses und der taurischen Iphigenie nicht zu ermitteln; die Annahme bei *Christ-Schmid, Gesch. der griech. Lit.* 1[6], 367, *Sophokles* habe sich an das (kurz vor 412) aufgeführte euripideische Drama angeschlossen, ist unerweislich und hängt mit Hypothesen über die Erfindung von Orests Taurierfahrt durch *Euripides* zusammen; vgl. jetzt auch *Osc. Klotz, Unters. zu Eurip. Ion, Diss. Friburg.* 1917, S. 59ff. Bei diesem steht der Taurier Thoas merkwürdigerweise außer aller Genealogie (ebenso einfach *πρὸς Θόαντα τὸν βασιλέα*, *Apollodor epit. Vat. Sabb.* 6, 27 [*Myth. gr.* 1, 225 *Wagner*]. Leider versagt die *ἱστορία* in den neuen *Scholien* zu *Kallimachos, Amherst Pap.* 2, 18 nr. 20). Thoas ist für *Euripides* ein bloßer Name für die anziehend erdachte und gezeichnete Figur des zwar hellenischer Klugheit nicht gewachsenen, aber nicht unedel empfindenden und gesitteten Barbarenkönigs (31; vgl. *Steiger, Euripides* [*Erbe der Alten* 5] 26). Bezeichnende Züge: Iphigenie traut auf das *πείθειν* 742. 1049. Sie möchte die Gastverpflichtung gegen ihn wahren 1021ff. Als er auftritt (1153ff.), erweist er sich als gutherzig, religiös (*οὐ φιλῶ τἄρρηθ' ὁρᾶν* 1198), erregt sich über den Muttermord (*Ἄπολλον, οὐδ' ἐν βαρβάροις ἔτλη τις ἄν* 1174), bewundert Iphigeniens Klugheit (1180. 1202. 1212ff.). Nur leicht regt sich das Mißtrauen (1184), er läßt sich folgsam (1203ff.) täuschen (1213ff.), und obwohl er nach erhaltener Aufklärung (1307ff.) zur rächenden Verfolgung (1422ff.) unter Drohungen an den Chor (1431) sich anschickt, so läßt er sich doch von Athena schließlich willig begütigen (1475ff.). Man sieht leicht, irgendwelche sagengeschichtliche oder gar religionsgeschichtliche Bestimmtheit geht dieser rein dichterisch gesehenen Figur ganz ab. Die Frage, ob *Euripides* für den Taurierfürsten den Namen Thoas schon vorfand, ist nicht sicher zu beantworten. Die *Kypria* wußten von Iphigeniens Versetzung *εἰς Ταύρους* (S. 19 *Kinkel*), und ebenso geht aus *Herodot* 4, 103 hervor, daß die Gleichsetzung der Agamemnonstochter mit der Parthenos der Taurier sehr früh erfolgt sein muß. Offenbar ist der Kultname *Ταυροπόλος* die Hauptveranlassung gewesen. Aber eines Königs der Taurier bedurfte die Sage erst, als man anfing von Iphigeniens Rückführung und dem Raub des *ξόανον* zu erzählen, wobei die Motive der Überlistung und der Verfolgung von selbst den Gegenspieler erforderten. Wann aber und von wem die Entführungssage aufgebracht wurde, ist Gegenstand bloßer Vermutungen. Die meist angenommene Zuweisung an *Euripides* (vgl. Bd. 3, Sp. 994ff.) ist wegen der nicht aufzuklärenden zeitlichen Verhältnisse zwischen der *taurischen Iphigenie* und dem *sophokleischen Chryses* zu keiner Sicherheit zu bringen. *Zielinskis* geistreiche Konstruktion einer delphischen Orestie vermag gleichfalls nichts zu entscheiden (*Ilbergs Jahrbb.* 3, 1899, 165). *Robert* hält jetzt (a. a. O. 400f.) für gut möglich, daß die Entrückung des lemnischen Thoas statt nach Chios oder Sikinos nach 'den nordischen Inseln der Seligen' alte Sagenvariante war, und kombiniert damit die Angabe in *Euripides'* Hypsipyle, daß Thoas in Thrakien erscheint, bei Orpheus, um von dort seine Enkel nach Lemnos zurückzubringen. Einfacher ist wohl die alte Annahme, die von der Tatsache ausgeht, daß die Tauropolossage der attischen Ostküste u. a. auch die räuberischen Tyrrhenier von Lemnos kennt (*Herodot* 6, 138), die auch das *ξόανον* von Brauron entführt haben (*Plutarch, mul. virt.* 247E). Wurde damit Lemnos eine Provinz des Tauropoloskultes, so ist der Ausgangspunkt gut kenntlich, von dem aus gerade der Lemnier Thoas zum unrechtmäßigen Besitzer des *ξόανον* werden konnte (vgl. *Thoantea dea* bei *Ovid Ib.* 382, *Thoantea Diana* bei *Silius It.* 4, 771 vgl. 14, 260 und *Val. Flaccus* 8, 208). Das verflicht sich dann mit der alten Gleichsetzung der taurischen Parthenos; vgl. *Otfr. Müller Orch.*[2] 305 und *Köchly* in *F. G. Schönes Iph. Taur.*[3] 13ff. Während indessen *Sophokles* unbedenklich, wie es scheint, mit dem lemnischen Thoas operierte, hat *Euripides* wenigstens in der *Iphigenie,* wohl wegen der erwähnten sagenchronologischen Bedenken, nur den Namen Thoas beibehalten, ihn aber von aller genealogischen Bestimmtheit losgelöst, und aus der Gestalt die allgemeine Verkörperung des Barbarenfürsten geschaffen, die als solche stark nachwirkte (z. B. in dem Inderkönig im hellenistischen, der taurischen Iphigenie parodistisch nachgebildeten Mimodrama *Charition,* jetzt bei *Crusius, Herondae mimiambi*[5] 101ff.). Sogar das Lokal läßt *Euripides* im Gegensatz zu der tatsächlich genau fixierten Kultstätte der taurischen Parthenos (vgl. zuletzt *v. Stern, Hermes* 52, 1917, 14ff.) in der Unbestimmtheit eines allgemeinen pon-

tisch-nordischen Barbarentums. Auch das wirkt in der späteren Mythopoiie nach. Die Taurier gehen ganz in dem weiten Begriff des Skythentums auf. *Thoas Maeotide clarus in ora, Ovid ex Ponto* 3, 2, 43ff., in einer fingierten Eingeborenenerzählung, die den 'skythischen' Ort in die Nähe von Tomis verlegt; ebenso *Trist.* 4, 4, 63ff. Skythen auch bei *Lukian Toxaris* 1ff. (die Taurier eine *μοῖρα Σκυθῶν* auch *Schol.* zu *Lykophr.* 1374 [2, 379 *Sch.*]), wo in einer mit der ovidischen Erfindung vergleichbaren Weise die Rede ist von einer 'skythischen' Aufzeichnung nebst Bildern in einem Oresteion (5; vgl. hierüber und über die erhaltenen Bildwerke zum Orestes-Iphigenia-Mythus überhaupt *Höfer* Bd. 3, Sp. 997, 37ff. und Sp. 1001, 24ff.: daselbst auch abgebildet 1002 Thoas auf einem Münchener Sarkophag, 1007 auf einem kampanischen Wandbilde, das *Ribbeck röm. Trag.* 225f. wohl mit Recht auf das *sophokleisch-pacuvianische* Drama bezieht). Was sonst die spätere Sagendichtung angeht, so steht bei *Ant. Lib.* 27, mit dem Lemma *ἱστορεῖ Νίκανδρος ἑτεροιουμένων δ'*, eine Geschichte von der Helena- und Theseustochter Iphigenie, die von Klytaimestra als eigen ausgegeben und aufgezogen beim aulischen Opfer (wobei aber Artemis sie durch einen *μόσχος* ersetzt) *παρὰ Θόαντα τὸν Βορυσθένους* versetzt wird und in Erinnerung an das Opfer das pontische Volk *Ταῦροι*, sich selbst *Ταυροπόλος* nennt. Also Ablehnung der attisch-lemnischen Sage. Und wenn diese Iphigenie, von deren Heimführung nicht die Rede ist, zuletzt nach Leuke zu Achill kommt als *ἀθάνατος δαίμων* und *Ἰφιγένεια Ὀρσιλοχία*, so klingt, obwohl da schon die Hirschkuh begegnete, die Erzählung der *Kyprien* nach (*εἰς Ταύρους μετακομίζει καὶ ἀθάνατον ποιεῖ* S. 19 *Ki.*). Andere kontaminierten die *sophokleische* und die *euripideische* Darstellung insofern, als Orest schon bei der Entführung der Schwester den Thoas tötet, der in diesem Fall, wohl schon von *Sophokles* ab, mehr der grausame als der gesittete Barbar ist: so *Lukian Toxaris* 2. 3. 5 (*τιμωρησαμένους τὸν βασιλέα τῆς ὕβρεως*) und *Servius* zu *Aen.* 2, 116 (*Hygin* 261 [144, 21 *Schm.*], *Myth. Vat.* 1, 20). Hierbei ist zu beachten die Verknüpfung dieser Sagenform mit der Aetiologie der nach Rhegion und Aricia führenden Artemis *Φακελῖτις* (vgl. Bd. 3, Sp. 2234, 58ff.). Denn die gleichfalls damit und andererseits mit dem lemnischen Thoas rechnende Version des *Valerius Flaccus* (oben Sp. 806, 14ff.) führt darauf, daß irgendeine eindrucksvolle Dichtung im Hintergrunde stehen muß. Das dürfte der *Chryses* des *Pacuvius* sein, der in seinem sicherlich stark kontaminierten Stück die Gelegenheit ergriffen haben mag, etwa durch einen deus ex machina, mit einer solchen mehr nationalen Wendung zu schließen. Vgl. die Ansichten von *Preller* und *Robert* Bd.[3], Sp. 997, 46ff. — Ganz abseits steht die Anknüpfung des kappadokischen Tyana (*Θόανα*) an Thoas: *ἐπὶ Θόαντι βασιλεῖ Ταύρων, ὃς τοὺς ἀμφὶ Ὀρέστην καὶ Πυλάδην διώκων ἄχρι τῆσδε τῆς χώρας ἐλθεῖν φημίζεται καὶ ἐνταῦθα νόσῳ ἀποθανεῖν, Arrian peripl. pont. Eux.* 6 (*Steph. Byz.* v. *Τύανα, Herodian* 1, 338, 10; 2, 595, 3 *L.*). Hier dürfte ein Thoas ursprünglich sein (vgl. oben Sp. 802, 33ff.), das Taurosgebirge hat dann vermutlich den Taurier daraus gemacht und den fliehenden Orest herbeigezogen. Vielleicht stehen im Zusammenhang damit die anderen Überlieferungen, die Orest mit kappadokischen Orten und mit dem Amanos in Verbindung bringen (Bd 3, Sp. 999, 13ff. u. 66ff.; 1000, 5ff.).

2) Thoas der Aitolier. Hier handelt es sich um eine nicht unbedeutende und vollkommen sagenechte Gestalt, die schon früh im Epos zu fester Geltung gelangt sein muß; vgl. *Robert, Oedipus* 1, 139 (die Zurückführung auf Samos, die *Friedländer, Herakles* [*philol. Unters.* 19, 1907] 85. 89. 87 vertritt, auch für den lemnischen Thoas, scheint mir ganz hypothetischer Art zu sein). — In der *Ilias* führt ihn der *Katalog* ein *B* 638ff.: *Αἰτωλῶν δ' ἦγεῖτο Θόας Ἀνδραίμονος υἱός* (vgl. *Apollod. epit. Sabb.* 3, 12 [*Mythogr. gr.* 1, 191, 15 *Wagn.*: *Ἀνδραίμονος καὶ Γόργης*]; *Diktys* 1, 17 vgl. 1, 13; *Dares* 14; *Hygin* 97 [91, 18 *Schm.*: *Andraemonis et Gorges filius*]). Die Herrscherstellung in Aitolien (*ἡγεμὼν Αἰτωλίας* auch *Hesych.* v. ΘΟΑΣ) hat er durch seinen Vater erlangt, ohne von Haus aus dorthin zu gehören: *οὐ γὰρ ἔτ' Οἰνῆος μεγαλήτορος υἷες ἦσαν, οὐδ' ἄρ' ἔτ' αὐτὸς ἦην, θάνε δὲ ξανθὸς Μελέαγρος* (*B* 641). Näheres darüber *Apollodor* 1, 8, 6 (= 1, 78 *Wagn.*): *ὕστερον δὲ Διομήδης ἐξ Ἄργους παραγενόμενος ..... τὴν βασιλείαν, ἐπειδὴ γηραιὸς ἦν ὁ Οἰνεύς, Ἀνδραίμονι τῷ τὴν θυγατέρα τοῦ Οἰνέως γήμαντι δέδωκε, τὸν δὲ Οἰνέα εἰς Πελοπόννησον ἦγεν* (vgl. *Eustath.* zu *O* 285). Andraimon und die Oineustochter Gorge auch sonst öfter als Eltern genannt, Gorge wohl schon bei *Hesiod fr.* 118 *Rz.*[2]: *ἡ δὲ Θόαν τέκε υἱόν* (leider nur wegen der Akkusativform zitiert). Vgl. außer *Apollodor* und *Eustath* an den genannten Stellen *Lykophron* 1013 (*καρτερὸν Γόργης τόκον* mit *Schol.*, auch zu 1012 [2, 314 *Sch.*]), und den *ps.-aristot. Peplos* im Epigramm auf Thoas' Grab 23 (*Rose ed. min.* 400). Andraimon ist eigentlich Lokrer von Amphissa; vgl. *Oertel* Bd. 1, Sp. 342 und *Toepffer R. E.* 1, 2133. Dort sind auch Andraimon und Gorge begraben, und der dortige Athenatempel (über Beziehungen zwischen Gorge und Athena *Robert, Oedipus* a. a. O.) enthielt ein Kultbild, das ihr Sohn Thoas als troische Beute mitgebracht hatte, der dann also ursprünglich auch als Lokrer zu gelten hat (*Paus.* 10, 38, 4). Sein gleichsam sekundäres Aitoliertum hebt ja auch der Schiffskatalog deutlich hervor. Den nach unserer Auffassung dionysischen Namen hat er wohl erst durch Angliederung an das Oineusreich und seine z. T. dionysischen Gestalten empfangen: Deianeira, seine Mutterschwester, sollte Althaia von Dionysos empfangen haben, und seine Mutter Gorge selbst wird von Oineus, der, wenn die genealogische Variante begründet ist, schwerlich von Haus aus ihr Vater war, Mutter des Tydeus (*Peisandros*, nach *Apollod.* 1, 8, 5 = 1, 75 *Wagn.*). So erscheinen auch im System der alexandrinischen Demennamen (*Satyros* oben Sp. 802, 10ff.) in der gleichen dionysischen Phyle neben den auf den lemnischen Thoas zurückgehenden *Θοαντεῖς* u. a. auch *Ἀλθηεῖς* und *Δηια-*

νειρεῖς. Eine entfernte andere Möglichkeit, den Namen Thoas bei dem Aitoler-Lokrer zu erklären, böte vielleicht die Überlieferung, welche den ominösen Beinamen der ozolischen Lokrer zu erklären sucht: *nuncupantur a foetore draconis, quem Apollo interemit, seu quod uxores eorum Veneris ira viris suis fuerint foeditate taetri odoris invisae* (*Servius ampl.* zu *Aen.* 3, 399). Also Übertragung eines bekannten Motivs der Sage von den *Λήμνια κακά*, und damit auch die Möglichkeit der Übertragung lemnischer Namen. Allerdings ist zu beachten, daß *Θόας* in Aitolien auch als Flußname begegnet, für den späteren Acheloos, nach *Strabon* 10, 450; *Steph. Byz.* v. *Ἀχελῶος*. — Der Aitolierführer Thoas erscheint im Epos außer in *B* in den Kampfszenen *Δ* 527 ff. (vgl. *Hygin* 114 [101, 4 *Schm.*]). In seiner Gestalt begegnet Poseidon dem Idomeneus *N* 216 ff. Im Kriegsrat *O* 281 ff. wird der *Αἰτωλῶν ὄχ' ἄριστος* gelobt, als Kämpfer wie auch als Redner (*ὁππότε κοῦροι ἐρίσσειαν περὶ μύθων*). Er ist unter denen, die die Briseis und Agamemnons Geschenke abholen, *T* 239. Wie ihn schon *H* 168 mit Odysseus zusammenstellt (unter den Helden, die bereit sind zu einem Kampf mit Hektor), so tritt auch sonst im Epos öfter, wenn auch nicht durchgehend, eine Paarung zwischen den zwei nordwestgriechischen Helden hervor. Bei *Homer* selbst in der Lügenerzählung des Odysseus ξ 499 (über deren Alter vgl. *Robert, Studien zu Ilias* 30). In den Antehomerica ist Thoas natürlich unter den Helenafreiern und wird als solcher bei *Hygin* 81 (82, 13 *Schm.*) unmittelbar neben Ulysses aufgezählt, mit dem zusammen er auch Mitglied der Friedensgesandtschaft war, nach *Diktys* 5, 10. Weiterhin ist er es, durch dessen Schläge sich Odysseus so entstellen läßt, wie es für den Spionengang nach Troja erforderlich ist: *σφραγὶς μενεῖ Θόαντος ἐν πλευραῖς ἔτι*, *Lykophr.* 780 (daß es *ὁ Ἀνδραίμονος* ist, sagt das *Scholion* dazu, 2, 246 *Sch.*). In der *Odyssee* tut es Odysseus selbst (*δ* 243), aber *Lykophron* gibt die Version der *kleinen Ilias* wieder (*fr.* 8 *Ki.*). Bei *Quintus Smyrn.* erscheint Thoas im Wagenwettkampf 4, 503. 523, wobei er (wie Thoas der jüngere aus Lemnos, siehe oben Sp. 814, 21) einen Unfall erleidet, dessen Schilderung hinter 524 ausgefallen ist, aber durch die Heilung des Podaleirios 538 vorausgesetzt wird. In der Schlacht erscheint er 6, 540 (wobei er den Paris verwundet 587. Sein *ἑταῖρος* heißt *Δηϊοπίτης* 580) und 11, 90. Desgleichen gehört er zu den Insassen des von Odysseus ersonnenen hölzernen Rosses (12, 318; *Vergil. Aen.* 2, 262; *Hygin* 108 [98, 2 *Schm.*]; vgl. auch *ὃς καὶ τοῖς Ἀτρέως παισὶν ἀρχὴν συγκαθεῖλε τὴν Πριάμου Paus.* 5, 3, 6 nebst 10, 38, 4). Die *Nosten*dichtung scheint ihm teils in Epeiros ein Heim angewiesen zu haben (*Lykophr.* 10, 11 ff., wo der *καρτερὸς Γόργης τόκος*, der *στρατηλάτης σῦς*, zusammen mit Nireus zunächst nach Libyen und von da nach Epeiros kommt und dort ein unstetes und armseliges Leben führen muß, bis die dortigen Kolchier beide aufnehmen, also eine mittelbare Beziehung auch dieses Thoasnamens mit dem Argonautenkreise!), teils gelangt er nach Temesa im Bruttierland: *Τέμψαν δ' οἱ νῦν καλοῦσιν, Αὐσόνων πτίσμα, ὕστερον δὲ καὶ Αἰτωλῶν τῶν μετὰ Θόαντος, οὓς ἐξέβαλον Βρέττιοι*, *Strabon* 6, 255. Hier tritt erneut die Verbindung mit Odysseus hervor; denn *Aristoteles* in der *Ἰθακησίων πολιτεία* (*fr.* 507 *Rose min.*, aus *Plut. qu. Graec.* 14) berichtet, nach dem Freiermord habe sich Odysseus einem Schiedsspruch des Neoptolemos unterzogen, durch welchen er verbannt wurde. *Αὐτὸς μὲν οὖν εἰς Ἰταλίαν μετέστη κτλ.*, was ergänzt wird durch *Apollodor epit. Sabb.* 7, 40 (*Mythogr. gr.* 1, 237, 13 *Wagn.*), wo gleichfalls diese Verbannung erzählt und dann mit einer Verderbnis des Ländernamens berichtet wird: *Ὀδυσσέα δὲ εἰς Αἰτωλίαν πρὸς Θόαντα* (cod. *Θόεντα*) *τὸν Ἀνδραίμονος παραγενόμενον τὴν τούτου θυγατέρα γῆμαι καὶ καταλιπόντα παῖδα Λεοντοφόρον ἐκ ταύτης γηραιὸν τελευτῆσαι*. Die von *Wagner Rhein. Mus.* 46, 1891, 415 nicht herangezogene *Aristoteles*stelle läßt es zwingend erscheinen, daß *Αἰτωλίαν* in irgendeiner Instanz aus Versehen für *Ἰταλίαν* gesetzt worden ist (was Bd. 3, Sp. 628, 4üb ersehen ist), um so mehr, als noch eine weitere Spur des Aufenthalts des Odysseus in Temesa kenntlich ist. Unweit der Stadt hat Polites, für Odysseus der *κήδιστος ἑτάρων κεδνότατός τε* (*κ* 225), seinen Namen für die klassische Heroisierung einer lokalen Spukgestalt hergeben müssen, des *ἥρως ἐν Τεμέσῃ*; vgl. *Strabon* a. a. O. und *Paus.* 6, 6, 7, wo es allerdings heißt, Odysseus sei nach Temesa gekommen *πλανώμενος μετὰ ἅλωσιν τὴν Ἰλίου* (vgl. *Rohde, Psyche* 180). Eine Bestätigung bietet auch die Tatsache, daß in den *Scholien* zu *Lykophr.* 1011 ff. mehrfach der Versuch hervortritt, die dort genannten epeirotischen Namen für den Aufenthalt des Thoas in italische umzudeuten: 1017; 1021 (*ἄλλως*) und zu 1014 sogar: *πρότερον γὰρ περὶ Λιβύην ἄμφω, ὕστερον δ' ἦλθον καὶ κατῴκησαν εἰς Ἰταλίαν*. Die epizephyrischen Lokrer, die später (nach *Strabon*) Temesa besetzten, werden den ursprünglich lokrischen Thoas, den Gefährten des Odysseus, dahin versetzt haben. Sehr wohl möglich, daß auch das Thoasgrab des *ps.-aristotelischen Peplos* (oben Sp. 818, 42) dort zu denken ist.

3) Thoas der Korinthier ist nach *Paus.* 2, 4, 3 mit einem Bruder Phokos Sohn des Sisyphossohnes Ornytion. Während Phokos nach dem phokischen Tithorea übersiedelt (Archeget von Phokis; vgl. *Paus.* 2, 29, 3 und 9, 17, 6), bleibt Thoas in Korinth, und sein Geschlecht setzt dort die Herrschaft der Sisyphiden noch drei Generationen fort, von Thoas' Sohn Damophon an, bis zur Ankunft der Dorier. Die spezifisch delphische Version im *Schol.* zu *Eurip. Or.* 1094 (1, 205, 6 ff. *Schw.*; vgl. *Schol.* B T zu *Homer B* 517, wo aber Thoas nicht genannt ist) sagt *Ὄρνυτος* statt *Ὀρνυτίων* und läßt schon diesen (aus Aonien kommend) durch Waffenhilfe, die er den Hyampoliten gegen die opuntischen Lokrer leistet, zum Herrn des phokischen Landes werden: *ἐγένοντο δὲ αὐτῷ παῖδες Φῶκος καὶ Θόας. ἀλλ' ὁ μὲν Θόας ἅμα τῷ πατρὶ εἰς Κόρινθον ἀπήλασε, Φῶκος δὲ διαδεξάμενος τὴν ἀρχὴν τοῦ πατρὸς Φωκέας αὐτοὺς ὠνόμασεν*. Da die Einsetzung des Sisyphos ins

Herrscheramt von Korinth durch Medea schon *Eumelos* bezeugte (*fr.* 3 *Ki.*), so kann die an erster Stelle genannte Überlieferung als die korinthische gelten. Jedenfalls sitzt der Name Thoas in der Folge der korinthischen Sisyphiden fest. Sage scheint er nicht entwickelt zu haben. Vielleicht bedeutet er nur eine Verlegenheitsauskunft der alten korinthischen Verschronik und eine dem wichtigeren Stammheros der Phokier zu Liebe geschehene Übertragung nicht der Gestalt, wohl aber des Namens Thoas aus dem Phokis benachbarten lokrischen Amphissa (dann also eine Dublette zu Thoas Nr. 2).

4) Thoas, einer der Brüder der Penelope, Sohn des Ikarios und einer Nymphe Periboia, bei *Apollodor* 3, 10, 6 (= 3, 126 *Wagn.*). Es sind verschiedene Erklärungen möglich. Entweder liegt bei diesem Peloponnesier eine der Thoasgestalten aus den Inselsagen zugrunde. Ikarios wäre dann mit Ikaros verwechselt, der nach der gleichnamigen Insel gehört, dem Geburtslande des Dionysos (vgl. *Preller-Robert, Gr. Mythol.* 1, 1⁴, 677), mit der Weinstadt Oinoe (wie auch der attisch-dionysische Ikarios gelegentlich als Ikaros erscheint: oben Bd. 2, Sp. 116, 66. *Usener, Sintflutsagen* 106 scheint sogar zu glauben, daß dieser Thoas zu dem Attiker gehöre). Es gab dort einen besonderen blühenden Kult der Tauropolos (mit welchem Kult sich der Name des lemnischen Thoas verknüpft hatte); vgl. die Belege bei *Köchly* in *Schönes Iph. Taur.*³ 16f. Dazu kommt folgendes: eine Ikariostochter und Schwester der Penelope, Gemahlin des Eumelos von Pherai, wird *Odyssee δ* 797 so eingeführt: *Ἰφθίμῃ κούρῃ μεγαλήτορος Ἰκαρίοιο*. *Aristarch* zweifelte, ob *Ἰφθίμη* Name oder adjektivisches Epitheton sei, infolgedessen ward die mythographische Tradition nach den Namen der Penelopegeschwister durchforscht (vgl. *Jessen, RE* 9, 443, 64ff.). Dabei erscheint in den *Scholien* u. a. auch — im *Schol. Ms. Barn.* belegt aus *Andron* (dem Halikarnassier, *Müller FHG* 2, 350, 7) — als Name dieser Ikariostochter der berühmte lemnische Name Hypsipyle (verderbt zu *ὀηπόλην*, aber *Schol.* M richtig *τινὲς δὲ Ὑψιπύλην λέγουσι* und ebenso H P Q, wo nur Q *ὀψιπόλη* hat). Unter den Brüdern aber zählen die *Scholien* auch *Θόων* auf, ersichtlich ein Versehen für *Θόας*. Ferner kommt in Betracht, daß die Insel Ikaros früher *Δολίχη* hieß (oben Bd. 2, Sp. 115, 3ff.). Der unsichere Thoas von dort könnte also durch Verwechslung mit Dulichion und unter Verdrehung seines Verhältnisses zu Penelope vielleicht identisch sein mit dem Thoas, welcher bei *Apollod. epit. Sabb.* 7, 27 (*Mythogr. gr.* 1, 234, 1 *Wagn.*) unter der Zahl der Freier der Penelope erscheint. — Doch bietet sich auch noch eine andere Möglichkeit. Nach *Luct. Plac.* zu *Stat. Theb.* 1, 402 (48, 5ff. *Jahnke*) nannten manche den Verwandten, dessen Tötung Tydeus aus der Heimat forttrieb, *Thoantem Althaeae matris fratrem.* Das wäre also ein aitolischer Thestiossohn Thoas aus Pleuron, natürlich nur eine Namensdublette des berühmten aitolisch-lokrischen Thoas Nr. 2, der durch seine Mutter, die Althaiatochter Gorge, der gleichen Sippe angegliedert war. Es scheint dabei bedeutsam, daß nach *Apollod.* 3, 10, 5 (= 3, 125 *Wagn.*) Ikarios, der Vater des Penelopebruders Thoas, aus Lakedaimon vertrieben, gerade zu Thestios sich begibt, worauf er nach der überwiegenden Tradition in Akarnanien festwurzelt; vgl. Bd. 2, Sp. 113, 12ff. Hiernach ist nicht ausgeschlossen, daß der eben erwähnte Penelopefreier Thoas ohne Verwechslung des Inselnamens aus einer Vermischung mit dem auf die angedeutete Weise vielleicht landschaftlich ihm nahestehenden Penelopebruder Thoas entstanden ist. — Zum Schluß einige gänzlich schattenhafte Gestalten, für die der Name Thoas ohne irgendeinen erkennbaren Anlaß willkürlich gewählt erscheint:

5) Thoas, ein Troer, von Menelaos erlegt, *Ilias Π* 311 (mit *διπλῇ πρὸς τὴν ὁμωνυμίαν* scil. des Trojaners mit einem Griechen). Vielleicht veranlaßte die Tatsache, daß *Homer* den Namen hüben und drüben verwandte, auch die Namenwahl sowohl *Vergils*, bei

6) Thoas, dem Aeneasgefährten, von Halaesus getötet, *Aen.* 10, 415, wie auch des *Statius*, der in der Figur

7) Thoas des Thebaners den Namen gleichfalls bei der Gegenpartei verwendet, wie *Homer*. Dieser Thoas ist ein Opfer des Tydeus (8, 696), weshalb möglicherweise auch eine Verwechslung mit diesem Thoas bei dem oben Sp. 821, 60 erwähnten vorliegt.

8) Thoas von Dulichion, Penelopefreier; vgl. oben Sp. 821, 56.

9) Thoas, Bruder der Althaea; vgl. oben Sp. 821, 60 und zu Nr. 7.

10) Thoas, älterer Name des Acheloos; vgl. oben Sp. 802, 20 und 819, 12.

11) *Panyassis* (*fr.* 25 *Ki.*) soll nach den Hsr. des *Apollodor* 3, 14, 4 (= 3, 183 *Wagn.*) den Adonis genannt haben *Θόαντος βασιλέως Ἀσσυρίων*. Aus der Parallelüberlieferung ist längst festgestellt, daß *Θείαντος* zu verbessern ist; vgl. *Heyne, Obss.* 327 und *Koch* in der *Ausg. des Ant. Lib.* 277. [Immisch.]

Thoas (ΘΟΑΜ), Name eines geflügelten Rosses, das mit einem andern (wahrscheinlich Dias benannten) zusammen vor einen Wagen gespannt ist, der wahrscheinlich den Amphiaraos und die Eriphyle trug, auf einer frühkorinthischen Vase aus Aigina. Die Deutung ergibt sich aus der bei *Antimachos* (*Kinkel, Frgm. Epic.* 1, S. 285 = *Schol. Pind. Ol.* 6, 21) erhaltenen Notiz, daß die beiden Rosse des Amphiaraos Thoas und Dias hießen. Vgl. *Studniczka, Mitteil. d. athen. Inst.* 1899 (24) S. 368. [Roscher.]

Thoasa? (*Θόασα*?), nach *Pott* in *Kuhns Zeitschr. f. vergl. Sprachforschung* 7, 262 die Feminalform zu *Θόας*, Tochter des Teukros, Mutter des Priamos, *Stamis* (*Stamon? Skamon, Dindorf, Schol.* in *Hom. Il.* 1 p. 154, Anm. 20) im *Schol. D Hom. Il.* 3, 250 p. 109b, 3 *Bekker* = *F. H. G.* 4, 491, 6. Der *Codex Parisin.* 2766 bei *Cramer, Anecd. Gr. Paris.* 3, 282, 16 und der *Codex Mureti* hat nach einer an *E. Maaß, Hermes* 24 (1889), 644 von *Schimberg* erfolgten Mitteilung statt *Θόασα*: *Θόωσα*. Nach *Maaß* a. a. O. ist diese Mutter des Priamos identisch mit der

gleichnamigen Tochter des Phorkys, die von Poseidon Mutter des Polyphemos ist, *Hom. Od.* 1, 71. *Apollod. Epit.* 7, 4. *Porphyr. Antr. nymph.* 35. *Nonn. Dionys.* 39, 293. *Hesych.* s. v. *Θόωσα. Tzetz. Argum. et Alleg. Hom. Il.* 1, 118 (*P. Matranga, Anecd. Gr.* 1, 233). *Schol. Theokr.* 11, 67 p. 247 *Wendel*; vgl. *v. Wilamowitz' Homer. Untersuchungen* 16. *E. Rohde, Rhein. Mus.* 36 (1881), 396 Anm. 1 = *Kleine Schriften* 117 Anm. 1. *Maaß* erklärt *Θόωσα* für die Nymphe vom Athos (**Θόως*: *Ἀθόως* [Ξ 229] = Pharai: Apharеus = Paisos: Apaisos); vgl. oben Sp. 1688 Anm. Auch der Name der Poseidontochter Thoosa, die von Apollon den Linos gebiert (*Certam. Hom. et Hes.* cod. *Laurent.* p. 436, 42 ed. maior *Rzach*) ist nach *E. Maaß, Orpheus* 153 f. nicht anzutasten und nicht, wie z. B. *Greve, Roschers Myth. Lex.* 2, 2055, 62 ff. und *Rzach* tun, um Übereinstimmung mit *Charax* (*fr.* 20) bei *Suid.* s. v. *Ὅμηρος* (*F. H. G.* 3, 641) zu erzielen, in *Αἰθονσα* zu ändern: 'gerade für die Tochter des Meergottes eignet sich die Bezeichnung Thoosa (von *θώς*, wie *Κητώ* von *κῆτος*); diese Meernymphe ist mit der Odyssee, wo Phorkys ihr Vater ist, in der Chalkidike zu Hause.' Thoosa, nicht Aithusa, schreiben auch *Loesner* in seiner Ausgabe des *Hesiod, Lobeck, Aglaopham.* 323. *O. Gruppe, Roschers Myth. Lex.* 3, 1076, 33 ff. [Höfer.]

Thoë (*Θόη*), 1) Tochter des Okeanos und der Tethys: *Hes. Theog.* 354. — 2) Eine der Nereiden (s. d.). *Il.* 18, 40. [Roscher.]

Thoëris s. Toëris.

Thon (*Θών*, auch *Θόων*, *Θῶν*), König von Ägypten, Gemahl der Polydamna (s. d.), welche der Helena ein Kummer und Groll bannendes *φάρμακον* schenkte: *Odyss.* 4, 219 ff. Vgl. die *Schol.* u. *Eustath.* z. d. Stelle, sowie *Herod.* 2, 113, der einen *Θῶνις* als Wächter der kanopischen Nilmündung, und *Strab.* 17 p. 800, der eine Stadt *Θῶνις* daselbst erwähnt. [Roscher.]

Thoon (*Θόων*), 1) einer der Giganten (s. d.): *Apollod. bibl.* 1, 6, 2. — 2) König von Ägypten: *Luc. Alex.* 5 (s. Thon). — 3) Begleiter des Bakchos in Indien: *Nonn. Dion.* 28, 112. — 4) Troer, a) Sohn des Phainops: *Il.* 5, 152. — b) einer, der Odysseus erlegt: *Il.* 11, 422. — c) einer, den Antiochos tötet: *Il.* 13, 545. — 5) Ein Phaiake: *Od.* 8, 113. — Vgl. *Schol. Il. N* 643: *Θόωνες βάρβαροι τρεῖς, ὁ μὲν ὑπὸ Διομήδους, ὁ δὲ ὑπὸ Ὀδυσσέως, ὁ δὲ ὑπὸ Ἀντιλόχου ἀναιρούμενοι.* [Roscher.]

Thoosa (*Θόωσα*), 1) Tochter des Phorkys, von Poseidon Mutter des Polyphem, *Hom. Od.* 1, 71; *Porphyr. antr. nymph.* 35; *Apollod. epit.* 7, 4 *W*; *Nonn. Dionys.* 39, 293 (*Hesych.*). Sie ist die Personifikation der stürmischen Meeresflut, die 'schnell Dahinschießende', *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1⁴, 561 u. 623. — 2) Die personifizierte Schnelligkeit bei *Empedokles fr.* 122 in *Diels, Fragm. der Vors.*² p. 209$_{11}$. — 3) Von Apollo Mutter des Linos? Statt Aithusa ist nämlich im *Certamen Hes.* p. 235$_{47}$, *Rzach ed. min.*² im *Laurentianus Θοώσης* überliefert. — 4) *Pauly, R. E.* 4, 42, *Pape-Benseler, Gr. Eigenn.* 1³ 1252 Z 20 und *Gruppe, Gr. M. Register* 1805 Z 10 geben als Gemahlin des Laomedon eine Thoosa an. Doch steht in der zitierten Stelle: *Stamis ἐν τῷ περὶ Λέσβου* im *Schol. D* zu *Hom. Il.* 3, 250 *Bekker Θόασα*; dieselbe Form ist wiederholt bei *Stamis* oder *Skamon* oder *Stamon F. H. Gr.* 4, 491, 6. *Dindorf* zitiert dieses Scholion mit der Form *Θόωσα* in den *Scholia Graeca* zu der angef. Stelle nur in einer Anm. mit Hinweis auf *F. H. Gr.* a. a. O. Da sich aber die Schreibung mit *ω* dort nicht findet, so liegt offenbar ein Versehen vor. [Ruhl.]

Thootes (*Θοώτης*), 'der Schnelle', Herold des Menestheus, *Hom. Il.* 12, 342 ff. [Ruhl.]

Thoraios (*Θοραῖος*), Beiname des Apollon, *Lykophr. Alex.* 351. Nach dem *Schol.* z. d. St. = *σπερμογόνος καὶ γεννητικός. ὁ αὐτὸς γὰρ ἐστι τῷ ἡλίῳ· πάντα δὲ ὁ ἥλιος γεννᾷ καὶ τρέφει καὶ αὔξει.* Das Epitheton bezeichnet also wohl den Apollon als Gott der Zeugung, *Gruppe, Gr. Myth.* 853, 8. *Konr. Zacher, De nominibus Graecis in -αῖος, -αία, -αῖον* (*Diss. phil. Hall.* 3) S. 197. *S. Wide, Lakonische Kulte* 90. Nach letzterem ist der Apollon Thoraios identisch mit *Θοράτης Ἀπόλλων παρὰ Λάκωσιν* (*Hesych.*) und mit dem Apollon *Θορνάκιος* (*Hesych.* s. v. *Θόρναξ*; vgl. *Paus.* 3, 10, 8. *Herod.* 1, 69. *Xenoph. Hell.* 6, 5, 27). [Höfer.]

Thorates (*Θοράτης*), Beiname des Apollon in Lakedaimon nach *Hesych.* s. v. *Θοράτης*· *Ἀπόλλων παρὰ Λάκωσιν* und *M. Schmidt* z. d. St. *Gruppe, Gr. Myth.* etc. 853, A. 8. *S. Wide, Lakon. Kulte* 90. *Preller-Robert* I⁴ S. 269, 4. 730, 2 und den Art. *Thoraios.* [Roscher.]

Thorax (*Θώραξ*), 1) Teilnehmer an der kalydonischen Eberjagd auf der Françoisvase (*Θώραχς*), *Furtwängler und Reichold, Griech. Vasenmalerei* 1, 60, Taf. 13. — 2) Ein König, Erfinder des nach ihm benannten Panzers (*θώραξ*), *Serv.* ad *Verg. Aen.* 9, 505; vgl. *Mart. Kremmer, De catalogis heurematum* (*Diss. Leipzig* 1890) p. 7, 1. — 3) Gott des gleichnamigen Berges (*Diod.* 14, 36) auf einer Münze des L. Verus von Magnesia (*Mionnet* 3, 149, 647; abg. *Rayet et Thomas, Milet* 121, 26), *Imhoof-Blumer, Kleinas. Münzen* 1, 80, Anm. zu nr. 29. [Höfer.]

Thoreke (*Θωρήκη*), Amazone, Gefährtin Penthesileas, *Tzetz. Posth.* 181. [Klügmann.]

Thorikos (*Θορικός*), Heros eponymos eines Demos der Akamantischen Phyle nach *Hesych.* s. v. *Θορικός* (vgl. *M. Schmidt* z. d. St.). [Roscher.]

Thornakios (*Θορνάκιος*), Beiname des Apollon in Lakonien: *Hesych. Θόρναξ· ὑποπόδιον· ἢ ἱερὸν Ἀπόλλωνος ἐν τῇ Λακωνικῇ. ἀπό τε Θόρνακος Θορνάκιος Ἀπόλλων.* Von dem Kulte des Apollon Pythaeus auf dem Thornax handeln *Herod.* 1, 69. *Paus.* 3, 10, 8. Vgl. *Preller-Robert*⁴ 1, 267, 2. 274, 3. *Gruppe, Myth. u. Rel.-Gesch.* S. 863, 8. [Roscher.]

Thornax (*Θόρναξ*), 1) = Apollon; s. Thornakios. — 2) Tochter des Japetos, Mutter des Buphagos: *Paus.* 8, 27, 17: *εἶναι δὲ Ἰαπετοῦ τε παῖδα* [*τ. Βούφαγον*] *καὶ Θόρνακος· ταύτην καὶ ἐν τῇ Λακωνικῇ Θόρνακα ὀνομάζουσι.* [Roscher.]

Thorybos (*Θόρυβος*), der personifizierte Lärm, Sohn der Adikia; das Gegenteil ist Hesychia, die Tochter der Dike, *Schol. Pind. Pyth.* 8, 1. [Höfer.]

Thoth, ägyptischer Gott.

A. Name.

1. Griechische Formen. Der Name hat in griechischer Wiedergabe sehr verschiedene Formen. *Θεύθ* in der ältesten Erwähnung bei *Plato* (*Phileb.* 18b. *Phaedr.* 134); man hat vermutet, aus einem besonderen ägyptischen Dialekte (*Rec. de trav.* 23, 200). *Θαύθ*, spät bezeugte Form (*Pap. gr. Lugd. Bat.* ed. *Leemans* 2, 103. *Dieterich, Abraxas* 189. *Reitzenstein, Poimandres* 22). *Θούθ* (*Inschr. von Rosette*, griech. Text, Zeile 49. *Clem. Alex. strom.* 15, 131. *Euseb. praep. ev.* 1, 9); wovon auch die aus *Θούθμωσις* entstandenen Formen der Königsnamen *Θούμμωσις*, *Θμῶσις*, *Θμούθωσις* (im armenischen *Eusebius Thmōthōsis* und *Thmōsis*) abzuleiten sind, wie auch der zweite Bestandteil von *Μισφραγμούθωσις* (*Sethe, Untersuch. zur Gesch. u. Altertumsk. Ägyptens* 1, 73). *Θωύθ*, auch als Monatsname und in Namen von Ägyptern wie *Χενσθωύθ*. *Θωύτ* Personenname; vgl. *Χεσθωύτης*, *Ἁρθωύτης* (*Petri, Pap.* 3). *Θώθ* nach *Pseudo-Sanchuniathon* die den Alexandrinern geläufige Benennung für diesen Gott, auch Monatsname; ferner in Personennamen wie *Χανεθώθ* (Var. *Χανεθώθης*, *Χανεσθώθης*), *Σένθωτις*, *Παθώτης*. *Θούτ* in *Θουτεύς*. *Θόθ*, Monatsname. *Θότ*, z. B. in den Personennamen *Θοτεύς* (*Hibbeh Pap.* 1, nr. 68; vgl. *Spiegelberg* in der *Zeitschr. f. äg. Sprache* 1908, 101); eine unveröffentlichte Bilinguis ergibt die Gleichung des Namens *Ḏḥwtj-ḥ* = *Θοτορχῆς*, der also etwa Thot-erchê gesprochen wurde (nach *G. Möller*). Auch in *Σενθοτεύτου* = 'des Sohns des Thoteus' (*Spiegelberg, äg.-griech. Eigennamen aus Mumienetiketten* 39, nr. 271), *Θοτοῦς* (*Zeitschr. f. äg. Spr.* 1884, 50. 54 f.), *Θοτορταῖος*, Fem. *Θοτορταΐς* = 'Thot ist's, der ihn, d. h. den Sohn, beim Fem, der sie, d. h. die Tochter, gibt' (*Rec. de trav.* 33, 127. 128. 138 Anm. 3. *Zeitschr. f. äg. Sprache* 1905, 85. *H. Ranke, Keilinschr. Material zur altäg. Vokalisation* = *Abhandl. der Ak. d. Wiss. Berlin, phil.-hist. Kl.* 1910, Anh., Abt. 2, 41), *Θοτομοῦς*. *Τούθ* und *Τέθ* in den Königsnamen *Τούθμωσις*, *Τέθμωσις*. Enthalten ist der Name auch in *Μανεθώς* = 'Geliebt von Thoth'. Über *Ἀθώθης* und *Τάτ* vgl. unten. Zu dem auslautenden *θ* dieser Formen haben *Boris Turaev* (*Bog Tot*, Leipz. 1898 = *Zapiski, Ist.-filol. fakulteta imp. S. Peterburgsk. univ.*, T. 46, 13) und *Sethe* (*Zeitschr. f. äg. Spr.* 1906, 145) die Wiedergabe des ägyptischen t-Lauts in *Ἀθριβις*, *Μούθ*, *Νείθ*, *Σήθ* verglichen. *Spiegelberg* in *Rec. trav. égypt. assyr.* 23 (1901), 199—200 weist die Form ΘΟΟΥΤ dem sahidischen, ΘΩΟΥΤ dem bohairischen Dialekt, ΘΟΥΘ dem achmimischen und ΘΑΤ dem fajjumischen Dialekt der spätägyptischen Sprache zu. Aus dem Griechischen übernommen sind die Formen *Thoyth* und *Thoth*, die *Cicero* (*nat. deor.* 3, 22) und *Lactantius* (*inst. divin.* 1, 6) brauchen.

2. Ägyptische Form. Ägyptisch wird der Name des Thoth in ältester Zeit nur mit der Abbildung der ihn vorstellenden Ibisfigur auf einer Prozessionsstandarte geschrieben, ohne Zusatz lautlicher Zeichen. Später kommen die phonetischen Zeichen für den Auslaut *tj* hinzu. Über die Hinzufügung der Zeichen für *t-t* bei der ältesten Benennungsform für das Thothfest vgl. unter B. 4. Wie der Name ursprünglich lautete, ist daher nicht genau zu sagen. Lautlich mit allen seinen Konsonanten ausgeschrieben begegnet er uns überhaupt ziemlich selten. Zuerst kommt er so im Mittleren Reiche vor, und zwar an einer der Hauptkultstätten des Thoth, in Gräbern und auf Sarkophagen von Dēr el-Bersche in der Schreibung *Ḏḥwt* und in den theophoren Personennamen, in denen der Gottesname den ersten Bestandteil bildet, *Ḏḥwtj* und *Ḏḥtj*, in hebräischen Buchstaben also etwa צחותי und צחתי. Für das Hieroglyphenzeichen, das gewöhnlich hierbei den anlautenden Konsonanten wiedergibt, aber auch für den ganzen Namen, treten in dieser Zeit und später bisweilen Zeichen ein, die ein Brot vorstellen (*Maspero, Inscr. des pyramides* 35 Anm. 1. *Mém. p. p. les membres miss. arch. fr. au Caire* 1, 157, Anm 1. 162 Z. 408. *Annales du service* 2, 213. 217. 219. 221. 3, 277 f. *Lacau, Cat. sarcoph. antér. au nouv. emp.* 2, 89. 140. [Nach Mitteilung von *Steindorff* auch:] *Sarkophag des Thothhotp*, Leipzig). Man hat dahinter einen besonderen Namen des Gottes Thoth gesucht, der etwa Ta gelautet und Brot bedeutet habe (*Brugsch, Rel. u. Myth.* 442. *Turaev* 41). Es handelt sich aber schwerlich um mehr als um eine Schreiberkünstelei, der allerhöchstens eine etwas veränderte Aussprache des Anfangskonsonanten zugrunde liegen mag. In demselben Zeitraume zeigt sich nämlich, dem Lautwandel, der damals vor sich ging, entsprechend, wie ganz vereinzelt auch später die Schreibung *Ḏḥwtj*, genauer *Ṯḥwtj* = טחותי (*Lepsius, Ält. Texte des Totenbuchs* 46, Anm.; vgl. *Zeitschr. f. äg. Spr.* 11, 141. *Lacau* a. a. O. 1, 80; vgl. *ebd.* 2, 204) wohl *Tĕḥoutej* oder *Tĕḥoutej* zu sprechen. Für die Zeit des Neuen Reichs führt die keilinschriftliche Wiedergabe *Tihut* (vgl. *Ranke* a. a. O.) wie später die aramäische תחות, auf den regelrechten Abfall der Endung *j* und auf die Aussprache *Teḥūt* oder *Teḥout*. Nach Ausfall des *ḥ* entstanden dann die koptischen Formen ϬΟΟΥΤ (sahidisch; *Zeitschr. f. äg. Spr.* 21, 94 f.; vgl. *ebd.* 38, 88. *Mélanges d'épigr. ég.* 1874, 193), ϬΩΥΤ (*Zeitschr.* 1883, 105) und ϬΩΟΥΤ, auch ϬΑΤ (fajjumisch). Der koptische Ortsname ⲛⲓⲙⲁ̄Ϭⲱⲟⲩ̀ⲧ (*Zoega, Catal.* 18), in dem viele diesen Gottesnamen wiederfinden wollen, wird allerdings nichts anderes gewesen sein als Plural von dem koptischen Worte für 'Sammelplatz' (z. B. für Handwerker; vgl. *Quatremère, Mém. géogr. hist. sur l'Ég.* 1, 50), 'Viehhof', *ἔπαυλις*. An unbetonter Stelle wurden verkürzte Formen gebraucht. Dies spiegelt sich namentlich ab in der Verwendung der oben angeführten griechischen Wiedergaben mit knappster Vokalisierung *Θότ-* usw. in Zusammensetzungen. Selbst das auslautende *t* der durch allmählichen Lautschwund schon reichlich zusammengeschrumpften Grundform geht bisweilen verloren; so in *Θυσύτμις*, *Θυσῦτομ* (neben *Θοτσύθης*, *Θοτσύθμις*) = *Thot-sōtem*

(*Zeitschr. f. äg. Spr.* 22, 54. 49, 90. *Rec. de trav.* 23, 199 f. 24, 84—90. 26, 56. *Spiegelberg, Äg. u. griech. Eigenn.* 39 f., nr. 90. Vgl. unter B. 1. d).

3. Deutung. Eine ganz sichere etymologische Deutung hat sich für den Gottesnamen *Dehowtij* nicht gewinnen lassen. Dualistischen Sinn, wie man vielfach annahm, hat das Wort jedenfalls nicht. Die Endung ist nicht das *tj* des femininen Duals, sondern nur das adjektivische *j*. Am ansprechendsten ist die Auffassung von *F. Ll. Griffith* (*A collection of hieroglyphs* [= *Archaeol. Survey of Eg.*, Mem. 6] 21; dagegen *Piehl* in *Sphinx* 3, 51), *Dḥwtj* bedeute 'der *Dehutische*'; wie Osiris nach Andet, dem 9. unterägyptischen Gaue *Andetj*, 'der Andetische' heiße, so sei Thoth nach *Dḥwt*, dem Namen des 15. unterägyptischen Gaues (vgl. B. 1. b), benannt worden. *Dehowtij* würde demnach auch ein Gegenstück zu Nubti (*Roschers Lexikon* Bd. 4, Sp. 729), dem nach dem Orte Nubt benannten Gotte sein. Nur steht nicht fest, wie der Name des 15. unterägyptischen Gaues lautete, ob wirklich *Dḥwt*. Wohl deshalb läßt *G. Steindorff* (*Die ägypt. Gaue* = *Abh. d. phil.-hist. Kl. d. sächs. Ges. d. Wissensch.* 27, 873 f.) die Wahl, ob man in diesem Falle den Namen des Gaues von dem des Hauptgottes, der in dem Gau verehrt wurde, oder den Namen des Gottes wie den der Göttin von Bubastis von dem der Kultusstätte ableiten wolle.

Andere Deutungsversuche: *Reinisch, Miramar* 116. *Zeitschr. f. äg. Spr.* 10, 23; dagegen *Turaev* a. a. O. 13. *Pietschmann, Hermes Trismegistos* 2—4. *Zeitschr. f. ägypt. Sprache* 15, 28. *Brugsch, Relig. u. Myth.* 439 f. *Maspero, Hist. anc. des peuples de l'orient* 1, 145 Anm. 3. *Rec. de trav.* 20, 156 f. *Ancient Egypt* 4, 117. Eine ganz gekünstelte Schreibung für den Namen des Thoth, die spät und vereinzelt in der Weihinschrift des Tempels von Dendūr in Nubien auftaucht (*Brugsch, Geogr. Inschr.* 1, 78 u. nr. 580; *Dict. géogr.* 335), hat man *Tāud* oder *Taaud* lesen wollen. Aber selbst, wenn das zuträfe, hat man hierin weder, wie *Reinisch* (*Miramar* 116; dagegen *Turaev* a. a. O. 14) wollte, die Grundform des Namens Thoth noch das lautliche Vorbild für *Τάαυτος* oder *Ταυθός*, den Namen, den angeblich (*Euseb. praep. ev.* 1, 9) Thoth bei den Phöniziern geführt hat.

Die Hieroglyphe ist im Hieratischen, und zwar in der kursiven Buchschrift des Mittleren Reiches so stark vereinfacht worden, daß später, als die hieratischen Schriftzüge zu einer deutlicheren Form zurückgekehrt waren, sie von ägyptischen Schriftgelehrten häufig verkannt und mit dem Zeichen für die Hieroglyphe verwechselt wurde. Dieses Zeichen wurde dann als Lautbild für den Namen des Thoth behandelt und tritt demgemäß mit den entsprechenden Deutebildern für Gottesnamen oder versehen auf (Stellen bei *Pietschmann, Hermes Trism.* 8 Anm. 3. *Turaev* 84, 5. *G. Möller, Über die in einem späthierat. Papyrus enthaltenen Pyramidentexte* 16 f.). Zuletzt wurde daraus in religiösen späthieratischen Texten geradezu ein Doppelgänger des Thoth: 'Heil dir, ... Thoth! Preis dir ' (Text bei *Turaev* 145 u. Anhang nr. 18). Auch in die Hieroglyphik der Spätzeit verirrte sich eine daraus abgeleitete Zeichengruppe (*Brugsch, Wtb.* 5, 29. 81); und es gewinnt das Thoth vorstellende Zeichen denselben Lautwert wie (*Brugsch, Wtb.* 5, 88. *Zeitschr. f. äg. Spr.* 13, 53), den die Neueren mit *a*, jetzt mit *i* wiedergeben. Der Gott A oder J, von dem neuere Mythologen (*Brugsch, Rel. u. Mythot.* 441) als 'Bezeichnung des Gottes' Thoth sprechen, entspringt also nur aus der Fortpflanzung eines Lesefehlers. Vgl. *Schäfer* in der *Zeitschr. f. äg. Spr.* 40, 121.

B. Kultus.

1. Kultusstätten. a) Älteste Zeit. Die ältesten Denkmäler bieten so gut wie gar keine deutlichen Angaben über die Örtlichkeiten, an denen in diesen Zeiten Thoth angebetet wurde. In einer Aufzählung wird einmal (*Pyr.* 1271; dazu *Turaev* 24) eine Reihe von Gottheiten je einem Orte zugewiesen, darunter Thoth einer Stadt, deren Namen sonst nicht vorkommt und etwas wie 'Thron' oder 'Sitz des Thoth' bedeuten mag. Auch wird einmal Thoth angerufen als 'der in *Hetepw-Neterw*', was vielleicht eine Ortschaft, aber eher wohl Name eines Heiligtums oder Tempelraumes gewesen sein mag. Jedenfalls weist nichts in diesen Angaben auf eine uns bekannte Gegend. Ferner gehören nach einem an Rē-Atum gerichteten Spruche (*Pyr.* 153—159; vgl. *Roeder, Urkunden* 189 f. *Breasted, Development of religion and thought in Anc. Egypt.*, Lond. 1912, 119 f.) zu Seth und Nephthys die Gottheiten des Südens, zu Osiris und Isis die des Nordens, zu Thoth die des Westens, zu Horus die des Ostens. *Brugsch* (*Rel. u. Mythol.* 450 f.) hat diese Verteilung im Sinne des von ihm ersonnenen Religionssystems astronomisch zu deuten versucht, aber schwerlich richtig (vgl. *Turaev* a. a. O. 26 Anm. 3). Dazu würden Zweck und Wortlaut dieses Spruchs nicht stimmen. Der Tod des eben verstorbenen Königs wird dem obersten Gotte und den ihm nachgeordneten Mächten des Jenseits angekündigt. Maßgebend für die Bezeichnung ihres Machtbereichs würde also lediglich sein, was nach dem Ebenbilde der wirklichen Welt rein geographisch betrachtet im Gesichtskreise von Heliopolis als ihr eigentliches Hoheitsgebiet sich darstellte. Danach wird in dieser frühesten Zeit Thoth im westlichen Delta, also etwa in der spätern Hermopolis parva seine vornehmste Kultusstätte besessen haben. Auch ist aus der Botschaft an die Gottheiten des Westens, die Thoth hierbei aufgetragen wird, ersichtlich, daß als der eigentliche Psychopompos hier nicht er, sondern der Schakalgott der 'Westhöhe' gilt, daß also Thoth nicht etwa wegen der Macht, die er nach damaligem Glauben bereits im Amenthes ausgeübt haben wird, bei dieser Göttergruppierung zum Vertreter des Westens geworden ist. Auch nach der Reihen-

folge in einer anderen Aufzählung der Götter der vier Himmelsgegenden (*Pyr.* 1612—1614. *Maspero, Inscr. des pyr.* 267 f. 376. *Mém. membres miss. arch. Caire* 1, 147), die ebenfalls von Heliopolis ausgeht, hat Thoth den Westen inne (*Turaev* 27). Während die späteren Inschriften bis zur Eintönigkeit bei Erwähnung von Gottheiten auch die Stätte nennen, wo sie hauptsächlich weilen, fehlt jeder solche Hinweis an den Stellen, wo in den Grabinschriften der Pyramidenzeit das Amt eines Priesters des Thoth vorkommt.

b) Hermopolis. Es hat wohl politische und reichsgeschichtliche Gründe gehabt, daß schon im Alten Reiche unter den Orten, an denen Thoth verehrt wird, eine Stadt Mittelägyptens am meisten hervorzutreten beginnt, die Hauptstadt des 15. oberägyptischen Gaues, des Gaues Unu oder Unut (*Wnw, Wnwt. Brugsch* a. a O. 146 f. *Steindorff* a. a. O. 871), die bei den Alten Hermopolis magna, bei *Plinius* (*n. h.* 5, 9) oppidum Mercurii (die Stellen im *Rec. de trav.* 24, 5 u. 7) heißt. Ihr altägyptischer Name war Chmunu (*Ḫmnw*), koptisch Schmūn (*Ἑσμουν*; vgl. *Wessely, Studien* 10, nr. 190), jetzt Aschmunēn. Chmunu, von dem Zahlworte 8, das noch koptisch *šmun* lautet, bedeutet die Stadt der 'Acht', nämlich einer Gruppe von acht Göttern, die hier als eine Einheit angebetet wurde und hier, wenigstens zur Zeit des Äthiopen Pianchi, also im 8. Jahrh. v. Chr., ein Heiligtum für sich, getrennt von dem des Thoth besaß. Was die 'Acht' ursprünglich vorstellten, beibt ungewiß. Nach späten Darstellungen und Texten gelten sie in der ägyptischen Theologie als Urwesen, deren Dasein dem ersten Erscheinen des Lichts voranging, das nach einem Mythos von einer 'Anhöhe in Chmunu' aus erfolgt war. Und zwar faßte man sie als vier Paare auf, die aus je einer männlichen und einer weiblichen ihrer Benennung und Bedeutung nach einander zu einer begrifflichen Einheit ergänzenden Gottheit bestanden. Die vier männlichen Urwesen findet man als Frösche oder mit Froschköpfen, die vier weiblichen als Schlangen oder schlangenköpfig gedacht und dargestellt; wohl weil Frösche und Schlangen als Ausgeburt eines uranfänglichen noch von keinem Sonnenstrahl erhellten Weltzustandes betrachtet wurden. Doch sind bisweilen auch an die Stelle dieser Gebilde, wohl jenes Mythos vom ersten Sonnenaufgange wegen, wennschon nachträglich, als gleichwertig andere 'Acht' getreten, die Gruppe von Pavianen, der nach einer wohl viel mehr volkstümlichen Anschauung die Begrüßung und Anbetung des lichtbringenden Gestirns eine Art angeborener Pflicht war. Jene als Frosch und Schlange auftretenden Wesen sind im Grunde nur vier Mächte, die, um eine Achtheit herauszubekommen, ganz abstrakt in je eine männliche und eine weibliche Erscheinungsform zerlegt worden sind, und auf diese Vierzahl, vermutet man, wird es sich beziehen, daß der Oberpriester des Thoth (z. B. *Brit. Mus.* nr. 1324; *Hierogl. Texts* 1, Taf. 4, 8. *Stele Leiden* 5, 46), wie es scheint, nach einem Beinamen des Gottes, dem er diente, den Titel des 'Großen von Fünf' führt. (Vgl. *Lepsius, Götter der 4 Elemente* [= *Abh. d. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl.*] Berlin 1856. *Zeitschr. f. äg. Spr.* 1871, 89—95. *Dümichen, Gesch. Ägyptens* 185 f. 210—220. *Brugsch, Rel. u Myth.* 123—160; *Ägyptologie* 25 f. *Maspero, Études de myth. et d'arch.* 2, 233—260. 367. 381—385; *Hist. anc. des peuples de l'orient class.* 1, 145—148. *Turaev* a. a. O. 16—20. *Sethe, Von Zahlen u. Zahlwörtern* 33.) Als 'Herr der Acht'-Stadt wird Thoth unendlich oft bezeichnet. Nicht selten heißt er 'der in Chmunu' (z. B. *imj Ḫmunu. Griffith, Siut & Der Rifeh* 17, 25), 'Thoth in Chmunu' (*m Ḫmunu. Pap. Sallier* 4, 15, 7), der 'Herrliche in Chmunu weilende' (*Champollion, Notices descr.* 1, 749. *Brugsch, Rel. u. Myth.* 441), der 'Herrliche in Chmunu' (*Lepsius, Denkm.* 3, 191), der 'Herrliche der Herr von Chmunu' (*ebd.* 3, 188 f.), der 'Herrliche, der verlangt nach Chmunu', auch der 'herrliche Ibis, der verlangt nach Chmunu' (*Brugsch, Dict. géogr.* 781. *Pap. Anast.* 5, 9), 'Thoth im Achthause' (*Brugsch, Dict. géogr.* 1056); und nach ihm wurde die Stadt das 'Haus des Thoth des Herrn von Chmunu' (*Pap. Harris* 1, 61) genannt. An Ort und Stelle ist bei Aschmunēn wenig mehr über den Kultus des Thoth zu ermitteln gewesen. Der große Portikus des Tempels, den noch *Denon* gezeichnet hat (vgl. dazu *Thom. Legh, Narrative of a journey in Egypt*[2] Lond. 1817, 88—90. *Wilkinson, M. & C.* 3[2], 165. *Champollion, Lettres* 85), ist erst 1822 zerstört worden. Übersicht des Geländes: *Description de l'Égypte, Ant.* 4, 50; danach bei *Maspero, Hist. anc. des peuples de l'or. cl.* 1, 144. *Annales du service* 8, 213. Zu der 'Achtstadt' gehörte, wie es scheint, Hesort (geschrieben *Hsrt,* auch *Hsrj. Lepsius, Denkm.* 2, 119. *Naville, Saft el-Henneh* 6, 3 u. S. 9. *Totenbuch,* K. 146 *Nav. Brugsch, Geogr. Inschr.* 1, 216. 232. nr. 998; *Dict. géogr.* 535 f. 749—752. *Turaev* 16 f. 119); es wird eine Benennung für den Tempelbezirk des Thoth und der Acht sein. Ferner lag im Gau von Unu die 'Flammeninsel' oder 'Insel der beiden Flammen', 'Insel der Doppelflamme' (*Iw-nsrsr*(·)). *Brugsch, Dict. géogr.* 359. 1362. *Ders. Rel. u. Myth.* 472. *Zeitschr. f. äg. Spr.* 33, 122. *Turaev* 119 f. Vgl. *Pyr.* 397c: *Iw-n-sjsj*), zu der Thoth in Beziehung stand; sie wird unter anderem erwähnt als der Ort, wo sich die heiligen Bäume des Gaues befanden, und wird der Name der Nekropole von Unu sein. Als Stätte, an der Thoth weilt, wird häufig das 'Vogelfallenhaus' (*Ḥ't jbtj*) genannt, und zwar bereits in einem der Pyramidentempel, wo dahinter 'Herr der Acht' gestanden zu haben scheint (*Sethe* bei *Borchardt, Tempel des Sahure* 2, 99, Taf. 21. *Champollion, Notices descr.* 2, 42; *Monum.* 3, 287. *Mariette, Karnak* 42. *Brugsch, Dict. géogr.* 18. *Turaev* 121); ob er dabei nur als ein Genosse des Königs bei dem Vogelfange gelten soll, der in den Tempeln mehrfach dargestellt wird und dort offenbar nicht als Sportbild aufzufassen ist, oder ob auch eine bestimmte, Thoth geweihte Baulichkeit diesen Namen führte und ob sie zu Hermopolis magna gehörte, ist nicht mit Bestimmtheit zu sagen.

c) Unterägypten. Wohl nicht minder alt,

wenn nicht um vieles älter als in dem oberägyptischen war die Verehrung des Thoth in dem unterägyptischen Unugaue (*Brugsch, Dict. géogr.* 148 f. *Naville, Goshen* 6 M 6), dessen Hauptstadt vielleicht schon in einem Spruche der Pyramideninschriften (190a und 191a; *Zeitschr. f. äg. Spr.* 44, 6. 7. 11) gemeint ist, in dem ein 'nördliches' von einem 'südlichen' Unu unterschieden wird. Nach der Nomenliste von Edfu (*Brugsch, Dict. géogr.* 188. 1366) führt die Hauptstadt dieses, des 15. unterägyptischen, Gaues die Bezeichnung: 'Haus des Thoth-weprehwi', d. i. 'Tempel des die beiden richtenden Thoth'. Ein anderer Name dieses nördlichen Unu war Ba'ḥ (*B'ḥ*) = 'Überschwemmung', 'Kanal'. Überreste von dieser Stadt sucht *Naville* (*Ahnas el-medine* 21—26) in dem jetzigen Baḳlīje (*Baedeker, Ägypten*[6] 160. *Annales du service des antiqu.* 2, 74), einem im nordöstlichen Abschnitte des Deltalandes gelegenen Orte, und als die Stätte dieses 'Thothhauses' betrachtet er den Hügel von Tanāḥ, östlich von Manṣūra, nördlich von dem ehemaligen Mendes. Weiter nimmt *Naville* an, daß nicht bloß das jetzige Aschmunēn, sondern auch Ba'ḥ den Namen Chmunu geführt habe. Das wesentlichste, was er dafür anführt, ist, in Bubastis (*Naville, Festival Hall,* Taf. 8, S. 21) werde Thoth als 'der in Chmunu' eigens unter den Göttern Unterägyptens aufgeführt. Daß ein Thoth mit diesem gangbaren Beiworte in Osorkons II. Zeit zu den Göttern des Delta zählte, ist damit allerdings erwiesen. Aber für *Navilles* Annahme, daß hierbei eben Ba'ḥ gemeint sei, spricht nicht gerade, daß auf einer Statue aus saitischer Zeit im Louvre (A 94. *Pierret, Inscr. Louvre* 2, 51 f. *Piehl, Inscr. hiér.* 1, 16. *Turaev* 128 Anm. 3) ein und dieselbe Bitte in paralleler Ausfertigung an Thoth den Herrn von Chmunu und an Thoth den Herrn von Ba'ḥ als an zwei besondere Wesen gerichtet wird. Daß jedoch in Unterägypten der Ortsname Chmunu — es fragt sich nur, seit wann — sogar ziemlich häufig vertreten gewesen sein muß, das lehren die koptischen und arabischen Ortsbezeichnungen: Eschmūn-Ṭanāḥ (Synaxar zum 10. Mesore); Schmūn-erman (= 'Granatapfel-Schmun'. *Champollion, Ég. sous les pharaons* 2, 122. *Quatremère, mém. géogr. hist.* 1, 495—498. *Peyron, Lex. copt.* 294. *Amélineau, Géogr.* 170 f) jetzt Aschmūn er-Rummān (*Rec. de trav.* 20, 165. *Baedeker* a a. O. 161. *Annales du service des ant.* 2, 70 f.) nordöstlich von Manṣūra in der Richtung auf Menzale zu; Aschmūn im südwestlichen Delta nordwestlich von Kairo in der Richtung auf Menūf (*Baedeker* 27).

Eine andere, Thoth wohl schon seit uralter Zeit geweihte Ortschaft, die Hermopolis parva oder minor der Alten (Stellen im *Rec. de trav.* 24, 3) ist im nordwestlichen Delta zu suchen. Sie wird bei dem jetzigen Damanhūr gelegen haben (*Quatremère* 1, 362—364. *Brugsch, Dict. géogr.* 521. 1269—1271. *Baedeker* 25), wenn auch der arabische Ortsname, koptisch Timinhōr, 'Ortschaft des Horus', dem nicht entspricht. In einer benachbarten Örtlichkeit, meint *Turaev* (a. a. O. 149, unter Verweisung auf *Rec. de trav.* 11, 80) möge die Verehrung des Thoth den Vorrang gehabt haben. In dieser Gegend wird auch eine der drei Hermesstädte unterzubringen sein, die *Strabon* (17, 18. 19. 22) im Delta erwähnt. Die zweite bezeichnet er als *περὶ τὴν Βοῦτον ἐν νήσῳ κειμένη*; die dritte, die er zusammen mit Lykopolis und Mendes nennt, mag nach Tanāḥ gehören. Vielleicht nur eine besondere Benennung für Hermopolis minor oder einen heiligen Bezirk in ihr mag, wie *Turaev* (149) vermutet, Chetrans (*Ḥtrns*) sein, das auf der Inschrift eines Altars in Turin (*Transact. Soc. Bibl. Arch.* 3, 422. *Brugsch, Dict. géogr.* 1058. 1321) als unterägyptische Kultusstätte des Thoth, und zwar als Gegenstück zu dem oberägyptischen 'Achthause' vorkommt. Aus den Ruinen von Athribis stammt ein Denkmal, auf dem Thoth 'der große Gott Herr von Schetot' genannt wird (*Brugsch ebd.* 797 und *Geogr. Inschr.* 3, 38, nr. 68).

d) An verschiedenen Orten als Mitbewohner. Als Inhaber eines Heiligtums oder Mitbewohner eines Tempels läßt sich Thoth in Ägypten noch vielfach nachweisen, wenn auch zumeist nur nach späten Zeugnissen. Zu erwähnen sind: Tanis (*Rec. de trav.* 15, 150 f.) und eine Örtlichkeit 'Mächtig an Kraft', die vielleicht in oder bei Tanis lag (*Brugsch, Dict. géogr.* 744. *Pap. Bologna* 2; dazu *Chabas mél. ég.* 3, 1, 245 und *Turaev* 148), Bubastis, wo in *Herodots* (2, 138; dazu *Wiedemann* 498; *Naville, Bubastis* 60—62) Zeit von dem Heiligtume der Stadtgöttin aus ostwärts eine gepflasterte, von 'himmelhohen' Bäumen eingefaßte Straße *ἐς Ἑρμέω ἱερόν* führte, ferner Sais und andere Ortschaften im Delta (*Turaev* 149 unter 10 u. 11), und Memphis, von dem es in einem Papyrus (*Turaev* 150; Anhang nr. 15) emphatisch heißt: 'bist du nicht das Haus des Thoth deines Gottes'. In Oberägypten sind hauptsächlich zu nennen: Ro-sontj und Schopst im Möris-See-Gebiete (*Brugsch, Dict. géogr.* 730. 780 f. *Lanzone, Pap. du lac Moeris* V); Pawedwojt (*Pap. Harris* 1, 61. *Brugsch, Dict. géogr.* 175 u. 963), vielleicht das koptische Phuōit, vermutlich südlich von Surarīje gelegen, Herakleopolis, Speos Artemidos (? *Boeser, Beschreibung, N. R.,* Abt. 3, 1), Abydos, Tentyra, Theben, wo er auf der Westseite des Nils als Thoth-sōtem (? = 'Thoth erhört'; vgl. oben *Θονώτμις* usw.) einen Tempel bei Medīnet Habu hatte (*Champollion, Not. descr.* 1, 600. *Baedeker* a. a. O. 311), Hermonthis (*Champollion* a. a. O. 1, 860. *Lepsius, Denkm.* 3, 237 b), ferner Latopolis (*Brugsch, Geogr. Inschr.* 1, 283, nr. 1477), Apollinopolis magna (*Wilkinson, manners & cust.* 3², Taf. 62), Semnut und Philae (*Champollion, Mon.* 91 ter 3. *Lepsius, Denkm.* 3, 175 c. *Brugsch, Thesaurus* 760, 33. *Turaev* 130. 146 f.).

e) Nubien. Mit der Herrschaft der Ägypter hat sich auch die Anbetung des Thoth nach Nubien hinein ausgedehnt (vgl. *Turaev* 129 f.). Er gehört zu den Göttern, unter deren Schutz dies Gebiet vorzugsweise gestellt wurde. Besonders sind ihm untertan das nach dem Nubsbaume (vgl. B. 6) benannte Pnubs (vgl. *Brugsch, Dict. géogr.* 334 f. *Zeitschr. f. äg. Spr.* 10, 88) und Pselchis. Seiner Verehrung begegnet man unter anderem in Debōt (*Roeder, Temples*

immergés 2, 9. 39. Taf. 2, 13. 38a), Talmis (z. B. *Rec. de trav.* 20, 197. *Gauthier, Temples immergés,* passim), Dendūr (*Champollion, Not. descr.* 1, 123. *Brugsch, Thes.* 761, 39. *Proc. Soc. Bibl. Arch.* 32, 35), Bogga (*Roeder* a. a. O. 112), Maharraka, Derr, Abu Simbel.

f) Sinai. Viel früher noch als in Nubien ist im Wādi Maghāra auf der Sinaihalbinsel eine Ausbreitung der Verehrung des Thoth nachzuweisen (*Turaev* 37 f. 114 Anm. 8. *Raim. Weill, Rec. des inscr. ég. du Sinaï* 54. 108 Anm. 2. nr. 7. 9. 20. 21. 37). Auf einer Felswand wird hier schon Cheops abgebildet, wie er vor Thoth steht und mit dem Streitkolben ausholt, um einem Vertreter der überwundenen Bewohner dieser Gegend den Schädel zu zerschmettern (*Lepsius, Denkm.* 2, 2. *Maspero, Hist. anc. des peuples de l'orient class.* 1, 365). Es wird auf eine viel ältere Überlieferung zurückgehen, daß in diesem Gebiete Thoth in dieser Form gehuldigt wird, die zu allem, was ihm sonst eigen ist, gar nicht paßt. In derselben Handlung wird dort auch ein Herrscher aus der 5. Dynastie, Neweserenrē', dargestellt, aber nicht vor Thoth; doch ist daneben über dem Bilde eines großen Libationskruges, auf dem des Königs Name steht, zu lesen: 'Thoth der Herr der Fremdvölker gibt kühles Wasser' (*Lepsius, Denkm.* 2, 152a. *Brugsch, Wanderung zu den Türkisminen* 83. *Sethe, Urkunden* 1, 54. *W. M. Fl. Petrie, Researches in Sinai* 45, nr. 53). Im ganzen gehört Thoth nicht zu den Göttern, deren Namen am Sinai am häufigsten vorkommen. Als 'Vorsteher von [Ma]fek', der Niederlassung im Wādi Maghāra bezeichnet ihn ausdrücklich eine Anrufung auf einer Statue im Vatikan, die ein Gehäuse mit einem Pavian darin vor sich hält (nr. 96. *Turaev,* Anhang nr. 1. *Zeitschr. f. äg. Spr.* 46, 75). Eine Aufzählung von Kultusstätten des Thoth gibt *Brugsch, Dict. géogr.* 962, und vor allem *Turaev, Bog Tot* 145—150, eine Übersichtskarte *Petrie* in *Ancient Egypt* 4, 115.

2. Geschichtlicher Überblick. a) Altes Reich. Alles weist darauf hin, daß schon in ganz frühen Zeiten Thoth zu den allgemein anerkannten Gottheiten Ägyptens gehörte. Als Vorsteher seiner Heiligtümer wie der anderer Kultusstätten von besonders hervorragender Bedeutung finden wir unter der 4. Dynastie Prinzen von Geblüt (*Ed. Meyer, Gesch. des Altertums*[2] 1, 2, § 247). Priesterin des Thoth ist auch Merisonch, die Gemahlin des Chephren (*De Rougé, Mon. 5 premières dynasties* 277. *Lepsius, Denkm.* 2, 14. *Mariette, Mastabas* 183). Doch spricht manches dafür, daß Thoth zu solcher Geltung lange vorher gekommen und einmal zeitweilig noch viel mehr hervorgetreten sein mag, nur nicht an einer der Stätten, an denen der Volksglauben zuerst in theologische Systeme gebracht wurde. Unter den Königsnamen des Alten Reiches sind Beziehungen auf Thoth nicht erkennbar und Zusammensetzungen mit diesem Götternamen nicht vertreten. Die Übersetzung Ἑρμογένης, die *Eratosthenes* in seiner Königsliste für Ἀθώθης, den Namen des 2. und 3. Königs der 1. Dynastie gab, beruht auf einem Mißverständnisse. Nur Thothnacht = 'Thoth ist stark' ist als Personenname schon im Alten Reiche bis jetzt nachzuweisen (*Lepsius, Denkm.* 2, 112e. 113bc. *Margaret A. Murray, Index of names and titles of the Old Kingdom* 16), vielleicht auch schon Thothmose (*Zeitschr. f. äg. Spr.* 13, 70).

b) Mittleres Reich. Die Inschriften und Sarkophage des Mittleren Reiches aus der Gegend von El-Bersche, wo gegenüber von Hermopolis auf dem Ostufer des Nils die damaligen Gaufürsten des oberägyptischen Unu sich bestatten ließen, zeigen, daß diese Feudalherren neben ihren weltlichen Ämtern im Dienste des Thoth, der hier deutlich vor allen anderen Gottheiten den Vorrang hat, die vornehmsten priesterlichen Würden innehaben, wie sie auch zum Teil seinen Namen in ihren Namen (Thotnacht; Thothhotp) führen (*Lepsius, Denkm.* 2, 135. *Hierogl. Texts Brit. Mus.* 5, 7 u. 8. *Egypt Explor. Fund Memoir* 3—4: *El Bersheh* 1—2. *Turaev* 45 f. 113). Soweit dabei Streiflichter auf den Kultus fallen, verrät sich, wie das bei der großen Gleichförmigkeit, die auch sonst in den ägyptischen Kultusgebräuchen hervortritt, nicht anders zu erwarten ist, nichts die Praxis von Hermopolis sonderlich Unterscheidendes (*Turaev* 113—116). Zeugnis von besonderer Verehrung des Thoth im Mittleren Reiche legt auch die Tatsache ab, daß in diesem Zeitabschnitte wohl in Oberägypten ein König Ḏhowtj vorkommt, der vielleicht der 11. Dynastie zugehörte (*Berlin Mus.* nr. 1175. *Ausführl. Verzeichn.* 1894, 61 *f. Äg. Inschr. Museum* 1, 253—255. *Zeitschr. f. äg. Spr.* 30, 45—47. *Turaev* 46, Anm. 5; 133, Anm. 1. *Quibell, Nagada* 43). Auch einzelne Privatpersonen führen im Mittleren Reiche bereits den Namen Thoth mit und ohne Zusatz (13. Dyn.: *Brit. Mus.* 643 = *Hierogl. Texts* 2, Taf. 40. Andere Beispiele bei *Turaev* a. a. O. u. *Zeitschr. f. äg. Spr.* 40, 121—123). Eine Stele eines Priesters des 'Hauses des Thoth' aus der Zeit der 12. Dynastie hat das *Britische Museum* (583; *Hierogl. Texts* 2, Taf. 27).

c) Neues Reich. Sichtlich ein Aufschwung in der Verehrung des Thoth tritt mit dem Neuen Reiche ein. Das veranschaulichen nicht bloß die vier Thutmosis in der Reihe der Herrscher der 18. Dynastie, sondern auch die vielen Personen, die fortan den Namen des Thoth in ihrem oder als ihren Namen führen. Als Gegenstück zu den Amememhēt ('Amon an der Spitze') der 12. Dynastie begegnet uns nun, allerdings nicht als Königsname, Ḏhowtemhēt = 'Thoth an der Spitze' (*Egypt Expl. Fund, Mem.* 11, Taf. 7 u. 10). Hatschepsowt hat in Dēr el-bahri darstellen lassen, wie sie von Thoth bei ihrer Geburt geliebkost wird. Ḏhowtj hieß ein hoher Beamter unter Thutmosis I., der sich bei Kōm el-aḥmar, ebenso ein anderer aus der Zeit der Hatschepsowt und Thutmosis' III., der sich auf der Westseite von Theben ein Grab hat herrichten lassen (*Rec. de trav.* 22, 115—125). Von einem hohen Beamten des Amenophis III. namens Cheriuf (Ḥrjwf) stammt die hübsche Statue im *Berliner Museum* (nr. 2293. *Ausführl. Verzeichn.*[3] 140. *Turaev* a. a. O. 49,

Anm. 2. 69. 72. 134. *Zeitschr. f. äg. Spr.* 33, 123—125; *Äg. Inschr. Museen* 2, 39—42. *Röder, Urkunden* 13 f.) mit Inschriften, in denen Thoth aufs höchste gepriesen wird. Nicht minder in seinen vielseitigen Eigenschaften verherrlicht wird er in einer täglich zu wiederholenden Anrufung, die auf einem als Schreibtafel hergerichteten Brette im Britischen Museum steht, das ungefähr aus derselben Zeit herrührt (*Zeitschr. f. äg. Spr.* 33, 120—123. *Turaev* 72. 120. 138). Wie sich die religiösen Neuerungsbestrebungen Amenophis' IV., der sich ja im oberägyptischen Unugau etwas südlich von Hermopolis magna seine neue Hauptstadt gründete, zu dem Kultus des obersten Gottes von Chmunu stellten, ist nicht ersichtlich. Die Verfolgung, die über verschiedene Götter verhängt wurde, scheint sich nicht auf Thoth erstreckt zu haben. Jedenfalls finden wir unter der 19. Dynastie und in der nachfolgenden Zeit eher eine Steigerung in der Bedeutung, die Thoth als Vorbild und Schutzgott der schriftgelehrten Beamtenschaft erworben hatte, wie das besonders die Anrufungen lehren, die in den Schulpapyri im Britischen Museum vertreten sind (*Chabas, Mél. ég.* 1862, 119. *Maspero, Du genre épistol.* 25 f.; *Hymne au Nil* 8 f. *Erman, Ägypten* 443 f. *Turaev* a. a. O. 132). Aber auch die Herrscher halten diesen Gott besonders in Ehren. Die eifrige Bautätigkeit, die unter Ramses II. entwickelt wird, kommt auch Thoth zugute, z. B. durch Errichtung eines ihm hauptsächlich gewidmeten kleinen Tempels bei El-Kāb (*Zeitschr. f. äg. Spr.* 13, 66. *Baedeker*[6] 317). Von einem stattlichen Tempelbau, den Amenephthes (Merenptaḥ) errichten ließ, sind bei Aschmunēn noch ansehnliche Überreste vorhanden (*Annales du service* 8, 212—220), wo auch Ramses II. etwas gebaut hat. Aus der Aufzählung, die Ramses III. im 'Großen Harris-Papyrus' von dem gibt, was er für die Götter getan hat, geht hervor, daß seine Fürsorge zwar sich in erster Linie auf die Gottheiten von Theben, Heliopolis und Memphis erstreckte, dann aber zunächst auf Schow und auf Thoth. Dem Heiligtum, das er zu seiner eigenen Verherrlichung 'im Hause des Herrn von Chmunu' baut, überweist er allein 89 Hörige, und in 'Hesorj' erneuert er 'seinem Vater Thoth dem in Chmunu' dessen Gotteshaus. Für ihn baut er auch in Pawedwojt (oben B. 1. d). Ganz besondere Frömmigkeit für Thoth legt Ramses IV. an den Tag. Als Osorkon nach Hermopolis m. kam, da 'tat er, was sein Herr der Herr von Chmunu lobt' (*Zeitschr. f. äg. Spr.* 45, 3), und als Pianchi auf seinem Siegeszuge die Stadt einnahm, brachte er Stiere, Kälber und Geflügel zum Opfer dar 'seinem Vater dem Herrn von Chmunu' und im Tempel der 'Acht'. Thoth ist auch vertreten auf den Denkmälern schlichter Gläubigkeit, die auf Votivsteinen aus der Gräberstadt von Theben zu uns spricht (*Rec. de trav.* 2, 159 ff. 3, 103 ff. *Turaev* 133 f. *Sitzungsber. Ak. d. Wiss. Berlin* 1911, 1102—1104). Hier befand sich ein dem Thothsotem (vgl. oben A. 2) geweihter Tempel.

d) Späte Zeit. In der Spätzeit ägyptischer Geschichte taucht Thoth auch auf Denkmälern der Deltagegenden auf, z. B. als 'der vor', d. i. als 'der Erste von' Sais, ein Beiname, den er schon viel früher geführt haben mag. Die Erzeugnisse eines bei Memphis gelegenen Gartengrundstückes werden auf einem Steine aus Apries' Zeit im Berliner Museum ihm überwiesen. Neben anderen Göttern kommt Thoth auf einer granitnen Kapelle aus Amasis' Zeit in Leiden vor (*Boeser, Denkm. Sait. Zeit* 1, Taf. 5). Bevorzugt wird er unter den Gottheiten, für die Nektanebos so großen Eifer kundgibt, der in Turra Steine für einen neuen Tempel des Thoth brechen ließ, von dem vielleicht zwei dem 'Thoth in *Rhwj*' geweihte Löwen im Vatikan (*Rec. de trav.* 6, 118. *Wiedemann, Ägpt. Gesch.* 718) und zwei Obelisken aus schwarzem Stein im *Britischen Museum* (nr. 523. 524. *Guide Eg. Galleries, Sculpture* 247) stammen. Überbleibsel eines unter Philippus Arrhidaeus errichteten Tempels und eines Tempels aus der Ptolemäerzeit sind bei Aschmunēn erhalten. Unter dem Äthiopen Ergamenes wurde der Tempel des Thoth in Pselchis begonnen; unter Euergetes II. und Kleopatra vollendet. Aus der Zeit des Euergetes II. stammt auch ein kleiner Tempel des Thoth bei Medinet Habu, der unvollendet blieb.

3. Priesterschaft. Im 15. oberägyptischen Gaue geben die Listen dem Oberpriester des Nomos die Amtsbezeichnung der 'Große von fünf (vgl. oben B. 1. b), Gewaltige der beiden Throne (d. i. höchster Verwaltungsbeamte im Nomos)'; im unterägyptischen hieß er der 'die beiden Richtende Kahlhäuptige'; beide mit dem Zusatze 'der die Bräuche für seinen Geist (*ka*) vollzieht'. Bruchstücke von dem Sarkophage eines Priesters, der unter anderen Titeln auch den freilich auch sonst vorkommenden eines 'Kahlhäuptigen' führte, sind bei Baklīje (vgl. oben B. 1. c) gefunden (*Naville, Ahnas el-medine* 22—26). Die Oberpriesterin war im oberägyptischen Unu-Nomos die 'Geliebte', in dem anderen die 'Richtende' (?), beide mit dem Zusatze 'die vor seinem (oder, wenn die höchste Göttin des Nomos gemeint sein sollte, vor ihrem) Antlitze das Sistrum schüttelt'. Noch weniger besagen die zum Teil nur unvollständig überlieferten Namen der Standartenträger und anderen Priester (*Brugsch, Dict. géogr.* 1361. 1368; *Ägyptologie* 281. 283. *Turaev* 113. 116). Eine 'Große des Frauenhauses des Thoth', die außerdem 'Sängerin des Amon' ist, kommt in einer Inschrift bei Drah Abul-Negga auf der Westseite von Theben vor (*v. Bergmann, Hierogl. Inschr.* 57). Eine Stele von einem 'Gefolgsmann im Hause des Thoth' hat das Museum in Turin (nr. 1563). In diesem Museum vertreten sind auch (nr. 3454) ein Tempelbeamter des Thoth und durch Aufschriften auf Töpfen von rotgebranntem Ton (nr. 112—117) und andere kleine Denkmäler (z. B. nr. 104) verschiedene 'Sängerinnen' (*šm'jt*) dieses Gottes, einer Kategorie, von der es auch in anderen Sammlungen, an kleinen Denkmälern, die wohl durchweg aus der Gräberwelt von Theben stammen, nicht fehlt (*Rec. de trav.* 5, 71. *Ausf. Verzeichn. Berlin*[2] 240, nr. 2578. *Turaev* 145).

4. Feste, Tempelausstattung und Bräuche. a) Feste. Über die Feste, die Thoth

gefeiert wurden, ist wenig bekannt. Das wichtigste 'Thothfest', das in ganz Ägypten einen Festtag bildete, fiel auf den 19. Tag des ersten, nach alter Ordnung (vgl. *Eduard Meyer, Nachträge zur ägypt. Chronologie* [*Abhandl. d. Preuß. Akad. d. W.* 1907], 14–17) des zweiten Monats des ägyptischen Jahres, den 7. August jul. (*Brugsch, Dict. géogr.* 1363. 1371; *Gesch. Äg.* 607; *Rel. u. Myth.* 464 f.; *Thesaurus* 365. *Dümichen, Kalend.-Inschr.*, Taf. 13. *Ed. Meyer, Chronologie* 35, Anm. 1. *Rec. de trav.* 15, 184. *Turaev* 138—140) Nach *Plutarch* (*Is. u. Os.* 68), der diesen Festtag erwähnt, aßen an ihm die Ägypter Honig und Feigen und sagten dazu 'süß ist die Wahrheit'. Es ist zweifellos dasselbe 'Thothische Fest', *Dhwtijt* (vgl. *Erman* in der *Zeitschr. f. äg. Spr.* 19, 51. *Brugsch, Rel. u. Myth.* 465), oder, wie nach *Turaev* (37, Anm. 2) die alte Schreibung *Dhwtt* zu erklären sein würde, der 'Festtag der Thothe', der in Grabinschriften schon von der Pyramidenzeit an (vgl. z. B. *Pyr.* 2118. *Mariette, Mastabas* 108. 115. 116. 130 usw.) unter den Feiertagen aufgezählt wird, an denen dem Verstorbenen alle die Dinge, die ihm gespendet und gewünscht werden, zugute kommen sollen; und wohl nach diesem Feste führt der Monat, in dem es gefeiert wurde, mindestens seit den Tagen des Neuen Reichs (*Zeitschr. f. äg. Spr.* 39, 128 f.) den Namen des Thoth (vgl. oben A. 1), koptisch-arabisch noch jetzt Tūt. Nach der Monatsübersicht auf der Rückseite des *Papyrus Ebers* (o, 2) und späteren Verzeichnissen (*Brugsch, Thes.* 472. *Dümichen, Erste Angabe über die Regierungszeit*, Leipzig 1874. *Eduard Meyer, Nachträge zur ägypt. Chronologie* 8) würde allerdings die Schutzgottheit des ersten Monats Tech (*Th*) heißen. Es ist möglich, daß erst nachträglich oder zunächst nur im Volksmunde der Monat nach dem Gotte des Festes, das als das Hauptfest des Monats erschien, umgenannt wurde, ähnlich, wie sicher das bei einem anderen der Monatsnamen geschehen ist. Ein zweites nicht so allgemein gefeiertes Fest dieses Gottes fiel auf den 29. Thoth, an dem man nach der Anweisung für gute und böse Tage, die der *Papyrus Sallier* IV gibt, gut tut, 'keine Feuerflamme mit der Hand anzuzünden, bei Nacht nicht hinauszugehen', was *Turaev* (140) mit dem nicht ganz klaren Verbote des 'Hinausgehen bei (?) seinem Schauen' (d. i. vielleicht bei Mondschein), das nach den Angaben der Listen von Edfu (*Brugsch, Dict. géogr.* 1363) für den 15. oberägyptischen Gau bestand, verglichen hat. Am 5. Tybi als am Tage der Sochmet (*Roscher, Lexikon* Bd. 4, Sp. 580 ff.) erhalten Schow, Ptah und Thoth Opferbrot, Rê' und dessen Gefolge, Ptah, Thoth, Hu und Sa Weihrauch. Andere aber, kärgliche Angaben über Feste des Thoth und Tagewählerei, bei der er in Betracht kam, enthalten die Inschriften von el-Bersche (vgl. oben B. 2. b), der Kalender von Esne und der erwähnte *Sallier-Papyrus* 4 (*Brugsch, Matériaux p. s. à la reconstruct. du calendrier* Taf. 10. *Turaev* 140—142).

b) Barken und Standarten. In ihrer inneren und äußeren Ausstattung z. B. mit Barken (deren Namen bei *Brugsch, Dict. géogr.* 1362. 1367) werden die Heiligtümer des Thoth im wesentlichen anderen Gotteshäusern geglichen haben und ebenso in den Bräuchen, die dort ausgeübt wurden (*Turaev* 114). Auffällig ist wohl, daß nach der Liste von Dendera (*Brugsch, Dict. géogr.* 1376) im 15. oberägyptischen Gaue die Standarten der obersten Priester nicht wie im 15. unterägyptischen (*Brugsch ebd.* 1379) den Ibis des Thoth, sondern die Hieroglyphe der Göttin Seschat (*Roschers Lexikon* Bd. 4, Sp. 714) als Abzeichen führten. In der Ausstattung wohl fast aller Göttertempel Ägyptens war übrigens der Ibis-Thoth auf der Standarte, wie ihn die älteste Schreibung des Namens (oben A. 1) zeigt, schon 'seit Urzeiten das Gegenstück zum Falken-Horus' (*v. Bissing, Sonnenheiligtum des Rathures* [= *Sitzungsber. bayer. Ak. d. Wiss.* 1919, *phil.-hist. Kl.*, Abh. 9], 7). Schon auf einem der Schminksteine aus der Zeit vor der 1. Dynastie Manethos sieht man fünf solche Standarten, zwei mit den beiden Schakalgöttern, dann den Ibis-Thoth, dann den Horus-Falken und das Abzeichen des Minw von Koptos (*Bulletin de Correspond. hellén.* 16, 312, Taf. 1. *Aegyptiaca f. Ebers* 129. *Ed. Meyer, Gesch. d. Altert.*² § 201). Eine Ibis- und eine Falkenstandarte aus vergoldetem Holz besaß angeblich als Geschenk des Cheops ein kleines Heiligtum der Isis im Osten der großen Pyramide von Gize (*Maspero-Quibell, Guide to the Cairo Museum* 44. *E. de Rougé, Rech. s. les monum. 5 prem. dynasties* 265. *Mariette, Monum. divers* 53). Eine Abbildung auf einem Relief im Sethostempel von Abydos (*Mariette, Abydos* 1, 82, 23. *Capart, Abydos, Temple de Seti I*, T. 28) zeigt uns einen kleinen tragbaren Naos, aus dem sich ein solches Gestell mit dem schreitenden Ibis darauf erhebt. *Klemens von Alexandrien* (*strom.* 5, 7 *Migne* 2, 69) erwähnt, daß die Ägypter in ihren sogenannten κωμασίαις 'θεῶν χρυσᾶ ἀγάλματα' einhertrugen: *δύο μὲν κύνας, ἕνα δὲ ἱέρακα, καὶ ἴβιν μίαν*; sie nannten diese vier Bildwerke *τέσσαρας γράμματα*. Darstellungen von solchen Prozessionen: *Naville, Festival Hall of Osorkon*, T. 9. *v. Bissing, Kultur des alten Ägyptens*, T. 21. Ein Bildwerk aus Holz, das wohl einmal auf einer solchen Stange gesteckt hat, der wagerechte Bestandteil, auf dem der Ibis, ein weißgefiederter, steht, befindet sich im *Berliner Museum* (nr. 10671).

c) Wassersprengen. Eine religiöse Gewohnheit des täglichen Lebens war, daß Schreiber aus dem Wassernapfe, aus dem sie ihre Farben anfeuchten, Thoth eine Spende darbringen, was auch zugunsten des Geistes des Imhotp von 'jedem Schreiber' in Inschriften gefordert wird, die auf Imhotpfiguren späterer Zeit zu stehen pflegen (*Turaev* 70, Anm. 2. *Zeitschr. f. äg. Spr.* 36, 147 f.).

5. Heilige Tiere. a) Ibis. Wie bei anderen ägyptischen Gottheiten war bei Thoth dessen Verehrung mit der Heilighaltung von Tieren in Zusammenhang gebracht. Als Thoth zugehörig wurde vor allem und zwar in ganz Ägypten, der Ibis betrachtet (die Stellen der klassischen Schriftsteller bei *Wiedemann, Herodots 2. Buch* 293). *Apion* (bei *Aelian. nat. an.*

10, 29) erzählte, ihm sei in Hermopolis von den Priestern ein Ibis gezeigt worden, den sie für unsterblich ausgaben. Dort wurde demnach wohl damals (1. Jahrh. n. Chr.) ein Exemplar als unmittelbare Verkörperung der Gottheit in besonderer Obhut gehalten (*Wiedemann* a. a. O.). Vielleicht handelte es sich aber auch nur um eine Prahlerei eines der Angestellten einer Pflegeanstalt für Ibisse, einer *ἰβίων τροφή*. Über diese Anstalten, die in einem Erlasse des Ptolemaeus Euergetes II. vom Jahre 118 v. Chr. zu dem verschiedenen Zubehör der größeren Kultusstätten, den *ἐλάσσοσιν ἱεροῖς*, gerechnet werden, geben neuerdings die Ostraka- und Papyrusfunde Auskunft (*Preisigke u. Spiegelberg, Prinz-Joachim-Ostraka* [= *Schriften d. Wissenschaftl. Gesellsch. Straßb.* Heft 10]. Straßburg 1914, 24—25 u. pass.). Die Pfleger hießen *ἰβιοβοσκοί*. Die Ortsnamen Ibiu (*Geogr. Ant.*) und Ibion (*Geogr. Rav. Ἰβιων Oxyrhynch. Pap.* 9, 114), die mit altägyptischem Hebenu (*Brugsch, Dict. géogr.* 1191. 1252; vgl. *Pauly-Wissowa, Real-Encycl.* 9, 807) nichts zu tun haben, sondern von dem altägyptischen Worte für Ibis (*h'b*; koptisch *hiboi* und *hip*) abzuleiten sind, weisen darauf hin, wie weit verbreitet diese Ibisgehege waren. Der 'Ibis' begegnet uns als ägyptischer Personenname (z. B. gen. *Ἰβοιτος*: *Spiegelberg, Äg. u. griech. Eigennamen* 51*, nr. 91. *Φιβιος*: *Parthey, Äg. Personennamen.* Phib noch als Name eines koptischen Mönchs: *Zoega, Catal.* 367). Auch das weist auf die religiöse Bewertung des Ibis hin, während die alexandrinischen Griechen 'Ibis' wegen der wenig wählerischen Nahrungssuche, die sie an diesem Vogel aussetzten, eher als einen Verunglimpfungsnamen, etwa wie 'Schmutzfink', verwendet zu haben scheinen. Die ganze Gattung stand in *Herodots* (2, 65; vgl. *Diod.* 1, 83) Zeit so sehr unter dem Schutze des Aberglaubens, daß, wer auch nur unabsichtlich einen Ibis tötete, sein Leben verwirkt hatte. Gestorbene Ibisse brachte man, berichtet er (2, 67), zur Bestattung nach Hermopolis. In einer Urkunde finden wir (139 v. Chr.) einen *Ψενθώτης* ('Thotessohn') als einen *τῶν ἐκ Παθύρεως ἰβιοτάφων* (*Pap. Grenfell* 2, 15. 2, 7). Mit einem der drei Hermaia, die ein *Tebtynis-Papyrus* (1, 88) um 115 v. Chr. aufführt, war ein *ἰβιοταφεῖον* verbunden. Die Ibisse und Falken der Heiligtümer von Ombos (*Preisigke u. Spiegelberg* a. a. O. 24. 28—37) wurden nach ihrem Tode offenbar zusammen mit in Freiheit gestorbenen, dahin abgelieferten Tieren beider Gattungen von den Angestellten zur Bestattung hergerichtet und wurden von Zeit zu Zeit zu Hunderten, ja zu Tausenden an Zahl von seiten der dazu bestehenden Thiasitenvereinigung unter Anwesenheit der höchsten Bezirksbehörden beigesetzt. Einzelheiten aus dem Betriebe einer ähnlichen Werkstatt in Memphis würde nach *Revillouts* Angaben (*Rev. égyptol.* 2, 76 f.) ein demotischer Papyrus in der Nationalbibliothek in Paris bieten. Man hat in Ägypten ganze Friedhöfe entdeckt, auf denen Ibisse stellenweise neben Falken oder Katzen oder Pavianen bestattet worden sind. Einzelne Ibisse in Kapseln aus einer Art Zement hat man bei Bakīje (vgl. oben B. 1. c) gefunden (*Naville, Ahnas el medineh* 22). Andere Fundstätten liegen bei Sakkāra (*Wiedemann, Herodots 2. Buch* 293. *Reinisch, Miramar* 98), bei Tūna in den Grüften der Nekropole von Aschmunēn-Hermopolis (*Passalacqua, Catalogue* 20. *Ausführl. Verzeichn. Berlin*[2] 316. *Annales du serv.* 1, 74 f.), auch bei Hagg Kandīl, bei der Schūnet ez-zebīb bei Abydos (*Maspero, Guide du visiteur Boulaq* 1883, 141; *Guide to the Cairo Museum*[4] 451. *'Progrès', Caire* 2. 4. 1913), bei Drah abul-Negga im W. von Theben (*Ausführl. Verzeichn.* a. a. O.), bei Kōm Ombo. Die Mumien sind oft kunstvoll umwickelt, so daß die verschiedenfarbigen Binden außen Muster bilden. Häufig liegen sie zu mehreren zusammengebündelt in grob gearbeiteten Tonkrügen, die mit einem flachen Deckel aus gleicher Masse geschlossen sind. Mitunter haben die Deckel der Ibismumienbehälter die Gestalt eines Falkenkopfes ähnlich der einen Art von Kanopen. Gelegentlich enthalten die Krüge nur allerlei Überreste von mehreren Exemplaren, wie das in anderen Tiermumienumhüllungen auch vorkommt, oder nur Eier, auch deren nur eins. Nicht selten sind sie bloß Attrappen. Über einen Ibissarg im Berliner Museum nr. 6938 s. *Pietschmann, Hermes Trismegistos* 9. *Turaev*, Beilage X. Übereinstimmend mit der Beschreibung, die von dem heilig gehaltenen Vogel die Alten gaben, ist unter diesen Mumien nur die Spezies *Ibis aethiopica* Lath., zoologisch früher *I. religiosa* benannt, vertreten. Kopf und Hals sind unbefiedert; das Gefieder des Körpers ist weiß; Flügelspitzen und Schwanz sind bläulich-schwarz. Nach Angabe der meisten Ornithologen kommt in Ägypten dieser Vogel gegenwärtig so gut wie gar nicht vor, sondern erst viel weiter südlich bei Chartum, während in *Strabos* Zeit die Straßen Alexandriens von ihm wimmelten. Selbst im Sommer soll er selten nördlich bis 22° nördl. Br. gehen. Doch hat ihn noch *Savigny* am Menzalesee, also unter 32° nördl. Br. erlegt. Literatur: *J. Bruce, Travels to discover the source of the Nile*[2] 7 [Edinburgh 1805], 270—275; *Reisen deutsch v. J. J. Volkmann* [Leipzig 1791], 175—181; dazu *Blumenbach ebd.* 291 u. Taf. 35. *Allg. Literat.-Zeitung*, Halle u. Leipzig 1805, 3 Titelkupfer. *Description de l'Ég., oiseaux*, Taf. 7, 1; vgl. *Maspero, Hist. anc. des peuples de l'orient class.* 1, 35. *J. C. Savigny, Hist. nat. et mythol. de l'ibis* [Paris 1805]. *Brehms Tierleben*[4] *Vögel* 1, 191—194. *R. Hartmann, Naturgesch.-medizin. Skizze der Nilländer* 198. *Proceedings Zoolog. Soc. London* 1877, 485—487. *Wiedemann* a. a. O. 320 f.; *Ders., Der Tierkult der alten Ägypter* [= *Der alte Orient* 14, Heft 1 (Leipzig 1912)]. *G. E. Shelley, Handb. of the birds of Egypt* 261 f. *v. Heuglin, System. Übersicht über die Vögel Nordostafrikas* [= *Sitzungsber. d. k. k. Ak. d. Wiss. Wien, math.-naturw. Kl.* 1856] 61. *Comptes rendus de l'Acad. des sciences* 133, 854—857. *Annales du service des ant.* 3, 19—21. *Archives du Musée d'hist. nat. de Lyon* 1903, 8—10 [Lyon 1903]. *Lortet-Daressy, La faune momifiée de l'antique Ég.* im *Catalogue génér. des antiquités du Musée du Caire* [25], 59—61. 109—114. 148—152. Taf. 28. 45 f. 67 f. *R. A. L. & V. G. L. Van Someren, Studies of bird life in Uganda* (Lond. 1911).

Eine zweite Art Ibis als Vogel Ägyptens wird von *Herodot* (2, 76) erwähnt. Er sei 'gewaltig schwarz über und über' und schützte Ägypten vor den geflügelten Schlangen, die im Frühjahre von Arabien her in Scharen einzufallen versuchten. Nach *Savigny* (a. a. O. 43) würde Linnés *Tantalus falcinellus* (*Falcinellus igneus* Gray; vgl. *Proceed. Zool. Soc.* a. a. O. 503—505; *Ehrenberg, Über den Cynocephalus* 356 f. *Plegadis falcinellus*) gemeint sein, der auch neuerdings in einzelnen Exemplaren einbalsamiert nachgewiesen ist (*Annales du serv. des ant.* 3, 18. 21).

b) Tech-Vogel. Außer dem weißen Ibis ist schon vor der Zeit des Neuen Reiches ein anderer Vogel, der Tech oder Technj (*th, thnj*), als Tier des Thoth betrachtet worden (*Pierret, Essai s. la mythologie ég.* 29. *Brugsch, Rel. u. Myth.* 440. 465. *Turaev* 85). In ptolemäischer Zeit tritt das Wort Tech, Techen (*th, thn*) oft als Name oder Beiname des Gottes auf; so heißt er 'der hehre Tech von Tentyra' (*Dümichen, Bauurkunde von Dendera* 27. *Pietschmann, Herm. Trism.* 2). Zu vergleichen ist vielleicht der Vogelname *tihi, ětěši*, den die koptisch-arabischen Wörterbücher (*Peyron, Lex.* 45. 257. *Annales du serv. des ant.* 1, 62) mit *kurkij*, dem arabischen Worte für Kranich, *Grus cinerea* (*Zeitschr. f. äg. Spr.* 3, 48. 6, 55) erklären.

c) Pavian. Während der Ibis, sicher wohl wenigstens der weiße, mit keiner anderen Gottheit zusammengebracht wurde als mit Thoth, teilt sich Thoth mit anderen Gottheiten (vgl. oben unter 2. 1. b) in den Hundskopfaffen, den Kynokephalos (*Plutarch Is. u. Os.* 73). Nach *Strabo* (17, 40) verehren diesen Affen die Hermopoliten. Es ist der Pavian, *Cynocephalus hamadryas* Desm., bei dem Zoologen sogar eine besondere Varietät *C. Thoth* Ogilby haben unterscheiden wollen. Der Kynokephalos würde nach *Ehrenberg* (339) auch von *Iuvenal* (15, 4) gemeint sein, der nur der Quantität wegen in dem Verse *Effigies sacri nitet aurea cercopitheci* dafür den Cercopithecus eingesetzt habe. Mumifizierte Affen oder Überreste von ihnen sind an verschiedenen Orten beigesetzt gefunden worden, so unmittelbar neben Ibismumien bestattet, bei Tūna (s. oben unter 2. 1), also in deutlichem Zusammenhange mit der Anbetung des Thoth von Hermopolis magna, ferner in sehr erheblicher Anzahl in dem 'Affenfriedhofe', Gabbānet el-kirūd, bei Theben.

Literatur: *Ehrenberg, Über den Cynocephalus der Ägyptier nebst einigen Betrachtungen über die ägypt. Mythe des Thot und Sphinx* [= *Abhandlungen d. Ak. der Wiss. Berlin, phys. Kl.* 1833], 337—367. *Rob. Hartmann* in der *Zeitschr. f. äg. Spr.* 2, 9. *Ders., Naturgesch.-mediz. Skizze der Nilländer* 185. *Gaillard et Daressy, Faune momifiée de l'ant. Ég.* im *Catalogue général des antiquités ég. du Musée du Caire* [25], 85—91. 124—126. Taf. 50—52. *Maspero, Guide du visiteur au Musée du Caire* 1902, 371. *Ders.* u. *Quibell, Guide to the Cairo Museum*[3] 483. *Annales du service des antiquités* 1, 75.

6. Heilige Bäume. Schon in den ältesten Texten (*Pyr.* 1377. *Maspero, Inscriptions des pyr.* 325) wird Thoth herbeigerufen 'aus dem Schatten seines Strauches(?)'; und noch in der Ptolemäerzeit führt die ihm geweihte heilige Barke des 15. unterägyptischen Gaues den Namen 'Thoth der in seinem Strauche(?) in der Thothstadt das gesamte Land aufteilend' (*Brugsch, Dict. géogr.* 1362. *Turaev* 129). Wie andere Götter, z. B. Ptah und Osiris, erhielt auch Thoth als Beinamen *Chrj-bak-f* 'der unter seinem Ölbaume' (*Mariette, Abydos* 1, 38c. *Sphinx* 5, 2). In einer der Anrufungen aus den Gelehrtenschulen wird Thoth gefeiert: 'O großer Palmbaum (*m'm'*) von 60 Ellen, an dem Nüsse sind, und zwar Kerne in den Nüssen und Flüssigkeit in den Kernen' (*1 Sallier* 8. *Goodwin* in *Chabas' Mél.* 2, 240). *Lefébure* (*Sphinx* 5, 15) meint, Thoth sei hier mit dem ihm gewidmeten Baume identifiziert, dem Palmbaume, auf dem nach *Aelian* (*nat. anim.* 10, 29) der Ibis niste. Als geweihte Bäume 'im *Mst*-Hause' des 15. unterägyptischen Gaues werden in den Listen von Edfu (*Brugsch, Dict. géogr.* 1370) nur Arten aufgeführt, die auch anderen Gottheiten, nicht bloß Thoth, zugeteilt waren.

7. Verbotenes. Das religiöse Verbot, das im 15 oberägyptischen Gaue bestand, wurde schon oben (B. 4) erwähnt. Beim 15. unterägyptischen heißt es (*Brugsch, Dict. géogr.* 1372): 'Sein Abscheu ist der Na'rfisch, der ist verhaßt in seiner (des Gaues) Stadt'; derselbe Fisch, der im Märchen von den zwei Brüdern den ins Wasser geworfenen Phallus verschluckt und offenbar in dem alten Mythos, der dem Märchen zugrunde liegt, sich ähnlich an einem Gotte versündigte wie nach *Plutarch* (*Is. u. Os.* 18) der Lepidotos, Phagros und Oxyrhynchos an Osiris. Als Pianchi Ägypten eroberte, durfte von den Dynasten des Landes, die ihm huldigten, nur einer, und zwar der von Hermopolis magna, den Palast der bigotten Äthiopen betreten, 'denn er war rein und aß keine Fische' (*Pianchi-Inschr.* 152). Vgl. auch *Horapollo* 1, 14.

[Pietschmann.]

C. Kosmische Beziehungen.*)

1. Verhältnis zur Sonne. a) Einsetzung des T. Das uralte 'Buch von der Himmelskuh', auch als 'Vernichtung des Menschengeschlechtes' (Destruction des hommes) bekannt (Übersetzung bei *Roeder, Urk. zur Rel. des alten Äg.* 1915, 142 mit Literatur), erzählt in dem Mythus von den Schicksalen des Sonnengottes, daß dieser sich nach der Empörung der Menschen grollend auf den Rücken der den Himmel bildenden Kuh zurückzog. Er sagte zu Thoth angesichts der übrigen Götter: 'Setzt (ihn) hierher in den Himmel an meine Stelle, denn ich werde meinen Glanz leuchten lassen in der Unterwelt; du sollst dort Schreiber sein

*) Die folgenden Abschnitte sind nur eine kurze Darstellung, deren Knappheit dadurch veranlaßt ist, daß Herr Geheimrat *Pietschmann* verhindert war, den 2. Teil des Artikels *Thoth* selbst zu schreiben; er stellte mir seine handschriftliche Übersetzung des Buches *Boris Turaev, Bog Tot* (*Zapiski* usw. 46, Petersburg 1898) und seine sämtlichen umfangreichen Zettelsammlungen zur freien Verfügung; auf diesem seinem Material beruht meine Zusammenfassung, die er als der beste Kenner hoffentlich bald durch eine erschöpfende Untersuchung ersetzen wird.

und sollst die dort Wohnenden beaufsichtigen! ..... Du sollst an meiner Stelle sein, du Stellvertreter; man soll dich 'Thoth, Stellvertreter des Re' nennen. Ich werde dich aber (Boten) aussenden (h'b) lassen, die größer als du sind — so entstand der Ibisvogel (h'b) des Thoth. Ich werde dich aber deine Hand erheben lassen gegen die Urgötter, die mächtiger sind als du, und es wird mir gut gehen, wenn du.....(ḥn) — so entstand der Technivogel (tḥnj) des Thoth. Ich werde dich aber die beiden Himmel mit deiner Herrlichkeit und mit deinem Licht umgeben (jnḥ) lassen — so entstand der Mond (j'ḥ) des Thoth. Ich werde dich aber die Hanebu (h'-nbw, Inseln des Mittelmeeres) umkreisen lassen — so entstand der Pavian ('n'n) des Thoth. Du sollst .... [hier ist ein Satz mit einem Verbum t' o. ä. ausgefallen].... — so wurde er zum Wesir (t'tj). Du sollst aber mein Vertreter sein. Das Antlitz aller, die dich schauen, soll durch dich geöffnet werden (d. h. die Menschen sollen bei Nacht durch dich sehen können), und alle Menschen sollen für dich Gott anbeten (d. h. dir danken)!'

Die in der Bestimmung des Re umrissene Persönlichkeit des Thoth zeigt schon die in der späteren Zeit ausgebildete Vielseitigkeit: er ist zunächst der Mondgott, dem Ibis und Pavian geweiht sind, dann der Schreiber, d. h. Beamte, und der oberste von ihnen, der im Namen des königlichen Sonnengottes regierende Wesir (vgl. unten D. 4. a).

b) Beiwort 'Stellvertreter des Re'. Diese Bezeichnung, die wir eben Re dem T. hatten geben sehen, ist zu einem ständigen Beiwort des T. geworden, das er in Texten aller Art und verschiedener Zeit erhält, z. B. auf Särgen (Berlin 33) und Denksteinen: Louvre C 54. Gelegentlich heißt T. auch 'Sohn des Re' (*Lepsius, Denkm.* 3, 281 c). Der zuweilen vorkommende männliche Personenname Thoth-Re spricht für eine enge Verbindung der beiden Gottheiten.

c) T. im Sonnenschiff. Der Vorstellungskreis, der den Sonnengott in einem Schiff über den Himmelsozean fahren läßt, bringt auch stets T. in dieser Barke unter; im einzelnen allerdings in verschiedener Weise. Ein in das Totenbuch eingegliederter Sonnenhymnus sagt bei der Beschreibung des Sonnenschiffs: 'Thoth und Maat stehen in ihm' (*Ani* 1, 17 ed. *Budge*). Ein anderer: 'T. bleibt vorn in deinem Schiff, um alle deine Feinde zu vernichten' (*Tbch.* 15, 5 ed. *Lepsius*). Eine aus dem Neuen Reich stammende Gebrauchsanweisung für den Spruch des Totenbuchs 'Buch der Verherrlichung des Verklärten und des Einsteigens in die Barke des Re mit seinem Gefolge' sichert dem Zauberer bei richtiger Verwendung des Textes zu: 'Er soll in die Barke des Re steigen an jedem einzelnen Tage. Thoth soll ihn zählen (als Fahrgast), wenn er hinausgeht und hereinsteigt in richtiger Weise in die Barke des Re (als) ein herrlicher Verklärter' (*Tbch.* 100 *Nachschrift* ed. *Naville*; ebenso: 'Thoth soll ihn zählen' ed. *Lepsius*). In Bildern sieht man T. als Schreiber vor dem in seinem Schiffe auf einem Thron sitzenden Sonnengott stehen; hier ist er als der dem Weltenherrscher Bericht erstattende Wesir gedacht (vgl. D. 4. a).

Eine Bilderreihe im Tempel von Edfu (*Champollion, Monum.* 123—130; *Not. descr.* 1, 89; *Lanzone, Dizion. mitol. egiz.* 181—185) stellt 15 Sonnenschiffe dar, die zu 15 Stunden aus dem täglichen Lauf der Sonne gehören. In fast allen Tagesstunden steht Thoth zwischen der Bemannung des Schiffes, und zwar meist in der Nähe des Re. Einige Schiffe, die anscheinend die Zeit des Sonnenuntergangs darstellen, enthalten die untergehende Sonnenscheibe und die Mondscheibe, und in beiden Fällen auch T. In den Bildern, die dem nächtlichen unterirdischen Lauf der Sonne angehören, fehlt T., weil er zu dieser Zeit ja als 'Stellvertreter des Re' in Gestalt des Mondes über der Erde festgehalten ist.

d) Als Helfer des Sonnengottes. Eine Reihe von Bildern und Texten im Tempel von Edfu schildert Kämpfe zwischen dem königlichen Sonnengott mit seinem heldenhaften Kämpfer Horus von Edfu und dessen Helfern auf der einen Seite und dem bösen Set und seinen Genossen, Krokodilen und Nilpferden auf der anderen Seite (übersetzt mit Literatur bei *Roeder, Urk. Rel. Äg.* 1915, 120). T. beteiligt sich gelegentlich an dem Kampfe auf der Seite der Sonne, und die Beischrift in einem Bilde, auf dem er vier Genossen des Set gefesselt hält, nennt ihn: 'T., der zweimal große, Herr von Schmun, der die Feinde samt ihren Wunden berechnet'. Die wesentliche Tätigkeit des T. besteht jedoch im Verleihen der Namen (vgl. unten D. 2. b).

In mehreren Museen finden sich Statuen von aufgerichteten Pavianen mit erhobenen Händen, also in der Haltung eines betenden Menschen, z. B. Berlin 9941, 9942 (ed. *Turaev, Tot,* Anhang XII mit einem *Opfergebet an Thoth* von *Schmun*), Kairo 548 (*Maspero-Roeder, Führer* 1912, 54 mit Tafel 34). Aus Reliefs wissen wir, daß diese Paviane die Sonne anbeten; sie folgen dabei dem Gotte, dem sie zugehören, dem T. Ein Naos in Kairo 536 (*ebd.* S. 52) aus dem Tempel von Abu Simbel, in dessen Kultus die Sonne eine hervorragende Rolle gespielt hat, enthält die Statue eines Pavians mit Mond und eines Skarabäus mit Sonne auf dem Kopfe; daneben beten zwei nach Osten gewendete Paviane die aufgehende und zwei nach Westen gewendete die untergehende Sonne an. Aus allen diesen Stücken ist die enge Verbindung des T. mit der Sonne und die Mitwirkung der heiligen Paviane klar; übrigens scheinen die Paviane stets nur der Tagessonne zu dienen, während Schakale die Aufgabe haben, die Sonne auf ihrem nächtlichen Wege durch die Unterwelt zu ziehen.

Gelegentlich ist T. freilich in Verwirrung des eigentlichen Sachverhaltes auch auf dem Schiff der Nachtsonne abgebildet, und er ist dem Sonnengotte auch sonst in der Unterwelt behilflich. Z. B. führt T. den Verstorbenen in das Totengericht und zu allerhand Dämonen ein, und dann auch vor den Thron des Re (Sarg in Leiden ed. *Leemans, Monum.* 24—27;

Sarg in Petersburg Ermitage 775 ed. *Golenischeff, Inv.* 103).

e) Bei der Nachtsonne. Die Darstellungen der nächtlichen Fahrt der Sonne durch die Unterwelt im Grabe des Königs Seti I. (ed. *Lefébure* in *Mém. Mission Franç. Caire* 2, 1886) lassen oftmals im Vorrücken der Stunden auch den T. und seine Tiere Ibis und Pavian auftreten, bald im Sonnenschiffe, bald am Ufer neben ihm. Einmal (1, 30, 31) heißt er 'Thoth auf seiner Treppe'. An anderer Stelle (1, 24) wird diese Treppe dargestellt, auf der ein Gott 'Emporheber' dem höchsten Gott sein linkes Auge, d. h. den Mond, darbrachte. In der 6. Stunde der Fahrt stehen die Tiere des T. vorn im Sonnenschiff mit der Beischrift 'Thoth, der Vorderste, der Herr der Unterwelt' (4, 39).

T. ist dem Sonnengott in der Unterwelt wertvoll wegen seiner Kenntnis der Zauberformeln. Saß das Schiff auf einer Sandbank fest oder bedrohten die Dämonen aus dem Gefolge des Set, des Herrn der Finsternis, den Sonnengott, so half T. durch seine Beschwörungen; seine Formeln wirkten noch, wo alle anderen Kräfte versagten. Deshalb sagt ein Sonnenhymnus, der den Weg der Sonne in der Unterwelt schildert: 'Der Zauber des Re ist hinter dir, die Beschwörungen des T. sind hinter dir' (Florenz 1603 nach *Schiaparelli, Catal.* 337). So kommt T. zu dem Beiwort 'Führer der Götter in der Unterwelt' (*Pap. Luynes* in *Rec. trav. égypt. assyr.* 1, 90); ähnlich im Lied des Haremheb: 'Führer der Duat, der die Befehle im Westen im Gefolge des Re ausführt' (*Meyer* in *Z. ägypt. Spr.* 15, 1887, 149).

2. Mond. a) Gestirn. Durch den Befehl des Götterkönigs im 'Buch von der Himmelskuh' (vgl. oben 1. a) war T. auch als Mond eingesetzt, und zwar für die Nacht, wenn der Sonnengott sich in der Unterwelt befand. Die ägyptische Bezeichnung des Gestirnes ist j'ḥ, und dieses Wort j'ḥ 'Mond' kommt häufig als Beiwort des Gottes T. vor (z. B. Turin Pap. XXIV 1 C), ebenso das Beiwort 'Mond, der am Himmel' ist (Berlin 2293). Auch die Beiworte 'Stier unter den Gestirnen (? oder: unter den Göttern?)' (Berlin 2293) und 'Stier des Himmels' (*Brugsch, Thes.* 1, 37. 27) weisen wohl ebenfalls auf T. als Mond hin. Ein ausführlicher Anruf an diese Gestalt des Gottes steckt in dem großen Hymnus Ramses' IV. an T.: 'Du bist der Mond am Himmel, verjüngst dich nach Wunsch, alterst nach deinem Belieben und gehst hervor, um die Finsternis zu vertreiben', womit offenbar auf die Zu- und Abnahme des Gestirnes hingedeutet ist.

Die innige Verbindung des T. mit dem Monde ist in den Pyramidentexten des Alten Reichs überall schon vorausgesetzt und geht so weit, daß auch anderen mythologischen Beziehungen des T. die Idee der Mondgottheit zugrunde gelegt wird, zweifellos oft in nachträglicher Entstellung der ursprünglichen Mythen. In vielen Fällen bildet T. das Gegenstück zum Sonnengott, z. B. in *Spruch* 128 (*Pyramidentexte* ed. *Sethe*): 'Der Tote umflutet den Himmel wie Re, er umwandelt den Himmel wie Thoth'. Auch sonst wird T. mit Gottheiten des Lichtes und des Himmels zusammengestellt, an welchem er eine hervorragende Rolle spielt. In *Spruch* 709 ist er in Beziehung zur Barke des Re getreten, in der wir ihn schon früher (oben 1. c) gefunden haben.

Plutarch de Is. 12 weiß nur noch eine äußere Beziehung des T. zum Mond: Hermes soll mit Selene Brett gespielt und ihr ein Siebzigstel jedes Tages abgewonnen haben, worin wohl ein Hinweis auf die Bildung der Schalttage steckt.

Die Vorstellung von T. als Gott des Mondes, der auf der Erde die dunkle Nacht erhellt, hat die Rolle des T. als Begleiter des Sonnengottes in der finsteren Unterwelt veranlaßt (vgl. oben C. 1. e). So haben wir es zu verstehen, wenn T. als Begleiter der Toten im dunklen Reich der Unterwelt auftritt, ohne daß seiner Eigenschaft als Mondgott dabei gedacht wird.

b) Zusammenstellung mit anderen Mondgöttern. Der aus dem j'ḥ 'Mond' gebildete Mondgott Ja'ḥ (*Lanzone, Diz. mitol. egiz.* 84 ff.) hat sich im Neuen Reich völlig mit T. verbunden, und Anrufungen an Ja'ḥ-Thoth sind häufig (*Tur.* 79 mit Anhang nr. 7, dazu *Maspero* in *Rec. trav.* 4 [1883], 143, XIV und *Erman* in *Sitzungsber. Akad. Wiss.* Berlin 1911, 1102).

Der in Theben heimische Sohn des Amon und der Mut namens Chons ist u. a. auch Mondgott und als Heilgott ein Helfer der Menschen, so daß er Beiworte wie Nofer-hotep 'Schön an Güte' und 'Ratgeber' und 'Gnädiger' erhielt. Er steht in dieser Hinsicht also dem T. nahe. Beide Götter werden im Neuen Reich (Berlin 6910 G 3) und später gern vereinigt genannt, z. B. im ptolemäischen Thoth-Tempel zu Theben trägt Chons die Benennung: 'Chons, Herr der Freude, Thoth in Schmun, der Mond, der am Himmel strahlt' (*Champollion, Monum.* 600). In einem Ptolemäerrelief in Karnak sind die beiden Götter verbunden zu dem ibisköpfigen: 'Chons-Thoth, zweimal Großer, Herr von Schmun', dem die Nehem-awit, die Gattin des Thoth, zugewiesen ist (*Lepsius, Denkm.* 4, 14 b).

T. hat mit Schow, dem Sohne des Re, nur in einigen nebensächlichen Punkten Berührungen, und die Zusammenstellung der beiden Götter wird erst dadurch verständlich, daß Chons und Schow länger und inniger miteinander verbunden gewesen sind. T. und Schow werden schon im Neuen Reich zusammengebracht (*Lanzone, Diz. tav.* 37, 1 mit *Rec. trav.* 2, 168, IV), öfter in der Spätzeit (z. B. Sarg des Achnes-ran-nefer-senb ed. *Budge* 188. 262), und stark ausgeprägt im Kalender des Tempels von Esne (*Brugsch, Matériaux* C. XII, II), wo Schow Tätigkeiten des T. übernimmt. Auch im Tempel von Dakke in Nubien (vgl. unten F. 3. c); dort auch sonst in Verbindung mit dem Mythus von Hathor in Nubien (vgl. unten E. 8).

Bei dem Bestreben, die Götter in Beziehung zu den Naturkräften zu bringen, ist Osiris, dessen finsteres Reich die unterirdische Welt der Toten war, zum Mondgott geworden. In der älteren Zeit hat man davon noch nichts gewußt, aber der späteren ist sie geläufig, vgl. *Plutarch, De Is.* 41. Osiris als Mondgott Ja'ḥ spielt zusammen mit T. eine Rolle im 'Gebiet des Mondes' auf der Nordseite des späten Tem-

pels von Dendera. Von dem Mondgott 'Osiris —Ja'ḥ—Thoth' besitzen viele Museen Bronzefiguren, die ihn als Mumie oder als Jungen mit dem Kinderzopf oder als Mann darstellen, meist mit dem Monde auf dem Kopfe.

Ein dem T. nahestehender Mondgott in rein menschlicher Gestalt namens Schepsi (špśj 'Herrlicher, Ehrwürdiger') wird von Ramses II. im Tempel von Wadi es-Sebu'a (*Lepsius, Denkm.* 3, 182) dargestellt und ist auch sonst bekannt.

3. Kampf zwischen Horus und Set. a) Thoth als Schiedsrichter oder Helfer. Nach einer schon in den *Pyramidentexten* vorhandenen Vorstellungsgruppe gehört T. in den Kreis der Götter um Osiris, und er ist einer der großen Götter Ägyptens, wenn er auch nicht in die Große Neunheit von Heliopolis aufgenommen ist. Nach *W* 240 ist T. neben Horus und Set ein Kind der Nut, und zu den 'Kindern der Nut' gehört er auch im *Totenbuch* Kap. 1; T. heißt 'Bruder des Set und Osiris' *W.* 236.

In den Kampf zwischen Horus und Set, eines der hervorragendsten Ereignisse im Osiriskreise, hat T. eingegriffen, wie wir aus den *Pyramidentexten* und dem *Totenbuch* (Kap. 17. 95. 96) wissen. In vielen Fällen wird die Gegnerschaft der beiden Götter als ein Kampf mit Waffen aufgefaßt, z. B. in den Mythen von Edfu (*Naville, Mythe d'Horus* 1870); dort hilft der zauberkundige T. dem Horus, den in ein Nilpferd verwandelten Set zu erstechen. In Philä verleiht T. seinen Schutz der Isis mit dem Horuskinde (*Champollion, Monum.* 1, 79); oder er stellt seinen Zauber einem Falken im Sumpfdickicht zur Verfügung (*Lepsius, Denkm.* 4, 36b). Die Metternichstele (Streifen 3) zeigt, daß dieser Schutz gegen Set ausgeübt wird, dessen Bundesgenossen Krokodil und Schlange T. niedertritt.

In anderen Fällen ist der Kampf zwischen Horus und Set als ein Rechtsstreit vorgestellt, und zwar ist dieser Mythus schon in den *Pyramidentexten* vorhanden und auch im *Totenbuch* (Kap. 83. 84; schon im Grab des Harhotep Z. 411—25 nach *Maspero* in *Mém. Mission Franç. Caire* 1, 162) überliefert. Bei diesem Kampfe war 'T. zwischen ihnen', spielte also die Rolle eines Schiedsrichters, und zwar 'an dem Tage, als er erstrahlte als dieser ehrwürdige Gott' (špśj, vgl. den Gott Schepsi in C. 2. b, špśj ist ein ständiges Beiwort des Mondgottes). Nach Z. 24 des berühmten *Osirishymnus* (*Bibl. Nat.* 20 ed. *Ledrain, Monum. égypt.* pl. 21) hat T. in dem Prozeß zwischen Horus und Set das Urteil des Re aufgezeichnet. Bei *Plutarch, De Is.* cap. 19 hat Hermes dem Horus dazu verholfen, daß Typhon, der ihn wegen unehelicher Geburt bei den Göttern verklagte, abgewiesen wurde. Aus seiner Tätigkeit hat T. schon in alter Zeit das Beiwort 'der die beiden Kämpfer richtete' erhalten.

b) Thoth heilt das verletzte Horusauge. *Pyr.* 58b ist ein Mythus vorausgesetzt, nach welchem T. mit dem Horusauge erscheint und es dem Horus gibt, der dadurch erfreut wird; die Szene gehört offenbar in den Kampf zwischen Horus und Set, bei dem Set dem Horus sein Auge ausgerissen hat. An diese Einzelheit knüpfen zahlreiche Stellen in den religiösen Texten und Bildern an, in denen das Horusauge ein beliebtes Thema ist. Die Vignette zu *Totenbuch* ed. *Lepsius* 149 Abschnitt 5 zeigt einen ibisköpfigen Mann mit dem Horusauge ('Uzat-Auge') in der Hand (ähnlich Bild zu Kap. 17); Figuren eines Pavians mit dem Auge sind häufig. T. wird 'Bringer des Auges' genannt (*Bergmann, Hierogl. Inschr.* 52, 9b).

Ferner ist T. als Arzt vorgestellt, der die Wunden im Kampfe zwischen Horus und Set heilt (*Totenbuch* ed *Naville* 17, 30). T. heilt die Verletzung des Horus durch Bespeien.

Diese Vorstellungen werden dadurch kosmisch umgedeutet, daß man im Horusauge den Mond sieht. Nun heißt T. 'Füller des Auges' (*Pierret, Études* 1, 59; *Pap. Louvre* 311). Zahllos sind in späten Texten die Anspielungen darauf, daß T. den Mond, das eine Auge des Re, wieder auffüllt, nachdem es klein geworden war. Die Verbindung des Mondes mit dem Horusauge, allerdings ohne Hinzufügung des T., ist *Plutarch, De Is.* 55 bekannt.

Eine zweite kosmische Umdeutung knüpft an die Sonnenfinsternis an, mit der die Verletzung des Horusauges gemeint sein soll (*Brugsch, Rel.* 452 ff.). T. soll auch die beschädigte Sonne wiederhergestellt haben. Die Deutung ist aber aus ägyptischen Texten nicht zu belegen, und sie wird von kritischen Forschern wie *Turaev* (S. 59) völlig abgelehnt.

c) Set durch T. ersetzt. Horus und Set treten in einer umfangreichen Gruppe von Texten und Bildern als Königs- und Landesgötter zusammen auf; vgl. Art. *Set* Sp. 742 ff. Nachdem Set als Osirismörder durch das Überwiegen der Osirisreligion aus den Tempeln und Gräbern verdrängt war, trat T. für ihn ein, und zwar seit Dyn. 18. Die Hss. von Dyn. 18 ab setzen in *Totenbuch* ed. *Naville* 17, 41 statt Set den T. ein. Im Tempel von Amada übergießen T. (statt Set) und Horus den König Amenhotep III. mit den Lebenszeichen (*Lepsius, Denkm.* 3, 65d; vgl. *ebenda* 4, 2c). In Abydos (*Mariette* 1, 31a) binden T. (statt Set) und Horus die Wappenpflanzen der beiden Landeshälften am Königsthron zusammen. Die Ersetzung ist zuerst festgestellt von *Lepsius, Über den 1. ägypt. Götterkreis* (1851) 27.

4. Sonstige kosmische Beziehungen. Eine Reihe von allerdings nicht einheitlichen und nicht durchgehends klaren Stellen weist T. eine bestimmte Stelle im Weltbild zu. Nach einem Bilde zu *Totenbuch* Kap. 161, das im Neuen Reich ständig am Ende des Sargkastens angebracht wird, ist T. einer der Götter, die das Himmelsgewölbe an den vier Ecken unterstützen; er hat dann eine Stange mit einem Querstück oben in der Hand, in der wir eine Himmelsstütze zu sehen haben. Im *Libro dei funerali* (ed. *Schiaparelli* 23) ist T. einer der Schützer der vier Weltgegenden, und zwar scheint es schon in den *Pyramidentexten* (*W* 5 und 350; *N* 221) die westliche zu sein. Auch sonst sorgt T. für die westliche Gruppe der Götter (*W* 225), und er wird mit den westlichen Göttern zusammen genannt (*Pyr.* 157; *Birch, Amamu* 19, 10).

D. Gott der Weisheit.

1. Schrift und Schreiben. a) Erfinder der Schrift. Aus der Verbindung verschiedener Stellen der *Pyramidentexte* läßt sich erschließen, daß sie bereits T. und Seschat (s. d.) als Schützer der Schrift und der Bücher und dann wohl auch als Erfinder der Schrift kennen (ed. *Sethe* 954. 1465b. 1146 u. a). Deutlich vorausgesetzt ist diese Vorstellung im Anfang des *Pap. Ebers* 1, 8 für 'T., der Wort und Schrift schenkt, der die Bücher schafft'. Klar ausgesprochen wird es in der griechischen Überlieferung, z. B. schreibt *Plato, Philebus* Kap. 1, 18B dem Θεύθ nach ägyptischen Berichten die Erfindung der Buchstaben, die Unterscheidung zwischen Vokalen, Konsonanten und Halbvokalen sowie die Begründung der Grammatik zu (wobei die letzteren Punkte unägyptisch und offenbar griechischer Zusatz sind). Auch bei dem phönizischen *Sanchuniathon* hat Taaut die heiligen Schriftzeichen erfunden.

b) Schreiber der Götter. In der zu C. 1. a wiedergegebenen Stelle des Kuhbuchs war T. als Schreiber der Götter eingesetzt, und zwar vom Götterkönig, dem als dem Sonnengott er insbesondere zugewiesen ist. In einem Sonnenhymnus des *Totenbuchs* (*Ani* ed. *Budge* 1, 10) heißt es deshalb: 'T. schreibt täglich die Wahrheit auf'. Beiworte des T. (*Turaev* 167 ff.) nennen ihn: 'Schreiber der Neunheit', 'Schreiber der Wahrheit', 'Schreiber der Wahrheit der Neunheit', 'Schreiber der Wahrheit der großen Neunheit' usw. T. hat außer den Schriftzeichen auch die heiligen Symbole für die Götter gezeichnet, z. B. im Auftrage des Re-Harachte die geflügelte Sonnenscheibe über den Tempeltoren (*Naville, Mythe d'Horus* 19, 1—2).

c) Für den König. Wo die Götter dem König etwas Gutes verleihen, pflegt T. es ihm aufzuschreiben. Er schreibt ihm auf die Blätter des heiligen Baumes von Heliopolis, daß er langes Leben und unendlich viele Regierungsjahre haben solle; er ritzt ihm die Jahre in die Palmrippe und überreicht ihm die Symbole der Regierungsjubiläen, des glücklichen Fortbestehens und des ewigen Lebens. So bei Thutmosis III. (*Lepsius, Denkm.* 3, 15. 55. 59), bei Haremheb (*ebenda* 119), bei Seti I. (*ebenda* 151a), bei Ramses II. (*ebenda* 188; *Champollion, Monum.* 43) und bei den späteren Königen bis zu den Ptolemäern (*Rochemonteix, Edfou* 291; *Bergmann, Hierogl. Inschr.* 54).

d) Verfasser von Büchern. Nach *Totenbuch* ed. *Naville* 68, 10 begibt sich Hathor nach Heliopolis 'mit den Schriften der Gottesworte und dem Buche des T.'. Beiworte des T. nennen ihn 'Herrscher der Bücher', 'Oberhaupt des Buches, der mitten unter den Büchern sitzt' u. ä. (*Turaev* 171). In den Kämpfen bei Edfu beauftragt Re den T., das 'Buch vom Schutze des Osiris' zu verfassen (*Naville, Mythe d'Horus*). In der griechischen und phönizischen Überlieferung wird T. mehrfach als Verfasser heiliger Schriften genannt, und dieser Zug ist echt ägyptisch und seit alter Zeit belegt; 'alles Seiende ist durch die Schrift des T. zusammengefaßt', heißt es in der Litanie von *Luksor* (*Rec. trav. égyt. assyr.* 32, 68).

e) Schützer der Schreiber. Begreiflicherweise ist T. als Schutzgott der Schreiber verehrt worden. Schreiber sprengen aus dem Napf, in dem sie ihre Tinte bereiten wollen, ein paar Tropfen Wasser und rufen dabei T. an (*Pierret, Études égyptol.* 2, 99; *Schäfer* in *Zeitschr. ägypt. Spr.* 36 [1898], 147; *Gardiner, ebenda* 40 [1902—3], 3). Auf diesem Wassernapfe (Louvre) und der Palette (Berlin 8042) bringt man gern Gebete an T. an. Schüler müssen Lieder an T. abschreiben (*Pap. Anastasi* III. V), und in der Bibliothek des Tempels von Edfu ist ein Hymnus auf T. angebracht (*Bergmann, Hierogl. Inschr.* 66). Diese Bibliothek, das 'Bücherhaus' oder 'Lebenshaus', ist dem T. in vielen seiner Beiworte anvertraut, z. B. 'Erster des Bücherhauses' (passim). Den Wassernapf und das Schreibzeug des T. erbittet der Tote sich auch noch für das Jenseits (*Totenbuch* Kap. 94). Auf Statuen, die ein Schreibkundiger sich in sein Grab mitnimmt, läßt er sich von einem Pavian, dem heiligen Tiere des T., begleiten, der ihm dann auf den Knien sitzt (*Schiaparelli* in *Giornale della Società Asiatica* 7, 317) oder über den Kopf blickt (Berlin 2284; Kairo: *Legrain, Statues* 2 pl. 26).

2. Rede und Sprechen. a) Gebieter der Gottesworte. Mit der Schrift zusammen hat T. nach *Pap. Ebers* 1, 8 die Rede eingesetzt. Er heißt in einem häufigen Beiwort 'Herr der Gottesworte' (passim) und tritt überall auf, wo es eine Ansprache zu halten oder eine feierliche Verkündigung zu machen gibt. Man bildet T. gern mit erhobener Hand, d. h. als redenden Mann ab. Er brachte den Menschen zuerst geordnete Vorstellungen von den Göttern und verfügt über jede gelehrte Kenntnis. Nach *Porphyrius* (*Müller, Fragm.* 3, 270, 5) zeichnete sich 'Taaut, den die Ägypter Thoth benennen, durch Weisheit bei den Phöniziern aus und brachte zuerst das, was sich auf die Gottesverehrung bezieht, aus ungebildeter Masse in wissenschaftliche Kenntnis'; von der Gotteslehre des Taautos, von der Vergötterung des Drachens und der Schlange und von den heiligen Schriften des Taaut ist auch weiterhin die Rede. Wenn man Paulus Hermes nannte, weil er das Wort führte (*Apostelgesch.* 12, 14), so steckt darin vielleicht auch eine Erinnerung an den ägyptischen T.

b) Verleiher von Namen. Die Tätigkeit des T. als Redner hat ihn dazu geführt, für Ordnung, Gesetz und Namengebung zu sorgen: 'seine Worte haben die beiden Länder eingerichtet'. Er ist der 'Festsetzer der Grenzen aller Länder' (Hymnus des Haremheb), 'der die Dinge an ihre Stelle setzt' (*Pap. Luynes*), der 'Einrichter (stnnw) der beiden Länder' (*Totenbuch* 125). Im Mythus von der Geflügelten Sonne verleiht T. ingesamt 24 mal an einen Gott, Ort oder Tag einen Namen, der mit dem Ereignis zusammenhängt, an dem jeder beteiligt ist (*Naville, Mythe d'Horus*). Die Namengebung spielt auch sonst eine große Rolle.

c) Schöpfer durch das Wort. *Maspero* hat in einem Aufsatz über die Neunheit (*Revue de l'hist. des relig.* 25, 1 ff.; *Bibl. Égyptol.* 2, 1893, 382) und über die Allmacht des Wortes

(*Rec. trav. égypt. assyr.* 24, 1902, 168) seine Auffassung von dem Hergang der Schöpfung nach dem Dogma von Hermopolis dargestellt. T. hat durch die Macht des Wortes geschaffen; seine Stimme genügte, um Wesen entstehen zu lassen, zusammenzuführen und neue hervorzubringen. Neben T. spielt eine Achtheit dabei eine Rolle; entweder sind es acht Paviane, oder vier Paare, von denen die Männer Froschkopf, die Frauen Schlangenkopf haben; vgl. Art. *Sonne* Sp. 1194. Aus diesen Vorstellungen hat sich eine besondere Kosmogonie von Hermopolis herausgebildet mit umfangreichen Schöpfungssagen; die Achtgötter sind die 'Väter und Mütter', T. ist ihr Führer und schafft durch die 'Gottesworte', die *γράμματα ἱερά* des Dekretes von Kanopus. T. mit den Urgöttern ist in den von Hermopolis beeinflußten Bildern des Tempels von El-Charge dargestellt (*Hoskins, Great Oasis* pl. 6), und ein Lied der Urgötter ist dort angebracht (*Brugsch, Reise nach der gr. Oase*). Die Urgötter sind aus dem Schlamm entstanden, und T. heißt der 'alleinige Gott' in Hermopolis. Andere Beiworte nennen T. den 'guten Gott der Urzeit', 'der zuerst entstand', 'der von selbst entstand', 'der sich selbst erzeugte', 'der nicht geboren wurde' (*Turaev* 175). T. ist es, 'auf dessen Rede hin Himmel und Erde festgestellt wurde' (*Lepsius, Denkm.* 4, 89 a).

Die Rolle des T. als Urgott und Schöpfer hat ihm in Hermopolis die weitere eines Götterkönigs und Weltherrschers von selbst zuteil werden lassen. In einem 'Täglichen Gebet an T.' werden die Götter im Himmel und auf Erden angerufen, T. zu schauen, wie er mit dem Uräus geschmückt ist und die Kronen aufgesetzt hat; jeder Gott und jede Göttin verehrt T., der der oberste aller Götter und Göttinnen ist (*Zeitschr. ägypt. Spr.* 33, 1895, 121). Der Turiner Königspapyrus verzeichnet T. als einen der göttlichen Herrscher der Urzeit. Beiworte in Inschriften nennen ihn: 'Lebender Herrscher der Götter', 'Oberhaupt aller Götter und Göttinnen', 'Oberhaupt der großen Neunheit', 'Fürst der Götter', 'König der Götter' (*Turaev* 172, 101; 175).

Die Angabe bei *Plutarch, De Is.* 12, daß Isis, die Tochter der Rhea, von Hermes abstamme, ist nur verständlich, wenn man in Hermes-Thot einen der ältesten großen Götter sieht, der in einer Reihe mit dem Sonnengott (Helios-Re) und dem Erdgott (Kronos-Geb) steht.

3. Zahl, Maß und Zeit. a) Berechnen der Zeit. T., der durch die Schrift eine klare Erfassung und Bewertung in die Welt gebracht hat, wacht auch über alle anderen Dinge, die mit Zählen, Rechnen und Messen zu tun haben. Er schreibt dem König die Zahl der Jahre seines Lebens auf (*Lepsius, Denkm.* 3, 151 a) und gibt ihm die Zeichen des Lebens (*Mariette, Abydos* 1, 22). Auch sonst wird die Lebenszeit des Menschen, die Summe ihrer Jahre von T. abgezählt (*Pap. Rhind* ed. *Brugsch* bzw. *Möller; Brugsch, Thes.* 898). Sowohl T. wie Chons werden als Götter der Zeit angesehen, und deshalb erhält die Vereinigung Chons-Thot im Thot-Tempel zu Theben (*Champollion, Monum.* 600) entsprechende Beiworte. An anderen Stellen heißt T. allein der 'Zähler der Zeiten, Monate, Jahre' (*Bergmann, Hierogl. Inschr.* 54) oder erhält Beiworte (*Spiegelberg* in *Zeitschr. ägypt. Spr.* 50, 1912, 48) wie 'Herr der Zeit', 'der die Zeit zählt', und sonst heißt er: 'Herrscher der Jahre', 'der die Jahre berechnet' (*Turaev* 169).

b) Abwiegen von Waren. Die besondere Begabung des T. für zahlenmäßige Feststellungen veranlaßt seine Tätigkeit bei dem Abwiegen. In dem Totengericht steht er neben der Wage, auf der das Herz gegen die Wahrheit aufgewogen wird (*Totenbuch* Kap. 125). Über die Ergebnisse der Expedition der Königin Hatschepsut nach Punt wird schriftlich Rechnung gelegt vor T. und Seschat, die von ihnen schriftlich festgelegt und nach Zahlen berechnet werden (*Urk.* 4, 336); den Pavian, sein heiliges Tier, hat T. an die Wage gesetzt. Auch für Ramses III. hat T. das Gold abgewogen (Tempel von Medinet Habu). In seiner Eigenschaft als Gott des Messens erhält T. häufig das Beiwort th oder thn, das einen Ibis zu bezeichnen scheint, aber im Wortspiel mit dem Zeiger th an der Wage gebraucht wird.

c) Vermessen des Landes. Ein Tempel des Gottes Upuat in Siut ist im Mittleren Reiche 'erbaut von den Händen des Ptah, gegründet von T.' (*Lepsius, Denkm.* 2, 152 d). Damit ist gemeint, daß T. das Land vermessen und den Grundriß des Gebäudes festgelegt hat, wie wir es oft in späteren Tempelreliefs sehen. Ramses II. hat einen Thebanischen Tempel errichtet 'nach den Aufzeichnungen des T.' (*ebd.* 3, 170). In Edfu hat der Gott des Vermessens selbst die Aufsicht bei der Gründung geführt (*Bergmann, Hierogl. Inschr.* 45). Im *Totenbuch* Kap. 183 wird aus diesem Grunde darauf angespielt, daß T. 'die Tempel begründet auf ihrer Stätte'. Auch anderweitige Hinweise, daß T. 'die Kapellen eingerichtet' habe, so daß jeder Gott und jede Göttin ihn verehrt (*Londoner Hymnus* ed. *Turaev*), oder daß T. 'die Tempel eingerichtet hat' (Berlin 2293), sind in diesem Sinne zu verstehen, wenn auch hinzukommt, daß T. die Gottesverehrung und die Opferdarbringung geordnet hat. Auf diese letztere Tätigkeit zielen wieder andere Beiworte und Erwähnungen hin.

Außer der Wage hat T. auch die Elle erfunden, und viele Meßellen aus Stein tragen Anrufungen an T. (*Pietschmann, Hermes Trismeg.* 13). Die 'Elle des T.' (*Geogr. Pap. Tanis* 14, 56) ist in seiner Hand, und Re läßt T. den Nil vermessen 'mit seinem Stamme' (*Pap. Sallier* 4, 9, 9). Aus dieser Tätigkeit erhält T. die Beiworte: 'der das Land berechnet und seinen Inhalt zählt', 'der den Himmel berechnet und seine Sterne zählt', 'der Gott, der dieses Land vermessen hat', 'der die Grenzen der Felder kennen lehrte', 'der jedes Handwerk und seine Angelegenheit kennen lehrt', 'der die Dinge kennt' (*Turaev* 169—171). Aus der Kenntnis der zahlenmäßigen Verhältnisse der Gegenstände hat sich also ein allgemeines Wissen um das innere Geschehen der Welt entwickelt; der Schritt zum allwissenden Gott (vgl. unten G. 2) ist nicht mehr weit.

Gerade in den hier hervorgehobenen Tätigkeiten wird T. gern zusammengestellt mit dem Gotte jsdn oder jsds, vielleicht *Ὀστάνης* bei *Philon von Byblos*. Nach seinen Vorschriften sind Statuen angefertigt (Dendera), nach seinem Plane ist der Tempel errichtet (Edfu).

4. Wesir, Beamter und Richter. a) Wesir und Vertreter des Götterkönigs. Der Sonnengott und Götterkönig hat T. als seinen Vertreter eingesetzt (vgl. oben C. 1. a) und ihn dabei seinen Wesir (ṯ'tj) genannt, den höchsten Beamten des Reiches nach ägyptischer Vorstellung. Deshalb stehen T. und Ma'at im Sonnenschiff (*Totenbuch des Ani* 1, 17 ed. *Budge*), und Bilder des thronenden Götterkönigs zeigen T. vor ihm, oft die Papyrusrolle zur Berichterstattung in der Hand haltend. Man sieht T. in dem großen Schiff, 'wie er Friede und Recht vor ihn setzt' (Berlin 2293). Dem T. als Wesir sind die Pflanzen und Tiere unterstellt, Erde und Wasser haben ihm ihre Erträgnisse zu überbringen; aus anderen Befähigungen des T. ergibt sich, daß er Tempel aufführt, Gaue und Städte benennt usw. Schließlich wird er ein Leiter aller Ordnung im Himmel und auf Erden, der die Kultur in jeder Weise gehoben und den Staat gesichert hat. Die Beamten sehen in ihm ihr Vorbild, das sie anrufen um Schutz und Hilfe.

Nach später Überlieferung soll Hermes unter König Sesostris wohltätig gewirkt und Gesetze gegeben haben (*Cedrenus* 1 p. 36, 15; *Chron. Pasch.* 1 p. 85 ff.; *Aelian. V. H.* ed. *Herch.* 12, 4. 14, 34).

b) Richter und Kenner des Rechts. Zum Amte des Wesirs gehört im irdischen wie im himmlischen Reich die Rechtspflege. Eine Anrufung an T. als Wesir nennt ihn deshalb sogleich: 'der das Recht entscheidet und die Wahrheit berechnet, der die Wahrheit liebt und dem Recht gibt, der Recht tut' (Berlin 6910 G 3) oder feiert ihn als 'König des Rechts' (Berlin 2293). Der Tote wendet sich mit seinem Gebete um gerechtes Urteil im Totengerichte an T. (*Totenbuch* Kap. 18), durch dessen Zauberformeln allerdings das gerechte Urteil über die Taten beeinflußt werden kann, so daß das sittliche Moment im Totengericht durch T. stark untergraben wird (*Turaev, Tot* 52—53; *Breasted, Development of religion and thought in ancient Egypt*, 1912, 307). Der Betende hat Vertrauen, wenn T. 'im Gerichte des Osiris ist' (*Lacau, Sarcophages* 1, 217, 27), und in der Tat steht T. ja neben der Wage, auf der die Gerechtigkeit des Herzens festgestellt wird (*Totenbuch* Kap. 125). Der 'Lebensmüde' (ed. *Erman, Akad. Berlin* 1896) verlangt: 'mich richte Thot, der die Götter befriedigt'. Der Beamte möchte 'fehlerlos in der Rechtschaffenheit wie T.' sein, da der Gott einst im Göttergericht den Horus als rechtmäßigen Nachfolger des Osiris anerkannt und durchgesetzt hat. So ist T. auch der beste Kenner der Rechtmäßigkeit des irdischen Königs und verkündet schon der Mutter seine bevorstehende Geburt (Tempel der 18. Dynastie) und ruft später wieder seine Thronbesteigung vor aller Welt aus (*Lepsius, Denkm.* 3, 261 f.). Hermes hat der Isis auch einen Helm mit Rinderkopf aufgesetzt, als Horus ihr die Krone abgeschlagen hatte (*Plutarch, De Is.* 19), wobei seine Zauberkunst ihm wohl auch zustatten kam. T. hat die Beiworte 'Gebieter des Gerichts', 'Einrichter des Gerichts', 'Abwäger der Wahrheit'; ferner 'Richter der Neunheit', 'Herrscher des Richtens', der die Worte entscheidet', 'der das Recht entscheidet', 'der das Böse aburteilt', 'Herr (oder Fürst, Herrscher) des Rechts'; andere Beiworte verbinden T. mit Ma'at, der Göttin des Rechts (*Turaev* 172).

5. Arzt und Zauberer. a) Bei den Göttern. T. hat im Götterkreise durch seine Weisheit Taten vollbracht, in denen er als Arzt wirkt; freilich oft bei übernatürlichen Heilungen, zu denen er Beschwörungen braucht. Diese Beschwörungen bilden eine besondere Kenntnis des T., mit denen er stets in vorbildlicher Weise zu arbeiten weiß, so daß Zauberer ihn anrufen. Die Belege aus der Göttergeschichte für diese Tätigkeit sind zahlreich. T. heilt das Horuskind, das von Skorpionen oder Schlangen gebissen wird, und zwar kommt er 'versehen mit seinem Zauber' (*Metternichstele* ed. *Golenischeff*). Als Set der Isis den Kopf abgeschnitten hatte, bildete T. seine Gestalt neu durch Zauber (*Pap. Sallier* 4, 3, 5). Der Sonnengott braucht auf seiner nächtlichen Fahrt durch die Unterwelt den T. wegen seiner Kenntnis der Zauberformeln; mit ihnen macht T. das Schiff wieder flott, wenn es auf Sandbänke geraten ist (*Buch Amduat*). Deshalb heißt T. 'Führer der Götter in der Unterwelt' (*Pap. Luynes* in *Rec. trav. égypt. assyr.* 1, 90). Der Sonnengott hat 'den Zauber des Re und die Beschwörungen des T.' bei sich (*Totenbuch* 15 nach Florenz 1603). Durch seine 'Beschwörungen' hilft T. dem Horus auch im Kampfe des Sonnengottes gegen seine Feinde (*Naville, Mythe d'Horus*).

b) Für die Menschen. T. übt seine Tätigkeit ebenso für Menschen aus. Der Anfang des medizinischen *Papyrus Ebers* nennt sogleich T., der 'Treffliches sendet durch Gelehrte und Ärzte, seine Nachfolger, um den Gottgeliebten zu befreien, den er lebendig macht'. In einem Rezept gegen Nasenkrankheiten heißt es: 'Diene Re, bete zu T.' (*Ebers* 90). Der *Setna-Roman* schildert die zauberkräftige Wirkung der Schriften des T. In den Zauberformeln wird T., ohne den sie nicht gelingen können, angerufen (*Metternichstele*). Medizinische und magische Papyri lassen T. mitwirken durch seine Zauberei bei der Heilung von Schlangenbiß oder bei Mitteln gegen andere Gifte.

c) Für die Toten. Nachdem das *Totenbuch* Zauberformeln in sich aufgenommen hatte, die dem Toten im Jenseits bei Not und Gefahr helfen sollten, drangen auch Anweisungen für den Gebrauch ein, die ebenso geformt sind wie für Lebende. Sogleich im Anfang des 1. Kapitels (ed. *Naville* 1, 3) tritt T., der König der Ewigkeit, auf und kämpft für den Toten. T. ist der Urheber der Formeln, die nur mit Zauberkraft wirksam werden. Der Spruch für die Herzskarabäen Kap. 30 ist unter den Füßen des T. in Schmun gefunden worden. Zahlreiche weitere Anspielungen im *Totenbuch* und in

Grabinschriften lassen T. als einen wichtigen Helfer des Toten erscheinen, der ihm durch seine vielfachen Kenntnisse wertvoll wird.

Wir hatten T. als Prüfer des Rechts im Totengericht gesehen (*Totenbuch* Kap. 125); er führt dann den gerecht Befundenen zu Osiris, und durch T. geschieht in mannigfacher Weise die Zulassung zu den Gerichten (Kap. 18). T. rückt hierdurch dem Osiriskreis nahe und gewinnt enge Beziehungen zu den Angehörigen des Osiris, mit denen sich auch anderweitige Verbindungen herausgebildet hatten. Der Tote braucht Sprüche für das Zusammensein mit T. (Kap. 95—96) und einen anderen für die Bekanntschaft mit den Geistern von Schmun (Kap. 116). In dem späten Ritual für die Einbalsamierung (ed. *Maspero* 1883) liest T. den Toten das 'Buch vom Atmen' und gibt ihm dadurch die Fähigkeit zum Atmen wieder; bei dem Einwickeln der Leiche macht T. durch seine Formeln die Glieder gesund, und die 'Binde des T.' wird an die Ohren gelegt usw. Im 'Buch vom Atmen' (ed. *Brugsch* 15) heißt es: 'T., der zweimal Große, Herr von Hermopolis, schreibt für dich das Buch vom Atmen mit seinen eigenen Fingern, damit deine Seele atme bis in Ewigkeit'.

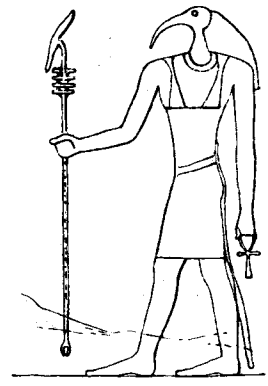
Ein Teil dieser Vorstellungen ist aber alt. Schon in den *Pyramidentexten* des Alten Reichs hilft T. dem Horus bei seinem Kampfe gegen seine Feinde und bei der Fürsorge für die Leiche des Osiris. Wie T. den Set und seine Genossen zurückgeschlagen hat, so hilft er auch dem Toten bei der Vertreibung seiner Gegner und wendet Gefahren von ihm ab. An vielen Stellen der *Pyr.* erscheint T. als 'der Starke der Götter' oder hilft dem Toten durch seine Rede oder verschafft ihm Verpflegung oder salbt seine Füße, reinigt oder pflegt irgendwie seinen Körper, trägt ihn auf den Spitzen seiner Flügel usw. Auf diese Fürsorge bezieht es sich, wenn der Tote auf seinem Sarge in der Folgezeit gern 'angesehen bei T.' genannt wird.

d) Der dreimal Größte *Τρισμέγιστος*. Die einzigartige Macht, die T. durch seine Zauberkraft, abgesehen von seinen sonstigen Fähigkeiten, hatte, hat seine Bedeutung in der Götterwelt und sein Ansehen bei den Menschen immer weiter gesteigert. Auch von hier aus hat die Entwicklung zu einem allumfassenden Gott geführt (vgl. unten G. 2). In griechischer Zeit tritt unter seinen Beiworten auf: 'der zweimal Große' oder 'der zweimal sehr Große' und 'der dreimal Große' oder 'dreimal sehr Große'. Die letztere Form ist als Trismegistos bei den griechisch Sprechenden verbreitet gewesen, und man scheint eine Beziehung dieses Namens zu der dreifachen Bündelkrone gesucht zu haben, die T. gelegentlich auf dem Kopfe trägt. Die Bewohner von Hermopolis sprechen unter Kaiser Gallienus von ihrem väterlichen Gott, dem dreimal größten Hermes (*Wessely* in *Denkschr. Wien. Akad.* 42).

Die Weisheit des T. mit Betonung der Zauberkraft wird häufig in der späten griechisch-orientalischen Zauberliteratur gerühmt. Hermes heißt *ἀνὴρ φοβερὸς ἐν σοφίᾳ* (*Malala, Chronogr.* ed. *Bonn.* p. 26 f.). Näheres bei *Pietschmann, Hermes Trismegistos* 1875.

E. Familie des Thoth.

1. Ma'at. Die häufige Zusammenstellung von T. und Ma'at scheint nur auf ihrer inneren Ähnlichkeit zu beruhen: beide sind Wahrheitsgottheiten. Die Heimat der Ma'at ist nicht bekannt. Später ist die Verbindung beider innig geworden, wie das Beiwort 'Stier der Ma'at' von T. zeigt. T. und Ma'at werden oft zusammen dargestellt, z. B. im Sonnenschiff; ein in Bronze- und Fayencefiguren häufiger Typus stellt einen hockenden Ibis mit einer kleinen Ma'at oder auch nur ihrer Straußenfeder vor sich dar (Abb. 2).



1) Felsrelief im Sinai (*Lepsius, Denkm.* II, 2c).

2. Seschat (s. d). Ihre eigentliche Heimat ist unbekannt, die Zusammenstellung mit T. und ihre Ansiedlung in Hermopolis scheint wiederum nur auf innerer Verwandtschaft zu beruhen. Die häufige Begleiterin des T. ist vielleicht aus einem ganz anderen Götterkreise hervorgegangen. In jedem ihrer Züge: Schreiberin, Vermesserin und Verkünderin, steht sie T. nahe.

3. Meh-wert. Wenn die Götterliste (*Brugsch, Dict. géogr.* 1391) und die Gauliste (*Brugsch-Dümichen, Rec. monum. égypt.* 5, 88) im späten Tempel von Dendera die kuhgestaltige Göttin Meh-wert (vgl. Art. *Sonne* Sp. 1193) als Gattin des T. und Herrin von Hermopolis auftreten läßt, so liegt offenbar nur ein vereinzelter später Zug vor. Er ist veranlaßt durch die starke Betonung der Rolle des T. als Urgott und Schöpfer, bei der ihm die Kuh des Urmeeres eine angemessene Begleiterin war. Bilder zu *Totenbuch* Kap. 17, 35 ed. *Naville* zeigen allerdings schon den ibisköpfigen T. mit dem Uzat-Auge vor der Meh-wert-Kuh.

4. Hathor. Wo T. als Herr des Sinai auftritt (vgl. oben B. 1. f), wird er gelegentlich von Hathor begleitet. Diese ist die eigentliche und allgemeine Herrin jenes Gebietes, so daß die Zusammenfügung der beiden Gottheiten gerade an jener Stelle nur örtliche Gründe haben kann.

5. Wepset. In dem Tempel der griechischen Zeit von Pselchis, heute Dakke in Nordnubien, erscheint die Göttin Wepset (wps·t) bei T. (*Lepsius, Denkm.* 5, 17; *Roeder, Dakke*). Sie ist vermutlich eine nubische Sonnen- und Feuergöttin, und der in jener Gegend angesiedelte T. (vgl. oben B. 1. e) hat sich der Ortsgöttin zugesellt.

6. Nehem-awit. Schließlich bleibt nur eine einzige Begleiterin des T. übrig, die ihm nicht nur gelegentlich aus irgendeiner inneren oder örtlichen Beziehung heraus zugesellt ist,

sondern die keinen anderen Charakter hat als seine Gattin zu sein, und die in Hermopolis ihre eigentliche Heimat hat: das ist Nehemawit (nḥm-ʿwj·t, Aussprache und Bedeutung unsicher). Wir kennen sie nicht in älterer Zeit, und vielleicht ist ihre Gestalt erst nachträglich erfunden oder doch geformt worden. Jedenfalls scheint sie ihre Heimat in Hermopolis zu haben, von wo sie als Gattin des T. auch in andere Tempel der griechischen Zeit gewandert ist. Sie trägt das Sistrum als Kopfschmuck und wird in den Beiworten als Weltherrin, Himmels- und Götterkönigin bezeichnet.

7. Eltern und Kinder. Die ägyptische Mythologie hat keine allgemeingültige Genealogie des T. aufgestellt. Wohl hören wir schon in den *Pyramidentexten* des Alten Reichs und später, daß gewisse Gottheiten als Vater oder Mutter oder als Geschwister des T. genannt werden. Aber die Angaben sind nicht übereinstimmend und gehören offenbar ganz verschiedenen Vorstellungskreisen an und sind immer nur lokale Überlieferungen geblieben. Die Betonung der Eigenschaft des T. als Urgott und Schöpfer macht es nach ägyptischer Vorstellung unmöglich, von seinen Eltern zu sprechen: er ist aus sich selbst entstanden. Wie die ältere Zeit darauf verzichtet hat, ihm eine Gattin zu geben und diese in seine Taten und Schicksale hineinzuweben, so ist ihm in seinem Sagenkreis auch kein Sohn zuteil geworden. Er ist eben immer eine einzigartige Persönlichkeit unter den Göttern geblieben, und die Verallgemeinerung seiner Züge und die Schematisierung der Göttergestalten in späterer Zeit hat ihm keine Familienangehörigen verschafft.

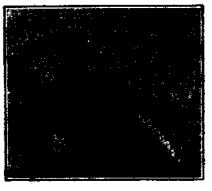
8. Mythus von Hathor in Nubien. In der Erzählung vom Auszug des Hathor-Tefnut nach Nubien (*Junker* in *Abh. Akad. Wiss.* Berlin 1911) wird T. ausgesandt, um die wilde Göttin zu besänftigen; er löst seine Aufgabe durch seine Beschwörungen und hat dabei z. T. die Gestalt eines Pavians. *Sethe* (*Zur altägypt. Sage vom Sonnenauge, das in der Fremde war*, in: *Unters. Gesch. Altertumsk. Äg.* V 3, 1912) hat dem Mythus einen anderen Sinn gegeben. *Junker, Die Onurislegende* (*Denkschr., Wien. Akad., phil.-hist. Kl* 59, 1917), legte ein erweitertes Material vor, und *Spiegelberg, Der ägyptische Mythus vom Sonnenauge* (Straßburg 1917) bereicherte es durch einen demotischen Papyrus. In allen diesen Untersuchungen steckt auch für T. ein reiches Material mit vielen eigenartigen Zügen.

F. Darstellung im Bilde.

1. Männergestalt. Die rein menschliche Gestalt kommt bei T. verhältnismäßig selten vor; meist hat er auf menschlichem Körper den Kopf eines der unter 2. genannten Tiere. Ruht auf dem Männerkopfe der Mond, so heißt T. in der Beischrift gewöhnlich noch Osiris-Mond (jaʿḥ), in Sebuʿa in Nubien unter Ramses II. auch Schepsi (*Lepsius, Denkm.* 3, 182). In seiner Angliederung an Schow in Nubien trägt T. auf dem Männerkopfe die Federn jenes Gottes. Das gewöhnliche Kleid des Mannes ist der enge Knieschurz. In den südnubischen Pyramiden von Barkal und Begerauije wird er durch das lange Kleid der Nubier ersetzt (*ebenda* 5, 19 ff.), zuweilen auch durch das Löwenfell (*ebd.* 5, 38). Bilder auf Särgen mit Szenen aus der Unterwelt geben dem T. häufig den Leib einer Mumie, meist mit Ibiskopf (auch im *Totenbuch* und auf Grabsteinen). Zahlreiche verschiedene Darstellungen finden sich im Tempel von El-Charge (*Hoskins, Great Oasis; Brugsch, Reise nach der gr. Oase*), auf dem Naos von Saft el-Henne (*Roeder, Naos, Catal. Génér. Musée du Caïre*, 1914) und sonst.

Auf gemalten Bildern des T. ist seine Hautfarbe meist rotbraun, seltener dunkelgrün (auf gelben Holzsärgen) oder himmelblau (auf Papphüllen von Mumien der 22. Dyn.). Leichentücher griechischer Zeit zeigen ihn gelb oder schwarz (Berlin 13277, 12441—2). Einige Bilder von Särgen und aus späten Tempeln haben einen grünen Körper (*Champollion, Panthéon ég.* 82; *Monum.* 91 ter, 3), worauf auch eine Malanweisung (*Pleyte, Études* 130) hinweist.

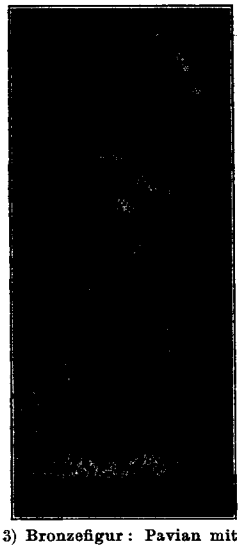
2. Tiergestalt. a) Ibis. Figuren dieses meist hockenden Vogels, die als 'Thot' inschriftlich beglaubigt sind, finden sich häufig sowohl als Rundplastik in Bronze, Fayence oder Holz, wie in Relief oder Zeichnung. Doch wird die Verkörperung des Gottes in rein tierischer Gestalt eigentlich nur als Symbol oder Andeutung verwendet, ganz selten in unmittelbarer Verbindung mit anderen Göttergestalten. Der hockende Ibis erhält gern eine Straußenfeder, die Hieroglyphe für 'Recht', als Attribut mit Hinweis auf den Kenner des Rechts (Abb. 2). In später Zeit setzt man dem Ibis auch den Mond oder eine Krone als Kopfschmuck auf.



2) Amulett: Ibis mit Feder (Fayence).

Wo der Gott als handelnde Person auftritt, gibt man ihm den Körper eines Mannes mit Ibiskopf; die Verbindung ist zuerst belegt in dem Felsenbilde aus dem Sinai unter König Cheops (*Lepsius, Denkm.* II, 2c = Abb. 1). Diese Gestalt des T. ist die weitaus häufigste bis zum Ende der ägyptischen Religion, neben der alle übrigen Formen zurücktreten. Auf dem Ibiskopf sitzt häufig, aber nicht immer, als Kopfschmuck der Mond oder meist eine Krone (*Roeder, Dakke* 2, 1913, Taf. 85. 90. 93. 110. 129).

b) Pavian. Der stets auf den Hinterbeinen hockende und den Körper aufrichtende Pavian ist ein häufiges Symbol des T. In einigen Fällen steht er in deutlicher Verbindung mit dem Monde; z. B. neben dem Skarabäus als Sonnentier (Naos in Kairo). Bronzefiguren des hockenden Pavians zeigen ihn gern mit dem Monde auf dem Kopfe (Abb. 3). In anderen Fällen erheben die Paviane, die dann meist zu mehreren auftreten, betend die Hände; sie sind hier als die die Sonne anbetenden Tiere gemeint, tragen aber trotzdem ein an Thoth gerichtetes Opfergebet (Berlin 9941—2). In Plastiken und Reliefs hockt der Pavian gern auf einer Treppe, in der wohl eine Anspielung auf die inschriftlich oft



3) Bronzefigur: Pavian mit Mond (Hildesheim 1230).

erwähnte 'Treppe von Hermopolis' steckt. Wo T. als ibisköpfiger Mann an der Wage steht, hockt gelegentlich der Pavian daneben, z. B. bei dem Abwiegen der Ergebnisse der Expedition nach Punt (Dyn. 18) und im Totengericht (*Totenbuch* Kap. 125). Die Zuweisung des Pavians zu T. ist gewiß uralt, wenn auch Belege aus der Zeit vor dem Neuen Reich nicht vorzuliegen scheinen; sie betrifft gelegentlich vorzugsweise den Gott der Schrift. Selten sind Darstellungen, in denen der Pavian an Stelle des Gottes und wie er selbst angebetet wird; auf zwei guten Beispielen (*Turaev* Taf. II: Denkstein aus Theben, und Hildesheim 1883) trägt der hockende Pavian den Mond auf dem Kopfe.

Die Gestalt des pavianköpfigen Mannes für T. ist recht selten. Sie kommt im Buch von der Unterwelt (*Amduat* ed. *Lefébure* in *Mém. Mission Franç. Caire* 1, 39, 2. Streifen) vor bei einem thronenden T., der als solcher durch die Beigabe eines Ibis auf der Hand gesichert ist. Ferner unter den Bildern des Osiris-Thoth aus einer mittelägyptischen Kapelle Ptolemäus' I. in Hildesheim (*Roeder, Denkm. des Pelizaeus-Museums* nr. 1883).

3. Kopfschmuck. a) Mond. Seiner Eigenschaft als Mondgott verdankt T. den Kopfschmuck eines Mondes; dieser wird stets in der üblichen Weise dargestellt als schmale gelbe Sichel, über der die rotbraune Scheibe des dunklen Teiles des Mondes steht. Der Mond wird sowohl auf den Männer- wie Ibis- und Paviankopf gesetzt; er kann beliebig zugesetzt werden oder fehlen, wenn er natürlich auch in Fällen bevorzugt wird, in denen T. als Mondgott auftritt. Eine Unterscheidung der Darstellung des Mondgottes als Mann, Ibis oder Pavian läßt sich nicht erkennen.

b) Krone. Häufig erhält T. die 'Atef-Krone', d. h. die auf wagerechte Widderhörner gestellte oberägyptische oder Bündelkrone. Sie erscheint besonders auf dem Ibiskopf (s. d.), da dieser ja der häufigste ist, aber auch auf dem Männerkopfe. Sie ist bis in die römische Zeit zu belegen, z. B. in den südnubischen Pyramiden (*Lepsius, Denkm.* 5, 20. 31). In den späten Tempeln trägt T. gelegentlich eine dreifache Atefkrone, vielleicht mit Hinweis auf seinen Titel 'der dreimal Große'.

c) Federn. Die Angleichung des T. an Schow in Nubien hat ihm die Federn als Kopfschmuck verschafft, die dieser von Onuris (jn-ḥr·t Anhor) erhalten hat. Beide Götter erscheinen z. B. in Dakke mit den vier glatten Federn auf dem Kopfe (*Roeder, Dakke* 2, 1913, Taf. 73. 102. 127. 134. 142), ebenso T. in den südnubischen Pyramiden römischer Zeit (*LD* V, 19 b. 31. 33. 38).

4. Gegenstände in der Hand. a) Papyrusrolle. Oft hält T. in der Hand einen kurzen dicken Gegenstand, den man für ein Stockende ansehen könnte, wenn es nicht gelegentlich deutlich eine Papyrusrolle wäre. Diese ist dem Gotte der Schrift angemessen, und er hat sie oft bei sich, wo er in die Lage kommen kann, aus ihr vorlesen zu sollen. Gelegentlich hat er sie aufgerollt und hält sie lesend vor sich; z. B. in Bildern, in denen er als Wesir vor seinem göttlichen König steht. Oder auch, wo er als 'Herr der Gottesworte' etwas verkündigt. Zuweilen ist es offenbar ein Zauberbuch, das der Gott hält, gerade wenn von ihm Beschwörungen oder wundertätige Formeln erwartet werden.

b) Schreibzeug. Wenn T. in seiner Tätigkeit als Schreiber der Götter abgebildet wird, hält er die Palette mit der Tinte und den Binsen wie ein irdischer Schreiber. Dieser Gegenstand wird ständiges Attribut des Gottes, auch wo er in anderen Funktionen erscheint. Er begegnet vorwiegend bei der Aufzeichnung der Regierung des Königs, im Totengericht und bei dem Wesir.

c) Auge. Das heilige Uzat-Auge findet sich oft bei T. Der Mann oder Pavian hält es auf der Hand, am Sockel wird es eingegraben, es begleitet den Ibis oder steht in sonst einer Verbindung mit dem Gotte. In der Zusammenstellung steckt ein Hinweis auf das Horusauge, das T. geheilt hat; es wird als Mond gedeutet, der das eine Auge des Himmelsgottes ist, oder man sieht in ihm mystische Beziehungen zu Zauberwirkungen und zur Beschützung des Menschen gegen Gefahren.

G. Geschichtliche Entwicklung.

1. Ältere Zeit. Wir haben uns zu denken, daß in uralter Zeit in der Gegend von Hermopolis unabhängig voneinander eine Reihe von Gottesvorstellungen vorhanden gewesen sind. Zunächst ein Gott des Mondes; dann ein weiser Mann, der Wesir, Richter, Redner, Schreiber, Vermesser und Urheber aller staatlichen Ordnung war; ferner ein Ibis, der durch sein Gebaren den Eindruck rätselhafter Klugheit erweckte. Diese Vorstellungen sind zusammengeschmolzen und haben sich an eine einzige Gottespersönlichkeit geheftet, die in Hermopolis Hauptgott wurde. Von selbst fiel ihr nach ägyptischer Sitte die Rolle eines Götterkönigs, Weltenherrschers und Schöpfers zu, als der jeder große Gott an seinem Heimatsitze angenommen wurde, freilich blieb dieser Zug vorläufig noch im Hintergrunde und drang jedenfalls nicht mit den übrigen Zügen über die Grenzen des heimatlichen Gaues hinaus.

Im Alten Reich ist die Verschmelzung vollzogen: T. ist zu der festumrissenen Gestalt geworden, die für alle Zeiten bleibt. Die bildende Kunst schafft den Typus des ibisköpfigen Mannes, der festgelegt wird und an dem Gotte für

immer haftet. Die religiöse Literatur, die in den *Pyramidentexten* vorliegt, hat T. aus Hermopolis in den Kreis der großen Götter des Landes übernommen und ihn und seine Mythenkreise auch an anderen Orten in das Leben und Wirken der Götterwelt hineingearbeitet.

Im Neuen Reich und in der Spätzeit hält Hermopolis und mit ihm viele Orte Mittelägyptens bis zur Großen Oase El-Charge an der Überlieferung von dem Heimatgotte fest; alle seine Züge werden bewahrt, ausgesponnen und in gegenseitige Beziehung gebracht. Allmählich erhält das Wesen des T. aber eine Fülle von Einzelzügen, so daß er schwer übersehbar wird und nicht mehr einheitlich bleibt; Einzelheiten widersprechen sich, werden aber nicht ausgeglichen, sondern leben ohne Rücksicht auf Unstimmigkeiten fort. Die Sammlung des *Totenbuches* und die große Zahl der typischen Tempelreliefs legt vieles in kanonischer Weise fest. Gute und irrtümliche Überlieferungen werden dadurch über das ganze Land hin bis in die neu angelegten Tempel in den syrischen und nubischen Kolonien verbreitet. Der Pavian, dessen Verbindung mit T. gewiß viel älter ist, nimmt seit dem Neuen Reich einen großen Raum als sein Begleiter ein. Die in der Spätzeit vollzogene Durchsetzung der ägyptischen Religion mit den Osirismythen hat auch T. stärker als vorher in diese hineingezogen; freilich ist er fest mit den Sonnensagen verbunden, die ein Gegengewicht gegen jene bilden.

2. Spätere Umgestaltung. Große religiöse Texte des Neuen Reichs wie das Kuhbuch (vgl. oben C. 1. a) oder der Hymnus Ramses' IV. oder Lieder an T. (*Zeitschr. Ägypt. Spr.* 33, 1895, 121) nennen nebeneinander eine Anzahl von Zügen des T., die keine innere Verbindung haben. Gleichzeitig werden an anderen Stellen die Einzelheiten selbständig ausgestaltet. Insbesondere ist die Neigung vorhanden, T. zu einem allwissenden und allvermögenden Gott zu entwickeln, der die Macht vieler anderer Gottheiten in sich vereinigt. Im Neuen Reich war Amenhotep III. schon ein König genannt, 'der den Leib prüft, der kennt, was sich im Herzen befindet, ein Wissender wie T.' (*Lepsius, Denkm.* 3, 73 c). Ramses III. nennt T. einen Gott, vor dem nicht nur die Dinge, sondern auch die Gedanken abgewogen werden (*Dümichen, Hist. Inschr.* 1, 246, 2; *Champollion, Monum.* 1, 17). Später heißt es in Edfu, daß Tiberius 'dem Weltall Gesetze gab wie T., der Schöpfer des Rechts' (*Brugsch, Thes. inscr. aeg.* 4, 628), und T. wird in Dendera genannt: 'Schöpfer des Glücks, Herz des Re, Zunge des Atum, Kehle des Amon, Gebieter der Zeiten, König der Jahre' (*ebenda* 759).

In der griechischen Überlieferung tritt begreiflicherweise die dem Fremden ferner liegende Bindung des T. an die örtlichen Verhältnisse von Hermopolis zurück, und ihr Thot-Hermes ist eine im wesentlichen durch seine Stellung im Pantheon interessante Persönlichkeit. Seine Mythen und Taten werden von philosophisch geschulten Köpfen umgedeutet, und die ägyptischen Vorstellungen erhalten eine mystische Zuspitzung oder eine gedankliche Umbiegung, die ihnen früher fern gelegen hat. In bezug auf die Tatsachen, die diesen Spekulationen zugrunde liegen, erhalten wir aus der griechischen Zeit unschätzbare Mitteilungen.

Als Beispiele für die griechische Überlieferung sei genannt, daß *Platon* (*Phaidros* 274 C [134]) von *Θεύθ* als einem der alten Götter bei Naukratis erzählt, dem der Vogel heilig ist, der Ibis genannt ist, er habe die Ziffern, Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Buchstaben, das Schriftwesen, das Würfel- und Brettspiel erfunden; dann folgt ein legendarischer Bericht über eine Reise zu König Thanus von Theben, der unägyptisch ist. Im *Philebus* (Kap. 8, 18 B) ist *Θεύθ* ein Mittelding zwischen einem Gott und einem göttlichen Menschen, dem nach ägyptischen Berichten ähnliche Erfindungen zugeschrieben werden. *Manetho* kennt Hermes in drei verschiedenen Formen: Thoth, den Vater des Agathodaimon und Tat; der erste schrieb hieroglyphische Königslisten auf Stein, der zweite umschrieb sie in hieratische Buchschrift auf Papyrus. Tat (verkürzte Namensform, wie sie in Zusammensetzungen vorliegt, vgl. Sp. 826) ist bei *Stobaeus* der Sohn und Nachfolger des zum Himmel emporgehobenen Thoth. *Cicero de nat. deor.* 3, 22, 56 nennt fünf verschiedene Formen des Hermes-Thoth. *Lactantius* ed. *Fritsche* 1, 13 weiß, daß Hermopolis von ihm gegründet ist, und *Clemens Hom.* 5, 23 spricht von seinem Grabmale.

In der hermetischen Literatur und bei den Kirchenvätern strömen ägyptische, hellenistische, gnostische und christliche Quellen zusammen zu einem in allen Farben schillernden Bach, dessen Wässer ihren Ursprung nicht mehr immer erkennen lassen. Hier ist der Trismegistos zu einem mystischen Allgott geworden, der ähnlich wie Isis eine umfassende Universalität erlangt hatte (vgl. oben D. 3. c, 5. d): *Hermes omnia solus et ter unus* (*Martial* 5, *Epigr.* 24). Er hat Wunder getan und philosophische Bücher verfaßt. Mit dem hundsköpfigen Anubis wächst er zusammen zu einem Hermanubis (schon *Plut., De Is.* 61); ebenso berührt er sich mit Imhotep, dem Erfinder der Medizin (schon bei *Eratosthenes*). *Kyrillos von Alexandria* (1 *adv. Iulian.* p. 30) beruft sich auf Hermes, der an die heilige Dreieinigkeit geglaubt habe. *Clemens von Alexandria* (*Strom.* 6, 4) zählt die heiligen Bücher der alten Ägypter auf, die er verfaßt habe. Aus ihnen soll die pythagoreische Lehre und die platonische Philosophie sich entwickelt haben (*ebd.* 1, 15, 131 p. 356; *Iambl. myst.* 1, 2, 5; *Tertull. de anima* 2 p. 538 [*Oehler*]; *Theoph. Antioch. ad Autol.* 3, 82). Bei den christlichen Ägyptern lebt T. in der Benennung des 1. Monats des koptischen Kalenders fort (s. oben A. 1 am Ende).

Die Übereinstimmungen, die *Pierret, Mélanges d'archéol. ég. et assyr.* 1873, 112—7 zwischen altägyptischen und hermetischen Texten anführt, sind nicht gesichert. Neuere Literatur: *R. Reitzenstein, Poimandres* 1904; *P. Wendland, Die hellenistisch-röm. Kultur* 2—3, 1912; *Zielinski, Hermes und die Hermetik* im *Archiv für Rel.-Wiss.* 8, 1905; *Reitzenstein, Die hellenist.*

*Mysterienreligionen*² 1920, 14. 102; *Franz Cumont, Astrology and Religion among the Greek and Romans* 1912, 76—7; *Kroll, Hermes Trismegistos, Real-Enzykl.* 8, 1, 792—823.

3. Ausland. Aus der Verbreitung des T. über seine ägyptische Heimat hinaus in Nachbarländer, die sich für Syrien (besonders in der Literatur der heidnisch gebliebenen Ṣabier), Arabien, Nubien und Libyen belegen und weit in die griechisch-römische Kulturwelt verfolgen läßt, ist am interessantesten das Auftreten in der phönizischen Literatur. In der Kosmogonie des *Sanchuniathon* bei *Philon von Byblos* (*Müller, Fragm. hist. Graec.* 3, 560 ff.) ist Misor, die Personifikation des ägyptischen Landes, der Vater des Taaut, den die Ägypter *Θωωθ*, die Alexandriner *Θωθ* (nach anderen *Θουθ*) und die Griechen Hermes nennen; in eine im wesentlichen mit der griechischen Mythologie spielende Erzählung ist dann eingestreut, daß Taaut den Himmel gestaltet und die heiligen Schriftzeichen erfunden habe. Hermes der Trismegistos war bei Kronos und half diesem durch Erfindungen und Zauberworte. Nach *Porphyrius* (*ebd.* 270, 5) zeichnete sich Taaut, den die Ägypter Thoth benennen, durch Weisheit bei den Phöniziern aus und ordnete zuerst die Gottesverehrung. *Eusebius* (*ebd.* 572) läßt Taaut den Phöniziern und Ägyptern das Beispiel für die Vergötterung von Tieren geben, die er auch in seinen heiligen Schriften festgestellt habe. Das gesamte Material hierzu ist kritisch gesichtet bei *Pietschmann, Hermes Trismegistos* 1875; dort ist S. 33 eine ägyptisch-phönizische Statuette des Harpokrates aus dem Nildelta in Madrid erwähnt, die in einer Genealogie den Personennamen 𐤕𐤕 enthält. Eine phönizische Gemme (*Maspero, Hist. anc.* 2, 573 nach *de Vogüé, Mél. d'archéol. orient.* pl. I, 1, p. 106—8) zeigt den Mond über dem ibisköpfigen T. und andere Symbole. [Roeder.]

Thōzopithē (*Θωζοπιθη*), nicht, wie bei *Bruno Müller, Μέγας θεός* (*Diss. phil. Hal.* 21, 3) 385, als Namen einer Gottheit (*Θωζοπίθη ἄρχτε θεὰ μεγίστη*) zu verstehen, sondern als Anfang eines bekannten magischen 'Logos' (vgl. meine 'Miszellen zu den Zauberpapyri' *Wiener Stud.* 41 [1919], 8—13), der ganz ausgeschrieben im *Großen Par. Zauberpap.* Z. 1283—1290 steht, mit dem Anfangsstichwort Z. 1301, vor dem Gebet: *Ἄρχτε θεὰ* . . . zu sagen, 1308 nach Schluß nochmals (*'Θωζοπιθη' λόγος Pap.*). Im Buch des *Jeû* heißt eine der zwölf Emanationen: *Θωζαζαξαι*, ein Aeon: *Θωζωαζ*; vgl. *koptisch-gnost. Schriften* von *C. Schmidt* 1 (1905), 282, 322, 23. [Preisendanz.]

Thphē (*Θφή*), als zauberkundiger Hierogrammateus genannt im zweiten *Leidener Zauberpapyrus* W. Seine Schrift oder sein Brief an den König Ochos wird erwähnt: *ἐν τῇ πρὸς Ὦχον*. Darin habe er den 'heiligen Namen' in bestimmter Weise geschrieben; col. 22, 9—16 (mit dem Namen). Vgl. *A. Dieterich, Kl. Schr.* 8. 10; *Abraxas*, Index. *Wessely, Ephesia Grammata*, S. 4, denkt an die Möglichkeit, ihn „mit dem aus Tertullian und den Papyri bekannten Typhon" zu identifizieren. *Tertullian, de anima* 57, stellt diesen Typhon neben Ostanes, Dardanos (s. unter Xiphos), Damigeron, Nectabis und Berenike. [Preisendanz.]

Thrake (*Θρᾴκη*), Eponyme des gleichnamigen Landes bzw. Erdteiles, Tochter des Okeanos und der Parthenope, Schwester der Europa, *Andron.* im *Schol. Aesch. Pers.* 185 = *Tzetz.* zu *Lykophr.* 894 (p. 289, 24 *Scheer*). 1284 (p. 362, 28). Als Titanin, wohl infolge ihrer genealogischen Anknüpfung an Okeanos und infolge ihres Verhältnisses zu Kronos (s. unten) wird Thrake bezeichnet bei *Steph. Byz.* s. v. *Βιθυνία* und *Θρᾴκη*, zugleich gilt sie als Mutter mehrerer Eponymen thrakischer Volksstämme: von Kronos ist sie Mutter des Dolonkos, *Steph. Byz.* s. v. *Βιθυνία* und *Θρᾴκη*. *Tzetz.* zu *Lykophr.* 533 (p. 191, 13); vgl. *Steph. Byz.* s. v. *Δόλογκοι. Philodem. περὶ εὐσεβ.* p. 25 (52b) und dazu *O. Höfer, Mythologisch-Epigraphisches* (*Progr. Wettin. Gymnas. Dresden* 1910) S. 14, von Zeus Mutter des Bithynos, *Steph. Byz.* s. v. *Βιθυνία* (vgl. s. v. *Δόλογκοι*). *Appian. Mithr.* 1, von Obriareos Mutter des Trieros, des Eponymos der *Τριῆρες* oder *Τρῆρες*, *Arrian.* bei *Steph. Byz.* s. v. *Τριῆρες* (vgl. *Max. Mayer* Bd. 2, Sp. 1480, 52 ff. unter Kronos, *Hames* 27 [1892], 495 ff.). Von *Arrian.* bei *Eust.* zu *Dionys. Per.* 322 wird Thrake als eine zauberkundige Nymphe, eine der Medeia, Agamede oder Kirke ähnliche Gestalt bezeichnet. Eine Darstellung der Lokalpersonifikation von Thrake haben wir vielleicht auf einem pompejanischen Wandgemälde zu erblicken, das den ΟΡΦΕΥΣ als Kitharoden mit Herakles (ΗΡΑ . . ΗΣ) unter den Musen ΕΥΤΕΡΠΗ, ΘΑΛΗΑ, ΟΥΡΝΙΕ, ΤΕΡΨΙΧΟΡ, ΜΕΛΠΟΜΕΝΕ zeigt; neben einer anderen vollständig zerstörten Figur, von der nur Reste eines weißen Gewandes erhalten sind, steht . . . ΚΗ (*W. Helbig, Wandgemälde Campaniens* nr. 893 p. 178 f., Taf. 10), welches von *Schoene, Bullettino* 39 (1867), 49, *E. Maaß, Orpheus* 149, 40 zu [*Εὐρυδί*]ΚΗ, von *Dilthey, Bullettino* 41 (1869), 152. *Knapp, Über Orpheusdarstellungen* (*Gymnas. Progr. Tübingen* 1895) 14 zu 13, 2 (vgl. *W. Helbig, Untersuchungen über die campan. Wandmalerei* 293) zu [*Θρῃ*]ΚΗ ergänzt wird. — Auf römischen Kaisermünzen erscheint die inschriftlich bezeugte Thracia in kurzem Gewande mit Schale, Kranz und Palme, *Cohen* 2, 112 *Adrien* 77. — 2, 350 *Antonin* 816. *M. Jatta, Le rappresentanze figurate delle provincie Romane* 28 *Thracia* 1. 2, Tav. 4, 1. 2. Bei Bändigung der Rosse des Diomedes durch Herakles personifiziert eine weibliche Figur das von ersterem beherrschte Thrakien (Schale in Villa Albani bei *Zoega, Bassiril.* LXII. LXIII.), *Platner, Beschreibung Roms* 3, 2, S. 504. *Ferd. Piper, Mythol. der christlichen Kunst* 1, 2, S 575. [Höfer.]

Thrakia (*Θρᾳκία*), Beiname der Aphrodite. Vgl. *Hesych.* s. v. *Θρᾳικιά· Ἀφροδίτη*. [Roscher.]

Thrapsiarimorirok (*Θραψιαριμοριροκ*), in der '*Mithrasliturgie*' des *Großen Par. Zauberpapyrus* Z. 652 f. Name eines Tages- und Stundenregenten (*ὁ τῆς σήμερον ἡμέρας καὶ ὥρας ὡροκόμος*), der zum Weissagen erscheinen soll. [Preisendanz.]

Thrasios (*Θράσιος*), **1**) Päonier, von Achilleus getötet, *Hom. Il.* 21, 210. — **2**) S. 'Phrasios' nr. 1, Bd. 3, 2453. [Ruhl.]

Thraso (*Θρασώ*), 1) Beiname der Athene, s. d. Tharso. — 2) Amazone auf einer r.-f. Vase in Arezzo. Literatur s. unter Teisipyle. [Höfer.]

Thrassa (*Θρᾷσσα*), 1) Tochter des Ares und der Tereine, Gemahlin des Hipponus, Mutter der Polyphonte, *Boios* bei *Anton. Liber.* 21. — 2) Das *Et. M.* 477, 1 nennt eine Thrassa von Ares Mutter des Ismaros, des Eponyms der thrakischen Stadt Maroneia. Vgl. *Preller-Robert, Gr. M.* 1[4] 787, Anm. 3; *Toepffer, Att. Geneal.* 43 Anm. 1. In beiden Verbindungen des Ares mit einer Th. liegt ein Hinweis auf seine Natur als thrak. Gott, *Gruppe, Gr. M.* 1375 mit Anm 3. [Ruhl.]

Thrasybule (*Θρασυβούλη*), Gattin des Iphitos, Mutter des Schedios und des Epistrophos, *Tzetz. Proleg. Alleg. Hom. Il.* 541. Bei *Hygin. f.* 97 (p. 91, 8 *Schm.*) wird als Gattin des Iphitos Hippolyte genannt. [Höfer.]

Thrasybulos (*Θρασύβουλος*) = Thrasydemos (?) (s. d.).

Thrasydemos (*Θρασύδημος*), Wagenlenker und *θεράπων* des Sarpedon, von Patroklos getötet: *Il.* 16, 463 f. — Nach den *Schol.* z. d. St. lasen andere hier *Θρασύβουλον*. Vgl. Thrasymelos. [Roscher.]

Thrasymedes (*Θρασυμήδης*), 1) Nestors Sohn von Anaxibia, *Apollod.* 1, 94 *W*; *Dict. Cret.* 1, 13, oder von Eurydike, *Hygin. fab.* 97 p. 90, 17 *Schm.* Er und Antilochos sind die hervorragendsten Söhne Nestors, *Paus.* 4, 31, 11. Nach der gen. *Hygin*stelle zog er mit 15 Schiffen nach Troja. In der *Ilias* treten besonders charakteristische Züge nicht hervor, und auch die den folgenden Stellen beigefügten Epitheta sind die für die Helden allgemein üblichen. Er kämpft an der Seite seines Bruders Antilochos und tötet den Maris, der jenen bedroht, 16, 321 ff. (*ἀντίθεος*); vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 647. Auch 17, 378 ff. sind beide zusammen genannt; 17, 705 (*δῖος*) wird er den Pyliern zu Hilfe geschickt; 9, 81 zieht er mit 7 anderen Führern auf Wache vor Troja. 10, 255 (*μενεπτόλεμος*) gibt er dem Diomedes sein Schwert. 14, 10 (*ἱππόδαμος*) nimmt Nestor des Thr. Schild. Zu diesen beiden Stellen bemerkt *Gruppe* a. a. O. 647$_9$, Th. scheine nach einem alten Aresnamen genannt; es sei kaum ein Zufall, daß Diomedes und Nestor seine Waffen anlegten, und alte Lieder hätten wohl seine Rüstung besungen. Bei *Hygin. fab.* 114 p. 101, 5 *Schm.* wird er unter den Helden erwähnt, die 2 Feinde getötet haben. Nach *Quint. Smyrn.* 2, 342 versucht er vergeblich, den Memnon von der Leiche des getöteten Antilochos wegzudrängen; *ebd.* 12, 319 steigt er mit in das hölzerne Pferd; vgl. noch 6, 540. Die Teilnahme am Zug nach Troja erwähnen außerdem *Paus.* 4, 31, 11; das Fragment einer *Tabula Iliaca C. I. Gr.* 6126 *B*, wo er den Nikainetos tötet (vgl. *O. Jahn, Bilderchronik* p. 67 Tafel 3 *D*[1]); *Tryphiod.* 169; *Tzetz. Posthom.* 645. Dagegen leugnet *Philostr. Her.* 3, 2 p. 166, 24 *K*, daß Thr. oder ein anderer Sohn Nestors vor Troja gewesen sei. Daß er glücklich zurückgekehrt ist, ergibt sich aus dem 3. Buch der *Odyssee*; v. 39 nimmt Telemach zwischen ihm und Nestor Platz, 442 ff. schlachtet er den Opferstier; vgl. *Athen.* 14, 660 b. c. Indem er Vater des Sillos und Großvater des Alkmaion ist, werden an ihn die Ahnherrn der Alkmaioniden angeknüpft, *Paus.* 2, 18, 8; *Toepffer, Attische Geneal.* 225; 228; 232. Sein Grab lag in der Nähe von Pylos, *Paus.* 4, 36, 2. Mit Nestor und Antilochos war er auf dem Bilde des Omphalion im Tempel der Messene dargestellt, *Paus.* 4, 31, 11. — 2) Freier der Penelope, *Apollod. epit.* 7, 27 *W*. — 3) Ein rhodischer Eponym, *I. Gr.* 12, 1, 1144. [Ruhl.]

Thrasymelos (*Θρασύμηλος*), v. l. f. Thrasydemos od. Thrasybulos (s. d.), Wagenlenker Sarpedons: *Eustath. z. Il.* 16, 463, p. 1071, 10. [Roscher.]

Thrax (*Θρᾷξ*), alter König und Eponymos der Thraker, *Constant. Porphyrog. De them.* 2 p. 46 (ed. Bonn.) und daraus wohl auch mit *Berkel* (vgl. *Meineke* z. d. St.) bei *Steph. Byz.* s. v. *Θρᾴκη* einzusetzen. [Höfer.]

Threpsippas (?) s. Threpsippos.

Threpsippos (*Θρέψιππος*), so *Faber* für *Θρεψίππας Apollodor* 2, 161 *W*, den Sohn des Herakles und der Thespiade Panope. Vgl. *Lobeck* zu *Soph. Ai.* 604. [Ruhl.]

Thriagonos (*Θριάγονος*). Unter den von Theseus aus dem Labyrinth befreiten Jungfrauen nennt *Serv.* zu *Verg. Aen.* 6, 21: Milita Triaconi, wofür mit *Stephani, Theseus u. Minotauros* und *O. Jahn, Archäol. Beiträge* 453 (Nachtrag zu S. 275) zu lesen ist: Melite Thriagoni (mit Beziehung auf den attischen Demos Thria); vgl. Bd. 4, Sp. 691, 55 f. [Höfer.]

Thriai (*Θρῖαι, Etym. M. Θρίαι*) hießen drei Nymphen (*Philochoros* bei *Zenob.* 5, 75; = *F. H. G.* 1, 416 n. 196. *Hesych.* s. v. *Etym. M.* 455, 34. *Schol. Callim. Ap.* 45. *Hymn. Hom. Merc.* 554), Töchter des Zeus (*Pherekydes* b. *Cramer, an. Par.* 4, 183, 21 = *FHG.* 4, 637, *Archiloch.* fr. 168 bei *Bergk P.L. Gr.*[4] II, 432. *Cramer, an Oxon.* 4, 337, 26 bei *Bergk* a. O. III, 689 f.), Schwestern (*Hymn. Hom. Merc.* 552), die am Parnassos hausten (*Hymn. Hom. Merc.* 555. *Philoch.* a. O.), Erzieherinnen des Apollon (*Philoch.* a. O.). Ihr Name wird von der Dreizahl abgeleitet (*Etym. M.* a. O. *Cramer, an. Par.* a. O.). Sie gehörten dem Apollon zu (*Hymn. H. Merc.* 564. *Callim. h. Ap.* 45; vgl. *Etym. M.* a. O.), waren die Erfinderinnen der Wahrsagung durch Steinchen, *ψῆφοι* (*Etym. M.* a. O. *Schol. Callim. Ap.* 45), die nach ihnen selber *θριαί* genannt wurden (*Philoch.* a. O.; vgl. *Schol. Callim. Ap.* 45), und galten überhaupt als die ersten Weissagerinnen, *μάντεις* (*Hesych. θριαί*). — „(Thrien) gibt es", so sagt im (*homerischen*) *Hymnos auf Hermes* (552 ff.) Apollon zu Hermes, „als Schwestern geboren, Jungfrauen, mit schnellen Fittichen prunkend, drei. Auf dem Haupte sind sie mit weißem Mehle bestreut und haben ihre Behausungen unter der Schlucht des Parnassos (*ὑπὸ πτυχὶ Παρνησσοῖο*), fernab der Wahrsagung Lehrerinnen, der ich bei den Rindern, als ich noch ein Kind war, mich befleißigte; mein Vater kümmerte sich nicht darum. Von dort alsdann eine nach der andern ausfliegend, holen sie ihre Speise aus Honigwaben und bringen alles zum Ziele (*κραίνουσιν ἕκαστα*; vgl. *Od.* 19, 567 von den wahren Traumbildern *οἵ ῥ' ἔνυμα κραίνουσι. Eur. Ion* 467). Wenn diese berauscht sind, nachdem sie Honig gegessen,

so wollen sie willig die Wahrheit verkünden. Wenn ihnen aber die süße Speise der Götter vorenthalten wird, alsdann versuchen sie seitab vom Wege zu führen (*πειρῶνται δ' ἥπειτα παρὲξ ὁδὸν ἡγεμονεύειν*: so die Hss., der *Laur.* am Rande *γρ. ψεύδονται δ' ἥπειτα δι' ἀλλήλων δενέουσαι*, *Baumeister δονέουσαι*). Diese drei Schwestern bietet Apollon dem Hermes zum Geschenk an. Daß in den wiedergegebenen Versen des Hymnos von den Thrien die Rede ist, hat im Hinblick auf die oben angeführten Zeugnisse, zu denen die Erzählung von Hermes Rinderdieb bei *Apollodor* (3, 10, 2) kommt, *G. Hermann* erkannt und daher v. 552 geschrieben *Θριαὶ γάρ τινές εἰσι*, während in den Hss. *Μοῖραι*, im Moscoviensis *Σεμναί* gelesen wird. Vgl. *Schneidewin, Philolog.* 3, 697 f. *Maaß, Orpheus* 221 f., 30. *Roscher, Philol.* 60, 1901, 373. *Weniger, Ztschr. Sokrates* 5 (1917) S. 308 f. — Nach *Steph. B.* s. v. *Θρῖα* und *Philochoros* b. *Zenob.* 5, 75 war es Athena, welche die Weissagung durch Lose erfand. Zeus aber nahm, weil es ihn verdroß, daß die delphischen Sprüche Apollons dadurch beeinträchtigt wurden, der Thrienmantik den Glauben. Als nun die Menschen sich wieder dem delphischen Orakel zuwandten, sagte der Gott durch den Mund der Pythia: „Viele sind Loswerfer, aber wenige sind weissagende Männer", was dann zum Sprichworte geworden ist. Etwas abweichend berichtet *Etym. M.* a. O., die Thrien seien es gewesen, welche die mantischen Steinchen erfanden und sie der Athena übergaben. Diese aber, um dem Vorwurfe zu entgehen, fremdes Eigentum, nämlich des Apollon, sich angeeignet zu haben, warf sie in jene Ebene, welche davon den Namen der thriasischen erhielt. Vgl. *Steph. B. Θρῖα.*

Die Thrien sind ihrem Wesen nach nornenartige Gestalten, ähnlich den Moiren, aber nicht, wie diese, in tieferer Symbolik eine von unvordenklichen Zeiten her durch höhere Macht gefügte Verteilung des Schicksals bedeutend (vgl. *Weizsäcker*, ob. Bd. 2, Sp. 3084 f. u. Moira), sondern, in volkstümlicher Auffassung die jedesmalige Entscheidung durch die zufallende Lage von Loswürfeln bezeichnend, Vertreterinnen einer Art Kleinorakel von Hirten und Bauern (vgl. *Hymn. H. in Merc.* 556 *ἐπὶ βουσί*). Daß diese Art der Wahrsagung sehr alt war, läßt sich aus verschiedenen Umständen schließen. Man bediente sich bei den Griechen sehr früh schon der Stäbe oder Täfelchen von Holz, dann auch wohl kleiner Scherben oder Würfel von Tierknochen, in die man Zeichen einritzte und sie dann durcheinanderwarf und danach aus ihnen das Los zog oder herausspringen ließ. Über diesen Brauch im älteren Gottesdienste vgl. *Jamblichos de myst.* 3, 17 p. 141 *Parthey. Schol. Aristoph. Pl.* 39. *Schol. Pind. Pyth.* 4, 337. Losorakel in Dodona bezeugt *Cicero de div.* 1, 76; in Olympia *Hesych. φρυκτὸς δελφίς.* — Es ist bekannt, daß der nämliche Brauch auch bei andern Völkern bestand. Über die *sortes* aus Eichenholz mit altertümlichen Schriftzeichen im Dienste der *Fortuna Primigenia* zu Praeneste s. *Cicero de div.* 2, 85. 1, 34. Vgl. *Peter*, ob. Bd. 1, Sp. 1541 ff. *Wissowa, Rel. u. Kult. d. Röm.* 210. Losung aus Weidenzweigen bei den Skythen *Herod.* 4, 67, aus der in Stäbchen zerschnittenen Rute eines fruchtbringenden Baumes überhaupt *Tacit. G.* 10. *Caes. B. G.* 1, 53; *fraxineae tabellae: Venantius Fortunat.* 7, 18, 19. *Ammian.* 29, 1, 29. 31, 2, 24. Vgl. *Kluge, Etym. Wörterb.* unter 'Buch'. *Homeyer, Monatsber. d. Berl. Akad.* 1853, 2, 768 ff. Aehnliches bei den Kelten: *Schrader, Reallexik. d. indog. Altert.* unter 'Los'. Auch in Delphi war diese Art der Weissagung einmal üblich gewesen. Auf Grund derselben entstand und erhielt sich für alle Zeiten der Ausdruck *ἀναιρεῖν* für die Orakelgebung der Pythia; zunächst vom Aufnehmen der Lose gebraucht, wie *legere* (*sortilegus* inschriftlich Orelli 2303 in Praeneste, *surculos tollere* bei *Tacitus G.* 10) „lesen", d. i. auflesen, dann übertragen vom Lesen der Buchstaben, bei den Deutschen bis heute (*Kluge* a. O. u. 'Lesen'). Wahrscheinlich erklärt sich aus dieser Form der Orakelgebung in Delphi auch der Gebrauch des Dreifußes, dessen *ὅλμος* ursprünglich das zweckmäßigste Gefäß für die Lose gebildet hat. Dies bekundet die spätere Angabe, daß beim Orakelgeben die Lose im Kessel sich regten und emporsprangen: *Suidas Πυθώ· — ἱερὸν τοῦ Ἀπόλλωνος, ὃ ἐκαλεῖτο Πυθώ· ἐν ᾧ χαλκοῦς τρίπους ἵδρυτο, καὶ ὕπερθεν φιάλη, ἣ τὰς μαντικὰς εἶχε ψήφους· αἵτινες ἐρομένων τῶν μαντευομένων ἤλλοντο, καὶ ἡ Πυθία ἐμφορουμένη ἤτοι ἐνθουσιῶσα, ἔλεγεν ἃ ἐξέφερεν ὁ Ἀπόλλων. Eudocia viol.* 265 p. 109 — *Πυθώ· ἐν ᾗ ἵστατο ὁ τρίπους ὁ χαλκοῦς, ἐξ οὗ χαλκοῦ τρίποδος ἡ μαντεία ἐξεφέρετο· ἐπάνω γὰρ τοῦ τρίποδος ἦν τις φιάλη, ἐν ᾗ αἱ ψῆφοι αἱ μαντικαὶ ἤλλοντο καὶ ἐπήδων, ἡνίκα Ἀπόλλων τὴν μαντείαν ἐξέφερε.* (*Wieseler, d. delph. Dreifuß, Abh. Gött. Ges. d. W.* 1871, 15, 16. 47). Man versteht danach auch den technischen Ausdruck *ἐκπίπτει χρησμός* (Beispiele *Xenoph. Conv.* 5, 10. *Diog. L.* 1, 32. *Aelian.* b. *Suid.* s. v. *Ἄκος. Suid.* s. v. *Κάθαμμα λύεις. Lucian. Alex.* 43. *Pollux* 1, 19). Das durch den Losgebrauch eingewöhnte und geheiligte Gefäß wurde in Delphi sodann auch als geeigneter Sitz der Pythia über den Erdspalt gestellt. (Vgl. *Reisch b. Pauly-Wissora* 5, 2, 1679 u. 'Dreifuß'.) Die ältere Art der Orakelgebung durch eingeritzte Lose aus Holz aber hängt offenbar mit dem Baumdienst und durch diesen mit der Weissagung aus den Tiefen der Erde zusammen; vgl. m. Ausführungen in d. Abh. *Der heil. Ölbaum in Olympia, Progr. Weimar* 1895, 19 f. *Olymp. Forschgn.* 3 (*Dienst d. Muttergöttin*) *Klio* 7, 175 f. *Θεῶν ἐν γούνασι* in *Sokrates* 2, 1 (1914) S. 14 ff. Anwendung von *κλῆροι* noch im späteren delphischen Dienst ist von *Plutarch de ei ap. Delph.* 16 p. 391 bezeugt; vgl. auch *de fraterno amore* 21 p. 492. Weiteres bei *Kaibel, Hermes* 10, 193 ff. 23, 532 ff. und *Heinevetter, Würfel u. Buchstabenorakel in Gr. u. Kleinasien, Breslau* 1912, S. 33 ff. — Hierher gehört nun das von den Thrien Berichtete. *Θρῖα* (von *θρῖον*) bedeutet Blätter, namentlich Feigenblätter oder Weinblätter (*Etym. M.* a. a. O. *Cramer, an. Par.* 4, 184, 1), *θριαὶ* die *μαντικαὶ ψῆφοι* (*Hesych.*

Θριαί. Steph. B. Θρῖα. Schol. Callim. Ap. 45. *Etym. M.* a. O.). Daher wird *Θριάζειν* bei *Hesychios* unter Berufung auf *Euripides* und *Sophokles* sowohl durch *φυλλολογεῖν*, wie durch *ἐνθουσιᾶν, ἐνθουσιάζειν*, erklärt. Vielleicht ist es nicht ohne Bedeutung, daß Themis auf dem Dreifuße der Volcenter Schale ein Lorbeerzweiglein mit 7 Blättern in der Hand hält. Vgl. den Artikel *Themis* ob. Sp. 579 Abb. 2. Die als „Thrien" bezeichneten Steinchen waren drei an Zahl und wurden (wie in Bura vier Astragalen *Paus.* 7, 25, 6) gleich Würfeln hingeworfen. Dies lehrt der Ausdruck *θριοβόλος* (vgl. die von *Lobeck Agl.* 814 beigebrachte Stelle eines handschriftlichen Glossars bei *Du Cange* s. v. *Ψηφᾶς* p. 1781: *θριοβόλοι ἀπὸ ψήφου μάντεις*) und das Sprichwort *Πολλοὶ θριοβόλοι, παῦροι δέ τε μάντιες ἄνδρες* bei *Steph. B.* s. v. *Θρῖα*, welches in hergebrachter (in sakralem Gebrauche bekanntlich auch anders gefaßter, *Lobeck Agl.* 813) Form auf die Tatsache hinweist, daß die bequeme Art dieser Mantik durch Lose zwar vielen zugänglich ist, daß aber zwischen solchen Wahrsagern und von göttlicher Weisheit erfüllten Propheten ein großer Unterschied besteht. Thriobolie verlangt keine besondere Kunst; daher ließen die in Delphi maßgebenden Kreise jene ursprüngliche Art die Zukunft zu erkunden fallen und setzten die andere an die Stelle, während die alte mit der Zähigkeit, die gottesdienstlichen Bräuchen eignet, sich in dürftiger Gestalt als untergeordnete Wahrsagung erhalten hat. Das will es bedeuten, wenn der angeführte Spruch der Pythia in den Mund gelegt ist, und wenn es heißt, daß Zeus der Steinchenmantik den Glauben nahm dem Apollon zuliebe (ähnlich *Eurip. Iph. T.* 1264), der bekanntlich als des Zeus *προφήτης* (*Aesch. Eum.* 19) seine Orakel erteilte. Die Thrienmantik scheint zunächst an Delphi geknüpft; das bedeutet das Wohnen der Schwestern unter der Schlucht des Parnassos (nicht „unterirdisch", wie *Hartung, Gr. M.* 4, 51) meint. Denn das pythische Heiligtum liegt wirklich unter einer Schlucht; es ist die zwischen den Bergwänden der Phaidriaden Phlembukos und Rhodini befindliche (*Ulrichs, R. u. F.* 1, 47. 118 f. *Baedeker, Gr.*[5] 14 f.), und die *γύαλα Παρνησσοῖο, Φοίβου, Θεοῦ* werden oft erwähnt, z. B. *Hesiod th.* 499. *Hymn. in Ap.* 393. *Eurip. Phoen.* 237. *Jon* 245. — Was dann weiter in dem (Homerischen) Hymnos von den drei Schwestern erzählt wird, daß ihr Haupt mit Mehl bestreut war, kennzeichnet sie nach der gewöhnlichen Meinung als Greisinnen; vgl. *Hesych. ἀλφιτόχρως· λευκή· πολιά, ὡς ἄλφιτα.* (In dem Orakel bei *Diodor excerpt. Vat.* 22, 20 p. 47 *Mai. Aristid. or. sacr.* 4, 524 *Dind.* sind unter den *λευκαὶ κόραι* aber weder die Thrien zu verstehen, wie *Baumeister* S. 246 seiner größern Ausgabe der Hymnen andeutet, noch die Moiren, wie *A. Mommsen, Delphika* 181 annimmt, sondern Schneejungfrauen, den 'Titanen' des Onomakritos (*Paus.* 8, 37, 5) verwandt, s. *Weniger, feralis exercitus, Arch. f. Rel.-Wissensch.* 10, 243 ff.). Das ist vielleicht richtig; die Pythia war ja auch eine alte Frau; auf der Ruveser Amphora (bei *O. Jahn, Vasenb.* 1) mit der Darstellung des Orest am Omphalos hat sie weißes Haar. Die Darstellung legt aber auch den Vergleich mit Bienen nahe, deren Köpfe von weißlichem Blütenstaube bedeckt sind. An Bienen erinnern ferner ihre Fittiche, sowie das Ausfliegen einer nach der andern und das Honigessen. Vgl. *Welcker, Gr. Götterl.* 3, S. 120 ff. Daß die auf der beifolgenden Figur nach *Arch. Ztg.* 1869, S. 111 wiedergegebene Darstellung eines gestanzten Goldplättchens, das man neben vielen andern zu Kameiros in einem Grab aufgefunden hat, eine der Thrien bedeute, ist nicht gerade wahrscheinlich; immerhin ist die Übereinstimmung mit der Schilderung des Hymnos auffallend. (Weiteres bei *Poulsen, Der Orient und die frühgriechische Kunst,* S. 141 f. *Arch. Anz.* 1904, S. 41.) Der Bienenleib der geflügelten Jungfrau dient zum Ersatze dessen, was sich nicht wiedergeben ließ, Blütenstaub und Honiggenuß (vgl. *E. Curtius Arch. Z.* a. O. u. 1870, S. 10 f.). Über die Biene als mantisches Tier, die Bezeichnung von Nymphen und Priesterinnen als Bienen und diese Vorstellung besonders auch in Delphi s. ob. Bd. 2, 2, Sp. 2640 unter *Melissa* 8. Die Pythia heißt Biene. Wenn die Ortslegende erzählt, daß der erste Tempel in Delphi eine Lorbeerhütte, der zweite aber ein Gebilde von Wachs und Federn gewesen sei, ein Werk der Bienen und der Vögel (*Paus.* 10, 5, 5. *Philostr. V. Ap.* 6, 239. 247), so deutet dies vielleicht auf einst in Delphi gepflegte Mantik der Thrien sowohl, als der Vogelschau (vgl. *O. Müller, Dor.*[2] 1, 344, 4. *Weniger, Symbolik der Biene, Progr. Breslau* 1871; ob. Bd. 2, Sp. 2640 unter *Melissa* u. Bd. 3, 1, Sp. 1639 u. *Parnassos*). Verbindung von Losung und Vogelschau begegnet auch sonst; vgl. *Pind. Pyth.* 4, 190. *Eur. Phoen.* 838 ff. Durch den Honiggenuß werden die Thrien begeistert. Honig hat berauschende Kraft; Kronos ist trunken von Honig (*Orph. fr.* 114. 115 *Abel*). Aus Honig und Wasser wird der Met bereitet. Saga, die Prophetin, wohnt nach der nordischen Mythe mit Odin im Bache der Versenkung und trinkt mit ihm Met (*Welcker, Gr. G.* 3, 121. *Roscher, Nektar u. A.* 35. *Hehn, Kulturpflanzen u. H.*[2] 1347). Es scheint nicht ohne Bedeutung, daß die drei Thrien von *Philochoros* bei *Zenob.* 5, 75 als *τροφοὶ Ἀπόλλωνος* bezeichnet werden. Der Hymnos nennt den Honig Speise der Götter; auch der junge Zeus wird von Bienen mit Honig genährt (*Roscher* a. O. 30; s. ob. Bd. 2, 2, Sp. 2638). Von den Thrien lernt Apollon die Weissagung. Daß der Gott später seine alten Lehrerinnen gerade an Hermes abtritt, erklärt sich daraus, daß diesem Gotte Glückslose und Würfel heilig waren (*Roscher, Hermes* 83 f. und ob. Bd. 1, Sp. 2380). — Merkwürdig ist die Überlieferung, welche auch der Athena die Erfindung der Thriobolie zuschreibt, eine Ortssage, die durch

Thrie (?) nach *Arch. Ztg.* 1869, 111.

den Namen der Thriasischen Ebene und des Demos Thria bei Eleusis, um den die Ebene lag, veranlaßt scheint. Das Erfinden und Wegwerfen der Lose durch die Göttin erinnert an das gleiche Verfahren mit der Flöte (s. *Roscher* ob. Bd. 1, Sp. 680). Auf Wahrsagung durch Würfel im Dienste der Athena Skiras deutet *Photios Lex.*: *Σκίρον· τόπος Ἀθήνησιν ἐφ' οὗ οἱ μάντεις ἐκαθέζοντο*, zusammengehalten mit *Pollux* 9, 96 *μάλιστα Ἀθήνησιν ἐκύβευον ἐπὶ Σκίρῳ ἐν τῷ τῆς σκιράδος Ἀθηνᾶς νεῷ*. *Theopomp* bei *Harpokration*: *Σκιράφια ἔλεγον τὰ κυβευτήρια, ἐπειδὴ διέτριβον ἐν Σκίρῳ οἱ κυβεύοντες, ὡς Θεόπομπος ἐν τῷ ν' ὑποσημαίνει.* Weiteres bei *Heeg* oben in den Artikeln *Skiras* und *Skiros*. (Vgl. *Nilsson, d. Würfelorakel ἐπὶ Σκίρῳ, Arch. f. Religionsgesch.* 16, 1. 2, S. 316.)

Literatur: *Lobeck, de thriis Delphicis* 1820. — *Lobeck, Aglaophamus* p. 814 ff. — *K. O. Müller, Dorier*[2] 1, 344. — *K. F. Hermann, Gottesd. Altert.*[2] § 39, 15. 16. — *Welcker, Gr. Götterl.* 3, 120. — *Bergk, Gr. Literaturgesch.* 1, 334, 54. — *Bouché-Leclercq, Hist. de la divination* 1, 192 ff. 2, 204. 3, 44. 82. — *Preller-Robert Gr. M.* 1, 283, 1. 399. — *Schoemann-Lipsius, Gr. Altert.* 2[4], 302 f. 337 f. — *Gruppe, Gr. Myth.* 910. 1234, 2. 925, 1. 1252. — *Weniger, Θεῶν ἐν γούνασι*, in der *Zeitschr. Sokrates* 2, 1914, S. 1 ff. *Losorakel bei Gr. u. Röm. ebd.* 5 (1917) S. 308. [L. Weniger.]

Thriambos (*Θρίαμβος*), Beiname des Dionysos, zuerst bezeugt in Verbindung mit der ähnlich gebildeten *ἐπωνυμία Διθύραμβος* von *Pratinas* in einem bei *Athenaeus* p. 617 überlieferten Hyporchem, wo es zum Schlusse heißt: *Θριαμβοδιθύραμβε κισσόχαιτ' ἄναξ, ἄκουε τὰν ἐμὰν Δώριον χορείαν*. In hellenistischer Zeit, namentlich seit Alexanders d. Gr. Zug nach Indien, wurde *Θρίαμβος* gewöhnlich auf dessen mythisches Prototyp, den Sieges- und Triumphzug des aus Indien heimkehrenden Dionysos, bezogen, und zugleich mit dem römischen *triumphus* (*triumpus*) gleichgesetzt oder in Verbindung gebracht. Vgl. z. B. *Diod. Sic.* 4, 5: *Θρίαμβον δ' αὐτὸν* [*τ. Διόν.*] *ὀνομασθῆναί φασιν ἀπὸ τοῦ πρῶτον τῶν μνημονευομένων καταγαγεῖν ἀπὸ τῆς στρατείας Θρίαμβον εἰς τὴν πατρίδα, τὴν ἐξ Ἰνδῶν ποιησάμενον ἐπάνοδον μετὰ πολλῶν λαφύρων. Arr. an.* 6, 28, 2: *καὶ ταῦτα πρὸς μίμησιν τῆς Διονύσου Βακχείας ἀπεικάσθη Ἀλεξάνδρῳ, ὅτι καὶ ὑπὲρ ἐκείνου λόγος ἐλέγετο καταστρεψάμενον Ἰνδοὺς Διόνυσον οὕτω τὴν πολλὴν τῆς Ἀσίας ἐπελθεῖν καὶ Θρίαμβόν τε αὐτὸν ἐπικληθῆναι τὸν Διόν. καὶ ἐπὶ ταῖς νίκαις ταῖς ἐκ πολέμου πομπὰς ἐπὶ τῷ αὐτῷ τούτῳ θριάμβους.* S. auch *Plut. Marcell.* 22 u. *Athen.* 1, 30 B, wo *Θρίαμβος* und *Διθύραμβος* als gleichwertige oder vergleichbare Beinamen des Gottes angeführt werden. Fragen wir nach der ursprünglichen Bedeutung des Namens *Θρίαμβος*, so kommen vor allem folgende Zeugnisse in Betracht: *Hesych. Θρίαμβος· πομπή. ἐπίδειξις νίκης. ἢ Διονυσιακὸς ὕμνος, Ἴαμβος.**) — *Hesych. Θριαμβεῦσαι· θορυβῆσαι. βοῆσαι. — Θριαμβεύσας· πομπεύσας. — Suid. Θρίαμβος. ἐπίδειξις νίκης, πομπή, καὶ τὸ σεμνύνεσθαι* [ebenso *Et. M.* s. v.] *.. ὠνομάσθη δὲ ἀπὸ τῶν ἐπῶν τῶν πρώτων εἰς Διόννσον γεγραμμένων ἐξ Ἰνδίας ἐπὶ ἅρματος τίγρεων ἐπανερχόμενον. λέγουσι γὰρ Θρίασιν* [? *Θριάσαι*? *Θριᾶσθαι*? *Bernh.*] *τὴν τῶν ποιητῶν μανίαν. ἢ ἀπὸ τοῦ Θρῖα, τὰ φύλλα τῆς συκῆς ἀνακειμένης τῷ Διονύσῳ.**) *καὶ ὅτι πρῶτον, πρὶν ἐπινοηθῆναι τὰ προσωπεῖα, συκῆς φύλλοις ἐκάλυπτον πάντες τὰ ἑαυτῶν πρόσωπα φύλλοις συκῆς ἐν τῷ σκώπτειν καλύπτοντες σκώμματα εἰς τοὺς Θριαμβεύοντας ἔλεγον* [ähnlich *Et. M.* s. v. und *Lyd. de mens.* 1, 2: *Θρίαμβον ὠνόμαζον οἱ Διονύσου θεράποντες τὴν πομπὴν ἀπὸ τῶν θύρσων καὶ τῶν ἰάμβων οἱονεὶ τῶν σκωμμάτων, οἱονεὶ θυρσίαμβον, ἢ ἀπὸ τοῦ θρεῖν* [*θορεῖν*? *Et. M.* u. *Suid. πηδητικός γάρ*] *κατὰ Πλούταρχον*]. Wer diese Zeugnisse in Betracht zieht, wird es wohl mit mir nicht unwahrscheinlich finden, daß tatsächlich *Θρίαμβος* mit *ἴαμβος* (von *ἰάπτω* = Wurf, Wurfvers, Spottvers, *σκῶμμα*; vgl. *Curtius, Grundz. d. gr. Etym.*[5] 558) zusammenhängt und ähnlich wie der Beiname *Διθύραμβος* ursprünglich einen zu Ehren der Götter unter rhythmischen Tanzbewegungen gesungenen Hymnus bedeutete. So versteht man auch leicht die Gleichsetzung von *Θρίαμβος* und *triumphus* (*triumpus*), denn auch bei den römischen Triumphzügen handelte es sich um *σκώμματα* der im rhythmischen Dreischritt (vgl. die *tripudia* der salischen Priester nach *Liv.* 1, 20, 4 etc. und den dreifachen Refrain *triumpe, triumpe, triumpe* im Liede der Arvalen) einherziehenden Soldaten gegen den Triumphator. Demnach ist es wahrscheinlich, daß auch in dem ersten Bestandteil von *θρί-αμβος* nichts anderes als die Zahl 3 steckt, so daß der griechische Ausdruck auch in dieser Beziehung seine Gleichsetzung mit lat. *triumphus* rechtfertigen würde. Über die Aspiration vor einem ρ vgl. *Curtius, Grundz.*[5] S. 501, der an *θρίναξ* = *τρίναξ* = Dreizack, an *θρόνα* = *τρόνα* etc. erinnert (vgl. auch Art. *Thriai* z. Anf. u. *Τριναχίη* = *Θρινακίη*).**) — Andere aus dem Altertum stammende Ableitungen von *Θρῖον* = Feigenblatt (s. ob.) oder von *θηρίον* (= *θηρίαμβος*) bei *Suid.* und im *Et. M.* (*διότι ἐπὶ θηρῶν* = *ἐπὶ λεόντων βέβηκεν ὁ Διόν.*) oder von *θορεῖν* (s. ob.) erwähne ich nur als Kuriositäten. — Vgl. auch *Preller-Robert*[4] 1, 674, 3. 703, 5. 736, 4. [Roscher.]

H. Güntert, Von der Sprache der Götter und Geister (1921) 64 will Th. auf einen Ausruf wie *ἰαί, αἰαί* zurückführen und bringt es zusammen mit *ἰάζω, ἰάλεμος, αἰάζω* u. a., wozu *ἴαμβος* gehört und *διθύραμβος, ὕμνος, Εὐαμβιύς* u. a. Vgl. schon *Albr. Dieterich, Arch f. Rel.-Wiss.* 11 (1908), 165. [Fehrle.]

*) *Corn. de nat. deor.* p. 183 *Os.*: *Ὁ δὲ Θριάμβος ἀπὸ τοῦ θρεῖν καὶ ἰαμβίζειν τὴν κλῆσιν ἔλαχεν· ὅθεν καὶ ἐν τοῖς κατὰ τῶν πολεμίων θριάμβοις πολλοῖς ἀναπαίστοις σκώπτοντες χρῶνται.* Vgl. auch *Plin. n. h.* 7, 191 u. 16, 144. *Macrob. Sat.* 1, 19, 4. *Lact. I. div.* 1, 10. *Tertull. de cor. mil.* 7, 12 (Liber = auctor triumphi). [Höfer.]

*) Mehr b. *P.-Wiss.* u. 'Feige' S. 2145 f.; vgl. 2148, 53.

**) Anders *A. Döhring* in *Mitra, Monatsschr. f. vergleich. Mythenforschg.* 1914, Nr. 2, Sp. 45 f. im Artikel *Διθύραμβος*-Fortlauf, der *ἴαμβος* als Rhythmus des 'Gehens' im Gegensatz zu *τροχαῖος* 'Lauftakt' und *θρίαμβος* als 'Erntetanz' von *θερίζειν* = *θρίζειν* (!?) fassen möchte.

Thriasios (*Θριάσιος*), auf einer in der thriasischen Ebene zwischen Eleusis und dem See Rheitoi gefundenen Inschrift steht ein dem Harmodios und Aristogeiton von einem Heros Thriasios erteilter Orakelspruch *Θριασίῳ ἥρῳ ἐπὶ βωμοῖς ἱερὰ καμόντες ὅρκον πιστώσασθε κ.τ.λ. Ἀθήναιον* 8, 151. *Kastorches* a. a. O., vgl. 513 f., vermutet, daß der Kultus dieses Heros ein sehr junger und daß der Orakelspruch von den Priestern gefälscht worden sei, welche dadurch das Ansehen ihres orakelgebenden Heros heben wollten; über die Heroen als Orakelgötter Bd. 1, Sp. 2485, Z. 12 ff. [Höfer.]

Thriasos (*Θρίασος*), Freier der Penelope aus Same, *Apollod. Epit.* 7, 28. [Höfer.]

Thrinakie (*Θρινακίη*) 1) heißt die Insel, auf der die Herden des Helios weiden, gehütet von seinen Töchtern Lampetie und Phaethusa, *Hom. Od.* 11, 107 ff. 12, 127 ff.; 260 ff. Über die Sage vgl. *Rapp*, oben Bd. 1, Sp. 2018 f. *Jessen, Paulys Realencyclop.* 8, 83 f. Alle späteren Erwähnungen fußen auf der homerischen Erzählung (*Apoll. Rhod.* 4, 965. *Nonn. Dion.* 38, 169 *Θρινακίης λειμῶνα* = *Ap. Rhod.* a. a. O.; 15, 274. 27, 195; andere Stellen s. u.). Das ganze Altertum setzte Thr. mit Trinakria gleich, das seit *Thuk.* 6, 2, 2 Gelehrten und Dichtern (besonders den römischen) als alter Name Siziliens geläufig, niemals aber wirklich im lebendigen Gebrauch gewesen ist (das Material breit vorgelegt bei *Freeman-Lupus, Geschichte Siziliens* 1 [1895], 403—413). Da man andererseits auch Skylla-, Charybdis, Kyklopen und Laistrygonen in Sizilien lokalisiert hatte (schon *Thuk.* 6, 2, 1), also bei näherer Überlegung nicht wohl die ganze große Insel mit dem einsamen, nur von den Herden des Helios bevölkerten Th. identifizieren konnte, so hat man später die schmale Landzunge von Mylai und speziell das kleine Städtchen Artemision (dessen genauere Lage uns unbekannt ist) zum Schauplatz dieser Erzählung gemacht: *Appian. bell. civ.* 5, 116, 484 *Μυλῶν καὶ Ἀρτεμισίου, πολίχνης βραχυτάτης, ἐν ᾗ φασι τὰς Ἡλίου βοῦς γενέσθαι καὶ τὸν ὕπνον Ὀδυσσεῖ. Schol. Ap. Rhod.* 4, 965 *Μύλας δὲ χερσόνησον Σικελίας, ἐν ᾗ αἱ τοῦ Ἡλίου βόες ἐνέμοντο. Plin. nat. hist.* 2, 220 *Circa Messanam et Mylas fimo similia exspuuntur in litus purgamenta, unde fabula est Solis boves ibi stabulari.* Nach *Philosteph.* im *Schol. Od.* 12, 301 war in Mylai ein Heroon des Phalakros, der seit *Panyasis* als Wächter der Heliosherden galt (oben Bd. 3, Sp. 2237, 22 ff.). Nach *Holm, Geschichte Siciliens im Altertum* 1 (1870), 54 wird unter dem Kastell von Milazzo noch heute eine geräumige Höhle gezeigt, die beim Volke die Höhle des Ulyss heißt. Aber das wird wohl vielmehr moderne Ciceronenweisheit sein. Offenbar kam das Altertum zu diesem Ansatz auf Grund der Angabe *Homers*, daß Odysseus *αὐτίκ' ἔπειτα* nach dem Skyllaabenteuer nach Thr. gekommen sei (*Od.* 12, 260), und erklärte, daß Odysseus die schmale, weit ins Meer vorspringende Landzunge wohl für eine Insel habe halten können. Das Übliche war aber die Gleichung Thr.—Trinakria—Sizilien. Deutlich ist Trinakria volksetymologische Umformung von Thr., vorgenommen zu einer Zeit, der die Dreiecksgestalt Siziliens bekannt war, zum Zweck der Identifizierung. Man setzte die Form Trinakria als das Ursprüngliche und erklärte Thr. als euphonische Ummodelung: *Strab.* 6, 265 *ἔστι δ' ἡ Σικελία τρίγωνος τῷ σχήματι, καὶ διὰ τοῦτο Τρινακρία μὲν πρότερον, Θρινακία δ' ὕστερον προσηγορεύθη μετονομασθεῖσα εὐφωνότερον. Schol. Hom. Od.* 11, 107 (= *Eustath.*) ... *ἔδει μὲν Τρινακρίαν λέγεσθαι, διὰ δὲ τὸ εὐφωνότερον οὕτως ὠνόμασται. Diod.* 5, 2, 1. *Steph. Byz.* s. v. *Τρινακρία. Plin. nat. hist.* 3, 86 u. a.; das glaubt sogar noch *Nissen, Ital. Landeskunde* 1 (1883), 4, Anm. 1. Neben Trinakria tritt öfters als Zwischenstufe die Form Trinakia auf (das Material bei *Freeman-Lupus* a. a. O.). Ein spätes Kunstprodukt ist die Form *Τριακρία* bei *Tzetzes* zu *Lykophr.* 966 u. *Eustath.* zu *Od.* 11, 106. Daß tatsächlich der Dichter mit Thr. nicht Sizilien gemeint haben kann, weil die nur von den Herden und ihren beiden Hirtinnen bevölkerte Heliosinsel nach der ganzen Darstellung ein kleines, verlassenes Eiland ist, zudem die Dreiecksgestalt Siziliens — abgesehen von der sprachlichen Unmöglichkeit der Etymologie Thr. ~ Trinakria und von dem unerklärt bleibenden *ν* — dem Dichter keineswegs bekannt sein konnte, ist in neuerer Zeit öfters gezeigt worden (*Völcker, Über homerische Geographie und Weltkunde,* Hannover 1830, 119. *K. E. v. Baer, Die homerischen Lokalitäten in der Odyssee* 1878, 15 ff. *B. Heisterbergk, Fragen der ältesten Geschichte Siziliens,* 1889, = *Berliner Studien f. class. Philol. u. Archäol.* 9, 3, 1 ff. *Freeman-Lupus* a. a. O. 1, 90² u. a.). Aber das Altertum hatte auch die richtige und einzig mögliche Etymologie schon gesehen, nur daß sie gegenüber dem Axiom der Gleichsetzung von Thr. mit Sizilien nicht aufkommen konnte: *Steph. Byz.* s. v. *Τρινακρία ... ἐκλήθη δ' οὕτως ... ἢ ὅτι θρίναξί ἐστιν ὁμοία. Eustath.* zu *Dionys. perieg.* 467 (*Geogr. Gr.* 2, 131. 306, 1 *Müller*) *ἄλλοι δέ φασιν, ὅτι Θρινακία λέγεται διὰ τὸ ἐοικέναι θρίνακι· ὅπερ ἀπάδει τῇ τῶν παλαιῶν δόξῃ. οὐ γὰρ δοκεῖ τοιοῦτον σχήματος εἶναι ἡ Σικελία.* Das hat *v. Wilamowitz, Homer. Untersuchungen* 168 f. aufgenommen und sieht in dem 'gabelförmigen Land' unter Bezugnahme auf *Hom. hymn.* 1, 411 *ἴξον καὶ χῶρον τερψιμβρότου Ἠελίοιο, Ταίναρον, ἔνθα τε μῆλα βαθύτριχα βόσκεται αἰεὶ Ἠελίοιο ἄνακτος* die Peloponnes: der erste Gestalter des Gedichtes von den Heliosherden sei sich der Bedeutung des Namens bewußt gewesen, und erst bei der späteren Einarbeitung der Geschichte in den größeren Zusammenhang der Odysseusirrfahrten seien die Züge hineingekommen, die zu der Gleichung Thr.—Peloponnes nicht passen. Diese Erklärung (mißverstanden von *Freeman-Lupus* a. a. O. 413) hat sicherlich viel mehr Wahrscheinlichkeit für sich als *Gruppes* (*Griech. Mythol. u. Religionsgesch.* 639) Zurückführung des Namens Thr. auf den rhodischen Heliaden Thrinax und die daran geknüpfte Kombination, die Thr.-Sage stamme aus Rhodos, und durch Vermittlung der rhodischen Kolonien in Sizilien sei wohl auch die alte Sikelerstadt Trinakia zu ihrem Namen gelangt. Nun ist aber diese (einzig und allein bei *Diod.* 12, 29, 2 er-

wähnte) Stadt Trinakia selbst schon sehr problematisch (s. u.), noch unwahrscheinlicher, daß die als alte Hochburg des Sikelertums geschilderte Stadt im Innern Siziliens ihren Namen von einem Gott oder Heros der später an der Küste angesiedelten rhodischen Kolonisten empfangen haben sollte — es gibt sonst keine alte Sikelerstadt mit griechischem Namen —, und drittens zeigt doch der Umstand, daß dieser Thrinax in keiner der älteren Heliadenlisten, sondern einzig bei *Nonn. Dionys.* 14, 44 begegnet (s. *Drexler*, oben Bd. 1, Sp. 1982. *Malten, Paulys Realencycl.* 8, 2849), daß er späte Erdichtung, ätiologische Rückbildung aus dem Namen der Heliosinsel ist, ein Zwillingsbruder des Heros T[h]rinakos oder Trinakros (s. d.), den das Sibyllenorakel bei *Steph. Byz.* s. v. *Τρινακρία* und *Eustath.* zu *Dionys. perieg.* 467, sowie *Philosteph.* bei *Serv. Aen.* 1, 196 (*FHG.* 3, 31) als *κτίστης* von Trinakria und *υἱὸς ποντομέδοιο Ποσειδάωνος ἄνακτος* präsentieren. Ebenso abzulehnen ist die Annahme *Heisterbergks* (a. a. O. 5), die griechischen Kolonisten Siziliens hätten den Namen der alten sikelischen Hauptstadt Trinakia zunächst auf die ganze Insel übertragen und sie alsbald wegen des Gleichklanges der Namens mit der homerischen Heliosinsel identifiziert, hierauf sei nach dem Untergang der Stadt Trinakia (440) diese selbst und mit ihr die Herkunft des Inselnamens vergessen worden und daher die Etymologie und der um das ρ bereicherte Name Trinakria aufgekommen. Alles an dieser Hypothese ist haltlos. Erstens widerspricht es aller Wahrscheinlichkeit, daß die übers Meer kommenden Kolonisten die Insel nach einer Binnenstadt hätten benennen sollen, die zunächst und für lange gar nicht in ihren Gesichtskreis trat. Zweitens ist der Name *Τρινακία* bei *Diod.* 12, 29, 2 sicherlich verderbt, denn es ist unmöglich, daß eine Stadt, die *Diod. ἀεὶ τὸ πρῶτον ἐσχηνυῖα τῶν Σικελικῶν πόλεων* nennt, deren Eroberung im J. 440 den Schlußstein der Niederwerfung der Sikeler bildet, niemals vorher und niemals nachher genannt worden sein sollte; auch steht, worauf *Vogel* z. St. hinweist, in der dem 12. Buch voraufgehenden Kapitelübersicht statt des zu erwartenden (*Συρακόσιοι στρατεύσαντες ἐπὶ*) *Τρινακίους* das (leider ebenfalls verstümmelte) *Πικηνοὺς* (oder *Πικινοὺς* oder *κίνους*). Und drittens ist es ganz unglaubhaft, daß, wenn wirklich die Stadt Trinakia der ganzen Insel ihren Namen gegeben hätte, dies hätte völlig in Vergessenheit geraten und nachträglich die besprochene Etymologie hätte aufkommen sollen. Als *Thukydides* die Insel besuchte und danach seine sizilische *ἀρχαιολογία* schrieb, war noch kein Menschenalter seit der Zerstörung der angeblichen Sikelerstadt Trinakia verflossen, und schon nennt er als den alten Namen der Insel *Τρινακρία*, den sie geführt habe, bevor in grauer Vorzeit die iberischen Sikaner einwanderten: kein Wort von der doch erst durch die später gekommenen Sikeler gegründeten Stadt Trinakia. Und was für *Thuk.* gilt, das gilt erst recht für die literarische Quelle, der er die sizilische Urgeschichte entnahm, und deren Verfasser Bestehen und Untergang jener Stadt bewußt miterlebt haben muß. So bricht die Hypothese *Heisterbergks* völlig zusammen, und die Annahme, daß mythengeographische Spekulation im Hinblick auf die inzwischen bekannt gewordene Dreiecksgestalt Siziliens diese Insel mit der etymologisch zurechtgerenkten Thr. *Homers* gleichgesetzt und so den künstlichen Namen Trinak(r)ia geschaffen hat, bleibt die natürlichste und wahrscheinlichste. [Ziegler.]

2) Verschieden überlieferter und gedeuteter Beiname der Hekate-Selene: in den zweimal ähnlich redigierten Fassungen eines Hymnus auf die Göttin im *Großen Par. Zauberpapyrus* wird sie Z. 2822 angerufen als *Θριναχία*. Dieser Form steht die der zweiten Überlieferung Z. 2525 entgegen: *τριναχία* (*ια* aus *ιη* geändert). *Meinekes* Erklärungen, *Herm.* 4 [1870], 66 'Sikelische(?)' und '*triplici cuspide* (*ἀκίς*) *armata*(?)' wird man beide ablehnen: die erste aus stilistischem Grund; denn das Epitheton steht inmitten einer Reihe von Beiwörtern, die alle so sehr auf die Dreiheit der Attribute und Eigenschaften der Göttin hinzielen — *τρίκτυπε, τρίφθογγε, τρικάρανε, τριπρόσωπε κτλ.* —, daß die Form *Θριναχία* den Zusammenhang völlig sprengen müßte. In *Meinekes* zweiter Auffassung vermißt man die Erklärung des *v. R. Wuensch, Kleine Texte* 84, 11 meinte: *Θριναχία* sei eine Nebenform von *Τριναχρία* (*Etym. M.* 456, 8 *Θρ. σημαίνει τὴν Σικελίαν*) und deutete 'dreispitzige' Hekate, wegen ihrer drei Häupter. Abgesehen von der Unwahrscheinlichkeit, die eine solche recht kompliziert-gelehrte Entstehung des Beinamens in einem magischen Hymnus an sich enthielte — die zweite Überlieferung bliebe ungeklärt. Ohne Erklärung des Wortes schrieb *Usener, Dreiheit, Rh. M.* 58 [1903], 166, *Τριναχία*, *Roscher, Selene u. Verw.* 123, 525, *τριναχία*. Eine Interpretation des Epithetons als *τρι-ναχία*, 'die mit drei Fellen bekleidete' Dreigestalt der Selene-Artemis (Artemis in der Nebris, s. oben Bd. 1, Sp. 567. 603) verbietet das Metrum: *τρι-* müßte lang sein. Somit bliebe nur die Ableitung von *θρῖναξ*: 'die Göttin mit dreizackiger Worfschaufel', wie Selene wohl heißen kann als 'Schützerin der Tenne', *ἅλωος φυλακά* (Z. 2746 f. des *Par. Zauberpap.*), und als eine auch der Demeter in stoischen Kreisen gleichgesetzte Göttin (Belege bei *Roscher* a. a O. 124 f.). So sieht auch *Radermacher, Wien. Stud.* 39, 73 f. in *Θριναχία* die Urform (die er wohl ebenfalls von *θρῖναξ* herleitet), aus der *τριναχία* der zweiten Fassung 'in ganz normaler Umbildung mit Wechsel der Aspiration' (wie *χιτών* ~ *κιθών*, *Καριθαῖος* ~ *Χαριταῖος*) entstanden ist. [Preisendanz.]

Thrinakos (*Θρίνακος*), König von Sikelien, von dem die Insel den Namen Thrinakia (Trinakria) empfangen haben soll, *schol. Apoll. Rhod.* 4, 965; bei *Steph. Byz.* p. 635 und *Eust. ad Dionys. Perieg.* 467, p. 189, 17 heißt er Trinakos (*Τρίνακος*) und wird *βούκολος* und *ἥρως* genannt. [Höfer.]

Thrinax (*Θρίναξ*), Sohn des Helios, Bruder des *Αὔγης* und *Μακαρεύς*, die zusammen die Telchinen (s. d.) vertreiben (*Nonn. D.* 14, 44 f.). Name und Mythus hängen wohl mit Thrinakia

= Sizilien (vgl. *Suid.* s. v. *Θρίναξ* = Sizilien) zusammen. Vgl. Thrinakie 1. [Roscher.]

Thriphis s. Triphis.

Thrius (*Θριοῦς*), s. Theseus § 47; von *Steph. Byz.* s. v. wird er als Heros epon. einer Stadt bei Paträ in Achaia bezeichnet. [Steuding.]

Thronia, Thronie (*Θρονία*, *Θρονίη*), eine Nymphe, Eponyme der Stadt Thronion im Gebiete der Epiknemidischen Lokrer, *Schol. D Hom. Il.* 2, 533 (p. 83b, 7 *Bekker*). Thronia begegnet in zwei Genealogien: einmal ist sie von Poseidon Mutter des Abderos, des Heros Eponymos von Abdera: *[Ναΐδ]ος Θρονίας Ἄβδηρε Χαλκοδώρακ[Ποσ]ειδᾶνός τε παῖ, Pindar. Iaean.* 2, 1 in *Oxyrhynchus Papyr.* 5 p. 27 = *Pindari carm.* ed. *O. Schroeder* [1908] p. 274; vgl. *H. v. Arnim, Wiener Eranos, Zur 50. Versammlung deutscher Philologen in Graz* p. 9. *v. Wilamowitz, Sappho und Simonides* 254 (vgl. 246 Anm. 3). Wie bei *Pindar* Abderos Sohn der Thronia heißt, so wird er auf der *Tabula Farnes.* Sohn des Thronikos (s. d.) genannt, und da er nach *Apollod.* 2, 5, 8$_3$ (2, 97 *W.*) und *Ptolem. Heph.* 5 (p. 192, 24 f. *Westermann* = *Phot. Bibl.* ed. *Bekker* 150b, 32) ein Lokrer aus Opus war, so darf man seine Mutter Thronia mit der oben erwähnten Eponyme von Thronion identifizieren; vgl. *Jurenka, Philologus* (1912), 177.

Ferner ist *Θρονίη* Tochter des Belos und von *Ἐρμάων* Mutter des Arabos, *Hesiod (frgm.* 23 *Rzach)* und *Stesichoros (frgm.* 64 *Bergk, P. L. Gr.* 3^4, 226) bei *Strabo* 1, 42. Nach *Movers, Phönizier* II 3, 1, 287 soll Thronie 'die thronende Himmelskönigin Urania', Belos 'Baal', Hermaon ein ungenannter phönizischer Gott sein. *Tümpel, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 16, 179 hat Hermaon richtig als Hermes aufgefaßt; zweifelhaft aber ist seine Erklärung der *Θρονίη* als Eponyme des kyprischen *Θρόνοι* (*Strabo* 14, 683. *Ptolem.* 5, 12). *Tümpel* selbst hat später (*Roscher, Myth. Lex.* 2, 989, 2 ff. *Pauly-Wissowa* s. v. Arabos) Thronie mit dem lokrischen Thronion (s. oben) in Zusammenhang gebracht, ebenso *Gruppe, Gr. Myth.* 93, 17. 185. 1346, 1. [Höfer.]

Thronikos (*Θρονικός*), Vater des Abderos (s. d.) nach der albanischen Reliefstafel, *C. I. G.* 5984 C 14. *Jahn-Michaelis, Griech. Bilderchroniken* S. 72 Z. 288. Wenn *Tümpel* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Abderos, sagt: 'nach der Tabula Farnesiana ... war er (Abderos) ein *Θρονικός* d. h. aus dem (opuntischen) Thronion gebürtig', also *Θρονικός* als Ethnikon faßt, so erledigt sich diese Auffassung schon durch den Wortlaut *Ἄβδηρα* (oder *Ἀβδήραν*) ... *Ἡρακλῆς ὠ(ι)χισε τοῦ Θρονικοῦ υἱοῦ ἐπώνυμον Ἀβδήρου.* Vgl. auch *K. F. Hermann, Gesammelte Abhandl. u. Beiträge* 94 Anm. 15. [Höfer.]

Thronios (*Θρόνιος*), 1) Sohn des Menelaos und der Helena, *Schol. Theokr.* 18, 51 (p. 333, 2 ed. *Wendel*). — 2) Ein von Deriades Getöteter, *Nonn. Dionys.* 32, 188. [Höfer.]

Thucolis, von *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, Sp. 1825 als keltisch aufgeführter Name einer Göttin, bezeugt durch die Inschrift einer Steintafel, welche im Jahr 1883 in einem Bach bei Antibes-Antipolis (*CIL* 12, Tab. I Nk und Om), an einer 'Le Prugnon' genannten Stelle, gefunden wurde und eine ihrer Priesterinnen nannte, *CIL* 12 (*Add.* p 806) nr 5724 mit Nachtrag p. 862 (nach *Revue archéol.* 3me série, 10, 1887, 2, S. 277—281, wo S. 280 eine Abbildung gegeben ist): *...i]a C. f. Carina [fla]minica sacer(dos) [?de]ae Thucolis [test]amento f(ieri) i(ussit).* Früher war infolge der Lesung *sacer-[do]s Aethucolis* als Name der Göttin *Aethucolis* verstanden worden. Die Göttin hält *Mowat, Bull. de la Soc. des Antiq. de France* 1886 S. 171 für dieselbe wie die in der Beischrift einer ebd. S. 107 von *H. de Geymüller* erwähnten Zeichnung eines antiken Tempels ohne Ortsangabe *Diacolis* genannte Gottheit. Diese Zeichnung rührt her von *Ducerceau*, doch ist nicht angegeben, welcher von den gleichnamigen Architekten und Zeichnern *Androuet Du Cerceau* aus der Zeit vom 16. bis ins 18. Jahrh. (vgl. *Vollmer* im *Allgemeinen Lexikon der bildenden Künstler hrsg. von Thieme* 10, 1914, S. 29—33) gemeint sei. [Keune.]

Thuëris (ägypt. Toëris), Name einer ägyptischen Göttin in Nilpferdgestalt, die anfangs nur volkstümlich bekannt ist und erst später in das offizielle Pantheon aufgenommen wird. Sie ist einerseits eine gute Göttin, die Lebenden und Toten ihren Schutz verleiht, insbesondere als Geburtshelferin und Säuglingswärterin. Andererseits ist sie die Genossin des bösen Gottes Setech (Seth-Typhon).

Übersicht: A. Literatur. B Namensformen. C. Zeitliche Entwicklung. D. Lokalkulte. E. Kultus und Priester. F. Verwandtschaft: 1. Eltern, 2. Genossen, 3. Genossinnen, 4. Kinder. G. Beiworte: 1. Himmelsherrin, 2. Auge des Re. H. Schützerin der Menschen. I. Böse Göttin. K. Geburtshelferin und Säuglingswärterin: Geburt des Königs bzw. eines Gottes; Schützerin der Frauen. L. Totengöttin. M. Sternbild. N. Monatsschützerin. O. Identifikationen. P. Darstellung.

A. Literatur.

(Sämtlich kurz und unvollständig.) *Sir Gardner Wilkinson, Manners and customs of the ancient Egyptians,* 2. Series (1841), 1, 428. 2, 181. Suppl. pl. 40, 1—10. *Paul Pierret, Panthéon Égyptien* (1881), 37. *Ders., Dict. d'archéol. égpt.* (1885), 547. *Wiedemann, Herodots 2. Buch* (1890), 306—10. *Heinr. Brugsch, Rel. u. Mythol. der alten Äg.* (1891), 462. *Hopfner, Tierkult der alten Äg.* (*Denkschr. Akad. Wiss. Wien, phil.-hist.* 57, 2: 1913) 63—67. *Alfred E. Knight, Amentet* (London 1915), 124—25.

B. Namensformen.

1. Allgemeines. Daß wir die nilpferdgestaltige Göttin meistens Toëris benennen, ist nur Gewohnheit und geht darauf zurück, daß die Göttin uns unter diesem Namen schon seit den Untersuchungen der ägyptischen Götterwelt an der Hand der griechisch-römischen Überlieferung bekannt ist. Wollten wir uns mit ihrer Benennung nach den ägyptischen Denkmälern richten, so würden die Bezeichnungen Apet oder Reret ebenso oder noch mehr berechtigt sein, da sie hieroglyphisch nicht sel-

tener als Toëris sind. Es läßt sich zunächst überhaupt nicht erkennen, ob hinter diesen verschiedenen Namen auch verschiedene Göttinnen stecken. Man sieht auch nicht, daß ein Name die eigentliche Bezeichnung der Göttin sei, die anderen aber nur nebensächliche und gelegentliche Beinamen. Vielmehr hat man den Eindruck, daß alle diese Namen in gleicher Weise für eine einzige Göttin angewendet werden, ohne irgendeine besondere Gestalt oder Seite von ihr zu treffen. Deshalb vereinigt dieser Artikel alle Erwähnungen und Darstellungen der nilpferdgestaltigen Göttin, gleichviel ob diese Toëris, Apet, Reret oder anderswie genannt ist oder ob sie überhaupt keine Beischrift trägt, so daß wir nicht wissen, welchen Namen der Ägypter ihr gerade an jener Stelle beigelegt haben würde.

2. Toëris. Die Namensform beruht auf *Θουῆρις, Plutarch, De Is.* 19, und dieser Name ist nach Entzifferung der Hieroglyphen erkannt als eine Wiedergabe des ägyptischen Namens der Nilpferdgöttin t'-wr·t 'Die Große', der seit dem Neuen Reich bekannt ist. Der ägyptische Name besteht aus dem Artikel t' 'Die' und dem Femininum wr·t 'Große'; da der Artikel im Ägyptischen erst im Mittleren Reich aufkommt und im Neuen Reich allgemein verwendet wird, ist der Göttinnenname offenbar erst nach 2000 v. Chr. geformt worden, während die ägyptischen Götternamen im allgemeinen doch ein altertümliches Gepräge tragen. Wohl kennt die religiöse Poesie und Prosa auch eine Göttin wr·t 'Große', aber diese ist nicht unser Nilpferd, sondern unter ihr verbergen sich mehrere Götinnen, z. B. die Himmelsgöttin Nut, die Personifikation einer Götter- und Königskrone und andere. Diese Göttin wr·t 'Große' kommt schon in den Pyramidentexten des Alten Reichs (3. Jahrtausend v. Chr.) vor, und das Wort wr·t 'Große' wird im Mittleren und Neuen Reich häufig als Beiwort der Mut, Hathor, von Totengöttinnen usw. verwendet. Aber alles dieses hat mit unserer Nilpferdgöttin Toëris nichts zu tun.

Allerdings wird auch Toëris unter dem Namen wr.t 'Große' angerufen; z. B. steht dieser Name neben rr·t (Reret, Nilpferd) in einer Anrufung auf der großen Kairiner Statue (vgl. D. 5). Dort ist der Name wr·t nichts anderes als der sonstige t'-wr·t = Toëris; wenn der volkstümliche Artikel hier weggelassen ist, so hat man das nur getan, um in dem feierlichen Text auch eine gehobene Form des Namens der Göttin zu verwenden.

Der Name t'-wr·t 'Die Große' ist also, wie die Verwendung des Artikels zeigt, ein volkstümlicher, und er hat ein sprachliches Gegenstück nur in der Namensform p'-rˁ 'Der Re, der Sonnengott' für den in älterer Zeit nur rˁ 'Re' genannten Sonnengott. Die Aussprache von t'-wr·t würden wir uns für die spätere Zeit twêre denken, und das paßt vorzüglich zu der bei *Plutarch* überlieferten Form. Die in den griechischen Papyros übliche Form ist *Θοηρις* (*Pap. Oxyrhynchos passim,* jedoch *Θούριδος* 12, 1453 nach *Schubart*); vier Frauennamen lauten nach *Möller*: *Θοηρις Tebt.* 121, 12. 89; *Θνηρις Hibeh* 1, 35, 3; *Θνηρι Wilcken, Chrestom.* 51; *Θεονηρις BGU* 561, 19.

Auf Denksteinen des späten Neuen Reichs, besonders von einfachen Leuten, kommt gelegentlich ein Frauenname vor, in dem man schon seit längerer Zeit einen Göttinnennamen erkannt hatte; er ist wrnr geschrieben und mag werel, vielleicht auch nur wel gesprochen worden sein. Dieser Göttinnenname ist, wie *Erman* in *Zeitschr. Äg. Spr.* 44 (1907), 108 nachgewiesen hat, identisch mit t'-wr·t = Toëris nach einer Variante auf dem Denkstein Berlin 7291. Ist dieses wrnr nur eine andere Schreibung von wr·t und haben beide gleich oder ähnlich gelautet? Das Wort wr 'Groß' hat im Koptischen sein r erhalten und wird nicht mit l geschrieben; sollen wir nun annehmen, daß der Name der Nilpferdgöttin schon im Altägyptischen, wenn auch vielleicht nur in einzelnen Provinzen oder Dialekten, mit l gesprochen wurde und Twêle lautete?

3. Apet. Der Name der Nilpferdgöttin lautet hieroglyphisch jp·t oder 'p·t, und seine Vokalisierung ist unbekannt; die in der ägyptologischen Literatur auftretenden Namensformen Apet und Opet sind willkürlich zurechtgemacht. Der Name Apet ist seit dem Neuen Reich belegt, und er kommt insbesondere der Göttin zu, die bei Karnak neben dem Chonstempel ihr Heiligtum hat. Er ist auch in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit die übliche Bezeichnung für die Göttin, die mit Isis-Hathor identifiziert wird, und scheint dort häufiger als Toëris zu sein. Ein sicherer Fall, in dem Apet als Bezeichnung einer Göttin verwendet worden wäre, deren reine Nilpferdgestalt durch Aufsetzen eines Frauen- oder Löwinnenkopfes verändert wäre, ist mir nicht bekannt. Die häufige Zusammensetzung Apet wr·t 'Große' hat man sich doch wohl so zu erklären, daß mit dem Beiwort eigentlich der Name t'-wr·t = Toëris gemeint ist, der seit dem Neuen Reich als selbständige Bezeichnung unserer Göttin auftritt.

4. Api-homs. Man hat mit der Nilpferdgöttin Apet auch eine Göttin jpj-ḥmś zusammenbringen wollen, von der wir aus der 26. Dynastie die Bronzefigur Kairo 38865 besitzen (*Daressy, Statues de divinités* [*Cat. Gen. du Musée du Caire* 1906] mit Phot. Tafel 44). Die Bronzefigur stellt eine thronende Frau dar, auf deren Kopf eine Krone gesessen hat. Die Beischrift lautet: 'jpj-ḥmś, erste des Horizonts, die das schöne Jahr eröffnet.' Sie ist Monatsgöttin, vgl. N. 2. e.

5. Reret. Das Wort rr·t 'weibliches Nilpferd' ist das Femininum zu dem männlichen Wort rrj 'Schwein'; es bezeichnet also ursprünglich vermutlich die Sau und ist auf das ihr ähnliche weibliche Nilpferd übertragen. Reret ist einer der häufigsten Namen der Nilpferdgöttin und seit dem späten Neuen Reich zu belegen; in den griechisch-römischen Tempeln ist er neben Apet die übliche Bezeichnung der Nilpferdgöttin. Reret ist als stehendes Nilpferd der üblichen Form dargestellt (*Lepsius, Denkm.* IV 85 c).

Auf Elfenbeintafeln des Mittleren Reichs

kommt ein stehendes Nilpferd mit der Beischrift jr vor; wenn dieser Name, den wir sonst nicht als Bezeichnung des Nilpferdes kennen, etwa in rr(·t) zu verbessern ist, wäre das der älteste Beleg für diese Bezeichnung der Nilpferdgöttin (*Legge in Proc. Soc. Bibl. Arch.* 27 (1905), pl. III zu p. 301).

6. Schepet. Der Name šp·t für die Nilpferdgöttin ist nur aus der griechisch-römischen Zeit zu belegen, wo er nicht häufig, aber doch völlig gesichert neben den anderen Namen erscheint, z. B. in dem Geburtshaus von Dendera (*Lepsius, Denkm.* IV 85 b. c mit Text 2 [1904], 247). Schepet wird als stehendes Nilpferd der üblichen Form mit einer Krone dargestellt (*Lanzone, Diz. mitol. egiz.* tav. 394, 3).

7. Mesechnet. Der Name mšḫn·t bedeutet 'Geburtsgöttin' und ist eine der vielen Bezeichnungen, die der Nilpferdgöttin beigelegt werden. Es ist richtig, daß sie gelegentlich im Gegensatz zu anderen Göttinnen Frauengestalt erhält (*Chassinat, Mammisi d'Edfou* p. 44 zu pl. 18). Aber es ist doch zweifelhaft, ob die von *Daressy* in *Rec. trav.* 34 (1912), 193 aufgestellte Ansicht richtig ist, daß Mesechnet immer als stehendes Nilpferd mit Frauenkopf dargestellt wird, und daß jede derartige Figur Mesechnet zu benennen sei, auch wenn sie keine Namensbeischrift trägt.

8. Dut. An einigen wenigen Stellen wird die Nilpferdgöttin in später Zeit auch dw·t genannt oder auch nur d·t. Der Name sieht dem Wort d·t 'Hand' ähnlich, seine Bedeutung ist unklar. Der Name ist der Nilpferdgöttin in Dendera beigelegt, wo sie zusammen mit Bes den kleinen Harpokrates schützt (*Lepsius, Denkm.* IV 85 b, Zeit des Hadrian). In der Darstellung von der Geburt des Götterkindes heißt eine der beiden Hebammen: 'Nebuut, dw·t, Fürstin der Nilpferdgöttinnen' (*Lepsius, Denkm.* IV 82 b, Zeit des Trajan). — Zu den Stellen vgl. unten K. 3 c (zweimal).

C. Zeitliche Entwicklung.

1. Frühzeit. Figur aus weiß-roter Breccia: London, British Museum 35700 (*Budge, History of Egypt* [1902], 5 mit Abb.) — ist Fälschung! Eine Elfenbeinfigur der Toëris aus der Frühzeit erwähnt *v. Bissing, Kunstgeschichte* (1908), 7. Nach *Alfred E. Knight, Amentet* (London 1915), 125 ist ein frauenköpfiges Nilpferd aus Alabaster in einem Grabe der 4. Dynastie 1914 gefunden worden. Beide Stücke sind mir nicht bekannt; sie stellen die ältesten Belege der Nilpferdgöttin dar.

2. Mittleres Reich. In den Grabungen bei Der el-Bersche soll in einem Grabe des Mittleren Reichs eine Toërisfigur aus Holz von 9 cm Höhe gefunden sein: *Ann. Serv. Antiqu. Egypt* 3 (1902), 281. Ferner ist das stehende Nilpferd zuweilen mit einem Messer in der Vordertatze auf den Zauberstäben des Mittleren Reichs dargestellt, nach denen *Jéquier* in *Rec. trav.* 30 (1908), 40 die Schützerrolle des Nilpferdes festgestellt hat und die vollständig gesammelt sind von *Legge* in *Proc. Soc. Bibl. Arch.* 27 (1905), 130—52. 297—303; 28 (1906), 159—70, sämtlich mit Tafeln.

3. Neues Reich. In dieser Zeit finden wir die Nilpferdgöttin besonders unter dem Namen Toëris, aber auch Reret und Apet von Angehörigen der niederen Volksschichten in Theben verehrt; ihr Name Toëris ist vielleicht auch zum Frauennamen geworden (B. 2); auch an anderen Orten und unter besonderen lokalen Formen ist Toëris im Neuen Reich bekannt geworden. Aber sie gehört im allgemeinen nur dem einfachen Volke an und wird erst ganz allmählich in die Tempel aufgenommen. Dort begegnet sie uns als eine der Geburtshelferinnen in den Darstellungen der Geburt des Königs. Als schutzverleihende Göttin und als Spenderin von Speisen an die Toten wird sie gern auf Grabsteinen einfacher Leute angerufen, besonders in Theben. Auch wickelt man in die Mumienbinden ein kleines Amulett der Nilpferdgöttin aus Fayence ein oder trägt ihr Bild als Amulett an der Halskette.

4. Spätzeit. Alle die für das Neue Reich angegebenen Züge der Volksreligion verstärken sich in der Spätzeit; jede mit Zauberei und Beschwörung verbundene Tätigkeit der Nilpferdgöttin tritt uns jetzt häufiger entgegen. Figuren der Nilpferdgöttin werden in der Spätzeit häufiger als früher, in größeren Abmessungen und aus wertvollerem Material angefertigt; wir besitzen eine große Zahl nicht nur von billigen Fayencefigürchen, sondern auch von gutgearbeiteten und verhältnismäßig kostbaren Statuen. Die im Neuen Reich schon gepflegte Darstellung des stehenden Nilpferdes wird schon durch Aufsetzen eines Frauen- oder Löwinnenkopfes weiter verändert.

5. Griechisch-römische Zeit. Die Aufnahme der Nilpferdgöttin in das offizielle Pantheon ist vollzogen. In Theben hat sie unter dem Namen Apet einen eigenen Tempel erhalten, in welchem sie zur Mutter des Osiris erklärt worden ist. Gleichzeitig hat sich allerdings der böse Ruf an sie geheftet, daß sie die Genossin des Setech (Seth) sei. Die Nilpferdgöttin tritt in allen Tempeln der griechisch-römischen Zeit auf, und zwar besonders in den sogenannten Geburtshäusern, selbständigen Gebäuden, in denen die Darstellung von der Geburt des Götterkindes den Hauptgegenstand der Abbildungen ausmacht. Bei dem in diesem Geburtshause vollzogenen Ritual ist die Nilpferdgöttin als Geburtshelferin und als Wärterin des neugeborenen Gottes aufgetreten.

D. Lokalkulte.

1. Allgemeines. *Herodot* 2, 71 berichtet, daß Flußpferde in dem Gau Papremites heilig sind, bei den übrigen Ägyptern jedoch nicht. Wir wissen auch aus ägyptischen Quellen, daß das Nilpferd, das doch zu den schädlichen Tieren gehört, in einzelnen Gegenden nicht verfolgt werden durfte. Z. B. sagen die Gaulisten von Edfu, daß im 10. oberägyptischen Gau es verboten sei, in seiner Stadt das Nilpferd zu töten (*J. de Rougé* in *Revue archéologique N. S.* 15 [1867], 341). Auch im 9. und 10. unterägyptischen Gau wird das Nilpferd verehrt; Gaumünzen von Alexandria zeigen ein Nilpferd. Die Beispiele könnten vermehrt wer-

den, zeigen aber nur, daß es mit dem Nilpferd ebenso steht wie mit dem Krokodil: es wird in einigen Gegenden verfolgt, in anderen verehrt. Über die Heimat unserer Nilpferdgöttin ist daraus aber nichts zu schließen.

2. Mittelägypten. Für die altägyptische Zeit können wir keinen Beleg dafür anführen, daß das Nilpferd in Mittelägypten verehrt worden sei, oder daß die Nilpferdgöttin dort eine besondere Rolle gespielt habe. Aber in der griechischen Zeit sehen wir Toëris plötzlich eine besondere Rolle spielen in den Papyrus, die aus Oxyrhynchos kommen (*Pap. Oxyrhynchos ed. Grenfell and Hunt*). In ihnen wird Toëris oft erwähnt, und zwar sowohl als eine dort mit Isis und Sarapis verehrte Göttin (*Oxy.* 1, 46. 47) oder zusammen mit Isis und Sarapis und Osiris. Es gibt einen Tempel der Toëris, in den jemand zum Kultmahl des Serapis eingeladen wird (*Oxy.* 12, 1484). Verschiedene Arten von Priestern der Toëris kommen vor (vgl. unten E. 3). Der Tempel der Toëris heißt *Θοηρεῖον* (*Oxy.* 9, 1188 v. Jahre 13 n. Chr.), und in ihm wird ein vergöttertes Tier namens Osorphnas gehalten, das wahrscheinlich ein Nilpferd ist. Ein Stadtquartier wird nach Toëris genannt: *ἐπ' ἀμφόδου δρόμου Θοήριδος* (*Oxy.* 3, 478. 479. 7, 1029. 12, 1449. 1516. 1550). Aus den Papyrus von Oxyrhynchos ist die Gleichstellung von Toëris und Athena belegt (vgl. unten O. 3). (Vorstehendes und die späteren Angaben aus Oxyrhynchos nach Mitteilung von *W. Schubart.*)

Der Frauenname *Θοῆρις* ist auch in Papyrus anderer Herkunft als Oxyrhynchos zu belegen; vgl. oben B. 2.

3. Theben. Aus Denksteinen und Papyrus, die aus Theben kommen, wissen wir, daß Toëris am Ende des Neuen Reiches von einfachen Leuten dort verehrt worden ist. Die Kultstätte der Toëris scheint auf dem Westufer gelegen zu haben. Ein derartiger Denkstein, geweiht von einem Beamten der Totenstadt auf der Westseite, zeigt nebeneinander die schlangenköpfige Göttin Mersegert und 'Toëris, Herrin des Himmels' als stehendes Nilpferd der üblichen Gestalt (*Lanzone, Dizion. di mitol. egiz* tav. 126, 1).

Ein anderer Denkstein, der in der Nähe des Naos mit der Statue (vgl. unten D. 5) gefunden ist, enthält zwei Formen der Toëris, die links als stehendes Nilpferd 'Toëris, Gewaltige, die die Neunheit geboren hat, Herrin des Himmels, Herrscherin von Ober- und Unterägypten', rechts als thronende Frau 'Toëris, Mut in ..... (Ortsname), Herrin des Himmels' dargestellt ist (*Mariette, Monum. divers* pl. 93 [1872] mit p. 28 (1889)).

Eine Schriftspielerei erschwert uns die Ermittlungen über die Nilpferdgöttin in Theben. In ihrem Heiligtum bei Karnak (vgl. unten D. 4) führt sie meistens den Namen Apet (jp·t), und da dieser die gleichen Konsonanten enthält wie der Name Opet (jp·t), der Ortsgöttin der Ostseite von Theben, zu welcher die Tempel Karnak und Luksor gehören, wirft man die beiden Namen zusammen. Die Ortsgöttin Opet erhält das Beiwort 'Große, die die Götter gebar', das eigentlich der Nilpferdgöttin Apet = Toëris zugehört (*Champollion, Not. descript.* 2, 72, 4. 2, 64; *Lepsius, Denkm.* III 221 g: Säulen des großen Hypostyls von Seti I. in Karnak). Dasselbe Beiwort: 'Nut, die die Götter gebar, die den Osiris gebar in Theben' erhält die Ortsgöttin Opet in Karnak unter Ptol. VI. Philometor I. (*Champollion, Not. descr.* 2, 27—28). Die vereinigte Göttin Opet-Apet trägt das Schriftzeichen opet (jp·t, Kapelle) als Kopfschmuck. — Zur Identifikation der beiden Göttinnen vgl. unten O. 1.

4. Karnak. Heiligtum ptol.-röm. Zeit namens 'Tempel der großen Apet an der Westseite des Tempels des Chons'; dabei kann man sich unter der Benennung 'Große' den Namen 'Toëris' unserer Göttin denken (vgl. oben B. 2), und für den Namen Nilpferdgöttin Apet ist mit der obenerwähnten Schriftspielerei (vgl. D. 3) der Name der Ortsgöttin Opet geschrieben. Die Anlage ist seit der Preußischen Expedition gut bekannt: *Lepsius, Denkm.* IV 30—37 mit Text 5 (1913), 71—73; sie ist von *Rochemonteix* sorgfältig untersucht und ausführlich veröffentlicht worden: Unvollständig in *Rec. trav. égypt. assyr.* 3 (1882, 72—86. 6 (1884), 21—35; vollständig in *Bibl. égyptol.* 3 (1894), 169—318.

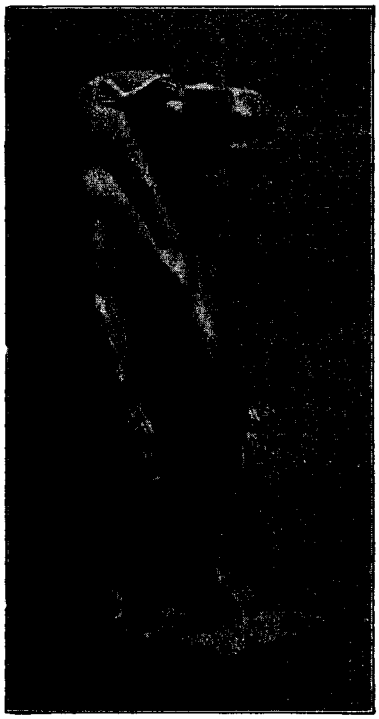
Im Allerheiligsten ist die Göttin 'Apet, die Große' in verschiedenen Gestalten dargestellt (*Lepsius, Denkm.* IV 30 e). Das Heiligtum ist zunächst der Nilpferdgöttin geweiht, die hier besonders stark als Göttermutter auftritt und als solche auch mit Nut identifiziert wird, die in diesem Tempel den Osiris geboren haben soll. Darauf deutet die Darstellung (*Lepsius, Denkm.* IV 29 b) mit der erklärenden Beischrift unter dem Ruhebett, auf dem der zu neuem Leben wiedererwachende, also 'neugeborene' Leichnam des Osiris liegt. Nach der Auffassung von *Rochemonteix* ist der Tempel der Ort des Sterbens des Osiris, der wiedersteht; Osiris ist hier erzeugt worden (*Bibl. égyptol.* 3, 317).

Der wesentlichste und häufigste Name für die Nilpferdgöttin ist Apet; daneben wird sie mit anderen Göttinnen identifiziert. Ihre Beiworte sind nicht sehr zahlreich und auch ziemlich farblos, so daß wir uns von ihrem eigentlichen Wesen keine genaue Vorstellung bilden können. Bei dem Beiwort: 'Die die Götter gebar' denkt man daran, daß sie in diesem Tempel den Osiris geboren haben soll, aber das Beiwort hat sehr häufig diese allgemeine Form und nur gelegentlich einen bestimmten Hinweis auf Osiris. Eines der Bilder der Apet im Allerheiligsten enthält das Beiwort 'Heilige in Theben' (*Lepsius, Denkm.* IV 30 e), das wir sonst nicht für sie kennen.

5. Naos mit Statue aus Karnak. Im Museum von Kairo (Nr. 70027): *Mariette, Monum. divers.* pl. 91—92 (1872) mit p. 28 (1889). Zuletzt veröffentlicht in *Roeder, Naos* (*Catal. Génér. Musée Caire,* Leipzig 1914) 106—109 mit Taf. 37. An der Vorderseite unten zwei Bilder des vor Toëris opfernden Stifters, an der linken Außenwand die sieben Formen der Hathor. Durch ein Fenster war bei der ursprünglichen Aufstellung der Kopf der in dem Naos stehenden Statue der Nilpferdgöttin sichtbar. Der

Name der Nilpferdgöttin ist an keiner Stelle in den hieroglyphischen Beischriften erhalten; die hinzugefügten Beiworte sind unverständlich und kommen in dieser Form sonst nicht vor.

Die Statue der Nilpferdgöttin (unsere Abb. 1) ist mit metallischer Schärfe in hartem grünem Stein gearbeitet und 96 cm hoch: *Daressy, Statues de divinités* (*Catal. Génér. Musée Caire,* 1906) 284 mit pl. 55; *Borchardt, Kunstwerke aus dem Museum zu Kairo* (1908) Taf. 16; *Maspero-Roeder, Führer durch das Ägypt. Museum zu Kairo* (Kairo-Berlin 1912) 55, Nr. 1016. Über die archäologischen Einzelheiten vgl. unter P. 1. a.



1) Statue der Toëris aus Karnak (*Museum von Kairo*).

An den Inschriften der Statue sind die Hieroglyphen zwar peinlich genau gearbeitet, aber der Text scheint nicht zuverlässig zu sein. Am Rückenpfeiler steht ein kleiner Hymnus an die Nilpferdgöttin, in dem die Benennung 'Große' (wr·t) wieder auf Toëris hinweist (vgl. oben B. 2): 'O Große (wr·t)! O Reret! Heil dir, Große (wr·t), Gewaltige ('·t), Fürstin des Horizontes, die ihren Herrn schützt, die für ihre Habe kämpft!'

6. Der el-Bahri. *Naville, The temple of Deir el-Bahari* 5 (1906), pl. 149—150. Zwei Wände der Kapelle von Ptolemaios IX. Euergetes II. enthalten: 1. Neit-Ament. 2. Eine stehende Nilpferdgöttin, die Vorderpfote auf das Schutzzeichen stützend, namens: 'Lebende, die das Seiende auffrist, die mit ihrer Flamme verzehrt, Herrin der Speisen, Herrin des Seienden, ..., Herrin des Schutzes (ḥw), Geliebte des Ptah, dessen Pläne den Sohn errettet, der aus Atum hervorging.' Man hat für diese Darstellung also diejenige Form der Göttin gewählt, die den 11. Monat schützt (vgl. unten N. 2. f). Sie sagt: 'Ich speise dein Haus und belebe deine Gattin.' 3. Ein nackter Knabe, wohl als Sohn der Nilpferdgöttin. 4. Eine stehende Nilpferdgöttin mit Geierkopf und großer Krone namens: 'Heknet (ḥkn·t) am Kopfe ihres Herrn, Tochter des Re, die ihren Vater schützt, ..., groß an Zauber auf dem Haupte des Allherrn'; hier ist eine Verkörperung der feuerspeienden Schlange an der Stirn des Sonnengottes gemeint, als die wir die Nilpferdgöttin sonst nicht kennen. Sie sagt: 'Ich belebe dir alle Leute durch den Schweiß, der aus meinen Gliedern dringt.'

Auf der anderen Wand (pl. 150): 1. Ptah von Memphis. 2. Stehende Nilpferdgöttin 'Apet, Große in den beiden Himmeln, Gottesmutter' usw. 3. Horus Heknu (ḥknw) als nackter Knabe. 4. In einer Kapelle eine stehende Nilpferdgöttin mit Löwinnenkopf: 'Auge des Atum, die ihren Vater liebt, Seele der Seelen, prächtig an Schönheit, die Speisen und Nahrung gibt, Herrin der Gesichter, reich an Ohren'; vor ihr noch: 'die die Feinde niederwirft unter den Toten und Lebenden.'

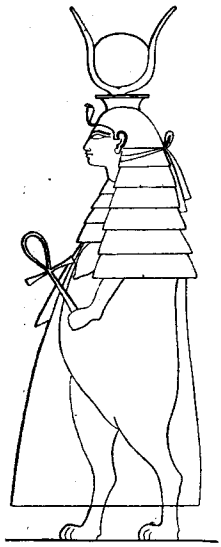
Man sieht, in den Benennungen der Nilpferdgöttinnen sind verschiedene Vorstellungen zusammengeflossen; es handelt sich nicht um einheitliche Gottespersönlichkeiten, sondern um eine Vermischung aus allerhand Zügen, die hier in den meisten Fällen äußerlich, in einigen allerdings mit innerer Beziehung auf die Göttin vereinigt werden. Der Grund dafür, daß sie überhaupt in dieser Kapelle an so hervorragender Stelle und in so starker Betonung erscheint, wird sein, daß die Nilpferdgöttin eben in der Gegend von Der el-Bahri seit langer Zeit verehrt wurde (vgl. oben D. 4). Den Bildern der vergöttlichten Weisen Amenhotep und Imhotep ist sie beigegeben, weil sie als Göttermutter und Schützerin der Geburt der Götterkinder in der Lage war, die göttliche Abstammung der beiden Halbgötter zuverlässig zu bekräftigen.

7. Oberägypten. Neben der Verehrung der Nilpferdgöttin in Theben treten andere Orte stark zurück. In Silsilis betet in der Kapelle Ramses' II. die Königin Nofret-ari mit zwei Sistren vor einem menschenköpfigen Nilpferd 'Toëris, die auf dem reinen Wasser wohnt, die im Ozean ist (war?), Fürstin der Götter'. Hinter der Toëris stehen Thot von Schmun-Hermopolis und Nut, die beide ebenfalls 'wohnend auf dem reinen Wasser' heißen, also ebenfalls in Silsilis, der Stätte des 'reinen Wassers', angesiedelt sind: *Lepsius, Denkm.* III 75 c = *Champollion, Monum.* (1845), pl. 103, 1 = *Rosellini, Monum. del culto* (1844), pl. 31, 1.

Ähnlich ist die Darstellung auf einer Felsenstele, die von dem Wesir Panehsi (p'-nḥsj) unter Merenptah errichtet ist: *Lepsius, Denkm.* III 200 c = *Champollion, Monum.* 103, 3. Der Stifter spricht auf ihr ein Opfergebet an 'Toëris, die auf dem reinen Wasser wohnt, und an Sobk und Silsilis (ḥnw), sie mögen Gnade vor dem König geben!' Toëris hat die gleiche eigentümliche Gestalt, die sonst nicht zu be-

legen ist, mit dem Frauenkopf und der Hathorkrone auf dem Nilpferdkörper (Abb. 2; vgl. unten P. 3).

Im 1. Katarakt haben sich zwei Felsinschriften gefunden, die eine besondere Verehrung der Nilpferdgöttin vermuten lassen. Die eine sitzt bei Assuan und zeigt einen Mann betend vor einem stehenden Nilpferd mit der Beischrift: 'Anbetung der Toëris, Auge des Re, wohnend in gb.....': *Catal. des monum. et inscript. de l'Égypte ed. de Morgan u. a.* I 1 (1903), 204, 34. Von der anderen, etwas weiter nördlich bei Kubbanije, ist nur die Inschrift ohne Darstellung veröffentlicht: 'Anbetung der Toëris, Tochter des Re, wohnend auf dem gb-Wasser, Herrin des Negerlandes (t'-nḥśj) — gib ein schönes Leben mit Gesundheit!': *Rec. trav. égypt. assyr.* 16 (1894), 174.



2) Toëris mit Frauenkopf (*Silsilis, Ramses II.*).

8. Späte Tempel. In den Tempeln der griechischen Zeit findet sich, gleichviel an welchem Orte sie stehen und welcher großen Gottheit sie geweiht sind, neben dem eigentlichen Tempelgebäude eine kleine Anlage, die in älteren Beschreibungen und Veröffentlichungen das 'Typhonium' genannt wird, in neuerer Zeit von den Franzosen 'Mammisi', eine dem Koptischen entlehnte Bezeichnung für 'Geburtshaus'. Dieser kleine Nebentempel ist die Stätte, an welcher die Geburt der Gottheiten stattgefunden hat. In einigen Fällen scheint es sich um die Geburt der Hauptgottheit zu handeln, in anderen bringt die Hauptgottheit, wenn sie eine Göttin ist, ihr Kind dort zur Welt; endlich glaubt man in den Geburtshäusern auch Anspielungen auf die Geburt ortsfremder Gottheiten, besonders des Osiris, zu finden.

E. Kultus und Priester.

1. Tempel. Einen besonderen Kultus der Toëris können wir bei dem speziellen Charakter der Göttin kaum in vielen Fällen annehmen. Immerhin wird ein 'Tempel der Toëris', in welchem die Statue eines Mannes aufgestellt ist, schon im Neuen Reich erwähnt (Turin 172, Holzstatue des Ramose aus Theben). Bezeichnungen wie 'Apet im Tempel der Apet' *Brugsch, Dict. Geograph.* 1159 (1879) sind zu unbestimmt, um uns auch nur für die späte Zeit weiter zu helfen.

2. Kultbild. Die große Steinfigur der Toëris als stehendes Nilpferd in Kairo (vgl. D. 5) ist gewiß ein Kultbild gewesen, vor welchem geopfert wurde. Von einem ähnlichen Stück aus Gold hören wir in den Papyrus aus Oxyrynchos: *ἐπιμελητῶν χρυσοῦ ξοάνου Ἀθη[νᾶς τῆς καὶ Θοήριδος] θεᾶς μεγίστης* (8, 1117); in derselben Urkunde heißt es auch: *τῶν τὴν Θοῆριν ποιησάντων*, wo es sich um das Kultbild handelt.

3. Priester der Toëris kennen wir nur in den Papyrus als Oxyhrynchos. Dort werden sie allerdings in einer ganzen Anzahl und mit verschiedenartigen Titeln erwähnt, so daß wir auch an anderen Orten eine ähnlich gegliederte Priesterschaft anzunehmen haben, von der wir hier einmal durch Zufall Kenntnis erhalten. *Oxyr.* 1, 46 wird ein *ἱερεὺς Θοήριδος καὶ Εἴσιδος καὶ Σαρᾶπις* (sic) *καὶ τῶν συννάων θεῶν μεγίστων καὶ μοσχοσφραγιστοῦ* erwähnt; ganz ähnlich *Oxyr.* 1, 47. 2, 242. 4, 806. Ferner gibt es einen *ἀρχιπαστοφόρος Θοήριδος κατ' Ἥιδος καὶ Σ[α]ράπιδος καὶ Ὠσί[ριος]* 2, 241 und einen *παστοφόρος* der Toëris: *Oxyr.* 3, 491 (Heiligtum im Dorf Muchinor) 10, 1268. Stolisten sind erwähnt *Oxyr.* 2, 242, ein *ἱεροτέκτων*: *Oxyr.* 3, 579. 12, 1550.

4. Fest. Ein 'Fest der Toëris' wird im späten Neuen Reich bei Lieferungen erwähnt (*Liverpool Ostrakon* M 13, 625 nach *Gardiner*). Im Neuen Reich hat es auch ein 'Fest der Opet' gegeben, das nach der Kapelle Opet ('p·t) in Theben genannt war. Später ist der Name des Festes scheinbar übertragen worden auf die Nilpferdgöttin, deren Name Apet ('p·t) mit denselben Konsonanten geschrieben wurde. Auf dieses Fest geht die Bezeichnung des Monats zurück, in welchem es gefeiert wird, koptisch Epêpe oder Epiphi. Das Fest der Göttin 'p·t wird häufig erwähnt. Aber in vielen Fällen weiß man nicht, welche Göttin eigentlich gemeint ist. Wenn zu dem Monat, in welchen das Fest fällt, als Schutzgöttin eine stehende Frau mit Falkenkopf gehört, dann ist gewiß nicht unsere Nilpferdgöttin gemeint (*Lanzone, Diz. mitol. egiz.* tav. VII; *Brugsch, Monum. de l'Égypte* 1857, pl. X, 11 zu p. 16). In einem Festkalender von Edfu ist aber zweifellos von einem 'Fest der Apet', und zwar der nilpferdgestaltigen Göttin die Rede (*Rochem.* 1, 328). Auch in dem aus der 17. Dynastie stammenden Kalender des *Papyrus Ebers* 1 Rs. 13 wird für den 2. Sommermonat als Fest und Monatsname der Name einer Göttin Apet verwendet, der mit dem Tierfell geschrieben ist, also offenbar die Nilpferdgöttin meint.

F. Verwandtschaft.

Da die Nilpferdgöttin keine von den alten Gottheiten ist, enthalten die Texte keine feste Tradition über Gottheiten, mit denen sie in enger verwandtschaftlicher Beziehung steht. Die Zusammenstellungen schwanken meist so stark, daß sie kein bestimmtes Bild ergeben.

1. Eltern der Göttin. Toëris wird 'Tochter des Re' genannt (*Rec. trav.* 16, 1894, 174; ebenso *Naville, Deir el-Bahari* 5, 1906, pl. 150 in ptolem. Zeit). Vgl. 'Auge des Re' in G. II.

2. Genossen der Göttin. a) Verschiedene Gottheiten. Das Beiwort 'Geliebte des Ptah', das die Nilpferdgöttin in den Reliefs Ptolemaios' IX. in dem Tempel von Der el-Bahri führt (ed. *Naville* 5, pl. 149), ist vereinzelt. In Theben folgt sie gelegentlich dem Amon. Zu Amon tritt sie auch in Silsilis als Gegenstück auf (*Lepsius, Denkm.* III 200 c); weshalb sie

dort auch mit Thoth und Nut zusammengestellt wird (*ebd.* 175 c; *Champollion, Monum.* 1845, pl. 103, 1. 313; *Rosellini, Monumenti del culte* 1844, pl. 31, 1), vermag man nicht zu erkennen. Ebensowenig ist eine feste Verbindung in der Bronzegruppe saitischer Zeit in Leiden zu sehen, die Toëris und Anubis zeigt, oder in der Zusammenstellung von Toëris mit dem hockenden Löwen Mahes (*Chassinat, Mammisi d'Edfou* [*Mém. Miss. Franç. Caire* 16, 1910] pl. 32 links. p. 133 und pl. 37 links. p. 140). In den Papyrus von Oxyrhynchos wird Toëris mehrfach mit Isis, Sarapis und Osiris zusammen genannt; eine innere Verbindung älterer Herkunft liegt natürlich auch darin nicht (*Oxyr.* 1, 46. 47. 2, 242. 4, 806). Aus einer Einladung geht hervor, daß das Kultmahl des Sarapis in dem Heiligtum der Toëris stattfinden konnte (*Oxyr.* 12, 1484). Vielleicht spielt hier noch die Verbindung mit, in die Toëris zu Osiris in den Geburtshäusern gekommen war (vgl. D. 8).

b) Bes. Die häufige Zusammenstellung der Nilpferdgöttin mit Bes beruht auf den ähnlichen Aufgaben der beiden Gottheiten. Sie kommt schon im Mittleren Reich bei den Zeichnungen auf Zauberstäben aus Elfenbein vor (*Rylands* in *Proc. S. B. A.* 10 [1888], 570). In der Darstellung der Geburt des Königs Amenhotep III. in Luksor stehen Bes und Toëris zusammen unter dem Ruhebett der gebärenden Königin (*Lepsius, Denkm.* III 74 c, Text 3 [1900], 86). Auch in zahlreichen Darstellungen ptolemäischer Zeit stehen Bes und die Nilpferdgöttin zusammen bei der gebärenden Frau oder bei dem neugeborenen Kinde, z. B. bei der Geburt des Sohnes des Hathor in dem Typhonium von Dendera: *Lepsius, Denkm.* IV 82 b. 85 b. c. e, dazu Text 2 (1904), 247. Ebenso steht in einer Gruppe am Fries der Fassade des Tempels von Erment, die auf den im Delta aufwachsenden Horusknaben anspielt, die Nilpferdgöttin einem Bes-artigen Gott gegenüber (*Lepsius, Denkm.* IV 65 a, Zeit Ptolemaios' XVI.). Endlich sind auf der Metternichstele (ed. *Golenischeff* 1877, Tafel 1, Reihe 4) in den Darstellungen Bes und die Nilpferdgöttin zusammen abgebildet; auch sagt ein Zauberspruch des Isis, daß diese beiden Gottheiten (rr·t und jhtj) seine Glieder schützen (Zeile 79).

c) Seth. Nach einer berühmt gewordenen Stelle bei *Plutarch* (*De Is.* cap. 19 b) war Thuëris das Kebsweib des Typhon, und sie ging von ihm weg zu der Partei des Horos. In fast allen älteren und manchen neueren Darstellungen ist hieraus die Folgerung gezogen, daß die Nilpferdgöttin die Genossin des Seth und wie er böse von Charakter sei. Nun finden sich aber fast keine Verbindungen der beiden Gottheiten aus älterer Zeit, wohl aber treten Nilpferde auch sonst als Helfer des Seth auf. Auf einem Denkstein der 20. Dynastie in Turin (nr. 65; bei *Maspero* in *Rec. trav.* 4 [1883], 151 unter nr. 298), den ein Nekropolenbeamter in Theben geweiht hat, sind als verehrte Gottheiten dargestellt: ein Widder 'Amon-Re, Herr von Karnak', ein stehendes weibliches Nilpferd 'Toëris, Herrin des Himmels' und zwei schreitende Nilpferde 'Setech der Schöne' und 'Sohn der Nut'. In dem Fries an der Fassade des Tempels von Erment von Ptolemaios XVI. steht in einer oft wiederholten Gruppe die Nilpferdgöttin einem Gott gegenüber; als Gott wechselt ein Bes ab mit einem Mann mit Eselkopf, und der letztere muß eine Form des Setech-Typhon sein (*Lepsius, Denkm.* IV 65 a). Dieser Fries muß eine beliebte Dekoration gewesen sein, denn er ist auch im Tempel von Dendera (vgl. unten K. 3. c) und von Ombos verwendet gewesen (ed. *de Morgan* 2, 332, nr. 984). — Vgl. unten I.

3. Genossinnen der Göttin. Der Denkstein eines Nekropolenbeamten aus Theben, der noch dem späteren Neueren Reich angehört, stellt die nilpferdgestaltige Toëris dar, neben ihr die Mer-segert als Frau mit Schlangenkopf (Turin 90: *Lanzone, Dizion. mitol. egiz.* tav. 126, 1); hier sind zwei volkstümliche Göttinnen vereinigt, die auf der Westseite von Theben verehrt wurden. Ebenso äußerlich ist die Zusammenstellung der Toëris mit den sieben Hathoren aus der Spätzeit, die sich auf dem Naos in Kairo (vgl. D. 5) und wieder auf dem von Trajan ausgeschmückten Geburtshaus in Dendera findet (*Lepsius, Denkm.* Text 2 [1904], 42; *Brugsch, Thes.* 1368).

4. Die Göttin als Mutter. a) Allgemein. Die Beiworte 'die die Götter gebar' (*Lepsius, Denkm.* IV 30 e und sonst), und 'Toëris, die alle Götter gebar' (*Lanzone, Dizion. mitol. egiz.* tav. 394, 2) bezeichnen die Nilpferdgöttin als Göttermutter in der Urzeit. In Wirklichkeit ist es vielleicht nichts als eine Ausspinnung des Gedankens, daß sie ihrer Natur nach eben eine Helferin der Geburt ist.

b) Ihr Sohn. Es ist fraglich, ob die ägyptische Mythologie einen wirklichen Sohn der Toëris kennt. *Brugsch* (*Diction. Géograph.* 1879, 306. 930 nach *Herod.* 2, 63. 64) und *Budge* (*Gods of the Egyptians* 2, 1904, 359) haben es als sicher hingestellt, daß Toëris in Ombos schwanger wurde und dort ein Kind gebar, das entweder Osiris oder der Sonnengott war. Die Texte geben für beides keinen sicheren Anhalt.

Auf dem Denkstein der Spätzeit, der zu dem Kairiner Naos gehört (*Mariette, Monum. divers* [1872—89] p. 28 zu pl. 93), ist ein kleiner Osiris so zwischen zwei großen Formen der Toëris dargestellt, daß man ihn für ihren Sohn halten könnte. Nut, die Mutter des Osiris, trägt in Edfu den Beinamen: 'Nut, Große, die die Götter gebar, die den Osiris gebar im Hause der großen Apet' (*Rochemonteix, Edfou* 1, 311, Ptol. IV.), so ist die Mutterschaft des Osiris wohl von ihr auf Apet übertragen.

In vereinzelten Stellen wird der Sohn der Nilpferdgöttin mit Namen genannt. In ptolemäischer Zeit heißt sie im Chonstempel von Karnak: 'Apet, Große, die die Götter gebar, Mutter des Kamutef' (k'-mwtf 'Stier seiner Mutter') (*Brugsch, Monum.* pl. 59, 2). Die Inschrift einer aus dem Serapeum von Sakkara stammenden Statuette der Nilpferdgöttin nennt sie 'Große Apet im Leibe der Himmelsgöttin' und sagt: 'Ihr Sohn ist der Stier (?), der (seine?) Mutter liebt, der sie umarmt' (Kairo 39147: *Daressy, Statues de divinités* [*Catal. Génér. Caire* 1905—1906] 285).

c) Ihre Tochter. In einer Kalenderinschrift an der Außenwand des Isistempels von Dendera heißt es: 'Der festliche Tag, an dem Isis in Dendera geboren wurde von der großen Apet (Nilpferd) im Apethause' (*Brugsch, Thes.* 1378 + 102 = *Dümichen, Kalenderinschr.* 54). Wir dürfen keine weiteren mythologischen Kombinationen an diese Stelle knüpfen, in der Apet die Rolle einer Urgöttin übernommen hat.

G. Beiworte.

1. Himmelsherrin. Beliebte und vielgenannte Gottheiten erhalten gern verschiedenartige Beiworte, die ihr Ansehen oder ihre Macht kennzeichnen. Einfache Leute aus dem Ende des Neuen Reichs begnügen sich mit der Anrufung der 'ehrwürdigen Toëris' (Opferschale, Turin). Aber auf ähnlichen Denkmälern treten schon hochtönendere Benennungen auf wie: 'Toëris, Herrin des Himmels, Fürstin aller Götter' (Leiden D. 19; Brit. Mus. 284; Turin 112). Auf den Felsenreliefs Ramses' II. bei Silsilis betet die Königin vor Toëris, der 'Fürstin der Götter' (*Lepsius, Denkm.* III 175 c = *Champollion, Monum.* 103, 1. 3 = *Rosellini, Monum. del culto* pl. 31, 1). 'Herrin des Himmels' ist gerade auf volkstümlichen Denkmälern aus Theben ein nicht ungewöhnliches Beiwort der Toëris, z. B. auf Denksteinen zusammen mit anderen tiergestaltigen Volksgottheiten (*Maspero* in *Rec. trav.* 4 [1883], 151, nr. 298; *Lanzone, Dizion. mitol. egiz.* tav. 126, 1) und auf dem zu dem Kairiner Naos gehörigen Denkstein (*Mariette, Monum. divers* [1872—1889] pl. 93 mit p. 28).

Nachdem die Nilpferdgöttin in die Götterschaft der Tempel aufgenommen war, verwandte man die hochtönenden Beiworte ständig in den Inschriften. 'Herrin des Himmels, Fürstin der Götter' begegnen uns häufig im Tempel der Apet in Theben (z. B. *Lepsius, Denkm.* IV 30 c). Auch in Dendera heißt die Reret 'Herrin des Himmels' (*ebd.* Text 2 [1904], 242; *Brugsch, Thes.* 1368). In den Papyrus von Oxyrhynchos ist von der Nilpferdgöttin als Θούρι-δο[ς] θεᾶς με[γί]στης die Rede (12, 1453).

Aus diesen Beiworten, die der Nilpferdgöttin die Rolle einer Himmelsherrin und Götterkönigin zuschreiben, haben sich andere ergeben, die sie zur irdischen Herrscherin machen. So ist es zu verstehen, wenn Toëris 'Herrscherin von Ober- und Unterägypten' genannt wird (*Mariette, Monum. div.* pl. 90) oder Apet 'Fürstin beider Länder' heißt (*Lepsius, Denkm.* IV 30 c).

2. Auge des Re. Als die Nilpferdgöttin Ansehen erlangt hatte und dadurch auch die Beiworte anderer hochverehrter Göttinnen auf sie übertragen werden konnten, ist sie 'Auge des Re' genannt worden, vereinzelt schon im Neuen Reich in einer Felsinschrift bei Assuan (*de Morgan, Catal. des monum.* 1, 1 [1903], 204, 34), später mehrfach im Thebanischen Tempel der Apet (*Rochemonteix* in *Biblioth. Égyptol.* 3 [1894], 307). Die Übertragung ist wohl nur eine Spielerei, eine mythologische Beziehung liegt ihr nicht zugrunde. Sollte sie mit dem Beiwort 'Tochter des Re' zusammenhängen, das ebenfalls aus einer Felsinschrift bei Assuan belegt ist (vgl. oben F. 1)?

H. Schützerin der Menschen.

1. Auf Amuletten und Schmuck. Alle größeren ägyptischen Sammlungen enthalten derartige Stücke, die entweder von Lebenden an der Halskette getragen oder bei Toten in die Binden eingenäht worden sind. Ein in Luksor gekaufter Elfenbeinkamm der Frühzeit zeigt zwei aufrechtstehende, mit dem Rücken gegeneinander gelehnte Nilpferde; ist das Stück echt, so ist es durch sein Alter wie durch den Typus bemerkenswert (*Seligmann* in *Ancient Egypt* 3 [1916], 53).

2. Mit Schutzsymbol. In einer Zeichnung zum Totenbuch (ed. *Naville* cap. 137 B nach Hs. Aa) erscheint eine Göttin 'Api, Herrin des Zauberschutzes (s')', mit der wohl unsere Nilpferdgöttin Apet gemeint ist. Die Hieroglyphe s' für den Zauberschutz bildet ein häufiges Attribut der Göttin, mit dem sie oft dargestellt wird. Viele der in H. 1 genannten Amulette und Schmuckstücke zeigen ein stehendes schwangeres Nilpferd, das die beiden herabhängenden Hände oder eine von ihnen auf das Schutzsymbol stützt. So das Fayencefigürchen 1208 in Leiden (*Leemans, Aegypt. Monum. van het Nederland. Museum van Oudheden, I. Godsdienst* [1842—45] pl. 15 zu p. 13) und Käfersteine und Plättchen *ebenda* (*Pleyte, Religion des Pré-Israélites* 1862, pl. 7, 3—9 zu p. 251). Ferner ähnliche Figuren aus Fayence in Berlin (nr. 7784) und im Britischen Museum (*Arundale and Bonomi, Gallery of antiqu.* 1844, pl. 21, fig. 71). Endlich Skarabäen in Turin (*Lanzone, Dizion. mitol. egiz.* 23) und viele andere Stücke. In Relief ist die Darstellung schon auf den elfenbeinernen Zauberstäben des Mittleren Reichs vorhanden (*Rylands* in *Proceed. SBA* 10, 1888, 570) und bleibt auch in späterer Zeit beliebt, z. B. auf dem Denkstein, der zum Kairiner Naos gehört (*Mariette, Monum. divers* 1872—89, pl. 91—92 = Abb. 3).

3) Toëris mit Schutzsymbol (*Denkstein in Kairo*).

3. Mit Messer. Man hat gelegentlich angenommen, daß die Nilpferdgöttin mit dem Messer in der meist mehr oder weniger menschlich gebildeten Hand stets ein böses Wesen sei, das dem Menschen schaden wolle. Ein Blick auf die elfenbeinernen Zauberstäbe des Mittleren Reichs zeigt, daß die Annahme falsch ist. Denn auf ihnen hält die Göttin fast immer das Messer in der Hand, wo sie doch im allgemeinen dem Menschen helfen soll; vgl. die Bilder in der C. 2 genannten Literatur. Übrigens hält die Göttin das Messer auch in der oben in H. 2 erwähnten Darstellung, in der das Schutzsymbol vor ihr steht. Auch in den

Bildern der Metternichstele (ed. *Golenischeff* 1877) hält das Nilpferd ein Messer in der Hand (Tafel V, Reihe XXV), wo Götter dargestellt sind, die große Schlangen erstechen. An einer anderen Stelle, an der sie einem Manne hilft, der ein Krokodil bezwingt, hält sie das Messer, während vor ihm das Schutzsymbol steht (Taf. 3, Reihe 4). In allen diesen Fällen ist die Nilpferdgöttin ein den Menschen freundliches Wesen, das sie gegen reißende Tiere schützt. Deshalb wird sie auch in einem Zauberspruch gegen solche, besonders gegen Löwen, angerufen: 'Verschlossen ist der Mund der lebenden Toëris' (*Pap. Harris mag., Rs.* B 6). — Toëris mit Messer: Abb. 4 nach *Lepsius, Denkm.* IV 82 b.

4) Toëris mit Messer und Schutzsymbol.

4. Volkstümlich als gute Göttin. Der Schutz, den man in dem Lande der Krokodile und Schlangen von der guten Nilpferdgöttin erhofft, ist offenbar der Grund für ihre Beliebtheit gewesen. Im Laufe der Zeit übernahm Toëris dann wohl auch den Schutz des Menschen gegen anderweitige ihm täglich drohende Gefahren. Jedenfalls wurde sie eine der dem Mittelstande und den kleinen Leuten am meisten vertrauten Göttinnen, und sie erscheint häufig auf den von ihnen stammenden Denkmälern in den Gebeten unter den Gottheiten, die um ihren Schutz angerufen werden. Auch in den Zaubersprüchen, die wir auf Papyrus besitzen, spielt sie eine Rolle. Gelegentlich identifiziert sich der Zauberer mit dem weiblichen Nilpferd als einem Wesen, durch das er Einfluß ausüben kann. Ein Zauberspruch beginnt: 'Ich bin die Reret-Sau die ihren Herrn schützt und wegen derer der Greis wieder gesund wird' (*Leiden* J. 346, 3, 9 nach *Gardiner*), und ebenso fängt ein anderer an, der in einer recht unorthographischen Abschrift erhalten ist: 'Ich bin die Sau, die .....' (*Maximes d'Anii, Rs.*). In einem religiösen Lied, das als Zauberspruch verwendet ist, heißt es: 'Apet (Nilpferd) die Große schützt dich mit Leben, Dauer und Glück' (Turiner Ostrakon bei *Pleyte-Rossi, Pap. de Turin* 148 nach *Gardiner*).

Das Ausüben des Schutzes bleibt die Aufgabe unserer Göttin, auch nachdem sie aus der Verborgenheit volkstümlichen Lebens bei einfachen Gläubigen hinein in das glänzende Licht priesterlicher Anerkennung in den Tempeln und in dem Dogma der Kirche getreten ist. Als Schützerin wirkt sie z. B. zusammen mit Bes bei dem Horuskinde in der oft wiederholten Gruppe, die auch im Fries von Tempelwänden griechischer Zeit verwendet ist, so in Dendera im Geburtshause (*Lepsius, Denkm.* IV 85 b. c mit Text 2, 1904, 247) und in Edfu im Geburtshause, wo sie ausdrücklich sagt: 'Ich schütze den Harsomtus, das Kind, den Sohn der Hathor' (*Chassinat, Mammisi d'Edfou* [*Mém. Inst. Franç.* 16, 1910], p. 133 = 140). Als freundliche Göttin ist sie sogar noch bei den nubischen Königen in den meroitischen Pyramiden von Barkal bekannt, wo das stehende Nilpferd im Frauengewand bei dem Totengericht neben den dienstbaren Geistern steht (*Lepsius, Denkm.* V 20). In einer anderen Pyramide steht sie bei gabenbringenden Gottheiten (*ebd.* 21), endlich ist sie dort merkwürdigerweise mit anderen Gottheiten zusammen in die Sonnenbarke aufgenommen (*ebd.* 24 a. b. 53 b).

I. Böse Göttin.

In der Mitte des 19. Jahrh. war man meist der Auffassung, daß Toëris eine böse Göttin und deshalb die Genossin des Seth (vgl. F. 2. c) sei. *Lepsius* schrieb eine besondere Abhandlung über die Frage 'Weshalb ist Toëris eine typhonische Gottheit?' (*Abhandl. Akad. Wiss.* Berlin 1851.) Dabei bewertete man die Göttin ebenso wie das Nilpferd, das in Ägypten an manchen Orten als heilig verehrt, an anderen verabscheut und verfolgt wird. Nach *Plutarch* hat das Nilpferd seinen schlechten Ruf erhalten 'wegen seiner Grausamkeit' (*De Is.* cap. 50) oder 'wegen seiner Gewalttätigkeit und Unverschämtheit, denn es tötet seinen Vater und vergewaltigt seine Mutter' (*ebd.* 32).

Es ist selbstverständlich, daß man in Ägypten ein Tier, das, wenn es aus dem Nil aufsteigt und die Felder zerstört, erbittert verfolgt haben wird, wo nicht religiöse Bedenken den natürlichen Selbstschutz des Bauern verhinderten. Und das Nilpferd ist nach den Darstellungen in den Gräbern vornehmer Herren auch ein beliebtes Jagdtier gewesen, an das sich gern wagte, wer den Mut dazu hatte. Der bösartige Charakter des Nilpferdes wird auch zu allen Zeiten im Bewußtsein des Volkes und ebenso in den religiösen Anschauungen zur Geltung gekommen sein. Gelegentlich treten denn auch wirklich in den religiösen Texten Nilpferdgöttinnen von gefährlicher Art auf, vor denen man sich in acht zu nehmen hat. Dazu gehört scheinbar auch die Toëris als Monatsgottheit nr. 11, die dem 3. Sommermonat vorsteht; sie heißt: 'Die Lebende, die frißt das Seiende(?), die mit ihrer Flamme verzehrt' (Belege in N. 2).

K. Geburtshelferin und Säuglingswärterin.

1. Allgemein. Alle älteren Monographien geben übereinstimmend an, daß die Nilpferdgöttin, unter welchem Namen sie auch auftreten mag, in erster Linie als Helferin gebärender Frauen und als Wärterin neugeborener Kinder erscheint. In der Tat ist dieses die Rolle, in der sie uns am häufigsten entgegentritt, und auf sie mag auch das Beiwort 'Erste des Betthauses' zurückgehen, das sie als špʿt (*Lanzone, Dizion. mitol. egiz.* tav. 394, 3) und zu anderen Namen trägt. Mit diesem Gebäude ist das 'Geburtshaus' gemeint, das den Ort darstellt, an dem die Göttin des Tempels ihr Kind geboren hat (vgl. oben D. 8). In diesem 'Geburtshause' ist die Nilpferdgöttin Herrin, und sie hat die Fürsorge für alles, was dort geschieht.

2. Geburt des Königs. Darstellung der Geburt der Königin Hatschepsut in dem von ihr errichteten Tempel von Der el-Bahri (*F. Weindler, Geburts- u. Wochenbettdarstellungen auf altägyptischen Tempelreliefs* 1915, Abb. 7; *Ed. Na-*

ville, The temple of Deir el-Bahari pl. 47). Eine zweite Bilderfolge, ebenfalls aus der 18. Dynastie, im Tempel von Luksor stellt die Geburt des Königs Amenhotep III. dar; auch hier steht das Nilpferd zusammen mit Bes unter dem Ruhebett, das den Untersatz für die Gruppe der gebärenden Königin und ihrer Umgebung bildet (*Lepsius, Denkm.* III 74 c mit Text 3, 1900, 86; *Gayet, Temple de Louxor* [*Mém. Mission Franç. Caire* 15, 1894] pl. 65). In einem Relief in Silsilis wird König Haremheb (Dyn. 19) gesäugt von einer Göttin in Frauengestalt mit der Krone der Isis-Hathor (Rinderhörner mit Sonnenscheibe) auf einem mit Schlangen besetzten Untersatze; der König heißt dabei 'geliebt von der Göttin t'-wr·t' (*Lepsius, Denkm.* III 120 c). Ist damit Toëris gemeint oder soll man 'Die Große' übersetzen und darin ein Beiwort der Isis sehen?

3. Geburt eines Gottes. a) Edfu. Die Tempel der späten Zeit kennen die Bilderfolge von der Geburt des Königs nicht mehr. Statt ihrer haben sie in den Geburtshäusern eine Reihe von Darstellungen eingeführt, in denen geschildert wird, wie die Herrin des Tempels Mutter wird; die Erziehung eines Götterkindes spielt auch sonst eine Rolle in den späten Tempelbildern. Allerdings enthalten diese Bilder gelegentlich noch einen Hinweis auf den jungen König, der neben den Götterkindern erscheint wie ihresgleichen.

Im Geburtshause von Edfu wird der König Ptolemaios IX. als Kind neben den Götterkindern Ahi und Harsomtus gewartet von einer Reihe von Göttinnen, die nach ihrem Kopfschmuck zwei verschiedenen Arten der göttlichen Wärterinnen angehören. Daneben stehen zwei weibliche Nilpferde, die nicht die Namen tragen, die bei Toëris und den ihr verwandten Göttinnen üblich sind, sondern wie Monatsgöttinnen nr. 8 und 9 heißen (vgl. unten N. 2. e). Die eine: 'Bewohnerin des Himmels, Leiterin der Götter', die andere: 'Api-homs, Erste des Horizontes' (*Lepsius, Denkm.* IV 33 e mit Text 4, 1901, 69).

b) Erment und Ombos. In Erment trägt die südliche Außenwand der Cella einen Fries von Ptolemaios XVI. und Kleopatra (*Lepsius, Denkm.* IV 65 a mit Text 4, 1901, 5), in welchen zwei Gruppen abwechseln mit dem Horuskinde, das gewartet wird. Die Nilpferdgöttin hat entweder einen Pavianskopf und heißt dann: 'Reret' oder 'Knemet, die ihren Sohn schützt', oder sie hat einen Löwenkopf und heißt: 'Hetmet in ihrer östlichen Gestalt' oder 'Ripet-Löwin, die seinen Leib verjüngt', oder 'Löwin, die ihren Sohn schützt Tag und Nacht', oder 'Hetmet, die den großen Re schützt'.

Eine ähnliche Darstellung ist auch aus dem Tempel von Ombos erhalten, vermutlich aus der Zeit von Ptolemaios XIII. Neos Dionysos (*Ombos* ed. *de Morgan* u. a. 2, 1909, 332, nr. 984).

An der äußeren Nordwand der Cella von Erment opfert Kleopatra vor sieben verschiedenen kindlichen Göttern in Knabengestalt. Hinter ihnen steht eine schützende Göttin mit ausgebreiteten geflügelten Armen, ein weibliches Nilpferd, ein Nilpferd mit Frauenkopf und zwei krokodilköpfige Männer (*Lepsius, Denkm.* IV 63 c mit Text 4, 1901, 6). Auch hier stehen die beiden Nilpferdgöttinnen dem Kinde nahe, nicht bei der Geburt, sondern später als Erzieherin.

c) Dendera. Das Geburtshaus des Tempels von Dendera, der der Göttin Hathor geweiht ist, enthält aus der Kaiserzeit die Bilderreihe mit der Geburt ihres Sohnes Ahi. In dem Bilde der Entbindung (*Lepsius, Denkm.* IV 82 b mit Text 2, 1904, 244) steht zwischen den Schutzgottheiten, die unter dem Stuhle der Mutter sitzen, auch ein weibliches Nilpferd namens 'Reret' (Abb. 4). Eine der beiden Hebammen heißt 'Dut (dw·t), Fürstin der Nilpferdgöttinnen' (zum Namen vgl. oben B. 8). In einem Bilde weiter links wird das neugeborene Kind von der Amme gesäugt; das Ruhebett der ganzen Szene wird getragen von der sieben Mal wiederholten Gruppe zweier sich gegenüber stehender weiblicher Nilpferde mit dem Schutzzeichen.

Zur Zeit des Hadrian ist im Tempel von Dendera die oben unter b) für Erment besprochene Gruppe angebracht worden: das Kind sitzt auf der Lotosblüte, vor ihm steht betend Bes, hinter ihm erhebt die Nilpferdgöttin schützend den Straußenfederwedel; sie heißt 'Det (d·t), Erste des Ammenhauses' (zum Namen vgl. oben B. 8). In einer benachbarten Darstellung heißt die Nilpferdgöttin 'Reret, Große, Erste des ..... hauses' (*Lepsius, Denkm.* IV 85 b. c mit Text 2, 1904, 247). Mit dem 'Ammenhause' ist das 'Geburtshaus' (vgl. oben K. 1 und D. 8) gemeint, wie schon *Brugsch* (*Diction. Géograph.* 1879, 1173) richtig erkannt hat.

4. Schützerin der Frauen. Drei Figürchen im Berliner Museum, die *Möller* in *Zeitschr. ägypt. Spr.* 54 (1918), 138—39 veröffentlicht hat, lassen die Nilpferdgöttin als ein dem Volke vertrautes Wesen erkennen, an das die Frauen sich mit ihren Sorgen wandten. Figur 20599 aus Lapislazuli mit einer goldenen Doppelfederkrone und Holzfigur 19650 haben einen Hohlraum für eine Weihgabe. Die Fayencefigur 19791 (H. 6,5 cm) aus Abusir (*Borchardt, Das Grabdenkmal des Königs Sahure* 1, 1910, 130, Abb. 177) läßt das Nilpferd die rechte Vordertatze wie eine menschliche Hand an die linke Brust legen; füllt man den Hohlraum im Inneren mit Milch, da läuft diese zur linken Brust und tropft aus ihr heraus. Das Stück ist wohl von einer Frau gestiftet, die ihr Kind nähren wollte. In diesem Zusammenhang wird es wahrscheinlich, daß die Nilpferdgöttin auch mit der Göttin Api (jpj) in den Pyramidentexten (ed. *Sethe* 381) gemeint ist, die dreimal zum Heile des Toten angerufen wird: 'O Mutter des N. N., reiche ihm diese deine Brust, damit N. N. sie sich auf seinen Mund lege und er diese Milch sauge, die weiß und ... süß ist.'

In der Rolle der Frauenschützerin ist Toëris bis in die griechische Zeit hinein volkstümlich geblieben, wie der Brief eines Mannes an seine Frau in den Papyrus von Oxyrhynchos (4, 528) lehrt. Er schreibt an sie: *παρὰ τῇ σε φιλούσῃ*

Θοηρι. Sollte sie damals gerade schwanger gewesen sein oder ihr Kind genährt haben?

Zur Zeit Ptolemaios' IX. finden wir die Frauenschützerin schon in den Tempel aufgenommen, vgl. unten L. 3 am Ende für die Kapelle von Der el-Bahri. So hat sich der Volksglaube den Zutritt zu den Mauern der heiligen Hallen erzwungen.

L. Totengöttin.

1. Totenbuch. Vier Hss. aus der 18. und 19. Dynastie zu Kapitel des Totenbuchs (ed. *Naville*, 1886) haben ein Bild der Kuh, die im Papyrusdickicht aus dem Berge heraustritt; es ist Hathor, die Totengöttin der Westseite von Theben, an die der Tote sich betend wendet. Vor der Kuh steht aufrecht ein Nilpferd, teilweise mit einer Krone auf dem Kopf, in einer Hand das Götterszepter, das Lebenszeichen oder eine Ähre (?) haltend. Dieses Nilpferd ist unsere Göttin, und wenn sie auch nicht eine wirkliche Totengöttin sein mag, so übt sie hier doch unzweifelhaft den Schutz des Toten aus. Aus dem Totenbuch ist das Bild auf Grabwände übertragen worden; sie findet sich in dem Felsengrabe, das Pen-nut (Pn-nw·t) sich unter Ramses V. (Dyn. 20) bei Anibe in Nordnubien angelegt hat (*Lepsius, Denkm.* III 231 b mit Text 5, 1913, 122). Das Nilpferd steht wieder vor der von dem Toten angebeteten Hathorkuh und hält in der einen menschlichen Hand einen Skorpion. Die Darstellung kommt auch noch in den später zugefügten Zusatzkapiteln zum Totenbuch vor; das Nilpferd trägt Halskragen und Krone und hält eine Ähre (?) in der Hand (*Pleyte, Chapitres supplémentaires du Livre des Morts* 1881, 162 Taf.).

Das stehende weibliche Nilpferd kommt auch in dem 149. Kapitel von den sieben Stätten der Unterwelt vor (ed. *Naville*, 1886, Kap. 149 n); ebenso in saitischer Zeit (ed. *Lepsius*, 1842, Kap. 149 n, h, m).

2. Totengebet. In der Felsenstele, die der Wesir Panehsi unter Merenptah (Dyn. 19) in Silsilis errichtete, ist im Opfergebet 'Toëris, (wohnend auf) dem reinen Wasser' neben Sobk Herrn von Silsilis angerufen, und das Gegenstück nennt Amon-Re, den Herrn von Theben (*Lepsius, Denkm.* III 200 c). Hier darf man in der Nilpferdgöttin nur eine Schützerin der Lebenden, aber keine Totengöttin sehen. Wenn auf einer großen steinernen Schale des Neuen Reichs ein Opfergebet an 'Toëris (auf) dem reinen Wasser' steht, die dem N. N. Leben geben soll (Brit. Mus. 28), so ist der Grund für ihre Anrufung nicht zu erkennen. Auf einer anderen Altarschale (Turin 103) steht ein Opfergebet an die Göttin 'Große' (wr·t), mit der vielleicht unsere Nilpferdgöttin gemeint ist. Ganz unverständlich ist, was auf einer Stele der 20. Dynastie (Turin 1124 des Catalogue von Orcurti) steht: 'Opfergebet an allen schönen reinen Dingen usw. für den Ka der Toëris, Herrin des Himmels, Fürstin der Götter'; hier ist die Nilpferdgöttin angerufen, als ob sie eine Tote sei.

3. Darstellungen. Der Denkstein eines Beamten der Totenstadt von Theben aus dem Ende des Neuen Reichs stellt Mer-segert als Frau mit Schlangenkopf und 'Toëris, Herrin des Himmels' als aufrecht stehendes weibliches Nilpferd dar (*Lanzone, Dizion. mitol. egiz.* tav. 126, 1), also die beiden auf der Westseite von Theben verehrten Volksgottheiten, denen man den Schutz über Lebende und Tote anvertraute. Eine Göttin Ta-wert (t'-wr·t 'die Große') in Gestalt einer liegenden Kuh wird als Göttin in der Unterwelt genannt, die dem 'Gabenfelde' (šḥ·t-ḥtp) vorsteht und dem Toten Speisen gibt (Statue saitischer (?) Zeit, Brit. Mus. 957). Sie ist gewiß mit der Kuh 'Große' (wr·t) identisch, die auch sonst belegt ist, ohne daß man Sicheres über sie ermitteln kann — aber hängen beide mit unserer Nilpferdgöttin zusammen? Völlig ausgeschlossen ist ein Zusammenhang nicht angesichts einiger Stellen, nach denen auch diese Speisen verteilt. Auf der Schieferstatue Kairo 39147 (*Daressy, Statues de divinités* 1905—1906, 285 zu pl. LV) aus dem Serapeum von Sakkara trägt die Nilpferdgöttin unter dem Namen 'Apet, Große' die Beiworte: 'Herrin der Speisen, reich an Nahrung, Herrin der Speisen, Herrin der Ohren' usw. In der Kapelle Ptolemaios' IX. Euergetes' II. in Der el-Bahri betet Imhotep mit seiner Mutter und Gattin vor einem stehenden weiblichen Nilpferd, das die Namen der Monatsgöttin nr. 11 (vgl. unten N. 2) trägt; dieses sagt: 'Ich speise dein Haus und belebe deine Gattin' (*Naville, The temple of Deir el-Bahari* 5 [1906], pl. 149). Der zweite Teil der Rede spielt auf die Rolle der Göttin als Schützerin der Frauen an (vgl. oben K. 4). Auf einer anderen Wand ist hinter dem Weisen Amenhotep unter anderen Gottheiten ein aufrecht stehendes Nilpferd mit Löwinnenkopf dargestellt, das dieselben Beiworte trägt wie die Apet auf der eben erwähnten Kairiner Schieferstatue aus Sakkara, nämlich: 'die Speisen und Nahrung gibt, Herrin der Gesichter und reich an Ohren' (*Naville* pl. 150).

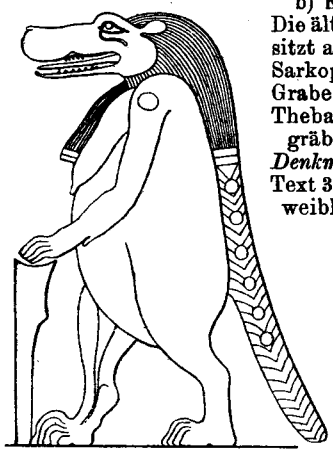
M. Sternbild.

1. Identifikation. Nach *Eusebius, Praepar. evangel.* 3, 12 ist das Nilpferd das Symbol des Westhimmels, der Gegend der Finsternis; soll man hierin eine Anspielung auf den bösen Charakter der Göttin sehen, den man ihr wie bei *Plutarch* in später Zeit zuschrieb (vgl. F. 2. c als Genossin des Seth)? Aus älterer Zeit kennen wir die Nilpferdgöttin nur als Sternbild. Als solches ist sie im Verzeichnis des Inhalts der Welt aufgeführt: Reret (rr·t) 'die Sau' (*Pap. Golenischeff* 1, 5 = *Hood* 5). In den Thebanischen Stundentafeln, den Listen der Sternaufgänge in den Königsgräbern, kommt ebenfalls eine Reret vor mit den Teilen: Füße, Bein, Mitte des Pflockes (mnj·t), Hinterteil, Scham, Brust, Zunge, die beiden Federn (*Brugsch, Thes. inscript. aegypt.* 1, 1883, 128, nr. 2 und S. 188). Daraus geht hervor, daß das Nilpferd die Zunge herausstreckt, den Pflock hält und eine Doppelfeder als Krone trägt. *Brugsch* (*Ägyptologie* 1891, 343) verweist das Sternbild an den Nordpol des Himmels und sieht in ihm unser Sternbild Drache. Es bildet eine Gruppe

mit dem ägyptischen Sternbild Mesechti (msḫ·tj 'Vorderschenkel des Stieres'), das es am Strick gefesselt hält. Der Mesechti ist der spätere ἄρκτος, unser Großer Bär, nach *Plutarch de Is.* 21 der Sitz der Seele des Typhon; deshalb hat man den Sinn der Gruppe so gedeutet, daß Isis als Nilpferd-Toëris den Typhon gefesselt hält.

2. Darstellungen. a) Deckenbilder. Wir kennen das Sternbild des Nilpferdes aus einigen Darstellungen des gestirnten Himmels an den Decken von Königsgräbern und Tempeln, auch an Särgen. Dabei sind die Sternbilder, meist ohne Angabe irgendwelcher Einzelsterne, als Figuren gezeichnet, auf deren Umriß oder besonderen Teilen man sich die Sterne stehend zu denken hat, aus denen sich das Bild zusammensetzt. Einige Figuren bilden Gruppen, stellen also Sternbilder dar, die auch am Himmel dicht nebeneinander stehen; dadurch wird die Identifizierung erleichtert. Übersichtliche Zusammenstellung der Quellen: *Brugsch, Thes. inscript. aegypt.* 1 (1883), 124—27.

b) Königsgräber. Die älteste Darstellung sitzt an der Decke des Sarkophagsaales im Grabe Seti I. in den Thebanischen Königsgräbern (*Lepsius, Denkm.* III 137 mit Text 3, 1900, 219). Das weibliche Nilpferd (Abb. 5) steht aufrecht und legt eine Vordertatze auf den Pflock, von dem aus der Strick zum Stierschenkel Mesechti läuft; der Pflock ist das schon in den Pyramidentexten als Menat (mnj·t) vorkommende Sternbild. Auf dem Rücken des Nilpferds sitzt ein Krokodil, das oben über seinen Kopf hinwegschaut. An der berühmten astronomischen Decke des Ramesseums (Tempel Ramses' II. in Theben, Westseite) gehört das Nilpferd zum 4. Sommermonat; der Pflock ist hier wie ein Schwert gestaltet, das Krokodil nur klein vor dem Nilpferd gezeichnet (*Lepsius, Denkm.* III 170 mit Text 3, 1900, 135; *Brugsch, Monum. égypt.* pl. 6). In einem der Thebanischen Königsgräber der 20. Dynastie kommen zwei verschiedene Darstellungen der Sternbilder vor. In der einen sitzt ein Krokodil auf dem Rücken des Nilpferds wie im Grabe Seti I., aber das Nilpferd hält ein kleines Krokodil und den Pflock wie in der Decke im Ramesseum. In der anderen Darstellung hält das Nilpferd einen Krug vor sich, während im übrigen alles wie in der ersten ist. In einem anderen Königsgrabe, das eine Darstellung wie die zuletzt genannte enthält, trägt das Nilpferd den unverständlichen Beinamen Hesamet (ḥs'm·t?). Das Grab Ramses' VI. Neb-ma't-Re gibt in der folgenden Beischrift zur astronomischen Darstellung einen interessanten Hinweis auf die mythologische Deutung: Der Mesechti (msḫtjw) ist der Schenkel des Setech, und er ist am nördlichen Himmel. Der Strick der beiden Pflöcke (mnj·t) und das Messer besteht in einer Kette von Gold, 'Isis als Nilpferd hütet ihn.' (*Brugsch, Thes.* 121—22 nach *Champollion, Not. descript.* 2, 645.)



5) Toëris als Sternbild (*Theben, Grab Seti I.*).

c) Tempel und Särge. In der astronomischen Decke von Ptolemaios IX. Euergetes II im Tempel von Philä hält das aufrecht stehende Nilpferd den Strick, an welchem der Stierschenkel gefesselt ist, in der Vordertatze (*Lepsius, Denkm.* IV 35 b). Ähnlich ist die Darstellung an der Decke der Vorhalle von Edfu (ptolem. Zeit) und in Dendera (röm. Zeit). Auch das Bild auf dem Sarge des Amonpriesters Chetar (röm. Zeit) gehört hierher.

N. Monatsschützerin.

1. Im 11. Monat. Nach ägyptischer Vorstellung ist jeder Monat dem Schutze einer besonderen Gottheit unterstellt, die Wahl derselben allerdings mag zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten gewechselt haben. Eine gewisse Überlieferung wies dem 11. Monat Epiphi (3. Wintermonat) die Nilpferdgöttin Apet zu (*Brugsch, Matériaux pour servir à la réconstruction du calendrier des anc. Égypt.* 1864, 53), und so steht es auf den astronomischen Deckenbildern verzeichnet (*Lanzone, Dizion. mitol. egiz.* 18), z. B. im Ramesseum (vgl. oben M. 2. b).

2. Für jeden Monat. a) Darstellungen. Eine mit der eben genannten nicht zusammenhängende Vorstellung hat für jeden Monat eine besondere Form der Nilpferdgöttin als Schützerin ausgebildet. Die Schutzgottheiten der 12 Monate heißen Toëris und haben verschiedenartige Ausgestaltung des Nilpferdkörpers, die der fünf Schalttage heißen Mesechnet (mśḫn·t) und haben Nilpferdgestalt mit Frauenkopf; so wenigstens nach der Benennung von *Daressy* in *Recueil de travaux égypt. assyr.* 34 (1912), 189—93, der zuerst das Material zusammengestellt hat. Die Darstellungen sollen auch auf einem unveröffentlichten Sarg des Pete-Amenophis aus Kantara (Museum von Kairo) stehen, im übrigen finden sie sich nur in den Tempeln von Ombos, Dendera und Edfu. Gelegentlich kommen die Namen einzelner Monatsschützerinnen auch als Beiworte von Nilpferdgöttinnen vor, die an anderen Orten dargestellt sind.

b) Ombos. Im kleinen Tempel von Ombos, der als Geburtshaus in seinen Darstellungen und Inschriften eine Fülle von Hinweisen und Anspielungen auf die Nilpferdgöttin als Geburtsschützerin trägt, enthält eine Tür die zwölf Nilpferdgöttinnen als Monatsgottheiten. Die Pfosten der Tür spinnen das Thema der Geburt des Götterkindes aus. Erhalten ist nur der eine Pfosten. Seine Darstellungen sind von *de Morgan* (*Ombos* 1, 45—48, zur Skizze p. 30) unvollständig und in falscher Reihenfolge veröffentlicht, aber man kann sich aus der Zeichnung bei *Lepsius* (*Denkm.* IV 34 a mit Text 4,

1901, 115) eine Vorstellung von der Anordnung auf dem Original bilden, von dem eine Photographie (nr. 7 im *Berliner Wörterbuch der ägypt. Sprache, Akademie der Wissenschaften*) vorhanden ist. Der Pfosten enthält die Toëris nr. 7—12 und Mesechnet nr. 1—2 (nach der Zählung von *Daressy*) in acht Reihen, die ein halbes Jahr umfassen, nämlich Wintermonat 3—4, Sommermonat 1—4 und die Schalttage Geburtstag des Osiris und des Horus. Die andere Hälfte des Jahres (Überschwemmungsmonat 1—4, Wintermonat 1—2 und die Schalttage 'Geburtstag der Isis' bzw. 'der Nephthy') haben auf dem anderen verlorenen Pfosten, ebenfalls in acht Reihen gestanden, und zwar mit Toëris nr. 1—6 und Mesechnet nr. 3—4. Der Schalttag 'Geburt des Setech (Typhon)' hat aus religiösen Gründen gefehlt.

Der Inhalt des Ganzen ist also offenbar eine Verteilung der Göttergeburten auf das ganze Jahr. In jedem Monat ist ein bestimmtes Götterkind geboren, und dieses hat seine besondere Mutter, Schutzgottheit und Wärterin.

c) Dendera. Aus der Kapelle auf dem Dach des Tempels von Dendera sind 15 gleichartige Bilder veröffentlicht, in denen Toëris, von dem König oder einer Gottheit gefolgt, vor Hathor, die Herrin des Tempels, tritt (*Mariette, Temple de Dendérah* 4, 1873, pl. 26—29). Die Bezeichnungen der Toëris sind im allgemeinen dieselben wie in anderen Tempeln, aber in einigen Fällen ist klar, daß eine nur in Dendera mögliche Formulierung gewählt ist. Z. B. bei dem 1. Sommermonat: 'Api-homs im Horizonte, die die Herrin von Dendera beschützt' (pl. 26 c) oder bei dem 3. Überschwemmungsmonat: 'Leuchtende am Himmel, die die Sonnengöttin (jtn·t, Beiwort der Hathor von Dendera) verklärt' (pl. 28 b) usw.

d) Edfu. Auf dem Sturz einer Tür im kleinen Tempel (Geburtshaus) von Edfu sind nebeneinander vier Schlangen und vier hockende Göttinnen dargestellt. Die Schlangen heißen Renent (rnn·t), die Göttinnen Mesechnet (mšḫn·t), und nach den Beiworten sind die letzteren die Schutzgottheiten der Schalttage. Eine Beziehung zur Nilpferdgöttin ist nicht angegeben, auch aus den Schriftzeilen auf den Türpfosten ist sie nicht zu entnehmen (*Chassinat, Mammisi d'Edfou* p. 44, pl. 18, Zeit Ptolemaios' VI).

e) Vereinzelte Erwähnungen. Gelegentlich wird eine oder die andere der Monatsschützerinnen auch außerhalb der Listen in den Tempeln erwähnt. In einem Bilde des Geburtshauses von Edfu aus der Zeit Ptolemaios IX. wird ein Kind, das bald als der junge König, bald als der junge Gott Ahi oder Harsomtus (Horus, der Vereiniger beider Länder) bezeichnet wird, von Göttinnen gewartet, ähnlich wie in der Bilderreihe der Geburt des Königs (vgl. oben K. 2 und 3. a). Daneben stehen zwei weibliche Nilpferde, die wie die Monatsgöttinnen nr. 8 und 9 der Liste in N. 2. f heißen, nämlich 'Bewohnerin des Himmels, Leiterin der Götter' und 'Api-homs im Horizonte' (*Lepsius, Denkm.* IV 332 mit Text 4, 1901, 69). — Für Der el-Bahri vgl. oben D. 6. 2.

In der Statue Kairo 38865 (*Daressy, Statues de divinités* 1906, pl. 44) besitzen wir sogar eine plastische Darstellung der Schutzgöttin des 1. Sommermonats (nr. 9 der Liste). Sie heißt 'Api-homs, Erste des Horizontes, die das schöne Jahr eröffnet' und ist dargestellt als thronende Frau mit einem Uräus am Kopf und einer (verlorenen) Krone auf dem Kopfe.

f) Namen. In den eben besprochenen Darstellungen findet sich eine im allgemeinen übereinstimmende Folge von Namen der Monatsschützerinnen, bei der die einzelnen Namen meist im wesentlichen den gleichen Charakter haben. In der Formulierung und in den Beiworten freilich weichen die Exemplare voneinander ab, besonders durch ortsgeschichtliche Anspielungen, aber auch in anderer Hinsicht. Man sieht also, daß eine ursprüngliche Liste im Laufe der Zeit Abänderungen erlitten hat.

O. Identifikationen.

1. Mit Opet. Wie oben in D. 3 ausgeführt, veranlaßt der ähnliche Wortlaut es, daß schon in der 19. Dynastie eine Verwirrung in der Schreibung und in der Theologie zwischen der Nilpferdgöttin Apet und der Thebanischen Stadtgöttin Opet entsteht. Diese dauert auch in ptolemäischer Zeit an.

2. Mit der Göttermutter. Die Nilpferdgöttin hat die gebärenden Göttinnen geschützt, sie ist selbst die Gebärerin, die mit dieser Tätigkeit besonders vertraut ist. Aus diesem Gedankengang heraus ist man wohl dazu gekommen, die Nilpferdgöttin mit der Göttin zu identifizieren, die als Gebärerin eine große Rolle in der Mythologie spielt. Das ist Nut, die alte Himmelsgöttin, die Mutter des Osiris und seiner Geschwister und damit die Stammmutter des ganzen Göttergeschlechtes. Wir kennen das Beiwort 'Große, die die Götter gebar' in Karnak bei Apet, allerdings in ihrer Identifikation mit Opet (vgl. oben 1) schon unter Seti I. (*Lepsius, Denkm.* III 221 g; *Champollion, Not. descr.* 2, 64. 72, 1). Der Denkstein aus Karnak, der zu dem Kairiner Naos gehört, nennt die eine Nilpferdgöttin: 'Toëris, Gewaltige, die die Götterschaft geboren hat usw.' (*Mariette, Monum. divers* 1872—89, pl. 93 zu p. 28; spätes Neues Reich). In ptolemäischer Zeit lebt es in Edfu weiter in der Form: 'Nut, Große, die die Götter gebar, die den Osiris gebar im Haus der großen Apet' (*Rochemonteix, Temple d'Edfou* 1, 311, Ptol. IV.). In Karnak heißt die wieder mit Opet identifizierte Apet: 'Große, Heilige, die aus Theben kam, Nut, die die Götter gebar, die den Osiris gebar aus Theben' (*Champollion, Not. descript.* 2, 27—28, Ptol. VI). Ähnliche Zusammenstellungen der Nilpferdgöttin mit Nut der Göttermutter sind häufig. Sie kommen z. B. oft vor in dem von Ptolemaios IX. errichteten Tempel der Apet in Karnak neben dem Chonstempel (vgl. oben D. 4). Toëris wird dadurch in manchen Verbindungen geradezu die Mutter des Osiris.

3. Vereinzelte Identifizierungen. Bei *v. Strauß, Götterglaube* 1, 446 kann man lesen, Toëris sei vermischt worden mit Mut und Uzat. Bei der zweiten Identifikation kann nur eine ganz gelegentliche gemeint sein; in Mut haben

wir vielleicht eine vereinzelte Benennung der Göttermutter zu sehen (vgl. oben C. 3). Jedenfalls sind diese Beiworte ebenso belanglos für die Mythologie, als wenn Toëris in einer Felsinschrift aus dem Neuen Reich 'Auge des Re' heißt und dadurch den großen Himmelsgöttinnen nahetritt (*de Morgan, Catal. des monum. et inscript.* 1, 1, 1903, 204, 34).

Vereinzelt tritt eine Identifizierung mit Isis (*Wiedemann, Herodots 2. Buch* 1890, 306 ff.) auf, z. B. in Dendera, wo ein Text unter den verschiedenen Formen der Isis-Hathor auch eine Apet aufführt (*Brugsch, Dict. Géograph.* 1879, 1159). Die in der kleinen Bronzefigur eines Nilpferds dargestellte Göttin wird kurzweg 'Neit' genannt (Kairo 39151 nach *Daressy, Statues de divinités* 287). Die in der Gruppe des Frieses später Tempel miteinander wechselnden Formen der Nilpferdgöttin (vgl. oben K. 3. a—b) tragen verschiedene Namen, dabei den von Löwinnen, wo das Nilpferd einen Löwinnenkopf hat.

In den griechischen Papyrus aus Oxyrhynchos in Mittelägypten endlich ist Toëris der Athena gleichgestellt. Ein Priester heißt *ἱερο-τέκτων Ἀθηνᾶς Θοή[ριδος]* (3, 579), ein anderer *παστοφόρον Ἀθηνᾶς [τῆς καὶ Θοήριδος]* (10, 1268). Über eine Urkunde, in der es sich um ein Kultbild *ξόανον* handelt, vgl. oben E. 2.

P. Darstellung.

1. Nilpferd, aufrecht stehend. Diese Gestalt ist die gewöhnliche der Nilpferdgöttin. Sie steht aufgerichtet auf den Hinterbeinen, so daß der tragende Leib stark vortritt; Brüste, die denen einer Frau ähneln, jedenfalls aber von den tierischen Zitzen völlig verschieden sind, hängen schlaff herab. Durch diese Ausgestaltung erhält der Nilpferdkörper einen Anklang an den einer schwangeren Frau, der zweifellos beabsichtigt gewesen ist. Wir kennen auch bei anderen Gottheiten eine solche Vermischung nicht nur von mehreren tierischen Körpern miteinander, sondern auch von tierischen mit menschlichen Körpern. Fremde Elemente sind auch an anderen Teilen in den Nilpferdkörper hineingetragen; die Vorderbeine sehen, je länger desto mehr, menschlichen Armen ähnlich und erhalten Hände statt der Tatzen; der Rücken hat eine wunderliche Form, für die noch keine feste Deutung gefunden ist. Am Nilpferdkopf sitzt fast immer das lange dreisträhnige Frauenhaar, am Halse ein mehr oder weniger deutlich ausgeführter Perlenkragen. Die Holzfigur Kairo 39172 (*Daressy, Statues de div.* pl. 55) zeigt einen verhältnismäßig schlanken Leib, bei dem Bauch und Oberschenkel mehr denen einer Frau als eines Nilpferds ähneln.

a) Ohne Krone. In einer beschränkten Anzahl von Fällen trägt das aufrecht stehende Nilpferd keine Krone auf dem Kopfe. Durchgehend sehen wir es so auf den elfenbeinernen Zauberstäben des Mittleren Reichs (vgl. oben C. 2, H. 2. 3); und meist auch auf den Bildern der Skarabäen, die als Amulette in Fingerringen oder an Halsketten getragen wurden, z. B. in Turin (*Lanzone, Dizion. mitol. egiz.* 23) und Leiden (*Pleyte, Religion des Pré-Israélites* 1862, pl. 7, fig. 3—9). Ebenso erscheint die Nilpferdgöttin ohne Krone, wo sie als Geburtshelferin in den Bildern von der Geburt des Königs auftritt, zusammen mit Bes unter dem Ruhebette der gebärenden Königin stehend, und zwar in Der el-Bahri und in Luksor (vgl. oben C. 2). Ferner wieder in Erment (Ptol. XVI.) als Kinderwärterin (vgl. *Lepsius, Denkm.* IV 63 c) und in Dendera (röm. Zeit) unter dem Ruhebett der gebärenden Hathor, hier in einer siebenmal wiederholten Gruppe von zwei sich gegenüberstehenden Nilpferden (*ebd.* IV 82 b). In den Bildern zum 186. Kapitel des *Totenbuchs* (ed. *Naville*, 1886) gibt die Hs. La gar keine Krone, Da nur einen kleinen Modius auf dem Kopf des Nilpferds; die letztere Form ist in das Grab von Anibe übergegangen (*Lepsius, Denkm.* III 231 b). Der genannte Modius ladet oben aus in der Art der ägyptischen Hohlkehle; ganz gerade ist er bei der großen Kairiner Statue aus Karnak (Abb. 1; vgl. oben K. 5) gebildet.

Einen besonderen Platz nimmt das Sternbild des Nilpferds ein. Das Tier wird in derselben Formung des Körpers wie sonst dargestellt und trägt keine Krone, abgesehen von der Sonnenscheibe in Edfu; allerdings geben die Stundentafeln ausdrücklich die 'Doppelfeder' als Teil des Bildes an. Auf der ältesten Zeichnung der Sternbilder beugt sich ein Krokodil, das auf dem Rücken des Nilpferds sitzt, vorn über dessen Kopf (Grab Seti I., vgl. oben M. 2. b); eine ähnliche Gruppe zeigt ein elfenbeinerner Zauberstab des Mittleren Reichs im Louvre, wo das Nilpferd einen Gefangenen auffrißt (*Legge* in *Proceed. Soc. Bibl. Archaeol.* 27 [1905], pl. VI Vs.).

b) Mit Federkrone. Nach den Angaben der Stundentafeln der Sternaufgänge aus dem Neuen Reich hat das Sternbild des Nilpferds eine 'Doppelfeder' (*Brugsch, Thes.* 188 ff.), und so zeigt es auch die Darstellung der Nilpferdgöttin. Allerdings wird nur selten die Doppelfeder allein als Kopfschmuck gezeichnet (z. B. Naos Kairo in *Mariette, Monum. div.* 1872—89, pl. 91—92). Meist erhält die Doppelfeder irgendeine Zutat, auf der kleinen Lapislazulifigur Berlin 20599 die wagerechten Widderhörner (*Z. Ägypt. Spr.* 54, 1918, 138); auf der Metternichstele eine kleine Sonnenscheibe (ed. *Golenischeff* 1877, Taf. 1) und ebenso an der Bronzefigur Kairo 39162 (*Daressy, Statues de div.* 288) und noch in den Pyramiden von Meroë (*Lepsius, Denkm.* V 20. 21. 26).

c) Mit Sonne. Eine ebenfalls ältere Darstellung gibt der Nilpferdgöttin als Kopfschmuck die Sonnenscheibe zwischen Rinderhörnern. So das Bild in einer Felsinschrift bei Assuan (*de Morgan, Catal. monum. inscript.* 1, 1, 1903, 204, 34), ein Denkstein aus Theben (*Lanzone, Dizion. mitol. egiz.* tav. 126, 1) und der zu dem Kairiner Naos gehörige Denkstein aus Karnak (*Mariette, Monum. div.* pl. 93). Dann die Holzfigur Berlin 19650 (*Z. Ägypt. Spr.* 54 [1918], 138), und ferner Zeichnungen zum Totenbuch des Neuen Reichs (ed. *Naville* cap. 186 nach Ap; Lb setzt einen kleinen Uräus an die Sonnenscheibe), und der Spätzeit (*Pleyte, Chap. supplém.* 1881, 162 Taf.

nach *Pap. Leiden* 5). Endlich auch kleine Fayencefiguren, z. B. in Leiden 1210 (*Leemans, Aegypt. Monum. 1, Godsdienst* 1842—45, pl. 15 zu p. 13). In einem einzelnen Falle trägt das Nilpferd als Sternbild auch nur eine kleine Sonnenscheibe ohne Rinderhörner (Edfu, astronom. Decke).

d) Mit zusammengesetzter Krone. In der Spätzeit kommt die Sitte auf, die beiden eben erwähnten Kronen miteinander zu verbinden. Das geschieht meist in der Weise, daß sie auf einen gemeinsamen Untersatz gestellt und ineinander gesteckt werden. So in einigen plastischen Bildern in Kairo (*Daressy, Statues de div.* 1905—1906, p. 284—296 mit pl. IV, nr. 39145—203), wie einer Schieferstatue aus Sakkara (39145), einer Bronzefigur (39148) u. a. Ebenso in ptolemäischen Tempelreliefs in Der el-Bahri (*Naville* pl. 149—150) und in römischen in Dendera (*Lepsius, Denkm.* IV 85 b = Abb. 6). Auf der Metternichstele (ed. *Golenischeff* 1877, Taf. III, Reihe 4) ist jedoch die Doppelfeder oben auf die Sonnenscheibe gesetzt, die allein auf dem Untersatz steht.

6) Toëris mit zusammengesetzter Krone (*Dendera*).

e) Vorderfüße bzw. Hände. Die bei dem aufrecht stehenden Nilpferd fast immer herabhängenden Vorderbeine haben niemals die Form, die das Tier in Wirklichkeit zeigt. Die Beine selbst werden stets zu lang gezeichnet und haben nahezu die Form menschlicher Arme. Die an ihnen sitzenden Tatzen sehen, wenn sie nichts halten, in älterer Zeit wohl tierisch aus, aber sind nicht naturalistisch als Nilpferdtatzen ausgeführt. Die freie Gestaltung trifft auch für die Hinterbeine zu, wenn auch in viel geringerem Maße, und man hat die Glieder des Nilpferds als 'Menschenarme und Löwenfüße' bezeichnet (*Borchardt, Grabdenkmal des Königs Sahurê* 1, 1910, 130). Eine unverkennbare Anlehnung an tierische Tatzen liegt aber jedenfalls in allen älteren Darstellungen vor, in denen die Vorderbeine frei herabhängen, z. B. in plastischen Figuren in Berlin (*Z. Ägypt. Spr.* 54, 1918, 138), in der Bilderfolge der Geburt des Königs (Der el-Bahri und Luksor, vgl. oben K.) und im Totenbuch (*Naville* cap. 186).

Die tierische Gestalt der Tatze ist auch dann noch beibehalten, wenn sie lose auf das Schutzzeichen (s') aufgelegt ist wie in der großen Kairiner Statue (Abb. 1) und vielen anderen Fällen (vgl. oben 2); ebenso bei der auf den Pflock gelegten Tatze im Sternbild im Grabe Seti I. (*Lepsius, Denkm.* III 137), und noch in den ptolemäischen Reliefs in Der el-Bahri (*Naville* pl. 149—150).

Die Form der Tatze mit kurzen Zehen wird aber schlechterdings unmöglich, wenn sie einen Gegenstand umfassen soll. So ergibt sich ganz von selbst die Form der menschlichen Hand mit vorstehendem Daumen schon in den Zeichnungen auf den elfenbeinernen Zauberstäben des Mittleren Reichs, in denen das Nilpferd ein Messer in der 'Hand' hält (vgl. oben 3). Bilder des Nilpferds mit einem oder zwei Messern zeigen auch später eine menschliche Hand, z. B. unter Ptolemaios XVI. in Erment (*Lepsius, Denkm.* IV 63 c). Eine Hand ist es auch, die bei der Wiedergabe des Sternbildes den Pflock faßt (*ebd.* III 1707, Ramesseum), oder den Strick packt (*ebd.* IV 35 b, Philä). Zwei menschliche Hände hat sogar die Nilpferdgöttin mit dem Skorpion in dem Felsengrab in Anibe (*ebd.* III 231 b), und menschliche Hände haben auch deutlich die Nilpferde in den meroitischen Pyramiden der römischen Zeit: *ebd.* V 20. 21. 26 (frei aufgelegt!). 53 b (desgl.). In den Felsenbildern bei Silsilis aus der Zeit Ramses' II. freilich ist die Form der tierischen Tatze beibehalten, obwohl sie das Lebenszeichen hält (*Lepsius, Denkm.* III 175 c).

f) Rücken und Schwanz. In einigen Bildern des aufrecht stehenden Nilpferds ist sein Rücken glatt wie der des Tieres gezeichnet, und auch der Schwanz ist nur klein und kurz. So in der Darstellungsfolge von der Geburt des Königs in Der el-Bahri und Luksor (vgl. oben K. 2) und in der ähnlichen von der Geburt des Götterkindes in Dendera (oben K. 3. c). Ebenso in dem allerdings undeutlichen Bilde zur Felsinschrift bei Assuan aus dem Neuen Reich (*de Morgan, Catal. monum. inscript.* 1, 1, 1903, 204, 34). In ptolemäischer Zeit in der astronomischen Decke in Philä (*Lepsius, Denkm.* IV 35 b) und auch sonst (*ebd.* IV 63 c in Erment).

Diese naturalistische Darstellungsweise ist aber nicht die übliche. Meist hat der Rücken in seiner ganzen Länge einen schmalen Ansatz, der so aussieht, als ob ein Fremdkörper an ihn angefügt sei. Auf den Zauberstäben des Mittleren Reichs (oben C. 2) ist der Ansatz ziemlich kurz und reicht nicht so weit hinab, wie der Nilpferdschwanz tun würde. Er ist gelegentlich quergestreift (*Legge* in *Proceed. Soc. Bibl. Archaeol.* 27 [1905], pl. III zu p. 301), wie auch später oft (Abb. 1: Kairiner Statue), wo er zuweilen wie geschuppt erscheint (*Totenbuch* ed. *Naville* cap. 186 und ed. *Pleyte, Chap. supplém.* 162). Im Neuen Reich ist der Ansatz manchmal recht breit (*Lepsius, Denkm.* III 231 b) und hat eine dekorativ geschwungene Randlinie (*ebd.* III 170). Bei der gleichen Zeichnung ist er einmal geflochten wie ein Zopf (*ebd.* III 137). In später Zeit wird der Ansatz mit dem daran sitzenden Ende, das wie der Schwanz bis auf den Boden reicht, wieder etwas schmaler (*ebd.* IV 85 b) und ist in den ptolemäischen Reliefs in Der el-Bahri sogar auffallend klein (*Naville* pl. 149—150). Auch in den meroitischen Pyramiden hat er eine mäßige Größe (*ebd.* V 26), er fehlt dort vollständig, wo das Nilpferd einmal ein langes Kleid wie eine Frau trägt (*ebd.* V 20).

Für den auffallenden Ansatz weiß ich keine einleuchtende Erklärung zu geben. *Leemans* sagt schon 1842 in seiner Erläuterung der Denk-

mäler von Leiden: Der Rücken des Nilpferds ist mit einem Krokodilschwanz bedeckt. Man kann diese Deutung häufig hören, sie ist auch neuerdings wiederholt worden (*Borchardt, Grabdenkmal des Königs Sahurê* 1, 1910, 130). Nach einer genaueren Betrachtung des Rückens und einer Vergleichung der vielfachen Formen desselben kann diese Deutung aber nicht richtig sein. Sie beruht vielleicht darauf, daß einige Darstellungen des Sternbildes auf dem Rücken des Nilpferds ein vollständiges Krokodil sitzend zeigen (vgl. oben M. 2. b). Diese Gruppe kommt auch plastisch in kleinen Fayencefiguren vor (Berlin 7785 mit Krokodil auf dem Kopfe, 14191 mit Krokodil auf dem Rücken).

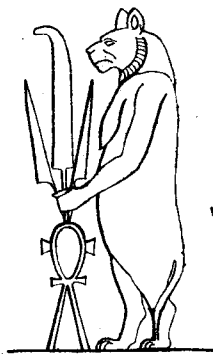
2. Nilpferd, hockend. Einzigartig ist die Holzfigur eines hockenden Nilpferds im Britischen Museum (*Arundale and Bonomi, Gallery of antiquities* 1844, pl. 24, fig. 87). Die Haltung ist eine, die das Tier in Wirklichkeit niemals einnimmt; deshalb sind die Vorder- und Hinterbeine umgestaltet zu menschlichen, die 'Hände' liegen auf den 'Knien'. Von dem Nilpferdkörper ist also nicht viel mehr übrig geblieben als der massige Körper und der Kopf mit dem geöffneten Rachen.

3. Nilpferd mit Frauenkopf. Das aufrecht stehende Nilpferd erhält schon im Neuen Reich gelegentlich einen Frauenkopf. Zunächst in den Felsenbildern aus der Zeit Ramses' II. in Silsilis (*Lepsius, Denkm.* III 175 c [= Abb. 2; vgl. oben D. 7 für die lokale Form]). Dort sitzt an dem Frauenkopf ein Uräus, auf ihm die übliche Krone: Rinderhörner mit Sonne (vgl. oben P. 1. c). Das Nilpferd trägt ein langes Kleid, auf das ungewöhnlich langes Haar in abgetreppten Stufen fällt. Das Bild zur 8. Stätte der Unterwelt im Totenbuch der Spätzeit (ed. *Lepsius* cap. 149 h) zeigt ein aufrecht stehendes Nilpferd mit einem Frauenkopf, auf dem drei Schlangen sitzen. Der gleichen Zeit gehören Fayencefiguren eines Nilpferds mit Frauenkopf an, z. B. Kairo 39197 (*Daressy, Statues de div.* 295, aus Sakkara) mit Uräus an der Stirn und eine andere im Britischen Museum (*Arundale and Bonomi, Gallery of antiquities* pl. 21, fig. 72). Aus ptolemäischer Zeit stammt das Tempelrelief in Erment (*Lepsius, Denkm.* IV 63 c) und im Apettempel in Karnak (*ebd.* IV 30 c).

Eine phantastische Ausgestaltung des Typus enthält die Metternichstele. Dort sitzen auf dem Nilpferdkörper zwei mit dem Hinterkopf aneinandergesetzte Frauenköpfe, auf denen eine gemeinsame Krone ruht (*Golenischeff* Taf. V, Reihe XXIII und XXV); in einem anderen Falle ist ein Frauenkörper mit dem einer Kuh (?) zusammengefügt (*ebd.* Taf. III).

4. Nilpferd mit Löwenkopf. In einigen wenigen Fällen erhält der Nilpferdkörper den Kopf einer Löwin. Der Typus ist plastisch belegt durch eine Fayencefigur in Kairo (*Daressy, Statues de div.* nr. 39198), bei der auf dem Löwinnenkopf ein frei aufgerichteter Uräus steht, und eine Steatitfigur im Britischen Museum (*Arundale and Bonomi, Gallery of antiquities* pl. 21, fig. 71). Der Fries in Erment mit verschiedenen Gestalten der Nilpferdgöttin als Schützerin des Götterkindes (vgl. oben K. 3. b) gibt ihr in mehreren Fällen einen Löwinnenkopf (*Lepsius, Denkm.* IV 65 a = Abb. 7), und auch die Benennungen in den Beischriften spielen auf die Löwin an.

5. Herme mit Nilpferdkopf. Nur ein einziges Mal ist eine Herme mit aufsitzendem Nilpferdkopf mit Halskragen und Frauenhaar belegt, und zwar im Allerheiligsten des Apettempels in Karnak (*Lepsius, Denkm.* IV 30 e, Ptol. IX = Abb. 8). Die Krone hat die zusammengesetzte Form, bei der die Doppelfeder vereinigt ist mit der Sonne zwischen Rinderhörnern.



7) Toëris mit Löwinnenkopf (*Fries in Erment*).

6. Frau. Einige nicht zahlreiche, aber doch gesicherte Reliefs stellen die Nilpferdgöttin in völlig menschlicher Gestalt dar. Und zwar ist Toëris den Ägyptern schon im Neuen Reich so vertraut geworden, daß sie sich als Frau vorgestellt haben. Ein Bild in Silsilis zeigt eine Toëris (*t'-wr·t* 'Die Große') genannte Göttin, die den König säugt (*Lepsius, Denkm.* III 120 c); es wäre allerdings möglich, daß sie eine Isis-Hathor mit dem Beinamen 'Die Große' darstellt. Sie trägt langes Haar mit einer schweren Flechte wie Hathor, daran hinten eine große Schlange; auch der Untersatz des Kopfschmucks (Sonne zwischen Rinderhörnern) wird von verschiedenen Schlangen gebildet, z. T. mit Königskronen. Von den beiden Formen der Toëris, die auf dem zum Kairiner Naos gehörigen Denkstein stehen, ist die eine ein stehendes Nilpferd, die andere eine thronende Frau mit Uräus am Haar und als Kopfschmuck der Sonne zwischen Rinderhörnern (*Mariette, Monum. div.* 1872—1889, pl. 93). Von zwei Frauengestalten mit der gleichen Krone heißt die eine Toëris (*Lanzone, Dizion. mitol. egiz.* tav. 394, 2, mit Uräus am Haar), die andere Apet (*ebenda* Taf. IX links, mit Geierhaube). Auch in dem Tempel der Apet in Karnak wird die Göttin als stehende Frau dargestellt, am Kopfe die Geierhaube, darauf die Sonne mit Uräus zwischen Rinderhörnern (*Lepsius, Denkm.* IV 30 d). Im gleichen Tempel kommt neben der Herme mit Nilpferdkopf (oben P. 5) eine einzigartige Form der Apet vor, die sich an ihre Frauengestalt anschließt: eine Stange mit Hathorkopf (Frauengesicht mit Kuhohren und langem Haar) und Sonnenscheibe (*ebd.* IV 30 c). [Roeder.]

8) Toëris als Herme (*Apet-Tempel in Karnak.*)

Thufithicla (θufiθicla) erscheint in der Benennung einer etruskischen Göttin auf

der Basis einer kleinen weiblichen Bronzestatue unbekannter Herkunft. Sie ist veröffentlicht von *Brunn* in den *Ann. dell' Inst.* 1861, 412, tav. agg. T. nr. 2, von *Conestabile* in den *Mém. de la Soc. impér. des antiq. de France* 27, und von *Fabretti, C. I. I.* nr. 2603 bis. Ihr Text lautet: tite : alpnas | turce : aise | ras : θuflθic | la : trutvecie 'Tite gab (dies) zum Geschenk der Aisera Thuflthicla.. ..' Was das letzte Wort, trutvecie, heißt, wissen wir bis jetzt nicht. Vielleicht gibt es noch einen zweiten Beleg unserer Form, nämlich auf einer kleinen Bronzestatue männlichen Geschlechts von unbekannter Herkunft, die ehedem beim Senator Bonarrota in Florenz war. Sie ist herausgegeben von *Bonarrota* bei *Dempster* 1, tab. XXIV, aus ihm von *Passeri, Lett. Ronc.* 10, 324 und *Paralip.* 63, von *Lanzi* 2, 537 = 459 nr. 38, von *Gori, Mus. etr.* 1, tab. C, von *Fabretti, C. I. I.* nr. 274, von *Pauli, C. I. E.* nr. 2341. *Bonarrota* überliefert: eiceras θufiθi (rechtes Bein) cvei · a (linkes Bein). In dieser Form ist die Inschrift keinesfalls richtig, und da nur *Bonarrota* sie gesehen hat, so haben wir ein gewisses Recht zur Emendation. *Deecke* (*Etr. Fo.* 4, 32) schlägt eiseras θufḷθi | cla vor. Ob er mit dem cla für cvei · a das Richtige trifft, ist mir zweifelhaft, aber das eiseras θufḷθi ist sicherlich richtig, und dies wird dann aus eiseras θufḷθi[cla] abgekürzt sein, wie auch *Deecke* selbst an einer späteren Stelle (*Etr. Fo. u. Stu.* 2, 53) annimmt. Die Form aiseras oder eiseras (beide Schreibungen wechseln auch auf der Agramer Mumienbinde) ist der Genetiv von aisera 'dea' (*Deecke* l. c. 52), und θuflθicla ist eine nähere Bestimmung dazu, die selbstverständlich von dem Namen der Göttin θuflθa (siehe s. v. θuplθa) abgeleitet ist. Die sprachliche Erklärung dieser Form θuflθicla ist bis jetzt nicht gefunden. Vgl. im übrigen die Artikel s. vv. aisera (in den Nachträgen) und θuplθa. [C. Pauli.]

Thuf(u)ltha (θuflθa, θufulθa), Name einer etruskischen Göttin; vgl. s. v. θuplθa.

[C. Pauli.]

Thulutvr (θulutvr) wird als Unterschrift einer der etruskischen Terrakottagruppen von Bolsena (*Fabretti, C. I. I.* nr. 2095 b) gelesen. *Deecke* (*Etr. Fo.* 4, 59) will darin den Plural (oder Dual) eines Göttternamens finden, während *Bugge* (in *Bezzenbergers Beiträgen* 11, 9) in θu—luter zerlegt und in θu das Zahlwort für 'zwei' findet. Weiteres darüber s. v. tluscv.

[*Danielsson* liest j. *C. I. E.* 5180 θuluter und fügt bei: '*Lectio indubia est, interpretatione nihil incertius.*'] [C. Pauli.]

Thuplṭha, Thuf(u)ltha (θuplθa, θuf[u]lθa) ist der Name einer etruskischen Göttin. Sie ist belegt auf einer Bronzelampe und einer Knabenstatuette von Cortona, auf dem Fragment einer kleinen Bronzestatue aus Cetona bei Chiusi und dreimal auf dem Bronzetemplum von Piacenza. Die Inschrift der Lampe ist veröffentlicht von *Passeri* in den *Mem. della soc. Colombaria* 1, 39 sq., tav. I nr. 3, im *Marucell. A.* 57, 2, von *Coltellini, Due ragionamenti etc.* 18, tav. I, von *Lanzi* 2, 484 = 411 und 495 = 421, nr. XI tav. XIV nr. 2, von *Micali, Storia etc.* tav. XL nr. 1, von *Janssen, Mus. Lugd.-Batav. inscript. etc.* 24, tab. III nr. 35, von *Stickel, Das Etruskische etc.* 200, Taf. II nr. 8, von *Fabretti, C. I. I.* nr. 1054, tab. XXXV und von *Pauli, C. I. E.* nr. 445. Die Inschrift der Statue von Cortona ist veröffentlicht von *Passeri, Mem. della soc. Colombaria* tav. I nr. 1, von *Coltellini, Due ragionamenti etc.* 23, tab. II, von *Lanzi* 2, 533 = 455, tav. XV nr. 6, von *Micali, Storia etc.* tav. XLIII, von *Inghirami, Stor. della Tosc.* tav. LXXXI nr. 2. *Müller, Denkm. der alten Kunst* 1, Taf. LVIII nr. 291, von *Janssen, Mus. Lugd.-Bat. inscript. etc.* 23, tab. III nr. 33, von *Bertani, Essai etc.* 30, von *Fabretti, C. I. I.* nr. 1055, tab. XXXV und von *Pauli, C. I. E.* nr. 446. Die Statuette von Cetona haben veröffentlicht *Sozzi* im *Bull. dell' Inst.* 1842, 21, *Anonym. Le iscr. del museo De Minicis in Fermo* 36, nr. 330, *Fabretti, C. I. I.* nr. 804, tab. XXXII und *Pauli, C. I. E.* nr. 2340. Die Literatur des Placentiner Templums habe ich in dem Artikel s. v. Templum von Piacenza angegeben. Die Inschrift der Lampe lautet: a · vels · cus · θuplθaś · alpan · | turce 'Aule Velsu, der Cusithi (Sohn), gab (dies) der Thuplṭha zum Geschenk', wobei die Namen des Gebers abgekürzt zu sein scheinen. Auf der Statuette von Cortona steht: veliaś · fanacnal · θuflθaś | alpan · menaχe · clen · ceχa · tuθineś · tlenaχeis und die vier ersten Worte heißen: 'der Velia Fanacni Geschenk an die Thuflṭha'. Die Inschrift der Statuette von Cetona weicht in den verschiedenen Überlieferungen etwas voneinander ab. Am wahrscheinlichsten ist mir, daß sie lautet: lautni : θufulθaś | *alpan* : turce : '[Name] familiaris gab (dies) der Thufulṭha zum Geschenk'. Auf dem Templum steht in Reg. 16′ θuflθas, in Reg. 16 und 1′ abgekürzt θuf = θuflθas. Alle diese Formen sind Genetive, und zwar die des Templums in südetruskischer Schreibung mit s (ś) am Ende, die anderen gemeinetruskisch mit ś (ᛋ). Der Nominativ heißt θuplθa, resp. θuf(u)lθa. Was nun das Wesen der Göttin anbetrifft, so hat *Corssen* (*Spr. d. Etr.* 1, 639), einer indogermanischen Etymologie von tubh 'stoßen' zu Liebe, aus ihr eine peinigende und quälende Unterwelts- und Todesgöttin machen wollen, und den gleichen Charakter legt ihr auch *Bugge* (*Etr. Fo. und Stu.* 4, 217) bei, indem er die θuflθa mit der aisera (cf. s. v. θuflθicla) identifiziert, die ihm eine Todesgöttin ist. Allein *Deecke* (*Etr. Fo.* 4, 32) hat bereits mit Recht darauf hingewiesen, daß für eine solche Auffassung in den Denkmälern nicht der geringste Anlaß vorliege, daß die Göttin vielmehr eine Heil- und Segensgöttin zu sein scheine, die er mit der Ops zu identifizieren geneigt ist. Möglich, aber auch nicht sicher. Auf etymologische Spielereien einzugehen, wie die von *Deecke* (*Etr. Fo. u. Stu.* 2, 53, not. 203), daß θuflθa = Iana sein könne, indem θuplu- = lat. duplo- sei, verlohnt der Mühe nicht. Ebenso ist *Lattes'* (*I giudizi etc.* 20 sq.) Gleichsetzung θuflθicla = lat. *duplitticula glatt abzulehnen. Das Verhältnis der oben belegten drei Formen zueinander ist dieses, daß θuplθa die älteste Form ist, zu der θuflθa sich verhält wie pu-

fluna: pupluna (= Populonium). In θufulθa endlich haben wir zwischen f und l einen Hilfsvokal, der die Klangfarbe des vorhergehenden Vokals zeigt, wie auch sonst oft. Die Endung -θa ist eine weibliche, die sich auch in dem Namen der Göttin taliθa (cf. s. v.) und in dem Appellativum lautniθa 'familiaris, liberta' findet, dessen Maskulinum lautni heißt.

[*Thulin, Religionsgesch. Vers. u. Vorarb.* 3, 1906, 35 faßt aiseras θufluicla als Plural und erklärt scharfsinnig, aber überkühn den Namen θufluicla nach *Torps* Auslegung θu = 'eins' (*Etr. Beitr.* 1, 64) als Consentes et Complices 'die Einträchtigen, Einigen', vgl. *Arnob. a. n.* 3, 40: *Hos Consentes et Complices Etrusci aiunt et nominant, quod una oriantur et occidant una.*] [C. Pauli.]

Thuras s. Thurras.

Thureus (*Θουρεύς*), Heerführer des Inderkönigs Deriades (s. d. u. vgl. *Gruppe* S. 1518, 2) bei *Nonnos Dion.* 21, 322. 22, 66. 139. 165. 23, 116. 24, 144 etc. [Roscher.]

Thuria (*Θουρία*), Quelle von Thurioi, von *Strabo* und *Steph. Byz.* erwähnt, erscheint als Nymphe personifiziert auf Münzen von Thurioi. Vgl. *Imhoof-Blumer, Nymphen u. Chariten auf griech. Münzen.* Athen 1908, S. 17: 'ΘΟΥΡΙΑ r. Kopf der Th. mit Ohrgehäng und Schilfkranz linkshin.' Taf. I nr. 30. [Roscher.]

Thurides (*Θουρίδες*), Bezeichnung der Musen als Nymphen bei den Makedoniern nach *Hesych.* s. v. *Θούριδες νύμφαι Μοῦσαι, Μακεδόνες.* Vgl. *Preller-Robert* I⁴ S. 720 A. 2, *Gruppe* S. 829, 3 und über die nahe Verwandtschaft zwischen Musen und Nymphen ob. Bd. III, Sp. 519, 2 ff. [Roscher.]

Thuriēl (*Θουριήλ*) wird als Erster in der Engelreihe genannt, die ein Zauberrezept des Dardanos, das *ξίφος* (s. u. Xiphos), für einen Liebeszwang auf ein goldenes Blättchen zu schreiben verordnet, *Großer Par. Zauberpap.* 1814 f.: *εἰς Θουριήλ, Μιχαήλ, Γαβριήλ, Οὐριήλ, Μισαήλ, Ἰρραήλ, Ἰστραήλ.* [Preisendanz.]

Thurimachos (*Θουρίμαχος*), Sohn des Aigyros (Aigydros), Vater des Leukippos (s. d. nr. 3), siebenter König von Sikyon, *Paus.* 2, 5, 5. *Eusebios, Chron.* ed. *Schoene* 1, 173 f. 178. 2, 15 (*Synkell.* 196, 6). *Eusebius, Chron. Appendix* p. 7. 86. 216. Bei *Augustin. C. D.* 18, 3 heißt er Turiacus. Vgl. *Pott, Zeitschr. f. vergl. Sprachforschung* 6 (1857), 408. [Höfer.]

Thurios (*Θούριος*), ein — wie es scheint — willkürlich erfundener Name, der ohne tiefere mythologische Bedeutung die stürmische Kraft seines Trägers ausdrückt, *Suidas, Hesych* s. v.; *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1⁴ 71. So heißt 1) bei *Paus.* 3, 18, 11 der Gigant, dessen Kampf mit Herakles am amyklaiischen Thron dargestellt war. Da aber ein Gigant dieses Namens sonst nicht bekannt ist und die Darstellung des Herakles allein mit einem einzelnen Giganten merkwürdig erscheint, so nimmt *Furtwängler* — s. o. Bd. 1, 2211 — an, daß Th. kein Gigant, sondern ein sonst unbekannter Gegner der Herakles gewesen sei. *Robert* bei *Pauly-Wissowa R.-E.* 3, 130 s. v. '*Bathykles*' hält ihn für einen Hippokoontiden. Vgl. *M. Mayer, Giganten u. Titanen* 266. — 2) Nach *Suidas* s. v. (vgl. *Bernhardy* zu der Stelle) ein Beiname der Ares: Stellen bei *Bruchmann, Epitheta deorum ... Suppl. zu Roschers M. L.* p. 39. Daher könnte man auch oben in nr. 1 an Ares als den Gegner des Herakles nach der Tötung des Kyknos denken; vgl. *Hitzig-Blümner Komm.* zu *Paus.* 3, 18, 11. [Ruhl.]

Thuro (*Θουρώ*), von Apollon die Mutter des Chairon, des Gründers von Chaironeia, *Plut. Sulla* 17. Siehe Art. 'Thero'. [Ruhl.]

Thuros (*Θοῦρος*), ein namentlich in der Ilias häufiges, den stürmischen Kriegsgott charakterisierendes Beiwort des Ares. Vgl. außer den bei *Bruchmann, Epitheta deorum ... Suppl. zu Roschers M. L.* p. 39 gesammelten Stellen noch *C. I. Gr.* 173; *ebd. add.* 2109, 5. S. auch Thurras. [Ruhl.]

Thurras (*Θούρρας*) oder **Thuras** (*Θούρας, Io. Ant. fr.* 5, 5. 6, 1), auch Thuros (s. d.). *Θούρρας*, nach Ninos König der Assyrer, *ὅντινα μετωνόμασεν ὁ πατὴρ Ζάμης ὁ τῆς Ρέας ἀδελφὸς Ἄρεα εἰς ὄνομα τοῦ πλάνητος ἀστέρος*, ist kriegerisch, kämpft mit dem *γιγαντογενὴς Καύκασος*, einem aus dem Geschlechte des Iaphet, des Sohnes des Noa, nimmt sein Land in Besitz, kommt nach Thrakien, wo er stirbt; ihm *πρώτῳ ἀνέστησαν στήλην οἱ Ἀσσύριοι καὶ ὡς θεὸν προσεκύνουν* und nennen ihn *Βαὰλ θέον, ὅ ἐστι μεθερμηνευόμενον Ἄρης, πολέμων θεός. τοῦτον μνημονεύει ἡ προφητικὴ γραφὴ τοῦ Δανιὴλ καὶ τῶν τριῶν παίδων, ὅτι προσηναγκάζοντο αὐτῷ προσκυνεῖν.* (*Chronicon Paschale* ed. *Bonn.* 1, 68, 1 ff.). [Höfer.]

Thyamis (*Θύαμις*), Sohn des Tarberos, mit Holkasos zusammen Führer der *Κυραῖοι*, der Bundesgenossen des Deriades im Kampfe mit Dionysos: *Nonn. Dion.* 26, 181; von Deriades getötet: 32, 186. [Roscher.]

Thyas (*Θύας*), Sohn des Brises, Bruder der Hippodameia-Briseïs (deren Gatte hier Menetes [s. d. Art. *Mynes*] heißt), samt seinem Bruder Andros von Achilleus getötet, *Jo. Malal.* 5 p. 126 = p. 101, 5 ed *Bonn.* [Höfer.]

Thyelle (*Θυέλλη*), Windsbraut, Mutter des Deimos und Phobos nach *Antimachos* (*frgm.* 46 *Kinkel*) bei *Schol. Ven. A* zu *Hom. Il. Δ* 439: *πλανηθεὶς δὲ Ἀντίμαχος ἵππων Ἄρεως ὀνόματα ἀποδέδωκεν· Δείμως τ' ἠδὲ Φόβος, πόδας αἰνετώ, υἷε Θυέλλης.* Vgl. dazu *Preller-Robert* I⁴ S. 338, 4, der an ein Mißverständnis des *Ant.* glaubt; *Gruppe* S. 1084, 1. 1378, 7. [Roscher.]

Thyene (*Θυήνη*), nach gewissen Überlieferungen eine der Hyaden (vgl. oben Bd. 1, 2, Sp. 2752 ff.; *Realenc.* 8, 2, 2615 ff.), dodonische Nymphe; vgl. *Ov. Fast* 6, 711 (Dodoni Thyene: von *Riese* mit *Useners* Beifall, *Götternamen* 46, 69, 'endlich richtig' Thyone geschrieben). *Hygin, astr.* 2, 21, nennt sie als letzte in der von *Pherekydes* überlieferten Hyadenreihe (Thiene, *cod. Ambr.* 12 ed. *Chat.*). Änderungen zu Thyone oder Dione (s. oben Bd. 1, Sp. 2754, *Realenc.* 8, 2, 2621) scheinen unangebracht. Vgl. *Thyone* 2. [Preisendanz.]

Thyestes (*Θυέστης*), Sohn des Pelops, Bruder des Atreus, Vater des Aigisthos (s. diese Artikel).

Nach *Homer B* 106 ff. hinterließ Atreus sterbend das Szepter des Pelops dem herdenreichen

(πολύαρνι) Th., dieser dasselbe dem Agamemnon, offenbar in friedlicher Erbfolge.

Laut peloponnesischer Sage, die *Hellanikos* (*Schol.* z. d. St., *fr.* 42 *M.*) berichtete, tötete Th. mit Atreus in Pisa den Stiefbruder Chrysippos (s. d.) aus Eifersucht auf Anstiften der Hippodameia. Vom Vater verflucht und vertrieben, wohnen die Brudermörder in Triphylien (*Schol. Eur. Or.* 4). Nach anderer Überlieferung übergibt ihnen Sthenelos das argivische Midea (*Apollod.* 2, 4, 6), sie kommen schließlich nach Mykenai (*Strab.* 8, 377; *Apollod. Epit.* 2, 10 *W.*).

Weitere Greuel knüpfen sich an den Streit um die Herrschaft zwischen dem älteren Atreus und Th. (dieser der ältere nach *Schol. Eur. Or.* 12) und an den Raub des goldwolligen Lammes oder Widders durch Th., dessen Besitz das Vorrecht sicherte. Um dieses Wahrzeichen der Macht zu gewinnen, bediente sich Th. der Hilfe von Atreus' Gattin Aërope (s. d.), die er verführt hatte, mußte jedoch, nachdem Zeus den Lauf der Gestirne gewendet und dadurch den Frevel kundgetan, aus dem Lande flüchten.

In zahlreichen Tragödien wurde der Stoff aufs gräßlichste ausgesponnen. Aus der Verbannung sendet Th., um sich an Atreus zu rächen, dessen Sohn Pleisthenes (s. d.), den er als den seinigen aufgezogen, gegen den Vater, der ihn umbringt (*Hyg. fab.* 86, Quelle unsicher). Langjähriges Fernsein des Th. ist die gewöhnliche Voraussetzung der tragischen Dichter. Er kehrt nach der Auffassung bei *Aischylos* (*Agam.* 1587) freiwillig als Hilfeflehender zurück, so auch im '*Thyestes*' des *Ennius* und im '*Atreus*' des *Accius* (s. *Ribbeck, Die röm. Tragödie* S. 199, 448 f.); bei *Hygin* (*fab.* 88) und im '*Thyestes*' des *Seneca* (296 ff.) dagegen durch Versprechungen des Bruders herbeigelockt. Sein bettelhaftes Auftreten bei *Euripides*, die *Θυέστεια ῥάκη*, riefen den Spott des *Aristophanes* (*Ach.* 433) hervor. Über das furchtbarste Motiv, die sprichwörtliche Bewirtung mit dem Fleische der Söhne (*τὰ ἐπώνυμα δεῖπνα Θυέστου Eur. Or.* 1008; *Thyestea mensa Ovid, Ep. ex Ponto* 4, 6, 47) s. das Nähere Bd. 1, Sp. 714, Z. 26 ff. Von den Flüchen des entsetzten Vaters, der *Thyestea exsecratio* (*Cic.* in *Pis.* 43), den *Thyesteae preces* (*Hor. Epod.* 5, 86) hallte die tragische Szene wider; seine Verzweiflung erinnert an die des Oidipus, weshalb *Aristoteles* (*Poet.* c. 13 p. 1453, 11. 20) beide zusammenstellt. Wir hören die Verfluchung (vgl. *Aischyl. Agam.* 1601 f.) noch bei *Ennius* in einer berühmten Stelle aus dessen '*Thyestes*', wo dem Atreus entsetzliches Ende durch Schiffbruch gewünscht wird (*fr.* 14 v. 362—365 *Vahl.*²); s. auch den Schluß von *Senecas* '*Thyestes*'.

Die Rache des wiederum vertriebenen Thyestes wurde in anderen Tragödien vorgeführt, von *Sophokles* im *Θυέστης ἐν Σικυῶνι*, von *Accius* vielleicht in den '*Pelopidae*' (*Ribbeck, Die röm. Tragödie* S. 457 ff.; vgl. 628 f.) S. darüber Bd. 1, Sp. 151, Z. 15 f. (*Aigisthos*); Sp. 714, Z. 54 ff. (*Atreus*); Bd. 3, Sp. 1862, Z. 34 ff. (*Pelopia*). Wenn somit auf das Pelopidenhaus immer neue Untaten gehäuft wurden: bewußte oder unbewußte *θυγατρομιξία* des Th., Selbstmord der Pelopia, Ermordung des Atreus durch Aigisthos, so hat hier die den eingewanderten Doriern zugeschriebene Absicht, das untergegangene Herrschergeschlecht in den Augen der Nachwelt herabzusetzen (*Robert, Bild und Lied* S. 188), noch weitere Spuren gelassen. — Der wirkungsvolle Stoff gehörte zu den meistbehandelten: außer dem *Θυέστης ἐν Σικυῶνι* und dem *Θυέστης δεύτερος* des *Sophokles*, sowie dem *Θυέστης* des *Euripides* führten den Titel, soviel wir wissen, Tragödien von *Agathon, Apollodoros, Karkinos, Chairemon, Kleophon, Diogenes von Sinope*; bei den Römern genoß nach dem Drama des *Ennius*, das in seinem Todesjahre aufgeführt wurde, besondere Berühmtheit das des *Varius*, aufgeführt zur Feier des Sieges bei Actium i. J. 29 v. Chr.; vgl. darüber *Garrod, The Class. Quarterly* 10 (1916), S. 206 ff. und *Housman ebd.* 11 (1917), S. 42 ff. Erhalten ist allein der '*Thyestes*' des *Seneca*.

Das Grab des Th. mit einem steinernen Widder zeigte man zwischen Mykenai und Argos, *Paus.* 2, 18, 2.

Etymologie. Der Tyrann *Dionysios* erklärte den Namen als 'Mörserkeule', mit Hinblick auf *θύεια*, Mörser (*Hellad.* bei *Phot. Bibl.* 532 b, 32); Neuere im Gegensatz zu dem 'unbeweglichen' Atreus mit unmittelbarer Ableitung von *θύω* als 'Wüterich', 'Stürmer' (s. *Gerhard, Griech. Myth.* 2, 180; *Apul. Vasenb.* S. 29), oder als den 'Opfernden' (s. *Max. Mayer, De Eurip. mythop.*, Berl. 1883, S. 31 f.), so zuletzt *Fick-Bechtel, Die griech. Personennamen*² S. 427: 'vielleicht als *θυεσ-θέ-της* zu denken; vgl. *ἐπέθον θύος Aesch. Agam.* 1409'. Auf dieselbe Ableitung weist der Name des beim Opfer des Kadmos tätigen Thyestes *Nonn. Dionys.* 5, 13. S. auch *Gruppe, Griech. Myth. u. Religionsgesch.* 1, 659 f. [J. Ilberg.]

Thyia (*Θυῖα, ἡ*, ion. *Θυίη*, außerdem *τὰ Θυῖα*. Über Ableitung und Bedeutung der Namen s. u.; über die Zweisilbigkeit des Wortes *Θυῖα* und den Zirkumflex auch im fem. s. *Herodian. ed. Lentz* 1, 271, wogegen *Usener, Götternamen* S. 43, im fem. *Θυία* liest): **1)** *ἡ Θυῖα*, nom. appell., die Bakchantin oder Mainade; meist im plur. *Θυῖαι*: *Soph. Ant.* 1151; *Strab.* 10, 468; also synon. v. *Θυιάς*, nach *Curtius, Etymol.* S. 258 f.: die Stürmende, Brausende, abzuleiten von *θύειν*, vgl. *θύελλα*, Windsbraut; zugrunde liegt der Begriff heftiger Bewegung = *ὁρμᾶν*: *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 636; *Schol. Pind. Pyth.* 3, 177; *Suid.* s. *Θυώνη*; nach *Prellwitz, Gött. Gel. Anz.* 1886, S. 764, fem. zu *θώς*, Schakal: die Läuferin, was, obwohl sprachlich zweifelhaft, zumal *θώς* commune ist, wenigstens zu demselben Stamm und der gleichen Bedeutung zurückführt. — **2)** *ἡ Θυῖα*, angeblich die eponyme Nymphe einer (gleichnamigen) Kultstätte in oder bei Delphi, eine Tochter des phokisch-boiotischen Flußgottes Kephisos (*Herodot.* 7, 178) oder des Kastalios, eines ureingesessenen Bewohners von Delphi (*Paus.* 10, 6, 4). Für einen Sohn von Apollon und Thyia gilt Delphos, der Stammheros von Delphi, über dessen Herkunft jedoch auch andere Zeugnisse vorliegen (s. d. nr. 1, Bd. 1, Sp. 985). Th. opferte zuerst dem Diony-

sos in Delphi und feierte ihm zu Ehren Orgien, weshalb nach ihr die Mainaden auch Thyiaden (s. d.) genannt werden (*Paus.* a. a O.); in Wahrheit verhält es sich umgekehrt: Th. ist selbst eine Thyiade (*Θυῖα = Θυιάς*, s. o.), die ihr mythologisches Dasein lediglich einem etymologischen Spiel verdankt, durch welches den Thyiaden eine eponyme Vertreterin, gleichsam eine Ahnfrau geschaffen werden sollte. — Thyia war mit dargestellt auf dem berühmten Unterweltsgemälde des Polygnotos in der delphischen Lesche der Knidier (*Paus.* 10, 29, 5 f.): angelehnt an Thyias Knie sah man die in der *homerischen Nekyia* (λ 281) erwähnte Chloris (s. d. nr. 4, Bd. 1, Sp. 896 f.); während Thyia bei *Homer* nicht genannt ist, wird sie bei *Pausanias,* dessen Text freilich hier gerade eine Lücke hat, unter Hinweis auf eine andere Überlieferung (*εἶπον δὲ καὶ ἄλλον ἐς αὐτὰς λόγον*) als Geliebte des Poseidon (s. d. Bd. 3, Sp. 2806), Chloris als die Gattin von Poseidons Sohne Neleus (s. d.) bezeichnet. — Gerade diese Beziehung Thyias zu Poseidon verbindet sie mit einem andern Zeugnis, nach welchem sie die Tochter des Deukalion und von Zeus Mutter des Magnes und des Makedon ist: *Hesiod. fr.* 25 *Rz.* bei *Konst. Porph. de them.* p. 22 *ed. Paris.; Steph. Byz.* s. *Μακεδονία*; *Eustath. Dion. Per.* 427; vgl. auch *Schol. Il. Ξ* 226, wo für *Αἰθρίας* mit *Lobeck, Aglaoph.* 325 *Θυίας* gelesen wird. Daß diese Th. sich von der angeblichen Nymphe in Delphi nicht trennen läßt, lehrt eine Betrachtung des dortigen Mythenkreises; vgl. darüber *Weniger, Das Kollegium der Thyiaden von Delphi, Progr. Gymn. Eisenach* 1876, S. 20 f. und den Art. *Melaina* nr. 1, Bd. 2, Sp. 2564 f. Wie Th., so wird nämlich auch Melaina Mutter des Delphos genannt und erweist sich, ebenso wie Melanis, Melantheia, Melantho, Kelaino (s. die betr. Art.), von denen jede gleichfalls Delphos' Mutter heißt, als identisch mit Thyia, mag nun Apollon oder Poseidon (s. o.) für den Vater des Delphos gelten oder letzterer von einem dritten Erzeuger abgeleitet werden. — Über Zeus' und Thyias Sohn Makedon und seine Gattin Oreithyia s. den Art. nr. 3, Bd. 3, Sp. 954. — Weil Th. zusammen mit Chloris auf Polygnots Nekyia dargestellt war (s. o.), glaubte *Welcker* auf dem pompejanischen Wandgemälde mit der Hochzeit von Zephyros und Chloris (*Helbig, Kampan. Wandgem.* nr. 974; *Overbeck, Pompeji* S. 588. 598. 602[4]) Th. in der auf einem Felsen sitzenden Frau zu erkennen; noch zweifelhafter sind andere Vermutungen; s. *Helbig* nr. 214. — **3)** *ἡ Θυῖα*, die schon unter 2) erwähnte, nach der einheimischen Nymphe Th. benannte Kultstätte in Delphi, an der beim Anrücken des Xerxes und seines Perserheeres die geängsteten Bewohner auf den Rat ihres Gottes den Winden einen Altar errichteten (*Herodot* 7, 178; vgl. ein ähnliches Orakel und den daraufhin dem Boreas, dem Räuber der Oreithyia, von den Athenern errichteten Altar: c. 189). — **4)** *τὰ Θυῖα*, ein in der Nähe der Stadt Elis gefeiertes Fest des Dionysos. Er genoß hier, wo man sich, wie anderwärts, seiner Geburt rühmte (*Hom. hymn.* 34, 3 f.), hohe Verehrung, die sich auch in einem Kultbild von Praxiteles' Meisterhand verkörperte (*Paus.* 6, 26, 1). Der Festmonat von nicht genau bekannter Jahreszeit hieß *Θυῖος*, auf einem Proxeniedekret etwa aus der Zeit nach Alexander d. Gr. auch für Olympia bezeugt (*Arch. Zeitg.* 1876, S. 183; *Dittenberger u. Purgold, Inschr. v. Olympia* nr. 39, S. 75 f.: *Θυίω* sc. *μηνός*), vielleicht identisch mit dem von *Kallimach. fr.* 553 (2, 688 f. *Schn.*) erwähnten Wintermonat *Διόσθυος*; vgl. *Bischoff, Fast. Gr. antiquior., Leipz. Stud.* 7, 348; *Usener, Göttern.* a. a. O. Ein geheimes Priesterinnenkollegium von sechzehn Frauen rief betend den Gott, den man sich stiergestaltig (*ταυρόμορφος*) oder 'mit dem Stierfuße tobend' (*τῷ βοέῳ ποδὶ θύων*) vorstellte, in Versen herbei, die erhalten sind bei *Plut. Is. et Os.* 35 u. *Quaest. Gr.* 36; vgl. auch *Bergk, Lyr.* 3[4], 656 f.: *Carm. popul.* 6. Seltsame alljährliche Erscheinungen, namentlich ein wunderartiger Vorgang, bei dem drei Kessel in einer Kapelle hinter versiegelten Türen leer aufgestellt, aber am andern Morgen mit Wein angefüllt gefunden wurden (*Theopomp. fr.* 296, *Müller* 1, 328; *Paus.* 6, 26, 1), unterstützten den frommen Trug, über den sich die von orgiastischer Festlust ergriffene Menge leicht hinwegsetzen mochte. Über die Dionysosfeier in Elis s. auch *Plutarch. Mul. virt.* 15 u. *Ps.-Aristot. Mirab.* 123, sowie *Weniger, Das Kollegium der Sechzehn Frauen u. der Dionysosdienst in Elis, Progr. Gymn. Weimar* 1883; *Nilsson, Griech. Feste* S. 291 f.; *Schömann u. Lipsius, Griech. Altertümer* 2, 522.

[Johannes Schmidt.]

Thyiades s. Thyias.

Thyias, seltener **Thyas** (*Θυιάς, Θυάς*), oft im plur.: Thyiades, Thyades (*Θυιάδες, Θυάδες*); über die prosodische Bedeutung des *ι* vgl. *Bentley* zu *Hor. C.* 2, 19, 9; zunächst eine der zahlreichen Bezeichnungen für Bakche, Bakchantin, also im plur. die (göttlichen) Begleiterinnen des Dionysos oder die mythologischen Mainaden (s. d.); dann, gleichfalls meist im plur., die Frauen des historischen Dionysoskultus, die (menschlichen) Priesterinnen des Gottes. Das Wort *θυ(ι)άς*, ursprünglich adj., bedeutet stürmend, brausend; vgl. *θύελλα*, die Windsbraut; an der ältesten Belegstelle *Aesch. Suppl.* 546 *Kirchhoff* wird die von der Bremse der Hera verfolgte, rasend dahinstürmende Io *μαινομένα θυιάς* genannt; das zugrunde liegende verb. *θύειν* erklären richtig mit *ὁρμᾶν* schon *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 636, *Schol. Pind. Pyth.* 3, 177, *Suid.* s. *Θυώνη*; s. *Curtius, Etymol.* S. 258 f., wonach Grundbedeutung die heftige Bewegung ist. Diese kommt mannigfach zu Ausdruck und Betätigung in dem ausgelassenen Treiben der Bakchen, die im Gefolge ihres Gottes, unter lautem Geschrei oder Gesang, rauschendem Lärm musikalischer Instrumente und dem Schwingen von Thyrsosstäben und Fackeln, aufgeregt, weil angetrunken, auf die Höhen sagenberühmter Gebirge rennen, sich dort in lockeren Tänzen tummeln und zu gewissen heiligen Zeiten das Land zum Schauplatz ekstatischer Orgien machen. Oft wird von Dichtern eine rasende, aufgeregte Person, Weib oder Mann, mit einer

Thyiade verglichen: *Aesch. Sept.* 481 *K.* (Hippomedon, einer der angriffslustigen Sieben vor Theben); v. 818 nennt sich der schmerzlich bewegte Chor selbst so; *Lyk. Al.* 149. 505 (Helena); römische Dichter wenden diesen Vergleich häufig an: *Verg. A.* 4, 302 (die eifersüchtige Dido); *Hor. C.* 3, 15, 10 (die übermütige Pholoe); *Stat. Th.* 5, 92 (die erbitterte Polyxo, s. d. nr. 7), vgl. 9, 794; und Thyiades (oder Thyiai, s. d.) bedeutet bei Dichtern ganz dasselbe wie Bakchen: *Soph. Ant.* 1151; *Apoll. Rhod.* 1, 636; *Nonn.* 17, 259; 34, 194; 43, 42 u. ö.; *Anth. Pal.* 7, 485; 9, 77, 4; *Catull.* 64, 392; *Hor. C.* 2, 19, 9; *Ov. Fast.* 6, 514; *Stat. Th.* 12, 792; vgl. dazu *Paus.* 10, 19, 4 (Dionysos und die Thyiaden als westliche Giebelgruppe am Apollontempel zu Delphi), sowie die Glosse bei *Hesych.*: *Θυιάς· Βακχή. οἱ δὲ Μαινάς.*

Von den Bakchantinnen der Dichtung ist das Wort übergegangen auf die Dionysospriesterinnen. Glichen sie doch bei der Ausübung ihres Berufs, wenn nicht Verrichtungen, wie Opfer und Gebete, bisweilen eine ernstere Haltung erheischten, in lärmendem Gebaren und lustiger Stimmung oft jenen übermenschlichen Gebilden religiöser und poetischer Phantasie; die bildende Kunst vollends machte zwischen diesen Kultpersonen und jenen Schwarmgeistern kaum einen Unterschied. Zwar hat dann gewiß auch das Verhalten der Priesterinnen, ihr strenger Opferdienst sogut wie ihr orgiastisches Treiben, die Darstellung der Thyiaden (Bakchantinnen) in Literatur und Kunst beeinflußt; aber ursprünglich sind die Thyiaden übermenschliche Dienerinnen und Begleiterinnen des Weingottes, und jener Name ist dann erst auf die Priesterinnen übertragen worden (s. dagegen den reichhaltigen Art. *Mainaden* von *Rapp*, Bd. 2, Sp. 2243, der, unter Hinweis auf seinen gediegenen Aufsatz im *Rhein. Mus.* 1872, S. 1 f. u. 562 f. über denselben Gegenstand, die Begriffsentwicklung umkehrt, als hätten die Dionysospriesterinnen, namentlich die delphischen Frauen (s. u.), zuerst bei Prosaikern *Θυιάδες* oder *Θυῖαι*, die Stürmenden, geheißen, was sodann von den Dichtern auch auf die mythologischen Mainaden angewendet worden wäre: dem widersprechen die eben zitierten ältesten und wichtigsten Belegstellen aus griechischen Dichtern und ihren römischen Nachahmern, wo die Thyiaden eben Mainaden, Bakchantinnen, nicht Priesterinnen sind).

Jedenfalls kommt der Ausdruck, anfangs eine Benennung göttlicher oder halbgöttlicher Wesen, nachmals menschlichen Frauen im Dienste des Bakchos zu. In Attika, wo der Dionysoskult im kunstmäßigen Drama zur fruchtbarsten und edelsten Entfaltung gelangte, scheinen die dem Gotte zugewandten Weiber zuerst Thyiaden genannt worden zu sein; sagt doch *Pausanias* (10, 4, 3): *ἐδιδάχθην* (über ein Dionysosfest, s. u.) *ὑπὸ τῶν παρ' Ἀθηναίοις καλουμένων Θυιάδων. αἱ δὲ Θυιάδες γυναῖκες μέν εἰσιν Ἀττικαί, φοιτῶσαι δὲ ἐς τὸν Παρνασὸν παρὰ ἔτος αὐταί τε καὶ αἱ γυναῖκες Δελφῶν ἄγουσιν ὄργια Διονύσῳ.* Doch hören wir von den Thyiaden in Athen oder auf attischem Boden sonst nichts; 'der Beruf der attischen Thyiaden scheint in der Festfahrt nach Delphi aufgegangen zu sein' (*Rapp, Rhein. Mus.* 27, 6). Nach Delphi also gingen die attischen Weiber zu einer hochheiligen Dionysosfeier: *Paus.* 10, 4, 2; sie bildeten eine Festgesandtschaft (*θεωρία*); leider führt hier *Hesych.* irre mit der Glosse *Θεωρίδες· αἱ περὶ τὸν Διόννσον Βάκχαι* — denn bei der weiblichen Festabordnung kommen eben nicht mythologische Bakchen, sondern allein priesterliche Thyiaden in Frage. Auf einer schon durch Apollons einstigen Vorgang geweihten und daher vorgeschriebenen Straße (*Ephor. fr.* 70, *Müller* 1, 255, bei *Strab.* 9, 422) über den Kithairon und Theben zogen also die Athenerinnen nach Delphi. Obgleich, zumal bei der weiten Entfernung dieses Ziels (20 Meilen), die Wanderung über Berg und Tal mühsam war, ließ es doch die Prozession unterwegs an der Verrichtung von Zeremonien (Chorgesängen, Reigentänzen) nicht fehlen; der Empfang an einzelnen Stationen bot dazu Gelegenheit; ausdrücklich werden solche Aufführungen in dem phokischen Städtchen Panopeus bezeugt (*Paus.* 10, 4, 3). Bleibt bei der Wallfahrt der attischen Thyiaden manches dunkel, so sind wir etwas genauer über die korporativ organisierten Priesterinnen an dem Festort unterrichtet, denen sich jene zugesellten; vgl. *Weniger, Über das Collegium der Thyiaden von Delphi, Progr. Gymn. Eisenach* 1876. Freilich die Anzahl der Mitglieder kennen wir so wenig wie die der Athenerinnen; denn ob man für letztere die vierzehn attischen Gerairai oder Matronen (*Schömann u. Lipsius, Gr. Altert.* 2, 518) halten darf, steht dahin. In beiden Gruppen mochten die Frauen überwiegen; doch waren Mädchen nicht ausgeschlossen (*Diodor* 4, 3; vgl. *Weniger* S. 5 f.). Männer, besonders die sogenannten *Ὅσιοι*, wirkten bei gewissen heiligen Akten an Ort und Stelle, nicht aber bei der Hauptfeier, den nächtlichen Orgien auf dem Parnaß (s. u.), mit. Jahrhundertelang erhielten sich die frommen Bräuche, so daß *Plutarch* (s. u.) und *Pausanias* (10, 4, 3; 6, 4; 32, 7) von den pythischen Dionysosfesten noch als Zeitgenossen berichten. Das Hauptfest, zu dem sich die neuangekommenen attischen Frauen mit den delphischen Kolleginnen vereinigten, hieß Trieteris oder Trieterika (*Paus.* 10, 4, 3; *Lucan.* 5, 74; vgl. *Ov. Fast.* 1, 393 f.; *Sen. Herc. Oet.* 592 f.); es wurde im Winter *παρ' ἔτος* oder *παρ' ἐνιαυτόν*, Jahr um Jahr oder ein Jahr um das andere begangen, also daß auf ein Festjahr allemal ein festloses folgte; doch hat sich bei der Schwierigkeit, das antike Mondjahr mit unserem Sonnenjahr in Einklang zu bringen, der Kyklos oder die Epoche dieser Trieteris bis jetzt nicht nachweisen lassen. Ausdrücklich sei bemerkt, daß ein Dionysosfest in gleichen Zwischenräumen an vielen Orten der griechischen Welt gefeiert wurde (s. d. Art. *Dionysos*, Bd. 1, Sp. 1039; *Gruppe, Mythol.* S. 956, 2; *Weniger* S. 3).

Nach Delphi, an die nachmalige klassische Orakelstätte des Apollon, der hier erst durch Erlegung des Drachens Python heimisch

geworden war, hatte schon vor jenem sein Halbbruder Dionysos mit dem Beinamen Zagreus (s. d.) seinen Weg gefunden. Nach einem ergreifenden Mythos war das Bakchosknäblein, ein Sinnbild des hinsterbenden, aber neuerweckten Naturlebens, von den Titanen, die Hera entsendet hatte, auf dem Parnaß in Stücke zerrissen und in Delphi, wo man noch später im Allerheiligsten des Apollontempels sein Grab zeigte, bestattet worden (*Philoch. fr.* 22, *Müller* 1, 387; *Tzetz. Lykophr.* 208; *Kallimach. fr.* 374 *Schn.*; *Euphorion. fr.* 15, *Mein. Anal. Alex.* 49; *Plut. Is. et Os.* 35; *Etym. Magn.* 255, 14; *Clem. Alex. Protrept.* 2, 18 p. 15 *Pott*). Daß Apollon und Dionysos an derselben Kultstätte verehrt wurden und an Delphi denselben Anteil hatten (*Plut. de Ei ap. Delph.* 9), verdankten sie der Ähnlichkeit ihres beiderseitigen Charakters. Zitiert doch *Macrobius* (*Saturn.* 1, 18, 6) aus *Aischylos* (*fr.* 341 *Nck.*[2]) für Apollon den sonst dem Dionysos beigelegten Namen ὁ *Κισσεύς* sowie den weiteren ὁ *Βακχεύς* und bezeugt, es verschmelze *Euripides* im *Likymnios* (*fr.* 477 *Nck.*[2]) beide Götter zu einer Einheit. Von den Milesiern wurde Apollon Thyios (s. d.) zubenannt (*Hesych.* s. v.); für ihn, den Erwecker musikalischer Begeisterung, die an die orgiastische Festfreude erinnert, war das Epitheton durchaus zutreffend, ähnlich wie *Timotheos* (*fr.* 1; *Bergk, Lyr.* 3[4], 620) Apollons Schwester Artemis *Μαινάδα θυιάδα* nennt, weil sie wie eine Bakchantin über die waldigen Gebirgshöhen dahinstürmt (*Gruppe* S. 840, 5; 1284). Im Wesen der beiden Götter Apollon und Dionysos, aber auch in dem ihnen gewidmeten Dienst stimmt manches überein; namentlich konnte das Rasen der Thyiaden mit dem Enthusiasmos der Apollonpriester leicht zusammengestellt werden (*ebenda* S. 1246). Wie wenig beide in ihrer Verehrung an gemeinsamer Stätte einander beeinträchtigten, bekräftigte überdies die bildende Kunst, indem das westliche Giebelfeld am dortigen Apollontempel Dionysos und die Thyiaden, Statuen von der Hand des Atheners Androsthenes, schmückten (*Paus.* 10, 19, 4 mit der Anm. von *Hitzig* u. *Blümner* S. 736 f.).

Die priesterlichen Thyiaden nun, die delphischen vereint mit den attischen, feierten oberhalb des Kultortes auf den stürmischen Höhen des Parnaß bei und in der Korykischen Grotte ein rauschendes nächtliches Dionysosfest. Der mehrstündige Aufstieg in den kürzesten und kältesten Tagen des Winters war manchmal mit nicht geringen Gefahren verbunden (*Plut. de prim. frig.* 18); brennende Fackeln, die den ganzen Kult kennzeichneten und dem Festmonat den Namen Dadophorios (= November—Dezember) gaben, konnten nicht verhüten, daß sich die Frauen im Nebel einst gänzlich verirrten (*de mul. virt.* 13 p. 249 e). War man glücklich am Ziel, auf der unwirtlichen Höhe, angelangt, so begann die Feier der ὄργια. Die rituellen Festbräuche brachten ein Stück Kultuslegende, einen Teil des Dionysosmythos zur Darstellung. In phantastischem Schmuck und mit noch phantastischerem Gebaren veranschaulichten die verzückten Weiber ernste und frohe Erlebnisse ihres Gottes, gleichsam ein unvollkommenes Drama, wie sich ja daraus auf attischem Boden allmählich das kunstmäßige Drama entwickelte, bzw., wenn man an *Plutarchs* und *Pausanias'* Zeit denkt, längst entwickelt hatte. Während sich die Einzelheiten der 'mimetisch' dargestellten Handlung unserer Kenntnis entziehen, lassen sich doch einige Hauptzüge ermitteln (*Weniger* S. 10 f.). Nach einem von jubelnder Festlust begleiteten Fackelreigen führten die Thyiaden den Überfall des im Walde spielenden Bakchoskindes durch die Titanen*) vor, die es zerfleischten und seine Glieder teils roh verspeisten, teils in einem Kessel zum Mahle kochten. Diese grelle, grausige Szene, welche Dichtkunst und Malerei, wenn auch unter veränderten Verhältnissen, vielfach beschäftigt hat, konnte durch das Zerreißen von Tieren, etwa Zicklein oder Rehkälbern, nur symbolisch angedeutet werden; doch schreckte man in dem orgiastischen Taumel vor der ὠμοφαγία nicht zurück; andere Stücke wurden über dem Feuer gesotten. Mitten in dem wüsten Jubel, in den sich schon Regungen der Trauer um das gemordete Wesen mischen, erscheint Zeus, verstößt die Unholde mit seinen Blitzen in den Tartaros und rettet die Überbleibsel des Kindes, dem im delphischen Tempel eine Grabstätte bereitet wird (*Clem. Alex. Protr.* 2, 18 p. 15 *Pott*; *Tzetz. Lyk.* 208; *Etym. Magn.* 255, 10). Hier findet die nächtliche Bergfeier, deren schreckliche Einzelzüge schwer realisierbar sind, eine friedlichere, wennschon von Schmerz und Jammer begleitete Fortsetzung. Aber nochmals erfolgt ein Umschwung der Stimmung mit der Wiederbelebung des Gottes. Unter Zeus' Beistand erwecken ihn als Neugeborenen die Thyiaden; weil sie ihn in einer Wanne (*λίκνον*) wiegen, heißt er *Λικνίτης*, das Wiegenkind (*Hesych.* s. v.; *Himer. or.* 9, 560; vgl. *Lobeck, Aglaoph.* 572 f.; *Weniger* S. 13 f.).

Ein anderes Fest, bei dem die Thyiaden in Delphi amtlich mitzuwirken hatten, fand im Spätsommer aller acht Jahre statt und hieß daher Ennaeterides (*Plut. Quaest. Gr.* 12); es galt mehr noch der Verherrlichung des Apollon als der seines Halbbruders Dionysos, zeigte übrigens beide wieder treu vereint. Der erste Teil, *σεπτήριον* (nach *Roscher, Fleckeis. Jahrb.* 1879, S. 734 f. *στεπτήριον*), veranschaulichte Apollons siegreichen Drachenkampf. Eine Beteiligung der Thyiaden käme dabei nur dann in Betracht, träfe an der Belegstelle *Plut. defect. orac.* 15 p. 418 a statt des sinnlosen *μὴ αἰόλα δὲ* die von *Weniger* S. 17 vorgeschlagene Textverbesserung: *ἦ αἱ θυάδες τὸν ἀμφιθαλῆ κόρον ἠμμέναις δαδὶν ἄγουσιν* das Richtige, wonach also die Th. dem Knaben, der die Rolle des Apollon spielte, mit brennenden Fackeln das Geleit geben und das Drachenzelt anzündeten; freilich sind andere Vorschläge (*O. Müller*: *ἦ αἱ Ὀλεῖαι* oder *Αἰολίδαι*) überzeugender; vgl. *Schreiber, Apollon Pythoktonos* S. 15, 29,

*) Über die 7- und 9-Zahl der Titanen und Titaninnen s. *Roscher, Die 7- u. 9-Zahl im Kultus u. Mythus d. Griechen*, Leipzig 1904, S. 36 f. u. *Hebdomadenlehren d. griech. Philosophen u. Ärzte*, Leipzig 1906, S. 22 f.

sowie *Roscher* a. a. O. Dagegen ist die Beteiligung der Thyiaden sicher beglaubigt für den zweiten Teil, der ἠρωΐς hieß und eine Heroisierung oder Vergötterung Semeles darstellte. Bei ihrer Heraufführung aus dem Hades in den Olymp (s. d. Art. *Semele*, Bd. 4, Sp. 664 f.) gaben ihr und ihrem Sohne im Mythos die (göttlichen) Bakchen, dagegen an diesem Feste, das eine 'Mimesis' des Mythos darbot, die priesterlichen Thyiaden das Geleit: während sie bei den Trieterides dem Dionysos zur Auferstehung verhalfen (s. o.), bereiteten sie hier seiner Mutter eine weihevolle Wiedererweckung. Der dritte Teil des Festes, nach einem armen Waisenmädchen Charila (s. d.) benannt (*Plut. Quaest. Gr.* 12), zeigte namentlich die Führerin (ἀρχηγός) des Thyiadenkollegiums bei der Arbeit; das Kind sollte bei einer Hungersnot zur Sühne geopfert werden; doch war bei der symbolischen Darstellung des tiefsinnigen Naturmythos für das Menschenopfer längst eine Puppe eingetreten, die man in einer Bergschlucht unter mancherlei Zeremonien begrub. So entfalteten im Kult des Dionysos die Thyiaden von Delphi eine vielseitige, freilich wohl mehr grellphantastische als innigreligiöse Wirksamkeit; immerhin wurde ihnen das Verdienst nachgerühmt, zuerst dort dem Dionysos Orgia, rauschende Feste, gefeiert zu haben: *Paus.* 10, 6, 4; denn die angebliche Nymphe Thyia (s. d.), von der dies hier erzählt wird, ist nichts anderes als selbst eine der Thyiaden oder ihre älteste Vertreterin, der man erst nachträglich das selbständige Leben einer Halbgöttin beilegte, und ihr Name, der ja schon an sich Thyiade bedeutet (*Soph. Ant.* 1151; *Strab.* 10, 468), nur ein eponymer oder etymologischer Notbehelf.

Minder wichtig und eindrucksvoll ist, was von dem schwärmerischen Treiben der Thyiaden in Elis überliefert wird. Über das von ihnen gefeierte Fest s. d. Art. *Thyia* nr. 4 (τὰ Θυΐα); über ihre Korporation: *Weniger, Das Kollegium der Sechzehn Frauen u. der Dionysosdienst in Elis; Progr. Gymn. Weimar* 1883. Der über die ganze griechische Welt verbreitete Kultus des Weingottes kommt hier nur insoweit in Frage, als sich ihm Priesterinnen unter dem Namen Thyiaden widmeten. Diese Bezeichnung beschränkte sich aber, soviel wir wissen, auf Attika, Delphi und Elis und bildete sicher nur ein äußerliches Merkmal und Kennzeichen der dortigen Dionysosdienerinnen, die ihrem eigentlichen Beruf nach von den übrigen Kultgenossinnen nicht wesentlich verschieden, höchstens straffer organisiert waren.

Eür die Erklärung des Namens trifft bereits dessen antike Ableitung von θύειν = ὁρμᾶν das Richtige (s. o.). — Θυιάς und Θυΐα sind gewiß stammverwandt mit Θυώνη; nun leitet eine gleichfalls schon antike Etymologie dieses Wort von θύειν, opfern, her und erklärt es aus den Opfern, die man der Semele, mit der Thyone (s. d.) gleichgesetzt wird, nach ihrer Vergottung und Einführung in den Olymp dargebracht habe (*Diodor.* 3, 62, 9; *Schol. Pind. Pyth.* 3, 177; *Schol. Opp. Kyn.* 1, 27). Ist diese Erklärung schon an sich zweifelhaft, so hat sie mit Θυιάς noch weniger zu tun, da Thyone gar nicht den mythologischen Thyiaden oder Bakchantinnen (natürlich erst recht nicht den priesterlichen Th.) beigezählt werden darf (s. d. Art. *Thyone*).

Zur Deutung des Wesens kann als maßgebend gelten, was in dem Art. *Mainaden* über die verwandten oder sogar identischen Nymphen und 'Vegetationsgeister' erörtert ist (Bd. 2, Sp. 2244 f.). Nur eins sei hinzugefügt: wenn beim Anrücken der Perser die Delphier gerade in Thyia den Winden einen Altar errichteten (*Herodot* 7, 178; s. o.), so ist dies wohl Rest und Nachklang einer Anschauung, nach welcher die Thyiaden, die 'Brausenden', ursprünglich brausende Winde, rasende Stürme gewesen sind; vgl. auch *Baumeister, Denkm.* 2, 846; *Gruppe, Mythol.* S. 841, 3; *E. Bruhn, Eur.' Bakchen* S. 2 f.

Die bildende Kunst bietet uns nichts mehr, was zur Vergegenwärtigung der Thyiaden dient. Polygnots Unterweltsgemälde mit dem Bild der Thyia (*Paus.* 10, 29, 5) und die Thyiaden des Androsthenes im westlichen Giebelfelde des delphischen Apollontempel (10, 19, 4) sind für uns verloren, wozu leider noch kommt, daß weder die etwaige Beschreibung der Tempelskulpturen in *Eur. Ion* 190—218 noch die an Ort und Stelle ausgegrabenen Reste der Giebelfiguren die Angabe des *Pausanias* bestätigen, sondern vielmehr auf Heraklesarbeiten und eine Gigantomachie hinweisen; vgl. die schon zitierte Anm. von *Hitzig* und *Blümner* S. 736 f. Auf Vasenbildern sind Bakchantinnen nirgends als Thyiaden bezeichnet. *Charlotte Fränkel, Satyr- u. Bakchennamen*, 1912, führt im Index die häufige Beischrift 'Mainas' an, nicht aber 'Thyia' und 'Thyias'.

[Johannes Schmidt.]

Thyios (*Θύιος*, oder *Θυῖος*), *Usener, Götternamen* 43. *Maaß, Orpheus* 186, 25, 1) in Milet ein Beiname Apollons (*Hes. Ἀπ. ἐν Μιλήτῳ*). *Gruppe, Gr. Myth.* 1246, stellt das Rasen der dionysischen Thyiaden zusammen mit dem Enthusiasmus der apollinischen Priester. 'Apollon ist zum Vertreter des orphischen Dionysos geworden', ohne daß 'eine Vermischung der Gottheiten vorliegt', *E. Maaß* a. a. O. *Usener, Götternamen* [1895] 43, vermutet (nach Fest Thyia und Festmonat Thyios), daß in Elis auch Dionysos 'Thyios' oder 'Thyos' hieß. Nach *Usener* a. a. O. 43 'ergibt sich aus dem dorischen Monatsnamen Diosthyos', daß auch Zeus, als 'Θῦος', als 'Zeus Stürmer', verehrt wurde; vgl. den thessalischen Monatsnamen Thyos (Listen bei *Bischoff, De fastis Graec. antiquior., Leipz. Stud.* 7 [1884], 412 ff.). — 2) Über den heiligen Elischen Festmonat Th. s. u. Thyia (Fest). Literatur: *E. Bischoff* a. a. O. 344. 347—349. Dort auch über den Thyos S. 323 f. 337. 340 (Lamia).

[Preisendanz.]

Thyllophoros (*Θυλλοφόρος*), Beiname des Dionysos auf einer Inschrift aus Kos, *Paton* und *Hicks Inscriptions of Kos* nr. 27. *Dittenberger Sylloge* 2², 598. *Ziehen, Leges Graecorum sacrae* 133 p. 332 ff. *Collitz, Dialektinschriften* 3627. Der Beiname erklärt sich, wie *Paton* richtig gesehen hat, aus *Hesych.: Θύλλα κλάδους ἢ φύλλα*, wozu *Müllensiefen* bei *Collitz*

a. a. O. p. 348 noch bemerkt, daß θύλλον vermutlich zu ahd. tola (racemus), toldo gehört. Zu vergleichen ist der gleichfalls auf Kos heimische Dionysos Skyllitas (s. d.). [Höfer.]

Thymantria (Θυμάντρια), Beiname der Selene-Hekate im *Großen Par. Zauberpapyrus* Z. 2267, wo sie φασγάνων Θ. genannt wird. 'Schwertermutigende' deutete *Wünsch*; ich möchte Θ. zu θυμαίνειν stellen wie σημάντρια zu σημαίνειν u. ä. Bildungen in dieser Literatur, etwa 'der ihr Sinn nach Schwertern steht'. [Preisendanz.]

Thymbra (Θύμβρα), vielleicht die Eponyme des vorstädtischen Kultorts von Pergamos, Thymbra. Aber die Erklärung des *Et. M.* zu Θύμβρα: καθ' ἑτέρους δὲ ἀπὸ Θύμβρης kann sich auch auf die dort wachsende Satureia, θύμβρα, beziehen. Die Möglichkeit der Annahme einer thymbra-Nymphe ist gegeben; vgl. *Roscher, Philol.* 53 [1894], 375, Anm. 52 f. [Preisendanz.]

Thymbraios (Θυμβραῖος — Nebenformen: a) Θύμβριος, *Steph. Byz.* s. v. Θύμβρα *Eust.* ad *Hom Il.* 10, 430 p. 816, 14. *Anonym. Laur.* in *Anecd. var. Gr. et Lat.* ed. *Schoell und Studemund* 1 p. 267, II 18. *Ioann. Malalas* 5 p. 130, 8 ed. *Bonn.* b) Ζυμβραῖος, *Steph. Byz.* a. a. O. *Eust.* a. a. O. p. 816, 11. c) Δύμβριος und Δυμβριεύς, *Hellanikos* bei *Eust.* und *Steph. Byz.* aa. aa. OO. *Kullmer, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 27, 580 und Anm. 1 ff.). 1) Beiname des Apollon von der an der Mündung des Thymbrios (Thymbros, Thymbris) in den Skamandros gelegenen Ortschaft Thymbra mit einem Heiligtum des Gottes, *Strabo* 13, 598. *Eur. Rhes.* 224 (vgl. 508) *Steph. Byz.* a. a. O. *Eust.* a. a. O. und ad *Hom. Od.* 1697, 59. *Hesych. Ανκαῖον καὶ Θυμβραῖον τὸν Πύθιον καὶ τὸν ἐν Χρύσῃ, Schol. Eur. Hec.* 41. *Rhes.* 508 (τὸ τοῦ Ἀπόλλωνος ἄλσος τοῦ Θυμβραίου). Dort verbleiben Helenos und Kassandra (bzw. nur Helenos), von ihren Eltern bei der Feier ihrer Geburt absichtlich oder versehentlich zurückgelassen, eine Nacht, in der zwei Schlangen ihnen die Ohren ausleckten, ein Zeichen der ihnen verliehenen Sehergabe, *Schol. Townl. A. B. L.V.* zu *Hom. Il.* 7, 44. *Eust.* zu *Hom. Il.* 663, 40 ff. *Tzetz.* zu *Lykophr. Alex. γένος Ανκόφρονος* p. 5, 17 ff. *Scheer.*

Im Tempel des Apollon Th. tötet Achilleus den Troilos (s. d.), *Apollod. Epit.* 3, 32. *Tzetz.* zu *Lykophr.* 307 (p. 125, 10 f.), und ähnlich hatte *Sophokles* im *Troilos* (*Schol.* T zu *Hom. Il.* 24, 257) gedichtet, daß Achilleus den Troilos ἵππους γυμνάζοντα (vgl. *Dio Chrysost. or.* 11 p. 338 *R.* = 1, 189, 25 *Dind.*) παρὰ τὸ Θυμβραῖον beschlichen und erschlagen habe; vgl. *R. Wagner, Rhein. Mus. N. F.* 46 (1891), 401. Im Haine des thymbrischen Gottes opfern die Griechen und Troer bei einem nach dem Tode des Troilos geschlossenen Waffenstillstand, und bei dieser Gelegenheit sieht Achilleus die Polyxena und wird von Liebe zu ihr ergriffen, *Dictys* 2, 52. 3, 1. *Cedrenus* ed. *Bonn.* 1, 227, 12 ff. *Malalas* 130, 8 ff. Nach *Euphorion* (*Euphorionis Fragmenta* ed. *Fel. Scheidweiler* [*Diss. Bonn* 1908] *frgm.* 80 p. 58 f.) bei *Serv.* ad *Verg. Aen.* 2, 201. *Myth. Lat.* 2, 207 (vgl. *Hygin. fab.* 135) war Laokoon Priester Thymbraei Apollinis (vgl. den Namen Thymbraios des Laokoonsohnes, unten nr. 3), und so findet denn auch der Tod der Söhne bzw. des einen Sohnes des Laokoon durch die Schlangen ἐν τῷ τοῦ Θυμβραίου Ἀπόλλωνος ναῷ statt, *Schol. Lykophr.* 347 (p. 135, 14 f.). Besonders häufig aber wird der Tempel des Apollon Th. als die Stätte genannt, an der Achilleus durch Meuchelmord fällt: *Tzetz.* zu *Lykophr.* 269 (p. 116, 6). 323 p. 128, 30; vgl. zu 307 (p. 125, 13). *Eudocia* 85 p. 144, 14 *Fl. Tzetz. Posthom.* 409 (vgl. 391. 405). *Philostr. Her.* p. 737 = p. 204 *K.* (der aber irrtümlich den *Homer* zitiert, s. *Il.* 22, 360: ἐνὶ Σκαιῇσι πύλῃσιν). *Eust.* zu *Hom. Il.* 10, 430 p. 816, 11. *Steph. Byz.* Θύμβρα. *Dictys* 4, 10. 11. *Dares* 34. *Schol. Eur. Troad.* 16. *Hec.* 41. *Anonymos* bei *Cramer, Anecd. Gr. Paris.* 2, 205, 16. *Malalas* ed. *Bonn.* p. 130, 8 ff. Bei römischen Dichtern wird das Epitheton Th., wie manche andere, oft ohne bestimmte Beziehung oder Bedeutung und Absicht angewendet (*Noack, Hermes* 27 [1892], 442 Anm. 1): die Anrufung des Thymbraios durch Aineas auf Delos (*Verg. Aen.* 3, 84) kann durch Erinnerung an die heimische Kultstätte erklärt werden. Ohne solche Beziehungen sind aber Stellen von *Stat. Theb.* 1, 643. 699. 3, 513. 638. 4, 515. *Silv.* 1, 4, 117. — Nach *Macrob.* 1, 17, 49 bedeutet der Name Thymbraios 'ὁ τοὺς ὄμβρους θείς'. — 2) Sohn des Laokoon, Bruder des Antiphates (Antiphas), *Hygin. fab.* 135; vgl. Bd. 2, 2 Sp. 1833. — 3) Ein von Diomedes erlegter Troer, *Hom. Il.* 11, 320. *Kroll, Neue Jahrb. f. das klass. Altert. Jahrg.* 15 (1912). 179. *Herm. Heinr. Roer, De nominibus heroum propriis quae in Iliade inveniuntur ab ethnicis derivatis* (*Diss.* 1914) p. 15. [Höfer.]

Thymbris (Θύμβρις), Nymphe des gleichnamigen Flusses in Troas, von Zeus Mutter des Pan, *Apollod.* 1, 22 *W* nach der Verbess. von *Aegius; Hypothesis Pind. Pyth.* p. 297 *Boeckh.* Gegen die bei *Schol.* (*Tz.*) *Lykophr.* 722 und *Apollod.* a. a. O. von der Epitome Vat. u. a. überlieferte Lesart Τβρις — s. o. Bd. 1, 2707 — hatte sich schon *Creuzer, Symb. u. Myth.* 4, 209, Anm. 1 gewendet, da die aus den Wassern geschöpfte Gabe des Gesangs und der Weissagung und das Orakel des thymbraiischen Apollon entscheidend für eine Mutter Th. des Pan sprächen. Trotzdem ist diese Lesart H. merkwürdig, weil nach *Theaitetos Schol. Theocr. id.* 1, 118 ein sizilischer Fluß Thymbris auf syrakusisch ἀπὸ τῆς ὕβρεως heißen sollte. Vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 1390₆. [Ruhl.]

Thymbros (Θύμβρος), Freund des Dardanos. Letzterer nannte eine von ihm gegründete Stadt dem Thymbros zu Ehren Thymbra, *Steph. Byz.* s. v. Θύμβρα. *Eust.* ad *Hom. Il.* 816, 12. *Etym. M.* s. v. Θύμβρα. *H. Kullmer, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 27, 580 und Anm. 2. Vgl. Thymbra. [Höfer.]

Thyme (Θύμη), Personifikation des Rauchopfers. *P. Hartwig* hat, *Strena Helbig.* 111—114, die Darstellung einer attischen Weinkanne (um 440) aus seinem Besitz nach der Inschrift gedeutet als sitzende Mainade Kraipale, Personifikation des Katzenjammers, der eine hinter ihr stehende weibliche Figur einen Becher mit

dampfendem Inhalt beiträgt. Über ihr der Name ΘΤΜΗ, den *Hartwig* unwahrscheinlich, *Wünsch* (*B. ph. W.* 20 [1900], 912) zu Θυμηδεία ergänzt, unter Zustimmung von *Gruppe, Gr. Myth.* 1070, 5. Tatsächlich bedarf es nach der Abbildung, *Str. Helb.* Taf. III, gar keiner Ergänzung. S. *Eitrem, Opferritus und Voropfer,* 1915, 227 f., faßt mit Recht die Thyme als Personifikation oder eher als 'Exponent des Rauchopfers, der θύματα' auf. Kraipale, die auf dem Vasenbild durchaus nicht den Eindruck einer Trunkenen macht, erhält keinen heißen 'Linderungstrank' (*Hartwig*) gegen den Katzenjammer, sondern gießt Dionysos eine Spende, wozu Thyme räuchert. Ihr Gefäß enthält wohl Weihrauch: '*tus et merum* gehören zusammen'; vgl. *Eitrem* 228, der zur Sache noch *Fr. Poulsen, Nordisk Tidsskrift for Phil.* 13, 3, 73 ff. zitiert. Wenn man Kraipale mit Methe identifizieren dürfte, wäre *Paus.* 6, 24, 8 Text zum Bild. [Preisendanz.]

Thymedeia s. Thyme.

Thymenphri (Θυμενφρι), 'Engel' der neunten Stunde, um dessen Sendung die 'ägyptische' Selene und Aphrodite Urania im 'Seleniakon des Klaudianos', *Griech. Zauberpap. Brit. Mus.* CXXI 905 (meiner Zählung) gebeten wird; vgl. *Reitzenstein, Poimandres* 257, 2. Die übrigen Engel heißen Menebaïn, Neboun, Lemnei, Mormoth, Nouphiēr, Chorborbath, Orbeēth, Panmōth, (Thym.,) Sarnochoibal, Bathyabēl, Abrathiabri. Ein ähnliches Zauberwort in einem Logos des *griech. Zauberpap. Brit. Mus.* XLVI 354 (360 *Wess.*): Thimamenphrē, hier ohne Beziehung zu den Stundengöttern. *Gundel, Hess. Bl. f. Volksk.* 12 [1913], 126 erinnert an die äg. Menphri. [Preisendanz.]

Thymoites (Θυμοίτης), **1**) Sohn des Laomedon, Bruder des Priamus, *Diod.* 3, 67, 5; *Dict. Cret.* 4, 22. In der Ilias 3, 146 erscheint er mit anderen Brüdern in der Begleitung des Priamus, ohne aber als Br. bezeichnet zu sein. Derselbe ist wohl gemeint bei *Charit. erot.* 5, 5, 9 p. 95 *Hercher,* wo er wie an der Iliasstelle als Bewunderer Helenas auftritt. *Verg. Aen.* 2, 32 mahnt er als erster, das h. Pferd in die Stadt zu ziehen, aus Rache, wie *Servius* zu der Stelle bemerkt (vgl. *Script. rer. myth. lat. tres Bode* 1, 212), da Priamus des Th. Gattin (Kylla) und Sohn (Munippos) hatte töten lassen. Es war nämlich von dem an einem bestimmten Tag geborenen Sohn Unheil für die Stadt prophezeit worden, und als die Gattinnen des Th. und Pr. zu gleicher Zeit Mütter wurden, bezog Pr. jene Weissagung auf den Sohn des Th. Vielleicht brachte ihn, den Griechenfreund, der attische Demos Thymaitadai mit seinem Ahnherrn in Verbindung: *Gruppe, Gr. Myth.* 22_{10}. — **2**) Enkel des Laomedon, Zeitgenosse des Orpheus, der auf seinen Wanderungen von Libyen nach Westen bis an den Okeanos kam. Auch Nysa soll er besucht und dort die Geschichte des Dionysos erfahren haben καὶ συντάξασθαι τὴν Φρυγίαν ὀνομαζομένην ποίησιν, ἀρχαϊκοῖς τῇ τε διαλέκτῳ καὶ τοῖς γράμμασι χρησάμενος, *Diod.* 3, 67, 5 (*Lobeck, Aglaoph.* 1, 369). — **3**) Ein alter Troer, ohne erkennbare Beziehungen zu den obigen, *Quint. Smyrn.* 2, 9; *Christod. ecphr.* 2, 247. — **4**) Sohn des Oxyntes, der letzte Theside, König von Athen, *Paus.* 2, 18, 9; *Georg. Synkellos* p. 178 *A*; *Euseb. chron. Schöne* 1 p. 186; *Suidas* s. v.; *Toepffer, Attische Geneal.* 225. Er kam auf den Thron, nachdem er seinen älteren Bruder (er selbst wird ἀδελφὸς νόθος ὤν genannt) durch Hinterlist getötet hatte, *Demon* bei *Athen.* 3 p. 96 *d* = *Fr. H. Gr.* 1, 378, 1; *Nikol. Dam. Fr. H. Gr.* 3, 386, 50. Als in einem Krieg zwischen Athenern und Böotern der Böoter Xanthos den Th. zum Zweikampf herausforderte, weigerte sich dieser, darauf einzugehen. Darauf übernahm Melanthos (s. d.) den Kampf, siegte und war an Th. Stelle König, *Paus.* a. a. O., *Jo. Antioch. F. H. G.* 4, 539, 19; *Apostol.* 3, 31; *Et. M.* 119, 6 s. v. Ἀπατούρια; *ebd.* 533, 44 s. v. Κουρεῶτις. Er ist der Eponym der Thymoitadai, *Toepffer, Attische Geneal.* 169; *Gruppe, Gr. Myth.* 47. Der Name bedeutet nach *Ribbeck, Anf. des Dionysosk.* 12 'der Leidenschaftliche' — s. o. Bd. 3, 1238 s. v. Oxyntes das über die Namen der letzten Thesiden Gesagte —, während ihn *v. Wilamowitz, Aristoteles u. Athen* 2, 129 von θύμον, Thymian, herleitet. — **5**) Th. = Dimoites bei *Parthen. erot.* 31? S. o. Bd. 1, 1020. Schon *Lobeck, Pathol. serm. gr. proleg.* 384 betonte nämlich, daß Dimoites kein griechischer Name sei. Daher schlägt *Maas* im *Gött. Gel. Anz.* 1889 nr. 20 p. 826 vor, Thymoites an jener Stelle zu lesen, und zwar den Namen des unter nr. 4 genannten Thesiden, so daß dann wie Th. auch Troizen den Oxyntes zum Vater gehabt hätte. — **6**) Ein Troer aus der Begleitung des Aeneas, *Verg. Aen.* 12, 364. [Ruhl.]

Thymos (Θυμός), dichterische Personifikation des θυμός durch Kleanthes in einem dialogisierten Gedicht, Wechselrede zwischen Th. und Logismos; *Stoicor. vett. frg. ed. v. Arnim* 1, 570. [Preisendanz.]

Thynias (Θυνιάς), Beiname (bi-)thynischer Nymphen, *Apollon. Rh.* 2, 485 (Θυνιάδος νύμφης); *Prop.* 1, 20, 34 (nymphis Thyniasin). [Ruhl.]

Thynnaros (Θύνναρος), Name eines Gottes oder Heros auf Münzen von Synnada, wo es nach einer Inschr. (*Rev. archéol.* 1888, II S. 220) ein religiöses Kollegium der Θυνναρίδαι gab. S. *Imhoof-Blumer, Griech. Münzen. Münchener Akad.* 1890, S. 224 (748), N. 742 b. [Roscher.]

Thynos (Θυνός), Sohn des Phineus von seiner zweiten Frau Idaia oder einer skythischen Nebenfrau, Bruder des Mariandynos, *Schol. Apollon. Rh.* 2, 140; 181 (nach cod. Paris. soll dieser Bericht auf Hesiod zurückgehen: vgl. *fr.* 53 (79) *Rzach,* wo aber im cod. Laur. φασι statt φησι steht). Indem Th. als Sohn aus zweiter Ehe bezeichnet wird, kann er auch nicht zu den geblendeten Phiniden gehören. *Arrian* bei *Eusthat. Dionys. Perieg.* 809 nennt ihn und den Mysos Söhne der Nymphe Arganthone; *ebd.* 793 sind Th. und Bithynos die Söhne des Phineus. Th. ist der Stammheros der Thynoi und Eponymos von Thynia. S. außer den gen. Stellen noch *Steph. Byz.* s. v. Θυνία. [Ruhl.]

Thyone (Θυώνη, dor. Θυώνα), Göttin oder Heroine aus dem dionysischen Mythenkreise, meist völlig identisch mit Semele (s. d., Bd. 4, Sp. 663 f. mit den für die Gleichsetzung

dort angeführten, hier nicht wiederholten Belegstellen, unter denen namentlich Beachtung verdient der delphische Paian des *Philodamos, Bull. de corr. hell.* 1895; 19, 400 I 5: ὃν Θήβαις ποτ' ἐν εὐίαις Ζηνὶ γείνατο καλλίπαις Θυώνα. πάντες δ' ἀστέρες ἀγχόρευσαν, πάντες δὲ βροτοὶ χάρησαν σαῖς, Βάχχιε, γένναις. Vgl. dazu *Diels, Sitzungsber. d. Berl. Akad.* 1896, S. 457). Wie Semele gilt also Th. für die Mutter des Dionysos (s. d. Bd. 1, Sp. 1044 f.). Daher hieß er bei den Rhodiern Θυωνίδας (*Hesych.* s. v.); von *Opp. Kyneg.* 1, 27; 4, 285 wird er Θυωναῖος, von *Hor. C.* 1, 17, 23; *Ov. Met.* 4, 13; *Stat. Theb.* 5, 265; *Poet. lat. min. ed. Baehrens* 3, 304, *Laus Liberi* v. 3: *Thyoneus*, von *Auson. Idyll.* 13 *praef.*: *Thyonianus* genannt; das letztere Epitheton gibt *Catull.* 27, 8 dem Wein. Übrigens wird, nur um des äußerlichen buchstäblichen Gleichklangs willen, von *Hesych.* Θυωνίδας auch als acc. plur. fem. von Θυωνίς überliefert und dies mit τοὺς συκίνους (oder σκυτίνους) φάλητας erklärt, was an die dem Dionysoskult eigentümlichen Phallosprozessionen, z. B. in *Aristoph. Ach.* 259 f. erinnert; vgl. auch *Gruppe, Gr. Kulte u. Myth.* 1, 648 f.; *Mythol.* S. 854, 2. — Th. ist Mutter des Dionysos entweder von Zeus (so nach der vorherrschenden Überlieferung) oder, wie man in Nisa am Kithairon erzählte, von Nisos (*Cic. nat. deor.* 3, 58: *Dionysos multos habemus — — — quintum Niso natum et Thyone.* Vgl. *Ampel.* 9 u. *Lyd. de mens.* 4, 51 *Wünsch*); dieser scheint mit Dionysos' Erzieher (*Hygin. fab.* 167. 179, vgl. 131), der wohl auch Nysos genannt wird, zusammenzufallen (s. die betr. Art.). — Es kann hier nicht entschieden werden, ob die Mutter des Dionysos als eine Göttin der Erde, der Erdtiefe zu fassen ist (s. d. Art. *Semele* Sp. 664 f.; aber auch die Zweifel und Einwände im Art. *Dionysos* Bd. 1, Sp. 1047, und bei *Gruppe, Mythol.* S. 1415 f.); jedenfalls werden Zeus und Ge seine Eltern schon von *Apollod. fr.* 29 bei *Lyd. de mens.* a. a. O. u. *Diodor.* 3, 62, 9 genannt, wonach Semele und Th. nur zwei verschiedene Bezeichnungen der Erdgöttin wären, letztere angeblich hergenommen von den ihr dargebrachten Opfergaben (*Diodor*: ἀπὸ τῶν θνομένων αὐτῇ θυσιῶν καὶ θυηλῶν). Andere Zeugnisse unterscheiden zwischen Semele und Th. nach der Lebenszeit: die Mutter des Dionysos heißt anfangs Semele und ist als Tochter des Kadmos eine Sterbliche; erst als ihr der Sohn die Unsterblichkeit verschafft und sie aus der Unterwelt in den Himmel führt, nimmt er ihre Umnennung vor (*Apollodor. Bibl.* 3, 38: ἀναγαγὼν ἐξ Ἅιδου τὴν μητέρα καὶ προσαγορεύσας Θυώνην μετ' αὐτῆς εἰς οὐρανὸν ἀνῆλθεν. *Diodor.* 4, 25: Διόννσον — — — μυθολογοῦσιν ἀναγαγεῖν τὴν μητέρα Σεμέλην ἐξ Ἅιδου καὶ μεταδόντα τῆς ἀθανασίας Θυώνην μετονομάσαι. *Charax* b. *Anonym. de Incred.* 16, *Westerm. Mythogr.* 325: Σεμέλην — — θείας μοίρας λαχεῖν ὠήθησαν καὶ Θυώνην ὠνόμασαν). — Wesentlich tiefer und schärfer wird zwischen Semele und Th. bei *Panyasis fr.* 5 *Kinkel* im *Schol. Pind. Pyth.* 3, 177 unterschieden; danach sind sie zwei verschiedene Personen, und zwar Th. die Amme des Dionysos. Freilich läßt sich bei dem Schwanken der Berichte und ihrer handschriftlichen Lesarten weitere Klarheit über Thyones Ammenwürde schwer erbringen. Denn auch *Pherekydes* (*fr.* 46, *Müller* 1, 84) nennt zwar nach *Hygin. Astr.* 2, 21 unter den Dodonischen Ammen des Liber, wie es scheint, ausdrücklich Thyone, führt aber nach *Schol. Il.* Σ 486, wo er als diese Ammen die Hyaden bezeichnet, bei deren Aufzählung nicht Thyone, sondern Dione an; es ist mißlich, den Text des *Hygin.* dem *Homerscholion* harmonistisch anzugleichen (gegen *Luetke, Pherecydea* 1893, S. 31) oder andrerseits in diesem mit *Valckenaer* Θυώνη zu schreiben, zumal es auch bei *Ov. Fast.* 6, 711 (s. *Peter* zu d. Stelle im krit. Anhang) ungewiß bleibt, ob hier als Vertreterin der Hyaden (s. o.) die Dodonische Thyone oder Dione angerufen wird. Letztere ist auch sonst 'in mehrere nicht sicher zu sondernde Wesen gespalten' (*Gruppe, Mythol.* S. 1737); gibt doch *Euripides* (*Antig. fr.* 177 *Nck.*[2]), einem ihm geläufigen etymologischen Spiel zuliebe, dem Dionysos zur Mutter die Dione und weist damit, wenn auch nur stillschweigend, der Th. gleichfalls eine niedrigere Stellung an, während umgekehrt Nisus (oder Nysos) bei *Cicero* oder seinem Gewährsmann die Rolle des Vaters eingetauscht hat gegen die des Erziehers (s. o.).

Ist durch die letzten Zeugnisse die Bedeutung Thyones etwas geschmälert, so darf sie andrerseits nicht zur einfachen Bakchantin erniedrigt werden. Gewiß ist der Name, wie Thyia, Thyias, von θύειν, brausen, stürmen, rasen, abzuleiten, mit dem ja auch θύρσος, θίασος stammverwandt sind (*Curtius, Etymol.* S. 258. 717). Aber der Annahme *Heydemanns* (*Satyr- u. Bakchennamen, Hall. Winckelmannsprogr.* 1880, S. 6; vgl. auch *Preller-Robert, Gr. Mythol.* 1[4], 661, u. d. Art. *Semele* Sp. 664), als wäre Th. bisweilen nur Bakchenname, widersprechen die Bildwerke. Von den durch Namensbeischriften bezeichneten Bildern Thyones zeigt das Gemälde einer schwarzfig. Hydria in Berlin (nr. 1904; abgeb. bei *Gerhard, Etrusk. u. kampan. Vasenb.*, Taf. 4—5; vgl. auch *C. I. Gr.* 7446) ihre Heraufführung aus der Unterwelt durch den Sohn, also ihre Erhebung zur Gottheit. Ebensowenig läßt Th. die höhere Würde auf den übrigen Bildern vermissen. Bei der Hochzeit von Peleus und Thetis ist sie mit Dionysos, dem phorminxspielenden Apollon, Herakles und Athene, Ares und Aphrodite, Poseidon und Amphitrite, also lauter angesehenen Göttern, zugegen auf dem Bilde einer schwarzfig. Hydria im Museo etrusco zu Florenz (*Heydemann, Antikensammlungen in Ober- u. Mittelitalien* S. 88, nr. 26; *G. Körte, Annali d. I.* 1877, S. 179; *Amelung, Antiken in Florenz* nr. 224). — Auf einem Ruveser Krater (*Heydemann, Satyr- u. Bakchennamen* 1880, mit Tafel; vgl. *Charlotte Fränkel, Satyr- u. Bakchennamen* 1912: β; Abbildung in diesem Lexikon Bd. 3, Sp. 2118; s. auch *C. I. Gr.* 8380) erscheint Th. dicht neben dem bequem gelagerten Dionysos anmutig thronend und geschmückt mit Diadem, gesticktem Gewand und Thyrsos, wogegen die übrigen Personen des Thiasos an Würde oder Haltung z. T. erheb-

lich zurückstehen. — Ähnlich ist es bei einem andern rotfig. Vasenbilde: hier sitzen auf Felsen allein Dionysos und Thyone; ihr Name lautet hier durch einen Schreibfehler Ithyone (s. d. Art., Bd. 2, Sp. 567; vgl. auch *Gruppe, Mythol.* S. 1415, 6). Ringsumher stehen zwei ausdrücklich mit 'Mainas' bezeichnete Bakchantinnen und zwei Satyrn (*Heydemann* a. a. O. S. 29; *Ch. Fränkel*: π; *C. I. Gr.* 8383). — Endlich sehen wir auf einem arg verstümmelten Bilde einer Volcenter Vase (*Welcker, A. D.* 3, 136 f. mit Taf. 13; *C. I. Gr.* 8413), das angeblich die Einführung Thyones in den Olymp darstellt (?), diese im Gespräch mit dem rückwärtsgewendeten Dionysos; ihnen gehen Dione und Simos, gleichfalls sich unterredend, voran. Als einfache Mainade gibt sich aber Th., zumal mit ihrer feierlichen Handbewegung, hier ebensowenig kund wie auf den vorgenannten Vasengemälden. [Johannes Schmidt.]

Thyoneus, 1) Beiname des Dionysos, *Ov. Met.* 4, 13; *Hor. carm.* 1, 17, 23; *Stat. Theb.* 5, 265; *Poet. Lat. Min.* 3 p. 304 *Inc. Laus Liberi* v. 3; von seiner Mutter Thyone als 'der verklärten göttlichen Mänade', *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1^4 685. S. o. Bd. 1, 1048. Vgl. die ähnlichen Bezeichnungen *Θυωναῖος, Θυωνίδας*. — **2**) Sohn des Dionysos und König auf Chios, Vater des Lemnerkönigs Thoas (s. d.), *Schol. Pseudacron. Hor. c.* 1, 17, 23 (= *Script. rer. myth. lat. tres* 1 p. 199 *Bode*). [Ruhl.]

Thyonidas (*Θυωνίδας*), Beiname des Dionysos bei den Rhodiern, *Hesych* s. v. Nach derselben Glosse bezeichnet *Θ.* aber auch *τοὺς συκίνους* (*Herwerden* i. *Mnemosyne N. S.* 29 [1901] 218 *σκυτίνους*, doch ohne Grund) *φάλητας*, worin eine Erinnerung an die Phallosprozessionen im Dionysosdienste liegt, *Gruppe, Gr. Myth.* 854_2. *Ebd.* 1416_0 hält es Gr. für wahrscheinlich, daß wir es in diesem Namen statt der Bezeichnung einfach der Abstammung von Thyone mit einem Hinweis auf die Natur des D. als Feuergottes zu tun haben. Vielleicht bedeute *Θυωνίδας* das bei der Feuererzeugung gebräuchliche, obere Reibeholz, das aus Feigenholz hergestellt war und als Phallos betrachtet wurde, oder auch den durch die Reibung erzeugten Funken, *Θυώνη* aber das untere Reibeholz. Beide Worte gingen möglicherweise auf eine ältere verschollene Bedeutung von *Θύω* 'brennen' zurück. [Ruhl.]

Thyos, vielleicht Beiname des Zeus: s. ob. unter *Thyios* 1. [Preisendanz.]

Thyraios (*Θυραῖος* oder *Θυραίατας*?), Eponymos und Gründer von *Θυραῖον* im südlichen Arkadien oder von Thyrea in Argolis, Sohn des Lykaon, *Paus.* 8, 35, 7: *Λυκάονος δὲ εἶναι Θυραῖόν τε καὶ Τψοῦντα προσδήλωσεν ἡμῖν ὁ λογὸς*. Vgl. damit 8, 3, 3: *ὑπὸ δὲ Τψοῦντος καὶ ⟨Θυραίου?⟩ Μελαινεαί τε ἐκτίσθησαν καὶ Τψοῦς, ἔτι δὲ Θυραιόν τε καὶ Αἰμονιαί· δόξῃ δὲ τῇ Ἀρκάδων καὶ ἡ Θυρέα ἐν τῇ Ἀργολίδι γῇ καὶ ὁ Θυρεάτης καλούμενος κόλπος ἀπὸ τοῦ Θυραίατα τούτου τὰ ὀνόματα ἐσχήκασι*. Vgl. *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* II, 231. *Steph. Byz.* s. v. *Θυραῖον, πόλις Ἀρκάδων, κτίσμα Τψοῦντος. παιδὸς Λυκάονος*. [Roscher.]

Thyreus (*Θυρεύς*), Sohn des Oineus und der Althaia, *Apollod.* 1, 8, 1 (1, 64 *W.*), nach *v. Wilamowitz, Berl. Klassikertexte* 5, I, 24 aus *Φηρεύς* verschrieben. [Höfer.]

Thyria (*Θυρία*), Tochter des Amphinomos, von Apollon Mutter des Kyknos (s. d.), *Nikandros* u. *Areus ὁ Λάκων ἐν ᾄσματι Κύκνῳ* bei *Anton. Liber.* 12, 1; auf die Kunde vom Tode ihres Sohnes stürzte auch sie sich in die *Κωνώπη λίμνη*, und beide wurden durch den Ratschluß des Apollon in Schwäne verwandelt, a. a. O. 12, 8. In der Darstellung bei *Ovid Met.* 7, 371 ff. (380) heißt sie Hyrie. [Ruhl.]

Thyrxeus (*Θυρξεύς*), Beiname des Apollon zu Kyaneä, *Paus.* 7, 21, 13. Die Bedeutung ist unsicher. *Lauer, System der Mythologie* 276 faßt ihn im Sinne von *Θυραῖος*: 'Th. am Eingang des Bosporus auf den Symplegaden'. Das Orakel lag aber in Lykien! Nach *Welcker, Gr. Götterl.* 2, 339 (wo die Form *Θύρξις* steht) bedeutet er den 'jugendlich Schlanken', und nach *Pape-Benseler, Griech. Eigenn.* 1^3, 523 vielleicht 'Sprosser, d. h. aufsprossen machend, vgl. lat. turgeo u. *Θύρσος*'. [Ruhl.]

Thyrxis s. u. Thyrxeus; vgl. auch *Farnell, Cults* 4, 230.

Thysta s. u. *Thyia* (Fest).

Thystas s. u. *Thyias.*

Tiamat s. am Schluß des Bandes.

Tiami (tiami) liest *Fabretti* den Namen eines Götterjünglings auf einem Bronzespiegel. Näheres darüber cf. s. v. tinθun. [C. Pauli.]

Tiamu s. Men.

Tiana, eine Inschrift aus Topusko in Kroatien ist Vidaso et Tianae gewidmet, *archäol. epigr. Mitt. aus Österreich* 13 (1890), 16, nr. 2. *Kalinka-Swoboda* a. a. O. 17 vermuten, daß diese Göttin Tiana mit Diana vielleicht identisch sei, wenigstens sei nicht ausgeschlossen, daß der Anklang an Diana beabsichtigt und auf eine volksetymologische Umgestaltung des barbarischen Namens zurückzuführen sei; in Vidasus (Stamm vid, keltische Endung asus) habe man vielleicht einen Sonnengott, den Gemahl oder den Bruder der Göttin zu sehen. Darnach ist auch in der gleichfalls aus Topusko stammenden Inschrift *C. I. L.* 3, 3941 Vidasolithanae sacrum etc. die Trennung des Namens in zwei, Vidasus und Tiana, vorzunehmen. *Kalinka-Swoboda* a. a. O. [Höfer.]

Tiasa (*Τίασα*), Tochter des Flußgottes Eurotas, ein Quell oder Flüßchen in Lakedaimon (jetzt wahrscheinlich die Magula), an dem nach *Alkman fr.* 105 (*Bergk, Lyr.* 3^4, 67) den beiden Chariten Phaenna und Kleta — die Spartaner kennen nur zwei — ein Heiligtum erbaut ist (*Paus.* 3, 18, 6. 10; vgl. 9, 35, 1), wohl identisch mit Tiassa (*Hesych.* s. v.) oder Tiassos (*Athen.* 4, 139 b); s. auch *Curtius, Peloponnes* 2, 244; *Wide, Lakon. Culte* 124 f.; 214. [Joh. Schmidt.]

Tiasii (tiaśii) liest *Bugge* die Beischrift zu der Figur eines göttlichen Jünglings auf einem Bronzespiegel und deutet dies als **Φθιώσιος*= *Φθιώτης* = Achill. Näheres darüber cf. s. v. tinθun. [C. Pauli.]

Tiaurranceaicus, *Genius* —, Schutzgeist einer sonst nicht bekannten Örtlichkeit in der hispanischen Landschaft Callaecia, dem von einer Frau aus der auch von Schriftstellern bezeug-

ten lusitanischen Stadt Talabriga (*Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, Sp. 1706/7) eine Steininschrift geweiht war, gefunden zu Estorãos bei Ponte de Lima (*CIL* 2, *Suppl.* Tab. I Ebc), jetzt in Lisboa-Lissabon, *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 3, p. CXI/CXII, nr. 9297 nach *Archeologo Português* 12, 1907, S. 38: *Camala Arqui f(ilia) Talabrigensis Genio Tiauranceaico* (oder *Tiaurauceaico*) *v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).* Sowohl *Camalos, Camala* als auch *Arquius* u. ä. sind in Hispanien heimische, wohl iberische Namen; vgl. *CIL* 2, *Suppl. Index* p. 1080 und 1078. *Holder* a. a. O. 1, Sp. 707f. und 220 (doch ebd. 3, Sp. 689 gestrichen, weil nicht keltisch). Die Namenbildungen auf *-aicus, -aigus, -aecus, -aegus* (auch *-egus, -ecus* geschrieben) sind dem keltiberischen Sprachgebiet in Hispanien eigentümlich und ursprünglich Adjektiva, wie die *Matres Gallaicae CIL* 2, 2776 (s. o. Bd. 1, Sp. 1592) und der hier besprochene *Genius T.* lehren (vgl. *Genius Arvernus CIL* 13, 1462 = *Dessau* 7037). Es sind vorwiegend Namen von Gottheiten, die vielfach recht fremdartig klingen und deren Lesung daher nicht selten zweifelhaft ist. Beispiele für Personennamen: *Araica Arai f(ilia) CIL* 2, 2952, *Ambaicus* (?) *CIL* 2, 2935, *Callaecus CIL* 2, 114. 353 und *Gallaeca* ebd. 556 (übereinstimmend mit dem Volksnamen der iberischen *Callaici*, der Bewohner der Landschaft *Callaecia, Gallaecia*) mit der lateinischen Ableitung *Gallaecianus CIL* 2, 4200, *Melgaecus CIL* 2, 2435 (vgl. 2426). Beispiele für Götternamen: *Abiafelaesurraecus* (?) *CIL* 2, 2524, *Aegiamunniaegus CIL* 2, 2523 (o. Bd. 1, Sp. 85), *Banderaeicus* (?) *CIL* 2, 2387 (o. Bd. 1, Sp. 749), *Bandiaeapolosegus CIL* 2, 740 (o. Bd. 1, Sp. 749), *Bandiarbariaicus CIL* 2, 454 (o. Bd. 1, Sp. 749), *Bcantunaecus* (?) oder *Cantunaecus* (?) *CIL* 2, 861 (o. Bd. 1, Sp. 754 und 851), *Bmervasecus* (?) oder *b(ene) mer(itus) Vasecus* (?) *CIL* 2, 363 (o. Bd. 1, Sp. 788), *Mars Cariociecus CIL* 2, 5612, *Castaeci* oder *Castaecae* (*Nymphae*?) *CIL* 2, 2404 (o. Bd. 1, Sp. 856), *dii Ceceaigi CIL* 2, 2597 (o. Bd. 1, Sp. 858; vgl. unten *Ceceaeci*), *Lares Cerenaeci CIL* 2, 2384 (o. Bd. 1, Sp. 859), *deus domenus Cusuneneoecus CIL* 2, 5552 (= 2375, vgl. o. Bd. 1, Sp. 1196: *Dom-*), *Diaecus CIL* 2, 4977 und zu 5276 (o. Bd. 1, Sp. 1002), *Eaecus CIL* 2, 741. 742. 763 (o. Bd. 1, Sp. 1209), *Reuveanabaraecus* (?) *CIL* 2, 685 (o. Bd. 4, Sp. 76/77), *Vagodonnaegus CIL* 2, 2636, *Virroreviiiae[c]us CIL* 2, 2575. Auch Namenbildungen auf *-agus, -acus, -igus, -icus* gehören alle oder teilweise hierher, wie die Personennamen *..ulibagus CIL* 2, 5712, *Turaga CIL* 2, 6336a, *Assaracus* (?) *CIL* 2, 6108, *Ammica CIL* 2, 3198, *Antubellicus CIL* 2, 5202 (vgl. 756), *Apilicus CIL* 2, 5660, *Assalica CIL* 2, 4355. 4356, *Caricus CIL* 2, 899. 2928, *Caricus Cari f(ilius)* ebd. 2954, *Crovesica CIL* 2, 5740, usw. (manche dieser Namen sind nicht als vom Namen des Vaters abgeleitete Bildungen, sondern vielleicht als Herkunftsbezeichnungen nach Örtlichkeiten zu deuten, z. B. *Paesica Argamonica CIL* 2, 2856, *Argilicus* ebd. 5615, *Avelicus, Avellicus* ebd. 5350. 5875), ferner die Namen von Gottheiten *Tongoenabiagus Dessau* 4508 (iberisch, nicht keltisch, trotz *Holder* a. a. O. 2, Sp. 1887), *Cari .. beflac(ae, Nymphae?) CIL* 2, 2531 (o. Bd. 1, Sp. 851), *deus Mentiviacus* (?) *CIL* 2, 5649 (= 2628, o. Bd. 2, Sp. 2801), *Ronccenathuacus* (?) *CIL* 2, 2419, *Navia Sesmaca* (?) *CIL* 2, 2602 (o. Bd. 4, Sp. 724), *Lares Tarmucenbaci* (?) *Ceceaeci CIL* 2, 2472 (o. Bd. 5, Sp. 111), *Banduecaetobrigus* (?) *CIL* 2, 2515, *Tameobrigus CIL* 2, 2377, *deus Durbedicus CIL* 2, 5563, *deus Endovellicus* oder bloß *Endovellicus* (häufig: *CIL* 2, *Suppl. Index* p. 1127, o. Bd. 1, Sp. 1244—1246), *Iuppiter Ladicus CIL* 2, 2525 (o. Bd. 2, Sp. 1785), *Mamdica CIL* 2, 5669 (o. Bd. 2, Sp. 2307), *Lares Pindenetici* (?) *CIL* 2, 2471 (o. Bd. 3, Sp. 2510), *Lares Turolic(i) CIL* 2, 431. Vgl. zu diesen iberischen Namen *Hübner, Mon. ling. Iber.* p. CIIIf. CXf. CXXI. CXXXVIIf. — Die örtliche Schutzgottheit wird entweder allgemein als *Genius loci* (seltener weiblich: *Tutela loci*), auch *Genius (Tutela) huius loci* verehrt, oder es wird die Örtlichkeit genauer bezeichnet: *Genius coloniae, curiae, theatri, thermarum, horreorum, fontis* usw., was manchmal durch Nennung des Namens geschieht, wie *Genius Carthaginis* (ebenso wohl auch in Nordafrika: *Genius Sesase, Genius Vanisnesi*), *Genius Baetis, Genius Illyrici* und *Daciarum.* Statt dessen tritt aber häufig der Name der Örtlichkeit als Gottheit auf mit oder ohne Beifügung von *deus, dea* und öfters als Beiname einer römischen Götterbezeichnung hinzugesetzt, so in Hispanien in den oben aufgeführten Belegen von (wohl iberischen) Namen, welche teilweise in diesem Lexikon nachzutragen sind, so auch im keltischen Sprachgebiet z. B. *Aramo, Arausio, Aventia, Aximus, Bedaius, Bergimus, Bibracte, Bolvinnus, Celcia, Cemenelus, Letinno, Luxovius, Nemausus, Vasio, Vienna, Vintius; Allobrox, Noreia; Abnoba, Arduinna, Vosegus; Icauna, Matrona, Sequana* usw. Einigemal finden sich, entsprechend dem *Genius Iovis, Genius Martis* u. a. (*Birt* o. Bd 1, Sp. 1619. *Otto* in der *Neubearbtg. von Paulys Realencyclopädie* 7, S. 1164f.), Bezeichnungen von örtlichen Gottheiten, wie *Genius Apollinis Atepomari, Genius Mercurii Alauni*; vgl. *CIL* 7, 165: *Genio Averni.* Vereinzelt ist der oben angeführte *Genius Arvernus* (sonst *Genius Leucorum, Genius Noricorum* u. ä.). Während die Weihung *CIL* 12, 5783 einfach lautet: *Accoro,* lautet sie ebd. 5798: *[G]enio Acoro,* und der öfters als *Mars,* einmal auch als *Silvanus* bezeichnete britannische *Cocidius* heißt *CIL* 7, 644: *Genius pr[ae]sidi(i)* und ebd. 886: *Genius vall[i].* [Keune.]

Tiberinus, der Gott des Flusses Tiberis (*Varro de l. l.* 5, 71 *a fontibus et fluminibus ac ceteris aquis dei, ut Tiberinus ab Tiberi*), wie Numicius der des Flusses Numicus (vgl. *W. Schulze, Zur Gesch. lat. Eigennamen* S. 481). Mit der Unterscheidung des *Serv. Aen.* 8, 31 *in sacris Tiberinus, in coenolexia Tiberis, in poemate Tibris vocatur* stimmt der Sprachgebrauch im allgemeinen überein, insofern die adjektivische Form *Tiberinus* (näml. *deus*) in der Regel von dem Gotte oder der Personifikation des Flusses gebraucht wird, doch sind in der Dichtung und der gehobenen Prosa die Stellen nicht selten, wo *Tiberinus* (unter Weg-

lassung von *amnis*) nur den Fluß ohne den Gedanken an Personifikation oder Vergöttlichung bezeichnet (z. B. *Ovid. fast.* 4, 291 *qua se Tiberinus in altum dividit*; 6, 105 *adiacet antiquus Tiberino lucus Helerni. Flor.* 1, 4, 2 *interfluentem urbi Tiberinum ponte commisit*, vgl. *Schulze* a. a. O. S. 537); über den erst von *Vergil* aus der Sibyllinenpoesie in die lateinische Dichtersprache eingeführten Namen *Thybris* vgl. *K. Meister, Lateinisch-griechische Eigennamen* 1 (1916) S. 53 ff. Den Kult des Tiberinus sollte Romulus eingeführt haben (*Minuc. Fel.* 25, 7. *August. de civ. Dei* 4, 23. 6, 10), doch kennt die alte Festtafel zwar ein Fest des Flusses (s. Art. *Volturnus*), aber nicht den Namen Tiberinus; denn wenn im Kalender des Philocalus die Portunalia (17. August) als *Tiberinalia* bezeichnet sind, so ist das keine alte Überlieferung, sondern eine willkürliche, auf Grund der Ortsangabe *in portu Tiberino* (*Varro de l. l.* 6, 19) gemachte Abänderung, durch die sich *Mommsen* (*CIL* 1^2 p. 325) zu seiner mit Recht allgemein abgewiesenen (oben Bd. 3 Sp. 2787) Gleichsetzung von Portunus und Tiberinus hat verführen lassen. In den Gebetsformeln der römischen Priester wurde nicht nur der Fluß unter verschiedenen, seine besonderen Eigenschaften hervorhebenden Bezeichnungen (*Serv. Aen.* 8, 63 *in sacris etiam Serra dicebatur*; 8, 95 *Tiberim libri augurum colubrum loquuntur tamquam flexuosum*) angerufen, sondern auch der Name Tiberinus fand sich sowohl in den Gebeten der Auguren (*Cic. de nat. deor.* 3, 52 *in augurum precatione Tiberinum, Spinonem, Almonem* [so *Ursinus*, überlief. *anemonem*], *Nodinum, alia propinquorum fluminum nomina videmus*; über Beziehungen zwischen der Verehrung des Flusses und der Auspicienlehre s. *Serv. Aen.* 1, 13) wie in denen der Pontifices (*Serv. Aen.* 8, 330 von Tiberinus: *nam et a pontificibus indigitari solet*), aus denen wohl die von *Ennius ann.* 54 *Vahl.*^{2} (*Macr. sat.* 6, 1, 12) *teque, pater Tiberine, tuo cum flumine sancto* und weiterhin von *Vergil Aen.* 8, 72 *tuque, o Thybri, tuo, genitor, cum flumine sancto* nachgebildete Anrufung *adesto, Tiberine, cum tuis undis* (*Serv. Aen.* 8, 72) stammt. Den Kultbeinamen *pater* (*CIL* 14, 376 Z. 17 *cellam patri Tiberino*), der außer an den eben angeführten Stellen (vgl. auch *Verg. Georg.* 4, 369) auch in dem Gebete des Horatius Cocles bei *Liv.* 2, 10, 11 *Tiberine pater, te sancte precor, haec arma et hunc militem propitio flumine accipias* begegnet, teilt Tiberinus mit anderen Flußgöttern (*Wissowa, Relig. u. Kultus d. Römer*^{2} S. 224), seine Deutung als *pater aquarum omnium* (*CIL* 6, 773 = *Dessau* 626, Inschrift des Diocletian und Maximian) war erst zu einer Zeit möglich, als Rom die Hauptstadt der Welt geworden war. Wann das auf der Tiberinsel gelegene Heiligtum des Gottes, dessen Stiftungstag auf den 8. Dezember fiel (*Tiberino in insula, fast. Amit. CIL* 1^2 p. 336), gegründet war, wissen wir nicht (vgl. *M. Besnier, L'île Tibérine dans l'antiquité* S. 304 ff.), ebensowenig in welcher Beziehung die am 7. Juni von der römischen Fischerinnung (*corpus piscatorum et urinatorum totius alvei Tiberis CIL* 6, 1872 = *Dessau* 7266) in Trastevere abgehaltenen *ludi piscatorii* (*Fest.* p. 210. 238. *Ovid. fast.* 6, 237 ff.) zum Kulte des Flußgottes standen. Zeugnisse der Verehrung des Tiberinus besitzen wir außer aus Rom (vgl. auch *CIL* 6, 773 = *Dessau* 626 *Imp(eratores) Diocletianus et Maximianus Aug(usti) perpurgatis fontium rivis et itineribus eorum ad perennem usum refectis Tiberino patri aquarum omnium et repertoribus admirabilium fabricarum priscis viris honori dederunt curante aquas L. Aelio D[i]on[y]sio c. v.*) von mehreren Punkten des Flußlaufes; in Ostia gab es einen Tempel des Tiberinus pater (*CIL* 14, 376 Z. 17), Weihinschriften liegen aus Horta (*CIL* 11, 3057 = *Dessau* 2152 *Sex. Atusius Sex(ti) fil(ius) Fabia Roma Priscus evoc(atus) Aug(usti) primus omnium aram Tiberino posuit, quam caligatus voverat*) und der Gegend von Tuder (*CIL* 11, 4644 = *Dessau* 3902) vor. In der Dichtung und der bildenden Kunst hat man den Tiberinus ganz nach Art der griechischen Flußgötter dargestellt, so in den Schilderungen bei *Verg. Aen.* 8, 31 ff. und *Claudian. paneg. Prob. et Olybr. cons.* 209 ff. (der ihm sogar *taurina cornua* gibt, v. 220 f., und ihn zum Sohne des Oceanus, v. 215, und Vater der Nymphen, v. 263, macht) und in den Statuen im Louvre (*Fröhner, Notice de la sculpture antique du musée national du Louvre* nr. 449, Gegenstück des Nil im Belvedere des Vatikans, *Helbig, Führer durch die Samml. klass. Altertümer in Rom*^{3} nr. 34) und auf dem Capitolsplatze (*Helbig* a. a. O. 1 S. 412), sowie auf Reliefs, in denen die Gestalt des gelagerten Flußgottes das Bild abschließt (Basis Casali, *Helbig* a. a. O. nr. 54, Altar aus Ostia, *Helbig* nr. 1463, vgl. auch das esquilinische Gemälde ebenda nr. 1454).

Eine junge Tradition, als deren Vertreter uns ausdrücklich *Alexander Polyhistor* genannt wird (*Serv. Aen.* 8, 330, vgl. *Mommsen, Röm. Chronol.*^{2} S. 256. *Niese, Röm. Geschichte*^{4} S. 94 A. 2), hat den Namen Tiberinus einem der Mitglieder der albanischen Königsreihe (s. über diese *C. Trieber, Hermes* 29, 1894 S. 124 ff. *Ed Schwartz, Die Königslisten des Eratosthenes und Kastor, Abhdl. d. Götting. Gesellsch. d. Wiss.* 40, 1894 S. 3 ff. *Pais, Storia critica di Roma* 1, 1 S. 263 ff.) gegeben und erzählt, dieser sei im Kampfe in den Fluß gestürzt und darin ertrunken, worauf der bisherige Name *Albula* in *Tiberis* verwandelt worden sei (*Varro de l. l.* 5, 30. *Paul.* p. 4. 366. *Corp. gloss. lat.* 4, 184, 22. 5, 486, 19. *Liv.* 1, 3, 8. *Dion. Hal.* 1, 71, 2. *Diodor.* 7, 5, 10. *Steph. Byz.* s. v. *Ἄλβα. Ovid. fast.* 2, 389 f. 4, 47 f.; *met.* 14, 614 ff.; *Ib.* 512. *Serv. Aen.* 8, 330. *Ps.-Aur. Vict. origo* 18, 1. *Lact. inst. div.* 1, 11, 59), während andre den Namen des Flusses von einem Veienterkönige Thebris herleiteten (*Varro* u. *Serv.* a. a. O., vgl. *K. Meister* a. a. O. S. 70), eine Tradition, die auch *Verg. Aen.* 8, 330 ff. vor Augen zu haben scheint. Abseits davon liegt eine andere Überlieferung, die den Flußgott zum Sohne des Ianus und der Camasena machte; wenn nach *Serv.* a. a. O. auch dieser im Flusse umgekommen sein soll (*ibi in bello periisse tradunt*), so beruht das wohl auf Kontamination mit der Erzählung

vom Albanerkönige Tiberinus. Über die Erzählung des *Ennius* von der Vermählung des Flußgottes mit Ilia s. oben Bd. 2 Sp. 118. [Wissowa.]

Tiberis s. Tiberinus.

Tibios (*Τίβιος*), ein (mythischer?) Phryger, Eponymos (und Gründer?) von *Τίβιον* in Phrygien. *Steph. Byz.* s. v. *Τίβιον, τόπος Φρυγίας, ἀπὸ Τιβίου τινός. ἐκ τούτου καὶ Τιβίους τοὺς δούλους καλοῦσι.* Vgl. *Pape-Benseler, Wörterb. d. gr. Eigennamen*[3] II, 1521 unter *Τιβία* (= Phrygien), *Τίβιοι, Τίβιος.* [Roscher.]

Tiburnus, eponymer Gründer von Tibur, von *Vergil Aen.* 7, 671 und 11, 519 und von *Sextius* (?) bei *Solin.* 2, 8 *Tiburtus* genannt; die Namensform *Tibur* bei *Serv. Aen.* 7, 670 (*Tibur vel Tiburnus*) beruht auf falscher Nominativbildung zum Kasus *Tiburti* (*Dessau CIL* 14 p. 365 nr. 3); *Tiburni arx* heißt Tibur in dem inschriftlichen Gedicht aus Burdigala *CIL* 13, 581 = *Buecheler, Carm. epigr.* 871, 5. Wenn der von *Horaz carm.* 1, 7, 13 erwähnte *Tiburni lucus* (danach *Sueton. vita Horat.* p. 7, 20 *Vollm. domusque ostenditur circa Tiburni luculum;* auch *Stat. silv.* 1, 3, 74 *illa recubat Tiburnus in umbra* geht auf *Horaz* zurück) ein heiliger Hain war, so war Tiburnus eine alte Lokalgottheit. *Cato* (*orig. frg.* 56 *Peter* = *Solin.* 2, 8) hatte als Gründer von Tibur Catillus, den Befehlshaber der Schiffe des Arkaders Euander, genannt, die gewöhnliche Tradition machte die drei Stadtgründer Tiburnus, Coras und Catillus zu Söhnen des Amphiaraus (*Serv. Aen.* 7, 670. *Plin. n. h.* 16, 237). Doch hat Catillus immer einen Vorrang unter den drei Brüdern behauptet (*Horaz carm.* 1, 18, 2 *solum Tiburis et moenia Catili,* vgl. 2, 6, 5 *Tibur Argeo positum colono. Sil. Ital.* 4, 225. 8, 364. *Stat. silv.* 1, 3, 100), und dem hat die Erzählung eines unbekannten *Sextius* bei *Solin.* 2, 8 Rechnung getragen, die Catillus allein nach dem Tode seines Vaters Amphiaraus als Führer eines *ver sacrum* (vgl. *Verg. Aen.* 7, 672 *Argiva iuventus*) nach Italien kommen und erst dort drei Söhne Tiburtus, Coras und Catillus zeugen ließ, welche die Sicaner aus der Stadt vertrieben und diese nach dem ältesten der Brüder Tibur genannt hätten. Vgl. *R. Ritter, De Varrone Vergilii in narrandis urbium populorumque Italiae originibus auctore* (*Dissert. philol. Halenses* 14, 1901) S. 329 ff. [Wissowa.]

Tiburtinus heißt Hercules Victor in der Weihinschrift von Tibur-Tivoli in Latium *CIL* 14, 3554 (*Dessau Inscr. Lat. sel.* 3415), dessen Verehrung in Tibur durch zahlreiche Zeugnisse von Schriftstellen und Inschriften beglaubigt ist, s. *Dessau* im *CIL* 14 p. 367—368. Die genannte Inschrift ist *Herculi Tiburt(ino) Vict(ori) et ceteris dis praet(oriis?) Tiburt(inis)* geweiht von einem hohen Staatsbeamten, Konsul des J. 106 n. Chr., L. Minicius Natalis (*Prosopographia Imp. Rom.* 2, S. 379 nr. 440), der in Tibur dem Asklepios Tempel und Altar mit griechischer Inschrift geweiht, anderswo anderen Gottheiten durch Inschriften gehuldigt hat und dem die Tiburtini die Ehrendenkmäler *CIL* 14, 3599 und 3600 gesetzt haben. *Praetoria* ist auch Fortuna benannt in der Inschrift von Tibur *CIL* 14, 3540. — Ferner findet sich T. als Beiname des Hercules in dem Bruchstück einer Inschrift *CIL* 6, 342 = 30742: *H]erculi Tiburtino e[t* ... usw., welches nicht aus Tibur-Tivoli verschleppt ist, wie *CIL* 14, 3552 angenommen wird, sondern in Rom beim Forum ('sub Tabulario') gefunden wurde, vermutlich herrührend von einer Weihung in den *stationes municipiorum* am Forum Romanum (*Plin. n. h.* 16, 236), und zwar in der *statio* (dieses Wort ist auf dem Bruchstück noch erhalten) der municipes Tiburtini, welche also auch hier ihrem göttlichen Schutzherrn huldigten; vgl. *Huelsen, CIL* 6, 4, 2 p. 3013 zu nr. 30742. Der von einer Genossenschaft von Tanzpriestern (*Salii*) bediente Kult des Hercules Tiburtinus stand in enger Beziehung zum Kult des *Iuppiter Praestes* zu Tibur (*CIL* 14, 3555. *Wissowa, Religion u. Kultus der Römer*[2] S. 124. 272—273. 555, 2).

Diana wird gleichfalls *Tiburtina* genannt von *Martial.* 7, 28, 1: *sic Tiburtinae crescat tibi silva Dianae et properet caesum saepe redire nemus.* In einer erhaltenen Weihinschrift von Tibur, *CIL* 14, 3536 heißt die Göttin *Diana Caelestis,* in einer anderen, handschriftlich überlieferten Inschrift *CIL* 14, 3537: *Diana opifer(a) Nemorensis;* Mittelpunkt der Verehrung der *Diana Nemorensis* war aber Aricia in Latium, vgl. o. Bd. 1, Sp. 1004. *CIL* 14 p. 204. *Wissowa* in Neubearbtg. von *Paulys Real-Encyclopädie* Bd. 5, Sp. 328 ff. und *Religion u. Kultus der Römer*[2] S. 247 ff. Daß Tibur an diesem Kult beteiligt gewesen, lehrt *Cato orig. frgm.* 58 *Peter* (*Hist. Rom. frgm.* p. 52), erhalten bei *Priscian.,* vgl. auch *Appian. bell. civ.* 5, 24. [Keune.]

Tiburtus s. Tiburnus.

Tichnondaēs (*Τιχνονδαης*), mystischer Name oder magisches Begrüßungswort für die sechste der sieben 'Schicksalsgöttinnen des Himmels', *οὐρανοῦ Τύχαι,* in der sog. Mithrasliturgie des Großen Par. Zauberpap. Z. 672a. Sie kommen, entsprechend den sieben Polherrschern, durch Tore aus der Tiefe, in Byssosgewändern, mit Schlangengesichtern, goldenen Zeptern. Ihre Epitheta: hehre und gütige Jungfrauen, heilige, hochheilige Wächterinnen der vier Säulen (*σεμναί, ἁγαθαὶ παρθένοι, ἱεραί, ὁμοδίαιτοι τοῦ Μινιμ|ιο|ροφορ, ἀγιώταται φυλάκισσαι τῶν τεσσάρων στυλίσκων*). Ihre Namen oder Begrüßungsworte: Chrepsenthaēs, Menescheēs, Mechran, Araramachēs, Echommiē, Tichnondaēs, Erourombriēs. (Im letzten Namen könnte *ἄρουρα* und eine Form von *ὀμβρεῖν* stecken, 'Flurberegnende'. Daß sonst wohl nur Wortspielereien wie meist, leichter oder schwieriger erkennbar, in den voces liegen, zeigt wohl der Name des mit den Sieben lebenden Geistes.) *Dieterich, Mithraslit.* 70, meint, diese Tychen müßten Sterne, nicht Planeten, repräsentieren, und vergleicht sie, mit Annahme einer Vermischung gnostischer und ägyptischer Vorstellungen, den schlangenköpfigen Weibgestalten der Ogdoas, der großen acht Weltgötter. [Preisendanz.]

Tierdämonen. Das Wort Dämon hat verschiedene Bedeutungen (*Waser, Pauly-Wissowas Realencycl.* Bd. 4, Sp. 2010; *Andres, ebd. Suppl.* 3, 267 ff.); in dieser Zusammensetzung

bezeichnet es das gottähnliche, dem Menschen überlegene Wesen (*H. Usener, Götternamen* 248, 292 ff.), und zwar ein Wesen, das vollständig oder teilweise Tiergestalt besitzt.

Die Vorstellung, daß es dämonische Tiere gibt, findet sich bei vielen Völkern; sie ist eine unter den vielen unvollkommenen Anschauungen, aus denen sich das Weltbild primitiver Stämme zusammensetzt. Um sie zu schaffen, haben richtige und unrichtige Beobachtungen und Schlüsse zusammengewirkt. Daß manche Tiere stark ausgeprägte Eigenschaften besitzen, die sie dem Menschen überlegen machen, ist richtig beobachtet: die Stärke des Löwen, die Schnelligkeit des Hirsches, die List des Fuchses ist mehr als menschlich. Richtig ist auch der Schluß, daß diese Kräfte abhängig sind von der Tierseele, und durch sie in Bewegung gesetzt werden. Aber unrichtig ist es, wenn diese Seele ganz nach Analogie der menschlichen gedacht wird, etwa erfüllt von der bewußten Absicht, einem Menschen nützen oder schaden zu wollen, oder begabt mit dem Verständnis für des Menschen Worte und alle seine Handlungen.

Durch solche Denkweise kann sich die Vorstellung von Tieren entwickeln, die dem Menschen gleichartig und dabei doch überlegen sind. Diese Überlegenheit erscheint in zwei verschiedenen Graden. Entweder ist sie eine partielle, und der Mensch kann sich unter bestimmten Voraussetzungen doch zum Herrn des Tieres machen, sich seinen Nutzen sichern, seine Schädigung fernhalten. Das geschieht meist durch bestimmte Worte und Handlungen, denen Zauberkraft zugeschrieben wird: es ist ein wesentlicher Zug für die Tierdämonen, daß der Mensch durch den Zauber über sie eine gewisse Gewalt hat. — Oder die Überlegenheit des Tieres ist eine so vollständige, daß es stets den freien Willen behält, ob es dem Menschen nützen oder schaden will. Auch dann naht man ihm mit bestimmten Worten und Handlungen, die aber dann Gebet und Opfer heißen: derartige Wesen sind tiergestaltige Götter. Ihren Kult pflegt man zur Religion zu rechnen, während man die Anschauungen von Tierdämonen einer Unterschicht religiösen Denkens, dem Volksglauben oder Aberglauben zuweist.

Als eigentliche Tierdämonen sind daher solche animalische Wesen zu fassen, die zwischen gewöhnlichen Tieren und tiergestaltigen Göttern in der Mitte stehen, Wesen, denen in abergläubischer Weise der Wirklichkeit entgegen außerordentliche Kräfte zugeschrieben werden, auf die man mit Zauber zu wirken sucht, ohne ihnen einen eigentlich göttlichen Kultus zu gewähren. Doch sind die Grenzen dieses so umschriebenen Gebietes unsicher, sowohl nach den gewöhnlichen wie nach den göttlichen Tieren hin. Wenn die Mäuse durch eine Zauberformel beschworen werden, den Acker zu verlassen (*Geop.* 13, 5, 4), so werden sie wie Dämonen behandelt, während man sonst von dämonischen Eigenschaften dieses Tieres nur wenig hört. Andererseits gab es in Rom die divae Corniscae, dämonische Krähen (*J. Vürtheim, Mnemos.* 37, 1909, 322 f.): aber sie hatten ihren heiligen Hain (*Fest. p.* 56 L) wie sonst die Götter. Die Steigerung des Tieres zum Dämon und von da zum Gott geschieht sehr unmerklich; deshalb können auch im folgenden diese drei Kategorien nicht scharf auseinandergehalten werden.

Die letzten beiden Beispiele zeigen, daß Griechen und Römern der Glaube an dämonische Tiere nicht fremd gewesen ist. Sonst ist aus dem Altertum namentlich die Verehrung bekannt, die man der Fauna in Ägypten erwies (s. *Th. Hopfner, Der Tierkult der alten Ägypter, Denkschr. Wien. Akad., phil.-hist. Kl.* 57, 1913, 2. Abh.). Noch in der Gegenwart ist der Tierglaube bei primitiven Völkern sehr verbreitet, so unter den Indianern Nordamerikas (Belege bei *J. G. Frazer, Totemism and exogamy,* 4 Bde., London 1910). Die Frage, in welchem Verhältnis diese oft sehr ähnlichen Anschauungen der verschiedensten Völker zueinander stehen, darf man nicht einheitlich von einem einzigen Gesichtspunkt aus entscheiden wollen. Daß parallele Entwicklung derselben Ideen ohne Übertragung von einem Volk zum andern möglich ist, zeigt das Beispiel der Ägypter und Indianer. Die Anschauungen der Griechen und Römer werden sich zu einem guten Teil in der indogermanischen Urzeit entwickelt haben; das darf man wohl aus der Verbreitung schließen, welche z. B. die Werwolfsage besitzt (*Gruppe, Griech. Myth. u. Rel.-Gesch.* 806, 9; *W. Mannhardt, Wald- u. Feldkulte* 2, 322). Solcher Glaube hat lange fortbestanden: noch in nachchristlicher Zeit erzählt *Petron* seine Werwolfgeschichte (*Sat.* c. 62) und berichtet *Philostrat* von dem Pestdämon in Hundegestalt (*Apoll. Tyan.* 4, 10); man darf annehmen, daß noch damals die dem Tierdämonismus zugrunde liegenden Denkweisen bei Griechen und Römern lebendig und fähig waren, neue Triebe spontan aus sich heraus zu erzeugen. Daneben aber ist die Möglichkeit der Beeinflussung durch fremde Völker nicht abzuleugnen; eine Abhängigkeit dieser Art ist sicher vorhanden bei der jüngeren Auffassung der Sphinx (Bd. 4 Sp. 1338) oder in der Sage vom Vogel Phönix (*Gruppe* a. a. O. 795). Aber nur selten kann man mit Sicherheit sagen, welche der verschiedenen Möglichkeiten (Ursprung in der idg. Urzeit, in der Zeit der Sonderentwicklung, Übernahme von fremden Völkern) eine bestimmte Vorstellung der Griechen oder Römer geschaffen hat.

Die Zeugnisse für den antiken Tierdämonismus sind lückenhaft. Einmal nennen sie uns nicht alle Tiere, mit denen irgendwelcher Volksglaube verbunden war. So kommt es, daß wir in Rom verhältnismäßig wenig von dieser Erscheinung hören, obwohl sie dort ja sicher vorhanden war. Auch muß man es eine Lücke nennen, daß wir nicht erfahren, inwieweit dasselbe Tier, das einigen dämonisch erschien, von andern entweder als Gott oder als gewöhnliches Tier aufgefaßt wurde, und wie weit man ihm entweder eine oder mehrere dämonische Eigenschaften zugeschrieben hat. Denn alle diese Vorstellungen sind in derselben Zeit für verschiedene Angehörige desselben

Volkes, sogar für denselben Menschen zu verschiedenen Zeiten möglich. In Ägypten aßen ohne Scheu die Kynopoliten den Oxyrhynchos, die Oxyrhynchiten den Hund, während das Tier den feindlichen Nachbarn als göttlich galt (*Plut. de Is.* 72, p. 380 B). So können wir aus unserem Material nur das Vorhandensein bestimmter Vorstellungen erschließen, nicht aber ihre Verbreitung, weder örtlich noch zeitlich. Mitunter mögen sogar ausgebildetere Vorstellungen zeitweise erloschen und dann durch ein unheimliches Vorkommnis spontan aus den zugrundeliegenden Denkformen neu erzeugt worden sein.

Trotz seiner Lückenhaftigkeit ist das Material des antiken Tierdämonismus gewaltig groß. Von den Monumenten und vereinzelten Bemerkungen der Autoren abgesehen, könnte man allein aus *Plinius'* Naturgeschichte und *Aelians* Tiergeschichten ein ganzes Lexikon hierozoicum zusammenstellen. Das zu tun, kann natürlich nicht Aufgabe dieses Artikels sein. Er beschränkt sich darauf, die wichtigsten Formen zu schildern, in denen uns der Glaube an dämonische Tiere entgegentritt, und für jede Form einige wenige Beispiele anzuführen. Für das übrige sei eine Auswahl der wichtigsten Literatur gegeben. *W. Wundt, Völkerpsychologie,* zuerst 2. Bd. *Mythus u. Relig.,* 2. Teil (Leipz. 1906), S. 238 ff.; *A. de Gubernatis, Die Tiere in der indogermanischen Mythologie,* aus dem Englischen übersetzt von *M. Hartmann,* Leipz. 1874; *Victor Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere,* 7. Aufl. von *O. Schrader* und *A. Engler,* Berlin 1902; *O. Keller, Thiere des classischen Altertums,* Innsbruck 1887, und *Die ant. Tierwelt* 1. 2, Leipzig 1909. 13; *P. Schwarz, Menschen u. Tiere im Aberglauben d. Griechen und Römer,* Celle 1888; *M. W. de Visser, Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen,* Leiden 1903, S. 157 ff.; *Eug. Kagarow, Fetischismus, Pflanzenkult und Tierverehrung im alten Griechenland,* St. Petersburg 1913 (russisch); *Witold Klinger, Das Tier im antiken und modernen Aberglauben* Kiew 1911 (russisch; die beiden russischen Werke sind von mir nicht benutzt); *O. Gruppe, Griechische Mythologie und Rel.-Gesch.,* München 1906, S. 792 ff., Register S. 1897 ff.; in *Pauly-Wissowas Realencyclopädie* s. den Artikel *Aberglauben von Rieß* 1, S. 68 ff., und die verschiedenen Einzelartikel (*Aal, Adler, Bremse, Eisvogel, Elefant* usw.). Wichtigere Monographien sind: für den Bären *J. J. Bachofen, Der Bär in den Religionen des Altertums,* Basel 1863; für die Biene *Gu. Robert-Tornow, De apium mellisque apud veteres significatione et symbolica et mythologica,* Berlin 1893, und *Joh. Ph. Glock, Die Symbolik der Bienen und ihrer Produkte,* Heidelberg 1891; für den Hahn *E. Bäthgen, De vi ac significatione galli in religionibus et artibus Graecorum et Romanorum, Diss. Göttingen* 1887; für die Schlange *Mähly, Die Schlange im Mythus u. Kult der klass. Völker* 1867 (mir nicht zugänglich) und *Er. Küster, Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion, Religionsg. Vers. Vorarb.* 13, 2; über Schlangengötter mit Menschenkopf *Weinreich, N. Jahrb.* 47 (1921), 142 ff.; für den Wolf *R. de Block, Le loup dans les mythologies de la Grèce et de l'Italie anciennes, Rev. de l'instruction publique en Belgique* 20 (1877), 145 ff.; für das Pferd: *Malten, Arch. Jahrb.* 29 (1914), 179 ff. Anderes wird später zu erwähnen sein.

Die Objekte des antiken Tierdämonismus zerfallen nach ihrem Äußeren in verschiedene Kategorien. Es sind entweder wirklich vorhandene Tiere oder Geschöpfe der Phantasie, deren Erscheinung mehr oder weniger tiergestaltig gedacht wird. Mit realen Hunden und Wölfen verbindet man im Altertum ebenso abergläubische Vorstellungen wie mit phantastischen Drachen oder mit den stymphalischen Vögeln. Ferner macht es einen Unterschied, ob der Glaube sich an die ganze Gattung heftet, so daß z. B. jede Schwalbe Unglück bringt (*Diog. La.* 8, 17 ὁμοροφίους χελιδόνας μὴ ἔχειν), oder ob ein einzelnes Tier Gegenstand besonderer Scheu ist, wie etwa der nemeische Löwe allein von allen Löwen unverwundbar ist (*Apollod.* 2, 75 *Wagner*).

Bei einzelnen dieser Anschauungen läßt sich die Entstehung noch mit einiger Wahrscheinlichkeit erklären. Oft mag ein einzelnes Raubtier bestimmte Gegenden als Bauernschreck unsicher gemacht und sich lange den Nachstellungen der Menschen entzogen haben. Diese haben dann ihren Mißerfolg durch besondere Stärke des Tieres erklärt oder mit den Augen der Furcht in ihm überhaupt ein Fabelwesen gesehen. Aus der Erinnerung an solche Dinge sind die Mythen von einzelnen dämonischen Tieren, wie vom kalydonischen Eber (s. Bd. 2 Sp. 2591) oder von der krommyonischen Sau (*Apollod. epit.* 1, 1 *W.*) entstanden. Andererseits übertrug sich, was man an einem Tiere Unheimliches bemerkt hatte, leicht auf die ganze Gattung. War einmal ein Mensch gestorben, nachdem sich das Käuzchen hatte hören lassen, so galt jedes Käuzchen, das man hörte, als Todesprophet (*Plin. nat. hist.* 10, 34). — Komplizierter und aus verschiedenen Anlässen entstanden sind die Vorstellungen von Phantasiewesen. Daß Furcht die treibende Kraft sein kann, wurde bereits gesagt: mitunter mag die ungenaue Beobachtung einer furchtbaren Erscheinung hinzugetreten sein. Damit rechnet bereits *Palaiphatos,* wenn er Kap. 1 die Kentauren als Reiter erklärt, die man nicht genau gesehen habe. Oder mit der theriomorphen Vorstellung des dämonischen Wesens trat die anthropomorphe in Konkurrenz: dann entstand aus diesem Nebeneinander eine Kontamination, eine Gestalt mit Menschen und Tiergliedern. So der Minotauros (Bd. 2 Sp. 3004). Dieser Prozeß läßt sich bei vielen griechischen Göttern wahrnehmen; meist vollzieht er sich auf dem Wege einer allmählichen Anthropomorphisierung. Die Flußgötter sind zuerst Stiere, erhalten zunächst einen Menschenkopf mit Hörnern, dann auch einen Menschenleib, bis zuletzt nur die Hörner an den ursprünglichen Tiergott oder Tierdämon erinnern (Bd. 1 Sp. 1488 ff.). Daß sich hierbei bestimmte theriomorphe Teile besonders zäh erhielten, kam z. T. daher, daß man mit ihnen besondere Vorstellungen ver-

band; so wird man beim Stierleib an die wilde, vorwärtsstürmende Kraft gedacht haben. Deutlich ist das bei den der Vogelwelt entlehnten Flügeln (*H. Usener, Kl. Schr.* 4, 491); sie charakterisieren die schnelle Bewegung im Luftraum etwa bei Eros, ὃς φοιτᾷ ὑπερπόντιος (*Soph. Ant.* 785) oder bei den im Luftraum schwebenden Totenseelen (Bd. 3 Sp. 3227 u. Artikel *Seirenen*). Von dämonischen Tieren sind so mit Flügeln gedacht die Drachen, welche den Wagen der Medea und des Triptolemos ziehen (πτηνοὶ δράκοντες *Apollod.* 1, 32. 146). Solche Teile von Tieren könnten mitunter auch der mythologische Ausdruck für elementare Erscheinungen sein. Nahe liegt es z. B., in der feuerspeienden Chimaira (Bd. 1 Sp. 893 f.) eine Erinnerung an einen Vulkan zu sehen. Aber beweisen läßt sich so etwas nicht, und *Gruppe* (a. a. O. S. 793 ff.) betont m. E. zu stark die ursprüngliche Feuernatur vieler Tierdämonen.

Wie der geflügelte Drache, dem man die Kraft des Fliegens zutraut, das Organ, das Sitz dieser Kraft ist, von einem anderen Tiere adoptiert, so kann auch die gesteigerte Kraft des dämonischen Tieres dadurch zum Ausdruck kommen, daß man ein geeignetes Organ des Tieres selbst multipliziert. Kerberos, der gewaltige Höllenhund und Fresser der Tiefe, erhält zur Bezeichnung seiner Gefräßigkeit drei Mäuler und damit drei Köpfe (*Usener, Dreiheit, Rhein. Mus.* 58, 1903, 169).

Mannigfach sind die Typen phantastischer Tierdämonen, die durch diese verschiedenen Vorstellungen entstehen. Entweder werden sie aus wirklich vorhandenen und deutlich erkennbaren Tierteilen komponiert, wie Chimaira (über deren Bildung *Robert, Sitz.-Ber. Akad. München* 1916, Abh. II 9 ff.) und Kerberos. Oder diese Teile haben zwar reale Existenz, aber die Phantasie hat sie derart umgestaltet, daß ihre ursprüngliche Form kaum noch erkennbar ist. So beim Greifen (Bd. 1, Sp. 1742 ff.), der aus Teilen des Löwen und Adlers zusammengefaßt ist. Endlich aber können solche Tiere auch Glieder erhalten, denen eine Wirklichkeit nicht zukommt; so haben die stymphalischen Vögel eisernes Gefieder (*Schol. Apoll. Rhod.* 2, 1031. 1055), die Stiere des Aietes eherne Füße (*Apollod.* 1, 128 *W.*). Diese Stiere sind ein Geschenk des Hephaistos, dem auch sonst der Mythos die Erschaffung dämonischer Tiere zuspricht, so der goldenen und silbernen Hunde des Alkinoos (*Od.* 7, 91).

Geradeso verschieden wie das äußere ist auch das innere Wesen der Tierdämonen. Zum Teil werden ihnen Eigenschaften und Kräfte zugeschrieben, die gänzlich übernatürlich sind. Die Sphinx der Thebaner redet und versteht die Sprache der Menschen (*Apollod.* 3, 52 *W.*); die Drachen vermögen zu fliegen, obwohl das ihrer Schlangennatur entgegen ist; die Chimaira schnaubt Feuer. Die Hunde des Alkinoos altern und sterben nicht: dafür sind sie das Werk eines Gottes. Aber meist besitzen diese Tierdämonen sehr reale Qualitäten, nur ins Fabelhafte gesteigert. Das ist der Fall bei einzelnen Tieren ebenso gut wie bei ganzen Gattungen. Der kalydonische Eber wird von *Bakchylides* 5, 104 ff. als Bild unwiderstehlicher Kraft geschildert; der Hund des Kephalos war so schnell, daß er jedes Tier einholte (*Suidas* u. Τευμησία). Beispiele für ganze Gattungen gibt es unzählige. Der Adler stößt aus großer Höhe auf seine Beute, er muß also tatsächlich einen scharfen Blick haben. Aber übertreibend erzählt man, sein Auge sei so stark, daß er in die Sonne sehen könne ohne zu blinzeln, und daß er seine Jungen an dieser Eigenschaft erkenne (*Plin. nat. hist.* 10, 10). Mitunter haben solche gesteigerten Kräfte einer Tiergattung im Mythos eine weitere Ausbildung erfahren. Die Bremsen vermögen durch ihren Stich das Rindvieh rasend zu machen und zum Durchgehen zu bringen (*Od.* 22, 300). So wird die kuhgestaltige Io von einer dämonischen Bremse durch Länder und Meere getrieben (*Apollod.* 2, 7 *W.*), und die dämonische Kraft des οἶστρος der Bremse entwickelt sich zu einem selbständigen Dämon Oistros (Bd. 3 Sp. 803).

Die Anschauungsweise des primitiven Menschen ist meist anthropozentrisch. Jene unheimlichen Tiere interessieren ihn vor allem, soweit er selbst mit ihnen in Berührung kommt und soweit sie ihm bei dieser Berührung nützen oder schaden. Diesen beiden Äußerungen fremder Kräfte gegenüber fühlt sich der Mensch durch den Selbsterhaltungstrieb zur Stellungnahme getrieben: er versucht den Schaden von sich abzuwenden und den Nutzen sich zu sichern. An und für sich hat jeder Dämon die Macht, sowohl zu nützen wie zu schaden. Der Bär ist als Raubtier gefürchtet, als nahrungspendende Jagdbeute beliebt. Aber naturgemäß überwiegt bei vielen Tieren die eine Eigenschaft über die andere. Namentlich die schädigende; mit ihrer Zuneigung zur Wölfin stehen die Römer ziemlich allein, sonst ist der Wolf fast immer ein böser Dämon. Tiere, die nur nützlich sind, werden vielfach domestiziert, und viele von ihnen verlieren durch die fortwährende Nähe für den Menschen sehr bald das Dämonische. Nur sobald Abnormitäten sich zeigen, wird auch hier die Dämonenfurcht wieder wach: wenn ein Rind mit zwei Köpfen geboren wird (*Iul. Obsequ. ed. O. Roßbach* c. 31. 32), oder ein Ochse redet wie ein Mensch (*ebenda* c. 26. 27), äußert sich diese Furcht in religiösen Sühnungen (*L. Wülker, Die gesch. Entwicklung d. Prodigienwesens bei d. Römern, Diss. Leipz.* 1903, S. 39 ff.). Aber diese Begehungen der Religion sind bereits eine entwickeltere Form der Übelabwehr. Ursprünglich vollzieht sie sich im Zauber. Dem Tierdämon, dessen Angriff droht, tritt man mit einer prophylaktischen Magie entgegen. Ist ein Mensch in solcher Gefahr, so schützt er seinen Leib durch Einnehmen oder Einreiben wirksamer Antidota, oder er trägt sie als Amulette. Wer die Leber einer Viper gegessen hat, wird niemals von einer Schlange gebissen (*Plin. nat. hist.* 19, 71). Als Iason die feuerschnaubenden Stiere des Aietes bändigen soll, feit er sich durch eine Salbe, die für einen Tag unverwundbar macht (*O. Berthold, Die Unverwundbarkeit in Sage und Aberglaube der Griechen, Religionsg. Vers. Vorarb.* 11, 1 S. 48 ff.). Die

Schilderung eines Armbandes, das gegen tolle Hunde schützt, gibt *Plinius* a. a. O. 28, 82. Ein Ort kann gleichfalls durch ein Amulett geschützt werden: wo ein Eichenpfahl steckt, dahin kommt keine Schlange (*Varro r. r.* 1, 38, 3). Oder man zieht um den Ort einen magischen Kreis, den kein Tierdämon durchbrechen kann: darum laufen die 'Wolfsabwehrer', die Luperci, im Kreise um den Fuß des Palatin (*L. Deubner, Lupercalia, Arch. für Rel.-Wiss.* 13, 1910, 488). Unterstützt werden die Zauberhandlungen durch die Zauberlieder, die man mitunter, um ihnen dauernde Wirkung zu verleihen, aufschreibt. Aus dem 4. Jahrhundert v. Chr. ist eine Bleitafel aus Kreta erhalten (*R. Wünsch, Neue Fluchtafeln, Rhein. Mus.* 55, 1900, 75; *Zur Geisterbannung im Altertum, Festschr. d. Schles. Ges. f. Volkskunde* 1911, S. 17ff.), welche Übel vertreibt, V. 6f.: *Ἔπαφος Ἔπαφος Ἔπαφος φεῦγ', ἅμα φεῦγε λύκαινα, | φεῦγε κύων ἅμα σύ, καὶ Πρόκλοπος, ἄτε σύνοικος.* Epaphos und Proklopos sind dämonische Wesen: da wird man Wölfin und Hund als Tierdämonen auffassen müssen. Deutlich tritt uns diese Vorstellung vom Hund noch entgegen in einer apotropäischen Inschrift, welche die unheimliche Meute der Diana fernhalten soll; die wahrscheinliche Lesung des Textes (*R. Wünsch, Antikes Zaubergerät aus Pergamon, Arch. Jb. Erg.-Heft* 6, 43) lautet: *Domna Artemix, kave ne audeas solvere katepas tuas en canes tuos agrestes silvaticos ... in corte nostra non intren, pecora nostra non tangant.* Die Hunde aus dem Gefolge der Artemis galten deshalb für besonders furchtbar, weil Artemis mit Hekate wesensgleich ist, Hekate aber in ihrer wilden Jagd Totenseelen in Hundeleibern mit sich führt (*R. Wünsch, Zu Sophron, Jb. f. Philol. Suppl.* Bd. 27, 116); s. *G. Wolff, Porphyrii de philos. ex orac. haur.* p. 151: in einem Orakel der Hekate stand der Vers *γαῖα δ' ἐμῶν σκυλάκων δνοφερὸν γένος ἡνιοχεύει*, und dazu hatte *Porphyrios* bemerkt: *σκύλακες ... οἱ πονηροὶ δαίμονες.* Vielleicht ist unter den *κύνες καὶ κυνηγέται* der attischen Opfervorschrift (*Leges Graecorum sacrae* 2, 1 nr. 18 *Ziehen*) diese wilde Jagd gemeint.

In den angeführten Fällen fürchtet man von den dämonischen Tieren hauptsächlich den Schaden, den sie als Raubtiere anrichteten (*pecora nostra non tangant*). Aber von solchen Wesen ging noch eine viel dämonischere Wirkung aus, wenn sie unsichtbar in Menschen und Tiere eingingen und sie mit Krankheit, mit Besessenheit quälten. Daß die Krankheiten durch Dämonen erregt werden, ist ein Völkergedanke (s. z. B. *M. Höfler, Krankheitsdämonen, Arch. für Rel.-Wiss.* 2, 1899, 86ff.). Viele dieser Dämonen werden tiergestaltig gedacht: irgendeine Äußerlichkeit im Bilde der Krankheit hat man auch am Wesen oder in der Tätigkeit eines Tieres beobachtet, und so schließt man in primitiver Denkweise, daß dieses Tier nun in dem Menschen sitze und auf ihn sein Wesen übertrage oder durch ihn seine Tätigkeit ausübe. Eine Krankheit, in der das menschliche Auge fortwährend zittert wie ein nervöses Pferd, hieß *ἵππος* (zu erschließen aus dem Mißverständnis bei *Plin. nat. hist.* 7, 17; *O. Jahn, Über den Aberglauben des bösen Blickes bei den Alten, Ber. Sächs. Ges. der Wiss. phil. hist. Cl.* 1855, 35). Der *καρκίνος* oder *cancer* hat seinen Namen von der Ähnlichkeit, die das Aussehen des Tumor malignus mit dem Krebs besitzt (*Isid. Orig.* 4, 8, 14; *M. Höfler, Deutsches Krankheitsnamenbuch*, München 1899 S. 327). Bekannt waren Hund und Wolf als Krankheitsdämonen, s. *W. H. Roscher, Das von der Kynanthropie handelnde Fragment des Marcellus von Side, Abh. phil.-hist. Classe Sächs. Ges. der Wiss.* 17, 3, 1896, 13ff.: es gab eine Art melancholischen Wahnsinns, in dem die Menschen sich so vom *κύων**) oder *λύκος* besessen glaubten, daß sie sich wie Hunde oder Wölfe gebärdeten. Auch der Alptraum wird Dämonen zugeschrieben, die in den Gestalten der verschiedenen Tiere erscheinen (*W. H. Roscher, Ephialtes, Abh. phil.-hist. Classe Sächs. Ges. der Wiss.* 20, 3, 1900 S. 128 unter 'Alp'). Ein Beispiel für den Tiernamen einer Krankheit gibt ferner *Serenus Sammonicus* in seinem *Liber medicinalis* (*Bährens* PLM 3, 113) v. 128: *est elephans morbus.* Aber zu seiner Zeit werden die meisten das nur als ein Gleichnis, nicht mehr als Identität mit einem Dämon empfunden haben. Fraglich bleibt, ob der Krankheitsname *anas* etymologisch dasselbe Wort ist, das sonst 'Ente' bedeutet (*Thes. ling. lat.* 2, 19).

Ehe es eine rationelle Medizin gab, ist man solchen Krankheitsdämonen mit Exorzismen zu Leibe gegangen, um sie aus Menschen und Vieh zu vertreiben; s. derartige Bannsprüche bei *R. Heim, Incantamenta magica graeca latina, Jb. für Phil. Suppl.* Bd. 19, 476ff. Und zwar glaubte man sie leichter los werden zu können, wenn man ihnen statt des Wesens, das sie befallen hatte, ein anderes zum Ersatz anwies, meist Tiere, die draußen in der Einöde, fern von den Menschen, hausten (*B. Schmidt, Alte Verwünschungsformeln, Jb. f. Phil.* 143, 1891, 568ff.; *R. Wünsch, Festschr. Schles. Volksk.* a. a. O. 28ff.). Dadurch, daß diese Tiere von den Dämonen heimgesucht werden, erhalten sie selbst etwas Dämonisches. Hauptsächlich gilt das von den Ziegen (*Oxyrrh. Pap.* 7 p. 25 v. 12, aus *Kallimachos' Aitia*: *εἶλε δὲ νοῦσος | αἶγας ἐς ἀγριάδας τὴν ἀποπεμπόμεθα*) und Raben (*ἐς κόρακας*, *Dion. et Paus. frg. coll. E. Schwabe* S. 164).

Daß man Tieren, die einen Schaden verursacht hatten, den Prozeß machte, erklärt sich aus der volkstümlichen Anschauung, die zwischen menschlichem und animalischem Denken und Handeln kaum einen Unterschied macht. Was dem Menschen recht ist, ist dem Tier billig. Dem Eber, der das Saatfeld verheerte, schlug man die Zähne aus (*Od.* 18, 28); der Euclio des *Plautus* verklagt den räuberischen Geier beim Prätor (*Aulul.* 316); s. (*H. Usener, Lit. Centr.-Blatt* 1894, 516f.

Groß wie der Schaden ist auch der Nutzen, den man von dämonischen Tieren erwartet.

*) Vgl. auch *Roschers* Aufsatz im *Rh. Mus. f. Philol. N. F.* 53 S. 169ff. '*Die Hundekrankheit (κύων) der Pandareostöchter u. andere mythische Krankheiten*'.

Seine Gewinnung nimmt gleichfalls verschiedene Formen an. Einige Tiere sind besonders fruchtbar; sie hält man für Spender der Fruchtbarkeit und des Reichtums überhaupt und verehrt sie deshalb als Bringer von Segen aller Art. So wurde die fruchtbare chthonische Schlange als Hausbewohnerin gern gesehen und als *ἀγαθὸς δαίμων* verehrt (*E. Rohde, Psyche* 1⁴, 254f.; an *M. P. Nilsson, Ath. Mitt.* 33, 279 erinnert mich *L. Deubner; Ganschinietz,* 10 *Pauly-Wissowa, Suppl.* III 48 ff.). Für die Schlange, die dem Asklepios heilig war (*R. Herzog, Arch. f. Rel.-Wiss.* 10, 1907, 227), bezeugt *Plinius* Fruchtbarkeit u. Hausgewöhnung, *nat. hist.* 29, 72: *vulgo pascitur in domibus, ac nisi incendiis semina exurerentur, non esset fecunditati eorum resistere.*

Besonderen Nutzen stiften diejenigen Tiere, welche die dämonische Gabe der Weissagung besitzen. Durch ihre feineren Organe wittern 20 die Tiere den Feind eher, als der Mensch das vermöchte, und geben das durch Warnungsrufe ihren Mittieren zu erkennen. Daraus hat man generalisierend die Anschauung abgeleitet, daß die Tiere überhaupt wissend sind: daß sie nicht nur die Annäherung des Jägers, sondern alle Dinge sehen, auch wenn sie für den Menschen jenseits der Schranken liegen, die ihm Raum und Zeit setzen. Solche Kenntnis offenbaren die Tiere gleichfalls mit bestimmten 30 Gebärden, und besonders begnadete Menschen sind imstande, diese Zeichen zu verstehen und richtig zu deuten. Zeichen dieser Art bieten sich entweder von selbst, oder sie werden künstlich eingeholt. Von den *auguria oblativa* sind am bekanntesten die des Angangs: wer auf ein Unternehmen auszieht, dem künden begegnende Tiere, ob die Reise glücklich oder unglücklich sein wird. Jedes Tier hat dabei seine bestimmte günstige oder ungünstige Be- 40 deutung; hier wird der Glaube hineinspielen, daß die Tierdämonen den Menschen freundlich oder feindlich gesinnt sind: es bringt Glück, wenn ein freundlicher, Unglück, wenn ein feindlicher Dämon um den Weg ist. *Theophrast. Char.* 16 gibt dafür zwei Beispiele: wenn dem Deisidaimon ein Wiesel über den Weg läuft, so wartet er, bis ein anderer die Stelle überschritten oder er drei Steine darüber geworfen, d. h. bis der Dämon einen Er- 50 satz erhalten hat oder der Bann gebrochen ist. Hört er die Käuzlein schreien, so ruft er: *Ἀθηνᾶ κρείττων*, d. h. er stellt sich in den Schutz einer Göttin, die mächtiger ist als der unheildrohende Dämon. Mehr Beispiele s. bei *P. Schwarz* a. a. O. (oben Sp. 939).

Zukunftskünder sind namentlich die Vögel; *Ilias* 12, 200 ff. wird der Adler von der Schlange, die er geraubt hat, in die Brust gestochen; ein Seher ist zur Stelle, der das auf den ungün- 60 stigen Ausgang des Kampfes deutet. Die entwickeltere Kunst solcher Deutung begnügt sich nicht mehr mit den zufällig sich einstellenden Zeichen, sondern führt ihre Erscheinung herbei. Romulus und Remus beobachten so lange, bis ihnen ein Vogelzeichen die Herrschaft verkündet (*Enn. Ann.* v. 79 ff. *Vahl.*²). Dieser Deutung liegen die *οἰωνισταί* der Griechen ob,

die Augurn der Römer (*Wissowa, Real-Enc.* 2, 2313 ff.). Über deren Kunst s. *A. Bouché-Leclercq, Histoire de la divination dans l'antiquité,* namentlich 1, 127; über die einzelnen Formen, in denen sich das höhere Wissen der Tiere offenbart — besonders weisen sie oft den Weg bei Koloniegründungen — s. *L. Hopf, Tierorakel und Orakeltiere in alter und neuer Zeit,* Stuttgart 1888.

Durch die Vorbedeutung, welche die Tiere für den Ausgang eines künftigen Ereignisses haben, wird auch ihr Erscheinen im Traum bedeutungsreich. *Artemidors Oneirokritika* sind voll davon; s. S. 112, 6 H.: *ἀετὸν ἰδεῖν ἐπὶ πέτρᾳ καθεζόμενον ἢ ἐπὶ δένδρῳ ὑψηλοτάτῳ, ἀγαθὸν τοῖς ἐπὶ πρᾶξιν ὁρμῶσιν, φοβουμένοις δὲ πονηρόν.*

Aber man begnügt sich nicht mit dem, was die Tiere geben, Reichtum und Offenbarung, man sucht sich auch anzueignen, was sie besitzen: ihre übernatürlichen Kräfte. Das geschieht vielfach durch Essen. Nach primitiver Anschauung verleibt man sich, wenn man den Bären ißt, zugleich die Kraft des Bären ein (*Dieterich, Mithrasliturgie*² 100); daher die namentlich im Dionysosdienst bezeugte *ὠμοφαγία* von Tieren (Bd. 1 Sp. 1037), die man verzehrte, um ihrer dämonischen göttlichen Kräfte habhaft zu werden. Auf diese Weise entstehen Kommunionsriten, deren ehemaliges Vorhandensein man auch sonst in der griechischen Religion nachzuweisen versucht hat (*S. Reinach, Cultes, Mythes et Religions* 2, 85 ff., 3, 24 ff. 55 ff.; *Dieterich* a. a. O.); so entsteht eine primitive Heilkunst, die durch das Einnehmen zauberkräftiger Stoffe das Übel der Krankheit besiegt. Daher aß man Viperleber gegen Schlangenbiß (oben Sp. 942). Den Segen dieser Tierkräfte kann man sich aber auch zunutze machen, indem man den Teil, in dem man sie lokalisiert denkt, mit dem Leib des Menschen äußerlich in Berührung bringt. Auch dafür hat die *Medicina popularis* tausend Rezepte, die Salben mit animalischen Stoffen oder Umhängen von Tierteilen für Mensch und Vieh vorschreiben, um Übel zu vertreiben oder fernzuhalten. Der kleinere Teil dieser Rezepte beruht auf richtiger Beobachtung bestimmter therapeutischer Eigenschaften; der größere Teil ist durch unrichtige Schlüsse zu einer abergläubischen Verwendung gekommen. Welcher Art Denkprozesse dabei am Werke waren, zeigt z. B. *Lukian Philops.* 7: gegen Podagra nähte man den Zahn einer Spitzmaus in ein Löwenfell und band es um die Schenkel. Andere aber zogen das Fell einer Hirschkuh vor, weil dies Tier besonders schnell und fußkräftig sei. Die Kraft der Füße haftet also der Haut auch nach dem Tode der Trägerin an und überträgt sich auf das Menschenbein, dem sie umgebunden wird. Dies war ein Beispiel für das *περιάπτειν*, ein Beispiel für Salben gibt *Plinius nat. hist.* 29, 123: weil der Adler besonders sehkräftig ist (s. o. Sp. 942), salbt man kranke Augen mit seiner Galle. Ebenso hält man von Tieren und Örten das Unheil fern. Eine Spitzmaus, lebendig in ein Tongehäuse gesteckt, hängt man dem Vieh um, damit es nicht gebissen wird (*Colum.* 6, 17, 6). In einem

Acker vergräbt man als Apotropaion einen Adlerflügel (*Geopon.* 1, 14, 2).

Den begehrten Schutz vermag das dämonische Tier auch durch sein Bild zu verleihen. Ursprüngliches Denken unterscheidet nicht zwischen Original und Abbild: trage ich das Bild eines Tierdämons bei mir, so habe ich den Dämon selbst an mir, dessen Kraft ebenso auf den Träger übergeht wie die Beweglichkeit der Hindin auf den kranken Fuß (oben Sp. 946). Daher werden Bilder von Tierdämonen seit ältester Zeit als Amulette getragen. Diesem Zweck haben die sog. Inselsteine gedient: geschnittene Steine mykenischer Zeit, die hauptsächlich auf den Inseln des Ägäischen Meeres gefunden worden sind. Auf sie hat *Ad. Milchhöfer* aufmerksam gemacht, *Die Anfänge der Kunst in Griechenland*, Leipz. 1883; S. 41: 'sie sind fast sämtlich durchbohrt und wurden somit amulettartig oder reihenweise getragen.' Doch ist 'reihenweise' kein Gegensatz zu 'amulettartig': vielfach hat man, um Kräfte zu kumulieren, mehrere Amulette zusammengefügt; eine Amulettreihe ist abgebildet bei *O. Jahn* a. a. O. Taf. 5 Abb. 2. Seit *Milchhöfer* hat sich das Material namentlich durch kretische Ausgrabungen, deren Funde einer noch älteren Zeit angehören (*O. Roßbach, Gemmen, Pauly-Wissowas Realenc.* 7, 1058), sehr vermehrt. So durch die Steine von Zakro (*D. G. Hogarth, Journ. Hell. Stud.* 22, 1902, S. 76ff., 333ff. Taf. 6—10); *G. Maraghiannis, Antiquités Crétoises* 1, Taf. 31; s. auch *A. J. Evans, Scripta Minoa* 1, Oxford 1909, S. 8ff.). Diese kretischen Steine fanden auch als Ringsteine Verwendung (*Babelon, Gemmae, Daremberg-Saglio, Dict. des ant.* 2, 1470): da war die Kraft des Bildes durch die prophylaktische Kraft verdoppelt, die der Ring als Zauberkreis besitzt. Wenn man sie zum Siegeln benutzt, und daher auch Petschafte mit solchen Darstellungen bekannt sind (*O. Roßbach* a. a. O. Sp. 1057), so liegt hier wohl eine Kreuzung mit der rein praktischen Absicht vor, einen Gegenstand durch ein solches Bild äußerlich kenntlich zu machen.

Auf den kretischen Gemmen und den Inselsteinen erscheinen vielfach Tiere oder Teile von Tieren (*Evans* a. a. O. S. 206ff.), ohne daß man ihnen überall dämonische Bedeutung zuschreiben müßte (so findet sich nichts spezifisch Tierdämonisches auf den von *Xanthudidis* veröffentlichten Gemmen, *Ἐφ. ἀρχ.* 1907, 1, 141ff. Taf. 6). Da aber haben wir Dämonisches anzunehmen, wo Mischgestalten auftreten. So ist bei *Evans* S. 34 Fig. 15a (s. Abb. 1) der Kopf eines Ziegenbocks mit Flügeln und Menschenbeinen kombiniert. Häufig erscheinen diese Mischwesen in Aktionen, die nur Dämonen vornehmen können. So schleppt z. B. ein Tier mit Pferdekopf und

1) Nach *Evans* a. a. O. S. 34, Fig. 15a.

Vogelleib zwei getötete Löwen auf einer Stange über der Schulter weg (Abb. 2), bei *Milchhöfer* S. 55b; ein ähnliches Motiv kommt noch auf vier andern, ebendort abgebildeten Inselsteinen vor. *Milchhöfer* knüpfte daran die Ausdeutung auf einen Dämon der in schwarzen Wolken auftretenden Wanderheuschrecke; die Wolke werde durch den Pferdekopf dargestellt (S. 64). Dem wird man nicht folgen, zumal hier möglicherweise ein orientalischer Typus eingewirkt hat (*Roßbach* a. a. O. 1060), wie überhaupt mancher Zug dieser Art asiatischen oder ägyptischen Ursprungs ist (*Babelon* a. a. O. 1471).

2) Nach *Milchhöfer* a. a. O. S. 55b.

Das Motiv der Mischgestalt zum Ausdruck des Dämonischen findet sich häufig auf den griechischen Gemmen auch der historischen Zeit. Eine Zusammenstellung solcher Typen geben *Imhoof-Blumer und Otto Keller, Tier- und Pflanzenbilder auf Münzen und Gemmen des klass. Altertums*, Leipzig 1889, Taf. 25. 26 (auf Münzen Taf. 11—13). Reichhaltiger ist *A. Furtwängler, Die antiken Gemmen.* Dort begegnen uns Darstellungen auch solcher Tierdämonen, deren Namen wir nicht kennen und die uns so zeigen, daß der Glaube an solche Wesen über den Kreis der offiziellen Mythologie hinausgriff. 19, 71 erscheint ein Wesen mit drei Pferdeköpfen, 64, 7 (Abb. 3) kämpft ein Dämon, der einen Tierkopf trägt, mit einem Panther. Viel zahlreicher sind die üblichen Mischgestalten, meist mit der Menschenform, bei Wesen, welche der griechische Mythos auch sonst kennt (*Acheloos* 6, 39 und öfter; *Silene* 5, 53 und öfter; *Giganten mit Schlangenbeinen* 37, 32): für sie muß auf die einschlägigen Artikel dieses Lexikons verwiesen werden. Auch zeigt sich die Neigung, bekannte Erscheinungen des Mythos umzugestalten, indem man ihrem Leibe gegen die übliche Auffassung Teile von Tieren beilegt. Silen erhält einen Pantherleib mit Flügeln (10, 52), Pan den Leib einer Heuschrecke (25, 41), Eros einen Hundekörper (66, 3). Hinter solchen Dingen wird nicht mehr überall wirklicher Glaube, sondern eher der künstlerische Spieltrieb stehen, der sich gelegentlich ganz offenkundig an der schwierigen Aufgabe freut, heterogene Elemente zu einem harmonischen Gebilde zu fügen. So bietet 25, 42 eine Kombination aus Teilen von Mensch, Vogel, Raubtier und Hornvieh; 45, 42 zeigt einen Raben mit Pferdekopf, der von einer Ameise am Flügel gelenkt wird; das könnte für einen Myrmex geschnitten sein, der ein Pferd Korax (*Paus.* 6, 10, 7) besaß. 45, 47 ist ein Pferdekopf mit Flügeln, 46, 31 ein Hahn mit Eselskopf, 64, 10 ein reitender Flügel. Ganz phantastische Schöpfungen der Künstlerlaune scheinen 8, 25; 25, 42, 61, 45 zu sein. Aber der Tierdämonismus war keineswegs erstorben, auch wenn er lange Zeit scheinbar nur den Gemmenschneidern die Zierformen lieferte. In den unteren Schichten der Bevölkerung lebte

3) Nach *Furtwängler* a. a. O.

er fort, und in der Zeit des späten Synkretismus findet er auf den geschnittenen Steinen der Amulette von neuem einen ernsthaften Ausdruck. Eine solche 'gnostische' Gemme gibt Abb. 4 wieder (nach *Babelon* a. a. O. S. 1481): der Dämon hat Hahnenkopf, Menschenleib, Schlangenfüße. S. auch die löwenköpfige Knuphisschlange, Bd. 2 Sp. 1259.

4) Nach *Babelon* a. a. O.

Nicht nur den Menschen, sondern auch den Orten zum Schutz haben Bilder der Tierdämonen gedient. Am Burgtor von Mykene sind zwei Löwen angebracht, die früher nach außen blickend das der Burg nahende Unheil verjagt haben. Bekannt sind aus späterer Zeit die Darstellungen des Malocchio (s. d. Mosaik vom Caelius, *P. Bienkowski, Eranos Vindobonensis* S. 285 f.), wo das böse Auge von einer Reihe von Tieren angegriffen wird: von Schlange, Hirsch, Löwin, Rind, Skorpion, Bär, Ziegenbock, Krähe, Rabe — das ist eine Musterkarte schützender Tierdämonen. Die letzten Ausläufer eines ähnlichen Tierbildzaubers sind die bis ins Mittelalter zu verfolgenden Telesmata (*O. Weinreich, Antike Heilungswunder, Religionsgesch. Vers. Vorarb.* 8, 1, 162 ff.), die z. T. dem *Apollonios von Tyana* zugeschrieben wurden: etwa ein ehernes Skorpionenbild, das, in einer Stadt vergraben, alle Skorpionen von ihr fernhält. Die Landplage weicht wohl deshalb, weil sie sieht, daß der Ort bereits von ihrem dämonischen Ebenbild besetzt ist (s. *Usener, Kl. Schr.* 4, 492).

Nutzen und Schaden, wie sie der Mensch durch das Tier erfährt, können so gewaltig sein, daß das Tier durch die Religion zum Gott erhoben wird. Die Überbleibsel des alten Tierkultes berühren sich mit dem Tierdämonismus so eng, daß auch über sie einiges gesagt werden muß. Als Reste solch alten theriomorphen Kultes sind bestimmte, dem Tierdämonismus nahestehende Verwendungen von Hülle und Namen eines Tieres zu deuten. Wenn der Gott ein Tier ist, so kennzeichnen sich die Gläubigen als die Seinen, indem sie sich in das Fell des heiligen Tieres kleiden und so am Gottesdienst teilnehmen. Auf einem Fresko von Mykenä sind drei Männer mit Eselsköpfen abgebildet, die hintereinanderschreitend zusammen eine lange Stange tragen, wohl Diener eines Eselgottes bei einer Prozession (*A. B. Cook, Animal Worship in the Mycenaean Age, Journ. Hell. Stud.* 14, 1894, S. 81). Auf späteren Gemmen erscheinen Männer mit einem Hirsch- oder Eselskopf (*Furtwängler* 18, 43. 44). Die letzten Ausläufer dieser sakralen Begehungen sind später Feste, an denen Menschen in Tiergestalt auftreten (*Fr. Marx, Aktaion und Prometheus, Ber. d. Sächs. Ges. d. Wiss.* 1906, 101 ff.; *K. Kuruniotis, Τὸ ἐν Ἀνησσούσῃ Μέγαρον τῆς Δεσποίνης, Ἐφημ. ἀρχ.* 1912, 156 ff.); dazu gehören wenigstens zum Teil wahrscheinlich die Tierchöre, die in der attischen Komödie begegnen (*J. Poppelreuter, De comoediae Atticae primordiis, Diss. Berol.* 1893, 5 ff.; *A. Dieterich, Pulcinella,* Leipzig 1897, S. 32). Daher stammen auch die Tiernamen bestimmter Priesterkollegien (*ἄρκτοι, μέλισσαι, ταῦροι, Gruppe* a. a. O. 1598, 3) und die Grade der Mithrasmysterien (*Dieterich, Mithrasliturgie* 150 f.). Auch die Tracht der Krieger ist häufig ein Tierfell, und dieses ist mitunter wohl als Hülle des Tiergottes zu betrachten, in dessen Namen sie fechten (*Verg. Aen.* 7, 688: *fulvosque lupi de pelle galeros*). In dieselbe Richtung mögen z. T. auch die Schildzeichen weisen; Kodros führt im Schild die Schlange, die Schlange ist Schutzgeist des Heiligsten auf der Akropolis (*Baumeister, Denkmäler* 3 Abb. 2149).

Nur in solchen Resten hat sich der Tierkult erhalten. Die normale Gestalt der Götter in der späteren Zeit ist die menschliche. Sie setzt sich nicht nur in der Weise durch, daß sich die Tiergestalt allmählich vermenschlicht (s. o. Sp. 940), sondern es kann auch neben dem menschengestaltigen Gott sein ursprüngliches Wesen als sein heiliges Tier treten Zeus hat den Adler, Apollo den Raben, Athena die Eule (*E. Pottier, La chouette d'Athéné, Bull. corr. hell.* 32, 1908, 529 ff.). Diese heiligen Tiere haben aus der Zeit, da sie noch Götter waren, etwas Dämonisches zurückbehalten. Sie besitzen die Gabe des menschlichen Handelns (der Adler des Zeus raubt für seinen Herrn den Ganymedes, *Apollod.* 3, 141) und der menschlichen Rede (der Rabe des Apollo meldet seinem Herrn die Untreue der Koronis, *Apollod.* 3, 119), und ihre Gegenwart bringt nach wie vor den Menschen Segen. Diesen versucht man wiederum sich durch ihr Bild zu sichern, nur blaßt dieses Bild immer mehr ab zum schützenden Zeichen und schließlich zum Zeichen schlechthin. Wie im Orient seit alter Zeit, ist bei den Griechen seit Alexander, bei den Römern seit Augustus der Adler das Wappen der Monarchen (*Oder* bei *Pauly-Wissowa* 1 Sp. 375): die zeusentsprossenen Könige unterstehen dem Schutz des Zeusvogels und bezeichnen durch ihn ihre Würde. So erscheinen heilige Tiere vielfach auf Münzen als Abzeichen der Staaten (*Imhoof-Blumer u. Keller* a. a. O Taf. 1 ff.): Akragas, das den Zeus Atabyrios verehrt (*Polyb.* 9, 27, 7), führt den Adler (Taf. 4, 28); Delphi hat den Raben des Apollo (*ebenda* 33); Athen die Eule der Pallas (*ebenda* 5, 17 ff.). Noch in der römischen Kaiserzeit verleihen die heiligen Tiere den Kriegern Schutz. So möchte man sich den Adler der Perser (*F. Sarre, Klio* 3, 346 ff.; L. Deubner weist mich darauf hin) und der römischen Legionen erklären, und vielleicht den Eber der zwanzigsten und der ersten Legion (*von Domaszewski, Abhandlungen zur römischen Religion* S. 12), der oft auch auf Münzen erscheint (Taf. 4, 10 ff.). Damit wird nicht bestritten, daß andere Tiergestalten der Signa ursprünglich Zodiakalzeichen sind (*Domaszewski* a. a. O. 1 ff.).

Auch im Mythos leben die alten Tiergötter und heiligen Tiere fort, namentlich in den Verwandlungssagen. Der Glaube, daß Götter Tiergestalt annehmen können, mußte sich schon aus dem Nebeneinander beider Offenbarungsformen in der Religion entwickeln. Hekate,

die Göttin des wechselnden Mondes (*Ἀμείβουσα Jb. des arch. Inst. Erg.-Heft* 6, 24) macht vor allen von dieser Gabe Gebrauch; bei *Lukian Philops.* 14 erscheint sie zuerst als Weib, *εἶτα βοῦς ἐγένετο πάγκαλος, εἶτα σκύλαξ ἐφαίνετο.* Diese Fähigkeit teilt sie mit den verwandten Gespenstern des Hades, Empusa wird *Aristoph. Ran.* 290 (vielleicht ist das die Vorlage für Lukian gewesen) *τότε μέν γε βοῦς, νυνὶ δ' ὀρεύς, τότε δ' αὖ γυνή,* und endlich zum Hund. Hundegestalt nimmt der Pestdämon bei *Philostratos* an (oben Sp. 938). Auch Heroen verwandeln sich, sie haben dann diese Gabe von den Göttern als Geschenk erhalten. *Hes. Katal. fr.* 31 (*Kinkel, Epic. graec. fr.* S. 98): dem Periklymenos hatte Poseidon gewährt, daß er zum Adler, zur Ameise, zur Biene und zur Schlange werden konnte: das erinnert sehr an Proteus, *Od.* 4, 457 f.

Ihrer Verwandlungsgabe bedienen sich die Götter namentlich in erotischen Mythen. *Luk. Deor. dial.* 2 wirft Zeus dem Eros vor: *οὐδέν ἐστιν ὁ μὴ πεποίηκάς με ... ταῦρον ... κύκνον, ἀετόν.* Eine Version erzählte also, daß Zeus selbst der Adler gewesen sei, der den Ganymedes raubte; als Schwan betört er Leda, als Stier entführt er Europa. In solchen Mythen wandeln sich auch Heroinen zu Tieren: Io zur Kuh (Bd. 2 Sp. 264), Kallisto zur Bärin (Bd. 2 Sp. 931). Nun werden Europa und Leda, Io und Kallisto als Mütter von Göttern und Heroen genannt, und einige sind durch ihre Söhne Stammütter von Völkern: Io durch Epaphos und Danaos der Danaer (Bd. 1 Sp. 953), Kallisto durch Arkas der Arkader (Bd. 1 Sp. 552): das hier sich einstellende Problem, inwieweit solche Sagen unverstandene Reste totemistischer Religionen sind, die in dem heiligen Tier zugleich den Stammvater oder die Stammmutter des Geschlechts verehrten, ist noch nicht spruchreif.

Eine künstlerische Ausbildung haben die Sagen von Heroen, die in Tiere verwandelt wurden, durch die Literatur der Metamorphosen erfahren, so durch *Nicanders Ἑτεροιούμενα,* von denen uns *Ovids* Metamorphosen ein Spiegelbild geben, s. *Georges Lafaye, Les métamorphoses d'Ovide et leur modèles grecques* (Paris 1904); *chap. I Les origines du sujet dans la littérature grecque.* S. 245 f. gibt *Lafaye* einen ausführlichen Index der Tiere, in deren Gestalt die Menschen bei *Ovid* verwandelt werden, s. auch *W. Bubbe, De metamorphosibus Graecorum* (*Diss. phil. Hal.* 24, 1) 3 ff. Eine Abart dieser Literatur sind die Katasterismen, wie sie *Eratosthenes* gesammelt hatte (*Knaack* bei *Pauly-Wissowa* 6 Sp. 377 ff.). Unter den Konstellationen, in denen das Volk bestimmte irdische Dinge erkannte, schlossen sich einzelne auch zum Bild eines Tieres zusammen. Die Frage, wie das Tier an den Himmel gekommen sei, beantwortete man mit einem Mythos. So wird der Große Bär als die verstirnte Kallisto erklärt (Bd. 2, Sp. 932 f.): da wird also an einen bereits vorhandenen Mythos angeknüpft. Oder es wird ein neuer Mythos erfunden: ein solcher verrät sich meist durch das Farblose und Gesuchte seiner Erzählung. So berichtet *Ovid* (*Fast.* 2, 243 ff.), Phöbus habe einst den Raben mit einem Krug zum Wasserholen geschickt, der Vogel habe seine verspätete Rückkehr damit entschuldigt, daß er von einer Wasserschlange aufgehalten worden sei, v. 265 *antiqui monumenta perennia facti anguis avis crater sidera iuncta micant.*

Die letzten Beispiele zeigen, daß eine undisziplinierte Ätiologie die Erzeugerin solcher Mythen sein kann. Das gilt auch für die Vorstufe der künstlerischen Metamorphose, für die volkstümliche. Vom Adler erzählte man sich, er sterbe vor Hunger, weil im Alter sein Schnabel sich so krümme, daß er keine Nahrung mehr zu sich nehmen könne. Dazu bemerkt *Aristoteles Hist. an.* 9, 32 p. 619 a 18: *ἐπιλέγεται δὲ καὶ μῦθος, ὡς τοῦτο πάσχει, διότι ἄνθρωπος ποτ' ὢν ἠδίκησε ξένον.*

In solchen Tieren, die ehemals Menschen waren, mußte volkstümliches Denken dämonische Wesen sehen. Ganz besonders gilt das von Schlange, Vogel und Wolf. Der Abergläubische des *Theophrast* (*Char.* 16) errichtet da, wo er im Hause eine Schlange gesehen hat, ein *ἡρῷον*: er hält sie also für eine Totenseele (*Rohde, Psyche* 1⁴, 244). Das lag nahe, denn sie kommt oft scheinbar aus der Erde, dem Aufenthalt der Unterirdischen. Über Vögel als Träger der Totenseele s. *Georg Weicker, Der Seelenvogel in d. alt. Literatur u. Kunst,* Teubner 1902: dort wird auch gezeigt, wie aus solchen Vorstellungen die mythische Figur der Sirene (s. d.) entstehen konnte. Als Rabe fliegt die Seele des Aristeas (*Plin. nat. hist.* 7, 174), als Geier die des Peregrinus aus dem Leib (*Luc. de morte Per.* 39). Auch Bienen und Schmetterlinge werden als Seelen der Toten betrachtet (*Weicker* S. 30. *Güntert, Kalypso* 215 ff.). Diese Vorstellungen hängen mit dem alten Glauben zusammen, daß die Seele mit dem letzten Hauch in die Luft entweicht und dort weiterlebt (*Rohde, Psyche* 1⁴, 249; vgl. dazu auch *Roscher, D. hippokrat. Schrift von der Siebenzahl u. ihr Verhältnis z. Altpythagoreismus* 1919, S. 81).

Im Wolf dagegen steckt die Seele eines lebenden Menschen. Weit verbreitet ist der Glaube, daß es Leute gibt, die ihre eigentliche Gestalt aufgeben, zum Wolfe werden und sich wie Wölfe gebärden können (s. o. Sp. 938). Um diese Meinung zu erzeugen, scheinen Vorstellungen mancherlei Art zusammengewirkt zu haben. *Caroline Stewart* (*Die Entstehung des Werwolfglaubens, Ztschr. d. V. für Volksk.* 19, 1909 S. 30 ff.) denkt sich als Veranlassung Fälle, bei denen Menschen sich zu irgendeinem Zweck tatsächlich mit einem Wolfsfell bekleideten; *Roscher* (*Kynanthropie* S. 22) daran, daß Lykanthropen nach Genesung von ihrer Krankheit erzählt haben, sie seien wirklich Wölfe gewesen.

Wie im Mythos so treten die Tiere mit übernatürlichen, mehr oder minder dämonischen Fähigkeiten begabt, auch in verwandten Weisen des Erzählens und des Denkens auf. Im Märchen erscheinen sie dem Menschen durchaus gleichartig, mit menschlichen Empfindungen begabt; s. *Aug. Marx, Griech. Märchen von*

dankbaren Tieren, Stuttgart 1889. Erinnerungen an die Zeit ὅτε φωνήεντα ἦν τὰ ζῷα (*Xen. Mem.* 2, 7, 13) bietet die namentlich in Griechenland sehr verbreitete Tierfabel (*Hausrath* bei *Pauly-Wissowa* 6 Sp. 1704ff.), in der die Tiere handelnd und redend, z. T. mit bestimmten, ihrer Eigenart entsprechenden Eigennamen (der schlaue Fuchs heißt Κερδώ, *Luc. Hermot.* 84) eingeführt werden. Eine andere Art von Erzählungen geht nicht auf Worte und Taten, sondern auf merkwürdige Sitten und Gebräuche einzelner Tiergattungen aus, die ins Fabelhafte gesteigert und moralisch ausgedeutet werden. Die ordentlichen Bienen sind so reinlich, daß sie Menschen angreifen, wenn diese vom Liebesgenuß kommen (*Colum.* 9, 14, 3, *Olck* bei *Pauly-Wissowa* 3 Sp. 446). Hier liegen die Wurzeln der im Mittelalter so beliebten Physiologus-Literatur.

Derartige bestimmte Eigenschaften der Tiere waren im Altertum so bekannt, daß ein kurzer Satz genügte, um daran zu erinnern. So ist das Tier in Sentenzen, Gleichnissen, Sprichwörtern ein beliebtes Element; auch hier häufig mit Qualitäten, die man eher dämonisch als animalisch nennen kann. S. *C. S. Köhler, Das Tierleben im Sprichwort der Griechen und Römer*, Leipz. 1881 S. 26, 11 *Thesaurum draco*, S. 149, 15 *habet equum Seiani*: da liegt die Vorstellung von schätzehütenden Drachen und dämonischen unglückbringenden Tieren zugrunde. Das Sprichwort *lupus in fabula* (*A. Otto, Die Sprichwörter der Römer*, Leipz. 1890, 199, s. auch das Verzeichnis S. 384ff.) ist der letzte Nachklang des alten Glaubens, daß die Nennung des Namens genüge, um den Wolfsdämon herbeizubeschwören.

Diese Redewendungen bieten die abgeblaßte Form des antiken Glaubens an Tierdämonen. Dieser Glaube hat sich in seinen meisten Erscheinungsarten, nur wenig durch das Mittelalter verändert, erhalten bis in die Neuzeit, wie jeder Blick in die Sammlungen zur neugriechischen und italienischen Volkskunde lehren kann. Noch heute hält man in Griechenland die Schlange für einen schützenden Hausgeist und redet von schätzehütenden Drachen (*R. Wünsch, Was sich das griechische Volk erzählt, Hess. Blätter für Volksk.* 5, 1906, 112), noch heute verwendet man in Italien dieselben Teile von Tieren als zauberkräftige Amulette wie vor 2000 Jahren (*Gius. Bellucci, Il feticismo primitivo in Italia*, Perugia 1907, 33 u. ö.).

[R. Wünsch.]

Tifatina, Beiname der Diana, abgeleitet vom Namen der im Altertum bewaldeten, heute kahlen Berggruppe *Tifata*, welche öfters in der Geschichtschreibung genannt ist (bes. mit Bezug auf das Dauerlager des Hannibal, J. 215 v. Chr.: *in Tifatis*, J. 211: *in valle occulta post Tifata montem imminentem Capuae; Tifata* ist Neutr. Plur.; die Berggruppe heißt heute nach einer an ihrem südwestlichen Ende gelegenen Stadt: Monti di Maddaloni, *Nissen, Ital. Ldskde.* 2, 2, S. 709. *Mommsen, CIL* 10 p. 366, Col. II). Am westlichen Fuß dieser Berggruppe (nicht auf der Höhe), nördlich von Capua (S. Maria Capua vetere), lag das altitalische Heiligtum der Göttin, an der Stelle der heutigen, verlassenen Benediktinerabtei S. Angelo in Formis [*CIL* 10, 2, Tab. III Hab, auch Hl. *Kiepert, Form. Orb. Ant.* XX]. — Den Beinamen *T.*, ausgeschrieben oder abgekürzt (*Tifat., Tif.*) nennen acht Inschriften (s. u., Zeugnisse 6. 7. 9. 14. 15. 17. 22. 23), davon eine (9) mit beigefügtem zweiten Beinamen *Trivia*, vgl. *incola Tifatae* in einem spätzeitlichen, inschriftlichen Weihgedicht (10); auch findet sich der Beiname bloß durch den Anfangsbuchstaben T angedeutet (7. 8. 21?). In den übrigen Inschriften (11—13. 16. 18—20) heißt die Göttin lediglich *Diana*, ebenso bei *Velleius* (1), vgl. *Silius* (2) und *Tab. Peut.* (5), bei Griechen (3. 4) *Artemis*.

Nach *Pausanias* (3), der das Heiligtum selbst besucht hat, war dieses höchstens etwa 30 Stadien (= 3 röm. Meilen, weniger als $4\frac{1}{2}$ km) von Capua entfernt. Es lag im Gemeindegebiet von Capua, weshalb *Athenaios* (4), der gleichfalls das Heiligtum besucht hat, kurz ἐν Καπύῃ sagt, vgl. die Inschrift (20) *CIL* 10, 8071, 5. Eine nach der Göttin *via Dianae, iter Dianae* genannte (Prozessions-)Straße führte von dem nach dem Fluß Volturnus benannten Stadttor von Capua zur Tempelstätte hinaus (11. 12). Als Capua von den Römern im J. 543 der Stadt Rom = 211 v. Chr. erobert war und wegen seines Anschlusses an Hannibal durch Auflösung seines Gemeinwesens bestraft wurde, zerfiel sein Gebiet in Landbezirke, Pagi, mit sakralem Mittelpunkt, unter welchen der Pagus Dianae Tifatinae der bedeutendste gewesen sein muß. Diese Pagi waren alljährlich aus der Bauernschaft neugewählten Beamten unterstellt, welche die Amtsbezeichnung *magistri* führten. Nach *Mommsen* (*CIL* 10, p. 366/367 u. 367 Col. I, auch *Hülsen* a. a. O.) waren die meisten der inschriftlich bezeugten Magistri, Freie und Freigelassene, Bezirksvorsteher des Pagus der Diana Tifatina, insbesondere aber *CIL* 10, 3775—3781 aus den Jahren 644—655 der Stadt = 110—99 v. Chr. (3781: s. u., Zeugnisse, nr. 13), nebst *Ephem. epigr.* 8 p. 120, nr. 460 u. p. 122, nr. 473 aus den Jahren 646 und 670 d. St. = 108 und 84 v. Chr. Diese Amtswürde blieb auch noch späterhin bestehen: ihre Inhaber, welche die gottesdienstlichen Obliegenheiten zu besorgen und das Tempelgut zu verwalten hatten, sind uns durch zwei Grabschriften (15. 16) als *mag(istri) fani Dianae (Tif.)* bezeugt. Eine andere Grabschrift (17) nennt einen *pr(aefectus) i(ure) d(icundo) montis Dianae Tif.*, also einen Oberrichter für das Tempelgebiet der Diana an und auf dem Mons Tifata.

Innerhalb des Pagus hatte das Heiligtum der Diana T. eigenen Grundbesitz, welchen, nach dem Zeugnis des wahrscheinlich aus Capua gebürtigen oder hier wohnhaften Velleius (1), L. Cornelius Sulla zum Dank für seinen im J. 671 der Stadt Rom = 83 v. Chr. am Mons Tifata über den Konsul Norbanus erfochtenen Sieg erheblich vergrößerte durch Angliederung eines Heilbades mit vielem Ackerland. Diesen von Sulla geschenkten Landbesitz, der offenbar durch habgierige Umwohner verkümmert worden war, haben Augustus und Vespasianus wiederhergestellt, wie die Inschriften von Grenz-

steinen (6. 7) bezeugen, welche Vespasianus im J. 77 n. Chr. hat setzen lassen. Die Tempelstätte der Diana T. bezeugt als Eigentümerin ein Siegelstempel (14) mit dem Namen der Göttin, und erhaltene Inschriften nennen einen (unfreien) Gutsverwalter, Vilicus (18), und eine Freigelassene (19) 'der Diana'. Bei der Tempelstätte war ein Vicus erwachsen, den eine Inschrift (12) nennt und der in der einzig erhaltenen Reisekarte, *Tab. Peut.* (5), vermerkt ist unter der üblichen, vom Insigne ('Aushängeschild') der ursprünglich hier bestehenden Herberge überkommenen Bezeichnung *Ad Dianam*.

Als Weihegaben im Tempel nennen *Pausanias* (3) einen Elefantenschädel (wohl eine Jagdbeute, vgl. Zeugnis 10) und *Athenaios* (4) einen altertümlichen silbernen Becher mit Worten aus Homer in Goldschrift. Aus der Stips Dianae, d. h. aus den frommen Geldspenden, waren Baulichkeiten mit einer Abschlußmauer errichtet auf Privatgrundstücken, die gleichfalls aus den Opfern käuflich erworben waren, auch die Kosten von Marmorbildwerken waren daraus bestritten, alles nach dem Zeugnis einer Inschrift vom J. 99 v. Chr. (13). Weihinschriften der Diana T. sind nicht bloß an der Tempelstätte, S. Angelo in Formis, gefunden (8—10), sondern auch anderwärts festgestellt (21, in Pompeji, ist fraglich), so in Gallia Narbonensis im Lande der Vocontii (22 = 27) und an der Donau in Pannonia inferior (23); an letzterer Stelle war ihr ein Tempel errichtet, wie die erhaltene Bau- und Weihinschrift aus der Zeit um 200 n. Chr. besagt.

Die Vorstellung von der Diana T., welche wenigstens in späterer Zeit Geltung hatte, war die von den Griechen übernommene der Artemis, Diana als Schutzherrin der Jagd. So war sie, abgesehen von einigen Zutaten, dargestellt auf dem Wandgemälde (26) einer Kapelle im Bereich ihres Tempelgutsbezirkes, und auch auf dem Weihdenkmal der Narbonensis (27) ist sie als Jägerin vor Augen geführt. Daher hat ihr, der Jagdgöttin, ein vornehmer Mann im 4. Jahrh. n. Chr. seine seltene Jagdbeute geopfert (10). Auf Münzen von Capua (24) ist sie durch einen Köcher gekennzeichnet, auf Stirnziegeln mit eigenartiger, altertümlicher Darstellung (25) durch Köcher und Bogen; von *Silius* (2) wird die Hirschkuh (*cerva*) ihre Dienerin genannt (vgl. die Wandmalerei [26] und *CIL* 9, 6314, Weihdenkmal der Diana von Iuvanum im Gebiet der Frentani in Mittelitalien, wo auf den Seitenflächen der Inschrift Hirsch und Hirschkuh oder Rehgeiß dargestellt sind). Die ursprüngliche Auffassung von der Diana T. wird jedoch wohl die allgemein altitalische gewesen sein, welche in Diana eine Frauen- und Geburtsgöttin verehrte (*Wissowa*). Auf dem Wandgemälde (26) umgibt ihr Haupt ein dreifacher Kranz, und in einer Hand hält sie eine Fackel; die Göttin ist also hier als *lucifera*, als Mondgöttin gekennzeichnet. Durch den ihr in einer Weihinschrift (9) gegebenen Beinamen *Trivia* ist sie der Hekate gleichgestellt (vgl. die Art. *Triformis* und *Trivia*).

Zeugnisse. (Die Ziffern entsprechen den obigen Verweisungen.)

A. Literarische Belege: 1. *Velleius* 2, 25, 4 (J. 83 v. Chr.): *post victoriam Sulla (descendens montem Tifata) gratis Dianae, cuius numini regio illa sacrata est, solvit: aquas salubritate medendisque corporibus nobiles agrosque omnis addixit deae, huius gratae religionis memoriam et inscriptio templi adfixa posti hodieque et tabula testatur aerea intra aedem* (Hs.: *aerea intere* oder *interea*). Vgl. *Fröhlich* in *Pauly-Wissowa, Real-Encylop. der class. Altertumswiss.* 4, 1, Sp. 1545. — Über die kampanische Heimat des *Velleius* (vermutlich Capua) s. *Mommsen, CIL* 10 p. 367, 1. *Teuffel, Gesch. d. röm. Lit.* § 278, 1 (^{6}2 S. 194).

2. *Silius Ital.* 13, 115 ff.: Hirschkuh, von Capys, dem sagenhaften Gründer von Capua aufgezogen, (124 f.) *numen erat iam cerva loci famulamque Dianae credebant, ac tura deum de more dabantur* (also Tierkult, 'Totemismus'). (Vgl. *Vergil. Aen.* 7, 483 ff.)

3. *Pausanias* 5, 12, 3 behauptet (wie *Iuba*, vgl. *M. Wellmann* in *Pauly-Wissowa, Real-Encyclop.* 5, 2, Sp. 2251), daß die Stoßzähne des Elefanten in Wirklichkeit Hörner seien: *τοῦτο οὐκ ἀκοὴν γράφω, θεασάμενος δὲ ἐλέφαντος ἐν γῇ τῇ Καμπανῶν κρανίον ἐν Ἀρτέμιδος ἱερῷ· σταδίους δὲ ὡς τριάκοντα ἀπέχει μάλιστα Καπύης τὸ ἱερόν, αὕτη δὲ ἡ μητρόπολίς ἐστιν ἡ Καπύη τῶν Καμπανῶν.*

4. *Athen.* 11, 466 e: *τοιοῦτον εἴδομεν ποτήριον γραμματικὸν ἀνακείμενον ἐν Καπύῃ τῆς Καμπανίας τῇ Ἀρτέμιδι ἀργυροῦν, ἐκ τῶν Ὁμηρικῶν ἐπῶν κατεσκευασμένον καὶ ἐντετυπωμένα* (Hs. *A*: *-ον*) *ἔχον τὰ ἔπη χρυσοῖς γράμμασιν, ὡς τὸ Νέστορος ὄν.* 489 b: *ὁποῖόν τι καὶ νῦν ἔστιν ἰδεῖν ἐν Καπύῃ πόλει τῆς Καμπανίας ἀνακείμενον τῇ Ἀρτέμιδι ποτήριον, ὅπερ λέγουσιν ἐκεῖνοι Νέστορος γεγονέναι· ἐστὶ δὲ ἀργύρεον, χρυσοῖς γράμμασιν ἐντετυπωμένα ἔχον τὰ Ὁμηρικὰ ἔπη.* — Vgl. *W. Helbig, Das homer. Epos aus den Denkm. erl.* S. 272 ff. (o. Bd. 3, 1 Sp. 291 f.).

Zu 3—4: Über derartige Sehenswürdigkeiten in Tempeln s. *Friedländer, Sittengeschichte Roms*^{8} 2 S. 173 ff., ^{9}1 S. 445 ff. (bes. S. 447 und 451).

5. *Tab. Peut.* (6, 3/4 ed. *Miller*): *Ad Diana(m)*, Beischrift zu einem Tempelhäuschen. *Miller, Itin. Rom.* Sp. 365, vgl. S. XLIV, 4. Die Entfernungszahl *III* an der Straße *Capuae —Syllas* bezieht sich wohl auf jenen Rastort am Dianatempel; außerdem ist an dieser Straße die Zahl *VI* vermerkt, welche vielleicht die Entfernung von Capua oder Ad Dianam bis Syllas angibt (anders *Miller, Itin. Rom.* Sp. 365 f.). Das den Rastort *Syllas* darstellende Bildchen ähnelt den Bildchen, welche die Badeorte kennzeichnen (*Miller* S. XLV, 5); vermutlich ist das von Sulla dem Heiligtum geschenkte Bad (s. o. nr. 1) gemeint. Auf eine Reisekarte geht auch zurück *Geogr. Rav.* 4, 33 (p. 276, 5 P.): *Sila*.

B. Inschriften: 6. *CIL* 10, 3828 (*Dessau, Inscr. lat. sel.* 3828), zu Capua: *Imp(erator) Caesar Vespasianus Aug(ustus) co(n)s(ul) VIII* [J. 77 (oder 78) n. Chr.] *fines agrorum dicatorum Dianae Tifat(inae) a Cornelio Sulla ex forma Divi Aug(usti) restituit.* — *Forma* ist eine Karte, ein Katasterplan (*Daremberg-Saglio, Dictionn. des antiq.* 2, 2 p. 1252).

7. *Notizie degli scavi* 1893, p. 165 (*Dessau* 3240), gefunden bei der Kirche S. Angelo in Formis: *Imp. Caesar Vespasianus Aug. cos. VIII fines locor(um) dictatorum Dianae Tifat. a Cornelio Sulla ex forma Divi Aug. restituit.* Oben auf dem Cippus steht: P · D | T, von *Ianelli* gedeutet: *P(raedia) D(ianae) T(ifatinae).* — *locor.* (nicht *agrorum*, wie nr. 6) stand auch in der gleichlautenden Inschrift des (verschollenen) Grenzsteines, welchen *Metellus* im 16. Jahrh. zu Capua abgeschrieben hat.

8. *Ephem. epigr.* 8 p. 122, nr. 472, *in epistylio marmoreo rep. S. Angelo in Formis: [... D]ianae T(ifatinae) d(ono) d(at)* [oder *d(at) d(edicat)*].

9. *CIL* 10, 3795 (*Dessau* 3270), vor der Kirche S. Angelo (nach *Holstenius*), auf den vier Seiten einer Basis (von einem Weihebild), Beginn unbestimmt: *Dianae | Tifatinae | Triviae | sacrum.* — Außerdem ist eine Weihinschrift der Diana (ohne Beinamen) durch Gewährsmänner des 17. Jahrh. überliefert: *CIL* 10, 3794 mit Ortsangabe 'Capuae'.

10. *CIL* 10, 3796 (*Buecheler carm. epigr.* 256. *Dessau* 3261), gef. bei der Kirche S. Angelo in Formis, jetzt zu Neapel: *incola Tifatae, venatibus incluta virgo, | haec, Latona* (so statt *Latonia, Latoa* = *Diana* oder Verwechslung der Mutter mit der Tochter), *tuis statuit miracula templis | cunctis notus homo, silvarum cultor et ipse, | laudibus inmensis vitae qui servat honorem, | Dalmatius signo, prisco de nomine Laetus. | credo quidem domum nullis hoc antea natum | collibus aut silvis: tantum caput explicat umbris | ....* Der spätzeitliche Jägersmann und Dichter hat willkürlich *Tifata* als Femininum Singularis gebraucht (statt Neutr. Plur.). — Zur Weihung vgl. *CIL* 11, 5262 (*Buecheler carm. epigr.* 1800), auch *CIL* 2, 2660 (*Buecheler* 1526).

11. *CIL* 10, 3792, gefunden zu Capua im Amphitheater, jetzt zu Neapel, '*Feriale dom(i)norum*' (d. h. Verzeichnis der gottesdienstlichen Feiern zu Ehren des Kaiserhauses), vom J. 387 n. Chr., 8 f.: *VIII kal(enda) Aug(ustas) lustratio ad flumen ad iter Dianae.* Der Fluß ist der Volturnus.

12. *CIL* 10, 3913 (*Dessau* 5380), gefunden zu Capua im Amphitheater: *G. Lart ..... Gabinio P. f. Pal(atina tribu) Fortuito dictatori Lan(uvii)*, vgl. *CIL* 14 p. 191), *II vir(o) Capuae, quod viam Dian(ae) a porta Volturn(ensi) ad vicum usq(ue) sua pec(unia) silice straver(unt), ob munific(entiam) eius d. d.* Die in nr. 11 und 12 genannte Straße von Capua zum Heiligtum der Diana ist teilweise noch erhalten (*Novi, Iscrizioni monumenti e vico scoperti ...* 1861, p. 27).

13. *CIL* 1, 569 (1^2, 2, 1 p. 520, nr. 680) = *CIL* 10, 3781 (*Dessau* 5561) vom J. 655 d. Stadt = 99 v. Chr., aus einer alten Mauer bei der Kirche S. Angelo in Formis, jetzt zu Neapel: *... heisce mag(istreis* = altlateinisch für *hi magistri) murum ab gradu ad c(h)alcidic(um) et calcidicum et portic(um) ante culin(am) long. p(edes ...*, Zahl ist nicht eingetragen) *et signa marmor(ea) Cast(oris) et Pol(lucis) et loc(a) privat(a) de stipe Dian(ae) emendum [et f]aciendum coeraver[e] (= curaverunt)*, d. h. *emerunt loca privata et ibi fecerunt opera supra scripta.* Die Inschrift war in die genannte Mauer, die Einfriedigung der angegebenen Baulichkeiten, eingelassen; vgl. *CIL* 10, 3774—3780.

14. *CIL* 10, 8059, 1 (*Dessau* 3241), Siegelstempel (Signaculum), gefunden bei S. Angelo bei Capua, jetzt zu Neapel: *Diane Tifatine* (Genitiv *-e* statt *-ae*, wie oft). — Der Fundort ist gewiß bei der Kirche S. Angelo in Formis, nicht bei einer anderen Kirche S. Angelo, wie *CIL* 10 p. 1219 angenommen zu sein scheint.

15. *CIL* 10, 3924 (*Dessau* 6305), gefunden bei der Kirche S. Angelo in Formis, jetzt zu Neapel: *C. Velleio C. f. Pal(atina tribu) Urbano, mag(istro) fan(i) Dian(ae) Tif(atinae), honorato equo publ(ico) ab Imp(eratore) Antonino Aug(usto) cum ageret aetatis an(num) V,* von seinen Eltern gesetzte Grabschrift.

16. *CIL* 10, 3918 (*Dessau* 6304), zu Capua, Grabschrift 'litteris optimae aetatis': *Q. Peticio M. f. Fal(erna tribu) mag(istro) fani Dianae* usw. Auch das Fehlen eines Cognomen weist auf frühe Zeit.

17. *CIL* 10, 4564 (*Dessau* 6306), '*in agro Pontelatone agri Caiatini (circ. 12 mil. pass. a Capua)*', jetzt zu Capua: *D(is) M(anibus) s(acrum), C. Terentio C. fil(io) Pal. Charino pr(aefecto) i(ure) d(icundo) montis Dianae Tif(atinae) C. Terentius Hypercompus filio bono contra votum.* Vgl. *CIL* 10, 3933, gefunden S. Angelo in Formis: *praefec[t ...]*. Über *praetor* oder *praefectus i. d.* vgl. *Mommsen, CIL* 10 p. 367/368 und *Röm. Staatsrecht* 3, 1, S. 799, 2. — Lage des Fundortes Pontelatone s. *CIL* 10 Tab. III Gl.

18. *CIL* 10, Add. 8217 (*Dessau* 3523), gefunden bei S. Angelo in Formis: *Silvano sac[r(um)] Ursulus vil(icus) Dian[ae] et candidati* (folgen acht Namen, davon 6—7 griechisch, 1—2 lateinisch) *ex viso.* — Candidati sind die dem Sklaven Ursulus als Vilicus untergeordneten Sklaven wohl genannt, weil sie als seine Nachfolger in Betracht kamen (*Mommsen*).

19. *CIL* 1, 1242 (1^2, 2, 1 p. 638, nr. 1597) = *CIL* 10, 4263, aus Campania (genauere Herkunft nicht bekannt), jetzt zu Neapel: *M. Orfio M. f. Fal(erna tribu) Rufa Dianaes l(iberta) sibi et coiiuci suuo (= coniugi suo) fecit.* — *Dianaes* ist griechische Genitivbildung (Belege: *Dessau* 3 p. 842).

20. *CIL* 10, 8071, 5, eingeschrieben unter einem silbernen Gefäß in Gestalt einer Muschel (Gewicht: 298,30 gr), gefunden zu Herculaneum, jetzt zu Neapel: *Flavi Rufi; scriptum Capuae at Deanam (= ad Dianam), supervaqua (= supervacua) curiose(?) notabis ....*

21. *CIL* 10, 801, Pompeii, im Apollotempel (*P. Wolters, Archäolog. Bemerkungen* 2 = *Sitz.-Ber. d. Münchener Akad. d. Wiss.* 1915, 3. Abhdlg., S. 44 f.), Anfang einer Weihinschrift des *M. Fabius Secundus permissu aedil(ium)* usw.: T · D · V · S. *Wolters* (a. a. O. S. 52) zieht der von *Tarallo* vorgeschlagenen Ergänzung *T(riviae) D(eae) v(otum) s(olvit)* Deutung des T = *T(ifatinae)* vor, also: *Tifatinae Dianae v. s.*

22. *CIL* 12, 1705 (*Dessau* 3242), Fundort: Le Pègue [*CIL* 12, Tab. II Be, vgl. *ebd.* p. 974], nordöstlich von Valréas [*Andree, Handatlas*$^{6=7}$, 93/94 D E 1] im Département Vaucluse, im

einstmaligen Gebiet der Vocontii (Hauptort: Vasio, jetzt Vaison) in der Narbonensis; verstümmeltes Steinbild in Relief (s. nr. 27) mit Inschrift, jetzt zu Avignon: *Dianae [Ti]fatinae ..... M. Iccius Mummius.* Vor *Hirschfeld* war der Beiname der Göttin falsch gelesen: *Latinae.*

23. *Mahler* in *Archaeologiai Ertesitő* 1909, S. 245 (daher: *Revue archéol.*[4] 16, 1910, 2, p. 443 nr. 140), Fundort: Duna-Pentele an der Donau (*Andree*[6=7], 79/80 E 5) = Intercisa in Pannonia inferior (*Kiepert, CIL* 3, Suppl. Tab. VII Ep und FOA XVII Cf): *[Num]ini Dianae T[i]f[atinae [pro s]alute Impp. Sep(timii) Severi et [M. Aur(elii) A]nt(onini) Augg. (= Augustorum) ..... agente Bae[b]io Caecilliano ... trib(uno) coh(ortis)* usw. *templum [a so]lo exstruxeru[nt].*

[Die Ausgrabungen von *Novi* (s. o. zu nr. 12) haben an oder auf den Tifata auch Inschriften zutage gefördert; darunter sind bei dem Tempel gefunden *CIL* 10, 3874. 4035. 4070. 4290, außerdem 3811. 3946. 3983. 4018. 4057. 4317, meist Grabschriften, teilweise von großen Grabdenkmälern. — Vgl. *CIL* 10, 3904. 4080 u. a.]

C. Bildliche Darstellungen: 24. Münzen von Capua mit Kopf der Diana und Köcher daneben (Münzkatalog Berlin 3, 1, 84). Vgl. *Friedländer, Oskische Münzen* S. 10, nr. 7.

25. Stirnziegel (Antefixa) von Capua: Diana, mit Köcher und Bogen, auf einem galoppierenden Pferd, unter welchem eine Gans, *F. Lenormant, Gaz. arch.* 7, S. 82 ff. mit Pl. 14 (auch *Daremberg-Saglio, Dict. des antiq.* 2, 1, p. 155 fig. 2395).

26. Wandstuckmalerei (3. Jahrh.) einer Kapelle, ausgegraben bei S. Angelo in Formis, *G. Minervini, Comm. di Caserta* 1877, p. 41 und *Comment. in honor. Mommsen.* p. 660 ff. *Janelli-Fiorelli, Notiz. d. scavi* 1877, p. 117. 1880, p. 450 ff. *Mommsen, CIL* 10, p. 366/367 adnot. 2: Die Göttin, mit Nimbus, Strahlenkrone und Kranz, sonst in ihrer bekannten Jagdkleidung, hält Bogen und Köcher in der linken Hand, eine große Fackel in der Rechten, trägt auch ein Tierfell über dem linken Arm und ist begleitet von der Hirschkuh.

27. Steinbild von Le Pègue (s. o. nr. 22), *CIL* 12, 1705, abgebildet von *Espérandieu, Recueil général des bas-reliefs de la Gaule rom.* 1 (1907), p. 232, nr. 311: Diana jagend, mit dem Bogen in der Linken, mit der Rechten im Begriff, einen Pfeil aus dem Köcher hervorzuholen, hat den linken Fuß auf einen knienden Hirsch gesetzt, den rechten Fuß vielleicht auf einen Felsblock.

Neuere Literatur: *J. Beloch, Campanien* (1879), S. 361—367. *Nissen, Ital. Landeskunde* 2, 2 (1902), S. 709 f. *Mommsen, CIL* 10 (1883), p. 366—368, auch Index p. 1132. 1152. 1219. 1228. *Lenormant, Gazette archéol.* 7 (1881/82), p. 82—85. *P. Paris* in *Daremberg-Saglio, Dict. des antiq.* 2, 1 (1892), p. 155. *Wissowa* in der *Neubearbeitung von Paulys Real-Encyclopädie der class. Altertumswissenschaft* Bd. 5, 1 (1903), Art. *Diana,* Sp. 326—328 [die ausführlichste Besprechung]; *ders., Religion u. Kultus der Römer*[2] (1912), S. 247 und 251. Vgl. auch *Steuding* o. Bd. 1, 1, Sp. 1003/1004 (unzulänglich, auch mit irrigen Verweisen). *Hülsen* in *Pauly-Wissowa, Real-Encycl.* 3, 2 (1899), Art. *Capua,* Sp. 1557 f. *Mau-v. Mercklin, Katal. d. Bibl. des K. Deutsch. Archäol. Inst. in Rom* 1, 1 (1913), S. 329. [Keune.]

Tifatinus, Beiname des Iuppiter nach der Berggruppe *Tifata* (s. d. Art. *Tifatina*), wo er ein Heiligtum hatte, nur bezeugt durch *Tab. Peut.* (6, 4 ed. *Miller*): *Iouis Tifatinus,* Beischrift bei einem Tempelbildchen, rechts über einem kleinen Gebirge; vgl. *Miller, Itin. Rom.* Sp. 365 [*Iouis* = *Iovis* ist altertümliche und volksmäßige Benennung statt *Iuppiter* (= *Iovis pater*)]. Der Tempel lag sicher auf der Höhe, was auch in der *Tab. Peut.* zur Anschauung gebracht zu sein scheint. Nach diesem Tempel war vielleicht ein Stadttor von Capua *Porta Iovis* (*Liv.* 26, 14, 6, J. 211 v. Chr.) benannt. — *Mommsen, CIL* 10 p. 59 (§ IX) und p. 366 Col. II. *Nissen, Ital. Ldskde.* 2, 2, S. 710/711. [Keune.]

Tigasos (*Τίγασος*), Sohn des Herakles von der Thespiade Phylëis, *Apollod.* 2, 7, 8, 4 (2, 163 *W.*). [Höfer.]

Tigorinus, pagus s. Ende des Buchst. T.

Tigres (*Τίγρης* und *Τίγρις*). 1) Eponymer Gott des asiatischen Stromes, Bruder des Euphrates und der Mesopotamia, Kinder einer Aphroditepriesterin, *Jambl. dram.* 8. Auf der von den Strömen Euphrat und Tigris gebildeten Insel, wo die Priesterin lebte, stirbt T. als Kind, von einer Kantharide (*O. Keller, Ant. Tierwelt* 2, 414) gestochen. Die Mutter glaubte an die Heroisierung des Sohnes, *τὸν υἱὸν ἐκμαγεύσασα* (c. 9). Als später der ihm sehr ähnliche Rhodanes erscheint, ist die Mutter überzeugt, daß der Tote wieder zum Leben gekommen sei und daß Kore ihm folge. Mit Euphrat und anderen großen Strömen als Sohn des Okeanos und der Thetis, nach Rekonstruktion aus *Hes. Th.* 337 ff., genannt bei *Hygin fab. praef.* Als Flußgott personifizieren ihn Münzen aus Seleukia (*Σελευκέων τῶν πρὸς τῷ Τίγρει*) bei *Imhoof-Blumer, Monn. gr.* 451, nr. 65 mit Tyche, '*à ses pieds le Tigre nageant*'; nr. 68 Tyche und '*le Tigre cornu nageant*'; offenbar aus der Zeit Phraates' IV. Zusammen mit Euphrates zeigt ihn eine Traiansmünze (Jahr 116; '*Armenia et Mesopotamia in potestatem p. R. redactae*'): '*tenant un roseau et appuyé sur une urne*'; *Cohen, Descr. hist. des monnaies, Par.* 1882, 21, nr. 39; bei *Sabatier, Iconographie* 1847, 82, nr. 439, 1. *Baumeister, Denkmäler* 2, 1298 r. spricht von Münzen mit Mesopotamia zwischen den Flußgöttern Euphrat und Tigris; vgl. ob. Bd. 2, Sp. 2843. 34 ff. Nach *A. v. Domaszewkis* Deutung enthält auch das achte Relief des Hadriansbogens in Benevent rechts unten den T. mit erhobener Rechten, huldigend zum Kaiser emporblickend; vgl. *Jahresh. d. öst. arch. Inst.* 2 (1899), 185. Zur Entstehung des Namens überliefert *Plutarch περὶ ποταμῶν* (24) zwei Erzählungen, in denen der Tiger namengebende Rolle spielt. Über T. und Euphrat als Sternbilder der Babylonier vgl. *F. Boll, Sphära* 137 f. Mit Pheison, Geon und Euphrates einer der vier Paradiesflüsse (*1. Mos.* 2, 10; vgl. *Phil. leg. alleg.* 1, 19, 21, 27), deren *ἅγιοι ἄγγελοι* in einer spätern griech. Beschwö-

rung angerufen werden, bei *Pradel, Rel. Vers. u. Vorarb.* 3, 3, 287 (35) f. mit weiteren Belegen S. 312 (60); bei *Mombritius Sanctuarium* 2, 259, 31, *Passio S. Mathei*, verfügt er als Paradiesesfluß über alle möglichen Fischgattungen. — **2**) Einer der fünfzig Hunde Aktäons; *Hygin. fab.* 181, *Ov. met.* 3, 217. Vgl. *Roscher, Die Zahl 50 in Mythus, Kultus, Epos u. Taktik*, S. 81 f. — **3**) Peloponnesischer Fluß (Harpys); s. *Nikothoë*, Bd. 3, 1, Sp. 363. [Preisendanz.]

Tilenus, Beiname des Mars auf einer Inschrift aus Hispania Tarraconensis: Marti Tileno, *Ephem. Epigr.* 9 (1913), 293 p. 114. Der Beiname ist nach *Dias Jimenez* z. d. St. abzuleiten von dem westlich der Fundstätte gelegenen Berge, der noch heute 'El Teleno' heißt; vgl. auch *M. Macias, Epigrafia Romana de la ciudad di Astorga* (1903) p. 27 f. [Höfer.]

Tilimia (tilimia) liest man auf einem etruskischen Bleispiegel, der von *Conestabile, Monum. di Perugia* 4 nr. 705 = MXXXIII, tav. LXXI = XCVII und von *Fabretti, C. I. I.* nr. 1916 bis veröffentlicht ist. Die Darstellung zeigt den geflügelten Zeus im Augenblick, wo er der Semele erscheint, deren Körper schon vom Blitz zerschmettert ist. Daraufhin hat *Bugge* (*Etr. Fo. u. Stud.* 4, 50 und in *Bezzenbergers Beitr.* 10, 15) das tilimia aus *timilia ableiten und dies einem lat. Stimula = griech. Semele gleichsetzen wollen. Abgesehen von der Frage der Echtheit des obigen Spiegels (etruskische Bleigegenstände sind oft Fälschungen) muß obige Deutung aus sprachlichen Gründen völlig abgelehnt werden. Es steht nicht einmal fest, ob tilimia überhaupt ein Name sei.

[C. Pauli.]

Tilphossa, Tilphosaia s. u. *Telphusia* Sp. 350.

Tilphossios (Beiname Apolls) s. u. *Telphusios* Sp. 351.

Tilthazes (*Τιλθάζης*), Name eines thrakischen Gottes, den *G. J. Kazarow, Monuments ant. de Bulgarie* (*Bull. soc. arch. Bulgare* 2 [1911], 177. 190) dem Silvanus gleichsetzt. Belegt 1: auf einem Marmorrelief unbekannten Fundorts im Athenischen Nationalmuseum, mit Inschrift: *Τιλθάζει* und *Πῶ*[*λος*?] *Νείκωνος εὐχήν* (?), Bild bei *Kazarow* 176 und *Arch. Jahrb.* 27 [1912]. *Anz.* 567, nr. 8 (*B. Filow*). 2: auf ähnlichem Relief aus Koïnaré (Bez. Béla-slatina), bei *Kazarow* 177. Der Gott erscheint als unbärtiger junger Mann mit starkem Haarwuchs, unbekleidet, in der Rechten Keule, in der Linken Hirten(krumm)stab; hinter ihm springender Hund. Ohne Inschrift, Keule und Hund auf dem weniger gut erhaltenen Relief aus Koïnaré. [Preisendanz.]

Tilthazesrelief im Athen. Nationalmuseum.

Timalkos (*Τίμαλκος*), der ältere Sohn von Megareus (s. d., Bd. 2, Sp. 2546 f. nr. 1), dem eponymen Gründer von Megara in Griechenland (*Paus.* 1, 41, 3). Als Helena von Theseus und Peirithoos geraubt und zu Aphidnai in Attika verborgen gehalten wird, ziehen die Dioskuren aus, um die Schwester zu suchen. Über Korinth, das sie erobern (*Plut. Thes.* 32), und durch Megara, wo sich ihnen der Königssohn T. anschließt, gelangen sie nach Athen; aber in den Kämpfen um die Burg Aphidnai findet (nach megarischer Überlieferung) T. von Theseus' Hand den Tod (*Paus.* 1, 41, 4 f., wo freilich, nach *Alkman fr.* 13 bei *Bergk, Lyr.* 3[4], 18, Zweifel über die Anwesenheit gerade des Theseus erörtert werden; doch ist dieser zugegen und tötet dort auch den Alykos nach *Hereas fr.* 3, *Müller* 4, 427, bei *Plut.* a. a. O.). T.' Grabgebäude in Megara dient später als Rathaus (*Paus.* 1, 42, 4). Vgl. auch die Art. *Dioskuren*, Bd. 1, Sp. 1161; *Helena*, Sp. 1934, und *Theseus*, Bd. 5, Sp. 718. [Joh. Schmidt.]

Timandra (*Τιμάνδρα*), **1**) Tochter des Tyndareos und der Leda, Gemahlin des Echemos, *Apollod.* 3, 126 W; *Paus.* 8, 5, 1; *Schol. Pind. Ol.* 11 (10), 80; *Hesiod frg.* 90 (114) *Rzach.* Von Echemos war sie Mutter des Euander, *Serv. in Verg. Aen.* 8, 130. Später bewirkte der Zorn der beim Opfer vernachlässigten Aphrodite, daß sie ihren Gatten verließ und dem Götterliebling Phyleus folgte, der sie nach Dulichion führte, *Stesichoros im Schol. Eurip. Or.* 249 (= *Stes. fr.* 26 *P. L. Gr.*[4] *Bergk*); *Hesiod fr.* 93, 3 f. (117) *Rz.*; *Eustath. Hom.* 305, 17; *C. Robert, Bild u. Lied* 189. — T. ist abgebildet auf einer Berliner Schale des Hieron (wiederholt veröffentlicht, s. z. B. *Gerhard, Trinkschalen u. Gefäße, Tfl.* 11, 12; *Arch. Ztg.* 1882, 1 f.; *Reinach, Rép. des vases* 1, 437, *Overbeck, Her. Gall.* 13, 3, *Wiener Vorlegebl. Ser. A Tfl.* 5, *Furtwängler V.-S.* 2291; vgl. *C. I. Gr.* 8220.) bei der Darstellung der Entführung der Helena, wo sie einen vergeblichen Abwehrversuch macht, als Paris die H. fortführen will. *C. Robert* a. a. O. 53 f. Wegen der dort vorkommenden Form *Τιμαδρα* s. *Kretschmer, Die gr. Vaseninschr. ihrer Sprache nach unters.* p. 161 nr. 142. — **2**) Die Geliebte des Aigypios, Mutter des Neophron, die von Zeus in eine Meise (*αἰγίθαλλος*) verwandelt wurde, *Boios bei Anton. Lib.* 5. Vgl. den Mythus u. seine Deutung o. Bd. 1, 154. [Ruhl.]

Timandreus (*Τιμανδρεύς*), Vater der Kotto (Kottyto) und Eurythemis, die von den Herakliden verehrt wurden, weil sie von ihnen auf dem Zug nach dem Peloponnes unterstützt worden waren, *οἱ περὶ Ἱππόστρατον* im *Schol. Theocr. id.* 6, 40. *Lobeck, Aglaoph.* 2, 1038 verweist noch auf *Schol. Pind. Ol.* 13, 56; die dort genannte Kotyto ist aber eine Tochter des letzten vordorischen Königs von Korinth Timandros; s. o. Bd. 1, 2031 s. v. 'Hellotis' und 2, 1403. [Ruhl.]

Timandros (*Τίμανδρος*), vornehmer Mysier, den Kaïkos tötete; *Plut. de fluv.* 21, 1; vgl. ob. Bd. 2, 1, Sp. 894, 27 ff. [Preisendanz.]

Timavus, Fluß bei Aquileia (*Nissen, Ital. Landeskunde* 2, 1, S. 233 f. *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, Sp. 1850 f. *Kiepert, Formae Orbis Antiqui* XXIII Ek), 'welcher die Einbildungskraft der Alten viel beschäftigt hat' und der als Gottheit verehrt wurde, gleich zahlreichen Flüssen (vgl. o. Bd. 1, Sp. 1487 ff. und die allerdings nicht vollständige Liste in der *Neubearbtg. von Paulys Realencyclopädie* Bd. 6, Sp. 2791 ff., in welcher *Timavus* und außerdem z. B. *Icauna, Sequana, Ura, Adsalluta, Savus* nachzutragen sind). Der Name des Flusses *Timavos* ist wohl keltisch (vgl. *Holder* a. a. O. und 1, Sp. 316 mit Nachtr. 3, Sp. 777—778: *-avo-*). Als Gott war er genannt in einem in Saturnischen Versen abgefaßten Gedicht eines Denkmals, welches der Konsul des Jahres der Stadt 625 = v. Chr. 129, P. Sempronius Tuditanus, nach Besiegung der Japuden (Japoden) im selben Jahr zu Aquileia errichtet hatte, von wo er ohne Zweifel zu jenem Feldzug aufgebrochen war. Vgl. über diesen Feldzug *Fischer, Röm. Zeittafeln* S. 143, *Mommsen, Röm. Gesch.* 2^{10}, S. 169, *v. Premerstein, Oesterr. Jahresh.* 10, S. 264 ff. Bruchstücke jenes inschriftlichen Gedichtes sind zu zwei weit auseinanderliegenden Zeiten, im J. 1788 und 1906, in der Nähe von Aquileia gefunden, *Dessau* 8885 (3, p. IX—X). Der den T. nennende Vers lautet mit Ergänzungen: *(Tuditanus) Romaje egit triumpu[m .....], dedit Timavo* (erg. *aedem* oder *dona*), es handelt sich also um ein Weihgeschenk, das der Konsul beim Aufbruch in den Krieg dem Timavus gelobt hatte, als er offenbar an diesem Fluß sein Lager aufgeschlagen hatte (wie ja auch in einem früheren Feldzug des Jahres 576 der Stadt = 178 v. Chr. gegen die Histrier der damalige Konsul das erste Lager nach dem Aufbruch von Aquileia bezogen hatte *ad lacum Timavi*, d. h. an einem Quellsee des T., vgl. *Liv.* 41, 1—2). In der folgenden Zeile des Gedichtes *....ria ei restitu[it ....]reis tradit* war von einer Herstellung (des Tempels des Flußgottes?) die Rede. Demselben heiligen Fluß scheint die Weihung eines kleinen Altars zu gelten mit einer Inschrift in altertümlicher Schrift und Sprache des 7. Jahrh. der Stadt, *Pais, Corporis Inscr. Lat. Suppl. Ital.* 1 nr. 380 (p. 48) = *Dessau* 3900, gefunden in Montereale am Fluß Celina, wo dieser, aus dem Gebirge hervorbrechend, die Ebene betritt, in der Gegend der Stadt Maniago, also 70 km nordwestlich von Aquileia (*CIL* 5, Tab. I): *Ti(berius) Poppai(us) Ti(beri) f(ilius) Temavo d(ono) d(edit) l(ibens) m(erito).* Zwar nimmt *Sticotti, Miscellan. in onore di Attilio Hortis, Triest.* 1910, S. 1044 an, daß hier ein anderer Timavus gemeint sei, aber treffend hat *Mommsen* vermutet, daß wohl ein Händler jene Altarinschrift in der Ferne geweiht habe eingedenk seiner Handelsreisen im Bereich von Aquileia (oder weil er in Aquileia ansässig war). — Die Ergänzung der erstgenannten Inschrift durch *v. Premerstein* a. a. O. S. 271 (vgl. S. 273. 275 f. 280 f.), welche einen anderen Sinn, keine Weihung ergibt: *[coloneis Aquileiensibus agros captos] dedit Timavo [tenus* usw.*]*, ist nicht glaubhaft, läßt auch die metrische Fassung außer Betracht. Vgl. *Buecheler, Rhein. Mus.* 63 (1908), S. 321 ff. *Reisch, Jahreshefte d. Österr. Archäol. Institutes in Wien* 11 (1908), S. 276—297. *CIL* 1, 2, 1, ed. altera (1918), nr. 652, p 513—514 (zur Inschrift des Tuditanus) und nr. 2195, p. 692 (zur Weihinschrift von Montereale). Das Heiligtum des Timavus bei Aquileia (*τὸ Τίμαυον*) ist bezeugt durch *Strab.* 5, 1, 8 f. (C p. 214 f.), nach welchem hier die Veneter oder Eneter, Heneter (*οἱ Ἐνετοί*) den Heros Diomedes verehrten; vgl. o. Bd. 1, 1, Sp. 1027 und Neubearbeitung von *Paulys Real-Encyclopädie* 5, 1, Sp. 823. Über den Kult handelt *Sticotti* a. a. O. S. 1039—1050. Der Vollständigkeit halber sei noch verwiesen auf *Schulze, Zur Geschichte der latein. Eigennamen* (*Abh. der Ges. d. Wiss. Göttingen* N. F. V 2) 1904, S. 537; vgl. dazu *Maver, Einfluß der vorchristl. Kulte auf die Toponomastik Frankreichs* (*Sitz.-Ber. Akad. der Wiss. Wien* Bd. 175, 2. Abhdlg., 1914), S. 36. *Hofer,* s. Bd. 5 Sp. 351, Art. *Temavus.* [Keune.]

Timeas (*Τιμέας*), ein Epigone, Sohn des Polyneikes, *Paus.* 2, 20, 5; *Schol. Pind. Ol.* 2, 76 nennt ihn *Τιμίας*. [Ruhl.]

Timeles (*Τιμέλης*). Auf einer Erzmünze aus Aphrodisias, Karien, eine Personifikation: sitzender Flußgott mit Rosenkranz in der Rechten, Füllhorn in der Linken, zur Seite umgekehrte Urne, mit Inschrift TIMЄΛHC. *Mionnet, Descr. de médailles ant.* 3, 324, nr. 125. [Preisendanz.]

Timo [*Τιμώ*] a) Name eines der Mädchen, die als Begleiterinnen des Theseus und als Minotaurosopfer nach Kreta fuhren: auf einem Becher aus Vulci *CIGr* 4 nr. 8139; Literatur s. ob. Sp. 692 c (Theseus). Die Inschrift TIMO wurde seit *Kleins* Interpretation falsch bezogen, seit *Reinach* mit einer angeblichen Lücke versehen, während die Abbildung bei *Gerhard* und die Beschreibung bei *Jahn* vollkommen den richtigen Tatbestand geben. *J. Sieveking* hatte die Güte, das zu bestätigen: 'Auf die Amme folgen rechts ein Mann (ΛYKIOC), eine Frau (ЄYNIKЄ), ein Mann (ΣOΛON), eine Frau (TIMO), ein Mann ohne Namen, denn der Rest der Inschrift hinter ihm scheint seiner Richtung wegen schon zur Sphinx zu gehören. *Klein* hat eine der sinnlosen oberen Inschriften (ЄYTIA) daruntergemengt. Der Name TIMO gehört einwandfrei zur letzten Frau, von einer Lücke ist keine Rede'. — b) Die aus *Herod.* 6, 134 f. bekannte parische Unterpriesterin der chthonischen Götter (*ὑποζάκορος τῶν χθονίων θεῶν*), die Miltiades unglücklichen Rat zur Eroberung von Paros erteilte. Von den Pariern des Verrats angeklagt, wurde sie durch eine Entscheidung der Pythia freigesprochen, weil sie Miltiades ins Verderben gebracht habe. Zur Namensform s. *Bechtel-Fick, gr. Personennamen* 266, 411. Vgl. auch *CIGr* 12, 5. 2 nr. 1234. Der Name bestand auch sonst auf der Insel: *CIGr* 12, 5. 2 nr. 228. 1447, eine Timaro nr. 372 II; viermal eine Timarete (186, 12. 17. 18. 19), wozu Timo Kurzform sein dürfte — c) Sakrale Teilnehmerin an den Pythiaden (Jahr 106/5), sog. *πυρφόρος* 'die in den heiligen Dreifuß reines Feuer aus Delphi holte': *πυρφόρος ἡ ἐγ Δελφῶν· Τιμώ.* Liste bei *Dittenberger, Syll.*^{3}

2, 711 D[1] mit Anm. 9; *L. Ziehen, Jahresber. üb. d. kl. Alt. Wiss.* 172 [1915], 3, 120. [Preisendanz.]

Timomachos (*Τιμόμαχος*), Führer der thebanischen Aigeiden, der die Spartaner in ihrem Kampfe gegen Amyklai unterstützte und sich große Verdienste um die Ausbildung des spartanischen Kriegswesens erwarb; bei der Festfeier der Hyakinthien wurde sein eherner Panzer (von den Thebanern *ὅπλον* genannt) öffentlich ausgestellt, *Aristoteles* im *schol. Pind. Isthm.* 7, 18 = *frgm.* 489 *Rose.* [Höfer.]

Timonike (*Τι[μον]ικε*), eine der Personen, in deren Gegenwart auf einer Vase Theseus den Minotauros erlegt. Nach *Roulez, choix de vases peintes de Leyde pl.* 10 bei *Reinach, Répertoire des vases* 2, 271. [Ruhl.]

Timor: *Claudian* 3, 34 (*In Rufinum* 1, 34): im Erebus hausen Discordia, Fames, Senectus, Luctus, Timor, Audacia u. andere. [Höfer.]

Timoria s. u. *Timoros.*

Timorios (*Τιμωριός*): vgl. *Rhein. Mus.* 55 (1900), 248. 257. [Höfer.]

Timoros (*Τιμωρός*), zunächst Beiname für Gottheiten, denen das Vollziehen einer Strafe zukommt. So verehren die Kyprier einen Zeus Timoros, *Clem. Alex. protr.* 2, 39, 2 [29, 6 *Stähl.*], (*Bernays'* Konj. *σινάμωρος* unzulässig), der wohl identisch ist mit dem *Ζεὺς Ζητήρ* auf Kypros, der die Schuldigen aufspürt; vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 1116, 9. (Zu vergleichen wäre etwa die jüdisch-griech. Imprecatio des *Θεὸς ὁ ὕψιστος* aus Rhenea, *Ditt. Syll.* 3[3], 1181, Schluß: *ἵνα ἐκδικήσῃς τὸ αἷμα τὸ ἀναιτίον ζητήσεις καὶ τὴν ταχίστην.* Wenn ihn *Euripides Suppl.* 511 *'Ζ. ὁ τιμωρούμενος'* nennt, deckt sich das wohl mit Timoros, wie er nach *L. Farnell, The Cults of the greek States* 1 [1896], 67 nur durch *Clem. Al.* überliefert ist. Auf dem Kapitol wurde (20 v. Chr.) ein Tempel des Ares Timoros errichtet (ob. Bd. 2, Sp. 2392, 43); vgl. *Dio* 54, 8. Des Zeus Beisitzerin Dike erhält die gleiche Bezeichnung als Timoros des göttlichen Gesetzes (*Aristot. de mundo* 7, 5 nach *Plat. leg.* 716a), *Orph. H.* 62, 4; *τ. τῶν κακοτρόπων* bei *Theod. Prodr. Rhod. et Dos.* 5, 207. Unpersönlich gefaßt ist sie in der Dira aus Phlius, bei *Ditt Syll.* 3[3], 1176. 'Ultrix' ist Ceres auf einer Bleitafel, *Wuensch, Tab. dev. Att.* 24; Nemesis: *βασιλικῶν δαιμόνων τιμωρός Inschr. Dittenb. Or. gr. inscr. sel.* 383, 116. Die Erinyen als Timoroi: *Orph. H.* 69, 7, 70, 5 (*τῶν ἀδίκων τ.*). Neben ihnen bestehen aber die *τιμωροὶ θεοί* als besondere Dämonenklasse; *Plutarch, Def. or.* 13 (417b) erwähnt den Glauben (*δαίμονας*) *τῶν ὑπερηφάνων καὶ μεγάλων τιμωροὺς ἀδικιῶν περιπολεῖν*; vgl. *Jambl. vit. Pyth.* 222, 155 *Nauck*: *τὰς Ἐρινύας ἐπεκαλέσατο καὶ τοὺς τ. θεούς.* Sie heißen *Jambl. de myst.* 2, 7 (84, 1 *Parth.*) *τὰ εἴδη τῶν τιμωριῶν ἐμφαίνοντες.* Auch *Synesius* kennt *δαίμονας τιμαρούς.* Zu ihnen gehört wohl auch die Timoria selbst, die man sich als weibliches Strafdämonenwesen vorzustellen hat, wie die römische Ultio, der 20 n. Chr. von Caecina Severus ein Altar beantragt wurde, *Tac. ann.* 3, 18 (*aram Ultioni*), und die eines der Kinder von Nyx-Erebos ist nach *Hygin fab. praef.* Im *Lond. Zauberpap. Br. Mus.* CXXI wird einmal (311 f. *Wess.*, 302 f. meiner neuen Ausg.) beschworen *κατὰ τῆς πικρᾶς Ἀνάγκης καὶ κατὰ τῶν Τιμωριῶν τεταγμένων*, wo *Wuensch* schreiben wollte *κατὰ τῶν ⟨ἐπὶ τῶν⟩ τιμωριῶν τ.*, wohl nach *Pap. Leid.* W (I 395) 4, 20; 11, 6: *ἔταξας αὐτὸν ἐπὶ τῶν τιμωριῶν* (vgl. *Dieterich Abr.* 34); aber auch hier kann man *Τιμωριῶν* dämonisiert verstehen. Dazu berechtigt der gleiche Papyrus Kol. 7, 28, wo *ὁ Χρ(ε)ιστὸς* (*χρηστὸς* edd.) angerufen wird als *κτίσας τὴν Ἀνάγκην καὶ Τιμωρίαν καὶ τὴν Βάσανον*, und wo man schwerlich mit *Dieterich Abr.* 190, 21 f. nur Abstrakta sehen darf. Deutlich geht dagegen die abstrakte Auffassung hervor aus dem Schluß des *Großen Par. Zauberpapyrus*, der Typhon auffordert: *δὸς αὐτῇ τὴν κίνησιν τῆς θαλάσσης, [π]αναγρυπνίαν τοῦ Μένδητος* (fehlt ob. Bd. 2, Sp. 2770 ff.) *καὶ τὰς τιμωρίας* (fehlt der Genetiv). Hier ist der Daimon timoros vorhanden: Typhon, der über die genannten Strafen verfügt; vgl. auch Z. 2606, 2670 *στίξον πικραῖς τιμωρίαις . . .*; hier soll Selene-Hekate die Rolle des Strafenden übernehmen. Nicht in diese Sphäre von Strafdämonen gehört der *τιμωρὸς δαίμων* im 'ersten, ganz gnostischen Stücke des hermetischen Poimandres' (*Dieterich Abr.* 35). Denn er (*Herm. Trismeg. ed. Parth.* 1, 23) ist dem guten Geist der Seele entgegengesetzt, wie er in den Frommen und Reinen lebt (1, 22), und haust als verderbliches Element in den Schlechten, Verkommenen, Neidischen, Gewinnsüchtigen und Mördern, um das Feuer ihres Verbrechergeistes immer mehr zu entfachen und zu schüren, damit sie von Vergehen zu Vergehen steigen. *Dieterich* a. a. O. hat ihn schwerlich an richtiger Stelle eingereiht. Identifiziert werden die Timoroi mit den Timoriai im *Herm. Trism.* 13, 7. Nach *Hermes'* Lehre stecken im Menschen 'furchtbare und viele' *ἄλογοι τῆς ὕλης τιμωροί*, unter denen zwölf *Τιμωρίαι* besonders hervorragen (*ἄγνοια, λύπη, ἀκρασία* usw.); doch ihnen untergeordnet bestehen noch *πλείονες ἄλλαι.* Von ihnen muß man sich zu reinigen suchen. *Reitzenstein, Poim.* 260, Anm., faßt diese *τιμωρίαι* 'persönlich' und setzt sie den *Μοῖραι τοῦ θανάτου* des *Zosimos* (*Alchim. gr. Berth.* 244, bei *Reitzenstein* 214, 1) gleich, wie mir scheint, mit Recht, obwohl sie schon hart an der Grenze zwischen Personifikation und Abstrakt stehen. Bei *Audollent, Tab. defix.* 242, 6. 7 erscheint *ὁ θεὸς ὁ ἐπὶ τῶν τιμωριῶν παντὸς ἐνψύχ[ου . .]ραπωχμηφ* (l. *Σατραπερκμήφ*). [Preisendanz.]

Timothea (*Τιμοθέα*) s. Anchuros und *R. H. Klausen, Aeneas u. d. Penaten* 111 Anm. 287. [Höfer.]

Timuchos (*Τιμοῦχος*), Beiname der Aphrodite auf einer Inschrift aus Paros (*Löwy, Arch. Epigr. Mitt. aus Österr.* 11, 186 nr. 3) nach der Ergänzung von *O. Rubensohn, Athen. Mitt.* 25 (1900), 362: *Ἀφ[ροδίτῃ Τ]ιμούχῳ, Inscr. Insul. Mar. Aeg.* 5, 222. [Höfer.]

Tin (tin), Name des etruskischen Iuppiter, der für gewöhnlich tinia heißt, siehe s. v. tinia. [C. Pauli.]

Tina (tina), Name des etruskischen Iuppiter, der für gewöhnlich tinia heißt, siehe s. v. tinia. [C. Pauli.]

Tinge (*Τίγγη*), die Gattin des Antaios (s. d.). Nach Überwältigung dieses Riesen im fernen Westen gesellt sich Herakles ihr zu und zeugt mit ihr den Sophax (s. d., Bd. 4, Sp. 1212); dieser wird König von Mauretanien, begründet das dortige Herrschergeschlecht und benennt nach seiner Mutter die von ihm erbaute Stadt Tingis (jetzt Tanger): *Plut. Sertor.* 9 nach *Iuba fr.* 19 bei *Müller* 3, 471. — Nach *Pherekyd. fr.* 33 e bei *Müller* 1, 80 heißt Antaios' Weib Iphinoe (s. d. nr. 3), Herakles' Sohn Palaimon (s. d. nr. 2, Bd. 3, Sp. 1255 f.) oder Polaimon (? s. d., Sp. 2606 f.). [Joh. Schmidt.]

Tinia (tinia) ist der etruskische Name des Zeus. In dieser Form erscheint er zunächst auf 12 etruskischen Bronzespiegeln. Ich werde auch hier die einzelnen Spiegel, der besseren Unterscheidung halber, mit ihren *Fabretti*-Nummern anführen. Einer derselben (*Fabr.* nr. 2139) aus Vulci, ein zweiter (*Gerhard* tab. CCCXLVI) aus Orvieto, ein dritter (*Fabr. C. I. I. suppl.* 1, nr. 395) aus Corneto, ein vierter (*Fabr. suppl.* 3, nr. 394) aus Palestrina, die übrigen (*Fabr.* nr. 2470. 2471. 2471 bis. 2477. 2478. 2500, *Gerhard* tab. CCLXXXII, *Gam. App.* nr. 832) sind unbekannter Herkunft. Die Literatur derselben habe ich bei den meisten schon in anderen Artikeln angegeben, und zwar *Fabr.* nr. 2478 s. v. preale, *Fabr.* nr. 2139. 2470—2500, suppl. 1 nr. 395, s. v. θalna, *Fabr.* suppl. 3 nr. 394 s. v. θanr, *Fabr.* nr. 2477 s. v. θesan. Es erübrigt also nur noch, die Literatur der noch übrigen Spiegel aufzuführen. Es sind deren noch vier, der von Orvieto und drei originis incertae. Der Spiegel von Orvieto ist herausgegeben von *Gerhard, Etruskische Spiegel* 4, 91, tab. CCCXLVI. Bei *Fabretti* fehlt er. Sein orvietanischer Ursprung wird wahrscheinlich durch das Wort śuθina auf seiner Spiegelfläche, welches meist auf Gegenständen sich findet, die aus Orvieto stammen. Von den drei Spiegeln originis incertae ist der erste veröffentlicht von *Dempster* 1, tab. III und aus ihm von *Lanzi* 2, 202 sq. = 160, tav. X, nr. 5, von *Gori, Mus. etr.* 1, 13 und 2, 3, im *Mus. Kircher.* 1, 86, tab. XXII, von *Inghirami, Storia della Toscana* tav. XXXIII, nr. 2, von *Gerhard, Über die Gotth. d. Etr.* Taf. 1, nr. 2 und *Etr. Spiegel* 3, 75, Taf. LXXIV und von *Fabretti, C. I. I.* nr. 2471. Der zweite derselben ist herausgegeben von *Gerhard, Etr. Spiegel* 4, 10, Taf. CCLXXXII. Bei *Fabretti* fehlt er. Der dritte endlich ist herausgegeben von *Gamurrini, Append.* nr. 832. Außer auf diesen Spiegeln ist die Form tinia belegt auf einer steinernen Säule, die in Orvieto in einer Zisterne aufgefunden worden ist (*Gamurrini, Bull. dell' Inst.* 1880, 134 = *C. I. E.* nr. 4919). Außer der Form tinia findet sich auch die Form tina. Diese liegt zunächst sicher vor auf einem Spiegel von Arezzo (*Fabr.* nr. 459), dessen Literatur ich s. v. seθlans angegeben habe. Zweimal scheint sich auch der Genetiv dazu in der südetruskischen Schreibung tinas mit s (ś) statt ś (M) zu finden, nämlich in den beiden Inschriften *Fabr.* nr. 2610 und *suppl.* 3, nr. 356 (cf. *Lex.* 2, 626). Hingegen ist derselbe nicht vorhanden in der Inschrift *Fabr. suppl.* 3, nr. 85, wo weder pinas noch tinas, sondern titias die richtige Lesung ist (cf. *Lex.* l. c. *Pauli, Etr. Fo. u. Stu.* 1, 5, nr. 20 und *C. I. E.* nr. 1413). Da -eri eine etruskische Kasusendung ist (cf. meθlumeri, θezeri, sacnicleri), so kann von tina auch die Form tineri auf dem Pilaster eines Grabes von Corneto herkommen (*Fabr.* nr. 2279, wo auch die weitere Literatur angegeben ist). Endlich haben wir eine Anzahl Belege, die eine Form tinś, in südetruskischer Schreibung tins, nebst den Varianten tinśi und tinśin enthalten. Auch diese Formen scheinen sich sämtlich auf unseren Gott zu beziehen. Sicher ist dies zunächst für das Placentiner Templum. Hier findet sich der Name viermal, nämlich als tins (Reg. 1′), tin (Reg. 15. 16) und ti [tins?] (Reg. 15′). Da auf der Bronze alle Götternamen im Genetiv stehen, so ist auch tins ein solcher (tin und ti sind Abkürzungen) und der Nominativ lautet tin. Dieselbe Form tins begegnet einmal auch auf der Bleiplatte von Magliano (s. *Lex.* 2, 626), an deren Echtheit ich jetzt wegen der Parallelismen zwischen ihr und der Mumienbinde (cf. *Krall, Agramer Mumienbinde* 61) nicht mehr zweifele. Diese Form tins zeigt, wie schon gesagt, die südetruskische Schreibung und lautet gemeinetruskisch tinś. In dieser Gestalt findet sich der Name in einer Stelle der *Agramer Mumienbinde* (5, 19 sq.). Sie lautet: nunθen · θesan · tinś · θesan | eiseraś · śeuś: Da θesan und eisera (cf. s. vv.) zweifellose mythologische Namen sind, so kann es kaum zweifelhaft sein, daß auch in tinś ein solcher vorliege. Auch diese Form ist Genetiv, wie die nach dem zweiten θesan stehende sichere Genetivform eiseraś · śeuś beweist. Eine ältere Form des Suffixes -ś ist -śi (cf. *Pauli, Etr. Fo. u. Stu.* 3, 47 sq. 46). Sie liegt vor in dem tinśi, wie es in einer Reihe weiterer Stellen der *Mumienbinde* (2, 6; 3, 21; 4, 2; 5, 4; 8, 15. γ 6; 9, 3. 10) enthalten ist, in denen teils vollständig, teils mit Sicherheit herzustellen, die Wendung eθrse · tinśi · tiurim · avilś · χiś sich findet. Die letzten vier Worte sind sicher zu übersetzen. Sie heißen: 'in des Zeus Monat des Jahres II oder IV)' (cf. das Nähere s. v. tiv). Auch hier ist also die Form tinśi ein Genetiv. Endlich haben wir noch auf der *Mumienbinde* (6, 14) in dunklem Zusammenhang eine Form tinśin, in der auch der Name unseres Gottes enthalten sein wird. Der Genetiv tinś ist ohne Zweifel auch enthalten in der Form tinścvil, die fünfmal belegt ist. Sie findet sich auf dem Erzbilde einer Chimära von Arezzo (*C. I. E.* nr. 377), auf dem Erzbilde eines Greifen (*C. I. E.* nr. 400), auf dem Erzbilde eines Hundes (*C. I. E.* nr. 472), auf einem ehernen Handgriff (*C. I. E.* nr. 471) und auf einer ehernen Leuchterplatte (*C. I. E.* nr. 443), letztere vier aus Cortona. Die Literatur dieser Inschriften ist unter den angegebenen Nummern des *C. I. E.* aufgeführt. Dieselbe Form in der südetruskischen Schreibung tinscvil mit s (ś) statt ś (M) begegnet auch *C. I. E.* 4919. 4920 (Orvieto) und 5168. 5169 (Bolsena). Dies tinścvil ist zweifellos die Bezeichnung eines Weihgeschenkes, denn -cvil, -χvil heißt 'Geschenk' (*Deecke, Etr. Fo.* 4, 29; *Pauli,*

Etr. Stud. 3, 114 und *Altit. Stud.* 3, 49). Daß es ursprünglich 'Geschenk an den Tin' hieß, zeigt der Stein von Orvieto, wo die Inschrift tinia | tinscvil lautet. Später wurde das Wort dann, wie das tinścvil || mi : unia | l · | curtun 'dies ... der Iuno von Cortona' des Bronzehandgriffs dartut, auch in allgemeinerem Sinne für Weihgeschenke an andere Gottheiten gebraucht. Schließlich haben wir auf einem Travertinblock von Arezzo (*Gamurrini, Append.* nr. 88 tav. IV = *C. I. E.* nr. 371) die Inschrift tinś |-lut. Wie schon *Gamurrini* selbst gesehen hat, vergleicht sich diese Inschrift dem tinscvil, und es ist mir darum nicht unwahrscheinlich, daß auch sie eine einzige zusammengesetzte Form tinślut enthalte, nicht zwei getrennte Wörter. Damit sind die Belege von dem Namen unseres Gottes erschöpft, und es ergibt sich, daß dieser Name die drei Formen tinia, tina und tin hatte. Derartige Suffixunterschiede begegnen in den etruskischen Götternamen auch sonst, wie in alpan und alpanu, zipna und zipanu, velχans und velχanu. Die Darstellungen der Spiegel habe ich zumeist schon in anderen Artikeln gegeben. Sie zerfallen in vier Gruppen: die Geburt der Minerva (*Fabr.* nr. 459. 2471 bis. 2478, *suppl.* 1, nr. 395, *suppl.* 3, nr. 394, wegen deren ich auf die Artikel s. vv. seθlans, preale, θalna und θanr verweise); die Geburt des epeur (*Fabr.* nr. 2470 und 2500; cf. s. v. θalna); Iuppiter als Schiedsrichter, und zwar zwischen θalna und turms (*Fabr.* nr. 2139; cf. s. v. θalna), zwischen turms und apulu (*Fabr.* nr. 2471), zwischen θesan und θeθis (*Fabr.* nr. 2477; cf. s. v. θeθis), und ebensowohl auch zwischen lasa und maris (*Gam.* nr. 832) und aχle und hercle (*Gerhard* Taf. CCCXLVI); endlich eine Liebesszene zwischen tinia und uni (*Gerhard* Taf. CCLXXXII). Es erübrigt also nur, noch die Spiegel zu beschreiben, die in anderen Artikeln noch nicht behandelt sind. Es sind deren noch vier. Auf dem ersten derselben (*Fabr.* nr. 2471) haben wir drei Figuren: in der Mitte steht Iuppiter (tinia) nackt, einen Efeukranz ums Haupt und mit einem Halsschmuck, in der rechten Hand einen Stab, in der linken den Donnerkeil, sein Blick ist dem Apollo (apulu) zugewandt, der links vor ihm sitzt, mit herabgeglittenem Gewande, auch er mit einem Halsbande und einem Lorbeerkranze geschmückt; rechts hinter Iuppiter steht Hermes (turms), das Gewand zurückgeschlagen, den Flügelhut auf dem Haupte und einen Stab in der Rechten, während er die Linke auf Iuppiters Schulter legt. Die Szene macht den Eindruck, als ob die beiden Götter Iuppiters Entscheidung angerufen hätten. Auf dem zweiten Spiegel (*Gam.* nr. 832) haben wir gleichfalls drei Personen: tinia, maris und lasa. Da, soweit ich es feststellen kann, eine Abbildung dieses Spiegels nicht vorhanden ist, so kann ich keine näheren Angaben machen. Der dritte (*Gerhard* Taf. CCCXLVI) enthält vier Personen: in der Mitte sitzt Iuppiter (tina) mit herabgesunkenem Gewande, Strahlen ums Haupt, in der Linken einen Stab und den Donnerkeil zu Füßen; links von ihm steht Iuno (uni), noch weiter links der unbekleidete und die Keule in der Rechten haltende Herkules (hercle); alle drei schauen auf die vierte Figur, die zur Rechten sitzt und die Beischrift aile haben soll. Man will in ihr den Iolaus sehen, aber das ist sprachlich unmöglich, denn Iolaos würde etruskisch *ulae oder *ule heißen müssen. Ich möchte eher glauben, daß statt aile vielmehr aχle zu lesen und die Figur somit den Achilles darstelle. Er scheint eine Streitsache gegen den Herkules vorzutragen. Auf dem vierten Spiegel endlich (*Gerhard* Taf. CCLXXXII) haben wir drei Personen: links den Iuppiter (tinia), Strahlen ums Haupt, den Donnerkeil zu seiner Rechten; mit der Linken umfaßt er liebend die Iuno (uni), hinter der eine dritte Person, eine Dienerin mit Scheitelstift und Salbenbüchschen steht, die die Iuno bräutlich geschmückt hat. Denn die herabsinkenden Gewänder der beiden Hauptpersonen und zwei Sterne am Himmel lassen keinen Zweifel daran, daß wir die Darstellung der Brautnacht von Iuppiter und Iuno vor uns haben. Die Figur des tinia erscheint mit verschiedenen Attributen und in verschiedener Darstellung, bald bärtig und majestätisch, bald bartlos und jugendlich, aber dennoch kann kein Zweifel sein, daß es überall der Iuppiter ist. Wegen des weiteren verweise ich in betreff dieses Punktes, so wie der übrigen in Betracht kommenden Fragen auf die klaren Darlegungen im *Lex.* 2, 627 sqq., deren sachlichem Inhalt ich allewege zustimme. Hiergegen halte ich die dort aus anderen Quellen angeführten Etymologien des Namens tinia sämtlich für falsch. Die Figur des tinia hat sich im heutigen italienischen Volksglauben erhalten. Noch jetzt heißt er Tinia oder Tignia und ist ein *'folletto* (d. i. *spirito) grande, ma cattivo'*. Er ist der *'spirit of the thunder and lightning and hail; should any peasent ever curse him, then when a temporale comes, he appears in the lightning, and bruccia tutta la raccolta' (Leland, Etrusc. Rom. Remains* 6. 21). [Vgl. jetzt auch *Thulin, Religionsgesch. Vers. u. Vorarb.* 3, 24. 31 ff.] [C. Pauli.]

Tiniae s. Ende des Buchst. T.

Tinos (Dativ: *Tinu*) oder **Tina** (Dativ: *Tina*), zweifelhafter keltischer Name oder Beiname einer Gottheit in einer halb lateinischen, halb fremdartigen Inschrift von Voltino, in der Nähe des westlichen Ufers des Gardasees (Lacus Benacus), südsüdwestlich von Limone (*CIL* 5, 2, Tab. I). Die Inschrift (jetzt im Museum zu Brescia) hat in den ersten vier Zeilen lateinische Buchstaben (mit Ausnahme von zwei Schriftzeichen), der Rest ist 'möglicherweise etruskisch, in dem von *Pauli* so genannten Sondrio-Alphabete geschrieben' (*Skutsch* in *Pauly-Wissowa, Real-Encyclop.* 6, 1, Sp. 781). Die anfänglich sichere, dann fragliche Lesung ist: *Tetumus Sexti Dugiava Sasadis (Sassaris) tome decavi Obuldinu (obuldunu) Tinu* oder (?) *tomezeclai Obalzana* (?) *Tina*. Die die Weihung einleitenden Namen nennen einen Mann *Tetumus Sexti (filius)* und eine Frau *Dugiava Sassaris (filia)*, wohl ein Ehepaar, mit keltischen Namen. Ebenso hebt auch z. B. eine keltische Weihinschrift des Ucuetis zu Alesia an mit dem allerdings stärker latinisierten Namen *Martialis Danno-*

tali (erg. *filius*). — *Th. Mommsen, Die nordetruskischen Alphabete auf Inschriften und Münzen = Mitteilungen der Antiquar. Gesellsch. in Zürich* 7 (1853), S. 210 mit Taf. 2, 17, nach einer Zeichnung von *Odorici* (auch bei *Odorici, Storie Bresciane* 1, 1854, p. 51). *CIL* 5, 4883 = *Hübner, Exempla scripturae epigr. Lat.* nr. 19. *Stokes, Celtic Declension* p. 56. *Pauli, Corpus Inscr. Etrusc.* nr. 30. *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, Sp. 1854, vgl. auch 1, Sp. 1365. 2, Sp. 824. 1373. 1535. 1802. — Über *Tinia* (*Tina*), den etruskischen Zeus-Iuppiter, s. *Aust* oben Bd. 2, 1, Sp. 627 ff. und *Pauli*, Art. *Tinia*.

[Keune.]

Tinścvil s. Tinia.

Tinthun (tinθun) ist der etruskische Name eines Heros, der sich auf zwei Spiegeln findet. In ebendieser Form tinθun begegnet er nur einmal, auf einem Spiegel unbekannter Herkunft, der veröffentlicht ist von *Gerhard, Etr. Spiegel* 4, 22, Taf. CCXC, nachdem derselbe ihn schon im *Archäol. Anzeiger* 14, 1857, 71 erwähnt hatte, und von *Fabretti, C. I. I.* nr. 2513bis. Da der Spiegel nach *Gerhard* sich im Vescovato von Chiusi befindet, so wird er wohl auch im ager Clusinus gefunden sein. Weiter haben wir den Namen in der Form tinθn (eigentlich |tinθn|, doch hält man die beiden Striche für bedeutungslos) auf einem zweiten Spiegel unbekannter Herkunft, herausgegeben von *Gerhard, Etr. Spiegel* 2, 8. 3, 217, Taf. CCXXXII und von *Fabretti, C. I. I.* nr. 2506. *Friederichs*, der den Spiegel gleichfalls herausgegeben hat (*Klein, Kunst und Industrie* 60, nr. 70), liest tinθu, und zwar nach Autopsie. Die Darstellung des ersten dieser Spiegel habe ich s. v. θesan gegeben. Sie enthielt die vier Personen tinθun, θesan, memrun und laǯaΞ, von denen tinθun und θesan in der Mitte als Liebespaar standen. Sehr ähnlich ist die Darstellung des zweiten Spiegels (*Fabr.* nr. 2506), doch tragen hier die Personen zum Teil andere Namen. Auch hier haben wir vier Personen: in der Mitte stehen als Liebespaar tinθu (rechts) und evan (links), er bis auf die Fußbekleidung ganz nackt, sie mit nacktem Oberkörper, zwei Halsbändern und Armspangen; links hinter ihr sitzt die θesis, in Kleidung und Schmuck ganz ähnlich, nur daß sie auch noch eine Stirnbinde trägt; ganz rechts ist ein zweiter Jüngling, nur mit Schuhen und einem um die Schultern geschlungenen Mantel bekleidet. Seine Beischrift liest *Gerhard* tfami (d. i. tvami) oder tsami, *Fabretti* tiami, während *Friederichs* die Schriftzüge ganz unleserlich nennt. *Bugge* (in *Deeckes Etr. Fo. u. Stu.* 4, 34 sq.) denkt daran, tiasii zu lesen, und dies auf Grund von *Gerhards* Deutung der Figur als Achill, = **Φθιώσιος* = *Φθιώτης* zu erklären, allein das ist sachlich wie sprachlich gleich unsicher und schwerlich annehmbar. Daran, daß tinθun der griech. Tithonos sei (vgl. *Deecke* in *Bezzenbergers Beiträgen* 2, 170, nr. 97), wird nicht zu zweifeln sein, obwohl im einzelnen manches dunkel bleibt, worauf ich schon s. v. θesan hingewiesen habe. Wie die θesan, so hat sich auch der tinθun im italienischen Volksglauben erhalten, und zwar unter dem Namen Tituno (*Leland, Etruscan Roman Remains* 132). *Lelands* Gewährsmänner versicherten, er sei *lo spirito del folgore*. Wenn es hagelt, so solle man den Gewittergott, Tituno oder Tignia, anrufen (l. c. 215). Ist diese Bemerkung richtig, so ist sie von Wichtigkeit. Denn da Tignia das etr. tinia (s. d.) ist, Tithonos aber etr. tinθu(n) heißt, so ergäbe sich ein Zusammenhang zwischen beiden Gottheiten und ihren Namen. Die Form tinθu(n) wäre also echter und älter als das griech. *Τιθωνός* und würde im Griechischen **Τινθόν* lauten müssen. Der Nasal hätte sich in der Länge des griechischen ι erhalten. Da *Τιθωνός* keine genügende indogermanische Etymologie hat, ist der Gott ohnehin vorgriech.-etruskischer Herkunft verdächtig. [tinθun neben *Τιθωνός* erklären *Bugge, Etr. Fo. u. Stu.* 4, 34 und *W. Schulze, Z. G. L. E.* 209. 243 wie Tintinius neben Titinius rein lautlich durch Vorausnahme des Nasals.]

[C. Pauli.]

Tios (*Τίος*), ein milesischer Priester, nach dem die gleichnamige Kolonie der Milesier an der Südküste des Pontos Euxeinos benannt ist: *Steph. Byz.* s. *Τίος*; *Pomp. Mel.* 1, 19. Die Gründung der Stadt sowie die Benennung ihres Schutzgottes *Ζεὺς Τίος* wird einem Eroberer Pataros (s. d.), dem nachmaligen eponymen Heros der als Kultort des Apollon bekannten Stadt Patara in Lykien, zugeschrieben: *Steph. Byz.* a. a. O. nach *Demosthenes ἐν Βιθυνιαχοῖς*. Er soll mit Thrakern aus Europa gekommen sein und, bevor er seine Raubzüge in Kleinasien südwärts bis nach Lykien ausdehnte, sich nach Vertreibung der Kimmerier in Bithynien niedergelassen haben: *Arrian* bei *Eustath. ad Dionys. Perieg.* 322. Griechische Eitelkeit nannte übrigens den Dionysos Gründer der Stadt und prägte dies auf ihre Münzen (s. u.). Die Stadt wird meist zu Bithynien, von *Steph. Byz.* und *Pomp. Mel.* a. a. O. aber zu Paphlagonien gerechnet, da sie nahe an der Grenze beider Landschaften liegt und diese sich geändert haben mag. Ist die Ableitung des Namens der Stadt, oder richtiger des Beinamens ihres Gottes (s. o.), von *τιμᾶν* (*τίειν*) bei *Steph. Byz.* zutreffend, so würde sich jener auf dessen Verehrung, seinen Kult, beziehen. — Die Namensform der Stadt unterliegt manchen Schwankungen. Überwiegend heißt sie *ἡ Τίος*, wie sie jedoch *Strab.* 12, 544 nur ausnahmsweise nennt; *ἡ Τῖος* (*Τεῖος*) ist der Name bei *Memnon. fr.* 7. 16. 27. 52, *Müller* 3, 531 f. und *Aelian. h. anim.* 15, 5; *Τίον* bei *Ptol.* 5, 1, 7; endlich *Τίειον* meist bei *Strabon*: 12, 542 f. 565 und *Ps.-Skyl.* 90; dagegen beruht *Τήιον* bei *Eustath. Il.* p. 362, 40 u. *Od.* p. 1472, 41 wohl nur auf Textverderbnis. *Τεῖος* ist die übliche Namensform auf Münzen, wo demgemäß die Einwohner *Τειανοί*, aber auch *Τιανοί* genannt werden; in der Literatur heißt ein Bewohner *Τιανός*: *Schol. Apoll. Rhod.* 2, 789; *Strab.* 13, 623; *Lukian. Alex.* 43, oder *Τιανεύς*: *Steph. Byz.*, eine Bewohnerin *Τιανή*; drei werden aufgezählt bei *Phleg. Trall. fr.* 29, *Müller* 3, 609. Lateinische Namen der Stadt Tios: *Pomp. Mel.* 1, 19, und Tium: *Plin. N. H.* 6, 1, 1, 4. Hauptschutzgott der Stadt ist Zeus, entweder Tios (*Steph. Byz.*; s. o.) oder, wie sich

aus Münzen ergibt, Surgasteus (s. d., Bd. 4, Sp. 1607) zubenannt. Auf andern Münzen erscheint *Διόννσος Κτίστης*: *Eckhel, D. N.* 2, 438; *Head, H. N.* 518²; *Greek Coins in the Brit. Mus., Bithynia* p. 203; s. auch den Art. *Ktistes*, Bd. 2, Sp. 1580; wieder andere zeigen den *Ἀσκλήπιος Σωτήρ*; s. den Art. *Soter* Bd. 4, Sp. 1253. Endlich wird auch der Gott *Μὴν Τιάμου* (s. d. Art. *Men*) von *Roscher* (*Ber. d. Sächs. Ges. d. Wiss.* 1891, S. 125, 55) mit Tion in Verbindung gebracht; vgl. *Gruppe, Myth.* S. 1535. [Joh. Schmidt.]

Tipanu (tipanu) erscheint einmal als Name einer dienenden etruskischen Gottheit auf einem Spiegel unbekannter Herkunft, der sich jetzt im Berliner Museum befindet. Er ist veröffentlicht in der *Archäol. Zeitung* 10, 159, von *Roulez* in den *Ann dell' Inst.* 1863, 186, von *Gerhard, Etr. Spiegel* 4, 61, Taf. CCCXXIV und von *Fabretti, C. I. I.* ur. 2505ter. Die Darstellung zeigt vier weibliche Personen: in der Mittelgruppe die beiden auch sonst bekannten Göttinnen alpanu und aχuvitr, die sich umarmen, links und rechts je eine Nebenfigur, links die tipanu, die einen Spiegel hält, rechts die θanr, die einen Vogel auf der Hand hat. 'Ein genaueres Verständnis dieser Gottheiten zu ermitteln, reichen deren Namensinschriften nicht aus', sagt *Gerhard* mit Recht. Der Name tipanu ist übrigens wahrscheinlich verlesen, statt zipanu, eine Möglichkeit, von der in dem Artikel zipna gehandelt werden wird. [C. Pauli.]

Tiphanati (tiφanati) findet sich auf einem etruskischen Bronzespiegel unbekannter Herkunft als Beischrift zu einer weiblichen Gestalt. Der Spiegel ist veröffentlicht von *Engel, Kypros* 2, 639sq., von *Gerhard, Etr. Spiegel* 3, 117, Taf. CXVI, von *Fabretti, C. I. I.* nr. 2512 und von *Friederichs, Berlins antike Bildwerke* 2, 55, nr. 53. Die Darstellung zeigt zwei Figuren: links einen nackten, geflügelten, noch knabenhaften Jüngling mit der Beischrift atunis, rechts, auf einem reichen Stuhle sitzend, die völlig bekleidete tiφanati; beide haben die rechte Hand erhoben und spielen mit einem Vogel. Man hat geglaubt, wo ein Adonis sei, müsse auch eine Venus sein, und so hat man denn flugs aus der tiφanati eine Venus gemacht. Das ist geschehen von *Jahn* und *De Witte* in den *Ann. dell' Inst.* 1845, 358. 394, von *Gerhard* (l. c.), von *Friederichs* (l. c. und schon früher in der *Archäol. Zeitschr.* 17, 112). Letzterer will das nach der Zeichnung bei *Gerhard* völlig sichere tiφanati sogar als turanati gelesen wissen (*Etr. Spiegel* 5, 35 wird ihm zugestimmt mit den Worten: 'turanati, Aphrodite, so, nicht tiφanati, ist unzweifelhaft zu lesen, und ebenso von *Bugge* in *Bezzenbergers Beiträgen* 11, 17, der das turanati als die 'Tyrische' deutet) und meint, der geflügelte Adonis 'sei eigentlich Amor und nur etruskisch umgetauft'. *Gerhard* hingegen (*Gotth. d. Etr.* 38, not. 88) zieht als Stütze die Venus Tifernatium (*Gori Inscr.* pag. 341) heran. Das alles sind 'wunderliche und willkürliche Annahmen', wie *Friederichs* mit Recht die Aufstellungen *Gerhards* nennt. Es liegt, weder sachlich noch sprachlich, auch nur der geringste Anhalt dafür vor, daß die tiφanati die Venus sei. Weder ihre Gestalt, noch ihr Anzug entspricht dem. Der bloße Name atunis reicht dafür nicht aus, denn hebr.-phön. ādōn ist doch nur ein Appellativum, welches 'dominus, deus' bedeutet, und der auf unserem Spiegel dargestellte atunis ist gar nicht der Adonis der Venus — insofern hat *Friederichs* recht — sondern ein beliebiger anderer Götterknabe, welcher, das wissen wir nicht. Es handelt sich in unserer Szene, wie ich glaube, um einen uns im übrigen unbekannten semitischen Mythus, denn auch die Form tiφanati macht einen durchaus semitischen Eindruck. Es wird ein semit. Femininum darunter verborgen sein. Das ist ja freilich auch nur eine Vermutung, aber ich glaube nicht, daß sich zurzeit etwas Positives über die tiφanati aussagen lasse.

[*Körte* bestätigt auf erneute Anfrage die Lesung turan ati 'Venus als Mutter', s. *Herbig, Sitz.-Ber. d. Münch. Ak. d. Wiss. Philos.-philol.-hist. Kl.* 1914, 2, 26. Steht turan (= *τύραννος*) 'Herrin' (*Herbig, ebenda* 28), zu atunis = semit. ādōn 'dominus' auch dem Namen nach in Beziehung?] [C. Pauli.]

Tiphys I (*Τῖφυς*, lat. Tiphys; über den Namen s. u.), der Steuermann der Argonauten während des ersten Teils der Fahrt nach Kolchis.

Über seine Abstammung und Heimat schwanken die Berichte. Sein Vater heißt bei *Apollodor* 1, 111 Hagnias (s. d.) oder Hagnios (dies richtige Lesart für Agnias oder Agnios im *Schol. Lykophr.* 890); er selbst wird daher *Ἁγνιάδης* (Hagniades) genannt: *Apoll. Rhod.* 1, 105. 560. 1296; 2, 557. 854; *Orph. Argon.* 123. 544. 693; *Valer. Flacc.* 1, 482; 2, 48. Dagegen sind seine Eltern Phorbas (s. d. Art. Sp. 2425 u. 2428) und Hymane (s. d.) oder richtiger Hyrmine (s. d.) bei *Hygin. fab.* 14 u. 18; vgl. auch *O. Müller, Orchomenos* S. 259². Diese zweite widersprechende Angabe beruht jedoch nicht auf selbständiger Überlieferung, sondern ist verschuldet durch den Wirrwarr im Texte des *Hygin.* Eine geistvolle, wennschon kühne Vermutung *C. Roberts* (*Nachr. d. Götting. Gesellsch. d. W., phil.-hist. Kl.*, 1918 S. 470; 475 f.; 492 f.; 496 f.) kann hier nur angedeutet werden. Der Argonautenkatalog in *fab.* 14 geht zurück auf die *Schol.* zu *Apoll. Rhod.* Nun ist nach *Schol.* 1, 172 vielmehr Augeias Sohn (des Helios oder) des Phorbas von der Hyrmine. Mit Benutzung dieser Scholiennotiz hatte *Hygin* offenbar geschrieben: *Augeas Solis et Nausidames Amphidamantis filiae filius; [alii Phorbantis et Hyrmines filium dicunt].* Die eingeklammerten Worte sind ausgefallen und am Rande nachgetragen worden, dann aber mehrere Zeilen weiter oben an die falsche Stelle hinter Tiphys geraten, wo sie die richtige Genealogie: Hagniae filius verdrängt haben. Daß die Textverderbnis alt ist, ergibt sich aus *fab.* 18: denn auch dort hat sie der Interpolator eingesetzt. — Als seine Heimat gilt gewöhnlich Siphai oder Sipha (*Schol. Apoll. Rhod.* 1, 105; davon die Bewohner *Σιφαεῖς*: *Orph. Arg.* 125). Der *δῆμος Σιφαενύς* liegt im Gebiete von Thespiai in Boiotien (*Apoll.*

Rhod. 1, 105; daher heißt Tiphys Thespiades: *Valer. Flacc.* 2, 368; 5, 44; dagegen ist 1, 124 Argus, der gleichfalls aus Thespiai stammende Erbauer des Schiffes Argo, gemeint; vgl. 1, 93). Da Sipha (*Σίφη*) die ionische Form für dorisches *Τίφα* (*Pausan.* 9, 32, 4) ist, so wäre Tiphys nach diesem boiotischen Hafen benannt (*Fick*²*-Bechtel, Gr. Personennamen* S. 367), der bald (neben Pagasai, Iolkos, Aphetai in Thessalien) für die Abfahrtstelle der Argonauten (so bei *Steph. Byz.* s. *Ἀφόρμιον*), bald wieder für deren Landungsplatz bei ihrer Heimkehr (*Pausan.* a. a. O.) gilt. Nur nach *Pherekydes fr.* 62 (*Müller, fr. hist. Gr.* 1, 87), allerdings dem ältesten bekannten Zeugnis für Tiphys, stammt er aus Potniai in Boiotien und heißt deshalb *Ποτνιεύς*.

Die Angaben über Zahl und Namen der Argonauten*) weichen erheblich voneinander ab; unter den achtundzwanzig Helden aber, die übereinstimmend als Teilnehmer am Zuge bezeichnet werden, befindet sich auch Tiphys (s. *Seeliger* im Art. *Argonautensage* Sp. 508. 510. 533; *Jessen, Proleg. in catalogum Argonautarum, Berl. Diss.* 1889, u. Art. *Pauly*²*-Wissowa* 2, 743 f.; *Apoll. Rhod.* 1, 105 f. mit *Schol.*; 2, 175 f. u. ö.; *Apollodor* 1, 111; *Hygin. fab.* 14 u. 18; *Valer. Flacc.* 1, 419 f. u. ö.; *Orph. Argon.* 123 f.). Athene selbst ermutigt ihn, der Schar der Helden, die nach dem goldenen Vlies ausziehen, sich anzuschließen (*Apoll. Rhod.* 1, 109 f.); er gehört neben Iason, Herakles, dessen Freund Ankaios, Theseus, dem Schiffsbaumeister Argos (s. o.), dem Sänger Orpheus, den Dioskuren und den beiden Aiakossöhnen zu den geachtetsten Reisegenossen. Vermöge seines reiferen Alters und höheren Ansehens trifft er bei der Abfahrt mancherlei Anordnungen; so gibt er den jüngeren Gefährten mit lauter Stimme das Zeichen zum Einsteigen; auf sein Geheiß stoßen sie das Fahrzeug vom Lande (*Apoll. Rhod.* 1, 381 f.; vgl. 519 f. mit *Schol.* 515; *Orph. Argon.* 276. 622 f. 704 f.). Während Herakles und Ankaios besondere Ehrenplätze erhalten und Iason, da Herakles ablehnt, mit dem Oberbefehl betraut wird, übertragen die Genossen dem Tiphys das Amt des Steuermanns (*Apoll. Rhod.* 1, 401 f.; vgl. *Orph. Argon.* 360 f. 373 f. 444 f.; *Valer. Flacc.* 1, 418 f.). Dazu befähigt ihn seine genaue Kenntnis von Wind und Wetter, von Jahreszeiten und Gestirnen; ebenso ist er mit Land und Meer wohlvertraut, auch, nach den Begriffen der Heroenzeit, der Gegend kundig (*Apoll. Rhod.* 1, 106 f. mit *Schol.*; *Valer. Flacc.* 1, 481 f.; 3, 37 f.; 5, 44 f.). Dafür beschränkt sich freilich seine Tätigkeit auf die Leitung der eigentlichen Seefahrt; von einer Mitwirkung bei Kämpfen ist keine Rede. So verlassen die Argonauten unter Tiphys' kluger und besonnener Führung (v. 560 f.: *φραδμοσύνῃ μήτι τε δαΐφρονος Ἀγνιάδαο Τίφυος*) den heimatlichen Hafen. Unermüdlich schaut er nach Himmel und Sternen aus (*Valer. Flacc.* 1, 481 f.; vgl. 2, 367 f.; 3, 37 f.); schweigend sind die Ruderknechte seines Winks gewärtig, wie an Iupiters Throne alles ringsum dem Gott zu Diensten ist (1, 689 f.). Bei Gefahr und Verzagtheit der Mannen ermutigt er sie und lenkt das Schiff mit festem Maß, bis sich der Sturm gebrochen (2, 47 f. 390 f.). Daß die Argo, vom Winde gedreht, in den bereits verlassenen Hafen von Kyzikos zurückkehrt, wo grausige Kämpfe die Helden erwarten, ist nicht seine Schuld, sondern Kybele hat ihn arglistig eingeschläfert (3, 39 f.; *Orph. Arg.* 530 f. 537. 544 f.). Um so mehr drängt er später beim Aufenthalt an dem mysischen Flusse Kios zur Weiterfahrt; freilich versäumt dabei Herakles, auf der Suche nach seinem von den Nymphen geraubten Liebling Hylas, das Einsteigen (*Apoll. Rhod.* 1, 1272 f.; *Valer. Flacc.* 3, 613 f.; *Orph. Arg.* 654 f.). Über den Verlust jenes besten Gefährten heftig erzürnt, bedroht Telamon den Tiphys als Urheber der verfrühten Abreise tätlich (*Apoll. Rhod.* 1, 1289 f. 1296 f.; vgl. *Valer. Flacc.* 3, 637 f.), so daß die Boreassöhne nur mit Mühe Frieden stiften. Nachdem die Argonauten am Eingang zum Bosporos durch die Kunst des tüchtigen Steuermanns (2, 174 f.: *ἐσθλοῖο κυβερνητῆρος — Τίφυος — δαημοσύνῃσι*) vor schwerer Gefahr behütet worden sind, leitet er bei der Fahrt durch die Kyaneischen Felsen oder Symplegaden, während Euphemos (s. d.) eine Taube vorausfliegen läßt, das Ruderwerk durch Lehre und Beispiel so sachgemäß, daß er dem bedrohten Fahrzeug zur Rettung verhilft (*Apoll. Rhod.* 2, 557 f. 573 f. 584 f. 610 f.; *Valer. Flacc.* 4, 679 f. 694 f.). Immerhin überkommt selbst ihn, den Mutigen, hier ein Zagen, so daß er mit sinkender Hand die Zügel schießen (d. h. das Steuer fahren) läßt (*Senec. Med.* 346 f.: *palluit audax Tiphys et omnes labente manu misit habenas*). — Doch das Ziel der Reise soll er selbst nicht erreichen. Während die Argonauten bei Lykos, dem König der Mariandyner im östlichen Bithynien, gastliche Aufnahme genießen, kommt der Seher Idmon (s. d.) auf der Eberjagd ums Leben, und mitten in der Totenklage um ihn rafft, zum tiefen Schmerz der Genossen, eine kurze Krankheit den Tiphys hinweg (*Apoll. Rhod.* 2, 815 f.; 854 f.; *Orph. Arg.* 720 f. 725 f.; *Apollodor* 1, 126; *Schol. Lykophr.* 890; *Hygin. fab.* 14 u. 18; *Stat. Theb.* 8, 212 u. *Ribbeck, R. D.* 3, 211; bei *Valer. Flacc.* 5, 2. 15 erliegen beide einer Seuche). Da der Argonautenzug, die erste Seefahrt der Heroenzeit, für ein waghalsiges Unternehmen gilt, so erscheint Tiphys' vorzeitiger Tod als eine Strafe, die das herausgeforderte Meer über ihn verhängt (*Senec. Med.* 616 f.). Nach *Nymphis fr.* 8 (*Müller* 3, 13) ist die bithynische Mariandynerstadt Herakleia am Pontos, wohl Lykos' Hauptstadt, der Sterbeort des Tiphys. Aus den dichterischen Darstellungen geht deutlich hervor, daß sein Tod auf der Hinfahrt erfolgt. Daß demnach Tiphys das Ziel der Fahrt nicht sieht, ist ein sinniger Zug der Sage, der sich bei Palinurus (s. d.) wiederholt (*Preller, Gr. Myth.* 2³, 332 f.; vgl. *Verg. Aen.* 5, 835 f.; 6, 337 f.). Nur der alte Logograph *Herodoros* (*fr.* 58; *Müller* 2, 41) läßt ihn auf der Heimreise an jenem Orte sterben; aus *Lykophr.* 890 braucht man dies jedoch nicht zu

*) Vgl. darüber jetzt *Roscher, D. Zahl 50 in' Mythus, Kultus, Epos u. Taktik d. Hellenen u. anderer Völker.* Leipzig 1916, S. 12 ff.

schließen (*Gruppe, Mythol.* S. 572, 3). Das Amt des Steuermanns übernimmt als sein Nachfolger Ankaios (*Simonides v. Keos, Geneal. fr.* 1, *Müller* 2, 42; *Apollodor* 1, 126; *Apoll. Rhod.* 2, 864 f.; 4, 209 f. 1260; *Orph. Arg.* 729; *Schol. Lyk.* a. a. O.; *Hygin. fab.* 14). Andere Bewerber müssen diesem weichen, unter ihnen Poseidons Sohn Erginos (*Apoll. Rhod.* 2, 894 f.), der jedoch nach *Herodoros fr.* 59 (*Müller* 2, 41) u. *Valer. Flacc.* 5, 65; 8, 177, vgl. 1, 419, wirklich diese Ehre erlangt, während hier Ankaios zurücktreten muß. Wer auch immer Tiphys' Rolle übernimmt, seiner Erfahrung gegenüber erscheint jeder als magister indoctus (*Senec. Med.* 618). Unter den Argonauten bleibt Tiphys' Andenken lebendig (*Valer. Flacc.* 5, 42 f.; 102 f.); auf der Rückfahrt, bei den Symplegaden, erinnert sich sein Nachfolger anerkennend der von ihm geleisteten Dienste (8, 181 f.). Obwohl eine Nebenperson, behauptet er in den Heldensagen doch ein gewisses Ansehen als Typus des Steuermanns (*Verg. Ecl.* 4, 34; *Ov. Her.* 6, 48; *A. A.* 1, 6. 8; *Trist.* 4, 3, 77; *Ep. ex Pont.* 1, 4, 37; *Manil. Astron.* 5, 45; *Senec. Med.* 3. 317; bes. 617: *Tiphys imprimis domitor profundi; Stat. Theb.* 5, 413. 477; vgl. 8, 212, s. o.; *Claudian. bell. Get.* 4 f.; 11 f.; ein unbekannter Dichter bei *Charisius* p. 272, 13 *Keil*, nennt ihn *aurigam celeris carinae; Ammian. Marcell.* 22, 8, 22) sowie als Ahnherr der nautischen Kunst (*Apost.* 3, 60 c bei *v. Leutsch, Paroem.* 2 p. 301: *ἀρχηγὸς τῆς ναυτικῆς. Philostr. Imag.* 2, 15: *Τίφυς ηὐβεφρῦ· — λέγεται οὗτοσὶ πρῶτος ἀνθρώπων ἀπιστουμένην θαρρῆσαι τὴν τέχνην*).

Daß der Steuermann der Argonauten von *Aischylos* (*Argo fr.* 21 *Nck.*²) *Ἴφυς* genannt wird, ist beachtenswert, wenn es auch die Sage nicht bereichert. Vielleicht liegt nur Textverderbnis (*Mor. Schmidt, Zeitschr. f. d. Altert.* 1856, S. 363) oder Verwechselung mit einem andern Argonauten, Iphis (s. d. Art. nr. 2), vor. Interessant würde es freilich sein, wenn — die Richtigkeit der Lesart vorausgesetzt — *Τίφυς* und *Ἴφυς* gleichbedeutend und nur dialektisch verschieden wären und der Name des Heros zusammenhinge mit dem der narzissenartigen Pflanze *τίφυον* oder *ἴφυον* (*Theophr. h. pl.* 6, 6, 11; 7, 13, 7; *c. pl.* 1, 10, 5). Das würde zugleich eine Verbindung herstellen mit der, wie Tiphys, in Thespiai heimischen Sage von Narkissos und dem ihm verwandten Hyakinthos (*Gruppe* S. 549, 4). Alle drei haben ja allerdings eine gewisse Beziehung zum Regen (*Gruppe* S. 833), Tiphys insofern, als er nach ihm sich richtet und Ausschau hält (*Valer. Flacc.* 2, 51 f.; 367 f.). Die Entwicklung der sprachlichen Form fände eine Stütze in der Gleichung:

Ποτειδάν : *Ποσειδῶν* : *Ποοιδάν* =
Τῖφυς : *Σῖφυς* : *Ἴφυς* [*Ἶφυς*],

vgl. *Curtius, Etymol.* S. 245⁵; *Busolt, Gr. Gesch.* 1², 518, 3; *Solmsen, Rhein. Mus.* 1903, S. 619 f. Wem jedoch, bei der ohnehin unsicheren Etymologie des Namens 'Poseidon', die daran anknüpfende Ableitung von 'Tiphys' nach ihrer linguistischen Form und physikalischen Beziehung zu kühn erscheint, wird die Verknüpfung mit *τίφυον* (und *ἴφυον*) lieber beiseite lassen. Freilich die Getreideart *τιφή* (*Aristot. h. a.* 8, 21) scheint, selbst wenn sprachlich verwandt (*Grasberger, Gr. Ortsnamen* S. 255), sachlich mit Tiphys erst recht nichts gemein zu haben (*Gruppe* S. 549, 4). Wohl aber liegt *τῖφος*, Sumpf, feuchter Ort, Salzlache, dem Namen des als Tiphys' Geburtsort erwähnten boiotischen Seestädtchens *Σῖφαι* oder *Τῖφαι* (s. o.) zugrunde; von ihm hätte somit sein berühmter Sohn den Namen erhalten (*Fick*²-*Bechtel* a. a. O. 367; *v. Wilamowitz, Hermes* 21, 111 A. 3); in der Endung des Wortes müßte man eine nicht genau bestimmbare Verstümmelung erkennen und dieses selbst als Kosewort auffassen. Solche verkürzte Namensformen finden sich nicht selten auf attischen Vasen, z. B. *Τῦδυς* = *Τυδεύς* (*Gruppe* S. 527, 3), *Νῆρυς* = *Νηρεύς*, *Οἶνυς* = *Οἰνεύς*, *Θῆσυς* = *Θησεύς* (*Kretschmer, Gr. Vaseninschr.* S. 193 f.), aber auch sonst, z. B. *Νῖκυς* = *Νικεύς* (*C. I. Gr.* 2, 3440), *Ἧρυς* (*Dittenb. Syll.* 452, 10 u. ö.), sowie endlich *Ἵππυς*. Demnach erklärt *Roscher, Abhandlg. d. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch.* Bd. 20 (1900), S. 54 f., den Namen des Steuermanns *Τῖφυς* gleichfalls für eine Verkürzung aus *Τιφεύς*. Nun ist zwar diese Form nicht ohne weiteres identisch mit *Τιφαιεύς*, womit bei *Pausanias* (9, 32, 4) der Bewohner von Tiphai in Boiotien bezeichnet wird (s. o.); immerhin geht 'Tiphys' nach dieser Auffassung auf den Namen des Städtchens Tiphai zurück; und so verrufen antike Etymologien auch sind, so braucht doch nicht auch diese deshalb falsch zu sein, weil sie aus dem Altertum stammt, sondern beansprucht jedenfalls volle Beachtung (*Roscher* a. a. O. S. 54 Anm. 158; vgl *v. Wilamowitz, Hermes* 21, 111 Anm. 3). — Zu einer ganz andern Erklärung gelangt freilich *Usener* (*Sintflutsagen* S. 258). Nicht mit dem angeblichen boiotischen Geburtsort des Tiphys bringt er dessen Namen in Zusammenhang, vielmehr mit dem in Bithynien, Phrygien und Paphlagonien heimischen und dann mit seinen Trägern nach Griechenland gekommenen Sklavennamen *Τίβιος* (*Strab.* 7, 304; 12, 553; *Theophr. Char.* 9; *Lukian. Philops.* 30; *d. saltat.* 29; *Galen.* Bd. 10, S. 4 *K.*; *Steph. Byz.* 622, 12; *v. Leutsch, Paroem.* 1, 431, 18), dessen Stamm *τιβ-* nach thrakisch-phrygischem Lautgesetz mit *τιφ-* identisch ist (*Usener* a. a. O.). Danach wäre also Name und Gestalt des Tiphys vielmehr in der Gegend aufgekommen, wo die Sage ihn sterben läßt. Wenn freilich *Usener* annimmt, Tiphys sei ursprünglich allgemein der geisterhafte Fährmann gewesen und dieser einerseits der Steuermann der Argo, andererseits der Führer des Totenschiffs geworden, den dann erst wieder der griechische Volksglaube zum Urheber des Alpdrückens (s. u. den Art. *Tiphys II*) gemacht habe, so kann diese geistvolle Verknüpfung oder sogar Identifizierung ganz verschiedenartiger Personen kaum überzeugen: Tiphys als Totenfährmann läßt sich nicht erweisen, nach dem Wegfall dieses Mittelgliedes aber auch die Gleichsetzung des Argonauten mit dem Alpdämon nicht aufrechterhalten; die Gleichnamigkeit allein beweist

nichts; denn selbst der den beiden Wesen gemeinsame buchstäblich gleiche Name hat höchst wahrscheinlich einen ganz verschiedenen Ursprung (*Roscher* a. a. O. S. 54 Anm. 158).

Die bildende Kunst ist für die Kenntnis des Tiphys nicht ergiebig. Ob die bildnerischen Darstellungen der Argonautensage, von denen die alten Schriftsteller berichten (s. d. Art. Bd. 1, Sp. 525 f.), auch den Tiphys veranschaulicht haben, läßt sich nicht entscheiden; ebensowenig bestimmt ist er auf erhaltenen Bildwerken zu erkennen. Doch wird hier sein Vorkommen mehrfach vermutet. Während nach der alten *Amazonis* des *Possis* (*Athen.* 7, 296 d; *Müller, fr. hist. Gr.* 4, 483) Glaukos sowohl Erbauer als auch Steuermann der Argo ist, berichtet von einer Teilnahme des Tiphys am Schiffsbau die literarische Überlieferung nichts. Wohl aber deutet man auf einigen Terrakotten als Tiphys den bärtigen Mann, der, während Argos am Schiffe selbst zimmert, unter Athenes Leitung das Segel am Mastbaum befestigt, gewiß eine für den künftigen Steuermann ganz passende Tätigkeit; s. die Abb. des Terrakottareliefs im Brit. Museum zum Art. *Argo* Bd. 1, Sp. 502, und *Baumeister, Denkmäler* 1, 122, Abb. 127; ferner *O. Jahn, Berichte d. Sächs. Gesellsch. d. W.* 1861, S. 332 f.; über ein weiteres Tonrelief in der Villa Albani: *Helbig, Sammlungen Roms* 2^2, 51 (die 3. Aufl. übergeht das Bildwerk), vgl. *v. Rohden, Terrakottareliefs der Kaiserzeit,* Taf. 32 u. Textbd. S. 12 f. u. 254 f., wo alle einschlägigen Exemplare oder Bruchstücke verzeichnet sind; über ein Bronzetäfelchen aus dem Museo Borgia in Velletri, jetzt in Neapel: *Winckelmann-Fea, Storia* 2, 51, u. *Millin, Gal. Myth.* pl. 130, 147. — Sodann ist auf dem prachtvollen att. Krater aus Orvieto (*Mon. d. I.* XI Taf. 38) nach der Auffassung *Roberts* (*Annali d. I.* 1882, S. 281 f.) als Tiphys der bärtige Mann im Hut zu erkennen, der rechts einen Abhang heruntersteigt und die Argonauten zum Aufbruch (von Pagasai oder Aphetai) mahnt; vgl. *Apoll. Rhod.* 1, 381 f. 522 f.; *Orph. Arg.* 281; s. o. *Robert*, der (nach brieflicher Mitteilung) anderen Vermutungen gegenüber an jener Annahme jetzt noch festhält, führt das Bild auf ein Gemälde des Mikon (*Paus.* 1, 18, 1) zurück. — Ebenso erkennt *Robert* auf der Pariser Amykosvase (*Gerhard, Auserl. Vasenb.* 153. 154) den Tiphys in dem bärtigen Manne, der mit einer Lanze (oder einem Ruder) ganz rechts neben dem Hinterteil der Argo steht; *Gerhard* (Textbd. S. 16 u. 18) deutet ihn freilich als Iason. — Ist auf den angeführten Bildern Tiphys durch den Bart als älterer Mann gekennzeichnet, so erscheint es zweifelhaft, ob mit *Wieseler* (*Philologus* 5, 599 f.) auf der *Ficoronischen Cista* ein bartloser jugendlicher Argonaut, der, behaglich auf dem Schiffshinterdeck sitzend, nach dem Schauplatz des an Amykos vollzogenen Strafgerichts hinblickt, als der berühmte Steuermann gedeutet werden darf (s. auch den Art. *Argonauten* Bd. 1, Sp. 526 f.). *O. Jahn* (*Die Ficor. Cista,* 1862) warnt vor zuweitgehender Benennung der einzelnen Figuren, und auch *Helbig* a. a. O. 2^3, 305 läßt den Mann unbenannt; *Behn, Die Ficor. Cista* (1907) S. 39, bestreitet sogar, daß es Tiphys sei. Da aber, wie sich jetzt erweisen läßt, die treffliche Gravierung auf ein Gemälde des *Polygnot* zurückgeht (*Robert, Iliupersis* S. 34; *Furtwängler, Meisterwerke* S. 152), auf dem die Personen, wie auf dem Bilde des Mikon (s. o.), durch Namensbeischriften bezeichnet waren (*Paus.* 8, 11, 3, vgl. 1, 18, 1; *Zenob.* 4, 28, *Paroem.* 1, 91), so ist allerdings für den Mann am Steuerbord des Schiffes kein Name wahrscheinlicher als Tiphys.

Tiphys II (*Τίφυς*), der Dämon des Alpdrückens, ein unheimlicher vielnamiger Traumgeist.

Von ihm handelt *W. H. Roschers* (am Ende des Art. *Tiphys I* zitierte) pathologisch-mythologische Sonderschrift '*Ephialtes*' (*Abhandlg. d. Sächs. Gesellsch. d. W.* Bd. 20, 1900); denn dies ist seine Hauptbenennung; s. auch den Art. *Ephialtes* nr. 3 in diesem Lexikon, Bd. 1, Sp. 1281, sowie bei *Pauly*^{2}-*Wissowa* Bd. 5, Sp. 2847 f. u. Bd. 6, Sp. 21. Wesen und Erscheinungsformen des bösen nächtlichen Würgegeistes nach *Roscher* nochmals eingehend zu besprechen ist dieses Ortes nicht, zumal Tiphys gar nicht sein wichtigster oder auch nur häufigster Name ist; wohl aber verdient letzterer selbst nach Vorkommen und Bedeutung hier erörtert zu werden. Überzeugend leitet *Roscher* S. 53 f. *Τίφυς* von *τῦφος*, Qualm, Rauch, ab. Ein älteres, nicht nachweisbares *Τῦφυς* hat nämlich durch Dissimilation dieselbe Abwandlung erfahren, vermöge deren *φῦτυς* zu *φῖτυς, φυτύω* zu *φιτύω* geworden ist (*Curtius, Etym.* 717^5). Mit *τῦφος*, deutsch Typhus, wird nun zunächst eine mit Delirien oder dumpfer Betäubung verbundene Krankheit des Körpers bezeichnet; ihre Symptome sind nämlich dem Zustand derer ähnlich, die bei längerem Verweilen in Qualm und Rauch Erstickungszufälle erleiden. Auf das Geistige übertragen, bedeutet sodann *τῦφος* mit den verwandten verbalen Ausdrücken Torheit, Wahnsinn, Unzurechnungsfähigkeit; s. *Hesych.* s. *τῦφος· ἀλαζονεία, κενοδοξία*; s. *τετύφωται· ἀπόλωλεν — ἐμβεβρόντηται*; s. *τετυφῶσθαι· μεμηνέναι*, u. *Harpokrat. p.* 171: *τετύφωμαι· ἐμβεβρόντημαι, ἔξω τῶν φρενῶν γέγονα.* Über den *τῦφος* vgl. auch *Hippokr.* II p. 496 f. *K.*, über die *τυφώδεις πυρετοί Erotian. expos. voc. Hippocr.* p 356 *Franzius,* über die *τυφομανίη Hippokr.* III p. 517 *K.* u. *Galen. exp. voc. Hippocr.* p. 582 *Franzius,* sowie *Galen.* Bd. 19 S. 415, 7 *K.*

Das von *τῦφος* in diesem bildlichen Sinne hergeleitete und persönlich gefaßte *Τίφυς* bezeichnet also einen vampyrartigen Dämon der nächtlichen Betäubung und Herzbeklemmung. Dies wird zwar nirgends ausdrücklich gesagt, ergibt sich aber aus der erklärenden Zusammenstellung von *Τίφυς* mit gleichbedeutenden Eigennamen, wie

Ἐπιάλτης bei *Moiris* p. 372 u. *Phot. Lex.* s. *Τίφυς*,

Ἐφιάλτης bei *Moiris* ebenda u. *Hesych.* s. *Τίφυς*,

Ἥπιαλος oder *Ἥπιάλης* bei *Didymos* im *Schol. Ar. Wesp.* 1038,

Εὐόπας (?) oder *Εὐάπαν* ebenda; vgl. *Roscher* S. 56. 57 u. *Rohde, Psyche* 2^2, 85.

Die rätselhafte Glosse bei *Hesych.* s. *Τίφυς· νέαλυς* ist offenbar verderbt; *Rohde, Rhein. Mus.* 37, 467, 1, schlägt dafür *ἢ ἐπιάλης*, *Roscher* S. 50 A. 139 *ἠπιάλης* oder *ἠπίαλος* vor. Außer diesen Benennungen gibt es noch zahlreiche Synonyma, die jedoch, weil nirgends zu Tiphys in Beziehung gesetzt, füglich hier außer Betracht bleiben können. Den griechischen Namen gesellen sich mehrere lateinische (*Inuus, Incubus, Faunus ficarius, Pilosus*) zu; vgl. *Roscher* S. 59 f. Aber sie alle bezeichnen einen beängstigenden Spukgeist, nämlich den Dämon des Alpdrückens, des Fiebertraums, des nächtlichen Würgens und Erstickens, des Asthmas, der Epilepsie (*Roscher* S. 48 f.; 53 f.; 76 f.). Daß die buchstäbliche Gleichnamigkeit dieses Wesens mit dem Steuermann der Argo (*Hesych.* s. *Τίφυς*) nicht zu einer künstlichen Identifizierung beider mythologischer Gestalten verführen darf (gegen *Usener, Sintflutsagen* S. 258), ist im Art *Tiphys I* erörtert worden; vgl. *Roscher* S. 54 A. 158. [Johannes Schmidt.]

Tiphyse? (*Τιφύση*), Tochter des Thespios, von Herakles Mutter der Lynkaios, *Apollod.* 2, 7, 8, 5 (2, 164 *W.*). *Wagner* z. d. St. vermutet *Τιλφούσης* statt *Τιφύσης*. [Höfer.]

Tiriensis, *Tutela* —, Schutzgöttin (Tutela loci) einer sonst nicht bekannten Örtlichkeit *Tiria* oder *Tirium* in Hispania Tarraconensis. Ihr war ein bei Pinhão (*CIL* 2 Suppl., Tab. I Fd, am Douro) in eine Kirchenwand eingemauerter Altar von drei Brüdern geweiht, *Ephem. epigr.* 8 p. 400, nr. 111a: *Tutelae Tiriensi Pompei(i) Clitus Corinthu(s) Calvinus ex voto.* [Keune.]

Tiröël u. **Tirse** s. Ende des Buchst. T.

Tiryns (*Τίρυνς, υνθος*). Über die Form vgl. *Flach* zu *Hesiod Scut.* 81, wo verwiesen wird auf *Lobeck, Phrynichos* p. 116 u. *Paralipomena Gramm. Graec.* (Leipzig 1837) 1 p. 94 u. 167. *Flach* liest *Scut.* 81 *Τίρυνθον* und erklärt *Τίρυνς, υνθος* für eine Erfindung des Dichters des Verses bei *Hephaest. Enchir.* 1, 3 (= *Hephaest.* ed. *Consbruch* 1906 p. 2, 8) *Τίρυνς, οὐδέ τι τεῖχος ἐπήρκεσε, Τίρυς* als eine Grammatikererfindung. Das Wort scheint ungriechischen oder vielmehr 'vorgriechischen' (*Kretschmer, Gesch. d. griech. Spr.* S. 408) Ursprungs zu sein, wie alle mit *-νθ* gebildeten Ortsnamen (vgl. *Kretschmer* S. 402 ff.).

1) Nach *Paus.* 2, 25, 8: Sohn des Argos, Heros der Stadt Tiryns.

2) Nach *Steph. Byz.* s. v. *Τίρυνς*: Tochter des Alos, des Vaters des Amphitryon, also Schwester des Amphitryon. Doch ist zu beachten, daß der Vater des Amphitryon sonst Alkaios heißt. Aus diesem Grunde und weil Tiryns kein weiblicher Name sei, hält denn auch *Meineke* (*Steph. Byz.* ed. *Meineke.* Berol. 1849) die *Stephanos*-Stelle für korrupt. Auf einem Mißverständnis der *Stephanos*-Stelle scheint *Eustathios* zu *Il. B* 550 zu beruhen, der, sonst mit *Stephanos* übereinstimmend, Tiryns als Bruder des Amphitryon bezeichnet. — Wichtiger als diese spät bezeugten Heroen oder Heroinen sind die vom Namen der Stadt Tiryns gebildeten, zum Teil als nomina propria verselbständigten Epitheta Tirynthius, Tirynthia, die besonders allem, was zu Herakles in irgendeiner Beziehung steht, vielfach beigelegt werden.

a) Tirynthius (*Τιρύνθιος*): Herakles. So genannt nach dem Herrensitze seines Vaters Amphitryon, obwohl er selbst nach der verbreitetsten Version der Sage (z. B. *Hesiod. Ἀσπίς Apollod.* 2, 57 ff., *Paus.* 9, 11, *Anton. Liberal., Metam.* 29, 33, 3, *Plautus, Amphitruo Prolog.* v. 97) in Theben erzeugt und geboren ist. Doch wird auch T. als Geburts- und Aufenthaltsort des Herakles genannt. So flieht Amphitryon nach *Diodor* 4, 10 (s. u.) erst nach der Geburt des Herakles aus Tiryns nach Theben, so bewirtet Herakles den Iphitos in Tiryns und stürzt ihn von den Mauern von Tiryns herab (*Apollod.* 2, 129; vgl. auch *Paus.* 5, 2, 2), während er bei *Statius, Theb.* 4, 148 geradezu der immanis alumnus von Tiryns heißt (*Lact. Placidus ad Theb.* 4, 147 ed. *Jahnke: Jupiter mutatus in Amphitryonem concubuisse cum Alcmena Electryonis filia dicitur in urbe Tirynthia, unde natus est Hercules, unde et Tirynthius dicitur.* Vgl. auch *Theb.* 11, 45 alumni dei [voraus geht pubes Tirynthia] und *Theb.* 4, 157, wo die Tirynthier einen Herculeum paeana singen. *Servius ad Aen.* 7, 662: *Tirynthius a Tirynthe civitate Argis vicina, in qua nutritus est Hercules.* Ebenso *ad* 8, 228.). Schon *Pindar* (*Ol.* 10, 33) nennt das Heer des Herakles *Τιρύνθιος στρατός*, und bei *Ephippos* nennt sich Herakles selbst einen *Τιρύνθιον Ἀργεῖον*, während die *πρόμαντις Ξενόκλεια* in Delphi (nach *Paus.* 10, 13, 8) den Herakles im Gegensatz zum ägyptischen Herakles, dem *Καναβεύς*, als *Ἡρακλῆς Τιρύνθιος* bezeichnet. Der substantivische Gebrauch des Wortes *Τιρύνθιος* findet sich bereits bei *Kallimachos* (*Dian.* 146) und begegnet noch bei *Erykios* (*Anthol. Pal.* 9, 237). In der römischen Poesie wird dann die Bezeichnung des Herakles als Tirynthius sehr beliebt. Die Stellen siehe bei *Carter, Epitheta deorum, quae apud poetas Latinos leguntur* (Suppl. dieses Lexikons), wo nur *Val. Flacc.* 1, 107 zu ergänzen, *Avian* 31, 5 in 32, 5, *Stat. Theb.* 6, 468 in 467 (= 489 ed. *Klotz*) zu ändern und zu bemerken ist, daß sich die letzte Stelle nicht auf Herakles, sondern auf seinen Sohn Chromis (s. u.) bezieht. Eine besondere Vorliebe für die Bezeichnung Tirynthius haben *Statius* und *Valerius Flaccus;* auch bei *Ovid.* findet sie sich wiederholt. Die älteste Erwähnung auf dem Gebiete der lat. Poesie dürfte bei *Vergil, Aen.* 7, 662 u. 8, 228 sein. Die Verbindungen, in denen der Name auftritt, siehe bei *Carter.* Am häufigsten ist Tirynthius heros.

b) Tirynthia: Alkmene, die Mutter des Herakles (bei *Eur. Alk.* 838 adj. mit *Ἀλκμήνη* verbunden, — dazu das Scholion: *ἡ γὰρ Ἀλκμήνη ἀπὸ Τίρυνθός ἐστιν* — bei *Ovid Metam.* 6, 112 substantiv. gebraucht). Auch bei ihr gilt das oben Bemerkte: Ihr Vater Elektryon ist König von Mideia (*Paus.* 2, 25, 9 daher *Μιδεᾶτις Theokrit* 13, 2 u. 24, 1) oder Mykene (*Apollodor* 2, 54); sie selbst floh nach der verbreitetsten Version der Sage (s. u. Amphitryon) schon vor der Geburt des Herakles mit

Amphitryon aus Tiryns. Nur *Diodor* 4, 10 berichtet: μετὰ δὲ ταῦτα (d. h. nach der Tötung der beiden Schlangen) ὁ μὲν Ἀμφιτρύων φυγαδευθεὶς ἐκ Τίρυνθος μετῴκησεν εἰς Θήβας. Hinter dieser Notiz scheint sich eine von der üblichen Darstellung abweichende Sagenversion zu verbergen, während selbstverständlich die oben zitierten Scholien zu *Euripides* u. *Statius* erst aus der Bezeichnung Tirynthia herausgesponnen und darum wertlos sind. Jedoch genügt zur Erklärung auch vollkommen die Annahme der Übertragung des Beinamens vom Sohne auf die Mutter: Die Mutter des Tirynthiers ist eben die Tirynthierin.

c) Tirynthius heros: Chromis, der Sohn des Herakles: *Stat. Theb.* 6. Er besaß nach *Lact. Placid. ad Theb.* 6, 346 (324) u. 436 (414) die Rosse des Diomedes. Vgl. über ihn *Stat. Theb.* 6, 346, 436, 464 (*Chromin Herculeum*), 479, 486. In *Apollodors* großer Aufzählung der παῖδες Ἡρακλέους fehlt Chromis. *Suidas* s. v. gibt nur Χρῶμις· ὄνομα κύριον. *Statius* kennt noch vier Thebaner dieses Namens: 1) *Theb.* 2, 613; 3, 13; 4, 597, 2) *Theb.* 7, 714, 3) *Theb.* 8, 476, 4) *Theb.* 9, 252. Der Name begegnet auch bei *Longus* (3, 15, 1 u. 4; 4, 38, 2) als Sohn des Philetas.

d) Tirynthia culmina und Tirynthia tecta nennt *Sil. Italic.* 1, 661 u. 2, 300 die Stadt Sagunt, die nach ihm (vgl. 1, 505; 2, 507; 2, 654 f.) von Hercules gegründet ist, während sie ihren Namen von dem Begleiter des Hercules Zacynthus, dem Sohne des Dardanus, erhalten haben soll, der nach dem Abenteuer mit Geryones auf dem Rückwege nach Theben in der Mittagshitze von einer giftigen Schlange gebissen, dort begraben wurde (1, 283 ff.). (Vgl. auch *Dion Halic.* 1, 50; *Paus.* 8, 24, 3; *Steph. Byz.* s. v. Ζάκυνθος. Nach *Strabo* 3, 4, 6 [p. 216 *M*] ist Sagunt ein κτίσμα Ζακυνθίων [vgl. auch *Liv.* 21, 7]. Vgl. auch dieses Lexikon s. v. Hercules Bd. 1, Sp. 3010.)

e) Quondam Tirynthia castra wird bei *Sil. Ital.* 3, 357 das Gebiet der Cerretani (in *Hisp. Tarracon.*) genannt, vielleicht weil Hercules auf seinem Zuge nach den Rindern des Geryones auch durch ihr Gebiet gekommen sein soll und dort lagerte. *Hübner* (bei *Pauly-Wissowa* s. v. *Cerretani*) nimmt an, daß irgendein Grammatiker wie Asklepiades von Myrlea die Beziehung auf Tiryns (d. h. Hercules) erfunden habe.

f) Tirynthia aula (*Stat. Silv.* 2, 2, 109): Wahrscheinlich eine Villa des Pollius Felix bei Herculaneum im Gegensatz zur villa Surrentina desselben Besitzers (*T. ora Baehrens, T. arva Nohl. T. aula ed. princ. u. apograph. libri Sangallensis*). Über Herculaneum als Gründung des Herakles vgl. *Dionys.* 1, 44. (Nach *Geffcken, Timaios' Geographie des Westens* S. 143 auf *Varro* bzw. *Timaios* zurückgehend.)

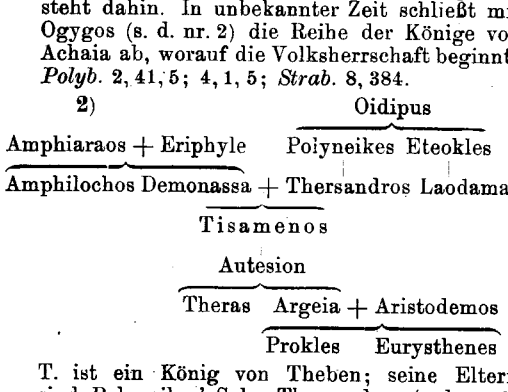
g) Tirynthius heros (*Punica* 8, 217) und Tirynthia proles (*Punica* 2, 3) ist bei *Silius Italicus* die Bezeichnung für Fabius Maximus Cunctator, wie bei ihm auch die 300 Fabier, die den Heldentod an der Cremera starben, Tirynthia gens (*Punic.* 7, 35) genannt werden. Bei *Silius* wird auch erzählt (6, 627—36), daß Hercules auf der Heimkehr mit den Rindern des Geryones am Ufer des Tiber vorbeigekommen sei und dort mit der Tochter des 'Arcadius' (d. h. des Euandrus) einen Sohn, Fabius, erzeugt habe, den Stammvater des Geschlechtes der Fabier (vgl. *Ovid, Fast.* 2, 235 ff.: *Heracleae gentis; Ex Ponto* 3, 3, 99 f. Nach *Geffcken* a. a. O. S. 80 schöpfen sowohl *Silius* wie auch *Ovid* an diesen Stellen aus *Varro*. Vgl. auch *Juvenal* 8, 14). Nach *Plutarch, Vit. Fab. Max. cap.* 1 war nach einer Überlieferung eine νύμφη, nach einer anderen eine γυνὴ ἐπιχωρία Mutter des ersten Fabius. Worauf diese Beziehung der Fabier zu Hercules beruht, ist nicht sicher festzustellen. *Münzer* (bei *Pauly-Wissowa* 6, 2 Sp. 1739 f.) nimmt an, daß *Verrius Flaccus*, auf den wahrscheinlich die merkwürdige Etymologie des Namens Fabius bei *Festus* (p. 87 *M*: Sie hätten früher Fovii geheißen, *quod princeps gentis eius ex ea natus sit, cum qua Hercules in fovea concubuit*) zurückgeht, auch überhaupt Erfinder jener Zurückführung des Geschlechtes auf Hercules sei. Auf einige frühere Berührungen von Fabiern mit Hercules weist gleichfalls *Münzer* hin. [Ostern.]

Tisamenos (*Τισαμενός*), Name zweier mythischer Heroen, auch mehrerer Personen aus historischer Zeit, wo er, namentlich auf Inschriften (*C. I. Gr.* 1, 202 nr. 142, 2; *Kaibel, Epigr.* nr. 874, 2), auch in der Form *Τεισαμενός* erscheint. Über den Akzent des Eigennamens zum Unterschied von der Partizipialform *τισάμενος* vgl. *Kühner-Blass* 1^3, § 40, S. 330; über die Bedeutung des Namens s. u.

1) Sohn des Orestes (s. d. Bd. 3, Sp. 1012 f.) und der Hermione (Bd. 1, Sp. 2433), der einzigen Tochter von Menelaos und Helena: *Sophokles' Hermione* (*Nauck, fr. trag. Gr.* p. 176^2) bei *Eustath. Od.* p. 1479, 10 f.; *Schol. Od.* δ 4; *Schol. Eur. Or.* 1654; *Apollod. bibl.* 2, 171. 176; *epit.* 6, 28; *Polyb.* 2, 41, 4 f.; 4, 1, 5; *Strab.* 8, 383; *Paus.* 3, 1, 6; *Tzetz. Lyk.* 1374; *Euseb. Chron.* 1, 180. 181 *Schoene; Hygin. fab.* 124; *Vell. Pat.* 1, 1 a. E.; *Ov. Ib.* 346 (*Tisameni patri* = *Orestae*). Von Menelaos erbt Orestes die Herrschaft über Sparta, die dann auf seinen Sohn Tisamenos übergeht. Während dessen leiblicher Bruder, wie der Vater Orestes geheißen (s. d. Bd. 3, Sp. 1014), auswandert und König der Molosser wird, die nach ihm auch Ὀρέσται genannt werden (*Steph. Byz.* s. v.; vgl. *Solin.* 9, 4 f.), führt Tisamenos mit seinem unehelichen Halbbruder Penthilos (s. d. nr. 1), den sein Vater mit Erigone, der Tochter des Aigisthos, gezeugt hat, daheim drei Jahre lang die Regierung gemeinschaftlich: *Vell. Pat.* 1, 1, 4. Doch geschieht dieser Doppelregierung sonst keine Erwähnung, sondern T. erscheint als alleiniger König: *Paus.* 2, 18, 6, wo Penthilos zwar genannt, aber nicht als Mitregent bezeichnet ist; *Hygin. fab.* 124. Aus der Herrschaft vertreibt den T. die Einwanderung der Herakleiden in den Peloponnes: *Polyb.* 2, 41, 4; *Apollod. bibl.* 2, 171 f.; *Strab.* 8, 383; *Paus.* 2, 38, 1; 3, 1, 5; 7, 1, 7; *Euseb. chron.* a. a. O.; *Vell. Pat.* a. a. O.: Im Kampfe mit ihnen findet T. den Tod: *Apollod.* 1, 176. Nach einer andern Erzählung wird T. zwar aus seinem

Königreich Sparta und Argos vertrieben, aber nicht getötet; vielmehr wird ihm vertragsmäßig zugestanden, mit seinen Untertanen abzuziehen, und so wendet er sich nach der Nordküste des Peloponnes und bittet die dort wohnenden, übrigens stammverwandten Ioner um Aufnahme für sich und seine Mitflüchtigen in ihre Landschaft. Jene lehnen aber das Gesuch ab, weil sie fürchten, T. werde vermöge seiner Tüchtigkeit und edlen Herkunft auch über sie zum König gewählt werden. Da erobern die Ankömmlinge das Land mit Gewalt, wobei jedoch T. in der Schlacht fällt. Seine siegreichen Achäer belagern die Ioner in ihrer Hauptstadt Helike und lassen sie schließlich nach Attika abziehen. Ihres Königs T. Leiche bestatten die Achäer zunächst in Helike, bringen sie aber dann nach Sparta; noch zu Pausanias' Zeit zeigte man dort das Heroon an der Stelle, wo die Lakadaimonier einst ihre gemeinsamen Mahlzeiten, die sogenannten *φειδίτια*, hielten: *Paus.* 7, 1, 7 f. Seine Söhne befestigen in der von den Ionern geräumten Landschaft Achaia ihr neues Königreich. Nicht weniger als fünf Söhne werden genannt: *Paus.* 7, 6, 2. Zunächst ist der älteste, Kometes, des Vaters Nachfolger in der Herrschaft: *Damon fr.* 20 (*Müller* 1, 382 f.) im *Schol. Eur. Rhes.* 251; *Euseb.* a. a. O.; er wandert aber nach Asien aus: *Paus.* a. a. O. Ob die vier anderen, Daïmenes, Sparton, Tellis und Leontomenes, nacheinander oder, was ebensowenig wahrscheinlich ist, gemeinschaftlich und etwa sogar mit ihrem Vetter Damasios, dem Sohne des Penthilos (s. o.), regieren, steht dahin. In unbekannter Zeit schließt mit Ogygos (s. d. nr. 2) die Reihe der Könige von Achaia ab, worauf die Volksherrschaft beginnt: *Polyb.* 2, 41, 5; 4, 1, 5; *Strab.* 8, 384.

2)



T. ist ein König von Theben; seine Eltern sind Polyneikes' Sohn Thersandros (s. d. nr. 3) und Demonassa (s. d.), die Tochter von Amphiaraos und Eriphyle: *Paus.* 9, 5, 15. Als Eteokles und Polyneikes im Bruderkampfe vor Theben gefallen sind, führt zunächst Kreon die Herrschaft über die Stadt, entweder als selbständiger König (*Soph. Antig.*) oder als Vormund für Eteokles' Sohn Laodamas (*Paus.* 1, 39, 2; 9, 5, 13. 10, 3), der dann selbst König wird, aber bei der Verteidigung Thebens gegen die Epigonen, zu denen Polyneikes' Sohn Thersandros gehört, durch Alkmaion den Tod findet. Diese erheben nunmehr Thersandros zum Herrscher von Theben. Er zieht mit den Griechen gegen Troja, fällt aber tapfer kämpfend in Mysien von der Hand des Telephos (s. d., Bd. 5, Sp. 282). Bei dem zweiten Zuge der Griechen, der wirklich bis vor Ilion gelangt, ist Thersandros' Sohn T. noch zu jung, um Führer der Boioter sein zu können (*Paus.* 9, 5, 15). Dies ist vielmehr der Thebaner Peneleos (*Il. B* 494), den jedoch vor Troja Telephos' Sohn Eurypylos erschlägt (*Paus.* a. a. O.; *Quint. Smyrn.* 7, 104 f.; *Dict. Cret.* 4, 17). Nun wählen die Thebaner daheim den Tisamenos zum König (*Paus.* a. a. O.). Während er von dem Geschlechtsfluch, der seit den Zeiten des Laios und Oidipus über Thebens Herrscherhaus waltet, unbehelligt bleibt, verfolgt die Rache der Erinyen seinen Sohn Autesion. Dieser wandert deshalb auf ein Orakel hin zu den Herakleiden in den Peloponnes aus (*Paus.* a. a. O.); seine Tochter Argeia wird als Gattin des Aristodemos die Mutter von Prokles und Eurysthenes und somit die Ahnfrau des lakedaimonischen Königshauses (*Herodot.* 6, 52); sein Sohn Theras (s. d.) besiedelt die Insel Kalliste, die angeblich von ihm den Namen Thera erhält (4, 147; *Paus.* 3, 15, 6 f.; *Schol. Apoll. Rhod.* 4, 1764, wo der ganze Stammbaum zurückverfolgt wird: Theras — Autesion — Tisamenos — Thersandros — Polyneikes — Oidipus).

Der Name *Τισαμενός* ist nichts anderes als das Part. *τισάμενος* mit verändertem Akzent (s. o.) und bedeutet also 'Rächer'; vgl. *Etym. Magn.* p. 760, 1 mit der Ableitung von *τιμωρῆσαι*. Orestes, der Rächer von klassischem Gepräge, führt selbst diesen Beinamen nach *Cramer, Anecd. Oxon.* 2, 321, 8. Wenn Orests Sohn und ebenso der Enkel des Polyneikes so heißen, von denen der eine selbst bei den Feinden Achtung genießt (*Paus.* 7, 1, 7: *κατά τε ἀνδραγαθίαν καὶ γένους δόξαν*), der andere inmitten der Kriegsstürme seiner Zeit und der Greuel des Labdakidengeschlechts fast allein friedlich regiert, so hat jener Name in beiden Fällen nicht die Bedeutung, die für ihre Träger bezeichnend ist, sondern schreibt sich von dem Brauche her, nach welchem manche Personen der griechischen Heldensage, wie Astyanax, Eurysakes, Megapenthes, Neoptolemos, Odysseus, Telemachos (s. d. Art. *Odysseus* Bd. 3, Sp. 649), nach Taten, Schicksalen oder Kennzeichen ihrer Angehörigen, namentlich ihrer Väter, benannt sind; vgl. *Bekker, Anecd. Gr.* 868, 27: *Ὀρέστης, ἐπειδὴ τὴν Κλυταιμήστραν ἐτίσατο, Τισαμενὸν τὸν παῖδα αὐτοῦ ἐκάλεσε*, und wie Orest an der Mutter den Vater rächt und danach den Sohn benennt, so übt auch der Epigone Thersandros Rache für den gefallenen Vater Polyneikes und gibt seinem Sohne jenen Namen aus dem gleichen Grunde, s. auch *Grote, Gr. Gesch.* Bd. 1, Kap. 18; *O. Müller, Dorier* 1, 63, 6; *Prolegomena* S. 275; *Eumeniden* S. 174; *v. Wilamowitz, Orestie* 2, 25, 1. Die Erklärung bei *Eustath. Od.* p. 1749, 16 f.: *Τισαμενὸν φερωνύμως οὕτω κληθέντα παρὰ τὴν μετὰ μένους τίσιν, ἐπεὶ ὁ πατὴρ Ὀρέστης ἐτίσατο τοὺς φονέας τοῦ Ἀγαμέμνονος* trifft nur in dem begründenden Zusatz das Richtige, während sich freilich die Herleitung von *τίσις* und *μένος* als hinfällig erweist. — Beachtung verdient endlich die Annahme von *Studniczka, Kyrene* 69 (vgl. *Gruppe, Myth.* 506. 646, 3. 1380, 2), Polyneikes, Thersandros und Tisame-

nos seien Aresheroen, benannt nach einer boiotischen Kultbezeichnung des Kriegsgottes. Falls Orestes mit Recht für eine Hypostase des Apollon gilt (*Zielinski, die Orestessage und die Rechtfertigungsidee, Ilb. Jahrb.* 1899, S. 88 f.; *Höfer* im Art. *Orestes* Bd. 3, Sp. 975 f. 995), so kann auch für seinen Sohn T. ein göttlicher Ursprung in Frage kommen, zumal die jahrhundertelange Erhaltung des Grabes in Sparta (*Paus.* 7, 1, 7) einen dortigen Kult des T. sicher vermuten läßt; vgl. auch *Wide, Lakon. Kulte* S. 354. [Johannes Schmidt.]

Tisandros (*Τισανδρος*), der dritte und jüngste Sohn des Iason und der Medeia, *Diod.* 4, 54, 1. [Ruhl.]

Tisianes. '*Tisianes et Bucures Mauri et ovorum progenies dii Syrii*': *Arnob. adv. nat.* 1, 37 (p. 24, 1 *Reifferscheid*); vgl. *Hildebrand, Excurs* IV zu *Apul. Metam.* [Höfer.]

Tisiphone s. Teisiphone.

Titaia (*Τιταια*) = Ge als Mutter der Titanen (s. d.), die von ihr den Namen haben sollen, nach *Diod.* 3, 57: *Οὐρανοῦ δὲ μυθολογοῦσι γενέσθαι παῖδας ἐκ πλειόνων γυναικῶν πέντε πρὸς τοῖς τετταράκοντα, καὶ τούτων ὀκτωκαίδεκα λέγουσιν ὑπάρχειν ἐκ Τιταίας ... κοινῇ δὲ πάντας ἀπὸ τῆς μητρὸς ὀνομαζομένους Τιτᾶνας. τὴν δὲ Τίταιαν σώφρονα οὖσαν καὶ πολλῶν ἀγαθῶν αἰτίαν γενομένην τοῖς λαοῖς ἀποθεωθῆναι μετὰ τὴν τελευτὴν ὑπὸ τῶν εὖ παθόντων, Γῆν μετονομασθεῖσαν.* Vgl. auch 5, 66, wonach die Titanen in kretischen Sagen als Söhne eines der Kureten und der Titaia aufgefaßt werden. Vgl. *Preller-Robert*[4] 1, 45 Anm. 3, wo der Name T. = *Γῆ* als spätere Fiktion aufgefaßt wird. Vgl auch Sp. 1002. [Roscher.]

Titanen (*Τιτᾶνες*) heißt eine Gruppe von Gottheiten, die den olympischen Göttern gegenüber als älter (*Hesiod. theog.* 424 *Τιτῆσι μετὰ προτέροισι θεοῖσιν, Antimach.* fr. 42 *Kink. γηγενέας τε θεοὺς προτερηγενέας Τιτῆνας*) gelten und zum Teil in feindlichem Gegensatz zu Zeus und den Seinigen stehen. Der Name, ursprünglich wohl nur wenigen Gestalten zukommend, fand im Laufe der Zeit immer weitere Ausdehnung, so daß endlich die Grenzlinien gegen andere Gruppen, wie namentlich die Giganten, unsicher wurden.

Im Mittelpunkt dieses Götterkreises steht als sein Oberhaupt Kronos. Daher werden die Titanen *Hom. Iliad.* 15, 225 und 14, 274, *Hesiod. theog.* 851 als *Κρόνον ἀμφὶς ἑόντες* und, da Kronos Sohn des Uranos ist, *Iliad.* 5, 898 als *Οὐρανίωνες* bezeichnet. Er und mit ihm eng verbunden Iapetos erscheinen *Iliad.* 8, 479 (*Ἰαπετός τε Κρόνος τε*) als Vertreter der im Tartaros eingeschlossenen Titanenschaft. Kronos ist als Vater des Zeus und seiner Geschwister der Ahnherr der olympischen Götter; neben ihm stand Iapetos als Ahn der von seinem Sohn Prometheus und Enkel Deukalion ausgegangenen Menschheit; vgl. *Hymn. in Apoll.* 335 (157) *Τιτῆνές τε θεοί, τῶν ἐξ ἄνδρες τε θεοί τε* und dazu den Art. *Iapetos* uns. Lexikons, *Mayer, Gig. u. Tit.* S. 57 und *Schömann opusc.* 2 p. 270. — *Procl. ad Hes. Op. et Dies* 48 gibt dem Iapetos 29 Kinder; seine Nachkommen heißen wieder Titanen, während der Gegensatz der Kronoskinder zu ihrem Vater darauf deutet, daß sie diesem erst durch genealogische Spekulation zugewiesen sind. — *Dio Chrysost.* 30 p. 550 R 300 M: *τοῦ τῶν Τιτάνων αἵματός ἐσμεν ἡμεῖς ἅπαντες οἱ ἄνθρωποι*; vgl. 33 am Anfang: *ἀρχηγοὺς ἔχετε ἥρωας καὶ ἡμιθέους, μᾶλλον δὲ Τιτᾶνας*; anders 30, 556 R 304 M. Anstatt des Iapetos steht neben Kronos Atlas als Stammvater der Menschen bei *Diodor*: *Mayer* a. a. O. S. 57. — Wenn *Homer* den Okeanos, ebenfalls einen Titanen, als Urquell aller Wesen (14, 246) und insbesondere der Götter (*ib.* 201 und 302 *Ὠκεανόν τε, θεῶν γένεσιν, καὶ μητέρα Τηθύν*) nennt, so denkt er sich wohl zunächst Uranos und Gaia als dessen Kinder (*Schömann* a. a. O. p. 35 f.). — Der Wohnsitz der Titanen vor ihrem Sturze ist der Himmel (*Hesiod. theog.* 820) oder der Olymp: *Hesiod Op. et D.* 110 f., *Apoll. Rhod.* 2, 1232, vgl. *Aesch. Prom.* 956 und *Horat. carm.* 12, 8 *domus Saturni = sedes deorum;* über Kronos als Herrscher auf Erden im goldenen Zeitalter s. den Artikel Kronos Sp. 1458.

Gemeinsam ist den eigentlichen Titanen als Erdsöhnen der Charakter des Uralt-Ehrwürdigen, der bisweilen ins Riesenhaft-Unheimliche hinüberspielt. (*Hesych.* s. v. *ἄγριοι θεοί· Τιτᾶνες*; *Τιτᾶνας βοᾶν* = Gespenster rufen; vgl. Art. Kronos Bd. 2 Sp. 1490 Mitte; *τιτανῶδες βλέπειν Luc. Tim.* 54, vgl. *Icaromen.* 23, *Suid.* s. v. *τιτανῶδες* und s. v. *ἄθεον*). Im Mythus treten sie z. T. als Empörer und frevelnde Unholde auf. *M. Mayer* sagt mit Recht: „Das Volk hat zwischen Riesen und Titanen eigentlich nie unterschieden" (Art. Kronos Bd. 2 Sp. 1454, 5, *Gig. u. Titanen* S. 125 ff.). *Plat. Legg.* 3 p. 701 C stellt *τὴν λεγομένην παλαιὰν Τιτανικὴν φύσιν* in Parallele mit *ὅρκων καὶ πίστεων καὶ τὸ παράπαν θεῶν μὴ φροντίζειν.* Während Zeus als Begründer und Hort einer sittlichen Weltordnung und die ihn umgebenden Götter als ethische Potenzen wirken, erscheinen die Titanen als Verkörperungen gewaltiger Naturkräfte, der Mächte des Himmels (Hyperion, Phoibe, Kronos? Koios?), der Erde (Themis, Iapetos?) und des Meeres (Okeanos und Tethys). Als Vertreter dieser drei Reiche scheinen Kronos, Iapetos, Okeanos an der Spitze des ganzen Titanengeschlechts zu stehen (vgl. *Platon, Cratyl.* 397 C D). Der von späteren Mythographen als König der Titanen genannte Ogygos ist nach *Buttmann* (*Mythol.* 1, 205 ff.) identisch mit Ogen, Okeanos.

Den Namen Titanen soll nach *Hesiod. theog.* v. 207 Uranos seinen Kindern im Zorn gegeben haben: *φάσκε δὲ τιταίνοντας ἀτασθαλίῃ μέγα ῥέξαι ἔργον, τοῖο δ' ἔπειτα τίσιν μετόπισθεν ἔσεσθαι.* Das Verbum *τιταίνω*, die episch gedehnte Form für *τείνω*, bedeutet spannen, anspannen, ausstrecken (*χεῖρας*), ohne Objekt wie *contendere* sich strecken, streben, eilen (*Iliad.* 23, 403 *τιταίνετον* laufet!). Man kann an unserer Stelle *χεῖρας* ergänzen oder intransitiv verstehen: sich streckend, aufreckend; verbindet man damit *ἀτασθαλίῃ*, so erhält man den Begriff des frevelhaften Strebens, der Empörung (*Schömann: sceleste contendentes*), der auf die Tat des Kronos paßt. Das *τίσιν* des folgenden

Verses scheint auch wortspielend zur Erklärung des Titanennamens dienen zu sollen, aber jedenfalls kann τιταίνοντας, obwohl es nur hier wie in Τιτάν ein langes ι hat, im Munde des scheltenden Uranos nicht die 'Rächenden' oder 'Strafenden' bedeuten, wie allerdings die Orphiker den Namen verstanden (*Procl.* in *Plat. Tim.* 1 p. 57; vgl. *Hesych.* s. v. τιτᾶνες· τιμωροὶ ἀπὸ τοῦ τιταίνειν). Diese Deutung ist erst aus dem Mythus gefolgert.

Will man die Τιτᾶνες mit dem Stamm von τίω, dessen Quantität schwankend ist, in Zusammenhang bringen, so muß man an die Bedeutung 'ehren' anknüpfen. Dann ergibt sich in der Tat eine plausible Erklärung des offenbar sehr alten (*Schömann* a. a. O. p. 117 ff.) Götternamens. Mit Heranziehung von *Hesych.* τιτήνη· βασιλίς und τίταξ· ἔντιμος ἢ δυνάστης, οἱ δὲ βασιλεύς deuten *Preller-Robert* 'die Ehrwürdigen, ἄνακτες, mythische Könige der Urzeit' (vgl. *Schol. Iliad.* 14, 274 Τιτὰν παρὰ τὸ τιτός); ähnlich *Gruppe, Gr. Myth.* 1, 421 Anm. 3. Bei *Hesiod* heißen die Titanen ἀγανοί wie die Könige (*theog.* 632). Der Name Kreios bezeichnet den Herrschenden, wie vielleicht auch Kronos (κραίνων?), wenn dies überhaupt ein griechisches Wort ist. Als der 'Ehrwürdige', der 'Herr' konnte auch Helios Τιτάν heißen, ebenso wie Hyperion, mit dem er ja im Grunde identisch ist. Daß der Name ursprünglich diesem Gott allein gehört habe, ist schon deshalb nicht glaublich, weil Helios nicht im Kult und überhaupt nicht vor der Kaiserzeit so genannt wird: *Preller-Robert* S. 48; *Gruppe, Gr. Myth.* 2, 1285 Anm. 8, wo 'Titan' bei Helios als 'Herrscher' erklärt und die Folgerung *M. Mayers*, daß die ältesten Titanen Sonnengötter gewesen seien, abgewiesen wird (vgl. 1, 421 Anm. 3). Daß nicht selten ursprüngliche Gruppennamen später zur Bezeichnung Einzelner gebraucht wurden, zeigt an einer Reihe von Beispielen *Wilamowitz, Götting. Nachr.* 1895 S. 231. Wenn ein Τιτάν neben Kronos (*Sibyll.* 3, 110 u. a. Stellen bei *Mayer, Gig. u. Tit.* S. 72 Anm.) oder neben Helios (*Pausan.* 2, 11, 5) als deren Bruder erscheint, so ist diese Gestalt doch wohl aus dem Beinamen erwachsen. Ein wirklich alter Hauptgott dieses Namens müßte mehr Spuren hinterlassen haben. Vgl. noch den Artikel Kronos Bd. 2 Sp. 1469 nr. 11 und 1480 oben. — Τιτώ (Eos, Hemera) ist wie Τιτανίς (Artemis) wohl nachträglich erst als Femininform aus dem männlichen Namen gebildet worden. Von dem Titanennamen erst abgeleitet sind ferner Τιταῖα (*Schömann* p. 118, *Preller-Robert* 1 p. 44, 3), Τιτάνιος Heros in Marathon, ein Gigant Τιτήνιος, das Fest Τιτάνια, Τιτανὶς γῆ = Attika; Τιτανίδες kennt *Hesiod* noch nicht, sie sind zuerst aus *Akusilaos* bezeugt (*M. Mayer* S. 229); über Ἄρτεμις Τιτηνίς s. *Gruppe, Gr. Myth.* 2, 1286 Anm. 1 und 1276 Anm. 9; τιτανισμός bei *Strabo* (*Pr.-Rob.* S. 78 Anm. 5) = παιανισμός mit Bezug auf Titan, Helios, Apollon. — Die von Miß *Harrison, Proleg. to the study of Greek Relig.* S. 494 versuchte Herleitung des Titanennamens von τίτανος, wonach er 'Erdgeborene' (*clayborn, earthborn like Adam*) bedeuten soll, ist schwerlich richtig. Wenn die Titanen als Mörder des Zagreus sich mit einem Kalk- oder Gipsüberzug unkenntlich gemacht haben sollen (*Harpocr.* s. v. ἀπομάττων), so beruht diese Erfindung nach *A. Dieterich, Rh. Mus.* 1893 S. 280 eben auf dem Anklang von Titan an τίτανος, und Miß *Harrison* durfte also die Autorität dieses Gelehrten nicht für sich in Anspruch nehmen. Noch weniger wird man an hebr. *tit* (= Lehm, Kot) denken dürfen, etwa im Hinblick auf die Lehmgebilde des Prometheus. Auch die von *M. Mayer, Tit. u. Gig.* S. 74 ff., angenommene Differenzierung eines ursprünglichen Τάν zu Ζῆν u. Τιτάν entbehrt jeder Wahrscheinlichkeit. Die von einigen versuchte Zusammenstellung der Titanen mit Τιτυός, τίτυρος und weiter mit τιτίς, tītus ist veranlaßt durch die späte Auffassung der Titanen als πριαπώδεις θεοί (*Nicand. Aetol.* fr. 4, *Hesych.* s. v. τιτάν· παιδεραστής), die sicherlich von den Komikern durch obszöne Deutung des τιταίνειν aufgebracht worden ist. Während *Kaibel* in dem Aufsatz Δάκτυλοι Ἰδαῖοι, *Nachr. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen* 1901 S. 488 ff. u. *Wilamowitz, Eurip. Herakles* 1[1] S. 81 Anm. hier eine ernsthafte Möglichkeit sehen, erblickt *Bücheler, Arch. für Lexikographie* 2 S. 508 mit Recht in dieser respektlosen Auslegung des Titanennamens nur ein Spiel des Witzes. Τιτυός und τίτυρος sind wohl richtiger zu τυ 'schwellen, groß sein' zu stellen (*Curt. Etym.* S. 212); doch vgl. auch *Preller-R.* S. 234, wo an τανυ· μέγας, πολύς (*Hesych*) erinnert wird, und *Gruppe, Gr. Myth.* 2 S. 1018 Anm. 1

Kaibel stützt seine Auffassung der Titanen als phallischer Dämonen nicht nur auf etymologische Gründe, aber die anderen sind ebensowenig stichhaltig; verfehlt ist schon der Ausgangspunkt: die irrtümliche Beziehung der Glosse des *Etym. M.* auf den Dämonen Κονίσαλος anstatt auf *Iliad* 3, 13 κονίσαλος ὥρνυτ' ἀελλής. Phallische Züge treten bei den Titanen erst in der späteren Literatur auf und erklären sich teils aus der herabziehenden Tendenz der Komödie, teils aus der Verwechselung mit anderen Naturdämonen (*Gruppe, Gr. Myth.* 1 S. 1285 Anm. 5, S. 1390 Anm. 2). *Kaibel* geht von den idäischen Daktylen aus, deren einer, Τιτίας, seinen Namen von tītus (griech. τιτος ist nur erschlossen aus einer unsicheren Lesart bei *Hesych*) = φαλλός haben mag. Mit diesen haben aber die Titanen, und auch nur ein Teil derselben, die Iapetiden, höchstens die Bergnatur gemein (die Daktylen als Bergschmiede, mit den lemnischen Kabiren verwandt: *Kaibel* a. a. O. S. 502). Der sonst so verdiente Gelehrte wandelt hier auf den Bahnen des antiken Synkretismus, dem Daktylen, Satyrn, Kureten usw. in ein unterschiedsloses Chaos zusammenfallen, und treibt diese gefährliche Art der Mythenbehandlung auf die Spitze (s. bes. S. 513!). Gegen die neuerdings auch sonst beliebte Übertreibung der phallischen Deutungen haben sich im allgemeinen *Furtwängler* und *W. Wundt* (*Völkerpsych.* Bd. 2 S. 405) mit Entschiedenheit ausgesprochen, insbesondere gegen *Kaibels* Erklärung der Titanen *A. Dieterich* (brieflich dem Unterz. gegenüber, doch ohne nähere Begründung.)

Bei der Frage nach dem Wesen der Titanen darf vor allen Dingen nicht außer acht gelassen werden, daß diese keine homogene Gestaltenreihe sind. Eine Anzahl Götterwesen von verschiedener Art und Herkunft, die allerdings gewisse Züge, wie namentlich das Dämmergrau eines hohen Alters, gemeinsam haben, finden wir von der systematisierenden Theologie der hesiodischen Dichtung in eine Gruppe zusammengefaßt. Die Zwölfzahl ist eine willkürliche Beschränkung nach dem Muster des olympischen Götterkanons. Jedem der sechs männlichen Titanen ist eine Gattin zugeordnet: Okeanos und Tethys, Koios und Phoibe, Krios und Eurybie, Hyperion und Theia, Iapetos und Themis, Kronos und Rheia. In der Aufzählung *Theog.* v. 133—136 wird allerdings Eurybie nicht genannt (erst v. 375), dagegen Mnemosyne. Bei *Homer* kommen nur vor: Okeanos und Tethys, Kronos und Rhea, Iapetos (neben Kronos *Iliad.* 8, 477—488 als Vornehmste der im Tartaros Eingekerkerten) und Themis, letztere Göttin überall (*Iliad.* 20, 4; 15, 87; *Od.* 2, 68) nur als Ordnerin, Heroldin der olympischen Götter. Es sind dies gewiß nicht zufällig gerade diejenigen, die auch sonst als die bedeutendsten erscheinen, so daß die andern weit gegen sie zurücktreten. Von diesen Geringeren finden sich noch in den sog. *homerischen Hymnen* genannt: Koios *in Apoll.* 62, Hyperion (bei *Homer* als Name oder Beiname des Helios) als Titan (Vater des Helios) *in Cerer.* 26, vgl. *hymn.* 31 (32), 4; Mnemosyne *in Merc.* 429. Von den Kindern der Titanen erwähnt *Homer* einzelne, aber ohne ihrer titanischen Abkunft zu gedenken; so auch den Iapetiden Atlas (*Schömann op.* 2 p. 46). Er nennt die Titanen ὑποταρτάριοι (*Iliad.* 14, 279 θεοὺς . . . τοὺς ὑποταρταρίους οἳ Τιτῆνες καλέονται; vgl. *Pausan.* 8, 37, 3) und ἐνέρτεροι (*ib.* 15, 225), auch οἱ ἔνερθε θεοὶ Κρόνον ἀμφὶς ἑόντες (*ib.* 14, 274) und deutet mit kurzen Worten auf den Kampf des Zeus gegen sie hin (*ib.* 15, 221 bis 225). Hypnos verlangt sie für Heras Eid bei der Styx als Schwurzeugen (*ib.* 14, 271 ff.). Ob unter Οὐρανίωνες *Iliad.* 5, 898 mit *Welcker* die Titanen oder mit *Nägelsbach* die olympischen Götter zu verstehen sind, bleibt fraglich; vgl. *Nägelsbach, Hom. Theol.*[2] S. 78. Gegen *Welckers* Ansicht, die Verbannung in den Tartaros sei nur eine Konsequenz des zur Erklärung der Wandlung in den Gottesvorstellungen erfundenen Mythus von älteren Göttern (*Götterlehre* 1 S. 267), bemerkt *M. Mayer* S. 103 mit Recht, dieser Aufenthalt im Tartaros sei vielmehr das Wesentliche an dem ganzen homerischen Titanenmythus.

Angesichts der Wichtigkeit gerade dieses Zuges liegt die Frage nahe, ob die im Tartaros wohnhaft gedachten Titanen nicht ursprünglich chthonische Wesen seien. Als Τιτῆνας χθονίους bezeichnet sie *Hesiod. theog.* 697 schon vor der Erzählung ihres Sturzes. In der Umgebung von Demeter und Kore erscheinen sie *Apoll. Rhod.* 4, 988; *Pausan.* 8, 37, 3. Sie sind γηγενεῖς (*Antimach.* fr. 42K) wie die Giganten. Γαίης ἐν κευθμῶνι werden die Kinder des Uranos vom Vater zurückgehalten: *Hesiod. theog.* 153. Chthonisch ist unzweifelhaft der nach den Titanen im Kampf gegen Zeus auftretende Typhon oder Typhoeus, dessen Bedeutung für die kretische u. böotisch-euböische Sage *Gruppe, Gr. Myth.* 2 S. 812 betont; vgl. auch den Artikel Kronos Bd. 2 Sp. 1465 unten. Die Erdnatur der Iapetiden glaubt Referent im Art. Prometheus uns. Lex. erwiesen zu haben, Iapetos, Gemahl der Erdgöttin Themis, ist der Stammvater des Erdenvolkes. Menoitios erinnert an den Unterweltshirten Menoites: *M. Mayer, Gig. u. Tit.* S. 97. Über den chthonischen Kronos handelt ausführlich *M. Mayer* im betr. Art. d. Lex. Kap. 14 ff. 23. 27. 42. 56. 58a; vgl. *Gruppe, Griech. Myth.* 1, 148 (Zeus χθόνιος neben Kronos) und 2, 1104. 1107. Auch Okeanos hat seine chthonische Seite, wie der erdbebenerregende Poseidon: *Gruppe* a. a. O. 2, 811 Anm. 5; 814. Es geht nicht an, das Chthonische hier überall einer vorgefaßten Sonnentheorie zuliebe für sekundär zu erklären. *M. Mayer* stützt seine Ansicht, daß Kronos im Kern Sonnen- oder Himmelsgott sei, hauptsächlich auf das nachbarliche Verhältnis mit Herakles und die orphische Gleichsetzung mit Kronos, gesteht aber, daß die winterliche Natur desselben Kronos (*Theopomp.* bei *Plut. de Is. et Os.* 65) sich damit schwer vereinigen lasse (Art. Kronos Bd. 1 Sp. 1498). Das Verschlingen des βαίτυλος oder Meteorsteins (*ib.* Kap. 44. 47) kommt mehr der Erde als dem Himmel zu; das Ausspeien ist nebensächlich. Wenn der phrygische Kronos oder Akrisios (*ib.* Sp. 1530) vom Sonnendiskos getroffen wird, so kann er ebendeshalb schwerlich Sonnengott sein. Daß manche Züge des Kronos auf Sonne oder Himmel hinweisen, läßt sich nicht leugnen, doch scheint hier Verquickung mit einer asiatischen Gottheit vorzuliegen. Als cölestisch können außer Uranos und Aither, die noch über den Titanen stehen, nur die geringeren Titanen Koios (verwandt mit κοῖλον, coelum?), Hyperion und Theia, Phoibe, aus dem weiteren Kreise Pallas, Perses, Astraios bezeichnet werden (*M. Mayer, Gig. u. Tit.* S. 68). Soweit diese als im Tartaros befindlich gedacht werden, sind sie als gestürzte Zeusgegner dort, während für jene andern die Erdtiefe der eigentliche Wohnsitz gewesen sein muß, woraus eben die Sage von einer Verbannung in oder unter die Erde leicht entstehen konnte. Wir haben demnach in jenen chthonischen Gewalten die eigentlichen Titanen, die Urtitanen zu erkennen, worauf uns schon andere Erwägungen ebenfalls hinwiesen. Bestätigt wird dies auch durch eine Betrachtung der Namen. Kronos, Iapetos, Okeanos sind undurchsichtige Wörter, deren griechischer Form vielleicht vorgriechische Wurzeln zugrunde liegen; dagegen sind Hyperion als Beiname des Sonnengottes, Phoibe und Theia (Mondgöttin? *Schömann, opusc.* 2 p. 115), Eurybie, Mnemosyne durchsichtige Bildungen, auch Koios und Krios nicht ohne Wahrscheinlichkeit aus griechischen Wurzeln herzuleiten (*Preller-Robert* 1 S. 46). Im Kult sind alle diese letzteren mit Ausnahme der zu Eleutherai verehrten Mnemosyne gar

nicht oder nur in seltenen Spuren nachzuweisen: *M. Mayer, Gig. u. Tit.* S. 53 ff. Dagegen ist für Kronos Kult vielfach bezeugt (s. den betr. Art. und *Schömann, opusc.* 2 p. 115), ebenso für Rheia (s. d.) und Themis (s. d.) und wenn nicht für deren Gatten Iapetos, so doch reichlich genug für dessen Sohn Prometheus (s. d.); Okeanos und Tethys aber sind hochangesehene, allgemein anerkannte Gottheiten.

Sonach ist es wahrscheinlich, daß zu den sechs 'großen' Titanen (Kronos, Iapetos, Okeanos mit ihren Gattinnen) die andern (Koios und Krios sowie Hyperion, Theia, Phoibe, Eurybie, Mnemosyne und Dione) erst später zur Vervollständigung des Systems auf die Zahl der olympischen Götter hinzugefügt worden sind (Vermutungen über die dabei mitspielenden spekulativen Ideen bei *Schömann, opusc.* 2 p. 164). Von diesen Titanen zweiter Ordnung mag gelten, was *Gruppe, Gr. Myth.* 1 S. 421 Anm. 3 nicht von allen hätte sagen sollen, daß ihre Namen aus veralteten Kultbezeichnungen der Götter gewonnen seien. Sie haben deutlich etwas Abstraktes, keine plastische Wesenheit, keine Mythen, keinen oder seltenen Kult. Die stoische Doktrin bei *Plutarch de placit. philos.* 1, 6 *Ἡσίοδος βουλόμενος τοῖς γεννητοῖς θεοῖς πατέρας συστῆσαι εἰσήγαγε τοιούτους αὐτὸς γεννήτορας Κοῖον τε Κρεῖον θ' Ὑπερίονα τ' Ἰαπετόν τε* enthält, insofern sie nicht die Titanengestalten selbst oder ihre Namen als Erfindungen des *Hesiod,* sondern nur ihre genealogische Verknüpfung mit den olympischen Göttern als Dichtung hinstellen will, immerhin eine Ahnung des Richtigen.

Bei Kronos und Iapetos, die im *Homer* eng verbunden auftreten, ist nun aber noch die Frage zu erörtern, ob sie nicht etwa fremden Ursprungs und somit der eigentliche Stamm des Titanengeschlechts ein ungriechisches Gewächs ist. Beide Namen lassen sich schwer aus griechischen Wurzeln überzeugend erklären, wenigstens hat noch keiner der Deutungsversuche allgemeinere Zustimmung gefunden. Iapetos erinnert im Namen sowie in seiner Rolle als Stammvater und in seiner Beziehung zur Flutsage sofort an den biblischen Japhet. Da er aber in der Völkertafel an der Spitze der westlichen Stämme, u. a. auch der Ionier (Iavan) steht, so ist jedenfalls die Annahme, daß die Semiten einen ihnen von Griechenland her bekannt gewordenen Namen umformten, weit wahrscheinlicher als die umgekehrte (vgl. den Artikel Iapetos und *Gruppe, Gr. Myth.* 1 S. 96), zumal das Wort sich auch aus dem Semitischen bisher nicht befriedigend hat erklären lassen (*Schömann, opusc.* 2 p. 270 not. 8). Die vom Unterz. im Artikel Prometheus vorgelegten Untersuchungen weisen den Iapetos und sein Geschlecht den Pelasgern zu, also einer, wie jetzt wohl allgemein zugestanden wird, vorhellenischen Bevölkerung Griechenlands und der Inseln. Von einem pelasgischen Kronos handelt der betr. Artikel Sp. 1535—38. Einer Griechenland und Kleinasien gemeinsamen vorgriechischen Bevölkerung teilt auch *Kretschmer, Einl. in d. griech. Sprache* S. 496 die Titanen zu.

Zu der Gestalt des Kronos sind offenbar mehrere Götterwesen verwandter Art, aber verschiedener Herkunft zusammengeflossen, und so erklärt es sich auch, daß bald die chthonische, bald die solare Seite, die *M. Mayer* zu stark betont hat, mehr hervortritt. Den semitisch-phönikischen Einschlag unterschätzt dieser Forscher; hat doch sogar die etymologische Deutung als Baal Karnaim manches für sich (*Assmann, Philologus* 57, 1908 S. 161 ff.). Vgl. über den phönik. Kronos auch *Gruppe, Griech. Myth.* 1 S. 253 und 421 Anm. 3 und 2 S. 777/8; 1107 Anm. 1. *Preller-Robert* 1, 53. Aber gewiß ist Kronos nicht rein oder auch nur vorwiegend semitisch. Die eigentliche Stätte des Kronosdienstes und der Kronosmythen ist Kreta (*Gruppe* 1 S. 247, 411. 2, 1106 Anm. 2). Hier war der geeignete Boden für die Entstehung einer solchen Mischgestalt. Die Eteokreten waren nach *Fick, Vorgriech. Ortsnamen* (Göttingen 1905) ein vorhellenisches, mit den Pelasgern verwandtes Volk. Den Zeus brachten diesen nach *R. Fritzsche, Die Anfänge des Hellenentums* die Südachäer, und so mag sich in dem Zusammentreffen auf Kreta die Gegnerschaft des Kronos und Zeus ausgebildet haben. (Vgl. *Gruppe, Griech. Myth.* 1, 411 ff. 2, 1105 ff.; Spuren einer kretischen Theogonie mit 6 Titanen und 5 Titaniden [Theia fehlt] bei *Diodor.* 5, 65.) Diese Insel stand, wie *Gruppe* nachgewiesen hat, mit Ostböotien und Euböa religionsgeschichtlich in lebhaftem Austausch. Altböotisch waren die Iapetiden: *Gruppe, Gr. Myth.* 1 S. 97, Art. Prometheus Bd. 3 Sp. 3048. In Theben finden wir den Prometheus in Verbindung mit den ebenfalls chthonischen u. altböotischen (*Gruppe* 2, 1170, Anm. 1), vielleicht pelasgischen Kabiren, die auf einer Inschrift aus Imbros zugleich mit den Titanen angerufen werden: *Θεοὶ μεγάλοι ... καὶ Κασμεῖλε ἄναξ ... Κοῖος Κρεῖος Ὑπερίων Ελάπετος Κρόνος.* In Theben feierte man ein Fest *Κρόνια*: Art. Kronos § 24; Kronos, Vater des lemnischen Hephaistos: ebenda Sp. 1463 f. Von böotischen Einflüssen auf Imbros und Lemnos spricht *Gruppe* S. 225. Der Titanenname Koios erinnert an *Κόης* oder *Κοίης*, die Bezeichnung des Kabirenpriesters; vgl. *πυρκόος* (*Schömann, opusc.* 2 p. 106). Über Prometheus und andere Titanen in Böotien handelt ausführlich *Gruppe, Gr. Myth.* 1 S. 415 Anm. 2 und S. 414 ff.; vgl. S. 58 ff., wo die Beziehungen zu Kreta erörtert werden; S. 411: „Die Sage von der Geburt des Zeus und der Überwindung der Titanen, die Namen der letzteren, sofern sie nicht bloße Abstraktionen sind, gehören zu den ältesten Schichten der religiösen Vorstellungen bei den Griechen, den kretischen und den mittelgriechischen." Kretisch sind Okeanos, Kronos und Zeus, Leto und Asteria, Perseus, Perseis u. Perses (S. 252), wohl auch sein Bruder Pallas und sein Vater Kreios. S. 412: „Erst in den von Kreta aus beeinflußten mittelgriechischen Koloniestaaten ist aus den dort erweiterten u. umgestalteten altkretischen Kultlegenden der Kern der späteren (theogonischen) Göttersage geschaffen worden." Hier erzählte man von Perseus, von

Pallas' (Pallene auf Euböa) Gemahlin Styx und von Kreios, Aigaion, Phorkys, Themis, Elektra und Atlas, wohl auch von den in Messenien und Kos bezeugten Titanen Hyperion und Koios. „Atlas und sein Mythenkreis waren bei Tanagra lokalisiert. Auch Asope, die Gemahlin des Iapetos, Mutter des Atlas und Prometheus, weist wahrscheinlich auf die boiotische Asoposlandschaft, mit der auch Prometheus (Ithas) mannigfach verknüpft erscheint" (*Gruppe* a. a. O. 1 S. 415 Anm. 2 und 419; 1107 Anm. 1; über den kabirischen Prometheus 1 S. 417 mit Anm 2 und 2 S. 1308, wozu Art. Prometheus Bd. 3 Sp. 3040 zu vergleichen). Mnemosyne wurde in Eleutherai an der attisch-boiotischen Grenze verehrt (*Hes. theog.* 54; Kult derselben in Attika: *Schol. Oed. Col.* 100). Die ostböotischen Heiligtümer hatten ihre Filialen in Westboiotien, Lokris und Phokis. In Lokris finden wir Atlas und Menoitios wieder, Prometheus und sein Sohn Deukalion gehören der lokrisch-phokischen Sage an, Hesione ist vielleicht die Stadtgöttin von Opus (*Gruppe, Gr. Myth.* 1 S. 96; *Preller-Robert* 1 S. 45; Artikel Iapetos Bd. 3 Sp. 57; der doppelte Stammbaum des opuntisch-lokrischen Herrscherhauses bei *Pindar, Ol.* 9, 55ff.). Sind die einzelnen Gestalten dieses Kreises meist ursprünglich euböisch-böotisch, so geschah die genealogische und epische Zusammenfassung auf opuntisch-südthessalischem Gebiet (Iolkos, Phthia). Die Gottheiten der von den Anwohnern des Malischen Meerbusens zurückgedrängten Euböer und Böoter wurden zu Gegnern der siegreichen olympischen Götter (*Gruppe* a. a. O. 1 S. 417). Die Titanomachie verdankt ihre Ausbildung offenbar Thessalien. Hier verbanden sich Erinnerungen an alte Erdrevolutionen (s. über das Pelorienfest *Preller-Rob.* 1 S. 53, *Mayer, Tit. u. Gig.* S. 131f.; über die Bedeutung der Erdbeben für die mythenbildende Phantasie *Gruppe, Gr. Myth.* 2, 814) mit den von Böotien her aufgenommenen Riesensagen, Feuergöttern und Berggöttern, die dem von Dodona eingewanderten Zeus den Thron einräumen mußten. (Über die pelasgische Urbevölkerung Thessaliens, die Einwanderung von Epirus, Beziehungen zu Kreta vgl. *O. Kern, Neue Jahrb.* 7 1904 S. 13 ff.) Die Titanen kämpfen vom Othrys aus gegen die den Olymp verteidigenden Götter: *Hes. theog.* 632f. Das Nähere über die Sage vom Titanenkriege s. unten. — Der delphische Titanenkult (Artikel Kronos Bd. 2 Sp. 1523) dürfte mit kretischen Einflüssen zusammenhängen. — In Attika finden wir kultische Verehrung des Kronos und des Prometheus. Wie der letztere im betr. Art. unseres Lexikons den Pelasgern zugewiesen wird, so vermutet *M. Mayer* in dem attischen Kronos ebenfalls eine pelasgische Gottheit (Art. Kronos Bd. 1 Sp. 1535 nr. 58a: das Kronosfest ein Fest der unterworfenen Urbewohner wie die thessalischen *Πελώρια*; vgl. Sp. 1537 oben und *Gruppe* 1 S, 32). Der Kult des Kronos und der Rheia neben Zeus Chthonios zu Olympia weist auf altkretische Ansiedelungen: *Gruppe* 1 S. 142, 148; *Preller-Rob.* 1, 51, 55 Anm. 2.

Im übrigen Griechenland finden sich Titanen nur vereinzelt lokalisiert, und zwar handelt es sich um autochthone Heroen, Urväter der Stämme, die als erdgeborene, riesige, halbgöttliche Wesen, mithin als Titanen im weiteren Sinne angesehen wurden. So in Phlius (*M. Mayer* S. 72 Anm. u. S. 101), Argos (*Apoll.* 2, 8, 53; *Preller-R.* 1 S. 45) und Arkadien (*M. Mayer* S. 84). Ob die Titanen Koios, Elektra und Krios, die uns als Eponymen peloponnesischer Flüsse entgegentreten (*ἐπιχώριοι ἥρωες Pausan.* 4, 33, 6; ein *Κρεῖον ὄρος* in Argos; s. den Art. Koios), dort ihre Heimat haben und erst von da aus zu allgemeinerer Geltung gelangt sind oder vielmehr weit bekannte Namen alter Naturgötter jenen Flüssen beigelegt worden sind, wird sich nicht mehr entscheiden lassen; *M. Mayer* S. 59f. sieht in diesen Gestalten vordorische, altachäische Gottheiten oder Heroen. Autochthone Heroen sind Anytos in Lykosura (*Pausan.* 8, 73, 3), Buphagos, Sohn des Iapetos, in Arkadien (*ib.* 27, 17), der 'Titan', Bruder des Helios, ein Berggott und Schützer des Wachstums zu *Τιτάνα* zwischen Sikyon und Korinth: *Paus.* 2, 11, 5. Über Titanen in Sizilien s. den Artikel Kronos § 25. Bloße Ortsheroen sind offenbar auch die kleinasiatischen Titanen, welche außer Kronos und Rheia gelegentlich genannt werden: *Steph. Byz* s. v. *Ἄδανα· ἔστι δὲ ὁ Ἄδανος Γῆς καὶ Οὐρανοῦ παῖς, καὶ Ὄστακος* (*Mayer Ἀστακός, Bergk Ὄστασος*) *καὶ Σάνδης καὶ Κρόνος καὶ Ῥέα καὶ Ἰαπετός καὶ Ὄλυμβρος* (*Salmas. Ὄλυμπος*); dazu Xanthos und Balios: *Diodor ap. Eustath. ad Iliad.* 19 p. 1190, Askos mit seinem Sohn Damaskos: *Eudocia* p. 396. Über Titanen in Bithynien: *Mayer* S. 40 und 62. Soweit sonst Titanenkult in Kleinasien vorkommt, wird er auf synkretistischem Zusammenhang mit dem Kult der großen Mutter Rheia beruhen.

Über die Titanomachie oder den Krieg der Titanen gegen Zeus (von *Homer* nur ganz kurz angedeutet, *Iliad.* 15, 224) haben wir den ausführlichsten und wichtigsten Bericht in der hesiodischen *Theogonie*. Schon v. 113 u. 392 wird auf diesen Kampf hingedeutet. Die an v. 531 anschließende Erzählung (eingeschaltet ist die Prometheusepisode v. 532—616) zerfällt in zwei Teile: die Befreiung der Hekatoncheiren v. 617—663 und die Entscheidungsschlacht v. 664—719. Ein Anhang, v. 729 bis 735, berichtet über die Bestellung der Hunderthändigen zu Wächtern des Tartarus. — Gaia gebar dem Uranos zuerst 6 Söhne u. 6 Töchter. Die Namen der einzelnen werden v. 133ff. genannt, der Gesamtname Titanen erst später (v. 207) angegeben und aus ihren Taten erklärt. Nach ihnen erzeugte Uranos mit der Gaia noch die Kyklopen und Hekatoncheiren. Der Vater verbarg aber alle Kinder, die er von Gaia hatte (oder nach *Schömanns* Lesart in v. 156 [*τούτων μὲν* für *καὶ τῶν μὲν*] nur die schrecklichsten, d. h. die Hekatoncheiren), sobald eins geboren war, wieder im Schoß der Mutter und ließ sie nicht ans Licht herauf. Die dadurch bedrängte Erde forderte nun ihre Kinder auf, die ihr angetane Schmach am Vater zu rächen, und Kronos entmannte ihn mit der Sichel. (Nach *Apollodor* 1, 1 griffen alle Titanen außer

Okeanos den Uranos an.) Wie Kronos freikam und ob die andern Eingeschlossenen durch ihn befreit wurden, sagt *Hesiod* nicht. Nach *Apollodor* sind nur die Kyklopen und Hekatoncheiren (nur diese auch in der *orphischen Theogonie: Schömann, opusc.* 2 p. 18) von Uranos gefesselt und in den Tartaros geworfen worden; dann wurden sie von Kronos, der mit den andern Titanen erst nach jenen erzeugt war, erlöst, aber von diesem nochmals eingekerkert, bis Zeus sie wieder in Freiheit setzte. Daß Kronos die von ihm Befreiten sogleich wieder einsperrt, ist sonderbar. *Mayer* S. 230 setzt diese „Ungeschicklichkeit" auf die Rechnung des unbekannten Redaktors, dem *Apollodor* folgt. Wenn *Friederichs, Die Bedeutung der Titanomachie für die Theogonie Hesiods, Progr. des Gymn. zu Rostock* 1907, meint, *Hesiod* habe genau derselben Auffassung Ausdruck geben wollen, so geht er von der Annahme aus, daß in v. 617 unter *πατήρ* Kronos zu verstehen sei. Diese Ansicht billigt sein Rezensent *Ew. Bruhn* (*Monatsschr. f. höh. Schulen* 7, 5 S. 245), während *Schömann* a. a. O. p. 99 not. 13 sich für Uranos erklärt. Bei der Unklarheit der hesiodeischen Darstellung, die aus verschiedenen Überlieferungen kombiniert scheint, ist hier keine sichere Entscheidung zu treffen, doch scheint wenigstens *Apollodor* unter *πατήρ* v. 502 den Kronos verstanden und deshalb eine erneute Fesselung der Uraniden durch diesen angenommen zu haben. *Hesiod* redet hier nur von den Kyklopen, wie die folgenden Verse zeigen; wahrscheinlich sind aber die Hekatoncheiren mitzuverstehen, da ja auch diese von Zeus erlöst werden. In der ursprünglichen Sage wird, wie *Schömann* mit Grund vermutet, die Tat des Kronos nicht die Befreiung der Erdsöhne zur Absicht gehabt haben, sondern nur die Hinderung weiterer Zeugungen des Uranos. Waren also von diesem auch die Titanen eingekerkert, so wurden diese mit Kronos frei, die Kyklopen und Hekatoncheiren aber erst durch Zeus. — Auch der Bericht über die Titanomachie ist nicht ohne Widersprüche und Lücken. Die Dauer des Krieges wird v. 635 f. auf 10 Jahre*) angegeben (so auch *Apollodor* 1, 2, 1), wobei indes wohl die Erinnerung an den Trojanischen Krieg maßgebend war; die teilweise Wiederholung von v. 629 in 635 macht die ganze Angabe der Interpolation verdächtig. Vom Anlaß und Beginn des Kampfes wird nichts gesagt; erst viel später erfahren wir (v. 882), daß *περὶ τιμάων* gestritten worden sei. Die Erzählung beginnt mit der Befreiung der Hekatoncheiren, die von Zeus wie die Kyklopen als Helfer gewonnen werden. Auffällig ist die große Rolle, die bei *Hesiod* den 3 Hunderthändigen zugewiesen ist. *Homer* kennt nur einen solchen Riesen, den Briareos, und auch er ist Helfer des Zeus (*Iliad. A* 402 ff.), während er in der *Kyklischen Titanomachie* (und bei *Vergil Aen.* 10, 565 ff. — vgl. 6, 287 — *Ovid. Fast.* 3, 805, *Claudian de raptu Proserp.* 3, 188 *Briareia turba, Stat. Theb.* 2, 565 ff. und danach *Dante Purgat.* 12, 25 ff.) als Gegner der olympischen Götter auftritt. Daß jene Stellung die ursprüngliche ist, hat Referent in der Abhandl. *Prometheus* (*Progr. d. Gymn. zu Oldenburg* 1896 S. 29 Anm. u. S. 35 Anm. 12, 13) gezeigt, indem er in den Hunderthändigen die Wasserdämonen der Brandung und natürlichen Gegner der titanischen Erdgewalten nachwies.*) Vgl. *Schömann* a. a. O. p. 95 (über den Namen *Αἰγαίων*) sowie *Preller-R.* 1 S. 49, *M. Mayer, Tit. und Gig.* S. 123 u. 128 und Art. Prometheus Bd. 3 Sp. 3040 Z. 44 ff.

Somit beging *Hesiod* keineswegs eine „sinnwidrige Verschiebung der Parteien", wie *M. Mayer* ihm vorwirft, der freilich den Titanenbegriff auch auf die Kyklopen und Hekatoncheiren ausdehnen möchte (*Gig. u. Tit.* S. 134) — Was die übrigen Teilnehmer am Kampfe betrifft, so wird auf der Seite der olympischen Götter nur Zeus genannt, und dieser hält sich merkwürdig zurück. *Friederichs* a. a. O. S. 8 f. und ähnlich schon *Schömann, Die hesiodische Theog.* S. 225 erklären dies ansprechend aus einer Scheu des frommen Dichters, den Zeus selbst am eigenen Vater die Strafe vollziehen zu lassen; ebendeshalb seien die Hundertländer so in den Vordergrund gerückt. Des Zeus Eingreifen, so großartig es geschildert ist, hat nur die Wirkung, daß die Titanen durch die Blitze geblendet und verwirrt werden, worauf die Hekatoncheiren leicht die Oberhand gewinnen. (Dagegen zerschmettert *Batrachom.* 282 Zeus die Titanen mit dem Blitz.) Diese Auffassung des Zeus als des reinen Vertreters der Idee des Guten und der heiligen Ordnung entspricht der auch sonst in der Theogonie herrschenden nud zeugt somit dafür, daß die Titanomachie dem ursprünglichen Plan des Gedichts angehört und nicht, wie der größte Teil der Prometheusepisode, später eingeschoben ist. — Die Zahl der gegen Zeus kämpfenden Titanen nennt *Hesiod* ebensowenig wie ihre Namen. Wenn v. 676 (vgl. 667) von *φάλαγγες* die Rede ist, so ist wohl an Scharen untergeordneter Götterwesen zu denken, die als *λαοὶ* den Vorkämpfern folgen. Von den Titanen können Themis und Mnemosyne als Gattinnen des Zeus, Rheia als Feindin des Kronos nicht an der Empörung teilgenommen haben. Okeanos und Tethys wohnen bei *Homer* auf der Erde, nicht mit den bestraften Empörern im Tartarus, und ihre Tochter Styx steht nach v. 398 (*φίλου διὰ μήδεα πατρός*) auf der Seite des Zeus. Okeanos ist überdies als Meergott, wie Poseidon und die Hekatoncheiren, ein natürlicher Gegner der Titanen (s. oben Sp. 998, 2—12). Alle diese Gottheiten konnten auch unter dem Regiment des Zeus noch Amt

*) Vgl. *Roscher, Die enneadischen und hebdomadischen Fristen u. Wochen d. ält. Griechen* S. 9 und *Preller-Robert. Gr. Myth.* 1, 57, die hier 10 Ennaeteriden annehmen.

*) In meiner Monographie *„Die Zahl 50 in Mythus, Kultus, Epos und Taktik der Hellenen und anderer Völker, besonders der Semiten"*, Leipzig 1916, S. 27 ff., habe ich versucht zu beweisen, daß die Vorstellung von 50köpfigen und 100armigen Meeresriesen (Hekatoncheiren) einfach aus den das ägäische Meer (Aigaion!) beherrschenden furchtbaren Fünfzigrudern, die als gewaltige Meerungeheuer aufgefaßt und mit „Augen", einem als Tierkopf gebildeten Rammsporn usw. ausgestattet wurden, erwachsen ist. [Roscher.]

und Bedeutung haben, während Koios, Phoibe, Hyperion, Theia verdrängt werden mußten durch die jüngeren Himmelspotenzen (Helios, Selene) und Kreios vielleicht durch Poseidon. Diese letzteren sowie Iapetos und die Seinigen sind neben Kronos die eigentlichen Gegner des Zeus (*Preller-R.* 1 S. 47 unten). Von dem Iapetiden Menoitios (*Hesiod. theog.* 514f.) bezeugt die Teilnahme am Titanenkampfe *Apollodor* 1, 2, 2; dies muß auch für die andern Iapetiden außer Prometheus gelten; *M. Mayer* S. 231. Das *Schol. Venet.* 24, 274 nennt ausdrücklich Coeus, Crius, Hyperion, Saturnus, Iapetus als Gegner des Zeus. Vgl. noch *Serv. ad Aen.* 6, 580: *unus de Titanibus, Hyperionis filius, contra Iovem non fecit, unde et coelum meruit* (Art. Helios Bd. 2 Sp. 2016; *Mythogr. Vat.* 1, 11). *Hesiod* gibt auch, wo er die Bestrafung der Titanen erzählt, keine Namen: ob das Los des Atlas als Strafe gedacht ist (v. 746ff.), bleibt unklar, doch bemerkt *M. Mayer, Gig. u. Tit.* S. 97 Anm. 112: „Es fehlt nicht an Versionen, die sogar den weisen Atlas an dem Kampf teilnehmen lassen", und S. 90: „Atlas trägt anscheinend bei *Aeschylus* (v. 351. 427), wahrscheinlich schon bei *Eumelos*, der den Hesperidenbaum in der Titanomachie erwähnt, seine Last zur Strafe für den Titanenkampf, in dem er nach *Hyg. fab.* 140 u. *Myth. Vat.* 2, 53 sogar der Anführer gewesen sein soll. Auch *Pindar P.* 4, 288 versteht die Last als Strafe; verschieden deutbar ist *Quint. Smyrn.* 11, 419."

Eine dem *Thamyris* zugeschriebene Titanomachie zitiert *Plutarch de musica* c. 3 aus *Heraclides Ponticus;* eine *Τιτανογραφία* (wohl irrtümlich statt ... *μαχία*) des *Musaios Schol. Apoll. Rhod.* 3, 1179; derselbe Dichter soll in der *Theogonie*, deren 3. Buch vielleicht mit jener Titanengeschichte identisch ist (*Gruppe, Gr. Myth.* 1 S. 429, *Robert, Eratosth.* p. 240f.), von Zeus' Vermählung mit den Titaniden Asteria und Mnemosyne erzählt haben (*Schol. Apoll.* 3, 1 und 1039, 3, 467). Aus *Musaios* stammen wohl auch die Züge: Rheia von den Titanen bedrängt: *Erat. Katast.* p. 102, 3 (*Robert*), *Schol. Hom. O.* 229 (*Mayer* S. 150); Titanenkampf auf Kreta: *Eratosth.* a. a. O. — In den *orphischen Theogonien* scheint der Titanenkampf nicht vorgekommen zu sein (*Schömann, opusc.* 2 p. 19). Ob der Methymnäer *Telesis* eine Titanomachie oder eine Gigantomachie geschrieben, läßt das verstümmelte Zitat der *Tabula Borghese* (*Schömann* a. a. O. p. 22) nicht erkennen. Das Wenige, was wir über die *Kyklische Titanomachie* des *Arktinos* oder *Eumelos* wissen oder vermuten können, hat *Welcker* im *Epischen Kyklos* zusammengestellt. Genannt waren hier Helios, Uranos (als Sohn des Äthers), Aigaion (auf der Seite der Titanen, s. oben), vielleicht Cheiron und Prometheus (als Ithas? S. den Art. Prom. Bd. 3 Sp. 3034) nebst seiner Gemahlin Hesione. Vgl. den Art. Kronos Bd. 2 Sp. 1455 oben. — Diesem Kyklischen Dichter folgte in allen Hauptumständen des Titanenkampfes, wie *Welcker* darlegt, *Aeschylus*. Den Anlaß des Streits finden wir im *Prom. vinct.* 201ff. genauer als bei *Hesiod* angegeben. Es handelte sich darum, ob Kronos den Thron behalten oder Zeus an seiner Stelle herrschen solle. Themis und ihr Sohn Prometheus halten zum Zeus, und der Titan, welcher seine Brüder vergeblich vom Kampf abzumahnen gesucht, rühmt sich (v. 219): *ἐμαῖς δὲ βουλαῖς Ταρτάρου μελαμβαθὴς κευθμὼν καλύπτει τὸν παλαιγενῆ Κρόνον αὐτοῖσι συμμαχοῖσι.* Im *Befreiten Prometheus* bilden die Titanen den Chor. Sie sind aus dem Tartaros entlassen und kommen, die Leiden des Feuerbringers anzuschauen. — *Apollodor* folgt im wesentlichen dem *Hesiod* (*M. Mayer, Tit. u. Gig.* 229ff. und Art. Gaia Bd. 2 Sp. 1568; oben Sp. 997). Er nennt außer dessen 12 Titanen aber nach orphischem Vorgang noch die Dione. Die Dauer des Krieges gibt auch er auf 10 Jahre an, erzählt aber nichts Näheres. — *Hygin. fab.* 150 und *Schol. Iliad.* 15, 229 lassen den Titanenkampf erst beginnen, als Zeus schon länger im Besitz der Herrschaft gewesen; es handelt sich also um eine Empörung. Vielleicht liegt hier eine Verwechslung mit den Giganten vor. Über *Hygins* Verhältnis zu *Hesiod* vgl. Art. Kronos Bd. 2 Sp. 1469, 12. Bei *Hygin. fab.* 150 reizt Hera die Titanen gegen Zeus. Die Vermischung von Titanen- und Gigantenkampf findet sich auch bei *Ovid, Fast.* 3, 796ff. (*Mayer, Gig. u. Tit.* S. 233).

Während die Sage vom Kampf der Titanen mit den olympischen Göttern bereits bei *Homer* als bekannt vorausgesetzt wird, gehen unsere Zeugnisse für die Gigantomachie kaum über das sechste Jahrhundert zurück (*M. Mayer, Gig. u. Tit.* S. 161). Die *Theogonie* hat keine Gigantenschlacht, und auch in den Resten der andern hesiodischen Gedichte ist keine Spur davon nachzuweisen. *O. Müller* hielt diesen Mythus für attischen Ursprungs und das attische Pallene für den Anknüpfungspunkt (vgl. *Robert* zu *Preller* 1 S. 75f). Die hervorragende Beteiligung des Herakles weist jedenfalls auf eine relativ junge Entstehungszeit. Wenn also eine der beiden Götterschlachten Nachahmung der andern sein sollte, so ist die Wahrscheinlichkeit entschieden für die Priorität des Titanenkampfes. Die Möglichkeit, daß die Gigantomachie nur eine Nachbildung der Titanomachie gewesen sei, gibt auch *M. Mayer* a. a. O. zu. Demnach erscheint der Kampf gegen die olympischen Götter als ein wesentlicher Bestandteil der Titanen-, nicht der Gigantensage (bei der gerade dieser Zug in den ältesten Überlieferungen zurücktritt: *Gruppe, Griech. Myth.* 1 S. 434), und ebenso der damit durch den Mythus in ursächliche Verbindung gesetzte Aufenthalt im Tartarus. Kommt dieser Wohnsitz, wie *Mayer* versichert, außer den Giganten nur den im Erdinnern waltenden Naturkräften zu, so ist ebendaraus schon zu schließen, daß solche Mächte wenigstens in einigen der Titanen verkörpert sind. Wie die Giganten deutlich in Beziehung zu vulkanischen Ausbrüchen und Erderschütterungen stehen (s. den Art. Giganten Bd. 1 Sp. 1652), so sind auch diese aufrührerischen Titanen Unterweltsdämonen (*H. D. Müller, Ares* S. 64). Als ein ähnliches Wesen wird auch Typhoeus in der

Theogonie 822 aus dem Tartarus geboren und bei *Pindar* in den Tartarus hinabgestürzt (*Mayer* a. a. O. S. 103). Die Strafe der Titanen ist im Grunde keine andere und ebenso zu erklären wie die der Giganten und anderer Dämonen des Erdfeuers und Erdbebens, welche unter Vulkane und sonstige Berge geworfen werden. Wie Enkelados, Briareos, Typhoeus unter dem Ätna, so liegt Iapetos unter Inarime: *Gruppe, Gr. Myth.* 1 S. 434 Anm. 2. Himmels- und Sonnengötter konnten gewiß nicht ursprünglich als Empörer u. Unterweltsbewohner gedacht werden; vielmehr erst, nachdem sie aus andern Gründen (als entthronte „Herrscher") an die echten Titanen angeschlossen waren, wurden sie Mitschuldige und Mitgefangene. Der chthonische Kronos und die Iapetiden sind Erdgewalten, und die Titanomachie trägt deutlich die Züge einer (vulkanischen) Erdbebenkatastrophe. Gerade in vulkanischen Gegenden wurde viel von Titanen erzählt (*M. Mayer, Gig. und Tit.* S. 108. 118. 131 f.). Der Name 'die Ehrwürdigen' konnte auch uralte Götterwesen wie Okeanos und Tethys, die bei *Homer* noch für sich stehen (*Preller-Robert* 1⁴ S. 32 Z. 9 f.), ja selbst vor dem Glanz der Olympischen verblaßte Himmelsmächte unter sich befassen. Immer aber hat sich mit dem Titanennamen die Vorstellung alter Götter (*Gruppe, Griech. Myth.* 1 S. 435 mit Anm. 7) und des himmelsfeindlichen Trotzes verbunden erhalten, offenbar a potiori, ausgehend von dem Gedanken an jene unbändigen Gewalten des Erdinnern. (Vgl. *Preller-Robert* S. 47 unten u. 48 oben mit Anm. 1.) Die Kyklopen und die Hekatoncheiren (letztere offenbar poseidonische Wesen), in denen *M. Mayer* (a. a. O. S. 104) die eigentlichen Titanen erblickt, sind nie, der Sonnengott erst spät so genannt worden. Eine Erklärung der Titanen, welche ohne Zwang der Tradition möglichst nahe bleibt, wird einer solchen, wenn auch noch so geistvollen, Neudichtung des Mythus gegenüber den Vorzug verdienen. Sie muß es entschieden ablehnen, daß „alles, was an dem homerischen Titanenmythus alt, echt und greifbar erscheine, auf Riesen- oder Gigantengeschlechter hinauslaufe" (*Mayer* a. a. O. S. 132). Sind auch jene alten Götter, die Titanen, „als Gesamtheit nirgends zu fassen", so sind doch ein guter Teil von ihnen greifbare, sogar im Kult nachweisbare Gestalten mit verwandten Zügen und von den Giganten, mit denen sie später viel verwechselt werden, ursprünglich deutlich unterschieden. (Die Beispiele dieser Verwechslung stellt *M. Mayer* S. 145 Anm. 211 zusammen.) — Ebensowenig wie der Auffassung *Mayers* vermag der Unterzeichnete, wie aus den obigen Darlegungen schon zur Genüge hervorgeht, der Theorie *Welckers* (*Götterl.* 1, 272) beizupflichten, dem die Titanen als „ausgesonnene Potenzen" gelten, oder der bei *Preller-Robert* 1 S. 43 a. E. ausgesprochenen Ansicht, daß Uranos und Kronos erst aus Zeus abstrahiert seien. Wenn auch *Nägelsbach, Hom. Theol.* 2 S. 77 u. *Nachhom. Theol.* S. 101 glaubt, die systematisierende Theologie erst habe „eine ältere, die Olympier erklärende Götterwelt von diesen rückwärts" geschaffen (allerdings, gibt *N.* zu, nicht ohne Hinzunahme vorhandener Namen und uralter Kulte!), so ist diese Annahme jedenfalls auf das oben Festgestellte einzuschränken.

Spätere Weiterbildungen des Titanenmythus. „Von Hesiod an bis ins dritte Jahrhundert hört man wenig von den Titanen" (Art. Kronos). „Ein Sprung über viele Jahrhunderte führt zu künstlichen Nach- u. Weiterbildungen" (*Mayer* S. 149). Diese beruhen teils auf der Verquickung mit orphischen Vorstellungen, teils auf synkretistischer Verwechslung der Titanen mit andern mythischen Wesen. Mit den Satyrn werden die Titanen, insofern sie auch ungebändigte Naturkräfte sind, zusammengeworfen, wenn sie, wohl infolge von Erfindungen der Komödie (*Kratinos?* vgl. *Mayer* S. 239 Anm. 201) als προιαπόδεις gelten und Priapos als einer der Ihrigen bezeichnet wird: *Luc. de salt.* 21 und 79; vgl. *Plut. Num.* 15. Auch der Kult der Kybele und ihre Gleichsetzung mit Rheia war hier von Einfluß (*Gruppe* 2, 1285 Anm. 8). In dem allgemeinen Gewirr von Satyrn, Kureten, Korybanten, Kabiren, Telchinen, Daktylen usw. erscheinen die Titanen außer mit Panen und Paliken (Artikel Kronos Bd. 2 Sp. 1479/80, 1487/88; *Gruppe, Griech. Myth.* 2, 1390 Anm. 2) und den ihnen allerdings wesensverwandten Kabiren (Artikel Kronos Bd. 2 Sp. 1463 f.; *Preller-Robert* 1 S. 858 Anm. 4, S. 859 mit Anm. 8) auch mit den Kureten vereinigt. Nach *Diodor* zeugte ein Kuret mit Titaia (s. d.) zusammen die Titanen (*Gruppe, Gr. Myth.* 1, 58 f.) „Die Kreter", sagt *Diodor*, „behaupten, daß die Titanen zur Zeit der Kureten geboren wurden und sich in der Gegend von Knossos ansiedelten, wo noch ein Haus der Rhea gezeigt werde." Statt der Kureten werden auch die Titanen als Mörder des Epaphos genannt: *Mayer* S. 150. Die orphischen Titanen werden von *Diodor* 3, 62 als γηγενεῖς, von *Varro* (*Serv. ad Georg.* 1, 166) und Späteren (*Lob. Agl.* 710. 132) als Giganten bezeichnet. Sie sollen in Patrai dem Dionysoskind nachgestellt haben (*Paus.* 7, 18, 3). Über die Zerreißung des Zagreus durch die Titanen bemerkt *Wilamowitz, Eur. Her.* 1¹ S. 60: „Es ist eine orphische Dichtung, die man sich hüten muß über das pisistratische Zeitalter hinauf zu datieren, und in den Kultus hat sie nicht einmal zu Eleusis zu irgendwie berücksichtigenswerter Zeit Eingang gefunden." Vgl. *Pausan.* 8, 37, 5, wonach *Onomakritos* die Titanen zu den eigentlichen Tätern bei den Leiden des Dionysos machte. (In der Legende von Thessalonike erschlagen zwei Kabiren den dritten, Dionysos: *Kaibel, Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss.* 1901 S. 513.) Alt ist nur der Kern: die Tötung des Vegetationsgottes und sein Wiederlebendigwerden. Diesen Mythus behandelt lichtvoll *L. v. Schröder, Die Vollendung d. arischen Mysteriums in Bayreuth*, S. 60 ff., bes. Anm. 71. In die pisistratische Zeit setzt auch *Gruppe* (*Gr. Myth.* 1 S. 430 Anm. 2) die jüngere orphische Theogonie. Nach dieser zeugt auf Kreta Zeus mit Persephone den Dionysos (Zagreus). „Er empfängt von Zeus die Weltherrschaft, wird aber trotz der Bewachung

durch Apollon und die Kureten noch als kleines Kind von den 7 Titanen (die nach *Damasc.* 1, 236$_3$ R. von Zeus erzeugt sind) zerrissen und gekocht (*fragm.* 192 ff. *Abel*; ebenso in der Hauptsache *Nonnos Dionys.* 6, 155 ff. der die Sage von der großen Flut und Deukalion anschließt). Zeus, der dies durch Hekate erfährt, blitzt wahrscheinlich die Titanen nieder (*Clem. Alex.* fr. 200 Ab.); aus ihrer Asche entstehen die ersten Menschen einer neuen Weltordnung, die, weil die Titanen vom Leib des Dionysos gekostet, auch Teil an diesem haben." Vgl. *M. Mayer, Gig. u. Tit.* S. 237/38 u. außer der bei *Gruppe* a. a. O. angegebenen Literatur besonders die geistvollen Ausführungen der *Miß Harrison, Proleg. to the study of Greek Religion* p. 490 f. — *M. Mayer* S. 241 will in diesen Titanen „die feindlichen Autochthonen, mit denen Bakchos überall zu kämpfen hat", erkennen. Auch die Deutung auf chthonische Gewalten, Winterdämonen, denen der Vegetationsgott zum Opfer fällt, böte sich dar. Aber es handelt sich vielmehr offenbar um eine Theophagie (vgl. darüber im allg. *Sal. Reinach,* '*La mort d'Orphée*', *Revue archéol.* 1902, 2 p. 242—279, und '*Hippolyte*', *Arch. für Religionswiss.* 10 p. 47—60), so daß also diese Titanen im Grunde die Verehrer des Bakchos sind, denen das Verzehren des Gottes Anteil an seinem Wesen verschafft. Der Gedanke an das Keltern des Weines liegt jedenfalls der Zagreuslegende nicht zugrunde, sondern ist erst nachträglich, wohl von den Stoikern, zu ihrer Deutung herangezogen worden (*Gruppe, Gr. Myth.* 2 S. 1437 Anm. 1).

In bildlicher Darstellung erscheinen die Titanen mit Ausnahme des Prometheus sehr selten. Man vgl. darüber die Einzelartikel. Hier sei nur erwähnt, daß *C. Robert, Über d. pergamenischen Gigantenfries* (*Hermes* 1911 Bd. 46 Heft 2) die ganze Südseite des Frieses den Titanen und Titanenkindern zugewiesen hat. Im einzelnen findet er dargestellt: Okeanos und Hyperion, Rheia, Tethys, Theia, Themis und Phoibe, dazu 8 Titanenkinder: die Geschwisterdreiheiten Helios, Selene, Eos und Astraios, Pallas, Perses, das Geschwisterpaar Asteria und Leto, endlich die Titanenenkelin Hekate.

Zum Abschluß seien noch in alphabetischer Folge diejenigen mythologischen Personen zusammengestellt, die entweder von antiken Autoren ausdrücklich als Titanen bezeichnet werden (mit Ausschluß der oben schon aufgeführten kleinasiatischen Ortsheroen) oder durch genealogische Anknüpfung bzw. Wesensverwandtschaft in diesen Kreis gehören: Aither, Aloeus, Anytos, Asteria. Astraios, Atlas, Buphagos, Dias, Dione, Dryas, Eos, Euboia, Eurybie, Eurynome, Hekate, Helios, Hesione, Hyperion, Iapetos, Koios, Kreios, Kronos, Lelantos, Leto, Menoitios, Mnemosyne, Ogygos, Okeanos, Pallas, Peiras, Phaethon, Phoibe, Phorkys, Polos, Priapos, Prometheus, Rheia, Selene, Sykeus, Tethys, Theia, Themis, Thrake.

[K. Bapp.]

Nachtrag: Nach Fertigstellung dieses Artikels erschien in den „*Neuen Jahrb. f. d. klass. Altert.*" 1916, Bd. 37, S. 549—594 die Abhandlung „Kronos und die Titanen" von *Max Pohlenz*. *P.* hält es, wie ich, für wahrscheinlich, daß Kronos schon der vorgriechischen Bevölkerung angehörte. Die oben im Anschluß an *O. Gruppe* vertretene Meinung, der Kronoskult sei von Kreta ausgegangen, wird durch die Ausführungen von *P.* in Frage gestellt. Er sieht in Kronos einen Höhen- und Wettergott, den Spender des Erntesegens. Ein Berg- und Erntegott konnte aber sehr wohl auch eine chthonische Seite haben, ebenso wie etwa Demeter, und ohne eine solche sind die düsteren Züge des Kronosdienstes nicht zu erklären. Sehr beachtenswert ist *Wilamowitz'* Vermutung, Kronos sei in Olympia einmal der schlafende Berggeist gewesen (*Red. u. Vortr.*^{3} 204, *Pohlenz* S. 594). In den Titanen erkennt auch *P.* die alten, von den Olympiern verdrängten Götter. Ihre Zwölfzahl läßt er zutreffend aus heterogenen Elementen und nach dem Vorbild des olympischen Götterkreises entstanden sein. Die Ableitung von τιτός „ehrwürdig" erscheint auch ihm sachlich passend, doch vermutet er ungriechischen Ursprung des Namens. Auf die einzelnen Titanen außer Kronos geht er nicht ein, sondern verweist nur auf *M. Mayer*. Den Artikel *Prometheus* uns. Lexikons kennt er nicht, daher unterschätzt er die bedeutsamen Beziehungen der Titanen zu Boeotien und den Kabiren. Der Wert von *P.*s Abhandlung liegt hauptsächlich in der ausführlichen und gründlichen Widerlegung *Kaibels*. Dagegen vermag er *Ed. Meyers* Ansicht (im *Genethliakon für Robert* S. 171 f.) nicht zu entkräften, der in den Titanen segenspendende Geister der Erdtiefe erkennt. Denn der Umstand, daß der verbreitetste und älteste Kult des Kronos ein Höhenkult war, ist damit keineswegs unvereinbar, und für *Schömanns* Vermutung, daß Kronos in der ursprünglichen Erzählung nur einen einzigen Sohn verschlinge oder vielmehr nur zu verschlingen suche (wodurch Natursymbolik ausgeschlossen sein soll), hat *P.* nichts Beweiskräftiges beigebracht. *Ed. Meyers* Ansicht steht mit der von mir begründeten Auffassung des Prometheus im Einklang, dürfte aber auf die im obigen Artikel als „Urtitanen" bezeichneten Wesen einzuschränken sein.

Im übrigen sei aus der Zahl der im Text wiederholt herangezogenen Schriften noch einmal besonders auf das grundlegende Werk *Maximilian Mayers* 'Giganten und Titanen' (1887) hingewiesen. Das darin verarbeitete umfassende Material verpflichtet jeden Nachfolger zu aufrichtigem Dank, auch wenn er, wie Referent, die von *Mayer* gewonnenen Ergebnisse mehrfach anzufechten sich genötigt sieht.

[K. Bapp.]

Titanen (2). 1. Vorweg sei eine kurze Auseinandersetzung mit vorstehendem Artikel gestattet, sowie eine knappe Präzisierung meines Standpunktes überhaupt. Schon darin, daß *Bapp* für die Idee von dem chthonischen Charakter der Tit. in den Einzelnamen eine Bestätigung zu finden glaubt, zeigt sich, wie weit wir auseinandergehen. Die Vergleichung von Τιτυρίων scheint jener These nicht gerade gün-

stig, ebensowenig Empedokles (*Preller-Robert* I 48). *Gruppe* sagt II 1286, 8: 'Mayer, der erkannt hat, daß Titan — ein uralter Name des Sonnengottes ist', indem er einen neuen griechischen Beleg beibringt. Wie hätte auch ein solcher Begriff erst unter den Römern der Kaiserzeit aufkommen können (vgl. jetzt *Pohlenz, N. J.* 37, 582, 2). Bei der Vermutung, der Tit.-Name könne ursprünglich einer Mehrheit gehört haben, stützt sich *B.* auf eine seltsame Behauptung von *Wilamowitz*, der mit ernsthafter Miene erklärt: *Μητέρες, Νεμέσεις, Ἀρτέμιδες* sei das Ursprüngliche, nicht die Einzahl. Bei *Silenos* und *Erinys* ist solches Verhältnis gar nicht zu beweisen. Mindestens müßte doch hervorgehoben werden, wieviel häufiger das Umgekehrte, die Vervielfältigung eintritt (*Gig. u. Tit.* 79), die sich dem Griechen (*ὦ Ἡράκλεις*! *Aristoph. Eccl.* 1668) im Handumdrehen ergab. — *B.* findet die Zeugnisse nicht genügend 'für eine wirklich alte Hauptgottheit'. Darin liegt schon eine Umbiegung meines Grundgedankens; denn z. B. Rhea oder die verwandte Göttin Kleinasiens war doch in ihrer Art auch eine Hauptgottheit. Die Alten selbst haben, scheint es, darüber gegrübelt, wieso unter den Olympiern gerade der bei den Barbaren so hochgeehrte (*Ar. Pax* 406) Helios fehle, und erfanden einen Mythus wie den von Rhodos und seiner Ausnahmestellung. Sie ahnten nicht, wie früh das Agens sich von seinem Objekt löste und an wie vielen Stätten solche Kulte tatsächlich geherrscht hatten, deren Niederschlag wir eben in der Titanensage erkennen. Eins der hervorstechenden Momente ist die uralte Vermengung von Himmel und Sonne. In Korinth-Sikyon, dem einstigen Vorort Arkadiens, tritt noch die eigentümliche Vermischung von Donner- und Sonnengott hinzu. In jenen Gegenden muß sich der Begriff Titan herausgebildet haben. Um diesen gruppierten sich dann verwandte Kultreste und Erinnerungen, die das gemein hatten, verblaßten, veralteten Wesen zu gelten. Der Etymologie müssen wir diesmal größeres Gewicht beilegen. Da, wo die Eigenschaften des Titan so nahe mit denen des Zeus kollidierten, wie gerade in Korinth-Sikyon, dem Zusammenkunftsort der Parteien, wo der festeste Punkt des Kronosdienstes liegt (Elis), dort, im Umkreis der *Ζᾶνες*, müssen wir für die *Τιτᾶνες* Aufschluß suchen; am besten durch Vermittlung der in Kreta erhaltenen Form *Τιήν, Τάν*, die dort in ganz besonders bedeutsamer Verbindung auftritt (unten Sp. 1013, 54). Über das lange *ι* in *τιτάν* s. *Gig.* 81. Also nicht eine koordinierte Nebenform des Zeusnamens würde vorliegen, sondern eine irrationale, rein mythologische Neubildung. Als der Zeusname zuerst in jenen Gegenden vernommen wurde, herrschten dort noch solare Kulte, oft neben denen einer weiblichen Gottheit. Während nun der Zeuskult die älteren absorbierte, erfuhr er gleichzeitig in solchen Kreisen, denen die Form *Τάν, Τήν* nicht geläufig war, eine mythologische Absplitterung und wurde in die überall stagnierenden Niederschläge vorzeitlicher Zustände hineingezogen. Nach den wenigen bisher laut gewordenen Stimmen (*Gilbert. Gr. Götters.* 184. *Daremberg-Saglio, Dict. s. v. Tit.*) hätte man von *B.* ein Wort darüber erwartet, worin die große Unwahrscheinlichkeit der vorgeschlagenen Etymologie liegen solle. In dieser Hinsicht hilft uns auch *B.*s Betonung von *χθόνιοι Hes. Theog.* 697 nicht weiter, ein Moment, das in seinem Sinne so wenig beweist, wie das vereinzelte *Οὐρανίωνες Hom. E* 898 für das Gegenteil beweisen würde. Gegenüber dem, was *B.* gegen Kronos' vorwiegend solaren Charakter bemerkt, eine solche Persönlichkeit könne nicht von einem Sonnendiskus getroffen werden, ließen sich Dutzende von Fällen beibringen, wo wesensverwandte Personen des Mythus in Gegensatz geraten, wie z. B. Poseidon und Briareos (*Konon, F. H. G.* 4, 368, 3). — In anderer Richtung als der Kreis der Tit.-Götter liegt der Kampfmythus, bei dem es sich stets um Riesen handelt. Die Bergtürmung, die Sagen von den Kyklopen und von vielarmigen Meeresriesen sind in dieser Hinsicht gleichwertige Elemente. Die Nähe des Olymps, vielleicht nicht unbedingte Voraussetzung, konnte in dem Maße, wie dieser zum Göttersitz wurde, mitwirken, um regional begrenzte Vorgänge und Sagen zu einem mythischen Weltkampf zu erweitern. Die thessalische Wasserkatastrophe mit ihrem Nachhall (*Πελώρια*) wie von dem Ringen ungeheurer Naturgewalten, der umgekehrte Vorgang am Rhyndakos (*Gig.* 126 f.), enthält solche Ansätze. Gleichwie also die Anlässe verschieden sein konnten und nicht immer vulkanischer Natur, so auch die Personen selber. In jedem Fall konnten sie nicht anders gedacht werden denn als Feinde und Störer der Weltordnung des Zeus, nachdem die Idee von den Olympiern einmal feste Wurzeln geschlagen. So wenig etwa Typhoeus in deren Regionen Fuß fassen könnte, so wenig passen dorthin die *Hesiod*ischen Ungeheuer, die der entsetzte Erzeuger selber in die Erdtiefen zurückgestoßen. Wenn die Götter diese zu Hilfe rufen, so ist das bereits ein Schritt, wo die Dichtung, etwa durch *Homer A* 404 angeregt, das natürliche Verhältnis überspringt. *Flectere si nequeunt superos Acheronta movebunt:* Feinde der Oberwelt bleiben jene darum doch. *Hesiod* selber vermag sich der volkstümlichen Grundanschauung so wenig zu entziehen, daß er von *τιταίνοντες μέγα ἔργον ἕξαι* spricht, wo niemand an den heimtückischen Streich des Kronos denken kann, sondern lediglich an drohend emporgereckte, vergeblich anstürmende Erdriesen. Diesen Begriff vermengt *Hesiods* Etymologie mit demjenigen von den Tit.-Göttern, auf die sie nicht paßt. Die schiefe Parteistellung (richtiger *Eumelos*) kann so wenig maßgeblich sein wie andere Konstruktionen in dem komplizierten *H.*schen System. — Auch *Bapp* erwartet von den volkstümlichen Titanensagen Riesen. Aber welche nun eigentlich? Er übersieht, daß *Hesiod*, vielfach sogar für eine und dieselbe Sache, verschiedene Sagenformen hat, die sich nicht in einem System unterbringen ließen (*Gig.* 20. 25. 88. 106; vgl. *Roscher* in *Philol.* 53, p. 372 A. 45). Die oben angeführten Riesen, auf die das *τιταίνειν μ. ἐ. ᾧ.* eigentlich gemünzt war, konnten alle Titanen in diesem

Sinne heißen; ihretwegen z. B. Euboia Titanenland (nicht wegen Kreta, *Gruppe* 58), der Vater der Aloaden 'Titan', *Schol. Lucan* 6, 410 u. dergl.; nur daß eben die Dichtung andere Wege einschlug und nicht alle Ansätze zur Entwicklung gelangten.

Die Philosophen deuteten solche unförmliche Fabelwesen als mißratene Versuche der kaum dem Chaos entstiegenen Natur (*Empedokles, Plato;* vgl. *Apulien* 395; *Gruppe, Kulte u. M.* 588). Eingehendere Betrachtung führt auf etwas anderes, das auf derjenigen Stufe des Volks- oder Dichterbewußtseins, wo jene in Aktion treten, nicht mehr empfunden wurde. Bekannt ist Poseidon — Aigaion — Briareos, *Kr.* 1538. *Gig.* 121. 123. Mit besonderer Deutlichkeit vollzieht sich die Wandlung älterer Götterformen in titanische Gestalten bei den Kyklopen. Nur daß die Verbannung in die Erdtiefen von der nachhesiodischen Sage konsequenter herausgearbeitet wird als in der Theogonie, die aber mit den Blitz- und Donnerschmieden ihrem eigentlichen Charakter durchaus gerecht wird. Daß diese einstmals Götter waren, bezeugt *Hellanikos,* der es aus den Kyklopensagen schlechterdings nicht erraten oder erschließen konnte, im Einklang mit gewissen arkadischen Kulten: *Gig.* 107. Als Einheit war solche stirn- oder dreiäugige Gottheit in dem uralten Holzbild von Argos anzuschauen (s. unter *Triopas*). Waren solche Dämonen in der Odyssee bereits zu Unholden geworden, so hatten sie in den Eöen ihre Unsterblichkeit überhaupt eingebüßt. Leider erfährt man von all diesen wichtigen Umständen (s. *Frazer* zu *Paus.* 2, 24, 3; *Roscher* Bd. 2, 1, Sp. 1676; *Kuhnert, Gött. Anz.* 1888, 414) aus *Gruppes* Lehrbuch so gut wie nichts, liest dafür aber zwei- bis dreimal *Κύκλωπες = Κέρκωπες*, einen vielleicht mit lat. *circus,* auch wohl der alten Verschreibung *ἄτλας* aus *ὅλος*, zusammenhängenden Nonsens des *Etym. M.*, von wo nur noch ein Schritt zu den an Bäumen hängenden großen Gorillas ist, die jemand für Urbilder der kyklopischen 'Rundaugen' ausgab.

2. Die Kunst der Hellenen, sehr verschieden von der indischen, hat nicht die menschlichen Ungeheuer mit den vielen Gliedmaßen aufgenommen. Sie kannte überhaupt nur die Gigantomachie, die chalkidische Nachahmung der Titanenepen (*Gig.* 159; vgl. *El. Meyer* ob. 3, 2, 2832; *Gruppe* 210, 5). Im Unterschiede von den Tit.-Göttern wie von den titanischen Riesen sind die Gigantenvölker bis auf die Führer namenlose Scharen. Zwischen beide Klassen, doch näher an die Tit., tritt eine Anzahl von Heroen als Frevler und Büßer, die zuerst in der Götternähe lebten, gleich den Giganten der Odyssee, *η* 205, und dem Menschengeschlecht des Prometheus. Vergebens würde man ihrer einen wie Ixion herausgreifen und zu einer fiktiven Gestalt moralisierender Dichtung zu stempeln suchen (*Wilamowitz, Hom. Unt.* 203; folkloristisch gewendet bei *Gruppe* 1019). Weder besaß man in Zeiten der 'Blutrache' einen Motor, um ein feuriges Rad in ständiger Drehung zu halten, noch unterscheidet sich Ixion prinzipiell von seinen Leidensgefährten. Jene zuerst von *E. Rohde, Kl. Schr.* 2, 285; *Psyche*[3] 1, 63 bekämpfte Auffassung, die auf Schuld und Sühne hinaus will, scheitert schon an dem Beispiel des völlig schuldlosen Sisyphos (auch an Pirithous). Nicht aus irgend einer Verschuldung folgen jene Strafen; sondern die depossedierten Heroen, meist hypostasierte Kultgestalten, müssen irgendwie mit den Göttern der herrschenden Geschlechter in Konflikt geraten sein. Aus alter Sage und unanfechtbaren Zeugnissen läßt sich zudem von Tantalos-Atlas, Sisyphos, Ixion dartun (*Gig.* 88), daß ihre Strafen nur ihre ursprüngliche Funktion am Himmel ausdrücken: vgl. *Dümmler, B. Phil. Woch.* 1890 [10], 87. *Kretschmer, Einl.* 204. *Max Müller, Wiss. Myth.* 2, 9 A. 1, deutsche Ausg. *Πειρίθοος*, der Läufer (vgl. Talos = *ὁ ἥλιος*), der um nichts in der Unterwelt schmachtet, Phaëthon, der die Qualitäten zum Titanen mitbringt, auch gelegentlich so bezeichnet wird, die minder tragisch entwickelten Figuren des Epopeus, Endymion (*Maaß, Herm.* 1891, 186), der wegen seiner Begehr zur Hera in die Unterwelt hinabgestoßen wird (*Eöen, Hes. fr.* 158 *M.*): sie alle gehören in diese Kategorie.

3. In bezug auf Kronos hat sich bereits (trotz *Malten, Arch. Jahrb.* 1913 [13], 38, 7) manches geklärt. Aus dem Art. *Kronos* ergab sich (vgl. *Pohlenz*), daß der Moloch ausscheidet und die Verknüpfung mit Phönikisch-Karthagischem erst nachträglich eintrat. Ferner: während der semitische Name Melech in dieser Form nicht bei den Griechen erscheint, wohl schon weil Kronos *κατ' ἐξοχήν* als *βασιλεύς* gefeiert wurde, scheint aus jenem der Kultname Meilichios hervorgegangen zu sein, der griechisch gedacht auf seinen Träger höchstens in euphemistischem Sinne paßte (vgl. ob. Bd. 2, 2, Sp. 2560, 66). Daran sei hier erinnert, weil *Bapp* Berücksichtigung der Orienteinflüsse bei mir vermißt (vgl. auch *PW, Suppl.* 3, 1107). Die Person des griechischen Kr. hat *Usener, Göttern.* (1896), einem Gedanken *Welckers* nachgehend, in attributive Begriffe aufzulösen gesucht, ohne jedoch dem wirklichen Kult- und Sagenbestand Rechnung zu tragen. Auszugehen ist auch hier vom Peloponnes. Immer klarer erkennt man, wie in Elis Kronos, des Helios Altargenosse (vgl. auch *Euhemeros, Kr.* 1508 u. 1468) durch Zeus verdrängt wurde, ohne daß uns *Pindar* mit seiner Meinung, der Hügel von Olympia führe den Kr.-Namen noch gar nicht so lange, darin irre zu machen braucht. *Pohlenz* vermutet, der fromme Dichter habe sich in seinem Glauben an das Elysion und Kr.s Fortleben daselbst durch jenen Bergsitz gestört gefühlt. Doch wenn die junge Tradition von Herakles bei *Pindar* den Vorzug erhält, so läßt schon dies darauf schließen, daß hier weniger Tendenz als Unkenntnis im Spiele sei: der Hügel führte auch noch (s. unten) einen anderen Namen, der mythologisch überall mit dem des Kronos alterniert, und wovon *Pindar* nichts wußte. Zuvor sei nochmals betont, eine wie große Rolle der Name 'König' bei Kr. spielt, von dessen Burg die Burg des Zeus (*Pind.*) eine Nachahmung sein

wird. Mit allen anderen Rechten ging der Titel an den Nachfolger über. Aber was bei Zeus nur leere Titulatur war, hatte bei Kr. als Lokalgottheit noch den Vollklang eines wirklichen Götternamens, ähnlich wie bei der Basile (*Kr.* 1508), einer Königin ohne Hofstaat, bald Muttergottheit bald Jungfrau. Eben mit diesem Beinamen hing ja die Lehre von dem Fortleben des Kr. und seiner Entrückung in die Heroengefilde zusammen, sowie die *Hesiodi*schem Pessimismus oder verwandtem Geiste entkeimte Idee von dem goldenen Zeitalter unter diesem Urkönige, soweit sie sich nicht aus dem ehemaligen nachbarlichen Beisammenleben von Göttern und Menschen ergab; eine Vorstellung, die aber hier ein Herabsteigen des Götterkönigs, nicht wie bei den Olympiern eine Erhöhung der Menschen zur Folge hatte. Schon die Furcht vor dem Nachfolger in der Herrschaft ist ein Motiv der Heroensage, das man dem Zeus nicht angedichtet haben würde. Unter solchen Umständen möchten wir an dem Gedanken festhalten, daß die mit dem Kronoskult in Olympia betrauten *Βασίλαι* oder *Βασιλᾶες* die Gottheit hypostasierten wie die arkadischen Priesterinnen (*Kr.* 1489 § 28). Wenn ihre Befugnisse sich in dem Priesterstaat allmählich erweiterten (s. d. Inschr. *Pohlenz* 559), so steht das ebensowenig im Wege wie wahrscheinlich des *Aristoteles* (*Pol.* 1322b, 26; *Weniger, Klio* 6, 22) allgemein gehaltene Angabe von den Titeln der Opferpriester, die Olympia nicht nennt und sich auf andere Orte mitbeziehen könnte (z. B. Kos, mit Rheakult). Mit Olympia müssen, ob von Anfang an oder nicht, die Kr.-Kulte von Athen, von Theben mit seinen Agonen, von Lebadeia irgendwie zusammenhängen. Vom letzten Orte führt die Verbindung mit Hera Henioche und Zeus auf den Bereich des elischen Kr.-Hügels mit seiner Hippodameia und dem Altar des Kr.-Sohnes Pelops (*Κρόνιος Pind. Ol.* 3, 23). Dem im *Kr.*-Artikel Bemerkten füge ich noch dies hinzu: in Attika erscheint statt der wagenlenkenden Göttin jene, die als Basile von Echelos entführt oder als Basileia von Zeuxippos geheiratet wird. Der erstere ist von Echelaos, dem lesbischen Penthiliden, also indirekt Pelopiden, nicht zu trennen; und der zweite, der nicht = Hades (*Kern, PW v. Bas.*) sein muß (vgl. denselben Relieftypus *Svoronos, Mus. Athens* Tf. 82), steht in einer attischen Genealogie mit lauter nordpeloponnesischen Namen (*Gig.* 64. *Wilamowitz, Aus Kydathen* 147. †*Kyklops* wohl verderbt wie *Schol. Ap. Rh.* 4, 269, in unserem Falle wohl aus **Pelops*). — Jedoch kann Kr. nicht ganz ursprünglich von Süden gekommen sein. Und es wäre ebenso ungünstig wie unnötig, (mit *Pohlenz*) Delphi und seinen Stein, also einen wichtigen Knotenpunkt, besonders für nördliche Verbindungen, auszuschalten. In Thessalien ist zwar der Kr.-Kult unter diesem Namen nicht bezeugt, aber wohl annehmbar (*Weniger* 7, 181, 2) wegen der ganz gleichartigen attischen Kronia (worüber *Malten* a. a. O. willkürlich). Nur müßte dieser thessalische Kr., der am Pelion Roßgestalt annimmt, dem Poseidon ebenso nahe gestanden haben wie dem Zeus, den man bei dem betreffenden Feste, den *Πελώρια*, einer alten, wohl pelasgischen Gottheit substituierte.

4. *Pohlenz* entwickelt den Gedanken (vgl. *Kr.* Sp. 1508, 63), daß Kr. im Grunde nur etwas wie ein älterer Zeus gewesen sei. Er läßt Kr. im Gewölk auf den Berggipfeln thronen, gibt ihm Donner und Blitz und dazu den Erntesegen, gegen welches letzte gewiß am wenigsten einzuwenden wäre. Die sizilischen Münzen reichen aber nicht aus, das übrige zu begründen, wo es die heiligen Stätten selber nicht tun. Weder die Kr.-Höhen in Sizilien noch die Hügel im Mutterlande sind wolkenbedeckte hohe Berge. Die vorhomerische Götterwelt zeigt eben ein anderes Aussehen als die der Olympier und hat in dem Namen *Τιτὰν* einen unverächtlichen Exponenten. Der Sinn dieses Höhenkultes muß also in anderer Richtung liegen. Atlas, die *ὀρέστεραι* Plejaden, der Sonnenstein des Sisyphos und des Tantalos-Atlas lassen den Vergleich des Himmelsgewölbes mit einer Bergkuppe deutlich genug durchblicken. Der frühhellenistische Autor *Derkyllos F. H. G.* 4, 388, 10 erzählt von dem Kronoshügel am Alpheios, wo ein gewisser Stein, *κύλινδρος* genannt, wenn es blitzte und donnerte, den Abhang herabrollte. Ich habe die Stelle früher (*Apulien* 133) gänzlich mißverstanden; *Weniger* 168 hat den Mythus noch nicht durchschaut. Ohne uns bei dem Steinnamen aufzuhalten, wo mancher an phallos-ähnliche Bätylien erinnern wird, konstatieren wir den neuen Namen, den wir hier für den Kr.-Hügel lesen: †*κτοῦρος* wurde von *Hercher, Plut. de fluv.* 19, 4 im Hinblick auf den Bärenberg bei Kyzikos treffend zu *ἀρκτοῦρος* (sonst = Bärenhüter) ergänzt. Damit gelangen wir an einen Wendepunkt, wo die neueren Arbeiten versagen, weil sie das im *Kr.*-Artikel Dargebotene vernachlässigten. (*Pohlenz* 555 vermißt Wesentliches, das *Kr.* 1530 zu lesen war; [richtige Verwertung des Artikels vermißt man auch 560, vgl. *Kr.* 1477 u. 2, 1, 1605, 16; auch 567 zu *Kr.* 1505 f. u. ö.]). Allerdings kann man heute auf dem vorgezeichneten Wege noch ein gut Stück weiter kommen.

Vom Peloponnes aus und speziell von Olympia weist uns die Zeusgeburt und anderes nach Kreta. Es stellte sich dort heraus (*Kr.* 1531 u. *Et. M.* 144, 32), daß eine der beiden heiligen Grotten und zwar die Idäische, eigentlich *Ἀρκείσιον* oder *Ἀρκέσιον ἄντρον* hieß, und daß dieser für die alten Grammatiker nicht verständliche Name sich weiter über die Inseln nach Kleinasien verfolgen läßt.

Auf kleinasiatischer Seite kann der Kaukasus (als Zufluchtsort) hier füglich außer Betracht bleiben. Was wir aber an der Propontis von Kronos' Spuren finden (*Kr.* 1480), das sind Ausstrahlungen von der Südseite her, wo Bithynien Kronia hieß (*Plin. N. H.* 5, 134), und vor allem von der Bären-'Insel' Kyzikos, mit ihren zwei Bergen, dem Didymos der Kybele und dem Bärenberge, wo die Stadt lag (*Steph. Byz. Κυζ.*; *Plin.* 5, 40; *Strab.* 12, 575 C; *Marquardt, Cyzicus* 11. Topographie: *Mau-Mercklin, Kat. d. Röm. Inst.* I, 1, 208). *Nikander Alex.* 6 vermengt nur scheinbar beide Anhöhen: *Ἦ*

γὰρ δὴ σὺ μὲν ἄγχι πολυστροίβοιο θαλάσσης Ἄρκτον ὑπ' ὀμφαλόεσσαν ἐνάσσαο, ἴχι τε Ῥείης Λοβρίνης θαλάμαι τε καὶ ὀργαστήριον Ἄττεω. *Agathokles F. H. G.* 4, 290 (*Schol. Hes. Theog.* 485) verlegt die Sage von Kronos und Rhea auf die nahe Insel Prokonnesos. Kybele selber hat mit den Bären nichts zu schaffen; und erst in der hellenischen Ausprägung als Rhea oder Vermischung mit dieser wäre sie stark genug gewesen, die Kronossage an sich zu ziehen. Eine Idee wie die von den zwei Brüsten der Rhea für eben jene Berge (*Philostephanos, Schol. Ap. Rh.* 1, 985) entwickelte sich durch griech. *δίδυμον* leicht aus dem Dindymon; die Bärensage aber nicht. Hier spielt noch ein besonderes Moment hinein, welches nicht aus dem Wesen der Rhea zu entnehmen war (vier Erklärungsversuche *Schol. Ap. Rh.* I 936). Wenn uns nun gesagt wird, daß *Ἀκρισίας* der Name des Kronos bei den Phrygern sei (*Kr.* 1530), so ist das so gut als stände da *Ἀρκεσίσιος*: eine Gleichung, von deren Richtigkeit wir uns bald genug überzeugen werden, um weiteren Suchens nach des Kronos Spuren überhoben zu sein; nur daß daraus noch nicht (wie ich im *Kr.*-Art. meinte, danach *Gilbert*) auf phrygischen Ursprung zu schließen, sondern ein anderer Weg offen zu halten ist, (den die Sprachforschung allein, s. *Usener, Rh. Mus.* 23, 1868, 334, vielleicht nicht finden würde), da die ganze Gruppe Arkas (Arkadia), Arkeisios usw. mythologisch durchaus nach der europäischen und zwar nordgriechischen Seite gravitiert (§ 6). Wie sich die Anrechte der beiden Hauptpersonen, Kronos und Rhea, verteilen, können wir hier noch nicht darlegen (s. unten) und konstatieren nur, daß in Olympia Kronos das Übergewicht hat oder erlangt, an der Propontis, vielleicht auch in Kreta die weibliche Göttin vorherrscht, bei der aber das Ark- und Bärenmotiv nicht so hervortritt wie im Kreise der Artemis.

5. Wir hören von einem Arkeisios in Attika, der nach *Aristoteles* (oben Bd. 1, 1, Sp. 554, 20) von einer nachher in ein Weib verwandelten Bärin geboren wurde; wie man sieht, ein kraß urwüchsiger Mythus. Die Genealogie selbst hält nun aber nicht Stich und ist nur als Rückwirkung jenes Stammbaumes zu betrachten, den man seit der Übertragung des Kephalos von Attika nach den westionischen Inseln konstruiert hatte (vice versa wurde Arkeisios' Geburt nach Attika gezogen). Dort hat der alte Laërtes den Arkeisios zum Vater und wird nach oben hin mit dem nunmehr kephallenischen Heros als Urenkel verbunden. Dazwischen steht aber noch als Vater des Arkeisios ein *Κιλεύς Schol. Ven. Hom. B* 173 *Bekk.*, bei *Eust. B* 631 *Κηλεύς* geschrieben. *Toepffer, Att. Gen.* 85, der auf die Laa. nicht eingeht, hat mit dieser unbekannten Figur nichts anzufangen gewußt. *Roscher* s. v. vermutet wenigstens Korruptel aus *Κιλλεύς;* die Verschreibung mit einfachem *λ* begegnet auch bei dem lesbischen Killos: *Schol. Eur. Or.* 990. Bei *Hesych.* s. v. *Κίλλεια* macht sich Korruptel in anderer Beziehung bemerkbar; aber die Glosse leitet uns auf den richtigen Weg. Sie spricht von *Κύλλου πήρα* in Attika, wovon wir durch denselben *Hesych* s. v. und *Photius* (= *Suid.*) unterrichtet werden (vgl. *Paroemiogr.* 1 p. 427). Es war eine bewaldete Örtlichkeit am Hymettos, mit Quelle und einem Heiligtum der Aphrodite (jedenfalls *Ἀφρ. Κυλία* d. i. *Κυλλία*; falsche La. *Καλία*); wovon *Kratin fr.* 102 *K.* und *Aristoph. fr.* 273 *K.* allerhand Pikantes anzudeuten wußten. Uns kommt es nur darauf an, ob nicht Kyllos, der nach Ausscheiden des attischen Kephalos näher an den Bärensohn Arkeisios heranrückt, in Attika ebenso fremd war wie dieser. Man erinnert sich nun, daß sowohl die Laërtesfamilie wie (dies nach der attischen Version) Kephalos von Hermes abstammen; dieser mütterlicherseits, jener durch Antikleias Vater Autolykos. — Kyllos aber ist dasjenige sprachliche Element, welches dem Bergnamen Kyllene zugrunde liegt. Es war der Kenntnis der Griechen so weit entrückt, daß manche einen Eponymen Kyllén für den Berg annehmen zu müssen glaubten. Besser klingt schon die Glosse bei *Steph. Byz.* · *Κύλλιος* = *Ἑρμῆς*, nur daß dies nicht auf dem Umwege über *Κυλλήνιος* zu gewinnen war (vgl. *Lob. Path.* 1, 354). Es verbleibt nur noch ein über See verschlagener Homonym (s. unten § 10). Gleichwie Arkeisios muß Kyllos einer sehr alten, vielleicht nicht einmal reingriechischen Sprachschicht angehören. In Thessalien ist in historischen Zeiten Kyllos Personenname (*Arch. Ephim.* 1917, p. 34 u. 131; *Anth. Pal.* 9. 16), *Κύλλαρος* ist ein Dioskurenroß, auch ein junger Kentaur, *Κιλάριος*, d. i. *Κιλλάριος*, urspr. wohl *Κυλλάριος* = *ὁ ἥλιος Hes.* Weiteres unten. Es wird gestattet sein zu fragen, welche Bedeutung der *πήρα*, d. i. Tasche oder Sack, in dem Ortsnamen zukomme. Nur aus dem Perseusmythus kennen wir etwas Ähnliches, die *κίβισις*, ein so wesentliches Attribut, daß es den Helden selbst da begleitet, wo er von dem darin steckenden Gorgohaupt keinen Gebrauch macht; also in der ältesten Darstellung der Andromedasage, wo er das Ungeheuer nur mit Steinwürfen bekämpft (ob Bd. 3, 2, Sp. 2047). Diese Tasche aber, und zwar nur dieses von seinen Attributen, gehört dem Hermes; so laut dem ältesten, ohne Recht angezweifelten Zeugnis des *Pherekydes* (3, 2, 1988). Nicht als ob nun etwa hinter Kyllos-Perseus sich Hermes selber verberge; die argivischen Herrscher entlehnen nun einmal von diesem die Zeichen ihrer Macht, das goldene Lamm, selbst das königliche Zepter. Nur auf den nahen Zusammenhang mit dem nördlichen Peloponnes kommt es uns an. — Dieselbe altkorinthische Vase, *Berlin* F. 1652, ist auch wegen der Rückseite von Wichtigkeit: ein galoppierender ithyphallischer Esel, auf dem ein Mann seitlich aufsitzt. Es scheint sich hier niemand der Ode *Pindars P.* 10, 50 ff. erinnert zu haben, wo Perseus zum Apollofest der 'Hyperboreer' und dessen Eselshekatomben kommt. Der Zusammenhang dieser Szenen in Bild oder Wort ist nicht zu umgehen, da andere Perseusfahrten als die zur Gorgo und Andromeda archaisch nicht populär waren. Man hat sich etwa vorzustellen, daß die Tiere vor der Schlachtung herumgehetzt wurden, um das zähe Fleisch mürber zu machen; darum der Hund,

darum der festliche Kopfschmuck und das kurze ärmellose, zum Schlachtfest bequeme Gewand. Natürlich ist in den hyperboreischen Eselsopfern, wie dies schon von anderen ausgesprochen wurde, nur eine Spiegelung griechischer Feste zu erkennen; für Delphi ist diese Art Opfer (inschriftlich) bezeugt, wahrscheinlich ist sie auch für Nordgriechenland, die Heimat des Akrisios. Nun zurück zu Kyllos. Die Lexika lehren uns ein Wort κίλλος = Esel kennen; Killa in der Troas und auf Lesbos fällt in den apollinischen Kreis, der sich freilich in der Person des Killos (s. *Robert, Bild u. Lied* 187), mit einem anderen berührt; weiteres bei *Kretschmer, Einl.* 368. In Lampsakos (der Name ist thessalisch) galten die Eselsopfer dem Priapos. — So dunkel diese Verhältnisse sein mögen, ist doch κύλλος nicht ohne weiteres mit Esel zu übersetzen, wie man dies versucht hat (*Gruppe* 1312). Höchstens kann wegen des Anklangs eine Verwechselung hier und da stattgefunden haben. Aus κυλλὸς = καμπύλος (*Lex.*) den Begriff Esel herleiten zu wollen, ist gezwungen und um so unberechtigter, wenn wir schon κίλλος = ὄνος, also einen zureichenden Grund dafür haben. Mit den κυλλός-Glossen hat es nun eine besondere Bewandtnis. κ. = †χωλός, καμπύλος heißt es da. Die klassischen Schriftsteller (s. *Steph. Thesaur.* s. v.) zeigen das Wort in Beziehung auf die verschiedensten Körperteile, Ohr, Hand, Fuß, als: krumm, aber deutlich mit der Grundbedeutung, die in der 'hohlen Hand' *Aristophan. Equ.* 1082 am meisten hervortritt und 'krüppelhaft' als die abgeleitete erscheinen läßt. An καμπύλος ist also kein Anstoß zu nehmen. Aber krumm, konkav ist noch nicht = lahm; namentlich wenn man damit das mythologisch gewordene *Κύλλος* verbindet. Solcher Deutung widerstreben alle obigen Götter- und Tiernamen, wie auch κύλλα und κύλλον = junger Hund (Elis) und *Κυλλώ*, einer von Aktaions Jagdhunden. Mit anderen Worten: in χωλός steckt ein Fehler und zwar m. E. eine Verschreibung von κοιλός. Schon *Lobeck, Path.* 1, 354 statuierte κυλλός = κοιλός; (neuerdings will man den Namen des ganzen Kyllenegebirges von einer Höhle ableiten). — Hiermit ist nun mancherlei gewonnen. Das wird deutlich, wenn wir noch die mit σκ- anlautenden Nebenformen hinzunehmen, also σκύλλος mit den Beinamen der Artemis-Hekate (nichts von Seehunden, *Maaß, Herm.* 1891, 178) und des Dionysos (oben Sk. 1023, 1071, 1075), andererseits den kretischen Berg Skyllion mit seinem Kult des *Τυὴν Σκύλλιος*, oben 1024, 1072. Unzertrennlich davon ist σκολιός 'krumm, gerundet' und der arkadische Berg Skolion mit seinem Pan *Skoleitas, Paus.* 8, 6, wo der Bergname so klar als das Ursprüngliche bezeugt ist, daß *Usener, Rh. Mus.* 49, 469 und *Gruppe* 745, 898 in dem analogen Fall von Kreta das Verhältnis nicht hätten umkehren dürfen.

So gelangen wir über einen uralten Bergnamen und seine leichten Brechungen zum freien Ausblick auf die Gruppe κοῖα = σφαῖρα, *Κεκοία* in Rhodos (*Gig.* 62 A.), *Κοίας* in Kleinasien (*Kretschmer, Einl.* 368), Koios-Polus und Coelus, denen sich nun Kyllos anreihen würde. [Bei *Steph. Byz.* v. *Κύννα* ist des Koiós Bruder *Κύννος*; bei *Dion. Hal. A. R.* 1, 27, in einem Stammbaum mit durchweg griechischen Namen, ein †*Τύλλος γηγενής* Vater der *Ἀλία*, die Kotys heiratet. Ob nicht beidemal *Κύλλος* zu lesen sein mag? Zu Kotys = Kottos vgl. Gyges = Gyes. Die Glosse wäre bei *Steph.* falsch eingereiht.] Zu beachten noch Atlas = Kyllene, *Preller-Robert* 2, 1, 285. — Wenn es sich nunmehr aufklärt, warum Kyllos so nah mit Arkeisios, dem Bärensohn, verbunden ist, der anderwärts seinen Namen mit Kronos teilt, so ist dem Schlusse nicht auszuweichen, der das einzige Merkmal des griechischen Kronos, ἄγκυλος, angeht; denn: κυλλός = κοιλός, καμπύλος. Die Wendung eines nicht mehr verständlichen Beiwortes nach der geistigen Seite hin, zu *ἀγκυλομῆτις*, ergab sich bei einem menschlichen oder göttlichen Wesen von selbst; vgl. Sisyphos, den αἰολομῆτις und seinen Berg (oben). Für die Gesamtheit der hier schwebenden Fragen ist der Umstand gewiß nicht gleichgültig, daß, wie an die kretische Arkeisiongrotte ein Zeuskult oder doch die Sage der Zeusgeburt sich ansetzte, so an den Kyllosberg daselbst der Zeuskult unter jenem uralten Namen *Τυήν*, der in Kreta (*Gilbert* 459) und im Peloponnes noch mit solaren Kulten zusammentraf.

6. In eine andere Sagensphäre führt uns Akrisias-Kronos. Es ist schwer, ihn von dem auf den Pelasgerburgen angetroffenen Akrisios zu trennen. Aus diesem einen einfachen *Ἀκραῖος* zu machen, haben wir kein Recht; denn die mancherlei Gottheiten, die solch unterscheidendes Beiwort führten, hatten eben auch andere Namen, Akrisios aber nicht. Jene Gleichsetzung mit Kronos läßt sich aus den Verhältnissen von Olympia, Kreta, Kyzikos und ihren Ark-Bildungen ohne weiteres verstehen; während *Ἄκριος, Ἄκρις, Ἀκραῖος* niemals hätten auf Kronos hinführen können. Zu der kleinasiat. Endung *ίας* vgl. § 10.

Mit Akrisios geraten wir abermals in den Perseusmythos, übrigens (im Flug nach dem Gorgohaupt) einen der echtesten Naturmythen. Gleich dem Kronos um seine Herrschaft besorgt, sucht der alte König die Nachkommenschaft im Keime zu ersticken. Er sperrt die zukünftige Mutter ein, etwa in einen hohen Turm? Nein, in ein unterirdisches Gemach, das zwar nach mykenischer Weise mit Bronzeplatten belegt ist, doch aber die Grundidee ziemlich deutlich erkennen läßt. Daß es sich nicht um die Gattin, sondern um die eigene Tochter handelt, macht keinen Unterschied, da des Herrschers eigene Gattin in keiner Weise hervortritt. Den eigentlichen Namen der in der Kammer hausenden Göttin erfahren wir nicht; nur den ihres Stammes, von dem ein Bruchteil früh nach Rhodos übersiedelte, oder bei der Kriegswanderung der Danuna (ägypt.) dort verblieb. Um so bestimmter weiß man, daß der Name der kleinasiatischen Göttin (Art. *Kybele* 1639) Grotte, Kammer bedeutete, was wiederum mit dem Kult des Berges zusammenhängt. Die eigentliche Heimat des übrigens auch in Pylai (*Strab.* 9, 420) bekannten Akrisios ist Thessalien (Flucht nach Larissa,

Grab dort), wo ja auch die Hyperboreer der Perseussage zu suchen sind (*Gruppe* 107). Das Ende der Heroine Larissa, die ins Wasser stürzt, erinnert an Danae; und ihre Vergewaltigung durch den eigenen Vater (oben Bd. 2, Sp. 1901) bietet vielleicht ein Korrektiv für die lose Nebeneinanderstellung von Akrisios und der Muttergottheit *Ἀκρισιώνη* (*Hom.* Ξ 319).

7. Um von der weiblichen Gottheit ('Rhea') das Nötigste zu sagen, müssen wir den Blick noch einmal übers Meer richten, den vielen Fäden folgend, die nach der südlichen Propontis, bes. Kyzikos hinführen. Die einzelnen Schichten lassen sich hier, ungeachtet der Meinungsverschiedenheiten im einzelnen [Lit. b. *Robert, Gr. Heldens.* 831, 4], hinreichend sondern, um zwischen Kybele und Rhea (mit Kronos) ein weiteres Element zu entdecken. Auf phrygischem, z. T. auch mysischem Terrain hatten sich Pelasger*) niedergelassen, die dann, von Tyrrhenern (wahrscheinlicher Aiolern) verdrängt, auf dem Plakianeplateau noch zu *Herodots* Zeit eine Sprachinsel bildeten. Zugleich beobachtet man jene ständige Verschiebung von süd-kleinasiatischen Küstenelementen nach Norden hin, welche sich bei *Homer* bis zu der Vorstellung von einem zweiten, nördlichen Lykien verdichtet, und die der Verbreitung des karischen Kults von Labraunda früh den Weg ebnete. Die Griechen fanden den Gott mit der Doppelaxt dort meist schon vor (daher Zeus *Στράτιος*, Tenedos usw.; vgl. *J. Schäfer, Diss. Hal.* 1912, p. 371 ff.). Entscheidend für die weitere Gestaltung der Dinge waren die Milesier, die eine starke Kolonie aus Kyzikos machten. Sehr bezeichnend führt nun die dortige Kybele dreierlei Beinamen, einen phrygischen, Dindymene, einen pelasgischen, Plakiané, und einen dritten noch unerklärten (oben Sp. 1011, 3. *CIG* 3668. *Marquardt, Cyzicus* 95. *Lolling, Athen. Mitt.* 1882 [7], 151). Mit ihr rivalisiert der Kult der Persephone, die sich hier attisch-ionisch *Φερεφάττα* und *Σώτειρα* nennt (die dazwischen eingeschobene Adrasteia kommt für uns weniger in Betracht). Mythologisch wird nun die Ideenwelt der Propontis beherrscht von einem einzigen Leitmotiv, dem von der übers Wasser schwimmenden Kuh, einem Mythus, der bei verschiedenen Anlässen bis in die Römerzeit sich wiederholt, wobei die Lokalsage einmal (*Arr. fr.* 35 *F. H. G.* 3, 593) betont, daß dies nicht die Io-Kuh gewesen, sondern eine andere: ein Wink, den wir nicht ungenützt lassen werden. Man findet Votivkühe aufgestellt in Byzanz, Chalkedon, Damalis, in Ephesos, wo Kroisos goldene Kühe ins Artemision weihte; eine *Βοὸς κοίτη* als Ortsname, *Plin. N. H.* 5, 143, in einer Gegend, wo die Io-Kuh nicht hinkam. Boïskos ist Personenname in Kyzikos (wie übrigens auch sonst). Von dem zur Stadtgründung leitenden Rind, das ja auch in Boiotien ein beliebtes Motiv, rede ich gar nicht: es kommt in der Troas (*Lykophr.* 1205) vor, im pelasgischen Heimatslande zu Pella (*Et. M.* 659, 38) und dem unfernen Aineia (*Hegesipp* b. *Konon* 48). Um so mehr fallen die vielen phrygischen Namen ins Gewicht, die wie *Λινδίκοφις* mit *-κοφις* zusammengesetzt sind (*Kretschmer* 184), einem Element, das jedem griechischen Ohr wie 'Kuh' klingen mußte. Wenn also bei den Pherephattia die Kyzikener eine schwarze Kuh opferten, so hat sich die Wahl dieses bei Persephone ganz ungewöhnlichen Opfertieres einheimischen Verhältnissen angepaßt (vgl. auch *Steph. Byz. Μάστανρος*). Weit leichter ergab sich die Anpassung bei Dionysos, der hier in der bekannten Stiergestalt verehrt wurde (*Ath.* 11, 476 a), ohne alle sonstige Vermischung der Kulte, da hier Kybele den Attis neben sich hat (*Nikander*). Auch in Prokonnesos drängte sich die Persephonesage neben dem Kybelekult (in die Rhea-Kronossage) ein. Soweit ging das Bestreben, sich die Tradition der Einheimischen anzueignen, daß nun die ins Schwarze Meer segelnden Argonauten zu Stiftern des uralten Kybeledienstes selber wurden. Dabei wird behauptet (*Apoll. Rh.* 1, 1120, *Orphica* 606 f. *Abel*), das Holzbild sei, aus dem Knorren einer Rebenwurzel geschnitzt, auf der Bergspitze aufgestellt worden. Eine Unwahrscheinlichkeit über die andere. Auf den Bergspitzen im Freien wurden doch wohl nur Steine in mehr oder weniger roher Gestalt aufgestellt. Ohne eine Grotte mag man sich den Kybelekult überhaupt nicht denken. Ferner: die ältesten Holzxoana näherten sich meist menschlichen Größenverhältnissen, um nicht von ungeübten Augen für Kinder angesehen zu werden, was bei den 'vom Himmel gefallenen' Palladien nicht zu befürchten war. Da Kybele stets nur matronal sitzend gedacht wurde, wäre selbst für eine Figur in $^1/_3$ Lebensgröße ein Holzblock von mindestens 60—70 ccm erforderlich gewesen. Statt also nach der entfernten Möglichkeit eines solchen Monstrums von Weinbaum zu forschen, wollen wir lieber (gegenüber *Kyb.* 1640, 33) feststellen, daß die Alten von den Reben im Dienst der Kybele absolut nichts Sicheres wußten (*Schol. Ap. Rh.* 1, 1117), und wollen sogleich fragen, ob nicht eine falsche Etymologie oder sonst ein Mißverständnis zugrunde liegt. Gleich die allernächste Nachbarschaft, Skylake, die pelasgische Schwesterstadt von Plakia, würde hier eine Handhabe bieten wegen der verwandten Worte, die Weinrebe bedeuteten (oben Sk- 1075; zu *λ* und *λλ* ebenda 1072); eine Deutung, der sich die Dionysosdiener am Orte (z. B. Phyle Oinopes) nicht widersetzt haben werden. Spielte diese Vertauschung der Begriffe wirklich von jeher eine Rolle, so sehr, um zum Rebenholz greifen zu lassen, so ließ sich aus solchem Material höchstens ein Kopf herstellen, d. h. ein menschlicher, wenn es kein Tierkopf war. Dazu, d. h. zu einem Pfahl mit Kopf würde die von der Stiftungslegende betonte dichte Umhüllung mit Eichenlaub immer noch besser passen als zu einem kleinen Sitzbild, dergleichen vor dem 7.—8. Jahrh. ohnehin nicht gut denkbar.

Über den dritten Kultnamen *Λοβρίνη* weiß auch *Schol. Nik. Al.* 8 (ed. *Schneider*; vgl. *H. Bianchi* in *Stud. ital. di fil.* 1904 [12], 326) nichts Rechtes. Gesetzt auch, der Stadtberg hätte wirk-

*) Das sind die homerischen Bundesgenossen der Troer. Auf ihre thessalische Herkunft deutet vielleicht *Ἀρύοπες*, *Strab* 13, 586. Vgl. auch d. Art. *Triopas*.

lich einst diesen Namen geführt, gleichviel ob er zuerst oder die Göttin: nichts gewöhnlicher in diesem Dialektgebiet als die Verdunkelung des a-Lautes zu o: *Τροκο-* aus *Ταρκο-*, *βονοκ-* aus böot. *βάνα*, *πόρις* aus *πάρις* (*Kretschmer, Einl.* 184. 233. 362. 397); umgekehrt wird Agdos = *ὄχθος* vermutet. Weiteres derartige aus Kleinasien a. a. O. 210; vgl. auch *Λαπτο-*, *Λοπτα-Lanckoronsky, Pamph.* II, p. 12. Ganz von selbst leitet ferner nach Analogie von *Βρίγες* = *Φρύγες* die barbarische Aussprache (*φ* = *β*) auf ein *υ* statt des *ι*. In der Tat würde das rätselhafte Wort durch *λάβρυς* und *Λαβρύνθιος* am ehesten sich dem Verständnis erschließen, auch ohne die Tatsache der bis hierher reichenden Verbreitung des labraundischen Kults. Die Folgerung, daß dieser Berg einst der männlichen Gottheit gehört habe, wagen wir nicht zu ziehen. Jedenfalls ergibt sich auch von dieser Seite her, daß die Kuh frühzeitig in diesem Kybelekult eine Rolle gespielt haben muß, mag nun in der Folgezeit eine Votivkuh dabei gestanden haben oder nicht.

8. Wir können hier der verderbten *Properz*stelle 4 (3), 22, 1—7 nicht aus dem Wege gehen — die übrigens in der ganzen Anlage recht sehr der Anrede *Nikanders* an den befreundeten Arzt (oben Sp. 1010 f.) ähnlich sieht: *Frigida tam multos placuit tibi Cyzicus annos* | *Tulle, Propontiaca qua fluit (fremit, Baehrens) Isthmus aqua*, | *Dindymus et sacrae fabricata †inventa Cybellae*, | *raptorisque tulit qua via Ditis equos.* Man sieht leicht, daß das fragliche Wort ohne Änderung eines Buchstabens auch *iuvenca* gelesen werden kann (so *Voss* zu *Catull, Broukhusius, Burmann, Lachmann, Hertzberg, H. Keil, Paley*), wenngleich die Vertreter dieser Lesart sie archäologisch nur ganz ungenügend zu begründen wußten, durch Hinweis auf Isis, auf Mithras-Taurobolien oder den damit doch nicht identischen Persephone-Dienst; so daß die Opponenten leichtes Spiel hatten. Jetzt übersehen wir die Dinge etwas besser und können auf prosaische Notbehelfe (mehr wollte auch *M. Haupt* nicht geben; vgl. *Baehrens*) wie *e vite*, oder *in dente*, aus Bein (*Enck, comment. Prop.; Barton u. Robinson, Class. Rev.* 1893, 7, 153, *Hosius*), oder *in caute*, auf dem Berge (*Housman, Journ. of Phil.* 1892, 21, 122) verzichten. So verlockend nun die *Voss*sche Konjektur aussehen mag, es verbleiben doch mancherlei Bedenken, die sofort hinwegfallen, wenn wir statt der Kuh, die den Tullus so lange gefesselt haben soll, lieber die Kultgrotte einsetzen, deren Säuberung und Schmückung den *θαλαμηπόλοι* (*Marquardt* 100; oben Bd. 2, 1, Sp. 1656) oblag. Jedenfalls würde dabei auch das schon von *Phillimore, Index verb. Prop.* angekreuzte *fabricata* sich ändern müssen und die 'heilige Kybele' einen antikeren Anstrich erhalten; also

anstatt *fa bri ca ta*| |*ventа*

Dindymus et sacrata ũbrosa caverna Cybellae,

indem *ũ* übergeschrieben in das nächste Wort geriet. Zu *umbrosa* vgl. *Ap. Rh.* 1, 1121. 1142. *Lucrez* 2, 628.

9. Mit all dem wird man jedoch die Kuh aus diesem Kreise nicht los; wohingegen die Rebe keinen rechten Anhalt findet. Die eigentümlichen Sprach- und Stammesverhältnisse gestatten wohl die Frage, ob dieser Bereich nicht italischen Sprachelementen zugänglicher war als andere. Schon *Διώς*, der nordthessalische Beiname der Demeter, besagte dem Lateiner mehr als anderen und bot für die an der Propontis mehrfach angetroffene Meinung von der Mitgift (an die Tochter) eine bessere Handhabe als die schwache Anspielung auf den Namen Prokonnesos. Vollends die eigentümliche, zwischen Rind und Rebe pendelnde Kultform oder Sage konnte der echt mythologischen Begriffsvertauschung von *vitulus* und *vitis* kaum entgehen, wenn sie sich nicht geradezu mit dem Skylakemotiv begegnete und die hellenistisch bezeugte Stiftungslegende beförderte. Im Griechischen würde das auf *ἴτυλος* (*Hesych*) führen, Itylos, den in zartem Alter hingemordeten Gegenstand kleinasiatischer Aëdonklage.

[Wiewohl der Kult der *Λοβρίνη* nicht auf dem Wege eindrang, den die Hera-Io-Fabel des Epos nahm, die von der Lokalsage der Propontis abgelehnt wurde, schalte ich hier doch ein, daß im Lande der argivischen Hera der karisch-kretische Kult nicht unbekannt geblieben war, Zu den Fundobjekten mykenischer Stätten, die längst darauf hinwiesen, gesellt sich das Zeugnis *Lykophrons* 1092, der von Agamemnon sagt: Manche bringen für die glückliche Heimkehr vergeblich Dankopfer (dem) *Κερδύλῳ Λαβρυνθίῳ* (*Διί*). Die Herausgeber schreiben durchweg *Λαρυνθίῳ*, obwohl mehrere Kodizes deutlich *β* und *ρ* haben; s. *Brachmann* z. St.]

10. So schließt sich also, mit einer überraschenden Wendung allerdings, der Kreis der Kybele an der Propontis und läßt keinen Platz frei für die Bärensage von Kronos und Rhea, die aus anderen Kreisen hier eindrang. Dafür entschädigt uns aber in gewissem Sinne Milet und seine Kolonisation der Nordküste. Sie fand dort eine Gottheit Titias vor (*Schol. Ap. Rh.* 1, 1126), die dem milesischen Kult der Rhea als zweiter *πάρεδρος* beigesellt wurde. Das war ein Kompromiß mit der eignen Kultform, wo eigentlich Kyllenos diese Stelle einnahm. Ein Baitylosförmiges Kultmal vielleicht eben dieser Persönlichkeit*) konnten wir (oben Bd. 2, 1, Sp. 1335, vgl. 1619) im nördlichen Peloponnes nachweisen. Es liegt überaus nahe, mit Rhea und Titias den Kult der euböischen Alera (s. *PW* v. Elara**) und ihres Sohnes Tityos in Parallele zu setzen. Diese Höhlengöttin ist zwar so gut wie die einzige alte auf griechischem Boden; aber auch sie unterliegt, gleich Danae, dem Verdacht kleinasiatischen Einflusses. Denn 1. was Titias betrifft, so erfolgt der Umlaut von *ι* in *υ* auf griechischem Sprachgebiet leichter als der umgekehrte (vielleicht schon in dem pisidischen Tityassos, *Kaibel, Gött. N.* 1901, 505). 2. Die Freundschaft zwischen Tityos und Rhadamanthys konnte sich schon von Kleinasien (*Diod.* 5, 79 u. 84. *Paus.* 7, 3, 7) herschreiben. 3. *Ἀλέριον*, das

*) „Daktylos"; s. d. Schlußanmerkung.
**) Ein Druckfehler ist dort *κόρον* 2235, 41.

mütterliche Grottenheiligtum, ist nur durch den Rhotazismus verschieden von *Ἀλέσιον*, *Ἀλεσιαῖον*, *Ἄλεσίαι*, *Ἀλήσιον*, peloponnesischen Ortschaften, von denen die eine, bei Mantinea, einen Rheakult aufweist, die andere, südlich von Sparta, deutlich als lelegisch gekennzeichnet wird (*Paus.* 3, 20, 1; vgl. *Gig.* 45, oben Bd. 2, 2, Sp. 3306). Es verbleibt also von Grottenheiligtümern dieser Göttin außer Olympia mit dem Ausblick auf Kreta, nur Thaumasion mit anscheinend junger Sage und einem Kult, der vielleicht schon unter dem Einfluß Olympias und dessen, was man dort „Rhea" nannte, zustande kam. Trifft die wohl allgemein angenommene Erklärung Ῥέα = *ὀρεία* das Rechte, so muß damit, wie dies auch dem 5. Jahrh. wieder zum Bewußtsein kam (oben Bd. 2, 1, Sp. 1662)*), von Hause aus die kleinasiatische *Ἰδαία μήτηρ* gemeint sein; denn Olympia, Theben, Lebadeia, Platää, Athen sind keine Bergländer; und alle übrigen zeigen die Göttin in Beziehung zum Wasser (s. *Immerwahr, Ark. Kulte* 91), wollen also auf *ῥεῖν* hinaus; eine Deutung, die an sich wertlos (*Kr.* 1473), doch, insofern sie überhaupt den Namen nur wie eine Hülle betrachtet, geeignet erscheint, einer besseren Etymologie den Weg zu bahnen. Und zwar gilt die Bezeichnung wirklich den Bergen, in deren Innern die kleinasiatische Göttin wohnt, ohne daß etwa der Vergleich mit dem Himmelsgewölbe Platz griffe, wie bei den männlichen Himmelsgöttern Denn sie hat keinen Gatten. Erst nachträglich wurde sie mit dieser oder jener Göttin ausgeglichen und Rhea selbst zur Himmelskönigin, mit den Sternbildern der Bären als ihren Händen: *Porphyr. vit. Pyth.* 41, dies wegen der Daktylen.**) Bei Rhea ist das eheliche Verhältnis wahrscheinlich von vornherein gegeben. Die Ausprägung dieser Gestalt, die kretische Zeusgeburt und die Verbindung mit Kronos sind Momente, von denen keines ohne das andere zustande kommen konnte. Darum ist es so schwer, die beiden Hauptgottheiten gesondert zu behandeln, von denen jede die andere in Kult oder Sage nach sich zog.

[Mayer.]

Titania (*Τιτανία*), wie *Τιτανίς*, Beiname verschiedener weiblicher Gottheiten, die ihrer Herkunft nach sich mit den Titanen berühren. So ist Leto Titania als Tochter des Titanen Koios und der Titanin Phoibe (s. o. Bd. 2, 2, Sp. 1959): vgl. *Ov. Met.* 6, 346 (185 f. Titanis); Artemis als Tochter von Zeus und Leto auch in ihrer Gleichsetzung mit Selene: Stellen bei den Lateinern *Ennius* 317 (262) (Titanis Trivia), *Varro l. l.* 7, 16, *Sil. It.* 9, 169. 10, 538, *Ov. Met.* 3, 173; vgl. *Euseb. pr. ev.* 1, 10, 18 *H.*, wo gleichgesetzt werden *ἑπτὰ Τιτανίδες ἢ Ἀρτέμιδες* (s. *Gruppe, Gr. Myth.* 1286, 1); Selene als Tochter Helios' oder Hyperions, oder als T. des Zeus und der Leto (*Roscher, Selene* 97 f.), Titanis, Titenis, Titenias: *Apollod.* 4, 5, 4, *Nonn.* 1, 219, *Stat. Theb.* 1, 337; Tethys als Tochter der Titaea und eines Kureten, Titanenschwester, Titanis: *Apoll.* 1, 13, *Kallim.* 4, 17, *Ov. fast.* 5, 81; Kirke als Schwester des Helios-Titan, des Titanen Aietes, Tochter von Helios und Perse, die Selene gleich ist (*Roscher, Selene* 98 f.): *Ov. Met.* 14, 382. 438, *Val. Fl.* 7, 347, Titanis: *Ov. Met.* 13, 968; 14, 14, 376, *Val. Fl.* 7, 212; vgl. *Mayer, Giganten* 79, ob. Bd. 2, 1, Sp. 1196. Als Enkelin des Titanen Iapetos heißt Pyrrha T. bei *Ov. Met.* 1, 395, der die Bezeichnung Titania, Titanis besonders liebt. [Preisendanz.]

Titania (*τὰ Τιτάνια*), griechisches Fest, erwähnt im *Schol. Guelf. Eur. Or.* 89 (*Dind.* 2, 57), *Theodos. gramm.* ed. *Goettl.* 69, 19. Über seine Art oder seinen Verlauf sind wir durch diese Überlieferungen nicht unterrichtet, die nur aufs Grammatische ausgehen: alphabetische Aufzählung von Festnamen *διὰ τοῦ -ια* bei *Theodosius*, ähnlich beim *Scholiasten*, der wenigstens erklärt: *Κρόνια ἡ ἑορτὴ τοῦ Κρόνου, καὶ Διάσια ἡ τοῦ Διός, καὶ Τιτάνια ἡ τῶν Τιτάνων.* Die Möglichkeit der Identität des Festes mit den Peloria, seiner (unwahrscheinlichen) Zugehörigkeit zu den Diasia und Kronia hat *Max. Mayer* aufgestellt, *Giganten und Titanen* 1887, S. 132, 185 und oben Bd. 2, 1, Sp. 1519. Vorkommen eines Monats Gigantios in Delphi, d. h. Amphissa und Tritaea, auf das *Mayer* 132, 185 hinweist, — vgl. die Tabellen bei *E. Bischoff, Leipz. Stud.* 7 (1884), 361 f. — hilft auch nicht weiter. [Preisendanz.]

T(e)itanias [*T(ε)ιτάνιος*], Beiname des Asklepios auf einer Inschrift aus dem sikyonischen Titane (*Corr. hellén.* 3, 193), wo nach *Paus.* 2, 11, 6. 27, 1 sich ein bedeutendes Heiligtum (zur Lage desselben s. *Iules Martha, Corr. hellén.* a. a. O.) des Gottes befand, vgl. Bd. 1, S. 624, Z. 49 ff. und den Artikel Alexanor. [Höfer.]

Titanokrator (*Τιτανοκράτωρ*), 'der Titanenbezwinger', Beiname des Zeus, *Luc. Tim.* 4. *Philopatr* 4. *Anonymus Ambros.* in *Anecd. var. Gr. et Lat.* ed. *Schoell-Studemund* 1, 265, 99. *Anonymus Laurent. ebenda* 267, 91. [Höfer.]

Titanos (*Τιτανος*), so schreibt *Gaisford* im *Et. M.* 760, 38 'wohl minder genau' (*Max. Mayer, Giganten u. Titanen* 70) statt des sonst genannten Titanios, Titenios oder Titinios — s. d. — für den Titanen, nach dem Attika *Τιτανὶς γῆ* heißen soll, und der allein nicht am Kampf gegen die Götter teilnahm. [Ruhl.]

Titaresios (*Τιταρήσιος*), Gott des gleichnamigen Flusses, neben dem Flußgott Peneios dargestellt auf einem von *Philostr. Imag.* 2, 14 beschriebenen Gemälde; vgl. *K. Friederichs, Die Philostratischen Bilder* 167. *Heinr. Brunn, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 4, 283. 286. [Höfer.]

Titaresios (*Τιταρήσιος*), Beiname des Mopsos, *Hes. Sc.* 181; *Apoll. Rhod.* 1, 65; entweder nach der thess. Stadt Titaron, wohl in der Nähe des Titarosberges (*Strabo* 7, 329, 4) am oberen Lauf des Titaresios, oder nach s. Großvater Titaron so genannt, *Schol. Apoll. Rh.* 1, 65. Vgl. *Tzetzes*

*) Die Parallelkulte in Olympia und Athen (oben Bd. 2, 1, Sp. 1660) beweisen nichts dagegen. Es war leichter, solche einzuführen, als die einmal bestehenden zu beseitigen, was nicht ohne Änderung des Festkalenders, ohne Einbuße der Priesterschaften an Areal, Opfergaben usw. geschehen konnte.

**) Letztere wie die Korybanten ursprüngl. ein einziger Kultgenosse (1 + 5, *Schol. Ap. Rh.* 1, 1129; oben Bd. 2, 1, Sp. 1523), entstanden aus dem Bergbegriff wie Agdistis aus Agdos, vgl. Dindymos; s. *Walde, Lat. Et. Wörterb.*² 228; Koryb. aus *κορυφή*, Daktylos wahrscheinl. aus Dikte; vgl digitus u. A.

zu Lykophron 881/96 u. *Holzinger* im *Kommentar zu dsr. St.* p. 299. [Ruhl.]

Titaron (*Τιτάρων*), Vater des Ampykos (s. d.), *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 65. *Suid.* s. v. *Τιτάρωνος*. Er ist Eponymos der thessalischen Stadt Titaron (*Steph. Byz.*). Vgl. Titaresios und den Artikel *Lapithen* (nr. 65). [Höfer.]

Titax (*Τίταξ*), ein 'mythischer Kurzname' für Titakos, den Eponymos der attischen Titakidai, *E. Maass im Hermes* 23 (1888) 618; *Toepffer, Att. Geneal.* 290; *M. Mayer, Giganten u. Titanen* 76 leitet ihn von *τάσσω* ab und nennt ihn p. 143 ein Synonymon von *ἄναξ*. Dem entspricht die *Hesychglosse* s. v. *τίταξ· ἔντιμος ἢ δυνάστης· οἱ δὲ βασιλεύς*. S. noch *Gruppe, Gr. M.* 421_3. [Ruhl.]

Tithoes (*Τιθόης*). Auf einer zwischen Koptos und Apollonospolis Parva gefundenen Inschrift wird ein *ἀρχιερεὺς [Τι]θοήους καὶ Ἄμμωνος θεῶν* und die Statue *τοῦ κυρίου Τιθοήου* erwähnt, *Sayce, Rev. des études gr.* 7 (1894), 299 nr. 11. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Rom. pertinentes* 1, 1185 p. 405. Damit vgl. man *Manetho* bei *Synkell.* 33, 17 (ed. *Bonn.*), wo in der ägyptischen Königsliste nach dem *Ἀπόλλων ἡμίθεος* folgt *Ἄμμὼν ἡμίθεος* und auf diesen *Τιθόης ἡμίθεος*. [Höfer.]

Tithonos (*Τιθωνός*). Andere griech. Namensformen sind nicht sicher beglaubigt; denn weder wird die erste Silbe *Τειθ.* (*C. I. Gr.* 3, 4740, 3) von *Kaibel, Epigr.* nr. 1002, 3 bestätigt, noch lautet die letzte Silbe auf der Inschrift einer Nolaner Amphora *-ης*, wie sie *Kretschmer, Gr. Vaseninschr.* S. 204 ansetzt, sondern nach der deutlichen Abbildung des Gemäldes bei *Stephani, C. R.* 1872, Taf. 5, 3 auch hier *-ος*; lat. Tithonus; etrusk. tinθn bzw. tinθun (s. d.).

Er ist eine Naturgottheit des griechisch-orientalischen Mythenkreises, als Glied der Königsfamilie von Ilion zugleich verbunden mit der Sage vom Trojanischen Kriege.

Eos (s. d., sowie *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1^4, 440 f.), die Göttin der Morgenröte, liebt alles Schöne und Jugendliche und sucht es zu gewinnen. So raubt sie den Orion, den Kleitos, den Kephalos (s. d. betr. Art.), so auch den Tith.

Sein Vater ist nach vorherrschender Überlieferung Laomedon, der Sohn des Ilos und dessen Nachfolger als König von Troja: *Il.* Υ 237; *Schol. Ven. A Il.* Γ 151 u. *A*; *Schol. Pind.* 2, 148; *Apollod.* 3, 146; *Diodor.* 4, 75; *Tzetz. Lyk.* 18; *C. I. Gr.* 3, 5984 C = *Jahn-Mich., Bilderchron.* S. 73 f.; *Hygin. fab.* 270; *Myth. Vat.* 1, 204; seine Mutter Skamandros' Tochter Strymo (s. d.): *Apollod.* a. a. O.; *Schol. Ven. A Il. A* 5; *Schol. Ven. u. Townl.* Υ 237; *Tzetz. Proleg. Alleg. Il.* 173; *Eudok. Viol.* p. 605 *Fl.*; oder Rhoio: *Apollod. u. Tzetz. Lyk.* a. a. O.; oder Otreus' (Atreus'?) Tochter Plakia: *Apollod.* a. a. O.; oder endlich Leukippe(?): s. d. nr. 3 u. *Tzetz. Proleg. Alleg.* 172.

Zahlreich sind Tith.' Geschwister: *Il.* Υ 237 f., vgl. Γ 147; *Diodor.* 3, 67, 5; 4, 75, 4; *Apollod.* 3, 146; unter ihnen ist für Tith. allein Priamos von Bedeutung, der überwiegend sein Bruder (*Schol. Ven. A Il. I* 151; *Schol. Lyk.* 18; *Tzetz. Proleg. Alleg. Il.* 172; *Myth. Vat.* 1, 204), nur von *Tzetz. Lyk.* 18 sein Halbbruder genannt wird und bei *Apollod.* a. a. O. Podarkes (s. d. nr. 1) heißt. Gewiß ist bei *Ov. Fast.* 4, 943 mit *Assaraci frater* Tith. gemeint; doch bezeichnet hier *frater* nur den Verwandten; s. *Peter* z. d. St.

Von abweichenden Genealogien macht die eine den Tith. zum Bruder des Laomedon: *Eustath. Dion. Per.* 248; *Serv. Ge.* 1, 447; 3, 48; *Aen.* 1, 489; 4, 585; *Dict. Cret.* 4, 22; *Myth. Vat.* 1, 139; 2, 194; die andere zum Sohne von Kephalos und Eos und zum Vater des Phaethon: *Apollod.* 3, 181 (s. die Art. *Eos* u. *Phaethon*); so wird Tith. der Ahnherr des Kinyras (s. d. nr. 1), was nach *Robert, Hermes* 18, 441, erst von einem Atthidographen erfunden worden ist, um den Athener Kephalos mit Kinyras, dem ersten König von Kypros, in Verbindung zu bringen und so Athens Machtansprüche auf diese Insel historisch zu begründen.

Drei troische Prinzen, Anchises, Ganymedes und Tith., finden den Beifall von Göttern wegen ihrer Jugendschönheit; für Tith. wird sie mehrfach bezeugt; *Hom. hymn.* 4, 218; *Schol. Townl. Il. A* 1; *Tyrt. fr.* 12, 5 *Bgk.*^{4}; *Nonn.* 15, 278; 48, 665; *Lucian. deor. conc.* 8; *Hygin. fab.* 270. Sie ist der Anlaß zu seiner Entführung durch Eos: *Hom. hymn.* a. a. O.; *Eur. Troad.* 847 f.; *Apollod.* 3, 147; *Schol. Ven. A Il.* Γ 151. *A* 5; *Schol. Pind. Ol.* 2, 148; *Schol. Apoll. Rhod.* 3, 158; *Dion. Hal. techn. rhet.* 6; *Hor. C.* 1, 28, 8, wo *remotus in auras* entweder bedeutet: durch die Lüfte entrückt, oder: in den Himmel, den Olymp. Über das sonst erwähnte irdische Ziel der Entführung (Syrien, Assyrien, Arabien, Ägypten, Äthiopien) s. u.

So wird er der Gatte der Eos (Aurora): *Il. A* 1 f. mit *Schol.*; *Od.* ε 1 mit *Schol.*; *Hes. Th.* 984; *Ibyk. fr.* 30 *Bgk.*^{4}; *Eur. Troad.* 854; *Antipatr. Anth. Pal.* 5, 3; *Quint. Smyrn.* 6, 1 f.; *Nonn.* 48, 666, vgl. 15, 278; *Kaibel, Epigr.* 992, 1. 1002, 3; *Apollod. bibl.* 3, 147; *epit.* 5, 3; *Diodor.* 4, 75; *Aelian. nat. anim.* 5, 1; *Athen.* 12, 548 f.; *Philostr. Her.* 19 (2, 197 *Kayser*); *Schol. Pind.* a. a. O.; *Heraclit. Incred.* 28 (*Westerm. Mythogr.* 318); *Verg. Ge.* 1, 447; *A.* 4, 585. 8, 384. 9, 460; *Ov. Her.* 18, 111; *Amor.* 1, 13, 35. 2, 5, 35; *Met.* 9, 421; *Fast.* 1, 461. 3, 403. 6, 473; *Sil. It.* 1, 576; *Val. Fl.* 1, 311. 3, 1; *Stat. Silv.* 1, 2, 45. 218. 4, 6, 16. 5, 1, 34 u. 4, 9; *Theb.* 2, 134. 334; *Auson. Per. Il.* 11; *Od.* 5. 17; *Eleg. in Maecen.* 119 (*Baehrens, Poet. lat. min.* 1, 132); *Hygin. f.* 270; *Myth. Vat.* 1, 139. 2, 194. Aurora heißt daher *Tithonia coniunx: Verg. A.* 8, 384; *Ov. Fast.* 3, 403; *Sil. It.* 5, 25; *Tithonia: Ov. Fast.* 4, 943; *Val. Fl.* a. a. O.; *Stat. Silv.* 1, 2, 45; 4, 6, 16; 5, 4, 9; *Tithonis: Stat. Silv.* 5, 1, 34. — Hemera (s. d.) ist, in gleicher Bedeutung wie Eos, Tith.' Gattin nach *Hellan. fr.* 142 (*Müller* 1, 64) u. *Schol. Ar. Ran. ed. Duebner.* p. 531; vgl. *Tzetz. Lyk.* 18.

Tith. und Eos haben zwei Söhne: Emathion und Memnon: *Hes. Th.* 984 u. *Schol. Apollod.* 3, 147; *Schol. Ven. A Il. A* 5; *Schol. Pind.* 2, 148. Das *Schol. Eur. Troad.* 850 ergänzen *Dindorf* u. *Schwartz* wohl mit Recht: *τέκνα ἔχειν [Ἡμαθίωνα καὶ] Μέμνονα.*

Emathion (s. d., Bd. 1, Sp. 1242, nr. 1, sowie bei *Pauly*^{2}*-Wissowa* die Art. *Emathion*,

5, 2480 f., u. *Herakles*, 3. Supplbd. S. 954. 984. 986) wird als König von Äthiopien von Herakles auf dessen Zuge nach den Äpfeln der Hesperiden im Kampfe getötet: *Pherekyd. fr.* 33 g (*Müller* 1, 80); *C. I. Gr.* 3, 5984 C; *Apollod.* 3, 147; nach 2, 119 wohnt er in Arabien. Nach *Pherekyd.* a. a. O. (vgl. *Iustin.* 7, 1) ist er ursprünglich in Makedonien heimisch und der Eponym für dessen alten Namen *Ἡμαθία*. *Gruppe* (*Mythol.* S. 302) schließt daraus auch für Tith. auf eine makedonische Herkunft und leitet seinen Namen von der Landzunge Sithonia, den seiner Mutter Strymo vom dortigen Flusse Strymon ab (s. u.).

Weit bekannter ist Memnon (s. d. Art. von *Holland*, Bd. 2, Sp. 2653 f.). Er tritt zuerst in *Arktinos' Aithiopis* auf, die ja von seinen Äthiopen den Namen hat; die Erwähnungen in der *Od.* δ 187 f. u. λ 522 sowie *Hes. Th.* 984 f. sind jüngeren Ursprungs. Daß er aus Äthiopien (*Apollod.* 3, 147) oder dem Nilland (*Diodor* 4, 27, 3) dem Priamos nach Troja zu Hilfe kommt, wird durch seine Verwandtschaft mit dem Herrscherhause von Ilion vermittelt. Manche poetische Motive wiederholen sich hier. Dem Raube des Ganymedes ist die Entführung des Tith. frei nachgebildet und derselben Göttin zur Last gelegt, die als Räuberin schöner Jünglinge schon vielberufen ist. Der doppelte Anklang von *Τιτώ*, einem Synonymon für *Ἠμέρα* = *Ἠώς* (*Lykophr.* 941 mit *Schol.* u. *Tzetz.*; *Kallimach. fr.* 206 *Schn.*, vgl. *M. Mayer, Giganten u. Titanen* S. 78 f.), an *Τιθωνός* sowie dieses Namens an *Τιτάν* (*Schol. Il. A* 1), womit ja der Sonnengott bezeichnet wird, mag eine Verbindung beider Lichtgottheiten zu einem Paare herbeigeführt haben, das wahrscheinlich zuerst bei *Arktinos* im fernen Osten wohnt. Dorthin richtet Priamos, durch den langen Krieg bedrängt, an den Bruder sein Hilfsgesuch, dem dieser durch Entsendung seines Sohnes Memnon und eines Äthiopenheeres willfahrt: *Apollod. epit.* 5, 3; *Athen.* 15, 680 b; *Quint. Smyrn.* 2, 494; *Mythogr. Vat.* 1, 139. 2, 194. Durch das Auftreten der phantastischen Söhne des Orients gewinnt die Dichtung neues Leben; vgl. *Hesych.* s. *Τιθωνόκομον· ἔθνος μέλαν τὸ ὅλον σῶμα, λευκὸν δὲ τὰς κόμας*, sowie *Laevius* bei *Gell.* 17, 7, 6; *Verg. A.* 1, 489; *Senec. Ag.* 212. Andere Motive sind freilich bereits verbraucht; so betritt Memnon, wie Achill (*Il. Σ T*), in gottentstammter Rüstung den Kampfplatz; und wie Telephos' Weib Astyoche ihren Sohn Eurypylos aus Mysien nach Troja schickt, erst nachdem sie durch einen goldenen Weinstock bestochen ist (*Schol. Od.* λ 519; *Schol. Iuven.* 6, 655), so muß das gleiche Geschenk den Tith. erst gefügig machen, damit er den Memnon hergibt (*Serv. Aen.* 1, 489). Kaum besser als solche Wiederholungen ist es, wenn Tith., statt entführt zu werden, nach euhemeristischer Auffassung von Troja aus einen Feldzug nach Äthiopien unternimmt und dort mit Eos, die er nun erst kennen lernt, den Memnon erzeugt (*Diodor.* 4, 75; *Heraclit. Incred.* 28). Noch phantastischer nimmt sich Tith. als assyrischer Statthalter der Landschaft Persis aus; als Priamos an den Assyrierkönig Teutamos sein Hilfsgesuch richtet, sendet dieser ein gewaltiges Heer von Äthiopen und Susianern unter Memnon ab (*Ktesias* bei *Diodor* 2, 22), der auch bei *Pausan.* 10, 31, 7 aus Susa herbeikommt. Nach *Strab.* 15, 680 b ist Susa sogar *Τιθωνοῦ κτίσμα*, und hiermit stimmt wohl *Isidor. Orig.* 15, 1: *Susis oppidum Persidae aiunt Memnonis patrem* (so im *cod. Goth.*; sonst *fratrem*) *constituisse*. Nach *Suid.* s. *Σούσιοι* wird Tith. bei diesen als Gott verehrt; vgl. *Jacobs, Verm. Schr.* 4, 4. 130.

Gewiß haben die dem Memnon gewidmeten Dichtungen oder Dichterstellen auch seinen Vater Tith. berücksichtigt: *Hesiod. Katal. fr.* 46 (*Kinkel* p. 104); vgl. *Apollod. epit.* 5, 3; der Dithyrambos *Memnon* des *Simonides von Keos* (*Bergk, Lyr.* 3⁴, 398 f.); *Aischylos'* Tragödien *Ψυχοστασία* und *Memnon; Sophokles' Memnon* = *Αἰθίοπες*; die *Memnon* betitelten Stücke des *Theodektes* (? vgl. *Welcker, Trag.* 3, 1078) und des *Timesitheos* (*Suid.*). Ein Grabepigramm auf den in Syrien bestatteten Memnon, *Pseudaristot. Pepl.* nr. 55 (*Bergk, Lyr.* 2⁴, 353), gedenkt auch seiner Eltern; und unter den zahlreichen noch heute lesbaren Inschriften der beiden sogenannten Memnonkolosse in Oberägypten tun zwei gleichfalls der Eos und des Tith. Erwähnung: *Kaibel, Epigr. Gr.* nr. 992, 1. 1002, 3. Das zweite deutet sinnig das an dem nördlichen Koloß einst beobachtete akustische Naturwunder; auch sonst beschäftigt das Rätsel die andächtigen Besucher der heiligen Stätte, wobei Tith. miterwähnt wird: *Philostr. Her.* 19 (2, 197 *Kayser*); *Kallistr. Ekphr.* 9 (2, 432 *K.*); *Avien. Descript. orb. terr.* 3, 367 f.

Während dem Memnon die Sage einen ruhmvollen Tod im Kampfe mit dem besten Griechen gönnt und die Mutter für den Gefallenen von Zeus die Unsterblichkeit erbittet (*Arktin. Aith.* nach *Proklos* bei *Kinkel* p. 33), ist dem Tith. ein seltsames und klägliches Schicksal beschieden. Auch ihm erwirkt ja Eos bei Zeus die Unsterblichkeit, versäumt es aber, zugleich um seine ewige Jugend zu bitten. Im *Hom. hymn.* 4, 218 f. wird geschildert, wie sie sich zuerst am Okeanos des jungen Liebesglücks mit Tith. freut, dann aber beim Ergrauen und Ausgehen seines Haares sich der ehelichen Gemeinschaft enthält, doch ihn mit Speise und Ambrosia sowie mit schönen Kleidern versorgt. Als er bei zunehmendem Alter und wachsender Entkräftung sich nicht mehr rühren kann, hält sie ihn hinter verschlossenen Türen im Schlafgemach zurück, aus dem nur sein kraftloses Stimmchen noch hervortönt. Die Anspielungen auf diesen Mythos sind häufig; oft ist Tith. sprichwörtlicher Typus des Greises: *Mimnerm. fr.* 4 *Bgk.*⁴; *Ar. Ach.* 688 mit *Schol.*; *Antip. Anth. Pal.* 5, 3; *Kaibel, Epigr.* nr. 992, 1; *Schol. Il. Γ* 151 u. *A* 1. 5; *Eustath.* zu *A* 1; *Lucian. Hermot.* 50; *dial. mort.* 7; *deor. conc.* 8; *Klearch. fr.* 21 (*Müller* 2, 310) bei *Athen.* 1, 6 c, vgl. 12, 548; *Zenob.* 6, 18; *Diogen.* 8, 37; *Gregor. Cypr.* (*cod. Leid.*) 3, 13; *Apost.* 16, 57; *Append. Paroem.* 4, 68; *Ps.-Plut. Proverb. centur.* 1, 68; *Suid.* s. *Τιθωνοῦ γῆρας* u. *καταγηράσαις*; *Nicet. Choniat. de Andron. Comnen. lib.* 1 (*Corp. Byz.* 18, 367, 4):

Ἠρίηπον Κρόνου τε καὶ Τιθωνοῦ πολυετέστερον; *Hor. C.* 2, 16, 30; *Ov. Her.* 4, 96; *Amor.* 1, 13, 1 f. 3, 7, 42; *Met.* 9, 421; *Propert.* 3, 10 (18), 7. 15. 3, 20 (25), 10; *Priap.* 57, 4 u. 77, 4; *Senec. Ag.* 827 f.; *Stat. Silv.* 2, 2, 108. 4, 3, 151: *Tithonia senectus; Myth. Vat.* 1, 139. 2, 194. Verloren ist die Schrift des Peripatetikers *Ariston von Keos*: *Τιθωνὸς περὶ γήρως*, die *Cicero* im *Cato Maior* benutzt hat, vgl. 1, 3; wohl nach ihm verfaßte *M. Terentius Varro* eine Menippeische Satire über denselben Stoff; s. *Norden, Fleckeis. Jahrb. Supplbd.* 18, S. 323; *Schanz, Gesch. d. Röm. Lit.* 1^3, 2, 365.

Nach *Tzetz. Lyk.* 18 macht Eos selbst den Gatten unsterblich, vergißt aber ihn ewig jung zu machen. Auch mit dem greisen Tith. teilt Eos noch das Lager bei *Propert.* 3, 10 (18), 17 f.

Einen phantastischen Zuwachs der Sage erörtert am ausführlichsten *Tzetz. Lyk.* 18: Tith. wird so alt, daß er zusammenschrumpft und wie ein kleines Kind in einem Korbe oder in einer Wiege schläft; da verwandelt ihn Eos in eine Zikade; nach *Suid.* a. a. O. und den *Paroemiographen* (s. o.) geschieht es auf seinen Wunsch. So ist er ein *τέττιξ*: *Hellan. fr.* 142 *M.* beim *Schol. Γ* 151, *μουσικώτατος τῶν πτηνῶν*; *Schol. Townl. A* 1 u. *Eustath.*; *Serv. Ge.* 3, 328; *Aen.* 4, 585; *Schol. Stat. Theb.* 5, 751; *Myth. Vat.* 1, 139. 2, 194. Der Annahme *Rapps* (s. d. Art. *Eos*, Sp. 1263), das Märchen schriebe sich her aus der mißverstandenen Deutung von *Hom. hymn.* 4, 237: *τοῦ δ' ἤτοι φωνὴ ῥεῖ ἄσπετος, οὐδέ τι κίκυς ἔστι* stehen mehrere Gründe entgegen: die starke Negation, die verschiedene Quantität der ersten Silben (*κίκυς* — cĭcada), vor allem die Bedeutung von *κίκυς* (Spannkraft). Die Worte *ῥεῖ ἄσπετος* bleiben unklar nach der üblichen Übersetzung: 'seine Stimme tönt noch unaufhörlich' (s. *Baumeister* z. d. St.), aber auch nach *G. Hermanns* Verbesserungsvorschlag: *τρεῖ ἄσπετον* (*vox immense tremulat*). — Für die Herleitung der Szene aus *Il. Γ* 151 f. (*Welcker, Gr. G.* 1, 686) scheint zu sprechen, daß der *Schol.* Tith.' Verwandlung gerade z. d. St. erzählt; er tut dies aber nur, weil die dort genannten troischen Greise Verwandte des Tith. sind; die von *Homer* belobte anmutige Sprechweise der würdigen Alten hat mit dem kläglichen Gewimmer des zum Kinde gewordenen Tith. nichts gemein.

Wesen und Herkunft des Tith. Während Memnon erst der *Aithiopis* des *Arktinos* sein Dasein verdankt (s. d. Art., Bd. 2, Sp. 2653 f. 2680 f.), ist seinem Vater wohl eine frühere Entstehung zuzuschreiben. Nach dem Epos ist Tith. in Troja beheimatet und wie Anchises, Ganymedes und namentlich Priamos mit der älteren Sage von Ilion verbunden; obwohl bereits Gatte der Eos, wird er bei *Ov. Fast.* 6, 473 Phryx angeredet. Sein Name, der an *Τιτάν* anklingt (*Schol. Il. A* 1 u. *Eustath.*; *Schol. Bern. Verg. Ge.* 3, 28), gewährt dem *Arktinos* eine Handhabe, die gleichsam neuaufgelegte Erzählung von einem Raube der Eos daranzuknüpfen. War Tith. durch die Gleichstellung mit Titan zum Sonnengott geworden, der sich mit der Morgenröte, einer andern Lichtgottheit, wohl verträgt, so verlockte deren (erst bei alexandrinischen Dichtern nachweisbarer, vielleicht aber schon älterer) Name *Τιτώ* (s. d.) noch mehr dazu, beide als ein zusammengehöriges Paar aufzufassen. Ihm wird als Heimat naturgemäß der Osten, woher alles Licht kommt, oder der heiße Süden zugewiesen: bald Assyrien (Susa), wo Tith. von der Höhe göttlicher Würde (*Suid.* s. *Σούσιοι*) durch Vermenschlichung zum Statthalter von Persis herabsinkt (*Diodor* 2, 22; vgl. *Strab.* 15, 680 b); bald Syrien, das nach anderer Genealogie sogar Tith.' Geburtsland ist (*Apollod.* 3, 181); bald Arabien (*Apollod.* 2, 119); bald das Wunderland Aiaie (*Od. μ* 3 f., vgl. *Rohde, Psyche* 1, 75); bald Äthiopien, wohin er entweder von Eos entrückt wird (s. o.) oder als Eroberer zu Felde zieht (*Diodor* 4, 75), und von wo er seinen Sohn auf den trojanischen Kriegsschauplatz sendet (*Arktin. Aith.*). Nach *homerischer* Geographie gibt es Äthiopen im Osten und Westen (*Od. α* 22 f.). Da es sich *Il. A* 1 u. *Od. ε* 1 um Sonnenaufgang und Erscheinen der Morgenröte handelt, so kommen hier als Tith.' Landsleute die östlichen Äthiopen in Betracht; die volkstümliche Auffassung fixierte seinen Wohnsitz im Nilland (*Diodor* 2, 22. 4, 27). Die Novelle freilich von Tith.' Liebesleben mit Eos sowie seinem Alter und Zusammenschrumpfen spielt sich am Okeanos, an den Enden der Erde, ab (*Hom. hymn.* 4, 227), und auf die Insel Kerne im Okeanos verlegt den Aufenthalt *Lykophr.* 18 u. 1084, vgl. *Tzetz.* u. *Schol.*; das Meer heißt bei *Avien.* 2, 1025 schlechthin: *profundum Tithoneum*. Bezeichnet nun Tith. das Tagesgestirn und entspricht sein Abnehmen und Hinschwinden dem Sonnenuntergang (s. u.), so ist die Stätte seines kümmerlichen Alters im Westen anzusetzen.

Von den modernen Lokalisierungen verlegt die *Gruppes* (*Mythol.* S. 313 f.) den Wohnsitz des Tith. nach Milet, der Heimat des *Arktinos*; doch liegt die ältere troische Sage zeitlich der *Aithiopis* gewiß voraus (s. o.), der also Tith. nicht erst sein Dasein verdankt. An anderer Stelle bringt *Gruppe* (S. 302) den Tith., seine Mutter Strymo und seinen Sohn Emathion, nach einem Zeugnis für letzteren (*Schol. Hes. Th.* 985), mit drei makedonischen Namen in Verbindung und zeigt so für die Erklärung des Tith. den Weg ins griechische Mutterland. Mag aber Tith. nach Sithonia, der mittleren Landzunge der Halbinsel Chalkidike, benannt sein oder nicht, er kann sehr wohl in Nord- oder Mittelgriechenland seinen Ursitz haben. Dies erörtert sinnreich *Escher* im Art. *Eos* bei *Pauly²-Wissowa* 5, 2658 f.: dem eingeborenen Griechen erscheint das lichte Morgenrot jenseits des Meeres (*Il. Ψ* 227); an der kleinasiatischen Küste, vielleicht in der Troas, lernt er zuerst das Morgenland kennen und verbindet, zumal wenn ihm dichterische Phantasie innewohnt, den im Osten emporsteigenden Sonnenhelden, dem seine Gattin Eos voranleuchtet, mit dem dortigen Herrschergeschlecht. So wird Tith. unter die Priamiden eingereiht, büßt aber gerade dadurch seine göttliche Würde ein; denn dort gibt es schon einen Sonnengott; dem Helios (mit dem er ur-

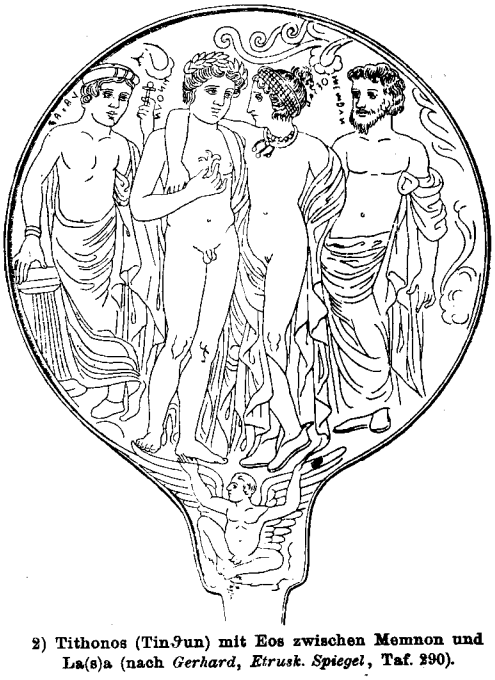
1) Eos verfolgt den Tith.; rechts sein fälschlich so bezeichneter Jagdgenosse (nach einer rotfig. Vase in Petersburg).

sprünglich identisch war) muß er nun den Platz räumen und auf die Stufe des schlichten Heros herabsteigen, der an Eos' Seite allmählich nur ein Scheindasein fristet. — Nicht im eigentlichen Griechenland, sondern im Orient sucht Tith.' Heimat *Bugge* (und mit ihm *Torp, Verhältnis d. Etrusk. zu d. Indogerm. u. d. vorgriech. Bevölkerung* S. 229 f.): der Name Tith. ist darnach 'anatolisch', vorgriechisch und aus dem Griechischen kaum zu erklären; die Etrusker hätten ihn aus ihren kleinasiatischen Ursitzen ziemlich unverändert mit nach dem Westen gebracht. Allerdings ist er auf etruskischen Spiegelinschriften in der Fassung *tinθun* (s.d.) bzw. *tinθn* bezeugt (*Gerhard, Etrusk. Sp.* 4, 22, Taf. 290; 3, 217, Taf. 232; *Deecke, Bezz. Beitr.* 2, 170; *W. Schulze, Lat. Eigennamen* S. 209. 243). Diese Form mit *n* in der ersten Silbe hält *Bugge* für die ursprüngliche und bringt sie in Zusammenhang mit dem Namen der Stadt Tintunia auf der kappadokischen Ejubinschrift (*Chantre, Mission en Cappadocie* p. 46). Im Etruskischen habe sich, meint er, die alte 'anatolische' Namensform erhalten; Tith. (eig. *Tinthonos) gehöre einem orientalischen Mythenkreise an, der sich dann westwärts über die Griechenwelt bis in das Gebiet der Etrusker erweiterte. Denn auch Emathion, sonst für einen Makedonen angesehen (s. o.), gilt manchem eher für einen Orientalen, mag ihn nun *Tümpel* (*Fleckeis. Jahrb. Supplbd.* 16, S. 189 f.) zu Amathus, dem kyprischen Kultort der Aphrodite, oder *Deecke* (bei *Collitz, Dialektinschr.* 1, 12) zu der syrischen Chetiterstadt Hamat in Beziehung setzen.

Leider bleibt bei diesen geographischen Erörterungen der Name Tithonos dunkel, zu dessen Klärung weder Sithonia in Makedonien, noch Tintunia in Kappadokien, noch vollends das etrusk. *tinθun* wesentlich beiträgt. Die Ableitung im *Etym. Magn.* 758, 28: *Τιθ. ἡ ἡμέρα, παρὰ τὸ τιθασός* (zahm) *τὸ σημαῖνον τὸ ἥμερος* ist, zumal mit der Verquickung der gar nicht stammverwandten Wörter *ἥμερος* und *ἡμέρα*, wertlos. *Gruppe* (*Mythol.* S. 954, 5), der sie mit Recht verwirft, wird freilich mit der eigenen Deutung (von *θάειν*, säugen, vgl. *τιθήνη*) kaum überzeugen; denn auch wenn der greise Tith. wie ein Kind gefüttert wird, so ist er doch darum kein 'Säugling'. — Die von *Sonne* (*Zeitschr. f. vergl. Sprachf.* 10, 178) vorgeschlagene, auch von *Max Müller* (*Essays* 2^2, 77) befürwortete Etymologie *Τιθωνός* = **τιθεωνο* = skr. didhyâna, der Leuchtende (*Curtius, Etym.* S. 236^5) hat, selbst wenn sie nicht zutrifft, wenigstens das für sich, daß sie zu dem Wesen des Tith. paßt.

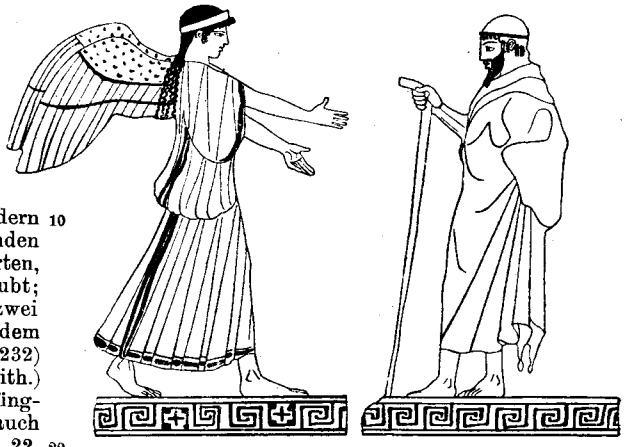
Es herrscht nämlich nicht nur bei den alten Erklärern, welche Tith. mit Titan vermengen (s. o.), sondern auch neuerdings die Anschauung vor, daß er eine Lichtgottheit, ein Sonnenheros, das Tagesgestirn ist; nur über Zeitpunkt und Dauer seiner Erscheinung sind die Ansichten verschieden, je nachdem das Hinschwinden und Zusammenschrumpfen bloß den raschen und kurzen Verlauf des Tagesanbruchs (*Welcker, Gr. G.* 1, 685) oder den müden abendlichen Schluß eines ganzen Tages (*Preller-Robert, Gr. Myth.* 1^4, 442) oder sogar das winterliche Ende eines vollen Jahres (*Max Müller* a. a. O.) bedeuten soll.

Die bildende Kunst veranschaulicht den Tith. selten; oft ist die Beziehung zu ihm unsicher. So zeigen die auf Tith.' Entführung durch Eos gedeuteten Vasenbilder, wenn die Namensbeischrift fehlt, wohl eher den Raub des Atheners Kephalos (s. d.), was sich aus



2) Tithonos (Tinθun) mit Eos zwischen Memnon und La(s)a (nach *Gerhard, Etrusk. Spiegel*, Taf. 290).

dem attischen Ursprung der Gefäße oder ihrer Gemälde erklärt. Mehrere solcher Deutungen (bei *Stephani, C. R.* 1872, S. 177f.) werden daher von *Furtwängler, Arch. Zeitg.* 1882, S. 350, abgelehnt; vgl. auch *Knapp, Philol.* 1894, S. 554f. Nun zeigt aber eine rotfig. Nolaner Amphora, jetzt in der Petersb. Ermitage nr. 1683, abgeb. bei *Stephani* a. a. O. Taf. 5, 3, den Namen Tith., freilich nicht bei dem von Eos Verfolgten, sondern fälschlich bei einem hinter ihr herlaufenden zweiten Jüngling, wohl seinem Jagdgefährten, aus dessen Gesellschaft Eos den Tith. raubt; s. Abb. 1. — Von etrusk. Spiegeln tragen zwei die Inschriften *Tinθn* bzw. *Tinθun*. Auf dem ersten (*Gerhard, Etrusk. Sp.* 3, 217, Taf. 232) sieht man *Evan* (= Eos) und *Tinθn* (d. i. Tith.) eingerahmt von θetis (Thetis) und einem Jüngling (Achill?); die Szene ist nicht klar; s. auch d. Art. *Evan*; auf dem zweiten (*Gerhard* 4, 22, Taf. 290) stehen nebeneinander:



3) Nolaner Amphora: Eos und Tithonos (*Journ. of Hell. Stud.* 1892/93, S. 137).

La(s)a, Tinθun, θesan (Eos), Memrun (Memnon); s. d. Art. *Lasa, Thesan* u. *Memrun*. Es ist ein Gruppenbild des Memnon und seiner Eltern mit einer dienenden Jungfrau; s. Abb. 2. — Auf einem Ruveser Krater in Neapel (*Heydemann, Vasensamml.* nr. 3256; *Reinach, Vases peints* p. 100) sieht man zwei Viergespanne mit geflügelten Rossen: auf dem einen Helios, darüberschwebend Eros, auf dem andern, das jenem voranfährt, Eos angeblich mit Tith., der, geschmückt mit dem Strahlenkranz, die Zügel und das Kentron hält, darüber Nike; ihnen voraus Selene zu Pferde. — Den alten Tith. gegenüber der jungen Eos zeigt eine andere rotfig. Nolaner Amphora, jetzt im Ashmolean Museum zu Oxford; vgl. *Percy Gardner, Journ. of Hell. Stud.* 1892/93, S. 137; s. Abb. 3. — Die Pflege, die Eos dem kleinen, schwächlichen Tith. widmet, der gekrümmt auf einem muldenförmigen Lager ruht, ist dargestellt auf dem Relief eines etrusk. gepreßten Goldschmucks; vgl. *Gerhard, Ges. Abhandl.* Taf. 8, 4; s. Abb. 4. [Johannes Schmidt.]

Tithorea (*Τιθορέα*), eine Nymphe, nach der die gleichnamige Stadt in Böotien benannt war, *Paus.* 10, 32, 9; *Steph. Byz.* s. v. *Τιθορέα*. [Ruhl.]

Tithras s. *Teithras* ob. Bd. 5, 210f.

Tithrone (*Τιθρωνή, Τιθρώνη*), Beinamen der Athena, unter dem sie im attischen Demos Phlya einen Kultus hatte, *Paus.* 1, 31, 4. Nach *Bergk, Kleine Schriften* 2, 665, 51 und *Usener, Götternamen* 11 hängt der Name mit *Τριτώ, Τριτωνία, Τριτωνίς* zusammen; s. dagegen *Gruppe, Gr. Myth.* 1143, 1 a. E. [Höfer.]

4) Etrusk. Goldschmuck: Tithonos gepflegt von Eos (*Gerhard, Ges. Abh.* Taf. 8, 4).

Titias (*Τιτίας*), ein idäischer Daktyle. Nach *Kallistratos περὶ Ἡρακλείας* im *Schol. Apollon. Rh.* 1, 1126 (vgl. *F. H. G.* 4, 354, 2) ist er Sohn des Zeus oder der älteste der Söhne des Mariandynos; ebenso *Schol. Apollon. Rh.* 2, 780 p 429, 32f. Die Mutter war Anchiale, *Ap. Rh.* 1, 1130; der Bericht über die Wunderzeugung der id. Daktylen aus dem Staube (vgl. *Schol. Ap. Rh.* 1, 1125 u. *Et. M.* 465, 30) ist nach dem Wortlaut bei *Ap. Rh.* 1, 1130f. auch auf Titias anzuwenden: *Kaibel, Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. phil.-hist. Kl.* 1901, 489. *Eustath. Dionys. Perieg.* 787 nennt ihn Vater des Mariandynos, und *Kallistratos im Schol. Aesch. Pers.* 917 (statt des überlieferten *Τιννοῦ* hat *Welcker, Kl. Schr.* 1, 11, 5 *Τιτίου* verbessert) V. des Priolaos, Mariandynos und Bormos. Nach *Schol. Apollon. Rh.* 2, 780 p. 429, 30 ist er auch Vater des Lykos; *ebd.* p. 430, 3 nach *Nymphis* und *Kallistratos* V. des Priolaos oder Bormos (so wegen *Athen.* 14, 619; der Laurentianus schreibt Barynos); vgl. noch *F. H. G.* 4, 353, 1. Für *Naucks* Versuch, auch die bei *Pollux* 4, 54 überlieferte Genealogie für Titias als den V. des Bormos herzustellen, s. o. Bd. 3, 2992 nr. 4. Die Scholien schwanken zwischen den Formen Titias und Titios. Neben der Kybele rufen die Argonauten *Apollon. Rh.* 1, 1125 ff. den Kyllenos und Titias an, *οἳ μοῦνοι πολέων μοιραγέται ἠδὲ πάρεδροι | Μητέρος Ἰδαίης κεκλήαται, ὅσσοι ἔασιν | Δάκτυλοι Ἰδαῖοι Κορηταιέες* . . . Nach dem Scholion geht diese Charakterisierung auf *Maiandrios* zurück, der auch berichtet, daß sie in Milet vor der Göttermutter Opfer erhielten. Vgl. auch *Menekl. F. H. G.* 4, 448, 9. Für die Bedeutung der *μοιραγέται* bekennt *Kaibel* a. a. O. 497 Anm. 1 keine Erklärung geben zu können. Die Scholien lassen im Stich. Was er gegen die Vermutung 'Stadtschutzgötter' — statt *πολέων* wäre dann *πόλεων* zu lesen — vorbringt, würde sich auch gegen *Tümpels* 'Schicksalslenker ihrer Städte' richten. S. dessen Artikel '*Anchiale*' in *Pauly-Wissowa* 1, 2104. In demselben *Schol.* 1, 1126 nennt

Kallistratos den T. einen *ἥρως ἐγχώριος* der Mariandynen, dem das Volk die Förderung seines Wohlstandes verdanke, und von dem er daher göttliche Ehren empfing (*ἀπεθεώθη*). *C. Höck, Kreta* 1, 292 f. vermutet, daß diese Begünstigung der Bergbau treibenden Mariandynen (s. *Apollon. Rh.* 2, 141) in der Einführung der 'Metallurgie' bestanden habe. Schließlich erzählt noch *Apollon. Rh.* 2, 780 ff. mit Scholien, daß Herakles auf seinem Zug zu den Amazonen unterwegs den von den Bebrykern bedrängten Mariandynen beigestanden und die B. besiegt habe. Bei den Leichenspielen, die zu Ehren des im Kampf gefallenen Priolaos stattfanden, besiegte H. im Faustkampf den Titias (786: *καρτερόν, ὃς πάντεσσι μετέπρεπεν ἡιθέοισιν | εἶδός τ' ἠδὲ βίην*) und schlug ihm die Zähne aus. Im *Schol. Apollon. Rh.* 2, 780 ist T. als Eponym der Stadt Tition erwähnt. Es lassen sich demnach deutlich 2 Genealogien und Lokaltraditionen aus den Nachrichten der Scholien feststellen. Titias, der Sohn des Zeus, der idäische Daktyle und Begleiter der Göttermutter, gehört nach Milet, *Gruppe, Gr. Myth.* 967$_3$, und die Milesier werden die Sage nach Norden verpflanzt haben, *Lobeck, Aglaophamos* 2, 1165; *M. Mayer, Giganten u. Titanen* 77; *O. Kämmel, Heracleotica* 31$_2$; *Gruppe* a. a. O. 320. In der 2. Genealogie ist er durchaus mariandynisch als *ἥρως ἐγχώριος*, Vater oder Sohn des Mariandynos. Für den Namen vermutete *Kämmel* a. a. O. 31 phrygischen Ursprung. Nach *Kaibel* a. a. O. 490, wo die Belege beigebracht sind, hat der Stamm ithyphallische Bedeutung. Wegen Titias als der ursprünglichen Form auch des Namens des Erdriesen Tityas oder Titios, der wie T. Sohn des Zeus ist, und dessen Verbindung mit Ge. im Verhältnis des Titias zur Kybele ihr Analogon zu haben scheint, vgl. *M. Mayer* a. a. O. 77. Näheres über das in diesem Verhältnis angedeutete Zusammenwirken eines männlichen zeugenden und weiblichen empfangenden Elements bei *Kaibel* a. a. O. 410 ff. und *A. Dieterich, Mutter Erde* 93. Vgl. ob. Sp. 1018. [Ruhl.]

Ti ti ti ti ti ti ti (*τι τι κτλ.*), Nachahmung der Stimme des Sperbers, der den großen Schöpfungsgott der *Leid. Kosmogonie* im *Pap. Leid.* W 11, 27. 14, 2 'in seiner eigenen Sprache begrüßt und dazu schreit, *ἵνα λάβῃ τροφήν· χι· χι· χι· χι· χι· χι· χι· τι· κτλ.* Jeweils sieben Silben. In der Parallele col. 4, 29 wird *τι* durch *τιτ* ersetzt; an zwei weiteren (sich parallelen) Stellen wird die Anrufung: *χι* (7 mal), *τιφ* (7- und 3 mal) als *ἑρμαικιστί* bezeichnet, col. 14, 2. 2, 41. [Preisendanz.]

Titios s. *Titias.*

Titnaios (*Τιτναῖος*), Flußgott, *Pottier, Reinach, Veyries, La nécropole de Myrina* 35. [Höfer.]

Tito (*Τιτώ*) sagt *Lykophron* für *ἡμέρα* (*τὸ Τιτοῦς φάος* 294), *Kallimachos* für *Ἠώς* (*frg.* 206; *Τιτώ· ἠὼς ἢ αὔριον Hes. ἡ ἡμέρα Suid.*). *Reichenberger, Entwicklung des metonym. Gebrauches von Götternamen* S. 104, hält das Wort für eine alexandrinische Bildung nach 'Titan' wie Enyo nach Enyalios (dagegen *Gruppe, Gr. Myth.* 1286, 2). Im *Et. M.* wird die Form hypokoristisch erklärt: *Τιτώ ... οὕτω λέγεται ἡ ἡμέρα· παρὰ γὰρ τὸ τιτάν, τιτᾶνος, γίνεται Τιτανίς. καὶ ἐκεῖθεν ὑποκοριστικὸν Τιτώ, ὡς Τηρπύλη· Τηρώ, Εἰδοθέα· Εἰδώ.* Danach auch *Preller-Robert*^{4} I 48, 3: 'T. hypokoristisch für *Τιτογένεια* (vgl. *Τριτώ· Τριτογένεια*)'. Dagegen hält *Mayer, Giganten* 78 f. Tito lediglich für die Femininform vom Maskulinum *Τίτων*, die vorkommt bei *Lykophr.* 1403 (*ἡ ἐπάκτιος στόρθυγξ Τίτωνος*), im italischen Fluß Titon, im Berg Titonios (*Steph. Byz.*). Titon wäre dann (nach *Mayer*) eine frühe dialektische Nebenform für das sehr alte 'Titan' (Helios), entstanden vor der Zeit, die in den Titanen Götterfeinde und Giganten sah. In keinem Fall ist Tito eine erst alexandrinische Bildung: als Frauenname begegnet das Wort schon auf einer Stele des 4. Jahrh., 'zum deutlichen Zeichen, daß es als Götternamen bereits außer Gebrauch gekommen war' (*Mayer* 78). Nach *F. Solmsen, Ind. Forsch.* 30 (1912), 37 Anm. 'werden wir nicht zu bezweifeln haben', daß Tīto ein altes Feminin zu *Τιτός* bildet: 'geehrt', 'gescheut' (Partiz. zu *τίω*), woher auch *Τιτάν* zu deuten ist. Bei dieser Erklärung weiß *Solmsen* aber nicht zu sagen, 'warum die Alexandriner Tito gerade jene Funktion [den Tag heraufzuführen] zuerteilt haben'. Vgl. *Tithonos* Sp. 1023. [Preisendanz.]

Titoplo (*Τιτόπλω*) nennt *Epicharm* witzhaft in der Travestie 'Hebes Hochzeit' eine der sieben Musen, Töchter von Pieros und Pimpleïs: *Νειλοῦν, Τριτώνην, Ἀσωποῦν, Ἑπταπόρην, Ἀχελωΐδα, Τιτόπλουν καὶ Ῥοδίαν*, so nach *Tzetzes* zu *Hesiod Op.* 6; vgl. *Cramers Anecd. Ox.* 4, 424; *Kaibel, Com. gr. fragm.* 1, 1 [1899], 98 (*Epich.* nr. 41), will *Τιτόπλουν* in *Τιτωνοῦν* ändern wegen *Philostephanos schol. Lycophr.* 1276, wo aber lediglich vom italischen Fluß Titon und den Etymologien dieses Namens die Rede ist. *Hermann, Opusc.* 2, 290, vermutete eine Verderbnis aus *Παχτωλοῦν, Flach, Eudocia* 294 (484, 26), schreibt nach der Überlieferung der Stelle im *Violar. Τιπόπλουν.* Das Fragment *de Musis* in *Iriartes Cat. bibl. Matr.* p. 320 gibt *Τιτόπλουν*, woran auch festzuhalten ist: Bildung aus dem Namen des illyrischen Flusses Titos und *Πλ(ωτ)ώ.* Literatur s. oben Bd. 3, Sp. 87, Z. 32 ff. (*Stoll* zu *Neilo*), dazu noch *Gruppe, Gr. Myth.* 829, 3, der die Richtigkeit der Überlieferung anzweifelt. [Preisendanz.]

Titos, Name des Mercurius auf faliskischen Inschriften, die *C. Thulin, Mitt. d. Arch. Inst.* 22 (1907), 296—303 veröffentlicht und besprochen hat. Man erhält aus den drei Abfassungsformen dieser Inschriften auf Schalen- und Tellerbruchstücken aus dem Merkurtempel zu Sassi Caduti nur den Dativ: Titoi Mercui und Tito Mercui, als dessen Nominativ Titos Mercus gelten muß. Im Gottesnamen Titus findet *Thulin* erst die 'plausible Erklärung des Namens der altrömischen Priesterschaft Sodales Titii: es sind die Priester oder Kultgenossen des Gottes Titus'. *Thulin* sieht auch auf einer Münze der Gens Titia mit einem spitzbärtigen, an den Schläfen beflügelten Kopf den alten faliskischen Hermes; Literatur a. a. O. 301$^{4-6}$. *Wissowa, Religion u Kultus der Römer*^{2} 564^2

steht *Thulin*s Deutung von Titos anscheinend skeptisch gegenüber, hält sie wenigstens nicht für gesichert. *F. Solmsen* hat dem Namen Titos eine einleuchtende Erklärung gegeben, *Indog. Forsch.* 30 (1912), 10, wo er den Gott T. Mercus als italisches Gegenstück oder als italische Nachbildung des griechischen ithyphallischen Hermes (*Herod.* 2, 27, *Paus.* 6, 26, 5) anspricht und vermutet, Titos könnte für *tĭ-tu-s (att. *Τίτυς*) eingetreten oder aus *tĭ-tu-os (gr. *Τίτυός*) entstanden sein, oder aber auch Kurzform eines *Tituos Tituros oder dgl. sein. Über die phallische Bedeutung der mit tit- gebildeten Wörter vgl. *Kaibel, Nachr. d. Ges. d. Wiss. Goett.* 1901, 490 und unten Art. *Tityros.* [Preisendanz.]

Tityas s. *Tityos.*

Tityoktonos (*Τιτυοκτόνος*) heißt **1)** ohne jeden Zusatz Artemis, *Antipater* in *Anth. Pal.* 9, 790; *Kallim. hymn. Dian.* 110 und *Schol.* — **2)** Apollo, *Orph. hymn.* 34, 1. [Höfer.]

Tityon s. *Tityos*

Tityos (*Τίτυός*, *-οῦ*, ep. *-οῖο*, *Apoll. Rhod.* 1, 181. *Nonn. D.* 20, 77, *Τιτυος Menandr. rhet. π. ἐπιδ.* 17 p. 441, 13 *Spengel*).

I. Sprachliches. Die griechischen Formen Tityos und Tityon (Akk.) haben auch die Römer beibehalten, und zwar 'ist die Bevorzugung der griechischen Endung aus dem Bestreben zu erklären, die Lautverbindung -yu zu dissimilieren', *Norden, Aen. B.* VI² 412, wo A. 1 der Hinweis auf vier Breslauer Dissertationen '*De vocum Graecar. ap. poet. Lat. usu*', deren Ergebnis ist, daß Tityos und Tityon in der römischen Poesie bis zum 5. Jahrh. mit einziger Ausnahme von *Val. Fl.* 3, 226 (Saturnum Tityumque) die regelmäßig gebrauchten Formen sind (*L. Sniechotta* 1903, S. 43. 47. *C. A. Zwiener* 1909, S. 132. 142. *P. Neumann* 1912, S. 43. *C. Eistert* 1913, S. 49). *Τι-τῦ-ό-ς* ist wohl als volkstümlich reduplizierte Nominalbildung zu bezeichnen wie *Τάρ-ταρ-ο-ς*, s. d. Bd. 5, Sp. 126, 32 ff., ebenso *Τάνταλος* = **Τάλ-ταλ-ο-ς*, und die Reduplikation ist dieselbe wie bei *τί-τύ-σκ-ω*, wogegen bei aiol. *Τί-τυρος* (*Τι-θωνός*) wie bei aiol. ***Σί-συφος*** der Annahme von Reduplikation die Dehnung des *ι* im Wege steht ('*τι-* scheint Intensivreduplikation', *Prellwitz, Et. Wb.*² 463 zu *τίτυρος*). Es handelt sich also um die reduplizierte W *τυ*, tū- 'schwellen', vgl. *τύ-λο-ς*, *τύ-λη* Schwellung usw., skr. tū-tu-má-s, lat. tū-b-er, **tū-meo** usw., *G. Curtius, Grdz.*⁵ 226; auch *Brugmann, Grundriß* 2, 1 (1892), 93 stellte Tityos zu ai. **tū-tu-má-s** 'kräftig'. Neben *Τιτυός* kommen noch folgende Namensformen vor: TITVON = *Τιτύων* (falls nicht der letzte Buchstabe als liegendes Sigma aufzufassen ist) auf der sf. Amphora aus Caere im Louvre, unten Kunstdenkm. nr. 8, TITVAS auf der rf. Amphora derselben Herkunft ebenda K.-D. 15, endlich TITVS auf der rf. Pelike aus Corneto zu Berlin K.-D. 16. '*Τίτυς*, *Τιτύας*, *Τιτύων*, *Τιτυός* sind verschiedene reduplizierte Bildungen von der Wurzel tū- ‚schwellen', bezeichnen also wohl den von Übermut und Geilheit Schwellenden', *P. Kretschmer, Gr. Vaseninschr.* 204. An *τίτοι*, *τιτίς* (= *τὸ γυναικεῖον αἰδοῖον, Phot.*), wovon auch *Τιτάν* komme, erinnert *G. Kaibel, Gött. gel. Nachr.* 1901, 490, vgl. *Gruppe, Gr. M.* 1018, 2, und auf dasselbe läuft hinaus *Wilamowitz*' Erklärung als *δαίμων ὀρθάννης*, *Eur. Her.* 1², 81 A., wo auch *Τίτυρος*, *Τιτᾶνες* und lat. Titus herangezogen sind. Oder Tityos bedeutet der 'Riese', vgl. *ταῦ-ς· μέγας, πολύς, ταῦνας· μεγαλύνας Hesych.*, davon *Τᾶϋ-γετο-ν* das Gebirge, *Curtius* a. a. O. *Preller-Robert, Gr. M.* 1, 234, 2.

II. Genealogisches. In der Regel wird Tityos schlechthin als Sohn der Erde bezeichnet, und letzten Endes dürfte damit durchaus das Richtige getroffen sein, insofern als Elara oder Alera (s. o. Bd. 1, Sp. 1231, 22 ff. *Tümpel* bei *Pauly-Wissowa* 5, 2234 f., 63 ff.), die als Mutter des Tityos genannte boiotische Heroïne, bloß eine besondere Erscheinungsform der Ge ist. Aus *Hesiods Ἐλαρίδης Τιτυός*, *frg.* 63 *Rzach*, aus den *Katalogen* im *Et. M.* p. 60, 40 (= *Herodian. frg.* 708 ed. *Lentz* 2, 387. 505) ist die Form *Ἐλάρα* zu erschließen, wogegen *Pind. frg.* 294 *Bergk* aus *Et. M.* 60, 37 ff. die (nach *Max. Mayer, Gig.* 29 richtigere) Form *Ἀλέρα* bietet, wird man doch *Ἀλέρας ὄζον* (*υἱὸν Sylburg, ὄζον* mit *Hemsterhuys Bergk*) ohne weiteres als Tityos erklären. Als *Ἐλάρα* kennt sie *Simonides frg.* 234 (*Ἐλάρας γενεά*, vgl. auch *Herodian.* a. a. O.). *Strab.* 9 p. 423, vgl. auch *Schol. Od.* 7, 324 u. *Eustath.* z. St. p. 1581, 55 ff., als *Ἐλάρη Pherekydes F. H. G.* 1, 71, 5 bei *Schol. Ap. Rh.* 1, 761. *Apoll. Rh.* 1, 762. *Apollod.* 1, 23 *W.* Nach *Pherekydes* hat Zeus die von ihm schwangere Elare, des Orchomenos Tochter, aus Furcht vor der Eifersucht der Hera in die Erde verstoßen (wie ähnlich nach des *Aischylos Αἰτναῖαι* Zeus zum Schutz gegen die Gattin auch des Hephaistos Tochter Thaleia in die Erde verborgen habe, wo sie dann die Paliken gebar, *Aisch frg.* 5/11 *Nauck*); als aber Elare gestorben, habe die Erde den Tityos emporwachsen lassen (*ἀνέδωκε*), weshalb er *γηγενής* genannt werde. Zu *Pherekydes frg.* 5 vgl. *Apollod.* 1, 23 *W. Ap. Rh.* 1, 761 f. (*Τιτυὸν μέγαν, ὅν ῥ' ἔτεκέν γε | δῖ' Ἐλάρη, θρέψεν δὲ καὶ ἄψ ἐλοχεύσατο Γαῖα*); vgl. *Preller-Robert, Gr. M.* 1, 81, 2. 182, 2. *Gruppe, Gr. M.* 811, 2. Und während bei dem *Τιτυὸς γαιήιος υἱός Od.* 7, 324 nach der Erklärung von *Schol.* u. *Eustath.* z. St. (p. 1582, 6 f.) noch nicht direkt an die Ge als Mutter des Tityos gedacht ist (*γῆς υἱὸς οἷα ἐκείθεν ἀναδοθείς*), nennt ihn dann die 'orphische Interpolation' der Nekyia (und diese erst) geradezu *Γαίης ἐρικυδέος υἱόν*, *Od.* 11, 576, wozu aber *Schol. V* immer noch die Elara ausspielt als Mutter des Tityos. Auch von einem *Ἐλάριόν τι σπήλαιον ἀπὸ τῆς Τιτυοῦ μητρὸς Ἐλάρας* berichtet *Strab.* 9, 423, das auf Euboia gezeigt werde nebst einem *ἠρῷον τοῦ Τιτυοῦ*. Neben Orchomenos aber kommt auch Minyas in Betracht als Vater der Elara, vgl. *Schol. Od.* 7, 324: *Ἐλάρᾳ*] *τῇ Ὀρχομενοῦ, τινὲς δὲ Μινύου*, was gestützt wird durch *Eustath.* z. St. p. 1581, 55, wo allerdings *Μίνωος* überliefert ist statt *Μινύου*, vgl. auch *Gruppe, Gr. M.* 1245 A. Im Sinne des *Apollonios* nennt auch *Vergil* den Tityos nur 'Pflegling', 'Zögling' der Erde: '*Tityon, Terrae omnipotentis alumnum*', *Aen.* 6, 595 (alumnus = *θρεπτός*), vgl. auch *Serv.* z. St.,

wogegen Tityos sonst allgemein direkt als Sohn der Erde erscheint (z. B. *Quint. Smyrn.* 3, 397), als *γηγενής Luk. Necyom.* 14. *Nonn. Dion.* 20, 77, *θρασὺς υἱὸς ἀρούρης Nonn.* 4, 331, 'terrigena' *Stat. Theb.* 1, 710, 'Terrae filius' *Hyg. f.* 55 p. 59, 16 *Sch. Myth. vat.* 2, 104 p. 110, 7 *Bode*, 'unus Gigantum' *Myth. vat.* 1, 13 p. 4, 28 *B.*, und wie es scheint als der Giganten einer wird Tityos noch besonders herausgehoben *Hor. od.* 3, 4, 77, vgl. auch *Seneca Herc. f.* 977 (T. zwischen den 'Gigantes pestiferi' und dem Giganten Mimans aufgeführt); *Thyest.* 806 (T. zwischen Giganten und Typhoeus). *Lucan. Phars.* 4, 596 (T. zwischen Gig., Typhon—Briareos, Antaios). *Claudian. de III. cons. Hon.* 159 ff. (T. zwischen Typhoeus und Enkelados); *Gig.* 25 f. — Des Tityos Tochter ist Europe, die einst dem Poseidon an des (boiotischen) Kephisos Ufern den Euphemos geboren, der dann am Tainaron heimisch, wo ja auch sein Vater ein berühmtes Heiligtum besaß (s. o. Bd. 4, Sp. 8, 52 ff.), *Pind. P.* 4, 44 ff. (*Εὐρώπα Τιτυοῦ θυγάτηρ*). *Ap. Rh.* 1, 179 ff. (*Εὐρώπῃ Τιτυοῖο μεγασθενέος κούρῃ*). *Schol. Ap. Rh.* 1, 181. 4, 1562. *Hyg. f.* 14 p. 47, 2 f. *Sch.* (wozu *C. Robert, D. Argonautenkat. in Hygins Fabelbuch, Gött. gel. Nachr.* 1918, 494. 500). *Tzetz. Chil.* 2, 613 f. cf. *Εὐφήμοιο Εὐρωπιάδαο Maximus π. καταρχῶν* 412 f.

III. Sagenüberlieferung. Nach *Od.* 7, 323 f. führten die Phaiakenschiffe den blonden Rhadamanthys nach Euboia zum Besuch bei Tityos, der also auf Euboia hauste, wo er dann auch nach *Strab.* 9, 423 als Heros verehrt ward. *Strabon* zitiert *Od.* 7, 324 und fährt fort, daß auf der Insel nebst der Elarischen Höhle (s. o.) auch ein Heroon des Tityos gezeigt werde, mit Ehren verbunden. Rhadamanthys gehört nach Kreta, und wenn schon nicht klar gesagt ist, daß die Phaiaken den Rhadamanthys auch zurückfuhren, spricht doch die Stelle für die Annahme von *E. Drerup, Homer*[2] 133 f., daß die Phaiaken (wenigstens nach der älteren Dichtung) auf Kreta gedacht wurden, vgl. auch *G. Finsler, Homer*[2] 1, 23. *Ludolf Malten, Arch. Jahrb.* 28 (1913), 39 A. *Herm. Muchau, Jahresber. üb. d. Fortschr. d. kl. A.* Bd. 182 (1920), 307 f. Dagegen vermutet *Max. Mayer, Apulien* 377, Rhadamanthys habe, wie in anderer Sage Minos, seine Schiffe im Sturm verloren und sei deshalb von den Phaiaken heimgefahren worden (zunächst nach Euboia), wie es auch von den Rhodiern heiße *Strab.* 14, 654, daß sie lange vor der Olympiadenära weite Fahrten zur Rettung Schiffbrüchiger unternahmen. — Anderseits erscheint Tityos in der Nekyia der Odyssee als erster der drei großen Büßer, *Od.* 11, 576/81, in der nach *Wilamowitz* im 6. Jahrh. zu Athen entstandenen 'orphischen Interpolation', *Wilamowitz, Hom. Unters.* 199 ff. (f. Tityos S. 200 f.); *Die Ilias und Homer* 111, dazu auch *Preller-Robert, Gr. M.* 1, 820 ff. *Rohde, Psyche*[2] 1, 61 ff. *Finsler, Homer*[2] 1, 303. Über neun Plethren hin liegt der Erde Sohn am Boden ausgestreckt (sieben Plethren bedeckte Ares in seinem Fall, *Il.* 21, 407), und zwei Geier sitzen ihm links und rechts und weiden ihm unter die Haut dringend die Leber ab, ohne daß er sie zu scheuchen vermag mit seinen Händen. Denn (hier nur wird auch der Grund der Strafe knapp angedeutet, bei Tantalos und bei Sisyphos dagegen als bekannt vorausgesetzt) Leto hatte er gewaltsam fortgezogen, d. h. mißhandelt, des Zeus hehre Lagergenossin (*Διὸς κυδρὴ παράκοιτις* heißt auch Here selbst *Il.* 18, 184, anderseits wird auch Leto direkt unter des Zeus Gemahlinnen gerechnet, *Il.* 21, 498 f.); an Leto hatte er sich vergriffen, als sie auf dem Weg nach Pytho war durch Panopeus, den Ort mit den schönen Tanzplätzen. Anklänge an diese Verse der 'Nekyia' bieten im besonderen *Menandr. rhet. π. ἐπιδ.* 17 p. 441, 13 f. *Spengel. Quint. Smyrn.* 3, 392 ff.; auf des Tityos Attentat auf Leto (*Τιτυοῦ ἐπιβουλή* unter den Stoffen der Pantomime *Luk. de salt.* 38) spielt *Nonnos* verschiedentlich an, *Dion.* 2. 307 f. 4, 331 ff. 48, 395 f. 418. Des weiteren erfahren wir, daß, weil Leto mit Zeus das Lager geteilt (worauf sie Apoll und Artemis geboren, *Hes. theog.* 918/20), Hera den Riesen aufgeboten, daß er Leto Gewalt antue; darauf sei Tityos von Zeus mit dem Blitze erschlagen worden; so *Hyg. f.* 55 p. 59, 16 ff. *Sch.*, wo auch der Zusatz, daß Tityos nun in der Unterwelt über neun Morgen ausgestreckt liege und daß eine Schlange (ebenso *ὄφεις Schol. rec. Pind. O.* 1, 97 p. 82, 13/15 *Abel*) ihm beigesellt sei, seine Leber abzufressen, die mit dem Mond wieder nachwachse. Für gewöhnlich indes sind es Apoll und Artemis, die die Mutter am Schänder ihrer Ehre rächen; es ist ihre gemeinsame Tat, oder sie treten einzeln auf als *Τιτυοκτόνος*, *Gruppe, Gr. M.* 106, 1/3. Der Artemis reißend schnelles Geschoß hat den Tityos erlegt nach *Pind. P.* 4, 90 ff., sie wird *Τιτυοκτόνε* angerufen, *Kallim. h.* 3 (*εἰς Ἄρτ.*), 110. *Anth. Pal.* 9, 790, 5, und nach *Euphorion frg.* 145 (*Meineke, Anal. Alex.* 150) aus *Schol. Ap. Rh.* 1, 179 war es Artemis, die Tityos anzutasten gewagt, weshalb er nun büße. Dagegen ist Apoll der Rächer nach *Ephoros F. H. G.* 1, 255, 70 (bei *Strab.* 9, 422). *Apoll. Rh.* 1, 759 ff. *Orph. h.* 34, 1 (*Τιτυοκτόνε*). *Plut. Pelop.* 16. *Menandr. rhet. π. ἐπιδ.* 17 p. 441, 13 f. *Spengel. Quint. Smyrn.* 3, 394 f. *Schol.* u. *Eust. z. Od.* 7, 324 (p. 1581, 57). *Hor. od.* 4, 6, 2. *Myth. vat.* 2, 104 usf. Oder aber: die Leto ruft ihre Kinder herbei, und diese schießen den Tityos nieder mit ihren Pfeilen (*κατατοξεύουσιν*), *Apollod.* 1, 23 *W.*; das war zu sehen am Thron des Apoll zu Amyklai, im Knidieranathem zu Delphi, im Reliefschmuck des Tempels der Apollonis zu Kyzikos, *Paus.* 3, 18, 15. 10, 11, 1. *Anth. P.* 3, 14, unt. K.-D. 2/4; diese Auffassung vertrat *Pherekydes F. H. G.* 1, 71, 5 aus *Schol. Pind. P.* 4, 160, womit *Philodem. π. εὐσεβ.* 34[b], 3/5 (*Gomperz, Herkul. Stud.* 2, 7) in Verbindung gebracht wird von *Th. Gomperz* a. a. O. 157 u. *C. Lütke, Pherecydea, Diss. Gött.* 1893, p. 6, wogegen *G. Schmidt, Philodemea, Progr. Petersb.* 1885, p. 2 die Stelle auf Hyakinthos bezog (im Sinne von *Apollod.* 1, 17. 3, 116 *W.*)*); ferner vgl. noch *Myth. vat.* 1, 13.

*) Daß gleich darauf des Orion gedacht wird, begünstigt die Beziehung der Stelle auf Tityos, wie z. B. auch *Nonn. D.* 2, 306. 20, 83. 48, 398. 419 Orion in einem Atemzug mit Tityos zusammen genannt wird.

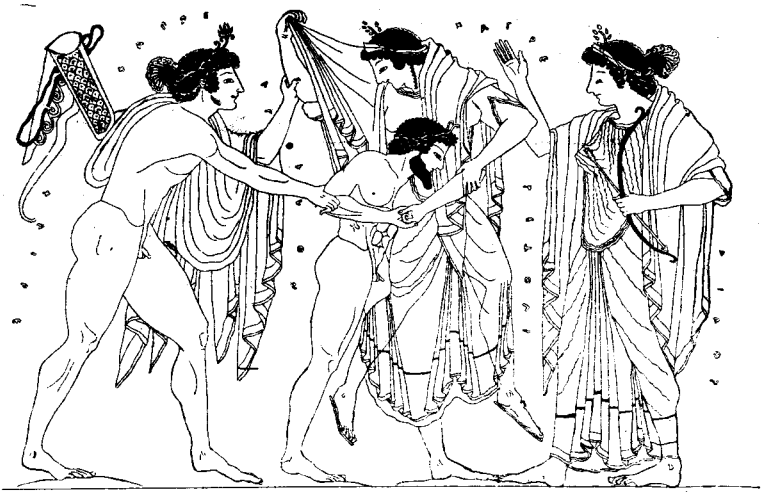
Apost. 16, 76. *Arsen.* 49, 80 (2, 680, 10 ff. *Leutsch*; ungefähr dasselbe *App. narr.* 73 bei *Westermann, Μυθογρ.* p. 386, 14 ff. *Suid.* s. *Τιτυός*), wo die Strafe im Hades so verstanden ist, Tityos leide, ein anderer Sebastian, den Körper gespickt mit den Pfeilen der Artemis und des Apoll. — Bei Panopeus in Phokis fielen *Pausanias* die auf Tityos bezüglichen Verse *Homers* ein, wo dieser der Panopeer Stadt *καλλίχορος* nennt, und dies bringt er in Zusammenhang mit dem Reigen der Thyiaden zu Panopeus, *Paus.* 10, 4, 2 f. Zu Panopeus 'bei der Schlucht' findet sich nach *Paus.* auch des Tityos Grabmal (*Τιτυοῦ μνῆμα*). Allein der Umfang dieses Erdaufwurfes beträgt bloß etwa das Drittel eines Stadions (200'), und das stimmt schlecht zu *Homers* Angabe von den neun Plethren (= 900': *πλέθρον ἐστὶ τὸ ἕκτον μέρος τοῦ σταδίου*, *Schol. Od.* 11, 577). Statt nun etwa das Tityosgrab als apokryph zu bezeichnen (es ist ja auch nicht einzusehen, daß des Tityos Körper gleichzeitig im Hades und im Phokerland liegen kann), hilft sich *Pausanias* recht plump aus dem Dilemma mit der rationalistischen Deutung, *Od.* 11, 577 beziehe sich nicht auf die Größe des Tityos, sondern sei eine Lokalbezeichnung im Hades, der Platz, auf den Tityos verbracht wurde, führe den Namen *Πλέθρα ἐννέα*. Gleichwohl beruft er sich, um die Glaubwürdigkeit der Größe des Tityos zu bekräftigen, auf das Zeugnis eines Kleon von Magnesia am Hermos, der bei Gadeira die von des Gottes Blitz angebrannte, ans Land gespülte Leiche eines ca. fünf Plethren großen *ἀνὴρ θαλάσσιος* gesehen habe, *Paus.* 10, 4, 5 f.. dazu *Robert, Paus. als Schriftst.* 37 f. *Walter Bacher, De Paus. stud. Hom.* (*Diss. Halle* 1919) p. 77. Wie eine Begründung dafür, daß Tityos zu Panopeus begraben liege, mutet an des *Ephoros* (ganz in seinem Sinn gleichfalls rationalistisch gefärbte) Notiz, Tityos sei ein gewalttätiger und ungerechter Mann gewesen, der den Ort beherrschte und, als Apollon zu den Panopeern kam, von diesem erschlagen wurde, *Eph. F. H. G.* 1, 255, 70 (*Strab.* 9, 422. *Theon. prog.* 4 p. 95, 23 ff. *Spengel*). *Hitzig-Blümner, Paus.* 2, 635. *M. Mayer, Gig.* 19. *Τιτυοῦ πόλις* heißt Panopeus *Nonn. D.* 4, 331. Interesse hat auch in diesem Zusammenhang, daß die Panopeer selbst sich nicht als Phoker bekannten, vielmehr verbunden sich fühlten mit dem boiotischen Orchomenos, *Paus.* 10, 4, 1, wie auch des Tityos Mutter Elara hinweist nach dem minyischen Orchomenos, s. o., und wie man auch zu Tegyra, wenig östlich von Orchomenos am Nordrand der Kopaïs, mit der Geburt des Apollon die Tityosgeschichte in Verbindung brachte, *Plut. Pelop.* 16. — Statt von zwei bzw. mehreren Geiern (*Od.* 11, 578 f. *Apollod.* 1, 23 *W. Luk. d. mort.* 30, 1. *Anth. P.* 3, 14, 4. 9, 377, 3. *Lucr.* 3, 984 ff. *Tib.* 1, 3, 76. *Prop.* 3, 13, 31. *Ov. met.* 10, 43; *Ib.* 194. *Sen. Thyest.* 10; *Herc. Oet.* 947 [*effodiat avidus hinc et hinc vultur fibras*]. 1071. *Stat. Theb.* 4, 538. 6, 754. 11, 13 ff. *Myth. vat.* 1, 13 p. 4, 30 f. *B.*) ist bei römischen Dichtern vielfach bloß von einem Vogel die Rede, wofür bestimmend sein mochte der eine Adler des Prometheus, so zunächst *Verg. Aen.* 6, 597 ff., ferner *Culex* 238. *Hor. od.* 3, 4, 78 f. *Ov. Ib.* 182. *Sen. Herc. f.* 756; *Phaedra* 1233; *Ag.* 18; (*Thyest.* 12). *Octavia* 634. *Iuv.* 13, 51. *Claudian. in Rufin.* 2, 511; *r. Pros.* 2, 339 ff.; *Gig.* 25. *Paulin. Nol. carm.* 31, 479. *Boeth. de consol. philos.* 3, 12, 38 f. (p. 253). *Myth. vat.* 2, 104 p. 110, 10 f. *B.*; für 'Tityi vultur' (*Petron. frg.* 25 *Büch.* aus *Fulg. myth.* 2, 6. *Anth. Lat.* 2, 87 nr. 636, 21 *Riese. Lact. Firm. div. inst.* 7, 21) s. unt. V. Doch gibt es (was hervorzuheben ist gegenüber *L. Radermacher, Rh. M.* 1908, 553) vereinzelt auch abweichende Versionen, nämlich, daß eine oder mehrere Schlangen die Quälgeister sind (*Hyg. f.* 55. *Schol. rec. Pind. O.* 1, 97) oder daß das Leiden rationalistisch zurückgeführt wird auf die in der Leber des Riesen steckenden Geschosse der beiden Götter (*Apost.* 16, 76. *Arsen.* 49, 80. *App. narr.* 73 bei *Westermann, Μυθογρ.* p. 386, 17 f. *Suid.* s. *Τιτυός*). Ist auch 'schon die kurze Andeutung von Tityos' Strafe in der *Odyssee* nur dann verständlich, wenn die Leber als immer nachwachsend vorgestellt wird' (*Gruppe, Myth. Lit.* 1898/1905, S. 626), erst *Vergil Aen.* 6, 598 ff. spricht ausdrücklich und zugleich ausführlich von der steten Erneuerung der Leber, ihrer 'Unsterblichkeit', just, wie hinsichtlich des Prometheus schon *Hes. th.* 524 f., wobei *Vergil Homer* (λ 576 ff.) und *Lucrez* (3, 984 ff.) zu überbieten sucht, vielleicht auch des *Accius* Prometheus (*Norden, Aen.* VI² 284): '*immortale iecur tondens*' ist, was zuerst *Heyne* gesehen, kontaminiert aus *Hes. th.* 523 f. *ἦπαρ ἀθάνατον* und *Od.* 11, 578 *ἦπαρ ἔκειρον*; diese Eingeweide heißen fruchtbar (fecunda) zu stets wiederholter Strafe (zu *Aen.* 6, 598 vgl. *Sen. Ag.* 18 '*ubi tondet ales avida fecundum iecur*'), und der Geier durchwühlt sie zum Schmaus, hausend in der Tiefe der Brust (vgl. *Lucr.* 3, 985 '*sub magno scrutentur pectore*'), und keinerlei Erholung wird gegönnt den nachgewachsenen Fasern. Daß diese Verse *Vergils* besonderer Beliebtheit sich erfreuten, zeigt ihre starke Auswirkung, die Fülle von Reminiszenzen an diese *Vergil*stelle bei den späteren römischen Autoren, wofür vgl. *Ant. Zingerle, De scriptor. lat. locis qui ad poenar. ap. inf. descriptionem spectant, Kl. philol. Abh.* 3, 69 ff. Der hier u. a. gebotenen Konfrontierung von Stellen, da immer wieder fast mit denselben Worten die ungeheuerliche Ausdehnung des Tityos über neun 'iugera' ausgesprochen wird (*Lucr.* 3, 988 f. *Verg. Aen.* 6, 596 f. *Aetna* 80. *Tib.* 1, 3, 75. *Prop.* 4, 4, 44. *Ov. met.* 4, 457 f.; *Ib.* 181. *Phaedr. fab. app.* 5, 13. *Claudian. r. Pros.* 2, 338 f. *Hyg. f.* 55 p. 59, 18 f. *Sch.*, vgl. *Ov. am.* 3, 12, 25. *Stat. Th.* 1, 710. 11, 12 f. *Luk. Nekyom.* 14. *Quint. Smyrn.* 3, 396), sei eine Zitatenlese zur Seite gestellt für die ewige Dauer der Strafe: *Lucr.* 3, 986. 990 f. *Verg. Aen.* 6, 598 ff. *Hor. od.* 3, 4, 77 ff. *Ov. ex P.* 1, 2, 41 f. (zu '*inconsumptum semperque renascens iecur*' vgl. *Ov. Ib.* 194 '*hic inconsumpto viscere pascet aves*'). *Phaedr. f. app.* 5, 14. *Sen. epist. mor.* 3, 3 (24), 18 ('*viscera et renasci posse cotidie et carpi*'); *Herc. f.* 756 ('*aeternas dapes*'); *Phaedra* 1234; *Ag.* 18 ('*fecundum iecur*'); *Thyest.* 11 f. *Claudian. r. Pros.* 341; *Gig.* 26. *Hyg. f.* 55 p. 59, 20 *Sch. Myth. vat.* 1, 13. 2, 104 p. 4. 31 f. 110.

10 f. *B. Schol. rec. Pind. O.* 1, 97; 'assiduae' heißen des Tityos Vögel, *Tib.* 1, 3, 70. *Ov. Ib.* 182, usw. Bei Tityos heben die Epitheta hervor seine Kraft und Größe (*μεγασθενής Ap. Rh.* 1, 181. *μέγας ebd.* 761. *Ἡράκλεις ὅσος Luk. Nekyom.* 14. *quantus Stat. Th.* 6, 753. 11, 12. *ὑπερφίαλος Quint. Smyrn.* 3, 392. *πουλυπέλεθρος ebd.* 396) oder beziehen sich auf seine Lüsternheit und sein Vergehen gegenüber der Leto (*μάργε καὶ ἀφροσύνῃ μεμεθυσμένε Anth. P.* 3, 14. *θρασὺς υἱὸς ἀρούρης Nonn. D.* 4, 331. *ποθόβλητος ebd.* 20, 77. *ἐρωμανὲς ὄμμα τιταίνων ebd.* 48, 395. 'incontinens' *Hor. od.* 3, 4, 77. 'foedus' *Aetna* 80); er ist die verkörperte 'nequitia' *Hor. od.* 3, 4, 78, heißt 'raptor' *Hor. od.* 4, 6, 2, 'Apollineae temerator matris' *Stat. Th.* 11, 12; für *γηγενής*, 'terrigena', 'Terrae alumnus' usw. s. o. II; vgl. *Carter, Epith. deor.* (*ap. poet. lat.*) p. 98. 'Tantalos, Sisyphos, Tityos gehören seit *Homer* zum festesten Bestande der Hadesschilderungen, auch bei den Römern; *Vergil* erwähnt (von den dreien) nur den Tityos' (*Radermacher, Die Büßer Vergils, Rh. M.* 1908, 550). Aber wie bei *Homer* Tityos, Tantalos und Sisyphos, so erscheinen *Plat. Gorg.* 81 p. 525 E Tantalos, Sisyphos und Tityos. Desgleichen sind diese typischen Höllenqualen im *ps. plat. Axiochos* 13 p. 371 E summarisch angedeutet mit *Ταντάλου δῖψος, Τιτυοῦ σπλάγχνα* und *Σισύφου πέτρος ἀνήνυτος*, ihnen vorangestellt aber *Δαναΐδων ὑδρεῖαι ἀτελεῖς* (dies unser erstes literarisches Zeugnis für die Übertragung der Strafe der *ἀμύητοι* auf die Danaostöchter als *ἄγαμοι*, vgl. *Waser, Arch. f. Rel.* 2 [1899], 56 ff.). Und, wie es scheint, erst in alexandrinischer Zeit gesellt sich der alten Dreiheit auch Ixion, für dessen Lokalisierung im Hades immerhin nicht, wie noch *Wilamowitz, Hom. Unters.* 203, 4 angenommen, *Diod.* 4, 69, sondern *Apoll. Rh.* 3, 61 f als erster Gewährsmann zu gelten hat: 'man darf behaupten, daß Ixion und die Danaïden eigentlich erst zum römischen Hades gehören' (*Radermacher* a. a. O. 533). Das schließt nicht aus, daß Ixion einer der drei Büßer ist, mit denen zusammen Tantalos der vierte, *Pind. Ol.* 1, 62 (97): (*Τάνταλος ἔχει*) *μετὰ τριῶν τέταρτον πόνον* (*μετὰ Σισύφου, Τιτυοῦ, Ἰξίονος Scholl.*, vgl. auch *Welcker, Rh. M.* 10, 1856, 249. *Radermacher* a. a. O. 552, 1); denn wenn auch *Pind. P.* 2, 21 ff. den Ixion noch nicht im Hades leiden läßt, so kennt er ihn doch als Typus des Undankbaren, dessen Strafe allen Sterblichen ein warnend Beispiel gab. Die volle Vierzahl rückt z. B. auf *Luk. Nekyom.* 14 (Ix., Sis., Tant., Tit.); vgl. noch *Schol. Demosth.* 24, 104 p. 771, 24 ff. *Dind.* (Tant., Tit., Ix.). *Anth. P.* 9, 143, 3 f. (Ix., Tit.), und häufig genug bilden nebst Kerberos, Charon und den Erinyen die vier Büßergestalten samt den Danaïden (wofür 'Belides' *Ov. met.* 4, 463. 10, 44; *Ib.* 177; *Ars am.* 1, 74 = *Trist.* 3, 1, 62. *Sen. Herc. Oet.* 964) die unterweltliche Staffage; gelegentlich auch erscheint in der alten Dreiheit Tityos durch Ixion verdrängt, *Radermacher* a. a. O. 533. Ein mannigfach variiertes Motiv ist, wie solche Höllenpein und *ματαιοπονία* durch des Orpheus Gesang Unterbrechung erfährt, angetönt *Verg. Georg.* 4, 481 ff. (wo indes nur Eumenides, Cerberus, Ix., nicht Tit.), sodann *Hor. od.* 3, 11, 21 ff. (Ix., Tit., Dan.), ins weinerlich Sentimentale übersetzt *Ov. met.* 10, 41 ff. (Tant., Ix., Tit., Dan., Sis.). *Sen. Herc. Oet.* 1061 ff. (Ix., Tit., Charon, Tant.). *Boeth. de consol. phil.* 3, 12, 34 ff. p. 253 (nach Kerberos und Eumen. Ix., Tant., Tit.), vgl. auch *Sil. It.* 11, 472 ff. (wo indes wieder die Wirkung beschränkt ist auf Acheron und Sis.), *Zingerle* a. a. O. 68 f.; ähnlich setzen die Strafen der ewigen Büßer aus bei der geraubten Persephone Ankunft im Hades, die festlich gefeiert wird, *Claud. r. Pros.* 2, 335 ff. (Ix., Tant., Tit.), wozu *Ribbeck, R. D* 3, 359. Oder wie *Ovid* in der *Ibis* seinem Widersacher all die überlieferte Höllenpein ('veterum tormenta reorum') in Aussicht stellt (173 ff. Sis., Ix., Dan., Tant., Tit.; 189 ff. Sis., Ix., Tant., Tit.; vgl. dazu die Nachbildung bei *Claud. in Ruf.* 2, 506 ff. sowie die Übertragung der Strafe des Tityos, richtiger des Prometheus auf die Verräterin Tarpeia, *Sil. It.* 13, 839 ff.), so erachten sich bei *Seneca* Phaidra und Deïaneira all dieser Unterweltsqualen für würdig, *Ph.* 1229 ff. (angespielt wird auf Sis., Tant., Tit, Ix.); *Herc. Oet.* 942 ff. (Sis., Tant., Ix., Tit., Dan.), vgl. auch *Octavia* 633 ff. (Tant., Sis., Tit., Ix.). Endlich vgl. noch für solch stereotype, gemeinplatzartig wiederkehrende Gruppierung: *Aetna* 80 ff. (Tit., Tant., Ix.). *Hor. od.* 2, 14, 8 ff. (Geryones u. Tit., Dan. u. Sis.). *Tib.* 1, 3, 73 ff. (Ix., Tit., Tant., Dan.). *Prop.* 3, 13, 30 f. (Tit., Sis.). *Ov. met.* 4, 457 ff. (Tit., Tant., Sis., Ix., Dan.). *Phaedr. f. app.* 5 (Ix., Sis., Tant., Dan., Tit.). *Sen. ep. mor.* 3, 3, (24), 18 (Ix., Sis., Tit.); *Herc. f.* 750 ff. (Ix., Sis. Tant., Tit., Dan.); *Ag.* 15 ff. (Ix., Sis., Tit., Tant.); *Thyest.* 1 ff. (Tant., Sis., Ix., Tit.). *Stat. Theb.* 4, 537 ff. (Sis., Tant., Tit., Ix.). *Iuv.* 13, 51 f. (Ix., Sis., Tit.). *Paulin. Nol. c.* 31, 479 ff. (Tit., Tant., Ix., Sis., Dan.). Wie *Theokr. id.* 22, 94 Amykos dem Tityos verglichen wird (*Τιτυῷ ἐναλίγκιος* auch *Anth. Pal.* 11, 107, 3), so erscheint *Luk. rhet. praec.* 13 Tityos zusammen mit Otos und Ephialtes als Typus des Riesen (auch *Nonn.* 20, 81 f. werden Otos und Ephialtes mit T. zusammen genannt), und wie der Pygmaie das Zwerghafte, so repräsentieren Tityos und der Kyklope das Riesenmäßige, *Diog. Laërt.* 7, 1 n. 36 (dass. *Suid.* s. *νοῦς*); *Τιτυοί* sind Riesen und Frevler wie Tityos, *Strab.* 9, 423. *Plut. de facie in orbe lunae* 30, 9. *Hesych.* s. *Ἰλάων*, vgl. auch *οἱ περὶ Τιτυόν Schol. Dem.* 24, 104; direkt sprichwörtlich aber sagte man *Τιτυοῦ σε περιμένει καὶ Ἰξίονος κολαστήρια, Apostol. cent.* 16, 76. *Arsen.* 49, 80 (*C. paroem. Gr.* ed. *Leutsch* 2, 680, 10 ff.). Vgl. *Pauly-Wissowa* 10, 1377 f., 62 ff.

IV. Bildliche Darstellung. Vgl. besonders *J. Millingen, Ap. et Tit., Ann. d. I.* 2 (1830), 225/31 z. *Mon.* 1, 23. *t. d'agg. H. L. Preller, Ap. e Tizio, Mon. Ann. e Bull.* 1856, 40/44 T. 10 f. *Ch. Lenormant-J. de Witte, Élite des mon. céramogr.* 2, 162/84 T. 55/60. *G. Loeschcke, Arch. Jahrb.* 2 (1887), 277/79. *Overbeck, Gr. Kunstmyth., 5. Apollon* S. 39 f. 63. 382/91 T. 19, 8. 23, 2/8. *Müller-Wieseler-Graef, Ant. Denkm.* S. 268. 317 ff. T. 26, 4 f. 7. *S. Reinach, Rép. des vases* 1, 70, 1. 94, 2. 244, 3/6. 245. 249, 3. 505, 2. 2, 26, 4. 252, 3. *Furtwängler-Reichhold, Griech.*

Vasenmalerei 1, 276 ff. T. 55. *C. Robert, Arch. Herm.* 54. 138.

A. Literarische Überlieferung. Literarisch bezeugt sind die folgenden fünf Darstellungen: **1**) Auf des Iason purpurnem Mantel, der Athena Werk, war u. a. Apollon zu schauen, ein kräftiger Junge, doch noch nicht vollreif, den gewaltigen Tityos (wie David den Riesen Goliath) mit dem Pfeil erlegend, ihn, der dreist die Leto am Kopftuch zerrt, *Apoll. Rh.* 1, 759 ff. — **2**) Am Thron des Apollon zu Amyklai, dem Werk des Bathykles von Magnesia vom Ende des 6. Jahrh. v. Chr., stellte unter den 14 Innenreliefs das 6. Apollon dar und Artemis, Tityos mit dem Bogen erschießend, *Paus.* 3, 18, 15. *Hitzig-Blümner* z. St. 1, 825 f., zuletzt *E. Fiechter, Arch. Jb.* 33 (1918), 167; am ehesten ist für diesen vorwiegend ionischen Bau die Darstellung der Szene heranzuziehen, wie sie auf altionischen Denkmälern erscheint, auf den beiden Goldringen zu Paris (im Louvre und im Cab. des méd.) und auf den beiden kleinen Amphoren zu Paris und zu Brüssel, unt. nr. 9/12. — **3**) In einer von den Knidiern zu Delphi gestifteten Gruppe waren (außer Triopas, dem Ktisten von Knidos, neben seinem Pferd) Apoll und Artemis dargestellt, im Beisein der Leto ihre Pfeile abschießend auf Tityos, der an verschiedenen Stellen seines Körpers bereits auch verwundet war, *Paus.* 10, 11, 1. Den Hauptstein der Basis dieses Knidieranathems hat *H. Pomtow* ermittelt in dem 120 Zentner schweren Block, dem riesigsten zu Delphi, mit der Weihinschrift: *Κνίδιοι τῶι Ἀπόλλωνι | ἀπὸ τῶμ πολεμίων δεκάταν* und mit den Einlaßspuren von der Kolossalfigur des Triopas; nach der Inschrift rückt *Pomtow* das Denkmal hinunter in die Jahre 386/79 v. Chr., die paar Jahre, da Knidos autonom war, *Pomtow, Delphica* 2, 14 (*Berl. phil. Wschr.* 1909, 187). *Hitzig-Blümner, Paus.* 3, 691 f. Vgl. unt. nr. 7. — **4**) Unter den *στυλοπινάκια* (Säulen-Reliefbildern), die den Tempel der Apollonis, der Mutter Eumenes' II. und Attalos' II., zu Kyzikos schmückten, stellte das 14. Tityos dar, wie er von Apoll und Artemis beschossen wird, nachdem er der Leto Gewalt anzutun sich erdreistet; das darauf bezügliche Epigramm weist bereits auch auf die Strafe in der Unterwelt hin, *Epigr. Cyzic., Anth. P.* 3, 14. *Klein, Gesch. d. gr. K.* 3, 137 ff. (139). — **5**) In *Polygnots Nekyia* in der Lesche der Knidier zu Delphi war auch Tityos gemalt, der noch gestraft wird (*ὁ κολαζόμενος ἔτι* nach dem Leidensis La, *οὐ κολαζόμενος ἔτι* 'der nicht mehr gestraft wird' nach den übrigen Handschr.), aber zufolge der Ewigkeit der Strafe schon ganz abgezehrt ist, ein nebelhaft undeutliches und nicht einmal vollständiges Schattenbild, *Paus.* 10, 29, 3, wozu besonders *C. Robert, Nek. d. Polygnot* (*16. Hall. Winckelm.-Progr.*, 1892) S. 10. 22 f. 26. 28. 30. 35. 46 f. 63. 74. 77. 83. *Marathonschlacht in d. Poikile u. Weit. üb. Polygnot* (*18. Hall. W.-P.*, 1895) S. 96. 118 f. *Paul Weizsäcker, P.s Gemälde zu Delphi* S. 39. 49 f. 63 f. *Hitzig-Blümner* 3, 787 f. *Franz Müller, D. ant. Od.-Illustrationen* 112 usf. Daß bei einer so figurenreichen Komposition der Maler verzichtet hätte auf die für rasches Erkennen, klares Verständnis nötigen Merkmale, wie das beim Tityos die die Strafe vollziehenden Geier sind, ist kaum denkbar: *ὁ κολαζόμενος ἔτι*, von *Weizsäcker* zu Ehren gezogen, müßte konjiziert werden, wenn es nicht überliefert wäre. Das *ἀμυδρόν* dürfte als Farbbezeichnung zu verstehen sein: des Tityos Hautfarbe war wie das Aussehen der Fische im Acheron (*Paus.* 10, 28, 1) *ἀμυδρός*, wahrscheinlich grau (*Robert, Nek.* 28. 63. *Hitzig-Blümner* a. a. O.), und das *οὐδὲ ὁλόκληρον* legt in der Tat den Gedanken nahe an unvollständige Darstellung, daß nämlich *Polygnot* hier sein beliebtes Mittel angewendet habe, einen Teil der Figur durch eine Terrainwelle zu verdecken, *Robert, Nek.* 63. *Marath.* 96. Vgl. unt. nr. 23.



1) Tityos, die Leto entführend, l. Apoll, r. Artemis, rf. Amphora im Louvre (nach *Overbeck, Kunstmyth.* T. 23, 4).

B. Erhaltene Kunstdenkmäler. Drei verschiedene Szenen führen uns die Denkmäler vor, vereinzelt des Tityos Attentat auf Leto, in zahlreichen Beispielen seine Bestrafung durch die Letoïden, vereinzelt wieder den Büßer in der Unterwelt.

a) 'Die Untat des Tityos selbst stellt bis jetzt nur eine Vase dar' (*Furtw.*), nämlich **6**) die rf. Amphora aus Vulci, aus S. Beugnot im Louvre, in der Art des Euthymides, *De Witte, Cat. Beugnot* nr. 4; *Ann. d. I.* 17 (1845), 401, 3. *Gerhard, Auserl. Vasenb.* T. 22. *O. Jahn, Arch. Aufs.* 130; *Einl. z. 'Beschr. d. Vasens. K. Ludwigs'* S. CXVII A. 850. *Elite* 2, 166/68 T. 56. *Overbeck, Ap.* S. 63, 16. 386 f., 4 T. 23, 4 (darnach unsere Abb. 1). *CIG* 7421. *Klein, Meistersig.* 197; *Lieblingsinschr.*^{2} 122 f. *Kretschmer, Vaseninschr.* 197 f. *Reinach* 2, 26, 4. *Furtw.-Reichh.* 277. Dargestellt ist des Tityos Angriff

2) Zwischen Leto (?) und Hermes Tityos, von Apoll und Artemis verfolgt, vor Tityos Ge, sf. Amphora im Louvre (nach *Overbeck* a. a. O. T. 23. 2).

Darstellung von Tityos' Tod im Fries der einen Schmalseite des Siphnier-Schatzhauses zu Delphi, nach Vermutung *Rud. Heberdeys, Ath. Mitt.* 34 (1909), 159 ff. T. 5, 3 f., vgl. *Fouilles de Delphes* 4, pl. 7/8 (f. die vom Wagen steigende Göttin). 27, 1 (f. d. Tityoskopf).

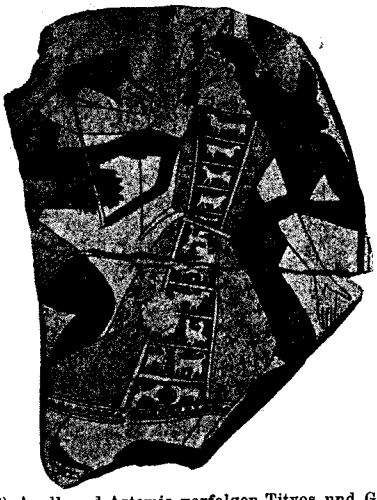
auf Leto, der ihre Kinder zu Hilfe eilen, und zwar ist 'Tityos' Frevel regelrecht nach dem Schema des Liebesraubes oder der Liebeswerbung gebildet: Tityos umfaßt Leto und trägt sie davon, Apoll kommt und will ihn hindern' (*Furtw.*), vgl. dazu Theseus mit Korone, *Gerhard, Auserles. Vas.* T. 168. *Reinach* 2, 84, 11, auch Peleus-Thetis-Darstellungen o. Bd. 5, Sp. 787 f. In der Mitte der Komposition hält der nackte, bekränzte, bärtige Tityos (er allein ohne Beischrift) die vom Boden gehobene Leto (*Λητους*) um die Hüften geschlungen, um sie rechtshin davonzutragen. Die Göttin, vollbekleidet, hat die R. zur Stirn erhoben mit Gewandstück (offenbar eine Gebärde der Schamhaftigkeit), mit der L. sucht sie sich freizumachen. Von l. packt Apoll (*Απολλον*), nackt bis auf den Mantel über dem l. Oberarm (l. oben hinter ihm raumfüllend Köcher und Bogen), mit der R. den Räuber ('*raptor*' *Hor. od.* 4, 6, 2) am r. Ellbogen, mit der L. faßt er Leto am erhobenen r. Unterarm; Artemis dagegen naht von r., vollbekleidet, mit Bogen und Pfeil in der L., die R. erhoben mit Gestus der Überraschung. Das beigeschriebene *Αιδος* wollte *Jahn* ergänzen zu *Α[ρτεμ]ιδος*; dem steht entgegen *De Wittes* Versicherung, die Inschrift sei zweifellos und vollständig, und so scheint denn Artemis 'hier als *Αἰδώς* bezeichnet, wohl nicht ohne Rücksicht auf die Gewalttat, die sie, die Schützerin von Zucht und Ehre, verhindert', *Kretschmer* a. a. O., der u. a. hinweist auf *Eur. Hippol.* 78, wo Aidos als Dienerin der Artemis deren feuchte Wiesen pflegt (dazu auch *Robert, Arch. Herm.* 228 f.), aus der Inschrift aber erschließt, 'daß Aidos ursprünglich nur eine Eigenschaft der Göttin Artemis selbst bezeichnete' und sich erst sekundär zu einer gesonderten Persönlichkeit herausbildete'. Dafür, daß die eine Namensform im Nom. (*Απολλον*), die andere im Gen. (*Λητους*), lassen sich weitere Beispiele beibringen (vgl. *Overbeck* a. a. O. 386 A. e), gleichwohl wage ich die Vermutung, es sei zu verbinden *αἰδὼς Λητοῦς*, was besagen sollte, es gehe hier um die 'Ehre der Leto'; zu vergleichen wäre dann etwa das *πέσωμα* bei dem vor Athena niedergesunkenen Giganten auf der sf. Amphora in München nr. 473, vgl. *Kretschmer* a. a. O. 83, 1 (wo noch ähnliche Beispiele). 122.

b) Beschießung des Tityos. Im Anschluß an nr. 3 stelle ich hier voran 7) die gende Göttin erklärt als Artemis, im Begriff, nach r. den Pfeil vom Bogen zu schnellen (T. 5, 3, S. 159 f.). Dazu der Kopf eines wilden Ungeheuers (T. 5, 4, S. 160 f.) mit struppig an Stirn und Schläfen sich sträubendem, in langen Strähnen in den Nacken fallendem Haar, starkem Backen- und Schnurrbart, wulstigen Lippen und großen, runden Augen; ein Pfeil ist von l. dem Unhold tief in die Schläfe gedrungen; der zähnefletschende Mund, die unter hochgezogenen Brauen vorquellenden Augen und die krankhaft gerunzelte Stirn malen in realistischer Anschaulichkeit seinen Todeskampf. Apoll dürfte mit einem zweiten Viergespann den Anfang der Darstellung eingenommen haben; dann kommt Leto (deren Kopf *Heberdey* mit allem Vorbehalt vermutet in dem Fragment S. 162 Abb. 2, s. Z. von *Conze* veröffentlicht *Ann.* 33, 1861, 65 *t. d'agg.* E 2, dann auch von *Homolle* herangezogen) an den gebührenden Platz l. neben dem den Abschluß bildenden (rechtshin zusammenbrechenden) Tityos, wo sie gut den Raum über dessen lang hingestrecktem Unterkörper füllt, ihren Kindern zustrebend, vielleicht noch vom r. Arm ihres Räubers umschlungen, während dessen L. am Boden Stütze sucht; zwischen ihr und Artemis ein lokalandeutender Palmbaum. Selbst dem auf dem aufgebogenen Deichselende sitzenden Vogel schreibt *Heberdey* Bedeutung zu, etwa als Parallelerscheinung zum Raben der Koronislegende (o. Bd. 2, Sp. 1388, 12 ff.): durch einen Vogel vom Anschlag auf die Mutter verständigt, ist das Geschwisterpaar zu Hilfe geeilt; noch vom Wagen herab hat Apoll den rächenden Pfeil dem Räuber in die Schläfe gesandt, die Schwester schickt sich eben an, seinem Beispiel zu folgen, ohne sich nur Zeit zu nehmen, vollends vom Wagen abzusteigen. 'Dem Mythos in Delphi zu begegnen kann um so weniger befremden, als er in der Nähe von altersher lokalisiert war (λ 576 ff., s. o.) und im Heiligtum selbst noch ein zweites Mal in dem bekannten Knidier-Anathem (*Paus.* 10, 11, 1, o. nr. 3) vertreten ist' (S. 161). In dem bisherigen Aufbau des Knidier-Schatzhauses glaubt *Heberdey* (S. 164 f.) den Skulpturenschmuck dreier Bauwerke vereinigt; an zweiter Stelle aber konstatiert er ein dem ersten stilistisch wie auch wohl zeitlich nahestehendes Gebäude, in dem mit Zuversicht der Thesauros der Siphnier zu erkennen ist, mit

3) Verfolgung des Tityos (nebst Mutter) durch Apollon, sf. Amphora in der Bibl. nat. zu Paris (nach *Luynes, Descr.* 6).

Fries, von dessen Darstellungen die je einer Lang- und einer Schmalseite auf Leukippidenraub und Tityos' Tod zu deuten, die der beiden anderen unklar sind. — Im weiteren bilde der Namensbeischriften wegen den Ausgangspunkt 8) die sf. Amphora aus Caere, aus S. Campana im Louvre, mittleren Stils, also etwa dem 2. Drittel des 6. Jahrh.s zugehörig, *Preller* a. a. O. 40. 43 T. 10, 1. *Heydemann, Ath. Mitt.* 8 (1883), 286 f. *Loeschcke* a. a. O. 277 f. *Dumont-Chaplain-Pottier, Les céram. de la Grèce* pr. 1, 325 f. 400 f. *Overbeck* 39 C. 384 f., 2 T. 23, 2 (darnach uns. Abb. 2). *Holwerda, Arch. Jb.* 5 (1890), 249, 61. *Kretschmer, Vaseninschr.* 204. *Reinach* 1, 244, 3 f. *Pottier, Vases ant. du Louvre* 2, 80, E 864. *Müller-Wies.-Graef* S. 317 T. 26, 4. Zwischen Leto (?) l. und Hermes r. ('den Beschauer an die *Διὸς βουλή* mahnend, die sich auch hier vollzieht') Artemis und Apoll im Knielaufschema mit gespanntem Bogen den Tityos verfolgend; zwischen den Verfolgern und Tityos dessen Mutter Ge, alle außer Leto durch Namensbeischrift bezeichnet. Tityos, bärtig und nackt, ein am ganzen Leib zottiger Mann, ist gleichfalls im Knielaufschema gegeben nach r. fliehend; Mutter und Sohn erheben gnadeheischend die R. Wahrscheinlich ist TITVOS zu lesen, nicht TITVON, vgl. *Kretschmer* a. a. O. 101, 83 über die Stellung des Sigma, mit der es die Vasenmaler weniger genau nahmen als die Steinmetzen. — Sodann vier altionische Denkmäler, zwei kleine Amphoren und zwei Goldringe, nämlich **9**) kleine sf. Amphora aus Etrurien, aus S. Luynes in der Bibl. Nat. zu Paris (Cab. des méd.), *Panofka, Ann.* 1835, 85. *Mon.* 2, 18. *Duc de Luynes, Descr. de quelques vases gr.* pl. 6 (darnach unsere Abb. 3). *Elite* 2, 173 ff. T. 59. *F. Dümmler, Röm. Mitt.* 2 (1887), 174 n. 9. *Dumont-Chaplain-Pottier* a. a. O. 1, 270. *Overbeck* 40 O. A. b. *Reinach* 1, 94, 2. 2, 252, 3. *Furtwängler, Ant. Gemmen* 3, 84 f. F. 59. Dargestellt ist die Verfolgung des Tityos (nebst Mutter) durch Apollon, der jugendlich unbärtig auf einem von zwei galoppierenden Flügelrossen linkshin gezogenen Wagen steht, vorgebeugt, im Begriff, von dem von seiner L. gehaltenen gespannten Bogen mit der R. einen Pfeil abzuschießen; hinter dem Gott hockt sein Greif, unter den Pferden läuft linkshin ein Hund. L. von den Pferden flieht in großer Gestalt (wie schon der Raum mit sich brachte) ein nackter bärtiger Mann mit langem Haar, im Rücken bereits von einem Pfeil getroffen, den er mit der L. herauszuziehen sucht; den Kopf wendet er zurück nach dem Verfolger, die R. hält er vorgestreckt. Vor ihm eilt gleichfalls nach l. eine bekleidete weibliche Gestalt, die gleichfalls den (mit Haube bedeckten) Kopf zurückwendet, die R. erhebt, wogegen sie mit der L. einen Gewandzipfel hält. — **10**) Altionische sf. Vase aus Caere, aus S. Ravestein im Museum zu Brüssel, *Cat. du Musée de Ravestein* n. 223 (wo Tityos und Ge als Inder erklärt sind). *Furtwängler* a. a. O. Der fliehende Tityos und die Ge sind analog gegeben wie auf der Pariser Amphora, ebenso Apoll im kurzen Chiton und bogenschießend; aber nicht zu Wagen, und ihm folgt noch Artemis in weißer Haube und kurzem bis zu den Knieen reichendem Chiton, gleichfalls schießend, nicht fehlt zwischen Apoll und Tityos der Hund, der gegen den Riesen anspringt; Dekoration und Stil sind dieselben wie beim Pariser Ex. (nr. 9). — **11**) Altionischer Goldring aus Etrurien (daher auch als 'etrusk. Goldring archaischen Stils' bezeichnet), ein Prachtstück der früheren S. Campana (Bildfläche 3 cm lang), jetzt im Louvre, *E. Braun, Ann.* 14 (1842), 222 ff. *t. d'agg. U. Overbeck* 40 A. c (1). *Müller-Wies.-Graef* S. 318 T. 26, 5. *Furtwängler* a. a. O. F. 57. Die Darstellung entspricht im wesentlichen wieder der von nr. 9, vor allem aber fehlt der Greif hinter Apoll, der hier nackt erscheint; ferner hat er dem Tityos bereits zwei Pfeile in den Rücken gejagt, von denen dieser den oberen mit der L. faßt, wogegen er die R. wie abwehrend dem neuen Pfeil entgegenstreckt, Oberkörper und Kopf nach dem Gespann zurückwendend; weiter l. wieder in ähnlicher eiliger Bewegung die Mutter, bei der Tityos Schutz gesucht, in kurzem Chiton, hier von des Tityos r. Knie und Ellbogen überschnitten, so daß ihre L. verdeckt ist. — Und **12**) der altionische Goldring aus S. Durand im Cab. des méd. zu Paris, *Chabouillet, Cat. des camées* n. 214. *Overbeck* 40 A. c (2). *Furtwängler* F. 58 (in Vergrößerung), eine kleinere Replik von nr. 11, die indes den fliehenden Tityos (wie es scheint, einen Stein erhebend) allein zeigt, ohne die Mutter, anderseits hinter Apoll einen Jüngling mit Schwert und Lanze beigefügt. — Weiter Bruchstücke sf. Vasen von der athenischen Akropolis: **13**) sf. Vasenscherbe von der Akropolis im Akropolismus. zu Athen, (*Mylonas*) *Eph. arch.* 1883, 53 ff. *π.* 3. *Heydemann, Ath. Mitt.* 8, 1883, 286 f. *Loeschcke* a. a. O. 278 f. *Dumont-Chaplain-Pottier* 1, 322 A. 2. *Overbeck* 39 B. 383, 1 T. 19, 8 (darnach unsere Abb. 4). *Reinach* 1, 505, 2. *Hitzig-Blümner, Paus.* 1, 826. Die richtige Deutung hat zuerst *Heydemann* gegeben, nur ist neben Tityos nicht Leto, sondern Ge zu erkennen und die Vase nicht erst um 500 v. Chr. zu datieren, sondern erheblich früher (die Stickereien am Gewand der Ge z. B.

haben ihre Analogien an der Françoisvase). Apoll, etwa zur Hälfte erhalten, behelmt und wie es scheint gepanzert, den Köcher voll Pfeile an der Seite, verfolgt von l. den Tityos



4) Apoll und Artemis verfolgen Tityos und Ge, sf. Scherbe von der Akropolis im Akropolismus (nach *Overbeck* a. a. O. T. 19, 8).

mit gespanntem Bogen; ihn begleitet, gleichfalls bogenschießend, Artemis, von der jedoch (im Vordergrund) bloß noch der eine Arm mit dem vorgestreckten Bogen und ein Stück des pfeilstrotzenden Köchers zu sehen ist (durch aufgetragenes Weiß sind die beiden weiblichen von den männlichen Gestalten unterschieden). Fast vollständig erhalten ist die Gruppe des Tityos und der zweiten Frauenfigur in dem stickereigeschmückten Gewand, die den nackten Tityos zum größeren Teil verdeckt und gegen die herandringenden Götter wie abwehrend die R. erhebt, während am vorgestreckten l. Arm Tityos sie hält. Namentlich nach Maßgabe der sf. Amphora nr. 8 (wo ja die Namensbeischrift ΛΕ nicht etwa *Λη[τώ* zu ergänzen, sondern *Γῆ* zu lesen) ist diese weibliche Gestalt mit Sicherheit als Ge zu deuten, des Tityos Mutter, zu der dieser geflüchtet ist, hinter der er sich zu bergen trachtet: Tityos sucht Hilfe und Kraft bei der Mutter Erde, und gewiß ist dies ein alter volkstümlicher Sagenzug, daß die Söhne der Erde durch Erfassen der Mutter und Festhalten an ihr die Lebenskraft sich erneuen; auch von anderen Erdriesen her kennen wir dies Motiv, zumal von Alkyoneus, von dem es übertragen ward auf Antaios (s. z. B. *Lucan. Phars.* 4, 598/600), vgl. *Waser* '*Gig.*' bei *Pauly-Wissowa Suppl.* 3, 659, 12 ff. — Und **14**) sf. Vasenfragment von der Akropolis, *Botho Graef, Akrop.-Vasen* H. 1 (1909), 76 T. 39 nr. 631 b. Es sind drei Teilstücke von der Schulter eines sf. Gefäßes, von denen a) vermutlich Nike und Zeus in der Gigantomachie, b) vermutlich den vom Pfeil des Apollon getroffenen Tityos zeigt mit Ge, c) technisch durchaus zugehörig, inhaltlich aber schwer mit a) und b) zu verbinden ist. Tityos ist bärtig, nackt (dabei die Schamhaare weit hinaufreichend, die Behaarung an den Hoden durch gravierte Punkte angedeutet), nach r. fliehend (im Knielaufschema), linkshin zurückblickend; die Arme sind entsprechend bewegt, die L. ist erhoben, die R. greift zurück und faßt den im Rücken steckenden Pfeil; r. Ge bekleidet, die R. auf des Sohnes r. Schulter legend, die L. vorstreckend. — Auf Grund dieser sf. Vasenbilder wird man sich vorstellen können, wie derselbe Gegenstand am amyklaiischen Thron (o. nr. 2) veranschaulicht war; eher aber hat man sich hierfür an die altionischen als an die altattischen Darstellungen zu halten. — Ferner sechs rf. Vasen, nämlich **15**) die rf. Amphora aus Caere, aus S. Campana im Louvre, *Preller* a. a. O. 40 T. 10, 2. *Arch. Ztg.* 17 (1859), 104*. *Overbeck* 63, 18. 390 f., 9 T. 23, 5 (darnach unsere Abb. 5). *Kretschmer, Vaseninschr.* 204. *Reinach* 1, 244, 5 f. o. Bd. 2, Sp. 2649, 19 ff. Apoll (*Απολλον*), jugendlich unbärtig im kurzen Chiton mit Mantel über dem l. Unterarm, mit hohen Stiefeln, mit Lorbeerkranz im langen Haar, mit Bogen in der vorgehaltenen L. und mit Schwert in der gesenkten R., dringt ein auf den nackten bärtigen Riesen TITVAS, den er bereits mit einem Pfeil im Rücken getroffen, der, aufs l. Knie niedergesunken, mit der R. über die Schulter zurückgreift, um den Pfeil herauszuziehen, die L. gnadeheischend gegen Apoll vorgestreckt hält; hinter Apoll folgt eine königliche Frauengestalt rechtshin, mit der L. das Gewand lüftend, die R. erhebend mit bedauernder Gebärde, *Μελοσα* (= *Μέλουσα*), nach *Preller* und *Overbeck* die 'Hochgeehrte', Leto nach gewöhnlicher Annahme, vielleicht aber auch dies die Ge (von ihr abgedrängt fällt Tityos). Das Schwert schwingt Apollon wie in der Gigantomachie, so nicht selten gegen Tityos (zu dieser nr. 15 vgl. nr. 16. 18 f.; in der Scheide trägt er es K.-D. 8. 17), vielleicht eben als der *Χρυσάορος* (z. B. *Il.* 5, 509. 15, 256) oder *Χρυσάωρ* 'der mit dem goldenen Schwert', was seit alters ein besonderes Epithet des Gottes, s. o. Bd. 1, Sp. 900, 44 ff. *Overbeck* a. a. O. 388. *Preller-Robert, Gr. M.* 1, 290, 5. *Pauly-Wissowa* 3, 2484, 57 ff. *Gruppe, Gr. M.* 1239, 7. 1253, 1. — **16**) rf. Pelike (Stilstufe des Duris) aus Corneto im Berliner Antiquarium (*Inv.* 3189), h. 0,33 m.

5) Apoll und Tityos, l. Melusa (= Ge?), rf. Amphora im Louvre (nach *Overbeck* a. a. O. T. 23, 5).

6) Apollon, Tityos und Ge, rf. Krater im Louvre (nach *Overbeck* a. a. O. T. 23, 6).

(Figurenhöhe 0,205 m), *Furtwängler, Arch. Anz.* 1892, 100 f. *Kretschmer, Vaseninschr.* 204: Τιτυος (TITVS), von vier Pfeilen beschossen, ist ins r. Knie gesunken und ist entsetzt über den mit weiten Schritten heranstürmenden Apoll, der mit geschwungenem einschneidigem Schlachtmesser auf ihn losgeht; Tityos hat ein gefleckes Fell umgeknüpft, Apoll trägt kurzen Chiton und Stiefel bis an die Knie, in der L. den Bogen. — **17**) Die prächtige Amphora streng rf. Stils aus Vulci im Brit. Museum, h. 0,497 m. (*Cat.* 3, 206, E 278), *Inghirami, Vasi fitt.* 45. *Millingen* a. a. O. 228/30 z. *Mon.* 1, 23. T. 23, 3. *Müller-Wies.-Graef* S. 319 f. T. 26, 7. *Elite* 2, 162/66 T. 55. *Overbeck* 63, 19. 387 f., 5 *Reinach* 1, 70, 1. *Furtwängler-Reichhold* 1, 277. Auf der Vorderseite Apoll nach r. schreitend, bloß mit Chlamys über Schultern und l. Unterarm, mit Schwert an der l. Hüfte, mit Bogen in der vorgestreckten L., im Begriff, mit den zierlich gespreizten Fingern der R. dem Köcher einen Pfeil zu entnehmen, um ihn auf Tityos abzuschießen; auf der Rückseite die Gruppe des Tityos mit seiner Mutter. Bereits von zwei Pfeilen getroffen, ist Tityos aufs l. Knie gesunken, nackt bis auf den vom Hals in den Rücken fallenden Mantel und unbewehrt; sein Haar wird durch eine Binde gehalten und ist hinten wie das des Apoll in einen κρωβύλος zusammengefaßt; mit matter Gebärde versucht er die R. gegen Apoll zu erheben, während seine L. am Körper einer hinter ihm stehenden Frauengestalt aufliegt dicht unter der r. Brust; diese, in eiliger Bewegung nach r., blickt auf Apoll zurück, mit der R. ihr schleppendes Gewand, mit der erhobenen L. den Schleier hebend. Die Deutung dieser Figur ist kontrovers: wurde sie früher allgemein als Leto bezeichnet, die dem Tityos, der sie bereits an der Brust gepackt, zu entfliehen sucht, hat der Umstand, daß gelegentlich (s. nr. 8) die Ge bei Tityos inschriftlich beglaubigt ist, *Overbeck* veranlaßt, auch hier an Ge zu denken, und mit Recht hat ihm gegen *Graef*, der an der früheren Deutung festhalten wollte, *Furtwängler* beigestimmt. — **18**) Der vorzügliche rf. Krater aus Caere, aus S. Campana im Louvre, *Preller* a. a. O. 44 T. 11. *Overbeck* 63, 17. 388 f., 6 T. 23, 6 (darnach unsere Abbildung 6). *Reinach* 1, 245. *Müller-Wies.-Graef* S. 268. *Furtwängler-Reichhold* 1, 277. Apoll (*Απολλον*), jugendlich unbärtig mit Kranz im Haar (der Kopftypus ist etwa der des Harmodios, mit stark entwickeltem Kinn), bekleidet mit kurzem gefälteltem Chiton, den Rundköcher am Rücken, die L. vorgestreckt mit dem Bogen, mit der R. das Schwert schwingend, dringt rechtshin, nachdem er seine Pfeile aus der Ferne entsandt, nun mit dem Schwert auf den Gegner ein. Tityos, nackt bis auf das Fell im Rücken, dessen Vorderpfoten unter dem Kinn geknüpft sind, mit struppigem Bart, ist im Entweichen begriffen nach r. auf eine Palme zu und streckt die R. wie abwehrend oder um Schonung bittend gegen Apollon aus, während er mit der L. die gleichfalls nach r. fliehende Frauengestalt bei der l. Hüfte umfaßt, wiederum Schutz und neue Kraft suchend bei seiner Mutter. Diese im langen Gewand wendet den Kopf dem Apollon zu, hält auch die R. (wie Tityos) linkshin ausgestreckt, mit der L. hebt sie einen Gewandzipfel empor; drei Pfeile stecken in einer auf ihrer r. Schulter befestigten Platte: soll diese darauf hindeuten, daß die Göttin unverwundbar? — **19**) Die großartige rf. Schale aus Vulci, aus S. Canino zu München, im Freskostil der Münchner Penthesileiaschale (*Furtwängler-Reichhold* T. 6), *Gerhard, Trinksch.* T. C 1/3. *Jahn, Münch. Vasens* 134 f., 402. *Overbeck* 63, 21. 389, 7 T. 23, 8. *Furtwängler-Reichhold* 1, 276/78 T. 55 (darnach unsere Abb. 7. Von l. stürmt Apoll heran, ein herrlicher Götterjüngling, in der R. das Schwert, in der L. Bogen und Pfeile; vor ihm ist Tityos in die Knie gesunken, und beide Arme erhebt er flehend zu dem zürnenden Gott, vor dem auch des Erdriesen Mutter flieht, die gewaltige Ge, die, nach Apollon umblickend, mit der L. das Gewand hebt, mit der R. das Kopftuch emporzieht. — Endlich **20**) die rf. Vase schönen Stils aus Agrigent, s. Z. bei Sam. Rogers in London, jetzt verschollen, *Millingen* a. a. O. 230 f. *t. d'agg. H. Elite* 2, 168/70 T. 57. *Overbeck* 63, 20. 389 f., 8 T. 23, 7. *Reinach* 1, 249, 3. *Furtwängler-Reichhold* 1, 277, 3. Apoll, jugendlich unbärtig, nackt mit über den ausgestreckten l. Arm niederhangendem Mantel, hält in der vorgestreckten L. den Bogen, im Begriff, mit der R. den Pfeil zu entsenden; hinter ihm Artemis gelassen dastehend im langen Gewand, mit Bogen in der vorgehaltenen L., die R. in die Hüfte gestützt. R. ist Tityos vor einem Lorbeerbäumchen hingesunken zu Füßen seiner Mutter, die der Artemis entsprechend im langen Gewand ruhig linkshin steht, mit der vorgehaltenen R. auf das Zepter gestützt; Tityos aber, nur unterwärts in ein weites Himation gehüllt, mit der L. auf den Boden sich aufstützend, hat die R. erhoben mit Abwehrgebärde.

— Weiter zwei Skarabaien: 21) Karneol-Skarabaios aus Orvieto zu Berlin, *Furtwängler, Arch. Ztg.* 1885, 162; *Beschr. d. geschn. Steine im Ant.* S. 15 (T. 4 nr. 137); *Ant. Gemmen* 2, 38. 3, 100 T. 8, 18. *Overbeck* 385, 3 F. 21. Tityos, ins r. Knie gesunken, mit langem Haar und Bart, dicker Nase, Band (oder Kranz) um die Brust, versucht den Pfeil herauszuziehen, der ihm in der r. Hüfte steckt. Dieser pfeilgetroffene Tityos ist als Einzelfigur entlehnt der größeren Szene der Goldringe nr. 11 f., also wohl auch altionische Arbeit; ähnlich erscheint er (22) auf einem Skarabaios aus Corneto, von *O. Roßbach* als Silen verkannt, vgl. *Roßbach, Ann.* 1885, 218 t. GH 34. *Furtwängler* a. a. O.

c) Tityos als Büßer in der Unterwelt. Zu der Darstellung in *Polygnots Nekyia* o. nr. 5 kommt 23) der Tityos im zweiten Unterweltsbild unter den Odysseelandschaften vom Esquilin in der Vatikan. Bibliothek, *Woermann, D. ant. Odysseelandsch. v. esquilin. Hügel* T. 7 (darnach o. Bd. 3, Sp. 1023 f.). *Bart. Nogara, Le nozze Aldobr., i paes. con scene dell' Od. ecc.* p. 49 t. 12. 25 f. *Helbig, Führer*[3] 1, 265, 414. *Franz Müller, D. ant. Od.-Ill.* 114. R. unter dem schräg vorspringenden Felsen (auf dessen Plateau man Orion jagen und Sisyphos den Stein wälzen sieht, während im Vordergrund fünf Danaïden zu erkennen sind) liegt auf dem grünen Plan über dem Unterweltsstrom die augenfälligste Figur in diesem Gemälde, die riesige Gestalt des struppig bärtigen Tityos, nackt, von ziegelroter Hautfarbe; der Name ist an des Riesen r. Seite auf dem Grasboden in weißer Schrift beigeschrieben; zwei Geier, mit den Krallen an des Riesen l. Seite festgehakt, schlagen ihre Schnäbel in sein Fleisch. Man sieht den gewaltigen Körper in Verkürzung mit den Beinen nach dem r. Bildrand hin ausgestreckt, die Beine gespreizt mit Riemen am Boden befestigt; dies ist wohl auch für die Arme anzunehmen: gebunden muß sein der r. Arm, der steil aufwärts gestreckt ist, dessen Lage also unnatürlich, der l. aber ist offenbar auch nicht damit beschäftigt, die Geier abzuwehren, sonst sähe man ihn nicht an der l. Seite anliegend, sondern mehr erhoben; bloß in dieser geringfügigen Einzelheit erscheint der Maler unabhängig von *Homer*, allenfalls auch darin, daß die Geier nicht auf beide Flanken verteilt sind. — Zweifelhaft ist die Deutung auf Tityos bei zwei älteren Denkmälern, einem 'Inselstein' und dem Fragment eines Tonreliefs; also 24) Graugrünlicher Steatit im Brit. Mus. (Cat. nr. 81). *Rev. arch.* 36 (1878), pl. 20, 2. 1903, 1, 166. *Milchhöfer, Anf. d. Kunst* S. 89 F. 57. *Wiener Vorl.* Ser. D 9, 6. *Furtwängler, Arch. Ztg.* 1885, 226. *Studniczka, Ath. Mitt.* 11 (1886), 89 f. 92. *Hub. Schmidt, Observ. arch. in carm. Hesiodea, Diss. Hal.* 12, 125. *Preller-Robert, Gr. M.* 1, 822, 1. *Furtwängler, Ant. Gemmen* 2, 24. 3, 73 T. 5, 34: ein nackter Mann liegt ausgestreckt und wird von einem Geier zerfleischt. 'Es ist im Kreise dieser Gemmen wahrscheinlicher, daß die Figur der Sage als daß ein beliebiger den Raubvögeln hingeworfener Leichnam gemeint ist' (*Furtwängler*). — Und 25) Reliefragment aus Ton (wohl Bruchstück eines großen Gefäßes), herrührend aus Tenos, 1883 der Sammlung der Archäol. Gesellschaft zu Athen geschenkt, br. 0,23 m, h. 0,165, *Studniczka* a. a. O. 87/92: ein nackter, bärtiger Mann, dessen Leib vier wie es scheint durch Eindrücke mit dem Fingernagel bezeichnete Wunden trägt, liegt leblos auf dem Boden und wird durch einen großen Raubvogel, der sich, wie wohl der leicht gehobene Flügel andeuten soll, eben auf seine Beine niedergelassen hat, in den Weichen angehackt. Wie der Stil durchaus gleichartig ist mit dem der Dipylonvasen und der diesen nahestehenden Metall- und Tonreliefs, reiht sich nach *Studniczka* auch die Darstellung den durchaus (?) nichtmythologischen Bildern des Dipylonstils an, und dieses 'Genrebild (?) gewinnt dadurch an Interesse, daß der erschlagene Krieger, den man *οἰωνοῖσι δαῖτα* im Felde liegen läßt, auch dem Epos eine geläufige Vorstellung ist'. — Des weiteren dürfte bei dem bekannten Innenbild der 'kyrenäischen' Schale in der vatikan. Vasensammlung bei *Helbig*[3] 534 der Deutung auf Tantalos (oder Sisyphos) und Tityos doch vorzuziehen sein die auf die beiden büßenden Titanen Atlas und Prometheus, vgl. ob. Bd. 1, Sp. 709, 18 ff. Bd. 3, Sp. 3088 f., 35 ff. Bd. 4, Sp. 965 Abb. 2. 972, 9 ff. — Desgleichen scheiden für Tityos besser aus drei rf. Vasen:

7) Apollon, Tityos und Ge, rf. Schale zu München (nach *Furtwängler-Reichhold, Gr. Vasenm.* T. 55).

die rf. Kanne zu München bei *Jahn* nr. 1107, wo an Herakles und Antaios zu denken ist, keinesfalls an Apoll und Tityos, wie *Gerhard* meinte, *Auserl. Vas.* 69 f., 4 (darnach *Reinach* 2, 43, 8); ferner die rf. Amphora aus Nola, *Elite* 2, 170/73 T. 58, wo der Gegner der Letoïden, dieser ins l. Knie gesunkene Jüngling mit Keule in der R., mit Fell und pilosartiger Pelzmütze, eher als der Jäger Orion zu bezeichnen ist denn als Tityos; endlich die rf. Amphora freien Stils aus S. Campana im Louvre, für deren Bild *O. Roßbach, N. Jahrb. f. d. kl. A.* 7 (1901), 386 f. eine nicht just überzeugende Deutung gefunden ('Die Abwesenheit des Apollon haben Missetäter, kräftige Gestalten, wie der gleichfalls ihm feindliche Sohn der Ge, Tityos, benützt, um seinen Tempel zu überfallen; schon ist eine Säule niedergeworfen und soll unter schimpflichem Spott zertrümmert werden; doch das Verbrechen ist nicht unentdeckt geblieben: Leto oder Artemis oder vielleicht auch eine Priesterin ist herbeigeeilt, und bald wird der Gott selbst erscheinen und blutige Rache nehmen'). — Dagegen sei noch daran erinnert, daß **26**) der Leto Gegner am Pergamener Fries, der im allgemeinen menschlich gestaltet ist, doch ausgestattet mit krallenartigen Zehen und mit Vogelkrallen statt der Hände, mit Flügeln am Rücken, aus dem überdies an Stelle eines Schwanzes eine dünne Schlange heraus wächst, daß dieser 'Vogelgigant' von *O. Puchstein* Tityos benannt worden ist, s. o. B. 2, Sp. 1980, 49 ff. *Waser* bei *Pauly-Wissowa Suppl.* 3, 711, 50 ff. 759, 8 ff.

V. Lokalisierung, Kult, Deutung. Lokalisiert wurde Tityos beidseitig des Euripos, sowohl auf Euboia, wo *'Ελάριόν τι σπήλαιον* ('nach des Tityos Mutter Elara'), ferner ein *ἡρῷον τοῦ Τ. καὶ τιμαί τινες*, *Strab.* 9, 423, wie auch in Boiotien, und 'ihre ältesten griechischen Kulte und Mythen empfingen die mythologisch nicht zu trennenden Länder auf beiden Seiten des Euripos von Kreta aus' (von wo Rhadamanthys den Tityos auf Euboia besucht, *Od.* 7, 323 f., s. o.), vgl. *Gruppe, Gr. M.* 58. 60. Mit dem minyischen Orchomenos ist Tityos verknüpft durch seine Mutter Elara, und auch im nahen Tegyra erzählte man von Tityos, *Plut. Pelop.* 16. *Gruppe* 74, 13; die Namensform Tityas aber erinnert an die anderen boiotischen Bildungen Marsyas, Minyas, Phlegyas, *Gruppe* S. 279, und wenn nach *Od.* 11, 581 Phokis, im besonderen Panopeus der Schauplatz ist, auf dem Tityos frevelte, Panopeus, als dessen Herr Tityos auftritt bei *Ephoros FHG* 1, 255, 70 (*Strab.* 9, p. 422. *Theon. prog.* 4, p. 95, 23 ff. *Spengel*) und wo des Tityos ungeheures Grab (*Τιτυοῦ μνῆμα*, *Paus.* 10, 4, 5), so ist bezeichnend, daß die Bewohner von Panopeus (*Τιτυοῦ πόλις*, *Nonn. D.* 4, 331) selbst sich nicht als Phoker, sondern als Phlegyer ausgaben, die aus dem Orchomenischen ins Phokerland geflüchtet seien, *Paus.* 10, 4, 1. Göttliche Verehrung aber genoß Tityos auf Euboia, *Strab.* 9, 423; vgl. *Fr. Pfister, Reliquienkult im Altert.* (*R. V. V.* 5) 364. 640. 'Die einfache altertümliche Sage (wie sie Gegenstand der Vasenbilder) läßt der Leto ihre Kinder zu Hilfe kommen und den Unhold erschießen; daß er nach dem Tode büßt, ist eine späte (jedenfalls spätere) Umdichtung' (*Wilamowitz, Hom. Unters.* 201). Daß im besonderen die Leber (*ἧπαρ*, iecur) der leidende Teil ist, erklärt sich daraus, daß den Alten dies Organ vorzüglich als Sitz des Begehrens, der sinnlichen Begierden und Leidenschaften galt (*Poll.* 2, 227. *Serv. Aen.* 6, 595. *Myth. vat.* 2, 105. 3, 6, 5 p. 110, 25 f. 176, 43 ff. *B.*), und wie überhaupt die Strafen in der Unterwelt, läßt sich die Bestrafung des Tityos unter dem Gesichtspunkt der 'Talion', der Wiedervergeltung betrachten, als diesem Prinzip angepaßt: Tityos wird an der Leber gestraft, d. h. dem Teile, mit dem er gefrevelt, vgl. *A. Dieterich, Nekyia* 206 ff. *Rud. Hirzel, D. Talion, Philol. Suppl.* 11, 474; doch, meint *Hirzel*, 'müssen wir uns hüten, zu rasch für Talion zu halten, was einer späteren Zeit so scheinen mochte, worin aber eine ältere Zeit nur die ungeheure Qual sah, die die Götter deshalb auch über Prometheus verhängten und damit für Verbrechen, zu denen sie nicht mehr im strengen Talionsverhältnis stand'. Bekannt ist die epikureische Auffassung (was *Seneca* 'Epicuream cantilenam' schilt, *epist. mor.* 3, 3, 18), die ihren Niederschlag gefunden bei *Lucrez* 3, 984/94, wozu *Serv. Aen.* 6, 595. *Myth. vat.* 2, 105. 3, 6, 5 p. 110, 22 ff. 176, 40 ff. *B.*, vgl. *Gruppe, Gr. M.* 1018, 2. Ein Tityos (heißt es *Lucr.* 3, 992 ff.) ist für uns hier (im Leben) derjenige, den in den Fesseln der Liebe ('*in amore iacentem*' v. 992 nimmt wieder auf das '*Acherunte iacentem*' v. 984) die Geier zerfleischen, d. h. bange Herzensbeklemmnis oder andere Kümmernisse der begehrlichen Liebe: 'Tityos ist an wem die Liebe nagt ..., kurz, es erfüllt sich schon hier acherusisches Leben den Toren' (*Lucr.* 3, 1023)', *Ribbeck, Röm. D.* 1, 282; statt wie den Tityos in der Unterwelt zwei, verzehren uns im Leben ihrer vier Geier, *Anth. P.* 11, 377, 3 f. In diesem Sinn dürfte auch *Petron. frg.* 25 *Büch.* aus *Fulg. myth.* 2, 6 (80) auf den Geier des Tityos sich beziehen, nicht auf des Prometheus Adler, wie das schon *Salmasius* erkannt, s. o. *Bapp* Bd. 3, Sp. 3075, 54 ff.; mit *Douza* wird statt handschr. 'tepidi' zu schreiben sein 'Tityi', d. h. '*voltur ... | non est quem Tityi vocant poetae, | sed cordis ⟨mala⟩, livor atque luxus*', wozu *Vomanii de interno livore* 21 ff. ('*est ales Tityique vultur intus*'), *Anth. lat.* 2, 87, 636 *Riese. Lact. Firm.* 7, 21, vgl. *Zingerle* a. a. O. 63 f. — Vom Standpunkt der Märchenforschung aus schließt sich die Tityosfabel der Kategorie der Traummärchen an, insofern als Qualen und Foltern wie die, zu denen Tityos und Ixion verurteilt wurden, ursprünglich auch auf Martern der Träume zurückgehen mochten, *v. d. Leyen, D. Märchen* (*Wiss. u. Bildung* nr. 96) S. 38 (96) *Dieterich, Nek.* 76 f. *Radermacher, Rh. M.* 1908, 535. Wenn aber auch das Bild des den Geiern preisgegebenen Tityos seine Wurzel gehabt haben kann in altpersischem Brauch, Tote und Verbrecher von Raubvögeln zerfleischen zu lassen (wie dies für Prometheus angenommen wurde, s. o. Bd. 3, Sp. 3042, 61 ff.), ist doch *S. Reinachs* rationalistische Deutung und Zurückführung auf ein mißver-

standenes Gemälde (*Rev. arch.* 1903, 1, 165 ff.) abzulehnen, vgl *Gruppe, Myth. Lit.* 1898/1905, 626. *Radermacher* a. a. O. 534 f. — Endlich dürfte bezeichnend sein, daß im Falle des Prometheus der Adler des Zeus der Vollstrecker der Strafe ist, bei Tityos hingegen der Geier, wie denn Apollon selbst gelegentlich als Geier erscheint, vgl. den *Ἀπ. Γυπαιεύς* auf dem Berg Lyssos bei Ephesos, *Kon.* 35. *Ulr. Hoefer, Konon* 19. 101. *Gruppe, Gr. M.* 1231, 2; vgl. über die Beziehungen des Geiers zum Totenreich *W. H. Roscher, Kynanthropie* (*Abh. d. Sächs. Ges. d. Wiss.* 39, 3) 68 ff. 82 ff. [Waser.]

Tityroi (*Τίτυροι*) nennt *Strabo* 10, 470 unter den *πρόπολοι*, *χορευταί* und *θεραπευταί* des Dionysos: *Πᾶνες καὶ Σάτυροι καὶ T.*, ähnlich p. 468: *Διονύσου Σειληνοί τε καὶ Σάτυροι καὶ T. καὶ Βάκχαι κτλ.*, ebenso p. 466. Er scheint demnach Satyroi und Tityroi voneinander zu trennen, doch stellt er auch p. 468 Bakchai, Lenai, Thyiai nebeneinander, die doch im Grunde das gleiche bedeuten. So widerspräche der Bericht *Strabos* nicht der Möglichkeit, daß, wie die Bakchennamen, auch die der Satyrn sich nur lokal und dialektisch unterschieden (vgl. *Wernicke, Herm.* 32 [1897], 295 f.). Wie die Dionysosdienerinnen in Elis *Θυῖαι* hießen, so in Delphi und Athen *Θυιάδες*. War Satyroi der üblichere Name für die Begleiter des Gottes, so nannte man sie dorisch, bes. im Lakonischen Tityroi: *'Laconum lingua tityrus dicitur aries maior, qui gregem anteire consuevit' Serv. Verg. ecl. prooem.* (vgl. *Eust. Il.* 1157, 38 *Σ* 495: *δωρικῶς Preller-Robert, Schol. Theokr.* 7, 72; *Gr. Myth.* 1, 726. 2). Nach dem Tier hießen die 'Festfeiernden, die das Tier des Gottes nachahmten, wie um diesen sich ganz eigen zu machen, und suchten sich dem Tier vermutlich auch durch eine Bockshaut und andere Mittel ähnlich zu machen. Sie hießen daher auch *τίτυροι*, Böcke, wovon vielleicht *σάτυροι* nur dialektisch verschieden war, nicht nach einer Wurzel bestimmter Bedeutung, sondern, wie manche Wörter, nur nach andeutendem Klang, daher häufig auch *θῆρες*, *φῆρες'*, *Welcker, Gr. Götterlehre* 3, 146. — Daß beide Worte sich inhaltlich decken, darüber sind sich die alten Erklärer wohl einig, wie *Schol. Theokr.* 3, 2 *τοὺς τράγους τιτύρους λέγουσι, νῦν δὲ ὄνομά ἐστιν αἰπόλου* (vgl. *Phot. τιτυρίδες καὶ T. τράγον εἶδος*), und: *τὸν Τίτυρον οἱ μὲν κύριον, οἱ δὲ Σάτυρον εἶναί φασι* oder *Ael. V. H.* 3, 40: *οἱ συγχορευταὶ Διονύσου Σάτυροι ἦσαν, οἱ ὑπ' ἐνίων T. ὀνομαζόμενοι.* Kurz *Hesych: Τίτυρος· σάτυρος.* Die Herleitung des Wortes ist noch nicht klargestellt. *U. v. Wilamowitz*, der, *Griech. Trag.* 3 (1906), 6², Satyros und T. für vorgriechische Wörter ausgibt, trennte früher, *Einl. in die Gr. Trag.* 82[43], die Stämme von Satyros und Tityros, da beide Wörter dorisch seien, und hält sie für 'gleiche hypokoristische Bildungen'. An der üblichen Deutung von T. als 'Bock' zweifelt er, pflichtet dagegen *Buecheler, Woelffl. Arch.* 2, 116 ff. 508 bei, der die phallische Bedeutung anderer mit *τι-* gebildeten Wörter aufgezeigt hat: 'es sind alles *ὀρθάνναι*' (s. die Einschränkungen bei *Solmsen, Indog. Forsch.* 30 [1912], 36 f. Anm., *Τιτάν* und Herleitungen). Ebenso hat *Kaibel, Nachr. d. Ges. d. Wiss. Goett.* 1901, 490 *τίτος*, 'Vogel', als Synonym für den Phallos erklärt (*Schol. Pers.* 1, 20 *'a membri virilis magnitudine dicti titi'*) und meint, die Tityroi hießen so 'nicht gerade wegen ihrer Bocksohren' (*Hesych*)', sondern wegen ihrer Phallen, und spricht ihnen sprachliche Verwandtschaft mit den Satyrn ab, während sie 'dem Wesen nach kaum von ihnen zu unterscheiden sind' (493). Dieser Auffassung hat *Wernicke* a. a. O. widersprochen, der lediglich die Bedeutung 'Bock' aus Tityros und Satyr liest und — mit unzureichenden Einwänden — das ithyphallische Moment bestreitet; vgl. auch *Kuhnert* oben Bd. 4, Sp. 518—521. *Solmsen* a. a. O. 32 ist der ganzen Frage eindringlich nachgegangen. Er weist nach, daß das Wort nicht vor-, sondern westgriechisch ist; der Name Tityros begegnet im Sizilischen: Ziegenhirt bei *Theokr.* 3, 2, Sänger *ebd.* 7, 72; Epicharms Vater bei *Suid.*; nach *Ath.* 4, 182 d hieß bei den italischen Doriern die Satyrflöte: *αὐλὸς τιτύριος*; dann auf Westkreta (Vorgebirge); in Larisa (*Τιτυρεία γυνά IG.* 9, 2, 638); in Tanagra (*IG.* 7, 1444); aus Ätolien wird neben Tityros bei *Phot.* 149, 26 *Bekk.* ein Tityrmos belegt, *IG.* 2, 3401. Das Wort selbst läßt den alten Stamm *tu* 'schwellen, strotzen' erkennen, eine Intensivreduplikation *ti*, die späterhin durch 'metrischen Zwang' gelängt wird (*Solmsen* 36 Anm.), das *r*-Suffix, das sich auch in *τῦ-ρός* findet. So wäre nach *Solmsen* Tityros ein Wesen, dem das Schwellende, Strotzende und — aufs Sexuelle übertragen — Geile eigen ist, eine Eigenschaft, die auf den Bock wohl paßt, während Satyros als ein Kompositum angesprochen werden kann, bestehend aus dem oben erklärten *-τυρος* und der Silbe *σα*: sie begegnet in einer Reihe von Wörtern, die 'Schwanz, Penis' bedeuten: *'cui membrum turget'* ist der Satyr (*Solmsen* 43). Vgl. Tityos. — Zur Interpretation des T. als einer Affenart, *schol. Theokr.* 3, 2 (nach *Theophr. Ch.* 5); vgl. *Wernicke* a. a. O. 296 Anm. [Preisendanz.]

Tityros (*Τίτυρος*) oder Tityron. **a**) Vorgebirge im nordwestlichen Kreta, Kydonia, ragt 'wie ein riesiger Damm ins Meer hinaus', *Aßmann*, der im *Philol.* 67 (1908), 197 Zusammenhang des Wortes mit dem babylonischen Ortsnamen oder der assyrischen Bezeichnung für 'Brücke': *Titurru* vermutet; vgl. dagegen die Erklärung *Solmsens* für *τίτυρος* unt. *Tityroi*, die auch für den Bergnamen zu Recht bestehen kann. Auf dem Berge stand nach *Strab.* 10, 479 ein Diktynnaheiligtum Diktynnaion; s. weitere Belege bei *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1, 317, 2. Die Göttin war von Minos verfolgt worden. *Maaß, Griechen u. Semiten* 63, *Gruppe, Gr. Myth.* 1388, 7 machen aus ihm willkürlich den 'Bergesherrn' und 'lüsternen Geist' Tityros, um den Bergnamen zu erklären. — **b**) Aitolier, dessen Tochter Helena mit Achilleus kämpfte und ihn verwundete, *Phot. bibl.* 149, 26 *Bekk.* [Preisendanz.]

Tiv (tiv) ist die etruskische Bezeichnung des Mondes und zweifellos auch die der Mondgöttin. Das Wort findet sich zunächst auf der Placentiner Bronze (cf. s. v. Templum von Pi-

acenza), wo die untere Seite durch zwei Linien in zwei Teile geteilt ist, deren einer der Sonne (usils), der andere dem Monde (tivs) zugeschrieben ist. Beide Formen sind Genetive (cf. s. v. usil), und es heißt der Nominativ somit tiv (so auch *Deecke, Etr. Fo.* 4, 8). Einen zweiten Beleg ebendieses Namens wollte *Poggi* (*Bronzo Piac.* 19, nr. 42) in der Form tivis auf der Bronze finden, allein *Deecke* (*Etr. Fo.* 4, 28) hat dargetan, daß vielmehr tins zu lesen sei (cf. s. v. tinia). Dagegen haben wir eine sichere Ableitung von tiv in der Form tivrs in der Altersangabe eines Verstorbenen auf einem Sarkophage aus dem Grabe der vipinana von Foscandla (*Fabr.* nr. 2119). Dies tivrs wurde früher auf Grund indogermanischer Etymologien als 'dierum' gedeutet, allein *Deecke* (in *Bezzenbergers Beitr.* 1, 272) hat aus sachlichen Gründen nachgewiesen, daß es vielmehr 'mensium' bedeute, ein Ergebnis von unbezweifelbarer Sicherheit. Es scheint, als ob in einer Anzahl von Stellen (2, 6; 3, 21/22; 4, 2; 5, 4; 8, 15; 9, 3/4. 10/11) der *Agramer Mumienbinde* gleichfalls eine Form von tivr 'Monat' vorkomme. Die Wendung lautet: eϑrse · tinśi · tiurim · avils · χiś und da avil 'Jahr' bedeutet (*Pauli, Etr. Fo. u. Stu.* 2, 122), so ist es sehr wahrscheinlich, wie auch *Krall* (*Mumienbinde* 56, s. v.) annimmt, daß tiurim zu tivr gehöre. Das u statt v hindert das nicht, denn im späteren Etruskisch geht nicht selten von Konsonanten ein v in u über, wie z. B. in avile, avle, aule = lat. Aulus, in cnevna, cneuna = lat. [G]naevius u. a. Die letzten vier Worte des obigen Passus bedeuten sodann: 'in des Zeus Monate des Jahres II (oder IV)'. Über tinśi 'Iovis' cf. s. v. tinia, der tinśi tiur wäre dann der lat. Iulius = *Iovilius. Das χiś (= ciś) ist ein Zahlwort und bedeutet 'zwei' oder 'vier' (*Pauli, Etr. Fo. u. Stu.* 3, 140), wahrscheinlich 'zwei' (*Skutsch, Indog. Forschungen* 5, 265). Ob etwa das tiu der Bleiplatte von Magliano aus tiv entstanden sei und das evitiuras ebendort mit tivr, tiur zusammenhänge, läßt sich bei dem unklaren Inhalt der Stellen nicht ausmachen. Als Göttin ist die tiv bisher nicht nachzuweisen, da aber usil (cf. s. v.) sowohl 'Sonne' als 'Sonnengott' bedeutet, so kann es kaum zweifelhaft sein, daß auch die tiv eine Göttin war.

[C. Pauli.]

Tlepolemos (*Τληπόλεμος*, bei *Pind. Ol.* 7, 20. 77 dor. *Τλαπόλεμος*); über die Bedeutung des Namens s. u. — 1) ein Sohn des Herakles (daher *Ἡρακλείδης*: *Il. B* 653; *E* 628; *Ps.-Aristot. epigr.* 18 A u. B, *Bergk, Lyr.* 2⁴, 347 f., vgl. *Tzetz. Hom.* 91: *υἱὸν φίλον Ἡρακλῆος*, *Il. Lat.* 528: *satus Hercule*) und einer Königstochter, welche dieser bei der Eroberung der Stadt Ephyra erbeutet und zu seiner Gattin macht. Über ihren Vater, ihre Heimat und ihren eigenen Namen verlautet Verschiedenes. Sie heißt nämlich nach den meisten Berichten Astyocheia oder Astyoche (s. d. nr. 1): *Il. B* 658; *Argum. Soph. Trach.*; *Apollod. bibl.* 2, 149. 166; *epit.* 3,13; *Steph. Byz.* s. *Ἐφύρα*; *Hygin. fab.* 97. 162; ihr Vater ist der Thesproterkönig Phylas oder Phyleus von Ephyra: *Apollod. bibl.* a. a. O.;

Diodor. 4, 36. Doch wird sie auch eine Tochter des *Il. B* 513 erwähnten Aktor (s. d. nr. 4) genannt: *Schol. Pind. Ol.* 7, 42. Ebenda heißt sie nach *Pherekyd. fr.* 37a (*Müller* 1, 82) Astygeneia, oder nach dem Zeugnis einiger (*τινές*) Antigone. Endlich ist nach *Pind. Ol.* 7, 42 mit *Schol.* v. 36. 40. 42 u. *Hesiod. fr.* 109 *Rz.*³ ihr Name Astydameia, sie selbst eine Tochter des Doloperkönigs Amyntor (s. d. nr. 1) in Thessalien. Es überwiegt also die Überlieferung, nach der Tl.' Mutter Astyoche heißt und aus Ephyra ist. Ihre Heimat ist nach den meisten Zeugnissen die Hauptstadt der Thesproter am Flusse Selleëis in Epeiros: *Il. B* 659; *Argum. Soph. Trach.*; *Apollod. bibl.* 2, 149; *Etym. Magn.* s. *Σελλοί*; *Hesych.* s. *Σελληίς*. Da der Selleeis in Sikyon nicht in Frage kommt, *Homer* aber v. 659 Astyoches Heimatstadt an einen Fluß dieses Namens verlegt, so ist doch wohl nur an Thesprotien zu denken, wodurch die Behauptung von *Strab.* 7, 328; 8, 338 f., es sei Ephyra in Elis, die Stadt des frommen Giftmischers Ilos (s. d., *Od. α* 259; *β* 328), gemeint, sich erledigt; vgl. auch *O. Müller, Dorier* 1, 422.

Nach Herakles' Tod und Vergottung siedeln seine Kinder aus Argolis zuerst nach Trachis in Thessalien zu König Keyx über; ihr Verfolger Eurystheus fordert aber ihre Ausweisung, worauf sie in Athen Aufnahme finden und in dem attischen Demos Trikorynthos ihre Wohnung aufschlagen. Von dort kehren Tl. und sein Großoheim Likymnios (s. u.) mit seinen Kindern, während die übrigen Herakleiden der Heimat noch fern bleiben müssen, nach Argos zurück (*Diodor.* 4, 57, 2. 4; 58, 4 f.). Zum Jüngling herangewachsen, erschlägt Tl. in Tiryns den Likymnios (s. d.), Alkmenes greisen Halbbruder. *Homer* (*B* 661 f., vgl. *Strab.* 14, 653; *Paus.* 2, 22, 8) erwähnt nur den Vorfall als Grund seiner Auswanderung. Näheres berichtet *Pind. Ol.* 7, 27 f.: im aufwallenden Zorn, der auch den Weisen betört, habe er mit einem harten Olivenstab Alkmenes Bruder getötet, als dieser aus Mideas Gemächern kam; schon der *Schol.* v. 52a schwankt, ob mit Midea (s. d. nr. 2) Likymnios' Mutter oder der Ort Midea gemeint sei, von dem nach *Pind. Ol.* 10, 66 Likymnios' Sohn Oionos (s. d.) zum Wettkampf in Olympia auszieht, um aus ihm als erster Olympionike hervorzugehen. Tl. erschlägt den Verwandten infolge eines Streites nach *Diodor.* 4, 58, 7 (*ἐρίσαντα περί τινων*) und *Schol. Pind. Ol.* 7, 46. 49a; ob hier in den Worten *περί τινων τιμῶν* eine Dittographie vorliegt, sodaß in diesem Falle das *Schol.* mit *Diodor* übereinstimmen würde, steht dahin. Dagegen tötet er den Alten aus Versehen (*ἀκουσίως*, *οὐχ ἑκών*), und seine Tat ist *φόνος ἀκούσιος* nach anderen Zeugnissen: *Deinias fr.* 6 (*Müller* 3, 25) und *Derkylos' Argol. fr.* 2 (*M.* 4, 387) im *Schol. Pind. Ol* 7, 49. 50; vgl. *Diodor.* 5, 59, 5. Tl. will nämlich mit dem Stabe entweder ein Rind (*Schol. Pind. Ol.* 7, 36. 46) oder einen Sklaven treffen (*Apollodor* 2, 170, der den greisen Likymnios unachtsam führt (*Schol. Il. B* 662; *Eustath. Il.* p. 316, 1). Auf die Tat im allgemeinen bezieht sich wohl auch das Fragment aus dem *Likymnios* des Tragikers *Xenokles*

(*Nauck, Fr. trag. Gr.* p. 770[2]) in *Aristophanes' Wolken* 1264 f.; nach dem *Schol. RV* ist es eine Klage Alkmenes über ihres Bruders Tod. Die Fragmente von *Euripides' Likymnios* (*Nauck* p. 507[2]) gewähren keine Ausbeute.

Von den Angehörigen des Getöteten wird Tl. genötigt, das Vaterland Argos zu meiden; er baut Schiffe, wandert mit viel Volk aus und gelangt auf beschwerlichen Irrfahrten nach Rhodos: *Il. B* 662 f. mit *Schol.; Apollodor.* 2, 170; *Strab.* 14, 653 f.; *Diodor.* 4, 58, 7; nach 5, 59, 5 zieht er freiwillig und ohne bedroht zu werden in die Fremde. Seine Gattin Polyxo (s. d. nr. 6), eine Argiverin, teilt die Verbannung: *Paus.* 3, 19, 10; sonst heißt sie Philoxo oder Philozōë (s. d.): *Polyaen.* 1, 13; *Tzetz. Lyk.* 911 (s. u.). Auf der fruchtbaren Insel gründet er die Städte Lindos, Ialysos und Kameiros, nach denen sich die neue Bewohnerschaft auf drei Bezirke verteilt; hier waltet er als glücklicher König, auf den Zeus reichen Segen herabschüttet: *Il. B* 655 f.; 668 f.; vgl. *Apollod., Diodor.* und *Paus.* a. a. O.; *Ael. Arist. or.* 43, 546. Rhodos heißt *γαῖα Τληπολέμου* bei *Nonn.* 14, 41. Die argivische Abkunft der Rhodier bestätigt *Thuk.* 7, 57: *Ῥόδιοι Ἀργεῖοι γένος*; vgl. *Pind. Ol.* 7, 18 f. Freilich bestreitet *Strab.* 14, 653, daß Tl. Gründer der dorischen Tripolis auf Rhodos sei, da er zur Zeit des Trojanischen Krieges, also vor der Herakleidenwanderung gelebt habe; er meint daher, die Leute des Tl. seien Aiolier gewesen. Doch kennt auch sonst schon die Heldensage den Zusammenhang zwischen Rhodos und Argos: das edle rhodische Geschlecht der Eratiden (*Pind. Ol.* 7, 172) hat zum mythischen Ahnherrn den König Eratos von Argos (*Paus.* 2, 36, 4), und die Diagoriden von Ialysos führen ihren Stammbaum auf Tlepolemos zurück; vgl. *Boeckh, Explic. Pind. Ol.* 7 p. 165, und *Busolt, Gr. Gesch.* 1[2], 356, 2.

Tl. gehört zu den zahlreichen Freiern der Helena: *Hygin. fab.* 81; nicht genannt ist er bei *Apollod. bibl.* 3, 129 f., auch nicht nachweisbar in *Hesiod. Katal. fr.* 94 f. *Rzach*[3] (*Berl. Klassikertexte* V 1, 28 f.); doch kann mancher Name hier verloren gegangen sein. Odysseus (s. d. Art., Bd. 3, Sp. 614), selbst einer der Freier, schlägt Helenas Vater Tyndareos (s. d.) vor, er solle alle Freier eidlich zum Schutze des schließlich Erwählten verpflichten. Einschlägige Komödien: *Ἑλένης μνηστῆρες* des *Alexis* (*Kock, Com.* 2, 320); s. auch den Art. *Helena*, Bd. 1, Sp. 1935 f. Tl., der gleichfalls mitgeschworen hat, muß also nach dem Raube der Helena am Zuge gegen Ilion teilnehmen. Seine Gattin Polyxo (s. o.) bleibt als Regentin der Insel mit ihrem unmündigen Sohne zurück: *Paus.* 3, 19, 10; ob dieser Deïpylos (s. d. nr. 4) heißt und auf ihn sich *Ps.-Aristot. epigr.* 40, *Bergk, Lyr.* 2[4], 351, bezieht, steht nicht ganz fest. Nach *Il. B* 653 f., *Apollod. epit.* 3, 13 und *Hygin. fab.* 97 zieht er mit seinen Rhodiern auf neun*) Schiffen aus; der Zusatz *Mycenis* (statt etwa *Rhodo*) bei *Hygin* beruht wohl auf einer Verwirrung des Textes; vgl. auch *Dict. Cret.* 1, 14. 17. Schon bei den Ereignissen, die denen der *Ilias* vorausliegen, also im Kreise der *Kypria*, wird Tl. genannt. Vor dem Angriff auf Ilion landen die Griechen in Mysien; sie wollen Trojas mächtigen Grenznachbar Telephos (s. d. Bd. 5, Sp. 282) verhindern, den Troern zu Hilfe zu kommen. Da wird dieser vor dem drohenden Einfall gewarnt: sein Halbbruder Tlepolemos, wie jener ein natürlicher Sohn des Herakles, sendet einen Boten und verrät die feindliche Absicht der Griechen sowie ihre gewaltige Streitmacht (*Philostr. Her.* 2, 14; 2, 157 *K.*; *Dict. Cret.* 2, 5); vgl. über die Rückwirkung späterer guter Beziehungen und Verbindungen zwischen Rhodos und Mysien oder Pergamon in der Attalidenzeit auf jene Sage: *Brückner, Berl. philol. Wochenschr.* 1905, S. 267 f., und *Gruppe, Burs. Jahresber.* Bd. 137, S. 626 f. Als in den darauf beginnenden Kämpfen zwischen Mysern und Griechen Telephos durch Achills Lanze schwer verwundet worden ist, tritt vorläufige Waffenruhe ein; mehrere griechische Führer, unter ihnen Tl., kommen den Kranken zu trösten (*Dict. Cret.* 2, 5 f.). Wichtiger ist sein Erscheinen vor Troja selbst. Eingeführt wird er auf dem dortigen Kriegsschauplatz im Schiffskatalog: *B* 653 f. als *Ἡρακλείδης ἠύς τε μέγας τε* (= *E* 628), sowie als *δουριλυτός*. *Ps.-Aristot. eprigr.* 18 A nennt ihn: *ὀῆξήνορα θυμολέοντα*, 18 B: *εὐήνορα*, *Tzetz. Hom.* 92: *ἡνορέῃ κομόωντα*. Unter anderen griechischen Helden wird er erwähnt bei *Plut. Quaest. Gr.* 37. Im Gespräch mit Nestor erneuert er das Andenken seines Vaters Hercules, so daß jener Versäumtes nachholt und nun gleichfalls den einstigen Kriegskameraden feiert, aber zugleich auch dessen pietätvollen Sohn belobt (*Ov. Met.* 12, 531 f.; vgl. *Schol. Il. E* 635). Auf seine Ausdauer im Kriege deutet schon sein Name hin, vgl. *Etym. Magn.* s. *Τλ. ἐκ τοῦ τλῶ, τλήσω· τλησιπόλεμος*. Doch der 'Speerberühmte' (*B* 657) findet schließlich in dem lanzenkundigen Lykier Sarpedon (s. d.) einen ebenbürtigen Gegner; sein Zusammentreffen im Zweikampf mit ihm bedeutet zugleich für Tl. das Ende (*E* 628 f.). Ein Zeussohn und ein Zeusenkel stehen einander gegenüber. Höhnend zieht letzterer die Abstammung Sarpedons von Zeus in Zweifel und rühmt stolz den Löwenmut seines eigenen zeusentsprossenen Vaters Herakles. Sarpedons etwas kleinlaute Antwort gipfelt in schwerer Androhung des nahen Verhängnisses, dem Tl. auch wirklich, allerdings nach ernster Verwundung des Gegners, erliegt (v. 655 f. 668 f.); vgl. *Hygin. fab.* 113; *Tzetz. Hom.* 91 f.; *Diodor.* 5, 59, 6. Seine nahe Verwandtschaft mit dem Feinde kann ihn nicht retten: *Schol. Il.* Z 234. Zwei fälschlich dem *Aristoteles* zugeschriebene Grabepigramme (*Bergk, Lyr.* 2[4], 347 f. s. o.) gelten der Ruhestätte des Tl.; 18 A versetzt seine Asche nach Rhodos; nach 18 B ist er fern von der Heimat in der Ebene von Troja bestattet. — Seine Witwe, die Reichsverweserin und Vormünderin des Söhnchens (s. o.), beweist ihre Liebe zu dem Gefallenen durch die Art, wie sie sein Andenken zu ehren oder seinen Tod zu rächen sucht. Bei *Tzetz. Lyk.* 911 (nach *Pindar*), wo sie Philozōë heißt, veranstaltet

*) Über die 9-Zahl in diesem Falle vgl. *Roscher, Ennead. Studien* S. 23 f.

sie Leichenspiele, bei denen Knaben um Weißpappelkränze kämpfen. Bei *Polyaen.* 1, 13 will sich Philoxo an Menelaos und Helena, die auf der Heimreise von Ägypten in Rhodos landen, blutig rächen; doch entgehen die beiden durch List dem Mordanschlag, dem nur eine von Menelaos als Helena verkleidete schöne Dienerin zum Opfer fällt. Bei *Paus.* 3, 19, 9 f. endlich flieht Helena nach Menelaos' Tode aus Sparta vor ihren Stiefsöhnen Nikostratos und Megapenthes zu ihrer argivischen Landsmännin Polyxo (s. d., Bd. 3, Sp. 2745 f.); statt aber jene in Rhodos aufzunehmen, läßt P. die Anstifterin alles Unheils im Bade ergreifen und durch ihre in Erinyen verkleideten Dienerinnen aufhängen. — Nach *Tzetz. Lyk.* 911 landen auf der Heimfahrt Tl.' Leute (*οἱ τοῦ Τληπολέμου*) in Kreta, werden aber dann von Winden westwärts verschlagen und siedeln sich *περὶ τὰς Ἰβηρικὰς νήσους* an. — Sein Heldentod vor Troja wird übersehen in *Ps.-Aristot. Mirab. Ausc.* 107: am unteritalischen Sybarisflusse findet ein Kampf zwischen den Einwohnern und den auf Irrfahrten hierher gelangten Rhodiern unter ihrem Anführer Tl. statt; Philoktet, der, gleichfalls dorthin verschlagen, diesen zu Hilfe kommt (*βοηθήσας Ῥοδίοις τοῖς μετὰ Τληπολέμου*), fällt in der Schlacht; vgl. *Lykophr.* 921 f. mit *Tzetz.* — Damit auch der Humor nicht ganz fehlt, führt uns der Komiker *Lynkeus von Samos* bei *Athen.* 7, 295 b den Tl. zusammen mit Theseus (s. d., Bd. 5, Sp. 723) beim Fischessen vor. Die erotische Szene artet dahin aus, daß der schöne Theseus für einen Fisch dem Tl. sich hingibt. — Die bildende Kunst wies ein Gemälde von Apelles' Zeitgenossen Protogenes auf, das den Tl. darstellte (*Plin. N. H.* 35, 106). Derselbe Künstler wurde auch berufen, für die Rhodier einen andern Stadtheros, den Ialysos, zu malen, was er in mehrjähriger hingebender Arbeit besorgte (*Plut. Demetr.* 22; *Aelian. V. H.* 12, 41; *Fronto ad M. Caes.* 2, 2 p. 31 ed. *Mai.*; *Brunn, Künstlergesch.* 2, 238). — 2) Nach *Il. Π* 416 f. ein Lykier, Sohn des Damastor, Genosse Sarpedons, von Patroklos in der Schlacht getötet. [Johannes Schmidt.]

Tlesenor (*Τλησήνωρ*), Sohn des Aipytos (s. d. 3), Bruder des Peirithoos, *Hesiod* bei *Apollon. Lex. Homer.* s. v. *Αἰπύτιον τὸν τοῦ Αἰπύτου* = *frgm.* 113 (188) *Rzach.* [Höfer.]

Tlesimenes (*Τλησιμένης*), Sohn oder Bruder des Parthenopaios, Vater des Arkadiers Aulon, *Paus.* 3, 12, 9. Vielleicht war seine Mutter die Nymphe Klymene: *Hygin. fab.* 71 p. 78, 14 *Schm.*, wo schon *Jacobi, Handwörterb. der gr. u. röm. Myth.* p. 859 das überlieferte Thesimenes in Tlesimenes verbessert hat. S. a. *Gruppe, Gr. M.* 538$_4$. [Ruhl.]

Tlētē (*τλητή*), Epitheton der Selene-Hekate im *Großen Par. Zauberpap.* Z. 2285, 'Dulderin'. [Preisendanz.]

Tlnscvil, etruskisch, siehe s. v. tinia. [C. Pauli.]

Tloos, Tlos (*Τλῶος, Τλώς*), Sohn des Tremiles und der Praxidike, Bruder des Kragos, Pinalos (Pinaros) und Xanthos, Eponymos der lykischen Stadt Tlos, *Panyassis* bei *Steph. Byz.* s. v. *Τρεμίλη* u. *Τλῶς. Polycharmos,* der nach *Stemplinger, Studien zu den 'Εθνικά des Stephanos von Byzanz* (*Progr. des Maximilians-Gymnas. München* 1902) S. 31 ff. aus *Hekataios* geschöpft hat, in der Inschrift bei *Benndorf und Niemann, Reisen in Lykien und Karien* S. 77, nr. 51 A. Auf *Polycharmos* geht nach *Stemplinger* a. a. O. 32 auch *Steph. Byz.* s. v. *Τλῶς* zurück. Mit Cheleidon, der Eponyme der im lykischen Meere gelegenen Chelidonischen Inseln (*Strabo* p. 520. 651. 663. 666. 677. 682. *Plin. n. h.* 5, 131), zeugt Tlos den Sidymos, *Polycharmos* bei *Benndorf-Niemann* a. a. O. 77, nr. 51 C. Vgl. *Treuber, Geschichte der Lykier* 20. Nach *Thrämer* bei *Pauly-Wissowa* 4, 2177, 34 ff. (s. v. *Dardanos*) ist *Τλώς* mit *Τρώς* verwandt oder identisch. Andere Etymologie des Namens s. Bd. 4, Sp. 619, Z. 54 s. v. Theoi Agreis. [Höfer.]

Tluscv (tluscv) erscheint als etr. Göttername auf dem Templum von Piacenza, dessen Literatur ich in dem besonderen Artikel s. v. Templum angegeben habe. Er findet sich dort dreimal, männlich als tluscv in Reg. 10, als tlusc in Reg. 10′ und 14′. Da auf dem Templum alle Namen im Genetiv stehen, so ist der Name unter allen Umständen verkürzt, da weder tluscv, noch tlusc ein Genetiv sein kann. Da der Name sonst nirgend vorkommt, so können wir nicht wissen, was fehlt, und wieviel fehlt. Es ist daher auch keineswegs sicher, ob *Deecke* (*Etr. Fo.* 4, 69) recht hat, wenn er tluscu liest. Es kann sein, da v auf dem Templum auch sonst mehrfach = u ist, aber das v kann auch ebenso gut ein echtes v sein und der Name z. B. tluscv[il] oder ähnlich lauten. Das können wir einfach nicht wissen. Damit werden auch *Deeckes* weitere Kombinationen hinfällig oder mindestens ganz unsicher. Diese gingen dahin, daß möglicherweise mit unserem Namen das θulutvr auf einer Terrakottagruppe von Bologna und das θluθu-pit auf einer Bleiplatte von Volterra zusammengehöre. Erstere ist veröffentlicht von *Brunn* in den *Ann. dell' Inst.* 1862, 275 sqq. und *Monum. ined.* 6/7, tav. LXXII und von *Fabretti, C. I. I.* nr. 2095 b, tab. XXXIX; letztere im *Cod. Marucell.* t. 247/248, von *Lanzi* 2, 464 = 393, nr. 469, tav. XIII, nr. 16, von *Orioli, Album* XIX, 124, von *Fabretti, C. I. I.* nr. 315, tab. XXV und von *Pauli, C. I. E.* nr. 52 b. *Deecke* nimmt an, daß tluscv für tlut-scv stehe, und daß dies tlut- mit dem θulut- und θluθ- der anderen Formen identisch sei. In der Form θulutvr will *Deecke* einen Plural sehen und erklärt dann auf Grund von *Martianus Capella*, der in Reg. 10 den Neptunus und Consus (= *Ποσειδῶν ἐνοσίχθων* nach *Dionysios Halic.* 2, 31) nennt, diesen Plural sachlich durch Neptunus und Consus, und einer von beiden sei dann als θluθu oder tlusco bezeichnet worden. Diese Kombination beruht darauf, daß man früher eine Pluralendung -(a)r annahm, die *Deecke* eben auch in θulutvr fand. Ich weiß nicht, ob, außer etwa in Mailand, heutzutage noch jemand an diese Pluralendung glaubt. *Poggi* (*Bronzo Piacentino* 12, nr. 16) wollte das tluscv and die Wurzel luc 'leuchten' und die Götternamen Lucetius, Lucina usw. anschließen, aber das geht natürlich ebenso-

wenig. Zu irgendwelcher positiven Deutung fehlt jeder sprachliche und sachliche Anhalt.
[C. Pauli.]

Tmolia (*Τμωλία*) ist die Artemis, die die Jungfrauen am Halys verehren *δαφνόσκιον κατ' ἄλσος*: *Diogenes trag.* in der 'Semele' bei *Athen.* 14, 636; vgl. *Farnell, Cults* 2, 587[127], *Gruppe, Gr. Myth.* 284. [Preisendanz.]

Tmolos (*Τμῶλος*), a) Berg in Lydien, heute Bouz Dagh. Auch Tymolos (*Τύμωλος*), die ursprüngliche, von Dichtern noch gewahrte und angewandte Namensform, für die im Lat. Timolus eintritt. Vgl. *Steph. Byz.* unter *Τύμωλος*, *Plin. N. H.* 5, 110. 'Der Stolz Asiens, der hochheilige Thron des Zeus-Dionysos-Sabazios und der vielnamigen Göttermutter, welcher Name [*Tymolos*] zum Vergleich mit tumulus und *τύμβος* einlädt' *Buresch, Aus Lydien* 194. Hier soll Zeus geboren sein: *ἐπ' ἀκρωρείας . . . τόπος ἐστίν, ὃς πάλαι μὲν Γοναὶ Διὸς Τετίον, νῦν δὲ . . . Δεύσιον προσαγορεύεται* (*Eumelos* bei) *Lyd. de mens. Wue.* 123, 17 f. (vgl. *Creuzer, Symb.*[3] 3, 1842, 141. 2), dann wohl auch Dionysos (vgl. die Belege bei *Gruppe, Gr. Myth.* 1438, 1), wenigstens hielt er sich hier mit Hippa, seiner Amme, auf (*Orph. H.* 47, 4, 48; vgl. ob. Bd. 1, 1, Sp. 1085, Z. 50, *Gruppe* 284, 11). Die Münzen der Stadt Tmolos betonen die Beziehungen der Gegend zu Bakchos, ebenso die *puteolanische Basis* (*Jahn, Ber. d. sächs. Ges. d. Wiss.* 3, 1851, 153, *Gruppe* 284, 11). Hier wurde Artemis in orientalischen Kultformen von ihren Dienerinnen verehrt als Tmolia (s. ob.). Darum heißt der Berg *ἱερός* (*Aesch. Pers.* 49, *Eur. Bacch.* 65), *ἡγάθεος O. H.* 47, 4, *καλὸν Λυδοῖσι θάσμα* nennt ihn *O. H.* 48, 6. Er wurde als reich an Wasser, Wein, Gold gerühmt; Stadt auf seinem Gipfel: *ὑπαὶ νιφόεντι Τμώλῳ Il.* 20, 385 (*Buresch* 194: 'Tmolos-Aureliopolis'; s. *Denkschr. Ak. Wien* 54, 1911, 9). Auf Münzen Personifikation des Berges (in Verbindung mit Dionysos): *Head, Catal. of the gr. coins of Lydia* (1901) 323, nr. 1, aus Tm. Aureopolis: '*Tmolos, naked, standing r., bearded and crowned with vine, resting with r. on knotted staff; his left arm, outstretched and covered with nebris, supports infant Dionysos; the hoofs of the fawn-skin are knotted round the neck of Tmolos*' (Taf. 23, 1). *Recto: Faustina junior.* Aus Sardes, *ebenda* 247 nr. 77: *Recto:* '*Τμωλος. Bearded head of Mt. Tmolus r., wearing wreath of vine-leaves and grapes: border of dots.*' *Verso:* Junger Dionysos. Ähnlich *Head* 249 nr. 93 aus Sardes: '*Bearded naked figure (Tmolos?) seated r. on rock; with his r. he holds a vine-tree, which is growing before him, and he rests his l. upon the rock: border of dots.*' *Recto:* Göttin Roma; Zeit: Caracalla-Gordian. Vgl. auch *Mionnet, Descr. de méd. ant.* 4 nr. 1019 f. 659. Dieser eponyme Berggeist ist bekannt durch sein Schiedsrichteramt im musischen Agon des Apollon und Pan, bei dem auch Midas zugegen war (vgl. ob. Bd. 2, 2, Sp. 2957): *Ov. Met.* 11, 156—194 Er wird hier bezeichnet als 'senior iudex' (vgl. die Erzmünze aus Tmolos: 'tête barbue de vieillard' *Mionn.* und *Gruppe, Gr. Myth.* 1059, 2 mit Hinweis auf den Typ des bärtigen Berggottes), der '*aures liberat arboribus*' (157), '*sacer Tm.*' (163 f.), '*sanctus Mons*' (172). — b) Er ist wahrscheinlich identisch mit dem lydischen König Tmolos, der seiner Gemahlin Omphale nach seinem Tod die Regierung hinterließ (*Apollod.* 2, 6, 3), und der mit der Berekynthischen Nymphe Pluto den Tantalos zeugte; Literatur s. o. Bd. 4, Sp. 75 (*Tantalos*), Z. 43—45, *Gruppe* a. a. O. 656, 3; *Nicol. Dam. fr.* 17 (*FHGr.* 3, 367): *Τάνταλος ὁ Τμώλου, ἀφ' οὗ τὸ ὄρος ἐν Λυδίᾳ καλεῖται.* — c) Sohn des Proteus, der sich wegen der Gewalttaten seiner Söhne — für Tmolos tritt bei *Apollod.* 2, 5, 9, 14 Polygonos ein, der andere hieß Telegonos — von Poseidon aus Thrakien in seine Heimat Ägypten zurückversetzen ließ: vgl. ob. Bd. 3, 2, Sp. 3173 ff. (*Proteus*) mit Literaturangaben. Herakles tötet beide Söhne in Torone; vgl. *Höfer, Konon* (1890) 57, der (*handschr.*) den Verweis hinterließ auf *Westermanns Mythogr.* 383 = *Nonn. narr. ad Gregor. or.* 1 *contra Iul.* (*Migne P. Gr.* 36, 988): 'nur steht hier *Μῶλος* statt *Τμῶλος*, und fast wörtlich *Cosmas ad Greg. Naz. Carm.* 45 (*Migne P. Gr.* 38, 451): *Πρωτεὺς εἶχε . . . Μῶλον καὶ Τηλέγονον*'. — d) Sohn des Ares und der Theogone, Lydischer König, dessen Geschichte bei *Ps.-Plut de Fluv.* 7, 5 erzählt wird: er liebte und vergewaltigte Arripe, *παρθένον τῇ Ἀρτέμιδι συναναστρεφομένην*, im Heiligtum der Göttin, die ihn durch einen wütenden Stier töten ließ. Sein Sohn Theoklymenos begrub ihn und nannte den Berg nach ihm, der vorher Karmanorion *ἀπὸ Καρμάνορος τοῦ Διονύσου* geheißen hatte. — e) Nach *Cicero, De nat. deor.* 3, 21, 53 werden als Dioskuren in dritter Reihe genannt Atrei filii: Alco, Melampus und ein dritter verstümmelter Name: *euiolus, ouiolus, meuiolus* die *Hss.*, woraus *Davisius* '*et Tmolus*' herstellte, '*et Eucolus*' *Plasberg* — beides nur Konjekturen.
[Preisendanz.]

Tnebuatos (*Τνεβούατος*), s. Art. *Sitapnebuan.* Die Inschrift steht auch *Journ. of hell. stud.* 21 (1901), 280 nr. IV. [Höfer.]

?To . . . . Ein mit *To. . . .* oder mit *O. . . .* beginnender Beiname des *Mars* wird von *Hübner CIL* 7, *Index* p. 331 vermutet in dem in England gefundenen Bruchstück einer Inschrift nr. 79: MARTO, vgl. *Holder* 2, Sp. 1864, der aber Sp. 1896 die nämliche Inschrift aufführt unter *Toutatis* (s. *Toutas*). Die Angabe des Fundortes des Bruchstückes 'Chasterton' ist nicht bestimmt; es scheint gemeint Great Casterton bei Stamford oder Chesterton Lordship, südlich von Castor in Huntingdonshire, in der Gegend der alten Ortschaft Durobrivae.
[Keune.]

Toëris s. *Thuëris.*

Toga, provinzialer, iberischer oder keltischer Name einer örtlichen Göttin, verehrt durch eine Weihinschrift im ehemaligen Gebiet von Caurium (Coria) in Lusitania, und zwar einstmals vorhanden in La Torre de la Mata bei San Martin de Trebejo [*CIL* 2 Suppl., Tab. I Je] (bei Hoyos, 9 leguas von Ciudad Rodrigo), *CIL* 2, 801 (*Dessau, Inscr. lat. sel.* 4512a) nach *Docampo* 16. Jahrh: *Togae Veienta Tusca pro victoria, Garici Fuscini v(otum) s(olvit) l(ibens) a(nimo).* Der Geschlechtsname der Frau, welche

'für den Sieg' eines Mannes ihr Gelübde vollzogen hat, lautete richtig wohl: *Veienia*. Von *T.* ist abgeleitet der Name des Gottes *Togotes* (s. d.), gleichfalls in Lusitania. — *Hübner, Mon. ling. Iber.* p. 253. *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, Sp. 1866. [Keune.]

Togotes, wohl iberischer Name eines örtlichen Gottes in Spanien, *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, S. 1870. Diesem Gott war geweiht eine Inschrift von Caesarobriga (Talavera de la Reina) an der Ostgrenze der römischen Provinz Lusitania, *CIL* 2, 893: *Togoti L. Vibius Priscus ex voto.* Wahrscheinlich ist derselbe Gott gemeint in der Weihinschrift der benachbarten Gegend zu Avela (Avila) an der Westgrenze von Hispania Tarraconensis, *CIL* 2, 5861: *Deo To. votum et ara. Val(erius) Maternus* ...; die Zufügung von *deus* zum Namen kennzeichnet den Gott als einen einheimischen, provinzialen (*Robert, Épigraphie de la Moselle* 1 S. 67/68. *Riese, Westd. Zeitschr.* 17, 1898, S. 15 ff.). Vgl. den Namen einer Gottheit *Toga* in einer lusitanischen Weihinschrift *CIL* 2, 801 = *Dessau Inscr. Lat. sel.* 4512a (Fundort: *CIL* 2, Suppl. Tab. I Je; Fundorte von *CIL* 2, 893 = *Dessau* 4512 und *CIL* 2, 5861: s. *CIL* 2, Suppl. Tab. I Ji und Hi). [Keune.]

Toiblas (*Τοιβλάς*), böser Geist der 12. Mittwochstunde; ihm entspricht als guter *Χαραχτήλ*. *Hygrom. Salom cmgr* 70, *Cat. cod. astr. gr.* 8, 2, 152. [Preisendanz.]

Toleandossus (so haben *Sacaze* und *Hirschfeld* die ältere, gewöhnliche Lesung *Toliandossus* berichtigt) ist der wohl iberische Name einer der zahlreichen örtlichen Gottheiten im eigentlichen Aquitanien in und an den Pyrenäen, gleichgesetzt dem Hercules und daher diesem als Beiname gegeben in der Weihinschrift eines Altärchens, welches 1832 im ehemaligen Gebiet der Ausci (um Auch) zu Saint-Elix (Département Gers, Arrondissement Mirande) an der kleinen Baïse gefunden wurde und im Museum zu Toulouse verwahrt wird, *CIL* 13, 434: *Herculi Toleandosso invicto Primigenius Sembi fil(ius) v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).* Die Verwendung einheimischer Namen von Orts- oder Landesgottheiten als Zunamen römischer Gottheiten, welchen jene gleichgesetzt wurden, ist besonders in gallischen Gegenden häufig, vgl. *Mars Lelhunnus, Leherennus Mars, Lenus Mars, Mercurius Cissonius, Mercurius Visucius, Apollo Borvo* usw. Den Beinamen *Invictus* führt Hercules vornehmlich in stadtrömischen und militärischen Inschriften (*Preller-Jordan, Röm. Mythol.*^{3} 2, 290, 2; vgl. auch *R. Peter* o. Bd. 1, 2, S. 2901 ff. und *Boehm* in *Paulys R. E. Neubearbeitg.* 8, S. 560 ff.). Der Stifter unserer Inschrift war ein Einheimischer, wie seine Namengebung verrät, wenngleich er selbst im Gegensatz zu seinem noch iberisch benannten Vater *Sembus* (vgl. *CIL* 13, 56. 166) unter dem Einfluß der Romanisierung bereits einen lateinischen Namen, *Primigenius*, führte (vgl. *Lothr. Jahrb* 1897, 9, S. 182. 1903, 15, S. 433). Der Name des Gottes T. setzt sich zusammen aus den beiden Bestandteilen *Tole* und *Andossus*, und man hat ihn auch in zwei Namen zerlegen wollen, ebenso wie in *CIL* 13, 26: *Deo Bascei-andosso.* Der Dativ auf *-e* (*Tole*) für männliche Namen ist allerdings belegt durch nicht wenige Weihinschriften pyrenäischer Götter, wie *CIL* 13, 70: *Deo Artahe* und 71: *Artehe deo*, 182 ff.: *Erge deo* (auch *deo Erge*), 60: *Garre deo* (neben *d[eo] Garri:* 49), vgl. 58. 65. 85. 174 und *Hübner, Mon. ling. Iber.* p. CXII/XIII. Auch führen einheimische Gottheiten Doppelnamen, wie *CIL* 13, 5315: *Apollini Granno Mogouno* und, nach der allgemeinen Annahme, *CIL* 13, 78. 79: *Bocco Harousoni* (*Harausoni*), während *CIL* 13, 31 (= *Espérandieu Recueil* 2 nr. 845) gewöhnlich (auch o. Bd. 1, 1, S. 658) *Astoilunno deo* gelesen wird, *Dessau* 4529a dagegen trennt: *Asto Ilunno* mit Rücksicht auf die Weihinschriften, welche einen pyrenäischen Gott *Ilunnus* (oder *Ilunnis*, mit einem auch für andere Götter derselben Gegend nachweisbaren Wechsel) nennen. Auch der Name *Andossus* ist belegt, mit Sicherheit allerdings nur für Männer, *CIL* 13, 124. 188. 264 (vgl. 26: *Andoxus*, 263: *Andossius* u. a.), vielleicht aber auch als Beiname des Hercules *CIL* 13, 226: [*? H*]*ercu(li) deo Andos(so)* In der Weihinschrift *CIL* 12, 4316 indessen ist *Andose* nicht als Beiname des Hercules zu fassen, sondern mit der Weihung an Hercules ist hier verbunden die Ehrung eines keltischen Götterpaares *Ilunnus (et) Andosa;* vgl. *Korrbl. Westd. Zeitschr.* 15, 1896, S. 58, 21. Unsicher ist *CIL* 13, 197: *Ergean | deo* (wo *Dumège* interpoliert hat: *Andosso*) und 188: *Deo Erge | Andosion Andossi Vitalis* usw. Schließlich sei noch bemerkt, daß *Holder* den Bestandteil des Namens der Gottheit *Tole* in dem Ortsnamen Theux (Fundort des Weihdenkmals: Saint-Élix-Theux) wiedererkennen will; solche Anklänge der örtlichen Namen von Gottheiten an heutige Ortsnamen sind ja öfters unverkennbar, vgl. *CIL* 13, 60. 71. 85 = *Espérandieu, Recueil* (2) nr. 836. *Maver, Einfluß der vorchristl. Kulte auf die Toponomastik Frankreichs (Sitz.-Ber. der Wiener Akad., Philos.-hist. Kl.* 175. Bd., 2. Abhandl.) 1914, S. 7 ff.

Literatur: *Holder, Altcelt. Sprachsch.* 2, S. 1871 und 1, S. 149 f. (doch in den Nachträgen 3, S. 619 getilgt, weil nicht keltisch, sondern iberisch). *Ihm* in *Paulys R. E. Neubearbeitung* 1, S. 2130. *Haug* ebenda 8, S. 612. *R. Peter* o. Bd. 1, 2, Sp. 3021 f. *Dessau Inscr. Lat. sel.* 4535 (= *CIL* 13, 454), vgl. 4521 und 4536 (= *CIL* 13, 26 und 12, 4316). *CIL* 13, 434 = *Rachou, Catalogue des Collections de Sculpture et d'Epigraphie du Musée de Toulouse* (1912) p. 120 nr. 289.

Zu *Andossus* und ähnlichen Namen vgl. auch *Hübner, Mon. ling. Iber.* p. XCV unten.

[Keune.]

Toletor (*Τολετόρ*), Dämon des Zeus(sterns): *ὁ Ζεὺς ἔχει ἀγγέλους β', Σερπερσὴλ καὶ Ῥαφαήλ, δαίμονας τρεῖς· Πονττήρ, T., καὶ Ὀρνιέλ. Cod. Par. gr.* 2419; *Cat. cod. astr. gr.* 8, 2, 173.

[Preisendanz.]

Tolma (*Τόλμα*), die personifizierte Kühnheit, *Antiphilos* in *Anth. Pal.* 9, 29; als Gottheit genannt von *Cosmas Hierosolym.* ad *Gregor. Naz. carm.* 52 bei *Mai, Spicileg. Roman.* 2

(nb.: nach S. 240 beginnt neue Paginierung) p. 130 (= *Migne, Patrol. Ser. Gr.* 38, 462. Vor dem Angriff auf des Hasdrubal Lager brachte Scipio nach *Appian. Pun.* 21 der Tolma und dem Phobos ein nächtliches Opfer dar, dem Phobos, damit das Heer kein panischer Schrecken befalle, der Tolma, damit sie den Mut verleihe, der den Sieg verbürgt, *L. Deubner, Athen. Mitt.* 27 (1902), 254. Die Notiz im *Schol. Aesch. Prom.* 12, daß Tolma in Athen einen heiligen Bezirk gehabt habe, hat Tolma für Hybris eingesetzt, *v. Wilamowitz, Herakles* 2^2, 129, 1. *Deubner* a. a. O. 254 Anm. 2. Bei *Plut. Is. et Osir.* 75 a. E. wird die Monas Apollon (vgl. *Plut. de εἰ apud Delph.* 20. *Lobeck, Aglaoph.* 716), die Dyas Ἔρις und Τόλμα genannt; vgl. *Grünbaum, Zeitschr. der Deutschen morgenländ. Gesellsch.* 31, 311; dasselbe berichtet von Apollon und Tolma *Nikomach. Geras.* bei *Phot. Bibl.* 143a, 33. 39. [Höfer.]

Tolumnius 1) Bundesgenosse des Turnus, *Verg. Aen.* 11, 429. *W. Kroll, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 27, 144. — 2) Augur im Heere der Rutuler, *Verg. Aen.* 12, 258. Nach *Rich. Heinze, Vergils epische Technik* 229^2 Anm. 1 ist er mit nr. 1 identisch. [Höfer.]

Tolypiane (*Τολυπιανή*), auf einer Inschrift aus Kyzikos (Marmorplatte mit der Darstellung einer Göttin) befindet sich die Widmung *μητρὶ Τολυπιανῇ* = *Kybele, Athen. Mitt.* 10, 204, nr. 29, vgl. ebenda 12, 256. [Höfer.]

Tomōn (*Τομῶν*), einer der 10 Namen, bei denen der Stern des Kronos beschworen wird, *cod. Par. gr.* 2419; *Cat. cod. astr. gr.* 8, 2, 173. Die anderen Namen: *Ὀρφῶν, Ὀκπή, T., Οὐλιόβ, Βερίμ, Οὐγραάν, Σαρόμ, Ὀδήλ, Σιέτ, Σατάδ.* [Preisendanz.]

Tomos (*Τόμος*), der als Heros verehrte Gründer von Tomoi, erscheint gewöhnlich lorbeerbekränzt, seltener mit dem Diadem geschmückt auf Münzen von Tomoi, kenntlich durch die Umschrift *Τόμος* oder *Τόμος Κτίστης* oder *Τόμον ἥρωος*: *Eckhel d. n.* 2, 18. [Höfer.]

Tōnalianos (*Τωναλιανός*), einer der Namen, bei denen Helios beschworen wird, im *cod. Par. gr.* 2419, *Cat. cod. astr. gr.* 8, 2, 174. [Preisendanz.]

Tonans heißt Iuppiter in zahlreichen Dichterstellen, s. *Carter Epitheta deorum apud poet. Lat.* (= Suppl. zu diesem Lexikon, 1902) S. 56f., ebenso auch in Weihinschriften, *CIL* 12, 501 (*Dessau Inscr. Lat. sel.* 3044): *Iovi Tonanti*, vgl. *CIL* 9, 2162. *CIL* 11, 3773 (*Dessau* a. a. O. 3047): *sacr(um) Iovi Tonanti Fulminanti.* Vgl. noch die mangelhaft überlieferte Inschrift *CIL* 11, 3778 (*Iovi Tonanti et Herculi Musino* usw.) vom Jahr 148 n. Chr. und *CIL* 11, 4172: *Iovi Fulmini Fulguri Tonanti [L.] Rustius L. f. [C]aepio pont(ifex) ex s(enatus) c(onsulto) dedicavit.* Vgl. auch *J. Grimm, Deutsche Mythologie*[4] 1, S. 140.

Abgekürzt durch *T* ist der Beiname in *CIL* 3 Suppl. 10418 (*Dessau* a. a. O. 7125). — Vgl. auch *CIL* 6, 432 (*Dessau* a. a. O. 3046): *Iovi sancto Brontonti*, sowie unten Art. *Tonitrator.* Kult des *Iuppiter Tonans* besteht erst seit Augustus, der, dem Tod durch Blitzschlag entronnen, dem Gott ein Heiligtum auf dem Capitolium weihte (im J. 22 v. Chr.); vgl. *Wissowa, Religion u. Kult. d. Römer*[2] S. 122 mit Anm. 6. *Huelsen* im *Nomenclator topographicus* zu *Kiepert-Huelsen, Formae Urbis Romae Antiquae* S. 83. *Gardthausen, Augustus und seine Zeit* 1, S. 685 u. S. 970f., mit Belegstellen 2, S. 373, 33 und S. 585, 55. Münzen des Augustus vom J. 22 v. Chr. bei *Cohen, Descr. hist. des monn. frappées sous l'Empire rom.*[2] 1 p. 88f., nr. 178—180. 184—186. *Mon. Ancyr.* c. 19 = 4, 5. *Sueton. Aug.* 29, 1. *Festkalender CIL* 9, 4192, Sept. 1: *Iovi Tonanti in Capitolio.* [Keune.]

Tonans heißt Pluto (*Dis*) einmal bei *Stat. Theb.* 11, 209: *inferno tonanti*, s. *Carter* a. a. O. S. 33. Gemeint ist wohl der von Iuppiter losgelöste Gott des nächtlichen Himmels und der nächtlichen Gewitter und Blitze, *Summanus*, der später dem Gott der Unterwelt (*Dis pater*) gleichgestellt wurde (*Wissowa, Relig. u. Kult. d. Römer*[2] S. 122 und bes. S. 135; vgl. *R. Peter* o. Bd. 4, Sp. 1600f.), ebenso wie Saturnus (*R. Peter* o. Bd. 1, 1, Sp. 1181ff. *Wissowa*[2] S. 204/205 und 310), der von *Martial.* 5, 16, 5 als *falcifer tonans* (ohne Namennennung) gekennzeichnet wird. Allerdings wird an letztgenannter Stelle (*nam si falciferi defendere templa Tonantis .. velim ...*) *Tonantis* für verderbte Überlieferung erklärt und ist durch verschiedene Änderungsvorschläge ersetzt worden, s. *Friedländer, Ausgabe des Martialis mit erkl. Anmerkungen* 1 (1886), S. 394f. [Keune.]

Tongoenabiagus ist (wohl iberischer) Name eines örtlichen Gottes (Genius loci) in der Inschrift eines Felsendenkmals bei einer Quelle in einem Privatgarten ('quintal do Idolo') zu Braga in Portugal = Bracara Augusta in der hispanischen Landschaft Callaecia, *Hübner, CIL* 2, 2419, verbessert *Ephem. epigr.* 8 p. 401, nr. 115 mit Erläuterungen p. 402f. (daher *Dessau, Inscr. lat. sel.* 4508 und *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, Sp. 1887). Das Bildwerk des Denkmals ist grobe Arbeit, besser ist die Schrift, welche auf die frühe Kaiserzeit weist. Das Bild des mit der römischen Toga bekleideten, bärtigen Gottes, der, stehend, in der rechten Hand einen Gegenstand, wahrscheinlich ein Füllhorn trägt, ist eingefaßt von der Weihinschrift: *[Ce]licus Fronto Arcobrigensis Ambimogidus fecit Tongoenabiago*, und zwar so, daß der Name des Gottes allein (in zwei Zeilen) auf der rechten Seite steht. Rechts von diesem Namen ist noch eine Basis mit Giebeldach ('Ara fastigiata') eingehauen, welche außer einer Büste (des Gottes?) und anderem Bildwerk die Inschrift trägt: *Celicus fecit Fronto[....*

Der Name des Gottes beginnt sicher mit *T*—, wie sorgfältige Prüfung von *Leite de Vasconcellos* ergeben hat, der vorher *P*— gelesen hatte. Er setzt sich aus drei Bestandteilen zusammen, von welchen der erste auch in anderen Namen in Callaecia sich findet, wie *Tongius, Tongetamus, Tongobriga;* der zweite Bestandteil *-nabi-* bedeutet wohl Wasser, vgl. die iberischen Flußnamen in Hispanien *Nabia (Navia)* oder *Nabios* und *Nebis* (Belege bei *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, Sp. 694. 695); zur iberischen Endung *-agus* s. den Art. *Tiauranceaicus.* — Die Namengebung des *C(a)elicus*

Fronto ist unrömisch und entspricht Namengebungen, wie wir sie häufig in Hispanien antreffen (*Ephem. epigr.* 8 p. 402). Derselbe *Caelicus Fronto* ist genannt in der Inschrift *CIL* 2, 2420, nach welcher ein Enkel und dessen zwei Söhne die zum Felsendenkmal gehörige heilige Quelle gegen Ende des 1. Jahrh. n. Ch. 'erneuert' haben (*Hübner*). Der Ahn *C(a)elicus Fronto* stammte aus *Arcobriga;* in der antiken Literatur sind mehrere gleichnamige Städte genannt (*Holder, Altcelt. Sprachschatz* 1, Sp. 184 und 3, Sp. 661 f.), nach *Hübner* (a. a. O. p. 402) ist die Heimatstadt des Stifters dieselbe wie in *CIL* 2, 765 (Coria = Caurium in Lusitania). *Ambimogidus* ist wohl die keltische Benennung des Angehörigen einer Völkerschaft in Callaecia (*Hübner, Ephem. epigr.* 8 p. 402. *Holder* a. a. O. 1, Sp. 121 und 3, Sp. 589). Das Felsdenkmal ist abgebildet vor *A. Bellino, Inscr. rom. de Braga* (1895). [Keune.]

Tonitrator heißt Iuppiter in der Weihinschrift *CIL* 3, Suppl. 8374, vgl. p. 2256 (*Dessau Inscr. Lat. sel.* 3045): *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) Tonitratori* usw. Dieser sonst nicht belegte Beiname ist abgeleitet vom Substantivum *tonitrus, tonitru, tonitruum* oder *tonitrum,* ebenso wie *Tonitrualis* bei *Apuleius, de mundo* 37, wo unter den Benennungen des Juppiter aufgeführt werden: *Fulgurator et Tonitrualis et Fulminator.* [Keune.]

Tophatiēl (*Τοφατιήλ*), der gute Engel der 9. Freitagstunde; ihm entspricht der böse Dämon Eliasem. *Hygrom. Salom. cm gr* 70, *Cat. cod. astr. gr.* 8, 2, 153. [Preisendanz.]

Torchobolis deus, nordafrikanische örtliche Gottheit, genannt in der verstümmelten Weihinschrift eines (oder mehrerer) Soldaten von Aïn Zui (*CIL* 8 Tab. II Ff), einer Ortschaft, die mit altem Namen *Vazaivi, statio Vazaivitana* (nicht: *Vazanis*) hieß, *CIL* 8, Suppl. 2, p. 1671, nr. 17621 = *Dessau* 4483: *Diis conservatoribus, I(ovi) O(ptimo) M(aximo), Mercurio, Genio exercitus, Torchobo[l]i deo* ..... Da der Stein unten abgebrochen ist, ist von dem von *Dessau* wohl richtig ergänzten L nur I erhalten (vgl. auch *Ephem. epigr.* 7, p. 234, n. 728), und der Rest der Inschrift mit der Angabe des Stifters fehlt. [Keune.]

Torcle(n)sis, Beiname des Weingottes Liber in einer Weihinschrift der zur Provinz Dalmatia gehörigen Insel Brattia, jetzt Brazza genannt, *CIL* 3, 3093 (mit *Suppl.* 1 p. 1646 nr. 10100) = *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4058, auf einem Altar, gefunden bei Škrip im Innern der genannten Insel [*CIL* 3 *Suppl.* (2) Tab. VI Ji], jetzt im Museum zu Spalato: *Veselia Felicetas Libero m(agno) patri Torclesi ex voto.* Wie *Mommsen* zu *CIL* 3, 3093 bemerkt, ist *Torclesis* = *Torclensis* zwar gebildet wie ein Ethnikon, scheint aber doch abgeleitet vom lateinischen Wort für „Kelter", und zwar von *torc(u)lum* = *torcular* oder *torcularium;* zum Ausfall des *n* vor *s,* insbesondere in der Endung *-ensis,* s. zahlreiche Belege bei *Dessau* a. a. O. Bd. 3 p. 826. [Keune.]

Torgiatēs (*Τοργιάτης*) heißt in einem Liebeszauber bei *Plaumann, Amtl. Ber. aus d. Kgl. Kunstsamml.* 35 (1913/14), S. 207, der zum Beistand angerufene Daimon, von *Plaumann* gedeutet als 'Herr des Geierbergs'. Seine anderen Namen: *Ἰάω Ιαμελου Ιαιβαραι Ιαυβελαχι, Βελλ Βαλ Ιωήλ Τειλουτειλου, ὁ μέγας θεὸς Ἰαταβαώθ T.* Vielleicht darf man aber nur eine Vox magica in dem Wort sehen als Teil eines Logos, wie er ähnlich im *Großen Par. Zauberpap.* Z. 1629 steht (ebenfalls Liebeszauber): ... *Βαλ ... ιαβαθ Ἀβαώθ, Ζαβαώθ, Ἀδωναί, ὁ θεὸς ὁ μέγας Ὀρσενοφρη οργεατης.* Nach *W. Schubarts* gütiger Nachprüfung ist die Form *Τοργιάτης* gesichert. [Preisendanz.]

Toronaios (*Τοροναῖος*). Die fragmentierte Inschrift ((*Papadopoulos-Kerameus, ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει ἑλληνικὸς φιλολογ. σύλλογος* 1886, p. 83, 9): [*Ἀπ*]*όλλωνι Τορω* .... [*εὐχ*]*ήν* ergänzt *Dumont, Mélanges d'archéol. et d'épigraphie* 397 nr. 74 Z. 11 (vgl. *Index* p. 509 s. v. Apollon zu *Ἀπόλλωνι Τορω*[*ναίῳ*]). [Höfer.]

Torone (*Τορώνη*): erwähnt bei *Lykophr. Alex.* 115 f. (s. *Philarg.* zu *Verg. Georg.* 4, 391) als Gattin des Proteus (s. *Rosch. Lex.* 3, 2, 3177. 30): *συλλέκτροιο Φλεγραίας πόσις | στυγνὸς Τορώνης;* Heimat in Phlegra in Thrakien. Als ihr Vater wird Proteus genannt im *schol.* zu *Nonn. Dion.* 21, 287; vgl. *Steph. Byz.* s. v. *Τορώνη* 629, 10. Sie wird auch erwähnt als Tochter Poseidons und der Phoinike, s. *Steph. Byz.*; *Rosch. Lex.* 3, 2, 2399. 47. Proteus' Söhne von ihr sind Tmolos u. Telegonos nach dem obengen. *schol.* zu *Lyk.*; vgl. *Tzetz. Lyk.* 124 [*(Πρωτεὺς) ἐλθὼν ἐξ Αἰγύπτου Τορώνην γαμεῖ, ἐξ ἧς αὐτῷ παῖδες Τμῶλος καὶ Τηλέγονος*]; *Eustath.* p. 686, 24; *Welcker, Aesch. Tril.* 10, 11. 612, 22. — Eine Tochter des Proteus, *Eurip. Hel.* 11, *Kon.* 8 heißt Eido = *Theonoe,* daher vielleicht die Verwechslung Torone? [Preisendanz.]

Torquatiana, Beiname der *Fortuna,* hergeleitet vom Personennamen *Torquatus,* in der stadtrömischen Weihinschrift *CIL* 6, 204: *Fortunae Torquatianae Q. Caecilius Narcissus d. d.* (auf den Seitenflächen, wie häufig, Henkelkrug und Opferschale). Vgl. die zu *Tulliana* (*Fortuna*) angeführten Belege. [Keune.]

Torrhebos (*Τόρρηβος, Τόρηβος*), ein lydischer König, der eine Sohn des Atys oder Attis (s. d.): *Xanth. fr.* 1 (*Müller* 1, 36) bei *Dion. Hal. Ant. Rom.* 1, 28; *Nicol. Damasc. fr.* 22 (*Müller* 3, 370) bei *Steph. Byz.* s. v. Die Herrschaft über das alte Reich Maionien vererbt sich auf die beiden Nachkommen des Atys. Wie nach Lydos die Bewohner des einen Teils Lyder genannt werden (*Herodot* 1, 7; 7, 74), so nach T. eine Völkerschaft an der Südgrenze *Τόρρηβοι* (*Dion. Hal.* a. a. O.) oder *Τορρήβιοι* (*Steph. Byz.* a. a. O.). *Herodot* 1, 94 nennt diesen andern Sohn statt T. vielmehr Tyrrhenos, der als eponymer Ahnherr der Tyrrhener die Herleitung der angeblich mit diesen identischen Etrusker aus Lydien verschuldet hat; vgl. *Tzetz. Lyk.* 1351. Während *Mommsen, R. G.* 1^6, 121, *Τόρρηβοι* für dasselbe zu halten scheint wie *Τυρρηνοί,* glaubt *Eduard Meyer, Gesch. d. Altert.* 2 § 320, schon *Herodot* habe mit den Torrhebern, von denen er schweigt, die Tyrrhener verwechselt. — Eine Stadt in Lydien heißt nach dem König T., ganz wie dieser selbst, *Τόρρηβος,* das fem. *Τορρηβίς* bezeichnet anscheinend eine Bewoh-

nerin dieser Stadt, ebenso aber nach T. auch eine Landschaft des benachbarten Karien (*Steph. Byz.* a. a. O.) mit einem Berge namens Karios und einem Heiligtum des Karios (s. d. nr. 1). Dieser ist ein Sohn des Zeus und der Torrhebia. *Steph. Byz.* erzählt sodann mit relativischer Anknüpfung (ὅς): er(?) hörte, an einem See lustwandelnd, der nach ihm (*ἀπ' αὐτοῦ*) *λίμνη Τορρηβία* genannt wurde, den Gesang der Nymphen, welche die Lyder auch Musen nennen, und wurde von ihnen in der Musik unterrichtet; er selbst wieder unterrichtete die Lyder, und seine Sangesweisen wurden deshalb (*διὰ τοῦτο*) Torrhebische (*μέλη Τορρήβια*) genannt. So muß man es bei *Steph. Byz.* verstehen, und so wird es auch in dem Art. *Karios* (s. o.) aufgefaßt; aber die Beziehung auf Karios ist unrichtig; vielmehr wird Torrhebos von den Nymphen für die Musik begeistert (*Gruppe, Mythol.* 829, 3); *διὰ τοῦτο* hat nur dann einen Sinn, wenn T. der Erfinder der lydischen Weisen ist, die deshalb nach ihm benannt werden, wie er ja auch nach *Plutarch. de mus.* 15 'zuerst die Harmonie angewendet hat'; und ebenso hat der Ort seiner Inspiration von ihm den Namen Torrhebischer See. Über die dortigen Nymphen s. auch *Preller-Robert, Gr. Mythol.* 1⁴, 488. Dagegen ist jene Gattin des Zeus, Torrhebia, nach der Landschaft genannt, in der sie als Göttin oder Heroine verehrt wird, ebenso wie Karios, der wohl nur eine Hypostase des Zeus Karios ist, seinen Namen von Karien hat. — Von der Landschaft Torrhebis ist die Stadt Torrhebos zu unterscheiden; man vermutete sie früher bei Mylasa im südlichen Karien, einer Kultstätte des Karischen Zeus (s. o.); vgl. *Menke, Lydiaca* (Berlin 1843) S. 25. Erst *Drexler* (*Fleckeis. Jahrb.* 1892, S. 842f.) hat aus einem Münztypus von Hierapolis in Phrygien (jetzt einer hochinteressanten, vom Sinter heißer Quellen gleichsam vergletscherten Ruinenstätte, vgl. *Humann, Cichorius, Judeich, Winter, Altertümer v. Hierapolis* 1898), geschlossen, daß T. in oder bei Hierapolis zu suchen ist. Die Münze (vgl. *Greek Coins in the Brit. Mus., Phrygia* p. 232; pl. 29, 9; s. die Abb.) zeigt nämlich die inschriftlich bezeichneten beiden Stadtheroen Mopsos (s. d. nr. 7; Bd. 2, Sp. 3209f.) und T., die nackt, aber mit langherabhängenden Mänteln einander gegenüberstehen; Mopsos hält in der Rechten einen Lorbeerzweig und stützt sich mit der Linken auf einen Bogen (beide Attribute deuten auf den apollinischen Charakter des Halbgottes hin); T. hält in der ausgestreckten rechten Hand die Statuette einer Göttin mit einer Mauerkrone (wohl der kleinasiatischen Artemis), den linken Arm stützt er auf eine Lyra, die hinter ihm auf einem Sockel steht. Dieses Instrument kennzeichnet ihn als Erfinder der lydischen Tonweisen (s. o.) [Johannes Schmidt.]

Münze von Torrhebos: Mopsos u. T. (*Gr. Coins in the Brit. Mus., Phrygia*, pl. 29, 9).

Totais s. *Onoskelis.*

Totas (*Totates*) = *Toutas* (*Toutates*), s. *Teutates.* Zu York = *Eburacum* in Britannia sind zwei silberne Fingerringe gefunden, welche Weihegaben waren. Der eine trägt die Weihinschrift: *Deo Sucelo* (s. *Sucellus* o. Bd. 4, Sp. 1579f.), der andere die Inschrift: *Tot,* welche zu *Tot(ati Marti)* ergänzt worden ist. *Ephem. epigr.* 3, p. 313, nr. 181. *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, Sp. 1895 (*Totatis*). [Keune.]

Totates = Teutates s. d.

Totenbuch. Totenbuch, das ägyptische: Sammlung von religiösen Texten, auf Papyrus geschrieben und dem Toten in das Grab mitgegeben. — Textausgaben: *R. Lepsius, Das Totenbuch der Ägypter nach dem hieroglyphischen Papyrus in Turin,* Leipzig 1842. *Edouard Naville, Das ägyptische Totenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie,* Berlin 1886. *W. Pleyte, Chapitres supplémentaires du Livre des Morts* (Leide 1881). *E. A. Wallis Budge, The chapters of coming Forth by day 1—3* (*Books on Egypt and Chaldaea 28—30,* London 1910). — Vollständige Übersetzungen: *The life-work of Sir Peter Lepage Renouf* (*Bibliothèque Égyptologique, Série Etrangère 1,* Paris 1907); enthält Kapitel 1—139 von *Renouf* und Kapitel 140—184 von *Naville* übersetzt, als Abdruck aus: *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 14 (1892)—19 (1897) und 24 (1902)—26 (1904). — Ferner: *E. A. Wallis Budge, The book of the dead, An english translation* 1—3 (*Books on Egypt and Chaldaea,* 6—8 London 1901). — Teilweise übersetzt: *Roeder, Urkunden zur Religion des alten Ägypten* (Jena 1915) 224—96.

A. Geschichte des Totenbuches.

Die älteste Sammlung religiöser Texte aus Ägypten liegt in den sog. 'Pyramidentexten' vor, die hieroglyphisch an die Wände der Innenräume von Pyramiden der 5. und 6. Dynastie eingemeißelt sind. In diesen Inschriften liegen Sprüche, meist in direkter Rede vor, die ohne Überschriften, Einleitungen oder sonstige erläuternde Verbindungen nebeneinandergestellt sind. Der Redende ist hier zu denken als ein betender Mensch, nämlich der verstorbene Pharao; dort als ein göttliches Wesen irgendwelcher Art, das sich seiner Macht rühmt und seine Erlebnisse schildert; dann als der tote Pharao, der als Götterkönig zum Sonnengott in den Himmel hinaufsteigt; endlich finden sich Gebete für den Schutz der Leiche, gesprochen zu denken im Totenritual. Die Zusammensetzung ist also ein buntes Mosaik ohne Einheitlichkeit in Muster und Ton.

Im Mittleren Reich (Dyn. 12) finden wir die schon vorher begonnene Sitte ausgebreitet, die Totentexte mit der Schreibbinse in Tinte auf die Wände des Sarges zu schreiben, und zwar in der abgekürzten Form der Hieroglyphen, die diese beim Schreiben anzunehmen pflegen und die die Grundlage für die 'hieratische' Buch- und Briefschrift abgegeben hat. Die sog. 'Sargtexte' bilden eine unmittelbare Fortsetzung der Pyramidentexte, nur in Übertra-

gung vom König auf den Privatmann. Der Bestand der Texte ist ähnlich. Ein Teil der Sprüche der Pyramidentexte ist verschwunden, ein anderer durch neue ersetzt; wieder andere sind gekürzt oder erweitert, gelegentlich auch in mehrere selbständige Teile zerlegt. Völlig neu sind die Überschriften, die man inzwischen über die Sprüche gesetzt hat und die den Zweck angeben, dem der Spruch im Munde des Toten dienen soll. Vereinzelt treten Nachschriften auf, in denen eine Anweisung gegeben wird, in welcher Weise und mit welchen rituellen Handlungen der Spruch zu rezitieren ist, damit er seine Wirkung ausübt.

Seit dem Anfang des Neuen Reichs (Dyn. 18) wird es üblich, eine Papyrusrolle mit Totentexten neben die Leiche in den Sarg zu legen; die auf sie geschriebene Sammlung pflegen wir 'Totenbuch' zu nennen. Die angewendete Schrift hat im wesentlichen noch den gleichen Charakter wie in den Sargtexten, wiederum in ausgeprägtem Gegensatz zu den weltlichen Handschriften der gleichen Zeit. Der Text des Totenbuches ist in fortlaufenden, meist senkrechten Zeilen geschrieben. Die einzelnen Sprüche folgen innerhalb der Zeilen unmittelbar aufeinander, und vor ihnen selbst, die mit schwarzer Tinte geschrieben sind, steht in Rot die Überschrift des Spruches (meist 'Kapitel' genannt). Zwischen einzelne Gruppen von Texten sind Bilder eingeschaltet, die gelegentlich auch jedes einzelne Kapitel begleiten. Einige Kapitel sind uns auch hieroglyphisch an Grabwänden, Särgen und Grabsteinen erhalten, aber die Textfassung ist dort nicht zuverlässiger als in den flüchtig geschriebenen Papyrus. Überhaupt ist nicht zu beobachten, daß die sorgfältige Ausführung der Schrift ein Anzeichen für das Vorhandensein einer sorgsam geprüften Textredaktion sei – oft ganz im Gegenteil!

Das T. des Neuen Reiches hat durch die ganze Spätzeit weitergelebt, sein Umfang ist bedeutend gewachsen, Texte und Bilder sind ausgestaltet. Die Schrift erstarrte in Dyn. 20 bis 21 zu einer 'hieratischen', bis schließlich diese gelehrte Form in Vergessenheit geriet und in Dyn. 26 mit archaisierender Tendenz durch die abgekürzten Hieroglyphen, unter den Ptolemäern dann durch die gleichzeitige weltliche 'demotische' Schrift ersetzt wurde. Das aus ptolemäischer Zeit (nach Mitteilung von *Spiegelberg*) stammende umfangreiche T. des Ef-onch (jwf-ʿnḫ) ist von *Lepsius* (s. o.) in Faksimile herausgegeben. Die Handschrift ist in glänzender Weise ausgeführt, nachdem die Kodifikation des T.s stattgefunden hatte, bei der die späten Kapitel 183–186 hinzugefügt worden sind. Aus ptolemäischer Zeit sind sehr viele T. vorhanden, aber noch nicht zusammenfassend durchgearbeitet; sie enthalten nachträglich überarbeitete Textfassungen, so daß sie für die Quellenkritik von verhältnismäßig geringem Werte sind. Wie allerdings in ihnen die hieratische Schrift oft durch die altertümlichen Hieroglyphen ersetzt wird, so hat man auch für die Redaktion alte Vorlagen herangezogen, die im einzelnen zweifellos oft eine gute Überlieferung enthalten. *Franz Lexa, Das demotische Totenbuch,* Leipzig 1910.

Das Verhältnis des T.s zu den Sargtexten ist ähnlich wie das der Sargtexte zu den Pyramidentexten. Im T. sind noch viele Sprüche mit ihren Überschriften vorhanden, die in den Sargtexten stehen; aber nur ganz wenige Sprüche, meist nur einzelne Sätze oder Redewendungen haben sich aus den Pyramidentexten bis in das T. erhalten (z. B. Kap. 178). Auch die altertümliche Gedankenwelt der Pyramidentexte spiegelt sich in dem T. nur in einer wesentlich veränderten Form wieder, während die Ideenkreise von Sargtexten und T. sich recht nahe stehen. Die in den Sargtexten geschaffene äußere Form: zuerst eine Überschrift, dann der Wortlaut des Textes, zuletzt gelegentlich noch eine Nachschrift, ist im T. beibehalten worden. Im einzelnen hat die Tätigkeit der priesterlichen Bearbeiter viel an den Texten geändert. Im allgemeinen hat man es zwar nicht gewagt, den Wortlaut eines der heiligen Sprüche absichtlich umzustoßen. Aber man fand ja oft genug mehrere verschiedene Überlieferungen für die Schreibung der Wörter und damit auch für den Sinn der Sätze vor, so daß sich von selbst die Notwendigkeit der Redaktion ergab; dieser ist man freilich gern durch das Nebeneinanderstellen der verschiedenen Überlieferungen aus dem Wege gegangen. Ferner gaben gelehrte Priester einen theologischen Kommentar zu besonders wichtigen Texten oder zu einzelnen dunklen Stellen; dieser ist uns stets innerhalb des fortlaufenden Textes überliefert und wird nicht immer durch die Frage 'Was ist das?' eingeleitet (z. B. ed. *Naville* 113, 14).

Die quellenkritische Durcharbeitung des T. kann nicht durch Veröffentlichung einzelner Texte geleistet werden, sondern nur durch Nebeneinanderstellung der verschiedenen Lesungen in den einzelnen Handschriften. Diesen Weg hat *Naville* vorbereitet für die Hss. der 18.—20. Dynastie. In zahlreichen Versuchen hat man die Quellenkritik praktisch durchgeführt bei der Übersetzung des T., jedoch ohne zulängliche Vorarbeiten. Die erste methodische Untersuchung der neueren Zeit hat, wenn man von einigen älteren Aufsätzen absieht, *Grapow* für das 17. Kapitel (*Diss. Berlin* 1912; fortgesetzt in den hieroglyphischen Textausgaben der 'Urkunden') geleistet, der nach bestimmten Gesichtspunkten Lesungen auswählte und einen verständlichen Text herstellte, um dessen älteste Form zu suchen. Die zukünftige Aufgabe für die Quellenkritik wird es sein, diesen Weg für die einzelnen Kapitel weiter zu gehen, und zwar unter Heranziehung aller vorhandenen Überlieferungen; er ist für einzelne Kapitel erfolgreich beschritten von *Sethe* in *Z. Ägypt. Spr.* 54 (1918) und 56 (1922).

B. Gliederung des Totenbuchs.

I. Zahl und Zählung der Kapitel. *Lepsius* gab den Kapiteln, die in der Turiner Handschrift der saitischen Zeit vorkamen, nacheinander die Nummern 1—165. Er richtete sich nach den Überschriften der Kapitel, die gewöhnlich durch das Wort 'Spruch' (r) oder 'Buch' (sʾ.t) bezeichnet werden. Gelegentlich

erscheint eine Überschrift wie 'Anfang der Sprüche von . . .' oder besondere Bezeichnungen, die sich auf Gruppen von Kapiteln beziehen; diese Gruppen kommen aber bei unserer Einteilung in Kapitel nicht zum Ausdruck.

Naville hat sich der Einteilung und Zählung von *Lepsius* vollständig angeschlossen, obwohl er vom Standpunkt des Neuen Reichs aus eigentlich hätte anders zählen müssen; er wahrte aber aus praktischen Gründen die Einheit der Zählung und fügte die Nummern Kap. 166—186 hinzu. Vorher waren allerdings von *Pleyte* die Nummern 166—174 für andere Texte vergeben worden, die als spätere Zusätze in den Handschriften auftraten. Außer diesen gibt es in den erhaltenen Handschriften noch weitere Kapitel, die teils vorhandenen Texten verwandt, teils völlig selbständig sind; sie haben noch keine festen Nummern erhalten, da sich noch kein Bearbeiter für dieses Gebiet gefunden hat.

Die Anordnung der Sprüche in den Hss. des Neuen Reiches ist nicht die der Saitischen Zeit, nach welcher *Lepsius* gezählt hat. Sondern die T. des Neuen Reichs enthalten stets nur eine Auswahl von Texten, höchstens 90, meist nur eine beschränkte Anzahl wichtiger Texte, oft auch nur einzelne. Erst die Spätzeit hat die feste Folge der Kapitel hergestellt.

II. Gruppen von Kapiteln. Der Inhalt der Überschriften, die im Mittleren und vor dem Neuen Reich den Sprüchen vorgesetzt worden sind, lehrt uns, daß gewisse Kapitel eine innere Einheit bilden, zu einer Gruppe zusammengefaßt werden können und auch im Altertum in der Tat zusammengefaßt worden sind. Wir ersehen es aus dem Auftreten von Gruppenüberschriften, die allerdings auch wieder als Überschriften einzelner Sprüche erscheinen, z. B. 'Hinausgehen am Tage' (Kap. 15 B III. 17. 64) oder 'Spruch der Vervollkommnung des Verklärten' (Kap. 141—143. 148). Die Überschriften zu den einzelnen Sprüchen sind später als diese selbst verfaßt und haben meist keinen inneren Zusammenhang mit dem Wortlaut des Textes selbst; in anderen Fällen wieder sind solche inneren Verbindungen deutlich vorhanden und bestätigen uns, daß die Verfasser der Überschriften mit ihnen den Sinn des Textes richtig getroffen haben.

Aus dem T. seien folgende Gruppen von Kapiteln bzw. besonders wichtige Texte herausgehoben:

Kap. 1—16: Jüngere Gruppe von Texten, eingeleitet durch die Gruppenüberschrift 'Anfang der Sprüche von dem Hinausgehen am Tage der Anrufungen und Verklärungen und von dem Hinausgehen aus der Unterwelt und der Rückkehr in sie — zu sprechen am Tage der Einsargung'. Hierin ist Kap. 6 bestimmt für die Beschäftigung der Totenfiguren als Arbeiter, und der Text wird deshalb auf Totenfiguren geschrieben. Kap. 15, zu welchem 16 die Bilder gibt, enthält in mehreren Fassungen Lieder an den Sonnengott. — Kap. 17, an das 18—20 angehängt sind, beginnt mit einer neuen Gruppenüberschrift 'Anfang der Anrufungen und Verklärungen für Ausgang und Rückkehr in der Unterwelt usw. usw.' Es ist ein uralter Text, der im Mittleren Reich einen Kommentar erhalten hat und sehr häufig verwendet wird. Der Text hat mythologischen Inhalt (vgl. C VI) und ist ohne weitere Umgestaltung in die Sammlung aufgenommen worden. — Kap. 21 bis 30: Einheitliche Gruppe, die schon im Neuen Reich fast immer vereinigt in derselben Reihenfolge wie später erscheint. Texte und Überschriften stehen in engem Zusammenhang und beziehen sich auf Handlungen aus dem Ritual; sie gehören zu den wenigen Texten des T., die man sich ohne weiteres im Zeremoniell der Bestattung denken kann. Nach ihrem Inhalt wird die Leiche hergerichtet: der Mund wird gegeben und dann geöffnet (Kap. 21—23), der Zauber wird gebracht (Kap. 24), der Tote erhält die Fähigkeit, sich an seinen Namen zu erinnern (Kap. 25), sein Herz wird ihm gegeben und gegen Raub geschützt (Kap. 26—30). Alle diese Vorgänge vollziehen sich scheinbar im Jenseits, sind aber natürlich ein Abbild des irdischen Rituals. — Kap. 31—63: Folge von Texten ganz verschiedener Art ohne einheitliche Zusammenfassung; sie sollen feindliche Tiere vom Toten abwehren oder ihn gegen andere Schäden schützen, wie Abschneiden des Kopfes, nochmaliges Sterben, Faulen der Leiche usw. Die zum Leben notwendigen oder wünschenswerten Dinge werden dem Toten verschafft; sein Leben wird gegen Zerstörung geschützt, sein Thronsessel darf nicht weggenommen werden, die Knochen seines Kopfes sind richtig zusammengesetzt, er hat Luft zum Atmen und bekommt Speise und Trank. — Kap. 64 trägt wieder die Überschrift 'Spruch für den Ausgang bei Tage aus der Unterwelt' und ist eins der wichtigsten und häufigsten Kapitel, das schon in Dyn. 11 belegt ist: *Paul Guieysse, Rituel funéraire égyptien*, chapitre 64, Paris 1876. Der Text enthält einen mythologischen Monolog und eine Anrufung. Angegliedert sind Kap. 65—75. — Kap. 76—88: Geschlossene Gruppe von Kapiteln, die sämtlich überschrieben sind 'Spruch für die Verwandlung in . . .', und zwar soll sich der Tote verwandeln können in einen Falken, eine Lotosblüte, einen Phönixvogel, einen Reiher, eine Seele (Vogel mit menschlichen Händen und Menschenkopf), eine Schwalbe, eine Schlange, ein Krokodil oder in bestimmte Götter, oder endlich 'in alle Gestalten, die er wünscht'. — Kap. 89—107: Zusammenhanglose Gruppe von Texten, die dem Toten Annehmlichkeiten in der Unterwelt verschaffen sollen, z. T. von ähnlicher Art wie frühere Kapitel. Er soll im Jenseits über den Strom gesetzt werden und die nötigen Opfer erhalten. Besonders beliebt ist Kap. 99 aus einer Gruppe von Texten, zu der auch Kap. 130 bis 136 gehört, und die sich mit der Fahrt in dem Sonnenschiff beschäftigen; dort will und soll der Tote Platz nehmen neben dem Sonnengott und zusammen mit den übrigen großen Göttern. — Kap. 108—109 und 111—116 (die Gruppe ist unterbrochen durch Einsprengung von Kap. 110, woraus die Unsorgfältigkeit der Kodifikation erhellt; ähnlich ist Kap. 79 in die 'Verwandlungen' eingesprengt): Sprüche für

Kenntnis der Seelen verschiedener Städte, Gegenden und Himmelsrichtungen; gemeint sind Dämonen, die wir als Gehilfen der Götter kennen. — Kap. 110: Häufiger und wichtiger Text von den Elysischen Gefilden, in die der Tote eingeht, wenn er das Gericht (Kap. 125) bestanden hat. Es hat eine Gruppenüberschrift: 'Anfang der Sprüche des Gabenfeldes (oder Feld Jaru, die sog. Elysischen Gefilde) und der Sprüche vom Hinausgehen am Tage usw.' Der mythologische Text (vgl. C. VI) hat seinen Schauplatz im Gabenfelde. — Kap. 117—124: Weitere Texte für das Verhalten in der Unterwelt und die Ankunft an dem Eingang zum Jenseits, deshalb vielleicht als Vorbereitung auf das Totengericht gemeint. — Kap. 125: Der berühmteste und häufigste Teil des T. mit Texten und Bildern zum Totengericht, bei dem das Herz gegen das Recht aufgewogen wird. Der Text wird in der Überschrift oft 'Buch (ebenso die angegliederten Kap. 127—129) vom Eintritt in die Halle der doppelten Gerechtigkeit' genannt. — Kap. 141—154: Sprüche für die Kenntnis des Jenseits, besonders in topographischer Hinsicht. Der Tote wird befähigt, durch Kenntnis der Namen der Orte und Dämonen die Tore im Jenseits zu durchschreiten und sich in den Festungen zurechtzufinden. Kap. 151 stellt die Grabkammer mit ihrer ganzen Einrichtung dar. — Kap. 155—171: Sprüche für die Anbringung der Amulette und die sonstige Ausstattung der Mumie und des Grabes. — Kap. 174—186: Zusammenhanglose Gruppe von Texten, teils mythologischen Inhalts, teils für den Schutz des Leichnams und anderweitige Hilfe im Jenseits.

C. Inhalt der Sprüche.

I. Gebete für den Toten. Die häufigste Form der Texte des T. ist, daß für ihn eine Hilfe erbeten wird; von ihm ist also in dritter Person die Rede. Vereinzelt ist einmal als redende Person der Anmutef-Priester angegeben (Kap. 18 nach *Ani* ed. *Budge*).

II. Gebete des Toten. Häufig sprechen die Texte des T. in der ersten Person, und auch wenn sie nicht durch den Satz: 'NN sagt' eingeleitet werden, müssen wir uns den Toten als redend denken. In Kap. 17 sind an den Monolog des Urgottes Gebete angehängt, in denen der Sprecher die Totenrichter um Befreiung von Sünde anruft; ähnlich spricht der Tote im Totengericht (Kap. 125), wo er Schutz vor dem Henker und anderen bösen Geistern erfleht. Über das ganze T. hinweg sind Anrufungen an einzelne Götter verstreut, z. B.: 'O Atum, gib mir süße Luft!' (Kap. 56, 3 ed. *Nav.*) oder die Anrufung vieler Götter in Kap. 79, wo der Tote sich als neuer Götterkönig ankündigt, der nun den Thron besteigen wird. In dem Totengericht (Kap. 125) nimmt die Rede des Toten die Form der Beichte an, in der er bekennt, die und die Sünde nicht begangen zu haben. Selten stellt der Tote sich als Priester vor, der den Gottesdienst vollzieht (Kap. 1 B, 19 ed. *Nav.*).

Anbetungen von Göttern in kürzerer oder längerer Form sind dem Toten häufig in den

Mund gelegt. Oft sind es ausführliche Lobpreisungen, die in dieser Fassung eigentlich nicht in das T. gehören und wohl auch aus dem Tempelkult oder wenigstens aus Hss. hierher übernommen sind, die aus dem Kreis des Tempeldienstes stammen. Unter den angerufenen Göttern nehmen die beiden den Hauptplatz ein, um die sich das Leben und die Wünsche der Toten drehen. Zunächst der Sonnengott, den man am Morgen bei Aufgang und am Abend bei Untergang verehrt, um seines erwärmendes Lichtes teilhaftig zu werden, sowohl bei Tage über der Erde wie bei Nacht, wenn er seinen unterirdischen Weg von Westen nach Osten durch das Totenreich macht (Kap. 15 bis 16). Ferner Osiris, der Herrscher der Unterwelt, an den sich viele einzelne Stellen des T. wenden, gelegentlich auch längere Hymnen und Gebete (Kap. 18 nach *Ani* ed. *Budge*); im Sinne dieser Lieder sind auch die zahlreichen selbständigen Anrufungen gehalten, die auf Grabsteinen oder an Grabwänden überliefert sind. Im Totengericht (Kap. 125 Einleitung) wird Osiris natürlich als oberster Totenrichter und 'Herr der doppelten Gerechtigkeit' gefeiert. Neben den beiden Hauptgöttern werden die anderen großen Götter sämtlich mehr oder weniger ausführlich und häufig angerufen. Z. B wird Thot, der schreib- und rechtskundige Gelehrte, gebeten, den Toten in den zehn Gerichtshöfen zu rechtfertigen, wie er es mit Osiris getan habe (Kap. 18 ed. *Nav.*) oder ihm das Schreibzeug zu geben, das in geheimnisvoller Beziehung zu Osiris selbst steht (Kap. 94).

III. Erlebnisse des Toten. Viele Texte wählen die Form, daß der Tote seine Erlebnisse in der Unterwelt schildert. Er beschreibt seinen Weg: 'Ich dringe in die Duat ein ... und öffne alle Wege, die im Himmel, auf der Erde und auf der Duat sind' (Kap. 9, 2—4 ed. *Nav.*). Er erzählt: 'Mir wird mein Mund gegeben, damit ich mit ihm rede vor den Göttern der Duat' (Kap. 22, 3 ed. *Nav.*). 'Mein Herz gehört mir, damit es in mir bleibe' (26, 2) oder 'Mein Herz ist bei mir und wird mir nicht weggenommen' (29 A, 2). 'Die vier Knochen meines Hinterkopfes sind verbunden' von Göttern, die einzeln genannt werden (50, 2). So ist er in ordnungsmäßiger Verfassung und kann bei Tage die Unterwelt verlassen, um wie ein Lebender einherzugehen: 'Die Tore des Himmels sind mir aufgetan, die Tore der Erde sind mir aufgetan ... und ich gehe am Tage hinaus an den Ort, den mein Herz wünscht' (68, 2). Glücklich genießt er das jenseitige Leben: 'Ich gehe gerechtfertigt gegen meine Feinde (aus dem Gericht) hervor. Ich durchziehe den Himmel, ich dringe in den Horizont ein, ich eile über die Erde mit meinen Schritten ... Ich esse mit meinem Munde usw.' (Kap. 10 u. 48).

Mit derartigen Schilderungen ist gemeint, daß der Tote sich durch das Hersagen bzw. das Mitnehmen der Sprüche das in ihnen geschilderte glückliche Leben sichert. Gewiß würde der Sinn der Übersetzung im einzelnen anders, wenn man statt des Indikativs den Optativ annähme, also statt 'ich gehe': 'möchte

ich gehen' usw. Gelegentlich verträgt es sich auch gut mit dem allgemeinen Sinn des Textes, den Wunsch einzusetzen. Aber alle Texte können nicht so zu übertragen sein. Die Erzählung in der 1. Person entspricht der ägyptischen Auffassung ebenso wie die Monologe in Kap. 5, in denen der Tote sich als der und der Gott vorstellt.

IV. Wechselreden des Toten. Gelegentlich erscheinen im T. Unterhaltungen des Toten mit anderen Personen in direkter Rede, und zwar tritt der Dialog als typische Form auf, wenn der Tote ein Tor zu durchschreiten hat. Dann wendet er sich an den Türhüter: 'Öffne mir!' 'Wer bist du?' 'Ich bin einer von euch!' 'Wer ist mit dir?' 'Die beiden mrtj-Göttinnen sind es' (Kap. 58 ed. *Lepsius*). In den Sprüchen von den Toren, den Wohnungen und den Festungen im Jenseits (Kap. 144 bis 147) spielen diese Dialoge mit dem Türhüter, dem Wächter und dem Herolde, der in dem Tore anmeldt, eine große Rolle. Im Totengericht erscheint eine Wechselrede von knappen Fragen und Antworten an den Stellen, an denen der Tote sich den Weg dadurch erzwingt, daß er Kenntnis der Gegend und der vorzunehmenden Zauberhandlungen zeigt. Dann nennt er auf Befragen die Namen der einzelnen Teile des Tores (Pfosten, Schwelle, Riegel, Schloß usw.) sowie den Namen des Pförtners, und endlich antwortet er dem Thot auf die Fragen nach seinem Begehr und nach seiner Reinheit (Kap. 125 Schluß, 21 ff.).

V. Der Tote als Vertreter von Göttern. Häufig führt der Tote sich selbst in direkter Rede als ein mythischer oder magischer Gegenstand ein, um sich dadurch erhöhtes Ansehen zu geben. 'Ich bin die reine Lotosblüte, die im Horizont emporgesprossen ist' und an der der Sonnengott riecht (Kap. 80). Die Sprüche 76—88 sollen ihm gerade die Fähigkeit geben, nach Wunsch andere Gestalten anzunehmen (vgl. B II). Er schreibt sich zuweilen in einem Atem die Gestalt verschiedener Götter zu: 'Ich weiß, daß ich empfangen bin von Sachmet und geboren bin von Neit; ich bin Horus, der mit dem Horusauge hervorkam; ich bin Uto, die als Horus hervorkam' usw. (66, 1). An anderer Stelle nennt er sich zugleich Atum und Doppellöwe und Chepra (38 A, 2—9 ed. *Nav.*), oder er bezeichnet sich als Thot und großer Gott in dem Sonnenschiff und Totenrichter und anderweitiger Gehilfe des Osiris und Horus (1 B, 3—18 ed. *Nav.*). Ein merkwürdiger Spruch, der mit Ehnas (Herakleopolis) zusammenhängt, läßt den Toten seine Körperteile als Götter bezeichnen: 'Mein Haar ist Nun, mein Gesicht ist Re, meine Augen sind Hathor' usw., bis zu den inneren Organen; 'Es gibt kein Glied an mir, das von einem Gotte frei wäre' (42, 5—11 ed. *Nav.*).

Besonders eindrucksvoll ist ein Monolog, wenn er in einheitlicher Rede die Identifikation mit einem der großen Götter durchführt und dabei der Einzelheiten aus der Persönlichkeit und Mythologie der betreffenden Gottheit gedenkt. In eines der Kapitel vom 'Hinausgehen bei Tage' ist z. B. eine Selbstverherrlichung geraten, in der der Tote auftritt als Osiris, der durch Horus befreit ist, der von Nut geboren wurde und als Orion über den Himmel zieht usw. (69, 1—5 ed. *Nav.*). Als Spruch für die Verwandlung in eine Seele erscheint eine Identifikation mit der Sonne, die sich Re und Chepra nennt, die Finsternis vertreibt usw. (85, 2—10 ed. *Nav.*).

Diese Texte sind nicht so zu verstehen, daß der Tote sich in eine lose Beziehung zu den Gottheiten setzt, oder daß er ihre Gestalt wie ein Gewand annimmt, um zu täuschen, oder daß er sich nur nebenbei mit göttlichen Eigenschaften versieht. Sondern es entspricht ganz der ägyptischen Auffassung, daß der Tote vorgibt, sich vollständig und dauernd in den betreffenden Gott verwandelt zu haben. Er hat alle seine Eigenschaften angenommen, erlebt seine Schicksale und erfreut sich der dem Gotte erwiesenen Ehrungen. Der Sinn der Sprüche ist es, daß der Tote den Traum der göttlichen Persönlichkeit und Macht ganz und gar auskosten soll.

VI. Mythologische Erzählungen. Viele Andeutungen von mythologischen Einzelheiten sind in das T. eingestreut, besonders bei den eben (C V) behandelten Identifikationen mit Göttern und bei den Anrufungen von Gottheiten (C II). Aber gelegentlich haben sogar zusammenhängende Texte mythologischen Inhalts durch irgendwelche Zufälligkeiten Aufnahme in das T. gefunden. Das berühmte 17. Kap. beginnt mit einem Monolog des höchsten Gottes im Dogma von Heliopolis, der sich Urgott, Schöpfer, Göttervater, Sonnengott, Himmelskönig und Weltenherrscher nennt. Die Lieder an den Sonnengott, Kap. 15, preisen seine Wirkung als Gestirn, schildern seine Kämpfe gegen die Mächte der Finsternis, lassen ihn vom Himmel aus über Götter und Menschen herrschen und nachts den Toten Licht bringen. Verschiedene Mythen von Heliopolis sind in widerspruchsvoller Weise in dem Kap. 115 vereinigt, das die Geister von Heliopolis kennen lernen soll. In die vorangehenden Sprüche, die sich mit den Geistern anderer Städte beschäftigen, sind einige Erzählungen aus dem Kranz von Mythen geraten, der um Horus entstanden war. In Kap. 110 stehen zwischen Reden eingesprengt Bruchstücke einer Schilderung des Kampfes zwischen Horus und Set. Kap. 112 enthält in lebendiger Form die bekannte Verwundung des Horus durch Set, der sich in ein schwarzes Schwein verwandelt hat. In Kap. 113 fischt Sobk den Horus aus dem Wasser.

D. Ursprung und Verwendung der Sprüche.

In einer Anzahl von Stellen schon in den Sargtexten des Mittleren Reichs, dann in großem Umfange in dem T. des Neuen Reiches haben die Sprüche Nachschriften erhalten, in denen sachliche Angaben verschiedener Art enthalten sind. Den Nachschriften sind die folgenden Zusammenstellungen fast ausnahmslos entnommen.

I. Zeit und Ort des Ursprungs. Wie alle geheiligten Schriften, so soll auch das T.

von Thot, dem gelehrten Schreiber der Götter, verfaßt sein. Das T. ist eines der berühmten 'hermetischen Bücher' (*Clemens Alexandrinus*). Dadurch wird die Entstehung des T. in die glückselige Zeit der Götter der Urzeit zurückverlegt. In Wirklichkeit gehen zwar viele einzelne Vorstellungen des T. in die vorgeschichtliche Zeit zurück, aber die Form, in der sie uns überliefert sind, ihre Zusammenfassung und Umgestaltung gehört in den Anfang des Neuen Reichs und ist auf der Grundlage der Totentexte des Mittleren Reichs ('Sargtexte') und weiterhin der des Alten Reichs ('Pyramidentexte') ausgeführt.

Eines der Zusatzkapitel zum T. (ed. *Pleyte*, Kap. 166) gibt an, im Totenreich am Halse des Königs Ramses II. gefunden zu sein. In den Nachschriften anderer Kapitel wird einzelnen Sprüchen ein viel höheres Alter zugeschrieben; allerdings sind die Angaben darüber nicht übereinstimmend. Unter König Usaphais (Dyn. 1) soll Kap. 64 (ed. *Nav.*) von einem Maurermeister in einer Tempelmauer gefunden sein, der Text von Kap. 130 (ed. *Lepsius*) in einer Halle. Zur Zeit des Königs Mykerinos (Dyn. 4) lebte der uns auch sonst als Weiser bekannte Prinz Hordadaf; diesem wurde der Spruch Kap. 64 (ed. *Lepsius* 32) gegeben, als er eine Tempelrevision vornahm. Ähnlich wurde von ihm Kap. 30 B (ed. *Nav.*) in Hermopolis (Schmun) unter den Füßen des Gottes Thot auf einem Fayenceziegel geschrieben gefunden. Ebenso lautet die Nachschrift zu Kap. 148 (ed. *Nav.* 16), während Prinz Hordadaf Kap. 37 a (ed. *Nav.* 23) in einem geheimen Kasten in einem Tempel von Schmun fand. Alle diese Angaben finden sich nur in thebanischen Totenbüchern.

Als Ort der Herkunft war eben schon bei einzelnen Sprüchen Hermopolis-Schmun angegegeben (bei Kap. 30 B, 64, 137 B und 148). In einem vereinzelten Falle geht aus den angerufenen Göttern hervor, daß der Spruch aus Theben stammt (Kap. 171 ed. *Nav.*, Text S. 29). Vielleicht ist Memphis die Heimat von Kap. 172 (s. *ebd.*). Der Mittelpunkt der ganzen religiösen Lehre des T. ist offenbar Heliopolis, das an vielen verstreuten Stellen genannt wird und gemäß dessen Theologie viele Sprüche abgefaßt sind; man denke nur an den Monolog des Götterkönigs in Kap. 17 und an die hervorragende Rolle, die Heliopolis in Kap. 16 als Gerichtsort und als Schauplatz des Kampfes spielt. Auch der oft erwähnte Vogel Phönix (bnw) ist in Heliopolis zu Hause, ebenso die 'Geister von Heliopolis' und andere Dämonen, so daß diese Stadt der Schauplatz zahlreicher Mythen ist. Natürlich wird Heliopolis im T. auch deshalb häufig erwähnt, weil seine Götterneunheit die maßgebende geworden war.

II. Gebrauchsanweisungen. Zahlreiche Nachriften geben an, in welcher Weise ein Spruch zu rezitieren ist. Meistens handelt es sich um seine Verwendung als Zauber, bei der Ort und Zeit gewöhnlich belanglos sind und dem Zauberer nur der Gebrauch bestimmter Gegenstände vorgeschrieben wird. Kap. 130 ist zu sprechen über einer gelbgezeichneten Sonnenbarke; neben eine Statue des Toten soll eine Abendbarke westlich und eine Morgenbarke östlich von ihm aufgezeichnet werden (ed. *Nav.*). Ähnlich Kap. 133, wo ein grünes Schiff unter einem Himmel mit Sternen stehen soll, während Kap. 134 über einen gekrönten Falken zu rezitieren ist, der mit dem Sonnenschiff in gelber Farbe auf eine neue Binde gezeichnet wird. Alle diese Texte sind dazu bestimmt, den Toten mit dem Sonnengott zusammen in seinem Schiffe fahren zu lassen.

Bei anderen Sprüchen ist angegeben, daß sie in bestimmter Weise über der Leiche anzuwenden sind. Für Kap. 13 soll ein Kranz von Blumen am Tage der Bestattung auf das rechte Ohr des Verstorbenen gelegt werden, und Kap. 19 ist zu rezitieren am frühen Morgen über dem göttlichen Kranz, der über das Antlitz des Mannes gelegt ist. Für Kap. 100 ist es notwendig, ein Bild auf ein reines Blatt mit frischer Zeichnertusche, vermischt mit Myrrhenwasser zu malen und es dem Verstorbenen an den Nacken zu legen, ohne daß es seine Glieder berührt, d. h. zwischen die Binden. Ähnlich bei Kap. 101, das am Tage der Bestattung an seinen Hals gelegt werden soll. Kap. 121 ist am Tage der Einsargung über zwei bestimmten Fruchtkernen zu sprechen, die in das rechte Ohr des Verstorbenen gelegt sind, und über zwei anderen, die in eine Binde von feinem Leinen gelegt sind, auf welche sein Name gesetzt ist. Die für das Herz des Toten bestimmten Sprüche sind zu rezitieren, nachdem ein grüner Stein in Käfergestalt, in Gold gefaßt, an die Stelle des Herzens in die Leiche gelegt worden ist (Kap. 30 B. ed. *Nav.* und 64, 33 ed. *Leps.*). Kap. 155—162 sind für Amulette bestimmt, die in genau vorgeschriebener Weise bei dem Toten anzubringen sind; die Anweisung nimmt überall darauf Bezug. Für Kap. 164 hat man die Figur eines Geiers mit drei verschiedenen Köpfen (Geier, Schlange und Mensch) zu zeichnen, wie sie uns auch erhalten ist. Kap. 165 soll gesprochen werden über gewissen Götterfiguren, die auf eine einzige Binde so zu zeichnen sind, daß die eine Figur gerade auf dem Herzen der Leiche liegt, die beiden anderen auf den Brustwarzen. Einige Nachschriften enthalten Angaben über den Zustand des Mannes, der den Text rezitieren bzw. den Zauber ausüben soll. Kap. 148, 24 ed. *Nav.*: 'Dieser Spruch soll verlesen werden von einem Reinen und Gesäuberten, der kein Ziegenfleisch oder Fische gegessen hat'. Die Sprüche vom Totengericht (Kap. 125 Nachschrift 1 ed. *Nav.*) sollen von einem Manne gesprochen werden, der rein und gesäubert ist, der in ein neues Gewand gekleidet ist, der weiße Sandalen an den Sohlen trägt, der geschminckt ist mit schwarzer Schminke, der gesalbt ist mit bestem Myrrhenöl, nachdem er einen jungen Stier geopfert hat, sowie Gänse, Brot, Bier und Gemüse. Kap. 64, 33 (ed. *Leps.*) soll in großer Verborgenheit durch einen Mann rezitiert werden, der gereinigt und gesäubert ist und der sich nicht den Frauen genaht hat und der kein Ziegenfleisch oder Fische gegessen hat.

III. Verheißungen. Zahlreiche Nachschriften enthalten Versprechungen darüber, daß der

Text, in richtiger Weise rezitiert, bestimmte Wirkungen haben würde. Meist sind die Verheißungen allgemeiner Art: Der Verstorbene würde, nachdem er bestattet ist, wieder hinausgehen können bei Tage und Gestalten annehmen, wie sein Herz sie ihm eingibt (18, 36, auch 64, 3 ed. *Nav.*; ähnlich 20, 7 ed. *Leps.*), ferner soll der Verstorbene über seine Feinde triumphieren im Tode und im Leben (19, 15 ed. *Leps.*); seine Seele soll Macht gewinnen über ihre Feinde und im Gefolge der unvergänglichen Sterne sein, seine Seele soll leben in Ewigkeit, und er soll nicht noch einmal sterben in der Unterwelt, und er soll nicht zugrunde gehen ewiglich (137 A, 18 ed. *Nav.*). Er soll auf der Erde unter den Lebenden wandeln, ohne daß er zugrunde geht in Ewigkeit (31 ed. *Leps.*). Andere Verheißungen schildern mehr oder weniger ausführlich, daß der Verstorbene nicht am Tore der Unterwelt zurückgehalten werden soll (91), daß er in dem gepriesenen Gefilde seinen Acker bestellen darf (99), daß er in das Sonnenschiff steigen (100. 136) oder als Stern über den Himmel ziehen dürfe und ein Gott sei, während sein Schatten als Gott bei den Menschen weilt (101). Das Zusammensein mit dem Sonnengott wird ausgemalt (134); weilt er dort, so fallen die Menschen und die Toten nieder auf ihre Gesichter, wenn sie ihn sehen, als ob er der Sonnengott selbst sei.

Gelegentlich ist der Verheißung auch eine Warnung angehängt: 'Wer diesen Spruch weiß, tritt (wieder) hinein, nachdem er hinausgegangen ist aus dem Westen. Wer diesen Spruch nicht weiß, tritt nicht (wieder) hinein, nachdem er hinausgegangen ist aus dem Westen; und er weiß nicht hinauszugehen am Tage' (86 ed. *Leps.*).

Im allgemeinen beziehen die Verheißungen sich auf das Leben im Jenseits und schildern ausführlich die Freuden, die den Verklärten dort erwarten (72. 136). Da ausdrücklich angegeben ist, daß der Leichnam nicht zugrunde gehen und die Seele sich nicht vom Leichnam entfernen solle, ist an dieser Absicht nicht zu zweifeln. In vereinzelten Fällen jedoch sind die Sprüche auch für Lebende bestimmt; sonst hätte es keinen Sinn, Verheißungen für die Lebenszeit auf Erden auszusprechen (so schon oben in 19, 15). 'Wem das Buch vom Totengericht vollzogen wird, der soll gedeihen und dessen Kinder sollen gedeihen, er soll ein Liebling des Königs und seiner Hofleute sein; ihm soll Brot, ein Krug, Kuchen und ein großes Stück Fleisch vom Altare des großen Gottes gegeben werden' (125 Nachschrift 6 ed. *Nav.*). Wer den Spruch vom Sonnenschiff auf Erden weiß, soll sein wie Thot; er wird von den Menschen verehrt und fällt nicht dem Zorne des Königs anheim und der Flamme der Bastet, sondern er ist gesund bis zu einem hohen schönen Alter (135 ed. *Leps.*).

E. Die technische Herstellung und die Bilder.

Aus der Art, in welcher uns die Texte in den einzelnen Hss. erhalten sind, geht die fabrikmäßige Herstellung der Papyrus hervor. Die beste Ausführung läßt Text und Bilder Hand in Hand gehen, und der Name des Verstorbenen wird an den nötigen Stellen beim Schreiben eingesetzt. Für billigere Herstellung werden die Bilder zuerst gezeichnet, und die Sprüche werden dann eingesetzt, soweit der gegebene Raum reicht; oft stimmen Bilder und Text begreiflicherweise überhaupt nicht zueinander. Viele Papyri dieser Art sind auf Vorrat angefertigt worden unter Freilassung eines Raumes für den Namen; der Käufer ließ seinen Namen nachträglich einsetzen, der sich oft genug in anderer Handschrift heraushebt.

In den Hss. des Neuen Reichs kann man für die besseren annehmen, daß die Schreiber den Inhalt der Texte verstanden. Wenigstens, soweit er in ihren Vorlagen überhaupt noch verständlich war. Ein sinnloses Abschreiben durch unwissende Fabrikschreiber setzt in größerem Umfange erst in der 20. Dynastie ein.

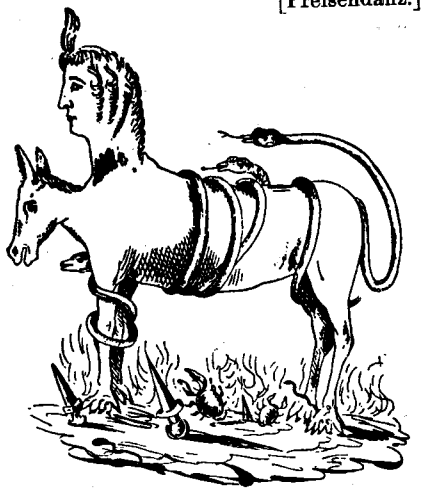
Ein häufiger Fehler der Abschreiber ist dadurch entstanden, daß sie sogen. rückläufige Texte vorfanden, bei denen die senkrechten Zeilen in umgekehrter Folge (also entgegen der Schriftrichtung) zu lesen sind. Wenn sie einen solchen Text in der scheinbaren Folge der Zeilen (also in Wirklichkeit rückwärts) abschrieben und dabei neue Zeilenumbrüche vornahmen, wie es der ihnen zur Verfügung stehende Raum ergab, so entstand ein fürchterliches Durcheinander, in das wir nur Ordnung bringen können, wenn wir einen guten Paralleltext besitzen.

Die Bilder zu den einzelnen Sprüchen sind sicher jünger als diese, und wir kennen sie erst aus dem Neuen Reich. In unseren Hss. sind sie oft von anderer Hand als der Text hergestellt, und ihre Zahl pflegt zuzunehmen, je jünger der Papyrus ist. Oft erläutert das Bild den Text in erwünschter Weise, gibt gelegentlich auch eine Zeichnung des Gegenstandes, der nach der Gebrauchanweisung für die Rezitierung des Spruches benötigt wird. Zu Kap. 1 gehören gelegentlich Bilder der Bestattung, auf denen wir die Leichenprozession zum Grabe sehen. Dabei wird nach dem Grabritual die 'Öffnung des Mundes' vollzogen; von dieser und anderen Zeremonien ist jedoch fast nichts in das T. aufgenommen worden. Berühmt sind die Bilder zu Kap. 125; sie zeigen ausführlich alle Vorgänge beim Totengericht, die Einführung des Verstorbenen vor Osiris, das Abwiegen seines Herzens gegen das Recht und daneben den Höllenhund, der auf die Verdammten wartet. [Roeder.]

Totis (*Τοτῖς*), von den Thrakern verehrte weibliche Gottheit: vgl. ob. Bd. 4, Sp. 611/612. [Preisendanz.]

Totoës (*Τοτόης*), thrakische Gottheit in einer Inschrift aus Amphipolis: *Τοτόηι Θεοδαίμονι Τιννῶ*, über die *Höfer* oben Bd. 4, Sp. 611 f. (*Theodaimon*) gehandelt hat (s. Abb. nach *Cousinéry, Bull. Corr. hell.* 22 [1903], 353); vgl. *Gruppe, Jahresber. Alt.-Wiss.* 137 (1907), *Suppl.* 627. Totoës ist vielleicht identisch mit dem phrygischen Götterjüngling Tottes, 'der als Helfer in großer Not nächtlicher Weile nach Milet gekommen' ist und mit Onnes zusammen den

Kabirenkult gegründet hat: *Nicol. Dam. fr.* 54 bei *Kaibel, Nachr. Ges. Wiss. Gött.* 1901, 513, der Tottes auch mit Totoës zusammenbringt. [Preisendanz.]



Totoësrelief aus Amphipolis.
Vgl. ob. Sp. 611, 17.

Tourenus lautete vielleicht der örtliche, keltische Beiname des Mercurius in der römischen Inschrift eines auf der 'Hohenburg' bei Rupertsberg (am Hardt-Gebirge bei Deidesheim) in der bayr. Rheinpfalz gefundenen Altärchens, jetzt im Museum zu Speyer, *CIL* 13, 6122 (*Hildenbrand, Der röm. Steinsaal des Histor. Museums der Pfalz zu Speyer* 1911, S. 55 nr. 178 mit Abb. S. 54), allein die Lesung der mangelhaft erhaltenen Schrift ist recht unsicher, und von dem Beinamen zu *Mercurio*, TOVRENO, sind nur vier Buchstaben zweifellos bestimmt, denn der erste Buchstabe des Namens kann auch I gelesen werden, der vierte Buchstabe ist T oder R, der sechste vielleicht N. Stifter des Weihdenkmals war jedenfalls ein Einheimischer, wenngleich auch seine Namen nicht mit Sicherheit gelesen werden können. *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, S. 1896 bringt nach *Glück* den Namen T. zusammen mit *tour*, irisch *tuar* = lat. *omen*, doch ist seine Folgerung, daß Mercurius durch den Beinamen T. als Gott des Erwerbes, des Gewinns (*Caes. b. G.* 6, 17, 1) gekennzeichnet werde, willkürlich. In Gallien und den von gallisch-keltischer Kultur beeinflußten Landschaften, insbesondere Obergermanien, führt der als Gott der Götter hier besonders häufig verehrte '*Mercurius*' oft keltische Beinamen, die entweder örtlich beschränkt oder weiter verbreitet sind, und durch welche der Gott eben als einheimischer Orts- oder Landesgott bezeichnet wird; doch die Bedeutung dieser Beinamen genauer zu ergründen ist uns meist versagt. [Keune.]

Toutas (oder *Toutates*, Dativ: *Toutati*), *CIL* 7, 84. 3, 11721 = 5320. 6, 31182. *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, Sp. 1896f., ist ursprünglichere Schreibung des Namens des gallischen Gottes, der bei *Luc.* 1, 445 in gräcisierter Schreibung *Teutates* lautet; vgl. *Loucetios — Leucetius, Toutoni* (*CIL* 13, 6610) — *Teutoni*, auch *Holder* 2, Sp. 890f.: *ou* und Sp. 193. 291. 1896—1900 (wohl mit Unrecht erklärt *Holder* 1, Sp. 1482f. u. ö. *eu* für die ältere und *ou* für jüngere Schreibung). Für *Toutati* scheint eine britannische Inschrift *Tutati* zu bieten und eine andere vielleicht *Tot(ati)*, s. die Artikel *Tutas, Totas*, auch oben Art. *To* .... Vgl. *Teutates* und *Taranis*. Zu *CIL* 6, 31182 s. *J. Carcopino, Revue des études anc.* 9 (1907) p. 265—267 mit Abb. Taf. 15. [Keune.]

Toutates = **Teutates** s. d. u. *Toutas*.

Toutiorix, keltischer Beiname des Heilgottes Apollo in einer von einem Soldaten, Centurio der Legio VII Gemina, unter der Regierung des Kaisers Severus Alexander (211—217 n. Chr.) geweihten Inschrift im Heilbad Wiesbaden (Aquae Mattiacorum), *CIL* 13, 7564: *In h(onorem) d(omus) d(ivinae) Apollini Toutiorigi L. Marinius Marinianus* Ə *(= centurio) leg(ionis) VII Gem(inae) Alexandrianae voti compos.* Durch den Beinamen T. ist der dem griechisch-römischen Apollo gleichgesetzte Gott als ein einheimisch-keltischer Heilspender gekennzeichnet. Der Name setzt sich zusammen aus den keltischen Bestandteilen *toutio*, d. h. Volksangehöriger, und *rix*, d. h. König (*Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, Sp. 1897). Ob es die Bezeichnung der Heilung spendenden, göttlich verehrten Quelle in Wiesbaden war, welche der Centurio als Kurgast benützt hatte (seine Legion stand meist in Hispanien), oder ob ein göttliches Wesen seiner Heimat T. hieß und ob er also einen fremden, ihm vertrauten Namen auf den Heilgott des von ihm aufgesuchten Bades übertragen hat, wissen wir nicht. Von sonstigen keltischen Beinamen des Heilgottes Apollo (vgl. *Caes. b. G.* 6, 17, 2) sind bekannt: *Anext lomarus* (*Holder* a. a. O. 3, S. 622), *Belenus* (*Holder* 1, S. 370ff. 3, S. 827f.), *Borvo* (*CIL* 13, 5911. *Holder* 3, S. 914), *Cobledulitavus* (*CIL* 13, 939), *Grannus* (*Holder* 1, S. 2037ff.), *Grannus Mogounus* (*CIL* 13, 5315), *Livicis*? (*CIL* 13, 8006), *Maponus* (*Holder* 2, S. 414), *Moritasgus* (*CIL* 13 Add., 11240 und 11241), *Vindonnus* (*CIL* 13, 5644, vgl. 5645. *Holder* 3, S. 349), *Virotutis* (*CIL* 13, 2525, vgl. 3185. *Holder* 3, S. 396). Von diesen finden sich *Belenus* und *Borvo* häufiger oder gewöhnlich als selbständiger Name der Gottheit verwendet, und auch *Maponus, Moritasgus*, sowie *Vindonnus* sind in dieser Verwendung, also unter Weglassung des Namens Apollo, nachweisbar. Über 'die keltischen Epitheta des Apollo' handelt auch *E. Windisch, Das keltische Brittannien bis zu Kaiser Arthur* (*Abhandlungen der Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss., Philol.-hist. Kl.* 29, 6) 1912, S. 92—95. [Keune.]

Toxamis (*Τοχσαμις*) und Kim(m)erios (s. d., Bd. 2, Sp. 1188), zwei skythische Bogenschützen, abgebildet auf dem obersten Bilderstreifen der Françoisvase in Florenz, Teilnehmer an der Kalydonischen Jagd; *C. I. Gr.* 4, 8185a; vgl. *Baumeister, Denkmäler* S. 1801 und Tafel 74; *Pottier, Vases antiques du Louvre* tom. 1 pl. 48; *Furtwängler-Reichhold, Gr. Vasenmalerei*, Tafel 13; *Kretschmer, Gr. Vaseninschr.* 75, 8; 85. [Johannes Schmidt.]

Toxaris (*Τόξαρις*), nur bei *Lukian* im *Skythes*.

An einem umgestürzten Grabstein vor dem Dipylon zu Athen haftend will *L.* den Kultus eines fieberleidenden Heros unter der Epiklese des *ξένος ἰατρὸς* gefunden haben; der Legende zufolge sei der Kult nach der großen Pest im Peloponnesischen Kriege gestiftet worden, zum Dank für das die Seuche stillende Mittel, welches er, aus seinem Grabe hervorgetreten, angegeben habe; aus dem Reliefbild des Grabsteines und der halbverlöschten Schrift sei er als ein Skythe namens Toxaris erkannt worden; er sei schon vor Anacharsis nach Athen gekommen gewesen und habe diesen bei Solon eingeführt. Letzteres ist jedenfalls *Lukians* Fiktion; inwieweit auch das übrige, steht dahin. Vgl. *Hermes* 20, 41 (s. jedoch *Gruppe,* oben Bd. 3, Sp. 1138, 46 ff.). [v. Sybel.]

Toxeus (*Τοξεύς*), 1) einer der Söhne des Eurytos (s. d., Bd. 1, Sp. 1435 f. nr. 2), des berühmten Bogenschützen und Königs von Oichalia, und der Antiope (s. d., Sp. 383 nr. 6; bei *Hesiod. fr.* 110 *Rzach*[3] im *Schol. Laur. Soph. Trach.* 266 heißt sie Antioche). Herakles zerstört die Stadt. Über die verschieden berichtete Veranlassung hierzu, namentlich Herakles' Rache an Eurytos wegen der ihm verweigerten Königstochter Iole (Ioleia), sodann über die Schicksale des Eurytos selbst, der entweder bei Einnahme der Stadt entflieht oder von Herakles getötet wird oder als Nebenbuhler im Bogenschießen dem Pfeile des erzürnten Apollon erliegt, s. die Art. *Eurytos* Bd. 1, Sp. 1435 f. und bei *Pauly*[2]*-Wissowa* VI 11. Halbbd S. 1359 f. Wie ferner der Herrschersitz Oichalia bald an der arkadischen Grenze von Messenien, bald auf Euboia, bald an zwei Stellen Thessaliens oder endlich in Aitolien lokalisiert wird (*Il. B* 596. 790; *Od. φ* 14 f.; *Strab.* 9, 438; 10, 448; *Paus.* 4, 2, 2. 3; 3, 10), so schwanken auch Zahl und Namen der bei seiner Eroberung von Herakles getöteten Königssöhne. Toxeus wird mit den Brüdern Deïon (? nach *Rzach* Didaion, s. u.), Klytios und Iphitos (und der Schwester Ioleia) erwähnt von *Hesiod* a. a. O.; dieselben Namen, wennschon in etwas veränderter, z. T. altertümlicher Form, finden sich auf dem Gemälde eines altkorinthischen Kraters im Louvre zu Paris, gefunden in Caere (*Mon. d. I.* 6, 33; *Welcker, A. D.* 5, 261 f., Tafel 15): Herakles beim Gelage als Gast des Eurytios (so!) mit dessen vier Söhnen *Ϝίφιτος, Διδαίϝων, Κλύτιος* und *Τόξος* (so!) und der Tochter *Ϝιόλα*. Drei Söhne, den T. mit den beiden Brüdern Klytios und Deïon, nennt *Aristokrates fr.* 6 (*Müller* 4, 333) im *Schol. Soph. Trach.* 266; dieselbe Zahl, jedoch mit einem andern Personennamen, bei *Diodor.* 4, 37: Toxeus, Molion und Klytios werden von Herakles getötet, Iole gefangen hinweggeführt. Vgl. auch die betr. Artikel. Toxeus' Auftreten in der wenig bekannten Tragödie *Εὐρυτίδαι* des *Ion* (*Nauck, fr. trag. Gr.* p. 734[2]; *Welcker, Trag.* 3, 954) läßt sich höchstens vermuten. — 2) Sohn des Königs Oineus von Kalydon und der Althaia, einer Tochter des Thestios: *Apollodor. Bibl.* 1, 64; *Nikandr. fr.* 51 *Schn.* bei *Anton. Lib.* 2. Ihn tötet der eigene Vater Oineus (*Apollodor:* *ὑπερπηδήσαντα τὴν τάφρον*, ohne nähere Erklärung), oder sein Bruder Tydeus (s. d.; *Schol. Stat. Theb.* 1, 282). — 3) Sohn des Thestios, Bruder der Althaia (s. o.) und des Plexippos. In den Kämpfen, die sich an die Kalydonische Jagd anschließen, werden er und Plexippos von ihrem Neffen Meleagros, dem Sohne des Oineus und der Althaia (s. o.), getötet: *Ov. Met.* 8, 439 f.; nach ihrem Vater heißen sie v. 304. 434 Thestiadae, deren Eigennamen freilich sonst sehr verschieden lauten (s. d. Art. *Thestiadai,* Bd 5, Sp. 777 f.); Toxeus und Plexippus nur noch *Mythogr. Lat.* 1, 204 (*Bode, Script. rer. myth.* S. 64, 14). — Toxeus' Schwester ist Gorge (*Apollod.* 1, 64. 75; *Epit.* 3, 12), wohl identisch mit Gorgo (s. d., Bd. 1, Sp. 1694 f.); sie kämpft vor Kalydon mit gegen ihren Bruder Meleagros (Bd. 2, Sp. 2606 f.), wobei sie drohend ihres anderen Bruders Toxeus Schild schüttelt (*Nonn.* 35, 86). Vgl. *Toxos.* [Johannes Schmidt.]

Toxeutes (*Τοξευτής*) und **Toxotes** (*Τοξότης*) sind die griechischen Bezeichnungen für das Sternbild des Schützen, in dem die Sonne im Dezember steht. Die erstgenannte Wortform gebraucht *Arat* 306. Die zweite, häufigere bieten die *Aratscholien* zu 300 u. ö. Die Römer nannten das Sternbild *sagittarius* (s. z. B. die unten angeführten Stellen). Die antiken Astronomen zählten in ihm 15 (bzw. 22) Sterne (*Hygin Astron.* 3, 26; vgl. den Artikel *Sternbilder*). Die spätere, landläufige Sage (*Hygin Astron.* 2, 2 und *Fab.* 224) wußte zu erzählen, daß Krotos der Sohn des Pan und der Nymphe Eupheme (vgl. diese Artikel; über eine Nebenüberlieferung, nach der die Mutter Euschemo hieß, s. Artikel Krotos nr. 1, wo unnötig zwei mythologische Gestalten dieses Namens geschieden werden), der Pflegemutter der Musen, den Musen als Gespiele auf dem Helikon so lieb geworden sei, daß ihn Zeus auf ihre Bitten unter die Gestirne versetzte. In dem Zuge des Dionysos begegnet Krotos in Silengestalt (mit Pferdefüßen und einem Satyrschwanz) schon früh auf Vasenbildern (s. d. Artikel *Krotos* nr. 2). Wann die Erzählung von dem *καταστερισμός* des Krotos aufgekommen ist, läßt sich annäherungsweise bestimmen. Im Anfang des dritten vorchristlichen Jahrhunderts hat der Tragiker *Sositheos,* höchstwahrscheinlich in einem Satyrdrama (*Hygin Astron.* 2 27 und *Schol.* zu *Cic. Arat.,* s. den Artikel *Krotos*), über dessen Inhalt und Titel nichts Näheres zu ermitteln ist, den Stoff zum Vorwurf gewählt. [Orinsky.]

Toxia (*Τοξία*), Bezeichnung der Artemis in dem Rechte von Gortyn, *Bücheler u. Zitelmann, Das Recht von Gortyn* (= *Rhein. Mus. N. F.* 40) 21 und Anm. 8. *Comparetti, Monumenti, antichi: Reale acad. d. Lincei* 3 (1893), Col. 3 Zeile 9 p. 107 (vgl. 174). *Usener, Rhein. Mus.* 58 (1903), 196 Anm. 2. Vgl. Toxitis. [Höfer.]

Toxikrate (*Τοξικράτη*), eine der Töchter des Thespios, mit der Herakles den Lykurgos zeugte; *Apoll.* 2787. [Preisendanz.]

Toxis (*Τοξίς*), Amazone auf einer rotfig. Vase in Arezzo *Monum.* 8, 6. [Klügmann.]

Toxitis (*Τοξῖτις*), Beiname der Artemis, inschriftlich bezeugt aus Kos. Ich verdanke das Testimonium der Güte *R. Herzogs*: „In der Jo_

hanniterfestung der Stadt Kos sind zwei Inschriften verbaut, beide aus hellenistischer Zeit, aber dem Material nach nicht genaue Gegenstücke. Bestimmung: Grenzsteine der heiligen Bezirke in einem größeren Heiligtum. 1. Block von weißem Marmor, links abgearbeitet: A] μοῖρα κατα | [λή]γει Ἀρτάμι | [δι]ος Τοξίτι | [δ]ος. 2. Platte von Travertin: B μοῖρα Ἀπόλ | λωνος Καρ | νείον." Danach hat *Herzog* in einer andern Inschrift aus Kos (3. Jhdt. v. Chr.) im *Arch. f. Rel.* 10 (1907), 401, 16 (58) wohl sicher ergänzt: ἐς τὸ ἱερὸν τᾶς Ἀρτά[μιδος τᾶς Τοξίτιδος]. „Ebenso ergänze ich in einer Ehreninschrift für C. Stertinius Xenophon, den Leibarzt des Claudius (*Ditt. Syll.*³ 2, 804 f.), ebenfalls in der Stadtfestung, in einer langen Liste von Priesterämtern, z. T. ganz alter Kulte, die er aufgefunden hat: ἱερῆ κατὰ γέ[νος Ῥ]έας καὶ Ἀπόλλωνος Καρνείου καὶ Ἀ[ρτέμιδος Τοξίτιδος] καὶ Διὸς Πολιέως καὶ Ἀθάνας Πο[λιάδος] κτλ." Identisch mit dieser Artemis Toxitis wird sein die in Amyklaion, Kreta, bezeugte Artemis Toxia, bei der eine Frau schwört in einer nach *F. Blaß* 'völlig dunklen Eidesformel': τὰν Ἄρτεμιν παρ' Ἀμυκλαῖον πὰρ τὰν Τοκσίαν; vgl. *Collitz-Bechtel, Griech. Dial.-Inschr.* 3, 2 Kreta nr. 4991 Kol. 3, 9 f.; vgl. *Usener, Rh. M.*, N. F. 58 [1903], 196, 2. Daß die Epiklesis Toxia vielleicht der Todesgöttin Artemis gehöre, wird vermutet *Real-Enc.* 2, 1348, 54 f., s. *ebda* 1401. Möglicherweise heißt das Wort aber auch τοκτεῖα und deckt sich in der Bedeutung mit λοχεῖα. [Preisendanz.]

Toxoanassa (*Τοξοάνασσα*), Amazone, Gefährtin Penthesileas, *Tzetz. Posth.* 177. [Klügmann.]

Toxokleitos (*Τοξόκλειτος*), einer der Söhne des Herakles und der Megara (s. d., Bd. 2, Sp. 2543). Im *Schol. Pind. Isthm.* 4, 104, wo deren Zahl nach mehreren Gewährsmännern ganz verschieden angegeben wird, verzeichnet *Baton fr.* 5 (*Müller* 4, 350) die meisten, nämlich sieben, und unter ihnen den T. Nach der herrschenden Sagenfassung, vertreten durch die *Kypria* (*Kinkel fr.* 18), *Panyasis fr.* 22 (*ebenda* S. 263), *Stesichoros fr.* 58 (*Bergk, Lyr.* 3⁴, 225), *Pherekydes fr.* 30 (*Müller* 1, 78), *Euripides* (*H. F.* 922 f.) und *Apollodor* (*Bibl.* 2, 72), bringt der von Hera in Wahnsinn versetzte Held die eigenen Kinder um, was auch einige Vasenbilder (s. Bd. 2, Sp. 2544) veranschaulichen. In einer jüngeren Darstellung, die ihn offenbar von jener Blutschuld entlasten will (*Gruppe, Mythol.* 485, 9), fallen sie entweder Fremden (*Lysimach. fr.* 7, *Müller* 3, 337) oder der Tücke des Augeias (*Sokrates v. Argos fr.* 12, *M.* 4, 499) oder (einige) dem Mord des Lykos (*Eur. H. F.* 37 f.; vgl. *Schol. Stat. Theb.* 4, 570) zum Opfer. Wem T. mit seinen sechs Brüdern erliegt, erwähnt das *Schol. Pind.* a. a. O. nicht.
[Johannes Schmidt.]

Toxoph[l?]le (*Τοχσοφλε*), Amazone, *Pottier, Vases ant. du Louvre* 2 nr. 875, p. 82; *Dumont et Chaplain, Céramique* 1, 311 ff. [Höfer.]

Toxophone (*Τοξοφόνη*), Amazone, Gefährtin Penthesileas, *Tzetz. Posth.* 177. [Klügmann.]

Toxophoros (*Τοξοφόρος*) heißt *Apollon* bei *Pind. Ol.* 6, 100; *Nonn. Dion.* 37, 72 und in einem Steinepigramm aus Thrakien, dem Orakel von Kallipolis, *Kaib. ep. gr.* 1034 (s. *Herm.* 19 [1884], 261 Anm.); *Buresch, Klaros* 82, 86; *Mordtmann, Ath. Mitt.* 6 (1881), 261 f., V. 31 (vgl. dazu *Weinreich, Ath. M.* 38 [1913], 64 f.). Beiname der *Artemis*: *Il.* 20, 39. 71; 21, 483; *Epigramm* aus Megaris, *CIGr* 1, 556 f. v. 7; *Simon. ep.* 107, 4 *Bgk* (*Kaib. ep. gr.* 461, 4); *Aristoph. Thesm.* 970; *Anth. app. add.* 2, 198 b 10; *Cougny, Meliteniotes* 1783 (*Notices et Extr.* 19, 2, 88); des *Eros: Nonn.* 1, 363; *Anth. app.* 4, 61. 1 *Cougny*; τοξοφορῶν bei *Asklep. A. Pal.* 12, 162, 1; aber τοξοβόλος heißt Eros vor dem 5. B. der *A. Pal.* (*ed. Stadtm.* p. 80) nach *A. P.* 9, 179, 1; nicht τοξοφόρος, wie *Dind.* im *Thes. gr. ling.* 7, 2299 B angibt. [Preisendanz.]

Toxos (*Τόξος*), sonst Toxeus (*Diod.* 4, 37; *Hes. schol. Soph. Trach.* 266), Sohn des Eurytos, Bruder des Iphitos. So überliefert, nach *Welcker, A. D.* 5, 263 nur fehlerhaft, auf einer Caeretaner Amphora aus Korinth (6. Jahrh.) mit der Szene (*S. Reinach, Répert. des Vases* 1, 151): Herakles' Gastmahl bei Eurytos, in dessen Namen wohl ein τοξο- steckt: Eury(toxo)s, wie auch Iphi(toxo)s; vgl. *E. Maaß* zu *Studniczkas Kyrene, Gött. Gel. Anz.* 1890, 1. 344 Anm. Vgl. *Toxeus.* [Preisendanz.]

Toxotes s. *Toxeutes.*

Trabaxian (*Τραβαξιαν*) als 'omnipotens daemon' angerufen auf der griech.-lateinischen karthagischen Bleitafel bei *Audollent, Defixionum tabellae* 230 A 3. [Preisendanz.]

Tragasos (*Τράγασος*), Eponym von Tragasai in der Troas. 'Ihm zuliebe ließ Poseidon das Meerwasser gerinnen (ἅλὸς πῆξιν ἐποίησεν) — daher die Salinen von Tragasai. *Hellanikos* im 1. Buch der *Lesbiaca*.' So *Steph. Byz.*, ähnlich *Pollux* 6, 63 (ἅλες Τραγασαῖοι). Nach *Etym M.* ist Tr. Vater der Philonomia; s. o. Bd. 3, 2, Sp. 2351, 43—59, und unt. *Tenes* (Sp 363, 48 ff.), wo Literatur. Grund zur Annahme von zwei Heroen dieses Namens (*Pape, Gr Eigennamen* 1545) liegt nicht vor. [Preisendanz.]

Tragia (*Τραγία*), Beiname der Aphrodite, bezeugt in dem von *R. Schöll-Studemund, Anecdota var. gr. et lat.* 1, veröffentlichten *Anonym. Laurentianus*. Dort heißt es ohne nähere Angaben, 1, 269 unter den ἐπίθετα Ἀφροδίτης nr. 18 nur: τραγίας. Als Tragia wird sie in der neuen Literatur durchweg mit der Epitragia identifiziert (über sie vgl. *Eisele*, ob. Bd. 3, 1, 1509 f.; *Jessen, Real-Encykl.* 6, 1, 222 f.), eine Gleichsetzung, die nur für den gilt, der in der Ἐπιτραγία nicht die 'Bocksreiterin' sieht, sondern die 'Bocksgöttin', zu deren Tieren der Bock gehört. Ein Beweis dafür, daß man sich die Epitragia nur auf dem Bock reitend vorstellte, wie die Pandemos dargestellt wurde, fehlt m. W. bisher. Wie Hermes u. Apollon, ohne auf dem Vieh zu reiten, ἐπιμήλιος heißen, kann auch Aphrodite als Epitragia Schützerin des Bockes sein. Als solche scheint sie mir dargestellt in dem Terrakottarelief aus Gela, Ashmolean Mus. Oxford, das *P. Gardner, Mélanges Perrot* 121—124 beschrieben u. T. 2 abgebildet hat, ohne den Namen τραγία dabei zu nennen. Nach ihm kommt diese Aphrodite-Darstellung aus dem Orient; auf andere ähnliche Funde verweist *Gardner* 122, 1. Für die

Auffassung, die in dieser Göttin mit dem Bock Artemis sehen wollte, liegen keine haltbaren Gründe vor. Der Bock ist heiliges Tier der

Aphrodite mit Bock. Terrakotta aus Gela (Oxford, Ashm. Mus.) [*Mél. Perrot*].

Aphrodite; vgl. *L. Schröder, Griech. Götter* 1' 48 ff. Mit ihm als dem Symbol der Fruchtbarkeit dargestellt und verehrt war sie 'Tragia'. [Preisendanz.]

Tragios (*Τράγιος*), Beiname des Apollo auf Naxos in der Stadt Trageai, *Steph. Byz. Τραγία*, vgl. *Szanto, Arch. Epigr. Mitt. aus Osterr.* 13, 179, 5. *Sauer, Athen. Mitt.* 17 (1892), 75. Andere, wie *Robert-Preller* 269, 4, sehen in Tragios eine Beziehung auf Apollo als Gott der Herden und der Weiden [Höfer.]

Tragodia (*Τραγῳδία*, lat. Tragoedia), die Personifikation der ernsten dramatischen Kunst oder des ernsten Dramas; s. d. Art. *Personifikationen*, Bd. 3, Sp. 2068 f., bes. Sp. 2108. 2115 f. 2124. Selten erscheint sie in der Dichtung, so bei *Ovid. Amor.* 3, 1, wo sich *Elegeïa* und *Tragoedia* um den Dichter streiten und zugleich charakterisiert werden, vgl. *Ribbeck, Röm. Dichtung* 2, 236 f. 238 f. Äußere Attribute der Tragödie sind hier der Kothurn (v. 14. 30. 45. 63), das Schleppgewand (12), die Perücke (32), das Königszepter (13. 63); auffälligerweise geschieht der Maske keine Erwähnung. Ihr Schritt ist würdevoll, großartig (11: ingens). Ein finsterer Stolz (48) und eine düstere Stirn (12) kennzeichnen ihr Antlitz, gewichtige Rede (35) und erhabene Dichtersprache (39) ihre Ausdrucksweise. Ihr Wesen ist leidenschaftlich (11. 35), nicht in den Bewegungen, die im Gegenteil gemessen sind, wohl aber in Gedankenflug und Gesinnung. — Überwiegend ist sie ein Typus der bildenden Kunst, so auf einem Gemälde des *Aëtion*, eines Zeitgenossen Alexanders d. Gr., bezeugt von *Plin. N. H.* 35, 78: auf *nobiles picturae* waren *Liber pater, Tragoedia* und *Comoedia* veranschaulicht; vgl. *Brunn, Künstlerg.* 2, 245. — Erhalten sind folgende Darstellungen: 1) Rotfig. Gemälde auf einer Nolaner Vase: *Gerhard, Auserl. Vasenb.*, Tafel 56, 2; *Baumeister, Denkm.* S. 1301, Fig. 1443; abgeb. auch in diesem Lexikon Bd. 3, Sp. 2115 f. Die Namen sind beigeschrieben; vgl. *CIGr.* 4, 7450. Dionysos gibt dem Satyrknaben Komos aus einem Kantharos zu trinken, den Ariadne aus einer Kanne wieder füllen will; hinter dem thronenden Gotte steht die *Tragoidia*, in Haltung und Antlitz ohne 'tragischen' Ausdruck, mit Thyrsos in der Rechten, einen sitzenden Hasen, das Zeichen der Liebeslust, auf der Linken, die 'reine Personifikation bakchischer Festlust und bakchischen Festgesanges' (*Baumeister*); s. auch *Heydemann, Satyr- u. Bakchennamen, 5. Hall. Winckelmannsprogr.* 1880, S. 15 *K.* — 2) Bild einer Oinochoe des 5. Jahrh. im Ashmolean Museum in Oxford; s. auch *Arch. Anz.* 1901, S. 165 a; vgl. *Charlotte Fränkel, Satyr- u. Bakchennamen* (1912) S. 62: Die Tragodia schläft entblößt; der Silen steht vor ihr in frecher Begierde; die Situation ist also gar nicht 'tragisch'. — 3) Stark verstümmeltes Bild einer griech. Vase aus Emporion in Spanien, jetzt in Barcelona; s. *Ch. Fränkel* a. a. O. S. 62 f.: in Gegenwart von Dionysos und Apollon, von Bakchen und Silenen schmücken drei 'Niken' einen mächtigen Dreifuß als Zeichen eines dithyrambischen Sieges; Komodia, als solche bezeichnet, und Tragodia, nur an der Maske kenntlich, sind auch anwesend, aber nicht viel mehr als Statistinnen. — 4) Die sog. Apotheose Homers, Relief des *Archelaos*, etwa 100 v. Chr. in Pergamon entstanden, jetzt im Brit. Museum, abg. in diesem Lexikon Bd. 2, Sp. 3265 f., vgl. Bd. 3, Sp. 2124. Unter zahlreichen allegorischen Figuren auf dem untersten Bilderstreifen huldigen dem Homer auch Tragödie und Komödie, jene eine höhere heroische Gestalt mit Kothurn und Onkos; vgl. bes. *Friederichs-Wolters, Gipsabgüsse ant. Bildw.* nr. 1629. — 5) Marmorne Herme aus dem Theater von Hadrians Villa in Tivoli, wohl aus der damaligen Kaiserzeit, gefunden zusammen mit einer anderen, welche die Komödie darstellt, beide jetzt im Vatikan. Das Gesicht der Tr. ist ernst, die hohe Frisur und die Bekränzung mit Weinlaub erwecken aber den Eindruck des Künstlichen und Kleinlichen; vgl. *Friederichs-Wolters* nr. 1446.

Auf dem unter 4) genannten Relief des *Archelaos* sind oben in der Nähe des Zeus die Musen dargestellt, unter ihnen die (freilich nicht einwandfrei erkennbare) Melpomene, unten noch besonders die Tragödie — Beweis genug, daß beide unterschieden werden müssen; auch die Tr. mit dem Thyrsos und dem Häschen (s. o.) wird niemand mit der Muse des ernsten Dramas identifizieren wollen. Diese hat vielmehr auf mehreren Bildwerken zu Attributen das Schwert oder die Keule (s. Bd. 2, Sp. 3270. 3290), also Trutzwaffen, die auf schwere Kämpfe hindeuten, wie sie sich seelisch oder sinnlich in der Tragödie vollziehen. Melpomene verkörpert demnach den höheren geistigen Gehalt des Trauerspiels, die Tr. dagegen erscheint nur als äußerer Bestandteil des Dionysoskults und, wie in der Herme (s. o.), als Gegenstück zur Komodia. Genießen allegorische Gestalten, besonders seit *Lessing* (vgl. *Laokoon* Kap. X, XI), nur eine bescheidene ästhetische Schätzung, so ist speziell den Verkörperungen der Tr. erst

recht ein mäßiger, nebensächlicher Wert beizumessen, zumal da sich keine der vorhandenen zu echt künstlerischem Ausdruck erhebt.

[Johannes Schmidt.]

Tralla (*Τράλλα*), Amazone, Eponyme einer Ortschaft Bithyniens, *Arrian* bei *Eust.* ad *Dion. Perieg.* 828. [Klügmann.]

Tramarinae oder **transmarinae**, d. h. 'überseeische', heißen mit treffendem Beinamen die Muttergöttinnen *Matres* oder *deae Matres* (vgl. *Ihm* o. Bd. 2, Sp. 2464 ff.) in fünf Weihinschriften, (wohl alle) herrührend von römischen Soldaten oder Truppenabteilungen ('Fähnlein'), welche auf der britannischen Insel standen und deren Heimat das Festland war, weshalb die 'Mütter' in einer Inschrift als *tramarinae patriae* bezeichnet sind; vgl. *Ihm, Bonn. Jahrb.* 88 S. 61/62 und 70. In einer der fünf Weihinschriften heißen die Göttinnen *Matres Ollototae sive transmarinae*, es werden also hier beide Beinamen (durch *sive*) als gleichwertig gekennzeichnet, und daher hat *Th. v. Grienberger, Korrespondenzblatt d. Westd. Ztschr.* 10 (1891) § 73 mit Zustimmung von *Ihm, Bonn. Jahrb.* 92 S. 256 ff. in dem keltischen Beinamen *Ollototae* (*Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, Sp. 847 f.) den dem germanischen *Alamanni* entsprechenden Namen eines sonst nicht bezeugten festländischen, gallischen Volksstammes der *Ollototi, Ollototi* (Gesamtleute, Allmänner) erkennen wollen, während *F. Haverfield* (*Korrbl. Wd. Ztschr.* 10 § 90) als eine sich mit *transmarinae* deckende Bedeutung des Wortes *Ollototae* den Vorschlag von *Stokes* = 'zu einem anderen Land gehörig' empfiehlt und *Mowat* (ebenso auch *Siebourg, Bonn. Jahrb.* 105, S. 98) die *M. O. sive Tr.* mit den *Matres omnium gentium* (*CIL* 7, 887) zusammengestellt hat; vgl. *Ihm* o. Bd. 2, Sp. 2477 und Bd. 3, Sp. 833—834. **Belege**: *CIL* 7, 303 (Lowther an der Grenze von Westmoreland und Cumberland) = *Ihm, Bonn. Jahrb.* 83, S. 158 nr. 351: *Deabus Matribus tramari(nis) vex(illatio) Germa[norum ...] pro salute ... v. s. l. m.* — *CIL* 7, 319 (Plumptonwall) = *Ihm* a. a. O. nr. 352: *Deab(us) Matribus tramarinis et n(umini) Imp(eratoris) Alexandri Aug(usti) et Iul(iae) Mammeae matr(is) Aug(usti) n(ostri) et castrorum tot[que] domui divinae [....? vexill]atio ..* — *CIL* 7, 499 (Newcastle am Tyne, mit altem Namen *Pons Aelius*) = *Ihm* a. a. O. S. 159 nr. 358 mit Abbildung S. 42 Fig. 6 = *Dessau Inscr. Lat. sel.* 4784, unterhalb der Darstellung der drei sitzenden Göttinnen: *Dea[bus] Matribus tramarinis patri(ci)s Aurelius Iuvenalis*; der Stifter ist hier, wie anderswo, nicht ausdrücklich als Soldat bezeichnet. — *CIL* 7, 994 (Risingham, mit altem Namen *Habitancium*) = *Ihm* a. a. O. S. 160 nr. 375, Altar mit einem Pinienzapfen und zwei Opferschalen als Verzierung: *Matribus tramarinis Iul(ius) Victor v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*; Stifter des Altars war wohl derselbe Offizier (*tribunus*), welcher am selben Orte den Altar *CIL* 7, 980 geweiht hat und welcher auch in der Weihung eines Fähnleins (*vexillatio*), *CIL* 7, 988b, als dessen Befehlshaber genannt ist. — *F. Haverfield* in *Ephem. epigr.* 9, 4 (1913) S. 570 f. nr. 1133 (Binchester, mit altem Namen *Vinovia*) = *Dessau Inscr. Lat. sel.* 4785, Altar: *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) et Matribus Ollototis sive transmarinis Pomponius Donatus b(ene)f(iciarius) co(n)s(ularis) pro salute sua et suorum v(otum) s(olvit) l(ibens) a(nimo)*; derselbe keltische Beiname *Ollot.* ist auch, wie es scheint, herzustellen in den Weihinschriften von Binchester-*Vinovia CIL* 7, 424 und 425, s. *Ihm* o. Bd. 3, S. 833 f., wo mehr Literatur angeführt ist. — Auch die Inschrift auf dem Bruchstück eines Altares vom Fundort Walton-House-Station, *Ephem. epigr.* 7, S. 331, nr. 1081: MATRI | BVSTP | MAP ist wohl zu lesen: *Matribus Tramarinis;* dagegen bezweifelt *Haverfield ebd.* S. 312, nr. 980 die Richtigkeit der Lesung von *Hooppell: Matr.* | *Tramar.* einer im J. 1879 zu Binchester gefundenen Inschrift. [Keune.]

Trambelos (*Τραμβηλος*). Der Alexanderhistoriker *Aristobulos*, der ja wahrscheinlich als letzter der als Historiker hervortretenden Zeitgenossen des Königs und Teilnehmer des Feldzugs dessen Geschichte geschrieben hat und alles Erreichbare zusammenfaßte, berichtet, wohl anläßlich der Schilderung der Eroberung Milets (bei *Athen.* 2, 43 D, *frg.* 3 p. 97 *Müller*), in Milet gebe es eine *Ἀχίλλειος κρήνη*. Hier habe sich Achilleus, nachdem er den Trambelos, den König der Leleger — (über Leleger in Milet s. *Strabo* 13, 611; *Aelian, v. h.* 8, 5) — getötet hatte, gereinigt. Auf dieselbe Quelle geht auch *Eust. Il.* p. 343, 4 sqq. zurück, der, ohne den *Aristobulos* zu nennen, noch hinzufügt, auch *Lykophron* (v. 467 f.) erwähne den Trambelos. Die Achilleusquelle wird sonst nicht mehr genannt; dagegen finden wir in der Nähe Milets einen Ort Achilleion bei *Xen. Hell.* 3, 2, 17 und 4, 8, 17, den *Steph. Byz.* s. v. fälschlich *πλησίον Σμύρνης* ansetzt. *Lykophron* a. a. O. gibt die Genealogie: Trambelos, Sohn des Telamon, Bruder des Teukros. Die *Scholien* z. d. St. führen dies weiter aus. Danach hat Telamon nach der Einnahme Troias die Theaneira (s. d.) als Beute erhalten. Von Telamon schwanger flieht sie vom Schiff und gelangt schwimmend nach Milet. Arion, König von Milet, findet sie im Wald, nimmt sie auf und erzieht ihr Kind Trambelos als eigenen Sohn. Soweit der *Scholiast* nach *Istros* (*FHG* 1, 421; vgl. *Wellmann, De Istro* p. 8). Was das *Scholion* weiter über den Tod des Trambelos gibt, gehört zu einem Bericht aus der Schrift *περὶ Μιλήτου* des *Aristokritos* (*FHG* 4, 335) bei *Parthen. Erot.* 26, die sich gegenseitig ergänzen. Durch das *Scholion* werden die Lokalisierung, durch *Parthenios* die näheren Umstände des Todes gegeben. Danach trat Trambelos dem Achilleus, als dieser von seinem Beutezug aus Lesbos zurückkehrte, feindlich entgegen und ward von ihm erschlagen. Achilleus bewunderte seine Tapferkeit, erfuhr, wer er wäre, und als er ihn als Sohn des Telamon erkannte, beweinte er ihn und begrub ihn feierlich. Der Grabhügel werde noch jetzt Heroon des Trambelos genannt. Dies Grab befand sich also, wie der Vergleich des *Aristobulos* mit dem *Scholiasten* lehrt, bei Milet, nicht, wie es nach *Parthenios* scheinen könnte,

in Lesbos. *Parthenios* gibt in der ersten Hälfte seiner Erzählung nach *Euphorion* noch eine Episode aus dem Leben des Trambelos, die in Lesbos spielt. Trambelos liebte in Lesbos die Apriate, ohne Erwiderung zu finden. Schließlich wandte er Gewalt an und als sie sich heftig wehrte, stürzte er sie ins Meer; nach anderer Version habe sie sich selbst ertränkt. Über das Motiv der sich ertränkenden Jungfrauen s. *m. Reliquienkult* 1, 360 f.; ebenda auch über Quellen, in denen Heroen von Blutschuld sich reinigten. Über einen mutmaßlichen Zusammenhang des Trambelos mit Apollon Trambios s. *Höfer* o. Bd. 5, 545. S. weiter noch *Joh. Schmidt* Bd. 5, 223; *Tümpel* Bd. 1, 2864; 2, 1954.

[Pfister.]

Tranquillitas, Personifikation 1) der Ruhe auf dem Meere und 2) der öffentlichen, staatlichen Sicherheit.

1) Auf drei in Porto d'Anzo (Antium, an der Küste von Latium) gefundenen, im Museo Capitolino zu Rom verwahrten marmornen Rundaltären von gleicher Gestalt und Größe, deren Schauseiten mit teilweise gleichem, teilweise aber verschiedenem Bildwerk geschmückt sind, *CIL* 10, 6642—6644 (= *Dessau, Inscr. lat. sel.* 3277—3279), stehen auf Vorder- wie auf Kehrseite die Inschriften: [6642] *ara Neptuni,* [6643] *ara Tranquillitatis* (auf Rückseite abgekürzt: *Tranquillita.*) und [6644] *ara Ventorum.* Hier ist also T. die Sicherheit gegen Stürme auf dem Meere, und der Altar stellt daher auch auf der Vorderseite, unter dem den drei Altären gemeinsamen Bild eines Schiffsschnabels, ein segelndes Schiff mit Schiffer dar (Abb. bei *Stuart Jones* a. a. O. Plate 80 = *Lafaye* a. a. O. p. 402 Fig. 7038). Vgl. *Appian. bell. civ.* 5, 98 und den Art. *Venti. Wissowa, Relig. u. Kultus der Römer* S. 252 u. ² S. 228. *H. Stuart Jones, A Catalogue of ..... the sculptures of the Museo Capitolino* (Oxford 1912) p. 330 nr. 26a mit Plate 80 (hier sind auch die beiden anderen Altäre abgebildet, mit Text p. 327 f. nr. 23a und p. 331 nr. 27a). *G. Lafaye* in *Daremberg-Saglio, Dictionn. des antiq.,* fasc. 48, Halbbd. 9 p. 401/402. — Für 'Meeresstille' ist *tranquillitas* die regelrechte Bezeichnung: *Cic. Acad. prior.* 2 § 100 und *ad Attic.* 6, 8, 4. *Caes. bell. Gall.* 3, 15, 3. *Liv.* 26, 11, 3.

2) Auf Geldstücken des Hadrianus (*Cohen, Descript. hist. des monn. frapp. sous l'Empire rom.*² 2 p. 225 f. nr. 1437—1443), des Antoninus Pius (*ebd.* ² 2 p. 351 nr. 825—829), des Philippus Vater (*ebd.*² 5 p. 116 nr 223—224), des Tacitus (*ebd.*² 6 p. 235 nr. 146) hat das Münzbild der Rückseite die Umschrift: *Tranquillitas Aug(usti)* oder, auf den Münzen des Philippus: *Tranquillitas Augg. (= Augustorum)* [abweichend Antoninus Pius nr. 825 nur: *Tranq.*]. Die Personifikation der dem Kaiser verdankten Staatsruhe und öffentlichen Sicherheit ist dargestellt als stehende Frau; auf den Münzen des Hadrianus (s. *Cohen*² zu nr. 1437) stützt sie sich auf eine Säule und hält ein Zepter in der Hand [dasselbe Bild der Securitas auf späteren Geldstücken, z. B. des Gallienus (*Cohen*² 5 p. 435 nr. 966), der Salonina (*ebd.* p. 507 nr. 108); vgl. *J. Ilberg* o. Bd. 4, Sp. 596 (Liefg. 62)]; auf den Münzen des Antoninus Pius (s. *Cohen*² zu nr. 825; J. 140/143 und 152 n. Chr.) hat sie ein Steuerruder und Ähren [vgl. die Darstellung der Annona auf Geldstücken des Hadrianus (*Cohen*² 2 p. 118 nr. 165 f.), vgl. *Wissowa* o. Bd. 1, 1, Sp. 361]; auf den Münzen des Philippus (s. *Cohen*² zu nr. 223) und Tacitus (s. *Cohen*² zu nr. 146) hält sie einen Delphin und ein Zepter [*Eckhel, Doctr. num. vet.* 7 p. 329 u. 497 nennt das Tier einen Drachen, ebenso *Cohen*² 5 p. 116 zu nr. 223 ('dragon bipède')]. Nach *Cohen*², *Antoninus Pius* nr. 829 (J. 140/143 n. Chr.) trägt die Frau dieses Münzbildes eine Turmkrone.

Die angeführten Münzbilder und ihre Beischriften berechtigen noch nicht, in Tranquillitas eine Gottheit zu sehen (*Wissowa, Relig. u. Kultus der Röm.*² S. 337, 1), wie in der verwandten Securitas (*Wissowa*¹ S. 278, 3. *J. Ilberg* o. Bd. 4, Sp. 595—597). Jedenfalls ist eine solche Annahme ausgeschlossen für die Beischriften *Beata Tranquillitas* auf Geldstücken aus dem ersten Drittel des 4. Jahrh. n. Chr., nämlich des Constantinus I (*Cohen*² 7 p. 231 f. nr. 15—30) mit seinen Söhnen Crispus und Constantinus iunior (*Cohen*² 7 p. 340 f. nr. 3—26 und p. 366—368 nr. 3—29), sowie des Licinius Sohn (*Cohen*² 7 p. 213 nr. 1), Beischriften, für welche nicht einmal Personifikation offensichtlich ist. Die genannte Beischrift (*Beata* ist öfters abgekürzt *Beat.*, auch *Bea*; die in London geschlagenen Geldstücke des Kaisers Konstantin und seiner Söhne schreiben: *Beat. Tranqlitas*) steht auf der Rückseite der Münzen über dem bekannten Bild eines Altares mit Weltkugel und Sternen darüber; die Aufschrift auf allen diesen Altarbildern lautet: *Votis XX* (= *vicennalibus*), d. h. die Münzen sind geprägt zum Andenken an das 20. Regierungsjubiläum des Kaisers Constantinus im J. 325 n. Chr. oder in Erwartung dieses Jubiläums in der Zeit 320/324 n. Chr. *J. Maurice, Numismatique Constantinienne* 2 p. CXXXIII mit Belegen 1 (1908) p. 428—434 und Pl. XXIII, 1 [Münzstätte Trier]; 2 (1911) p. 55—59 und Pl. II 13—17 [Münzstätte London], p. 111—115 und Pl. IV 6—9 [Münzstätte Lyon].

Daß der Kaiser eine Verkörperung der Ruhe und des Friedens ist, spricht sich in der Anrede an die Kaiser der spätrömischen Zeit *Tranquillitas tua* aus (*Eutrop., Cod. Theodos., Cod. Iustin., Hilarius*).

G. Lafaye a. a. O. p. 402. *Cohen* a. a. O.² 8 p. 437 u. 365. Vgl. *L. Deubner, Personifikationen,* o. Bd. 3, 2, Sp. 2082. 2162. Die o. Bd. 4, Sp. 596/597 angeführte Abhandlung von *W. Koehler, Personifikationen abstrakter Begriffe auf röm. Münzen* ist mir nicht zugänglich, auch nicht die ältere von *R. Engelhard, De personificationibus* usw. (1881). [Keune.]

Transmarinae (Matres) s. *Tramarinae.*

Trapēdōēl (*Τραπηδωήλ*), guter Geist der 14. Montagstunde, entgegengesetzt dem bösen *δαίμων Νυκτιδῶν, Hygrom. Salom. cmgr* 70, *Cat. cod. astr. gr.* 8, 2, 150. [Preisendanz.]

Trapezeus (*Τραπεζεύς*), ein Sohn des Königs Lykaon (s. d.) von Arkadien, der Gründer der dortigen Stadt *Τραπεζοῦς* (*Paus.* 8, 3, 3). Gleichnamig sind die Stadt und ihr Erbauer nach

Steph. Byz. s. Τραπεζοῦς. Eine andere Sage bei *Apollodor. bibl.* 3, 98 f. leitet den Namen des Ortes von dem Tisch (τράπεζα) ab, den Zeus im Zorn umstürzt, als er von Lykaon und seinen Söhnen, deren Gottlosigkeit er unerkannt erproben will, mit Menschenfleisch bewirtet wird, worauf er die Missetäter mit dem Blitze erschlägt. Auch bei *Hygin. fab.* 176 u. *Astron.* 2, 4. *Ps.-Eratosth. Kataster.* 8 u. *Tzetz. Lyk.* 481 wirft Zeus im Zorn den Tisch um, weil man ihm Menschenfleisch vorsetzt; doch tun dies hier Lykaon oder seine Söhne zu dem Zweck, ihrerseits zu erproben, ob der Gast ein Gott sei; den Namen gibt der Stadt nach *Hygin.* a. a. O. später Arkas, den Zeus mit Lykaons Tochter Kallisto (s. d. nr. 1) erzeugt hat. Auf die Stadt nimmt die Sage von Lykaon, z. B. bei *Ov. Met.* 1, 164 f. 211 f., im übrigen keinen Bezug. Die bei *Herodot* 6, 127, sonst selten erwähnte Stadt gab (wohl nach ihrer Zerstörung) ihre Kunstwerke an Megalopolis ab: *Paus.* 8, 31, 5. Nur dem Gleichklang der Namen zuliebe berichtet er 8, 27, 6, arkadische Auswanderer von dort hätten die gleichnamige berühmte Stadt am Pontos Euxeinos (im Kolcherlande) erbaut, deren Gründung sonst vielmehr milesischen Griechen aus Sinope zugeschrieben wird: *Xen. Anab.* 4, 8, 22; 5, 5, 10; *Ptol.* 1, 15, 9; *Diodor* 14, 30. [Joh. Schmidt.]

Traumgott s. *Oneiros* u. vgl. *Ephialtes.*

Travisis, vermutlicher Name einer mit dem keltischen *deus Taranucnus* (o. Bd. 5, Liefg. 71, Sp. 91. *Holder, Altcelt. Sprachsch.* 2, Sp. 1728/1729) verbundenen Göttin in einer Weihinschrift, *CIL* 13, 6094, aus Godramstein bei Landau (nordwestl.), im Museum zu Mannheim (*Haug, Röm. Denksteine des Ghz. Antiquariums in Mannheim* Nr. 18) aus der Zeit nach 150 n. Chr.: *In h(onorem) d(omus) d(ivinae) deo Taranucno | Travini quibus ex collata stipe* usw. Zwar ist der Anfangsbuchstabe T des Namens nicht ganz sicher, aber jedenfalls ist die Vermutung von *Th. Mommsen*, daß vielleicht *et Ravini* zu lesen sei, nicht gerechtfertigt, da Zusammenstellung von Götterpaaren ohne *et* auch sonst nachweisbar ist, vgl. die Weihinschrift des Metzer Museums aus Saarburg i. L. *CIL* 13, 4542: *Deo Sucello Nantosuelte* und dazu *Keune Korrbl. d. Wd. Ztschr.* 15 (1896), Sp. 58. Die Annahme von *Haug* a. a. O., daß *Travini* die Ortsbewohner oder eine Familie bezeichne, ist irrig. Auch *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, Sp. 1087 und 1905 irrt, wenn er *Ravinus* oder *Travinus* als Mannesnamen aufführt. [Keune.]

Trebaruna, wohl iberischer Name einer wahrscheinlich örtlichen Göttin in Lusitanien, bezeugt durch die Inschrift eines Altars, welchen ein Soldat ihr geweiht hat zugleich mit einem anderen Altar, welcher der *Victoria* geweiht ist. Diese beiden Altäre, *Ephem. epigraph.* 8 (1899), S. 360 nr. 14. 15 (nach *Leite de Vasconcellos* im *Archeologo Português* 1, 1895, S. 226) = *Dessau Inscr. Lat sel.* 4510, befanden sich früher in Fundão (*Stiehlers Hand-Atlas*[9] nr. 32 D 3) und werden jetzt in Lisboa-Lissabon verwahrt. Die Weihinschrift der T. lautet (a. a. O. nr. 15): *ara(m) pos(uit) Toncius Toncetami f(ilius) Icaedit(anus) milis* (= *miles*) *Trebarune l(ibens) m(erito) v(otum) s(olvit).* Zur Schreibung sei bemerkt, daß beide Denkmäler in ihren wenig guten Inschriften etwa des 2. Jhdts. n. Chr. C und G nicht voneinander unterscheiden; der Dativ des Namens der Göttin auf *-e* (stat *-ae*) entspricht zahlreichen Dativbildungen provinzialer weiblicher Götternamen. Der Soldat war lusitanisch-hispanischer Herkunft, wie sein Name *Tongius Tongetami filius* beweist (vgl. *Hübner, CIL* 2 *Suppl.* p. 1093 und *Mon. ling. Iber.* p. 261, auch *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, Sp. 1886. 1887, wo die beiden Namen als keltische aufgeführt sind). Auf dem der Victoria (geschrieben: *Viqtoria*, a. a O. nr. 14) geweihten Altar nennt er sich genauer *sicnifer* (so statt *signifer*) *coh(ortis) II Lus(itanorum)*, er diente also in einer Hilfstruppe, die sich ursprünglich aus Lusitaniern zusammensetzte (vgl. über die verschiedenen *Cohortes Lusitanorum*: *Cichorius* in der Neubearbeitung von *Paulys Real-Encyclopädie der class. Altertumswissenschaft* 4, Sp. 311—314). In der der T. geweihten Inschrift gibt er dafür seine Heimat an, denn er nennt sich *Igaeditanus* (geschrieben: *Icaedit.*), stammte also aus der Volksgemeinde der Igaeditani um die heutige Idanha a Velha (*Kiepert CIL* 2, *Suppl.* Tab. I Te. *Keune* in der Neubearbtg. von *Paulys Real-Encyclop. Suppl.* 3). Der in *Ephem. epigr.* a. a. O. (wohl nach *Leite*) geäußerten Annahme, daß die beiden Altäre aus Idanha verschleppt seien, scheint schon die Heimatangabe des Stifters zu widersprechen, da innerhalb des Gemeindegebietes Heimatangaben nicht gewöhnlich sind [Ausnahmen in Hispanien: *CIL* 2, 2016—2020]; dazu liegt Fundão von Idanha a Velha in Luftlinie 34 km entfernt und ist durch einen Gebirgsrücken getrennt. Ob die Deutung des Namens *Treba-runa* (= *Trebo-runa*) 'des Hauses Geheimnis' (*Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, Sp. 1906) richtig ist, muß dahingestellt bleiben. Jedenfalls ist die von *Leite* angenommene, von *Holder* wiederholte Gleichstellung *Trebaruna* = *Victoria* nicht gerechtfertigt, wenn auch Victoria in Lusitanien nachweislich von Bürgerlichen verehrt ward (*CIL* 2, 457. 402) und die Schreibung *Viqtoria* von der iberischen Sprache beeinflußt scheint (*Hübner, Mon. ling. Iber.* p. LXXIV, vgl. p. LII; sonst findet sich die Schreibung Q statt C hauptsächlich vor V). Ableitung aus der keltischen Sprache ist allerdings nicht unmöglich, denn keltisch ist *treb-* = Wohnstätte, Siedelung, Dorf (vgl. *Holder* 2, Sp. 1908/1909: *trĕbŏ-*, auch *Ad. Schulten, Numantia* I, *Die Keltiberer* usw. 1914, S. 137), stamm- und sinnverwandt mit dem Italischen (umbrisch-lateinisch *trefo, trifu-tribus* = Flur, Gau; vgl. italische Ortsnamen *Treba, Trebula, Trebium, Trebiae*), und ebenso ist keltisch (mit dem Germanischen, auch Slavischen gleichlautendes) *runa*, belegt durch die Namen *Runa, Runas* (Gtv. *Runatis*), sowie in *Vindruna* (*Holder* 2, Sp. 1246—1247 und 3, Sp. 350; dagegen nicht in *Sacr-una, Vir-una*, vgl. *Holder* 3, Sp. 29: *-una* und 2. Sp. 1282 f. 3, Sp. 399). [Keune.]

Trechos (Τρῆχος), ein aitolischer Speerkämpfer, den Hektor vor Troja tötet: *Il. E* 706 *Tzetz. Hom.* 99. [Johannes Schmidt.]

Tremilos oder vielmehr **Tremiles** (*Τρέμιλος, Τρεμίλης, Meineke, Anall.* p. 368), nach welchem Lykien früher *Τρεμίλη* (*Τρεμιλία, Hesych.* s. v.) und die Lykier *Τρεμιλεῖς* (vgl. *Ant. Lib.* 35) genannt waren. Die ogygische Nymphe Praxidike (*νύμφη Ὠγυγίη, ἣν Πραξιδίκην καλέουσι*; *Ὠγυγίη* die lykische, da die Lykier *Ὠγύγιοι* hießen, *Steph. B.* v. *Ὠγυγία*, oder Tochter des Ogygis, *Suid.* v. *Πραξιδίκη*) gebar ihm am Flusse Sibros vier verderbliche (*ὀλοοί*) Söhne, schlimme Räuber: Tloos (od. Tlos), Xanthos, Pinaros und Kragos. *Steph. B.* v. *Τρεμίλη* mit den Versen des *Panyasis* (*fr.* 17 *Dübn. Tzchirner Panyas. fragm.* (Bresl. 1842) p. 51 f.). Die Namen der Söhne bezeichnen Örtlichkeiten in Lykien, *Steph. B.* v. *Κράγος, Ξάνθος, Πίναρα, Τλῶς. Strab.* 14 p. 665 f. *Panyasis* wird in seiner *Heraklea* erzählt haben, daß Herakles diese Unholde getötet habe. [Stoll.]

Tre=n (tre=n ist der Name eines Gehilfen des Vulcan (śeϑlanś). Vgl. über ihn s. v. śeϑlanś. [C. Pauli.]

Treverae, *Matres* —, heißen die Muttergöttinnen (vgl. *Ihm* o. Bd. 2, Sp. 2464 ff.) in einer Weihinschrift des Bonner Museums, welche von Birten am Niederrhein = (*Castra*) *Vetera* stammt und zum Urheber hatte einen Soldaten, dessen Heimat offenbar das Trierer Land, die römische Volksgemeinde der Treverer (*Civitas Treverorum*) war, *CIL* 13, 8634 (= *Brambach CI Rhen.* 149. *Ihm, Bonn. Jahrb.* 83, S. 155 nr. 334. *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4792): *Matribus Treveris T. Paternius Perpeturus cornicular(ius) leg(ati) leg(ionis) XXX U(lpiae) V(ictricis) l(ibens) m(erito)*; vgl. *Ihm, B. Jb.* S. 18. 61. Die Legion (*leg. XXX V. V.*), welcher der Stifter der Inschrift angehörte, ist die nämliche, in welcher auch die anderen nachweisbaren Legionare aus dem Trierer Lande gedient haben, *CIL* 13, 1883 und 2614 (Grabschriften von Veteranen, die in Lugudunum-Lyon und Cavillonum-Chalon-sur-Saône, wo sie nach ihrer Entlassung aus dem Heeresdienst ansässig waren, gestorben sind), vgl. *CIL* 13, 1, 2 p. 583 Col. 2. — *CIL* 13, 8634 = *Lehner, Die antiken Steindenkmäler des Provinzialmuseums zu Bonn* (1918) nr. 345. Vgl. auch *O. Schilling, De legionibus Romanorum I Minervia et XXX Ulpia* (*Diss. Lips.* 1893), S. 45. [Keune.]

Trex (*Τρέξ*), Name eines Winddämons auf der von *R. Wünsch, Rh. M. N. F.* 55 (1900), 80 behandelten kretischen Bleifluchtafel: *σοὶ δ' οὔνομα Τρέξ, ἀνέμῳ Διὸς ἀκτή.* [Preisendanz.]

Tria Fata s. oben Bd. 1, Sp. 1449 f. 1452 (*Peter*), dazu *Ihm, Bonn. Jahrb.* 83, 68; 98 ff. *Wissowa, Rel.*[2] 264 f., *Otto, P. W.* 6, 2050 f. Während man meist in diesen drei Schicksalsgottheiten, die auf Reliefs als drei Frauen gebildet werden und ja auch *Fatae* heißen, die drei Moiren in lateinischem Gewand erkennt (*Peter, Wissowa, Otto*), betrachtet *Usener, Rh. Mus.* 58, 12 einen Dreiverein von Schicksalsgottheiten (*tria Fata, tres Fortunae, tres Parcae* oder *Fatae*) als etwas bodenständig Italisches. [Weinreich.]

Triakon (*Τριάκων*), Führer der Epidaurischen Dorier, die nach *Herod.* 8, 46; *Paus.* 2, 29, 5 nach Aigina übersetzten und es besetzten; der Name überliefert im *Schol. Pind. Ol.* 8, 39: *Τρ. τις Ἀργεῖος.* Vgl. *O. Müller, Aegin.* 43, *Dorier* 1, 83; *H. D. Müller, Myth. d. gr. Stämme* 1, 74, 1 denkt an Herleitung des Wortes „von der Gestalt der ganzen Insel, welche die Form eines Dreiecks hat", oder nimmt Bezugnahme an „auf die Gegend der Insel, welche *Τριπυργία* hieß". Vgl. auch *Hirschfeld, Real-Enzykl.* 1, 966. (Das Wort fehlt in den Lexica.) [Preisendanz.]

Triauchen (*Τριαύχην*), mit drei Hälsen; so heißt Hekate (s. d.) bei *Lykophr.* 1186; es ist einer der vielen Beinamen, die sich, im Gegensatz zu *μονοπρόσωπος* (*Artemidor.* 2, 37), *τετραπρόσωπος* (*Hymn. mag.* 5 v. 22 bei *Abel, Orphica* p. 293), auf ihre Dreigestalt beziehen; vom *Schol.* wird er erklärt mit *τρικέφαλος* (s. u., sowie den Art. *Trikephalos,* wo die Dreigestaltigkeit des Hermes, des Geryoneus, des Kerberos und anderer Wesen behandelt ist). Da H. von Dichtern und Mythologen oft mit verwandten Göttinnen identifiziert wird (s. d. Art. *Hekate,* Bd. 1, Sp. 1896 f.), so gelten deren Epitheta, insoweit sie durch eine solche Vermengung erst bedingt sind, dann auch ihr. Dies ist häufig gerade auch bei den Wörtern der Fall, die jene Dreiheit ihrer Köpfe oder Leiber kennzeichnen. Eine ganze Anzahl solcher Beiwörter ist der H. unter dem Namen Mene (s. d., sowie d. Art. *Mondgöttin*) gewidmet in der Beschwörungsformel eines *Pariser Zauberpapyrus* (bei *Wessely, Denkschr. d. Wiener Akad. d. Wissensch., phil.-hist. Kl.* Bd. 36, Z. 2524 f. u. Z. 2824; s. auch *Usener, Rhein. Mus.* 1903, 58, 166 f.):

τρίκτυπε τρίφθογγε τρικάρανε τριώνυμε Μήνη,
Τριναχίη τριπρόσωπε τριαύχενε καὶ τριοδῖτι,
— — — — — — — — — — — —
φρικτὸν ἀνανδήσασα θεὰ τρισσοῖς στομάτεσσι.

Ganz dieselbe ausführliche Anrede in dem *Hymn. mag.* 5 v. 24 f. bei *Abel, Orphica* p. 293; der Anruf *τρικάρανε ebenda* p. 289, v. 8 u. p. 290, v. 25, sowie *Περσεφόνα τρικάρανε*; *Par. Pap.* Z. 2747, und endlich *τρικάρανε νυχία παρθένε κλειδοῦχε Περσέφασσα*: *ebenda* Z. 1401 f. Unter dem Namen Brimo (s. d.) erhält sie bei *Lykophr.* 1176 das Epitheton *τρίμορφος.* Auch beim Komiker *Charikleides* (*fr.* 1, *Kock* 3, 394) wird sie angerufen: *δέσποιν' Ἑκάτη — — — τρίμορφε τριπρόσωπε*, das letztere Beiwort, das schon aus den beiden Hymnen angeführt wurde (s. o.), erscheint auch in dem *großen Pariser Zauberpapyrus* Z. 2878 sowie bei *Artemidor* 2, 37, und für die mit H. identifizierte Artemis bei *Kleomedes* (*de meteor.* 2, 5, 111) u. *Kornut.* 34. Daher heißt es im Hinblick auf ein Artemisbild bei *Diphilos* (*fr.* 124, *Kock* 2, 577): *κεφαλὰς ἔχοντες τρεῖς ὥσπερ Ἀρτεμίσιον.* Ferner wird die der H. (und der Athene) gleichgesetzte Selene *τρίπλοον εἶδος ἔχουσα* genannt: *Nonn.* 5, 72 f. (Art. *Mondgöttin* Sp. 3188), und bald darauf 6, 236: *τριφυής.* H. heißt *τρισσοκάρηνος*: *Orph. Arg.* 979, *τρικέφαλος*: *Schol. Lyk.* 1186 (s. o.), und dementsprechend triceps: *Serv. A.* 4, 511 u. *Ov. Met.* 7, 194; Diana (= Hecate) triplex: *Fast.* 1, 387; sodann triformis: *Met.* 7, 94. 177; *Hor. C.* 1, 27, 23; 3, 22, 4; *Senec.*

Med. 7, *Phaedr.* 412; *Val. Flacc.* 7, 395; trimorfa: *Schol. Hor. C.* 3, 28, 12, s. *Heraeus, Rhein. Mus.* 1903, 58, 464 f.; vgl. τρίμορφος (s. o.); endlich tergemina: *Verg. A.* 4, 511 u. *Auson. griph.* 18. Außer diesen Beiwörtern vgl. auch *Ov. Fast.* 1, 141: *ora vides Hecates in tres vergentia partes. Claudian. Rapt. Pros.* 1, 15: *ternas Hecate variata figuras. Apul. Met.* 11, 2: *Proserpina triformi facie larvales impetus comprimens. Minuc. Fel. Oct.* 21, 14: Trivia *trinis capitibus et multis manibus horrifica.* Trivia (s. u.) ist nämlich die Übersetzung von τριοδῖτις (s. o.); so heißt sie bei *Charikleides* a. a. O.; *Orph. hymn.* 2, 1; *Plut. de fac. orb. lun.* 24; *Steph. Byz.* s. τρίοδος; *Kornut.* 34; *Pap. Par.* Z. 2525. 2728. 2810; auf Thera wird eine Ἄρτεμις τριοδῖτις verehrt: *Hiller v. Gaertringen, Klio* 2, 901, 224.

Selbst wenn nun H. 'ursprünglich nichts anderes als eine Wegegöttin ist' (s. d. Art. bei *Pauly²-Wissowa* 7, 2775), so kann man doch in Zweifel sein, ob sie, wie jene beiden übrigens späten Beinamen τριοδῖτις und *Trivia*, so auch die drei Köpfe den Dreiwegen verdankt, oder nicht vielmehr zur Kennzeichnung ihres gespenstischen Wesens erhalten hat. Es ist wohl letzteres der Fall. Straßenkreuzungen, namentlich außerhalb der Ortschaften, sind nämlich im Altertum die gewöhnlichen Stätten für Hinrichtungen, aber auch, bei der Nähe von Gräbern, häufig Schauplatz von Totenbeschwörungen, nächtlichem Zauberunwesen, allerhand Geisterspuk. Kein Wunder, wenn die lebhafte Phantasie des Volks und der geschäftige Geist von Dichtern und Künstlern Hekate, die an solchen unheimlichen Orten, noch dazu bei Nacht, verehrt wird, teils mit entsprechenden Attributen, Fackel, Schwert, Dolch, Schlüssel, Strick, Geißel, Schlangen, ausstattet, teils auch ihre eigene Gestalt ins Groteske steigert und erweitert. Ursprünglich ist H. eingestaltig (*Artemidor* 2, 37: μονοπρόσωπος, s. *Roscher* Art. Sp. 1889 u. 1900 f.; *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1⁴, 324) und bleibt es in vereinzelten Darstellungen jederzeit. Während sich ferner ein Hermes Dikephalos nachweisen läßt, der also etwa an einen Ianus erinnert (s. d. Art., Bd. 1, Sp. 2415 f.), kann man strenggenommen von einer zweiköpfigen Hekate nicht reden, da diese zwar manchmal doppelt erscheint, aber dann über zwei selbständige Leiber verfügt und somit zwei Einzelwesen darstellt. So haben diese im Tempel zu Argos zwei Erzkünstler, der jüngere Polykleitos und sein Bruder Naukydes, in Bronzebildern veranschaulicht, denen dann Skopas ein drittes marmornes Hekatebild zugesellte (*Paus.* 2, 22, 7; *Usener* a. a. O. S. 208. 332). Daneben wird sie, und zwar mit der Zeit überwiegend, dreigestaltig dargestellt. Werden ihr auch fast ausschließlich drei normale, oft künstlerisch schön stilisierte Menschenköpfe verliehen, so erkennt man doch aus anderen Erwähnungen, daß es dabei gleichwohl auf einen phantastischen Reiz, ja unheimlichen Eindruck abgesehen ist: wie bei Bildern oder Schilderungen des Chronos und der Skylla (s. d. Art. *Trikephalos*), so sehen wir in vereinzelten Beschreibungen der H. ein menschliches Haupt von Köpfen eines Hundes und einer Kuh (oder einer Ziege) flankiert (*Pap. Par.* Z. 2119 f. u. 2878). Auch die vierköpfige H., die einige Male erwähnt wird, dient zwar einem allegorischen Zweck (*Cramer, Anecd. Paris.* 1, 321, 31), läßt aber doch, namentlich in dem zweiten Falle (*Hymn. mag.* 5, 22 bei *Abel, Orphica* p. 293), das Streben nach dem Ausdruck des Abenteuerlichen erkennen. So ist denn auch die oft genannte oder dargestellte dreiköpfige H. kaum etwas anderes als eine Spukgestalt, deren gespenstischen Charakter erst die Kunst gemildert und veredelt hat.

Über die dreigestaltete H. in der bildenden Kunst vgl. bes. *E. Petersen, Arch.-epigr. Mitth. aus Österr.* 4, 140 f.; 5, 1 f. 193 f., sowie *Roschers* Art. a. a. O. Danach hat sie entweder drei Köpfe auf drei Leibern (Sp. 1904 f.), oder es sitzen drei Köpfe auf einem Leibe (Sp. 1908 f.). Nach *Paus.* 2, 30, 2 war der erste (namhafte) Künstler, der sie dreigestaltig darstellte, *Alkamenes*; seine Ἑκ. ἐπιπυργιδία, auf der Akropolis von Athen, scheint jenem ersten Typus anzugehören und ihr die auf dem Relief von Aigina veranschaulichte H. (jetzt in Königswart in Böhmen) am nächsten zu kommen, namentlich im Stil weit mehr zu entsprechen als die schon ziemlich barocke kapitolinische Bronzestatuette (beide abgebildet bei *Roscher* a. a. O.). Den zweiten Typus vertritt am eindrucksvollsten die H. in der Gigantomachie des pergamenischen Altarfrieses; hier hat sie einen einzigen Leib, aber drei Armpaare und drei Köpfe. Über Gemmen mit diesem Typus s. *Roschers* Art. Sp. 1908 f.; über Münzen, z. B. von Lysias in Phrygien, s. *Head, H. N.* 680²; *Greek Coins in the Brit. Mus., Phrygia* p. 331, pl. 38 n. 7 (s. d. Abb.). [Johannes Schmidt.]

Münze von Lysias in Phrygien: Hekate (*Gr. Coins in the Brit. Mus. Phrygia*, pl. 38 7).

Triballos (Τρίβαλλος oder Τριβαλός), 1) nach einer thrakischen Sage Vater des Hipponoos (s. d. nr. 6), der mit Thrassa die Polyphonte zeugt; über diese Verächterin der Aphrodite und ihre sonderbaren Schicksale s. *Anton. Lib.* 21 (angeblich nach *Boios Ornithog.* 2) u. d. Art., Bd. 3, Sp. 2713 f. — 2) einer der Kerkopen (s. d.), der Erzschelme und Wegelagerer, die in verschiedenen Gegenden Griechenlands (Thermopylen, Boiotien, Athen) und Kleinasiens (Ephesos?) lokalisiert werden, in Affen (πίθηκοι) verwandelt den Pithekusen an der kampanischen Küste den Namen geben und, einst von Herakles verfolgt und gezüchtigt, in dessen Geschichte eine tragikomische Rolle spielen. Seltener als andere Kerkopennamen erscheinen Sillos (s. d., Bd. 4, Sp. 823) und Tribal(l)os: *Schol. Vindob. Lukian. Alex.* 4 (p. 181 *Rabe*); *Bachmann, Anecd.* 2, 340; sie stammen aus Oichalia (auf Euboia?), daher Οἰχαλιῆες, treiben aber ihr Räuberhandwerk in Boiotien und sind verrufen als ἐπίορκοι und ἄργοι. In Athen, wo nach den Kerkopen der Spitzbubenmarkt (Κερκώπων ἀγορά) in der Nähe der Ἡλιαία benannt ist (*Steph. Byz.* s. v.; *Judeich, Topogr.*

v. Athen 314. 320) und als Sammelpunkt schlimmen Gesindels in üblem sprichwörtlichen Rufe steht (*Schol. Lukian* a. a. O.; Art. *Kerkopen* Sp. 1169 f.), haben sie durch die ältere attische Komödie auch literarisches Bürgerrecht erlangt; wie aus Dramentiteln oder Fragmenten hervorgeht, traten Kerkopen als Haupt- oder Nebenpersonen in mehreren Stücken auf (s. d. Art. Sp. 1172). Sillos und Tr. sind bezeugt für *Kratinos'* Ἀρχίλοχοι (*Mein. fr.* 14: 2, 24 f.; *Kock, fr.* 12; 1, 15 f.), freilich ohne wörtliches Zitat; denn der im *Schol. Lukian.* gleich darauf angeführte, etwa so lautende Hexameter:

Σίλλος τε Τριβαλός τε δύω βαρυδαίμονες ἄνδρες

gehört wohl nur dem hier als Quelle genannten *Diotimos* (nicht auch der Komödie des *Kratinos*) an. Jedoch ist Sillos' und Tr.' Vorkommen gerade auch bei *Diotimos* zweifelhaft; die aus dessen Epos Ἡρακλέους ἆθλοι (oder Ἡράκλεια) bei *Suid.* s. Εὐρύβατος u. *Apostol.* 8, 12 (*Paroemiogr* 2, 247) zitierten Verse, die gleichfalls von zwei verhängnisvollen boiotischen Räubern aus Oichalia, z. T. mit den nämlichen Worten, reden, weisen nämlich zwei ganz andere Kerkopennamen auf, so daß die Vermutung *Meinekes* (*Com.* 2, 24 f., s. o.), letztere seien im *Schol. Lukian.* a. a. O. von Sillos und Tr. verdrängt worden, viel für sich hat. Beschränkt sich also, nach dem etwaigen Wegfall der Belegstelle aus *Diotimos*, die ohnehin schmale literarische Existenz jener beiden vielleicht auf *Kratinos'* Ἀρχίλοχοι (s. o.), so fällt doch auf den Kerkopen Tr. von anderer Seite einiges Licht. Es sind nämlich nach *Hesych.* Τριβαλλοί· συκοφάνται. Schlimmer ist, daß in Athen auch junge Taugenichtse und Päderasten Τριβαλλοί hießen: *Demosth.* 54, 39; *Schol. Aeschin* 1, 52; *Etym. Magn.* s. v.; *Miller, Mélanges* S. 285. Gewiß haben sie alle, jener Kerkopenschelm wie diese athenischen Lüstlinge, den Namen von der thrakischen Völkerschaft der Triballer, die, ursprünglich tapfer und streitbar und noch von Philipp und Alexander dem Großen bekämpft (*Thuk.* 2, 96; 4, 101; *Strab.* 7, 301 f.; *Plut. Alex.* 11; *Arrian. Anab.* 1, 1 f.), doch schon früher in rohe Sittenlosigkeit versunken war, sodaß bereits in *Aristophanes'* *Vögeln* (1529. 1533. 1615 f. 1677 f.) ihr Vertreter als genußsüchtiger Gauner und zugleich mit seinem Kauderwelsch als Typus des barbarischen Tölpels erscheint. Vgl. auch *Lobeck, Aglaopham.* 1037. 1297; *Kock* zu *Ar.' Vögeln* 1529; *v. Wilamowitz, Antig. v. Karyst.* 44, 3. [Johannes Schmidt.]

? **Tribas** oder **Tribans**, zweifelhafter Name einer gallischen Gottheit in der Inschrift einer zu Langensulzbach im Tal der Sauer im Unter-Elsaß (Kreis Weißenburg) gefundenen und daselbst noch vorhandenen Steintafel mit der bildlichen Darstellung eines stehenden bärtigen Gottes, der einen Kranz mit drei Spitzen oder drei Hörnern trägt und in der Rechten einen Herrscherstab hält, *CIL* 13, 6061 (daher *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, Sp. 1941): [*I*]*n h(onorem) d(omus) d(ivinae) d(eo) Tribani* (fortasse: *Triban*[*ti*]) *Quartus Iu(v)enis (filius) s(olvit)* [*l*(*ibens*) *m*(*erito*)]. Doch lautet die Lesung von *Espérandieu Rev. épigr. n. s.* 1 (1913) p. 408 (vgl. *CIL* 13, 4 p. 87) ganz anders: [*I(n)*] *h(onorem) d(omus) d(ivinae) Marti Bivi*[*s*] *Q. Varius Iu(v)enis* [*v(otum)*] *s(olvit)* [*l(ibens)*]. Die Einleitungsformel weist die Inschrift in die Zeit nach J. 150 n. Chr. Zur Inschrift werden mit dem Bild des Gottes die Darstellungen des in *CIL* 13, 3026 c (*Espérandieu Recueil des bas-reliefs . . de la Gaule rom.* 4 nr. 3133) [*C*]*ernunnos* genannten gehörnten Gottes (*Ihm* in der Neubearbtg. von *Paulys Real-Encyclop.* 3, Sp. 1984; vgl. *Espérandieu* a. a. O. 5 nr 3653) verglichen. — Zu *CIL* 13, 6061 vgl jetzt auch *Espérandieu Recueil* 7 (1918), nr. 5586, ohne Abbildung; *Espérandieu* erklärt hier das Bild als Darstellung des behelmten Mars, mit Lanze in der Rechten. [Keune.]

Triceps heißt 1) der dreiköpfige Höllenhund Kerberos, Cerberus bei *Cic. Tusc.* 1, 10: *triceps apud inferos Cerberus* und bei *Seneca* (Vater) *Oedip.* 581: *triceps catenas Cerberus movit graves.* Vgl. *Tricerberus* (Τριτέρβερος) bei Mythographen (*Forcellini-De Vit, Totius Latinitatis Lexicon* 6, p. 173). — 2) der dreileibige Geryones bei *Fronto ad M. Caes.* 4, 3. — 3) Hekate bei *Ovid. met.* 7, 194: *tuque triceps Hecate* usw. — Das Beiwort entspricht dem griechischen τρικάρανος, τρικάρηνος. Vgl. *Triformis.* [Keune.]

[**?T]ricoria** oder vielmehr **Ricoria** (s *Ihm* o. Bd. 4, Sp. 127/128), Name einer einheimischen Göttin auf einem kleinen Altar von 58 cm Höhe, 23 cm Breite und 21 cm Dicke, ausgegraben zu Béziers, d. i. in der alten Stadt Baeterrae (*CIL* 12, Tab. III Dh *Kiepert, Formae Orbis Antiqui XXV Li*, in der Gallia Narbonensis, *Hirschfeld, CIL* 12, 4225. *Espérandieu Recueil général des bas-reliefs de la Gaule rom.* 1 nr. 539 p. 348. *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, Sp. 1950 und Sp. 1183. Der Name der Göttin steht auf der Gesimsleiste der Vorderseite über ihrem Bild, während die Fortsetzung der Weihinschrift mit dem Namen des Stifters und der Weiheformel auf der linken Seitenfläche Platz gefunden hat; auf der rechten Seitenfläche sind, wie häufig, Schale und Henkelkrug als Opfergefäße abgebildet. Die Lesung der Vorderseite lautet (nach früheren Gewährsmännern: RICORIA) nach *Hirsch[feld:*]RICORIA/, also *Ricoria*[*e*] oder, falls der Raum reiche, [*T*]*ricoria*[*e*], doch scheint nach *Espérandieu* der Raum für letztere Lesung nicht auszureichen. Man muß also der Versuchung widerstehen, in dem Denkmal eine Ehrung der Landesgottheit der *Tricorii* (*Tricores*: Plin. n h.) in Gallia Narbonensis, *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, Sp. 1950 erkennen zu wollen, deren Gebiet übrigens weit abseits von Baeterrae, auf der Westseite der Alpen lag (*Kiepert FOA* XXIII Fb und XXV Km). Daß unter dem Namen der Göttin nicht ein Mann dargestellt ist, wie (allerdings mit Fragezeichen) im *CIL* 12 angegeben wird, sondern eine Frau und zwar die Göttin, ergibt sich nicht bloß aus dem weiblichen Namen, sondern auch aus Abbildung und Erläuterung von *Espérandieu*; die göttliche Frau hält in der Rechten eine Opferschale, in der Linken einen unbestimmten Gegenstand. *Hübner, Mon. ling. Iber.* p. CXII

und p. 254 hat den Namen *Tricoria* den iberischen Götternamen zugesellt. [Keune.]

Tricorpus (*tricorpor*), entsprechend dem griechischen *τρίσωμος* (*Gloss. Gr. Lat.*), heißt der dreileibige Geryones bei *Sil. Ital.* 3, 422 (von Herakles): *Geryonae peteret cum longa tricorporis arva* und 13, 201: *monstrum Geryones immane tricorporis iræ.* Auch *Verg. Aen.* 6, 289: *forma tricorporis umbrae* ist Geryones gemeint. Vgl. *Triformis.* [Keune.]

Tridynamos (*Τριδύναμος*), Dreimalgewaltiger: wichtige mystische Macht in den koptisch-gnostischen Schriften, wo sie einzeln und in Mehrheit, auch als Tridynam(e)is häufig auftritt. Einer der dreimalgewaltigen Götter der Gnosis ist *Ιφανταχουνχαινχουχεωχ*, der mit Ares verbunden wird (*Pist. S.* 234, 35), ein anderer, *Χαινχωωωχ* (vgl. den Lichtgeist der *Zauberpapyri Βαινχωωωχ*), der an Hermes gebunden wird zur Lenkung von Welt und Aeonen. Vgl. den Index von *C. Schmidts koptisch-gnostischen Schriften* 1, 381. Nach *Hippol. ref. omn. haer.* 105, 3 ff. 269, 12 *Wendl.* gebrauchten die Peraten eine *δυσφημία* gegen Christus, nach der sie ihn verkleinerten: *τριφυής τις καὶ τρισώματος καὶ τριδύναμος ἄνθρωπος καλούμενος Χριστός, ἀπὸ τῶν τριῶν ἔχων τοῦ κόσμου μερῶν ἐν ἑαυτῷ πάντα τὰ συγκρίματα καὶ τὰς δυνάμεις.* [Preisendanz.]

Trieros (*Τριήρος*), Eponymos des Thrakerstamms Tr(i)eres, Sohn des O(m)briareos und der Thrake; *Steph. Byz.* (nach *Arrians Bithyniaka*) u. *Τριῆρες.* [Preisendanz.]

Triesperos (*Τριέσπερος*), Beiname des Herakles (s. d. Art. *Herakles* bei *Pauly²-Kroll*, 3. Supplbd., S. 1004. 1016. 1105, wo sich aber die Fundstellen ansehnlich vermehren lassen), meist bezogen auf die Verlängerung der Hochzeitsnacht seiner Eltern Zeus und Alkmene; vgl. *Winter, Alkmene u. Amphitryon, Progr. Magdal. Gymn. Breslau* 1876 S. 34 f. Dem Vorgang mag *Il. Σ* 239 f., wo Hera den Helios wider seinen Willen vor der Zeit zu des Okeanos Fluten hinabsendet, um den ermüdeten Achäern Ruhe zu verschaffen, oder vielleicht eher *Od. ψ* 243 f. 345 f. mit der verlängerten Nacht für das wiedervereinigte Paar Odysseus und Penelope zum Vorbild gedient haben. *Hesiod. Scut. Herc.* schweigt über den Mythos. Ihn erzählte wahrscheinlich zuerst *Pherekydes*, zwar nicht in *fr.* 27, *Müller* 1, 17 (*Schol. Od. λ* 266), wohl aber nach *Schol. ABD Il. Ξ* 324, wo es am Schlusse heißt: *ἡ ἱστορία παρὰ Φερεκύδει.* Diese Notiz beruht nach *Winter* S. 35, 1, *Luetke, Pherecydea* 1893 p. 10 f. 50 f. und dem Art. *Alkmene* bei *Pauly²-Wissowa* 1, 1572 auf Irrtum, wird jedoch in den Nachträgen bei *Müller* 4, 638 sowie von *Preller-Robert, Gr. Myth.* 2⁴, 613 A. 5, als richtig anerkannt. Bei *Ov. Trist* 2, 402 erscheint als eine Quelle jenes Mythos die attische Tragödie, wenn auch das *Sophokles* beigelegte *fr.* 1026 *Nek.*² einem andern Dichter gehört. Die *Ἀμφιτρύων* betitelten Stücke des *Soph.* und des *Aischylos von Alexandrien* (*Nauck²* p. 156 u. 824; *Welcker, Gr. Trag.* 1, 371 f. 3, 1268) sowie *Accius' Amphitruo* (*Ribbeck, Röm. Trag.* S. 553 f.) gewähren mit ihren dürftigen Resten keinerlei Ausbeute. Früh hat sich die Komödie des willkommenen Stoffes von der langen Nacht bemächtigt: die *Νὺξ μακρά* des *Platon* (*Kock, Com.* 1, 624) hatte nämlich gewiß das gleiche Motiv. Der wohl auf den *Ἀμφιτρύων* des Komikers *Archippos* (*Kock* 1, 679) zurückgehende *Amphitruo* des *Plautus* (*Ribbeck, Röm. Dichtung* 1, 125) nimmt allerdings auf die verlängerte Nacht Bezug (v. 113. 272 f. 548); doch ist es Herakles' Geburtsnacht; dagegen gelten der Nacht, in welcher der Heros gezeugt wird, der Hochzeitsnacht seiner Eltern, alle übrigen Erwähnungen.

Diese verteilen sich äußerlich nach der verschiedenen Dauer der verlängerten Nacht, wobei es, da mythologische Maß- und Zahlangaben oft schwanken, manchmal dunkel bleibt, ob die zwischen den Nächten liegenden Tage mitgezählt oder ausgelassen werden. Bisweilen wird der Mythos nur angedeutet: *Meleagr. Anth. Pal.* 5, 171; *Plut. fort. Rom.* 8; *Ov. Her.* 9, 9 f.; *Senec. H. O.* 1501; *H. F.* 24. 1158 f.; *Stat. Th.* 7, 189. 9, 424; *Dracont.* 2, 26 f. — Eine Gruppe von Stellen bei römischen Autoren, wo deutlich von zwei Nächten oder von der Verdoppelung der Nacht die Rede ist, läßt es gleichwohl ungewiß, wie lang man deren Dauer zu bemessen hat. *Propert.* 3, 15 (22), 25: *Iupiter Alcmenae geminas requieverat Arctos; Ov. Am.* 1, 13, 45 f.: *Deum genitor — Commisit noctes — duas; Trist.* 2, 402: *noctes cui coiere duae; Sen. H. O.* 147: *de geminis noctibus;* 1865: *noctes duas Eos contulit; Ag.* 814 f.: *geminavit Iupiter noctis horas; dial.* 10, 16, 5: *visus est Iup. duplicasse noctem; Hygin. fab.* 29: *Iup. tam libens cum ea concubuit, ut unum diem usurparet (Muncker: exstirparet), duas noctes congeminaret; Mythogr. Vat.* 1, 50: *geminata est nox; Mart. Cap.* 2, 157: *in ortu Herculis geminatae noctis obsequium.* Ist bei dieser doppelten Nacht, wie es hie und da scheint, der dazwischenliegende Tag mitgerechnet und wegen des von Iupiter angeordneten Ausbleibens der Sonne etwa gleichfalls als Nacht aufzufassen, so ergäbe sich schon für die ebengenannten Belege eine dreifache Nacht, die dann ausdrücklich an den meisten andern Fundstellen des Mythos bezeugt wird.

Da sich an diese der Beiname *τριέσπερος* knüpft, kommt es auf sie hier vornehmlich an. Doch soll, ehe sie zu prüfen sind, vorweg erwähnt werden, daß bei *Apollod.* 2, 61 von einer Verfünffachung der Nacht (*τὴν μίαν νύκτα πενταπλασιάσας*), bei *Lucian. deor. dial.* 10 von einer siebenfachen Länge (Helios scheint drei Tage nicht; vgl. *Aristid. or.* 40, 2 *Keil; Achill. Tat.* 2, 37, 4; *Orph. Arg.* 119 f.), bei einigen Kirchenvätern, die der fromme Ärger über die Wollust des heidnischen Gottes zu Übertreibungen verleitet, sogar von einer neunfachen Dauer (*Arnob.* 4, 26: *illum in Alcmena novem noctibus pervigilasse continuis; Clem. Alex. Protr.* 2, 33 [1 p. 33 *Dind.*]; *Cyrill. Alex. contra Iulian. lib.* 6) die Rede ist.

Ganz überwiegend wird aber von drei Nächten oder einer verdreifachten Nacht berichtet und mit ihr Herakles' Epitheton *τριέσπερος* in Zusammenhang gebracht: *Pherekyd.* im *Schol. ABD Il. Ξ* 324 (*Müller* 4, 638); *Ly-*

kophr. 33 (τριεσπέρου λέοντος = Herakles) mit *Schol.* u. *Tzetz.*; *Dosiad. Anthol. Pal.* 15, 26, 11; *Schol. Dosiad.* 9/12 bei *Wendel, Schol. Theocr.* 349; *Apollod.* 2, 61: τὴν μίαν νύκτα — κατά τινας τριπλασιάσας (s. o.); *Lucian. Somn.* 17, vgl. *Gall.* 12; *Alkiphr.* 3, 38; *Lyd. mens.* 4, 67 S. 120 f. *Wünsch; Append. narr.* b. *Westerm. Myth.* 370; *Schol. Clem. Alex.* 2, 33 p. 306 *Staehlin; Nikeph. Progymn.* 7 u. *Georg. Prog.* 7 (*Walz, Rhet.* 1, 472 u. 566); *Eudok.* 446 b p. 334 *Fl.*; *Iustin. Martyr. or. ad Gentil.* c. 3 (2, 10 *Otto*); *Gregor. Nazianz. or.* 4 c. 77, 122; *Kosmas v. Jerus. ad carm. Greg.* 3, 501 (*Migne PG* 37, 405); *Niket. Chron. de sign. Constantinopol.* 5 (*Corp. Byz.* 18, 859, wo eine von den Barbaren zerstörte Bronzestatue des Herakl. Triesp. im Hippodrom von Byzanz erwähnt wird).

Denselben Vorgang bezeichnet das Synonymon τριτέληνος: *Nonn.* 7, 126; 25, 243; *Anthol. Pal.* 9, 441; 16, 102.

Ohne Erwähnung dieser Epitheta wird die Begebenheit von der dreifachen Nacht auch sonst erzählt: *Diodor* 4, 9, 2; *Argum.* 4 *Hesiod. Scut. Herc.*; *Interp. Serv. Ecl.* 8, 75; *Aen.* 8, 103; *Lucan. Catachth.* b. *Schol. Stat. Th.* 9, 424; *Stat. Th.* 6, 267 f. mit *Schol.*; 12, 301 f. mit *Schol.*; *Auson. Griph.* 28; *Mythogr. Vat.* 2, 148.

Trotz der zahlreichen Zeugnisse regen sich doch Zweifel, ob die Beziehung des Wortes auf Alkmenes Brautnacht richtig ist; vgl. *Gruppes* Art. *Herakles* a. a. O. S. 1016, 39 f. Gibt es doch schon antike Deutungen, die den Beinamen anders erklären. Nach *Cramer, Anecd. Par.* 2, 380 = *Ioann. Ant.* fr. 6 bei *Müller* 4, 543 lehrte Herakles in den Westländern (ἐν τοῖς ἑσπερίοις μέρεσιν ἤγουν τοῖς δυτικοῖς) die Philosophie, wie er ja auch sonst als Verbreiter geistiger Kultur gepriesen wird (s. *Gruppes* Art. S. 1010 f., bes. 1011, 31 f.), und erglänzte dann nach seiner Vergottung als Gestirn am Himmel. — Phantastisch-allegorisch ist die andere Deutung bei *Tzetz. Lyk.* 33. wonach Herakles, wie es in dem biblischen Buche *Jonas* (2, 1) von diesem Propheten erzählt wird, drei Tage im Bauche eines Walfisches zugebracht habe, die *Lykophron* deshalb als Abende (ἑσπέρας) bezeichne, weil es in dem Leibe des Ungeheuers dunkel sei (!). Einige Züge dieser sonderbaren Sagenfassung folgen noch bei *Tzetz.* zu v. 34; es handelt sich dabei um das Ungetüm, vor welchem Herakles die Hesione schützt; vgl. *Apollod.* 2, 104.

Mehr Klarheit schafft eine moderne Deutung. Mit viel Wahrscheinlichkeit bringt *Gruppe* a. a. O. 1004, 22 f. 1016, 39, unter Hinweis auf *Lyd. mens.* 4, 67 S. 120 *Wünsch*, den Beinamen in Verbindung mit dem Mythos von den drei Hesperiden (s. *Seeligers* Art. *Hesperiden*, Bd. 1 Sp. 2596. 2600. 2602; *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1⁴, 564). Bildwerke, bei denen Herakles diese Zauberäpfel in der Hand hält, sind mehrfach bezeugt oder sogar noch vorhanden (s. *Gruppes* Art. S. 1075, 34 f., sowie *Furtwänglers* Art. *Herakles* in diesem Lexikon 1, 2179); auch an der vergoldeten Kolossalstatue aus dem Theater des Pompejus, jetzt im Vatikan, sind sie gewiß richtig ergänzt (*Helbig, Sammlungen Roms* 1³, 194 nr. 293); freilich, gerade die Bildsäule des H. Triesp. im Hippodrom zu Konstantinopel hatte nach der Beschreibung des *Niketas* (s. o.) ein andres Aussehen und wies die Hesperidenäpfel nicht auf; immerhin ist es sehr wohl denkbar, daß sich zuerst an eine Heraklesstatue mit den Äpfeln der drei Hesperiden das Epitheton geheftet hat. Geriet nun durch Verstümmelung des Bildwerks der betreffende Arm in Verlust, so wurde die Beziehung auf die Hesperidenäpfel unverständlich; die dichtende Phantasie suchte für den Beinamen nach einem anderen Grunde und glaubte ihn zu finden in dem Mythos von Alkmenes verlängerter Hochzeitsnacht, mit der das Wort ursprünglich gar nichts zu tun hatte. Der Einwand, es werde der Zusammenhang des Beinamens mit der Verschiebung der Tageszeiten bei Herakles' Entstehung durch das Synonymon τριτέληνος bestätigt, erledigt sich, wenn man erwägt, daß letzteres doch erst von der späteren Dichtung, namentlich *Nonnos*, angewendet wurde, als jene (vermutlich unrichtige) Auffassung von τριέσπερος bereits Eingang gefunden hatte. *Gruppes* Erklärung kennzeichnet also den H. Triesp. als Besieger der drei Hesperiden und als Eroberer ihrer Zauberäpfel. Machte dieses ernsthafte Motiv, das dem kämpfereichen Lebenslauf des Helden angehört, wahrscheinlich den ursprünglichen Inhalt des Beinamens Tr. aus, so hat es doch, sei es dem komischen Mißverständnis eines Mythographen, sei es dem burlesken Einfall eines dramatischen Dichters frühe schon weichen müssen. [Joh. Schmidt.]

Triformis, dem griechischen τρίμορφος entsprechendes Beiwort (*Gloss. Gr. Lat.*), ist insbesondere von Dichtern Gottheiten und anderen Gebilden der Mythe beigelegt, welche in der Vorstellung des Volksglaubens drei Leiber oder drei Köpfe hatten. Gleichwertig sind die Beiwörter *triplex, tergeminus, tricorpus* oder *-or, triceps,* τρικάρηνος oder τρικάρανος, τριπρόσωπος, τρίφθογγος. Die lateinischen Dichterstellen hat (nicht vollzählig) zusammengestellt *Carter, Epitheta deorum quae ap. poet. Lat. leguntur,* 1902, griechische (τρίμορφος) *Bruchmann, Epith. deor. quae ap. poet. Graec. leguntur,* 1893 (beide Verzeichnisse sind Supplemente zu diesem Lexikon).

1) Die dreigestaltige Hekate (s. o. Bd. 1, 2, Sp. 1903 ff.) und die ihr gleichgestellte Diana (s. o. *Artemis,* Bd. 1, 1, Sp. 572). *Seneca* (Vater) *Med.* 7 (Anrede): *Hecate triformis* und *ders. Phaedr.* 412 (Anrede): *Hecate triformis, en ades coeptis favens.* Ohne Nennung eines Namens *Horat. carm.* 3, 22, 4: *diva triformis. Ovid. met.* 7, 94: *triformis deae* und 177: *diva triformis. Sil. Ital.* 1, 119 f.: *tum nigra triformi hostia mactatur divae. CIL* 2, 2660 (b) mit Suppl. p. 912 = *Dessau* 3259 (*Buecheler, Carm. Lat. epigr.* 2 p. 723 nr. 1526): *Delia virgo triformis.* — Vgl. *Bruchmann* a. a. O. S. 96: δέσποιν' Ἑκάτη τριοδῖτι, τρίμορφε, τριπρόσωπε und *ebd.* S. 98 (*Lykophron* 1175 f.): παρθένος Βριμὼ τρίμορφος. Vgl. nr. 2, sowie *Triceps, Triplex,* auch *Trivia* und *Trioditis* (τριοδῖτις).

2) Libera = Proserpina. *CIL* 3, 1095 (Karlsburg in Siebenbürgen = Apulum in der danach benannten Dacia Apulensis) = *Dessau* 3268 b: *Trif(ormi) Liberae M. Aur(elius) Co-*

mat(us) Super antistes; s. o. Bd. 2, 2, Sp. 2030 ('es ist die in späterer Zeit mit *Liber* häufig zusammen verehrte Hekate gemeint', vgl. *ebd.* Sp. 2028: *CIL* 6, 500. 504. 507. 510. 11, 671). *Apul. met.* 11, 2: ... *Proserpina triformi facie larvales impetus comprimens* ....

3) Der dreiköpfige Höllenhund Kerberos, Cerberus (s. o. Bd. 2, 1, Sp. 1126). *Seneca* (Vater) *Herc. Oet.* 1202: *non me triformis sole conspecto canis ad Styga revexit. Stat. Theb.* 2, 53 f.: *ianitor triformis*, beidemal ohne Nennung des Namens. Vgl. *Triceps*.

4) Die dreigestaltige Chimaira (s. o. Bd. 1, 1, Sp. 893 f. *Hom. Il.* 6, 181: *πρόσθε λέων, ὄπιθεν δὲ δράκων, μέσση δὲ χίμαιρα*). *Horat. carm.* 1, 27, 23 f.: *vix illigatum te triformi Pegasus expediet Chimaera*. Vgl. *Triplex*.

5) Der dreileibige Geryones, Geryoneus (s. o. Bd. 1, 2, Sp. 1630 ff.). *Seneca* (Vater) *Agamemn.* 841: *Geryonae spolium triformis*. Vgl. *Tricorpus, Triplex*, auch *Triceps*.

6) Die dreigestaltige Sphinx (s. o. Bd. 4, Sp. 1357 ff.), *Auson.* [*Idyll.*] 26, 2, 40 f. ed. *Schenkl* (*Mon. Germ. hist. Auct. antiq.* 5, 2 p. 139): *terruit Aoniam (= Boeotiam), volucris, leo, virgo, triformis Sphinx, volucris pinnis, pedibus fera, fronte puella*.

7) Außerdem heißt es bei *Ovid. met.* 15, 859: *mundi regna triformis*, denn das Weltall ist dreigestaltig, weil es sich zusammensetzt aus Himmel, Erde und Hölle (Unterwelt). Vgl. *Triplex*. [Keune.]

Trigaranus s. d. Art. *Tarvos Trigaranus* von *Höfer* o. Bd. 5, Sp. 128—132 (Lief. 71, 1916). *CIL* 13, 3026 mit Add. 4 p. 36. *Espérandieu, Recueil des bas-reliefs de la Gaule rom.* (Tome 4) nr. 3134. [Keune.]

Triglanthine (*Τριγλανθίνη*, nicht *Τριγλαυθίνη*, wie o. Bd. 1, 2, Sp. 1890) war einer der Beinamen Hekates. Er geht offenbar auf ihre Dreigestaltigkeit. In Athen stand auf einem Platze, der selbst *Τρίγλα* hieß, ein Weihgeschenk an Hekate Triglanthine (*Athen.* 7, 325 d und *Eustath.* zu *Homer* 5, 73, wo die Form des Beinamens allerdings verderbt ist). Mit diesem Beinamen hängt, wenn auch für uns nicht mehr durchsichtig, die Anrufung Hekates als *τρίγλαις-κελευομένη* zusammen (*Athen.* und *Eustath.* a. a. O.). Die *τρίγλαι* (die Scholle oder ein ihr verwandter Fisch) war der Artemis-Hekate (über das Verhältnis beider zueinander s. o. Bd. 1, Sp. 571 f.) heilig. Ein Epigramm des *Apollonides* auf Artemis für guten Fang (*A. P.* 7, 105) beginnt mit dem Distichon: *Τρίγλαν ἀπ' ἀνδρακιῆς καὶ φυκίδα σοί, λιμενῖτι | Ἄρτεμι, δωρεῦμαι Μῆνις ὁ δικτοβόλος*. Über den Grund der Beziehung der Scholle auf die Artemis herrschte im Altertum Unklarheit. Daher verfiel man auf wertlose etymologische Spielereien (*Athen.* 7, 325 a). Die *τρίγλα* besaß große kultische Bedeutung (*Athen.* 7, 324 c ff.) und spielte in den eleusinischen Mysterien (*Aelian H. A.* 9, 51) wie im Herakult in Argos (*ebd.* 9, 65) eine Rolle. Auch medizinisch wurde sie mannigfach verwendet (*Plin. N. H.* 28, 82. 32, 44). Vgl. auch den Artikel *Triglenos*. [Orinsky.]

Triglenos (*Τρίγληνος*) war einer der Beinamen Hekates (*Athen.* 7, 325 a). Nach der Ansicht einiger antiker Gelehrter, die am meisten für sich hat, wenn sie auch nicht unbestritten blieb, bedeutete *τρίγληνος* soviel wie *τρίκορος*, 'mit drei Augen (*Photios Lex.* s. v. *τρίγληνα*; andere Deutungen bei *Eustath.* zu *Homer* Ξ 184). Antike Gelehrtenweisheit, die sich nicht beweisen läßt, ist die Annahme, daß die Gleichheit der Namen den Anlaß dazu geboten habe, der Hekate die *τρίγλα* beizugeben (darüber *Athen.* a. a. O.). Vgl. auch den Artikel *Triglanthine*. [Orinsky.]

Trigoneia s. *Tritogeneia*.

Trigonos (*Τρίγονος*). Beiname des Dionysos: *Orph. Hymn.* 30, 2. T. kann auf die dreifache Entstehung des Dionysos gehen. Über den dritten Dionysos sagt *Diod.* 64, 3 *τρίτον δὲ γενέσθαι Διόννσόν φασιν ἐν Θήβαις ταῖς Βοιωτίαις ἐκ Διὸς καὶ Σεμέλης τῆς Κάδμου. Orph. H.* 52, 5 heißt er *τριφυής*. Vgl. oben unter Dionysos Sp. 1045, 59 ff. *Τρίγονος* kann auch *γνήσιος*, echt bedeuten (*Hesych* s. v.). Darüber und über *τριγονία* s. unten bei *Tritogeneia*.

[Eugen Fehrle.]

Trikarenos (*Τρικάρηνος*), dreiköpfig, heißt bei *Hesiod. Th.* 287 Geryoneus (s. d.); doch ist *τρικάρηνον* erst eingesetzt für das metrisch unmögliche *τρικέφαλον* der Handschriften, das freilich für diese Stelle auch im *Schol. Ar. Eq.* 414 und bei *Suid.* s. *Κυνοκέφαλος* bezeugt wird. Die dreiköpfige Gestalt des Riesen ist noch durch andere Epitheta, sonstige Beschreibungen und bildliche Darstellungen bewiesen (s. auch d. Art. *Trikephalos*), womit die rationalistische Erklärung, er sei nach einer Stadt *Τρικαρηνία* am Pontos Euxeinos benannt, bei der er seine berühmte Herde geweidet habe (*Palaephat. Incred.* 25), hinfällig wird. Diese Deutung wird *ebenda* c. 40 auf den Kerberos ausgedehnt, dessen Dreiköpfigkeit erst recht feststeht, so daß es auch bei ihm der Beziehung auf jene wohl erst erfundene Stadt nicht bedarf. Mit *Τρικάρηνος* wird manchmal geradezu der Kerberos bezeichnet: *Lukian. Philopatr.* 1; *Pseudolog.* 29; *Fugit.* 32; vgl. auch *Ael. Arist. or.* 14, 211, *Alciphr.* 3, 72, 3; *Apostol.* 17, 34 (*Paroem.* 2, 695); stammverwandt und gleichbedeutend ist sein Beiwort *τρίκρανος*: *Soph. Trach.* 1098; *Eur. H. F.* 611. 1277; so heißt aber auf einer (allerdings ergänzten) Inschrift aus Galatien (*C. I. Gr.* 3 nr. 4121, 5) auch die Megale Meter(?). — Das Ptoongebirge mit seiner alten Orakelstätte nennt *Pindar* bei *Strab.* 9, 414 *τρικάρηνον*, was hier mit *τρικόρυφον* erklärt wird; vgl. auch den Orakelspruch mit der Ewähnung des *λίθος τρικ.* im *Schol. Soph. O. C.* 57. — Die bekannte Schlangensäule unter dem delphischen Dreifuß (*Thuk.* 1, 132; *Paus.* 10, 13, 9) erscheint bei *Herodot* 9, 81 als eine Schlange mit drei Köpfen (*ὄφις τρικάρηνος*), während sie in Wahrheit aus drei ineinandergeschlungenen Schlangenleibern besteht. An dem Denkmal auf dem Atmeidan in Konstantinopel fehlen jetzt gerade die Schlangenköpfe. — Einen spöttischen Vergleich mit dem dreiköpfigen Hadeshund enthält endlich der Titel *Τρικάρανος* einer Schmähschrift des Historikers *Theopompos* über Griechenlands drei Hauptstädte Athen, Sparta und Theben

(*Euseb. Praep. evang.* 10, 491; *Müller, fr. h. Gr.* 1 p. LXXIV), sowie einer Menippeischen Satire des *M. Terentius Varro* auf die drei Machthaber des ersten Triumvirats (*Appian. b. c* 2, 9; *Bücheler,* Ausg. d. *Petron.* S. 222[4]).

[Johannes Schmidt.]

Trikephalos (τρικέφαλος), dreiköpfig; Beiwort mehrerer Gottheiten und sonstiger Wesen der griechischen Mythologie.

1) Hekate: *Schol. Lykophr.* 1186; dementsprechend triceps: *Serv. Aen.* 4, 511; *Ov. Met.* 7, 194; im übrigen s. d. Art. *Triauchen,* sowie *Usener, Rhein. Mus.* 1903, 58, 163 f.

2) Hermes ist bisweilen auf Gemmen zweiköpfig, also janusartig dargestellt (s. d. Art., Bd. 1, Sp. 2415 f.); auch der vermeintliche *Ianus pater,* den Kaiser Augustus aus Ägypten mitbrachte, angeblich ein Werk des Skopas oder des Praxiteles (*Plin.* 36, 28), wird so aufgefaßt (*Urlichs, Skopas* S. 57 f.; *Overbeck, Plastik* 2[4], 22 u. *Schriftquellen* S. 228). Ferner stand ein vierköpfiger H. (Ἑρμ. τετραπρόσωπος) auf dem Kerameikos in Athen, ein Bildwerk von Aristophanes' Zeitgenossen Telesarchides (*Phot.* s. Ἑρμ. τετραπρ.; *Eustath. Il.* p. 1353, 8). Öfter jedoch wird der dreiköpfige (τρικέφαλος) H. erwähnt: *Aristoph. Triphal. fr.* 553, *Kock* 1, 532, bei *Hesych.* s. v.; *Philochor. fr.* 69, *Müller* 1, 395, bei *Harpokr.* s. τριπ. Ἑρμ. Ein solcher war nach *Isaios* bei *Harpokr.* a. a. O. unter den Peisistratiden an einem Wege aufgestellt; vgl. auch *Etym. Magn.* 776, 24 u. *Suid.* s τρικέφαλος. Dahin gehören vielleicht auch die zahlreichen Hermen, die auf den Straßenkreuzungen Athens standen (*Thuk.* 6, 27); freilich ist für die durch den Hermokopidenfrevel verstümmelten Bildsäulen zwar ein vierkantiger pfeilerartiger Sockel (τετράγωνος ἐργασία: *Thuk.* a. a. O.; vgl. τετράγωνον σχῆμα: *Paus.* 4, 33, 4; 8, 39, 6), aber nicht eine drei- oder viergestaltige Kopfbildung bezeugt. — Sodann wurde ein dreiköpfiger H. an der Ruinenstätte von Nonakris in Arkadien verehrt, in dessen Nähe Megalopolis erbaut war: *Lykophr.* 680 mit *Tzetz.*; vgl. *Paus.* 8, 17, 6; 27, 4. Zweifelhaft ist, ob man das Epitheton πολύγιος, das H. in Troizen führt (*Paus.* 2, 31, 10), mit *Usener* a. a. O. S. 167 f. als πολύγνιος deuten und auf ein sechsarmiges und dreiköpfiges Kultbild beziehen darf; vgl. *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1[4], 415 A. 2, und d. Art. Bd. 1, Sp. 2346. Doch hat *Usener* a. a. O. gewiß recht mit der Behauptung, daß nicht erst durch die Aufstellung der Bilder des Hermes (und der Hekate) an Eingängen und Wegen, besonders Kreuzwegen (τρίοδοι), und durch das beiden Gottheiten zustehende Wächteramt, das ja einen Blick nach verschiedenen Seiten erheischt, ihre Vielköpfigkeit bedingt sei (*Preller-Robert* S. 324 f.; *Gruppe, Myth.* 1322, 5; 1334, 8), sondern vermutlich schon in älteren Vorstellungen des Kultus ihren Grund habe.

3) Chronos ist in der *Orphischen Theogonie* (*fr.* 36 *Abel*) als dreiköpfiger Drache beschrieben, der zwischen den Köpfen eines Stieres und eines Löwen das Haupt eines Gottes habe; vgl. *Usener* S. 168; *Gruppe* 1597.

4) Asklepios erscheint dem *Ail. Aristeides* (*or.* 26, 333; *Dind.* 1, 517) im Traum als ein Wesen mit drei Köpfen; vgl. *Artemidor* 1, 35.

5) Geryoneus; s. d., Bd. 1, Sp. 1630 f. u. bei *Pauly*[2]*-Wissowa* 7, 1286 f.; s. auch d. Art. *Trikarenos*; denn τριπάρηνον ist bei *Hesiod. Th.* 287 wohl zu lesen statt des metrisch unmöglichen, aber gleichbedeutenden τρικέφαλον. Dieses Epitheton findet sich auch sonst: *Lukian. Toxar.* 62, *Pediasim.* 25 u. *Schol. Ar. Ach.* 1082. Daher heißt G. bei *Fronto* (*ad M. Caes.* 4, 3) triceps. Andere Belegstellen kennzeichnen mehr die Dreileibigkeit: *Stesich. fr.* 6 (*Bergk* 3[4]. 208) schildert ihn geflügelt, mit sechs Händen und zehn Füßen, was aber auch auf drei Köpfe schließen läßt. Bei *Aisch. Ag.* 834 *Kirchh., Eur. H. F.* 432, *Diodor.* 4, 8, 4, *Lyd. de mens.* 1, 10, *Schol. Ar. Ach.* 1082 heißt er τρισώματος; *Tzetz. Lyk.* 652: τρικέφαλος καὶ τρίσωμος. Vgl. ferner *Lucret.* 5, 28: *tripectora tergemini vis Geryonai; Verg. A.* 8, 202: *tergemini nece Geryonae; Ov. Trist.* 4, 7, 16: *tergeminum virum; Verg. A.* 6, 289: *forma tricorporis umbrae; Sil. It.* 3, 422: *tricorporis G.*, vgl. 13, 201; *Hor. C.* 2, 14, 7: *ter amplum G.*; *Ov. Her.* 9, 91 und *Auson. griph.* 82: *triplex*; *Senec. Ag.* 835 u. *H. F.* 231: *triformis*, vgl. 487; *Hygin. fab.* 30. 151 u. *Serv. A.* 7, 662: *trimembris.* Nach *Apollod. bibl.* 2, 106 hat er den zusammengewachsenen Leib dreier Männer, der sich von den Weichen an in drei Oberkörper zerteilt, nach *Plut. praec. reip. ger.* 26 viele Schenkel, Hände und Augen. — G. wird nicht bei jeder literarischen Erwähnung auch geschildert; die Bildwerke aber stellen ihn sämtlich mehrköpfig dar, was also gleichsam zu seinem Wesen gehört. Der Typus mit zwei Leibern ist ganz vereinzelt (Vase in Berlin nr. 3258, *Gerhard, Apul. Vas.* 8/10); ein vierköpfiger darf nicht erschlossen werden aus *Ar. Ach.* 1081 f.: Dikaiopolis schmückt sich hier, um den Lamachos zu schrecken, mit vier Federbüschen und fühlt sich nun, selbst gleichsam ein τετράπτιλος oder τετρακέφαλος Γηρυόνης, jenem Gegner überlegen, der mit seinen drei Federbüschen (*Schol.*) doch nur ein τρικέφαλος Γ. ist. Aus dieser scherzhaften poetischen Fiktion ist aber keineswegs auf einen vierköpfigen G. zu schließen, zumal sich ein solcher sonst nicht nachweisen läßt. Seine bildlichen Darstellungen, die bereits mit den Reliefs der Kypseloslade (*Paus.* 5, 19, 1: τρεῖς ἄνδρες Γηρυόνης εἰσὶν ἀλλήλοις προσεχόμενοι) und des Amyklaiischen Thrones (3, 18, 13) beginnen und sich in vielen erhaltenen fortsetzen, sind aufgezählt Bd. 1, Sp. 1632 f. u. bei *Pauly*[2]*-Wissowa* 7, 1290 f., wo auch die antiken (meist allegorischen oder philosophischen) und modernen (überwiegend meteorologischen oder astronomisch-physikalischen) Deutungen verzeichnet sind; sie alle gehen aus von der Dreiheit seiner Leiber oder seiner Köpfe.

6) Orth(r)os, Geryoneus' Hund, ist dreiköpfig nur auf einem archaischen Flachrelief von Kypros dargestellt (*Cesnola-Stern, Cypr.*, Tafel 24; abgebildet in diesem Lexikon Bd. 1, Sp. 1635); ihn erlegt hier, während er die Herde seines Herrn bewacht, Herakles mit einem Pfeile. Sonst erscheint er in Literatur und Kunst ein-

und zweiköpfig (s. d. Art., Bd. 3, Sp. 1217 f.). Für seinen Bruder gilt der Hadeshund (*Hes. Th.* 309 f.; *Schol. Apoll. Rhod.* 4, 1399; *Pollux* 5, 46):

7) Kerberos. Bei *Hes. Th.* 311 ist er πεντηκοντακάρηνος (v. 771 hat er freilich nur zwei Ohren, also einen Kopf), bei *Pindar. fr.* 249 *Bgk.*[4] sogar ἑκατονταχέφαλος (*Schol. Il.* Θ 368; *Schol. Soph. Trach.* 1098; vgl. *Tzetz. Lyk* 698), womit übereinstimmt *Hor. C.* 2, 13, 14: *belua centiceps*; an einer unechten Stelle 3, 11, 16 f. hat er jedoch nur ein Haupt mit einem *os trilingue*, das allerdings hundert Schlangen mähnenartig umgeben; vgl. dazu *Roscher, Die Zahl 50 in Mythus, Kultus, Epos und Taktik* (Leipzig 1816) S. 72 f. Einköpfig ist er auch auf einigen Denkmälern, so auf einem altkorinth. Napf (*Arch. Zeitung* 1859, Tf. 125), wo allerdings neben dem einen Haupte noch sechs Schlangenleiber sich emporranken (s. *Furtwängler* in dem Art. *Herakles*, Bd. 1, Sp. 2205; abgebildet zum Art *Kerberos* Sp. 1121 f.), wohl auch auf der bekannten, freilich arg beschädigten Metope vom Zeustempel in Olympia (*A. Bötticher, Olympia* S. 295 f.); zweiköpfig auf einigen schwarzfig. att. Vasen (Art. *Herakles* a. a. O und *Kerberos* Sp. 1126). Erst der ionischen Kunst verdankt er seinen dreiköpfigen Typus (*Furtwängler, Mon. d. I.* 6, 36), der seit der attischen Tragödie stehend ist. Daher heißt er τρίκρανος: *Soph. Trach.* 1098 u. *Eur. H. F.* 611. 1277 (*ebenda* v. 24: τρισώματος); τρικάρηνος: *Lukian. Philopatr.* 1; *Pseudolog.* 29; *Fugit.* 32; *Palaephat. Incred.* 40; τρικέφαλος: *Euseb. Praep. evang.* 3, 11; *Heraclit. Incred.* 33; *Append. narrat.* 38 in *Westerm. Mythogr.* S. 375 (nach *Nonnos*). Auch bei *Apollod. bibl.* 2, 122 u. *Pedias.* 30 hat er drei Hundsköpfe, endigt aber in einen Drachen, und von seinem Rücken gehen allerlei Schlangenhäupter aus. Nach *Hermesianax fr.* 2, 11 *Bach* ist K. τριστοίχοις κιφαλαῖς ausgestattet. Weitere Zeugnisse: *Cic. Tusc.* 1, 5, 10: *C. triceps; Propert.* 4, 4, 44: *tribus faucibus; Verg. Georg.* 4, 483: *tria ora; Aen.* 6, 417: *latratu trifauci; Ov. Her.* 9, 93 f. *Met.* 4, 414: *ternis latratibus; Trist.* 4, 7, 16: *tergeminum canem; Sil. It.* 2, 552: *ore trifauci; Stat. Silv.* 2, 1, 184: *terno ore*; 3, 3, 27: *tergeminus custos; Theb.* 2, 53: *triformis ianitor*; 7, 783: *tergeminos custodis hiatus; Avien. Arat.* 3, 960: *canis triformis; Auson. griph.* 9: *triplex.* Vgl außerdem *Sen. H. F.* 803; *Stat. Silv.* 5, 3, 59. 279; *Theb.* 2, 27; 4, 487. — Zur Kennzeichnung des dreiköpfigen Hadeshundes ist überdies der Ausdruck *Tricerberus* geprägt: *Serv. A.* 1, 133; *Mythogr. Vat.* 1, 92. 108; 2, 11. 154 (*Bode, Script. rer. myth.* 1, 31. 34. 35. 77. 128); *Fulgent. myth.* 1, 5; *Fulgent. contin. Virg.* p. 156 *Muncker.* Vgl. auch d. Art. *Trikerberos.*

8) Chimaira. Nach *Hes. Th.* 321 f hat sie drei Köpfe, nämlich eines Löwen, einer Ziege und eines Drachen, nach *Il.* Z 181 sogar drei Leiber dieser Tiere; auch nach *Eur. Ion.* 204 ist sie τρισώματος; nach *Hor. C.* 1, 27, 23 triformis; nach *Theodor. Hyrtac. Ep.* 2 ein θηρίον τριφυές τε καὶ τρίμορφον. Das Erzbild von Arezzo in Florenz und andere Darstellungen (s. die Art. *Chimaira* u. *Bellerophontes*) stimmen damit überein.

Nach *Plat. Republ.* 9, 588 c ist, ganz wie Kerberos, Chimaira und zahlreiche andere συμπεφυκυῖαι ἰδέαι, ein θηρίον ποικίλον καὶ πολυκέφαλον auch

9) Skylla (s. d. nr. 1). *Anaxilas* (*fr.* 22, 4, *Kock* 2, 270) nennt sie τρίκρανος ποντία κύων, während Münzen, besonders von Kyme, sie als Weib darstellen, dessen Haupt von zwei Hundsköpfen flankiert wird. Ist hier die Dreizahl der Köpfe gewahrt, so wird diese durch Hinzufügung verschiedener Tierhäupter (Hund, Löwe, Bär, Wolf) sowie von Schlangenleibern oder Fischschwänzen phantastisch überboten. Bei *Ausonius* (*griph* 83) setzt sich die *Scylla triplex* aus Hund, Jungfrau und Fisch zusammen. Vgl. auch *Wasers* reichhaltigen Art. *Skylla*, Bd. 4, Sp. 1035 f.

10) Triton (s. d.) ist mehrfach im Kampfe mit Herakles veranschaulicht (s. d. Art. *Herakles*, Bd. 1, Sp 2192 f. 2230). Den Seedämon bezeichnet der Fischleib; der Oberkörper ist menschlich gestaltet und fast immer einköpfig (*Dreßler, Triton u Tritonen, Progr. v. Wurzen* 1892, S. 29 f.). Aber eine etrusk. Bronze in Paris (*Babelon et Blanchet, Bronzes ant. de la Bibl. nat.* nr. 65 p 31) zeigt ihn mit drei Köpfen bärtiger und kahlköpfiger Meergreise; über eine ähnliche Gruppe s. *A. de Longpérier, Bronzes ant. du Louvre* p. 91, nr. 437.

11) Ein Drache, dessen drei Köpfe sich aus einem Halse emporwinden, schmückt Agamemnons silbernen Schildhalter: *Il.* Λ 38 f.

12) Typhon (s. d) wird bei *Hesiod, Pindar, Aischylos* und *Aristophanes* durchgängig als πολυκέφαλος geschildert, vgl. auch *Philostr. vit. Apoll.* 5, 13 u. *Roscher* a. a. O. S. 77 f., der die 50 Köpfe des Typhon bei *Pindar* mit verschiedenen Analogien zu erklären sucht. In *Eur. H. F.* 1271 nennt aber Herakles unter den Wesen, die er bekämpft habe, τρισωμάτους Τυφῶνας, dreileibige Ungetüme wie T. Durch das Zitat dieser Stelle bei *Plutarch. fort. Alex.* 2, 10 wird die Lesart Τυφῶνας gegenüber *Elmsley*, der Γηρυόνας vorschlug, gesichert; vgl. *v. Wilamowitz, Eur. Herakl.* S 46[2]. Von der Annahme freilich, eine aus dem Perserschutt der athen. Akropolis wieder emporgestiegene archaische Gruppe grellbemalter Porosskulpturen stelle den Herakles im Kampf mit dem dreileibigen T. dar, ist man zurückgekommen, seitdem *Furtwängler* mit Recht bestritten hat, daß die drei gutmütigen Gesichter mit den vollen Backen und schmatzenden Lippen einem kämpfenden Scheusal angehören können (*Ber. d. Bayr. Akad. d. Wiss.* 1905, *phil.-hist. Kl.* S. 433 f.). Er erkennt in ihnen vielmehr die Bilder wohltätiger attischer Wind- und Ahnengeister, der Tritopatores oder Tritopatreis (s. d.), die mit Behagen dem (wesentlich anders aufgefaßten) Kampfe des Herakles zusehen. Sobald sich nun erweisen läßt, daß sich hier die Körper jener drei, übrigens sonst wenig bekannten, einzelnen Gottheiten darstellen, ist zugleich die Frage nach einem dreiköpfigen Einzelwesen für die bedeutsame Porosgruppe erledigt.

Auf italischem Boden sind, natürlich von der Chimaira abgesehen, die doch dem griechischen Mythos angehört, die Spuren von Vorstellungen dreiköpfiger Wesen gering oder sogar zweifelhaft; immerhin verdient Beach-

tung die Annahme *Useners* a. a. O. S. 176, der Beiname Tricipitinus, der bis 388 v. Chr. in der römischen gens Lucretia nachweisbar ist, schreibe sich her von dem einer dreiköpfigen Schutzgottheit gewidmeten Familienkultus.

Die Vorstellungen von dreiköpfigen Wesen in der Götterlehre und Sagenwelt anderer als der beiden klassischen Völker zu erörtern, liegt außerhalb der hier gestellten Aufgabe. Vgl. aber *Usener* S. 177 f., sowie *G. Wilke, Über Di- u. Trikephalie in d. Mythologie u. Kunst d. indoeurop. Völker, Mitteilungen d. Wiener Anthropol. Gesellsch.* 1912, Bd. 42, S. 28—41. [Johannes Schmidt.]

Trikerberos (*Τρικέρβερος*) hieß der Hund des Molosserkönigs Hades 'wegen seiner Größe', *Suid.* u. *Κόρη*. Er zerfleischte den Peirithoos und seine Geliebte, die Tochter des Hades, als sie miteinander zu fliehen versuchten; *Jos. Malalas, Chron. ed. Dind.* 62, 15 ff., vgl. *L. Dindorf* im *Thes. gr. l.* 7, 2436 A. [Preisendanz.]

Trikka (*Τρίκκα*), Tochter des Flußgottes Peneios (s. d.), Eponyme der gleichnamigen Stadt in Thessalien, *Steph. Byz.* s. v. *Τρίκκη*. Nach *Eust.* ad *Hom. Il.* 330, 26, der sie gleichfalls eine Tochter des Peneios nennt, war sie Gemahlin des Hypseus (s. d.), der nach der Überlieferung gleichfalls ein Peneiossproß, also ihr Bruder ist; vgl. *Lud. Malten, Kyrene* (= *Philol. Untersuch.* 20) S. 74 Anm. 1. Auf Münzen ist eine durch Beischrift als *Τρίκκα* bezeichnete weibliche Gestalt im Chiton und Himation dargestellt, r. schreitend, mit der R. ein Kästchen, das sie in der L. hält, öffnend, *Head, Hist. num.* 310[2]. *K. Regling, Die griech. Münzen d. Sammlung Warren* 118 nr. 729, Taf. 17. [Höfer.]

Tr. erscheint auf schönen alten Münzen von Trikka (abgebildet bei *Imhoof-Blumer, Nymphen u. Chariten auf griech. Münzen.* Athen 1908, S. 76, Taf. V nr. 39—41) bald auf einem Stuhl mit Rücklehne sitzend, in der R. eine Schale, in der L. einen Spiegel vor das Gesicht haltend, bald stehend, entweder mit der R. auf einen Ball schlagend, oder die R. auf eine Säule lehnend, die L. über einen vor ihr stehenden Storch oder Reiher erhoben, oder in der L. ein Kästchen haltend, dessen Deckel sie mit der R. lüftet. [Roscher.]

Trikkaios (*Τρικκαῖος*), Beiname des Asklepios von seiner Kultstätte in Thessalien, unter welchem er einen Filialkultus in Gerenia hatte: *δείκνυται δ' ἐν τῇ Γερηνίᾳ Τρικκαίου ἱερὸν Ἀσκληπιοῦ, ἀφίδρυμα τοῦ ἐν τῇ Θετταλικῇ Τρίκκῃ, Strabo* 8, 360. *Ziehen, Leges Graecorum sacrae* 2, 1 p. 116 zu nr. 40. [Höfer.]

Triklaria (*Τριπλαρία*), Beiname der Artemis: *Paus.* 7, 19, 1. 4. 6. 8; 22, 11. In ihrem Heiligtum zu Patrai in Achaia dient als Priesterin die schöne, jugendliche Komaitho (s. d. nr. 2), die wegen ihrer Liebe zu dem Jüngling Melanippos (s. d. nr. 5) mit diesem auf Geheiß des delphischen Orakels der Artemis geopfert wird; das seitdem dort ständig gewordene und alljährlich vollzogene Menschenopfer findet erst ein Ende, nachdem von Eurypylos (s. d. nr. 3) der Kult des Dionysos Aisymnetes in Patrai eingeführt worden ist. Zur Deutung der Sage vgl. *A. Schultz, Fleckeis. Jahrb.* 1881, S. 305 f., wogegen *Kalkmann, Pausanias* S. 133; s. auch den Art. *Aisymnetes*, Bd. 1, Sp. 197 f. [Johannes Schmidt.]

Trikolonos (*Τρικόλωνος*), 1) Sohn des Königs Lykaon von Arkadien, Gründer der dortigen Stadt *Τρικόλωνοι* (*Paus.* 6, 21, 10; 8, 3, 4; *Steph. Byz.* s. v.), Vater von Zoiteus und Paroreus, welche die arkadischen Städte Zoitia und Paroria erbauen (*Paus.* 8, 35, 6). — 2) Gleichnamiger Abkömmling von 1, einer der Freier der Hippodameia, den deren Vater Oinomaos im Wettlauf besiegt und wie die übrigen Werber (bis auf Pelops) umbringt (*Paus.* 6, 21, 10); er heißt im *Schol. Pind. Ol.* 1, 114: *Τρικόρωνος*. [Johannes Schmidt.]

Trikorythos (*Τρικόρυθος*), nach *Hesych* Bezeichnung eines *ἀνδρεῖος ἤρως*, nach dem „dreifach bebuschten Helm". Die überlieferte Form bei *Hes.* '*Τρικόρινθος*' ist in *Τρικόρυθος* oder *Τρικόρυνθος* zu ändern; s. die Erklärer zur Stelle in *Albertis* Ausg. 2, 1416, 20. *Τρικόρυθες* sind die Korybanten bei *Eur. Bacch.* 123; vgl. ob. Bd. 2, 1, 1608, 32; 1612, 58; Aias ist *τρίκορυς*, *Eur. Or.* 1480. Wenn oben Bd. 4, 691, 35 Tricorythus als Vater eines der mit Theseus nach Kreta ziehenden Opfer, Melite (die ob. Bd. 2, 2643 f. fehlt), genannt wird, so ist dieser Name nicht überliefert bei *Serv.* zu *Aen.* 6, 21, sondern nur durch Vermutung rekonstruiert; vgl. *Servii commentarii ed. Thilo* 2, 9 adn. [Preisendanz.]

Trimoridios (*Τριμορίδιος*), Beiname des Apollon auf einer Inschrift aus Eretria: *Ἀπόλλωνος Τριμορ[ιδί]ου, Λητοῦς, Ἀρτέμιδος, Stauropulos, Ἐφημ. ἀρχ.* 1895, 166 nr. 6. *I. G.* 12, 9 nr. 267. *Wide* bei *Stauropulos* a. a. O. vergleicht die Artemis *Τριπλαρία*, deren Heiligtum drei Städten gemeinsam gehörte; in betreff der Endung des Beinamen verweist *Stauropulos* auf den eretrischen Namen *Ἄλιδιος* (*I. G.* a. a. O. 245 B, 16 p. 57. 249 B, 85 p. 65). [Höfer.]

Τρίμορφος s. *Triformis*

Trinakros (*Τρίνακρος*), Eponymer Heros und Ktistes von Trinakria (vgl. *Thrinakie* und *Thrinakos*), Sohn des Poseidon (*Steph. Byz.* u. *Τρινακρία*, Sibyllenorakel). Nach *Babelon, Descr. des monn. de la rép. rom.* 1 (1885), 137 f. ist er auf einer Münze der gens Alliena v. J. 47 v. Chr. abgebildet: 'nu, debout, incliné à gauche, posant le pied droit sur une proue de vaisseau, le bras gauche enveloppé d'un manteau, et tenant la triquetra de la main droite'. A. Allienus war Prokonsul von Sizilien; vgl. *Babelon* 2 (1886), 13 zu nr. 14; nähere Gründe, die zur Gleichsetzung der Figur mit Tr. führen, gibt *Babelon* nicht, doch liegen sie nahe. *Cohen, Descr. gén. des monn. de la rép. rom.* 1857 redet S. 15 mit *Eckhel*, nur von einem 'homme nu', stellt aber S. 16 fest, daß die Haltung der Figur 'exactement celle de Neptune' auf einer Pompeiusmünze sei, denkt dann aber wegen ihrer Bartlosigkeit eher an 'Siculus, fils de Neptune', als an Neptun selbst. [Preisendanz.]

Trinx (*Τρίγξ*), Geliebter des Herakles, *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 1207, wo mit *Merkel*, (*Apoll. Rhod.* p. 536) für das überlieferte *Φρίξ* mit Bezug auf *Strabo* 17, 825 *Τρίγξ* zu lesen ist. [Höfer.]

Trinychos (*Τρίνυχος*) steht absolut für Herakles (*καὶ Νέμεα Τρινύχῳ Νεμεᾶται ἠδὲ σέλινα* [*θέντο*]) *Annotat.* ad *Anth. Pal.* 9 ed. *Duebner* vol. 2 p. 250. Man vgl. den Herakles *τριέσπερος* oder *τρισέληνος*. [Höfer.]

Trioditis, Beiname der Hekate, die an Dreiwegen haust und da durch Opfer verehrt wird (*Petersen, Arch. Epigr. Mitt.* 5, 16 ff. *Gruppe, Gr. Mythol.* 1289, 2. 1291, 1. *Heckenbach, P. W.* 7, 2775. *Farnell, Cults* 2, 598. 601. *Mac Culloch,* 10 *Cross-Roads* in *Hastings Encycl. of Religions a. Ethics* 4, 333), *Olympiod. in Plat. Phaed.* p. 233, 14 *Norvin*: *ἐπὶ τριόδου θύουσι τῇ Τριοδίτιδι Ἑκάτῃ. Steph. Byz.* s. v. *τρίοδος*: *τόπος τρεῖς ὁδοὺς ἔχων . . . ἀπ' αὐτοῦ . . . τριοδῖτις. οὕτω γὰρ ἡ Ἑκάτη· αὕτη καὶ ἐνοδία ἐκλήθη . . . τριοδῖτις δὲ ὅτι ἐν ταῖς τριόδοις τετίμηται.* Zu der bei Götterbeinamen häufigen Denominativform s. *Radermacher, Rh. Mus.* 63, 461. Ältester Beleg die nicht genau zu datierende Komödie *Ἄλυσις* 20 des *Charikleides Mein.* 4, 556 = *Kock* 3, 394, 1, auch *Bergk* PL 3, 679 (aus *Athen.* 7, 325 D, vermittelt durch Pamphilus, *Kaibel, P. W.* 3, 2139): *δέσποιν' Ἑκάτη τριοδῖτι, τρίμορφε, τριπρόσωπε, τρίγλαις κηλευμένα,* wohl aus einem magischen *κατάδεσμος* (s. *Kock* a. a. O., *Abt, RGVV* 4, 2, 97). *Athen.* 7, 325 A: (Hekate) *τριοδῖτις γὰρ καὶ τρίγληνος, καὶ ταῖς τριακάσι δ' αὐτῇ τὰ δεῖπνα φέρουσι* (aus *Apollodor, Usener, Kl. Schr.* 4, 224*)). *Orph. Hymn.* 1, 1: *Εἰνοδίην Ἑκάτην κλή-* 30 *ζω, τριοδῖτιν*, vgl. *frg.* 309 *Abel.* Hymnus bei *Hippolytos, refut.* 4, 35, 5 (p. 62 *Wendland*): *νερτερίη, χθονίη τε καὶ οὐρανίη μολὲ Βομβώ, εἰνοδίη, τριοδῖτι*, dazu *Ganschinietz, Texte u. Unters.* 39, 2 p. 65. Zauberhymnus bei *Abel, Orph.* p. 289 v. 10: *δεῦρ' Ἑκάτη, τριοδῖτι = Pap. Paris.* 2727 *Wessely*; vgl. *ebd.* 2785. Ob die Inschrift aus Thera *IG* 12, 3 Suppl. 1325 (*Hiller v. Gaertringen, Thera* 3, 163): [*Τρ*]*ιοδῖ*[*τις*] aus einem *ἱερὸς οἶκος* der Hekate stammt oder der Arte- 40 mis-Hekate gilt, ist ungewiß. Denn auch die mit Hekate geglichene Artemis heißt *τρ.*, vgl. *ebd.* 1329 (*Hiller v. Gaertringen* a. a. O.): [*Τί*]*ὸς Ἀγλωφάνε*[*ος Θεοκλείδας τὰν τρι*]*οδεῖτιν* [*Ἄρτα*]*μιν ἐν θρονν*[*ῶ εἵσατο πρόσθε θυρᾶν*]. Der dreigestaltigen Hekate-Artemis-Selene gilt der in doppelter Fassung im *Pap. Paris.* 2522 ff. 2818 ff. erhaltene Hymnos (*Abel* p. 293, *Wünsch, Aus einem griech. Zauberpapyrus,* [*Kl. Texte* 84] p. 10), den ich nach der mir von *Preisendanz,* 50 dem neuen Editor der Zauberpapyri, mitgeteilten Fassung, doch ohne den krit. Apparat, vorlege): *Διὸς τέκος, ἰοχέαιρα, Ἄρτεμι, Περσεφόνη, ἐλαφηβόλε, νυκτοφάνεια, τρίκτυπε, τρίφθογγε, τρικάρανε,* [*τριώνυμε, Μήνη,*] *θρινακία, τριπρόσωπε, τριαύχενε καὶ τριοδῖτι, ἣ τρισσοὺς ταλάροισιν ἔχεις φλόγας, ἀκάματον πῦρ, καὶ τρίοδον μεθέπεις τριασῶν δεκάδων τε ἀνάσσεις καὶ τρισὶ μορφαῖσι*[*ν*] *καὶ φλέγμασι καὶ σκυλάκεσσι δεινὴν ἐξ ἀτόνων πέμπεις ὀξεῖαν ἰω*[*ή*]*ν φρικτὸν* 60 *ἀναυδήσασα θεὰ τρισσοῖς στομάτεσσι.* Zur Gleichung Hekate-Selene-Artemis (*Roscher, Selene* 123; Nachtrag dazu 50; *Farnell* 2, 598 f.) s. *Cornutus* 34: *οὐχ ἑτέρα δ' οὖσα αὐτῆς* (sc. *Ἀρτέμιδος*) *ἡ Ἑκάτη τρίμορφος εἰσῆκται διὰ τὸ τρία σχήματα γενικώτατα ἀποτελεῖν τὴν σελήνην, μηνοειδῆ γινομένην καὶ πανσέληνον καὶ τρίτον τι ἄλλο σχῆμα ἀναλαμβάνουσαν, καθ' ὃ πεπλήρωται δ' ὁ κύκλος. ἐντεῦθεν ἤδη καὶ τριοδῖτις ἐπεκλήθη καὶ τῶν τριόδων ἐπόπτης ἐνομίσθη διὰ τὸ τριχῇ μεταβάλλειν ὁδεύουσα διὰ τῶν ζῴων.* Weitere physikalische Erklärungen geben *Plut. de facie in orb. lun.* 937 F: (Selene) *τριοδῖτίς ἐστιν, ἅμα μῆκος ἐπὶ τοῦ ζωδιακοῦ καὶ πλάτος ἐπιφερομένη καὶ βάθος, Laur. Lydus, de mens.* 3, 10 p. 44 *Wünsch*: *τριῶν γὰρ εἶναι λεγομένων τῶν τῆς σελήνης δρόμων, ὀξέως μέσου καὶ ἀμείνου, δι' οὗς καὶ Τριοδῖτιν τὴν Ἑκάτην — οἱονεὶ τὴν Σελήνην — οἱ ποιηταὶ καλοῦσι, τρισὶν ἑορταῖς τὸν μῆνα διέλαβε. τρίμορφος γὰρ ἡ Σελήνη* und die unter Art. *Trivia* genannten Autoren. Der Deutung harrt noch die *κόρη Τριοδῖτις* im *Pap. Paris.* 2961: *ἐξορκίζω σε κατὰ τῆς κόρης Τριοδίτιδος ἥτ' ἐστιν ἀληθὴς ἡ μήτηρ τ*⟨*ῶν*⟩ *τοὺς θέλεις.* So liest *Preisendanz* 'die Mutter der (N. N.) Dämonen (schreib hin) die du willst'. *Körte, Arch. f. Rel.-Wiss.* 18, 125 A. 3 denkt an Artemis, was demnach ausgeschlossen wäre. Die sonst übliche Konjektur *μήτηρ Πλούτου* ist verkehrt. Da jetzt durch *Oxyrh. Pap.* 11, 1380 v. 90 f. bezeugt ist, daß man Isis *ἐν τῇ Ἀσείᾳ τριοδεῖτιν* nannte (vgl. 113 Isis = Hekate, 84 *τριφυήν, Ἄρτεμειν*), so erweitert sich die Erklärungsmöglichkeit *κόρη — μήτηρ Τρ.* — Der Name *Τριόδοτος* ist wohl theophor zu *Τριοδῖτις, Sittig, De Graec. nomin. theoph.* (*Diss. Phil. Hal.* 20, 1) 67. — Vgl. auch den Art. *Trivia*.

[Weinreich.]

Triopas (*Τριόπας*), eigentlich Triops, wie ihn *Hellanikos* bei *Steph. Byz.* s. v. *Τριόπιον* und *Apollod. Bibl.* 1, 7, 4, 2 nennt; altthessalischer Heros, der landläufigen Überlieferung zufolge am Dotischen Gefilde heimisch, am bekanntesten vom kleinasiatischen Koloniallande her, von der dorischen Hexapolis, wo das knidische Vorgebirge seinen Namen trug und er selbst als Stadtgründer galt. Sohn des Aiolos und der Kanake ist er *Diod.* 5, 61, oder des Poseidon und der gleichen Mutter *Apollod., Kallim. h.* 6, 99 (101). Phorbas ist bald sein Vater: *Paus.* 2, 16, 1; 4, 1, 1; 4, 3, 9; 26, 8. *Clem. Alex. Strom.* 1 p. 138 *Sylb.*, bald sein Sohn: *Hom. hymn. Apoll.* 211; *Paus.* 7, 26, 12; *Polyzelos* b. *Hyg. Astr.* 2, 14; *Schol. Theokr.* 17, 68—69 rec. *Wendel* (zur Lesart vgl. *Roscher* Bd. 3, 2. Sp. 2424). Diese Verbindung wurde speziell in Argos gepflegt, wo Tr. nun auch die Messene zur Tochter erhielt: *Paus.* 4, 1, 1 u. unten. Unsicher ist *Diod.* 5, 61, 3, wo Tr. von dem Apollosohn Lapithas und der Peneiostochter Stilbe herstammen soll; wahrscheinlich wegen *Diod.* 4, 58, 7 u. 61 ist der Name Phorbas ausgefallen und Lapithas eine Generation höher zu rücken (*Bethe, Herm.* 24, 1891, S. 441). Von Söhnen des Tr. nennt *Pausanias'* periegetische Quelle 2, 22, 1 nur den Pelasgos, die genealogische 2, 16, 1 nur Iasos und Agenor (vgl. *Kalkmann, Paus.* 266), alle drei *Hellanikos* b. *Schol. Hom. Γ* 75 (für welche drei *Eustath.* als Vater Phoroneus angibt). In den *Schol. Eurip. Or.* 932 sind es Pelasgos und Iasos, [außerdem?] den *νεώτεροι* zufolge Agenor und Xanthos, den auch *Diod.* 5, 81 hat: man würde eher diesen allein der älteren, mutterländischen Gruppe gegenübergestellt erwarten. Iasos auch bei *Augustin C. D.* 18, 8, der den Tr. als

7. König von Argos aufführt. In den *Orestscholien* ist der Name †*Σῶσις* von Tr.s Gattin augenscheinlich verderbt (aus *Λῶτις*? vgl. *Ath.* 7, 296c u. *Apollod. Bibl.* 3, 5, 5, 3), von den elterlichen Namen Phorbas und *Εὐβοία* der zweite nicht vertrauenerweckend (= *Βοιβηίς*?).

Ganz wesentlich ist sein brüderliches Verhältnis zu Erysichthon, mit dem ihn Neuere geradezu identifizieren (*Preller-Robert* 1, 155). An dessen Frevel gegen Demeters Dotisches Heiligtum erscheint er, wenn nicht beteiligt, so doch insofern mitschuldig, als er lebhaft Partei für den Bruder nimmt: *Kallim. h. Cer.* Bei *Diod.* 5, 61, *Hygin. Astr.* 2, 14, *IGSI* 1389 wird die Tat ihm geradezu selber zugeschrieben. Vater des Erysichthon ist er bei *Steph. Byz.* s *Τριόπιον* u. *Schol. Lyk.* 1393: *Ἕρυσ. ὁ καὶ Αἴθων καλούμενος υἱὸς Τριόπα ἐξέτεμε κτλ.* Auch hier ist von einer Mißbilligung keine Rede Eine wichtige, nur in fataler Weise entstellte Genealogie bietet *Suidas* oder dessen lexikalische Quelle (o. Bd. 1, 1, Sp. 1375 *Crusius*) s. v. *ἀπὸ Αἴθωνος Ἡλίου †τινος*. Hält man diese nämlich neben die rhodischen Stammbäume (unten), wo unter den Heliossöhnen kein Erysichthon, stets aber Tr. figuriert, so gelangt man mit *Crusius* zu der Vermutung, in der Glosse müsse irgendwie der Name des Tr. ausgefallen sein. Nur daß eben dort für einen Bruder kein Platz ist, sondern nur für eine Zwischengeneration (vgl. *Schol. Lyk.*). Der Name verbirgt sich m. E. jedenfalls in †*τινος* (als TPINOC, TPIOTTOC), welches seinen Platz vor *Ἡλίου* gehabt hätte. Unsicherheit entstand vielleicht auch durch Kollision mit dem *Hesiod*ischen *Αἴθοπος*, welches die Lexika vergleichend zu *Αἴθωνος* stellten: *Schol. Lyk.* 1396, wogegen *Eust. z. Hom. Δ* 547 p. 862 Einspruch erhebt. In keinem Falle läßt sich die Abstammung des einen oder anderen von Helios etwa aus Rhodos herleiten; sie mußte, darauf deutet schon *Konon* 47, bereits in Thessalien gegeben sein (ähnlich *Gruppe* 119); wohingegen die rhodischen Sagen die des Mutterlandes vielmehr vorauszusetzen scheinen. — Besser als die rhodischen Fabeleien versteht man es, daß Tr. König von Kos heißt, *Schol. Theokr.* 17, 68, und Vater des dortigen Merops (*Gig. u. Tit.* 43). Bezeugt wird die thessalische Einwanderung daselbst durch die bekannte Bezeichnung der Koerinnen als *Θεσσάλαι*, welche *Hesych* aus *Philetas* anführt, also von einem, der es wissen konnte; ebenso durch das Grab des Peleus auf derselben Insel, o. Bd. 3, 2, Sp. 1843 f., vielleicht auch durch das Fest der Demeter Aloás (*Theokr.* 7, 155). Diese der dorischen vorausgehende thessalische Kolonisation gilt für den ganzen Bereich der Hexapolis, und mit Unrecht wird Tr. seit *Otfr. Müller* als ein dorischer Heros bezeichnet.

So schattenhaft dieser Tr. als Persönlichkeit bleibt gegenüber der wüsten, aber scharf ausgeprägten Fabelgestalt seines Bruders Vielfraß, für die griechische Kolonisationsgeschichte bedeutet er gerade genug; auch ohne die übrigens recht ansprechende Einfügung der Triopiden in die Lücke *Kallim. h. Cer.* 99 (*Bethe* a. a. O. 442). Als Motiv der Auswanderung erkennen wir, mag es ausgesprochen werden oder nicht, den Konflikt mit den Pelasgern, den Eignern und Hütern des Dotischen Gefildes. Bei *Diod.* 5, 61 ist die beliebte, stets unwahrscheinliche Form der Rückwanderung gewählt, um vorausgehende Geschehnisse später anzuknüpfen; hier entschuldbar durch die Überlieferung (*Dieuchidas* b. *Ath.* 6, 262e), daß nach Tr.s Tode Zwist unter den Kolonisten entstand und einige in die Heimat zurückkehrten; wobei jedoch zu beachten, daß Tr. dort die Pelasger vertreibt, als ob er nun, in der Fremde, die Macht erworben, seine Feinde zu züchtigen. Wäre ihm das früher gelungen, so hätte er nicht zu entweichen brauchen; der Zorn der Göttin hätte ihn ohne geeignete Interpreten (*Diod.* 4, 68) vielleicht nicht vertrieben. Es ist in jedem Falle ein pelasgisches Milieu, aus dem sich Tr. und sein Bruder loslösen. Hat nun die griechische Sage für Konflikte überhaupt ein schlechtes Gedächtnis, schon infolge der unvermeidlichen Völkermischungen und der Anpassungsfähigkeit der Griechen an fremde Kulte, so erscheint Tr. im weiteren Verlaufe, also bei der Verschiebung nach Süden ganz eng mit dem Pelasgernamen verbunden; sein Sohn stiftet sogar den Kult der Demeter *Πελασγία*: *Paus.* 2, 22. Gab es doch auch eine Demeter *Ἀδδηφαγία* trotz des gebrandmarkten Frevlers und Fressers. Diesen ganzen völkergeschichtlichen Hintergrund vermißt man bei *Zielinski, Phil. N. F.* 4, 1891, 137 ff., welcher in der Erysichthon-(und Tr.-)Geschichte auch nach *Crusius*' evidenter Erläuterung einen Streit zweier Götter, der Demeter und des Poseidon, um den Landstrich sieht. Poseidon ist den Ackerbauern nicht so feindlich (vgl. *Preller-Robert* 103; 586); und wer sagt uns, ob hinter dem Götterstreit, wie ihn z. B. in Athen die Eigenliebe der Nation herausbildete, sich nicht Rivalitäten von Stämmen verbergen aus Zeiten her, denen es weniger um Prestige als um Existenz und Landbesitz zu tun war?

Es will uns übrigens scheinen, als ob die ganze Sage von dem Baumfrevel frühzeitig mißverstanden worden sei. Die Bäume sind dem Landmann hinderlich und stets in Gefahr, seiner Erntegier zum Opfer zu fallen. Es handelt sich hier nicht um sonnig und zerstreut stehende Fruchtbäume, etwa wie die attischen *μορίαι* (an die mit dem entsprechenden Frevel *Zielinski* a. a. O. ganz passend erinnert), nicht solche, die man allenfalls der Demeter zuweisen konnte; sondern um einen alten Hain mit starkem, echt thessalischem Baumwuchs, der Baumaterial lieferte (o. Bd. 1, 1, Sp. 1376). Dort, im ungestörten Leben und Weben der Natur, haben die Nymphen ihr Element, selbst in dem einzelnen Baum. Diese Wesen also, die auch im Kult des Triopion in erster Linie stehen, hätten sich zu beklagen, nicht Demeter. (Für die kühne Behauptung, daß beide im Kult unzertrennlich seien, müssen wir die Verantwortung dem *Schol. Pind. P.* 4, 106 überlassen.) Jene Frevler waren vielmehr enragierte Ackerbauern vom Schlage wie Aloeus, wie die attischen Pelasger, zu deren Kulturresten jüngere Völker voll Neid und Bewunderung aufblickten. Auch ihre Sipp-

schaft erscheint als ein Geschlecht von Riesen (*Kallim. h. Cer.* 35).

Aufs engste zusammen gehört Tr. mit der Aloeusfamilie. *Apollodor* a. a. O. nennt als Kinder von Poseidon und Kanake: Hopleus, Nireus, Epopeus, Aloeus, Triops. Tr.s Tochter Iphimede ist von Poseidon als wirklichem, von Aloeus als nominellem Vater, Mutter der beiden Riesenjünglinge. Ihr und der Söhne Grab zeigte man in Anthedon an der Küste. Bekannter ist der Tod der beiden auf Naxos und die mütterliche Kultstätte in Mylasa, also dem Tr.schen Kolonialbereich. Auf dem Wege, den die Auswanderer nach Karien hin nahmen, muß Naxos eine wichtige Station gewesen sein. Dort erscheint auch Iphimede und zwar in den Dionysischen Kreis hineingezogen; s. besonders *Andriskos* bei *Parthen.* 19; *P. W.* 9, 2022 f., vgl. o. Bd. 2, 1, Sp. 308 f.; sie wird durch die dortigen Thraker (das sind zugleich die Träger des Dionysosdienstes) aus Thessalien entführt. Von Naxos aus, welches man nicht ohne Übertreibung als Heimat der Aloidensage in Anspruch genommen (*Wilamowitz, Hom. Unt.* 150), übte die Sage ihre Ausstrahlungen nach Kreta. Eine Kolonie Naxia gab es in Karien.

Auf Rhodos soll Helios mit der eponymen Landesheroine 7 herrliche, weise Söhne (*Pind.*, bei Späteren: *Diod.* Astronomen) erzeugt haben, Figuren, die aber da, wo Namen genannt werden, sich als solche von sehr ungleichem Wert und Charakter herausstellen. Ochimos, Kerkaphos, Aktis (Helios ἑπτάκτις bei *Proklos* zu *Plat. Tim.* 1 p. 34 *Diehl*, vgl. außerdem *P. W.* 1, 1216), Kandalos, Makar, Triopas, Tenages heißen sie in wechselnder Reihenfolge bei *Diod.* 6, 56 und den *Schol. Pind. Ol.* 7, 131, hier mit mehreren Versionen, nebst *Schol. BV Hom.* Ω 544 (korrigiert von *Wilamowitz, Herm.* 18, 429); wobei mit Tenages öfter Phaëthon alterniert, der als jüngster nach rhodischer „Sage" gilt, während Tenages, der schönste unter den sieben, der deswegen von den neidischen Brüdern umgebracht wird, mehrmals seinen natürlichen Platz an 7. Stelle eingebüßt hat An 1. Stelle gerückt ist er offenbar nur versehentlich in einer Version der *Pindar-Scholl.*, die eben darum, auch als die einzige, die einen Chrysipp einfügt (vielleicht Verwechselung mit Kydippe?) weniger Vertrauen erweckt (anders *Malten P. W.* 7, 2849). Für die etwas buntscheckige Reihe ist der in den *Pindar-Scholl.* genannte *Hellanikos* nicht verantwortlich (s. *Preller-Robert* 2, 1, 383 A. 2). Tr. ist hier jedenfalls in eine nicht durchaus ebenbürtige Gesellschaft geraten; er würde an letzter Stelle angefügt sein und nicht, wie gewöhnlich, vor Tenages stehen, wenn dieser Vorzugsplatz nicht dem Jüngsten zukäme. In der recht dürftigen Erzählung gehen die Brüder außer Landes, oder verbleiben am Orte, je nachdem sie an dem Mord beteiligt waren oder nicht. Makar gehört nämlich nach Lesbos, Tenages nach der Troas, Kandalos ist der Eponym eines Vorgebirges Skandalon auf Kos (vgl. *Bethe* a. a. O. 431, 21), mußte also schon deshalb fort. Besser steht es mit Kerkaphos, der seinen Namen mit einem Berg an der Küste zwischen Klaros und Kolophon teilt; er läßt sich weiter zurückverfolgen. *Ps.-Plut. de fluv.* 19, 1 kennt eine Elische Sage, wonach Kerkaphos sich in den Fluß stürzte, der von da an den Namen Nyktimos angenommen habe. Wie man solches Zeugnis auch einschätzen möge, der zweite Name würde auf die Aiolidenfamilie Thessaliens (vgl. *Preller-Robert* 2, 1, 385) hindeuten. *Demetrios v. Skepsis* bei *Strab.* 9, 438 nennt am Boibeischen See, an den Grenzen des alten Perrhäbergebietes, Kerkaphos als Sohn des Ormenos; so wird das überlieferte †Kerphios gewiß richtig gelesen (*Roscher* o. Bd. 3, 2, Sp. 2425). Von dem älteren Bruder Ochimos steht bei *Plut. qu. graec.* 27 eine ätiologische Lokalgeschichte, wonach er eine erwachsene, von Kerkaphos geliebte Tochter hatte, das Altersverhältnis sich also etwas verschiebt, ohne daß von anderen Brüdern die Rede wäre; hoffentlich ist der sonderbare Name nicht durch lokales Kauderwelsch aus Ormenos oder Orsimenos entstanden. Etwas wirklich Bezeichnendes besagen *Diodors* Quellen nur von dem einen Bruder Triopas: er entfloh nach dem Festlande und wurde durch den König Melisseus des Mordes entsühnt. Das ließe sich in kleinasiatischem Bereich nur an die Troas und den dortigen gleichnamigen König (s. o. Bd. 2, 2, Sp. 2642, 46 f.) anknüpfen, weist aber ins Mutterland zurück, wo die Melissensagen stets Demeter angehen (vgl. bes. *Schol. Pind. P.* 4, 106, den Stellen oben Bd. 2, 2, Sp. 2640 ist *Pind. fr.* 158 hinzuzufügen). Gerade weil diese Beziehung hier latent bleibt und gewissermaßen unbewußt zum Ausdruck kommt, ist das Zeugnis von einigem Werte.

Vergebens hat man nämlich versucht, die Persönlichkeit des Tr. als eine koloniale Erfindung, als einen ad hoc geschaffenen Eponymen des Triopions hinzustellen: *P. W.* 7, 2849, lediglich wegen der Lesart *Τρίοπον* (statt *Τριόπος*) *κολώναν Theokr.* 17, 68, die einen Dreilöcher- oder Drei-Gesichter-Hügel bedeuten solle. Gesetzt auch, es wäre von solcher Eigentümlichkeit der Lokalität etwas bekannt: näher liegt es doch anzunehmen, daß die den Abschreibern wenig geläufige Form *Τρίοψ* statt *Τριόπας* der Entstellung ausgesetzt war. Und wie sollte man gerade in einer Epoche, wo dieser Heros mehr Fleisch und Blut gewonnen als je zuvor, diese Gestalt sich plötzlich zu Nichts verflüchtigen lassen, zumal ja den Eponymen doch jeder kannte und heraushörte. Die Familie der thessalischen Äoliden bei *Apollodor* (oben) mit Tr. darin ist frei von jedem Verdacht rhodischer oder knidischer Beeinflussung. Tr. läßt sich weder von Erysichthon trennen, der in der Heimat zugrunde ging, noch andererseits von Phorbas, dessen Spuren von der Argolis nach Thessalien zurückführen würden (oben Bd. 3, 2, Sp. 2426, 28; 2425, 8), auch wenn wir ihn nicht ausdrücklich als Sohn einer Myrmidonin bezeichnet fänden (*ebd.*, vgl. auch *Hellanikos* o. Bd. 1, 1, Sp. 1373). Die nahe Insel Syme ergänzt diese Überlieferung in einigen Punkten. Die Ortsheroine heißt Tochter der *Δωτίς*: *Mnaseas* bei *Ath.* 7, 296 c, und neben Tr. selbst erscheint als Oikonieführer Chthonios, ein Sohn Poseidons, *Diod.* 5, 53; sollte da

eine Spur von Erysichthon erhalten sein? vgl. die Bildung Chthonia, Tochter des Erichthonios-Erechtheus.

Der triopische Kult erfuhr frühzeitig eine Übertragung nach Sizilien (s. *Boeckh* zu *Schol. Pind. P.* 27; *Explic.* 145. *O. Müller, Prol.* 161. *Preller-Robert* 1, 257, 1) und dann jedenfalls auch in die gleichnamige süditalische Kolonie (der Knidier nach *Pais, Sic. c. M. Gr.* 1, 291): *Apulien* 367 f.; zu neuen Ehren gelangte er durch Ptolemaeus Philadelphus (*Schol. Theokr.* 17, 69) und schließlich durch das Triopeion des Herodes Attikus (*P. W.* 8, 938. *Röm. Mitt.* 1894, 142), in dessen Inschriftversen (*Inscr. gr. Sic. et It.* 1389, II 36) mancherlei Hellenistisches nachklingen mag. — S. a. *Preller-Robert* I 257, 1 u. *Head, Hist. num.*^{2} 632 (über Apollo Triopios).

Ein seltsamer Bericht der *Homer*-Kommentatoren zu *Δ* 88, *Schol.* u. *Eustath.* p. 448, 8 hat uns mehr zu sagen als man beim ersten Blick denken sollte. Karkabos oder Karnabas von Zeleia hatte seinen Vater Tr., einen grausamen Perrhäberkönig, erschlagen und floh nach Brinthe in der Troas, wo König Tros ihn entsühnte. Es machen sich hier bereits Klänge aus illyrischer Zone hörbar, bei denen wir nicht verweilen. Brinthe (vgl. *Apulien* 20; 316), auf Lesbos Issa (*Diod.* 1, 81, dazu nachträglich, da Issa auch sonst Stadtname, der Eponym Issos; vgl. *Maaß, Herm.* 24, 1889, 545), ferner SW von Mylasa der Ort Bargylia (vgl. illyrisch Barduli, *Apulien* 349; 333 Fig. 74; in phrygischer Sprache wechselt dann *δ* u. *γ*), und gewiß noch manches andere gehört dahin: Übertragungen, die den aus Thessalien mitgewanderten, nicht zahlreichen Pelasgern (*Konon* 47) verdankt werden (daher auf Lesbos **Larisa,* vulgo †*Lasia, Plin. N. H.* 5, 139). Was Zeleia selbst betrifft, so gehört dies zu den bekannten Erscheinungen, welche die süd-nördliche Völkerströmung an der kleinasiatischen Küste mit sich brachte (z. B. Merops von Perkote stammt aus Kos und der Nachbarschaft). Es sollte unter diesen Umständen nicht Wunder nehmen, auch den Perrhäber Karkabos dort unten anzutreffen. Auch darauf müssen wir gefaßt sein, daß Karkabos sich als eine nordgriechische Form von Kerkaphos herausstelle. Die Rolle, welche in diesem thessalischen Sagenbruchstück die Troas spielt, die angeblich troische Herkunft des dreiäugigen Zeusbildes (unten), das Sthenelos mitgebracht haben sollte, das Grab dieses Heros am Kerkaphosberge: das sind jedenfalls Momente, die sich gegenseitig werden erklären müssen. Andererseits ist schon heute soviel klar: Konnte man sich sonst bei *Hygin f.* 225, wonach Tr's Sohn den Zeuskult einführte (den ersten Zeustempel stiftete), nichts Rechtes denken, so wird das nun anders, wenn wir Tr. als Fürst bei den Perrhäbern finden, *οἳ περὶ Δωδώνην δυσχείμερον οἰκί' ἔθεντο*, *Hom. B* 749, also bei den ältesten Stätten des pelasgischen Zeus, gleichviel ob der Thesprotischen selbst oder einer thessalischen Filiale.

Deutung. Dieser 'Dreiäugige' hat kaum seines Gleichen unter den griechischen Heroen, auch unter denjenigen, die sich als ehemalige Gottheiten erkennen lassen. Einen dreiäugigen 'Zeus' fanden die Dorer laut dem Orakel auf der Burg von Argos vor, eben jenen, dessen uraltes Holzbild sich dort erhalten hatte (s. ob. 1007, zu den lit. Quellen *Wilamowitz, Hom. u. Il.* 382, 2); vgl. *A. Becker, De Rhod. primordiis* Leipzig 1882, 109, der übrigens aus Thessalien einen solchen Zeus so wenig nachweisen kann wie *Panofka* (vgl. *Preller-Robert* 1, 155) irgendwo seinen Zeus Triopas. Jetzt allerdings gewinnt der Gedanke an Wahrscheinlichkeit, daß es dergleichen schon in Thessalien gab, zumal der Name der argivischen Larisa von der Tochter des Tr.-Sohnes hergeleitet wird: *Paus.* 2, 24, 1. Zu jenen Resten barbarischer Kultformen, wie sie o. Bd. 2, 1, Sp. 1489 und *Arch. Jahrb.* 1892, 201 erörtert sind, gehört auch der argivische Götze. *Pausanias* 2, 24 oder sein Gewährsmann bezog eine allem Hellenischen so ferne Mißbildung auf des Zeus Herrschaft über die Reiche der Ober-, der Unterwelt und des Meeres; ebenso *Panofka,* auch *O. Müller, Handb.*^{3} 513; in unseren Tagen noch *Farnell, Cults* 1, 104: als ob Hades und Meer von jeher dem Himmel koordiniert gewesen, gewissermaßen unter drei olympischen Brüdern mit einem primus inter pares. Die Frage, woran man solche dreifache Herrschaft ohne alle Attribute erkannt habe, beantwortet *Farnell* nicht und bildet statt dessen eine römische Jupiterstatue mit dreierlei Attributen ab, also eine Illustration des *Antonini*schen Schriftstellers, die für jene graue Vorzeit nicht mehr beweist als eine römische Gemme für den Sinn eines Inselsteins. *Usener, Rh. M.* 58, 183 wies zwar jene 'euhemeristische' Deutung ab, geriet aber ins Folkloristische, indem er sogar dreibeinige Motive herbeizog; er ließ sich zugleich durch ein antikes Mißverständnis beirren: auf Grund der verdunkelten Kunde von dem Dreiäugigen zu Argos hatte *Pherekydes* dem Argos Panoptes statt des zweiten Gesichts und der vielen Augen am Körper ein drittes Auge am Nacken zuerteilt; einer Stelle, die keinerlei organische Vorbedingungen dazu bot. Den Kern der ganzen Vorstellung bildete eben das Stirnauge, die beiden natürlichen Augenhöhlen ließen sich nicht ignorieren. Wie jene monströse Erscheinung überhaupt mit dem Kyklopentypus zusammenhängt, ist früher erklärt worden (Literatur s. ob. 1007). Die dreiäugige oder stirnäugige Bildung zu der argivischen Athena *ὀξυδερκής* in Beziehung zu setzen (*Gruppe* 1101. 1199. 1217), wäre Willkür, zumal das seltsame Xoanon gar nicht in deren Tempel, sondern in einem anderen gezeigt wurde. (Mit gleichem Rechte ungefähr ließe sich die altheidnische Holzfigur des dreiköpfigen Triglaff, die sich einst auf dem Marienberge zu Brandenburg a. H. befand, zu der Marienkirche in Beziehung setzen, wo man sie aufbewahrte.) Mit solcher Wendung verliert das von *Gruppe* 1217 dennoch herangezogene Orakel jede Pointe.

Was wir aus all diesem lernen ist dies: die Umgestaltung der uralten Gottheit und ihrer homogenen Gruppe (vgl. oben 1007) zu riesigen Unholden oder auch Baumeistern hatte noch nicht Platz gegriffen, als der Tr.-Name nach Karien gelangte. Als die Kyklopensage

nach Lykien drang, war der Zusammenhang längst zerrissen und an dem triopischen Kult nichts mehr zu ändern. Waren ja auch die Aloaden zur Zeit jener thessalischen Wanderung übers Meer hin noch nicht als himmelstürmende Riesen bekannt. Wohl aber wurde Tr. nachträglich (bei *Kallim.*) mit seinem poseidonischen Bruder zum Übeltäter und Haupt einer Sippschaft von Riesen. Das Fehlen des Zeus im triopischen Kulte läßt verschiedene Auffassungen zu; vielleicht erschien der einstige Nachbar des bildlosen Dodonäischen Zeuskultus von diesem Gotte gar zu verschieden und mehr dem Helios ähnlich (vgl. bei denselben Perrhäbern Ixion mit dem Sonnenrad) und wurde erst von späteren, peloponnesischen Geschlechtern zu dem dort inzwischen emporgekommenen Olympier in eine gewisse Beziehung gesetzt. Dieser Zwiespalt leuchtet namentlich aus *Konon* 47 hervor. Vgl. auch *van Gelder, Gesch. d. a. Rhodier* 57 f. (nicht ohne mancherlei Versehen). Jedenfalls am Triopion war Tr. einfacher Heros; unerdenklich ist es, wie erst von dort aus sein Name hätte nach Argos gelangen und so fabelhafte Rückwirkungen äußern können, wie *Gruppe* 264 für möglich hält.

Von Kunstdarstellungen ist bis jetzt nur die des neben seinem Rosse stehenden Tr. zu erwähnen, eine Gruppe, welche die Knidier nach Delphi weihten: *ἐκόμισαν, Paus.* 10, 11, also kein Teil eines Baufrieses. (Bei *Hitzig-Blümner* z. d. St. ist irrig Tr. als Zeussohn bezeichnet.) Die Inschriftbasis mit Einlaß- und Fußspuren, welche man auf dieses Werk bezog (*Pomtow, B. Phil. Woch.* 1909, 187; *Bourguet* in *Fouilles de Delphes* 3, S. 84. 152) gehört nicht dazu: *Dinsmoore, Bull. de corr. hell.* 1912 (36), 447. 458. Doch konnte diese Gruppe auch kein Pendant zu der knidischen Tityosgruppe abgeben, die vier Figuren hatte und übrigens einen nur oder speziell archaischer Kunst eigenen Gegenstand darstellte. Ob der Tr. also aus dem 6. Jahrh. stammte, oder aus der Zeit der knidischen Autonomie (4. Jahrh., 1. Hälfte; vgl. *Pomtow*), bleibt abzuwarten. Im ersten Falle wäre der archaische Gruppenrest von der Akropolis *Dickins Cat. Acr.* I nr. 571 zu vergleichen, im anderen das wie einem Rundwerk entnommene Stück aus Smyrna, *Berliner Skulpturen* 809, *Kekulé, Gr. Skulpt.*² S. 197. [Mayer.]

Triopeïs wird Mestra (s. d.), die Tochter des Erysichthon, Enkelin des Triopas (s. d.) von *Ovid, met.* 8, 872 genannt. [Pfister.]

Triopides, Nachkommen des Triopas, *Kallim. hymn. in Cer.* 31. Bei *Ovid, met.* 8, 751 wird Erysichthon Triopeius genannt. [Pfister.]

Triopios s. *Triopas.*

Triops s. *Triopas.*

Tripator (*Τριπάτωρ*) heißt Athene im *ersten Bomos-Technopaignion* der *A. P.* 15, 25, 26; vgl. das beigeschriebene *Scholion: σοί, ὦ Ἀθηνᾶ· φησὶ δὲ Ἀθηνᾶν ἐκ τριῶν φῦναι πατέρων, ἔνθεν Τριτογένειαν καλεῖσθαι.* Ähnlich heißt *τρίπατρος* Orion (oder Ares) bei *Lyk. Al.* 328: *τριπάτρῳ φασγάνῳ Κανδάονος. Schol.* und *Paraphrase* erklären: Kandaon ist Orion bei den Boiotern, oder Ares; seine Väter sind Zeus, Poseidon, Apollon: *οἱ τρεῖς τῇ τοῦ σφαγέντος βοὸς βύρσῃ ἐνούρησαν*, woraus Orion entstand (*ἐκ τῶν οὔρων τεχθείς*!), daher *τρίπατρος.* — Die Form *τριπατρεῖς* bei *Hesych.* ist Kurzform aus *Τριτοπάτορες.* [Preisendanz]

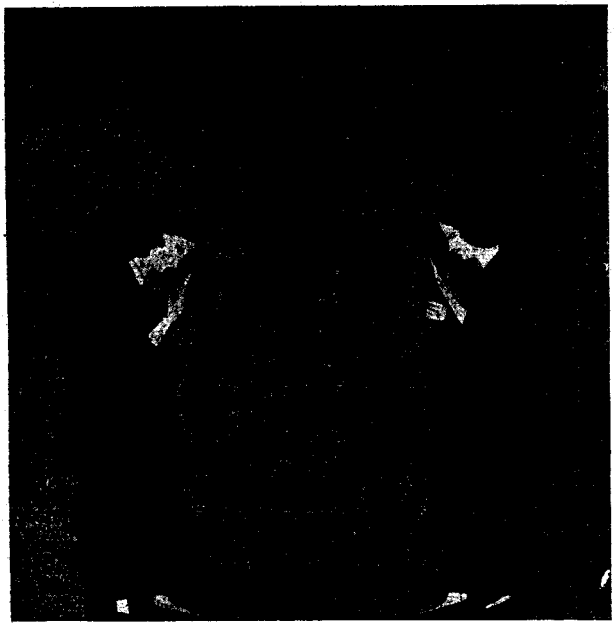
Triphael (*Τριφαήλ*), Name des sechsten der 24 *πρεσβύτεροι* in einem Zaubergebet des *cod. gr. Par.* 2316 (426 *v*), in denen *Reitzenstein, Poim.* 301, 3 Stundenengel vermutet. Der vierzehnte heißt *Τριφαήλ.* [Preisendanz.]

Triphis (*Τρῖφις*). Ägyptische Göttin Erpā-ṭ, in Panospolis zusammen mit Pan verehrt: *Τρίφιδος καὶ Πανὸς θεῶν μεγίστων* (*CIG* 3, 4714); allein *CIG* 3, 4711: *Θριφιδι θεᾷ μεγίστῃ.* Vgl. *Br. Müller, Μέγας θεός, Diss. phil. Hal.* 21, 350. (245 f.) Ihr Charakter unbekannt; vgl. *Erman, Äg. Rel.* 223. Abgebildet auf einer Kupferkanne (aus Scarabantia) mit Jahrespalme; s. *Drexler, Myth. Beitr.* 28, 2, 4. [Preisendanz.]

Triphyle (*Τριφύλη*), Eponyme der Landschaft Triphylien, Mutter des Klytios; s. *Steph. Byz.* u. *Τριφυλία.* Bei *Apollod.* 3, 7, 5 stammt Klytios von Arsinoe, einer Tochter des Phegeus. — Pleisthenes, der sich zu Makistos in Triphylien niederließ, heiratete nach *Schol. Eur. Or.* 4 (einzige Quelle) Eriphyle; vgl. ob. Bd. 3, 2, 2562, 5 f. Ansprechend vermutet *P. Friedländer, Argolica* (Diss. Berl. 1905) 52, 29 eine Verderbnis des Namens *Ἐριφύλη* aus *Τριφύλη.* [Preisendanz.]

Triphylios (*Τριφύλιος*) heißt 1. nach *Euemeros* bei *Diod.* 5, 44, 6. 7 der Olymp auf der Fabelinsel Panchaia bei Indien: *διὰ τὸ τοὺς κατοικοῦντας ὑπάρχειν ἐκ τριῶν ἐθνῶν.* Ursprünglicher Name des Berges war *Οὐρανοῦ δίφρος* aus der Zeit, als Uranos noch auf der Insel lebte und herrschte; vgl. ob. Bd. 3, 1, 848, 35 ff. — 2. Hier soll auch Zeus sich einen Tempel gebaut haben, der bei *Diod.* 5, 42, 6 ff., 46, 4—7 beschrieben wird. In ihm stand eine goldene Säule, auf der Hermes in Hieroglyphen die Taten von Zeus, Apollon und Artemis verzeichnet hatte. Nach *Lactant. div. inst.* 1, 11, 33 (42, 6 *Brdt*) war Zeus selbst der Verfasser *'ut monumentum posteris esset rerum suarum'.* Den Namen des Zeus *Τριφύλιος* nennt *Diod.* schon 5, 42, 5, die Überlieferung bei *Lact.* heißt ihn Jupiter Triphylius, der sich wohl mit dem Zeus Panchaios deckt; s. ob. Bd. 3, 1, 1497, 47 ff. *Ἰκέται τοῦ Διὸς τοῦ Τριφυλίου* heißen die Einwohner der Stadt Panara auf Panchaia. Vgl. *K. Hoeck, Kreta* 3 (1829), 327; *Callimachea, ed. O. Schneider* 2 (1873), 252; *Fr. Pfister, Reliquienkult* (*Rel. Vers. Vorarb.*) 5, 1 (1909), 381 f. [Preisendanz.]

Triphylos (*Τρίφυλος*), Sohn des arkadischen Stammheros Arkas und der Laodameia, *Polyb.* 4, 77, 8; *Paus.* 10, 9, 5 (der betont, nicht Erato sei die Mutter des Tr.; s. dazu *Pomtow, Mitt. Arch. Inst.* 14 (1889), 28), Eponymos von Triphylien; vgl. *Eust. Dion. Per.* 409. Erasos sein Sohn, *Paus.* a. a. O. Die Tegeaten weihten u. a. Heroen nach 369 auch seine Statue nach Delphi, diederen Künstler Samolas war. Sie wurde wieder aufgefunden; erhalten ist freilich nur ein Standbein. Vermutungen über ihre Komposition s. bei *Pomtow-Bulle, Studien zu Delphi, Mitt. arch. Inst.* 31 (1906), 489 f. 491; „Tr. setzt vielleicht den Fuß auf ein erlegtes Tier . . .



1) Fahrt des Tript., schwarzfig. Vasenbild (nach *Gerhard, Auserl. gr Vasenb.* I Taf. 44).

Anspielung auf das bergige Land der Jäger und Hirten". Inschrift: *Τρ[ίφ]υλος* vgl. *Bull. Corr. Hell.* 21 (1897), 282. Auf dem zur Heroengruppe gehörigen Apollonstein ein Epigramm mit einem auf Tr. bezüglichen Distichon (*Pomtow* a. a. O. 463 und *Beiträge zur Top. v. Delos* 54 f.): *Λαοδάμεια δ' ἔτικτε Τρίφυλον, παῖς Ἁ[μύκλαντος], Γογγύλου ἐκ κούρας δ' ἦν Ἀμιλοῦς Ἔρα[σος]*. Auf diesen Versen beruht die Kenntnis des *Pausanias*, und auch *Polybios* hat „nur durch seine Herkunft aus Megalopolis von dieser dort in Umlauf gesetzten Lokaltradition erfahren. Noch *Strabo* weiß kein Wort von der ehemaligen Existenz eines Triphylos, 8, 337", *Pomtow, Mitt. arch Inst.* 14, 24, 1, der vermutet, es handle sich hier um eine für bestimmte Zwecke zurechtgemachte genealogische Erfindung. [Preisendanz.]

Triplasios (*Τριπλάσιος*), Beiname des Mithras, nach *Alb. Dieterich, Bonner Jahrbücher* 1902, 33 f.: 'die aufgehende, leuchtende und niedergehende Sonne'. [Höfer.]

Triplex im selben Sinne wie *triformis* (s. d.) ist gebraucht von 1) Diana. *Ovid. Heroid.* 12, 79: *per triplicis vultus arcanaque sacra Dianae* und *Fast.* 1, 387: *(cerva) triplici pro virgine caesa Dianae. CIL* 6, 511 = *Buecheler, Carm. Lat. epigr.* (2 p. 727) nr. 1529 B: *triplicis cultor venerande Dianae;* auch *Petron. fragm.* 20 p. 112 B. (bei *Terent. Maur. gramm., de metris* 2862 f.: *triplici vides ut ortu Triviae rotetur ignis*): *Trivia triplex. Dracont.* 10, 398: *regina polorum triplex.* — 2) Cerberus. *Ovid. met.* 9, 184/185: *nec me pastoris Iberi* (d. h. des Geryones) | *forma triplex nec forma triplex tua, Cerbere, movit.* Vgl. *Claudian. Rapt. Proserp.* 1, 85 (*Mon. Germ. hist. Auct. antiq.* 10 p. 353): *latratum triplicem.* — 3) Geryones. *Ovid. met.* 9, 184 f., s. nr. 2. *Claudian. In Rufinum* 1, 294 (*Mon. Germ. hist. Auct. ant.* 10 p. 29): *Geryon triplex. Auson.* 26 (*Griphus*), 82 = *Mon Germ. hist. Auct. antiq.* 5, 2 p. 131: *Geryones triplices, triplex conpago Chimaerae.* — 4) Chimaera s. nr. 3. — 5) Scylla (s. oben Bd. 4, Sp. 1024, Skylla I), *Auson.* 26 (*Griphus*), 83 = *Mon. Germ.* a. a. O.: *Scylla triplex, commissa tribus, cane virgine pisce.* — Außerdem heißt auch 6) das Weltall, wie *triformis* (s. d. nr. 7), so auch *triplex* bei *Ovid. met.* 12, 40: *triplicis confinia mundi;* vgl. 5, 368: *triplicis regni.* [Keune.]

Triptolemos (*Τριπτόλεμος*). Die älteste literarische Erwähnung des T. gibt zu Anfang des 6. Jahrhunderts der *homerische Demeterhymnus* (v. 153. 474). T. ist dort einer der eleusinischen Könige, bei denen Demeter in ihrer Not um die verlorene Tochter liebevolle Aufnahme gefunden hat und denen sie die Mysterien offenbart: *δείξε ... δρησμοσύνην θ' ἱερῶν, καὶ ἐπέφραδεν ὄργια πᾶσιν σεμνά ...*

Einige Jahrzehnte später geben sf. Vasenbilder einen Begriff, wie attischer Volksglaube sich T. vorstellte (Übersicht bei *Pringsheim, Archäolog. Beiträge zur Geschichte des eleusin. Kults* S. 95 ff.): er ist ein bärtiger Mann von würdigem Aussehen, mit dem Szepter als Abzeichen seiner Würde, fährt auf einem Sessel, der mit Rädern ausgestattet ist (*Furtwängler, Antike Gemmen* III S. 208, 1), und trägt Ähren in der Hand. Das Gefährt geht bisweilen durch die Luft; so Abb. 1. Ob die Personen, die in feierlicher Haltung dabeistehen, Götter oder Menschen sein sollen, wird sich schwer entscheiden lassen. Die Fahrt durch die Luft und das merkwürdige Fuhrwerk zeigen an, daß es sich um die wunderbare Fahrt eines göttlichen Wesens handelt. Die Darstellungen auf sf. Vasen sind einander in der Hauptsache gleich. Wir dürfen sie demnach zurückführen auf eine bekannte kultische Handlung oder auf ein Kultzwecken dienendes Bild. Einsam, wie nach diesen Vasenbildern, fährt T. auf einem Skarabäus aus Corneto auf dem mit Flügeln versehenen Thronwagen durch die Luft (Abb. 2).

2) T. durch die Luft fahrend (nach *Furtwängler, Gemmen* III S. 20*, Fig 13).

Diese Bilder haben ein Gegenstück in Dionysosdarstellungen auf sf. Vasen, wonach der Gott mit der Rebe in der Hand auf einem Wagen fährt (*Gerhard, Auserl. Vas.* I. Taf. XL). Hier können wir die Darstellungen zurückführen auf das Umherführen von Dionysosbildern zu kultischen Zwecken. Beim Umfahren soll der Gott Segen über das Land verbreiten (*Nilsson, Gr. Feste* 280 ff.; *Frickenhaus, Der Schiffskarren des Dionysos, Jahrb. des arch. Inst.* 1912, 72 ff.; *Eisler, Schiffsumzüge und Seeräuberspiel im altgriech.*

Dionysoskult. Bayerische Hefte für Volkskunde I 1914, 214 ff.; *K. Helm, Altgermanische Religionsgesch.* I 180 ff.). Wie hier T., ist vielfach Demeter, die ἐν ξηροῖσιν ἐκτρέφει βροτούς, dem Dionysos entgegengestellt, der βότρυος ὑγρὸν πῶμ' ἦῦρε κεἰσηνέγκατο (*Eurip. Bakch.* 277. 279).

Die Entsendung des Ikarios mit dem Rebzweig dürfen wir als Nachahmung der Fahrten des Triptolemos und Dionysos ansehen (s. ob. *Ikarios* 1 und *Nilsson, Eranos* 15 (1916), 188).

3) T. mit dem Pflug neben Demeter und Persephone, böotischer Skyphos des Berliner Museums (nach *Athen. Mitt.* 24, 1899, Taf. 7).

T. fassen wir nach den bildlichen Darstellungen auf als eine göttliche Person, sei es als Gott oder Heros, der mit der Ähre durchs Land fährt, um Getreidesegen zu verbreiten, oder der eben ausfährt, um den Menschen das Getreide zum Pflanzen zu bringen. Bei *Gerhard* I Taf. XLI ist er auf seiner Fahrt von Hermes begleitet. Auf einem andern sf. Vasenbild (*Gerhard* I Taf. XLIII) steht vor T., der mit einer Ähre in der Hand auf dem Wagen sitzt, ein Mann in bittflehender Haltung, der mit der einen Hand den Fuß des T. zu berühren scheint. Möglicherweise will er sich dadurch etwas von dem göttlichen Segen sichern (vgl. *Weinreich, Antike Heilungswunder* 51 ff. 67 ff.).

Bei den Fahrten des T. wird es sich handeln um ein kultisches περιάγεσθαι oder περιφέρεσθαι oder um die Epiphanie des Gottes bzw. Heros. Demnach wäre T. in Eleusis ein Lokalgott oder -heros, der den Fluren Segen bringt, besonders Getreide spendet. Seine göttliche Natur bestätigen die literarischen Nachrichten: *Paus.* 1, 38, 6 Τὸ δὲ πεδίον τὸ Ῥάριον σπαρῆναι πρῶτον λέγουσι καὶ πρῶτον αὐξῆσαι καρποὺς καὶ διὰ τοῦτο οὐλαῖς ἐξ αὐτοῦ χρῆσθαι σφισι καὶ ποιεῖσθαι πέμματα ἐς τὰς θυσίας καθέστηκεν. ἐνταῦθα ἄλως καλουμένη Τριπτολέμου καὶ βωμὸς δείκνυται. Eine Inschrift aus Eleusis vom Jahre 329/8 erwähnt τὴν ἄλω τὴν ἱεράν (*Eph. arch.* 1883 S. 122, 20). Danach steht T. mit dem Wachstum des Getreides in Verbindung (*Nilsson, Studia de Dionysiis Atticis* 96 ff.; *Rubensohn, Die Mysterienheiligtümer von Eleusis und Samothrake* 64 u. 115 ff.; *Pringsheim* a. a. O. 109 ff.; *Jacoby, Das Marmor Parium* S. 65 ff.; s. ob. bei Kora Sp. 1325 f.). Auf der rarischen Ebene waren uralte heilige Pflügungen zu Ehren des T. Daher wird er als Erfinder des Pfluges und erster Pflüger genannt. Vgl. *Kern* in der *Real-Enz.* unter Ῥάριον und *Rubensohn, Ath. Mitt.* 24 (1899), 59 ff. und Abb. 3 hier. Wenn der Pflüger T. neben Osiris gestellt wird, so ist das eine für den T.-Mythos wertlose spätere Kombination (*Servius* zu *Verg. Ge.* 1, 19; vgl. *Boll, Sphaera* 354 f. Über T. unter den Sternbildern s. *Boll, Sphaera* 111. 123, 1; ferner unten im Suppl. Sternbilder; *Furtwängler, Gemmen* 2 S. 255). Von den an den Haloen verwendeten ἀπαρχαί, die als Steuer in Eleusis eingingen, erhält T. sein Opfer (*I. G.* I *suppl.* 27 b, 36 ff.; oben bei Thea Sp. 536 f.). Nach einer Inschrift aus dem Anfang des 5. Jahrh. bekommt er neben anderen Gottheiten ein Opfer (*I. G.* I 1, 5; vgl. *v. Prott, Ath. Mitt.* 24 (1899), 252 ff.). *Paus.* 1, 38, 6 berichtet von einem Tempel des T.: Ἐλευσινίοις δὲ ἔστι μὲν Τριπτολέμου ναός. Unter seinen Trümmern ist das bekannte eleusinische Relief gefunden worden, das oben unter Kora Sp. 1347 besprochen ist. Eine Übersicht über die eleusinischen Bauten geben *Lenormant* und *Pottier* im *Dict.* von *Daremberg-Saglio* unter Eleusinia S. 558 ff.

Über Athen erzählt *Paus.* 1, 14, 1: ναοὶ δὲ ὑπὲρ τὴν κρήνην (sc. Ἐννεάκρουνον) ὁ μὲν Δήμητρος πεποίηται καὶ Κόρης, ἐν δὲ τῷ Τριπτολέμου κείμενόν ἐστιν ἄγαλμα (vgl. *Judeich, Topographie von Athen* 355). Eine Nachbildung dieser Bildsäule will *v. Brauchitsch, Die panathenäischen Preisamphoren* 112, vielleicht mit Recht, in den kleinen Triptolemosdarstellungen auf den Säulen der panathen. Preisamphoren (s. unten Sp. 1135) und in Münzzeichen sehen. Diese kleinen Darstellungen gehen auch in anderen Fällen auf statuarische Werke zurück.

In einem *Scholion* zu *Aristoph. Ach.* 47 wird ein ἱερεὺς Δήμητρος καὶ Τριπτολέμου erwähnt, ebenso in einer Inschrift (*I. G.* III 704) ein ἱερεὺς Τριπτολέμου. Die Begründung für den Kult des T. ist durch das ganze Altertum im wesentlichen dieselbe geblieben. Vgl. *Arrian, Epict. Diss.* 1, 4, 30: Τριπτολέμῳ . . . ἱερὰ καὶ βωμοὺς πάντες ἄνθρωποι ἀνεστάκασιν, ὅτι τὰς ἡμέρους τροφὰς ἡμῖν ἔδωκεν.

Neben T. kannte man in Eleusis andere göttliche Wesen desselben Ranges, die miteinander verbunden wurden. Griechischer Anschauung entsprechend redete man von einer alten Königsfamilie. Im *homer. Hymnus auf Demeter* sind,

ohne daß auf Verwandtschaft eingegangen wird, nebeneinander als Könige genannt (v. 474 f.) *Τριπτολέμῳ τε Διοκλεῖ τε πληξίππῳ, Εὐμόλπου τε βίῃ Κελεῷ θ' ἡγήτορι λαῶν.* Nach später umgehender Anschauung herrschte einst in Eleusis Keleos mit seiner Gemahlin Metaneira (s. oben bei Keleos und Metaneira, dazu *Marmor Par.* Abs. 12 f. und *Jacobys* Bemerkungen S. 62 ff.). Ihre Söhne waren Triptolemos und Demophon. Die (oben unter Demophon und Kora Sp. 1316 ff.) behandelte Feuerläuterung des Demophon (*Hom. Hymn. auf Dem.* 239 ff.) wird nach *Ovid, Fast.* 4, 549 ff. u. *Servius* zu *Virg. G.* 1, 19 u. 163 auch an T. vollzogen. Vgl. *Weinreich, Ant. Heilungswunder* 53 ff.; *Berthold, Die Unverwundbarkeit in Sage u. Aberglauben der Griechen* 38 ff.; *O. Crusius, Beitr. zur griech. Myth. u. Relgesch., Prgr. Lpz.* 20 f.; *E. Maaß, Ant. Seelenfeste, Intern. Monatsschr. f. Wissensch., Kunst u. Technik* 1913, Heft 5, 570 f.

Als Bruder des Keleos wird Dysaules genannt (oben bei Dysaules, dazu *Malten, Arch. f. Rel. Wiss.* 12 (1909), 428 ff.; *A. Dieterich, Kl. Schriften* 126 ff.). Im orphisch beeinflußten Mythos sind T. und Eubuleus die Söhne des Dysaules und der Baubo (über die Verwechslung der beiden vgl. *Kern, Ath. Mitt.* 16 (1891), 1 ff.; *Philios, ebenda* 20 (1895), 261 ff.; *Collignon, Geschichte der griech. Plastik. deutsch von Baumgarten* 2, 322 f.; *Gruppe, Gr. Mythol. u. Relgesch.* 57), oder T. steht neben Dysaules, dessen Züge als Urmensch bisweilen auf ihn übertragen sind (*Malten* a. a. O. 428 ff.).

Die Eltern des T. werden je nach mythologischer Spekulation und lokaler Sagengestaltung verschieden angegeben: außer den schon genannten Vätern Dysaules und Keleos werden angeführt: Eleusis bzw. Eleusinos (oben s. v.), Ikarios (oben s. v.), Trochilos (unt. Sp. 1136, 57), Uranos und Ge (*Paus.* 1, 14, 2; *Apollod.* 1, 4, 5), was wohl auf orphischer Überlieferung beruht, die vielleicht wieder auf die Volksreligion zurückgeht, welche Ackerbauheroen gern mit Ge verbindet. Wenn als Mutter Polymnia genannt ist, so soll T. dadurch wohl dem Kreise des Musaios nahegebracht werden (*Gruppe, Gr. Mythol. u. Relgesch.* 56). Vgl. *Jacoby, Das Marmor Par.* S. 64 f.

Die verschiedensten Einflüsse gehen wirr durcheinander (vgl. noch oben *Diocles.* 2 Eumolpos und Iakchos, der bes. in der bildl. Darstellung bisweilen mit T. verwechselt worden ist; dazu *Kern* in *Pauly-Wiss., Real-Enc.* s. v.; *Foucart, Les mystères d'Eleusis* 110 f. u. *Svoronos, Eph. arch.* 29 [1911], 39 ff.). Bald wird mehr von Mitgliedern einer mythischen Königsfamilie gesprochen, dann wieder scheint es sich um Heroen zu handeln, die früher ziemlich oder ganz selbständig nebeneinander standen, mit der Zeit aber zueinander in Verbindung gesetzt wurden, wobei der eine in Abhängigkeit vom anderen kam. Gegen die Ansicht, daß es sich bei den im homerischen *Demeterhymnus* 474 f. genannten nur um Vertreter alter Adelsgeschlechter handle, deren Vorrecht ehemals die Mysterien waren, spricht die von *Rohde, Psyche* 1, 280 ff. festgestellte Tatsache, daß sich von T., Diokles und Keleos keine *γένη* ableiteten, deren Beteiligung an den eleusinischen Mysterien gewiß wäre. Denn die Beziehung der Krokoniden und Koironiden, die auf T. zurückgeführt werden, zu den Mysterien ist dunkel (oben bei Krokon und Koiron, ferner *Töpffer, Att. Genealogie* 136 ff.).

Unter den Lokalgöttern des 6. Jahrh. war, wie die Vasenbilder wahrscheinlich machen, T. der erste. Doch wurde er bald in Abhängigkeit gebracht von einer göttlichen Macht, der längst an vielen Orten Griechenlands das Wachstum des Getreides unterstellt war, von Demeter (oben bei Kora).

Die literarischen Berichte lassen uns zunächst wieder ziemlich im Stich. Dagegen ist T. auf rf. Vasenbildern sehr häufig dargestellt (Abb. oben bei Kora Sp. 1369 f.). Aber er fährt jetzt nicht mehr, wie auf den sf. Vasen selbständig, sondern im Dienste der Demeter. Sie sendet ihn aus, oder Demeter und Kora sind wenigstens anwesend bei seiner Abfahrt und reichen ihm eine Schale zur Spende. Als Übergang in der Auffassung darf wohl das sf. Vasenbild bei *Overbeck, K. M.* Taf. XV 6 angesehen werden, auf dem T. noch bärtig ist, Demeter und Kora dabei stehen, als er ausfährt. Eine Abhängigkeit des Heros ist aber nirgends angedeutet. Er scheint noch selbständig neben den Göttinnen zu stehen.

Noch eine Veränderung ist mit dem Heros vorgegangen: während er früher als reifer Mann bärtig dargestellt war, ist er jetzt unbärtig, ein zarter, schöner, oft weichlicher Jüngling oder Knabe, ein rechtes Muttersöhnchen mit langen Locken und schönen Kleidern (vgl. den Wandel in der Gestalt des Theseus, der seit Ausbildung des rf. Vasenstils ebenfalls jugendlich schön dargestellt wird [oben bei Theseus Sp. 729 ff.]). Als Jüngling erscheint T. auf einer Gemme, „in statuarischem Motiv ... mit polykletisierenden Formen", die Linke hält den Griff eines Pfluges, die Rechte Ähren und Mohn (*Furtwängler, Gemmen* Taf. 44, 8). In einem Jüngling, der aus dem Bausche seiner Chlamys Samen streut, vermutet *Furtwängler*, Taf. 31, 34 allerdings mit einem Fragezeichen, den T. Man wird ihn aber ebensowenig mit Bestimmtheit auf T. deuten können wie den bärtigen und den unbärtigen Mann (Taf. 21, 62 u. 63), vor denen eine weibliche Gestalt aus der Erde kommt, in der *Furtwängler* Ge oder Kore sieht; sie hält eine Ähre in der Hand, nach der die männliche Gestalt greift. Die Darstellung entspricht allerdings der Auffassung des T. auf Münzen von Eleusis und in größeren Bildern, die in griechisch-römischer Zeit weit verbreitet waren: *Athen. Mitt.* 20, 245 ff.; *Overbeck K. M.* III Text 581; *Robert, Die antiken Sarkophagreliefs* 3 S. 509 ff.; *Pagenstecher, Calen. Reliefkeramik* Taf. 19, 187 b. 22, 187 a.

Die Veränderung seines Aussehens ist bedingt durch seine Abhängigkeit von Demeter. Das Verhältnis zu ihr nahm das eines Kindes zur Mutter an. Dadurch war zugleich einem tiefen religiösen Bedürfnis Rechnung getragen: man wollte Demeter als Mutter kennzeichnen, indem man ihr ein Kind gab (vgl. *Harrison, Proleg.*[2] 562 f.)

In T. war damit zugleich ein Mittler geschaffen zwischen der großen Göttin und den Menschen. Demeter, Kore und T. bildeten fortan eine eng verbundene Dreiheit (*Pasquali, Atene e Roma* 9, 79). *H. Schraders* Versuch (*Die Aussendung des T., Statuengruppe aus der ersten Hälfte des 5. Jahrh., Städel-Jahrbuch, Frankfurt a. M.* 1 [1921], 23 ff.), eine statuarische Gruppe dieser Dreiheit herzustellen, auf welche das bekannte eleusinische Relief zurückgehen soll, hat mich nicht überzeugt.

Wenn spätantike Schriftsteller berichten, T. habe die Thesmophorien gestiftet (*Gruppe* a. a. O. 1173, 5), so ist das eine wertlose Kombination, die aus seinem nahen Verhältnis zu Demeter erschlossen ist.

Diese Umwandlungen des T. entsprachen einem Bedürfnis der griechischen Religionsentwicklung des 6. zum 5. Jahrh., das durch die Erstarkung des mehr persönlich gestalteten Demeterkults bedingt war.

Die Athener hatten früher eine andere Muttergottheit, die für die Saaten wie für das Wohl der ganzen Stadt sorgte, Athene (*Fehrle, Die kult. Keuschheit im Altertum* 169 ff.; *Kalinka, Neue Jahrbücher* 1920, 412 f.). Mit dem Wandel Athens zur Handels- und Industriestadt, zur Kriegsmacht und zur Zentrale der Wissenschaft und Kunst änderte entsprechend auch die Göttin ihr Wesen. Bei der Vereinigung von Eleusis mit Athen gab sie ihre landwirtschaftlichen Funktionen an die Kornmutter Demeter ab und wurde zur „jungfräulichen Herrin der geistig hochstrebenden Stadt". Die heiligen Pflügungen unter der Burg wurden jetzt der Demeter unterstellt (*Töpffer, Att. Geneal.* 136 ff.).

Mit Demeter zog auch ihr Liebling T. in Athen ein und wurde neben den eleusinischen Göttinnen am Fuße des Burgfelsens verehrt (*Paus.* 1, 14, 1).

An Stelle des alten Heros des Pflügens Buzyges trat jetzt T. (oben bei Buzyges). Beide werden in später Überlieferung einander gleichgesetzt (*Auson. Ep. ad Paul.* 22 *ed. Pip.* 275, 47 f., *Serv.* z. *Virg. Ge.* 1, 19).

Athenes alter Kultgenosse und späterer jugendlicher Liebling, der Ackerbauheros Erechtheus bzw. Erichthonios, der Sohn der auch durch Demeter verdrängten Ge, mußte ebenfalls dem T. weichen (*Fehrle, Kult. Keuschheit* 150 f. 185 ff.; *Küster, Die Schlange in der griech. Kunst u. Religion* 98 f.; *Petersen, Burgtempel* 81; *Robert, Die griech. Heldensage* 1, 140; *v. Wilamowitz-Möllendorff, Aus Kydathen* 132, wo die Entwicklung anders gegeben ist).

Bei diesen Umwandlungen wurde T. mitverändert. Der plötzliche Wechsel der Gestalt bleibt dabei immerhin auffällig, besonders wenn man die sonst schrittweise, nicht sprunghaft fortschreitende Entwicklungsart der griechischen Kultur bedenkt. Man wird deshalb geneigt sein, äußere Einflüsse zu vermuten.

Der von lokalem Glauben verlangten Umwandlung kam die Lehre der Orphiker zugute und beschleunigte sie (*Malten* a. a. O. 428 ff., der m. E. die Entwicklung, soweit sie nicht auf orphische Lehre zurückgeht, zu sehr beiseite läßt). Die Orphiker haben zur Zeit des Peisistratos in Athen große Propaganda gemacht. Ihre Lehren konnten um so leichter gerade damals Eingang finden, weil die Vereinigung von Athen und Eleusis am Abschluß war und dabei so wie so manche Tradition geändert wurde. Für die eleusinischen Mysterien hat die orphische Lehre allerdings wohl nur in Äußerlichkeiten umgestaltend gewirkt (*Foucart, Les mystères d'Eleusis* 247 ff; *O. Kern, Orpheus, eine religionsgesch. Untersuchung* 30).

Der Raub der Kore ward jetzt in Eleusis lokalisiert: T. und Eubuleus haben Demeter die Stätte des Raubes gezeigt. Zum Lohn dafür erhielten die Eleusinier die Gabe der Feldfrüchte. Ursprünglich war es wohl nur T. gewesen, der Demeter vom Raub Kunde gab. *Aristides Eleus.* 4 (*Keil* II 28 f.) nennt ihn allein neben Keleos und Metaneira (*Förster, Raub u. Rückkehr der Persephone* 45, 1). Nach *Claudian, de raptu Pros.* 3, 48 war T. allein von der Göttin belohnt, also ist vorausgesetzt, daß nur er ihr den Weg gewiesen habe. *Malten* weist (a. a. O. 440, 5) darauf hin, daß bei der Aufzählung der Ureinwohner von Eleusis *Βαυβὼ καὶ Δυσαύλης καὶ Τριπτόλεμος* zunächst nebeneinander genannt sind und *Εὔμολπός τε καὶ Εὐβουλεύς* mit *ἔτι δὲ* angefügt werden, so daß also auch danach T. nach älterer Auffassung allein Sohn des Dysaules und der Baubo war.

In einer auf einem Papyrus entdeckten, in den *Berliner Klassikertexten* 5, 1 S. 7 ff. veröffentlichten orphischen Erzählung vom Koreraub wird zum Schluß auf T. hingewiesen.

Dysaules, der erste Mensch, tröstet nach orph. Überlieferung die Göttin. Sein Sohn T. tritt auf als schlichter, frommer Jüngling.

Die orphische Glaubenslehre vom jugendlichen T. wird kaum zufällig mit der gleichlaufenden attisch-eleusinischen Entwicklung zusammentreffen.

Der jugendliche T. sollte nun hinausfahren in die Welt und als Sohn der Demeter und als *διάκονος* ihrer Gaben (*Plat. legg.* 782 B) den Ruhm Athens verkünden, das mit dem Ackerbau die einst rohe Menschheit zu höherer Gesittung geführt habe und in den Weihen von Eleusis die höchste Seligkeit verkündet.

Er befreit die Menschen *a fero victu* (*Hygin, Astr.* 2, 14) und bringt ihnen die *alimenta mitia* (*Ovid. Met.* 5, 642 ff.), *τὸν ἥμερον καρπόν* (*Paus.* 7, 18, 3. 8, 4, 1) und damit mildere Sitten. In gewissen, wohl asketisch-orphisch beeinflußten Kreisen wurde er nach dem Philosophen *Xenokrates* (*Porphyr. de abst.* 4, 22; *Hier. ad Iov.* 2 p. 344 B = *Bickel, Diatribe in Senecae frgm.* 1, 417) gefeiert als alter Gesetzgeber Athens, von dessen Vorschriften in Eleusis noch die drei bestehen: die Eltern ehren, den Göttern Früchte opfern, keine Tiere töten (vgl. *A. Dieterich, Nekyia* 165; *Hirzel, Themis, Dike u. Verwandtes* 331, 4 und 343, 3).

Verschiedentlich veranlaßt T. Städtegründungen (*Liban.* 11, 44; *Malalas* 2 S. 29. *Corp. scr. hist. Byz.*; *Paus.* 7, 18, 3; *Strabon* 14, 5, 12. 16, 1, 25). Nach *Xenophon, Hell.* 6, 3, 6 beruft sich i. J. 371 v. Chr. der attische Unterhändler Kallias bei Friedensverhandlungen zwischen

Athen und Sparta auf die Kulturtat des T. *τοῦ Δήμητρος δὲ καρποῦ εἰς πρώτην τὴν Πελοπόννησον σπέρμα δωρήσασθαι. πῶς οὖν δίκαιον ἢ ὑμᾶς, παρ' ὧν ἐλάβετε σπέρματα, τὸν τούτων ποτὲ καρπὸν ἐλθεῖν δηώσοντας, ἡμᾶς τε, οἷς ἐδώκαμεν, μὴ οὐχὶ βούλεσθαι ὡς πλείστην τούτοις ἀφθονίαν τροφῆς γενέσθαι*; Wenn wir auch hier die starke rhetorische Aufmachung in Betracht ziehen müssen, so zeigt die Stelle doch, daß T. als alter Kulturbringer bekannt war. Seine Kulturtaten schließen sich immer an die Verbreitung der Landwirtschaft an (*Preller, Demeter und Persephone* 294 f.).

Ein bezeichnendes Beispiel dafür, wie die Athener bestrebt waren, den Kulturheros von Eleusis als den ihrigen zu betonen, zeigen einige panathenäische Preisamphoren aus den

4 u. 5) T. mit Ähren, Brit. Museum B. 604 (nr. 86) (nach den Abb. der *Monumenti*).

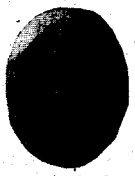
Jahren 367 und 336 v. Chr. Die Preisamphoren, die über 100 Jahre nicht mehr gegeben worden waren, wurden wohl im Zusammenhang mit der Gründung des attischen Seebundes i. J. 378 v. Chr. wieder eingeführt (*v. Brauchitsch, Die panathen. Preisamph.* 81). Der Wohlstand Athens war wieder gewachsen. Auf den Säulen neben der Athene wurde jetzt T. angebracht. Vgl. Abb. 4 u. 5 hier und bei *Brauchitsch* die nr. 84. 85. 86 v. J. 367 und 95. 96. 97. 98 v. J. 336. Auf den Vasen 95. 96. 97 ist ein lehrreicher Unterschied zu älteren Amphoren: während die Säulen früher dorisch waren, haben wir jetzt ionische Säulen. Da, wie sonst nachweisbar, von staatlicher Seite genaue Vorschriften über die Ausstattung der Amphoren (Anbringung der Archontennamen) gegeben waren, werden auch die ionischen Säulen einem gehobenen Patriotismus entsprechen, wie der auf denselben Vasen dargestellte T., der an Stelle des früher üblichen Hahnes trat, welcher zugleich mit dem Beginn der nach den Archonten bezeichneten Vasen verschwindet. Die so einheitlich geschmückten Vasen sind nicht aus derselben Werkstatt. Deshalb können wir um so mehr annehmen, daß hier eine amtliche Verordnung maßgebend war (*v. Brauchitsch* 104. 110 f.). Auf athenischen Münzen ist T. öfters dargestellt (*Head, Hist. num.*[2] 384. 386).

Mit den Fahrten des T. bringt *Roscher, Der Omphalosgedanke bei verschiedenen Völkern, Ber. über die Verh. d. sächs. Ges. d. Wiss.* 70 (1918), S. V, S. 69. 73. 76 den eleusinisch-attischen Omphalos zusammen, der Eleusis, d. h. Athen, kennzeichnen soll als *ὀμφαλὸς γῆς* u. *μητρόπολις τῶν καρπῶν* (*Xenoph. de vect.* 1, 6. *Aristid.* 1 p. 168 *Dind.*) und nicht von Delphi entlehnt zu sein braucht.

So waren die Fahrten des Heros umgedeutet. Er fuhr jetzt in alle Welt hinaus (vgl. *Gruppes* Zusammenstellung, a. a. O. 1173, 5). In Achaia machte er den eingeborenen Herrscher Eumelos mit dem Getreidebau und der Städtegründung bekannt und veranlaßte so die Erbauung der Städte Arœa (*Pfister, der Reliquienkult im Altertum* 68) und Antheia (*Paus.* 7, 18, 3).

Der Sohn der Kallisto, Arkas, hatte in Arkadien den Getreidebau eingeführt, den er von T. gelernt hatte (*Paus.* 8, 4, 1).

Auf korinthischen Münzen fährt T. in einem geflügelten Wagen, der von Schlangen gezogen wird (*Journ. of hell. stud.* 6 [1885], 76).



6) T. mit Schlangen (nach *Imhoof-Blumer* und *O. Keller, Tier- und Pflanzenbilder auf Münzen und Gemmen*, Taf. 12, 30). Mü. v. Kyzikos.

T. kam mit Demeter nach Sizilien (*Firm. Math. err. prof. rel.* 7, 4). Vor dem Demetertempel in Henna stand sein Bild neben dem der Göttin (*Cic. Verr.* 2. 4, 49, 110 f.). Auch auf Münzen von Henna kommt er vor (*Head*[2] 137). Zu *Roßbachs* Ausführungen über *Castrogiovanni* (*Das alte Henna in Sizilien*) vgl. *B. ph. Wo.* 1914, 433. 575. Die Stadt Kyzikos hat ihn auf ihren Münzen (Abb. 6).

In Kilikien soll er mit den von Inachos zur Nachforschung nach seiner Tochter ausgeschickten Argeiern gewesen sein und Tarsos gegründet haben (*Strab.* 14, 5, 12; vgl. 16, 2, 5; *Knaack, Quaest. Phaeth.* 59 ff., *Robert, Gr. Heldens.* 1, 253 ff., bes 263 f.). Auf Münzen von Tarsos ist er mit dem Schlangenwagen (*Head* a. a. O.[2] 733. *Hill, Catalogue of the greek coins of Lycaonia, Isauria and Cilicia* [1900] 195. 196).

In Sardes, Alexandreia (*Head*[2] 862) und anderen Städten ist er auf Münzen bes. der griech.-röm. Zeit häufig (*Overbeck, K. M.* 3, Text S. 580 ff.; *Gruppe* 56, 9). Auf einer apul. Prachtamphora in Petersburg ist die Entsendung des T. an den Nil verlegt (*Overbeck, K. M.* Taf. XVI, 13 u. Text 3 S. 554. 563; *Pringsheim, Arch. Beiträge* 13 A). Dies hängt zusammen mit dem Bestreben, die eleus. Mysterien nach Ägypten zu übertragen. Vgl. den Artikel *Eleusis* in der *Real-Enc.*

Auch nach Syrien kommt er, in Verbindung mit der Iosage (oben bei Io), nach der er ein Argiver wird. Als solcher ist er Sohn des Trochilos, des ältesten argivischen Fuhrmanns und zugleich des ersten Hierophanten (*Robert, Gr. Heldens.* 1, 254, 3). Nach einer späteren Nachricht (*Malalas* 2, 29) ist dort Io in Verbindung gebracht mit einem jährlich wiederkehrenden Seelenfest der Bewohner von Antiochia.

Sein Sohn Gordys geht nach Armenien und wird dort Eponym von Gordyaia (*Strab.* 14, 673; 16, 750; daraus *Steph. Byz.* s. *Γορδυαία*; *Joh. Antioch.* 6, 14 = *FHG* 4, 545).

Große Gefahren hat er bei den Skythen zu

bestehen, deren König Lynkos ihm nachstellt, aber zur Strafe dafür von Demeter in einen Luchs verwandelt wird (oben bei Lynkos).

Der Getenkönig Charnabon tötet dem T. eine seiner Schlangen, Demeter ersetzt sie durch eine neue und bestraft den König (*Hygin, Astr.* 2, 14).

Auf den sf. älteren Vasenbildern fährt T. auf einem Sessel, der mit Rädern versehen ist, die rf. Bilder zeigen ihn dagegen häufig auf einem Wagen, an dessen Achse Flügel und zu dessen Seite Schlangen sind; auf anderen Bildern ziehen die Schlangen den Wagen. Sie sind in der verschiedensten Form mit dem Gefährt des Heros verbunden. Die Flügel, die bisweilen am Wagen sind, werden auch den Schlangen gegeben. Diese haben z. B. auf einer Münze von Kyzikos große Flügel, das Gefährt ist dabei kaum sichtbar (Abb. 6). Deshalb wohl hatte *Head* in der ersten Ausgabe der *H. n.* 452 (s. die zweite 525) angenommen, T. reite auf den Schlangen (vgl. *v. Fritze, Nomisma, Unters. auf dem Gebiet der antiken Münzkunde* 7 [1912], 12 f.). Vgl. Demeter mit einem ähnlichen Schlangenwagen auf einer Münze von Kyzikos (*Imhoof-Blumer und Keller, Tier- und Pflanzenbilder* Taf. XII 31).

Die Schlange ist bei den Griechen nicht nur den chthonischen Mächten beigegeben, sondern auch allen Gottheiten und Heroen, die vorübergehend oder dauernd agrarische Funktionen haben (*Küster, Die Schlange* 86, bes. 137 ff.). Der athenische Ackerbauheros Erechtheus bzw. Erichthonios ist zum Teil in Schlangengestalt dargestellt (*Küster* 98 f.). Zu Demeter hat die Schlange vielfach Beziehungen (*Küster* 140 ff.). Attische Münzen zeigen sie auf dem Schlangenwagen (*Overbeck, K. M.* 580). Schon im 6. Jahrh. erscheint Kore oder Demeter auf einem lokrischen Relief mit dem Schlangenwagen, wie sie nachher auf Reliefs und Münzen mehrfach dargestellt ist, meist auf der Verfolgung des Räubers ihrer Tochter (*Ausonia* 3 [1908], 192; *Pagenstecher, Eros u. Psyche* 17; *Daremberg-Saglio, Dict.* Art. Ceres S. 1053 f.). Auf sizilischen Münzen sind Schlangen vor den Pflug gespannt (*Preller, Demeter u. Pers.* 311). *Ovid fast.* 4, 549 ff. sagt von Ceres, die soeben den jungen T. durch Feuer unsterblich machen wollte: *Dixit et egrediens nubem trahit inque dracones transit et alifero tollitur axe Ceres.*

Es ist leicht verständlich, daß der Schlangenwagen der Demeter auf den Ackerbauheros T. übertragen wurde, sobald dieser seine Selbständigkeit verlor und in Abhängigkeit von der Göttin kam.

Nach einer Bemerkung im *Et. M.* p. 395, 13 hat *Sophokles* im *Tript.* die Worte: *δράκοντε θαιρὸν ἀμφιπλὶξ εἰληφότε* (vgl. *Nauck, Tr. gr. fr.*[2] 539). Demnach hat er bei seiner Erstaufführung i. J. 468 den Heros auf dem Schlangenwagen dargestellt. Ob die Darstellung des Sophokles aus dem Kultspiel von Eleusis stammt oder Erfindung des Dichters in Anlehnung an bildliche Darstellungen aus attischem Mythos oder orphisch-unteritalischer Demeterverehrung war, wird kaum zu entscheiden sein. Daß der Schlangenwagen im Kultspiel von Eleusis vorkam, könnte man schließen aus *Gregor v. Naz. or.* 34, 4: *οὐδὲ Κόρη τις ἡμῖν ἁρπάζεται καὶ Δημήτηρ πλανᾶται καὶ Κελέους τινὰς ἐπεισάγει, καὶ Τριπτολέμους καὶ δράκοντας καὶ τὰ μὲν ποιεῖ, τὰ δὲ πάσχει.* Doch zwingend ist der Schluß nicht. In Eleusis wird wohl der Schlangenwagen zur Zeit des Peisistratos eingeführt sein; denn so weit etwa gehen die sf. Vasen ohne Schlangen. Dabei mögen die Schlangen in Verbindung mit Erechtheus und Athene, deren Erbe T. teilweise übernahm, nicht ohne Bedeutung gewesen sein, ebenso der Einfluß des mit orphischen Elementen stark durchsetzten Demeterkultes Unteritaliens und Siziliens (*Kuhnert, Arch. Jahrb.* 1893, 104 ff.).

Als Ackerbauheros wird T. verschiedentlich zur Landwirtschaft in Beziehung gesetzt. Wir trafen ihn als ersten Pflüger und Erfinder des Pfluges (oben Sp. 1129), er ist Hirt (*Clem. Al. Protr.* 2, 20, S. 15 f. *Stähl.*), nach *Kallimachos, Demeterhymnos* 21 lernt er bei Demeter das Ernten. Er ist vereint mit den verschiedensten Gottheiten, die irgendwelche Beziehungen zum Ackerbau haben (*Robert, Die ant. Sarkophagrel.* 3, 511 ff.).

Platon führt in der *Apologie* 41 A T. bei den Unterweltsrichtern an: *Μίνως τε καὶ Ῥαδάμανθυς καὶ Αἰακὸς καὶ Τριπτόλεμος καὶ ἄλλοι ὅσοι τῶν ἡμιθέων δίκαιοι ἐγένοντο ἐν τῷ ἑαυτῶν βίῳ.* Ihm schließt sich *Cicero Tusc.* 1, 41, 98 an. Im *Gorgias* 523 f. dagegen nennt er nur Minos, Rhadamanthys und Aiakos. Diese drei bilden das Richterkollegium auch nach *Demosth.* 18, 127; *Ps.-Plut. cons. ad Apoll.* 36; *Sen. Herc. fur.* 733, ebenso nach den Darstellungen unteritalischer Vasen. An die Stelle des Minos ist T. getreten. Überblicken wir die Gesamtheit der literarischen und bildlichen Belege (*Gruppe, Gr. M. u. Relgesch.* 862, 2; *Rohde, Psyche* 1, 311, 1; *Harrison, Proleg.*[2] 609 f.; *Kuhnert, Arch. Jahrb.* 1893, 104 ff.), so erkennen wir den Dreiverein Minos, Rhadamanthys und Aiakos als das ältere Kollegium. Attischer Glaube fügte den T. als einen der gerechtesten der ersten Menschen hinzu. Der Landesfeind der Athener, Minos, wurde in der attischen Überlieferung getilgt; somit war wieder ein Dreiverein hergestellt. Alle diejenigen, welche durch die Mysterien in Eleusis ein gutes Leben im Jenseits erhofften, wie es schon im *hom. Demeterhymnus* v. 483 f. verheißen war, mochten es begrüßen, einen ihrer Heroen dort als Richter zu treffen.

Die Verbindung des T. mit der Unterwelt war auch von anderen Gesichtspunkten aus leicht herzustellen: als Ackerbauheros hat er immer mit chthonischen Mächten zu tun. Persephone und Demeter, seine Schützerinnen, haben vielfache Beziehungen zur Unterwelt (oben bei Kora Sp. 1333 ff.; *Dieterich, Mutter Erde* 70. 85 ff.; *Rohde, Ps.* 1, 211).

Malten will (a. a. O. 446 zu S. 441, 3) den T. als Totenrichter auf die orphische Jenseitslehre zurückführen. Diese mag mitgewirkt haben, wird aber kaum ausschlaggebend gewesen sein.

In der äußeren Erscheinung des T. ist jetzt vielfach wieder ein Wandel zu bemerken: er ist bisweilen wie früher als würdiger bärtiger Mann dargestellt (Abb. 7). Ebenso erscheint

7) Die Unterweltsrichter Aiakos (links), T. (in der Mitte) und Rhadamanthys (rechts) (nach *Furtwängler-Reichhold, Griech. Vasenmalerei*, Taf. 10).

er, wenn *Hausers* Deutung des Sarkophages von *Torre Nova* richtig ist, auf Weihreliefs, die auf ein Vorbild des 4. Jahrh. zurückgehen (*Rizzo* und *Hauser*, *Röm. Mitt.* 25 [1910], 287 ff. und 91; s. ferner die Zusammenstellung der verschiedenen gleichartigen Darstellungen von *Svoronos*, *Ephem. arch.* 29 [1911], 39 ff, und die Abb. oben bei Kora Sp. 1358). *Rizzo* und *Hauser* sind darin einig, daß es sich um die Einweihung des Herakles handle, aber in der Deutung einzelner Personen sind sie verschiedener Meinung. Im Gegensatz zu *Rizzo* erklärt *Hauser* im Anschluß an *Xenophon* (*Hell.* 6, 3, 6) als den ältesten Zeugen dafür, daß Herakles durch T. eingeweiht worden sei, den bärtigen Priester, der die Weihung vornimmt, für T.

Den Namen des T. habe ich bisher außer acht gelassen. Er scheint zwar sehr durchsichtig zu sein; aber gerade die vorliegenden Deutungen als „Dreimalkrieger" (*v. Wilamowitz, Aus Kydathen* 132; *O. Kern, Krieg und Kult bei den Hellenen* 6; *Malten* a. a. O. 441, 3 u. a.) einerseits und als Gott der dreifachen oder der dritten Pflügung andererseits (*Usener, Götternamen* 141; *Gruppe* a. a. O. 49, 17 u. a.) warnen zur Vorsicht. Denn sie zeigen, daß die Namensdeutung doch schließlich ausgeht von der mythologischen Gesamtauffassung des einzelnen Forschers. Somit kann der Name höchstens angeführt werden als Bestätigung dessen, was die Erforschung des Mythos und Kultus ergeben hat.

Einen zuverlässigeren Boden für die Erklärung des Namens T. als die bisherigen Deutungsversuche bietet ein Aufsatz von *P. Kretschmer* (*Glotta* 12 [1922], 51 ff.), der erst nach Drucklegung meines Artikels T. erschienen ist. *Kretschmer* betont richtig: 'Das Problem des Namens T. liegt in dem Widerspruch, der zwischen seinem zweiten Bestandteil *πτόλεμος* und dem Charakter seines Trägers zu bestehen scheint.' Das Wort *πόλεμος* knüpft er an an *πελεμίζειν*. In der *Ilias* Φ 176: *τοὶς μέν μιν* (den Speer, der im Boden steckt) *πελέμιξεν ἐρύσσεσθαι μενεαίνων* kann *πελέμιξεν* bedeuten: er schüttelte. In der *Odyssee* φ 125 findet sich der Vers wieder. Hier kann *πελέμιξεν*, das vom Spannen des Bogens gebraucht ist, nicht heißen: er schüttelte, sondern: er strengte sich an. *Πόλεμος* ist demnach die Anstrengung, dann der Krieg, wie *πόνος* auch Kampfesmühe heißt. In dieser Bedeutung ist das Wort noch erhalten im Neugriechischen und in griechischen Kolonien Unteritaliens. T. ist also der, welcher sich dreimal abmüht. Ist nun *τρι-* wörtlich zu nehmen oder als Steigerung, als pluralische Zahl? Im ersteren Falle wäre an die *τρίπολος νειός*, das dreimal gepflügte Feld, oder an die Dreizahl der *ἱερολ ἄροτοι* zu denken. Im zweiten Fall an das vielfache Umpflügen des Ackers als Sinnbild harter Arbeit. 'So mag auch der erste Pflüger und Sämann als der vielfach sich Mühende, schwer Arbeitende, *πολύπονος* oder *πολύμοχθος* benannt worden sein.' Was meine Betrachtung der kultischen Bedeutung des Heros ergeben hat, bestätigt nach *Kretschmer* der Name, der 'nicht vom Kampf und Krieg, sondern von der Arbeit und Plage des Ackermanns' kommt. [Eugen Fehrle.]

? Tris (. . . .) ist nach der Metzer Weihinschrift *CIL* 13, 4304 aufgeführt bei *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, Sp. 1957. Diese Inschrift lautet: *Dis M. Senonum* (oder *Senuonum*) **TRIS** *et domin(o) Mer(curio) Cosumi; ex ius(su) Mercur(ii)* und ist eingehend besprochen von *Keune* im *Jahrb. d. Ges. f. lothr. Gesch.* 8 (1896), 1, S. 64 ff. (vgl. Tafelabbildung IV und S. 254, wo zu verbessern: *Senuonum*), der ergänzt: *Dis M(atris) Senonum* (*Senuonum*) *tris* und *tris* deutet = *tribus* (S. 74—76) oder auch = *Trivi(i)s* (S. 76—77). Über der Inschrift war in einer Nische das landläufige Bild des Mercurius angebracht. [Keune.]

Trisavae, *Matres* —, ist abweichende, wohl irrige Lesung der durch handschriftliche Quellen der ersten Hälfte des 17. Jhdts. überlieferten Weihinschrift *CIL* 13, 8633: *Matribus Frisavis paternis*, vgl. *Brambach, CIRhen.* 1970. *Ihm, Bonn. Jahrb.* 83, S. 154 nr. 329. *Siebourg* ebda. 105, S. 96, auch *Steuding* o. Bd. 1, Sp. 1558 (wo *matres* statt *matronae* zu ändern ist) und *Ihm* in der Neubearbtg. von *Paulys Real-Encyclop. des class. Altertumswiss.* 7, Sp. 105. *Helm, Altgermanische Religionsgeschichte* I (1913) S. 397. [Keune.]

Trismegistos (*τρισμέγιστος*), Dreimalgrößter; vgl. ob. Bd. 2, 2, Sp. 2549 ff. 'Megistos'. 1) Beiname des Gottes Thoth-Hermes; vgl. Bd. 5, Sp. 855 d 'Thoth'; *W. Kroll, Real-Encycl.* 8, 1, 792—823; *Wetzer-Welte, Kirchenlexikon* 12, 92 f.; *R. Pietschmanns* Monographie '*Hermes Trismegistos*' 1875; *Gruppe, Griech. Myth.* 2, 1239, 4; 1484, 2; 1604, 6. Häufig begegnet das einfache 'Megistos' bzw. 'Megistē' als Epitheton zahlreicher Gottheiten in den Inschriften Ägyptens wie fast für die meisten Götter und Göttinnen (s. ob. Bd. 2, Sp. 2550; *Br. Müller, Μέγας θεός, Diss. philol. Hal.* 21, 3. 1913) so

auch für Hermes: *Letronne, Recueil des inscriptions ... de l'Égypte* 1, 1842, 206. *Br. Müller* nr. 227—233; *Pap. Brit. Mus.* 46, 420, wo *Wessely, Denkschr. Wien. Ak.* 36, 1888, 5 f. verbindet *κόσμου ὀφθαλμὲ μέγιστε*, danach auch *A. Dieterich, Abraxas* 64. Dagegen kommt die Bezeichnung 'Dreimalgrößter' fast nur Hermes zu. Wird sein ägyptischer Name ȧā, ȧā ursprünglich durch *μέγας μέγας* (*CIGr* 4697) oder *μέγας καὶ μέγας*, wie im griechischen Text der *Rosettana* wiedergegeben (*Or. Gr. inscr.* ed. *Ditt.* 90, 19; zur Verdoppelung des *μέγας ebd.* 176 Anm. 3 mit Literatur, *Wendland, Urchr. Literaturformen* 1912[2. 3], 407. 20), so heißt Hermes späterhin positivistisch Trismegas, im *Pap. Lond.* 121, 560 *Wess.* (ob. Bd. 2, Sp. 2551 f.) und *Pap. Greco-Egizii* ed. *Vitelli* 1 [1905], 50 kol. 4, 97: ein *λιθόστρωτος δρόμος Ἑρμοῦ θεοῦ τρισμεγάλου* in Hermupolis, 268 n. Chr., mit superlativischer Betonung seiner Größe *κατὰ πάντα*: Trismegistos. Eingehend behandelt *Letronne, Recueil* 1, 283—285 den Namen, wo er die *Rosettana* bespricht. Hier fehlt, Z. 19, die sakrale dreimalige Steigerung; nur das *μέγας καὶ μέγας* findet sich für Hermes. Schon *Champollion, Gramm. égypt.* S. 332 hat beobachtet, wie dreifaches Wiederholen eines positiven Adjektivs im Ägyptischen den Superlativ ausdrückt, so daß dreifaches *μέγας* einem *μέγιστος* gleichkäme. Danach wies *Letronne* auf die lediglich superlative Bedeutung von Adjektiven wie *τρισγέρων, τρισδύστηνος, τριπόθητος, ter felix* u. a. hin; vgl. das beliebte Anhäufen solcher Kompositionen bei späteren Autoren, so *Theo Smyrn. exp. rer. Plat.* 100, 13 ff. *Hill. Constant. Man. Chron. rec. J. Bekker* 1837, 298 f. *Ind. gramm.*; vgl. *Usener, Dreiheit, Rh. Mus. N. F.* 58, 1903, 357. *Kretschmer, Glotta* 12, 1922, 52. Davon trennt *Letronne* den andern Superlativ, der durch dreifaches Wiederholen eines an sich superlativen Adjektivs entsteht: '*tel que τρισμέγιστος trois fois trois fois (neuf fois)*', Formen, wie sie auch das Griechische nicht häufig bildete, vgl. *τρισέχθιστος, τρισμακάριστος*. Während *Jablonsky, Panth. Aeg.* 3, 15, 18 und *Champollion, Panth. ég.* 15. 30, den 'zweimalgroßen'. 'dreimalgroßen', 'dreimalgrößten' Hermes als zwei oder gar drei Götter auseinanderhielten (s. *Pietschmann* a. a. O. 36), sah *Letronne* nur den Einen in ihnen (*Rec.* 1, 284). Er glaubt aber, daß das Wort Trismegistos zur Zeit der Abfassung der *Rosettana* noch nicht bekannt war, sonst hätten es die Priester von Memphis dem viel schwächeren *μέγας καὶ μέγας* sicher vorgezogen. Er hält auch so gesteigerte Superlative nicht für ägyptisch-sakral und ihre hieroglyphische Darstellung für unmöglich. Das wahrscheinlichste ist für ihn: zur Zeit des *Epiphanes* gab es noch keinen Hermes mit dem Namen Trismegistos. Vgl. auch *CIG* 3, 339; *Pietschmann* a. a. O. 35 f. Andere Worterklärungen mit theologisch-mystischen Mitteln, die schon *J. H. Ursinus, De Zoroastre, Hermete Trismegisto, Sanchun.* [1661] 164 als *frigida commenta* ablehnte, entstanden später; so die bei *Suidas* s. v. *Ἑρμῆς: εἰκὼν ἐν Τριάδι μίαν εἶναι θεότητα*; vgl. *Malalas Chron.* 2, 5, 10 [ed. *Dind. CSHByz.* 8, 26]: H. Tr., weiser Ägypter zur Zeit des Sesostris, habe drei *μεγίστας ὑποστάσεις* gelehrt, *μίαν δὲ θεότητα*, ebenso *Cedr. CSHByz.* 1, 36 f. [*Lobeck, Aglaoph.* 737 f. *Pietschmann* a. a. O. 36 f.], ähnlich später *Meliteniotes* 1607 ff. Ein *Epigramm* bei *Boissonnade Anecd.* 2, 471 f. erklärt, Hermes heiße Trismegistos *εἰκότως: μνημονεύσας ἐν βίῳ τρίτον γενέσθαι* und weil er *σοφὸς τοσαυτάκις* gewesen sei; vgl. *Cyrill. c. Iulian.* 5, 176 B: *Ἑρμοῦ τοῦ τρίτον τῇ Αἰγύπτῳ ἐπιδημήσαντος*. Frei von der Sucht solcher Deuteleien hat sich der heidnische Alchimist *Zosimus* (*Phot. bibl. cod.* 170) gehalten; er nennt neben dem 'dreimalgroßen' Platon in natürlicher Steigerung Hermes *μυριόμεγας*, Text bei *Reitz. Poim.* 104, 2 nach *Berthelot, Alchimistes grecs.* Weitere nichtgriechische Deutungen s. *ebd.* 174 f., zu den orientalischen Erklärungen vgl. auch *A. G. Hoffmann, Ersch-Grubers Allg. Encycl.* 2, 6, 338 f. Auf Zusammenhang des Namens mit der dreifachen Bündelkrone des Thoth weist *Roeder* hin, vgl. 'Thoth', Sp. 855 d. So wurde auch das Epitheton des Attis als *τριπόθητος Ἄδωνις* (*Hippol. ref. o. haer.* 5, 9, 8 [99, 14 *Wendl.*]) nicht als Verstärkung des einfachen Wortes hingenommen, sondern man schob dieser 'Kultbezeichnung' besondere Beziehungen im Reich der drei Göttinnen Aphrodite, Persephone, Selene unter; vgl. *Reitzenstein, Poim.* 85 (Anm. 4). Man könnte auch, ohne Rücksicht auf die superlative Bedeutung des Wortes, hinweisen auf die bekannte Dreiköpfigkeit des Hermes *Τριπέφαλος*, *Aristoph. Triphales, Mein. Com.* 2, 1166, *Hesych.* s. v. *Ἑρμ. τριπ.*, *Lykophr. Alex.* 680 (u. a. bei *Usener, Dreiheit, Rh. Mus. N. F.* 58, 1903, 167), dem dann für jede seiner Gestalten der Beiname *μέγιστος* zukäme. Über den Charakter des trikephalen H. s. *Gruppe, Gr. Myth.* 2, 1322, 5; *B. Schweitzer, Herakles* 1922, 66 84 ff.; vgl. auch die dem Hermes verwandte Gestalt des Seelenführers Chnuphis in den *Kyraniden* (ed. *Mély* 177, 7). Den frühesten Hinweis der Literatur auf Hermes Trismegistos sieht *Kroll* a. a. O. 793, 35 in der Stelle *Mart. Ep.* 5, 24, 15: '*Hermes omnia solus et ter unus*'; *Reitzenstein, Göttin Psyche, Sitzungsber. d. Heidelb. Ak.* 1917, 10, 50[1], wollte sogar das Bestehen einer römischen Hermesgemeinde zu *Martials* Zeit aus dem Epigramm ableiten (für '5, 56' l. '5, 24'), ebenso *Hellenist. Mysterienrelig.*[2] 1920, 14 f., eine Annahme, die er jetzt (*briefl.*) zurücknimmt. *Reitzenstein* (*Hellen. Wundererzähl.* 127) schließt sich auch *Paul Vallette, L'Apologie d'Apulée*, Paris 1908, 318, an, um zu zeigen, daß auch *Apuleius* den Hermes Trism. gekannt habe. So wahrscheinlich das an sich ist, mir scheint die Anspielung auf den Hermes *Ter Maximus* gerade bei *Martial* zu fehlen: denn aus der Formel '*ter unus*' kann nicht wohl *τρὶς-μέγιστος* herausgelesen werden (vgl. *Usener, Dreiheit, Rh. Mus. N. F.* 58, 1903, 36), sondern nur *τρὶς-εἷς*, nach *Letronnes* Auffassung, *Recueil* 1, 283, eine superlative Steigerung von *unus* (vgl. *unissime, ipsissimus*), nicht, wie ihm *Pietschmann* a. a. O. 36 in falschem Zitat entstellend unterschob: '*ter maximus*'. *Letronnes* Annahme (*Recueil* 1, 284) das Wort begegne als solches schon 68 n. Chr. in einem

griechischen Erlaß aus Ägypten, beruhte auf falscher Lesung der Inschrift (*Journal des Savans* 1822, 674, 4. 5) bei *Dittenb. Or. gr. inscr. sel.* 2, nr. 669, 5; die erste Erwähnung würde aber schon in die Zeit Ptolemaios' IV. (221—205) fallen, wenn *U. Wilckens* Ergänzung in einem Münchener Papyrus (*Arch. f. Pap.* 1, 1900, 480 f.) nicht nur Vermutung dieser 'Vorstufe' des *Τρισμέγιστος* wäre: *ὑπὸ τοῦ μεγίστου καὶ μ[εγίστου καὶ μεγίστου Ἑρμοῦ*], eine von *Br. Mueller* a. a. O. nr. 235 ohne Vorbehalt angenommene Lesung.

Inschriftenbelege stammen, nach *Reitzenstein, Poim.* 2, 4, nur zufällig aus späterer Zeit. Auffallend erscheint dabei aber, daß auch die Literatur so spät den Namen überliefert, wo sie den Hermes selbst kennt. (So führt *Galen, Περὶ ἀπλ. φαρμ. 6 prooem.* [9, 798 *K.*] *Ἑρμῆν τὸν Αἰγύπτιον* an, wo er gut hätte schreiben können *τὸν Τρισμέγιστον*; auch bei *Apuleius, de magia*, fällt trotz bester Gelegenheit die Bezeichnung *Trismegistus* nicht.) Das erste Zeugnis für den Namen kommt aus Gordians III. Zeit (238—244) mit der Weihung eines Soldaten auf der Basis einer verlorenen Bildsäule des Hermes Tr.: *Θεὸν μέγαν Ἑρμῆν Τρισμέγιστον Γάιος Ἰούλιος Σεουῆρος . . . ἀνέθηκεν*; vgl. *Or. gr. inscr. sel.* ed. *Ditt.* 2, 1905, nr. 716. *IGR* 1 nr. 1147 (*Cagnat, Inscr. gr. ad res Rom. pertin.*), *Arch. f. Pap.* 2, 564 nr. 114. *Br. Mueller* a. a. O. nr. 236. Aus Gallienus' Zeit stammt ein Papyrus von Hermupolis, wo H. Tr. Stadtgott war (vgl. *Kroll* a. a. O. 799, 55), mit dem Testimonium: *τοῦ [πατρώου] ἡμῖν θεοῦ τρισμεγίστου Ἑρμοῦ*; vgl *Wessely, Denkschr. Ak. Wien* 42, 1893, 9; *Br. Müller* nr. 237. Die Stelle *CIG* 3, 4767, 1. 2: *παρὰ τῷ κυρίῳ [Ἑρμῇ θεῷ τρισμεγίστῳ]* beruht nur auf Konjektur.

In den Zauberpapyri begegnet der Name auffallenderweise nur einmal, nicht '*saepius*', wie *Br. Müller* a. a. O. 348 will, und zwar im *Großen Zaub.-Pap.* von *Paris* Z. 885, wo in einer Anrufung des Osiris von den Namen dieses Gottes die Rede ist, die *ὁ τρισμέγιστος Ἑρμῆς* in Heliopolis geschrieben habe (*ἱερογλυφικοῖς γράμμασι*). Hier dürfte es sich um den magiekundigen Menschen Hermes handeln (s. unt.), weniger um den Gott. Identisch aber mit dem Gott H. Trismegistos wird der im *Pap. Mus. Brit.* 121, 560 *Wess.* zur Erscheinung angerufene *μεγαλόφρων θεός, τρισμέγας Ἑρμῆς* sein, wo freilich das *μεγαλόφρων* auch gleichzeitig auf eine Kontamination mit Hermes-Paytnuphis (s. oben *Höfer* unter *Paytn.*) hinzuweisen scheint. Auf die Bekanntschaft der Verfasser der zahlreichen Hermesgebete in den *Zauberpapp.* mit einem Kult des H. Trismegistos deutet nichts hin; Gelegenheit, seinen Namen zu nennen, wäre oft genug geboten gewesen. Es müßte denn sein, daß die Bezeichnung 'Dreimalgrößter' als Geheimname des Kultus galt. 'Barbarische' Namen des H. finden sich dagegen in Menge, wie im *Lond. Pap.* 122, und andererseits waren die Verfasser der Zaubergebete mit den Epitheta *μέγας, μέγιστος, δις-μέγας* für ihre Götter wohl vertraut (*ὁ μέγας μέγας Τυφῶν Groß. Par. Pap.* 3270, *μέγας μέγας Σάραπις Pap. Lond.* 46, 12, *ὁ μέγ. μέγ. Αἰὼν Pap. Leid. W.* 23, 17, *μέγας θεὸς μέγιστος ebd.* 12, 46; einfaches *μέγας* und *μέγιστος* häufig). Auch die koptisch-gnostischen Schriften *Pistis Sophia* und *Jeû*, denen Zusammensetzungen mit *τρι-* vertraut sind, kennen Trismegistos nicht; vgl. Ausg. von *C. Schmidt, Index* 403 f. An Gleichsetzung des Namens *αααα ωωω* für den 'Unsterblichen' (S. 81) mit dem des 'Dreimalgrößten' (analog dem ägypt. *ȧā*) ist aus verschiedensten Gründen nicht zu denken. Ebensowenig wird man Wiederholungen des *α* wie *Pap. Brit. Mus.* 47, 45 *ααά· ααα· ααα* und so viele andere ähnliche in den *Zauberpapp.* für Hinweise auf *τρὶς μέγιστος* halten, da nicht die geringste Gewähr für ihre Herkunft aus *ägypt. ȧā* vorliegt; vgl. zur Buchstabenmystik *F. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik u. Magie*, Lpz. 1922.

In der Literatur gebrauchen den Namen zuerst *Tertullian adv. Val.* 15 (*Bibl. patr. eccl.*: '*Mercurius ille Trismegistus, magister omnium physicorum*'), und *Athenagoras*, bei dem es heißt (*Texte u. Unters.* 4, 2; 37, 24 *Schwartz*), Hermes *ὁ Τρ. ἐπικαλούμενος* habe sein Geschlecht von den Göttern abgeleitet: H. Tr. gilt nicht mehr als Gott, sondern nur als hervorragender Verfasser einer theologisch-mystischen Literatur mit göttlicher Begabung. So stand in einem 'angesehenen' Religionsbuch der Peraten von verschiedenen Arten der dämonischen *Δυνάμεις*: 'Die Dynamis zur Rechten hat Macht über die Früchte. Sie hieß bei der Agnosia Men, nach dessen Abbild entstanden Bumegas, Ostanes, Hermes Trismegistos, Kurites' usw.; vgl. *Hippol. ref. omn. haer. ed. Wendl.* 110, 1. Hier steht er in einer Reihe mit 'anderen großen Theologen' (*Reitzenst. Poim.* 2). *Euseb, Praep. ev.* 1, 36 d (1, 81 *Gaisf.*) behandelt ihn als *σύμβουλος καὶ βοηθός* des Kronos, als seinen *γραμματεύς* und Zaubermeister (vgl. *Reitzenstein* 162, 1), *Lactantius, d. i.* 1, 6, 3 *Brdt* führt ihn als ägyptischen Thoyth an: er sei zwar Mensch, doch er habe sehr früh gelebt und habe über *omne genus doctrinae* verfügt, weshalb er Trismegistus heiße (vgl. *inst. epit.* 679, 11). *Lactanz* gebraucht mitunter auch nur das Epitheton Tr. ohne den Gottesnamen (so *d. i.* 4, 9, 3; 4, 27, 20), auch die lateinische Form *Mercurius Termaximus* (*d. i.* 1, 7, 2; vgl. *Isid. Et* 8, 11, 49: *Trismegistus id est Termaximus* ['recte?' *Brdt* zu *Lact. de ira* 11, 12]). *Augustinus de c. d.* 18, 39 (ed.[3] *Domb.* [1918] 2, 315. 22, 29) setzt den *Mercurius Trismegistus* als '*nepos Mercurii maioris*' in die Zeit nach Abraham und Moses, vor die griechischen Philosophen und Weisen; er betrachtet ihn nirgends als Gott, nur als Menschen, nennt ihn auch mitunter bloß '*ille*' oder '*iste Aegyptius*' (*de civ. dei* 8, 23, 26) und '*Herm. Aeg.*' (8, 23, 357, 1 *Domb.*), scheidet ihn streng von *Hermes maior, quem dicit* (H. Trism.) *avum suum fuisse*, und der in Hermupolis gewesen sei, wobei sich *Augustinus* immer an *Apul. Asclep.* hält. Die Vorstellungen vom göttlichen und menschlichen Charakter des H. Tr. gehen allenthalben unklar durcheinander. Die *Tübinger Theosophie* bei *K. Buresch, Klaros* (1889) betrachtet ihn cap. 31 als Menschen (Zeit Zenos 474—491, *Neumann* bei *Buresch* 90; *Hermes* 15 [1880], 605). Schriften unter seinem Na-

men haben die Tendenz, seine Göttlichkeit zu betonen, so die Kyraniden, deren Schenker an die Menschheit 'Ερμῆς ὁ τρισμ. θεὸς ist; s. *Les lapidaires de l'antiquité* ed. *Mély* 2 [1898], 3, 6 (vgl. *Einleitung* 11), im Text δ' 15 ist er der μακάρτατος θεῶν, wie 'Trismakar' in einer Inschr. aus *Pselcis, Letronne Rec.* 1, 206, 2, *CIG* 3, 5083, 3 und im *Pap. Brit. Mus.* 46, 414 μάκαρ, und πάσης σοφίας καθηγητὴς . . . καὶ ἀστέρων ὁ θαυμαστότατος (14), während er in der *Madrider Hs. J* wie oft auch sonst nur als ὁ Αἰγύπτιος bezeichnet wird. Ein θειότατος Ἑρμῆς Φιβὶ (Hermes der Ibis) ὁ Τρισμ. begegnet *Catal. cod. astrol. gr.* 1, 167, 5; vgl. *Reitzenstein, Poim.* 118, 3, *Kroll* a. a. O. 799 nr. 18. Wo es sich um die Lehre und Schriften des H. Tr. handelt, ist er nicht immer mit seinem Epitheton benannt, sondern sehr häufig nur als Hermes. Über die ihm zugeschriebenen Traktate theologischen, astrologischen, alchimistischen, magischen u. a. Inhaltes vgl. *Kroll* a. a. O. 804 IV.

2) Trismegistos heißt auch der Agathos Daimon, den Osiris so anredet bei *Cyrill. c. Iulian.* 2; vgl. den Text bei *Reitzenstein, Poim.* 126, 1. Bei den Arabern findet sich 'sogar eine Schwester des Hermes mit dem barbarischen Namen Trismegistos Theoslios erwähnt', *Pietschmann* a. a. O. 46, wo als Quelle genannt wird *Ancient alphabets and hieroglyphic characters by Ahmad ibn Abubekr . . . english by Ioseph Hammer*, Lond. 1806, 100.

3) Sonstiges Epitheton; vgl. die παιωνία τρισμεγίστη in einem spätgriechischen *Zaubergebet* aus *cod. Marc. gr. app.* 2, 163 bei *F. Pradel, Rel. gesch. Vers. u. Vorarb.* 4, 2 (1907), 29, 26. Die Lesung τρισμ. τῶν νῦν καιρῶν εὐδαιμονία (*Journal des Savans* 1822, 674) hat sich als falsch erwiesen; s. *CIG* 3, 4957, 4. 5; *Dittenberger, Or. gr. inscr.* 2 nr. 669, 5. [Preisendanz.]

Tritaia vgl. *Triteia.*

Triteia (*Τρίτεια*). *Paus.* berichtet 7, 22, 8. 9 vom Ursprung der Stadt Triteia (oder Tritaia, wie sie bei anderen Schriftstellern auch heißt) Τριτείας οἰκιστὴν οἱ μὲν Κελβίδαν γενέσθαι λέγουσιν . . . οἱ δὲ ὡς Ἄρης συγγένοιτο Τριτείᾳ θυγατρὶ Τρίτωνος, ἱερᾶσθαι δὲ τῆς Ἀθηνᾶς τὴν παρθένον, Μελάνιππον δὲ παῖδα Ἄρεως καὶ Τριτείας οἰκίσαι τε ὡς ηὐξήθη τὴν πόλιν καὶ θέσθαι τὸ ὄνομα ἀπὸ τῆς μητρός. An Heiligtümern werden genannt ein ἱερὸν καλούμενον Μεγίστων θεῶν . . . καὶ Ἀθηνᾶς ναός, τὸ δὲ ἄγαλμα λίθου τὸ ἀφ' ἡμῶν. τὸ δὲ ἀρχαῖον ἐς Ῥώμην, καθὰ οἱ Τριταιεῖς λέγουσιν, ἐκομίσθη. θύειν δὲ ἐνταῦθα καὶ Ἄρει καὶ τῇ Τριτείᾳ νομίζουσιν. Geht der letzte Satz auf zuverlässige Nachricht zurück, so haben wir ein altes Götterpaar: Ares und Triteia. Die heimische Göttin T. wurde offenbar in späterer Entwicklung verdrängt durch Athene, die sich mehrfach zu Ares gesellt (*Fehrle, Die kult. Keuschheit im Altertum* 189). Die Erinnerung an die verdrängte Gottheit lebt entweder in einem Beinamen der größeren Nachfolgerin weiter oder in einem Mythos, nach dem die frühere Göttin Priesterin ihrer Nachfolgerin ist. Gerade bei Athene findet sich auch sonst die Erzählung, daß eine ihrer jungfräulichen Priesterinnen sich geschlechtlich vergangen habe. Bisweilen läßt dies auf alten Kultbrauch schließen (*Fehrle, Kult. Keuschh.* 193 f.). Von T. wissen wir zu wenig, um Schlüsse ziehen zu können. Über Geliebte des Ares vgl. *Gruppe, Gr. Myth. u. Rel.-Gesch.* 1204, 1. Zur Namenbedeutung der T. siehe unten bei *Tritogeneia* u. *Triton* s 4. [Eugen Fehrle.]

Triteuma (*Τρίτευμα*). Eine fragmentierte Inschrift eines Altars mit verstümmelten Reliefdarstellungen aus Limnobria (Phrygien) lautet . . . καθιέρωσεν τῷ Τριτεύματι, *Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia* 1, 337 nr. 171. Unter dem sonst nicht bezeugten *Τρίτευμα* ist wohl mit *Ramsay* a. a. O. 337, 2 eine Gruppe von drei Gottheiten, wahrscheinlich Leto, Apollon und Artemis zu verstehen. [Höfer.]

Trito, *Τριτώ*: Bezeichnung der Athene. *Anth. Pal.* 6, 194: Σῶξε, θεὰ Τριτοῖ, τά τε θέντα ⟨τε⟩ τόν τ' ἀναθέντα. T. ist jedenfalls eine Kurzform aus Tritogeneia (s. d.). Die Alten wollen es allerdings anders herleiten, nämlich aus τριτώ, das in verschiedenen Mundarten Haupt bedeute und darauf hinweise, daß Athene aus dem Haupte des Zeus entsprungen sei. *Hesych* unter τριτώ: Νίκανδρος ὁ Κολοφώνιός φησι τὴν κεφαλὴν καλεῖν Ἀθαμᾶνας. Auch das *Et. M.* (u. Τριτογένεια) und *Photios* (u. τριτογενής) erwähnen das Wort als athamanisch. Nach *Suidas* (u. τριτογενής) und *Cornutus* (Kap. 2, S. 10 Os.) ist es athenisch; ein *Schol.* zu *Aristoph. Wolken* 989 schreibt es den Aiolern zu, *Eustathios* 504, 27 den Kretern, ein *Schol.* zu *Tzetz. Lyk.* 519 bringt unter den verschiedenen Begründungen des Namens Tritogeneia, ὅτι ἐκ τῆς τριτοῦς, ἤγουν τῆς κεφαλῆς τοῦ Διός, ἐγεννήθη· τριτὼ γὰρ βοιωτικῶς ἡ κεφαλή. Βοιωτικῶς ist von dem Herausgeber *M. Ch. G. Müller* in Βοιωτικοῖς geändert. Danach wäre anzunehmen, daß das Wort auch in der böotischen Mundart vorkam. Die Änderung ist nicht nötig. Das Sätzchen kann heißen: in der gewöhnlichen Volkssprache (d. h. mundartlich) heißt τριτώ Haupt. [Eugen Fehrle.]

Tritogeneia (*Τριτογένεια*), Beiname der Athene, der von *Homer* ab durch das ganze Altertum verbreitet ist. Meist kommt er bei Dichtern vor, sei es, daß er dichterische Erfindung ist, oder daß die Dichter einen alten, in der täglichen Umgangssprache weniger gebräuchlichen Namen bevorzugten. Bald steht T. allein für sich, bald in Verbindung mit Athene oder einer Bezeichnung für diese, oder der Beiname ist aus dem Zusammenhang klar wie bei *Homer Il.* Θ 39 u. *X* 183, wo Zeus Athene anredet: θάρσει τριτογένεια, φίλον τέκος oder *Il.* Δ 515 und *Od.* γ 378: Διὸς θυγάτηρ, κυδίστη τριτογένεια und *Hes. Th.* 895 f.: κούρην γλαυκωπίδα Τριτογένειαν ἶσον ἔχουσαν πατρὶ μένος καὶ ἐπίφρονα βουλήν oder *Th.* 924: αὐτὸς δ' ἐκ κεφαλῆς γλαυκωπίδα Τριτογένειαν . . . γείνατο oder *Sc.* 197: Διὸς θυγάτηρ ἀγελείη Τριτογένεια.

Neben T. steht die Form Τριτογενής, von den *Homer*ischen *Hymnen* an (28, 4) bis in die späteste Zeit gebraucht. Stellen bei *Bruchmann, Epitheta* und in der unten angeführten Literatur.

In der Antike wurde das Wort verschieden gedeutet, und auch heute herrscht keine Klar-

heit. Im folgenden gebe ich eine Übersicht über die verschiedenen Deutungsversuche.

1. Mehrfach wurde T. von den Alten in Verbindung gebracht mit τριτώ = Kopf und als Kopfgeborene erklärt. Siehe bei *Τριτώ* und *Th. Bergk, Kl. philol. Schriften* 2, 636 f.

2. Bisweilen wird der Name zusammengebracht mit τρεῖν = φοβεῖν. T. wird dann erklärt als φοβερά· καταπληκτική (*Suidas* s. *Τριτογένεια* und *Τριτογενής*, *Et. M.* s. *Τριτογένεια*). Im griechischen Volksbewußtsein war diese Anschauung jedenfalls nicht lebendig; sie ist zurückzuführen auf Grammatiker, die die Kriegsgöttin Athene als die schreckenerregende deuten wollten.

3. Antike und neue Erklärer sehen in dem ersten Bestandteil des Wortes das Zahlwort drei. Daraus haben sich verschiedene Erklärungsversuche ergeben (s. o. *Tripator*):

a) *Suidas* s. *τριτογενής*· ἡ Ἀθηνᾶ, ἤτοι ὅτι ἐκ τῆς νηδύος καὶ τῆς μήτρας καὶ τῆς κεφαλῆς τοῦ Διὸς ἐξῆλθεν (vgl. *Et. M.* s. *τριτογένεια*).

b) T. = Drittgeborene, d. h. das dritte Kind des Zeus nach Artemis und Apollon: *Et. M.* s. *T.* ὅτι τρίτη μετὰ τὴν Ἄρτεμιν καὶ Ἀπόλλωνα ἐγένετο (*Suidas* s. *τριτογενής*).

c) Der Amerikaner *Frank Cole Babbitt* erklärt im Anschluß an *Seymour τριτογενής* = Drittgeborener, d. i. Zeus nach 1. Uranos und 2. Kronos, und T. = Tochter des Drittgeborenen (*Berl. phil. Wo.* 34 [1914], 1055).

d) *Saglio* sucht in *Daremberg-Saglios Dictionnaire* Bd. 1, S. 635 die Erklärung von *τρίγονος*, das in den *Orphischen Hymnen* 30, 2 für Dionysos gebraucht ist, in anderen Gedankenkreisen, indem er auf die Dreiheit antiker Gottgestalten, die sich aus einer Einheit entwickelt haben, wie den Dionysos *Τριφυής* (*Orph. Hymn.* 52, 5) hinweist und auf die dreifache Geburt des Dionysos (s. bei *Trigonos*). Vgl. *Hesych τρίγονοι· τρίτην γενεὰν ἐπισχόντες· ἢ οἱ τρεῖς.* In solchen Entwicklungen werden Deutungsversuche benutzt, wie einer von *Demokrit* bezeugt ist. *Eustathius* zur *Il.* Θ 39: *Τριτογένεια δὲ ἀλληγορικῶς ἡ φρόνησις, ἐπεὶ κατὰ Δημόκριτον τρία γίνεται ταῦτα ἐξ αὐτῆς· τὸ εὖ λογίζεσθαι, τὸ λέγειν καλῶς τὸ νοηθέν, καὶ τὸ ὀρθῶς πράττειν αὐτό. Et. Orion.* p. 153, 5: *Τριτογένεια ἡ Ἀθηνᾶ κατὰ Δημόκριτον φρόνησις νομίζεται. γίνεται δὲ ἐκ τοῦ φρονεῖν τρία ταῦτα· βουλεύεσθαι καλῶς, λέγειν ἀναμαρτήτως καὶ πράττειν ἃ δεῖ.* Vgl. *Diels, Vorsokr.* 2, p. 56, 2. Im Zusammenhang hiermit steht wohl *Suidas τριτογένεια . . . ὅτι τρία γίνεται ἐξ αὐτῆς, ἃ πάντα τὰ ἀνθρώπεια συνέχει.* Mystische Spekulation, die Gottheiten ins Universale zu dehnen suchte, ging in spätantiker Religionsentwicklung neben dem Bestreben her, mehrere Gottheiten in einer Gestalt zu vereinigen. Ob wir die Notiz des *Suidas* in solche Entwicklungen einreihen und für die *τριγέννητος θεά* (*Lykophr.* 519) verwenden dürfen, bleibt fraglich.

e) Die Dreizahl wird mit den drei Gestalten des Mondes in Verbindung gebracht: *Et. M.* 767, 45 von Athene ἐπειδὴ τριταία γέγονεν, οἱονεὶ ἡ φαινομένη τριταία. καὶ γὰρ τὴν αὐτὴν εἶναι τῇ σελήνῃ καὶ τὴν τρίτην τοῦ μηνὸς τριτομηνίδα ἐκάλουν. δοκεῖ γὰρ γεγενῆσθαι τότε ἡ Ἀθηνᾶ. *Harpokration* (*F. H. G.* 1, 422, 26) *τὴν τρίτην τοῦ μηνὸς τριτομηνίδα ἐκάλουν, δοκεῖ γὰρ γενέσθαι τότε ἡ Ἀθηνᾶ. Ἴστρος δὲ καὶ Τριτογένειαν αὐτὴν φησὶ διὰ τοῦτο λέγεσθαι. Schol. Il.* 8, 39 *Τριτογένεια . . . ὅτι τρίτῃ φθίνοντος ἐτέχθη.* Man verlegte demnach die Geburt der Göttin auf den dritten Tag des beginnenden oder des ablaufenden Monats. *Wilhelm Schmidt, Geburtstag im Altertum* 99, der weitere Literatur anführt, weist darauf hin, daß der Haupttag des Panathenäenfestes der 28. Hekatombaion, d. h. die *τρίτη φθίνοντος* des Monats, gewesen sei. Vgl. dazu *Lippold, Athen. Mitt.* 36, 107 f. Schon *Th. Bergk* betont (*Kl. phil. Schr.* 2, 637 f.), daß die Benennung Athenes nach dem Mond in der Antike wenig Anklang gefunden habe. Über Athenes Beziehungen zum Mond vgl. *Roscher, Über Selene u. Verwandtes* 123 f.; *Gruppe, Gr. Myth. u. Rel.-Gesch.* 1219, 3.

f) *P. Kretschmer* stellt (wie schon frühere Mythologen) in der *Glotta* 10 (1920), 38 ff. nach *Lippold* (*Athen. Mitt.* 36 [1911], 105 ff.) T. auf eine Linie mit Tritopatores (s. d.). Die Tritopatores (*Τριτοπάτορες* oder *Τριτοπατρεῖς* S. 41 bei *Kretschmer*) sind die dritten Väter, d. h. die Väter in der dritten Generation rückwärts gerechnet, die Urgroßväter. *Τριτοπάτωρ* entspricht also *πρόπαππος*. Da der Grieche über den Urgroßvater hinaus keine Bezeichnung für die Ahnen älterer Stufen hat, bekommt *τριτοπάτωρ* zugleich die Bedeutung: Ahnherr des Geschlechtes. Dazu mag gekommen sein, daß die 'steigernde Funktion der Dreizahl' die Bedeutung Ahnherr zu Urvater, Erzvater verallgemeinert hat. *Kretschmer* verweist neben *τρισμάκαρες* auf *τριγέρων* uralt, *τρίδουλος* Erzsklave, *τρίπορνος* Erzhure. Die Bildungen mit *τρι-* wurden nun nach dem Grundsatz der Konträrbildungen (*F. Sommer, Konträrbildungen, Festschrift für Windisch*, Leipzig 1914, 123 ff.) auf die absteigende Linie übertragen, wenn sie auch, logisch genommen, dort sinnlos waren. Wir bilden nach dem Worte Urgroßvater auch Urenkel, obwohl ur- nur für das erste Wort Sinn hat, ebenso Großneffe nach Großonkel; der Lateiner sagt pronepos nach proavus. So bildet der Grieche *τριτογενής* und *τριτογένεια* nach *τριτοπάτωρ*. Die Übertragung wäre dann allerdings ausgegangen von der Bedeutung Stammvater für *τριτοπάτωρ*. *Τριτογενής* wäre demnach der Stammsohn, *τριτογένεια* die Stammtochter. Jetzt glaubt *Kretschmer* sich klar zu sein über *Hesychs* Erklärung von *τριτοκούρη* als *γυησία παρθένος*, das er als stammhaft, rechtbürtig erklärt. Vgl. die bei *Suidas* s. *τριτογένεια* überlieferte *παροιμία· παῖς μοι τριτογενὴς εἶη. μὴ τριτογένεια.* Eine andere Erklärung von *τριτοκούρη* bei *Bergk, Kl. phil. Schr.* 2, 659 f.

4. In alter und neuer Zeit wird T. erklärt als die am Tritonbach Geborene, vereinzelt als die im Triton Badende (*Suidas* s. *τριτογενής* . . . ὅτι ἀπελούσατο ἐν τῷ Τρίτωνι τῷ Λιβύης ποταμῷ). *Et. M.* s. *τριτογένεια. Schol. Apoll. Rh.* 1, 109; 4, 1308 ff. *Diodor* erzählt 3, 70, Athene sei vom König Ammon, der mit Amaltheia einen Sohn gezeugt hatte, ihn aber vor Rhea in einer Höhle verborgen hielt, als Hüterin des Kindes vor die Höhle gestellt worden, und sagt dabei μικρὸν πρὸ τούτων τῶν χρόνων γηγενῆ φανεῖσαν (sc. τὴν Ἀθηνᾶν) ἐπὶ τοῦ Τρίτωνος ποτα-

μοῦ, δι' ὃν Τριτωνίδα προσηγορεύσθαι. Zum Alter dieser Überlieferung vgl. *Gruppe* 1212, 2. Aber nicht nur der libysche Tritonfluß oder der tritonische See dort werden zu Athene in Beziehung gebracht, sondern auch der Bach Triton bei Alalkomenai in Boiotien (*Paus.* 9, 33, 7), ein Bach dieses Namens in Thessalien (*Schol. Apoll. Rhod.* 1, 109), in Kreta (*Diodor.* 5, 70. 72); im arkadischen Aliphera ist eine Quelle Tritonis, an der Athene geboren sein soll, und ein Bach Triton (*Paus.* 8, 26, 6). Vgl. *Bergk, Kl. philol. Schr.* 2, 664 f.

Das Wort τρίτων ist vielleicht eine prähist. Bezeichnung für Wasser (vgl. *Boisacq, Dict. ét. de la langue Grecque* s. v.), die in dieser Bedeutung verloren ging, sich aber noch in Eigennamen erhalten hat, ähnlich wie bei uns ahe = aqua früher allgemein Wasser bezeichnete, aber aus der alltäglichen Sprache verschwand und sich in Eigennamen noch findet. Von der allgemeinen Bedeutung τρίτων = Wasser ging man aus. Mehrere Mythologen (*K. O. Müller, Preller, Welcker, Bergk, Roscher*) dachten an das Himmelswasser; im einzelnen waren die Begründungen ganz verschieden. *L. v. Schröder, Mysterium und Mimus im Rigveda* 135 f. 138 nimmt diese Deutungen ohne nähere Begründung wieder auf.

Ausführlich ist in neuerer Zeit *Farnell, The cults of the greek states* 1, 266 ff. von der Bedeutung wassergeboren ausgegangen, sucht sie aber anders begreiflich zu machen als seine Vorgänger. Er nimmt an, T. sei ein Kultname, der sich von Thessalien oder Boiotien aus verbreitet habe. Wenn auch schon für *Aischylos* wie später für *Pausanias* Triton eigentlich den libyschen Fluß bedeutet habe, so sei doch nicht einzusehen, daß *Homer* die Göttin nach einem libyschen Flusse T. genannt habe. Athene heißt bei *Homer* auch Ἀλαλκομενηΐς. Das ist vom boiotischen Alalkomenai, wo ein Tritonbach war, nicht zu trennen. Demnach würde die *homer*ische T. und damit die älteste überhaupt nach dem boiotischen Tritonfluß benannt sein, und die Kolonisten aus dem griechischen Mutterland würden die T. in ihre neue Heimat in Libyen gebracht haben, sei es, daß sie dort besondere Anknüpfung durch Ähnlichkeit des Namens, Kultus oder Mythos einer libyschen Göttin mit der heimischen T. fanden oder daß sie aus besonderer Anhänglichkeit in der neuen Heimat ihre alte Göttin behielten und nach ihr libysche Gewässer Triton bzw. Tritonis benannten.

Auf die Verbindung mit dem Wasser geht die Namensdeutung des Serben *Milan Budimir* zurück: *Atena Tritogenija i' atički Tritopatreiji, Glasnik zern. Muzeja* 32 (1920), 295—328. Mir lag die serbisch geschriebene Arbeit, deren Hauptgedanken in einer Übersicht zum Schluß lateinisch zusammengefaßt sind, nicht vor; ich kenne sie nur aus *Radermachers Bericht* in der *Philol. Wo.* 42 (1922), Sp. 198 ff. *Budimir* stellt T. neben die Tritopatreis, die er (gegen *Kretschmer* a. a. O. 41) von Tritopatores sondert. *Radermacher* billigt diese Trennung (Sp. 203). Beide Namen, T. und Tritopatreis, gehören mit Triton, Tritonis, Amphitrite zusammen (vgl. *Bergk* a. a. O. 657 ff.). Der mythische Flußname Τρίτος (*Herodian.* 2, 578, 3 f. *Lentz*) setzt einen Dämon Tritos voraus. Dies Wort soll etymologisch zu τείρειν, τιτρᾶν, *terere* gehören. Tritos wäre demnach der Zerreiber oder Durchbohrer der Wolken, deren Wasser er herauspreßt, d. h. ein Regengott. Neben Τρίτος hätten wir Τρίτων und Τριτώ wie neben Πλοῦτος Πλούτων und Πλουτώ. Der Name T. wurde dann 'auf die bekannte Naturgöttin der ägäischen Kultur, die auf Bergeshäuptern thront', Athene, von Griechen übertragen. So bekam die fremde Göttin einen griechischen Namen

Th. Bergk (*Kl. Schr.* 2, 653 ff.) legt den Namen Tritogenes und T. die Form Τριτώ zugrunde und faßt diese als den älteren Namen der Quelle, aus welcher der namensverwandte Fluß entspringt. Die Göttin wird als Schutzgeist der Quelle Τριτώ genannt. Vgl. *Hesych* τριτώ· ῥεῦμα. — Über Athenes Beziehungen zu Triton s. unten bei Triton § 23.

Wenn der Stamm τρι- allgemein auf Wasser weist und wir einen mythischen Fluß Tritos und eine mythische Quelle Trito voraussetzen dürfen, dann könnte die Lösung dieser Frage vielleicht im Sinne *Bergks* gesucht werden, der a. a. O. 649 sagt: 'Nicht die Erde ist der Schauplatz der göttlichen Geschichte, sondern jenes Gebiet, welches dem menschlichen Blicke entzogen ist: nur im geheiligten unsichtbaren Reiche der Götter selbst ist der Strom Triton zu suchen.' Vgl. *Roscher, D. Gorgonen u. Verwandtes* 30, 56.

Von den vielen Deutungen des Namens T. ist keine so überzeugend, daß sie zur Anerkennung zwänge. Möglichkeiten sind aneinandergereiht, viele Wahrscheinlichkeiten sind gegeben, besonders bei *Kretschmers* Herleitung und der Verbindung der T. mit einem Gewässer, die jedenfalls im Volksbewußtsein lebendig war. Eingehender Forschung wird es vorbehalten sein, hier Klarheit zu schaffen, wenn sie nicht jetzt schon ein non liquet vorzieht. [Eugen Fehrle.]

Triton (Τρίτων), Meer- und Flußgott, und die **Tritonen.** Vgl. *J. Escher, Triton und seine Bekämpfung durch Herakles* (rec. v. *Kuhnert, Gött. gel. Anz.* 1891, 48 ff.; *Wernicke, D. Litt.-Zt.* 1891, 206 f.; *Kretschmer, Wochschr. f. klass. Phil.* 1891, 338 ff.); *R. Dreßler, Triton u. d. Tritonen i. d. Litt. u. Kunst d. Griechen u. Römer* I. II., *Progr. d. Gymn. z. Wurzen* 1892/93 (rec. von *Steuding, Wochenschr. f. klass. Philol.* 1892, 1196 ff.; 1893, 1306 f.; *Roscher, Berl. phil. Wochschr.* 1893, 22 f.; *Lit. Centralbl.* 1893, 1054 f.; *Gruppe, Bursians Jahresber.* 85 (1895), 293); *K. Kuruniotis, Herakles mit Halios geron u. Triton auf Werken d. älteren griech. Kunst, Diss. München* 1893.

I. Triton und die Tritonen in der Literatur.

§ 1. Triton und Halios Geron. Ist Triton ein ursprünglich griechischer Gott? Es ist wahrscheinlich, daß die Griechen, vornehmlich die Bewohner der Meeresküste (*E. Curtius, Ber. d. Berl. Ak.* 43 (1890), 1148) schon in sehr alter Zeit, ehe noch Poseidon als oberster Herrscher über das Meer allgemein anerkannt war, eine Meergottheit unter der Bezeichnung Ἅλιος γέρων verehrt haben (siehe denselben Bd. 1, Sp. 1629. 1821). Man hat nun

angenommen, aus diesem Halios Geron hätten sich durch örtliche Differenzierung die Meergötter Nereus, Proteus, Phorkys, Triton und Glaukos entwickelt (*Milchhöfer, Anfänge der Kunst in Griechenl.* 84. *Dreßler* a. a. O. 1, 1). Dem gegenüber erscheinen die Ausführungen von *Kuruniotis* (a. a. O. 6ff.) über den Halios Geron und die anderen genannten Meergötter beachtenswert. Nach diesen ist anzunehmen, daß es in der griechischen Götterwelt nur eine Gottheit gegeben hat, der der Name *Ἅλιος Γέρων* als Eigenname zukommt, daß dieser Halios Geron bei *Homer*, der den Nereus noch gar nicht kennt, der Vater der Nereiden ist, und daß man diesen, als die Herrlichkeit des einst angesehenen Halios Geron verblaßte, veranlaßt durch die patronymische Form des Namens der Nereiden, in dem Nereus einen Vater gegeben hat; dieser vermochte den alten Halios Geron nicht völlig zu verdrängen, erhielt aber (wie auch Phorkys und Proteus) dessen Namen als Beinamen. Vgl. *Bloch* in diesem Lex. Bd. 3, Sp. 1, 242. Auffällig ist, daß Triton nie mit diesem Beinamen bezeichnet wird, während er doch ganz offenbar beim Kampfe des Herakles mit dem Halios Geron an dessen Stelle getreten ist, siehe unten § 17. Der Umstand, daß Triton zuerst bei *Hesiod* erwähnt wird, könnte dazu veranlassen, ihn (mit *Dreßler, Triton* 1, 2 und *Kuruniotis* a. a. O. 14) für eine jüngere Schöpfung der Mythenbildung zu halten. *Steuding* (a. a. O. 1892, 1197) erklärt dies vielleicht richtiger aus seiner lokalen, zur älteren ionischen Literatur in keiner Beziehung stehenden Bedeutung. Im Anschluß an die Meinung *Furtwänglers* (*Abh. d. Berl. Ak.* 1879, 97), daß 'die Vorstellung des fischschwänzigen, Wahrheit verkündenden Greises', also die Idee des Halios Geron, 'nicht ursprünglich griechisch, sondern semitisch-orientalisch' sei, ist vermutet worden, auch Triton sei eine auf orientalischem Einfluß beruhende Gestaltung (*Dreßler* a. a. O. 1, 15ff. *Kuruniotis* a. a. O. 16). *Steuding* (a. a. O 1892, 1198) gibt nur zu, daß der Kunsttypus der fischschwänzig gebildeten Meerdaimonen auf orientalische Vorbilder zurückgehe, schwerlich sei auch die Idee selbst entlehnt; er weist hin auf 'die Analogie der gleichfalls in der Kunst nach fremdem Vorbild gestalteten, ihrem Wesen nach aber trotzdem echt griechischen Kentauren und der alpartigen Würgerin Sphinx, die ihre Gestalt dem ägyptisch-babylonischen Sinnbild von Macht und Schnelligkeit entlehnt hat'. *Steuding* hält also den Triton, den sich das Volk nie anders als fischähnlich vorstellte, für echt griechisch. Man hat vielleicht anzunehmen, daß die Griechen in alter Zeit Vorstellungen von Meerdaimonen in nicht ganz menschlicher Gestalt hatten, wie die vom Halios Geron und vom Triton (vgl. *Dreßler* a. a. O. 1, 15f.), daß aber beim Halios Geron allmählich die vollkommen menschliche Gestalt durchdrang, während Triton nie anders als halbtierisch gedacht und dargestellt worden ist. Die feste Form des orientalischen Kunsttypus, die der Grieche annahm, weil sie seinen Anschauungen entsprach (vgl. *Kuhnert* a. a. O. 53), hat gewiß dazu mitgewirkt, die Vorstellung von der halbtierischen Natur Tritons zu erhalten und in der Kunst zu konsequentem Ausdruck zu bringen. Wesentlich anders wird Triton aufgefaßt von *Gruppe* (*Gr. Myth.* 1, 45. 250. 2, 1226), der meint, Triton sei vom Apollon Delphinios 'differenziert' worden; dieser sei 'identisch oder doch wenigstens ausgeglichen' gewesen mit dem fischgestalteten Daimon, der unter dem Namen Triton ursprünglich Paredros der Amphitrite und Athene gewesen sei. Apollon Delphinios wie Triton entsprächen dem gazäischen Dagon.

§ 2. Der Name Triton. Es erscheint zweifellos, daß dem Flußnamen *Τρίτων* wie dem Namen der Meergöttin *Ἀμφιτρίτη* der Stamm *τριτο* zu grunde liegt (*Fick, Griech. Personennamen* 215. *Kretschmer, Wochenschr. f. klass. Philol.* 1891, 338f.), also eine Bedeutung haben muß, die für beide Namen paßt. Diese scheint der Begriff Strömen zu sein: der Fluß ist der Strömende, die Göttin des Meeres, deren Name bisweilen metonymisch für Meer gebraucht wird, ist die alles Land Umströmende (vgl. *Schömann, Opusc.* 2, 168. Er übersetzt *Ἀμφιτρίτη* durch Circumflua und leitet es sowie *Τρίτων* von einem veralteten *τρίω* 'fließen' ab, indem er auch auf die Erklärung von *τριτώ* durch *ῥεῦμα* bei *Hesychios* hinweist). Folglich ist der Meergott Triton, dessen Name dem des Flusses Triton gleich ist, eine Verkörperung der heran- und fortströmenden oder -wogenden Meerflut; in der Sage und namentlich in der Kunst der Alten ist die Tritonengestalt ein Sinnbild für die mehr oder weniger bewegte Welle des Meeres. Der Stamm *τριτο* geht wohl zurück auf die Wurzel *tar*, die auch den Begriff des Durchdringens oder Vorwärtsdringens enthält (*G. Curtius, Grundz. d. griech. Etym.*[5] 222 nr. 238). *Stoll* (in diesem Lex. Bd. 1, Sp. 318) will Amphitrite und Triton von einem in *τρίζω*, *τρύζω* enthaltenen Stamme ableiten, aber diese Verba haben guttural auslautenden Stamm; über andere Etymologien vgl. *Dreßler, Triton* 1, 2ff. *Roscher* (*Berlin. philol. Wochenschr.* 1893, 21) vergleicht das irische *trigth*, Gen. *trethan*, das nach *E. Windisch* 'Meer' bedeute und dem ein vorhistorisches *trita*, Gen. *tritana* entspreche; *Gruppe* (*Bursians Jahresber.* 85 [1895], 293) hält den Sinn des Namens Triton für zweifelhaft und verwirft (*Gr. Myth.* 2, 1143 Anm. 1) alle vorgeschlagenen Etymologien.

§ 3. Bedeutung Tritons als Gottheit. Von *Hesiod* (*Theog.* 931s; vgl. *Orph. Arg.* 341) wird Triton ein *δεινὸς θεός* und *εὐρυβίης* genannt, bei *Euripides* (*Cycl.* 263) heißt er *μέγας*; aber er ist doch nur ein Meergott niederen Ranges, der auf eine Stufe mit Nereus, Proteus, Phorkys, Glaukos, Palaimon und Aigaion gestellt wird (*Eur. Cycl.* 263; *Ovid, Met.* 2, 8s.; 13, 917ss.; *Orph. Arg.* 341). Er vermag, mit dem Dreizack Felsen aus dem Meere emporzuheben (*Accius* bei *Cicero de nat. d.* 2, 35, 89) und Inseln emporsteigen zu lassen (*Anthol. Pal.* 7, 699, 3s.); er besitzt wie andere Seegötter, Nereus, Proteus, Glaukos (vgl. *Gaedechens, Glaukos* 76) die Gabe der Weissagung (siehe unten § 9. *Steuding, Wochenschr. f. klass. Philol.* 1892, 1197: 'Der Halios Geron, der wie die Meer-

götter der Babylonier [Ea] und der Germanen [Mimir] unergründliche Weisheit besitzt'); er wird zusammen mit anderen Meergöttern als Zeuge von Eiden angerufen (*Eur. Cycl.* 263 s.; *Orph. Arg.* 341). — Wenn in dem von *Polybios* (7, 9) überlieferten Eide des Hannibal auch Triton und Poseidon angerufen werden, so hat man nach *Furtwängler* (*Die ant. Gemmen* 3, 113) unter diesen vermutlich von den Griechen mit Triton und Poseidon identifizierte phoinikische Meergottheiten zu verstehen. Dieselben sind auf sardinischen Gemmen dargestellt in Typen, welche die Karthager von der griechischen Kunst erborgt haben'. Diese Gemmen sind, soweit sie sich auf Triton beziehen, unten § 13 besprochen). Man scheint es für erwünscht gehalten zu haben, bei einer Seefahrt dem Triton zu begegnen (*Aelian. de nat. an.* 13, 21); es wird ihm auch in der Argonautensage ein Heiligtum in Libyen zugeschrieben (*Herodot* 4, 179). Vielleicht ist jedoch dieses *ἱερόν* von einem libyschen Gotte herübergenommen, mit dem die Griechen ihren Triton gleichsetzten. Der Triton, dem bei *Herodot* (4, 188) die Libyer am Tritonissee opfern, ist natürlich ein libyscher Gott, in dem die Griechen ihren Triton wiederzufinden glaubten. Es wird dem Triton ein Altar errichtet (*Apoll. Rh.* 4, 1620 ss.), aber von einem förmlichen Kultus des Triton ist doch eigentlich nicht die Rede. Daß ein solcher einst in Tanagra bestanden habe, hat man aus einer Lokalsage dieses Ortes geschlossen (siehe unten § 10). Spuren weisen darauf hin, daß Triton in Attika und Boiotien in besonderem Ansehen stand. Wir finden seinen Namen bei dem Athener *Euripides* (*Eur. Cycl.* 263 s.) und sehen ihn im Kampfe mit Herakles auf sehr zahlreichen attischen Denkmälern dargestellt (vgl. unten § 17). Athenische Bleimünzen zeigen das Bild eines Triton (*Ann. d. I.* 1866, 353 nr. 265. 1868, 269 s. 278 nr. 190). Wir begegnen Triton in Lokalsagen des boiotischen Tanagra (vgl. unten § 10) und auf Münzen dieser Stadt (*Arch. Zeit.* 1883, 255. 1885, 263. *Imhoof-Gardner, Numism. comm on Paus.* 114, s. uns. Abb. 1); er wird bei dem boiotischen Dichter *Hesiod* (*Theog.* 931 ss.) mit Ehrfurcht erwähnt, und der Thebaner *Pindar* (*Pyth.* 4, 19 ss.) meint (wenigstens nach der Auffassung der Alten) ihn mit dem Gotte, der den Argonauten die Erdscholle darbietet (vgl. unten § 9). Daß die Argonautensage den Triton mit Libyen und dem halb mythischen Tritonissee in Verbindung bringt, läßt vermuten, daß dieser Gott bei den Griechen in Kyrene bekannt und angesehen war. Die bei *Dreßler, Triton* 1, 6 auf Grund dieser Spuren ausgesprochene Vermutung, daß Triton besonders bei den Ioniern und Aiolern in Ansehen gestanden habe, wird von *Gruppe* (*Bursians Jahresber.* 85 [1895], 293) zurückgewiesen, der nur für Kyrene und Tanagra Triton als 'sicher bezeugt' gelten läßt, aber doch Akragas, Thera, Lindos und Teumessos als Kultstätten des 'neben Athena stehenden' Triton in Anspruch nimmt. Unhaltbar sind die Annahmen *Eschers* (*Triton* 36—57), die auf der unerwiesenen (vgl. *Dreßler, Triton* 1, 9 A. 12) Voraussetzung beruhen, daß Triton als Vater der Athena gegolten habe. Er meint (S. 45), 'wo die Geburt der Athena lokalisiert sei' (wo also der mit dem Athenakult in Verbindung stehende Tritonfluß oder -see angesetzt wurde), da 'habe auch Triton einst Verehrung genossen'. — Als Sohn des Poseidon und der Amphitrite (siehe unten § 4) wohnt Triton bei seinen Eltern auf dem Grunde des Meeres in goldenem Hause (*Hesiod. Theog.* 931 ss.); wenn er das Meer durchschweift, sind Schwämme sein Lager in der Tiefe (*Paul. Silent.* in *Anth. Pal.* 6, 65, 7 s. *Suidas* s. v. *Τρίτωνος*); das Meer ist überhaupt das *Τριτώνιον οἶδμα* (*Orph. Hymn.* 24 [23], 6), das Ungestüm desselben wird mit *γλαυκοῖο Τρίτωνος ἀπειλαί* (*Anth. Pal.* 7, 550, 1), die hohe See einfach mit *Τρίτων* (*Antiphilos* in *Anth. Pal.* 10, 17, 3) bezeichnet. Da also *Τρίτων* geradezu für Meer gesetzt wurde, so ist es erklärlich, daß das *κῆτος*, das Poseidon zur Bestrafung des Laomedon sendet, *Τρίτωνος κύων* genannt und *Τρίτων*, wie es scheint, in der Bedeutung Poseidon gebraucht wird (von *Lykophron Al.* 32 ss.; vgl. *Tzetzes ad Lyc.* 34. So auch *Suidas* s. v. *Τρίτωνος· Ποσειδῶνος, θαλάσσης*). Triton erscheint auch, jedoch nur selten und erst in späterer Zeit, als Gottheit des sagenhaften, vielfach nach Libyen verlegten Tritonflusses. Bei ihm ist Athena aufgezogen worden, und Pallas wird als seine Tochter genannt (*Schol. Ilias* 8, 39 [*Dind.* vol. 3 *Cod. Ven.* B]. *Apollod. Bibl.* 3, 12, 3, 6). Diese Sagen verdanken wahrscheinlich ihren Ursprung dem der Athena oft beigelegten Namen *Τριτογένεια* (vgl. unten § 23), da ja die Pallas bei *Apollodor* offenbar ebenfalls Athena ist. Darum soll auch ein simulacrum Tritons bekränzt Palladia harundine einen Triumphwagen der Verteidigung Libyens verherrlichen (*Claudian.* 28, 374 ss.), obwohl der Gott hier nicht ausschließlich als Flußgott gedacht ist (v. 379). In der Argonautensage (vgl. unten § 9) scheint er auch zu dem gleichfalls in Libyen gesuchten Tritonissee in engere Beziehung gesetzt zu werden (*Apoll. Rh.* 4, 1588 ss.), der in anderem Zusammenhange als von ihm geliebt bezeichnet wird (*Luc. Phars.* 9, 347 ss.); mit den *βύθιοι Τρίτωνος θάλαμοι* bei *Constantinus Manasse* 2, 88 (*Hercher*) scheint eher der Tritonissee als das Meer gemeint zu sein. Falsch wäre es jedoch zu behaupten, der Triton der Argonauten sei nicht Meergott, sondern Gottheit dieses Sees oder des Flusses Triton. Wie er bei *Apollonios Rhodios* sich in seiner wahren Gestalt zeigt, erscheint er in der aus menschlichem Oberkörper und doppeltem Fischschwanz zusammengesetzten Mischbildung (v. 1610 ss.), die den Flußgöttern niemals gegeben wird (mit Ausnahme allerdings des Acheloos; vgl. jedoch *Gaedechens, Glaukos* 16). Die Bezeichnungen, die *Lykophron* (886. 892) dem Triton der Argonautensage beilegt, passen doch nur für einen Meergott.

1) Tanagräische Bronzemünze des Anton. Pius im Brit. Mus. mit dem Triton als Nebenfigur unter Dionysos (nach *Imhoof-Gardner, Numism. comment. on Paus.* 114, 3 pl. ✠ 7).

§ 4. Triton in der Genealogie der Götter. Die Selbständigkeit, die Triton in alter Zeit besaß, mußte verloren gehen, als er in die Genealogie der Götter eingefügt und zum Sohne Poseidons gemacht wurde, von diesem erzeugt mit des Nereus Tochter Amphitrite (*Hesiod. Theog.* 930 s. *Apollod. Bibl.* 1, 4, 6. *Hygin. Fab.* p. 12, 1 [*Schmidt*]. *Tzetzes ad Lyc.* 34. 886), ebenso wie seine Schwestern *Ῥόδη* und *Βενθεσικύμη* (*Apollod. Bibl.* 1, 4, 6. 3, 15, 4, 2). Als Enkel des Nereus heißt er dessen *γόνος*, was hier als 'Nachkomme' zu fassen ist (vgl. *Escher, Triton* 32); *Tzetzes* (*ad Lyc.* 886) versteht allerdings dieses *γόνος* als *υἱός*. Wenn derselbe ebenda sagt, *Akesandros* nenne Eurypylos und Triton Söhne des Poseidon und der Kelaino, so kann dies auf einem Mißverständnis von *Schol. Pind. Pyth.* 4, 57 beruhen, nach dem *Akesandros* sagt, Eurypylos sei ein Sohn des Poseidon und der Kelaino und ein Bruder des Triton; denn daraus folgt nicht mit Notwendigkeit, daß *Akesandros* sich den Triton als von Poseidon mit der Kelaino erzeugt dachte (wie allerdings *Gruppe, Gr. Myth.* 1, 256 meint). Wird 'Triton, deus maximus,' als Sohn des Neptunus und der Salacia bezeichnet (*Servius ad Verg. Aen.* 1, 144), so sind nur die entsprechenden römischen Gottheiten an die Stelle des Poseidon und der Amphitrite gesetzt (vgl. *Preller-Jordan, Röm. Myth.*[3] 2, 121 A. 1). Offenbar als Flußgott gefaßt wird Triton Sohn des Okeanos und der Tethys genannt (*Natalis Comes, Mythol.* 8, 3 p. 819 der Ausg. von 1620] nach '*Numenius in libro de piscationibus*'. — Es ist nicht nötig, dies mit *Escher* [*Triton* 34 f. 57] auf den mit dem Namen des Triton bezeichneten Nil [*Apoll. Rh.* 4, 269 und *Schol.* dazu (*Hermippos*). *Plin. Nat. hist.* 5 (c. 9), 54] zu beziehen. Wenn Triton zusammen mit Nereus uns in der Gigantenliste des *Joh. Tzetzes* (*Abh. d. Berl. Ak.* 1840, 147 ff. v. 92) begegnet, so ist mit *Max. Mayer* (*Giganten u. Titanen* 260) zu sagen: 'Nereus und Triton sind für uns Nonsens.'

Außer der oben erwähnten Tochter des als Flußgott gefaßten Triton, Pallas, wird als Tochter Tritons Tritaia genannt (*Paus.* 7, 22, 8 s.), die Priesterin der Athena gewesen sei und später selbst göttliche Ehren genossen habe (*Gruppe, Gr. Myth.* 2, 1204 Anm. 1, nennt sie 'Hypostase der Athene'). Allerdings scheinen Pallas und Tritaia Gestalten zu sein, die sich von Athena gleichsam losgelöst haben, und daß sie Töchter des Triton genannt werden, geht vielleicht auf den Beinamen Tritogeneia der Athena zurück. Aber die dann vorauszusetzende Auslegung desselben 'von Triton gezeugt' kann eine spätere, vielleicht auch lokale, mißverständliche Auffassung sein. Man darf aus diesem Beinamen nicht mit *Escher* (*Triton* 27 ff.) schließen wollen, daß Triton in einer weit zurückliegenden Zeit als Vater der Athena gegolten habe, da keine Spur der Überlieferung dies bestätigt. Triton soll ferner mit der Hekate die Krataiis gezeugt haben (*Schol. Odyss.* 12, 124), auch erscheint er als Vater der Skylla (*Eustath. ad Odyss.* 12, 86).

§ 5. Sinken der Bedeutung Tritons, Auftreten der Tritonen. Als Triton zum Sohne Poseidons wurde, machte man ihn zum Diener seines Vaters und dann auch der Aphrodite (als Meergöttin). Noch mehr aber mußte er an Bedeutung verlieren, als die Künstler und Dichter ihm ein ganzes Geschlecht gleichartiger Wesen zur Seite stellten, wie dies beim Pan und Seilenos geschehen war. Das Meer wurde mit den Gestalten der Tritonen belebt, die den Satyrn, Seilenen, Panen und Kentauren des festen Landes entsprechen als 'lebendige Bilder der rauschenden, tönenden, gleitenden und wandelbaren Meerflut' (*Preller-Plew, Griech. Myth.*[3] 1, 492). Dies hindert jedoch nicht, daß Triton als Einzelwesen neben ihnen weiter vorkommt (*Nonn. Dion.* 6, 270. 294. 43, 114. 149. 205). In der antiken Literatur finden wir Tritonen als Gestalten der Poesie (nicht als Kunstwerke) erst bei *Vergil* (*Aen.* 5, 824); vorher ist stets nur von dem Triton als Einzelwesen die Rede. Als Werke der Kunst werden Tritonen zuerst in der großen Statuengruppe des Skopas von *Plinius* (*Nat. hist.* 36 [c. 5], 26) genannt; denn die angeblichen *Τρίτωνες* am amyklaiischen Throne des Bathykles (*Pausan.* 3, 18, 10) sind wohl noch nicht als solche aufzufassen (vgl. unten § 11). Aber die Vermutung, daß Skopas zuerst Tritonen gebildet habe (*Dreßler, Triton* 1, 10), wird, wie es scheint, durch die in Lokroi Epizephyrioi ausgegrabenen Reste zweier Giebelgruppen widerlegt, die nicht weit über die Mitte des 5. Jahrhunderts herabzusetzen sind (vgl. unten § 24, 4). Da jede dieser Gruppen einen Triton enthielt, so ist vielleicht anzunehmen, daß schon vor Skopas Tritonen dem Triton zur Seite gestellt worden sind. Aus der Kunst nehmen die Schriftsteller diese Gestalten in ihre Werke auf; vielleicht ist der Name Tritonen für derartige Wesen erst auf diesem Wege in die Volkssage eingedrungen (*Pausan.* 8, 2, 7. 9, 21, 1. *Plin. Nat. hist.* 32 [c. 11], 144; vgl. *Tacit. Ann.* 2, 24).

§ 6. Die Gestalt Tritons und der Tritonen. In der Schilderung derselben schließen sich die Schriftsteller natürlich an die durch die Kunst ausgebildeten Typen an (vgl. unten § 12—15). Nie dachte man sich Triton in voller Menschengestalt, immer geht er von den Hüften ab in einen oder zwei Fischschwänze über. Wenn *Ovid* (*Her.* 7, 49 s.) den Triton mit Rossen fahren läßt, so ist dies eine sicher auf Vermischung Tritons mit einem anderen Meergotte beruhende Ausnahme (vgl. *Gaedechens, Glaukos* 19 f.). Darum wird er ein *κῆτος* genannt (*Scholl. Apoll. Rh.* 4, 1619), *ὑγρὸν τέρας* (*Aelian. de nat. an.* 13, 21), *δίμορφος* (*Lyc. Al.* 892), semifer (*Claudian.* 10, 145; *Apoll. Sid. Carm.* 11, 38), *ἀνδροφυὴς ἀτέλεστος ἀπ' ἰξύος ἔγχλοος ἰχθύς* (*Nonn. Dion.* 36, 94), *ἀπ' ἰξύος ἄχρι καρήνου ἠμιτελής* (*Nonn. Dion.* 43, 207 s.), seine Gestalt — *βροτοειδὴς ἀλλοφυὴς χλοάουσα* (*Nonn. Dion.* 43, 206 s.), sein *pectus semiferum* (alvus desinit in pristim *Verg. Aen.* 10, 211 s.), die *μορφαί* der Tritonen *θηρότυποι* (*Orph. Hymn.* 24 [23], 4 s.), sie selbst *pistrigeri* (*Apoll. Sid. Epist.* 4, 8, 5 — Triton hier kollektiv). Der doppelschwänzige Tritonentypus wird von Schriftstellern mehrfach ihren Schilderungen des Triton wie der Tritonen zu grunde gelegt

(*Apoll. Rh.* 4, 1613 ss. u. *Schol.* dazu. *Cicero de nat. d.* 1, 28, 78. *Nonn. Dion.* 6, 270 s. [36, 93 s. dagegen ist Triton einschwänzig]. 43, 114. 205 ss. *Apoll. Sid. Carm.* 11, 34 s.); auch die Gestaltung eines Seekentauren (vgl. unten § 13) wird dem Triton zugesprochen (*Tzetzes ad. Lyc.* 34. 886; *Claudian* [10, 144 ss.] scheint ihn als Seekentauren mit Stierfüßen zu denken; vgl. *Roscher* in diesem Lex. Bd. 2, Sp. 92, Z. 51 ff.). Der Färbung seines Elementes gemäß wird Triton *caeruleus* genannt (*Ovid. Met.* 1, 333. 2, 8), seine *ἰξύς* (Weiche) — *χλοερή* grünlich (*Nonn. Dion.* 6, 293), ebenso die Schwänze (*δίπτυχος οὐρή*) der Tritonen — *ἔγχλοος* (*Nonn. Dion.* 6, 270 s.). Sein Haar ist bald über der Stirn emporgesträubt (*Verg. Aen.* 10, 210 s. *Lucian. Timon* 54 [*Dind.*]), bald lang herabhängend und schwer vom Wasser (*Claudian.* 10, 145), auch mit einem Schilfkranze geschmückt (*Claudian.* 28, 378); wegen seines starken Bartes heißt er *εὐρυγένειος* (*Nonn. Dion.* 6, 294. 36, 93. 43, 205; vgl. *Ovid. Met.* 1, 339). Weiter wird er *squameus* genannt (*Apoll. Sid. Carm.* 11, 34); die Rauheit seiner Erscheinung wird noch erhöht, wenn sein Rücken oder seine Schultern mit Muscheln bedeckt sind (*Ovid. Met.* 1, 332. *Claudian.* 10, 136 ss. 144 s. 150); *Pollux* (4, 142) nennt unter den *πρόσωπα τραγικά* auch *Τρίτων*.

Eine Schilderung (*Pausan.* 9, 21, 1), die den Tritonen der Sumpfpflanze *βατράχιον* ähnliche Kopfhaare, durchgängige Bedeckung des Körpers mit dünnen Schuppen, Fischkiemen unterhalb der Ohren, breiten Mund und tierische Zähne zuschreibt, knüpft an die Beschreibung von Fischmumien an (vgl. unten § 10) und entspricht nicht sowohl den Schöpfungen der Kunst als den Schiffersagen.

Sehr begreiflich ist es, daß Triton *ὑγρὸς ὀδίτης* genannt (*Nonn. Dion.* 6, 294) und die Tritonen gerühmt werden wegen ihrer Fähigkeit zu schwimmen und Lasten zu tragen (*Anth. Pal.* 11, 494, 5 s. = *Lucian. epigr.* 28). Zwar wurden sie unter die beluae des Meeres gerechnet (*Plin. Nat. hist.* 32 [c. 11], 144), aber doch redeten sie, wie die Sage erzählte, mit menschlicher Stimme und bliesen auf durchbohrten Muscheln (*Pausan.* 8, 2, 7). Freilich fehlte es in späterer Zeit auch nicht an Stimmen, die Gestalten dieser Art für nicht existierend erklärten (*Etym. Gud.* s. v. *εἴδωλον*; vgl. *Iuven. Sat.* 14, 288, auch *Aelian. de nat. an.* 13, 21). *Cicero* (*ad Att.* 2, 9, 1) nennt im Scherz die Liebhaber von Fischteichen *piscinarum Tritones*.

§ 7. Attribute Tritons und der Tritonen. Vgl. unten § 16. Viel häufiger als der Dreizack (*Accius* bei *Cicero de nat. d.* 2, 35, 89) wird dem Triton, wie bisweilen auch anderen Meergöttern (Nereus, Phorkys, selbst der Skylla, vgl. *Jahn, Sächs. Ber.* 1854, 170 A. 39. *Gaedechens, Glaukos* 21), von den Schriftstellern die gewundene, unten durchbohrte Trompetenmuschel als Attribut beigelegt (*Luc. Phars.* 9, 347 ss. *Plin. Nat. hist.* 9 [c. 5], 9. *Claudian.* 10, 129 ss.). Indem er ihr bald furchtbare, bald liebliche Klänge entlockt, erscheint er als Sinnbild der bald machtvoll tosenden, bald leise rauschenden Meerflut. Sie ist ihm, wie den Tritonen gewohnt und vertraut (*ἠθάς* — *Nonn. Dion.* 6, 273 s.); darum heißt er selbst *canorus* (*Ovid Met.* 2, 8), *ἠχώτα* (laut tönend — *Aelian. de nat. an.* 13, 21). Ja er ertränkt aus Eifersucht den Misenus, der es gewagt hat, gleich ihm das Meer von den Tönen einer hohlen Muschel widerhallen zu lassen (*Verg. Aen.* 6, 171 ss.). Mit ihren Klängen setzt er das Meer in Schrecken (*Verg. Aen.* 10, 209 s.), ihr gewaltiger Ton dient ihm gleichsam als Waffe; denn er soll eine Muschel ausgehöhlt und mit ihrem noch nicht gehörten Klange die gegen Zeus kämpfenden Giganten in die Flucht gejagt haben (*Hygin. Astr.* 2, 23). *Roscher* bemerkt *Berl. philol. Wochenschr.* 1893, 21 f., 'daß diese Erzählung bei *Hygin* nur eine Variante des astronomischen Mythus vom Aigokeros (Aigipan) ist' (über diesen Mythus vgl. *Roscher, Fleckeisens Jahrb.* 1895, 333 ff.), 'wonach Pan beim Kampfe gegen die ‚Titanen' die Muscheltrompete erfindet und durch deren gewaltigen Schall die Götterfeinde in (panischen) Schrecken jagt. Die Variante bei *Hygin* 2, 23 hat man sich einfach aus der Auffassung des Aigokeros (Capricornus) als Triton (statt als fischschwänziger Bock oder Pan) zu erklären, eine Verwechselung, die umso leichter eintreten konnte, je häufiger der paneske (gehörnte) Typus der Tritonen vorkommt'. Über die Hörner von Tritonen vgl. unten § 15. — Anderseits erschrickt Triton vor dem Getön der Tuben einer Seeschlacht, das mit dem Klange seiner Muschel wetteifert (*Sil. It.* 14, 371 ss.). Mit dem *cantus* derselben geleitet er nach der Schlacht bei Actium den siegreichen Augustus über das Meer, einstimmend in den Beifall der Meeresgöttinnen (*Propert.* 4, 6, 61 s. [*Hertzberg*]).

§ 8. Triton und die Tritonen als Diener des Poseidon, der Aphrodite und der Nereiden; Triton und Skylla. Vgl. unten § 18. 20—22. 25 f. 28. Triton erweist sich dem Poseidon dienstbar namentlich mit der Muscheltrompete. Durch ihren gewaltigen Klang ruft er auf das Gebot Poseidons bei der Deukalionischen Flut die Wogen des Meeres und die Gewässer des Landes in ihre Grenzen zurück (*Ovid. Met.* 1, 330 ss.), durch ihn unterstützt er Poseidon im Kampfe mit anderen Göttern (*Nonn. Dion.* 36, 93. 43, 205). Als dieser mit anderen Gottheiten des Meeres den Zeus bei der Entführung der Europe geleitete, blies Triton letzterem das Hochzeitslied (*Nonn. Dion.* 1, 61 ss.). Als Diener Poseidons erscheint Triton ferner, wenn er mit diesem Schiffe des Aeneas von Klippen löst (*Verg. Aen.* 1, 144 s.), wenn er den Gott auf die Schönheit der Amymone aufmerksam macht und dann die Jungfrau rauben hilft; er hat die Rosse an den Wagen Poseidons anzuschirren und über die Delphine als Träger des Gottes zu gebieten (*Lucian. Dial. mar.* 6. — Vgl. *Martial. Lib. Spectac.* 28, 5 s. [*Friedl.*], wo an ein Standbild [vgl. unten § 31] des Triton zu denken ist). In demselben Verhältnis stehen natürlich auch die Tritonen zu Poseidon; ihnen befiehlt er, die Leto durch das Meer nach Delos zu tragen (*Lucian. Dial. mar.* 10, 2), im Kampfe mit Dionysos die Bakchantinnen zu fesseln (*Nonn. Dion.* 43, 149); sie mischen sich unter sein aus

niederen Gottheiten des Meeres und Seeungeheuern bestehendes Gefolge, wenn er auf seinem Wagen über die Fluten dahinfährt (*Verg. Aen.* 5, 817 ss.; bei *Statius* [*Achill.* 1, 54 s.] heißen sie *armigeri* als Diener und Begleiter Neptuns, an Waffen in ihren Händen ist hier schwerlich zu denken). Das taten sie, als er seinem Bruder bei der Entführung der Europe voranzog (*Lucian. Dial. mar.* 15, 3. — *Jahn* [*Sächs. Ber.* 1854, 185] bemerkt, daß derartige Schilderungen sicherlich unter dem Eindrucke von Kunstwerken gemacht sind), sie bliesen bei diesem Liebesabenteuer als Diener des Meerbeherrschers das Hochzeitslied (*Mosch. Id.* 2, 117 ss.).

Ebenso wie dem ernsten Beherrscher des Meeres dienen Triton und die Tritonen der lieblichen Aphrodite, in der bisweilen die heitere Anmut des Meeres zum Ausdruck kommt. Triton trägt die Göttin auf seinem Fischleibe, wenn sie über die Wogen dahinzieht (*Nonn. Dion.* 1, 59. *Claudian.* 10, 127 ss. *Apoll. Sid. Carm.* 11, 34 ss.). Oder Tritonen umschwärmen sie dabei in Scharen zugleich mit niederen Gottheiten des Meeres; sie geleiten die Göttin auf ihrem Zuge zum Okeanos mit den Klängen der Muscheltrompete (*Apul. Met.* 4 p. 308 s. [*Hild.*]: zwei ziehen ihren Wagen, einer beschattet sie mit dem Sonnenschirm, ein vierter hält ihr einen Spiegel vor). Bei der Entführung der Europe werden unter dem gestaltenreichen Geleite des Zuges auch zwei Tritonen genannt, die Aphrodite auf einer Muschel tragen (*Lucian. Dial. mar.* 15, 3), eine Dienstleistung, die auch sonst erwähnt wird (*Apoll. Sid. Epist.* 4, 8, 5 — Triton kollektiv gebraucht).

Triton (*Ovid. Met.* 2, 5 ss.), wie Tritonen (*Verg. Aen.* 5, 817 ss. *Lucian. Dial. mar.* 15, 3. *Apul. Met.* 4 p. 308 s. [*Hild.*]. *Dracont. Carm. prof.* 7, 145 ss. — *Tritonis alumni* = Tritonen) erscheinen besonders bei den mehrfach erwähnten Seezügen in Gesellschaft der Nereiden und treten mit diesen 'Huldinnen' des Meeres in nähere, namentlich erotische Beziehung. So hören wir den Triton der Iphianassa und Doris von Perseus erzählen (*Lucian. Dial. mar.* 14), wir sehen, wie er bei der Deukalionischen Flut Thetis trägt (*Nonn. Dion.* 6, 293 s.), wie er die Kymothoe mit seiner Liebe verfolgt (*Claudian.* 10, 136 ss.; vgl. unten § 28; Kymothoe und Triton verbunden auch bei *Verg. Aen.* 1, 144 s.). Hingebender zeigt sich ihm Galateia (*Apoll. Sid. Carm.* 11, 37 ss.). Ebenso lassen sich diese Töchter des Nereus gern von den Tritonen tragen (*Orph. Hymn.* 24 [23], 1 ss), die als ihre Liebhaber gelten (*Claudian.* 19, 67 s.; vgl. *Dracont. Carm. prof.* 2, 33 s.).

Eine späte Sage (*Probus in Verg. Buc.* 6, 74) erzählt, daß Triton Liebhaber der Scylla, der Tochter des Phorcus und der Crataeis gewesen sei. Als aber diese den Neptunus an seine Stelle gesetzt habe, da habe er mit einem Zaubermittel, das ihm Circe gegeben, die Stelle des Meeres vergiftet, durch die Scylla zum Neptunus zu gehen pflegte. So sei diese zu ihrem Delphinschwanz und den ihre Hüften umgebenden Hunden gekommen.

§ 9. Triton in der Argonautensage.

Schon *Pindar* (*Pyth.* 4, 19 ss.) erwähnt, daß im Ausflusse des Tritonissees der Argonaut Euphemos eine Erdscholle als Gastgeschenk erhalten habe von dem Gotte (nämlich Triton, wie bezeugt wird *Schol. Pind. Pyth.* 4, 49. *Schol. Eur. Orest.* 364. *Schol. Apoll. Rh.* 4, 1552. *Tzetzes ad Lyc.* 754), der einem Manne gleichend sich Eurypylos, Sohn des Poseidon, genannt habe. *Studniczka* (*Kyrene* 105 f.) zeigt allerdings in sehr beachtenswerter Weise, daß bei *Pindar* unter dem in der Gestalt des Eurypylos den Argonauten erscheinenden Gotte, den schon die Alten als Triton aufgefaßt haben, Aristaios, ein Hauptgott von Kyrene, zu verstehen sei; dieser sei später verkannt, durch Triton ersetzt und von diesem auch in der Pindarexegese verdrängt worden.

Sodann berichtet *Herodot* (4, 179): Jason sei durch den Nordsturm in die Untiefen des Tritonissees getrieben worden. Als er hier den Ausweg nicht finden konnte, sei ihm Triton erschienen und habe ihm gegen das Versprechen, ihn aus seiner Not retten zu wollen, einen Dreifuß abgefordert. Dann habe er sein Versprechen erfüllt und den Dreifuß in sein Heiligtum (vgl. Sp. 1153) gesetzt; auf dem Dreifuße sitzend habe er geweissagt, wenn ein Nachkomme der Argonauten diesen in seine Gewalt bekäme, so würden nach der Bestimmung des Schicksals 100 hellenische Städte um den Tritonissee her gegründet werden. Deshalb hätten die libyschen Bewohner des Landes den Dreifuß verborgen.

Während der Gott *Pindars* eigentlich nur von seinen Erklärern Triton genannt wird und der Bericht *Herodots* mehr auf einen mit dem Namen Triton bezeichneten Gott der Libyer paßt, bezieht sich die Erzählung des *Apollonios Rhodios* geradezu auf den griechischen Triton. Er berichtet (4, 1537 ss.): Den Argonauten, die den Ausweg aus dem Tritonissee nicht finden können und deshalb den Landesgöttern einen Dreifuß am Ufer aufgestellt haben, erscheint Triton in Gestalt eines jungen Mannes, bietet den Helden eine Erdscholle als Gastgeschenk dar und nennt sich Eurypylos, in Libyen geboren, Beherrscher des Küstenlandes (*Schol. Pind. Pyth.* 4, 49: Triton erschien in der herrlichen Gestalt des Eurypylos, des Königs von Kyrene) und nach dem Willen seines Vaters Poseidon kundig jener Gegend des Meeres. Dann zeigt er ihnen den Ausgang in das Meer und scheint mit dem Dreifuße in dem See zu verschwinden. Als darauf Jason ein geopfertes Schaf in das Wasser wirft und den unbekannten, hilfreichen Gott anruft, taucht Triton in seiner wahren Gestalt mit dem Oberkörper eines Gottes, der von den Weichen ab in einen zweiteiligen Fischschwanz übergeht, aus dem Wasser auf und zieht das Schiff in das Meer hinaus. Ihm und dem Poseidon errichten die Argonauten Altäre da, wo sie in das Meer gelangt sind. Die Scholle wird infolge eines Traumes, in dem sie sich in eine Jungfrau verwandelt und Triton und Libye als ihre Eltern nennt, von Euphemos ins Meer geworfen; es entsteht aus ihr die Insel Kalliste, das spätere Thera.

Bei *Lykophron* (886 ss.), der sich an *Herodot* anzuschließen scheint, schenkt Medeia dem Triton einen goldenen Mischkessel, weil er den Argonauten den Weg für ihr Schiff durch enge Klippen gezeigt hat. Der Gott wiederum weissagt, die Griechen würden die Herrschaft über das Land Libyen erlangen, wenn jener Mischkessel in die Hände von Griechen käme; deshalb würden die Asbystai ihn verbergen.

In euhemeristischer Weise gestaltet die Sage *Diodor* (4, 56, 6): Die Argonauten seien in die Syrten verschlagen worden (nach *Schol. Apoll. Rh.* 4 arg. scheint es, als trügen die Argonauten auf den Rat Tritons ihr Schiff aus der libyschen Syrte in den Tritonissee) und hätten vom Triton, dem König von Libyen, die eigentümliche Beschaffenheit des Meeres erfahren. Der Gefahr entronnen, hätten sie ihn mit einem Dreifuße beschenkt, der sich bis auf die neueren Zeiten bei den Euesperitae erhalten habe.

Verwandte Züge der Sage sind es, wenn der Halios Geron der Byzantier (vgl. dieses Lex. Bd. 1, Sp. 1821) als Führer des Jason und der Seinen durch den Bosporos genannt wird (*Dionys. Byz. de Bosp. nav. ed. Wescher* p. 20), und wenn Glaukos in Tritonengestalt den Argonauten weissagend erscheint (vgl. *Gaedechens, Glaukos* 78 f.).

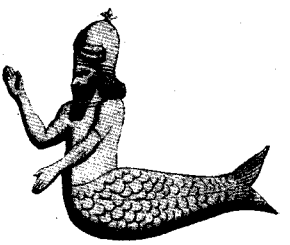
§ 10. Triton in den Sagen von Tanagra. Triton erscheint auch in den Lokalsagen der boiotischen Stadt Tanagra (*Pausan.* 9, 20, 4; vgl. die Sp. 1153 angeführten tanagraiischen Münzen, die unter dem Standbilde des Dionysos einen fischschwänzigen Meergott zeigen). Man erzählte, die Frauen der Tanagraier seien vor dem Feste des Dionysos (und zwar des *Διόννσος πελάγιος*, wie *Maaß* [*Hermes* 23, 70 ff.] gezeigt hat; derselbe weist auch auf die Parallele hin, welche die Sage vom Meergott Glaukos bietet, der sich auf Naxos in Ariadne verliebt und von diesem See-Dionysos bezwungen und gefesselt wird) an das Meer hinabgestiegen, um die heiligen Waschungen vorzunehmen. Als sie schwammen, habe Triton sie angefallen, Dionysos aber habe ihr Gebet um Hilfe erhört und Triton im Kampfe überwunden. *Wernicke* (*Jahrb. d. Arch. I.* 1887, 116 f.) sieht in dieser Erzählung eine Andeutung von der Verdrängung eines älteren Kultus des Meergottes ('des Poseidon oder seiner Hypostase Triton') durch den jüngeren Kultus des Dionysos; vgl. auch *Gaedechens, Glaukos* 148 und *E. Curtius, Ber. d. Berl. Ak.* 43 (1890), 1149.

Nach dem Berichte des *Demostratos* (bei *Aelian. de nat. an.* 13, 21) und des *Pausanias* (9, 20, 4) zeigte man im Tempel des Dionysos zu Tanagra als merkwürdiges Schaustück (*θαῦμα*, vgl. *Wolters, Arch. Zeit.* 1885, 265 f. *Wernicke* a. a. O. 114. *Preuner, Bursians Jahresber.* 25, 248) die kopflose Mumie eines Triton (einen anderen Triton — wohl auch eine Fischmumie — hatte *Pausanias* [9, 21, 1] in Rom gesehen). Dieses *θαῦμα* hatten die tanagraiischen Dionysospriester vermutlich aus einem dazu geeigneten Fische (*Plinius, Nat. hist.* 32 [c. 11], 149. 151 erwähnt einen Fisch 'triton' aus dem Geschlecht der pelamides), dem sie den Kopf abschnitten, hergestellt, um die erwähnte Sage zu veranschaulichen (*Wernicke* a. a. O. 117). Dadurch entstand vielleicht die rationalistische Umbildung der Sage, die *Pausanias* ebenfalls mitteilt (9, 20, 5): Triton habe zum Meere getriebenes Vieh geraubt und auch leichte Fahrzeuge angegriffen, bis ihm die Tanagraier einen Mischkrug mit Wein hinstellten. Von dem Dufte angezogen, sei er sogleich herbeigekommen, habe getrunken und sich schlafend auf das Ufer hingestreckt. Ein tanagraiischer Mann habe ihm mit dem Beile den Hals durchgehauen, deshalb habe er keinen Kopf. Weil jener ihn, diese Trunkenheit benutzend, erlegte, glaubte man, er sei von Dionysos getötet worden. — Daß man sich die Tritonen (wie die Kentauren) als Liebhaber des Weins dachte, zeigt *Philostr. Im.* 1, 25. Eine Parallele aus der steiermärkischen Sage ist in diesem Lex. Bd. 1, Sp. 1067 angeführt.

In der tanagraiischen Sage erscheint hiernach Triton als ein Schaden bringendes Wesen, während er in der Argonautensage und sonst (vgl. Sp. 1153) sich hilfreich zeigt. Daß man den Gedanken des Frauenraubes schon in alter Zeit mit derartigen Meerwesen verknüpfte, zeigen zwei fischschwänzige Daimonen an einem archaischen Bronzehenkel im Louvre (angeführt von *Furtwängler, Goldfund* 26 A. 3), die je eine Frau geraubt haben — Tritonen sind sie wohl noch nicht zu nennen (vgl. unten § 11). Daß aber auch in späterer Zeit dem Triton oder den Tritonen erotische Gewalttätigkeit zugetraut wurde, beweist die unten § 28 besprochene Marmorgruppe im Vatikan (*Helbig, Klass. Alterthümer in Rom*² 105 nr. 184).

II. Triton und die Tritonen in der Kunst.

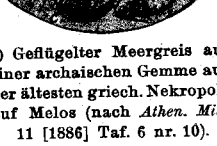
§ 11. Ursprung des fischschwänzigen Typus der Meerdaimonen. Daß dieser Typus der semitisch-orientalischen Kunst entstammt, läßt sich kaum bezweifeln. In Gaza und an anderen Orten des philistäischen Landes wurde der Gott Dagon in einer Gestalt verehrt, die als Rumpf einen Fischkörper, aber Kopf und Hände eines Menschen hatte (*Stark, Gaza* 248 ff. *v. Baudissin, Zur sem. Religionsgesch.* 2, 177). Diesen Gott glaubt man auch in Reliefdarstellungen gefunden zu haben, die den Resten des Palastes des assyrischen Königs Sargon angehören und eine oben menschliche, von den Hüften ab fischschwänzige Gestalt zeigen (*Botta-Flandin, Mon. de Ninive* 1 pl. 32. 34, s. uns. Abb. 2). Ebenso wurde auch die dem Dagon verwandte, an der philistäischen Küste verehrte Derketo als Weib dargestellt, dessen untere Hälfte ein Fischschwanz bildete (*Lucian. de Syr. dea* 14). Mehrfach zeigen babylonische und assy-



2) Fischschwänzige Gottheit (Dagon?) aus einem Bas-relief des Palastes des Sargon (nach *Botta-Flandin, Monum. de Ninive* 1 pl. 32).

3) Drei „Tritonen" (?) auf einer griech. schwarzfig. Amphora aus Cervetri in Rom, Conservatorenpalast (nach *Röm. Mitt.* 2 [1887], 172, 2 Taf. 8, 2).

rische Siegel solche aus Mensch und Fisch zusammengesetzte Gestalten (vgl. *Furtwängler, Abh. d. Berl. Ak.* 1879, 98; weitere Nachweise bei *Dreßler, Triton* 1, 16 A. 8. 11). — Dagegen muß der Triton der persischen Münze bei *Mionnet, Suppl.* 8, 428, 40 wegen der beiden Beine vorn am Körper wohl als eine Nachbildung des Seekentaurentypus angesehen werden. Ein Seekentaur findet sich auch auf einem orientalischen Siegelstein aus der Zeit der Sassaniden (*Chabouillet, Camées et Pierres gr. de la Bibl. Imp.* nr. 1137). Der Typus solcher fischschwänziger Gestalten scheint nicht nur durch die Phoiniker, sondern auch von Kleinasien aus den Griechen überliefert worden zu sein, und zwar wahrscheinlich durch die Ionier etwa im 8. Jahrhundert (nach *Furtwängler, Goldfund* 25; in diesem Lex. Bd. 1, Sp. 2193). Beachtenswert für den Übergang desselben in die griechische Kunst sind zunächst zwei Gefäße einer Klasse sicher sehr alter griechischer Vasen (vgl. *Dümmler, Röm. Mitth.* 2 [1887], 171 ff.). Der fischschwänzige Mann auf dem einen (bei *Dümmler* nr. 17 S. 176. 185) wird den fischschwänzigen Wesen auf den orientalischen Siegelsteinen nachgebildet sein, die drei Männer auf dem anderen (a. a. O. nr. 2 S. 172. 185 Taf. 8, 2 — s. uns. Abb. 3), an deren vollständig menschlich gebildeten Leib in der Gegend des Gesäßes ganz unorganisch ein Fischschwanz angehängt ist, haben ihr Vorbild in assyrischen Gestalten, die eine übergestülpte Fischhaut wie einen Mantel tragen oder wenigstens einen Fischschwanz neben den menschlichen Beinen zeigen (vgl. *Dreßler, Triton* 1, 16 A. 8). Eine archaische Gemme von der Insel Melos (*Athen. Mitth.* 11 [1886], 172 [10]. 174 — s. uns. Abb. 4) läßt in der Beflügelung des fischschwänzigen Meergreises phoinikischen Einfluß erkennen; für diese hatten die Phoiniker übermäßige Vorliebe. Zahlreiche Münzen der von einem Phoiniker erbauten Stadt Itanos auf Kreta (*Steph. Byz.* s. v.; vgl. *Dreßler, Triton* 1, 17 A. 12) zeigen den Fischdaimon als Hauptfigur (siehe unten § 31). Auf ein hochaltertümliches Terrakottaidol (*Heuzey, Fig. ant. de terre cuite* pl. 17, 1 — s. uns. Abb. 5; vgl. *Dreßler* a. a. O. A. 13) aus einem tanagraiischen Grabe sind wahrscheinlich nach einer importierten Vorlage zwei Fischdaimonen aufgemalt, symmetrisch einander zugewendet, wie auf einem der oben angeführten Siegelsteine (*Lajard, Culte de Mithra* pl. 62, 2a). Ähnlich aufzufassen sind wohl die Τρίτωνες (*Pausan.* 3, 18, 10) an dem Throne des Apollon in Amyklai, einem Werke des Bathykles aus Magnesia in Kleinasien; an eine Verdoppelung des Triton ist in der Entstehungszeit dieses Denkmals (nach *Overbeck, Plastik*[3] 1, 74 vielleicht die Mitte des 6. Jahrhunderts) kaum zu denken, noch weniger natürlich bei dem Idol von Tanagra. Wie die Daimonen dieses Idols wird man auch die beiden fischschwänzigen Gestalten unterhalb der Henkel einer schwarzfigurigen Amphora (*Gerhard, Vasenb.* Taf. 317 f.) zu beurteilen haben, da in der schwarzfigurigen Vasenmalerei Triton noch durchaus als Einzelwesen erscheint, und wohl auch die zu je zwei an drei Bronzehenkeln der archaischen Kunst erscheinenden Fischdaimonen (angeführt von *Furtwängler, Goldfund* 26 A. 3). An einem derselben (im Brit. Mus.; *Journ. of hell. Stud.* 6, 284 pl. D — s. uns. Abb. 6; wahrscheinlich Replik davon: *Gerhard, Neapels ant. Bildw.* 1, 235) sind diese mit einem bis gegen den Nabel reichenden Gewande bekleidet, ähnlich wie auf einer schwarzfigurigen attischen Schale älteren Stils (*Furtwängler, Antiquarium* nr. 1755) Triton mit kurzem, engen Chiton dargestellt ist. Man könnte bei diesen Bronzehenkeln auch daran denken, der Künstler habe um der Symmetrie willen die Gestalt des Triton wiederholt. Ähnlich verwendet ist wenigstens der Fischdaimon an einer sehr alten Schüssel (*Furtwängler, Antiquarium* nr. 1639), er kommt dort als Bestandteil einer mehrfach wiederholten Gruppe von sechs Figuren mehrfach vor (vgl. *Dreßler, Triton* 1, 10 A. 6).

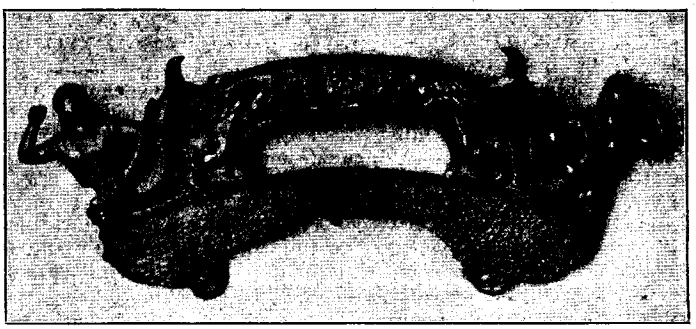


4) Geflügelter Meergreis auf einer archaischen Gemme aus der ältesten griech. Nekropole auf Melos (nach *Athen. Mitt.* 11 [1886] Taf. 6 nr. 10).

§ 12. Verwendung des fischschwänzigen Typus in der Kunst. Er wurde für die Darstellung mehrerer Seegötter niederen Ranges verwendet. Der Halios Geron ist in alter Zeit so gebildet worden (vgl. *Furtwängler, Abh. d. Berl. Ak.* 1879, 97; unten § 17), doch scheint bei ihm die ganz menschliche Gestaltung durchgedrungen zu sein; bei Nereus war sie die Regel, wenn auch bei ihm die halbtierische Bildung in einigen Fällen nicht zu bezweifeln ist (die Nachweise hierzu bei *Dreßler, Triton* 1, 15 f. 18). Daß die letztere auch dem Glaukos zukam, ist wohl bezeugt (siehe dieses Lex. Bd. 1, Sp. 1685). In den meisten Fällen aber scheint man in den fischschwänzigen Gestalten der Kunst den Triton oder Tritonen sehen zu müssen (über das Auftreten der letzteren in der Kunst siehe Sp. 1156), wenn auch mit Ausnahme der der ältesten Zeit angehörenden Denkmäler (z. B. des Berliner Pinax, der nach *Wilisch* [*Progr. v. G. Zittau* 1901, 10; vgl. *Jahrb.*

5) Hochaltertümliches Terrakottaidol im Louvre aus einem tanagraiischen Grabe (nach *Heuzey, Fig. ant. de terre cuite du Louvre* pl. 17, 1).

d. Arch. I. 1897, 27] aus den Bruchstücken *Inventar* nr. 82 und *Furtwängler, Antiquarium* nr. 654 u. 781 besteht, des Pinax *ebd.* nr. 485, des Aryballos *ebd.* nr. 1079, die sämtlich korinthisch sind und 'den ältesten Gattungen' angehören, endlich des dem archaischen korinthischen Stil angehörenden Alabastron *Bull. d. I.* 1870, 70). Darauf führen außer den oben (Sp. 1156) angeführten Zeugnissen von Schriftstellern auch sieben Monumente, auf denen ein fischschwänziger Meerdaimon durch Beischrift des Namens als Triton bezeichnet wird: **a**) drei schwarzfigurige attische Vasen: 1. *Furtwängler, Antiquarium* nr. 1906; 2. *Bröndsted, Descr. of the vas. of Campanari* nr. 7 (nach *Stephani, Compte-Rendu* 1867, 21 A. 5); 3. *De Witte, Descr. d'une coll. de vases* (*Catal. étr.*) nr. 84. — **b**) zwei rotfigurige Vasen: 1. *Journ. of Philol.* 7, 215 ss.; 2. *Klein, Euphronios* 182 ff. — **c**) Vasenfragment: *Jahrb. d. Arch. I.* 1887, 116 A. 3 (vgl. unten § 22). — **d**) Mosaik von *St. Rustice* aus dem 3. oder 4. Jahrhundert n. Chr. *Bull. d. I.* 1834, 157 ss. Es enthält vier durch Beischrift als Triton, Glaukos, Borios und Nynphogenes (sic) bezeichnete fischschwänzige Meerdaimonen. Hat der späte Künstler die beiden letzten Namen willkürlich erfunden, oder hatten die Alten noch mehr derartige Wesen geschaffen, als wir durch die literarische Überlieferung kennen? Ein ganz menschlich gebildeter Triton ist in der Kunst nicht nachzuweisen (in betreff der Literatur vgl. Sp. 1156). Daher hat man sich gewöhnt, alle fischschwänzigen Gestalten in Kunstwerken, die nicht aus bestimmten Gründen anders zu bezeichnen sind, Tritonen zu nennen, obwohl in ihnen manchmal auch andere Meergötter niederen Ranges verborgen sein mögen. Für eine größere Anzahl von Denkmälern hat man allerdings sehr wahrscheinlich gemacht, daß auf ihnen Glaukos zu erkennen sei (siehe *Gaedechens, Glaukos* 102—136; vgl. dazu *Dreßler, Triton* 1, 19 A. 10 und die Nachträge dazu vor Teil 2). Aber diese nur halb menschliche Gestalt konnte recht wohl auch dem Aigaion*) gegeben werden, der ja θαλάσσιον θηρίον genannt wird (*Schol. Apoll. Rh.* 1, 1165), und möglicherweise auch dem Proteus und Phorkys; ist doch dieser Typus sogar für den Flußgott Acheloos verwendet worden (*Klein, Vasen m. Meistersign.*² 97 nr. 28).



6) Bronzehenkel mit zwei Tritonen im Brit. Mus. (nach *Journ. of Hell. Stud.* 6, 284 pl. D).

§ 13. Entwicklung der Tritonen-Typen. Ausführliche Belege hierzu bei *Dreßler, Triton* 1, 20 ff. — Vgl. oben § 6. Wie in dem Bilde des Gottes Dagon (siehe § 11) nur Kopf und Arme menschlich gestaltet waren, so läßt in der archaischen Kunst der Griechen die Mehrzahl der Denkmäler den Fischkörper die menschlichen Teile überwiegen (z. B. *Furtwängler, Antiquarium* nr. 1079. 1639. 1676; *Goldfund* 12. 43 f.; vgl. die attischen Vasen mit dem Kampf des Herakles und Triton unten § 17). Allerdings muß man in der orientalischen Kunst schon früh dazu fortgeschritten sein, daß man den Menschenkörper mehr zur Geltung kommen und bis in die Hüftgegend reichen ließ. Auch für diese Bildung finden sich Beispiele in der archaischen griechischen Kunst, so *Gerhard, Vasenb.* Taf. 317 f. *Furtwängler, Antiquarium* nr. 485. 1755; auch aus einer Vergleichung der Triton-Gestalten in den unten § 17 erwähnten Giebelgruppen aus Poros geht hervor, daß in der archaischen Kunst der höhere wie der tiefere Ansatz des Fischleibes vorgekommen ist (vgl. *Wiegand, Die archaische Poros-Architektur der Akropolis zu Athen* 82 f.).

Das Bestreben, den menschlichen Leib des Triton und der Tritonen immer mehr hervortreten zu lassen, führte dazu, den menschlichen Unterleib mit den Ansätzen der Beine hinzuzufügen und diese in zwei Fischschwänze übergehen zu lassen; so entstand der Typus der doppelschwänzigen Tritonen. Vorbilder boten der Typhoeus (s. d.) und der Kekrops mit zwei Schlangenschwänzen. Ein dritter Typus entstand dadurch, daß man bei den einschwänzigen Tritonen den menschlichen Leib an den Hüften in den entsprechenden Teil eines Hippokampen (siehe dieses Lex. Bd. 1, Sp. 2673 ff.) mit Pferdebeinen übergehen ließ, so daß nun an den Menschenkörper der Bug und die Vorderbeine eines Pferdes sich anschlossen, der Pferdeleib aber gleich hinter diesen in einen Fischschwanz überging; unzweifelhaft wirkte auch die Gestaltung der Kentauren als Vorbild mit. Angedeutet ist dies in der allerdings erst sehr spät (bei *Tzetzes ad Lyc.* 34) vorkommenden Bezeichnung eines so gebildeten Triton als ἰχθυοκένταυρος (siehe *Roscher* in diesem Lex. Bd. 2, Sp. 92 ff.). Die Alten nannten auch diese jetzt meist als Seekentauren bezeichneten Wesen Tritonen und stellten in demselben Kunstwerke Seekentauren mit anders gebildeten Tritonen zusammen (z. B. *Fröhner*, Not. 1, nr. 440. *Matz-Duhn* 2, nr. 3198).

Man darf wohl vermuten, daß die Weiterbildung des ursprünglichen Tritonen-Typus auf Skopas zurückgeht, den Schöpfer der großen Statuengruppe, die *Plinius* (*Nat. hist.* 36 [c. 5],

*) S. jetzt hinsichtlich des Aigaion und der anderen Hekatoncheiren: *Roscher, Die Zahl 50 in Mythus, Kultus* usw. *der Hellenen* S. 27 ff., wo die Entstehung des Hekatoncheirentypus aus dem Typ der Pentekontoren erwiesen wird. [Roscher.]

26) ein 'vorzügliches Werk' nennt, 'wenn sie auch die Arbeit eines ganzen Lebens gewesen wäre'. In dieser Gruppe nämlich, die höchst wahrscheinlich (die Literatur bei *Heydemann, Nereiden mit den Waffen des Achill,* Abschn. 3) die Überführung des Achilleus nach den Inseln der Seligen und seine Aufnahme unter die Götter darstellt, waren nach *Plinius* enthalten '*Nereides supra delphinos et cete et hippocampos sedentes, item Tritones chorusque Phorci et pistrices ac multa alia marina*', kurz eine ganze Welt von Meerwesen, deren Gestaltenfülle, so viel wir sehen, im wesentlichen der künstlerischen Phantasie des Skopas ihre Entstehung verdankt (vgl. *Jahn, Sächs. Ber.* 1854, 175. *Overbeck, Plastik*[3] 2, 22). Von der Kunst des Skopas in der durch diese verlorene Meerwesengruppe vertretenen Richtung uns eine Vorstellung zu geben, ist mehr als irgend ein anderes Werk geeignet der herrliche Marmorfries der Glyptothek zu München, der den Hochzeitszug des Poseidon und der Amphitrite darstellt (*Brunn, Glypt.*[5] 149 ff. — Vgl. unten § 18, 4).

Bemerkenswert ist, daß die griechische Kunst in bezug auf die Darstellung eines fischleibigen Gottes wiederum auf die phoinikische Kunst zurückgewirkt hat. *Furtwängler* (*Die ant. Gemmen* 3, 108 ff.) zeigt, daß die phoinikische Glyptik im Verlaufe des 6. Jahrhunderts so stark von der griechischen Kunst beeinflußt worden ist, daß die 'heimischen phoinikischen Vorstellungen nun in griechischer Umbildung vorgetragen wurden'. Ob die Verfertiger zahlreicher auf Sardinien gefundener Skarabaien (*Ann. d. I.* 1883, 102, 6 tav. H 78 — 82; bei *Furtwängler* Taf. 15, 36 — 38, s. uns. Abb. 7)

7) Fischdaimon („Dagon") auf sardinischen Skarabaien (vergrößert nach *Furtwängler, Die ant. Gemmen* Taf. 15, 36. 37. 38).

'mehr hellenisierte Karthager oder phoinikisierte Hellenen' gewesen sind, wird sich nach *Furtwänglers* Meinung (S. 109) niemals entscheiden lassen — Tatsache ist, daß der Typus des auf ihnen dargestellten, gewöhnlich Dagon genannten fischleibigen Gottes genau dem griechischen Triton entspricht (*Furtwängler* a. a. O. S. 112 ff.). Er hält, wie jener (siehe unten § 16), Fische in den Händen (*Furtwängler* Taf. 15, 38; ebenso auf den Münzen des phoinikischen Arados [?] bei *Imhoof-Keller, Tier- u. Pflanzenb.* Taf. 13, 33. 34; vgl. auch die phoinikische Münze: *Millingen, Sylloge* 81, 1). Auf dem sardinischen Skarabaios *Furtwängler* a. a. O. Taf. 15, 37 hält er den Becher und einen runden Reif, auf einem nach *Furtwängler* 'stilistisch sehr ähnlichen Skarabaios in Paris, *cab. des méd.*' (wohl identisch mit dem *Arch. Anz.* 1857, 45 erwähnten Skarabaios der zu Beirut gebildeten Sammlung Pérétié) trägt der Fischdaimon den runden Reif oder Kranz und ein Trinkhorn (den Kranz auch auf den phoinikischen Münzen *Millingen, Sylloge* 81, 2. *Imhoof-Keller* a. a. O. Taf. 13, 32 = *Numism. Chron.* n. s. 18, 125, letztere vielleicht aus Azotos). Der Kranz, 'der sich auf Feste und Gelage bezieht', begegnet uns auch in der Hand des echt griechischen Fischdaimons, der vielleicht Halios Geron zu nennen ist, auf archaischen Kyzikener Elektronmünzen (*Furtwängler* führt a. a. O. S. 113 an: *Numism. chron.* 3, 7, 1887, pl. 1, 11. 12. *Goldfund* 26 A. 6: 2 Exemplare in Berlin; hierher gehört auch: *Brit. Mus., Mysia* 21 nr. 24, wohl = *Imhoof-Keller* a. a. O. Taf. 13, 28), das Trinkhorn hält derselbe auf dem Fries von Assos (vgl. unten § 17); ein κρατάνιον, wahrscheinlich eine Art Becher, hielt auch das im Schatzhause der Byzantier zu Olympia befindliche Holzbild eines Triton, nach *Furtwänglers* Vermutung (*Abh. d. Berl. Ak.* 1879, 97) des zu Byzanz wahrscheinlich unter dem Bilde eines in einen Fischschwanz ausgehenden Mannes verehrten Halios Geron.

§ 14. Tritonenfrauen (Tritoniden) und Tritonenkinder. An dem Bilde der philistäischen Göttin Derketo (vgl. auch den Siegelstein bei *Lajard, Culte de Mithra* p. 62, 1) haben wir oben (Sp. 1162) gesehen, daß die orientalische Kunst auch Frauengestalten aus menschlichem Oberkörper und Fischleib zusammengesetzt hat. Auch diese Bildung ist in die griechische Kunst aufgenommen worden, wie auch die etruskische derartige Gestalten zeigt (*Micali, Storia* tab. 110. *Bull. d. I.* 1856, 36 nr. 1. 1882, 132 s.; vgl. *Dreßler, Triton* 1, 23 und unten § 27). Wir finden in der griechischen Kunst einschwänzige und doppelschwänzige Tritoninnen, auch weibliche Seekentauren (Meerkentauriden) kommen vor (*Bull. d. I.* 1876, 28 nr. 22. *Helbig, Kl. Altert. in Rom*[2] 1, 383 nr. 568; hiernach ist die Bemerkung bei *Dreßler, Triton* 1, 23. 26 zu berichtigen), ja auf einer Gemme bei *Furtwängler, Die ant. Gemmen* Taf. 41, 41 (s. uns. Abb. 8) sehen wir einen doppelschwänzigen Triton mit seiner Gattin und zwei Kindern, die alle ebenso gestaltet sind, wie er — ganz entsprechend den Weibern und Kindern der Kentauren und Pane. Vgl. auch das 'Gefäß in Form einer Gruppe (Tritonenfamilie)' *Arch. Anz.* 1910, 211, 14. Für die weiblichen Tritonen hat *Voss* (*Myth. Briefe*[2] 2, 64, 256) den Namen Tritoniden vorgeschlagen, obwohl

8) Tritonenfamilie auf einer Amethyst-Gemme in Florenz (zweifache Vergrößerung von *Furtwängler, Die ant. Gemmen* Taf. 41, 41).

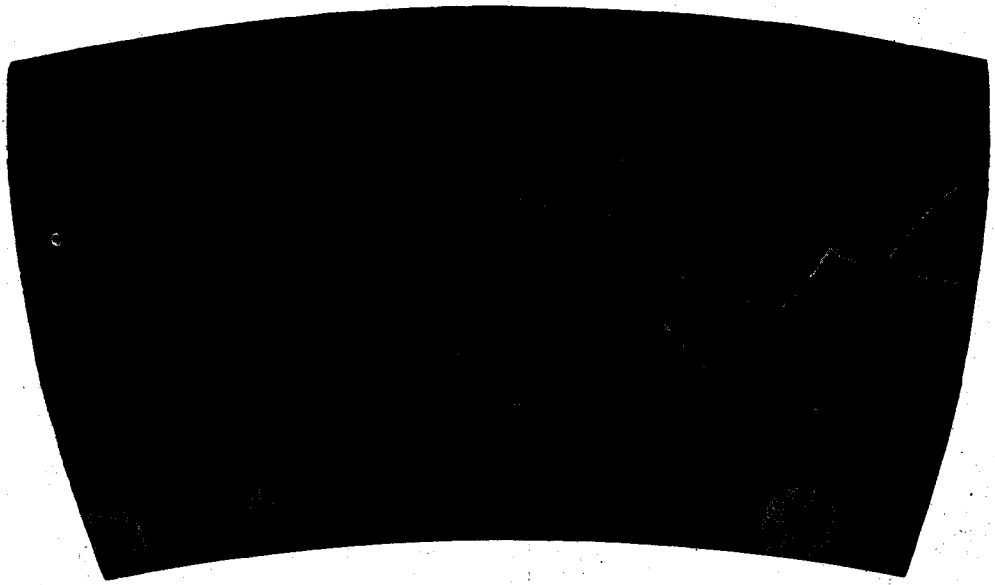
9) Tritonide und Triton von einem unteritalischen rotfig. Skyphos der Samml. *Al. Castellani* (nach dem Verkaufskatalog [Rom] dieser Sammlung pag. 22 nr. 109).

die *Τριτωνίδες νύμφαι* in Boiotien (*Plutarch. de Daed. Plat.* 6 [fr. 9, 6]), die ihren Namen von dem Tritonflusse Boiotiens haben, sicher in voller Menschengestalt zu denken sind. Der einzige Ausdruck, mit dem im Altertume ausschließlich fischschwänzige Frauen bezeichnet werden, ist: *παρθένοι Τρίτωνος* (*Philostrat. Imag.* 2, 18). Diese können nicht Nereiden sein (als solche hat man vielfach Tritonen-Frauen erklärt, vgl. *Weizsäcker* in diesem Lex. Bd. 3, 1, Sp. 235); denn diesen wird von den Schriftstellern nirgends die volle Menschengestalt abgesprochen. Aus *Plinius* (*Nat. hist.* 9 [c. 5], 9) scheint nur hervorzugehen, daß das Volk zu des Plinius Zeit die fischschwänzigen Meerfrauen durch ungenaue Bezeichnung mit den Nereiden zusammengeworfen hat. Über die in der heutigen griechischen Volkssage als fischschwänzige Meerfrauen fortlebenden *Γοργόνες* vgl. *Dreßler, Triton* 1, 24, Anm. 8. Aus den dort S. 24 f. angeführten Denkmälern seien hier als charakteristische Beispiele von Tritoniden hervorgehoben: Sarkophagrelief *Gall. Giust.* 2 tav. 142. Mosaik *Morgan, Mos.-Pav.* Abb. vor p. 249. Pompejanisches Wandgemälde *Helbig* nr. 308. Rotfig. unteritalischer Skyphos *Coll. Al. Castellani* nr. 109 (s. uns. Abb. 9). Korinthische Kaisermünzen *Müller-Wieseler, Denkm.*[2] 2, Taf. 26, 287[c]. *Imhoof-Keller, Tier- u. Pflanzenb.* Taf. 13, 35. 36. Füge hinzu: Köpfe von Tritoniden solchen von Tritonen gegenübergestellt an den Henkeln eines bronzenen Kraters in Berlin *Misc. Inv.* 8850, *Arch. Anz.* 1900, 183 ff.

§ 15. **Gestaltung Tritons, der Tritonen und Tritoniden im einzelnen, ihre Bekleidung und ihr Schmuck.** Die streng archaische Bildung Tritons, die sich namentlich auf schwarzfigurigen Vasen findet, ist von der späteren, mehrfach nach dem Vorbilde von Gestalten des bakchischen Kreises entwickelten Bildung der Tritonen zu trennen; natürlich war Triton, wenn er in späterer Zeit als Einzelwesen dargestellt wurde (z. B. *Beschreib. d. pergam. Bildw.*[8] 22), von den Tritonen nicht verschieden. Zwischen der archaischen Bildung Tritons und derjenigen der Tritonen scheint eine jüngere Gestaltung des Meergottes in der Mitte zu stehen, die auf rotfigurigen Vasen, sowie auf Münzen erhalten ist; vermutlich sind die ältesten Tritonen vom Triton in dieser Bildung, so zu sagen, abgezweigt worden. Das Haupthaar fällt in der archaischen (*Furtwängler, Antiquarium* nr. 1676) und in der jüngeren (*Baumeister, Denkm.* 3, Abb. 1877) Bildung Tritons fast immer in langen Locken herab. Das über der Stirne emporgesträubte (*Wood, Disc. at Ephesus* 172; nach *Lucian. Timon* 54 malte Zeuxis den Triton so) oder struppige (*Dütschke* 3 nr. 85. 4 nr. 119) Haupthaar, das sich bei Tritonen findet, ist auf diese von den Satyrn (*Dütschke* 5 nr. 38. 149) übergegangen. Viel häufiger jedoch sind die Tritonen mit lang- oder kurzlockigem Haar dargestellt. In Wandgemälden findet sich das Haar der Tritonen grün gefärbt (*Helbig* nr. 1069. 1071 — hier ebenso der Bart); auf dem Haare des Triton in einer Dresdener Marmorgruppe (siehe unten § 20, 4) 'hat sich die rote Bemalung sehr frisch erhalten'. Aus den Köpfen der Tritonen ragen nicht selten zwei Hörner hervor, die meist wie Ziegenhörner (z. B. *Dütschke* 5 nr. 295) gebildet sind. Diese Ziegenhörner erklärt *Roscher* (*Liter. Centralbl.* 1893, 1054) aus der Analogie mit Pan, insofern die Tritonen auch als Panisken des Meeres aufgefaßt worden seien; vgl. *Wernicke* in diesem Lex. Bd. 3, Sp. 1407. 1417. Hörner könnten auf die Tritonen auch von den Satyrn (*Stephani, Compte Rendu* 1874, 71 ss.) und den Kentauren (*Roscher* in diesem Lex. Bd. 2, Sp. 1034. 1080) übertragen werden; zu vergleichen sind auch die Stierhörner der Flußgötter (siehe *Lehnerdt* in diesem Lex. Bd. 1, Sp. 1490 f.) An Stelle der Hörner sehen wir bei den Tritonen (wie bei anderen Seewesen, vgl. *Preller-Plew, Griech. Myth.*[3] 1, 490) mitunter Krebsscheren (*Matz-Duhn* 2 nr. 3179. 3200); zwischen diesen findet sich ein Korallenast (*Fröhner, Not.* 1 nr. 439), auch ragen je 4 Korallenäste aus Tritonenköpfen hervor (*Bartoli, Pitt. ant.* 2 tav. 7. 10); endlich sitzen in den Haaren zwei kleine flossenartige Flügel (an den Köpfen von Tritonen und Tritoniden *Arch. Anz.* 1900, 183 f.). Der Meergott Triton wurde in der älteren Kunst als Meergreis und darum durchgängig bärtig dargestellt, die Tritonen sind bald alt und bärtig, bald jung und bartlos (*Fröhner, Not.* 1 nr. 134. 438). Über die flossen- oder blattähnlichen Gebilde, in die Kopfhaar, Augenbrauen und Bart an Köpfen von Meerwesen oft übergehen, vgl. unten § 32. Eine ähnliche Erscheinung sind die klei-

10) Oberleib eines Triton, Marmorstatue im Vatikan, Galerie der Statuen, *Helbig, Samml. klass. Altert. in Rom*² 1, 110 nr. 191 (nach Photographie).

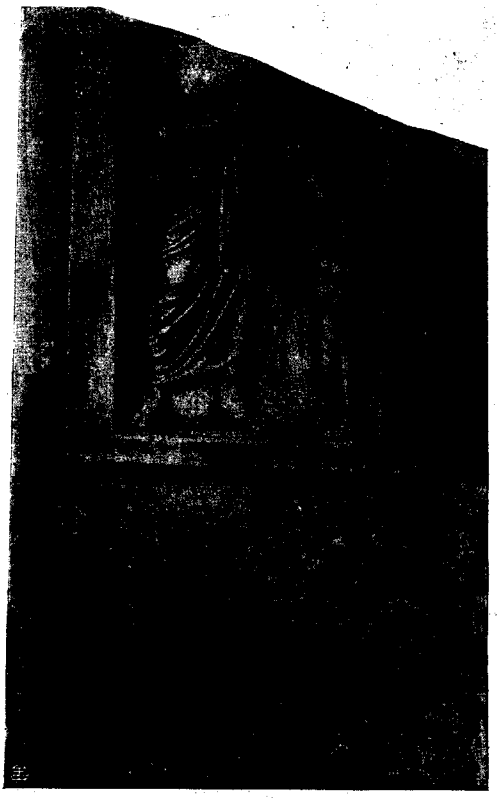
nen Flossenzacken, die wir zuweilen an Wangen, Brust und Unterleib von Tritonen beobachten (*Fröhner, Not.* 1 nr. 134. 438); an ihre Statt treten an denselben Stellen, an den Augenknochen und am Halse auch Algen (*Helbig, Klass. Altert. in Rom*² 1, 390), 'das Gesicht ist von Meerpflanzen wie überwuchert' (*Arch. Anz.* 1900, 184). Nicht selten wird in Beschreibungen von Kunstwerken das satyreske Gesicht oder der Satyrkopf eines Triton erwähnt (*Dütschke* 1 nr. 106. 111); wahrscheinlich von den Satyrn, vielleicht auch von den Kentauren oder auch vom Pan (vgl. *Wernicke* in diesem Lex. Bd. 3, Sp. 1418), erhielten die Tritonen auch die zuweilen bei ihnen sich findenden Spitzohren (z. B. *Benndorf-Schöne, Lateran* nr. 296. *Helbig, Klass. Altert. in Rom*² 1, 110f. nr. 191; die Ohren sind 'wie zackige Muscheln gestaltet' an den Köpfen von Tritonen und Tritoniden *Arch. Anz.* 1900, 183f.), sogar das Satyrschwänzchen am Rücken eines Triton kommt vor (*Matz-Duhn* 2 nr. 3164). Im Gegensatz zu diesem satyresken Gesichtsausdruck zeigt eine andere Reihe von Tritonen den der sehnsuchtsvollen Schwermut. Typisch für diese Bildung ist das nur im Oberteil erhaltene marmorne Rundbild eines jugendlichen Triton im Vatikan (*Helbig, Klass. Altert. in Rom*² 1, 110f. nr. 191 — s. uns. Abb. 10), in dem wir nach *Helbig* 'einen Typus zu erkennen haben, den die hellenistische Kunst aus einer Schöpfung des Skopas ableitete. Der großartige Kopf zeigt den den Wassergottheiten eigentümlichen melancholischen Ausdruck. Wir empfangen den Eindruck, als ob dieser Dämon schmerzvoll über die unendliche Meeresfläche dahinblicke und sein geöffneter Mund einen Seufzer ausstoße. Das Haar erscheint von Feuchtigkeit durchdrungen, die Ohren entsprechen denen der Satyrn, und die über der Brust zusammengeknüpfte Fischhaut erinnert an die Nebris'. Diesem Triton ist ein ebenfalls nur im Oberteil erhaltenes marmornes Rundbild eines jugendlichen Triton in Berlin (*Ant. Skulpt. Berlins* [1891] nr. 286) in Gesichtsbildung und Ausdruck sehr ähnlich (vgl. auch die Köpfe von Tritonen *Arch. Anz.* 1900, 184). Man hat gesagt, der Charakter der Schwermut und Sehnsucht, den das Meer in der Poesie aller Völker habe, sei von der Kunst in den Wesen zum Ausdruck gebracht worden, in denen jenes verkörpert sei (*Brunn, Gesch. d. gr. Künstler* 1, 331), aber anderseits auch mit Recht hervorgehoben, daß die spätgriechische Kunst die Neigung zeige, derartige Gefühlsstimmungen selbst da auszudrücken, wo der dargestellte Gegenstand es gar nicht fordere (nach *Conze, Gött. gel. Anz.* 1866, 2, 1138f.). An den Tritonen des Münchener Frieses (vgl. Sp. 1187) wenigstens, den man doch auch mit der Kunst des Skopas in Verbindung bringt, ist (mit Ausnahme des die Leier spielenden) nichts von Schwermut zu bemerken, die freilich auch zu einem Hochzeitszuge schlecht passen würde; ihre Gesichter haben vielmehr einen frischen, kräftigen Ausdruck (vgl. *Jahn, Sächs. Ber.* 1854, 192). An den Rücken des Menschenleibes finden sich einmal beim Triton, der in der späteren Bildung als Seekentaur einem der Tritonen gleicht, Flügel angesetzt, die aus Seegewächsen oder Teilen von Seetieren gebildet zu sein scheinen (*Beschreib. der pergam. Bildw.*⁸ 22; zu vergleichen ist der geflügelte Meergreis auf einer archaischen Gemme, siehe oben Sp. 1163. — Bei *Preller-Plew, Griech. Myth.*⁵ 1, 491 ist Triton mit Typhoeus verwechselt, vgl. *Dreßler, Triton* 2, 39, Anm. 10). Bei anderen Tritonen gleichen die Flügel großen Hautlappen (*Mac-Pherson, Ant. of Kertch* 50, 34), sind manchmal auch nur klein (*Roux-Kaiser, Hercul. u. Pomp.* 1 Ser. 1 Taf. 12; 3 Ser. 3 Taf. 73). Vielleicht hat auch hier das Vorbild geflügelter Satyrn (*Beschreib. Roms* 3, 2, 526, 9) oder von geflügelten Kentauren der orientalischen Kunst (vgl. *Sauer* in diesem Lex. Bd. 2, Sp. 1079) eingewirkt. Am Rücken des Menschenleibes von Tritonen finden wir auch Flossenansätze (*Helbig, Wandgem.* nr. 1321. *Dütschke* 4 nr. 133 'emporstehende Ruderflossen'). Auf dem oben Sp. 1164 erwähnten, bei *Wilisch, Programm v. G. Zittau* 1901 (10f.) Fig. 32 abgebildeten korinthischen Pinax ist ein Meerdaimon mit geschupptem Oberkörper dargestellt, der allerdings vielleicht noch nicht Triton zu nennen ist. Der Fischschwanz, der in der jüngeren Bildung Tritons (vgl. z. B. die Münzen von Itanos bei *Svoronos, Numism. de la Crète*), wie es scheint, in der Regel, bei den Tritonen ohne Ausnahme an den Hüften beginnt, ist dem menschlichen Teile dieser Seewesen gegenüber oft sehr groß, seine mächtigen Formen versinnbildlichen die gewaltige Kraft der Meereswogen. Der Fischkörper wurde



11) Triton trägt Theseus zu Amphitrite und Poseidon, rotfig. Vasenbild von einem Krater im Museum zu Bologna (nach *Mon. d. I. suppl.* [1891] tav. 21).

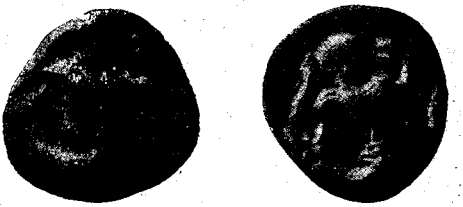
in der archaischen Kunst ohne weiteres an den Menschenkörper angesetzt, aber schon in der jüngeren Bildung des Triton auf rotfigurigen Vasen suchte man das Unorganische dieser Verbindung durch einen die Ansatzstelle des Fischleibes verdeckenden Chiton zu mildern (z. B. *Journ. of Philol.* 7 pl. A. *Heidemann, Vasens. zu Neapel* 359 f. nr. 2638. *Klein, Euphronios*[2] 186 f. = *Mon. d. I. suppl.* [1891] tav. 21 — s. unsere Abb. 11. — Ein Beispiel von Bekleidung schon aus der schwarzfigurigen Vasenmalerei s. oben Sp. 1164; vgl. auch den dort erwähnten Bronzehenkel im Brit. Mus.). Vielleicht geschah dies auch bei den ältesten Tritonen (vgl. den Triton der einen der oben Sp. 1156 und unten § 24, 4 erwähnten Giebelgruppen aus Lokroi Epizephyrioi). Die für ein Meerwesen auffallende Bekleidung ist wohl von den Typhoeusgestalten der altkorinthischen Vasen entlehnt (vgl. *Mayer, Giganten und Titanen* 275 f.), auch bei den Kentauren findet sich eine entsprechende Erscheinung (vgl. *Heydemann, Griech. Vasenb.* Taf. 7, 1). Die spätere Kunst erreichte bei den Tritonen denselben Zweck durch einen Flossenschurz, in den man die Haut des Menschenleibes übergehen ließ, dessen Flossenzacken man aber vermutlich mehr und mehr blattartig gestaltete, ähnlich wie man die Haare an Köpfen von Seegöttern (vgl. unten § 32) in Flossen oder Blätter übergehen ließ. Daher erscheint dieser Schurz als ein aus Blättern bestehendes Gebilde (so *Matz-Duhn* 2 nr. 3164. *Ath. Mitth.* 2 [1877], 339 nr. 75), es kommt aber auch vor, daß er wie ein Fell oder Gewandstoff aussieht (*Ann. d. I.* 1854, 87. *Baumeister, Denkm.* 2 Abb. 998 — s. uns. Abb. 12). Er umgibt bald den ganzen Leib (*v. Sybel, Skulpt. z. Athen* nr. 309), bald ist er nur auf der Vorderseite gebildet (*Müller-Wieseler, Denkm.*[2] 2, Taf. 51, 643). Auch wenn erst die beiden Oberschenkel in zwei Fischschwänze übergehen, wird der Ansatz derselben durch Flossen verdeckt (*Furtwängler, Die ant. Gemmen* Taf. 41, 41). Bei den Seekentauren finden sich die Flossenansätze da, wo der Bug des Pferdeleibes und der Rücken des Menschenleibes in den Fischschwanz übergehen (*Helbig, Wandgem.* nr. 1071). Aber der Flossen- oder Blätterschurz fehlt bei den Tritonen aller Typen auch gänzlich (*Coll. Al. Castellani* nr. 109. 334), ja es kommt vor, daß der menschliche Körper aus dem kelchartig sich öffnenden Fischschwanze herauszuwachsen scheint (*Athen. Mitth.* 13 [1888], 377 ff., Taf. 4 — s. uns. Abb. 13). Nicht selten haben die Tritonen, bisweilen auch Triton in der jüngeren Bildung (*Svoronos, Numism. de la Crète* 1, 201 s., nr. 1—4), etwa in der Hüftgegend zwei längere Ruderflossen, die bisweilen blattartig (*Dütschke* 1 nr. 106. 3 nr. 82), bisweilen flügelartig gebildet sind (*Brunn, Glypt.*[5] nr. 115). Bei den Seekentauren finden sich die Pferdebeine und -Hufe nicht nur mit Flossen besetzt, sondern Hufe oder Beine lösen sich sogar gleichsam in Flossen auf (*Helbig, Wandgem.* nr. 308. *Fröhner, Not.* 1, nr. 134. 438); auch in eine Art von Schwimmhäuten (*Roux-Kaiser, Hercul. u. Pomp.* 3 Ser. 3, Taf. 73), in 'scherenartige Klauen' (*Arch. Zeit.* 1860, 117), endlich in Krallenfüße (*Brunn, Glypt.*[5] nr. 115; vgl. die Abb. in diesem Lex. 2, 93) sehen wir die Pferdebeine von Seekentauren ausgehen. In den Darstellungen des fischschwänzigen Halios Geron (vgl. unten § 17) ist der Fischschwanz nur mäßig,

12) Triton mit Nereide aus dem (jetzt ganz zerstörten) Mosaik in der Vorhalle des Zeustempels zu Olympia (nach *Baumeister, Denkm.* 2 Abb. 998).



13) Tritonen an einer Grabstele des Museums im Piräus — darüber neben dem Bilde des Verstorbenen eine Seirene (nach *Athen. Mitt.* 13 [1888], 377ff. Taf. 4).

kaum S-förmig gekrümmt, und diese Gestaltung scheint sich in der jüngeren Bildung des Triton auf Münzen erhalten zu haben (*Svoronos, Numism.de la Crète* 1, 201 ss., nr. 1—17. 20—23 — siehe uns. Abb. 14). Beim archaischen Triton in den schwarzfigurigen Vasenbildern mit dem Herakleskampf (vgl. unten § 17) bildet der schon stärker gewellte Schwanz regelmäßig einen Wellenberg zwischen zwei Wellentälern. Diese Art der Krümmung zeigt sich auch in der jüngeren Bildung des Triton auf rotfigurigen Vasen (*Heydemann, Vasens. zu Neapel* 359f., nr. 2638). Die fortschreitende Kunst aber stellte bei den Tritonen die Bewegung der Schwänze immer kraftvoller dar, so daß die Kühnheit ihrer Windungen oft wahrhaft überrascht (*Brunn, Glypt.*[5] nr. 115). Es ist sehr wahrscheinlich, daß für die Bildung des Triton der Schwanz des Delphins gleichsam als Vorlage gedient hat, die freilich durch mannigfache Stilisierung abgeändert wurde. Durch das gespaltene Ende wird der Schwanz des Triton, wie der Tritonen als Fischschwanz gekennzeichnet, aber seine wellenförmige Bewegung und noch mehr seine Windungen erinnern mehr an die Natur der Schlangen als an die der Fische (vgl. *Petersen, Ann. d. I.* 1882, 80s.). Auch die Schuppen des Schwanzes, die namentlich in der schwarzfigurigen (vgl. unten § 17) und rotfigurigen (*Baumeister, Denkm.* 3, Abb. 1877) Vasenmalerei mit der größten Sorgfalt ausgeführt sind, zeigen die größte Mannigfaltigkeit; in der späteren Kunst ist die Schuppung nicht festgehalten, doch finden sich Beispiele von ihr (*Clarac, Mus.* pl. 745, 1809). Wenn die spätere Kunst in Mosaiken und Wandgemälden die Farbe (über die Färbung Tritons bei den Schriftstellern vgl. oben Sp. 1157) des Schwanzes der Tritonen zum Ausdruck bringt, so erscheint er bläulich (*Morgan, Mos.-Pav.* 234 [Abb. von Morton Farm, room nr. 12]. *Wood, Disc. at Ephesus* 172) oder grünlich (*Helbig, Wandgem.* nr. 308), auch bunt (*Morgan, Mos.-Pav.* Abb. vor S. 249). Bei dem Triton der größeren der unten § 17 erwähnten Giebelgruppen aus Poros wechselt die Farbe der Schuppen streifenweise ab zwischen Rot und Blau (welches letztere in ein dunkles Blaugrün übergegangen ist), der menschliche Körper ist blaßrot; bei dem Triton der kleineren Giebelgruppe zeigte nach *Studniczkas* Beobachtungen der Bauchstreif abwechselnd Grün und Rot, und auch die Schuppen wechselten in der Farbe (nach *Wiegand, Die archaische Poros-Architektur der Akropolis zu Athen* 83. 196). Ein bemerkenswerter, häufig vorkommender Schmuck des Fischkörpers ist in der streng archaischen (*Gerhard, Vasenb.* 2 Taf. 111. *Ann. d. I.* 1882 tav. J. *Mon. d. I.* 11 tav. 41), wie in der jüngeren (*Mon. d. I., suppl.* [1891] tav. 21) Bildung Tritons ein an der Brustseite bis zur Endflosse hinlaufender Streifen, der uns, wenn auch nicht häufig, auch noch bei Tritonen begegnet (so *Coll. Al. Castellani* nr. 109. *Baumeister, Denkm.* 2, Abb. 998; bei *Carapanos, Dodone* pl. 61, 8 der Streifen oben, nicht am Bauche). Der Fischschwanz des archaischen Triton zeigt kleine Flossenansätze (z. B. *Gerhard, Vasenb.* 2 Taf. 111), die in der jüngeren Bildung des Meeresgottes auch kammartig gestaltet sind (so *Mon. d. I., suppl.* [1891] tav. 21). Bei der Bildung der Tritonen scheint allerdings das Streben zu herrschen, die Fischschwänze glatt und weich erscheinen zu lassen (vgl. *Jahn, Sächs. Ber.* 1854, 191f.), aber häufig sind auch ihre Umrißlinien durch kleinere Flossen unterbrochen (so *Wood, Disc. at Ephesus* 76); auch kammartige Flossenansätze begegnen uns bei ihnen (z. B. *Baumeister, Denkm.* 2, Abb. 998). Beim archaischen Triton der schwarzfigurigen Vasen findet sich eine durch Querstreifen angedeutete bis vierfache Umschnürung, die das Ende des Schwanzes vor der Endflosse zu-



14) Triton mit Dreizack auf Silbermünzen von Itanos (nach *Wroth, Catal. of the Greek Coins in the Brit. Mus. Crete* etc. 51 nr. 4. 5 pl. 13, 1. 2 = *Svoronos, Numism. de la Crète anc.* 1, 204 nr. 21. 22).

sammenzufassen scheint (z. B. *Ann. d. I.* 1882 tav. J). In der jüngeren Bildung des Triton wird mehrfach die Endflosse durch einen Ring vom Schwanze getrennt (so auf den meisten Münzen bei *Svoronos, Numism. de la Crète* 1, 201 ss.); bei den Tritonen kommt dies nur selten vor (*Baumeister, Denkm.* 2 Abb. 998). Die breite Endflosse ist beim archaischen Triton ohne Zweifel der des Delphins nachgebildet (vgl. *Wiegand, Die archaische Poros-Architektur der Akropolis zu Athen* 83) und mit einiger Stilisierung halbmondförmig (*Ann. d. I.* 1882 tav. J) oder zangenförmig (*Millingen, Peint. de div. coll.* pl. 32) gestaltet worden; zweiteilig ist sie regelmäßig auch in der jüngeren Bildung des Triton (*Svoronos* a. a. O.). Bei den Tritonen machte sich offenbar das Bestreben geltend, die Endflosse in immer mehr Teile auslaufen zu lassen (z. B. *Visconti, Opere var.* 1, tav. 17 (3 Teile). *Clarac, Mus.* pl. 209, 199), ja schließlich hat man sie auch in Büschel von Flossen aufgelöst (*Ann. d. I.* 1860, 348 ss. *Mon. d. I.* 6 tav. 43 s.); über andere vereinzelte Gestaltungen des Schwanzendes vgl. *Dreßler, Triton* 2, 42. Wenn der Schwanz eines Seekentauren ganz spitzig endet (*Mus. Borb.* 6 tav. 21), oder wenn Tritonen 'Drachenschwänze, Schlangenfüße, Schlangenbeine' zugeschrieben werden (*Matz-Duhn* 2 nr. 3169. 3191; 3 nr. 3993, ähnl. *Dütschke* 5 nr. 55), so beruht dies wohl auf mißbräuchlicher Nachahmung der Bildung der in Schlangenleiber ausgehenden Giganten. Eine sehr eigentümliche Gestaltung von Tritonen ist die, bei der der menschliche Körper aus dem Vorderleibe eines Krebses (Krabbe) hervorragt (*Fröhner, Not.* 1 nr. 5. *Helbig, Wandgem.* nr. 1074—1076 — s. uns. Abb. 15).

15) Seekentaurenartiges in einen Krebsschwanz endigendes Meerwesen, ein Seepferd zügelnd auf einem pompejanischen Wandgemälde (nach *Mus. Borbonico* 10 tav. 8; vgl. *Helbig, Wandgem.* nr. 1074).

Die Gestaltung der Tritoniden (s. oben Sp. 1169) entspricht natürlich der der Tritonen; im einzelnen vgl. die Nachweise bei *Dreßler, Triton* 2, 42.

Da die Bekleidung des Triton schon oben Sp. 1164 besprochen worden ist, so bleibt hier nur die so häufige Ausstattung der Tritonen mit Tierfellen oder Gewändern zu betrachten. Tierfelle wurden den Tritonen verliehen wohl nicht im Anschlusse an die Bekleidung des Triton mit dem Chiton, sondern nach dem Vorbilde der Satyrn und Kentauren; an die Stelle des Tierfells mag später ein Gewand gesetzt worden sein. Dieses Fell, das nur selten als von einem Fische (*Helbig, Klass. Altert. in Rom*² 1, 110 f. nr. 191) herrührend erkennbar, auch einzeln blattartig behandelt ist (*Helbig, Wandgem.* nr. 1072; *Helbig* nennt bei nr. 1069 und 1076 die Bekleidung: 'Flossengewand'), tragen die Tritonen über der Brust (*Helbig, Klass. Altert. in Rom*² 1, 110 f. nr. 191), am Halse (*Benndorf-Schöne, Lateran* nr. 58) oder auf der Schulter (*Matz-Duhn* nr. 3199) geknüpft, es hängt ihnen über eine (wohl stets die linke) Schulter (*Fröhner, Not.* 1 nr. 438) oder einen (in der Regel den linken) Arm (*Gall. Giust.* 2 tav. 142) oder ist um einen Arm gewunden (*Heydemann, 3. Hall. Winckelm.-Progr.* 41 nr. 26) — ganz so, wie wir es bei Satyrn und Kentauren sehen. Auf einer Gemme (*Furtwängler, Die ant. Gemmen* Taf. 66, 12 — s. uns. Abb. 16) hat der Triton das Fell eines gehörnten Tieres auf dem Kopfe. Wo sich bei Tritonen Gewandstücke an Stelle von Tierfellen finden, sind sie natürlich in ähnlicher Weise angebracht wie diese (Beispiele bei *Dreßler, Triton* 2, 43; das Gewand umschlingt auch die Hüften: *Brunn, Glypt.*⁵ nr. 115). Auch bei Tritoniden finden sich Gewänder (z. B. *Overbeck, Kunstmyth.* 3, 362 f.; vgl. *Dreßler, Triton* 1, 26 nr. 5). Vereinzelt vorkommende Bekleidungsstücke von Tritonen sind Gürtel, Hut oder Kappe (*Arch. Anz.* 1857, 12), Schifferhut (*Helbig, Wandgem.* nr. 1076); eine Tritonide trägt auf dem Kopfe den Kalathos (*Gargiulo, Racc. de Mon. più interess. del Mus. Borb.* [*Neapel* 1825] tav. 31).

16) Triton mit Tierfell auf dem Haupte (Chalcedon) der Sammlung A. J. Evans (nach *Furtwängler, Die ant. Gemmen* Taf. 66, 12).

Als Schmuck des Hauptes zeigt der archaische Triton nicht selten eine das Haar zusammenhaltende Binde (*Ann. d. I.* 1882 tav. J), die wir auch in seiner jüngeren Bildung (*Journal of Philol.* 7, 215 ss. pl. A), bisweilen bei Tritonen (*Coll. Al. Castellani* nr. 109), auch bei Tritoniden (ebenda) vorfinden. Häufiger noch, wie es scheint, ist das Haupt des archaischen Triton mit einem Kranze geschmückt, von Myrte (*Gerhard, Vasenb.* 2, 95 A. 12 f), von Epheu (*Jahn, Vasens. zu München* nr. 391), von Lorbeer (*Arch. Zeit.* 1871, 13, 15; vgl. den Schilfkranz im Haar Tritons bei *Claudian* 28, 378). Dem gleichen Schmucke begegnen wir beim Triton in der jüngeren Bildung (von Lorbeer: *Klein, Euphronios*² 186) und mitunter auch bei Tritonen (von Schilf: *Matz-Duhn* 2 nr. 3204; von Meergras: *Bartoli-Bellori, Ant. lucerne* 1 fig. 5). Vereinzelt findet sich auch andrer Schmuck beim archaischen Triton (Halsband: *Furtwängler, Antiquarium* nr. 1676) wie bei Tritonen und Tritoniden (*Coll. Al. Castellani* nr. 109). Triton und Tritonide tragen eine Schnur von Perlen (?) um den Hals und über der Brust sich kreuzende Bänder, die Tritonide außerdem einen Ohrschmuck und einen Ring um jeden Arm).

§ 16. Attribute Tritons, der Tritonen und Tritoniden. Vgl. oben Sp. 1157.

a) Attribute des archaischen Triton. Da wir in der Hand des fischschwänzigen Meerdaimons (des Halios Geron) den Fisch als Attribut finden (*Furtwängler, Antiquarium* nr. 1079, vgl. *Dreßler, Triton* 2, 44), so ist es sehr erklärlich, daß er uns als Attribut des archaischen Triton begegnet (*Furtwängler, Antiquarium* nr. 1755). Triton erscheint in Denkmälern als Hirt und Jäger der Fische und Delphine (siehe unten § 30); dem entsprechend ist dem archaischen Triton auch der Delphin als Attribut in die Hand gegeben worden (*Furtwängler, Antiquarium* nr. 1676. *Goldf.* 7). Der fischschwänzige Meerdaimon, der vielleicht Halios Geron zu nennen ist, findet sich mit Kranz und Trinkhorn oder Becher ausgestattet (s. oben Sp. 1167f.), Attributen, die ihn als dem dionysischen Kreise verwandt erscheinen lassen. Den Kranz finden wir auch beim archaischen Triton (*Furtwängler, Antiquarium* nr. 1676; wohl archaischer Triton mit Zweig in der Rechten: *v. Sacken-Kenner, Wiener Münz- u. Ant.-Cab.* 220 nr. 94); Triton gilt ja auch als Liebhaber des Weins (vgl. oben Sp. 1162).

b) Attribute Tritons in der jüngeren Bildung. Außer dem Fische (*Furtwängler, Antiquarium* nr. 2608) und dem Delphin (*Journ. of Philol.* 7, 215ss. pl. A) begegnen uns beim Triton in der jüngeren Bildung das Skeptron (ebenda), der Dreizack und wohl auch die Muscheltrompete. Den Dreizack führt er, um mit ihm Fische und Delphine zu erlegen (vgl. auch oben Sp. 1157); vielfach ist er auf Münzen dargestellt dieses Jagdgerät in der Rechten, einen Fisch oder Delphin in der Linken (*Imhoof-Keller, Tier- u. Pflanzenbilder* Taf. 11, 22; weitere Belege unten § 30). Auch die Muscheltrompete, die beim archaischen Triton sich noch nicht findet, kommt, wie es scheint, beim Triton in der jüngeren Bildung auf Münzen vor (*Brit. Mus., Sicily* 15 nr. 89—91. *Imhoof-Keller, Tier- u. Pflanzenb.* Taf. 8, 26 [nicht Skylla!]. *Svoronos, Numism. de la Crète* 1, 203 nr. 15—17; vgl. *Dreßler, Triton* 2, 44 A. 17. *Gruppe, Gr. Myth.* 1, 279 Anm. 4).

c) Attribute der Tritonen und des Triton in späterer Bildung. Wenn in einem Kunstwerke nur ein fischschwänziges Wesen dargestellt ist, so kann natürlich auch der letztere gemeint sein.

1) Auf das Meer oder das Wasser überhaupt bezügliche Attribute. Nicht eben häufig findet sich in der Hand der Tritonen der Fisch (*Imhoof-Keller, Tier- u. Pflanzenb.* Taf. 13, 37. 38) oder der Delphin (*Benndorf-Schöne, Lateran* nr. 58. *Athen. Mitth.* 2 [1877], 405 nr. 234). Den Dreizack führen die Tritonen, um Delphine zu erlegen (*Engr. gems in the Brit. Mus.* nr. 633. *Imhoof-Keller, Tier- u. Pflanzenb.* Taf. 25, 54) oder um Seetiere (vgl. unten § 25) zu bekämpfen (*Ant. Skulpt. Berlins* [1891] nr. 934); häufig ist ein solcher Zweck nicht erkennbar (vgl. die Sammlung von Beispielen bei *Stephani, Compte Rendu* 1866, 92 A. 1). Eine Harpune mit einem Widerhaken führt der Krebstriton (vgl. oben Sp. 1177) auf dem Wandgemälde bei *Helbig* nr. 1076; einer von Tritonen, die im Verein mit Eroten dem Fischfange obliegen, eine Art Sieb (?) mit Fischen in dem Relief *Bull. Mun. d. Roma* 1 (1872), 33ss. = *Helbig, Klass. Altert. in Rom* 1, 457 nr. 591. Das Attribut, das wir am häufigsten bei den Tritonen finden, ist die gewundene Trompetenmuschel, die aber auch ohne Windungen (*Arch. Zeit.* 1860, Taf. 143), sowie mitunter etwas gebogen (*Baumeister, Denkm.* 2 Abb. 1216) erscheint. Sehr beliebt war bei den Künstlern die Gegenüberstellung der Muscheltrompete in der einen und des Ruders in der andern Hand desselben Triton (*Toelken, Geschn. St.* Kl. 3 nr. 185. *Fröhner, Not.* 1 nr. 438; zuweilen als Steuerruder bezeichnet: *Beschreib. Roms* 2, 2, 273). Bemerkenswert ist die mehrfach vorkommende Erscheinung, daß Tritonen, welche die Muscheltrompete blasen, die freie Hand an den Hinterkopf legen (*Arch. Zeit.* 1860, 116. *Heydemann, 3. Hall. Winckelmann-Progr.* 79 nr. 18. *Dütschke* 1 nr. 41). Nicht oft sehen wir andere Muscheln in den Händen von Tritonen ('Muschel' wenigstens in den Beschreibungen bei *Dütschke* 1 nr. 106. *Matz-Duhn* 2 nr. 3175); als Seewesen und als Wasserwesen überhaupt halten sie auch Büschel von Seepflanzen (*Ponce, Bains de Titus* pl. 24) und Zweige von Wassergewächsen (*Gerhard, Neapels a. Bildw.* 1, 144 nr. 2 — Schilfstengel).

Die Attribute, die von der Schiffahrt hergenommen sind, scheint man den Tritonen als den Verkörperungen der das Schiff tragenden Wogen verliehen zu haben. Das bereits erwähnte Ruder ist nächst der Muscheltrompete das am häufigsten vorkommende Attribut der Tritonen. Viel weniger häufig finden wir bei ihnen den Anker (*Benndorf-Schöne, Lateran* nr. 537. *Fröhner, Not.* 1 nr. 438), noch seltener kommt das Aplustre vor (*Helbig, Wandgem.* nr. 1068. 1075), nur vereinzelt die Prora (ebd. nr. 1066).

2) Dem bakchischen Thiasos entstammende Attribute. Am Triton wie an den Tritonen finden wir Züge, durch die sie den Satyrn (einschließlich des Seilenos und der Seilene, vgl. *Preller-Plew, Gr. Myth.*[5] 1, 603. *Brückner, Athen. Mitth.* 15 [1890], 101) und Kentauren des bakchischen Thiasos verwandt sind. Die Körperbildung (siehe oben Sp. 1171) und Bekleidung (siehe oben Sp. 1177) der Tritonen ist durch das Vorbild der Satyrn und Kentauren beeinflußt. Triton wie die Tritonen gelten als Liebhaber des Weins (s. ob. Sp. 1179), beim Triton wie bei den Tritonen ist die erotische Lüsternheit ein hervorstechender Zug (siehe oben Sp. 1161, unten § 25). Der Seethiasos ist vielfach dem bakchischen nachgebildet, Bestandteile beider Thiasoi sind miteinander vermischt (siehe unten § 25f.; Seekentaur, der den Seilenos trägt an einem Sarkophagfragment *Matz-Duhn* 2, 2395; *Silène emporté par un Centaure marin,* Marmorgruppe im Louvre *Arch. Anz.* 1900, 155) oder einander gegenübergestellt (siehe unten § 31). Aus alledem ist erklärlich, daß eine große Zahl von Attributen aus dem bakchischen Thiasos auf die Tritonen übergegangen ist.

Als Hirten der Seetiere (siehe unten § 25. 30; Vorbilder waren die Herden treibenden

Satyrn und Pan, der Herdengott) führen die Tritonen häufig den oben gekrümmten Hirtenstab, das Pedum (*Helbig, Wandgem.* nr. 1064. 1068. *Jahrb. d. Arch. I.* 1890, 219), gerade Stöcke oder Stäbchen (*Fröhner, Not.* 1 nr. 133 s. *Revue arch.* 10 [1864], 2 pl. 15. *Helbig, Wandgem.* nr. 1073. *Bull. d. I.* 1877, 25 nr. 29), auch Peitschen, die im bakchischen Thiasos wohl nicht vorkommen (*Helbig, Wandgem.* nr. 1092. *v. Sybel, Skulpt. zu Athen* nr. 309). Die Lanze (*Bull. d. I.* 1877, 96 nr. 75) und den Bogen (*Minervini, Mon. poss. da Barone* 1, 69 s.), mit denen Tritonen gegen Seetiere kämpfen (siehe unten § 29), haben sie wohl von den Kentauren entlehnt. Es findet sich der Bogen, zugleich ein mit Schuppen bedeckter Köcher: *Benndorf-Schöne, Lateran* nr. 537; die Lanze, zugleich das Parazonion: *Matz-Duhn* 2 nr. 3170; ein gekrümmtes Schwert oder Messer: *Mus. Borb.* 6 tav. 21; vgl. *Dreßler, Triton* 2, 46 A. 9. Weiter gehen folgende Attribute auf Vorbilder im bakchischen Thiasos zurück: Skyphos (*Robert, A. Sark.-Reliefs* 2 Taf. 3, 9 c), Kantharos (*Jahrb. d. Arch. I.* 1890, 219), 'Trinkgefäß' (*Friederichs, Berlins ant. Bildw.* 2 nr. 677[a]), Krater (*v. Sybel, Skulpt. zu Athen* nr. 309), 'Schale' (*Helbig, Wandgem.* nr. 309), Schale mit Früchten (*Dütschke* 1 nr. 70; an ihre Stelle sind Fische getreten: *Bull. d. I.* 1841, 47 s.), Korb (*Helbig, Wandgem.* nr. 1065), Korb mit Früchten (*Jahn. Sächs. Ber.* 1868, 183 nr. 36), Korb mit Blumen (*Dütschke* 1 nr. 106), 'Gefäß' (*Overbeck-Mau, Pompeji*[4] 205), Füllhorn (nach den Abbildungen in *Gall. Giust.* 2 tav. 148. *Ponce, Bains de Titus* pl. 24), Kranz (?) (*Dütschke* 5 nr. 849), Zweig (Lorbeer: *Arch. Anz.* 1857, 12), Thyrsos (*Helbig, Wandgem.* nr. 1067), Fackel (*Bull. arch. du com. des trav. hist. et scient.* 1888, 163 ss.), Schlange (?) (*Minervini, Mon. poss. da Barone* 1, 69), Leier (*Matz-Duhn* 2 nr. 3165. 3170), Flöte (einfache: *Clarac, Mus.* pl. 187, 102), Doppelflöte (*Overbeck, Kunstmyth.* 3, 363) und Syrinx (*Bull. d. I.* 1834, 158); die bei *Dreßler, Triton* 2, 46 auf Grund von *Mon. d. I.* 6 tav. 43 b 3 erwähnte Maske ist wohl zu streichen. *Petersen* (*Ann. d. I.* 1860, 402. 411) erklärt die in dem Sarkophagrelief *Fröhner, Not.* 1 nr. 438 und in einem der Reliefs *Ann. d. I.* 1860, 348 ss. von Seekentauren (mit Nereiden) getragenen Kästchen als die bakchische Cista; die in der Reliefdarstellung *Matz-Duhn* 3 nr. 3449 und auf der Paste *Hubo, Originalw. in d. arch. Abt. d. arch.-num. Inst. zu Göttingen* nr. 843 von Tritonen (mit Nereiden) gehaltenen Kästchen wird man wohl als Schmuck- oder Toilettenkästchen anzusehen haben. Schließlich sei noch auf die Kinder hingewiesen, die im bakchischen Thiasos häufig von Satyrn getragen werden (z. B. *Matz-Duhn* 2 nr. 2256. 2262. 2296). Vielleicht sind die in Sarkophagreliefs von Seekentauren (*Matz-Duhn* 2 nr. 3174. 3199) und Nereiden (ebenda nr. 3196) getragenen Kinder, soweit sie sich nicht als Eroten erklären lassen, als Nachbildungen der im bakchischen Thiasos vorkommenden Kinder zu betrachten.

d) Die Attribute der Tritoniden entsprechen natürlich fast durchaus Attributen von Tritonen. Zu nennen sind: Delphin (*Coll. Al. Castellani* nr. 109, *Conze, Ant. Skulpt. Berlins* nr. 1063), Dreizack (*Stephani, Vasens. d. Ermitage* nr. 1800; 'Harpune' *Toelken, Geschn. St.* Kl. 3 nr. 194), Muscheltrompete (*Imhoof-Keller, Tier- u. Pflanzenb.* Taf. 13, 35. 36), 'Ruderstange' (?) (*Arch. Zeit.* 1871, 58 f.), Stab (*Baumeister, Denkm.* 2 Abb. 999), Schäferstab (*Arch. Zeit.* 1903, 95 — nicht Nereide!), Kanne und Schale (*Dumont-Chaplain, Céram. de la Grèce pr.* 1 pl. 30, 6. pl. 40, 2. *Winnefeld, Vasens. zu Karlsruhe* nr. 342), Leier (*Overbeck, Kunstmyth.* 3, 362 f. — Tritonide nicht Triton, vgl. *Dreßler, Triton* 1, 26), Flöte (*Cohen, Méd. imp.*[2] 1, 272 nr. 12—16. 304 nr. 371 s.), Alabastron (*Coll. Al. Castellani* nr. 109). Vgl. auch die Seekentaurin, auf der Poseidon sitzt, und die auf der Schulter ein Tropaion trägt (*Bull. d. I.* 1876, 28 nr. 22), siehe unten § 18, 1.

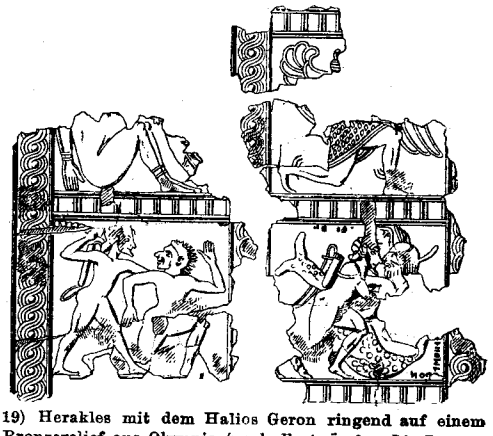
§ 17. Der fischschwänzige Halios Geron, an dessen Stelle später Triton tritt, wird von Herakles überwältigt. Die Reihe der mythologischen Wesen, denen die griechische Kunst den Triton oder Tritonen beigesellt hat, ist mit Herakles (vgl. *Furtwängler* in diesem Lex. Bd. 1, Sp. 2192 f. 2230) zu beginnen, weil die das Ringen dieses Heros mit Triton darstellenden Denkmäler fast ausschließlich der älteren Kunst angehören (sie sind bei *Escher, Triton* 116—139 eingehend besprochen). Daß ein Held einen wahrsagenden Meergreis überwältigt, um ihn zur Mitteilung seiner Weisheit zu zwingen, ist ein mehrfach vorkommender Zug der griechischen Sage. Menelaos nötigt nach langem Ringen den Proteus, ihm guten Rat in betreff seiner Heimfahrt zu geben (*Homer, Od.* 4, 450 ss.), Herakles erfährt von Nereus erst nach langem Widerstande, wo er die goldenen Äpfel der Hesperiden zu suchen habe (*Apollod. Bibl.* 2, 5, 11, 4). Die ältere Variante zu letzterer Sage bietet der Kampf des Herakles mit dem fischschwänzigen Halios Geron (vgl. oben Sp. 1164), an dessen Stelle die Attiker den Triton gesetzt haben. *Gruppe* (*Gr. Myth.* 1, 471 Anm. 1) bemerkt, die Beziehung zum Hesperidenzug scheine früh verloren gegangen zu sein; attische Künstler ließen Kekrops zusehen, hätten also wohl den Kampf in Attika lokalisiert. Merkwürdigerweise ist dieser Kampf in den erhaltenen literarischen Denkmälern nirgends erwähnt (vgl. *Dreßler, Triton* 1, 30 A. 6). Als Kampf des Herakles mit dem Halios Geron ist wohl die Darstellung auf drei sehr altertümlichen Denkmälern aufzufassen: 1) auf einem Inselstein des Britischen Museums (*Catal. of engr. gems* nr. 82 — s. uns. Abb. 17), d. h. auf einem geschnittenen Steine 'jener (nach *Furtwängler, Abh. d. Berl. Ak.* 1879, 96) ältest griechischen Gattung, jener auf den Inseln des Archipels gefundenen Kiesel', 2) auf einem 'hochaltertümlichen' Relief von dem alten dorischen Tempel in Assos (*Friederichs-Wolters, Gipsabg. in Berlin* nr. 8—12 — s. uns. Abb. 18)

17) Herakles mit dem Meerdaimon ringend auf dem geschn. Stein im Brit. Mus. nr. 82 (nach *Milchhoefer, Die Anfänge der Kunst in Griechenland* 185 Fig. 55)

18) Herakles mit dem Halios Geron ringend (links davoneilende Nereiden), Relief von einem Tempel in Assos (im Louvre), *Friederichs-Wolters, Gipsabg. in Berlin* nr. 8—12 (nach *Baumeister, Denkm.* 1 Abb. 339).

— und 3) auf einem in Olympia gefundenen vermutlich in Argos gefertigten Bronzerelief wahrscheinlich aus dem 6. Jahrhundert (*ebenda* nr. 341 — s. uns. Abb. 19). Auf ihm ist nämlich im ältesten argivischen Alphabet der Meerdaimon Halios Geron genannt (*Furtwängler* a. a. O. 92). In der Schlange und der Flamme, die mit dargestellt sind, erkennt *Furtwängler* (*Die Bronzen von Olympia* 102, 2) eine Andeutung von Verwandlungen des Seegreises, wie sie in der Darstellung des Ringens zwischen Herakles und dem ganz menschlich gebildeten Nereus auf attischen Vasen sich findet. 'Die Sage, die in der attischen Kunst in zwei Spaltungen vorliegt, die als Herakles-Triton und als Herakles-Nereus erscheinen, ist hier in der Fassung als Herakles-Geron noch eins.' Verwandlungen des Seedaimons, durch die er der Umschlingung des Herakles zu entgehen sucht, sind nach *Pottier* (der ihn '*Triton ou Nérée*' nennt — *Arch. Anz.* 1899, 94 C. A. 823) auch auf einer schwarzfigurigen Lekythos des 6. Jahrhunderts im Louvre dargestellt (ähnlich wie bei dem Ringen des Peleus und der Thetis), indem aus dem Rücken des Seedaimons, dessen Fischleib (nach *Pottier*) in einen Skorpionenschwanz ausgeht, ein Schlangen- und ein Löwenkopf herausragt.

Denselben Kampf des Herakles mit einem fischschwänzigen Daimon finden wir in einer sehr zahlreichen Gruppe attischer Denkmäler wieder. In Betracht kommen hier: 1) Die Porosfragmente der 'größeren Triton—Heraklesgruppe' aus dem einen Giebel des alten Hekatompedon auf der Akropolis zu Athen — s. uns. Abb. 20; 2) Die Porosfragmente der 'kleineren Triton-Heraklesgruppe' aus einem Giebel eines Gebäudes auf derselben Akropolis (über beide Gruppen vgl. *Wiegand, Die archaische Poros-Architektur der Akropolis zu Athen* 82 ff. 195 ff. *Furtwängler, Die Giebelgruppen des alten Hekatompedon auf der Akropolis zu Athen* in den *Sitz.-Ber. der Bayer. Ak. d. W. [philos.-philol. Kl.]* 1905, 433 ff.); 3) eine sehr große Anzahl schwarzfiguriger Vasen, die nach *Furtwängler* (in diesem Lex. Bd. 1, Sp. 2193) dem älteren und besonders dem späteren Stil der attischen Vasen des 6. Jahrhunderts angehören (die Literatur bei *Dreßler, Triton* 1, 29). Ein Verzeichnis derselben bei *Gerhard, Vasenb.* 2, 95 A. 12 (s. uns. Abb. 21) ist fortgesetzt von *Petersen, Ann. d. I.* 1882, 75 ss. (Vase R bei ihm ist rotfigurig), vervollständigt von *Kuruniotis, Herakles mit Halios geron u. Triton* 18 ff.; hinzuzufügen sind noch der schwarzfigurige attische Napf in Dresden *Arch. Anz.* 1898, 133 nr. 16 und die schwarzfigurige Hydria im Museum of Fine Arts zu Boston (*Arch. Anz.* 1900, 219 nr. 20), wenn diese beiden Gefäße nicht etwa mit früher angeführten identisch sind. Auf drei von diesen (angeführt oben Sp. 1165) ist dem Meerdaimon der Name Triton beigeschrieben. *Kuruniotis* (a. a. O. 46) nimmt daher an, die attischen Künstler hätten, als sie die Darstellung des fischschwänzigen Halios Geron mit Herakles für Giebelschmuck und Vasendekoration benutzten, den Meerdaimon nicht Halios Geron genannt, weil sie diesen als einen ganzen Mann kannten (vgl. oben Sp. 1164); sie hätten ihn vielmehr als Triton bezeichnet, weil sie nur diesen in der Gestalt des peloponnesischen (argivischen) Halios Geron kannten (vgl. Triton in den Sagen des Attika benachbarten Tanagra oben Sp. 1153). In allen erwähnten Denkmälern (bis auf zwei) ist dargestellt, wie Herakles den Daimon von hinten her ereilt und in



19) Herakles mit dem Halios Geron ringend auf einem Bronzerelief aus Olympia (nach *Furtwängler, Die Bronzen von Olympia* 102, 2 Taf. 39, 699a).

20) Triton-Heraklesgruppe aus dem einen Giebel des alten Hekatompedon auf der Akropolis zu Athen im Akropolis-Museum (nach *Wiegand, Die archaische Porosarchitektur der Akropolis zu Athen* Taf. 4).

verschiedener Weise gepackt hat. Daß das Ereignis wenigstens nach der ursprünglichen Auffassung sich im Meere vollzieht, wird auf dem Inselstein und bisweilen auf den Vasen durch beigegebene Fische angedeutet (*Petersen, Ann. d. I.* 1882, 82), in dem Relief von Assos, auch auf Vasen durch Nereiden. In den Vasenbildern ist die Anstrengung, mit der Triton sich loszuringen sucht, durch die Windungen des sehr stark gekrümmten Fischleibes ausgedrückt (vgl. ob. Sp. 1174 f.), während der Fischleib des Meerdaimons auf dem Inselstein, den Reliefs von Assos und Olympia, in den Porosfragmenten (vgl. Sp. 1183), wie auch in den meisten archaischen Einzeldarstellungen desselben nur wenig, kaum S-förmig, gebogen ist. Eine der schwarzfigurigen Vasen (*Millingen, Anc. uned. mon.* 1, 11 — bei *Kuruniotis* nr. 63) zeigt eine ganz andere Situation des Kampfes: Herakles, die Keule in der Rechten, schleppt mit dem linken nach hinten gewendeten Arme den Triton fort, den er überwältigt und gefesselt hat. Die einzige rotfigurige Vase (s. uns. Abb. 22), die hierher gehört (bei *Petersen* a. a. O. R, nach *Furtwängler* [in diesem Lex. Bd. 1, Sp. 2193] streng rotfigurige Schale vom Anfang des 5. Jahrhunderts) scheint eine Szene nach der Überwindung Tritons darzustellen: Herakles sitzt ruhig auf dessen Fischleibe, die Keule in der herabhängenden Rechten. Dieses Vasengemälde läßt deutlich den Zweck des Ringkampfes erkennen. Herakles wollte Triton kein Leid zufügen, er wollte nur den Entfliehenden festhalten und sich von ihm Auskunft erzwingen. Wenn dieser ihm den Weg sperrte, wie *v. Wilamowitz* (*Euripides Herakles* 2, 129) meint, so wäre der Kampf sicher anders dargestellt worden (vgl. *Dreßler, Triton* 1, 33). Dieser Auffassung widerspricht auch die allerdings originelle Darstellung des Kampfes auf dem Karneol-Skarabaios (des strengen Stils) im Britischen Museum (*Furtwängler, Die ant. Gemmen* Taf. 9, 2 — s. uns. Abb. 23) nicht, in der Herakles mit der Keule in der Rechten auf den Triton, den er mit der Linken im Genick

21) Herakles mit Triton ringend auf einer archaischen schwarzfig. Hydria bei *Gerhard, Auserl. Vasenb.* 2, 95 A. 12 Taf. 111 (nach *Baumeister, Denkm.* 3 Abb. 1961).

packt, schlägt. Der Held wendet hier nur mehr Gewalt an, um Triton seinem Willen gefügig zu machen. Die späteste Darstellung des Tritonkampfes finden wir auf der wohl eher dem 3. als dem 4. Jahrh. entstammenden (*Studniczka, Athen. Mitth.* 11 [1886], 65 A. 1) Bronzeplatte bei *Carapanos, Dodone* pl. 16, 4. Man erkennt auf ihren Resten noch, daß Triton doppelschwänzig gebildet war; diese Bronzeplatte dürfte das älteste erhaltene Denkmal sein, auf dem Triton so dargestellt ist.

§ 18. Triton, Tritonen und Tritoniden in Verbindung mit Poseidon, auch mit Amphitrite (vgl. oben Sp. 1158). Wie die Tritonen in der Literatur als Diener Poseidons erscheinen, so ist dies auch in der Kunst der Fall. 1) Poseidon wird von einer Tritonide getragen in dem pompejanischen Wandgemälde *Bull. d. I.* 1876, 28 nr. 22 und auf der Bronzescheibe mit Relief aus der römischen Kaiserzeit *Arch. Zeit.* 1871, 58 f. 2) Ein Zweigespann von Tritonen oder von Triton und Tritonide zieht den Wagen des Gottes auf den drei korinthischen Bronzemünzen des Domitianus: *Cohen, Méd. imp.*² 1, 527 s. nr. 691. *Imhoof-Gardner, Num. comm. on Paus.* 16 pl. D 57. *Imhoof-Keller, Tier- u. Pflanzenb.* Taf. 13, 36 — auf zwei dergleichen des Nero: *Brit. Mus., Corinth* 68 nr. 554. *Cohen, Méd. imp.*² 1, 305 nr. 381 (auf dem Wagen Poseidon oder Aphrodite). Mit der Muscheltrompete verkünden sie dabei das Nahen des Meerbeherrschers. Diese Gespanne vor dem Wagen des Poseidon (und der Aphrodite, vgl. unten § 20) haben ohne Zweifel ihr Vorbild in den aus Kentauren oder aus Kentaur und Kentauride bestehenden Gespannen am Wagen des Dionysos (z. B. *Dütschke* 1 nr. 12. 23. 114). Solchen Darstellungen ist offenbar der Triumphzug des Augustus über das Meer nach der Schlacht bei Actium auf dem Wiener Onyxcameo bei *Roßbach, Aus der Anomia* 205 ff. nachgebildet; hier wird der Wagen des Augustus von vier Tritonen gezogen. 3) Poseidons Wagen wird

23) Herakles bekämpft Triton, Karneol-Skarabaios des Brit. Mus. (vergrößert nach *Furtwängler, Die ant. Gemmen* Taf. 9, 2).

22) Der überwundene Triton scheint mit Herakles zu sprechen, auf einer rotfig. Vase in Chiusi (nach *Ann. d. I.* 1882, 73. 85 tav. d'agg. K).

24) Zwei doppelschwänzige Tritonen ziehen den Hochzeitswagen des Poseidon und der Amphitrite, aus dem Marmorfries in München *Brunn, Glypt.*[5] 149 ff. (nach *Baumeister, Denkm.* 3 Taf. 62 B).

von Tritonen begleitet in dem Sarkophagrelief *Denkschr. d. Wien. Akad.* 19 (1870), 50 ff. Taf. 9 a, dem Mosaik *Bull. arch. du com. des trav. hist. et scient.* 1888, 163 ss. (das Gefolge Poseidons ist hier in die zahlreichen Felder verteilt), dem Mosaik *Arch. Anz.* 1903, 95 (nach der Abbildung Seekentaur und Tritonide, nicht Nereide), auf der Gemme im Brit. Mus. nr. 613 (von zweifelhafter Echtheit) und der antiken Paste *Furtwängler, Die ant. Gemmen* Taf. 37, 3. Auf dem Sarkophagrelief bilden sie mit Nereiden und Seetieren (siehe unten § 25) einen Thiasos des Meeres, in dessen Mitte der Gott einherzieht. 4) Tritonen ziehen und begleiten den Hochzeitswagen des Poseidon und der Amphitrite in dem Friesrelief zu München *Brunn, Glypth.*[5] nr. 115 — s. uns. Abb. 24 — und dem Mosaik aus Pompeji *Overbeck, Kunstmythol.* 3, 362 f. (sicher von dem Münchener Relief abhängig). In dem Relief ist das Gespann aus zwei doppelschwänzigen Tritonen, in dem Mosaik aus Seekentaur und Tritonide (vgl. *Dreßler, Triton* 1, 26 nr. 5) gebildet; in beiden Darstellungen begleiten die Meerwesen mit dem Klange der Leier und der Doppelflöte (vgl. *Brunn* a. a. O. 150) den Hochzeitszug ihres Herrn, in den sich auch noch andere Tritonen gemischt haben. Ob auf dem geschnittenen Steine *Overbeck, Kunstmythol.* 3, 365 f. = *Furtwängler, Die ant. Gemmen* Taf. 46, 10 (dieselbe Szene zeigt die etruskische Aschenkiste *Gori, Mus. Etr.* 3 class. 3 tab. 3) Triton oder Glaukos als Repräsentant des Meeres unter den Rossen am Wagen des Poseidon und der Amphitrite sichtbar ist, erscheint zweifelhaft (vgl. *Gaedechens, Glaukos* 161 f.). Auch in der von *Pausanias* 2, 1, 7 s. geschilderten, einst im Tempel des Poseidon auf dem Isthmos von Korinth befindlichen Gruppe von Statuen aus Gold und Elfenbein sah man neben den Rossen am Wagen des Poseidon und der Amphitrite zwei Tritonen. 5) Triton sonst bei Poseidon und Amphitrite, auch bei dieser allein. Wie die Schriftsteller Triton Sohn des Poseidon und der Amphitrite nennen, so bringen ihn auch die Künstler mit diesen Gottheiten in Verbindung. Hierher würde der alte korinthische Pinax *Furtwängler, Antiquarium* nr. 485 (abgeb. *Ant. Denkm.* 1 Taf. 7, 11; vgl. *Jahrb. d. Arch. I.* 1897, 19) gehören, wenn es nicht wegen seines hohen Alters fraglich erschiene, ob der Fischdaimon bei Poseidon schon Triton zu nennen ist (vgl. oben Sp. 1164). Die rotfigurige attische Schale des Euphronios (*Klein, Euphronios*[2] 182 ff. *Baumeister, Denkm.* 3 Abb. 1877), auf der allen Personen die Namen beigeschrieben sind, zeigt, wie Theseus von seinem Stiefbruder Triton zu Amphitrite in die Tiefe des Meeres hinabgetragen wird (vgl. *Preller-Plew, Gr. Myth.*[3] 2, 287. 288 A. 1). Theseus steht dabei auf dem Kopfe und den erhobenen Händen Tritons; Poseidon ist hier nicht mit dargestellt. Dieselbe Handlung, aber in Anwesenheit des Poseidon finden wir in dem rotfigurigen Vasenbilde von einem Krater zu Bologna (*Klein, Euphronios*[2] 186 f. *Mon. d. I. suppl.* [1891] tav. 21): Triton in langem Gewande 'erhebt Theseus in seinen Armen' (vgl. unsere Abb. 11 oben Sp. 1173). Nach *Furtwängler* (*Arch. Anz.* 1889, 141 f.) ist diese Darstellung als Nachbildung des Wandgemäldes von Mikon im Theseion zu Athen anzusehen (*Pausan.* 1, 17, 2 s.). In dem Relief des großen Frieses vom Altarbau zu Pergamon (*Beschreib. d. pergam. Bildw.*[3] 22) ist Triton zwischen Amphitrite und Poseidon als Seekentaur mit Flügeln aus Seegewächsen dargestellt; er schwang in der Rechten eine Waffe im Kampfe gegen die Giganten. Auf dem pompejanischen Wandgemälde *Helbig* nr. 1092, das nach *Overbeck* (*Kunstmythol.* 3, 355 f.) die Entführung der Amphitrite durch Poseidon darstellte, trägt Triton in der Rechten eine Peitsche, mit der Linken hält er die Zügel eines Rosses. Ein Triton und eine Tritonide halten in dem Mosaik *Morgan, Mos.-Pav.* (Abb. vor p. 249 ?) 254 ss. 265 s. eine in Form einer Muschel ausgespannte Draperie, in der Amphitrite sitzt; an sie hat man zu denken, da Fische über ihrem Haupte schwimmen. Das von einem Triton getragene Weib mit Dreizack auf den geschnittenen Steinen *Overbeck, Kunstmythol.* 3, 368 und *Montfaucon, Ant. expl., suppl.* 1 pl. 25 (die Darstellung wahrscheinlich nach einem geschnittenen Steine) ist wohl Amphitrite. Bei *v. Sacken-Kenner, Wiener Münz- u. Ant.-Cab.* 438 nr. 548 wird ein geschnittener Stein angeführt: 'Amphitrite auf einem Triton'. 6) Tritonen finden sich auch anderweit in der Nähe Poseidons. Beispiele sind der Torso eines Triton (oder des Triton?) neben dem rechten Beine der verschollenen Statue des Poseidon *Arch. Zeit.* 1885, 283 ff., das halbzerstörte fischleibige Seewesen und die Tritonide mit Dreizack auf den Fischtellern mit roten Figuren des späteren Stils *Stephani, Vasens. d. Ermitage* nr. 1799 f. (vgl. *Overbeck, Kunstmythol.* 3, 320). In einem Felde des Mosaiks von Portus Magnus (*Jahrb. d. Arch. I.* 1890, 215 ff.) bringen

Seekentauren in Gesellschaft von Nereiden und Seetieren den Meeresspiegel zum Ausdruck, unter den Poseidon, der die Leto verteidigt, die Insel Ortygia versenkt hat; ein Seekentaur deutet die Meerestiefe an, andere schmücken Einfassungsstreifen des Mosaiks. Zu erwähnen sind auch die Tritonen in dem oben Sp. 1166 f. besprochenen Werke des Skopas, die vielleicht zum Gefolge des mit dargestellten Poseidon gehörten. Ganz natürlich ist es, daß endlich 7) Tritonen an Tempeln des Poseidon als Schmuck dienen, teils in Giebelfeldern (*Fröhner, Not.* 1 nr. 50. *Robert* 14. *Hall. Winckelm.-Progr.* 19 Taf. 1. 3), teils als Akroterfiguren (*Imhoof-Blumer, Monn. gr.* 161, 23. 24). Diese korinthischen Bronzemünzen des Lucius Verus und des Geta zeigen den Tempel des Gottes auf dem Isthmos von Korinth (vgl. *Pausan.* 2, 1, 7).

§ 19. Tritonen in Verbindung mit Okeanos. Ein Triton (oder vielleicht Triton?), der auf einer Muschel bläst, 'eilt dem Okeanos voraus' in dem Sarkophagrelief *Millin, Myth. Gall.*[3] Taf. 93 (383); letzterer wird von einem Seeungeheuer getragen. Andere Sarkophagreliefs (*Beschreib. Roms* 3, 3, 245 nr. 10. *Matz-Duhn* 2 nr. 3205. 3207) zeigen in der Mitte eine große Okeanosmaske, die Nereiden tragende Tritonen halten und umgeben. Tritonen in der Umgebung einer Okeanosmaske zeigt auch das Sarkophagrelief *Bull. d. Roma* 1 (1873), 192 ss. tav. 4, das Stuccorelief *Overbeck-Mau, Pompeji* 204 f. und das Mosaik von St. Rustice *Bull. d. I.* 1834, 157 ss. (vgl. oben Sp. 1165).

§ 20. Triton (?), Tritonen und Tritoniden in Verbindung mit Aphrodite (vgl. oben Sp. 1159). 1) Sie wird von Tritonen in einer Muschel getragen. Von ihr, die als Göttin des heiteren Meeres und der glücklichen Fahrt verehrt wurde, erzählte man, sie sei aus dem Schaume des Meeres geboren und durch eine Muschel an den Strand der Insel Kythera gebracht worden (*Paul. Diac.* p. 52). Die Kunst läßt diese Muschel von den in den Tritonen personifizierten Meereswogen getragen werden. Dieses Motiv findet sich in dem Bruchstück einer plastischen Gruppe aus Kalkstein *Arch.-epigr. Mitt. aus Österreich-Ungarn* 16, 37 ff., in den Sarkophagreliefs *Matz-Duhn* 2 nr. 2893. *Benndorf-Schöne, Lateran* nr. 296 (= *Gerhard, Ant. Bildw.* 1. Cent. Taf. 100, 1, siehe dieses Lex. Bd. 3, Sp. 238 Abb. 12); *Fröhner, Not.* 1 nr. 133 (wie es scheint, ursprünglich auch in nr. 134), in dem Relief *Beschreib. Roms* 3, 3, 255, dem silbernen Relief *Arch. Anz.* 1857, 39 (*1. Miscellansaal des Louvre*), in den bronzenen Reliefmedaillons *Helbig, Klass. Altert. in Rom*[2] 383 nr. 568, endlich auf dem allerdings aus christlicher Zeit stammenden (vgl. *Jahn, Sächs. Ber.* 1853, 17) silbernen Toilettenkästchen *Visconti, Opere var.* 1 tav. 17. In dem Wandgemälde aus Herculanum *Helbig* nr. 1067 scheinen zwei Seekentauren die Muschel für Aphrodite herbeizubringen. 2) Aphrodite wird von Tritonen auf dem Rücken ihres Fischleibes getragen. In dem pompejanischen Wandgemälde *Helbig* nr. 308 ruht sie auf dem Rücken eines Seekentauren, der die Leier spielt, eine Tritonide schwimmt daneben. Ebenso trägt ein Seekentaur *ebenda* nr. 311 ein Weib 'vermutlich Aphrodite'. In dem *Arch. Anz.* 1900, 77 besprochenen Mosaik aus Bône wird (nach *Schultens* Meinung) 'Anadyomene von zwei Tritonen aus dem Meer gehoben'. 3) Tritonen und Tritoniden ziehen den Wagen der Aphrodite. Auf zahlreichen Münzen Korinths, wo nicht minder eifrig als Poseidon Aphrodite verehrt wurde, ist diese wie jener auf einem Wagen dargestellt, der von Tritonen, noch häufiger von Triton und Tritonide gezogen wird: Bronzemünze des Claudius: *Cohen, Méd. imp.*[2] 1, 261 nr. 119 — der Agrippina: *Ebenda* 1, 272 nr. 12—16. *Imhoof-Keller, Tier- u. Pflanzenb.* Taf. 13, 35. *Millin, Myth. Gall.*[3] 29, 178 Taf. 43 (ob Bronze?) — des Nero: *Müller-Wieseler, Denkm.*[2] 2 Taf. 26, 287 c. *Cohen, Méd. imp.*[2] 1, 304 nr. 371 s. 1, 305 nr. 381 (Aphrodite oder Poseidon?). 385. *Imhoof-Gardner, Num. comm. on Paus.* 18. 155 pl. FF 8. Über die Vorbilder dieser Gespanne vgl. oben Sp. 1186. Fast überall sehen wir Muscheltrompete oder Flöte in den Händen dieser Meerwesen. 4) Tritonen anderweit in der Nähe der Aphrodite. Eine Marmorgruppe in Dresden (*Arch. Anz.* 1894, 29, 12) zeigt die Göttin mit einem Triton hinter ihren Füßen und an ihrer linken Seite; er bezeichnet das Meer, dem sie entstiegen ist. Auf den Bronzemedaillen der Faustina *Cohen, Méd. imp.*[2] 3, 159 nr. 272 s. sind ein Eros und ein Triton als Nebenfiguren zu ihren Füßen angebracht (auf Münzen von Bostra *Cohen, Méd. imp.*[2] 4, 501 nr. 119 s. hat das Standbild der Astarte zu seinen Füßen zwei Tritonen). In dem Relief *Taylor Combe, Anc. marbl.* 2 pl. 9 kämpft neben Aphrodite, die auf einem Felsen sitzt, ein Triton mit einem Seestiere. Das Marmorgefäß *Beschreib. Roms* 2, 2, 273 zeigt (wohl in Relief) eine 'nackte Venus oder Nymphe' auf einem Delphine zwischen zwei Tritonen. In dem Wandgemälde aus Herculanum *Helbig* nr. 309 hält ein Seekentaur die Zügel eines Seestiers, an dessen Fischschwanz ein Weib, vermutlich Aphrodite, angelehnt liegt. Das Wandgemälde ebendaher *Helbig* 310 stellt vermutlich ebenfalls diese Göttin auf einem Seepferde dar; ihr voraus schwimmt ein Seekentaur.

§ 21. Triton und Tritonen in Verbindung mit Thetis (vgl. oben Sp. 1159). Triton erscheint als Einzelwesen in Beziehung zu dem Raube der Thetis durch Peleus auf der rotfigurigen Kylix des frühen schönen Stils *Journ. of Philol.* 7, 215 ss. pl. A; Schwestern der Geraubten verkünden dem Nereus und Triton (beide Namen sind beigeschrieben) das Ereignis. Letzterer hält in der Linken einen Delphin, in der Rechten ein langes Skeptron und ist mit einem faltigen Chiton bekleidet (vgl. oben Sp. 1164). Somit ist auch auf der Lekythos mit schwarzen Figuren *Arch. Anz.* 1854, 450 und dem rotfigurigen Lekanedeckel *Heydemann, Vasens. zu Neapel* 359 f. nr. 2638 der fischschwänzige Meerdaimon, der bei der Mitteilung des Raubes an Nereus zugegen ist, Triton zu nennen. In dem Mosaik von St. Rustice *Bull. d. I.* 1834, 157 ss. trägt Triton die Thetis;

die Namen sind beigeschrieben (vgl. Sp. 1165). Das Relief an einem Sarkophagdeckel *Causseus, Mus. Rom.*[3] 2, 114 stellt dar, wie vier von Tritonen getragene Nereiden, unter ihnen wohl Thetis, die von Hephaistos für Achilleus neu geschmiedeten Waffen diesem überbringen. Diese Handlung ist auch in den drei pompejanischen Wandgemälden *Engelmann, Bilderatlas zu Homer, Ilias* Taf. 16 nr. 87. *Helbig* nr. 1319. 1321 ausgedrückt, in denen wahrscheinlich Thetis von einem Seekentauren getragen wird; ebenso auf den vier einander sehr ähnlichen geschnittenen Steinen *Maffei, Gemme ant.* 3 tav. 89. *Gravelle, Pierres gr.* 2 pl. 36. *Causseus, Mus. Rom.*[3] 1, 1 tab. 43. *Monaldini, Thesaur. Gemm.* 2 tab. 30: eine Nereide, vielleicht Thetis, die einen Schild hält, wird von einem Triton getragen. Da man 'das Bild der die Waffen des Achilleus über das Meer tragenden Nereiden in erotischem Sinne zur Verzierung des Frauenschmucks zu verwenden' pflegte (*Stephani, Compte-Rendu* 1865, 45 A. 2), so ist auf diesen Steinen das Erotische teils durch die Haltung der Figuren, teils durch beigegebene Eroten ausgedrückt. Die von einem Seekentauren getragene Nereide mit Schild auf dem geschnittenen Steine *Eckhel, Pierres gr.* pl. 15 dürfte nicht Thetis zu nennen sein, weil ihre Gewänder den Körper gar nicht bedecken. Über einige andere vielleicht hierher gehörige geschnittene Steine vgl. *Dreßler, Triton* 2, 9 A. 8. Vergleichen kann man auch den eine Nereide tragenden Triton an der etruskischen Aschenurne *Dütschke* 2 nr. 514; unter seinem rechten Arme 'befindet sich eine Pelta dargestellt'. Die Statue endlich bei *Winckelmann, Werke* (*Meyer u. Schulze*) 6, 1, 311 ff. 'hält die linke Hand auf einem Ruder ruhend, welches auf einem Triton steht'; *Winckelmann* vermutet in ihr eine Thetis.

§ 22. Triton, Tritonen und Tritoniden in Verbindung mit Galateia (vgl. oben Sp. 1159) und Galene (?). Auf dem Vasenfragment *Jahrb. d. Arch. I.* 1887, 116 A. 3, das zwar nicht griechischen Ursprungs zu sein scheint, dessen Darstellung jedoch auf griechischer Kunst beruht, schwimmt ein durch etruskische Beischrift als Tritun (sic) bezeichneter sehr jugendlicher Meerdaimon die Muscheltrompete blasend der gleichfalls inschriftlich bezeichneten Nereide 'Galatea' voran, die von einem Hippokampen getragen wird. Das Relief *Jahn, Arch. Beitr.* 417 zeigt Galateia auf einem Seekentauren dahinziehend, während Polyphemos am Ufer sitzt; *Jahn* wagt allerdings kein bestimmtes Urteil. Sicherer dürfen wir in der von einem Delphin getragenen Nereide des pompejanischen Wandgemäldes *Helbig* nr. 1042 Galateia erkennen, da hier offenbar Polyphemos am Ufer steht; vor ihr her schwimmt ein Seekentaur. In einem Gemälde bei *Philostratos* (*Imag.* 2, 18; vgl. oben Sp. 1168) wird der Wagen der Galateia von vier Delphinen gezogen, die von Tritoniden am Zügel geführt werden. Auf der antiken Paste *Toelken, Geschn. St.* Kl. 3 nr. 190 sieht man neben einem Hippokampen, den sie umfaßt, und hinter dem ein Triton auftaucht, eine Nereide, vielleicht Galene, ausgestreckt auf der Meeresfläche treiben.

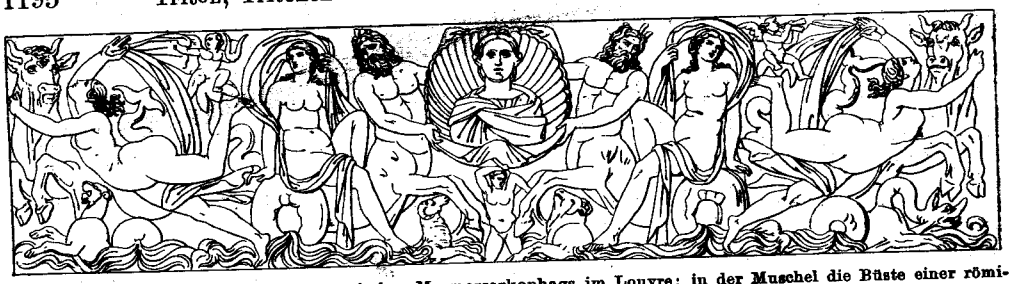
§ 23. Triton in Verbindung mit Athena. Den Namen Tritogeneia (s. d.), mit dem Athena häufig bezeichnet wurde, betrachtet *Steuding* (*Wochenschr. f. klass. Philol.* 1892, 1197 f.) als Appellativum und nimmt an, 'daß man dadurch Pallas Athene unmittelbar als die im wogenden Wolkenmeer (oder im Regenstrom?) Geborene bezeichnet hat', was *Gruppe* in *Bursians Jahresber.* 85 (1895), 293 bezweifelt. Sicher ist dieser Name wenigstens später zu dem Flusse Triton in Beziehung gesetzt worden; denn wo die Tritogeneia verehrt wurde, wollte man vielfach auch einen Tritonfluß haben (*Preller-Robert, Gr. Myth.*[4] 1, 186 ff.; vgl. *Dreßler, Triton* 1, 2 A. 11). Dieser Name ist die Ursache davon, daß Athena bisweilen zu einem Gott Triton, in dem man diesen Fluß personifizierte, in nähere Beziehung gesetzt wurde (vgl. oben Sp. 1154). Er konnte auch bewirken, daß man einen, wenn auch mißverständlichen Zusammenhang zwischen Athena und dem Meergott Triton annahm, zumal da dieser in der Argonautensage mit dem Tritonissee (vgl. oben § 9) und somit auch mit dem in diesen mündenden Flusse Triton (*Herodot.* 4, 178) in Verbindung gebracht wurde. Hiervon finden sich in der Kunst einige allerdings nicht sehr sichere Spuren. Die Marmorstatue der Athena *Matz-Duhn* 1 nr. 621 hat ein 'fischgeschwänztes Meerwesen' neben dem rechten Fuße, das Triton sein kann. Vielleicht soll Triton sein (oder Glaukos?) die Beifigur neben dem Kopfe der Athena auf der korinthischen Silbermünze *Imhoof-Keller, Tier- u. Pflanzenb.* Taf. 13, 31, ebenso das Meerwesen mit Muscheltrompete am Helm der Athena auf zwei Lampen *Passeri, Luc. fict.* 1 tab. 53. 2 tab. 25 (vgl. *Dreßler, Triton* 1, 8). Ein Triton (Relief) mit der Muscheltrompete und Steuerruder am Helme der Athena wird erwähnt *Catal. of the Finger Rings in the Brit. Mus.* nr. 1646, ein Triton 'auf der Plinthe', einer Athenastatue *Helbig, Klass. Altert. in Rom*[2] 1, 59 nr. 109. Dagegen ist die Zusammenstellung eines Triton mit zwei Bildern der Athena an der attisch rotfigurigen Schale mit Reliefs *Furtwängler, Antiquarium* 2890 wohl rein dekorativ aufzufassen, ebenso wie die mehrfach wiederholten Tritoniden zwischen Darstellungen der Athena Promachos an den Reliefvasen *Dumont-Chaplain, Céram.* 1 pl. 30, 6. *Winnefeld, Vasens. zu Karlsruhe* nr. 342.

§ 24. Triton und Tritonen zur Andeutung oder Belebung des Meeres bei sonstigen mythologischen Personen. 1) Helios und Selene. An der Lampe *Heydemann, 3. Hall. Winckelm.-Progr.* 79 nr. 18 versinnbildlicht je ein Triton das Meer, aus dem Helios und Selene emporsteigen und in das sie hinabsinken. Auf dem Spiegel *Gerhard, Etr. Spiegel* 3, 1, 73 Taf. 72 zieht ein Triton (vielleicht der Meergott) dem Sonnengotte voran zur Andeutung des Meeres, das dieser verlassen hat. In dem Relief *Gerhard, Ant. Bildw.* Taf. 39 (*Jahn, Arch. Beitr.* 60) ist der Weg der Selene über das Meer durch einen Wassergott, vielleicht Triton, unter ihrem Wagen angedeutet. 2) Apol-

lon(?). Frageweise spricht *Heydemann* (*12. Hall. Winckelm.-Progr.* 31f.) die Vermutung aus, daß an dem für etruskisch erklärten Reliefgefäß *Micali, Mon. ined.* 198ss (*Furtwängler, Goldfund* 26 A. 3) durch den Triton (vielleicht den Meergott) das Meer angedeutet werde, über das Apollon auf seinem Wagen dahingejagt sei. — 3) Hermes und Kalypso. Da der Spiegel *Gerhard, Etr. Spiegel* 4, 5, 63 Taf. 404 Hermes bei Kalypso zeigt, so ist anzunehmen, daß der Triton (vielleicht der Meergott), der die Mündung des Spiegelgriffs ausfüllt, das Meer andeuten soll, das die Insel Ogygia umspült. 4) Die Dioskuren. Die beiden Giebelgruppen von Lokroi Epizephyrioi stellten dar, wie die Dioskuren über das Meer kamen, um den Lokrern im Kampfe gegen die Krotoniaten beizustehen (*Iustin.* 20, 2, 10ss.). In der einen ist ein Triton erhalten, der mit dem Kopfe, den Händen und dem Fischschwanze das Pferd des einen Dioskuren trägt. Von der anderen Gruppe sind entsprechende Spuren vorhanden; vgl. *Petersen, Röm. Mitt.* 5 [1890], 202ff. *Ant. Denkm.* 1890 Taf. 52. — 5) Ino und Melikertes. Auf der korinthischen Bronzemünze *Imhoof-Blumer, Monn. gr.* 160, 19 sehen wir Ino mit Melikertes sich in das Meer stürzen; dieses ist ausgedrückt durch einen Triton oder den Meergott Triton (oder Glaukos? Vgl. *Dreßler, Triton* 2, 12 A. 4). 6) Europe. Bei der Entführung der Europe durch Zeus beleben Tritonen das Meer (Bronzemünze von Kleonai *Overbeck, Kunstmythol.* 2, 463 l) oder begleiten mit Nereiden, Seetieren und Eroten den Hochzeitszug (*Stephani, Compte-Rendu* 1880, 105ff.: Fischteller; *Matz-Duhn* 3, nr. 4117: Mosaik). Über einige unerklärte Darstellungen, in denen ein Triton vorkommt, vgl. *Dreßler, Triton* 2, 13. Die dort angeführte Meinung *Petersens* (*Röm. Mitt.* 3 [1888], 303ff.), zwei im neuen Museo Capitolino befindliche Rundbilder von Tritonen gehörten mit einer Büste des als Hercules dargestellten Commodus zusammen, wird von *Helbig, Klass. Altert. in Rom*[2] 1, 388f. mit Recht bezweifelt.

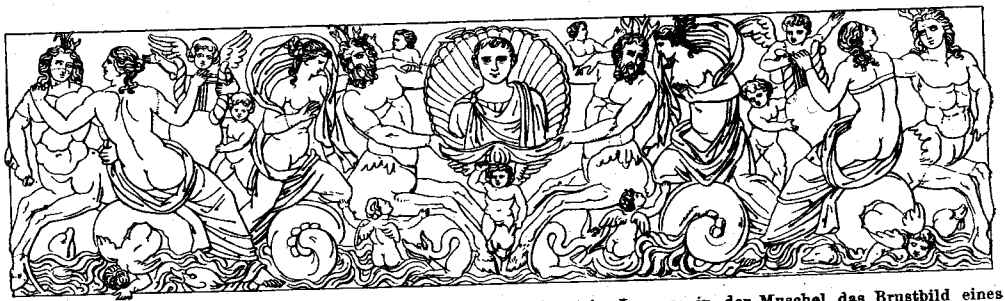
§ 25. Tritonen in Reliefs an Sarkophagen, hauptsächlich in Verbindung mit Nereiden, Eroten und Seetieren. So erscheinen Tritonen (einmal auch Tritoniden *Gall. Giustin.* 2 tav. 102) außerordentlich häufig an Vorderseiten von römischen Sarkophagen. *Gall. Giustin.* 2 tav. 142. 146. 148. *Gori, Inscr. Etr.* 3 tab. 13. 43. *Monaldini, Latii ant. descr.* 2, 2 tab. 5, 2. *Mon. Matth.* 2 tab. 87, 1. *Mus. Pie-Clém.* [Milan 1818] 4 pl. 33. *Gerhard, Neapels ant. Bildw.* 1, 141 nr. 536. *Beschreib. Roms* 2, 2, 32 nr. 10. 36 nr. 122. 3, 3, 245 nr. 10. 252 nr. 13. *Benndorf-Schöne, Lateran* nr. 25. 296. 520. 537. *Denkschr. d. Wiener Ak.* 19 (1870), 51ff. *Bull. Mun. d. Roma* 1 (1873), 192ss. 255ss. *Dütschke* 1 nr. 45. 70. 98. 106. 111. 3 nr. 82. 85. 338. 4 nr. 119. 520. *Fröhner, Not.* 1 nr. 133. 134. 438—442. *Matz-Duhn* 2 nr. 2893. 3164 (*Dütschke* 5 nr. 400 möglicherweise Replik hiervon, vgl. *Dütschkes Nachtr.* zu Bd. 5 nr. 400). 3165f. 3168—3182. 3184. 3191—3199 (vielleicht identisch mit *Beschreib. Roms* 3, 3, 307 nr. 15). 3200—3205. 3207 (der 'gleichartige' Sarkophag wohl Replik hiervon). Hierher gehören wohl auch die nicht ausreichend beschriebenen Sarkophage: *Hübner, A. Bildw. in Madrid* 318. *v. Sybel, Skulpt. zu Athen* nr. 3359. *Stark, Nach d. griech. Orient* 352. Über einige Sarkophagfragmente, die Tritonen enthalten, an denen aber die dargestellte Handlung nicht mehr erkennbar ist, s. *Dreßler, Triton* 2, 23. In diesen Reliefs bilden die Tritonen meist Gruppen mit den fast immer dargestellten Nereiden oder den häufig erscheinenden Seetieren, d. h. den meist dem poseidonischen und bakchischen Kreise entnommenen Tieren (vgl. *Jahn, Sächs. Ber.* 1854, 187f. *Preller-Plew, Gr. Myth.*[3] 1, 466. 468. 481f. 588ff. 602), die man gleich den Tritonen etwa von der Mitte des Leibes an in einen Fischschwanz übergehen ließ: Stier, Pferd, Bock, Widder, Löwe, Panther, Hase, Hirsch, Drache, Greif; vgl. *Dreßler, Triton* 2, 19. Daß die Figur des Ziegenfisches oder Seebocks aus der altorientalischen Kunst in die griechische übergegangen ist, zeigt *Roscher, Fleckeisens Jahrb.* 1895, 333f. Die auf einem orientalischen Zylinder bei *Chabouillet, Camées et Pierres gr. de la Bibl. Imp.* nr. 705 dargestellte Ziege, deren Körper in einen Fisch ausgeht, ist nach *Roschers* Meinung (*Literar. Zentralblatt* 1893, 1054) sicherlich ein Aigokeros; vgl. oben Sp. 1158. Anderweit vorkommende derartige Seetiere sind: Seekalb (*Arch. Zeit.* 1884, 27), Seesteinbock (capricorno marino nach *Bull. d. I.* 1867, 111; — an Aigokeros ist hier nicht zu denken, eher an eine Seeziege), und Seehund, d. h. Hund mit Fischkörper (*Jahn, Sächs. Ber.* 1868, 183 nr. 36, ganz unzweifelhaft an den Henkeln des bronzenen Kraters aus Boscoreale in Berlin, *Misc. Inv.* 8850. *Arch. Anz.* 1900, 182 nr. 8; vgl. auch den Bronzehenkel *Arch. Anz.* 1900, 218 nr. 29); ja sogar Seeelephanten sind auf indischem Boden, wie es scheint, nach dem Vorbilde dieser Seetiere geschaffen worden (vgl. *Arch. Zeit. N. F.* 8, 92f.). *Roscher* (*Selene* 153f.) meint, bei der nahen Berührung des griechischen Hirten- und Fischerstandes seien die Vorstellungen des Hirtenlebens auch auf das Meer übertragen und z. B. die Meereswellen als Rosse oder Ziegen oder Schafe des Meeres aufgefaßt worden. Den Gestalten von Seerossen, Seestieren und Seewiddern seien bisweilen Tritonen von durchaus paneskem Typus, z. B. mit Hörnern und Spitzohren (vgl. oben Sp. 1171) zur Seite gesetzt worden. Natürlich fehlen auf den Sarkophagen auch die wirklichen Seetiere nicht: wir sehen häufig Delphine, dann Fische, die Seeschlange, den Polyp.

Meist zeigt die Darstellung vier Gruppen von Nereiden mit Tritonen oder Seetieren, und zwar je zwei Gruppen zu beiden Seiten eines Mittelpunktes, so des Poseidon auf seinem Wagen (vgl. oben Sp. 1186). Gewöhnlich wird dieser Mittelpunkt von den Tritonen der beiden inneren Gruppen gehalten, so die Maske des Okeanos (vgl. oben Sp. 1189), Aphrodite in der Muschel (vgl. oben Sp. 1189). Oft hat man an Stelle dieser Göttin das Brustbild einer Frau (s. uns. Abb. 25) in die Muschel gesetzt (man verglich die Schönheit der Verstorbenen



25) Relief an der Vorderseite eines römischen Marmorsarkophags im Louvre; in der Muschel die Büste einer römischen Dame des 3. Jahrhunderts (nach *Clarac, Musée de sc.* pl. 207, 196: vgl. *Fröhner, Notice* 1, 405 s. nr. 440).

mit der der Aphrodite, vgl. *Petersen* (*Stephani*), *Röm. Mitth.* 3 [1888], 305 und *Fröhner, Not.* 1, 405), dann im weiteren Fortschritt das eines Mannes (s. uns. Abb. 26) oder die Brustbilder von Ehepaaren. Mehrfach tragen Tritonen an Stelle der Muschel einen runden Schild (clipeus) oder ein Medaillon mit Brustbildern derselben Art (auch mit dem Gorgonenhaupt als Apotropaion) oder auch eine Inschrifttafel. Belege hierzu wie zu den folgenden Auseinandersetzungen findet man bei *Dreßler, Triton* 2, 13ff. In der Hauptsache aber erscheinen die Tritonen als Träger der Nereiden, deren enthüllte Schönheit zu dem halbtierischen Körper jener in wirkungsvollen Gegensatz tritt. Das Verhältnis zwischen Tritonen und Nereiden ist im allgemeinen als erotisch zu bezeichnen; die erotische Lüsternheit Tritons (vgl. oben Sp. 1159) 'befähigte' die Tritonen, 'die galanten Liebhaber des Meeres zu werden' (*Brückner, Athen. Mitth.* 15 [1890], 101). Die heitere in diesen Schwärmen herrschende Stimmung wird noch durch Musik erhöht. Wir erblicken in den Händen von Nereiden die Leier, auch das Tympanon; die Leier spielen bisweilen auch Tritonen, sie blasen die Muscheltrompete, die wir häufig in ihren Händen finden, die Flöte, die Syrinx. Andere Attribute übrigens, die hier bei den Tritonen häufig vorkommen, sind Ruder und Anker. Muscheltrompete, Doppelflöte und Leier handhaben auch die Eroten, diese lustigen Gesellen, die als lebendiger Ausdruck der erotischen Stimmung in Luft und Wasser die Tritonen, Nereiden und Seetiere umgaukeln und umspielen. Die Seetiere werden von den Tritonen meist am Zügel geleitet, am Horn oder Halse gepackt, auch mit Stockschlägen abgewehrt. Seit *Buonarroti* (vgl. *C. L. V[isconti] Bull. Mun. d. Roma* 1 [1873], 196s.) hat man fast allgemein (nach *Petersen, Ann. d. I.* 1860, 396s.) angenommen, man habe diese Seezüge so häufig an Sarkophagen angebracht, um darzustellen, wie durch sie die Seelen der Tugendhaften nach den Inseln der Seligen übergeführt würden, und hat ihr Vorbild in dem berühmten Werke des Skopas gesucht, das höchst wahrscheinlich darstellte, wie Thetis den aus dem Leben geschiedenen Achilleus nach der Insel Leuke oder den Inseln der Seligen brachte (vgl. ob Sp. 1166 f.). Dem gegenüber hat *Petersen* (a. a. O. p. 403) nachzuweisen gesucht, daß diese Schwärme von Seewesen analog dem bakchischen Thiesos (p. 383) Vereinigungen seliger Wesen darstellen. Er betrachtet das fröhliche Umherschweifen auf dem Meere (p. 400) als die Seligkeit, die der Mensch inmitten dieser Wesen nach dem Tode genieße, und gibt die Idee von der Reise nach den Inseln der Seligen gänzlich auf. Allerdings ziehen die Gruppen der Seewesen nie einheitlich nach einer Seite hin, es ist vielmehr vielfach eine Bewegung nach dem Mittelpunkte zu dargestellt, auch ist vielfach eine Beziehung auf den Verstorbenen nicht angedeutet. Das läßt sich vielleicht durch die Annahme erklären, daß in jenen Szenen noch nicht das Geleiten oder Überführen selbst, sondern nur der Anfang oder die Vorbereitung dazu wiedergegeben ist. Die Seewesen haben sich eben versammelt und die Seele des Abgeschiedenen, die durch das Bildnis in Muschel oder Clipeus ausgedrückt ist, in Empfang genommen, um sie nun in ihrer Mitte nach den Inseln der Seligen zu bringen — oder es ist dies noch nicht geschehen, sie warten noch darauf; dann ist eine Andeutung der Seele nicht gegeben. *Roscher* (*Berl. philol. Wochenschr.* 1893, 886f. *Lit. Centralbl.* 1893, 1054f.) spricht die Vermutung aus, daß die Darstel-



26) Relief an der Vorderseite eines römischen Marmorsarkophags im Louvre; in der Muschel das Brustbild eines jungen Toten (nach *Clarac, Musée de sc.* pl. 206, 194; vgl. *Fröhner, Notice* 1, 404 s. nr. 439).

lungen sich aus der Lehre der samothrakischen Mysterien erklären. Er beruft sich dabei 'auf mehrere Mythen der tyrrhenischen Pelasger (der eigentlichen Begründer der samothrakischen Mysterien), denenzufolge Sterbliche in Meerdaimonen oder Meergeschöpfe verwandelt werden'. 'Durch die Analogie dieser Mythen' gelangt er zu der Vermutung, 'daß die samothrakischen Mysterien ihren Eingeweihten für den Fall einer Verunglückung auf dem Meere die „Entrükkung" unter die Daimonen des Meeres verheißen haben, ein Gedanke, der auf den römischen Sarkophagen in der Darstellung seliger Tritonen- und Nereidenschwärme plastischen Ausdruck gefunden haben mag'. Dagegen wendet *Steuding, Wochenschr. f. klass. Philol.* 1893, 1307) ein, 'daß hier der Verstorbene nicht in Person unter jenen Seewesen erscheint, wie bei dieser Voraussetzung natürlich wäre, sondern daß immer nur sein Bild getragen wird'.

Wie von *Petersen* (a. a. O. p. 397 s. 401 s.; vgl. auch *Jahn, Sächs. Ber.* 1854, 190 f.) ausführlich nachgewiesen worden ist, erscheinen diese Schwärme von Nereiden und Tritonen vielfach als Nachbildungen des bakchischen Thiasos. Die Verwandtschaft der Tritonen überhaupt mit den Satyrn und speziell der Seekentauren mit den Kentauren des Landes ist schon oben (Sp. 1170 f. 1177) besprochen worden, hier sei noch mit *Petersen* darauf hingewiesen, daß die von Tritonen getragenen Nereiden zu vergleichen sind mit den von Kentauren getragenen Mainaden, daß die Erregung, in der Nereiden sogar Seetiere umarmen, der im bakchischen Thiasos herrschenden Begeisterung entspricht, daß diese Seethiasoi mit denen des Dionysos die Häufigkeit der Eroten und das Ergötzen an der Musik gemeinsam haben, daß endlich in den Seethiasoi bisweilen Geräte des bakchischen Kultus (vgl. oben Sp. 1180 und § 26) vorkommen. Man wird also die im wesentlichen erotische Glückseligkeit der Seethiasoi zum größten Teile auf das Vorbild des bakchischen Thiasos zurückzuführen haben. *O. Müller* (*Handb. d. Arch.*[3] § 125 hält es für 'sehr wahrscheinlich, daß durch Skopas zuerst der dem Bakchischen Kreise eigene Charakter der Formen und Bewegungen auf die Darstellung der Wesen des Meeres übertragen wurde'.

Als einen individuellen Einfall des Künstlers haben wir es sicher mit *Jahn* (*Ann. d. I.* 1859, 27 ss.) zu betrachten, wenn in dem Relief der Vorderseite eines Sarkophags im Palazzo Corsini zu Rom (*Matz-Duhn* 2 nr. 3164) Tritonen und Nereiden, mehrfach mit Attributen olympischer Gottheiten ausgestattet, die Rolle dieser zu spielen scheinen, ähnlich wie an einem Kindersarkophage (*Matz-Duhn* 2 nr. 2796) Eroten 'als Götter mit Götterattributen' dargestellt sind.

Bei vielen der oben angeführten Sarkophage sind auch die beiden Nebenseiten erhalten, in deren Reliefs die der Vorderseiten gleichsam ausklingen. Darum begegnen wir in ihnen wiederum Tritonen, Nereiden, Eroten und Seetieren. Auch die Rückseite eines griechischen Sarkophags (*Robert, A. Sark.-Reliefs* 2 Taf. 3, 9 c) zeigt einen Seekentauren mit einer Nereide. Diese Darstellung steht dem Charakter der griechischen Sarkophage gemäß nicht in Zusammenhang mit denen der Vorderseite und der Nebenseiten (vgl. *Matz, Arch. Zeit.* 1873, 15 A. 23 u. S. 18). Endlich finden wir dieselben Gestalten wie an den Nebenseiten auch in Reliefs an Deckeln von Sarkophagen. Von den bei *Dreßler, Triton* 2, 22 besprochenen Beispielen sind hervorzuheben das schon oben Sp. 1191 erwähnte Relief *Causseus, Mus. Roman.*[3] 2, 114 und das Relief am Deckel des Aktaion-Sarkophags *Fröhner, Not.* 1 nr. 103 p. 130 (*Baumeister, Denkm.* 2 Abb. 1216). Daß in dem hier dargestellten Seezuge eine der Nereiden einen Köcher (so mit *Heydemann, Nereiden mit den Waffen des Achill,* Abschnitt 4 nach der Abbildung bei *Clarac, Mus.* pl. 208, 195), eine andere einen Bogen trägt, erklärt sich wohl am einfachsten, wenn man annimmt, daß der Künstler, der im Mythus von Aktaion als die eine Hauptperson Artemis darstellte, den Nereiden deren Waffen in die Hände gab, um in dem Seezuge des Deckels die Hauptdarstellung gleichsam nachklingen zu lassen.

Masken von Tritonen brachte man an den Nebenseiten (*Bouillon, Mus. des Ant.* 3 *Bas-rel.* pl. 12, 2), auch an Deckeln von Sarkophagen an (*Matz-Duhn* 2 nr. 3223. 3235). In Reliefs an Vorderseiten finden wir Tritonen, die, ohne zu der Darstellung in näherer Beziehung zu stehen, eine Architektur schmücken. Diese dekorative Verwendung hat doch wohl ihren tieferen Grund in der Verbindung, in der die Tritonen mit dem Leben der Seele nach dem Tode stehen. Beispiele bieten *Dütschke* 1 nr. 41. 61. 150. *Matz-Duhn* 2 nr. 2257. 2357. 2695. 2785. 3101. 3104. Bemerkenswert ist, daß diese Tritonen alle die Muscheltrompete blasen, also wohl ein Trauerlied erschallen lassen (vgl. *Petersen, Röm. Mitth.* 3 [1888], 305 A. 2).

§ 26. Tritonen allein oder mit Nereiden, Eroten und Seetieren an anderen Sepulkralmonumenten. Dieselben Gestalten von Meerwesen, die den Schmuck zahlreicher Sarkophage bilden, sind auch benutzt worden, um Grab- und Aschenurnen, Aschenkisten, Grabsteine, Grabmäler, Grabaltäre, Grabkammern und Tempel von sepulkraler Bedeutung angemessen zu zieren. So halten an derartigen Denkmälern Tritonen eine Tafel mit Inschrift (*Matz-Duhn* 3 nr. 3993: runde Aschenurne; *Stephani, Ant. zu Pawlowsk* nr. 49: Aschenkiste), einen leeren Clipeus (*Jahrb. d. Arch. I.* 1888, 10 ff.: Grabmal der Julier in Saint-Remy; dieses Motiv ist an drei Seiten wiederholt, an der vierten kämpfen drei Tritonen mit Rudern gegen Seegreife), einen solchen mit dem Brustbilde eines Jünglings (*Stephani, Ant. zu Pawlowsk* nr. 58: Aschenkiste). Auch hier erscheinen Tritonen als Träger von Nereiden in Begleitung von Eroten und als Bändiger von Seetieren (*Janssen, Gr. en Rom. grafreliefs* nr. 21 Taf. 7: Relieffragment, vermutlich von einer 'doodkist'; *Clarac, Mus.* pl. 209, 199; *Jahn, Sächs. Ber.* 1868, 209 nr. 144: Grabaltäre), auch als Liebhaber der Musik (*Clarac, Mus.* pl. 187, 102: Viereckige Aschenurne, ein Seekentaur bläst die Flöte, ein Eros auf seinem Fisch-

schwanze spielt die Leier). Die Stuckreliefs in einem Grabe an der Via Latina (*Ann. d. I.* 1860, 348 ss.) zeigen die verhüllte Figur des auf einem fliegenden Greife sitzenden Toten umgeben von 24 Medaillons; sechs von diesen enthalten Satyrn mit Bakchantinnen, sechs Nereiden auf Seekentauren, zwölf Nereiden auf Seetieren. Hier sind dem Chore von Seewesen, die den Abgeschiedenen auf der Reise nach den Inseln der Seligen das Geleit zu geben scheinen, Gestalten aus dem bakchischen Thiasos zugesellt, und dieser hat den Seethiasos so stark beeinflußt, daß Nereiden wie Seekentauren bakchische Attribute führen (vgl. oben Sp. 1180. 1197). Andere Beispiele dafür, daß man mit Darstellungen von Tritonen Grabkammern ausschmückte, bieten *Minervini, Mon. poss. da Barone* 1, 71: Tritonen in Stuckrelief in einem Grabe der Nekropole von Pozzuoli; *Bartoli, Pitt. ant.* 2 tav. 7. 8. 10. 11: Wandgemälde in dem sepolcro de' Nasoni. Das Trauerlied blasende Tritonen finden wir paarweise oder einzeln an Grabsteinen angebracht (*Ath. Mitth.* 13 [1888], 377 ff.; vgl. oben uns. Abb. 13. *Dütschke* 3 nr. 312. 4 nr. 546. 555. 5 nr. 849; vgl. *Arch. Anz.* 1901, 150). Ganz offenbar stimmen in die Klage um den Toten die Paare von Tritonen ein, die in halber Figur aus Graburnen hervortreten bei *Minervini, Mon. poss. da Barone* 1, 65 ss. 67.

§ 27. Fischschwänzige Daimonen an etruskischen Grabdenkmälern. Die aus Menschen- und Fischleib zusammengesetzten Wesen, denen wir in der Kunst der Etrusker, und zwar vorzugsweise an sepulkralen Denkmälern begegnen, sind zum Teil unmittelbar aus der griechischen Kunst entlehnt. Beispiele hiervon bieten bereits besprochene Denkmäler: zwei Aschenkisten (*Gori, Mus. Etr.* 3 class. 3 tab. 3. — Vgl. Sp. 1187. *Dütschke* 2 nr. 514. — Vgl. Sp. 1191), ein Reliefgefäß (*Micali, Mon. ined.* 198 ss. — Vgl. Sp. 1193), ein Vasenfragment (*Jahrb. d. Arch. I.* 1887, 116 A. 3. — Vgl. Sp. 1191), zwei Spiegel (*Gerhard, Etr. Spiegel* 3, 1, 73 Taf. 72. 4, 5, 63 Taf. 404. — Vgl. Sp. 1192. 1193). Die beiden einschwänzigen Daimonen an einer dritten derartigen Aschenkiste (*Ant. Skulpturen Berlins* [1891] nr. 1241) sind wohl mit Tritonen auf eine Stufe zu stellen, ebenso der doppelschwänzige Meerdaimon auf einem dritten derartigen Spiegel (*Gerhard* 5 Taf. 54). Dagegen zeigen fischschwänzige Daimonen an anderen sepulkralen Denkmälern der Etrusker einen wesentlich anderen Charakter als die Tritonen der griechischen Kunst, wenn auch der Typus der letzteren der Bildung dieser bald männlichen, bald weiblichen Wesen zu grunde liegt. Während die Tritonen nur gegen Seetiere feindlich auftreten, sehen wir diese Daimonen an etruskischen Aschenkisten mit menschlichen Wesen kämpfen, überhaupt einen wilden, zerstörenden Charakter äußern. Die männlichen will *Gaedechens* (*Glaukos* 137 f.) Glaukos, die weiblichen, wie es scheint, Skylla genannt wissen. Sollte man aber an einem etruskischen Sarkophage (*Ant. Skulpturen Berlins* [1891] nr. 1263), an dem zwei derartige Daimonen dargestellt sind, eine Verdoppelung des Glaukos annehmen dürfen? Es scheint geraten, die fischschwänzigen Daimonen an etruskischen Grabdenkmälern, soweit sie nicht aus der griechischen Kunst direkt herübergenommen sind, für Todessymbole zu halten (vgl. *Dreßler, Triton* 2, 26, auch 1, 15).

§ 28. Tritonen mit Nereiden in nicht sepulkralen Monumenten, auch mit Beigabe von Eroten, Seetieren und Delphinen. Eine Aufzählung von hierher gehörigen Denkmälern bei *Dreßler, Triton* 2, 27. Die Darstellungen an denselben erinnern in ihren Bestandteilen, wie in deren Verwendung so an die oben (Sp. 1193 f.) besprochenen Sarkophagreliefs, daß man sie in der Hauptsache als Nachahmungen von Mustern ansehen muß, die in jenen gegeben waren, wenn auch außerdem Werke wie die Statuengruppe des Skopas oder der Münchener Fries (vgl. Sp. 1166 f.) vorbildlich gewirkt haben mögen. Die langgestreckten Gestalten der Tritonen (wie der Seetiere) eigneten sich sehr dazu, einen streifenförmigen Raum dekorativ zu schmücken; darum finden wir sie in Friesreliefs (*Heydemann, Marm.-Bildw. zu Athen* nr. 250 f., abgeb. in diesem Lex. Bd. 3, Sp. 231 f. 9 a. 9 b. *Dütschke* 5 nr. 492. 538; vgl. *Furtwängler, Arch. Zeit.* 1882, 365), in Zierstreifen an Schiffen (*Dütschke* 5 nr. 295) und Gewändern (*Matz-Duhn* 3 nr. 4111. *Berl. philol. Wochenschr.* 1895, 949). Es müßte ferner nahe liegen, diese Wasserwesen in Mosaiken anzubringen, mit denen man Fußböden in Bädern (*Helbig, Klass. Altert. in Rom*[2] 188 Mosaik aus den Thermen von Otricoli) schmückte oder solche in Atrien zierte (*Bull. d. I.* 1867, 111. *Arch. Anz.* 1857, 10 ff.), die ja durch das Impluvium dem Regenwasser offen standen und häufig einen Springbrunnen enthielten. In den meisten der hierher gehörigen Denkmäler erscheinen die Tritonen als Träger, nur in einigen als Begleiter der Nereiden, die dann auf Seetieren sitzen. Besonders häufig finden wir die liebliche Gestalt einer Nereide auf einem Triton zum Schmucke von Ringsteinen verwendet (z. B. *Toelken, Geschn. St.* Kl. 3 nr. 186 f. 192 f. Kl. 7 nr. 195. *Furtwängler, Die ant. Gemmen* Taf. 65, 27 [nach *Arch. Anz.* 1900, 220 nr. 5 im Museum of Fine Arts zu Boston befindlich] 66, 12). Dafür war eine solche Darstellung wegen des erotischen Verhältnisses zwischen Tritonen und Nereiden sehr geeignet (vgl. Sp. 1159). Dieses wird manchmal durch beigegebene Liebesgötter noch mehr hervorgehoben (z. B. in dem Terrakottarelief *Campana, Opere in plast.* tav. 9). Auch das gemeinsame Ergötzen an Musik (vgl. Sp. 1195) finden wir hier wieder: auf einem geschnittenen Steine (*Toelken* Kl. 3 nr. 192) spielt die Nereide die Leier, während ihr Seekentaur die Doppelflöte bläst. Aber nicht immer sind die Nereiden geneigt, den Tritonen ihre Liebe zu schenken, wie eine herrliche Marmorgruppe im Vatikan (*Helbig, Klass. Altert. in Rom*[2] 1, 105 nr. 184 — s. uns. Abb. 27) beweist: ein Seekentaur, den zwei Eroten begleiten, raubt ein sich heftig sträubendes Weib. Dieses ist mehrfach (auch von *Helbig*, dem übrigens 'der antike Ursprung der Gruppe nicht über allen Zweifel erhaben erscheint') als Nymphe be-

27) Seekentaur eine Nereide entführend, Marmorgruppe im Vatikan, *Helbig, Samml. klass. Altert. in Rom*² 1 nr. 184 (nach *Baumeister, Denkm.* 3 Abb. 1964).

zeichnet worden. *Jahn* (*Sächs. Ber.* 1854, 178) jedoch sieht mit Recht in ihm eine Nereide. Eine Verbindung von Tritonen mit anderen Nymphen als denen des Meeres ist nicht nachzuweisen, während *Jahns* Auffassung ihre Bestätigung in der eben (Sp. 1159) angeführten Stelle *Claudians* (10, 136ss.) findet, in der das heftige Widerstreben der Nereide Cymothoe gegen die zudringliche Liebe Tritons erzählt wird, eine Schilderung, die möglicherweise auf der Anschauung dieser Marmorgruppe beruht (nach mündlicher Mitteilung *Roschers*).

§ 29. Tritonen (auch Tritoniden) mit Eroten und Seetieren in nicht sepulkralen Monumenten. Die hierher gehörigen Denkmäler (eine Zusammenstellung bei *Dreßler, Triton* 2, 28f.), die keine Nereiden enthalten, zeigen bald Tritonen mit Eroten und Seetieren, bald Tritonen (auch Tritoniden) nur mit Eroten, bald Tritonen (auch Tritoniden) nur mit Seetieren. Sie stehen mit den § 25 besprochenen Sarkophagreliefs nicht in so naher Verwandtschaft wie die in § 28 erwähnten Denkmäler, zeigen jedoch vielfach Anklänge an jene. Für eine Anzahl von ihnen gilt, was Sp. 1200 über die dekorative Verwendung von Tritonen und Seetieren in Friesen und Mosaiken gesagt ist (z. B. *Jahn, Sächs. Ber.* 1868, 183 nr. 36. *Ant. Skulpt. Berlins* [1891] nr. 934: Friese. — *Arch. Zeit.* 1860, 114ff.: Mosaik aus den römischen Bädern zu Vilbel). Eroten lassen sich von Tritonen tragen (*Helbig, Klass. Altert. in Rom*² 1, 412 nr. 614; von Tritoniden z. B. *Dumont-Chaplain, Céram.* 1 pl. 30, 6. pl. 40, 2) und erfreuen sich gemeinsam mit ihnen an Musik (vgl. Sp. 1195); der Eros spielt die Leier, der Triton bläst die Doppelflöte oder die Muscheltrompete (*Coll. Al. Castellani* nr. 667. *Mus. Chiaram.* [Rom 1865] nr. 170). Die Seetiere (vgl. Sp. 1194), die wir namentlich auf pompejanischen und herkulanensischen Wandgemälden mit Tritonen zusammengestellt finden, bilden mit Delphinen oft die Umgebung jener und spielen mit ihnen auf den Wellen, wobei die Tritonen mit ihrer Muscheltrompete (*Arch. Zeit.* 1848, 99*. *Helbig, Klass. Altert. in Rom*² 1, 1), ihrem Hirtenstabe (*Helbig, Wandgem.* nr. 1064. 1068) oder einem keulenartigen Stocke (*Ponce, Bains de Titus* pl. 24) wie Hirten dieser Seeungeheuer erscheinen. In vielen Wandgemälden sehen wir Tritonen Seepferde (so *Helbig* nr. 1068. 1072—1074. 1076), auch Delphine (*Helbig* nr. 1064. 1070) zügeln; mehrfach kämpfen sie auch mit dem Dreizack (*Ant. Skulpturen Berlins* [1891] nr. 934) oder mit der Lanze (*Friederichs, Berlins ant. Bildw.*² nr. 677a. *Bull. d. I.* 1877, 96 nr. 75) oder mit Pfeil und Bogen (*Minervini, Mon. poss. da Barone* 1, 69s.) gegen Seetiere. *Berliner philol. Wochenschr.* 1901, 1329 wird ein (doch wohl bronzener) Eimer aus Stolzenau erwähnt, an dem Jagdtiere in Seeungeheuer, die Jäger in Tritonen verwandelt sind. Sozusagen als Vorläufer dieser mit Seetieren zusammengestellten Tritonen ist der Seedaimon in der Gravierung eines silbernen Diadems, das in das 5. Jahrhundert gesetzt wird (*Furtwängler, Goldfund* 27), zu betrachten, der einem Seepferde gegenüber unter Delphinen weilt. Zu vergleichen ist auch der Fischdaimon einer sehr alten Schüssel aus Caere (*Furtwängler, Antiquarium* nr. 1639), der in mehr-

fach wiederholter Darstellung ein Seepferd am Beine faßt.

§ 30. Triton als Hirt und Jäger der Delphine und Fische. Triton findet sich schon in archaischen Denkmälern (*Furtwängler, Antiquarium* nr. 1676. *Goldfund* 5. 7. 19) von Delphinen und Fischen umgeben, die er wie ein Hirt der See zu hüten scheint. Anderseits wird Triton in der jüngeren Bildung (vgl. Sp. 1169) auf Münzen von Itanos (*Svoronos, Numism. de la Crète* 1, 203 nr. 15—17. 204 nr. 22 s., dieselbe Idee liegt zu grunde 201 nr. 1 (?) 202 nr. 2—10. 203 nr. 11—14) dargestellt, wie er mit dem Dreizack Fische erlegt. In späteren Denkmälern sehen wir ihn (oder einen Triton?) mit dem Dreizack auch auf Delphine Jagd machen (*Toelken, Geschn. St.* Kl. 2 nr. 93; vgl. Sp. 1179). Aus diesem freundlichen oder feindlichen Verhältnisse Tritons zu den Delphinen erklärt es sich, daß der Delphin zu einem Attribute Tritons und der Tritonen wurde.

§ 31. Tritonen und Tritoniden (auch Triton) allein in dekorativer Verwendung. Die erhaltenen Rundbilder von Tritonen (aus Marmor: *Helbig, Klass. Altert. in Rom*[2] 1, 110 f. nr. 191 — der S. 111 angeführte Torso gehört wohl auch hierher —. 388 ff. nr. 574—576. *Ant. Skulpt. Berlins* [1891] nr. 286. — Tonfigur: *Arch. Anz.* 1851, 29 [nr. 37]. — Bronzen: *Bull. d. I.* 1834, 146 [?]. *Dütschke* 4 nr. 301 b. *Arch. Anz.* 1902, 131; vgl. *O. Müller, Handb. d. Arch.*[3] § 402, 2) und die Wandgemälde, in denen Tritonen statuarisch erscheinen, machen den Eindruck, als wären solche Rundbilder hauptsächlich für dekorative Zwecke geschaffen worden. Man verwendete Tritonen als Akroterfiguren. Wahrscheinlich zierte man zunächst die Giebel an Tempeln des Poseidon mit Tritonen (vgl. Sp. 1189); von da mag dieser Schmuck auf andere Tempel (*Macrob. Saturn.* 1, 8, 4) und sonstige Gebäude (*Roux-Kaiser, Hercul. u. Pomp.* 1 Ser. 1 Taf. 3. 4 Ser. 5 Taf. 17) übertragen worden sein. Tritonen gehörten auch (nach *Furtwängler, Arch. Zeit.* 1882, 344) zu den Figuren, die zwischen den Stirnziegeln aufgestellt das Dach der Stoa des großen pergamenischen Altars krönten. Auf dem sogenannten Turm der Winde in Athen diente ein Triton als Windfahne (*Overbeck, Plastik*[3] 2, 195; vgl. *Vitruv.* 1, 6, 4. Über Verwandtschaft zwischen Winden und Tritonen in der Kunst vgl. *Steinmetz, Jahrb. d. Arch. I.* 1910, 35 A. 13). Sehr nahe lag es, mit Statuen von Tritonen Hafenanlagen (*Helbig, Wandgem.* nr. 1572 d. 1575), Leuchttürme (*Toelken, Geschn. St.* Kl. 7 nr. 110. 111 zeigen wahrscheinlich den Pharos von Alexandria; er ist auch auf Münzen dieser Stadt mit Tritonen auf der obersten Brüstung ausgestattet, die nach Vermutung *Adlers* [*Arch. Anz.* 1900, 203 f.] dazu dienten, den Seefahrern akustische Signale zu geben) und Naumachien zu schmücken (*Martial. lib. Spectac.* 28, 5 s. [*Friedl.*]; vgl. Sp. 1158; nach *Sueton. Div. Claudius* c. 21 wurde bei einer Naumachie ein Triton von Silber durch eine Maschinerie aus dem Wasser gehoben und feuerte auf seiner Muschel blasend zum Kampfe an; vgl. *Haupt, Opusc.* 2, 42 s.) und auf der Spitze des Vorderteils von Schiffen die Figur eines Triton anzubringen (*Helbig, Wandgem.* nr. 1576/77. *Cohen, Méd. imp.*[2] 2, 162 nr. 668. 163 nr. 672. 164 nr. 682. 165 nr. 694. 166 nr. 705 s.), wie man auch in anderer Weise Schiffe und Barken mit Gestalten von Tritonen schmückte (so *Jahrb. d. Arch. I.* 1891, 149. *Heemskerck* 1 Bl. 53. *Matz-Duhn* 2 nr. 2788). Wenn auch die Wogen des Meeres das eigentliche Element der Tritonen sind, so betrachtete man sie doch auch als Wasserwesen überhaupt und schmückte daher Springbrunnen mit ihren Gestalten (*Bull. d. I.* 1867, 111; hierher gehört auch der eine Nereide raubende Seekentaur im Vatikan, vgl. Sp. 1200). Bei *Heron v. Alex.* (*ed. Schmidt* 1 c. 35) wird ein Badeofen beschrieben, an dem ein Triton mit einer Trompete (jedenfalls Muscheltrompete) angebracht ist. Der vordringende Dampf ruft durch eine mechanische Einrichtung den Ton einer Trompete hervor, so daß der Triton zu blasen scheint. Die Gewohnheit, Tritonen auf die Ecken von Dächern zu setzen, hat, wie es scheint, auch dazu geführt, vorspringenden Teilen von architektonisch reicher gegliederten Wänden im Innern von Gebäuden durch Rundbilder von Tritonen einen gefälligen Abschluß zu geben (z. B. *Helbig, Wandgem.* nr. 1065). Wie man Darstellungen von Tritonen mit Nereiden und Seetieren gern zur Ausfüllung von streifenförmigen Flächen benutzte (vgl. Sp. 1200), so verwendete man Tritonen allein, um gegebenen leeren Raum dekorativ zu füllen. Beispiele dafür bieten Reliefs in Stein (*Bull. d. I.* 1864, 54: Diskos zum Aufhängen mit einem Triton auf der einen Seite, die andere zeigt einen Satyr; *Dütschke* 4 nr. 133. *Matz-Duhn* 3 nr. 3461. 3521. *Helbig, Klass. Altert. in Rom*[2] 1, 210 nr. 330 Tritoniden), getriebene Arbeiten in Gold (*Furtwängler, Goldfund* 5. 7. 19) und Bronze (*Arch. Zeit.* 1858, 150 ff.), Wandmalereien (*Helbig* nr. 1069. 1071) und Mosaiken (*Gerhard, Neapels a. Bildw.* 1, 144, 2. 3. *Jahrb. d. Arch. I.* 1890, 215 ff.). — In letzterem Mosaik finden sich neben Streifen mit Seekentauren solche mit Szenen aus dem bakchischen Thiasos (vgl. Sp. 1180), ja man scheint Tritonen sogar in Gewänder als Verzierung eingewebt oder eingestickt zu haben (*Lanzi, Saggio di lingua Etr.* 2 tav. 4, 1: allerdings etruskisch genannte Gemme; vgl. Sp. 1200). Weiter hat man Tritonen in Bronze gebildet, um sie als dekorative Teile von Geräten zu verwenden (*Clarac, Mus.* pl. 745, 1809), namentlich, um sie als solche anzusetzen (*Dütschke* 4 nr. 287. *Heydemann, 3. Hall. Winckelm.-Progr.* 41 nr. 26. 47 nr. 21). Man hat mit den Gestalten des Meergottes Triton oder von Tritonen Gefäße geschmückt. Diese paßten besonders an Gefäße, die für Wasser und Wein bestimmt waren; denn sie sind Wasserwesen, galten aber auch als Liebhaber des Weins (vgl. Sp. 1162). Man malte sie auf die Gefäße auf (Triton: *Furtwängler, Antiquarium* nr. 1676. 1755. 2608) oder ließ sie in Relief (*Carapanos, Dodone* 111 nr. 5. *Dumont-Chaplain, Céram.* pl. 33 nr. 5; vgl. Sp. 1192) oder freistehend erscheinen (*Arch. Zeit.* 1852, 165; vgl. Sp. 1199). Auch auf Lampen (*Janssen, Monum. te Leyden* nr. 504; Tonlampe

im Albertinum zu Dresden) finden wir einen Triton (wohl immer in Relief) angebracht; endlich begegnen wir einzelnen Tritonen auf vielen geschnittenen Steinen (z. B. *Toelken* Kl. 2 nr. 93. Kl. 3 nr. 185. 197. *v. Sacken-Kenner, Wiener Münz- u. Ant.-Cab.* 439 nr. 553 f. 450 nr. 1304) und Münzen. Es kommen hier in Betracht: 1) Bronzemünzen von Tanagra (siehe Sp. 1153); 2) Silbermünze von Korinth (*Imhoof-Keller, Tier- u. Pflanzenb.* Taf. 13, 31 — siehe Sp. 1192), Bronzemünze von Korinth (*Imhoof-Blumer, Monn. gr.* 160, 19 — siehe Sp. 1193); 3) zahlreiche Silbermünzen der Stadt Itanos auf Kreta —. Triton als Hauptfigur auf der Vorderseite mit Dreizack und Fisch oder Muschel, oder als Nebenfigur auf der Rückseite mit Dreizack (*Svoronos, Numism. de la Crète* 201—207. *Brit. Mus., Crete* 51 s.; über andere angebliche Münzen von Itanos vgl. *Dreßler, Triton* 1, 6 A. 8); 4) Bronzemünze von Karystos auf Euboia — Triton Hauptfigur der Vorderseite mit Dreizack und Delphin(?) (*Imhoof-Keller, Tier- u. Pflanzenb.* Taf. 11, 22); 5) archaische Elektronmünzen von Kyzikos — Triton Hauptfigur der Vorderseite (*Imhoof-Keller* a. a. O. Taf. 13, 28), auch mit Kranz in der Hand (*Furtwängler, Goldfund* 26 A. 6); Bronzemünze dieser Stadt — auf der Rückseite Seekentaur mit Steuerruder und Fisch (*Imhoof-Keller* Taf. 13, 37; über andere angeblich kyzikenische Münzen vgl. *Dreßler, Triton* 1, 6 A. 13); 6) Bronzemünze von Nikomedeia in Bithynien — auf der Rückseite Seekentaur mit Steuerruder und Fisch (*Imhoof-Keller* Taf. 13, 38); 7) Bronzemünzen von Akragas — auf der Rückseite Triton mit Muscheltrompete (*Brit. Mus., Sicily* 15 nr. 89—91. *Imhoof-Keller* Taf. 8, 26 [nicht Skylla, sondern Triton, vgl. *Herrmann, Berl. philol. Wochenschr.* 1891, 245 f.]); 8) Triton mit Ruder auf einer Münze von Skylletion im ager Bruttius (nach *Escher, Triton* 53 f. bei *Garucci, Le monete dell' Italia ant.* 2, 112, 23). Als der Meergott Triton ist der Fischdaimon sicher auf den Münzen von Tanagra zu betrachten, an Tritonen hat man vielleicht bei der Bronzemünze von Kyzikos und der von Nikomedeia zu denken, bei den Münzen von Korinth vielleicht an Glaukos. Mit den Fischdaimonen der archaischen Münzen von Kyzikos war vielleicht noch nicht Triton, sondern Halios Geron gemeint (vgl. Sp. 1167). Nach Itanos, einer Gründung der Phoiniker, ist der Typus derartiger Gestalten höchst wahrscheinlich durch diese gebracht worden (vgl. Sp. 1163), möglicherweise auch nach anderen der genannten Städte. Die fischschwänzigen Wesen auf Münzen anderer Städte sind wohl mit Recht von *Gaedechens* als Glaukos bezeichnet worden (vgl. *Gaedechens, Glaukos* 114—129. *Dreßler, Triton* 1, 8).

§ 32. Hermen, Büsten, Köpfe und Masken von Seegöttern, vielleicht vom Triton oder von Tritonen. Wenn es schon in bezug auf die in voller Gestalt ausgeführten Darstellungen fischschwänziger Meergötter oft ganz unmöglich ist zu bestimmen, welche Namen man dem betreffenden Wesen beizulegen hat (vgl. Sp. 1165), so befindet man sich in noch größerer Ungewißheit gegenüber den Denkmälern, die in der Hauptsache nur den Kopf eines Meerwesens zur Anschauung bringen; denn dieser kann auch als Haupt eines Meergottes gedacht sein, der stets in voller Menschengestalt gebildet wurde. Ebenso weiß man nicht, ob man an den Meergott Triton, oder an einen Triton zu denken hat. Charakteristisch für weitaus die meisten der hier in Betracht kommenden Köpfe sind die schon oben (Sp. 1170) erwähnten oft blätterartigen Flossenzacken, in die die Haut des Gesichts und der Brust sich gleichsam auflöst. Wir finden sie an der Stirne, den Augenlidern, Wangen und Kinnladen, vereinzelt auch auf der Nase; sie bedecken mitunter den oberen Teil der Brust bis zu den Schultern, an Wangen und Brust kommen sie sogar in mehreren Reihen vor. In ähnlicher Weise gehen oft die Haare dieser Köpfe in blätterförmige Gebilde über, die von den Erklärern bald als Blätter von Seepflanzen, bald als Flossen aufgefaßt werden (vgl. *Taylor Combe, Anc. terrac. in the Brit. Mus.* zu nr. 5); man kann dies bei dem Kopfhaar, bei den Augenbrauen und beim Kinnbart beobachten. Mehrfach sind solche Köpfe auch durch je zwei Krebsscheren oder Hörner über der Stirne und durch Delphine im Barte als Köpfe von Seewesen gekennzeichnet. Mit Wahrscheinlichkeit können wir an Tritonen bei den Doppelhermen denken, in denen der Kopf eines alten, bärtigen Seewesens mit dem eines jungen, unbärtigen zusammengestellt ist (*Matz-Duhn* 1 nr. 581. *Friederichs-Wolters, Gipsabg. in Berlin* nr. 1545), oder das Haupt eines männlichen Wesens dieser Art mit dem eines weiblichen (*Ann. d. I.* 1858, 84 nr. 6). In anderen Doppelhermen ist der Kopf eines Seewesens mit dem eines Wesens ganz anderer Art vereinigt: *Ant. Skulpt. Berlins* (1891) nr. 13—15: Kopf des libyschen Gottes Ammon mit einem Kopfe, dessen Stierhörner an den Flußgott Triton denken lassen (vgl. dieses Lex. Bd. 1, Sp. 1490 f). — *Ebenda* nr. 207: Kopf des Triton und der Libya. Diese Zusammenstellungen mit Ammon und Libya könnten ihren Grund in der Verbindung des Triton mit dem Flusse Triton und dem See Tritonis in Libyen haben (vgl. Sp. 1153). — *Ebenda* nr. 287: Kopf eines Triton und Kopf eines gewappneten Wesens, vielleicht des Glaukos. Ob die Marmorherme eines Meergottes im Museo Pio-Clementino (siehe dieses Lex. Bd. 1, Sp. 1686) dem Triton zuzuweisen ist, erscheint sehr fraglich. Büsten und Köpfe von Seegöttern, möglicherweise von Tritonen, sind in großer Anzahl erhalten (Zusammenstellung bei *Dreßler, Triton* 2, 35 f.), teils als Rundbilder von Stein (so *Matz-Duhn* 1 nr. 580. *v. Sybel, Skulpt. zu Athen* nr. 1580. *Helbig, Klass. Altert. in Rom*[1] 1, 61 nr. 105) oder Bronze (*d'Hancarville, Recherches* 1 pl. 17 B. *Spec. of Ant. Sculpt.* 1 pl. 55 s.), teils in Reliefs (*Matz-Duhn* 3 nr. 4070. *Taylor Combe, Anc. terrac. in the Brit. Mus.* nr. 5. *Arch. Zeit.* 1884, 29 — hier als Schmuck einer Lampe), teils in Mosaiken (*Beschreib. Roms* 3, 3, 253. *Morgan, Mos.-Pav.* 267 [nach *Gaedechens, Glaukos* 181 f.: Okeanos]. *Arch. Anz.* 1901, 69 f.), teils

auf geschnittenen Steinen (*Millin, Myth. Gall.*[3] Taf. 75, 303*, nach *Gaedechens* in diesem Lex. Bd. 1, Sp. 1682 f.: Glaukos. *Engr. gems in the Brit. Mus.* nr. 630 s.), endlich auf Münzen (Elektronmünze von Kyzikos *Brit. Mus., Mysia* 21 nr. 22, eher Halios Geron, vgl. Sp. 1168; Silbermünzen von Itanos *Svoronos, Numism. de la Crète* 1, 203 nr. 18 s.). Die dekorative Bestimmung (vgl. Sp. 1203), die wir für die eben besprochenen Denkmäler im allgemeinen anzunehmen haben, ist besonders deutlich bei den Masken von Tritonen. Außer an Sarkophagen (s. Sp. 1189. 1198) kommen sie auch anderweit vor (z. B. *Fröhner, Not.* 1 nr. 324. *Campana, Opere in plast.* tav. 7 s. *Arch. Anz.* 1900, 218 nr. 29). Wie aus *Properz* (2, 32, 15 s.) hervorzugehen scheint, ließ man durch Masken von Tritonen das Wasser von Brunnen oder Wasserleitungen ausfließen (hierher gehören vielleicht die Masken bei *Jahn, Sächs. Ber.* 1851, 145. 1854, 182. *Helbig, Klass. Altert. in Rom*[2] 1, 44 nr. 78); vgl. Sp. 1204. Eine Maske mit den Beinen und Scheren eines Seekrebses auf dem geschnittenen Steine bei *Toelken* Kl. 7 nr. 292 ist wohl auch als Tritonmaske zu bezeichnen. Über andere Masken von Seewesen vgl. *Dreßler, Triton* 2, 36. Vgl. *Tritun.* [Dreßler.]

Tritone (Τριτώνη), Name einer Muse. *Epicharm. frgm.* 41 *K.* Siehe *Tritonis.*

[Eugen Fehrle.]

Tritonia (Τριτωνία), Beiname der Athene zu Pheneos in Arkadien. *Paus.* 8, 14, 4. Vgl. *Immerwahr, Die Kulte und Mythen Arkadiens* 67 f. So nennt die Göttin auch *Verg. Aen.* 2, 171 und *Ov. Met.* 2, 783. 5, 250; 270. 6, 1. S. *Tritonis.*

[Eugen Fehrle.]

Tritonis (Τριτωνίς) ist seit der hellenistischen Zeit häufig Beiname der Athene, den vor allem Dichter anführen, bald mit dem Namen der Göttin oder sonst einer Bezeichnung für sie (wie κόρη *Anth. Pal.* 6, 159), bald für sich allein (die Dichterstellen bei *Bruchmann, Epitheta deorum* unter Athene). *Apoll. Rhod.* verwendet T. wie ein Adjektiv mit θεά: 1, 721 θεᾶς Τριτωνίδος ἔργον; 1, 768 θεᾶς Τριτωνίδος ἦεν Ἀθήνης; 3, 1183 θεὰ Τριτωνίς, freier: 1, 109 f. αὐτὴ μὲν Τριτωνὶς ἀριστήων ἐς ὅμιλον ὦρσεν Ἀθηναίη. Der Name T. war längst vorher üblich für Quellen, Seen, Inseln (Literatur bei *Gruppe, Gr. Myth. u. Relgesch.* 1143, 1). Besonders die Τριτωνὶς λίμνη in Libyen war berühmt und von den Alexandrinern in den Vordergrund gestellt (*Paus.* 1, 14; *Diodor* 3, 53. 70), als man eifersüchtig auf die T. in Boiotien oder auch in Thessalien (*Schol.* zu *Apoll. Rhod.* 1, 109) oder in dem arkadischen Aliphera (*Paus.* 8, 26, 6) die libysche Göttin als älteste erweisen wollte (vgl. *Farnell, The cults of the greek states* 1, 266 ff.; *Gruppe* a. a. O. 1212, 2). Daher ist es wohl zu erklären, daß T. bei den Alexandrinern und den von ihnen abhängigen Römern (z. B. *Ov. Met.* 3, 127 *Tritonidis arma*; 8, 548 (*Theseus*) ... *Tritonidis ibat ad aras*) mehrfach genannt ist. Später führt sie besonders *Quintus Smyrnaeus* häufig an (1, 179; 5, 360. 451; 6, 146; 12, 237; 13, 435). *Nonnos* gibt 5, 73 eine Namenserklärung.

Volkstümlich war die Bezeichnung T. für Athene offenbar nicht, sonst fände sie sich öfters in Personennamen (vgl. *IG.* 12, 165).

Usener glaubt (*Götternamen* 11 u. 36), daß der Benennung Tritonia und T. eine alte Form Tritone zugrunde liege, die ein weibliches Gegenbild zu Triton bezeichne. Wäre diese Vermutung richtig, so würde sie mit der Tatsache, daß eine Muse bei *Epicharm. frg.* 41 *K.* Tritone heißt, für die ehemalige Selbständigkeit dieses Gottesbegriffes sprechen. Ob man aber die Ἀθηνᾶ Τιθρώνη, die *Paus.* 1, 31, 4 für den Demos Phlya bezeugt, der Tritone gleichsetzen darf, bleibt fraglich. 'Die scheinbare Verschiedenheit dieses Wortes beschränkt sich (nach *Usener, Götternamen* 11) auf die Lautaffektion des unsteten ρ.' Über die anderen Deutungsversuche s. bei *Tritogeneia.*

[Eugen Fehrle.]

Tritopatores oder **Tritopatreis** (Τριτοπάτορες, Τριτοπάτρεις, *CIA* 2, 1062. *Dittenberger, Syll.*[2] 2, 443: ὅρος ἱεροῦ Τριτοπατρέων Ζακυνθίων; vgl. *U. Köhler, Mitth. d. ath. Inst.* 4, 287; *Töpffer, Att. Genealogie* S. 313), ausschließlich in Attika verehrte Windgottheiten, zu denen man vor der Eheschließung behufs Kindererzeugung betete (*Phanodem.* bei *Suid.* und *Phot.* s. v., *FHG* 1, 367, 4; *Demon* ebenda 1, 378, 2). Sie galten als Urahnen der Menschheit, jedoch als Kinder der von der Erde und dem Sonnengott (oder dem Himmel, s. u.) erzeugten ersten Menschen (*Philoch.* ebenda 1, 384, 2). Nach der *Orph. Theog.* waren sie dagegen Türhüter und Wächter der Winde und führten die Namen Amakleides (s. d.), Protokles (s. d.) und Protokreon (*Abel, Orphika fr.* 240, S. 251 f. *Orphiker* bei *Tzetz. zu Lykophr.* 738. *Suid.* und *Phot.* τριτοπάτορες. *Schol. Hom. Od.* 10, 2. *Etym. magn.* 768, 7. *Lobeck, Agl.* 753 ff.), während sie *Kleidemos* (*Hesych.* s. v., *FHG* 1, 363, 19; vgl. auch *Schol. Hes. Theog.* 617) für Söhne des Himmels und der Erde erklärt und Kottos, Briareos und Gy[g]es nennt, so daß er sie also den Hekatoncheiren gleichsetzt (s. über diese jetzt *Roscher, Die Zahl 50 in Mythus, Kultus, Epos u. Taktik d. Hellenen, etc. Leipzig* 1917, S. 29 f.). Die Angaben der Lexikographen gehen nach *Wellmann, De Istro Callim.* 30, 32 auf *Istros* zurück. Unabhängig von ihnen führt *Cic. de nat. deor.* 3, 21, 53 als athenische Anakes drei Söhne des Zeus βασιλεύς, den er als rex antiquissimus bezeichnet, und der Persephone namens Tritopatreus, Eubuleus und Dionysos an (*Schoemann* liest Tritopatores und schiebt danach Zagreus in den überlieferten Text ein; s. o. Eubuleus 3), was in diesen nur ganz allgemein schützende Gottheiten erkennen läßt. Die Zusammenstellung der drei Namen ist aber jedenfalls durch die Beziehung der Tritopatreis zu Dionysos Eubuleus als Führer des Seelenheers (o. Bd. 1, 1034) hervorgerufen worden. Ihre Doppelbedeutung als Windgötter (ἄνεμοι: *Demon* b. *Phot. Suid.* s. v. τριτοπ., δεσπόται ἀνέμων: *Phot.* s. τριτοπάτωρ, *Tzetz.* z. *Lykophr.* 738) und Ahnengeister läuft nämlich darauf hinaus, daß sie luftartig vorgestellte Ahnenseelen sind, die im Winde ihren Sitz haben (*Rohde, Psyche*[1] S. 226 f.; vgl. *Gruppe,*

Gr. Myth. 1, 442 f. A. 5; *Roscher, Herm. d. Windg.* S. 55 ff. und s. unter *Windgötter*).

Sie heißen 'Urgroßväter' (*Aristoph. v. Byz.* bei *Poll. onom.* 3, 17), d. h. Väter dritten Gliedes (*Preller-Robert* 1, 473, 4), was mit der oben angeführten Erklärung des Namens Τριτοπάτρεις durch *Philochoros* insoweit übereinstimmt, als dieser die Glieder vom Anfang an zählt, während wir vom Ende her zurückrechnen. [Steuding.]

Nach *Furtwängler* in den *Ber. d. Bayr. Akad. d. Wiss.* 1905, *phil.-hist. Kl.* S. 433 f. stellt die bei der Durchforschung des Perserschuttes am Fuße der Akropolis Athens gefundene hocharchaische Gruppe von drei schlangenleibigen Daimonen nicht, wie man sonst angenommen hatte, Typhoeus (s. d.), sondern die drei Tritopatoren dar, eine Deutung, die manches für sich zu haben scheint. Weitere neueste Literatur s. bei *Milan Budimir, Atena Tritogenija i Atički Tritopatreji.* Sarajevo 1920 (serbisch bis auf das S. 326 [32 f.] lateinische Summarium, wo erwähnt sind: *P. Kretschmer, Glotta* 10 [1919], S. 38 ff. *Lippold, Athen. Mitt.* 36 [1911], S. 105 ff.). *Budimir* selbst will Τριτοπατρεύς so erklären: *'Τριτόπατρος item ut τριτογενής tantum eum cuius pater Τρίτος perhibetur significat. Qua de causa Τριτοπατρεύς non est pater ut τριπάτωρ sive τριτοπάτωρ, sed filius Τρίτου, qui secundum Ciceronem unus e tribus terrae Atticae tutoribus antiquissimis fuit. Discernendus est igitur hic daemon omnino ab hominibus, qui τριπάτορες vel τριτοπάτορες sunt.'* Vgl. *Cic. de nat. deor.* 3, 53 *Müller: Διόσκουροι etiam apud Graios multis modis nominantur. Primi tres, qui appellantur Anaces, Athenis, ex rege Iove antiquissimo et Proserpina nati, Tritopatreus, Eubuleus, Dionysus, secundi Iove tertio (i. e. Cretensi) nati et Leda, Castor et Pollux, tertii dicuntur a nonnullis Alco et Melampus et Tmolus, Atrei filii, qui Pelope natus fuit. Prott, Leges Sacrae* 1 n. 26 v. 32: *Τριτοπατρεῦσι οἷς, ἱερώσυνα Ἀπάμασιν* — v. 52. [Roscher.]

Anschließend an *Furtwängler* sucht *B. Schweitzer, Herakles, Aufsätze zur griechischen Religions- und Sagengeschichte* (Tübingen 1922), S. 72 ff., der Bedeutung der T. näher zu kommen. Auch er erkennt in dem untrennbar zusammengehörigen, dreileibigen dämonischen Wesen, das man früher als Typhon bezeichnete, die T. Der Schlangenleib zeigt ihre Erdgebundenheit, die Beflügelung ihre luftige Natur; so sind auch andere Winddämonen dargestellt. Für die Beurteilung wichtig sind die Attribute des dreileibigen Wesens: Zwei Vögel sitzen ihm auf den Händen; es sind Seelenvögel. Außerdem tragen zwei Hände einen Gegenstand, der wohl richtig als Darstellung des Wassers, 'des befruchtenden Regens oder der Meereswogen' gedeutet wird. (Die Literatur bei *Schweitzer* 74, 5.) Die Attribute bestätigen das Wesen der T.: Die Seelenvögel bezeichnen sie als 'Raffer und Bringer der Seelen', das Wasser weist auf sie als Spender des Himmelswassers und Erreger der Meeresstürme.

Wieso werden diese Winddämonen um Kindersegen angefleht? Die Erklärung *Furtwänglers*, wonach die als orphisch überlieferte Vorstellung, die vom Winde getragene Seele gehe in den Körper ein, auch attischer Volksglaube gewesen sei, genügt *Schweitzer* nicht. Er weist zunächst hin auf die Hauchseele (πνεῦμα), durch die Kraft und Fruchtbarkeit übertragen werden kann (*Fehrle, Die kult. Keuschheit im Altertum* 85 ff.). Diese Vorstellung verbindet sich mit dem Glauben, daß die Ahnen weiterleben in ihren Enkeln, in welche die Ahnenseelen eingehen. Bis zur Zeit des Eingehens in einen neuen Körper leben die Seelen in der Luft, im πνεῦμα. Den Namen T. will *Schweitzer* als 'rechte Vorfahren' auffassen. (Darüber s. oben bei *Tritogeneia*). Die T. sind demnach mehr als Ahnen einzelner Geschlechter, sie sind die 'zeugenden Mächte der attischen Bevölkerung'.

Die Seelen, die in den Körper eingehen, und die aus dem Körper scheiden, werden vom Winde hergetragen und fortgerafft. Die Schnelligkeit des Windes wird in der religiösen Vorstellung eines dahineilenden Rosses lebendig. Die Seelen werden selbst als Windrosse vorgestellt. Solche Rosse denkt sich der Glaube als 'zeugende Erhalter des Volkes'. *Schweitzer* neigt zur Annahme, daß auch die T. einst, ehe sie halbmenschliche Gestalt bekamen, Windrosse waren, wie ihr Doppelgänger Boreas und die Kentauren. Das würde in ein frühes Entwicklungsstadium zurückführen, in dem man totemistische Vorstellungen annehmen könnte, 'und zwar so, daß das Pferd, dessen leicht ins Dämonische zu steigernder Charakter ihm gern das Ansehen einer höheren Macht gibt, in seiner leibhaftigen Erscheinung und als Windroß einmal Totemtier war.' [Eugen Fehrle.]

Tritopatreus s. Tritopatores am Ende des 2. Abschnittes.

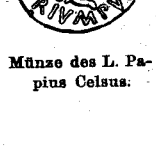
Trittia, vorrömischer Name einer örtlichen Göttin in der römischen Provinz Gallia Narbonensis, bezeugt durch zwei Weihinschriften aus dem heutigen Departement Var, *CIL* 12, 255 von Carnoules (nordöstl. Toulon an der Eisenbahn Toulon-Fréjus): *Trittiae L. Iul(ius) Certi f(ilius) Ma[r]tinus v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito),* und 316 aus der Nähe von Pierrefeu (nordöstlich unweit Toulon), jetzt im Museum zu Toulon: *Trittiae M. Vibius Longus v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).* Lage der beiden Fundorte: *CIL* 12, Tab. I Og. *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, S. 1960 f. schließt sich einer bereits früher geäußerten Annahme (vgl. *Papon* zu *CIL* 12, 316) an, daß T. die Ortsgottheit von Trets (Tretz) gewesen sei, einer alten Stadt (*CIL* 12, Tab. I Nf und II Gg) in der Nachbarschaft, im Departement Bouches du Rhône, südöstl. von Aix (Aquae Sextiae) und nordwestl. von Toulon, deren Name auf den Namen jener Göttin zurückgehe. Auch bringt *Holder* (a. a. O., vgl. 2, S. 1968) eine auf *Charax* zurückgehende Angabe des *Steph. Byz.* über einen Ort Τροιζὴν ἐν Μασσαλίᾳ τῆς Ἰταλίας (so!) mit Trets in Verbindung. Allerdings lassen sich noch heute eine Reihe von Gottheiten in Gallien nachweisen, die mit den alten Ortsnamen gleichnamig sind (vgl. z. B. *CIL* 12, 3. 2558. 2561 f. 3070 ff. und 3093 ff. 13, 60. 71. 85). Als iberisch

ist der Name T. aufgeführt von *Hübner, Mon. ling. Iber.* p. CXII u. p. 254. Vgl. noch *Maver, Einfluß der vorchristl. Kulte auf die Toponomastik Frankreichs* (*Sitz.-Ber. Akad. d. Wiss. Wien* Bd. 175, 2. Abhdlg., 1914) S. 18, auch S. 31, der als Ortsnamen ansetzt: *Trittium*. [Keune.]

Tritullus, örtlicher gallischer Gott, gleich zahlreichen gallischen (auch britannischen) Schutz- und Heilgöttern dem römischen Mars gleichgestellt, nur bezeugt durch die Inschrift eines kleinen Altars oder Cippus von 48 cm Höhe und 20 cm Breite, gefunden im J. 1802 in den Resten des Schlosses von St.-Laurent-de-Trèves, einer Gemeinde bei Florac [*Andree, Handatlas*[7] 93/94 C 1], im Département de la Lozère, nahe der Straße von Nîmes nach Saint-Flour, jetzt im Museum zu Mende, *CIL* 13, 1561: *Ma(rti) Tritullo consacrani v(otum) s(olverunt) l(ibentes) m(erito)*. — Der Fundort liegt im Gebiet der einstmaligen Volksgemeinde der Gabali oder Gabales, dem Gévaudan (= *Gabalitanum, Gavaletanum*). Zur Gleichstellung mit Mars vgl. *Albiorix, Bolvinnus, Cemenelus, (Cocidius, Condatis* oder vielmehr *Condas), Intarabus, Lenus, Loucetius, Mullo, (Ocelus), Rigisamus, Segomo, Vintius* [Belege bei *Holder, Altcelt. Sprachschatz*]. Zur Abkürzung *Ma.* = *Marti* vgl. z. B. *CIL* 9, 1538 (*Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4185) *M. De. Ma.* = *Matri Deae Magnae;* auch *CIL* 12, 1185: *Mo.* Der Name *T.* ist keltischen Ursprungs, s. *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, Sp. 1961, auch 3, Sp. 25: *-ullo-*. *Consacrani* sind die Kultgenossen, wie *CIL* 13, 147. 397 (= *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4530. 4525). 7865, *consacranius: CIL* 3, 2109, *con[sa]cranei CIL* 7, 1039; *consecranei: Capitolinus Vita Gordiani* 14, 1. *Tertull. Apol.* 16, 71. *Gloss.* (*consacraneus* — *συμμύστης*), s. *Thes. Ling. Lat.* 4, p. 378. — Zur Inschrift vgl. noch *Cayx, Mém. Soc. Antiq. de France* 8 (1829), p. 240 und Abb Taf. 9, 6 (mit irriger Lesung), berichtigt in *Revue épigraph. du Midi de la France* Heft 11 (Oct.-Déc. 1880) p. 170 nr. 200. [Keune.]

Tritun (tritun) ist die etruskische Wiedergabe des griechischen Triton (*Deecke* in *Bezzenbergers Beitr.* 2, 164, nr. 22). Der Name findet sich einmal, und zwar auf dem Bruchstück eines Gefäßes, welches veröffentlicht ist von *Inghirami, Monum. etr.* tom. V. (= vol. VII), tav. LV, nr. 8 und von *Fabretti, C. I. I.* nr. 2524, gloss. 64. Die Darstellung zeigt links eine auf einem Seepferdchen reitende Nereide mit der Beischrift alaiva (so und nicht alacea, wie *Schiassi* bei *Inghirami* las, scheint die richtige Lesung zu sein), rechts den Muschel blasenden Tritun. [C. Pauli.]

Triumpus, römische Personifikation des Triumphes, wie sie eine Münze des Triumvirn L. Papius Celsus zeigt: lorbeerbekränzter Kopf, bärtig, dahinter Trophäe, Beischrift TRIVMPVS (vgl. oben Bd. 3, 2, Sp. 2162, 67; *Preller-Jordan, Röm. Myth.*[3] 2, 250. Beschreibung und Bild bei *E. Babelon, Descr. hist. d. Monn. d. la rép. rom.* 2 [1886], 283 f.); Triumpus bezieht sich nach *Cavedoni* (s. *Babelon*) wahrscheinlich auf vier Triumphe Caesars, 46 v. Chr. Personifikation des Tr. zeigte auch eines der Bilder, die Augustus auf seinem Forum anbringen ließ: 'Belli facies' und 'Triumphus' nach *Plin. h. n.* 35, 4 10. Vielleicht ist auch im fünffachen Rufe des Arvalliedes 'triúmpe' (*Dessau, inscr. lat. sel.* 2, 1, 276 und im Soldatenruf '⟨i⟩o triumphe' (*Varro de l. l.* 6, 68 mit *Schölls* Belegen, Ausg. 1910) Anruf des Triumphgottes zu sehen(?). — Einer Isis triumphalis wird eine Basis geweiht in der Inschrift bei *Dessau* 2, 4360. — Zur Etymologie, die noch nicht feststeht, zahlreiche Literatur (ob entlehnt aus griech. *θρίαμβος, τρίαμφος, τρίομφος*? ob eigentlich italisches Sprachgut, tripodare?): *Sonny, Archiv. f. lat. Lex.* 8 (1893), 132; *Stolz, Hist. Gramm. der lat. Spr.* 1 (1894), 263; *Schulze, Gött. Gel. Anz.* 158 (1896), 241; *Walde, Lat. etym. Wörterbuch* 1906, 637 f.; *Stolz-Schmalz, Lat. Gramm.* 1910[4], 115, 9; *F. Schöll* a. a. O.; *W. Roscher,* ob. Sp. 872 zu Thriambos. [Preisendanz.]



Münze des L. Papius Celsus.

Trivia, bei den Römern Bezeichnung der an Kreuzwegen verehrten Hekate und der mit ihr gleichgesetzten Diana (die auch dreigestaltig gedacht wird, *Usener, Rh. Mus.* 58, 166) und Luna. Literatur: *Wissowa, Rel.*[2] 251. *Heckenbach, P. W.* 7, 2775. *Wünsch, Cross-Roads* in *Hastings Encycl. of Religions and Ethics* 3, 335. Erklärungen des Wesens der Trivia: *Varro l. l.* 7, 16 (unten zu *Ennius* ausgeschrieben). *Nigidius Figulus frg.* 73 *Swoboda, Funaioli* 42 (*Gramm. Lat.* 1 p. 177) bei *Macrobius Sat.* 1, 9, 5: *Dianae vero Triviae viarum omnium tribuerunt potestatem. Schol. Germ. Arat.* p. 200, 3 ff. *Breys.*: *Diana autem luna dicta est quasi Duana, eo quod die et nocte appareat, ipsa et Lucina, eo quod luceat, et Trivia, eo quod tribus fungatur figuris* etc. ∼ *Isidor etim.* 8, 11, 57. Vgl. zu *Τριοδῖτις* ob. Sp. 1117. *Τρίμορφος ἡ Ἑκάτη* Trivia, *Corp. Gloss.* 2, 459, 23. Hekate-Trivia *ebd.* 3, 8, 73. 168, 10. 291, 19. 492, 73. 516, 48. *Trivia diana et luna* 4, 292, 31. Tr. = *Proserpina* 5, 487, 11. 581, 23 (weil Hekate chthonisch). In der Literatur, namentlich bei Dichtern, findet sich Tr. seit alters häufig. Ob schon in der *Ino* des *Livius Andronicus,* ist fraglich, denn *Terent. Maurus* 1931 bezeichnet zwar das Chorlied als Hymnus auf Tr., *Marius Victorinus* aber als *hymnus Dianae.* Die im Wortlaut zitierten Verse des *Liv. Andron.* enthalten den Götternamen nicht, *Ribb. TRF* p. 5. Aber *Ennius* hat ihn: *ut tibi Titanis Trivia dederit stirpem liberum* (*Vahlen*[2] p. 138, *Ribb.* a. a. O. p. 77), dazu *Varro l. l.* 7, 16: *Titanis Trivia Diana est, ab eo dicta Trivia, quod in trivio ponitur fere in oppidis Graecis vel quod luna dicitur esse, quae in caelo tribus viis movetur, in altitudinem et latitudinem et longitudinem* (zu dieser physikalischen Erklärung s. Artikel *Trioditis*). *Lucrez* 1, 84 (von der aulischen Artemis). *Catull* 34, 13 ff. im Dianahymnus: *tu Lucina dolentibus Iuno dicta puerperis, tu potens* (s. unten) *Trivia et notho es dicta lumina Luna,* — und 66, 5 für Selene (∼ *Τριοδῖτις* bei *Kallimachos*?). *Virgil Aen.* 6, 13. 35. 69 (Hekate, s. *Norden*[2] 118). 7, 516. 774. 778 (Diana Aricina). 10, 537 (Diana). 11, 566. 836 (Diana). *Tibull* 1, 5, 16 *vota novem Triviae nocte silenti dedi,* im Zu-

sammenhang der Zauberpraktiken eher auf Hekate zu beziehen (vorher *velatus filo*, man denke an die Τριοδῖτις in *Charikleides Ἅλνοις*, ob. Sp. 1117, in magischem *κατάδεσμος*) als auf Diana, obwohl auch diese im Liebeszauber vorkommt, *Fahz*, *RGVV* 2, 3, 34. *Properz* 2, 32, 10 (von Diana Aricina, *Dieterich, Kl. Schr.* 347 f.). *Ovid met.* 2, 416 (Diana); *fasti* 1, 389 (Hekate-Diana); *ex Ponto* 3, 2, 71 (Diana). *Seneca Agam.* 382 (Diana); *Med.* 787 (metonymisch für *luna*, *Gross, De metonymiis* [*Diss. Phil. Hal.* 19, 4] 323. 354). *Octavia* 978 (Diana). *Petron. frg.* 20. *Val. Flacc. Argon.* 3, 68. 321 (Hekate). 5, 103 (Diana). *Sil. Ital. Pun.* 13, 786 (Hekate). *Statius Silv.* 3, 1, 56. 68 (Diana Aricina); *Theb.* 6, 608. 9, 586. 818. 863. 10, 505 (Diana). *Martial. spect.* 1, 3 (Artemis in Ephesos). 5, 1, 2. 6, 47, 3. 9, 64, 3 (Diana Aricina). *Tacitus annal.* 3, 62 (Hekate in Stratonikeia). *Apul. apol.* 31 *manium potens Trivia* (Zaubergöttin Hekate). *Minuc. Felix. Oct.* 23 (22), 5 (*Trivia trinis capitibus et multis manibus horrifica*). *Ammian. Marcell.* 22, 8, 29 *Triviae lucus* (am Bosporus). Das anonyme 394/5 verfaßte Gedicht *contra paganos* nennt v. 71 Tr. (Hekate), *Anth. Lat.* 4, *Baehrens PLM* 3, 290, vgl. *Barkowski, De Carmine adv. Flavianum* (*Diss. Königsb.* 1912) 52 f. *Prudentius c. Symm.* 1, 369. 2, 53 (chthonische Hekate). *Claudian* (ed. *Koch*) 10, 236. 17, 292. 29, 141. 35, 27 (Diana). 28, 328 (Hekate). *Dracontius Rom.* 10, 188: *Triviam te, Luna Diana, confiteor perstans, heres Proserpina mundi; nam tria regna tenes: tu caelo Cynthia regnas, venatrix terrena micas, capis atria Ditis, tempora distribuens regnis et cursibus apta. Dracontius*nachahmer ist der Verf. der *laudes solis* (*AL* 398. *PLM* 4, 436) 45: *Triviae, insunt cui numina mille* (= *μυριώνυμος*?). *Vita S. Symphosiani* bei *Boese, Superstit. Arelatenses e Caesario coll.* (*Diss. Marburg* 1909) 13. Von den Epitheta der Tr. ist wichtig *potens* (*Catull.* 34, 15. *Val. Flacc.* 3, 321. *Apul. apol.* 31, vgl. *Virg. Aen.* 6, 247 *Hecaten . . potentem*), es bezeichnet die *δύναμις* der Zaubergöttin, s. *Ellis* zu *Catull*, *Norden* zur *Aeneis*, *Fahz* a. a. O. 35, *Abt*, *RGVV* 4, 2, 126 f. Τριοδῖτις wird ja gerade in Zauberpapyri gefeiert (s. ob. Sp. 1117). Inschriftliche Weihungen: *Dianae Tifatinae Triviae sacrum* aus Capua *CIL* 10, 3795, *Dessau* 3270; aus Rom (*signum Tribiae posuit*) *CIL* 6, 31053, *Dessau* 3272; aus Praeneste (*Triviam in Iunonario*) *CIL* 14, 2867, *Dessau* 3687 a. In der vielbehandelten pompejanischen Weihung *T. D. V. S.* etc. wollte man auch *T(riviae) D(ea)e* ergänzen (vgl. die Literatur bei *Espérandieu, Rev. Epigr.* 1, 263), doch ist *T(ifatinae)* vorzuziehen, s. *Wolters, Sitz.-Ber. Bayer. Akad.* 1915, 3, 52. [Weinreich.]

Triviae s. oben Bd. 4, Sp. 1 ff. Quadriviae (Biviae, Triviae) (*Ihm*). Neuere Zusammenstellungen bzw. Einzelmaterial: *Toutain, Cultes paiens* 1, 327 f. *Riese, Das Rhein. Germanien i. d. antik. Inschriften* 293 nr. 2672 ff. 353 nr. 3477 ff. 358 nr. 3537/8. *Dessau* 9270, vgl. Index s. v. Bildliche Darstellung der Wegegöttinnen mit Beischrift BIBIE TRIBIE QVADRVBIE auf einer Schüssel aus Rheinzabern: *Ludovici, Römische Ziegelgräber* Katalog IV S. 95, vgl. Kat. III S. 114. [Weinreich.]

Trivii deus —, *CIL* 7, 163, nach *Proceedings of the Soc. of antiq.* 2 (1849—1853), p. 193: *Mensa vel ara lapidea;* Fundort: Tretire in Herefordshire [Tretire liegt südlich von Hereford]: *Deo Trivii Bellicus donavit aram.* Gemeint ist Mercurius: s. *Lothr. Jahrb.* 8 (1896), 1 S. 77. [Keune.]

Triziōēl (Τριζιωήλ), guter Dämon der 24. Dienstagstunde, entgegengesetzt dem *δαίμων Γηγαώρ*, *Hygrom. Salom. cmgr* 70, *Cat. cod. astr. gr.* 8, 2, 151. [Preisendanz.]

Trō (Τρώ), mystischer Name, mit dem im *Großen Par. Zauberpap.* Z. 1536 die Zmyrna beschworen wird: *ὅτι ἐξορκίζω σε, Ζμύρνα, κατὰ τῶν τριῶν ὀνομάτων Ἀνοχώ, Ἀβρασάξ, Τρώ.* [Preisendanz.]

Trochilos (Τροχίλος), Sohn der Io, den sie als argeische Herapriesterin zur Welt brachte (Kallithyessa oder Kallithea: vgl. ob. Bd. 2, 1. 264, 15 ff., *G. Knaack, Quaestiones Phaethonteae* (*Phil. Unters.* 8, 1886), 59[67]; *Gruppe, Gr. Myth.* 1131 Anm.); s. *Schol. Arat.* 161: *οἱ δὲ μυθολόγοι τὸν Ἡνίοχον λέγουσιν εἶναι εἴδωλον . . . Τροχίλου τοῦ Καλλιθέας παιδὸς τῆς πρώτης ἐν Ἄργει γενομένης ἱερείας* (s. *Hes.* s. v. *Ἰὼ Καλλιθύεσσα*) *ἅρμα πρώτου ζεύξαντος. Pott, Jahrb. f. class. Phil. Suppl.* 3 [1857—60], 301 vermutet, man habe in Tr. ein Deminutiv gesehen und ihn 'als Sohn der den Mond vorstellenden Io, falls nicht als ein dem Sonnenwagen entsprechendes Fuhrwerk' betrachtet oder als 'Kreislauf der Sonne' gedeutet. Tr. galt im argivischen Heradienst als Erfinder des Wagens: *Tertull. de spect.* 9: *si vero Tr. Argivus* [und nicht Erichthonius] *auctor est currus, primo Junoni id opus suum dedicavit. Hyg. de astr.* 2, 13: *nonnulli etiam qui de sideribus scripserunt, hunc natione Argeum Trochilum* (verb. *Knaack* aus *Orsilochum, cod.*) *nomine primum quadrigarum inventorem esse dixerunt et pro inventione sider‹e›um locum possedisse*; vgl. *Hieron.* zum Jahr 449 (*Euseb.* 2, 25 *Sch.*): *primus quadrigam iunxisse fertur Trochilus*; vgl. *Preller-Robert, Gr. Mythol.* 1[4], 168. Tr., argivischer Hierophant (*Gruppe, Myth.* 1889 zweifelt an der Gleichheit beider Tr.), floh aus Feindschaft mit Agenor aus Argos nach Attika und zeugte mit einer Eleusinierin den Eubuleus und Triptolemos; so die Argeiersage bei *Paus.* 1, 14, 2. Vielleicht stand Tr., wie sich 'sein Name sonst auf die Einführung von Wagenkämpfen bei argivischen Festen bezieht' (*O. Müller, Kl. Schr.* 2, 251), auch in Verbindung mit den Agonen, die an den großen Eleusinien gefeiert wurden, 'wie Telesidromos; s. *Höfer* ob. Bd. 4, 308, 65 f. Zu Tr. als Stern: s. *G. Knaack* a. a. O. 60, der *Hermesianax* als Darsteller des Katasterismos von Tr. annimmt; *Boll, Sphaera* 111; *Rehm, Realenc.* 8, 1, 281 f. [Preisendanz.]

Trochis (Τρόχις). Nach *Schol. Lykophr.* 1471 (p. 397, 25 *Scheer*) Name des Boten, der dem Priamos die Weissagungen der Kassandra hinterbringt; nach anderen ist *τρόχις* = *ἄγγελος* zu verstehen. [Höfer.]

Troia personifiziert als Mutter der homerischen Gesänge, *Riese, Anthol.* nr. 725 v. 38.

Poet. Lat. min. ed. *Baehrens* S. 61 v. 38. *F. Knickenberg, Hermes* 27 (1892), S. 147 v. 38 S. 150, v. 38 S. 149. [Höfer.]

Troilos (Τρωίλος), 1) Name eines halbmythischen Begleiters Hesiods, *Plut. Mor.* p. 162 d. I 397, 20 *B. Certam. H. et H.*, Z. 235 *Rzach.* Die Leiche des beim Lokrischen Oinoë Erschlagenen, in den Fluß Daphnos geworfen, wurde von der Küstenbrandung an eine Klippe gespült, die, angeblich davon, den Tr.-Namen führte. Eine Übertragung vom troischen Epos (nr. 2) hierher ist nicht anzunehmen, eher das Umgekehrte. Auch Patroklos ist bei den Lokrern (den opuntischen) zu Hause; auch an die Opferhandlungen der Lokrer nach Ilion zur Sühne für Kassandra ist zu erinnern. Einen lokrischen Apollo des Namens Trós aus Tr. herzuleiten (*Gruppe* 90), ist noch kein Anlaß. Doch der Name der Troer würde allerdings von seiner primären Bedeutung verlieren. Mit Tlos bringt ihn *Wilamowitz, Ilias u. Hom.* 337 zusammen, wohl wegen der lykischen Verwandtschaft. Über die Nordwärtsbewegung von dorther s. 1015, 23. 1123, 48. Nach Süden weisen die Priamossöhne Mylios (*Apd. bibl.* 3, 12, 5) und Gergithion *ebd.* (*Gergithier, Strab.* 589), sowie Aineas' Bruder Lyrnos (*ebd.* 12, 2) mit der Wortbildung Lyrnessos, vgl. auch *Strab.* 667. 676.

2) Jüngster S. des Priamos von der Hekabe, *Apd. bibl.* 3, 12, 5, 7 (151); wertlos *Myth. Vat.* 1, 204 mit veränderter Reihenfolge. Nach manchen S. Apollons *Apd., Lykophr.* 307 *Scholl.* Zwillingsbruder der Kassandra *Schol. Hom.* Z 49. In Ω 255 beklagt Priamos den Verlust seiner tapfersten Söhne Mestor, Tr., Hektor. Das dortige Beiwort *ἱππιοχάρμης* bezeichnet nach *Aristarch* z. Stelle (*Lehrs*[3] 190) den streitbaren, zu Wagen kämpfenden Mann, eine Vorstellung, die nur von ganz späten Schriftstellern (unten) wieder aufgegriffen wird. Sonst herrscht allgemein nach Vorgang der *Kyprien* (*Prokl. u. Epit. Apd.* 3, 32) das Bild des Knaben oder Epheben, der von Achill aus dem Hinterhalt überfallen und getötet wird, und zwar, darüber belehren uns die Bildwerke, wie er, die Wasser holende Polyxena begleitend, die Pferde zur Tränke reitet; die Verfolgung des Fliehenden kennt *Schol.* Ω 257. Gleich der Gefangennahme Lykaons, dem Raub der Rinder, die Aineas als Hirt mit Lebensgefahr verteidigt, gehört das Tr.-Abenteuer durchaus in eine der frühen Phasen des Krieges mit seinen *ἀκροβολισμοί* (Plänkeleien) *καὶ κλωπεῖαι*, wo die troische Bevölkerung sich noch hie und da heraus-, das Griechenheer sich noch nicht recht an die Veste heranwagt; so *Dio Prus.* XI 77, der trotz seiner abstrusen Tendenz hier einige gute Einzelheiten beisteuert.*) Schon darum waren in späterer Literatur die Versuche, aus dem Abenteuer einen regelrechten Wagenkampf zu machen, verfehlt; sie wurden auch dem Märchencharakter der Episode, wo die Königstöchter noch Wasser holen, nicht gerecht. Da die Frauen im warmen griech. Orient solchen oft recht weiten Weg meist gegen Sonnenuntergang antreten, so klingt *Dios* Angabe, daß Achill diese Abenteuer aus dem Hinterhalt gerne Nachts unternahm (wie schon betreffs Lykaons *Apoll. Epit.* 3, 31 nach den *Kyprien* berichtet), auf das richtige Maß zurückgeführt, recht einleuchtend. Bei der kurzen Dämmerung und rasch hereinbrechenden Nacht des Südens konnte Achill leichter den zu Hilfe eilenden Troern (s. unten) entkommen. Achill ist dabei stets zu Fuß, um sich nicht durch das Geräusch des Wagens zu verraten. Sein Beiwort der 'schnellfüßige' hat man geradezu auf das Tr.-Abenteuer bezogen: *Wilamowitz, Herm.* 34 (1899), 614. Er konnte also gar nicht daran denken, sich des Leichnams zu bemächtigen, um erst auf Vermittelung der Götter (so *Klein, Luckenb.* 607) davon abzustehen. Eigentlich hatte er es wohl darauf abgesehen, den regelmäßig ausreitenden Königssohn zu fangen und mitsamt den wertvollen Rossen (vgl. *Hom. E* 222) davon zu jagen. In der Wut des Mißlingens haut er den Knaben in Stücke — den *μασχαλισμός* kennt *Soph. fr.* 566 *N.*[2]; s. *Rohde, Psyche*[2] 1, 324 — und schleudert den Feinden, von denen er sich plötzlich bedrängt sieht, das Haupt vor die Füße (Abb. 2). Dies eine Kraßheit, die, bei *Hom. N* 200 ohne ähnlich zwingende Motivierung nachgebildet, die Existenz des Tr.-Abenteuers im *vorhomerischen* Liede laut bezeugt: *Robert, Studien z. Ilias* 110. 407. 444. Bei der Verfolgungsszene ergeben die Vasenbilder noch nähere Umstände für das Epos. Niemals schwingt Achilleus den Speer*), um mit einem Wurfe, wie er von der Bühne aus allenfalls sich ergab, die Flucht von Reiter und Rossen zu hemmen, zweimal setzt er ihn sogar vor dem Laufe ab: Bildw. A 2. Wenn er trotzdem den Flüchtling erreicht, so dankt er dies nicht seiner Schnelligkeit oder der geringen Distanz, sondern einzig den deutlich markierten Hemmnissen des Felsbodens (ob. Bd. 3, 2, Sp. 2731 Abb. 7, vgl. dort Abb. 2), wo das Reitpferd zu Falle kam (das zweite hat sich bei der Flucht losgerissen, oder wurde losgelassen): dort wie in den Bildwerken bedient sich Achilleus ausnahmslos des Schwertes; vgl. unten *Dares*, bei dem die einzelnen Umstände in der Situation nicht mehr begründet sind. Viel enger als man meint, schloß sich *Sophokles* an das Epos an, von dem erotischen Momente abgesehen. *Ἐντεῦθεν*, fahren die obigen *Homerscholien* zu Ω 257 fort, *Σοφοκλῆς ἐν Τρ. φησὶν αὐτὸν †ὀχευθῆναι ὑπ' Ἀχιλλέως ἵππους γυμνάζοντα παρὰ τὸ Θυμβραῖον καὶ ἀποθανεῖν.* Nach *Eustath.* p. 1480 *ὃν φασιν ἵππους γυμνάζοντα λόγχῃ πεσεῖν ὑπ' Ἀχ.* schreibt *Lehrs* a. a. O. *λογχευθῆναι*. Die meisten lesen mit *Welcker λοχευθῆναι*; dem Sprachgebrauch der *Scholl.* entspricht mehr *λοχηθῆναι* (*Maaß, Klein*). Sehr oft liest man, *Soph.* habe die Rolle der Polyxena beseitigt, obwohl längst aus *fr.* 564 *N.*[2] erkannt war (*O. Jahn*), daß beide dort zum Brunnen gingen. Am wenigsten Recht zu jener Auffassung geben die rotfig. Vasen, die schon damals chronologisch sich nicht dazu schickten; heute wissen wir, daß sie nah an

*) Man würde § 77 *τὸ δὲ λοιπὸν* erwarten und *χρόνον* gern für einen Fehler (aus dem vorangehenden *τόπον*) halten.

* *Laborde* I 18, *Reinach, Rép.* II 179, 3 zählt nicht.

das 6. Jahrh. oder darüber hinaus reichen. Eine geringe Neuerung des *Soph.* (s. aber Bildw. B) liegt in dem Rossetummeln; die Lokalität des Thymbräischen Apoll scheint mehr *ἀπὸ κοινοῦ* gemeint und das kykl. Epos mit anzugehen, wenn man der *Apollod. Epit. Vat.* irgend trauen darf (s. unten). Die Vasenbilder für sich allein, sf. wie rf., könnten irreführen, insofern sie entweder die Quelle oder das Heiligtum, niemals beides bringen; wie leicht wäre es einem Brygos (Abb. 3) gewesen, statt der dürren Bäume Palmen, statt eines der troischen Krieger einen Altar zu malen. Indessen die vielsagende Rolle des Raben, der wie die Krähe oder der Rabe im Koronismythus, dem Apollo sicher die Schandtat künden wird, dazu der Apoll neben dem Brunnenhaus auf der Klitiasvase können uns eines Besseren belehren. Natürlich ist mit dieser Örtlichkeit noch nicht gesagt, daß Achill auch dort — schon im Epos — seinen Tod finden mußte (s. *Robert, Bild u. Lied* 126). Anders im Drama. — Zu warnen ist hier vor der Verwechselung der im Epos bezeugten Todesstätte, des Skäischen Tores, welches an der Nordseite der Stadt lag, mit Thymbra weit im Süden der Ebene (s. unten); s. *R. Wagner, Rh. M.* 46 (1891), 401. *Dares* 34 *in fano Ap. Th. quod est ante portam.* — Wie sich der Gang der Dinge bei *Soph.* gestaltete, ist der späten *Fould*schen Vase (Abb. 4), und den etrusk. Urnenreliefs ungefähr zu entnehmen; s. *Deutsche Lit.-Ztg.* 1920, nr. 38, S. 525 ff. Konnte *Soph.* die Mitwirkung der Polyxena nicht entbehren, schon weil bei dieser Gelegenheit und nur da Achill das Mädchen kennen lernte, das er dann lebend und tot für sich forderte, so war damit auch der weibliche Chor der Wasserträgerinnen gegeben. *Hor. C.* 2, 9, 15 *nec impubem parentes | Troilon aut Phrygiae sorores | flevere semper.* Vgl. die Nebenseiten des Mantuaner Sark. *Rob.* II 13a: a) Tr.s Tod, b) die trauernden Schwestern und Hekabe. Auch der den Tr. begleitende Eunuch, *fr.* 568, einer von der Leibwache (*fr.* 577), der dem jungen Herrn den schweren troischen Mantel (*fr.* 565) nachträgt, ist als Phryger charakterisiert (Abb. 4). Das erastische Element, durch welches hier und da schon Achills Freundesverhältnis zu Patroklos getrübt wird (oben Bd. 3, 2, Sp. 1692), ließ schon *Phrynichos fr.* 13 *N.*² p. 723 anklingen; es scheint auch der Persiflage der älteren Komödie nicht entgangen zu sein (*Strattis*; s. *Nauck, Tr. fr.*² p. 266). Weiter entwickelt hat es der Gewährsmann *Lykophrons* 307 m. *Scholl.* Achill sucht den Tr. vergeblich aus dem Heiligtum herauszulocken, vergewaltigt ihn und schlägt ihm das Haupt ab. Oder (*Serv. Aen.* 1, 474) er lockt ihn durch das Geschenk von Tauben an sich, *quas cum vellet tenere, captus ab Achille in eius amplexibus periit.* Letzteres ein Motiv, das später, ziemlich plump, beim Tode Achills gegen diesen selbst zur Anwendung gebracht wird: *Schol. Eur. Hek.* 388, *Diktys* 4, 10. Bezüglich der Altersstufe des Tr. sagt der Sklave bei *Soph. τὸν ἀνδρόπαιδα δεσπότην ἀπώλεσα, fr.* 568 *N.*, dazu *Schol. Pind. P.* 2, 121. *Virgil A.* 1, 475 *infelix puer, Horaz C.* 2, 9, 16 *impubem. Diktys* 4, 9 übertreibend *in primis pueritiae annis.* Es trat aber einmal der Zeitpunkt ein, wo man diese Knabenabschlachtung und den ganzen Überfall unerträglich fand und eine Kampfszene viel späterer Jahre erfand, auch um Ausgleich mit *Homer Ω* herzustellen. Das war mindestens noch vor *Menander,* dem *Plautus Bacchid.* 954 folgt, und vor dem griech. Vorbild von *Ennius' Andromeda* (*Kiessling, Ind. schol. Gryph.* 1878, 16. *Robert, B. u. L.* 125). Es heißt jetzt, dem Orakel zufolge werde Troja nicht fallen, wenn Tr. das 20. Lebensjahr erreichte; zwei andere Bedingungen des Falles sind der Raub des Palladiums und die Zerstörung des Skäischen Tores (durch das hölzerne Pferd). Obzwar nicht jeder die Reihenfolge, in der *Plautus* die drei Momente anführt, für unbedingt bindend erkennen mag — *Serv. A.* 2, 13 stellt den Troilos voran —, so war jedenfalls Tr.s Tod damit um 10 Jahre hinausgerückt, nach Hektors Tode, und eine achtbare Motivierung gewonnen. *Robert* a. a. O. ist nicht abgeneigt, die Quelle in der *Kl. Ilias* zu suchen, wo die 2. und 3. Begebenheit in der Tat vorkamen. Doch erheben sich große Bedenken gegen das seit *O. Jahn* angeführte Vasenbild (unten D). Und gegenüber einer so ernsthaften Überlieferung hätte der Tragiker, trotz der *Kyprien,* einen schweren Stand gehabt. Die sonstige Literatur versagt hier bis weit über die klassischen Zeiten der Griechen und Lateiner hinaus. *Seneca Ag.* 784 *te. — nimium cito congresse Achilli, Troile,* und noch viel deutlicher die vier Verse des *Ausonius* 78 XVIII ed. *P.* schließen sich durchaus an *Virgil A.* 1, 469 ff. an, auf den hier alles ankommt (*Rh. M.* 8, 137 ergibt nicht viel). An dem Tempel der Dido sind zwei Szenenpaare als Pendants erkennbar: a) die troischen Frauen, die der Athena den Peplos bringen, b) Priamos bei Achill; eine *supplicatio* hier wie dort. Dann a) Wegführung der Rhesosrosse, b) Troilos' Tod. Der Jüngling ist waffenlos, ganz wie in den uns geläufigen Bildern. Woher weiß der Dichter, daß er Waffen gehabt (*amissis*)? Panzer und Beinschienen konnte er nicht verlieren; wo soll der Schild gelegen haben, vorn bei den Pferden? Hinten am Wagen schleifte ja der mit den Füßen festhängende Körper: eine Reminiszenz an Hektor (483), in dieser Situation undenkbar. Wie leicht hingegen konnte ein nur literarisch interessierter Beschauer bei einem Bilde von der Art der Euphroniosschale die zwei Pferde für ein Wagengespann halten; auch dort ließ sich mit geringer Modifikation der Armbewegung sagen: *tora tenens tamen, huic cervix comaeque trahuntur,* und sogar die hübsche Wendung von dem festgehaltenen Speer gebrauchen. Und sollte der Pelide etwa hinterdreinlaufen, um nach einem anscheinend toten Körper zu stechen? oder lief er gegen die daherstürmenden Pferde an? — Also keine Spur von einem wirklich neuen Bilde, von einer wirklichen Kampfszene. Nichts als verwirrte Notizen. Man kann zu den beiden Pendants etwa noch bemerken, daß die betr. Troilosszene der Meisterschalen sich nach links bewegt, das in zwei Varianten erhaltene Bild

des Rhesosabenteuers (ob. Art. *Rhesos* Bd. 4, Sp. 104 f.) die entgegengesetzte Richtung aufweist. Als Füllung diente hier das Zelt des Thrakers, dort die Andeutung des Heiligtums.

Erst bei den späten Autoren der *Posthomerica* hören wir wieder etwas von einem Kampfe. Ohne nähere Umstände bei *Qu. Smyrn.* 4, 431 unter Aufzählung (155) der Opfer Achills: Telephos, Kyknos, Polydor, *Τρωΐλον θρηϊκόν*, Asteropaios, Lykaon, Hektor, Penthesilea, Memnon. Die Waffen des gefallenen, sehr jugendlichen Tr. gibt Thetis 4, 418 dem jüngeren Aias; nachdem Vorgang einer Dichtung, wo sie Achills Waffen als Preis der Tapferkeit aussetzt: *Tzetz. Lyk.* 287; *Schol. Hom.* Ω 251. Bei *Diktys* und *Dares* ist Tr.'s Auftreten mit dem des Memnon verknüpft, welches ja wie das der Amazone im ep. Zyklus sich unmittelbar an die *Ilias*, also Ω (s. oben), anschloß; nicht ohne beständiges Anklingen alter Motive. Bei *Diktys, Philostrats* Zeitgenossen (*Bethe, Herm.* 52 [1917], 618 ff.), tötet Achill den Hektor aus dem Hinterhalt, 3, 15. Lykaon und Tr. werden von Achill gefangen und auf dessen Befehl geschlachtet, 4, 9, der selber einige Tage darauf durch Meuchelmord fällt. Bei *Dares* ist Tr. nach Hektors Tod der heldenhafte Anführer, er verwundet den Achill; aber (33): *equus vulneratus corruit, Troilum implicitum excutit.* Achill eilt herbei und tötet ihn mit dem Schwerte; vgl. Bildw. A 3, B, C. Große Trauer um Tr. und Memnon, herrliche Grabmäler für jeden der beiden; ähnlich *Diktys.* Vgl. auch *Tzetz.* u. *Malalas, Scheer Lyk.* 2 zu 307; dort ist Tr. jung, aber *μελάγχρους καὶ βαθυγένειος.*

Das Grabmal (Abb. 1) mit der Pfeileraufschrift ΤΡΩΙΛΟ — nur die stark ergänzt, s. *Reinach, Peint. d. vas.* p. 101 mit Lit. — stellt sich dem bekannten Oedipusgrab, *Robert, Oed.* 2 ff., an die Seite und muß seit *Soph.* in der Literatur vorgekommen sein.

Abb. 1. Von einer Kalpis im Louvre; nach *Millingen, D. coll.* 17.

Gleichwie dort handelt es sich gewiß um freie Gestaltung eines wirklich existierenden Heroengrabes, eine Tatsache, woran sich nichts ändert, wenn die Oedipusverse auf andere Heroen übertragen wurden, oder ein Vasenbild (*Millingen* 18) dem Phoinix, ein anderes dem Idas (*Tischbein* 4, 7, 19, *Inghirami, Mon. Etr.* 5, 31) ein ähnliches Pfeilergrab zuerteilt. Man kennt das *homer*ische Grabmal des Ilos nördl. von der Stadt, das des Laomedon am oder im Skäischen Tor, *Serv. A.* 2, 13. Warum sollte nicht in Thymbra ein solches existiert haben. Auf die Tumulusform des *βωμός* einer sf. Vase (Bildw. A 3) ist gar kein Gewicht zu legen. Wenn jedoch *Lykophr.* 307 sagt: *καρατομηθεὶς τύμβον αἱμάξεις πατρὸς* (d. i. Apolls), so hilft uns des *Schol.* bereitwillige Erklärung = *βωμόν* nicht über den Verdacht hinweg, *Lyk.* habe seine Kenntnis von einem wirklichen Grabmal andeuten wollen.

In der Sage selbst müßte die enorme Entfernung auffallen, die Thymbra (s. die Karte b. *Dörpfeld, Troja-Il.* Taf. I) von dem Griechenlager trennt, wenn dieses am Hellespont, bei Kum Kalé, gesucht wird. Aber diese letzte Annahme hat sich nicht bewährt: s. *Brückner, Arch. Anz.* 1912, 616. Von Achills Lager wenigstens ist es jetzt erwiesen, daß es ursprünglich nicht am sog. Achilleion bei Kap Sigeion, sondern viel weiter südlich anzusetzen ist, an der Besikabay, mit Besika-Tepē̆ als echtem Grabhügel des Achill (im Sinne der troischen Sage). Von den dortigen Höhen aus (vgl. *Hom.* Υ 189) konnte Achill das Ausreiten des Königssohnes leichter beobachten und Thymbra rascher erreichen als von dem diametral entgegengesetzten Nordkap. Sage und Kunst rücken die Lokalitäten natürlich noch viel enger aneinander und nehmen an, daß man von der Burg aus die Untat gewahren konnte (ohne damit übrigens die späte Tageszeit auszuschließen). — Wir haben die Thymbräische Örtlichkeit in der den *Proklos* ergänzenden Epitome unangetastet gelassen und damit hoffentlich ein integrierendes Element des *vorhomer*ischen Liedes gerettet. Man kann mit der Annahme von Interpolationen (z. B. aus der *Ilias*) bei diesen Exzerpten nicht vorsichtig genug sein. *R. Wagner* selber, dem verdienstvollen Entdecker der Epitome, der diese Mahnung für die Epit. ausspricht, *Rh. M.* 46, 402, ist es begegnet, *Ep.* 301, in einer richtigen *Kyprien*partie der *praef. Borbonica* § 8 p. 298, den dortigen Troilos für den *homer*ischen zu nehmen.

Bildwerke.

A. Schwarzfigurige Vasen. 1. Achill, dem Tr. auflauernd. Mit sichtlichem Vergnügen haben die archaischen Topfmaler dargestellt, wie der gewappnete Held (meist rechterseits) hinter dem Brunnen hockt, sprungbereit, und von der anderen Seite her ahnungslos Polyxena zum Wasserschöpfen sich anschickt, während der Knabe heranreitet, mit einem zweiten Pferd neben sich; dieser stets unbewehrt bis auf kurzen oder langen Stab oder Speer (1—2). Dem Mangel eines wirklich deckenden Versteckes, der fast drollig wirkt, suchen manche durch einen Baum oder Busch nachzuhelfen. Den Brunnen bildet ein schmales pfeilerartiges Felsstück oder eine Säule mit Löwen- oder Pantherkopf oder einfacherem Wasserspeier; selten ein aufgemauerter Pfeiler. Das kleine Quellhaus des 'kyrenischen' (spartan.) Deinos ist eine Ausnahme (ob. Bd. 3, 2, Sp. 2726, Abb. 3). Erhöhten Felsboden beim Felsenquell bietet unter der kauernden Figur Brit. M. B 324 (ob. Bd. 3, 2, Sp. 2726, Abb. 2, vgl. 7) nicht ohne

Nebenabsicht. Als einen wesentlichen Bestandteil darf man den Raben auf dem Brunnenpfeiler ansehen, welcher die Ankömmlinge lebhaft anzukrächzen scheint. Ganz selten sitzt er von ihnen abgekehrt, Brit. M. B 324, oder wendet den Hals um, Karlsruhe 186 (undeutlich abg. *Gerhard, Etr. u. C. V.* E 9, besser *Welter, Baust. z. Arch.* I, 1920, Taf. 6, 14). Er füllt so vortrefflich die Stelle über dem Pfeiler, der in voller Bildhöhe aufgeführt, das Ganze entzweischneiden würde, daß man ihn, Ursache und Wirkung verwechselnd, als rein dekorativ betrachtet hat (*Conze, Luckenbach* 601): zu viel Luxus für eine mit wenig Mitteln viel sagende Stilgattung. Der offenbar warnende Wächter und Bote Apollons deutet (vgl. ob. Sp. 1217) auf die Nähe des Heiligtums und ist nicht bloß aprioristisch (*Welcker, A. Schneider*) der alten Erzählung mit Wahrscheinlichkeit zuzuweisen; denn andere Zeugen sind nicht da, um die Schändung des Temenos zu melden. Mit dem fliegenden Raubvogel (auf dem 'Kyr.' Deinos, *A. Ztg.* 1881, Taf. 12, dem alt-attischen Deinos-Frgmt. *Mon. Piot* XVI p. 119, der korinth. Schale in Würzburg *Urlichs Beitr. z. K.* Taf. 7) hat der Rabe, wie gegen *Schneider* 115 zu bemerken, nichts zu schaffen. Niemand würde den Vogel Apolls in solcher Füllfigur erkennen (München 89 ist wertlos). — Auffallend häufig ist statt der einfachen Stufe zum Aufstellen des Wasserkruges ein breit ausladendes Becken gemalt, einwärts gewölbt, mit höherem oder niederem Sockel, oder ohne solchen: α) korinthisch: Timonidasflasche (Athen; *Collignon* nr. 620), *Athen. Mitt.* 1895, T. VIII, ältere Abb. fehlerhaft, so auch ob. Bd. 3, 2, Sp. 2724, und β) Kännchen, *Mus. de l'Algérie* VIII, 1 Taf. 23, 3—4; γ) attisch?: *Overbeck, H. G.* Taf. XV 2; δ) *Overbeck* Taf. XV 9. *Gerhard, Et. u. C. V.* E 12. Zugrunde liegt überall das, was man in unverkümmerter Form auf der Phineusschale findet: *Furtwängler-R.* 41, *Perrot-Ch.* 9, p. 539, also mit der vertieften, in Sektion gezeichneten Fußplatte zum Aufnehmen der überlaufenden Flüssigkeit, wie sie für die hohen korinthischen Kratere geschaffen war. Offenbar ist die Heimat des ganzen Bildtypus in eben jener Richtung zu suchen, wo die zwei Rosse in verschiedener Farbe sich ganz anders voneinander abhoben (vgl. die Würzburger und die Xenoklesschale, Szene 2) und besonders hübsch, wenn das zweite Pferd sich zum Trinken vorstreckte. In letzterer Hinsicht gehört die lakonische Vase (oben) eng mit der Hydria *Overbeck* XV 2 zusammen, die nur die traditionelle Richtung der Szene umdreht. Anderseits kehrt von *Overbeck* 2 das Mädchen (nach links) mit Krug auf dem Kopf (vgl. Timonidas) an dem korinthischen Kännchen, β, wieder, und hat dort sogar den Brunnenpfeiler verdrängt. Diese zweite Wasserträgerin gehört wohl schon zu den Erweiterungen, die der Typus früh erfährt: seltener noch geschieht es durch weitere Frauen; andererseits durch Schutzgötter Achills, Thetis (s. *Schneiders* Tabelle S. 123), Hermes, einen älteren Gott, *Overbeck* Taf. XV 2. Diese Götter waren auch wohl für die deplacierte Menschengruppe bei Timonidas maßgebend, Priamos und Gefährten, die nichts am Brunnen zu schaffen haben; eine Frau mit Gefäß ist ihm zugekehrt. Von drüben her (r.) marschieren, sehr unzeitig, troische Krieger auf: a) das obige Frgmt. *Mon. Piot* XVI 119, b) *A. Ztg.* 1856, 228, c) *Overbeck* Taf. XV 2. — Das eine wie das andere Zusätze, die erst in der Verfolgungs- und Kampfszene einen Sinn haben und von da eingedrungen sind (*Schn.* 120). Man wird finden, daß die Götter stets von links, die Troer von rechts kommen, also so, wie es nicht dieser, sondern der nächsten Szene entspricht. *Kleins* (226) Idee von einer ausgedehnten Komposition bestätigt sich also nicht, wie auch nicht die übertrieben hohe Meinung von dem Alter des Timonidas (nach *Brunn, Probl.* 91): vgl. den Pinax b. *Buschor, Gr. V.*[2], Abb. 45. — Eine originelle Wendung bietet die Wiener Hydria (*Klein e* = *g*!), *Ann. d. I.* 1866 *R. Masner, Öst. Mus.* 221, mit einer nackten Jünglingsfigur, die dem Tr. mit erhobener Hand entgegentritt und in die Zügel fällt. Es ist (*Luckenbach* 602 kam dem schon nahe) kein anderer als Apoll (vgl. Françoisvase), welcher warnend erscheint — ganz im Geiste des Epos —, wenngleich er den Frevel anderen Göttern gegenüber nicht hindern, sondern höchstens später ahnden kann. Man hat sich viel mit den Inschriften dieses Gefäßes beschäftigt, doch nicht bemerkt, daß der von r. kommende Troer nicht *Φόβος*, sondern einfach (ΔΕΙ)ΦΟΒΟΣ hieß; vgl. Bildw. D u. A 3. Am Brunnen hat dieser Maler einen metallisch konstruierten Untersatz kopiert, doch ohne das Becken: s. *Gerhard, A. V* B. I 185 (Louvre E 703), eine italisch-jon. Amphora, die, selber voller Mißverständnisse, Szene 1 u. 2 verquickt. Manchmal sind einzelne Krieger, die man früher sogar benannte, an der Ecke eingefügt, noch störender in der Mitte, so auch Brit. M. B 640, einer weißen Lekythos, die übrigens schon auf dem Niveau der rotf. Malerei steht; dies auch bezügl. der Erscheinung des Tr., der hier losen(?) Chiton trägt, sonst in den sf. Stilen nackt ist, selten anliegenden kurzen Chiton (rot) trägt; eine Art Stephane auf der Xenoklesschale, Petasos im Nacken, Berlin 1966, in die Chlamys gehüllt auf später Schale, Paris, Bibl. Nat. (Cab. d. méd.) ed. *De Ridder* 330 = *Schn.* 124, 1. — Einige Male ist die Szene unvollständig, ohne den Reiter, und ist dann mit Tydeus und Ismene verwechselt worden: Karlsruhe 186, ob.; *Brit. M.* 542; Athen, *Collignon* 9684 (vgl. Petersburg 1588 rotfig.). Achill fehlt z. B. Brit. M. B 542.

Der Timonidasvase ähnelte in der Komposition das einzige chalkidische Stück: Frgmt. in Reggio Cal., *Röm. Mitt.* 9 (1894), 290, *Petersen*, vgl. *Studniczka, A. Inst.* 1896, 268 A. 113, *Heinemann, Landsch. Elemente* 34; Phot. in *Loeschckes* Apparat Berl. Un.: Polyxena sich umwendend, auch hier viel größer als der Bruder, der zu Fuß ist und die Pferde jedenfalls führte; zwei Pfeiler, Löwenkopf, Zweige. Man liest ΤΡΟΕΙΛΟ und /ΗΕΛ, das Zweite Rest von ΠΟΛΥ ΕΜΗ mit verschriebenem ξ. Den Namen des Mädchens kennt man sonst nur durch die Françoisvase.

2. Tr von Achill verfolgt. Nach r. galop-

piert der jugendliche Reiter, öfter umblickend, ohne Gegenwehr. Achill eilt in weiten Sprüngen nach, mit allen Waffen, wenn er nicht Schild und Speer links abgesetzt hat (Berlin 1895, oben Bd. 3, 2, Sp. 2731, Abb. 8 und von gleicher Werkstatt Leipzig Univ. T 49). Polyxena, entfliehend, hat ihre Stelle vor den Rossen, damit nicht (so *Welcker, Jahn*) die Verfolgung ihr zu gelten scheine; der Krug, der ihr entfallen ist, liegt unter den Pferden, manchmal geborsten, noch seltener mit ausströmendem Wasser. Auch hier in der Regel keine Beischriften. 'Achileus', Xenoklesschale, oben Bd. 3, 2, Sp. 2730, Abb. 5. Dieser Bildtypus — nicht minder scharf als der 1. geprägt — ist, so bemerkte *Loeschcke, A. Ztg.* 1876, 113, einer der konstant rechtsläufigen in der archaischen Kunst. Er hätte hinzufügen können, daß ebenso bestimmt die Brunnenszene nach der anderen Seite gerichtet war. Eine Divergenz, die man, wenn sie bemerkt worden wäre, vielleicht für den verschiedenen Ursprung der beiden Bilder (*Klein*) geltend gemacht hätte. Auf engeren Zusammenhang deutet vielmehr das Fehlen der zum Verständnis nötigen Quelle in der zweiten Szene. Beide werden noch durch eine kleine Äußerlichkeit, wenigstens für Attika, zusammengehalten, d. i. die Form des hochhenkligen Wasserkruges, die so schlank in anderen Brunnenszenen der archaischen Kunst nicht zu finden und der wirklichen Keramik von damals völlig fremd ist (*Furtwänglers* Form 31 gibt es nicht). Eine dunkle Anmerkung bei *Schreiber, Ann.* 1875, 189; nichts bei *Fölzer*. Seltener hat der Krug in diesen Szenen andere Form. — Der Verfolgungsszene wurde mit der Zeit, aber selten, der Brunnen zugefügt, nunmehr als seitlich gesehenes Prostylon eines an den linken Bildrand angelehnten Quellhauses (anders die ital.-jon. Amphora, wohl zwei Vorlagen vermischend). Ursprünglich scheint diese Stelle einer Schutzgottheit zuzukommen, wenn nicht mehreren: Thetis oder Athena und Hermes, Berlin 1685. 1728. 1792. 1895. Leipzig Univ. T 49. Alle drei Götter hat die Françoisvase. Sie sind wohl zu scheiden von nichtigen, öfter sogar störenden Zusätzen als: zweites Mädchen fliehend, 1—2 Phryger, z. B. Boston 334 *Robinson,* oder andere Krieger oder Jünglinge; Amazone München 357, ein großer Hund (!): Berlin 1685, Louvre E 811, pl. 57 (nicht chalkidisch: *Zahn, Berl. phil. W.* 1902, 1264), Neapel H. 1806, nicht '1800' (*Klein* nr. 23). Auf der Pariser Amphora fehlt Polyxena; ebenso auf der Kanne München 357; die nackte Figur, *Gerhard, Etr. u. C. V.* E 7, *Reinach, Rép.* I 257 kann am Original nicht intakt sein. Daß Tr. einmal, wie bei Timonidas, einen Bart hat, Brit. M. B 324, *Gerhard, A. V.* B 2, 92, wie es in diesem Malerkreise sogar bei Leagros vorkommt (*Langlotz, Z. Zeitbestimmung der streng rf. Vasen-M.,* Leipzig 1920, S. 50. 54), will um so weniger bedeuten, wenn der unbärtige *ebd.* 325 (Inschr. Leagros) von derselben Hand gemalt wurde.

Klitias, der treffliche Maler der Ergotimosamphora (Françoisvase: *Furtw.-R.* 11—13, *W. Vorl.-Bl.* II 1 u. 1888, 2, *Overbeck* XV 1; ob. Bd. 3, 2, Sp. 2733, Abb. 9), rückt drei Momente zusammen: Verfolgung, rechts Trojas Tor und Mauer, wo Priamos sitzt (vgl. *Hom.* Γ 146), von Antenor auf das Schreckliche hingewiesen, und Krieger zum Schutz ausrücken; gegenüber erscheint zum ersten Male, und zum letzten für 100 Jahre, eine stattliche Brunnenhausfaçade, nicht ohne uns ein Rätsel aufzugeben: links Apoll, die Szene abschließend, rechts die Schutzgötter Achills, dazwischen aber links Mädchen *Ροδια* und ein Ephebe mit der Beischrift *Τρωων*, Doubletten von Tr. und Polyxena, anscheinend harmlose wasserholende Troer, Zeugen der Schreckensszene. Wenn nur nicht Rhodios ein Fluß im NO Trojas wäre, also zur Rechten des Skäischen Tores, so daß jeder zunächst an die Nymphe der *κρήνη* denkt. *Robert, Arch. Hermeneut.* 148 möchte Troon als einen (Personen-)Kurznamen fassen. Viele werden immer noch geneigt sein, *Τρώων* als an falsche Stelle geraten zu betrachten, d. h. (wie *Ναξίων, O. Jahn, Einl.* CXV 340) als Markierung der Lokalität gegen die l. anschließende Götterszene, und selbst die Verbindung *Τρώων — κρήνη — Ῥόδια* zu erwägen. — Zu den Nachwirkungen so bedeutender Bildwerke mag es gehören, wenn die Flucht auf einen rechts sitzenden Greis zugeht: *Gerhard, Etr. u. C. V.* E 10, *Overbeck* XV 3. Für die Örtlichkeit des Vorgangs hat die Nähe Priamos' und des Tores so wenig zu bedeuten wie wenn etwa in mittelalterlicher Kunst Herodes thronend dem Kindermord zuschaut.

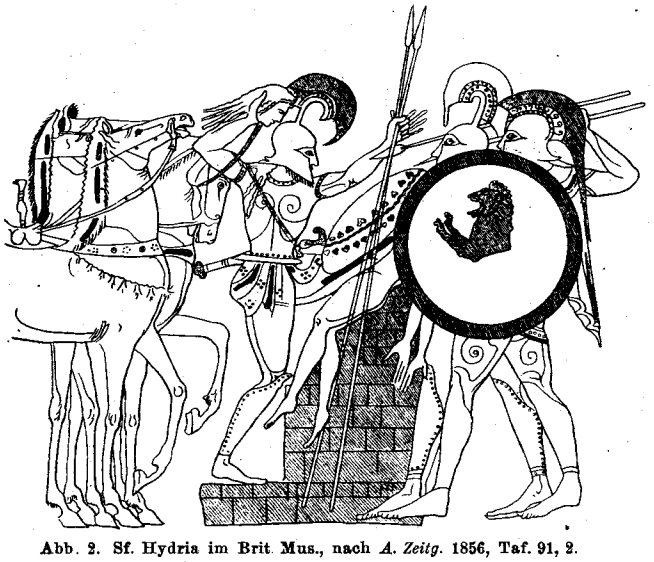


Abb. 2. Sf. Hydria im Brit. Mus., nach *A. Zeitg.* 1856, Taf. 91, 2.

3. Troilos' Tod. Den Versuch, die Stadt und die dortige Wirkung der Schreckensszene sichtbar zu machen, hat in origineller Weise der Maler der Hydria München 65 unternommen, *Mon. d. I.* 1, 34, *Inghirami V. fitt.* 346, *Reinach, Rép.* 1, 77,

Abb. 3. Brygosschale im Louvre; nach *Mon. Piot* XVI pl. XV f. p. 119 (*Pottier*).

indem er über dem Bilde auf die Gefäßschulter die hinter den Zinnen sitzenden Troer in ihrem verschiedenen Verhalten zeigt; der Bogenschütze sendet rasch einen Pfeil herab. Das Hauptbild selbst freilich (1) ist ein unklares Gemisch mit Elementen der *Iliupersis* (die manchmal den Revers zu Tr. bildet: Berlin 1685). Das bemerkt teilweis schon *Schneider* 131 (vgl. *O. Jahn, Tel. u. Tr.* 70), der aber die kolossale Athenestatue verkennt. Zugleich deutet der hohe Dreifuß, woran Achill den Knabenkörper zerschmettern will, auf Vorbilder, wo (vgl. z. B. unten B. 6) neben dem Altar ein solches Merkmal des apollinischen Heiligtums stand. Diese Hydria will zusammen mit zwei anderen betrachtet sein: (2) *Overbeck* XV 11, *A. Ztg.* 1868, S. 86. (3) Abb. 2, Brit. M. B 326. Wie dort links Pferde anspringend erscheinen, so hier ruhig stehendes Gespann, einfach oder doppelt, mit deutlichem Brustgeschirr, einmal gegenüber, bei den Troern, wiederholt. Gleichviel, wem von beiden — man streitet darüber — dieses Gespann gehören solle; ein Irrtum liegt immer vor, da Achill zu Fuße kam (oben Sp. 1216) und Tr. niemals zu Wagen erscheint; es sind die mißverstandenen Reitpferde des Troilos. Die Gruppe des Achill vor dem aufgemauerten Altar mit Prothysis oder noch höherer Stufe, wohin der Tr.-Knabe sich geflüchtet, oder wo er schon geschlachtet liegt, verglichen mit dem Priamos auf dem Altar, Berlin 1685 (Rückseite Tr.' Flucht), läßt die obige Verwechselung leichter verstehen. Wichtig ist dabei, daß Achill das abgeschlagene Haupt den Feinden zuschleudert. Dieser uralte Zug war ersichtlich auch auf einer der 'Tyrrhenischen (att.) Amphoren', *Thiersch* Taf. I (*Gerhard, A. V.* B III 225, *Overbeck* XV 12) gemeint, obwohl er dem Maler selbst nicht ganz klar war oder nicht gelang und daher die unglaublichsten Deutungen erfahren hat. Der Kopf sollte hier auf der Speerspitze fortgeschleudert werden. Verfehlt ist auch, daß der *βωμός*, bei welchem die Leiche liegt, die für Opferstücke ganz ungeeignete Form eines Grabhügels (nicht 'Omphalos' *Klein* 235) erhielt, offenbar unter dem Einfluß von Bildern gleicher Stilklasse mit der Schlachtung der Polyxena, wie oben Bd. 3, 2,

Abb. 4. Stamnos der Sammlung *Fould*; nach *O. Jahn, Telephos, Troilos u. kein Ende* Taf. III.

Sp. 2738 f. Auf troischer Seite sind Aineas und Deiphobos namhaft gemacht. Wenn man übrigens hier von einem 'Kampf um die Leiche' spricht, so ist das mit den obigen Einschränkungen zu verstehen; die troischen Lanzenschwinger wurden auch schon in den vorangehenden Szenen losgelassen.

B. Rotfigurige Vasen. Mit bemerkenswerter Einhelligkeit haben die Maler dieser Technik von Anfang an das Versteck und Auflauern ignoriert. Erst späte Vasen, meist süditalische, nehmen das Thema, nun weniger kindlich gestaltet, wieder auf. Lange Zeit kannte man auch für die Fluchtszene keine rf. Vasen oder sehr wenige und liebte es, aus dem zufälligen Fehlen der Polyxena literarhistorische Schlüsse zu ziehen. Ganz im alten Geleise halten sich zwei Gefäße laxen Übergangsstiles (vor 500): 1. Brit. M. ohne Nr., *Beazley, Journ. H. St.* 32, 171 Tf. 2. *Fölzer, Hydria* T. X 23; Tr. in der Kleidung der Phintiaszeit. — 2. Louvre, oben Bd. 3, 2, Sp. 2731, Abb. 7, nicht 'verschollen' (*Fölzer* 97, 24). *Mon. d. I.* X 22. *Reinach, Rép.* I 203. Auf 1 war für Achill kein Platz mehr. Bewegung und Interesse erlahmen nun immer mehr. — 3. Kelchkrater Berlin Inv.-Nr. 4497, *Hoppin Att. rf. V.* II 464. *Le Musée* I 1. *Lehnert, Gesch. d. Kunstgew.* I zu S. 84. — 4. Stamnos, *Mus. Greg.* II 27 (22); die Komposition schon ganz unter neuen Einflüssen, Tr. mit Stiefeln, Chiton und thrakischer Mütze, 'amazonenhaft', sagte man früher.

Inzwischen hatte mit den großen Schalenmeistern längst eine neue Entwickelung eingesetzt. An die Spitze tritt jetzt 5. (Abb. 3) die Brygosschale. Seltsamerweise hat der Herausgeber p. 125 gerade das wichtige Quellhaus, trotz der Françoisvase, verkannt und die stattliche Fassade mit Löwenköpfen als Wasserspeiern für das Stadttor von Troja angesehen. Linkshin rennen die zwei Rosse, das eine von Tr. geritten (kurzer Mantel, zwei Speere), den Achill an den Locken zurückreißt, während nach r. hin Polyxena und eine Gefährtin entfliehen. Bei diesem künstlerisch wohlberechneten Auseinanderstieben entsteht der Eindruck, daß Achill neben dem Gebäude hervorgesprungen; dazu zwei dürre Bäume. Die Troer eilen von l. herbei, so daß also die Richtung des Ganzen gegen die schwarzf. Bilder umgekehrt ist. Ebenso in den folgenden Meisterschalen. — 6. Etwas älter, Schale des Euphronios und 'Onesimos' in Perugia, *Klein*² 214. 220; *Hoppin, Att. rf. Vas.* I p. 416; *Hartwig, Meistersch.* Taf. 58, S. 530 nach neuer Zeichnung von *Loewy;* vgl. *Buschor, V.*² 170, *Beazley, V. A.* 83; *Gerhard, A. V.* B. III 224 ff.; *W. Vorl.-Bl.* V 6; *Overbeck* XV 5. 6. Außen a) Altar, Dreifuß und Palmen des Heiligtums (s. ob. Sp. 1217). Nach l. zwei losgerissene Pferde, dahinter Tr. zu Fuß, den Achill am Haupthaar in der Richtung zum Altar zurückzerrt. Die Pferde haben, wie gegen *Klein* zu bemerken, weder Stränge oder sonstiges Wagengeschirr (z. B. an der Brust), noch Wagenzügel, sondern am Reitzügel eine Art zerrissener Longe, woran Tr. die Pferde etwa in dem geschlossenen Bezirk herumjagte. b) Rüstende (troische) Krieger, die *Klein* vergeblich im einzelnen zu bestimmen sucht (*Hartwig* und *P. J. Meier, A. Ztg.* 1883, 24, A. 4 f.). Innenbild: Tötung des Knaben am Altar. — 7. Onesimosschale in Palermo, *Hartwig* S. 539. *A. Ztg.* 1871, T. 48. a) Der jugendliche Reiter (nach l.) ist mit dem am Hals verwundeten Pferd gestürzt, vgl. ob. Sp. 1219, und wird von Achill mit dem Schwert erstochen, während r. ein Phryger entflieht; l. ein Baum. b) Allgemein gehaltene Kampfszene. — Den

apollinischen Altar mit Lorbeerzweig (vgl. 6a u. b) soll noch eine Schale darbieten, *Welcker* nr. 23.

C. Späteres. Die Brunnenszene auf späten rf. Vasen (stets nur ein Pferd): 1. *Bull. d. I.* 1853, 167. Tr. in 'Tunika' und Chlamys, mit Lanze und Peitsche, läßt das Pferd, worauf er sitzt, aus einem flachen Becken am Boden trinken; dies nach alten Vorbildern, wie der Löwenkopf als Quellandeutung; ihm nähert sich von hinten Achill mit erhobenem Schild und gezücktem Schwert. — 2. *ebd.* 127. *Arch. Anz.* 1863, 27, nr. 72. In der Mitte das Quellhaus, viersäulige Ädikula, darinnen Troilos gepanzert, mit phrygischer Mütze, das Pferd die Stufen heraufführend; r. Achill hockend, und Athene. Sitzende Frau und Genius, heransprengender Reiter. — 3. *ebd.* 167, Tr. nackt bis auf Stiefeln und Lanze, abgesessen, um das Pferd an der Ädikula zu tränken. Achill mit erhobenem Schild, wie um sich zu verbergen, das Schwert ziehend. — 4. Brit. M. E 493 (alte nr. 1353), 'vielleicht attisch'. *Ann.* 1875, 196; *Klein*[2] 224: dorische Säule mit kurzem Brunnenrohr, Achill kauernd; soweit nach archaischem Muster. Tr. als kleiner Knabe ein Maultier heranführend. — 5. Eine ganz aparte Stellung, der die Früheren nicht gerecht werden, nimmt Abb. 4 ein: Stamnos in Paris, Sammlung Fould 1367; *Chabouillet coll. F.* 1861, Taf. 19. *O. Jahn, Telephos, Tr. u. kein Ende* 1859, Taf. 3; *Welcker, A. V.* 3, 392; besprochen *D. Lit.-Ztg.* 1920, S. 525 ff. Ebenso wie dieses Bild erklären sich aus dem Einfluß des Dramas die *etrusk. Spiegel* V 110 und namentlich Aschenkisten-Reliefs (s. *D. Lit.-Ztg.*), die übrigens bei dem Sturz mit dem Pferde (*Brunn* I 48 ff.) wiederum zu einem Vergleich mit älterem (Schale in Palermo) herausfordern.

In Etrurien waren die alten Tr.-Bildtypen früh bekannt: Wandgem. in Corneto, Brunnenszene ohne Polyxena, mit dekorativen Zutaten: *Ant. Denkm.* II 41 (*G. Körte*); *Petersen, Röm. M.* 1902, 149; *Weege* T. 69; *Ducati, Athene e Roma* 17, 136. Gruppe des Flüchtenden, der von Achill am Haar gepackt wird: Pompejan. Wandgem., *Helbig* S. 460; *Sogliano* nr. 548; *A. Ztg.* 1870, T. 36; ähnlich auf dem Mantuaner Sarkophag, *Robert* II 63a, hier mit Schild ebenso irrig ausgestattet wie dort mit Bogen und Köcher, wo Achills Armhaltung auf Kopfabschneiden deutet, vgl. *M. d. I.* VI 31; *M. d. L.* 24 (1917), p. 38.

D. Unsicher. Eine wichtige Rolle würde, wenn sie ernsthaft zu nehmen wäre, der rf. Schale des Oltos (520—510 v. Chr., *Langlotz*) im Louvre G 18 zufallen: *Mon. d. I.* X 22; *Jahn, Telephos, Tr u. k. E.*, Taf. 2; vgl. *Beazley, Attic rf. vases in Am. M.* p. 10, 20; *Klein, Liebl.* 50, 27. Ein unbärtiger Krieger 'Troilos' von einem anderen (*καλός*) niedergeworfen, wird von Aineias beschützt. Rev. Gespann. Der Bildtypus ist kein anderer als jener, der an der weit besseren Onesimosschale den Revers zur Tr.-Szene 2 bildet (ähnlich Brit. M. B 325 zu Szene 1). Mit der Möglichkeit, daß jene Namen in ein sonst namenloses Kampfschema herüberglitten, ist um so mehr zu rechnen, als Aineias einer der ersten Helfer des bedrängten Troilosknaben zu sein pflegt. Umgekehrt stammt Deiphobos Sp. 1222 u. *Bildw.* A 3, vielleicht aus einer nahen *Iliupersis*. Bemerkt man, was in weit sorgfältigeren Bildern möglich ist, wo Thetis dem Menelaos die Waffen bringt (Hydria, Leipzig Un.), Theseus statt der Helena die Korone entführt (*Hoppin, Euthymides* T. III), anstatt des Peleus der blinde Seher Mopsos mit Atalante ringt (München, *Sieveking-Hackl* I S. 68) und vgl. mehr: so wird man zur Vorsicht gemahnt und geneigt, weitere Belege für die neue Tr.-Version abzuwarten. — Die bekannte Euergidesschale, Brit. M. E 10, sollte jetzt (s. *Klein, E.*[2] 230) nicht mehr auf Tr. (*Hoppin* I 371) bezogen werden; ebensowenig der häufige Typus des Rossebändigers. Ganz unsicher ist die Deutung der Scherben von Defenneh, *Zahn, Ath. Mitt.* 23 (1898), p. 46, sowie der zwei von Klazomenä, *ebd.* Taf. VI; Frgmt. 2 (in Brüssel), von *Zahn* als Schleifung Hektors erkannt, kann zu Frgmt. 1 (in Athen) wegen der Verschiedenheit der Firnisbänder nicht die Oberzone gebildet haben; auf 1 ist eher die Begrüßung eines ankommenden Wagens zu erkennen. — Vgl. noch *Heberdey, Att. Poros-Sk.* 26. Zu streichen ist oben Bd. 3, 2, Sp. 2728 nr. 18.

Literatur: S. ob. Bd. 3, 2, Sp. 2723. *Jahn, Telephos u. Tr.; Telephos, Tr. und kein Ende. Overbeck, Gal. her. Bildw.*, dessen Text sich an *Welcker, A. D.* V anschließt. *Gruppe* 1, 672. *Conze, Ann. d. I.* 1866, 285. *Schreiber, Sul mito di Tr., ebenda* 1875, 188. *Puchstein, Arch. Ztg.* 1881, 244. *L. Hamburg, Observ. herm. in urnas etr.* Berlin 1916, S. 41 ff. *Mayer, D. Lit.-Ztg.* 1920, S. 525 ff. [Mayer.]

Troios (*Τρώιος*), Beiname des Zeus auf Münzen von Hierapolis in Phrygien, *Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia* 1, 88. *Head, Hist. num.* 565. *Imhoof, Mon. Gr.* 401. *Kleinas. Münzen* 1, 237, 12. *Griech. Münzen* 214, 693 Taf. 12, 22. *Inv. Waddington* nr. 6090 Taf. 16, 17. *Prokesch, Inedita* 5, 291. *Humann-Cichorius, Altertümer von Hierapolis* 44. *Cichorius* a. a. O. identifiziert den Zeus Troios mit dem Zeus Idaios und nimmt einen Zusammenhang des Kultus in Hierapolis mit dem des Zeus Idaios in Pergamon an. [Höfer.]

Troizen, Troizenos (*Τροιζήν, Τροίζηνος*). Im *Schiffskatalog* v. 846 f. wird als auf seiten der Trojaner kämpfend Euphemos, der König der thrakischen Kikonen, genannt, *υἱὸς Τροιζήνοιο διοτρεφέος Κεάδαο*. Wie kommt Troizenos, der doch Eponymos der argivischen Stadt ist, nach Thrakien? Lassen sich sonst noch historische oder mythologische Beziehungen zwischen Troizen und Thrakien aufweisen? Nach dem von mir an anderer Stelle begründeten Gesetz der Bodenständigkeit, das ja vor allem auch den Angaben des *Schiffskatalogs* gegenüber gültig sein muß, dürfen wir erwarten, daß auch der Name Troizenos hier nicht leere Erfindung des Dichters ist, sondern auf irgendwelche tieferen Beziehungen hinweist. Zunächst ein weiteres Zeugnis: *Parthenios Erot.* 31 berichtet nach dem von ihm auch sonst benützten *Phylarchos* (*FHG* 1, 357): Thymoites [so emendiert mit Recht *E. Maaß, Gött. gel. Anz.* 1889, 826 f. statt des überlieferten *Δμοί-*

τῆς, und *Martini* in seiner Ausgabe des *Parthenios* ist ihm gefolgt] heiratete Euopis, die Tochter seines Bruders Troizen. Als er merkte, daß sie in Liebe zu ihrem Bruder entbrannt war, meldete er dies dem Troizen. Euopis tötete sich hierauf, nachdem sie ihren Gatten verflucht hatte. Bald darauf fand Thymoites eine vom Meere angespülte weibliche Leiche von großer Schönheit, die er mißbrauchte. Als sie in Verwesung überging, schüttete er ihr ein Grabmal auf und tötete sich selbst. Da weder der Vater der beiden Brüder genannt noch irgendeine Lokalisierung gegeben ist, scheint es zunächst schwer, irgendeine Beziehung dieser Erzählung zu anderen Mythenkreisen herzustellen. Troizen weist auf die gleichnamige Stadt; ebenso auch der Name Euopis; s. *Höfer* o. Bd. 3, 930. Aber auch der Name des Thymoites führt weiter. Zunächst wird *Il.* 3, 146 ein Thymoites unter den trojanischen Geronten genannt. Zwei Verse vorher befinden wir uns wieder in troizenischer Sphäre. Da wird als Dienerin der Helena Aithra, des Pittheus Tochter, genannt. Pittheus ist ein in Troizen bodenständiger Heros, der Bruder des unten genannten Troizen, Aithra ist ebenfalls in Troizen zu Hause; vgl. *m. Reliquienkult* 1, 60 ff. Ferner haben wir in Attika den Demos Thymoitadai mit dem Eponymos Thymoites; *Demon* bei *Athen.* 3, 96 D; *FHG* 1, 378; *Paus.* 2, 18, 9; *Suid.* s. v. Dieser Demos bildete zusammen mit Peiraieus, Phaleron und Xypete die τετραπωμία, deren religiöser Mittelpunkt das Heraklesheiligtum am Fuße des Korydallos war; vgl. *Judeich, Topogr. von Athen* 162. Xypete aber soll ursprünglich Troia geheißen haben, und hier stand auch das troianische Palladion; vgl. *m. Reliquienkult* 1 Anm. 1100. Auch der Name der Frau des troianischen Thymoites ist beachtenswert, Killa. Ebenso heißt eine Stadt in der Troas, wo Apollon Killaios verehrt wurde. Der Name wird in der Sage auf den Wagenlenker des Pelops, Killas, zurückgeführt. Die hier spielende Sage findet sich nun auch in Troizen, wo der Wagenlenker Sphairos heißt; vgl. *Paus.* 2, 33, 1; *Reliquienkult* 1 Anm 595.

Die nächste Stelle, an der ein Troizen erwähnt wird, ist *Paus.* 2, 30, 8 f. Im Zusammenhang mit der Urgeschichte Troizens und der troizenischen Königsliste, die in meinem *Reliquienkult* 1, 50 ff. ausführlich besprochen ist, erzählt *Pausanias*, daß unter der Regierung des Aëtios des Pelops Söhne Troizen und Pittheus einwanderten und daß dann alle drei als Könige regierten. Nach dem Tode des Troizen nannte Pittheus die Stadt nach seinem Bruder. Des Troizen Söhne Anaphlystos und Sphettos wanderten später nach Attika aus, wo sie Eponymoi der im südlichen Attika, Troizen gegenüberliegenden Demen wurden. So wird auch im *Schol. Ven. B* zu *Il.* 2, 561 und bei *Steph. Byz.* s. v. Troizen, der Sohn des Pelops, als Eponymos der Stadt genannt. Auch hier ist zunächst zu beachten, daß Troizen als Sohn des Phrygers Pelops gilt; denn Phryger und Thraker sind stammverwandt, wie man im Altertum schon wußte (vgl. *Herod.* 6, 45. 7, 73. 185; *Strabo* 10, 471) und wie neuerdings durch sprachliche (vgl. *Tomaschek, Sitz.-Ber. d. Wien. Ak.* Bd. 128, 130, 131; *Kretschmer, Einl. in die Gesch. der griech. Spr.* 171 ff.) und archäologische (vgl. *A. Körte, Ath. Mitt.* 20, 19; 22, 21 ff. 24, 1 ff.; *G.* und *A. Körte, Gordion* 1 ff.) Forschung bestätigt wurde. In der Nähe der beiden attischen Demen, die nach Troizens Söhnen benannt waren, lag der Ort Maroneia (*Bursian, Geogr.* 1, 353), dem wir die gleichnamige thrakische Stadt zur Seite stellen können. Deren Eponymos, Maron, spielt wieder im Epos eine Rolle als Priester des Apollon (*Od.* 9, 197 ff.); auch hier sind wir wieder bei den Kikonen, als deren König Euphemos, Sohn des Troizenos galt. Was den Namen dieses Sohnes Euphemos betrifft, so ist noch folgendes zu bemerken: Nach *Antonin. Lib.* 8 heißt der Mann, der das Ungeheuer Sybaris tötet, Eurybatos, Sohn des Euphemos. Die Namen dieser Erzählung weisen aber wieder auf Troizen hin; denn Sybaris war troizenische Kolonie, und Alkyoneus, der dem Ungeheuer vorgeworfen werden soll, hat ebenfalls Beziehungen zu Troizen; vgl. *Reliquienkult* 1, 58. Das Patronymikon Keadas schließlich, das Troizenos führt, möchte ich nicht mit dem Namen der Insel Keos (vgl. *Maaß, Gött. gel. Anz.* 1890, 354, 3) zusammenbringen, sondern eher an den Namen des spartanischen βάραθρον Keados denken und in diesem einen ursprünglichen Eingang zur Unterwelt erblicken. Einen solchen gab es auch in Troizen auf dem Marktplatz, in dessen Nähe das Grab des Pittheus, des Bruders des Troizen, lag; *Paus.* 2, 31, 2 f. Auch Euphemos, der Sohn des Troizenos, weist ja auf die Unterwelt hin; vgl. *Maaß* a. a. O. So haben also die drei Gestalten, in denen in der Überlieferung uns Troizen, Troizenos entgegentritt, einen gemeinsamen Ausgangspunkt, und in der mit diesem Namen zusammenhängenden Traditionsmasse erkennen wir noch die Beziehungen zwischen Troizen und Attika einerseits und Thrakien, Troas und Phrygien andererseits, für die sich noch weit mehr Material beibringen ließe.

[Pfister.]

Troizenia (Τροιζηνία), Beiname der Aphrodite in Troizen, wo ihr Phaidra unter diesem Namen einen Tempel stiftete, als sie von Leidenschaft zu Hippolytos ergriffen worden war, *Lykophr.* 610 und *Tzetz.* z. d. St. (p. 206, 23 ff. *Scheer*) und zu *Lykophr.* 449 (p. 165, 25 ff.). *Anonym. Laurent.* in *Anecdota varia Gr. et Lat.* ed. *Schoell und Studemund* 1, 269 nr. X, 19. *Nicetas, Deorum epitheta ebenda* 277, VII. 282, V. Der Tempel der Aphrodite Troizenia ist wohl mit dem der A. Kataskopia (s. d.) identisch, vgl. Bd. 1, Sp. 2682, 57. Bd. 3, Sp. 2221, 17 f.

[Höfer.]

Trojanischer Krieg. Die Überlieferungen vom Trojanischen Krieg sind in weitestem Umfange an die Namen von hervorragenden Heldenfiguren angeschlossen und darum in diesem Lexikon unter den einzelnen Namen bereits in großen Ausschnitten behandelt worden; insbesondere sind hier zu nennen die Artikel Achilleus (wo im wesentlichen auch der Inhalt unserer Ilias wie der nachhomerischen Sage er-

zählt worden ist), Agamemnon, Aias, Aineias, Diomedes, Hektor, Helena, Menelaos, Paris, Patroklos, Priamos, Sarpedon, Sinon, Telephos, Teukros, wo auch für das bildliche Material die Einzelbelege sich finden; ferner Skamandros und die Erörterungen über das Palladion, das freilich in der eigentlich homerischen Sage keine Rolle spielt. Die Behandlung der zahlreichen Helden ist aber nicht gleichmäßig, das mythologische Element zumal nur bei wenigen schärfer ins Auge gefaßt. Dieses im einzelnen hier nachzuholen kann nicht der Gegenstand der nachfolgenden Untersuchung sein, die sich vielmehr, vom Persönlichen nach Möglichkeit absehend, auf die sagengeschichtliche Tatsache des Trojanischen Krieges beschränken muß. Hierfür aber muß hinwiederum nach kurzer methodologischer Zusammenfassung über die in Betracht kommenden Quellen die Frage im weitesten Umfange gestellt werden, da nur eine vergleichende Untersuchung des Stoffes auf seine mythologischen, historischen und poetischen Elemente hin feststellen kann, was wir darüber wirklich wissen oder wenigstens mit einiger Wahrscheinlichkeit vermuten können. Das Material ist gut zusammengebracht von *O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* I (1906) S. 655—705, dagegen bleibt die von ihm versuchte 'Sagengeschichte' (S. 612—655) sehr hypothetisch und in den meisten Punkten unwahrscheinlich. Dafür mag hier noch auf meine *Homerische Poetik* I (1921), c. 6 und 7 verwiesen sein, wo auch diese Fragen in weiterem Zusammenhange eingehend behandelt worden sind.

I. Quellen.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß für eine Untersuchung über die Ursprünge der griechischen Heldensage nur diejenigen Formen der Überlieferung von Bedeutung sind, die noch auf dem Grunde alter Volkssage beruhen, während die bewußten Umbildungen späterer Dichter und Sagenerzähler, die als reine Phantasieschöpfungen sich darstellen, aus der Betrachtung ausscheiden. Unzulässig ist es darum, wie es einer früheren Generation von Mythologen geläufig war, von beliebigen späteren Formen der Sage ohne Rücksicht auf ihren Ursprung auf die Entstehung der Sage selbst zu schließen und so mit einem Sprunge von spätesten Überlieferungen zu einer mythologischen Deutung des Sagengrundes zu gelangen. Einer Deutung der Sage muß vielmehr der Versuch ihrer Entwicklungsgeschichte voraufgehen, worin nach Möglichkeit die originalen Sagenformen festzustellen sind, wie es jüngst z. B. *Albert Hartmann* in seinen vortrefflichen *Untersuchungen über die Sagen vom Tod des Odysseus* (München 1917) durchgeführt hat: dazu meine kritischen Bemerkungen *Wochenschr. f. klass. Philol.* 1919, Sp. 169—179.

Für den troischen Sagenkreis sind unsere ältesten erreichbaren Quellen, da von älteren Einzelliedern keine direkte Kunde mehr zu uns gekommen ist, die Epen des troischen Kyklos, von denen die *Ilias*, das älteste Epos, und die etwas jüngere *Odyssee* erhalten, dagegen *Kyprien* (Verfasser: *Stasinos* oder *Hegesinos*), *Aithiopis* (*Arktinos*), *Kleine Ilias* (*Lesches* oder *Kinaithon* u. a.), *Iliu Persis* (*Arktinos*), *Nosten* (*Hagias*) und *Telegonie* (*Eugam(m)on*) nur durch spätere Berichte uns kenntlich sind. Unter diesen Berichten stehen voran die Exzerpte in der Chrestomathie des Neuplatonikers (nach *Immisch*) *Proklos*, deren Zuverlässigkeit aber schon von *K. Otfr. Müller*, dann, auf Grund der neugefundenen Apollodorexzerpte, besonders von *E. Bethe* (*Hermes* 26 [1891], 593—633; *Thebanische Heldenlieder* 1891, 32 ff.) scharf angegriffen worden ist. Schon in seiner Göttinger Dissertation *Quaestiones Diodoreae mythographicae* 1887, 80 ff. hatte letzterer als Ausgangspunkt unserer gesamten mythographischen Überlieferung bei *Diodor, Apollodor, Hygin, Pausanias* ein großes zwischen 100 und 44 v. Chr. verfaßtes mythologisches Handbuch angenommen; auch *Proklos*, dessen Bericht mit der Erzählung *Apollodors* häufig selbst im Wortlaut übereinstimmt, wurde nun in diesen Kreis eingeordnet mit der Annahme, *Proklos* habe den aus dem 'Handbuche' abgeschriebenen angeblichen Auszügen der alten Epen die Titel der einzelnen Gedichte beigesetzt, wo es ihm gerade zu passen schien. *Bethes* Handbuchtheorie wurde indessen erschüttert durch *R. Wagner, N. Jahrb. f. Philol.* 145 [1892], 241—256 und *Ett. Romagnoli, Studi italiani di filolog. class.* 9 [1901], 35—123, der aber den Fehler beging, einer Vergleichung des *Proklos* mit der *Tabula Iliaca* zu viel zu vertrauen und danach die Zuverlässigkeit der Exzerpte selbst für den Umfang der einzelnen Epen verfechten zu wollen (vgl. auch die hyperkonservativen Ausführungen von *T. W. Allen, The Classical Quarterly* 2 [1908], 64—74 u. 81—88). Sicher bleibt hiernach, daß *Proklos*, der jene alten Epen (trotz *Allen*) nicht mehr gelesen hat, ihren Gesamtinhalt in eine chronologische Ordnung gebracht hatte, und zwar ohne Rücksicht auf die Begrenzung der Sage in den einzelnen Gedichten: so z. B. war die ὅπλων κρίσις und der Selbstmord des Aias sowohl in der *Aithiopis* wie in der *Kleinen Ilias* (vgl. *Proklos* p. 238, 10 mit 14 *Westphal*), die Zerstörung Trojas sowohl in der *Iliu Persis* wie in der *Kleinen Ilias* (= *Proklos*) behandelt. Wahrscheinlich auch bildeten *Aithiopis* und *Iliu Persis* ein zusammenhängendes Epos des gleichen Verfassers, worin im Anschlusse an die *Ilias* der Gesamtverlauf der Kämpfe von Hektors Bestattung bis zur Einnahme Trojas geschildert war; andererseits gab die *Kleine Ilias* über den von *Proklos* exzerpierten Teil hinaus eine im wesentlichen vollständige Fortsetzung unserer *Ilias* bis zur Einnahme der Stadt, so daß hier zwei alte Parallelversionen nebeneinander lagen, zu denen dann verhältnismäßig frühzeitig noch als dritte die poetische Bearbeitung in der *Iliu Persis* des *Stesichoros* hinzugetreten ist. (Näheres neuerdings bei *Max Schmidt, Troika. Archäol. Beiträge z. den Epen des troischen Sagenkreises. Diss. Göttingen* 1917.)

Die aus diesen und jüngeren Dichtungen, insbesondere *Pindar* und den *Tragikern*, abgeleitete mythographische Überlieferung

die aber keineswegs in einem monströsen 'Handbuche' zusammengefaßt war — eher dürfte man hier an die Systematisierung der Heldensage schon durch die Logographen (*Akusilaos, Pherekydes, Hellanikos*) erinnern, die auch in der Freiheit der Sagengestaltung den jüngeren Dichtern ähnlich waren —, setzte sich ursprünglich vor allem aus literargeschichtlichen Paraphrasen und Hypotheseis von Dichtwerken zusammen, die aber von Anfang an nicht exakte Nacherzählung, sondern Angaben über den einer Dichtung zugrunde liegenden Sagenstoff in seinen großen und charakteristischen Zügen gewesen sind (*Carl Robert, Bild und Lied* 1881, 242—248, *Oedipus* I 1915, 547 f.; *R. Goedel, De poetarum Graecorum epicorum, lyricorum, tragicorum apud mythographos memoria, Diss. Halle* 1909; *Hartmann* a. a. O. 17 ff.). Dabei muß man noch mit der Möglichkeit mythographischer Interpolationen, vor allem durch die Einmischung bekanntester Sagenformen, rechnen, wie z. B. die Heimfahrt des Paris nach den *Kyprien* ganz anders bei *Herodot* II 117 erzählt ist als bei *Proklos*, der hier die Version unserer *Ilias* (Z 289 ff.), phantasievoll durch einen von Here veranlaßten Sturm und Einnahme Sidons umgestaltet, herübergenommen hat. Hiervon abgesehen aber darf der aus solchen Quellen zusammengeschriebene Traktat über den epischen Kyklos, den *Proklos* in sein Lehrbuch aufgenommen hat, für diejenigen Stücke, die er auf die einzelnen Epen des Kyklos zurückführt, im wesentlichen als ein zuverlässiger Bericht angesehen werden: das haben neuerdings die in möglichster Unabhängigkeit von *Proklos* geführten archäologischen Untersuchungen *Max Schmidts* (s. o.) für die *Aithiopis* nebst *Iliu Persis* und die *Kleine Ilias* zur Evidenz gebracht; auch die strenge Prüfung des *Proklos*berichtes über die *Telegonie* durch *Hartmann* (S. 44 ff.), der die epischen Bestandteile darin aus der mythographischen Überlieferung erst nachzuweisen sucht, ist für *Proklos* überraschend günstig ausgefallen (hier auch ausführliche Literaturangaben). Dagegen kann die *Ilische Tafel*, neuerdings vortrefflich wiedergegeben und behandelt durch *U. Mancuso, La 'Tabula Iliaca' del Museo Capitolino, Memorie della R. Accademia dei Lincei* 1911, 661—731, für die *Iliu Persis* des *Stesichoros* heute nicht mehr in gleichem Maße als zuverlässige Quelle gelten, obwohl ihr Mittelbild ausdrücklich auf diese Dichtung als Quelle hinweist. Der in der Zeit des Augustus tätige Künstler, dessen Original jene Tafel nachbildet, dürfte vielmehr, durch die politische Aktualität seines Stoffes veranlaßt, nur für die Auswanderung des Aineias nach dem Westen auf das Zeugnis des *Stesichoros* sich berufen haben, der von der im Dienste der iulischen Familientradition arbeitenden antiquarischen Forschung als der älteste Vertreter dieser Version festgestellt worden war; die übrigen Szenen, die nur den Rahmen zu seiner Hauptdarstellung bilden sollten, hat er mit freier Benutzung der ihm bekannten literarischen und bildlichen Tradition beigefügt (*Max Schmidt* S. 91).

Wie weit nun die kyklischen Epen alte Volkssage dichterisch verarbeitet haben, läßt sich in Ermangelung aller älteren Stufen dieser Dichtung im einzelnen nicht mehr erkennen. Sicherlich muß hier ein solcher Umwandlungsprozeß angenommen werden, der, je weiter wir uns von den Ursprüngen der Sage entfernen, um so mehr auch das alte Sagengut in rein dichterischem Sinne ausgestaltet hat. In der *Kleinen Ilias*, deren Dichter nach der Überlieferung um rund ein Jahrhundert jünger war als der in die 1. oder 9. Olympiade gesetzte Dichter der *Aithiopis* und der *Iliu Persis*, glaubt man bei einer Gegenüberstellung der einzelnen Szenen 'doch bisweilen noch etwas zu spüren von der Hand einer Dichterpersönlichkeit, die die alten, oft strengen und herben Sagenmotive mit Bewußtsein und dichterischer Fähigkeit steigerte und verfeinerte, man möchte fast sagen, ihnen etwas von ionischer Anmut verlieh. *Stesichoros* geht darin noch über ihn hinaus' (*M. Schmidt* S. 92). Ganz deutlich ist das schon in den uns erhaltenen Epen Homers, deren künstlerische Mache trotz aller angenommenen Widersprüche so sehr aus einem Gusse erscheint, daß hier unmöglich bloß ein Diaskeuast oder Redaktor ältere Vorlagen geordnet haben kann, sondern ein wirklicher Dichter mit freier Benutzung älterer Überlieferung ein neues, kunstvolles Gebäude epischer Handlung aufgeführt haben muß. (Näheres in meiner '*Homerischen Poetik*' II. III.) Damit ist freilich durchaus nicht gesagt, daß nicht die Leistung dieses Dichters in mancher Hinsicht nach Stoff und Technik, Charakteren und Stimmungen seiner Dichtungen durch ältere Vorstufen des Epos vorbereitet war. Dem großen Epos war ja bei den Griechen offenbar eine vielhundertjährige Periode epischen Gesanges im Einzelliede vorausgegangen, der zum mindesten, wenn man auch von 'festen' Einzelliedern im Sinne *Lachmanns* nicht mehr reden darf, gewisse epische Stoffe in typischer Ausprägung in Umlauf gebracht, gewisse epische Persönlichkeiten in ihren wesentlichsten Charaktereigenschaften umrissen hatte (*Homer. Poetik* I c. 2). Nur sind die Mittel der kritischen Analyse, mit denen man seit 1¼ Jahrhundert die Entstehung der homerischen Epen aus einem Urkern oder aus Einzelliedern oder aus Kleinepen hat nachweisen wollen, für soweitgehende Schlüsse durchaus unzulänglich, da die kritische Methode im allgemeinen auf unbeweisbaren, zumeist sogar ganz unwahrscheinlichen Petitiones principii beruht (*Homer. Poetik* I c. 8). 'Wir fühlen gerade, daß etwas Älteres unter dem Texte hindurchschimmert, aber mehr behaupten zu wollen, wäre vermessen' (*H. Fischl, Ergebnisse und Aussichten der Homeranalyse*, Wien u. Leipzig 1918, S. 73). Sehr bedenklich ist darum das Verfahren, durch kritische Analyse aus dem überlieferten Epos eine Urform der Sage zu erschließen, um von dieser dann zu einer mythologischen oder historischen Deutung zu gelangen; im günstigsten Falle hat eine derartige Konstruktion den Wert einer Arbeitshypothese, um die Kluft zwischen dem angenommenen Ursprung der Sage und ihrer überlieferten poetischen Form zu überbrücken.

Zu erwägen ist noch, ob nicht über die

epischen Vorstufen *Homers*, von denen uns durch unmittelbare Überlieferung nichts erhalten ist und schon dem späteren Altertum nichts mehr vorlag, wenigstens auf indirektem Wege einiges erkannt werden kann. In der Tat zeigt die bildliche Überlieferung der ältesten schwarzfigurigen Vasenbilder für manche der hier dargestellten Szenen Varianten, die von den uns bekannten poetischen Darstellungen abweichen und darum als Erfindungen älterer, uns nicht mehr bekannter Dichter angesprochen werden können. Doch muß man hier andererseits nicht nur mit einer Kontamination von Szenen der kyklischen Epen durch die Vasenmaler rechnen, sondern auch mit einer Übertragung von bildlichen Typen, die ursprünglich für eine andere Szene geschaffen waren, in einen fremden Zusammenhang und mit anderen Willkürlichkeiten. Vgl. neuestens z. B. *Max Schmidt* S. 36 ff. für Priamos' und Astyanax' Tod. Das ältere Material findet sich vor allem bei *Arth. Schneider, Der troische Sagenkreis in der ältesten griechischen Kunst*, 1886, vgl. *H. Heydemann, Iliu Persis*, Berlin 1866 und *H. Luckenbach, Verhältnis der griech. Vasenbilder zu den Gedichten des epischen Kyklos, Jahrb. f. klass. Philol. Supplem.* XI 1880, S. 491—638. Jedenfalls ist es noch nicht gelungen, von hier aus eine vorhomerische Stufe des epischen Gesanges entscheidend zu erhellen (vgl. *Luckenbach* S. 574). Dies dürfte um so weniger als aussichtsvoll erscheinen, als bereits vor der Zeit *Homers* keineswegs bloß Dichtungen, wie man auch neuerdings noch (mit *Hamann* und *Herder*) behauptet, Trägerinnen der alten Volksüberlieferungen gewesen sind, sondern 'hinter dem Epos eine reich blühende und vielseitig gegliederte Erzählungsliteratur gestanden haben muß, neben Sage und Märchen auch heilige Legende und Novelle bereits entwickelt waren' (*L. Radermacher, Die Erzählungen der Odyssee, Sitzungsberichte d. Wiener Akad.* 178, 1 [1915], S. 3). Immerhin würden auch solche Volksüberlieferungen, wenn sie mit Sicherheit nachgewiesen werden könnten, für die Erkenntnis des Ursprungs einer Sage wertvolles Material liefern, das in dieser Hinsicht sogar die künstlerisch geformte Überlieferung des Epos übertreffen würde. — Versuchen wir hiernach zunächst den Inhalt der troischen Sage in den Hauptzügen zu skizzieren, indem wir dabei in den Einzelheiten das persönliche Element möglichst ausschalten.

II. Inhalt der Sage.

Vorgeschichte (nach *Ilias* und *Kyprien*): Das Unheil nimmt, nach dem Ratschlusse des Zeus und der Themis (*Kyprien*), seinen Anfang (*E* 63) mit der Entführung der Königin von Sparta, Helena, durch einen troischen Prinzen, Paris = Alexandros, der die ihm vom Könige von Sparta, Menelaos, erwiesene Gastfreundschaft schmählich vergilt, indem er ihm seine Gattin und vieles Gut raubt (*N* 626). Seine Helferin ist Aphrodite, der er einst bei dem von der Eris veranlaßten Schönheitswettstreit der Göttinnen auf dem Ida den Preis zuerkannt und die ihm dafür zum Lohne Liebeslust versprochen hatte (*Ω* 29, *Kyprien*: der Apfel der Eris kommt erst seit Beginn des 3. Jahrh. auf etruskischen Spiegeln vor, die volle Entkleidung der Göttinnen ist alexandrinische Erfindung, vgl. zuletzt *L. Weniger, Das Urteil des Paris, Sokrates* 7 [1919], 1—18). Die Heimfahrt des verbrecherischen Paares nach Troja erfolgt nach der *Ilias* über die nicht lokalisierbare 'Insel Kranae' (*Γ* 445) und über Phoinikien (*Z* 289 ff.), nach den *Kyprien* dagegen ohne Aufenthalt in dreitägiger glatter Fahrt (*Herodot* II 117, vgl. ob. Sp. 1235). Der Bruder des beleidigten Königs, Agamemnon, der Herrscher von 'vielen Inseln und ganz Argos' (*B* 108), schickt nun Sendboten aus und beruft die Helden von ganz Griechenland zum Rachezug. Den gefeiertsten Helden Achilleus, den jungen Fürsten der thessalischen Myrmidonen, laden die beiden Klügsten in dieser Heldenschar, Nestor, der greise Herrscher von Pylos, und Odysseus, der verschlagene Fürst von Ithaka, welch letzteren Agamemnon und Menelaos selber besucht und durch vieles Bitten — oder, als er sich wahnsinnig stellte, durch gewaltsame Entführung des Telemachos nach *Proklos* — zur Teilnahme am Zuge bewogen hatten (*Λ* 777 mit *ω* 116 f.). Sammelplatz des Heeres ist Aulis an der Küste Boiotiens, wo ein Götterzeichen nach der Auslegung durch Kalchas zehnjährige Dauer des Krieges gegen Troja ankündigt (*B* 303 ff.), beim Auszug aber ein Blitzzeichen des Zeus günstigen Ausgang verheißt (*B* 351 ff.). — Nach den *Kyprien* schiebt sich hier ein erster erfolgloser Feldzug gegen König Telephos von Teuthranien (Mysien) ein, wo man versehentlich gelandet war; ein Sturm zerstreut dann die Flotte der Griechen und treibt die einzelnen Schiffe nach Griechenland zurück, wobei Achilleus nach Skyros (Deïdameia) verschlagen wird. Bei der zweiten Fahrt, die nach *Proklos* durch das Opfer der Iphigeneia in Aulis eingeleitet wird, hat der beim ersten Unternehmen durch Achilleus verwundete und nun vom gleichen Achilleus auf einen Orakelspruch hin in Argos geheilte Telephos die Führung; so gelangt man, nachdem man den von einer Schlange gebissenen Philoktetes in Lemnos zurückgelassen hat, glücklich in die Troas. — Die Landung erfolgt hier an der Küste des Hellespont zwischen Sigeion und Rhoiteion, wo man nach erfolgreichem Kampfe (*Kyprien*) die Schiffe ans Land zieht und ein geräumiges Schiffslager aufschlägt. Vor Beginn der eigentlichen Feindseligkeiten wird noch ein Ausgleichsversuch unternommen, indem Menelaos und Odysseus als Gesandte in Troja die Rückgabe der Helena verlangen, die ihnen aber verweigert wird (*Γ* 205 ff., *Λ* 139 ff.).

Die Kämpfe vor Troja: Die ersten neun Jahre des Krieges vergehen unter wechselvollen Kämpfen. Die große Zahl der troischen Bundesgenossen, an ihrer Spitze die Lykier Sarpedon und Glaukos, deren Unterhalt und Entlohnung freilich die Stadt arm macht (*P* 225 f., *Σ* 290 ff.; ein Katalog dieser Hilfstruppen nach *Proklos* am Schlusse der *Kyprien*), schützt im Verein mit den tapferen, von Hektor geführten troischen Kriegern die durch Mauern und Türme

wohlverwahrte Stadt. Dreimal zwar (typische Zahl!) versuchen die Griechen, die Mauer der Stadt an einer schwachen Stelle zu ersteigen, aber vergeblich (Z 435 ff.). Der Kampf erschöpft sich darum in den zwischen den beiden Heerlagern ausgefochtenen Feldschlachten, worin die Troer, als der schwächere Teil, sich auf die Verteidigungsanlagen der Stadt stützen; zu einer regelrechten Belagerung, die offenbar der Kampfessitte der Heroenzeit widerspricht, kommt es nicht. Selbst Achilleus, vor dem die Troer und sogar Hektor sich kaum aus den Toren herauswagen (*I* 352 ff., *N* 105 f.), vermag nichts Entscheidendes auszurichten — die Furcht des Achilleus vor Hektor (*H* 113) ist eine Augenblickserfindung, um den Menelaos vom Kampfe zurückzuhalten —, so daß er seine Kraft in Streifzügen gegen kleinere Städte der Troas und Überfällen auf einzelne auf dem Lande weilende Feinde verzetteln muß (vgl. auch die *Kyprien*, nach denen Achilleus noch durch Thetis und Aphrodite in wunderbarer Weise mit Helena zusammengebracht wird und die Achäer, die nach der Heimkehr verlangen, zurückhält).

Hier setzt die epische Handlung der *Ilias* ein, die aber den Entscheidungskampf kaum um ein erhebliches Stück weiterführt. In einer Volksversammlung erhebt sich ein Streit der Fürsten um den Kampfpreis des Achilleus, die von ihm geliebte Briseis. Um nämlich vom Griechenheere die Pest abzuwenden, die Apollon zur Strafe für einen seinem Priester Chryses angetanen Schimpf gesandt hatte, soll Agamemnon nach einem Sehrspruche des Kalchas die Chryseis ihrem Vater zurückgeben, wofür er aber zum Ersatze die Briseis fordert. Widerstandslos übergibt sie Achilleus, von Athene auf zukünftige Sühnung dieser Schmach hingewiesen, dem Herolde, schwört jedoch einen heiligen Eid, er werde sich mit seinen Myrmidonen vom Kampfe fernhalten, bis Agamemnon seine Schuld erkannt habe. Seine Mutter Thetis bestärkt ihn in diesem Vorsatze und erbettelt vom Göttervater Zeus das Versprechen, ihren Sohn zu rächen. Weil nun Alexandros in einem Zweikampfe mit Menelaos, der den Krieg entscheiden soll, unterliegt, trotzdem aber die durch den Sieg dem Menelaos wieder zugefallene Helena nicht herausgibt, wodurch er den feierlichen Vertrag der Griechen und der Troer verletzt, weil ferner ein verräterischer Pfeilschuß des Pandaros auf Menelaos, den Athene veranlaßt hat, auch die Troer zum Vertragsbruche reizt, beginnt der Kampf mit voller Wucht von neuem. Nachdem auf Befehl des Zeus die Götter der Griechen, die zunächst den Diomedes zum Siege geführt haben (Here, Athene), wie die der Troer (Apollon, Ares, Aphrodite) aus dem Kampfe sich zurückgezogen haben und ein Zweikampf zwischen Hektor und Aias unentschieden geblieben ist, erleiden die Griechen eine schwere Niederlage, die den Agamemnon zu einem Sühneversuche bei Achilleus veranlaßt; aber die von Nestor ausgewählten Gesandten, Phoinix, Aias und Odysseus, die nur Sühnegeschenke, nicht aber ein reuiges Herz des Agamemnon anbieten können, werden von Achilleus zurückgewiesen. Der nach einem Spähergange des Diomedes und Odysseus wieder entbrennende Kampf bringt zunächst den Griechen neues Unglück, das zwar durch das Eingreifen des Poseidon und die Täuschung des Zeus durch Here für eine Weile in siegreichen Widerstand verwandelt wird, um dann aber nach dem Erwachen des Zeus zur völligen Niederlage der Griechen an ihren Schiffen zu führen. Als die Not aufs höchste gestiegen ist, bittet Patroklos den Achilleus um seine Rüstung und um seine Myrmidonen, damit er mit diesen sich den Troern entgegenwerfe. Aber die Täuschung der Troer gelingt nur eine Zeit lang, und der im Übermute wider Achills Verbot zum Sturme auf die Stadtmauer ansetzende Patroklos wird von Apollon zurückgeworfen, von Hektor erschlagen, worauf Hektor im Kampfe um die Leiche sich der Waffen des Achilleus bemächtigt; der Leichnam selbst wird von den Griechen in erbittertem Ringen gerettet. Der Schmerz um den Verlust des geliebten Freundes führt nun den Achilleus, dem auf die Bitte der Thetis Hephaistos neue Waffen geschmiedet hat, in einer Volksversammlung zur Versöhnung mit Agamemnon, der zur Einsicht seiner Schuld gelangt ist und diese Erkenntnis durch reiche Sühnegaben bekräftigt. Sofort mit dem Wiedereintreten des Achilleus in den Kampf wendet sich das Kriegsglück. Das Wüten des Achilleus zieht sogar die Götter gegen ihren Willen in den Kampf, und in einer Götterschlacht, die mit einem vollen Siege der Griechengötter endet, wird der Konflikt unter den Göttern, die von Anfang an in zwei Parteien sich gegenüberstanden, zur entscheidenden Lösung gebracht. Im Zweikampfe mit Achilleus fällt jetzt Hektor, an dessen Leiche der Sieger seinen furchtbaren Grimm ausläßt. Elegisch klingt das Epos aus, einerseits in der Bestattung des Patroklos und den sich anschließenden Leichenspielen, andererseits in Hektors Lösung und Bestattung, womit das epische Motiv des Zornes, der zur Vernichtung des liebsten Freundes und in der Rache dafür zur Vernichtung auch des größten Feindes geführt hat, völlig zu Ende gebracht ist. Die Kriegslage indessen ist am Ende des Epos nur insofern geändert, als die Verteidigungskraft der Troer durch den Fall ihrer besten Helden, Hektor, Sarpedon u. a., erheblich geschwächt ist; aber auch das Griechenheer, das in den meisten Kämpfen im Nachteil sich befand, hat schwere Verluste erlitten, vor allem durch den Fall des Patroklos. Eine Entscheidung des Krieges ist noch nicht abzusehen; doch wirft die Ahnung von Achills Tod, den seine Hybris gegen die Leiche Hektors vorbereitet, und von Trojas Zerstörung ihre düsteren Schatten voraus.

Die Weiterentwicklung der Kämpfe, worin das Hybrismotiv bei Achilleus sich auswirkt, brachte die *Aithiopis*, die an den letzten Vers der *Ilias* sich anschloß, die uns vorliegende Form dieses Epos also voraussetzte, und in Parallele damit, aber in stark verkürzter Darstellung, die *Kleine Ilias*. Hauptheld bleibt in der *Aithiopis* Achilleus, der zunächst die zugunsten der Troer in den Kampf eingreifende thrakische Amazonenkönigin Penthesileia, die

Tochter des Ares, tötet, danach, von Thersites (vgl. *B* 212 ff.) beschimpft, auch diesen erschlägt und zur Entsühnung von der Blutschuld durch Odysseus — ein Zeichen späterer Entstehung — nach Lesbos fährt. Ein weiterer Akt läßt als neuen Bundesgenossen der Troer den Aithiopenkönig Memnon, den Sohn der Eos und schönsten Mann auf troischer Seite (λ 522), auftreten und, nachdem er Nestors Sohn Antilochos, den nach Patroklos liebsten Freund des Achilleus (ω 78 ff.), getötet (δ 188), von der Hand des Achilleus fallen (Wiederholung des Patroklosmotivs), worauf Eos ihm von Zeus die Unsterblichkeit erbittet: die Memnonepisode stand jedenfalls auch in der *Kleinen Ilias* (*v. Wilamowitz-Moellendorf, Homerische Untersuchungen* 1884, 154). Dann wird Achilleus selbst bei einem Einbruche in die Stadt durch den Pfeil des Paris, dem Apollon zur Seite steht, niedergestreckt. (Wenn eine chalkidische Amphora des 6. Jahrh. die Version der *Aithiopis* korrekt wiedergibt, so war hier von einer Unverwundbarkeit des Achilleus bis auf die Ferse [vgl. *Apollod. Epit.* 20, 1] nicht die Rede, da hier zwar ein Pfeil in seiner Ferse, ein zweiter aber in seiner Seite zu sehen ist, vgl. *Otto Berthold, Die Unverwundbarkeit in Sage und Aberglauben der Griechen,* Gießen 1911, 36: immerhin wäre nicht ausgeschlossen, daß der Pfeil in der Seite ein Autoschediasma des Vasenmalers ist.) Es folgt heftiger Kampf um die Leiche, worin besonders Aias und Odysseus (ε 309 f.) sich auszeichnen, dann Beerdigung des Antilochos und Wehklage der Thetis mit ihren Nereiden und den Musen an der Leiche des Achilleus, prunkvolles Leichenbegängnis mit Verbrennung des Toten und Bestattung seiner Asche zusammen mit der des Patroklos in einer goldenen Urne, endlich Leichenspiele, deren Preise Thetis selber herbeibringt (so nach dem ausführlichen Bericht der *Odyssee* ω 36—94 und nach *Proklos,* der aber den Leichnam des Achilleus durch Thetis den Flammen entrissen und nach der Insel Leuke entrückt werden läßt: Wiederholung des Sarpedonmotivs). — Die *Aithiopis* schloß mit dem Streit um die Waffen Achills zwischen Odysseus und dem Telamonier Aias (der aber nicht bei den Leichenspielen entbrannte, wie man zu Unrecht aus λ 546 geschlossen hat; vgl. *G. W. Nitzsch* zur Stelle: 3, 298 ff.). Thetis hatte die Waffen demjenigen bestimmt, der sich um die Rettung des Leichnams mitsamt den Waffen die größten Verdienste erworben habe. Die Entscheidung zugunsten des Odysseus, die eine Abstimmung in der Volksversammlung traf, wurde nach diesem Epos, wie die Vasenbilder lehren (*Robert, Bild und Lied* 221, vgl. *M. Schmidt* S. 12 f.), durch das parteiische Eintreten des Agamemnon für ihn herbeigeführt. Im Groll über die Zurücksetzung stürzte dann Aias in der folgenden Nacht sich in sein Schwert, worauf wohl noch die Auffindung des Toten durch Odysseus und Diomedes erzählt war (nach Vasenbildern: *Schneider* S. 166 f.). Anders die *Kleine Ilias,* wonach im Streite um die Waffen Achills auf Nestors Rat Späher ausgesandt werden, um das Urteil der Feinde zu erkunden; sie erlauschen ein Gespräch troischer Mädchen über die Tapferkeit des Aias und des Odysseus (*frgm.* 2 *Kinkel*), worin letzterem die Palme zuerkannt wird, und ihre Meldung entscheidet den Streit ('gemäß der Absicht der Athene' *Proklos*), worauf der bei Aias ausbrechende Wahnsinn ihn zum Herdenmorde treibt (die Wahnsinnstaten scheinen der *Aithiopis* noch nicht bekannt gewesen zu sein: *M. Schmidt* S. 21); dem Selbstmorde des Aias folgt seine Beisetzung in einem Sarge, weil Agamemnon ihm die ehrenvollere Verbrennung verwehrt.

Durch die *Aithiopis* also ist der eigentliche Kampf um Troja wiederum nicht vorangebracht, im Gegenteil sind durch den Tod des Achilleus und des Aias die Troer in Vorteil gekommen, so daß durch Waffengewalt kaum noch eine Entscheidung des Krieges erwartet werden kann. Zunächst allerdings weiß die *Kleine Ilias* noch von dem Herbeiholen neuer Streitkräfte zu erzählen. Denn der von Odysseus gefangene Helenos hatte geweissagt, daß Troja nur erobert werden könne mit Hilfe der Pfeile des Herakles, die im Besitze des berühmtesten Pfeilschützen Philoktetes (δ 219) waren, und des jungen Achilleussohnes Neoptolemos. So wird Philoktetes jetzt durch Diomedes von Lemnos herbeigeholt und durch Machaon geheilt, worauf er mit seinen Pfeilen den Alexandros erlegt; so wird auch Neoptolemos von der Insel Skyros, wo er erzogen worden war (vgl. λ 506 bis 522), durch Odysseus herbeigebracht und mit den Waffen seines Vaters ausgestattet, mit denen er den Eurypylos, den Sohn des Telephos und Schwestersohn des Priamos, erschlägt. Selbständige Bedeutung aber kommt diesen beiden Episoden im Kampfe um Ilion nicht zu: sie bilden nur den Auftakt zur

Zerstörung Trojas, die in *Iliu Persis* und *Kleiner Ilias* im wesentlichen gleichmäßig und übereinstimmend mit den Andeutungen der *Odyssee* erzählt war. Nachdem Odysseus zuerst in Bettlergestalt sich als Späher in Troja eingeschlichen hat, wo er von Helena entdeckt und gepflegt, aber nicht verraten worden ist (δ 244—250, *Kleine Ilias* nach *Proklos*), verschafft er sich ein zweites Mal mit Diomedes zusammen Eingang in die Stadt und raubt das Palladion, das die Stadt schützte (nach der *Kleinen Ilias*; er raubt eine Nachbildung desselben nach *Arktinos* bei *Dionys. Halic. A. R.* 1, 69, 2: das Motiv sieht nach *Stesichoros* aus, vgl. seine Version über den Raub der Helena unten Sp. 1252; die Versuche, die Überlieferung des *Dionys* mit unserer sonstigen Kenntnis der *Iliu Persis* des *Arktinos* in Ausgleich zu bringen, wie sie z. B. *Wörner* in diesem Lexikon Bd. 3, Sp. 1301 f. nach *F. Chavannes, De Palladii raptu, Diss. Berol.* 1891, 27 ff. anstellt, sind äußerst künstlich). Dann erfolgt die Eroberung der Stadt durch die List des hölzernen Pferdes, das Epeios mit Hilfe der Athene baut, Odysseus mit bewaffneten Männern anfüllt und durch Trug in die Stadt hineinbringt (θ 492/95 und 500 ff., λ 523 ff.). Sein Werkzeug hierbei ist Sinon, der, als die Griechen mit Hinterlassung des hölzernen Pferdes zum Scheine nach Tenedos abgefahren sind, sich, angeblich als ein Opfer

des Odysseus, von den Troern fangen läßt und sie mit der Erzählung täuscht, das hölzerne Pferd sei zur Sühne für den Raub des Palladions aufgestellt (*Iliu Persis* nach *Proklos*, *Kleine Ilias* nach *Aristoteles*). Die im hölzernen Pferde eingeschlossenen Griechen sind mit Ausnahme des Neoptolemos in großer Furcht (λ 526 bis 532). Sie verraten sich aber auch nicht, als Helena heimlich kommt und mit verstellter Stimme alle bei ihrem Namen ruft: Odysseus hält sie zurück und drückt schließlich dem Antikles den Mund zu, so daß auch Deiphobos, Helenas dritter Gemahl — die *Kleine Ilias* erzählte nach *Proklos* die Heirat gleich nach dem Falle des Alexandros —, der ihr nachgeschlichen ist, nichts bemerkt (δ 272—288). Als man nun, wahrscheinlich auf den Rat des Sinon, das hölzerne Pferd auf die Akropolis gezogen hat, um es der Athena zu weihen, und der Apollonpriester Laokoon dem Poseidon (dem Rossegott) ein Opfer darbringt, erscheinen plötzlich zwei gewaltige Schlangen, die den Laokoon und den einen seiner Söhne erwürgen. Durch dies Götterzeichen erschreckt, verläßt sogleich Aineias mit den Seinen die Stadt (nach der *Iliu Persis*; für die *Kleine Ilias* fehlt ein direktes Zeugnis über das Schicksal des Aineias, doch darf man vielleicht die Darstellung der Vivenziovase, die allein von den alten Quellen den Auszug des Aineias während der Zerstörung der Stadt zeigt, eher für die *Kleine Ilias* als für *Stesichoros* in Anspruch nehmen: *M. Schmidt* S. 43 ff.). Heimlich entsteigen nun die Eingeschlossenen dem hölzernen Käfig, und im Verein mit den zurückgekehrten Griechen, denen vorher von Sinon ein Feuerzeichen gegeben ist, überfallen sie die Troer. Ein großes Morden hebt an, wobei vor allem Neoptolemos sich hervortut: den Priamos, der schutzflehend zum Altar des Zeus Herkeios sich geflüchtet hat, zerrt er vom Altare und stößt ihn vor den Augen der Hekabe am Palasttore nieder; später führt er Andromache mit ihrem kleinen Astyanax als Siegespreis fort, reißt ihr aber in plötzlicher Aufwallung das Kind vom Busen und schleudert es vom Turme in die Tiefe (nach der *Kleinen Ilias*; nach der älteren und wilderen *Iliu Persis* wurde Priamos am Altare erschlagen. Astyanax aber wurde nach einem Beschlusse der Griechen, den Odysseus durchgesetzt hatte, mit Vorbedacht der Mutter genommen und vom Turme herabgeschmettert: *M. Schmidt* S. 30 ff.). Menelaos, dem Odysseus den Weg zum Hause des Deiphobos gewiesen hat, tötet diesen und führt, durch Aphrodite zur Milde gestimmt, Helena wieder mit sich fort. Die Seherin Kassandra, deren Bräutigam Koroibos von Diomedes getötet war (*Kleine Ilias frgm.* 15), flüchtet zum Götterbild der Athene, wird hier aber von Aias, dem Sohne des Oileus, mit Waffengewalt samt dem Kultbilde weggerissen und vergewaltigt (*M. Schmidt* S. 52 ff. Dafür leistet noch im 3. Jahrh. v. Chr. die sogenannte lokrische Mädchenbuße Sühne, deren Entstehung von *A. Brückner* bei *Dörpfeld, Troja und Ilion* S. 557 ff. u. a. gemäß der Überlieferung des Altertums höchst unwahrscheinlich in die Zeit von Trojas Fall hinaufdatiert, dagegen durch *v. Wilamowitz-Moellendorff, Sitzungsber. d. Berliner Akad.* 1905, 319 und *Die Ilias und Homer*, 1916, 383 ff. nach *Demetrios von Skepsis* (*Strabon* 13, 600) ins 6. Jahrh. v. Chr. gesetzt wird; nach der von *Ad. Wilhelm, Jahreshefte d. österreich. archäol. Instituts* 14 [1911], 163 – 256 veröffentlichten Inschrift aus der Mitte des 3. Jahrh. v. Chr. mag immerhin der Brauch 'die Erinnerung an frühere Menschenopfer durch eine Verfolgung festhalten, die den Opfermenschen eine Gelegenheit zu rechtmäßigem Entweichen bietet' (S. 178); danach werden die lokrischen Mädchen als 'Sündenböcke' betrachtet von *Fr. Schwenn, Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern*, Gießen 1915, 47 ff.; 'der Brauch wird vielleicht nie ganz verstanden werden': *E. Fehrle, Berliner philol. Woch.* 1919, 157). Nachdem endlich die Stadt angezündet ist, wird noch des Priamos Tochter Polyxena am Grabe des Achilleus geopfert. — Die

Rückkehr der Helden war in den *Nosten* erzählt (und in der *Odyssee*), auf deren Einzelheiten hier nicht mehr eingegangen werden kann, weil sie kaum noch zur eigentlichen Trojasage gehören, vielmehr wieder in die lokalen Heldensagen und die darauf aufgebaute epische Tradition des Mutterlandes zurückleiten. Hier nur noch über das epische Motiv der *Nosten* so viel, daß die Göttin Athene, ob des der Kassandra und ihrem Bilde angetanen Schimpfes ergrimmt (der bereits den Aias in Gefahr der Steinigung durch die Griechen gebracht hatte: *Iliu Persis*), den Griechen Verderben sendet, als sie nach der Zerstörung Trojas heimfahren. Opfer vermögen den Zorn der Göttin nicht zu versöhnen. Darum erreicht nur ein Teil der Helden nach kleineren oder größeren Irrfahrten die Heimat wieder. Aias wird von Poseidon aus einem gewaltigen Sturm gerettet, aber auf seine Prahlereien hin ins Meer hinabgerissen. Den Agamemnon ereilt das Unheil in der Heimat.

III. Deutung der Sage.

Um den Ursprüngen dieser in den Einzelheiten äußerst komplizierten, im Kern aber außerordentlich einfachen Sage nachzugehen, müssen wir beginnen mit der

a) historischen Erklärung; denn die authentischen Zeugen der griechischen Heldenzeit, die seit einem halben Jahrhundert durch die Arbeit der Archäologen wiedererstanden sind, gestatten uns von hier aus die älteste Geschichte dieser Heldensage wenigstens an einem Zipfelchen wieder aufzurollen. Das gesamte Altertum hat an der Geschichtlichkeit des Trojanischen Krieges keinen Zweifel gehegt, mochte auch die Chronologie dieser Ereignisse entsprechend ihrer Einordnung in die sagenhafte griechische Urgeschichte mancherlei Schwankungen unterliegen (vgl. *Erw. Rohde, Rhein. Mus.* 36 [1881], 380 ff. = *Kl. Schr.* 2, 1 bis 100, *R. Laqueur, Hermes* 42 [1907], 513 bis 530). Man unterfing sich sogar, den Fall Trojas bis auf den Monatstag genau zu berechnen, den *Hellanikos* z. B. auf den 12. Thargelion (im 18. Jahre der Königsherrschaft des Agamemnon, dem ersten der Königsherrschaft des

Demophon in Athen), andere anders ansetzten (*H. Kullmer, Die Historiai des Hellanikos von Lesbos* 1902, 584; *F. Jacoby, Das Marmor Parium* S. 144 ff. zu *ep.* 24). Auch mit der Topographie des Kampfplatzes hatte das Altertum bereits sich eingehend beschäftigt, indem besonders Demetrios von Skepsis (vgl. *Gäde, Demetrii Scepsii quae supersunt,* 1880; *Ed. Schwartz* bei *Pauly-Wissowa R. E.* 4, 2808 ff.) der schon von der Alexandrinerin Hestiaia aufgeworfenen Frage nachging, wo das homerische Troja eigentlich gelegen habe. Daß seine Entscheidung für die *κώμη Ἰλιέων*, wonach man seit *Choiseul Gouffier* (1784) und *Lechevalier* (1787) fast ein Jahrhundert lang die Burg des Priamos auf dem Bali Dagh bei Bunarbaschi suchte, falsch gewesen ist, wissen wir, nachdem *Schliemann* (seit 1870) an der Stelle des von Lysimachos gegründeten Neu-Ilion (Hissarlik) die alte prähistorische Burg Troja wiedergefunden, *Dörpfeld* 1893/94 mit der Entdeckung der 6. Stadt aus der mykenischen Epoche die Siedelungsgeschichte des sagenberühmten Hügels in allen Epochen klar gelegt hat. *Schliemann* hat aber auch die Herrensitze jener Frühzeit in Mykenai (seit 1874) und Tiryns (seit 1884) und das gewaltige Kuppelgrab von Orchomenos (1880) aus dem Erdboden wiedererstehen lassen. Durch ihn angeregt hat man ferner an zahlreichen anderen Orten Griechenlands mykenische und vormykenische Siedelungen, z. T. wiederum große Herrenburgen, ans Licht gebracht, so in der Argolis und dem übrigen Peloponnes (Kuppelgrab von Waphió beim Amyklaion in Lakonien 1889, Argos seit 1902, Alt-Pylos 1907), in Attika (Athen seit 1884), Boiotien (Orchomenos 1903/5, Theben seit 1906), Thessalien (Dimini, Sesklo 1901/3) usw. Ja seit 1900 ist, nachdem 1896/99 bereits die prähistorische Stadt bei Phylakopí auf Melos freigelegt worden war, auf Kreta (Knosos, Phaistos usw.) eine ganz neue Kulturwelt jener Frühzeit, die vor und neben die 'mykenische' Epoche sich lagernde 'minoische' Kultur, aus dem Schutt der Jahrtausende wiedererstanden. (Näheres in meinem *Homer*² 1915, 58 ff. mit 155 ff.)

Hierdurch ist eine grundlegende geschichtliche Erkenntnis immer klarer vor unsere Augen getreten: es gibt kein bedeutendes Zentrum griechischer Heldensage, das nicht an ein real existierendes Zentrum prähistorischen Kulturlebens, sei es der mykenischen sei es der vormykenischen Zeit sich angeschlossen hätte. Insbesondere die Argolis (mit Lakonien) und Boiotien, daneben auch Attika sind die Hauptzentren dieser Sage und dieser Kultur, die aber nicht als eine einheitliche, über ganz Griechenland gleichzeitig sich erstreckende Entwicklung betrachtet werden darf. Während die Hochblüte der festländischen mykenischen Kultur, einer reinen Bronzezeit, unter dem Einflusse Kretas schon im 16. Jahrh. v. Chr. anhebt, setzt sich in Thessalien die neolithische Kultur bis zur dritten spätminoischen (= jünger mykenischen) Periode fort, in der sich im Süden bereits das Bronzezeitalter zu Ende neigt. Auch im Nordwesten Griechenlands sind die Spuren dieser Kultur verhältnismäßig schwach: die märchenhafte Odysseussage ist trotz der Bemühungen *Dörpfelds* und anderer im wesentlichen noch ohne die reale Grundlage archäologischer Fundtatsachen. (Zur Chronologie nach *Fimmen* 1909 auch *J. Beloch, Griech. Gesch.* 1, 2², 1913, 120—131, dann *Fimmen* 1921.)

Nun hat nach Andeutungen des Geschichtsforschers *Johannes v. Müller* (1783) bereits *Jakob Grimm* (1813) es ausgesprochen, daß zur Entstehung des 'Volksepos' eine historische Tat notwendig sei, von der das Volk lebendig erfüllt werde, so daß sich die Göttersage daran ansetzen könne. Diese Idee eines historischen Kernes, die sich nicht nur in der germanischen Sage (*W. Grimm* und *Lachmann* 1829, vgl. *O. L. Jiriczek, Die deutsche Heldensage,* 4. Aufl., Berlin und Leipzig 1913), sondern auch im Volksgesange der byzantinischen Griechen, Serben, Großrussen, malaiischen Atjeher, Kara-Kirgisen bewahrheitet hat (vgl. meinen *Homer*² S. 19 ff. mit 142 ff.), gehört heute zu den gesicherten Ergebnissen der vergleichenden Epenforschung. Nur der in einem traumhaften Zauberlande sich bewegende, rein märchenhafte Gesang der Finnen (und Esten) und Tataren entbehrt, soweit wenigstens wir nachzuweisen vermögen, einer historischen Grundlage, kann also sehr wohl aus ursprünglicher Märchendichtung hervorgewachsen sein. Nicht minder sicher ist die Erkenntnis, daß in der epischen Erinnerung eines Volkes vor allem gewisse geschichtliche Persönlichkeiten fortleben, die vielfach allerdings in ihrem Charakterbilde sich verändern (z. B. der 'Königssohn Marko' der Serben, Wladimir der Heilige der Großrussen), die auch verschiedenartige Persönlichkeiten und weit auseinanderliegende Ereignisse gewissermaßen in sich aufsaugen (z. B. 'Königssohn Marko' und die Gebrüder *Jakšić*), die sogar von einer im Geschichtsverlaufe recht nebensächlichen Rolle in eine erste Stelle der Liedtradition gesetzt werden (z. B. Gundicarius = König Gunther, Hruotlandus = Roland; vgl. auch hierfür *Homer*² a. a. O.). Trotz allem aber sitzen hier die Persönlichkeiten und mit ihnen auch der Ort ihrer Wirksamkeit zweifellos fester als historische Ereignisse, deren Überlieferung nicht bloß den gleichen Umgestaltungen unterliegt, sondern auch leichter ganz verblaßt (vgl. u. a. die aus der Völkerwanderungszeit geborene Nibelungensage): der durchaus persönliche Charakter der epischen Volkssage bietet dafür die ungezwungene Erklärung.

Hiernach kann a priori mit der Wahrscheinlichkeit gerechnet werden, daß auch in der griechischen Volkssage echte historische Helden fortleben, und diese Wahrscheinlichkeit wird zur Gewißheit durch die eben erörterte Tatsache, daß die sagengeschichtlichen Sitze der griechischen Hauptheiden durchaus auch Hauptsitze der prähistorischen Kultur Griechenlands gewesen sind: der Analogieschluß ist durch eine Grundtatsache der historischen Überlieferung bestätigt. Wenn nun aber die griechische Volkssage und ihre Ausmünzung im großen Epos hiernach auf einem geschichtlichen Grunde beruht, so ist damit noch nicht gesagt, daß dieser geschichtliche Kern der

Sage mit unsern Mitteln auch im einzelnen wirklich wiedergewonnen werden kann. Denn wo auch immer wir bei den Volkssagen anderer Völker diese historische Grundlage feststellen konnten, war dieses doch nur möglich durch die Vergleichung der Sage mit einer von ihr unabhängigen, schriftlichen Geschichtstradition, die durch eine hypothetische Konstruktion auf Grund monumentaler, religiöser oder sprachlicher Tatsachen ebensowenig ersetzt werden kann, wie durch eine rationalistische Kritik der Sagenüberlieferung selbst. Eine solche Tradition fehlt uns aber für die Griechen des 2. Jahrtausends v. Chr. vollständig. Mögen also auch einzelne Helden der griechischen Sage wie Agamemnon und Menelaos, Aias und Teukros, Nestor und Diomedes, Menestheus und Idomeneus u. a. in ihrer vollen Menschlichkeit durchaus das Gesicht historischer Sagenhelden haben, über die bloße Möglichkeit, sie als geschichtliche Helden der Frühzeit anzusprechen, kommen wir damit nicht hinaus. Agamemnon z. B. kann durchaus ein alter König des goldreichen Mykenai gewesen sein, die literarischen Analogien bieten sogar eine gewisse Wahrscheinlichkeit dafür; aber ob er nun wirklich und wann er gelebt, wie weit sein Reich sich erstreckte und welche Taten er vollbrachte, so daß er zu einem Sagenhelden werden konnte, vermögen wir nicht zu sagen: Sage und Geschichte bleiben inkommensurable Dinge.

Immerhin haftet der König an seiner Königsburg, deren reale Existenz auch die Geschichtlichkeit ihres Königs bis zu einem gewissen Grade verbürgt. In wesentlich geringerem Maße gilt das für die Geschichtlichkeit bestimmter Ereignisse, die sich an gewisse Örtlichkeiten knüpfen, soweit hier die entscheidende persönliche Relation fehlt. Letztere ist zweifellos nicht vorhanden zwischen der kleinasiatischen Königsburg Troja und der bunten Schar griechischer Könige, die nach der Sage zehn Jahre lang um ihre Eroberung sich bemühen. Die Verbindung wird geschaffen durch den Heereszug der *Παναχαιοί* gegen Troja, der als solcher aber von den realen Stätten frühgriechischer Königsherrschaft abgelöst ist (Ausgangspunkt Aulis), der darum auch aus ihrer tatsächlichen Existenz irgendwelche Bestätigung nicht ableiten kann. Die Frage nach der Geschichtlichkeit des Trojanischen Krieges ist also trotz der geschichtlichen Wirklichkeit von Mykenai, Troja usw. auf die bloße Sagenkritik zurückgeworfen, wodurch das Problem in seinem Kern gar nicht gelöst werden kann: dies müssen wir uns klar machen, um in dieser Frage trotz aller Entdeckungen *Schliemanns* den Boden der nüchternen Forschung nicht zu verlassen (*Hom. Poetik* 1, 268 ff.).

Aber selbst wenn wir einmal der Sagenkritik auf den Boden rationalistischer Konstruktionen folgen, so müssen wir als unverkennbar feststellen, daß die positiven Kriterien, mit denen man die Geschichtlichkeit jenes Krieges hat beweisen wollen, für diesen Zweck in keiner Weise ausreichen, daß man vielmehr in Wirklichkeit nur nach gewissen Gefühlsmomenten zum Glauben an diese Theorie sich bekennt (so vor allem *Ed. Meyer, Gesch. d. Altert.* 2, 203 ff.; *Walter Leaf, Troy* 1912, 253 ff. und *Homer and history* 1916; *F. Sartiaux, Troie,* 1915; *J. L. Myres* und *K. T. Frost, Klio* 14 [1915], 447—467). Denn auch wenn wir die dichterischen Übertreibungen, insbesondere über die Größe der Stadt Troja und die Zahl ihrer Kämpfer in Abzug bringen, bleiben doch in den politischen und geographischen Grundvoraussetzungen des Trojazuges so viele Anstöße, daß dieser vor unserm kritischen Gewissen als geschichtlich nicht mehr zu bestehen vermag. Einerseits würde die Vereinigung aller griechischen Helden unter dem Oberbefehl des Königs von Mykenai eine Ausdehnung seines tatsächlichen Herrschaftsbereiches über ganz Griechenland (oder wenigstens 'weithin über den Peloponnes, ja über Teile Mittelgriechenlands': *Ed. Meyer* S. 188) voraussetzen, die weder in einer einheitlichen Vorstellung der griechischen Volkssage — beim Zuge der Sieben gegen Theben z. B. führt nicht der König von Mykenai, sondern der von Argos — noch in dem Befunde unserer monumentalen Überlieferung eine Grundlage hat; im Gegenteil läßt die Existenz der gewaltigen Burgen in Attika und Boiotien (vgl. noch Alt-Pylos im Peloponnes) auf selbständige Herrschaftsgebiete schließen, von dem fernab gelegenen Thessalien, der Heimat des Achilleus, ganz zu schweigen. Andererseits ist keine geschichtliche Veranlassung erweislich oder auch nur wahrscheinlich zu machen, die eine gesamtgriechische Überseeunternehmung gegen ein hellespontisches Fürstentum einem geschichtlichen Verständnis erschließen könnte. Denn die hellespontische Handelsstraße hat in jener Frühzeit, in der wir nur geringfügigen griechischen oder kretischen Import in Troja selbst nachzuweisen vermögen — die prähistorische Kultur Trojas gehört zu dem großen, einheitlichen Kulturgebiet des nördlichen Balkans bis nach Ungarn hinein —, schwerlich auch nur entfernt jene Bedeutung gehabt, die sie in der klassischen Zeit zu einer Lebensader des ökonomischen Lebens in Griechenland machte; der 'Welthandel' der Mykenäer und ihrer Kulturvorgänger gravitierte überhaupt nach dem Süden, hat jedenfalls die Nordküste des Ägäischen Meeres, Propontis und Pontus kaum erreicht. Die tatsächliche Existenz der Burg Troja schon in der neolithischen Zeit erklärt sich demgegenüber leicht aus den großen Völkerwanderungen jener Frühzeit, weil Troja den Übergang von Europa nach Kleinasien an der für die Küstenschiffahrt wichtigsten Stelle beherrschte. Beachten wir ferner, daß die Sammlung und Ausfahrt des Heeres vom boiotischen Hafen Aulis aus nur gezwungen aus den tatsächlichen Verhältnissen, um so leichter dagegen aus dichterischer Erfindung verständlich wird: die natürliche Sammelstelle wäre doch ein Hafen der Argolis gewesen, von wo ausfahrend man unterwegs die boiotischen und thessalischen Kontingente hätte aufnehmen können; weder zum thessalischen (Achilleus) noch zum peloponnesischen Sagenkreis (Agamemnon-Helena), die in der troischen Sage miteinander verbunden sind, hat Aulis unmittelbare Bezie-

hung, das auch nicht durch dialektologische Gründe (*P. Cauer, Grundfragen der Homerkritik*[2] S. 541) als eine in der Sage festsitzende Örtlichkeit erwiesen werden kann. Dagegen konnte einem Dichter gerade für den Ausgleich der beiden Sagenkreise miteinander das zwischen Thessalien und dem Peloponnes etwa in der Mitte gelegene Aulis, das im 2. Jahrtausend wahrscheinlich als Hafen Boiotiens eine Rolle gespielt hat, als geeigneter Mittelpunkt erscheinen. Nehmen wir noch hinzu, daß das romantische Hauptmotiv des Zuges, die Wiedergewinnung einer schönen Frau, das letzten Endes vielleicht auf mythischem Urgrunde ruht (vgl. unten), das andererseits aber auch in der Volksepik nicht ungewöhnlich ist, in seiner besonderen Bedeutung für die Trojasage offensichtlich als eine Dichtererfindung sich darstellt, so dürfte der Schluß unabweisbar sein: der Trojanische Krieg, wie die Sage ihn darstellt, ist als geschichtliches Ereignis nicht nur unerweislich, sondern auch unwahrscheinlich.

Eine andere Frage ist es, ob nicht vorgeschichtliche Kämpfe irgendwelcher Art zwischen einem griechischen Stamme und den Bewohnern Trojas die erste Anregung zur Entstehung einer Heldensage gegeben haben, die in ihrer Weiterentwicklung zu einem epischen Zentrum geworden ist und dadurch zur Ausbildung der umfassenden Trojasage geführt hat. Spiegeln sich etwa in der troischen Sage die Kämpfe bei der aiolischen Kolonisation der Troas wieder? Ist nicht gar Achilleus 'der eigentliche aiolische Held, der Träger der aiolischen Kolonisation, der Lesbos (Briseis) und Tenedos (Kyknos) erobert und an der teuthrantischen Küste kämpft (Telephos)'? (*Ed. Meyer* 2, 400 nach *Ernst Curtius, Griech. Gesch.* 1[6], 119 ff. u. a.). Aber die historischen Kolonisationskämpfe der Aioler in der Troas, die wir etwa auf das 7. (oder 8.) Jahrhundert datieren können, liegen schon hinter der Zeit, in der die Sage entstanden sein muß, so daß man auch mit der Annahme einer Vordatierung jener Kämpfe nicht zum Ziele kommt; überdies hat gerade in dieser Zeit die Stadt Troja selbst eine erhebliche Bedeutung nicht mehr gehabt, wodurch der eigentliche Anlaß für eine solche Vordatierung fehlen würde. Für die mykenische Zeit andererseits, in welcher Troja als eine gewaltige Königsburg uns bekannt ist, wissen wir positiv von griechischen Kolonisationskämpfen um diese Burg gar nichts, so daß wir uns hier in einen Circulus vitiosus verstricken; auch die große Völkerbewegung im Bereiche des Ägäischen Meeres, die in der ersten Hälfte des 13. Jahrh. schon Ägypten erreichte, kann nur ganz hypothetisch und ohne innere Wahrscheinlichkeit auf die Kämpfe um Troja bezogen werden (mit *E. Belzner, Homer u. d. vorhomerische Jahrtausend Griechenlands, Progr. München* 1913, 18 ff.). Es verbleibt sogar die durch den archäologischen Befund einigermaßen gestützte Möglichkeit, die geschichtlichen Kämpfe um Troja, deren Reflex in der troischen Sage uns entgegentreten soll, bis in die Frühzeit der griechischen Besiedelung des nordöstlichen Balkans (Ende des 3. oder Anfang des 2. Jahrtausends) hinaufzurücken, bei der wandernde Griechenstämme von Thessalien aus zu Schiffe an der Meeresküste entlang nach Kleinasien sich vorgefühlt haben mögen: die gleichfalls thessalische Argonautensage wäre dann in ihrer frühesten historischen Grundlage das Gegenstück dazu. Auch die Persönlichkeit des Achilleus, die im Gesamtkomplex der troischen Sage über eine episodische Rolle nicht hinauskommt, braucht keineswegs der heroische Repräsentant solcher uralten (aiolischen?) Kolonisationskämpfe zu sein, da er ebensowohl als ein thessalischer Stammesheros erst nachträglich durch Dichtererfindung in die troische Sage hineingezogen sein kann. Im Grunde genommen ist ja die Teilnahme des Achilleus an den Kämpfen um Troja für den endlichen Erfolg dieser Kämpfe bedeutungslos: Achilleus taucht hier auf und verschwindet wie ein Meteor (vgl. ob Sp. 1240 f.). Mit welchem Rechte werden also solche für die troische Sage nebensächlichen Einzelzüge, wie die Eroberung von Lesbos und Tenedos u. a., auf eine uralte verschüttete Mythistorie zurückgeführt, da doch auch hier, vor allem beim Raube der Briseis als Vorfabel des Streites der Könige (vgl. den Raub der Chryseis), epische Erfindung anzunehmen gestattet ist? Ein Dichter also mag es gewesen sein, der die im Liede berühmte Sagengestalt des Achilleus überhaupt erst zur Ausweitung des troischen Sagenkreises herbeigezogen und ihr darin ob ihres Glanzes sogar für kurze Zeit eine führende Rolle zugewiesen hat. Kurz, der Möglichkeiten für die Entstehung der troischen Sage aus historischem Grunde sind so viele, daß wir in Ermangelung jeglicher unzweideutigen Kontrollinstanz zu irgendwelchen positiven Aussagen über den geschichtlichen Gehalt dieser Sage nicht berechtigt sind. — Weit unsicherer noch als die historische Ausdeutung, die immerhin noch mit gewissen positiven Faktoren rechnen kann, ist die

b) mythologische Erklärung, die überhaupt nur auf gewisse unbeweisbare Voraussetzungen und Kombinationen ihre Schlüsse aufbauen kann. Von *Heynes Sermo mythicus, Creuzers Symbolik* ausgehend, hatte sich bei einer früheren Generation von Mythologen die Grundanschauung festgesetzt, daß der Urgrund aller epischen Poesie bei den arischen Völkern im Göttermythos zu suchen sei; die alte mythische Sprache sei das Lebensblut dieser Poesie, wie *Max Müller* in seinen *Essays* es in besonderer Schärfe zum Ausdruck brachte. Wenn aber die vergleichende Mythologie in Balder = Siegfried = Achilleus den in der Blüte seiner Jugend vor dem Himmelsbollwerk (Troja) sterbenden Sonnengott (als Tagesgott oder Jahresgott), im Raube der Helena durch Paris bzw. Theseus und ihrer Befreiung durch Agamemnon und Menelaos bzw. durch die 'Himmelssöhne' die Mondgöttin im Wechsel der Mondphasen oder aber den Raub der leuchtenden Wolkenkühe durch die Nacht und ihre Zurückführung durch den Sonnengott erkennen wollte (vgl. als Parallele die Sage vom goldenen Vlies), so mußte natürlich auch die Ge-

schichte vom Kampfe um Troja, von der Eroberung und Zerstörung der Stadt, wofür die vergleichende Mythologie eine Namensgleichung in der altindischen Mythologie entdeckte (s. unten Sp. 1253), eine mythische Bedeutung gewinnen, um so mehr als man damals von der Existenz eines vorgeschichtlichen Trojas noch nichts wußte, die Bedeutung von Dichtererfindungen in der Sage aber von der auflösenden Homerkritik in den Hintergrund gedrängt worden war. So fand man denn, während *Forchhammer* z. B. in der *Ilias* eine Darstellung des 'gießenden Winters' und seines Kampfes erblickte, von einem anderen Gesichtspunkte aus im Falle Trojas jenen himmlischen Kampf symbolisiert, 'den seit uralter Zeit unsere verwandten Völker sich immer neu ausgemalt haben. Ein feindlicher Dämon raubt den himmlischen Schatz, in der alten Zeit eine Rinderherde, später einen goldenen Schatz, dann auch die Himmelskönigin samt ihrem Schatze und birgt ihn im sicheren Versteck des Felsens; der Himmelsgott mit seinen Reisigen zieht aus, sucht das Versteck und sprengt die Veste' (*H. Usener, Der Stoff des griech. Epos, Wiener Sitzungsber.* 137 [1897], 3, 3 = *Kl. Schr.* 4, 201). Der Ansturm himmlischer Mächte gegen die finstere Wolkenburg, worin ein Dämon das Sonnengold oder die segenbringenden Himmelswasser eingeschlossen hat (vgl. auch das von Zeus geschenkte oder vom Himmel gefallene Palladion, den Stadthort, der in Troja verwahrt und von den Griechen schließlich erbeutet wird), wird im besonderen zu einem Kampfe der 'Lykier' = der Geister des Lichtes mit den 'Danaern' = den Wolkengeistern, wie man auch andere homerische Völkerschaften, Aithiopen, Phoiniker usw., gelegentlich selbst heute noch mythisch frisiert (so *Beloch* 1, 1^2, 184 mit 1, 2^2, 60 ff.).

Natürlich hängt diese Deutung der troischen Sage ganz und gar von der Art der Auffassung der hieran beteiligten Helden ab: erst die Verbindung mit mythischen Persönlichkeiten, insbesondere mit dem mythisch gefaßten Achilleus- und Helenatypus, gibt den Anlaß, auch die Begebenheiten um Troja in einem mythischen Lichte zu schauen, dessen Beleuchtung aber wechselt, je nachdem man den einen oder den andern Mythos mehr in den Vordergrund stellt. In den tatsächlichen Ereignissen jedenfalls, die in dieser Sage erzählt werden, fehlt jede greifbare Spur eines ursprünglich mythischen Charakters. Nur eine phantasievolle, in einer bestimmten Richtung festgelegte Kombinationsgabe vermag also in dem allgemein heroischen Kampfe um eine befestigte Stadt, die schließlich durch eine List eingenommen wird, das Abbild eines mythischen Kampfes, ein Symbol elementarer Naturereignisse zu erblicken.

Aber auch wenn wir mythischen Ursprung von Hauptpersonen der Sage zugeben — darüber genauer zu handeln ist hier nicht der Ort —, so ist damit doch für eine mythische Deutung auch des Trojakampfes nichts gesagt; denn mythische Typen können auch sekundär in eine ursprünglich historische Sage, ja selbst in eine bewußte Dichtererfindung hineingezogen worden sein. Die Achilleusfigur insbesondere führt in ihrem Ursprung jedenfalls in eine sehr frühe Schicht thessalischer Sage hinein, wo 'die griechische Götter- und Heroensage das erste und grundlegende Stadium ihrer Entwicklung durchlebt hat' (*Ed. Meyer* 2, 197). Sie kann also mythischem Boden entsprungen sein; doch steht nicht einmal die eigentliche Natur dieses Gott-Helden fest, worin die meisten einen Lichtgott, andere Forscher vielmehr einen Erdgeist (Heildaimon) oder einen Wassergott oder einen hilfreichen Windgeist erkennen wollen (vgl. *Escher* s. v.: *Pauly-Wissowa R. E.* 1, 221 f., *Gruppe, Gr. Myth.* 616 f. 845 f.). Sicherlich galt Achilleus später als thessalischer Stammesheros, aber wiederum nur so, daß dieser von der epischen Poesie vertretene Anspruch durch bezeugte thessalische Kulte nicht unterstützt wird: im Volksglauben also war seine Figur bereits völlig verblaßt. Wenn wir daneben im Peloponnes und anderswo den Achilleus als Heros, ja als Gott verehrt sehen, so dürfte das — bei Ach. dem Ephebenvorbilde in Lakonien ist das besonders deutlich — im allgemeinen durch sekundäre Übertragung aus dem Epos erklärt werden, wie auch die vom Orakel in Dodona angeordnete jährliche Opfergesandtschaft von Thessalien nach Kap Sigeion an das Grab des Helden offenbar aus dem Epos (ω 36 f.) abgeleitet ist. Hieraus ergibt sich, daß die thessalische Figur des Achilleus restlos in der gemeingriechischen Heldensage aufgegangen war, nachdem sie ihren ursprünglichen, vielleicht mythischen Charakter abgestreift hatte. Dabei bleibt auch noch die Möglichkeit offen, daß in Thessalien bereits diese mythische Figur mit einem geschichtlichen Helden sich vermischt hatte, der aber keineswegs ein Trojakämpfer gewesen zu sein braucht (s. o. Sp. 1250). Für eine primäre Verbindung dieser Figur mit der troischen Sage fehlt jeder Anhalt und damit auch für eine mythische Bedeutung der troischen Kämpfe selbst. — Nicht anders bei der Helenasage, die nach ihrer späteren Lokalisation zu schließen vor allem im Peloponnes zu Hause ist. Hier steht unmittelbar neben der gemeingriechischen, ursprünglich vielleicht argivischen Version, die Helena durch Paris entführt sein läßt, gleichberechtigt die sicher auf dem Kypseloskasten, vielleicht schon in den *Kyprien* dargestellte, doch wohl attische (*Bethe* s. v.: *Pauly-Wissowa R. E.* 7, 2829) Sage, die den Theseus zum Entführer der Helena stempelt und diese mit ihm nach Aphidnä in Attika gelangen läßt, von wo sie durch die Dioskuren heimgeholt wird. Sekundär dagegen ist, wie gegen *Usener, Stoff des Epos* 12 f. = *Kl. Schr.* 4, 210 festgehalten werden muß, die Version des *Stesichoros-Euripides*, die die wirkliche Helena auf Befehl des Zeus durch Hermes nach Ägypten geborgen und an ihrer Stelle ein εἴδωλον entführt werden läßt (vorbildlich Ε 449 ff.). Wenn nun schon bei den älteren Sagen das Ziel der Entführung in der Überlieferung schwankt, so ist es an sich nicht wahrscheinlich, daß es anders als sekundär in eine ursprünglich lokal unbestimmte Sage hin-

eingesetzt worden ist. Auch kann sich das ferngelegene Troja einer sicher mutterländischen Sage mindestens nicht früher angepaßt haben, als sich der Gesichtskreis der mutterländischen Griechen nicht bis zu jener fernen Küste des Hellesponts erweitert hatte, d. h. kaum vor der Blüte der mykenischen Kultur. Diese aber muß auch schon den historischen Untergrund der troischen Sage geliefert haben, wenn wir damit nicht etwa in noch höhere Zeit hinaufgehen wollen (s. oben Sp. 1249 f.). Der eigentliche mythische Untergrund der Helenasage würde also in einer noch viel früheren Zeit zu suchen sein. Um so weniger kann damit über die mythische Natur der Trojakämpfe, die an die Entführung der Helena nur sekundär angeschlossen sind, irgend etwas ausgesagt sein.

Die mythische Erklärung der Trojasage, die von den mythischen Repräsentanten dieser Sage sich ablöst, bleibt sonach in der Luft hängen. Allerdings hat *H. Usener,* der auch alle Hauptheldеn und selbst manche Nebenfiguren des Epos als ursprünglich mythische Persönlichkeiten betrachtet, unmittelbare Beziehungen auch der Sagenhandlung zum Mythos zu entdecken geglaubt, indem er den delphischen Kultgebrauch des Stepterionfestes, das alle neun Jahre gefeiert wurde, auf die Sagenüberlieferung vom Falle Trojas bezog: *Heilige Handlung, Archiv f. Relig.-Wiss.* 7 [1904], 313—339 = *Kl. Schr.* 4, 447—467. Bei diesem Feste nämlich wurde ein palastähnliches hölzernes Gebäude, eine 'Hütte' oder ein 'Zelt', durch die Angehörigen eines delphischen Priestergeschlechtes, die mit brennenden Fackeln, vermutlich also zur Nachtzeit, einen den Apollon darstellenden Knaben durch die sogenannte 'Doloneia' zu jenem Gebäude hingeleiteten, angezündet; dabei wurde ein 'Tisch', wahrscheinlich ein Altartisch vor der Hütte, umgestoßen, worauf alle sogleich, ohne sich umzublicken, die Flucht durch die Tore des Heiligtums ergriffen; Irrfahrten und Knechtsdienst des Knaben folgten, danach eine Entsühnung bei Tempe und schließlich Rückkehr im Festzuge auf vorgeschriebener Straße (*Plutarch Aetia graeca* 12 p. 293 C mit *de defectu orac.* 15 p. 417 F f., *Ephoros* bei *Strabon* 9, 422, *Aelian V. H.* 3, 1). Nach den delphischen Theologen sollte in diesem Gebrauch der sagenhafte Kampf des Apollon wider den Drachen Python um den Besitz der Orakelstätte und seine Flucht nach Tempe versinnbildlicht sein, was aber schon *Plutarch* 418 B als 'ganz lächerlich' erklärt hat (vgl. hierüber *M. P. Nilsson, Griechische Feste* 1906, 132 ff.).

Nach *Usener* nun fiel jener Kultgebrauch vermutlich (Beweis fehlt) in den letzten Monat des delphischen Jahres (vor der Sommersonnenwende), den Ilaios, wonach das Fest wohl den Namen *Ἰλαῖα* getragen habe (Hypothese auf Hypothese gebaut). Da aber *Ἴλος* mit skr. vīlu identisch sei, wie noch an mehreren Stellen des *Rigveda* die feste Burg des Daimon heiße, die von Indra gebrochen wird, da ferner im Griechischen das davon abgeleitete *Ἴλιος, Ἴλιον* (daneben die adjektivische Parallelbildung *Ἰλαῖος*) ebenso gut die Felsenhöhle des Drachen, wie die Burg und Stadt des Priamos bezeichnen könne, so bestätige sich die schon aus dem Namen Doloneia (den *Usener* ohne weiteres als 'geheimnisvollen Weg' oder als 'geheimen Spähergang' deutet) gewonnene Vermutung, 'daß die geheimnisvolle Einäscherung des palastähnlichen Holzbaues eine gottesdienstliche Nachahmung des Brandes von Priamos' Schloß, der *Πέργαμα Τροίης*, sein müsse' (S. 325 = 457). Für die mythologische Vorstellung nun, die hierin stecke, sei schon nach der (hypothetischen!) Festzeit jeder Gedanke an einen Kampf zwischen Sommer und Winter ausgeschlossen; der Daimon, dessen Schloß durch Feuer vernichtet werde, könne vielmehr nur als der Räuber des himmlischen Wassers gedacht sein, nach welchem Halm- und Baumfrüchte im Sommer dürsten. In der griechischen Sage aber sei bereits ein neues Bild an die Stelle des verborgenen himmlischen Schatzes getreten, da nun Helena und ihre Schätze, d. h. die Himmelskönigin selbst, in der Feste des Räubers geborgen seien. Der ursprüngliche Zweck der sakramentalen Handlung sei es danach gewesen, den Bann zu brechen, der im Hochsommer die segenbringenden Wasser des Himmels zurückhält.

Mit diesem luftigen Hypothesenbau, der für die Methode der vergleichenden Mythologie bezeichnend ist, ist nun aber nicht einmal die Zerstörung Trojas als ein mythisches Symbol erwiesen, das in die griechische Volkssage Eingang gefunden habe. Denn weder ist diese Überlieferung an sich als mythisch dargetan, noch auch sind die Beziehungen des delphischen Kultgebrauchs zum Falle Trojas mehr als ein Spiel mit ungewissen Möglichkeiten, das auf der ganz unbeweisbaren Petitio principii von der ausnahmslosen Umsetzung echter Göttersage in heilige Handlung aufgebaut ist. Als positive Ähnlichkeiten ergeben sich nur die entfernte Parallele in der Verbrennung eines symbolischen Hüttchens (das also nicht erhalten blieb und darum im Laufe der Jahrhunderte die sonderbarsten Wandlungen durchmachen konnte; schon die spätere Überlieferung schwankt zwischen 'Hütte' und 'Zelt') und der ebenso entfernte Namensanklang (mehr nicht!) der delphischen Doloneia und des delphischen Monats Ilaios an die homerische Dolonie und den Namen von Ilios, deren Verbindung mit dem Stepterionfest wiederum nur durch ganz unsichere Kombinationen erschlossen wird. Alles übrige ist so gründlich verschieden (was hier im einzelnen nicht dargelegt werden kann), daß die oberflächlichen Ähnlichkeiten dadurch völlig zugedeckt werden: ich erwähne nur, daß dem Kultträger des delphischen Gebrauchs, dem Stellvertreter Apollons, in einem gelehrt-phantastischen Exkurse ein heroischer Doppelgänger Pyrrhos untergeschoben werden muß, womit aber immer noch nicht die Tatsache aus der Welt geschafft wird, daß der delphische (Apollon-)Darsteller die angebliche Himmelsburg zerstört, während in der troischen Sage gerade Apollon der Gönner und Verteidiger Trojas ist. Ja selbst wenn

bei der troischen Sage und dem delphischen Gebrauch die gleiche Grundvorstellung erweisbar wäre, so würden wir damit noch nicht berechtigt sein, eine unmittelbare Verbindung der beiden Vorstellungskreise als ursprünglich anzunehmen, da auch eine sekundäre Übertragung aus der troischen Sage in einen religiösen Gebrauch, der ursprünglich nichts damit zu tun hatte, nicht unmöglich wäre: die heilige Handlung ist nicht ohne weiteres Bürgschaft für den mythischen Gehalt einer ihr angeglichenen Sage. Überhaupt rechnet die Methode *Useners*, die aus der etymologischen Richtung *Gottfried Hermanns* und der vergleichenden Mythologie *Adalbert Kuhns* u. a. hervorgewachsen ist, viel zu wenig einerseits mit dem tatsächlichen historischen Gehalte echter Volkssage, zum andern aber mit der freien poetischen Erfindung wirklicher Dichtung, die auch in der griechischen Sage außerordentlich mächtig gewesen ist. Das führt uns zur

c) poetischen Erklärung der troischen Sage. Bei aller Sagenkritik, insbesondere aber bei einer Kritik der troischen Überlieferungen müssen wir uns stets bewußt bleiben, daß die griechische Volkssage, von den lokalen Überlieferungen abgesehen, uns in der Hauptsache durch Dichtungen, ja einen Kranz von dichterischen Darstellungen überkommen ist. Es hat darum sogar nicht an Stimmen gefehlt, die bei der troischen Sage das gesamte Gewebe aus einem einzigen rein poetischen Grundmotiv ableiten wollten, ohne überhaupt einen vor dem Epos existierenden Sagenstoff anzuerkennen. So hat *Bened. Niese, Die Entwickelung der homerischen Poesie* (1882), indem er nach der Methode *Karl Ludwig Kaysers, Homerische Aufsätze* (gesammelt 1881) der angenommenen Abhängigkeit einzelner Teile der Dichtung und ganzer Epen voneinander nachging, die Anschauung zu erweisen gesucht, daß aus einer kurzen poetischen Erzählung nach rein dichterischer Erfindung (*μῆνις*) durch fortgesetzte, immer wieder für bestimmte Situationen gedichtete Zusätze zunächst die *Ilias* sich gebildet habe; daß daraus die gleichermaßen in allmählicher Erweiterung zustande gekommene *Odyssee* ihre Anregung empfing, indem nach der *Urilias* zunächst in originaler Dichtung eine *Urodyssee* entstand, die *Ilias* aber früher als die *Odyssee* zum großen Epos entwickelt wurde; daß endlich auch der Stoff der kyklischen Epen aus den Andeutungen der *Ilias* und *Odyssee* nachträglich herausgesponnen sei. *Niese* hat neuerdings Nachfolge gefunden bei *Dietrich Mülder, Die Ilias und ihre Quellen* (1910), der jede tatsächliche Grundlage der troischen Sage dadurch auf die Seite schiebt, daß er die die *Ilias* durchziehende universale Idee des Dichters (Angliederung vieler Heldenfiguren an den Heldenpreis des Achilleus: S. 18 ff.) aus der thebanischen Sage geschöpft glaubt: da auch gegen Theben eine Vereinigung hervorragender Helden gezogen ist, so ist Ilios für ihn ein 'infolge der universalen Idee ins Barbarenland verlegtes Theben' (S. 59).

In der Tat sind im troischen Epos poetische Erfindungen vielfach geradezu mit den Händen zu greifen: man denke etwa an Agamemnons Traum, Hektors Abschied, die Bittgesandtschaft, Priamos vor Achill und andere Perlen höchster Poesie. Selbst die Menis als Zentralmotiv der *Ilias* ist kaum ein integrierender Teil, geschweige denn der Kern der Sage; denn Zorn und Streit der Helden, hier des Oberkönigs Agamemnon mit dem gewaltigsten Recken Achilleus, gehört zu den geläufigsten Motiven aller, auch der griechischen Volksepik. In der *Odyssee* singt Demodokos nach Θ 75—82 ein Lied vom Streite des Odysseus und des Achilleus beim Mahle eines Götterfestes, worüber Agamemnon auf Grund eines delphischen Orakels sich freut; im weiteren Verlaufe der troischen Ereignisse bricht der Streit zwischen Aias und Odysseus um die Waffen des Achilleus aus, dessen Entscheidung zugunsten des Odysseus zum Selbstmorde des Aias führt; vgl. auch die Parallele im Meleagerstoffe I 529 ff., woraus *Finsler* und *Mülder* gar eine Abhängigkeit des *Ilias*dichters in der Erfindung seines Hauptmotivs erschlossen haben. In der *Ilias* im besonderen keimt auch der Streit aus rein poetischen Motiven hervor und wird gleichermaßen, ohne erheblichen Fortschritt der eigentlichen Sagenhandlung, zu einer rein poetischen Lösung geführt, womit das Epos sein Ende erreicht (s. oben Sp. 1240). Doch ist damit natürlich ein ganz und gar poetischer Charakter der gesamten troischen Sage noch in keiner Weise bewiesen.

Immerhin ist hieraus schon, wenn wir die früheren Erörterungen zur historischen und mythologischen Erklärung der Sage in Rücksicht ziehen, die sichere Erkenntnis zu gewinnen, daß der komplizierte Vorgang der Sagenbildung, der sicherlich über einen Zeitraum von vielen Jahrhunderten sich erstreckte, nicht aprioristisch nach einem einzigen Erklärungsprinzip beurteilt werden darf, daß vielmehr für jedes selbständige Element der Sage die Frage nach seiner Entstehung und Entwicklung gesondert gestellt und unter sorgfältiger Abwägung aller Erklärungsmöglichkeiten beantwortet werden muß. Diese Untersuchung im einzelnen zu führen würde weit über den Rahmen dieses Artikels hinausführen. (Ansätze dazu sind vorhanden, wenn sie auch zumeist das mythologische oder historische Element gegenüber dem poetischen einseitig in den Vordergrund stellen, vgl. *B. J. Vürtheim, De Aiacis origine, cultu, patria*, Lugd. Bat. 1907; *E. Bethe, Diomedes* bei *Pauly-Wissowa R. E.* 5.) Hier kommt es vielmehr letzten Endes nur darauf an, den Kern der trojanischen Sage in seiner Wesenheit zu erfassen und in seiner Entwicklung klarzustellen.

Wenn man die Sage vom Trojanischen Kriege in ihren Hauptlinien übersieht, so ist ihr Kern offensichtlich in der Recken Ausfahrt, um die geraubte schöne Frau wiederzugewinnen, in ihrem Anstürmen gegen die feindliche Stadt und deren Zerstörung nach jahrelangem Kampfe beschlossen. Durch diese einfache Sagenhandlung war freilich eine dramatische Verwicklung ebenso wenig gegeben, wie eine Verzahnung mit anderer Heldensage, so daß eine An-

schwellung des Sageninhaltes von innen heraus durch den Stoff selbst nicht bedingt war. Auch seine Ausweitung durch die märchenhafte Geschichte vom hölzernen Pferde, wodurch die Eroberung der Stadt eine besondere Farbe gewinnt, fügt sich der geradlinigen Entwicklung ein, kann also auch bis an den Anfang der Sagenbildung hinaufreichen. Dennoch ist dieser Sagenkern, wie wir bei analogen Motiven auf anderen Sangesgebieten beobachten können, zu einem epischen Zentrum geworden, dessen Anziehungskraft eine Fülle der verschiedenartigsten Heldenfiguren und ihrer Geschicke an sich gezogen hat, so daß schließlich ein ungeheuer reiches Bild des griechischen Heldenzeitalters voll des buntesten, mannigfaltigsten Lebens daraus geworden ist. Dies kann nur, wie alle eigentliche Sagenbildung, das Werk dichtender Phantasie gewesen sein. Die entscheidende Erweiterung aber, die schon sehr früh erfolgt sein kann, war hier die Hereinziehung der Achilleusfigur, die für den Sagenkern ohne wesentliche Bedeutung war, aber den an sich einförmigen Kämpfen vor der noch ungebrochenen Stadt dramatisches Leben verlieh und damit zugleich die Richtung wies zu weiterer Ausgestaltung der Sage. Die Verbindung dieses thessalischen Recken mit den peloponnesischen Hauptheldеn nämlich hat den Weg frei gemacht für die Einführung vieler, selbst landfremder Helden des griechischen Sagenschatzes, z. B. auch der Amazone Penthesileia und des Aithiopenfürsten Memnon, bis zu den frühgeschichtlichen Persönlichkeiten hin, für deren Bestimmung freilich keine sicheren Anhaltspunkte vorliegen (Analoga im Nibelungenlied sind hier die Markgrafen Gero † 965 und Eckewart † 1002 und Bischof Pilgerim von Passau, der um 971—991 angesetzt werden darf). In seinen jüngsten Phasen, bei der Entstehung der kyklischen Epen, ist dieser Prozeß noch mit Sicherheit zu verfolgen, am deutlichsten bei dem jüngsten Sprossen dieses Stammes, der *Telegonie,* womit um die Mitte des 6. Jahrh. der ganze Sagenkreis die letzte Abrundung erhalten hat (vgl. *Hartmann* a. a. O.).

Damit ist die erste Entstehung der Sage an das Motiv vom Raube und der Wiedergewinnung der Helena geknüpft, das in der Sage das eigentliche Agens bildet. Wie ist nun dieses Motiv in seiner Wesenheit einzuschätzen? Es ist für mich zweifellos, daß dieser Erzählung keine irgendwie geartete geschichtliche Tatsache zugrunde liegt, obwohl das neuerdings wieder von *Leaf* (*Troy* S. 328) als möglich bezeichnet worden ist; denn 'der sichtbare Kriegsgrund ist fast immer irgendein Ehrenpunkt, die letzte Ursache liegt fast ohne Ausnahme in wirtschaftlichen Verhältnissen'. Aber abgesehen davon, daß diese Erwägung für die Heroenzeit kaum zutrifft, ist auch das Entführungsmotiv gerade in der griechischen Sage außerordentlich häufig: man denke an die vier von *Herodot* am Anfange seines Werkes herangezogenen Beispiele (Io von Argos, Helena von Lakedämon; Europa von Tyros, Medea von Kolchis), mit denen er die alte Erbfeindschaft zwischen Griechen und Barbaren verdeutlicht.

Dieses Motiv leitet nun in die Göttersage zurück, wie vor allem die Entführung der Europa durch Zeus (vgl. dessen Beziehungen zu Io) und der Persephone durch Hades beweist; dazu kommt der unmittelbare Parallelismus der Theseus-Helenasage (s. ob. Sp. 1252). Wir werden darum das Entführungsmotiv mit Wahrscheinlichkeit als eine ursprünglich mythische Reminiszenz betrachten dürfen, die auf einen alten Naturmythos (Mondmythos? Jahresmythos?) zurückgeht. Aber sicherlich ist diese mythische Anschauung in der uns bekannten Form der troischen Sage völlig verblaßt, indem das Motiv, zu rein poetischer Gestaltung frei geworden (vgl. *Radermacher* a. a. O. 33), hier ausschließlich seiner romantischen Art entsprechend wirksam ist und durch den in der *Ilias* gezeichneten Charakter der Helena bestimmt wird. Selbst die Vorfabel der Entführung, der Schönheitswettstreit der Göttinnen, stammt nicht, wie man natürlich auch gemeint hat, aus dem Mythos, sondern wurzelt in alter Volkssitte (vgl. die *ἀγῶνες κάλλους* für Frauen in Arkadien, Tenedos und Lesbos: *Nikias* und *Theophrast* bei *Athenaios* 13, 609 e f.; für Lesbos auch *Schol. Hom. I* 129: A), wobei auch noch ein primitiver Märchenzug verwandt sein mag (vgl. neuestens *Weniger* a. a. O. 13; schon *Usener, Kallone, Rhein. Mus.* 1868, 362 = *Kl. Schr.* 4, 73 verglich das deutsche Märchen vom Aschenbrödel). Sonach wird man behaupten dürfen, daß zwar das Motiv als solches mythischen Ursprungs, seine Verwendung in der troischen Sage aber einer poetischen Erfindung gleich zu werten ist.

Auch in die Kämpfe des Achilleus vor Troja können vielleicht von fern her mythische Motive hereinklingen. Früher Tod eines unverwundbaren Heldenjünglings durch listigen Anschlag ist ja die besondere Signatur der Sonnenhelden (vgl. Balder = Siegfried). Dies paßt bis ins einzelne auf Achilleus, wenn wir der ansprechenden Vermutung von *Beloch* (1, 1², 190) Raum geben, daß die nach späterer Überlieferung (zuerst bei *Statius, Achilleis* 1, 269) durch Thetis im Feuerbade undurchdringlich gemachte Haut ein primäres Sagenelement darstellt und bei *Homer* nur durch die undurchdringliche goldene Rüstung ersetzt worden ist, die der Feuergott auf Thetis' Bitte geschmiedet hat. (Unbeweisbar und nicht gerade wahrscheinlich ist es, daß aus dem undurchdringlichen Panzer des Achilleus erst nachträglich das uralte Märchenmotiv der Unverwundbarkeit abgeleitet sein soll, wie *Berthold* a. a. O. 35—42 annimmt.) Darüber hinaus aber mit *Beloch* (S. 190) auch der Aussendung des Patroklos und dem Waffentausch ein mythologisches Motiv zu unterschieben, verkennt die weit über ein gegebenes mythologisches Faktum hinausreichende Wirksamkeit poetischer Gestaltung: die Goldrüstung Achills als Ersatz der 'hürnenen Haut' ist mit dem Waffentausche und dieser wiederum mit der Aussendung des Patroklos so eng verzahnt, daß sich nicht entscheiden läßt, welches dieser Motive in der poetischen Idee das frühere gewesen ist und die Umbildung eines älteren, einfacheren, dem

Mythos vielleicht noch näher stehenden Stoffes hervorgerufen hat. Jedenfalls ist die Annahme, solche Dichtererfindungen seien nur zu dem Zwecke gemacht worden, um verschiedenartige mythologische Motive zu einer dichterischen Einheit zu verknüpfen, im Widerstreit mit der Freiheit dichterischen Schaffens, die, schon dem primitivsten Stadium epischen Volksgesanges eignend, Mythos und Heldensage geformt hat. Dementsprechend liegt auch eine primäre Verbindung eines rein mythischen Achilleus und einer rein mythischen Helena, die an sich ohne alle Beziehungen zueinander sind, außerhalb der Wahrscheinlichkeit. Ihre Vereinigung dürfte nicht eher erfolgt sein, als nachdem beide Figuren aus dem mythologischen Nebel in die Sphäre der menschlich gestalteten Heldensage herabgezogen waren; d. h. die Verbindung des Achilleus und der Helena in der troischen Sage ist von vornherein als eine freie Erfindung dichterischer Phantasie anzusehen, die mit menschlichen, von ihrem mythologischen Grunde abgelösten Heldenfiguren operiert.

Wann, wo und aus welchem Anlaß diese Verbindung sich vollzogen hat, läßt sich vermutungsweise dahin beantworten, daß die thessalische Achilleusfigur mit der Sage bereits gewandert sein muß, bevor sie mit der Helenasage, die besonders im Peloponnes feste Wurzeln geschlagen hatte, sich vereinigt hat. Für die Feststellung dieses Wanderzuges aber müssen wir uns von der auf trügerische sprachliche Kriterien gestützten Petitio principii losmachen, altthessalische Achilleuslieder seien über das Meer direkt in die Aiolis und von hier weiter nach Ionien gewandert, die Sagengestaltung müsse also im wesentlichen ein Werk kleinasiatischer Sangespflege sein. Die Elemente der Sage selbst weisen uns in eine andere Richtung: die troische Sage ist eine im wesentlichen peloponnesische, im besonderen argivische Sage. Denn fast alle entscheidenden Träger der Handlung auf griechischer Seite, mit Ausnahme natürlich des Achilleus und seiner Leute, gehören dem Peloponnes und seiner nächsten Umgebung an; im Peloponnes vor allem liegt der historische Untergrund der Sage, die an die historischen Fürstensitze der mykenischen Zeit, insbesondere an das goldreiche Mykenai selbst, den Zentralsitz der mykenischen Kultur im Mutterlande, anknüpft; hier wurzelt der Helenamythos, der in poetischer Umgestaltung das romantische Hauptmotiv der Sage geliefert hat. Demgegenüber fehlen in Kleinasien alle realen Bedingungen, die wir für die Bildung der troischen Sage voraussetzen müssen. Das Troja der mykenischen Zeit, das außerhalb des Hauptstromes frühgriechischer Kultur lag, vielleicht nicht einmal eine griechische Bevölkerung hatte, kommt dafür nicht in Betracht, noch weniger die dorfähnliche Niederlassung der nachmykenischen Zeit hier, die sicher nicht mehr griechisch gewesen ist. Die kleinasiatischen Kulturzentren des griechischen Mittelalters andererseits sind für die erste Gestaltung der Sage schon zu jung, auch geht ihnen ein unmittelbares Interesse an den peloponnesischen Mythen und Heroengestalten im allgemeinen ab. Für Lesbos insbesondere, wo *Beloch* (1, 1^2, 184) sich den Mythos vom Kriege um Ilion entstanden denkt, ist das geknüpft an die Ableitung des mytilenäischen Königsgeschlechtes der Penthiliden von einem Sohne des Orestes (vgl. *Pausan.* 3, 2. 1 mit 2, 18. 6), wodurch die Herübernahme peloponnesischer Sage sich erklären soll. Aber diese Verbindung ist nur ein, dabei in der Überlieferung umstrittenes Element der aiolischen Wandersage (vgl. *Busolt, Griech. Gesch.* 1^2, 273/274), das mit der Ableitung der milesischen Neliden vom homerischen Nestor auf der gleichen Stufe steht: offenbar sind hier die Figuren der griechischen Heldensage primär, ihre Verknüpfung mit den kleinasiatischen Königsfamilien nicht minder sekundär, wie die Herüberziehung z. B. des argivischen Agamemnon nach Sparta, des troischen Hektor nach Theben (vgl. *O. Crusius, Sagenverschiebungen, Sitzungsber. der bayer. Akad.* 1905, 761 f. gegen *Dümmler, Bethe* u. a.; natürlich muß auch *Beloch* S. 186 f. das Umgekehrte behaupten). Von der Annahme einer ursprünglich thessalischen Achilleus-Agamemnonsage, die auf der phantastischen Voraussetzung von 'Sagenverschiebungen' beruht, sehe ich hier ganz ab, ohne mich in eine Diskussion einzulassen (vgl. *Crusius* a. a. O.; *Hom. Poetik* 1, S. 289 ff.).

Wenn wir also den Ursprung der eigentlichen Trojasage, deren Grundmotiv (Helena) durch eine ursprünglich mythische Anschauung angeregt sein mag (mehr zu behaupten ist unzulässig!), mit Wahrscheinlichkeit im Peloponnes, insbesondere in der Argolis, lokalisieren und mindestens in die Zeit der mykenischen Hochkultur hinaufrücken dürfen, so ist damit noch nicht die Frage beantwortet, wann die schon zum Heldentypus gewordene Achilleusfigur in diese Sage hineingezogen ist, die weder den poetischen noch den historischen Kern der Sage unmittelbar berührt. Dies könnte an sich erst in Kleinasien geschehen sein; doch liegt es nahe zu vermuten, daß auch diese Verbindung schon dem früheren, peloponnesischen Stadium der Sage angehört, da Achilleus als Sagenheld sicher in eine noch ältere Schicht griechischer Kultur hinaufreicht und darum jedenfalls auch den peloponnesischen Sängern nicht unbekannt gewesen ist. Ja, wenn der Sage vom Trojanischen Kriege überhaupt ein geschichtlicher Kern innewohnt, und zwar diese Kämpfe von Anfang an um die (mythische) Person des Achilleus sich gruppiert haben, so würde uns das für die entscheidende Erweiterung der Trojasage um so wahrscheinlicher in die peloponnesische Sagenzeit hineinführen; denn dann würde wohl jene alte Liedüberlieferung überhaupt der Anstoß gewesen sein, durch die Helenasage die Trojakämpfe mit den peloponnesischen Königen in Verbindung zu bringen und durch die poetische Fiktion des Trojazuges unter argivischer Führung gewissermaßen ein Sammelbecken für den ganzen Schatz der griechischen Heldensage zu schaffen. Wann und in welcher Weise dann dieses Sammelbecken wirklich gefüllt worden ist, bis es selbst exotische Figuren wie die Amazonen und Aithio-

pen in sich aufgenommen hat, entzieht sich unserer Kenntnis. Jedenfalls ist auch das kleinasiatische Ionien, wohin der peloponnesische Heldengesang durch die ionische Wanderung gebracht werden mußte, beim Prozesse dieser Sagenbildung nicht mehr unbeteiligt gewesen. Diesem jüngsten Stadium scheint z. B. der Heraklide Tlepolemos anzugehören, der nach dem Schiffskatalog *B* 657 der Führer der dorischen Rhodier ist; vielleicht auch sein lykischer Gegner, der Zeussohn Sarpedon, wenn *Robert, Bild und Lied* 118 den Kampf dieser beiden Helden mit Recht als eine in der Südwestecke Kleinasiens beheimatete Lokalsage angesprochen hat: 'Sarpedon als Sieger über den rhodischen Herakliden bedeutet eine Spiegelung der Spannung und Kämpfe in der südwestasiatischen Welt, wobei die Ionier mit den Lykiern vereint sich als Gegner der dorischen Hexapolis empfinden' (*Immisch in diesem Lexikon* s. v. *Sarpedon* Sp. 403). Doch wird man der Annahme von Lokalsagen in der *Ilias* keineswegs jene weite Ausdehnung geben dürfen, wie es neuerdings vor allem durch *Bethe* auf willkürliche Vermutungen hin geschehen ist. Sicher ist die *Ilias*, nicht anders als die *kyklischen Epen*, in erster Linie als eine geniale dichterische Schöpfung zu werten, in der die poetischen Elemente über die historischen Reminiszenzen, vom Mythischen ganz zu schweigen, bei weitem überwiegen, in der vor allem die Nebenfiguren mit Bestimmtheit nur in ihrer poetischen Funktion erfaßt werden können.

[Drerup.]

Troklimene, provinzialer, weiblicher Schutzgeist, nur bekannt durch die griechische Inschrift eines Altars, der im J. 1872 in Siebenbürgen (Transsilvanien) bei Maros-Porto [von Karlsburg den Marosfluß abwärts, *CIL* 3 Suppl. (2), Tab. V, Hn (Nebenkarte)] gefunden wurde, jetzt zu Hermannstadt, *CIL* 3, 7766 (Suppl. 1 p. 1394): *ἐξ ἐπιταγῆς μητρὸς Τροκλιμήνης.*

Der Fundort liegt in der einstmaligen römischen Provinz Dacia Apulensis (nach Apulum = Karlsburg benannt). — Stifterin oder Stifter sind nicht genannt, vgl. *CIL* 13, 4304 und dazu *Lothr. Jahrb.* 8 (1896), 1 S. 68, 2. *ἐξ ἐπιταγῆς* entspricht der lateinischen Formel *ex iussu.* — *Μήτηρ* ist eine Bezeichnung, welche außer anderen Gottheiten insbesondere auch der kleinasiatischen Kybele gegeben war, s. o. Bd. 2, 2, Sp. 2848 ff. (wo auch unsere Weihinschrift angeführt wird). *Toutain, Les cultes païens dans l'Empire rom.* 1, 2 p. 75 zählt mit anderen geographischen Beinamen, welche das Beiwort *Idaea* der *Magna Mater* (Kybele) ersetzen, auch *Τροκλιμήνη* auf. Vgl. *Schwenn* in der *Neuen Bearbeitung* von *Paulys Real-Encyclopädie d. Alt.* Bd. 11, 2, Sp. 2289, 46. — Der griechischen Sprache begegnen wir öfter in inschriftlichen Denkmälern der Provinzen Daciae, was in der dortigen starken Einwanderung aus dem Osten seine Erklärung findet (*J. Jung, Die roman. Landschaften des röm. Reiches* S. 381 f.; vgl. den Art. *Turmasgad,* am Ende). [Keune.]

Tropala (*Τροπαία*) heißt bei *Lykophron* 1327 f. Hera, *παρ' ὅσον καὶ αὐτῇ οἱ νικῶντες, ὥσπερ τῷ Διί, τρόπαιον ἀνετίθεσαν,* wie *Tzetzes* z. d. St. wohl richtig bemerkt. Im *Et. M.* 768, 51 wird der Beiname T. für Hera ebenso begründet. Einen tieferen Grund als das Bestreben, sie als Gemahlin des Zeus an dessen Ehren teilnehmen zu lassen, darf man ihm nicht zuschreiben. [Eugen Fehrle.]

Tropaiophoros s. zu *Tropaiuchos.*

Tropaios (*Τροπαῖος* altattisch, *Τρόπαιος* später) (*K. Woelcke, Beiträge zur Geschichte des Tropaions, Bonner Jahrb.* 120 [1911], 129 f.)

1) Beiname des Zeus. *Sophokles* läßt Deianeira beim Anblick Kriegsgefangener ausrufen: *ὦ Ζεῦ τροπαῖε, μή ποτ' εἰσίδοιμί σε | πρὸς τοὐμὸν οὕτω σπέρμα χωρήσαντά ποι.* Ebenfalls auf Zeus als Siegverleiher bezieht er den Beinamen in der *Antigone* 141 ff.: *Ἑπτὰ λοχαγοὶ γὰρ ἐφ' ἑπτὰ πύλαις | ταχθέντες ἴσοι πρὸς ἴσους ἔλιπον | Ζηνὶ τροπαίῳ πάγχαλκα τέλη.* So auch *Eurip. Herakleid.* 936 f.: *Βρέτας Διὸς τροπαίου καλλίνικον | ἵστασαν* und 867, wo der Chor auf die Siegesnachricht ausruft: *ὦ Ζεῦ τροπαῖε, νῦν ἐμοὶ δεινοῦ φόβου | ἐλεύθερον πάρεστιν ἦμαρ εἰσιδεῖν.* In der *El.* 671 sagt *Orest: ὦ Ζεῦ πατρῷε καὶ τροπαῖ' ἐχθρῶν ἐμῶν.* Nach *Paus.* 3, 12, 9 errichteten die Dorier *τοῦ ... Τροπαίου Διὸς ἱερόν,* nachdem sie ihre Feinde geschlagen hatten (*Woelcke* 134 f.). Der Beiname T. findet sich mehrfach auf Inschriften: *IG* 4, 1295 (*Epidauros,* 3. Jahrh. v. Chr.) *Διὸς Τροπαίου Νι....* Am Jahrestag der Schlacht bei Salamis opferten die attischen Epheben dem Zeus T. *IG* 2, 467, 27: *Προαναπλεύσαντες δὲ καὶ ἐπὶ τρόπαιον δυσὶ πλοίοις ἔθυσαν τῷ Διὶ τῷ Τροπαίῳ.* Vgl. *IG* 2, 469, 17 f. und 471, 28. *Dittenberger, Syll.*[3] 2, 717, 27 f. *L. Grasberger, Attische Epheben-Inschriften, Verhandlungen der philol. Gesellschaft in Würzburg hrg. v. Urlichs* (Würzburg 1862) 54 ff. Auf attische Verhältnisse bezieht *Svoronos, Journal internat. d'arch. numismat.* 12 (1909/10), 121 ff. (*Wochenschr. f. klass. Philol.* 1910, 929) die Inschrift von Chalkis auf Euboea: *Διὶ] Τροπαίῳ ἐν Κυνο[σάργει.* Aus der späteren Königszeit Pergamons stammt die Weihung: *Διὶ Τροπαίῳ καὶ τῷ δήμῳ* (*Inschrift v. Perg.* 1, 237). Auf der *pergamenischen Inschrift* 247 II 4 ist ein öffentlicher Festkalender aus der jüngsten Königszeit oder schon der ersten Römerzeit. Darin sind neben alten auch Erinnerungsfeste an neuere Ereignisse und Personen verzeichnet, darunter ein Beschluß, nach dem der 18. jedes Monats gefeiert werden soll: *διὰ τὴν γενομένην ὑπὸ τοῦ Διὸς τοῦ Τροπαίου ἐπιφάνειαν.* Das angedeutete Ereignis kennen wir nicht, dürfen aber annehmen, daß Zeus einmal den Pergamenern im Kampf erschienen ist und zum Sieg verholfen hat. Zeus wird auch sonst als Helfer im Kampf und Siegverleiher verehrt: Bei *Apul. de mundo* 37 werden unter seinen Eigenschaften aufgezählt: *est militaris, est triumphator et propagator, trophaeophorus. Aristid. or.* 1 S. 11 D d f.: *... ἐν δὲ μάχαις τροπαῖος. Pollux On.* 1, 24 (S. 6 *Bethe*) *θεοὶ ὑπερουράνιοι ... οἱ αὐτοὶ καὶ ... τροπαιοῦχοι, ἱκέσιοι, τρόπαιοι, ἀποτρόπαιοι, λύσιοι, καθάρσιοι.* Kriegerische Eigenschaften kommen dem Zeus als König zu (vgl. *Gruppe, Gr. Myth. u. Relg.* 1117). Ob der Beiname T. von Anfang an mit der Sitte, *τροπαῖα* zu errichten, zusammenhing,

ist fraglich (*Woelcke* 135 ff.). Die τροπαῖα sind erst für nachhomerische Zeit zu erweisen. *U. v. Wilamowitz* (*Aischylos Interpretationen* 107 f.) bringt sie mit dem 'kriegerischen Komment' zusammen, den die dorische Sitte des 7. Jahrh. aufbrachte. Da auch der Beiname T. erst von *Sophokles* ab zu belegen ist und da dem Zeus am meisten τροπαῖα geweiht waren, wird man die Sitte der Siegeszeichen und der Beinamen nicht trennen: beide weisen auf die τροπή, d. h. die Flucht der Feinde, können von hier aus selbständig entstanden sein, waren aber in ihrer Geschichte eng verbunden.

An sich könnte man daran denken, den Beinamen T. neben ἀλεξίκακος, σωτήριος, σωτήρ u. a. Namen zu stellen, die den Zeus als Abwehrer von Übeln und Helfer in aller Not bezeichnen (*Gruppe* 1118, 2). T. hätte dann etwa denselben Sinn wie vielfach ἀποτροπαῖος. An die ἀποτροπαῖοι pflegte man sich zu wenden, wenn einem etwas widerfahren war, was ein schlimmes Zeichen enthielt (*Plut. Mor.* 149 D, *B.* 1, 366). Der Beiname ist auch für Zeus überliefert: *Dittenberger, Syll.*[3] 3, 1014 b, 70 (21). An solchen Zusammenhang dachte wohl der Verfasser der Aufzählung der θεοὶ ὑπερουράνιοι bei *Poll.* a. a. O., der τρόπαιοι und ἀποτρόπαιοι neben ἱκέσιοι, λύσιοι, καθάρσιοι nannte.

Aber der Sinn der obengenannten Beispiele spricht gegen eine solche Erklärung. Auffallend ist, daß nur dem Zeus die Eigenschaft des T. in der Schlacht zukommt und die τροπαῖα überwiegend ihm dargebracht sind (von *Sulla* berichtet *Plutarch* p. 464 τοῖς τροπαίοις ἐπέγραψεν Ἥρῃ καὶ Νίκην καὶ Ἀφροδίτην, solche Ausnahmen beweisen nichts gegen die Regel), während auch andere Götter um Sieg angerufen werden und Danksagungen für Beistand im Kampf erhalten (*Usener, Kl. Schr.* 4, 212). *Benndorf* will (*Monument von Adamklissi* 130) diese Tatsache zurückführen 'auf eine Epoche des Ursprungs, in der die Religion des obersten Gottes strenger als später die anderen Kulte überwog. Dazu treten Überlieferungen, welche den dorischen Stamm als Träger der Sitte (Tropaia zu errichten) vermuten lassen'. Aber aus dem Wesen des Zeus allein und seiner Erhabenheit über andere läßt sich die Tatsache, daß er fast ausschließlich T. genannt wird und τροπαῖα erhält, nicht erklären. Wir müssen dazu auch den Begriff des T. ins Auge fassen. Offenbar haben wir darunter zunächst einen Augenblicksgott zu verstehen, der in jedem gegebenen Falle um Sieg angerufen und nach einem siegreichen Kampf als Siegverleiher gefeiert wird und oft ein Siegeszeichen auf dem Schlachtfeld erhält. Das Wort τροπαῖος ist immer aktiv gebraucht von dem, der eine τροπή bewirken soll oder bewirkt hat. Fälschlich nimmt *Pape* im *Handwörterb. d. gr. Spr.* s. v. auf Grund von *Eur. El.* 468 f. auch eine passive Bedeutung an. Dort werden die Schildzeichen des Achilleus aufgezählt und wird zu ihnen bemerkt: Ἕκτορος ὄμμασι τροπαῖοι (so *Barnes* für das überlieferte τροπαίοις), d. h. die den Augen des Hektor die τροπή bewirken, daß er sich zur Flucht wende. *Nam primi in omnibus proeliis oculi vincuntur.* Diese treffliche Bemerkung des *Tacitus* (*Germ.* 43), die jedem Soldaten, der im Nahkampf stand, klar ist und den Griechen nicht fremd war (*Gorgias, Encom. Hel.* 5), gibt die Erklärung. Das τροπαῖον ist zunächst vergänglich, mehr als der Gott, der zum Sieg geholfen und im Gedächtnis der Leute weiterlebt. Aus dem Augenblicksgott wird ein Sondergott, der im allgemeinen bei Kämpfen angerufen wird. Der Sondergott geht in dem König Zeus, dem das Staatswohl und damit auch der Kampf für das Vaterland untersteht, auf. Bevor die letzte Entwicklung vor sich gegangen ist, muß T. schon eine ziemlich feststehende Vorstellung erweckt haben, die über das rein Begriffliche des Namens und die vergängliche Gestalt des alten Augenblicksgottes hinausging. Nur so war es möglich, daß dieser Sondergott nur in einem Gott aufging, während sonst 'der durchsichtige Ausdruck des Begriffes' sich im allgemeinen mehreren undurchsichtig gewordenen Gottesnamen anhängt. Ἀποτρόπαιος z. B. heißt sowohl Zeus wie Apollon und Herakles, Ἀποτροπαία Athene (*Usener, Götternamen* 312 ff.). Die Entwicklung des Sondergottes T. ist wohl bei den Doriern vor sich gegangen.

Nachdem die τροπαῖα als dem Zeus eigen empfunden waren, wurde er τροπαιοφόρος (*Apul.* a. a. O.) und τροπαιοῦχος (*Poll.* a. a. O.; *Plut. Parall.* p. 306. Weitere Belege bei *Woelcke* 133 ff.). Den letzteren Titel haben in spätrömischer und byzantinischer Zeit sich Herrscher zugelegt (*Dittenberger, Syll. Orient. Gr. inscr. sel.* 2, 723, 2. Vgl. *Daremberg-Saglio, Dict.* 5, 694).

2) Beiname des Poseidon. Nach einer bei *Athenaeus* 8 p. 333 B (*FHG* 3, 254, 10) überlieferten Erzählung des Poseidonios errichtete Sarpedon dem Poseidon T. bei Ptolemais einen Kult, nachdem seine Feinde bei einem Sturm im Meere umgekommen und ihre Leichen zugleich mit einer Menge von Fischen ans Land geschwemmt worden waren. Das Eingreifen des Poseidon war hier so offensichtlich, daß das Abweichen von der Regel, den Zeus T. zu verehren, verständlich ist. Denn die Vernichtung des Feindes geschah im Bereich des Poseidon und durch seine Gewalten, Wasser und Sturm. So scheint mir aus der ganzen Erzählung der Name eher erklärlich, als wann man ihn dem Poseidon als Verleiher der τροπαῖαι, d. h. der Seewinde zuschreibt (*Woelcke* 218, 14). Die Mantineer sahen im Kampf mit den Spartanern den Poseidon, der in der Nähe ein Heiligtum hatte, persönlich eingreifen und errichteten ihm deshalb ein τρόπαιον (*Paus.* 8, 10, 8). Für Numenios, den Feldherrn Antiochos d. Gr., lag ebenfalls ein besonderer Grund vor, für seinen Doppelsieg dem Zeus und Poseidon Tropaia zu errichten (*Plin. N. H.* 6, 152: *Mira res ibi traditur, Numenium ... ibi vicisse eodem die classe aestuque reverso iterum equitatu contra Persas dimicantem et gemina tropaea eodem in loco Iovi ac Neptuno statuisse*).

3) Athene Ἀποτροπαία wird in einem Ehrendekret für die neun Strategen in Erythrai aus dem Jahr 274 v. Chr. neben Zeus Ἀποτρόπαιος genannt: *Dittenberger, Syll.*[3] 3, 1014 b, 70 (21) u. c. 115 (3). Bei *Dionys. Byzant. fr.* 11 (*C. Mül-*

ler, Geogr. gr. min. 2, 24) ist eine Minerva dissipatoria angeführt.

4) In übertragenem Sinne ist der Beiname τροπαιοφόρος für Aphrodite (*Anth. Pal.* 5, 293, 24 στέμματα σοὶ πλέξω, Κύπρι τροπαιοφόρῳ) und für Pan (*Anth. Pal.* 16, 259, 2: Πέτρης ἐκ Παρίης με πόλιν κατὰ Παλλάδος ἄκρην | στῆσαν Ἀθηναῖοι Πᾶνα τροπαιοφόρον) gebraucht. Vgl. *Tropaiuchos.* [Eugen Fehrle.]

Tropaiuchos (Τροπαιοῦχος), zunächst Beiname des Zeus, eng verwandt mit dem τρόπαιος (s. o. Tropaios). Inschriftlich belegt in Attaleia (Pamphylien) *CIGr* 3, *add.* 4340 *fg* (S. 1158 f.), wo ein Priester des Zeus Tr. erwähnt wird; vgl. *v. Lanckoroński, Städte Pamphyliens u. Pisidiens* 1, 157 nr. 6; *Le Bas-Waddington, Asie min.* 1362 f.; *Farnell, Cults* 1, 164, 123. Neben vielen andern Epitheta des Zeus nennt *Arist. de mundo* 12 (*ed. Wech.*) das des Tr., das auch bei *Ps. Plut. Parall.* p. 306 B und *Cornut. theol. gr. comp.* (*ed. Lang* 9, 16) c. 9 begegnet. Neben Τροπαιοῦχος stellt *Dion. Hal. Antiq.* 2, 34, 4 σκυλοφόρος und ὑπερφερέτης als gleichwertige Ausdrücke (ὡς ἀξιοῦσί τινες) mit Entsprechen des lat. Feretrius (vgl. *Wissowa, Realenc.* 6, 2, 2210), das im *Mon. Anc. mit* τροπαιοφόρος wiedergegeben wird (*CIGr* 3, 4040 col. 1, 8). Augustus hat dem Zeus Tropaiophoros und Brontesios auf dem Kapitol Tempel errichtet; vgl. *ebda* col. 7, 20 f. (Ausg. *Diehl, Kl. T.* 29—30 S. 23, 39). Die dem Zeus eng verbundene Nike κρίνει τροπαιούχοισιν ἐπ' ἔργοις *HO* 33, 4; vgl. *Boettiger, Kl. Schr.* 2, 178. Tropaiophoros heißt sie bei *Diod.* 18, 26. *Pollux* faßt die Siegeszeichen erhaltenden und tragenden Gottheiten zusammen in den Sammelbegriff der θεοὶ τροπαιοῦχοι (*Onom.* 1, 24 *Bethe*). Tropaiophoros: Kypris, *A. P.* 5, 298, 24 (*Agathias*), *Theod. Prodr. Rhod.* 9, 202; *Orac. graeca coll. Hendess* 201, 7; Pan in Athen, *A. Plan.* 259 (ἄδηλον). Späterhin heißen auch Kaiser so: Julian ist μέγιστος νικητὴς καὶ τροπαιοφόρος, *Dessau, Inscr. lat. sel.* 2, 8808; μέγιστος... ὁ νεικητὴς καὶ τροπεοῦχος *Dittenberger, Syll.*[3] 2 nr. 906 B, auch Feldherrn wie die τροπαιοῦχοι bei *Dittenb., Or. gr. inscr.* 723, 2 (383—392 n. Chr.): 'quod epitheton item Byzantinorum aetate semper in usu mansit' *Dittenb. ebda* nr. 722 Anm. 1 (vgl. *Constant. Man. Chron.* im *CSH Byz.* 18, 3503). Von Zeus wird Tropaiuchos auf den christlichen Gott übertragen: φοβερέ, νικητά, τροπαιοῦχε, σταδιάρχα *Anecd. Boiss.* 5, 47 (Martyr. des hl. Arethas), von den Feldherrn auf Märtyrer wie auf den hl. Georg, der Tropaiophoros heißt (*Kraus, Real-Enc. d. christl. Altert.* 2, 923) oder auf den τροπαιοφορῶν Gregorios (*Const. Man. Chron.* 6275). [Preisendanz.]

Tropheus s. *Trophos.*

Trophonios (Τροφώνιος, auf boiotischen Inschriften meist Τρεφ., s. *IG.* 3055, 2; 3080; 3081; 3083; 3086; 3087; 3090; 4136, 1; Τροφώνιος ebd. 3077; 3098; 3426).

§ 1. Über seine

Abstammung

gab es folgende Überlieferungen:

a) nach dem 'Götterkatalog' (*Michaelis, Orig. ind. deor.* 19, 21; *Cic. nat. deor.* 3, 22, 56; *Ampel.* 9, 5; vgl. *Corvil.* bei *Myth. Vat.* 2, 41; *Schol. Stat. Theb.* 4, 482), der ihn dem Hermes Καταχθόνιος gleichsetzt (vgl. auch *Arnob.* 4, 14), scheinen ihn Bakchos-Ischys (Valens) und Persephone-Koronis gezeugt zu haben;

b) nach einer von *Schol. Aristoph. νεφ.* 508 überlieferten Stammtafel sind οἱ περὶ Ἀγαμήδην, also vermutlich auch Trophonios, Söhne des Apollon und der Epikaste. Apollon als Vater nannten auch *Philostr. βίος Ἀπολλ.* 8, 19 und *Paus.* 9, 37, 4, uneheliches Kind Epikastes heißt Tr. bei *Charax* (*Schol. Aristoph. νεφ.* 508);

c) nach anderer Überlieferung bei *Schol. Aristoph.* a. a. O. sind οἱ περὶ Ἀγαμήδην Kinder des Zeus und der Iokaste;

d) nach einer dritten Überlieferung ebd. sind sie Kinder des Erginos (und der Iokaste?). So schon *Hom. ὕμν.* 2, 118. — *Würtheim, De Aiacis origine, cultu, patria* 192 erklärt den Namen Erginos aus der Tätigkeit der Söhne als Baumeister;

e) nach einer vielleicht (s. aber u. § 6) verderbten Angabe bei *Schol. Stat. Theb.* 7, 345 *Tr. et Agamedes *Tauropolitae fratres fuerunt filii Aug(i?)ae famosissimi.*

§ 2. Es werden auch

Kinder

des Tr. erwähnt, denen vor dem Betreten der Orakelhöhle in Lebadeia geopfert wurde (*Paus.* 9, 39, 5). Bezeugt sind die Namen Alkandros (*Charax* bei *Schol. Aristoph. νεφ.* 508) und Herkyn(n)a (o. 1, 2300, 30 ff.). Die Tochter heißt wie der zwischen dem Tempel und dem Eingang zur Höhle des Tr. in Lebadeia fließende Bach, in dem sich die Besucher des Heiligtums (s. u. § 7) und die κανηφόροι des Zeus Βασιλεύς (*Plut. ἐρωτ. διηγ.* 1) badeten.

Die Sage (§ 3—5)

kennt Tr. als von Demeter-Europa gesäugt (*Paus.* 9, 39, 5), die auch ebenso wie Trophonios' T., die Stifterin ihres Kultus in Lebadeia (*Schol. Lykophr.* 153), und wie der eben genannte, beim dortigen Heiligtum vorbeifließende Bach, an dem Kore gespielt haben soll (*Paus.* 9, 39, 2), den vielleicht vorgriechischen Namen Herkyn(n)a (*Lykophr.* 153) führte. Mit Agamedes zusammen galt Tr. als geschickter λιθοξόος (*Schol. Aristoph. νεφ.* 508) und Baumeister. Beiden werden folgende Bauwerke zugeschrieben:

a) Amphitryons Haus in Theben, *Paus.* 9, 11, 1;

b) Apollons zweiter (*Strab.* 9, 3, 9, S. 421) oder vierter (*Paus.* 10, 5, 13) Tempel (*Pind. fr.* 2 bei *Plut. consol. ad Apoll.* 14; *Schol. Luk. νεκρ. διάλ.* 10; *Charax* bei *Schol. Aristoph. νεφ.* 508; *Cic. Tusc.* 1, 47, 114; ἄδυτον, *Steph. Byz. Δελφοί* 224, 21) oder das τέμενος (*Ps.-Plat. Ἀξίοχ.* 6, 367 c) oder der λάινος οὐδός (*Hom. ὕμν.* 2, 118) oder das ἱερόν (*Kosm. ad c. S. Gregor.* 64. 281 [in *Migne Patr. Gr.* 38, 513]) in Delphoi.

c) Auch das Heiligtum des Apollon in Pagasai soll Tr. erbaut haben (*Herakl. Pont.* bei *Schol. Hesiod. Ἀσπ.* 70, *FHG* 2, 198a).

d) Augeias' Schatzhaus in Elis (*Charax* bei *Schol. Aristoph.* a. a. O.; vgl. *Suid. εἰς Τρ. μεμάντευται*);

e) Hyrieus' Schatzhaus, wahrscheinlich in Hyria (*Paus.* 9, 37, 5);

f) Poseidons Tempel in Mantineia (*Paus.* 8, 5, 5), um den sie einen wollenen Faden ziehen (*Paus.* 8, 10, 3; vgl. über den ein Heiligtum umhegenden Faden *Pley, De lanae in antiquor. ritib. usu. RV u. V* 11, 2, 1911, S. 86f.).

g) Außerdem baute Tr. für sich selbst eine κατωρυχὴ οἴκησις (*Charax* a. a. O.) oder ein ὑπόγειον οἴκημα (*Schol. Aristoph. νεφ.* 508), in dem er geweissagt und den Tod erlitten haben soll, d. h. eben die spätere Orakelhöhle. *Würtheim, De Aiacis or., cultu, patria* 192 hält für möglich, daß aus deren sonderbarer Form die Sage von den kunstreichen Baumeistern entstanden sei.

§ 4. Mit dem Schatzhaus des Augeias (*Charax* a. a. O.; *Suid. εἰς Τροφώνιον*) oder des Hyrieus (*Paus.* 9, 37, 5ff.) ist der bekannte Novellenzug vom Meisterdieb verbunden, den *Herod.* 2, 121 vom Schatzhaus des Rhampsinit erzählt. Weil in Elis wie in Boiotien Minyer gewohnt haben sollen, glaubte *O. Müller, Min.*[2] 90f., dem noch *Studniczka, Kyr.* 6 gefolgt ist, daß das Märchen einer Sage dieses Stammes angehöre. *Würtheim, De Aiacis or., cultu, patria* 202 sucht diese Ansicht mit der Maßgabe zu halten, daß der kyrenaiische Dichter ein ägyptisches Märchen mit einer äußerlich ähnlichen, griechischen religiösen Überlieferung verschmolzen habe. Allein der kyrenaiische Ursprung der *Telegonie* ist vielleicht aus dem in ihr vorkommenden Sohn des Odysseus erschlossen, nach dem der Battiade wahrscheinlich seinen Sohn genannt hat, weil er seinen Ursprung auf Odysseus zurückführte; und nachdem *G. Paris* in der nach seinem Tode erschienenen Untersuchung (*Rev. hist. rel.* 55, 1907[1], 305ff.) die außerordentlich weite Verbreitung dieses Zuges erwiesen hat, kann nicht mehr bezweifelt werden, was schon *Buttmann, Mythologus* 2, 228 aussprach, daß ein orientalisches Märchen zugrunde liegt. Daß dies bereits in einem epischen Gedicht (*v. Wilamowitz, Hom. Unters.* 184 und besonders *Hartmann, Unters. über die Sagen vom Tode des Odysseus* 65ff.) auf Tr. übertragen war, scheint mir nicht sicher; die vermutlich im 6. Jahrh. entstandene Sage von dem Tode der beiden frommen Baumeister in Delphoi kennt noch nicht oder verschmäht wenigstens die Überlieferung von den beiden Dieben, von denen der eine den Tod in Elis findet, während der andere seinem Bruder pietätlos den Kopf abschneidet, um nicht selbst gefangen zu werden; und auch *Herod.* 2, 121 hat schwerlich eine solche Überlieferung vor sich gehabt, da er sie sonst kaum unerwähnt lassen konnte. Die Geschichte *περὶ Τρ. καὶ Ἀγαμήδην καὶ Αὐγέαν*, die nach *Proklos'* Auszug aus der *Telegonie* (bei *Kinkel, Epic. Graec. fragm.* S. 57) auf dem Becher von Augeias' Enkel Polyxenos (o. 3, 2744, 19) dargestellt war, braucht deshalb nicht notwendig auf das Märchen zu gehen, weil Augeias noch in anderen Beziehungen zu Tr. stand (s. u. § 5). — Was die Übertragung des Sagenzuges auf Tr. und Agamedes veranlaßte und warum diese als Baumeister bezeichnet werden, ist unbekannt; nach *Gercke, Neue Jahrb.* 8, 1905, 351 ist Tr. nicht im Bereich seiner Orakelstätte zum Baumeister geworden, sondern irgendwo sonst, 'wo eine andere Seite der mythischen Gestalt die Phantasie erregte, und zwar hier frei vom Zwange eines festen Kultus'. Das scheint mir unsicher, aber im allgemeinen werden die Heroen, die nach dem Tode weissagen sollten, in der Tat vielmehr zu Deutern der Zukunft gemacht, wie dies vereinzelt auch bei Tr. geschehen ist (*Schol. Aristoph.* a. a. O., *Kosm. ad c. S. Greg.* 64 in *Migne Patr. Graeci* 38, 512).

Abgesehen von dem zweifelhaften Zeugnis der *Telegonie* sind die ältesten Gewährsmänner für die Baumeister Tr. und Agamedes der Sänger des *homerischen Hymnos* auf den delphischen Apollon, der wahrscheinlich gegen Ende des 7. Jahrh. gedichtet ist, und *Pind.* a. a. O., der die delphische Überlieferung von der Stiftung des Tempels wahrscheinlich einem Gedicht des 6. Jahrh. entnahm. War Delphoi der Ausgangspunkt der Vorstellung, so erklärt sich deren rasche Verbreitung aus dem Einfluß dieses Heiligtums.

§ 5. Sonst weiß die Sage nur noch von Tr.' Tod zu erzählen, der verschieden berichtet wird. Nach *Pind. fr.* 2, *Cic. Tusc.* 1, 47, 114 starben er und Agamedes plötzlich, nachdem sie den Gott um den besten Lohn für den Tempelbau in Delphoi gebeten hatten. Ob diese Geschichte Vorbild oder Nachahmung der Sage von Kleobis und Biton war, die, wie *v. Wilamowitz, Arist. u. Ath.* 1, 268, 18 vermutet, *Herodot* in Delphoi hörte, und die wahrscheinlich dort auch gedichtet ist, bleibt zweifelhaft, denn wenn auch die Kleobissage vielleicht einen sehr alten Zug, die Zurückführung der Mondgöttin durch die göttlichen Zwillinge, enthält (*Eitrem, Christiania Videnskab. selsk. forh.* 1905, 1ff.), so hat sie dann doch ursprünglich nicht am Schluß den schmerzvollen Gedanken enthalten, daß für den Menschen der Tod das Beste sei. Eine zweite Überlieferung läßt den Tr. (auf der Flucht vor Augeias, *Apostol.* 6, 82, wo Aigaios überliefert ist) wie Amphiaraos von der sich spaltenden Erde verschlungen werden (*Suid. εἰς Τροφωνίου*; *Ps.-Plut. παροιμ. Ἀλ.* 1, 51), und zwar bei der Grube, an der unter Anrufung des Agam. ein Widder geopfert wurde (*Paus.* 9, 37, 7). Eine entfernte Ähnlichkeit zeigt auch die von *O. Müller, Min.* 91 verglichene Legende vom Lyssosberg bei Ephesos, s. u. § 7 Von einer dritten, den 'Jüngeren' zugeschriebenen Todesart des Tr., nämlich von seiner Verhungerung, ist bei *Schol. Aristoph. νεφ.* 508 die Rede, ohne daß Genaueres mitgeteilt wird. Nach *Luk. νεκρ. διάλ.* 3, 2 (vgl. *Sch.*) war Tr. in der Höhle bei Lebadeia auch begraben.

Örtliche Verbreitung.

Boiotien (§ 6. 7)

ist diejenige Landschaft, in der Tr. am festesten wurzelt. Er ist S. der Iokaste oder Epikaste, die in einem andern Sagenkreis Gemahlin des am Laphystion begrabenen Laios heißt, und nach diesem den Zeus verehrenden Heiligtum weist auch die Überlieferung, die

den Tr. zum Sohn des Zeus und der Iokaste macht (*Schol. Aristoph. νεφ.* 508). In anderer Überlieferung ist sein Vater der orchomenische König Erginos (*Paus.* 9, 37, 4). Nach *Schol. Stat. Theb.* 7, 345 waren Tr. und Agamedes Tauropolitae fratres. Die Stelle ist möglicherweise verderbt und der Gewährsmann überhaupt unzuverlässig; doch bietet er bisweilen richtige Angaben, die sonst nicht überliefert sind. Es ist daher die allerdings geringe Möglichkeit im Auge zu behalten, daß es am Westrande des Kopaissees ein sonst verschollenes Heiligtum Tauropolion gab, das beide Brüder für sich in Anspruch nahm; von dort könnte Demeter Tauropolos (*IG.* 7, 2793) nach Kopai und Demeter Europa nach Lebadeia übernommen sein, auch würde die Angabe, daß Demeter Europa den Tr. säugte (o. § 3), sich in diesen Zusammenhang einordnen. — In Theben sollen Tr. und Agamedes das Haus Amphitryons, für den Eponym von Hyria sollen sie eine Schatzkammer gebaut (§ 3) haben. Die Stammtafeln und Sagenzüge sind zwar trotz ihres wahrscheinlich hohen Alters nicht ursprünglich, aber sie setzen eine noch ältere voraus, nach der Tr. in der Legende eines namhaften boiotischen Heiligtums vorkam.

§ 7. Vermutlich war dies kein anderes als das in geringer Entfernung vom Laphystion und von Orchomenos gelegene Lebadeia; (vgl. *K. Göttling, Narratio de oraculo Trophonii, Jenaer Universitätsschr.* 1843, und *Gesammelte Abh.* 1, 157 ff.; über die Ergebnisse der neueren Ausgrabungen *Πρακτικά* 1912, 88 ff.), wo bis in die Kaiserzeit hinein das Orakel des Trophonios geblüht hat. In christlicher Zeit scheint Christophoros an die Stelle des Tr. getreten zu sein (*Schol. Luk. νεκρ. διάλ.* 10, 1, S. 255, 17 *R.*): auch das spricht dafür, daß das Tr.-Orakel bis zum Ende des Heidentums fortbestand. Sage und Geschichte melden von Befragung dieser der Sage nach durch Saon (o. 4, 335, 9 ff.) entdeckten Orakelstätte, z. B. durch Xuthos (*Eurip.* *Ἴων* 300 u. ö.), Odysseus (*Max. Tyr.* 14, 2, S. 251 *R.*; darauf bezieht *Svoronos, Gaz. arch.* 13, 1888, 273 die Abbildung eines geschnittenen Steines; s. aber *Würtheim, Mnemos. n. s.* 29, 1901, 36), Aristomenes, der auf Geheiß der Pythia hinabgestiegen sein und seinen Schild in dem Heiligtum geweiht haben sollte (*Paus.* 4, 16, 7), Kroisos (*Herod.* 1, 46), Mys, den Gesandten des Mardonios, der einen Eingeborenen veranlaßte, für ihn hinabzusteigen (*Herod.* 8, 134; *Plut. Ἀριστ.* 19), den Sokratiker Timarchos (*Plut. δαιμ. Σωκρ.* 21 ff.), Philipp von Makedonien (*Ail. var. hist.* 3, 45; *Val. Max.* 1, 8, *ext.* 9 nennt vielmehr den delphischen Apollon), Aemilius Paullus 167 v. Chr. (*Liv.* 45, 27, 8), durch Römer zur Zeit Sullas (*Plut. Σύλλ.* 17), Apollonios von Tyana (*Philostr. B. Ἀπ.* 4, 24; 8, 19) usw. Über die List des Epameinondas vor der Schlacht bei Leuktra s. *Polyain.* 2, 3, 8; *Diod.* 15, 53; vgl. auch *Paus.* 4, 32, 5; *Cic. div.* 1, 34, 74. Auch sonst ist häufig von dieser Kultstätte, die als *ἱερὸς σηκός*, *IG* 7, 3077, 2, *Τροφωνίου σηκοί* (*Eurip.* *Ἴων* 300, vgl. *Apostol.* 15, 43a) oder *θαλάμαι* (*Eurip.* a. a. O. 393) oder als *Τροφώνιον* (*Steph. Byz. Τέγγρα* 611, 8 nach *Kallisthen.*) oder als *ἄδυτον ἱερὸν τοῦ Τροφωνίου* (*Paus.* 4, 16, 7) bezeichnet wird, die Rede; vgl. z. B. *Strab.* 16, 2, 39, S. 762; *Plut. def. or.* 5; *Aristid.* 38, 21, S. 318, 10 *K.* = 1, S. 78 *Ddf.*; *Greg. Naz. or.* 39, 5; Bd. 36, S. 340 in *Mignes Patr. Gr.*; *IG* 7, 3055. Daß am Eingang ein Standbild des Tr. von Euthykrates sich befand, ist nicht m. R. aus *Plin. n. h.* 34, 66 gefolgert worden; s. *O. Jahn, Rh. Mus.* 9, 1855, 318. Bei der Befragung des Orakels waren seltsame Gebräuche zu beobachten, die z. T. aus ältester Zeit stammten, jedenfalls den Griechen schon des 5. und 4. Jahrh. so auffielen, daß sie oft, namentlich in der Komödie erwähnt werden; *Alexis* (*Athen.* 6, 41, S. 242c; 10, 11, S. 417ef), *Kephisodoros* (*Suid. Κηφισόδ.*; *Athen.* 12, 78, 553a; 15, 5, 667d; 40, 689f.), *Kratinos* (ebd. 7, 127, 325e; *Harpokr. ἐπιθέτους ἑορτάς*), *Menander* (*Athen.* 12, 12, 517; 3, 56, 99f.; 4, 9, 132e; *Harpokr. αὐτολήκυθοι*; *Stob. ἀνθολ.* 9, 20) dichteten einen *Τροφώνιος*'; *Dikaiarch ἐν τοῖς περὶ τῆς εἰς Τροφωνίου καταβάσεως* zitiert *Athen.* 13, 67, 594e f.; vgl. 14, 48, 641e, *Cic. ad Att.* 6, 2, 3. Dagegen gibt es keine Kunstdarstellungen des Heiligtums; was dafür ausgegeben ist, wie das Vb. aus Aulis (*Duc de Luynes, Ann. dell' inst.* 1, 1829, 408 T. HJ) hat sich ebenso wie die angeblichen Kunstdarstellungen des Tr. selbst (*Overbeck, Kunstmyth.* 2, 1, S. 224ff.) als nicht in den Tr.-Kreis gehörig erwiesen. Jetzt ist die Hauptquelle *Paus.* 9, 39, 5ff., dessen Angaben im einzelnen oft durch andere Zeugnisse bestätigt und ergänzt werden. Zunächst fand eine Vorbereitung im Hause des guten Daimon und der guten Tyche statt. Schon während dieser Zeit war eine bestimmte 'reine' Lebensweise vorgeschrieben; der Befrager badete z. B. in der Herkynaquelle (Hercynnus, *Plin.* 31, 15), die den Hain des Heiligtums von der Stadt abschloß und den Namen nach Trophonios' T. Herkyna (§ 2 vgl. o. 1, 2300), der Begründerin des Kultes der Demeter Europa, führen sollte. Geopfert wurde in dieser Vorbereitungszeit dem Tr. und seinen Kindern, dem Apollon, Kronos, Z. *Βασιλεύς*, der Hera *Ἡνιόχη*, der Demeter Europe, die als Tr.' Amme galt und nach dessen Tochter den Beinamen Herkyna erhalten haben soll. Bei diesen Opfern wurde durch Eingeweideschau festgestellt, ob die Befragung zulässig sei, doch waren diese Vorzeichen nicht entscheidend, vielmehr mußte in der Nacht des Abstiegs ein unter Anrufung des Agamedes in eine Grube geopferter Widder die Zulassung bestätigen (*Paus.* § 6). Dreizehnjährige Knaben, Hermai genannt, wuschen und salbten den Besucher vor dem Betreten der Höhle (*Paus.* § 7); eine besondere Tracht (*ἱερὸν σχῆμα*, *Schol. Aristoph. νεφ.* 508), *ὀθόνη ποδήρης* (*Max. Tyr.* 14, 2; *ἐσταλμένος ταῖς ὀθόναις γελοίως*, *Luk. νεκρ. διάλ.* 3, 2; *χιτὼν λινοῦς*, *Paus.* § 8; vgl. die von *Philostr. βίος Ἀπολλ.* 8, 19 erwähnte weiße Gewandung und über den Gebrauch der Leinwand im Kultus *Wächter, Reinheitsvorschriften* 82ff.) und eine *φοινικίς* (*Max. Tyr.* a. a. O.; nach *Pley, De lanae in antiquorum ritibus usu, RV. u. V.* 11, 2, 1911, S. 6 ebenso wie die von *Paus.* 9, 39, 8 erwähnten

Binden Ersatz für ein Fell) waren vorgeschrieben. Ehe man hinabfuhr, trank man von der Quelle der Lethe und Mnemosyne (*Paus.* § 8; *Plin. n. h.* 31, 15), wegen deren *Göttling* a. a. O. 7f. irrig das bei Petelia gefundene Goldplättchen (*Comparetti, Laminette orfiche* S. 31) auf Lebadeia bezog, *J. Harrison, Prolegom. to the Study of Gr. Relig.* 580ff. aber umgekehrt für Lebadeia orphische Einflüsse vermutet, und schaute das angeblich von Daidalos (*Paus.* 9, 40, 3) gefertigte Bild des Tr., das nur den Besuchern der Höhle gezeigt wurde (*Paus.* 9, 39, 8). Die Befragung erfolgte in einer unterirdischen Höhle (*χάσμα ὑπόνομον, Strab.* 9, 2, 38, S. 414; vgl. *Paus.* § 9), deren Eingang auf einer Anhöhe oder an deren Abhang lag (*Paus.* a. a. O.; *Philostr. βίος Ἀπ.* 8, 19; *Schol. Luk. νεκρ. διάλ.* 10). Sie sollte dem Saon durch einen Bienenschwarm gezeigt sein (*Paus.* 9, 40, 2; vgl. *Schol. Aristoph. νεφ.* 508; ähnlich ist die Entdeckung der Höhle am Lyssosberg bei Ephesos, *Kon.* 35; andere Parallelen bei *Panzer, Beitr. z. deutsch. Myth.* 2, 478; zur Erklärung s. u. § 13), war aber später künstlich ausgemauert (*Paus.* 9, 39, 9; nach *Schol. Aristoph. νεφ.* 508 erbaute Tr. ein *ὑπόγειον οἴκημα*). Das Heiligtum hieß daher auch *καταβάσιον* (*Schol. Aristoph. νεφ.* 508; vgl. *Suid. Τροφωνίου κ. γ. π.*; *Apostol.* 17, 30; vgl. *χάσματος ὑπονόμου κατάβασις, Strab.* 9, 2, 38, S. 414, ferner *καταβὰς ἐν Τροφώνιον, IG.* 7, 4136, 1 und den Titel der o. erwähnten Schrift des *Dikaiarchos*) und galt wahrscheinlich schon in alter Zeit als Eingang zur Unterwelt (s. Art. '*Unterwelt*'); durch die Trophoniosgrotte steigt Menippos bei *Luk. νεκρ. διάλ.* 22 herauf. Der Eingang war so, *ὡς τὰ ἄκρα δόνασθαι μόνα τῶν ποδῶν χωρῆσαι* (*Apostol.* a. a. O.). Die Besucher sollen *ὑπὸ τινῶν πνευμάτων* unter die Erde gezogen sein (*Schol. Aristoph.* a. a. O.; vgl. *Philostr. βίος Ἀπ.*, 8, 19). Von einem Hineinkriechen durch den niedrigen Eingang spricht *Luk. νεκρ. διάλ.* 3, 2. An einer Stelle mußte eine Leiter zu Hilfe genommen werden (*Paus.* 9, 39, 10). Unten in der Höhle hausten Schlangen, gegen die sich die Besucher durch mitgenommene Honigkuchen schützten (*Schol. Aristoph. νεφ.* 508; *Suid. Τροφωνίου κ. γ. π.*; *μελιτοῦττα*; *Apostol.* 17, 30; *Etym. Magn. βοῦς* 204, 6; *μαγίδες* 573, 2; *μᾶζα, Luk. νεκρ. διάλ.* 3, 2); doch sollte trotz dieser und anderer, beim Abstieg drohender Gefahren niemand in der Höhle verunglückt sein außer einem Soldaten von der Leibwache des Demetrios, der in gewinnsüchtiger Absicht in das Adyton gestiegen war, ohne die Vorschriften zu befolgen. Bisweilen sollte Gebrüll die Höhle erfüllen (*Etym. Magn. βοῦς* 204, 9f.), was wie an anderen Stellen des von Erdbeben so oft heimgesuchten Griechenlands durch Verschiebungen im Innern der Erde und die Akustik der Höhle verursacht sein mag. Den Besuchern wurde vorgespiegelt, daß sie mit Tr. selbst zusammen kämen (*Max Tyr.* 14, 2) und ihn etwa sähen und hörten (*Kelsos* bei *Orig. c. Cels.* 7, 35; vgl. 3, 34; *Paus.* 9, 39, 11; mehr bei *Rohde, Psyche* 1, 120, 2); dieses kann auch ohne die Annahme besonderer Veranstaltungen aus den erwähnten Geräuschen, jenes aus den Schlangen erklärt werden, deren eine Tr. selbst sein sollte (s. u.). Die Befragung, die bisweilen auch nach Art der Traumorakel des Asklepios beschrieben wird (vgl. *νεώτεροι* bei *Schol. Aristoph. νεφ.* 508 *ἐγκατοικῆσκαν δαιμόνιόν τι τὰς μαντείας ἐτέλει*; ebd. am Schluß *ὅφις ἦν ὁ μαντευόμενος*), dauerte meist längere Zeit; bisweilen zwar wurden die Konsulenten am selben Tag wieder 'hinaufgeschickt', aber es kam auch vor, daß sie mehrere Tage unten blieben (*Plut. δαιμ. Σωκρ.* 21). Man kam an verschiedenen Stellen in näherer oder weiterer Entfernung, angeblich selbst jenseits von Lokris und Phokis, wieder ans Tageslicht (*Philostr. βίος Ἀπ.* 8, 19); Apollonios (ebd.) soll am siebenten Tage in Aulis wiedererschienen sein. Der lange Aufenthalt in dem schauerlichen Raum, dessen Schrecken vermutlich noch durch äußere Veranstaltungen erhöht wurde, scheint oft auch die Seele der Besucher in Unordnung gebracht zu haben; damit sie sich des Geschauten wieder erinnerten, wurden sie auf den Thron der Mnemosyne gesetzt (*Paus.* 9, 39, 13), sie waren also vermutlich gleich nach ihrer Rückkehr außerstande einen geordneten Bericht über ihre Erlebnisse abzustatten. Es hieß auch, daß wer das Tr.-orakel besucht habe, fortan — nach *Paus.* a. a. O. wenigstens für einige Zeit — nicht mehr lachen könne, worauf die von übermäßig ernsten Leuten gebrauchte Redewendung *εἰς Τροφωνίου μεμάντευται* (*Suid.* s. v.; *Schol. Aristoph. νεφ.* 508; *Zenob.* 3, 61; *Makar.* 3, 63; *Ps.-Plut. παροιμ. Ἀλ.* 1, 51; *Apostol.* 6, 82) hinweist; vgl. die von *Semos* bei *Athen.* 14, 2, 614ab, *FHG* 4, 493, 8 erzählte Geschichte von Parmeniskos. Nach *Schol. Aristoph.* a. a. O. entstand dieser Schrecken *διὰ τὴν τῶν ὄφεων ἔκπληξιν*; da aber der Verlust des Lachens sonst auf das Erblicken von Geistern zurückgeführt wird, glaubten die Besucher der Höhle vermutlich, in den Schlangen oder außer ihnen Abgesandte der Unterwelt zu erblicken, zu der die Höhle hinunterführen sollte. Eine verwandte Vorstellung knüpfte sich, wie es scheint, an die eleusinische *ἀγέλαστος πέτρα*; auch sie stand an einem Hadeseingang, und vermutlich riefen die Mysten von ihr aus die Göttin der Erdtiefe herauf. Daß der Besucher des Orakels durch das von *Paus.* a. a. O. bezeugte Lachen seine Rückkehr von dem religiösen Tod kundgab, bis dahin also als tot galt, nimmt *Warde Fowler, Relig. Exper. Rom. People* 112 nr. 27 m. E. nicht m. R. an. — So wichtig das Orakel für die Religionsgeschichte Boiotiens war, so erschöpfte sich doch die Bedeutung, die Tr. für Lebadeia hatte, mit ihm nicht. Unterhalb des Eingangs zur Höhle erhob sich in einem *ἄλσος* (*Paus.* 9, 39, 4; 9) der Tempel des Tr. (vgl. *Philostr. βίος Ἀπ.* 8, 19). In dem *ἄλσος*, wahrscheinlich bei oder in dem Tempel stand das dem Praxiteles zugeschriebene *ἄγαλμα* (*Paus.* 9, 39, 4). Hier wurden vermutlich auch die *Τροφών(ε)ια* (*Polyd. ὀν.* 1, 37; *IG* 7, 47; 49; 2, 1318; *Schol. Pind. Ὀλ.* 7, 154a) oder wenigstens einige ihrer Riten begangen; zum Gedächtnis der Schlacht bei Leuktra, in die das Orakel des Tr. eingegriffen haben sollte (s. o.) und die überhaupt zu einer Hebung des Heiligtums von

Lebadeia, u. a. auch zur Weihung der Statue des Praxiteles (s. o.; *Overbeck, Kunstmyth.* 2, 1, S. 224 f.) geführt zu haben scheint, wurden später in Lebadeia nicht von der Stadt, sondern vom boiotischen Bunde (*Dittenberger* zu *IG.* 7, 3078; vgl. zu 3091) die Basileia gefeiert, die vielleicht die Trophon(e)ia ersetzten (vgl. u. § 14). Einer lebenslänglichen Priesterin der Athena *Ἰωνία καὶ τοῦ κοινοῦ Φωκέων ἔθνους καὶ τῆς Ὁμονοίας τῶν Ἑλλήνων παρὰ τῷ Τροφωνίῳ* wird die Grabschrift *IG* 7, 3426 gesetzt. — In der Sage wie im Kultus von Lebadeia tritt Tr. stark vor seinem Bruder hervor. Jene läßt ihn erst nach dessen Tod in Boiotien einwandern, im Kult hat sich eine Erinnerung an Agamedes nur darin erhalten, daß er bei dem letzten, für die Zulassung zur Befragung allerdings entscheidenden Opfer angerufen wird (s. o.). Die Weissagung selbst wird nur von Tr. erteilt, nach ihm heißen auch die Spiele Trophon(e)ia und die Trophoniadai (oder Trophoniades?, vielleicht die Nymphen der Herkyna, Lethe und Mnemosyne), die *Plut. fac. in orbe lun.* 30 als dämonische Wesen in Lebadeia nennt.

Phokis.

§ 8. Die steinerne Schwelle des delphischen Apollotempels sollten nach einer bis ins 7. Jahrh. hinauf zu verfolgenden Überlieferung Tr. und Agamedes errichtet haben (§ 3); darauf bezieht sich vielleicht die Angabe, die den Tr. zu einem *λιθοξόος* macht (*Schol. Aristoph. νεφ.* 508). Spätere lassen Tr. und Agamedes den Tempel errichten (s. o.). In Delphoi sind beide vermutlich Söhne Apollons geworden, doch ist nach der älteren delphischen Überlieferung ihr Vater vielmehr Erginos (*Hom. ὕμν.* 2, 118), und dieser ist nicht zu trennen von dem gleichnamigen Orchomenier, den ein thebanischer Dichter, wahrscheinlich in der ersten Hälfte des 6. Jahrh. durch Herakles besiegt werden ließ. Das weist darauf, daß Tr. aus dem Gebiet von Orchomenos, also mutmaßlich eben von Lebadeia her in die Sage von Delphoi kam, sei es, daß beide Weissagungsstätten schon im 7. Jahrh. in freundlichem Austauschverkehr standen, sei es, daß der krissaiische Adel, der damals über Delphoi gebot, sich die Überlieferung eines gefährlichen Nebenbuhlers aneignete.

§ 9. Vielleicht von Delphoi aus gelangte Tr. nach

Südthessalien,

dessen Adel im Anfang des 6. Jahrh. an dem heiligen Krieg und der Neuordnung des delphischen Heiligtums teilgenommen hatte und lange Zeit mit diesem im Gottesdienst eng verbunden blieb. Wie den delphischen Apollotempel sollten Tr. und Agamedes auch den pagasaiischen errichtet haben (s. o. § 3). Tr. wird zum Sohne des Ischys (Valens) und der Koronis, also zum Halbbruder des thessalischen Asklepios gemacht (s. o. § 1). In der thessalischen Stadt Budeion erhielt vielleicht Tr.' Vater Erginos die Stadteponyme zur Mutter (o. 1, 832, 19). Zwar haben schon die alten Ausleger von *Il. Π* 572 vermutet, daß es außer der phthiotischen Stadt dieses Namens auch eine gleichnamige boiotische gab, und dies ist leicht möglich; doch erklärt sich Budeia als Großmutter des Tr. auch aus dessen nachträglicher Aufnahme in die thessalischen Stammbäume.

Peloponnes.

§ 10. Nicht bezeugt, aber aus dem Verbreitungsgebiet der Sage vielleicht zu erschließen sind Tr. und besonders Agamedes für ein früh verschollenes, aber im 8. Jahrh. hochbedeutendes Heiligtum am oberen Asopos, das wahrscheinlich Ephyra (*Strab.* 8, 3, 5, S. 338) hieß und u. a. den Helios verehrte. Zwar haben Sikyon und Korinth, die sich früh die Überlieferungen dieses Heiligtums anmaßten, keinen von beiden in ihre Sagen eingeführt, aber Agamedes wurzelt fest in einer zweiten, von jenem alten Sonnendienst am Asopos abgezweigten Kultstätte, dem elischen Ephyra (§ 12), und daß er nicht erst hier eingeführt wurde, ist daraus zu schließen, daß die Sage sich nach Hyria und Stymphalos von dem elischen Heiligtum aus nicht so leicht verbreiten konnte als von dem erschlossenen Ephyra südlich von Sikyon, das Stymphalos nahe lag und frühe Beziehungen zu den ostboiotischen Gemeinden und zwar, wie die Antiopesage beweist, gerade zu Hyria zeigt. Aus den sikyonischen Überlieferungen erklärt sich vielleicht das rätselhafte Beiwort *Ἀγχάσιος*, daß Tr. in der Aufschrift über dem thebanischen Haus Amphitryons führt. Die wahrscheinlich vorgriechische Benennung ist zu dem attischen Berg Anchesmos und zu Anchises zu stellen, dessen Name von Sikyon (*Il. Φ* 296) aus in die Sagen des benachbarten Nordostarkadiens und wie Ganymedes, Klytie, La(o)medon und Zeuxippe in die Troas gekommen ist. Daß *Kosm. ad carm. S. Gregor.* 64, 281 (in *Migne Patr. Gr.* 38, 512) Tr.' Bruder Ganymedes nennt, ist bloß Verwechselung; immerhin weist der gleich gebildete Name vielleicht darauf hin, wo die Heimat des Agamedes zu suchen ist.

§ 11. Nach *Charax* bei *Schol. Aristoph. νεφ.* 508 (*FHG* 3, 637, 6) herrscht Agamedes über Stymphalos. Von dort aus gelangten er und Tr. in die Überlieferung von Mantineia, wo sie den Poseidontempel gebaut haben sollten (s. o. § 3). Über die von *Svoronos, Gaz. arch.* 13, 1888, 275 auf ein Tr.-Orakel bezogene Münze von Mantineia s. *Vürtheim, De Aiacis or., cultu, patria* 195 ff. — Agamedes' Enkel Hippothoos soll von Trapezus aus über Arkadien geboten haben (*Paus.* 8, 5, 4; vgl. o. 1, 2693, 8). Auch diese Überlieferung knüpft wahrscheinlich an eine in Stymphalos entstandene Sage, mittelbar also mutmaßlich ebenfalls an die Legende jenes südlich von Sikyon gelegenen Heiligtums an.

§ 12. Eine andere Nachbildung der Legende von Ephyra bei Sikyon treffen wir an im elischen Ephyra, das ebenso wie das sikyonische an einem Flusse Selleeis lag. Hier war nach einer wahrscheinlich schon im Altertum richtig aufgestellten, durch *O. Müller, Orchom.* 266 f. erneuerten Vermutung Augeias zu Haus, mit

dem Tr. und Agamedes eng verknüpft sind. Sie bauen ihm das Schatzhaus (s. o. § 3). Epikaste, ihre Mutter, heißt Augeias' Tochter (*Apollod.* 2, 166), und es scheint Überlieferungen gegeben zu haben, in denen sie selbst Söhne des Augeias waren (s. o. § 1); Augeias' Tochter Agamede ist von Agamedes nicht zu trennen. Vgl. über den Zusammenhang des Augeiasgeschlechtes mit Stymphalos *Pauly-Wissowa-Kroll, Realencycl. Suppl.* 3, 1024. Auch diese Stammtafeln werden als von den Sagen des sikyonischen Ephyra abhängig dadurch gekennzeichnet, daß Augeias Enkel des Nykteus heißt, der von dem gleichnamigen in die sikyonische Sage verflochtenen Thebaner nicht zu trennen ist; s. o. 3, 498, 12 ff.

Zweifelhaft ist Tr. für das epirotische Argos; er beruht nur auf der Vermutung von *Duker* zu *Ampel.* 8, 3 *ibi Iovis templum Trophonii* (überliefert *hyphonis*) *unde est ad inferos descensus ad tollendas sortes: in quo loco dicuntur ii qui descenderunt, Iovem ipsum videre.* Hat *Ampelius* das wirklich geschrieben und ist er einer guten Überlieferung gefolgt, so haben die Weissagungsstätte wahrscheinlich Korinther gestiftet, für deren nicht bezeugten, aber zu vermutenden Tr.-Dienst das Zeugnis wertvoll sein würde.

Zur Geschichte der Trophoniossage.

§ 13. Tr.' Name ist hergeleitet von einem Substantiv *τροφών* (*τρεφών*) oder *τροφώνη* (*τρεφώνη*). *Τροφών* könnte zu den zahlreichen Platznamen auf *-ών* gehören und 'Stätte der Ammen' bedeuten; man würde an Ernährung eines göttlichen Kindes denken und annehmen, daß dieses in der Höhle wie Zeus in der Idagrotte durch Honig ernährt sei. Dazu stimmt, daß die Höhle in Lebadeia durch Bienen entdeckt sein soll. Es werden auch *Τροφωνιάδες* oder *Τροφωνιάδαι* (s. o. Sp. 1270) erwähnt; das sind doch wohl göttliche oder halbgöttliche Gegenbilder der irdischen Frauen, die am Festtag das vermeintlich geborene Götterkind oder sein Symbol ernähren. Als Amme des Tr. ist Demeter Europa überliefert, deren Kult Herkyna eingerichtet haben soll (o. § 3) und in der die Göttin in der 'finsteren' Erdschlucht, der Geburtsstätte des göttlichen Kindes, zu vermuten ist. Vielleicht hat Europa wie in Kreta die vorgriechische Hellotis, so hier die Herkyn(n)a (vgl. zur Endung Diktyna, Gortyn[a]) ersetzt. Diese heißt wie ein Bach bei Lebadeia; ihr Name wird auch der Demeter beigelegt (*Lykophr.* 153), und wahrscheinlich führte ihn einst auch Tr.' Amme oder eine seiner Ammen. Auch Zeus wird in der arkadischen Sage durch Quellnymphen auferzogen (o. 3, 75, 61 ff.), von denen mindestens eine, Hagno (o. 1, 1815), für den Regenzauber wichtig war; die Nymphen der Quellen, in denen das Abbild des Gottes gebadet wurde, werden als seine Pflegerinnen bezeichnet sein. Auch die Ernährung des Kindes durch Honig in der Höhle paßt für einen Regenzauber; die Bienen sollen bei großer Dürre die Höhle gezeigt haben (*Paus.* 9, 40, 1). Dies wie vielleicht auch der freilich gnaz umgemodelte, aber doch wohl an die Überlieferung einer Hungersnot anknüpfende Zug, daß Tr. selbst verhungert sei, lassen darauf schließen, daß das Orakel in Lebadeia zuerst bei anhaltender Dürre befragt wurde. Hyrieus, dessen Schatzhaus Tr. und Agamedes bauen, ist wahrscheinlich die für den Dialekt der boiotischen Ostküste gesetzmäßige Umformung des Regengeistes (*Ὑριεύς*). Seine 'Schatzkammer' hielt *Würtheim, De Aiacis or., cultu, patria* 192 f. für einen Getreidespeicher; ist dies richtig, so wird an einen natürlichen oder künstlich hergestellten unterirdischen Raum zu denken sein, wie er auch sonst zur Aufbewahrung der Feldfrüchte benutzt wurde und eine gewisse Bedeutung sowohl im Kult wie im Mythos hatte (vgl. z. B. *Warde Fowler, Journ. Rom. Stud.* 2, 1912, 25 ff.; *A. Hooton, Rev. d'ethnol. et de soc.* 4, 1913, 245). — Ist der Kult wie so viele Geburtstagsfeiern in der Höhle aus einem alten Regenzauber entstanden, so begreift sich, daß der neben Demeter Europa stehende Gott auch als Zeus *Τέτιος* (*Paus.* 9, 39, 4) gedeutet werden konnte. Alles dies würde vortrefflich zusammen passen, aber wahrscheinlich ist vielmehr von der Form **τρεφών* (**τρεφώνη*) auszugehen, nicht allein weil die Form mit *ε* im Namen des Heros auf den Inschriften häufiger überliefert ist als die mit *o*, sondern auch weil vor dem *ω* der folgenden Silbe *ε* leichter zu *o* werden konnte als umgekehrt. Der Zusammenhang mit *τρέφω* ist dann nur bei der Annahme aufrecht zu erhalten, daß entweder neben *τροφός* einst ein verschollenes **τρέφα* (gebildet wie *Λευκοθέα*, *Ἀνδρομέδα* usw.) stand, oder daß überhaupt eine unregelmäßige Bildung vorliegt. Da es sich um einen Kult handelt, der wenigstens seinem Typus nach in die vorgriechische Zeit zurückgeht, ist auch die Möglichkeit ins Auge zu fassen, daß die Griechen einen barbarischen Namen halbwegs ihrer Sprache angepaßt haben.

§ 14. Den vorgriechischen Gott, dessen Geburt in der Höhle und dessen Ernährung durch Honig gefeiert wurde, haben die Hellenen, die ihn übernahmen, in Kreta 'Himmel', *Ζεύς* genannt. Zeus heißt auch Trophonios (*Strab.* 9, 2, 38, S. 414; *Liv.* 45, 27, 8; *Iul. Obsequ. prod. c.* 110 = 50, S. 169, 2 *Roßb.*; *Phot.* und *Hesych. Ἀβράδεια*; *IG.* 7, 3077, 3; 3090; 3098), daher hielten *Göttling, Narratio de Trophonii oraculo*, Jena 1843, *Preller* in *Paulys Realencyclop.* u. a. den Tr. für einen Zeus *καταχθόνιος*, und ähnlich urteilte noch in neuerer Zeit *Rohde, Psyche* 1, 125 u. 207, der ihn für einen alten Erdgott hielt. Andere glaubten wenigstens an eine nachträgliche Ausgleichung des Zeus und Tr. *Boeckh* zu *CIG* 1, 704 setzt die Basileia den Trophonia gleich, und in neuerer Zeit wird von verschiedenen Gelehrten (z. B. von *Nilsson, Griech. Feste* 34) die Ansicht verfochten, daß Zeus *Βασιλεύς*, dessen Kult Epameinondas nach der Schlacht bei Leuktra eingeführt habe, allmählich an die Stelle des Tr. getreten und mit diesem verschmolzen sei. Indessen erscheinen beide nebeneinander in Freilassungsurkunden (*IG.* 7, 3080 ff.), und nie wird Zeus zugleich *Τροφώνιος* und *Βασιλεύς* genannt; daher sind beide wahrscheinlich zu trennen,

und die Gleichsetzung des Tr. und Zeus (Ὕετιος? § 13) erfolgte wegen der Ähnlichkeit des Kultus. Bei der verhältnismäßigen Seltenheit älterer Zeugnisse für das Orakel in Lebadeia kann das lange vor Epameinondas geschehen sein.

§ 15. Schon in vorgriechischer Zeit hatte aber der Kult in Lebadeia wahrscheinlich eine andere Umgestaltung durchgemacht, die zwar diese Entwicklung nicht ausschloß, aber doch einem andern Ziele zustrebte. Auch die Orakelhöhle des Tr. hatte sich dem Eindringen chthonischer Vorstellungen nicht widersetzt, das in den letzten Jahrhunderten der ägäischen Kultur für so viele Heiligtümer zu erschließen ist. Die Höhle wurde als ein Eingang in die Unterwelt und der weissagende Geist als ein verstorbener Prophet (§ 4) gefaßt, der drunten bei Bewußtsein geblieben sei, seine Gabe der Zukunftskündigung bewahrt habe und durch Zauber oder Opfer gezwungen oder veranlaßt werden könne, sein Wissen den ihn Befragenden mitzuteilen. So kam der Seelenführer Hermes in den Kultkreis von Lebadeia; später ist der Hermes καταχθόνιος sogar geradezu dem Tr. gleichgesetzt worden (s. o. § 1), ursprünglich wurde er vielleicht angerufen, um den Geist des Sehers heraufzuführen. Er war das mythische Spiegelbild der Priester, die in alter Zeit den Tr. beschworen und sich vielleicht Hermai nannten; in geschichtlicher Zeit führen diesen Namen die beiden etwa dreizehnjährigen Knaben, welche die Besucher der Höhle badeten und salbten (*Paus.* 9, 39, 7). — Bei der nahen Beziehung zwischen den boiotischen und samothrakischen Kulten ist der Name des Saon, der die Höhle des Tr. entdeckt haben sollte (o. § 7), vielleicht neben den gleichnamigen Sohn des Hermes (o. 2, 854, 11; 4, 335, 28) zu stellen.

§ 16. Wie so viele alte Regenorakel, z. B. das dodonaiische, wurde das von Lebadeia allmählich auch sonst um die Zukunft befragt. Begreiflicherweise betreffen die meisten der überlieferten Weissagungen öffentliche Angelegenheiten, aber im ganzen werden sich auch hier besonders Kranke an den Gott oder Heros gewendet haben. Das Bild einer Jungfrau mit einer Gans, aus dem die Sage von einer der Kore weggeflogenen nnd von ihr unter einem Stein hervorgeholten Gans entstand (*Paus.* 9, 39, 2), wird wie der Knabe mit der Gans eine Heilgottheit dargestellt haben; vgl. *Svoronos, Ath. Nationalmus.* 1, 302, Ἐφ. Ἀρχ. 1910, 59 ff. Zwar geht *O. Müller, Min.*[2] 196 zu weit, wenn er meint, über die ursprüngliche Gleichheit des Asklepios der Phlegyer und des Tr. der Minyer könne nicht der leiseste Zweifel obwalten; aber eine gewisse Ausgleichung hat zwischen beiden in der Tat stattgefunden. Tr. wurde Halbbruder des thessalischen Asklepios, Sohn des Ischys und der Koronis, und eine Schlange galt wie in den Asklepioskultstätten wahrscheinlich als Verkünderin der Heilung (*Schol. Aristoph.* νεφ. 508). Dem Asklepios ähnlich hatte Praxiteles den Tr. gebildet (*Paus.* 9, 39, 4), und die Gruppe in der Herkynahöhle, die man wegen der schlangenumwundenen Stäbe für Asklepios und Hygieia halten konnte, stellte nach *Paus.* 9, 39, 3 Tr. und Herkyna dar. Das Krähen der Hähne von Lebadeia vor der Schlacht bei Leuktra (*Cic. divin.* 1, 34, 74) wurde nach *Göttling, Narratio de Troph. orac.* 5 deshalb als ein für die Boioter günstiges Zeichen gefaßt, weil dieser dem Asklepios geweihte Vogel auch als dem Tr. heilig galt. Wahrscheinlich als Heildaimon ist auch Agamedes neben Tr. oder dieser neben jenen getreten. Zwar ist Agamedes' Gabe, in Krankheiten zu helfen, neben seiner Kunst als Baumeister früh vergessen worden, aber er, der in die Augeiassage und zwar in einer ihrer Fassungen wahrscheinlich als Sohn des elischen Königs verwoben ist, kann nicht von dessen Tochter, ἢ τόσα φάρμακα ἤδη, ὅσα τρέφει εὐρεῖα χθών, und von der Zauberin Medeia, der Gattin des Heilers Iason, getrennt werden. — Daß auch philosophische Fragen an das Orakel gerichtet wurden, wie nach der Erfindung *Plutarchs* Σωκρ. δαιμ. 21 ff. von Timarchos, mag ausnahmsweise vorgekommen sein, aber die Annahme, daß sich das Heiligtum grundsätzlich mit der Verbreitung solcher Lehren befaßte, wie sie *Plut.* a. a. O. ihm zuschreibt, beruht auf der irrigen Beziehung des Goldplättchens von Petelia (s. o. § 7) auf das Tr.-Orakel. [O. Gruppe.]

Trophos (τροφός) oder **Tropheus** (τροφεύς), Nährer (Fem. Amme), häufiges Beiwort für Götter und Göttinnen und auch niedere Gottheiten, die als fördernde und lebenspendende Kräfte verehrt und angerufen werden. Neben dem fem. τροφός begegnet auch τιθήνη, θρέπτειρα u. ä. Die hier gegebene Aufzählung der so genannten Götter erschöpft ihre Liste bei weitem nicht: Adonis, τροφεῦ πάντων *OH* 56, 3. Adrasteia, τρ. des Zeus *Apoll. Rh.* 3, 133; *Orph. fr.* 110 *Ab.* Agathos Daimon, ὁ γεννῶν καὶ τρέφων καὶ αὔξων τὰ πάντα *Pap. Leid. J* 384 kol. 7, 33 ὁ γεννῶν ἀγαθὰ καὶ τροφῶν τὴν οἰκουμένην, *Pap. Leid. J* 395 col. 17, 26. Aion, γέρων τροφός *Nonn. D.* 38, 90; Αἰῶνα τρέφων *Pap. Leid. J* 384 col. 7, 35. Antolie, τιθηνήτειρα πυρὸς *Joh. Gaz. descr.* 2, 241. Aphrodite, τιθήνη der Eroten *Colluth.* 100, τιθηνήτειρα ἀνδρομέης γενέθλης *Nonn. D.* 24, 324. Chronos, πάντα τρέφων *Moschion fr.* 6, 18 *N*[2]. Demeter, θρέπτειρα προπάντων *OH* 40, 7. Dysis, θρέπτειρα Σελήνης *Nonn.* 41, 284. Eris, τίθήνη πολέμοιο *Nonn. D.* 20, 35. Ge, φιλτάτη τροφός *Aisch. Cho.* 16; vgl. 19, 128 f. (*Dieterich, Mutter Erde*[2] 39), πάντων *Eur. Phoen.* 686; φίλη θρέπτειρα *Opp. Hal.* 5, 336; τρ. καὶ τιθήνη τῶν ἐπιγείων *Poimandr.* 11, 7. Götter, πάσης γέννης τροφοί *Pap. Leid. J* 384, col. 7, 15. Helios, τρέφων χθονὸς φύσιν *Aesch. Ag.* 611; τροφεὺς τῆς ἡμέρας *Man. Phil. Vat.* 33, 5. Heliotis, ἡλιωτίδος τροφοῦ *Groß. Par. Zaub. Pap.* 2263 Heosphoros, τροφεὺς *Phil. de plant.* 134. Hephaistos, τρέφων πάντα *Tzetz. all. Hom. A* 368. Hera, ἀνέμων τροφός *OH* 16, 4; ἱερὴ τιθήνη Χαρίτων *Colluth.* 88. Hermes, ⟨ὁ⟩ συνάγ⟨ω⟩ν (*Reitzenst. Poim.* 20, -αγον *P*) τὰς τροφὰς τῶν θεῶν καὶ ἀνθρώπων *Pap. Brit. Mus.* 122, 3 („Üblicher Preis des Thoth [s. d.]" *Reitz.*) δός μοι τροφὴν *ebda* 4 f. Hippa, Βάκχου τρ. *OH* 49, 1. Horen, ἀεξιτρόφοισιν ἐν ὥραις *OH* 51, 17. Isis

als τροφός des Horos, s. *Boll, Offenbarung Johannis (Stoich.* 1, 1914), 109 f. Kureten, *Διὸς τροφεῖς Strab.* 472, 19; τροφέες τε καὶ αὐτ' ὀλετῆρες *OH* 38, 14. Leukothea, θρέπτειρα des Dionysos *OH* 74, 2. Magna Mater, θνητοῖσι τροφὰς παρέχουσα *OH* 27, 6. Musen, θρέπτειραι ψυχῶν *OH* 76, 5. Nike, τροφὸς des Siegers, *A. Pl.* 5, 572, 339. Nymphen, *Βάκχοιο τροφοί OH* 51, 3; πολυθρέμμονες αὐξιτρόφοι τε 12. Peitho, τιθηνήτειρα Ἐρώτων *Nonn. D.* 3, 112. Physis, πάντων τρ. ἠδὲ τιθήνη *OH* 10, 18; παντρόφος κούρη 12; αὐξιτρόφος 17. Rhea, *Βρομίου τρ. Nonn.* 9, 222. Sarapis, μέγιστος, τροφεύς *Pap. Leid. J* 385, kol. 14, 42. Silen, τροφός, *Βάκχοιο τιθηνός OH* 54, 1. Thriai, τροφοὶ Ἀπόλλωνος, *Philoch. bei Zenobios* 5, 75; s. ob. Sp. 870, 56. Thyone, τροφὸς des Bakchos *Panyass. fr.* 5 *Kink.* Tote: ἀπὸ τῶν ἀποθανόντων αἱ τροφαὶ καὶ αὐξήσεις καὶ σπέρματα γίγνονται *Hippocr. de insomn.* p. 14 *Kühn.* Zahlreich sind die mit -τρόφος gebildeten Komposita, die zur Bezeichnung der besonderen Pfleggebiete gewisser Gottheiten als Epitheta verwendet werden, wie die Zusammensetzungen: αὐξιτρόφος Physis, *OH* 10, 17; Nymphen, *OH* 51, 12. βιοθρέπτειρα Magna Mater, *OH* 27, 13. βοθρυοτρόφος Dionysos, *OH* 30, 5. γηροτρόφος Elpis, *Pind. fr.* 214 *Bgk.* ζωοτρόφος ἥλιος, Apollon Thymbraios von Kore so genannt, *Meliteniotes* 1582; *Notices et Extr.* 1, 2, 80. Helios, ὁ μέγας γίγας ἥ. ὁ ζ. λύχνος *Constant. Man. Chron.* (*CSH Byz.* 18) 108. θηροτρόφος Tethys, *OH* 22, 6. καρποτρόφοι Nephelai, *OH* 21, 1; Ombroi, *OH* 21, 7, 82, 7. κουροτρόφος: s. ob. Bd. 2, 1, 1628—33. παιδοτρόφος: s. ob. Bd. 3, 1, 1253. παντρόφος, Ge, *OH* 26, 2; Isis (εἰς ἣν μετωκίσθη πᾶν γένος ἀνδρῶν) *Töpferorakel*, Ende 2. Jhdt. v. Chr., s. *Reitzenstein, Poim.* 138, 5. πολυθρέμμονες Nymphen, *OH* 51, 12. σταχυοτρόφος Demeter, *OH* 40, 3. φιλοτρόφος Prothyraia, *OH* 2, 5. ὑακινθοτρόφος Artemis (Knidos), *Collitz Dial. Inschr.* 3502 (*Farnell Cults* 2, 560, 13). ψυχοτρόφοι Kureten, *OH* 38, 22 (s. ob. Bd. 2, 1, 1622, 50). ὡροτρόφος Helios *OH* 8. 10; Kureten 38, 25. Auch sie lassen sich noch wesentlich vermehren. Umgekehrt heißt dann später Trophos oder Tropheus auch der Wohltäter eines Heiligtums wie der *Or. gr. inscr. sel. ed. Dittenb.* 531, 5 genannte τροφεὺς [ἀ]σύνκριτος des Zeus Bonitenos (s. *Dittenbergers* Anm. 5) 215 n. Chr., die Stadt Ephesos als τροφὸς τῆς ἰδίας θεοῦ τῆς Ἐφεσίας bei *Dittenb. Syll.*[3] 2 nr. 867, 43 (Jahr 160 n. Chr.), die Stadt Milet als τρ. τοῦ Διὸς μέγα Ἀπόλλωνος *ebda* 906 A 5 (Jahr 361/3). Sonst Ehrentitel: τροφεὺς τοῦ βασιλέως *Ditt. Or. gr. i. s.* 148 Anm. 4; 256 Anm. 1. Städte und Orte als Trophoi von Göttern, wie Kypros τρ. von Aphrodite, *OH* 55, 24; Pallenia γηγενῶν (γιγάντων) τρ. *Lyk. Al.* 127; Sardes τρ. des Bakchos A. P. 9, 645, 4; u. a. m. [Preisendanz.]

Tros (Τρώς), 1) Sohn des Erichthonios und der Astyoche, der Tochter des Simoeis; Enkel des Dardanos. Von Kallirrhoe, der Tochter des Skamandros, hat er eine Tochter Kleopatra und drei Söhne, Ilos, Assarakos, Ganymedes. So *Apd.* 3, 12, 2; desgl. *Konon* 12 bis auf die Erwähnung der Astyoche. Bei *Hom. Il.* 20, 230 ist Erichthonios als Vater und die drei Söhne genannt; *Il.* 20, 219 Dardanos Vater des Erichthonios. *Diod. Sic.* 4, 75, 3 nennt wie *Homer* den Vater und die Söhne. Nach *Apd.* nennt Tros sein Land Troia, nach *Diod.* sein Volk Troes. Vgl. auch *Pausan.* 5, 24, 5; *Quint. Smyrn.* 2, 142; *Tzetz. Lyk.* 1232; *Ovid. fast.* 4, 33. 34; *Serv. Aen.* 1, 28. 3, 108; 5, 252; *Serv. Georg.* 3, 36; *Script. rer. myth.* 1, 135. 2, 192.

Anders *Dion. Halik.* 1, 62: Ἐριχθονίου δὲ καὶ Καλλιρρόης τῆς Σκαμάνδρου γίνεται Τρώς, ἀφ' οὗ τὴν ἐπωνυμίαν τὸ ἔθνος ἔχει. Τρωὸς δὲ καὶ Ἀκαλλαρίδος τῆς Εὐμήδους Ἀσσάρακος ἦν. *Dikt. Cret.* 2, 22: ... *Erichthonium, eius Tros, dein ex eo Ilus Ganymedes et Cleomestra, ex Cleomestra Assaracus.*

Bateia Tochter des Tros (oder Teukros) *Steph. Byz.* unter *Δάρδανος.*

2) Sohn des Alastor, ein Trojaner, von Achilleus erlegt *Il.* 20, 463. [Türk.]

Trōsiel (Τρωσιήλ), guter Dämon (ἄγγελος) der vierten Mittwochstunde, entgegengesetzt dem δαίμων Μιδωκήτ. *Hygrom. Salom. cmgr* 70, *Cat. cod. astr. gr.* 8, 2, 151. [Preisendanz.]

Truisie (truisie) ist der etruskische Name eines, wie ich glaube, göttlichen Jünglings auf einem Spiegel von Vulci. Bezüglich der Literatur, der Darstellung und der Deutung ist s. v. talitha nachzusehen. [C. Pauli.]

Trygie (Τρυγίη) gehört zum asiatischen bakchischen Gefolge des Dionysos, das *Nonn. Dion.* 14, 203 ff. namentlich aufzählt. Trygie wird als letzte genannt, πνμάτη κεκόρυστο: sie ist alt, φιλομμειδής, γεραιή, οἰνοβαρής. Im Kampf ist sie auch die letzte, *Nonn.* 29, 243 ff., als βαρύγονος und furchtsam. Kein Silen bleibt ihr zur Seite; Maron, den sie um Hilfe bittet, läßt sie im Stich (ὅττι χορὸὺς ἀνέκοπτε ... Κορυβάντων καὶ Σατύρων) und wünscht ihr den Tod in der Schlacht. Sprechender Name, τρυγίη—τρύξ. [Preisendanz.]

Trygon (Τρυγών), Amme des Asklepios, im arkadischen Thelpusa begraben, *Paus.* 8, 25, 11; vgl. *Frazer, Paus.* 4, 293; *Pfister, Reliquienkult* (*RGVV* 5, 2), 455. 457 [wo für 'Heraia' Thelpusa, für 'Dionysos' Asklepios zu schreiben ist]. In der Sage war Tr. die Turteltaube (τρυγών), die Asklepios ernährte: „aus der Taube war ein Frauenzimmer namens Taube gemacht; d. h. selbst der Kultus hatte sich dem plattesten Rationalismus ergeben", *v. Wilamowitz, Isyllos von Epidauros* (*Philol. Unters.* 9, 1886) 87. — *Gruppe, Gr. Myth.* 1446, 6 läßt die Taube des Asklepios aus der Legende von der Ernährung des Zeus durch Tauben in den Asklepioskreis herüberkommen (vgl. ob. Bd. 1, 624) und widerspricht *Fick, Bezz. Beitr.* 26 [1901], 321, der meinte, die Taube sei ursprünglich Nahrung der Asklepiosschlange gewesen und sei so aus der τροφή die τροφός geworden. Jedenfalls war Trygon dem *Pausanias* als Name überkommen; s. *Thraemer, Realenc.* 2, 1648. [*Svoronos-Barth, Athener Nationalmuseum* 1, 311 f. habe ich nicht eingesehen.] [Preisendanz.]

Tryphe (Τρυφή), Personifikation des Wohllebens, *Arist. Eccles.* 974. *Luc. Bis accus.* 23. *Teles* bei *Stob. Flor.* 91, 33 (*Meinecke* 3, 178, 16). *v. Wilamowitz, Antigonos v. Karystos* 293 f. [Höfer.]

Tryphera (Τρυφερά [τρυφαιρα *Pap.*]), Bei-

name der Göttin des Arktosgestirns im *Lond. Zauberpap.* 121, 698 (764 *Wess.*): *Ἰὼ μολπή, φυλακή, πρόσκοπε, Χάρις, τρ. πρόστατις κτλ.*
[Preisendanz.]

Tsami (tsami) las *Gerhard* die Beischrift zu der Person eines Götterjünglings auf einem Bronzespiegel. Näheres darüber s. unter tinθun.
[C. Pauli.]

Tubantōni (*τουβαντωνι*), mystischer Name, der die Reihe von voces magicae beschließt auf einer Bleiplatte 'zur Unterwerfung' (*ὑποτακτικόν*), *Griech. Zauberpapyrus Brit. Mus.* 121, 935 (1003 *Wess.*): *Τουβ. κάτεχε τὴν ὀργὴν τοῦ δεῖνα καὶ πάντων τὸν θυμὸν καὶ τὰς γλώσσας, ἵνα μὴ δυνηθῶσιν λαλεῖν τῷ δεῖνα.* Zum Namen vgl. *Groß. Par. Zauberpap.* 284 *ἀνθωνιε.*
[Preisendanz.]

Tuchulcha (tuχulχa) ist der etruskische Name einer Furie in einem Wandgemälde in der *Tomba dell' Orco* zu Corneto. Die Literatur und die Beschreibung der dargestellten Szene habe ich unter θese gegeben. Die tuχulχa steht zwischen Theseus und Peirithoos, ist geflügelt und mit einem Vogelschnabel versehen; sie hat gesträubtes Schlangenhaar und hält mit der linken Hand auch eine Schlange über das Haupt des Theseus. Für Erklärung des Namens fehlt es an jeglichem Anhalt.
[C. Pauli.]

Tuddedēn (*Τουδδεδήν*), böser Dämon der 19. Dienstagstunde, dem der gute Engel *Ὀπαδουήλ* entspricht. *Cat. cod. astr. gr.* 8, 2, 151.
[Preisendanz.]

Tueraeus, lusitanischer Gott: *Deo Tueraeo volenti Arcius Epeici Bracarus s(acrum) f(ecit), A. Reinach, Rev. épigr. N. S.* 1, 1913, 393.
[Höfer.]

Tuhor, Dämonenname, s. u. *Turamnei.*

Tuid s. u. Tutimar. [Preisendanz.]

Tuldōraph (*Τουλδωράφ*), einer der Namen, bei denen Helios beschworen wird. *Hygrom. Salom. cmgr* 70, *Cat. cod. astr. gr.* 8, 2, 156.
[Preisendanz.]

Tulliana, Beiname der Fortuna der Gens Tullia, die diesen Schutzgeist ihrer Familie in einem eigenen Tempel verehrte, nach *CIL* 6, 8706 (*Dessau, Inscr. Lat. sel.* 3717), unter dem Bild eines opfernden jungen Mannes: *Ti(berius) Claudius Aug(usti) l(ibertus) Docilis aeditu(u)s aedis Fortunae Tullianae.* Sie ist zusammenzustellen mit *Fortuna Crassian(a), CIL* 6, 186 = *Dessau* 3714, *Fortuna Flavia, CIL* 6, 187, *Fortuna Iuveniana Lampadiana, CIL* 6, 189 = *Dessau* 3715, *Fortuna Pientiana, CIL* 6, 30874 = *Dessau* 3716, *Fortuna Torquatiana, CIL* 6, 204, und anderen von Familien- oder Personennamen hergeleiteten Beinamen der Fortuna, vgl. o. Bd. I 2, Sp. 1521 und *Otto* in der Neubearbtg. von *Paulys Real-Encyclopädie* 7, Sp. 34, auch *Wissowa, Religion u. Kultus der Römer* S. 212. ² S. 263; u., Sp. 1305. [Keune.]

Tullinus, ein wohl örtlicher Gott, nach der Inschrift eines zu Inzino, am Oberlauf des noch heute mit seinem alten Namen Mella benannten Flusses, nördlich von Brescia (s. *CIL* 5, Tab. I) gefundenen Altares des Museums zu Brescia, *CIL* 5, 4914. Die Inschrift beschränkt sich auf die mitten auf dem Altar stehende Weihung: *Tullino.* Der Fundort gehört zum Gebiet der *Trumpilini* oder *Trumplini*, deren Name fortlebt in der heutigen Benennung des Alpentales des obersten Mella-Flusses 'Val Trompia' (*Mommsen, CIL* 5, 1, S. 515). *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2. Sp. 1982 vermengt den Namen des Gottes mit Töpfernamen, insbesondere mit dem Kunsttöpfer *Iullinus* (*CIL* 13, 3, 2 nr. 10011, 216, vgl. 75', auch *CIL* 7, nr. 1337, 60, nicht *Tullinus*; vgl. außerdem *CIL* 13, 3, 1 nr. 10010, 1083). Der Name *Tullinus* ist wohl keltisch, vgl. die von *Holder* a. a. O. 2, Sp. 1982—1984 aufgeführten Namen *Tull-* und ebd. Sp. 47: *-ino-* (*-inus, -ina, -inum*). [Keune.]

Tullonius, wohl keltischer Name eines örtlichen Gottes im nördlichen Hispanien, zwischen Oberlauf des Ebro und Meerbusen von Biscaya, nach der 1799 gefundenen, nicht mehr erhaltenen Weihinschrift *CIL* 2, 2939: *S(empronius) Sever(us) Tullonio v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).* Wohl ist eine Ortschaft *Tullonium* für diese Gegend bezeugt durch *Itin. Ant. Aug.* 455, 1 an der römischen Straße, welche nach den westlichen Pyrenäen und über diese nach Aquitania führte (*CIL* 2 p. 650), vgl. auch *Ptolem.* 2, 6, 65 (*Τουλλόνιον* im Gebiet der Varduli) mit Anmkg. von *C. Müller,* Ausg. I 1 p. 189, s. *Kiepert, Form. Orb. Antiq.* XXVII Bh, aber eine Heimatangabe liegt hier ebensowenig vor, wie z. B. in *CIL* 13, 3490 (Altar): *T. Messius Samarobriva,* s. *Hirschfeld* zur Inschrift. Vielmehr haben wir den gleichlautenden Namen des Schutzgottes der Ortschaft festzustellen, vergleichbar den örtlichen Schutzgeistern und Heilquellen *Bedaius, Cemenelus, Luxovius, Vintius, Nemausus, Aximus, Vasio, Arausio, Vienna* usw., wohl auch *Ivau(nus) CIL* 13, 1368, und haben die Ortschaft *Tullonium* in der Nähe des Fundortes der Inschrift, bei Alegria (*CIL* 2, Suppl., Tab. II Cn mit Nebenkarte ebd. My) zu suchen, vgl. *Hübner CIL* 2 p. 397, unten, Col. II. *Hübner, Mon. ling. Iber.* p. CX und p. 253 rechnet den Namen *Tullonius* (ebenso *Tullonium* p. 242) zu den iberischen, auch *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, Sp. 1984 ('iberisch?'), doch ist keltischer Ursprung wahrscheinlicher; vgl. die von *Holder* a. a. O. 2, Sp. 1982ff. aufgeführten Namen, wie *Tullion* oder *Tullum* (heute *Toul*), und ebd. Sp. 855—857: *-onio-* (*-onius, -onia, -onium*). [Keune.]

Tulot, Name eines Dämons im *demotischen Zauberpapyrus* von *London-Leiden* (*The demot. magic. pap. of London and Leiden* ed. *Griffith-Thompson,* 1 [1904], 27), wo es in einem Offenbarungszauber col. 2, 13 heißt: 'Denn ich bin L[ot], M[oulo]t, Toulot (twlot), Tat, Peintat ist mein genauer Name. O großer Gott, dessen Name groß ist, erscheine diesem Knaben' . . .
[Preisendanz.]

Tummaestiae, *Matronae* —, ubisch-germanischer örtlicher Beiname der Muttergöttinnen (*Ihm* o. Bd. 2, Sp. 2464ff.) in einer zu Sinzenich im Kreis Euskirchen (Rgbz. Cöln) gefundenen Weihinschrift des Bonner Provinzialmuseums, *CIL* 13, 7902: *Matronis Tummaestis C. Fab*[*r*]*onius Callican*[*us*] (= *Gallicanus*) *v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito);* vgl. *Klein,*

Bonn. Jhb. 101, S. 183—184 und *Siebourg* ebd. 105, S. 87. — *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, Sp. 1985, will die Benennung T. mit dem Namen des Ortes Thum (im Kreise Düren) zusammenbringen, während *Cramer, Rheinische Ortsnamen* (1901) S. 69 letzteren Namen vom keltischen *Dunum* herleiten möchte. Das erste M im Beinamen *Tummaestis* ist durch *Klein* und *Siebourg* beglaubigt; das l ist als l longa geschrieben und wohl = *ii* zu verstehen. Der Beiname ist nicht keltisch, trotz der bei Worms gefundenen Grabschrift (*Holder* a. a. O: *Tummo*), die verderbt überliefert ist. — *CIL* 13, 7902 = *Lehner, Die antiken Steindenkm. des Provinzialmus. zu Bonn* (1918) nr. 346. Unwahrscheinlich ist die Deutung der T. als der 'gewaltig Verderblichen' durch *Werle* im Beiheft zur *Ztschr. für deutsche Wortforschung*, Bd. 12, S. 67 (s. *Schönfeld, Wörterbuch der altgerman. Personen- u. Völkernamen*, S. 282). [Keune.]

Tunle (tunle), Nebenform für tuntle = griech. Tyndareos oder Tyndares, siehe den Artikel s. v. tuntle. [C. Pauli.]

Tuntle (tuntle) ist der etruskische Name für Tyndares, Tyndareos (*Deecke* in *Bezzenbergers Beiträgen* 2, 170, nr. 99). Der Name findet sich in dieser Form auf einem Bronzespiegel aus Porano bei Orvieto, der veröffentlicht ist von *Fiorelli* in den *Notizie degli Scavi* 1876, 53, von *Kekulé, Festschrift etc. des archäol. Instituts* (Bonn 1879, 24—26) und von *Fabretti, C. I. I.* suppl. 3, nr. 308, tav. V. Sodann findet sich der Name in der Form tunle ein zweites Mal auf einem Spiegel von Vulci, der herausgegeben ist von *Helbig, Bull. dell' Inst.* 1882, 224. Die Darstellung des Spiegels von Orvieto enthält sechs Personen: ganz rechts die Leda (latva; der Strich dahinter ist Interpunktion), dann folgt Castor (castur), der dem Tyndares (tuntle) links von ihm ein geöffnetes Ei darreicht; links haben wir außerdem als Zuschauer den Polydeukes (pultuce; der Strich dahinter ist Interpunktion), die Venus (turan) und eine andere weibliche Gestalt ohne Beischrift, die wohl als die Helena zu nehmen ist. Auf denselben Mythus bezieht sich der Spiegel von Vulci, doch haben wir hier nur zwei Figuren; rechts sitzt Tyndares (tunle), der in der Linken einen Stab, in der Rechten das Ei hat; er schaut auf den Merkur (turms), der in seiner gewöhnlichen Ausrüstung vor ihm steht, mit der Linken auf den Caduceus sich stützt und die Rechte mit erhobenen Zeigefinger gegen das Ei vorstreckt, auf das er den Blick gerichtet hat. Eine griechische Form Tyndares, Nebenform von Tyndareos, würde nach etruskischer Lautlehre tunδre oder tuntre geben; aus dieser Form ist, mit Übergang des r zu l, zunächst tuntle und hieraus sodann mit Ausstoßung des t, tunle entstanden. [C. Pauli.]

Turamnei (*demot. twr m-ne*), als Dämon bezeichnet im *demotischen Zauberpapyrus* von *London-Leiden* (ed. *Griffith-Thompson* 1 [1904], 27), wo der Zauberer col. 2, 10 sagt: 'Denn ich bin Touramnei, Amnei, A-a, Mes, Mes, Ornouorf (*viermal*), Pahorof ... ein kleiner (?) König, Touhor (*tw-hr*)'. [Preisendanz.]

Turan (turan) ist der etruskische Name der Venus. Er ist belegt auf 38 Bronzespiegeln, deren Fundorte über das ganze etruskische Sprachgebiet verstreut liegen. Veröffentlicht sind die meisten bei *Fabretti C. I. I.*, alle bei *Gerhard-Körte, Etruskische Spiegel* I—V. Es folgt eine Konkordanz:

GK III	Taf. L, 2	= *Fabr.*	2476
„	„ LVI, 1	= „	479
„	„ LIX, 2	= „	2474
„	„ CXI	= „	2494
„	„ CXIV	= „	2493
„	„ CXV	= „	2096
„	„ CLV	= „	2486
„	„ CLVI	= „	2277
„	„ CLXV	= „	2487
„	„ CLXVI	= „	480
„	„ CLXVII		
„	„ CLXXVI	= „	1065
„	„ CLXXXI	= „	2500
„	„ CLXXXIII	= „	2033a
„	„ CXCVII	= „	1064
„	„ CXCVIII	= „	2495
„	„ CCXIII	= „	2475
„	„ CCXV	= „	2497
„	S. 261		
„	S. 329		
GK IV	„ CCCXIX	= „	2496
„	„ CCCXX	= „	2476 ter
„	„ CCCXXI, 1	= „	2476 bis
„	„ CCCXXII	= „	2494 bis
„	„ CCCLXXVIII	= „	2726 bis
„	„ CCCLXXIX	= „	2726
GK V	„ 23	= *Fabr. suppl.* II	nr. 130
„	„ 24	= „ „ I	„ 253
„	„ 26	= „ „ I	„ 375
„	„ 27		
„	„ 59		
„	„ 64c		
„	„ 77	= „ „ III	„ 308
„	„ 84, 2	= „ „ II	„ 93
„	„ 98, 2	= *Gamurrini App.*	772
„	„ 107		
„	Nachtr. 17		

Außerdem findet sich turan belegt auf einer Gemme unbekannter Herkunft, einem Skarabäus aus Onyx; sie ist herausgegeben von *Migliarini* in den *Nuove mem. dell' Inst.* 2, 56, tav. IV, nr. 1 und von *Fabretti, C. I. I.* nr. 2476 quater. Hergestellt ist der Name ferner von *Bugge* (in *Bezzenbergers Beitr.* 9, 16 sq.) auf dem Spiegel unbekannter Herkunft *Fabr.* nr. 2510, der von *Gerhard, Etr. Spiegel* 3, 89, Taf. LXXXV veröffentlicht ist. Hier las man früher itχrani oder itχraui, doch ist sicherlich turan zu lesen. Hiergegen halte ich die Lesung turanati statt tiφanati (cf. s. v.) auf dem Spiegel *Fabr.* nr. 2512 nicht für richtig. Da an der Person der turan als Venus kein Zweifel waltet, so ist es unnötig, die detaillierten Beschreibungen der einzelnen Spiegel zu geben. Es genügt, die allgemeine Beschreibung von *Deecke* (in *Müllers Etr.* 2², 75, not. 130) anzuführen: 'Sie erscheint oft auf Spiegeln als eine schöne nackte Frau oder wenigstens nur halb bekleidet, das Haar kunstvoll geordnet, aufgebunden, geringelt oder gelockt, meist reich geschmückt mit Stirnreif, Ohrgehängen, Hals-

band, Armspangen usw. Als Symbole erscheinen bei ihr Schwan, Taube, Myrtenzweig, Granatapfel.' Hingegen wird es zweckmäßig sein, die Spiegel nach dem Gegenstande ihrer Darstellung zusammenzuordnen und, soweit nötig, zu beschreiben. Wenn wir von der Gemme absehen, die nur die Venus selbst enthält, so haben wir verschiedene Darstellungen. Die erste derselben stellt das Liebesverhältnis zwischen turan und laran (Ares) dar. Dies liegt vor auf dem Spiegel *Fabr.* nr. 2474. Hier haben wir rechts die genannten beiden Gottheiten, links von ihnen Minerva (menrva) und Apollo (aplu) im Gespräch. Die zweite Gruppe von Spiegeln bezieht sich auf einen Mythus, der uns aus griechischen Quellen nicht bekannt ist, auf ein Liebes- oder Eheverhältnis zwischen menrva und hercle, welches von turan beschützt oder angestiftet ist. Der erste der hierhergehörigen Spiegel ist *Fabr.* nr. 2346 bis a, der in der Darstellung dem vorgenannten sehr ähnlich ist, doch heißt das Paar zur Rechten hier hercle und menrva, das zur Linken turan und aplu. Die Darstellung beider Spiegel macht den Eindruck, als sei die Szene des ersten die Einleitung und Vorbereitung zu der des zweiten. Ebenso haben wir turan als Beschützerin von hercle und menrva auf den Spiegeln *Fabr.* nr. 2486 und 2277, doch fehlt hier Apollo. Dies Liebesverhältnis zwischen hercle und menrva bleibt nicht ohne Folgen, und so sehen wir denn auf mehreren Spiegeln dieser Gruppe das Götterpaar mit seinen Kindern: auf dem Spiegel *Fabr.* nr. 2487 ist es deren eines, welches menrva dem hercle hinreicht; turan steht links als Zuschauerin, ihre Kammerfrau munθu, die das Schminkfläschchen in der Linken hat, setzt mit der Rechten dem Herkules einen Kranz auf. Eben derselbe Knabe, hier epeur genannt, wird auf dem Spiegel *Fabr.* nr. 2500 von dem Vater hercle dem Großvater tinia vorgestellt; turan und θalna sind Zuschauerinnen. Auf dem Spiegel *Fabr.* nr. 480 haben wir der Kinder bereits zwei. Rechts steht Herkules, dessen Beischrift [hercle] nicht mehr vorhanden ist, vor ihm menrva, die das eine Kind, mariś husrnana genannt, über einer Urne hält; als Zuschauer sind turan und ein dem Herkules ähnlicher Jüngling, leinθ mit Namen, zugegen; letzterer hat das andere Kind, mariś halna, auf dem Schoß. Drei Kinder sind es auf dem Spiegel *Fabr.* nr. 2094. Auch hier haben wir den Herkules, und zwar unterhalb der Hauptgruppe auf dem Griff. Er trägt keine Beischrift, ist aber durch Keule und Löwenfell genügend charakterisiert. Er schaut über einen Vorhang, offenbar um die Vorgänge der Hauptgruppe zu beobachten. Hier oben in der Hauptgruppe haben wir die menrva, die das eine Kind, den mariś husrnana, aus der Urne hebt; vor ihr stehen turan und [l]aran; rechts die ama putunia mit dem mariś halna auf dem Arm, links Hermes (turms) mit dem mariś isminθians auf dem Schoß. Auf diese ersten beiden unter sich zusammenhängenden Gruppen, die an das Liebesverhältnis Ares-Aphrodite anknüpfen, folgt die dritte Gruppe, Adonis-Aphrodite betreffend. In dieser Gruppe haben wir als erste Unterabteilung drei Spiegel, die lediglich die genannte Liebesgruppe zeigen. Es sind *Fabr.* nr. 2493. *Fabr. suppl.* 1 nr. 375 und *Fabr.* nr. 2476. Auf letzterem ist nicht avun, sondern atun zu lesen und turan ist nicht männlich, wie *Deecke* (in *Müllers Etr.* 2^2, 75 not. 130) fragend annimmt, sondern weiblich, obwohl von recht harten Formen. Auf mehreren Spiegeln, die die zweite Unterabteilung der Adonisgruppe bilden, sind Seitenfiguren zur Ausfüllung. So haben wir auf *Fabr.* nr. 2510 zwei geflügelte jugendliche männliche Genien ohne Namen, auf *Fabr.* nr. 2494 links den pulθisφ, rechts die snenaθ, außerdem ist der Schwan anwesend. Auf *Fabr.* nr. 2494 bis ist rechts die zipna als Zuschauerin, links der Schwan (tusna), den Rand aber umgeben die dienenden Genien der Venus, die alpan, der aχvistr, die munθχ, die mean, der ... uχ und eine ohne Namen, während unten am Griff der Knabe haθna mit einem Kruge sich befindet. Ebenso haben wir auf *Fabr. suppl.* 3 nr. 396 die munθχ mit dem Schminkstift anwesend. Zu dieser Gruppe als dritte Untergruppe gehören ohne Zweifel auch zwei Spiegel, auf denen Adonis fehlt. Auf dem ersten derselben, *Fabr.* nr. 2496, sitzt turan auf einem Sessel, links steht aχvizr, die hier weiblich ist, und hält ihr einen Spiegel vor, rechts ist eine andere dienende Frau ohne Namen mit dem Schminkstift im Gesicht der turan beschäftigt. Auf *Fabr.* nr. 2476 bis haben wir die turan allein, wie sie mit dem Schwan sitzt, der sie vermutlich zum Adonis trägt. Die vierte Unterabteilung bilden die Spiegel, auf denen eine lasa anwesend ist. Es sind deren drei. Ungemein interessant ist der erste derselben (*Fabr.* nr. 2096), den ich s. v. sitmica beschrieben habe. Dies Interesse liegt in den Buchstaben, die außer dem Namen der drei Gottheiten auf dem Spiegel enthalten sind. So stehen hinter dem atunis die Buchstaben arm, unter seinem linken Arm aθ, zwischen ihm und der turan as, neben der linken Hand der lasa sitmica ein ç, neben der rechten ein a, zu ihren Füßen aber auf einem wolkenähnlichen Gebilde larns. Die lasa sitmica hat warnend die Rechte erhoben und redet eindringlich auf die turan ein. Darauf beziehen sich die Buchstaben larns, denn diese sind Genetiv des Namens laran (Ares), und die lasa sagt ohne Zweifel [?]: Gedenke des laran. Sehr ähnlich ist die Darstellung des zweiten (*Fabr. suppl.* 1 nr. 253), wo wir gleichfalls die Adonisgruppe und die lasa, hier ohne den Zunamen sitmica, mit der erhobenen Hand wiederfinden. Auch auf dem dritten (*Fabr. suppl.* 2 nr. 130) haben wir die lasa anwesend, außerdem aber als Zuschauer die menrva und den amuce (Amykos). Die fünfte Unterabteilung der Adonisspiegel bildet *Fabr.* nr. 1065. Hier naht das Unheil, das die lasa vorhergesagt hat: im Mittelpunkte der Darstellung nagelt Atropos (aθrpa) einen Eberkopf an die Wand, damit das Schicksal der beiden Jünglinge besiegelnd, die durch den Eber fallen sollen, rechts des Meleager (meliacr), neben dem die Atalanta (atlenta) sitzt, links des Adonis,

dessen Beischrift erloschen ist und neben dem die tu[ran] steht. Die vierte Hauptgruppe bilden die Spiegel des trojanischen Sagenkreises. Der erste derselben (*Fabr. suppl.* 3 nr. 308) enthält die Eierszene zwischen Tyndares (tuntle) und Leda (latva), die ich s. v. pultuce beschrieben habe; turan ist als Zuschauerin anwesend. Der zweite (*Fabr.* nr. 479) zeigt Kalchas, der die Dioskuren umschlungen hält, turan und Minerva als Seitenfiguren. Als drittes Sujet dieses Kreises haben wir die Werbung des Menelaos (menle) um die Helena (elina), von der turan unterstützt. Die Darstellung des Spiegels (*Fabr.* nr. 1064) ist diese: rechts sitzt Menelaos, im vollen griechischen Waffenschmuck, und reicht der ihm gegenübersitzenden Helena, die ihm die Arme entgegenbreitet, ein Halsband: turan steht zwischen beiden und redet auf die Helena ein. Als viertes trojanisches Sujet finden wir (*Gam.* nr. 772) das Urteil des Paris: Dieser selbst (alaχśntre) sitzt unter einem Baum, und die drei Göttinnen (turan, uni und [me]nrva) repräsentieren sich ihm. Als Kupplerin zwischen Paris und Helena finden wir die turan auf einer vierten Spiegelgruppe, die aus drei Spiegeln besteht. Auf dem ersten (*Fabr.* nr. 2495) sitzen elsntre und elina einander gegenüber, letztere mit einem Spiegel; zwischen beiden steht turan und redet auf die Helena ein. Auf dem zweiten (*Fabr. suppl.* 2, nr. 93) sitzt elaχśantre neben elinei, vor ihnen stehen turan und laran (Ares) in Umarmung, vielleicht, um die Helena zur Nachahmung zu reizen. Auf dem dritten (*Fabr.* nr. 2726) haben wir elina im Wochenbett, ihr Töchterchen ermania (Hermione) neben sich; zu Häupten sitzt elaχsantre, am Fußende steht turan und redet auf Helena ein. Zwei weitere isolierte Sujets des trojanischen Kreises haben wir auf den Spiegeln *Fabr.* nr. 2726 bis, der von mir s. v. prisis. und *Fabr.* nr. 2346 bis b, der von mir s. v. φulφsna beschrieben ist. Auf beiden ist die turan gegenwärtig. Ob auch der Spiegel *Fabr.* nr. 2141 zur trojanischen Gruppe gehöre, ist nicht sicher. In der Mitte haben wir ein Liebespaar, welches man gewöhnlich für Paris und Helena hält, aber eben dies ist nicht sicher: weder die Sachdarstellung, noch die Buchstabenreste der Beischriften gehen genügenden Anhalt; links steht als Zuschauerin die turan, rechts der maris turan, über den ich am Ende dieses Artikels sprechen werde. Die fünfte Hauptgruppe bilden die Spiegel, auf denen turan eine andere Frau schmückt. Dies ist auf zwei Spiegeln (*Fabr.* nr. 2475 u. 2497) der Fall mit der malavisχ: diese sitzt auf beiden Spiegeln, auf dem ersten steht munϑuχ vor ihr und setzt ihr ein Diadem auf, turan steht dahinter, außerdem sind hinϑial mit einem Spiegel und zipn[a], die das Haar der malavisχ ordnet, zugegen; auf dem zweiten, der nur drei Figuren hat, setzt turan selber der malavisχ das Diadem auf, und hinter letzterer steht die resχualc. Ähnlich ist ein dritter Spiegel (*Fabr.* nr. 2476 ter), auf dem die sitzende turan der vor ihr stehenden ϑalna einen Kranz aufsetzt. Ein sechstes und letztes Sujet haben wir auf dem Spiegel *Fabr.* nr. 2033 a: rechts sitzt die turan, links die menrva; beide schauen aufmerksam einer zwischen ihnen stehenden dritten (aeφe oder peφe oder wie sonst?) zu, die ein Taschenspielerkunststück mit kleinen Kugeln auszuführen scheint. Wie man sieht, sind die Darstellungen der turan sehr mannigfaltig und sehr interessant. Die Figur der turan hat sich im jetzigen italienischen Volksglauben noch erhalten, wo sie unter dem Namen Turanna als 'the spirit of lovers of peace and of love, and the goddess of beauty' (*Leland, Etruscan Roman Remains* 41) sich findet. Das Gebet, welches verliebte Jünglinge in einem Walde an sie richten, lautet also: 'Turanna! Turanna! | che di beltà sei la regina! | Del cielo e della terra, di felicità e di buon cuore! ‖ Turanna! Turanna! | In questo folto bosco | Mi vengo a inginnocchiare | Per chè tanto infelice | e sfortunato sono: | Amo una donna e non sono corrisposto. ‖ Turanna! Turanna! | A te mi vengo a raccomandare! | Le tue tre carte a volere | Scongiurare che quella | Giovane mi possa amare. ‖ Turanna! Turanna! | Fallo per il bene che ai sempre fatto, | Sei stata sempre tanto buona generosa, | Sei buona quanto e bella, | Che di beltà sei la stella!' Einmal erscheint (oben *Fabr.* 2141) auch ein männlicher maris turan. Es ist ein geflügelter Jüngling, mit Stirnband und Chlamys angetan, der sich auf einen Speer stützt. *Deecke* (*Etr. Fo.* 4, 36) deutet dies als 'Mars der Venus' oder später (*Etr. Fo. u. Stu.* 2, 21) als 'puer Veneris'. Das ist sicher falsch (s. *Pauli*, *Etr. Fo. u. Stud.* 3, 155 und *Bugge, ibid.* 4, 12), denn turan kann kein Genetiv sein. Dieser müßte turns heißen, so gut er von laran larns heißt (*Pauli, Études déd. à C. Lemans* 228), und ist überdies nachzuweisen. In der Inschrft *Gam. App.* nr. 582 = *C. I. E.* 4918 lesen wir: tite : ecnate : turns, d. i. 'Tite Ecnate, des Turan (Sohn)'. Und da auch laran (Ares) männlich ist, so ist auch nicht abzusehen, warum nicht auch turan mit derselben Endung solle männlich sein können. [Über turan: *τύραννος* s. unter Tiphanati, Schluß.]

[C. Pauli.]

Turg. Die mangelhaft überlieferte Inschrift von Turgalium, *CIL* 2, 618, war *Genio Turg(aliensium)* oder *Tur(galiensium)* geweiht. *Turgalium* (jetzt Trujillo) ist eine Stadt der römischen Provinz Lusitania, s. *Kiepert, CIL* 2, *Suppl.*, Tab. I, KLg und *Form. Orb. Antiq.* XXVII, Ed. *Hübner, CIL* 2 p. 74 ff., vgl. p. 696 und *Suppl.* p. 822 ff. [Keune.]

Turgaliensis s. *Turg.*

Turia (turia) ist die etruskische Wiedergabe des griech. Tyro (*Deecke* in *Bezzenbergers Beiträgen* 2, 170, nr. 100), des Namens der Mutter des Pelias und Neleus. Der Name ist nur einmal und zwar auf einem perusinischen Bronzespiegel, belegt. Bezüglich der Literaturangabe und der Beschreibung der dargestellten Szene verweise ich auf meinen Artikel pelias (etr.). Was die etr. Endung -ia neben griech. -ω betrifft, so haben wir ein Seitenstück dieses Verhältnisses in etr. uni d. i. Iunia neben lat. Iuno. [Vgl. auch *C. I. E.* 8003–8008.] [C. Pauli.]

Turiacus, Name eines einheimischen Gottes auf einem Weihdenkmal in bester, großer Schrift des 1. Jhdts. n. Chr., gefunden in Santo Thyrso, südwestlich von Braga = Bracara Augusta in der hispanischen Landschaft Callaecia, *CIL* 2, 5551 (*Suppl.* p. 891) = *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4511: *L. Valerius Silvanus, miles leg(ionis) VI Vict(ricis), Turiaco [v(otum)] s(olvit) l(ibens) m(erito).* Während frühere Gewährsmänner abweichende Lesungen des Namens boten (*Moreira*: **IVRIACO**, *Andrade*: **IVRIACO**; *Cardoso*, auf welchen *CIL* 2, 2374 zurückgeht, hat überhaupt keinen Namen des Gottes), ist die Lesung **TVRIACO** durch *Sarmento* und Photographie gesichert (der Rest von O, den *Sarmento* vor dem Namen zu erkennen glaubte als Überbleibsel von *deo*, ist wohl kein Buchstabe): s. *Hübner* zur Inschrift. Fundort S. Thyrso s. *Kiepert, CIL* 2, *Suppl.*, Tab. I, Fbc und Sonderkärtchen Sb. Den Namen T. führt *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, Sp. 1997 nach *A. Coelho* als keltisch auf, dagegen *Hübner, Mon. ling. Iber.* p. CX und p. 253 als iberisch, wohl zutreffend, denn hier liegt nicht die keltische, für Grundstückbezeichnungen beliebte Endung *-acus* vor, sondern das gleichfalls adjektivische iberische, neben *-agus, -aegus, -egus, -aecus, -aicus* u. ä. vorkommende Anhängsel, vgl. zum Artikel *Tiauranceaicus.* Die Legio VI Victrix lag bis zum Zeitalter des Vespasianus in Hispanien und zwar, vornehmlich unter Augustus, im nördlichen Teil der Halbinsel nach Besiegung der Cantabri, der sie den Beinamen *Victrix* verdankte. [Keune.]

Turibriga, Turobriga, Turubriga s. *Turobrigensis.*

Turmasgad oder **Turmazgad,** syrischer Beiname des Iuppiter, also einer der nach ihrer Kultstätte in Syrien benannten Baʿalim, deren Verehrung auch im Westen des Römerreiches Fuß gefaßt hatte und von welchen besonders der Baal von Doliche, Iuppiter Dolichenus, aber auch andere bekannt sind (*Aust* o. Bd. 2, 1, Sp. 752. *Thulin* in *Pauly-Wissowa-Kroll, Real-Encyclopädie für cl. Altertumswissenschaft* Bd. 10, 1, Sp. 1139 f. § 16 und *Cumont, ebd.* 2, 2, Sp. 2649 f. *Toutain, Les cultes païens dans l'Empire rom.* 1, 2, *les cultes orientaux* 1911, p. 33 ff.).

T. ist bis jetzt belegt durch fünf Inschriften, von welchen drei (1—3) zweifellos, zwei (4. 5) sehr wahrscheinlich diesen Namen nennen, dreimal als Beinamen des Iuppiter (Optimus Maximus); drei der Weihungen (2—4) sind in den Provinzen Daciae, eine zu Rom (1), eine bei Trier (5) gefunden. Der syrische Name ist sowohl mit *s* (1. 2. 5) wie mit *z* (3. 4) geschrieben, vgl. die Schreibungen *Sabasius* neben *Sabazios, -us,* auch *Zmyrna — Smyrna* u. a. (*Dessau, Inscr. Lat. sel.* vol. 3, p. 839). Der Dativ ist entweder nach griechischer Weise auf *-a* (von einem Nominativ *-as*) gebildet (2) oder auf *-e* (1) oder latinisiert *-i* (3, von einem Nominativ auf *-es*). Das Wort ist aramäisch (syrisch) und setzt sich zusammen aus *tour* + *masgad,* d. h. Berg der Anbetung (Mont du lieu d'adoration) [*sgad* = anbeten; von *masgad* leitet sich das Wort 'Moschee' her], s. *Bruston* an *Toutain, Bull. de la Soc. des antiq. de Fr.* 1912, p. 196 (vgl. auch *ebd.* 1911, p. 200 u. 211). — Unter den Verehrern ist eine Truppe, die nach ihrem vornehmlichen Aushebungsbezirk in Syrien, Commagene, benannt war (3), außerdem noch zwei Soldaten (4. 5) und ein kaiserlicher Freigelassener, dessen griechischer Name Orthius (Ὄρθιος) seine östliche Heimat verrät (1). — Zwei Weihinschriften sind mit Bildwerk geschmückt, welches im wesentlichen übereinstimmt (1. 2).

1. *CIL* 6, 4, 2 (Additam.), p 3036 nr. 30950 a = *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 4073, Altärchen aus Marmor, gefunden zu Rom in der Via Nazionale (Fortsetzung: Corso Vittorio Emanuele) in der Gegend des Palazzo della Cancelleria (*Baedeker, Mittel-Italien — Rom,* Plan II 15/14), jetzt im Museo Capitolino (*H. Stuart Jones, A Catalogue of ... the sculptures of the Museo Capitolino* 1912, p. 60 nr. 27 mit Tafelabbildung Plate 11, 27): *I(ovi) O(ptimo) M(aximo)* [Bildwerk: *'aquila rostro caput cervinum (vel caprinum?) petens'*] *Turmasgade Orthius Aug(usti) lib(ertus) tab(ularius) v(otum) s(olvit).*

2. *CIL* 3 Suppl. 1 p. 1422 nr. 8027 = *Dessau* 4074, gefunden zu Resca (nicht Rečka) = Romula [*CIL* 3 Suppl. (2) Tab. IV Eik u. V Khi] in der Dacia Malvensis, nahe dem die Grenze gegen Moesia inferior bildenden Fluß Alutus (Oltu, Alt) [*Andree, Handatlas*[7] 136/137 D 5] in der kleinen Walachei, jetzt im Museum zu Bukarest: [Bildwerk: *'Cervus fugiens ab aquila adprehensus'*] *Turmasgada Max. Maximinus et Iulianus Maximinus ex voto pos(uerunt).*

3. *Dessau* 9273 (Addenda, Vol. 3 p. CVIII), mit berichtigter Deutung aus *Österreich. Jahreshefte.* 5 (1902), Beiblatt Sp. 121 f. nr. 3 [= *Revue archéol.*[4] 1 (1903, 1) p. 331], zu Deva in Siebenbürgen oder Transsilvanien [*CIL* 3 Suppl. (2), Tab. V Eef u. Jl. *Andree*[7] 79/80 I 6]: *[I]ovi Turmazgadi [c]oh(ors) II Fl(avia) [Co]mmag(enorum) eq(uitata) s[ag(ittariorum), cui] pr(aest) M. Arru[ntiu]s Agrippinu[s], v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).* — Über die Cohors II Fl. Commagenorum s. *Cichorius* in *Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie* 4, 1, Sp. 274. Diese Kohorte hatte ihr Standlager in Micia = Veczel, von Deva den Fluß Maros (Marisia) abwärts [*CIL* 3 Suppl. (2), Tab. V Ee u. Jk], in Dacia Apulensis. Das Steindenkmal war vielleicht von seinem Fundort Veczel = Micia nach Deva verschleppt.

4. *CIL* 3, 1338 (*Dessau* 4074 a), zu Deva (s. nr. 3) in Privatbesitz, jetzt im Museum zu Deva [*CIL* 3, Suppl. 1 p. 1402]: *G. T. Maz. Aure(lius) Dionisius cur(ator) pōs(uit).* — *G.* = *Genio*? *Dessau* hat mit Recht im folgenden *T. Maz.* den Namen des Gottes T. erkannt. Dieser Name ist abgekürzt unter Zerteilung in seine zwei Bestandteile; vgl. z. B. *pl(um)b(arius) CIL* 13, 5330 a und *Korr.-Bl. Westd. Ztschr.* 15, 1896, Sp. 61. Zur Abkürzung *G* = *genius* vgl. z. B. *CIL* 12 p. 946. Zu *Genius Turmasgades* oder Gtv. *-is* vgl. den Art. *Tiauranceaicus. Mommsen* hatte *G(enio) t(urmae) Maz.* vermutet [ebenso wie in nr. 3 ergänzt worden war: *tur(ma) Mazgadi*; vgl. auch *Mommsen, Eph. epigr.* 2, p. 320 nr. 449 zu o. nr. 2, gegen *Hirschfelds* richtige Deutung]; *Hübner* dagegen hatte *G(enio) t(ur-*

ris) mit folgendem Namen des Turmes ergänzen wollen. Diese Deutungen sind jetzt dank der durch Zusammenstellung aller hierher gehörigen Weihinschriften gewonnenen Deutung überwunden. — Über die militärischen *Curatores* vgl. *Kornemann* in *Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie* 4, 2, Sp. 1798 ff. u. a. — Wie nr. 3, so wird auch Inschrift nr. 4 von Micia-Veczel nach Deva verschleppt sein.

5) *CIL* 13, 3645, ausgegraben im J. 1710 bei Einebnung eines Schutthügels in der Nähe des Klosters St. Matthias (südl. Vorort von Trier), verschenkt und verschollen, ist nur bekannt durch die handschriftlichen Zusätze von *Reiffenberg* (1715) zu *Brower-Masen, Antiquitatum et annalium Trevirensium libri XXV: I(n) h(onorem) d(omus) d(ivinae)* | *I(ovi) O(ptimo) M(aximo)* | TVRMAS · GIL · | EL · Æ · VICT | *b(ene)f(iciarius) leg(ionis) VIII Aug(ustae)* | *v. s. l. m.* Z. 3 und 4 sind vom Gewährsmann *Reiffenbergs* mangelhaft abgeschrieben. Treffend hat *Toutain, Bull. Soc. Antiq. de Fr.* 1911, p. 200 hier Z. 3 den Beinamen T., wie in nr. 3, vermutet, s. auch *CIL* 13, 4 p. 43; herzustellen ist wohl: *Turmasg[adi]*. Z. 4 enthält die Namen des Stifters: *Flavius*? *Vict(or)*. Der Stifter, Beneficiarius der damals zu Straßburg (Argentorate) liegenden 8. Kaiserlegion, war zum Postdienst an die von Trier auf der rechten Moselseite nach Straßburg führende Heer- und Poststraße kommandiert (*v. Domaszewski, Westd. Zeitschr.* 21, 1902, S. 198). — Wegen der Einleitungsformel gehört die Weihinschrift in die Zeit nach 150 n. Chr.

Von den fünf Weihungen sind also drei im römischen Dakien festgestellt, wo überhaupt die Verehrung orientalisch-syrischer Gottheiten verbreitet war (*J. Jung, Die roman. Landschaften des röm. Reiches* S. 381. *J. Toutain, Les cultes païens* 1, 2 p. 54). [Keune.]

Turmkrone (*Mauerkrone*) als Kopfschmuck der Kybele, sowie der Stadtgöttinnen und des Genius, s. den Artikel *Turrigera*. Nach *V. K. Müller, Der Polos* (1915), S. 46 ff. tragen außer Kybele und Tyche-Astarte auch andere griechisch-orientalische Göttinnen die Mauerkrone als Kopfzier. [Keune.]

Turms (turms) ist der etruskische Name des Hermes. In dieser Form und Schreibung liegt er zunächst vor auf sechs Bronzespiegeln, deren einer aus Belora am Flusse Cecina, einer aus Orbetello, zwei aus Orvieto, einer aus Vulci herstammen, während einer von unbekannter Herkunft ist. Einmal, auf einem Spiegel aus Vulci, hat der Name zum Schluß ein -ś. Herzustellen ist die gleiche Form auf einem Spiegel, der vermutlich aus Caere stammt. Ein anderes Mal, auf einem Spiegel aus Orvieto, lautet die Form turmus, und endlich, auf einem Spiegel unbekannter Herkunft, fehlt die Endung. Die Literatur dieser Spiegel, die ich nach ihren *Fabretti*-Nummern bezeichnen werde, habe ich zum großen Teil schon früher gegeben und verweise auf die entsprechenden Artikel: So für den Spiegel von Orbetello (*Fabr.* nr. 296 ter a) auf perse, für den ersten Spiegel von Orvieto (*Fabr.* nr. 2094) auf putunia, für den ersten von Vulci (*Fabr.* nr. 2139) auf ϑalna, für den zweiten von Vulci (*Fabr.* nr. 2144) auf terasia, für den ersten unbekannter Herkunft (*Fabr.* nr. 2471) auf tinia). Der Spiegel von Belora ist veröffentlicht von *Migliarini* und *Braun* im *Bull. dell' Inst.* 1837, 42 sq., von *Gerhard, Etr. Spiegel* 3, 125, Taf. CXXVII und von *Fabretti, C. I. I.* nr. 2498. Der zweite Spiegel von Orvieto ist herausgegeben von *Braun* in den *Ann. dell' Inst.* 1836, 179 sqq. tav. agg. E, von *Gerhard, Etr. Spiegel* 3, 145 sq., Taf. CLVIII und von *Fabretti, C. I. I.* nr. 2485: Den dritten Spiegel von Orvieto hat *Fabr. C. I. I. suppl.* nr. 311 herausgegeben. Der dritte Spiegel von Vulci ist veröffentlicht von *Gerhard, Etr. Spiegel* 3, 123, Taf. CXXIV und von *Fabretti, C. I. I.* nr. 2490, tab. XLIV. Endlich der zweite Spiegel unbekannter Herkunft ist veröffentlicht von *Winckelmann, Mon. ined.* nr. 133 (tav. CXXXVI nr. 311 ed. *Prati*), von *Lanzi* 2, 224 = 178, tav. XII. nr. 4, *Millin, Peintures des vases antiques* pl. LXXII, nr. 1, von *Gerhard, Etr. Spiegel* 3, 218 sq., Taf CCXXXV, nr. 1, in der *Revue archéol.* 1, 297 und von *Fabretti, C. I. I.* nr. 2499. Die Darstellungen auf diesen Spiegeln zerfallen in fünf verschiedene Gruppen. Die erste derselben erhält nur einen Spiegel (*Fabr.* nr. 2094) und zeigt uns den turms, wie er in Gesellschaft anderer Gottheiten den Götterknaben mariś isminϑians in den Händen hält (die weitere Beschreibung siehe s. v. putunia). Die zweite Gruppe, die Gorgo betreffend, zeigt uns auf dem ersten Spiegel (*Fabr.* nr. 296 ter a) den turms in Gesellschaft des die Gorgo bekämpfenden Perseus (weiteres s. s. v. perse). Die zweite zeigt uns die Minerva (menrva) und den turmś (MMM◁D† d. i. M MD∨†, bisher nicht erkannt), wie sie das abgeschlagene Haupt der Gorgo betrachten; am Boden sieht man ein zweites Haupt, vielleicht ein Spiegelbild des anderen (*Fabretti* nr. 2490). Die dritte Gruppe enthält fünf Spiegel, auf denen es sich um Entscheidungen von Meinungsverschiedenheiten oder ähnlichen Dingen handelt, an denen turms aktiv oder passiv beteiligt ist. Aktiv haben wir ihn zunächst auf zwei Spiegeln. Die Darstellung des ersten (*Fabr.* nr. 2498) ist die folgende: Im Mittelpunkte finden wir den Hermes (turms) mit Chlamys bekleidet, aber sonst nackt mit Flügelhut, in der Linken einen Apfel oder einen ähnlichen Gegenstand; sein Antlitz ist dem links von ihm stehenden jugendlichen Herkules (hercle) zugewandt, der völlig nackt ist, in der Linken die Keule, in der Rechten anscheinend einen Stein hält; rechts steht Iolaus (vilae), der die Rechte auf Hermes' Schulter gelegt hat, in der Linken aber eine strigilis (?) hält. Die Szene macht den Eindruck, wie auch *Gerhard* meint, als sei turms hier Kampfrichter. Der zweite Spiegel (*Fabr. suppl.* 3, nr. 311) zeigt uns den Menelaos (menle) und die Helene (vilenu), die anscheinend die Entscheidung des turms und des aplu anrufen. Passiv hingegen scheint die Rolle des turms auf den weiteren drei Spiegeln zu sein. Auf dem ersten derselben (*Fabr.* nr. 2485) haben wir drei Figuren: links die Minerva (menrva) in ihrer gewöhnlichen Darstel-

lung, nur statt des Helmes ein Stirnband ums Haupt; vor ihr und ihr zugewandt haben wir den stehenden Herkules (hercle), mit dem Löwenfell und einem Lendenschurz bekleidet, neben sich die Keule, in der Rechten einen Diskus (oder eine Schale?); rechts sitzt Hermes (turmus) mit Chlamys, Flügelhut und Stab, die Rechte um die Hüfte des Herkules gelegt, als ob er ihn antriebe. Es scheint, als ob Herkules der Minerva eine Bitte vortrage und Hermes ihn darin unterstütze. Auf dem zweiten Spiegel tragen ϑalna und turms (*Fabr.* nr. 2139) dem tinia eine Streitsache vor (näheres darüber s. v. ϑalna). Die Szene des dritten (*Fabr.* nr. 2471) ist sehr ähnlich, nur sind die Rechtenden hier turms und apulu (vgl. s. v. tinia). Das vierte Sujet, auf nur einem Spiegel (*Fabr.* nr. 2499) dargestellt, zeigt uns den turm[s], mit Flügelhut und Sandalen angetan, wie er in der Rechten die Wage hält, auf der er das Schicksal des Achilles (aχle) und Aias (evas) gegeneinander abwägt; rechts von ihm sitzt Apollo (aplu), mit höchster Aufmerksamkeit die Wage beobachtend. Die fünfte Darstellung endlich, auf nur einem Spiegel (*Fabr.* nr. 2144), zeigt uns den Odysseus unter des Hermes (turms) Geleit in der Unterwelt, wo er mit dem Schatten des Tiresias sich unterredet (näheres siehe s. v. teriasa). An der Deutung des turms als Hermes ist kein Zweifel, denn in allen Darstellungen wird die Identität durch Flügelhut und Stab, obwohl dieser recht verschiedene Formen zeigt, gewährleistet. Nur von dem Spiegel *Fabr. suppl.* 3, 311 gibt es, soweit ich weiß, keine Abbildung, und ich kann daher nicht behaupten, daß der Gott auch hier durch Flügelhut und Stab bezeichnet sei. Das Verhältnis der Formen des Namens zueinander ist dies, daß turms oder turmś die eigentliche Form ist, turmus aber einen Hilfsvokal angenommen hat, der, wie zumeist, die Klangfarbe des vorhergehenden Vokals zeigt. Die Gestalt des turms hat sich im heutigen italienischen Volksglauben noch erhalten. Er trägt den Namen Téramó und ist der Gott der Diebe und Kaufleute und außerdem ein spirito messagiero (*Leland, Etruscan Roman Remains* 6, 25sqq.), also genau dem Merkur entsprechend. [Die *turms*-Nummern bei *Gerhard-Körte, Etr. Spiegel,* sind zusammengestellt von *C. Thulin, Religionsg. Vers. u. Vorarbeiten* 3, 1 (1906), 18 Anm. 3. Zu *herma* und *mercu* : *Mercurius* s. *ebd.* und *Herbig, Glotta* 5, 248.] [C. Pauli.]

Turmuca ist der etruskische Name einer Amazone (*Deecke* s. v. hinthial). Der Name ist nur einmal belegt, und zwar auf einem Krater von Vulci, der veröffentlicht ist von *Inghirami, Vasi fittili* tav. CCCXCIX und *Storia della Toscana* tav. LXXIV nr. 2/3; von *Raoul-Rochette* in den *Ann. dell' Inst.* 1834, 274sq. und den *Monum. ined.* 2, tab. IX; von *Sec. Campanari* in den *Atti dell' Accad. rom. d'archeol.* 7, 11, tav. II; von *De Witte, Catal. Beugnot* 54—56 und von *Fabretti, C. I. I.* nr. 2147. Die Darstellung ist von mir s. v. pentasila beschrieben worden. Dies hinϑia | turmu | cas bedeutet 'ψυχὴ der Turmuca' (vgl. *Pauli, Etr. Studien* 3, 28sqq.). Es fragt sich, wer diese turmuca war. Der von *Fabretti* (*gloss.* 1866, s. v. turmucas) gegebenen Deutung 'εἴδωλον (spectrum) Mercurii (Plutonis)' kann man weder sprachlich noch sachlich zustimmen, sprachlich nicht, weil Mercurius auf etruskisch turms, aber nicht turmuca heißt, sachlich nicht, weil hinϑia(l) stets die Seele eines Abgeschiedenen bezeichnet, nicht die Erscheinung eines Gottes, abgesehen davon, daß auch Mercurius und Pluto nicht dasselbe ist, und abgesehen weiter auch davon, daß die mit der Beischrift turmuca bezeichnete Gestalt eine weibliche ist. Für die Deutung von turmuca sind zwei Möglichkeiten, ja nachdem der Name etruskisch oder aus dem Griechischen etruskisiert ist. Im ersteren Fall würde wohl sicher eine Ableitung von turms „Ἑρμῆς" vorliegen, und turmaca könnte, wie hinϑial = „Ψυχή", die Geliebte des Amor und Begleiterin der Göttin turan, eine Übersetzung aus dem Griechischen sein und müßte es wohl sein, da doch zweifellos ein griechischer Mythus vorliegt. Der griechische Name würde dann ein mit Ἑρμ(ο)- beginnender Frauenname gewesen sein. In dieser Richtung bewegen sich die Darlegungen *Bunsens* (*Ann. dell' Inst.* 1836, 176) und *Corssens* (*Sp. d. Etr.* 1, 272) und die Übersetzung *Deeckes* (*Etr. Fo.* 4, 92) durch 'Mercurialis'. Aber auch die Möglichkeit liegt vor, daß turmuca nur lautliche Umformung eines griechischen Namens sei. *Bugge* (in *Deeckes Etr. Fo. u. Stu.* 4, 33) sagt: 'Da Penthesileia die Königin der Amazonen war, muß man in turmuca einen einer Amazone geeigneten Namen suchen. Ich vermute *Δοριμάχη. Die Amazonen wurden ja von den Künstlern mit Speer dargestellt.' Das wird im wesentlichen richtig sein, doch bleibt bei *Δορι-[od. Δωρι-]μάχη ein lautliches Bedenken. Griech. δ wird im Etruskischen zu z oder ϑ, und so hätten wir ϑurmuca zu erwarten. Etr. t hingegen entspricht griech. t oder ϑ, und so möchte ich in turmuca eher ein griech. Θουριμάχη sehen (vgl. den Heroennamen Θουρίμαχος bei *Fick, Personennamen*[2] 393). Dieses griech. Θουριμάχη würde lautgesetzlich etr. turmca geben und dann mit Hilfsvokal turmuca. So, und nicht durch Verdumpfung des a (*Bugge* l. c.), ist das mittlere u der etruskischen Form zu deuten. Es scheint sich um eine uns unbekannte Sage zu handeln. Die Forschungen zu ihrer Aufhellung würden sich also in der Richtung eines weiblichen Namens Ἑρμ(ο)- oder einer Θουριμάχη bewegen müssen. [C. Pauli.]

Turnus (*Τοῦρνος Dio Cass. frg.* 3, 6. *Τυρρηνός Dion. Hal.* 1, 64, 2f.), König der Rutuler (s. Rutuli) in Ardea, war der Sohn des Daunus (s. d. Nr. 2) und Enkel des Pilumnus (s. o. Bd. 3, Sp. 2508, 6. Bd. 2, Sp. 215, 51. Bd. 1, Sp. 948, 37). Als seine Mutter galt Venilia (*Verg. Aen.* 10, 76 u. *Serv.*), die man als Nymphe auffaßte oder mit Venus gleichsetzte (*Wissowa, Rel. u. Kult. d. Röm.*[2] S. 226; s. o. Bd. 2 Sp. 228ff.) oder auch unter Bezugnahme auf den Namen Venulus (*Verg. Aen.* 8, 9 u. *Serv.* 11, 242. 742) als Stammutter einer etruskischen Gens Venilia erklärt (*Cuno, Vorgesch.*

Roms, S. 85); zu seiner Schwester machte man, vielleicht in Rücksicht auf die Ähnlichkeit des Namens und die gemeinsame Heimat Ardea-Lavinium, die Quellgöttin Juturna (o. Bd. 2 Sp. 763, 56).

Die älteste uns erreichbare Form der Turnussage bieten die bei *Servius* zu *Verg. Aen.* erhaltenen Bruchstücke aus den *Origines* des *Cato,* dessen Darstellung wahrscheinlich auf *Timaios* beruht (*Mommsen, R. G.* 1^7, 466 f. *F. Cauer, Jahrb. f. Philol. Suppl.* 15 S. 95 ff. *E. Aust* o. Bd. 2, Sp. 1905 f.) Nach der Landung des Aeneas an der Küste von Latium und dessen Vermählung mit Lavinia, der Tochter des Latinus, schließt dieser wegen der vertragswidrigen Plünderung seines Gebiets durch die Trojaner ein Bündnis mit dem Rutulerfürsten Turnus, beide werden aber in der Schlacht bei Laurolavinium geschlagen und Latinus wird getötet. Turnus flüchtet zu König Mezentius von Caere, erhält von diesem gegen das Versprechen eines Weinzinses Hilfe (*Macrob. Sat.* 3, 5, 10. *Peter fr. h. R.* S. 45, 12), fällt dann aber während einer in Verbindung mit ihm dem Aeneas gelieferten zweiten Schlacht, vielleicht durch dessen Hand (*Serv. V. Ae.* 1, 267. 4, 620. 9, 742. *Peter, Hist. Rom. fr.* S. 44 f. 9. 10; zu *Serv.* 6, 760; s. o. Bd. 2 Sp. 1907, 4 u. vgl. 2943 f.).

Die weiter ausgebildete Sage hat *Varro* zusammengefaßt, dessen Darstellung bei *Dion. Hal.* erhalten ist (*Cauer* a. a. O. S. 154 ff.). Bei der Ankunft des Aeneas war Latinus in einen Krieg mit den Rutulern verwickelt, brach diesen aber ab, um zunächst dem auswärtigen Feinde entgegenzutreten. Doch bald schlagen beide als Bundesgenossen vereinigt die Rutuler und gründen Lavinium. Des Latinus Tochter Lavinia wird die Gattin des Aeneas. Da sie aber auf Betreiben ihrer Mutter Amita (*Dion. Hal.* 1, 64, 2; amita = matertera Tante des Turnus; vgl. *Δάσιρα* Schwägerin in der Kultsage von Eleusis) oder Amata (s. d. und *Roßbach* bei *Pauly-Wissowa* s. v.) bereits mit deren Neffen Turnus verlobt gewesen war, geht dieser zu den Rutulern über und wird von ihnen zum Führer gemacht. Er erhebt sich gegen die Verbündeten und fällt im Zweikampf mit seinem Oheim (s. o. Bd. 2, Sp. 1907 f. 2945).

Der Bericht des *Livius* (1, 2, 1 ff.) verbindet die beiden älteren Darstellungen. Die Rutuler werden in dieser Schlacht zwar besiegt, Turnus aber flieht zu Mezentius, findet bei ihm Unterstützung, und beide unterliegen dann den Latinern, doch wird der Tod des Turnus nicht erwähnt.

Da Turnus bei *Dion. Hal. Τυῤῥηνός* genannt wird und nach *Cato* und *Livius* mit dem Etruskerfürsten Mezentius (s. d.) verbündet ist, darf er wohl als ein eponymer Vertreter der einst in Mittelitalien mächtigen Etruskerkolonien betrachtet werden (s. o. Bd. 2, Sp. 2952, 38), obwohl sich dies nicht sicher erweisen läßt (*Klausen, Aen. u. d. Penat.* S. 1212 ff. *Wörner* o. Bd. 2 Sp. 2952). Jedenfalls ist die griechische Namensform eine auf solcher Vermutung beruhende Umbildung.

In *Vergils Aeneis* (s. o. Bd. 2, Sp. 1909 ff.) erscheint Turnus als der nach verschiedenen homerischen Mustern ausgestaltete Hauptgegner des Helden Aeneas.

Nach dem Vorbilde des Hektor bestürmt er das Lager der Trojaner, um ihre Schiffe zu verbrennen, während Aeneas bei Evander Unterstützung erbittet (9, 70 ff.). Er erschlägt den Pandaros (s. d. nr. 3), Bitias (s. d.) und andere (9, 760 ff.), muß aber schließlich von der Übermacht umringt in den Tiber springen und flüchten (9, 789 ff.). Nachdem Aeneas mit Hilfstruppen herbeigekommen ist, wird der Kampf erneuert, und Turnus tötet den Sohn des Evander Pallas (s. d. nr. 3). Dann begehrt er mit Aeneas selbst zu kämpfen, Juno lockt ihn aber bei der Verfolgung eines diesem gleichenden Scheinbilds (vgl. Achilleus u. Apollon-Agenor, o. Bd. 1 Sp. 20) auf ein Schiff und entführt ihn aus der Schlacht nach Ardea, um ihn so vor dem drohenden Untergang zu bewahren (10, 621 ff.).

Von Drances (s. d.), einem Gegenbild des Thersites, angestachelt, entschließt sich Turnus nun wirklich dem Aeneas selbst entgegenzutreten (11, 440 ff.); während er ihn jedoch in einem Hinterhalt erwartet, wird sein Heer nach dem Fall der Camilla (s. d.) geschlagen und er gezwungen, die bedrohte Stadt Laurentum zu schützen (11, 896 ff.). Trotz der Bitten des Latinus und der Amata stellt er sich am folgenden Tage dem Aeneas zum Zweikampf (12, 1 ff.); zunächst freilich wird auf den Rat der Juno von Juturna, welche die Gestalt des Fürsten Camers (s. d.) angenommen hat, durch Vertragsbruch (vgl. den Pfeilschuß des Pandaros, o. Bd. 3, Sp. 1504) noch einmal ein allgemeines Handgemenge veranlaßt (12, 134 ff.). Schließlich tritt Turnus aber doch, trotzdem ihn seine Schwester abermals durch List vor dem Zusammentreffen mit Aeneas zu behüten sucht, seinem übermächtigen Feinde gegenüber (12, 697 ff.). Nachdem sein Schwert auf des Aeneas Helm zersprungen ist, wird er von ihm verfolgt (12, 728 ff.); aus der Hand der Juturna erhält er zwar ein neues Schwert, auf Juppiters Ratschluß aber nunmehr gelähmt, erliegt er dem mächtigen Speerwurf des troischen Helden und wird von seinem Schwertstoß getötet (12, 783 ff.; vgl. Hektors Tod).

Eine Abbildung des Kampfes, auf welcher der Leichnam des Turnus zu des Aeneas Füßen liegt, ist o. Bd. 2, Sp. 2948 geboten; die Darstellungen der pränestinischen Cista (o. Bd. 1 Sp. 186. Bd. 2, Sp. 1915) sind wahrscheinlich gefälscht (*Heydemann, Arch. Zeit.* 29, 1872 S. 122. *Roßbach* bei *Pauly-Wissowa* Bd. 1, S. 1018). [Steuding.]

Turobrigen(sis), *Turibrig(ensis), Turubrig(ensis),* auch noch mehr abgekürzt: *Turib.* und bloß *T.* geschrieben, ist der inschriftliche Beiname einer örtlichen Schutzgöttin in Lusitanien (entsprechend den im hispanisch-aquitanischen Nachbargebiet als *Tutela* bezeichneten örtlichen Schutzgeistern), und zwar der Göttin der durch Inschriften (*CIL* 2, 964, auch wohl *Eph. epigr.* 9 p. 103 nr. 273, unwahrscheinlich *CIL* 2, 5033), außerdem aber nur durch *Plin. nat. hist.* 3, 14 bezeugten Stadt *Turobriga*

(*Hübner* zu *CIL* 2, *Suppl.*, p. 1156 und zu *Ephem. epigr.* 9, p. 758. *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, Sp. 2005. Wechsel von O, V, I ist häufig, vgl. z. B. *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 3, *Indices*, S. 822. 828. 835—836). Diese Göttin hieß mit einheimischem Namen *Ataecina* (so zweimal sicher beglaubigt; für *CIL* 2, 605 ist die Lesung *Adaegina* überliefert, vgl. Abkürzung *Ad.* in *CIL* 2, 5298) und war der griechisch-römischen *Proserpina* gleichgestellt und mit deren Namen benannt; die häufige Abkürzung ihres Namens beweist Beliebtheit und weite Verbreitung und Verehrung. Vgl. *Steuding* o. Bd. 1, 1, Sp. 663 und *Carter* o. Bd. 3, 2, Sp. 3148 f. *Holder* a. a. O. 1, Sp. 37. 251 und 3, Sp. 502. *Hübner, CIL* 2, *Suppl., Index* p. 1126 und zu *Ephem. epigr.* 9, 1 (1903), p. 26, nr. 42 [*Index* zu *Ephem. epigr.* 9, p. 740]. *F. Richter, De deor. barbar. interpretatione romana quaest. sel.* (1906) S. 24. *Wissowa, Religion und Kultus der Römer*[2] S. 313.

In der Inschrift *CIL* 2, 462, einer Anrufung und Verwünschung (*imprecatio*) gegen einen Diebstahl, heißt die Göttin *dea Ataecina Turibrig. Proserpina.* Die übrigen Inschriften sind Weihungen, welche folgendermaßen lauten. *Ephem. epigr.* 9, nr. 42: *deae Ataecinae Turobrigen. invictae*; *CIL* 2, 605 (nach *Velasquez*, Hs., J. 1752): *dominae* [*T*]*uribri*[*g.*] *Adaegina*[*e*]; *CIL* 2, 5298 abgekürzt: *d. s. T. Ad.* = *d(eae) s(anctae) T(uribrigensi) Ad(aeginae)*, ferner abgekürzt *CIL* 2, 5299: *d. s. A. T.* und 461: *d. s. A. T. P(roserpinae)*, sowie *Ephem. epigr.* 9, p. 44/45, nr. 101: *A. A(ugustae?)*; mit Weglassung ihres Sondernamens *Ephem. epigr.* 9, p. 26/27, nr. 43: *deae sanc(tae) Turib.* und *CIL* 2, 71: *d(eae) s(anctae) Turubrig.* (*CIL* 2, 101 bloß: *deae sanctae*); lediglich unter dem Namen *Proserpina* verehrt *CIL* 2, 143: *Proserpinae*, 144: *Proserpinae sanctae*, 1044: *Proserpinae sanctae sacrum*, 145: *Proserpinae servatrici, Ephem. epigr.* 8, p. 358, nr. 9: *deae Proserpinae* und nr. 10: *Proserp.* Als Göttin der Gesundheit erscheint sie in *CIL* 2, 143: *votum san(us?) l(ibens) p(osuit)*, 145: *Proserpinae servatrici .... coniuge sibi restituta v. s. . . .*, vgl. *Hübner* zu *CIL* 2, 1044 (*sanitate*). — *CIL* 2, 5298 und 5299 stehen auf Täfelchen am Bildchen eines Bockes und einem ähnlichen aus Bronze.

Die Fundorte der oben angeführten Inschriften sind in und bei Mérida-Emerita (*Ephem. epigr.* 42. 43. *CIL* 2, 461. 462), außerdem Medellin-Metellinum (*CIL* 2, 605), bei Elvas (*Ephem. epigr.* 8, p. 358), ebenda oder bei Villaviçosa (*CIL* 2, 143. 144), Cáceres-Norba (*CIL* 2, 5298. 5299), südlich von Trujillo-Turgalium (*Ephem. epigr.* 101), also ein begrenzter Landstrich der römischen Provinz Lusitania, *CIL* 2, *Suppl.*, Tab. I, MLKfged, innerhalb dessen der Hauptort der Verehrung *Turobriga* zu suchen ist; etwas abseits in Lusitania ist gefunden *CIL* 2, 101 (wohl aus Quintos, *CIL* 2, *Suppl.*, Tab. I, Ocd) und in der anstoßenden Baetica *CIL* 2, 1044 (Castilblanco a. a. O. OPf), in welcher Provinz ja auch eine aus Turobriga gebürtige Priesterin zu Arucci (Aroche a. a. O. Oe) durch Schenkung eines Tempels u. a. sich betätigt hat nach *CIL* 2, 964. Dagegen ist die Ergänzung der Gemeindenamen in *CIL* 2, 5033 (*Add.* p. 697): [*termin*]*us Augustalis* [*inter . .*]*robrigenses* [*et . .*]*polibedenses* fraglich; der Fundort Traguntia (*CIL* 2, Tab. I, Gf) spricht gegen eine Ergänzung [*Tu*]*robrigenses.* Da Turobriga nach *Plin. n. h.* 3, 14 zu *Baeturia Celtica* (vgl. *Kiepert, Form. Orb. Antiq.* XXVII Fbe) gehörte, so ist der Ortsname keltischen Ursprungs, was bestätigt wird durch die Zusammensetzung mit dem keltischen *briga* = Hügel, Burg (*Holder, Altcelt. Sprachschatz* 1, Sp. 533 und 3, Sp. 935—936. *Hübner, Mon. ling. Iber.* p. XCVIII): die Ortsnamen auf *-briga* finden sich sehr häufig nur in Hispanien, wo sie aber auf bestimmte Landstriche beschränkt sind (vgl. *Kiepert, Lehrb. d. alt. Geogr.* S. 483, 1 und *Schulten, Numantia* I, *Die Keltiberer* usw. 1914, S. 23). [Keune.]

Turolici, örtliche Benennung der *Lares* (*Wissowa* o. 2, 2, Sp. 1868 ff., bes. Sp. 1879 ff. 1885, auch *Religion und Kultus der Römer*[2] § 26, S. 166 ff.) in Hispanien, bezeugt durch die von einem Gewährsmann der 1. Hälfte des 18. Jhdts. überlieferte Inschrift *CIL* 2, 431, gefunden in Freixo de Nemão (Numão), im römischen Gerichtsbezirk von Braga, Conventus Bracaraugustanus, am unteren Duero oder Douro (*CIL* 2, *Suppl.*, Tab. I, FGc), geweiht *Larib(us) Turolic(is).* Der auf *-icus* endigende Name ist iberisch, vgl. *Hübner, Mon. ling. Iber.* p. CX/CXI und p. 253, siehe den Artikel *Tiauranceaicus*, auch *Hübner* zu *CIL* 2, 804: *diis Laribus Gapeticorum gentilitatis.* Nach Ortsnamen benannte Lares sind in Hispanien öfters nachweisbar, so *CIL* 2, 2384: *Laribus Cerenaecis*, 2469: *Laribus Cusic*[*e*]*lens*[*i*]*bus*, 2470—2472 (vgl. *CIL* 2, *Suppl.*, Index p. 1128). *Ad. Schulten, Numantia* I, *Die Keltiberer und ihre Kriege mit Rom* (1914), S. 236—237 bezeichnet diese iberischen Schutzgeister als Laren einer Sippe, eines Familienverbandes. [Keune.]

Turpenus pater, altitalischer Gott, bezeugt durch die vereinzelte Weihinschrift eines Altars aus der Zeit der römischen Republik im alten Praeneste (Palestrina) in Latium, *CIL* 14, 2902 (= 1, nr. 1541, p. 562 = 1, 2, 1, ed. altera [1918], nr. 1460, p. 621): *Turpeno patr(i) C. Vatron(ius) L. Orcev[i]us pr(aetores)*, also gestiftet von den Gemeindevorstehern der damaligen Freistadt Praeneste (vor J. 82 v. Chr. = 672 d. St.). Über den Zusatz von *Pater* zu den Namen italisch-römischer Götter (*Iuppiter, Diespiter, Dis Pater, Ianus Pater, Quirinus Pater, Saturnus Pater, Tiberinus Pater* usw.) vgl. *Preller-Jordan, Röm. Mythol.*[3] 1, S. 56, doch ist die ebd. Anm. 1 und 2, S. 138 geäußerte Ansicht, daß T. ein göttlich verehrter Fluß oder Bach gewesen sei, unsicher (*Wissowa, Religion u. Kultus d. Römer*[2] S. 224). Zur Namenbildung vgl. *Tolenus* (Fluß im Sabinerland), auch *Alfenus* und andere Personennamen. [Keune.]

Turriger heißt bei *Sil. Ital.* 14, 500 nicht der Kentaur Nessos (*Carter* im Supplement zu diesem Lexikon S. 76), sondern ein mit diesem Namen benanntes Schiff: *et iam turrigerum demerserat aequore Nessum.* [Keune.]

Turrigera oder **turrita** ist ein dichterisches Beiwort der großen Göttermutter (*Mater deûm magna Idaea*) Kybele oder Kybebe, vgl. *Carter, Epitheta deor. ap. poet. Lat.* 1902 (= *Suppl.* zu diesem Lexikon), S. 27. Dieses Eigenschaftswort, dessen sich lateinische Dichter und Prosaschriftsteller auch sonstwie bedienen (so in Prosa: *elephanti turriti, turrigeros elephantorum umeros*), war, gleich dem entsprechenden Beiwort πυργοφόρος (s. o. Bd. 3, Sp. 3346) in griechischen Schriftwerken, von lateinischen Dichtern im Zeitalter des Augustus der Kybele als kennzeichnendes Beiwort, gewissermaßen als Beiname gegeben, weil diese Göttin mit einer Turmkrone (Mauerkrone) auf dem Haupte dargestellt wurde, vgl. o. Bd. 2, 1, Sp. 1647 mit Abbildung Sp. 1645/46. Daher wird Kybele von *Ovidius* ohne weiteres als *turrigera dea, turrita mater* (vgl. *Claudian.*: *genetrix turrita*) bezeichnet; ferner wird jenes Eigenschaftswort von den Dichtern nicht bloß als Beiname der Göttin, sondern mit Bezug auf diese auch in anders lautendem Zusammenhang gebraucht.

Vergil. Aen. 6, 784 f.: *qualis Berecynthia mater | invehitur curru Phrygias turrita per urbes*; vgl. 10, 252 f.: *alma parens Idaea deum, cui Dindyma cordi | turrigeraeque urbes biiugique ad frena leones.*

Propert. 4, 17 (16), 35 f.: *vertice turrigero iuxta dea magna Cybebe | tundet ad Idaeos cymbala rauca choros*, und 5, 11, 51 f.: *vel tu, quae tardam movisti fune Cybeben, | Claudia, turritae rara ministra deae.*

Ovid. met. 10, 696: *turrita mater; fast.* 4, 224: *(Attis) turrigeram casto vinxit amore deam*; ebd. 6, 321: *turrigerā frontem Cybele redimita coronā.* Das nämliche Beiwort gibt *Ovidius* der Ops, deren Name jedoch nur lateinische Umnennung für die wesensverwandte kleinasiatische Erdmutter Kybele ist (s. oben Bd. 3, 1, Sp. 936/937), *trist.* 2, 24: *turrigerae .... Opi. — Ovid. fast.* 4, 219: *turriferā coronā.*

Mit demselben Beiwort kennzeichnen die Kybele die spätlateinischen Dichter *Claudianus* und *Apollinaris Sidonius* in Nachahmung ihrer Vorläufer und Vorbilder.

Claudian. de consul. Stilichon. 3 (= *carm.* 24), 170 in *Mon. Germ. Auct. antiquiss.* 10, S. 226: *(huc transtulit) Phrygios genetrix turrita leones*; derselbe *de raptu Proserpinae* 1 (= *carm.* 33), 181, a. a. O. S. 357: *(ad Phrygios tendit ... Penates) turrigeramque petit Cybelen*; ebd. 3 (= *carm.* 36), 271, a. a. O. S. 387, und gleichlautend *Sidon. carm.* 7, 31, in *Mon. Germ. Auct. antiquiss.* 8, S. 204: *turrita Cybebe.*

Das gleiche Beiwort hat aber *Sidonius* auch der Roma beigelegt, *carm.* 5, 14, a. a. O. 8, S. 188: *(bellatrix ... Roma) cristatum turritae caput* (vgl. *carm.* 2, 392, a. a. O. S. 183, und o. Bd. 4, Sp. 161 f.), als Kennzeichen einer Stadtgöttin; vgl. *Lucan.* 1, 188 *(turrigero vertice)* und *Rutil. Namat.* 1, 117 *(turrigero cono).*

Antike Bilder von Göttinnen mit Turm- oder Mauerkrone als Kopfzier, teilweise zweifellos Kybele, teilweise sicher Personifikationen von Städten (Stadtgöttinnen), sind zusammengestellt von *S. Reinach, Répertoire de la statuaire grecque et romaine* 1, S. 111. 143. 182 f. 185 (= *CIL* 6, 513). 194. 450 (die bekannte Darstellung der Stadt Antiochia am Orontes). 2, S. 269—273. 798. 3, S. 82 f. (251). 4, S. 163—164. 324 (Antiochia). Vgl. noch *CIL* 6, 505 mit Reliefbild (o. Bd. 2, 1, S. 1671) und *Espérandieu, Recueil général des bas-reliefs, statues et bustes de la Gaule rom.* 1, nr. 409 (dagegen nr. 52: Kalathos). 2, nr. 892, 2. 3, nr. 2488. 2601. 2669. 4, nr. 3136. 3584. 5, nr. 3670. 3673—3675. 4480. *Haug-Sixt, Die röm. Inschriften u. Bildwerke Württembergs*[2] S. 120, nr. 56. *Forrer, Das römische Zabern* 1918 (= *Mitteilungen der Gesellschaft f. Erhaltung d. geschichtl. Denkm. im Elsaß*, 2. Folge, 25) S. 39 f. mit Taf. VI (daher: *Espérandieu Recueil* 7, p. 392, nr. 5889). *Ed. Frhr. v. Sacken, Die antiken Bronzen des K. K. Münz- und Antiken-Cabinetes in Wien* 1 (1871), Taf. XIII, 3. XVI, 7 und dazu S. 89. *Déchelette, Les vases céramiques ornés de la Gaule Romaine* 2 (1904), p. 269, nr. 63 (Bild einer 'Tutela', d. i. der Schutzgöttin einer südgallischen Stadt), vgl. p. 270, nr. 64. *Jahrbuch des K. D. Arch. Inst.*, Erg.-Heft 1, Taf. VI mit S. 30 f. (*Kalenderbild der Constantinopolis*, J. 354 n. Chr.); ebenso Münzbilder von Stadtgöttinnen: *Cohen, Descr. hist. des monnaies frappées sous l'Empire romain*[2], z. B. 4, p. 95, nr. 930. 5, p. 484, nr. 1469. 1471; vgl. auch 8, p. 43, nr. 1 und 2, weibliche Bilder (Personifikation der Stadt Antiochia) mit den Umschriften *Genio Antiocheni* (*A.* ist griechisches Adjektiv) und *Genio civitatis.* Auch der männlich dargestellte Genius, insbesondere als Schutzgeist von Städten sowie der Truppenlager und Truppenteile, trägt manchmal die Mauerkrone (*Hettner, Steindenkmäler* S. 56 f., vgl. auch *v. Domaszewski, Die Religion des röm. Heeres, Westd. Zschr.* 14, 1895, S. 96, sowie Taf. IV 3). Die Münzbilder stellen den *Genius (populi Romani, Augusti* oder *imperatoris, exercitus, coloniae, civitatis)* männlich dar, gewöhnlich mit einem Fruchtmaß (modius, κάλαθος) als Kopfschmuck, daneben ausnahmsweise mit Mauerkrone und zwar erst seit der Zeit des Diocletianus und seiner Mitregenten Maximianus, Galerius und Constantius, vgl. *Cohen* a. a. O. 6, p. 426, nr. 108. p. 507, nr. 138 und p. 511, nr. 189. 7, p. 67, nr. 104. p. 108, nr. 51 und p. 110, nr. 83. p. 134, nr. 36 und p. 135, nr. 42. p. 147/148, nr. 66 und p. 149, nr. 92. p. 193/194, nr. 51. p. 251, nr. 196 und p. 253, nr. 217 (überall 'Génie tourelé' und stets mit Umschrift: *Genio populi Romani*); aus früherer Zeit nur Geldstücke des Gegenkaisers Clodius Albinus († 197 n. Chr.), *Cohen* 3, p. 419, nr. 40 und *Annuaire de la Soc. franç. de numism.* 1883, p. 354. 1885, p. 353, 21, vom J. 196/197 n. Chr., mit der Umschrift: *Gen(io) Lug(uduni)*, entsprechende Darstellungen des Schutzgeistes von Lyon auf Sigillata-Gefäßen, *CIL* 12, 5687, 45 und 13, 10013, 17—18. *Déchelette* a. a. O. 2, p. 270—272, nr. 65—67. *Hirschfeld, CIL* 13, 1, 1, p. 252, Col. 2 mit Anmerkg. 8 und *Kleine Schriften* (1913), S. 421 ff.; vgl. eine im Gemeindewald von Detzem (mittelalterlich: *Decima = Ad decimum*, an der römischen Poststraße Trier-Neumagen), Ldkr. Trier, mit zahlreichen vergrabenen Bronzegegenständen im J. 1915 entdeckte Bronzestatuette des Trierer Provinzialmuseums, Darstellung des

Schutzgeistes von Lyon oder von Trier (Genius coloniae Augustae Treverorum), auch ein Bronzebildchen von Autun (*Augustodunum*) bei *S. Reinach* a. a. O. 4, p. 163, 8. Zur Bronzestatuette von Detzem vgl. *Krüger, Trierer Jahresberichte* 9 (erschienen 1920), S. 14 mit Abb. Tafel I, 4. S. noch *CIL* 13, 10024, 3 (Gemme). Die Angabe bei *Cohen* (*Gallienus*) 5 p. 433, nr. 946: '*Tête .. tourelée*' ist gewiß ungenau, vgl. *ebd.* nr. 945; ebenso p. 374 nr. 298, vgl. nr. 289 ff u. 299. — Zu *Cohen* 2 p. 351 nr. 829 s. *Tranquillitas* Nr. 2.

Beide Kopfzierden, Turmkrone wie Kalathos (Modius) sind, morgenländischem Bilderkreis entlehnt, wenn auch die Turm- oder Mauerkrone als militärisches Ehrenzeichen (*corona muralis*) bei den Römern eingebürgert war, *Daremberg-Saglio, Dictionn. des antiquités* 1, 2, p. 1536. *Fiebiger* in der Neubearbeitung von *Paulys Real-Encyclopädie* 4, 2, Sp. 1640/1641. Bildnis des M. Agrippa auf Münzen: *Babelon, Descr. hist. et chron. des monnaies de la Républ. rom.* 2, p. 477, nr. 12 = p. 79, nr. 237 = p. 558, nr. 6 und 2, p. 557, nr. 4 = p. 79, nr. 235 = 1, p. 430/431, nr. 80, vgl. *Cohen* a. a. O. 1, p. 178, nr. 6. *Steiner, Die dona militaria* (1905) = *Bonn. Jahrb.* 114, S. 32—34.

Zum orientalischen, westasiatischen Ursprung der Turmkrone als Kopfschmuck s. *Furtwängler, Die Sammlung Sabouroff, Kunstdenkmäler aus Griechenland* (1883—1887), 1, zu Tafel XXV, auch *Collignon, Geschichte der griechischen Plastik, ins Deutsche übertragen von Baumgarten* 2 (Straßburg 1898), S. 525 f., und *Steuding* ob. Bd. 2, 2, Sp. 2092 f. Vgl. die Bilder der 'Artemis' genannten Ephesischen Göttin, o. Bd. 1, 1, Sp. 588 (Abb.), auch z. B. *Amelung, Die Sculpturen des Vaticanischen Museums* 1, Text (1903), S. 5: Mosaik aus dem Sabinerland, sowie der Astarte, o. Bd. 1, 1, Sp. 651. Über das von *Pausanias* und *Malalas* als Tyche bezeichnete Idealbild der Stadt Antiocheia am Orontes, von Eutychides, und seine Wiederholungen oder Nachahmungen vgl. *Brunn, Geschichte der griechischen Künstler* 1, S. 412 f. = 1^2, S. 289. *Collignon* a. a. O. S. 523 ff. *Helbig-Amelung, Führer durch die Sammlungen klassischer Altertümer in Rom* 1^3 (1912), S. 232 f., wo mehr Literatur angegeben ist (nach diesem Führer rührt der Kopf des Marmorbildes von einer anderen Statuette her und ist die Turmkrone nach den syrischen Münzen ergänzt). Über die griechische Darstellung eines Heros mit Turmkrone s. *Furtwängler, Meisterwerke der griechischen Plastik* (1893), S. 489 f. Vgl. noch die von *Steuding* o. Bd. 2, 2, Sp. 2097 und (Münzen) Sp. 2100 ff. angeführten Belege, *Matz-Duhn, Antike Bildwerke in Rom* (1881—1882) nr. 906. 918—920. 3090. 3764 (906: Kybele). *Babelon-Blanchet, Catalogue des Bronzes antiques de la Bibl. nat.* (1895), p. 254 ff. nr. 606—615: weiblich (teilweise Kybele, 607 f.: Antiochia) und nr. 623—624: männlich.

In den bildlichen Schilderungen am Bogen des Traianus zu Beneventum aus dem J. 114 n. Chr. sind mehrfach Frauen durch eine Mauer- oder Turmkrone als Städte (insbesondere Roma) oder auch als andere Personifikationen gekennzeichnet, *E. Petersen, Mitteilungen des K. D. Archäolog. Instituts, Röm. Abteilung* 7 (1892), S. 246. 247. 252. 257/258. *A. v. Domaszewski, Abhandlungen zur römischen Religion* (1909), mit Abbildungen, S. 30—31. 48—49. 50—51, vgl. S. 35—36 und 47 f. (Virtus legionum). Für die dem Bilderschmuck des genannten Bogens entsprechende Darstellung der friedlichen, nicht kriegerisch bewaffneten Roma vgl. *v. Purgold, Archäolog. Bemerkungen zu Claudian und Sidonius* S. 22. Über männliche Idealbilder mit Mauerkrone am Bogen zu Beneventum vgl. *Petersen* a. a. O. S. 255. 256 (*ebda* S. 243: die Mauerkrone als militärisches Ehrenzeichen an einer Lanze getragen; vgl. das Relief bei *Amelung, Sculpt. des Vatican. Mus.* 1, S. 535 nr. 348 mit Abb. Tafel 55).

Über die Mauerkrone als Kopfschmuck von Gottheiten s. auch *V. K. Müller, Der Polos, die griechische Götterkrone, Diss.* Berlin 1915, S. 46—51. Übertragung der Turmkrone als Abzeichen auf die Gefährtin des Hammergottes (Sucellus) scheint vorzuliegen in *Espérandieu Recueil* 3, nr. 2347. [Keune.]

Turrita s. *Turrigera.*

Turrius s. *Turrotesgis.*

? Turrotesgis. Die hispanische Inschrift eines Altares, Fundort: Los Villares in einem Tal bei Huerta Hernando am Tajo, $1^1/_2$ spanische Meilen (leguas) von Buenafuente (*CIL* 2, *Suppl.*, Tab. II Gn), hat *Fita* im *Boletín de la R. Academia de la Historia* 28 (1896), S. 175 nach einem anderen Gewährsmann veröffentlicht (daher *Hübner, Ephem. epigr.* 8, S. 412, nr. 140a): TVRR · O | TESGI · | MARCVS | (der Unterteil des Altars mit dem Rest der Inschrift ist nicht gefunden). Es steckt der Name eines sonst unbekannten, wohl iberischen Gottes in der Inschrift *Turr[i]us* oder *Turr(. . . .)* oder aber *Turrotesgis*; im ersteren Falle ist *Tesgi* oder *Otesgi* als Geschlechtsname mehrerer Männer zu fassen, von denen einer den keltischen Rufnamen *Marcus* hatte. Ob jedoch auch der Name des Gottes mit *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, Sp. 2019 als keltisch anzusehen ist, ist sehr fraglich; keltischer Ursprung des Namens wird jedenfalls durch die (in *Ephem. epigr.*) verglichenen Namen *Turiacus* und *Turolici* (s. d.) nicht empfohlen. [Keune.]

Tutanus s. *Indigitamenta.*

Tutas (*Tutates*). Die Inschrift eines Altärchens im Britischen Museum, *CIL* 7, 335 (vgl. *Add.* p. 307), welches in Old Carlisle gefunden sein soll, ist von *Hübner* in *Ephem. epigr.* 3, p. 128 nach *Bruce Lapidarium septentrionale* wiederholt: IOCMAT | VTATM | COCIDO | TOAEA | AAIIA und als verbesserte Lesung vermutet: *D(e)o Mu(rti) Tutati & Cocid & io bene mer(enti).* *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, Sp. 2022 (*Tutatis*). *Tutas* (*-atis*) ist andere, latinisierte Schreibung für *Toutas* (*Toutatis*), ebenso wie *Totas* (*-atis*); vgl. die Artikel *Teutates* und *Toutas.* [Keune]

Tutates s. *Teutates.*

Tutator maris heißt Iuppiter in der Inschrift von Beneventum *CIL* 9, 1549 = *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 3027 (Cippus): *Iovi tutatori maris* (auf den beiden Seitenflächen Opferkrug und

Opferschale); vgl. *Wissowa, Religion u. Kultus der Römer*[2] S. 227 f., Anm. 8, über Verbindung des Iuppiter mit Neptunus, auch *v. Domaszewski, Abhandlungen z. röm. Religion* S. 23 f. (*Korrbl. d. Westd. Zschr.* 17, 1898, § 63) über Tempestates. Allgemein *defensor et tutator* heißt Iuppiter *CIL* 3, 8024 (Romula in Dacia). — Auf Münzen des Diocletianus und seines Mitregenten Maximianus lauten Umschriften: *Iovi Tutatori Augg.* (= *Augustorum*), s. *Cohen, Descr. hist. d. monn. fr. sous l'Empire rom.*[2] 6, p. 445, nr. 292 und p. 532, nr. 382. — (*Tutator gentis Phrygiae* wird Apollo genannt in der *Ilias Lat.* 911, s. *Carter, Epitheta deor. ap. poet. Lat.*, Supplement zu diesem Lexikon, S. 15.) — *Tutatrix huius loci* scheint die *dea Fortuna* genannt zu sein auf einem Altar des Museums zu Montpellier, *CIL* 12, 4183. — Vgl. noch die stadtrömischen Weihinschriften *CIL* 6, 343 (vom J. 26 n. Chr.): *[He]rculi Tuta[tori A]ug. sacr(um)* und 6, 512 (Taurobolium vom J. 390 n. Chr.). [Keune.]

Tutatrix s. *Tutator*.

Tute (tute) ist die etruskische Umformung des griech. Tydeus (*Deecke* in *Bezzenbergers Beitr.* 2, 170, nr. 101). Die Form ist fünfmal belegt, und zwar auf einem Spiegel von Volci und auf vier Gemmen. Die erste derselben, ein Skarabäus aus Karneol, stammt aus Perusia und befindet sich jetzt in Berlin; von den anderen dreien, gleichfalls Skarabäen aus Karneol, stammt die eine aus Volci, die anderen beiden sind unbekannten Fundortes. Der Spiegel ist veröffentlicht von *Roulez* in den *Ann. dell' Inst.* 1843, 215, tav. agg. F., von *Gerhard, Etr. Spiegel* 3, 171, Taf. CLXXVIII und von *Fabretti, C. I. I.* nr. 2152; zu vergleichen ist auch *Avellini* im *Bull. arch. napol.* 3, 48. 52 sq. Die Literatur der Perusinischen Gemme habe ich s. v. Parthanapae gegeben. Zur Gemme von Volci s. *Bull. dell' Inst.* 1831, 106, nr. 27, *Micali, Storia* ad tav. CXVI, nr. 3, *Cades Cent.* 1, nr. 27 und *Fabretti, C. I. I.* nr. 2155, tab. XL. Von den beiden Gemmen unbekannten Fundortes ist die eine veröffentlicht von *Winckelmann, Monum. inedit.* nr. 107 (tab. CXXII. nr. 285 ed. *Prat.*), von *Lanzi* 2, 151 = 121, nr. 9, tav. VIII, nr. 8, von *Millin, Gal. myth.* 2, 55, pl. CXL, nr. 509, von *Inghirami, Storia della Toscana* tav. LXXX, nr. 4 und von *Fabretti, C. I. I.* nr. 2544. Die anderen haben veröffentlicht *Winckelmann, Monum. ined.* nr. 106 (tab. CXXII nr. 284 ed. *Prat.*) und *Storia dell' arte del disegno* 1, 161, *Lanzi* 2, 149 = 120, nr. 8, tav. VIII, nr. 9, *Millin, Gal. myth.* 2, 55, pl. CXXXIX, nr. 508, *Müller, Denkmäler der alten Kunst* 1, Taf. LXIII, nr. 320, *Fabretti, C. I. I.* nr. 2545. Die Spiegeldarstellung enthält drei Figuren: links den sitzenden Adrastos (atrste), vor ihm stehend Tydeus (tute) mit dem Goldschmuck in der Hand, rechts der sitzende Amphiaraos (amφiare); die Situation ist klärlich die, daß Tydeus den Adrastos zum Kriege zu bereden sucht, während Amphiaraos abrät. Die Perusinische Gemme habe ich s. v. Parthanapae näher beschrieben: sie stellte die schlafenden Helden Polynices (φulnice), Amphiaraos (amφtiare) und Parthenopaios (par∂anapae) dar, bewacht von Tydeus (tute) und Adrastos (atrs∂e). Die Gemme von Volci, sowie die beiden unbekannten Fundortes enthalten nur die Figur des Tydeus (tute) allein, und zwar die von Volci mit Schwert und Schild bewaffnet, während der Helm am Boden ruht; die erste unbekannten Fundortes zeigt ihn kniend, die zweite, wie er mit dem Schabeisen sich vom Staube und Schweiße des Kampfes reinigt. [C. Pauli.]

Tutela. Ausgehend von der namenlosen Anrufungsformel *sive deo sive deae, in cuius tutela hic lucus locusve est*, die uns im Ritual der Arvalbrüder begegnet (*Henzen, Acta fratr. Arval.* S. 146), hat sich der Begriff einer *Tutela loci* als allgemeiner Ausdruck für das unfaßbare, an einer bestimmten Örtlichkeit wirksame *numen* herausgebildet (*Petron.* 57, 2 *ita Tutelam huius loci habeam propitiam*, vgl. *CIL* 6, 777 *Tutele loci*, 13, 440 *Tutelae loci huius*), völlig parallel der Vorstellung vom *Genius loci*, mit welchem Tutela in Weihinschriften oft verbunden erscheint, so im römischen Praetorianerlager *CIL* 6, 216 = 30718 = *Dessau* 2013 *Genio et Fortunae Tutelaeque huius loci cohortium praetoriarum*, in Carnuntum *CIL* 3, 4445 = *Dessau* 3653 *Tutelae et Genio loci*, in Bilbilis *CIL* 2, 3021 *deo Tutel(ae), Genio loci*; auch die Inschrift von Mentesa in der Hispania Tarraconensis *CIL* 2, 3377 *deo Tutel(ae), Genio Mentes(inorum)* ist ähnlich aufzufassen, und in der Mainzer Inschrift *CIL* 13, 6665 = *Dessau* 4796 *deab(us) Aufan(is) et Tutelae loci pro salute et incol[u]mitate sua suorumq(ue) omnium L. Maiorius Cogitatus b(ene)f(iciarius) co(n)sularis* usw. sind die einheimischen Matronae (*Ihm, Bonner Jahrb.* 83, 1887 S. 29 f.) an die Stelle des römischen Genius loci getreten. Dem entsprechend verbindet sich im häuslichen Gottesdienste Tutela mit den Laren und dem Genius des Hausherrn, so in der Weihung eines Sklavenpaares aus Tarraco *CIL* 2, 4082 = *Dessau* 3605 *Laribus et [Tu]telae, Genio L(ucii) n(ostri) Telesphor(us) et Plate donum dederunt*; vgl. auch *Eph. epigr.* 9, 440 (Ostia) *[invicto] deo Soli [omnip]otenti .... o caelesti n[u]m[ini p]raesenti Fo[r]tu[na]e Laribus Tut[ela]equae [sa]c(rum) [Venera]ndus.* Ihre Verehrungsstätte war nahe der Tür des Hauses, wo sie von allen Eintretenden und Hinausgehenden begrüßt werden konnte: *nullusque fuerit locus, qui non idololatriae sordibus inquinatus sit, in tantum, ut post fores domorum idola ponerent, quos domesticos appellant Lares, et tam publice quam privatim animarum suarum sanguinem funderent. hoc errore et pessima consuetudine vetustatis multarum provinciarum urbes laborant, ipsa Roma orbis domina in singulis insulis domibusque Tutelae simulacrum cereis venerans ac lucernis, quam ad tuitionem aedium isto appellant nomine, ut tam intrantes quam exeuntes domos suas inoliti semper commoneantur erroris* heißt es bei *Hieron. in Esai.* 16, 57, 5 = *Migne, Patrol. lat.* 24, 551. Das Bild dieser häuslichen Tutela zeigt ein vatikanisches Relief (*Amelung, Vatikan* 2, 702 f. nr. 435 a, abgebildet *Annali d. Instit.* 1866 *tav. d'agg.* K 4, danach oben Bd. 3, Sp. 2126, nr. 13)

mit der Inschrift *Tutele sancte Aurelius Urbanus ex voto* (*CIL* 6, 31054 = *Dessau* 3724): die Göttin trägt als kennzeichnendes Attribut ein großes Füllhorn, wie der Genius. Wie dieser (s. oben Bd. 1, Sp. 1522 f.) tritt sie auch sehr häufig in Verbindung mit Fortuna, außer in den bereits angeführten Inschriften *CIL* 6, 216 = 30718 = *Dessau* 2013 und *Eph. epigr.* 9, 440 auch *CIL* 6, 177 *Fort[unae et] Tutela[e huius loci] P. Aelius L[.....] p. p ... aedem cu[m porticu] a solo r[estituit]*; 6, 178 = *Dessau* 3722 *deae Fortunae Tutelae L. Baburius Iuvenis*; 6, 179 = *Dessau* 3723 *Fortunae adiutrici et Tutelae Val(erius) Florentinus v. l. s.; Röm. Mitteil.* 19, 1904, 152 (= *Engström, Carm. lat. epigr.* nr. 282, aus Saturnia in Etrurien) *[T]utela, Hercules, Fides, Fortuna hic. invide, qui spectas, h(a)ec tibi poena manet; CIL* 13, 7834 (Aachen) *Fort[unae Herc]ul[i] Tutele loci Candidinius Gaius, sevir Augu[stalis]* usw. Wie Fortuna (vgl. *Wissowa, Relig. u. Kultus d. Röm.*[2] S. 263) differenziert sie sich durch Beinamen nach den Familien und Häusern, die ihrem Schutze unterstehen: *CIL* 6, 776 = *Dessau* 3727 *Tutel(a)e Candidian(a)e Constantius Aug(ustorum duorum) et Caes(aris) tabul(arius) s(ummi) c(horagi) una cum Sergiam Siricam coniugem suam caelum cum columnis et velis et aram odoribus repletam erga suorum sanitatem d. d. CIL* 5, 3304 = *Dessau* 3728 (Verona) *Tute[lae] dom[us] Rupil[ianae] M. Here[nnius] Restit[utus].* Vereinzelt steht die Verbindung *Numinibus Aug(ustis), Tutelae optimae, prout latum accip[e]re Q. Iul(ius) Optatus Sulp(icius) Eutyches l. p.* (*CIL* 6, 30984 = *Dessau* 3731), sowie die Inschrift eines Goldringes aus Lyon (*CIL* 13, 10024[27]) *Veneri et Tutele votum.* Zuweilen bringt man auch der schützenden Kraft eines einzelnen, namentlich bezeichneten Gottes besondere Verehrung dar, so in der oberitalienischen Inschrift (aus der Gegend von Brixia) *CIL* 5, 4243 = *Dessau* 3069 *Iovis Tutelae C. Hostilius Aemilianus vet(eranus) Aug(ustorum) n(ostrorum) v. s. l. m.*, wie auch *Verg. Georg.* 4, 111 statt *Priapus* voller *Tutela Priapi* setzt, während andererseits *Priap.* 36, 7 Vulcan als *Tutela Lemni* bezeichnet wird. Im letzteren Sinne, schlechthin als Schutzgottheit, wobei sowohl an bestimmte wie an unbestimmte göttliche Wesenheiten gedacht sein kann, begegnet das Wort häufig, so besonders von den *tutelae navium* (vgl. *Ovid. Trist.* 1, 10, 1 *flavae tutela Minervae navis*), den Gallionbildern der Schiffe (weshalb die lateinisch-griechischen Glossare *tutela* u. a. mit *παράσημον* und *ἀκροστόλιον* wiedergeben, *Corp. gloss. lat.* 2, 203, 36 u. ö.): *Lucan.* 3, 510 f. *non robore picto ornatas decuit fulgens tutela carinas* (dazu *Comm. Bern. tutela deus, qui in puppi sedet*). *Seneca epist.* 76, 13 *(navis,) cuius tutela ebore caelata est. Petron.* 105, 4 *ut tutela navis expiaretur* (vgl. 108, 13 *ramum oleae a tutela navigii raptum*). *Sil. Ital.* 14, 544 (in der Seeschlacht) *tutelaeque deum fluitant*, vgl. *Paul.* p. 78 *navem, quae Iovis tutelam, effigiem tauri, habuerit.* Ebenso von den Schutzgottheiten der Monate (*Manil.* 2, 434 *noscere tutelas adiectaque numina signis* und in den inschriftlich erhaltenen Bauernkalendern *CIL* 6, 2305 f. = 1[2] p. 280 f., dazu *Wissowa, Apophoreton der Graeca Halensis* 1903, S. 35 ff.) und sonst in astrologischem Sinne (*Iovis tutela Horat. carm.* 2, 17, 23), aber auch weiter für Schutzgottheiten von Städten und Ländern (*Macr. S.* 3, 9, 5 *si tutelae suae* — der Römer — *nomen divulgaretur. Claudian. de VI cons. Honor.* 598 *Romanae tutela togae. Horat. carm.* 4, 14, 43 f. von Augustus: *o tutela praesens Italiae dominaeque Romae*, vgl. *epist.* 1, 1, 103 *rerum tutela mearum. Martial.* 5, 1, 7 *o rerum felix tutela salusque*). Die Unbestimmtheit des Begriffes begünstigte eine pantheistische Auffassung: ein aus Rom stammendes Relief im Berliner Museum mit der Inschrift *Fuscus Aug(ustorum) nostrorum verna vilicus Tutelae votum reddidit* (*CIL* 6, 774 = *Dessau* 3725) zeigt folgende Darstellung: 'Eine Göttin ist in Vorderansicht auf dem linken Fuße stehend dargestellt, sie gleicht der Artemis durch die Stiefel, den kurzen Chiton und den Bogen in der Linken. Aber sonst ist sie pantheistisch ausgestattet. Auf der Brust trägt sie die Aegis der Athena, in der rechten Hand, welche sie über das Steuerruder der Fortuna herabhängen läßt, hält sie anscheinend einen Apfel, der auf Aphrodite hinweisen mag; vor dem Steuerruder richtet sich die Schlange der Hygieia empor. Neben dem linken Fuße steht am Boden das Rad der Nemesis' (*Königl. Museen in Berlin, Beschreib. d. antiken Skulpturen* S. 253 nr. 683 mit Abbild.); durch diese Darstellung erhält die Weihinschrift aus Dertosa *CIL* 2, 4055 = *Dessau* 3729 = 6925 *Pan[th]eo Tutelae* usw. ihre Erklärung. Außerhalb Roms begegnet uns, von einzelnen zerstreuten und unsicheren Zeugnissen (wie *CIL* 12, 1837 [Vienna]. 13, 8250 f. [Köln]) abgesehen, nur ein großes in sich geschlossenes Verbreitungsgebiet des Dienstes der Tutela, in der Tarraconensis und dem benachbarten Aquitanien, wo, wie die große Zahl der Inschriften (zwischen 30 und 40) zeigt, offenbar die römische Göttin mit einer einheimisch iberischen (*O. Hirschfeld, Kl. Schrift.* S. 230) zusammengeflossen ist (vgl. *Wissowa, Archiv f. Religionswiss.* 19 [1918], S. 33 f.). Die Göttin heißt hier häufig *Tutela aug(usta), CIL* 2, 3349. 4056. 13, 583. 584. 919 (= *Dessau* 3786. 3730. 3732. 3733. 3734). 955, eine *Tutela Augusta Vesunnia* (*CIL* 13, 956 = *Dessau* 3735, vgl. *Tutelae Vesunnae CIL* 13, 949) ist die Stadtgöttin von Vesunna Petrocoriorum (Périgueux) und besitzt dort einen Tempel (*CIL* 13, 939 = *Dessau* 4638, wonach ein Priester des provinzialen Kaiserkultes an der Ara Augusti Lugudunensis *templum deae Tutelae et therma[s] public(as) utraq(ue) ol[im] vetustate collab[sa] sua pecunia rest[ituit]*) und Porticus (*CIL* 13, 949), in gleicher Weise ist die *Tutela Tarrac(onensis) CIL* 2, 4091. 6077 zu verstehen; eine *ministra Tutelae Augustae* nennt *CIL* 2, 3349 = *Dessau* 3786, der Ortsname Tutela (heut Tudela) begegnet u. a. am Ebro zwischen Calagurris Nassica (Calahorra) und Caesaraugusta (Saragossa) (*Martial.* 4, 55, 16; über den Ortsnamen *Τουτήλας βωμός* auf Corsica bei *Ptolem.* 3, 2, 5 vgl. *Nissen, Ital. Landesk.* 1, 551, 3. *Hübner, Monum. ling. Iber.* p. LXXXV n. 105). Die Vielseitigkeit dieser Gott-

heit ergibt sich aus den mannigfaltigen Anlässen, aus denen man sich nach dem Zeugnisse der Inschriften mit Gelöbnissen und Darbringungen an sie wandte, z. B. *ob honorem seviratus sui* (*CIL* 2, 4056 = *Dessau* 3730), *ob legationes in concilio p(rovinciae) H(ispaniae) c(iterioris) aput An[toni]num Aug(ustum) prospere gestas* (*CIL* 2, 4055 = *Dessau* 3729 = 6925), *quod aedificium duarum officinarum salvos recte peregit et aedem* (*Dessau* 9255), *pro salute Fusci fili sui* (*Cagnat-Besnier, L'année épigr.* 1908 nr. 5) u. a. Die wiederholt vorkommende Weihung *Deo Tutelae* (*CIL* 2, 3021. 3377. 4092 [= *Dessau* 5276]. 13, 246) möchte *Toutain, Les cultes païens dans l'empire Romain* 1, S. 443, 5 nicht mit *Hübner* (zu *CIL* 2, 3021) und *Wissowa* (*Relig. u. Kultus d. Röm.*[2] S. 178) von *deus tutelae*, sondern von *deus Tutela* herleiten; aber wenn man das allenfalls im Hinblicke auf die Weihungen *deae Tutelae* (*CIL* 13, 159. 439) für möglich (nicht für wahrscheinlich) halten könnte, so verbietet sich für *CIL* 2, 2991 = *Dessau* 3667 *Genio tutelae horreorum* die Ansetzung des Nominativs *Genius Tutela* schon mit Rücksicht auf *Ammian. Marc.* 21, 14, 2 *genius quidam tutelae salutis appositus*, und ebensowenig wird man an einen *Pantheus Tutela* (*CIL* 2, 4055 = *Dessau* 3729 = 6925) glauben wollen. Sonstige Denkmäler der Tutela aus diesen Provinzen mit bedeutungslosen Inschriften: *CIL* 2, 2538. 3031. 3226. 5618. 5816. 6076 13, 57. 328. 411. 585. 917. 955. Es ist kein Zufall, daß auf der römischen Reichsmünze Tutela zuerst unter dem älteren Tetricus erscheint (*Cohen, Méd. impér.*[2] 6, 110 nr. 176 TVTELA, stehende Frau mit Opferschale und Lanze), der als Statthalter von Aquitanien in Burdigala zum Kaiser ausgerufen wurde; nachher findet sich ihr Bild nur noch einmal auf Münzen des Carausius (*Cohen* a. a. O. 7, 36 nr. 353—363), als stehende Göttin mit den Attributen des Genius, Füllhorn und Opferschale. Wenn *J. de Witte* (*Gazette archéol.* 5 [1879], S. 4) und *E. de Chanot* (ebd. S. 211 f.) verschiedene Darstellungen einer mit der Mauerkrone geschmückten Göttin (a. a. O. pl. 2 und 29) als die Tutela Roms haben deuten wollen, so hat sich der erstere den Weg zu dieser Erklärung durch ein drolliges Mißverständnis der oben angeführten Hieronymusstelle geschaffen, aus der er eine Verehrung der Roma als Tutela auf den Inseln (!) und in den Provinzen des Reiches herausliest. Der Aufsatz von *Ch. Robert, Le culte de Tutéla, Mém. de la société archéol. de Bordeaux* 4, 1—8 war mir unzugänglich. Im allgemeinen vgl. *H. L. Axtell, Deification of abstract ideas in Roman literature and inscriptions* (Chicago 1907) S. 40 ff.

[Wissowa.]

Tuthel (*Τουθήλ*), Name eines schützenden Engels der Rinder und Schafe in einem griechischen Gebet bei *F. Pradel, Griechische u. südital. Gebete* (*Rel. Vers. u. Vorarb.* 4, 2) 18, 4 u. 57. *Pradel* denkt an Zusammenhang mit tutela oder Tutela, erinnert aber auch an das hebr. תוּתיאל, Tuthi El. [Preisendanz.]

Tutilina s. *Indigitamenta*.

Tutimar (*Τουτιμάρ*), einer der Namen, bei denen der Stern der Aphrodite beschworen wird (*Ἡρέθ, Λαβάμ, Συάρ, Σατήρ, Τοῦιδ, T., Ῥεφοδώμ, Σιρώφ, Κακέμ, Σετιάπ*). *Hygrom. Salom. cmgr* 70, *Cat. cod. astr. gr.* 8, 2, 156.

Tutinus s. *Tutunus*. [Preisendanz.]

Tutor, Beiname des *Iuppiter* in der bei Ostia gefundenen Weihinschrift *CIL* 14, 25 = *Dessau, Inscr. Lat. sel.* 3026 und des *I(uppiter) O(ptimus) M(aximus)* in einer unweit Nicaea in Bithynia gefundenen Inschrift mit griechischer Übersetzung *φρουτ*[*ιστής*], *Dessau* 9238 (Bd. 3, S. CII). — *Herculi tutori domus Novelliana* lautet die Inschrift von Capua *CIL* 10, 3799 = *Dessau* 3443 (mit auf Hercules bezüglichem Bildwerk). — Als *tutor Bacchi* wird *Silenus* bezeichnet von *Petronius* 133 und als *tutor finium Silvanus* von *Horat. epod.* 2, 22 (s. *Carter* im Supplement zu diesem Lexikon S. 92). — Zu *CIL* 10, 3799 s. *R. Peter* o. Bd. 1, 2, Sp. 2958.

[Keune.]

Tutunia lesen etliche Autoren als Zunamen einer etruskischen Göttin, andere lesen putunia. Ich habe es unter dieser Lesung behandelt und verweise auf den Artikel.

[C. Pauli.]

Tutunus. Das antike Material über Mutunus Tutunus oben Bd. 2, Sp. 204 ff. (*Peter*). Zur Etymologie s. noch *Marx* zu *Lucil.* 78; *Walde, Etym. Wörterb.*[2] 506; *Bücheler, Arch. L. L.* 2, 118; *Sonny ebd.* 10, 382 f.; *Wissowa, Rel.*[2] 243, 7. In beiden Namen steckt das membrum virile (*mutto, titus*), aber in beiden auch das *γυναικεῖον αἰδοῖον*, vgl. *Hesych μυττός· τὸ γυναικεῖον, Photios τιτίς = γυν. αἰδ. ... καὶ ἡ κέρκος*. Sonach kann man mit *Wissowa* a. a. O. und *Ges. Abhdl.* 325 in M. T. einen Doppelnamen finden, der den Begriff einer über den Geschlechtsbeziehungen waltenden Gottheit in polarer und darum erschöpfender Fassung zum Ausdruck bringt. Die Funktion eines Hochzeitsgottes ist also durch den Namen ebenso wie durch die Bräuche (*Peter* a. a. O.) angezeigt, s. auch *Usener, Göttern.* 327; *Otto, Arch. L. L.* 15, 188; *Wissowa* 169, 6; 243. Zu den Bräuchen *Nilsson, Griech. Feste* 366 f.; *Fehrle, RGVV* 6, 42; *Adamantios Λαογραφία* 3, 105. Wenn in dem bei *Festus* p. 143 *Linds.* (oben Bd. 2, Sp. 206) bezeugten Ritus *Usener* 327 die *togae praetextatae* als Männerkleider versteht und *Nilsson* 372 dazu auf den in Hochzeitsbräuchen häufigen Kleidertausch verweist, so liegt da ein Irrtum vor. Gemeint ist die *toga praetexta* als Tracht der Mädchen bis zur Hochzeit (*Blümner, Röm. Privataltert.* 350); in ihr also brachten, vor der Hochzeit, die Mädchen das Opfer an M. T. dar, s. *Wissowa* 243, 4; *Samter, Geburt, Hochzeit, Tod* 92, 3. Wie schon Frühere (Literatur oben Bd. 2, Sp. 205) setzt *Usener, Kl. Schr.* 4, 16 A. 29, *Göttern.* a. a. O. Tutanus mit Tutunus gleich, wegen der schützenden Kraft des *fascinum*. Doch wird man M. T. und Tutanus Rediculus lieber trennen, s. oben Bd. 2, Sp. 218; 227 (*Peter*) und *Wissowa* 55. [Weinreich.]

Tvami (tvami) oder nach seiner Schreibung tfami, las *Gerhard* die Beischrift zu der Person eines göttlichen Jünglings auf einem Bronzespiegel. Näheres darüber s. unter tinθun.

[C. Pauli.]

Tyche (*Τύχη*), eine Personifikation, deren vielseitige Bedeutung sich schwer in einer kurzen Charakteristik zusammenfassen läßt. In der älteren Zeit erscheint sie vornehmlich als Spenderin des Glücks und Wohlgelingens überhaupt. Allmählich aber nimmt das Wort *τύχη* einen umfassenderen Inhalt an. Es ist bald blindes Ungefähr, Zufall, bald Schicksal, Leitung und Fügung im guten und bösen Sinne, und auf die Tyche wird alles Geschehen, Glück wie Unglück, zurückgeführt. Sie ist demnach eine Art Schicksalsgottheit und wird von Pindar geradezu als eine der Moiren bezeichnet; in weit zahlreicheren Fällen erscheint sie als Göttin eines wandelbaren Glücks, und in dem launischen und unberechenbaren Wechsel ihrer Machtäußerungen ist sie kaum etwas anderes als der blinde Zufall. Um so notwendiger empfanden fromme Gemüter das Bedürfnis, ihre gute Seite zu betonen und sie in der besonderen Gestalt der *Ἀγαθὴ Τύχη* zu verehren. Auf der anderen Seite wächst mit dem Schwinden des Glaubens an die Olympier namentlich seit der Zeit Alexanders des Großen die Bedeutung dieser Zufallsmacht, die sich — wie die römische Fortuna — allmählich zur 'Allgöttin' (*H. Usener, Götternamen* 339) entwickelt. Von ihrem Einfluß auf die menschlichen Geschicke wissen uns die Schriftsteller in immer neuen Wendungen zu erzählen. — Einen Mythus hat die T. nicht gehabt. Wo wir von einem Kult hören, galt er jener *Ἀγαθὴ Τύχη* oder der Glücksgöttin überhaupt, sofern man ihren Segen im Leben des einzelnen oder ganzer Gemeinwesen (*Τύχη πόλεως*) zu verspüren glaubte.

Die Ableitung des Namens von *τυγχάνω* zuteil werden, zufällig auf etwas stoßen (weiteres s. u.) begegnet keinen Schwierigkeiten. Bei *Cornutus* 13 heißt es: *Τύχη δὲ ἀπὸ τοῦ τεύχειν ἡμῖν τὰς περιστάσεις καὶ τῶν συμπιπτόντων τοῖς ἀνθρώποις δημιουργὸς εἶναι. H. Lewy, Jahrb. f. kl. Phil.* 145 (1892), 761 setzt T. in Beziehung zu Phoibe, der Strahlenden, der früheren Herrin des delphischen Orakels, und der aus der Ferne treffenden Hekate; er faßt T. in demselben Sinn als 'Trefferin', da *τυγχάνω* bei Homer häufig vom Treffen der Geschosse gesagt werde. Gegen diese Erklärung einer sonst nicht nachweisbaren aktiven Bedeutung der T. hat sich bereits *Gruppe, Gr. Rel. G. u. Myth.* 1498 Anm. 7 (= S. 1499) ausgesprochen.

Literatur: Am ausführlichsten bis jetzt *F. Allègre, Étude sur la déesse grecque Tyché,* Paris 1889 und die Rezension von *A. Bouché-Leclercq,* 'Tyché ou la Fortune', *Revue de l'histoire des religions* 23 (1891), 273—307. Ferner *Zoëgas Abhdlgen.* herausg. von *F. G. Welcker,* 32—55; *Ed. Gerhard, Griech. Mythologie* §§ 154, 597, 599; derselbe 'Über Agathodämon und Bona Dea' *Ges. akad. Abh. u. kl. Schr.* 2, 21 ff.; *Chr. Nägelsbach, Nachhomerische Theologie* 153 ff.; *F. G. Welcker, Griech. Götterlehre* 2, 799 ff.; *K. Lehrs, Populäre Aufsätze*[2] 175 ff; *Leop. Schmidt, Ethik d. a. Griechen* 1, 53 ff.; *H. Meuss, Tyche bei den attischen Tragikern, Hirschberger Gymnas.-Programm* von 1899. Derselbe, *Die Vorstellungen von Gottheit und Schicksal bei den attischen Rednern, Jahrb. f. kl. Phil.* 139 (1889), 468 ff.; *E. Rohde, Der griech. Roman*[2] 276 ff. (die Zitate nach der 1. Aufl.); *Preller-Robert, Gr. Mythologie*[4] 1, 539 ff.; *F. Rösiger, Die Bedeutung der T. bei den späteren griech. Historikern, bes. bei Demetrios v. Phaleron, Konstanzer Gymn.-Progr.* von 1880; *R. von Scala, Die Studien des Polybius* 1, 159 ff.; *Daremberg-Saglio, Dict. des ant.*, Artikel '*Fortuna*' von *J. A. Hild* 1264 ff.; *Roschers Myth. L.* Artikel '*Personifikationen*' von *L. Deubner,* vgl. Register Sp. 2169; *O. Gruppe, Griech. Rel.-G. u. Myth.* bes. 2, 1086 Anm. 3. Vgl. Register.

I. Literarische Zeugnisse für Tyche bis zu Pindar.

Homer kennt die T. noch nicht. Das bezeugen bereits von den Alten *Macrob. Sat.* 5, 16, 8 (*Fortunam H. nescire maluit et soli decreto, quam μοῖραν vocat, omnia regenda committit adeo, ut hoc vocabulum τύχη in nulla parte Homerici voluminis nominetur*) und *Lyd. de mens. W* 4, 7; vgl. *Schol. zu Ilias A* 684. Die erste Erwähnung findet *Pausanias* 4, 30, 4 im '*hom.*' *Demeterhymnus* 420, wo die Okeanide T. unter den Gespielinnen der Kore aufgeführt wird. Als Tochter des Okeanos und der Thetis ist T. mit vielen Schwestern in der hesiodeischen Theogonie 360 genannt. Die Frage, ob diese T. von der späteren Göttin zu sondern sei (so *E. Rohde, Gr. Rom.*[2] 276, Anm. 2 und *A. Kalkmann, Pausanias der Perieget* 218; anders *O. Gruppe, Gr. Rel.-G. u. Myth.* 1086 Anm. 3), läßt sich mit Gewißheit nicht entscheiden. Jedenfalls deutet von dem Augenblick an, wo T. in der späteren Literatur hervorzutreten beginnt, außer dem Namen nichts auf einen Zusammenhang mit der Okeanide hin. Daher kann man nicht mit *Allègre, Étude sur la déesse gr. T.* 8 f. aus dieser Genealogie der Meerestochter das Wesen der T. als einer ländlichen Glücks- u. Seegöttin ableiten, da in jener älteren Zeit Glück und Reichtum hauptsächlich in dem von der Bewässerung abhängigen Bodenertrag (auch *Welcker, Gr. Götterl.* 2, 799 sieht in der Erwähnung der Okeanide T. einen Hinweis auf den 'Reichtum vermittelst des Wassers') und dem durch Seefahrt erworbenen Handelsgewinn begründet gewesen seien. Gegen s. Auffassung: *O. Gruppe* a. a. O.; *A. Bouché-Leclercq, Revue de l'histoire des rel.* 23 (1891) 281 u. 296; *I. A. Hild* in *Daremberg-Saglio* '*Fortuna*' 1265. Den deutlich ausgesprochenen Charakter einer Seegöttin hat T. niemals gehabt. Die Stelle *Pindar Ol.* 12, 3: 'Von dir werden auf dem Meer die schnellen Schiffe gelenkt' zählt diese Eigenschaft neben anderen Machtäußerungen der Göttin auf, um so ihren Einfluß auf das menschliche Leben, wo es immer sich abspiele, auszumalen. Ebenso läßt sich die Stelle bei *Aesch. Agam.* 664 dahin erklären, daß die Gunst der T. als einer wohlwollenden Macht überhaupt die Rettung aus Sturmesnot ermöglicht hat. Daß ihr Tempel und der der Dioskuren auf der Akropolis von Sikyon von *Pausanias* 2, 7, 5 nebeneinander erwähnt werden, beweist um so weniger, als der Beiname *ἀχραία* dort gerade auf die Stadt-

göttin deutet. Die Ergänzung *I. Gr.* 2, 3, 1206; wo Keil *Ἀφροδίτῃ Εὐπλοίᾳ Τ[ύχην] ἀνέθηκεν* lesen wollte, ist unsicher. Das Steuerruder endlich ist von den alten Erklärern (s. u.) nie als Attribut der Seegöttin, sondern der das menschliche Leben lenkenden (*κυβερνᾶν* so oft) Schicksalsmacht aufgefaßt worden. Das schließt nicht aus, daß T. gelegentlich späterhin als Beschützerin der Seefahrt angesehen wurde So erscheint die *Τύχη πόλεως* auf Kaisermünzen von Byzanz mit Schiffsvorderteil (*Pick, Numism. Zeitschr.* 27 (1895), 32 nr. 5), zwischen Schiffsvorderteilen auch auf einer Münze von Alexandria (*Cat. of gr. c. Brit. Mus. Alex.* 139 nr. 1172). Doch können diese Attribute ebenso gut den Charakter der Handelsstadt bezeichnen.

Archilochus frg. 16 *Bergk P. L. Gr.*[4] *πάντα Τύχη καὶ Μοῖρα, Περίκλεες, ἀνδρὶ δίδωσιν*; für die Schreibung T. und M. *Lehrs, Pop. Aufsätze*[2] 181 und *Lewy, Jahrb. f. kl. Phil.* 145 (1892), 762. Hier ist sie neben der Moira die Zuteilerin aller Gaben an den Menschen. *Allègre* a. a. O. 30 liest aus diesem Bruchstück heraus, daß T. die Urheberin des Guten, Moira aber die der Übel sei; das darf man ebensowenig, wie man mit *Bouché-Leclercq* a. a. O. 299 aus der Vorstellung des Namens der T. auf ihre weiter reichende Macht schließen kann.

Das *62.* Fragment des *Alcman* bei *Bergk*[4] lautet: [*Τύχα*] *Εὐνομίας τε καὶ Πειθοῦς ἀδελφά | καὶ Προμαθείας θυγάτηρ* (*E. Rohde, Roman*[2] 276 Anm. 2 'Tochter des Prometheus'?). Vgl. *Plut. de fort. Rom.* 4. Der Sinn ist der, daß vortreffliche Staatseinrichtungen und redekundige und klug vorausschauende Staatsmänner die glücklichen Erfolge eines Gemeinwesens verbürgen (vgl. das oben Bd. 3, 1809 über Peitho Gesagte). *Allègre* a. a. O. 187 denkt hier bereits an eine Art der späteren Stadtgöttin, und es mögen in der Tat solche Vorstellungen ihre Entwickelung begünstigt haben. Jedenfalls haben wir es hier mit einer poetischen Personifikation zu tun, die aber schwerlich schon einen Kult besaß, wie *S. Wide, Lak. Kulte* 262 anzunehmen scheint.

Ein herrliches Loblied eines unbekannten Melikers ist *frg. adesp.* 139 *Bergk*[4] . . . *Τύχα, μερόπων | ἀρχά τε καὶ τέρμα· τὺ καὶ σοφίας θαλεῖς ἕδρας, | καὶ τιμὰν βροτέοις ἐπέθηκας ἔργοις· | καὶ τὸ καλὸν πλέον ἢ κακὸν ἐκ σέθεν, ἅ τε χάρις | 5. λάμπει περὶ σὰν πτέρυγα χρυσέαν. | καὶ τὸ τεᾶ πλάστιγγι δοθὲν μακαριστότατον τελέθει. | τὺ δ' ἀμαχανίας πόρον εἶδες ἐν ἄλγεσιν· | καὶ λαμπρὸν φάος ἄγαγες ἐν σκότῳ, προφερεστάτα θεῶν.* Das sind Töne frommster Verehrung. Und der T. schreiben sie geradezu eine Art Allmacht zu (v. 2), die sie zum Heil und Segen der Sterblichen verwendet. Indessen klingt doch aus v. 4 bereits das Geständnis heraus, daß man in ihr auch die Quelle so manches *κακόν* zu erblicken habe. Interessant ist die Vorstellung, daß T. ihre Gaben zuwiegt. Die Flügel sind anderswoher nicht mehr bezeugt; (vgl. indessen den Hymnus in den *Berliner Klass.-Texten* 5, 2 nr. 22, 2 v. 1). *Plutarch* spielt wohl auf diese Stelle *de fort. Rom.* 4 an, indem er sagt, daß T. auf dem Kapitol ihre Flügel abgelegt habe, um hinfort bei den Römern seßhaft zu bleiben

Von der Allmacht der T. singt ferner *Pindar* im Anfang der *12. olymp. Ode: Αἰσσομαι, παῖ Ζηνὸς Ἐλευθερίου, | Ἱμέραν εὑρυσθενέ' ἀμφιπόλει, σώτειρα Τύχα. | τὶν γὰρ ἐν πόντῳ κυβερνῶνται θοαί | νᾶες, ἐν χέρσῳ τε λαιψηροὶ πόλεμοι | κἀγοραὶ βουλαφόροι . . .* *Boeckh* hat in seinem Kommentar zu dieser Ode (p. 208) nachgewiesen, daß die Benennung der T. als der Tochter des 'Befreiers' Zeus in lokalen Verhältnissen begründet ist. Wichtig ist für uns das Gebet, die 'Erhalterin' (für diese Bezeichnung *Lehrs, P. A.*[2] 178 und weiter unt. unter Beinamen) T. möge Himera schützend umwandeln, als Stadtgöttin natürlich. Ob diese Worte einen Schluß auf Kult und Tempel in Himera zulassen, steht dahin. *Pindar* hatte ihr weiter den Namen *Φερέπολις* — vielleicht in einem an sie gerichteten Hymnus — gegeben: *Paus.* 4, 30, 6 *ἥσε δὲ καὶ ὕστερον Π. ἄλλα τε ἐς τὴν Τύχην, καὶ δὴ καὶ Φερέπολιν ἀνεκάλεσεν αὐτήν.* Dazu *Plut. de fort. Rom.* 10 (= *Pind. frg.* 39 *Schr.*). *Ebd.* c. 4 heißt es: *οὐ μὲν γὰρ ἀπειθὴς [Τύχη] κατὰ Π. οὐδὲ δίδυμον στρέφουσα πηδάλιον* (= *Pind. frg.* 40 *Schr.*). Das deutet auf ihre unerbittliche Strenge hin und scheinbar auf ihre Launenhaftigkeit, was freilich zu dem sonst so ernsten Bild wenig stimmen will. *Pausanias* 7, 26, 8 (= *Pind. frg.* 41 *Schr.*) hat uns noch ein Zeugnis für *Pindars* Auffassung vom Wesen der T. erhalten: *Ἐγὼ μὲν οὖν Πινδάρου τά τε ἄλλα πείθομαι τῇ ὠδῇ καὶ Μοιρῶν τε εἶναι μίαν τὴν Τύχην, καὶ ὑπὲρ τὰς ἀδελφάς τι ἰσχύειν.* T. als eine der Moiren, an Stelle der Lachesis, mit Wage und Füllhorn ist dargestellt auf einem Sarkophagrelief (s. o. Bd. 2, 2, 3099). *Lewy* a. a. O. 763 folgert aus jener Stelle, daß *Pindar* nur die 3 Moiren Klotho (*Isthm.* 5, 17), Lachesis (*Olymp.* 7, 64) und Tyche kenne, weil diese 3 Namen allein bei ihm vorkommen. Dagegen ist oben Bd. 2, 2, 3101 betont, daß mit der Moira-Tyche bei *Pindar* nur Lachesis gemeint sein könne, die sich ja mit T. insofern berühre, als sie das Zufällige innerhalb der Gesetzmäßigkeit des Schicksals zu bedeuten scheine. Die Angaben *Pindars* lassen sich nicht zu einem einheitlichen Bilde vereinigen (vgl. noch oben Bd. 2, 2, 3100). Daher hat *A. Bouché-Leclercq* a. a. O. 292 versucht, die verschiedenen Anschauungen so zu erklären: T. gewinnt, was den Göttern abgeht; gläubige Gemüter wie *Pindar* merken das auch, und während sie ihm einmal noch die Tochter des Zeus ist und seinem Willen sich fügt, nimmt sie auf der anderen Seite einen Ehrenplatz unter den Parzen ein (hierzu *Lehrs*, a. a. O. 177), steht sie über Zeus und den Göttern, so daß also die Äußerungen *Pindars* eine gewisse Verlegenheit bekundeten. Wie wenig fest solche Anschauungen waren, zeigt *Sophokles frg.* 624 *N*[2], wo sich Tyche wieder der Moira fügt.

Wenn man diese älteren Zeugnisse überschaut, so sieht man, daß die Züge der segenspendenden Macht überwiegen, wie man ja auch mit dem Wort *τύχη* ursprünglich die Bedeutung 'Glück' vorzugsweise verband. *Pindar*-Stellen in diesem Sinne bei *Allègre* 30 u. 31

Anm. 2; *Lewy* a. a. O. 761 u. 764; *Meuss, Tyche bei den att. Trag.* 16 mit Anm. 38; *Curtius, Gr. Etym.*[5] 219; vgl. *Solon frg.* 31 bei *Bergk*[4] und *Theognis v.* 30: *μοῦνον δ' ἀνδρὶ γένοιτο τύχη*; *Bacchyl.* 16, 132; 5, 53; 10, 115.

II. Literarische Übersicht über den umfassenderen Begriff der Tyche.

H. Meuss hat in seiner Abhandlung über die *Tyche bei den attischen Tragikern* (*Hirschberger Gymn.-Progr.* 1899) alle Stellen untersucht, an denen das Wort *τύχη* vorkommt, um festzustellen, wo es zur Bezeichnung der Gottheit diene. Für *Aischylos* kommen in Betracht *Agam.* 664f.: Der Herold schildert den Sturm, den Agamemnon bei der Heimkehr von Troja zu bestehen hatte: *ἡμᾶς γε μὲν δὴ ναῦν τ' ἀκήρατον σκάφους | ἰδύς τις ἐξέκλεψεν ἢ 'ξηγήσατο | θεός τις, οὐκ ἄνθρωπος, οἷακος θιγών. | Τύχη δὲ σωτὴρ ναυστολοῦσ' ἐφέζετο. Meuss* (p. 6) sieht hier mit *Hermann, Dindorf* u. a. eine wirkliche Göttin (*Rohde, Roman*[2] 276 Anm. 2 'im Dienst eines Gottes'), nicht nur eine poetische Personifikation. Der Zusatz *σωτήρ* scheint einmal darzutun, daß der Glücksbegriff in dem bloßen Wort *τύχη* nicht lebendig genug ist, um einer ausdrücklichen Bezeichnung in diesem Sinne entbehren zu können, und dann, daß er statt des sonst für Götter ersten Rangs gebräuchlichen *σώτειρα* hier eine Göttin untergeordneter Bedeutung kennzeichne. Die 2. Stelle ist *Suppl.* 553, wo der König wünscht *Πειθὼ δ' ἕποιτο καὶ Τύχη πρακτήριος*. Dieses letzte Attribut wäre dann wieder zur Verdeutlichung des Glücksbegriffs beigesetzt Dagegen erklärt *Meuss* (6) *Sept.* 426 *πύργοις δ' ἀπειλεῖ τοῖσδ', ἃ μὴ κραίνοι τύχη* (*Hermann Τύχη*) das Wort als 'Geschick', 'Verlauf der Ereignisse'. Diese Bemühungen zeigen, wie schwer es ist, absolute Wahrheiten an solchen Stellen zu geben. Sicher ist, daß sich die Hinneigung zur Personifikation in der handelnden *τύχη* bei *Aischylos* deutlich ausspricht.

Auch *Sophokles* räumt der personifizierten *τύχη* nur einen bescheidenen Platz ein, obwohl er sie gekannt und ihr sogar einen Hymnus geweiht hat: *Menander* in *Rhetor. Gr.* 9, 156 = *Nauck, T. Gr. Fr.*[2] *Soph.* 740 *ὥσπερ καὶ τὴν Τύχην Σοφοκλῆς ὕμνησε διαπορῶν γένει. O. T.* 977 *τί δ' ἂν φοβοῖτ' ἄνθρωπος, ᾧ τὰ τῆς τύχης | κρατεῖ. πρόνοια δ' ἐστὶν οὐδενὸς σαφής*; durch diese Worte, die mit den sonstigen religiösen Äußerungen bei S. nicht harmonieren, soll nach *Meuss* der leichtfertige Charakter der Iokaste betont werden. Schon vorher (946) hatte sie über die Orakel gespottet, und nun verallgemeinert sie ihren Unglauben zu jenem Satz: Was soll der Mensch fürchten, in dessen Augen die Macht des Zufalls herrscht! Das unbestimmte Wesen jener Macht spricht sich in der Wendung *τὰ τῆς τύχης* aus. Ähnlich steht es mit den Worten des Boten *Antig.* 1158 f. *τύχη γὰρ ὀρθοῖ καὶ τύχη καταῤῥέπει τὸν εὐτυχοῦντα τόν τε δυστυχοῦντ' ἀεί*. Auch hier scheint es, als ob S. — diesmal in der Bemerkung einer untergeordneten Person, die einige Gemeinplätze vorbringt — den 'Zufallskultus als vulgär und banausisch' habe hinstellen wollen. Ganz anders klingt des Ödipus *ἐγὼ δ' ἐμαυτὸν παῖδα τῆς Τύχης νέμων | τῆς εὖ διδούσης . . . τῆς γὰρ πέφυκα μητρός O. T.* 1080 f. Er bezeichnet sich direkt als Sohn der guten Glücksgöttin, die wie eine Mutter über ihm gewaltet hat, und die bewußt dem herrschenden Zufall der Iokaste entgegengestellt wird. Starke Hinneigung zur Personifikation ist unverkennbar *frg.* 374 *N*[2] *οὐκ ἔστι τοῖς μὴ δρῶσι σύμμαχος τύχη*; *frg.* 841 *οὐ τοῖς ἀθύμοις ἡ τύχη συλλαμβάνει*. Noch ein bei *Meuss* nicht erwähntes *frg.* scheint wichtig: 624 *οὐ γὰρ πρὸ μοίρας ἡ τύχη βιάζεται*, welches *A. Dieterich, Nekyia* 88 Anm. für T. als 'Todesgöttin', *E. Rohde, Roman*[2] 276, Anm. 2 für ihre Unterordnung unter die Moira heranzieht.

Eine weit größere Bedeutung hat *τύχη* als Schicksalsmacht bei *Euripides*. Er läßt bereits erkennen, welche Aufmerksamkeit man dieser dunklen Gewalt schenkte. Die *τύχη* ist das Werk der Götter oder eines Daimons (*Meuss* 11) *frg.* 554 *N*[2]: *πολλὰς γ' ὁ δαίμων τοῦ βίου μεταστάσεις | ἔδωκεν ἡμῖν μεταβολάς τε τῆς τύχης. Hipp.* 818 *ὦ τύχα, ὡς μοι βαρεῖα καὶ δόμοις ἐπεστάθης, κηλὶς ἄφραστος ἐξ ἁλαστόρων τινος*. Oder *frg.* 153 . . . *νεύει βίοτος, νεύει δὲ τύχα | κατὰ πνεῦμ' ἀνέμων*, also schon Wankelmut. Für seine Unverständlichkeit auch *Alc.* 785 f.: *τὸ τῆς τύχης γὰρ ἀφανὲς οἱ προβήσεται | κἄστ' οὐ διδακτὸν οὐδ' ἁλίσπεται τέχνῃ*. Vgl. *frg.* 942. Zweifel werden laut, ob nicht statt der Götter *τύχη* die menschlichen Geschicke lenke. So in der Frage des Talthybios *Hec.* 488 f.: *ὦ Ζεῦ, τί λέξω; πότερα σ' ἀνθρώπους ὁρᾶν; | ἢ δόξαν ἄλλως τήνδε κεκτῆσθαι μάτην | [ψευδῆ, δοκοῦντας δαιμόνων εἶναι γένος], τύχην δὲ πάντα τἀν βροτοῖς ἐπισκοπεῖν*; oder wie es *frg.* 901 ausdrückt: *πολλάκι μοι πραπίδων διῆλθε φροντίς, | εἴτε τύχα εἴτε δαίμων τὰ βρότεια κραίνει, | παρά τ' ἐλπίδα καὶ παρὰ δίκαν | τοὺς μὲν ἀπ' οἴκων ἐνακίπτοντας | ἀτὰρ θεοῦ, τοὺς δ' εὐτυχοῦντας ἄγει*. (Über das Metrum von v. 2 und den Vorschlag, hinter *τύχα* noch *τις* einzuschieben, der allerdings den Sinn 'das Schicksal' stören würde, vgl. *Meuss* a. a. O. 11 Anm. 28.) Noch eindringlicher ruft Odysseus *Cycl.* 606 f., nachdem er die Götter um Rettung angefleht hat: Helft . . , *ἢ τὴν τύχην μὲν δαίμον' ἡγεῖσθαι χρεών, | τὰ δαιμόνων δὲ τῆς τύχης ἐλάσσονα*. Derartige Äußerungen legt E. seinen Personen in den Mund, ohne sie zu widerlegen. Eine Konsequenz in der Darstellung des Verhältnisses der *τύχη* zu den Göttern ist nicht vorhanden. Neben Stellen, die sie als Werk der Götter hinstellen oder sie ihnen gar überlegen sein lassen, finden sich solche, die ein Nebeneinanderwirken beider zeigen. *Electra* 890 *θεοὺς μὲν ἡγοῦ πρῶτον, Ἠλέκτρα, τύχης | ἀρχηγέτας τῇδε, εἶτα κἄμ' ἐπαίνεσον | τὸν τῶν θεῶν τε τῆς τύχης ὑπηρέτην*. *Iph. T.* 476 f. . . . *πάντα γὰρ τὰ τῶν θεῶν | εἰς ἀφανὲς ἕρπει, κοὐδὲν οἶδ' οὐδεὶς κακόν· | ἡ γὰρ τύχη παρῆγαγ' εἰς τὸ δυσμαθές*. Vgl. noch 909 f. und *Meuss* a. a. O. 12 Anm. 30 gegen *Bruhn*. Ferner *Phoen.* 1202 *καλῶς τὰ τῶς θεῶν καὶ τὰ τῆς τύχης ἔχει*. *Iph. A.* 1404 *τὸ τῆς τύχης δὲ καὶ τὸ τῆς θεοῦ νοσεῖ*. Parallelen dazu bietet *Aristophanes Pax* 939 *ὅσ' ἂν θεὸς θέλῃ χή*

τύχη κατορθοῖ. Vgl. *Aves* 544. Daraus ergibt sich dann freilich eine Verschwommenheit der Vorstellungen von der Weltleitung. Man kann das ebenso bei den Rednern beobachten. Merkwürdig klingt *frg.* 974 τῶν ἄγαν γὰρ ἅπτεται | θεός, τὰ μικρὰ δ' εἰς τύχην ἀφεὶς ἐᾷ. Es scheint fast ein Versuch, das Verhältnis beider Mächte zueinander zu regeln. Wenn diese τύχη noch nicht Gottheit ist, so konnte nach *Meuss* (13) der Grund dafür der sein, daß sich auf eine unpersönliche Macht alles, was von Willkür und Unbeständigkeit in der das Weltenschicksal bewegenden Gewalt zu erkennen war, viel leichter zurückführen ließ als auf eine Gottheit, indem man es so vermied, mit dem noch herrschenden geläuterten Gottesbegriff in Konflikt zu kommen. τύχη im Sinne von 'Glück' scheint nur an der einen Stelle *Phoen.* 897 gebraucht zu sein. *Hec.* 785 sagt der Bote: φεῦ, φεῦ· τίς οὕτω δυστυχὴς ἔφυ γυνή, worauf Hekabe erwidert: οὐκ ἔστιν, εἰ μὴ τὴν τύχην αὐτὴν λέγοις. Das erklärt *Meuss* (14) 'wie das vorliegende, also mein Schicksal selbst' und meint, wir begegneten hier zum erstenmal einer eigentümlichen Objektivierung des Geschicks eines Individuums, für die sonst der Ausdruck δαίμων gebraucht wird, einer keimartig vorhandenen Personaltyche, die dem bekannten Personaldämon entspricht (*E. Rohde, Psyche*[2] 2, 316 Anm. 1). Bei den jüngeren Rednern begegnen wir dieser Erscheinung öfters, und die nachher bei *Aischines* zu behandelnde Stelle 3, 157 darf vielleicht zur Erläuterung von *Iph. A.* 1136 herangezogen werden: ὦ πότνια μοῖρα καὶ τύχη δαίμων τ' ἐμός. Die Anschauungen, die uns bis jetzt bekannt geworden sind, werden ergänzt durch einige Fragmente. Die allumfassende Macht der τύχη schildern *Chaer. frg.* 19 ἅπαντα νικᾷ καὶ μεταστρέφει τύχη· *frg. adesp.* 506 πάντων τύραννος ἡ τύχη ἐστὶ τῶν θεῶν, | τὰ δ' ἄλλ' ὀνόματα ταῦτα πρόσκειται μάτην· | μόνη διοικεῖ γοῦν ἅπανθ' ἥ βουλεύεται. *frg. adesp.* 505 ἡ τὰ θνητῶν καὶ τὰ θεῖα πάντ' ἐπισκοποῦσ' ⟨ἀεὶ⟩ καὶ νέμουσ' ἡμῶν ἑκάστῳ τὴν κατ' ἀξίαν τύχη | [μερίδα]. Da ist sie nicht nur an Stelle der Götter als Weltherrscherin bezeichnet, sondern sogar als Herrin über die Götter selbst gestellt wie die alte Moira. Bemerkenswert ist, daß sie ihre Gaben nach Verdienst austeilt. *frg.* 169 bietet Schwierigkeiten (*Meuss* 15). Die von *Chaer. frg.* 2 geäußerte Ansicht τύχη τὰ θνητῶν πράγματ', οὐκ εὐβουλία kehrt auch z. B. bei den Rednern wieder: *Demosth.* 2, 22. Ähnliche Stellen aus römischen Schriftstellern bei *Nauck*[2] a. a. O. Für die alles umkehrende Laune der τύχη *frg. adesp.* 102: τὸ μέλλον οὐδεὶς ἀσφαλῶς ἐπίσταται | ἡ γὰρ τύχη βραχεῖαν ἐὰν λάβῃ ῥοπήν, | καὶ τοὺς ταπεινοὺς⟨?⟩, | καὶ τοὺς ἀφ' ὕψους εἰς ξόφον κατήγαγεν. Derselbe Gedanke *frg. adesp.* 547, 13 und *frg. adesp.* 179.

Die Unsicherheit des von der τύχη verliehenen Besitzes betont noch *Moschion frg.* 9.

In der Untersuchung von *Meuss* ist das Ergebnis wichtig (S. 16), daß an der überwiegenden Mehrzahl der Tragikerstellen (etwa neun Zehnteln) die vox media 'Geschick' vorliegt, während wir oben z. B. bei *Pindar* angemerkt hatten, daß dort die Bedeutung 'Glück' die vorherrschende war, und daß ferner eine sichere Erwähnung der Glücksgöttin auf die wenigen Stellen bei *Aischylos* und *Sophokles* beschränkt bleibt. Dafür ist *Euripides* der Vertreter einer wichtigen Übergangsperiode, indem er zeigt, wie man neben oder auch über die Götter eine neue Macht setzt, Tyche. Sie ist zunächst keine Gottheit, 'eine bloße Potenz, auf die man alles Geschehen zurückführt, überall wirkend, aber in diesen Wirkungen nie nach irgendwelchen sittlichen oder intellektuellen Gesetzen zu berechnen, kaum etwas anderes als der blinde Zufall' (*Meuss* 17).

So ist sich *Thukydides* der Abhängigkeit des Menschen von äußeren Umständen, die nicht in seiner Gewalt stehen, wohl bewußt. Die sittlichen und geistigen Kräfte bestimmen zwar in erster Linie die Geschicke des eignen Lebens wie der Staaten (*Classen, Einltg.*[3] 60 ff.), aber sie sind nicht immer imstande, das Zusammentreffen ungünstiger Zufälle auszugleichen. Da weist denn Th. auf die τύχη hin (Stellen bei *Classen* a. a. O. 68 f.). Sie ist auch ihm kein irgendwie faßbares Wesen göttlicher Art, sondern nur das, was unerwartet, unberechnet eintritt, 'ein mächtiges freilich, aber keine Macht' (*H. Meuss, Th. und die religiöse Aufklärung, Jahrb. f. kl. Phil.* 145 [1892] 232). *Thuc.* 1, 140, 1: ἐνδέχεται γὰρ τὰς ξυμφορὰς τῶν πραγμάτων οὐχ ἧσσον ἀμαθῶς χωρῆσαι ἢ καὶ τὰς διανοίας τοῦ ἀνθρώπου· διόπερ καὶ τὴν τύχην ὅσα ἂν παρὰ λόγον ξυμβῇ εἰώθαμεν αἰτιᾶσθαι. Insofern kann man auch nicht mit *Classen* a. a. O. von einer nach einer höheren Ordnung waltenden Macht reden (*E. Rohde, Roman*[2] 277 Anm. 2). Wie sehr man der τύχη Rechnung tragen muß, indem man nicht nach eignem Belieben den Lauf der Ereignisse bestimmen kann: 5, 78, 2; vor einer Unternehmung soll man alle nach menschlicher Voraussicht nötigen Vorbereitungen treffen und nichts der τύχη anheimstellen: 6, 23, 3 (Nikias vor der sizil. Expedition), vgl. 5, 16, 1. Durch die τύχη wird im Kampf um Pylos ein völliger Umschwung der Verhältnisse herbeigeführt: 4, 12, 3. Für eine Art der späteren Personaltyche s. *Classen* zu 7, 68. Eine andere Bedeutung hat die Erwähnung der τύχη in den Verhandlungen der Athener und Melier, wenn diese 5, 104, 1 sagen ὅμως δὲ πιστεύομεν τῇ μὲν τύχῃ ἐκ τοῦ θείου μὴ ἐλασσώσεσθαι, ὅτι ὅσιοι πρὸς οὐ δικαίους ἱστάμεθα und 5, 112, 2 τῇδε μέχρι τοῦδε σωζούσῃ τύχῃ ἐκ τοῦ θείου αὐτὴν (nämlich τὴν πόλιν) πιστεύοντες πειρασόμεθα σώζεσθαι. Im Munde der gläubigen Melier, die man hier beim Überwiegen der Stellen mit anderer Auffassung der τύχη wohl nicht mit *Allègre* 66 als Repräsentanten der Ansicht des *Thukydides*, sondern als Vertreter frommer Volkskreise ansehen muß, erscheint demnach die τύχη als ein Ausfluß der göttlichen Vorsehung, die der gerechten Sache zum Sieg verhelfen wird

Außer der Angabe *Harpokrations*, daß ein Tempel der Ἀγαθὴ Τύχη in *Lykurgs Rede* περὶ διοικήσεως erwähnt war (s. v. ἀγαθῆς

τύχης νεώς· τούτου μνημονεύει Λ. ἐν τῷ περὶ δ. καὶ ἕτεροι), haben wir bei den Rednern nirgends einen Hinweis auf einen Kult der T., wohl aber zahlreiche Äußerungen über das Walten der τύχη genannten Schicksalsmacht. Vgl. *H. Meuss, Die Vorstellungen von Gottheit und Schicksal bei den att. Rednern. Jahrb. f. kl. Phil.* 139 (1889) 468ff. Er zeigt, wie der Glaube an die waltende Macht τύχη in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts recht lebendig wird, wofür *Lysias*, besonders aber die letzten Redner *Aischines*, *Demosthenes* und *Deinarchos* reiches Material bieten. Die τύχη steht an der Seite der Götter (δαίμων; für diese Bedeutung bei den Rednern *Aristot. Rhetor.* 1398a 15. Vgl. *Meuss* a. a. O. 470; *Chr. Nägelsbach, Nachhomerische Theologie* 153; *Leop. Schmidt, Ethik der a. Gr.* 1, 54: 'bewußte Leitung der menschlichen Erlebnisse' wird durch diese Zusammenstellung ausgedrückt. Hierher gehören auch Stellen wie *Aristoph. Aves* 544; *Diagoras frg.*[2] *Bergk*[4]: κατὰ δαίμονα καὶ τύχαν τὰ πάντα βροτοῖσιν ἐκτελεῖται). So heißt es bei *Lysias* 13, 63 von der Rettung Unschuldiger: ἡ δὲ τύχη καὶ ὁ δαίμων περιεποίησε, bei *Aischin.* 3, 13 bewirken diese beiden Gewalten die Bestrafung Gottloser. *Demosth.* 4, 45 verbindet τὸ τῶν θεῶν εὐμενὲς καὶ τὸ τῆς τύχης (ἡμῖν συναγωνίζεται) und stellt 14, 36 τύχη καὶ δαιμόνιον dem Perserkönig als feindlich hin. Nach *Lysias* 12, 80 übergibt sie die Schuldigen den Richtern zur Bestrafung (... τῆς τύχης, ἣ τούτους παρέδωκε τῇ πόλει ...); ähnliches Wirken der ἀγαθὴ τύχη bei *Deinarchos* 1, 29, wo sie den einen Frevler verbannt, den anderen zur Hinrichtung ausliefert. Wenn *Demosth.* 4, 12 von der τύχη behauptet, daß sie immer besser für die Stadt sorge wie die Athener selbst (vgl. *Aristoph. Nub.* 587, *Eccl.* 474), und 1, 10 bei der Wiederkehr eines ähnlichen Gedankens statt der τύχη die Götter nennt, so ersieht man daraus, wie wenig Unterschied zwischen ihr und jenen im Bewußtsein gemacht wird. Die besten Absichten und sorgfältigsten Vorbereitungen können durch die Macht der τύχη vereitelt werden *Demosth.* 18, 303. In derselben Rede 306: man soll τὴν τύχην κακίζειν τὴν οὕτω τὰ πράγματα κρίνασαν. Sie wird geradezu Herrin genannt *Aischin* 2, 118: ἡ μὲν τύχη καὶ Φ. ἦσαν τῶν ἔργων κύριοι. (Hier ist sie übrigens wie *Isokr.* 20, 8 mit Menschen zusammenwirkend gedacht.) *Demosth.* 18, 94: οὔτε τῆς τύχης κύριος ἦν, ἀλλ' ἐκείνη τῶν πάντων, 8, 69: τύχη κυρία. Ihr Werk — nicht das der Götter, wie man dort erwarten sollte — ist der Untergang der Phoker: *Aischin.* 2, 131. Wohltätig waltet sie bei *Lysias* 18, 22. *Demosth.* 19, 55 heißt es sogar τῶν παρὰ τῆς τύχης εὐεργεσιῶν; ἀγαθή wird sie *Dein.* 1, 29 und 98 genannt, weil sie die Missetäter der Strafe überliefert. Daß man der τύχη darum Dank spendet, wie sonst nur den Göttern, ist dann eine natürliche Folge: *Demosth.* 1, 11 ... μεγάλην ἔχει τῇ τύχῃ χάριν. Von solchen Anschauungen bis zur völligen Personifizierung war nur noch ein kleiner Schritt. Auch das Merkmal des Unberechenbaren haftet der τύχη der Redner an. Man vergleiche noch *Demosth.* 8, 69, 18, 300; *Deinarchos* 1, 32: οὕτω κατέστρεψεν ἡ τύχη ταῦτα. ὥστ' ἐναντία γενέσθαι τοῖς προσδοκωμένοις. Bei *Demosth.* 18, 207 wird ἡμαρτηκέναι entgegengesetzt τῇ τῆς τύχης ἀγνωμοσύνῃ τὰ συμβάντα παθεῖν. *Pseudodem. ep.* 2, 5 ἀγνώμονος τύχης οὐχ ὡς δίκαιον ἦν, ἀλλ' ὡς ἐβούλετο, κρινάσης. Von der Wahl durchs Los sagt *Demosth.* 21, 14 τὸ συμβὰν ἀπὸ τῆς τύχης, *Dein.* 3, 16 ... ἡ τύχη καὶ ὁ κλῆρος ... ἐπέτρεψεν. — Von den weiterentwickelten Vorstellungen interessiert uns endlich noch die τύχη (und der δαίμων) einzelner Personen und des ganzen Staates bei den Rednern. *Aischin.* 3, 157 mahnt, τὸν δαίμονα καὶ τὴν τύχην τὴν παρακολουθοῦσαν τῷ ἀνθρώπῳ φυλάξασθαι. *Demosth.* 18, 256f. vergleicht seine τύχη mit der des Aischines und 258 heißt es dann: ἐγὼ μὲν δὴ τοιαύτῃ συμβεβίωκα τύχῃ. 266 ... ἀγαθῇ γ', οὐχ ὁρᾷς; τύχῃ συμβεβιωκὼς τῆς ἐμῆς ὡς φαύλης κατηγορεῖς. An anderen Stellen mahnt *Meuss* a. a. O. 474 zur Vorsicht. Zugrunde liegt die Bedeutung 'Lage', auf die Dauer des ganzen Lebens ausgedehnt. Wenn man weiter an einer Stelle wie *Demosth.* 18, 254 (vgl. 271) liest: τὸ μὲν τοίνυν προελέσθαι τὰ κάλλιστα καὶ τὸ τῶν οἰηθέντων Ἑλλήνων, εἰ πρόοιντο ἡμᾶς, ἐν εὐδαιμονίᾳ διάξειν, τούτων αὐτῶν ἄμεινον πράττειν τῆς ἀγαθῆς τύχης τῆς πόλεως εἶναι τίθημι (kurz nachher ... τῆς τῶν ἄλλων ἀνθρώπων τύχης ...), so wird man unwillkürlich an die Τύχη πόλεως erinnert. — Hier sei eingeschaltet, daß das Wort τύχη, das uns verschiedentlich in dem Sinn einer gerecht waltenden Vorsehung entgegengetreten war, auch bei anderen Schriftstellern der göttlichen Vorsehung bisweilen so wenig entgegengesetzt ist, daß es geradezu numen bedeutet: *Pind. Nem.* 6, 24 θεοῦ τύχα, *Pseudodem. ἐρωτ.* 14, 32; *Pausanias*, der die Tyche die größte Göttin ἐν τοῖς ἀνθρωπίνοις πράγμασι nennt (4, 30, 5), gebraucht auch ἐκ τοῦ θεοῦ, ἐκ τῶν θεῶν τύχαι 4, 7. 12; s. *Nägelsbach N. Th.* 154; *Gruppe, Gr. R.-G. u. M.* 1498 Anm. 7, *Leop. Schmidt, Ethik* 1, 55. Hierher gehört μεγάλη ἡ τύχη τῶν θεῶν Σωτήρων (Askl. u. Hyg.) und μεγάλη ἡ τύχη τῆς Νεμέσεως *Le Blant, Mém. de l'Acad. des inscr. et de b. l.* 36, 80 nr. 209 u. 210. Das bei *Welcker, Gr. Götterlehre* 2, 806 aus *Ionic. antiqu.* 1, 27 angeführte ἀγαθὴ τύχη Ἀπόλλωνος Διδυμέως läßt sich ebenso erklären.

Bei *Sophokles* und besonders *Euripides* war bereits von τύχη als dem Zufall die Rede. Die hierfür in Betracht kommenden Stellen aus den *Frgm. d. Vorsokr.* zusammengestellt im Index des *Diels*schen Werkes, 2. Aufl. Bemerkenswert z. B. *Empedokles* 1 p. 202 nr. 103: τῇδε μὲν οὖν ἰότητι Τύχης πεφρόνηκεν ἅπαντα; *Demokritos* 1 p. 407 nr. 118 Z. 14 nach *Dionysios:* πάντα γενέσθαι κατ' αὐτήν (τὴν τ.), andrerseits τ. ἀβέβαιος p. 417 nr. 176 und βαιὰ φρονήσει τ. μάχεται: p. 407 nr. 119. Nun hatte Grieche für den Zufall noch das besondere der Wort αὐτόματον (nach *Plut. Tim.* 36 errichtete Timoleon in seinem Hause der Automatia ein Heiligtum). Das Verhältnis dieses αὐτ. zu τ. wird zuerst von *Aristoteles* in den Kapp. 4—6 des 2. Buches der Physik ausführlich untersucht.

A. ist der umfassendere Begriff, unter den alles fällt, was geschieht, ohne beabsichtigt zu sein, während von τ. nur geredet werden kann, wenn in irgendeiner Weise auf menschliches Gelingen oder Mißlingen, Wohlsein oder Übelbefinden Bezug genommen wird: *Leop. Schmidt, Ethik* 1, 56 f., *Zeller, Gesch. d. Ph. d. Gr.* 2, 2², 335 Anm. 2.. Man vergleiche noch *Stob. ecl. phys.* 1, 6, 18 (*Aristoxenos*) und 19 (*Eurysos*, dem das gefälschte Buch περὶ τύχης zugeschrieben wird). Dabei bekämpft A. ähnlich wie in der *Metaphysik* 1, 3 (984 b 14) die Ansicht der alten Atomisten, welche die Entstehung des Weltganzen aus vielen einzelnen Teilchen durch den Zufall geschehen ließen, während sie ihm innerhalb des fertigen Weltganzen keinen Einfluß mehr auf das Werden und Vergehen der Dinge einräumten. Daß es aber auch Philosophen gab, die entsprechend der populären Auffassung den Gedanken des Schicksals mit dem göttlichen Wesen in nahen Zusammenhang brachten, deutet er mit den Worten an (196 b 5): 'Es gibt einige, welche meinen, daß die τ. eine Ursächlichkeit, aber als etwas Göttliches und Dämonisches der menschlichen Einsicht unerkennbar ist.' Wir können hier gerade die Stelle aus *Simplic. in Phys.* 2, 4, 5 (9, 333 *Diels*) anfügen: ἔοικε δὲ ἡ μὲν ὡς περὶ θείου τινὸς τῆς Τύχης οὖσα δόξα καὶ πρὸ τοῦ Ἀριστοτέλους εἶναι παρὰ τοῖς Ἕλλησι καὶ οὐχ ὑπὸ πρώτων νομισθῆναι Στωικῶν, ὥς τινες οἴονται. Dafür führt *Simpl. Platon* als Zeugen an: *Leg.* 4, 709 B τύχας δ' εἶναι σχεδὸν ἅπαντα τὰ ἀνθρώπινα πράγματα· . . . θεὸς μὲν πάντα καὶ μετὰ θεοῦ Τύχη καὶ Καιρὸς τὰ ἀνθρώπινα διακυβερνῶσι ξύμπαντα. (Vgl. für *Platon* noch *Leg.* 4, 7, 57 E θεὸν καὶ ἀγαθὴν τύχην . . . ἐν εὐχαῖς ἐπικαλουμένους, wo aber das Fehlen des Artikels zwingt, von einer bestimmten Auffassung der ἀ. τ. abzusehen; vielleicht noch *Leg.* 12, 946 B τῇ ἀγαθῇ μοίρᾳ καὶ τύχῃ ἐπιτρέψαντας. Im übrigen bietet eine Durchmusterung der bei *Ast, Lex. Plat.* 426 gesammelten Stellen keine Resultate für unsere Zwecke.)

Wenn Aristoteles als erster diese Untersuchung angestellt hat, so hängt das mit der Bedeutung zusammen, die jene Begriffe inzwischen gewonnen hatten.

Seit Alexander hatte sich nämlich eine weitgehende Änderung der Lebensanschauungen vollzogen. Denn 'als das gesamte hellenische Staatengebäude zusammenbrach, nach den ungeheuren Erfolgen des makedonischen Eroberers die Lage der ganzen Welt wie über Nacht sich umgestaltete, dann weiter in den wilden Kämpfen der Diadochen und Epigonen Sieg und Niederlage, Gewinn großer Reiche und tiefste Demütigung so plötzlich miteinander wechselten wie im Gewitter grelles Blitzleuchten mit unheimlicher Finsternis, als auch die Verhältnisse der einzelnen in ein unsicheres Schwanken gerieten, da meinte man in dem wüsten Durcheinander nur noch das grausame und launische Spiel eines menschlicher Vernunft unteilhaftigen, gegen die Satzungen des Rechts gleichgültigen Dämons des willkürlichen Zufalls zu erkennen' (*Rohde, Roman*² 278 und *Wendland, Hellen.-römische Kultur* 59 f.). Seine alles überragende Macht spiegelt sich am deutlichsten in der *Neuen Komödie* wider. 'Immer wieder reden die Dichter von der Gewalt der Tyche, der blinden, unseligen Herrin der Welt, deren vernunftlose, nur am ruhelosen Wechsel sich belustigende Willkür nicht nur über die Menschen, sondern selbst über die Götter herrscht.' (*Rohde* a. a. O. 279 f.) — Für *Philemon* und *Menander* einiges bei *P. Wendler, Mediae ac recentioris comoediae atticae poetae quid de dis senserint* 16, 30 f., 37 f. — Tyche ist Herrin der Welt: *Men. frg.* 482. 483 *Kock* Παύσασθε νοῦν ἔχοντες· οὐδὲν γὰρ πλέον | ἀνθρώποις νοῦς ἐστιν ἄλλο τῆς τύχης, | εἴτ' ἐστὶ τοῦτο πνεῦμα θεῖον εἴτε νοῦς. | τοῦτ' ἔστι τὸ κυβερνῶν ἅπαντα καὶ στρέφον | 5. καὶ σῶζον, ἡ πρόνοια δ' ἡ θνητὴ κακνός | καὶ φλήναφος . . . | πάνθ' ὅσα νοοῦμεν ἢ λέγομεν ἢ πράττομεν, | τύχη 'στίν, . . . — τύχη κυβερνᾷ πάντα. ταύτην καὶ φρένας δεῖ καὶ πρόνοιαν τὴν θεὸν καλεῖν μόνην, | εἰ μή τις ἄλλως ὀνόμασιν χαίρει κενοῖς.

Alle menschliche Vorsehung ist blind, alles ist der τ. unterworfen: *Nicostr. frg.* 19 *Kock* τύχη τὰ θνητῶν πράγματ', ἡ πρόνοια δὲ | τυφλόν τε κασύντακτόν ἐστιν, . . . Zu diesen beiden Stellen vergleiche man *R. Helm, Lucian* und *Menipp* 123 mit Anm. 2. Ihre Freude am Wechsel bezeugte z. B. *Menander frg.* 590 *Kock.* Ὦ μεταβολαῖς χαίρουσα παντοίαις τύχη. *Philem. frg.* 111 *K.* ἅπαντα νικᾷ καὶ μεταστρέφει τύχη. *Menander frg.* 288 *K.* ὡς ποικίλον πρᾶγμ' ἐστὶ καὶ πλάνον τύχη. Vgl. *ebd.* 94, *Anaxandrides frg.* 4, 2 *K.* Bei *Philem. frg.* 213, 7 f. *K.* heißt es . . . τύχης δὲ μεταβολὰς οὐκ ἀγνοεῖς, | ὅτι τὸν εὔπορον τίθησι πτωχὸν εἰς τὴν αὔριον. Sie ist blind *Men. frg.* 417 b *K.* und vernunftlos *Men. frg.* 819 *K.*: οὐδὲν κατὰ λόγον γίγνεθ' ὧν ποιεῖ τύχη; *ebd. frg.* 355 οὕτως ἀσυλλόγιστον ἡ τύχη ποιεῖ, s. noch *ebd. frg.* 490, 812 und *monost.* 707. Ihre Heimtücke betont *frg. adesp.* 258 *K.* δέδοικα κἀγὼ τὰς ὑφάλους (nämlich πέτρας) τὰς τῆς τύχης. Sie teilt zwar gelegentlich Gutes zu *Philem. frg.* 110 *K.* ὅταν πότ' ἀνθρώποισιν ἡ τύχη γελᾷ | πάντων ἀφορμὴ τῶν καλῶν εὑρίσκεται, aber durchaus ungleichmäßig *Alexid. frg.* 116 *K.* ὥσπερ ἐπὶ τῶν βίων δὲ τοὺς μὲν ἡ τύχη | ἡμῶν μεγάλοις προσένειμε τοὺς δ' ἐλάττοσιν, | εἶθ' οἱ μὲν εὐπορεῖμεν, οἱ δ' ἀλύομεν. Schwer lastet sie auf einem: *Apollod. frg.* 17 *K.*, und jedermann tadelt sie: *monost.* 621. Wie schön wäre das Leben ohne ihren Neid *monost.* 663 ὡς ἡδὺ τὸ ζῆν, μὴ φθονούσης τῆς τύχης. Ähnlich *monost.* 666. Sie kommt unvermutet, und es ist schwer, gegen sie anzukämpfen *Men. frg.* 673 *K* ταῖς ἀτυχίαισι μὴ 'πίχαιρε τῶν πέλας, | πρὸς τὴν τύχην γὰρ ζυγομαχεῖν οὐ ῥᾴδιον. S. a. *monost.* 247. Sie leiht ihren Beistand Gerechten (*monost.* 462) und Ungerechten (*monost.* 624). Dafür, daß die Tyche überhaupt schenkt, *Men. frg.* 589 *K.*, *Circumtonsa* 30. Sogar im Schlafe verteilt sie ihre Gaben: *Kaibel Ep. Gr. praef.* p. 23 nr. 117 b ᾧ μὴ δέδωκεν ἡ τύχη κοιμωμένῳ, | μάτην δραμεῖται . . . Man kann eine Erzählung bei *Aelian V. H.* 13, 43 geradezu als Illustration zu diesem Vers heranziehen. Um den

Feldherrn Timotheus zu verspotten, hatten ihn Maler schlafend dargestellt, währenddessen war auf dem Bilde Tyche damit beschäftigt, Städte ins Netz zu ziehen, damit er hernach als Sieger gelten könnte. Aber die *τύχη* schenkt nur, um gleich wieder zu nehmen *Men. frg.* 598 *K.* und *frg. adesp.* 406 *K.* Ihr gibt man die Schuld, wenn man ins Unglück gerät *Men. frg.* 1083 *K.* *ὅταν δὲ λύπαις περιπέσῃ καὶ πράγμασιν, | εὐθὺς προσάπτει τῇ τύχῃ τὴν αἰτίαν,* während man im Glück nichts von ihr wissen will: *ebd.* *ὅταν τις ἡμῶν ἀμέριμνον | ἔχῃ τὸν βίον, οὐκ ἐπικαλεῖται τὴν τύχην εὐδαιμονῶν.* Denselben Gedanken behandeln in späterer Zeit 2 babrianische Fabeln. In der 49. (*Crusius*) ist ein Bauer am Rande eines Brunnens eingeschlafen. Da glaubt er die neben ihm stehende *Τύχη* zu hören: *οὗτος, οὐκ ἐγερθήσῃ, | μὴ σοῦ πεσόντος αἰτίη παρ' ἀνθρώποις | ἐγὼ λέγωμαι καὶ κακὴν λάβω φήμην. | ἐμοὶ γὰρ ἐγκαλοῦσι πάντα συλ-* 20 *λήβδην, | ὅσ' ἂν παρ' αὐτοῦ δυστυχῇ τις ἢ πίπτῃ.* In der 198. bekränzt ein Bauer die Erde, weil er Geld gefunden hat. Daher tadelt ihn Tyche, weil sie ihn doch den Fund habe machen lassen. Freilich mit dem Tadel wäre er schnell bereit gewesen, wenn jetzt das Geld in andere Hände gekommen wäre. — In der reichen Fülle der Aussprüche über das Wesen der *τύχη* ist auch der Gedanke vertreten, daß mit jedem Menschen zugleich seine *τύχη* geboren wird, 30 die ihn das ganze Leben hindurch begleitet und niemals durch eine andere ersetzt werden kann, also bereits die deutliche Form der Personaltyche. Bei *Philem. frg.* 10 *K.* hört man nämlich *Νῦν δ' οἶδ' ἀκριβῶς τὴν τύχην ὡς οὐ μία, | οὐδ' ἔστι πρόγην, ἀλλὰ μετὰ τῶν σωμάτων | ἡμῶν, ὅταν γιγνώμεθ', εὐθὺς χἡ τύχη | προσγίγνεθ' ἡμῖν, συγγενὴς τῷ σώματι, | κοὐκ ἔστιν ἕτερον παρ' ἑτέρου λαβεῖν τύχην.* Man wird an den Daimon erinnert, der z. B. bei 40 *Plato Phaed.* 107 *D* den Menschen erlost und ihn durchs Leben führt. Vgl. noch *Lysias* 2, 78 und *Men. frg.* 550 *K.* Sind so auch alle Bedingungen für eine persönliche Auffassung der *τύχη* in der N. Komödie gegeben, so fehlt es doch andrerseits nicht an Zeugnissen aus derselben Komödie, die in der *τύχη* kein persönliches Wesen göttlicher Art erblicken wollen: *Philem. frg.* 137 *K.* *οὐκ ἔστιν ἡμῖν οὐδεμία τύχη θεός, | οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ ταὐτόματον, ὃ γίγνεται | ὡς ἔτυχ' ἑκάστῳ, προσαγορεύεται τύχη.* Die *τ.* ist hier der reine Zufall, oder sie ist die Charakteranlage bei *Men. frg.* 594 *K.* *ἀδύνατον ὡς ἐστίν τι σῶμα τῆς τύχης· | ὁ μὴ φέρων δὲ κατὰ φύσιν τὰ πράγματα | τύχην προσηγόρευσε τὸν αὑτοῦ τρόπον.* Und dieser *τύχη* wird die *πρόνοια* (*Men. frg.* 483 *K.*) oder die bewußte Handlung und energievoll ausgeführte Tat des Menschen entgegengesetzt und ihrem Einfluß entrückt bei *Philem frg.* 150 *K.*: *ὅσα διὰ τοὺς πράττοντας αὐτοὺς γίγνεται, | οὐδενὶ πρόσεστιν οὐδὲ κοινωνεῖ τύχη,* ja bei einträchtigem Zusammenwirken der Menschen wäre es überhaupt mit der Rücksicht auf die *τύχη* vorbei: *Men. frg.* 679 *K.* (Dasselbe spricht aus *Anaximènes* bei *Stob. ecl. eth.* 2, 7, 17, ähnlich *Demokrit* bei *Diels, Frg. d. Vorsokr.*[2] 1 p. 407 nr. 119: *ἄνθρωποι τύχης εἴδωλον ἐπλάσαντο πρόφασιν ἰδίης ἀβουλίης. βαιὰ γὰρ φρονήσει τύχη μάχεται, τὰ δὲ πλεῖστα ἐν βίωι εὐξύνετος ὀξυδερκείη κατιθύνει.*) — Wie sich alle diese Anschauungen in der römischen Komödie widerspiegeln, darüber lese man *Lorenz* in der Einleitung zur *Pseudolusausgabe* 20 f., bes. 23, nach. Eine allgemeine Charakteristik bei *Leop. Schmidt, Ethik* 1, 57. Vielleicht war *Menander* wie der gleich zu nennende *Demetrios* schon von *Theophrast* her beeinflußt, dessen Schüler ja beide waren. Für die Ansicht des *Theophrast* von der *τύχη frg.* 73 *Wimmer: ἄσκοπος ἡ τ. καὶ δεινὴ παρελέσθαι τὰ προπεπονημένα καὶ μεταρρίψαι τὴν δοκοῦσαν εὐημερίαν, οὐθένα καιρὸν ἔχουσα τακτόν.* Jedenfalls müssen solche Gedanken oft genug ausgesprochen worden sein, wenn man sie von der Bühne herab als etwas Natürliches vortragen ließ. Daher eiferte denn auch *Eudemos* (*frg.* 21 *Spengel*) gegen Dichter und Philosophen, daß sie alles auf die Tyche schöben. Vgl. *R. v. Scala, Die Studien des Polybius* 1, 168 ff.

Die ungeheuren Schicksalveränderungen des makedonischen und persischen Reiches sind in einem der erhaltenen Reste des Buches *περὶ τύχης* (geschr. etwa 317) des *Demetrios von Phaleron* als Beweis für die Macht der T. angeführt: *Fr. H. Gr.* 2, 368 = *Polyb.* 29, 21. Wieviel sich über den Inhalt der demetrianischen Schrift aus den bei *Plut. consol. ad. Apoll.* (Einzelschicksale) und *Polybius* (Staatenschicksale) im Auszug vorliegenden Stellen vermuten läßt, hat *R. v. Scala* a. a. O. 1, 167 ff. zu erschließen versucht. Darnach ist *Demetrios* ein weiterer Vertreter der volkstümlichen *τύχη*-Ansichten, zu deren Veranschaulichung er sich bezeichnenderweise auch auf den *Euripides* beruft (*Scala* 168; vgl. *Plut. consol. ad. Ap.* 6). Sammlungen historischer Beispiele für das Wirken der *τύχη* bei *Aelian V. H.* 4, 8; *Pausan.* 8, 33, 3. Einzelheiten können wir hier nicht verfolgen. Nur sei hervorgehoben, daß die ursprünglich nicht bezeugte Vorstellung vom Neid der *τ.*, der wir zuerst in der Neuen Komödie (*monost.* 663) begegneten, auch bei *Demetrios* betont wird. Auf ihn geht nämlich die Stelle bei *Plut. consol. ad. Ap.* 6 zurück, wo König Philipp beim Empfang der bekannten 3 Glücksnachrichten ausruft: *ὦ δαίμον, μέτριόν τι τούτοις ἀντίθες ἐλάττωμα.* Da fügt *D.* hinzu: *εἰδὼς ὅτι τοῖς μεγάλοις εὐτυχήμασι φθονεῖν πέφυκεν ἡ τύχη.* Vgl. *Polyb.* 39, 19, 2. Über den Einfluß, den möglicherweise die Abhandlung des *D.* auf römische Kreise gemacht hat: *Scala* 176 f. und Anm. 2, 185 f. Er glaubt solche Spuren auch in dem bekannten Pacuviusfragment zu erkennen (*Auct. ad. Her.* 2, 23, 36 = *Ribb. Scaen. Rom. poet. frg.* 1 p. 124): *Fortunam insanam esse et caecam et brutam perhibent philosophi, | saxoque instare in globoso praedicant uolubilei et q. s.* 9. Unter diesen Philosophen (am Schluß sind die erwähnt, die die Existenz der Fortuna leugnen) sei vielleicht eben *Demetrios* zu verstehen.

Von *Demetrios* war *Polybius* tief beeinflußt: *Scala* 159 ff. Über seine eigentümliche Auffassung von der *τ.* ist schon wiederholt geschrieben worden (Zusammenstellung der Lite-

ratur bei *Scala* 159 Anm. 1; dazu noch *Allègre* a. a. O. 125ff. u. *Warde Fowler, Class. Rev.* 17 [1903]). Es ist nämlich auffällig, daß τ. bei ihm einmal die Leiterin einer planvollen Weltregierung ist, die die geschichtliche Entwicklung (Römerherrschaft!) einem bestimmten Ziele zuführt, an anderen Stellen hingegen wird ihr Launenhaftigkeit und Unberechenbarkeit vorgeworfen, und zwar ganz in der Art, wie wir sie aus den bis jetzt beigebrachten Beispielen anderer Autoren kennen gelernt haben. Sie spielt mit den Menschen wie mit Kindern *Polyb.* 15, 6, 8 ... *νηπίοις παισὶ χρωμένη*; sie hat ihre Freude an bitterer Ironie 37, 5, 2 *ἴδιον τῆς τύχης, τὸ τοῖς αὐτῶν ἐπινοήμασι καὶ νομοθετήμασιν ἐξ ὑποστροφῆς αὐτοὺς ὑποβάλλειν τοὺς νομοθετήσαντας*; ungerechten Lohn verteilt sie z. B. 32, 19, 3 *ὀνειδίζειν τῇ τύχῃ, διότι τὸ τῶν ἀγαθῶν ἀνδρῶν ἆθλον εὐθανασίαν τοῖς χειρίστοις ἐνίοτε περιτίθησιν.* Vgl. 15, 20, 5; 16, 32, 5. Vor allem gefällt sie sich in jähem Wechsel 1, 86, 1 f. (7), indem der eben noch siegreiche Führer im nächsten Augenblick das Schicksal erleidet, das er eben selbst erst den Feinden bereitet hatte. Die trügerische Unbeständigkeit zeigt 39, 5, 3 *ἡ τῆς τύχης ἐπισφάλεια*. Neu sind die Redensarten von der *'τύχη δρᾶμα'* 23, 10, 12, von der *'τ.* Zwischenspiel' 2, 35, 5 (*τὰ ἐπεισόδια τῆς τύχης*) und 'Nachspiel' 3, 118, 6 *ἐπιμετρούσης ... καὶ συνεπωγανιζομένης ... τῆς τ.* Sie zieht die Menschen auf die Bühne und die Theatermaschine z. B. 11, 5, 8 *τῆς τ. ἐπὶ τὴν ἐξώστραν ἀναβιβαζούσης τὴν ὑμετέραν ἄγνοιαν*. In wieder anderen Wendungen heißt sie 'Kampfrichterin' 1, 58, 1 *βραβευτής*, sie verteilt Preise 3, 63, 3 (*τύχην τὰ ἆθλα προτεθεικέναι*), Kränze 2, 2, 10. Für die eben geschilderte Theatersprache kommt wohl rhetorisch-stoischer (kynischer) Einfluß in Betracht: *Scala* 173. Vgl. ferner *R. Helm, Lucian und Menipp* 45. Tyche als *ποιήτρια* bei *Teles Stob. flor.* 5, 67 und 108, 82. Die überraschende Reichhaltigkeit der Tycheterminologie ist ein Beweis für die ungewöhnliche Bedeutung dieser Macht, mit der man sich auf Schritt und Tritt auseinanderzusetzen hatte. Ganz anders lauten nun die Stellen, wo *τύχη* im Sinne einer gerecht waltenden Vorsehung auftritt, wenn sie z. B. gebührende Strafen verhängt (4, 81, 5 ... *τύχης τὴν ἁρμόζουσαν ἐπιθείσης δίκην*), die Böoter für ihre liederliche Wirtschaft bestraft 20, 7, 2 usw. Und schließlich ergibt sich aus wieder anderen Aussprüchen die Beobachtung, daß Polybios in einen Kampf mit dem Glauben an diese dunkle Gewalt gerät. Die Ursächlichkeit alles menschlichen Geschehens war ihm ja in eigner bitterer Erfahrung klar geworden, und wer in der Geisteskraft des einzelnen die Grundbedingung alles Wirkens sah (vgl. z. B. 1, 35, 4), der konnte der *τύχη* nicht mehr die übliche volkstümliche Überschätzung zuteil werden lassen (*Scala* 178). So heißt es 1, 37, 3 *ἧς τὴν αἰτίαν οὐχ οὕτως εἰς τὴν τ. ὡς εἰς τοὺς ἡγεμόνας ἐπανοιστέον* (Untergang der Flotte bei Kamarina). Vgl. 1, 63, 9 und die anderen bei *Scala* 178 Anm. 2 = 179 gesammelten Belege. Die gänzliche Lossagung von der *τύχη* zeigen die Worte 37, 9, 1—4. Diesen Zwiespalt der Auffassungen hat *Scala* 181—184 durch eine spätere Überarbeitung des polybianischen Werkes auf Grund stoischer Einwirkung in einleuchtender Weise zu erklären versucht. Vgl. noch a. a. O. 214 und Anm. 5. (Bald ein blindes Ungefähr, bald die gerechte Vorsehung ist die *τύχη* auch bei *Diodor, Scala* 159 ff., *L. Schmidt, Ethik* 1, 59 f. Die wenig charakteristischen Einzelheiten können wir übergehen.)

Die Erwähnung der Einwirkung stoischer Gedanken auf Polybios führt uns auf eine neue Gattung literarischer Zeugnisse für das Wesen der Tyche. Wenn es gelegentlich heißt, die Stoiker hätten die *τύχη* als etwas Göttliches angesehen: *Simplic. in Aristot. phys.* 2, 4, 5 (9, 333 *Diels*) und *Theodoret. cur. Graec. aff.* 6, 15 S. 154 *Raeder* so ist dabei ihre wesentliche Identität mit der *εἱμαρμένη* vorausgesetzt. S. *Zeller, G. d. Ph. d. Gr.* 3, 1[3], 158 Anm. 2; *Arnim, Stoic. fragm.* nr. 968. Die weiteren Fragmente bei *Arnim* nr. 966—970 bezeichnen *τὴν τύχην ἄδηλον αἰτίαν ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ*. Uns interessieren jedoch weit mehr die Aussprüche, in denen die Stoiker und andere Philosophen den üblichen volkstümlichen Vorstellungen von der *τύχη* entgegentraten und ihr keinen Einfluß auf das Leben des Weisen gestatten wollten. So betont die Unabhängigkeit des Weisen von ihr *Epikur* bei *Stob. ecl. eth.* 2, 7, 28 *Βραχέα σοφῷ τύχη παρεμπίπτει, τὰ δὲ μέγιστα καὶ κυριώτατα λογισμὸς διώκησε.* (Für seine Anschauung vgl. weiter die Stelle in dem Brief an Menoikeus, *Laert. Diog.* 10, 133 f. und *Usener, Epicurea* S. 65: *τύχη ἀβέβαιος* und kein *θεός*. Dazu *Lewy* a. a. O. 765. Ferner *Diels, Doxogr.* 593, 15: *τύχην διοικεῖν τὰ πάντα* und *Rohde, Roman*[2] 280 Anm., wo als epikureisch noch zitiert wird *Philodemos περὶ θανάτου Wiener Denkschr.* 110 (1886) p. 33[4] *Mekler* nach der Ergänzung von *Gomperz*: *τ. ἡ πάντων δυνάμεις ἀνθρώπων.*) Ähnlich der Kyniker *Diogenes* bei *Stob. ecl. eth.* 2, 7, 21 *Δ. ἔφη νομίζειν ὁρᾶν τὴν Τύχην ἐνορούουσαν αὐτῷ καὶ λέγουσαν· τοῦτον δ' οὐ δύναμαι βαλέειν κύνα λυσσητῆρα.* Ironisch ist gemeint *Stob. flor.* 108, 71. Und nun solche Gedanken bei stoischen Autoren! Eine ausführliche Zusammenstellung gibt *Rainfurt, Zur Quellenkritik von Galens Protreptikos* 1905, 10 ff. Im 2. Kapitel dieser Schrift befindet sich nämlich eine allegorische Schilderung der Tyche und des Hermes. Von der T., der sich anzuvertrauen schimpflich ist, heißt es da *ἧς τὴν μοχθηρίαν ἐμφανίσαι βουλευθέντες οἱ παλαιοὶ γράφοντες καὶ πλάττοντες αὐτὴν οὐ μόνον ἐν εἴδει γυναικὸς ἠρκέσθησαν ... ἀλλὰ καὶ πηδάλιον ἔδοσαν ἐν χεροῖν ἔχειν αὐτῇ καὶ τοῖν ποδοῖν ὑπέθεσαν βάσιν σφαιρικήν, ἐστέρησαν δὲ καὶ τοῖν ὀφθαλμοῖν, ἐνδεικνύμενοι διὰ τούτων ἁπάντων τὸ τῆς τύχης ἄστατον.* Sie wird dann mit einem blinden Steuermann verglichen. Unwürdigen schenkt sie Reichtum, um ihn bald darauf wieder zu nehmen, und einem solchen *δαίμων* folgt eine große Menge törichter Menschen, obwohl er sie in beständiger Unruhe die gefährlichsten Bahnen führt, daß sie elend verderben. Sie allein bleibt *ἀβλαβής ... καταγελῶσα τῶν ὁλοφυρομένων τε καὶ ἐγ-*

καλούντων αὐτῇ ὅτ' οὐδὲν ὄφελος. Alle die Eigenschaften, wie sie namentlich die Bruchstücke der *Neuen Komödie* aussprachen, kehren hier als Merkmale der völlig ausgebildeten Personifikation wieder. Ihre Parallelen in der stoischen Popularphilosophie hat *Rainfurt* a. a. O. eingehend unter Heranziehung auch vieler Senecastellen verfolgt. Zu einem einheitlichen Bilde finden sich fast alle diese Züge vereinigt in dem obengenannten Pacuviusfragment. Vgl. noch *Plinius, N. H.* 2, 7, 22. Im 3. Kapitel des *Protreptikos* folgt die Beschreibung des Hermes; im 4. wird das Gefolge geschildert, das die T. begleitet; zu ihm gehören u. a. Kroisos und Polykrates von Samos, die beliebte Figuren für solche Zwecke abgaben: *Rainfurt* 17, *Scala* 170, *R. Helm, Lucian u. Menipp* 55.

Die Tyche bei Galen hat große Ähnlichkeit mit der der Kebestafel. Die ins Leben tretenden Menschen werden zur T. geführt (c. 7): ἡ δὲ γυνὴ ἐκείνη, τίς ἐστιν, ἢ ὥσπερ τυφλὴ καὶ μαινομένη τις εἶναι δοκοῦσα καὶ ἑστηκυῖα ἐπὶ λίθου τινὸς στρογγύλου; καλεῖται μέν ... Τύχη, ἔστι δ' οὐ μόνον τυφλή, ἀλλὰ καὶ μαινομένη καὶ τυφλή ... περιπορεύεται πανταχοῦ ... καὶ παρ' ὧν μὲν ἁρπάζει τὰ ὑπάρχοντα καὶ ἑτέροις δίδωσι. παρὰ δὲ τῶν αὐτῶν πάλιν ἀφαιρεῖται παραχρῆμα, ἃ δέδωκε, καὶ ἄλλοις δίδωσιν εἰκῇ καὶ ἀβεβαίως. Dann folgt die sich daraus ergebende Erklärung der Kugel. Im 8. Kapitel nennen diejenigen, die von der T. beschenkt worden sind, sie Ἀγαθὴ Τύχη, die von ihr 'Beraubten' sagen natürlich, sie sei Κακὴ T. Man erwartet von der guten Tyche πλοῦτος, δόξα, εὐγένεια, τέκνα, τυραννίδες, βασιλεῖαι καὶ τἆλλα ὅσα τούτοις παραπλήσια. Daß man ihr nicht trauen dürfe, wird noch einmal c. 30 betont.

Im engsten Zusammenhang mit diesen Bildern stehen zwei *Lukian*stellen. *Men. s. Necyom.* c. 16 wird das Leben mit einer großen πομπή verglichen, deren χορηγός die Tyche ist. Dem einen Teilnehmer gibt sie ein königliches Gewand und setzt ihm eine Tiara aufs Haupt, einen anderen steckt sie in das Gewand eines Dieners usw. Oft wirft sie mitten während der Bewegung des Zuges die Gestalten durcheinander und läßt sie nicht bis zum Schluß im Besitz ihrer anfänglichen Ausstattung, sondern die (typische) Figur des Kroisos verwandelt sie in einen Diener und Gefangenen, den οἰκέτης Maiandrios dagegen erhebt sie an die Stelle des Tyrannen Polykrates. Am Ende fordert sie den einzelnen ihre Maskerade wieder ab, und dabei schimpfen und schelten dann manche aus Unverstand, weil sie ihres Eigentums beraubt zu werden glauben. Der Ansicht, daß die Güter den Menschen nur von der T. geliehen seien, hatte bereits die Komödie Ausdruck verliehen: *Men. frg.* 598 k. *Bion* sagt bei *Stob. flor.* 105, 56 τὰ χρήματα τοῖς πλουσίοις ἡ τύχη οὐ δεδώρηται, ἀλλὰ δεδάνεικεν. Für die kynische Quelle dieser Lukianstelle und der folgenden vgl. man *R. Helm* a. a. O. 44 f. Im *Nigrinus* 20 ist nämlich derselbe Gedanke in etwas anderer Form wiederholt. Man soll die Güter der T. verachten, wenn man sieht, wie sie ἐν σκηνῇ καὶ πολυπροσώπῳ δράματι den Armen reich macht und den Fürsten zum Bettler, wie sie mit den Geschicken des Menschen spielt (παίζειν!) und nichts in ihrem Wesen zuverlässig ist. — Die Frage nach der Bedeutung der T., Heimarmene und der Moiren läßt *Lukian* den Kyniskos an Zeus richten (*Iup. conf.* 3) Ἡ Εἱμαρμένη τοίνυν καὶ ἡ Τύχη — πολυθρύλητοι γὰρ πάνυ καὶ αὗται — τίνες πότ' εἰσὶ καὶ τί δύναται αὐτῶν ἑκατέρα; πότερον τὰ ἴσα ταῖς Μοίραις ἤ τι καὶ ὑπὲρ ἐκείνας; (also *Pindar*!) ἀκούω γὰρ ἁπάντων λεγόντων καὶ μηδὲν εἶναι Τύχης καὶ Εἱμ. δυνατώτερον. Worauf Zeus zunächst leider nur zu antworten weiß, K. brauche nicht alles zu wissen. Interessant ist noch *Deor. concil.* 13, wo *Momos* die εἱμαρμένη und τύχη inhaltslose Namen nennt, die aber gleichwohl den Menschen so wichtig sind, daß niemand mehr den alten Göttern opfern will, weil man weiß, daß trotz aller Hekatomben ὅμως τὴν τύχην πράξουσαν τὰ μεμοιραμένα καὶ ἃ ἐξ ἀρχῆς ἑκάστῳ ἐπεκλώσθη.

Wir kommen zu den letzten Zeugnissen in dieser Übersicht, den griechischen Romanen. Ausführlich *Rohde, Roman*² 280 ff. Mit ihrem völlig irrationalen Wesen erschien nämlich die T. den Romanschriftstellern als willkommene Gehilfin bei dem Aufbau ihrer wunderbaren Geschichten, indem sie ihnen eine tiefere psychologische Erklärung der Handlung erleichterte, wenn nicht ganz ersparte. Vom Glück ins Elend, aus der Not ins Glück in stetem Wechsel jagt die 'neidische' T. die ihr rettungslos preisgegebenen Liebespaare, ein grausames Spiel mit ihnen treibend (παιζέτω πάλιν ἡ Τύχη *Achill. Tat.* 4, 9, 7), fast wie zur Übung in einem γυμνάσιον (*ebd.* 5, 2, 3). Die ganze Theaterterminologie kehrt in den Romanen wieder, z. B. *Heliod. Aethiop.* 7, 6: τότε δή πως εἴτε τι δαιμόνιον, εἴτε τύχη τις τἀνθρώπεια βραβεύουσα καινὸν ἐμεισόδιον ἐπετραγῴδει τοῖς δρωμένοις, ὥσπερ εἰς ἀνταγώνισμα δράματος ἀρκὴν ἄλλου παρεισφέρουσα usw. Neue Beinamen (eine Fülle von Stellen bei *Rohde*) treten auf: βάσκανος bei *Niket. Eug.* 1, 52, 306; ἀγριαίνουσα *ebd.* 5, 276; παλαμναία *ebd.* 1, 319; ἀλάστωρ 7, 205 f.; πόνηρά, δυσμενής, ποινηλάτις 6, 37; ἀπάνθρωπος 8, 312; ihr Neid ausdrücklich bezeugt bei *Eustath. am. Hysm.* 8, 16, 1: ἀλλὰ ἦ μοι Τύχη τούτων ἐφθόνησεν. Ebenso *Niket. Eug.* 8, 65 und besonders *Chariton*. Für die Zusammenstellung der einzelnen immer wiederkehrenden Züge vgl. man *E. Rohde*. Diese Tyche der Romanschriftsteller gleicht einem neben den Göttern stehenden Wesen (*Niket. Eug.* 7, 205 ff. ist ihr ausdrücklich ἡ θεοῦ πρόνοια τοῦ σωτηρίου entgegengesetzt), welches häufig δαίμων genannt wird: *Achill. Tat.* 8, 23, 3; *Chariton* 2, 8, 3 Τύχης, πρὸς ἣν μόνην οὐδὲν ἰσχύει λογισμὸς ἀνθρώπου· φιλόνεικος γὰρ ἡ δαίμων καὶ οὐδὲν ἀνέλπιστον παρ' αὐτῆς. An anderen Stellen wird sie neben den δαίμονες (*Rohde* 435) angeführt, oder beide Begriffe scheinen identisch zu sein: *Rohde* 436 Anm. 2. Ihr schillernder Charakter ließ sich eben nicht in eine feste Form zwängen. — An die üblichen Gemeinplätze erinnert *Eustath.*

am. Hysm. 9, 12, 1 *ὃν Ἔρως καὶ Τύχη καὶ Ποσειδῶν ἐξ εὐτυχοῦντος δυστυχῆ, δοῦλον ἐξ ἐλευθέρου καὶ τρίδουλον ἀντὶ κήρυκος φέρουσιν.*

Durchaus im Rahmen der Tychevorstellungen des Romans bewegen sich endlich die Äußerungen über das Spiel der grausamen Fortuna bei *Apuleius* in den *Metamorphosen*: z. B. 5, 9 *saeva et iniqua F.;* 6, 28 *F. durior, iam saevire desiste;* besonders 7, 2, wo der Räuber erzählt: *subiitque me non de nihilo veteris priscaeque doctrinae viros finxisse ac pronuntiasse caecam et prorsus exoculatam esse fortunam, quae semper suas opes ad malos et indignos conferat nec unquam iudicio mortalium quemquam eligat* usw.

Überhaupt hat man in der Ausmalung der Macht der Fortuna bei Schriftstellern der römischen Kaiserzeit den Einfluß der hellenistischen T.-Vorstellungen zu erblicken: Vgl. außer der oben Bd. 1, 2 Sp. 1529 mitgeteilten *Plinius*stelle *N. H.* 2, 7, 22 vor allem *Pöhlmann, Die Weltanschauung des Tacitus* in den *Münchener Sitzungsber., phil.-histor. Kl.* 1910, 1. Abh. 16 ff. Nur in einer Welt, die voll war des Redens über sie, sind ferner *Plutarchs* Abhandlungen *Περὶ τύχης, Περὶ τῆς Ἀλεξάνδρου τύχης ἢ ἀρετῆς, Περὶ τῆς Ῥωμαίων τύχης ἢ ἀρετῆς* größeren Interesses sicher gewesen, konnten ganze Deklamationen *Περὶ τύχης* wie bei *Dio Chrysostomus* nr. 63—65 ihre außerordentliche Bedeutung ausmalen; und es ist bezeichnend, daß *Pausanias* an jener Stelle, wo er die Okeanide des Demeterhymnus erwähnt (4, 30, 5), seiner Verwunderung Ausdruck gibt, daß der Dichter sonst mit gar keinem Wort der T. gedenke, *ὡς ἡ θεός ἐστιν αὕτη μεγίστη θεῶν ἐν τοῖς ἀνθρωπίνοις πράγμασι καὶ ἰσχὺν παρέχεται πλείστην* (vgl. 1, 29, 11 *τὸ μηδὲν ἄνευ Τύχης εἶναι*). Für weitere Stellen aus der späteren Literatur, die immer aufs neue die bekannten Gedanken von Tyches alles überragender Größe wiederholen, vgl. man *E. Rohde, Roman*[2] 280, Anm. 3 und 475 mit Anm. 2, wo er interessante Beispiele für die Verwendung der Tycheterminologie selbst bei christlichen Schriftstellern (in den Briefen des *Procopius von Gaza*) beibringt. Ein nicht gerade gewöhnliches Zeugnis hellenistischer Zeit muß hier noch eingeschaltet werden, das in den *Berl. Klass. Texten* 5, 2 nr. 22, 2 p. 142 veröffentlicht worden ist, ein Hymnus an T. Verraten auch Sprache und Vers den ungebildeten Ägypter, so ist doch der Inhalt wertvoll genug als Beweis für die Vertrautheit auch niederer Volkskreise mit den geläufigen Vorstellungen vom Wesen jener bedeutsamen Macht: *Πολύχειρε ποικιλόμορφε πτανο[- -] | θνατοῖς συνομέστιε, παγκρατὲς Τύχα. | πῶς χρὴ τεὰν ἰσχύν τε δεῖξαι καὶ τεὰν φ[ύσιν]; | τὰ μὲν ὑψιφαῆ καὶ σεμνὰ εἰς τεὸν ὄμ[μα - -] | 5. ὑπήρικας ποτὶ γᾶν νέφος ἀμφιθηκαμέν[α σκότιον], | τὰ δὲ φαῦλα καὶ ταπεινὰ πολλάκις πτορο[ῖ]σ[ι]? | εἰς ὕψος ἐξάειρας, ὦ δαῖμον μεγάλα. | πότερόν σε κλήζωμεν Κλωθὼ κελαινάν, | 10. ἢ τὰν ταχὺν ἄγγελον Ἶριν ἀθανάτων; | πάντων γὰρ ἀρχὰν καὶ τέλος ἄγιον ἔχεις.*

Für das Fortleben der Tyche bei den Neugriechen siehe *B. Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen* 1, 221; *N. G. Politis, Μελέται ἐπὶ τοῦ βίου τῶν νεωτέρων Ἑλλήνων* 1, 2, 207 Anm. 2 und besonders *N. G. Politis, Μελέται περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς γλώσσης τοῦ Ἑλληνικοῦ λαοῦ. Παραδόσεις* Bd. 1 (1904) nr. 919 S. 561 f.): Eine Sage aus Lasta berichtet dort von einem bis zum Himmel ragenden Berg. „Auf ihm sitzen die Moirai oder Tychai. Sobald ein Mensch geboren wird, wird auch seine Tyche geboren (man denke an *Philem. frg.* 10 k; s. ferner w. u. über Personaltyche), so daß jeder dort auf dem Berg seine Tyche oder Moira hat, so wie er auf Erden seinen Schutzengel besitzt. Nur einem ist es geglückt, dorthin zu kommen und zu sehen. Er bemerkte, daß die Armen die reichsten Tychen hatten und die Reichen die ärmsten." (Bei *Artemidor oneirocr.* 2, 37 [p. 143 *Hercher*] steht übrigens, daß eine reich gekleidete T. Armut bedeute, eine ärmlich aussehende dagegen Reichtum. Dazu eine originelle Begründung). Ebenso hat eine andere Erzählung aus Arachowa (*N. G. Politis* im zuletzt genannten Werk nr. 921 S. 563) getreulich antike Züge bewahrt: „Die T. ist häßlich, schwarz und sitzt oft allein auf dem Weg. Und von dort führt sie den Menschen gut oder schlecht. Sie ist blind, oder sie hat ihre Augen mit einem Tuch verbunden und geht umher *ἄσκοπα*. Oder sie schweift umher wie eine Irrsinnige (*ἀνοήτη*), und auf wen sie 'fällt', den macht sie glücklich, und die Leute sagen von ihm: Hinter dem ist die blinde T. Jedermann hat seine T., und den begleitet sie im ganzen Leben."

III. Besondere Züge im Wesen der Glücks- und Schicksalsgöttin.

Wir betrachten zunächst die Tyche, deren besondere gute Seite durch den Beinamen *Ἀγαθή* im Gegensatz zur wandelbaren Glücks- und Zufallsgöttin gekennzeichnet wurde. Ein Kult ist für sie in Athen z. B. in der 2. Hälfte des 4. Jhdts. nachweisbar (s. u.). Über den Zeitpunkt der Fixierung dieser Gestalt sind wir nicht näher unterrichtet. *Leop. Schmidt, Ethik* 1, 53 f. meint, „im Hinblick auf diese Glücksgöttin sei auf jedes Beginnen und Ereignis die bekannte Formel *ἀγαθῇ τύχῃ* angewendet worden", während *H. Meuss* (*T. bei den att. Tr.* 16), gestützt auf die Tatsache, daß das Epitheton *ἀ.* sich bei den Tragikern noch nicht findet, den Schluß zieht, jene auf attischen Inschriften gebräuchliche Formel habe neben der Analogie des *Ἀγαθὸς Δαίμων* mitgewirkt, um den Kultnamen der *Ἀγαθὴ Τύχη* zu festigen. Ähnlich *Allègre* 31. Diese Anschauung hat jedenfalls viel Wahrscheinlichkeit für sich. — Über den Wortlaut und die verschiedenartige Anwendung solcher Formeln auf Denkmälern, Urkunden, Weihungen, im Sprachgebrauch des täglichen Lebens bei freudigen und traurigen Anlässen, auf Grabschriften, sogar auf dem Bruchstück einer Verfluchungstafel *I. Gr.* 3, 3 *Defix. tab. Wue.* nr. 158, s. *Boeckh* in der Erläuterung zu *C. I. Gr.* 4; *J. Franz, Elementa epigraph. Graec.* 318 f.; *K. Lehrs, P. A.*[2] 178 f. — In der Literatur begegnet man dem Namen der *Ἀ. T.* nur selten. *Aelian V. H.* 9, 39 erzählt z. B., daß ein vornehmer athenischer Jüngling in heftiger Liebe zu dem Bild der *Ἀ. T.* entbrannte, welches

'πρὸς τῷ πρυτανείῳ' stand. Als ihm seine Bitte, ihm das Bild zu verkaufen, abgeschlagen wurde, tötete er sich. Nach *Harpokration* s. v. *ἀγαθῆς ε· νεώς* hatte Lykurgos einen Tempel der Göttin erwähnt. Wichtig ist *Herond. mim.* 7, 93 *οὔ σοι δίδωσιν ἡ Ἀγαθὴ Τ... ψαῦσαι ποδίσκων* usw. wegen des Artikels. Auf Inschriften ist der Name dafür um so häufiger vertreten, wie wir noch sehen werden. Als lehrreiche Beispiele für Momente, in denen man der Gunst der T., und zwar der guten, wenn auch dieser Beiname nicht überall erscheint, zu bedürfen glaubte, seien folgende angeführt: Zuerst steht sie in Beziehung zu den Wettkämpfen. In der Altis von Olympia erwähnt *Pausanias* 5, 15, 6 einen Altar der *Ἀ. T.* Wenn auf einer Gemme um das Bild des Herakles, der das cornucopiae trägt und seinen Fuß auf eine Kugel setzt, die Umschrift zu lesen ist: *Μεγάλη Τύχη τοῦ ξυστοῦ C. I. Gr.* 7305, so ist hier Herakles nur an die Stelle der T. getreten, indem er mit ihren Attributen versehen ist. Wir haben damit ein Zeugnis für Tyches Einfluß auf den Übungsplatz der Athleten. Bezeichnenderweise befinden sich um ein Bild der T. auf einer Münze von Nikaea *Cat. of gr. c. Brit. Mus. Pontus* etc. 175 nr. 145 'agonistic urns containing palms'. Die Geschichte von der Dedikation der Würfel des Palamedes im Tempel zu Argos (*Paus.* 2, 20, 3) ist in ähnlichem Sinn aufzufassen. Als Gottheit des Wurfs ist sie erwähnt auf den von *Heinevetter, Würfel- u. Buchstabenorakel, Breslauer Diss.* 1912 behandelten Inschriften p. 7 (*T. Εὐδαίμων*), 11 u. 19 (*T. εἰς ἅλα προβιβάζουσα*). — In Delphi wurde T. bei Befragung des Orakels an erster Stelle angerufen: *Simplic. in Aristot. phys.* 2, 4 (9, 333 *Diels*) *ἐν Δελφοῖς δὲ καὶ προκατῆρχεν ἐν ταῖς ἐρωτήσεσιν Ὦ Τύχη καὶ Λοξία, τῷ δέ τινι θεμιστεύεις*; *Lewy* (*Jahrb. f. kl. Phil.* 145 [1892] 761 f.) erklärt zwar, T. sei hier = Phoibe, der früheren Herrin des Orakels, die dasselbe an Apollo abgegeben habe (*Aesch. Eumen.* 4 ff.) und, wie auch anderwärts dem Heros vor dem Gott geopfert wurde, nur noch ehrenhalber an erster Stelle mitgenannt werde. Aber sollte sich die Stelle nicht einfach so verstehen lassen, daß man der T. gerade auch bei solchen Orakelbefragungen eine günstige Einwirkung zutraute? *C. I. Gr.* 4379 o 1 f. (auf einem Stein aus Pisidien) heißt es ja direkt *Ἅπαντα πρᾶξις κἀκτελεῖς ποτ' εὐτυχῶς, Βοηθὸν ἕξις μετὰ τῆς Τύχης τὸν Πύθιον.* Fast ebenso *C. I. Gr.* 4310 aus Limyra in Lykien = *Kaibel, epigr. gr.* 1039, 2. — Andere Aussprüche verbinden wenigstens den Begriff *τύχη* mit dem Los: *Eurip. frg.* 989 N^2 *ὁ τῆς τύχης παῖς κλῆρος.* Das ist eigentlich auch schon Personifikation. Vgl. *Plutarch*, der diese Stelle erhalten hat, *quaest. conviv.* 2, 10, 2: *Πανσώμεθα τὰς Μοίρας ἀτιμάζοντες καὶ τὸν τῆς Τύχης παῖδα Κλῆρον, ὡς Εὐ. φησίν.* Man wollte damit die Abhängigkeit des Loses vom glücklichen Zufall betonen. Hier sei noch an die bei den Rednern angeführte Wendung *τὸ συμβὰν ἀπὸ τῆς τύχης* von der Wahl durchs Los und dem Ausdruck *ἡ τύχη καὶ ὁ κλῆρος* erinnert. Tyches Hilfe erhofft man endlich, wenn sie auf Amuletten abgebildet ist. *Lewy* a. a. O. 762 vermutet auf einem im *Bulletino archeol.* 1847, 89 beschriebenen Amulett, auf dem drei Moiren zu sehen sind und ein Knabe mit Füllhorn am Boden sitzt, in diesem Knaben Plutos und in der einen nur durch einen Stab charakterisierten Moira Tyche. Unverkennbar ist jedenfalls T. mit den Tagesgöttern auf einem syrischen Armband griechischer Arbeit dargestellt, das (aus *De Witte, Gazette archéol.* 3 (1877), 83 Tf. 8, 5) auch oben Bd. 2, Sp. 1566 wiedergegeben ist. Man trug diese Schutzheiligen als Amulette an sich: *E. Maas, Tagesgötter* 240. Eine Inschrift *C. I. Gr.* 7304 auf einer Gemme scheint gleichfalls in diesen Zusammenhang zu gehören: *Τροφίμου. Σελήνη Τύχη[ν] [κ]υβερν[ῶ]σα.* Das bedeutet wohl, daß der Mond T. in günstigem Sinne beeinflussen möge.

Über T. in ihrer besonderen Eigenschaft als Schicksalsmacht überhaupt hat die literarische Übersicht schon das Wichtigste ergeben. Einiges Material fügen wir noch hinzu. Wenn sie mit diesem Charakter in der früheren Periode häufig als eine neben den Göttern stehende Gewalt erschien, so ergab sich daraus eine eigentümliche Unklarheit des Glaubens von der Weltleitung. Zur Veranschaulichung dieses Verhältnisses einer neben der Gottheit oder in ihrem Dienste wirkenden Schicksalsidee verweist *E. Rohde, Roman*^{2} 276, Anm. 2 auf die halb antiken Vorstellungen *Dantes, Inferno* 7, 70—96. Ihr Verhältnis zur Moira, an deren Stelle sie allmählich tritt, läßt sich nicht genau bestimmen. Bei *Archilochus frg.* 16 teilte sie sich mit Moira in die Zuwendung aller Gaben an die Sterblichen. *Pindar* nannte sie eine der Moiren, und auf dem oben erwähnten Sarkophagrelief schien sie die Stelle der Lachesis zu vertreten. Bei *Soph. frg.* 624 N^2 fügt sie sich nach *E. Rohde, Roman*^{2} 276 Anm. 2 der Moira. *Eurip. Iph. Aul.* 1136 *ὦ πότνια μοῖρα καὶ τύχη δαίμων τ' ἐμός.* Eine Weihung von der Insel Aegiale *I. Gr.* 12, 7 lautet *Τύχης. Μοιρῶν. Μ[ητρὸς] ΘΕ[ῶν].* In dem Rest des orphischen Demeterhymnus bei *Diels, Fr. der Vors.* 495 nr. 12 v. 4 sind Tychai u. Moira nebeneinandergestellt. Eine Ähnlichkeit mit der Moira liegt vor, wenn von ihr bei *Antiphon* 6, 15 gesagt wird: *τῆς τύχης, ἥπερ οἶμαι καὶ ἄλλοις πολλοῖς ἀνθρώπων αἰτία ἐστὶν ἀποθανεῖν· ἣν οὔτ' ἂν ἐγὼ οὔτ' ἄλλος οὐδεὶς οἵός τ' ἄν εἴη ἀποτρέψαι μὴ οὐ γενέσθαι ἥντινα δεῖ ἑκάστῳ.* An der Stelle handelt es sich um unnatürlichen Tod durch Gift. Vom natürlichen Tode *Andocid.* 1, 120: *ἡ παῖς τύχῃ χρησαμένη ἀπέθανεν.* Vgl. *Lys.* 10, 25 und noch einige Stellen bei *Meuss, T. b. d. att. Tr.* 10, Anm. 35; *Nägelsbach, Nachh. Th.* 155. In dem oben zitierten Sophoklesfragment 624 *οὐ γὰρ πρὸ μοίρας ἡ τύχη βιάζεται* faßt sie *A. Dieterich, Nekyia* 88 Anm. als 'Todesgöttin'. Und das ist sie wirklich im Sinne des hinwegraffenden Schicksals gewesen. Denn gar oft erscheint sie auf Grabschriften als die grausame Gewalt, die dem Menschen neidisch den Genuß des Lebens versagte. Eine Graburne aus Massilia, mit 2 Füllhörnern geschmückt, *C. I. Gr.* 6768 = *I. Gr.* 14,

2437, 5 f., sagt, daß das Leid gebracht habe *ἡ φθονερὰ δ' ὑμᾶς πάντ' ἀδικοῦσα Τύχη*. Für den Neid s. noch *Kaibel, Ep. Gr.* nr. 489, 4. *C. I. Gr.* 5172, 5 (= *Kaibel* nr. 418) aus Kyrene (Jahr 3 n. Chr.) beklagt sich darüber, daß ein gewisser Kapiton gerade in der Hochzeitsnacht von der T. weggerafft worden sei. Sie 'teilt den Tod zu' *I. Gr.* 2, 3, 2724, 6 (3. Jhdt. n. Chr.) *εἰ τὸ καλῶς ἐστι θανεῖν κἀμοὶ τοῦτ' ἀπένειμε T.* (vgl. *Bergk, P. L. Gr.*[4] 457 = *Simonides* 100). Ihren *ἀμε(τά)τροπα δῶρα* kann man nicht entfliehen: *I. Gr.* 12, 5, 302 aus Paros, 1. od. 2. Jhdt. n. Chr. *Ebd.* 303 (1. Jhdt. n. Chr.) *πανδαμάτειρα T.* genannt. *Δεσποσύνη* heißt sie *Kaibel* 526, 2 aus Berrhoe, sie 'sehnte' sich nach dem Betreffenden, und die *δαίμονες* führten ihn daher aus dem Leben. T. und der *δαίμων ἀλόγιστος* lassen ein junges Mädchen nicht an das Ziel seiner Wünsche gelangen *C. I. Gr.* 3627, 10 (vgl. *Kaibel* nr. 334, 10) von Ilium novum. Ähnlich *Kaibel* nr. 244, 4 aus Kyzikos: Kypris hat dem Mädchen zwar Schönheit verliehen, aber T. hat mit ihren 'krummen Plänen' alle Hoffnungen vereitelt. Grabepigramme aus Theben (1. Jhdt. v. oder n. Chr.) *Kaibel* nr. 492, 2 und aus Smyrna *Kaibel* nr. 240, 6 reden von der Unsicherheit des von der T. beherrschten Lebens, ja in dem letzten soll es der Stein sogar 'schreien' (v. 5/6), *ὡς ἄϊδαλος | ἀσφαλὲς ἀνθρώποις οὐθὲν ἔνειμε T.* T. und Moira sind an dem Tod schuld in einem milesischen Epigramm *Abhandlungen der Berl. Akad.* 1908, Anhang 46, v. 5 *ὦ ξεῖνε, ταῦτ' ἔκρανε Μοῖρα καὶ T*[ύχη]. Die Bedeutung der Moira abgeblaßt *I. Gr.* 2, 5, 2459c (sehr spät, nach dem 4. Jhdt. n. Chr.) aus Athen: *πάντα μ' ἔχοντα εἵλεν μοῖρα Τύχης δυνάμει.*

Ihrer Bedeutung als Schicksalsmacht verdankt auch T. eine eigentümliche Stellung in der Astrologie. Nach *Macrobius, Sat.* 1, 19, 17 ist es ägyptische Anschauung, daß bei der Geburt des Menschen anwesend sind *Δαίμων, Τύχη, Ἔρως, Ἀνάγκη*, und zwar bedeutet Daimon die Sonne, Tyche den Mond, *quod sol auctor spiritus, caloris ac luminis humanae vitae genitor et custos est, et ideo nascentis daimon, id est deus, creditur, luna τύχη, quia corporum praesul est, quae. fortuitorum varietate iactantur* usw. Tyche = Mond und Daimon = Sonne auch bei *Proclus, Comm. in Plat. rem. p.* 2 p. 299 Z. 26 (*Kroll*); der Mond *τύχη καὶ πρόνοια* genannt bei *Lyd. de ost.* (*Wachsm.*) c. 22, *ἐπεὶ καὶ μᾶλλον ἐπιβέβηκεν αὕτη τῷ γένει τῷ παντὶ καὶ πάντα προσεχῶς διοικεῖται δι' αὐτῆς.* Auch im *Panaretos* des *Hermes Trismegistos* stand T. in Beziehung zum Mond. Da werden nämlich die 7 Lose des Menschen nach den 7 Planeten erklärt. T. ist das des Mondes, Daimon das der Sonne usf. Vgl. *Zoëga, Abhandlungen* 40, *A. Bouché-Leclercq, L'Astrologie grecque* 288 u. 289, wo er die Beziehungen zum Mond erklärt 'aus ihrem Geschlecht, ihrer proteusartigen Natur und den beständig wechselnden Launen'; 293 Anm. 1, 307. Hierher ist ferner *Lyd. de mens.* 4, 7 (*Wuensch*) zu ziehen .. *τῆς Τύχης καὶ Εἱμαρμένης ἐπὶ τῆς γενέσεως προβέβληται ὄνομα* nach dem *τέλειος λόγος* des Hermes Trism. (*Ps.-Apul. Ascl.* s. *Dial. Herm. Trism.* c. 19 u. 39), der behaupte: *αἱ καλούμεναι ἑπτὰ σφαῖραι ἔχουσιν ἀρχὴν τὴν καλουμένην τύχην ἢ εἱμαρμένην.* Gleich darauf derselbe Gedanke noch einmal *κατὰ τὰ δόγματα* des Porphyrios. Infolge ihres vermeintlichen Einflusses auf die Geschicke der Menschen war dann T. auch natürlich berufen, eine wichtige Rolle bei der Konstruktion der astrologischen *κλῆροι* zu spielen: *Bouché-Leclercq* a. a. O. 436 f. — Im Sternbild der Jungfrau glaubte man bald Demeter, bald Isis, bald Atergatis oder Tyche zu erkennen: *Eratosth. catasterism.* c. 9; *Hygin.* 2, 25; *Boll, Sphaera* 213 u. 258; *Gg. Thiele, Antike Himmelsbilder* 66. *Τύχαι* = den 7 Sternen des Großen Bären: *Dieterich, Eine Mithrasliturgie* 73 Anm. 2 — Astrologische Anschauung ist es auch, wenn man in einem Leidener Papyrus (*Fleckeisen, Jbb. Suppl.* 16, 808, 8, 7 = *A. Dieterich, Abraxas* 196, 4) liest: *οὗ αἱ ἀγαθαὶ ἀπόρροιαι* ('Einflüsse'; 'Emanationen' *Reitzenstein, Poimandros* 16 Anm. 4) *τῶν ἀστέρων εἰσὶν δαίμονες καὶ Τύχαι καὶ Μοῖραι, ἐξ ὧν δίδοται πλοῦτος, εὐκερασία, εὐτεκνία, τύχη, τροφὴ* (*ταφή Reitzenstein* a. a. O. 17 Anm. 1) *ἀγαθή.* Dazu *Dieterich* a. a. O. 106 Anm. 4. Im *pap. Par., Wessely, Wiener Denkschrift.* 36 (1888) v. 662 f., will der Theurg sehen *ἑπτὰ παρθένους*, die '7 Lichtjungfrauen', *αὗται καλοῦνται οὐρανοῦ Τύχαι κρατοῦσαι χρύσεα βραβεῖα...* Hierüber (und überhaupt für die Bedeutung der T. bei den Mithrasverehrern, für die dieser Hymnus bestimmt war) *Dieterich, Eine Mithrasliturgie* 51 f. u. 70 f. Zur Einleitung jenes Hymnus *pap. Par.* 475 stand der Anruf *Ἴλαθί μοι Πρόνοια καὶ Τύχη. Dieterich* a. a. O. 49 u. 51. — Über T. und die Planetengötter s. *E. Maas, Tagesgötter* 275 f

IV. Personaltychen; *Τύχη πόλεως.*

Wenn sich der Glaube allmählich entwickelte, daß jedem Menschen von Geburt sein Daimon mitgegeben sei, der ihn durchs Leben begleitet (Stellen für den Personaldämon bei *Rohde, Psyche*[2] 2, 316 Anm. 1), so wurde dieser auch auf die Tyche übertragen (*Lehrs, P. A.*[2] 190). Bei den einzelnen der literarischen Zeugnisse war jedesmal auf die Ansätze zu dieser Entwicklung hingedeutet, besonders vgl. *Philem. fr.* 10 K. Eine eingehende Untersuchung über 'diese eigentümliche Objektivierung des Einzelgeschicks' haben wir bei *Proclus, comm. in Plat. rem. publ.* 2 p. 266, 12 (*Kroll*); dort heißt es *μετὰ τοῦ δαίμονος καὶ τύχην ἕκαστος εἵληχεν βίος*, ein Gedanke, der sich ja, wie wir sahen, bis zur heutigen Zeit im griechischen Volksglauben erhalten hat. 2, 270, 30 f.: *καὶ γὰρ ἄρχει (ὁ δ.) τῶν ἔνδον διαφερόντως, ὥσπερ ἡ τύχη τῶν ἔξω μᾶλλον* (vgl. 2, 291, 16 f.). Dasselbe ausführlicher 2, 298, 9, wo dem *δ.* mehr das *ἀρρενωπόν* zugeteilt wird, der *τ.* aber das *θηλυπρεπές* und der Unterschied beider von dem *Ἀγαθὸς Δαίμων* und der *Ἀ. T.* dahin ausgesprochen wird (299, 7) *ὡς ἄρα οὗτοι μὲν ἀκράτως εἰσὶν ἀγαθῶν χορηγοί*, während *ὁ δ. οὗτος καὶ τ. προεστήκατον ἀνθρωπίνων βίων εὐμοίρων ἢ καὶ ἐναντίων* usf. — Beispiele solcher Einzeltychen sind: *C. I. Gr.* 2693 b; vgl.

2691 c. Aus Mylasa in Karien Mitte des 4. Jhdts. v. Chr.: *ὁ δῆμος Τύχῃ ἐπιφανεῖ βασιλέως. C. I. Gr.* 3137, 1, 61 Schwur bei Zeus, Gaia, Helios u. a. Göttern und der Tyche des Seleukos. *Ditt. Syll.*² 641, 33: Widderopfer an die *Ἀ. T.* und den *Ἀγαθὸς Δαίμων* des Poseidonios und seiner *ἔκγονοι* in Halikarnaß. *C. I. Gr.* 3408 enthält eine Weihung an die *Ἀ. T.* der *σύνοδος Σμυρναειτῶν* in Magnesia. *C. I. Gr.* 6178 = *I. Gr.* 14, 1033 *T. οἶκον Ποπλίων* (römische Fortuna?). Hierher gehören weiter solche Weihungen, die sich auf die Tyche römischer Kaiser und Kaiserinnen beziehen. In diesen Fällen läßt sich freilich nicht nachweisen, wie weit da römische Anschauungen mitgewirkt haben. Ein *ἱερεὺς Τύχης Σεβαστῆς* erwähnt in Troizen *I. Gr.* 4, 799 (2. Jhdt. n. Chr.); aus Pergamon *Inschr. v. P.* 376 Weihung an die *T. ἐπήκοος* des Caracalla. *Τύχη τῶν βασιλέων* (nach *Fränkel Marc Aurel* und *Luc. Verus*) *I. Gr.* 4, 948, 13 aus dem Peloponnes. Auf Münzen steht die Bezeichnung *T. σεβαστή* oder *σεβαστοῦ* öfters, z. B. *Head, H. N.* 719 aus Alexandria, *Cat. of gr. c. Brit. Mus. Alexandria* 37 nr. 297 (*Domitian*). Aus früherer Zeit stammt ein schönes Vasenbild, auf dem Berenike, die Gemahlin des Ptol. III. Euerg., als *Ἀ. T.* direkt dargestellt ist; die Inschrift daneben heißt *Βερενίκης βασιλίσσης Ἀγαθῆς Τύχης*: *Journal des Sav.* 1862, 163. Für diese Gleichsetzung einer Herrscherpersönlichkeit haben wir noch ein Beispiel aus Syrien. Der Dynast von Kommagene, Antiochus, nannte sein eigenes Bild, das er neben die anderen seine Herrschaft fördernden Götter stellte, Tyche von Kommagene. Vgl. *Humann u. Puchstein, Reisen in Klein-Asien und Nord-Syrien* 338 f. Die betr. Inschrift steht S. 273, IIa, 15; das Bild ist beschrieben S. 258 u. 319. S. 399 Anm. ist die Vermutung ausgesprochen, daß der *δαίμων βασιλέως* bei den Persern die griechische Vorstellung von der T. des Königs könnte beeinflußt haben. Ihre Weiterverbreitung in Asien hat er sicherlich begünstigt. S. n. *Cumont, Mithra,* übers. v. *Gehrich* p. 71. Für die Schwurformel in Pontus bei der *T. βασιλέως* (und *Μήν*) *Strabo* 12, 557 C. Vgl. ferner *Lehrs, P. A.*² 179 Anm. und für römische Verhältnisse *E. Maass, Tagesgötter* 201.

Als eine besondere Art der Personaltyche ist die *Τύχη πόλεως* aufzufassen. Das älteste Zeugnis für die im Sinne der Stadtgöttin angerufene T. haben wir in *Pindars 12. olymp. Ode.* Ob sie aber in Himera bereits einen Kult besaß, ist zweifelhaft und bei dem wenig hohen Alter der übrigen Kultnachrichten auch nicht wahrscheinlich. *Simplicius* schreibt an der wiederholt zitierten Stelle in *Arist. phys.* 2, 4, 5: *.. τὸ δὲ καί τινες τῶν πόλεων Τύχας τιμᾶν καὶ ναοὺς οἰκοδομεῖν, ὕστερον* (vorher war von *Plato* und *Aristoteles* die Rede) *ἔοικε νομισθῆναι. Οὐ γὰρ ἔχομεν παρὰ τοῖς παλαιοῖς Τυχῶν πόλεων ἱερὰ ἱστορούμενα ἢ ἑορτὰς ἀναγεγραμμένας.* Wenn aber *Lobeck, Aglaophamos* 595 meint, die Griechen hätten wohl die Verehrung der genii publici als Vorbild für den Kult der Stadttychen benutzt, so ist demgegenüber daran festzuhalten, daß die rein griechische Meinung von der Schutzgottheit des einzelnen Menschen wie der ganzen Stadt jener Einwirkung durchaus nicht bedurfte. (Über den Unterschied von genius publicus und Tyche: *Allègre* 185 f. *Welcker, Gr. Götterl.* 808). Da nun T. als eine im Kult verehrte Göttin verhältnismäßig spät auf den Plan tritt, so war es nur natürlich, daß sie in Griechenland selbst neben den hoch verehrten älteren Lokalgottheiten sich ihren Platz als Stadtbeschirmerin erst erkämpfen mußte. In Athen z. B. hatte man sie in dieser Eigenschaft neben der Polias anfangs so wenig nötig, daß man ihre Attribute einfach der Athene überwies, wie die bei *Beulé, Monnaies d'Ath.* 159 abgebildete Münze bezeugt (s. u.). Eine wirkliche Stadttyche von Athen kennen wir durch die Inschrift *Ditt. Syll.*² 397, 15, wo die 2. Gemahlin des Herodes Atticus als ihre erste Priesterin genannt wird. Ihr Kult ist demnach erst um die Mitte des 2. Jhdts. n. Chr. begründet worden. Weitaus die Mehrzahl der Zeugnisse für die *T. π.* stammt aus Klein-Asien, bes. aus Syrien. Das hängt damit zusammen, daß man in der Aphrodite-Astarte, die mit der Mauerkrone geschmückt war und als Beschützerin (*ἀκραία*) der Städte galt, denselben Gedanken verkörpert fand: *Furtwängler, Sammlung Sabouroff, Erl. zu Tfl.* 25. Nach ihm stammt die Mauerkrone von der Astarte, so daß man in Darstellungen der T. mit Füllhorn und Mauerkrone griechische und orientalische Elemente zu erkennen hat. Indem dann die Stadtgöttin T. weiterhin solche Attribute erhielt, die die Umgebung und Lage der Stadt versinnbildlichten (wie die Gestalt des Orontes unter der T. von Antiochia), wird sie wieder zur reinen Personifikation, zum 'idealen Selbstporträt' der Stadt, wie sie unzähligemal auf Münzen seit der hellenistischen Zeit aus jenen Gegenden erscheint. Bisweilen trägt sie auch die Lokalgötter, welche Segen über die Stadt ausgießen, oder deren Attribute in der Hand. Bisweilen erscheinen sogar auf solchen Münzen 2 Tychen: z. B. *Cat. of gr. c. Brit. Mus. Phrygia* 108 nr. 9. Hier sitzt eine Gestalt mit Mauerkrone auf einer Säule, vor ihr steht eine T. mit Füllhorn usw., hinter ihr der Kaiser, der die sitzende Figur krönt. *Furtwängler* führt a. a. O. ein solches Beispiel von einer Münze aus Antiochia an (nach *Müller-Wieseler, Denkm. d. a. K.* 1, 220 f.) und erklärt die Gestalt mit Füllhorn für die römische Fortuna, die mit der Mauerkrone für T., und meint, das sei ein Beweis dafür, daß diese beiden Gottheiten nicht zusammengeworfen wurden. Weitere Einzelheiten gehören in den archäologischen Teil. Man vergleiche noch *P. Gardner, Countries and cities in ancient art* im *Journal of Hell. Stud.* 1888, 48 ff., darunter die Personifikation durch T. 73 f., wo er übrigens auch die rein griechische Auffassung der Stadttyche betont.

V. Tyche in orphischer Lehre; Beziehungen zu anderen Göttern.

Daß T. in der orphischen Lehre eine Rolle spielte, bezeugt außer dem 72. Hymnus der orphischen Liedersammlung *Simplic. in*

Aristot. phys. 2, 4, 5 (9, 333 *Diels*) καὶ παρ' Ὀρφεῖ δὲ μνήμης τετύχηκε (ἡ T.). Damit ist vielleicht gerade der Hymnus gemeint. Er ist als Gebet bei einem Räucheropfer (θυμίαμα λίβανον) gedacht und lautet: Δεῦρο Τύχη· καλέω σ', ἀγαθὴν κράντειραν ἐπ' εὐχαῖς | μειλιχίην, ἐνοδῖτιν, ἐπ' εὐόλβοις κτεάτεσσιν, | Ἄρτεμιν ἡγεμόνην, μεγαλώνυμον Εὐβουλῆος | αἵματος ἐκγεγαῶσαν, ἀπρόσμαχον εἶδος ἔχουσαν, | 5. τυμβιδίην, πολύπλαγκτον, ἀοίδιμον ἀνθρώποισιν. | ἐν σοὶ γὰρ βίοτος θνητῶν παμποίκιλός ἐστιν. | οἷς μὲν γὰρ τεύξεις κτεάνων πλῆθος πολύολβον, | οἷς δὲ κακὴν πενίην θυμῷ χόλον ὁρμαίνουσα | ἀλλά, θεά, λίτομαί σε μολεῖν βίῳ εὐμενέουσαν, | 10. ὄλβοισι πλήθουσαν, ἐπ' εὐόλβοις κτεάτεσσιν. — In diesen Versen ist T. einmal die Glücksgöttin, von deren Gnade man ein mit Reichtümern gesegnetes Leben erfleht; es ist merkwürdig, daß sie selbst hier wieder daneben als Bringerin der κακὴ πενίη erscheint, χόλον ὁρμαίνουσα. Aber auch eine Reihe anderer ihr sonst nicht anhaftender Eigenschaften werden ihr beigelegt. Sie teilt die Bezeichnungen ἐνοδῖτις, ἀπρόσμαχον εἶδος ἔχουσα und τυμβιδίη mit der Hekate (*orph. hymn.* 1 v. 1, 3, 6). Dann wird sie geradezu als Artemis (= Hekate) angeredet. Nach v. 3 f. entstammt sie dem Blute des Eubuleus. In seiner Ausgabe der Orphica hatte Hermann diese Stelle erläutert: *Εὐβουλῆα plerumque Plutonem esse index noster docet. Nempe de Diana Stygia, de Fortuna ἐν ᾅδῃ latente, de qua consuluntur manes, sermo est.* *Ed. Gerhard, Prodromus mythol. Kunsterkl.* 53 Anm. 75 läßt T. 'den ersten Schöpfungen des als Phanes gedachten Eubuleus' angehören, 'dessen Wiederverjüngungen sie als Wärterin eines Plutos-Eubuleus beschirmt'. Klarer wird das Verhältnis der T. zu E. durch diese Erklärung nicht. Am wahrscheinlichsten ist der Hinweis *O. Kerns, Athen. Mitt.* 16 (1891), 9 auf Zeus Eubuleus, dessen chthonischer Charakter von *Kern* a. a. 11 geschildert wird. Er erhielt nämlich nach *E. Rohde, Rhein. Mus.* 25 (1870), 548 die für unterirdische Gottheiten bezeichnenden Schweinsopfer, und für T. sind dieselben Schweinsopfer im Verein mit Demeter, Despoina, Pluton und Persephone in der Inschrift *C. I. Gr.* 1464 aus Messoa in Lakonien bezeugt. Vgl. ferner den Artikel 'E.' bei *Pauly-Wissowa* 6 Sp. 863. Die Verbindung Tyches mit einem chthon. Zeus wird uns nachher noch einmal beschäftigen. In einem orphischen Demeterhymnus auf einem Goldplättchen von Petelia: *Diels, Fragm. d. Vorsokr*[2] 2, 1 p. 481 nr. 21 heißt es πρωτογόνωι Γῆι ματρὶ ἔφη Κυβελήια Κόρρα· | . . . Δήμητρος . . . πανόπτα Ζεῦ . . . | Ἥλιε Πῦρ διὰ πάντ' ἄστη νίσεαι, ὅτε Νίκαις | ἠδὲ Τύχαις ἐφάνης ⟨καὶ ὁμοῦ⟩ παμμήστορι Μοίραι, |. Früher glaubte man hinter T. Phanes entziffern zu können (so noch *A. Dieterich, Nekyia* 86), und auch jetzt ist die Lesung noch nicht genügend gesichert. An der Erwähnung der Nikai, Tychai (oder Tyche?) und Moira ist jedoch nicht zu zweifeln, wozu *Diels, Festschrift für Gomperz* 13 bemerkt: 'Es befremdet, diese Abstraktionen theologischer Weisheit so früh (4. Jhdt.) in dichtgedrängten Massen auftreten zu sehen. Alle diese Götter erscheinen als πάρεδροι des siegreich aufgehenden Sonnengottes'. Überhaupt bieten uns die in den besprochenen Zeugnissen angedeuteten Beziehungen der T. zu orphischen Kreisen noch manches Rätsel. Welche Rolle sie da gespielt haben könnte, erörtert *A. Dieterich* a. a. O. 87. Er fragt, ob sie vielleicht als eine Verteilerin neuer Lebenslose in der Unterwelt angesehen wurde, etwa wie die eine Moira (Lachesis) bei *Plato Rep.* 10, 617 *D*? T. mit dem Rade wäre nach D. sehr wohl als Lenkerin des κύκλος zu denken; die Seelenwanderung wird als τροχὸς τῆς γενέσεως bezeichnet *orph. frg.* 226, *Verg. Aen.* 6, 748 rota. Oder muß man sie wie die Moira auf einem anderen Goldplättchen (*Diels, Frg. d. Vors.*[2] 2, 1 p. 480 nr. 18) für eine Art Todesgöttin halten? Schließlich macht *D.* a. a. O. 90 noch auf die bekannte Pausaniasstelle vom Trophoniosorakel (9, 39, 5) aufmerksam, bei dem T. und Agathos Daimon ein Heiligtum hatten; in der Höhe aber war eine Lethe- und Mnemosynequelle (diese auf dem Goldplättchen *Diels* a. a. O. 480 nr. 17 v. 4), und endlich werden noch Demeter und Kore zu Anfang des Kapitels erwähnt, so daß man auch hier an orph. Einwirkung in dieser Zusammenstellung denken könnte (Agathos Daimon angerufen im *orph. Hymn.* 73). Doch setzt D. selbst hinzu, daß sich diese Vermutungen mit Sicherheit schwerlich würden entscheiden lassen.

Die Verbindung mit Hekate scheint in der bildenden Kunst nur selten zum Ausdruck gekommen zu sein. Auf einer Gemme bei *Montfaucon, Antiqu. expl.* 1, 310 Tfl. 197 nr. 5 steht T. neben der dreigestaltigen H. *Allègre* 143 glaubt den Ursprung ihrer Beziehungen bis auf die hesiodeische Theogonie zurückführen zu können, wo Hekates Machtfülle 411 ff. geschildert wird. Vgl. noch *Lewy* a. a. O. 761. Nicht überzeugende Versuche, T. in die Zahl eleusinischer Gottheiten einzureihen auf der Tabelle bei *Daremberg-Saglio* 1, 1065 und bei *Allègre* 144, wo er in der Erwähnung der ξόανα der T., des Dionysos, der Hekate und Aphrodite und der *Μήτηρ θεῶν* in Sikyon (*Paus.* 2, 11, 18) ein 'fast sicheres' Zeichen eleusinischer Kultvorstellungen erblickt. Vielleicht knüpft die Gleichsetzung mit Artemis an eine uns nicht näher bekannte Beziehung zu solchen Anschauungen an: *Gruppe, Gr. R. G. u. M.* 1498 Anm. 7 gegen Ende. Die Anrufung im orph. Hymnus weist auf Artemis-Hekate. *Zoëga* a. a. O. hatte gemeint Luna, und man erwartet in der Tat, daß T. wegen ihrer eigentümlichen Stellung in der Astrologie (= Mond) mit der Mondgöttin in Verbindung trete. Ausgesprochen ist das jedoch nirgends. Im Asklepiosheiligtum zu Messene *Paus.* 4, 31, 10 wird das Bild der T. neben dem der A. Phosphoros erwähnt. Es handelt sich da um eine figurenreiche Gruppe des Damophon, in der aber auch noch andere Gottheiten wie Apollo, die Musen und Herakles dargestellt waren, so daß man mit Schlußfolgerungen vorsichtig sein muß. Ebenso steht es mit einer Weihung aus dem Zeustempel zu Panamara *Bull. corr. hell.* 12 (1888) 269, wo A. und T. (nicht nebeneinander) unter einer Reihe anderer

Götter mitgenannt werden, und mit einer Aufzählung verschiedener Priesterschaften aus Amyklai *Ephem. arch.* 1892, 24 (vgl. die Kultübersicht). Da, wo beide Göttinnen sonst zusammen vorkommen, z. B. auf Münzen, muß man annehmen, daß entweder Artemis als Schutzgöttin des Staatswesens (vgl. *Pauly-Wissowa* Art. *Artemis* Sp. 1350f. und 1438 = Artemis mit Mauerkrone!) geradezu den Namen Tyche erhält, oder daß sie als Hauptgöttin der betreffenden Stadt neben der personifizierten Stadt und der T. πόλεως erscheint oder gar von ihnen gehalten wird u. a. So fährt A. auf einem Hirschzweigespann und hält die Statue der T. in ihrer Hand auf einer Münze von *Akrasos* bei *Mionnet* 4, 4, 20. Eine Münze von Gerasa trägt die Umschrift *Ἄρτεμις Τύχη Γερασῶν Head H. N.* 665 (vgl. oben Bd. 1, Sp. 1628). Artemis Θερμία scheint in einer Inschrift als *Μεγάλη Τύχη Μυτιλήνης* bezeichnet zu werden *Bull. corr. hell.* 4 (1880) 430 nr. 14. Dieselbe Inschrift steht auch *I. Gr.* 12, 2, 270, wo Paton anmerkt: *vel terminum credo esse vel aram in finibus Dianae Thermiae et Fortunae Myt. positam.* (Die *Ἄρτεμις Περγαία* wird von Tyche mit Mauerkrone gehalten auf einer Münze bei *Imhoof-Blumer Monn. gr.* 333 nr. 55. Ebenso die ephesische A. z. B. *Cat. of gr. c. Brit. Mus. Ionia* 86 nr. 272. Für eine andere Verbindung als die genannte einer bedeutenden Lokalgottheit mit der *Τύχη πόλεως* kann man das aber nicht geltend machen.)

T. tritt weiter in häufige Beziehung zum *Ἀγαθὸς Δαίμων*. Seine ursprüngliche Auffassung als eines Dämons des Ackersegens (wie ihn namentlich *Allègre* 10 u. 138f. schildert) weist *Rohde, Psyche*[2] 1, 254 Anm. 2 zurück. Literarische Zeugnisse lassen uns hier im Stich. Wir sind daher auf die Würdigung solcher Zusammenhänge angewiesen, wie sie *Rohde* a. a. O. angedeutet hat. *Ἀγαθὸς Δαίμων* und *Ἀγαθὴ Τύχη* hatten nämlich ein gemeinsames Heiligtum (*οἴκημα*) beim Trophoniosorakel in Lebadeia in Böotien (*Paus.* 9, 39, 5), in dem sich der, der das Orakel befragen wollte, eine bestimmte Anzahl von Tagen unter Beobachtung vorgeschriebener Riten vorzubereiten hatte (*διαιτώμενός τε ἐνταῦθα τά τε ἄλλα καθαρεύει, καὶ λουτρῶν εἴργεται θερμῶν*). Nach der Befragung wurde man dann nochmals in dieses Heiligtum geführt. Nun hat *Rohde* auf die chthonische Bedeutung des *Ἀ. Δ.* an dieser Stelle aufmerksam gemacht. Er erscheint als Schlange wie alle *χθόνιοι* (*Gerhard, Ges. akad. Abhdlgn.* 2, 24); die Schlange war aber auch dem Trophonios heilig (*Rohde* a. a. O. 1, 120, Anm. 2), weshalb man dessen Bild nach *Paus.* 9, 39, 3 wegen des Schlangenszepters z. B. mit dem des Asklepios verwechseln konnte. Andere chthonische Gottheiten, wie Demeter und Kore, sind gleichfalls in jenem Kapitel erwähnt (vgl. das vorher unter orph. Beziehungen Gesagte). Wenn demnach T. in solcher Umgebung erscheint, muß sie auch einen inneren Anteil an dieser Gemeinschaft gehabt haben. Wir hören ferner durch *Aristid.* 1, 276 (p. 447 *Dindorf*), daß T. und Agathos Daimon im Tempel des Asklepios zu Pergamon standen. Asklepios aber ist wiederum ein chthonischer Heildämon (Schlange! vgl. *Rohde* a. a. O. 1, 142 Anm. 3). Man möchte demnach auch einen Zusammenhang zwischen den zahlreichen Funden von Weihungen an Tyche oder einer solchen an T. und Agathos D. aus dem Trümmerfeld des Asklepiosheiligtumes von Epidauros und diesem Gotte vermuten (Die Inschriften s. u.). — Für die Bedeutung von *ἀγαθὸς δαίμων* auf Grabschriften s. *Rohde* a. a. O. 1, 254, Anm. 2 gegen Ende; weitere Beispiele bei *Franz, Elementa epigr. gr.* 319 (auch für die gleichzeitige Erwähnung von *ἀγαθὴ τύχη*). Diese Wendungen sind hier allerdings bereits formelhaft geworden. Ebenso bei *Le Bas, Voyage archéol.* 5, 1061 u. 1062; 6, 2402 u. 2403, wo *Allègre* 144 an eine 'Anrufung der T.' denkt. Weitere Zeugnisse für die Verbindung von *Ἀ. T.* und *Ἀ. Δ.* sind *Inschr. v. Pergamon* 341 = *Ditt. Syll.*[2] 756, 1; von Thera *I. Gr.* 12, 3, 436; *ebd. suppl.* 323; von Epidauros *I. Gr.* 4, 1160 (3. od. 4 Jhdt. v. Chr.); von Cos *C. I. Gr.* 2510; aus Attika *I. Gr.* 3, 691 (= *C. I. Gr.* 371 aus späterer Zeit). Eine Darstellung beider auf einem Relief: *Schöne, Griech. Reliefs* 109. Sonstige Deutungen von Denkmälern auf beide Gottheiten sind hier nicht zu erörtern. Die Verbindung scheint parodiert in *frg. adesp.* 92 *Nauck*[2]: *κακός σε δαίμων καὶ κακὴ τύχη λάβοι.* Vielleicht auch in *Plut. consol. ad Apoll.* 27 = *Aristot. frg.* 40, wo der gefangene Silen zu Midas sagt: *Δαίμονος ἐπιπόνου καὶ Τύχης χαλεπῆς ἐφήμερον σπέρμα.* — Die Vermutung, daß sich in den Beziehungen der *Ἀγαθὴ T.* und des *Ἀ. Δ.* chthonischer Charakter ausspricht, wird zur Gewißheit durch das von *Furtwängler* in den *Sitzgsber. der Bayr. Ak. d. W.* 1897 1, 401ff. beschriebene sog. 'Totenmahlrelief'. Auf die Namen der Weihenden folgt dort *ἀνέθεσαν Διὶ Ἐπιτελείῳ Φιλίῳ καὶ τῇ μητρὶ τοῦ θεοῦ Φιλίᾳ καὶ Τύχῃ Ἀγαθῇ τοῦ θεοῦ γυναικί.* Das Relief ist eine Arbeit des 4. Jhdts. v. Chr. Das Füllhorn, das es dem Zeus Philios gibt, hat dieser mit Pluton und dem Agathos D. (*Schöne, Griech. Reliefs* 108, *Saminl. Sabouroff* Tfl. 27; *Athen. Mitt.* 1891, 25) gemein, und es kennzeichnet ihn als Gott, der Fülle und Segen spendet. Der chthonische Charakter aber, der sich gleichfalls in diesem Attribut offenbart, und sein damit wieder zusammenhängendes Wesen als Heilgott wird in noch helleres Licht gerückt durch die Funde, die sich auf den Kultus des Zeus Philios (am östlichen Ufer des Zeahafens gegen den Munichiahügel hin) beziehen. In dem dort liegenden Asklepieion wurde nämlich eine Reihe verwandter Götter mitverehrt, unter ihnen eben Zeus Philios (*I. Gr.* 2, 3, 1572). Auf vielen Platten war Zeus als Schlange abgebildet (*Furtw.* a. a. O. 406), andere Schlangenreliefs waren in demselben Heiligtum dem Zeus Meilichios geweiht, woraus sich die Gleichartigkeit dieser beiden (die Bezeichnungen sind Schmeichelnamen für die gefürchteten Unterirdischen) und damit abermals ein Beweis für Zeus Ph. als chthonische Gottheit ergibt. Auch Zeus Meilichios trägt das Füllhorn, 'das echte Attribut der chthon. Segensgottheit' (*Ephem.*

archaiol. 1886, 49 = *I. Gr.* 2, 3, 1579 b) und des Agathos Daimon, dem Zeus mit den genannten Beiwörtern völlig gleichartig ist. Ein Votivrelief aus Thespiae (*Athen. Mitt.* 1891, 25) stellt den durch Inschrift als Agathos Daimon bezeichneten Gott ganz im Typus des Zeus dar, die Linke hält das Füllhorn. Das Opfertier aber ist ein Schwein! Für Zeus Philios darf man dann wohl einen ähnlichen Kult annehmen. Wenn endlich die chthonischen Gottheiten in der Regel als ein Paar von Gott und Göttin verehrt werden (*Furtwängler, Samml. Sab. Sculpt. Einltg.* 22), wie sich ja auch in diesem Relief und seiner Inschrift zeigt, so müssen wir Agathe Tyche, wo sie als Genossin des Agathos Daimon erscheint, mit ihm zusammen als ein gleiches chthonisches und segenspendendes Götterpaar betrachten.

Der Grund für die Verbindung der T. mit Nemesis lag wohl im Bestreben der Philosophen, wie die anderen so auch die Schicksalsgottheiten in ein bestimmtes System zueinander zu bringen. Man vergleiche die Gruppierung bei *Cornutus* 13, wo Nemesis ihren Platz zwischen den Moiren und der T. erhält. In der Stufenleiter des dem Hermes Trismegistos zugeschriebenen Panaretos nimmt T. die unterste, Ananke die mittlere, Nemesis die oberste Stelle ein: *Zoëga Abh.* 40. Vielleicht liegt stoische Spekulation vor (*Posnansky, Nemesis u. Adrasteia, Breslauer philol. Abhandl.* 5, 2, 52) in der Stelle bei *Dio Chrysostomus or.* 64 (p. 208 *Dind.*): *ὠνόμασται δὲ ἡ Τύχη καὶ πολλοῖς τισιν ἐν ἀνθρώποις ὀνόμασι· τὸ μὲν ἴσον αὐτῆς Νέμεσις, τὸ δὲ ἄδηλον Ἐλπίς, τὸ δὲ ἀναγκαῖον Μοῖρα, τὸ δὲ δίκαιον Θέμις.* Die Gleichsetzung spricht sich auch aus in der Glosse des Hesych *Ἀγαθὴ Τύχη ἡ Νέμεσις καὶ ἡ Θέμις.* Die Inschrift *C. I. Gr.* 1326 *Τύχας* [*Νεμέσε*]*ος*, die ins vierte (5.?) Jhdt. v. Chr. gesetzt wird, wäre demnach ein sehr altes Zeugnis für diese Auffassung. Interessant ist die Zusammenstellung bei *Plut. Marius* 23, 1, die nach *Müllenhoff, Deutsche Altertumsk.* 2, 137 (vgl. *Scala* a. a. O. 188) auf Posidonius zurückgeht: *ἡ δὲ μηδὲν ἐῶσα τῶν μεγάλων εὐτυχημάτων ἄκρατον εἰς ἡδονὴν καὶ καθαρὸν ἀλλὰ μίξει κακῶν καὶ ἀγαθῶν ποικίλλουσα τὸν ἀνθρώπινον βίον ἢ τύχη τις ἢ νέμεσις ἢ πραγμάτων ἀναγκαίων φύσις.* *Otto Roßbach* hält N. schon von Anfang an für eine besondere Art (nicht etwa Nebenform) der Tyche mit Hervorhebung ihrer strafenden Gewalt wegen der Ableitung des Namens: N. tritt aktiver auf als T., die den Menschen zuteil wird, während N. ihre Gaben selbst austeilt. *Gött. Gel. Anz.* 1891, 223 u. Einleitung zum Artikel *N.* siehe oben Bd. 3, 1, Sp. 117. Die Annäherung kommt außer in Stellen, wie den genannten, deutlich zum Ausdruck bei *Amm. Marcell.* 14, 11, 25 (Wortlaut siehe oben Bd. 3, 1, Sp. 137). Die dort geschilderten Eigenschaften der unberechenbaren und den jähen Wechsel liebenden Macht hat N. alle mit der Fortuna und Tyche gemein; N. und T. sind neidisch (für Nem. s. oben Bd. 3 Sp. 135); gemeinsam sind die Attribute des Rades (*Mesom.* 7 f.) und des Steuerruders. Leiter und Schicksalsurne (s. oben Bd. 3, Sp. 137) sind dagegen für die griechische T. nicht sicher genug bezeugt.

In Aigeira stand neben dem Bild der T. ein geflügelter Eros (*Paus.* 7, 26, 8). Pausanias meint dort, das solle bedeuten, daß die Menschen, um in der Liebe Erfolge zu haben, mehr des Glückes als der Schönheit bedürfen. Der Sinn liegt aber wohl tiefer. T. ist nämlich mit Eroten in Beziehung zur menschlichen Geburt gesetzt in einem Epithalamium bei *Phot. bibl.* 367 b 13 ff.: *ἐγὼ δὲ στὰς παρ' αὐτὸν τὸν θάλαμον Τύχῃ καὶ Ἔρωσι γενεθλίοις προσεύξομαι, τοῖς μὲν τοξεύειν εἰς τέλος, τῇ δὲ διδόναι βίον, τοῖς δὲ παίδων γνησίων γένεσιν.* Man hat daher der T. auch eine kosmische Bedeutung wie dem Eros unter Hinweis auf den Polos, den sie trägt, zugeschrieben: *Allègre* 147 f.; vgl. 153. *Ed. Gerhard, Griech. Mythol.* § 429 mit Anm. 4, der T. eine 'Göttin der Urwelt' und als solche der Kore Protogone gleichgeltend nennt, und § 597 f., wo er sie geradezu als 'Weltschöpferin' bezeichnet. Ihren kosmischen Charakter betont auch *A. Bouché-Leclerq, Revue de l'hist. des rel.* 23 (1891) 295. Panofka hatte in der *Archäol. Ztg.* 2 (1844) 251 f. auf ein in Aquileja entdecktes Relieffragment aufmerksam gemacht, auf dem ein Jüngling zu sehen ist, der statt des Leibes einen ungeheuren Phallus trägt und am Unterkörper mit 2 Flügeln versehen ist (die Abb. bei *Müller-Wieseler, Denkm. d. a. K.* 2, nr. 936); hinter ihm steht mit einem Ruder in der Rechten 'Tyche', so daß die Darstellung auf 'Tyche und Tychon' gedeutet worden ist. Panofka meinte, daß die bei Photios angerufenen Zeugungseroten auf ähnliche Gestalten wie dieser Jüngling hinzielen und die Bemerkung des Hesych, daß Tychon ein Begleiter der Aphrodite sei, in ein helleres Licht setzen. Es ist jedoch ein sehr unsicheres Unternehmen, Tyche in eine mehr als etymologische Verwandtschaft gerade zu Tychon bringen zu wollen. Wenn *Allègre* 139 ausführt (unter Hinweis auf *Gerhard, Gr. Myth.* § 503), man habe wohl dem Agathos Daimon den Namen Tychon gegeben, um die zeugende und fruchtbringende Kraft der T. in ihrer Verbindung mit A. D. klarer zum Ausdruck zu bringen, so ist das in dieser Fassung unmöglich richtig. Denn nicht nur hat T. diese speziellen Seiten der Vegetationsgöttin gar nicht gehabt, sondern es ist auch T. eine Gestalt für sich gewesen, für den man aus den bei *H. Usener, Der heil. Tychon* 18 f. zusammengestellten antiken Zeugnissen nichts für die angedeuteten Zwecke herauslesen kann. Vgl. noch *Lewy, Jahrb. f. kl. Phil.* 145 (1892) 761. — T. und Erotes will *Gerhard, Philol.* 1849, 383 bei *Aristoph. Av.* 1315 f. lesen: *Τύχη μόνον προσεῖη | κατέχουσι δ' Ἔρωτες ἐμᾶς πόλεως.* (*Τύχη* auch *Lehrs P. A.*[2] 178). Als Äußerung eines Spiels mit poetischen Gedanken ist es dagegen aufzufassen, wenn Tyche einen Eros in der Hand haltend mit Aphrodite, Harmonia, Peitho und Hygieia auf einer attischen Vase abgebildet ist: Körte in der *Archäol. Zeitg.* 37 (1879) 95 f. Auch auf einer sizilischen Vase *C. I. Gr.* 8362

stehen die Namen Aphrodite, Peitho, Tyche. — In Verbindung tritt T. weiter mit Sosipolis in Elis (*Paus.* 6, 25, 4) wohl im Sinne der Stadtgöttin neben dem Genius, der die Stadt auf die bei *Paus.* geschilderte Weise gerettet hat. Spricht vielleicht auch eine chthonische Verwandtschaft mit herein: Sosipolis als Schlange?

Hora. *C. I. Gr.* 6190 (vom Monte Cassino). Auf der Vorderseite eine lateinische Inschrift, auf der Rückseite Ὥρα καὶ Τύχη. Ebenso aus Verona *C. I. Gr.* 6754. — Von Cos die Weihung einer Sonnenuhr an Agathe Tyche, Agathos Daimon und den Demos *C. I. Gr.* 2510 = *Ditt. Gr. Dial. I.* 3, 369 nr. 3650. Das ist wohl ähnlich wie die obigen Dedikationen aufzufassen.

Plutos. Ihn trug sie in Theben auf dem Arm: *Paus.* 9, 16, 1 f., der den schönen Gedanken rühmt, daß der Künstler T. hier als μήτηρ oder τροφός des Plutos dargestellt habe. Weitere Stellen siehe oben Bd. 3, Sp. 2581. Vgl. noch *E. Maas, Tagesgötter* 243.

Zeus. Als Tochter des Z. feiert sie *Pindar* in der *12. olymp. Ode.* In der Kosmogonie aus der *Κόρη κόσμου* bei *Stob. ecl. phys.* 1, 41, 44 heißt es, sie sei mit Elpis und Eirene von Zeus zur Vermeidung ewigen Krieges unter der Menschheit gezeugt worden. Zu einer wirklichen Genealogie haben aber solche Reflexionen nicht geführt. Die Erwähnung eines gemeinsamen Priesters aus *Mylasa C. I. Gr.* 2693e beweist dagegen für ein bestimmtes Verhältnis zu Zeus ebensowenig, wie es für eine Verbindung mit Ares geltend gemacht werden kann, wenn sie mit diesem eine gemeinsame Priesterin in Selge (vgl. Kultübersicht) hat. In der *Bull. corr. hell.* 25 (1901) 25 nr. 163 erwähnten Weihung [Ἀγα]θῇ τύχῃ [Θεῷ] Ὑψίστῳ usw. scheint die übliche Formel vorzuliegen.

Für Beziehungen zur Kybele, an die man bei der in den Attributen, bes. der Mauerkrone und dem Füllhorn, sich aussprechenden Ähnlichkeit denken könnte, fehlen literarische Zeugnisse. Als 'Tyche' wird eine Figur neben der K. erklärt bei *Montfaucon, Antiqu. expl.* 1, Tfl. 2 nr. 8; Text S. 7. Vgl. *Müller-Wieseler, Denkm. d. a. K.* 2 nr. 809.

Isis (und Serapis). Vgl. den Artikel *Fortuna* von *Peter* in *Roschers M. L.* 1530 f.; 1549 und den Nachtrag zu diesem Artikel *Isityche* von *W. Drexler;* ferner *W. Drexler, Der Kultus d. ägypt. Gottheiten in d. Donauländern* (*Mythol. Beiträge* 1), 10 Anm. 1 (— S. 12). Artikel *Isis* von *Drexler* im *M. L.* Bd. 2 Sp. 482, 542, 545. Eine strenge Scheidung zwischen Fortuna und Tyche ist da nicht immer möglich. S. noch *Gruppe, Gr. Rel. G. u. M.* 1096, Anm. 1 und 1574, Anm. 12, wo die Vermutung ausgesprochen ist, daß Isis zum Teil als Orakelgöttin der T. sei gleichgesetzt worden, und daß aus diesem Grunde beide im Sternbild der Jungfrau gesucht wurden. *Apuleius Metamorph.* 11, 15: *in tutelam iam es receptus Fortunae, sed videntis* (= *Isis*), *quae suae lucis splendore ceteros etiam deos illuminat.* Interessant ist auch die Stelle bei *Lyd. de mens.* 4, 46 (*Wuensch*): Τὴν Τύχην οἱ Ἕλληνες γράφουσι βουπρόσωπον, womit Isis gemeint ist.

Für Berührung mit syrischen Gottheiten vgl. *I. H. Mordtmann, Gad-Tyche* in der *Zeitschrift der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft* 31 (1877) 99 f. und *Tyche-Gad-Meni ebd.* 39 (1885) 44—46.

(Die Gestalt der pantheistischen Tyche gehört in den archäologischen Teil.)

Nach *Allègre* 144 steht T. auch in Beziehungen zu Hermes. Aber das betr. pompejanische Wandgemälde (*Müller-Wieseler, Denkm. d. a. K.* 2, 315, vgl. 316), wo Hermes mit Heroldstab und vollem Beutel von 'Tyche' ausgeschickt wird, ist eine Änderung römischer Gedanken: s. oben Bd. 1, 2, Sp. 2428. Wir führen das hier nur an, weil *Allègre* a. a. O. unhaltbare Folgerungen für ein Verhältnis sogar chthonischer Art daran knüpft. Durchaus zweifelhaft sind weiter die bei *Allègre* 155 f. angenommenen Beziehungen zu Pan (nach *Paus.* 5, 15, 6 Altäre des P. der Agathe T. und der Aphrodite in der Altis zu Olympia, wo aber noch viele andere Altäre genannt sind), zu Hygieia und Athene Ergane (wegen *Paus.* 9, 26, 8 — Thespiae —, wo diese Bilder jedoch ausdrücklich als ἑτέρωθι stehend bezeichnet sind), zu Eirene und Hestia (weil nach *Aelian V. H.* 9, 39 das Bild der Agathe T. 'πρὸς τῷ πρυτανείῳ' stand!) zu Leto (*Paus.* 5, 17, 3 und *C. I. Gr.* 2852, 3) und endlich zu Apollo Agyieus als ἐνοδῖτις (so *Allègre* 156). Diese letzte Verbindung erledigt sich ohne weiteres durch die Erklärung von Ἀγαθῇ τύχῃ als der üblichen Formel. Man vergleiche das Relief mit der Inschrift bei *Müller-Wieseler* a. a. O. 2 nr. 130.

VI. Attribute; Beinamen.

Die Attribute der T. zählt auf *Dio Chrysost. or.* 63 p. 205 *Dind.* (vgl. *Kebestafel c.* 7; *Galens Protreptik. c* 2, *Artemid. oneir.* 2, 37 p. 143 *Hercher*): οἱ μὲν γὰρ ἐπὶ ξυροῦ ἑστηκυῖαν αὐτήν, οἱ δὲ ἐπὶ σφαίρας, οἱ δὲ πηδάλιον ἔδωκαν κρατεῖν, οἱ δὲ τὰ κρείττω γράφοντες τὸ τῆς Ἀμαλθείας ἔδοσαν κέρας πλῆρες καὶ βρύον ταῖς ὥραις. Über ihre Bedeutung heißt es dann gleich darauf: τὸ μὲν οὖν ξυρὸν τὸ ἀπότομον τῆς εὐτυχίας μηνύει, ἡ δὲ σφαῖρα ὅτι εὔκολος ἡ μεταβολὴ αὐτῆς ἐστιν. ἐν κινήσει γὰρ τυγχάνει πάντοτε ὂν τὸ θεῖον. τὸ δὲ πηδάλιον δηλοῖ, ὅτι κυβερνᾷ τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον ἡ Τύχη. τὸ δὲ τῆς Ἀ. κέρας μηνύει τὴν τῶν ἀγαθῶν δόσιν τε καὶ εὐδαιμονίαν. Vgl. *Hense, Poetische Personifikationen* 170. Für das Steuerruder s. noch *Pindar frg.* 40 *Schr.* Ein Epigramm aus Orchomenos (2. Jhdt. v. Chr.) bei *Kaibel Ep. gr.* 491, 5 sagt: αὖθι τύχης δ' οἴακι παλιμπλανέος βιότοιο εἴκων. Auf die ruhelose Bewegung und Unbeständigkeit weist auch das Rad, das der Tyche (*Ammian. Marcell.* 26, 8, 13 versa rota Fortunae; 31, 1, 1 Fortunae volueris rota) wie der Nemesis beigegeben wurde: *Mesom. v.* 7 f. vgl. *Posnansky, Nemesis u. Adrasteia* 53; *Walz, de Nemesi Graecorum* 21. Für die griechische T. sind freilich die Beispiele des Rades nicht gerade häufig. Wo es gelegentlich auf Münzen neben ihr erscheint, wird sie als Panthea erklärt, die hier u. a. ein Attribut der Nemesis erhalten hat: *Cat. of gr. c. Brit. Mus. Phrygia* (*Laodicea*)

298 nr. 126; 318 nr. 233f. Die unter den Weihungen aus Epidauros zu nennenden Inschriften *I. Gr.* 4 1045 und 1046 zeigen einen Kreis mit Cornucopiae. In der Astrologie wird der *κλῆρος Τύχης* durch das Rad (oder das Zeichen der Zeit, die Schlange) dargestellt: *A. Bouché-Leclercq, L'Astrologie gr.* 288 Anm. 1. Auch sei an die bei den orphischen Beziehungen ausgesprochene Vermutung *A. Dieterichs* über den *τροχὸς τῆς γενέσεως* erinnert. Ein spätes Zeugnis über die Bedeutung des Rades der Tyche besitzen wir in den *Exzerpten* des *Constantin Manassee* 3, 1 f. (*Hercher*): *οὐ γάρ τι βέβαιον τοῖς θνητοῖς, ὁ δὲ τροχὸς τῆς Τύχης συχνάκις κυλινδούμενος ἄνω καὶ κάτω ῥέπει σκέμματα καὶ βουλεύματα καὶ τύχας ἀνθρωπίνας.* (Für das Fortleben des Schicksalsrades: *E. Maas, Tagesgötter* 200 u. 230 f., für das Glücksrad *Grimm-Meyer, D. M.*[4] p. 722 f.) Beispiele für die Beständigkeit der T.: *Stob. flor.* 105, 60: Apelles antwortete auf die Frage, warum er die T. sitzend dargestellt habe: *οὐχ ἕστηκε γάρ. Artemidor oneirocr.* 2, 37 p. 143 *Hercher ἀεὶ δὲ ἀγαθὴ (τύχη) ἢ καθεζομένη ἢ κατακεκλιμένη.* — Für die Leiter haben wir eine Erzählung bei *Aelian, V. H.* 2, 29: Pittacus habe in Mytilene 'in den Tempeln' Leitern aufstellen (anbringen? *κατασκευάσειν*) lassen *ἐς οὐδεμίαν μὲν χρῆσιν ἐπιτηδείους, αὐτὸ δὲ τοῦτο ἀναθήματα εἶναι, αἰνιττόμενος τὴν ἐκ τῆς τύχης ἄνω καὶ κάτω μετάπτωσιν, τρόπον τινὰ τῶν μὲν εὐτυχούντων ἀνιόντων, κατιόντων δὲ τῶν δυστυχούντων.* Ist diese Weihung auch nicht ausdrücklich als an die T. gerichtet bezeugt, so steht doch ihre Beziehung auf sie außer allem Zweifel. Vgl. noch *Wieseler, de scalae symbolo Ind. lect. Gött.* 1863, 8 ff. *Lewy, Jahrb. f. kl. Phil.* 145 (1892) 766 hält es für wahrscheinlich, daß in einer Stelle des Midrasch (er zitiert z. B. *Genesis rabba* § 68), wo es heißt, Gott mache seit dem Schöpfungstag Leitern: den einen erhebt er und den andern läßt er sinken, auf griechisch-römische Anschauungen angespielt sei. — Noch ein Symbol bleibt zu erwähnen, das der Wage. Auf dem schon früher erwähnten Sarkophagdeckel erscheint die eine als Tyche charakterisierte Moira mit der Wage in der Hand (*Müller-Wieseler, Denkm. a. d. K.* 2, 858; vgl. oben Bd. 2, 2, Sp. 3099). Das dürfte aber auch das einzige Denkmal mit diesem Attribut sein. Dafür spricht sich die Vorstellung von der Schicksalswage in der Literatur um so häufiger aus: *Bacchyl.* 9, 47 *τὸ μέλλον δ' ἀκρίτοις τίκτει τελευτάς, | πᾶι τύχα βρίσει. Frg. adesp.* 139 *Bergk*[4]: s. oben! *Aesch. Pers.* 345 f. *ἀλλ' ὧδε δαίμων τις κατέφθειρε στρατόν, | τάλαντα βρίσας οὐκ ἰσορρόπῳ τύχῃ.* Vgl. *frg. adesp.* 102 *Nauck*[2]: *τύχη βραχεῖαν ἣν λάβῃ ῥοπήν ...*; *ebd.* 179 *ἀνώμαλοι πλάστιγγες ἀστάτου τύχης.* Tyche selbst hat die Wage *C. I. Gr.* 911 = *Kaibel Ep. gr.* 847: *οὐδὲ Τύχης σ' ἐδάμασσε πάλιν κλίναντα τάλαντα.* Diese Stellen lassen sich leicht vermehren. Wenn T. gelegentlich noch mit anderen Attributen erscheint, wie z. B. in den bei *E. Maas, Tagesgötter* 243 angeführten Beispielen der T. von Myrina (apollinischer Lorbeerzweig) oder der von Kyme (Poseidons Dreizack), so sind das die Zeichen der segenspenden Lokalgottheit der betreffenden Stadt. Der caduceus — z. B. *Cat. of gr. c. Brit. Mus. Antiochia* 138 nr. 124 — deutet nach *Sittl, Archäologie der Kunst u. Numism.* 834 auf Begünstigung des Handels. — Das Horn der Amaltheia und der Polos waren zuerst von Bupalos nach *Paus.* 4, 30, 6 für das Kultbild der Smyrnäer gefertigt worden. Der Polos bedeutet nach *Zoëga, Abh.* 37, 'den Umfang des Wohlseins desjenigen, der sich ihrem Schutz empfohlen hatte'. *A. Dieterich, Abraxas* 94 Anm. 5 meinte, er kennzeichne die Himmelskönigin. Eine Aphrodite zu Sikyon (*Paus.* 2, 10, 4) und die Athene Polias (*Paus.* 7, 5, 9) trugen gleichfalls den Polos, so daß es schwer ist, eine für T. eigentümliche Begründung dieses Kopfschmucks herauszufinden. Von der Mauerkrone war schon bei der *T. πόλεως* die Rede.

Für die verschiedenen Beinamen der T. bei Dichtern vgl. *C. F. H. Bruckmann, Epitheta deorum, quae apud poetas Graecos leguntur, Suppl.* zu *Roscher, M. L.* 213. Dazu seien von Inschriften außer dem bekannten *Ἀγαθή* noch hier angeführt: *ἄφθιτος I. Gr.* 4, 1046; *δεσποσύνη Kaibel Ep. gr.* 526, 2; *ἐπήκοος* z. B. *I. Gr.* 12, 3, 448, vgl. unter 'Kult' nr. 22 u. 37, ferner über oie Deutung *Weinreich* in den *Ath. Mitt.* 37 (1912) 1 ff. u. 22; *ἐπιφανής C. I. Gr.* 2693 b; *μεγάλη C. I. Gr.* 3953; *παυδαμάτειρα I. Gr.* 12, 5, 303; *σεμνοτάτη C. I. Gr.* 4557; *φιλάνθρωπος I. Gr.* 4, 778. Der Begriff der *σώτειρα* (*Pind.* 12. *Ol.*) kehrt in den Kultzeugnissen 38 u. 55 wieder. Für diese Bezeichnung lese man jetzt *Wendlands* Aufsatz *Σωτήρ* nach: *Zeitschr. f. neutest. Wiss.* 5 (1904) 336 ff. Seltsam die Beinamen im Zeugnis nr. 9. *Εὐδαίμων* s. o. unter Orakelgottheit. Wo sie *πρωτογένεια* genannt wird, ist Fortuna primigenia gemeint (*Itanos, Bull. corr. hell.* 24 (1900), 238; vgl. S. 239. *Delos, ebd.* 6 (1882) 339. *Kolossai, Mém. de l'Acad. des inscr. ...* 36, 11).

Kult.

Vom Kult der T. kann man sich im ganzen nur ein unzureichendes Bild machen, dafür sind die Nachrichten über Einzelheiten zu dürftig. Es ist schon früher betont worden, daß sich aus *Pindars Olymp.* 12 kein sicherer Schluß auf wirkliche Verehrung im üblichen Sinne ziehen läßt. Die Erwähnung des Kultbilds der Smyrnäer, das von Bupalos angefertigt war, *Paus.* 4, 30, 6, ist das älteste Zeugnis, das wir für eine Statue geltend machen können. In die Mitte des 4. Jhdts. gehört die T.-Darstellung auf der Phylarchosinschrift von Tegea, vgl. dazu die Bemerkung *Hillers v. Gaertringen* in den *Athen. Mitt.* 36 (1911) 358 f. Für Athen reichen die Nachrichten in die 2. Hälfte des 4. Jhdts. zurück, so daß man in dieser Beziehung mit *E. Rohde, Roman*[(2)] 276 von einer 'jungen' Göttin sprechen kann. Vgl. noch *H. Meuss, T. bei den att. Tragikern* 16 f. Heiligtümer besaß T. in den verschiedenen Teilen des griechischen Sprachgebiets. Aus fast allen diesen Gegenden sind auch Weihungen bezeugt. Man hört von Priestern und Priesterinnen z. B. in

Athen, Aere, Rhodos, der Umgebung von Sparta, aus Selge in Pamphylien, Termessos. Eine Verkaufsliste von Priestertümern aus Erythrae enthält ein solches Amt für die Tyche. Die erwähnten chthonischen Opfergaben und das orphische Gebet bezogen sich auf ganz spezielle Seiten im Wesen der Göttin und haben keine allgemeine Bedeutung gewonnen. Sonstige Opfer werden genannt aus Athen, Halikarnaß und Erythrae. Unter den Kultbildern hat man den ξόανα des Pausanias Mißtrauen entgegengebracht und gemeint, daß sie ihr ursprünglich nicht alle eigneten: *H. Meuss* a. a. O. 17 Anm. 40; anders *Allègre* 219f. Von Festen zu Ehren der T. wird aus Lampsakos und Magnesia berichtet.

In der folgenden Übersicht sind hinter den Ortsnamen jedesmal alle Zeugnisse zusammengestellt, die sich auf die Verehrung der T. als *T.* ohne besondere Charakterisierung, *Ἀγαθὴ Τύχη* und *Τύχη πόλεως* beziehen. Es ist nämlich nicht immer festzustellen, welche Seite sich gerade hinter dem Namen *T.* verbirgt. Die vielen Tempel z. B., die *Pausanias* erwähnt, haben z. T. sicherlich der Stadttyche gegolten. Und auf Melos und in Magnesia ist die Stadtgöttin noch einmal ausdrücklich als *Ἀγαθή* bezeichnet (s. auch unter Miletopolis und Nikäa). Unterschiede im Kult lassen sich — abgesehen von den in Konstantinopel für die Stadttyche bezeugten Zeremonien — nicht nachweisen. Münzen sind herangezogen, soweit sie dem übrigen Material ergänzend zur Seite treten. Wo auf Münzen nur eine Tychedarstellung erscheint, kann man daraus allein nichts für einen Kult herleiten, da die T. meist nur als eine reine Personifikation der betreffenden Stadt auftritt. Der Münzkatalog des Britischen Museums bietet namentlich für Kleinasien eine überraschende Fülle solcher Darstellungen. Weiteres siehe im archäol. Teil.

I. Griechenland.

1. Athen. Ein berühmtes Standbild der Agathe Tyche zeigte man nach *Aelian V. H.* 9, 39 *πρὸς τῷ πρυτανείῳ*. Vgl. *Iudeich, Topographie von Athen* 273. S. auch *Gerhard, Philologus* 1849, 380, wo die Vermutung ausgesprochen ist, daß die von *Plinius N. H.* 36, 5, 23 erwähnte Bona Fortuna (und der Bonus Eventus) des Praxiteles diese A. T. gewesen sei. 'Bei den langen Mauern' muß ein Heiligtum der A. T. gelegen haben: *Ephem. arch.* 1884, 169f. Z. 44 *τέμενος Ἀγαθῆς Τύχης*. Zeile 48 kehrt dieser *τέμενος* noch einmal wieder. *Iudeich* a. a. O. 375. Genauer ist die Lage nicht bestimmt. Vielleicht hatte A. T. auch eine Kultstätte im Hafenbezirk zwischen Munichia- und Zeahafen (*Iudeich* 283), wo Zeus Philios verehrt wurde. Dort ist nämlich das oben besprochene 'Totenmahlrelief' mit Widmung an Zeus Ph. und seine Gattin A. T. gefunden worden, eine Arbeit des 4. Jhdts. Für Opfer an A. T. vgl. *I. Gr.* 2, 1 (von der Burg) 162c 19f. (335/334 v. Chr.!) *[ποή]σασθαι δὲ καὶ τῇ Ἀγαθῇ Τύχη [μετὰ τῶν ἐπι]στατῶν τοῦ ἱεροῦ τῆς Ἀγαθῆς Τύχ[ης]*. Also auch *ἐπιστάται*! Ferner *I. Gr.* 2, 2, 741 a 12f., vgl. b 6f. d 11f. (334/333 v. Chr.): Opfer zwischen Gamelion und Elaphebolion *ἐκ τῆς θυσίας τῆ[ι Ἀγαθ]ῇ Τύ[χῃ παρὰ] ἱεροποιῶν* HΓΔ. Es handelt sich hier um Rechnungsnachweis über Gelder, die während der Zeit 334/33 bis 331/30 aus den Fellen der Opfertiere eingingen. Das ist ein wichtiges Zeugnis für blutige Opfer an A. T. Freilich erscheint die Summe von 160 Drachmen gering: *Boeckh, Staatshaushalt der Athener, Beilagen* 2, 119. Kult im Gau Kollytos belegt durch *I. Gr.* 2, 1, 586 Z. 14. Eine andere Inschrift aus Attika *I. Gr.* 2, 3, 1536: *Φίλιππος Ἰασιδήμου Κολωνῆθεν ἀνέθηκ[ε] τοῖς δώδεκα θεοῖς καὶ τῇ Ἀγαθῇ Τύχῃ*. Vgl. *ebd.* 1566. Hier scheint sie als gleichberechtigtes Glied in die Reihe der anderen Götter eingetreten zu sein. — Auf der Westhöhe von dem Stadion des Herodes Atticus hat man in den Trümmern eines Gebäudes wahrscheinlich die Reste des von Herodes A. erbauten Tychetempels zu sehen (*Iudeich* a. a. O. 369), von dem es bei *Philostr. vit. soph.* 2, 1, 5 heißt: *τὸ δὲ ἐπὶ θάτερα τοῦ σταδίου νεὼς ἐπέχει Τύχης καὶ ἄγαλμα ἐλεφάντινον ὡς κυβερνώσης πάντα*. Daß es der Tempel der Stadttyche war, darf man daraus schließen, daß die 2. Gemahlin des Herodes Atticus Appia At. Regilla die erste Priesterin der *Τύχη πόλεως* war, deren Kult demnach um die Mitte des 2. nachchristl. Jhdts. begründet worden ist: *Ditt. Syll.*² 397, 15 *Ἀππίαν Ἀτειλία[ν Ῥη]γίλλαν Κλ(αυδίου) Ἡρώδου τοῦ ἀρχιερέως γυναῖκα ἱερασαμένην πρώτην τῆς Τύχης τῆς πόλεως*. S. a. *Köhler* in den *Athen. Mitt.* 8 (1883), 288. — Münzen aus der Periode 196—87 v. Chr. zeigen T. mit Szepter und Cornucopiae: *Cat. of gr. c. Brit. Mus. Attica* 51 nr. 393 oder mit Schale und Füllhorn *ebd.* 54 nr. 407. Sehr wertvoll ist eine bei *Beulé, Monnaies d'Athènes* 159 abgebildete Münze, die auf der Vorderseite einen Athenekopf, auf der Rückseite eine auf einem Steuerruder sitzende Eule zeigt. Dieses Attribut der T. berechtigt zu dem Schluß, daß man die stadtbeschützende T. ursprünglich dem Begriff der Athene Polias einfach unterordnete. Vgl. noch *Gruppe, Gr. R. G. u. M.* 1060.

2. Theben. Tempel und Statue, das Plutoskind tragend: *Paus.* 9, 16, 1f. In der Nähe des Teiresiasheiligtums *Τύχης ἐστὶν ἱερόν. φέρει μὲν δὴ Πλοῦτον παῖδα, ὡς δὲ Θηβαῖοι λέγουσι χεῖρας μὲν τοῦ ἀγάλματος καὶ πρόσωπον Ξενοφῶν εἰργάσατο Ἀθηναῖος, Καλλιστόνικος δὲ τὰ λοιπὰ ἐπιχώριος· σοφὸν μὲν δὴ καὶ τούτοις τὸ βούλευμα ἐσθεῖναι Πλοῦτον ἐς τὰς χεῖρας ἅτε μητρὶ ἢ τροφῷ τῇ Τύχῃ*.

3. Thespiae. *Ἄγαλμα T.* mit dem des Dionysos und der Hygieia genannt *Paus.* 9, 26, 8.

4. Lebadeia. Heiligtum beim Orakel des Trophonios. *Paus.* 9, 39, 5 *ἐπειδὰν ἀνδρὶ ἐς τοῦ Τροφωνίου κατιέναι δόξῃ, πρῶτον μὲν τεταγμένων ἡμερῶν δίαιταν ἐν οἰκήματι ἔχει. τὸ δὲ οἴκημα Δαίμονός τε ἀγαθοῦ καὶ Τύχης ἱερόν ἐστιν ἀγαθῆς*. 39, 13 steht dann, daß der Betreffende nach der Rückkehr aus der Höhle nochmals in das Heiligtum der A. T. und des A. D. geführt wurde.

5. Megara. Heiligtum mit dem Bild des Praxiteles. *Paus.* 1, 43, 6 *πλησίον δὲ τοῦ τῆς*

Ἀφροδίτης ναοῦ Τύχης ἐστὶν ἱερόν, Πραξιτέλους καὶ αὕτη τέχνη. — Auf einer Münze von M. Tyche mit Mauerkrone und langem Chiton, eine patera über einen flammenden Altar haltend *Cat. of gr. c. Brit. Mus. Attica* 123 nr. 51 (*Severus*).

6. Korinth. Tempel mit Bild. *Paus.* 2, 2, 8 *ἔστι δὲ καὶ T. ναός. ἄγαλμα ὀρθὸν Παρίου λίθου.* Eine Reihe von korinthischen Münzen mit verschiedenen Darstellungen der T. im *Cat. of gr. c. Brit. Mus. Corinth etc.* z. B. 86 nr. 657; 89 nr. 672f.

7. Sikyon. Heiligtum auf der Akropolis. *Paus.* 2, 7, 5 *ἐν δὲ τῇ νῦν ἀκροπόλει Τύχης ἱερόν ἐστιν Ἀκραίας, μετὰ δὲ αὐτὸ Διοσκούρων. ξόανα δὲ οὗτοι τε καὶ τὸ ἄγαλμα τῆς Τύχης ἐστίν.* Diese T. Akraia dargestellt auf Kaisermünzen (Domitian-Geta): *Head, H. N.* 347. Vgl. *Cat. of gr. c. Brit. Mus. Peloponn.* 56 nr. 244. Bilder (*ξόανα*) des Dionysos, der Hekate, Aphrodite, der *Μήτηρ θεῶν καὶ Τύχη*, wie jetzt gelesen wird (früher nahm man hier die merkwürdige Gestalt einer *Τύχη θεῶν* an: *Welcker, Gr. Götterlehre* 2, 803, *Allègre* 153 mit Anm. 2), erwähnt *Paus.* gleichfalls aus Sikyon 2, 11, 8.

8. Aigeira. Bild. *Paus.* 7, 26, 8 *οἶδα καὶ οἴκημα ἐν Αἰγείρᾳ θεασάμενος· ἄγαλμα ἦν ἐν τῷ οἰκήματι Τύχης τὸ κέρας φέρουσα τῆς Ἀμαλθείας. παρὰ δὲ αὐτὴν Ἔρως πτερὰ ἔχων ἑστὶν· ἐθέλει δὲ σημαίνειν, ὅτι ἀνθρώποις καὶ τὰ εἰς ἔρωτα τύχῃ μᾶλλον ἢ ὑπὸ κάλλους κατορθοῦται.* Im *Journ. of hell. st.* 7 (1886) 95 werden zu 'Aigeira' 2 Münzen aus Berlin erwähnt, von denen die eine T., die andere T. gegenüber dem Eros zeigt.

9. Amyklai. *Ephem. archaiol.* 1892, 23 nr. 6, 18 vgl. Z. 23 (*S. Wide, Lakonische Kulte* 262, 6 = jetzt *I. Gr.* 5, 1, 559) wird Tyche in einem Götterkollegium (Poseidon Asphalios, Athene Chalkioikos und Poliachos, Tyche *Σώπατρος* (Z. 18) und *T. Τοιχαγέτας* (Z. 23) = *Τυχαγ.*, Aphrodite Patriotis, Demeter, Kore, Aphrodite Urania usw.) mit gemeinsamem Priester genannt. Also scheinbar zwei verschiedene Gestalten — vgl. Athene — mit ungewöhnlichen Beinamen. Auf die seltenen Attribute der anderen mitgenannten Gottheiten hatte schon *S. Wide* a. a. O. 370 hingewiesen.

10. Argos. Heiligtum. *Paus.* 2, 20, 3 *πέραν δὲ τοῦ Νεμείου Διὸς Τύχης ἐστὶν ἐκ παλαιοτάτου ναός, εἰ δὴ Παλαμήδης κύβους εὗρὼν ἀνέθηκεν ἐς τοῦτον τὸν ναόν.* Man beachte die Einschränkung über das Alter des Tempels. Eine Münze aus Argos (*Cat. of gr. c. Brit. Mus. Peloponn.* 144 nr. 109), die auf der Vorderseite einen Pallaskopf mit Helm, auf der Rückseite T. mit Füllhorn und Schale zeigt, stammt aus der Zeit 350—228 v. Chr. Also ein verhältnismäßig altes Zeugnis.

11. Asopos. Eine Münze zeigt eine weibliche Gestalt mit Krone: *Mionnet* 2, 225, 78. Sonstige Attribute fehlen. Ebenso

12. Boiai. *Mionnet* 2, 226, 80. Vgl. *Sam. Wide, Lak. K.* 261, 3 u. 4. Für einen Kult kann man aus solchen Münzen allein nichts erschließen.

13. Elis. Heiligtum und Kultgemeinschaft mit Sosipolis. *Paus.* 6, 25, 4. *Τοῖς δὲ Ἠλείοις καὶ Τύχης ἐστὶν τὸ ἱερόν. ἐν στοᾷ δὲ τοῦ ἱεροῦ μεγέθει μέγα ἄγαλμα ἀνάκειται, ξόανον ἐπίχρυσον πλὴν προσώπου καὶ χειρῶν τε ἄκρων καὶ ποδῶν· ταῦτα δὲ οἱ ἔστι λίθου λευκοῦ. ἐνταῦθα ἔχει τιμὰς καὶ ὁ Σωσίπολις ἐν ἀριστερᾷ τῆς Τύχης, ἐν οἰκήματι οὐ μεγάλῳ . . . παῖς μὲν ἡλικίαν, ἀμπέχει δὲ χλαμύδα ποικίλην ὑπὸ ἀστέρων, τῇ χειρὶ δὲ ἔχει τῇ ἑτέρᾳ τὸ κέρας τῆς Ἀμαλθείας.*

14. Epidauros. Verschiedene Weihungen vom Trümmerfeld des Asklepieions. Altar *I. Gr.* 4, 1045; *ebd.* 1051, wo man die Überschrift *Τύχης* ergänzt hat wegen des auf einer Seite eingemeißelten Symbolons: Kreis mit Cornucopiae. Vgl. a. a. O. S. 190. *Ebd.* 1327, 1328, 1046: *Τύχῃ ἀφθίτῳ Ἀπολλώνιος Δωρᾶ ἱερεὺς Ἀσκληπίου* (etwa 230 n. Chr.). Darunter das erwähnte Symbol. Sehr viel älter (4/5. Jhdt. v. Chr.) *ebd.* 1326: *Τύχας* [*Νεμέσ*]*εος* mit dem gen. Symbol. Das wäre ein sehr altes Zeugnis der Verbindung mit N. — *Ἀγαθοδαίμονος Ἀγαθᾶς Τύχας ebd.* 1160 (3. oder 4. Jhdt. v. Chr.).

15. Unter einer Weihung aus dem Tempel des Apollon Maleatas vom Berge Kynortion in der Nähe von Epidauros steht *Τύχαις. I. Gr.* 4, 1536 (168 n. Chr.). Der auffällige Plural weist wohl auf römische Vorstellungen (fata) hin. Vgl. die Bemerkungen zur Inschrift.

16. Hermione. *Paus.* 2, 35, 3 *τὸ δὲ ἱερὸν τῆς Τύχης νεώτατον μὲν λέγουσιν Ἑρμιονεῖς τῶν παρὰ σφισιν εἶναι. λίθου δὲ Παρίου κολοσσὸς ἕστηκεν.* Auf einer späten Münze von Hermione erscheint T. *Cat. of gr. c. Brit. Mus. Peloponn.* 162 nr. 19.

17. Megalopolis. Tempel. *Paus.* 8, 30, 7 *τῶν ἀρχαίων δὲ ὄπισθε ναὸς Τύχης καὶ ἄγαλμα λίθου πεποίηται ποδῶν πέντε οὐκ ἀποδέον.*

18. Messene. Bei *Paus.* 4, 31, 10 sind in einer figurenreichen Gruppe des Künstlers Damophon im Tempel des Asklepios auch *Τύχη τε καὶ Ἄρτεμις Φωσφόρος* erwähnt. Ob diese T. die göttliche Beschützerin Messenes gewesen ist, wie *Brunn, Geschichte der griech. Künstler* 1, 288 zweifelnd fragt, läßt sich bei dem Fehlen weiterer Nachrichten nicht sagen.

19. Messoa in Lakonien. *C. I. Gr.* 1464 enthält Opfervorschriften an T. im Verein mit chthonischen Gottheiten. [*Δ*]*άματρι* [*Θ*]*ύσει* [*χ*]*οιρίδι*[*ον*] — — | . . . *ἄρσεν, ἄρτον διὰ σαάμων, ὃν ἁ παιδε — — | δαπανώσει, ἄρσης δὲ οὐδεὶ*[*ς*] . . . | *Δεσποίνᾳ χοῖρον ἄρσενα, ἄρτον διὰ | σαάμων, Πλούτωνι χοῖρον ἄρσενα, | ἄρτον προχαρέα, |Π*]*ερσεφόνᾳ χοῖρον | ἄρσενα, ἄρτον* [*T*]*ύχ*[*ᾳ*] *χοῖρον ἄρσενα, | ἄρτον. ταῦτα αὐ*[*ταὶ?*] *στεφανού*[*μ*]*εναι | . . . αἱρέτωσαν χω*[*ρ*]*ὶς τὰ*[*ς*] *δεξιὰς . . .* Vgl. jetzt *I. Gr.* 5, 1, 364, wo die Inschrift mit unwesentlichen Änderungen wiederholt ist. Jedenfalls liest man auch hier *Τύχᾳ* trotz des Zweifels bei *Ziehen, Leges sacrae* 2, 1 nr. 57 p. 166.

20 Olympia. Altar der A. T. in der Altis von Olympia. *Paus.* 5, 15, 6 *ἐς δὲ αὐτὸν τὸν ξυμβολον ἐσελθόντων Τύχης ἐστὶν Ἀγαθῆς βωμός* (folgt *καὶ Πανὸς καὶ Ἀφροδίτης*) 15, 10, nachdem die Aufzählung der Altäre zu Ende ist, heißt es dann, daß auf allen genannten Altären monatlich einmal ein 'altertümliches' Opfer dargebracht wurde (s. d.), also auch auf

dem der Tyche. — *Paus.* 5, 17, 13 *ἀνάκειται δὲ ἐνταῦθα* (im Heraion) *καὶ Λητὼ Τύχη τε καὶ Διόννσος.*

21. Pharae. Tempel mit altem Bild. *Paus.* 4, 30, 3 *ἔστι δὲ καὶ Τύχην ναὸς Φαραιάταις καὶ ἄγαλμα ἀρχαῖον.*

22. Sparta. Altarweihung. *S. Wide, Lakon. Kulte* 261 = *Le Bas-Foucart, Péloponn.* 2 nr. 163 = *I. Gr.* 5, 1, 242 *ὑπὲρ τῆς τῶν [Σεβαστῶν]-σωτηρίας Ἀριστοκλῆς μετὰ τῆς γυναικὸς καὶ τῶν τέκνων Τύχῃ ἐπηκόῳ τὸν βωμὸν ἀνέθηκεν.* Als Zeugnis für einen 'Kult' bei den Lak. führt *C. O. Müller, Dorier* 2, 381 Anm. 7 an *Plut. Inst. Lac.* p. 253 = p. 239 A nr. 29 (Berned.): *'τὰν χεῖρα ποτιφέροννα τὰν τύχαν καλεῖν'.*

22a. Tegea. Weihungen: *I. Gr.* 5, 2, 98 u. 99; Dedikation eines Bildes *ebd.* nr. 100 (2. Jhdt. n. Chr.).

23. Troizene. Altar *Τύχας ἀγαθᾶς I. Gr.* 4, 765 (4. Jhdt. v. Chr.) *ebd.* 778. *Μένανδρος εὐχὴν τῇ [φ]ιλανθρώπῳ Τύχῃ.* Auf einer Basis *ebd.* 799 (2. Jhdt. n. Chr.) wird der Priester einer *Τύχη Σεβαστή* genannt. T. auf einer Münze von Tr., *Cat. of gr. c. Brit. Mus. Peloponn.* 167 nr. 21. — *Τύχη βασιλέων I. Gr.* 4, 948, 13 (nach Fränkel Mark Aurel und Lucius Verus). — Unbekannter Herkunft eine Altarweihung an Agathe Tyche *C. I. Gr.* 1950.

II. Thrakien.

24. Konstantinopel. *Joh. Malalas, Chronogr.* p. 322 (= *Unger, Quellen zur byzantinischen Kunstgeschichte* 67 f.) berichtet, Konstantin habe sich eine Bildsäule fertigen lassen, die in der rechten Hand die vergoldete *Τύχη πόλεως* trug. Malalas nennt sie Anthusa. Diese wurde mit dem Bild des Kaisers beim Gründungsfest der Stadt in feierlichem Aufzug von Soldaten durch das Hippodrom getragen, und wenn sich der Zug gegenüber dem kaiserlichen Sitz befand, sollte sich der jedesmalige Herrscher vor dem Bilde Konstantins und der Tyche verneigen. Ein anderes Bild der T., vom Sonnengott gehalten, wurde nach *Codin.* 40 = *Unger* a. a. O. 250 bei demselben Fest im Hippodrom bekränzt und dann bis zum nächsten Jahre im Senat aufgestellt. Weil sie am Kopf ein Kreuz trug, das Konstantin mit Rücksicht auf das Christentum hatte anbringen lassen, so verscharrte sie Julian in einer Grube. Vgl. noch *Unger* 323. Wieder ein anderes Werk scheint die eherne Glücksgöttin mit dem Fruchtmaß am östlichen Schwibbogen des Forums gewesen zu sein. *Codin.* 67 = *Unger* 159. Vgl. ferner *Unger* 153 und 163. Der Tempel der T. wird erwähnt bei *Libanius περὶ ἱερῶν* c. 51 (*Foerster*); *Unger* 13. Ein von den Einwohnern so genanntes Tychaion, das früher den Dämonen gehörte, wurde von Theodosius später dem hl. Ignatius geweiht. *Unger* 26. Das Fest am Gründungstag der Stadt ist wahrscheinlich von römischen Vorstellungen (Genius publicus) beeinflußt gewesen. Auf eine Fortuna bezieht sich *Lyd. de mens.* 4, 132 (*Wuensch*). — Kaisermünzen zeigen die *Τύχη πόλεως* mit Schiffsvorderteil, *Pick, Numism. Zeitschr.* 27 (1895) 32 nr. 5. Vgl. noch *Gruppe, Gr. R. G. u. M.* 1647 Anm. 4.

25. Perinth. *C. I. Gr.* 2024 (*Πρόκλον τὸν τὸ Τύχαιον κατασκευάσαντα*) schien den Schluß auf die Existenz eines Heiligtums zuzulassen. Nach *Rev. archéol.* S. IV t. 19 (1912) 325 lautet aber die richtige Lesung *τὸ τεῖχος* statt *τὸ T.*

III. Sizilien, Italien, Gallien.

26. Syrakus. *Cic. Verr.* 2, 4, 53, 119 *tertia est urbs (Syracusis), quae quod in ea parte Fortunae fanum anticum fuit, Tycha nominata est.* Vgl. *Steph. Byz.* s. v. *T. πόλις Σικελίας πλησίον Συρακουσῶν. Eckhel D. N.* 1, 246: Auf einer Kupfermünze von Syrakus *mulier capite turrito stans dextra gubernaculum, sinistra hastam.* S. noch *Gruppe* a. a. O. 746 Anm. 8. — Über Himera ist bei *Pind. Olym.* 12 gesprochen. Im übrigen erscheint T. oft auf Münzen sizilischer Städte, worüber man die Indices der einschlägigen Werke vergleichen mag.

27. Neapel. Altarweihung an die *Τύχη Νέας πόλεως I. Gr.* 14, 720. Tychaion *C. I. Gr.* 5792. — Vgl. ferner die unter 'Verbindung mit Hora' genannten Weihungen an T. und H. vom *Monte Cassino C. I. Gr.* 6190 und aus *Verona C. I. Gr.* 6754; aus Rom die *Τύχη οἴκου Ποπλίων C. I. Gr.* 6178 = *I. Gr.* 14, 1033.

28. Massilia. S. *E. Maas, Tagesgötter* 242. Von dort her mag griechische Anschauung nach Norden gedrungen sein. Vgl. *Maas* in den *Jahresh. des österr. archäol. Instituts* 10 (1907), Heft 1, 85 ff., 90 ff., wo er die Darstellung der der Tyche opfernden Athene auf der Mainzer Jupitersäule bespricht. Vgl. hierfür noch *Körber* in der *Mainzer Zeitschr.* 1 (1906), 56.

IV. Inseln.

29. Amorgos. Marmor(platte?) aus *Aigiale I. Gr.* 12, 7, 432 *Τύχης· Μοιρῶν. Μ[ητρὸς] Θε[ῶν].* Marmortafel aus *Minoa I. Gr.* 12, 7, 247. Darauf ein *ἄγαλμα Τύχης* erwähnt (unter Commodus); *ebd.* 257 Altarweihung: *Ἀγαθῇ Τύχῃ Ἀμοργίων.*

29a. Imbros. *I. Gr.* 12, 8, 80: *Τύχῃ Δημοκρατείᾳ . . . Ἀπολλόδωρος . . . εὐχὴ[ν] ἀπέδωκεν.*

30. Kos. Weihung einer Sonnenuhr. *C. I. Gr.* 2510 (*Ditt. Gr. Dial. I.* 3, 369 nr. 3650) *[Κάλ]λιπος Αὐτοφ[ῶ]ν[τ]ος τὸ ὡρολόγιον Τύχᾳ ἀγαθᾷ καὶ ἀγαθῷ δαίμονι καὶ τῷ δάμῳ.* — Auf einer Münze von Kos ist die Büste der Stadttyche von K. mit Mauerkrone abgebildet (50 v. Chr. — Augustus) *Cat. of gr. c. Brit. Mus. Islands* 216 nr. 217.

31. Kypros. Weihung an die *Ἀγαθὴ Τύχη. C. I. Gr.* 2642. Auf einer Basis aus dem Heiligtum der Aphrodite in Paphos Gründer eines Tychetempels und Priester der Göttin genannt *Ditt. Or. Gr. I.* s. 585, 5: *Ἀφ[ροδ]ί[τ]ῃ Παφίᾳ [τὸ] κοινὸν Κυπρίων Ἀπολλωνίαν Καρεοῦ καὶ τὸν ταύτης ἄνδρα Πατροκλέα Π. τοὺς κτίστας τοῦ Τυχαίου καὶ ἀρχιερεῖς διὰ βίου τῆς Τύχης τῆς μητροπόλεως Πάφου . . .* etc.

32. Melos. *I. Gr.* 12, 3, 1098 *Ἀγαθῇ Τύχῃ Μήλου εἴλεως Ἀλεξάνδρῳ κτίστῃ εἰρῶν μυστῶν.* Dazu *Wolters, Athen. Mitt.* 15 (1890) 246 ff. Auf einer Säulentrommel unter einem von ionischen Säulen getragenen Rundbogen befindet sich das Relief der T. von Melos mit dem Plutosknaben und die obige Inschrift, welche

den Segen der Göttin auf jenen A. herabfleht. Ihm zu Ehren waren dieses und noch ein anderes Relief mit dem Bild der Athene als Gegenstücke aufgestellt worden, sicher von der genannten Gesellschaft der Mysten. Sie wollten den Alexandros dadurch in irgendeine Verbindung mit den beiden Hauptgottheiten der Insel bringen. (Beide Gottheiten kehren wieder auf späteren melischen Münzen: *Bulletino arch.* 1866, 93.) Man darf vermuten, daß in dem Relief die melische Kultstatue wiedergegeben ist, die vielleicht — wie die von Antiochien — in einem τετρακόνιον gestanden hat. T. den rechten Arm auf eine Säule stützend, auf dem linken ein Kind tragend, auf einer Münze von Melos *Head, H. N.* 415.

33. Nisyros. *I. Gr.* 12, 3, 97. Auf einer Basis *Μεγάλῃ θεᾷ Τύχῃ Φλ(άνιος) Εὐφραγόρας ὁ στρατηγός.*

34. Paros. *I. Gr.* 12, 5, 250. Basis *Ἀγαθῇ Τύχῃ.* Vgl. 249; *ebd.* 251 auf einer Basis ... *τῇ Τύχῃ Παρίων* ...

35. Rhodos. *I. Gr.* 12, 1, 67 *Νικοκλῆ Ἀριστο[κλεῦς]* ... *καὶ ἱερατεύσαντα Τύχας* | ... *καὶ ἱεροθυτήσαντα* | ... *Ἀπόλλωνος Πυθαέως* [*ὁ δεῖνα*] *Νεάρ[χου*]. Unterschrift einer Statue. *Ebd.* 23 add. *Ἄλλῳ καὶ Τ[ύχᾳ*] nach der Ergänzung *O. Hirschfelds.* (51 n. Chr.).

36. Thasos. *Ditt. Syll.*[2] 788, 1 (= *I. Gr.* 12, 9, 369) *Ποσιδώνιος κα[ὶ Σ]τρατηγὶς [Τ]ύχῃ Θάσου εὐχήν.*

37. Thera. Aus der Menge der Funde läßt sich auf die Bedeutung des Kultes schließen. Altarbruchstücke mit der Aufschrift *τύχας: I. Gr.* 12, 3 *suppl.* 1375 u. 1376. *ἀγαθᾶς τύχας, ebd.* 1377. Zwei Basissteine mit der Aufschrift *τύχα* 12, 3, 446f. Altar mit *Τύχῃ ἐπήκοος ebd.* 448. T. oder A. T. ist vereinigt mit Agathos Daimon in der Inschrift des Archinos aus dem Tempel der Göttermutter *ebd.* 436 ... *Θεός. Ἀγαθᾶι Τύχαι. Ἀγαθοῦ Δαίμονος. Ebd. suppl.* 1323 Altar *Ἀγαθοῦ Δαίμονος· Ἀγαθῆς Τύχης.* Wie *Hiller v. Gärtringen, Die Götterkulte von Thera, Beiträge zur alten Geschichte* 1, 2 p. 222, berichtet, sind mehrere dieser Altäre nahe beisammen bei einem Hause gefunden worden, welches unmittelbar südlich an die Agora angrenzt. In diesem Hause stand eine Statue der Glücksgöttin selbst, an einen Pfeiler gelehnt und ein Füllhorn haltend, von leidlich hellenistischer Arbeit. Wenn dies auch schwerlich ihr ursprünglicher Standort war, so liegt doch die Annahme nicht fern, daß ein Tempel der Göttin in dieser Gegend gelegen hat, dem dann vielleicht auch die Altäre angehören. Vom Wiederaufbau des Tempels durch Phlavios Kleitosthenes Klaudianos nach 149 n. Chr. handelt *I. Gr.* 12, 3, 326 Z. 10 u. 26f. *ἔκ τε τῆς περιλειπομένης ξυλικῆς ὕλ[ης τὸν δρ]ύφακτον καὶ αὐτὸν κα[τ]ηριμ[μ]ένον καὶ [τόν τε]ναὸν τῆς Τύχης ... κατασκευάσας* ... Vgl. *ebd.* 325, Z. 42, wo es heißt *ὁπόσον ὁ καιρός μοι ἐπιτρέψῃ καὶ ἡ Τύχη τῆς πόλεως.* Auf eine Statue scheint *I. Gr.* 12, 3 *suppl.* 1338 hinzudeuten: *Περγαῖος Ἀρτεμίδωρος ἔφηνε Τύχην ἐπίσημο[ν] τοῖς ἐπιγινομένοις ὄνομ' ἀθάνατον καταλείπων* (3. Jhdt. v. Chr.).

V. Klein-Asien.

38. Didyma. Kult im Apolloheiligtum. *C. I. Gr.* 2852: Ein Verzeichnis von Geschenken des Seleukos II. an die Milesier, die im Tempel des didymäischen Apollo Aufstellung finden sollen. Aus dem dem Verzeichnis vorausgehenden Brief ersieht man, daß die Geschenke für die *θεοὶ σωτῆρες* bestimmt sind. 231 heißt es dann (an erster Stelle) *Φιάλη καρνωτὴ Ἀγαθῆς Τύχης μία.* (Es folgen dann Themis, Hekate, Leto, Apollon, Artemis, Zeus Soter).

39. Erythrae. In einer Verkaufsliste von Priestertümern aus der Mitte des 3. Jhdts. v. Chr. wird auch das der *Ἀγαθὴ Τύχη* erwähnt (*Ἀγαθῆς Τύχης* H.) *Ditt. Syll.*[2] 600, 88. Daß sie in E. auch Opfer empfing, ergibt sich aus dem 'Ausgabeetat' für Opfertiere *Österr. Jahresh.* 13 (1910) Beiblatt Sp. 35 u. 40.

40. Halikarnaß. Widderopfer an die Agathe Tyche und den Agathos Daimon bestimmter Personen *Ditt. Syll.*[2] 641, 33ff. *τῇ μὲν π[ρ]ώτῃ* (sc. *ἡμέρᾳ*) *θύειν Τύχῃ Ἀγαθῇ πατρὸς καὶ μητρὸς Ποσε[ιδω]νίου [κ]ριὸν καὶ Δαίμονι Ἀγαθῷ Ποσειδωνίου καὶ [Γο]γίδος κριόν* usw. Dazu *E. Rohde, Psyche*[2], 2, 317 (= Anm. 1 zu 316).

41. Lampsakos. *C. I. Gr.* 3644 wird ein *παίδων ἀγὼν τῶν μεγάλων Τυχείων* erwähnt.

42. Magnesia (ad Sip.). Auf Münzen kommt ein Tempel vor mit 4 Säulen in der Front, darin die Tychestatue. Vermutlich haben wir damit die Kopie des Heiligtums und des Kultbilds. *Cat. of gr. c. Brit. Mus. Lydia* 140 nr. 60; 153 nr. 91. — Eine Weihung an die *Ἀγαθὴ Τύχη* der *σύνοδος Σμυρναειτῶν* in M. enthält *C. I. Gr.* 3408. — Stadttyche von M. ad Mae. *Inschriften von Magnesia* nr. 50, 30ff. Im Psephisma der Parier in M. heißt es nämlich: (*τοὺς ἀγῶνας*) *συγκα[τα]σκευά[σων Τ]ύχῃ οὐρίῃ ἀγαθῇ τῆς τε πόλ[εως τῆς]ζ ἠμετέ[ρα]ς καὶ τῆς Μαγνήτων*].

42a. Miletopolis. Epistilinschrift eines Tempels: *Μειλ]ητοπολειτῶν τὴν ἀγαθὴν τῦ[ς π]όλεως Τύχην καὶ τὸν ναὸν αὐτῆς κατεσκεύασε[ν] ἐκ τῶν ἰδίων Εὐσχήμων πορφυροπώλης.* Vgl. *Bull. de corr. hell.* 33 (09) 338 u. *Journ. of hell. stud.* 1907 p. 61 nr. 2.

43. Mylasa. *C. I. Gr.* 2693 e ... *τοῦ Ἀ[π]ολλ[ω]νίου ἱερέως Διος ὑ[ψ]ίστου κα[ὶ] Τύχης ἀγαθῆς.* — Aus Mylasa stammt auch die Weihinschrift zu Ehren des Perserkönigs *C. I. Gr.* 2693 b *τῇ Τύχῃ ἐπιφανεῖ βασιλέως.*

44. Myra. *Petersen und Luschan, Reisen in Lykien, Milyas* ... 2, 29. Am Theater von Myra befand sich ein Relief der T. mit Füllhorn, Steuer und Kugel. Darüber *Τύχη πόλεως ἀεὶ νείκα* (oder *νεικᾶ*) *εὐ[τυχῶς.* Es war vermutlich eine Kopie des Bildes der 'Tychopolis': vgl. a. a. O. 114, 19 B u. 118. *C. I. Gr.* 4303 b *add.* p. 1130: *Τύχῃ πόλεως [κ]αὶ εἵνεκα εὐ[στεφείας].*

45. Nikäa. Die Stadttyche hatte den Beinamen *Ἀγαθή* (vgl. Melos und Magnesia). *Head H. N.* 443 und *Cat. of gr. c. Brit. Mus. Pontus etc.* 157 nr. 38.

45a. Olba. Tempel: *Arch. Anz.* 1909, 3, 439.

46. Panamara. Inschriften aus dem Tempel des Zeus Panamaros in Karien *Bull. corr. hell.* 12 (1888) 269 nr. 54. Hieraus geht hervor, daß auch Privathäuser ihre besonderen

götter hatten (*ἐνοικίδιοι θεοί*), und zwar sind der betreffenden Inschrift (Stele) zuerst neben der *Τύχη πατρίδος* und Demeter die großen' Götter genannt, dann folgen die 'Hausgötter' Zeus Ktesios, Tyche und Asklepios. Aus römischer Zeit *ebd.* p. 271 nr. 57 (Tyche des Kaisers); 272 nr. 58: *Τύχῃ ἀγαθῇ* (Formel?), *Τύχῃ Ῥώμης, Διὶ Κα[πε]τωλίῳ, Τύχῃ Στρατον[ι]κίας, Τύχῃ Ἀντιοχείας ... ἱερεύς ...* 272 nr. 59 *Διὶ Καπετωλίῳ καὶ Μοίραις καὶ Τύχῃ καὶ Χάρισιν καὶ Μούσαις καὶ Μνημοδύνῃ ἱερεὺς ἐν Κομυρίοις ἐξ ἐπαγγελίας Τιβ. Φλ. Ἰάσων ἱέρια.*

47. Pergamon. *Ditt. Syll.*[2] 756, 1 (= *Inschriften von Pergamon* 341) *Ἀγαθῇ Τύχῃ καὶ Ἀγαθῷ Δαίμονι τὴν βάσιν Φιλήμων Ἄνδου σκοντλάριος. Inschr. v. P.* 294 bezieht sich auf die Fortuna Bona populi Romani. *Ebd.* 376 Weihung an die *Τύχη ἐπήκοος* des Kaisers (Caracalla) *καὶ τῆς λαμπροτάτης πατρίδος.* 581 ist zu sehr verstümmelt *Athen. Mitt.* 33 (1908) 403 nr. 30 *Ἀγαθῇ τύχῃ Αὐρήλιος Φίλιππο[ς] Περγαμηνὸς βουλε[υ]τὴς Τύχῃ ἐπηκόῳ εὐχαριστήριον.* — Der Stelle bei *Aristides* 1, 276 (p. 447 *Dind.*), die die Aufstellung der Bilder der Agathe T. und des Agathos D. im Asklepiostempel zu Pergamon bezeugt, war schon in anderem Zusammenhang gedacht. (Auf Münzen von P. erscheint T. wiederholt mit Asklepios als der bedeutenden Lokalgottheit, z. B. *Cat. of gr. c. Brit. Mus. Mysia* 161 nr. 345; 155 nr. 320.)

48. Selge. *Lanckoronski, Städte Pamphyliens u. Pisidiens* 2, 233. *Inschr.* nr. 247 a Z. 8: *ἱερέα Τύχης τῆς πόλεως διὰ βίου.* nr. 247 b Z. 8: *ἱέρειαν τῆς Τύχης καὶ Ἄρεως διὰ βίου.* S. 234 nr. 250 wird noch einmal (dieselbe?) Priesterin der T. und des Ares sowie das Tychaion erwähnt.

49. Sillyon. *Lanckoronski* a. a. O. 1, 175 nr. 58 Z. 17/18 bezeugt Heiligtum und Bild der Tyche (*τὸ τῆς Τύχης ἱερὸν ἀκρελεφάντινον καὶ ἐπίχρυσον*).

50. Smyrna. *C. I. Gr.* 3171: Basis aus der Umgebung von Smyrna *Ἀγαθῇ Τύχῃ Ῥουφεῖνος ἱδρύσατο. Ditt. Syll.*[2] 528, 5: bei einer Streckenangabe heißt es *ἀπὸ τοῦ πύργου τῆς Ἀγαθῆς Τ.* Dieser Turm hatte vielleicht seinen Namen von einem in der Nähe stehenden Heiligtum der T. Von dem Kultbild der Smyrnäer berichtet *Pausanias* 4, 30, 6 *Βούπαλος δέ, ναούς τε οἰκοδομήσασθαι καὶ ξόανα ἀνὴρ ἀγαθὸς πλάσαι Σμυρναίοις ἄγαλμα ἐργαζόμενος Τύχης πρῶτος ἐποίησεν, ὧν ἴσμεν, πόλον τε ἔχουσαν ἐπὶ τῇ κεφαλῇ καὶ τῇ ἑτέρᾳ χειρὶ τὸ καλούμενον Ἀμαλθείας κέρας.* Für die hadrianische Zeit bezeugt einen Tempel *C. I. Gr.* 3148, 14/15. *Σμάραγδος πρύτανις ναὸν Τύχης κατασκευάσειν ἐν τῷ Φοινεικῶνι* (*ὑπέσχετο*). Münzen *Head H. N.* 510. *Cat. of gr. c. Brit. Mus. Ionia* z. B. 264 nr. 233 zeigt 'tetrastyle temple' mit Bild der T.

51. Tarsus. Besitzen wir auch kein inschriftliches Zeugnis über Tychekult in T., so läßt doch das häufige Vorkommen der T. auf Münzen gerade dieser Stadt auf das Ansehen schließen, das sie genoß. *Head, H. N.* 618. *Τύχη Τάρσου.* Weitere Beispiele im *Cat. of gr. c. Brit. Mus. Lycaonia* etc., darunter auch pantheistische Tychen: S. 216 nr. 269; 228 nr. 324.

52. Termessos. *Lanckoronski* a. a. O. 2, 210 nr. 109 wird der Priester der Stadttyche erwähnt.

53. Thyateira. *P. Paris, Quatenus feminae res publicas in Asia minore attigerint* 72, 6: *Αὐρηλίαν Ἑρμώνασσαν τὴν διὰ βίου ἱέρειαν τῆς Τύχης τῆς πόλεως* usw. Die Inschrift wiederholt *Denkschr. d. Wiener. Ak. phil.-hist. Klasse* 54 (1911) p. 26; *ebd.* p. 17 ist die Stadtgöttin von Th. noch zweimal erwähnt nr. 25 u. 26.

54. Trapezopolis. *C. I. Gr.* 3953 d erwähnt eine *ἀρχιέρεια τῆς πρὸ πόλεως μεγάλης θεᾶς Τύχης* (die zahlreichen Ergänzungsklammern sind weggelassen). Für pro poleos vgl. *C. I. Gr.* 2963 c u. oben Bd. 3, Sp. 3127 und für diese Inschrift *ebd.* Sp. 3129.

55. Unbekannter Herkunft ist *C. I. Gr.* 3971 3, wo ein *βωμὸς Τύχης σωτήρας* genannt ist, an dem Priester und Priesterinnen jährlich Opfer bringen sollen. Die Inschrift bezieht sich auf einen von Augustus einer kleinasiatischen Stadt dedizierten Index rerum. —

VI. Syrien und Palästina.

56. Aere. Von der Weihung des Heiligtums erzählt *C. I. Gr.* 4554: *ὑπὲρ σωτηρίας καὶ νείκης τοῦ κυρίου αὐτοκράτορος [M. Κομ. Ἀντωνείνου] ... Ἰούλιος Γ̣ερμανὸς χ(ιλίαρχος) ... τὸν σηκὸν ἀπὸ τῆς ἐπιγραφῆς συνετέλεσεν καὶ τὸ Τύχαιον ἀμφιέρωσεν.* Ein gewisser Philonaios weihte seine Enkelin Domna zur Priesterin der T. 4555 a—c: *Φ. Κυνάγου τοῦ Μόρρου ἱεράσας Δόμναν θυγατέρα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τῇ Τύχῃ τοὺς τέσσαρας λαμπαδηφόρους ἐκ τῶν ἰδίων ἀνέθηκεν.* Diese Kandelaber sind der T. gleichfalls gestiftet worden. Eine ganze Familie übernimmt es 4556, die Tychestatue und ihren Standort zu schmücken: *Θεόδοτος ... ἅμα συμβίῳ καὶ τέκνοις τὴν Τυχέαν σὺν τῇ κόγχῃ τῇ πατρίδι χρυσῷ ἐκόσμησεν.* Weihung eines Priesters 4557: *[Δαμ]ας[κ]ίων ... τῇ σε[μνοτ]ά[τ]ῃ Τ[ύ]χῃ ἱ[ερ]α[σάμ]ενος Ζηνό[βιον τὸν υἱ]όν(?) ἀνέθηκεν.* In den hier erwähnten Weihungen eines Priesters und einer Priesterin will *I. H. Mordtmann, Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Ges.* 39 (1885) 46 eine Abschwächung der Sitte früherer Menschenopfer an die T. sehen (vgl. nachher unter Laodicea).

57. Antiochia. Von dem Ursprung des Kultes der Stadtgöttin berichtet *Ioh. Malalas chronogr.* p. 200 (*Dind.*). Als Seleukos Nikator im Jahre 300 die Stadt A. gründete, wurde von einem Priester ein Mädchen mit Namen Aimathe geopfert. Und Seleukos (*Mal.* 201) *στήσας ἀνδριάντος στήλην χαλκῆν τῆς σφαγιασθείσης κόρης Τύχην τῇ πόλει ὑπεράνω τοῦ ποταμοῦ, εὐθέως ποιήσας αὐτῇ τῇ Τύχῃ θυσίαν.* Darauf wird die Zerstörung Antigonias erzählt, dessen Bewohner in A. angesiedelt wurden, und es folgen fast dieselben Worte für die *Τύχη Ἀντιγονία*, nur daß diese noch das Horn der Amaltheia trägt: *καὶ ποιήσας ἐκεῖ τετρακιόνιν ἐν ὕψει ἔστησεν αὐτὴν τὴν Τύχην. Καταστήσας ἔμπροσθεν αὐτῆς βωμὸν ὑψηλόν.* Über das Schicksal dieses Bildes s. *C. O. Müller, Antiq. Antioch.* 41 Anm. 10. Diese Berichte von der

Opferung eines Mädchens, das dann zur Stadttyche erhoben wurde, sind jedoch starken Zweifeln begegnet: *C. O. Müller* a. a. O. 27 Anm. 2. Sie sind wie auch andere (vgl. *Malalas* p. 36, von *Amandra* p. 139, von *Nyssa*, wo auf der *στήλη* 'ἕως νῦν' zu lesen war: Nimm' die Hilfeflehenden — nämlich Iphigenie und Orest — auf, *θεὰ πόα Νύσσα*! Für *πόα* = *πτῶα* vgl. noch *Malalas* p. 533 Anmerkung zu dieser Stelle) wohl von christlichen Schriftstellern erfunden, um den Tychekult verabscheuungswürdig erscheinen zu lassen. *Krumbacher, Byzant. Literaturgeschichte*[2] p. 326 redet von dem 'christlich-apologetischen Zweck' solcher Erfindungen. *Malalas* 276 berichtet nochmals von einem Bild der Stadttyche mit den üblichen Wendungen; es handelt sich dort um eine im Auftrag Trajans hergestellte Kopie. Die Fragen, die sich an das Verhältnis der verschiedenen Tychedarstellungen von Antiochia knüpfen (vgl. z. B. *C. O. Müller* a. a. O. 36 und 38, *Allègre* 197, Anm. 2, *E. Maas, Tagesgötter* 57), sind hier nicht zu erörtern. Das Hauptbild war jedenfalls das berühmte Werk des Eutychides 'für die Syrer am Orontes', welches nach *Paus.* 6, 2, 7 bei den Einwohnern in hohem Ansehen stand. *Malalas* p. 201 nannte den Standort für die T. von A. *τετρακιόνιν* (*τετρακιόνιον*), p. 276 stellte Trajan das Bild auf *ἐν αὐτῷ* (dem Theater) *ὑπεράνω τεσσάρων κιόνων ἐν μέσῳ τοῦ Νυμφαίου τοῦ προσκηνίου*. *C. O. Müller* hielt diesen Ausdruck *ὑπεράνω* ... für gleichbedeutend mit jenem *τετρακιόνιον* (p. 38 und 39), einem kleinen Heiligtum, bestehend aus 4 Säulen mit Dach und nach allen Seiten offen. Dieser Tempel erscheint mit der Gruppe des Eutychides z. B. auf Münzen *Cat. of gr. c. Brit. Mus. Galatia etc.* 225 nr. 623, vgl. 222 nr. 600, so daß wir darin das Heiligtum der T. von A. zu erblicken haben — Über ein Tychaion späterer Zeit vgl. *C. O. Müller* a. a. O. 40 Anm. 9. Für weitere Erwähnungen der T. von A. vgl. die 3. unter 'Panamara' angeführte Inschrift und *C. I. Gr.* 7052. Hier befindet sich auf der einen Seite einer Gemme scheinbar ein Mann, der einen Bären mit der Peitsche bändigt, auf der anderen Seite der Kopf der T. mit Mauerkrone und Füllhorn: a) *αὔξει Τύχη Ἀντιοχέων*. b) *Εὔτυχι Μάρκελλε. Εἰρήνη*. Das bezieht sich scheinbar auf die Bezwingung eines wilden Tieres, wofür dieser Marcellus geehrt werden sollte. S. a. *Müller-Wieseler, Denkm. d. a. K.* 2, 927.

58. Balanea. *Renan, Mission en Phénicie* p. 107, Weihinschrift des Tychetempels [*Βαλανέων Σύρων*] *αὐτονομουμένων τῇ Τύχῃ Ἀντίοχος καὶ Δείφιλος . . . τὸν ναὸν ἐκ τῶν ἰδίων ἔκτισεν καὶ τὰ ἀγάλματα ἀνέθηκεν*.

59. Bthêne in der Batanaea. Erbauung eines Tychaions auf Kosten der Gemeinde (*ἐκ τὸ* = *τοῦ τῆς κώμης*) *Waddington, Inscr. de la Syrie* 2127 (= *Le Bas, Voyage archéol.* 2, 2).

60. Gaza. In den Akten des hl. Porphyrius (*A. S.* vom 26. Febr. c. 2 = p. 643 in dem comm. praev.) wird von 8 Tempeln in Gaza berichtet, darunter dem '*Hierion seu sacerdotium et Fortunae civitatis quod dicebant Tycheon*'.

61. Kabeb (Syrien). Ein Senator unter Diokletian baute auf eigne Kosten einen Tempel: *Waddington* a. a. O. 2514.

62. Kommagene. Über die Landestyche von Kommagene ist unter 'Personaltychen' das Nötige gesagt.

63. Laodicea ad Lib. Münzen aus der vorkaiserlichen und Kaiserzeit zeigen die Tyche *Head H. N.* 663. Vgl. ferner *Cat. of gr. c. Brit. Mus. Galatia etc.* z. B. 258 nr. 81, worauf Julia Domna als Tyche v. L. in einem Tempelchen zu sehen ist, vielleicht dem Heiligtum der T.? Die Häufigkeit der Darstellungen läßt auf das Ansehen der T. schließen. Über die Annahme früherer Menschenopfer an die Tyche-Atergatis in L. vgl. *I. H. Mordtmann, Zeitschrift d. Deutschen Morgenl. Ges.* 39 (1885) 46.

64. Namara in der Batanaea. *Kaibel, Ep. gr.* 440. In v. 3 eines Grabepigramms sind die Stifter des Tycheheiligtums genannt (2/3. Jhdt. n. Chr.).

65. Palmyra. Eine Inschrift bei *Vogüé, Inscr. Sém.* nr. 3 (= *C. I. Gr.* 4480) redet von jährlichen Weihgeschenken an den Malachbel, die Tyche *Θαμισῖος* und Atergatis. Das ist nach *Mordtmann* a. a. O. 31 (1877) 100 die T. des Stammes der Thaimi; nach *Vogüé* a. a. O. 7 dagegen vielleicht der semitische Name für T., der so die Assimilation einer Lokalgottheit mit einer fremden zeigt.

66. Schakra, Zebire, Nimre: Vgl. *Waddington* a. a. O. 2506, 2512, 2127: Erwähnung von Heiligtümern.

VII. Ägypten.

67. Alexandria. Eine Tempelanlage ist beschrieben bei *Libanius* p. 113 *Reiske* = *Overbeck, Schriftquellen* 1987. Dort ist die Rede von einem *τέμενος* in der Mitte der Stadt, *συγκείμενον μὲν ἐκ πλειόνων θεῶν, Τύχης δὲ ἅπαν ὠνόμασται*. In der dann beschriebenen Anlage, die mit ihren halbrunden Nischen zur Aufnahme von Bildsäulen bestimmt war, befanden sich alle Götter. In der Mitte aber *Τύχης ἕστηκεν ἄγαλμα στεφάνῳ δηλοῦν Ἀλεξάνδρου τὰς νίκας. καὶ στέφεται μὲν ὑπὸ Τύχης ἡ Γῆ. στέφει δὲ αὐτὴ τὸν νικήσαντα. Νῖκαι δὲ τῆς Τύχης ἑκατέρωθεν ἀνεστήκασιν, καλῶς τοῦ δημιούργου τῆς Τύχης δηλοῦντος τὴν δύναμιν* ... Einige Zeilen weiter folgt, daß dort auch eherne Säulen mit den Gesetzen der Stadt standen. Dieser Brauch herrschte noch in der Zeit des Theodosius: *Cod. Theod.* 14, 27 weist auf die Sitte hin, daß die Gesetze im Eutycheum (= Tychaion) angeheftet worden seien. Eine in Alexandria gefundene Stele mit der Inschrift *Νίκα ἡ Τύχη Εὐτοκίου † καὶ Βενέτων † καὶ τοῦ γράψαντος* gehörte vielleicht dem Tychaion an: *Revue archéol.* 1887, 203. Wie lange das Heiligtum stand, geht aus der Erzählung bei *Theophyl. Simocotta Hist.* 8, 13 hervor. Als nämlich im Jahre 602 ein gewisser Kalligraphos vorüberging, schwankten die Statuen heftig und kündigten dadurch eine Revolte in Konstantinopel an. Auf Münzen von A. sieht man T. sehr oft auf einem zwischen Säulen aufgestellten Ruhebett ausgestreckt. *Head, H. N.* 719. *Cat. of gr. c. Brit. Mus. Alexandria* vgl. *Re-*

gister und Einltg. 55f., 90. Wahrscheinlich ist das die Kopie der Kultstatue; die Säulen deuteten dann zwar nicht auf die oben beschriebene Tempelanlage hin, in der die Tychegruppe ja auch offensichtlich einem anderen Zwecke diente, sondern sie stellten das besondere Heiligtum der Göttin dar. Auf den zahlreichen Münzbildern tritt sie in die bekannten Beziehungen zur Lokalgottheit, hier also der Isis.

68. Oxyrhynchos. Bei *Otto, Priester und Priestertümer im hellen. Ägypten* 1, 164 (Anm. 2) ist nach *Oxyrh. Pap.* 3, 507, 5 (2. Jhdt. n. Chr.) ein *νεωκόρος Τύχης* erwähnt.

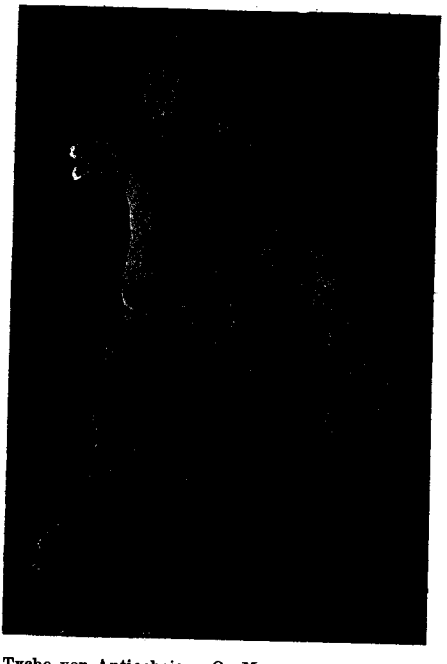
[L. Ruhl.]

Tyche in bildlicher Darstellung. *Pausanias* allein schon erwähnt Bildwerke der T. an 16 Stätten der antiken Welt, zu Megara (1, 43, 6), Korinth (2, 2, 8), Sikyon (2, 7, 5), Titane, landeinwärts von Sikyon (2, 11, 8), Argos (2, 20, 3), Hermione (2, 35, 3), Pharai (4, 30, 3), Messene (4, 31, 10), Olympia (5, 17, 3), Elis (6, 25, 4), Aigeira (7, 26, 8), Megalopolis (8, 30, 7), Theben (9, 16, 2) und Thespiai (9, 26, 8), zu Smyrna (4, 30, 6) und Antiocheia a. O. (6, 2, 7). Die älteste Darstellung der T., von der wir hören, ist offenbar das Tempelbild, das Bupalos von Chios, des Archermos Sohn, Bruder des Athenis, tätig um Ol. 60 (= 540/37 v. Chr), für Smyrna geschaffen und dessen *Paus.* 4, 30, 6 gedenkt im Zusammenhang mit dem Tempel der T. zu Pharai in Messenien, der auch ein altes Kultbild der T. enthielt. Bupalos zuerst, soviel wir wissen, habe die T. wiedergegeben mit *πόλος* auf dem Haupt und mit dem bei den Griechen sog. Horn der Amaltheia in der einen Hand, um so auf der Göttin Wirken (ihre *ἔργα*) hinzuweisen. Ein ähnliches T.-Bild zeigen Kupfermünzen von Smyrna mit Kybelekopf nach r.: T. mit Kalathos stehend nach l., mit Schale in der R. und Füllhorn in der L., *Imhoof-Blumer, Gr. Münzen* S. 126 (650), 350, T. 9, 10. — So habe auch (sagt *Pausanias* a. a. O.) später *Pindar* u. a. die T. *Φερέπολις* genannt (*Pind. frg.* 38/41 *O. Schröder*). Allein *φερέπολις* bedeutet doch wohl die die *πόλις* (Stadt oder Staat) Tragende, d. h. Schützende, Behütende, wie es auch *Plut. de fort. Rom.* 10, p. 322 c richtig verstanden hat, und mit der *Φερέπολις* vergleicht sich die oder der *Σωσίπολις*, s. o. Bd. 4, Sp. 1221 ff., 5 ff. *Usener, Götternamen* 172 ff., z. B. der Sosipolis, der nach *Paus.* 6, 25, 4 in Elis zur L. der T. (in deren Tempel) in einer kleinen Kapelle Verehrung genoß und daselbst in einem Gemälde einem Traumgesicht gemäß als Knabe dargestellt war in steinbesäter Chlamys, gleichfalls mit dem Horn der Amaltheia in der einen Hand, wogegen das Standbild der T. zu Elis ein kolossales Xoanon war, vergoldet bis auf Antlitz, Hände und Füße, die aus weißem Marmor bestanden, mit einem Wort ein Akrolith. Ein Xoanon war auch das Bild der Göttin im Tempel der T. *Ἀχραία* (der die Burg beschirmenden T.) auf der Akropolis von Sikyon (*Paus.* 2, 7, 5; T. auf K'münzen von Sikyon mit Iulia Domna, Plautilla und Geta, stehend mit Mauerkrone, mit Schale in der vorgestreckten R. und Füllhorn zu ihrer L., *Imhoof u. Gardner, Münzkomm. zu Paus.* p. 28, pl. H 3. *Head, H. N.*[2] 412); ein Xoanon war der T. Bild in der Halle des Asklepieion zu Titane, s.-w. von Sikyon, *Paus.* 2, 11, 8. — Das Horn der Amaltheia erwähnt *Pausanias* für T. wieder bei der zu Aigeira, 7, 26, 8, wobei er wie 4, 30, 4 ff. wieder auch der Macht der T. gedenkt (vgl. auch 1, 29, 11, wozu *Hitzig-Blümner, Paus.* 1, 322) und auf *Pindar* hinweist. Neben dieser T. zu Aigeira in ihrer Kapelle stand ein geflügelter Eros, und auf K'münzen von Aigeira mit Plautilla erscheint denn auch T. stehend mit Mauerkrone, mit Zepter in der R., Füllhorn in der L. nicht bloß für sich allein, sondern auch mit Eros zusammen, die beiden sich den Kopf zuwendend, zwischen ihnen ein Altar, *Imhoof u. Gardner* p 91, pl. S 8 f. *Hitzig-Blümner* 2, 842, Münztaf. 5, 3. Und während es nach *Paus.* 2, 20, 3 zu Argos 'seit ältester Zeit' einen Tempel der T. gab, 'wenn wirklich Palamedes in diesem Tempel die von ihm erfundenen Würfel geweiht hat' (wozu auch *Eustath. z. Il.* 2, 308, p. 188 u. z. *Od.* 1, 107, p. 1337; T. auf K'münzen von Argos: *Imhoof u. Gardner* p. 37, pl. K 29/31), war anderseits der Tempel der T. zu Hermione nach Aussage der Hermioneer das Neueste bei ihnen, in ihm der Göttin Standbild, ein Koloß von parischem Marmor, *Paus.* 2, 35, 3. — Hätte *Pindar* bei seinem Epitheton wirklich ein Attribut der T. vorgeschwebt mit der Bezeichnung *πόλος*, hätte er sie *φερέπολος* benennen müssen, wie denn auch schon *Ulrich v. Hutten,* der in seinem Dialog *'Fortuna'* (v. 1519) § 96 (IV 98 *Ed. Böcking*) die *Pausanias*stelle (4, 30, 6) benutzt, *φερέπολον* gemacht hat aus *φερέπολιν*, was sich deckt mit der Konjektur des Gothaers *Thomas Reinesius* (1587—1667), und gegenüber *Val. Kurt Müller, Der Polos, die griech. Götterkrone* (*Diss. Berl.* 1915) bestreitet *C. Robert, Arch. Misz.* (*S.-B. d. Bayer. Ak. d. Wiss.* 1916, 2) S. 14 ff. überhaupt die Berechtigung des Terminus *πόλος* für eine bestimmte Form des Kopfschmuckes, den heute so bezeichneten hohen zylindrischen Kopfputz, sei doch auch an den beiden anderen Stellen, wo *Pausanias* das *ἐπὶ τῇ κεφαλῇ* (bzw. *ἐ. τῆς κεφαλῆς*) *πόλον* aufweise (2, 10, 5 u. 7, 5, 9), für die Aphrodite des Kanachos zu Sikyon und die dem Endoios zugeschriebene Athena Polias in Erythrai, eher an die schmale, rosettengeschmückte Stephane zu denken: die Rosetten habe ein religionsgeschichtlicher Symboliker für Sterne halten können, die Stephane daher für ein Abbild des Himmels; aus der archäologischen Terminologie müsse also die Bezeichnung Polos, so bequem sie gewesen, verschwinden. Klar ist auf jeden Fall der tiefere Sinn der Attribute der T. des Bupalos: 'in der Hand das Segen spendende Horn der Amaltheia deutet ihre Macht auf Erden, auf dem Haupt eine das Himmelsgewölbe symbolisierende Krone ihre Macht am Himmel an' (*Robert* a. a. O. 16). Nach *Welcker, Gr. Götterl.* 2, 801 bedeutet der Polos das Allumfassende, Allgemeine, das Horn der Amaltheia dasselbe, was Plutos auf der T. Arm in späteren Bildwerken. So stand nach *Paus.* 9, 16, 2 im Tempel der T. zu Theben die Göttin mit dem Plutosknaben auf dem

Arm: Hände und Antlitz der Statue hatte nach der Thebaner Aussage der Athener Xenophon gefertigt, das übrige Kallistonikos, ein einheimischer Meister, anscheinend bloß ein schlichter Holzschnitzer, da die Statue offenbar wie die T. zu Elis (*Paus.* 6, 25, 4) wieder ein Akrolith gewesen: Köpfe und Extremitäten der Gruppe hat Xenophon aus Marmor geschaffen, das aus Holz gebildete Gewand Kallistonikos, vgl. *Hitzig-Blümner* 3, 434. *Pausanias* rühmt den Einfall, den Plutos der T. als Mutter oder Amme in die Arme zu geben; nicht minder gut, meint er, war der Gedanke des Kephisodotos, der den Athenern ein Bild der Eirene geschaffen, die den Plutos trägt, des älteren Kephisodot, dessen Zeitgenosse Xenophon gewesen, dessen Mitarbeiter nämlich zu Megalopolis bei den Marmorbildern des thronenden Zeus Soter und der diesem zur Seite stehenden Megalopolis und Artemis Soteira, *Paus.* 8, 30, 10; vielleicht war auch da im besonderen die Stadtgöttin des Xenophon Werk. Außer dieser 'Megalopolis' aber im Tempel des Zeus Soter erwähnt *Pausanias* kurz zuvor (8, 30, 7) hinter den ἀρχεῖα zu Megalopolis auch den besonderen Tempel der T. mit deren marmornem Bild von ca. 5′ Höhe. — Der T. von Theben entsprechend trägt auch die von Melos das Plutoskind auf dem l. Arm, wogegen sie mit einer gewissen feierlichen Art den r. Ellbogen auf einen Pfeiler aufstützt, so nach Ausweis von K′münzen der Insel aus römischer Kaiserzeit und des Reliefs einer Säulentrommel, die nebst einem Gegenstück 1861 auf Melos in der Nähe des Theaters gefunden worden ist, vgl. *Wolters, Ath. Mitt.* 15 (1890), 246/51. *Furtwängler, Meisterw.* 623 f., wo F. 124 das Bild einer der drei Münzen dieses Typus zu Berlin (mit Beischrift TΥXH) darstellt, F. 125 das Relief (auch *Wolters* a. a. O. 248. *Bosanquet, Journ. of hell. stud.* 18 [1898], 60 f., 1. *S. Reinach, Rép. de rel.* 2, 361, 4). Alle drei Berliner Exemplare dieses Münztypus zeigen deutlich die Säule als Stütze und das Kind, das die Arme nach r. emporhebt; darnach sind die Angaben von *Imhoof, Gr. Münzen* S. 23, 2 zu n. 66 (T. 2, 8) zu berichtigen (vgl. *Head*[2] 487). Die Identität des Typus von Relief und Münzen hat schon *Wolters* erkannt; *Furtwängler* aber hat ja von der T. von Melos, in deren auf einem Pfeiler aufgestützten R. er den Apfel vermutete (τὸ μῆλον, das Symbol der Insel wie die Rose das von Rhodos), ebendies Motiv des auf den Pfeiler aufgesetzten Armes mit Apfel in der Hand herangezogen für die Ergänzung der 'Aphrodite von Melos', im besonderen ihres erhobenen l. Armes, und die Übertragung eines Motivs von der Stadtgöttin, der T., auf die Aphrodite auch begreiflich machen wollen durch den Hinweis auf die nahe Beziehung der T. zur Aphrodite, 'die besonders im griechischen Osten zur hellenistischen Zeit lebendig war und die zu mancher Vermischung beider Anlaß gab'. — Im Typus der Eirene des Kephisodot, somit wohl auch der T. des Xenophon (und des Kallistonikos) für Theben (und der T. von Melos) dürfte des weiteren die T. von Athen zu erkennen sein auf einer der vier Reliefplatten vom Dionysostheater in Athen, die jetzt im Theater verbaut erscheinen an der Vorderwand des spätrömischen Logeions, vgl. *F. Matz, Ann. d. I.* 42 (1870), 102 ff. z. *Mon.* 9, 16. *Brunn-Bruckm.* T. 15. *Petersen, Athen* S. 191, 86. *Ad. Struck, Ath. u. Att.* 107, 122. *Marg. Bieber, Denkm. z. Theaterw.* S. 18 f., T. 6. 7 b. R. von der mächtigen Gestalt eines geduckt knieenden Silen scheint eine Versammlung von Gottheiten dargestellt vor Dionysos, der am meisten r. nach l. thront, am Abhang der Akropolis: im eigenen Theater ist dem Gott der reichgeschmückte Thron aufgestellt; hinter ihm erschaut man die Umrisse der Burg, wie sie vom Theater aus sichtbar waren, überragt von den Säulen des Parthenon; dem Dionysos aber huldigen vorab die T. von Athen, im Typus der Eirene, und die Hestia (oder Eirene?), und die bloß um die Leibesmitte bekleidete männliche Gestalt, etwas kleiner als die beiden Frauen, etwas gedrungen, untersetzt, dürfte die Bildnistatue sein des dem Dionysos in Kultgemeinschaft verbundenen Nero, entsprechend hier dem völlig nackten Theseus (?) zwischen zwei fast analogen Frauengestalten auf der 3. Reliefplatte; zur Deutung vgl. *Paus.* 1, 3, 2 (wo Theseus zusammen mit Demokratia und Demos) und 1, 18, 3 (wo Eirene und Hestia, wozu u. a. noch die *Ἀγαθὴ T.* kommt nach *Ailian. v. h.* 9, 39). — Doch noch mancher Ort hatte sein *Τύχης ἱερόν* (oder *Τύχαιον*, s. o.) mit Standbild der Göttin von der Hand eines namhaften Meisters, vorab Megara, in dessen T.-Tempel eine T. des Praxiteles stand nach *Paus.* 1, 43, 6 (dazu auf megarischen K′münzen mit Commodus, Sept. Severus, Domna und Geta T. stehend mit Mauerkrone, mit Schale in der R. und Füllhorn in der L., etwa vor oder neben ihr ein Altar, *Imhoof u. Gardner* p. 7 f., pl. A 14). Anderseits wird mit Praxiteles zusammengebracht die Statue der Münchener Glyptothek nr. 227 (*Brunn-Br.* 123. *Brunn, Beschr. d. Glypt.*[5] 146 f., 113. *Furtwängler, Meisterw.* 554 f.; *Beschr. d. Glypt.* 220/23, 227; *Einh. Taf.* 44. *Wolters, Glypt.* 1912, S. 30. 227, T. 31; 1921, S. 26, 227. *Klein, Prax.* S. 313, 56), die Statue einer Artemis-T. oder Isis-T. aus parischem Marmor, 1812 aus Pal. Braschi in Rom erworben als Torso, dessen Ergänzung Thorvaldsen besorgte: Kopf, Hände und Füllhorn in der L. sind ergänzt, letzteres richtig nach besser erhaltener Replik. 'Zugrunde liegt eine Komposition praxitelischer Art, welche die jugendliche Artemis darstellte; diese ist im Altertum umgestaltet worden und zwar bald zu einer Isis, bald zu einer T., doch ist dabei das Köcherband, das allerdings in besonders reizvoller Weise in die Gewandfalten auf der Brust einschneidet, gegen seinen eigentlichen Sinn beibehalten worden' (*Wolters*). Somit eine T. mit der Artemis entlehnten Zügen: ein späteres orphisches Zeugnis (*Orph. H.* 72), das T. mit Artemis identifiziert, kann auf ältere Vorstellung zurückgehen (*Furtwängler*). — Auch der andere populärste Meister der Antike, Apelles, hat T. zum Gegenstand eines seiner Werke gemacht: sitzend hat er sie gemalt, ein Novum offenbar, das er spöttisch damit begründete,

daß das Glück doch nicht feststehe, *Stob. flor.* 105, 60. *Liban. ekphr.* 69 (4, 1069 *Reiske*. 8, 541 f. *Foerster*). *Overbeck, S. Q.* 1868 f. In Übereinstimmung mit Apelles hat auch Eutychides seine T. von Antiocheia sitzend dargestellt; doch, da bei dieser länger zu verweilen ist, sei vorerst hingewiesen auf die übrigen von *Pausanias* erwähnten T.-Darstellungen, zunächst auf die T. des Damophon von Messene, ein Marmorbild, *Paus.* 4, 31, 10 zusammengenannt mit dem der Ἄρτεμις Φωσφόρος und andern im Asklepiostempel zu Messene, das wohl neben der Personifikation der Stadt Theben eine solche von Messene war, im besondern die T. von Messene meinte, *Brunn, Künstlergesch.*² 1, 202 (288); auf des Damophon T. geht möglicherweise zurück der Kopf mit Mauerkrone und Schleier im Profil n. r. auf messenischen K'-münzen mit Asklepiosstatue auf der Vs., *Imhoof u. Gardner* p. 66, pl. P 2. *Hitzig-Blümner* 2, 171, T. 17, 18. Bloß aus *Pausanias* ist uns Damophon bekannt; daß aber der *Perieget* seiner mit Vorliebe und Begeisterung gedenkt, während auffallenderweise *Plinius* über ihn sich ausschweigt, findet nach *Robert* (bei *Pauly-Wissowa* 4, 2079, 2 ff.) seine Erklärung darin, daß Damophon erst ein etwas älterer Zeitgenosse des *Pausanias* gewesen, tätig in der Zeit Hadrians, wogegen man gemeinhin des Damophon Tätigkeit zusammenfallen läßt mit dem Aufschwung Messeniens und Arkadiens zu Beginn des 2. Jahrh.s v. Chr., zur Zeit des Achaiischen Bundes, *Amelung* in *Thieme-Beckers Künstlerlex.* 8, 332, s. Damophon. Hingegen von der T. im Heraion zu Olympia weiß *Pausanias* (5, 17, 3) den Bildner nicht zu nennen, bloß mitzuteilen, daß sie wie die in ihrer Umgebung aufgestellten Bildwerke ihm sehr alt zu sein schien, ausgeführt in chryselephantiner Technik. Zu Korinth wiederum war es im Tempel der T. ein ἄγαλμα ὀρθὸν Παρίου λίθου nach *Paus.* 2, 2, 8 und für T.-Bilder auf K'-münzen von Korinth vgl. *Imhoof u. Gardner* p. 20, pl. E 83/85. *Hitzig-Blümner* 1, 495. Für Thespiai endlich ist der T. Bild neben dem des Dionysos bezeugt durch *Paus.* 9, 26, 8 an lückenhafter Stelle.

Wenn schon des Bupalos T. zu Smyrna wahrscheinlich als Stadtgöttin gedacht war ('infolge ihres abstrakten Wesens erhält insbesondere T. allmählich eine Mittelstellung zwischen einer Schutzgöttin und einer Personifikation der Stadt selbst', *Steuding* o. Bd. 2, Sp. 2092, 30 ff.), sicher war das des Eutychides so erfolgreiches Werk, dessen T. von Antiocheia a. O., von der sich anhand von Münzbildern zahlreiche Repliken nachweisen lassen in Form von Statuetten in Bronze und Marmor. Vgl. *P. Gardner, J. H. S.* 9 (1888), 75 ff., pl. 5. *Rich. Foerster, Arch. Jb.* 12 (1897), 113 f. 145 ff. (*Replikenverz.* S. 148, 216). *Klein, Gr. K.* 3, 40 ff. *Robert* bei *Pauly-Wissowa* 6, 1532 f., 39 ff. s. Eutychides. *Waser ebd.* 2790, 15 ff. 2807, 48 ff. s. Flußgötter. *De Ridder, Coll. de Clercq* 3, 228 ff. *P. Arndt, Text zu Brunn-Br.* 610, wo A. 1 die *Replikenverzeichnisse* von *Foerster* und *De Ridder* berichtigt und ergänzt sind, *Helbig, Führer*³ 1, 232 f., 362. *Amelung* bei *Thieme-Becker* 11, 93 f. s. Eutych. Bei Nennung des Sikyoniers Eutychides, des Lysipposschülers, bemerkt *Paus.* 6, 2, 7, dieser auch habe den Syrern am Orontes ein Bild der T. geschaffen, das bei den Einheimischen in großen Ehren stehe (dazu *Hitzig-Blümner* 2, 538). Wird *Plin.* 34, 51 der Erzbildner Eutychides an der Spitze einer Reihe weiterer Künstler in die 121. Ol. gesetzt (= 296/93 v. Chr.), so stimmt dazu, daß er eben damals die T. geschaffen der nach *Eusebios Ol.* 115, 4 (= 317) unter dem Namen Antigoneia gegründeten, *Ol.* 119, 3 (= 302) durch Seleukos unter dem Namen Antiocheia erneuerten Stadt. Und einer Vergleichung der beiden Stellen in des *Ioh. Malalas Chronographia* 8, S. 201, 1 f. u. 11, S. 276, 4 ff. (ed. *Bonn.*) läßt sich entnehmen, daß das Material beim Original des Eutychides Bronze war, vergoldete Bronze bei einem ἀφίδρυμα, der Kopie, die Kaiser Trajan im Theater der Stadt aufgestellt habe, bzw. in einem zum Theater gehörigen Nymphaion oder Tetrakionion (vgl. z. B. die Münzbilder *Brit. Mus. Cat. of Galatia, Cappad. and Syria* pl. 26, 4 f. 25, 12): T. sitzend über dem Flußgott Orontes, bekränzt von den Königen Seleukos und Antiochos, vgl. *Wolters, Arch. Ztg.* 42 (1884), 162. *Foerster* a. a. O. 146. Des Eutychides Bronzegruppe, für die man allgemein Kolossalgröße annimmt, ist übergegangen auf die Münzen von Antiocheia a. O., vgl. *Head*² 779, F. 343. *Head-Svoronos* 2, 371, T. 31, 11. *I.-B., Gr. Mz.* 232 f., 768. 770, T. 14, 1 f. *Br. M. Cat. of Galatia* etc. T. 20, 10. 13. 24, 11. 13. 25, 1. 12. 26, 4 f. o. Bd. 1, Sp. 1493, 32 ff. etc., auch auf der Rs. einer Silberprägung (Tetradrachme) des armenischen Königs Tigranes (83 66 v. Chr. Beherrscher von Syrien), vgl. *I.-B., Monn. gr.* 437 f., 122 f. *Head*² 772, F. 342. *Kurt Regling, Die ant. Mz.*² S. 44. In der Reihe der Repliken stand bis vor kurzem obenan die c. 1780 zu Rom vor Porta S. Giovanni gefundene Marmorstatuette in der Kandelabergalerie des Vatikan, *Friederichs-Wolters, Bausteine* 504 f., 1396. *Helbig*³ 362. *Brunn-Br.* 154. *Amelung, Führer d. d. Ant. in Florenz* Abb. 49 (268/69). *Baumeister, Denkm.* (1) 519, 560. *Collignon-Baumgarten, Gr. Plast.* 2, 523 ff., 253. *Springer-Wolters*¹¹ S. 347, 669. *Löwy, Gr. Plast.*² T. 135, 232 (S. 116). *Baumgarten-Poland-Wagner, Hellenist.-röm. Kultur* S. 80, 45. 144, 72 (uns. Abb. 1 u. 2). Allein gegenüber der vatikanischen Statuette, die eine etwas spätere Variante darstellen dürfte, eine Um- oder Weiterbildung des Originals, wie sie auch auf gewissen Münzen, in einer minderwertigen Marmorreplik im Museo Biscari zu Catania (*Petersen, Röm. Mitt.* 12 [1897], 135, nr. 12) und in einer Silberstatuette im Brit. Museum (*Gardner* a. a. O. pl. 5, 4) uns entgegentritt, gibt offenbar das Urbild getreuer wieder die Marmorstatuette, die (0,47 m hoch), c. 1905 gleichfalls zu Rom gefunden, zunächst in die Sammlung Arndt in München, bald darauf ins Museum für bild. Künste in Budapest übergegangen ist, vgl. *Münchner Jb. d. bild. Künste* 2 (1907), 149. *Brunn-Br.* 610 (mit Text von 1909). Leider fehlt der Kopf (Kopf und Hals, r. Unterarm und r. Fuß waren besonders angestückt und mit Metallstiften angesetzt, ebenso der



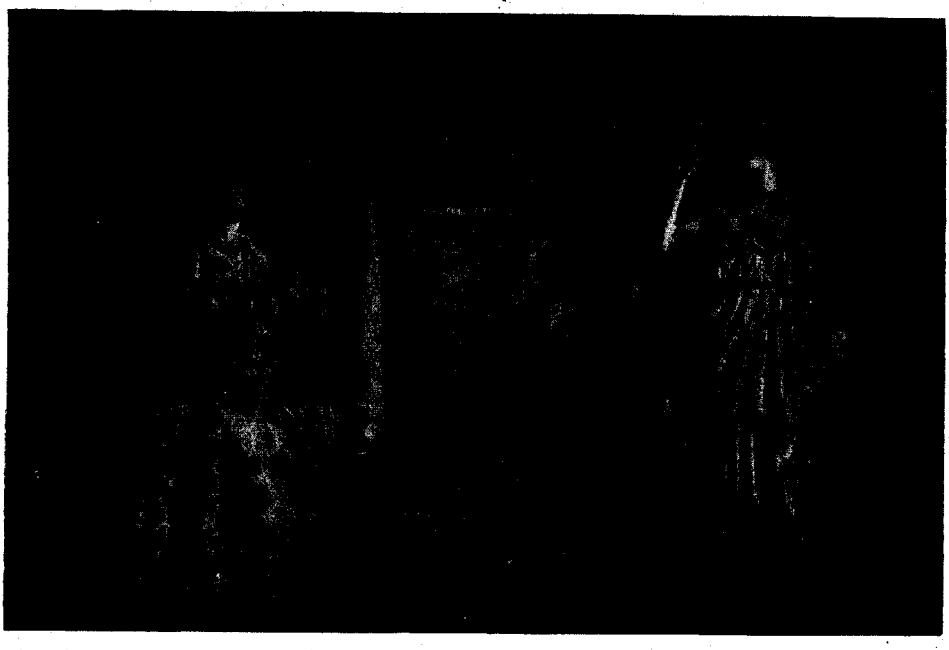
1) Tyche von Antiocheia a. O., Marmorstatuette (nach der *Bronzegruppe des Eutychides*) im Vatikan. Nach Photographie.

Orontes), und ein paar noch kleinere Bronzerepliken treten in den Riß, uns eine Vorstellung zu vermitteln von dem fehlenden Kopf, überhaupt das Bild dieser T. von Antiocheia zu ergänzen, namentlich zwei zu Florenz, *Amelung* a. a. O. nr. 261 f. *Milani, Il R. Museo arch. di Firenze* (1912) p. 169, t. 138. *Arndt* a. a. O. Fig. 1/3, wo außerdem F. 4 das Exemplar der Sammlung de Clercq zu Paris (auch *Bulle, Der schöne Mensch*² Sp. 376 ff., Abb. 100) und F. 5 das eine der beiden Exemplare in der Bibl. Nat. zu Paris (nr. 607). Das Sitzmotiv ist hier wie dort dasselbe, abweichend die Gewandbehandlung, hinsichtlich des Himations, das komplizierter und fester um den Oberkörper geschlagen war, als das vatikanische Exemplar zeigt, wie auch hinsichtlich des Chitons, der aus kreppartigem Stoff bestand, dessen Rippen einmal auch auf einer Münze bei aller Kleinheit deutlich wiedergegeben sind. Als charakteristisches Kennzeichen kehrt bei sämtlichen vier Kleinbronzen der Faltenzug vom r. Ellbogen zum l. Oberschenkel wieder, der in der nämlichen harten Ausführung auch am Pester Marmor sich findet, wogegen an der vatikanischen Statuette die Behandlung dieser Partien des Obergewands abweichend ist, und übereinstimmend ist an Bronzen und der Pester Statuette auch die Anordnung und Detailausführung des fein gerippten Chitons. Eutychides hat in Berücksichtigung der Lage Antiochiens in der Ebene zwischen dem Fluß Orontes und dem felsigen Berg Silpios die über die Stadt waltende T. auf einem Fels sitzend dargestellt, somit wohl als auf dem Silpios thronend gedacht, und zu ihren Füßen den jugendlichen Flußgott Orontes, knabenhaft gebildet als fröhlicher Schwimmer mit ausgebreiteten Armen, der unter der T. aus dem Felsen auftaucht und vom Druck ihres r. Fußes auf seine r. Schulter gebändigt erscheint, gleichwie der Fluß nach längerem unterirdischen Lauf nahe dem die Stadt überragenden Hügel aufs neue an die Oberfläche tritt und bei dem Ungestüm seiner Fluten, bei seiner Neigung zu Überschwemmung gar sehr eines Dämpfers bedarf. In ebenso behaglicher wie lässiger Haltung, die 'nicht übel das Gebundensein an den Ort, das breite, feste Haften an der Stelle ausspricht' (*Bulle*), thront die Göttin, das r. Bein über das l. geschlagen, in dem Motiv der Ruhe, das in der antiken Kunst nicht selten das der ewigen Ruhe ist (nicht bloß beim Genius des Todes, o. Bd. 5, Sp. 522, 52 ff., sondern beispielsweise auch bei den gleichfalls sitzenden 'trauernden Mägden', *Brunn-Br.* 534, oder im Grabrelief vom Ilissos, *Br.* 469, oder bei tot hingestreckten Gestalten wie dem im Tode ausgestreckten Niobeknaben, erhalten in den drei Exemplaren zu Florenz, München, *Br.* 314, und Dresden). Den r. Ellbogen läßt die Göttin aufruhen auf dem r. Oberschenkel (der r. Unterarm ist bei allen Wiederholungen und auf den Münzen gesenkt und über den Oberschenkel gelegt, die Ergänzung der vatikanischen Statuette somit irrig), wogegen die L. hinterwärts auf dem Felsen aufgestützt ist; in der R. hält sie ein Büschel Ähren (und Trauben) als Hinweis auf die Fruchtbarkeit des Orontestales (so nach dem Zeugnis der Bronzen, das den Vorzug verdient vor dem der Münzen, wo gelegentlich auch ein Palmzweig erscheint). Der Kopf zeigt die sog. Melonenfrisur, darüber die Turm- oder Mauerkrone, die im besonderen die Stadtgöttin kennzeichnet (s. u.), endlich den Hinterkopf vom Himation bedeckt. Mit Wohlgefallen scheinen der Göttin Blicke über die fruchtbaren Gefilde zu schweifen, wo die Ernte reift. — Zahlreiche ähnlich an Flüssen oder in der Nähe von Flüssen gelegene Städte haben, wie man aus Münzen ersieht, diesen Typus der Stadtgöttin nachgeahmt oder einfach den Münztypus übernommen; jedenfalls kommen für dasselbe Münzbild noch folgende Prägeorte in Betracht: Laodikeia in Syrien, *Head-Svoronos* 2, 376, Damaskos in Koilesyrien (mit Fluß Chrysorrhoas), *H.-Sv.* 2, 379 f.; in Kommagene Samosata (mit Euphrat), *H.-Sv.* 2, 365; in Mesopotamien Nisibis, Seleukeia (Tigris) und Singara (Mygdonios), *H.-Sv.* 2, 422 f.; in Assyrien Atusa (Kapros), *H.-Sv.* 2, 423; ganz besonders kilikische Städte wie Mallos (mit Verdoppelung des Flußgottes, weil der Pyramos bei Mallos in zwei Arme sich teilt), Soloi Pompeiopolis und Tarsos (Kydnos), *I.-B., Coin-types of some Kilikian cities, J. H. S.* 18 (1898), 163, 6a. 166, 15 (pl. 12, 14). 179 f., 54

2) Tetradrachme des armen. Königs Tigranes mit Tyche von Antiocheia (nach *Gardner, Types of greek coins* T. 15).

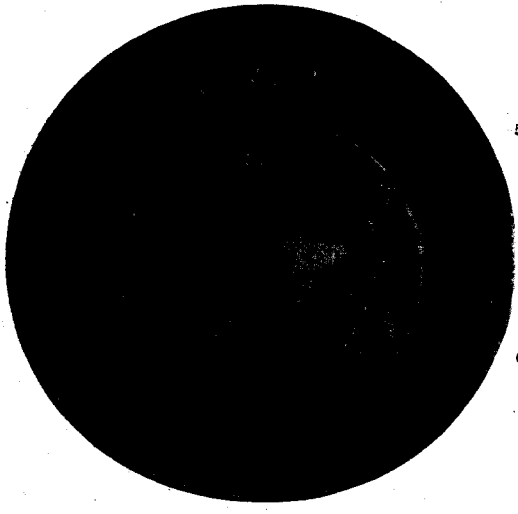
(pl. 13, 21), für Mallos s. auch *I.-B., Zur Gr. u. Röm. Münzk.* 213, für Tarsos auch *H.-Sv.* 2, 312. *I.-B., Gr. Mz.* 190 f., 582/86 (hier T. auf Sessel mit Löwenfuß sitzend), ferner Adana (Saros), *H.-Sv.* 2, 282, Anazarbos, Hieropolis Kastabala und Mopsuestia (Pyramos), *I.-B., Monn. gr.* 350, 14. 362, 41; *Kleinas. Mz.* 432, 3 f. 448, 4, ferner Augusta, *I.-B., Kleinas. Mz.* 483, 3, T. 16, 27, und Flaviopolis, *H.-Sv.* 2, 313, ferner Diokaisareia, Eirenopolis und Seleukeia (Kalykadnos), *I.-B., Kleinas. Mz.* 484 f., 14 (T. 20, 24). 15; *Zur Gr. u. Röm. Münzk.* 206. *H.-Sv.* 2, 286; in Kappadokien Kaisareia (Melas?), *I.-B., Monn. gr.* 417, 182, und Tyana, *H.-Sv.* 2, 338; in Lykaonien Barata, *I.-B., Kleinas. Mz.* 416, 1. *H.-Sv.* 2, 277; in Pisidien Antiocheia (Anthios), *I.-B., Kleinas. Mz.* 362, 27, T. 12, 23; in Pamphylien Aspendos (Eurymedon?), *Mionnet* 3, 447, 8, Perge (Kestros?), *I.-B., Kleinas. Mz.* 332, 31, und Side (Melas), *H.-Sv.* 2, 263; vgl. auch die K'münze von Side mit Commodus, auf deren Rs. gleichfalls eine Kopie der T. des Eutychides, aber, da die Stadt nicht eigentlich am Melas lag, statt des Flußgottes eine Schiffsprora als Symbol der Seestadt, *I.-B., Ztschr. f. Num.* 3 (1876), 331, 8; *Kleinas. Mz.* 338, 18, T. 11, 23; ferner Aphrodisias in Karien (Morsynos oder Timeles), *I.-B., Zur Gr. u. Röm. Münzk.* 82, 1, Ankyra in Galatien, *Mionnet* 4, 378, 22, Nikaia in Bithynien, *Mionnet* 2, 460, 275, Hadrianopolis in Thrakien (Tonzos oder Hebros), *Mionnet* 1, 385, 142; *Suppl.* 2, 332, 799 usw. — Welcher Beliebtheit des Eutychides Schöpfung sich erfreute, wie sehr sie die Vorstellung von der *Τύχη τῆς πόλεως* bestimmt hat, beweist indes nicht bloß das so häufige Wiederkehren der Figur auf Münzen hellenistischer und römischer Zeit, das zeigt auch ihre Auswirkung noch in frühchristlicher Kunst, beispielsweise die Josuarolle in der Vatikansbibliothek, vgl. *Raff. Garrucci, Storia dell' arte crist.* 3, 157/67, ferner in den *'Codices e Vat. selecti'* (*A. Muñoz*) *Il rotulo di Giosuè, cod. vat.-pal. gr.* 431 (Milano 1904): unter den nicht weniger als 14 Personifikationen sind da ihrer sechs Stadtgöttinnen festzustellen, zweimal die Personifikation der Stadt Jericho (*πόλις Ἰεριχώ*), *Garrucci* t. 159, 2 (= *Wickhoff, Wiener Genesis T. C,* 'die erste getreue Reproduktion in Originalgröße', und *Oskar Wulff, Altchristl. Kunst,* in *Burgers Handb.* S. 279, 265) und t. 160, 2 (= *Victor Schultze, Arch. d. altchristl. Kunst* S. 192, 59) gar dreimal die der Stadt Aï (*π. Γαΐ*), *Garrucci* t. 160, 2 (= *Schultze* a. a. O.). 161, 2. 163, 2, und einmal die der Stadt Gibeon (*π. Γαβαών*), *Garrucci* t. 165, 2, stets eine sitzende Frauengestalt mit der Mauerkrone (wozu in der Hälfte der Fälle noch der Nimbus kommt!), gewöhnlich mit Füllhorn als Attribut, mit dem gewichtigen Zepter die Stadtgöttin von Gibeon; so recht eigentlich aber wiederholt den Typus der T. von Antiocheia die Stadtgöttin, die vor der Stadt Jericho sitzt, das l. Bein übers r. geschlagen, eine Schale neben sich auf der Steinbank, in der Illustration von *Jos.* 5, 13/15, da dem Josua ein Engel erscheint vor Jericho, laut Beischrift der Erzengel Michael (*Garrucci* t. 159, 2. *Wickhoff* a. a. O. *Wulff* a. a. O.), wogegen Jerichos Untergang eindrucksvoll veranschaulicht wird durch das nun (weil die Stadt zerstört) klagend am Boden sitzende Weib, das sein Füllhorn weggelegt (*Garrucci* t. 160, 2. *Schultze* a. a. O.). Vgl. *Waser, Vom Flußgott Jordan und andern Personifikationen, 'Festgabe f. Ad. Kaegi'* (1919) S. 214 f.

Wie zu Antiochien, so stand die T., und zwar augenscheinlich in noch höherem Grad, zu Alexandreia in Ägypten in großen Ehren, was hervorgeht einmal aus der Bedeutung ihres Tempels, des *Τύχαιον*, das von *Libanios ἔκφρ.* 25 (4, 1113 f. *Reiske.* 8, 529/31 *Foerster* = *Rhet. Gr.* ed. *Walz* 1, 408 f.) beschrieben, auch von *Theophylaktos Simokattes* 8, 13, 10 ed. *Carl de Boor* (*χῶρος δ' οὗτος τῆς Ἀλεξανδρείας ἐπίσημος*) erwähnt wird (dazu *Puchstein* bei *Pauly-Wissowa* 1, 1383, 42 ff. s. Alexandreia), sodann aus der Häufigkeit ihres Vorkommens auf den Münzen dieser Stadt, die ja eine der wichtigsten Münzstätten des römischen Reiches gewesen, vgl. *R. St. Poole, Cat. of the coins of Alex. etc. in the Brit. Mus.* (1892), insbesondere *Introd.* p. LV f. XC. *Ind.* p. 384. pl. 11. Dargestellt ist da die T. bald stehend oder sitzend, bald auch (was eine Besonderheit der alexandrinischen Prägung) gelagert auf einer Kline, ferner mit Steuerruder in der R. und, abgesehen von den Fällen, wo sie gelagert erscheint, mit Füllhorn im l. Arm, gewöhnlich mit Modius auf dem Haupt, seltener mit dem Kopfschmuck der Isis. Die T. von Alexandreia mit Modius, auf einer Kline gelagert nach l., mit der R. das Steuerruder quer über den Leib haltend, mit der L. den Kopf stützend, zeigt auch ein rundes Silberrelief, das aus Ägypten nach Schloß Goluchov gelangt ist, *W. Fröhner, Coll. Goluchov* pl. 6, 24. *Reinach, Rép. de rel.* 2, 126, 2 (gleichfalls noch gelagert die T. von Aphrodisias, Karien, auf einem aus den Thermen der Stadt stammenden Relief zu Konstantinopel, *C.-R. de l'Acad. des Inscr.* 1904, pl. 4. *Reinach* a. a. O. 1, 1, 3). Einmal, auf alexandrinischer K'münze mit Domitian, ist der stehenden T. mit Modius, Steuerruder und Füllhorn TVXH CEBACT(οῦ) beigeschrieben, *Br. M. Cat. of Alex.* 37 (pl. 11), 297. *Head*² 862. Gelegentlich auch, auf K'münzen mit Antoninus Pius, erscheint T. innerhalb ihres Tempels, des Tychaion, angedeutet durch zwei Säulen l. und r., die einen Giebel tragen mit Diskos im Feld: in dieser Aedicula T. nach l. gelagert auf einer Kline, an deren zugekehrter Langseite drei Girlanden niederhangen, in Chiton und Peplos, mit Modius, mit der R. das Steuerruder haltend quer über den Leib, mit der L. den Kopf stützend, *Br. M. Cat. of Alex.* 143, 1198 f., pl. 28, 1198. Gleichfalls auf K'münzen mit Antoninus Pius diese T. stehend mit Kopf nach l., mit Kornähren in der erhobenen R., mit der L. das Steuerruder schulternd, zwischen zwei Schiffsschnäbeln, unter denen zu der T. Füßen zwei kleinere Gestalten, l. eine weibliche am Boden sitzend, r. der Flußgott Neilos, nach l. gelagert, mit Lotos bekränzt, mit Ruder in der R., a. a. O. 139, 1173 f., pl. 24, 1173. In anderen Fällen hält die T. (bzw. die personifizierte Alexandreia) auf ihrem ausge-



3) Hellenistisches Reliefbild mit „Alexandreia“ zu Rom im Casino Boncompagni-Ludovisi (nach *Th. Schreiber, Hellenist. Reliefb.* T. 87).

streckten l. Arm eine Statuette der Isis (der Isis Pharia mit Situla und Zepter), so stehend von vorn, den mit Turmkrone geschmückten Kopf nach r. gewendet, mit der R. das Steuerruder bei Fuß haltend, auf Billon- und K'münzen mit Antoninus Pius und auf Billonmünzen mit M. Aurel, a. a. O. 116 (pl. 24), 1000. 139, 1172. 148, 1232. Und direkt der Isis assimiliert erscheint T., indem ihr statt des Modius der Kopfschmuck der Isis verliehen ist, so auf K'münzen mit Hadrian und Antoninus Pius, a. a. O. 85 (pl. 11), 742. 126, 1076 (wozu vgl. die Bronze-



4) Silberschale mit Brustbild der Stadtgöttin „Alexandreia“, aus Boscoreale im Louvre (nach *Mon. Piot* V T. 1).

statuette aus Herculaneum, *Museo Borb.* 3, 26. *Müller-Wieseler, Denkm.* 2, 925. *Baumeister, Denkm.* 1, 571, 605. *Reinach, Stat.* 1, 609, 7; o. Bd. 1, Sp. 1530); sodann äußert sich die Annäherung auch darin, daß der Knoten, in den der T. Peplos über der Brust geschlungen ist (z. B. a. a. O. 210, 1636/42, pl. 11, 1642), unter Philippus I. deutlich zum Isisknoten geworden ist, z. B. a. a. O. 255, 1972/78, pl. 11, 1974. Eine besondere Isityche hat sich gebildet, *CIL* 14, 2867, vgl. *Ann. d. I.* 1855, 85. *Gruppe, Gr. Myth.* 1095, 1. o. Bd. 1, Sp. 1533, 7 ff. 1543 f., 63 ff. Bd. 2, Sp. 546, 20 ff.; reiches Belegmaterial für diese Verschmelzung von T. und Fortuna mit Isis o. Bd. 1, Sp. 1530/33. 1549/55. Bd. 2, Sp. 545 f. Auf dem Boden Alexandriens gibt sich diese Verschmelzung lediglich als die Vereinigung zweier Arten der Stadtdarstellung, und diesen gesellt sich als dritte die 'Alexandreia' selbst, die eigentliche Personifikation der Ptolemaierresidenz, wie sie nicht allein auf Münzen uns entgegentritt (vgl. besonders a. a. O. pl. 24), sondern ebenso in einem 'hellenistischen Reliefbild' zu Rom im Casino Boncompagni-Ludovisi, bei *Schreiber, Hellenist. Reliefb.* T. 87. *Waser, Neue Jahrb.* 1905 (Bd. 15), 121, T. 2, 1 (uns. Abb. 3), und als vergoldete Büste das Emblem bildet der silbernen Prunkschale in dem 1895 zu Boscoreale bei Pompei gemachten Silberfund, jetzt im Louvre, *Héron de Villefosse, Mon. Piot* V, pl. 1. *Reinach, Rép. d. rel.* 1, 84, 1. *Baumgarten etc., Hellenist.-röm. Kultur* S. 167, 92 (uns. Abb. 4).

Ihre Rolle spielte die T. auch in der neuen Residenz Constantins d. Gr., und der 'T. von Konstantinopel' hat *Josef Strzygowski* eine besondere Studie gewidmet in der '*Analecta*

Graeciensia' betitelten *Festschrift zur 42. Philologenvers. in Wien* (Graz 1893) S. 141/53; eines Tychaion zu Konstantinopel gedenkt *Hesychios Illustrios* aus Milet, *Orig. Const.* 4, 15 (*FHG* 4, 149, 5. *Theod. Preger, Script. orig. Cpolitanar.* p. 6); vgl. auch *Socratis Schol. hist. eccles.* 3, 11, 3 (1, 417 ed. *Rob. Hussey*) und *Sozomeni hist. eccles.* 5, 4, 8 (2, 447 *Hussey*), dazu *Ernst v. Lasaulx, Unterg. d. Hellenismus* S. 46. *Welcker, Gr. Götterl.* 2, 809 usf. Constantin hat 330 die Stadt nach antikem Brauch der T. geweiht und ihr neben dem politischen Namen *Κωνσταντινούπολις* oder *Νέα Ῥώμη* den priesterlichen Geheimnamen (*ὄνομα ἱερατικόν*) *Ἀνθοῦσα* verliehen, analog der Bezeichnung Alt-Roms, dessen priesterlicher Name 'Flora' gewesen sei, vgl. zumal *Io. Lydus de mens.* 4, 25. 50 f., p. 66, 7 f. 85, 12 ff. 86, 12 f. *Bkk. J. Burckhardt, Die Zeit Const. d. Gr.*[2] 414. *Strzygowski* a. a. O. 143. *Wissowa* bei *Pauly-Wissowa* 1, 2393, 8 ff. *Oberhummer ebd.* 4, 964, 53 ff., wogegen *Wissowa* a. a. O. 6, 2749, 38 ff. s. Flora die Ansicht vertritt, mit dieser späten Tradition sei nichts Rechtes anzufangen; ablehnend auch *V. Schultze, Konstantinopel* S. 8, 8. Mit der Weihe der Stadt steht wohl in direktem Zusammenhang die Frauengestalt, die auf einer Gruppe von Silbermedaillons mit Kopf Constantins d. Gr. erscheint, vgl. *J. Friedländer, Ztschr. f. Num.* 3 (1876), 125/28. *Strzygowski* a. a. O. 145 ff. *Schultze* a. a. O. *Regling, Die ant. Mz.*[2] S. 120: eine in langen Chiton und Mantel gekleidete weibliche Gestalt mit Mauerkrone sitzt nach r. auf einem mit Edelsteinen geschmückten Thron, im l. Arm ein mit Früchten gefülltes Horn, auf das die zur Taille erhobene R. hinzuweisen scheint; die Füße ruhen auf einem aus dem Boden aufragenden Schiffsvorderteil, just wie *Io. Zonaras* 14, 4 (3, 263 *Dind.*) von einem Erzbild der *T. τῆς πόλεως* zu Konstantinopel aussagt, daß es gegeben war *ἐν εἴδει γυναικὸς θάτερον τῶν ποδῶν ἐντὸς νηὸς ἐχούσης πρὸ αὐτῆς ἑστώσης*. Für diesen Typus aber der sitzenden T., die den Fuß auf eine Schiffsprora setzt, sei erinnert an K'münzen von Side in Pamphylien mit Commodus, *I.-B., Ztschr. f. Num.* 3, 331, 8; *Kleinas. Mz.* 338, 18, T. 11, 23: auch hier liegt eine Ableitung aus der T. von Antiocheia vor, wobei, da Side nicht an einem Fluß gelegen, der Flußgott ersetzt ist durch die Schiffsprora, das Symbol der Seestadt. Und hingewiesen sei noch auf *Zosimi hist. nova* 2, 31, p. 89, 2, wo berichtet wird, Constantin habe am Ende einer der vier den größten Platz von Byzanz umschließenden Arkaden zwei Tempel erbaut und darin Statuen aufgestellt, im einen die der Göttermutter Rhea, im andern die der T., vgl. *Strzygowski* a. a. O. 146. 150. *J. Miller* bei *Pauly-Wissowa* 3, 1147, 3 ff. Für weitere T.-Bilder in Konstantinopel vgl. *Burckhardt* a. a. O. 359. 416. 421. *Strzygowski* 144 ff. *Index* b. *Preger, Scr. orig. Cpolitanar.* p. 355 f.

Auf älteren Münzen kommt T. sozusagen nicht vor (abgesehen etwa von der K'münze von Argos aus dem 3. Jahrh. v. Chr. mit stehender T., die in der vorgestreckten R. eine Schale, im l. Arm das Füllhorn hält, *Imhoof u. Gardner* p. 37, pl. K 29), um so häufiger auf Münzen der römischen Kaiserzeit, und bei der ungeheuern Menge antiker Städte, auf deren späteren Münzen die T. erscheint, kann es sich im folgenden bloß noch um Kennzeichnung der verschiedenen Münztypen und Heraushebung der interessanteren handeln, wogegen für alles übrige verwiesen werden muß auf die Register in Münzpublikationen wie *Imhoof-Blumers Monn. gr.* (p. 495); *Gr. Mz.* (S. 291); *Lyd. Stadtm.* (S. 203. 211); *Kleinas. Mz.* (S. 560. 575); *Zur Gr. u. Röm. Münzk.* (S. 320 f.), in den betreffenden Bänden des Münzkatalogs des Brit. Museums usf. Im allgemeinen sind es stets wiederkehrend dieselben Typen: T. in ganzer Figur stehend oder sitzend (liegend, d. h. auf Kline gelagert, bloß auf alexandrinischen Münzen, s. o.), mit Kalathos oder Turmkrone auf dem Haupt, gewöhnlich mit Steuerruder und Füllhorn als Attributen der Hände, oder nur Büste oder Kopf der T. im Profil, geschmückt mit Mauerkrone und Schleier. Vereinzelt ist das Vorkommen der T. in halber Figur nach l., mit Turmkrone, die R. am Zepter, im l. Arm das Füllhorn, so auf K'münzen phrygischer Städte, von Bruzos (aus der Zeit des Sept. Severus oder des Caracalla), *I.-B., Monn. gr.* 394, 66, und von Sebaste, *I.-B., Zur Gr. u. Röm. Münzk.* 165 f., 3, sowie auch auf solchen von Herakleia Salbake in Karien, *Br. M. Cat. of Caria* 118, 14, T. 20, 2. T. thronend nach l., das Steuerruder aufstützend auf eine Büste, auf Münzen von Amisos (Pontos), K'münze mit Caracalla und Silbermünze mit Hadrian, *I.-B., Monn. gr.* 226 f., 3 f. Wie gelegentlich (vgl. *Br. M. Cat. of Alex.* 143, pl. 28, 1198) die T. von Alexandreia, so erscheint auch die T. pisidischer Städte auf deren Münzen in der Aedicula, so auf K'münzen von Timbrias mit Caracalla (T. mit Kalathos, Steuerruder und Füllhorn zwischen den zwei Säulen einer Tempelfront nach l. stehend), *I.-B., Zur Gr. u. Röm. Münzk.* S. 198, 2, auf solchen von Baris mit Hostilian, *I.-B., Monn. gr.* 336, 71, und wiederum auf solchen von Sagalassos mit Claudius II.; doch ist es hier eine Tempelfront mit vier Säulen und einem Giebeldach, das mit Ziegeln bedeckt und bekrönt ist von einem Globus mit Mondsichel darüber; die beiden dies Giebeldach flankierenden nackten Jünglinge mit spitzer Mütze (die R. vorgestreckt, die L. am Speer) dürften (auf Grund ihrer Kopfbedeckung und der Mondsichel über dem Giebel) als die Dioskuren anzusprechen sein, vgl. *Br. M. Cat. of Lykia etc.* 251, 55, pl. 38, 15. *Num. Ztschr.* 32 (1900), 166 (T. 9), 31. *I.-B., Zur Gr. u. Röm. Münzk.* 194 f., 10, T. 7, 17. Ähnlich T. nach l. sitzend im Durchgang eines Stadttors mit drei bezinnten Türmen, unter deren mittlerem, mit Kalathos, Füllhorn im l. Arm, Ähren in der vorgestreckten R. und zu ihren Füßen eine Schlange (?), T. auf K'münzen von Isaura, Kilikien, mit Sept. Severus (vgl. *Strab.* 12, p. 568, der Neu-Isaura *εὐεργή*, die 'wohlbefestigte', nennt), *Br. M. Cat. of Lycaonia etc.* T. 40, 2. *I.-B., Kleinas. Mz.* 449, 2, T. 17, 12. — Die Beischrift *Τύχη πόλεως* ist nachweisbar auf Münzen von Germe a. Kaïkos, *Mionnet* 2, 553, 253. *I.-B., Lyd. Stadtm.* 68. *Head*[2] 651, und von Attaia in

Mysien (K'münzen aus der Zeit des M. Aurel und des Commodus, auf deren Vs. das Brustbild der T. mit Kalathos und Gewand nach r.), *Mionnet* 4, 239, 273. *Suppl.* 7, 516, 174. *I.-B., Kleinas. Mz.* 16 f., 2 f. *Head*² 522, was etwa als Hinweis auf die Nachbarschaft der Städte Attaia und Germe a. Kaïkos aufgefaßt werden kann. — Ferner auf K'münzen von Midaeion, Phrygien, mit Geta T. stehend nach l. mit Kalathos, Steuerruder und Füllhorn oder mit Turmkrone auf einem Felsen sitzend nach l., in der R. über einem Altar(?) Ähren haltend, die L. auf den Sitz gestemmt, l. und r. je ein geflügelter Eros von vorn, mit beiden Händen eine gegen die Göttin gerichtete Fackel haltend, dazu die Beischrift *Τύχη Μιδαέων*, *I.-B., Kleinas. Mz.* 279, 4 f. (zu dieser T. zwischen Eroten vgl. die T. mit Eros auf K'münze von Aigeira, *Imhoof u. Gardner* p. 91, pl. S. 8 f. *Hitzig-Blümner, Paus.* 2, 842 z. *Münzt.* 5, 3); ferner die *T. Τάρσου Μητ[ροπόλεως]* nach l. sitzend mit Turmkrone, Ähren in der R., die L. am Felsensitz, darunter der nach l. schwimmende Kydnos, auf Billonmünzen von Tarsos (Kilikien) mit Macrinus, *I.-B., Kleinas. Mz.* 493, 2. Ferner auf K'münze von Ephesos mit Macrinus die *Ῥωμαίων Νείκη* (eine geflügelte Nike mit nacktem Oberkörper nach r. stehend, den l. Fuß auf Kugel, mit der R. auf einen runden Schild schreibend, der an einer Palme befestigt ist) durch Beischrift als Stadtgöttin, *Τύχη Ἐφεσίων*, bezeichnet, *I.-B.* a. a. O. 61, 70. *Head*² 577. Weiteres *Head*² 920. — Gelegentlich sehen wir Elemente bzw. Attribute der T., der Selene, der Hygieia, der Nemesis auf eine Göttin vereinigt, die T. wird zur sog. T. Pantheia, dazu o. Bd. 1, Sp. 1534/36. 1555/58, so auf K'münzen von Laodikeia und Hierapolis in Phrygien, Aphrodisias in Karien, Tarsos in Kilikien, Kyzikos in Mysien, nämlich: auf K'münzen von Laodikeia mit Caracalla die nach l. stehende T. Pantheia, mit umgürtetem Chiton, Kalathos und Strahlen am Haupt, Mondsichel und Flügel an den Schultern, die R. am Steuerruder, das sich nach l. in einen Heroldstab verzweigt, im l. Arm das Füllhorn und vorn zu Füßen ein Rad, *I.-B., Kleinas. Mz.* 272 f., 46 f.; ferner auf solchen mit Philippus Sohn nach l. stehende Göttin im Doppelchiton, mit Kalathos, mit Mondsichel an den Schultern, in der R. eine Schale, die sie einer Schlange darbietet, von der ihr l. Arm umwunden ist, in der L. das Füllhorn, vor ihr zu ihren Füßen ein nach l. sitzender Greif, *I.-B., Monn. gr.* 409, 136; ferner auf K'münze von Hierapolis, Phrygien, mit Otacilia stehende T. Pantheia, geflügelt, mit Kalathos, in der R. Ähren und Steuerruder, im l. Arm Füllhorn, *I.-B., Kleinas. Mz.* 243, 39; ferner auf K'münze von Aphrodisias, Karien, mit Gordian III. nach l. stehende pantheistische Göttin, geflügelt, mit Kalathos und Strahlen am Haupt, Mondsichel an den Schultern, Stab in der R., Füllhorn in der L., zu Füßen ein Rad mit Schlange(?) darüber, *Mionnet Suppl.* 6, 464, 148. *I.-B.* a. a. O. 117, 23, T. 4, 19; für einen ähnlichen Typus auf Münzen von Tarsos mit Valerianus sen. s. *Drexler* o. Bd. 1, Sp. 1557, 51 ff.; endlich auf einer K'münze von Kyzikos mit Gallienus die nach l. stehende pantheistische Göttin, geflügelt, behelmt, die R. auf ein Steuerruder stützend, zu Füßen hinter ihr ein Rad, *Mionnet* 2, 534, 140. *I.-B., Monn. gr.* 244, 85. — Wie die T. von Alexandreia etwa auf dem ausgestreckten l. Arm eine Statuette der Isis Pharia trägt, treffen wir nicht selten die T. (stets an Kalathos oder Turmkrone kenntlich) stehend oder sitzend mit Kultbild auf Hand oder Arm. Gleichfalls die vorgehaltene L. ist es, auf der T., stehend nach r., das Götterbild trägt, und zwar die Herme des bärtigen Dionysos, wogegen sie mit der R. das Gewand faßt, bei K'münzen von Mytilene auf Lesbos mit Brustbild der Domitia, *I.-B., Gr. Mz.* 110, 253, T. 8, 18. Ähnlich erscheint die Stadtgöttin von Mytilene stehend nach l. mit Dionysosherme im l. Arm, wie sie mit ihrer R. dem vor ihr stehenden Kultbild der Artemis oder Hekate eine Schale hinstreckt, auf K'münze von Mytilene und Pergamon mit Commodus, *I.-B., Zur Gr. u. Röm. Münzk.* 60 f., T. 4, 13. Sonst handelt es sich regelmäßig um die R. bzw. den r. Arm als Träger des Kultbildes. So schon auf K'münze von Aphrodisias in Karien mit den einander zugekehrten Brustbildern des Nero und der Agrippina die Stadtgöttin nach l. sitzend, im l. Arm schräg das Zepter, auf der vorgestreckten R. das Kultbild der Aphrodite nach r., *I.-B., Kleinas. Mz.* 116, 17, T. 4, 17. Gleichfalls nach l. sitzend auf K'münzen von Perga in Pamphylien mit Elagabal oder den einander zugekehrten Brustbildern der Salonina und des Gallienus (oder mit Salonina allein) die Stadtgöttin mit Füllhorn im l. Arm, auf der R. das Artemisidol, *Mionnet Suppl.* 7, 51, 114. *I.-B., Zur Gr. u. Röm. Münzk.* 177 f., 2; *Kleinas. Mz.* 331, 26 f. Sodann die stehende T. mit Kultbild auf der vorgestreckten R.: 1) auf K'münzen von Hypaipa, Lydien, mit Commodus und mit Sept. Severus (bzw. Caracalla) T. mit Zepter in der L. und auf der vorgestreckten R. das Kultbild der Artemis Anaïtis, das eine Mal nach r. stehend vor dem ihr gegenübersitzenden nackten Apollon, das andere Mal nach l. gegenüber dem nach r. stehenden Sept. Severus (zwischen beiden flammender Altar von konischer Form), *I.-B., Lyd. Stadtm.* 80 f., 12 f., T. 4, 8 f. — 2) auf solchen von Thyateira, Lydien, mit Caracalla gegenüber dem Kaiser zu Pferd nach r. wieder T. nach l. stehend, das schräg gehaltene Zepter in der L., auf dem vorgestreckten r. Arm das Kultbild des Apollon Tyrimnaios, *Mionnet* 4, 166, 954. *Suppl.* 7, 451, 619. *I.-B., Lyd. Stadtm.* 157, 24, T. 6, 14. — 3) auf solchen von Metropolis, Ionien, mit Salonina T. stehend nach l., auf der R. das Bild des Ares(?), im l. Arm Füllhorn, *Br. M. Cat. of Ionia* T. 20, 13. *I.-B., Kleinas. Mz.* 85, 14. — Gelegentlich ist es ein Tempel oder Tempelmodell, was die Göttin mit der Mauerkrone auf ihrer ausgestreckten R. trägt, so auf K'münzen von Aigeai, Kilikien, mit Philippus (*I.-B., J. H. S.* 1898, 161, 2, pl. 12, 2) und von Side, Pamphylien, mit Gallienus (*I.-B., Kleinas. Mz.* 344, 39, T. 12, 2), das eine Mal sitzend nach l., vor ihr zu ihren Füßen ein gleichfalls nach l. sitzender, doch zu ihr zurück-

blickender Ziegenbock (auf den Namen der Stadt hinweisend), das andere Mal stehend von vorn mit Kopf nach l., auf der L. ein Schiffshinterteil (?), r. ein Vexillum. — Ferner T. vor einem Kultbild in Anbetung auf K'münzen von Tarsos, Kil., mit Gordian (vorher schon Severus Alexander) und Decius und von Tyros, Phoinikien, mit Salonina, im ersteren Fall (vgl. *I.-B., J. H. S.* 1898, 176 f., 46 f., pl. 13, 13 f.) l. T. nach r. stehend mit Turmkrone, beide Hände erhoben zu dem auf hoher Säule stehenden Kultbild des Apoll, r. Perseus, zwischen beiden außer dem Kultbild Altar mit einer oder zwei weiteren Figuren usw., im zweiten Fall (vgl. *I.-B., Arch. Jb.* 3 (1888), 286, n. 1, T. 9, 4) wieder die Göttin mit Turmkrone vor Altar nach r. stehend auf den Fußspitzen und beide Arme erhebend zu dem Melkarttempel, in dem eine große Keule aufgerichtet steht; eine andere tyrische K'münze mit Philippus stellt Astarte dar und zu ihren Füßen vier turmgekrönte Frauen, die der Göttin opfern und zu ihr beten, *Mionnet* 5, 441, 692. *Lajard, Recherches sur le culte de Vénus* p. 88, pl. 12, 5. — Häufig ist T. anderen Gottheiten gesellt, so der ihr nahe verwandten Artemis, mit der sie etwa identifiziert wird, vgl. für ihr Verhältnis zueinander z. B. *Paus.* 4, 31, 10 (*T. τε καὶ Ἄρτ. Φωσφόρος* im Asklepiosheiligtum zu Messene). *Orph. H.* 72, 2 f. (T. = *Ἐνοδῖτις, Ἄρτ. Ἡγεμόνη, Preller-Robert, Gr. Myth.* 1, 306, 1. 322, 5. *Gruppe, Gr. Myth.* 1065, 11. 1086, 3. 1499 A.), s. o. So Büste der Artemis als T. der Stadt nach r., mitunter über Halbmond, mit der Aufschrift *Ἄρτεμις Τύχη Γερασῶν* auf K'münzen von Gerasa im Ostjordanland von Hadrian ab, *F. de Saulcy, Num. de la Terre Sainte* p. 384 f., pl. 22, 1 f. *Head*² 787; so T. zusammen mit der 'Artemis Persike' auf K'münzen von Hierokaisareia, Lydien, mit Brustbild des Senats, und zwar die beiden Göttinnen in einem von zwei Pferden gezogenen Wagen, die Stadtgöttin mit Turmkrone nach l. stehend, die Artemis im kurzen Chiton von vorn, den Kopf der Stadtgöttin zugewendet, Köcher über der Schulter und Bogen (?) in der L., vor dem Gespann Perseus (oder Hermes?), *I.-B., Lyd. Stadtm.* 19, 40; ferner T. mit Artemis Ephesia auf K'münzen von Akrasos, Lydien, mit Sept. Severus (*I.-B.* a. a. O. 43, 4) und auf solchen von Neapolis a. Harpasos, Karien, mit Gordian (*I.-B., Kleinas. Mz.* 148, 4), beidemal l. das Kultbild der Artemis Ephesia mit Tänien von vorn und r. die nach l. stehende T. mit Kalathos, das eine Mal mit Schale in der R. und Füllhorn in der L., das andere Mal mit Steuerruder und Füllhorn, das eine Mal zwischen beiden flammender Altar, das andere Mal r. o. neben dem Kultbild ein Stern. Dazu eine Allianzmünze von Thyateira und Smyrna mit Brustbild des Senats (bzw. Gordian III.), auf deren Rs. ein flammender Altar zwischen der nach r. stehenden Stadtgöttin von Thyateira mit Turmkrone und mit schräg gehaltenem Zepter in der L. und der nach l. stehenden Amazone der Bundesstadt Smyrna, gleichfalls mit Turmkrone, doch in kurzem Chiton, mit Schale (?) in der R., Pelta und Bipennis in der L., *Mionnet* 4, 174, 1005. *I.-B., Lyd. Stadtm.* 160 f., 33. — Ferner T. nach l. stehend mit Kalathos, Steuerruder und Füllhorn gegenüber der nach r. stehenden Nemesis, die ihre R. vor die Brust erhoben hat, auf K'münzen von Philadelpheia, Lydien, mit Commodus, *I.-B., Kleinas. Mz.* 181, 7 a. — T. in Zweizahl mit Turmkrone und Zepter zeigen Homonoiamünzen der karischen Städte Attuda und Trapezopolis mit Antoninus Pius, Antiocheia a. Maiandros und Aphrodisias mit Commodus, der phrygischen Stadt Hierapolis und des ionischen Smyrna mit Valerian, *I.-B.* a. a. O. 126, 14. 112, 21. 243, 40, im ersten Fall die Stadtgöttinnen beidseitig des Kultbildes der von vorn stehenden Kybele, diesem zugewandt stehend, in den beiden anderen Fällen die Stadtgöttinnen einander zugekehrt stehend und sich die R. reichend. — Ferner T. vereinigt mit der Homonoia auf K'münzen von Ankyra, Galatien, mit Sept. Severus und Caracalla, *I.-B., Zur Gr. u. Röm. Münzk.* 227, 3 (T. 8, 14) u. 4, beide Göttinnen mit Kalathos oder Turmkrone, das eine Mal einander gegenübersitzend, T. nach r., die R. am Sitz, mit der L. einen Anker aufs Knie stützend, Homonoia nach l. mit Schale in der R. und Füllhorn im l. Arm, zwischen den Göttinnen flammendes Thymiaterion, darüber Kopf des Sept. Severus mit Lorbeer nach r., das andere Mal beide Göttinnen stehend nach l., T. mit der R. eine Schale über flammendem Altar haltend, mit Anker im l. Arm, Homonoia hinter ihr mit Füllhorn im l. Arm, mit der R. die Stadtgöttin bekränzend. — Ferner die *T. πόλεως* zusammen mit weiteren Stadtgöttinnen oder mit Personifikationen von Provinzen: so auf K'münzen von Neokaisareia, Pontos, mit Geta die T. dieser Stadt sitzend nach l. mit Kalathos, im l. Arm das Füllhorn, umgeben von fünf mit Kalathos geschmückten Stadtgöttinnen, wovon drei r. vor ihr, zwei l. hinter ihr stehen, *I.-B., Gr. Mz.* 53 f., 55, T. 4, 16. *Head*² 497, vgl. auch *Mionnet* 2, 353, 126 (mit Geta und der T. zwischen vier Figuren). *Haym, Thes. Brit.* 2, T. 39, 2 (mit Sept. Severus und sechs stehenden Figuren); vermutlich stellen die um die sitzende T. versammelten Frauen die Städte des *Κοινὸν Πόντου* dar, deren *μητρόπολις* Neokaisareia war (vgl. Aufschriften der Münzen, *I.-B.* a. a. O. 54). Ferner auf K'münzen von Anazarbos, Kilikien, mit Etruscilla T. wieder mit Turmkrone nach l. sitzend, aber auf einem Felsen, mit Ähren in der R., umgeben von drei gleichfalls mit Turmkrone ausgestatteten Frauen, eine hinter ihr stehend nach l., sie bekränzend, zwei vor ihr stehend, die erste einen Kranz darbietend, die andere eine Spielurne; unter der Gruppe der Flußgott Pyramos, halben Leibes und von vorn gegeben im Schwimmen, *I.-B., Monn. gr.* 350, 14, wozu p. 351 die Bemerkung, daß es sich hier bloß um die sklavische Kopie eines der Typen handle, die Tarsos seit Sept. Severus angenommen. So ließ sich Anazarbos gleicherweise darstellen als *μητρόπολις τῶν τριῶν ἐπαρχίων* (der Provinzen Karien, Isaurien und Lykaonien), die in Personifikation huldigend die T. von Anazarbos umgeben. — Ferner auf K'münzen von Herakleia am Pontos (Bithynien) mit Büste des He-

rakles als des Ktistes T. mit Kalathos thronend nach l., mit Schale in der vorgestreckten R. und Keule (Symbol des Stadtgottes) im l. Arm; zu ihren Füßen l. der Pontos Euxeinos nach r. am Boden sitzend, die L. am Anker, r. ein Flußgott nach l. am Boden sitzend, die R. an langem Zweig oder Zepter, den l. Arm über der Wasserurne, *I.-B., Kleinas. Mz.* 8, 1; an den Acheron dachte man bei dem Flußgott, weil es zu Herakleia a. P. einen acherusischen See und Eingang in die Unterwelt gab, ferner auch ein König Acheron hier angenommen wurde; die Keule aber ist in diesem Fall das Attribut der T., wie die T. von Melos im besonderen ausgestattet ist mit dem Apfel, die von Ankyra mit dem Anker, die von Mopsuestia mit dem Kohlenbecken (*Μόψου ἑστία, foculus,* vgl. *Daremberg-Saglio, Dict.* 2, 1196, 3124 f. *I.-B.* a. a. O. 474, 8, T. 18, 14), oder wie der T. Büste statt mit Turmkrone mit Bergkrone geschmückt ist, mit dem Bild des Berges Argaios auf K'münzen von Kaisareia, Kappadokien, mit Commodus, Severus Alexander, Gordian, *Rev. num.* 1895, 73, 23, T. 3, 12. *Dressel, Ztschr. f. Num.* 24, 86, T. 4, 4. *I.-B., Zur Gr. u. Röm. Münzk.* 230 f., 2. *Br. M. Cat. of Capp.* 92, 340, T. 13, 4. — Der Flußgötter zwei sind es, die zu Füßen der nach l. stehenden T. (mit Kalathos, Ähren in der R., Füllhorn im l. Arm) nach l. und r. auseinanderschwimmen, auf K'münzen von Mallos, Kilikien, mit Nero, *I.-B., Kleinas. Mz.* 472, 12, T. 18, 12; sie meinen die beiden Arme, in die der Pyramos sich teilt, von Mallos zur Mündung, s. o., wo bereits ein ähnlicher Typus erwähnt ist mit sitzender T. Ebenso die nach l. sitzende T. mit den zwei nackten schwimmenden Flußgöttern zu ihren Füßen, l. vor ihr das Kultbild der Athena Magarsis (von vorn, die R. am Speer), hinter ihr r. der sie bekränzende Kaiser (?), stehend nach l., unter ihrem Sitz ein nach l. laufender Eber, auf schlecht erhaltener K'münze von Mallos mit Valerian (?) im Museo civico zu Venedig, *I.-B.* a. a. O. 472, 15. — Ferner T. mit Kalathos und im Doppelchiton stehend nach r., die R. am Zepter, in der L. vielleicht eine Schale, vor dem nach l. stehenden Zeus Laodikenos (mit Adler und Zepter), hinter dem Athena erscheint (von vorn mit Kopf nach l., am l. Arm Schild und Speer, in der gesenkten L. Ölzweig), wie auf K'münze von Laodikeia, Phrygien, mit Hadrian und mit der jüngeren Faustina, so auf solchen von Apollonia Salbake, Karien, mit Caracalla, *I.-B., Gr. Mz.* 145, 430 a. — Ferner auf einer zu Ephesos unter Antoninus Pius geprägten Münze vor der durch ΠΟΛΙC bezeichneten sitzenden T. der Stadt mit Mauerkrone und Füllhorn Poseidon mit dem (nicht häufigen) Beinamen *Ἀσφάλιος* stehend, vornübergebeugt, den l. Fuß auf einen Felsen setzend, die R. auf den Dreizack stützend, *J. Friedländer, Arch. Ztg.* 27 (1869), 103. — Ferner T. mit Kalathos, von vorn stehend mit Kopf nach r., die R. am Steuerruder, im l. Arm das Füllhorn, und r. ihr gegenüberstehend nach l. Hermes, nackt, mit Chlamys über der l. Schulter, Beutel in der vorgestreckten R., Heroldstab in der L. auf K'münzen von Isinda, Pisidien, mit Elagabal, *I.-B., Kleinas. Mz.* 373, 3, T. 13, 11 (mit Iulia Maesa, *Löbbecke, Ztschr. f. Num.* 10, 79, 36), und T. gleichfalls mit Kalathos und Füllhorn (im l. Arm), aber die R. dem ihr gegenüberstehenden Ares (?) reichend, der in Helm und Panzer nach r. steht, die R. am Speer, an den ein Schild gelehnt ist, zwischen beiden flammender Altar, auf K'münzen von Panemoteichos, Pisidien, mit Severus Alexander, *I.-B.* a. a. O. 387, 2. Über T. zwischen Eroten auf Münzen von Midaeion s. o. — Auf K'münzen von Magnesia a. Sipylos, Lydien, mit Tiberius (den die Aufschrift als *Κτίστην* bezeichnet, weil er die Wiederherstellung der Stadt nach dem großen Erdbeben vom J. 17 n. Chr. hervorragend gefördert) sieht man den in Panzer und Mantel stehenden Kaiser Tiberius der vor ihm stehenden turmgekrönten Stadtgöttin die R. reichen, ähnlich auf der Vs. der K'münze, die bei gleichem Anlaß in Sardeis geprägt ward, wie Tiberius, in der Toga nach l. stehend, mit der R. die vor ihm knieende Stadtgöttin am emporgestreckten r. Arm faßt und aufrichtet, *I.-B., Lyd. Stadtm.* 136, 4, T. 5, 20; *Zur Gr. u. Röm. Münzk.* 122, 2. Verwandt ist damit der Typus parthischer Silbermünzen mit Büste Phraates' IV., wo der nach r. thronende König (mit Diadem, verzierter Kandys, weiten Beinkleidern) aus der R. der ihm gegenüberstehenden T. (mit Kalathos, im l. Arm das Füllhorn) einen Palmzweig empfängt, *I.-B., Zur Gr. u. Röm. Münzk.* 245 f., 1 f.

In Vasenbildern kommt T. als solche nicht vor. Wenn ihr Name gleicherweise wie der der Peitho, Hygieia, Harmonia einer Mädchengestalt beigeschrieben ist auf einer eichelförmigen attischen Lekythos mit Goldschmuck, s. Z. in athenischem Privatbesitz (vgl. *Gust. Körte, Arch. Ztg.* 37 (1879), 95 f. o. Bd. 1, Sp. 1832, 28 ff. Bd. 3, Sp. 1804, 28 ff. *Pauly-Wissowa* 7, 2380 f., 68 ff.), wohl als Beischrift zu verstehen zu der in der Mitte sitzenden Hauptfigur (über der wegen des auf ihrer erhobenen Hand hockenden kleinen Eros kein Platz zum Anbringen einer Inschrift), so hat es zwar allen Anschein, als sei hier T. an die Stelle der Aphrodite gerückt, besser aber wird man hinter diesen Namen keinen tieferen Sinn suchen, in ihrer Verwendung weiter nichts sehen als ein heiteres Spiel mit gewissen poetischen Gedanken und Bildern. — Dagegen trifft man auf hellenistischen Reliefgefäßen aus Olbia (Südrußland) die Büste der T. (deren Kopf auch auf Münzen von Olbia erscheint, s. z. B. *Beschr. d. ant. Mz. in Berlin* 1, 19, 37. 22, 62. 26, 119/22) und zwar als Fabrikmarke in Medaillonform (münzartigem Rundbild) die Büste der T. mit Mauerkrone nach r., vor ihrer Brust die erhobene Hand, die den Schleier faßt, und zu den Seiten die Signatur KIP-BEI (offenbar Genetiv des Meisternamens *Κίρβεις*, wie denn solche gräzisierte barbarische Namen auf *-εις* mit Genetiv auf *-ει* charakteristisch sind für Südrußland), so besonders auf Gefäßen der ehem. Sammlung Vogell, vgl. *Rob. Zahn, Arch. Jb.* 23 (1908), 49 ff., nr. 13 f. 20 f. 28 f. *Joh. Boehlau, Gr. Altert. südruss. Fundorts aus d. Besitze d. Hrn. A. Vogell, Karlsruhe* (*Auktionskat.*, 1908)

S. 26 ff., nr. 249. 273/76. Im einzelnen handelt es sich um eine Amphora, j. in Berlin, *Zahn* S. 67 f., 28 = *Boehlau* S. 26 f., 249, T. 7, 15, ferner um sog. megarische Becher bzw. Schalen, nämlich 1) *Z.* 59, 13 (abgeb. S. 55) = *B.* 31, 276 (abgeb. S. 28), j. in Berlin; 2) *Z.* 60, 14 (Abb. 14b auf S. 56) = *B.* 30 f., 275 (abgeb. S. 28), j. in Bonn; 3) *Z.* 62 f., 20 (Abb. 20b auf S. 60) = *B.* 30, 273, j. in Heidelberg; 4) *Z.* 64 f., 21 (Abb. 21b auf S. 61) = *B.* 30, 274, j. in Göttingen. Zu diesen Stücken aus S. Vogell kommen 5) die 1909 von B. Pharmakowsky in der Nekropole von Olbia gefundene 'megarische' Schale, *A. A.* 1910, 240, Abb. 34 (233 f.) und 6) das Bruchstück einer solchen mit Stempel *Κίρβει* als Erwerbung aus Kertsch notiert von Pharmakowsky, *A. A.* 1912, 347 f.

Häufig erscheint T. in statuarischer Wiedergabe, zumal in Kleinbronzen, stehend meist, seltener sitzend; doch in der Hauptsache handelt es sich dabei um T. im Übergang in die Fortuna, um statuarische Werke der Römerzeit, wo die Göttin gewöhnlich der Mauerkrone entbehrt, in denen kaum etwas anderes zu erkennen ist als die römische Fortuna (s. d.), die, in rein dekorativer Ausstattung gegeben, kein eigentliches Götterbild mehr ist, sondern fast nur Allegorie, vgl. *S. Reinach, Statuaire* 1, 221/25. 2, 247 ff. 257. 261/266. 3, 77/81. Da diese im einzelnen ein besonderes Interesse nicht bieten, seien bloß noch einige wenige namhaft gemacht. So die Statue der T., diademgeschmückt, mit Füllhorn, im Giardino Boboli zu Florenz, *Amelung, Führer* 145 f., 201; es dürfte die Wiederholung eines Werkes sein aus der Zeit des Übergangs vom 5. zum 4. Jahrh. v. Chr. Ferner die zu Ostia gefundene Statue im Braccio nuovo des Vatikan, *Helbig*[3] 27. *Amelung, Vat.-Kat.* 1, 101/03 (T. 13), nr. 86 (Nachtr. 1, 914. 2, 743). *Baumeister* 1920 f., 2037. *Reinach* 1, 225, 3. *Esther Boise Van Deman, Am. Journ. of Arch.* 12 (1908), 328 f., nr. 1, F. 4, T. Fortuna mit Füllhorn im l. Arm, mit der gesenkten R. das Steuerruder auf eine Kugel aufstützend; der Kopf ist antik, doch nicht zugehörig, der Körper dürfte zurückgehen auf eine Schöpfung des 4. Jahrh. v. Chr., speziell aus dem Kreis des Praxiteles, Steuerruder und Weltkugel, im besonderen römische Attribute, sind offenbar erst Zutaten des Kopisten. T.-Darstellungen in englischem Privatbesitz hat *Ad. Michaelis* notiert *Arch. Ztg.* 31 f. (1874 f.): 1) Statuette in Rokeby-Hall (Yorkshire), a. a. O 1874, 26; 2) T. in Holkham Hall (Norfolk), a. a. O. 1875, 18. *Reinach* 1, 212, 8; 3) Sitzbild in Ince Blundell Hall (Lancashire), a. a. O. 1875, 22. *Reinach* 1, 223, 5; 4) T. in Lansdownehouse zu London mit kaum zugehörigem Kopf (Sabina oder Plotina?), a. a. O. 1875, 36, 28. *Reinach* 1, 224, 7. Aus ägyptischem Kunsthandel erwähnt *F. Zucker, A. A.* 1910, 255 als bemerkenswerte römische Marmorarbeit des 2. Jahrh.s n. Chr. eine T. in halber Lebensgröße mit tief hinabreichenden Flügeln, zur Seite eines profilierten Pfeilers, auf dem ein Rad steht, an das sie mit der L. faßt; auf dem Sockel die Inschrift *Πτολλανούβιδος*.

Unter den eigentlichen Reliefdarstellungen beansprucht besonderes Interesse die des verschollenen attischen Reliefs von *Ἀμπελοκῆποι* (Ambelokipi), nach Zeichnung des Brit. Museums (in den Papieren von *Gell* vol. 12) wiedergegeben von *P. Wolters* im *B. C. H* 18 (1894), 488 f. *Reinach, Rép. de rel.* 2, 335, dessen Athena *Amelung* herangezogen hat für die Ergänzung des Torso der pheidiasischen 'Athena Medici' (*Br.* 171), *Oest. Jahresh.* 11 (1908), 188 ff.; hier hat die Athena wohl bezeichnenderweise ihr Seitenstück in einer T. mit Mauerkrone, stehend von vorn, in langem bauschendem Chiton, mit der gesenkten L. das Steuerruder aufstützend auf eine Kugel, in der ausgestreckten R. eine Schale haltend über einem nach l. sitzenden Greifen, der seine r. Vorderpranke über einen umgekehrten Stierkopf hält; dabei ist daran zu erinnern, daß in Athen seit alters die T. und im besondern die *Ἀγαθὴ Τ.* Kult besaß, s. o. sowie *Baumeister* (1) 184 f. *Wachsmuth* bei *P.-W. Suppl.* 1, 191, 51 ff., vgl. auch das 1876/77 am S.-Fuß der Akropolis gefundene Relief mit weiblicher Gewandfigur, die mit beiden Händen ein großes Horn ohne Inhalt vor sich hält, darüber ΑΓΑΘΗ ΤΥΧΗ, *v. Duhn, Arch. Ztg.* 35 (1877), 163 f., 77. Ungefähr in gleicher Stellung mit r. Bein als Standbein und wie die T. des Reliefs von Ambelokipi mit Schale in der R., aber aus der Schale auf den neben ihr stehenden Altar eine Spende gießend und mit Füllhorn im l. Arm erscheint die T.-Fortuna r. auf dem zwischen 1620 und 1640 im Amphitheater von Capua gefundenen Votivrelief des Bauunternehmers (redemptor prosceni) Lucceius Peculiaris (h. im Museo Campano zu Capua): in der Mitte Iuppiter thronend zwischen Minerva und Diana; am meisten r. eine hochaufgerichtete bärtige Schlange, durch die Überschrift als 'genius theatri' bezeichnet, während l. die Aufrichtung einer Säule und Bearbeitung eines korinthischen Kapitells veranschaulicht ist, vgl. *Jahn, Darst. ant. Reliefs, die sich auf Handwerk etc. beziehen, Ber. d. phil.-hist. Cl. d. Sächs. Ges. d. W.* 1861, 302/05, T. 9, 2. *CIL* 10, 1, 3821. *Reinach* a. a. O. 3, 13, 3; daß die Fortuna ihren Tempel hatte zu Capua, bezeugt *Liv.* 27, 23, 2. — Gleichfalls mit Füllhorn im l. Arm und Schale in der vorgestreckten R., aber thronend, umgeben von drei männlichen und drei (adorierenden) weiblichen Figuren, erscheint T.-Fortuna auf der Rückseite der Ara des C. Manlius im Lateranmuseum, *Helbig, Führer*[3] 1177. *Reinach* 3, 276 f., 2. Im übrigen ist die Gestalt der T.-Fortuna in Reliefs die typische der statuarischen Darstellungen: sie hält mit der L. bzw. im l. Arm das Füllhorn, mit der gesenkten R. das Steuerruder, nicht selten über einer Kugel, der Weltkugel, so auf der l. Nebenseite eines vierseitigen Altars im Museo Chiaramonti des Vatikan, gesellt einer weiteren Frauengestalt im Typus der Spes (zwischen beiden flammender Altar), *Amelung, Vat.-Kat.* 1, 741 (T. 79), 636a. *Reinach* a. a. O. 3, 394, 1, ferner auf einer der vier Seiten des 1877 gefundenen Altars zu Mainz mit Widmung der Vicani Mogontiacenses. In der Mehrzahl der Fälle aber fehlt die Kugel; so bei der sitzenden T.-Fortuna auf der Hauptseite eines

ihr geweihten Altars der Kapitolin. Sammlungen, *Reinach* 3, 186, 3; bei der wahrscheinlich aus einer T.-Fortuna hervorgegangenen Abundantia, die zwischen zwei Heraklesdarstellungen steht auf der einen Schmalseite des Sarkophags mit Heraklestaten im Museo Torlonia zu Rom, *Reinach* 3, 340, 2; bei der mit Minerva gruppierten T.-Fortuna in einem der Sockelreliefs der Anfang 1905 aufgedeckten großen Iuppitersäule von Mainz, *F. Koepp, Die Römer in Deutschland*[2] S. 163 f., 143 f. (S. 171). *Reinach* 1, 186 f., 1; *Lamer, Röm. Kultur*[4] T. 11, 16; bei der Darstellung eines kleinen Altars zu Mainz, dessen vier Seiten Minerva und Mercur, Fortuna und eine mächtige Vase zeigen, *Reinach* 2, 72, 6, desgleichen wohl bei dem Altar aus Steinheim bei Stuttgart, auf dessen einer Seite man wieder Mercur und Fortuna erkennt, *Reinach* 2, 87, 1; im Relief der Silberplatte von Neuwied mit Mercur, Mars und Fortuna, *Reinach* 2, 83, 1. Undeutlich sind die Darstellungen der T.-Fortuna an einem Altar zu Aschaffenburg (Minerva, Fortuna, Mercur und Hercules), *Reinach* 2, 10, 2, und an einem solchen zu Mannheim mit Widmung IOM (Fortuna, Vulcan, Victoria), *Reinach* 2, 68, 4, und nur mit dem Füllhorn im l. Arm (die R. mit Caduceus) erscheint die Fortuna in einem der Reliefs an der Attika des Constantinsbogens zu Rom aus der Zeit M. Aurels (im Hintergrund der Tempel der Fortuna Redux), vgl. *Strong, Rom. sculpt.* pl. 90, 3 (p. 290/91, cf. p. 392). *Reinach* 1, 245 (hier Zeichnung ungenau; der Caduceus passend für die Fort. Redux, die zugegen ist bei des Kaisers Rückkehr nach Rom im J. 174). Ferner das Brustbild der 'T.-Fortuna von Theveste' (mit Mauerkrone) am Caracallabogen (von 214) zu Theveste, h. Tebessa, im Innern Numidiens (h. O.-Algerien) und zwar im Medaillonrelief außen an der W.-Seite über der Bogenmitte, vgl. *Stéph. Gsell, Les mon. ant. de l'Algérie* 1, 182, pl. 43. *Baumgarten etc., Die hellenist.-röm. Kultur* S. 500, 357. — Eine der T.-Fortuna entsprechende weibliche Gestalt, nach r. sitzend mit Füllhorn im l. Arm, erscheint in einem römischen Votivrelief im Gab. delle maschere des Vatikan inschriftlich als Tutela sancta bezeichnet, s. o. Bd. 3, Sp. 2126, F. 13. *Amelung, Vat.-Kat.* 2, 702 f. (T. 79), 435 a. *Reinach* 3, 394, 2; über Tutela s. *Wissowa, Rel. u. Kultus d. Römer* 156 f. — T.-Fortuna kommt in Reliefdarstellung etwa auch auf römischen Tonlampen vor, so stehend, das Füllhorn im l. Arm, mit der gesenkten R. das Steuerruder bei Fuß haltend, z. B. auf einem Tonlämpchen aus Pompei, *Baumeister* 809, 886, ebenso zwischen Mercur l. und Hercules r., vgl. *S. Loeschcke, Lampen aus Vindonissa* S. 233 (T. 16), 716, ferner Brustbild der T. mit Füllhorn nach l., *Loeschcke* 177, 65/68, T., 3, 66. 6, 65.

Die o. erwähnte T. der Kebes-Tafel ist wenigstens teilweis noch zu sehen in der Zeichnung eines durch *Waagen* in Italien erworbenen Sammelbandes des Berliner Kupferstichkabinetts, die ein verschollenes Relieffragment wiedergibt, das Bruchstück einer Relieftafel, die, in Komposition und Stil den 'tabulae iliacae' verwandt, eine Darstellung bot aus dem *πίναξ* des Kebes, vgl. *K. K. Müller, Arch. Ztg.* 42 (1884), 115. Nach dem Wortlaut des Kebes (*πίν.* 7, 1 *ἑστηκυῖα ἐπὶ λίθου τινὸς στρογγύλου*) ist T. (wie das gelegentlich auch von des Lysippos *Καιρός* behauptet wird) auf einer Kugel stehend dargestellt; der obere Teil der T. ist nicht mehr erhalten: 'ob und wie der Künstler die im Texte ihr beigelegten Eigenschaften (*ἔστι δὲ οὐ μόνον τυφλὴ καὶ μαινομένη, ἀλλὰ καὶ κωφή* ed. *Praechter* p. 6) ausgedrückt hat, ob sie mit den Händen ihre Gaben ausstreute und wie diese charakterisiert waren (was man von der T. erwartete an Gaben, wird c. 8, 4 aufgezählt, vgl. auch c. 36, 1), darüber gibt uns die Zeichnung keine Auskunft.'

Schließlich ein ergänzendes Wort zu o. Abschnitt VI über Attribute der T. T., zumal als *T. πόλεως*, erscheint in erster Linie ausgestattet mit dem sog. *πόλος* oder *κάλαθος*, modius, modiolus, der Mauer- oder Turmkrone. Zum *πόλος* vgl. *Val. Kurt Müller, Der P., die griech. Götterkrone, Diss. Berlin* 1915, für T. S. 98 f.; gegen die Verwendung dieses Terminus für den heute so bezeichneten zylindrischen Kopfaufsatz *Robert, Arch. Misz.* (*S.-B. d. Bayer. Ak. d. W.* 1916, 2), S. 14/20. In besonderer Untersuchung über die der T. als Stadtgöttin regelmäßig gegebene Mauer- oder Turmkrone ist *Furtwängler* (zu Sammlung Sabouroff T. 25) zu dem Resultat gelangt, sie sei orientalischen Ursprungs, die dargestellte Göttin eigentlich die stadtbeschützende Astarte, die den Griechen zur Aphrodite ward, die aber bei den Städtegründungen der Diadochenzeit sich zurückverwandelnd und der abstrakten T. gleichgestellt zusammenschrumpfte in eine bloße Personifikation der befestigten Stadt selbst; damit erst wurde der hohe turmartige Kopfputz, der in älterer Zeit bei den Griechen verschiedenen Göttinnen zukam, wie Hera, Demeter usw., zur wirklichen Mauerkrone, die als Symbol dient, namentlich wohl hindeutet auf die Wehrhaftigkeit der Stadt; weiteres über das Symbol und seine Entstehung *Steuding* o. Bd. 2, Sp. 2092, 6 ff. Doch der zylindrische Kopfaufsatz erscheint ja nicht bloß in der Form der Mauerkrone, sondern auch als Fruchtmaß (modius) und kennzeichnet dergestalt wie das Füllhorn die Spenderin materiellen Segens. Bei ihrem Übergang aber in die Fortuna der Römer erhielt die T. auch die Attribute, die im besondern zu Symbolen der Glücksgöttin geworden sind, neben dem Füllhorn das Steuerruder und die Kugel oder das Rad, das Steuerruder als kennzeichnend die Lenkerin der Geschicke, die Kugel als Symbol ihres stets wandelbaren Wesens oder, wenn sie, wie z. B. auf Wandgemälden, deutlich die Weltkugel meint, zum Ausdruck ihrer weltbeherrschenden Macht (s. o. Bd. 1, Sp. 1504 ff., 64 ff.), ebenso das Rad; mit der Kugel läßt noch *Dante* sie auftreten *Inf.* 7, 70/96 (v. 96: *'volve sua spera e beata si gode'*), vgl. *E. Rohde, Gr. Roman*[2] S. 297, 2. Auch Beflügelung tritt etwa noch dazu, wofür Beispiele o., vgl. auch *Hitzig-Blümner, Paus.* 2, 392. [Waser.]

Tychios (*Τυχίος*, so zu akzentuieren nach *Etym. M.* p. 521, 10. *Arkadios* 45, 12 *Schmidt. Eust.* 890. *Lehrs, De Arist. stud. hom.*[3] 269 f.), nach *Homer Il.* 7, 220 ff. *σκυτοτόμων ὀχ' ἄριστος, Ὕλῃ ἔνι οἰκία ναίων,* der den Schild des Aias gemacht hatte. *Hesych* s. v.: *ὄνομα τοῦ κατασκευάσαντος τὴν Αἴαντος ἀσπίδα σκυτοτόμου, Suidas* s. v. *Arkadios ἐπιτ.* p. 41, 19 *Schmidt.* Als typisches Beispiel von Kunstfertigkeit der *sutores Ovid. f.* 3, 824 *sit Tychio doctior ille licet,* Erfinder der *sutrina* bei *Plin. n. h.* 7, 56, 196: *Tychius* (überl. *tibus*) *Boeotius.* Das (boeotische) Hyle als Heimatsort bezeugt (*Apollodor* bei) *Strab.* 9, 408, mit Berufung auf *Homer* und in Übereinstimmung mit der Mehrzahl der antiken *Homer*erklärer (Stellen in *Ludwichs* Apparat zu *Il.* 7, 220 und bei *Bölte, PW.* 9, 117) und *Nonnos* 13, 66 f.: *Ὕλην, σκυτοτόμου Τυχίοιο τανυκνήμιδα τιθήνην.* Alte Variante (*Zenodot*?) aber *Ὕδῃ* (vgl. *Ludwichs* Apparat), die auch *Strab.* a. a. O. und 13, 626 kennt und verwirft: *οὐ γὰρ ὁ Αἴας ἐκ Λυδίας τὸ σάκος μετεπέμπετο,* und 13, 626 bestreitet er gar (irrig) die Existenz eines *Ὕδη ἐν τοῖς Λυδοῖς.* Das antike Volksbuch vom Leben *Homers* (*Ps.-Herodot*) bringt den Sattlermeister des Epos in biographische Verbindung mit *Homer*: c. 9 (p. 7 ed. *Wilamowitz, Vitae Homeri et Hesiodi*) wird erzählt, wie der Dichter im *σκυτεῖον* des *Τυχίος*, der sich des blinden Sängers erbarmt, freundlich aufgenommen einkehrt und dort allerlei dichtet, vgl. *Wilamowitz, Ilias* 422. *Ludwich, Rhein. Mus.* 71 (1916), 51 u. 78. Lokalisiert ist T. da in der kymäischen Kolonie Neonteichos, eine Version, die auch *Schol. T* zu *Η* 220 (neben der in Boiotien) kennt, und zwar aus der Biographie, die hier ersichtlich Ortsüberlieferung zugrunde legt (*Wilamowitz, Ilias* a. a. O.). — Als aus dem Epos stammender Heroenname ist T. als Menschenname nachweisbar seit dem 5. Jahrh., s. *Bechtel, Histor. Personennamen* 577. [Weinreich.]

Tychon (*Τύχων*), priapeische Gottheit, die nach *Strabo* 13, 588 zu Orthanes, Konisalos u. a. ithyphallischen Dämonen gehört: *ἔοικε* (sc. Priapus) *τοῖς Ἀττικοῖς Ὀρθάνῃ καὶ Κονισάλῳ καὶ Τύχωνι καὶ τοῖς τοιούτοις. Usener,* der im *'Heil. Tychon'* (*Sonderbare Heilige* 1 [1907], S. 18 ff.) die Zeugnisse für T. gesammelt und besprochen hat, hält seinen Kult nicht für zweifellos heimisch in Attika, sondern denkt an seine Übertragung aus Kypros (s. u.). Auch *Diod.* 4, 6, 4 berichtet von der Gleichsetzung des Priap mit Ithyphallos oder Tychon (s. ob. Bd. 3, 2, Sp. 2977): *τινὲς μὲν Ἰθύφαλλον ὀνομάζουσι, τινὲς δὲ Τύχωνα.* Nach *Kaibel, Gött. Nachr.* 1901, 495 hat diese Benennung ihren Grund im Streben zu suchen, 'mächtigen Göttern freundlichere und schönere Namen zu geben' als die ihnen zukommenden. Die Namensform entspricht ähnlichen wie 'Terpon', der Euphemismus für Phallos ist, s. ob. Bd. 5, Sp. 387 f., oder 'Alkon'. So kommen Tychon auch die gleichen Funktionen zu wie Priap und seinen Genossen; vor allem ist er nach *Useners* vielleicht zu starker Betonung der Gott der Weingärten: dieses Amt fällt ihm aber nicht mehr zu als dem Priap (*Diod.* 4, 6, 4). Hauptsächlich mag er auf dem Land in der ärmeren Bevölkerung seinen Verehrerkreis gefunden haben, obwohl *Diodor* gleichmäßig verteilt: 'man ehrt ihn [Priap] nicht nur in der Stadt, sondern auch auf dem Land'... Ein *Epigramm* des Thebaners *Perses, A. P.* 9, 334, ist gedichtet (oder gedacht) für die Basis einer Tychonstatuette: 'Auch wenn du mich, *τὸν ἐν σμικροῖς, ὀλίγον θεὸν* zu rechter Zeit anrufst, wirst du Erfolg, Glück haben (*τεύξῃ*), nur mach keine großen Ansprüche!' (Schwerlich wird man *Eitrem* zustimmen, wenn er *Philol.* 65 [1906], 268. 31, den *παῖς ὀλίγος* des *Hermeshymnos* Z. 245 und die *ὀλίγοι ἄνδρες,* die winzigen flatternden Seelenbilder, die der Psychopompos auf alten Vasen vor sich her treibt, zur Erklärung dieser Stelle beizieht. Hermes Tychon gehört nicht hierher.) ... *Ὡς ὅτε δὴ μογέρων δύναται θεὸς ἀνδρὶ πενέστῃ δωρεῖσθαι, τούτων κύριός εἰμι Τύχων. Usener* schrieb mit den *Hss.* (*Anth. Pal.* und *Plan.*) *δημογέρων* (*vulgo δημοτέρων*), aber ich denke, die Schreibung *δὴ μογέρων* paßt wohl auf den Verehrerkreis des Gottes. *Reiske* hat hier *Τύχων* zuerst entdeckt, die *Hss.* geben *τυχὼν, Plan.* mit Korr. aus *τυχῶν.* Der *Scholiast* der *Anth. Pal.* sah nicht, um welchen Gott es sich handelte; denn er schrieb bei: *εἰς Σατύρου ἢ Πανὸς ἄγαλμα ἢ καὶ Πριάπου;* freilich als 'perversum lemma' kann das nicht gerade bezeichnet werden (*Stadtmueller, Anth. Graeca* 3, 294); denn mit dem letzten Zusatz trifft es tatsächlich das Richtige, insofern Priap mit Tychon gleichgestellt wird. Die Lesung *Reiskes* anzunehmen, wird man nicht zweifeln (obwohl auch *τούτων ... τυχών* an sich einen Sinn ergäbe), zumal alle diese Epigramme den Gott mit Namen nennen und hier eine Anspielung von *τεύξῃ* auf *Τύχων* vorliegen dürfte. Man wird aber danach nicht mit *Papes Wörterb. der gr. Eigennamen* 1572 den 'Gott des Zufalls' in ihm sehen, sondern den des Glückes, ohne daß man hier, im *Ep.* des *Perses,* an das 'ausschließlich besondere *τυχεῖν*' des Namens Tychon denken müßte (*Welcker, Gr. Götterl.* 3, 207), nämlich an das 'aphrodisische' (*Crusius, Beiträge zur griech. Mythol. Progr. Leipzig* 1885/86, S. 25, 5). Es kann sich in diesem Fall um beliebiges 'Erlangen' handeln, wenn nur 'Kleines', nicht 'Großes' erbeten wird, etwa um Fruchtbarkeit des Gartens oder Weinbergs, in dem die Statuette mit Inschrift stand. Man hat sie sich gewiß priapeisch, phallisch vorzustellen, was auch zuträfe, wollte man den Tychon des Epigramms mit Hermes *κερδῷος,* dem gewinnbringenden Gott der *ἑρμαία,* gleichsetzen (*Crusius* S. 25): dem widerspräche nicht das 'derbe Symbol' des Priap; es bannt ja auch im späteren Aberglauben als Amulett allen Schaden und verbürgt gutes Glück.

Hier müßte die von *Panofka, Terrakotten des königl. Mus. Berlin* (1842, Taf. 49, 1, S. 139 Text), abgebildete Gruppe aus Ruvo erwähnt werden, *Berl. Terr. Inv.* 3572. Man hat sie früher als Tyche und Tychon gedeutet ('beide mit Namen' unrichtig *Welcker* a. a. O. 207), und noch *F. Allègre, Étude sur la déesse grecque Tyché* (*Bibl. de la Fac. d. lettres de Lyon* 14,

1889) 229 f. schließt sich diesen Interpretationen an mit Gleichsetzung des Tychon und Agathodaimon (Protest gegen diese Auffassung schon bei *Welcker* 208) — das alles ist jetzt erledigt durch die neue, zweifellos richtige Deutung der angeblichen Tychonfigur (hockend, phallisch) als Silen, wozu mir *A. Köster* freundlichst den Hinweis gibt auf *Milani, Studi e materiali di archeologia* 1 (1899), 152, nr. 79, oder *Archäolog. Anz.* 1892, 118, nr. 145. 'Zu unserer Figur ist noch zu vergleichen *Gerhard, Ges. Akad. Abhandl.* Taf. 50, wo mehrere ähnliche Terrakotten abgebildet werden, ferner *Winter, Typenkatalog* 1, 217. Die weibliche Figur als Tyche zu deuten liegt kein Grund vor.'

Ein anderes Denkmal, ein Marmorrelief aus Aquileja, das einen geflügelten Phallos neben Tyche zeigt, bezieht *Ed. Gerhard, Abh.* 2, 52[59], Taf. 51, 3, unbedenklich auf Tychon, ebenso *Welcker, Gr. Götterl.* 3, 207, *Müller-Wieseler, Denkm.* 2, 936, während neuere Beurteiler, wie *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1, 543, 3, sich ablehnend oder zweifelnd verhalten, da das Relief einer neuen Publikation bedarf. *F. Allègre* a. a. O. 229 f. nimmt freilich auch diese Gruppe, wohl unberechtigt, wie die oben erwähnte Terrakottafigur für Tychon in Anspruch.

Die Gleichsetzung des Tychon und Priapos stimmt gut überein mit der Glosse bei *Choirob. dict.* 77, 31 *Gaisf.*, wo Tychon erklärt wird als *δαίμων περὶ τὴν Ἀφροδίτην*; vgl. *ebenda* 287, 25 (= *Gramm. gr.* 4, 274, 7), *Hesych: ἔνιοι τὸν Ἑρμῆν* (s. u.), *ἄλλοι δὲ τὸν περὶ τὴν Ἀφροδίτην*. Als Sohn der Aphrodite gilt er, wie Priap (s. ob. 3, 2. 2968, 66 und *Suid.* s. v. *Πρίαπος*, *Nonn. Abb. ad S. Greg. contra Iul.* 2, 34; *Migne, Ser. Gr.* 36, 1054; *Mythogr. gr.* ed. *Westerm.* 382, 14 ff.), im *Viol.* der *Eudocia* 362, 1 *Fl.*, wo die Überlieferung *Τυφὼν ἐξ Ἀφροδίτης* von *Hoefer, Mythologisch-Epigraphisches* (*Progr. Wett. Gymn. Dresden*) 1910, 30, gebessert wurde: 'für das götterfeindliche Ungetüm Typhon ist in der Aufzählung der Zeuskinder kein Platz.' Über die Zusammenstellung von Aphrodite und Priapos in Bildwerken vgl. ob. Bd. 3, 2, Sp. 2988.

Weitere aphrodisische Beziehung des Tychon will *Usener, Heil. Tychon* 23 f., im Fragment der *Kreter* des Komikers *Apollophanes* sehen: *Ἀσκληπιός, Κύννειος, Ἀφρόδιτος, Τύχων* (*Lex. Sabb.* ed. *Papad.* 1892, 3, 19, *Kock, Rh. Mus.* 48 (1893), 586 f., *Demańczuk, Suppl. com.* 1912, 9, *Frg.* 1), *Usener* a. a. O. 18, nr. 3).

Es handelt sich hier um eine Liste von *θεοὶ ξενικοί* in Athen und im Peiraieus (*Hesych: θεοὶ ξεν.*). *Usener* faßt die Namen zu zwei Paaren zusammen und hält Asklepios Kynneios und Aphroditos Tychon für je eine Gottheit. Über die Richtigkeit dieser Auffassung will er (24, 1) 'kein Wort verlieren'; er begnügt sich vielmehr mit dem Hinweis auf *Κύννειος* als in Attika, Korinth, Temnos bezeugtes Beiwort Apollons, womit die Hauptsache dieser Frage schwerlich bewiesen wird. Sollte aber *Useners* Konstruktion richtig sein, dann würde Aphroditos, das bärtige, wohl auch phallische (bei *Macrob. sat.* 3, 8, 3 ist *natura virili* nur Konjektur für *statura v.*) Zwitterwesen Aphrodites, auf Kypros führen (vgl. *Hes. Ἀφρόδιτος*) und mit ihm auch den Aphroditos Tychon. Über des Aphroditos Gleichbedeutung mit Hermaphroditos und dessen priapeische Natur vgl. ob. Bd. 1, Sp. 2315 f. '*Hermaphroditos*' von *P. Herrmann* und *Tümpels* '*Aphroditos*', *Realencyclop.* 1, 2794 f. Die Tatsache, daß Priapos selbst auch als Hermaphroditos begegnet (ob. Bd. 1, Sp. 2340), könnte leicht verleiten, *Useners* Verbindung von Aphroditos und Tychon anzunehmen, doch gebietet die Unsicherheit der Gesamtauffassung *Useners* in dieser Frage entschieden Vorsicht. Asklepios, (Apollon) Kynneios und Aphroditos sind in Athen erst eingeführte Gottheiten, während *Strabon* 13, 588 den Tychon und seine priapeischen Genossen als *Ἀττικοί* bezeichnet. *Usener* sucht diese Angabe als Irrtum zu erweisen durch das Zusammenfassen von Aphroditos-Tychon, dessen Herkunft aus Kypros ihm wahrscheinlich ist. Aber auch bei der Hinfälligkeit dieser Annahme wird *Strabon* Unrecht haben;

Dreifußstatue aus Magnesia (nach *O. Kern, Inschriften v. Magnesia* nr. 203).

der viel frühere *Apollophanes*, Dichter der alten Komödie, hat doch wohl nicht grundlos Tychon unter die fremden Götter gesetzt. Woher er kam, läßt sich mit unseren Mitteln kaum feststellen. Denn auch das folgende Zeugnis für Tychon aus Kleinasien kann nicht unmittelbar diese Frage lösen.

Daß es einen Hermes Tychon gab, wußten wir schon aus *Hesych: ἔνιοι τὸν Ἑρμῆν*, auch aus *Theognosts* Glosse in *Cramers Anecd. Ox.* 2, 33, 31: *Τύχων, -ωνος· ὁ Ἑρμῆς*. Und die Überlieferung zu *Clem. Alex. Protr.* 10, 102, 1 (73, 17 *Stähl.*): *τί γὰρ ἠγείσθε τὸν Τυφῶνα* (*cod. Par.* 451) muß mit *Meursius'* Korrektur trotz *Milchhoefers* Bedenken (bei *Curtius, Stadtgesch.* XXXIII, 68) geändert werden in *τὸν Τύχωνα*. Außer diesen literarischen Zeugnissen hat sich ein weiteres inschriftliches gefunden bei den Ausgrabungen im Theater von Magnesia am Maiandros. *O. Kern* hat zuerst in den *Mitteil. des arch. Instit.* 19 (1894), 54—64, dann in den '*Inschriften von Magnesia*' Berl. 1900, 136, nr. 203 (an beiden Stellen mit Abb.), eine Dreifußstatue aus dem 3. vorchr. Jahrh. veröffentlicht und beschrieben, auf der sich über diesem Distichon die Herme des Tychon erhebt: *Ἑρμῆς εἰμι Τύχων, ἐκ Χαλκίδος οὗτος ἐκεῖνος· | Ἀντίοχός μ' ἐποίησε πολίταις πᾶσι χορηγόν*. Darüber 'eine jugendliche, oben völlig beklei-

dete Herme ohne Petasos und ohne Phallos, unten auf dem Schaft das Kerykeion, so sah der Hermes Tychon von Chalkis aus, also in keiner Weise unterschieden von dem bekannten jugendlichen Hermentypus' (*Kern, Mitt.* S. 57). Dieser Hermes stammt demnach aus Chalkis, und zwar nach *Kern*s Darlegungen nicht aus dem euboeischen, sondern 'vielleicht' aus der 'χώρα Χαλκίς, die nach *Strab.* 14, 644 zu Teos, nach *Paus.* 7, 5, 12 zu Erythrai gehörte; vgl. *G. Hirschfeld, Arch. Zeitung* 33 (1876), 26; *H. Gaebler, Erythrä, Diss. Leipz.* 1892, 5' (*Inschriften v. Magn.* S. 136). *Kern* stützt seine Lokalisierung durch das Fehlen eines für das euboeische Chalkis bezeugten Hermeskultes, während in Teos, 'dem die χώρα Χαλκίς einmal gehörte, ein Fest Ἕρμαια gefeiert wurde. Eine künstliche Erklärung ist nicht von Nöten, wenn wir uns Hermes an diesem Feste als den Choregen der Bürger denken. In Athen führt H. den Nymphenreigen [*Preller-Robert, Gr. Myth.* 1⁴, 399, 4] ... im chalkidischen Gebiet bei Teos ist er der Chorege der ganzen Bürgergemeinde', und vielleicht wurde der Gott bei dieser Feier durch den 'schönsten Epheben des Landes dargestellt' wie in Tanagra. So *Kern, Mitt.* a. a. O. 63; *Usener, Heil. Tych.* 29 zu nr. 10 stimmt ihm bei. Die priapeische Vorstellung von Tychon (*Diod.* und *Strab.*) fiele also, wie *Kern* betont, beim Hermes Tychon fort; die Herme des *Antiochos* zeigt wenigstens keinerlei Hinweis auf phallische Natur, und auch das Amt des H. als eines 'Choregos' (*Usener* faßt weiter: 'Segenbringer', *Heil. Tych.* 30) spräche gegen solche Ausdeutung. Hier käme nur der Gott 'des Glückes und des Zufalls' in Frage, der 'die Funktionen des Hermes und des Kairos, des Mercurius und der Fortuna in sich vereinigt' (*Mitt.* 61).

So denkt auch *E. Maaß, Orpheus* 1895, 222[20], den Dreifuß als Orakeltisch, und *S. Eitrem, Philol.* 65 (1906), 258, hat wohl eine ähnliche Bestimmung im Sinn, wenn er in diesem Zusammenhang von Hermes als Zuwender der Lose spricht und an den Ἑρμοῦ κλῆρος erinnert. Ich kann mich trotzdem nicht ganz des Zweifels an der Richtigkeit der bisherigen Interpretationen erwehren. Daß in dem kleinen Halbinselstädtchen Chalkis ein so berühmter (οὗτος ἐκεῖνος) Hermes gewesen sei, von dem man sonst so gar nichts hört, der 'allen Bürgern ein Choregos' war; daß die an sich ganz unbedeutende Reliefstatuette so viel Aufhebens verdient hätte, wie in dem Distichon immerhin steckt, das scheint verdächtig, ohne daß ich die Deutung *Kern*s unmittelbar abzulehnen wage. Denkbar wäre vielleicht die Interpretation: Ἑρμῆς εἰμι, τυχὼν (d. i. ὤν) ἐκ Χαλκίδος ..., wobei Hermes nicht als Gott, sondern als verdienter 'Choreg' im wirklichen Sinn aufzufassen ist, ein Chalkidier des Namens Hermes, dessen verlorene Statue auf der tripodischen Basis stehen konnte, während das Relief darunter selbst nur auf das Doppelspiel der gleichen Namen hinwies, ähnlich wie das bekannte Epigramm *Martials* 5, 24 dem berühmten Kämpfer Hermes gilt und gleichzeitig mit dem Gottesnamen spielt. Gerade in Magnesia begegnet der Name für Personen (s. *Kern, Inschr. v. Magn.* 183) abgesehen von den zahlreichen mit Hermes gebildeten Zusammensetzungen. Dann hätte wohl die ausdrückliche Angabe des Künstlers *Antilochos* mehr Grund, als wenn sie sich nur auf das technisch belanglose Hermesbild bezöge. Für diesen *Antilochos* liegen übrigens keine weiteren Zeugnisse vor, s. *C. Robert, Realencyclop.* 1, 2432. Über die eigentliche Bestimmung des Werkes herrscht keine Einhelligkeit; vgl. oben die Ansicht von *Maaß* und *Eitrem; Kern* a. a. O. 56 läßt die Frage offen; nach ihm konnte ein 'Dreifuß aus Bronze oder nur eine Bronzeplatte auf ihm' liegen, 'ein eigentlicher choregischer Dreifuß war das Original natürlich nicht' (*Kern* hält die Arbeit ihrer mäßigen Kunst wegen für Kopie). Daß aber in den bei *Kern* abgebildeten Standspuren der Plattenoberfläche eine menschliche Figur befestigt sein konnte, scheint mir sehr leicht möglich.

Hält man an der Deutung *Kern*s fest und sieht man in dem Relief aus Magnesia den Hermes Tychon, dann hat man zu scheiden zwischen dem priapeischen, von *Diodor* und *Strabon* bezeugten Dämon Tychon und einer nicht-phallischen Erscheinungsform des Hermes als eines Glückbringers. Er wäre dann älter als der phallische Tychon; 'denn dieser', sagt *Usener, Götternamen* 218, 'dem Priapos verwandte Gott der Weingärten, muß, nachdem wir einen ionischen Ἑρμῆς Τύχων kennen gelernt haben, dazu dienen, „die längst bekannte und immer neu bezeugte Tatsache zu konstatieren, daß Beiwörter als alleinige Bezeichnungen der Götter auftreten" (*Kern, Athen. Mitt.* 19, 62).' Läßt man aber die Inschrift des Dreifußes als einem Menschen Hermes geltend bei Seite, dann ist nur die Annahme eines einzigen Tychon nötig; denn die Erklärung der 'ἕνιοι', die ihn mit Hermes, dem Gott, gleichsetzen, kann auch zu Recht bestehen, wenn wir in ihm eine phallische Gottheit sehen: auch Hermes trägt als Förderer der Fruchtbarkeit den Phallos und tritt durch seine bei *Hyg. fab.* 160 bezeugte Vaterschaft zu Priap (s. *Preller-Robert* 1⁴, 737) mit diesem Kultkreis in enge Beziehung; s. oben Bd. 1, Sp. 2376 ff., Bd. 3, Sp. 2978, nr. 3. *Gruppe, Gr. Myth.* 853[3], glaubt ebenfalls den Kulttypus des Hermes ithyphallicus, den man gern neben Aphrodite stellte, mit der *Hesych*notiz vereinigen zu können. Vielleicht geht aber *Usener, Heil. Tych.* 23, zu weit, wenn er in der *Inschrift* der Kibyratis: Κόιντος Ὀρθαγόρου Τύχων τῷ πατρί (*Reisen im südwestl. Kleinasien* 2, 192, nr. 265) eine 'unzweideutige Verbindung' des phallischen Namens Orthagoras mit dem Tychonkult in der Familie des Quintus Tychon (vgl. *Göttern.* 362 f.) sieht. Man wird schwerlich bei jedem Tychon Kult des Tychon, bei jedem Orthagoras Beziehung zu einem phallischen Gott annehmen dürfen. Der Name Tychon hat für seinen Träger sprechenden Sinn mit dem Gedanken an das Glück, ans τυχεῖν allgemein (vgl. unten zur Lanze des Alexander), so sehr wie der gerade in Magnesia oft belegte Tychikos; s. *Kern, Inschriften von Magnesia* 192, Sp. 2.

Einen Zeus Tychon möchte *O. Kern, Mitt.*

arch. Inst. 19 (1894), 60², aus der Stelle des *Ampelius, Lib. mem.* 8, 3, entnehmen, nachdem schon *A. Dieterich, De hymn. Orph.* 47 (*Kl. Schr.* 105) aus der Überlieferung der einzigen *Salmasius*hs. (ed. *Woelffl. praef.* 5): '*ibi Iovis templum hyphonis unde est ad inferos descensus*' einen Iuppiter Typhon (*Duker:* 'Trophonii') konstruiert hat. Keiner dieser Versuche kann befriedigen; ich sehe in *hyphonis* ein paläographisches Verderbnis aus *templum, hypnoticis unde* ....

Als Gottheit verehrte Alexander von Pherai (369—359) seine Lanze, mit der er seinen gegnerischen Onkel Polyphron erstochen hatte, weihte sie in einem Tempel mit Wollbinden umwunden als 'Tychon', als 'Treffer'; *Plut. Pelop.* 29. — *Usener, Göttern.* 286, bemerkt dazu, daß hier die Lanze, das 'sichtbare Ding, dem allein Verehrung zukam, tatsächlich zum Sinnbild (der Gottheit) herabgedrückt' wurde. Daß Alexander 'mehr als eine Erinnerung' an den priapeischen Gott gehabt haben sollte, nimmt auch *Usener, Heil. Tych.* 29, nicht als wahrscheinlich an. Eher gehört in diesen Bezirk der Sinn eines Komödientitels von *Antiphanes* (*Kock, Fr. com. gr.* 2, 97): *στρατιώτης ἢ Τύχων*, der gewiß mit dem Dämon nichts zu tun hat, sondern lediglich auf den Begriff des *τυχεῖν*, sei's dem Feind, sei's der Frau gegenüber, abzielt. [Preisendanz.]

Tychopolis (*Τυχόπολις*) hieß die Tyche der lykischen Stadt Myra (vgl. den Art. *Tyche* unter 'Kult' nr. 44). Ihr hatte Opramoas für 10 000 Denare ein vergoldetes Standbild errichten lassen. Auch eine Feier bestimmte er ihr zu Ehren. Auf diese Verdienste ist in der Opramoasinschrift (XIX B) hingewiesen, wo es heißt: *ἀνέστησεν δὲ καὶ ἄγ[α]λμα Τυχοπόλεος κε|χρυσωμένον ἀναλώσας ὑπὲρ Χ μύρια, τῆς | [Θ]εοῦ καὶ τοῦ μεγίστου αὐτοκράτορος, συ-|νεστήσατο δὲ καὶ πανήγυριν.* Wahrscheinlich ist eine Kopie der Tychopolis in dem Tycherelief aus dem Theater von Myra (s. *Petersen* und *von Luschan, Reisen in Lykien, Milyas und Kibyratis,* Wien 1889, S. 29, Fig. 21 und den genannten Artikel) erhalten [Orinsky.]

Tydeides (*Τυδείδης*, lat. Tydides), das Patronymikon zu Tydeus (s. d.), dessen einziger Sohn Diomedes (s. d.) damit näher bezeichnet wird: *Il. E* 16. 18 u. ö.; Z 145; *Θ* 99 u. ö.; *I* 53; *K* 109 u. ö.; *Λ* 312 u. ö.; *Ξ* 29; *T* 48; *Ψ* 357 u. ö.; *Od. γ* 181; *δ* 280; *Quint. Smyrn.* 1, 265. 331; 4, 89. 109. 262; 6, 56. 78; 7, 188. 443; 8, 96; 9, 203; 10, 118; 13, 207; *Triphiod.* 474; *Tzetz. Hom.* 64. 102. 107. 123. 188. 197; *Posth.* 89. 206. 403. 604. 613. 668; *Anthol. Pal.* 12, 204; 14, 44; (*Kallistr.*) *Skol.* 10 (*Bergk, Lyr.* 3⁴, 647; hier ist, nach der Responsion der Strophe, viersilbig *Τυδείδην* zu lesen; die Dihäresis des Diphthongs in diesem Worte ist bei *Homer* und *Quint. Smyrn.* überall zulässig, nicht aber bei *Tzetz. Hom.* 107; *Posth.* 206. 604. 613 durchführbar); *Pediasim.* 8, 20 *Wagner.* — *Verg. Aen.* 1, 97; 2, 164. 197; 10, 29; 11, 404; 12, 351; *Hor. C.* 1, 15, 28; *Ov. Met.* 12, 617; 13, 68. 239. 350 (*Tydiden*); 15, 769; *Ep. ex Pont.* 2, 2, 13; *Claudian.* 28, 470 (*Tydiden*); *Myth. Vat.* 1, 141 u. 204 (*Tydidem*) in *Bodes Script. rer. myth.* p. 43 u. 64. — Bei *Ps.-Aristot. Mirab. Ausc.* 106 werden unter homerischen Helden oder ihren Nachkommen, denen man in Tarent Opfer darbringt, auch *Τυδεῖδαι* genannt; damit sind wohl Abkömmlinge des in mehreren Städten Unteritaliens als Heros verehrten Diomedes gemeint, oder vielleicht dieser selbst; denn Kinder von ihm, etwa aus seiner Ehe mit Hermione (*Schol. Pind. Nem.* 10, 12), finden nirgends Erwähnung. — *Tȳdīdēus ensis* (*Epit. Iliad.* 453) ist das Schwert des Diomedes.

Das weibliche Patronymikon *Τυδηΐς* (*Triphiod.* 160) bezeichnet Tydeus' Tochter Komaitho (s. d., Bd. 2, Sp. 1275, nr. 3).

[Johannes Schmidt.]

Tydeus (*Τυδεύς*, etruskisch Tute [s. d.]; über andere Formen des Namens und dessen Bedeutung s. u.), ein berühmter Held der älteren griechischen Sage.

Er ist ein Sohn des Oineus (s. d.), des Königs von Kalydon in Aitolien (*Soph. Oed. Col.* 1315. *Eur. Phoen.* 134. 419. *Quint. Smyrn.* 1, 772 f. *Apollodor* 1, 75; 3, 63. *Paus.* 10, 10, 3. *Hygin. fab.* 69. 70. *Stat. Theb.* 1, 669 u. ö.). Als seine Mutter wird überwiegend dessen zweite Gattin Periboia (s. d. nr. 11), die Tochter des Hipponoos in Aitolien, bezeichnet. Einen Stammbaum, der freilich sonst manchen Abwandlungen unterliegt, bietet *Schol. Eur. Phoen.* 133. Auch darüber, wie Oineus und Periboia ein Paar wurden, schwanken die Angaben erheblich. Oineus ist nämlich bereits mit Althaia (s. d.), der Tochter des Thestios, vermählt gewesen, die ihm mehrere Kinder geboren hat (s. d. Art. *Oineus* Sp. 754); am bekanntesten ist unter ihnen Meleagros (s. d.). Nach dem gemeinsamen tragischen Ende der Gattin und dieses Sohnes heiratet Oineus die Periboia: entweder wird sie bei der Eroberung von Olenos seine Siegesbeute (so nach der alten *Thebais fr.* 6 *Kinkel* bei *Apollodor* 1, 74; daher wird sie bei *Hygin. fab.* 69 u. 70, ohne nähere Erläuterung, captiva genannt); oder ihr Vater Hipponoos sendet sie, nach ihrer Entehrung durch Hippostratos (s. d.), zu dem 'fern von Griechenland weilenden' (?) Oineus, der sie töten soll, aber, weil Witwer, zur Frau nimmt (*Hesiod. fr.* 97 *Rz.* bei *Apollodor* a. a. O., vgl. *Schol. Pind. Ol.* 11, 46); oder statt Hippostratos ist Ares der Verführer (*Schol. Stat. Theb.* 1, 463), und Oineus, dem sie schwanger zur Aburteilung zugeführt wird, ist nicht auswärts (s. o.), sondern daheim in Aitolien; sonst verhält sich alles wie im vorgenannten Falle: er läßt sie am Leben und heiratet sie (*Diodor* 4, 35); oder endlich: Hipponoos merkt, daß sie von Oineus entehrt ist, und schickt sie ihm zu (*εἰσὶ δὲ οἱ λέγοντες*, gleichfalls bei *Apollodor*). Von Oineus ist Periboia auch nach *Plutarch. Proverb.* 1, 5 schwanger, wird aber von ihrem Vater nicht diesem überlassen; sondern zur Obhut Schweinehirten anvertraut, bei denen Tydeus dann aufwächst (*Antimachos fr.* 12 *Kinkel* im *Schol. Ven. Il. Λ* 400. *Macar.* 8, 63, *Paroemiogr.* 2, 223: *Τυδεὺς ἐκ συφορβίου*). Die Angabe im *Schol. Stat. Theb.* 1, 41: *Tydeus Oenei et Euriboeae filius* beruht einmal nur auf Verschreibung für *Eriboeae* und dann auf der auch sonst, z. B. bei der Gattin des Telamon

(s. d. Sp. 218), üblichen Vertauschung der Namensformen Eriboia und Periboia, sodaß hier keine wesentliche Abweichung vorliegt. Dagegen ist in der Notiz bei *Serv. Aen.* 6, 479 u. im *Schol. Stat. Theb.* 1, 669: *Tydeus Althaeae et Oenei filius* die erste Gattin des Oineus irrtümlich an Stelle der zweiten getreten. Mit *Mythogr. Vat.* 1, 80: *Tydeus Oenei filius et Cassiopeiae* ist nichts anzufangen.

Seltsam klingt es, wenn vereinzelt Gorge, Oineus' eigene Tochter aus seiner ersten Ehe mit Althaia, die Mutter des Tydeus genannt wird: *Apollodor* 1, 75 nach *Peisandros* (den *Welcker, Ep. Kykl.* 1, 95 f., unter Zustimmung von *Robert, de Apollod. bibl.* 61, für einen alexandrinischen Dichter, dagegen *Bethe, Theb. Heldenl.* 4 f., für den Grammatiker hält; s. auch *Malten* bei *Pauly²-Wissowa* 7, 1596), vgl. *Schol.* Ξ 120. Es habe, heißt es bei *Apollodor,* Oineus nach dem Willen des Zeus die eigene Tochter geliebt, die also, wie Hippodameia (*Apollodor. Epit.* 2, 4. *Hygin. fab.* 253. *Lukian. Charid.* 19. *Tzetz. Lyk.* 157), mit dem Vater Inzest übt, vgl. *Gruppe, Mythol.* S. 657, 5; 1197, 2. *Voigt, Leipz. Stud.* 4, 258.

An dem Argonautenzug nimmt Tydeus nur teil bei *Valerius Flaccus*: 1, 387 erscheint er im Verzeichnis der Kriegsgefährten; 3, 107 f. erlegt er bei dem nächtlichen Kampfe in Kyzikos einen dortigen Bewohner, dem der Speer des Helden von Olenos in die Weichen dringt (*subit ilia cuspis Olenii*); denn nicht zu *ilia* gehört *Olenii*, als wäre dies der Name eines Kyzikeners (so noch fälschlich im *index nominum* der Ausg. v. *Bährens* S. 169); sondern Tydeus heißt so als Aitoler nach der Stadt Olenos, bei deren Eroberung seine Mutter Periboia des Oineus Beute wird (s. o.); ebenso *Stat. Theb.* 1, 402: *Olenius Tydeus*; auch die vom Bruder geerbte Haut des kalydonischen Ebers, mit der er bekleidet ist (s. u.), wird *Olenii tegimen suis* genannt (2, 541). Zugleich verdient Beachtung, daß auf der Argonautenfahrt Tydeus der Genosse seines Stiefbruders Meleagros ist, der, im Gegensatz zu Tydeus, regelmäßig (*Seeliger* im Art. *Argonautensage* Sp. 509) und daher auch bei *Valer. Flacc.* 1, 435; 6, 719 an dem Zuge teilnimmt; in der gewöhnlichen Überlieferung geht dieser berühmte Zug dem Leben des Tydeus zeitlich voraus (s. d. Art. *Meleagros* Sp. 2591. 2593 f.). Doch findet sich eine unchronologische Zusammenstellung beider Halbbrüder auch sonst, vgl. *Ov. Heroid.* 9, 155 f. (nichts beweist jedoch *Eur. Hiket.* 901 f. u. die Prophezeiung eines *deus ex machina* in *Eur. Meleagr. fr.* 537 *Nck.*², s. d. Art. *Oineus* Sp. 755). Die den Meleagermythus behandelnden Dramen bespricht *Ribbeck, R. Tr.* 506 f. Über das Bild einer Neapler Vase, auf welchem Tydeus tief betrübt den todesmatten, sterbenden Bruder stützt, s. u. Nach dem *Mythogr. Vatic.* 1, 198 wird dagegen Meleager sogar von Tydeus erschlagen — eine der vielen Lesarten von dessen verhängnisvollem Verwandtenmord.

Diese Blutschuld treibt ihn nämlich in die Fremde, wo er schließlich im Kampfe fällt. In die einander widersprechenden Berichte läßt sich schwer Ordnung bringen. Zum tüchtigen Manne erwachsen (*Apollodor* 1, 76: *ἀνὴρ γενόμενος γενναῖος*), tötet er entweder den eigenen Bruder Olenias (*Pherekydes fr.* 83, *Müller* 1, 91, bei *Apollodor* a. a. O.; als Quelle wird *Pherekydes* auch im *Schol. Ven.* Ξ 120 zitiert, wo jedoch jener *ἔτι νέος ὤν* den — hier nicht genannten — Bruder *ἀκουσίως* umbringt, und zwar bei der blutigen Rache an den Söhnen des Agrios, seinen Vettern, die seinen alten Vater Oineus vom Throne gestürzt haben, s. u.); oder er tötet seinen Bruder Melanippos auf der Jagd (*Hygin. fab.* 69; nach *Schol. Stat. Theb.* 2, 113: *incautus*, also gleichfalls durch Unvorsichtigkeit, s. o., vgl. *Ribbeck, R. Tr.* 309, 15 u. besonders 521 f. bei Besprechung von *Accius'* Tragödie *Melanippus*, wo aber doch Tydeus den Bruder meuchlings aus dem Hinterhalt, nämlich im Waldgebirge von oben herab mit einem Felsblock erschlagen zu haben scheint; s. auch d. Art. *Melanippos* nr. 3; Bd. 2, Sp. 2580); oder er tötet seinen Bruder Toxeus (*Schol. Stat. Theb.* 1, 282; vgl. *Apollod.* 1, 64); oder endlich, wie schon erwähnt (s. o.), seinen Bruder Meleager (*Mythogr. Vatic.* 1, 198). Auch bei *Statius* selbst ist er *fraterni sanguinis conscius* (1, 402) oder *fraterno sanguine pollutus* (2, 113), ohne daß hier der Ermordete genannt würde. — Kaum schwerer als der (vielleicht nicht beabsichtigte) Brudermord wiegt die sonst mehrfach berichtete Tötung seiner Verwandten, die von ihm zwar mit Vorbedacht, jedoch deshalb vollzogen wird, weil sie seinen greisen Vater um die Herrschaft gebracht haben. Auch hier schwanken die Zeugnisse. Entweder werden die Thronräuber als Söhne von Agrios, dem Bruder seines Vaters Oineus, bezeichnet (*Pherekydes fr.* 83 beim *Schol. Il. Ven.* Ξ 120); sie, also seine Vettern, tötet er und mit ihnen unabsichtlich (*ἀκουσίως*) seinen (hier nicht genannten) Bruder (s. o.; nach *Schol. Ven.* A ist freilich auch dieser Getötete sein *ἀνεψιός*, nur nach *Schol. Ven.* B sein *ἀδελφός*). Oder die acht sonst völlig obskuren, aber hier namentlich aufgezählten Männer, die Tydeus, weil sie seinen Vater nach Herrschaft und Leben trachten, umbringt, werden die Söhne des Melas genannt (*Alkmaionis fr.* 4 *Kinkel* nach *Apollodor* 1, 76); seine Vettern sind auch sie; denn nach *Il.* Ξ 117 gelten Agrios, Melas und Oineus für Brüder, nämlich als Söhne des Portheus (oder Porthaon: *Apollodor* 1, 63). Oder die von Tydeus getöteten Vettern (*ἀνεψιοί*) heißen bei *Diodor* 4, 65 (ohne Nennung ihres Vaters) Alkathoos und Lykopeus. Diese beiden sind nach *Schol. Eur. Phoen.* 417 Söhne des Agrios, jedoch nach *Schol. Aesch. Sept.* 555 *Kirchhoff* (wo *Butler* Lykopeus aus Lykauges herstellt) Söhne des Melas; offenbar werden nämlich die noch in der *Ilias* a. a. O. deutlich unterschiedenen Brüder Agrios und Melas (s. o.) später nicht mehr scharf getrennt (s. d. Art. *Oineus* Sp. 756). Besonders dunkel oder verwickelt ist die Situation im *Schol. Townl. Il.* Ξ 114 u. bei *Eustath.* p. 971, 7 f., wo er die beiden beim Mahle tötet und mit ihnen unabsichtlich (*ἄκων*) auch den Vatersbruder Melas. Den Alkathoos allein ferner, der hier ein Bruder des Oineus, also sein Oheim ist,

tötet Tydeus nach unbekannter Quelle (ὡς μέν τινες λέγουσιν) bei *Apollodor* 1, 76. Daß endlich jene beiden Opfer seine eigenen Söhne gewesen seien, wird im *Schol. Ven. Il.* Ξ 120 nur beiläufig erwähnt und unter Hinweis auf *Pherekydes fr.* 83 (s. o.) sofort berichtigt (ἡ ἀληθεστέρα ἱστορία αὕτη). Demnach kommen bald einzelne Brüder, bald mehrere Vettern auf einmal, bald ein Vetternpaar, bald ein Oheim, bald sogar zwei angebliche Söhne des Tydeus von seiner Hand ums Leben, ohne daß es festzustellen gelänge, wen er eigentlich, mit Absicht oder aus Versehen, getötet hat. Vielleicht ist an der Unklarheit eine Vermengung der Schicksale des Tydeus mit denen seines Sohnes Diomedes (s. d.) schuld; denn nach anderer Fassung der Sage hat erst dieser, nicht schon Tydeus den Sturz des Oineus gerächt, vgl. bes. *Anton. Liber.* 37 u. *Ribbeck, R. Tr.* 302, 1. Aus der Zahl der einschlägigen Tragödien, in deren Bruchstücken jedoch Tydeus' Schicksale höchstens gestreift werden, sind folgende hervorzuheben: *Euripides' Oineus* (*Welcker, Gr. Tr.* 583 f.) und *Pacuvius' Periboea* (*Ribbeck* 301 f.), die Μελέαγρος betitelten Dramen des *Sophokles* und namentlich des *Euripides*, dem sich *Accius* in seinem *Meleager* eng angeschlossen hat (*Ribbeck* 506 f.): ferner desselben Dichters *Diomedes* (S. 524 f.); über seinen *Melanippos* endlich s. o. — Übrigens wird Tydeus' blutige Tat mehrfach nur allgemein angedeutet: *Aesch. Sept.* 555. *Soph. fr. incert.* 731 *Nck.*[2]. *Eur. Hiket.* 148 u. *Oineus fr.* 558 *Nck.*[2]. *Schol. Il. Δ* 376. *Eustath.* p. 971, 7. *Philostr. Epist.* 28 (2, 240 *Kayser*). *Zenob.* 1, 30 (*Paroemiogr.* 1, 10).

Wegen seiner Blutschuld von den überlebenden Verwandten verfolgt oder zur Rechenschaft gezogen (*Apollodor* 1, 76: Ἄγριον δίκας ἐπάγοντος αὐτῷ), meidet er das Vaterland und gelangt nach einer Irrfahrt (*Il.* Ξ 120: πλαγχθείς) zu Adrastos (s. d.), der entweder, aus der Heimat verbannt, in Sikyon lebt (*Il. B* 572. *Herodot* 5, 67. *Paus.* 2, 6, 6; vgl. *Gruppe* S. 175, 16. 513. 527. *Busolt, Gr. Gesch.* 1[2], 664 f.) oder seinen Herrschersitz bereits in Argos hat; hierher verlegen die meisten Berichte Tydeus' Ankunft: *Il.* Ξ 119. *Pherekydes fr.* 83, *Müller* 1, 92. *Soph. fr. incert.* 731, 3. *Eur. Phoen.* 408 f. mit *Schol. Apollodor* 1, 76; 3, 58. *Diodor* 4, 65. *Zenob.* 1, 30. *Eustath.* p. 288, 24. 971, 8. *Ov. Pont.* 1, 3, 79; vgl. *Fast.* 1, 491. *Stat. Theb.* 1, 671; 2, 112 u. ö. Gleichzeitig erscheint dort, vom Bruder Eteokles aus der Vaterstadt Theben vertrieben, Polyneikes (s. d.). Im Hofe oder in der Vorhalle des Königsschlosses machen die beiden Flüchtlinge zur Nachtzeit einander Aufenthalt und Lagerstätte streitig: *Eur. Hik.* 142 f. *Phoen.* 415 f. *Hypsipyl. fr.* in *Oxyrhynchus Papyri* VI 44 f. *Apollodor* 3, 58. Bei *Stat.* 1, 342 f. 404 f.; 2, 153 f. ist die Situation durch die Schilderung eines Gewittersturms romantisch ausgeschmückt. Den Adrast hat auf die Gäste ein Orakel vorbereitet, wonach er seine Töchter mit einem Löwen und einem Eber vermählen soll; den Wortlaut teilt *Mnaseas fr.* 48, *Müller* 3, 157, im *Schol. Eur. Phoen.* 409, mit. Adrast deutet den Seherspruch auf die Ankömmlinge, sei es, weil sie wie wilde Tiere um den Ruheplatz kämpfen (*Eur. Hik.* 146. *Phoen.* 421 mit *Schol.*), sei es, weil Polyneikes mit einem Löwenfell, Tydeus mit der ererbten Haut des kalydonischen Ebers bekleidet ist (*Schol. Phoen.* a. a. O. *Schol. Il. Δ* 376. *Hygin. fab.* 69. *Stat.* 1, 483 f. u. ö.), sei es endlich, weil jener als Abzeichen auf dem Schilde ein Löwenhaupt, dieser als Wappentier den Eber führt (*Schol. Phoen.* 409. *Apollodor* 3, 59). Zwischen den beiden Fremdlingen schafft er einen friedlichen Ausgleich (der übrigens bei *Mnaseas*, wo sie zusammen ankommen, und bei *Diodor* 4, 65 gar nicht nötig ist), entsühnt den mordbefleckten Tydeus (*Pherekydes fr.* 83) und gibt ihm seine Tochter Deïpyle (s. d.) zum Weibe (*Schol. Il. Δ* 376. *Schol. Eur. Phoen.* 135. 137. 409. *Apollodor* 1, 76, vgl. 103; 3, 59. *Diodor* a. a. O. *Stat.* 2, 202 f.; bei *Hygin. fab.* 69 heißt sie Deïphile, bei *Serv. Aen.* 1, 97: Deïphyle), während er Argeia, die ältere (*Hygin. fab.* 69: *maiorem*), mit Polyneikes verheiratet; vgl. auch *Soph. Antig.* 870. Die zwölftägige Doppelhochzeit trüben ungünstige Vorzeichen (*Stat.* 2, 249 f.). — Dem Tydeus (und wohl auch dem Polyneikes) gewährt Adrast, offenbar als Mitgift, reichen Lebensunterhalt (*Il.* Ξ 119 f., vgl. *Od.* η 311 f. *Stat.* 4, 80). Zugleich verspricht er den beiden Schwiegersöhnen, sie in ihre Heimatländer zurückzuführen (*Bakchylides* 8, 20 *Blass. Eur. Hik.* 132; *Phoen.* 429. *Apollodor* 3, 59. *Diodor* a. a. O. *Stat.* 2, 199 f.). Auf den zunächst geplanten Zug gegen Theben soll ein zweiter gegen Kalydon zur Wiedereinsetzung des Tydeus folgen (*Apollodor* a. a. O.). Die beiden geistesverwandten Schwäger treten einander rasch nahe, sodaß ihre Freundschaft, wie die mancher anderer Heroen, sprichwörtlich ist: *Stat.* 1, 470 f.; 9, 68 f. mit *Schol. Anthol. lat.* 1, 664, 8. Ihre gleiche Lebenslage macht sie für den beginnenden Feldzug zu natürlichen Verbündeten. Merkwürdig, daß bei diesem Kriege der Sieben gegen Theben manche Quellenschriftsteller Polyneikes und Tydeus gar nicht mitrechnen, sondern an ihrer Statt Eteoklos, den Sohn des Iphis, und Mekisteus nennen (*Apollodor* 3, 63: τινὲς Τυδέα καὶ Πολυνείκην οὐ καταριθμοῦσι). Sonst erscheint er regelmäßig unter den Hauptführern des Unternehmens, deren Zahl sich hie und da auf zwölf erhöht (*Gruppe* S. 528). Die Listen der Kriegsgefährten weichen mehrfach von einander ab; hier kann nur Tydeus' Auftreten erwähnt werden: *Il. Δ* 378 mit *Schol. Ven.* 376, vgl. *E* 803 f.; *K* 285 f.; Ξ 114. *Antimach. fr.* 6 f. u. 13 *Kinkel. Pherekydes fr.* 51, *Müller* 1, 85, im *Schol. E* 126. *Aesch. Sept.* 360 f.; 407 f. mit *Schol.*; 554 f. *Soph. Oed. Col.* 1315; *Eur. Hik.* 901 f. *Phoen.* 1119 f.; 1143 f.; 1165 f. mit *Schol. Schol. Pind. Ol.* 6, 23 a. *Apollodor* 3, 63. 68. *Diodor* 4, 65. *Paus.* 10, 10, 3. *Hygin. fab.* 70. *Verg. Aen.* 6, 479 mit *Serv. Stat. Theb.* 1, 41 f.; 401 f.; 4, 94 f. u. ö.

Während Amphiaraos (s. d.) nur durch Vermittelung seines Weibes Eriphyle (s. d.) von Adrastos mit Mühe für den Krieg gewonnen wird, sind Polyneikes' und Tydeus' leidenschaftlicher Rachedurst und kriegerischer Jugendmut

geradezu die treibenden Kräfte; über Tydeus s. bes. *Aesch. Sept.* 368 f.; 555 f. *Apollodor* 3, 76. *Stat.* 2, 307 f.; 364 f. Vergebens sucht Deipyle durch Bitten und Tränen den Gatten zurückzuhalten (*Stat.* 2, 371 f.); gewiß erscheint ihr für den (künftigen oder schon geborenen?) Sohn Diomedes (s. d.) der Vater unentbehrlich (*Apollodor* 1, 76. *Hygin. fab.* 69; vgl. *Theokr.* 17, 54). Diomedes ist Tydeus' einziger Sohn, den die Sage kennt. Nur auf ihn kann sich daher der Hinweis auf ein Stück des *Theodektes* bei *Aristot. Poet. c.* 16 p. 1455 a 9 (*Nauck, Trag. fr.* p. 803²) beziehen. Die vierte Art der *ἀναγνώρισις* wird nämlich hier belegt mit dessen Tragödie *Tydeus, ὅτι ἐλθὼν εὑρήσων υἱὸν αὐτὸς ἀπόλλυται.* Bei der Knappheit der Bemerkung bleibt deren mythologischer Inhalt leider rätselhaft (*Welcker, Trag.* 3, 1075). — In dem Bestreben, für den Feldzug alles in Bereitschaft zu setzen, ziehen Adrasts beide Eidame vorerst zur Werbung anderer Fürsten aus, holen sich aber in Mykenai, wo Zeus durch ungünstige Vorzeichen den Krieg widerrät, einen abschlägigen Bescheid (*Il. Δ* 376 f.; vgl. *Stat.* 4, 306 f.; anders *Eur. Phoen.* 430). Als man, nach der Versammlung der aufgebotenen Führer und ihrer Mannen und dem allgemeinen Aufbruch, zum ersten Male in Nemea rastet und nach Wasser sucht, zeigt ihnen Hypsipyle (s. d.) eine Quelle, läßt aber dabei das ihr anvertraute Kind des einheimischen Königs Lykurgos (s. d.) unbewacht, das dem Biß einer Schlange zum Opfer fällt; der unachtsamen Wärterin, die der erzürnte Vater des Kleinen deshalb umbringen will, nimmt sich Tydeus an und gerät so mit jenem in tätlichen Streit, der u. a. auf dem Throne von Amyklai dargestellt war (s. u.); denn bei *Paus.* 3, 18, 12 ist wohl, mit *O. Jahn, Arch. Aufs.* 158, zu lesen: *Ἄδραστος δὲ καὶ Ἀμφιάραος Τυδέα καὶ Ἀνκοῦργον τὸν Ἰρώνακτος μάχης καταπαύουσιν*, zumal auch bei *Stat.* 5, 661 f. Tydeus den Lykurgos angreift, die beiden Argiver aber den Kampf schlichten. Bei den zu Ehren des umgekommenen Königskindes veranstalteten Leichenspielen siegt Tydeus im Faustkampf (*Apollodor* 3, 66) und überwindet den Agylleus im ausführlich beschriebenen Ringkampf (*Stat.* 6, 788 f.); auf diese mythischen Wettspiele wird der spätere Nemeische Agon zurückgeführt (*Philostr. Gymnast. c.* 7; 2, 263 *Kayser*: *ἀνάκειται τοῖς ἀμφὶ Τυδέα τοῖς ἑπτά*). Tragödien: *Nemea* des *Aischylos* und des *Ennius* (*Ribbeck, R. Tr.* 159 f.); *Hypsipyle* des *Aischylos* und des *Euripides* (*Welcker, Gr. Tr.* 1, 50 f.; 2, 554 f.; *Ribbeck* S. 161 f.) mit den neugefundenen Fragmenten in *Oxyrhynchus Papyri* VI 19 f. (s. o.), die leider für die Tydeussage ohne wesentlichen Ertrag sind. — Auf dem Weitermarsch sendet das Heer vom boiotischen Flusse Asopos aus den Tydeus als Unterhändler (*ἀγγελίην*) nach Theben (*Il. Δ* 384 f.; vgl. *E* 803 f.; *K* 285 f.: *ἄγγελος*; *Diodor* 4, 65); bei *Statius* 2, 369 f. ist er zugleich Kundschafter. Er trifft bei Eteokles, der sich auf keine Zugeständnisse einläßt (*Apollodor* 3, 67), die Thebaner schmausend an und bleibt allein unter so vielen nicht nur unerschrocken, sondern fordert sie sogar zum Kampfe heraus, ja er gewinnt mit Athenes Hilfe über jeden leicht den Sieg (*Δ* 389 f.; *E* 807). Bei *Stat.* 2, 389 f. beschränkt sich die Begegnung auf einen erbitterten Wortstreit. Erzürnt legen dem verwegenen Eindringling bei seiner Rückkehr fünfzig Thebaner unter Maion (s. d.) und Polyphontes einen Hinterhalt (über die Zahl 50 vgl. *Roscher, Abhdl. d. Sächs. Gesellsch. d. W. XXXIII* nr. 5 S. 34 f.); Tydeus aber tötet alle bis auf Maion, den Sohn des Haimon; ihn läßt er, auf warnende Zeichen der Götter hin, als Unglücksboten allein entrinnen (*Δ* 391 f. *Apollodor* a. a. O. *Stat.* 2, 527 f.; 693 f; vgl. 4, 596 f.; 8, 664 f.); wie ihm Maion dies noch im Tode dankt, s. u.

Am Ziele angelangt, schließt das Heer Theben ein; die Führer nehmen mit ihren Scharen den Ausgängen der siebentorigen Stadt gegenüber Aufstellung. Auch hier gefällt sich die Phantasie der einzelnen Dichter oder Erzähler dem Wechsel zuliebe in Abweichungen. Bei *Aesch. Sept.* 358 f. wird (durch das Los) dem Tydeus das nordöstliche Proitidische Tor, in dessen Nähe er später angeblich auch begraben liegt (*Paus.* 9, 18, 1 f., s. u.), bei *Eur. Phoen.* 1119 f. das Homoloische Tor im Norden zur Bestürmung zugewiesen. Wie in *Aesch. Sept.* a. a. O. der Bote dem Eteokles des Tydeus Erscheinung und Gebaren, und zwar gleich an erster Stelle, schildert, so läßt sich ihn in *Eur. Phoen.* 133 f. Antigone bei ihrer Mauerschau zeigen und beachtet seine auffällige aitolische Ausrüstung. — Kampfesfroh und siegesgewiß mustert er seine Scharen, die aus den Städten seiner Heimat zu ihm gestoßen sind (*Stat.* 4, 93 f.; 101 f.). — Inwieweit, außer den zitierten Dramen der großen attischen Dichter, andere Tragödien wie *Achaios' Ἄδραστος, Iulius Caesar Strabos Adrastus* (*Ribbeck, R. Tr.* 614 f.), ferner *Accius'* zweifelhafte *Thebais* und die *Phoenissae* (ebenda S. 474 f.) diesen Teil der Tydeussage beeinflußt haben, steht bei dem geringen Wert der Fragmente dahin; auch *Senecas Phoenissae* gewähren keine Ausbeute. — Während der Belagerung spielt eine tragische Liebesgeschichte. Nach *Mimnermos fr.* 21 in *Salustios'* Hypothesis zu *Soph. Antig.* (*Bergk, Lyr.* 2⁴, 32) beschleicht nämlich Tydeus auf Antrieb Athenes Ismene (s. d.), die liebliche Schwester der beiden feindlichen Brüder, bei ihrer Zusammenkunft mit Theoklymenos (richtiger Periklymenos, s. d. Art. Bd. 3, Sp. 1967 f.); nach *Pherekydes fr.* 48 im *Schol. Eur. Phoen.* 53, *Müller* 1, 83 geschieht es an einer Quelle außerhalb Thebens, die seitdem ihren Namen trägt. Der Geliebte entweicht, aber das Mädchen fleht den Feind vergeblich um Schonung und wird von ihm getötet. Über bildliche Darstellungen, z. B. auf einer etrusk. Urne, wo die Liebesszene in ein Gemach verlegt ist, s. u. — Wie hier erbarmungslos selbst gegen ein Weib, so ist er auf dem Schlachtfeld erst recht ein Schrecken für die Feinde. Obwohl klein von Gestalt (s. u.), ist er doch, vermöge seines unerschrockenen Mutes (*Il. E* 125), ein gewaltiger Streiter, der nicht nur ein lautes, herausforderndes Kriegsgeschrei vernehmen läßt (*Aesch. Sept.* 364. 375. *Eur. Phoen.* 1144 f. *Stat.* 7, 611 f.; 8, 663 f.), sondern auch, der Bedeutung seines Namens entsprechend (s. u.),

mächtig dreinschlägt. Seine ἀριστεία, in der er unter den Thebanern schrecklich wütet (*Stat.* 8, 669 f.; 688 f.), gewinnt an Wichtigkeit durch ein feindliches Zusammentreffen mit Eteokles, den aber die Seinen vor dem Ansturm des bedrohlichen Gegners retten (v. 689 f.). Doch es soll für ihn selbst der letzte Kampf sein. Während nämlich nach den meisten Quellen mit dem blutigen Ausgang des Bruderkampfes zwischen Eteokles und Polyneikes der Angriff auf die belagerte Stadt scheitert, sodaß die übrigen Führer erst nach den Brüdern fallen, setzt *Statius* den Untergang der letzteren, der Steigerung der Erzählung zuliebe, an das Ende (Buch 9), und jene sterben vorher den Heldentod. Dabei erfüllt sich unter grausigen Umständen auch Tydeus' Geschick. Ihm gegenüber hat Eteokles bei der Verteilung der thebanischen Streitkräfte den tapferen Melanippos (s. d. nr. 2) aufgestellt (*Aesch. Sept.* 390—397 *Kirchhoff*). Mit ihm gerät er jetzt im Kampfe aneinander und wird von ihm am Bauche verwundet (*Apollodor* 3, 75 f. *Stat.* 8, 720 f.). Der Vorgang erfährt wieder manche Abwandlungen, die sich nicht reinlich scheiden lassen; vgl. *Bethe, Theb. Heldenl.* 62; *Gruppe* S. 534 f. Nach der einen Fassung, die am vollständigsten *Apollodor* a. a. O. bietet, erwidert Tydeus den tödlichen Streich, sodaß der Gegner Melanippos ums Leben kommt. Während Tydeus selbst aber halb entseelt daliegt, will Athene diesem ihrem Schützling durch ein von Zeus erbetenes Heil- und Zaubermittel zur Unsterblichkeit verhelfen. Doch aus Haß gegen Tydeus, weil dieser einst den Kriegszug gegen Theben herbeigeführt (s. o.) und damit soviel Blutvergießen verschuldet hat, vereitelt jetzt Amphiaraos die Rettung, indem er ihn der göttlichen Gnade unwert macht. Er bringt also wie eine Trophäe das abgeschlagene Haupt des Melanippos zu dem halbtoten Tydeus, der voll Rachgier wie ein wildes Tier darüber herfällt und mit rohem Behagen das Gehirn ausschlürft. Nach anderer Darstellung, die jene Feindschaft zwischen den beiden Kampfgenossen nicht betont, tötet Amphiaraos den Melanippos (*Pherekydes fr.* 51, *Müller* 1, 85. *Eustath.* p. 544, 17 f. *Tzetz. Lyk.* 1066) und übergibt dem todwunden Tydeus auf dessen ausdrücklichen Wunsch den Schädel des Gegners (*Schol Pind. Nem.* 10, 12). Nach *Stat.* 7, 789 f.; 8, 718 f. endlich ist Amphiaraos bereits gefallen, als Tydeus verwundet wird, und Kapaneus tritt insofern an jenes Stelle, als er dem mit dem Tode ringenden Kriegsgefährten Tydeus das noch zuckende Haupt des Melanippos reicht. Der grausigen Mahlzeit des Rachgierigen wird auch sonst mit Abscheu gedacht: *Soph. fr. inc.* 731, 5. *Eur. Meleagr. fr.* 537 *Nck*[2]. *Lyk. Al.* 1066 mit *Schol. Dosiadas Anthol. Pal.* 15, 26. *Sext. Empir. Hypotyp. Pyrrhon.* 3, 207. *Ov. Ibis* 425 f. 513 f. (der *Schol.* nennt den Enthaupteten Melanippus; s. d.). *Schol. Stat. Theb.* 1, 42; 3, 544; 9, 102. Dieser Akt schnöder Brutalität bringt Tydeus um die schon für ihn erwirkte Unsterblichkeit. Bei dem schauervollen Anblick wendet sich nämlich die Göttin von ihm ab, sodaß er seiner Verwundung erliegt und dem Tode verfällt, vgl. *Bakchylides fr.* 41 *Blass*: ἡ Ἀθηνᾶ τῷ Τυδεῖ δώσουσα τὴν ἀθανασίαν ... *Liban. Progymn.* 4, 1100 R (8, 40 *Förster*). *Stat.* 8, 713 f.; 758 f. So groß ist ihr Ekel, daß sie die himmlische Behausung erst aufsucht, nachdem sie ihre entweihten Augen mit fließendem Wasser gereinigt hat: v. 764 f. Doch hat jener noch sterbend seine beleidigte Schützerin gebeten, die ihm zugedachte Unsterblichkeit auf seinen Sohn Diomedes (s. d.) zu übertragen: *Schol. Pind. Nem* 10, 12; vgl. *Liban.* 4, 997 R (8, 338 *Förster*). Wirklich heißt es bei *Pindar, Nem.* 10, 7: Διομήδεα δ' ἄμβροτον ξανθά ποτε Γλαυκᾶπις ἔθηκε θεόν, was *Welcker* (*Ep. Kykl.* 2, 365) auf eine alte *Thebais* zurückführt. Die Historiker schweigen von Diomedes' Tode; auch wurde er in den unteritalischen Städten Metapontion, Thurioi und Argyrippa als Gott verehrt (*Polemon* im vorerwähnten *Pindarscholion*); andere Fabeleien über Diomedes' spätere Schicksale bei *Strab.* 6, 284. *Schol. Lyk.* 610. Wie Tydeus von der Hand des Melanippos im Kriege gegen Theben fällt, wird noch erwähnt: *Herodot* 5, 67. *Paus.* 9, 18, 1. *Philostr. Her.* 4, 1 (2, 168 *Kayser*). *Hygin. fab.* 70. *Serv. Aen.* 6, 479.

Um die Leiche des Helden entspinnt sich bei *Stat.* 9, 1 f. ein erbitterter Kampf. Eteokles, der, wie sein Bruder, nach dieser Darstellung den Tydeus und die anderen Führer des argivischen Heeres überlebt, fordert die Seinen auf, sich des Toten zu bemächtigen (9, 12 f.); umgekehrt ermahnt Polyneikes eindringlich zur Rettung des gefallenen Kameraden und trauert mit dem Heere um ihn (v. 32 f.); besonders ist Hippomedon bemüht, seinen Tod an den fliehenden Thebanern zu rächen (v. 90 f.). Da die Bergung der Leiche nicht gelungen ist, wagen sich in der folgenden Nacht zwei treue Gesellen, ein Arkader und ein Ätoler, auf das Schlachtfeld, um ihre Führer Tydeus und Parthenopaeus zu bestatten (10, 347 f.); sie erreichen zwar ihren frommen Zweck, fallen aber ihrer Pietät zum Opfer (v. 381 f.); wegen ihres Heldenmutes bei nächtlichem Abenteuer und ihrer treuen Waffenbrüderschaft vergleicht sie *Statius* (v. 445 f.) mit Nisus und Euryalus in *Verg. Aen.* 9, 176 f.; s. auch *Ribbeck, R. D.* 3, 231 f.

Schon bei *Homer* (*Il.* Ξ 114) birgt den Tydeus ein Grab in thebanischer Erde; dieses erwähnt auch *Paus.* 9, 18, 2: es liegt nahe dem Proitidischen Tore, vor dem er, wenigstens nach *Aesch. Sept.* 360 f., bei der Belagerung seinen Standort hat (s. o.); Maion, den er bei der siegreichen Abwehr des thebanischen Hinterhalts allein hat entkommen lassen (Δ 391 f., s. o.), soll ihn hier beerdigt haben. Doch auch hierüber besteht keine Einheit der Berichte. Da Athen den Ruhm genoß, sich bereits in der Heroenzeit schützend der Bedrängten und Hilfesuchenden angenommen zu haben, so bildete sich die Sage, es hätten, um die unbestatteten Leichen der vor Theben gefallenen Helden zu erlangen, deren trauernde Witwen sowie Adrastos sich an Theseus, den Herrscher von Attika, gewendet, und dieser habe von dem neuen thebanischen König Kreon die Auslieferung der Toten erreicht. In den (verlorenen)

Ἐλευσίνιοι des *Aischylos* (*Nauck, fr. trag. Gr.* p. 18 f.[2]) geschah dies auf gütlichem Wege durch einen Vertrag, den der Atthidograph *Philochoros* (*fr.* 51, *Müller* 1, 392) als das erste Abkommen über die Auslieferung von Leichen bezeichnet (*Plut. Thes.* 29), in *Euripides' Hiketides* dagegen durch Drohungen und eine blutige Schlacht. Bei *Apollodor* 3, 79 erobern die Athener zur Bergung der Toten sogar Theben und nehmen die Leichen mit in ihr Land. Theseus erzwingt also hier die Übergabe der Heldenleichen, und so findet Tydeus mit den meisten seiner Kriegsgefährten die letzte Ruhestätte in dem geweihten Boden von Eleusis; vgl. auch *Paus.* 1, 39, 2. Vor der hier stattfindenden Totenverbrennung widmet Adrastos in Theseus' Gegenwart den fünf Gefallenen Kapaneus, Eteoklos, Hippomedon, Parthenopaios und endlich Tydeus einen ehrenden Nachruf; die kurze Leichenrede auf den letztgenannten (*Eur. Hik.* 901—908) wird seinem Wesen vollauf gerecht. Ohne Mitwirkung des Adrast, der bei seinem Heimzug nach Argos die Leichen unbestattet zurückläßt, geschieht die Beerdigung durch die Athener bei *Diodor* 4, 65. — Diomedes gesellt sich später den Epigonen zu, um 'das Blut des Vaters zu rächen' (*Eur. fr.* 559 *Nck.*[2]; vgl. auch *Ribbeck, R. Tr.* 525).

Trotz der Widersprüche in den Quellenberichten schließt sich der Charakter des Tydeus zu einem ziemlich einheitlichen Bilde zusammen. Durch die äußere Erscheinung keineswegs unterstützt, sondern klein (*Il. E* 801. *Aesch. Sept.* 408 *Kirchhoff* mit *Schol. Priap.* 80, 5 f. *Stat.* 1, 417; 6, 819. *Dion. Hal. art. rhet.* 3, 4. *Quintil.* 3, 7, 12), sodaß die Alten als schlechte Etymologen glauben, er sei παρὰ τὸ τυτθόν benannt (*Etym. Magn.* 771, 33), ist er doch ein reisiger Kämpe von allenthalben überlegener Kraft und Gewandtheit des Körpers (Rossebändiger, ἱππόδαμος: *Δ* 370; ἱππηλάτα: 387; ἱππότα: *E* 126; Ringer: *Stat.* 6, 788 f.; Faustkämpfer: *Apollodor* 3, 66) und vielseitiger Waffentüchtigkeit (Speerwerfer: Ξ 124 f.; *Eur. Hik.* 905, vgl. *Phoen.* 140; *Stat.* 7, 634 f.; 8, 468 f. 507 f.; Schwertkämpfer: 689 f.). Durch wüstes, lärmendes Gebaren verbreitet er Schrecken um sich, und indem er wie rasend (*Aesch. Sept.* 363: μαργῶν, mit *Schol.* 364: μέμηνεν) laut schreit (v. 361. 375), den Schild schwingt (*Il. E* 126: σακέσπαλος, ein *homer.* ἅπαξ εἰρημένον), sodaß die daran hängenden Schellen rasseln (*Aesch. Sept.* 368 f.), und den Helmbusch schüttelt (v. 367), sucht er zu ersetzen, was der Eindruck seiner unscheinbaren Figur vermissen läßt. In kurzer Rede die Krieger anzufeuern vermag er wohl (*Eur. Phoen.* 1144 f. *Stat.* 7, 611 f.; 8, 663 f., s. o.), aber zum Unterhändler, der bei den Thebanern einen gütlichen Vorschlag (*Il. K* 288: μειλίχιον μῦθον) ausrichten soll, eignet er sich nicht; ist er doch kein Mann des Wortes, sondern der Tat (*Eur. Hik.* 902. 907 f.). Amphiaraos, unter seinen Kampfgenossen ihm geradezu feindlich gesinnt (*Apollodor* 3, 76, s. o.), zeichnet ein abschreckendes Charakterbild von ihm (*Aesch. Sept.* 554 f.); kaum daß sein Schwager Polyneikes ihm freundschaftlich zugetan ist (s. o.) und das Heer seinen Verlust betrauert. Ein Ares in Menschengestalt (*Eur. Phoen.* 134. *Stat.* 1, 464; 2, 587. 727; 4, 111; 8, 588. 707; 9, 72), der den Gegner blitzartig niederschmettert (*fulmineus*: 4, 94), und der tapferste unter seinen Zeitgenossen (*Pherekydes fr.* 83, *Müller* 1, 92), weshalb noch der byzantinische Sophist *Theophylaktos Simokata* (*Hist.* 2, 18) mit ihm einen kleinen, aber mutigen römischen Krieger vergleicht (*Suid.* s. Σάπειρ), trägt er trotzdem kein wahres Heldentum, keine edle Vaterlandsliebe als Triebfedern seines streitbaren Mutes in der Brust, sondern Rachsucht und Rauflust sind seine Beweggründe. Daher steigert sich sein rücksichtsloser Haß gegen die Feinde bei der Tötung Ismenes zu unerbittlicher Härte (*immodicus irae*: *Stat.* 1, 41; *ferus*: 3, 59), und vollends die Zerfleischung des toten Melanippos ist eine bestialisch rohe Handlung (s. o.), durch die er sich, den Tod vor Augen, die Gunst seiner Beschützerin Athene (*Δ* 390; *E* 125 f.; 800 f.; *K* 285 f. *Stat.* 8, 459. 499 f. 713; 9, 513), ja die Unsterblichkeit verscherzt. — Endlich sei noch auf einen Zug hingewiesen, der aus der Chronologie der Heroenzeit ganz herausfällt und den Tydeus während des Trojanischen Krieges (!) in sehr greller Beleuchtung zeigt. Erbittert über ihre Verwundung durch Diomedes (*E* 330 f. 335 f.), betört Aphrodite dessen bis dahin besonders keusche Gattin Aigiale (s. d.), sodaß sie sich mehreren Verführern hingibt; nach *Ov. Ibis* 347 f. nimmt, wie begreiflich, ihr Schwiegervater Tydeus daran schweren Anstoß; dagegen nach dem *Schol.* z. d. St. gehört er selbst sogar zu den Buhlen seiner Schnur.

Auf eine Textverderbnis im *Schol. Stat. Theb.* 3, 285 stützt sich Tydeus' vermeintliche Teilnahme an der Gründung Thebens; dort ist der in den Codices überlieferte Name *t(h)ibeus* vielmehr zu lesen Udaeus, vgl. *Aesch. fr. inc.* 376 *Nck.*[2]; *Pherekyd. fr.* 44 u. *Hellanik. fr.* 2 (*Müller* 1, 83 u. 45); s. auch d. Art. *Kadmos* Bd. 2, Sp. 828.

Der Name Tydeus hat, nach der unhaltbaren antiken Deutung παρὰ τὸ τυτθόν (*Etym. Magn.* 771, 33; s. o.), die richtige Erklärung erst durch die moderne Sprachvergleichung erfahren; darnach gehört er zusammen mit skt. tud (tudámi), lat. tundere, got. stautan, deutsch 'stoßen' und bedeutet also Stößer, Zuschläger, oder, wie das ältere lat. tudes (*Fest.* p. 352 a, 30), Hammer; stammverwandt ist ihm Τυνδάρεως (s. d.), sinnverwandt (Karl) Martell; vgl. *Curtius, Etymol.* 226 f.[5] *Preller, Gr. Myth.* 2[3], 352. *Usener, Göttliche Synonyma, Rhein. Mus.* 1898, S 341. *Gruppe, Mythol.* 618, 6. — Die seltenere Form Τύδης ist bezeugt für *Antimach. Theb. fr.* 6. 7. (*Kinkel* p. 27[8]); vgl. Ὀφρης neben Ὀρφεύς. — Τῦδνς auf att. Vasenbildern ist nach *Kretschmer, Gr. Vaseninschr.* 194, eine Koseform; vgl. Τῖφνς, Νῆρνς, Οἶννς, Ἶππνς u. a.

Das Lateinische kennt, neben den griechischen Kasus: *Tydeos, Tydea, Tydeu,* auch Formen, die von dem dreisilbigem *Tyde–us* abgeleitet sind: Gen. *Tydei*, Dat. u. Abl. *Tydeo* und sogar den von *Priscian* 7, 5, 17 bezeugten oder wenigstens für möglich gehaltenen Voc.

1) Vasenbild: Tydeus mit Deianeira am Sterbelager des Meleagros (nach *Arch. Zeitg.* 1867, Taf. 220).

Tydee (wie *Penthee, Ilionee*); vgl. *Neue, Lat. Formenl.* 1^2, 496.

Das Etruskische endlich zeigt den Namen in der verstümmelten Form Tute (s. d.), vgl. die Inschrift auf dem Karneolskarabäus bei *Baumeister, Denkmäler Abb.* 1839 (s. u.), und auf vier anderen Gemmen bei *Overbeck, Gal. Her. Bildw.* S. 129 f. u. *Furtwängler, Gemmen* XVI 27. 52. 53. 59; XVII 30; sowie auf einem etrusk. Spiegel aus Volci (s. u.); s. auch den Art. *Tute*.

Tydeus ist der Sohn einer eisernen Zeit, in der das Griechentum noch deutliche Züge roher Barbarei trägt. Sein Verwandtenmord, seine Verbannung aus der Heimat, sein abenteuerlicher Eintritt in Argos, sein handfestes Auftreten auf dem Zuge gegen Theben und sein grausiges Ende auf dem Schlachtfelde zeigen ihn als Vertreter jener Wanderperiode, die dem Trojanischen Kriege vorangeht. Verglichen mit Achill, Odysseus, Hektor erscheint er edlerer Gesittung bar; ist er doch überdies gebürtig aus Aitolien, dessen Bewohner noch später für zurückgebliebene Halbbarbaren galten (*Thuk.* 3, 94. *Polyb.* 17, 5). Wie so manche griechische Helden, gehört Tydeus dem genealogischen Verband aitolischer Könige an und ist aus aitolischen Stammtafeln in die Heldensage gelangt. Es erscheint kaum ratsam, wegen vereinzelter Anklänge und Spuren seines Namens, so der Erwähnung eines Ortes *Tydeia* oder *Tydea* auf einer Inschrift vom nordeuboiischen Artemision (*Athen. Mitteilungen* 8, 20, 16. 29), sein Geschlecht von dort herzuleiten (*Gruppe* S. 626, 3); aber auch, wie seinen Sohn Diomedes (*Voigt, Leipz. Stud.* 4, 258 f.), so auch ihn selbst als Hypostase des Ares zu betrachten, ist nicht ohne Bedenken, weil die beiden hierfür angeführten Stellen (*Diodor* 4, 35: *Ἱππόνουν πρὸς τὴν θυγατέρα Περίβοιαν, φάσκουσαν ἐξ Ἄρεως ὑπάρχειν ἔγκυον, διενεχθέντα πέμψαι ταύτην εἰς Αἰτωλίαν πρὸς Οἰνέα*, und *Schol. Stat. Theb.* 11, 463: *Oeneus ⟨pater⟩ Tydei, quamvis plerique dicant eum Marte procreatum converso in vultum Oenei*, s. o.) zu wenig Beweiskraft besitzen, die oben zitierten (*Eur. Phoen.* 134. *Stat. Theb.* 1, 464 u. a.) aber nur poetischen Sinn und Wert haben.

Die bildende Kunst zeigt den Tydeus, wenn man die Denkmäler nach der Zeitfolge seiner Erlebnisse aufzählt, zunächst auf dem Gemälde einer Amphora aus Armentum, jetzt in Neapel, am Sterbelager seines Bruders Meleagros. Nach einer trüben Quelle der Überlieferung (*Mythogr. Vatic.* 1, 198) hat er ihn erschlagen (s. o.); statt dessen ist er hier auf dem Vasenbilde mit seiner Schwester Deïaneira sorgsam bemüht, den todesmatten Bruder zu stützen; die Eltern und die ehemaligen Jagdgenossen des Sterbenden sowie allegorische Figuren sind gleichfalls zugegen; einige Namensinschriften erleichtern das Verständnis; vgl. *Forchhammer, Arch. Zeitg.* 1867 S. 97 f., Taf. 220. *Kekulé, Strenna festosa offerta a G. Henzen* 1867. *Ribbeck, R. Tr.* 519. Art. *Meleagros* Bd. 2, Sp. 2620; s. Abb. 1.

Tydeus zu Adrast kommend wird veranschaulicht auf einem archaistischen Vasengemälde in Kopenhagen (*Ann. d. I.* 1839 tav. P. *Heydemann, Arch. Zeitg.* 1866, Taf. 206, 1. *Engelmann, Homeratlas, Ilias* nr. 27). Der König liegt auf einem hohen Ruhebett. Die übrigen Figuren erklärt *Heydemann* S. 130 folgendermaßen: den allein eintretenden Gast empfängt die Königin, der eine Dienerin folgt, und zeigt auf eine der am Boden hockenden Töchter, wie um sie dem Fremdling als Gattin zu verheißen. Dieser Deutung ist wohl aber die frühere *Abekens* (*Ann. d. I.* 1839 S. 255) vorzuziehen: Die beiden neben der Säule auf dem Erdboden sitzenden, fast ganz wie Adrast gekleideten und dadurch als Männer gekennzeichneten Gestalten sind die Schutzflehenden Tydeus — sein Name steht in der Nähe — und Polyneikes; demnach die drei andern Personen: die Königin und ihre Töchter, die für die Ankömmlinge bestimmten Bräute; s. Abb. 2.

Auf einem vielbesprochenen, von *Winckelmann* (*Gesch. d. Kunst* I, Kap. 3) sehr hoch geschätzten, freilich auch verschieden erklärten etrusk. Karneolskarabäus der Sammlung Stosch (*Millin, Gal. myth.* pl. 143 nr. 507, vgl. auch *Justi, Winckelmann* 2, 251; 3, 115) sieht man Ty-

2) Vasenbild: Tydeus und Polyneikes, zu Adrast kommend, von dessen Frau und Töchtern begrüßt (nach *Arch. Zeitg.* 1866, Taf. 206, 1).

deus (Tute) im Waffenschmuck anwesend entweder bei der Weissagung des Amphiaraos in Adrasts Hause mit diesen beiden Heroen sowie Polyneikes und Parthenopaios (*Overbeck, Gal. Her. Bildw.* S. 81, Taf. 3, 2, u. Art. *Adrastos* u. *Amphiaraos* Bd. 1, Sp. 82 u. 294), oder bei der Beratung über den Feldzug (*Baumeister, Denkmäler* 3, 1759, Abb. 1839; Art.

3) Etrusk. Karneolskarabäus: Tydeus, Adrastos (stehend), Polyneikes, Amphiaraos und Parthenopaios (sitzend) in Beratung (nach *Baumeister, Denkmäler* 3, 1759, Abb. 1839).

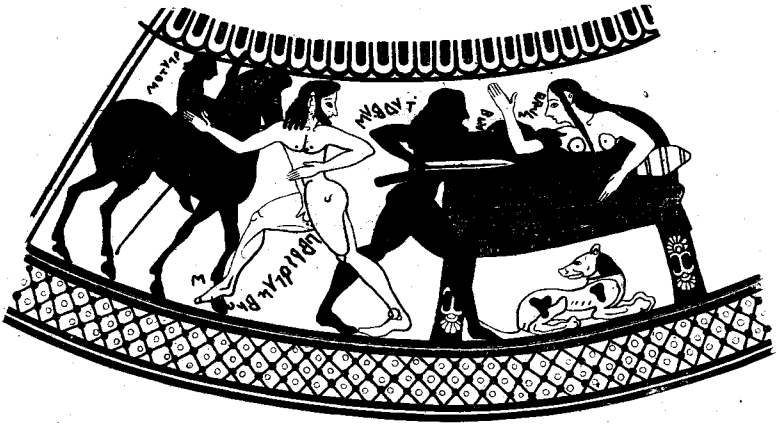
Polyneikes Bd. 3, Sp. 1653 u. 2671), oder endlich in einer Szene, wo Polyneikes, Amphiaraos und Parthenopaios unbedeckten Hauptes angeblich auf Feldstühlen schlafen, T. und Adrast aber in Waffen neben ihnen treue Wacht halten (Art. *Parthanapae* Bd. 3, Sp. 1648); s. Abb. 3.

Ein etrusk. Spiegel (*Gerhard* 1 Taf. 78. *Heydemann, Arch. Zeitg.* 1866, Taf. 206) veranschaulicht nach *Overbeck* (S. 84, Taf. 3, 3), wie Amphiaraos dem Adrast vom Kriege abrät, während Tydeus, das Halsband der Harmonia in der Hand, für den Krieg spricht; vgl. *Christodor* in der *Anthol. Pal.* 1, 2, 259 f. *Dübner*.

Ein drittes etrusk. Bildwerk, nämlich ein geschnittener Stein in Berlin (*Overbeck* a. a. O. Taf. 5, 7, S. 129 f.), wird wieder verschieden ausgelegt: Tydeus (tute) reinigt sich nach einem Ringkampf, vermutlich in Nemea (*Apollodor* 3, 66. *Stat. Theb.* 6, 788 f., s. u.), mit dem Schabeisen die Glieder, oder er zieht sich aus einer Wunde am Bein einen Speersplitter, was schon hindeutet auf den Krieg gegen Theben; vgl. *Baumeister, Denkm.* 3, 1759; *Justi* a. a. O. 2, 251; 3, 115.

Wie Tydeus in Nemea für die Kinderwärterin Hypsipyle gegen ihren erzürnten Gebieter Lykurgos eintritt und mit diesem in erbitterten Kampf gerät, den erst Adrast und Amphiaraos schlichten (*Stat. Theb.* 5, 661 f.), war schon am Amyklaiischen Throne dargestellt, da sich *Pausanias* (3, 18, 12) über die Stellungnahme und Parteigruppierung der beiderseitigen Gegner zu irren scheint (*Jahn, Arch. Aufs.* 158). Die Bilder auf vier (oder sechs) Vulcenter Vasen im Brit. Museum und in München werden von *Jahn, Ber. d. Sächs. Gellsch. d. W.* 1853, S. 21 f. u. Taf. 3, auf den Zweikampf zwischen Tydeus und Lykurgos und die Dazwischenkunft anderer Helden des Thebanischen Krieges gedeutet; vgl. auch den Art. *Amphiaraos* Bd. 1, Sp. 296 f. Andre behalten, im Gegensatz zu *Statius* (s. o.), den unveränderten Text des *Pausanias* bei, wonach Amphiaraos und Lykurgos vom Kampfe durch Adrast und Tydeus zurückgehalten werden: s. die Art. *Adrastos* Bd. 1, Sp. 82 u. *Lykurgos* nr. 5, Bd. 2, Sp. 2204, sowie *Pauly²-Wissowa* 1, 1892; jetzt auch *Robert, Hermes* 44, 399 f.

Die Tötung Ismenes durch Tydeus bei ihrer Zusammenkunft mit Periklymenos findet sich mehrfach dargestellt, so auf dem schwarzfigur. Bilde einiger Vasenscherben aus dem Perserschutt der Akropolis (*Richards, Journ. of Hell. Stud.* XIII. 1892/93, S. 286, Taf. 11): 'Hismene' erhebt flehend die Hände; hinten ist ein Arm mit Lanze sichtbar; der Geliebte wird nur noch durch das Wortfragment MEN angedeutet. — Sodann zeigt eine korinthische Vase aus Caere (*Mon. d. I.* VI, Taf. 14) die Szene vollständiger; doch spielt sie nicht, wie *Welcker* (*A. D.* 5, 253 f.) annimmt, im Freien, also etwa an einer Quelle (*Pherekyd. fr.* 48, *Müller* 1, 83; s. o.), sondern 'Hysmene' liegt halbnackt in einem Gemach auf einem Ruhebett, und Tydeus dringt mit dem Schwert auf sie ein, während ihr Liebhaber entflieht, ein Krieger (Klytios) aber zu Pferde von außen herbeikommt; vgl. *Robert, Bild u. Lied* S. 21 f.; s. Abb. 4. — Ähnlich vergegenwärtigt den Vorgang ein etrusk. Sarkophagrelief (*Körte, U. E.* II 8 a u. S. 25): in einem Schlafgemach der thebanischen Königsburg wird die fast nackte Ismene, der zwei erschreckte Dienerinnen nicht helfen können, von Tydeus tödlich bedroht;



4) Vasenbild: Ismene von Tydeus bedroht; anwesend Periklymenos und ein Krieger (nach *Mon. d. I.* VI Taf. 14).

5) Etrusk. Aschenurnenrelief: Ismene von Tydeus bedroht; mitanwesend zwei Mägde, Periklymenos, ein Krieger (nach *Körte, U. E.* II 8a).

Periklymenos entweicht; sein Begleiter liegt, nach vorausgegangenem Kampfe, erschlagen am Boden; Tydeus' Gefährte ist ganz links sichtbar; s. Abb. 5. Mehrere Bildwerke, die man einst auf Ismenes Ermordung bezog (*Gerhard, Auserl. Vasenbilder* 2, Taf. 92. *Winnefeld, Vasensammlung in Karlsruhe* nr. 186), werden richtiger gedeutet auf Achills und Polyxenas Begegnung am Brunnen; s. d. Art. *Polyxena*, Bd. 3, Sp. 2724f.

Das grausige Lebensende des Tydeus hat die bildenden Künstler anscheinend nicht viel beschäftigt; wenigstens läßt sich kaum ein Bildwerk sicher darauf beziehen. Ein mythologisch sonst wertloser Tonbecher aus Tanagra mit Einzelszenen aus dem Thebanischen Kriege (*Robert, 50. Berliner Winckelmannsprogr.* 1890 S. 82f.) verdient hier deshalb Beachtung, weil einer Gruppe allein der Name CVEΔVT (in rückläufiger Schrift) beigefügt ist: die so bezeichnete Kriegerfigur dringt auf einen niedergesunkenen Verwundeten ein, während eine Frau (Iokaste?) dabeisitzt und zusieht. In dem Hingestreckten erkennt *Robert* den Melanippos, betont aber mit Recht die Abweichung von der üblichen Sagenfassung, nach der ja Tydeus bei seinem Angriff auf den Gegner bereits von diesem selbst den tödlichen Streich empfangen hat (*Apollodor* 3, 75f., s. o.), während er hier, wie es scheint, unverwundet über Melanippos herfällt. — Auch mehrere Gemmenbilder, aufgezählt im Art. *Melanippos*, Bd. 2, Sp. 2578f., vgl. *Overbeck, Gal. Her. Bildw.* S. 132f., hat man auf Tydeus' Rache an seinem Todfeind bezogen; doch bringt keine der sehr verschiedenen Darstellungen die Greuelszene zu zweifelsfreier Anschauung; ebensowenig ein Vasenbild in Neapel, vgl. *Engelmann, Arch. Jahrb.* 20, 186.

Parthenopaios, Hippomedon und Tydeus sieht man tot auf einem Felsen liegen in einer Darstellung von Amphiaraos' Untergang bei *Robert, Sarkophagreliefs* 2, 195, Taf. 60 nr. 184.

Ob in der Szene des Bruderkampfes auf dem Relief des Heroons von Gjölbaschi (*Benndorf u. Niemann,* Taf. 24 A 3) der zwischen Polyneikes und Eteokles liegende Tote als Tydeus zu deuten ist (Textband S. 192), steht dahin.

Ein Gemälde, das die Bestattung der Sieben veranschaulichte, erwähnt *Philostr. Imag.* 29 (2, 383 *Kayser*).

Sowohl in Argos (*Paus.* 2, 20, 5) als auch in Delphi (10, 10, 3f.) erhob sich eine Statuengruppe zur Verherrlichung der sieben Helden, die gegen Theben zogen, unter ihnen Tydeus, der Sohn des Oineus. Die delphischen Bildsäulen galten für Werke der Künstler Hypatodoros und Aristogeiton und waren von den Argivern errichtet nach der für sie siegreichen, sonst nicht überlieferten und daher chronologisch vielumstrittenen Schlacht bei Oinoe in Argolis; vgl. *Brunn, Künstlergeschichte* 1, 294. *Busolt, Gr. Gesch.* 3, 1, 323 A. 3. *Beloch, Gr. Gesch.* 2^2, 1, 165. [Johannes Schmidt.]

Tyllos s. Tylos.

Tylos (*Τύλος*) oder **Tylon** (*Τύλων*), altlydischer Heros, nach der lydischen Überlieferung bei *Dion. Hal. ant. Rom.* 1, 27, 1, wo Tyllos geschrieben ist (nach *v. Wilamowitz, Herm.* 34 (1899), 222 wegen der Ähnlichkeit mit Tullus), wird als Sohn der Erde bezeichnet, *Τύλλος ὁ γηγενής*. Eponymos des *Τυλώνιον γένος* Lydiens (*Nicol. Dam. frg.* 49, 48); sein genealogischer Zusammenhang mit Masnes, Kotys, Atys und Choraios (s. *Dion. Hal.* a. a. O.) wird von *A. J. Reinach, Revue de l'histoire des religions* 61 (1910), 363, 2 als Vermischung persischer, thrakischer, phrygischer und griechischer Elemente in der lydischen Königsage erklärt. Davon, auch von seinen Enkeln Halie, Asie und Atys weiß *Nonnos* nichts, der eine Wunderszene seines Lebens *Dion.* 25, 451—551 in weitläufiger Beschreibung ihrer Darstellung auf dem Schild des Dionysos gibt. Nach ihr wurde Tylos (*Τύλος Μαιονίης ναέτης Nonn.*) am Mygdonischen Hermos von einer Schlange getötet, doch von seiner Schwester Morie (vgl. ob. Bd. 2, Sp. 3210f.) durch ein Zauberkraut wieder ins Leben gerufen (s. die ähnliche Wiederbelebung des Glaukos ob. Bd. 1, Sp. 1687; *Gruppe, Gr. Myth.* 282, 4), nachdem der Riese Damasen seinen Tod gerächt hatte (s ob. Bd. 1, Sp. 941). Da die Sage nur durch *Nonnos* ausführlich berichtet wird — *Plin. n. h.* 25, 14, gestützt auf eine Notiz des lydischen Historikers *Xanthos,* erwähnt die Geschichte des 'Thylon' nur kurz; s. ob. Bd. 2, Sp. 3211, Z. 17—20 —, läßt sich kaum feststellen, wie weit er sich an die ursprüngliche Überlieferung gehalten hat. Die Gestalt der Morie scheint eine Verquickung zu sein mit der gleichnamigen attischen Nymphe, die vom sterbenden Typhon vernichtet wird; s. ob. Bd. 2, Sp. 3211, Z. 60 ff., und das von *Xanthos-Plinius* Balis genannte Heilkraut erscheint bei *Nonnos* unter dem Namen *Διὸς ἄνθος*. Nach *v. Wilamowitz* a. a. O. 223 beweisen die 'starken Varianten in den Gedichten von Tylos und die Schwankungen in seiner Namenform, 'daß sehr viel mehr Griechen von ihnen gehandelt hatten als der einzige *Xanthos;* leider werden wir die Traditionen kaum zeitlich und persönlich individualisieren können.' Keinesfalls geht es aber an, mit *Papes Wörterb. der gr. Eigenn.* 1563 drei verschiedene Personen in der Überlieferung Tyllos, Tylos, Tylon zu sehen. Das Fortleben der Tylosgeschichte bezeugt auch eine Münze des *Severus Alexander* aus Sardes, abgebildet und beschrieben im *Catalogue of the greek coins of Lydia by Barclay Head,* London 1901, Taf.

27, 11, S. 266, *Introd.* 111—113. Wenn hier Tylos (*Τύλος*) von Masnes (*Μάσνης*?) das Kraut entgegennimmt — unter ihnen die tote Schlange —, so sieht *Head* darin eine Variante der Sage: nicht Damasen tötet das Untier, nicht Morie belebt den Toten wieder, ihre Stelle hat Masnes übernommen oder vielmehr, sie sind beide Erfindungen des *Nonnos*. Doch kann sich der Dichter wohl auch eine vorliegende Variante des Mythos zunutze gemacht haben. Von *Heads* Gedanken, die ganze Sage symbolisiere die Rückkehr des Frühlings und habe zweifellos einen Teil der sardischen Demeter-Kore-Mysterien (Chrysanthina) gebildet, wird man lieber absehen, zumal der von ihm vorgebrachte Hinweis *Χρυσάνθινα — Διὸς ἄνθος* als Beweismittel nicht gelten kann. Eine andere sardische Münze erwähnt in diesem Zusammenhang *Head, Introd.* 113, die den Triptolemos, Ge und Tylos zu verbinden scheint. Wenigstens beschreibt *Mionnet, Descr. de méd.* 4, 138, nr. 789 die Szene auf diesem der Otacilia zugehörigen Stück so, daß Triptolemos auf einem Schlangenwagen fahrend und unter ihm ein liegender Flußgott dargestellt wäre, '*duquel on lit:* ΓΗ; *dans le champ,* ΤΥΛΟC.' *Head* sieht hierin eine Anspielung auf den *γηγενὴς Τύλλος*, aber unerklärt bleibt die Darstellung des Tylos als Flußgottes. Vielleicht hilft hier eine Andeutung *Gruppes, Gr. Myth.* 498, 1, weiter, der einen Zusammenhang zwischen dem Erdsohn *Τύλος* bei *Paus.* 1, 35, 8 und dem Tyllos zu vermuten scheint. Ob er besteht, oder ob nur äußerliche Ähnlichkeit zwischen Namen und Mutter vorliegt, bleibe unerörtert, aber vielleicht gibt die Münze bei *Mionnet* nicht *Τύλλος*, sondern *Τῦλλος*? Vgl. die ob. Bd. 1, Sp. 2798 von *Drexler* erwähnten Hyllosmünzen. — An phallische Bedeutung des Namens denkt *Ed. Gerhard, Ges. akad. Abh.* 2 (1868), 52[60] (nach *Sestinis* Vorgang, *Ann. d. Inst.* 2, 158) und 611, *Index,* 'Tylos lydisch vgl. mit Tallus = Phallos'. [Preisendanz.]

Tymborychos (*Τυμβωρύχος*), Beiname der Aphrodite in Argos: *Ἀφροδίτην Τυμβωρύχον θρησκεύουσιν Ἀργεῖοι, Clem. Alex. Protr.* 2, 38, 5 (33 *P* 28, 28 *Stähl.*, wo *Schwartz καὶ Λάκωνες* erg.). *Welcker, Gr. Götterl.* 2, 715 meint, *Clemens* verstehe unter diesem Wort 'die Lust zu frischen Leichen, die den Aegyptischen Paraschisten bekannt war (*Herod.* 2, 89)', und hält das Epitheton für einen 'uneigentlichen Namen aus Abscheu an der Sache' (vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 1358, 1, wo *Enmans, Kypros* 68, Widerspruch erwähnt wird). Ohne den Namen zu erklären, bezeichnet *Gerhard, Ges. akad. Abh.* 1 (1866), 269 die Tymborychos als Aphrodite des Todes und denkt dabei wohl wie *Welcker* a. a. O. 716 und andere Mythologen an die Aphrodite *Ἐπιτυμβία*, der 'man in Delphi zu psychomantischen Zwecken Spenden darbrachte' (vgl. *Farnell, Cults* 2 [1896], 652) und bei der es sich 'um alte Beziehungen zur Unterwelt handelt', *Jessen, Realencycl.* 6, 2253, 8 ff. Als Aphrodite 'unaufgeklärter Bedeutung' verzeichnet sie kurz *Dümmler, Realencycl.* 1, 2739, 15. Nach *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1[4], 364 weist der Name auf die Todesgöttin hin, 'die auf Gräbern und wie eine zweite Persephone verehrt wurde'. Doch das erklärt nicht das Wort *τυμβωρύχος* (*τυμβώρυχος Preller-Robert, Gruppe* u. a.). Vielleicht hilft hier die Tatsache weiter, daß Aphrodite hin und wieder mit Selene-Hekate gleichgesetzt wird. Ausdrücklich wird Selene als 'allzeugende und Liebe gebärende Aphrodite', *πανγεννήτειρα καὶ ἐρωτοτοκεῖα Ἀφροδίτη*, angerufen in einem *Hymnos* des *Großen Par. Zauberpap.* Z. 2557; vgl. die *Inschrift* des Arztes *Leukios* aus Hierapolis Kastabala, *Denkschr. d. Wien. Akad.* 44 (1896), *Heberdey-Wilhelm, Reisen in Kilikien,* 26, nr. 58: *εἴτε Σελήναιην, εἴτ' Ἄρτεμιν εἴτε σε, δαίμον, . . . Ἑκάτην εἴτε Κύπριν Θήβης λαὸς θνέτσοι γεραίρει.* Erwähnung dieser Gleichsetzung ob. Bd. 1, Sp. 1898, Z. 45; *Realencycl.* 7, 2771, 53. Auch andere Beinamen, wie *Αὐκαινα* und *Πειθώ*, teilen beide gleichgesetzte Göttinnen; vgl. *Par. Pap.* Z. 2550, *Welcker, Götterl.* 2, 714 zu *Orph. H.* 54, 11 (mit sehr zweifelhaftem Hinweis auf die Erinnerung des Namens Lykaina aus Lupanar); *Par. Pap.* Z. 2542, *Gruppe, Gr. Myth.* 299[4]. Zieht man diese Gleichsetzung in Betracht, so wird Aphrodite = Selene-Hekate-Tymborychos verständlicher; denn Selene-Hekate ist Leichenfresserin, sie trinkt das Blut der Toten (*Groß. Par. Zauberpap.* Z. 2483. 2865), frißt ihr Fleisch (*σαρκοβόρα ebd.* Z. 2485, *σαρκοφάγος* 2865, *Plut. mor.* 170 B *ἀνὰ νεκροὺς μολοῦσα ἀνπεφυρμένα ἐσῆλθες* (vgl. *A. Dieterich, Nekyia* 52 f., *Wilh. Abernetty, De Plutarchi qui fertur de superstitione libello, Diss. Königsb.* 1911, 56 f., *R. Wünsch* in *Lietzmanns Kl. Texten* 84, 7. *Höfer,* o. Bd. 4, Sp. 386, Z. 45—60, *Th. Hopfner, Griech.-äg. Offenbarungszauber* 1922, § 218); sie hat in Gräbern ihre Nahrung nach dem *Groß. Par. Zauberpap.* Z. 2856: *τάφοις ἔνι δαῖτα ἔχουσα* (die Parallele in Z. 2544 ist schlecht überliefert: *δεσποιτισαρωσις επι δετον ἔχουσα Pap. δασπλῆτι, σοροῖς ἔπι δαιτὺν ἔχ. Radermacher,* hat aber den gleichen Sinn), und so scheut sie sich nicht, in Grabhügeln zu wühlen, um zu ihrer beliebten Speise zu kommen (vgl. *E. Maaß, Zeitschr. f. vergl. Sprachf.* 50 [1922], 228). Keine von allen Erscheinungsformen der Aphrodite läßt sich, so viel ich sehe, mit dem Epitheton Tymborychos vereinigen außer der als Selene-Hekate aufgefaßten, und sie wird man in Argos verehrt haben. Zur 'lunaren' Aphrodite vgl. auch *Usener Kl. Schr.* 4 [1912], 92 (*Kallone, Rh. Mus* 23 [1868], 376). [Preisendanz.]

Tymbos (*Τύμβος*), der Grabhügel, erscheint dämonisiert auf Verfluchungstafeln aus Curium auf Kypros; 3. Jahrh. n. Chr. Vgl. *Audollent, Defix. tab.* 22, 35: *Τόνβε πανδάκρυτε κὲ χθόνιοι θεοὶ κὲ Ἑκάτη χθονία κὲ Ἑρμῆ χθόνιε . . . . παραλάβετε τὰς φωνὰς τοῦ Ἀρίστωνος . . .* Ebenso 26, 24; 29, 22; 30, 27; 31, 22; 33, 27; 35, 21. Oft personifiziert in *Grabepigrammen,* wo der Tymbos angeredet wird und spricht; vgl. z. B. *Kaibel, Epigr.* 26, 79, 106, 140. *Anth. Pal.* 7, 524 (*Kallim.* 13), 679, u. a. m. [Preisendanz.]

Tyndareos (*Τυνδάρεως*, lat. Tundareus, Tyndareus oder Tyndarus, etrusk. tuntle [s. d.]; über andere Namensformen s. u.), ein sagenhafter König von Sparta und Amyklai.

Über seine Abstammung schwanken die Angaben. Entweder ist er ein Sohn des Kö-

nigs Oibalos von Sparta (s. d. nr. 1; *Hesiod. fr.* 94, 38 *Rzach*², *Berliner Klassikertexte* 5, 1. Hälfte S. 30: *Τυνδαρέον — δαΐφρονος Οἰβαλίδαο*; *Schol. Il. B* 581 und *Eustath.* p. 293, 11; *Schol. Eur. Or.* 457; *Tzetz. Lyk.* 1123; *Hygin. fab.* 78) und der Najade Bateia (s. d.; *Apollodor* 3, 123); oder des Oibalos und der Gorgophone (s. d.), der Tochter des Perseus von Argos (*Paus.* 3, 1, 4); oder des Königs Perieres von Messene (s. d.) und der vorgenannten Gorgophone (*Stesichoros fr.* 61, *Bergk, Lyr.* 3⁴, 226, bei *Apollodor* 3, 117, vgl. 1, 87, u. *Tzetz. Lyk.* 511); oder des Kynortas (s. d.), der anderwärts der Vater des erwähnten Oibalos genannt wird, und jener Gorgophone (*Tzetz. Lyk.* 1123 'nach anderen').

Die Stammbäume der angeblichen drei Väter und zwei Mütter sollen nicht aufs neue erörtert werden (s. die betr. Art.), wohl aber ist es unerläßlich, Tyndareos' Geschwister aufzuzählen, weil sich an sie seine weiteren Schicksale knüpfen.

Als Kinder von Oibalos, dem Sohne des Perieres, werden (ohne Nennung von dessen Gattin) Tyndareos, Ikarios, Arene und, als *νόθος* von Nikostrate (s. d.) oder Stratonike, Hippokoon bezeichnet im *Schol. Il. B* 581, bei *Eustath.* p. 293, 11 und im *Schol. Eur. Or.* 457; ferner Tyndareos sowie *οἱ λοιποὶ τῶν Λακώνων προὔχοντες* bei *Tzetz. Lyk.* 1123; Arene ist Oibalos' Tochter auch bei *Apollodor* 3, 117.

Als Kinder von Oibalos und Bateia: Tyndareos, Hippokoon und Ikarios bei *Apollodor* 3, 123; Aphareus und Leukippos (s. u.) sind nach dieser Stelle Söhne des Perieres.

Als Kinder von Oibalos und Gorgophone: Tyndareos, [Hippokoon und Ikarios] bei *Paus.* 3, 1, 4; außerdem Arene nach 4, 2, 3; Aphareus ist dagegen nach 3, 1, 4 der Sohn des Perieres und nur mütterlicherseits Tyndareos' Bruder.

Als Kinder des Perieres und der Gorgophone: Tyndareos, Ikarios, Aphareus und Leukippos nach *Stesichoros* bei *Apollodor* 3, 117 und *Tzetz. Lyk.* 511, sowie nach *Apollod.* 1, 87.

Als Kinder des Kynortas und der Gorgophone: Tyndareos und *οἱ ἀνιοῦ ἀδελφοί* bei *Tzetz. Lyk.* 1123.

Ikarios (s. d.) erscheint somit als des Tyndareos Bruder, mag nun dessen Vater Oibalos oder Perieres, mag seine Mutter Bateia oder Gorgophone heißen: im *Schol. Il. B* 581 und bei *Eustath.* p. 293, 11; im *Schol. Eur. Or.* 457; bei *Stesichor. fr.* 61 *Bgk.*⁴ nach *Apollodor* 3, 117, vgl. 1, 87 u. 3, 123, sowie nach *Tzetz. Lyk.* 511; endlich bei *Paus.* 3, 1, 4.

Hippokoon (s. d.) ist sein Bruder bei *Diodor* 4, 33, 5 sowie anscheinend bei *Apollodor* 3, 123 und *Paus.* 3, 1, 4, sonst sein unehelicher Halbbruder: *Schol. Eur. Or.* 457.

Aphareus und Leukippos (s. die betr. Art.) sind seine Brüder nach *Stesich., Apollod.* u. *Tzetz.* a. a. O.; sein Halbbruder mütterlicherseits ist Aphareus nach *Paus.* 3, 1, 4; dagegen sind die beiden nach *Apollodor* 3, 123 (einer Variante von 3, 116 f., vgl. d. Art. *Oibalos* Sp. 696) mit Tyndareos gar nicht verwandt, sondern ihr Vater Perieres, der Sohn des Aiolos, wird hier unterschieden von einem anderen (wohl künstlich eingelegten) Perieres, dem Sohne des Kynortas und Vater des Oibalos, der wieder Vater des Tyndareos ist; vgl. *Gruppe, Mythol.* 160, 6; 161, 2.

Während die einzige Schwester Arene (s. d.) für seine Schicksale nicht weiter in Betracht kommt, tritt zwischen den Brüdern ein ernstes Zerwürfnis ein, das für Tyndareos bedeutsam wird. In einer älteren Darstellung bei *Apollodor* 3, 124 und *Strab.* 10, 461 (*Gruppe* S. 161, 3) vertreibt Hippokoon nach dem Tode des Vaters Oibalos seine Brüder Ikarios und Tyndareos aus Lakedaimon; sie fliehen zu Thestios (s. d.) nach Kalydon (oder Pleuron) und unterstützen ihn in einem Kriege gegen Grenznachbarn; Tyndareos heiratet dort Thestios' Tochter Leda. Nachdem aber, heißt es bei *Apollodor* weiter, Herakles den Hippokoon und seine Söhne getötet hat, kehren jene beiden Brüder (nach Sparta) zurück (Codices: *κατέχονται*, s. u.), und T. erlangt in Lakedaimon die Herrschaft. Über die Schicksale des Ikarios s. d. und den Art. *Penelope* Sp. 1904 f. Da T. bei *Strab.* 10, 461 allein, ohne den mit ihm vertriebenen Bruder Ikarios, heimkehrt, hat *Heyne* auch bei *Apollodor* 3, 124 *κατέσχεται* schreiben wollen. Jedenfalls ist Tyndareos nunmehr König in seiner Heimat Sparta und Leda seine Gattin, von der er bereits im Elend Kinder bekommen hat (s. u.).

Eine spätere Überlieferung erzählt den Vorgang insofern anders, als hiernach Hippokoon und Ikarios gemeinsam den T. vertreiben. Auch nach *Schol. Eur. Or.* 457 heiratet er Leda, die Tochter des Aitolers Thestios, hält sich also offenbar zunächst gleichfalls in Aitolien auf (s. o.); die Kinder des Paares sind hier Kastor, Polydeukes, Timandra, Klytaimestra und Helena (s. u.). Später tötet Herakles den Hippokoon und seine Söhne, führt den T. aus Phrixe (in Elis) und (oder?) Pellene (in Lakonien) nach Sparta zurück und übergibt ihm den väterlichen Thron. Auch nach *Paus.* 3, 1, 4 wohnt der von beiden Brüdern aus der Herrschaft verdrängte Tyndareos in Pellana (lakonische Sage), sowie bei seinem Halbbruder Aphareus (s. o.) zu Thalamai in Messenien (messenische Sage), wo er (mit Leda) Kinder zeugt; später wird er von Herakles in die heimatliche Herrschaft, aus der ihn übrigens Hippokoon *κατὰ πρεσβείαν*, unter Berufung auf sein höheres Alter, vertrieben hat, wiedereingesetzt und vererbt den Thron auf seine Angehörigen. — Mit gänzlicher Übergehung des Ikarios erwähnen Tyndareos' Verbannung durch Hippokoon *Diodor* 4, 33, 5, *Apollodor* 2, 145 und noch zweimal *Paus.* 2, 18, 7 u. 3, 21, 2, an letzterer Stelle auch seinen Aufenthalt in Pellana (s. o.). Der Vertreibung sowie der Zurückführung durch Herakles gedenkt in der Kürze auch *Isokrates* 6, 18. Endlich bezeichnet den Herakles mit dem Hippokoontiden Eurytos als Gegenstand plastischer Darstellung an dem berühmten Thron von Amyklai *Paus.* 3, 18, 11.

Ungleich wichtiger für die Entwicklung der Götter- und Heldensage sind Tyndareos'

Kinder, die Tyndaridai und die Tyndarides (s. den betr. Art.).

Selten werden Phoibe (s. d.) und Phylonoe (s. d. Art. *Philonoe*) als Töchter des T. und der Leda erwähnt, Phoibe bei *Eur. I. A.* 50 zusammen mit Klytaimestra und Helena, sowie bei *Ov. Her.* 8, 77 mit den Zwillingsbrüdern, wo außerdem zu beachten ist, daß die in dieser Elegie redend eingeführte Hermione mit *avus* (ganz wie v. 32) ihren eigenen Großvater T., mit *soror* und *fratres* dagegen Schwester und Brüder der Helena meint. — Phylonoe ist in der klassischen Literatur nur bei *Apollodor* 3, 126 neben Timandra (s. u.) und Klytaimestra genannt, mit dem Zusatz, Artemis habe sie unsterblich gemacht; ihre göttliche Verehrung in Lakonien bezeugt der christliche Apologet *Athenagoras, Suppl. pro Christ.* 1, vgl. *Gruppe* S. 163, 2. Die Schreibung Phylonoe wird übrigens auch durch die Vase des Xenotimos gestützt, selbst wenn auf einer schwarzfig. tyrrhenischen Amphora mit der Darstellung des T. und der Dioskuren ihr (verstümmelter) Name *Φιλον]όη* zu ergänzen ist (s. u.). — Timandra ferner und ihre beiden berühmten Schwestern erwähnen schon *Hesiod fr.* 93 *Rzach*[2] und *Stesichoros fr.* 26 *Bgk.*[4] als Töchter des T., die Aphrodite deshalb in der ehelichen Treue irreleitet (*Stesichoros*: *διγάμους τε καὶ τριγάμους τίθησι καὶ λιπεσάνορας*), weil dieser die Göttin einst bei einem großen Opfer vergessen und übergangen hat (*Schol. Eur. Or.* 249). Des speziell von Timandra im Stich gelassenen Gatten Echemos (*Hesiod. fr.* 93, 3) gedenken auch *Apollodor* 3, 126; *Paus.* 8, 5, 1; *Schol. Pind. Ol.* 10, 79 und *Serv. Aen.* 8, 130; nach letzterem stammt von dem Paare der Arkader Euander ab. Nun erzählt *Paus.* 3, 15, 10 f. von einem hölzernen Kultbild der Aphrodite mit dem Beinamen Morpho (s. d.) in Sparta, es trage einen Schleier und an den Füßen Fesseln; diese habe ihm T. angelegt und mit diesen Banden die Treue der Weiber gegen ihren Gatten versinnbildlicht (*ἀφομοιοῦντα τοῖς δεσμοῖς τὸ ἐς τοὺς συνοικοῦντας τῶν γυναικῶν βέβαιον*); zugleich weist *Pausanias* die andre Erzählung, als habe T. mit der Fesselung die Göttin bestrafen wollen, in der Meinung, von Aphrodite rühre die seinen Töchtern erwachsene Unehre her, bestimmt von der Hand. Gleichwohl findet gerade diese zweite Deutung der Fußfesseln eine genauere, wenn schon etwas andere Erläuterung im *Schol. Lyk.* 449: danach habe ein *Λακεδαιμόνιος νομοθέτης* (woraus *Tzetzes* fälschlich *Λακεδαιμόνιος νομοθέτης* macht) durch die Fesselung angedeutet (*αἰνιξαμένου*), daß die Jungfrauen nicht ausschweifen dürfen, sonst werde es ihnen ebenso ergehen wie der (gefesselten) Göttin (*μὴ ἀσελγαίνειν τὰς παρθένους ἢ πείσεσθαι ταὐτὰ τῇ θεᾷ*, nach *v. Wilamowitz'* Textverbesserung). Der *Schol.* fügt hinzu, nach anderen sei dies Tyndareos gewesen, der nämlich den Fehltritt Helenas der Verführung durch die Göttin zugeschrieben und sich dafür an dieser (durch die Fesselung ihres Kultbilds) gerächt habe. Dies erinnert uns von neuem daran, daß nach *Hesiod* und *Stesichoros* a. a. O. (s. o.) Aphrodite zur Strafe für ihre Übergehung beim Opfern die drei Töchter des T. in ihrer ehelichen Treue irre macht und zur böswilligen Verlassung ihrer Gatten verführt. Unsicher ist dabei freilich, ob in der gemeinsamen Quelle des *Paus.* und des *Schol. Lyk.* a. a. O. wirklich von T. oder nicht vielmehr von einem Gesetzgeber Namens *Λακεδαίμων* die Rede war. Letzteres angenommen, käme für die phantastische Sage von der Fesselung des spartanischen Aphroditebildes T. ganz in Wegfall, da im Hinblick auf seine ausschweifenden Töchter sein Name an Stelle des (erst wieder aus *Λακεδαίμων νομοθέτης* verderbten) *Λακεδαιμόνιος v.* fälschlich eingeschaltet zu sein scheint.

Weit bekannter als die bisher erwähnten drei Töchter Phoibe, Phylonoe und Timandra sind Tyndareos' und Ledas übrige Kinder Klytaimestra, Helena, Kastor und Polydeukes. Von ihnen erscheint nur Klytaimestra, schon seit *Homer* (*ω* 199), durchgängig als Tyndareos' Tochter, allerdings mit Ausnahme von *Hygin. fab.* 240, wo sie (vielleicht durch ein Versehen) *Thestii filia* genannt wird (s. d. betr. Art. Bd. 2, Sp. 1232). Bei den drei anderen herrscht in den Berichten über ihre Abstammung gerade vom Vater keine Konsequenz; es geht dies soweit, daß ein und derselbe Schriftsteller, manchmal in kurzen Zwischenräumen, die genannten Personen bald von Zeus, bald von T. herleitet. Doch ist hierfür nicht, wie so oft in der Götterlehre und Heldensage, dichterische Freiheit oder willkürliches Spiel der Phantasie der Grund, sondern dieser liegt tiefer: Zeus und T. haben ursprünglich eine Einheit gebildet, und die Autoren stehen noch unter deren unbewußtem Einfluß. Über die Deutung von Tyndareos' Namen und Wesen s. u. So heißt es *Hymn. Hom.* 17, 2: *Τυνδαρίδας, οἳ Ζηνὸς Ὀλυμπίου ἐξεγένοντο*, vgl. 33, 1 f.; ferner *Eur. Or.* 1689: *σὺν Τυνδαρίδαις τοῖς Διὸς υἱοῖς*; sodann *Theokr.* 22, 1: *Διὸς υἱώ*, gleichwohl v. 89: *Τυνδαρίδης* = Polydeukes; v. 136: Kastor; *Verg. Cir.* 398 f.: *cara Iovis suboles — Tyndaridae*; *Catal.* 11, 27: *cycneo — edita Tyndaris ovo* (über Zeus in Schwanengestalt s. u.); *Ov. Her.* 16, 292: *Et Iovis et Ledae filiae,* aber v. 306 die Anrede: *Tyndari,* vgl. 17, 55. 118. 250; *Hygin. fab.* 79 u. 92: *Helenam Tyndarei et Ledae filiam,* aber *fab.* 80: *ipsum (Pollucem) et Helenam Iovis esse filios,* vgl. 77. 155; u. ö. Am auffälligsten, aber für die ursprüngliche Einheit am beweiskräftigsten ist die unmittelbare Nebeneinanderstellung bei *Gorgias, Hel.* 3, wo sowohl Zeus als auch T. Vater der Heroine genannt wird: *δῆλον γὰρ ὡς μητρὸς μὲν (Ἑλένη ἐστὶ) Λήδας, πατρὸς δὲ τοῦ γενομένου θεοῦ, λεγομένου δὲ θνητοῦ, Τυνδάρεω καὶ Διός.* Früh jedoch ist jene Identität vergessen, und es schwanken daher die Angaben über den Vater jener drei Personen ohne jedesmal ersichtlichen Grund. Daß in der *Odyssee* (*λ* 298 f.) Kastor und Polydeukes Tyndareos' leibliche Söhne sind, liegt an dem Streben der homerischen Poesie nach Vermenschlichung (*Furtwängler,* Art. *Dioskuren* Bd. 1, Sp. 1154). Helena freilich erscheint bereits bei *Homer* (*Γ* 426; *δ* 184. 219. 227. 569) als Toch-

ter des Zeus, obwohl sie doch Kastor und Polydeukes ihre leiblichen Brüder nennt (Γ 237 f.); diese aber, und zwar beide, gelten seit *Hesiod* (*fr.* 93 *Rz.*[2], nach *Schol. Pind. Nem.* 10, 150) bisweilen gleichfalls für Zeussöhne, also *Διόσκουροι*, sogar auch dann, wenn ihnen gleichzeitig die patronymische Bezeichnung 'Tyndariden' beigelegt wird (s. o.). Nachdem die Erinnerung an die Einheit des Zeus und des T. geschwunden ist, tritt dieser als menschlicher Gatte Ledas bisweilen an die Stelle des Gottes und wird hie und da der Vater ihrer Kinder genannt: nach *Schol. Eur. Or.* 457 erzeugt er Kastor, Polydeukes, Timandra, Klytaimestra und Helena, nach *Eur. I. A.* 49 f. und *Serv. Aen.* 8, 130 diese selben drei Töchter, nach *Eur. Or.* 249 und *Hygin. fab.* 78 Klytaimestra und Helena, nach *Herodot* 2, 112 und *Theokr.* 18, 5 Helena, nach *Diodor* 4, 33, 5 und *Tzetz. Lyk.* 511 (wie *Od.* λ 298 f., s. o.) die beiden Dioskuren. Über die bittre Ironie in *Eur. Or.* 750: *ὁ τὰς ἀρίστας ἀνγατέρας σπείρας πατήρ* vgl. *Tryphon. d. trop.* 19 (*Rhet. Gr.* 8, 758 *Walz*).

Verläuft hierbei alles natürlich und im Sinne der erwähnten homerischen Vermenschlichung (s. o.), so wirkt um so phantastischer die zuerst bei *Euripides* (*Hel.* 17 f.) nachweisbare Sage, Zeus habe in Gestalt eines Schwanes der Leda beigewohnt und mit ihr Polydeukes und Helena, T. aber in derselben Nacht Kastor [und Klytaimestra] gezeugt: *Apollodor* 3, 126; *Hygin. fab.* 77. 80. Zeus spielt dabei die wenig würdige Rolle von Tyndareos' ehebrecherischem Nebenbuhler; offenbar hat der an sich gewiß sinnvolle Mythus von der doppelten Natur der Dioskuren und ihrem abwechselnden Leben auf der Ober- und in der Unterwelt (s. d. betr. Art. Sp. 1154 f.) dazu geführt, daß man dem sterblichen Kastor einen menschlichen, dem Halbgott einen göttlichen Erzeuger zuweist (*Pherekydes fr.* 29, *Müller* 1, 78, beim *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 146; vgl. *Schol. Pind. Nem.* 10, 150; *Tzetz. Lyk.* 88; *Schol. Stat. Ach.* 180). Mitunter stehen beide Abstammungssagen, die sich auffällig gut zu vertragen scheinen (s. o.), zueinander in bewußtem Gegensatz, wie wenn bei dem berüchtigten Zechgelage Alexanders zu Marakanda die Gäste, voll Ärger ob ihres Königs Selbstvergötterung, sich darüber aussprechen, wie (d. h. mit welchem Rechte) die Abkunft der Dioskuren auf Zeus zurückgeführt und dem T. aberkannt werde (*Arrian. Anab.* 4, 8, 3). Und ähnlich verhält es sich mit Helena. Bei *Euripides* (s. o.), der ja die Götter sowenig wie *Aristophanes* schont, bekennt sich diese erst als Tochter des T. (*Hel.* 17 = *Ar. Thesm.* 860), erzählt aber gleich darauf höchst unbefangen die Sage (*λόγος*), Zeus habe sich in Schwanengestalt ihrer Mutter Leda genähert und heimlich sie erzeugt (v. 18 f., vgl. 568. 637. 1643 f. 1680); oder ein andermal erfährt der greise T. die zwar ehrenvoll gemeinte, aber doch wenig schmeichelhafte Anrede (*Or.* 476): *Ζηνὸς ὁμόλεκτρον κάρα.* — Einer etymologischen Spielerei verdankt ferner die sonderbare Sage ihre Entstehung, T. habe die Helena *ἐν ἑλώδει τόπῳ* ausgesetzt, Leda aber sie gerettet (*Etym. Magn.* 328, 3 f.). — Die Erzählung, nach der Zeus als Schwan (*κύκνος*) die Leda berückt, wird allegorisch gedeutet bei *Cedren. Hist.* 1, 212: hier ist der Verführer ein achäischer Königssohn Namens Kyknos, der in Tyndareos' Abwesenheit (*ἐπεὶ Τ. μὴ παρὼν ἦν*) das Mädchen am Eurotas überwältigt; vgl. auch *Tzetz. Lyk.* 88; *Müller, fr. hist. Gr.* 4, 549. — Wie diesem Liebesabenteuer des Zeus das Ei der Leda entsprießt, aus dem Helena entweder allein oder mit den Dioskuren hervorgeht (s. d. Art. *Helena* Bd. 1, Sp. 1931 und *Bethes* Artikel bei *Pauly*[2]*-Kroll* 7, 2826 f.), so verknüpft eine andre Spielart der Sage den Gott mit Nemesis (s. d.) und berichtet gleichfalls von einer Eigeburt Helenas, deren verschiedene Phasen jedoch hier nur insoweit berührt werden können, als T. dabei in Betracht kommt. In der Tat ist dieser mit Leda und seinen Söhnen auf bildlichen Darstellungen zugegen, so auf dem Bilde eines etruskischen Spiegels aus der Gegend von Orvieto, wo Kastor (etrusk. Kastur, s. d. betr. Art. Bd. 2, Sp. 997 f.) das Ei hält und jene Personen, darunter Tyndareos (etrusk. tuntre oder tuntle) erstaunt dabeistehen (s. u.); oder attische Vasenbilder zeigen das Ei auf einem Altar, der gleichfalls von der spartanischen Königsfamilie erwartungsvoll umstanden wird (s. u.). Überall da, wo Zeus mit Leda oder mit Nemesis seinen Liebesbund schließt und Helena und deren Brüder hinter dem Rücken des T. ins Dasein ruft, ist dieser für die Kinder lediglich der Pflegevater. Es wird sich zeigen, daß er des Amtes treu waltet, also auch den Kindern gegenüber, bei deren Erzeugung seine Ehe von Zeus geschändet worden ist; vgl. *Apollodor* 3, 126 f. 129 f. 131 f.; *Tzetz. Lyk.* 89. — Wenn die weitere Sagenvariante, nach der Zeus und Nemesis die Eltern Helenas sind (*Stasinos' Kypria fr.* 6, *Kinkel* S. 24; *Isokr.* 10, 59; *Asklepiad. v. Tragil. fr.* 14, *Müller, fr. h. Gr.* 3, 304; *Apollodor* 3, 127 *Wagner*), Leda ihr aber nur die Brust gereicht hat (*Paus.* 1, 33, 7), dem Tyndareos ebenfalls jene bescheidene Würde einräumt, so erscheint diese noch außerdem skurril verzerrt in *Kratinos'* Komödie *Nemesis* (*fr.* 108; *Kock* 1, 48): Tyndareos hält zwar fälschlich seine Gattin Leda für die Mutter des von ihr bebrüteten Eies, weiß sich jedoch über ihre vermeintliche Untreue echtkomisch zu trösten; vgl. den Art. *Nemesis* Bd. 3, Sp. 128. Vielleicht haben auch sonst jene abenteuerlichen Abstammungssagen Stoff und Gegenstand von Dramen gebildet, in denen gerade dem T. eine maßgebende Rolle zukam; wenigstens scheinen einige Titel darauf hinzudeuten: Tragödien *Τυνδάρεως* des *Nikomachos* (*Suid.* s. v., nach *Meineke, Com.* 1, 497, Teil einer Trilogie: *Τυνδ. Ἀλκμαίων Τεῦκρος*) und *Ἀήδα* von *Dionysios dem Älteren* (*Nauck* p. 794[2]); Komödie *Τυνδάρεως ἢ Ἀήδα* des *Sophilos*, vgl. *Meineke* 1, 425; *Kock, Com.* 2, 444 f. Über die anderen Stoffen gewidmeten Dramen des *Sophokles, Euripides* und *Alexis*, in denen T. auftritt, s. u.

In Tyndareos' Haus greifen auch die Greuel des Pelopidengeschlechts hinüber. Nach Atreus' Ermordung werden dessen Söhne Agamemnon

und Menelaos von ihrer Amme vor Thyestes' Nachstellungen zu Polypheides (s. d. nr. 2), dem Herrscher von Sikyon, geflüchtet, der sie zu Oineus nach Aitolien sendet; von dort bringt sie T. nach dem Peloponnes zurück, und sie werden später seine Schwiegersöhne (*Tzetz. Chil.* 1, 456 f.; vgl. *Apollodor. Epit.* 2, 15 f.). Vor der doppelten Eheschließung begeben sich dort noch andere Ereignisse. Mag Helena Tyndareos' Tochter oder nur seine Pflegetochter sein (s. o.), er behandelt sie wie sein eigenes Kind. Schon früh lockt die Schönheit des Mädchens lüsterne Jünglinge an. Bereits als Helena noch klein ist, sucht Hippokoons Sohn Enarophoros (s. d.) oder Enarsphoros sie mit Gewalt an sich zu bringen; um sie sicherzustellen, übergibt Tyndareos sie zu vorläufiger Bewachung dem Theseus (*Plut. Thes.* 31). Doch ist diese Erzählung wohl nur eine mildernde Abänderung des älteren Berichts vom Raube der Helena durch Theseus und Peirithoos (s. d. betr. Art.). Während sie nämlich in einem Haine der Artemis opfert, wird sie von ihnen entführt und nach Attika gebracht. Die Dioskuren aber holen, während das Freundespaar auf Zeus' Befehl in die Unterwelt hinabgestiegen ist, die Schwester zurück und bringen sie unversehrt als *παρθένος* wieder heim (*Hellanikos fr.* 74, *Müller* 1, 55; *Schol. Il. Γ* 144. 242; *Herodot.* 9, 73; *Isokr.* 10, 19; *Plut.* a. a. O.; *Apollodor. bibl.* 3, 128; *Epit.* 1, 23 f.; *Diodor* 4, 63; *Athen.* 13, 557 a; *Ov. Her.* 5, 127 f.; *Metam.* 15, 233; *Hygin. fab.* 79; schon am Amyklaiischen Throne war die Entführung dargestellt: *Paus.* 3, 18, 15, vgl. 1, 41, 4; *Euripides* oder *Kritias* behandelte die Sage im *Πειρίθους*, vgl. *Nauck, trag. Gr. fr.* p. 546. 770). — Bald stellen sich andre Liebhaber ein. Zahlreiche Freier umwerben die schöne Jungfrau. T. fürchtet, wenn er einen bevorzugt, die Feindschaft der übrigen. Da rät Odysseus (s. d.), selbst einer der Freier, dem T., er solle sie alle eidlich verpflichten, dem von Helena Erkorenen gegen Feindseligkeiten der anderen beizustehen, und erbittet sich zum Danke, wenn Helena ihn nicht wähle, die Fürsprache des T. bei seinem Bruder Ikarios (s. o.), um die Hand der Penelope (s. d.) zu erlangen. Die Freier leisten den Schwur. Nachdem sich Helena für Menelaos entschieden hat, verhilft T. dem Odysseus zu seiner Gattin Penelope. Dies war zuerst erzählt in *Hesiods Katalogen fr.* 94 *Rzach*², s. *Berliner Klassikertexte* 5, 1. Hälfte S. 28 f.; vgl. ferner *Stesichoros fr.* 28 *Bgk.*⁴; *Soph. Ai.* 1111 f. mit *Schol.*; *Philokt.* 72 f. mit *Schol.*; *fr.* 144 *Nck.*²; *Eur. I. A.* 51 f. 391; *Accius' Arm. iud.* (gedichtet nach *Aisch. Ὅπλων κρίσις*, s. *Ribbeck, R. Tr.* 369 f.); *Thuk.* 1, 9; *Isokr.* 10, 40; *Apollodor* 3, 129 f.; *Hygin. fab.* 78. 81; *Dion. Chrysost. or.* 61, 10 *Arnim*; *Ael. Arist.* 2, 592 *Dind.*; *Liban.* 4, 925. 932. 943 *Reiske*; *Tzetz. Lyk.* 204; *Anteh.* 171. In *Alexis'* Komödie *Ἑλένης μνηστῆρες*, wohl identisch mit dessen Stück *Τυνδάρεως* (*Kock, Com.* 2, 320 f. 384), trat Tyndareos gewiß selbst als Hauptperson auf; vgl. *Ulix. Com.* in *Fleckeis. Jahrb. Supplbd.* 16, 399 f. — Am Taygetongebirge zeigte man den Ort, wo er vor dem Schwur der Freier ein Pferd geopfert hatte: *Paus.* 3, 20, 9.

Auch aus Klytaimestras Vermählung erwachsen dem T. ernste Sorgen. Sie verheiratet er mit Agamemnon; doch nimmt sie ihn nur wider Willen, da er ihren ersten Gatten Tantalos, Thyestes' Sohn, erschlagen und ihr das Kind von diesem entrissen hat; um die Schwester zu schützen, führen die Dioskuren Krieg gegen Agamemnon, dem jedoch Tyndareos auf seine Bitte zu Hilfe kommt und die (offenbar entflohene) Klytaimestra aufs neue zum Weibe gibt (*Eur. I. A.* 1149 f. *Paus.* 2, 18, 2).

Als die Dioskuren unter die Götter versetzt werden, läßt T. den Menelaos nach Sparta kommen und übergibt ihm die Herrschaft (*Apollodor.* 2, 137; *Epit.* 2, 16; *Paus.* 3, 1, 5; nach *Hygin. fab.* 78 tut er es erst bei seinem Tode).

Weit bekannter als der von Theseus verübte Raub (s. o.) ist Helenas Entführung durch Paris. Im allgemeinen überwiegt die Sagenfassung, nach der sie mit ihren Schätzen von dem Priamossohne heimlich nach Troja gebracht wird; nach manchen Darstellungen jedoch erfolgen vorher Verhandlungen. Bei *Aristoteles* (*Rhet.* 2, 24 p. 1401 b 36; vgl. *Cramer. Anecd. Parisin.* 1, 298) läßt T. der Tochter die Wahl zwischen Menelaos und Paris, dem sie dann folgt, und ebenso wird letzterer bei *Dion. Chrysost. or.* 11, 48 f. 51 f. *Arnim* nach einer förmlichen Werbung von dem Vater und den Dioskuren jenem vorgezogen und erhält ihre Hand. Über eine bildliche Darstellung der Entführung Helenas im Beisein des T. (*Τυτάρεος*) s. u. Mit Recht beruft sich Menelaos jetzt auf die *ὅρκους παλαιοὺς Τυνδάρεω* (*Eur. I. A.* 78; s. o.) und verpflichtet, beim nunmehrigen Eintritt des casus belli, die Fürsten Griechenlands zum Rachezug gegen Ilion.

Während des Trojanischen Krieges vermählt T. seine Enkelin Hermione, Menelaos' und Helenas Tochter, mit Orestes; von ihm bereits schwanger, verheiratet sie ihr Vater (nach seiner Heimkehr) mit Neoptolemos, dem er sie vor Troja versprochen hat (*Od. δ* 4 f.); daraus entsteht eine unheilvolle Verwicklung, welche *Theognis*(?) und der Tragiker *Philokles* (*Nauck, trag. Gr. fr.* p. 759²) nach *Schol. Eur. Andr.* 32, ferner *Sophokles* in seiner *Hermione* (*Nauck* p. 176 f.) nach *Eustath. Od.* p. 1479, 10 f. und *Schol. Eur. Or.* 1655, wohin wohl auch das einzige Fragment unter dem Titel *Τυνδάρεως* (*fr.* 588 p. 271 *Nck.*²) gehört (so *Ribbeck, R. Tr.* 268, 17, gegen *Welcker, Gr. Tr.* 1, 216), endlich *Livius Andronicus* und *Pacuvius* in den *Hermiona* betitelten Tragödien (*Ribbeck* S. 31. 261 f.) behandelt haben; vgl. auch *Ov. Her.* 8, 31 f. *Serv. Aen.* 3, 330; besagte Stücke spielen in Delphi, wo Neoptolemos, begleitet von seiner Gattin Hermione und deren Vater und Großvater, den Apollon wegen ausbleibenden Kindersegens um Rat fragt, aber von seinem Nebenbuhler Orestes, den (mit Pylades) die Furien hierher getrieben haben, (oder von seinem Helfershelfer Machaireus) am Altar getötet wird; vgl. *Hygin. fab.* 123. Der blutigen Schreckenstat ging in den Dramen ein Redekampf voraus, in dem Menelaos für Neoptolemos eintrat, der greise T. dagegen die Sache seines Enkels Orest

führte (*Ribbeck* S. 262. 264 f.). Bitterer Hohn seiner beiden Gegner scheint dem Alten, der an euripideische Greise erinnern mochte, dabei nicht erspart geblieben zu sein, während vielleicht wenigstens Hermione kindlich sich seiner annahm (*Ribbeck* a. a. O. 265 u. *Röm. Dichtung* 1, 172).

Ist T. hier Orests Vertreter und Fürsprecher, so gestaltet sich sein Verhältnis zum Enkel nach anderen Berichten wesentlich ungünstiger. T., heißt es, habe den Muttermörder angeklagt; doch hätten ihm die Bewohner von Mykene um seines Vaters Agamemnon willen zur Flucht verholfen, worauf er von den Furien verfolgt worden wäre (*Hygin. fab.* 119). Sogar auf dem athenischen Areiopag erhebt T. seine Anklage gegen Orest nach *Apollodor. Epit.* 6, 25 u. *Tzetz. Lyk.* 1374; doch dem widerspricht *Paus.* 8, 34, 4, da T. damals nicht mehr am Leben gewesen sei. — Nicht in Athen, sondern in Argos findet die Aburteilung statt nach *Euripides' Orestes*: hier tritt der greise T. selbst wieder als dramatische Person auf; wegen der gräßlichen Ermordung seiner Tochter Klytaimestra stachelt er mit Palamedes' Bruder Oiax die Argiver gegen seinen blutbefleckten Enkel auf; so demütig dieser auch dem alten Großvater begegnet, in dankbarer Erinnerung an die von ihm empfangene Erziehung und im Bewußtsein der eigenen schweren Schuld (v. 459 f. 544 f.), er muß sich doch von ihm mit bitteren Vorwürfen überschütten lassen, die in der Drohung gipfeln, er werde das Volk zu seiner und Elektras Steinigung aufrufen (v. 607 f. 612 f. 915). Zwar verurteilen die Bürger daraufhin beide zum Tode, überlassen es ihnen aber, sich selbst ins Schwert zu stürzen (v. 946 f. 1040. 1062 f.). Der getreue Pylades und schließlich Apollon als deus ex machina vermitteln zugunsten der bedrängten Geschwister (v. 1014 f. 1069 f. 1625 f.). — Als Residenz des T. wird wiederholt Sparta ausdrücklich genannt: hier erscheinen die zahlreichen Freier der Helena (*Apollodor* 3, 129, s. u.), und von hier entführt sie Paris (*Hygin. fab.* 92); hierher läßt T. seinen Eidam Menelaos kommen (*Apollodor* 3, 137; *Epit.* 2, 16), der gleichfalls hier Hof hält (*Od.* δ 1. 10; λ 460). Sonst hat es freilich oft den Anschein, als wäre sein Herrschersitz Amyklai, weil dort seine Angehörigen und Nachkommen wohnen (*Paus.* 3, 16, 2; vgl. *Xen. Hell.* 6, 5, 31); so ist sein Bruder Hippokoon hier zu Haus (*Ov. Met.* 8, 314); nach seiner Gattin heißt der Ort Ledaeae Amyclae (*Stat. Theb.* 7, 163); Helena wird von hier entführt (*Eur. Troad.* 986; *Ov. A. A.* 2, 5; *Stat. Ach.* 1, 21); *Theokr.* 22, 122 nennt den Polydeukes *Ἀμυκλαίων βασιλῆα*; beide Dioskuren heißen fratres Amyclaei (*Stat. Silv.* 4, 8, 29; *Theb.* 7, 413, vgl. *Ov. Her.* 8, 71); bei *Pindar* (*Pyth.* 11, 32) wohnt und stirbt auch Agamemnon hier und wird (zweifelhaft, ob mit Kassandra) hier begraben und verehrt (*Paus.* 3, 19, 6). Sparta und Amyklai dürfen also in gleicher Weise für T.' Residenzen gelten; doch ist als solche nur Sparta direkt bezeugt; vgl. auch *Gruppe, Mythol.* 157 f.; *Busolt, Gr. Gesch.* 1², 207, 8; *Luckenbach, Fleckeis. Jahrb. Supplbd.* 11, 595.

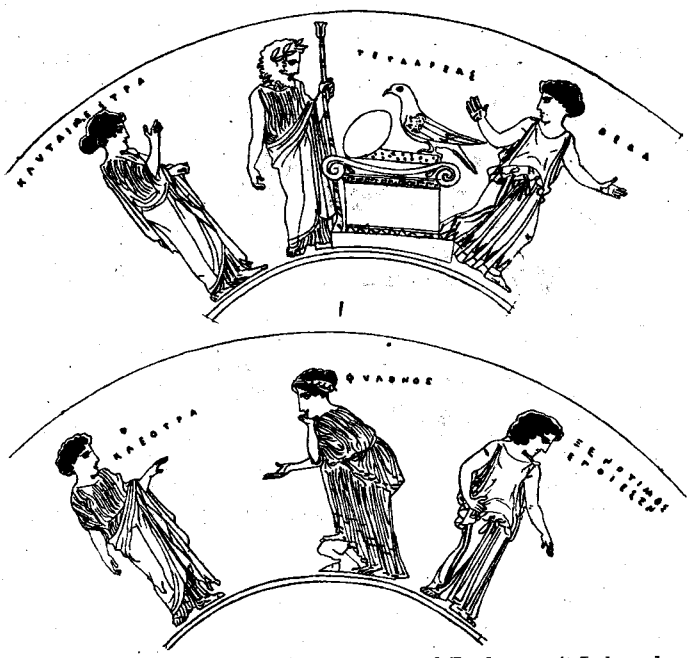
Hier erinnerte an T. der von ihm gegründete Tempel der Athene Chalkioikos, in dem der berühmte Feldherr Pausanias als Verräter den Tod fand (*Paus.* 3, 17, 2. 7); auch ein *μνῆμα Τυνδάρεω* vor dem Tempel des *Ζεὺς Κοσμητᾶς* wurde gezeigt (3, 17, 4); es war dies wohl sein Grabmal. Doch gehört T. nach einer verbreiteten Sage zu denen, die von den Toten auferweckt worden sind; Asklepios soll ihn ins Leben zurückgerufen haben: *Panyasis fr.* 19 *Kinkel* (nach *Schol. Eur. Alk.* 1, *Apollodor.* 3, 121 u. *Sext. Empir. adv. math.* 1, 261 *Bekker*); *Schol. Pind. Pyth.* 3, 96; *Philodem. d. piet.* 52 *Gomperz*; *Aelian. fr.* 234 *Hercher* (bei *Suid.* s. *ἀναβιῶναι*); *Lucian. d. salt.* 45; *Zenob.* 1, 47 (*Paroem.* 1, 18). Seine göttliche Verehrung durch die Lakedaimonier bezeugt *Varro fr.* 22 c *Agahd* bei *Serv. Aen.* 8, 275.

Der Name Tyndareos ist wohl nicht zweifelhaft (anders *Gruppe, Myth.* 618, 6); er ist von Tydeus (s. d.) nicht zu trennen (*Preller, Gr. Myth.* 2⁵, 352) und bedeutet, da beide Wörter mit skt. *tud* (*tudâmi*), lat. *tundere*, got. *stautan*, deutsch 'stoßen' zusammenhängen, gleichfalls den Stößer oder Zuschläger (*Curtius, Grundzüge d. Etym.* 226 f.⁵. *Usener, Göttliche Synonyma, Rhein. Mus.* 1898, S. 341). Es liegt nahe, dabei an einen schlagfertigen Kämpfer und Kriegshelden wie (Karl) Martell zu denken, zumal wenn man die zweite Silbe des Namens mit *Ἄρης* zusammenbringt (*Etym. Magn.* 175, 32, vgl. *Fick²-Bechtel, Gr. Personennamen* 439). Erwägt man jedoch, daß die drei wichtigsten Nachkommen Helena, Kastor und Polydeukes häufig als übermenschliche Wesen erscheinen, ja unter die Götter gerechnet werden und religiöse Verehrung genießen, so wird man geneigt sein, auch in ihrem Vater eine Gottheit zu suchen; und so verrufen in der Mythologie naturgeschichtliche, namentlich astronomisch-physikalische Erklärungen auch sind, so führen sie doch nicht selten mit überzeugender Beweiskraft zum Ziele. Daher erkennt *Furtwängler* in 'Tyndareos' eine Benennung des Himmelsgottes (s. d. Art. *Dioskuren* Bd. 1, Sp. 1154), wobei man ihn als Urheber der Blitzschläge und Gewitterstürme wird auffassen müssen; für die Annahme seiner Identität mit Zeus fällt aber besonders ins Gewicht, daß Tyndareos' Kinder oft auch als die des Zeus bezeichnet werden (s. o.); in der erwähnten Stelle bei *Gorgias, Hel.* 3, wo die Abstammung der Heroine erörtert wird, sind beide Namen zu einer Einheit verbunden und bilden in dieser Nebeneinanderstellung einen Beweis für Zeus' und Tyndareos' ursprüngliche Wesenseinheit. Vielleicht kann dieser Identität die Nachbarschaft von dem Heiligtum des Zeus und dem Grabmal des T., also die Gemeinsamkeit ihrer beiderseitigen Kultstätten (s. o.), als Stütze dienen, wobei die Frage offen bleiben darf, ob Tyndareos in Lakedaimon uransässig und eine echtspartanische Gottheit oder, wie seine Gattin Leda, seine Töchter Klytaimestra und Helena, sein Bruder Ikarios, sein Namensvetter Tydeus (s. o.), erst aus Aitolien in den Peloponn-

nes eingewandert und dann am Eurotasufer lokalisiert worden ist; vgl. *Gruppe, Mythol.* 160f. 482. 618. 629; *Bethe* b. *Pauly²-Kroll* 7, 2827.

Außer der in der Literatur allgemeinen Form *Τυνδάρεως* finden sich auf Inschriften mehrere Abarten des Namens; vgl. *Kretschmer, Gr. Vas.-Inschr.* 205 f. Ein Dioskurenrelief von der Insel Kythera trägt die Inschrift *Τιν δαρίδαις* (*Athen. Mitteilungen* 5, 231; s. d. Art. *Dioskuren* Bd. 1, Sp. 1165). — *Τευδάρεως* lautet ferner der Name auf der schon erwähnten Trinkschale des Malers *Xenotimos* (*Antike Denkmäler* 1, Taf. 59; s. auch d. Art. Bd. 4, Sp. 403 u. *Philonoe* Bd. 3, Sp. 2351). — *Τυτάρεος* endlich findet er sich geschrieben auf attischen Vasen, so auf der des *Hieron* in Berlin mit dem Bilde der Entführung der Helena (*Furtwängler* nr. 2291; s. Bd. 1, Sp. 1966). — Denselben Mangel des *ν*, das ja auch dem stammverwandten Namen *Τυδεύς* fehlt (s. o.), zeigt die, freilich unsicher überlieferte, Glosse bei *Hesych.* (4, 184 *Mor. Schmidt*): *Τυδᾶν κολωνᾶν· Τυνδαριδᾶν.* Zugleich ist hier die ganze zweite Silbe einer Namensverkürzung zum Opfer gefallen. — Auch die Endsilbe erleidet mannigfachen Wechsel. Gegenüber der später überwiegenden attischen Form lautet schon seit *Homer* die epische Fassung *Τυνδάρεος*, oder diese liegt wenigstens dem entsprechenden cas. obl. *Τυνδαρέον* (*Od. λ* 298; *ω* 199; *Eur. El.* 117. 989; *I. A.* 593 nach den Handschriften), *Τυνδαρέοιο* (*Apoll. Rhod.* 1, 148. 3, 517; *Mosch. Id.* 3, 78; *Tzetz. Anteh.* 171), *Τυνδαρέῳ* (*Od. λ* 299) zugrunde. — Die Namensform *Τυνδάρης* ist zwar dem Helden der alten Sage noch fremd und findet sich erst als Eigenname eines laked. Geronten mit dem Gen. *Τυνδάρους* auf spartan. Inschriften (*C. I. Gr.* 1, 1256. 1304) oder als Name einer Dialogperson bei *Plutarch.* (*Quaest. conviv.* 8, 1, 3. 2, 1) mit der Anrede *ὦ Τυνδάρη* (8, 2, 2); sie besitzt aber eine gewisse Bedeutung, weil von ihr die patronymischen Benennungen der männlichen und weiblichen Nachkommen abgeleitet sind (*Etym. Magn.* 166, 14, vgl. *Kühner-Blass, Gr. Gramm.* 2², 282f.).

Das Lateinische hat sich die selbständige Form *Tyndarus, i* geschaffen, die auch der Name des einen der beiden Helden in *Plautus' Captivi* ist, sich bisweilen in den Handschriften, z. B. des *Hygin*, findet und bis auf *Lactantius* (*Divin. instit.* 1, 10, 11: *Amphitryonem et Tyndarum praeterire non possum*) erhalten hat. Daneben erscheinen die dem Griechischen entlehnten Formen *Tundareus* (*Pacuv. Hermion. fr.* 18 bei *Ribbeck, R. Tr.* 265) und *Tyndareos* (*Ov. Her.* 8, 31); davon das Adj. *Tyndarĕus* als freie Nachahmung des griech. *Τυνδάρειος*: *Val. Fl.* 1, 167. 571; *Auson. Epigr.* 56, 4. Vgl. *Neue, Lat. Formenl.* 1², 329; *Kühner-Holzweißig, Lat. Gramm.* 1², 494.

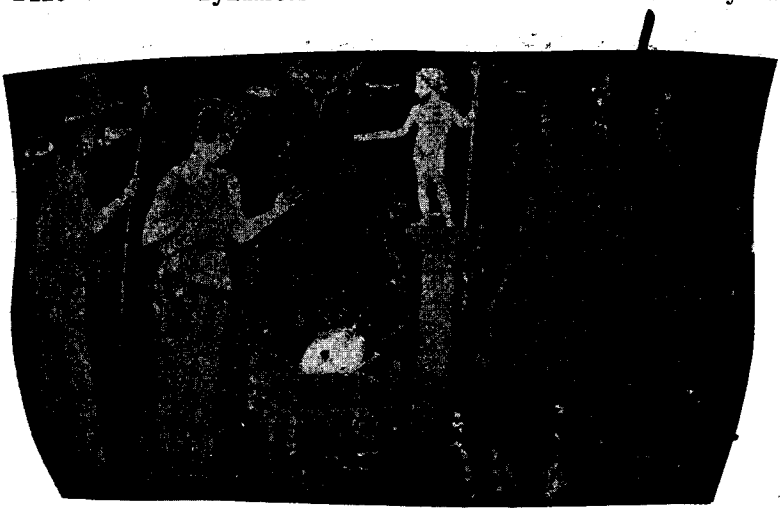


1) Xenotimosvase: Helenas Eigeburt; anwesend Tyndareos mit Leda und Töchtern (nach *Antike Denkmäler* 1 [1891] Taf. 59).

Das Etruskische endlich zeigte den Namen in der stark zusammengeschrumpften Form *tuntle* (s. d.) auf einem etrusk. Spiegel aus der Nähe von Orvieto (*Gaz. archéol.* 1877, S. 9f., Taf. 3) oder in der Fassung *tunle* (s. d.) auf einem etrusk. Spiegel von Volci (*Bull. d. Inst.* 1882, S. 224).

In der bildenden Kunst sind die Darstellungen des Tyndareos ziemlich zahlreich; einiger ist schon gedacht worden. Ordnet man sie nach der Zeitfolge seiner Erlebnisse, also biographisch, so sieht man ihn zunächst anwesend bei Helenas Eigeburt (s. o.). Diesen phantastischen Vorgang, dessen Darstellungen mehrfach falsch erklärt worden sind, indem z. B. *Stephani, Compte Rendu* 1861, S. 134f., die dabei anwesenden Dioskuren als Orestes und Pylades deutete, hat zuerst erkannt *Kekulé, Ein griech. Vasengemälde im Bonner akad. Kunstmuseum, Bonner Festschrift,* 1879, u. *Sitzungsber. d. Berl. Akad.* 1908, 1, S. 691f. Es kommen für Tyndareos zunächst folgende Vasengemälde in Betracht:

1. Rotfigur. Trinkschale des Malers *Xenotimos,* früher in der Brüsseler Sammlung van Branteghem, jetzt im Museum zu Boston; vgl. *Ant. Denkm.* 1, 1891, Taf. 59. Die Personen sind durch Namensinschriften bezeichnet. Auf dem Altar liegt das Ei der Helena; daneben sitzt der Adler des Zeus; links steht, bekränzt, in langem Himation, das Zepter in der Linken, T. (*Τευδάρεως*, s. o.), hinter ihm Klytaimestra;



2) Vasenbild: Helenas Eigeburt; anwesend: das Elternpaar und die Dioskuren (nach *Kekulé, Festschr.* 1879, mit Tafel).

rechts vom Altar Leda; auf der zweiten Außenseite der Vase ist zwischen zwei weiblichen Gestalten Phylonoe, die andre Tochter des Tyndareos (s. o.), sichtbar; s. bes. *Kekulé, Berl. Sitzungsber.* S. 691 f.; s. Abb. 1.

2. Krater im Museo civico zu Bologna; vgl. *Brizio* in den *Atti e memorie della deput. di storia per la Romagna,* Ser. III, vol. 5, fasc. 1 e 2; *Kekulé* a. a. O. S. 693 f. Von links nähern sich dem Altar mit ihren Rossen die Dioskuren; rechts stehen Leda und T.

3. Krater im Wiener Münz- und Antikenkabinett; *Laborde, Vases de Lamberg* 1, 14; *Ann. d. I.* XX tav. L; *Kekulé, Bonner Festschrift* S. 11 f.; *Baumeister, Denkm.* 1, 634 Abb. 706; *Reinach, Répertoire* 1 S. 279. Rechts vom Altar stehen die Dioskuren, links Leda, hinter ihr mit langem Herrscherstab T.

4. Krater im Bonner akad. Kunstmuseum; vgl. *Kekulé, Festschrift* S. 19 f. mit beigegebener Abbildung. Die Anordnung der Personen ist die nämliche; auch hier Tyndareos ganz links; doch steht, als Besonderheit, dicht am Altar vor den Dioskuren eine Säule mit einer weißen Zeusstatuette; s. Abb. 2.

5. Scherben zweier rotfigur. Vasen, jetzt gleichfalls in Bonn: *Kekulé, Berl. Sitz.-Ber.* S. 695 f. Sie zeigen links Helenas Brüder, rechts das Königspaar.

6. Vase, einst im Neapler Kunsthandel, jetzt verschollen; *Arch. Zeitg.* 1853, Taf. 59; *Kekulé, Festschrift* S. 14 f.; *Reinach* 1 S. 380. Statt des Altars ein aufgeschichteter Steinhaufen; rechts die Dioskuren; links Leda; hinter ihr Hermes mit dem Kerykeion; dicht dahinter Tyndareos mit nacktem Oberkörper und langem Herrscherstab; s. Abb. 3.

7. Zweihenkeliges Gefäß in St. Petersburg; *Katalog der Ermitage* nr. 2188; *Kekulé, Festschrift* S. 13 f.; *Reinach* 1 S. 8. Rechts vom Altar mit dem Ei zwei Jünglinge (Dioskuren?), von denen der eine mit dem Kerykeion auch Hermes sein könnte (s. o.); links Leda und, auf den Stock gestützt, T.

8. Zweihenkeliger Krater in der Wiener Antikensammlung; *Kekulé, Berl. Sitzungsber.* S. 694 mit Taf. 7, 1. Rechts vom Altar, der sich aus großen Steinen mit einer Deckplatte zusammensetzt, stehen mit Lanzen die Dioskuren, links Leda, dahinter im Mantel, auf den Stab gestützt, T.

9. Rotfig. Hydria im Berliner Museum, nr. 4533; *Kekulé, Sitzungsber.* S. 697 mit Taf. 9. Auf dem Altar das Ei, aus dem die kleine Helena schon hervorkommt; sie streckt die Ärmchen links nach Leda aus; dieser gegenüber, rechts vom Altar, T. im Mantel und mit dem Zepter; hinter Vater und Mutter steht je ein Dioskur neben seinem Pferde; s. Abb. 4.

10. Zweihenkeliges Gefäß aus Chiusi, jetzt im Museum zu Palermo; *Ann. d. I.* XX tav. K; *Kekulé, Festschrift* S. 15 f. An den Altar tritt rechts Leda heran und erfaßt mit beiden Händen das Ei; hinter ihr T.; links die Dioskuren; zu beiden Seiten des Bildes noch je ein Jüngling; der eine mit dem Kerykeion ist wohl Hermes (s. o.); s. Abb. 5.

Sämtliche vorerwähnten Vasenbilder, die hier aufgeführt sind, wie sie *Kekulé, Sitzungsber.* S. 702 f., chronologisch angeordnet hat, weisen untereinander eine gewisse Ähnlichkeit auf. Nach der Vermutung *Roberts* (*Arch. Anz.* 1889, S. 143) gehen sie auf ein Wandgemälde aus der Schule *Polygnots* zurück. Bei allen erhebt sich in der Mitte ein aufgemauerter (nur auf dem Neapler und dem einen Wiener Vasenbild aus rohen Steinen aufgehäufter) Altar, auf dem

3) Vasenbild: Helenas Eigeburt; anwesend: Tyndareos, Hermes, Leda, die Dioskuren (nach *Arch. Zeitg.* 1853 Taf. 59).

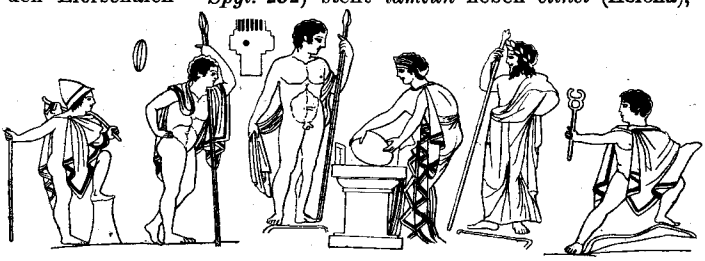
ein auffällig großes Ei liegt. Erwartungsvoll umsteht ihn die spartanische Königsfamilie, der sich auf dem Neapler, dem Petersburger und dem Palermitaner Bilde ein sehr jugendlicher Hermes mit dem Kerykeion zugesellt. Nirgends freilich sind die Familienglieder vollzählig versammelt; auf der Xenotimosvase sieht man neben den Eltern noch Klytaimestra und Phylonoe, sonst auf acht Gefäßen die Dioskuren dargestellt; auf der Petersburger endlich nur einen der beiden Brüder, falls nämlich der zweite Jüngling mit dem Heroldsstab Hermes (oder nicht vielmehr der andre Bruder) ist. Das Elternpaar ist überall zugegen; während aber Leda entweder leidenschaftlich erregt die Hände erhebt oder mit ihnen das Ei anfaßt (Palermitaner Gefäß) oder dem Kinde aus den Eierschalen heraushilft (Berliner Hydria), bewahrt T. allenthalben eine edle, ruhige Haltung und mit Himation, mit Herrscherstab und Blätterkranz im Haar, eine echt königliche Würde. Seine volle Aufmerksamkeit gilt der Geburt des künftigen Pflegekindes. — Denselben Gegenstand veranschaulicht ein etrusk. Spiegel aus der Gegend von Orvieto (*Notizie degli scavi* 1876, Taf. 1; *Gaz. archéol.* 1877, Taf. 3; s. auch die Art. *Leda* Bd. 2, Sp. 1931 u. *Latva* Sp. 1916). Dem T. (*tuntle*, s. o.), der am linken Rande des Bildes mit einem Stabe in der Hand sitzend dargestellt ist, reicht Kastor (die zweite Gestalt von rechts) ein geplatztes Ei dar; als erstaunte Zuschauer sind anwesend turan (Aphrodite), latva (Leda), eine weitere, unbezeichnete Frauengestalt (Klytaimestra? s. d. Art. Bd. 2, Sp. 1244) und pultuce; darüber das Viergespann des Helios; s. Abb. 6. — Endlich zeigt ein Sarkophag aus Bordeaux, jetzt im Museum zu Aix in der Provence (*Millin, Gal. myth.* Taf. 144, 522; *Robert, Sarkophage* 2, Taf. 2, 2; s. auch d. Art. *Leda* Sp. 1932), den T., die Amme und zwei andere weibliche Personen in der Umgebung der als Wöchnerin auf einem Ruhebett sitzenden Leda; am Boden liegt das aufgebrochene Ei, zwischen dessen Schalen Helena und die Dioskuren sichtbar werden.

4) Vasenbild: Helenas Eigeburt; anwesend: das Elternpaar und die Dioskuren (nach *Berl. Sitzungsber*, 1908, 1 Taf. 9).

6) Etrusk. Spiegel: Helenas Eigeburt; anwesend: Tyndareos, die Dioskuren, Aphrodite, Leda, Klytaimestra (nach *Gaezette archéologique* 1877 Taf. 3).

Früher pflegte man auch ein überaus anmutiges pompejanisches Wandgemälde, bekannt unter dem Namen 'das Erotennest', auf Leda, T. und ihre soeben aus dem Ei gekrochenen Kinder zu beziehen (*Helbig, Pomp. Wandgem.* nr. 821), während zwei später aufgefundene Exemplare des Bildes (nr. 822. 823) gelehrt haben, daß es sich um eine genrehafte Szene ohne mythologische Bedeutung handelt (vgl. *Overbeck, Pompeji* S. 288. 293. 581[4]).

Auf einem etrusk. Bronzespiegel in Perugia (*Conestabile, Bull.* 1869, S. 47 f.; *Fabretti, Pr. Spgl.* 252) steht *lamtun* neben *elinei* (Helena);



5) Vasenbild: Helenas Eigeburt; anwesend: die Dioskuren, Leda, Tyndareos, rechts Hermes und links ein Jüngling (nach *Annali d. I.* XX tav. K).

eingerahmt von den Dioskuren pultuke und kastur. Ob mit lamtun Paris gemeint ist oder etwa 'Laomedon' und dieser Name auf Verwechselung mit T. beruht, ist fraglich. Obwohl *Heydemann, 3. Hallisches Winckelmannsprogr.* 116, 24, die letztere Auffassung vertritt und also in den beiden Mittelfiguren Vater und Tochter erkennen will, spricht doch die größere Wahrscheinlichkeit für das Liebespaar; s. auch d. Art. *Lamtun* Bd. 2, Sp. 1825.

Eine schwarzfigur. tyrrhenische Amphora im Brit. Museum, nr. B 170, zeigt, wie Kastor und Polydeukes, beide zu Pferde, von Tyndareos Abschied nehmen; hinter ihnen steht ihre Schwester Philonoe (s. d.); vgl. *C. I. Gr.* 4 nr. 7707b; *Luckenbach, Jahrb. Supplbd.* 11, 544f. Vielleicht rührt auch dieses Bild, wie sicher das zunächst beschriebene, von dem Maler *Exekias* her.

Mit der Namensinschrift dieses Künstlers ist nämlich die berühmte Amphora im vatikanischen Museo Gregoriano bezeichnet, die auf der einen Seite unübertrefflich Aias und Achilleus beim Würfelspiel veranschaulicht. Auf der andern stellt sie höchst anmutig die Heimkehr der Dioskuren ins Elternhaus dar. Während dem Polydeukes ein Hund entgegenspringt, bewillkommnet die Mutter Leda den Kastor; er führt sein Roß dem Vater Tyndareos zu, der streichelnd die Rechte auf den Kopf des Tieres legt. Namensbeischriften der Hauptpersonen. *Mon. d. I.* 2, 22; *Reinach, Répertoire* 1 S. 96; *Helbig, Sammlungen Roms* 1^2, 304f.; abgebildet ist das Gemälde zum Art. *Dioskuren* Bd. 1, S. 1173/74.

Nach der schon erwähnten Sage, die auch Nemesis zur Geliebten des Zeus und somit dieses Götterpaar zu Eltern der Helena macht (s. o.), sind Tyndareos und Leda nur deren Pflegeeltern. Als solche waren sie auf einem großen Gruppenrelief am Fußgestell der Nemesisstatue in Rhamnus veranschaulicht. Bildsäule und Basis, von *Paus.* 1, 33, 3 u. 7f. dem Pheidias zugeschrieben, rührten vielmehr von seinem Lieblingsschüler Agorakritos her (*Overbeck, Schriftquellen* S. 140. 148; *v. Wilamowitz, Antig. v. Karyst.* S. 10f.). Die Beschreibung des Reliefs bei *Pausanias* a. a. O. im Verein mit den Funden und Ergebnissen der 1890 von der Griech. Arch. Gesellschaft veranstalteten Ausgrabungen (*B. Staes, Ἐφημ. ἀρχ.* 1891, S. 63f.) haben Rekonstruktionsversuche von *L. Pallat* im *Arch. Jahrb.* 1894, Taf. 1f. sowie von *H. Schulz* in *O. Roßbachs* Art. *Nemesis* Bd. 3, Sp. 153f. ermöglicht: auf der Vorderseite führen von links Tyndareos und Leda ihre Pflegetochter Helena zu ihrer Mutter Nemesis, der sich von rechts Agamemnon mit seinem Bruder Menelaos nähert, während auf den Schmalseiten die Dioskuren, Achills Sohn Pyrrhos (?) und andre Heroen zugegen sind. Nemesis stiftet hier — bezeichnend genug — zwischen Menelaos und Helena den verhängnisvollen Ehebund, zu dem ihre Angehörigen, aber auch manche andre z. T. schwer erklärbare Augenzeugen ahnungslos gleichsam ihren Segen geben; vgl. auch *Robert, 21. Hall. Winckelmannsprogr.* 1897, S. 30; zugleich erledigen sich andre Deutungen des Reliefs, z. B. im Art. *Helena* Bd. 1, Sp. 1976.

Helenas Raub durch Paris erfolgt nach den meisten Berichten heimlich; doch sind auch schon die Quellenstellen erwähnt worden (*Aristot. Rhet.* 2, 24; *Cramer, Anecd. Par.* 1, 298; *Dion. Chrys. or.* 11, 48f. 51f.), die ein völliges Einverständnis des T. und der Dioskuren mit der Wegführung verraten (s. o.). Etwa die Mitte zwischen beiden Sagenfassungen hält das bekannte Bild auf einer Berliner Vase des *Hieron*, wo Tyndareos (*Τυνδάρεος*, s. o.) und sein Bruder Ikarios bei der Szene als Warner zugegen sind (*Furtwängler* nr. 2291; *C. I. Gr.* 4 nr. 8220; *Kekulé, Arch. Zeitg.* 1882, S. 1f.; *Reinach* 1 S. 437; abgebildet ist das Gemälde zum Art. *Helena* Bd. 1, Sp. 1966). Während ein bärtiger Genosse des Paris, wohl Aineias, der auch auf dem Vasenbilde des *Makron* erscheint (*Gaz. archéol.* 1880, Taf. 8; s. d. Art. *Aineias* Bd. 1, Sp. 160. 184), Helenas Schwester Timandra (s. o.) beschwichtigt, tritt den beiden Greisen eine Euopis genannte Frauengestalt entgegen, in der *Kekulé* S. 12 die sonst bei dem Vorgang anwesende Peitho erkennt. T. sieht man also auch hier um das gefährdete Geschick seiner Pflegetochter treubesorgt.

[Johannes Schmidt.]

Tyndarides, Tyndaris (*Τυνδαρίδης, Τυνδαρίς*) gehören als Patronymika männlichen und weiblichen Geschlechts zu Tyndareos (s. d.).

Ihrer Erläuterung ist schon im Art. *Tyndareos* vorgearbeitet worden. Nach *Etym. Magn.* 166, 14 sind sie von *Τυνδάρης* abgeleitet, vgl. *Kühner-Blass, Gr. Gr.* 2^2, 282f.; *Curtius, Etymol.* S. 640f. 645f.[5]

Τυνδαρίδης ist im Sing. wie Plur. überwiegend mit attischen Formen vertreten; doch finden sich auch dorische Casus, so *Τυνδαρίδας* (*Pind. Nem.* 10, 73; *Isthm.* 1, 31; *Theokr. Id.* 22, 202), Voc. *Τυνδαρίδα* (22, 136) und Gen. Plur. *Τυνδαριδᾶν* (*Pind. Ol.* 3, 39; *Pyth.* 1, 66); und endlich auch ionische, nämlich Gen. Plur. *Τυνδαριδέων* (*Herod.* 4, 145. 5, 75) und Dat. *Τυνδαρίδησιν* (*Herod.* 9, 73; *Kallim. Epigr.* 57; *Simonid. fr.* 174, *Bergk, Lyr.* 3^4, 507).

Der Sing. bezeichnet ebenso Kastor wie Polydeukes, von denen jeder demnach als Tyndareos' Sohn gelten müßte. Im Art. *Tyndareos* Sp. 1410 ist aber nachgewiesen worden, daß beide, einzeln im Sing. und zusammen im Plur., auch dann Tyndariden heißen, wenn sie nach dem Zusammenhang der Erzählung oder nach ausdrücklicher Angabe von Zeus erzeugt sind. Der dort besprochene Grund hierfür liegt in der früh in Vergessenheit geratenen Wesenseinheit von Zeus und Tyndareos. Es ist also in *Hymn. Hom.* 17, 2, *Eur. Or.* 1689 und ähnlichen Stellen nur scheinbar ein Widerspruch enthalten. Auch in den Fällen, wo Kastor, als sterbliches Wesen, den Tyndareos, Polydeukes, als Gott oder Halbgott, den Zeus zum Vater hat, hält der Dichter oder Mythograph trotzdem für beide die gleiche patronymische Benennung fest. Die Begriffe 'Dioskuren' und 'Tyndariden', die doch Verschiedenes besagen, fließen allmählich ganz zusammen.

Τυνδαρίς ist das zugehörige Femininum, das keinen dialektischen Abwandlungen unterliegt; es könnte als Benennung jeder der fünf Töchter des Tyndareos: Phoibe (*Eur. I. A.* 50; *Ov. Her.* 8, 77), Phylonoe, Timandra (*Apollodor* 3, 126), Klytaimestra und Helena dienen; doch werden nur die beiden letzteren so genannt. Von diesen zwei Heroinen ist allein Klytaimestra, und zwar ausschließlich, Tyndareos' leibliche Tochter (s. Sp. 1410); mit Helena verhält es sich wie mit den Dioskuren: sie trägt die patronymische Bezeichnung auch dann, wenn sie nach dem jeweiligen Bericht von Zeus entsprossen ist, und es besteht darin zwischen den beiden berühmten Schwestern (oder Halbschwestern) kein Unterschied. Namentlich bei *Euripides*, der ja zuerst die seltsame Sage von Zeus' Besuch in Schwanengestalt überliefert (*Hel.* 17f.), hat den Beinamen Τυνδαρίς ganz ebenso Klytaimestra (*Hek.* 1278; *El.* 13. 60. 480. 806; *I. T.* 806. 1319; *Or.* 826) wie Helena (*Hek.* 269; *Hel.* 472. 614. 1179. 1546; *Andr.* 898; *Troad.* 34; *Or.* 1154. 1423; *I. A.* 61. 1335. 1418).

Beachtung verdient, daß sowohl Τυνδαρίδης als auch Τυνδαρίς bisweilen einen substantivischen Zusatz erhält, wie dies besonders dem homerischen Stil entspricht (*Il.* Γ 6; Z 390); so steht neben Τυνδαρίδαι: ἀδελφοί (*fr. lyr. adesp.* 91, *Bgk. Lyr.* 3^4, 719, vgl. Tyndaridae fratres: *Cic. Tusc.* 1, 28; *Ov. Trist.* 1, 10, 45), παῖδες (*Eur. Hel.* 1497), βασιλεῖς (*Anthol. Gr. app.* 1, 130. *Plut. Flamin.* 12); neben Τυνδαρίς: γυνή (*Eur. Andr.* 898: Helena), νύμφη (*Anthol. Palat.* 7, 218: desgleichen), παῖς (*Eur. Hek.* 1288: Klytaimestra; *Hel.* 472. 1179. 1546; *Or.* 1154. 1423: Helena), κόρη (*El.* 13; *I. T.* 1319: Klyt.; *I. A.* 61. 1335: Hel.).

Τυνδαρίς heißt auch eine mit mehreren Statuen im Museum zu Palermo vertretene Stadt an der östlichen Nordküste von Sizilien, gegründet 396 v. Chr. von Messeniern, die sie den von ihnen besonders heilig gehaltenen Dioskuren zu Ehren benannten: *Diodor* 14, 69. 78; *Paus.* 3, 26, 3; auch zeigen die Münzen des Ortes vorzugsweise deren Bilder sowie das der Helena; vgl. *Holm, Gesch. Sic.* 2, 437; Art. *Dioskuren* Sp. 1166. Die Bewohner heißen bald Τυνδάριοι (*Diodor* 22, 8), bald Τυνδαρῖται (22, 24. 32) oder Τυνδαρεῖται (*C. I. Gr.* 3, 6616 d, *Add.*); lat. Tyndaritani (*Cic. Verr.* 4, 84; 5, 124).

Tyndarides und Tyndaris lauten die entsprechenden lateinischen Namen; ihre Bedeutung ist klar; vgl. *Hor. C.* 4, 8, 31: Tyndaridae = Castor und Pollux; *Verg. A.* 2, 601: Tyndaris Lacaena = Helena; *Ov. A. A.* 2, 408 und *Trist.* 2, 396: Tyndaris = Clytaemestra. Nach letzterer wird eine Gattenmörderin bei *Hor. Sat.* 1, 100: fortissima Tyndaridarum genannt, d. h. das mutigste Weib von dem Tyndareosgeschlecht; 'das Mask. Tyndaridae bezeichnet hier allgemein die Nachkommen des Tyndareos, nicht bloß die männlichen' (*Breithaupt* zu dieser Stelle), ähnlich wie mit *Anthol. Plan.* 76: οἱ τρεῖς Τυνδαρίδαι die Dioskuren und Helena gemeint sind.

Τυνδαρεώνη, unmittelbar abgeleitet von der att. Form Τυνδάρεως, gehört dem epischen Spätgriechisch an und erscheint, wie Τυνδαρίς, teils allein (*Triphiod.* 473; *Koluth. Rapt. Hel.* 376; *Christodor. Ekphr.* 167; *Tzetz. Posth.* 731), teils attributiv verbunden mit κούρη (*Tzetz. Anteh.* 124. 169) oder mit Ἑλένη (*Posth.* 600).

Τυνδάρειος endlich, das zugehörige Adj. dreier oder zweier Endungen, dient in Verbindung mit παῖς (*Eur. I. A.* 1532; *Or.* 1512; *Ar. Thesm.* 919), θυγάτηρ (*Eur. I. T.* 5; *Or.* 374), ἔρνος (*Troad.* 766), κόροι (*Hel.* 137) gleichfalls zur Bezeichnung der Nachkommen des Helden. — Fast sprichwörtlichen Sinn haben Ausdrücke wie Τυνδάρειος ὄρκος (*I. A.* 391, vgl. 78; *Tzetz. Anteh.* 171) und Τυνδάρειον ὠόν (*Plut. Quaest. conviv.* 2, 3, 3, s. o. Sp. 1412f.).

Tyndarĕus 3., das lat. Adj., hat, dem Hexameter zuliebe, die vorletzte Silbe verkürzt; vgl. *Val. Flacc.* 1, 167: Tyndarĕus puer; 1, 570f.: fratres — Tyndareos; s. *Neue* 1^3, 329.

[Johannes Schmidt.]

Tyneos (Τυνεός), in der Liste der Namen, bei denen Zeus beschworen wird in der Proseuche τοῦ Διός der *Hygrom. Salom. emgr* 70, *Cat. cod. astr. gr.* 8, 2, 155; die anderen Namen: Ἀνώφ, Ὀρσιτά, Ἀτνούξ, Ὀνιγενί, Ἀτζινιέλ, Ἀνκανιτεῖ, T., Γενιέρ, Καναπτζά. [Preisendanz.]

Typhi (Τῦφι), als Aphrodites Name angeführt im *Leid. Zauberpapyrus* J 384, Kol. 12, 21 (ἐγώ·εἰμι Ἀφρ. προσαγορευομένη Τῦφι).

[Preisendanz.]

Typhoeus, Typhon (Τῦφωεύς, Τῦφώς, Τῦφάων, Τῦφών); über diese und andere Namensformen s. u.; ein gewaltiges Ungeheuer der Urzeit, ein sehr verschieden lokalisierter Dämon des Sturmes, des Gewitters, der aus der Unterwelt herrührenden Erderschütterungen, somit die Personifikation verderblicher Naturkräfte, namentlich des Vulkanismus; über diese und andere Deutungen des Wesens s. u.

In die Poesie hat ihn, sei es nach orientalischen Göttermythen, sei es auf Grund boiotischer Volkssagen, zuerst eingeführt

Hesiod: Theog. 306f. 820f.; beide Stellen enthalten vielleicht interpolierte Verse; vgl. bes. *Schoemann, Opusc. acad.* 2, 340f.: *De Typhoeo*, wo S. 368 (gegen *Jacobi, Lexik. d. Myth.* S. 878f., u. a.) mit Recht an der auch sonst angenommenen Identität von Τυφάων (v. 306) und Τυφωεύς (v. 821. 869) festgehalten wird. Danach ist T. der jüngste Sohn des Tartaros und der Gaia, ein Ungetüm mit hundert Drachenhäuptern, blitzenden Augen, gewaltigen Händen und Füßen und einer furchtbaren Stimme von vielfältigem und wechselndem Schalle (v. 821f.). Als übermenschliches Wesen heißt er θεός und ἄναξ (v. 824. 859). Zusammen mit Echidna, der Schlangenjungfrau im Arimerlande (v. 304f.), erzeugt er den Hund Orth(r)os, den Kerberos und die Lernäische Hydra; auch stammen von ihm, der selbst ein schrecklicher, gewalttätiger Wind ist (v. 307), andere verderbliche Winde ab (v. 869f.). Nach dem Sturze der Titanen durch Zeus streitet er mit diesem um die Weltherrschaft (v. 820. 837f.) und wird von ihm nach heftigem Kampfe, bei dem die ganze Natur samt der Unterwelt in Schrecken und Aufruhr gerät (v. 839f.), durch einen Blitzstrahl gebändigt und in den Tar-

taros geworfen (v. 852f.), macht sich aber auch hier durch Erderschütterungen und ausgestoßene Flammenbäche fort und fort bemerkbar (v. 861f.).

Nach *Homer Il. B* 782f., einer erst später eingelegten Stelle (*Robert, Studien zur Ilias* S. 221; *Finsler Homer* 2^2, 29), hat er seinen Wohnsitz oder sein Grab (*εὐνάς*, vgl. *Schol.* B u. *Nonn. Dion.* 13, 320) *εἰν Ἀρίμοις* (s. u.); hier liegt er unter der Erde, gepeitscht von den Blitzen des Zeus, der ihm grollt; dabei sucht er sich bisweilen zu erheben, sodaß die Erde dröhnt.

Sodann verkörpern sich bei den im griechischen Westen verkehrenden großen Dichtern in T. die vulkanischen Erscheinungen Siziliens und Kampaniens; vgl. *v. Meß, Der Typhonmythus bei Pindar und Äschylus, Rhein. Mus.* 1901, S. 167f., mit einem *Nachtrag Useners* S. 174f. Beide Dichter leiten ihn aus Kleinasien her, wo er entweder uransässig oder erst durch griechische Zuwanderer, vielleicht boiotische Landsleute *Hesiods*, installiert worden ist (s. u.), lassen ihn aber sein Ende auf italischem (sizilischem) Boden finden.

Nach *Pindar* (*Pyth.* 1, 15f.) liegt der hundertköpfige (*ἑκατονταχάρανος*) Typhos, der Götterfeind, den einst die vielberühmte kilikische Grotte ernährte, von Zeus bezwungen im schrecklichen Tartaros; die Meeresufer bei Kyme sowie Sizilien mit dem Ätna beschweren seine zottige Brust; vgl. *Pyth.* 8, 16f.: der hundertköpfige (*ἑκατόγκρανος*) kilikische Typhos entrann dem Zeus nicht; ferner heißt es *Ol.* 4, 5f.: O Zeus, der du den Ätna beherrschest, die sturmumbrauste Last des hundertköpfigen, gewaltigen (*ἑκατογκεφάλα ὀμβρίμου*) Typhon; und *fr.* 91—93 *Bgk.*^{5}-*Schr.*: alle Götter entflohen, als sie von T. verfolgt wurden, in Tiere verwandelt; du allein, Vater Zeus, vernichtetest mit Gewalt den für Götter unnahbaren fünfzigköpfigen*) (*G. Hermann* und *Böckh* lesen nach *Iulian. Ep.* 23 p. 349 *Hercher* auch hier: hundertköpfigen) Typhon im Arimerlande; — — auf ihm liegt der Ätna als übergewaltige Fessel.

Eng verwandt hiermit ist die Schilderung in *Aischylos' Prometheus* 355f. *Kirchh.*: Vormals in der kilikischen Grotte wohnhaft, liegt das hundertköpfige Ungeheuer (*τέρας ἑκατογκάρανον*) nach vergeblichem Kampfe gegen die Götter, bezwungen vom Blitze des Zeus, den er hat stürzen wollen, jetzt zur Strafe unter dem Ätna, aus dessen Gipfel Flammenbäche und Lavaströme, die Ausflüsse von Typhos' Groll, dereinst Sizilien überfluten werden. — Damit ist, in einem vaticinium post eventum, auf einen Ätnaausbruch zur Zeit des Dichters hingewiesen; ihn erwähnt auch das *Marmor Parium, Ep.* 52, unter *Ol.* 75, 2 = 479 v. Chr.; vgl. *Holm, Gesch. Sic.* 1, 18 u. 336; *Jacoby, Marm. Par.* S. 16. Über Prometheus und T. als Urheber großer vulkanischer Erscheinungen der Vorzeit vgl. *A. v. Humboldt, Kosmos* Bd. 2 (1847), S. 174. 419; Bd. 4 (1858), S. 304. 508f. 525f.; Bd. 5 (1862), S. 24f. 58f.; und d. Art. *Prometheus*, Bd. 3, Sp. 3042. — Auf dem Schilde Hippomedons, eines der Sieben vor Theben, sieht man das Bild des flammenspeienden T.: *Aesch. Sept.* 476f. 494 (s. u.).

Endlich bietet eine zusammenhängende, wohl auf mehreren (alexandrinischen) Gedichten beruhende Darstellung mit neuen phantastischen Zügen *Apollodor. Bibl.* 1, 39f.: Aus Groll gegen Zeus wegen des Sturzes der Titanen erzeugt die Ge mit dem Tartaros in Kilikien ein Gemisch aus Mensch und Tier von himmelhoher, geflügelter und behaarter Gestalt, mit einem die Sterne berührenden Menschenkopf, außerdem hundert an den Armen sitzenden, zischenden Schlangenhäuptern und feuersprühenden Augen, sowie mit gewaltigen, von den Schenkeln ausgehenden Natternwindungen (also Schlangenfüßen). Unter Flammenschnauben und bald pfeifendem, bald donnerähnlichem Gebrüll stürmt es drohend gegen den Himmel an; voll Angst fliehen die Götter nach Ägypten und verwandeln sich, auch dort bedroht, in Tiere. Zeus schleudert zwar Blitze auf T. und verfolgt ihn bis Syrien. Als jedoch der Göttervater hier mit ihm handgemein wird, gerät er in des Feindes Gewalt, wird von ihm mit Stricken umwunden, seiner stählernen Sichel, ja der Bein- und Armsehnen beraubt, nach Kilikien geschleppt und dort in der Korykischen Grotte gefesselt niedergelegt. Hermes und Pan entwenden aber der zur Wächterin bestellten Drachenjungfrau Delphyne die Sehnen und setzen sie Zeus wieder ein, der, zur früheren Kraft gelangt, auf einem mit geflügelten Rossen bespannten Wagen blitzschleudernd den T. von neuem angreift und unter viel Blutvergießen (*αἷμα*) am Hämusgebirge in Thrakien seiner Herr wird. Bei seinem Fluchtversuch durch das sizilische Meer wirft Zeus auf ihn den Ätna, aus welchem seitdem Feuerströme hervorquellen.

Die weiteren Züge der Überlieferung sollen, unter Verwertung der bisher bereits besprochenen Stellen und in Anlehnung an sie, gleichsam biographisch aufgeführt werden.

Typhoeus ist der jüngste Sohn der Gaia oder Ge und des Tartaros: *Hesiod, Th.* 821f.; *Schol. Ven.* B *Il. B* 783; *Schol. Plat. Phaedr.* 230a; *Apollod. Bibl.* 1, 39; *Hygin. fab. praef.* u. 152; *Schol. Lactant. Stat. Theb.* 2, 599. — Ge ist als Mutter außerdem genannt: *Anton. Lib.* 28; *Iulian. Or.* 2 p. 56d; *Suid.* s. *Τυφώς*; *Hesych.* s. *Τυφωεύς*; *Nonn. Dion.* 1, 154. 417; 2, 561. 629; 13, 482. 496; *Tzetz. Posth.* 300f.; *Hor. C.* 3, 4, 73; *Manil. Astr.* 2, 878; (*Senec.*) *Octav.* 239.

Manche Fassungen der Sage leiten Typhons Ursprung von Kronos her. Die eine nennt T. und Nephthys (s. d.) dessen Kinder (*Plut. Is.* 12); sie verdankt ihre Entstehung 'dem Bestreben, Ägyptisches und Hellenisches auszugleichen' (s. d. Art. *Kronos*, Bd. 2, Sp. 1465). Eine andere läßt T. wenigstens indirekt von Kronos abstammen (*Schol. Il. B* 783): aus Groll wegen Tötung der Giganten verleumdete Ge den Zeus bei Hera. Kronos, an den sich diese wendet, gibt ihr zwei mit seinem Samen gesalbte Eier; in die Erde vergraben, sollen

*) Vgl. *Roscher, Die Zahl 50 in Mythus, Kultus, Epos u Taktik d. Hellenen u. and. Völker.* Leipzig 1916, S. 77ff.

sie einen Dämon hervorbringen, der den Zeus der Herrschaft beraubt. Aus dem unter das Arimongebirge in Kilikien (s. u.) gelegten Ei wächst der Riese T. empor, den jedoch Zeus mit seinem Blitze niederschmettert und unter dem Ätna lebendig begräbt.

Unsicher ist Typhons angebliche Herkunft von Aiakos, einem Sohne des Herakles (?), nach einer Textänderung *Reitzensteins* (*Zwei religionsgeschichtliche Fragen* S. 94) in *Plut. Is.* 29; vgl. *Gruppe, Mythol.* 1546, 5.

Bestimmter lautet, aber um so seltsamer klingt die Erzählung, T. sei ein Sohn der Hera; mit ihr entzweit, habe nämlich Zeus selbständig die Athene hervorgebracht, sodann Hera, hierüber noch mehr erzürnt, gleichfalls allein (ohne Zeus) zuerst den schwächlichen Hephaistos (s. d.), darauf den gewaltigen T. geboren. Diesen im *Homer. hymn. in Apoll. Pyth.* 2, 127 f. 159 f. überlieferten phantastischen Bericht haben dort schon *Heyne* und *G. Hermann* für ein unechtes Einschiebsel erklärt. In ihm vermutet *v. Meß* (*Rhein. Mus.* 1901, S. 167 f., s. o.) mit Zustimmung *Useners* (*ebenda* S. 180 f.) den Rest einer kleinen Dichtung *Hesiods*, eines speziell dem T. gewidmeten Epyllions, auf welches einzelne von T. handelnde Stücke aus *Hesiods Theogonie* (s. o.) sowie die hiermit verwandten Stellen in *Aesch. Prom.* und bei *Pindar* zurückzuführen seien, namentlich der anscheinend direkt nach *Hesiod* zitierte (freilich in der *Theogonie* nicht vorkommende) Hexameter *Pyth.* 1, 16: *τόν ποτε Κιλίκιον θρέψεν πολυώνυμον ἄντρον*, vgl. *Schol. Aesch. Prom.* 355. Jener einseitigen Abstammung Typhons von Hera gedenkt auch *Stesichoros fr.* 60 *Bgk.*[4]. — Über sonstige Züge von Wesensverwandtschaft zwischen Hephaistos und T. s. *Gruppe, Mythol.* 1305.

Die Göttin Hera, heißt es in der Legende weiter (*Homer. hymn.* 2, 175 f.), übergibt ihr schreckliches Kind zur Pflege der delphischen Drachenmaid (*δράκαινα*, v. 122; (s. Python, Bd. 3, Sp. 3401), die es erzieht, bis sie selbst im Kampfe mit Apoll dessen Pfeil trifft; gegen die furchtbaren Schmerzen vermag der Python weder ihr Zögling T. noch Chimaira zu helfen, sodaß sie der Verwundung erliegt (v. 189 f.). Über andere Beziehungen zum Mythos von Python s. u.

T. wächst zum gewaltigen Ungeheuer heran, das sehr verschieden geschildert wird. Der alle Berge überragende menschliche Oberkörper trägt einen mit dem Scheitel die Sterne berührenden Menschenkopf (*Apollod.* 1, 39), mit dem er lacht und redet (*Nonn.* 1, 425; 2, 256); meist werden ihm aber hundert Schlangenhäupter zugeschrieben: *Hes. Th.* 825; *Pind. Pyth.* 1, 16; 8, 16; *Ol.* 4, 6; *Aesch. Prom.* 357; *Ar. Nub.* 336: *ἑκατογκεφάλας*; *Oppian. Hal.* 3, 23; *Tzetz. Chil.* 10, 41 f.; *Hygin. fab.* 152; *Schol. Stat. Theb.* 2, 595. Beides vereinigt sich bei *Apollod.* a. a. O.: wie nämlich der Oberkörper einen Menschenkopf hat, so drohen von unten her hundert Schlangenhäupter. Eine rationalistische Erklärung der hundert Köpfe bietet *Tzetz. Lyk.* 177: darnach ist *Τυφώς* = *τῦφος*, Dünkel, und die hundert Köpfe die zahlreichen Regungen des Stolzes. Ein andermal scheint *Pindar* (*fr.* 92 f. *Bgk.*[5]-*Schr.*) dem T. nur fünfzig Köpfe anzudichten, was *Roscher* (*Die Zahl 50, Abhandl. d. Sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl.* 33, 77 f.) *G. Hermann* und *Böckh* gegenüber festhält. Jedenfalls ist er *πολυκέφαλος* (*Philostr. vit. Apoll.* 5, 13). Bei *Nonnos* gesellen sich zu dem Menschenkopf (s. o.) die Häupter von allerhand wilden Tieren (1, 156 f.; 2, 42 f. 253 f. 280 f. 610 f.). In *Euripid. H. F.* 1271 f. nennt Herakles unter den Wesen, die er bekämpft habe, auch *τρισωμάτους Τυφῶνας*, dreileibige Ungetüme wie T. Eine anschauliche Vorstellung hiervon ist uns aus dem Perserschutt der Akropolis in der Porosgruppe des Typhongiebels am älteren Hekatompedon erwachsen; vgl. *v. Wilamowitz, Herakl.* S. 467[2]. Das grellbemalte Ungetüm hat drei Oberkörper mit langbärtigen Köpfen und einen dreifach verschlungenen Schlangenleib. Die Beziehung des wichtigen archaischen Bildwerks auf T. ist freilich durch eine andere Erklärung *Furtwänglers* sehr zweifelhaft geworden (s. u.). — Hundert Arme, mit denen sonst Gyges, Kottos und namentlich Briareos von den Dichtern ausgestattet werden (s. d. betr. Art.), hat T. nach *Ov. Met.* 3, 303 und *Claudian.* 26, 63 f., sogar zweihundert nach *Nonn.* 1, 297. 2, 621; allgemeiner sagt *Nikandr. b. Anton. Lib.* 28: *κεφαλαὶ πλεῖσται καὶ χέρες*. Als Erdgeborener ist er, wie die Giganten, denen er noch nicht von *Hesiod*, wohl aber häufig später zugerechnet wird (s. d. Art. *Giganten*, Bd. 1, Sp. 1643 f. 1670), schlangenfüßig (*Nikandr.* a. a. O.; *Manil.* 4, 583; *Claudian.* 26, 65 f.; *Nonn.* 1, 415; vgl. auch *M. Mayer, Giganten und Titanen* S. 216. 274 f.), und überdies geflügelt (*Nikandr.*; *Apollod.*; *Manil.* a. a. O.; *Nonn.* 2, 22: *ἀερσιπότης*, ein Epitheton, das wohl nach *Hes. Scut. Herc.* 316 festzuhalten ist). Seine riesige Gestalt mit zahlreichen grotesken Gliedmaßen und Körperteilen wird unter Benutzung phantastischer Vergleiche geschildert bei *Nonn.* 1, 184 f.; 2, 371 f.; bei ihm sind gelegentlich Typhons Beiwörter: *ἀγχινέφης*, *αἰνός*, *ἠλίβατος*, *μέγας*, *οὐράνιος*, *πέλωρ*, *πολύπηχυς*, *ὑψίλοφος*, *ὑψιτενής*. Schwarz ist er von Aussehen, zumal als Unterweltsdämon (s. u.); daher wird ihm bei *Ar. Ran.* 847 ein schwarzes Lamm geopfert, vgl. *Schol.*; über seine rote Farbe und die ihm in Ägypten geopferten roten Opfertiere s. *Diod.* 1, 88; *Plut. Is.* 30. Andere schreckenerregende Kennzeichen seines Wesens, wie das Flammenspeien der Drachenköpfe oder das Feuersprühen der Augen (*Aesch. Prom.* 360; *Sept.* 476. 494: *πύρπνοος*; *Hes. Th.* 826 f.), kommen erst im Kampfe mit den ihm feindlichen Gewalten zur Erscheinung (s. u.). Eigenartig ist auch die Stimme seiner zahlreichen Zungen, die eine den Göttern verständliche Sprache hervorbringen (*Hes. Th.* 829 f.); denn nicht auf die Stärke der Stimme, als ob sie bis zu den Göttern reichte (so *Fr. A. Wolf*), sondern auf die Bedeutung der gesprochenen Worte bezieht sich v. 831: *φθέγγονθ' ὅσσε θεοῖσι συνίεμεν*, wonach also Typhons Rede mit der Sprache der Götter übereinstimmt (so *Göttling* und *Flach* zu d. St., sowie *Schö-*

mann a. a. O. 2, 350, wo auch die Literatur über die Göttersprache angeführt ist). In der Hitze des Kampfes oder später, nachdem ihn das Strafgericht ereilt und unter der Gebirgslast begraben hat, vernimmt man aus seinen Schlünden und Rachen bald zischende Töne, bald Stiergebrüll, bald Löwengeheul oder Hundegebell, dann wieder schrilles Pfeifen, von dem das Gebirge weithin widerhallt (*Hes. Th.* 822f.; *Apollod.* 1, 40; *Nonn.* 2, 368f.). Über andere Züge seines Wesens in der bildenden Kunst s. u.

Die Bestimmung von Typhons Wohnsitz ist um so schwieriger, je enger sie mit der Erklärung seines Ursprungs zusammenhängt; vorläufig müssen hierüber Andeutungen genügen. Zwei Ansichten gibt es über Typhons Herkunft; es kann über sie hier nicht endgültig entschieden werden.

Die einen halten T. für hellenisch und für seine Heimat Griechenland, so namentlich *v. Wilamowitz, Herakl.* S. 472[2]. Das boiotische *Τυφάονιον*, eine Feuerstätte zwischen dem Olymp und Theben (*Hesiod. Scut. Herc.* 32), wohl identisch mit dem dortigen Berge *Τυφίον* (*Hesych.* s. v.), ist nach jener Auffassung Ausgangspunkt des ganzen Mythos und zugleich auf griechischem Boden der letzte Rest des Typhoeuskultus; vgl. auch *Crusius* in d. Art. *Kadmos*, Bd. 2, Sp. 848; denn in *Krates' fr.* 4 (*Bergk, Lyr.* 2[4], 365): *ἐν Μεγάροις, ὅθι φασὶ Τυφωέος ἔμμεναι σὐνάς* ist nach *C. Wachsmuth, De Timone* S. 38, vielmehr *μεγάροις* und *τυφωέος* zu lesen; und bei seinem Angriff auf Delphi (*Plut. de fac. in orbe lunae* 30) handelt es sich wohl nur um eine Szene oder Station des Kampfes, s. u. Übrigens wird T. in Boiotien (s. o.) auch sonst angesetzt: *Schol. Pind. Ol.* 4, 11 u. *Pyth.* 1, 31; *Schol. Lyk.* 177; *Diodor* 5, 71, 3. Da Griechenland keinen feuerspeienden Berg hat, so kann nach jener Annahme T. ursprünglich nicht ein Vertreter des Vulkanismus gewesen sein; dazu haben ihn erst diejenigen Griechen gemacht, die als Teilnehmer der ionischen Wanderung Vulkane in Kleinasien vorfanden, oder als Besiedler Siziliens und Unteritaliens dort den Ätna und den Epomeo kennen lernten und dem Unhold im Innern östlicher oder westlicher Brandberge seinen Wohnsitz oder sein Gefängnis (bzw. sein Grab: *Schol.* B *Il. B* 783) anwiesen. *Hesiod* und *Homer* lokalisieren ihn *εἰν Ἀρίμοις*: *Theog.* 304; *Il. B* 783. Dieser Ausdruck bezeichnet meist ein Volk (*Ἄριμοι, Poseidonios* bei *Strab.* 16, 784f.) und das von diesem bewohnte Land, sonst auch ein Gebirge (*Ἄριμα ὄρη, Kallisthenes* bei *Strab.* 13, 627; *τὸ Ἄριμον, Schol. Ven.* B *Il.* a. a. O.). Das eine wie das andere wird verschieden lokalisiert, überwiegend aber als eine Gegend Vorderasiens aufgefaßt, sei es in Syrien am Orontes, der früher Typhon hieß (*Strab.* 13, 627; 16, 750), sodaß man die *Ἄριμοι* mit den dortigen Aramäern identifiziert (16, 785), oder sei es in der Landschaft Sophene in Armenien (12, 555); vgl. *Pauly*[2]-*Kroll* 2, 825 und 1. Supplbd. Sp. 129. Doch häufiger und richtiger denkt man an eine Landschaft Kleinasiens: Phrygien (*Xanth. Lyd. fr.* 4, *Müller* 1, 36), Mysien (*Strab.* 13, 626), Lydien (*Schol. Lyk.* 1353), wo überall auch der Typhoeusmythos bezeugt ist; selbst an Kappadokien mit dem hohen Vulkan Argaios (*Partsch, Geologie und Mythologie in Kleinasien, Philol. Abh. f. M. Hertz* 1888, S. 105f.; *Beloch, Gr. Gesch.* 1[2], 54), namentlich aber an (das oft für einen Teil Syriens gehaltene) Kilikien: bei *Pind. Pyth.* 8, 16 wird Typhos geradezu *Κίλιξ* genannt (vgl. *Nonn.* 1, 155; 24, 108) und 1, 16 erzählt, es habe ihn die kilikische Grotte aufgezogen, womit übereinstimmt *Aesch. Prom.* 355. Damit ist die Korykische Höhle gemeint, wo T. auch die dem Zeus ausgeschnittenen Sehnen versteckt hält, bis Pan und Hermes sie zurückgewinnen (*Apollod.* 1, 42; *Nonn.* 1, 140. 510f.). Obwohl sie eigentlich dem Pan (und Hermes) heilig ist (*Oppian. Hal.* 3, 15), wofür auch eine neuerlich dort gefundene Weihinschrift spricht (*Bent, Journ. of Hell. Stud.* 19, 1891, S. 206f., *Hicks, ebenda* S. 240; *Partsch, Berl. Philol. Wochenschr.* 1897, S. 1074), nennen doch *Pomp. Mela* 1, 13 und *Curt. Ruf.* 3, 4, 10 sie geradezu Grotte des Typhon, vgl. auch *Ampel.* 2, 11. Bei *Apollod.* 1, 39 und im *Schol. Plat. Phaedr.* 230a ist statt des handschriftlichen *ἐν Σικελίᾳ* vielmehr zu lesen *ἐν Κιλικίᾳ*. Es ist also Kilikien sein Hauptwohnsitz, Sizilien der Schauplatz seines Strafgerichts (*Schol. Aesch. Prom.* 355: *οἰκήσαντα μὲν ἐν Κιλικίᾳ, κολασθέντα δὲ ἐν Σικελίᾳ*). Nun ist aber der Ort seiner Plage nach anderer Überlieferung (s. u.) auch die vulkanische Küste Kampaniens mit der dortigen Inselwelt. Sonderbar, daß T., der sein Geschick ursprünglich *εἰν Ἀρίμοις*, also in seiner Heimat Syrien oder Kleinasien, erduldet, später bei der Übertragung dieses Mythos nach Unteritalien, dorthin jenen orientalischen Volksnamen gleichsam mitgenommen und in der lokativen Verbindung mit *ἐν* (*εἰν*) die unorganische Neubildung Inarime hervorgerufen hat, die dann der dichterische Name für Aenaria oder Pithekusa, die jetzige Insel Ischia, geworden ist.

Der Ansicht von Typhoeus' griechischer Herkunft und späterer Wanderung nach Ost und West steht nun aber die andere Behauptung gegenüber, der Mythos sei orientalischen Ursprungs. Zuerst hat *Movers* (*Phönicier* 1, 522f.) den Namen (s. u.) aus dem Phoinikischen abgeleitet und dann namentlich *Gruppe* (*Philologus* 48, 486f., vgl. *Mythol.* 409) diese Annahme ausführlich unterstützt. T. selbst wäre danach etwa in Syrien uransässig, ja von Haus aus ein phoinikischer Gott gewesen (*Philon. Bybl. fr.* 2, 21; *Müller* 3, 568) und hätte dann im Handgemenge mit Zeus weite Länder durchmessen, bis an den fernen Kaukasus (*Apoll. Rhod.* 2, 1211), der allerdings seine Erwähnung hier vielleicht einer Verwechselung mit dem syrischen Kasiongebirge verdankt; vgl. die falsche Lesart in mehreren Handschriften bei *Apollod.* 1, 41. Von den geographisch nicht ganz klaren Wohnsitzen der vorderasiatischen Arimer (s. o.) wäre T. mit Zeus kämpfend über Kleinasien nach der Balkanhalbinsel und von da über das Meer nach dem groß-

griechischen Westen getrieben, dort aber vom Verhängnis ereilt worden. Nicht genug damit! Mag nun T. von Haus aus ein Vollhellene oder ein Syrer sein, die Fabel von ihm ist aus Vorderasien sogar auch südwärts vorgedrungen. Schon bei *Pindar* (*fr.* 91 *Bgk.*[5]-*Schr.*) fliehen die geängsteten Götter vor T. nach Ägypten, wo er selbst später festen Fuß faßt und mit dem dortigen Gott Set zu einer Einheit verwächst; vgl. *Ed. Meyer, Set-Typhon,* Leipzig 1875, und den Art. *Set,* Bd. 4, Sp. 725 f. (s. u.).

Seine Gattin ist entweder Keto (s. d.), eine Tochter des Pontos und der Gaia, nach *Euphorion fr.* 86 *Meineke*; Kinder des T. von ihr werden nicht genannt; — oder Echidna (s. d.), nach *Hesiod. Theog.* 304 f., ein übermenschliches Wesen im Arimerlande, vgl. auch *Tzetz. Lyk.* 1353 u. *Schol.*; nach *Paus.* 3, 18, 10 waren beide am Throne von Amyklai dargestellt. Von diesem grausigen Paare nun stammen zahlreiche Ungetüme ab (s. d. betr. Art.), nämlich Geryoneus' zweiköpfiger Hund Orth(r)os: *Hes.* 309; *Apollod. Bibl.* 2, 106; *Schol. Plat. Tim.* p. 427; der Kerberos: *Hes.* 311; *Hygin. fab. praef.* u. 151; vgl. 30; *Quint. Smyrn.* 6, 261; die Lernäische Hydra: *Hes.* 313 f.; *Hygin.* a. a. O.; Gorgo, Skylla und der Drache in Kolchis: *Hygin. praef.* 151; vgl. 125 (s. u.); die Chimaira: *Hes.* 319; *Apollod.* 2, 31; der Drache der Hesperiden: *Pherekyd. fr.* 33, *Müller* 1, 78; *Apollod.* 2, 113; *Hygin. praef.* 30. 151; die Sphinx: *Lasos v. Hermione fr.* 4, *Bergk, Lyr.* 3[4], 377; *Apollod.* 3, 52; *Schol. Eur. Phoen.* 1020; *Hygin. praef.* u. 151; vgl. 57; Prometheus' Adler: *Pherekyd. fr.* 21, *Müller* 1, 74; *Apollod.* 2, 119; *Hygin. Astr.* 2, 15; die Krommyonische Sau: *Apollod. Epit.* 1, 1. Außerdem gilt er, ohne daß die Gattin genannt ist, für den Vater verderblicher Winde: *Hes.* 869 f., ferner der (vielleicht damit identischen) Harpyien, die daher *Typho(n)ides* heißen: *Valer. Flacc.* 4, 428. 516; des Nemeischen Löwen: *Apollod. Bibl.* 2, 74; *Pediasim.* 2; der Laokoonschlangen: *Quint. Smyrn.* 12, 449 f., vgl. den Art. *Porkes,* Bd. 3, Sp. 2765; nach *Akusil. fr.* 4, *Müller* 1, 100, sind aus seinem Blute alle reißenden Tiere entsprossen; nach *Schol. Apoll. Rhod.* 2, 1210 wenigstens der Drache in Kolchis (s. o.).

Vermöge seines schreckenerregenden Aussehens und angriffslustigen Wesens gerät er, überdies gereizt von der Rachsucht seiner über den Sturz der Titanen erzürnten Mutter Ge (*Hes.* 820; *Apollod.* 1, 39 f.), in offenen Kampf mit der Götterwelt (*Nonn.* 2, 571: *θεμάχος*). Wie früher seine von Zeus besiegten Halbbrüder macht er diesem nunmehr die Herrschaft über Sterbliche und Unsterbliche streitig. Bei *Hesiod* (*Th.* 820 f. 836 f., vgl. *Hesych.* s. *Τυφ.*) hat er es mit Zeus allein zu tun. Erst von *Pindar* (*Pyth.* 1, 15) wird er *θεῶν πολέμιος* genannt; nach *fr.* 91 f. *Bgk.*[5]-*Schr.* bekämpft er sogar alle Götter, womit übereinstimmt *Aesch. Prom.* 358: *πᾶσιν ἀντέστη θεοῖς.* Als er, feuerspeiend und unter lufterschütterndem Gebrüll, ausgerissene Bäume, abgebrochene Felsblöcke, ja ganze Berge als Wurfgeschosse benutzend, gegen den Himmel anstürmt (*Apollod.* 1, 40; *Hor. C.* 3, 4, 55; *Claudian.* 26, 63 f.; *Apoll. Sid. C.* 15, 19; *Nonn.* 1, 287 f.; 2, 267 f. 384 f.), fliehen die Götter nach Ägypten (s. o.) und suchen sich durch Selbstverwandlung in Tiere dem Verfolger zu entziehen. Während es aus einer stark verderbten Stelle bei *Philodem. περὶ εὐσεβείας* p. 46 *Gomperz* (*Diels, Vorsokratiker* 2[3], 191; *M. Mayer, Gig. u. Tit.* S. 136) nicht ganz sicher zu entnehmen ist, ob bereits *Akusilaos* und *Epimenides* Zeus' Flucht berichten, wird das Entweichen der Götter in Tiergestalt bestimmt bezeugt von *Pindar* (*fr.* 91: *Πίνδαρος πάντας τοὺς θεοὺς ἐποίησεν, ὁπότε ὑπὸ Τ. ἐδιώκοντο, οὐκ ἀνθρώποις ὁμοιωθέντας, ἀλλὰ ἀλόγοις ζῴοις*). Vgl. *Wilcken, Archiv für Papyrusforschung* 2, 1903, S. 258, sowie *Apollodor* 1, 41: — *εἰς Αἴγυπτον φυγάδες ἐφέροντο καὶ διωκόμενοι τὰς ἰδέας μετέβαλον εἰς ζῷα.* Nach *Nikandr.* bei *Anton. Lib.* 28 halten nur Zeus und Athene stand; Apollon aber wird (in Ägypten) ein Habicht, Hermes ein Ibis, Ares ein Fisch, Artemis eine Katze — — —. Das entsprechende Schicksal haben nach *Hygin. Astr.* 2, 28 Mercur und Diana; dagegen wird Apollo ein Kranich; Pan (s. d.) wirft sich in den Fluß (den Nil) und wird ein Wesen halb Fisch halb Bock; so versetzt ihn Iupiter unter die Sterne; nach *fab.* 196 verwandeln sich die von T. bedrohten Götter in Ägypten in wilde Tiere, und zwar auf den Rat des Pan, der zum Dank dafür unter die Götter versetzt wird; zu einem Stern erhoben wird jener auch nach *Nigidius* bei *Schol. German.* 87, 11 *Br.* und *Ampel.* 2, 11, nachdem er sich aus Furcht vor T. in eine Ziege verwandelt hat. Nach *Ov. Met.* 5, 321 f. nimmt Iupiter selbst dieses Schutzmittel zu Hilfe und verwandelt sich in einen Widder, dessen Hörner er nachmals als Iupiter Ammon beibehält; Apoll wird ein Rabe (s. auch *Mythogr. Vatic.* 1, 86) —; nach *Fast.* 2, 459 f. und *Hygin. Astr.* 2, 30 flieht Venus, vom kleinen Cupido begleitet, vor T. an den Euphrat, in den sie beim Nahen des Verfolgers hineinspringt; doch retten sie hilfreiche Fische, die dafür unter die Sterne versetzt werden. Auch nach *Manil. Astr.* 4, 580 f. flieht Venus vor T. in Babylonias undas und wird ein Fisch. Endlich wird allgemeiner die Selbstverwandlung der Götter in Ibisse, Hunde und Habichte bei der Verfolgung durch T. erwähnt von *Plut. Is.* 72. Über die vorgenannten Stellen, besonders die von Pan handeln, s. *Roscher, Fleckeis. Jahrb.* 1895, S. 339 f.; vgl. auch *R. Holland, Der Typhoeuskampf, Philologus* 59, 344 f.

Doch Zeus ermannt sich und greift zu den Waffen: *Hes. Th.* 853; *Ov. Fast.* 2, 462. Aus der Ferne schleudert er Blitze auf den Unhold und überschüttet ihn mit eisigem Hagelwetter (*Nonn.* 2, 540 f.); im Nahkampf dringt er mit stählerner Sichel auf ihn ein (*Apollod.* 1, 41) und verfolgt ihn von Ägypten bis Syrien. Bei *Pherekyd. fr.* 14, *Müller* 1, 72, erstreckt sich die wilde Jagd bis zum Kaukasus, wo die *Τυφωνείη πέτρη* (*Apoll. Rhod.* 2, 1211 mit *Schol.*; *Etym. Magn.* 772, 39) noch an T. erinnert. Anderwärts (*Apollod.* a. a. O.) beruht die Erwäh-

nung des Kaukasus als Schauplatz des Kampfes auf falscher Lesart und Verwechselung mit dem syrischen Kasiongebirge (*Κάσιον ὄρος*: *Dion. Per.* 117. 880; *Strab.* 16, 742 f.). Im Handgemenge wird T. mit Tauen gefesselt, bemächtigt sich aber der Sichel (s. o.), durchschneidet dem Zeus die Arm- und Beinsehnen, trägt ihn auf den Schultern über das Meer nach Kilikien und setzt ihn in der Korykischen Grotte am Tauros ab, wo er auch die ausgeschnittenen Sehnen unter einem Bärenfell verbirgt (*Apollod.* 1, 42).

Anders sind Ausgangspunkt und Verlauf des Kampfes zwischen Zeus und T. in *Nonnos' Dionysiaka* Buch 1 u. 2; vgl. *R. Köhler, Über die Dion. d. Nonnos,* Halle 1853, S. 2 f. Das Gedicht ist schwülstig und z. T. widerspruchsvoll; doch entspricht der aufgedonnerte Stil dem Charakter der Erzählung von Typhoeus durchaus; dieser ist so recht ein Held nach dem Herzen des wüsten Poeten' (*Holland, Philologus* 59, 345). Zeus hat ein Liebesverhältnis mit Pluto (s. d.), die später von ihm Mutter des Tantalos wird. Während er sich zu ihr begibt, hat er seine Blitze in einer Höhle des Arimerlandes Kilikien niedergelegt (1, 145 f.). Typhoeus, dort ansässig, raubt sie und fühlt sich durch ihren Besitz zu einem Angriff auf den Olymp und den Himmel ermutigt, sodaß die Götter in Vogelgestalt nach Ägypten fliehen (1, 154 f. s. u.; vgl. 2, 167. 220. 707). Obgleich also T. den Himmel stürmt, hat Zeus Neigung und Zeit noch zu einem andern Liebesabenteuer: er raubt in Tiergestalt die Europa und bringt sie vorläufig in Sicherheit nach Kreta, um nun erst dem T. die erbeuteten Blitze abzunehmen (1, 362 f.). Als er jedoch zu ihm nach Kilikien kommt, ist dorthin gerade Kadmos (s. d., Bd. 2, Sp. 846 f.) auf der Suche nach seiner Schwester Europa gelangt. Indem nun Zeus einen Feind sozusagen gegen den andern ausspielt, rüstet er mit Hilfe seiner Begleiter Pan und Eros, die den Kadmos listig betören und mit Liebe erfüllen müssen, diesen als Hirten aus: er soll mit den Klängen seiner Schalmei den T. anlocken und einschläfern (1, 362 f.). Wirklich folgt der Unhold dem süßen Schalle des Syrinxspiels (daher *φιλάοιδος*) und läßt inzwischen die erbeuteten Blitze in der Höhle zurück (1, 409 f.); auch die Sehnen des Zeus sind hier verborgen (1, 510 f.); man erwartet (nach *Apollod.* 1, 42, s. o.) hier noch nicht von ihnen zu hören, da sie doch dem Zeus von T. erst im Kampfe ausgeschnitten werden; es ist ein barocker Zug, der von der Einmischung ägyptischer Elemente herrührt, vgl. *M. Mayer, Gig. u. Tit.* S. 228; s. u. Während nun T. dem schönen Konzert des Kadmos ahnungslos zuhört, kriecht Zeus in die Höhle und bemächtigt sich seiner Geschosse wieder (2, 1 f.). T., der bei der Rückkehr die Wohnung leer findet, stürmt in blinder Wut aufs neue gegen den Olymp an (2, 21 f.). Die übrigen Götter verstecken sich wieder am Nil; Zeus allein nimmt am Taurosgebirge den Entscheidungskampf auf (2, 167 f.). Dieser gestaltet sich zu einem von gewaltigem Lärm und dem Wüten der Elemente begleiteten nächtlichen Aufruhr der Schöpfung; erst am Morgen unterliegt T. (2, 205 f. 553 f.).

Kein Wunder, daß des höchsten Gottes Feuerstrahl, der hie und da die Natur in Brand setzt, schließlich des Gegners Herr wird: *Hes. Th.* 853 f; *Pind. Pyth.* 8, 16; *Aesch. Prom.* 362 f.; *Sept.* 476 f. 500 *Kirchh.*; *Quint. Smyrn.* 5, 485 f.; *Nonn.* 2, 414 f. 4, 394 f. 8, 270 f. 24, 108; *Tzetz. Chil.* 10, 41 f.; *Nikandr.* bei *Anton. Lib.* 28; *Apollod.* 1, 43 f.; *Strab.* 16, 750; *Schol. Il. B* 783; *Schol. Apoll. Rhod.* 2, 1211; *Apostol.* 17, 36, *Paroem.* 2, 296; *Steph. Byz.* s. *Ἠρώ*; *Suid.* s. *Τυφῶνος πολυπλοκώτερον*; *Etym. Magn.* 772. 43; *Verg. Aen.* 1, 665 (*tela Typhoëa*); *Ov. Met.* 3, 303; *Hygin. fab.* 152.

Mancher phantastische Einzelzug der mehr oder weniger poetischen Schlachtberichte verdient Beachtung: wie wenn der vom Blitz angebrannte T. durch Untertauchen im Meere die ihn umgebende Flammenhülle auslöscht (*Nikandr.* a. a. O.), oder wenn er sich vor Angst in die Erde zu verkriechen sucht und durch eingeschnittene Furchen das Bett für den syrischen Fluß herstellt, der nun nach ihm Typhon (erst später Orontes) genannt wird (*Strab.* a. a. O.); oder wenn ihn Iupiter hoch beim Schopfe faßt (*alte crine tenet*), sodaß er, der Glutwind, aus der Höhe des Luftraums herniederschaut (*Valer. Flacc.* 3, 130 f.); wenn ferner die höhnenden Schimpfreden, mit denen T. den Verfolger reizt, von Adrasteia feierlich gebucht werden (*Nonn.* 1, 481; ähnlich wie dieselbe Schicksalsgöttin Nemesis bei *Nonn.* 37, 423 und in *Kallim. hymn. in Cerer.* 57 frevelhafte Scheltworte eines Übeltäters aufschreibt); oder wenn endlich Zeus nach schwererkämpftem Siege in triumphierendes Gelächter ausbricht (*Nonn.* 2, 563 f.) und den 'atmenden Toten' (v. 631: *νέκυν ἔμπνουον*) durch eine Grabschrift brandmarkt, bei deren lauter Verkündigung das Taurosgebirge widerhallt (v. 628 f.). Zwei packende Kampfszenen spielen sich auch bei *Claudianus* ab: als T., um den Himmel zu stürmen, seine hundert Arme mit ebensovielen Bergen (als Wurfgeschossen) ausrüstet und seine ausgereckten Zungen das Bärengestirn belecken, gerät selbst Iupiter in Furcht und erzittert (*Bell. Get.* 26, 62 f.; vgl. *Apollod.* 1, 39 u. *Nonn.* 1, 287 f.); ferner zeigt ein Helm der Athene auf einem Bilde in getriebener Arbeit, wie T. nach seiner Besiegung oben und vorn bereits abstirbt, vermöge seiner ungeheuren Ausdehnung aber an den unteren Körperteilen noch lebt, also tot und lebendig zugleich ist (*Rapt. Proserp.* 35, 2, 21 f.).

Auf den vielfachen Wechsel des Kriegsschauplatzes ist schon hingewiesen worden (s. o.). Der Kampf hat nach den verschiedenen Quellen nicht nur zahlreiche Etappen und Stationen, sondern manche unter ihnen erfahren überdies voneinander abweichende Deutungen. Das Arimerland, das syrische Kasiongebirge, der Kaukasus, die Korykische Grotte in Kilikien, das boiotische Typhaonion mußten bereits erwähnt werden. Das Gebirge Nysa, wohin Zeus seinen Feind verfolgt (*Apollod.* 1, 43), ist die thrakische Heimat des Dionysos (3, 29); denn T. kommt auf seiner Flucht noch-

mals nach Thrakien (*αὖθις εἰς Θρᾴκην*). Hier wird er von den Moiren (s. d.) getäuscht; daß er von ihren Früchten ißt, besiegelt sein Verderben. Von da erstreckt sich die wilde Jagd an das Hämusgebirge, das von seinem gewaltigen Blutverlust den Namen hat (1, 44). Vielleicht spielt sich eine Kampfszene auch in Delphi ab: *Plut. de fac. in orbe lunae* 30 (s. o.).

Nach abermaliger Flucht über das Sizilische Meer ereilt ihn endlich das Verhängnis. Den Überwundenen trifft nämlich die Strafe der Versenkung in den Tartaros: *Hes. Th.* 868; *Pind. Pyth.* 1, 15. Dort sieht ihn unter den Büßern Herkules bei seinem Gange in die Unterwelt (*Verg. Aen.* 8, 298; gegen *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1⁴, 65, 1, wonach H. an Zeus' Kampf gegen T. teilgenommen haben soll; vgl. auch *M. Mayer* a. a. O. S. 217 f.). Wie bei *Homer* das Arimerland (*Il. B* 783), so ist auch bei manchem andern Gewährsmann eine Gegend des Ostens Kampfplatz und Ort der Versenkung zugleich (*Xanth. Lyd. fr.* 4, *Müller* 1, 36 f.; vgl. *Diodor* 5, 71, 3; *Schol. Lyk.* 177; *Nonn.* 13, 474 f.). Schon früh gelten jedoch die vulkanischen Gebiete des griechischen Westens für Typhoeus' Verließ und die Stätte seines Strafgerichts. Dort ist der Ätna auf ihn gestürzt und Sizilien sein Verbannungsort. Schwer läßt sich entscheiden, ob man dies schon bei *Hesiod* (*Th.* 860) anzunehmen und dieser den Ätna, den er allerdings zuerst erwähnt (*Strab.* 1, 23), auch als feuerspeienden Berg gekannt hat. Die Verse 859. 860 für interpoliert zu halten, verbietet sich wegen der seltenen Glosse *ἀϊδνῆς*; aber noch bedenklicher ist es, diese in *Αἴτνης* (*Αἴτνης*) zu verwandeln (so u. a. *Hülsen* bei *Pauly²-Wissowa* 1, 1111 f. u. *M. Mayer* S. 215), was allerdings schon eine alte Konjektur ist (*Schol. Lyk.* 688). Hält man also mit *Schömann* a. a. O. S. 360 fest am Text: *οὔρεσς ἐν βήσσῃσιν ἀϊδνῆς* sowie an seinem Sinn: 'in den dunklen Tiefen des Gebirges', so bleibt es für *Hesiod* unentschieden, wo und wie man sich die Versenkung in den Tartaros (v. 868) zu denken hat. Dagegen sind Sizilien und der Ätna als Typhoeus' Gefängnis sonst oft ausdrücklich bezeugt: *Pind. Pyth.* 1, 19 f. mit *Schol.*; *Ol.* 4, 5 f.; *fr.* 93 *Bgk.*⁵-*Schr.*; *Aesch. Prom.* 368 f. mit *Schol.*, vgl. *Schol.* v. 355; *Schol. Eur. Phoen.* 1020; *Nonn.* 2, 623; 13, 312 f.; *Strab.* 13, 627; *Apollod.* 1, 44; *Anton. Lib.* 28; *Philostr. vit. Apoll.* 5, 16; *Imag.* p. 421 (2, 365 *K.*); *Etym. Magn.* 255, 34; *Cic. p. Scaur.* 2, 29; *Ov. Her.* 15, 11; *Met.* 5, 346 f.; *Fast.* 1, 573 f.; 4, 491 f.; *Ep. ex Pont.* 2, 10, 23 f.; *Ibis* 599 f.; *Val. Flacc.* 2, 24; *Sil. Ital.* 14, 196; *Schol. Stat. Theb.* 2, 595; 5, 347; *Apoll. Sid. C.* 6, 28; *Hygin. fab.* 152; *Serv. Aen.* 9, 715. — Sein Wächter ist Hephaistos (s. d., Bd. 1, Sp. 2072), der ihm sogar den Ambos auf den Hals setzt (*Anton. Lib.* a. a. O.; vgl. *Pind. Pyth.* 1, 25 f. u. *Aesch. Prom.* 371). Besonders phantastisch nimmt es sich aus, wenn Typhons rechte Hand unter dem Kap Pelorum, die linke unter Pachynum, die Schenkel unter Lilybaeum liegen sollen (*Ov. Met.* 5, 346 f.). — Noch gesteigert ist dieser Eindruck durch die räumliche Erweiterung der Richtstätte bei *Pind. Pyth.* 1, 18 f. mit *Schol.*, wo den Büßer, außer dem Ätna, auch die Felsenküste von Kyme niederhält, sodaß sich das Gefängnis von Kampanien bis nach Sizilien erstreckt. Sonst beschränkt sich der Aufenthalt des Strafgefangenen bisweilen auf den Golf von Neapel. Seine Lagerstätte bilden dort die Phlegräischen Felder nach *Valer. Flacc.* 6, 169 f.; und zwar kommt für T., besonders wegen jener *Pindar*stelle, wohl nur die Phlegräische Ebene Kampaniens in Frage, nicht Phlegra (oder Pallene) auf Chalkidike, wo allerdings gewöhnlich die Giganten mit den Göttern kämpfen (*M. Mayer* S. 157 f. 193), der Typhoeuskampf aber nicht nachweisbar ist. Dagegen büßt er unter Pithekusa(i) bei *Pherekyd. fr.* 14, *Müller* 1, 72: so heißt nach *Martian. Cap.* 6, 644 *Kopp* bei den Griechen die Insel Inarime, die als Typhons Strafort bezeichnet wird von *Verg. Aen.* 9, 716; *Senec. Herc. Oet.* 1159 f.; *Stat. Theb.* 10, 917; *Lucan.* 5, 101. 6, 92 mit *Schol.*; *Sil. Ital.* 8, 540 (anders 14, 196: der Ätna, s. o.); *Claudian.* 27, 18. 36, 183 f.; vgl. 7, 159 f. Die Römer nannten sie nach einer Landung des Aeneas auch Aenaria (*Plin. N. H.* 3, 6, 12). Es ist das heutige Ischia mit heißen Quellen und dem erloschenen Epomeo. Übrigens werden bei *Liv.* 8, 22, *Plin.* a. a. O. u. *Pomp. Mela* 2, 7, 18 Pithecusa und Aenaria, bei *Ov. Met.* 14, 89 f. in einer Aufzählung Pithecusae und Inarime voneinander unterschieden. Die Erklärung 'der Giganteninsel, die des wilden Typhon Rücken und Leib zermalmte', schwankt bei *Tzetz.* u. im *Schol. Lyk.* 688 zwischen Sizilien (s. o.) und Pithekusai hin und her. Wenn *Serv. Aen.* 9, 712 Inarime von *εἰν Ἀρίμοις* (*Il. B* 782) ableitet, so werden in diesen beiden Namen vermittelst einer unhaltbaren Etymologie gerade die entgegengesetzten Endpunkte des Zweikampfes, Kilikien und Kampanien, ziemlich gewaltsam vereinigt (s. o.).

Als Zweikampf zwischen Zeus und T. zeigen oder schildern nämlich das grausige Ringen manche Berichte, weil sie nur dessen letzten Akt vor der Besiegung des Unholds im Auge haben (*Hes. Th.* 820 f.; *Apollod.* 1, 39 f.; *Hesych. s. Τυφ*; *Hygin. fab.* 152), sodaß auch Zeus dann allein als Sieger erscheint (*Pind. Pyth.* 8, 16 f; *fr.* 91 *Bgk.*⁵-*Schr.*; *Nonn.* 2, 508 f. 563 f. 631 f.). Anfangs ist T. der Feind aller Götter, von denen jedoch die meisten, in Tiere verwandelt, nach Ägypten entfliehen (s. o.); ja zu jenen gehört sogar Iupiter selbst bei *Ov. Met.* 5, 326. In den früheren Stadien des Kampfes leisten mehrere Götter dem T. Widerstand: nach *Nikandr.* a. a. O. hält bei Zeus Athene aus, die auch in der *Ciris* v. 32 und zusammen mit Bacchus bei *Valer. Flacc.* 4, 236 f. Typhons Gegnerin ist; in Gemeinschaft mit Giganten, denen er ja bisweilen zugerechnet wird (s. u.), bekämpft er sie bei *Hor. C.* 3, 4, 53 f., wo außerdem Volcanus, Iuno und Apollo ihm und seinen Brüdern gegenüberstehen. Letzterer ist mit dem Typhoeusmythos überhaupt mannigfach durch Gegnerschaft verknüpft: nach *Plut. de fac. in orbe lunae* 30 verwüstet T. Delphi (s. o.). Über Typhons Abstammung von Hera und die von ihm der Schlange Python, nach ihrer Verwundung durch

Apollon, vergebens geleistete Hilfe (*Hom. hymn.* 2, 127 f. 159 f. 175 f. 189 f.) s. o.; über eine halbverschollene, weil in dieser Dichtung unvollständig erhaltene delphisch-delische Legende, nach der T. den Zeus erst besiegt, dann aber von Apollon besiegt wird, vgl. *Gruppe, Gr. Kulte u. Mythen* 1, 530 f., u. *Mythol.* 1124, 4; 1253. 1255 f., sowie *Th. Schreiber, Apollon Pythoktonos,* Leipzig 1879, S. 65, 40. 100, 19; über die delische Sage von der Tötung Typhons durch Apoll, dessen kreißende Mutter Leto (s. d.) er vorher verfolgt hat, vgl. *Gruppe* 102. 236. 1255, 1. 1316; s. auch den Art. *Pythios* Bd. 3, Sp. 3398 mit dem Hinweis auf die Namensähnlichkeit zwischen *Πύθων* und *Τυφών* und ihr verwandtes Wesen, um deswillen Python an einen 'variierten Typhon' erinnert; endlich über die ägyptische Sage, nach der Leto auf der schwimmenden Insel im Sumpf von Buto den kleinen Apollon von Isis zum Geschenk erhalten und gegen Typhons Verfolgung geschützt haben soll (*Herodot* 2, 156), s. u. — Hermes ferner unterstützt den Zeus durch Wiedereroberung und Rückgabe der ihm von T. entwendeten Sehnen: *Apollod.* 1, 42; *Nonn.* 1, 510 f.; sonst wird er als Ibis unter den in Tiergestalt fliehenden Göttern genannt: *Nikandr.* bei *Anton. Lib.* 28; *Ov. Met.* 5, 331; *Hygin. Astr.* 2, 28. Umgekehrt erleidet T. das Schicksal, daß ihm selbst von Hermes die Sehnen ausgeschnitten werden, welche dieser zu Saiten seiner Leier macht: *Plut. Is.* 55. — Ein hilfreicher Parteigänger des Zeus und der übrigen Götter ist auch Pan, entweder indem er letzteren zur Selbstverwandlung in Tiere rät (*Hygin. fab.* 196) und sich selbst daran beteiligt (*Astr.* 2, 28), oder zugegen ist bei der Wiedergewinnung der Sehnen (*Apollod.* 1, 42), oder endlich, zusammen mit Eros, bei der Betörung des T. vor seinem Kampfe mit Zeus mitwirkt (*Nonn.* 1, 368 f.). Durch Pan findet T. ein gewaltsames Lebensende, dessen Schilderung von dem Bericht seiner Einkerkerung im Ätna wesentlich abweicht: *Oppian. Hal.* 3, 9 f. nennt ihn Zeus' Retter und Typhons Vernichter (v. 17: *Ζηνὸς μὲν ῥυτῆρα, Τυφαόνιον δ' ὀλετῆρα*); er überlistet nämlich den T. mit einer aus Fischen bestehenden Lockspeise, sodaß er aus dem Meere ans Ufer kommt; dort treffen ihn Zeus' Blitzstrahlen; von ihnen in Brand gesetzt, stößt er seine hundert Köpfe an Felsen, wodurch er gänzlich zerschunden wird; die Uferränder röten sich unter Typhons Angstgeschrei von seinem Blute; vgl. auch *Roscher, Fleckeis. Jahrb.* 1895, S. 341. — Der *Schol. Soph. Ai.* 695 u. *Suid.* s. *ἀλίπλαγκτος* erwähnen nur, Pan habe den T. in Netzen gefangen.

Einen Bundesgenossen hat Zeus sodann an Kadmos (s. d., Bd. 2, Sp. 846 f. 886). Dieser verfolgt ihn anfangs als den Räuber und Entführer seiner Schwester Europa, tritt aber, von Pan (s. o.) und Eros gewonnen, zu ihm über und versenkt in angenommener Hirtentracht mit seiner Schalmei den T. in süßen Schlummer, der es seinen verbündeten Gegnern ermöglicht, ihm die entwendeten Blitze wieder abzunehmen (*Nonn.* 1, 362 f. 409 f.; 2, 1 f.). Auch der Epiker *Peisandros* (von Kameiros?) bei *Olympiodor* zu *Plat. Phaed.* p. 346 berichtet, Kadmos habe dem Zeus Ratschläge erteilt, wie er den T. besiegen könne. — Ferner gebührt den Moiren das Verdienst, im thrakischen Nysa durch Überlistung des Unholds dem Zeus geholfen zu haben (*Apollod.* 1. 43, s. o.; vgl. *Holland, Philologus* 59, 352 f.). — Wenn sich endlich Poseidon bei *Valer. Flacc.* 2, 24 f. mit dem flammenspeienden T. im wildesten Handgemenge befindet und ihn an den Haaren durch das Sicanische Meer schleppt, so bezieht sich dies wohl nicht auf eine Szene der Gigantomachie (Art. *Giganten,* Bd. 1, Sp. 1643, u. Art. *Poseidon,* Bd. 3, Sp. 2816), sondern ist eine eben durch Poseidons Eingreifen erweiterte Variation der schon geschilderten Flucht Typhons (v. 25: *profugum*) nach Westen (s. o.), wo Trinacria mit dem Ätna als Ort der Strafe den Missetäter erwartet; s. u. Abb. 6.

Nicht als stünde T. der Gigantomachie überhaupt fern. Allerdings nimmt er ursprünglich am Ende der Titanomachie (*Hes. Th.* 820 f.) als Gegner der Götter eine selbständige Stellung ein, die er auch bei *Pindar* und *Aischylos,* ja noch bei *Apollodor* behauptet (s. o.); aber schon *Ovid* (*Ep. ex Pont.* 2, 10, 24; *Ibis* 599) meint gerade ihn mit der Bezeichnung *gigas*; *Hygin. fab. praef.* zählt ihn unter den Giganten auf (vgl. *fab.* 151) und nennt ihn *Astr.* 2, 28: *acerrimum giganta et maxime deorum hostem;* ebenso ist er bei *Iulian, Ep.* 23 p. 349 *Hercher: ὁ μέγιστος γίγας* u. *Or.* 2 p. 56 d: *γιγάντων ὁ κράτιστος*; vgl. auch *Schol. Il. B* 783 u. *Schol. Eur. Phoen.* 1154: *εἷς τῶν γιγάντων,* sowie *Philostr. vit. Apoll.* 5, 16; später heißt er oft schlechthin *γίγας*: *Nonn.* 1, 415. 521; 2, 32. 60. 141. 250. 256. 380. 439. 448. 521. 542. 710; 13, 485. In die eigentliche Gigantomachie wird er erst allmählich hineingezogen, so bei *Verg. Georg.* 1, 277 f.: ohne Nennung seiner Gegner. Bei *Hor. C.* 3, 4, 53 f. erscheint er unter andern Giganten im Kampfe mit Pallas, Volcanus, Iuno und Apollo; nach der *Ciris* v. 32 ist er in Gigantenkämpfen auf dem Peplos der Minerva als deren Gegner dargestellt; bei *Valer. Flacc.* 4, 236 f. bekämpft er Pallas und Bacchus, indem er zugleich die Gestirne gefangen hinter sich herschleppt (s. o.); bei *Diodor* 5, 71, 3 tötet Zeus in Phrygien *τοὺς περὶ Τυφῶνα*, d. h. T. und die Giganten. In *Claudians lateinischer Gigantomachia* (37, 1 f.) hetzt Mutter Erde ihre Söhne, die Giganten, gegen die Götter auf und bestimmt dem Typhoeus im voraus Blitzstrahl und Szepter des Zeus als Siegespreis (v. 32), sodaß er wenigstens hier geradezu als ihr Führer gelten muß. In dem Bruchstück der *griechischen Gigantomachie,* die gleichfalls unter *Claudianus'* Namen geht (Ausg. v. *Jeep* 1, LXXVIII f.), stürzt sich T. auf Poseidon; der aber stößt ihm den Dreizack in die Brust, und Zeus trifft sein Haupt mit dem Blitze (v. 55 f.). — Während man *Verg. Aen.* 8, 298 f. nicht auf Herkules' Beteiligung an der Gigantomachie, sondern auf seinen Besuch in der Unterwelt zu beziehen hat (s. o.), zählt jener selbst den T. wirklich unter seine Gegner bei *Eur. H. F.* 1271 f. (s. o.), *Plut. de fort. aut virt. Alex.* 2, 10 (freies Zitat

nach *Euripides*) u. *Apoll. Sid. C.* 6, 27; vgl. 15, 19. Einige andere Stellen über Typhons Teilnahme am Kampfe der Giganten, denen er allmählich ganz zugerechnet wird, s. bei *M. Mayer* S. 217 f. — Seine Benennung als Titane beruht lediglich auf Verwechselung, z. B. *Schol. Eur. Phoen.* 1020; vgl. *Schol. Hec.* 468. 478, wonach Titanen und Giganten oft vermengt werden, vgl. *M. Mayer* S. 145 f. 164.

Über den Urheber von Typhons gewaltsamem Ende schwanken also die Berichte: erliegt er auch nach vorherrschender Überlieferung dem Blitzstrahl des Zeus, den bei der Exekution oder Gefangensetzung des Unholds (oder schon vorher in der Gigantomachie) Pallas, Hephaistos, Hera, Hermes, Herakles, Kadmos, Poseidon oder die Moiren irgendwie unterstützen, so wird er nach andern trüben Quellen von Apollon oder Pan umgebracht (s. o.); aber merkwürdig: während jeder dieser beiden ihn endgültig abtut, äußert er nach seiner Besiegung durch Zeus, als *πύρπνοος* (*Aesch. Sept.* 476. 494) oder *νέκυς ἔμπνοος* (*Nonn.* 2, 631) und wenigstens am Oberkörper getötet (*Claudian.* 35, 2, 21 f.), durch Erregung von Erdbeben und vulkanischen Eruptionen nach wie vor ein ungestümes, urgewaltiges Leben, dessen Anzeichen und Wirkungen seine mythologische Würde vornehmlich bedingen.

Deutung von Namen und Wesen. Endgültige Ergebnisse darf man in so strittigen Fragen nicht erwarten. Der Name *Τυφωεύς* oder *Τυφών* wird im *Etym. Magn.* 772, 30 abgeleitet von *τύφειν* und dieses erklärt mit *καίειν*, vgl auch *Schol. Pind. Pyth.* 1, 31 und *Eur. Cycl.* 659. Es ist sprachlich dasselbe wie mhd. dimpfen, nhd. dampfen. Daher hat man *Τυφωεύς* übersetzt mit Dampfer, Raucher, Qualmer (!); vgl. darüber *Gruppe, Mythol.* 102. 1255, 1. 1305. *G. Hermann* (*Opusc.* 2, 88) gibt den Namen mit Vaporinus wieder. Diese Etymologie wird befürwortet von *Curtius, Grundzüge* 228[5], und findet sich auch sonst noch angeführt (*Preller-Robert, Gr. Myth.* 1[4], 63). Sprachlich verwandt damit ist die Ableitung in *Olympiodors Comment. zu Aristot. Meteorol.* Bd. 1, S. 135 *Ideler*: *τυφὼν καλεῖται διὰ τὸ τύπτειν διὰ τοῦ τάχους τοῦ πνεύματος*. Doch leidet schon jene erste, besonders bei der Erklärung der Endsilben des Eigennamens, an ernsten Schwierigkeiten und gilt demnach nur für eine Volksetymologie. Wer, wie *v. Wilamowitz* (s. o.), *Crusius* (s. den Art. *Kadmos*, Bd. 2, Sp. 848 f. 886 f.) u. a., den T. für hellenisch hält, wird geneigt sein, eine Herleitung aus dem Griechischen zu befürworten, die es jedoch mit überzeugender Beweiskraft nicht gibt. Um so wärmer bekennt sich *Gruppe* (*Philologus* 48, 486 f.; *Mythol.* 102. 409. 812) zu der von *Movers* (*Phönicier* 1, 522 f.) vorgeschlagenen, auch von *Lewy* (*Semit. Fremdw.* 189) empfohlenen Erklärung aus dem Semitischen: Typhon = phön. Zĕphōn (צְפוֹן), Nordwind, oder = phön. Zāphōn (צָפוֹן), Norden, Finsternis (des Erdinnern). Dies stimmt sprachlich zum Namen und, wie sich ergeben wird (s. u.), auch sachlich zum Wesen des T. — Der Verwandtschaft Typhons mit Set, einem Gotte Ägyptens, ist schon gedacht worden; kein Wunder, daß man auch dort den Ursprung seines Namens gesucht hat. *Pleyte* (*Rec. trav.* 3, 57 f.), *Robiou* (*La question des mythes* 1, 5 A. 5) u. a. halten ihn für einen Beinamen des Set: tebha, tbh; s. auch den Art. *Set*, Bd. 4, Sp. 728. Dagegen stellt ihn *Dümichen* (*Äg. Zeitschr.* 1871, S. 110) zusammen mit ägypt. tep, Nilpferd, das allerdings dem Set-T. heilig war (*Plut. Is.* 50); vgl. aber *Ebers, Durch Gosen zum Sinai* (1872) S. 510, und *Gruppe, Philol.* 48, 488 A. 1.

Wer sich an die Vielgestaltigkeit von Namen wie Odysseus (s. o. Bd. 3, Sp. 645 f.) oder Tyndareos (Bd. 5, Sp. 1417 f.) erinnert, wird sich nicht wundern, daß der Dämon bald *Τυφωεύς*, bald *Τυφώς*, bald *Τυφάων* oder *Τυφών* heißt, und darin keinen Anlaß zum Zweifel an der Identität der Namen und ihrer Bedeutung erblicken (s. o.). Entsprechend verschieden ist die Adjektivbildung: *Τυφώνιος* (*Etym. Magn.* 755, 13); *Τῦφώνειος* (*Apoll. Rhod.* 2, 1210); *Τῦφᾱόνιος* (*Hes. Scut. Herc.* 32; *Nonn.* 1, 223 u. ö.); *Τυφωνικός* (*Etym. Magn.* a. a. O.; *Suid.* s. v.; *Apostelgeschichte* 27, 14); Typhoëus (*Verg. Aen.* 1, 665); Typhoïus oder Typhōëïus (*Claudian.* 36, 183). Auch das substant. Adj. *Τυφίον* (*Hesych.* s. v.) gehört hierher (s. o.). Dazu kommen endlich die patronymischen Feminina Tȳphō(n)is (*Ov. Her.* 15, 11; *Valer. Flacc.* 4, 428) und *Τῦφῶνίς* (*Nonn.* 2, 287).

Teifun, die Bezeichnung des in den chinesischen und japanischen Meeren wütenden Wirbelsturms, ist das englisch ausgesprochene Typhon. Der Anklang an das gleichbedeutende chinesische Taifung ist rein zufällig: fung heißt Wind, tai ist die Benennung der alten Bewohner von Formosa für einen von Juni bis September heftig wehenden Wind.

Die Erklärung des Wesens hat auszugehen von *Hesiod* (*Th.* 307), der den T. *δεινόν θ' ὑβριστήν τ' ἄνεμον* nennt (wofür mehrere Codices fälschlich *ἄνομον* haben, vgl. *v. Wilamowitz, Herakl.* 471[2]). Er ist demnach ein gewaltiger, verderblicher Wind. Das ist die erste Art und Form seines Wesens. Ohne weiteres begreift es sich, daß ihn, der vogelgleich die Luft durcheilt, wie alle Windgötter die dichtende und bildende Kunst mit Flügeln begabt. Speziell antike Anschauung mißt ihm aber auch statt der Beine Schlangenwindungen bei, weil man sich die Vorstellung gebildet hat, die Winde brächen oder kröchen wie Reptilien, wie Drachen aus den Schluchten und Höhlen des Gebirges hervor. Eine solche ist die Korykische Grotte Kilikiens, die für einen Hauptsitz Typhons gilt. So haust auch dieser ursprünglich im Schoße der Erde und gehört, gleich den Giganten, Titanen, Aloaden, zu den chthonischen Gottheiten, den Unterweltsdämonen; vgl. darüber *H. D. Müller, Ares* (Braunschweig 1848) S. 63, und bes. *A. Dieterich* (*De hymn. Orph.* 45), der nach *Ampel.* 8, 3 sogar einen Iupiter Typhon (*Ζεὺς Τυφών*) annimmt, ihn dem Hades gleichsetzt und auf ihn *Orph. hymn.* 18 (*εἰς Τυφῶνα*?) bezieht; vgl. aber *Rohde, Psyche* 1[2], 121. Kommt er hervor, so treibt er im freien Himmelsraum sein tolles Spiel. Dann erscheint er als

Gewitterdrache; vgl. *W. Schwartz, Progr. d. Friedrich-Werderschen Gymn. in Berlin* 1858, S. 32, und *Der Ursprung der Mythologie*, Berlin 1860, S. 31. 36 f. 83 f. u. ö. Seine Locken sind die Wolken (*Ar. Nub.* 336); er heißt bei *Nonn.* 1, 390: *νεφεληγερέτης*, wie Zeus bei *Homer*, sowie 1, 386.: *ὑέτιος*. Aber auch die Wolken selbst, die sich beim Gewitter sammelnden *nubes metuendae*, werden bei *Gell.* 19, 1, 3 *typhones* genannt. T. ist also ein Sturmdämon, und zwar ein *ἄνεμος σφοδρότατος* (*Tzetz. Chil.* 10, 41 f., vgl. *Schol. Lyk.* 177), der sich einmal offenbart als Wirbelwind: *Aesch. Ag.* 634 *K.*; *Hiket.* 543; *Soph. Ant.* 418 mit *Schol.*; *Eur. Phoen.* 1154 mit *Schol.*; *Quint. Smyrn.* 3, 63 f.; *Tzetz. Posth.* 567 f. (*Suid.* s. *Τυφών*). Wissenschaftlich, aber ohne Rücksicht auf die Mythologie erläutert das Wesen der *τυφῶνες* *Aristot. Meteorol.* 1, 1, 2. 3, 1, 5; *de mundo* c. 2; vgl. über die *Τυφωνικά* oder *Τυφώνια πνεύματα* auch *Roscher, Abh. d. Sächs. Gesellsch. d. W., phil.-hist. Kl.* 20, 54. Sodann ist ein Wirbelwind mit Feuer vermischt unter dem Namen T. geschildert bei *Valer. Flacc.* 3, 130 f. Dagegen heißt er nach *Apul. de mundo* 15 u. *Lyd. de ostent.* 44 dann *typhon*, wenn er nicht feurig ist, während feurige Glutwinde dort *presteres* genannt werden. Wiederum bezeichnet *Lucret.* 6, 423 f. mit letzterem Worte die Tromben oder Wasserhosen; aber gerade sie nennt *Plin. N. H.* 2, 131 f. *typhones* und kennzeichnet sie als *praecipua navigantium pestis*; vgl. *Lucian. ver. hist.* 1, 9. So äußert T. als Wind und Gewitterdrache mannigfach eine verderbliche Wirkung. Unter Vernichtung von Wäldern und Feldern, Tieren und Menschen, Häusern und Schiffen, deren Schutzgötter entsetzt fliehen, strebt er nach oben; als er aber den Himmel (oder den Olymp, s. o.) bedroht, wirft ihn der Göttervater mit Blitz, Donner und eisigem Hagel auf die Erde zurück (s. o.); wieder leuchtet und 'lacht der unbewölkte Zeus', während der Himmelsstürmer seinen Frevel in der Unterwelt büßt. Damit wird die zweite Art und Form von Typhoeus' rauher Tätigkeit bezeichnet: er erscheint als Geist des Erdfeuers (*Gruppe, Mythol.* 434. 846), als Personifikation des Vulkanismus. Der Mythos verknüpft diese zweite Art mit der ersten, indem er jene als Strafe für letztere hinstellt: für sein Aufbäumen gegen den höchsten Gott auf der Oberwelt wird der Unhold in das unterirdische Gefängnis gestoßen und rüttelt nun an seinen Kerkermauern. Durch die poetische Fiktion von Schuld und Sühne wird also ein ursächlicher Zusammenhang zwischen an sich selbständigen Variationen des Mythos hergestellt; übrigens sind die beiden Erscheinungsformen gar nicht allzuverschieden; vielmehr haben vulkanische Ausbrüche mit dem Tosen der Elemente bei Unwettern eine gewisse Ähnlichkeit; vgl. *Roscher, Die Gorgonen und Verwandtes* S. 13. 36 f. A. 75 u. 76. Der vulkanische Charakter des T. ist am augenfälligsten und eindrucksvollsten, gewiß weit mehr als sein noch so gewaltsames Wüten als Wasserhose und Wirbelwind. Daher wird er schon von *Pindar* und *Aischylos* zum Gott des Erdfeuers umgeformt; vgl. *v. Wilamowitz, Herakles* S. 467[2]. Doch hat diese Umbildung das ursprüngliche Wesen keineswegs ganz verdrängt. Noch bei *Nonnos* und *Quintus Smyrnaeus* ist er Sturmgeist und Gewitterdrache. Überhaupt darf man ihn nicht einseitig als Repräsentanten der Vulkane auffassen; er treibt sein Wesen in allen Naturreichen der Ober- und Unterwelt. Immerhin verbreitet T. vorzugsweise als Bewohner feuerspeiender Berge durch Erregung von Erdbeben und gleichzeitige Entfesselung von Lavaströmen und Auswürflingen weithin Schrecken und Verderben. Während die kalte Zugluft des Nordens, in der T. unter dem Firmament sich tummelt, zu der nicht ganz sicheren Annahme geführt hat, er sei ein Winterriese, dem die Götter, wie die Zugvögel, südwärts ausweichen (*Wieseler, Encyclop. v. Ersch* u. *Gruber* Bd. 67, S. 181; *Schroeter, De drac. Gr. fab.*, Breslau 1866, S. 13 f.; *Holland* a. a. O. S. 347; dagegen *Gruppe, Mythol.* 811, 13 u. *Burs. Jahresber.* 137, 631), zeigt er sich nunmehr als *πυρώδης δαίμων* (*Suid.* s. *Τυφῶνος*), und seine Feuernatur wird geradezu mit *θερμότης* bezeichnet (*Sall. περὶ θεῶν* 4, S. 12 *Or.*)

So erweist sich T. als ein vielseitiger, aber in allen Phasen schrecklicher Naturdämon, die Verkörperung feindlicher elementarer Mächte, wogegen die auch auf die Giganten ausgedehnte euhemeristische Ansicht, er sei ein handfester, gewalttätiger Unmensch oder Urmensch gewesen, auf sich beruhen muß, s. d. Art. *Giganten*, Bd. 1, Sp. 1651, u. über T. bes. *Philostrat. vit. Apoll.* 5, 16.

Sprichwörtlich ist der Ausdruck: *Τυφῶνος πολυπλοκώτερον*, vgl. *Gregor. Cypr.* 3, 72 (*Paroem.* 1, 373); *Suid.* s. v. und s. *Σαραπίων*. Er rührt von Sokrates her, der in *Plat. Phaedr.* 230 a Selbstbetrachtungen darüber anstellt, ob er ein Tier, verschlungen und ungetümlicher als T., oder ein zahmeres und einfacheres Geschöpf sei, das an einem göttlichen und von Ungetümlichem freien Wesen von Natur Anteil habe (falls sich *πολυπλοκώτερον*, nach dem *Schol.* = *ποικιλώτερον*, nicht vielmehr auf die hinterlistige Verschlagenheit bezieht). T. wird manchmal als Urbild des Bösen hingestellt: *Themist. or.* 7, 90 a; die Tyrannei ist nach ihm benannt bei *Dion. Chrysost. or.* 1, 67 *Arnim: ἡ τυραννικὴ (βασιλεία) Τυφῶνος ἐπώνυμος*. Über das Weltregiment äußern sich einmal fromme Leute vertrauensvoll bei *Plut. Pelop.* 21: *οὐ γὰρ τοὺς Τυφῶνας ἐκείνους οὐδὲ τοὺς Γίγαντας ἄρχειν, ἀλλὰ τὸν πάντων πατέρα θεῶν καὶ ἀνθρώπων*. — Daß bei *Apoll. Rhod.* 2, 38 der rohe Bebrykerkönig Amykos bildlich *ὁλοοῖο Τυφωέος πέλωρ τέκος* heißt, soll ihn sicher als gewalttätigen Gesellen bezeichnen. Außerdem heißt T. auch *οὐλόμενος*: *Quint. Smyrn.* 12, 452, u. *ὁλόφρων*: *Tzetz. Posth.* 301. — Nach *Tzetz. Lyk.* 177 ist *Τυφώς* = *τῦφος*, Dünkel; seine hundert Köpfe bedeuten die zahlreichen Arten und Regungen des Hochmuts. — Nach *Schol. Dem.* 18, 11: *τετύφωμαι· μαίνομαι, ἀπὸ τοῦ Τυφῶνος*, ist er also der Urheber des Wahnsinns. — Gutes verlautet selten über ihn; so macht ihn zum

Astronomen: *Schol. Apoll. Rhod.* 4, 264: — — *ἔνιοί (φασιν) ὑπὸ τοῦ Τυφῶνος* sc. *τὰς περιόδους καὶ τοὺς ἀριθμοὺς τῆς σελήνης εὑρεθῆναι.* Ein Lob enthält allein *Lyk. Al.* 177: hier wird Achill *Πελασγικὸς Τυφών* genannt, und zwar nach dem *Schol. διὰ τὸ ἀνδρεῖον τοῦ ἥρωος.* — Nur beiläufig sei bemerkt, daß *Nonn.* 48, 77 f. auch einen jüngeren T. erwähnt, der mit den andern Giganten den Dionysos bekämpft.

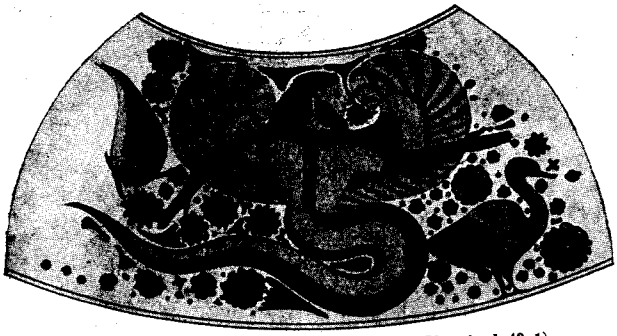
Mag T. ein Erzeugnis echthellenischer Phantasie und also in Griechenland beheimatet sein oder nicht, sein Bereich erstreckt sich auch auf die Götterlehre fremder Völker. Die Römer nehmen ihn unverändert in ihre Mythologie herüber und verwerten häufig seine groteske Figur. Da jedoch der Mythos von ihm vielleicht aus dem Orient stammt, so ist es kein Wunder, daß Spuren davon dort zu finden sind. Gering sind diese in Phoinikien; überdies haben antike mythologische Parallelen, wie man aus *Tacitus' Germania* weiß, stets etwas Mißliches. Die schon besprochene Gleichsetzung von T. mit תְּהוֹם könnte man noch unterstützen mit einer versprengten Notiz des *Philon von Byblos* (*fr.* 2, 21, *Müller* 3, 568), die T. als phoinikischen Gott in Peraia erwähnt; von Kronos stammen nämlich ein jüngerer Kronos, *Ζεὺς Βῆλος* und Apollon ab; ihre Zeitgenossen sind *(κατὰ τούτους γίγνονται) Πόντος καὶ Τυφὼν καὶ Νηρεύς, πατὴρ* (?) *Πόντου.* Vielleicht muß es *παῖδες Πόντου* heißen: das stimmt nach *Hes. Th.* 233 zu Nereus (s. d. Art., Bd. 3, Sp. 240 f.); freilich ist nach *Euphorion. fr.* 86 *Mein.* T. als Gatte der Keto, der Tochter des Pontos, vielmehr dessen Schwiegersohn. Wie ungenau und unklar aber die Übertragung semitischer Götternamen ist, lehrt auch die (hier abgekürzte) Erzählung des *Eudoxos* b. *Athen.* 9, 392 d, der tyrische Herakles (Melkart), Sohn des Zeus und der Asterie (s. d.), sei auf dem Zuge nach Libyen von T. getötet worden; vgl. *Stark, Ber. d. Sächs. Ges. d. Wiss.* 1856, *phil.-hist. Kl.* 8, 32 f.; *Gruppe, Gr. Kulte u. Mythen* 1, 380 f. u. *Mythol.* 499, 1. 1278. — Viel gehaltvoller sind die von mehreren alten Autoren erörterten Beziehungen Typhons zu Ägypten.

Dort ist er nämlich mit dem Gotte Set identifiziert worden (*Herodot.* 2, 144 u. 156; 3, 5), auch unter verschiedenen andern Namen: *Βάβυς* (*Hellanic. fr.* 150, *Müller* 1, 66) oder *Βέβων* und *Σμύ* (*Manetho fr.* 76, *Müller* 2, 613, bei *Plut. Is.* 49, vgl. c. 41 u. 62). Sie bezeichnen sämtlich ein Hindernis (*Plut.* ebenda), offenbar im Hinblick auf Set-Typhons unheilvolles Wirken, und wie man Horos' Knochen mit dem Magnet vergleicht, so hält man für die Knochen Typhons das Eisen. Über T. als Gott des Eisens (*Plut.* c. 62) vgl. *Wiedemann, Proceed. of the soc. of bibl. arch.* 13 (1890), 38. — Auch Set ist ein giftiger Glutwind, der Erdbeben, Stürme und Gewitter erzeugt, zugleich ein Geist der finsteren Erdtiefe, also gleichfalls eine vielseitig verderbliche Naturkraft (*Diodor.* 1, 21; *Plut.* c. 33. 39. 41. 45. 55. 64), im Gegensatz zu den segenspendenden Göttern des Himmels und der großen Gestirne (s. u.). Daß der ägyptische 'Ares' mit Set etwas gemein habe (*Gruppe, Mythol.* S. 504, 5), bezweifelt *Wiedemann, Herodots 2. Buch* S. 264 f.; ebenso unsicher ist wohl eine Verwandtschaft des Vatermörders (?) Set-Typhon mit Oidipus (*Gruppe* ebenda). In andern Fällen wird von alten Autoren auf die Identität Sets und Typhons bestimmt hingewiesen. Von Kronos und Rhea stammen die fünf Kinder Osiris, Isis, Typhon, Horos (Apollon) und Nephthys (Aphrodite) ab: *Diodor.* 1, 13; *Plut.* c. 12; für T. bezeugt es noch *Synes. d. provid.* 1, 2, 5. Osiris' Bruder nennt ihn auch *Tzetz. Chil.* 5, 225. Nach dem in Ägypten üblichen Brauch der Geschwisterehe heiratet er seine Schwester Nephthys; ihr aber wohnt in Liebe Osiris bei, da er sie für seine Gattin Isis hält. Aus Furcht vor T. setzt Nephthys den von ihr geborenen Knaben Anubis aus, der später Isis' Leibwächter wird (*Plut.* a. a. O.). — Ein Kultort des Set-T. ist Avaris im Nildelta, nach ihm *Τυφώνιος* zubenannt (*Ioseph. c. Ap.* 1, 16); und in der ägyptischen Stadt Tentyra heißen die neben dem Aphroditetempel errichteten Seitengebäude, offenbar weil sie ihm geweiht sind, *Τυφώνια* (*Strab.* 17, 814). — Mit den guten Mächten Isis und Osiris gerät T., das Prinzip des Bösen, in offene Feindschaft. Während Osiris einen Kriegszug unternimmt, stiftet T. als sein Statthalter eine große Verschwörung, an deren Spitze er den heimkehrenden O. stürzt (*Diodor.* 1, 21; *Plut.* c. 14). Nun wird er selbst König von Ägypten (*Herodot* 2, 144; vgl. *Wiedemann* a. a. O. S. 513 f.); seine Regierung währt neunundzwanzig Jahre (*Manetho fr.* 76, *Müller* 2, 613). Den in den Nil geworfenen, aber von Isis zurückgebrachten Leichnam des ermordeten O. zerstückelt er (*Plut.* c. 18; *Diodor* 1, 85; *Strab.* 17, 804; vgl. auch *Kallim. fr.* 561, *Schneider* 2, 693, wo mit *W. Drexler: a Setityphone* zu lesen ist). Da ersteht ein Rächer in Horos; vor ihm flieht T. in ein Krokodil verwandelt (*Plut.* c. 50; *Aelian. nat. anim.* 10, 21). Doch kommt es zu mehrtägigen erbitterten Kämpfen, bei denen T. in Gefangenschaft gerät; nach einem ergebnislosen Prozeßverfahren vor den Göttern wird er in erneutem Kampfe besiegt und von Isis und Horos getötet (*Diodor* a. a. O.; *Plut.* c. 19; *Herodot* a. a. O.); oder er wird von zahlreichen Göttern umgebracht, die sich auf Pans Rat in Tiere verwandelt haben (s. o.; *Nigidius* b. *Schol. Germ.* 87, 11 *Br.*). Damit ist die Welt von einem schrecklichen Wüterich befreit, der den Lauf der Natur erheblich gestört, durch Zerstückelung des Osiris (s. o.) die Abnahme und Verfinsterung des Mondes verschuldet, überdies die Lüfte und Gewässer verpestet, endlich dem Horos das Auge verletzt oder es sogar ausgerissen und verschluckt hat, was ebenfalls das Weltgetriebe schwer beeinträchtigte (*Plut.* c. 44. 62). Dafür hat ihn jedoch Horos der Zeugungsglieder beraubt: in der Stadt Koptos zeigt eine Statue den H. mit Typhons Schamteil in der Hand; und Hermes entreißt ihm die Sehnen und benutzt sie als Saiten (*Plut.* c. 55; vgl. *Apollod.* 1, 42 u. *Nonn.* 1, 510 f., wo umgekehrt T. dem Zeus die Sehnen entwendet; s. o. und *M. Mayer* a. a. O. S. 228).

— Wie nach griechischer Sage T., in den Tartaros gestoßen, unter dem Ätna schmachtet, so ist er nach ägyptischer Überlieferung in den Serbonischen See (bei Pelusium) versenkt (*Herodot* 3, 5; vgl. 2, 6; *Herodor. fr.* 52, *Müller* 2, 39); und wie in einer halbverschollenen Erzählung Apollon den Typhon (Python) umbringt, so tötet Horos den Set (s. o.; vgl. *Gruppe, Gr. Kulte u. Mythen* 1, 523 f.). Ferner ist schon erwähnt worden, wie nach ägyptischer Sage Leto auf einer schwimmenden Insel im See von Buto den Apollon (Horos) erzieht und so vor Typhons Verfolgung behütet (*Herodot* 2, 156; vgl. *Hekat. fr.* 284, *Müller* 1, 20), wohl ein Seitenstück zu der heimlichen Geburt von Apollon und Artemis auf der im Meere herumirrenden Insel Delos. Die Flucht der Götter an den Nil und ihre Selbstverwandlung in allerlei Getier ist ein weiterer Beleg früher Vermischung griechischer Sagen von T. (schon bei *Pindar fr.* 91) und ägyptischer von dem Götterfeind Set. Aber auch dieser selbst nimmt ja im Kampfe mit Horos Tiergestalt an und entflieht: die grausamste und häßlichste Bestie, das Krokodil, ist dem T. als Schützling zugeteilt, weil es seiner Natur am meisten entspricht (*Plut.* c. 50); jetzt dient es ihm als Schutzmittel und gleichsam als Versteck. Außerdem ist ihm das Nilpferd (ägypt. tep, s. o.) heilig, gleichfalls an brutaler Kraft und gefährlicher Wut ihm verwandt (*Plut.* a. a. O.; *Euseb. praepar. evang.* 3, 12), sowie der Bär; wird doch das Bärengestirn mit der Seele des T. identifiziert (*Plut.* c. 21). Daher bezeichnet er sich selbst mit *ἄρκτος Τυφωνίς* (*Nonn.* 2, 287, vgl. *Claudian.* 26, 66) und verbirgt Zeus' Sehnen in seiner Höhle unter einem Bärenfell (*Apollod.* 1, 42). Harmloser sind als seine Schutzbefohlenen das Schwein und der Esel (*Plut.* c. 8, 30; *Aelian. nat. anim.* 10, 28; *Epiphan. adv. haer.* vol. 2 p. 1092 ed. *Petav.*). Auf einem Esel soll nämlich T. ein andermal aus der Schlacht geflohen sein; aber auch das störrige, ungelehrige Wesen und überdies die Farbe des Grautieres bringt man mit den nämlichen Eigenschaften Set-Typhons in Zusammenhang (*Plut.* c. 31). Doch stellt man sich ihn noch lieber rot (oder rothaarig) vor und opfert daher meist rote Rinder, vielleicht um sie als Typhons Geistesverwandte aus der Welt zu schaffen (*Diodor* 1, 88; *Plut.* c. 30); oder da man rothaarige Menschen für boshaft hält (*Radermacher, Philologus* 57, 224 f.), werden auch sie dort geopfert und *Τυφώνιοι* genannt (*Manetho fr.* 84, *Müller* 2, 616, bei *Plut.* c. 73; *Diodor* a. a. O.) Nach griechischem Ritus wird dagegen bei *Ar. Ran.* 847 dem T. selbst, offenbar als Unterweltsgottheit, ein schwarzes Lamm geschlachtet; vgl. das *Schol.*: *ἐπειδὴ ὁ T. μέλας* (s. o.). — Mit einer weitschichtigen Allegorie nennen ägyptische Gelehrte das Meer Typhon (*Plut.* c. 32; vgl. *Lyd. d. mens.* 4, 32); noch gelehrtere Leute in Ägypten stimmen dem jedoch nicht bei, sondern betonen das Feurige in seinem Wesen und seinen Gegensatz zu aller Feuchtigkeit (*Plut.* c. 33). — Ein Komet, der einst den Völkern Ägyptens und Äthiopiens erschien, galt ihnen als das geschwänzte Fabeltier Typhon (*Plin. N. H.* 2, 91); *cometa* nennt ja mit demselben Vergleich der Knabe im Süden seinen harmlosen Papierdrachen, Typhons Abbild; vgl. *Scheffel, Gaudeamus: Graziella.* — Auch ein anderer Ausläufer des Typhoeusmythos reicht bis Äthiopien. Das Blutvergießen, das *Apollodor* 1, 43 in das angeblich darnach benannte thrakische Hämusgebirge verlegt, geschieht nach *Steph. Byz.* s. *Ἠρώ* in dieser Stadt Äthiopiens, die von Typhons Tod durch Zeus' Blitz und dem Blutverlust des Getroffenen den Namen *Αἱμος* erhält.

Wahrscheinlich ist in dem oft abgebildeten spezifischen Tiere des Set das im Jahre 1900 an den ostafrikanischen Seen lebend wiederentdeckte Okapi zu erkennen, dessen Kopf dem des Esels einigermaßen ähnlich sieht. Lange blieb die Zugehörigkeit zu diesem zweifelhaft und überhaupt ein Rätsel, bis *Wiedemann* die auf Denkmälern häufig wiederkehrende Figur, statt dem Esel, vielmehr eben jenem zebraartigen Säugetier zuwies (*Oriental. Lit. Zeitg.* 1902, S. 220; *Ed. Meyer, Gesch. d. Altert.* 1², § 181). Freilich ist, nachdem es aus Ägypten in die Urwälder Innerafrikas verschwunden und am Nil in Vergessenheit geraten war, an seiner Stelle, zwar nicht in den Abbildungen, aber doch in der Überlieferung wirklich der Esel getreten, der daher auch bei den griechischen Schriftstellern als Tier des Typhon so oft Erwähnung findet (s. o.; vgl. *Plut. Is.* 30. 50. *Conviv. sept. sap.* 5, sowie d. Art. *Set*, Sp. 776 f.). Gern dichtete man diesem Gotte im Orient einen Eselskopf an.

Deshalb wird auch das 1856 am Palatin in Rom entdeckte, jetzt im Museo Kircheriano befindliche sogenannte Spottkruzifix aus dem 2. oder 3. Jahrh. neuerlich auf Set-T. bezogen. Die frühere Erklärung hat mit ihm nichts zu tun; nach ihr ist in dem Graffito Christus am Kreuz in der Tunika und mit einem Eselskopf dargestellt; zu dem Gekreuzigten erhebt ein jüngerer Mann, inschriftlich *Ἀλεξάμενος* benannt, anbetend den linken Arm. Juden wie Christen machte man ja bis ins 3. Jahrh. den Vorwurf, sie verehrten einen Gott mit Eselskopf, und nannte sie wohl auch *Asinarii: Tertull. Apol.* 16; *ad nat.* 1, 11; *Minuc. Fel. Octav.* 28; vgl. auch *Tac. Hist.* 5, 4, wo bei den Worten *effigiem animalis* im *Cod. Medic.* die Interlinearglosse *onagri* steht. Anders wird das Bild beurteilt, seitdem sich aus den von *R. Wünsch* entzifferten römischen *'Verfluchungstafeln'* (Leipzig 1898) ergeben hat, daß die gnostische Sekte der Sethianer den seltsamerweise mit Christus zu einer Gottheit verschmolzenen Set-T. anbetete, und zwar als einen ans Kreuz gehefteten Mann mit Eselskopf; vgl. den Art. *Set* Sp. 774 u. *Dieterich, Untergang d. antik. Religion, Kl. Schr.* 484. Nach *Helbig, Sammlungen Roms* 2³, 283, darf man jedoch jene erste Erklärung der Wandkritzelei für die richtigere halten; immerhin steht die überraschende Verschmelzung des bösen griechischen Naturdämons T. nicht nur mit dem gleichwertigen ägyptischen Mischwesen Set, sondern auch mit dem Christengott schon nach den Sethianischen Bleitafeln außer Frage.



1) Korinth. Vase: Typhon (nach *Micali, Mon. ined.* 43, 1).

Soweit die antiken Parallelen. Auch der modernen vergleichenden Mythologie ist aus dem Typhoeusmythos reicher Stoff erwachsen; doch urteilt *v. Wilamowitz, Herakl.* 472[2] gewiß richtig, man könne die Bezwingung des Sturmgottes T. und des Scheusals Erdschlange mit den Kämpfen Indras und Thors wohl zusammenstellen; doch werde dadurch kaum irgendwelcher Gewinn für das Verständnis erzielt. So weist die Erzählung von der babylonischen Gottheit Marduk (s. d. Art. Bd. 2, S. 2342 f. u. bes. 2358 f.) eine überraschende Verwandtschaft mit dem Typhoeusmythos bis in Einzelheiten auf, womit jedoch noch keine gegenseitige Abhängigkeit der Mythenkreise erhärtet wird. Ebenso lehnt zwar nicht die Ähnlichkeit, wohl aber den von *Zacher* (*Zeitschr. f. dtsch. Philol.* 30, 289 f.) behaupteten Zusammenhang mit dem altgermanischen Gotte Loki als zweifelhaft ab *Gruppe, Mythol.* 811, 13 u. *Burs. Jahresb.* 137, 60. Zahlreiche Vergleiche bringt u. a. *Schwartz, Progr. d. Friedrichs-Werderschen Gymn. in Berlin* 1858, bei: aus der *Odyssee* (Kampf des Odysseus mit Polyphem); aus der deutschen Mythologie (Kampf des Gottes Thor mit der Midgardschlange; des Helden Beowulf mit dem Ungeheuer Grendel; des Siegfried mit Fafnir; Dietrichs von Bern mit dem Drachen); aus serbischen Volksmärchen; aus abergläubischen Bräuchen der Esthen; aus Erzählungen nordamerikanischer Indianer und der Neger Afrikas; aus Sagen des Zendvolks (Kampf zwischen Ormuzd und Ahriman); aus den Veden der alten Inder (Kampf des Indra mit Vritra); aus dem Volksglauben der Chinesen und Tibetaner. Vgl. auch *J. Grimm, D. M.* 1[4], 373. 833; *Laistner, Nebelsagen* S. 256, sowie *Roscher, Gorgonen* S. 16. 40. 116, u. *Rapps* Art. *Bellerophon*, Bd. 1, Sp. 764. 766 f. — Handelt es sich bei all diesen Beispielen um zufällige Übereinstimmungen, so scheint hie und da der altgriechische Typhoeusmythos direkt fortzuwirken; nach *Em. Ciaceri, La festa di S. Agata, Arch. stor. per la Sic. orient.* 1905, hat sich die in Catania eingewanderte Isis früh mit der alten Stadtgöttin Persephone ausgeglichen und ist mit ihr übergegangen in die Stadtheilige Agathe; wie Isis in Ägypten dem T. siegreich begegnet (s. o.), so erwartet man nun von ihrer christlichen Nachfolgerin, daß sie mit ihrem Schleier (dem einstigen Segel der Isis) Catania vor dem in bedrohlicher Nähe unter dem Ätna

liegenden Erderschütterer gnädig beschützen werde.

Darstellungen Typhons in der bildenden Kunst sind nirgends durch Namensbeischriften direkt bezeugt; nur *Paus.* 3, 18, 10 berichtet, an dem Thron von Amyklai seien auch T. und Echidna veranschaulicht gewesen.

Dieses Bild Typhons glaubt auf mehreren korinthischen Vasen *Heydemann* (1. *Hall. Winckelmannsprogr.* 1876, S. 14), auf einer weiteren *Salzmann* (*Nécrop. d. Camiros* 31) nachweisen zu können; vgl. *Lenormant et de Witte, Élite cér.* 3, 31. 32; *Micali, Mon. ined.* 43, 1; *Gerhard, Ges. Abh.* 46, 2; s. Abb. 1. Die phantastische Gestalt, untermischt mit Vögeln und stilisierten Blumen, überdeckt oft einen Hauptteil des Gefäßes. — Gleichfalls allein, d. h. nicht im Handgemenge mit einer Gottheit, erscheint T. auf dem Bilde einer reichbemalten Situla, veröffentlicht von *Flinders Petrie, Tanis* II[b], S. 68, Taf. 25, 3: er hockt geflügelt auf seinem oben dicken, dann dünn ausgehenden Schlangenschwanz und greift mit der einen Menschenhand nach vorn, mit der andern rückwärts; s. Abb. 2.

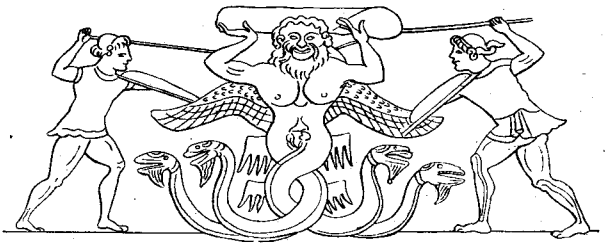
T., der Dämon des aus Erdhöhlen hervorkriechenden Sturmes, ist in der Kunst von Anfang an schlangenfüßig (*Wieseler* a. a. O. S. 162; *Overbeck, Kunstmyth. d. Zeus* 378. 393 f.; *M. Mayer* S. 216), ja 'der Schlangenfüßler *κατ' ἐξοχήν*' (*Sudhaus, Ausg. d. Aetna* S. 104). Zwar bei *Hesiod* gehen Typhons hundert Schlangenhäupter von den Schultern, nicht von den Füßen oder Hüften aus; über die Gestalt der *πόδες ἀκάμαντοι* (v. 824) erfahren wir nichts. Doch *Pindar* nennt den T. *ἑρπετόν*, und für *Aesch. Sept.* 478 *K.* nimmt schon der *Schol.* die Schlangenfüße an. Falls man *Plat. Phaedr.* 230a mit Recht auf den verschlungenen Körper, nicht auf den verschlagenen Sinn bezieht, so ergibt sich auch hier Typhons leibliche Ausmündung in die Schlangengestalt. Diese Vorstellung hat sich erst recht bei späteren Dichtern (*Nikandr.* b. *Anton. Lib.* 28; *Manil.* 4, 583; *Claudian.* 26, 65 f.; *Nonn.* 1, 415) und Mythographen (*Apollod.* 1, 40) erhalten. Als eine Übertragung von Typhons hierin konstanter Mischbildung leitet man seit *Wieseler* S. 164 sogar auch die Schlangenfüßigkeit der Giganten ab (*Jahn, Annali* 1863, S. 244; *Overbeck, Kunstmyth. d. Zeus* S. 393 f., vgl. *Plastik* 2[4], 265; *Baumeister, Denkmäler* 2, 1268; *M. Mayer* S. 220); sie erscheint verhältnismäßig

2) Vasenbild: Typhon (nach *Flinders Petrie, Tanis* IIb Taf. 25, 3).

spät, erst im hellenistischen Zeitalter (3. Jahrh.); bis dahin treten die Giganten in menschlicher Gestalt auf, die auch auf dem Fries des Pergamenischen Altars noch überwiegt. Zuerst nennt *Naevius* die Giganten *bicorpores* (*bell. Poen. fr.* 10, vgl. *Ribbeck, Scen. poes.* 1², 176, v. 307); spätere Dichter und Künstler stellen sie dann häufig als ὀφιόποδες, *anguipedes* dar; s. auch die beiden Art. *Giganten* Sp. 1644. 1661 f. 1670, wo freilich *Kuhnert* im Gegensatz zu *Ilberg* die schlangenfüßigen G. früher datiert. — Für T. ist ferner ein regelmäßiges Attribut die Beflügelung. Ausgerüstet mit Flügeln und Schlangenbeinen, die ihm ein phantastisches Aussehen verleihen, kann er aber in der bildenden Kunst auf die von Dichtern ihm zugeschriebenen hundert Köpfe verzichten: sie ersetzt hier meist ein ziemlich harmloser Menschenkopf.

Wenn nun Typhon nur schlangenfüßig veranschaulicht wird, so ist damit nicht gesagt, daß, selbst in der ältesten Kunst, nur T. so vorgeführt würde. Die Notiz bei *Paus.* 5, 19, 1, auf dem Kypseloskasten sei Boreas beim Raube der Oreithyia mit Schlangenfüßen sichtbar, braucht daher nicht mit *Robert* (bei *Hiller v. Gaertringen, De Graecorum fabulis ad Thraces pertinentibus* 1886, S. 8; vgl. *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1⁴, 472, u. *Wernicke* b. *Pauly²-Wissowa* 3, 727) bezweifelt und diese Szene in Typhons Ringkampf (?) mit Zeus umgedeutet zu werden (dagegen *Löschcke, Dorpater Progr.* 1886, S. 1; vgl. *Roscher* zu *Ilbergs* Art. *Giganten* Sp. 1644; *Rapp* im Art. *Boreas*, Bd. 1, Sp. 805, u. *M. Mayer* S. 277).

Eine schwarzfig. chalkidische Hydria, gef. in Vulci, jetzt in München (*Furtwängler-Reichhold, Gr. Vasen*, Taf. 32), zeigt vielleicht das älteste erhaltene Bild des Typhoeuskampfes; s. *Gerhard, Auserl. Vasenb.* III Taf. 237, auch abgeb. zu *Kuhnerts* archäol. Art. *Giganten* Sp. 1671/72. Mit einem Bein kniend, schleudert Zeus (dessen Name dabei steht, vgl. *C. I. Gr.* nr. 7382) den geflügelten Blitz gegen ein sehr breites, spitzohriges Scheusal mit Flügeln und zwei verschieden gefärbten Schlangenleibern. Der Behauptung *Kuhnerts*, das Ungetüm sehe wehrlos und für T. nicht schrecklich genug aus und sein Griff nach der Brust verrate banges Herzklopfen, widerspricht mit Recht *M. Mayer* S. 276 f.: kein Gigant werde schrecklicher dargestellt, und jene erschreckte Handbewegung deute hin auf sein nahes Unterliegen. — Eine andere schwarzfigur. Hydria, gleichfalls aus Vulci, jetzt in London (*Micali, Mon. ined.* 37, 2; *Overbeck* S. 395, 8), veranschaulicht zwei unbestimmte, mit Schild und Schwert bewaffnete Götter im Kampfe mit einem riesigen, am ganzen Körper mit Flügeln und in zwei Schlangenleiber mit je zwei Köpfen ausgehenden Unhold, der mit den Händen einen großen Steinblock über dem Haupte zum Wurf erhebt. Trotz der Bartlosigkeit der beiden Gegner kann einer von ihnen Zeus sein und das Bild den Kampf mit Typhoeus darstellen; s. Abb. 3. — Ähnliche Gestalten wie der hier abgebildete T. wiederholen sich in der etruskischen Kunst,

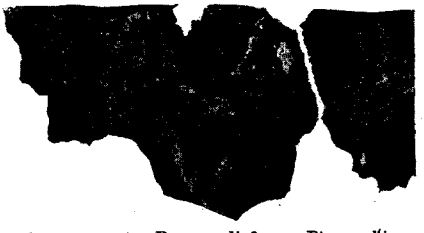


3) Vasenbild: Typhoeus mit zwei Gegnern (nach *Micali, Mon. ined.* 37, 2).

gewiß gleichfalls Darstellungen dieses Götterfeindes, vgl. *Furtwängler, Ant. Gemmen* III 203 f., u. *M. Mayer* S. 278. Übrigens hält *Furtwängler* a. a. O. Anm. 3 auch babylonischen Einfluß auf die geflügelte und schlangenfüßige Gestalt des T. für möglich.

Ein leider sehr verstümmeltes archaisches Bronzerelief vom Ptoongebirge zeigt den T. mit großem, struppigem Kopfe, sechs Flügeln und einer gegen den mit dem Blitze andringenden Zeus wie bittend erhobenen Menschenhand; vgl. *Holleaux, Bull. d. Corr. Hell.* 1892, p. 352 pl. X; *Gruppe, Burs. Jahresb.* 85, 294; s. Abb. 4.

Als bei der Durchforschung des Perserschuttes auf der Akropolis von Athen die bedeutsamen Reste von Giebelgruppen der ältesten dortigen Tempel zutage kamen, schien von den archaischen Porosskulpturen auch auf Typhon neues Licht zu fallen. Erhielt doch *Eur. H. F.* 1271, wo Herakles unter den Ungeheuern, die er bezwungen, auch τριῶμάτους Τυφῶνας nennt, durch die Auffindung der drei schlangenleibigen Dämonen gleichsam eine Bestätigung. Der monumentalen Publikation *Wiegands*: '*Die archaische Porosarchitektur der Akropolis zu Athen*', 1904, ging bereits eine reiche Literatur voraus, wie eine solche ihr gefolgt ist; vgl. *Dickings, Catalogue of the Acropolis Museum*, Bd. 1, S. 86 f. Schwankten auch die Ansichten über die Verteilung der grellbemalten Figuren auf die beiden Giebel, worauf hier einzugehen nicht der Ort ist, so war man doch anfangs einig in der Annahme, jener Unhold sei T. und befinde sich im Kampfe mit Zeus, der ihm, den Adler auf der Hand, mit dem Blitze sieghaft begegnete. Erst *Furtwängler* in den *Ber. d. Bayr. Akad. d. Wissensch.* 1905, *phil.-hist. Kl.* S. 433 f. bestritt, daß die milden, gutmütigen Gesichter mit den vollen Backen und schmatzen-



4) Zertrümmertes Bronzerelief vom Ptoongebirge: Typhoeus von Zeus bedroht (nach *Holleaux, Bull. d. Corr. Hell.* 1892, pl. X).

den Lippen einem kämpfenden Scheusal angehören könnten, und schrieb sie vielmehr den Tritopatores (s. d.), wohltätigen attischen Wind- u. Ahnengeistern, zu. Falls diese Erklärung das Richtige trifft, hat freilich die interessante Figurengruppe jegliche Beziehung zu T. verloren. — Ob auf dem Kolossalrelief aus Bronze, das Fabius Maximus i. J. 209 v. Chr. zu Tarent sah, aber unberührt ließ (*Liv.* 27, 16), unter den kämpfenden Göttern eine Gigantomachie zu verstehen ist und, wenn dies der Fall, sich auch T. unter den Gegnern befunden hat, steht dahin. *M. Mayer* S. 264 f. nimmt, zumal in der dortigen unteritalischen Heimat des *Naevius* (s. o.), auch den kilikischen Götterverächter und nachmaligen kampanisch-sizilischen Büßer für das Bildwerk in Anspruch. — Wie der Schild Hippomedons vor Theben ein Bild des feuerschnaubenden T. trägt (*Aesch. Sept.* 476 f. 494), so ist er auf einem Erzschild der Pallas in getriebener Arbeit vorn bereits tot, hinten noch lebendig dargestellt (*Claudian.* 35, 2, 21 f.; s. o.); vgl. *M. Mayer* S. 399 f.

Auf einer Kanne von roher Technik, gef. in Canosa (*Heydemann, 1. Hall. Winckelmannsprogr.* 1876, S. 5 f. mit Tafel; *M. Mayer* S. 392 f. 395, Fig. 1), sieht man Zeus blitzschleudernd und Hermes wagenlenkend gegen einen schlangenfüßigen Unhold losfahren, der über das Meer hinfliehend einen mächtigen Felsblock gegen seinen Verfolger erhebt; überdies wird der Götterwagen von einem Sturmdämon angeblasen, dessen kolossaler häßlicher Kopf über T. sichtbar ist; s. Abb. 5. Diesen letzteren erkennt man in ganz ähnlicher Haltung, aber verfolgt von Poseidon, der zu Pferde ihn bereits einholt und fast überreitet, auf einer modernen Berliner Glaspaste nach einem antiken Steinschnitt (*Overbeck, Kunstmyth. d. Pos., Gemment.* 3, 1; *Furtwängler, Berl. geschn. Steine* nr. 9452; *M. Mayer* S. 395, Fig. 3 und S. 405); s. Abb. 6. Künstlerisch weit höher steht der Neapler Sardonyx des Athenion (*Furtwängler, Ant. Gemmen* I Taf. 57, 2; vgl. *Justi, Winckelmann* 2^2, 249). Die hier dargestellte Überwältigung zweier Giganten durch den feurigen Viererzug des Blitzschleuderers ist den eben besprochenen Szenen zwar verwandt; ob man aber mit Recht den T. in dem einen G. erkennt, fragt sich, weil er, auch in der Gigantomachie, sonst immer allein seine Sache vertritt.

6) Berliner Glaspaste: Typhon verfolgt von Poseidon (nach *Furtwängler, Berl. geschn. St.* nr. 9462).

Leider erscheint Typhons mehrfach vermutete Anwesenheit auch auf der erhabensten Darstellung des Gigantenkampfes bestreitbar. Der Altarfries von Pergamon zeigt unter den rohen Götterfeinden einen schlangenbeinigen Giganten, der mit seinem feisten Nacken, seinen Ohren und Hörnern einem Buckelochsen ähnlich gebildet ist, auch das Haupt bedrohlich zum Stoße senkt und mit halbgeöffnetem Maule zu brüllen scheint; vgl. *Winnefeld, Altert. v. Perg.* III 2, S. 21 f., Abb. 2 u. Taf. 3. Diesen Stiergiganten setzt *M. Mayer* S. 375. 380 in einheitliche Beziehung zum Taurosgebirge, in dessen Nähe ja T. die Korykische Höhle bewohnt; vgl. auch den *Führer durch d. Perg.-Mus.* 1902, S. 15 u. d. Art. *Tauros*, Bd. 4, Sp. 152 f. Aber obgleich T. überdies gelegentlich auch bei *Hes. Th.* 832 u. *Nonn.* 2, 245. 368 stierartig brüllt, so reicht dies alles doch nicht aus zu dem Beweise, daß unter dem Buckelochsen wirklich Typhon zu verstehen ist.

[Johannes Schmidt.]

Typhrestos (*Τυφρηστός*), Sohn des o. Bd. 4, Sp. 1292—94 behandelten Spercheios. König und Eponymos der Stadt Typhrestos *ἐν τοῖς ἐσχάτοις τῆς Μαιναλίας Etym. M.*, während *Steph. Byz.* u. d. W. viel wahrscheinlicher von der Stadt T. in Trachis spricht; s. o. Bd. 4, Sp. 1294, Z. 42 f. [Preisendanz.]

Tyrannis (*Τυραννίς*), Personifikation der Gewaltherrschaft; vgl. *Eur. Phoen.* 506 (*τὴν θεὸν*

5) Kanne von Canosa: Zeus und Hermes im Kampfe mit Typhon und einem Windgott (nach *Heydemann, 1. Hall. Winckelmannsprogr.* 1876).

μεγίστην ὥστ' ἔχειν Τυραννίδα, *Bruchmann, Epitheta deorum* 1893, 213; *S. Reichenberger, Entwicklung des metonym. Gebrauches von Götternamen, Diss. Heid.* 1891, 88); *Archelaos frg.* 250 (*Τυραννίδ'*, ἣ θεῶν δευτέρα νομίζεται); bei *Dio Chrys. or.* 1, 76—83 *Budé* sucht sie sich, φοβουμένη καὶ ἀγωνιῶσα καὶ ἀπιστοῦσα καὶ ὀργιζομένη, umgeben von Roheit, Übermut, Aufstand, Gesetzlosigkeit und Schmeichelei, der Basileia zu verähnlichen, ohne doch freundlichen Eindruck zu erzielen; vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 1081, 5.

Das Bild einer trauernden Tyrannis wird beschrieben von *Chorikios Gaz.* im *Παιδοκτόνος, Oratt.* ed. *Boiss.* 1846, 215: unter der Statue oder dem Relief einer sitzenden weiblichen Gestalt mit aufgelöstem Haar steht das ihr in den Mund gelegte *Epigramm*: ἡ πάντων κρατέειν ἐθέλουσα Τυραννίς, ἧδ' ἐγὼ ἡ τλήμων ὀλοφύρομαι οὕνεκα κούρης, τῇ ἔπι πόλλ' ἔπαθον ποθέουσά τε μαινομένη τε. Bei *Aisch. Choëph.* 405 können die νερτέρων τυραννίδες, die Erinyen, als abstrakter Personifikationsbegriff oder auch als weibliche τύραννοι aufgefaßt werden. [Preisendanz.]

Tyrannos (*Τύραννος*), **1**) einer der sechs oder sieben Söhne des Pterelaos (s. o. Bd. 3, Sp. 3262, Z. 26—33), die *Tzetzes, Schol.* zu *Lykophr.* 932 (ed. *Scheer* 2, 301, 16) nach *Apollod.* 2, 4, 4, 3, übereinstimmend mit *Hypoth. Hes. Scut.* 4 aufzählt. Er ist wohl identisch mit dem *Schol. Il.* 2, 520 als Vater des Krisos (o. Bd. 2, Sp. 1447 f.) von Asterodia (*M. Mayer, Herm.* 27 [1892], 498) genannten Tyrannos, der ebenda auch Vater des Daulieus von der Chrestone bzw. Krestone heißt. Nach *Fick-Bechtel* 422 'ist *Τυρρηνός* der Tyrrhener, Krestone war nach *Herod.* [1, 57] ein Hauptsitz der Tyrrhener'; vgl. *Oberhummer, Realencycl.* 11, 1718 u. d. W. *Kreston, Krestoner,* wo aber auf unsere Frage nicht eingegangen wird. Auch *Höfer,* o. Bd. 2, Sp. 1422, Z. 5 f., vermutet die Identität von Tyrannos und Tyrrhenos, und *M. Mayer* a. a. O. 506, tritt entschieden für die Auffassung *Τυραννός* ein. — **2**) Priester des Saturnus in Alexandria, der nach *Rufinos, Hist. eccl.* 11, 25 (*Euseb.* ed. *Schwartz* 2 [1908], 1031, 10 ff.) durch betrügerische Orakel die Frauen vornehmer Alexandriner in den Tempel lockte, um sie als Gott Saturnus sich zu gewinnen. Nach Entdeckung des Betrugs wird Tyrannos gefoltert, und das Volk zerstört Tempel und Götterbilder. S. darüber *O. Weinreich, Trug des Nektanebos* 1911, 27 f. (*Fortleben des Motivs* S. 78 ff.). — **3**) Herr, Herrscher; Beiname verschiedener Gottheiten. Das Wort stammt offenbar aus Lydien, ohne daß man es bisher sprachlich befriedigend zu deuten vermochte; s. die Versuche o. Bd 2, Sp. 2753 (*Drexler*); vgl. auch *Costanzi,* ΤΥΡΡΑ, *Klio* 10 (1910), 127—129. Mit der Interpretation des Tyrannos als 'Herr', 'Herrscher' wird man aber gewiß nicht fehlgehen; vgl. neben *Radet, La Lydie* 146 f. auch *Fr. Cumont, Die orient. Religionen, deutsch von G. Gehrich,* 1910, 74.

Hauptsächlich ist Tyrannos Beiname des lydischen Gottes Men; vgl. über ihn *Drexler* o. Bd. 2, Sp. 2687—2770, wo auch die Belege mitgeteilt sind: **1**) Stele in Kula, Lydien. *CIG* 3439: *Διὶ Μασφαλατηνῷ καὶ Μηνὶ Τιάμου καὶ Μηνὶ Τυράννῳ.* Literatur bei *Drexler* o. Bd. 2, Sp. 2702, nr. 13. — **2**) Weihinschrift aus Kula, *Drexler* 2704, nr. 19: *Μηνὶ Τυράννῳ καὶ Διὶ Ὀγμηνῷ καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ θεοῖς.* — **3**) Inschrift aus Gjoelde, *ebd.* nr. 21: *Μ]ηνεὶ Τυρά]ννῳ.* — **4**) Altarinschrift mit Widmung an Men aus Alki auf Thasos: *θεῷ Μηνὶ Τυράννῳ,* wohl von einem Nicht-Thasier, *J. Th. Bent, Journ. of Hell. Stud* 8 (1887), 441, nr. 5, *Drexler* 2730, 42—51. — **5**) Kopie einer Inschrift aus dem Botzanistal (Laurion), *Bull. Corr. Hell.* 18 (1894), 532, nr. 2, *Drexler* 2732, 1 ff.: *Τυ]ράν[νῳ Μηνί,* Ergänzung aber ganz unsicher nach *Perdrizets* Nachprüfung *Bull. Corr. H.* 20 (1896), 85 — **6**) Xanthos aus Lykien, Sklave des Römers C. Orbius, errichtete dem Men T. eine Kapelle mit Inschriften im Lauriongebiet; vgl. *Leges graecor. sacrae* ed. *L. Ziehen* 2 (1906), 148—153, nr. 49; *Dittenb. Syll.*³ 3, nr. 1042; *CIA* 3, 1, nr. 73. 74. 75, wonach (5, 44) die Inschrift nicht älter ist als das 2. bis 3. Jahrh. v. Chr.

Zeus führt den Namen Tyrannos auf einer Stele aus Kula (172 n. Chr.) mit Menrelief und Inschrift *κατ' ἐπιταγὴν τοῦ κυρίου Τυράνν υ Διὸς Μασφαλατηνοῦ, CIG* 3438, Literatur bei *Drexler, Men.* o. Bd. 2, Sp. 2703, nr. 14; *Perdrizet, Bull. Corr. Hell.* 20 (1896), 60, nr. 1. Häufig wird Zeus als *τύραννος* in der Literatur bezeichnet; s. *Bruchmann, Epitheta* 141.

Auch andere Götter führen den Beinamen Tyrannos: Ares, *Timoth. frg.* 10 *Bgk., Men. frg.* 220 *Kock, Orph. H.* 88, 5. — Attis ist Menotyrannos; vgl. o. Bd. 2, Sp. 2753, Z. 48 ff.; *H. Dessau, Inscr. lat.* 2 (1902), nr. 4146—4149 (a. 317—383). — Eros: *Bruchmann, Epitheta* 116. — Hades: *Ioh. Gaz. Anacr.* 6, 43. — Isis: in der Aretalogie bei *Dittenb. Syll.*³ 3, 1267, 4: ἡ τ[ύραννο]ος πάσης χώρας nach der Ergänzung von *v. Wilamowitz*; bei *Herond. Mimiamb.* 5, 77 *Cr.*: *οὔ, τὴν τύραννον* (andere Lesungen abzulehnen); s. o. Bd 2, Sp. 2753, Z. 40 ff., vgl. *Bruchmann, Epith.* 162. — Poseidon: *τύραννος ἁλός Anth. Pal.* 6, 90, 7 (*Phil. Thess.*). — Selene heißt Tyrannos im *Groß. Par. Zauberpap.* Z. 2601: *σὺ δ' Ἀκτιῶφι, κοίρανε, μόνη, τύραννε, κραιπνή, Τύχη θεῶν καὶ δαιμόνων,* wo die Parallelüberlieferung Z. 2664 *μηνοτύραννε* gibt, eine hier schon durch das Metrum unmöglich gemachte Form (*μόνη τ.* auch *Wuensch, Kleine Texte von Lietzmann* 84, 1911, *Aus einem griech. Zauberpap.* 20; anders aber *Drexler,* o. Bd. 2, Sp. 2754, Z 9 f., der *μηνοτύραννε* als 'natürliche' Lesung annimmt. Das Epitheton *μόνη* wird sich wohl mit *μουνογενής,* Beiwort der Hekate, decken; s. *Bruchmann, Epitheta* 97). Auch sonst kennen die *Zauberpapp.* den Beinamen, für Zeus: *τὸν δυνάστην τῶν θεῶν, ὑψιβρεμέτα Ζεῦ, Ζεῦ τύραννε, Ἀδωναί, κύριε Ἰαωουηε, Pap. Lond.* 46 (*Anast.*), 471, wo *Dieterich, Abraxas* 69, im Versuch einer metrischen Rekonstruktion *Ζεῦ τύρ.* verbindet; denkbar wäre auch *τύραννε Ἀδωναί.* Im *Leid. Pap.* J 393 ('W' *Leem.*), Kol. 14, 9 wird der Weltallgott angerufen: *Βασιλεῦ βασιλέων, τύραννε τυράννων κτλ.*, und Apollon im *Pap. Lond.* 47 (*Anast.* 5), 33: *Λατῶε σιαωθ Σα-*

βαώθ, μελιοῦχε, τύραννε, πευχρη ... In all diesen Fällen dürfte *τύραννος* durchweg als Bezeichnung für 'Herr', ohne besondere Bedeutung, gefaßt sein und sich inhaltlich decken mit dem auch in seiner Umgebung stehenden *κοίρανος, δυνάστης, κύριος, βασιλεύς*.

Auch in den gnostischen Schriften spielt der Tyrannos eine wichtige Rolle. So wird *Pistis Sophia* ed. *Schmidt* (1905), 15, 9 Adamas der 'große Tyrann' genannt, der mit 'allen in allen Aeonen befindlichen Tyrannen' umsonst beginnt wider das Licht zu kämpfen; vgl. 23, 6 f., 89, 8 u. öft., s. das Namen- und Sachregister bei *Schmidt* 383. Adamas heißt sonst auch der 'große Archon', also wird sich die Bedeutung von Tyrannos und Archon hier decken. Unter den Engeln der Aeonen stehen auch die Tyrannen neben den 'Archonten' und 'Gewalten' usw. 14, 16; die Tyrannen sehen in Adamas, dem König, ihren Herrscher, 188, 8. Sie werden einst, 'wenn sie das Gereinigte ihres Lichtes nicht gegeben haben', vom Feuer gefressen, 'bis daß sie das letzte Gereinigte ihres Lichtes geben' 49, 1—4. Vgl. *Register* 404. [Preisendanz.]

Tyrbas (*Τύρβας*), Name eines Satyrn; 'lärmender Tänzer' erklärt *Preller-Robert, Griech. Myth.*[4] 1, 718; vgl. die Erklärung des Wortes *τυρβασία* bei *Poll.* 4, 104: *τὸ ὄρχημα τὸ διθυραμβικόν*, und *Hes.: χορῶν ἀγωγή τις διθυραμβικῶν*. *Paus.* 2, 24, 6 erwähnt ein Fest der Argeier für Dionysos, das *Τύρβη* hieß, s. *Nilsson, Gr. Feste* 303, *Al. Tresp, Fragmente der gr. Kultschriftsteller, Relgesch. Vers. u. Vorarb.* 15, 1 (1914), 124. Belegt ist der Name Tyrbas (*Τύρβα*[ς]) auf einer 'apulischen' Amphora aus Ruvo in Neapel, nr. 3235; *CIG* 412; s. *Heydemann, Satyr- u. Bakchennamen* 19 *T.; Reinach, Vases* 1, 103; *P. Kretschmer, Die Griech. Vaseninschr.* 1894, 220; *Charl. Fränkel, Satyr- u. Bakchennamen auf Vasenbildern, Diss. Bonn* 1912, 70 f. mit Literatur. — Aus dem Satyrn *Τύρβας* wegen des Zusammenhanges mit *κύρβας* einen Korybanten zu machen, davor hat schon *Roscher* o. Bd. 2, Sp. 1608, Z. 22 f. gewarnt. [Preisendanz.]

Tyrbenos (*Τυρβηνός*) ist bei *Hesych* ein Beiname des Apollon. Nach *Wernicke, Realenc.* 2, 70, 53 f. 'vielleicht verdorben aus *Λυρβηνός*'. Doch wird a. a. O. auch auf das Dionysosfest Tyrbe (s. d.) hingewiesen. Auch *A. Kannengiesser, Klio* 11 (1911), 46 zieht zur Erklärung Dionysos bei, der in Argolis an Stelle des Apollon getreten und 'anderswo mit Apollo identifiziert ist'. *Kannengiesser* sucht im Namen Tyrbenos einen alten Gott *Τυρβ-* und weist die Worterklärungen aus *θόρυβος* oder *τύρβη* = *σύρβη* zurück. Er findet dagegen den Namen wieder in Tyrbasos (vgl. Tyrbas), Tyrbaios, und im Turpenus pater von Praeneste, Apoll, von dem er weiterhin Turpilius, Turpio herleitet. [Preisendanz.]

Tyrēphilba (*τυρη φιλβα*), Endteil des 'Proprophengē-Logos' in der '*Mithrasliturgie*' des *Großen Par. Zauberpapyrus* Z. 565. Der Logos dient zur Beschwichtigung der Polgötter. [Preisendanz.]

Tyria (*Τυρία*), eine der Frauen des Aigyptos, mit der er Kleitos, Sthenelos, Chrysippos zeugte; *Apollod.* 2, 1, 5, 6 (vgl. o. Bd. 1, Sp. 155 f.). *Porph. de abst.* 4, 19 zitiert ein Chorlied der *Euripideischen Κρῆτες* (*Poëtarum scen. gr. fabulae rec. Dind.*[5] 1869, 324, nr. 475 a), in dessen Anfang Minos *φοινικογενοῦς παῖς τῆς Τυρίας, τέκνον Εὐρώπης καὶ τοῦ μεγάλου Ζηνός* heißt. Es ist unnötig, mit *Bothe, Hercher* (ed. 1858, 82) u. a. die Stelle *π. τῆς Τυρ.* zu tilgen; zu streichen ist aber bei *Pape, Wörterb. d. gr. Eigenn.* 1566 unter *Τυρία* Nr. 2, wo Tyria zur Mutter des Minos gemacht wird. [Preisendanz.]

Tyrimnas (*Τυρίμνας*), Nationalgott der lydischen Stadt Thyateira *ὁ προπάτωρ θεὸς Τυρίμνος C. I. G.* 2, 3497. 3493. *Bull. de corr. hellén.* 10 (1886), 420, nr. 29. 11 (1887), 476, nr. 49; ein *τέμενος Τυρίμνου* ebenda 478, nr. 57; öfter tritt Tyrimnas als Beiname zu Apollo *Ἀπόλλωνι Τυρίμνῳ Bull. de corr. hell.* 11, 453, nr. 14. 464, nr. 29. *τοῦ προπάτορος θεοῦ Ἡλίου Πυθίου Τυριμναίου Ἀπόλλωνος Bull.* a. a. O. p. 102. *C. I. G.* 2, 3450. *Boeckh* zu *C. I. G.* 2, p. 830 sieht in Tyrimnas einen epirotisch-makedonischen Heros (vgl. *Parthen.* 3 und den Artikel Euippe 4), dessen Kultus mit Seleukos nach Thyateira gekommen sei; *Foucart in bull. de corr. hellén.* 11, 104 hält ihn für einen lydischen Sonnengott, der mit dem ihm nächst stehenden griechischen Apollo identifiziert worden sei; ihm zu Ehren wurde eine *Τυρίμνηος πανήγυρις* gefeiert *Bull. de corr. hellén.* 11, 460. *C. I. G.* 2, 3493. [Höfer.]

Tyritas (*Τυρίτας*), Beiname des Apollon; vgl. *Journ. of hell. stud.* 32 (1912), 386: *In Kynouria Rhomaios has discovered a small sanctuary of Apollo Tyritas* (*Πρακτικά* 1911, 132 ff.). *I. G.* 5, 1, 1517. *Rev. épigr.* 1 (1913), 89 (*Espérandieu*). [Höfer.]

Tyro (*Τυρώ*), Tochter des Salmoneus (daher *εὐπατέρεια*) und der Alkidike (s. o. Bd. 1, Sp. 236); zuerst *Od.* *β* 120 erwähnt mit Alkmene und Mykene zusammen als Beispiel der klügsten Achaierinnen alter Zeit, die aber von Penelope an Verstand übertroffen werden. Weshalb gerade ihre Klugheit von *Homer* gerühmt wird, geht aus der Tyrosage nicht hervor. Ihre Geschichte wird in der *Nekyia, Od.* 11, 235 bis 259, zuerst erzählt. Sie liebt den schönen Flußgott Enipeus (s. o. Bd. 1, Sp. 1249, 35 ff.) und hält sich oft in seiner Nähe auf. (Von den entwürdigenden Lächerlichkeiten ihres Verhaltens berichtet mit einem *ἄλλοι φασί Cosmas Hier. ad carmina* s. *Greg. theol. ed. Migne, patr. gr.* 38 [1862], 517 f.) In des Enipeus Gestalt (*νόθος, μιμηλὸς Ἐνιπεύς Nonn.* 1, 124; 8, 246) zeugte Poseidon (s. o. Bd. 3, Sp. 2824; *Nonn.* 42, 120 f. identifiziert Enipeius und Poseidon) mit ihr zwei Söhne, Zwillinge, Pelias und Neleus (v. 254). *Homer* beschreibt die Szene der Vereinigung Poseidons und Tyros, dann läßt er den Gott die Prophezeiung aussprechen, Tyro werde Zwillinge zur Welt bringen, die sie aufziehen müsse: 'doch jetzt geh ins Haus und sage nichts aus; ich bin Poseidon (248 bis 252). Darauf 'tauchte er ins schäumende Meer' (253), Tyro gebar ihre Söhne, die gewaltige Diener des Zeus wurden, Pelias wohnte später in Jolkos, Neleus in Pylos. Aber dem Kretheus

schenkte Tyro, die 'Königin der Weiber', den Aison, Pheres und Amythaon; v. 258 f. [So auch Spätere, wie *Asclep. Tragil. frg.* 3, *Fragm. Hist. Gr.* 3, 302. *Pausan.* 4, 3, 5 nennt Neleus auch Sohn des Kretheus, doch mit dem Zusatz: *Ποσειδῶνος δὲ ἐπίκλησιν* (vgl. *Usener, Göttl. Synonyme, Rh. Mus.* 53 [1898], 353, der trotz Fehlen 'unmittelbarer Beweise in Kretheus eine Anschauungsform des Poseidon' sieht). Darin liegt doch nur eine rationalistische Erklärung der 'göttlichen' Geburt der Zwillinge, und Folgerungen, wie sie *H. D. Müller, Myth. d. gr. Stämme* 1 (1857), 164 f. mit Vernachlässigung dieses Zusatzes aus der Stelle zieht, erübrigen sich. *Hygin, fab.* 12, bezeichnet Pelias als Kretheus' Sohn, *fab.* 157 als den Poseidons.]

Das ist alles, was *Homer* von Tyro und ihrem Schicksal zu berichten weiß. Von den Verwicklungen und Konflikten Tyros mit ihrer Familie liegt hier noch nicht die geringste Spur vor; die ganze Geschichte wird harmlos erzählt; weder wird die Lokalität des Vorganges genau bezeichnet: Poseidon naht Tyro als Flußgott am Ufer des Enipeus und taucht beim Abschied 'ins Meer', obwohl der elische wie thessalische Enipeus nicht ins Meer, sondern in andere Flüsse münden (s. *Philippson, Realenc.* 5, 2569 f.); noch wird Gewicht auf die Mitteilung gelegt, ob Tyro sich dem Gott vor oder schon in ihrer Ehe mit Kretheus hingegeben habe. Wenn neuere Erklärer, wie *Robert, Herm.* 51 (1916) ('Tyro'), 291, bestimmt zu erkennen glauben, Tyro sei bei *Homer* in der Zeit ihres Poseidonverhältnisses 'bereits mit Kretheus vermählt', woraus dann weitgehende Schlüsse auf den Schauplatz (ob Elis, ob Thessalien) gezogen werden, so geht das aus den einleitenden Versen λ 235 f. keineswegs hervor. Dieser Eingang der Tyroepisode macht lediglich bekannt mit den verwandtschaftlichen Verhältnissen Tyros: 'Tochter Salmoneus', Frau des Kretheus, ohne verbindlich zu sein für die Zeitverhältnisse der folgenden Erzählung. *Homer* läßt alle Möglichkeiten offen. (*Lukian* hat wohl lediglich die *homerische* Stelle zu seinem *13. dial. mar.* verarbeitet, der aus einer Auseinandersetzung zwischen Enipeus und Poseidon besteht. Im 2. Buch der *ἀλ. ἱστ.* [106 f.] leistet sich *Lukian* den Scherz, eine 'weiße Insel', die im Milchmeer liegt und als *τυρὸς μέγιστος* erscheint, von Tyro beherrscht werden zu lassen als Poseidons Gabe nach ihrem irdischen Tod. Ernst hat das Märchen genommen *W. Dindorf* im *Komm.* zu *Aristid.* 1 [1829], *or.* 3, 26.)

Wie *Hesiod* in den *Katalogen* die Liebesgeschichte Tyros erzählte, läßt sich mit unseren Mitteln nicht erkennen; *Robert* a. a. O. 293 (und sonst) glaubt einige Spuren dieser Überlieferung bei *Apollod.* 1, 9, 7 ff. und *Diod.* 4, 68 entdeckt zu haben, ebenso (S. 297 f.) in einer tanagräischen Terrakotta; s. u. Eine in der Hauptsache gleiche, im Wortlaut aber ziemlich stark abweichende Parallelerzählung zu den die Tyro betreffenden Versen der *Odyssee*, die erhalten ist *Tebt. Pap.* 271 (2./3. Jahrh.), weist *A. Koerte* 'mit großer Wahrscheinlichkeit' den *hesiodischen Katalogen* zu, *Arch. Pap. wiss.* 5 (1913), 533 f.

Sophokles hat den Tyrostoff aufgenommen und zu zwei Tragödien *Tyro α'* und *Tyro β'* benutzt; die Fragmente bei *Nauck, TGF*² 272 ff. In den Versen *Hibeh Pap.* 3 (280/240 v. Chr.) vermutete *Blaß* Reste des *Sophokleischen* Stückes; s. *A. Koerte, Arch. Pap.* 5 (1913), 565 f. Gegen die Ansicht *Welckers* (*Griech. Trag.* 312 f.), die zweite Fassung sei nur eine Wiederholung der ersten, veränderten, haben sich die Ansichten neuerer Forscher, *Engelmann, Robert*, gewendet mit Versuchen des Nachweises, einen Teil der Überlieferung in Literatur und Kunst auf Tyro *α'*, einen andern auf Tyro *β'* zu beziehen. Bild einer Wiederherstellung der Tragödie bei *Robert, Herm.* 51, 274 ff., vorher bei *Engelmann, Jahrb. arch. Inst.* 5, 175 ff. Dabei läßt sich aber nicht feststellen, wieweit *Sophokles* sich bei seinen Behandlungen des Stoffes an die Überlieferung gehalten, wieviel und was er aus dichterischer Phantasie zugegeben hat. *Astydamas d. J.* und *Karkinos* schrieben eine Tyro; s. *Nauck* a. a. O. 603. 620; 'Tyro' war ferner eine Tragödie des Dichters *Τι⟨μοκλῆς⟩*, wie *v. Wilamowitz* die Inschrift *IG* 2, 972 bei *Ad. Wilhelm, Urkunden dramat. Aufführungen in Athen* (*Sonderschr. öst. arch. Inst* 6 [1906], 52. 62) ergänzt: Jahr 419/418. Und auf den gleichen Stoff bezog sich 'wohl ohne Zweifel auch die Tragödie (?) *Nelei Carmen*' (*Engelmann* 177) bei *Ribbeck, Röm. Fragm. scen. rom. poët.* 1, 233. Im Zusammenhang, doch nicht völlig klar, hat *Apollodor. bibl.* 1, 9, 8 die Sage berichtet, wie sie die einfache Erzählung der *Nekyia* ausspinnt und fortführt. (Danach z. B. *Tzetz.* zu *Lykophr.* ed. *Scheer* 2, 80, 26 ff.) Aber auch bei ihm läßt sich nicht feststellen, was er der mythologischen Überlieferung dankt, da er nach *Roberts* Untersuchungen offenbar eine Kontamination der Quellen: *Od.* λ 235 ff., *Hesiods Kataloge* Buch 1, *Sophokles' Salmoneus* und *Tyro β'* bietet.

Nach ihm wuchs Tyro, Salmoneus' und Alkidikes Tochter, bei Kretheus, Salmoneus' Bruder, auf (*τρεφομένη*). [Deion, ihren zweiten Oheim, nennt *Eustath.* 1685, 13.] Sie liebte den Flußgott Enipeus, hielt sich oft klagend am Ufer auf, aber wurde von Poseidon, in Enipeus' Gestalt ('vermutlich stierähnlich', ohne Grund *Ed. Gerhard, Gr. Myth.* 1855, § 680), Mutter von Zwillingen, die sie heimlich zur Welt brachte und aussetzte. [Nach *P. Wolters, Jahrb. arch. Inst.* 6 (1891), 63, geschah die Aussetzung im Wasser, wohl im Enipeus, in dem dann Tyro den Vater ihrer Kinder gesehen hätte; Poseidon müßte sich erst später geoffenbart haben. Daß es eine solche Sagenform gab, erscheint möglich, läßt sich aber lediglich aus der von *Wolters* veröffentlichten tanagräischen Terrakotte (s. unt.) nicht erweisen.] Ein vorüberziehender Roßhirt (bei *Sophokles*, Tyro *β'*, ein Ziegenhirt, *ἐρρηνοβοσκός*, *frg.* 589 *Dind.* 594 *Nck.* nach *Phot.* 17, 7: 'demgegenüber erscheint die bei *Apoll.* erhaltene Version als die ältere'; Poseidonsöhne werden unter Pferden, nicht unter Ziegen ausgesetzt) nimmt die Kinder auf und gibt ihnen die Namen Pelias und Neleus; vgl. o. Bd. 3, Sp. 105, *Trieber, Rh. Mus.* 43 (1888), 571, Anm. 2. Bei *Sophokles* war das Erkennungsmittel zwischen den herange-

wachsenen Söhnen und ihrer Mutter die σκάφη, eine muldenförmige Wiege (*Daremberg-Saglio, Dictionnaire* 1, 2, 1588 'Cunae'), wie *Aristot. poët.* 16, 1454 b, 25 überliefert; vgl. *Schol. Aristoph. Lys.* 138. Wie sie aus dem Wasser aufs Land kam, wissen wir nicht; die Wiege kann wohl vom Fluß angeschwemmt worden sein; die Anschauung *Roberts* (280) und anderer, die Kinder seien auf einer 'Pferdeweide' ausgesetzt worden, entbehrt der Überlieferung (παριόν- 10 *των ἱπποφορβῶν*' *Apoll.*) und erschwert die Herstellung der Zusammenhänge im Geschehen. Nach *Robert* (294) hatte die σκάφη bei *Sophokles* keine Bedeutung: 'er hat sie aus der älteren Sagenform beibehalten' (?). Über ihre Verwendung in den Kunstdarstellungen von Tyroszenen s. o.]. *Apollodor* spricht nur von der Erkennung, ohne sich um ihre Mittel zu kümmern, und fährt weiter mit der Ermordung der Stiefmutter Sidero durch die Söhne Tyros: 20 'denn als sie erfuhren, ihre Mutter sei von ihr (Sidero) mißhandelt worden, stürmten sie gegen sie; doch sie floh in das Heiligtum Heras, wo Pelias sie auf dem Altar niedermachte'. Folgt Exkurs über die weiteren Schicksale der Söhne; dann: 'Kretheus, der Iolkos gegründet, heiratet Tyro, die Salmoneustochter, von der ihm die Söhne Aison, Amythaon und Pheres geboren wurden.'

Die Frage nach der Zugehörigkeit der 'Stief- 30 mutter Sidero' zu Salmoneus oder zu Kretheus hat schon viele Diskussionen hervorgerufen; s. *Robert* 280 f. Sie gilt indessen allgemein als Salmoneus' zweite Frau (s. o. Bd. 4, Sp. 815 f.) und kann auch bei *Apollodor* so verstanden werden. Denn Tyro kann nach Salmoneus' Tod wohl bei ihrem Oheim Kretheus aufgewachsen und zugleich von ihrer Stiefmutter gequält worden sein, deren Tod später die Verbindung Tyros und Kretheus' sogar ermöglicht haben 40 mag. Die Altersverhältnisse stehen dieser Annahme kaum im Weg; über die Überlieferungen zu der Beziehung zwischen Kretheus und Sidero sind wir nicht unterrichtet. Die Gründe, die Sidero zum Haß gegen Tyro bewogen, kennen wir gleichfalls nicht — sie konnten der Eifersucht entstammen; aber schon das Wort μητρυιά kann die Abneigung erklären; vgl. *Diod.* 4, 68: ὡς ἂν μητρυιά. Im übrigen hat das Untersuchen dieser Frage keinen Zweck. 50 Jedenfalls geht die Überlieferung darin einig, daß Sidero ihre Stieftochter übel quälte; so das Lemma des *Kyzikenischen Epigr. Anth. Pal.* 3, 9, nach dem Salmoneus Tyro διὰ τὴν φθοράν in Fesseln legte, Sidero sie peinigte. *Robert* hat die Begründung des *Lemmatisten* abgelehnt (283 f.), ohne triftige Einwände. Das *Epigramm* selbst ergibt kaum etwas Neues zur Erklärung der Sage, zumal die Interpreten bisher unbedenklich den durch Konjekturen 60 entstellten Text verwandten. Die Überlieferung der *Anth. Pal.* gibt als Anfang: ΜΗΤΕΡΑΤΡΗ ΧΕΙΟΙCΙΝΕΤΤΙCΤΕΙΡΗΜΑCΙΔΗΡωΙ, was ich lese als: *μῆτερ, ἄτρει· χείοι σὸν ἐπισπείρημα Σιδηρώ | Σαλμωνεῖ γενέτᾳ τῷδ' ὑποτασσομένῳ* [-*μέναν edd.*]· | *οὐκέτι γὰρ δουλώσει ἐν ἕρκεσιν ἐγγύθι λεύσσων* [*λεύσσων A. P. λεύσσω Wilam.*; s. *Engelmann* 50, Anm., *Rob.* 284, 3 | *Νηλέα καὶ Πελίαν τούσδε καθεζομένους.* 'Mutter, zittere nicht! Mag Sidero dein Haar hinschütten dem Vater Salmoneus, der hier unten abgebildet ist — er wird dich ja nicht weiter versklaven im Gehöft, wenn er in der Nähe sieht [oder: wenn er nah im Gehege sieht] Neleus und Pelias, die da sitzen.' Wenn ich ἐπισπείρημα richtig als 'Frisur', 'Haar' deute, gab das 9. Relief im Apollotempel zu Kyzikos die Szene wieder, in der Sidero das schöne Haupthaar Tyros abschneidet und vor Salmoneus wirft, während schon die Retter und Rächer erscheinen. Anders *Robert* (284 f.), der wie *v. Wilamowitz* seine Lesung des ersten Distichons nicht mitteilt, sich auf *Stadtmüllers* starke Interpolationen stützt (*μὴ Τυρὼ τρύχοι σὸν ἔτι σπείρημα, Σιδηροῖ, Σαλμωνεῖ ... ὑποτασσομέναν*, wieder anders, teils ähnlich *Jacobs, Anth. Graeca* vol. 13 [1814], 630; 3 [1817], 37 f.) und in σπείρημα den Strick sieht, mit dem Tyro geschlagen wird (vgl. *Poll.* 4, 141). Ich sehe in der Szene eine Erinnerung an *Sophokles'* Behandlung dieser Episode. Dargestellt ist eine solche Mißhandlungsszene nach *v. Wilamowitz* auf einem *Relief* vom *Ehrengrab* im milesischen Buleuterion: *Wiegand, Milet* 2, Taf. 16, 2; *Robert* 297.

Auch *Diodor* 4, 68 hat die Tyrosage berührt: Salmoneus hatte von Alkidike Tyro zur Tochter, κάλλει διαφέρουσαν. Nach Alkidikes Tod heiratete er Sidero, die als Stiefmutter übel gegen Tyro gesinnt war. (Tod des Salmoneus.) Der Tyro vermählte sich, als sie noch Mädchen war, Poseidon; er zeugte mit ihr Pelias und Neleus. Tyro gebar aber, als sie bei Kretheus wohnte, die drei bekannten Söhne. *Diodors* Bericht erscheint wesentlich einfacher als der *Apollodors*. Nach *Roberts* Ansicht hat *Diodor* zwar die gleichen Quellen gekannt und benutzt wie *Apollodor*, doch ging er darauf aus, die Widersprüche in ihrer Kombination zu vertuschen. Ob aber tatsächlich diese Absicht der sorglosen Erzählung zugrunde liegt, bleibe hier dahingestellt.

Ganz anders die Tyroüberlieferung bei *Hygin. fab.* 60. Nach ihr vergewaltigt kein Gott Tyro, sondern Sisyphos, des Salmoneus Bruder. Einem Apollonorakel nach konnte Sisyphos seinen feindlichen Bruder töten: *si ex compressu Tyronis ... procreasset liberos, fore ultores.* Sisyphos zeugte darauf mit Tyro zwei Söhne, die aber von Tyro, auf die Kunde vom Orakel hin, getötet wurden; vgl. *Hyg. fab.* 239 (Tyro als Kindsmörderin) und 254 (Tyro als vaterliebendes Weib). Nach *Hygin* war auch diese Version Stoff für die Tragödie eines unbekannten Autors, ein 'wilder Nebensproß' (*Robert* 302).

Wenn *Hygin fab.* 10 den Neleus Sohn des Hippokoon nennt, so sieht *Usener* (*Rh. Mus.* 53, 353 f.) in dem Wort Hippokoon eine 'passende Bezeichnung des Poseidon *Ἵππιος*'. *Weizsäcker* o. Bd. 3, 2, Sp. 104 sieht entweder einen Irrtum in der *Usener* 'wertvoll' erscheinenden Überlieferung oder eine Entstellung des Epithetons *Ἵππιος*, während *Stoll* o. Bd. 1, Sp. 2678, 5 für die *Hygin*stelle einen besonderen Hippokoon und einen besonderen Neleus Pylios annimmt; ebenso *Zwicker, Realenc.* 8, 2 (1776), 42.

Die Heimat Tyros verlegt *Strab.* 8, 356

ausdrücklich nach Elis, wo es einen Fluß Enipeus gibt. Ihn setzt *Strabo* dem *homerischen* gleich. Mit dieser Lokalisierung deckt sich auch die sonstige Feststellung, daß Salmoneus durch die Stadt Salmone nach Elis zu verweisen ist; vgl. darüber *Trieber, Rh. Mus.* 43 (1888), 571, Anm. 1. *Höfer* o. Bd. 4, Sp. 291, *Robert* S. 290 f., der aber der Schauplatz der *homerischen* Tyrosage ohne Bedenken nach Thessalien verlegt, da der pompöse Vers auf den Enipeus als schönsten der Ströme der Welt unmoglich auf den bescheidenen Nebenfluß des Alpheios, sondern nur auf den stolzen Zustrom des Peneios bezogen werden könne. Man wird aber schwerlich das *homerische* Lob auf den Fluß Enipeus als geographischen Hinweis betrachten dürfen, dieser Ausdruck ist ebenso konventionell wie die Angabe, Poseidon sei im Meer verschwunden, obwohl von Meeresnähe weder beim einen noch beim andern Enipeus die Rede sein kann. Die Notiz bei *Strabo* wie auch die noch nicht beachtete Zusammensetzung Tyros mit Frauen aus der Peloponnes in der *Od.* 2, 120 (T., Alkmene, Mykene) sprechen doch sicher dafür, daß sich das Altertum die Gegend der Sage in Elis vorstellte, obwohl *Nonnos* 42, 117 Tyro eine Thessalierin nennt. *H. D. Müller, Myth. d. gr. Stämme* 1 (1857), 148. 2 verlegt Tyros Herkunft auch ohne Bedenken nach Elis. Die Überlieferung, die eine Tochter Tyros Phalanna nennt, Eponyme der gleichnamigen Stadt in Perrhaibia (s. o. Bd. 3, Sp. 2237), stammt wohl aus einer Version, die die Tyrosgeschichte nach Thessalien verlegt; vgl. *Lycophr. Alex.* rec. *E. Scheer* 2, 1908, *Prol.* 37. *Schultz* o. Bd. 1, Sp. 1249, 35 ff. spricht wie schon *Ch. G. Heyne, Obs. in Apoll.* 2 (1803), 60, Thessalien als Tyros Heimat an. Ebenso verlegt *Weizsäcker* o. Bd. 3, Sp. 106 die ganze Tyrosippe nach Südthessalien und läßt Salmoneus später in Elis sich ansiedeln.

Der Name Tyro fand verschiedene Ausdeutungen. *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1, 588, 4 denkt an Zusammenhang mit *τυρός* und erklärt Tyro als das weiße 'Käsemädchen' (vgl. *Schol. Od.* 11, 235; *Diod.* 6, 65 *διὰ τὴν λευκότητα καὶ τὴν τοῦ σώματος μαλακότητα*, *Properz* 2, 28, 51 *candida Tyro, Erotian, Gloss. Hippocr.* 108, 8 *λευκὸν αὐτὴν ὅδ' ἐπαίδευσεν γάλα*, vgl. *Engelmann* S. 178; *Robert* S. 302) mit betontem Gegensatz zum 'Eisenweib' Sidero; anders *Solmsen, Indog. Forsch.* 30 (1912), 34, wo Tyro als 'die schwellende, strotzende' erklärt wird: 'ein alter Name der Erdgöttin'. *Solmsen* leitet das Wort von *τῡ-ρός* und awest. tūiri- ab, erkennt den Stamm wieder in mehreren Kurznamen mit Tyr-, wie *Τύρων*, *Τυρῖνος*, *Τυρίμνας*, und denkt an sexuell gedeuteten Sinn: 'geil'. *Ed. Gerhard, Gr. Myth.* 1855 deutete Tyro als 'Tyrierin' (§ 342, 1; 646, 2 d), nach *E. Wilisch, Jahrb. f. class. Phil.* 117 (1878), 740, bewahrt der Gegensatz zwischen Sidero — Tyro 'vielleicht eine Erinnerung an die alte Rivalität von Sidon und Tyros' (s. o. Bd. 4, Sp. 816); vgl. die Genealogie bei *Io. Antioch. frg.* 6, 15 (*Frg. Hist. gr.* 4, 544; s. o. Bd. 1, Sp. 1410, 29 f.), der Europa als Tochter der Tyro nennt; Agenor, Sohn der Libye und Poseidons, heiratet sie: *ἐξ οὗ Τύρος πόλις, καὶ ἔσχεν υἱοὺς δ' καὶ θυγατέρα μίαν, Κάδμον, Φοίνικα, Σύρον καὶ Κίλικα καὶ Εὐρώπην* (vgl. *Malal.* p. 30, *Cedren, CSHByz.* 1, 38, *Chron. Pasch.* 1, 76, 18). Auch Sidon spielt herein: Belos, Agenors Bruder, hat Side zur Frau. *Gruppe* verlegt (*Gr. Myth.* 109) die ganze Sippe nach Kreta: Salmoneus heißt ihm so nach dem kretischen Salmone; Sidero scheint ihm dort im Kult vorgekommen zu sein, und auch Kretheus ist aus Kreta bezeugt (*Diod.* 4, 60).

Über die Verwandtschaft der Tyrosage mit der Romulus-Remuslegende u. a. vgl. *Trieber, Rh. Mus.* 43 (1888), 569. *Petersen, Klio* 9 (1909), 46 f., *J. Mesk, Wien. Stud.* 36 (1914), 7 ff. mit weiterer Literatur; über den Typ der Mutterbefreiung durch ihre Göttersöhne, *Gruppe, Gr. Myth.* 560, 4.

Die Kunst ist am Tyromotiv nicht so achtlos vorübergegangen, wie man nach *P. Wolters, Arch. Jahrb.* 6 (1891), 61 meinen könnte. Bei der Verarbeitung der Sage hat sie sich offenbar gern an die literarische Behandlung der Motive durch die Tragiker angelehnt. *R. Engelmann, Arch. Jahrb.* 5 (1890), 171—179, *P. Wolters* a. a. O. 61 f. und *C. Robert, Hermes* 51 (1916), 273—302, haben sich um das Verständnis der verschiedenen erhaltenen Tyrodenkmäler besonders verdient gemacht, nachdem *J. de Witte, Gazette archéologique* 7, 1881 und 1882, Taf. 1, 2, S. 6—14, eine Tyroszene auf der etruskischen Bronze-Situla der Sammlung *Czartoryski* (Paris) veröffentlicht hatte. Nach *Roberts* Erklärung (S. 273 f., Fig. 4; s. o. Bd. 3, 105 f., Bild 3. *Engelmann* Fig. A) wollte der Künstler diesen Moment wiedergehen: Mittelpunkt der Szenerie ist ein Brunnen, vor dem zwei Gestalten stehen, Pelias mit der *σκάφη*, der muldenförmigen Wiege, in der Tyro die Zwillinge ausgesetzt, auf der linken Schulter, ihm gegenüber Tyro, Wasser schöpfend. Hinter ihr Poseidon, der mit seiner Rechten die l. Schulter der irdischen Geliebten berührt. Die beiden Figuren hinter Pelias deutet *Robert* als Salmoneus und Sidero; Arm- und Fußspange, Haar und Drapierung sprechen ihm eher für weibliche Gestalt als für männliche, die *Engelmann* in ihr sehen wollte (Kretheus). Es mag sich hier um die Erkennung zwischen Tyro und Pelias gehandelt haben. Auch *etruskische Spiegel* — über die Tyrosage in Etrurien vgl. *Mesk, Wien. Stud.* 36 (1914), 10 f. — halten die Erkennungsszene fest. Auf dem Exemplar bei *Gerhard, Etrusk. Spiegel*, Taf. 170 (*Rob.* Fig. 2, S. 277; s. o. Bd. 3, Sp. 106, Bild 2; *Engelm.* Fig. C) sind die Personen durch Beischriften gesichert. Tyro als Magd wird beim Wasserholen von ihren Söhnen getroffen. Pelias (nackt) hält wieder die Wiege als Erkennungszeichen, Neleus (nackt) lehnt hinter Tyro auf den Speer gestützt. Die Namen lauten nach *Herbig, Hermes* 51, 465 ('*Tyro und flere*'): turia = Tyro, nele = Neleus, pelias. Links eine vierte Gestalt, von der man nur den Kopf sieht und den mit einem mantelartigen Gewande bekleideten Oberkörper, der Unterkörper verschwindet fast ganz hinter einem Architekturstücke, auf dessen oberem Rand das etruskische Wort *flere*: seine

Deutung hat bis jetzt viel Mühe gemacht und ist noch nicht befriedigend gegeben; vgl. *Deecke, Etrusk. Forsch.* 4 (1880), 57; *G. Herbig, Abh. Bayr. Ak.* 25 (1911), 39 ff.; *Die etrusk. Leinwandrolle des Agramer Nationalmuseums* 1911, 39; *G. Sigwart, Glotta* 8 (1917), 159 ff. *Zeitschr. f. vergl. Sprachforsch.* 50 (1922), 276 ff., wo die verschiedenen Kontroversen und Interpretationsversuche zusammengestellt sind.

Ähnlich, wenn auch mit Abweichungen im einzelnen, ist die Brunnenszene auf anderen Spiegeln dargestellt; vgl. o. Bd. 3, Sp. 105, Bild 1; *Gerhard, Etr. Spiegel* 5, Taf. 89; *Engelmann* B; *Robert* 277, Fig. 3. Weitere Exemplare bei *Gerhard* Taf. 351, 1—3, dazu *Robert* S. 278.

P. Wolters hat, *Arch. Jahrb.* 6 (1891), 61 f. (Taf. 2), eine farbige tanagräische Terrakotte (18 cm hoch) aus dem Besitz der *Griech. archäol. Gesellschaft* (*Μορφαὶ πήλιναι* nr. 1698) veröffentlicht und auf Tyro mit ihren Zwillingen bezogen; vgl. *Koepp, Ath. Mitt.* 10, 173; *E. Petersen, Klio* 9 (1909), 46. Im Gegensatz zu den oben angeführten Kunstzeugnissen für Tyro, die zur Rekonstruktion von *Sophokles'* 2. Tyro dienen können, steht sie im Kreis einer älteren Sagenversion, nach *Robert* 397 wohl der *Hesiodischen Kataloge*. Tyro auf einem hohen Felsen sitzend (das erinnert an ihre Darstellung durch *Polygnot* in der Delphischen Lesche; vgl. *Paus.* 10, 29, 7: *ἐπὶ πέτρας καθημένη*), im Mantel, der die Brust freiläßt, eine einfache Haube auf dem Kopf, blickt 'traurig' auf die 'muldenförmige Wiege' zu ihren Füßen, in der die Zwillinge dicht eingewickelt liegen, bedeckt mit spitzer Kindermütze. Aus verschiedenen Gründen kann *Wolters* folgern, daß die *σκάφη* nicht auf dem Boden steht, sondern als im Wasser schwimmend gedacht war. (Über die sagengeschichtlichen Schlüsse, die *Wolters* aus seiner Interdretation gezogen hat, s. oben.)

Im kalabresischen Rosarno, der lokrischen Kolonie Medme, fand man Mitte des vorigen Jahrh. ein Tonrelief, das für die Tyrodarstellung wichtig ist. Weitere Teile zur Vervollständigung ergaben sich bei neuen Ausgrabungen (1914) in der antiken Nekropole von Rosarno; vgl. *P. Orsi, Notizie degli scavi* 1913, *Suppl.* S. 60, Bild 68. *C. Robert* 273 f. (Fig. 1, S. 274) hat zuerst den Sinn des Reliefs erkannt. Er interpretiert die Szene als Illustration zu einer Stelle der *Sophokleischen* 2. Tyro. Ort: Heraheiligtum (vgl. *Apollod.* 1, 9, 8, 3); an der Altarstufe l. liegt die erschlagene Sidero, auf dem Altar Pelias, der Rächer (unvollständig), und Tyro mit verschnittenem Haar (*Soph. frg.* 598 *κόμης δὲ πένθος λαγχάνω πώλον δίκην*), den Neleus vor ihr abhaltend, ihren Vater Salmoneus zu töten. In der linken Ecke noch eine Gestalt, wohl Sklave der Zwillinge, mit der Wiege und einem Ledersack, der nach *Robert* wohl die übrigen Erkennungszeichen enthält; Gründe bei *Robert* S. 283. Das Relief 'ist zwar unverkennbar von dem Bühnenbild beeinflußt, kopiert dieses aber nicht genau, sondern ergänzt die illustrierte Szene durch Figuren aus anderen Szenen' (*Robert* 275). Daß die Erkennung erst nach Sideros Tod erfolgt sei, scheint trotz *Robert*, S. 276, nicht leicht glaublich; die Frage gehört indessen der Dramaturgie, nicht der Mythologie an. Auf die Tyrosage, bzw. *Sophokles'* 2. Tyro, hat schon *O. Jahn, Arch. Aufs.* 1845, 149 f. ein unteritalisches Vasenbild (bei *Rochette, Mon. inéd.* Taf. 4, 1. *Welcker, Alte Denkm.* 3 (1851), 140, T. 14) bezogen. Ohne die Szene an sich genau und sicher feststellen zu können, hat auch *Robert*, Fig. 5, S. 297 die Darstellung (gegen *Welckers* u. a. Widerspruch) aufs neue für die Tyrosage beansprucht: Flucht Sideros in den Heratempel; doch erscheint diese Interpretation im einzelnen zweifelhaft, solange der Inhalt der 2. Tyro nicht völlig feststeht.

'Eine neue, höchst interessante Form der Tyrosage' will *Robert* erkennen auf einem römischen Grabstein aus Steinamanger (Savaria), dessen Relief er als Fig. 6, S. 299 veröffentlicht. Danach wäre hier die Erkennung so dargestellt, daß ein sitzender junger Mann der nebenstehenden 'schönen, nur wenig bekleideten Frau' einen Ring hinreicht, während ein zweiter Mann 'offenbar niederen Standes in der Rechten ein kleines Kinderhalsband' hält (Pferdeknecht: hinter ihm Andeutung zweier Rosse). Ring und Band sind Erkennungszeichen. Nach *Robert* wäre die sitzende Gestalt 'Vormund oder Gatte' Tyros (Kretheus), der ein Verhör der 'schönen Sünderin' beginnen wird. Ob *Robert* mit seiner Konstruktion: Tyro, von Poseidon verführt, ihrem Oheim vermählt, wird bald nach der Hochzeit entbunden, setzt die Kinder aus usw., auf dem richtigen Wege war, bleibe dahingestellt, ebenso die Richtigkeit seiner Vermutung, das römische Relief illustriere eine Szene der Tyro *α'* des *Sophokles*; vgl. seine Entwicklungsgänge S. 300—302. Recht hat er aber zweifellos mit dem Nachweis, daß die zweite Tyrofassung des *Sophokles* 'für die Sagenanschauung der Folgezeit maßgebend geblieben ist'.

Schließlich bezieht *Marg. Bieber, Besprechung von H. Blümner, 'Aus der archäol. Sammlung der Univ. Zürich'* (1916), *Berl. philol. Wochenschr.* 37 (1917), 176 f. das Bild einer *Lukanischen Pelike* aus *Piedimonte d'Alife* (Taf. 17 bei *Blümner; S. Reinach, Répert.* 1 (1899), 465. Literatur bei *Bieber* und o. Bd. 3, Sp. 2872, 53 ff.) gegen die bisherige Deutung (Poseidon und Amymone im Wogenthalamos) auf die *homerische* Vereinigungsszene von Poseidon mit Tyro, deren Ring (l. Hand) vielleicht als späteres Erkennungszeichen angesprochen werden könnte. [Preisendanz.]

Tyros (*Τύρος*), eine phoinikische Nymphe (und wohl Eponyme von Tyros), Geliebte des Herakles. Als einst dessen Hund eine Purpurschnecke gefressen hatte und mit rot gefärbten Lefzen zu Tyros gekommen war, erklärte diese dem Herakles, sie würde ihm ihre Liebe nicht weiter schenken, wenn er ihr nicht ein Gewand brächte, das noch farbenprächtiger sei als die Lefzen des Hundes. Daraufhin suchte Herakles Purpurschnecken und wurde so der Erfinder der Purpurfärberei, *Pollux* 1, 45 ff.

Stadtgöttin von Tyros s. d. Art. *Sidon* Sp. 816, Z. 54 ff.; s. ferner die Münzen bei *Cohen* 5, 260. *Trebon. Gall.* 191: Tyros mit Mauerkrone

und betend erhobener Rechten steht vor einem Tempel mit der Keule des Herakles. [Höfer.]

Tyrrhena, Tyrrhenia s. Sp. 1572.

Tyrrhenos, Tyrsenos (*Τυρρηνός, Τυρσηνός*), Tyrrhenus, auch Turrenus (*Festus de verb. sign.* ed. *Linds.* 1913, 484, 19). 1) Er galt a) nach Überlieferung bei *Dion. Hal.* 1, 27, 1 (*οἱ μετανάστας μυθολογοῦντες*) als mythischer Stammvater der Tyrrhener, d. h. Etrusker, der sie aus Maionien hergeführt habe, und als Sohn des Atys und der Kallithea, Bruder des Lydos, der in der Heimat blieb und ihr den Namen Lydien gab, während Tyrrhenos einen großen Teil Italiens in Besitz nahm und Eponymos dieses Landteiles wurde. Die Auswanderung der Lyder führt die Erzählung *Herodots* 1, 94 auf Nahrungsmangel zurück; die Ausziehenden leitet Tyrrhenos, auch bei *Herodot* Sohn des Atys, nach dem sie Tyrrhener umgenannt wurden (danach auch *Strab.* 5, 219. 2, der den Namen der Mutter nicht nennt, *ἀπὸ τοῦ Τυρρηνοῦ Ἄτυος*, so auch 221 [S. 303, 28 *Mein.*]; Atys ist *εἷς τῶν ἀπογόνων Ἡρακλέους καὶ Ὀμφάλης*; vgl. *Schol. Lykophr.* 1351; *Eust. Comm. Dion. Perieg.* 347; *Serv. Comm. Aen.* 8, 479, wo aber Tyrrh. als Sohn des Telephos genannt wird).

Die Nymphe Sangaritis wird von *Dorotheos d. Korinther* (*'in historiis'*) bei *Natal. Com. Myth.* 9, 5 als Mutter des T. und Geliebte des Atys angeführt; s. *Müller-Deecke, Etrusker* 1, 83 Anm. Von der Einwanderung der Tyrrhener aus Lydien und von Tyrrhenos selbst weiß *Diodor* 5, 40 nichts zu erzählen.

b) Oft heißt Tyrrhenos Sohn des Herakles, der nach *Hyg. fab.* 274 (*Herculis filius*) als erster die Tuba erfand, indem er *'concha pertusa buccinavit ... unde tuba Tyrrhenum melos dicitur'*; vgl. den *'Tyrrhenus clangor'* bei *Verg. Aen.* 8, 526, der nach *Bursians* Feststellung, *Jahrb. f. class. Phil.* 93 (1866), 783 nirgends den T. als Erfinder der Tuba bezeichnet; dagegen schreibt ihre Erfindung den Etruskern zu *Servius* zur gen. Stelle der *Aeneis*. *Hygins* Angabe geht nach *Bursian* auf griechische Quelle zurück. *Paus.* 2, 21, 3 nennt Tyrsenos Erfinder der Salpinx. In diesen Zusammenhang gehört vielleicht *Pap. Oxyrh.* 10 (1914), S. 107, nr. 1241, kol. 6, 10: *σ[άλπιγγας δὲ] πρώτους φησὶ[ν κατασκευά]σασθαι Τυρρη[νοὺς ... (10) Τυρρήνου [ ] Ἀρδήλου ... Dion. Hal.* spricht 1, 28, 1 (*Jacoby*) von einer Überlieferung, die ihn als Sohn des Herakles und der Omphale (s. o. Bd. 3, Sp. 879, 27 ff.) bezeichne. Er sei nach Italien gekommen und habe die Pelasger *πέραν τοῦ Τεβέριος* im Norden verdrängt. (Den Namen Omphales setzt *O. Müller* auch in die *Pausanias*stelle 2, 21, 3 ein, wo es heißt, T. sei (*λέγουσι*) Sohn des Herakles *καὶ γυναικὸς τῆς Ἀνδῆς*; vgl. *Etrusker* 2^2, 209, o. Bd. 3, Sp. 879, 49—51. *Spiro, Paus.* 1 (1903), 180, 1 hält die Überlieferung) Als Herakles' und Joles Sohn, als Bruder des Atys gilt T. dem *Sostratos* (*'scripsit in secundo historiae fabulosae'*) bei *Natal. Com. Myth.* 9, 5; s. *Müller-Deecke, Etr.* 1, 83 Anm.

c) Nach wieder anderer Überlieferung bei *Dion.* war er Sohn des Herakliden Telephos (s. o. Bd. 5, Sp. 291, 39 ff.) und zog nach Troias Fall nach Italien (während — worauf *Dion.* 1, 28, 2 Gewicht legt — *Xanthos*, der kenntnisreiche lydische Historiker, von T. überhaupt nichts wisse, sondern als Söhne des Atys den Lydos und Torebos nenne). Als seine Mutter gilt in diesem Fall Hiera (o. Bd. 1, Sp. 2655), als Bruder Tarchon (Bd. 5, Sp. 107); dazu s. *Lykophr. Alex.* 1248 f. (*Τάρχων τε καὶ Τυρσηνός, αἴθωνες λύκοι, τῶν Ἡρακλείων ἐκγεγῶτες αἱμάτων*), *Tzetz.* zu *Lyk.* 1239, ed. *Scheer* 2 (1908), 356, 20 (*Τυρσηνοῦ τοῦ Τηλέφου υἱοῦ*), *Schol. Lyk.* 1245, p. 357, 13 (*οἱ Τηλέφου Τάρχων τε καὶ Τυρσηνός*) [anders, nach *Herod.* 1, 94, *Schol. Lyk.* 1351, p. 377, 7 *Τυρσηνὸς καὶ Ἀνδὸς Ἄτυος ... παῖδες*], *Tzetz. Schol.* 1249 (*Τηλέφου καὶ Ἰερᾶς Τάρχων καὶ Τυρσηνός*); *Serv. Comm. Aen.* 10, 198 (*Tarcho Tyrrheni frater*; im *Schol.* zu 8, 479 heißt T. Bruder des Lydos, Sohn des Telephos, Gründer von Agylla-Caere). Als Sohn des T. gilt dagegen Tarchon bei *Cato frg.* 45 ed. *Pet.* (*Hist. Rom. rel.* 1, 64), bei *Serv. Comm. Aen.* 10, 179 (*Tarchonem, Tyrrheno oriundum*); vgl. o. Bd. 5, Sp. 106 f. *Müller-Deecke, Etr.* 1, 82, 41. Sohn des Tyrrhenos heißt bei *Paus.* 2, 21, 3 Hegeleos (s. o. Bd. 1, Sp. 1875, 46 ff.); er habe die Dorier die Salpinx blasen gelehrt. Vielleicht ist auch im *Et. M.* s. v. *ἁλῆτις* (*Methodius*) an der Stelle *τὴν τοῦ Μαλεώτου τοῦ Τυρρηνοῦ θυγατέρα* und *Hes.* s. v. *αἰώρα· Μαλέου Τυρρηνοῦ* (*τυράννου cod.*) Maleotes oder Maleos als Sohn des Tyrrhenos zu verstehen, wo man bisher *Τυρρηνός* als 'Tyrrhener' auffaßt. Dieser Maleos wird in anderer Überlieferung auch als Erfinder der Tuba genannt; s. o. Bd. 2, Sp. 2303, 62 ff.

d) Wenn *Schol. Plat. Tim.* 25 B (368 *Herm.*) den Tyrrhenos Sohn des Agron, diesen lydischen König wieder Sohn des Atys nennt (*Τυρρηνία ἀπὸ Τυρρηνοῦ τοῦ Ἀγρώνος τοῦ Ἄτυος τοῦ Ἀνδοῦ*), so liegt hier wohl, nach *Ed. Meyer, Realenc.* 1, 903, Kontamination vor (vgl. z. B. *Schol. Tzetz. Exeg. Iliad.* p. 134, 3 *Herm.* [Tyrsenia] *ἀπὸ Τυρσηνοῦ υἱοῦ Ἄττυος τοῦ Ἀνδοῦ*).

2) T., Kämpfer im etruskisch-troischen Gefolge des Aenas, fällt im Zweikampf gleichzeitig mit dem Latiner Aconteus, *Verg. Aen.* 11, 612 f.

3) Bei *Val. Flacc. Arg.* 4, 715 *Kr.* der beherrschende Gott des Tyrrhenischen Meeres, wie Aegon der des Aegaeischen; die gleiche Personifikation bezeichnet 7, 83 *Tyrrhenus ... Ioniusque magister*. [Preisendanz.]

Tyrrhides s. u. *Tyrrhus*.

Tyrrhus pater heißt der 'treue Aufseher der Herden und Weiden des Latinus, dessen idyllisches Leben im Walde *Vergil* schildert' [*Aen.* 7, 485, 508 ff.], *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 2^3 [1883], 335. — *Servius* erzählt, *Comm. in Verg. Aen.* 6, 760 (*rec. Thilo* 2, 1, 107), Lavinia sei zu ihm geflohen aus Furcht vor ihrem Stiefsohn Askanius und habe in seiner Hütte den Silvius (*'fugit ad silvas'*) geboren; vgl. *Serv.* zu 7, 484 (*'Tyrrhus dictus est pastor, apud quem Lavinia peperit'*). *Asper, Schol. Veron. in Aen.* 7, 485 (*rec. Thilo* 3, 2, 437) stellt fest: *'nomen Tyrrhi ab historicis traxit;* (folgt die Lavinialegende) ... *hic Latini vilicus traditur fuisse'*. [Daraus scheint die unnötige Annahme zweier Tyrrhi entstanden zu sein bei *R. Heinze, Vergils ep. Techn.*^{3} 1915, 245: 'Der Oberhirt des Latinus

heißt T. nach dem Hirten, in dessen Hütte die Tradition Silvius geboren sein ließ.']

Die Söhne des T. heißen Tyrrhidae pueri (*Verg. Aen.* 7, 484 u. *Serv. Comm.*); der älteste Almo, der im Kampf zwischen Troern und Italern durch Pfeilschuß getötet wird; *Aen.* 7, 532 ('*bene rustici nomen usurpavit a fluvio*' *Serv.*), 575 (*Almonem puerum,* dazu *Serv.* 7, 531); vgl. *Thesaur. ling. lat.* 1, 1703, 5—9. Noch einmal werden die Tyrrhidae iuvenes genannt *Aen.* 9, 28. Überall bei *Vergil* und *Serv. Comm., Schol. Ver.* ist die Form Tyrrhus überliefert, nirgends Tyrrheus (so *Preller-Jordan* a. a. O.; *Realenc.* 6, 2 [1852] 'Tyrreus'). *Dion. Hal.* 1, 70, 2 (*Jacoby*) nennt ihn *Τυρρηνός τις* (wo man schon *Τύρρος* geändert hat; s. *L. Dindorf, Thes. gr. ling.* 7, 2611 B) *συνοφορβίων ἐπιμελητὴς βασιλικῶν, .. Λατίνῳ γενόμενος ἐν τοῖς μάλιστα πρόσήγορος.* Auch hier die Erzählung von der Aufnahme der schwangeren Lavinia. [Preisendanz.]

Tyrrhytōr (*Τυρρύτωρ*), böser Dämon der 8. Dienstagstunde, entgegengesetzt dem *ἄγγελος Περγανιήλ. Hygrom. Salom. cm gr* 70; *Cat. cod. astr. gr.* 8, 2, 151. [Preisendanz.]

Tzanas (*Τζανάς*) s. u. Tiniaē.

Tzērmaēn (*Τζηρμαήν*), einer der Namen, bei denen Hermes angerufen wird in einem Planetengebet des *cod. Par. gr.* 2419; *Cat. cod. astr. gr.* 8, 2, 175. Die übrigen Namen: *Ποβρᾶξ, Αελισφάκ, Γελσταμάτ, Χασιλόν, Ἀχεσονῆλ, Τερατούον, Σφελικόν, Τζ., Βαρνηδών.* [Preisendanz.]

Tzippat (*Τζιππάτ*), böser Geist der 5. Donnerstagstunde, entgegengesetzt dem guten *ἄγγελος Γλῶσας. Hygrom. Salom. cm gr* 70, *Cat. cod. astr. gr.* 8, 2, 152. [Preisendanz.]

Nachträge zum Buchstaben T.

Thebanische Kriege s. S. 1554.

Theogonien.*) Begrenzung der Aufgabe. Der Versuch, eine Geschichte der theogonischen Literatur der Griechen zu schreiben, ist bisher noch nicht gemacht worden. Denn die sorgfältige und gründliche Abhandlung von *G. F. Schoemann, De poesi theogonica Graecorum,* Greifswald 1849 (= *Opusc. acad.* 2, 1 ff.), ist naturgemäß veraltet, scheidet zudem einerseits *Hesiod,* andererseits die mythographische Überlieferung aus dem Kreise ihrer Betrachtung aus und faßt das Problem, die Entstehung und Entwicklung dieses Zweiges der griechischen Theologie zu untersuchen, nicht ernstlich ins Auge. Wohl aber liefert sie wie einige andere der im 2. Band der *Opuscula* vereinigten Arbeiten *Schoemanns* sehr nützliches Material. Nach *Schoemann* ist eine Zusammenfassung nicht mehr versucht worden. Allzu knapp ist die Skizze bei *Preller-Robert, Die griech. Mythologie* 1, 29 ff.' und die ausführlichere Behandlung bei *O. Gruppe, Die griech. Kulte u. Mythen* 1, 567 ff. und *Griech. Mythologie und Religionsgeschichte* 411 ff. betrachtet nur einige Seiten der Frage. Eine völlige, ja selbst nur eine annähernde Lösung der Aufgabe, eine Geschichte der Theogonie bei den Griechen zu geben, ist unmöglich gemacht durch die außerordentliche Kümmerlichkeit des uns zur Verfügung stehenden Materials. Besitzen wir doch nur ein theogonisches Gedicht vollständig, und zwar, wie es scheint, eins der knappsten und zugleich eigenwilligsten; von allen andern nur spärliche Bruchstücke oder Notizen über sie. Die Zufälligkeit der Erhaltung dieses oder jenes Einzelzuges eines Werkes, der in ihm vielleicht ganz nebensächlich war, der Verlust des vielleicht gerade Wesentlichsten und Bezeichnendsten, kann auf Schritt und Tritt zu Fehlurteilen verführen. Trotzdem muß versucht werden, das nun einmal Erhaltene zu gruppieren und in eine historische Linie zu bringen. Ein wenig mehr, als bisher erkannt worden ist, wird sich dabei doch ergeben. Noch ein Wort zur Umgrenzung der Aufgabe. Unmöglich konnten hier alle versprengten Einzelnachrichten über spezielle Göttergenealogien aufgearbeitet werden, die irgendwo in einem Lokalkult gelehrt wurden oder der gelegentlichen theologischen Spekulation irgendeines Dichters entsprangen. Nur diejenigen Werke sind herangezogen, die ganz oder zu einem Teil dem Thema Th. gewidmet sind, d. h. in denen der Versuch gemacht ist, ein längeres Stück Göttergeschichte, einfach erzählend oder theologisch ausdeutend, zu behandeln, die in den Gesichtskreis des Verfassers getretenen verschiedenartigen mythischen und kultischen Überlieferungen in ein System zu bringen, eine zusammenhängende Geschichte von Herkunft, Leben und Taten der Götterpersönlichkeiten, ihrer Sippen und Dynastien zu geben. Die Entstehung dieser primitiven Wissenschaft und der Literatur, die ihren Niederschlag bildet, ihre leitenden Gedanken, ihre Entwicklung bis zum Ausmünden in Philosophie und sammelnde, registrierende Mythographie ist, soweit möglich, zu untersuchen und darzustellen. Außer diesen eigentlichen Theogonikern haben am Ausbau des theogonischen Systems fast alle älteren Dichter mitgearbeitet; sie haben jene benützt und ihr Werk da und dort fortgeführt. Denn zu einem festen Abschluß mit fester kanonischer Geltung ist die griechische Theologie niemals gelangt, wenn auch über eine Reihe von Genealogien, Paarungen usw. Übereinstimmung erzielt wurde; vieles blieb im Fluß. Auf diese mehr peripheren Mitarbeiter ist nur gelegentlich Rücksicht genommen. Desgleichen ist nur gelegentlich auf die Frage nach den Ursprüngen der griechischen Göttersagen und auf das weitschichtige Material an Parallelen in denjenigen Kulturen und Religionen hingedeutet, mit denen das Griechentum seit seinem Auftreten in der Weltgeschichte bis zum Ausgang stets in mehr oder weniger enger Beziehung gestanden hat. Ausgangspunkt der Betrachtung muß, um

*) Während der Vorarbeiten zum vorliegenden Artikel hat mir *Seligers* Artikel '*Weltschöpfung*' durch die Güte des Verfassers einige Zeit im Manuskript zur Verfügung gestanden. Ich habe mich bemüht, meinerseits nur auf die von ihm nicht oder kurz behandelten Dinge einzugehen. Wo meine Darlegungen mit den seinigen übereinstimmen, steht ihm die Priorität zu. Auch sonst war für knappere oder breitere Behandlung einzelner Abschnitte die Rücksicht auf das schon an anderen Stellen in diesem seinem Abschluß sich nähernden Lexikon Gebotene bestimmend. Diese stete Rücksichtnahme möge die mangelhafte Architektonik und das Fragmentarische des vorliegenden Artikels entschuldigen.

einigermaßen festen Boden unter den Füßen zu haben und nicht von vornherein ins Hypothetische zu geraten, wohl oder übel die einzige erhaltene Th., die *Hesiod*ische sein, obwohl sie nicht nur keinen Anfang bezeichnet, sondern auch in vieler Hinsicht minder altertümlich ist als manches aus Bruchstücken uns noch Erkennbare. So sei eine Inhaltsangabe und kritische Analyse der Th. *Hesiods* vorangestellt.

Die Hesiodische Theogonie.

Das Proömium (1—115) zeigt folgenden Gedankengang: 'Von den Helikonischen Musen wollen wir zu singen beginnen. Sie bewohnen den Helikon und halten dort ihre Reigentänze. Einmal stiegen sie, das Geschlecht der unsterblichen Götter besingend (also eine Th., 11—21), zum Fuße des Berges und lehrten den Hesiodos, der dort seine Schafe weidete, schönen Gesang. Erst schalten sie mich wegen meiner bisherigen Trägheit, dann gaben sie mir einen Lorbeerast als Zepter, hauchten mir Gesang ein, um Künftiges und Vergangenes zu besingen, und befahlen mir das Geschlecht der Seligen, Ewiglebenden, und sie selbst zuerst und später stets zu besingen. Doch was rede ich davon?' (1—35). 'Von den Musen wollen wir beginnen, die auf dem Olympos ihrem Vater Zeus mit ihrem Gesang das Herz erfreuen. Sie besingen das Geschlecht der Götter seit Urbeginn (also eine Th., 44—52). In Pierien hat sie dem Zeus Mnemosyne, die Herrin von Eleuther, nach neunnächtigem Beilager, fern von den Unsterblichen, geboren dicht unter dem Gipfel des Olympos. Dort sind ihre Tanzplätze und Häuser; bei ihnen wohnen die Chariten und Himeros' (36—67). 'Sie gingen damals singend zum Olympos zu ihrem Vater, der im Himmel herrscht nach seinem Siege über Kronos und alle Gewalten an die Unsterblichen wohl verteilt hat' (68—74). 'Das also sangen die Olympischen Musen, die neun Töchter des Zeus, Kleio, Euterpe, Thaleia, Melpomene, Terpsichore, Erato, Polymnia, Uranie und Kalliope. Sie ist die hervorragendste von allen, denn sie steht den Königen bei. Welchem König die Musen gnädig sind, dem geben sie die Gabe der Rede, kraft deren er allen Streit zu schlichten und recht zu richten versteht, so daß er wie ein Gott von seinem Volk verehrt wird. Das wirkt die Gabe der Musen. Denn von den Musen und Apollon sind die Sänger und Kitharisten auf der Erde, von Zeus die Könige. Glücklich, wen die Musen lieben. Süß rinnt ihm der Gesang vom Munde. Wenn einer betrübt ist, und ein Sänger singt von den Ruhmestaten der früheren Menschen und von den Olympischen Göttern, so vergißt er alsbald sein Leid; schnell lenkt ihn die Gabe der Musen davon ab' (75—103). 'Seid gnädig, Kinder des Zeus, und gebt wonnigen Gesang, singt von dem heiligen Geschlecht der Unsterblichen, Ewiglebenden, die von Ge und Uranos entstammten usw. (Résumé einer Th., 105—113). Das singt mir, Olympische Musen, von Anbeginn und sagt, was davon zuerst war' (104—115). — Unmittelbar daran schließt der eigentliche Anfang der Th., 116: 'Zuallererst war das Chaos' usw. Wie die Inhaltsangabe zeigt, ist das Proömium aus mehreren heterogenen Stücken roh zusammengeschoben (1—35. 36—67, abgeteilt bei 52. 68—74. 75—103. 104—115), ohne daß eine Verknüpfung zur Einheit auch nur versucht ist. Demgemäß war man seit Beginn der neuzeitlichen Kritik (vgl. jetzt besonders *G. Ellger, De prooemio theogoniae Hesiodeae, Diss.* Berlin 1871, und *Die Zusätze zu dem Proömium der hesiodischen Th., Progr. d. Sophien-Gymn., Berlin* 1883; *v. Gimborn, Bemerkungen zum Pr. d. Th., Progr. Sigmaringen* 1893; *W. Aly, Rhein. Mus.* 68, 25 ff.) wohl allgemein der Ansicht, daß hier mehrere, nicht für einander berechnete Stücke — über deren Herkunft die Meinungen stark auseinandergingen — von einem mehr oder weniger späten Redaktor roh zusammengefügt worden seien, jedenfalls die Verse 1—115 nicht eine einheitliche Komposition *Hesiods* darstellten. Das haben neuestens *P. Friedländer, Hermes* 49, 1 ff. und *v. Wilamowitz, Die Ilias und Homer,* Berlin 1916, 463 ff. durch eine sehr künstliche Interpretation erweisen wollen, der ich nicht folgen kann. Doch ist ein Eingehen auf diese Frage hier nicht notwendig, da sie für die Geschichte der theogonischen Dichtung im ganzen nur ein Interesse zweiten Ranges hat. Wohl aber müssen diejenigen Partien des Gesamtproömiums, die auf die eigentliche Th. direkten Bezug haben, hier näher betrachtet werden. Solche Argumenta der (besser: einer) Th. finden sich in den 115 Versen nicht weniger als drei — einer der schwersten Einwände gegen die Einheitlichkeit des Proömiums, weshalb denn auch *Wilamowitz* 471 wenigstens das erste athetiert —, nämlich 11—21, 44—50, 105—113. Das letzte ist die typische Musenanrufung zum Anfang eines Epos mit Bezeichnung des Themas, für dessen Behandlung ihre göttliche Hilfe erbeten wird: 'Besingt das Geschlecht der Götter, die von Ge und Uranos entstammten, und von der dunklen Nyx, und die der salzige Pontos aufzog. Sagt, wie zuerst Götter und Erde wurden, Flüsse und Meer, die Sterne und der breite Himmel darüber, sodann die Götter, die von jenen entstammten, und wie sie Gut und Ehren teilten und den Olympos besetzten.' Diese Übersicht verzeichnet zwar manches, was in der Th. selbst gar nicht oder nur andeutungsweise enthalten ist: so das Werden von *θεοί, γαῖα, πόντος, οὐρανός,* recht auffällig neben den eben zuvor genannten, diese Teile der Welt vertretenden, gleichnamigen Persönlichkeiten (das Befremdliche daran richtig hervorgehoben von *Friedländer* a. a. O. 13, 1), die *ἄστρα λαμπετοῶντα,* die dann nur 381/2 ganz kurz erwähnt sind, die Verteilung der Welt unter die Götter, die an der in Betracht kommenden Stelle (885) gerade fehlt, und die Besetzung des Olympos, die 389 ff. und 633 zwar vorausgesetzt, aber nirgends eigentlich berichtet wird. Trotzdem hat diese Übersicht doch jedenfalls unsere Th. im Auge, deren Grundlinien durch die Namen Ge, Uranos, Nyx, Pontos und deren Geschlecht unverkennbar bezeichnet sind, wie ja auch die Schlußverse des Absatzes unmittelbar zu *Ἥτοι*

μὲν πρώτιστα Χάος γένετ' überleiten. Auf unsere Th. scheint auch das Stück 44—50 — daß es neben dem benachbarten Résumé 105 ff. schwer erträglich ist, sei hier außer acht gelassen — abgestimmt: die Musen singen im Hause des Zeus 'zuerst das Geschlecht der Götter, die Gaia und Uranos zeugten, und die dann von diesen entstammten, zweitens Zeus, den Vater der Götter und Menschen, und seine Allmacht, endlich das Geschlecht der Menschen und der starken Giganten'. Zuerst die Uraniden, dann Zeus und seine Taten, das ist ganz das Thema unserer Th. Wenn Menschen und Giganten hinzugefügt werden, die in der Th. nur ganz beiläufig erwähnt sind (185 und 535 ff.), so braucht diese Differenz hier noch weniger zu befremden als das Plus in dem Résumé 105 ff. Denn unsere Verse wollen ja nicht wie die letztgenannten eine Inhaltsangabe des folgenden Epos sein, sondern sie sind eine Episode in dem diesem als Proömium vorangesetzten Musenhymnus. Daß der Gesang der Musen im Hause des Zeus theogonischen Inhalt hat und vor allem Zeus selbst feiert, das ist einerseits wohl der Situation angemessen — wovon sollten die Musen sonst dort singen? —, andererseits aber natürlich vom Dichter auf die folgende Th. berechnet. (Das hätte *Friedländer* a. a. O. S. 4 nicht leugnen sollen, zumal er es S. 12 zugibt.) Doch wäre es unter diesen Umständen pedantisch, zu verlangen, daß der Musengesang im Hause des Zeus bis ins einzelne dem theogonischen Epos entsprechen sollte, dem der Musenhymnus vorausgeschickt ist. Der Musengesang ist nicht eine Inhaltsangabe der Th., sondern ein Präludium zu ihr. Wie ohne Zweifel die Verse 105 ff., so kann auch die Partie 44 ff. für die uns erhaltene Th. gedichtet sein. Wenn diese beiden Partien also in den Grundlinien zur Th. stimmen, so gilt das nicht für den Musengesang 11 ff., den sie anstimmen, als sie vom Helikon zu Hesiodos hinuntersteigen. Da besingen sie 'Zeus und die Here von Argos, Zeus' Tochter Athene, Phoibos Apollon und Artemis, Poseidon, Themis, Aphrodite, Hebe und die schöne Dione, Leto, Iapetos und Kronos, Eos, Helios und Selene, Gaia, den großen Okeanos und die schwarze Nyx und das Geschlecht der anderen Unsterblichen'. *Wilamowitz* a. a. O. S. 471 athetiert die Verse 13—21, denn es sei sinnlos, daß die Musen von den Urgewalten gesungen hätten; Gaia, Okeanos und Nyx verdienten keine Huldigung. 'Hier singen die Musen keine Th.; sie sind in einem Zeusheiligtum und werden sich demgemäß benehmen.' Die Gründe scheinen mir nicht ausreichend, um daraufhin die Verse 13—21 auszumerzen. Erstens können und müssen die Musen ebensowohl von den Urgewalten singen, wie der Dichter es alsbald tut, dem sie die Sangeskunde einhauchen und befehlen *ὑμνεῖν μακάρων γένος αἰὲν ἐόντων*: an den Anfang der Behandlung dieses *γένος* gehören eben die Urgewalten. Ihre Erwähnung bedeutet noch keine Huldigung für sie selbst*), sie dient zur Vervollständigung des Stammbaums des Zeus, auf dessen Verherrlichung die ganze Th., die in 13 ff. skizzierte wie die tatsächlich erhaltene, hinausläuft. Übrigens singen die Musen diese Th. ja gar nicht in einem Zeusheiligtum, sondern auf dem Wege vom Zeusaltar auf dem Helikon zum Weideplatz Hesiods. Aber andere starke Gründe sprechen — um davon abzusehen, daß drei Inhaltsskizzen der Th. innerhalb eines Proömiums von 115 Versen doch wohl auch für die primitivste poetische Technik etwas zuviel des Guten sind — gegen die Authentizität dieser Verse, d. h. gegen die Annahme, daß sie von dem Dichter der uns vorliegenden Th. für die Einleitung seines Epos verfaßt seien. Zunächst befremdet das wirre Durcheinander der in der Th. selbst und in den Résumés 44 ff. und 103 ff. sorgfältig geordneten Götter-*γενεαί*: 11/12 Zeus und Here, 13/14 drei Kinder des Zeus (aber nicht der Here), 15 Zeus' Bruder Poseidon, 16 die Titanin Themis und Aphrodite (als Uranostochter?), 17 Hebe, die Tochter des Zeus und der Here, und Dione, 18 wieder drei Titanen, darunter Leto, deren Kinder mit Zeus V. 14 genannt waren, 19 die Deszendenz des Titanenpaares Hyperion und Theia, 20 endlich die Urgewalten Gaia, Okeanos, Nyx. Der Th. fremd ist Here als *Ἀργείη* (314. 328. 454. 921. 927. 952 ohne lokale Beiwörter genannt, die der Dichter bei den großen Göttern überhaupt meidet, offenbar um den panhellenischen Charakter seines Werkes nicht zu beeinträchtigen); *Ποσειδάων* erscheint in dieser Form (die nur in den *Erga* 667 und in Fragmenten *Hesiod*s auftritt) niemals in der Th., die nur einmal 732 die jüngere Form *Ποσειδέων* hat (von *Triclinius* hergestellt, die hsl. Überlieferung schwankt) und an den entscheidenden Stellen (441. 456. 818. 930) den Gott, ohne den Namen Poseidon, nur *ἐρίκτυπος Ἐννοσίγαιος* nennt. Die Dione V. 17, mit der doch gewiß nur die Mutter der 16 genannten Aphrodite, nicht die obskure, 353 in der Reihe ihrer Schwestern aufgeführte Okeanine gemeint sein kann, ist unserer Th. unbekannt. Am auffälligsten aber ist die Nennung der Urgewalten Gaia, Okeanos und Nyx, während das Paar Uranos-Gaia, das in der Th. selbst und ebenso in den beiden anderen Résumés als zentrales Urelternpaar erscheint, hier fehlt. Okeanos und Nyx stehen ja auch in unserer Th. an nicht unwichtiger Stelle. Aber sie nennen und Uranos verschweigen konnte nur ein Proömiendichter, der eine Th. im Auge hatte, deren Thema nicht *οἳ Γῆς ἐξεγένοντο καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος* lautete, sondern wo als Urgewalten Okeanos und Nyx figurierten. Und solche Th.n kennen wir, s. Sp. 1539. Auf eine solche, nicht auf die *Hesiod*ische Th., wie wir sie haben, weisen die Verse 11—21 hin. Blicken wir von diesem gesicherten Ergebnis (das *Gruppe*,

*) Übrigens kann ich auch dem Satz, daß Gaia, Okeanos und Nyx keine Huldigung verdienten, keineswegs zustimmen. Gaia ist, wie *Robert*, *Mélanges Nicole* 484 ff. schön zeigt, in der *Hesiod*ischen Th. die eigentliche Führerin der Haupthandlung, und in Orphischen Th.n standen auch Okeanos und Nyx noch weit mehr im Vordergrunde als bei *Hesiod*, s. u. Und doch dienten alle diese Dichtungen am Ende der Verherrlichung des Zeus als des höchsten Gottes.

Die griech. Kulte u. Mythen 1, 567 ff. verdankt wird) auf das Résumé 44 ff., das das *ἀνθρώπων τε γένος κρατερῶν τε Γιγάντων* erwähnt, das in unserer Th. fehlt, in anderen hingegen zweifellos gestanden hat — z. B. in der *Φορωνίς*, die auch die *Ἥρη Ἀργείη* behandelte, s. u. Sp. 1532 —, so werden wir auch in dieser Abweichung nicht mehr eine erträgliche Lizenz des Dichters, sondern auch einen Hinweis auf eine andere als unsere *Hesiod*ische Th. zu erblicken geneigt sein. So ergibt sich aus unserer Betrachtung — um die sonstigen Kompositionsfragen hier beiseite zu setzen —, daß von den drei im Proömium enthaltenen Inhaltsskizzen nur eine, die letzte, im wesentlichen zu der uns erhaltenen Th. stimmt, die beiden anderen hingegen auf sehr wesentlich verschiedene (11 ff.) oder doch in einem wichtigen Zuge abweichende (50) Fassungen berechnet sind, die *Hesiod*isch oder nicht-*Hesiod*isch zu nennen ein Streit um Worte ist. Denn es geht nicht an, den Namen *Hesiod* allein für die uns zufällig erhaltene Recensio der Th. mit Beschlag zu belegen. 'Hesiod' war ein Sammelname für allerlei herrenloses theogonisches Gut, wie uns am deutlichsten das unten (Sp. 1530) zu besprechende 'Hesiod'-Fg. bei *Chrysippos* zeigt. Der Wert der behandelten Inhaltsskizzen liegt eben darin, daß sie uns verlorene, von unserer *Hesiod*-Th. verschiedene Th.n bezeugen. Das Gesamtproömium 1—115 ist eine lockere Zusammenschiebung poetischer Materialien, die zu Proömien für theogonische Dichtungen geschaffen und verwendbar waren, aus denen sich der Rhapsode das ihm für seinen Vortrag geeignet Scheinende aussuchen mochte. Wer einen Plan in ihm finden will, muß ihn erst hineintragen.

Der Kern der Th. *Hesiods* (116—885), so wie sie uns vorliegt, ist eine nach gewissem Plan angelegte und im ganzen folgerichtig durchgeführte, systematische Genealogie aller griechischen Götter, die, soweit sie Götter des Himmels und der Erde sind, auf das Urelternpaar Uranos und Gaia, soweit sie Meerwesen sind, auf das Paar Pontos und Gaia zurückgeführt werden. Vorangestellt sind einige kosmische Urbegriffe, mit denen aber der des spekulativ-philosophischen Sinnes ermangelnde Dichter nicht viel anzufangen weiß und sie daher — bis auf Nyx, die zur Mutter aller dunklen, menschenfeindlichen, halb-göttlichen Mächte gemacht wird — alsbald unausgenützt fallen läßt. Die Hauptlinie der Darstellung führt von Uranos und Gaia zu ihren Kindern, den Titanen, denen die Kyklopen und Hekatoncheiren zur Seite treten, zur Entmannung des Uranos durch Kronos und zur Titanenherrschaft, dann zu deren Deszendenz, vor allem der des Hauptpaares Kronos-Rheia, dessen Sohn Zeus die Titanenherrschaft stürzt und nach Bezwingung des Typhoeus seine Herrschaft befestigt. Dieses Grundschema ist durch eine Reihe z. T. umfangreicher Einlagen und Anhängsel durchbrochen und erweitert. Diese, d. h. alles, was nicht notwendig zu dem bezeichneten Bauplan des Werkes im engeren Sinne gehört, herauslösen und für spätere Erweiterungen einer straff konzentrierten Urtheogonie erklären zu wollen, heißt das Wesen einer solchen Dichtung verkennen, die, wenn sie eine systematische Zusammenfassung aller göttlichen Kräfte des Alls geben wollte, notwendigerweise bei der Buntheit, Mannigfaltigkeit, Zwiespältigkeit, Unkonzentriertheit des Materials nur durch zahlreiche Exkurse und Einschachtelungen der Fülle des Stoffes Herr werden konnte. Würdigt man diese Schwierigkeit in gebührendem Maße, erwägt man, daß es sich um ein Werk aus den Anfängen der griechischen Literatur handelt, wo man die Kunst des Disponierens nicht in der Rhetorenschule lernte, so ist eher das Geschick des Dichters anzuerkennen, mit dem er schließlich doch alles in einen großen Rahmen zusammenzwingt, als daß man ihm Zerfahrenheit vorwerfen dürfte. Damit ist nicht gesagt, daß die Th. nicht Interpolationen enthalte; aber es geht nicht an, alles, was der Geradlinigkeit und Widerspruchslosigkeit des Ganzen Eintrag tut, zu streichen oder durch Umstellung einzurenken. Wer so viel Verschiedenartiges zusammenarbeiten mußte, konnte kein blankes, fugenloses Meisterwerk zustande bringen. Einige Stücke zwar, die mit dem Grundplan gar nicht vereinbar sind oder den Kontext allzu gröblich zerreißen oder in allzu krassem Widerspruch zu anderen, z. T. dicht benachbarten Partien stehen — dahin rechne ich vor allem den Hekatehymnus, einiges in der Hadesschilderung und die Typhoeusepisode — können unmöglich als Glieder einer als Einheit gemeinten Dichtung geduldet werden. Viele Inkonsequenzen und Inkonzinnitäten der Gliederung hingegen erweisen sich bei näherer Betrachtung als Ergebnis eines künstlerischen Willens, den wir respektieren müssen. Nirgends übrigens in der eigentlichen Th. — außer in der Hadesschilderung, in der die Stücke einfach unverarbeitet nebeneinandergesetzt sind — begegnet ein so widerspruchsvoller Wirrwarr wie in dem Proömium.

Die Urgewalten (116—125). 'Zu allererst war das Chaos, dann aber — ob das *αὐτὰρ ἔπειτα* beiordnend oder zeitlich nachordnend zu verstehen ist (so versteht es *Plat. Sympos.* 178 *B φησὶ μετὰ τὸ χάος δύο τούτω γενέσθαι Γῆν τε καὶ Ἔρωτα*), ist aus der Stelle selbst nicht zu entnehmen, vgl. *Schoemann, Die Hesiodische Theogonie*, Berlin 1868, z. St. — die breitbrüstige Gaia, der in Ewigkeit gefestigte Sitz aller [Unsterblichen, die das Haupt des beschneiten Olympos innehaben, und die dunstigen Tartara in der Tiefe der weiträumigen Erde] und Eros, der der Schönste ist unter den unsterblichen Göttern, der Gliederlösende; aller Götter und aller Menschen Sinn und wägenden Verstand in der Brust bezwingt er.' Das Eingeklammerte (118/9) fehlt bei allen antiken Zeugen (von *Plat.* bis *Stob.*, s. die Ausgaben) und ist zweifellos spätes Einschiebsel, teils zur Erläuterung des allein stehenden *πάντων* — aber eine sehr törichte und falsche Erläuterung —, teils um den später (682. 721. 725. 736. 807. 822. 868) ohne weiteres eingeführten Tartaros (sic, nie Tartara wie hier)

nach Analogie anderer Th.n (s. Sp. 1541 ff.) unter den Urgewalten unterzubringen.*) So bleiben als Urwesen, in ihrem genealogischen Verhältnis zueinander nicht bestimmt, also wohl als koordiniert zu fassen, Chaos, Gaia und Eros. Aber nur Chaos und Gaia werden als schaffende Prinzipien verwendet; von Eros ist überhaupt nicht mehr die Rede, denn der 201 beiläufig neben Himeros als Begleiter Aphrodites genannte Eros hat nichts mit dem kosmischen Prinzip dieses Namens zu tun, und 910 steht ἔρος appellativ. Welche Schlüsse hieraus zu ziehen sind, darüber s. u. Sp. 1501. Sehen wir von Eros ab, so geht die Entwicklung im Anschluß an die Urdyas Chaos-Gaia zunächst dyadisch weiter. Zuerst (123—125) die Deszendenz des Chaos, Erebos und Nyx, von diesen aus geschlechtlicher Vereinigung Aither und Hemere. Das heißt, aus dem Urschlund geht zunächst das Urdunkel hervor, gespalten in den männlich gedachten Stoff des Dunkels, Erebos, und seine uns gewohnte Erscheinungsform, die Nacht. Beide erzeugen vereinigt ihr Widerspiel, das Licht, gleich den Eltern in männlich und weiblich, Lichtstoff = Aither und Lichterscheinung = Hemere, zerlegt. Die sinnvolle Tiefe dieser kosmologischen Konzeption leuchtet ein. Wenn jedoch auch hier der Gedanke, kaum erfaßt, fallen gelassen wird, die kosmischen Urprinzipien Erebos, Aither und Hemere für das System der Theo- und Kosmogonie nirgends mehr nutzbar gemacht werden — daß 748 ff. von dem Wechsel zwischen Nyx und Hemere gesprochen wird und Erebos (515. 669) als Verließ des Menoitios und der Titanen erscheint, ist doch irrelevant —, einzig Nyx noch eine bedeutendere theogonische Rolle zu spielen hat (211 ff.), so wiederholt sich offenbar in allerdings etwas abgeschwächtem Maße, was wir eben bei Eros konstatierten: der Dichter führt Kräfte und Begriffe ein, mit denen er nichts Rechtes anzufangen weiß, ist also nicht ihr Finder. Diese Art kosmologischer Spekulation liegt ihm nicht, sie ist aber bereits so kräftig vorhanden, daß eine Th. sie in ihrem Anfang nicht entbehren darf. So hat der Dichter unserer Th. ihr diese kosmologischen Elemente vorangesetzt, ohne eine organische Verbindung mit dem Folgenden herstellen zu können.

Die erste Trias der Gaia-Geburten (126—132). Die Geburten der Gaia werden in Triaden vorgeführt. Sie gebiert zuerst den gestirnten Uranos, gleich groß wie sie, so daß er sie ganz bedeckt, bestimmt, der dauernde, feste Sitz der seligen Götter zu werden, ferner die hohen Berge als Sitze der Nymphen, endlich Pontos, das wogende, unwirtliche Meer. Die Berge, gleichgeordnet mit Himmel und Meer (denen in der geläufigen Zusammenstellung sonst die ganze Erde koordiniert zu werden pflegt), sind wenig sinnvoll und wohl nur zur Füllung einer Trias eingefügt, die der folgenden Trias (Titanen, Kyklopen, Hekatoncheiren) entsprechen soll; auch werden sie alsbald unausgenützt fallen gelassen, während sich mit Uranos und Pontos, die sie parthenogenetisch hervorgebracht hat, Gaia nunmehr zum Zweck der Erzeugung aller göttlichen Gewalten des Himmels und des Meeres verbindet. Der Gedanke der Parthenogenese wird fortan fallen gelassen (nur 927 bei Hera noch einmal aufgenommen). Uranos und Pontos, obschon als die Naturgrößen Himmel und Meer angeschaut und geschildert, sind doch zugleich schon mythologische Personen im Gegensatz zu den ganz im Stofflichen bleibenden, nicht zu einer mythologischen Einheit zusammengefaßten Urea; wo diese der Dichter hernahm, s. u. Sp. 1503.

Die zweite Trias der Gaia-Geburten: die Uraniden (132—210). Aus der Verbindung Gaias mit Uranos gehen drei, in sich wieder triadisch aufgebaute Reihen von Geschöpfen hervor: die 4 × 3 Titanen, die 3 Kyklopen und die 3 Hekatoncheiren. Die Titanen (der Name erscheint hier noch nicht) werden in folgender Ordnung aufgeführt: Okeanos, Koios, Kreios, Hyperion, Iapetos, dann Theia, Rheia, Themis, Mnemosyne, Phoibe, Tethys; zuletzt wird der verschlagene Kronos, der stärkste der Söhne, geboren, der den kraftstrotzenden Vater haßt. Die Fortführung dieser Erzählung, die mit 154 *ὅσσοι γὰρ Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἐξεγένοντο, δεινότατοι παίδων, σφετέρῳ δ' ἤχθοντο τοκῆι κτλ.* scharf und genau an den Vers 138 *θαλερὸν δ' ἤχθηρε τοκῆα* anschließt, ist von ihm durch die, jeder in sich auch wieder selbständigen, Abschnitte 139—146 (Geburt der Kyklopen Brontes, Steropes und Arges, Beschreibung ihrer Tätigkeit und ihrer Gestalt) und 147—153 (desgl. über die Hekatoncheiren Kottos, Briareos und Gyes) getrennt. Da beide Riesen-Triaden später in der Titanomachie gebraucht werden, mußten sie wohl oder übel schon hier im Anfang unter den Uraniden eingefügt werden, und unser Dichter wußte sie nicht besser unterzubringen, als indem er sie hinter der Titanenreihe einkeilte unter Zerreißung des Gedankenfadens, der von 138 zu 154 hinüberführt. In den Th.n, auf denen *Apollod.* und *Hygin* fußen, waren sie mit mehr Glück vor die Titanen gesetzt (s. u. Sp. 1519 und 1525), vor die sie als die roheren, naturhafteren, unpersönlicheren Gestalten ja auch innerlich gehören. In der Th. *Hesiods* wäre das durch Umgestaltung der V. 132/3 zu machen gewesen. Der Dichter zog die Einschaltung nach 138 vor, wo keine Änderung des Textes not tat. Jedenfalls ist klar, daß in der ursprünglichen Dichtung von der Entmannung des Uranos durch seine Kinder die Kyklopen und Hekatoncheiren noch keine Stätte hatten; sie haben ja auch nichts mit ihr zu schaffen.*)

*) Die Echtheit von 118 f. neuerlich ohne überzeugende Gründe verteidigt von *Dietze, Rhein. Mus.* 69, 532.

*) *Arthur Meyer, De compositione theogoniae Hesiodeae* 60 athetiert, auf *Gruppe* fußend, die Vv. 139—153 als Interpolation des von ihm angenommenen Retraktators der Th., dem er u. a. auch die ganze Titanomachie zuweist. Ich weiche von ihm ab, indem ich nicht nachträgliche Erweiterung einer älteren, in sich geschlossenen, ganzen Th. annehme, sondern in der uns überlieferten Th. eine unvollkommene, nicht geglättete Zusammenfassung mehrerer älterer, ursprünglich selbständiger Einzelgedichte theogonischen Charakters sehe.

— Die Hauptmomente der Uranosgeschichte bei *Hesiod* sind folgende. Uranos bannt alle seine Kinder sogleich nach der Geburt in Gaias Schoß.*) Sie leidet unter der Zurückdrängung der ausgetragenen Geburten in ihren Leib — das heißt offenbar ἡ δ' ἐντὸς στεναχίζετο Γαῖα πελώρη στεινομένη entgegen der verwässernden Deutung des *Seleukos* im *Schol.* z. St. — und sinnt auf Abhilfe. Sie schafft den Stahl, bildet daraus eine Sichel und reizt ihre Kinder — nach dem Kontext ist wieder nur an die Titanen gedacht — zur Rache an dem Vater. Alle andern scheuen sich, nur Kronos wagt und vollbringt das Werk der Entmannung des Uranos mit Hilfe jener Sichel. Die Schilderung ist von großartiger Anschaulichkeit; die Worte (176) ἦλθε δὲ νύκτ' ἐπάγων μέγας Οὐρανός, ἀμφὶ δὲ Γαίῃ ἱμείρων φιλότητος ἐπέσχετο καί ῥ' ἐτανύσθη πάντῃ erweisen deutlich den Οὐρανὸς ἀστερόεις nicht als den Himmel schlechthin, sondern als den stofflich gedachten Nachthimmel, der, indem er sich über die Erde deckt, sie vom Licht scheidet und die Nacht schafft. Von den auf sie niedergefallenen Blutstropfen der abgeschnittenen μήδεα befruchtet, gebiert Gaia die starken Erinyen, die großen, speerbewehrten Giganten und die Νύμφαι Μελίαι (also wieder eine Trias!), sämtlich ferner in der Th. nicht mehr benützt. Das Zeugungsglied selbst, das Kronos hinter sich geworfen hat, fällt ins Meer. In seinem Schaum (d. h. in dem Samen) entsteht Aphrodite, nähert sich erst Kythera, dann Kypros, wo sie ans Land steigt: so erklären sich ihre Namen Aphrodite, Kythereia, Kyprogenes und φιλομμηδής. Ihre Begleiter sind Eros und Himeros (die nicht genealogisiert sind, kein Wort der Bezugnahme auf den kosmogonischen Eros in V. 120), ihr Tätigkeitsbereich Liebe und Liebesgenuß. Der Gedanke, die Liebesgöttin gleichsam als die personifizierte Quintessenz der schrankenlos zeugenden Urkraft zu erklären, darf wohl genial-urtümlich genannt werden. — Erst nach diesem Frevel erhalten die Uraniden den Namen Titanen: wegen ihres frevelhaften Trachtens (τιταίνοντας ἀτασθαλίῃ) und im Hinblick auf die künftige Rache (τίσις) gibt ihnen Uranos diesen Schimpfnamen. Daß er die Kyklopen und Hekatoncheiren nicht mit umfaßt, beweist aufs neue, daß das Uranosgedicht in seiner Urform nichts von ihnen weiß.

Die Deszendenz der Nyx (211—232). An die Behandlung der Deszendenz Gaias mit ihrem ältesten Sohne Uranos müßte folgerichtig die Deszendenz Gaias mit dem jüngeren Sohne Pontos anschließen. Statt dessen bringt der Dichter jetzt die Deszendenz der Nyx, die richtiger schon nach 125, anschließend an ihre Kinder mit Erebos, Aither und Hemere, und vor Uranos und den Uraniden (die schon eine Generation jünger sind als die Nyx-Geschöpfe) hätte stehen müssen (so bei *Hygin*, s. u. Sp. 1528). Der Grund der Verschiebung könnte sein, daß der Dichter der Urgeschichte nicht durch Einfügung der langatmigen Personifikationenreihe ihre großartige Knappheit nehmen wollte. Nyx gebiert parthenogenetisch — das gilt auch, wenn man 213 tilgt — die Trias der Todesdämonen Moros, Ker, Thanatos, dann Hypnos und das Volk der Träume, dann Momos, Oizys und die Hesperiden, die jenseits des Okeanos die goldenen Äpfel hüten; ihre Namen sind in unserer Fassung der Th. nicht genannt, doch hat das Altertum sie im *Hesiod*, also doch offenbar in der Th. und an dieser Stelle gelesen, s. *Hes. fg.* 270 *Rzach.* Die V. 217—222, die Moiren und Keren bringen, sind unverträglich mit 213, wo eben die Κῆρ μέλαινα als Tochter der Nyx genannt ist, und 904 ff., wo die Moiren als Töchter des Zeus und der Themis erscheinen. Es folgen 223 Nemesis, Apate, Philotes, Gēras und Eris. Als Kinder der Eris werden 226—232 Ponos, Lethe, Limos, Algea, Hysminai, Phonoi, Machai, Androktasiai, Neikea, falsche Logoi und Amphilogiai, Dysnomie, Ate und endlich Horkos aufgeführt, der den Menschen großen Schaden tut, wenn sie falsch schwören. Für Lethe und Horkos ist der allegorische Sinn ihrer Ableitung etwas gekünstelt, für die anderen ohne weiteres klar. Die Absicht der Partie ist, alle menschenfeindlichen Mächte als Geschöpfe der Νὺξ ὀλοή darzustellen. Einen Fremdkörper in der Reihe bilden nur die Hesperiden, deren Erscheinen auch in der sonst vorzüglichen Behandlung des Abschnitts bei *A. Meyer* a. a. O. 3—11 nicht überzeugend erklärt ist.

Die dritte Trias der Gaia-Geburten (233—336). Auch mit ihrem jüngeren Sohn Pontos zeugt Gaia eine Trias von Söhnen: den wahrhaften, gütigen und gerechten Meergreis Nereus und die ihm wesensverwandten Thaumas und Phorkys; dazu treten sekundär zwei Töchter mit redenden Namen, Keto und Eurybie, die ein stählernes Herz in der Brust hat. Sie erscheint V. 375 mit dem Titanen Kreios gepaart. Die Deszendenz der anderen Pontoskinder wird sogleich angefügt, zunächst die des Nereus mit der Okeanine Doris (350), die angeblich 50, in Wahrheit (wie schon *Aristarch* im *Schol.* z. St. bemerkt) 51 Nereiden, vgl. über sie *Weizsäcker* o. Bd. 3, Sp. 207 ff., dann die des (schattenhaften) Thaumas mit der Okeanine Elektre (349), die Trias Iris und die beiden Harpyien Aëllo und Okypete, endlich 270—336 das ausgebreitete Geschlecht des Phorkys und der Keto, von denen der Dichter fast alle mythischen Unholde ableitet. Er nennt die zwei Graien Pemphredo und Enyo und die drei Gorgonen Sthenno, Euryale und Medusa, von denen die ersten beiden unsterblich, Medusa sterblich ist. Sie verbindet sich mit Poseidon (nur Κυανοχαίτης genannt) und gebiert bei ihrer Enthauptung durch Perseus Pegasos und Chrysaor, deren Namen etymologisch erklärt werden. Pegasos dient fortan Zeus als Blitzträger, Chrysaor wird durch die

*) Die neuerlich wieder von *J. Dietze, Rhein. Mus.* 69, 523 aufgenommene Interpretation der Stelle, daß nicht die Titanen, sondern nur die Kyklopen und Hekatoncheiren von Uranos gefesselt würden, halte ich für ganz abwegig, kann aber hier nicht darauf eingehen. Wenn meine Interpretation der *Hesiod*ischen Titanomachie richtig, somit die Verse 139—153 sekundäre Einfügung sind (wie längst gesehen), so fällt *Dietzes* Deutung von selbst dahin.

Okeanine Kallirhoë (351) Vater des dreiköpfigen Geryoneus, den Herakles samt seinem Hund Orthos und dem Hirten Eurytion tötet. Nach diesem Ausblick auf den Perseus- und Heraklesmythos nennt der Dichter, neu einzetzend (295), als weitere Geburt der Keto die Echidna, die er näher beschreibt, um dann ihre Deszendenz mit Typhaon (der nicht genealogisiert wird, auch in dieser Form sonst in der Th. nicht erscheint: 820 ff. Typhoeus) aufzuzählen: erst die Trias Orthos, Kerberos und die Hydre von Lerna, die Here als Gegnerin für Herakles aufzieht, der sie aber erlegt, dann (mit neuem ἡ δὲ ... ἔτικτεν) die Chimaira, die Pegasos und Bellerophontes töten. Bei dem folgenden ἡ δ' ἄρα Φῖκ' ὀλοὴν τέκε (326) ist nicht klar, ob es auf Chimaira oder noch einmal auf Echidna bezüglich ist. Wäre letzteres der Fall, so würden die nunmehr (mit Orthos) erzeugten Kinder Phix und Löwe von Nemea mit der Chimaira eine zweite Trias von Echidna-Geburten ergeben. Der Löwe und seine Erlegung durch Herakles wird in einigen Versen geschildert. Den Beschluß des Abschnitts bildet das jüngste Kind des Phorkys und der Keto, die Schlange, die in den Tiefen der dunklen Erde die goldenen Äpfel hütet. Die Lokalisierung widerspricht der Darstellung 215 und 275, wo beide Male die Hesperiden πέρην κλυτοῦ Ὠκεανοῖο gesetzt werden. Durch den kleinen Absatz wird dem Leser in Erinnerung gebracht, daß der ganze, durch zahlreiche sagengeschichtliche Abschweifungen variierte Abschnitt den Phorkiden gegolten hat. Er schließt 336 τοῦτο μὲν ἐκ Κητοῦς καὶ Φόρκυνος γένος ἐστίν. Letzteres ist z. T. gleich mehrere Generationen abwärts verfolgt worden, während der Dichter sonst bestrebt ist, jede Göttergeneration in ihrer ganzen Breite zu behandeln: offenbar, um weiterhin die Darstellung nicht durch Nachträge zu diesem minder wichtigen Pontos- und Phorkys-Abschnitt unterbrechen zu müssen.*)

Die Titaniden (337—452). Nach Aufzählung aller unmittelbaren Gaia-Abkömmlinge kann der Dichter zur dritten Generation übergehen, der Deszendenz der Titanen. Auffälligerweise bringt er sie nicht in der V. 133 ff. gegebenen Reihenfolge Okeanos-Koios-Kreios-Hyperion-Iapetos-Kronos, sondern er ordnet Okeanos-Hyperion-Kreios-Koios-Kronos-Iapetos. Der Grund der letzten Umstellung ist klar: die Erzählung der Freveltaten der Iapetiden setzt voraus, daß Zeus schon im Regiment sitzt. Dann müßte freilich noch besser die Iapetidengeschichte erst hinter der Titanomachie stehen, was deswegen wieder nicht tunlich ist, weil nach der Titanomachie alle Feinde der Olympier schon in den Tartaros verbannt gedacht werden und die Aufrichtung der Herrschaft des Zeus nach Besiegung der Titanen offenbar den Schluß der eigentlichen Th. bilden sollte. Zu scharfe Folgerichtigkeit darf man bei dem disparaten Sagenstoff nicht fordern. Jedenfalls ist das Motiv dieser Umstellung klar, während für die Folge Hyperion-Kreios-Koios statt Koios-Kreios-Hyperion kein wirklich durchschlagender Grund zu finden ist.*) — Okeanos als ältester Titan schließt leicht an die voraufgegangene Pontos-Deszendenz an; denn er ist ihr wesensverwandt und wenig glücklich genealogisch (als Sohn des Himmels und der Erde!) von ihr losgetrennt. Mit der Titanin Tethys verbunden zeugt er die Flüsse und Quellen. Der 25 Namen (ohne erkennbare Ordnung) umfassende Flußkatalog (337—345) zeigt einen über den *Homer*ischen bedeutend erweiterten Gesichtskreis; für die Bestimmung der Entstehungszeit der Th. wäre er nur dann brauchbar, wenn wir sicher sein könnten, daß er keine Überarbeitung erfahren hat. Unter den 41 Okeanostöchtern oder Okeaninen (so 364. 389. 507. 956), αἳ κατὰ γαῖαν ἄνδρας κουρίζουσι σὺν Ἀπόλλωνι ἄνακτι καὶ Ποταμοῖς, ταύτην δὲ Διὸς πάρα μοῖραν ἔχουσιν, befinden sich die schon 241. 266. 288 als Gattinnen des Nereus, Thaumas, Chrysaor genannten Doris, Elektre, Kallirhoë, ferner Dione, Europe, Metis, Asie, Kalypso, als letzte Styx, die als πρεσβεύτατη ἁπασέων bezeichnet wird. Die genannten, heißt es 362, sind die ältesten Okeaninen; im ganzen gibt es dreitausend (runde Zahl!) und ebensoviele Flüsse, deren Namen alle zu nennen kein Sterblicher imstande sei. — Hyperion und Theia, die die Trias Helios, Selene, Eos zeugen, sind ganz kurz abgemacht (371—374). — Kreios und die (239 vorgestellte) Pontostochter Eurybie zeugen die Trias Astraios, Pallas, Perses; Astraios (eine ätiolo-

*) Wegen der oben angedeuteten und noch einiger weiterer Unstimmigkeiten und Anstöße im einzelnen hält *A. Meyer* a. a. O. 18 ff. das Stück 295—336 für eine Interpolation des späteren Bearbeiters. Ich ziehe die oben Sp. 1478 Anm. gegebene Erklärung vor.

*) *A. Meyers* Begründung (a. a. O. 21) ist hinfällig. Wenn nach ihm Kreios deshalb vor Koios gestellt ist, damit der mit der Koiostochter Asterie (409) verbundene Kreiossohn Perses dort nicht als ein Unbekannter erscheine, sondern gemäß der Gepflogenheit der Th. schon vorher genealogisiert sei, so war dieses Ziel ebensogut dadurch erreichbar, daß der Dichter Koios mit seinen Töchtern Leto und Asterie zuerst brachte, ohne sogleich die Verbindung der letzteren mit dem noch nicht vorgestellten Perses zu berichten, diese vielmehr an das nun anschließende γένος des Kreios anknüpfte, also so: 'Koios zeugt Leto und Asterie; Kreios zeugt Astraios, Pallas und Perses, welcher sich mit Asterie verbindet'. Wenn es statt dessen heißt: 'Kreios zeugt Astraios, Pallas und Perses; Koios zeugt Leto und Asterie, die sich mit Perses verbindet', so ist das doch um kein Haar besser. Dasselbe gilt für die Voranstellung des Hyperion vor Koios und Kreios. Eher könnte man meinen, daß das Prinzip der Variation für die Umstellung bestimmend war. Denn wenn Koios vor Kreios erschien ohne Anfügung der Paarung Asterie-Perses, so war Koios mit wenigen Versen abgetan, während der Behandlung des Kreios, die schon die ausführliche Darstellung der Deszendenz des Astraios und Pallas enthielt, auch noch die Perses-Deszendenz zuwuchs. Damit hätte Koios nur 3—5, Kreios dagegen an 70 Verse erhalten, während so die Massen einigermaßen gleichmäßig verteilt sind, jedem Stemma ein erzählendes Stück folgt, der Forderung der ποικιλία somit besser genügt ist. Aber freilich, das dem Koios hiermit ersparte Schicksal ist Hyperion zuteil geworden, der sich mit vier Versen begnügen muß. Die Ehre, am Anfang der Reihe zu stehen, war nicht anders zu erkaufen. Darum bleibt die Richtigkeit der eben vorgetragenen Erklärung zweifelhaft, zumal wenn der Hekatehymnus 411 ff. spätere Einlage ist.

gische Fiktion) mit Eos die Winde-Trias Zephyros, Borees, Notos, dann Heosphoros und die Gestirne (für die er als Vater erfunden ist). Die Verbindung des zweiten Sohnes Pallas mit Styx gibt Anlaß zu einer die Titanomachie vorbereitenden längeren Einlage. Styx gebiert die Personifikationen Zelos, Nike, Kratos, Bie (deren Genealogie also, im Gegensatz zu den 211 ff. behandelten, ohne allegorische ratio ist). Sie sind Zeus' unzertrennliche Trabanten, seit auf seinen Aufruf zum Titanenkampf Styx sich mit ihren Kindern eingestellt hatte. Zum Lohn hat Zeus Styx selbst zum ὅρκος der Götter und ihre Kinder zu seinen ständigen μεταναίται gemacht. In der Titanomachie (617 ff.) wird auf die Episode nicht mehr Bezug genommen, Styx als ὅρκος der Götter noch einmal innerhalb der Hadesschilderung (775 ff.) ausführlich, aber ohne Bezug auf unsere Stelle, behandelt. — Ähnlich ist der knappe Bericht über die Paarung Koios-Phoibe, die Leto und Asterie zeugen, durch eine umfängliche Einlage erweitert, den Hymnus auf die von Asterie in der Ehe mit Perses geborene Hekate (411—452). Er fällt aufs augenfälligste aus dem Kontext der Th. heraus. In ihm — der übrigens auch in sich deutlich herausspringende Unstimmigkeiten und Dubletten enthält, s. *A. Meyer* a. a. O. 25 ff. — sind die segensreichen Wirkungen der Hekate in der ganzen Welt und auf allen Gebieten des menschlichen Lebens (Gericht und Versammlung, Krieg, Kampfspiel, Fischfang und Viehzucht [nicht Ackerbau!]) gepriesen und die Bedeutung und Verbreitung ihres Kultes hervorgehoben, ein Thema, das der Th. sonst fremd ist, auch nicht in sie als genealogische Zusammenfassung aller Götter hineingehört. Die ausschließliche und ungebührliche Hervorhebung dieser Göttin vor allen anderen — nur mit Zeus ist 411. 423 ff. 450 ff. ein Kompromiß versucht — kennzeichnet dieses Stück wenn irgendeines als tendenziöse Einarbeitung eines Anhängers einer ausgeprägten Hekatereligion.

Die Kroniden (453—500). Mit dem Übergang zur Deszendenz des Kronos wird der 210 verlassene Hauptfaden der Erzählung wieder aufgenommen. Rheia gebiert dem Kronos je eine männliche und eine weibliche Trias, die Histie, Demeter und Here, den Hades, Ennosigaios (der Name Poseidon hier nicht genannt) und Zeus. Kronos verschlingt jedes Kind sogleich nach der Geburt, weil er von Gaia und Uranos erfahren hat, daß ihm bestimmt ist, von einem Sohne bezwungen zu werden. In ihrem Schmerz bittet Rheia vor der Geburt des Zeus ihre Eltern Gaia und Uranos, auf ein Mittel zu sinnen, um Kronos die Geburt zu verheimlichen und ihn für den Frevel an seinem Vater und seinen Kindern zu strafen. Die Eltern schicken sie nach Lyktos auf Kreta. Dort gebiert sie Zeus, und Gaia zieht ihn auf. Kronos wird an Stelle des Kindes ein in Windeln gewickelter Stein gereicht, den er verschlingt. Zeus wächst kraftvoll auf, und nach einiger Zeit gibt Kronos, von Gaia überlistet, die verschlungenen Kinder wieder von sich, 'besiegt durch die Listen und die Gewalt seines Sohnes', der offenbar von Gaia beraten wird; Näheres ist nicht angegeben. Zuerst speit Kronos den zuletzt verschlungenen Stein aus. Den richtet Zeus im heiligen Pytho auf, ein Denkmal für die Zukunft, ein Wunder für die Sterblichen. *A. Meyer*s (a. a. O. 33) Athetese der Vv. 492—500 (nach *Guiet* und *F. A. Wolf*) ist nicht zwingend.

Die Befreiung der Kyklopen (501—506). Bei unmittelbarer Fortführung der Zeusgeschichte müßte hier sogleich die Titanomachie anschließen. Aber nur ein vorbereitendes Bruchstück von ihr wird gegeben, indem die Entfesselung der von dem 'Vater' — worunter nach 154 ff. nur Uranos verstanden werden kann — gefesselten Kyklopen durch Zeus erzählt wird. Sie geben ihm zum Dank Donner und Blitz, die zuvor in der Erde verborgen waren. Im Besitz dieser Waffen herrscht Zeus über Sterbliche und Unsterbliche. S. u. S. 1488.

Die Iapetiden (507—616). Die Jugendgeschichte des Zeus ist aus dem oben S. 1481 genannten Grunde von der Titanomachie durch die Behandlung der Deszendenz des letzten Titanen, des Iapetos, getrennt, die am Ende auch im Triumph des Zeus über seine Feinde gipfelt und so eine Art Präludium zur Titanomachie bildet, so daß von 453 ab Zeus fortgesetzt im Zentrum der Handlung steht. Zuerst wird summarisch berichtet: Iapetos zeugt mit der Okeanine Klymene den starkmutigen Atlas, den übermütigen Menoitios, den verschlagenen Prometheus und den einfältigen Epimetheus, der über die Menschen das Unheil brachte, indem er von Zeus das künstlich gebildete Weib annahm. Den Frevler Menoitios schleudert Zeus durch Blitzschlag in den Erebos. Atlas trägt nach Zeus' Bestimmung den Himmel. Den Prometheus hat Zeus an eine Säule gefesselt und den Adler gegen ihn gesandt, der ihm die täglich nachwachsende Leber abfrißt. Diesen Adler hat Herakles erlegt und so Prometheus befreit. Das ist aber nicht wider Willen des Zeus geschehen, der vielmehr auf diese Weise seinem Sohn Ruhm verschaffen wollte und ihm zuliebe seinen alten Groll gegen Prometheus fahren ließ. Dieser Gedanke, der die überlegene Macht des Zeus noch einmal hervorhebt, knüpft an das knappe Résumé der Iapetidengeschichte die ausführliche Prometheis. 535 ff. Als Götter und Menschen in Mekone sich auseinandersetzten, überlistete Prometheus den Zeus, indem er aus dem geschlachteten Stier zwei ungleiche Hälften bildete, Fleisch und eßbare Eingeweide nebst Rindermagen und Fell auf der einen Seite, die Knochen in glänzendes Fett gehüllt auf der andern Seite. Zeus schilt die Ungleichwertigkeit der Teile, der verschlagene Prometheus heißt ihn wählen, Zeus stürzt sich auf die ansehnlichere Fetthälfte und ist aufs äußerste entrüstet, als er in der Fetthülle die Knochen findet und sich also betrogen sieht. Seitdem verbrennen die Menschen den Göttern auf den Altären nur die Knochen. In diesen geschickt und mit komischem Pathos vorgetragenen ätiologischen Schwank hat ein eifriger Gläubiger, wohl unser

Dichter, der die gewollte Satire nicht verstand oder nicht billigte, die Worte 550 ff. eingefügt: *Ζεὺς δ' ἄφθιτα μήδεα εἰδὼς γνῶ ῥ' οὐδ' ἠγνοίησε δόλον· κακὰ δ' ὄσσετο θυμῷ θνητοῖς ἀνθρώποισι, τὰ καὶ τελέεσθαι ἔμελλεν*, um Zeus nicht als den Dummen erscheinen zu lassen; daß in der Originalgeschichte Zeus wirklich der Betrogene war, zeigen gleich die Verse 554 f.: *χώσατο δὲ φρένας ἄμφι, χόλος δέ μιν ἵκετο θυμόν, ὡς ἴδεν ὀστέα λευκὰ βοὸς δολίῃ ἐπὶ τέχνῃ*. Zeus rächt sich, indem er den Menschen das Feuer vorenthält, aber wieder überlistet ihn Prometheus, indem er es in einer hohlen Narthexstaude entwendet und zu den Menschen bringt. Bis hierher ist der Schwank antitheologisch; jetzt mischt sich das Motiv des Spottes gegen das andere Geschlecht hinein. Um den Vorteil, den das Feuer für die Menschen bedeutet, aufzuheben, bereitet Zeus ihnen ein Übel. Hephaistos muß aus Erde das Bild einer Jungfrau schaffen, Athene es schmücken (der Name Pandora erscheint in der Th. nicht). Es wird den Menschen übergeben (der 511 genannte Epimetheus hier nicht mehr erwähnt) und wird ihnen zum Verhängnis; denn von ihm stammt das Geschlecht der Frauen, die zum großen Unheil unter den Männern wohnen. Es folgt (593—612) die heftige Invektive gegen die Frauen, die dem Verfasser wohl aus dem Herzen kommen mag, aber gewiß doch auch absichtlich (wie das Vorangehende) komisch-karikaturistisch gefärbt ist. Mit den v. 613—616: 'So läßt sich also Zeus nicht betrügen; auch Prometheus ist seinem Groll nicht entronnen, sondern trotz seiner Verschlagenheit hält ihn die starke Fessel' ist die Prometheis abgeschlossen und zu dem Ausgangspunkt 521 ff. zurückgekehrt; wobei freilich zu bemerken ist, daß, wenn man 616 das Präsens *ἐρύκει* wie billig festhält (*ἔρυκεν Schoemann*), der Sinn sich nicht mit der 526 ff. erzählten Befreiung des Prometheus durch Herakles verträgt, die denn auch von einigen (*Paley, Francken, Lisco, Quaestiones Hesiodeae, Gött. Diss.* 1903, S. 16, *Friedländer, Herakles* S. 33, 1) gestrichen worden ist. Auf diese und die sonstigen erheblichen Bedenken, die sich gegen die Prometheis im Rahmen der Th. erheben, kann hier nicht eingegangen werden. Klar ist, daß sie nicht für diesen Zusammenhang gedichtet, sondern aus einem andern Zusammenhang entnommen und in das Gefüge der Th. hineingesetzt ist: ob vom Verfasser der Th. selbst oder erst von einem Bearbeiter, und wie die Prometheis der Th. sich zu der der Erga 47 ff. und des *Aischyleischen* Prometheus verhält, das ist die schwierige Frage; vgl. *A. Meyer* 34 ff. *Lisco* a. a. O. *Raddatz, De Promethei fabula Hesiodea et de compositione Operum, Diss. Greifswald* 1909. *W. Aly, Rhein. Mus.* 68, 545 ff. — Die Titanengenealogie ist hiermit vollständig bis auf Themis und Mnemosyne, deren Deszendenz, da sie sich mit Zeus verbinden, erst im Katalog der Zeusgattinnen behandelt wird.

Die Titanomachie (617—720). Einzelne Episoden der Titanomachie sind schon vorweg gebracht worden: 390 ff. Zeus' Aufruf zum Titanenkampf, 501 ff. die Befreiung der Kyklopen, die übrigens nicht ausdrücklich zum Titanenkampf in Beziehung gesetzt ist. Die Schilderung des Kampfes selbst wird eingeleitet durch den ausgeführten Bericht über die Befreiung der Hekatoncheiren (617—663). Ihre 154 ff. summarisch (zusammen mit Kyklopen und Titanen) erwähnte Fesselung durch Uranos wird hier ein wenig ausgemalt, übrigens ohne daß der Name des 'Vaters', der sie fesselt, genannt wird; für den Leser der Th. kann es nach 154 ff. nur Uranos sein (s. u. Sp. 1519). Befreit werden sie von Zeus und den anderen Kroniden, weil diesen Gaia gesagt hat, daß ihnen mit Hilfe der Hekatoncheiren der Sieg zu teil werden werde. Denn (629 ff.) seit zehn Jahren kämpften sie ohne Entscheidung mit den Titanen, diese vom Othrys, jene vom Olympos aus. Das Abkommen der Olympier mit den Hekatoncheiren wird durch zwei feierliche Reden des Zeus und des Kottos bekräftigt (639—663; die kunstvolle Korresponsion der Reden erläutert von *A. Meyer* 45 f.), dann wird der Kampf mit vereinten Kräften aufgenommen und das gewaltige Tosen des Streites kraftvoll geschildert (—686), wobei weder Namen von Titanen noch von Olympiern genannt werden. Die Entscheidung zugunsten der Olympier fällt gemäß Gaias Weissagung durch die Kraft der Hekatoncheiren, die die Titanen durch einen Hagel von Steinen überwältigen, in den Tartaros schleudern und dort fesseln und bewachen (713 ff.). Vor diesem folgerichtigen Schluß steht ein Stück, das man als *Διὸς ἀριστεία* bezeichnet hat, 687—712: Zeus hält sich nicht länger zurück, sondern geht mit seinen Waffen, den Blitzen, furchtbar gegen die Titanen an: Erde, Okeanos und Meer kochen, die Flamme schlägt mit blendendem Glanz bis zum Äther, und es dröhnt, als ob Himmel und Erde zusammenstießen. Wenn man aber erwartet, von dem Erfolg dieser gewaltigen Kampftätigkeit zu hören, so heißt es nur (711/12): *ἐκλίνθη δὲ μάχη· πρὶν δ' ἀλλήλοις ἐπέχοντες ἐμμενέως ἐμάχοντο διὰ κρατερὰς ὑσμίνας*, und die Entscheidung des Kampfes bringen sogleich danach eben doch die Hekatoncheiren. Daß hier in ein älteres, folgerichtiges Lied von der Bezwingung der Titanen durch die Hekatoncheiren die *Διὸς ἀριστεία* nachträglich eingefügt ist durch einen Dichter, mit dessen Anschauung eine so starke Hervorhebung jener rohen Urweltriesen sich nicht vertrug, hat *Goettling* zuerst erkannt, und ein solches Verfahren paßt ja auch aufs beste zu der Tendenz des Verfassers unserer Th., der sein ganzes Werk auf den Preis des Zeus als des Höchsten und Stärksten angelegt hat. Daß die *Διὸς ἀριστεία* nicht etwa ein nachträgliches Einschiebsel eines Späteren in die fertige Th. darstellt, sondern vom Dichter unserer Th. selbst in die von ihm übernommene und seiner Th. einverleibte Hekatoncheiris planmäßig hineingearbeitet worden ist, das beweist auch die sorgfältige Vorbereitung dieser Episode durch die Mitteilung der Genealogie der Kyklopen (und Hekatoncheiren) 139 ff., die dort in die Uranidengeschichte als ein Fremdkörper eingekeilt ist (s. o. Sp. 1478), sowie durch die Erzählung von ihrer Befreiung

und der Übergabe von Blitz und Donner an Zeus 501 ff. Nicht besser konnte die Uneinheitlichkeit der Titanomachie erwiesen werden als durch die seltsamen Einfälle, zu denen *Friederichs, Die Bedeutung der Titanomachie für die Theogonie Hesiods, Progr. Rostock* 1907, greift, um ihre Einheitlichkeit zu retten: *Hesiod* habe die Hekatoncheiren erfunden und eingeführt, um durch ihre Tätigkeit Zeus (der nach *Friederichs* S. 15 die Verkörperung der Idee des Guten ist im Gegensatz zu dem urbösen Kronos!) von der herabziehenden Henkerpflicht an den Titanen zu entbinden; die Kampfhandlung sei nicht zerbrochen, sondern Zeus blende die Titanen (698 f.) und ermögliche so den Sieg der Hekatoncheiren! In Wahrheit hat noch kein mythologischer Held sich zu edel gedünkt, den Feind zu erlegen, mag er immer die Fesselung und Bewachung des Erlegten seinen Schergen überlassen; und weshalb es dem Hort des Guten nicht anstehen soll, den Feind zu erlegen, wohl aber ihm das Augenlicht zu nehmen und so wehrlos zu machen, bleibt unerklärt. An Zeus als Bekämpfer des eigenen Vaters einen sittlichen Anstoß zu nehmen, konnte keinem Zeitgenossen *Hesiods* beifallen, zumal Schicksalsbestimmung und die Schuld des Kronos (die Entmannung des Uranos und die Verschlingung der Kinder, 472 f.) ihn zu seinem Vorgehen berechtigten; selbst vom Standpunkt der höheren Zeusauffassung der Erga aus — wenn man nämlich berechtigt wäre von ihr aus an die Kritik der Th. heranzugehen, was unbedingt abzulehnen ist — erscheint diese Rolle des Zeus durchaus einwandfrei. Die moralische Kritik der Götterkampfmythen hat unseres Wissens erst mit *Xenophanes*, also wenigstens 150 Jahre nach *Hesiod*, eingesetzt. Die Genesis der Titanomachie ist also in kurzem folgende: Offenbar war es alte Sagenüberlieferung, daß an den Kämpfen zwischen jüngeren und älteren Göttergenerationen Urriesen, Vertreter der rohen Naturgewalten, entscheidenden Anteil nahmen (vgl. auch Sp. 1524; übrigens rückt die Erzählung damit in die weitverbreitete Klasse der Helfermärchen, auf deren Auftreten im griechischen Mythos neuerlich *Meuli, Odyssee und Argonautika*, Berlin 1921, 2 ff. hingewiesen hat; auch Herakles als Helfer der Götter im Gigantenkampf und die Erlegung der Gorgo durch Perseus gehört dahin). Für die Titanomachie kannte der Dichter unserer Th. zwei einander ausschließende Versionen dieses Motivs. Nach der einen siegt Zeus mit Hilfe der Dämonen des vulkanischen Erdfeuers, der Kyklopen, die ihm zum Dank für ihre Befreiung aus dem Gefängnis im Innern der Erde die ungeheure Kraft des Feuers in Gestalt von Donner und Blitz als Waffe zur Verfügung stellen. Nach der andern siegt Zeus kraft des Beistandes der hundertarmigen Wasserriesen, die für ihn, nachdem der bisherige, allein geführte Kampf gegen die Titanen zu keinem Erfolg für die Olympier geführt hat, den Sieg erfechten. Letztere Version, die nichts von Kyklopen, Donner und Blitz weiß, bildet den Grundstock der Titanomachie, 617—720. Teils der Vollständigkeit seiner Dichtung halber, teils weil sie der Tendenz des Ganzen mehr entgegenkam und die allzustarke Betonung der Hekatoncheiren wenigstens in etwas abdämpfte, hat *Hesiod* dann durch Einfügung der Stücke 139—146, 501—506, 687—712 auch die Kyklopenversion in sein Gedicht eingebaut, ohne aber auch nur den Versuch zu machen, beide Versionen irgendwie auszugleichen. Sie stehen verbindungslos neben- oder vielmehr durcheinander; keine nimmt auf die andere Bezug. Als einzige Spur einer Verknüpfung könnte 147 der Ausdruck *ἄλλοι δ' αὖ Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἐξεγένοντο τρεῖς παῖδες μεγάλοι κτλ.* gelten, durch den die zweite Riesentrias (die Hekatoncheiren) an die erste angeschlossen wird. Die notwendig analogen Berichte von der Befreiung der beiden Gruppen sind absichtlich räumlich getrennt, um die gegenseitige Aufhebung der beiden Versionen nicht noch krasser auffallen zu lassen, als dies durch die Einlegung der *Διὸς ἀριστεία* in die Hekatoncheiris schon geschieht. Der Bericht über die Befreiung der Kyklopen ist ganz kurz gehalten mit Rücksicht auf die später vorgesehene ausführliche Erzählung der Hekatoncheirenbefreiung. Im ersteren heißt es: 'Zeus befreite die gefesselten Uraniden und empfing von ihnen zum Dank Donner und Blitz.' Als 'Uraniden' werden einfach die Kyklopen verstanden, ihr Name nicht genannt; von den anderen Uraniden, den Hunderthändern, weiß diese Fassung offenbar gar nichts, und der Dichter unserer Th. hat sich nicht die Mühe genommen, sie so umzurediegieren, daß sie in den Grundbau seines Werkes hineinpaßt, oder über das zeitliche und innere Verhältnis der beiden Befreiungsaktionen irgend etwas zu sagen. — Kurz hingewiesen sei auf die m. E überscharfe Behandlung der Titanomachie bei *A. Meyer* 37 ff. und auf *Lisco* 13 ff., der gar die Hekatoncheiris, den Kern der Titanomachie in der Th. *Hesiods*, für den späteren Ersatz einer durch sie verdrängten, älteren, echt *Hesiod*eischen Titanomachie hält, in der die Götter allein siegten. — *J. Dietze*, der *Rhein. Mus.* 69, 525 f. alles bei *Hes.* in schönster Ordnung findet, verschließt die Augen vor klar zutage liegenden Härten.

Die Hadesschilderung (721—819). Die Fesselung der Titanen im Tartaros gibt die Gelegenheit zur Schilderung dieser mythischen Örtlichkeit. Die ganze Partie ist aus verschiedenartigen, meist zusammenhanglosen, z. T. einander aufhebenden Stücken roh zusammengeschoben. Zuerst wird die Höhe des Himmels und die Tiefe des Tartaros bestimmt: neun Tage braucht ein eherner Amboß, um vom Himmel zur Erde zu fallen, und ebensolange von der Erde zum Tartaros. Dieser wird 726 ff. als finsteres, ehern umhegtes, von Poseidon mit ehernen Türen verschlossenes Verließ der Titanen geschildert, die von den dort wohnenden 'treuen Wächtern des Zeus', Gyes, Kottos und Obriareos, bewacht werden. Über der Halsöffnung (*δειρή*) des somit als eine Art Faß gedachten Tartarosschlundes sind die Wurzeln von Erde und Meer. Diese Angabe (727 f.) wird dann in 736—739 (die 807—810 wörtlich wie-

derholt sind) breiter, aber nicht klarer ausgeführt; statt der ῥίζαι steht hier πηγαὶ καὶ πείρατα von Erde, Meer und Himmel. 740 f. variiert übertreibend das 720 ff. gegebene Motiv von der Tiefe des Tartaros, auf dessen Grund selbst in Jahresfrist nicht gelangt, was in ihn hineingeriet, sondern von Stürmen unablässig hin- und hergejagt wird. Selbst den Göttern ist das ein Grauen. Dort steht auch das wolkenverhüllte Haus der Nacht. In diesen Vorstellungskreis gehört noch der etwas spätere Abschnitt 758—766: dort haben auch die Söhne der Nyx, Hypnos und Thanatos, ihre Wohnungen; Helios sieht sie niemals, weder im Auf- noch im Niedergang; Hypnos wird als Freund der Menschen, Thanatos als unbarmherzig und selbst den Göttern feind geschildert. Beide waren schon 212 im Verzeichnis der Nyxgeburten genannt. — Im Gegensatz zur Vorstellung des Tartaros als tiefer Schlund unter der Erde führt die Partie 746—757 nach dem äußersten Westen. Das τῶν πρόσθε, womit der Abschnitt eröffnet wird, ist unbeziehbar; er ist aus seinem Zusammenhang gerissen und in die neue Umgebung nicht eingepaßt. Er nennt (z. T. wörtlich übereinstimmend mit 517 ff.) den Iapetossohn als Himmelsträger. Es ist der Ort, wo Nyx und Hemere einander beim Überschreiten der Schwelle begrüßen, die eine aufsteigend, die andere heimkehrend, da sie niemals zugleich zu Haus sind, sondern einander ablösen. Der Tag bringt den Menschen das Licht, die Nacht den Hypnos. Hieran knüpfen mit rein äußerlicher Überleitung die schon besprochenen Verse 758—766. Abermals mit ἔνθα, wie 786 und 758, und auch wieder ohne klare Beziehung, ist eine kurze Schilderung des Hauses des Hades und der Persephone (ihre Genealogie erst 913) sowie ihres furchtbaren Wachhundes angefügt, der die Eintretenden anwedelt und die Heraustretenden verschlingt (767—773). Der Name Kerberos, der 311 steht, ist hier nicht genannt, auch vertragen sich die 'beiden Ohren' in V. 771 nicht mit den 312 genannten 50 Köpfen. Sonst rechnet der Dichter genau, vgl. die 50 Nereiden und die 300 Steine der drei Hunderthänder (715). — Der Absatz 775—806 bringt (wieder mit ἔνθα) eine eingehende Behandlung der Styx als Schwurzeugin der Götter, als welche sie schon 400 ff. im Rahmen der Kronidengeschichte eingeführt war. Doch sind die beiden Stellen ohne Rücksicht aufeinander gedichtet. Hier bewohnt sie ein hochgewölbtes, von silbernen Säulen gestütztes Felsenhaus. Diese Örtlichkeit sowie das Schwurverfahren und die Bestrafung meineidiger Götter ist lebendig ausgemalt. — 807—810 = 736—739; 811 ff. mit anderen Worten eine Wiederholung des 726—735 Gesagten, nur daß 817—819 Briareos aus der Zahl der hundertarmigen Titanenhüter herausgehoben und zum Gatten von Poseidons (sonst nicht genannter) Tochter Kymopoleia gemacht wird, was den marinen Charakter der Hekatoncheiren verrät.*)

Die Typhoeusepisode (820—880). Nach der Verjagung der Titanen vom Himmel durch Zeus gebiert Gaia in Liebesvereinigung mit Tartaros (der als Person bisher nicht erschienen war) den Typhoeus. Über sein Verhältnis zu dem 306 als Gatte der Echidna genannten Typhaon wird nichts gesagt. Seine Furchtbarkeit wird 823—835 beschrieben: die 100 feuerspeienden Schlangenköpfe, die ein vielstimmiges Gebrüll ausstoßen. Er hätte die Weltherrschaft an sich gerissen, wenn nicht Zeus den Kampf mit ihm aufgenommen hätte. Dieser Kampf wird 839 ff. mit ähnlichen Farben geschildert wie 690 ff. Zeus' Kampf gegen die Titanen, zu dem sich überhaupt die ganze Episode als Dublette ausweist. Durch Zeus' Blitze überwunden, stürzt Typhoeus nieder, Flammen schlagen von ihm auf in den Bergschluchten, und die Erde schmilzt in seiner Glut wie Zinn in der Gußpfanne oder Eisen in der Erdgrube. Schon das Altertum hat die Stelle (860) auf den Ätna bezogen (*Eratosth.* bei *Strab.* 1, 23. *Tzetz.* zu *Lycophr.* 688). Schließlich schleudert ihn Zeus in den Tartaros. — Ein Anhang (869—880) bezeichnet die feucht wehenden Winde mit Ausnahme des Notos, Borees und Zephyros (das ist Bezugnahme auf 378 ff.) als Geschlecht des Typhoeus. Die genannten Winde sind von göttlicher Abkunft und den Sterblichen zu großem Segen; die anderen bringen Verderben zur See und zu Lande. — Daß die Typhoeusepisode eine nachträgliche Einlage in die Th. darstellt, ist seit *Gerhard* allgemeine Meinung, der nur *Robert, Mélanges Nicole* 486 ohne ausreichende Gründe widersprochen hat. Über die schwierigen Fragen des inneren Baus der Episode und ihres Verhältnisses zur Titanomachie *A. Meyer* 74 ff. *Lisco* 79 ff. Über die mehrfache epische Behandlung des Typhonmythus *v. Meß* und *Usener, Rhein. Mus.* 56, 167 ff.; *Useners* Resultate sehr hypothetisch, s. u. Sp. 1531.

Abschluß der eigentlichen Th. (881—885). Die auf die Typhoeusepisode folgenden Verse wissen nichts von dieser, sondern berichten kurz, in deutlichem Anschluß etwa an 735, daß die Götter nach Besiegung der Titanen, zu denen den Typhoeus zu rechnen nichts uns berechtigt, auf Gaias Rat Zeus aufforderten, über die Unsterblichen zu herrschen, und daß er die Ehren unter sie wohl verteilte. Eine genauere Darstellung dieser Verteilung, die man nun erwartet, enthält die Th. nicht mehr, sondern es folgen nur noch eine Reihe von Anhängen, von denen einige so fest mit dem Vorhergehenden verklammert sind, daß sie als Beifügungen des Dichters der Th. angesprochen werden müssen, während andere sich deutlich als spätere Zutaten charakterisieren. — *A. Meyer,* der die Titanomachie für einen Zusatz seines Retraktators zur älteren Th. hält, muß demselben natürlich auch diesen kleinen Absatz zuweisen (69. 74).

Die Zeusdeszendenz und Verwandtes (886—964). Auf den kurzen Bericht über die Aufrichtung der Weltherrschaft des Zeus folgt ein Katalog seiner Gattinnen und Kinder. Er ist einmal aus dem allgemeinen Grunde zugehörig, weil eine kurze Übersicht der Deszendenz des höchsten Gottes und Weltherrschers

*) Vgl. *Roscher, Die Zahl 50 in Mythus, Kultus, Epos u. Taktik.* Leipzig 1916.

doch wohl noch zum Thema gehörte, und zweitens, weil erst hier noch etwas über die Deszendenz der Titaninnen Themis und Mnemosyne gesagt wird, die auffälligerweise in der sonst so sorgfältig durchgeführten Systematik der Titanendeszendenzen fehlen: eben weil der Dichter den Bericht über sie (wie über die 406 eingeführte Leto u. a.) für diese Liste aufgehoben hat. Die Liste führt glatt bis 929. Als erste Zeusgattin erscheint Metis (886—900); eine Genealogie von ihr wird nicht angegeben, nur *πλεῖστα θεῶν εἰδυῖαν ἰδὲ θνητῶν ἀνθρώπων* nennt sie der Dichter; doch mag ein aufmerksamer Leser sich erinnern, daß sie 358 als Okeanostochter genannt war (unmittelbar neben der 907 als Zeusgattin erscheinenden Eurynome). Als sie im Begriff stand, Athene zu gebären, beschwatzte und verschlang sie Zeus auf den Rat von Gaia und Uranos, damit nicht ein anderer statt seiner die Weltherrschaft erhalte; denn es war bestimmt, daß Metis zuerst Athene gebären sollte, die dem Vater Zeus an Mut und Klugheit gleich sei, dann aber einen hochgemuten Sohn, der König der Götter und Menschen werden sollte. Daher verschlang sie Zeus, damit sie, in ihm befindlich, ihm Gutes und Böses wiese. *Chrysipp. frg.* 908 *Arn.* zitiert Anfang und Schluß des in unseren *Hesiod-Hss.* enthaltenen Stückes (886—890 und 900, also mit Weglassung der Begründung der Verschlingung durch Rat und Prophezeiung von Gaia und Uranos) und unmittelbar anschließend 924—926, dann sagt er: *ἐν δὲ τοῖς μετὰ ταῦτα πλείω διειληλυθότος αὐτοῦ τοιαῦτά ἐστι τὰ λεγόμενα* und zitiert 19 Verse, die aus einer von der unsrigen vollkommen verschiedenen Darstellung der Athenageburt stammen. V. 1—3 betreffen die Geburt des Hephaistos durch Hera, die folgenden erzählen ausführlich Zeus' Abenteuer mit Metis, Okeanos' und Tethys' Tochter, mit der er sich also außerehelich, nach einem Streit mit seiner Gattin Here, verbindet. Mehr hierüber u. Sp. 1530. — 901—906 Die zweite Zeusgattin ist die Titanin Themis; sie gebiert die Horentrias Eunomie, Dike, Eirene und die Moirentrias Klotho, Lachesis, Atropos. Den beiden Töchtertriaden entsprechen zwei Verstriaden. Der dritten Zeusgattin Eurynome (358 vorgestellt), die die Charitentrias Aglaie, Euphrosyne, Thalie gebiert, sind fünf Verse (907—911) gewidmet, die aber deutlich in die Verstrias 907—909, in denen die Hauptsache gesagt ist, und die aufs leichteste ablösbaren Zusatzverse *τῶν καὶ ἀπὸ βλεφάρων ἔρος εἶβετο δερκομενάων λυσιμελής· καλὸν δέ θ' ὑπ' ὀφρύσι δερκιόωνται* zerfallen, die *Gruppe* und *Rzach* mit Recht tilgten; denn daß der Dichter, der eben den Horen und Moiren zwei Triaden gewidmet hatte und alsbald sechs Tristicha (912—929) folgen läßt, dem Charitentristichon diese zwei auch an sich bedenklichen Verse*) angehängt und damit die sich sonst ergebende Reihe von $9 = 3 \times 3$ Tristicha zerstört haben sollte, ist ja ganz unglaublich. 912—914 Demeter gebiert Persephone, die Aidoneus (diese Form nur hier in der Th.) mit Zeus' Willen entführt. 915—917 Mnemosyne gebiert die neun Musen. Ihre Namen, die auch schwer in der Verstrias unterzubringen gewesen wären, können fehlen, weil sie schon im Proömium 77 ff. genannt sind. Dieser Teil des Proömiums und unsere Stelle stützen sich also gegenseitig. 918—920 Leto gebiert Apollon und Artemis. Die letzte (und siebente!) Gattin des Zeus ist Here; sie gebiert ihm die Trias Hebe, Ares, Eileithyia. An die gemeinsamen Kinder sind in den letzten beiden Tristicha die besonderen Geburten beider Eltern angeknüpft, der Athene aus dem Haupte des Zeus und des Hephaistos durch Here ohne Begattung. Daß der Bericht über die Geburt Athenes von der Metisgeschichte, in der die Geburt prophezeit wird, losgetrennt und Metis gar nicht mehr erwähnt wird, so daß, vor allem durch die Parallele mit Here-Hephaistos, Athene in diesen drei Versen als (sit venia verbo) parthenogenetische Geburt des Zeus erscheint, ist natürlich höchst befremdlich. Aber weder kann dieses Tristichon aus der festen kompositionellen und inhaltlichen Verankerung an seiner Stelle herausgerissen und etwa (wie bei *Chrysippos*) an 900 angeschlossen werden, noch darf man annehmen, daß es ohne Rücksicht auf Metis gedichtet sei, da die Tristichenreihe, in der es steht, mit *δεύτερον ἠγάγετο λιπαρὴν Θέμιν* (901) beginnt und also Metis als erste Zeusgattin voraussetzt. Man muß sich dabei beruhigen, daß der Dichter die Verbindung des Zeus mit Metis an den Anfang gestellt, ihre Frucht aber wegen des Kontrastverhältnisses zu Hephaistos erst an späterer Stelle erwähnt und wegen der epigrammatischen Kürze des Tristichons nicht noch einmal auf Metis verwiesen hat. Vermutungen über das Zustandekommen des kompositionell so verzwickten Absatzes bei *Usener, Rhein. Mus.* 56, 176 ff.

Das Reststück des Abschnitts (930—964) hat folgenden Inhalt: 930 Poseidon ~ Amphitrite, Sohn Triton; 933 Ares ~ Aphrodite, Kinder Phobos, Deimos und Harmonia, die Kadmos heiratet; 938 Zeus ~ Maie, Sohn Hermes; 940 Zeus ~ Semele, Sohn Dionysos; 943 Zeus ~ Alkmene, Sohn Herakles; 945 Hephaistos ~ Aglaie; 947 Dionysos ~ Ariadne; 950 Herakles ~ Hebe; 956 Helios ~ Perseis, Kinder Kirke und Aietes; 958 Aietes ~ Idyia, Tochter Medeia. Daß dieses Stück ein willkürliches Gemenge sei, ist Schein. Es enthält die illegitimen Verbindungen des Zeus mit Göttinnen niederen Ranges (Maie) oder sterblichen Frauen (Semele, Alkmene), aus denen Götter entsprossen sind, ferner die Ehen der Zeussöhne (mit Ausschluß von Apollon und Hermes, die ja keine festen Verbindungen eingehen). Wenn von diesen Ares vor Zeus' Paarungen mit Maie, Semele und Alkmene erscheint, so war dabei wohl die Rangrücksicht bestimmend, daß die Ehe der großen Götter Ares und Aphrodite vor jenen illegitimen Verbindungen erscheinen mußte, während die obskure Aglaie mit Hephaistos hinter sie, aber, schon aus mythenchronologischer Erwägung, vor die Ehen des

*) Inhaltlich ist v. 911 eine matte Wiederholung von 910 mit seinem schönen poetischen Bild, und *ἔρος* als Appellativum ist *ἅπαξ εἰρημένον* in der Th., *λυσιμελής* aus v. 121 übernommen, s. Sp. 1476.

Dionysos und Herakles gerückt ist. Der einzige Fremdkörper im Abschnitt 886—955, der im übrigen allein Zeus und seine Deszendenz behandelt, ist 930—933, Poseidons Verbindung mit Amphitrite. Bedenkt man aber, daß im Zusammenhang der Zeusehen auch die Verbindungen aller anderen Kroniden, soweit sie nicht unvermählt bleiben, registriert worden sind (Hades, Here, Demeter), daß also auch Poseidon nicht fehlen durfte, so war schwerlich ein passenderer Platz für ihn zu finden, als den er einnimmt: hinter den legitimen Zeusehen. Ganz zum Schluß (956—962) ist Helios und sein Geschlecht angehängt; er wäre sonst der einzige Titanensproß, dessen Deszendenz ungenannt bliebe. Die systematische Vollständigkeit der Th., die die gesamte Göttergenealogie bis zum vierten Geschlecht, von Uranos an gerechnet, führen will (im Stammbaum des Zeus noch eine Generation weiter), erforderte diesen Nachtrag. Damit ist diese Aufgabe aber nun auch vollständig gelöst, und der Dichter konnte sein Werk mit dem typischen Schlußvers, der uns aus den *homer*ischen Hymnen geläufig ist, abschließen (963): *ὑμεῖς μὲν νῦν χαίρετ', Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες. Roberts* Versuch (*Mél. Nicole* 471), seine enge Verbindung mit dem folgenden Vers: *νῆσοί τ' ἤπειροί τε καὶ ἁλμυρὸς ἔνδοθι πόντος* durch die Übersetzung zu rechtfertigen 'Heil euch, ihr Götter, die ihr jetzt regiert, und Heil dir, Welt, wie du jetzt bist' (gestaltet in *νῆσοι*, *ἤπειροι* und *πόντος* im Gegensatz zum Chaos im Anfang), ist schwerlich zu halten, nachdem in dem ganzen Gedicht nur und nur von den Göttern, ihrer Genealogie, ihren Geschicken und Taten im Wirken aufeinander, rein gar gar nicht von der Ausgestaltung der Welt und der Erde gesprochen worden ist; nicht nur die Worte, auch die Begriffe *νῆσος* und *ἤπειρος* erscheinen hier zum ersten Male.*) Auch *Roberts* Gedanke (461 ff.), die ganze Th., eben wegen v. 963, als ein einziges großes Proömium, ähnlich den *homer*ischen Hymnen, aufzufassen, dem nun erst die eigentlichen *κλέα ἀνδρῶν* als Hauptthema folgten, ist — um von anderen sich aufdrängenden gewichtigen Gründen zu schweigen — von *Wilamowitz, Die Ilias und Homer* 465 mit dem Hinweis darauf widerlegt, daß vielmehr der Musenhymnus im Anfang mit seinem gleichen Abschluß (104) ein derartiges Proömium zu unserer Th. bildet, die mit ihrer Inhalts- und Gedankenfülle doch wohl selbst einen eigenen Vortrag, nicht nur die Einleitung zu einem solchen darstellt.

Die Anhänge (965—1022). Den Schluß der Th., wie sie uns überliefert ist, bildet die Liste der Göttinnen, *ὅσσαι δὴ θνητοῖσι παρ' ἀνδράσιν εὐνηθεῖσαι ἀθάναται γείναντο θεοῖς ἐπιείκελα τέκνα*, eingeleitet durch einen besonderen kurzen Musenanruf und damit deutlich als Anhang gekennzeichnet. Die Anordnung scheint ungefähr chronologisch sein zu sollen, indem die in den troischen Sagenkreis führenden Verbindungen dieser Art am Ende stehen (1003 die Nereiden Psamathe und Thetis, Gatten Aiakos und Peleus, Söhne Phokos und Achilleus, 1008 Aphrodite ∼ Anchises, Sohn Aineias, 1011 Kirke ∼ Odysseus, Söhne Agrios und Latinos, 1017 Kalypso ∼ Odysseus, Söhne Nausithoos und Nausinoos), davor die aus dem Argonautenkreis (992 Iason ∼ Medeia, die also hier als unsterbliche Göttin gerechnet wird, Sohn Medeios). Vor diesem Paar stehen (984) die beiden Verbindungen der Eos, mit Tithonos, Söhne Memnon und Emathion, und mit Kephalos, Sohn Phaethon, den Aphrodite entführt und zu ihrem Tempelhüter macht. Vor Eos ist (979) noch einmal die schon 287 gebrachte Verbindung der Okeanine Kallirhoë mit Chrysaor und ihr von Herakles erlegter Sohn Geryoneus genannt mit z. T. wörtlicher Übereinstimmung. In die früheste Heroenzeit fällt die Ehe der Aphroditetochter Harmonie mit Kadmos (975), Kinder Ino, Semele, Agaue und Autonoe, die von Aristaios den Polydoros gebiert. Am Anfang der *ἡρωογονία* endlich steht der *ἱερὸς γάμος* der Demeter mit dem Heros Iasios (969), aus dem Plutos entspringt, der über Land und Meer geht und den, dem er in die Hände läuft, reich macht.

Wie an die eigentliche Th. die Heroogonie, so hat man an die letztere, im Bestreben, das Werk zu einem poetischen Handbuch der gesamten Mythologie auszubauen, auch noch den sogenannten Frauenkatalog angehängt. Der Übergang dazu ist noch als v. 1019—1022 in unseren Hss. erhalten, die aber bei dem neuen Musenanruf abbrechen. Dieser Abschluß gründet sich nicht auf mechanischen Verlust, sondern auf den Willen eines Bearbeiters des Korpus der *Hesiodea*, der hier einen großen Abschnitt ansetzte. Beweis dafür ist die Tatsache, daß auch im epischen Kyklos die Geschichte des Odysseus den Schluß bildete, s. u. Sp. 1516 ff.

Die Quellen der *Hesiod*ischen Th. und ihre Verarbeitung. Wenn man das von *Hesiod*s Th gebotene Material seiner Herkunft nach sichtet, so lassen sich unschwer vier Klassen aufstellen. Einen Grundpfeiler des Werkes bildet der Götterhimmel *Homer*s. Abgesehen von der in der *Διὸς ἀπάτη* vorliegenden, von *Hesiod* abweichenden Th. sind die Differenzen zwischen dem positiven Inhalt der *Homer*ischen Theologie und *Hesiod* nicht einschneidender Natur (vgl. *Schoemann, Comparatio theogoniae Hesiodeae cum Homerica* = *Opusc. acad.* 2, 25 ff.). *Hesiod* gibt nicht viel, was dem *Homer*ischen System widerspricht, wohl aber sehr vieles, was ihm fremd ist. Dieses Plus bei *Hesiod* stammt zum größten Teil aus den zahlreichen griechischen Lokalkulten, den wahren Zentren der griechischen Religion, und den mit diesen verknüpften Mythen, zu denen ferner gemeingriechische, nicht an bestimmte Kulte gebundene Mythen und Volkssagen treten.

*) Wer den Vers nicht mit *Heyne* und *Rzach* streichen will, mag mit *Aly* eine Lücke vor ihm annehmen, die allerdings nicht so auszufüllen wäre, wie *Aly* (durch *Roberts* Auffassung verführt) vorschlägt: *τῶν ὕπο γαῖα μέλαινα καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ἔγεντο.* Denn daß Gaia und Uranos (Sache und Person fallen dem Griechen nicht auseinander wie uns durch das törichte Groß- oder Kleinschreiben), Inseln, Festländer und das Meer zwischen ihnen (Pontos der Uranosbruder!) von den Olympischen Göttern geschaffen worden seien, hätte ein Herausgeber der Th. nicht unterstellen sollen.

Aber auch nach Aussonderung des aus den bezeichneten beiden Klassen stammenden Stoffes bleibt ein Rest von Sagengut, der nach allem, was wir wissen, als ungriechisch seinem Wesen nach angesprochen werden muß; wobei die Frage, ob dieser Stoff aus direkter oder indirekter Berührung mit orientalischer Mythologie *Hesiod* zugekommen ist (worauf doch viele erstaunliche Berührungen deuten), oder zu einem größeren oder geringeren Teil aus vorgriechischer Zeit sich ins griechische Bewußtsein hinübergerettet hat, oft kaum entscheidbar ist. Die aus diesen drei Quellen dem Dichter zugeflossenen, jede in sich schon Heterogenes enthaltenen Stoffmassen standen naturgemäß zunächst in gar keinem Verhältnis zueinander. Vieles schloß sich gegenseitig aus, sehr vieles war einander analog oder glich sich in der Sache völlig, und die zahlreichen zusammengebrachten Götternamen und -persönlichkeiten wußten so wenig voneinander und gingen sich so wenig an wie die erstmalig versammelten Rekruten bei der Aushebung. Da mußte als vierter Faktor die ordnende und nach Bedürfnis neu erfindende, neuen Stoff schaffende Tätigkeit des Dichters in ihr Recht treten. Es galt vor allem, die verwirrende Fülle der Gestalten in ein System zu bringen — nach dem Geiste der Zeit konnte es nur ein genealogisches sein —, sie zu Vätern, Söhnen, Geschwistern usw. zusammenzuordnen und auf einige Generationen zu verteilen. Da es der persönlichen Religion des Dichters und somit seinem poetischen Plan entsprach, Zeus und seinen nächsten Kreis als Hauptgötter und Weltherrscher hervorzuheben, so mußte die große Masse der nicht zu allgemeinerer Geltung gelangten Lokalgötter zurückgedrängt werden, wozu teils wurzelechte griechische, teils importierte außergriechische Sagen von Götterkämpfen gute Handhaben boten. Andere Sagen von bedeutendem symbolischen Charakter, die der Dichter nicht missen mochte, die aber mit seiner Zeusreligion nicht harmonierten, mußten sich starke Umbiegungen — bis zu völliger Aufhebung ihrer Grundbedeutung — gefallen lassen. Ein starker Zug primitiv-philosophischen Geistes brachte Anfänge kosmogonischer Spekulation (doch immer in mythologisch-personifizierendem Gewande) und an einigen Stellen ganze Reihen allegorischer Personifikationen abstrakter Begriffe mit angemessener genealogischer Verknüpfung in das Werk hinein. Doch erscheinen auch kosmische Potenzen und Prinzipien so täppisch eingefügt und so wenig in ihrer wahren Bedeutung und Fruchtbarkeit erkannt und ausgenützt, daß es nur zweifelhaft sein kann, ob man diese Stücke lieber als spätere Einarbeitungen betrachten oder annehmen will, daß die kosmogonische Spekulation nicht die starke Seite des sonst so gedankenreichen Dichters war.

Inwieweit die skizzierte individuelle Tätigkeit im Ordnen und Harmonisieren des chaotischen Stoffes und im Schaffen eines mythologischen Weltbildes erst vom Dichter unserer Th. geleistet worden ist, inwieweit er schon auf der Vorarbeit älterer theogonischer Dichter fußte, das ist eine Frage, die wohl nur gelegentlich bei günstigem Stand der mythologischen Schichtungs- und Überlieferungsverhältnisse für dieses oder jenes Motiv, kaum aber in weiterem Umfange zu beantworten möglich ist. Im allgemeinen scheint die Annahme berechtigt, daß dem Unternehmen der Systematisierung des ganzen einem Dichter überschaubaren Mythenstoffes wohl bescheidenere, auf einen engeren Bezirk beschränkte Versuche dieser Art vorangegangen sind.

Im folgenden soll versucht werden, den Hauptstoff der Th. auf die bezeichneten vier Herkunftskreise zu verteilen, ohne daß die Arbeit in dem hier gesteckten engen Rahmen bis ins einzelne geleistet werden kann.

Hesiod und Homer (vgl. *Schoemann* a. a. O.). Von den Urgewalten *Hesiods* weiß *Homer* nichts. Gaia wird zwar im Schwur angerufen, aber nicht als göttliche Urmutter oder überhaupt als ausgeprägte Persönlichkeit, wie die Beifügung von Sonne und Flüssen (*Γ* 278) oder des weiten Himmels und des niederfließenden Wassers der Styx (*O* 36. *ε* 184) lehrt. Heras Anruf im Hymnus auf den Pythischen Apollon 334: *Γαῖα καὶ Οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθεν Τιτῆνές τε θεοί, τοὶ ὑπὸ χθονὶ ναιετάοντες Τάρταρον ἀμφὶ μέγαν, τῶν ἐξ ἄνδρες τε θεοί τε* setzt offenbar das *Hesiod*ische System (das heißt nicht die *Hesiod*ische Th.) bereits voraus. Nyx in der *Διὸς ἀπάτη* steht auf einem besonderen Blatte (s. Sp. 1539). Auch Uranos, Pontos, Eros sind als Personen *Hom.* unbekannt, von Chaos, Erebos, Aither, Hemere zu schweigen. Die Titanen *Hesiods* fehlen bei *Hom.* nicht völlig; er nennt *Θ* 479 und *Ξ* 274 die Götter der Tiefe um Kronos, die im Tartaros sitzen, weder von Sonne noch von Winden gelabt; *E* 898 heißen sie *Οὐρανίωνες*. Aber außer Kronos (und Rheie *Ξ* 203. *O* 187) erscheint mit Namen nur Iapetos (*Θ* 479). Okeanos und Tethys stehen bei ihm außerhalb dieses Kreises, Hyperion ist mit Helios identisch und *Θ* 480 den Göttern der Tiefe ausdrücklich entgegengesetzt, Themis ist an der einzigen Stelle, wo sie erscheint (*O* 87), Olympierin; Koios, Kreios, Theia, Mnemosyne und Phoibe sind *Homer* fremd. Die Kyklopen *Homers* haben mit den unterirdischen Feuerdämonen *Hesiods* nichts zu schaffen, wohingegen *A* 401 ff. die Sage von dem Hekatoncheiren Briareos-Aigaion erwähnt wird, der, von Thetis (der Meergöttin!) gerufen, Zeus gegen den Anschlag der anderen Götter beschützt: eine Analogie zu der Hekatoncheirendichtung bei *Hesiod*, keineswegs aber ihre Quelle. *Homer*ische Dämonen oder wenigstens Begriffe sind die zahlreichen, bei *Hesiod* als Kinder oder Enkel der Nyx genealogisierten Personifikationen von Abstrakten, nur Momos und die Hesperiden, Dysnomie und die modernen *Λόγοι Ἀμφιλλογίαι τε* ausgenommen. *Homer*isch sind auch Nereus (wenngleich der Name selbst nicht, sondern nur die *Νηρηίδες* vorkommen) und Phorkys, nicht aber Thaumas, Keto und Eurybie noch die Genealogien *Hesiods*, und in dessen Nereidenliste stehen — wenn man wie billig von der aus einer theogonischen Quelle entnommenen Nereidenliste *ε* 39—49 absieht — nur zwei aus *Homer* bekannte Gestalten:

Amphitrite (aber bei *Homer* γ 91. ε 422. μ 60. 97 nicht als Nereustochter bezeichnet, in der Liste Σ 39 ff. fehlend) und Thetis. Neu ist auch die Genealogie der in der *Ilias* vielgenannten Iris und die Namen der Harpyien (Π 150: Podarge). Von *Hesiods* Phorkyaden kennt *Homer* nur die Gorgo (doch nicht als Phorkystochter bezeichnet), den Höllenhund (Θ 368 ohne Nennung des Namens Kerberos und ohne Genealogie) und die Chimaira (Z 179 ohne Genealogie). Hingegen fußt der Flußkatalog 337 ff. zum guten Teil auf der *Homer*ischen Geographie, freilich mit höchst charakteristischen, den erweiterten Gesichtskreis verratenden Zusätzen. Um so weniger hat die Liste der Okeaninen mit *Homer* gemein; nur Dione (wenn *Hesiod* da an die Mutter Aphrodites E 370 ff. dachte), Eurynome (Σ 398), Kalypso (die aber α 52 Tochter des Atlas, niemals Okeanostochter ist) und Styx (auch diese bei *Homer* nicht Okeanine) finden sich im *Homer*. Von *Hesiods* Titaniden sind nur Eos, die Winde Zephyros, Notos, Borees, der Stern Heosphoros und Leto *Homer* bekannt, aber nicht mit der *Hesiod*ischen Genealogisierung. Von den sechs Kroniden *Hesiods* fehlt Histie im *Homer* ganz, Demeter ist nirgends Tochter des Kronos oder Schwester des Zeus, und das brüderliche Verhältnis zwischen Zeus, Poseidon und Hades sowie die Teilung der Welt unter sie wird nur einmal (Ο 187 ff.), die Geschwisterschaft von Zeus und Here nur in der *Διὸς ἀπάτη* erwähnt. Ebenda und Θ 479 ist allein vom Sturz des Kronos und der Titanen durch Zeus die Rede. Das Nähere, die Verschlingung der Kinder durch Kronos, seine Überlistung und dann die Titanomachie mit ihren Einzelheiten ist *Homer* unbekannt (gewiß nicht nur unerwähnt), ebenso die Entmannung des Uranos, die ganze Prometheusgeschichte und der Typhoeuskampf. Die Unterweltsschilderungen *Hesiods* sind mit den *Homer*ischen Hadesbildern nur hinsichtlich der allgemeinsten Umrisse in Übereinstimmung; die vielen Einzelheiten und Besonderheiten fehlen im *Homer*. Von den Th. 886 ff. registrierten Zeusgattinnen fehlen die Persönlichkeiten der Metis und Mnemosyne im *Homer* ganz; Themis und Eurynome kommen zwar vor, aber nicht in Verbindung mit Zeus; Demeter, Leto, Semele, Alkmene sind als Geliebte des Zeus in der Einlage der *Διὸς ἀπάτη* (Ξ 317—327) genannt und auch anderwärts als solche erwähnt oder doch gedacht, Maie (in der Form *Μαιάς*) als Mutter des Zeussohnes Hermes Ξ 435. Here ist natürlich beiden gemeinsam, aber die Deszendenz des Götterpaares noch nicht wie bei *Hesiod* festgelegt. Nur Ares ist klar als beider Sprößling bezeichnet (E 892). Die Eileithyien heißen Δ 270 f. nur Töchter der Here, nicht auch des Zeus. Von Hebes Abkunft wird nichts gesagt, obschon sie E 722 und 905 offenbar in naher Beziehung zu Here steht. Sohn des Zeus und der Here ist ferner Δ 577 ff. Hephaistos, den *Hesiod* zum alleinigen Sohne Heres macht. Hingegen stimmen beide zusammen in der Ableitung Athenes von Zeus allein, nur daß *Homer* nichts von ihrer Geburt aus Zeus' Haupte weiß. Von den übrigen Gottheiten, die *Hesiod* als Kinder des Zeus aufführt, ist keine *Homer* unbekannt, aber mindestens von den Horen, Moiren, Chariten die Ableitung von Zeus ihm nicht geläufig. Amphitrite (ε 422. μ 60. 97) ist weder Gattin Poseidons noch Mutter des (*Homer* fremden) Triton. Phobos und Deimos stehen in der *Ilias* stets in engstem Zusammenhang mit Ares, und Ν 299 ist Phobos des Ares lieber Sohn genannt; aber Aphrodite gilt *Homer* nicht als seine Mutter, und Harmonie kennt er nicht. Das Verhältnis zwischen Ares und Aphrodite erscheint überhaupt erst in dem jungen, frivolen Stück Θ 266 ff. Die Charis ist schon Σ 382 Hephaistos' Gattin, aber noch nicht die spezielle Aglaie, wie auch die Dreizahl der Chariten noch nicht feststeht. Dionysos und sein Wesen ist *Homer* bekannt, von seinem Verhältnis zu Ariadne nur λ 321, und zwar abweichend von der bei *Hes.* vorliegenden Vulgataversion, die Rede. Die Paarung Herakles ∼ Hebe kennt *Homer* nicht. Die Verbindung des Helios mit Perseis, Kinder Kirke und Aietes, stammt aus κ 135 ff., wo freilich die Okeanine Perse heißt; Idyia und Medeia fehlen dort. — Von den in der Heroogonia gebrachten Genealogien konnten nur wenige aus *Homer* genommen werden. Das Verhältnis Demeter ∼ Iasion ist ε 125 erwähnt, doch nicht ihr allegorischer Sohn Plutos. Von der Deszendenz des Kadmos erscheinen bei *Homer* nur Semele (Ψ 323, theogonische Einlage!) und Ino-Leukothea (ε 333), letztere als Kadmostochter bezeichnet. Das Paar Eos ∼ Tithonos ist *Homer* geläufig; ob aber Eos' Sohn Memnon Tithonos zum Vater hat oder etwa den auch von ihr entführten Orion (ε 121), erfährt man aus *Homer* nicht. Aus der *Ilias* stammen dann die Paare Peleus ∼ Thetis und Anchises ∼ Aphrodite mit ihren Söhnen; die Th. 1011 ff. angegebenen Nachkommen des Odysseus mit Kirke und Kalypso (das älteste literarische Zeugnis griechischer Kenntnis Italiens) sind *Homer* fremd.

Wenn so ein großes Plus an mythologischem und vor allem genealogischem Stoff auf seiten *Hesiods* bleibt, so ist sehr ernstlich in Rechnung zu stellen, daß der Dichter der Th. nicht nur wie wir *Ilias* und *Odyssee*, sondern die ganze uns verlorene Masse des heroischen Epos vor Augen und als Reservoir mythologisch-theogonischen Stoffes zur Verfügung hatte. Ohne Zweifel stammt ein erheblicher Teil der im *Homer* nicht zu findenden Mythen *Hesiods* aus dieser Quelle, so vor allem die *ἠρωογονία*, vieles in der Liste der Zeusehen und auch mancherlei in der eigentlichen Th. Wenn uns die Möglichkeit einer direkten Vergleichung hier versagt ist, so bietet einen gewissen Ersatz die spätere Dichtung und die mythographische Überlieferung, die uns, soviel auch im einzelnen problematisch bleibt, doch einen gewissen Begriff gibt, wieviel *Hesiod* aus literarischen Quellen, d. h. aus poetischer Fixierung und Ausgestaltung echten alten Sagenstoffes, entnehmen konnte. Sicherlich hat diese Quelle ihm für seine Titanen-, Kyklopen- und Hekatoncheirenmythen mehr geboten, als wir im *Homer* lesen; sicherlich stammen von den

Meergottheiten und -dämonen *Hesiods* mehr, als im *Homer* nachweisbar sind, aus älterer Dichtung; gewiß ist die Genealogie der Kroniden, die im *Homer* noch so schwankend und unvollständig ist, verglichen mit dem System *Hesiods*, nicht erst ganz von diesem entwickelt worden, sondern man hat zwischen unseren beiden Zeugen Zwischenstufen anzusetzen, wie ja im *Homer* selbst eine Entwicklung zur Systematisierung wahrzunehmen ist, vgl. *Finsler, Homer*^{2} 1, 234 f. 278 f. und Sp. 1500. Auch die Hadesbilder *Hesiods* weisen deutlich auf literarische Quellen, und überall liegen solche offenbar zugrunde, wo *Hesiod* auf gewisse Mythen nur kurz hindeutet, um sie in sein System einzufügen, oder sie für seine Anschauung zurecht modelt (Prometheis, Titanomachie, Typhonomachie).

Kulte und Kultmythen als Quellen Hesiods. Neben dem bereits in poetischer Bearbeitung vorliegenden Mythenmaterial hat *Hesiod* in nicht geringem Maße mythisches Rohmaterial herangezogen und Göttergestalten in sein System eingefügt, die im Epos wohl gar nicht existierten oder nur gelegentlich und nebensächlich vorkamen, ihm aber aus Lokalkulten bekannt waren; wobei wir freilich nicht kontrollieren können, inwieweit da oder dort lokale Mythenbildung und Spekulation dem großen Systematiker vorgegriffen und schon eine Verbindungslinie zu dem gemeinhellenischen Götterkreis gezogen, sowie, wieviel *Hesiod* schon bei theogonisch-systematisierenden Vorgängern vorgearbeitet fand. Unsere Betrachtung gilt hier nicht so sehr der speziellen Th. *Hesiods* als der theogonischen Dichtung überhaupt als sich entwickelnder literarischer Gattung. — Der erste nicht dem Epos, sondern einem Kult entnommene Gott der Th. ist Eros, der alte, in einem Steinfetisch verehrte Naturgott von Thespiai (*Paus.* 9, 27, 1), wofern nur diese drei Verse (120—122) ursprünglich sind (s. Sp. 1501). Eine ganze Anzahl Lokalgötter hat *Hesiod* unter den Titanen (und ihrer Deszendenz) untergebracht, vgl. *Maximilian Mayer, Die Giganten und Titanen*, Berlin 1887, 50 ff. Koios ist ein Fluß im nördlichen Messenien und, wie der Zeuge *Paus.* 4, 33, 6 selbst bemerkt, wohl ein Lokalheros. Ebenfalls *Paus.* 7, 27, 11 bezeugt in Achaia bei Pellene den Fluß Krios: ἔχειν δὲ αὐτὸν τὸ ὄνομα ἀπὸ Τιτᾶνος Κριοῦ; dieselbe Namensform für den Titanen, der in den Hss. *Hesiods*, den *Scholien* (die *Zenon* zitieren) und anderwärts Κρεῖος heißt, gibt *Aristarch.* im *Et. M.* 539, 22; über weitere Spuren eines mythischen Kreios in der Peloponnes s. *Mayer* 58 ff. Theia ist der Hauptkultname der großen Göttin von Aigina, die mit gemeingriechischem Namen Hekate genannt wurde (*Pind. Isthm.* 5, 1. *Paus.* 2, 30, 2). Im selben Aigina (*Pind. Ol.* 8, 22), aber auch an zahlreichen anderen Orten lebte der Kult der Themis, die gewiß eher daher als aus der kurzen Erwähnung bei *Homer* (*O* 87) in die Reihe der Titanen gelangt ist. Das gleiche dürfte für den alten Gott Kronos gelten wie für seine Gattin Rheia. Ihre große Rolle in der Th. haben sie nicht aus den wenig besagenden Erwähnungen bei *Homer*, sondern aus ihrer kultischen Bedeutung, s. *Mayer* a. a. O. 71 ff. o. Bd. 2, Sp. 1452 ff. *Farnell, The cults of the Greek states* 1, 1 ff. Allerdings ist die theogonische Konstruktion, die Kronos zum Herrscher des früheren Weltalters und Vater seines Besiegers, des gegenwärtigen Weltherrschers Zeus, machte, schon vor *Homer* gefunden; richtiger: bevor die auf Kronos bezüglichen *Homer*stellen gedichtet wurden. Denn diese Theologie, deren Niederschlag die theogonische Dichtung ist, hat ihre Entwicklung zwar, soviel wir sehen, später begonnen als das im ganzen um diese Dinge unbekümmerte heroische Epos, dann aber doch lange gleichzeitig mit ihm gelebt und ebenso Einfluß auf es geübt, wie sie ihm einen wesentlichen Teil ihres Stoffes entnahm und Form und Technik dazu: ist doch das theogonische Epos nichts anderes als ein Seitentrieb vom großen Hauptstamm des Epos, mit dem es gebend und nehmend in steter Verbindung bleibt, so daß die Frage, ob ein Zug aus allgemein-epischer oder speziell theogonischer Quelle stammt, in vielen Fällen unentscheidbar, weil schief gestellt ist; denn die Grenzen sind fließend. — Mnemosyne endlich nennt die Th. 54 selbst 'Herrscherin der Hügel von Eleuther', s. o. B. 2, Sp. 3077. Von den Th. 371 ff. behandelten Titaniden ist Pallas ein alter arkadischer Gott (o. B. 3, Sp. 1337) und Perses = Perseus sogar an mehreren Orten verehrt (o. Bd. 3, Sp. 2018. *Usener, Götternamen* 11 f.). Auch der Kult der Winde ist alt (z. B. *Wernicke* in *Pauly-Wissowas Realencyclop.* 3, 721), und aus gleicher Quelle kamen Hekate (obschon erst später, s. Sp. 1483) und Histie in die Th. hinein. Iapetos und sein Geschlecht waren sowohl im griechischen Mutterlande wie in Kleinasien heimisch (*Gundel* in *Pauly-Wissowas Realencyclop.* 9, 722). Aus dem Katalog der Zeusgattinnen geht Themis auf den Kult nahe bei Theben zurück, wo nach *Paus.* 9, 25, 4 ihr Heiligtum neben dem des Zeus Agoraios und dem der Moiren stand, so daß die Th. 904 gegebene genealogische Verknüpfung nahegelegt war. Die Chariten *Hesiods* sind nicht poetische Personifikationen, sondern die Göttinnen des nahen Orchomenos, ihre Mutter Eurynome nicht einfach eine Okeanine (wie bei *Homer* Σ 398 und in der *Th.* 358), sondern die Kultgöttin von Phigalia (*Paus.* 8, 41, 4; derselbe 10, 28, 7 über den leichenfressenden Todesdämon Eurynomos der delphischen Theologie, welch letztere *Th.* 498 ff. ausdrücklich berücksichtigt ist). Auch die Horen, die Hebe und vor allem die Musen *Hesiods* stützen sich auf Kulte, ob sie schon auch im *Homer* bereits vorkommen, und die mit drei Kindern gesegnete Ehe des Ares und der Aphrodite entnahm der Systematiker nicht dem lasziven Schwank der *Od.* Θ, sondern dem Kult (vgl. *Tümpel* in *Pauly-Wissowas Realencyclop.* 2, 646), dessen Reflex natürlich auch jenes Götterzötchen ist. Ähnliches gilt für die Kyklopen und Hekatoncheiren, für Gorgo, Chrysaor, Herakles und die anderen in der Th. erscheinenden Heroen. Diese Beispiele mögen genügen, da hier nicht der Ort für spezielle

Aufarbeitung des gesamten mythologischen Stoffes der *Th.* in diesem Sinne ist. Vgl. noch *Gruppe, Hdb.* 412 ff. und *Alys Th.-Kommentar* (Heidelberg 1913).

Die selbständige Leistung des Theogonikers. Je reichlicher aus Literatur und wirklicher Religion dem Dichter das Material zuströmte, um so größer waren die Anforderungen, die an die eigene ordnende, kombinierende, ergänzende, um- und neuschaffende Tätigkeit des Systematikers gestellt wurden. Auf Schritt und Tritt begegnet sie uns in der Dichtung, wobei wir freilich wieder eingedenk bleiben müssen, daß da gewiß vieles auf die Rechnung von Vorgängern gesetzt werden muß, deren Werk der Verfasser unserer Th. übernahm und fortführte. Wir können beim Stande unserer Überlieferung in der Regel nicht den Personen das Ihre geben, sondern nur einigermaßen die Tatsachen des Kultes und anderes durch feste Überlieferung Gegebene von der theologischen Spekulation zu sondern versuchen, gleichgültig, wie vielen Köpfen diese entsprungen ist.

Theologisch-philosophische Spekulation sind unter den Urmächten *Hesiods* Chaos und Eros. Gaia, die Mutter Erde, ist ja eine uralte religiöse Macht, aber daß sie in bestimmter Weise zur Ahnin aller Götter, auch des Allgottes und Allvaters Zeus gemacht wird, ist neu. Neu ist auch die Einordnung des (übrigens alten) mythisch-geographischen Begriffs Tartaros (hier in der Form Tartara) unter die Urgewalten; aber das ist ja die Tat eines späteren Bearbeiters (s. Sp. 1476). Eros knüpft ganz gewiß an den Fetischkult von Thespiai an, und es ist immer möglich, wenn auch nicht gerade wahrscheinlich, daß er in diesem Kult von den Wissenden schon als das große Werdeprinzip verstanden wurde, wie *Wilamowitz, Aus Kydathen* 131 meint, vgl. *Furtwängler,* o. Bd. 1, Sp. 1341. Auch dann war es eine neue spekulative Kühnheit, diesen mit seinem redenden Namen ganz vereinzelt dastehenden Naturgott, von dem das ionische Epos gar nichts wußte, als ältestes kosmisches Prinzip unter die anderen, rein stofflichen Urgewalten zu stellen; eine Kühnheit freilich, die dem Verfasser unserer Th. nicht gutzuschreiben ist. Denn es ist nicht richtig, was *Wilamowitz* a. a. O. schreibt, daß die *Th. Hesiods* 'ganz in den Vorstellungen des Eros von Thespiai fuße,' unter denen man doch nur die kosmogonischen verstehen kann. Derjenige, der zuerst den fruchtbaren Gedanken faßte (oder übernahm), daß von Anbeginn zwischen den materiellen Urmassen eine bewegende, zueinander treibende Macht bestanden haben müsse, die diese Massen in Beziehung zueinander setzte und seitdem unablässig in der Welt wirksam und Ursache alles Lebens ist, der konnte sich nicht begnügen, nur das Wort Eros hinzusetzen und, statt einer Erläuterung seines kosmogonischen Wesens und seiner Funktion, ihn als den schönsten unter den unsterblichen Göttern zu bezeichnen, den gliederlösenden — aus *Homer,* wo *ν* 57. *ψ* 343 ὕπνος λυσιμελής steht [etymologisiert λύων μελεδήματα θυμοῦ], aber *σ* 212 von den Freiern beim Eintritt Penelopes: τῶν δ' αὐτοῦ λύτο γούνατ', ἔρῳ δ' ἄρα θυμὸν ἔθελχθεν, dann ἔρος λυσ. bei *Sappho frg.* 40, πόθος λυσ. bei *Archil. frg.* 85 —, der aller Götter und aller Menschen Herz und Verstand bezwinge. Diese Beschreibung, die zugleich mit der zweimaligen Erwähnung von Göttern und Menschen die stärkste, doch kaum noch zu ertragende der Prolepsen *Hesiods* darstellt, paßt wahrlich nicht auf die kosmogonische Urgewalt, die hier gemeint ist, sondern auf die normale Erscheinungsform des Eros, in der er 201 zusammen mit Himeros im Gefolge der Aphrodite auftritt, eine Stelle übrigens, die offenbar ohne Bezug auf unsere Stelle gedichtet und an ihren Platz gesetzt ist. Das gilt aber für den ganzen hochsymbolischen Mythus von der Aphrodite geburt aus dem Samen des Uranos (s. Sp. 1479), der eine unleidliche Dublette zu der Einführung des Eros unter den Urgewalten darstellt, dessen Funktion, wie sie 121 f. umschrieben ist, sich in keiner Weise von der Aphrodites 203—206 unterscheidet. Die Worte: ταύτην δ' ἐξ ἀρχῆς(!) τιμὴν ἔσχει ἠδὲ λέλογχεν μοῖραν ἐν ἀνθρώποισι καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσιν usw. schließen, ernst genommen, aus, daß dieselbe μοῖρα schon zwei Generationen früher, in der ältesten Urzeit, Eros geeignet haben sollte. Der Schöpfer dieses Aphroditemythus meinte, daß die Zeugungs- und Fortpflanzungskraft, deren Personifikation ihm Aphrodite ist, in den Lenden des Uranos beschlossen war, bis sie durch den Schnitt des Kronos entbunden und zur überall wirkenden Macht wurde. Damit ist der Eros als Urprinzip und Bruder von Chaos und Gaia unvereinbar. Wie konnte sodann rein sprachlich der Dichter, der den Zeugungstrieb unter den Elementen seiner Schöpfungsgeschichte mit dem Namen Eros eingeführt hatte, diesen fortan gänzlich verleugnen — da v. 201 und 910 ausscheiden, s. Sp. 1491 — und Götter und Mächte von der ältesten bis zur jüngsten Generation sich stets durch φιλότης, die μοῖρα Aphrodites, die 224 selbst personifiziert unter den Kindern der Nyx erscheint, nach *Homer*ischem Muster vereinigen lassen? So erweisen sich diese drei Erosverse, die schließlich auch noch, wie Sp. 1477 gezeigt, die dyadische Kompositionsweise der ganzen Anfangspartie durchbrechen, als eine anorganische Einlage, und man kann nur zweifelhaft sein, ob man sie einem jüngeren, mit *orphischen Th.n* vertrauten Leser oder Bearbeiter zuweisen soll, der es unerträglich fand, daß Eros in dieser *Th.* fehlen sollte (vielleicht weil sich alsbald 125 Erebos und Nyx, dann Uranos und Gaia begatten, ohne daß der Trieb dazu schon eingeführt ist), ihn einfügte, und freilich nicht über die hinreichende poetische Kraft verfügte, um etwas anderes als ein paar *homer*ische Floskeln zu seiner Charakterisierung anhängen oder gar den hineingetragenen Gedanken durch die ganze Dichtung durchführen oder auch nur an einigen markanten Stellen noch einmal anklingen lassen zu können; oder ob man diese Kümmerlichkeit dem Dichter der Th. selbst zutrauen soll (so *Waser* in *Pauly-Wissowas Realencycl.* 6, 486). Mir scheint die letztere Annahme nicht mit dem sonstigen Wesen dieses sorgfältigen und durchaus nicht ge-

dankenlosen Mannes verträglich. Sind die Verse nachträgliche Einlage, so doch ziemlich früh, da *Plat. Sympos.* 178 B sie als *Hesiod*isch zitiert. — Erebos und Nyx sind *Homer*ische Begriffe, die Personifizierung des Erebos jedoch, die Genealogisierung und Paarung beider und ihre Nachkommenschaft Aither und Hemere sind Spekulation. So auch Uranos als Person (nirgends im Kult oder älterer Dichtung), seine Abstammung von Gaia und die Paarung mit ihr, die der Dichter freilich ältester, allgemein verbreiteter Volksanschauung entnimmt, auf die Person Uranos aber doch erst seinerseits überträgt. Daß Gaia die Berge gebiert, ist primitive geologische Phantasie ohne uns kenntlichen Rückhalt im Mythus, aber wohl passend zu der von *Robert, Mél. Nicole* 472 schön hervorgehobenen großartigen Naturauffassung unseres Dichters. Nun fallen aber, wie oben Sp. 1477 gezeigt, die Berge aus dem Grundplan dieses ersten Teiles heraus, da sie doch nicht in dem Sinne wie Erebos, Nyx, Uranos und Pontos zu den zeugenden Urgewalten gezählt werden können, und wieder läßt sich eine orphische Parallele aufweisen, die Anlaß und Herkunft der Einfügung klärt. In der Kosmogonie bei *Apoll. Rhod.* 1, 496 ff. (= *frg.* 35 *Abel*) singt Orpheus, wie zunächst Erde, Himmel und Meer aus ihrer anfänglichen Vereinigung durch das *νεῖκος* gelöst werden, dann Gestirne, Mond und Sonne im Äther ihre Wege erhalten, dann (501): *οὔρεά θ' ὡς ἀνέτειλε, καὶ ὡς ποταμοὶ κελάδοντες αὐτῆσιν νύμφῃσι καὶ ἑρπετὰ πάντ' ἐγένοντο.* Das hat Sinn: nach der Stabilierung der großen Hauptmassen und der Erschaffung der Himmelskörper kommt die besondere Ausgestaltung der Erde, die Vertikalgliederung und die Bewässerung. Was hier gut und folgerichtig ist, wurde zur Störung im Kontext *Hesiod*s, in dem dieses Emblem ebenso fremdartig bleibt wie der eingeschmuggelte kosmische Eros.*) — Alte Spekulation ist ferner der persönliche Pontos, der Ahnherr aller Feuchtigkeit und Vater der drei Meergreise Nereus, Thaumas und Phorkys (letzterer Titan bei *Plat. Tim.* 40 E und den *Orphikern*), den Gaia gleich Uranos parthenogenetisch hervorbringt, während sie sich dann zur Erzeugung der Titanen, Kyklopen und Hekatoncheiren mit ihrem Sohne Uranos verbindet.

*) Man beachte, daß auch die bei *Hesiod* noch besonders befremdenden Bergnymphen, die man hier als Prolepse erträgt, die aber dann in der Th. gar nicht eingeführt und genealogisiert werden (wie die anderen Nymphen), ihre Entsprechung bei *Apoll.* haben. Nach seinem Text haben ja zwar, genau genommen, die Nymphen mit den Bergen nichts zu tun; daß aber in der orphischen Th., von der hier *Apoll.* einen ganz kurzen Abriß gibt, den Bergen ebensowohl wie den Flüssen und Quellen ihre göttlichen Repräsentanten beigegeben waren, ist an sich naheliegend und durch unsere *Hesiod*stelle bestätigt. Die natürlich gegebene Mutter dieser Berggottheiten war Gaia, ihre Einordnung zwischen Uranos und Pontos aber denkbar unglücklich, obschon zugegeben werden muß, daß in der *Th.*, wie sie uns vorliegt, kaum ein passenderer Platz zu finden ist. Wer übrigens von dem Schöpfer der *Th.* selbst einen entsprechend niedrigen Begriff hat, der kann ihm diesen Lapsus ebenso zutrauen wie die oberflächliche Einfügung des Eros. An dieser Grundauffassung hängt das Urteil über alle Einzelfälle. — Übrigens spielt der Interpolator mit dem Gleichklang *Οὐρανός ~ Οὖρεα.*

Dieses Motiv des Wechsels zwischen spontaner und geschlechtlicher Fortpflanzung liebt der Dichter; er wiederholt es dann bei Nyx 211 ff. (die sich 125 mit Erebos verbunden hatte) und in der Ehe Zeus ~ Hera, die beide neben den gemeinsamen Kindern besondere zur Welt bringen (der Mann freilich erst nach Verschlingung einer weiblichen Gottheit). Ganz selbstherrlich ist der Dichter bei der Konstituierung seiner Titanen-Dodekas verfahren. Nur wenige Namen waren ihm dafür überliefert, auch noch nicht die Zwölfzahl dieser Kinder des Himmels (die ohne eine wie immer beschaffene Beziehung zur babylonischen Zwölfteilung des Himmels zu denken mich niemand bereden wird). Aus welchen Gründen *Hesiod* Koios, Kreios usw. unter die Titanen, die anderen wie Helios, Pallas, Perses usw. in die nächste Generation gestellt hat, können wir nicht mehr erkennen. Jedenfalls ist diese Auswahl und Genealogisierung in der Hauptsache seine poetische Tat. Er hätte ebensogut vieles anders machen können, wie die mancherlei lokalen Varianten (*Mayer* a. a. O. S. 57 ff.) und die Abweichungen anderer *Th.n* zeigen. Phoibe hat man wohl mit *Mayer* 54 als Konstruktion des Dichters aus dem Namen ihres Enkels Phoibos anzusehen. Neu und kühn, gewaltsam und nicht eigentlich glücklich ist auch die Einordnung des Paares Okeanos ~ Tethys in diese Sippe, das in anderen *Th.n* (*Ilias Ξ* und manchen orphischen) als Urelternpaar statt Uranos ~ Gaia erscheint, ein gewiß älteres System als das *Hesiod*s. Denn die beiden Ableitungen der Welt aus dem Trockenen (Gaia ~ Uranos) oder Feuchten (Okeanos ~ Tethys) als Urzustand stehen offenbar gleichberechtigt und wohl gleich alt als primäre Spekulationen nebeneinander. Ein System, das das Urfeuchte aus dem Trockenen, vertreten durch Gaia und Uranos, ableitet, welch letzterer das Feuchte schon unter anderer Benennung (Pontos) zum Bruder hat, ist notwendig sekundär und eine Kontamination jener älteren Grundsysteme. Denn die Differenzierung des Feuchten in Salzwasser und Süßwasser (Pontos und Okeanos) ist offenbar sekundär und künstlich. — Ein lückenloses Zusammenstimmen seiner Titanenliste mit den notwendigen Voraussetzungen der Titanomachie hat der Dichter nicht angestrebt. Als er Rheia, die Zeusmutter, und Themis und Mnemosyne, die Zeusgattinnen, zu Titaninnen stempelte, hat er sich keine Kopfschmerzen darum gemacht, daß diese nicht wohl als Kämpferinnen in der Titanomachie auftreten könnten, in der im übrigen (bei dem zehnjährigen Kampfe!) sowie so eine viel größere Zahl von Kämpfern auf beiden Seiten gedacht werden müssen, als, wenigstens in unserer *Th.*, Namen genannt sind (676: *Τιτῆνες δ' ἑτέρωθεν ἐκαρτύναντο φάλαγγας*). Darum zu glauben, daß die Titanen der Titanomachie andere seien als die der Genealogie 132 ff. (wie mehrfach geschehen), ist schief; für den Dichter wie für jeden Leser unserer Th. müssen sie notwendig identisch sein. Die alte Sage vom Götterkampf bot die Titanen als eine kompakte Masse von Feinden der Olympier und nur wenige Namen; wenn ein

Dichter diese durch willkürliche Zufügung etlicher Götter, die irgendwie in das genealogische System hineinmußten, vermehrte, war es unausbleiblich, daß deren Spezialmythologien da und dort mit der Titanensage kollidierten. Eine durchgeführte Harmonisierung darf man von einer Dichtung dieser Art nicht erwarten. Endlich ist bei den Phalangen der Titanen natürlich die namenlose Schar der *λαοί* ebenso hinzuzudenken wie in den Kämpfen der *Ilias*, wo die Zahl der benannten Helden auch nicht groß ist.

Ob den Personifikationen der wilden Naturkräfte, den Feuerdämonen (Kyklopen) und Wasserriesen (Hekatoncheiren), die beide die Volkssage zur Verfügung stellte (z. T. auch der Kult), erst *Hesiod* die Dreizahl gegeben hat, oder ob diese Fixierung vor ihm liegt, können wir nicht sagen. Jedenfalls zeigt die Th. eine starke Neigung zur Bildung solcher Dreivereine, die uns wenigstens zum ersten Mal in ihr entgegentreten: drei Reihen Uraniden, dreierlei Geburten aus dem Hodenblut des Uranos, drei Söhne des Pontos, drei Thaumastöchter, drei Gorgonen, die Ungeheuerserien Orthos-Kerberos-Hydre und Chimaira-Phix-Löwe von Nemea; weiter Helios-Selene-Eos (die natürlich gegebene Zweiheit künstlich erweitert), Astraios-Pallas-Perses, Zephyros-Borees-Notos, drei Horen, drei Moiren, drei Chariten, drei Kinder des Zeus und der Here (die bei *Homer* in der Mehrzahl auftretenden Eileithyiai wohl der Dreiheit zuliebe bei *Hes.* auf eine reduziert), drei des Ares und der Aphrodite, drei Köpfe des Geryoneus wie der Chimaira (diese schon *Homer*isch); ferner bietet *Hesiod* als erster die 3×3 Musen, die 2×3 Titanen und dito Titaninnen, die drei Söhne und drei Töchter des Kronos und der Rhea. Hierher gehört auch als formales Korrelat die mehrfach in der Th. auftretende Neigung zu tristichischer Komposition, die natürlich nicht anders gebauten Partien gewaltsam aufgezwängt werden darf, und berechnete Absicht ist es, daß der dritten Generation (Uranos-Kronos-Zeus) die dauernde Weltherrschaft zufällt.

Die Mythologisierung der rohen Naturkräfte in Kyklopen und Hekatoncheiren ist, wie wir sahen, vor*hesiod*isch — die Kyklopen der Odyssee stellen ja bereits, getreu dem Geiste des ionischen Epos, die Herabdrückung der furchtbaren Naturgewalt zum dummen Teufel dar —, und vor*hesiod*isch ist auch schon, wie die Aigaionsage der *Ilias A* zeigt, die Verschiebung ihrer ursprünglichen kosmogonischen Bedeutung. Ihre Rolle muß, gemäß ihrem Wesen und nach Analogie zahlreicher anderer Mythologien, die sein, daß sie als Vertreter der ungezügelten Urkräfte von den Göttern, den Exponenten der zur Kosmosbildung strebenden Ordnungskräfte, besiegt werden. Das geschah in der *Titanomachie* des *Eumelos* oder *Arktinos* (s. u. S. 1524), in der Aigaion als Bundesgenosse der Titanen focht (*Scholl. Apoll. Rhod.* 1, 1165); bei *Hesiod* ist es in der Einschließung der Urriesen in den Schoß der Erde nur noch angedeutet, dann aber hat die freispielende, um die Grundbedeutung des Mythus unbekümmerte mythologische Dichtung sie wieder hervorgeholt und zu Helfern der jüngeren Göttergeneration gegen die ältere gemacht. Daß das mit den Hekatoncheiren schon vor *Hesiod* geschehen ist, beweist außer der Aigaionsage der *Ilias A* auch die Komposition der Titanomachie *Hesiods*, in der er, der Prophet einer Zeusreligion, sichtlich gestört durch die ihm vorliegende Form der Sage, wonach die Hekatoncheiren die Entscheidung im Titanenkampf bringen, diese ihm unbequeme Tatsache wenigstens durch die Einlegung der *Διὸς ἀριστεία* zu verdunkeln sucht, in der er alle Mittel seiner besonderen Kunst, großartige Naturgeschehnisse zu schildern, spielen läßt. Das da verwandte Motiv der Kyklopenhilfe für Zeus hat er offenbar auch nicht erfunden. Seine Tat ist vielmehr die (nicht geglückte) Verschmelzung der beiden Versionen, s. S. 1487.

Die Erzählungen von der Entmannung des Uranos und der Geburt Aphrodites, der Verschlingung der Kroniden durch ihren Vater und seiner Überlistung sind in der Formung wohl *Hesiod*eisch, auch wohl in motivischen Einzelheiten, im Hauptinhalt aber nicht erdichtet, sondern übernommen (s. u. S. 1508). Übernommen wird auch der allegorische Sinn sein, daß die in der mythischen Urzeit sich ungezügelt und regellos betätigende Zeugungskraft der Natur, die zur Vernichtung der im Übermaß erzeugten Geschöpfe führte, durch einen gewaltsamen Einschnitt beseitigt wird und einer geregelten Fortpflanzungsordnung, repräsentiert durch die aus dem Zeugungsglied des Uranos hervorgegangene Aphrodite, Platz macht. Spezifisch griechisch, auch wohl *Hesiod*eisch, sind dann aber die aus dem Hodenblut entsprungenen Geschöpfe (Erinyen, Giganten, *Νύμφαι Μελίαι*), die spezielle Geburtsgeschichte Aphrodites mit den (durch den Kult gegebenen) Lokalen Kythera und Kypros, die Etymologie des Namens Aphrodite und ihre Begleiter Eros und Himeros. Die Neigung zu etymologischen Erklärungen, der sprachphilosophische Trieb, im Namen das Wesen der Sache ausgedrückt zu finden, ist überhaupt bei *Hesiod* sehr hervorstechend, vgl. die doppelte Etymologie der Titanen *Th.* 207 ff., des Pegasos und Chrysaor 282 f., der Horen 903 f., des Zeus *Erga* 3 f. (dieses Proömium freilich erheblich jünger, s. *Ziegler, Arch. f. Rel.-Wiss.* 14, 393 ff.), der Pandora 81 f. Aus diesem die Sprache bewußt handhabenden Geiste heraus sind auch die zahlreichen Namen erfunden, um die *Hesiod* — vorsichtiger gesagt: die theogonische Dichtung — das griechische Pantheon aufs glücklichste bereichert hat. Besonders beim Erfinden redender Nereidennamen hat er seiner von einem lebendigen Naturgefühl befruchteten Phantasie die Zügel schießen lassen. Gewiß sind weit mehr Namen, als wir heute erkennen können, von Kulten entlehnt, ebenso gewiß aber doch ein sehr erheblicher Teil erst vom Dichter geprägt. Ein gleiches gilt für die Namen der Kyklopen und Hekatoncheiren, der Okeaninen, der Harpyien, vielleicht auch der Graien und Gorgonen (außer Medusa), der Horen und Moiren, der Chariten und Musen. Auch

einige begrifflich durchsichtige Einzelpersönlichkeiten dürften erst der Phantasie theogonischer Dichter ihre Existenz verdanken: so (außer Phoibe, s. o. Sp. 1504) jedenfalls Keto, die Mutter der *κήτη* (238) und Astraios, der Vater der *ἄστρα* (376). Epimetheus ist poetisches Pendant zu Prometheus, doch älter als *Hesiod*. Sehr fruchtbar ist endlich die Phantasie unseres Dichters gewesen im Schaffen von Personifikationen von Abstrakten. Gewiß bedarf es in jeder primitiven Religion nur eines Anstoßes, um das Agens eines jeden Vorganges oder eine seelische Stimmung zum 'Augenblicksgott' werden zu lassen, und insbesondere die Griechen sind ja zeit ihres Lebens unerschöpflich im Hervorbringen (und auch im künstlerischen Gestalten) von Personifikationen gewesen (s. *Deubner* o. Bd. 3, Sp. 2068). So hat *Hesiod* teils in der Dichtung, teils wohl auch schon im Kult eine Menge abstrakter Begriffe als Personen vorgefunden, aber er (oder: die theogonische Dichtung) hat mit Willen und Bewußtsein ihre Zahl vermehrt und sie in der Form der Genealogie in eine Art philosophisches System gebracht: Tod, Schlaf und Träume, Schmähsucht und Drangsal, Sühne, Trug, Liebe, Alter und Streit als Kinder der verderblichen Nacht sind ebenso sinnvoll ausgedacht wie die zahlreiche Nachkommenschaft der Eris: Mühe, Vergessen, Hunger und Schmerzen, Waffenkampf und Wortstreit, Gesetzlosigkeit und Verderben (*Δυσνομίη* und *Ἄτη*: *Εὐνομίη*, *Δίκη* und *Εἰρήνη* sind Horen, Töchter des Zeus und der Themis) und der verhängnisvolle Eid. Diesen dunklen Gewalten reihen sich dann Zelos und Nike, Kratos und Bie an, Kinder der Styx mit Pallas und Trabanten des Zeus, bei denen die allegorische Ratio ihrer Genealogie allerdings nicht klar ist (vgl. *Schoemann* zu 383 ff.). Hierher gehört auch die Zeusgattin Metis, deren Verschlingung durch Zeus wie dann das Hervorgehen ihrer ihr wesensgleichen Tochter Athene aus seinem Haupte offenkundig Spekulation, mythologischer Ausdruck des Gedankens ist, daß Zeus den nicht mehr überbotenen, nicht zu überbietenden Gipfel göttlicher Weisheit darstellt: den ihm überlegenen Sohn, den nach Gaias und Uranos' Weissagung Metis ihm gebären sollte, nimmt er zusamt der Mutter als Keim in sich auf und erhöht so die eigene Potenz, und die dem Vater an Geisteskraft gewachsene Tochter Athene bleibt weislich unfruchtbare Jungfrau. Auch die Horen, Chariten und Musen, wie *Hesiod* sie differenziert und benannt hat, zählen zu den Personifikationen, und wenn er dem Deimos und Phobos, die schon in der *Ilias* Trabanten und Söhne des Ares sind, Aphrodite zur Mutter gibt, so darf man darin wohl den Weiberfeind der Pandorageschichte wiedererkennen; freilich hat er den beiden bösen Dämonen, denen die Liebesgöttin, vom Streitgott befruchtet, das Leben gibt, in Vervollständigung der obligaten Trias die Harmonie hinzugefügt und damit ein auch in der Folgezeit fruchtbares Symbol in seine Dichtung aufgenommen (vgl. *Ps.-Plut. de vita et poesi Hom.* 2, 102. *Heraclit. quaest. Hom.* 69.). Aus Spekulation entsprungene Personifikation ist auch Mnemosyne, die Mutter der Musen. Da Zeus als ihr Vater feststand, wen sollten ihre *ὑποφῆται*, die mit Dichterkraft begabten Rhapsoden, die wohl wußten, was noch zum Handwerk gehört, ihnen eher zur Mutter geben als die Gabe des guten Gedächtnisses? Das ist nicht Volksreligion, sondern theologische Dichtung. Dieser Erwägung gegenüber ist das *γουνοῖσιν Ἐλευθῆρος μεδέουσα* (*Th.* 54) kein durchschlagender Einwand, um so mehr, als dieses Eleuther, der angebliche Kultort der Mnemosyne, sonst nirgends nachweisbar ist. Möglich, daß der Dichter diesem Kinde seiner Phantasie zu besserer Empfehlung gleich noch einen Herrschaftsbezirk eigener Erfindung mit auf den Weg gab. Aber auch wenn der Kult wirklich alt ist, entstammt er der Spekulation. Daß Aglaie als Gattin des Hephaistos bewußt erdachte Spezialisierung der älteren (ebenfalls poetisch-allegorischen) Paarung Hephaistos ~ Charis ist, wurde schon bemerkt. Auf die Umgestaltung der Prometheussage durch unsern Dichter sei noch einmal hingewiesen (s. o. Sp. 1484).

Zusammenfassend kann man sagen, daß der Dichter der *Th.* nichts getan hat, was nicht im Zuge der religiös-mythologischen Entwicklung lag, und was nicht teils in der epischen Dichtung, insbesondere ihrem sich herausbildenden theogonischen Zweige, teils in der lokalen Kultlegendenbildung vielfältig geschehen war und dauernd weiter geschah, daß aber wohl von keinem anderen die spekulative und systematisierende Tätigkeit in solchem Umfang und mit solcher Energie betrieben worden ist wie von unserm Dichter, der mit seinem Werk auf die gesamte spätere mythologische Dichtung und Mythographie, gewiß auch, wenn schon in minderem Maße, auf die wirkliche Religion von stärkster Wirkung gewesen ist. Man mag hieraus abnehmen, in welchem Grade das Wort *Herodots* (2, 53) richtig ist, wenn er von *Hesiod* und *Homer* sagt: *οὗτοι δέ εἰσι οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησι καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμάς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἴδεα αὐτῶν σημήναντες.*

Außergriechisches in der Th. Hesiods. Es bleibt noch derjenigen Mythen zu gedenken, die weder in der älteren griechischen Dichtung noch im Kult einen Rückhalt haben, noch ihrer Natur nach freier Erfindung des Dichters entsprungen sein können. Dahin rechne ich die erstmalig bei *Hesiod* auftretenden und ihm dann vielfach nacherzählten Geschichten von der Entmannung des Uranos, der Geburt Aphrodites aus seinem ins Meer gefallenen Samen (das ist natürlich der *λευκὸς ἀφρὸς ἀπ' ἀθανάτου χροός*), Kronos' Kinderfraß und seiner endlichen Überlistung. Da es feststeht, daß alle diese Motive im eigentlich hellenischen Kulturkreise und Kult schlechthin unbelegbar sind, während sie bei benachbarten Völkern, deren ältere und höher entwickelte Kultur auf die noch in den Kinderschuhen steckende griechische Kultur aufs stärkste eingewirkt hat, vielfach und fest in religiösen Anschauungen und Kultgebräuchen verwurzelt auftreten: so ist es schwer begreiflich, wie immer wieder der Ver-

such gemacht werden kann, die Herkunft solcher Züge aus fremden Mythologien und Kulten zu leugnen und ihre spontane Entwicklung auf hellenischem Boden und aus hellenischen Anschauungen zu konstruieren, wie dies neuerlich *Pohlenz*, *Neue Jahrbücher* 1916, 549 ff., bes. 564 ff. und 589 ff. (übrigens mit umfassender Gelehrsamkeit und bohrendem Eindringen in die Psychologie eines Grüblers der Frühzeit) unternommen hat. Wozu das Forschen nach dem Grunde, weshalb *Hesiod* für die Beseitigung der Kroniden durch Kronos die wilde und primitive Form des Verschlingens wählte, die so gar nicht zu seiner sonstigen Geistesart paßt, wenn es so außerordentlich nahe liegt, daß er von dem semitischen Kult, sei es des El mit *Ed. Meyer* o. Bd. 1, Sp. 1227, sei es des Bâalchammân mit *Wissowa* o. Bd. 4, Sp. 441, mit seinen Kinderopfern Kunde hatte? Diesem Kult, über den die Griechen des 5. Jahrh. bei Gelegenheit ihrer Zusammenstöße mit den Semiten des Ostens und Westens sich so eifrig entrüsteten (*Pohlenz* a. a. O. 565 f.)! Was plagt man sich, die barbarische Methode der Stürzung des Uranos, die den Griechen selbst so überaus widerwärtig war, als notwendiges Ergebnis doch schon recht subtiler kosmogonischer Spekulationen eines Mannes von der geistigen Eigenart *Hesiods* abzuleiten, wenn wir wissen, daß die rituelle Kastration in der Attis-Kybele-Religion eine so wichtige Rolle spielte? Auch das Motiv der spontanen Geburt einer Gottheit aus dem verschütteten Samen eines Gottes bietet die Kybelereligion in dem Mythus von der Geburt der Agdistis. Ist es überhaupt denkbar, daß die kleinasiatischen Griechen — und *Hesiods* Vater war ja, wenn wir die Identität der Verfasser von *Th.* und *Erga* annehmen, von dem aiolischen Kyme in Askra eingewandert — keine Kenntnis von diesen urtümlich wilden Riten und Legenden des Hinterlandes hatten, die doch damals wie noch heute jedem, der von ihnen einmal erfuhr, ein mit Abscheu gemischtes Interesse abnötigen mußten? Und die Tatsache der Verknüpfung dieser Widerwärtigkeiten (nach griechischen ebenso wie nach unseren Begriffen) mit wirklicher Religion mußte notwendigerweise schon sehr früh spekulative Köpfe zu symbolischer Deutung reizen, falls sie diese nicht schon mit empfingen. Bedenkt man, daß die Orphiker ihre viel entwickelteren kosmogonischen Spekulationen dieser Art nicht aus den wenigen, verhüllten Allegorien *Hesiods* herausgesponnen, sondern aus außergriechischen Quellen empfangen haben, daß ferner die aus *Philon von Byblos* von *Euseb. praep. ev.* 1, 10 berichtete *Φοινικικὴ θεολογία* des Sanchuniathon — so wenig sie bei ihrer heillosen Vermengung heterogenster Dinge als religionsgeschichtliche Quelle benützt werden darf — ihre weitgehenden Übereinstimmungen mit *Hesiod* gewiß nicht nur diesem selbst verdankt, sondern auch auf außergriechische Quellen kosmogonischer Symbolik hinweist: so wird die Wahrscheinlichkeit sehr groß, daß *Hesiod* die kosmogonischen Gedanken zusamt ihrer barbarisch-mythologischen Fassung empfangen und ihnen nur das griechische Sprachgewand (natürlich nicht im Sinne bloßer Übersetzung) gegeben hat. Hervorgehoben sei noch einmal das Verschlingungsmotiv. Seine weite Ausbreitung in der orphischen *Th.* und Kosmogonie ist schwerlich als Fortbildung des bei *Hesiod* gegebenen Keims verständlich. Vielmehr liegt da eine, auf gewisse Kulttatsachen gegründete, spekulativ-symbolische Anschauungswelt vor, in die *Hesiod* nur einige bescheidene und vorsichtige Griffe gewagt hat, während die Orphiker sich an diesem mystischen Quell berauschten. Eine nähere Bestimmung dieser Quellen scheint mit unseren heutigen Mitteln nicht möglich. Genug, daß im Gesichtskreis *Hesiods* eine kosmogonische Spekulation jenes Stils existierte, der dann, teils gleichzeitig teils später, den Schöpfungen der Orphiker und ihrer Geistesverwandten (wie *Pherekydes* und *Epimenides*) das Gepräge einer durchgeführten Symbolik gab. Die Götter *Hesiods* sind nur stellenweise personifizierte Naturpotenzen, seine Theogonie nur teilweise Kosmogonie; die der Orphiker ist es ganz.

Übersicht der theogonischen Dichtung außer Hesiod. Für die fast kanonische Bedeutung *Hesiods* als Theogoniker haben wir neben der oben Sp. 1508 zitierten Äußerung *Herodots* ein ausdrückliches Zeugnis in dem berühmten Fragment des *Xenophanes* (11 *Diels*): *πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδός τε, ‖ ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστίν κτλ.* Bestätigt wird sie durch die Tatsache, daß die gesamte irgendwie auf mythologische Dinge bezügliche Literatur der Folgezeit auf dem Fundament der *Hesiod*eischen Systematik aufbaut oder, wo sie abweicht, sich mindestens mit ihr auseinandersetzt, sodann dadurch, daß seine Th. allein das Altertum überdauert hat. Die so durch ihn verdrängte sonstige theogonische Literatur der Griechen ist nunmehr zu besprechen und, soweit dies bei der Dürftigkeit des Materials möglich, zu rekonstruieren. Sie läßt sich mit Bezugnahme auf *Hesiod* leicht in zwei Klassen gliedern: solche *Th.n*, die im wesentlichen den Charakter der *Hesiod*ischen *Th.* zeigen, und solche mehr spekulativ-mystischen Charakters. In die erste Klasse gehören die *Th.n* des *Tzetzes*, die *kyklische*, die sog. *Titanomachie* und diejenigen *Th.n*, die dem Handbuch des *Apollodor* und der genealogischen Liste, die an der Spitze des *fabularum liber* des *Hyginus* steht, zugrunde liegen; endlich die von *Akusilaos* im Anfang seiner *Γενεαλογίαι* gegebene *Th.*, die sich schon dem mythographischen Charakter nähert. Die zweite Klasse wird von den sog. orphischen *Th.n* und den ihnen verwandten des *Musaios, Epimenides, Pherekydes von Syros, Linos* gebildet. An sie schließt die frühgriechische Philosophie an.

Die Theogonie des Johannes Tzetzes.

P. Matranga, Anecdota Graeca 2, Romae 1850, S. 577—598 veröffentlichte aus einer Hs. der bibl. Angelica in Rom ein Gedicht in 618 akzentuierenden, katalektischen iambischen Tetrametern, betitelt: *Ἰωάννου γραμματικοῦ τοῦ Τζέτζου ποίημα αὐθωρὸν καὶ πάνυ ἀμελέτητον διὰ στίχων πολιτικῶν, περιέχον πᾶσαν θεογο-*

νίαν ἐν βραχεῖ μετὰ προσθήκης καὶ καταλόγου τῶν ἐπὶ τὴν Ἴλιον ἀρίστων Ἑλλήνων τε καὶ Τρώων. Dasselbe Gedicht hatte *J. Bekker* schon in den *Abhandl. Berl. Akad.* 1840, *phil.-hist. Kl.* 147—169 aus einer Hs. der biblioteca Casanatese in Rom herausgegeben, sein Text ist aber neben dem *Matrangas* (der ihn zwar Bd. 1, 21 nennt, aber nicht zuzieht), neuerlich fast gar nicht mehr beachtet worden, obwohl er sorgfältiger und auch vollständiger ist: er gibt 161 Verse mehr als der unvermittelt abbrechende Text *Matrangas*. Für die Th. kommt diese Schlußpartie freilich nicht in Betracht. Ein Stück (49—107) auch bei *Miller, Catal. des mss. Grecs de la Bibl. de l'Escurial*, Paris 1848, S. 30 ff. Näher angesehen hat die *Th.* des *Tz.* bisher nur *M. Mayer, Die Giganten u. Titanen* 256 ff. Im folgenden ist nach *Matranga* zitiert, aber auch *Bekker* und *Miller* stets zugezogen.

In der adulatorischen Vorrede an die (nicht mit Namen genannte) σεβαστοκρατόρισσα sagt *Tz.*, da die Adressatin (21) θεῶν τε τὸν κατάλογον καὶ γένος τῶν ἡρώων verlangt habe, gebe er diesen kurzen Abriß. Wünsche sie ausführlichere Belehrung, so rühmt er sich, diese besser geben zu können als (28) ἑκατὸν Ὅμηροι καὶ Μουσαῖοι, Ὀρφέες καὶ Ἡσίοδοι, Ἀντίμαχοι καὶ Λῖνοι, καὶ πάντες δ' ἄλλοι ποιηταὶ καὶ θεογονογράφοι, ja selbst als die Götter und Heroen selber. Zum Schluß der Vorrede sagt er noch, er rede μυθικῶς, nicht ἠλληγορημένως. Wenn man nach der Liste der θεογονογράφοι — in der *Antimachos* zu finden für uns von Interesse ist — annehmen möchte, daß *Tz.* einen größeren Kreis erlesener theogonischer Autoren als Quellen zur Verfügung gehabt und herangezogen habe, so wird diese Erwartung bald enttäuscht. Tatsächlich ist die *Th.* des *Tz.* nichts als ein Auszug aus der *Th.* des *Hesiod* mit einigen teils erheblicheren, teils geringfügigeren Abweichungen. Den Beweis hierfür liefert nicht so sehr die Übereinstimmung des mythologischen Stoffes (den beide zum großen Teil auch mit anderen Quellen gemein haben) als der genaue Anschluß des Byzantiners an *Hes.* hinsichtlich der Aufeinanderfolge der Teile (freilich auch wieder mit geringen Abweichungen). Es ist: *Tz.* 49—60 = *Hes.* 132—138; *Tz.* 61—69 = *Hes.* 139—153; *Tz.* 70—110 = *Hes.* 154—210; *Tz.* 111—114 = *Hes.* 116—132; *Tz.* 115—123 = *Hes.* 211—232; *Tz.* 124—126 = *Hes.* 233—239; *Tz.* 127—131 = *Hes.* 240—264; *Tz.* 132—135 = *Hes.* 265—269; *Tz.* 136—145 = *Hes.* 270—279; *Tz.* 146—164 = *Hes.* 280—312; *Tz.* 165—177 = *Hes.* 313—336; *Tz.* 178—182 = *Hes.* 337—370; *Tz.* 183—185 = *Hes.* 371—374; *Tz.* 186—191 = *Hes.* 375—403; *Tz.* 192—195 = *Hes.* 404—452; *Tz.* 196—223 = *Hes.* 453—506 (s. u.); *Tz.* 224—260 = *Hes.* 507—616; *Tz.* 261—279 = *Hes.* 617—735; *Tz.* 280—283 = *Hes.* 736—819; *Tz.* 284—294 = *Hes.* 820—880; *Tz.* 295—297 = *Hes.* 881—885; *Tz.* 298—339 = *Hes.* 886—939. Das *Tz.* und *Hesiod* in charakteristischer und einen engen Zusammenhang bezeugender Weise Gemeinsame ist, daß unter den Uraniden die Titanen vor Hekatoncheiren und Kyklopen stehen, daß die Titanen zunächst in derselben Ordnung wie bei *Hes.* 133 ff. aufgeführt sind und dann, bei der Behandlung ihrer Deszendenz (*Tz.* 178 ff.), diese anfängliche Reihenfolge in demselben Sinne verlassen wird wie bei *Hes.* 337 ff.; daß zwischen das Geschlecht des Uranos und das des Pontos die Geburten der Nyx eingekeilt sind; daß das Geschlecht des Pontos gleich bis in die fünfte Generation hinunter verfolgt wird (vgl. o. Sp. 1480 f.); die von *Tz.* gebotenen Ungeheuer stimmen genau zu *Hes.*, ebenso sind Nereiden- und Okeaninennamen, die er gibt, aus den Listen *Hes.*s gezogen; Heosphoros und Hekate erscheinen an gleicher Stelle bei beiden; die Darstellung des Titanenkampfes ist bei *Tz.* ebenso wie bei *Hes.* durch die Iapetidengeschichte zerrissen (doch s. u.); diese zeigt den gleichen komplizierten Aufbau wie bei *Hes.*; dasselbe gilt für die Titanomachie, die Hadesschilderung, deren Teile *Tz.* in der wirren Folge *Hes.*s durch Stichworte andeutet, den Typhonkampf mit den anorganisch anschließenden, den letztgenannten Kampf ignorierenden Versen, und vor allem den Katalog der Zeusgattinnen, wo *Tz.* sich wieder durchaus an die charakteristische Folge *Hs.*s hält. Das sind die Hauptsachen; die zahlreichen Einzelheiten können übergangen werden, da schon nach dem Gesagten klar ist, daß die *Th. Hesiods*, und zwar wesentlich in der uns vorliegenden Form, den Grundstock der *Th.* des *Tz.* bildet, der sich mit *Hes.* ja bekanntlich eingehend beschäftigt hat (*H. Schultz, Die hsl. Überlieferung der Hesiodscholien* = *Abhandlgn. Gött. Ges. Wiss.* 12, 4, 1910, bes. 81 ff.).

Nun bietet aber *Tz.* gegenüber *Hes.* folgende Abweichungen. Die Behandlung der Urgewalten steht nicht am Anfang, wie es natürlich ist, sondern ist nach der Uranosentmannung, vor der Nyxdeszendenz, nachgetragen und zwar abweichend von *Hes.* (111—114): vor Ge war Chaos und Pontos (bei *Hes.* Sohn der Ge), Chaos gebiert Erebos, Nyx, Aither und Hemera; letztere Genealogie stimmt zu der *Hygins* (s. u. Sp. 1525), die Ansetzung des Pontos vor Ge ist sonst unbelegt (s. *Höfer* o. Bd. 3, Sp. 2758, der unsere Stelle übersehen hat), die des Chaos vor Ge (431 heißt es geradezu τὸ Χάος ... τὴν Γῆν ἐγέννησε) braucht nicht gegen *Hes.* zu verstoßen (s. o. S. 1476). Der Grund der Verrückung war wohl, daß Nyx (und Pontos) nicht so weit wie bei *Hes.* von ihrer Genealogie abgetrennt erscheinen sollte. Weshalb vom *Hesiod*ischen Stammbaum der Urgewalten abgewichen ist, s. u. Sp. 1528. Der Anschluß an die andere Quelle bewirkte zugleich den Ausfall des kosmogonischen Eros, wodurch auch die Kollision mit dem jüngeren Eros, dem Begleiter Aphrodites, vermieden wurde: eine weitere Empfehlung in den Augen des *Tz.*! Wenn 51 die Hekatoncheiren gegen *Hes.* vor die Kyklopen gesetzt werden, geschieht das wohl nur aus Verszwang, denn 61 ff. in der näheren Beschreibung ist die Ordnung die *Hesiods*. Die πεντήκοντα γαστέρες der Hekatoncheiren (67) ruhen wohl auf einer außerhesiodischen Quelle, s. *Plut. mor.* 95 e. *Verg. Aen.* 20, 565 ff. *Mayer* a. a. O. 257. Sodann nennt *Tz.* 54 ff. 13 Ti-

tanen, indem er hinter Theia die Eurybia einfügt, die bei *Hes.* 239 Pontostochter, bei beiden dann (*Tz.* 186*) = *Hes.* 375) Gattin des Kreios ist; dafür fehlt sie folgerichtig bei *Tz.* 126 im *γένος* des Pontos. Der Grund der Einfügung kann nur sein — da ein bloßer Gedächtnisfehler des *Tz.* (vgl. *Krumbacher, Gesch. d. byz. Litt.*² 527) hier doch wohl kaum vorliegt —, daß *Tz.* (oder seine Quelle), in Abweichung von *Hes.* und im Anschluß an andere *Th.n* (s. u. Sp. 1520 u. 1528), eine Dreizehnerreihe von Titanen bilden wollte und, weil er die in jenen anderen *Th.n* gewöhnlich erscheinende Dione nicht brauchen konnte, weil er für die Geburt Aphrodites die *Hesiod*ische Fassung annahm, eine als solche schon feststehende Titanengattin selbst auch zur Titanin beförderte. Von den beiden zur Verfügung stehenden, Eurybie (G. des Kreios) und Klymene (G. des Iapetos), empfahl sich die erstere wohl durch den Namen; auch ist bei *Hes.* 375 nicht noch einmal ihre Genealogie angegeben, während Klymene sowohl 351 als 507 Okeanostochter genannt ist. Kronos, der wie bei *Hes.* am Ende der ganzen Reihe steht, ist bei *Tz.*, der alle durchzählt, als *τρισκαιδέκατος* bezeichnet. Den Bericht *Hes.*s über die Geburten aus den Blutstropfen des abgeschnittenen Uranosgliedes erweitert *Tz.* erstens durch Angabe der Namen der Erinyen, der Giganten (34) und der *Νύμφαι Μελίαι* (12) — vgl. hierzu *Mayer* a. a. O. S. 258 f. —, zweitens durch Einfügung der Telchinen hinter den Erinyen nebst Namen (4) und der gelehrten Bemerkung, daß die Telchinen nach *Bakchylides* (*frg.* 52 *Blaß*) Söhne der Nemesis und des Tartaros, nach anderen der Ge und des Pontos seien. In der Geburtsgeschichte Aphrodites fehlt Himeros, und bezüglich des Eros heißt es, daß er nach Aphrodite aus dem Schaum — dessen Entstehen erklärt wird: *ἀφρὸν ἐκ τῆς κινήσεως ἐσώρευσαν ἀρχοῦντα* (scil. *τὰ μόρια*) — entstehe, 109: *ἐξ οὗπερ πάλιν τοῦ ἀφροῦ γέγονεν Ἀφροδίτη, ὡραία καὶ νεάζουσα, κατόπιν ταύτης Ἔρως*: also eine Klarstellung des bei *Hes.* im Dunkeln bleibenden Verhältnisses der beiden. In der Reihe der Nyxgeburten sind — neben einigen hier zu übergehenden Varianten — die Moiren mit Namen genannt (sie fehlen dann 310 ff. unter den Kindern des Zeus und der Themis) und ebenso die Hesperiden, und zwar vier (ähnlich *Hygin*); dann heißt es (119): *κατὰ δὲ τὸν Ἡσίοδον αἱ Ἑσπερίδες αὗται, Ἀπάτη καὶ Φιλότης τε καὶ Νέμεσις καὶ Ἔρις*: ein merkwürdiges Mißverständnis des *Hes.*-Textes, das übrigens beweist, daß auch die *Hes.-Hs.* des *Tz.* die Namen der Hesperiden nicht enthielt (vgl. oben Sp. 1480). Dem Bericht über Graien und Gorgonen wird eine Beschreibung beigefügt. Den die goldenen Äpfel hütenden *δράκων*, den *Hes.* 333 als letzte Geburt der Keto anführt, bringt *Tz.* 159 gleich hinter der Echidna: damit die beiden *δράκοντες* beieinander sind. Der bei *Hes.* 306 ohne Stammbaum genannte Typhaon ist von *Tz.* 160 als Gigant bezeichnet; er stand auch in der Liste V. 92. Hydre wird 165 gleich Kerberos als fünfzigköpfig bezeichnet. Das unklare *ἡ δ' ἄρα Φῖκ' ὀλοὴν τέκε* in *Hes.* 326 wird 169 (wie im *Schol.* z. St.) auf Chimaira bezogen; Orthos fehlt hier; Sphinx wird beschrieben. Unter den Kindern Hyperions steht 184 statt Eos Hemera, ebenso 188, wo ihre Verbindung mit Astraios berichtet wird; in der Liste ihrer Kinder fehlen die Sterne und die Namen der Winde (vgl. u. zu 294). In der Zeusgeschichte sind die *Κοῦροι* eingefügt (204) und die bei *Hes.* zerstückelte Erzählung insofern ins Gleiche gebracht, als zusammen mit der Entfesselung der Kyklopen auch gleich die der Hekatoncheiren vermerkt wird (213 ff.; der *πατὴρ Hes.* 502 als Kronos erläutert) und Zeus' Aufruf zum Titanenkampf und die Belohnung der Styx, die *Hes.* schon 383 bei ihrer Genealogie gebracht hatte, erst hier hereinkommt (221 ff. vgl. u. Sp. 1529 bei *Hygin*). In Wahrheit wird durch diese Zusammenfassung aller Vorbereitungen zur Titanomachie die Lostrennung dieser selbst durch Zwischenschiebung der Iapetidengeschichte noch fühlbarer. Die letztere ist um einige gelehrte Notizen bereichert: der Name Pandora ist genannt, der in der Th. *Hesiod*s fehlt, auch der Name der Gattin des Prometheus: Axiothea nebst der Variante: nach *Aischylos* Hesione (so auch *Tzetz. Lycophr.* 1283); dazu der Kaukasos als Lokal der Fesselung des Prometheus (227 ff.). Für *Μηκώνη* (*Hes.* 536) ist Sikyon eingesetzt*); Pandora wird von Hermes zu Epimetheus gebracht. In der Titanomachie (*Tz.* 264—273) sind die Kyklopen mit den Hekatoncheiren als Helfer des Zeus eingeführt und den Titanen die Giganten als Bundesgenossen gegeben (271 *τροποῦται καὶ τοὺς Γίγαντας, τροποῦται τοὺς Τιτᾶνας*). Der Widerspruch bei *Hes.* 734 f. und 815 ff. bezüglich Briareos ist bei *Tz.* 277 ff. beseitigt, indem sogleich die zweite Version *Hesiod*s angenommen wird. Briareos' Gattin Kymopoleia, die *Hes.* 818 f. Poseidons Tochter nennt, 930 ff. bei Registrierung seiner Verbindung mit Amphitrite aber ignoriert, nennt *Tz.* beidemale (279 und 332 ff.) Tochter Poseidons und Amphitrites. *Hesiod*s Typhoeus nennt *Tz.* 286 Typhon im Ausgleich mit dem 92 und 160 als Gigant und Echidnagatte eingeführten Typhon, dem dort schon 100 Köpfe nach *Hes.* 824 f. gegeben waren. Es soll also im Sinne des *Tz.* dieselbe Person sein. Trotzdem ist ihm 285 die *Hesiod*ische Typhoeusgenealogie (Ge ∼ Tartaros) gegeben im Gegensatz zu 92 (Ge ∼ Uranosblut). Die vielen Tierköpfe, die dem Typhon 287 gegeben werden, brauchen nicht auf eine andere Quelle zu weisen (so *Mayer* 257, der *Plat. Phaedr.* 230 a. *Nonn. Dion.* 1, 156 ff. 2, 60 anzieht), sondern können aus *Hes.* 829 ff. genommen sein. Tartaros ist nicht genealogisiert. Noch stärkere Flüchtigkeiten werden wir bei v. 332 ff. finden. Die Beschreibung des Typhon ergänzt *Tz.* durch ein *Aischylos*zitat (*Prom.* 355 f.). Bei der Nennung der nicht von Typhon, sondern gottentstammten Winde (*Tz.* 294 = *Hes.* 870 f.) ist Notos wohl nur dem Vers zuliebe weggelassen;

*) *Κοίῳ Matranga, Κριῷ* richtig *Bekker.*

*) 244 *περὶ τὴν Σικυῶνα* einzusetzen (mit *Bekker*) für *Matrangas „συκιγόνην*, Cod. *σικιγ...*".

189 fehlten die Namen der Kürze halber ganz. Daß im Katalog der Zeusgattinnen *Tz.* dem *Hes.* folgt, wurde oben gesagt. Doch erweitert er die Metisgeschichte durch einen näheren Bericht (304 ff) über die bekannte Rolle des Hephaistos bei der Geburt Athenas und bezeichnet dabei Hephaistos als von Zeus mit Hera vor ihrer Ehe, heimlich vor den Eltern, erzeugt (wiederholt 351 = *Schol. AD* zu *A* 609; *Eustath.* 987); folgerichtig fehlt dann Hephaistos bei der Behandlung der Deszendenz des Zeus und der Hera, wie auch Athena, so daß die an dieser Stelle bei *Hes.* auftretende Unstimmigkeit (s. o. Sp. 1492 f.) beseitigt erscheint. Von Zeus und Themis werden nur die Horen abgeleitet, nicht auch die Moiren (Konkordanz mit 116, s. o. Sp. 1513). 322 ff. sind die Namen der Musen eingefügt, die bei *Hes.* 917 mit Rücksicht auf das Proömium 77 ff. fehlen. Als Kinder des Zeus und der Hera nennt *Tz.* 328 (neben Hebe und Ares) *τὰς Εἰλειθυίας* (so natürlich zu emendieren aus dem *εἰλειμένας* der Hs. *Matranga*s, richtig *Bekker*) mit Rückkehr zum *Homer*ischen Plural. Daran knüpft er, von *Hesiod*s Folge abweichend, Maia-Hermes mit der ausdrücklichen Bemerkung: *τὰς ἡρωίδας δ' εἴποιμεν ὁπότε δέον λέγειν* und umschreibt noch *Hes.* 930—937, wobei er im Widerspruch zu 131 Amphitrite eine Tochter des Okeanos und statt Triton *τὸν Εὐρυβίην* (*Bekker*: *τὴν E.*) nennt, offenbar eine aus Flüchtigkeit hervorgegangene Entstellung des *Hesiod*ischen *Τρίτων εὐρυβίης* in Reminiszenz an die Titanin Eurybie. Denn andere Quellen als *Hes.* hat *Tz.* hier nicht: Amphitrite als Tochter des Okeanos ist doch wohl bloßer Gedächtnisfehler trotz *Apd.* 1, 2, 2 und 1, 4, 6 (s. u. Sp. 1521), Kymopoleia behufs der Konkordanz aus *Hes.* 819 hergezogen und die Bezeichnung des 'Eurybies' als *κληροῦχος τῆς θαλάσσης* doch nichts als eine Umschreibung des *Hesiod*ischen *ὅς τε θαλάσσης πυθμέν' ἔχων πορὰ μητρὶ φίλῃ καὶ πατρὶ ἄνακτι ναίει χρύσεα δῶ, δεινὸς θεός.* Man wird also gut tun, den selbständigen Meergott Eurybies — *Waser* in *Pauly-Wissowas Realencycl.* 6, 1321 nach *Mayer* 253. 257, der den *Tz.* absichtlich aus *Hes.s Τρίτων εὐρυβίης* einen *Εὐρυβίης* machen läßt, weil *Tz.* Tritonen nur in der Mehrzahl als Gattungsnamen kenne! — zu streichen, da das bloße Epitheton Tritons bei *Hes.* (aus dem es dann *Apoll. Rhod.* 4, 1552 [auch Versanfang!] und *Orph. Argonaut.* 339 [1261 auf Peleus übertragen] haben) doch keine genügende Stütze für seine Existenz bietet. An dieser Stelle ist das *ποίημα* des *Tz.* wirklich *αὐθωρὸν καὶ πάνυ ἀμελέτητον.* — Die bei *Hes.* legitime Verbindung Ares ~ Aphrodite macht *Tz.* im Anschluß an die seit *Od.* Θ vorherrschend gewordene Tradition durch Einführung des Hephaistos als legitimen Gatten zum adulterium, behält aber die drei Kinder *Hesiod*s bei.

Der Rest des Gedichtes des *Tz.* ist nicht mehr Th. im engeren Sinne und hat auch nichts mehr mit *Hesiod* zu tun. Nach einer (noch zu besprechenden) Einlage gibt 353 ff. einen Katalog der Zwölfgötter und Verwandtes, 378 ff. verschiedene *Τρωικά*, insbesondere 395 die Söhne des Priamos, 431 einen Stammbaum des Priamos vom Chaos an bis auf Romulus hinunter, endlich 579 ff. Griechenstammbäume. Ähnlich wie bei *Hes.* ist also auch bei *Tz.* an die eigentliche *θεογονία* die *ἡρωογονία* angehängt (das Wort gebraucht *Tz.* 506).

In der Einlage 340—352 wird der gegebenen Darstellung, wonach auf Uranos ~ Ge als Weltherrscher Kronos ~ Rhea folgten, die Version entgegengestellt, mit der Quellenangabe *κατὰ δὲ τὸν Λυκόφρονα καί τινας τῶν ἑτέρων*, daß nach dem Sturz des Uranos zunächst Ophion und Eurynome herrschten, die dann Kronos in den Tartaros stürzte, so daß Zeus der vierte Weltherrscher sei. Die Deszendenz des Paares Zeus ~ Hera wird noch einmal wie 304 ff. und 327 f. angegeben, aber die *Εἰλείθυιαι* vergessen. Für die Ophionversion wird wohl, wie er selbst angibt, *Lycophr. Alex.* 1192 und das, was er in seinen Kommentaren dazu fand, Quelle für *Tz.* gewesen sein, vgl. *Tzetz. Lycophr.* 1192. *Pherekydes von Syros* (den er 453 in der Form *ὁ Σύρος Φ.* als Quelle für die Genealogie des Priamos zitiert, also mit dem Genealogen *Pherekydes von Athen* verwechselt) kommt offenbar hier nicht als Quelle in Betracht.

Aus dem Gesagten ergibt sich das Verfahren des *Tz. Hesiod* gegenüber und die Entstehung der neuen Th.: er beseitigt die Widersprüche durch Ausgleichung, ergänzt nur Angedeutetes durch genauere Angaben und erläutert Unklarheiten durch eine bestimmte Interpretation. Offenbar dient ihm als Vorlage für sein Gedicht eine *Hesiod*ausgabe mit mythologischem Kommentar, aus dem er eben die Ergänzungen, Interpretationen, gelegentlichen Richtigstellungen und Parallelversionen entnimmt. Diesen Kommentar und seine Quellen zu rekonstruieren dürfte eine lohnende Aufgabe sein. Die mythographische Quelle des Kommentars stimmt mehrfach auffallend mit der Th. *Hygins* überein, s. u. Sp. 1529.

Die kyklische Theogonie und Apollodor.

Die einzige Nachricht über eine Th. des *ἐπικὸς κύκλος* steht in der *χρηστομάθεια* des *Proklos* bei *Phot bibl.* 239 p. 319 a 20 *Bekker*: *διαλαμβάνει δὲ* (scil. *Πρόκλος*) *καὶ περὶ τοῦ λεγομένου ἐπικοῦ κύκλου, ὃς ἄρχεται μὲν ἐκ τῆς Οὐρανοῦ καὶ Γῆς μυθολογουμένης μίξεως, ἐξ ἧς αὐτοὶ καὶ τρεῖς παῖδας ἑκατόγχειρας καὶ τρεῖς γεννῶσι Κύκλωπας. διαπορεύεται δὲ τά τε ἄλλως περὶ θεῶν τοῖς Ἕλλησι μυθολογούμενα, καὶ εἴ πού τι καὶ πρὸς ἱστορίαν ἐξαληθίζεται· καὶ περατοῦται ὁ ἐπικὸς κύκλος, ἐκ διαφόρων ποιητῶν συμπληρούμενος, μεχρὶ τῆς ἀποβάσεως Ὀδυσσέως τῆς εἰς Ἰθάκην, ἐν ᾗ καὶ ὑπὸ τοῦ παιδὸς Τηλεγόνου ἀγνοοῦντος κτείνεται. λέγει δὲ ὡς τοῦ ἐπικοῦ κύκλου τὰ ποιήματα διασῴζεται καὶ σπουδάζεται τοῖς πολλοῖς οὐχ οὕτω διὰ τὴν ἀρετὴν ὡς διὰ τὴν ἀκολουθίαν τῶν ἐν αὐτῷ πραγμάτων.* Demgemäß hat, wenn wir *Proklos* Glauben schenken, in dem theogonischen Gedicht, das den epischen Kyklos eröffnete, nichts von den physikalischen, kosmogonischen Urgewalten gestanden, die bei *Hesiod* knapp und unentwickelt, bei den Späteren in immer vollerer und vertiefterer Ausgestaltung den eigentlichen

Göttergeschichten und -genealogien voraufgehen. Durch das Fehlen dieses spekulativen, frühwissenschaftlichen Elements (oder durch den Verzicht auf dasselbe) würde diese kyklische *Th.* auf eine frühere Entwicklungsstufe als die *Hesiod*ische rücken (ohne daß deswegen die tatsächliche Entstehung dieses Gedichts vor *Hesiod* zu liegen brauchte). Die Annahme, daß die kyklische *Th.* doch eine kurze kosmogonische Urgeschichte vor der eigentlichen Th. enthalten haben könnte, daß dieselbe aber von *Proklos* in seinem knappen Auszug oder schon in seiner Quelle weggelassen worden sei, ist durchaus unvereinbar mit dem Wesen des bis zum Exzeß spekulativen und allegoriensüchtigen Neuplatonikers (wenn dieser mit dem Verfasser der Chrestomathie identisch ist), und auch für seine Quelle, wenn diese eine Sammlung von Exzerpten der Epen selbst darstellte, ist es nicht gerade wahrscheinlich, daß sie das naturphilosophische Element, wenn es da war, einfach sollte ausgeschieden haben. Viel eher könnte man das von einem mythographischen Kompendium glauben, das mit gewolltem Verzicht auf alles Deuten und Allegorisieren den reinen mythischen Rohstoff registrieren wollte (wie *Tzetzes* bei Beginn seiner *Th.* sagt, 48: *πλὴν μυθικῶς σοι λέξομεν, οὐδ' ἡλληγορημένως*). Bei *Proklos* hören wir über die von ihm benützte *Th.* nur noch, daß Uranos und Ge, das Urelternpaar, die drei Hekatoncheiren und die drei Kyklopen erzeugen. Dies sowie die Stellung von Uranos und Ge an die Spitze der ganzen Welterzählung stimmt aufs genaueste zu dem Beginn des unter dem Namen *Apollodors* uns erhaltenen mythographischen Handbuches: *Οὐρανὸς πρῶτος τοῦ παντὸς ἐδυνάστευσε κόσμου. γήμας δὲ Γῆν ἐτέκνωσε πρώτους τοὺς ἑκατόγχειρας προσαγορευθέντας, Βριάρεων Γύην Κόττον . . . μετὰ τούτους δὲ αὐτῷ τεκνοῖ Γῆ Κύκλωπας, Ἄργην Στερόπην Βρόντην . . .* im Gegensatz zu *Hes.*, bei dem die Hekatoncheiren und Kyklopen nach den Titanen geboren werden. Der schon hieraus mit hinreichender Sicherheit sich ergebende Schluß, daß die kyklische Th. des *Proklos* mit der von *Apollodor* benützten identisch ist, wird bestätigt durch die seit Veröffentlichung der Auszüge des vollständigen *Apollodor* feststehende durchgehende Quellengemeinschaft der *Chrestomathie* des *Proklos* mit *Apollodor*, vgl. *R. Wagner, Epitoma Vaticana ex Apollodori bibliotheca. Accedunt curae mythographae de Apollodori fontibus*, 1891. *A. Papadopulos-Kerameus, Apollodori bibliothecae fragmenta Sabbaitica, Rhein. Mus.* 46, 161 ff. (beide dann in *Mythogr. Graeci*, vol. 1 ed. *R. Wagner* 1894, p. 173 ff.). *Bethe, Herm.* 26, 593 ff. *R. Wagner, Jahrbchr. Phil.* 145, 241 ff. *Ed. Schwartz* in *Pauly-Wissowas Realencycl.* 1, 2883 f.*) Näheres über die 'kyklische' *Th.* muß also aus einer Untersuchung der theogonischen Angaben *Apollodors* gewonnen werden. Ihre starke Übereinstimmung mit *Hesiod* springt in die Augen. Doch zeigen sich auch eine Reihe charakteristischer Abweichungen. Es fehlen bei *Apd.*: zunächst die bei *Hes.* 116—125 genannten Urgewalten; wenn gleich im Anfang Tartaros genannt wird, so lehrt der Zusatz: *τόπος δὲ οὗτος ἐρεβώδης ἐστὶν ἐν Ἅιδου, τοσοῦτον ἀπὸ γῆς ἔχων διαστημα ὅσον ἀπ' οὐρανοῦ γῆ*, daß er nicht als Urprinzip gedacht ist, wie in dem (übrigens später eingearbeiteten, s. Sp. 1476) *Hesiod*vers 119, sondern einfach als der Raum unter der Erde, den *Hes.* 720 ff. beschreibt; dann die *Οὔρεα Hesiod* 129 (s. Sp. 1503); von den Geschöpfen, die bei *Hes.* 183 ff. aus dem Hodenblut des Uranos entspringen, hat *Apd.* nur die Erinyen (mit den bei *Hes.* fehlenden Namen), nicht die Giganten, die erst 1, 6, 1 von Gaia mit Uranos geboren werden als Rächer der Titanen, noch die *Νύμφαι Μελίαι*; daß dann 2, 5, 4, 1 eine solche beiläufig als Mutter des Pholos von Seilenos erscheint, hat natürlich nichts zu sagen. Es fehlt die Geschichte von der Meergeburt Aphrodites, die vielmehr 1, 3, 1, 1 von Zeus und Dione abgeleitet wird, und mit ihr Eros und Himeros, die bei *Apd.* gar nicht vorkommen Es fehlen die ganze Reihe der Personifikationen, der Kinder der Nyx, die überhaupt von *Apd.* ignoriert wird; die Moiren stehen 1, 3, 1, 1 als Töchter des Zeus und der Themis (= *Hes.* 904), die Hesperiden beiläufig 2, 5, 11, 2 in der Heraklesgeschichte, aber ohne Genealogie. Es fehlt endlich der Flußkatalog (*Hes.* 337 ff.), Heosphoros (*Hes.* 379, bei *Apd.* 1, 2, 4 nur die *ἄστρα*), die von Typhoeus stammenden bösen Winde (*Hes.* 869 ff., die Typhonomachie bei *Apd.* 1, 6, 3 aus einer andern, ausführlicheren Quelle), Phobos und Deimos (*Hes.* 934); auch Harmonia erscheint bei *Apd.* nicht im Rahmen der Th., sondern beiläufig später (3, 4, 2, 2 in der Kadmosgeschichte), ebenso Hermes (*Hes.* 938. *Apd.* 3, 10, 2, 1), Dionysos (*Hes.* 940. *Apd.* 3, 4, 3), Herakles (*Hes.* 943. *Apd.* 2, 4, 5, 4 ff.) und die Helioskinder (*Hes.* 956. *Apd.* 1, 9, 16). Die knappe *ἡρωογονία Hesiods* mit der ausführlichen Übersicht des Handbuchs zu vergleichen, ist zwecklos; doch verdient bemerkt zu werden, daß auch *Hes.* schon wie *Proklos* und *Apd.* mit Odysseus und seiner Deszendenz schließt, ein Beweis, daß die Grenzen der Götter- und Heroengeschichte bei *Proklos* und *Apd.* nicht erst in einem mythographischen *κύκλος* der Alexandrinerzeit festgelegt worden sind, sondern tatsächlich dem epischen *κύκλος* entstammen, den somit die um die *ἡρωογονία* erweiterte Th. *Hesiods* bereits widerspiegelt.

Wichtiger als das Fehlen gewisser Partien *Hesiods* bei *Apd.*, das auf späterer Ausmer-

*) Nach dieser genauen Übereinstimmung des *Proklos* mit *Apd.* ist die Annahme von *J. Dietze, Rhein. Mus* 69, 586, daß in der Quelle beider (wie er meint, der Titanomachie) Gaia die Titanen (nach den Hekatoncheiren und Kyklopen) parthenogenetisch geboren habe (so im orphischen *frg.* 39 *Abel*), und daß dann *Apd.* den Bericht der Titanomachie so gestaltet habe, daß er zwar die Reihenfolge Hek.-Kykl.-Tit. beibehielt, aber die Tit. im Anschluß an *Hes.* zu Kindern auch des Uranos machte, mit Entschiedenheit abzulehnen. Erstens darf aus dem Fehlen der Titanen in dem so außerordentlich knappen Auszug des *Proklos* kein so weitgehender Schluß gezogen werden (zudem sind ja auch bei *Apd.* die Titanen von ihren älteren Brüdern entschieden abgetrennt), und überhaupt ist die Vorstellung, daß *Apd.* oder selbst die ältere Mythographie noch so selbständig die Primärquellen durcheinander gearbeitet habe, ganz abwegig.

zung nach gewissen Gesichtspunkten beruhen kann, sind die Differenzen in der Behandlung der gleichen Gegenstände bei beiden. Ihre genaue Betrachtung muß uns über den Charakter der gemeinsamen theogonischen Quelle des *Proklos* und *Apd.* und ihr Verhältnis zu *Hes.* Aufschluß geben können.

Wie o. Sp. 1478 gezeigt, hatte die Uranosgeschichte bei *Hes.* 132–210 ursprünglich nur auf die Titanen Bezug; erst nachträglich sind durch die eingefügten Verse 139—153 die Kyklopen und Hekatoncheiren hineingebracht, doch so äußerlich und gewaltsam, daß aus dem Kontext, wie er jetzt ist, nicht mit voller Klarheit ersichtlich ist, welche Uraniden in den Schoß der Erde verschlossen und welche nach der Entmannung des Uranos befreit werden; erst nach 501 ff. und 617 ff. wird klar, daß Hekatoncheiren und Kyklopen bis zu ihrer Befreiung durch Zeus gefesselt bleiben, von Kronos also nicht gelöst worden sind. Diese durch die Oberflächlichkeit des Interpolators verschuldete Unstimmigkeit ist bei *Apd.* (und *Proklos*) in Ordnung gebracht. Ge gebiert zuerst die Hekatoncheiren und Kyklopen — in dieser Folge, der umgekehrten wie bei *Hes.* —, die Uranos fesselt und in den Tartaros unter der Erde schleudert (nicht wie bei *Hes.* in ihr verschließt). Hierauf gebiert Ge die Titanen und beredet sie (die also nicht wie offenbar bei *Hes.* von Uranos gefesselt werden), Uranos anzugreifen und die Gefesselten zu befreien. Während bei *Hes.* alle außer Kronos Angst haben, hält sich bei *Apd.* nur Okeanos zurück; die Tat der Entmannung leistet (wie bei *Hes.*) Kronos. Nach dem Sturz des Uranos befreien die Sieger die Gefesselten und übergeben Kronos die Weltherrschaft, der die eben Befreiten neuerdings in den Tartaros schleudert, woraus sie danach Zeus befreit, damit sie ihm (gemäß Ges. Weissagung wie bei *Hes.* 626 ff.) im Titanenkampf zum Sieg verhelfen. In der Titanomachie *Hesiods* sahen wir (o. Sp. 1485 ff.) die zwei ursprünglich einander ausschließenden Versionen (in der einen die Kyklopen, in der anderen die Hekatoncheiren als Siegeshelfer) roh und unverknüpft nebeneinander- bzw. durcheinandergeschoben. Bei *Apd.* ist eine vortreffliche Konkordanz hergestellt: die Kyklopen liefern den Göttern die Siegeswaffen (nicht nur Zeus Donner und Blitz, sondern auch Pluton den Helm und Poseidon den Dreizack), und den Hekatoncheiren ist ihre Rolle als Kampfentscheider ganz genommen und nur die als Schergen und Hüter der in den Tartaros geschleuderten Titanen belassen. Dann losen bei *Apd.* die Götter um die Weltherrschaft, während sie bei *Hes.* an Zeus übertragen wird, der hierauf die *τιμαί* verteilt. — Kleine Abweichungen gegen *Hes.* sind noch die Namenfolgen Briareos-Gyes-Kottos statt K.-Br.-G. (Alphabet? Oder weil Briáreos bei *Hom. A* 403 und *Hes. Th.* 617 ff. 817 ff. besonders hervortritt? *Hes.* 654 Kottos Sprecher und also Hauptperson) und Arges-Steropes-Brontes statt Br.-St.-A. (wohl gemäß der natürlichen Folge der Erscheinungen beim Gewitter) sowie die Einführung einer besonderen Hüterin der von Kronos wieder gefesselten Riesen.

Die Titanenliste bei *Apd.* folgt im ganzen *Hes.* 133 ff., doch ist Hyperion vor Kreios und Kronos gleich ans Ende der Titanenreihe, nicht erst hinter die Titaninnen gesetzt. Unter diesen haben Theia und Tethys den Platz getauscht, offenbar, damit die Gattin des ältesten Titanen auch am Anfang stehe, und an vorletzter Stelle ist Dione als Titanin eingeschoben, so daß eine triskaidekadische Reihe entsteht (von *Weinreich, Triskaidekadische Studien*, Gießen 1916, übersehen). Die Meinung dessen, der die Zwölferzur Dreizehnerreihe umgestaltete, war sicher, daß der dem Zwölferverein als Haupt zugegebene *τρισκαιδέκατος* Kronos sein sollte, der bei *Hes.* gemäß seiner Observanz, die Hauptperson zum Schluß zu bringen, am Ende der Dodekas steht und bei *Tzetzes*, der in seinem *Hesiod*kommentar die Dreizehnerreihe fand, ausdrücklich als *τρισκαιδέκατος* erscheint. Erst späterer Schematismus, der das Prinzip verkannte, hat Kronos vor die Titaninnen gesetzt und so Theia zu der unverdienten Ehre der *τρισκαιδεκάτη* verholfen. Dione ist in die Reihe der Titaninnen gesetzt, weil in dieser *Th.* Aphrodite nicht wie bei *Hes.* aus dem abgeschnittenen Gliede des Uranos entsteht, sondern (mit *Hom. E* 370 f.) von Zeus und Dione abgeleitet wird, die denn, weil die *Hesiod*ische Genealogie (353) als Okeanine für die Mutter der großen Göttin vielleicht nicht als vornehm genug erschien, gleich den Zeusgattinnen Themis und Mnemosyne zur Titanin gemacht wurde.

Die Zeusgeschichte, die wesentlich zu *Hes.* stimmt, zeigt bei *Apd.* folgende Abweichungen: die Hilfe der Großeltern Uranos und Gaia bei der Rettung des Zeuskindes ist nicht erwähnt (nur Folge der Knappheit des Auszuges?), statt Lyktos steht Dikte, Wärter des Kindes sind die Kureten und die Nymphen Adrasteia und Ide, Töchter des Melisseus, die Ziege Amaltheia die Milchspenderin. Einschneidender als dies ist die Änderung, daß nicht Gaia, sondern Metis Zeus' Helferin bei der Überlistung des Kronos ist (vgl. die in der Hauptsache richtige Behandlung bei *J. Dietze, Rhein. Mus.* 69, 528 ff.). — Die Uranos-Kronos-Zeusgeschichte einschließlich der Titanomachie und der Teilung der Welt unter die Olympier ist bei *Apd.* in einem Zuge erzählt, die großen bei *Hes.* dazwischen geschobenen Stücke (Nyx, Pontos, Titanendeszendenzen, Prometheis) sind dahintergesetzt, und zwar zunächst die Titanendeszendenzen (1, 2, 2—5), dann Pontos (1, 2, 6—7); Nyx fehlt ganz, und die Prometheis kommt erst hinter der eigentlichen *Th.* (1, 7 ff.). Im ganzen ist so eine viel klarere Systematik erreicht als bei *Hes.* — Der Bericht über die Titanenkinder ruht deutlich auf *Hes.*, nur fehlt der Flußkatalog und Heosphoros, ist von den Okeaninen nur eine Auswahl der wichtigsten gegeben (die dann für die Genealogie gebraucht werden) und von *Hes.*s Folge abgewichen, indem die Titanen ebenso geordnet sind wie bei der ersten Aufzählung (1, 1, 3), natürlich unter Fortlassung der schon erledigten Kroniden, und die zweite Generation (Winde und Gestirne, Hekate, Nike, Kratos, Zelos, Bia) nicht wie bei *Hes.* hineingearbeitet, sondern zusammen

ans Ende gesetzt ist. Neu ist die Verbindung des Iapetos mit der Okeanine Asia (statt Klymene), die Angabe, daß Menoitios in der Titanomachie von Zeus in den Tartaros geschleudert werde, und die Einfügung des Cheiron, Kronos' und Philyras Sohn, an richtiger Stelle. — Auch das Pontosgeschlecht ist aus *Hes.* genommen mit leichten Verschiebungen und Kürzungen. *Hes.* gibt die Folge Nereus-Thaumas-Phorkys und behandelt sie auch so; *Apd.* nennt Phorkos-Thaumas-Nereus und behandelt die Deszendenzen dann in der Folge Thaumas-Phorkos-Nereus. Thaumas und Nereus stimmen im übrigen ganz oder fast ganz zu *Hes.* (s. ***Weizsäcker*** o. Bd. 3, Sp. 207 ff.), von den Phorkoskindern sind nur kurz die *Φορκίδες ⟨καὶ⟩ Γοργόνες* genannt und auf die ausführliche Behandlung in der Perseussage (2, 4, 2, 3 ff.) verwiesen. Auch die übrigen Ungeheuer *Hesiods* kommen in den späteren Partien *Apd.*s, besonders in der Heraklesgeschichte, vor mit kleinen Abweichungen, deren Behandlung an dieser Stelle zwecklos ist, da *Apd.* da selbstverständlich aus anderen Quellen, nicht aus *Hes.* schöpft. Bemerkenswerter als die kleinen Differenzen ist die Übereinstimmung im ganzen, die sich wohl daraus erklärt, daß die Epen, auf denen letzten Endes *Apd.* fußt, dieselben sind, die schon *Hes.* bei seinen kurzen Notizen und Hinweisen vor Augen hatte; vor allem die *Herakleis.*

Nach der Uranidengeschichte (und der Pontosdeszendenz) bringt *Apd.* wie *Hes.* die Zeusehen mit Göttinnen. Nur das Mittelstück der Reihe *Hes.*s Themis-Eurynome-Demeter-Mnemosyne steht bei *Apd.* ebenso und mit denselben Kindern*), doch mit Einschaltung Diones als Mutter Aphrodites zwischen Themis und Eurynome (s. o. Sp. 1520); Hera steht statt Metis am Anfang mit ihren drei ehelichen Kindern, dann wird (nachdem 1, 3, 2—4 die Deszendenz sämtlicher Musen registriert worden ist) im Anschluß an Mnemosyne auf sie zurückgekommen, ihr spontan geborener Sohn Hephaistos genannt und diesem wie bei *Hes.* Zeus' Tochter Athena entgegengesetzt, wobei die im Anfang der Liste weggelassene Metis (nach einer über *Hes.* hinaus erweiterten Sage) nun nachgebracht wird. Nach ihr kommt als letzte Zeusgattin Leto (1, 4, 1, 2) mit einigen Anhängen über die Taten ihrer Kinder, und nach diesem Beschluß der Zeusdeszendenz folgt wie bei *Hes.* Poseidon (wobei Amphitrite wie 1, 2, 2 gegen 1, 2, 7 Okeanine genannt [so auch *Tzetzes*, s. o. Sp. 1515] und dem Sohne Triton eine Schwester Rhode beigegeben wird) und endlich 1, 5 Pluton, der bei *Hes.* in der Zeus-Demeter-Ehe kurz abgemacht war, während der Mythograph natürlich den ganzen Koremythus in Kürze berichten muß. Den Schluß der *Th.* bildet bei *Apd.* 1, 6 die Gigantomachie und Typhonomachie, letztere in manchem mit dem nachträglichen Einschub zwischen Titanomachie und Zeusehen bei *Hes.* sich berührend, aber einer sehr viel ausführlicheren Behandlung des Gegenstandes entstammend (vgl. *v. Meß-Usener, Rhein. Mus.* 56, 174 ff.).

Nach dem Gesagten kann kein Zweifel bestehen, daß die von *Apd.* wiedergegebene *Th.* auf der *Hesiod*ischen aufgebaut ist. Fast alles bei ihm Abweichende ist deutlich als solche erkennbare Richtigstellung *Hesiod*ischer Unklarheiten und Unstimmigkeiten oder Fortbildung. In die Hekatoncheiren- und Kyklopengeschichte und ihre Verknüpfung mit den Titanen und Zeus ist Klarheit und Folgerichtigkeit gebracht: unmöglich, daß die *Hesiod*ische Verwirrung auf die Einfachheit und Geradlinigkeit *Apd.*s gefolgt sein könnte. Die Dreizehnzahl der Titanen ist natürlich jünger als die Zwölfzahl, die Ableitung Aphrodites von Dione (und deren Einreihung unter die Titanen) bewußte Verwerfung des Mythus von der Meergeburt bei *Hes.* Daß auch im weiteren — Umgestaltung der Zeusgeschichte, Ausbau der Rolle der Metis, Vereinfachung der Disposition, Änderung der Folge der Zeusehen, wo die Siebenerreihe *Hesiod*s teils wegen der schon gebrachten Abweichungen hinsichtlich Metis und Dione, teils Hera zuliebe gestört ist — *Apd.* gegenüber *Hes.* immer sekundär und z. T. zweifellos fortgeschritten ist, braucht nicht im einzelnen ausgeführt zu werden (so wesentlich richtig *J. Dietze* a. a. O. 527 ff. gegen *Aly, Hes.*-Ausgabe XX und 65 f., der die *kykl. Th.* für älter als *Hes.* hält). Das einzig Entgegenstehende, das Fehlen des kosmogonisch-philosophischen Elements bei *Apd.*, ist also nicht im Sinne des höheren Alters, sondern im Sinne des absichtlichen Fallenlassens und der Beschränkung auf das rein Mythologische im engeren Sinne zu deuten. (Nicht ganz ausschließen möchte ich die Möglichkeit, daß der *Hesiod*, den *Apd.*s letzte Quelle benützte, die kosmogonische Einleitung noch nicht enthielt.) Die entscheidende Frage lautet nun: wann und von wem ist der Aufbau auf dem *Hesiod*ischen Fundament — vorsichtiger: dem mit dem *Hesiod*ischen im wesentlichen übereinstimmenden Fundament — aufgeführt worden? Erst von der gelehrten Mythographie oder schon in der Frühzeit, sei es von einem theogonischen Dichter, sei es allenfalls von einem der frühen Prosaiker, die das genealogische Epos in veränderter Form, aber im ganzen noch im alten Geist fortführten? Wenn wir *Proklos* glauben, daß er wirklich Exzerpte aus den Epen des alten Kyklos gibt, so ist die von ihm und *Apd.* gegebene *Th.* der Auszug aus einem alten Epos. Aber auch wenn wir von diesem Zeugen absehen, lassen sich zwei Gründe finden, die die *Th. Apd.*s in ihrem Kern (d. h. einschließlich der am *Hesiod*ischen Grundstock vorgenommenen Änderungen) als alt erweisen. Erstens sind die Änderungen z. T. derart, daß sie einem gelehrten Mythographen nicht zugetraut werden können. Kosmogonisches weglassen, da und dort Einzelzüge einfügen oder unter Zuhilfenahme anderer Quellen ausschmücken, vor allem die mangelhafte oder eigenwillige Disposition seiner epischen Quelle im Sinne einer klareren

*) Wenn *Apd.* 1, 3, 1, 2 statt Demeter Styx als Mutter Persephones nennt, so ist das mit *Schwenck* in *Δήμητρος* (statt *Στυγός*) zu ändern, zumal *Apd.* 1, 5, 1 f. die allgemeingültige Überlieferung als selbstverständlich voraussetzt.

Systematik umgestalten konnte der Mythograph, und manche Änderung dieser Art mag auf seine Rechnung zu setzen sein. Aber *Hesiod* zur Richtlinie nehmen und dann aus Eigenem wesentliche Züge der mythologischen Quelle durch andere ersetzen — nicht unter Quellenangabe als Varianten einführen —, das konnte nicht der registrierende Mythograph, sondern nur der frei schaffende mythologische Dichter (oder allenfalls der noch in gleichem Geiste schaffende frühe Prosaiker). Solche der Mythographie keinesfalls zuzutrauende Züge sind: die Erweiterung der Titanenliste, die Änderung der Genealogie Aphrodites, die Umgestaltung der Entmannungsgeschichte (Rolle des Okeanos!), die einschneidende Umformung der Hekatoncheiren- und Kyklopengeschichte, endlich die Umgestaltung der Rolle der Metis. Sollte trotzdem noch jemand meinen, diese Umformungen der *Th. Hes.*s seien nicht insgesamt von einem älteren Dichter vorgenommen worden, sondern entstammten verschiedenen mythologischen Quellen, aus denen sie der Mythograph zusammengeholt und für die entsprechenden *Hesiod*ischen Züge eingesetzt habe, und dann seien in unserm knappen Auszug die Variantenvermerke weggefallen, so widerlegen diese Auffassung zwei sicherlich alte orphische Fragmente: 94/95 *Abel*, wo die Titanenliste durch Zufügung des Phorkys auf vierzehn gebracht ist, offenbar eine Fortbildung der bei *Apd.* vorliegenden Dreizehnerreihe (in der die sechs Männer neben den sieben Frauen ja zur Ergänzung reizten)*) und 100, wo die Zurückhaltung des Okeanos vom Angriff auf Uranos in einer Reihe von Versen berichtet wird. Auch die Angabe (*frg.* 95), daß Ge die Titanen *λαθοῦσα τὸν Οὐρανὸν* gebäre, paßt zu der Darstellung *Apd.*s. Daß der spekulationsfeindliche Mythograph diese mit orphischen *Th.n* übereinstimmenden Züge aus solchen übernommen, die Titanenreihe hingegen wieder einer andern, den Orphikern vorhergängigen Quelle entlehnt haben sollte, ist äußerst unwahrscheinlich. So ergibt sich als Quelle *Apd.*s für diese Partie eine alte, wesentlich auf *Hesiod* aufgebaute, mehrfach aber sehr frei und charakteristisch von ihm abweichende, ihrerseits wieder orphischer Dichtung als Vorlage dienende *Th.*, die uns nun nichts mehr hindert, mit dem von *Proklos* bezeugten ersten Epos des *κύκλος* gleichzusetzen. Die *'kyklische Th.'* als ein eigenes Werk ist also gerettet. Sie liegt im wesentlichen den Anfangskapiteln *Apd.*s zugrunde, spätere mythographische Retouchen darin natürlich zugestanden.

Die Titanomachie und ihr Fortleben.

Das Altertum besaß eine *Th.*, die gewöhnlich anonym als *ἡ Τιτανομαχία* zitiert, von *Schol. Ap. Rh.* 1, 1165 und *Hygin. fab.* 183 *Eumelos von Korinth* zugewiesen wird, während *Athen.* 7, 277 d bezüglich des Verfassers sagt: *εἴτ' Εὔμηλός ἐστιν ὁ Κορίνθιος ἢ Ἀρκτῖνος ἢ ὅστις δήποτε χαίρει ὀνομαζόμενος* (vgl. 1, 22 c: *Εὔμηλος δὲ ὁ Κορίνθιος ἢ Ἀρκτῖνος*). Die wenigen Fragmente, gesammelt von *Kinkel, Epicorum Gr. fragm.* 6 ff. und 312 und neuerdings von *Aly, Hesiods Theog.* 66 f., seien in Kürze hierher gesetzt.

1. *Anecd. Oxon.* 1, 75, 12: *Αἰθέρος δ' υἱὸς Οὐρανός, ὡς ὁ τὴν Τιτ. γράψας.*

1 b. *Philodem. π. εὐσεβείας* p. 61 *Gompers: ὁ δὲ τὴν Τιτ. γράψας ἐξ Αἰθέρος φησὶν (τὰ πάντα).*

2. *Schol. Ap. Rh.* 1, 1165: *Εὔμηλος δὲ ἐν τῇ Τιτ. τὸν Αἰγαίωνα Γῆς καὶ Πόντου φησὶ παῖδα, κατοικοῦντα δὲ ἐν τῇ θαλάσσῃ τοῖς Τιτᾶσι συμμαχεῖν.*

3. *Schol. Ven. B Ψ* 295: *καὶ ὁ τὴν Τιτ. δὲ γράψας δύο ἀρρενάς φησιν Ἡλίου καὶ δύο θηλείας (ἵππους εἶναι). Hygin. fab.* 183: *Equorum Solis et Horarum nomina. Eous, per hunc caelum verti solet; Aethiops (Aethops M. Schmidt), quasi flammeus est, concoquit fruges. Hi funales sunt mares. Feminae iugariae Bronte, quae nos tonitrua appellamus, Sterope, quae fulgitrua. Huic rei auctor est Eumelus Corinthius.*

4. *Athen.* 7, 277 d: *οἶδα ὅτι ὁ τὴν Τιτ. ποιήσας .. ἐν τῷ δευτέρῳ οὕτως εἴρηκεν· ἐν δ' αὐτῇ πλωτοὶ χρυσώπιδες ἰχθύες ἔλλοι νήχοντες παίζουσι δι ὕδατος ἀμβροσίοιο.*

5. *Athen.* 1, 22 c: *Εὔμηλος ... τὸν Δία ὀρχούμενόν που παράγει λέγων· μέσσοισιν δ' ὠρχεῖτο πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.*

6. *Clem. Al. Strom.* 1, 15, p. 47, 7 *St.*: *Χείρωνα τὸν Κένταυρον ..., ἐφ' οὗ καὶ ὁ τὴν Τιτ. γράψας φησὶν ὡς πρῶτος οὗτος εἷς τε δικαιοσύνην θνητῶν γένος ἤγαγε δείξας ὅρκους καὶ θυσίας ἱερὰς καὶ σχήματ' Ὀλύμπου.*

7. *Schol. Ap. Rh.* 1, 554: *ὁ δὲ τὴν Γιγαντομαχίαν ποιήσας φησὶν ὅτι Κρόνος μεταμορφωθεὶς εἰς ἵππον ἐμίγη Φιλύρᾳ τῇ Ὠκεανοῦ, διόπερ καὶ ἱπποκένταυρος ἐγεννήθη ὁ Χείρων· τοῦτον δὲ γυνὴ Χαρικλώ.*

8. *Athen.* 11, 470 b: *Θεόλυτος δ' ἐν δευτέρῳ Ὡρῶν ἐπὶ λέβητός φησιν αὐτὸν (τὸν Ἥλιον) διαπλεῦσαι, τοῦτο πρώτου εἰπόντος τοῦ τὴν Τιτ. ποιήσαντος.*

9. *Philodem. περὶ εὐσεβείας* p. 43 *Gomp.*: *τὰς Ἁρπυίας τὰ μῆλα φυλάττειν Ἀκουσίλαος, Ἐπιμενίδης δὲ καὶ τοῦτο καὶ τὰς αὐτὰς εἶναι ταῖς Ἑσπερίσιν· ὁ δὲ τὴν Τιτ. τὰ μὲν μῆλα φυλάττειν ....*

Auch nach den wenigen Fragmenten ist klar, daß die *Tit.* sich keineswegs auf das Thema des Titels beschränkte, sondern eine größere, wenigstens zwei Bücher umfassende theogonische Dichtung war, die die ganze Göttergeschichte von den Uranfängen an durchmaß, vgl. *frg.* 1. 3. 6. 8. Ihren Namen mag sie davon bekommen haben, daß der Titanenkampf in ihr mit besonderer Ausführlichkeit behandelt war; *frg.* 2 und vielleicht auch 5 (Zeus' Tanz beim Siegesfest) haben auf ihn Bezug, *frg.* 6 und 7 betreffen die Deszendenz des Haupttitanen Kronos. Daß die *Tit.* von der *Th. Hes.*s stark abwich, zeigt jedes einzelne *frg.* Ebenso energisch aber muß sie auch von der *Apd.* zugrunde liegenden *Th.*, d. h. von der *Th.* des

*) Der Einfall *J. Dietzes* a. a. O. 533 u. 536 f., die 13 Titanen *Apd.*s seien eine Rückbildung aus den 14 orphischen in Anlehnung an *Hes.*, ist doch wohl indiskutabel (erst recht die wilde Hypothese, die 14 orphischen Titanen stammten aus der *Τιτανομαχία*, in der Aigaion an die Stelle des unter die Titanen versetzten Phorkys geschoben worden sei).

epischen Kyklos getrennt werden, mit der *Aly* 65 ff. sie einfach identifiziert, worin *Dietze* a. a. O. 522 und 536 ihm folgt*), während andere geneigt waren (s. *Kinkel, Ep. Gr. frgg.* 5 und die da zitierte Literatur), die Tit. als zweites Epos des Kyklos nach der *Th.* anzusetzen. Dann müßte sie zu *Apd.* stimmen, zu dem aber gerade die markantesten *frgg.* 1 und 2 in schroffem Widerspruch stehen — so daß also gerade die Darstellung des Titanenkampfes im Kyklos von der in unserer *Tit.* entscheidend abwich —, und die *frgg.* 3. 4. 5. 8, auch 6. 7 finden im *Apd.*, wie er uns vorliegt, keine oder eine höchst ungenügende Entsprechung. Die kyklische Th. und die *Tit.* sind also scharf zu trennen. Die *Tit.* hat dem Kyklos nicht angehört.

Um so bemerkenswerter sind die Beziehungen, die von der *Tit.* zu der von *Cic. de nat. deor.* 3, 44 angedeuteten stoischen *Th.* und der mit dieser in wesentlichen Stücken übereinstimmenden *Th.* hinüberführen, die der zu Anfang der *Fabulae* des *Hyginus* in erbärmlichem Zustande überlieferten genealogischen Götterliste zugrunde liegt. Bei *Cic.* heißt es: *Haec Carneades aiebat, non ut deos tolleret ... sed ut Stoicos nihil de dis explicare convinceret; itaque insequebatur. Quid enim, aiebat, si hi fratres sunt in numero deorum* (scil. Iuppiter, Neptunus, Orcus), *num de patre eorum Saturno negari potest, quem volgo maxime colunt ad occidentem? Qui si est deus, patrem quoque eius Caelum esse deum confitendum est. Quod si ita est, Caeli quoque parentes di habendi sunt, Aether et Dies, eorumque fratres et sorores, qui a genealogis antiquis sic nominantur, Amor, Dolus, Metus, Labor, Invidentia, Fatum, Senectus, Mors, Tenebrae, Miseria, Querella, Gratia, Fraus, Pertinacia, Parcae, Hesperides, Somnia, quos omnis Erebo et Nocte natos ferunt.* Das ergibt folgenden Stammbaum:

Erebus ~ Nox

Aether ~ Dies — Amor Dolus Metus usw.

Caelus

Saturnus

Hier stimmt zu *Hesiod* die Ableitung des Paares Aether ~ Dies von Erebus ~ Nox, hingegen weicht die Ableitung des Caelus von Aether ~ Dies und der Personifikationen von Erebus ~ Nox (statt von Nox allein) von *Hes.* ab. Beides findet sich bei *Hygin.* Sein in kläglicher Zerrüttung überliefertes *Th.*-Schema — für das bei dem Verlust der Freisinger Hs. die auf sie gegründete Ausgabe des *Jacobus Micyllus,* Basel 1535 (2. Ausgabe 1549, wiederholt 1570. 1578. 1608) unsere einzige Quelle ist; die scharfsinnige, aber willkürliche Ausgabe von *M. Schmidt,* Jena 1872, ist mit großer Vorsicht zu benützen — kann hier nicht ausführlich behandelt werden, nur die mit hinreichender Sicherheit rekonstruierbaren Grundlinien sind herauszuheben. Danach ergibt sich nebenstehender Stammbaum.

- Caligo-Chaos (~ Caligo)
  - Erebus ~ Nox
    - Personifikationen
    - Parcae
    - Hesperides
  - Aether ~ Dies
    - Terra (~ Aether)
      - Tartarus (~ Terra) — Gigantes
      - Pontus (~ Terra)
        - Nereus — Nereides
        - Thaumas
        - Phorcus
        - Ceto
        - Phorcides, Gorgones
    - Caelum (~ Terra)
      - Centimani
      - Cyclopes
      - Oceanus
      - Tethys
      - Oceanitides, flumina
      - Polus
      - Phoebe
      - Latona, Asteria
      - Crius — Astraeus, Pallas, Perses
      - Iapetus — Atlas, Epimeth., Prometh.
      - Hyperion
      - Thia
      - Sol, Luna, Aurora
      - Saturnus
      - Ops
      - Vesta, Ceres, Iuno, Pluto, Neptunus, Iuppiter
      - Moneta
      - Themis
      - Dione
      - Furiae
    - Mare (~ Pontus)
      - piscium genera

Die Abweichungen von *Hesiod* springen in die Augen: Chaos von Caligo abgeleitet, Aether und Dies nicht die Kinder, sondern die Geschwister von Erebus und Nox (dies auch in der *Th.* des *Tzetzes* 113), selbst nicht deszendenzlos, sondern die Eltern von Terra, Caelum und Mare; diese einander koordiniert, nicht Himmel und Meer aus der Erde hervorgegangen; das Meer differenziert in Mare und Pontus, weiblich (*Θάλασσα*) und männlich, beide zusammen die piscium genera hervorbringend; die Personifikationen (mit ihnen verbunden die Hesperiden und die bei *Hes.* erst interpolierten Moiren) von Erebus und Nox, nicht von Nox allein abgeleitet, auch in der Anordnung gleich an jene Urmächte angeschlossen (dies auch bei *Tzetzes* 115); Tartarus und Pontus von Terra und Aether abgeleitet, die Giganten von Terra und Tartarus (unter ihnen Typhon, der dann

*) Er schreibt S. 522: „ .. der sogenannten kyklischen Th. oder, wie die Alten sagen, der Titanomachie des Eumelos oder Arktinos." Aber bei den Alten steht kein Wort von einer Identität der beiden Gedichte oder von der Zugehörigkeit der *Tit.* zum Kyklos.

auch bei *Hes.* 821 so genealogisiert ist: Interpolation!). Das weitere stimmt im ganzen zu *Hes.*, nur daß die Listen der Nereiden, Okeaninen und Flüsse im einzelnen nicht gleich sind, daß als Nachkommen des Phorcus und der Ceto zunächst nur Graien (Phorcides, aber drei!) und Gorgones genannt, die weiteren Ungeheuer erst anhangsweise (p. 12, 16 ff. *Schm.*) gebracht sind (wie bei *Apd.*!), daß unter den Titanenkindern Chiron und Dolops als Söhne des Saturnus und der Philyra eingefügt sind (11, 17) und zum Schluß (12, 12 ff.) das Geschlecht des Sol ausführlicher verzeichnet ist als bei *Hes.*; über die Liste der Zeusehen s. u. Von den hier aufgeführten Besonderheiten der *Th. Hygins* finden einige ihre Entsprechungen in den *frgg.* der *Tit.* Uranos als Sohn Aithers bezeugt *frg.* 1. Mit der Genealogie *ex Ponto et Mari piscium genera* möchte man *frg.* 4 verbinden, wo die goldäugigen Fische *ἐν αὐτῇ*, doch wohl *θαλάσσῃ*, herumschwimmen; zu der an hervorragender Stelle gebrachten Genealogie *ex Saturno et Philyra Chiron Dolops* stimmen die *frgg.* 6 und 7, die auf eine nicht nur beiläufige Behandlung Chirons in der *Tit.* weisen, und die glänzende Ausgestaltung der Heliosgeschichte (*frg.* 3 und 8) könnte in der vollständigeren Liste der Deszendenz des Sol bei *Hyg.* nachklingen; darauf, daß desselben *Hygin. fab.* 183 letzten Endes auf der *Tit.* fußt, ist freilich wohl kein Wert zu legen. — Für die anderen bei *Hygin* auftretenden, den bisher betrachteten *Th.n* fremden Mächte läßt sich natürlich — bei der so gar spärlichen Zahl bezeugter Fragmente — nicht behaupten noch beweisen, daß sie der *Tit.* entstammen, im Gegenteil scheint *frg.* 1 b darauf hinzuweisen, daß Aither in der *Tit.* an erster Stelle stand, obschon der fragmentarische Zustand der *Philodem*stelle keine völlige Sicherheit gewährleistet (vgl. *Dietze* a. a. O. 532); wohl aber läßt sich zeigen, daß jene Mächte früher Spekulation angehören. Caligo = *Σκότος* begegnet schon bei *Soph. Oed. Col.* 40. 106 als Vater der Erinyen (Mutter Ge; 106 *ἀρχαίου Σκότου* vielleicht nicht nur 'alt', sondern Reflex einer *Th.*, in der *Σκότος* unter den *ἀρχαί* stand; vgl. noch *Schol.* zu v. 42 und *Schol. Aeschin.* 1, 1 8; bei *Cic. nat. deor.* 3, 44 Tenebrae unter den Kindern des Erebus und der Nox). Ebenso ist Mare = *Θάλαττα* doch wohl als alt anzusprechen. Die Zeugnisse *Diod.* 5, 55, 1 (die Telchinen nach rhodischer Sage *υἱοὶ Θαλάττης*) und *Ion frg.* 11 *Bergk* (Aigaion *παῖς Θαλάσσης*) dürfen nicht (mit *Kuhnert* o. Bd. 5, Sp. 442) leichter Hand beiseite geschoben werden. Die Dreiheit *Γαῖα καὶ Οὐρανὸς ἠδὲ Θάλασσα* scheint auch altorphisch (*Ap. Rhod. Arg.* 1, 496 = *Orph. frg.* 35 *Abel*)*), und an *frg.* 4 der *Tit.* sei noch einmal erinnert. Die Auffassung des Meeres als fruchtbar zeugendes, mütterliches Element, die man sich wundert. im *Hesiod*ischen Mythus von der Aphroditegeburt nicht schon ausdrücklich ausgesprochen zu finden, muß sich notwendig früh eingestellt haben, und die Sprache stellte das feminine Wort *θάλασσα* nicht umsonst zur Verfügung. Eine derartige volkstümliche Auffassung ist doch auch als Substrat der gemeinhin schon zur Philosophie gerechneten Kosmogonien des Thales und Anaximandros anzusetzen. Auch weiterhin erscheint in der Liste *Hygins* nichts, was uns nötigte, sie als Auszug einer jüngeren gelehrt-mythographischen Bearbeitung des Themas Th., nicht als das in den Hauptzügen unentstellte Skelett einer bestimmten alten Th. anzusehen (wobei Zusätze im einzelnen auf den vielen Stationen, die zwischen dem alten theogonischen Epos und unserer dürftigen und verstümmelten Liste liegen, sehr wohl anzunehmen sind). Daß diese *Hygin* letzten Endes zugrunde liegende *Th.* die *Tit.* war, ist vielleicht eine zu weit gehende Vermutung: sicherlich aber stimmte sie in einigen wichtigen Punkten mit ihr überein, stellte vielleicht eine Fortbildung der *Tit.* dar.

Wie verhält sich die *Th. Hygins* zu *Hesiod*? Es scheint sicher, daß sie jünger ist, denn sowohl in der kosmogonischen Spekulation wie in der Systematik ist sie über ihn hinausentwickelt. Während bei *Hes.* Tartaros, Eros und die Urea sowie Aither und Hemere sozusagen Nieten sind, fehlen die ersten drei bei *Hyg.* unter den Urmächten, und Aither-Hemere sind sinnvoll in die Urgenealogie eingebaut. Der *Hesiod*ische Gedanke, daß das Licht (Aither-Hemere) aus dem Dunkel (Erebos-Nyx) hervorgegangen sei, ist natürlich untadelhaft. Aber das *Hygin*ische Schema, das die beiden Paare als Kinder von Chaos und Caligo verschwistert und vom einen alle dunklen Gewalten, vom andern alle Wesen und Erscheinungen der sichtbaren Welt ableitet, stellt ohne Zweifel einen planvollen und beabsichtigten Fortschritt über *Hes.* dar. (Dies mag in dem von *Tzetz.* benützten *Hes.*-Kommentar vermerkt gewesen sein und ihn veranlaßt haben, hier von der *Hesiod*ischen Darstellung abzugehen, oben Sp. 1512). Die Ableitung der Trias Terra-Caelum-Mare von Aether (und Dies) ist mythologischer Ausdruck des Gedankens, daß der Stoff eher ist als das aus ihm Geformte. Die Anordnung bei *Hyg.*, wo nach der Nennung von *Nox Dies Erebus Aether* zunächst die gesamte Deszendenz von Nox und Erebus, dann die von Dies und Aether gebracht wird, ist planmäßiger als die Zerreißung des Stoffes bei *Hes.*; wo im folgenden bei *Hygin* sich Verwirrung zeigt, ist offenbar der klägliche Erhaltungszustand schuld daran. Nach*hesiod*isch ist auch *Hyg.*s Titanenliste, die wie *Apd.* als dreizehnte Titanin Dione enthält, von welcher denn auch, unter Verwerfung der Meergeburtsage, Aphrodite abgeleitet

*) (*Ὀρφεὺς*) *ἤειδεν δ' ὡς γαῖα καὶ οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα, τὸ πρὶν ἐπ' ἀλλήλοισι μιῇ συναρηρότα μορφῇ, νείκεος ἐξ ὁλοοῖο διέκριθεν ἀμφὶς ἕκαστα· ἠδ' ὡς ἔμπεδον αἰὲν ἐν αἰθέρι τέκμαρ ἔχουσιν ἄστρα σελῆναίη τε καὶ ἠελίοιο κέλευθοι.* Die Subjungierung der Dreiheit Himmel-Erde-Meer unter Aither erläutert sehr schön *frg.* 121/2 *Abel*, wo Nyx dem Zeus für die Weltbeschaffung folgende Anweisung gibt: *αἰθέρι πάντα πέρᾳς ἀφάτῳ λαβέ· τῷ δ' ἐνὶ μεσσῳ οὐρανόν· ἐν δέ τε γαῖαν ἀπείριτον, ἐν δὲ θάλασσαν, ἐν δέ τε τείρεα πάντα, τά τ' οὐρανὸς ἐστεφάνωται.*

Wenn hier die Sterne gleich mit genannt werden, so zeigt ein Blick auf das vorige *frg.*, daß sie doch außerhalb der Trias Himmel-Erde-Meer standen (wie übrigens natürlich, da sie mit Sonne und Mond zusammengefaßt sind).

wird (p. 12, 2 *Schmidt*). Wie hierin (mit *Apd.*), so folgt *Hygin* auch in der Nereidenliste *Homer* gegen *Hesiod* (und *Apd.*), s. *Weizsäcker* o. Bd. 3, Sp. 207; doch ist vielleicht richtiger zu sagen, *Hom.* und *Hygin* folgen hier derselben theogonischen Quelle. Ob in der *Hyg.* zugrunde liegenden Th. auch die Inkonsequenz in der Reihenfolge der Titanen beseitigt war, gestattet uns die Ungunst der Überlieferung nicht zu erkennen. Daß Hekate in der Liste der Titanenkinder fehlt, könnte zufälliger Verlust sein, doch ist die Möglichkeit nicht abzuweisen, daß hier *Hyg.* den älteren Zustand seines *Hesiod*ischen Vorbildes widerspiegelt, da in ihm die große Hekateinterpolation noch fehlte.*) Daß Vis, Invidia, Potestas, Victoria (= Bia, Zelos, Kratos, Nike), die Kinder des Pallas und der Styx, am Ende dieser Reihe stehen, hinter der Atlasdeszendenz, obschon die Eltern vor den Iapetiden genannt waren (und entsprechend auch bei *Hes.* vor diesen stehen), rührt zweifellos daher, daß in *Hygin*s epischer Vorlage jene Helfer des Zeus im Titanenkampf nicht von der Schilderung dieses Kampfes getrennt erscheinen und die Titanomachie nicht wie bei *Hes.* verzettelt werden sollte: ans Ende der Titanidenliste gesetzt, bildeten sie einen vortrefflichen Übergang zur Titanomachie (vgl. *Tzetz.*, o. Sp. 1514). Über diese selbst kann ich die folgende Vermutung nicht unterdrücken. Schon o. Sp. 1516 ist auf die mehrfache Übereinstimmung der Zusätze des *Tzetzes* zum *Hesiod*ischen Grundstock seiner *Th.* mit *Hygin* hingewiesen. Eine dieser Übereinstimmungen ist die Einfügung einer Namenliste der Giganten gleich bei ihrer ersten Erwähnung (*Tz.* 88 ff. *Hyg.* p. 10, 7; die Listen stimmen im übrigen nicht zueinander). Bei *Tz.* heißt es dann in der Titanomachie, v. 270 f.: (Ζεὺς) *συναρράξας πόλεμον μετὰ μεγάλου κρότου, τροποῦται καὶ τοὺς Γίγαντας, τροποῦται τοὺς Τιτᾶνας.* *Tz.* hat also eine *Th.* im Auge (oder findet einen Hinweis auf sie in seinem *Hesiod*kommentar), in der Titanen- und Gigantenkampf in eine Einheit zusammengefaßt war. Nimmt man hinzu, daß das gewöhnlich als *Τιτανομαχία* zitierte Epos einmal als *Γιγαντομαχία* zitiert ist (*Schol. Ap. Rhod.* 1, 554 *ὁ τὴν Γιγαντομαχίαν ποιήσας*), so liegt die Annahme nicht fern, daß das Epos *Τιτανομαχία* seinen Namen von einer ausführlichen Darstellung der Titanenschlacht hatte, die durch Einführung der Giganten (und des Meerriesen Aigaion: *frg.* 2) als Bundesgenossen der Titanen erweitert war: eine Fortdichtung, die durch die von der älteren Dichtung schon gebrachten Bundesgenossen des Zeus (Kyklopen und Hekatoncheiren) nahegelegt war. Wäre dies richtig, so ist eine neue Beziehung zwischen *Tit.*, *Hyg.* und *Tz.* hergestellt. — Auf die Titanomachie folgt auch bei *Hyg.* die Deszendenz der Kroniden, doch mit argen, durch die Überlieferung oder unverständige Überarbeitung verschuldeten Störungen. Zwar daß Neptunus vor Iuppiter steht, ist wohl systematische Absicht, da ja Neptunus der ältere ist. Aber zumindest das sinnlose *Ex Iove et Clymene Mnemosyne* (nachdem *Moneta* sowohl in der Liste der Titaninnen wie der Zeusgattinnen als Mutter der Musen gestanden hat) sowie die Verschiebung Latonas und ihrer Kinder ans äußerste Ende ist Störung und Verderbnis. Wichtig für unsere Betrachtung ist folgendes Stück der Liste (p. 12, 2 *Schm.*): *Ex Dione et Iove Venus. Ex Iove et Iunone Mars. Ex Iovis capite Minerva. Ex Iunone sine patre Vulcanus. Ex Iove et Eurynome Gratiae. Ex Iove rursus et Iunone Iuventus Libertas* (irgendwie verderbt für *Εἰλείθυια*, nach *M. Schmidt* *Ἐλευθὼ* als *Ἐλευθερία* mißverstanden). Dione (bei *Apd.* an dritter Stelle nach Hera und Themis) eröffnet den Reigen, um Aphrodite, die der *Hesiod*ischen älteren Abstammung von Uranos beraubt ist, wenigstens zum ältesten Kinde des Zeus zu machen. Im folgenden befremdet die Auseinanderreißung der legitimen Kinder des Zeus und der Hera, die sowohl bei *Hes.* (922) als auch bei *Apd.* (1, 3, 1) beieinanderstehen. Ist dies nur wieder eine der Verwirrungen bei *Hyg.* oder der Reflex einer theogonischen Dichtung, in der Zeus und Hera sich zunächst vereinigen und Ares erzeugen, dann sich entzweien und ihre besonderen Liebeswege gehen, dann sich wieder versöhnen und die beiden Töchter Hebe und Eileithyia bekommen? Daß letztere Annahme die richtige ist, beweist das (schon oben Sp. 1491 angezogene) theogonische Fragment bei *Chrysipp. frgm.* 908 *Arnim*, in dem es heißt: *ἐκ ταύτης ἔριδος ἡ μὲν τέκε φαίδιμον υἱόν Ἥφαιστον τέχνῃσιν ἄνευ Διὸς αἰγιόχοιο ... αὐτὰρ ὃ γ' Ὠκεανοῦ καὶ Τηθύος ἠυκόμοιο κούρῃ νόσφ' Ἥρης παρελέξατο καλλιπαρῄῳ ἐξαπαφὼν Μῆτιν ...* (so *Ruhnken*: *κούρην ... παρεδέξατο κ-ον*), worauf die Geburt Athenas aus Zeus' Haupte berichtet wird. Hier ist also die parthenogenetische Geburt des Hephaistos durch Hera und Zeus' Verbindung mit Metis nebst Verschlingung derselben und Geburt Athenas die Folge eines Zwistes der Gatten Zeus und Hera (was bei *Hes.* 928, aus der Stelle selbst durchaus nicht verständlich, nachklingt): wir haben hier ein Stück der Dichtung vor uns, deren skeletthafter Auszug in der *Hygin*ischen Liste vorliegt. Aus ihr werden wir das Fragment am Anfang und Ende ergänzen dürfen. Eine Abweichung *Hygin*s von dem Frg. liegt darin, daß letzteres nach dem Streit zuerst die Geburt des Hephaistos und dann Zeus' Metisabenteuer und die Geburt der Athena berichtet, während bei *Hyg.* die beiden Fakta in der umgekehrten Folge stehen (wie auch bei *Hes.* 924 ff.). *Apd.* 1, 3, 5 f. hat dieselbe Folge wie das Frg., aber nichts von der in diesem gegebenen inneren Verknüpfung der Tatsachen, die hingegen bei *Hyg.* durch die Auseinanderreißung der ehelichen Kinder des Kroniden-

*) Auch Eros und die Urea könnten noch gefehlt haben, da dieser Benützer *Hesiod*s ja nicht wie der Verfasser der *kyklischen Th.* das Kosmogonische absichtlich ausschaltete; doch könnte er natürlich auch Gründe gehabt haben, sie fallen zu lassen. Zu irgendeiner Sicherheit, ja auch nur zu Wahrscheinlichkeiten ist hier nicht zu gelangen. Die Typhoeusepisode und die bösen Winde fand der Verfasser der *Hyg.* zugrunde liegenden Th. jedenfalls noch nicht im *Hes.* Daß die *Νύμφαι Μελίαι* bei *Apd.* und *Hyg.* fehlen, wird auch kein Zufall sein, obwohl sie durch die Trias, die sie mit Erinyen und Giganten bilden, geschützt werden.

paares klar genug angedeutet ist. Ob auch Zeus' Verbindung mit Eurynome bei *Hyg.* an ihrem richtigen Platze steht (d. h. ob sie in der zugrunde liegenden Th. vor die Wiederversöhnung mit Hera verlegt war), oder ob sie durch Textverderbnis dahin geraten ist (statt hinter Themis, wie nach *Hes.* und *Apd.* zu erwarten), können wir nicht entscheiden. Gesteht man die so gefundene nähere Beziehung zwischen *Hyg.* und jenem von *Chrysippos* aufbewahrten theogonischen Fragment zu, so werden wir zum zweitenmal von *Hyg.* aus in stoische Interessenkreise geführt wie schon im Anfang, wo die Genealogie der Urgewalten bei *Hyg.* in starkem Maße mit der von *Cicero* berichteten stoischen Th. übereinstimmte. Nach allem bin ich geneigt zu glauben, daß die stoischen Theologen die Grundzüge ihrer Th. statt aus *Hes.* aus der *Tit.* oder einer dieser nahestehenden Th. entnommen haben, die ihnen wegen ihres hervorstechenden kosmologischen Charakters und vor allem wegen der bedeutenderen Rolle des Aither (als Vater des Uranos) mehr zusagte als jener; daß das *Chrysipp*ische Fragment aus dieser selben Th. genommen ist; daß auf sie letzten Endes der (ohne Zweifel vielfach getrübte und überarbeitete) Auszug *Hygins* zurückgeht, und daß sie es endlich ist, aus der die Parallelversionen stammen, die *Tzetzes* in seinem *Hesiod*kommentar fand und in seine *Th.* hineinarbeitete. — Ich bemerke noch, daß die eben vorgetragene Hypothese durchaus nicht im Streit mit den Darlegungen *Useners*, *Rhein. Mus.* 56, 174 ff., ist, nach denen das *Chrysippos*bruchstück 'ein Rest einer älteren, beiseite gelegten Gestalt der Th. war, der vermutlich ... in dem von *Chr.* benutzten Exemplar unter den Anhängen der bekannten jüngeren Gestalt der Th. fortgeführt worden war' (S. 179). Nichts hindert uns anzunehmen, daß dieses in den Anhang von *Chr.*s *Hesiod*ausgabe gelangte Bruchstück aus der *Tit.* stammte, die ja anonym überliefert war und ihrem Charakter nach jeden Augenblick als '*Hesiod*eisch' bezeichnet werden konnte. Ebensogut aber konnte in *Chr.*s Ausgabe die angehängte Parallelerzählung der Metis-Athena-Geschichte mit Quellenangabe versehen sein, die aber *Chr.*, als Leser gewiß nicht weniger flüchtig wie als Autor, übersah und das Stück einfach als *Hesiod*isch bezeichnete. Daß auf das von *Usener* rekonstruierte alte Lied vom Zwist des Zeus und der Hera von der (bei *Usener* nicht berücksichtigten) *Hygin*stelle aus noch ein neues Licht fällt, sei nur kurz angemerkt.

Reste verschollener Theogonien.

Ob die Vermutung, daß hinter der verderbten *Telegonia* des Kinaithon, die *Hieron.* zu *Ol.* 4, 2 bezeugt, eine *Theogonia* stecke, zutrifft, ist ganz unsicher. In jedem Falle bleibt sie für uns ein bloßer Name. — Jedenfalls hatte das anonyme Epos *Φορωνίς*, das den Menschheitslehrer und Kulturgründer Phoroneus, den argeischen Prometheus, feierte (*Ep. Gr. frgg. Kinkel* 209–212), zu einem Teil theogonischen Charakter; 4 der erhaltenen Frgg. behandeln Göttergeschichten: 2 die *Δάκτυλοι Ἰδαῖοι*, 3 die Kureten, 4 den alten Fetischdienst im Kult der Here von Argos (vgl. o. Sp. 1475), 5 die Geburt des Hermes. Die Wirkung dieses Epos scheint nicht ganz gering gewesen zu sein, vgl *Frickenhaus, Tiryns* 1, 19 ff. *Jacoby, Herm.* 57, 366 ff. — Von den späteren Epikern hat Antimachos, den *Tzetzes* 28 neben *Homer, Musaios, Orpheus, Hesiodos* und *Linos* ausdrücklich zu den *θεογονογράφοι* zählt (o. Sp. 1511), unseres Wissens zwar keine eigene Th. geschrieben, aber nach Ausweis der Frgg. (*Kinkel* 273 ff.) dem theogonischen Element in seiner Dichtung einen breiten Raum gewährt, so betrifft *frg.* 35 die Entmannung des Uranos, 42 die Titanen, 46 die Rosse des Ares, 83 *Γαιηίδα Φοίβην*. — Die *Ἀλκμεωνίς* ist wegen des *frg.* bei *Philodem. περὶ εὐσεβ.* p. 51, 8 ff. (*Kinkel, Ep. Gr. frgg.* p. 313) *καὶ τῆς ἐπὶ Κρόνου ζωῆς εὐδαιμονεστάτης οὔσης, ὡς ἔγραψαν Ἡσίοδος καὶ ὁ τὴν Ἀλκμεωνίδα ποήσας καὶ Σοφοκλῆς κτλ.* kaum hergehörig. Nur aus den bezüglichen Artikeln des *Suid.* wissen wir von den Theogonikern Palaiphatos (*Π. Ἀθήνησιν ἐποποιός, υἱὸς Ἀκταίου καὶ Βοιοῦς· οἳ δὲ Ἰοκλέους* [*Διοκλέους Schoemann*] *καί Μετανείρας, οἳ δὲ Ἑρμοῦ. γέγονε δὲ κατὰ μέν τινας μετὰ Φημονόην, κατὰ δὲ ἄλλους καὶ πρὸ αὐτῆς. ἔγραψε δὲ κοσμοποιίαν εἰς ἔπη ,ε, Ἀπόλλωνος καὶ Ἀρτέμιδος γονάς, ἔπη ,γ, Ἀφροδίτης καὶ Ἔρωτος φωνὰς καὶ λόγους, ἔπη ,ε, Ἀθηνᾶς ἔριν καὶ Ποσειδῶνος, ἔπη ,α, Λητοῦς πλόκαμον*, gewiß junge Fälschungen; *Eustath.* und *Schol. Il. K* 4 5 *Tzetz.* zu *Hes. Opp.* p. 25 *Gaisf. Anth. Pal.* 2, 36), Abaris (*Ἀ. Σκύθης, Σεύθου υἱός. συνεγράψατο ... θεογονίαν καταλογάδην*, sicher pseudepigraph) und Aristeas (*Ἀ. Δημοχάριδος ἢ Καϋστροβίου, Προκοννήσιος ἐποποιός. ... ἔγραψε δὲ οὗτος καὶ καταλογάδην θεογονίαν, εἰς ἔπη ,α,* auch wohl kaum echt). Leerer Schall ist uns auch Dromokrides oder -krites (der nächstliegende griech. Name wäre Dromokleides), vgl. *Fulg. mitol.* 2, 14, p. 56, 13 *Helm: Dromocrides in theogonia scribit Ixionem in Grecia primum regni gloriam adfectasse* usw.; als spät erweist ihn die zweite Erwähnung bei *Fulg.* 3, 7 p. 70, 23 ff.: *quod putarent pagani singulas partes in homine deos singulos obtinere, ut Iovem caput ..., sicut Dromocrites in fisiologumenon scripsit.* Vgl. noch *Mythogr. Vat.* 2, 107. Über Linos und Thamyris s. u. Sp. 1550.

Als letzter Ausläufer theogonischer Schriftstellerei im *Hesiod*stil und Überleiter zur registrierenden Mythographie sei hier eingefügt:

Akusilaos von Argos.

Akusilaos von Argos, den *Suid.* s. v. und *Clem. Alex. Strom.* 6, 26 (2, 443, 2 *St.*) als ältesten *ἱστοριογράφος* (neben *Eumelos*) bezeichnen — auf die Notiz bei *Suid.* s. v. *Ἑκαταῖος: τὰ γὰρ Ἀκουσιλάου νοθεύεται* ist offenbar nichts zu geben —, hat in seinen drei Büchern *Γενεαλογίαι* (*frgg.* bei *Diels, Vorsokr.* nr. 73 und *Kordt, De Acusilao*, Basel 1903) nach *Clem. Al.* a. a. O. nichts anderes getan als *Hesiod* in Prosa übertragen und als sein Eigentum ausgegeben (*τὰ δὲ Ἡσιόδου μετήλλαξαν εἰς πεζὸν λόγον καὶ ὡς ἴδια ἐξήνεγκαν Εὔμηλός τε καὶ Ἀ. οἱ ἱστοριογράφοι*). Die Frgg. bestätigen, daß

Ak. tatsächlich die *Th.* und die *Ehoiai Hesiods* zum Grundstock seines Werkes gemacht hat, in dem er, vom Chaos ausgehend, die Genealogie aller bedeutenden Stammesheroen aufwärts und abwärts vorführte. So enthielt also der erste Teil des Werkes eine eigentliche Th. Doch ist *Ak.* keineswegs *Hes.* ausschließlich gefolgt, sondern seine zur Zeit des *Ak.* schon — wie auch andere Zeugnisse lehren — zu einer nahezu kanonischen Bedeutung gelangte Th. ist naturgemäß die Hauptquelle des *Ak.*, von der er aber doch öfters unter Zurateziehung anderer Quellen abweicht. *frg.* 30 *Diels* zeigt ihn als kritischen Erläuterer *Hesiods*, somit als ersten Mythographen: *Schol. Hes. Th.* 379 *ἀργέστην Ζέφυρον Βορέην τ' αἰψηροκέλευθον καὶ Νότον. Ἀ. δὲ τρεῖς ἀνέμους εἶναί φησι κατὰ Ἡσίοδον Βορρᾶν, Ζέφυρον καὶ Νότον· τοῦ γὰρ Ζεφύρου ἐκπνέοντος τὸ 'ἀργέστην' φησίν.* Die Grundzüge der *Th.* bei *Ak.* sind folgende. Seine *πρώτη ἀρχή* war nach *Damasc. de princ.* 124 (*frg.* 1) Chaos, aus diesem gingen Erebos und Nyx hervor, aus deren Vereinigung Aither, Eros und Metis. Die Ableitung des Eros von Nyx bei *Ak.* (vgl. die *Φιλότης* als Kind der Nyx bei *Hes.* 224) bestätigt auch *Schol. Theocr. arg.* 13 (*frg.* 3), wo ihm aber Aither als Vater gegeben wird, eine Angabe, deren Zuverlässigkeit dadurch ins rechte Licht gerückt wird, daß dicht davor steht, nach *Hesiod* sei Eros ein Sohn *Χάους καὶ Γῆς*. Wie hier ein Abstammen des Eros von Chaos und Ge behauptet wird, nur weil er nach ihnen genannt ist, so scheint mit gleicher Flüchtigkeit für *Ak.* die Ableitung des Eros von Nyx und Aither einfach daher gefolgert zu sein, daß diese beiden Namen zuletzt vor ihm standen, wenn wir der Bericht des *Damasc.* für genau in dieser Hinsicht halten dürfen. Noch verwickelter wird die Frage durch die Angabe *Platons* im *Symp.* 178 B: *Ἡσίοδος πρῶτον μὲν Χάος φησὶ γενέσθαι, αὐτὰρ ἔπειτα μετὰ τὸ Χάος δύο τούτω γενέσθαι, Γῆν τε καὶ Ἔρωτα ... Ἡσιόδῳ δὲ καὶ Ἀκουσίλεως ξύμφησιν.* So ist der Anfang der *Th.* des *Ak.* nicht sicher feststellbar, obschon die bestimmten Angaben des *Damasc.* das meiste Vertrauen zu verdienen scheinen. Jedenfalls bestand eine volle Übereinstimmung mit *Hes.* nicht, doch waren wenigstens keine anderen *ἀρχαί* eingeführt als bei ihm bis auf Metis (s. d.), den man aber wohl eher (nach orphischen Parallelen) für nur dem Namen nach von Eros verschieden anzunehmen haben wird (vielleicht bei *Dam. sc. καὶ Μῆτιν* in *ἢ M.* zu korrigieren). Und auch darin dürfte *Ak.* zu *Hes.* gestimmt haben, daß dem Spekulativ-Kosmologischen kein breiter Raum gewährt war. Durch Frgg. bezeugt sind dann für *Ak.* die Titanen (*frg.* 4), die Entmannung des Uranos, aus dessen Hodenblut *Ak.* im 3. Buch die Phaiaken entstehen ließ (*frg.* 28), Iris und die Harpyien in leichter Abweichung von *Hes.* (*frg.* 5), ebenso Phorkys und sein Geschlecht (*frg.* 8), Typhon-Echidna und ihre Kinder sowie die Typhonomachie (*frgg.* 6. 7. 37). In der Hervorhebung des Acheloos vor den anderen Okeanossöhnen geht *Ak.* mit *Hyg.* (p. 12, 11 *Schm.*) zusammen. Theogonisch sind dann vor allem noch die *frgg.* 39 und 40, die, auf Apollon und die Kabiren bezüglich, über den *Hesiod*ischen Bezirk hinausführen.

Die orphischen Theogonien.

Im Rahmen dieses Artikels kann nicht daran gedacht werden, das weitschichtige und zum großen Teil höchst problematische, eindringlicher Erörterung bedürftige Material zur Spezialgeschichte der orphischen theogonischen Literatur vorzulegen oder erneut den Versuch zu machen, die Chronologie der verschiedenen orphischen Th.n (deren Sonderung von höchster Schwierigkeit ist) aufzuhellen, nachdem *Gruppe* o. Bd. 3, Sp. 1117 ff. 1139 ff. die letztgenannte Frage einer, wie mir scheint, sehr besonnenen und vorsichtigen Behandlung unterzogen und ebenda sowie in dem Artikel *Phanes* (o. Bd. 3, Sp. 2250 ff.) wenigstens das wichtigste Material vorgelegt hat. Auf diese sowie auf die Spezialartikel über Gestalten und Begriffe der orphischen Th., insbesondere auch auf *Seeligers* Artikel *Weltschöpfung* sei für alle Einzelheiten verwiesen. In der Frage der Chronologie zu ganz einwandfreien Resultaten zu kommen, scheint, wie *O. Kern, Orpheus* (1920), 41 f. ausführt, nach dem Stande unserer Überlieferung nicht möglich, zumal solange diese nicht in exakter wissenschaftlicher Durcharbeitung vorliegt, da *Lobecks* grundlegender *Aglaophamus* doch veraltet und *Abels* Sammlung der *Orphica* (1885) ganz unzulänglich ist. Doch ist dem Vernehmen nach auf *Kerns* Neubearbeitung der *Orphica* ja nun in absehbarer Zeit zu rechnen.*) Die bedeutendsten und aufschlußreichsten Untersuchungen und Rekonstruktionen der neueren Zeit bietet das große Buch von *R. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt,* München 1910, an dem denn doch niemand, der sich mit der Orphik beschäftigt, vorübergehen darf, mag auch wegen seiner Flüchtigkeit und Unzuverlässigkeit im einzelnen und wegen der allzu großen Kombinationslust des Verfassers äußerste Vorsicht bei seiner Benützung geboten sein. Zu dem ersten Werk ist nun *Eislers* leider schwer erhältliches zweites Orpheusbuch *Orpheus-the fisher,* London 1921, getreten, in dem viele Rätsel der Orphik durch Vergleich mit frühchristlicher Mystik in ein überraschendes Licht gerückt werden.**) Drei Dinge scheinen mir von *Eisler* — bei aller Unsicherheit in Einzelheiten — im ganzen doch wo nicht bewiesen, so doch zu hoher Wahrscheinlichkeit gebracht: daß die große Masse des als 'orphisch' überlieferten theogonischen Materials trotz der z. T. sehr späten Bezeugung der Frühzeit, also etwa dem 6. Jahrh. angehört; daß ein großer Teil der orphischen Vorstellungen und Motive orientalischen Ursprungs ist; daß die orphische Gedankenwelt in stärkstem Maße auf die frühgriechische Philosophie befruchtend eingewirkt, ja daß dieselbe zum guten Teil aus jener hervorgegangen ist. Hierzu noch eine allgemeine Bemerkung. Da unzweifelhaft dem begrifflichen Denken das Denken und Reden in mythischen

*) Soeben erschienen *Orphicorum fragmenta collegit O. Kern,* Berlin 1922. **) Vgl. meine Besprechung in der *Phil. Wochschr.* 1923, 796 ff.

Bildern voraufgeht, deren *Herakleitos* und *Empedokles* sich noch in nicht geringem Maße bedienen, denen selbst *Parmenides* sich nicht ganz hat entziehen können noch wollen, in die *Platon* sich flüchtet, wo die Sprache ihm den adäquaten Ausdruck für die begriffliche Fassung seiner Intuitionen zu versagen scheint: so ist nicht einzusehen, weshalb man nicht grundsätzlich geneigt sein soll, philosophische Spekulationen, die ganz im mythischen Gewande auftreten, für älter zu halten als Philosopheme, in denen dieselben Grundgedanken unter Verzicht auf mythische Einkleidung in begrifflichem Ausdruck dargeboten werden; weshalb man glaubt, eine nachträgliche Einkleidung vorher schon begrifflich vorhandener Gedanken in die mythische Form annehmen zu müssen. Natürlich ist andererseits mit der Wahrscheinlichkeit zu rechnen, daß die sich über Jahrhunderte erstreckende orphische Literatur, nachdem teils aus ihr, teils neben ihr die begriffliche Philosophie entstanden war, in Wechselwirkung mit dieser starke Anregungen aus ihr empfangen und dem Empfangenen die ihr gemäße mythische Formung gegeben hat. Inwieweit dieses Moment den vorher ausgesprochenen Grundsatz modifiziert, kann nur durch genaue Prüfung des Einzelnen von Fall zu Fall zu entscheiden versucht werden.

In diesem Artikel soll im Rahmen der Geschichte der theogonischen Literatur nur eine Antwort auf die Frage versucht werden: wie verhalten sich die sog. orphischen Th.n — übrigens so erst bei den Neuplatonikern benannt, ältere Bezeichnung wohl *ἱεροὶ λόγοι*, s. *Kern, Orpheus* 38 — zu den bisher betrachteten Schöpfungen dieser Art? Wesentliches hierüber ist von *Kern* a. a. O. gesagt, manches noch hinzuzufügen.

Das in die Augen springende Hauptunterscheidungsmerkmal ist das viel stärkere Hervortreten des philosophischen Elements der kosmogonischen Spekulation, die in den bisher betrachteten Th.n entweder fehlte oder erst in primitiven Ansätzen sich bemerklich machte. Wie schwach es in dieser Hinsicht mit *Hesiod* steht, ist oben gezeigt. Stärker war das kosmogonische Element in der *Titanomachie* und ihren Nachklängen. In voller Entwicklung ist es erst bei den Orphikern. Die uns schon von jenen Th.n her bekannten kosmogonischen Begriffe und Motive sind mit reicherem Inhalt erfüllt und zur vollen Entfaltung gebracht, neue und fruchtbare sind hinzugefügt. Das erste gilt für Chaos, Aither, Nyx und vor allem Eros-Metis-Phanes (s. die Einzelartikel). Dazu treten Chronos und das Weltei. Über den ersteren und seinen orientalischen Stammbaum, über das Weltei, die physikalischen Prozesse in ihm bis zu seinem Reifwerden und Bersten, und seine Geschichte in griechischer und außergriechischer Spekulation siehe besonders *Eisler* a. a. O. und *The Quest* 1922, 265, dazu *Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium* (1921), 171 ff., auch *K. Ziegler, Menschen- und Weltenwerden* 1913 (= *Neue Jahrb.* 1913 529 ff.). Eine von *Eisler* S. 400 ff. als solche erkannte Darstellung der orphischen Kosmogonie in einem Relief des Kgl. Museums zu Modena ist als Abb. beigegeben (nach *Cumont, Revue archéologique* 1902, pl. I nr. LX). Dargestellt sind zwei Momente zugleich: Phanes im windgepeitschten Weltei ruhend und seine Geburt aus dem von der inneren Bruthitze gesprengten Weltei. — Bei *Hesiod* tritt die kosmogonische

Bedeutung der Götterabstammungslehre nur im Anfang deutlich und unverhüllt hervor. Im folgenden bleibt sie so sehr im Dunkel, daß ihre klare begriffliche Umschreibung entweder unmöglich ist oder doch höchst unsicher bleibt. Daran ist die Mentalität des Dichters schuld, hinter dessen Bildern nicht klare Erkenntnisse stehen, sondern tastende Ahnungen, deren Inhalt auch von uns nur ungefähr beschrieben, nicht in klare Sätze gebracht werden kann, wenn anders wir nicht fälschen und unsere Meinung, Anschauungs- und Denkweise an die Stelle derjenigen des philosophisch und intellektuell primitiven Dichters setzen wollen. Daß die Fesselung der Uraniden, die Entmannung des Uranos und die Geburt der Aphrodite, der Kinderfraß des Kronos, der Titanensturz und der Typhonkampf, die Verschlingung der Metis kosmische Symbole sind, deren Sinn wir ungefähr erraten können, unterliegt wohl keinem Zweifel; auch die Grundrichtung der ganzen Dichtung: vom Chaos zum Kosmos, vom anarchischen Sichaustoben der Urgewalten zur Rechtsordnung, liegt klar genug zutage. Aber aus der Th. *Hesiods* eine durchgeführte, von Stufe zu Stufe fortschreitende Kosmogonie herausholen zu wollen, ist ein vergebliches Unterfangen. In den orphischen Th.n hingegen sind die bezeichneten, ausgesprochen kosmogonischen Begriffe in den großen kosmogonischen Plan der periodischen Erneuerung des Kosmos eingefügt, dargestellt im Bilde der Verschlingung der von Phanes erschaffenen Welt (samt ihm selbst) durch Zeus, der darauf die neue Welt und die neuen Götter aus sich emanieren läßt, die teils unter denselben, teils unter ver-

änderten Namen den alten Göttern entsprechen. Das älteste, bisher, wie es scheint, nicht genügend beachtete Zeugnis dieser eigentümlichen Auffassung ist *Mimnermos frg.* 13 *Bgk.* bei *Paus.* 9, 29. 4: *Μίμνερμος δέ, ἐλεγεῖα ἐς τὴν μάχην ποιήσας τὴν Σμυρναίων πρὸς Γύγην τε καὶ Λυδούς, φησὶν ἐν τῷ προοιμίῳ θυγατέρας Οὐρανοῦ τὰς ἀρχαιοτέρας Μούσας, τούτων δὲ ἄλλας νεωτέρας εἶναι Διὸς παῖδας.* Die natürlichste Erklärung dieser höchst auffälligen Ansetzung älterer und jüngerer Musen ist die im Sinne der orphischen Welterneuerung unter Zeus, aus dem dieselben Musen neu und verjüngt hervorgehen, die in der Vorwelt als Kinder des Uranos, des älteren Korrelats des Zeus, gewirkt hatten. Bestätigt wird diese Auffassung dadurch, daß diese zweierlei Musen auch für den Orphiker *Musaios* bezeugt sind (s. u. Sp. 1541): er hat sie natürlich nicht aus *Mimnermos,* sondern beide schöpfen aus orphischer Theologie So konnte diese zugleich vorhandene genealogische Varianten ausgleichen, die man wohl als stückwerkhafte Erkenntnisse der Wahrheit durch die Älteren begriff; so konnte in der orphischen Th. Aphrodite als die *Hesiod*ische Uranostochter und zugleich als die *Hom*erische Zeustochter erscheinen. Dieses Differenzierungsprinzip ist ja dann in der hellenistischen Theologie noch mehr ausgeschlachtet worden. Weiter äußerte sich der kosmogonisch-physikalische Charakter der orphischen Th.n in der Einführung der Elemente in enger Verbindung mit den Göttern (*frg.* 43. 123 *Abel*), die dann auch in dem philosophischen Lehrgedicht des *Empedokles* erscheint. Über ihren iranischen Ursprung ist ein Zweifel wohl nicht mehr möglich (*Eisler* passim, *Reitzenstein, Histor. Ztschr.* 126, 11 ff.). Vgl. auch die *φύσεως κλυτὰ ἔργα frg.* 83 *Abel.* In den mehr mythologischen Teilen ist vielfältige Berührung mit älteren Th.n zu spüren, doch so, daß die orphischen Frgg. in der Regel eine Fortbildung und Ausgestaltung der älteren Mythologeme erkennen lassen. Die Kyklopen sind nicht nur die Schmiede von Zeus' Waffen, sondern auch die Lehrer des Zeus und der Athena (*frg.* 92). Die Zahl der Titanen ist durch Einfügung des Phorkys auf vierzehn gebracht, ohne Zweifel auf den dreizehn Titanen der kyklischen Th. aufbauend (*frg.* 94. 95; o. Sp. 1523). Die Einzelheiten des Aufruhrs der Titanen gegen Uranos (Zurückhaltung des Okeanos) stimmen auch wieder zur kyklischen Th. (*frg.* 100). Wenn Aphrodite bei ihrer Geburt von Zelos und Apate empfangen wird (*frg.* 101), so ist das ein freies Fortdichten und Schalten mit *Hesiod*ischen Elementen. Der Kinderfraß des Kronos und seine Überlistung durch Zeus war ausführlich geschildert, ebenso Zeus' Jugendgeschichte (*frgg.* 112—115), doch in den Einzelheiten mit starken Abweichungen von der üblichen Tradition. Weiterhin war Zeus' Weltschöpfung genauer geschildert, also ein Motiv, das bei *Hes.* nur angedeutet und nicht in Einklang mit der persönlich-theogonischen Hauptdarstellung gebracht ist (falls die bezüglichen Verse nicht überhaupt als spätere Einlagen zu betrachten sind: V. 108—110. 964), ausgestaltet und in die Th. eingebaut. Dieser Teil der orphischen Spekulation hat *Platons* Weltschöpfung im *Timaios* entscheidend beeinflußt. Sodann waren — und dieses Hinausgreifen über den Stoffkreis der älteren Th.n hängt, wie eben *Kern* a. a. O. vortrefflich zeigt, innerlichst mit dem Wesen des Orphizismus als mächtiger religiöser Bewegung zusammen — Geburt und Funktionen der jüngeren Göttergeneration viel eingehender behandelt als in den kurzen Deszendenzlisten der bisher betrachteten Th.n. Vor allem gilt dies für Dionysos-Zagreus, dessen Religion ja ein Kernstück der Orphik bildete, dessen Schicksale daher auch in den theogonischen *ἱεροὶ λόγοι* ausführlich dargestellt waren, In diesem Zusammenhang kam auch die Lehre von der Menschenschöpfung (oder den periodischen Menschenschöpfungen, wie *Kern* 48 f. in Fortbildung meiner Darlegungen *Neue Jahrb.* 1913, 529 ff. sehr einleuchtend zeigt), die Seelen-, Erlösungs- und Jenseitslehre, diese hochbedeutsame und verhängnisvolle Gabe des iranischen Orients, in die orphische Th. hinein. Ihre Behandlung gehört natürlich nicht in diesen Artikel.

Aus dem Gesagten ergibt sich auch ein bedeutender Unterschied der orphischen Th.n von den früher betrachteten im äußern. Diese hatten nur ein Buch (*Hes.*) oder allenfalls wenige Bücher umfaßt. Das war dadurch möglich, daß als Hauptsache das genealogische Gerüst gegeben, von den Göttergeschichten aber nur wenige, nach Wahl und besonderem Anlaß, zur Belebung der sonst allzu nüchternen Systematik erzählt, die übrigen nur ganz kurz skizziert oder angedeutet und die Hörer auf die ihnen bekannten Darstellungen dieser Geschichten verwiesen wurden, die der Theogoniker so in den Rahmen seines Systems hineinstellte. Die theogonische Epik war in der Hauptsache Katalogpoesie, hier und da durch ausgeführte Episoden belebt. Wenn die orphische Dichtung das offenbar keineswegs war, wenn die bedeutendste und verbreitetste Th., der allem Anschein nach die meisten der erhaltenen Fragmente angehören, nicht weniger als 24 Rhapsodien umfaßte — eine Einteilung, die natürlich erst später geschaffen ist, wenn, wie ich auch glaube, das Gedicht in seinem Kern dem 7./6. Jahrh. angehört —, so war diese Ausführlichkeit, zu der der Stil zahlreicher Frgg. vorzüglich paßt, durch mehrere Gründe veranlaßt. Erstens mußte das Spekulativ-Kosmogonische, das bei *Hes.* wenig über ein Dutzend Verse braucht, einen ungleich breiteren Raum einnehmen. Sodann waren die Orphiker, wie schon gesagt, bestrebt, das gesamte Welt- und Göttergeschehen von Urbeginn bis zum Anbruch des gegenwärtigen Zeitalters gleichsam enzyklopädisch in diesen Gedichten zusammenzufassen. Dabei war das andeutende Verfahren *Hesiods*, der Katalogstil, deshalb nicht für sie verwendbar, weil keine der älteren Behandlungen irgendeines mythischen Stoffes ihren Anforderungen so weit genügte, daß sie sich mit einer einfachen Bezugnahme auf ihn begnügen und ihn so gleichsam für den Kreis ihrer Gesinnungsgenossen kanonisieren konnten. Gewiß blickten

sie mit (sit venia verbo) pietistischer Geringschätzung auf die unzulänglichen Machwerke der Unerweckten. Es mußte also alles aus dem neuen Geiste und in dem neuen Stile umerzählt werden. Zu diesem neuen Stile gehörte einerseits die viel stärkere Durchdringung des ganzen Stoffes mit Symbolik, die offenbar überall dicht unter der Oberfläche des mythologischen Bildes liegt, auch wo wir sie bei der Bruchstückhaftigkeit der Überlieferung nicht mit Sicherheit erkennen können — öfters freilich wird doch auch das Neue nichts anderes enthalten haben als das Alte und nur umformuliert worden sein, weil man eben grundsätzlich nichts Altes übernehmen wollte —, andererseits eine sorgfältige Hervorhebung des systematischen Aufbaus dieser Welterzählung, wie denn mehrere Frgg auf die geregelte Folge der Weltperioden und Göttergenerationen, der *βασιλεῖαι* und *γενεαί*, hinweisen. Noch ist der Verstärkung des monotheistisch-zentralisierenden Zuges zu gedenken, der auch bei *Hes.* schon bedeutsam hervortrat. Auch wenn der Text der *frgg.* 46. 123. 164 jünger ist, rückt doch durch das zweifellos alte Motiv, daß Zeus Phanes und die Welt in sich schlingt und in sich und aus sich alles neu gestaltet und hervorbringt, Zeus ins Mittel der ganzen Kosmologie; und zwar mit fortgeschrittener Ethisierung, als Verkörperung der Idee des Guten, wenn vorgreifend der platonische Ausdruck zulässig ist: Dike wird seine ständige Begleiterin (*Kern* 40, 2). Auch in der Vermehrung der älteren Personifikationenreihen durch ethische Begriffe kommt die verstärkte moralische Tendenz dieser *ἱεροὶ λόγοι* (die natürlich in der Erlösungslehre gipfelt) zum Ausdruck.

Die Theogonie in der Ilias Ξ.

Neben denjenigen orphischen Th-n, die (abgesehen von den kosmogonischen Urgewalten) die Göttergenealogie bis auf Zeus in Übereinstimmung mit den Th.n *Hesiod*ischen Typs vortrugen, standen andere orphische Th.n, in denen Okeanos und Tethys eine noch sehr viel hervorragendere Rolle spielten als in jenen Th.n, wo er vor den anderen Titanen durch seine besonders große Deszendenz (als Vater aller Feuchtigkeit, soweit sie nicht dem Meer entstammt) und durch seine Nichtbeteiligung am Aufruhr gegen Uranos hervorsticht. Diese Th.n, die das Paar Okeanos ∼ Tethys entweder zwischen Uranos ∼ Ge und die Titanengeneration einschoben oder es ganz an den Anfang setzten, waren schon *Platon* und *Aristoteles* bekannt, s. die Zeugnisse bei *Diels, Fragmente der Vorsokr.* nr. 66 B. Im Anschluß an mehrfache diesbezügliche Hinweise bei alten Schriftstellern hat neuerlich *Gruppe, Griech. Kulte u. Mythen* 1, 627 f. besonders nachdrücklich betont, daß diese Th. schon in der *Ilias* Ξ vorausgesetzt wird. Dort steht 201 und 302: *Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν*, 246: *Ὠκεανοῦ, ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται.* Sie haben aus Rheies Händen die Enkelin Here zum Aufziehen empfangen, als Zeus den Krónos unter die Erde und das Meer stürzte. Nun (zur Zeit der Handlung der *Ilias*) sind sie seit langem uneins, und Here gibt vor, sie besuchen und versöhnen zu wollen. Neben Okeanos und Tethys steht als uraltheilige Macht — doch ohne Angabe eines genealogischen Verhältnisses — Nyx, 259: *δμήτειρα θεῶν . . . καὶ ἀνδρῶν* genannt. Zu ihr hat sich einst Hypnos vor dem Zorne des Zeus geflüchtet, und er hat seinen Groll fahren lassen, *ἅζετο γάρ, μὴ Νυκτὶ θοῇ ἀποθύμια ἔρδοι.* Noch hören wir 295 f., daß Zeus und Hera sich zuerst heimlich vor den Eltern miteinander verbunden haben, was aber möglicherweise eine böswillige Erfindung des frivolen Dichters dieser Partie ist, bestimmt, die strenge Ehegöttin zu kompromittieren. Mit *Orpheus* (gegen *Hesiod*) verbindet diese Erzählung die Einführung des Paares Okeanos ∼ Tethys als Urelternpaar, die Rolle der (bei *Hesiod* ganz passiven) Nyx und die klar zutage liegende Symbolik: der Schlaf vor dem Zorn des Himmelsgottes von der Nacht, der Bezwingerin von Göttern und Menschen, beschützt; die Feuchtigkeit als Ursprung alles Lebens, daher diese Theologen schon von *Aristot. Metaph.* 1, 3 p. 983 b 27 (oder vielmehr von den von ihm zitierten *τινές*) als Vorgänger des Thales bezeichnet werden. Auch daß Here zur Zeit der Titanomachie ein kleines Mädchen ist, das bei den Großeltern in Sicherheit gebracht wird, stimmt gar nicht zu *Hesiod*; ob zu einer orphischen Th., wissen wir nicht. Wer den von *Gruppe* aufgenommenen antiken Schluß, daß *Orpheus* hier Vorlage *Homers* ist, nicht mitmachen will, muß mindestens zugeben, daß in *Ilias* Ξ wesentliche Elemente vorliegen, die dann in orphischen Th.n auftreten; oder: daß wesentliche Elemente der späteren orphischen Th.n älter sind als das 14. Buch der *Ilias*.

Die Theogonie des Musaios.

Nach der engen Verknüpfung des *Mus.* mit *Orph.* in der Legende ist zu erwarten, daß auch die unter seinem Namen im Altertum vorhandene umfängliche Literatur (*Plat. Rep.* 2, 364 e: *βίβλων δὲ ὁμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφέως Σελήνης τε καὶ Μουσῶν ἐγγόνων ὥς φασι*) orphischen Charakter zeigte, ja daß es nichts anderes als Zufall und Willkür war, wenn gewisse Schriften, die ebensogut orphisch hätten heißen können, unter dem Namen *Mus.* liefen. Diese Erwartung bestätigen die Fragmente, die man nach den Ausgaben bei *Kinkel* (*Ep. Gr. fr.* 218 ff) und *Kern* (*De Musaei Atheniensis fragmentis, Progr. Rostock* Sommer 1898) am bequemsten bei *Diels, Fragm. d. Vorsokr.* nr. 67 findet. *Diog. Laert. prooem.* 1, 3 bezeugt eine *Θεογονία καὶ Σφαῖρα* des *Mus.*, und die Mehrzahl der Frgg. fügt sich in einen solchen Rahmen, wobei freilich die Möglichkeit nicht außer acht zu lassen ist, daß das eine oder andere Frgm. auch aus der von *Paus.* 10, 5, 6 (= B 11 *Diels*) bezeugten *Εὐμολπία* des *Mus.* stammen könnte, falls diese nicht mit *Diels* als letzter Teil der Th. anzusehen ist. Bestimmte Zuweisungen, wie sie *Kern* S. 6 f. versucht, sind wohl nicht möglich, für unsern Zweck auch nicht erforderlich, da es uns nicht auf die Sonderbehandlung einzelner Frgg. oder Gedichte, sondern auf die allgemeine Charakte-

risierung der Poesie des *Mus.* ankommen muß, die jedenfalls theogonisch im weiteren Sinne ist, auch wo sie sich nicht (wie auch die frühen Orphiker, s. o. S. 1535) des Titels *θεογονία* bedient. An eine Rekonstruktion der Th. ist bei der Spärlichkeit der Frgg. nicht zu denken, doch ist zu erkennen, daß das Gedicht, das wenigstens drei Bücher umfaßte, vom Urbeginn bis in die Anfänge der Menschheitsgeschichte reichte. Manche Einzelheit weicht von dem sonst als orphisch Bezeugten ab, ist aber aus demselben Geiste. *Mus.* lehrte: *ἐξ ἑνὸς τὰ πάντα γενέσθαι καὶ εἰς ταὐτὸν ἀναλύεσθαι* (A 4 *Diels*), also einen Kreislauf wie *Orpheus*. *Zellers* Anzweiflung dieses Frg.s ist von *Kern* S. 4 mit Recht zurückgewiesen, sein Inhalt stimmt trefflich zu dem Titel *Σφαῖρα*, den *Eisler* 713 mit Recht hervorhebt (zu emendieren *ἢ Σφαῖρα*?). Ausgangspunkt des Weltenwerdens waren Tartaros und Nyx, deren Verhältnis zueinander aber nicht klar ist, weil die *Philodem*stelle, die das Frg. überliefert, verstümmelt ist (*π. εὐσεβ.* p. 61 *Gomp.* = B 14 *Diels*). Allzu zuversichtlich macht *Kern* (mit *Gompers*) Nyx zu Tartaros' Tochter, und sicher ist sein Versuch, auf Grund von *Bacchyl.* 7, 1 Chronos als Sohn des Tartaros und Bruder der Nyx in die Th. des *Mus.* einzuführen, abzulehnen als unverträglich mit dem Wesen des urewigen Zeitgottes, zudem auf einer falschen Interpretation der *Bacchylides*stelle ruhend. Andere Frgg betreffen die Jugendgeschichte des Zeus und den Titanenkampf (B 1. 8; die Übergabe des Zeuskindes an Themis eine ethisierende Allegorie; die Hereinziehung des Zagreus durch *Gruppe, Die griech. Kulte u. Myth.* 629 ist mit Recht von *Kern* S. 5 f. abgelehnt), Zeus' Liebe zu Asteria, die er nach der *μεῖξις* Perseus gibt (B 16), die Geburt Athenas (B 12), Pleiaden und Hyaden (B 13. 17. 18). Triptolemos als Sohn des Okeanos und der Ge (B 10), übrigens eine in den bisher betrachteten Th.n noch nicht bezeugte Paarung (doch s. u. Sp. 1543), weist einerseits auf Attika (wo ja *Mus.* als Ahnherr der Eumolpiden sowieso zu Hause ist), andererseits auf die Anfänge der Menschheitskultur. Wenn der Dichter dem Triptolemos an Stelle 'eines mehr oder minder unbekannten und nur den eleusinischen Sippen ans Herz gewachsenen Ackerbürgers namens Keleos oder Dysaules oder Eleusin ... die kosmischen Gewalten Okeanos und Gaia als Eltern aufzudrängen versuchte' (*Eisler* 713), so tat er es, um den obskuren attischen Lokalheros wirkungsvoller in die Rolle eines Prometheus oder Chiron anderer Th.n einschieben zu können. Die von *Plat. Rep.* 2, 363 c bespöttelte Eschatologie des *Mus.* (*Μ. δὲ τούτων* [*Hesiod* und *Homer*] *νεανικώτερα τἀγαθὰ καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ παρὰ θεῶν διδόασι τοῖς δικαίοις· εἰς Ἅιδου γὰρ ἀγαγόντες τῷ λόγῳ καὶ καταχλίναντες καὶ συμπόσιον τῶν ὁσίων κατασκευάσαντες ἐστεφανωμένους ποιοῦσι τὸν ἅπαντα χρόνον ἤδη διάγειν μεθύοντας, ἡγησάμενοι κάλλιστον ἀρετῆς μισθὸν μέθην αἰώνιον*) fügt sich, nach der Analogie der orphischen Schriften zu schließen, gut in den Rahmen der Th. Die Unterscheidung älterer und jüngerer Musen (B 15: *ἐν δὲ τοῖς εἰς Μ. ἀναφερομένοις δύο ἰστοροῦνται γενέσεις Μοῦσων, πρεσβυτέρων μὲν μετὰ Κρόνου, νεωτέρων δὲ τῶν ἐκ Διὸς καὶ Μνημοσύνης*) ist sicherlich im Sinne des o. Sp. 1537 besprochenen orphischen Prinzips zu verstehen.

Die Theogonie des Epimenides.

Die Fragmente des *Epim.* sind nach *Kinkel* (*Ep. Gr. frg.* 230 ff.) und *Kern* (*De Orphei Epimenidis Pherecydis theogoniis*, Berlin 1888, 62 ff.) von *Diels, Vorsokr.* nr. 68 herausgegeben. Vgl. auch *Kerns* Artikel in *Paulys Realencyclop.* 6, 173 ff. und *Eisler* 713 ff. Auf die Frage der Persönlichkeit und ihrer Chronologie ist hier nicht einzugehen. Die Th steht deutlich unter dem Einfluß *Hesiods* und in noch stärkerem Maße der Th.n des *Orpheus* und *Musaios*. Die Angabe bei *Diog. Laert.* 1, 111, daß sie 5000 Verse umfaßte, klingt durchaus glaublich. Das ergäbe einen Umfang von 6—8 Büchern, was zu der bei einer Th. orphischen Stils zu erwartenden Ausführlichkeit gut paßt. In einem persönlichen Proömium nach *Hesiod*ischem Muster — deren gleichen die anderen orphischen Th.n zweifellos auch gehabt haben, nur daß uns leider nichts aus ihnen erhalten ist — bezeichnete der Dichter das Folgende als ihm im Schlaf in der Höhle des Dikt aiischen Zeus zuteil gewordene göttliche Offenbarung (*Max. Tyr.* c. 28 p. 286 *Dav. ὅναρ ἔφη ἐντυχεῖν αὐτὸς θεοῖς καὶ θεῶν λόγοις καὶ Ἀληθείᾳ καὶ Δίκῃ*: vgl. das Proöm. des *Parmenides*). Der dahinein gehörige Vers *Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί* (*Diels* B 1) ist an *Hes.* 26 angelehnt. *Epim.* setzte zwei *πρῶται ἀρχαί* an, *Ἀήρ* und *Νύξ*, aus ihnen entsproß Tartaros, aus der Vereinigung aller drei das Weltei (*frg.* 1 *Kern*, 5 *Diels*). Letzteres und Nyx in dieser Rolle sind offenbar orphisch, Aër Ersatz für den orphischen Aither, wahrscheinlich unter Anaximenischem Einfluß (so *Kern* 69. *Eisler* 714). Tartaros mit seiner engen Beziehung zu Nyx hat seinen Ursprung viel eher aus *Musaios*, bei dem die beiden auch eng verbunden sind (s. o. Sp. 1541), als aus *Hesiod* 119 (wie *Kern* meint, der *Mus.* nur zweifelnd anzieht), bei dem die *Τάρταρα ἠερόεντα μυχῷ χθονὸς εὐρυοδείης* gar keine *ἀρχή*, sondern die grob-mythologische Lokalität, zudem eine späte, täppisch eingeschobene, gar nicht in den Organismus eingebaute Interpolation sind (s. o. Sp. 1476), genommen aus einer *Mus.* und *Epim.* nahestehenden Quelle, d. h. aus orphischer Sphäre. Zu *Mus.* führt außerdem das *frg.* 5 *K.* 2 *D.*), in dem *Mus.* redet, am ehesten wohl auch aus dem Proömium, in dem der Sohn der Selene sehr wohl unter den *Epim.* im Traum erscheinenden Göttern gewesen sein könnte, wie im Proömium des *Ennius*, das über *Kallimachos* von *Epim.* abhängt, *Homer* dem Dichter erscheint und ihm die *rerum natura* enthüllt: was doch auch der Inhalt der Th.n ist, deren unmittelbare Fortsetzung die Bücher *περὶ φύσιος* der *φυσιολόγοι* sind. Ist dies richtig, dann hätte *Epim.* selbst durch die Art der Einführung sein Gedicht als orphisch bezeichnet. (Dies ist mir wahrscheinlicher, als daß der Zeuge, *Aelian. nat. anim.* 12, 7, *Epim.* und *Mus.* verwechselt hat, wie *Diels* meint.) Über die

kosmologische Entwicklung bei *Epim.* belehrt das von *Diels* verworfene, von *Eisler* 714 gewiß mit Recht wieder zu Ehren gebrachte *frg.* 26, *Laur. Lyd. de mens.* 4, 17: *οἱ δὲ περὶ Ἐ. ἄρρενα καὶ θήλειαν ἐμύθευσαν τοὺς Διοσκόρους, τὸν μὲν Αἰῶνα ὥσπερ μονάδα, τὴν δὲ Φύσιν ὡς δυάδα καλέσαντες.* Offenbar sind die Dioskuren Aion und Physis (vgl. *Orph. frg.* 83: *καὶ Φύσεως κλυτὰ ἔργα μένῃ καὶ ἀπείριτος Αἰών*) die Hälften, in die das Weltei zerfällt, vgl. *Ziegler,* 10 *Neue Jahrb.* 1913, 564 f. Ganz neu und anderwärts unbelegt ist dann (*frg.* 2 *K.*, 19 *D.*) Kronos als Gatte der Euonyme und Vater der Aphrodite, der Moiren und Erinyen. Das Ungewöhnliche dieser Zusammenstellung erklärt sich m. E. am leichtesten, wenn man annimmt, daß Kronos bei *Epim.* die Stellung innehat, die in anderen Th.n Uranos einnimmt, auf den Aphrodite und die Erinyen bei *Hes.* u. a., die Moiren im orphischen *frg.* 39 *Abel* zurückge- 20 führt werden. Ist doch z. B. im *orph. frg.* 114 die Entmannungsgeschichte auch auf Kronos übertragen, von wo aus zu den *Epimenides*ischen Genealogien nur ein Schritt ist, fehlte doch Uranos sowohl in der *Il. Ξ* vorliegenden Th. wie in der des *Pherekydes,* die beide orphischen Charakter haben, und sind doch überhaupt Uranos und Kronos Dubletten. So wird Uranos auch bei *Epim.* gefehlt und Kronos seine Funktionen mit übernommen haben. Euonyme als 30 Hypostase der Ge und Mutter der Erinyen ist attisch (*Kern* 74. *Waser* in *Paulys Realencycl.* 6, 1156), attisch auch das enge Verhältnis der Moiren sowohl zu Aphrodite, s. *Paus.* 1, 19, 2 — man braucht also nicht (mit *Kern* 73) auf den Kult der *Μοῖραι Λαχέσεις* mit Artemis Orthia, Aphrodite Enoplios und Asklepios in Sparta (*CIGr.* 1444) und den legendarischen Aufenthalt des *Epim.* daselbst zu rekurrieren — wie zu den Erinyen, s. *Aesch. Prom.* 516. 40 *Eum.* 960, dazu *Hom. Il. T* 87. *hymn. Orph.* 69, 12. *Paus.* 2, 11, 4 (Altar der Moiren im Hain der Eumeniden zu Sikyon). Die Orphik und Attika geben also alle Elemente zur Erklärung dieser Genealogie her. Orphisch ist auch die, wie es scheint, bedeutende Rolle des Okeanos bei *Epim.*: er ist nicht nur wie bei *Hes.* Vater der Styx — die aber dann nicht mit Pallas, sondern mit Peiras verbunden (*ὁστις δὴ ὁ Πείρας ἐστί Paus.* 8, 18, 2. *Höfer* o. Bd. 3, Sp. 1753) 50 Echidna gebiert, abweichend sowohl von *Hes.* wie von der orphischen Genealogie, s. *Kern* 31 und 71 — sondern er erscheint auch als Gatte der Ge und Vater der Harpyien, wofern nur *Diels'* Ergänzung des *Philodem*-Papyrusfetzens *π. εὐσεβ.* 46 b 18, p. 18 *Gomp.* mehr als ein geistreiches Spiel ist (*frg.* 7 *D.*). Dasselbe gilt für *frg.* 8, aus dem nur so viel sicher ist, daß Typhon in der Th. des *Epim.* vorkam und die Schilderung des Kampfes mit Zeus besondere 60 Züge enthielt. Die auf Styx, Typhon, Echidna bezüglichen Frgg. nicht der Th., sondern einer angenommenen Nekyia des *Epim.* als eigenem Werk zuzuweisen (woran *Rohde, Griech. Roman* 261 Anm. dachte), ist ganz abwegig, da ja das Beispiel *Hesiods* zeigt, wie leicht solche Partien in eine Th. eingefügt werden konnten. Wie leicht konnte in dem besonderen Falle des *Epim.* *Musaios* — wenn unsere Vermutung zutrifft, daß sein Schatten dem schlafenden *Epim.* die Th. inspirierte — über das Jenseits berichten! In die obligate Liste der Zeuspaarungen, die also auch dieser Th. nicht gefehlt hat, gehört *frg.* 16 *D.* (Pan und Arkas Söhne des Zeus von Kallisto) und im weiteren Sinne auch die Endymiongeschichte *frg.* 14. Beide Sagen weisen, wie *Kern* S. 75 und 77 bemerkt, nach der Peloponnes, die letztere speziell nach Elis (*v. Sybel* o. Bd. 1, Sp. 1246 f. *Bethe* in *Paulys Realencycl.* 5, 2557 f.). Auf dasselbe Lokal hat *frg.* 17 (die Namen der von Oinomaos getöteten 13 Freier auch von *Epim.* bezeugt) Bezug. Dann muß wohl die Th. des *Epim.* auch eine *ἡρωογονία* enthalten haben. Aber daß diese letztbesprochenen Frgg. der Th. angehören, ist durchaus nicht sicher. Denn mag die bei *Diog. Laert.* 1, 111 f. gebotene Liste der Werke des *Epim.* zum guten Teil auf Erfindung des *Lobon περὶ ποιητῶν* beruhen (*Hiller, Rhein. Mus.* 33, 528. *Diels* bei *Kern* 79), so müssen wir doch außer der Th. die gleich nach dieser genannte *Ἀργοῦς ναυπηγίαν τε καὶ Ἰάσονος εἰς Κόλχους ἀπόπλουν ἔπη ἑξακισχίλια πεντακόσια* für authentisch halten nach den *frgg.* 12 und 13 (Deszendenz des Phrixos, Genealogie des Aietes), die sich offenbar in diesen Zusammenhang besser fügen als in die Th. Auch *frg.* 18 (Genealogie der eponymen Heroine der Stadt Rhodos) wird dahin gehören. Eine Behandlung der Argonautika, des Unternehmens, an dem Orpheus selbst teilgenommen hatte, lag ja auch für einen Orphiker nahe genug, vgl. die erhaltenen orphischen *Argonautika.* Gewiß also hat das Altertum Argonautika unter dem Namen des *Epim.* besessen. Ob sie wirklich denselben Dichter zum Verfasser hatten wie die unter dem Namen des *Epim.* verbreitete Th., können wir unmöglich wissen. Wahrscheinlich aber stammten sie aus derselben Zeit und derselben Sphäre: der attischen Orphik des 6. Jahrh.

Die Theogonie des Pherekydes von Syros.

Die Th. des *Pher.* — bekanntlich das älteste griechische Prosabuch (in Konkurrenz mit dem des *Kadmos von Milet*), s. *Suid.* s. v. *Φερεκύδης* und *Ἑκαταῖος* — ist in ihrer Bedeutung erst von *Eisler* voll gewürdigt und in den richtigen Zusammenhang gestellt worden. Die antiken Berichte über *Pher.* — die gewiß nur zum kleinsten Teil (wenn überhaupt) authentische Dokumente sind, aber doch den Eindruck widerspiegeln, den das Altertum von der hochbedeutsamen Schrift hatte, aus der uns nur etwa 20 Zeilen erhalten sind — bringen ihn einerseits mit *Orpheus* und **Pythagoras,** andererseits ausdrücklich mit den Phoinikern in Verbindung: *Suid.* s. v. *Φερεκύδης* (*Diels, Vorsokr.* 71 A 2): *διδαχθῆναι δὲ ὑπ' αὐτοῦ Πυθαγόραν λόγος, αὐτὸν δὲ οὐκ ἐσχηκέναι καθηγητήν, ἀλλ' ἑαυτὸν ἀσκῆσαι κτησάμενον τὰ Φο νίκων ἀπόκρυφα βιβλία . . . Φ. Ἀθηναῖος* (*πρεσβύτερος τοῦ Συρίου, ὃν λόγος τὰ Ὀρφέως συναγαγεῖν*). *Philo Bybl.* bei *Euseb. praep. ev.* 1, 10, 50 (*Diels* 71 B 4): *παρὰ Φοινίκων δὲ καὶ Φ. λαβὼν τὰς ἀφορμὰς ἐθεολόγησε περὶ τοῦ παρ' αὐτῷ λεγομένου Ὀφιονέως θεοῦ καὶ τῶν Ὀφιονιδῶν. Clem. Alex.*

Strom. 6, 53 (*Diels* 71 B 2): *πάντα ὅσα Φ. ἀλληγορήσας ἐθεολόγησεν λαβὼν ἀπὸ τῆς τοῦ Χὰμ προφητείας τὴν ὑπόθεσιν.* Wie sehr beide Verknüpfungen der Wahrheit gemäß sind, hat die *Eisler*sche Interpretation gezeigt, die nach meinem Urteil in der symbolgeschichtlichen Behandlung und Einordnung der einzelnen Motive durchaus evident ist und durch die Fülle von Erkenntnissen, die sie für die Geschichte der frühgriechischen Mystik und Philosophie bringt, eine wissenschaftliche Tat ersten Ranges bedeutet. Ich kann *Eisler*s mit einem überwältigenden Material belegte Ausführungen hier nicht wiedergeben, sondern beschränke mich auf die Heraushebung der für den Zusammenhang der Th. des *Pher.* mit den bisher betrachteten Th.n wichtigen Momente. Für eine einigermaßen sichere Rekonstruktion des Ganges der kosmogonischen Handlung bei *Pher.* sind die Frgg. und Nachrichten viel zu spärlich; selbst die Aufeinanderfolge der durch die Frgg. bezeugten Teile des Werkes ist nicht durchweg mit Sicherheit bestimmbar. Die diesbezüglichen Darlegungen *Eisler*s S. 562 ff. sind teils unrichtig, teils ganz hypothetisch.

Betitelt war das Werk des *Pher.* nach *Suid.*: *Ἑπτάμυχος ἤτοι Θεοκρασία ἢ Θεογονία. ἔστι δὲ θεολογία ἐν βιβλίοις ī, ἔχουσα θεῶν γένεσιν καὶ διαδοχάς.* Die Titel *θεογονία* und *θεολογία* sind rein appellativ und besagen weiter nichts. Den von den früheren Auslegern zugunsten des (sogleich anzuführenden) *πεντέμυχος* in Zweifel gezogenen *Ἑπτάμυχος* (s. *Kern* 91) hat *Eisler* 331 ff. aufs schlagendste gerechtfertigt und erläutert durch den Hinweis auf die uralte Rolle des Heptagramms als kosmisches Symbol (der Schnitzer in der Etymologie von *τετρακτύς* S. 338 ändert an der Kraft des Beweises im ganzen nichts). Ob *Θεοκρασία* als bewußte Ausgleichung verschieden benannter Göttergestalten — wie sie nach orphischer Weise in der Schrift reichlich geübt wird — oder anders zu verstehen ist, möchte ich auch mit *Eisler* 329, 5 offen lassen, neige aber zu der angegebenen Auffassung. Die Angabe, daß das Werk zehn Bücher umfaßte, kann natürlich verderbt sein, muß es aber nicht notwendig. Wir haben ja gesehen, daß diese mystische Literatur zur Dickleibigkeit neigte, und der behagliche Stil der Frgg. stimmt wohl dazu.

Der Anfang des Werkes lautete (*Diog. Laert.* 1, 119. *Diels* B 1): *Ζὰς μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν ἀεὶ καὶ Χθονίη· Χθονίῃ δὲ ὄνομα ἐγένετο Γῆ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζὰς γῆν γέρας διδοῖ. Pher.* begann seine Th. also mit den *ἀρχαί* Himmel-Zeit-Erde, oder richtiger: den göttlichen Urmächten, aus denen im Laufe der kosmogonischen Entwicklung die Gestaltungen Himmel und Erde hervorgehen, und der trennend zwischen sie gestellten Zeit. Die ersten beiden Begriffe fehlen naturgemäß in keiner Th., Chronos ist uns schon aus der Orphik geläufig. Die neuplatonische Erläuterung (*Hermias irr.* 12: *Ζῆνα μὲν τὸν αἰθέρα, Χθονίην δὲ τὴν γῆν, Κρόνον δὲ τὸν χρόνον, ὁ μὲν αἰθὴρ τὸ ποιοῦν, ἡ δὲ γῆ τὸ πάσχον, ὁ δὲ χρόνος ἐν ᾧ τὰ γινόμενα*, ebenso *Prob. ad Verg. Buc.* p. 20, 30 *K.*) gibt den Sinn dieser Zusammenstellung wohl richtig, aber bei weitem nicht in allen seinen Relationen wieder. Alle drei *ἀρχαί* betätigen sich kosmogonisch. Chronos schafft aus seinem Samen die Elemente Feuer, Luft und Wasser (*Damasc.* 124 b | *Diels* A 8]: *τὸν δὲ Χρόνον ποιῆσαι ἐκ τοῦ γόνου ἑαυτοῦ*) πῦρ καὶ πνεῦμα καὶ ὕδωρ*); sie scheiden sich in fünf *μυχοί*, und ein zahlreiches Göttergeschlecht geht aus ihnen hervor (*Damasc.* a. a. O.: *ἐξ ὧν ἓν πέντε μυχοῖς διηρημένων πολλὴν ἄλλην γενεὰν συστῆναι θεῶν, τὴν πεντέμυχον καλουμένην, ταὐτὸν δὲ ἴσως εἰπεῖν, πεντέκοσμον*). Da die drei neuen, aus Chronos emanierten Elemente nicht wohl mehr als drei Winkel des *πεντέμυχος* in Anspruch genommen haben können, so müssen die übrigen zwei Winkel doch wohl den durch Zas und Cthonie repräsentierten Urelementen Äther und Erde zugewiesen worden sein, und die weitere kosmogonische Entwicklung sich in ähnlichen Gedankengängen vollzogen haben, wie sie *Eisler* 541 ff. vorträgt. Die Einzelheiten seiner Darstellung bleiben selbstverständlich hypothetisch, sind auch z. T. sehr anfechtbar, aber in den Geist und die Denkweise des in mythischen Bildern redenden Kosmologen leuchtet er hinein wie m. E. keiner vor ihm. Man bedenke immer, daß ganz exakte Ergebnisse bei dem Versuch, die Gedanken des von *Proklos* zu *Tim.* 23 c. 1, 129, 15 *Diehl* als eminent *αἰνιγματώδης* bezeichneten Kosmologen aus der mythischen Hülle herauszuschälen, selbst dann nicht zu erwarten wären, wenn wir die vollständige Schrift, nicht nur ein paar erbärmliche Trümmer hätten. Auf das Einzelne, insbesondere die Entwicklung des gewonnenen *πεντέμυχος* zum *ἑπτάμυχος* des vollendeten Kosmos, kann hier nicht eingegangen werden. Ganz klar aber ist, daß für den Fortschritt von der Drei zur Fünf und dann zur Sieben schon in dieser frühgriechischen Spekulation das Verfahren der Zerlegung einzelner Glieder einer Trias — in dem einzigen bezeugten Falle des Mittelgliedes Chronos — angewandt worden ist, in dem sich dann die Neuplatoniker bis zur Erschöpfung ergehen. Formell korrespondiert dieser Methode die bei *Hesiod* unverkennbar auftretende Bildung von Verstriaden und -pentaden. Die Einführung der Elemente neben oder im Wechsel mit den sie repräsentierenden göttlichen Persönlichkeiten — Zas und Cthonie vertreten je ein Element, Chronos erzeugt die drei anderen, aus diesen geht eine *γενεὰ θεῶν* hervor — ist uns schon in der orphischen Th. entgegengetreten (s. o. Sp 1537). Ob Chronos allein die Rolle hatte, den elementaren Rohstoff zum Weltbau zu liefern, oder inwieweit das Weltgebäude selbst schon sein Werk ist (nach Analogie orphischer Darstel-

*) Daß *ἑαυτοῦ* nicht (mit *Kern*) in *αὐτοῦ* zu ändern ist, wonach Chronos aus Zas' Samen die Elemente schüfe, beweist (nach *Zellers* aus genauer Textinterpretation hergeleitetem Widerspruch) *Eisler* 443 durch den Hinweis auf die Tatsache, daß die Erschaffung der Elemente durch Chronos ein *δρώμενον* im Mithraskult war, wozu noch literarische Zeugnisse treten. Die falsche Wortstellung kann entweder (mit *Mullach*) durch Umstellung oder (mit *Eisler*) durch Einschiebung eines *τοῦ* beseitigt werden, falls es überhaupt unbedingt nötig ist.

lungen, in denen er das Weltei zeugt oder schmiedet), ob insbesondere *Eislers* Gedanke, er habe die von ihm geschaffenen Elemente trennend zwischen Zas und Cthonie gelegt, den *Pher.*ischen Gedanken richtig trifft, oder ob vielleicht (nach orphischen Analogien) mehrere Weltschöpfungen anzunehmen sind, müssen wir mangels Materials offen lassen: jedenfalls tritt dann Zas als eigentlicher Weltschöpfer auf. Schon im Anfang der Schrift hieß es gleich nach der Nennung der drei *ἀρχαί*: *Χθονίη δὲ ὄνομα ἐγένετο Γῇ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζὰς γῆν γέρας διδοῖ.* Aus der eingehenden Schilderung dieser Handlung sind in dem von *Grenfell-Hunt, Greek Pap.* Ser. 2 n. 11 p. 23 veröffentlichten Papyrus zwei Stücke erhalten, auf den *ἱερὸς γάμος* des Zas und der Cthonie bezüglich (*Diels* B 2. *Eisler* 347 ff.). Die Zurüstungen zur Hochzeitsfeier sind aufs glänzendste getroffen: *κἀπειδὴ τρίτη ἡμέρη γίγνεται τῷ γάμῳ, τότε Ζὰς ποιεῖ φᾶρος μέγα τε καὶ καλὸν καὶ ἐν αὐτῷ ποικίλλει Γῆν καὶ Ὠγηνὸν καὶ τὰ Ὠγηνοῦ δώματα.* Das folgende Stück (auf col. 2) enthält den Schluß der feierlichen Ansprache des Bräutigams an die Braut, mit der er die Überreichung des *φᾶρος* begleitet — ich halte die *Eisler*sche Interpretation und Ergänzung für richtig, kann aber hier nicht darauf eingehen — und die Feststellung, daß das die ersten *ἀνακαλυπτήρια* waren. Die nächsten Worttrümmer zeigen, daß die feierliche Inempfangnahme der Gabe durch die Braut und ihre Erwiderung auf seine Ansprache (mit Wort und Tat?) folgte. In enger Verbindung mit dem *φᾶρος* stand eine beflügelte Eiche: *Clem Al Strom.* 6, 53: *ἵνα μάθωσι τί ἐστιν ἡ ὑπόπτερος δρῦς καὶ τὸ ἐπ' αὐτῇ πεποικιλμένον φᾶρος.* Die Bedeutung beider Symbole ist von *Eisler* wundervoll aufgeklärt: der Weltenbaum, über dem der Weltenmantel, das Werk des Himmelsgottes, 'des ewigen Webers Meisterstück', ausgespannt wird, geschmückt mit den Bildern der drei großen Teile des Kosmos, Erde, Meer und Himmel.*) Die Geschichte dieses fruchtbaren Symbols, von den profanen und kultischen Zeltbauten orientalischer Steppenbewohner bis zu den ein verkleinertes Abbild des Weltganzen darstellenden Domen des Mittelalters und dem Brautbaldachin der heutigen Juden, muß man bei *Eisler* nachlesen. Wie mit der im Papyrusfrg. geschilderten kosmologischen Zeremonie das Zeugnis *Diels* B 3 zusammenhängt, *Procl. ad Tim.* 32 c, 2, 54, 28 *Diehl: ὁ Φ. ἔιεγεν εἰς Ἔρωτα μεταβεβλῆσθαι τὸν Δία μέλλοντα δημιουργεῖν, ὅτι δὴ τὸν κόσμον ἐκ τῶν ἐναντίων συνιστὰς εἰς ὁμολογίαν καὶ φιλίαν ἤγαγε καὶ ταυτότητα πᾶσιν ἐνέσπειρε καὶ ἕνωσιν τὴν δι' ὅλων διήκουσαν*, ist mit Sicherheit nicht zu sagen. Ob hier *Eisler* 353 recht hat, wenn er diese Demiurgie des Zeus-Eros mit der Verfertigung des *φᾶρος* gleichsetzt, ist mir zweifelhaft. Bedeutet nicht die Weltenwebe vielleicht erst die Erschaffung der himmlischen Urbilder, nach deren Muster dann erst die Schöpfung der sinnlichen Welt — sei es unter welchem Bilde immer — sich vollzieht? Wenn die Verfertigung des *φᾶρος* schon die Schöpfung selbst in ihrem vollen Umfang bedeutete, welchem Zweck diente dann noch die Vereinigung des Zas mit Cthonie, und welche Früchte gingen aus ihr hervor?

Der in jeder Th. unerläßliche Götterkampf spielte sich bei *Pher.* zwischen Chronos-Kronos und Ophioneus ab, übereinstimmend also mit derjenigen orphischen Darstellung, die *Ap. Rhod.* 1, 503 ff. wiedergibt*): *ἤειδεν δ' (Ὀρφεὺς) ὡς πρῶτον Ὀφίων Εὐρυνόμη τε Ὠκεανῖς νιφόεντος ἔχον κρατος Οὐλύμποιο· ὥς τε βίῃ καὶ χερσὶν ὁ μὲν Κρόνῳ εἴκαθε τιμῆς, ἡ δὲ Ῥέῃ, ἔκπεσον δ' ἐνὶ κύμασιν Ὠκεανοῖο· οἱ δὲ τέως μακάρεσσι θεοῖς Τιτῆσιν ἄνασσον, ὄφρα Ζεὺς κτλ.* Daß der Sturz der Besiegten in den Okeanos das Ende des Kampfes war und den Siegern die Herrschaft des Himmels zufiel (*Οὔλυμπος* und *οὐρανὸς* ist doch wahrlich keine erhebliche Variante), entspricht genau der Darstellung des *Pher.* nach *Orig c. Cels.* 6, 42 (2, 111, 13 *K., Diels* B 4): *Φερεκύδην δὲ . . . μυθοποιεῖν στρατείαν στρατείᾳ* (vielmehr: *στρατιὰν στρατιᾷ*) *παρατεταγμένην καὶ τῆς μὲν ἡγεμόνα Κρονον* ⟨*ἀπο*⟩*διδόναι, τῆς ἑτέρας δ' Ὀφιονέα· προκλήσεις δὲ καὶ ἀμίλλας αὐτῶν ἱστορεῖ, συνθήκας τε αὐτοῖς γιγνεσθαι, ἵν' ὁπότεροι αὐτῶν εἰς τὸν Ὠγηνὸν ἐμπέσωσι, τούτους μὲν εἶναι νενικημένους, τοὺς δ' ἐξώσαντας καὶ νικήσαντας τούτους ἔχειν τὸν οὐρανόν.* So wird auch bei *Pher.*, nach der weitgehenden Übereinstimmung mit *Ap. Rhod.* zu schließen, Chronos selbst der Sieger und danach, bis zu seinem Sturz durch Zeus, unbestrittener Weltherrscher gewesen sein, was doch auch das Zeugnis *Tertull. de corona* 7: *Saturnum Ph. ante omnes refert coronatum, Iovem Diodorus* (6, 4) *post devictos Titanas* nahelegt. Hiernach kann die kühne und verführerische Rekonstruktion *Eislers* (527 und 545 ff.), der Chronos, von Ophioneus aufs äußerste bedrängt, Zeus zu Hilfe rufen, diesen den Sieg gewinnen und als Siegespreis Cthonie erhalten läßt, nicht richtig sein So ist es mir auch sehr fraglich, ob *Eisler* recht daran getan hat, die friedliche Auseinandersetzung zwischen Chronos und Zeus, die nach Ausweis unzweideutiger Monumente in der zrvanistisch-mithrischen Kos-

*) Ich halte *Eislers* Erklärung der *Ὠγηνοῦ δώματα* als Himmelshäuser, d. h. Tierkreisbilder, für schlagend richtig. Aber selbst wenn sie falsch wäre, könnte der Himmel auf diesem den Kosmos darstellenden und bedeutenden Mantel keinesfalls gefehlt haben und müßte also seine Bezeichnung in der Lücke nach *δώματα* postuliert werden. Aber was dann das Haus des Okeanos neben ihm selbst auf dem *φᾶρος* sollte, sehe ich nicht.

*) Daß die Kosmogonie, die dort *Ap. Rhod.* den Orpheus vortragen läßt, tatsächlich orphische Lehren wiedergibt, kann man doch nicht bezweifeln, wenn man bedenkt, daß die Dichtung in eine Zeit fällt, in der die Orphik von stoischen Kreisen gerade wieder hervorgeholt und mit Eifer studiert und bearbeitet wurde. Daß di se Kosmogonie *Empedokleische* Retouchen erfahren hat, wie *Kern* 57 ff gezeigt hat, nimmt ihr nichts von ihrem orphischen Charakter, da in einem weiteren Sinne ja *Empedokles* selbst noch als Orphiker anzusprechen ist, s. *Kern, Arch. Gesch. Phil.* 1, 498 ff. *Eisler* 690 ff. *Ziegler, Neue Jahrb* 1913, 568 ff. Übrigens ist gerade die oben ausgehobene Partie nicht *Empedokleisch*, wie *Kern* 60 f selbst hervorhebt, sondern aus einer Quelle von stärker mythischem Kolorit im Stile der Orphik des 6. Jahrhs. Daß es *Pher.* selbst ist, braucht man m. E. nicht auszuschließen.

mogonie anzunehmen ist (vgl. *Cumont* o Bd 2, Sp 3039 f.), auch auf *Pher.* zu übertragen, obschon im übrigen die weitgehende Übereinstimmung der mithrischen Th. mit den orphischen Th.n und der des *Pher.* als eine Folge der Abhängigkeit von den gleichen orientalischen Quellen von *Eisler* schlagend erwiesen ist. Aber man muß damit rechnen, daß in diesen theologischen Systemen, die die kosmologische Grundauffassung und zahlreiche Gestalten, Begriffe und Motive gemein haben, dieses gleiche Material immer wieder in neuer Gruppierung (und demgemäß veränderter Deutung) auftritt, so daß man zwar vieles beim einen durch Vergleich mit dem andern erklären kann, beim Rekonstruieren eines zerstörten Aufbaus auf diesem Wege aber äußerste Vorsicht und Zurückhaltung üben muß. Das Material ist zu wandelbar und vieldeutig und der gleichberechtigten Möglichkeiten allzu viele. — Wenn (nach der orphischen Parallele und *Tertull.*) Kronos selbst den Sieg über Ophioneus gewann, wird er auch Zeus die Weltherrschaft nicht kampflos abgetreten haben, sondern von ihm überwunden und, gemäß der alten, seit *Homer* einstimmigen Tradition, in den Tartaros geschleudert worden sein, der bei *Pher.* als *Ταρταρίη μοῖρα* mit der ausdrücklichen Bestimmung als Götterverließ auftritt, wie bei *Hes.* 742 von wilden Winden durchweht, *Orig. c. Cels.* 6, 42 (2, 111, 20 *K.* B 5 *Diels*): *τὸν Φ.... εἰρηκέναι τὸ Ἀπίωνης δὲ τῆς μοίρας ἐνερθέν ἐστιν ἡ Ταρταρίη μοῖρα φυλάσσουσι δ' αὐτὴν Θυγατέρες Βορέου Ἅρπυιαί τε καὶ Θύελλα· ἔνθα Ζεὺς ἐκβαλλει ὑεῶν ὅταν τις ἐξυβρίσῃ.*' Doch das ist natürlich auch nicht mehr als eine Vermutung, die freilich noch dies für sich anführen kann, daß es nicht wahrscheinlich ist, daß eine so von aller sonstigen Tradition abweichende Darstellung wie die friedliche Auseinandersetzung zwischen Kronos und Zeus bei einem so angesehenen und vielbeachteten Autor wie *Pher.* in der gesamten theologischen, mythographischen und doxographischen Literatur der Folgezeit ignoriert worden sein sollte.

Mit den orphischen Th.n berührte sich das Werk des *Pher.* auch darin, daß es die eigentliche Th. in eine Anthropogonie auslaufen ließ. Doch ist er mit seinen Lehren über das Wesen, die Entstehung und die Schicksale der Seelen anscheinend bedeutsam über die Orphiker hinausgegangen. Eine nähere Behandlung des Themas gehört nicht in diesen Artikel, vgl *Diels* A 5. B 6 8. *Eisler* 551 ff.

Nötig ist noch ein kurzer Hinweis auf das System altionischer Zahlenmystik, das *Wolfgang Schultz* (*Arch. Gesch. Phil.* 21, 248 und mehrere andere Schriften) entdeckt und *Eisler* in umfassendster Weise auf *Pherekydes*, die Orphiker und zahlreiche frühgriechische Philosophen (in *Orpheus-the fisher* 116 und 266 ff. sogar auch auf die christliche Mystik) angewendet hat. Es gipfelt darin, daß man in den nach dem Schlüssel $A = 1$, $B = 2$, $\Gamma = 3$ usw. bis $\Omega = 24$, gewonnenen Zahlenwerten der einzelnen Wörter tiefsinnige Wesensbeziehungen ausgedrückt fand. Für das spätere Altertum ist dieses wortmystische Zahlenspiel unter Zugrundelegung des milesischen Zahlensystems bekanntlich mehrfach bezeugt und mit Beispielen belegt. *Schultz'* Hypothese besteht darin, daß er das notorisch vorhandene Prinzip — das übrigens einer allgemein verbreiteten menschlichen Grundanlage entspringt — unter Einsetzung des älteren Zahlensystems (für das *Eisler* 767 die historischen Belege nachliefert) auf die Frühzeit überträgt. Ich glaube, daß der Erfolg die Richtigkeit des Gedankens bestätigt hat, und halte daher die *Schultz*sche Entdeckung grundsätzlich für richtig und außerordentlich bedeutungsvoll für das Verständnis der frühgriechischen Mystik und Philosophie. (Die Widerlegung von *Fr. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie*, 1922, S 97 ff., der im Gegensatz zu anderen die Sache wenigstens ernst nimmt, ist nicht stringent.) Nur ist durch die Sache selbst äußerste Vorsicht im Gebrauch des gefundenen Schlüssels geboten und vor dem Glauben zu warnen, als ob er alle Türen öffnen könne. Ob diejenigen unter den unzähligen möglichen Kombinationen, auf die der heutige Berechner verfällt, dieselben sind, die einst der gläubige Jünger dieses mystischen Wort- und Zahlenspieles fand, ist erst dann in jedem Falle für erwiesen zu halten, wenn eine unzweideutig als antik bezeugte Zusammenstellung die Bestätigung gilt. Von vielen der bei *Eisler* aufgestellten Gleichungen oder Relationen läßt sich sagen, daß der antike Mystiker sie wohl hätte aufstellen können, daß es aber ganz unsicher bleibt, ob das tatsächlich geschehen ist oder nicht. Und äußerst gewagt ist es, von zahlenmystischen Kombinationen her an die Überlieferung zu rühren. Trotzdem ist das Aufsuchen solcher Beziehungen, auch wo es zu keinem gesicherten Ergebnis führt, kein wesenloses Spiel, da es gewiß ist, daß man sich dabei in Geleisen bewegt, die das Grübeln jener Tage gegangen ist. Ohne Zweifel hat die Unbegrenztheit dieser Kombinationen, die Möglichkeit, immer neue, ungeahnte Zusammenhänge von Dingen und Begriffen zu entdecken, für die Adepten dieser Wissenschaft einen unendlichen Reiz besessen und sie in dem Glauben befestigt, daß dieser Weg wahrhaft ins Innere der Natur führe. Die sprachphilosophische Grundlage dieser ganzen Betrachtung mußte natürlich die Überzeugung sein, daß Wort und Ding *φύσει* zusammenhingen. Mit ihr stand und fiel das ganze Gebäude.

Linos und Thamyris.

Linos, Sohn des Hermes und der Muse Urania, also eine mythische Gestalt vom Schlage des Orpheus und Musaios, verfaßte nach *Diog. Laert. prooem.* 3: *κοσμογονίαν, ἡλίου καὶ σελήνης πορείαν καὶ ζώων καὶ καρπῶν γενέσεις*, ein Gedicht also orphischen Stiles, dessen von *Diog.* zitierter Anfangsvers: *ἦν ποτέ τοι χρόνος οὗτος ἐν ᾧ ἅμα πάντ' ἐπεφύκει* auch unverdächtig klingt. Aber das von *Stob. ecl phys.* 1, 11, 5 überlieferte lange Frg. (13 Verse: *ὡς κατ' ἔριν συνάπαντα κυβερνᾶται διὰ παντός, ἐκ παντὸς δὲ τὰ πάντα καὶ ἐκ πάντων πᾶν ἔστι, πάντα δ' ἓν ἔστιν, ἕκαστον ἑνὸς μέρος, εἷς ἐν ἅπαντα*

usw.) zeigt, daß das Gedicht nicht mehr theogonisch, sondern philosophisch war. — Von Thamyris dem Thraker, Sohn des Philammon und der Nymphe Argiope, wissen erst Byzantiner theogonische Werke zu nennen: *Suid.* s. v. *θεολογία* in 3000 Versen, *Tzetz. Chil.* 7, 92 ff. eine *κοσμογονία* in 5500 Versen, eine Titanomachie aber schon *Herakleid. Pont.* bei *Plut. de mus.* 3. p. 1132 B. Gelesen hat sie auch im Altertum keiner, und es ist wohl sicher, daß s e nie existiert haben. Vgl. *Höfer*, o. Sp. 464.

Welcher Theogoniker das All aus Aither und Hades entstehen ließ (*Philodem. π. εὐσεβ.* 137, p. 61 *Gomp.*: *ἐμ μὲν τισὶν ἐκ Νυκτὸς καὶ Ταρτάρου λέγεται τὰ πάντα* [d. i. *Musaios*], *ἐν δὲ τισὶν ἐξ Ἅιδου καὶ Αἰθέρος*), wissen wir nicht.

Zusammenfassung.

Die o. Sp. 1508 zitierte *Herodot*stelle, die *Homer* und *Hesiod* zu den Schöpfern der griechischen Götterlehre machen will, ist nur sehr bedingt richtig. Der wie die adlige Gesellschaft, für die er dichtete, religiös indifferente *Homer* hat Götter und Theologie nicht geschaffen, sondern vielmehr die Götter seines Volkes, die dessen jugendlicher Phantasie wohl recht menschlich, wenig vergeistigt und moralisch gehoben, aber doch mit dem Schauder echter Religion umkleidet vor Augen standen, der göttlichen Majestät entkleidet und zu einer gewissen Art hervorragender Figuren im Mechanismus seiner höchst weltlichen Dichtung gemacht. Eigentliche Götterdichtung geschaffen hat *Homer* (d. h. das heroische Epos vom Typ *Ilias Odyssee*) überhaupt nicht, seine Wirkung auf die tatsächliche Religion, Kultus und theologische Spekulation, ist daher nur eine geringe, wesentlich literarische, erst auf diesem Umweg schließlich zu einer gewissen Geltung kommende. Wohl aber lassen viele Stellen der *Homer*ischen Epen erkennen, daß ihrem Verfasser Gedichte von der Herkunft, den Taten und Kämpfen der Götter bekannt sind, und in *Il.* Ξ treten die Grundlinien eines mythologisch-theogonischen Weltbildes klar genug hervor, das der Dichter freilich nur zu einer jener frivolen Travestien benützt, die gleich vielen anderen Götterhistörchen *Homer*s den Vorwurf des *Xenophanes* (*frg.* 10 *Diels*) *πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδός τε, ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστίν* nur zu wohl rechtfertigen. Echte, ernsthafte Götterlieder sind die sog. *Homerischen Hymnen*, und *Hesiod* fußt sowohl, wo er katalogartig referiert, als wo er Göttergeschichten ausführlich erzählt, auf solcher älteren Götterepik, die die Vorstufe der eigentlichen theogonischen Epik darstellt. Denn deren Wesensmerkmal ist die Zusammenfassung einer größeren Anzahl Göttergeschichten, wie sie bei jedem Stamm und an jedem Kultort im Volksglauben lebten und z. T. schon künstlerisch geformt waren, zu einem größeren System, in welchem frühphilosophische Spekulation alsbald auch den Versuch unternimmt, in den mythologischen Formen der genealogischen Verknüpfung und des Kampfes der Göttersippen und -generationen ein Bild der Entstehung und Entwicklung des Weltganzen zu geben. Denn da alle großen Götter von Haus aus Naturkräfte verkörpern, so ist die Th. von Anfang an zugleich Kosmogonie. Ohne Zweifel hat sich die Entwicklung von der einzelnen Göttergeschichte zum allumfassenden theogonischen System etappenweise vollzogen. Erst werden einige Mythen zusammengefaßt, verknüpft und miteinander ausgeglichen worden sein, ehe sich schließlich ein Dichter an die Systematisierung alles ihm bekannt gewordenen Stoffes wagte, und Stoff und Durchdringung wird in kontinuierlichem Fortgang quantitativ und auch qualitativ gewachsen sein. Ein hochentwickeltes Glied in dieser vorauszusetzenden Reihe stellt die uns erhaltene Th. dar, deren Dichter sich im *Prooemium* 22 *Hesiodos* nennt. Wenn die Tatsache, daß sie früh zu einem klassischen und maßgebenden Buch geworden ist und die verwandten Werke schließlich ganz verdrängt hat, zu dem Schluß berechtigt, daß sie die anderen Dichtungen dieser Art überragte, so erweckt dies keine besonders günstige Vorstellung von der Qualität der unterlegenen Konkurrenten; doch scheint zu den ausschlaggebenden Momenten der Auslese die Kürze der *Hesiod*ischen Th. gehört zu haben. Ihr Text war lange Zeit fließend und starken Veränderungen ausgesetzt. In der uns überlieferten Fassung zeigen das Proömium und die Hadesschilderung am klarsten ein unausgeglichenes Nebeneinander verschiedener Versionen desselben Themas — die Proömien erweisen sich zudem z. T. als Einleitungen von Th.-Fassungen, die von der unserigen nicht unerheblich abwichen —, und mindestens der Hekatehymnus, die Typhonomachie und die Heroogonie sind dem ursprünglichen Plan des Ganzen fremd, von einzelnen, sichtlich später zugewachsenen Versen und Versreihen zu schweigen. Die Chronologie der Entstehung aufzuhellen, genügt unser Material nicht. Doch scheint es mir hinreichend sicher, daß die den Kern bildende Kompilation (ohne Hekatehymnus, Typhonomachie und Heroogonie, Proömium und Hadesschilderung noch fließend, aber doch wohl mit Prometheis und Titanomachie) nicht später als etwa 700, die Redaktion wesentlich in der uns vorliegenden Form nicht später als im 6. Jahrh. erfolgt ist, dem auch die oben nachgewiesenen 'orphischen' Retouchen nahelagen; aber kaum in Athen, denn das müßte deutlichere Spuren hinterlassen haben, vgl. *Musaios* (o. Sp. 1540 ff.). Vielmehr ist die Heimat dieser Th. doch wohl Boiotien, was auch das Altertum zu der Identifizierung ihres Verfassers mit dem Dichter der *Erga* geführt hat. Endgültig fest bis ins einzelne wird der Text erst in der alexandrinischen Zeit geworden sein; daß es für ganze größere Partien der Th. im 3. Jahrh. noch stark abweichende Fassungen gab, muß annehmen, wer der Angabe des *Chrysippos* Glauben schenkt, daß das von ihm mitgeteilte, die Geburt der Athena betreffende Stück zu seiner Zeit noch als *Hesiod*eisch im Umlauf war, nicht vielmehr einer andern Th. *Hesiod*eischen Stils entstammte, die *Chrysippos* etwa in einer Sammelausgabe älterer Theogonica besaß und mit *Hesiod* zusammen-

warf (o. Sp. 1530). Derartige, der *Hesiod*eischen im Stil verwandte Th.n gab es mehrere, von ihr wohl u. a. durch das Hervortreten verschiedener örtlicher Interessen geschieden. Gegenüber einer ganzen Klasse andersartiger Th.n ist die *Hesiod*eische (und die ihr verwandten) dadurch gekennzeichnet, daß das spekulativtheologische oder philosophische Element in ihnen wenig hervortritt, und daß sie die Tendenz zeigen, die Göttergeschichte auf einen Preis des Zeus als des physisch stärksten Gottes hinauszuarbeiten. Das deckt sich nur scheinbar mit dem Zeusbegriff der *Hesiod*eischen *Erga*, der orphischen Theologie, des *Xenophanes, Pindar, Aischylos, Platon* und schließlich der *Stoa*: sie alle gehen in wesentlicher und charakteristischer Weise über die Th. *Hesiods* hinaus. Die Zeusreligion der *Erga* ist moralisch orientiert; ihr Zeus ist der allmächtige Hort des Rechts, 238 f.: *οἳς δ' ὕβρις τε μέμηλε κακὴ καὶ σχέτλια ἔργα, τοῖς δὲ δίκην Κρονίδης τεκμαίρεται εὐρύοπα Ζεύς*. In der orphischen Theologie andererseits ist (neben der Ethisierung) Zeus zum Urprinzip und Inbegriff aller Kräfte des Universums geworden, *frg.* 46 *Abel*: *Ζεὺς πρῶτος γένετο, Ζεὺς ὕστατος ἀργικέραυνος· Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα· Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται* usw. Beide Momente der moralischen und mystisch-kosmogonischen Vertiefung fehlen der Zeusreligion der Th. in ihrem Kern. (Die symbolische Paarung des Zeus mit Themis im Anhang der Th. 901 ff. beweist nichts dagegen.) Dieser unterscheidende Zug gegenüber den *Erga* verdient stärkste Beachtung; der Zeus der Th. dankt seine hervorragende Stellung unter den Göttern nur seiner Kraft und Klugheit und steht hierin dem Zeus der *Ilias* wesentlich gleich. Er vertritt noch nicht ausgesprochenermaßen eine höhere Idee. Wenn daher *Geffcken* (*N. Jahrb.* 1912, 596 f.) im Anschluß an *Wilamowitz* (*Kultur d. Gegenwart* 1, 8, 24) *Hesiod* den 'Dichter des religiösen Individualismus' nennt, gegen den die mystische Kirche der Orphiker sich empört habe, indem sie an die Stelle der Ergebnisse des grübelnden Individuums ihre phantastischen Mythengebilde setzte, so verkennt er das Wesen der Orphik und stellt ihr Verhältnis zu *Hesiod* geradezu auf den Kopf. Nicht der religiöse Individualismus *Hesiods* — der übrigens in der Th. ebensosehr zurücktritt, wie er in den Erga überall herausspringt, so daß auch von dieser Seite sich starke Zweifel gegen die antike Hypothese der Identität der Verfasser beider Dichtungen erheben — ist den Orphikern mißfällig, sondern im Gegenteil der Mangel an religiöser Wärme und Beseeltheit und die erst keimhafte Entwicklung des spekulativen, kosmologischen Elements. Er war ihnen zu einfach-mythologisch. Nach beiden bezeichneten Richtungen sind die Orphiker, die unbenannten wie die benannten: *Musaios, Epimenides, Pherekydes,* mächtig über *Hesiod* hinausgeschritten, befruchtet durch starke Gedankenströme vom Osten, babylonisch-iranischen Ursprungs. Aus der kosmologischen Dichtung der Orphiker ging dann eine spezifische Schöpfung des griechischen Geistes hervor, von der der Orient nichts geahnt hatte: die Philosophie als Wissenschaft, losgelöst von den Fesseln und den Ausdrucksformen der Religion, während die unphilosophischere, mythologisch bleibende Richtung der theogonischen Poesie in die genealogische Prosa, Typus Akusilaos, und damit in die Mythographie ausmündete. Im 3. Jahrh. griff die stoische Theologie auf die theogonische Dichtung der Frühzeit zurück, hielt sich aber begreiflicherweise mehr an die spekulative Richtung innerhalb derselben, teils an die Orphiker selbst, teils an solche Gedichte der anderen Richtung, die wenigstens das spekulative Element etwas mehr hervortreten ließen als *Hesiod*, s. o. Sp. 1525. Einen mächtigen Aufschwung nahm die theogonisch-kosmogonische Spekulation dann im Neupythagoreismus und im Neuplatonismus, der die orphische Sünden- und Erlösungslehre gegen das konkurrierende Christentum auszuspielen suchte. Zugleich tritt das theogonische Element in den hellenistisch römischen Mysterienreligionen, vor allem im Mithraskult, kräftig hervor, wo hellenisches, früh hellenisiertes orientalisches und jung hellenisiertes oder auch rein orientalisches Gut in schwer entwirrbarer Mischung durcheinandergemengt erscheint. Seine Behandlung gehört nicht in den Rahmen dieses Artikels.

[Ziegler.]

Thebanische Kriege.*)

A. Kämpfe ohne besonderen Sagenkreis.

Diodor. bibl. hist. 19, 53 zählt mehrere thebanische Kriege auf, 'alles keine berühmten Geschichten' (*Wilamowitz, Die sieben Tore Thebens, Hermes* 26 (1891), 207, 1), 'aber doch genauerer Beachtung wert, da sie ein Niederschlag der böotischen Einwanderung sind' (239, 1): *τοὺς οὖν τότε κατοικήσαντας* (die Spartoi) *ὕστερον Ἐγχελεῖς καταπολεμήσαντες ἐξέβαλον.. ὅτε δὴ συνέβη καὶ τοὺς περὶ Κάδμον εἰς Ἰλλυριοὺς ἐκπεσεῖν . . . τὸ δεύτερον οἱ κατοικήσαντες τὸν τόπον ἐξέπεσον κατελθόντος Πολυδώρου τοῦ Κάδμου καὶ καταφρονήσαντος τῶν πραγμάτων διὰ τὴν γενομένην τῷ Ἀμφίονι περὶ τὰ τέκνα συμφοράν. ἐξῆς δὲ τῶν ἀπογόνων τούτου βασιλευόντων, καὶ τῆς ὅλης χώρας ἤδη Βοιωτίας καλουμένης ἀπὸ Βοιωτοῦ τοῦ Μελανίππης μὲν καὶ Ποσειδῶνος υἱοῦ, δυναστεύσαντος δὲ τῶν τόπων, τὸ τρίτον ἐκπίπτουσιν οἱ Θηβαῖοι τῶν ἐξ Ἄργους ἐπιγόνων ἐκπολιορκησάντων τὴν πόλιν . . . μετὰ δὲ ταῦτα κατὰ τὸν Ἰλιακὸν πόλεμον ἐκστρατευσάντων τῶν Θηβαίων εἰς τὴν Ἀσίαν, οἱ καταλειφθέντες ἐξέπεσον μετὰ τῶν ἄλλων Βοιωτῶν ὑπὸ Πελασγῶν . . . ἀπὸ δὲ τούτων τῶν χρόνων διαμενούσης τῆς πόλεως ἐπ' ἔτη σχεδὸν ὀκτακόσια, καὶ τὸ μὲν πρῶτον τῶν Θηβαίων τοῦ παρ' αὐτῶν ἔθνους προστάντων, μετὰ δὲ ταῦτα τῆς τῶν Ἑλλήνων ἡγεμονίας ἀμφισβητησάντων, Ἀλέξανδρος ὁ Φιλίππου κατὰ κράτος ἐκπολιορκήσας κατέσκαψεν.*

Auch die Phlegyer waren Feinde der Thebaner und nahmen ihre Stadt ein (*Pherekyd.* 3 F 41 d und e; s. auch *schol. Apoll. Rhod.* 1, 735; *Robert, Oidipus* 2, 43, 6).

Der Minyerkönig Erginos von Orchomenos

*) Mit Rücksicht auf die durch die hohen Herstellungskosten gebotene Beschränkung des Gesamtumfanges nach Möglichkeit gekürzt.

zieht wegen der Ermordung seines Vaters durch Perieres, den Wagenlenker des Menoikeus, gegen Theben und erobert es. Die Thebaner müssen 20 Jahre lang jährlich 100 Rinder Tribut zahlen (*Apollod. bibl.* 2, 67 f.; *Robert* 2, 39, 106).

Desgleichen werden Kämpfe gegen die Teleboer erwähnt von *Hesiod, Aspis* 19 ff und gegen die Chalkidier von *Paus.* 9, 19, 3; *Plut Amat. narr.* 3 p. 774 C (vgl. *C. O. Müller, Orchom.*[2] 226 f.).

B. Die Sieben*) gegen Theben.

Die drei ältesten Bestandteile der Oidipussage sind nach *Robert* 1, 61: Oidipus hat die Sphinx getötet, seinen Vater erschlagen und seine Mutter geheiratet. Schon spaltet sich die Überlieferung, und unsere Fragen nach der Mutter des Eteokles und Polyneikes, nach dem Grunde des Zuges der Sieben gegen Theben werden verschieden beantwortet.

Nach *Hom. Odyss.* 11, 271 ff. ist Oidipus' Gattin und Mutter Epikaste. Die Entdeckung folgt alsbald auf die Vermählung. Die Ehe ist kinderlos geblieben (vgl. *Paus.* 9, 5, 10 f.). So stand es in der Oidipodie, die von der Erzeugung der vier Kinder mit der eigenen Mutter nichts wußte (*Bethe, Theb. Heldenlieder* 164; s. u.).

Nach *Pherekydes* 3 F 95 (*schol. Eurip. Phoiniss.* 53) erzeugt Oidipus mit seiner Mutter Iokaste zwei Söhne, Phrastor und Laonytos ('Laolytos' *Bechtel* im *Herm.* 50, 320), die sonst völlig unbekannt sind. *Bethe* a. a. O. 24 vermutet daher, da auch die Zeitangabe (*ἐπεὶ δὲ ἐνιαυτὸς παρῆλθε, γαμεῖ ὁ Ὀ. Εὐρυγάνειαν τὴν Περιφαντος*) Schwierigkeiten bereitet, daß die beiden Söhne aus einer anderen Sage durch irgendeinen Zufall hier eingedrungen sind. *Welcker* (*Ep. Cyclus* 2[2], 315, 5) hält die beiden für Söhne des Laios, indem er *αὐτῷ* auf Laios bezogen wissen will. Das ist grammatisch aber nicht möglich.

In dem obengenannten *Pherekydes*fragment heiratet O. nach einem Jahr Euryganeia, die Tochter des Periphas, die ihm zwei Töchter, Antigone und Ismene, und zwei Söhne, Eteokles und Polyneikes, schenkt.

Und weiter berichtet derselbe Gewährsmann, daß nach dem Tode der Euryganeia die Tochter des Sthenelos, Astymedusa, O. dritte Gemahlin ist.

Bethe a. a. O. 23 hält dies Fragment nur für einen sehr gedrängten Auszug aus der *Pherekydes*erzählung, doch vgl. hiergegen *Lütke, Pherecydea* 25, der, wie *Robert* 109, betont, daß uns der *Pherekydes*text wörtlich erhalten ist.

Der Vater der Euryganeia heißt bei *Paus.* 9, 5, 11 Hyperphas, bei *Apollodor.* 3. 55 Teuthras (vgl. darüber *Bethe* 24, 36, der Periphas für den echten Namen hält), bei *schol. Eur. Phoin.* 53 Ekphas. Periphas, Hyperphas und Ekphas sind wohl Varianten desselben Namens.

Epimenides (*frg.* 15 *Diels* = *schol. Eurip. Phoiniss.* 13) nennt als Gattin des Laios und Mutter des Ö Eurykleia (vgl. über Ö. Ehen ob. *RML* 3, 1, 726 ff.).

Alles das sind verschiedene Namen für dieselbe mythische Figur, Mutter Erde.

Der Versuch *Bethes*, die *Pherekydes*stelle mit *schol. A Hom. Il.* 4, 376 zu verbinden, wird von *Robert* 1, 109 f. zurückgewiesen. 'Was für ein Monstrum von Epos müßte die Oidipodie gewesen sein, wenn sie auf den Tod der Iokaste noch die Vermählung mit der Euryganeia und die Geburt von vier Kindern hätte folgen lassen, also mindestens noch fünf Jahre nach der Katastrophe weitergespielt hätte, um dann im Sande zu verlaufen.'

Grund des Zuges der Sieben gegen Theben. 'Die Sage konnte die Ehe des Sohnes mit der Mutter unfruchtbar bleiben lassen, wie sie es in der Tat anfänglich tat. Sie konnte ihr brave Kinder entsprießen lassen, wie Phrastor und Laonytos, Antigone und Ismene. Aber wenn sie dem O. ein brudermörderisches Paar zu Söhnen gab, dann dieses nicht aus der Blutschande geboren werden zu lassen, sondern zu diesem Behuf eine zweite Ehe des O. mit einer reinen Jungfrau zu erfinden, das wäre eine solche Dummheit gewesen, daß sie selbst dem größten poetischen Stümper nicht zuzutrauen ist' (*Robert* 111).

I. Nach der ältesten Sagenform gibt sich Epikaste durch Erhängen den Tod, während O. selbst am Leben bleibt, sogar weiter als König herrscht (*Hom. Od.* 11, 275 f.). Unter den *ἄλγεα*, die Epikaste dem O. zurückläßt, sind mit dem *schol.* zu v. 275 nicht die Blendung und Verbannung zu verstehen, sondern Kriegsnöte, die ihn und seine Stadt ins Unglück stürzen. Nun ist nach dem Zeugnis des *Hesiod, Erga* 161 ff. das Geschlecht der Heroen in zwei großen Kriegen, vor Theben und vor Troja zugrunde gegangen. Der Kampf um Theben war *μήλων ἕνεκ' Οἰδιπόδαο* entbrannt. 'Wer die Worte ohne Voreingenommenheit liest, kann sie doch nur so verstehen, daß ein feindliches Volk die Herden des O., der natürlich noch lebend zu denken ist, rauben wollte, daß O. und die Seinen dies zu hindern suchten, und daß sich daraus ein großer und verderblicher Krieg entspann, der um die Mauern Thebens herum ausgefochten wurde. Wer aber die Worte, wie es meines Wissens allgemein geschieht, auf den Zug der Sieben bezieht, der ist genötigt, dem *Hesiod* eine große Ungeschicktheit und Unklarheit des Ausdrucks zuzutrauen' (*Robert* 113). Denn unter *μῆλα Οἰδιπόδαο* kann nicht der Besitz des thebanischen Landes und die Königsherrschaft verstanden werden. Diese Herdenräuber sind höchstwahrscheinlich Thebens alte Erbfeinde, die Minyer von Orchomenos, gewesen, denen Theben jahrelang tributpflichtig gewesen ist (s. o. A.). Nach der oben zitierten *Pherekydes*stelle sind nun zwei Söhne des O., Phrastor und Laonytos, von den Minyern getötet worden, es ist also wenigstens indirekt ein Krieg des O. mit den Minyern bezeugt, ja der Krieg der Minyer mit den Thebanern erschien *Hesiod* als so wichtiges Ereignis, daß er ihn in einem

*) [Über die typische Siebenzahl in theban. Sagen vgl. *Roscher, D. Sieben- u. Neunzahl in Kultus u. Mythus d. Griechen.* Leipzig 1904, S. 47 ff. u. *Sotiriades, Περὶ τῆς τοπογραφίας τ. ἀρχ. Θηβῶν.* Athen 1914 u. im *Humanist. Gymn.* 1900, S. 159 ff. Roscher.]

Atem mit dem trojanischen nannte. Zu der *Nekuia*- wie zu der *Hesiod*stelle paßt nach *Roberts* Deutung vortrefflich *Il.* 23, 679:

ὃς ποτε Θήβασδ' ἦλθε δεδυπότος Οἰδιπόδαο [πόδας ἐς τάφον.

Das δεδυπότος ist nicht anders zu übersetzen wie: 'als O. im Kampfe gefallen war'. Nach *Robert* 115 ist auch hier höchstwahrscheinlich der Kampf mit den Minyern gemeint, da O. in dem Kriege der Sieben weder Partei ergreifen noch überhaupt mitkämpfen konnte. Diese Stelle beweist einerseits, daß die Leichenspiele des O. sehr berühmt gewesen sein müssen, anderseits daß zur Zeit der Abfassung dieser Verse der Kampf der Sieben und der Zug der Epigonen bekannt waren, da sie den Freundschaftsbund des Euryalos und Diomedes kennen. Die Abstammung des Mekisteus aus Argos oder Sikyon setzt aber auch ein freundschaftliches Verhältnis zwischen beiden Städten und Theben voraus, eine Vermutung, die noch dadurch gestützt wird, daß O. Gattin eine Tochter des Sthenelos und mithin eine Schwester des Eurystheus war.

Nach der ältesten Sage ist offenbar der im Kampfe gefallene O. in Theben bestattet worden. Die Leichenfeier des O. in Theben wird auch von *Hesiod. frg.* 35 *Rz.* erwähnt. Bei dieser Gelegenheit kam auch Argeia, die Tochter des Adrastos, nach Theben, sah Polyneikes und verliebte sich in ihn; dies ist keine ältere epische Tradition, sondern vermutlich freie Erfindung des Eoendichters (*Robert* 117).

Das ist die älteste für uns greifbare epische Gestaltung, deren Urheber wir so wenig kennen wie den Namen des Epos, das sie enthielt (*Robert* 149).

II. Aus der blutschänderischen Ehe von Mutter und Sohn ist das brudermörderische Paar Eteokles und Polyneikes hervorgegangen. 'Dieses Paar ist mit der Sage von dem Zuge der Sieben aufs engste verwachsen; es steht und fällt mit diesem und hat nur in ihm seine mythologische Lebensberechtigung' (*Robert* 119). Es ist eines der kompliziertesten Probleme der griechischen Heldensage, dessen definitive Lösung noch nicht möglich scheint, vielleicht nie möglich ist. 'An sich liegen drei Möglichkeiten vor:

Die erste: nach dem ethischen Gedanken, den *Aischylos Ag.* 758 ff. so formuliert hat: τὸ δυσσεβὲς γὰρ ἔργον μετὰ μὲν πλείονα τίκτει, σφετέρα δ' εἰκότα γέννα, schafft die weiterbildende Sage das im Wechselmord endende Söhnepaar und erdichtet als Rahmen für diesen Wechselmord den Zug der Sieben (vgl. dazu *Niese, Entwicklung der homerischen Poesie* 204).

Die zweite: Eteokles und Polyneikes haben wirklich gelebt, und die Sage vom Krieg zwischen Argos und Theben beruht, wenn auch poetisch ausgeschmückt, auf historischer Grundlage; denn an sich ist es doch sehr wohl denkbar, daß sich einmal ein thebanischer Kronprätendent mit dem Königshaus von Argos verschwägert und mit dessen Hilfe seine Ansprüche durch einen Feldzug geltend gemacht hat.

Die dritte: Der Feldzug ist in dem eben bezeichneten Sinne historisch, aber Eteokles und Polyneikes und ihr Wechselmord sind frei erfunden, um dies Ereignis mit dem O.-mythos zu verknüpfen' (*Robert* 119).

Der Name Eteokles scheint geschichtlich zu sein (so heißt auch ein König von Orchomenos: s. o. 1, 1389; *Pauly-Wissowa, RE* 6, 707), während Polyneikes als redender Name wohl im Hinblick auf den Bruderzwist und Brudermord frei erfunden ist (*Studniczka, Kyrene* 69 faßt ihn als einen Ares auf; vgl. dazu *Paus.* 2, 25, 1). Der Krieg zwischen Argos und Theben ist aber trotz *Beloch* (*Griech. Gesch.*[2] 1, 2, 16) als Geschichte und nicht als reines Phantasiebild zu nehmen (*Wilamowitz, Hermes* 26 (1891), 240; *Ilias u. Homer* 340; *Ed. Meyer, Gesch. d. Altertums* 2, 189 § 123; *Robert* 120). Nach *Robert* sprechen für die historische Grundlage vor allem die Gräber der Sieben und die mit ihnen verbundenen Kulte, wenn er auch nicht die Schwierigkeit verkennt, daß *Hesiod* in seinen *Erga* 161 ff. diesen Feldzug völlig ignoriert und als den blutigsten Kampf, den Theben zu bestehen hatte, den von O. um die geraubten Rinder geführten bezeichnet. Er kommt deshalb zu dem Schluß, daß wohl ein historischer Kern in der Sage von dem Zuge der Sieben gegen Theben steckt, dieser Krieg aber nur einer von den vielen war, die die gewaltige Kadmeia in der mykenisch-kretischen Periode zu bestehen hatte (s. o. Teil A). 'Mehrere solcher Kriege hat die Sage zu dem grandiosen Gesamtbild zusammengefaßt, dessen grundlegende poetische Gestaltung die *Thebais Homers* gewesen ist' (*Robert* 121). Zugunsten dieser Hypothese spricht, daß zwei der größten Helden der *Thebais*, Tydeus und Amphiaraos, ursprünglich gar keine Peloponnesier, sondern erst durch Verschwägerung künstlich dazu gestempelt sind. *Robert* 121 ff. (s. a. 185) weist nach, daß Tydeus ursprünglich nach Euböa (hier eine Ortschaft Tydeia, *Ath. Mitt.* 8 [1883], 19, Z. 16) gehört. Wahrscheinlich ist Tydeus einst nicht als Vasall und Schwiegersohn des Adrast, sondern als selbständiger Heerführer und in eigener Sache gegen Theben zu Felde gezogen, wenn mit Verbündeten, so vermutlich mit Amphiaraos von Oropos (die Hauptkultstätte dieses Gottes ist Böotien, s. ob. 1, 302; vgl. auch *Hitzig-Blümner* zu *Paus.* 1, 34 p. 341 ff.; *Wilamowitz, Hermes* 21 (1886), 91 ff.). Die Bewohner der Oropia oder Graike (s. *Steph. v. Byz.*) sind mit den Bewohnern der gegenüberliegenden böotischen Küste desselben Stammes und mit ihnen durch Kult und Sagen vielfach verbunden (*Wilamowitz* a. a. O. 103 ff.). Deutliche Spuren dieses Zuges beider Fürsten bewahrt auch noch die spätere Sagenform. Periklymenos, der nach der Ursage (s. *Robert* 121 ff.) dem Schwert des Tydeus entronnen ist, schlägt den Amphiaraos in die Flucht und verfolgt ihn mit gezücktem Speer, bis Zeus die Erde mit dem Blitzstrahl spaltet und den Seher in ihrem Schoße birgt (*Pind. Nem* 9, 59 ff.). Anderseits erschlägt Amphiaraos den Melanippos, den Überwinder des Tydeus. Über den Kampf des Tydeus und Melanippos bestehen drei Sagenformen (*Robert* 133).

1. Amphiaraos tötet auf Bitten des Tydeus den Melanippos und reicht ihm gleichfalls auf seine Bitten das Haupt des Feindes (*schol. Il. E* 126 *ABT Pherekydes* und *Kykliker* ebenda *Genevensis*; *schol. Pind. N.* 10, 12; *schol. Lycophr.* 1066; *Paus.* 9, 18, 2).

2. Tydeus tötet selbst den Melanippos, Amphiaraos reicht ihm in arglistiger Absicht dessen Haupt (*Apollod.* 3, 76).

3. Tydeus tötet selbst den Melanippos und läßt sich dessen Haupt reichen (*Statius Theb.* 8, 716 ff.).

Die Version, nach der Tydeus selbst den Melanippos tötet, geht nicht auf das Epos zurück; das Motiv des Wechselmordes ist dem des Polyneikes und Eteokles nachgebildet.

Noch für einen dritten aus der späteren Siebenzahl vermutet *Robert* 135 euböischen Ursprung, für Mekisteus (vgl. den Namen des euböischen Gebirges Makiston bei *Aischyl. Ag.* 289). Wenn diese Vermutung zutrifft, standen sich vielleicht in der Ursage zwei Dreiheiten gegenüber: die Graikerfürsten Tydeus, Amphiaraos und Mekisteus und die Poseidonsöhne Periklymenos, Melanippos und Asphodikos. Mekisteus und Amphiaraos werden nun dadurch zu Argivern gestempelt, daß der eine zum Sohn des Talaos und Bruder des Adrast gemacht, der andere in den Stammbaum des Melampodidengeschlechts eingeschoben und nach der verbreitetsten Version mit der Schwester des Adrast vermählt wird. Tydeus ist erst auf dem Umweg über den aitolischen Sagenkreis zum Argiver geworden (über die einzelnen Phasen dieser Sagenwanderung s. *Robert* 135 ff.): 'Schützling der Athena, Feind der Poseidonsöhne Periklymenos und Melanippos, von denen ihn der zweite vor Theben erschlägt, Bastard oder in Blutschande erzeugt, mit Verwandtenblut befleckter Verbrecher, so lebte Tydeus zur Zeit der ionischen Wanderung in der Phantasie der Griechen. So haben ihn ionische Dichter mit seinem alten Genossen Amphiaraos und vielleicht auch mit Mekisteus den argivischen Helden zugesellt, die das zweite eigentlich maßgebende Element in der Sage vom Zuge der Sieben bilden' (*Robert* 141).

In dieser Sage steht Adrastos im Mittelpunkt, der ursprünglich für Argos und die Aigialeia der dem Dionysos entsprechende Gott war und beim Vordringen des Dionysoskultes zum Heros herabsank (s. o. 1, 78 ff.). Zur peloponnesischen Gruppe gehört nach *Robert* 143 wahrscheinlich von Anfang an auch Kapaneus oder wie nach *Wilamowitz, Hermes* 28 (1891), 226, 2 der alte Name lautet, Skapaneus (s. o. 2, 1, 951). Sonst wagt *Robert* keinen der späteren Sieben für diese frühe Epoche der Sage in Anspruch zu nehmen. In Kleinasien, wo die ausgewanderten Griechen zu einem neuen Volke, den Ioniern, zusammenwuchsen, sind auch ihre Sagen vom thebanischen Krieg miteinander verschmolzen. Als dessen Anlaß erfanden sie das feindliche Brüderpaar Eteokles und Polyneikes. Vielleicht haben wir das Vorbild hierfür in einem *Oxyrhynchuspapyrus* wiedergeschenkt erhalten. Im 10. Bd, Kol. IV 5 ff. (p. 104) finden wir die Nachricht: *ἀδελ[φῶν δὲ π]ρῶτον λέγουσι γε[νέσθαι φ]όνους ἐν Θήβαις Ἰσμηνοῦ καὶ Κλαίτου τῶν Ὠ[κεανο]ῦ περὶ Μελίας τῆς ἀ[δελφῆς]*. *Robert* 2, 55 ff. weist auf das hohe Alter dieser Geschichte hin und hält es für sehr möglich, daß sie das Muster war, nach dem der ionische Epiker den Wechselmord des Bruderpaares Eteokles und Polyneikes erfunden hat.

Nachdem nun der alte Naturmythos (Oidipus ein chthonischer Heros aus dem Kreise der Demeter, der sich mit der Erde, der Allmutter, vermählt, *Robert* 44 ff.) heroisiert war, ergaben sich mannigfache Schwierigkeiten, wie die Sage im einzelnen weiter zu entwickeln war. Die Dichter bis auf *Sophokles* vermieden es daher, auf Einzelheiten einzugehen, nur dachte man sich die Söhne zur Zeit des Anagnorismos schon erwachsen. Es war natürlich, daß sie sich gleich nach dem Anagnorismos die Herrschaft aneigneten, während O. entweder gefangen gehalten wird oder ins Elend geht, und daß dann der Zwist zwischen beiden sogleich ausbricht. Dieser Zwist muß ursprünglich allein durch die Abstammung aus der blutschänderischen Ehe begründet gewesen sein, doch ist diese Sagenform fast ganz durch die Erzählung der *Thebais* von den Flüchen des Oidipus verdrängt worden. Erkennbar ist die alte Sage z. B. noch im *Oidipus auf Kolonos* des *Sophokles* 367 ff. Von einem vertragsmäßigen Wechsel in der Herrschaft ist selbstverständlich bei der ältesten Version keine Rede, sondern Polyneikes, der ältere, wird kurzerhand von Eteokles vertrieben. Es mußte ferner einen Dichter reizen, sich näher auszumalen, 'wie sich erwachsene Söhne zu einem Vater stellen würden, der der Mörder des eigenen Vaters, der Gatte der eigenen Mutter und zugleich ihr Vater und ihr Bruder war, ein Greuel den Göttern und den Menschen. Abscheu und Verachtung der Söhne, Zorn und Groll auf seiten des Vaters mußte die natürliche Folge sein' (*Robert* 144 f.). So in der *Thebais*, wo der verhöhnte Vater gegen beide Söhne einen doppelten Fluch schleudert: mit der Waffe sollen sie ihr Erbe teilen und beide einander gegenseitig morden! Hier ist also das alte Motiv verdunkelt und der Bruderhaß nichts als eine Folge der Verfluchung durch den Vater. Diese Version, daß die Brüder bis zur Verfluchung einträchtig und ebenso auch noch nach dem Fluche durch Verabredung eines Wechsels in der Herrschaft die Erfüllung des Fluches zu hemmen suchen, ist mit verschiedenen Spielarten seit den Zeiten des Epos fast ausschließlich die herrschende geblieben.

Eine dritte Version steht zwischen beiden angeführten Sagenformen: Der Wechsel in der Herrschaft ist nicht von den Söhnen ersonnen, um dem Fluch des Vaters zu entgehen, sondern von O. selbst bestimmt (*Hygin. f.* 67; *Accius frg.* 3 u. 5 *Ribb*.). O. muß also auch noch nach dem Anagnorismos die freie Verfügung über die thebanische Königsgewalt haben. Er dankt aber ab, um, wie *Hygin* überliefert, freiwillig in die Verbannung zu gehen — bei *Accius* bleibt er auch nach der Thronentsagung in Theben und wird erst am Schluß auf Tei-

resias' Befehl von Kreon in die Verbannung geschickt — und sucht durch jene Maßregel die drohende Gefahr eines Bruderzwistes, die er aus der Charakteranlage seiner Söhne erkennt, abzuwenden. Über das Alter dieser Version läßt sich Genaues nicht ermitteln. Es kann eine Mittelstufe zwischen der ältesten Sagenform: Bruderhaß und Brudermord als Erbteil der Blutschande, und der Form der *Thebais*: Bruderhaß und Brudermord als Wirkung des Vaterfluches sein. Sie kann auch von einem jungen Dramatiker erfunden sein, der die *Phoinissen* des *Euripides* verbessern wollte. Oder endlich kann auch *Accius* selbst der Erfinder sein und *Hygin* das Motiv aus ihm entnommen haben (vgl. hierzu *Robert* 145 ff.).

Die Entwicklung dieses Fluchmotivs ist interessant. In der alten Sage verflucht Epikaste den O., in der *Thebais* und nach dieser bei *Aischylos* verflucht O. seine Söhne, bei *Sophokles* verflucht dieser sich selbst (*Robert* 169; oben 3, 1, 731 ff.). Die Motivierung des ersten Fluches ist bei *Aischylos* dieselbe wie in der *Thebais* (ἀρχαία τροφή). Wie sich *Aischylos* mit dem zweiten Fluche abfindet, offenbart die dichterische und sittliche Größe des Dichters. Bei ihm ist der Wechselmord nicht die Erfüllung des natürlichen Fluches, sondern das Werk des Eteokles, der planvoll vorgeht, um das gegen den Willen des Phoibos erzeugte Geschlecht zu vertilgen, die Stadt aber zu retten. Er tötet nicht nur den verhaßten Bruder, sondern opfert auch sich selbst, damit die Stadt von den Folgen des Fluches verschont bleibt (*Robert* 264 ff.).

Sicher jung und erfunden ist das Motiv, daß ein Orakel die Ursache des Wechselmordes der beiden Brüder ist (*schol.* zu *Eurip. Phoeniss.* 13: das Motiv der O.-Aussetzung ist hier auf seine Söhne übertragen).

III. Von den vier Epen, die diesen Stoff behandelt haben — die unter dem Namen des Kinaithon gehende *Oidipodie* und die drei dem *Homer* zugeschriebenen, *Thebais, Epigonen, Amphiaraos' Auszug,* falls dies letztere nicht bloß ein Teil der *Thebais* (s. u.) war — wissen wir außerordentlich wenig, da die Fragmente sehr spärlich sind.

1. *Oidipodie.* Nach *Paus.* 9, 5, 11 hieß O.' Gemahlin in diesem Epos Euryganeia und schenkte ihm die beiden Söhne Eteokles und Polyneikes und die beiden Töchter Ismene und Antigone. Über das sogenannte *Pisanderscholion* (zu *Eurip. Phoen.* 1760) als Inhaltsangabe dieses Epos vgl. *Bethe* 1 ff. und gegen ihn *Robert* 150 ff.

2. *Thebais.* Aus ihr ist uns ein sehr wichtiges Motiv erhalten: die Flüche, die O. über seine Söhne ausspricht (s. o.). Nach *Robert* 180 läßt sich aus den beiden erhaltenen Fragmenten erschließen: 'Der ἀναγνωρισμός erfolgt, als Eteokles und Polyneikes schon erwachsen waren. Sie kerkern ihren Vater aus religiösen Motiven ein. Polyneikes, der über den Königsschatz verfügt, vielleicht weil er der ältere war, vielleicht weil er sich dessen gewaltsam bemächtigt hat, bereitet seinem Vater eine schwere Kränkung, weshalb O. über beide Brüder den ersten Fluch ausspricht. Die zweite Kränkung aber war keine beabsichtigte und der zweite Fluch des O. eine Ausgeburt seines Jähzorns'. Manches ist ungewiß, so, ob die Mutter und Gattin des O. noch am Leben war, als sich jene Szenen abspielten, oder ob sie sich sogleich getötet hat. Wenn man das Gemälde des Onasias im Tempel der Athena Areia zu Plataiai auf die *Thebais* zurückführen darf (*Paus.* 9, 4, 2. 5, 11), so hieße sie Euryganeia und hätte auch den Doppelmord der Söhne erlebt.

Bei *Aischylos* ist Iokaste das leidenschaftlich liebende Weib. Diesen Grundzug hat ihr *Sophokles* gelassen, aber ihn mit frivoler Verachtung der Götter kombiniert (*Robert* 298 ff.). *Euripides* selbst hatte sie in seinem *Oidipus* als treue, aufopfernde Gattin, die ihren Mann auch im Elend und in der Schmach nicht verläßt, gezeichnet (*Robert* 314 ff.). In den *Phoinissen* folgt er mehr der Version des *Sophokles*, aber insofern auch der *Thebais*, als er Iokaste den Zug der Sieben erleben läßt. Sie ist hier eine hochbetagte Greisin und hat, um den Eindruck der tiefgebeugten noch zu erhöhen, gestutztes weißes Haar und Trauergewand. Aber im Gegensatz zur *Sophokleischen* Iokaste ist ihr Hauptcharakterzug tiefste Gottergebenheit (*Robert* 434).

Ob Kreon in der *Thebais* vorkam, wissen wir nicht; ebenso läßt sich nichts Sicheres ermitteln, wie weit auf die Vorgeschichte eingegangen war. Nur das ist wohl als gewiß anzunehmen, daß Ismene und Antigone auch in diesem Epos vorkamen. Ihre Erwähnung bei *Pherekydes* 3 F 95 und ihr Auftreten am Schluß der *Sieben* beweist, daß sie schon damals mit der O.-Sage fest verwachsen waren.

Über den weiteren Inhalt der *Thebais* vgl. *Welcker, Ep. Cycl.* 2, 320 ff.; *Bethe* 43 ff.; *Wecklein, Abh. d. Bayr. Ak.* 1901, 661 ff.; *Robert* 182 ff.

In der *Ilias* wird Tydeus an verschiedenen Stellen erwähnt, in der ältesten (*E* 800 ff.), daß er bei einem Krieg zwischen Achäern und Kadmeiern als Gesandter der Achäer nach Theben geschickt

κούρους Καδμείων προκαλίζετο, πάντα δ' ἐνίκα.

Aus dieser Stelle sowohl wie auch aus dem Gebet des Diomedes an Athene (115 ff.) — 'so betet der Neuling, der sich erst Kriegsruhm erwerben will, nicht der Eroberer und Zerstörer Thebens' (*Robert* 186) — und den einleitenden Versen (1 ff.) geht hervor, daß der Verfasser der Διομήδους ἀριστεία den Zug der Epigonen nicht gekannt hat. Dagegen haben wir *Δ* 365 ff. die poetisch ausgebildete Sage von Eteokles und Polyneikes, den Zug der Epigonen und auch eine Anspielung auf Amphiaraos' Warnung. Die Ansichten darüber, ob dies aus der *Thebais* stammt, gehen auseinander. *Welcker* 353 ff. bejaht es, *Bethe* glaubt an Erinnerungen an festausgeprägte Sagenbilder, hält aber die *Thebais* als Quelle dafür für unwahrscheinlich, *Niese* (*Homer. Poesie* 129) hält es für freie Erfindung. *Robert* 188 ff. benutzt die Stelle zum Nachweis, daß der Dichter der *Thebais* diese Rede des Agamemnon nicht gedichtet noch in

der *Ilias*, wenn er an deren Redaktion Anteil gehabt haben sollte, stehen gelassen haben kann. Nicht ausgeschlossen aber ist es, daß der Verfasser von Δ 365 ff. außer der Athenaerzählung E 800 ff. auch die zu seiner Zeit sicher schon vorhandene *Thebais* benutzt hat. *Friedländer* (*Rhein. Mus.* 49 [1914], 320) faßt mit Unrecht die Erzählungen des Δ und E als selbständige, sich gegenseitig stützende Zeugnisse auf. Zwei Motive kommen im Δ zu der Erzählung hinzu: die Gesandtschaft des Polyneikes und Tydeus nach Mykene und der λόχος, den Tydeus bei der Rückkehr von seiner Gesandtschaft erschlägt. Das erste ist von dem Verfasser des Δ frei erfunden, um die Kenntnis, die Agamemnon von Tydeus und seinen Taten hat, zu begründen oder auch um zu erklären, warum die Pelopiden am Kampf gegen Theben nicht teilgenommen haben. Die Geschichte von dem λόχος dagegen kann, wie *Robert* 192 f. nachweist, sehr wohl aus der *Thebais* entlehnt sein; nur wird sie dort in einem andern Zusammenhang gestanden haben, da sie sonst als ein gemeiner Racheakt erscheint und eine einseitige Verherrlichung der argivischen Helden der *Thebais* ferngelegen haben muß. *Robert* vermutet, daß Tydeus, wie Achilleus in der Troilos- und Polyxenaepisode, sich als Späher in die Nähe der Stadt wagte, während das Gros am Asopos lagerte. Hier überraschte er Ismene beim Brunnen (*Pherekyd. frg.* 48 aus der *Thebais; Robert* 126). Wie Achilleus den Priamiden und ihren Scharen standhält, so Tydeus den 50 Mann*) des λόχος, also eine Parallele zur Troilosepisode der *Kyprien*.

Die dritte Erwähnung des Tydeusabenteuers in der *Ilias* K 284 ff. ist fast ausschließlich eine Nachdichtung von Δ, das für die spätere Zeit (*Statius Theb.* 2, 370 ff.; *Mythographen*) alleinige Quelle ist.

Auch der Kannibalismus des Tydeus muß in der *Thebais* gestanden haben, die Art aber, wie im E Athena von Tydeus spricht, macht es wenig wahrscheinlich, daß der Dichter der *Thebais* etwas mit E zu tun hat. Auch der Dichter von Ξ 110 ff., in welchen Versen Diomedes seine Ahnenreihe darlegt, kennt den Epigonenzug nicht oder ignoriert ihn, denn sonst würde er den Diomedes auf seine Kriegstaten sich berufen lassen. Es wird auch nicht gesagt, daß Diomedes' Vater, Tydeus, einen seiner Oheime Agrios oder Melas oder die Söhne des einen erschlägt, auf die Verbannung infolge dieser Tat deuten aber wohl die Worte

πλαγχθείς, ὥς γάρ που Ζεὺς ἤθελε καὶ θεοὶ ἄλλοι.

Die ganze Darstellung in diesen Versen ist sehr summarisch, und so kann man aus der Nichterwähnung der Brautgewinnung noch nicht schließen, daß diese Sagenform dem Dichter unbekannt war.

Zu der gewöhnlichen Version, daß Tydeus und Polyneikes zu gleicher Zeit bei Adrast erscheinen, bietet eine chalkidische Vase in Kopenhagen (abgeb. bei *Robert* 197 u. o. S. 1400) eine offenbar ältere, da einfachere Darstellung, einfacher insofern, als hier eine Sagenform vorliegt, nach der die beiden Helden nacheinander bei Adrast eintreffen. Auf dem Vasenbild sitzt inschriftlich bezeichnet Tydeus als Schutzflehender am Boden vor der Säule des Megaron. Gegenüber liegt Adrastos (ebenfalls inschr. bez.) auf der Kline, den rechten Zeigefinger bedeutsam erhebend. 'Aber neben Tydeus — und das ist das große Rätsel — sitzt gleichfalls in der Stellung eines Schutzflehenden eine Gestalt, die keinesfalls Polyneikes, sondern ohne Zweifel weiblich ist'. Wer sie ist, ob Deipyle, die künftige Gattin, oder seine Mutter Periboia oder eine seiner Schwestern, können wir nicht bestimmt sagen, da alle literarischen Hilfsmittel versagen. Soviel aber scheint klar, daß die in den Mittelpunkt der Komposition gestellte weibliche Figur eine Hauptperson, also doch wohl Deipyle, und die Frau mit dem Mantel über dem Hinterkopf, die freundlich mit Tydeus zu reden scheint, die Königin ist (*Robert* 196).

Für die andere Version ist *Euripides* unser ältester Zeuge. (Über die vielfachen Umgestaltungen der ganzen Sage bei den Tragikern überhaupt, die sich teilweise aus verfeinertem sittlichen Gefühl erklären, s. *Robert* 252 ff.; *Griechische Heldensage* 905 ff.) Der Bericht in den *Phoinissen* 409 ff. ist in zwei Punkten reicher als der in den *Hiketiden* 134 ff. Polyneikes ist danach früher gekommen als Tydeus, und der Kampf in der Vorhalle entbrennt um die Lagerstätte, die Polyneikes für sich behaupten, Tydeus mit ihm teilen oder vielleicht auch für sich allein beanspruchen will. Dasselbe steht in dem fragmentarischen Chorlied der *Hypsipyle* (*Oxyrh. Pap.* 6, 852 p. 45 *frg.* 8, 9). Über die weitere Entwicklung dieser Sagenform vgl. *Robert* 200 ff. Mit Recht bestreitet *Robert*, daß diese Darstellung die älteste Sage gibt. Es kann ein Epos zugrunde liegen, 'sogar ein älteres ionisches könnte es sein, wenn statt des delphischen Gottes ein beliebiger Seher den Spruch tat wie bei *Apollodor*. Nur notwendig ist es nicht; es kann auch eine von Delphi, das sich auch in dieser Sage als die maßgebende Instanz eindrängen wollte, ausgegangene Prosaerzählung gewesen sein.'

Von dem zweiten Hauptheldeu Amphiaraos handeln ein paar junge *Homer*stellen, in der *Telemachie* (o 225 ff) und in der *Nekyia* (λ 326 ff.). Aus den kurzen Andeutungen läßt sich entnehmen, daß Amphiaraos nicht mit in den Krieg ziehen will, weil er als Seher das unglückliche Ende kennt. Schwerlich gehört dies Motiv der ältesten Sagenform an, wie wir sie oben gegeben haben. 'Auf seinem heimischen boiotischen Boden wird wohl Amphiaraos erst nach seiner Entrückung zum Sehergott geworden sein. Erst als er nach Argos verpflanzt ist, wird er bereits im Leben ein Seher. In jener ältesten Sage werden wir ihn uns ebenso kriegsmutig denken wie Tydeus. In der argivischen und epischen Version hingegen zieht er ins Feld, weil seine Gattin ihn dazu zwingt' (*Robert* 206). Woher diese Macht der Eriphyle über ihren Gatten stammt, er-

*) [Vgl. *Roscher, Die Zahl 50 in Mythus, Kultus, Epos u. Taktik der Hellenen u. and. Völker, bes. d. Semiten.* Leipzig 1916. S. 31 f. Roscher.]

klären uns erst die *Odyssee* — (*schol.* zu λ 326, fast gleich *Apoll.* 3, 61; mit Angabe des Streitobjektes *Diodor.* 4, 65, 6) und *Pindarscholien* (zu *N* 9, 30). 'In dem *Odysseescholion* und bei den *Mythographen* ist Amphiaraos bereits mit Eriphyle vermählt, als er mit Adrast in Streit gerät; nach dem *Pindarscholion* fällt der Zwist vor die Eheschließung; auch handelt es sich dort um einen blutigen Kampf, in dem des Adrastos Vater von Amphiaraos erschlagen und aus Argos vertrieben wird. Die Hand der Eriphyle ist dann das Siegel der Versöhnung'. Die Geneigtheit des Amphiaraos, auf die Versöhnung einzugehen, findet vielleicht in seiner Neigung zu Eriphyle oder auch darin seine Erklärung, 'daß Adrast, als Erbe des Polybos, nun zu großer Macht gelangt und ihm die Herrschaft über Argos streitig machen kann. Jedenfalls aber ist dieser gewalttätige, berechnende und vielleicht auch verliebte Amphiaraos ein ganz anderer wie der weise und besonnene Seher, den wir aus der Sage vom Zuge der Sieben kennen' (*Robert* 207) Die *Pindar*version (*N* 9, 12 ff.) will *Welcker* a. a. O. 344 f auf die *Thebais* und *Bethe* 53 auf die *Ἀμφιαράου ἔξελασία* zurückführen. *Robert* hebt die Bedenken, die dieser Annahme entgegenstehen, hervor. Die Voraussetzung dieser Version wäre die Verschwägerung des Amphiaraos mit Adrastos. Darauf wird aber in der Poesie fast niemals Bezug genommen, was man erwarten sollte, wenn sie zum festen Bestand der Sage gehörte. Es kommt hinzu, wenn Eriphyle die Schwester des Adrast ist, 'so war das für sie schon Grund genug, sich auf seine Seite zu stellen, da nach antiker Anschauung der Bruder dem Weibe näher steht als der Gatte. Die Bestechung durch das Halsband der Harmonia ist daneben überflüssig und also eine Dublette. So möchte man eine Sagenform postulieren, in der Eriphyle nicht die Schwester des Adrastos war; eine solche ist durch das *Scholion A* zu λ 326 bezeugt, wo zu *Ἐριφύλην* bemerkt wird: *"Ἰφιος θυγατέρα.*' Nun erst kommt das Bestechungsmotiv, das schon die *Odyssee* kennt, voll zur Geltung. Von Polyneikes bestochen, verrät Eriphyle das Versteck ihres Gatten, eine Version, die *Bethe* und *Robert* für die *Thebais* in Anspruch nehmen (vgl. hierzu *Robert* 211 ff.).

Auch die *Pindar*stelle geht auf ein Epos zurück, aber nicht, wie *Bethe* meint, auf 'Amphiaraos' Auszug'. Dieses Werk kann, wie *Robert* 219 betont, nicht umfangreicher als einer der *homerischen Hymnen* gewesen sein. Daß es den ganzen Thebanischen Krieg behandelte und sich inhaltlich mit der *Thebais* deckte, ist undenkbar. 'Entweder war sie ein kleines selbständiges Gedicht oder ein Teil der *Thebais*'. Als Inhalt läßt sich auf Grund einiger Zeugnisse (s. *Robert* 220) nach dem Vorgang von *Boeckh* (*Pind.* 2² p. 647 ff. *frg.* 68); *Lobeck* (*Aglaoph.* 382) und *Bergk* (*Comment. de com. Attic. antiqu.* 220; *Poet. lyr.* 2⁴ p. 139) vermuten, daß die Ermahnungen des Amphiaraos an Amphilochos einen breiten Raum einnahmen und dem Epyllion den Charakter eines Lehrgedichtes gaben. 'Der Verrat der Eriphyle, das Rachegebot des Amphiaraos mußten wohl darin gestanden haben, überhaupt müßte es eine epische Handlung bis zur Abfahrt des Helden enthalten haben'. 'Daß nun in diesem supponierten Gedicht auch die Geschichte von Adrasts Zwist und Versöhnung mit Amphiaraos erzählt gewesen sein sollte, ist zwar nicht absolut ausgeschlossen, aber nicht gerade wahrscheinlich'. *Robert* denkt als Quelle für die *Pindar*stelle vielmehr an ein genealogisches Epos, in dem von dem Zwist zwischen Amphiaros und Adrast die Rede gewesen ist, vielleicht auch von den Geschlechtern der Proitiden, Melampodiden und Biantiden, mit deren Stammbaum der betreffende Teil des *Scholions* beginnt. In Betracht kommt das erste Buch von *Hesiods Katalogen* und die *Melampodie.*

Auch aus Bildwerken können wir einiges für den Gang der Ereignisse in der *Thebais* erschließen. Ergrimmt über den Verrat will Amphiaraos die Eriphyle töten. Diese Szene war am Kypseloskasten dargestellt (*Paus.* 5, 17, 7; vgl. dazu *Robert* 223 f. u. oben 1, 295 f). Noch eine zweite Szene aus der *Thebais* fand sich auf dem Kypseloskasten, der Wechselmord der Brüder (*Paus.* 5, 19, 6). Damit stimmt *Euripides, Phoen.* 1414 ff. überein. Die Darstellungen auf den etruskischen Urnen dagegen und die auf Sarkophagen gehen auf *Euripides' Phoenissen* zurück. Dieselbe Szene enthielt das Gemälde des Onasias in Plataiai, auf dem die Mutter, dort Euryganeia genannt, bei dem Wechselmord zugegen war (*Paus.* 9, 8, 11). 'Wenn wir dies schon oben auf die *Thebais* zurückgeführt haben, so dürfen wir jetzt darauf hinweisen, daß auch in den *Phoenissen,* deren Abhängigkeit von diesem Epos wir eben gerade bei dieser Szene konstatiert haben, die Mutter bei dem Tod der Söhne zugegen ist, und daß dies Stück auch zeigt, wie sich die Gefangenhaltung des O , die für die *Thebais* feststeht, damit in Einklang bringen läßt, daß lokaste die *ἀναγνώρισις* überlebt' (*Robert* 225). Nach etruskischen Urnen läßt sich das Gemälde etwa wie folgt rekonstruieren: In der Mitte der Wechselmord der Brüder in Gegenwart der Mutter, unten rechts Amphiaraos versinkend, links Adrastos auf seinem Wagen, in der oberen Bildfläche rechts der stürzende Kapaneus, links Parthenopaios, Tydeus und ein dritter Held das Tor stürmend (*Robert* 235).

Die Darstellung des Kampfes der Sieben auf dem Fries von Gjölbaschi bringt für die *Thebais* nichts Neues (*Robert* 227).

Auf etruskischen Urnen finden sich zwei Szenen, die nach *Gustav Körte, Le urne etrusche* 2, 67 auf der *Thebais* beruhen. Auf Urnen der einen Gruppe (XXIII 7, XXIV 8. 9) ist Kapaneus auf der Sturmleiter abgebildet. Über seiner linken Schulter hängt der Körper eines toten Jünglings (Abb. 1) *Körte* vergleicht damit die Schilderung, die *Statius, Theb.* 8, 745 ff. von der Szene gibt, wo Tydeus um das Haupt des Melanippos bittet und Kapaneus seinen Wunsch erfüllt. Die Übereinstimmung ist so groß, daß man geneigt scheint, der Meinung *Körtes* zu sein, der sie durch die Gemeinsamkeit der Quelle, der *Thebais,* erklärt. Allein *Robert* weist 229 ff. auf die großen Bedenken, die diese Deutung hervor-

1) Kapaneus auf der Sturmleiter (nach *Gustav Körte, Le urne etrusche* II, tav. XXIV 8).

'Mithin gehört sie in die *Thebais*, und die Siebenzahl der Helden, hierin weiche ich', sagt *Robert* 236, 'von *Wilamowitz* ab, ist durch die Siebenzahl der Tore bedingt'. *Aischylos* folgt also der Version der *Thebais*. Onasias mußte davon abweichen, da er nicht den ganzen Mauerring, sondern nur eine Seite zeigen konnte. Wenn er weiter den Wechselmord der Brüder und vermutlich auch das Versinken des Amphiaraos dargestellt hat, so fehlte ihm mindestens für ein Tor der Angreifer. Und schließlich mußte er als Platäer das Wirkliche malen oder wenigstens zwischen Poesie und Wirklichkeit einen Kompromiß schließen. Drei Tore sind auf dem Bilde anzunehmen, und drei Tore, von denen das eine ein Pentapylon war, hatte Theben bzw. die Kadmeia (*Robert* 236 f.).

ruft, hin. Aus dem Vergleich mit anderen Urnenbildern folgt, daß hier die Szene dargestellt ist, wo ein thebanischer Verteidiger, der sonst in weit vorgebeugter Haltung oben auf der Mauer steht (XXIII, 6; Abbildung bei *Robert* nr. 40) oder zwischen Turm und Leiter herabstürzt (XX 9; *Robert* 41), auf Kapaneus selbst fällt; 'aber dieser riesenhafte Recke gerät durch den Aufprall des Stürzenden nicht ins Wanken, ja er schüttelt die unbequeme Last nicht einmal von der Schulter ab. Aufrecht, unerschüttert klimmt er weiter die Sprossen empor'. Der stürzende, von Kapaneus getötete Thebaner ist auch nicht Melanippos, da diese Version ganz unbezeugt ist. Vielleicht geht diese bildliche Darstellung auf das Tafelbild des Tauriskos zurück, der dieses Motiv erfunden und nicht aus der *Thebais* übernommen hat (*Robert* 232 f.).

Dagegen ist die Szene der anderen Gruppe etruskischer Urnen auch nach *Robert* auf die *Thebais* zurückzuführen: Parthenopaios wird durch einen Steinwurf von der Zinne der Mauer, und zwar von Periklymenos getötet (vgl. dazu *Eurip. Phoeniss.* 1153 ff.). Tydeus trägt das abgehauene Haupt eines Feindes, des Melanippos, in der Hand und will es gegen die Verteidiger auf der Mauer schleudern (s. Abb. 2).

Eine wichtige Frage ist: wie stand es in der *Thebais* mit den sieben Toren? (vgl. dazu *Wilamowitz, Hermes* 26, 1891; *Robert, Hermes* 42, 1907). Die Vorstellung von den sieben, in demselben Mauerring nebeneinanderliegenden Toren ist bei einem Manne entstanden, der Theben nie gesehen hat, also bei einem Ionier.

Über die Namen der Sieben sind eine Reihe von Listen überliefert (vgl. *Wilamowitz* a. a. O. 228 ff; *Robert* 909 f.; *Oid.* 23 f.; *Bethe* 64, 84). Nach *Roberts* Darlegungen, auf die ich hier nur verweisen kann, ergibt sich als der wahrscheinlichste Entwicklungsgang, den die Listen durchgemacht haben (244):

'1. *Thebais* und Epigonen: 1. *Ἄδραστος*. 2. *Ἀμφιάραος*. 3. *Μηκιστεύς*. 4. *Τυδεύς*. 5. *Πολυνείκης*. 6. *Καπανεύς*. 7. *Παρθενοπαῖος*. Danach die delphische Gruppe der Epigonen und *Apoll.* 3, 82.

2. *Aischylos*: An Stelle von *Ἄδραστος* und *Μηκιστεύς* treten *Ἱππομέδων* und *Ἐτεοκλος*. Danach *Sophokles, Euripides* in den *Hiketiden*,

2) Parthenopaios und Tydeus im Kampfe um Theben (nach *Körte* a. a. O. II, tav. XXII 4).

Schol. Il. Δ 404, ferner das argivische Weihgeschenk für Oinoe in Delphi, nur daß Parthenopaios mit Halitherses wechselt.

3. *Euripides* in den *Phoenissen*. Die Aischyleische Liste, nur daß, wie in der *Thebais*, Adrast mitgezählt und dafür Eteoklos gestrichen wird. Danach die beiden Gruppen in Argos, *Apoll.* 3, 63; *Hygin. f.* 70; *Diod.* 4. 65, 4.'

(Über die einzelnen Helden und ihr Geschick vgl. die Artikel bei *RML*, *O. Gruppe*, *Gr. Myth.* 1, 520 ff.; *Robert* 911 ff.)

Daß den sieben Angreifern sieben thebanische Helden gegenübergestellt wurden, geht auf *Aischylos* zurück, denn in der *Thebais* haben Parthenopaios und Amphiaraos und ebenso Amphiaraos und Tydeus denselben Gegner. Bei *Aischylos* (*Euripides* in den *Phoenissen* nennt die Namen nicht, vgl. darüber *Robert* 432 ff.) kämpfen Melanippos gegen Tydeus, Polyphontes gegen Kapaneus, Megareus gegen Eteoklos, Hyperbios gegen Hippomedon, Aktor gegen Parthenopaios, Lasthenes gegen Amphiaraos, Eteokles gegen seinen Bruder. (Zu diesen Namen vgl. die einzelnen Artikel und *Robert* 929 ff.)

Nach den Ausführungen bei *Bethe* 93 ff. und *Robert* 247 ff. 943 ff. wird es klar, daß die *Thebais* weder die Verbrennung der Helden noch das Verbot der Bestattung oder die Verweigerung der Leichen kennt. 'Der ganze Sagenkomplex, welcher sich um die Bestattung der vor Theben Gefallenen gruppiert, erweist sich ... als jung. Und das bestätigt die Einmischung des Theseus, der stets dabei die Hauptrolle spielt. Aber entstehen konnte er nur, wenn es fest stand, daß die Thebaner ihren gefallenen Feinden die letzten Ehren versagt hatten. Und konnte ein homerischer Dichter anders den Ausgang eines Kampfes dichten, in dem Bruder gegen Bruder gestanden und Tydeus seines Feindes Hirn geschlürft? Somit ergibt sich auch von dieser Seite die Notwendigkeit, daß in der *Thebais* die Leichen der übermütigen Argiver den Tieren zur Beute hingeworfen wurden, auf daß sie zerrissen und verschleppt würden' (*Bethe* 98).

Über die Ἑπτὰ πυραί vgl. *Robert* 248 ff. 943 f.; auch *Wilamowitz*, *Isyllos* 163.

Ob die Thebaner sich zur Widerlegung der Eleusinier, die ebenfalls die Gräber der argivischen Heerführer zeigten, diese Ἑπτὰ πυραί neu schufen, die dann später auch auf die Niobiden bezogen wurden, oder ob sie die sieben Scheiterhaufen der Niobiden in gleicher Absicht auf die sieben Heerführer umschrieben, läßt sich nicht entscheiden. Das Letztere ist nach *Robert* 249 wahrscheinlicher.

C. Der Zug der Epigonen.

Die Überlieferung über die Epigonen ist nicht reichlich, wenn sicherlich auch hier geschichtliche Erinnerungen zugrunde liegen. Am Ausgang der mykenischen Periode ist Theben einmal zerstört worden, aber ob durch die Argiver? (vgl. *Ed. Meyer*, *Gesch. d. Altert.* 2, 189 ff.). Einzig *Apollodor* gibt eine fortlaufende Erzählung; dazu treten *Diodor*, *Pausanias* und vereinzelte wertvolle Zeugnisse bei *Herodot*, *Ephoros*, *Thukydides*, den Tragikern und den Scholiasten (vgl. *Bethe* 35 ff. 109 ff.).

Über die Abfassungszeit des Epos Ἐπίγονοι (vgl. über die Literatur *Robert* 950 Anmerk. 1) bestehen verschiedene, einander entgegengesetzte Ansichten, doch spricht für die Jugend der Ἐπίγονοι das Hineinziehen des delphischen Orakels und die Gründungssage von Klaros. Sie sind entschieden jünger als die *Thebais* (anders *O. Gruppe* a. a. O. 1, 501; *Friedländer*, *Rhein. Mus.* 69 [1914], 328. Dagegen *Robert* 2, 93 Anm. 180), die Eroberung Thebens wird erst in einer ganz späten *Ilias*stelle erwähnt. Sie sind überhaupt 'ein ziemlich ärmlich erfundenes Nachspiel zur *Thebais*' — kein Nebentitel zur *Thebais*, wie *Bethe* will — 'ohne jeden echten Inhalt. Die Söhne der Sieben sind freilich große Herren, aber erst als sie dies waren und weil sie dies waren, ist ihnen der siegende Zug gegen die Besieger ihrer Väter angedichtet ... Der Ruhm der Sieben lag in der *Thebais Homers*, der Ruhm der Epigonen in der *Ilias Homers*' (*Wilamowitz* a. a. O. 240; vgl. außerdem *Robert* 251. 949 f.). Nur Alkmaion ist durch die *Thebais* gegeben; denn eine Eriphylesage ohne Alkmaions Muttermord ist ausgeschlossen (s. *Robert* 251). Trotzdem das Epos im 5. Jahrh. zur Schullektüre gehörte (*Aristoph. Pac.* 1270), ist die Epigonensage doch öfters von den Tragikern dieser Zeit einfach ignoriert worden. Die Handlung der Phoinissen und der beiden Antigonen ist undenkbar, wenn Eteokles einen Sohn hat und der Zug der Epigonen bevorsteht. 'In noch viel höherem Maße gilt das von den *Sieben* des *Aischylos*, deren Grundgedanke die völlige Ausrottung der Nachkommen des Laios ist (oben S. 906). Dennoch hat sich hier der Dichter erlaubt, in geheimnisvoller Weise auf den Epigonenzug anzuspielen' (v. 840 ff. 902 ff.; s. *Robert* 950; vgl. auch 1, 268 ff.).

Entsprechend den drei Fassungen der Liste der Sieben haben wir auch hier drei Listen der Epigonen zu unterscheiden (s. *Robert* 950 ff.; 2, 88 Anmerk. 156. 160; *Bethe* 109 ff.; *Gruppe* 1, 538; s. auch *Hitzig-Blümner* zu *Paus.* 10. 10. 4 in 3, 680 ff.).

1. Epos Ἐπίγονοι (nach *Paus.* 10. 10. 4. und *Apoll.* 3, 82): Alkmaion und Amphilochos, Söhne des Amphiaraos, Aigialeus, S. des Adrastos, Diomedes, S. des Tydeus, Promachos, S. des Parthenopaios, Sthenelos, S. des Kapaneus, Thersandros, S. des Polyneikes, Euryalos, S. des Mekisteus.

2. Aischylos' Ἐπίγονοι (nach *schol. B Il.* Δ 404; *T* Δ 406; vgl. *Robert* 2, 88, 160. 951; anders *Immisch*, *Jahrb. f. klass. Phil.* 17 *Suppl.* 1890, 187 und *Bethe* 117, die diese Liste auf das Epos zurückführen).

Für Euryalos werden zwei Helden eingesetzt, weil bei *Aischylos* Adrastos in die Siebenzahl nicht einbegriffen ist, Polydoros, S. des Hippomedon, und Medon, S. des Eteokles. Der Sohn des Parthenopaios heißt hier Stratolaos. Eine Variante dieser Liste bei *Hygin. f.* 71 mit der Tendenz, die Neunzahl auf die Siebenzahl zu reduzieren (vgl. dazu *Robert* 951 Anm. 4).

3. Die Epigonengruppe in Argos nach

der Liste der *Euripideischen Phoinissen* (*Paus.* 2, 20, 5).

Aigialeus, Promachos, Polydoros, Thersandros, Alkmaion und Amphilochos, Diomedes, Sthenelos. *παρῆν δὲ ἔτι καὶ ἐπὶ τούτων Εὐρύαλος ὁ Μηκιστέως καὶ Πολυνείκους Ἄδραστος (Ἀλάστωρ schol. Pind. O.* 2, 76) *καὶ Τιμέας.*

Den Verlauf des Feldzuges s. bei *Apoll.* 3, 80ff., der vielleicht auf das Epigonenepos zurückgeht, und *Diodor* 4, 66. Vgl. dazu *Bethe, Gruppe, Robert* a. a. O. und die Artikel über die einzelnen Helden. [Bubbe.]

Nachtrag

Nachtrag zum Art. **Thincsus** (*Thingsus*) von *Steuding* o. Bd. 5, Sp. 800: *K. Helm, Altgermanische Religionsgeschichte* 1 (1913), S. 366—370, § 217, wo (S. 366, Anm. 80) viel Literatur angegeben ist, wie *W. Scherer* in den *Sitzungsberichten der Berliner Akademie* 1884, 1, S 571 bis 5 2. *Theod. Siebs* in *Zeitschr. für deutsche Philol.* 24 (1892), S. 433—457. *Dessau, Inscr. Lat. sel.*, zu nr. 4760 f. Neu: *Bosanquet* und *Siebs* in *Archaeologia Aeliana*[3] 19, p. 185 ff.

[Keune.]

Nachtrag zum Art. **Tiberinus**, o. Bd. 5, Sp. 933: Ein vor die Kalenderverbesserung durch Iulius Caesar fallender Kalender aus dem Anfang des letzten Jahrhunderts v. Chr., gefunden in Anzio (Antium in Latium), hat zum 8. Dezember den Eintrag: *Tiberino Gaiae*, s. *G. Mancini, Notizie d. scavi di ant.* 1921, p. 118 f., mit Tafelabb. Über *Gaia Taracia* (oder *Fufetia*) s. *Boehm* in *Paulys Real-Encyclop., Neue Bearbtg.*, Bd. 7, 1, Sp. 480—483. [Keune.]

Tigorinus, pagus —. Dem Schutzgeist dieses Gaues war eine Inschrift von Münchweiler oder Münchenwiler (nordöstlich von Avenches = Aventicum, *Andree, Handatlas*[7] 83/84, D 3, bei Murten) geweiht, *CIL* 13, 5076: *Genio pag(i) Tigor(ini) P. Graccius Paternus t(estamento) p(oni) i(ussit), Scribonia Lucana h(eres) f(aciendum) c(uravit).* Die Weihinschrift, welche teilweise die Fassung einer Grabschrift hat (vgl. *CIL* 13, 7932), ist nicht gefälscht. Dagegen war in etwas abweichender Fassung diese Inschrift auf einer Marmorsäule zu Zürich gefälscht (s. *Mommsen, CIL* 13, 2, 1 p 20). Übrigens wurde auch eine zweite, gleichlautende, echte Inschrift in der Klosterkirche von Payerne (südwestl. von Avenches) entdeckt, in welcher aber der Anfang mit der Weihung fehlt, s. *W. Cart, Anz. f. Schweiz. Altertumsk.* 21 (1919) S. 16 mit Abb 4; *Jahresber. d. Schweiz. Ges. f. Urgeschichte* 12, 1919—1920 (1921) S 113, auch S. 95. Über die *Tigurini* s. *Holder, Altc. Sprachsch.* 2 Sp 1842—1845. [Keune.]

Tiniaē (*Τινιαή*), einer der Dämonennamen, bei denen der Stern Ares beschworen wird in einer Proseuche der *Hygromanteia Salomonis, cm gr* 70, *Cat. cod. astr. gr.* 8, 2, 155. (Der Index gibt S. 189 *Τινιαδή*.) Die andern Namen: *Οὐτάν, Νουήτ, Χορηξή, Τ., Δαχλί, Ἀμπιφά, Νολέμ. Σιέτ, Ἀδιχαήλ, Τζανάς. Πληούμ.* [Preisendanz.]

Tirōēl (*Τιρωήλ*), guter Engel der 10. Mittwochstunde, dem der böse Dämon Gatzar entspricht. *Hygromanteia Salomonis cm gr* 70, *Cat. cod. astr. gr.* 8, 2, 152. [Preisendanz.]

Tirse (*Τίρση*), eine der Frauen des Grastos, Sohnes des Mygdon; *Steph. Byz* s. v. *Τίρσαι* nach *Theagenes' Makedonika* (dazu ob. Bd. 2, 2, Sp. 3300, 49 ff.). Stadteponyme des makedonischen Tirsai. [Preisendanz.]

Tyrrhena, Beiname der Minerva bei *Stat. silv.* 2, 2, 2; 3, 2, 24 *Kl.*; s. *Carter, Epitheta deorum* 1902, 72. [Preisendanz.]

Tyrrhenia, nach *Alcimus* Gemahlin des Aeneas, Mutter des Romulus *Fest.* (*Fragm. e cod. Farn. L.* XVII) 362, S. 326, 35 f. *Linds.*, 362, 20 *Thewr.* (266, 20 *Muell.*). [Preisendanz.]